

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
اصول فقه

الجزء الأول:  
الدلالة والإستعمال

سید محمود مددی موسوی

١	الجزء الأول: الدلالة والإستعمال.....
٣	توضيح حول تعريف العلم.....
٣	التعريف المشهور لعلم الاصول.....
٣	النقض بالاصول العمليّة.....
٨	المدخل.....
٨	المبحث الأول: الدلالة اللفظية وتفسيرها.....
٨	تعريف الدلالة.....
٨	الدلالة وضعيّة لاداتيّه.....
٩	الفصل الأول: حقيقه الوضع.....
٩	١. نظريه جعل السببيّه.....
١٠	٢. نظريه التعهّد والالتزام.....
١١	٣. نظريه الاعتبار.....
١٢	٤. نظريه الاقتران الاكيد.....
١٧	الفصل الثاني: المعنى والمفهوم والمحكى.....
١٧	فصل دوم: معنا و مفهوم و محكى و مدلول.....
١٧	ايضاح حول اللفظ وتقسيماته.....
١٨	حقيقه المعنى.....
١٩	حقيقه المفهوم.....
١٩	الفارق بين المعنى والمفهوم.....
٢٠	اقسام الصّور الذهنيّه.....
٢٢	تقسيم المفهوم الى المستقلّ وغير المستقلّ.....
٢٤	المفهوم بالحمل الاولى وبالحمل الشّايع.....
٢٥	مرآتيه المفهوم للمصداق والمعنى.....
٢٦	الفرد والمصداق.....
٢٦	الفارق بينهما.....
٢٧	حقيقه المحكى.....
٢٩	المرجع فى تعيين المحكى.....
٢٩	تكملة بحث المفهوم: المفاهيم التّركيبية.....

## توضیح حول تعریف العلم

در هر علمی مجموعه‌ای از قضایا داریم که این قضایا را در آن علم تنقیح و تبیین و اثباتش می‌کنیم این مجموعه قضایا را اصطلاحاً مسائل علم می‌گویند. در همین علم اصول مانند مسأله حجیت خبر واحد یا ظهور شرط در مفهوم و مسأله حجیت شهرت فتوایی و عدم آن و مسائل دیگر.

در هر علم قضایای دیگر هم وجود دارد که برای تبیین و اثبات این مسائل بکار می‌رود. اگر شخصی تمام مسائل علم اصول را یاد گیرد او را عالم اصول نمی‌گویند، بلکه قضایای دیگری هست که مبین و مثبت این مسائل است که آن را مباحث علم اصول می‌گویند. گاهی به صورت مسامحه مجموع مسائل و مباحث را مباحث اطلاق می‌کنند اگر در اصول آن مسأله را اثبات کردیم مسأله است و اگر در اثبات از آن کمک گرفتیم مبحث می‌شود. به مسأله قبل از اثباتش فرضیه و بعد از اثباتش مسأله گفته می‌شود.

وقتی تعریفی از علمی ارائه می‌دهیم باید تعریفی باشد که همه مسائل علم را شامل شود و باید جامع همه مسائل آن علم حتی مسائل اختلافی باشد و مسائل خارج از آن علم را شامل نشود.

## التعريف المشهور لعلم الاصول

تعريف علم اصول:

مشهور علم اصول را اینگونه تعریف کرده‌اند: القواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعي قاعده یعنی قضیه کلیه، الممهده یعنی تبیین و تمهید و تثبیت شده برای غرض استنباط حکم شرعی، حکم شرعی یعنی جعل شرعی و مراد حکم شرعی کلی است مثلاً نجاست خمر کلی است، نجاست این خمر جزئی است و مراد حکم شرعی واقعی است چه تکلیفی باشد چه وضعی.

## النقض بالاصول العمليه

اشکال بر تعریف مشهور:

این تعریف اصول عملیه را شامل نمی‌شود و در زمان ما مباحث اصول عملیه ۱/۳ مباحث علم اصول را تشکیل می‌دهد. اصول عملیه عبارتند از: اصول شرعیه (استصحاب و برائت) و اصول عقلیه (برائت و احتیاط و تخییر).

برائت شرعیه وظیفه شرعی ما را مشخص می‌کند نه حکم واقعی و شرعی را و در اصول عقلیه وظیفه عقلی ما بیان می‌شود نه حکم شرعی.

مرحوم آخوند این اشکال را پذیرفته و تعریف را تکمیل کرد و اضافه نمود: (... أو التي ينتهي إليها في مقام

العمل)

سه‌شنبه ۸۴/۶/۲۲

از این اشکال دو جواب داده شد:

۱. جواب مرحوم میرزای نائینی: مراد از حکم شرعی اعم از حکم واقعی و ظاهری می‌باشد و اصول عملیه حکم ظاهری را تعیین می‌کنند.

مناقشه:

الف) این جواب بر فرض تمامیتش اصول شرعیه را درست می‌کند نه اصول عقلیه را، زیرا در اینها حکم شرعی نداریم فقط وظیفه عقلی مشخص می‌شود. قاعده ملازمه مضاف به صغرایمی می‌شود که حکم عقل در مورد فعل مکلف باشد نه فعل خداوند.

ب) نسبت به اصول شرعیه حکم ظاهری داریم ولی در تعریف گفته شد که در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرد و حال اینکه مفاد اصل شرعی در اصول شرعیه خود حکم شرعی است نه اینکه در طریق استنباط حکم شرعی باشد.

۲. جواب مرحوم خوئی: اگر مراد از استنباط، خصوص استنباط حقیقی باشد اشکال وارد است، اما اگر مراد جامع بین اثبات حقیقی و اثبات تنجیزی و تعذیری باشد اشکال وارد نیست. قیاس استنباطی نسبت به اثبات حکم شرعی واقعی دو فرد دارد:  
(۱) اثبات وجدانی (۲) اثبات تعبدی.

در اثبات وجدانی ما از مقدمات قیاس قطع وجدانی به نتیجه (حکم شرعی) پیدا می‌کنیم (مثلاً زید انسان است و هر انسانی فناپذیر است پس زید فناپذیر است) در اینجا اثبات قیاس نسبت به نتیجه اثبات حقیقی است. گاهی ما از مقدمات قیاس به قطع می‌رسیم ولی نه قطع وجدانی بلکه قطع تعبدی، این را مرحوم خوئی می‌فرماید اثبات تعبدی یا شرعی.

(مثلاً خبر ثقه داریم که خمر نجس است و اگر خبر ثقه بر نجاست چیزی قائم شد آن چیز نجس است پس خمر نجس است) در این قیاس صغری مقطوع به قطع وجدانی است، به کبری قطع تعبدی داریم با ضمیمه صغری به کبری قطع وجدانی حاصل نمی‌شود بلکه قطع تعبدی حاصل می‌شود زیرا نتیجه تابع اخس مقدمات است.

اثبات تنجیزی یعنی مقدمات اثبات می‌کند یک نتیجه‌ای را که آن نتیجه نسبت به حکم شرعی، منجز است و اثبات تعذیری یعنی مقدمات اثبات می‌کند یک نتیجه‌ای را که آن نتیجه نسبت به حکم شرعی، معذر است (مثلاً شرب تن مشکوک‌الحرمه است و کل مشکوک‌الحرمه حلال است پس شرب تن حلال است) در این مثال صغری مقطوع به قطع وجدانی است و کبری مقطوع به قطع تعبدی است (به حدیث رفع) و حلال در کبری حکم ظاهری است و حلال در نتیجه هم حکم ظاهری است و مقطوع به قطع تعبدی. این نتیجه نسبت به واقع معذر است. مرحوم خوئی اشمس را اثبات تعذیری گذاشته است که خودش حکم شرعی نیست بلکه معذر حکم شرعی است پس اثبات تنجیزی به لحاظ حکم واقعی است زیرا منجز حکم واقعی است. بنابراین ما سه چیز داریم:

۱. مثبت منجز و معذر (اصول عملیه)

۲. منجز و معذر (نتیجه قیاس)

۳. منجز و معذور عنه (حکم واقعی).

بنا بر جواب مرحوم خوئی اصل اشکال مندفع است.

کبرای قیاس با نتیجه همیشه رابطه تطبیق دارد نه توسط و هیچ مسأله اصولی در قیاس استنباط حکم شرعی واقع نمی شود بلکه معلول مسأله اصولی و نتیجه آن در استنباط حکم شرعی واقع می شود بنابراین رابطه مسائل اصول با فقه رابطه توسیطی است (مثلاً الوضوء مقدمه الواجب و کل مقدمه الواجب واجب فالوضوء واجب) کبرای این قیاس یعنی (کل مقدمه الواجب واجب) مسأله فقهی است که معلول یک مسأله اصولی می باشد (لکون وجوب الشیء مستلزماً لوجوب مقدمته = علت صدق کبری) و نتیجه (فالوضوء واجب) حکم فقهی واقعی است.

رابطه نتیجه قیاس فقهی با مسأله اصولی رابطه توسیطی است و معنای توسیطی این است که نتیجه از تطبیقات آن مسأله اصولی نیست بلکه آن مسأله اصولی واسطه در صدق کبری برای نتیجه است یا اینکه کبری برای اثبات منجز و معذر است.

در اصول عملیه کبری نفس مسأله اصولی است (استصحاب و براءت) و نتیجه اش حکم واقعی فقهی نیست بلکه منجز و معذر حکم شرعی است (مثلاً شرب التتن مشکوک، و کل مشکوک حلال ف شرب التتن حلال) کبری براءت شرعیه است و مراد از حلال در نتیجه حلیت ظاهریه است که معذر حکم واقعی می باشد. بنابراین قیاس فقهی یا نتیجه اش حکم فقهی واقعی است و یا منجز و معذر حکم واقعی است اولی در جایی است که کبری نتیجه مسأله اصولی باشد و دومی در جایی است که کبری خود مسأله اصولی یعنی اصول عملیه باشد. بنابراین توسط دو قسم است یا کبری را ثابت می کند که اولی است و یا منجز و معذر حکم واقعی را اثبات می کند.

النقض بالقواعد الفقهيّة

اشکال دوم بر تعریف مشهور:

این تعریف مانع اغیار نیست زیرا پاره ای از قواعد خارج از علم اصول را شامل می شود مانند قواعد فقهیه همچون قاعده لاضرر و لاضرر و قاعده لاتعاد و فراغ و تجاوز که از این قواعد کمک می گیریم برای استنباط حکم شرعی.

جواب هایی از این اشکال داده شد. آنچه که به نظر ما می آید این است که ما نوعاً در موارد فقهیه سه حکم داریم (دو تا حکم کلی و یک حکم جزئی). مثلاً در قاعده فراغ سه حکم وجود دارد:

۱. مفاد خود قاعده (صحت عملی که بعد از فراغ از آن شک در صحتش حاصل شد) این حکم کلی است.

۲. حکم کلی که از موارد تطبیق قاعده است (صحت صلاتی که بعد از فراغ از آن در صحتش شک شده

است) این هم حکم کلی است که مضمون قاعده نیست زیرا مضمون قاعده صلاه نیست بلکه عمل است که هم بر صلاه تطبیق می کند و هم بر غیر آن.

۳. صحت همین نمازی که خواندم و بعد از فراغ، شک در صحتش کردم، این حکم جزئی است.

اینکه در نقض آمده قواعد فقهیه برای استنباط حکم شرعی است کدام یک از این سه حکم مراد است اگر مراد از ناقض حکم کلی اولی باشد این اشکال وارد نیست زیرا حکم کلی اول مضمون قاعده است و قاعده دلیلش نیست بلکه آیات و روایات دلیلش می‌باشند و واضح است که سومی هم مراد نیست زیرا ما در تعریف علم اصول گفتیم مراد از حکم شرعی حکم کلی است و حکم سومی حکم جزئی است. (اینکه گفتیم مراد از حکم شرعی در تعریف، حکم کلی است بخاطر این است که استنباط در استفاده احکام کلیه می‌باشد).

بنابراین احتمال دوم می‌ماند (حکم کلی دومی مثل صحت صلوٰه و صوم و حج و زوٰه و ...) این هم مراد نیست زیرا مراد از حکم شرعی در تعریف جعل شرعی است شارع صحت صلوٰه بخصوص صلوٰه را در قاعده فراغ جعل نکرده است بلکه صحت عملی را که شک در صحت آن داریم جعل کرده است و اعمال به عناوینشان مورد تطبیق آن جعل هستند.

بنابراین در موارد قاعده فقهیه که سه حکم داریم هیچکدام در تعریف علم اصول نمی‌آید پس تعریف به قواعد فقهیه نقض نمی‌شود.

#### تنجیز و تعذیر

تنجیز و تعذیر دو صفت عقلی است که در اصول برای اماره و قطع و اصول عملیه که حکم ظاهری می‌باشند و برای اصول عقلیه بکار می‌رود. در جایی که این امور قائم به عدم تکلیف شوند تعذیر بکار می‌رود و مفادش قضیه شرطیه است که اگر در واقع تکلیف باشد این ماقامت به الاماره معذّر آن تکلیف است و در جایی که این امور قائم به تکلیف شوند مفادش یک قضیه شرطیه است که اگر در واقع تکلیف باشد این ماقامت به الاماره منجز آن است و ثواب و عقاب دارد.

آیا در قطع معذّرت وجود دارد؟ اختلاف است، آقای تبریزی قطع را معذّر نمی‌داند و جهل و عدم قطع را معذّر می‌داند. ولی در منجزیت قطع اختلافی نیست و خود حکم به معذوریت و منجزیت توصیف می‌شود.

#### النقض بمسائل اللغه والرجال

اشکال سوم بر تعریف:

نقض شده که این تعریف شامل مسائل لغت و مسائل علم رجال نیز می‌شود.

این اشکال سوم دو تقریب دارد:

۱. این تعریف شما همانگونه که مسائل علم اصول را شامل می‌شود مسائل لغت و رجال را هم شامل می‌شود یعنی همانطوری که فقیه محتاج به حجیت خبر ثقه است در طریق استنباط، محتاج به وثاقت اشخاص نیز می‌باشد و همچنین محتاج به مسائل علم لغت است مثل ظهور کلمه صعيد در معنای معین است. پس تعریف مانع اغیار نیست.

جواب:

اولاً، این اشکال مستقلاً نیست و به اشکال دوم برمی‌گردد.

و ثانیاً، در تعریف قید (الممهده) اخذ شده است که بر مسائل رجال و لغت منطبق نمی‌باشد زیرا این مسائل برای استنباط تدوین نشده است.

۲. این تعریف شما جامع و مانع است ولی اشکالش این است که از این تعریف فرق جوهری و ذاتی بین مسأله اصولی با مسأله رجالی و لغوی بدست نمی‌آید. این بحث اساسی شده است (چون همه این اشکال را قبول کرده‌اند) ولی لازم نیست تعریف فرق بین یک علم و علوم دیگر را بیان کند ولی علماء می‌خواهند ضابطه‌ای بدهند که اگر در آینده مسأله‌ای پیدا شد آن را جزو اصول قرار دهند یا علم دیگر. از اینجاست که علماء از مرحوم نائینی تا مرحوم صدر خواستند ضابطه‌ای بدهند که ممیز علم اصول با دیگر علوم باشد.

نکته:

۱. مسائل لغت: مثل الصعید معناه کذا، الغنیمه معناها کذا. موضوع این مسأله یک کلمه است و محمولش بمعنا کذا است. فقیه در این مسائل از علم لغت استفاده می‌کند برای استنباط حکم شرعی، راجع به این مسائل لغت می‌توان مایز بین اصول و لغت را بدست آورد و آن (ال) جنس در (الحکم الشرعی) می‌باشد زیرا مسائل لغوی (صعید در تیمم و غنیمت در خمس) در استنباط یک حکم دخیل هستند بخلاف مسأله اصولی که در استنباط احکام مختلف دخیل است (مثل ظهور امر در وجوب).

۲. مسائل علم رجال: هیچ فرق جوهری بین مسائل رجالی و مسائل اصولی نیست منتهی در مسائل اصول، مسائل رجال را مطرح نکردند بخاطر اینکه علم دیگری متکفل آن شده است و گرنه فرق ذاتی بین این دو علم نیست و هر دو در تمام ابواب فقهی دخیل می‌باشند در طریق استنباط حکم شرعی.

جمع‌بندی بحث تمهید:

تعریف رایج در علم اصول (القواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعی) است.

سه اشکال بر تعریف شده:

۱. این تعریف جامع نیست زیرا مسائل اصول عملیه را شامل نمی‌شود بخاطر اینکه در اصول عملیه هیچ حکم شرعی را استنباط نمی‌کنیم تنها وظیفه عملی مشخص می‌شود. مرحوم خوبی فرمود: اگر استنباط را تعمیم دهیم به اثبات حکم شرعی حقیقی یا تنجیزی (اثبات المنجز علی الحكم الشرعی الواقعی) یا تعذیری.

۲. این تعریف مانع اغیار نیست زیرا قواعد فقهیه را شامل می‌شود و جواب داده شد که هیچ قاعده‌ای از قواعد فقهیه در طریق استنباط جعل شرعی واقع نمی‌شود و قاعده فقهیه در طریق اثبات سه حکم شرعی که قبلاً بیان شد نمی‌باشد.

۳. این تعریف ممیز ذاتی بین مسأله اصولی و مسأله لغوی و بین مسأله اصولی و مسأله رجالی را بیان نمی‌کند.

در جواب گفتیم اگر (ال) در (الحکم الشرعی) جنس باشد، بدست می‌آید که قاعده باید در تمام موارد و ابواب متعدد فقه بکار رود نه در یک حکم یا یک باب فقه. با این بیان فارق مسأله اصولی و لغوی مشخص می‌شود ولی بین مسأله اصولی و رجالی فرق جوهری در مسأله استنباط نیست و چون علم دیگر متکفل آن شده، در

مسائل علم اصول بیان نشد. بنابراین تعریف مشهور خالی از اشکال است.

## المدخل

### المبحث الاول: الدلاله اللفظيه وتفسيرها

#### تعريف الدلاله

مقدمه:

مقدمه مشتمل بر چند مبحث است که اگر این مباحث روشن نشوند در مباحث الفاظ و بقیه مباحث دچار مشکل می‌شویم.

#### مبحث اول: حقیقت دلالت الفاظ

مراد از دلالت لفظ این است که در ذهن ما بین لفظ و معنا یک تلازمی وجود دارد. گاهی در ذهن ما لفظی مسموع می‌شود که بین این لفظ مسموع و بین صورت معنا در ذهن تلازم و استتباع است این تلازم را که موطنش ذهن است دلاله اللفظ علی المعنی می‌نامیم.

آمدن لفظ در ذهن به مسموعیت است و آمدن معنا، آمدن صورت معنا به ذهن است.

مسأله‌ای که مطرح شده این است که آیا این تلازم ذاتی است یا غیرذاتی؟ یعنی آیا مقتضای ذات لفظ است عین تلازم بین نار و حرارت، یا اینکه عاملی باید باشد که در صورت تحقق آن، تلازم به فعلیت می‌رسد.

#### الدلاله وضعیه لاذاتیه

در این مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱. تلازم ذاتی است. ۲. تلازم موضوعی است نه ذاتی.

کسانی که قائل به تلازم ذاتی شده‌اند گفته‌اند که بین لفظ و معنا تلازم است به این صورت که وقتی لفظ مسموع شود صورت معنا در ذهن متصور می‌شود همین استلزام در وجود نار و وجود حرارت نیز حاصل است. مرحوم صاحب قوانین این نظریه را به عباد بن سلیمان نسبت داده است و این نظریه به مرحوم میرداماد نیز منسوب است.

بر اساس این نظریه باید در ذهن شرایط و عدم مانعی صورت پذیرد تا دلالت ذاتی محقق شود - مثلاً - مجاورت از شرایط است و عدم رطوبت عدم مانع است تا نار دلالت بر احراق کند.<sup>۱</sup>

بر اساس این نظریه وقتی الفاظ را می‌شنویم و معانی به ذهن نمی‌آید بخاطر گذشت زمان و بعضی از موانع است که موجب از بین رفتن ذوق طبیعی است.

اشکال این نظریه این است که با ارتکازات و وجدانیات ما سازگار نیست خصوصاً در اعلام شخصیه - مثلاً - نام افراد زیادی جعفر است در حالی که هیچ تناسب و تلازمی بین اسم و مسما وجود ندارد.<sup>۲</sup>

۱. سبب فعلی برای احراق شود.

۲. و شاید در نظر این قال دلالت اعلام شخصیه موضوعی باشد نه ذاتی.

نظریه موضوعیت:

بر اساس این نظریه بین طبیعی لفظ و معنا هیچ ملازمه ذاتی وجود ندارد بلکه نیاز به یک عامل خارجی است تا بعد از آمدن آن این ملازمه برقرار شود، آن عامل خارجی وضع است که توسط آن ملازمه بین لفظ و معنا حاصل می‌شود.

(بعضی گفته‌اند مراد از ذاتیت همین معنا است یعنی این ملازمه واقعی و حقیقی است نه وهمی و خیالی.)  
آن امر خارجی خصوصیتی در لفظ ایجاد می‌کند که بعد از این که لفظ این خصوصیت را دارا شد بین لفظ و معنا ملازمه برقرار می‌شود و همان‌گونه که گفته شد آن امر خارجی وضع است - مثلاً - برخورد آب به دست موجب سوختن دست می‌شود اگر آب دارای صفت حرارت باشد یعنی اگر حرارت به آب داده شود ملازمه بین اصابت آب به دست و سوختن دست حاصل می‌شود.  
وضع همین عمل را انجام می‌دهد یعنی خصوصیتی به لفظ می‌دهد که تا لفظ آمد با آمدن معنا ملازمه برقرار کند.

فصل اول این مبحث در مورد حقیقت وضع است.

## الفصل الاول: حقیقه الوضع

اما اینکه حقیقت وضع چه می‌باشد اختلاف است و در این باره انظار عدیده‌ای در اصول ذکر شده است و ما چهار نظریه را مطرح می‌کنیم:

۱. نظریه جعل واقعی یا جعل سببیت
۲. نظریه تعهد
۳. نظریه اعتبار
۴. نظریه قرن اکید

### ۱. نظریه جعل السببیه

(۱) نظریه جعل سببیت (مستفاد از کلام مرحوم محقق عراقی در نهاییه الافکار):  
مرحوم آقا ضیاء معتقد است که عالم واقعیت او سع از عالم وجود (خارجی و ذهنی) است یک بخش از عالم واقعیت، عالم وجود است - مثلاً - یکی از چیزها در عالم واقع تلازم بین حرارت و نار است که امری واقعیت‌دار می‌باشد ولی وجود ندارد. همچنین وجود باری نه خود باری، واقعیت دارد بدون این که وجود داشته باشد. علیت<sup>۱</sup> هم واقعیت دارد ولی وجود ندارد. همچنین است ملازمه بین لفظ و معنا که واقعیت دارد و این امر واقعیت‌دار غیرذاتی است پس نیاز به جعل دارد و ما جعل ملازمه و سببیت را وضع می‌نامیم.  
اشکال این نظریه این است که دائره جعل دائره وجود است و در دائره واقعیت ید جعل نمی‌رسد. بله می‌توانیم یک صفتی در لفظ ایجاد کنیم که بین لفظ با آن صفت و معنا تلازم باشد پس وضع به این معنا (جعل سببیت) غیرمعقول است.

۱. علت برای معلول.

## ۲. نظریه تعهد و الالتزام

(۲) نظریه تعهد و التزام:

اصل این نظریه از مرحوم آقای شیخ علی اکبر نهاوندی است و بعد مرحوم آقای خویی به آن قائل شده است و در دفاع از این نظریه بسیار سعی کردند لذا این نظریه به ایشان نسبت داده شد. شاگردان مرحوم آقای خویی این نظریه را نپذیرفتند لذا این قول از مرحوم آقای خویی شروع شد و به ایشان ختم گردید.

توضیح این نظریه: تعهد و التزام امر ذهنی و نفسی است گرچه در مقام تعریف نتوانیم آن را تعریف کنیم ولی چون امر ذهنی و نفسی است، حقیقتش مشخص است. گاهی شخص با خودش تعهد می کند و گاهی تعهد طرفینی است.

مرحوم آقای خویی در باب الفاظ قائلند: ملازمه واقعیه که بین لفظ و معنا در ذهن وجود دارد در طول آن تعهد ایجاد می شود صیغه ای که شخص به آن ملتزم می شود<sup>۱</sup> در مقام تفهیم، معنای آب را با لفظ آب ابراز کند. متعلق التزام این است که شخص متعهد می شود که در مقام تفهیم یک معنای خاص را با لفظ معین ابراز نماید. مرحوم آقای خویی می فرماید: این تعهد و التزام را در همه اطراف و همه انسان ها داریم زیرا ملتزم شدیم که هر معنایی را با لفظ خاص ابراز کنیم پس با استعمال هر لفظی معنای آن به ذهن می آید و منشأش همان تعهد و التزام است و ایشان می فرمایند نفس این تعهد و التزام وضع است.

تذکر چند نکته بنا بر نظر مرحوم آقای خویی:

(الف) دلالت وضعیه دائماً دلالت تصدیقیه است نه دلالت تصویری. (توضیح دلالت تصدیقیه و دلالت تصویری بعداً می آید) دلالت تصویری تابع وضع نیست بلکه تابع انس ذهنی است و منشأ این دلالت تداعی می باشد مثلاً دو چیز مکرراً مقارن هم باشند اگر روزی یکی را بدون دیگری ببینیم به یاد دیگری می افتیم منشأش این است که دو احساس در کنار هم هستند این را تداعی گویند و چیز دیگری داریم به نام قانون تشابه که با دیدن مشابه به یاد شبیه آن می افتیم باید توجه شود که این قانون تشابه با تداعی متفاوت است.

(ب) مرحوم آقای خویی می فرماید: ما به عدد مستعملین وضع داریم نه اینکه وضع خاصی داشته باشیم و تعهد هر فرد ربطی ندارد به اشخاص دیگر که این تعهد و التزام را ندارند لذا ایشان می فرماید: بله اصطلاحی شده است که به متعهد اول وضع می گویند - مثلاً - اگر خداوند به کسی فرزندی داد به اولین شخصی که متعهد شده است اسمش جعفر باشد واضح گویند.

(ج) وقتی در جامعه ای بزرگ می شویم همه ما به رعایت این لغت متعهدیم مانند سایر افراد، و این تعهد ارتکازی است که هر معنایی را با لفظ خاصی ابراز می کنیم لذا بر همین اساس تا گفته شود: (آب) می فهمیم و تصدیق می کنیم که متکلم در مقام تفهیم معنای آب می باشد بنابراین حقیقت وضع چیزی جز تعهد و التزام نیست و این تعهد به عدد مستعملین است و همه افراد در یک منطقه یک ارتکاز و یک تعهد دارند که در مقام تفهیم هر معنایی را به لفظ خاصی ابراز کنند.

۱. صیغه التزام و تعهد است که شخص ملتزم می شود.

شاگردان مرحوم آقای خوبی در این مورد سخت با او مخالفت کردند. نکته ارتکازی مرحوم آقای خوبی و شاگردان او چه بود که اینگونه با هم مخالفت نمودند. این که مرحوم آقای خوبی فرمودند: این التزام و تعهد را در دلالت تصدیقیه لازم داریم مطلب درستی است زیرا تا التزام و تعهدی نباشد دلالت تصدیقیه وجود ندارد. اینکه مردم کلمات یکدیگر را می‌فهمند بخاطر این است که یک التزام نانوشته‌ای دارند. پس معلوم می‌شود دلالت تصدیقیه تابع این التزام است و به آن وضع می‌گوییم.

ولی شاگردان مرحوم آقای خوبی یک ارتکاز دیگر را توجه کرده‌اند و آن این است که حقیقت نامگذاری آیا تعهد است؟ بله بعد از نامگذاری تعهد وجود دارد ولی آیا می‌توان گفت که خود نامگذاری یک نوع تعهد است؟ آیا نامگذار با نامگذاری دارد تعهد انجام می‌دهد؟ خیر، اینگونه نیست اسمش وضع است نه تعهد.

### ۳. نظریه الاعتبار

(۳) نظریه اعتبار:

بر اساس این نظریه حقیقت وضع چیزی جز اعتبار نیست.

امر اعتباری دو معنا دارد: گاهی به معنای امر فرضی است (در مقابل امر واقعی) مانند ملکیت که امر اعتباری است در مقابل زید و عمرو و حتی عدم شریک الباری که امر واقعی هستند.

و گاهی به معنای امر انشایی است که امری تکوینی می‌باشد.

نظریه سوم در وضع اعتباری به معنای دوم است یعنی وضع یک نوع انشاء است اما حقیقت انشاء چیست؟ در بحث معنای حرفی بیان می‌شود. کسانی که این نظریه را در وضع اختیار کرده‌اند در مورد این که صیغه مُنشأ چه می‌باشد و در وضع چه چیزی اعتبار می‌شود با هم اختلاف کرده‌اند.

به مرحوم آقای اصفهانی نسبت داده شد که فرمودند ما لفظ را علی المعنی وضع می‌کنیم یعنی کلمه را روی معنا اعتبار می‌کنیم توضیح آن این است که ما یک وضع خارجی داریم مانند گذاشتن تابلو روی زمین که معنای خاصی دارد در وضع الفاظ برای معانی به جای تابلو، لفظ و کلمه را روی معنایش قرار می‌دهیم و این نهادن لفظ بر روی معنا را در ذهن اعتبار می‌کنیم این وضع اعتباری است. خود اعتبار امر اعتباری به معنای دوم (یعنی امر انشایی) است و وضع امر اعتباری به معنای اول (یعنی امر فرضی) است به عبارت دیگر مُنشأ در وضع یک امر فرضی است ولی خود اعتبار انشایی است.

مرحوم ایروانی فرمود وضع تنزیل اللفظ بالمعنی است یعنی لفظ وجود تنزیلی معنا است و ما با گفتن لفظ وجود تنزیلی معنا را ایجاد می‌کنیم.

گفته شده که رایجترین و پذیرفته‌ترین نظریه در زمان ما در مورد حقیقت وضع همین نظریه اعتبار است و کسانی که بر این نظریه اشکال کرده‌اند به صیغه‌های مختلفی که برای این نظریه گفته شده اشکال کرده‌اند نه به اصل این نظریه.

ما این نظریه را قبول نداریم زیرا در دلالت، یک ملازمه واقعی بین لفظ و معنا در ذهن وجود دارد و پذیرفتیم

که این ملازمه ذاتیه نیست پس ما باید کاری کنیم که این لفظ صفتی پیدا کند که بعد از آن ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن برقرار شود و اعتبار و انشاء نمی‌تواند صفتی را در لفظ ایجاد کند که بدنبال آن ملازمه بین لفظ و معنا برقرار شود.

#### ۴. نظریه الاقتران الاکید

(۴) نظریه قرن اکید (مرحوم آقای صدر)

این نظریه از فیزیولوژی و روانشناسی اخذ شده است و فهم آن متوقف بر بیان قاعده بازتاب شرطی است به طور کلی بدن تمام جانوران در مقابل محرک‌های طبیعی، عکس‌العمل و بازتاب طبیعی دارد - مثلاً - اگر بدن کسی سوزن بخورد بدون اراده خود را عقب می‌کشد سوزن زدن محرک طبیعی است و انقباض عضو بازتاب طبیعی است. ما یک اموری داریم که محرک طبیعی نیستند ولی می‌توانیم کاری را انجام دهیم که شبیه محرک طبیعی شوند این کار را شرطی کردن گویند یعنی با شرطی کردن کار محرک طبیعی را انجام می‌دهند.

پاولف دانشمند روسی یک زنگوله در اختیار داشت وقتی که به سگ غذا می‌داد همزمان با غذا دادن سگ، زنگوله را به صدا درمی‌آورد - صدای زنگوله محرک طبیعی نیست - بعد از اینکه این عمل را چند بار تکرار کرد سوراخی در دهان و در شکم سگ ایجاد کرد و متصل به ظرفی نمود بعد از تکرار عمل به صدا درآوردن زنگوله به همراه دادن غذا، یک وقت زنگوله را به صدا درآورد بدون اینکه به سگ غذایی دهد مشاهده کرد غدد بزاقی و لوزالمعده این حیوان بزاق و شیره ترشح کرد. در این تجربه غذا محرک طبیعی بود و ترشح غدد و لوزالمعده بازتاب طبیعی بود و صدای زنگوله محرک غیرطبیعی بود بعد از اینکه نامبرده صدای زنگوله را شرطی کرد یعنی با محرک طبیعی مقارن نمود این محرک غیرطبیعی شرطی شد و ترشح ایجاد شده به توسط شنیدن صدای زنگوله، بازتاب شرطی نامیده شد.

در مانحن فیه بین مسموعیت لفظ و آمدن صورت معنا در ذهن ملازمه وجود دارد و سابقاً گفتیم حقیقت دلالت همین ملازمه است که گرچه وجود ندارد ولی امری واقعیت‌دار است نه امری اعتباری و فرضی. و همچنین گفتیم که این ملازمه ذاتی نیست (یعنی به مقتضای ذات لفظ مسموع نیست) شاهدش این است که بدون علم، این ملازمه حاصل نیست پس احتیاج به عاملی داریم که با وجود آن لفظ صفتی پیدا کند که ملازمه در ذهن حاصل شود آن عامل همان اقتران اکید بین لفظ و معنا است مثال زنگوله را در اینجا پیاده می‌کنیم قبل از آن باید به یک قاعده‌ای اشاره شود و آن این است که در باب احساسات بازتابی داریم که وقتی هر چیزی را احساس می‌کنیم فوراً ذهن ما آن را تصور و شناسایی می‌کند حتی اگر برای اولین بار جانوری را ببینیم می‌فهمیم که آن جانور<sup>۱</sup> حیوان است و آن را با موجود دیگر اشتباه نمی‌گیریم در این مورد محرک طبیعی احساس است و بازتاب طبیعی تصور و شناسایی آن شیء است.

در مانحن فیه یعنی دلالت الفاظ، بچه‌ای که کم‌کم شروع به دیدن می‌کند کم‌کم شناسایی مختصری برای

او حاصل می‌شود - مثلاً - سیب را فرض کنیم وقتی سیب را با رؤیت احساس می‌کنیم آن را شناسایی هم می‌کنیم فرض کنیم برای این میوه تا الان اسمی قرار ندادیم یا اسمی از آن نشنیدیم وقتی این میوه را با دیدن یا بوئیدن مورد احساس قرار می‌دهیم به توسط احساس آن را مورد شناسایی قرار می‌دهیم احساس سیب محرک طبیعی است و شناسایی آن بازتاب طبیعی است اگر این احساس سیب با لفظ سیب که روی آن نامگذاری نمودیم چند بار تکرار شود بین این دو تقارن ایجاد می‌شود به گونه‌ای که بعد از آن هر وقت لفظ سیب شنیده شود معنای آن شناسایی و تصور می‌شود و آن بازتاب طبیعی (یعنی شناسایی سیب توسط احساس آن به دیدن) به بازتاب شرطی (یعنی شناسایی و تصور سیب توسط شنیدن لفظ سیب) تبدیل می‌شود.

پس در اینجا چهار چیز وجود دارد دو محرک و دو بازتاب داریم یک محرک طبیعی داریم که دیدن سیب است بازتاب طبیعی آن تصور و شناسایی کردن این سیب است. و یک محرک شرطی داریم که لفظ مسموع سیب است بازتاب شرطی آن تصور و شناسایی سیب است قبل از این که با کلمه و معنای سیب آشنا شویم با شنیدن لفظ سیب معنای آن به ذهن نمی‌آید ولی با شرطی کردن (یعنی با مقارن کردن محرک غیرطبیعی - یعنی سماع لفظ سیب - با محرک طبیعی - یعنی دیدن سیب) دفعه آخر بدون محرک طبیعی با سماع لفظ سیب معنای آن به ذهن می‌آید. ما با شرطی کردن الفاظ کاری می‌کنیم که وقتی شرطی شد یعنی با محرک طبیعی اقتران پیدا کرد خود لفظ شرطی می‌شود یعنی وقتی لفظ مسموع شد صورت معنا به ذهن می‌آید.

مرحوم آقای صدر شرطی کردن لفظ را اقتران اکید نامید که در اصطلاح به آن وضع گفته می‌شود. نکته قابل تذکر این است که اقتران بین سماع لفظ و محرک طبیعی به تنهایی در وضع کافی نیست بلکه اقتران باید اکید باشد یعنی به نحوی باشد که شرطی شود. اکید شدن و شرطی شدن اقتران به یکی از دو صورت است:

۱. عامل کمی وجود داشته باشد مثلاً سی بار این اقتران بین سماع لفظ و دیدن سیب - مثلاً - صورت گیرد. (حقیقت وضع تعینی همین است)

۲. عامل کیفی وجود داشته باشد - مثلاً - کسی که منتظر آمدن نوزاد است وقتی به او خبر می‌دهند خدا به او بچه داده است و از او می‌پرسند اسم بچه‌ات چیست؟ می‌گوید: حسین، به خاطر اهمیت این مسأله نام فرزند در ذهن می‌ماند این را وضع تعینی گویند.

بنابراین اکید شدن اقتران یا به نحو کمیت است و یا به نحو کیفیت و وضع همین اقتران اکید است. مرحوم آقای صدر نمی‌خواهد بگوید تسمیه و نامگذاری اقتران اکید است چون مجدد نامگذاری منشأ پیدایش علقه ذهنی نیست بلکه می‌خواهد بگوید که اقتران اکید منشأ پیدایش ملازمه در ذهن است. فرق بین قاعده تداعی معانی و قاعده بازتاب شرطی:

قاعده تداعی معانی مال جایی است که وقتی دو احساس همزمان شود و این همزمانی دو احساس تکرار شود هر گاه یکی از دو احساس موجود شود احساس دوم نیز در ذهن متخیل می‌شود بدون اینکه موضوع احساس دوم محقق شده باشد. فرض کنیم - مثلاً - صبح زید و عمرو را با هم دیدیم این دو احساس یعنی احساس

بصری نسبت به زید و احساس بصری نسبت به عمرو، با هم همزمان است چندین بار دیگر - مثلاً ده بار - زید را همراه عمرو دیدیم بعد از آن اگر یک بار زید را به تنهایی ببینیم احساس عمرو هم زنده می‌شود یعنی عمرو را هم تخیل می‌کنیم این حالت را تداعی معانی گویند.

ولی قاعده بازتاب این است که محرک شرطی (مانند صدای زنگوله) با محرک طبیعی (خوردن غذا) همزمان می‌شود بعد از تکرار همزمانی هرگاه محرک شرطی محقق شود اثر محرک طبیعی (ترشح بزاق) حاصل می‌شود (نه اینکه محرک طبیعی را تداعی کنیم) و این ربطی به احساس قبلی ندارد تخیل غذا تداعی است و ترشح بزاق بازتاب شرطی است پس این دو با هم تفاوت دارند.

مرحوم آقای خویی می‌فرماید: دلالت تصویریه از باب تداعی معانی است. این کلام قابل مناقشه است زیرا دلالت تصویریه از باب بازتاب شرطی است نه تداعی معانی.

ما وقتی چیزی را احساس می‌کنیم آن را تصور می‌کنیم در این جا احساس محرک طبیعی است و تصور محسوس بازتاب طبیعی است اگر بین لفظ لیوان - مثلاً - و احساس به لیوان ده بار همزمانی ایجاد شود بار یازدهم تا لفظ لیوان را شنیدیم صورت معنای لیوان به ذهن می‌آید این تصور تداعی معانی نیست بلکه بازتاب شرطی است.

نکته: تخیل (صورت خیالی) زید از لفظ زید تداعی است و تصور (= صورت عقلی) او از لفظ زید بازتاب شرطی است و اگر همراه تخیل زید با شنیدن لفظ او، عمرو را هم تخیل کنیم (به خاطر اینکه کراراً با هم دیده شدند) تداعی در تداعی می‌شود.

قاعده‌ای به نام قانون اندماج وجود دارد که مختص به علل ذهنیه است و ما مختصراً آن را توضیح می‌دهیم. گاهی یک شیء علت شیء دیگر است و شیء دوم علت شیء سوم است مانند نار که علت حرارت است و حرارت علت احتراق است علت واسطه همیشه ثابت است و حذف نمی‌شود. اگر از غیر نار حرارت ایجاد شود احتراق نیز ایجاد می‌شود ولی بدون حرارت احتراق حاصل نمی‌شود مثلاً اگر آتشی وجود داشته باشد که بدون حرارت باشد احتراق حاصل نمی‌شود.

این ترتیب در خارج همیشه باقی می‌ماند ولی در ذهن اگر «الف» علت «ب» باشد و «ب» علت «ج» باشد بعد از تحقق علیت، «الف» بدون وساطت «ب»، «ج» را در ذهن ایجاد می‌کند.

مثلاً اگر از کسی بخاطر اینکه ما را فریب داد بدمان آید وقتی او را می‌بینیم بدمان می‌آید حتی وقتی تخیلش می‌کنیم بدمان می‌آید وقتی اسم او را دانستیم در اثر اقتران اکید بین لفظ و اسم او و تصور او (به خاطر بازتاب شرطی) ملازمه برقرار می‌شود بعد از برقراری ملازمه، با سماع اسم او، بدمان می‌آید بدون این که او را تخیل کنیم این حالت که واسطه (یعنی تخیل شخص) که در لفظ و اسم او مندمج شد را اندماج گویند. این قاعده در باب مفاهیم کلی به درد می‌خورد یعنی کاری می‌کند که لفظ به جای خود صورت می‌نشیند.

ان قلت: شما در نظریه اقتران اکید از شرطی کردن محرک غیرطبیعی بازتاب شرطی بدست می‌آورید چگونه

در غیر محسوسات محرک غیر طبیعی را شرطی می‌کنید؟<sup>۱</sup>

قلت: برای شرطی کردن دو راه داریم یک راه این است که محرک غیر طبیعی را با محرک طبیعی مقارن کنیم (وقت دیدن سیب - مثلاً - کلمه سیب را سماع کنیم کلمه سیب محرک غیر طبیعی است و دیدن سیب محرک طبیعی است).

راه دوم این است که محرک غیر طبیعی را با محرک شرطی مقارن کنیم مثلاً اگر بخواهیم رنگ بنفش را برای سیب محرک شرطی کنیم به جای اینکه با احساس سیب مقارن کنیم آن را با کلمه سیب مقارن می‌کنیم و بعد از تکرار مقارنت، با دیدن رنگ بنفش سیب به ذهن می‌آید.

در باب ذهن و غیر محسوسات الفاظ همین کار را می‌کند یعنی وقتی یک لفظ محرک شرطی شد مقارنت کلمه دیگر با این لفظ موجب محرک شرطی شدن کلمه دیگر می‌شود یعنی ترکیب صورت می‌گیرد - مثلاً - در مرتبه تخیل نمی‌توانیم یک شیء را که تا الان ندیدیم تخیل کنیم اما می‌توانیم - مثلاً - اسب سبز را تخیل کنیم در حالی که اسب سبز اصلاً وجود ندارد. ذهن ما اینگونه اسب سبز را تخیل می‌کند مثلاً طوطی سبز را دیده‌ایم و اسب سفید را هم دیده‌ایم در ذهن رنگ طوطی را به اسب می‌دهیم و اسب سبز را تخیل می‌کنیم زیرا کار ذهن این است که می‌تواند خصوصیات یک شیء را با شیء دیگر تلفیق کند.

در باب الفاظ همین طور است مثلاً به جن هیچ ادراکی نداریم اما به شیء موجود و بدون جسم و نامرئی ادراک داریم از ترکیب این چند کلمه موجودی را تخیل<sup>۲</sup> می‌کنیم (موجود فاقد جسم ترسناک نامرئی) محرک شرطی است این الفاظ را با هم ترکیب می‌کنیم و تصور جدیدی پیدا می‌کنیم و با کلمه جن مقارن می‌کنیم و چند بار که تکرار شد کلمه جن محرک شرطی می‌شود که از چند محرک شرطی دیگر ترکیب شده است و بازتاب شرطی آن تصور جن است.

همیشه تصورات ما به شهود ما برمی‌گردد و اگر چیزی را به نحوی شهود نکرده باشیم تصویری به ما دست نمی‌دهد لذا کور مادرزاد هیچگاه رنگ را تصور نخواهد کرد.

#### جمع‌بندی فصل اول:

۱. دلالت لفظ و دلالت تصویری عبارت است از ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن به این معنا که لفظ مستلزم و مستتبع صورت معنا در ذهن است.

۲. مورد توافق علماء است که این ملازمه امری واقعیت‌دار است (و امر فرضی و اعتباری نیست) مانند ملازمه بین نار و حرارت. منتهی ملازمه بین نار و حرارت در خارج است و ملازمه بین لفظ و معنا در عالم ذهن است.

۳. ملازمه بین لفظ و معنا ذاتی نیست (بخلاف ملازمه بین نار و حرارت) بلکه باید عاملی وجود داشته باشد تا ملازمه در ذهن محقق شود و آن عامل وضع است که منشأ پیدایش ملازمه بین لفظ و معناست.

۴. در حقیقت وضع چهار نظریه مطرح شده وجود دارد که عبارتند از:

۱. چون بین لفظ و امر غیر محسوس اقتران برقرار نمی‌شود.

۲. تصور.

- الف) جعل سببیت (منسوب به مرحوم آقاضیاء عراقی در نهاییه الافکار)
- ب) نظریه تعهد و التزام (مربوط به مرحوم نهایندی و مرحوم خویی)
- ج) نظریه اعتبار و انشاء (رایجترین نظریه بین علمای اصول گرچه در صیغها با هم اختلاف دارند.)
- د) نظریه اقتران اکید (متخذ از علم جدید است و مرحوم صدر این نظریه را دارد و شاگردانش این را قبول کرده‌اند و ما تابع این نظریه هستیم.)

## الفصل الثانی: المعنی والمفہوم والمحکی

### فصل دوم: معنا و مفہوم و محکی و مدلول

#### ایضاح حول اللفظ و تقسیماتہ

ما در باب الفاظ امور واقعیہ متعددی داریم مانند معنا، مفہوم، محکی، فرد، مصداق و انحاء ملاحظات معنا را داریم اینها خیلی با ہم اشتباه می‌شوند و اکثر مغالطات به خاطر همین اشتباهات است لذا بحث معنا و مفہوم و محکی را عنوان کردیم. پارہای از این مباحث به صورت پراکنده در کلمات علماء مخصوصاً مرحوم آقای صدر یافت می‌شود.

تعریف لفظ از ارتکازیات است عرب وقتی خرما را می‌خورد و هسته آن را پرتاب می‌کند از پرتاب کردن هسته خرما به (لَفْظًا) تعبیر می‌کند و چون کلمه از دهان بیرون می‌آید به آن لفظ می‌گویند.

در اصطلاح به (صوت معتمد علی مخارج الحروف) یا (مایتلفظ به الانسان) تعریف شده است. ما وقتی لفظی را به کار می‌بریم حداقل چهار واقعیت خارجی داریم:

۱. ارتعاش تارهای صوتی متکلم

۲. ایجاد موج هوای مجاور حنجره

۳. ارتعاش پرده گوش سامع که امری مادی است.

۴. احساس سمعی سامع که امری ذهنی است.

در فلسفہ ارسطویی واقعیت پنجمی ہم وجود دارد کہ به آن صدا و لفظ گفته می‌شود کہ کیفیتی عارض بر هوا در خارج است کہ بین موج تارهای صوتی حنجره و ارتعاش پرده گوش (صماخ) می‌باشد. این نکته در علم جدید پذیرفته نشده است لذا همان چهار واقعیت را در لفظ پذیرفته‌اند و اسم هر یک لفظ گذاشته شود مهم نیست. صدا و لفظ در ذهن ما است و عالم، سکوت محض است.

نکته: لفظ بر دو قسم است: لفظ موضوع و لفظ مهمل. و لفظ مهمل بر دو قسم است: مهمل مطلق و مهمل نسبی. لفظ مهمل مطلق به لفظی گفته می‌شود کہ در هیچ لغتی به معنایی وضع نشده است و لفظ مهمل نسبی به لفظی اطلاق می‌شود کہ در بعضی از لغات برای معنایی وضع نشده است.

## حقیقه المعنی

حقیقت معنا:

در کلمات بسیاری از علماء هر یک از معنا و مفهوم و محکی به جای دیگری به کار رفته است.

مراد از معنا مسمی و موضوع له لفظ است یعنی چیزی که لفظ را به آن نام نهاده‌ایم. کلمه (زید) که یک لفظ موضوع است مسمی و موضوع له آن، موجود خارجی است و مسمای کلمه (دماوند) کوه معین است و کلمه (قم) یک لفظ است که برای شهر معین وضع شده است. کلمه (انسان) هم برای معنایی وضع شده است و آن معنا ذات و طبیعت حیوان ناطق است. و معنای کلمه (چوب) عبارت از یک جسم قابل احتراق است.

طبیعت حیوان ناطق که معنا و موضوع له کلمه انسان است یک طبیعت غیرموجود است و اصلاً ممکن نیست که در عالم موجود باشد. آنچه که موجود است فردی از مسمای این طبیعت است.

در منطق و فلسفه و اصول گفته شد که طبیعی به وجود افرادش موجود است (در مقابل کسانی که منکر وجود طبیعی در خارجند). مرحوم آقای اصفهانی در نهضت الدرایه فرمودند: این که گفته می‌شود طبیعی به وجود افرادش موجود است بالتجوز و بالعرض است نه بالذات یعنی وجود زید ذاتاً وجود زید است و بالعرض وجود انسان است مانند حرکات جالس سفینه که حقیقتاً حرکت برای سفینه است و بالتجوز به جالس نیز نسبت داده می‌شود. بنابراین دو گونه معنا و مسمی داریم:

۱. معنای موجود مانند معنای زید و دماوند و قم

۲. معنای غیر موجود مانند معنای انسان و درخت و چوب.

معنا و مسمای غیر موجود بر دو قسم است یک قسم این است که افرادش در خارج موجودند مانند انسان و قسم دیگر اینکه افرادش هم در خارج وجود ندارند مانند شریک الباری و اجتماع نقیضین و محال

در موردی که معنای شیء موجود باشد به او خاص گویند مانند معنای زید و دماوند. و هر جا که معنا موجود نباشد به آن معنای عام گویند مانند معنای انسان و شجر. در معنای خاص شیء موجود را نامگذاری می‌کنند بخلاف معنای عام که یک شیء غیر موجود را نامگذاری

می‌کنند و صورت ذهنی به آن معنای عام غیر موجود اشاره می‌کند. در باب حروف نظر مرحوم صاحب کفایه این است که معنای حرفی از قسم معنای عام است و نظر مشهور این است که معنای حرفی مانند معنای زید و عمرو موجود و معنای خاص است ولی نظر ما این است که هیچکدام درست نیست زیرا تقسیم قبل در مورد اسم است و حرف فاقد معنا و مسمی می‌باشد. بحث در این مورد را به بحث معنای<sup>۱</sup> حرفی موکول می‌کنیم.

### حقیقه المفهوم

حقیقت مفهوم:

مراد از مفهوم صورت ذهنی یا صورت عقلیه معنا است مثلاً لفظ زید یک معنا و یک مفهوم دارد معنای کلمه زید انسان معین خارجی است و مفهوم کلمه زید تصور ما از زید (= زید متصور) است و کلمه انسان که معنای آن ذات و طبیعت حیوان ناطق است مفهوم این کلمه تصور ما از این طبیعت و ذات است. هر کلمه‌ای که دارای معنا است سه چیز دارد: لفظ و معنا و مفهوم.

### الفارق بین المعنی والمفهوم

بین معنا و مفهوم دو فرق بسیار اساسی وجود دارد:

۱. معنا اگر خودش یا فردش در خارج موجود باشد یک امر خارجی است مانند زید و انسان که اولی خودش و دومی افرادش خارجاً موجودند. ولی مفهوم دائماً وجود ذهنی دارد چه مفهوم زید و چه مفهوم انسان. خود کلمه مفهوم، معنایش مانند معنای انسان است که خودش غیر موجود است ولی افرادش موجودند (البته در ذهن وجود دارند).
۲. معنا دائماً شیء واحد و ثابت است بخلاف مفهوم که می‌تواند مختلف و متغیر باشد مثلاً کلمه زید، معنایش ذات موجود در خارج است و این ذات امر واحد و ثابت است اما مفهوم این کلمه صورت ذهنی زید است که تصور هر کس از این مفهوم کاملاً می‌تواند با تصور شخص دیگر از این مفهوم متفاوت باشد زیرا تصور یک فرد از این مفهوم این است که زید برادر خالد است تصور دیگری این است که زید پسر عمرو است و تصور سومی این است که زید پدر بکر است در این مثال هر کس مفهومی که در ذهن دیگری است را نمی‌شناسد ولی

۱ مدلول.

حقیقت خارجی در همه اینها یکی است بنابراین معنا یکی است ولی مفهوم متفاوت است این مفاهیم گاهی قابل جمع هستند کمافی‌المثال و گاهی مفاهیم قابل جمع نیستند. نسبت بین معنا و مفهوم تباین است و مصادق واحدی وجود ندارد که معنا و مفهوم آن یک شیء باشد.

گاهی مفاهیم یک شیء قابل جمع نیستند مثلاً درباره ارسطو دو نظر وجود دارد بعضی قائلند که او برجسته‌ترین فیلسوف ملحد قبل از میلاد بوده است و بعضی قائلند که او برجسته‌ترین فیلسوف ملحد قبل از میلاد است در این مورد می‌بینیم صورت ذهنی هر دسته با صورت ذهنی دسته دیگر با هم قابل انطباق نیستند زیرا دو صورت ذهنی با هم تناقض دارند ولی هر دو اشاره به شخص واحدی دارند.

در این مثال لفظ ارسطو است و معنای این لفظ فرد موجود در ۲۵۰۰ سال پیش است ولی مفهوم آن دو چیز متفاوت و کاملاً متباین است.

گاهی مفهوم متغیر است مثلاً امروز از زید یک تصویری داریم و بعد تصور دیگری درباره او پیدا می‌کنیم در این مثال مفهوم متغیر است.

فرق متغیر و مختلف در این است که مختلف به لحاظ ذهن‌های متعدد است ولی متغیر در مورد یک ذهن است که نسبت به یک شخص تصورش عوض شده است.

مراد از اینکه گفته می‌شود مفهوم صورت ذهنیه است هر صورت ذهنیه نیست بلکه مراد صورت عقلیه است یعنی به صورت عقلیه هر چیز مفهوم آن می‌گویند.

### اقسام الصور الذهنیه

فلاسفه مسلمان تمام ادراکات بشر را به پنج قسمت تقسیم کرده‌اند:

(۱) ادراک حسی

(۲) ادراک خیالی

(۳) ادراک وهمی

(۴) ادراک عقلی

این چهار ادراک را ادراک حصولی گویند.

(۵) ادراک حضوری (مانند ادراک انسان خودش را).

۱. ادراک حسی (صورت حسی یا احساس) این است که ما به یکی از حواس پنجگانه

ظاهری چیزی را حس کنیم. شیء خارجی را محسوس بالعرض و صورت ذهنیه آن را محسوس بالذات می‌گویند زیرا آنچه که حقیقتاً حس می‌شود صورت ذهنیه است و ادراک ما نسبت به صورت حسی به علم حضوری است (دو تقریب برای آن از مشهور و مرحوم طباطبایی ذکر شده است).

۲. ادراک خیالی یا تخیل: بعد از اینکه محسوس بالعرض از دید حواس خارج شد ذهن این قدرت را دارد که صورت آن را دوباره برگرداند منتهی دیگر صورت محسوس نیست بلکه صورت خیالی است آوردن آن صورت به ذهن را تخیل می‌گوییم.

قوه خیال این قدرت را دارد که چند چیز را ترکیب کند و یک چیز را که محسوس بالعرض نبود تخیل کند مانند اسب سبز. بلیه اگر کسی در تمام عمرش رنگ سبز را ندیده باشد محال است که رنگ سبز را تخیل کند.

فارق محسوس بالعرض و تخیل این است که اگر محسوس بالذات مباشر با محسوس بالعرض باشد ادراک حسی و احساس است و اگر مباشر با آن نباشد تخیل است و فقط اشیایی صورت تخیلی دارند که محسوس بالعرض هم داشته باشند ولی آن غائب باشد.

۳. ادراک وهمی (توهم) ادراک معنایی غیر محسوس در امری محسوس است. گاهی در اشیاء اموری را ادراک می‌کنیم که قابل حس نیستند مثلاً بچه گو سفند تا چشمش به گرگ می‌افتد یا به فرار می‌گذارد با اینکه در همه عمرش گرگ ندیده است. زیرا وقتی گرگ را می‌بیند حالت سُبُعیت و دشمنی را ادراک می‌کند در حالی که اینها قابل حس ظاهری نیستند ولی در امر محسوس (= گرگ) وجود دارد. یا مثلاً گفته می‌شود فلانی از من بدش می‌آید یا خوشش می‌آید اینها اموری غیر محسوس در امر محسوس است که به آن ادراک وهمی یا توهم گفته می‌شود.

۴. ادراک عقلی (تعقل) (یک قسم از آن تصور و یک قسم تصدیق است) تمام سه خصوصیتی که سه ادراک سابق داشتند از این ادراک منتفی است پس ادراک عقلی این است که ماده (محسوس بالعرض) در آن حاضر نیست و آثار ماده (مانند رنگ و شکل و ابعاد و صدا) را ندارد و معنایش وابسته به امر محسوس هم نیست این را ادراک عقلی گویند که هم در جزئیات و هم در کلیات وجود دارد. با در نظر گرفتن زید هم می‌توانیم ادراک حسی و ادراک خیالی داشته باشیم و هم می‌توانیم از آن ادراک عقلی داشته باشیم. ادراک عقلی از

زید این است که مثلاً ادراک می‌کنیم شخصی را که مؤلف کتاب خاصی است و این وصف منطبق بر زید است این را ادراک عقلی گویند یا مثلاً صورت ذهنیه ما در مورد دماوند که مرتفع‌ترین کوه ایران است بدون اینکه محسوس بالعرض در نزد ما حاضر باشد و آثارش هم در نزد ما حاضر نیست این را ادراک عقلی گویند.

بنابراین صورت عقلیه هر چیز تصور آن چیز است که به آن مفهوم گفته می‌شود (مانند صورت عقلیه ما از انسان که طبیعت حیوان ناطق است پس مفهوم انسان صورت طبیعت حیوان ناطق است).

۵. ادراک حضوری به حضور شیء نسبت به خودش بوجود نه بصورته اطلاق می‌شود. در این ادراک صورت در کار نیست بلکه خود آن شیء در کار است مانند ادراک خودمان و ادراک حالات نفسانی خودمان مانند شادی و گرسنگی و سیری.

حاصل این بحث ایناست که در میان این ادراکات پنجگانه به ادراک عقلی یا صورت عقلیه هر شیء مفهوم آن شیء گفته می‌شود.

تفکیک بین معنا و مفهوم گاهی در استعمال رعایت نمی‌شود مرحوم آخوند و شیخ الرئیس ابوعلی سینا این دو را در جای خود شان به کار می‌برند و صحیح استعمال می‌کنند ولی مرحوم علامه بسیار این دو را به جای یکدیگر استعمال کرده است.

با توجه به بیان فرق بین معنا و مفهوم باید سعی شود که هر یک در جای خود به کار رود.

### تقسیم المفهوم الی المستقل و غیر المستقل

بیان دو مطلب در باب مفهوم

مطلب اول: حکماء در بحث وجود دو حرف دارند که علمای اصول آن را در بحث مفهوم استفاده و تطبیق کرده‌اند.

حرف اول: این است که اولین تقسیم وجود در حکمت متعالیه «وجود فی نفسه» و «وجود فی غیره» می‌باشد.

وجود فی نفسه به معنای وجود مستقل است مانند وجود واجب و وجود جوهر مثل وجود حجر و شجر و وجود عرض مثل وجود بیاض و سواد.

و وجود فی غیره به معنای وجود رابط است مانند وجود نسَب مثلاً در جمله «زید ایستاد»

سه وجود هست (۱) وجود زید (جوهر) (۲) وجود قیام (عرض) (۳) وجود نسبت بین زید و قیام که از آن به «کون زید قائماً» تعبیر می‌کنیم. این «کون» وجود رابط و فی غیره است و از وجود دو طرفش مستقل نیست.

بعضی از علمای اصول مانند مرحوم آقای خوئی وجود رابط را منکر شده‌اند و کسانی که آن را پذیرفته‌اند گفته‌اند بعضی مفاهیم همین وجود را دارند و بعضی از مفاهیم هم وجود فی نفسه دارند.

در جمله (زید فی الم مسجد) سه مفهوم داریم: (۱) مفهوم زید (۲) مفهوم مسجد (۳) مفهوم فی. مفهوم زید و مسجد مفهوم فی نفسه و مفهوم فی مفهوم فی غیره است یعنی از دو مفهوم دیگر جدا نیست و وجود رابط و وابسته دارد.

حرف دوم: فلاسفه وجود فی نفسه را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: وجود واجب و وجود ممکن. و وجود ممکن را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: وجود لِنفسه (وجود جوهر) و وجود لغيره (وجود عرض) و همه موجودات عالم در این چهار قسم داخلند. (فی غیره و عرض و جوهر و واجب)

فلاسفه وجود را عین واقعیت می‌دانند و در نزد آنها هرچه واقعیت ندارد وجود ندارد و هرچه واقعیت دارد وجود دارد ولی اصولیین قائل هستند که واقعیت اعم از وجود است.

جماعتی از اصولیین گفته‌اند که مفهوم فی (حرف) وجود فی غیره و رابط است و جماعتی گفته‌اند که وجود فی نفسه لغيره است اینها گفته‌اند همه مفاهیم به ذهن وابسته است منتهی بعضی از آنها بلاواسطه و بعضی با واسطه وابسته‌اند مفهوم زید وجود لِنفسه دارد و بدون واسطه مفهوم دیگر به ذهن وابسته است ولی مفهوم (فی) که لغيره است وجودش به مفهوم دیگر متوقف است که با واسطه آن مفهوم به ذهن وابسته است یعنی مفهوم (فی) را نمی‌توان تصور کرد مگر با مفهوم دیگر مانند مفهوم مسجد در مثال (زید فی المسجد).

(فرق رابط و عرض این است که رابط در ذاتش متقوم به غیر است و عرض در وجودش متقوم به غیر است نه ذاتش. همه وجودات غیر از واجب و رابط ماهیت دارند وجود واجب بخاطر شدت وجودش و وجود رابط به خاطر ضعف وجودش و شدت ضعفش ماهیت ندارند). تحقیق بحث از اینکه معنای حرفی آیا وجود رابط دارد یا وجود فی نفسه لغيره موکول به بحث معنای حرفی است و در آنجا خواهیم گفت که هیچکدام از این دو قول را قبول نداریم

نه وجود رابط معنای حرفی را و نه وجود لغیره معنای حرفی را.

### المفهوم بالحمل الاوّلی وبالحمل الشایع

مطلب دوم: مرحوم آقای صدر فرمودند: مفهومی که در ذهن است به دو گونه می‌توان لحاظ کرد: تاره به حمل اولی و تاره به حمل شایع. گویا این اصطلاح از مرحوم آقای صدر به وجود آمد گرچه اصل این مطلب مال دیگران است و قبل از ایشان مطرح شده است اما اصطلاحش از خود ایشان است.

این اصطلاح ابتدائاً در منطق مطرح بود و بعد به مناسبت در فلسفه نیز به کار رفت و مرحوم آقای صدر آن را در مفهوم نیز به کار برد بنابراین در این باره سه اصطلاح وجود دارد: حمل اولی و شایع به اصطلاح منطقی و به اصطلاح فلسفی و به اصطلاح اصولی.

در اصطلاح منطقی این دو حمل وصف برای قضیه هستند در قضیه دائماً «این همانی» را داریم مثلاً در جمله و قضیه «انسان جسم است» نکته این همانی وجود دارد و معنایش این است که موضوع و محمول متحدند در منطق اتحاد بین موضوع و محمول را به یکی از دو نحوه دانسته‌اند یا اتحاد مفهومی است و یا اتحاد مصداقی است. پس ما وقتی می‌گوییم موضوع محمول است یا مراد اتحاد در مفهوم است که به آن حمل اولی گویند و یا مراد اتحاد در مصداق است که به آن حمل شایع گویند.

مثلاً «انسان حیوان ناطق است» یعنی کلمه انسان و کلمه حیوان ناطق مفهوماً اتحاد دارند این را قضیه به حمل اولی گویند. ولی وقتی گفته شود «انسان ضاحک است» چون موضوع یعنی انسان و محمول یعنی ضاحک در مصداق اتحاد دارند حمل در قضیه حمل شایع است. پس در جایی که حمل اولی و حمل شایع برای قضیه به کار رود فهمیده می‌شود که اصطلاح منطقی مراد است.

در اصطلاح فلسفی اشیاء را به حمل اولی و شایع متصف می‌کنند مثلاً می‌گویند انسان به حمل اولی و به حمل شایع یا شجر به حمل اولی و به حمل شایع. مراد از «به حمل اولی» مفهومش و مراد از «به حمل شایع» مصداقش است این اصطلاح به خاطر این است که بین مفهوم و مصداق یک شیء فرق حاصل شود حتی اعدام مانند شریک الباری و خود عدم را به حمل اولی و شایع توصیف کرده‌اند شریک الباری به حمل اولی یعنی مفهوم آن که موجود مخلوق لبّاری است یا شریک الباری به حمل شایع یعنی مصداق آن که معدوم و محال

است.

در اصطلاح اصول این دو حمل و صف برای مفهوم هستند و می‌گویند مفهوم به حمل اولی و مفهوم به حمل شایع.

اشیائی که در خارج ذهن داریم دو دسته‌اند اشیایی که تصویر اشیاء دیگر را منعکس می‌کنند مانند آینه و آب و استیل و اشیایی که تصویر اشیاء دیگر را منعکس نمی‌کنند مانند دیوار و درخت و سنگ. در دسته اول مانند آینه به دو صورت می‌توان نظر کرد: تاره به خود آینه نظر می‌کنیم (مثلاً برای خریدن) و این نظر به صورت استقلالی است و هیچ توجهی به تصویر خود در آینه نمی‌کنیم و گاهی در درون آینه تصویر را نگاه می‌کنیم به نحوی که به خود آینه توجهی نمی‌کنیم.

مفهوم وزانش وزان آینه است که در آن خصوصیت بازتاب و انعکاس وجود دارد گاهی مفهوم را به صورت آلی نظر می‌کنیم و از خودش غافلیم و به وراء و مصادیقش دقت داریم مثلاً گفته می‌شود «از سان فناپذیر است» در این مثال نظر به مصادیق مفهوم است زیرا مفاهیم مرگ ندارند بلکه مصادیق مفهوم انسان که انسان‌های خارجی هستند حیات و مرگ دارند. و گاهی خود مفهوم را مورد توجه قرار می‌دهیم که چه مفهومی است مثلاً آیا قابل انطباق بر کثیرین است یا نیست؟ تمام حواس روی خود مفهوم است نه مصداق.

### مرآتیه المفهوم للمصداق والمعنی

مرحوم آقای صدر اصطلاح دارند که اگر به مفهوم به نحو مرآتی نظر شود مفهوم به حمل اولی است که در آن خود مفهوم مفعول عنه است و وراء آن دیده می‌شود و اگر به خود مفهوم توجه کنیم به ما اینکه خودش شیء موجودی است و ذهن به آن نظر می‌کند مفهوم به حمل شایع می‌شود. پس در اصطلاح اصولی این مفهوم است که گاهی به حمل اولی لحاظ می‌شود و گاهی به حمل شایع لحاظ می‌شود (مرحوم آقای صدر این تعبیر را در بحث استصحاب و غیر آن بسیار به کار می‌برد. دلیلش این است که گاهی مفهوم به یک لحاظ یک حکمی دارد که به لحاظ دیگر آن حکم را ندارد بلکه حکم دیگری دارد. به این جهت این اصطلاح را مرحوم آقای صدر در اصول به کار برده است).

ایشان فرموده‌اند: گاهی نگاه ما به مفهوم به حمل شایع است یعنی به خود مفهوم نظر می‌کنیم و گاهی نگاه ما به آن به حمل اولی است که مصداق را در آن می‌بینیم.

اشکالی که در اینجا به آن عنایت نشده این است که بین معنا و مفهوم در ست تفکیک نکرده است لذا فکر کرده است که هر وقت مفهوم جهت مرآتیی پیدا کند مصداق مفهوم می‌شود ولی این طور نیست.

گاهی مفهوم مرآه معنا است نه مرآه مصداق خودش – مثلاً در این سه قضیه دقت کنید: (۱) انسان مفهوم کلی است (۲) انسان نوعی از انواع حیوان است (۳) انسان می‌میرد. ما در هر سه قضیه در موضوع، مفهوم انسان را تصور کرده‌ایم مفهوم انسان در مثال اول به حمل شایع و در مثال دوم به حمل اولی و مرآتیی لحاظ شده است ملحوظ فیه در مثال دوم معنای انسان است نه مصداق آن و در مثال سوم (انسان می‌میرد) مفهوم انسان به صورت مرآتیی و حمل اولی لحاظ شده است و ملحوظ فیه در این مثال مصداق انسان است زیرا مفهوم و معنای انسان نمی‌میرد بلکه افراد و مصادیق او می‌میرند بنابراین مرآتیت مفهوم تنها برای مصداق نیست بلکه گاهی مفهوم مرآه معنا هم قرار می‌گیرد.

## الفرد والمصداق

فرد و مصداق

## الفارق بینهما

فرد و مصداق به یک شیء اطلاق می‌شوند ولی بین این دو و از دو جهت تفاوت است تفاوت اول تفاوت اعتباری است و آن این است که ما فرد را نسبت به طبیعی و معنا می‌سنجیم و مصداق را نسبت به مفهوم می‌سنجیم وقتی زید را نسبت به طبیعی انسان می‌سنجیم به آن فرد اطلاق می‌شود و وقتی آن را نسبت به مفهوم می‌سنجیم می‌گوییم مصداقی از مصادیق مفهوم انسان است.

در فلسفه بر همین اساس که فرد نسبت به طبیعی و مصداق نسبت به مفهوم سنجیده می‌شود می‌گویند فرد آثار آن شیء را دارد ولی مصداق آثار آن را ندارد مثلاً زید که فردی از طبیعی انسان است آثار طبیعی انسان (= حیوان ناطق) را که کمالات اولیه و ثانویه است دارا می‌باشد ولی مفهوم انسان آثار را ندارد زیرا مفهوم انسان از کیفیات است ولی زید انسان کیف نیست.

نکته: واجب الوجود یک مفهوم کلی است که یک مصداق در خارج دارد و شریک الباری یک مفهوم کلی است که نه فرد دارد و نه مصداق دارد.

تفاوت دوم بین فرد و مصداق این است که گفتیم فرد را نسبت به معنا و مصداق را نسبت به مفهوم می‌سنجیم.

معنا و مفهوم بر دو قسمند: کلی و جزئی. معنای عام فرد دارد و مفهوم کلی مصداق دارد اما معنای خاص فرد ندارد در حالی که مفهوم جزئی مصداق دارد مثلاً معنای کلمه زید موجود خاص خارجی است که فرد ندارد و همین کلمه مفهوم دارد و مفهوم آن مصداق هم دارد که همان موجود خارجی است.

با این توضیح دو نکته روشن می‌شود:

نکته اول: دائماً در مفاهیم کلی در جایی که مفهوم مصداق داشته باشد چهار چیز داریم و دائماً مصداق غیر از معنا است. مثلاً در مفهوم انسان چهار چیز عبارتند از: (۱) کلمه انسان (۲) معنای این کلمه یعنی حیوان ناطق (۳) مفهوم این کلمه (صورت ذهنیه حیوان ناطق) (۴) مصداق و فرد که به یک اعتبار فرد و به اعتبار دیگر مصداق است. در مفاهیم کلی دائماً بین معنا و مصداق تفاوت است.

نکته دوم: در مفاهیم جزئی سه چیز داریم به خاطر اینکه معنا و مصداق در آنها دائماً متحد است.

ماحصل بحث فرد و مصداق:

فرد و مصداق بر شئ واحد اطلاق می‌شوند منتهی با هم دو فرق دارند:

۱. فرد با طبیعی سنجیده می‌شود ولی مصداق با مفهوم سنجیده می‌شود پس صفحه اول کفایه که دارد (الطبیعی وافراده والکلی ومصادیق) اینجا معنا پیدا می‌کند چون کلی وصف مفهوم است و طبیعی وصف معنا است.

۲. معنای خاص فرد ندارد ولی مفهوم جزئی مصداق دارد.

## حقیقه المحکی

محکی

لفظ زید یا لفظ انسان - مثلاً - گاهی به صورت مفرد<sup>۱</sup> هستند و گاهی در جمله به کار می‌روند اگر در جمله به کار بروند در مورد هر یک از این الفاظ سه چیز داریم (معنا و مفهوم و مصداق) اما یکی از الفاظ را وقتی داخل جمله‌ای قرار می‌دهیم شئ چهارمی نیز به وجود

---

۱. منفرد

می‌آید که به آن محکی گفته می‌شود مانند کلمه انسان اگر در جمله (الانسان فان) یا هر جمله دیگر قرار گیرد. مراد از محکی چیزی است که حکم یا و صف در جمله مال او است و در جمله (الانسان فان) محکی لفظ انسان چیزی است که حکم (فان) روی آن رفته است. کلمه انسان حاکی است و آنچه که لفظ انسان در جمله از آن حکایت می‌کند و از این لفظ اراده شده است محکی می‌شود.

محکی الفاظ بسیار متعدد است رایجترین آنها پنج قسم است که عبارتند از:

(۱) لفظ (۲) معنا (۳) مفهوم (۴) مصداق (۵) مشابه

جایی که محکی لفظ است مانند جمله (انسان یک کلمه پنج حرفی است) در اینجا اتحاد حاکی و محکی پیش نمی‌آید زیرا حاکی لفظ انسان تلفظ شده است و محکی لفظ به کار رفته بشخصه نیست بلکه محکی این کلمه بنوعه است یعنی تمام انسان‌هایی که گفته می‌شود.

جایی که محکی معنا است مانند جمله (انسان نوعی از حیوان است) در این مثال حاکی لفظ انسان و محکی طبیعی و ذات انسان است (معنا).

جایی که محکی مفهوم است مانند جمله (انسان کلی است) که محکی لفظ انسان در این جمله صورت ذهنیه انسان (= مفهوم انسان) است.

جایی که محکی مصداق است مانند جمله (انسان فناپذیر است) در این جمله محکی انسان لفظ و معنا و مفهوم آن نیست زیرا اینها فناپذیر نیستند بلکه محکی در این جمله مصداق انسان است که فناپذیر می‌باشد. رایجترین قضایا همین قسم چهارم است که اصطلاحاً به آن شایع صناعی گویند.

و جایی که محکی مشابه است مثل جمله (زید شیر است) که در آن محکی لفظ زید<sup>۱</sup> انسان شجاع است که با معنای شیر یعنی حیوان مفترس مشابه است.

پس محکی در جایی گفته می‌شود که لفظ در جمله آمده باشد و آن چیزی است که از لفظ در جمله اراده می‌شود و صفت یا حکم در جمله برای آن ثابت است.

نکته: در جایی که محکی لفظ مصداق است گاهی تمام مصداق اراده می‌شود مانند (الانسان یموت) و گاهی بعضی از مصداق اراده می‌شوند و این بعض مصداق گاهی معینند

---

۱. شیر

مانند (رأيت صباح اليوم بعض العلماء) بعض العلماء مفهوم ترکیبی کلی است که از آن عده‌ای از علمای معین اراده شده است و گاهی معین نیستند مانند (اکرم رجالاً) یعنی عده‌ای از رجال را اکرام کن هر که می‌خواهند باشند و گاهی هم محکی لفظ یک مصداق است و این هم بر دو قسم است یا آن یک مصداق معین است مانند (رأيت صباح اليوم رجالاً) محکی لفظ رجل یک مصداق معین است و یا آن یک مصداق غیرمعین است مانند (اکرم عالماً) یعنی یک عالم را اکرام کن هر که می‌خواهد باشد محکی لفظ عالمیک مصداق عالم نامعین است.

## المرجع فی تعیین المحکی

طریقه تشخیص محکی لفظ

رایجترین طریقه مناسبت حکم و موضوع است و از این راه تشخیص می‌دهیم که محکی چه می‌باشد مثلاً متکلم می‌گوید (الانسان) تا وقتی خبر یا حکم تا محمول را نیاورد متوجه نمی‌شویم که محکی آن چیست اما وقتی محمول ذکر شد از تناسب موضوع و محمول تشخیص می‌دهیم که محکی چه می‌باشد مثلاً اگر محمول (یموت) باشد تنها سبب موت با انسان می‌رساند که کلام در مورد مصادیق و افراد انسان است. در حکمت و فلسفه گاهی کلی به جای عام به کار می‌رود یعنی کلی هم وصف مفهوم و هم وصف معنا و ماهیت می‌آید بنابراین اگر در فلسفه گفته شود (الانسان کلی) نمی‌توانیم بفهمیم که مراد از لفظ انسان معنا است یا مفهوم مگر اینکه به کمک قراین دیگر این را تشخیص دهیم. اصطلاح رایج در معنا این است که (المعنی اما عام واما خاص).

## تکمله بحث المفهوم: المفاهیم التّרכیبیه

تکمله بحث مفهوم:

مفاهیم بر دو قسمند: (۱) بسیط (۲) مرکب. مفاهیم بسیط مفاهیمی هستند که صورت ذهنیه معنا می‌باشند مانند مفهوم زید و انسان و حجر. و مفاهیم مرکب عبارت است از اینکه ذهن ما این قدرت را دارد که در موارد تخیل، صورت اشیاء را با هم تصور کند و ترکیبشان نماید مانند اسب سبز یا طوطی قهوه‌ای. یعنی رنگ طوطی را به اسب دهد یا بالعکس. ذهن همین قدرت را در مفاهیم هم دارد یعنی می‌تواند مفاهیم را با هم ترکیب کند مثلاً اگر انسان و ابيض را در نظر بگیریم هر دو یک کلمه هستند در اینجا دو معنا و دو مفهوم داریم و ذهن

این دو مفهوم را ترکیب می‌کند و الانسان الابيض را درست می‌کند هر یک از الانسان و الابيض در لغت برای معنایی وضع شده‌اند ولی الانسان الابيض برای معنایی وضع نشده است بلکه ذهن آن را درست می‌کند از دو معنای انسان (= حیوان ناطق) و ابیض (= سفید) و این دو معنا و مفهوم را با هم ترکیب می‌کند و یک مفهوم مرکبی را در مرحله تعقل و تصور درست می‌کند کلمه انسان فاسق و انسان عادل و مانند اینها از همین قبیل است. اینها یک صورت بیشتر ندارند ولی صورت دو معنای ترکیبی است و ترکیب در ذهن انضمامی نیست بلکه اتحادی است یعنی یک مفهوم سوم پیدا می‌شود. این بحث مبسوطاً در بحث مدالیل هیئات می‌آید و دو قسم بسیط و مرکب در مفاهیم است و در معنا این دو قسم را نداریم.

جمع‌بندی: کلمه یا دارای معنا است و یا بی‌معنا است اگر مسمی داشته باشد مسمایش را معنا گویند و صورت ذهنیه از آن معنا را مفهوم و آن چیزی که مفهوم بر آن منطبق است را مصداق گویند و آنچه که از لفظ در جمله اراده می‌شود به آن محکی گویند.

#### فصل سوم: اقسام وضع

قبل از ورود به بحث دو نکته را به عنوان مقدمه عرض می‌کنیم

نکته اول: در اصول کلمه وضع به سه معنا اطلاق می‌شود:

معنای اول این است که ما گفتیم دلالت لفظیه ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن است و وضع منشأ تحقق این ملازمه است. بنابراین همان‌گونه که در بحث حقیقت وضع گذشت مراد از وضع منشأ تحقق ملازمه است و این اصطلاح در اصول رایج است.

معنای دوم وضع عبارت از تسمیه و نامگذاری است کثیراً ما در اصول وضع را به این معنا به کار می‌برند مثلاً می‌گویند: واضع این لغت کیست؟ این معنا با اطلاق قبلی فرق دارد و خود تسمیه و نامگذاری حقیقتش اعتبار است و اعتبار در عالم عقل است.

معنای سوم وضع عبارت از علقه وضعیه بین لفظ و معنا است نظیر تعبیر مرحوم آخوند که فرمودند: الوضع نحو اختصاص بین اللفظ والمعنى.

گاهی گفته می‌شود: منشأ وضع تعیین است یا اعتبار است اینجا وضع به معنای علقه وضعیه به کار رفته است.

وضع به هر سه معنا در اصول رایج است.

نکته سوّم: سابقاً گفتیم لفظ یا موضوع است یا غیر موضوع (مهمل).

اگر لفظی برای معنایی وضع شده باشد در آن سه چیز داریم:

۱- موضوع ۲- موضوع له ۳- علقه وضعیه.

موضوع خود لفظ است مثلاً انسان را برای حیوان ناطق وضع کرده‌اند لفظ انسان موضوع است و حیوان ناطق معنا و مسمی و موضوع له است و علقه وضعیه عبارت از ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن است.

وعلی هذا برای وضع سه تقسیم ذکر شده است: یک تقسیم به لحاظ موضوع و یک تقسیم به لحاظ موضوع له و یک تقسیم به لحاظ علقه وضعیه. (این تقسیم به لحاظ لفظ وضع است.)

تقسیم وضع به لحاظ موضوع له

گفته‌اند: موضوع له یا عام است و یا خاص است.

به این اعتبار وضع به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱- وضع عام و موضوع له عام ۲- وضع خاص و موضوع له خاص ۳- وضع عام و موضوع له عام ۴- وضع خاص و موضوع له عام.

توضیح این که در مقام تسمیه و نامگذاری معنایی را که شخص واضع حین وضع تصور می‌کند اگر عام باشد وضع عام است و اگر معنا خاص باشد وضع خاص است و موضوع له خاص یا عام یعنی معنایی که لفظ را برای آن نامگذاری می‌کنند که این معنا یا عام است و یا خاص است.

این تقسیم بندی برای وضع (به معنای تسمیه و نامگذاری) به لحاظ عمومیت یا خصوصیت موضوع له است.

در مقام نامگذاری معنا را تصور می‌کنیم ولی لفظ را تصور نمی‌کنیم بلکه آن را تخیل می‌کنیم یعنی اول لفظ مسموع له حس می‌شود و بعد وقیت دوباره به ذهن می‌آید تخیل می‌شود. تصور یک لفظ مثل جعفر تصور یک کلمه چهار حرفی با حروف خاص و شکل خاص است و در حال وضع این چنین نیست بلکه فقط تخیل کلمه جعفر است.

نکته: این که گفته می‌شود عقل مدرک کلیات است به این معنا نیست که عقل جزئیات را ادراک نمی‌کند بلکه این کلام در صدد بیان ممیزات عقل است یعنی فقط عقل است که

ادراک کلیات می‌کند.

الوضع العام والموضوع له الخاص

قسم اول: وضع عام و موضوع له عام

مثلاً معنای عام حیوان ناطق را تصور می‌کنیم و کلمه انسان را هم به ذهن می‌آوریم و لفظ انسان را برای همین معنای عام وضع می‌کنیم و چون معنای عام حیوان ناطق را تصور کرده‌ایم وضع عام است و بعد که در مقام تسمیه لفظ انسان را برای همین معنای عام وضع می‌کنیم موضوع له هم عام می‌شود تمام اسماء و اجناس این‌گونه هستند.

قسم دوم: وضع خاص و موضوع له خاص

یعنی تصور معنای خاص مانند بچه متولد شده و وضع لفظ حسین — مثلاً — برای همین معنای خاص. تمام اعلام شخصیه از این قسمند.

در معنای خاص می‌توانیم لفظ و معنا را تخیل کرده و تسمیه نماییم ولی در معنای عام حتماً باید آن را تصور کنیم.

قسم سوم: وضع عام و موضوع له خاص

که معنای عام تصور می‌شود و معنای موضوع له افراد آن عام قرار می‌گیرند یعنی برای کل فرد فرد آن معنای عام این اسم را وضع می‌کنیم مثلاً انسان را به صورت حیوان ناطق تصور می‌کنیم و لفظ بشر را برای تک تک افراد انسان به نحو اشتراک لفظی نامگذاری می‌نماییم.

در این قسم دو بحث مطرح شده است که اولاً آیا این قسم معقول است و ثانیاً آیا مثالی برای این قسم داریم؟

بحث اول: آیا این قسم معقول است؟

برای عدم امکان چنین وضعی سه اشکال ذکر شده است:

اشکال اول: ما در مقام وضع و نامگذاری تا معنا را تصور نکنیم نمی‌توانیم کلمه‌ای را برای آن معنا وضع کنیم و در مانحن فیه معنای متصور معنای عام حیوان ناطق است و معنای خاصه و معنای افراد تصور نشده است وقتی این معنای تصور نشده است چگونه می‌توان لفظ را برای آن وضع کرد؟ معنای عام ناظر به خصوصیات فردی نیست بلکه ناظر به حیثیت مشترک بین افراد است.

از این اشکال جواب داده‌اند که مفاهیم کلی در ذهن بر دو دسته‌اند: دسته اول ناظر به حیثیت مشترک بین افراد و غیر ناظر به خصوصیات فردی هستند مثل مفهوم حیوان ناطق؛ این‌گونه مفاهیم در مقام وضع برای افراد به درد نمی‌خورد و نمی‌شود انسان یا حیوان ناطق را تصور کرد و بشر را برای افراد خارجی آن وضع نمود. و دسته دوم از مفاهیم کلی ناظر و مشیر به خود افراد و خصوصیات است مثل مفهوم (ما ینطبق علیه مفهوم الانسان) یا مفهوم (فرد الانسان) یا مفهوم (الانسان الموجود فی الخارج) اینها مفاهیم افراد انسان (چه موجود و چه معدوم) می‌باشند و در مقام تصور معنا تصور اجمالی آن کافی است و لازم نیست تفصیلاً آن را تصور کنیم این نحوه مفاهیمی که به افراد اشاره دارد مفاهیم ترکیبیه (یا اختراعیه) و ساخته ذهن ما است و از خود معنا انتزاع نشده است و به این لحاظ با معنای حیوان ناطق تفاوت دارد.

اشکال دوم: (در کلمات مرحوم صدر)

حقیقت دلالت ملازمه بین لفظ و صورت معنا در ذهن است و طرفین ملازمه لفظ مسموع و صورت معنا در ذهن می‌باشند و قبلاً گفتیم که معنا برد و قسم است معنای عام و معنای خاص، صورت معنای عام مفهوم کلی است و صورت معنای خاص مفهوم جزئی است. در جایی که موضوع له یا معنا خاص باشد دقیقاً ملازمه بین لفظ مسموع و مفهوم جزئی است مثلاً کلمه زید که معنایش خاص است دلالت زید بر معنایش در ذهن یعنی بین لفظ مسموع زید و مفهوم جزئی زید ملازمه است در ما نحن فیه وضع عام است یعنی معنای عام را تصور کرده‌ایم وقتی آن را تصور کردیم این مفهوم مشیر به تمام افراد خارجی است و به خصوصیات اشاره اجمالی دارد و بعد نامگذاری می‌کنیم این نامگذاری چگونه می‌خواهد ملازمه بین لفظ مسموع (بشر) و مفهوم جزئی زید را درست کند؟ این امکان ندارد که وقتی کلمه بشر را می‌شنویم تمام این مفاهیم جزئی (زید و عمرو و بکرو...) به ذهن بیاید بلکه بین مفهوم فرد الانسان که کلی است و لفظ مسموع بشر ملازمه است در این جا مفهوم کلی و جزئی گرچه در مصداق یکی هستند ولی به لحاظ مفهومی با هم تفاوت و تباین دارند یکی قابل صدق بر کثیرین است و دیگری نیست در نتیجه اینجا هم وضع عام است و هم موضوع له عام است.

مرحوم آقای صدر از این اشکال جواب داده و فرمودند: ذهن ما همان طوری که می‌تواند

از اشیاء خارجی مفهوم بگیرد و صورت انتزاع کند از مفاهیم ذهنی هم می‌تواند این کار را بکند و مورد مذاقه قرار دهد و یک مفهوم دیگر از آن انتزاع کند که به آن معقول ثانی گویند. معقول اول عبارت است از صور اشیاء خارجی که در ذهن وجود دارد و معقول ثانی عبارت است از مفاهیمی که از مفاهیم دیگر اخذ شده است.

مثلاً مفهوم فرد الانسان مرکب از دو مفهوم فرد و انسان است و این مفهوم مرکب مفهوم کلی است که مصادیقش تک تک افراد خارجی هستند یک مفهوم دیگر هم داریم و آن مفهوم (مفهوم فرد الانسان) است که مرکب از سه جزء (مفهوم، فرد، انسان) می‌باشد این مفهوم یک مفهوم کلی است و مصادیقش مفهوم زید و مفهوم عمرو و مفهوم بکر و... هستند. با توجه به این نکته مرحوم آقای صدر جواب دادند که لازم نیست در مقام وضع مفهوم عامی مثل مفهوم کلی (فرد الانسان) را بیاوریم که ناظر به افراد خارجی می‌باشد بلکه می‌توانیم مفهومی بیاوریم که ناظر به مفاهیم جزئی در ذهن باشد مثل مفهوم (مفهوم فرد الانسان) یا مثل (المفهوم الجزئی من الانسان) — این مفهوم کلی است چون مفهوم زید و مفهوم عمرو و مفهوم بکر و غیره را در خود دارد — بنابراین معنای مقصور در مقام وضع معقول ثانوی است با این معقول ثانوی ملازمه بین لفظ و مفهوم جزئی حاصل می‌شود در دلالت ملازمه بین لفظ و مفهوم جزئی وجود دارد و در تسمیه ناظر به خارج است زیرا محکی این مفهوم جزئی مفهوم زید و مفهوم عمرو و مفهوم بکر و غیره هستند و اینها خاص هستند.

اشکال: این فرمایش مرحوم آقای صدر تمام نیست و دو اشکال دارد.

اشکال اول: اگر معقول ثانی را به کار بگیریم لازم می‌آید مسما و موضوع له مفاهیم جزئی باشند نه افراد خارجی، و حال این که ما می‌خواهیم افراد خارجی را نام‌گذاری کنیم.

اشکال دوم: فرض کنیم این کلام درست باشد و در مقام وضع معقول ثانی را به کار بگیریم و مفاهیم جزئی را موضوع له بدانیم ولی نمی‌توانیم با لفظ مسموع همه مفاهیم جزئی را به ذهن بیاوریم چون وقتی کلمه بشر به گوش ما می‌خورد امکان ندارد همه مفاهیم جزئی به ذهن ما بیاید.<sup>۱</sup>

جواب مختار: این مستشکل گفته بود: در معنای خاص دائماً بین لفظ و مفهوم جزئی

۱ - بلکه مفهوم کلی «المفهوم الجزئی من الانسان» به ذهن می‌آید.

ملازمه است ما این ادعا را قبول نداریم. بمله در تصور تفصیل معنای خاص این کلام درست است ولی معیار معنای خاص این است که یک شیء موجود نامگذاری شود در معنای خاص قبول نداریم که ملازمه باید موجود باشد بلکه همین که موضوعه یک امر موجودی باشد معنا خاص می‌شود.<sup>۱</sup>

اشکال سوم: این اشکال بر مبنای این است که حقیقت وضع را اقتران اکید بدانیم براساس این مبنا وضع عام و موضوعه خاص امکان پذیر نیست ولی اگر گفتیم حقیقت وضع اعتبار و تسمیه است این اشکال وارد نیست.

ما سابقاً گفتیم که حقیقت دلالت عبارت از ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن است و این ملازمه ذاتی نیست بلکه عاملی می‌خواهد که در طول آن این ملازمه حاصل می‌شود و آن عامل همان وضع است و در نظریه اقتران اکید یک اقترانی بین لفظ و معنا صورت می‌گیرد و باید این اقتران اکید باشد تا در ذهن این ملازمه بین لفظ و معنا حاصل شود و اکید بودنش یا عامل کمی دارد و یا عامل کیفی دارد مثلاً کسی که صاحب بچه شد و می‌خواهد اسمش را جعفر بگذارد باید بین آن بچه و لفظ جعفر اقتران اکید خارجاً حاصل شود مثل این که پدرش چند بار صدا بزند جعفر را بیاورید ببینم وقتی اقتران اکید حاصل شد ملازمه هم محقق می‌شود ما در وضع عام و موضوعه عام یا وضع خاص و موضوعه خاص این مسئله را برای اقتران اکید نداریم مشکل در وضع عام و موضوعه خاص است ما گفتیم در باب تسمیه وضع عام و موضوعه خاص اشکالی ندارد ولی در اقتران اکید که برای معنای عام میلیاردها فرد داریم چگونه می‌شود بین لفظ و معنا اقتران اکید را ایجاد کرد و اگر این اقتران حاصل شد وقتی طرف مقارنه زیاد باشد اثرش از بین می‌رود، بنابراین در وضع به معنای اقتران اکید نمی‌توانیم وضع عام و موضوعه خاص داشته باشیم مثلاً اگر بخواهیم نام انسان‌های قم را بشر بگذاریم این چنین اقتران و ملازمه بالنسبه به تک تک افراد قم بالفظ بشر ایجاد نمی‌شود.

مرحوم آقای صدر از این شبهه جواب دادند و فرمودند: ما می‌توانیم به یک نحوه این اقتران اکید را در وضع عام و موضوعه خاص تصویر کنیم ما یک مجموعه از لفظ و یک مجموعه از معنای داریم مجموعه لفظ، لفظ بشر است که هزاران بار توسط من و دیگران

۱ — و وقتی می‌شنویم: رأیت بشراً مثل این می‌ماند که شنیده باشیم رأیت زیداً و فرض این است که زید مشترک بین افراد کثیری است.

تکرار می‌شود و مجموعه معانی که عبارت از زید و عمرو و بکر و دیگران است.

مرحوم آقای صدر می‌فرماید: مابین کلمه بشر و زید ایجاد اقتران می‌کنیم یک لفظ در مقابل یک فرد قرار دارد و چند بار این لفظ را برای این معنا تکرار می‌کنیم تا این که بین لفظ بشر و صورت زید ملازمه حاصل می‌شود و همین کار را با عمرو و بقیه افراد انجام می‌دهیم یعنی اقتران اکید بین کلمه بشر و عمرو و بقیه افراد ایجاد می‌کنیم بعد از این هرگاه کلمه بشر گفته شود با آن معنایی که به کار رفته اقتران ایجاد می‌شود بعد از آن اگر کلمه بشر را روی کس دیگر بردیم ذهن ما بین کلمه بشر و آن معنا مشابه سازی می‌کند مرحوم صدر در حروف مثال زدند و فرمودند: اگر کلمه (مِنْ) را یکبار بین سیر و کوفه به کار ببریم و ده بار این جمله به گوش انسان بخورد و ده بار دیگر (مِنْ) را بین سیر و بصره به کار ببریم آن ربط مشابه یا به تعبیر درست‌تر مشابه آن ربط در اینجا هم حاصل می‌شود پس دو مجموعه داریم یکی مجموعه مِنْ‌ها و یکی مجموعه ربط‌های بین سیر و جاهای مختلف. وقتی ذهن دائماً ببیند بین لفظ (مِنْ) و ربط خاص اقتران و ارتباط هست اگر یک ربط جدید مثل (مِنْ‌المسجد) بشنود از کلمه (مِنْ) ربط مشابه با ربط بین سیر و بصره در ذهن حاصل می‌شود و این بازتاب شرطی است که با لفظ (مِنْ) یک ملازمه و ربط خاص مشابه ربط بین سیر و بصره حاصل می‌شود. چون اقتران اکید بین تعدادی از افراد این مجموعه و افراد آن مجموعه حاصل شده است با شنیدن (مِنْ) این ربط حاصل می‌شود همین عمل در وضع عامّ و موضوع له خاصّ وجود دارد این فرمایش مرحوم آقای صدر است.

اشکال: ما با این فرمایش موافق نیستیم زیرا ایشان اگر تمام باشد فقط در مثل حروف جوابگو است ولی در مثل کلمه بشر جوابگو نیست به این صورت که بین کلمه بشر و ده نفر اقتران حاصل شود اگر در فرد یازدهم یکبار به کار رود این ملازمه بالوجودان حاصل نمی‌شود اگر مراد مرحوم آقای صدر در حروف توضیح این مطلب با واقعیت موجود باشد این حرف را کامل نمی‌دانیم زیرا موضوع لهی برای حروف نیست تا ببینیم عامّ است یا خاصّ است و اگر مراد ایشان مثال است یعنی می‌خواهد مثال بزند که ما حروف را این طور می‌توانیم وضع کنیم ما می‌گوییم خیر، این هم مثل بشر است اگر فرض کردیم ربط‌ها متباین هستند اگر دفعه آخر (سِرْتِ مِنْ‌البصرة) گفته شود ما ربط خاصّی را در اینجا نمی‌فهمیم چون اقتران اکید لازم است.

جمع‌بندی: بنابر مسلک اقتران‌اکید، ما اشکال سوم بر وضع عام و موضوعه خاص را قبول داریم ولی بنابر مسلک تسمیه این قسم از وضع امکان دارد.

بحث دوم: آیا این قسم از وضع در لغت واقع شده است؟ مشهور بین علمای اصول این است که حروف و هیئات و اسماء موصوله و اشاره و ضمائر از این قسمند و در این‌ها وضع عام و موضوعه خاص است مثلاً با کلمه (هذا) مفهوم (مشار الیه قریب مفرد مذکر) را در ذهن می‌آوریم بعد لفظ (هذا) را برای (ما ینطبق علیه المفهوم المذکور) وضع می‌کنیم بنابراین وقتی می‌گوییم (هذا الكتاب) الكتاب از مصادیق (المشار الیه القریب المفرد المذکر) است.

ولی ذهن انسان این حرف را قبول نمی‌کند که در (هذا القلم) و (هذا الكتاب) هذا دو معنا داشته باشد لذا مرحوم آخوند می‌فرماید: در اسماء اشاره موضوعه عام است. و ما وضع عام و موضوعه خاص در حروف و ملحقات آن را قبول نداریم زیرا در نزد ما حروف و بقیه ملحقات به آن موضوعه ندارند و توضیح این مبنا در بحث معنای حرفی می‌آید.

قسم چهارم: وضع خاص و موضوعه عام

مثل این که ما زید را تصور کنیم و کلمه انسان را برای نوع و طبیعی آن که حیوان ناطق است وضع کنیم.

مشهور علمای اصول گفته‌اند این قسم محال است درست است که لازم نیست معنا را بالتفصیل تصور کنیم بلکه بالاجمال و به عنوان مشیر کافی است و مفهوم کلی می‌تواند عنوان مشیر برای افراد و مصادیق باشد ولی خاص نمی‌تواند عنوان مشیر و تصور بالاجمال برای عام باشد مگر این که هنگام تصور به واسطه خاص عام را هم تصور کنیم که در این صورت وضع عام و موضوعه عام می‌شود.

بعضی گفتند: وقتی یک معنای خاص مثل زید را تصور می‌کنیم صورت ذهنی از آن معنای خاص - مثلاً انسانی که مؤلف کتاب خاصی است - حاصل می‌شود و در ضمن تصور زید با این صورت ذهنی انسان را هم تصور کرده‌ایم وقتی انسان تصور شد کلمه (بشر) را برای انسان وضع می‌کنیم که جزء معنای عام در تصور ما است بنابراین وضع خاص و موضوعه عام است وضع خاص است چون زید را تصور کرده‌ایم و موضوعه عام است زیرا

کلمه (بشر) را برای معنای انسان وضع کرده‌ایم.

قسم چهارم معقول نیست زیرا ما معنا را یا به اجمال و یا به تفصیل باید تصور کنیم مفهوم کلی و عام می‌تواند تَصَوُّری از خاص بدهد ولو اجمالاً، ولی مفهوم جزئی مثل مفهوم زید نمی‌تواند عنوان مشیر به معنای انسان و جسم و جوهر باشد لذا وضع خاص و موضوع له عام ممکن نیست.

اشکال: مفهوم جزئی عبارت از مفهوم کلی به اضافه یک قید است مثلاً مفهوم زید عبارت از مفهوم انسان به اضافه یک خصوصیت است یعنی انسان با خصوصیات الف مثلاً، بنابراین در ضمن تصور مفهوم جزئی دائماً یک مفهوم کلی را تصور می‌کنیم پس مفهوم جزئی می‌تواند عنوان مشیر برای عام باشد.

جواب: این بیان درست نیست البته درست است که مفهوم جزئی مشتمل بر مفهوم عام است و با این مفهوم کلی ضمنی به آن مفهوم عام اشاره می‌کنیم ولی از این‌ها سؤال می‌کنیم شما چه وقتی می‌خواهید عنوان مشیر قرار دهید؟ آیا آن را مستقلاً تصور می‌کنید و بعد عنوان مشیر قرار می‌دهید؟ اگر در ضمن مفهوم جزئی می‌خواهید عنوان مشیر قرار دهید امکان ندارد زیرا در وضع باید معنا استقلالاً لحاظ شود در حالی که مفهوم ضمنی تحلیل است و اگر مراد این است که بعد از این که آن را ضمناً لحاظ کردیم می‌خواهیم استقلالاً هم لحاظ کنیم و به این صورت عنوان مشیر برای عام قرار دهیم این امر ممکن است ولی خارج از محل بحث است زیرا مورد از موارد وضع عام و موضوع له عام می‌شود پس وضع خاص و موضوع له عام معقول نیست.

پس مجموع اقسام متصوره چهار قسم شد: وضع عام و موضوع له عام مثل اسماء اجناس و وضع خاص و موضوع له خاص مثل اعلام و وضع عام و موضوع له خاص که بنابر مسلک تسمیمه مکن است بخلاف مسلک قرن اکید، و مشهور قائل به وقوع این قسم هستند مثل معانی حرفیه و ما در بحث معنای حرفی می‌گوییم که حروف از این قسم نیستند و این قسم مصداق و مثال ندارد و قسم چهارم وضع خاص و موضوع له عام است که معقول نیست.

تقسیم دوم وضع: (به لحاظ لفظ یا موضوع)

لفظی که در هنگام وضع به ذهن می‌آوریم گاهی به شخصه است که وضع شخصی می‌شود و گاهی به عنوان اجمالی مشیر به ذهن می‌آوریم که وضع نوعی می‌شود.

این که لفظ به ذهن بیاید از سه حال خارج نیست:

گاهی لفظ را به ماده و هیئتش به ذهن می‌آوریم مثلاً کلمه زید را به ماده و هیئتش به ذهن می‌آوریم و آن را اسم بچه قرار می‌دهیم اسماء اعلام از این قبیل هستند. و گاهی یک لفظی را به ذهن می‌آوریم ولی هیئت آن لفظ را برای معنایی قرار می‌دهیم مثلاً کلمه (فاعل) را در ذهن می‌آوریم و هیئتش را برای معنایی وضع می‌کنیم و کاری به موادش نداریم.

و گاهی کلمه‌ای را در ذهن می‌آوریم و ماده‌اش را برای معنایی قرار می‌دهیم مثلاً کلمه (ضرب) را به ماده‌اش برای معنای زدن وضع می‌کنیم و کاری به هیئتش نداریم و به هر هیئتی درآید ماده‌اش به معنای زدن است (گرچه کلمه بدون ماده یا بدون هیئت قابل تصور نیست).

بعضی گفته‌اند: اگر لفظ را به ماده و هیئت وضع کنیم وضع شخصی است و همچنین اگر ماده را در ضمن هیئت تصور کنیم اینجا هم وضع شخصی است و اگر فقط هیئت را وضع کنیم وضع نوعی است زیرا وقتی لفظ (فاعل) را وضع می‌کنیم فقط همین هیئت را که بر (ف — ع — ل) ساخته شده وضع نمی‌کنیم بلکه این عنوان مشیر است برای هیئتهایی که مشابه این هیئت در ضمن هر ماده است پس وضع شخصی دو فرد دارد یکی این که لفظ را با ماده و هیئتش وضع کنیم و دیگری این که لفظ را فقط به ماده‌اش برای معنایی وضع کنیم ولی وضع نوع فقط یک فرد دارد و آن هم وضع هیئات است.

اشکال: چرا بین وضع هیئت و وضع ماده فرق گذاشته اند و وضع اولی را نوعی و وضع دومی را شخصی گرفته اند؟ زیرا ماده نیز این گونه است که ماده (ضرب) را در هر هیئتی که باشد به معنای زدن است، بله لفظ به ماده و هیئتش در جایی وضع شود وضع شخصی است. اصل اشکال را قبول داریم در وضع نوعی فرق نیست که ما ماده را وضع کنیم یا هیئت را وضع کنیم هر دو وضع نوعی است این را علی المبنی قرار دادیم یعنی این مبنا را بپذیریم که لفظ تاره به ماده و هیئتش و تاره به ماده و تاره به هیئتش وضع می‌شود. ولی در معانی حرفیه می‌گوییم لفظ فقط به ماده و هیئتش وضع می‌شود و جایی نداریم که لفظ به ماده (یا به هیئتها) برای معنایی وضع شود.<sup>۱</sup>

۱ - اگر چه هیئت به تنهایی در مواردی وضع دارد.

تقسیم سوم برای وضع: (به لحاظ منشأ پیدایش علقه وضعیه)  
و وضع به این اعتبار به سه قسم تقسیم می‌شود: تعیینی و تعینی و استعمالی یعنی مبدأ  
علقه وضعیه تارة تعیین است و تارة تعین است و تارة استعمال است.  
اما وضع تعین این است که ما لفظی را برای معنایی معین کنیم مثلاً بنابر مسلک اعتبار  
لفظی (مثق جعفر) را برای معنایی (بچه‌ای) نام بگذاریم یا برای معنایی عام لفظی را  
نامگذاری و بنابر مسلک اقتران اکید ایجاد اقتران اکید بین یک لفظ و یک معنا می‌کند پس  
در وضع تعیینی منشأ علقه وضعیه تعیین است.

و وضع تعینی این است که ما لفظی را برای معنایی نامگذاری نمی‌کنیم بلکه یک لفظی  
در یک معنایی استعمال می‌شود و در اثر کثرت استعمال بین لفظ و معنا ملازمه و علقه  
وضعیه در ذهن ایجاد می‌شود.

توضیح: معنا دائماً از دو قسم خارج نیست یا خاص است و یا عام است اگر معنا خاص  
باشد به این صورت است که ما لفظی را برای موجودی مکرراً به کار بریم این استعمال  
می‌تواند به داعی تعظیم یا استهزاء و یا به دواعی دیگر باشد و کم‌کم این لفظ اسم آن  
موجود می‌شود منشأ علقه وضعیه در این مورد کثرت استعمال است و اگر معنا عام باشد در  
جایی که معنا و محکی با هم تفاوت دارد گاهی این لفظ دارای معنای عام را در پاره‌ای از  
افرادش به کار می‌بریم و در اثر کثرت استعمال معنای جدیدی برای لفظ حاصل می‌شود که  
همان حصه خاصه باشد مثلاً کلمه ماشین که به یک دستگاه میکانیکی اطلاق می‌شود این  
کلمه را در عرف ما به کار می‌برند در حالی که محکی این لفظ معنای بالا نیست بلکه  
محکی آن ماشین چهار چرخ سیار است که همان اتومبیل باشد کم‌کم بین کلمه ماشین و  
اتومبیل در ذهن علقه ایجاد شد به نحوی که هر وقت این کلمه گفته می‌شود اتومبیل به  
ذهن می‌آید و اراده دستگاه‌های دیگر از کلمه ماشین احتیاج به قرینه دارد البته قرینه معینه  
نه صارفه که برای معانی مجازیه است بنابراین در معنای عام استعمال لفظ در معنای خودش  
است ولی محکی آن لفظ صنفی از معنای خودش است به عبارت دیگر معنای عام در  
استعمالات یکی است ولی محکی آن با هم فرق دارد.

اما وضع استعمالی این است که منشأ ملازمه و علقه وضعیه استعمال است یعنی ما یک  
کلمه‌ای را به قصد تسمیه و نامگذاری اطلاق می‌کنیم مثلاً گاهی فرزندی که متولد شد در

مقام نامگذاری به او زید می‌گوییم یعنی می‌گوییم نامش را زید گذاشتیم و گاهی استعمال می‌کنیم مثلاً می‌گوییم: این زید به دنیا آمده کجاست؟ یا می‌گوییم: زید را بیاورید ببینیم، این استعمال به داعی و وضع است یعنی با همین استعمال تسمیه نیز صورت می‌پذیرد این را مدلول التزامی تکلم گویند و این نحوه از مدالیل التزامی کلام خارج است. در این قسم سوّم شبهه‌اتی وارد شده و پاسخ‌هایی به آن داده شده است که همه این‌ها مربوط است به این که حقیقت استعمال چیست؟ و در بحث استعمال گفته می‌شود که اینها استعمال نیست بلکه اطلاق و استخدام لفظ است.

اقسام تقیید در وضع:

در وضع سه رکن داریم: ۱- وضوع (لفظ) ۲- موضوع (معنا) ۳- علقه وضعیه (ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن)، و تقیید گاهی به لحاظ موضوع است و گاهی به لحاظ موضوعه و یا به لحاظ علقه وضعیه است.

تقیید در موضوع این است که یکی لفظی را برای یک معنا با قیدی وضع کنیم مثلاً گاهی انسان را برای حیوان ناطق و یا زید را برای موجود خاص وضع می‌کنیم که این وضع بدون قید و شرط است ولی گاهی وضع با قید است مثلاً با تنوین رفع است مثلاً کلمه (انسان) را با تنوین رفع برای حیوان ناطق وضع می‌کنیم در این مورد می‌گوییم: موضوع که لفظ است مقید است یعنی کلمه انسان را با قید تنوین رفع وضع کرده‌ایم. (تقیید به حرکت حاصل می‌شود نه با اضافه کردن حروف).

تقیید در موضوعه و معنا این است که گاهی ذاتی را تصور می‌کنیم و کلمه‌ای را برای آن وضع می‌کنیم و گاهی ذات را مقیداً تصور می‌کنیم مثلاً ذات حیوان ناطق که عالم است را تصور می‌کنیم و لفظی را برای آن وضع می‌کنیم مثلاً لفظ (آدم) را برای انسان عالم وضع می‌کنیم.

اصل بحث از اقسام تقیید به خاطر همین قسم سوّم مطرح شده است یعنی تقیید در علقه وضعیه، و مرحوم آخوند آن را در معنای حرفی مطرح کرده است مرحوم آخوند فرمود: حروف و اسماء برای یک معنا وضع شده است کلمه (ابتداء) کلمه (من) یک معنا را افاده می‌دهد و معنا در هر دو عام است بعداً به مرحوم آخوند اشکال شد که اگر این دو به یک معنا هستند چرا به جای هم به کار نمی‌روند. مرحوم آخوند فرمود: واضح کلمه (ابتداء) را وضع کرده برای

این معنا که در استعمال به نحو استقلالی لحاظ شده باشد و کلمه (مِنْ) را وضع کرده برای همان معنا مقید به این که به نحو آلی و غیره لحاظ شده باشد. توضیح کلام مرحوم آخوند در بحث معنای حرفی بین می شود با قطع نظر از فرمایش مرحوم آخون می خواهم ببینیم که آیا تقييد علقه و ضعيه که ملازمه مقيد به وجود قيد می شود آیا معقول و قابل تصور است یا نه؟ مثلاً در احکام شرعیه داریم که وجوب حج مقید به استطاعت است یعنی با وجود استطاعت وجوب حج فعلی می شود، حال آیا علقه و ضعیه قابل تعلیق است یا خیر؟ بعضی نفی کرده اند و بعضی اثبات کرده اند و بعضی تفصیل داده اند بنابراین در تقييد علقه و ضعيه سه نظریه مطرح است:

نظریه اول این است که می توانیم علقه و ضعیه را قيد بزنیم این نظریه یک برداشت از کلام مرحوم آخوند است به این بیان که در معنای اسمی قيد علقه و ضعیه این است که باید لحاظ استقلالی شده باشد و در معنای حرفی علقه و ضعیه مقید شده که باید لحاظ آلی شده باشد اگر لحاظ آلی باشد بین (مِنْ) و ابتداء ملازمه هست و گرنه ملازمه نیست. نظریه سوم این است که علقه و ضعیه قابل تقييد نیست و ما طرفدار همین مسلک هستیم.

نظریه سوم مسلک مرحوم آقای صدر است که گفته اند اگر در حقیقت وضع مسلک ما تعهد و التزام باشد علقه و ضعیه قابل تقييد است و اگر مسلک ما غیر تعهد (مثل اقراران اکید) باشد قابل تقييد نیست ایشان فرموده اند: چون بنابر مسلک تعهد حقیقت وضع تعهد و التزام است ما می توایم تعهد و التزام را به قیدی مقید کنیم که مثلاً اگر در روز کلمه (انسان) را به کار بردیم تفهیم معنای حیوان ناطق را اراده کرده ایم و اگر این کلمه را در شب به کار بردیم چنین التزامی نیست ولی بر اساس مسلک اقراران اکید علقه و ضعیه قابل تقييد نیست چون ایجاد مقارنه یک امر تکوینی است و تعلیق بردار نیست بخلاف تملیک که قابل تعلیق بر موت است (در وصیت)

ما قائلیم که علقه و ضعیه اصلاً قابل تقييد و تعلیق نیست سابقاً گفتیم مداد از علقه و ضعیه ملازمه بین لفظ و صورت معنا در ذهن است و این ملازمه امر تکوینی است عین ملازمه ای که بین نار و حرارت هست تنها فرقی در این است که ملازمه بین نار و حرارت ذاتی است و ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن غیر ذاتی است و منشأش وضع می باشد وقتی این ملازمه

و علقه وضعیه از امور تکوینی شد امور تکوینی قابل تقييد نیست این تعلیق فقط در امور اعتباری معقول است زیرا در امور تکوینی الگ علتش محقق باشد این امر تکوینی محقق است (به همین لحاظ مشهور علماء گفته‌اند: بطلان عقد معلق به همین خاطر است که عقلاً نمی‌توانیم معلق باشد زیرا یا اعتبار حین انشاء هست و یا نیست بنابراین تعلیق عقد معنا ندارد ولی مرحوم آقای خوئی فرمودند که منشأ — مثل ملکیت — معلق است و تعلیق منشأ اشکال ندارد و بطلان عقد معلق به جهت اجماع است ولی به نظر ما بطلان آن به جهت عقلایی نبودن آن عقد است).

مرحوم آقای صدر فرمود: بنا بر مسلک تعهد چه اشکالی دارد که شخص بگوید (در مقام تفهیم): اگر در روز کلمه (زید) را به کار بردم — مثلاً — حیوان ناطق را اراده کرده‌ام این ملازمه بین گفتن زید در روز و تفهیم معنای حیوان ناطق وجود دارد و این دلالت تصدیقی در روز حاصل می‌شود.

جواب این کلام این است که ما هم قبول داریم که در این مورد قید هست ولی این قید، قید علقه و وضعیه نیست بلکه قید موضوع است یعنی کلمه زید دالّ نیست بلکه کلمه زید مقید به گفتن آن در روز دالّ است بنابراین قید به موضوع برمی‌گردد.

نتیجه این که چون علقه وضعیه همان ملازمه است و چون ملازمه امر تکوینی است و امر تکوینی قابل تقييد نیست بنابراین هیچ تقيیدی در علقه وضعیه فرض نمی‌شود. ثمره این بحث در تبعیت دلالت بر اراده و در بحث معنای حرفی ظاهر می‌شود.

فصل رابع: تبعیت دلالت بر اراده

کلامی از ابوعلی سینا و خواجه نصیر الدین در کتاب شفا و جوهر النضید نقل شده است که این دو فرموده‌اند: دلالت لفظ بر معنا تابع اراده متکلم است.

این کلام باعث طرح این مسأله در اصول شده است و مرحوم آخوند نیز در کفایه آن را متعرض شده است.

ما این فصل را در چهار جهت بحث می‌کنیم:

جهت اول: توضیح دلالت تصودیّه و تصدیقیّه.

جهت دوم: منشأ دلالت تصویریّه.

جهت سوم: منشأ دلالت تصدیقیّه.

جهت چهارم: آیا در این دو دلالت اراده تأثیر دارد؟ و مراد این علمین در تبعیت دلالت بر اراده چیست؟

جهت اول: توضیح دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه

مرحوم علامه در شرح تجدید می گوید: اشکالی بر خواجه نصیر مطرح کردم و ایشان جواب داد که دلالت لفظ بر معنا ذاتی نیست بلکه تابع اراده است.

اصل دلالت یک انتقال ذهنی از دالّ به مدلول است زیرا دلالت‌های سه‌گانه (طبعی و عقلی و وضعی) همه در ذهن هستند.

دلالت و وضعی عبارت از دلالت لفظ بر معنا است سابقاً گفتیم دلالت لفظ همان ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن است.

این دلالت لفظی بر دو قسم است: دلالت تصویری و دلالت تصدیقی.

دلالت تصویری این است که مدلول تصوّر یک معنا یا صورت ذهنی ما از معنا است و دالّ لفظ مسموع است ولی در دلالت تصدیقیه مدلول ما دائماً یک تصدیق و اعتقاد جزمی (اراده تفهیم معنا) است و دالّ ما تصدیق (یا علم) به تلفظ لافظ به این لفظ است مثلاً با شنیدن لفظ آب معنای آن به ذهن می آید و فرقی نمی کند که این لفظ از چه کسی یا چه چیزی شنیده شود این دلالت تصویری است ولی دلالت تصدیقیه دالّ و مدلول تصدیق است مثلاً از زید شنیدیم که گفت: آب، برای ما تصدیق حاصل می شود که زید تفهیم این معنا را به مخاطب اراده کرده است (این مدلول دلالت تصدیقی است) این تصدیق از این جا ناشی می شود که ما به صدور این لفظ از شخص عاقل ذی اراده علم پیدا کردیم (این دالّ دلالت تصدیقی است).

دلالت تصویری و تصدیقی می توانند در زمان واحد با هم جمع شوند مثلاً با شنیدن لفظ آب معنایش به ذهن می آید و علم به صدور لفظ از ذی اراده و علم به اراده تفهیم معنا هم حاصل می شود و می توانند با هم افتراق هم داشته باشند یعنی یکی باشد و دیگری نباشد (در مبحث استعمال می گوییم که حقیقت استعمال ایجاد معنا در ذهن غیر به توسط لفظ است. این جهت اول مورد نزاع کسی نیست و اگر نزاع هست در نامگذاری نزاع است که مثلاً دلالت تصویری را دلالت نمی گویند اما این که دو نوع انتقال وجود دارد کسی اشکال نکرده است.

جهت دوم: منشأ این دلالت تصویری چیست؟

همه قبول دارند که دلالت تصویری ذاتی نیست و همچنین دلالت تصدیقیه هم ذاتی نیست سؤال این است که منشأ این ملازمه چیست؟ (در دلالت تصویری)، در این مورد دو قول رایج وجود دارد: یکی این که منشأ دلالت و ملازمه وضع است حقیقت و وضع هر چه که می‌خواهد باشد این قول مشهور است و کسانی که مسلک تعهد را در وضع قبول کرده‌اند گفته‌اند که منشأ دلالت تصویری وضع نیست بلکه منشأ انس ذهنی و تداعی معانی است مثلاً اگر ده بار زید و عمرو را با هم ببینیم صورت عمرو با دیدن زید به ذهن می‌آید این منشأ انس ذهنی است.

البته این نزاع لفظی است و فقط در نامگذاری آن با هم اختلاف دارند اما یک نکته باید دقت شود که قائلین به انس و تداعی مرادشان این است که ذهن ما چون مقارناً چند بار دو چیز را ادراک کرده است بر اساس تکرار یا کماً و یا کیفاً این انس ایجاد می‌شود اما سؤال ما این است که منشأ این انس چیست؟ آیا چیزی غیر از اقتران اکید است؟ خیر، و ما اسم اقتران اکید را وضع گذاشته‌ایم.

جهت سوم: منشأ دلالت تصدیقیه چیست؟ سابقاً گفتیم که دلالت تصدیقیه قابل انکار نیست مثلاً اگر کلمه کتاب را بشنویم می‌فهمیم و تصدیق می‌کنیم که متکلم تفهیم این معنا را اراده کرده است ولی بحث این است که منشأ دلالت تصدیقیه چیست؟ منشأ دلالت تصدیقیه چیزی جز تعهد و التزام نیست و شخص تا تعهد و التزام نداشته باشد دلالت تصدیقیه ایجاد نمی‌شود اگر شخصی در مقام تلفظ ملتزم به لفظی نباشد و از هر لفظی برای هر معنایی استفاده می‌کند مسلماً وقتی گفت: آب می‌خواهم برای ما تصدیق به قصد تفهیم معنای آب حاصل می‌شود این کلام مرحوم آقای خوئی است و ما هم این را قبول داریم تا این التزام از طرف متلکم نباشد دلالت تصدیقی برای ما حاصل نمی‌شود منتهی دو نکته را باید توجه داشت.

نکته اول: ما به تعهد و التزام اشخاص چگونه علم پیدا می‌کنیم تعهد هر کسی جایی که نوشته نشده است و این کار لازم هم نیست ما در زندگی که با افراد داریم این التزام را راحت به دست می‌آوریم با استعمال اشخاص الفاظ را در معانی خودشان و در محاورات با آنها می‌فهمیم که اشخاص متعهد و ملتزم به استعمال الفاظ در معانی خود هستند.

نکته دوم: ما با همه مردم که ارتباط مکرر نداریم گاهی یکبار تا کسی شخصی را سوار می‌شویم و او لفظی را در معنای خودش به کار می‌برد و برای ما دلالت تصدیقی ایجاد می‌شود که او تفهیم معنای آن لفظ را اراده کرده است جواب این است این حالت به غلبه یا حساب احتمالاً مربوط می‌شود ما در زندگی با افراد زیادی معاشرت کردیم و با هر کسی که معاشرت کردیم دیده‌ایم که در کاربرد الفاظ در معانی‌شان انسان متعهدی است این مبنایش حساب احتمالات است که با تجربه و معاشرت حاصل می‌شود که با فرد جدید اگر برخورد کنیم مطمئن هستیم که همان تعهد را دارد.

مثلاً در حساب احتمالات می‌گویند افرادی که وارد قم می‌شوند می‌بینند همه اهالی قم دارای کلاه هستند با توجه به این نکته برایشان اطمینان حاصل می‌شود که نفر بعدی که می‌بینند کلاه سرش است ما نحن فیه از همین قبیل است که با اتمام کسانی که معاشرت و سرو کار داریم می‌بینیم افراد متعهدی در کاربرد الفاظ هستند در برخورد با هر شخص دیگری هم از الفاظ همین معانی را می‌فهمیم چون احتمال نمی‌دهیم معنای دیگری را قصد کرده باشد.

جمع‌بندی جهت سوم این است که منشأ دلالت تصدیقیه تعهد و التزام است و مرحوم آقای خوبی اسمش را وضع می‌گذارد.

جهت چهارم: آیا دلالت تابع اراده هست یا خیر؟

خیر، نسبت به دلالت تصویری و جهش روشن است زیرا این دلالت منشأش اقتران اکید بین لفظ و معناست و هر وقت این اقتران صورت بگیرد این ملازمه و دلالت حاصل می‌شود بنابراین با صدور الفاظ دلالت حاصل می‌شود چه متکلم مرید باشد و چه مرید نباشد و با شنیدن لفظ معنا تصور می‌شود اما در دلالت تصدیقی مدلول علم به قصد و اراده است یعنی علم پیدا می‌کنیم که متکلم قصد تفهیم این معنا را کرده است و بالوجدان معنا ندارد که علم ما به قصد تفهیم متکلم متوقف بر قصد و اراده متکلم باشد چون دلالت در ذهن مخاطب و سامع است (دالّ علم سامع به صدور لفظ است و مدلول علم سامع به قصد تفهیم معنای لفظ می‌باشد). قصدی که متکلم دارد متعلق علم سامع نیست؟ آن‌چه که متعلق علم سامع است مال ذهن او است و بر حساب احتمالات متوقف است نه این‌که در واقع متکلم قصد تفهیم داشته باشد گاهی متکلم این قصد را ندارد ولی دلالت تصدیقیه برای سامع حاصل

می‌شود.

کسانی که گفته‌اند دلالت تابع اراده است مدارشان اراده متکلم است و کاری به اراده نوعیه ندارند بلکه اراده نوعیه منشأ پیدایش این علم سامع شده است ولی این از محل بحث خارج است زیرا محل بحث این است که دلالت تابع اراده متکلم است یا نیست.

اما کلام علمین که قائل به تبعیت دلالت بر اراده شده‌اند بخاطر دفع شبهه‌ای بوده است و در این مقام گفته‌اند: گاهی جزء لفظ بر جزء معنا دلالت می‌کند و گاهی نمی‌کند مثلاً (غلام زید) غلام بر یک جزء دلالت دارد و زید بر جزء دیگر دلالت دارد اما اگر اسم شخصی را عبد الله گذاشتیم مجموع آن بر یک فرد دلالت می‌کند نه این که عبد بر یک جزء و الله بر جزء دیگر دلالت کند بین عبدالله مضاف با عبد الله علم چه فرق هست؟ عبد الله مضاف بر دو جزء<sup>۱</sup> دلالت دارد ولی عبدالله بر مجموع و یک چیز دلالت دارد این دو علمین فرمودند: اگر متکلم به عنوان وصف و مضاف عبدالله را به کار ببرد این کلمه بر دو جزء معنا دلالت دارند و اگر به نحو علم به کار ببرند بر یکی شیء و یک معنا دلالت دارد و هر یک از این دو تابع اراده متکلم است که آیا به نحو اسمی و به شکل علم استعمال کرده یا به نحو وصفی<sup>۲</sup> به کار برده است.

جمع‌بندی: ما دو دلالت بی‌شتر نداریم که عبارتند از دلالت تصویری و دلالت تصدیقی و منشأ دلالت تصویری اقتران اکید است و منشأ دلالت تصدیقی تعهد و التزام است و هیچ یک از این دو دلالت ارتباطی با اراده متکلم ندارد.

### فصل پنجم

به مناسب بحث دلالت چهار تا از عناوین مشهور را توضیح می‌دهیم. (ترادف - اشتراک - مجاز - کنایه)

#### مقام اول: ترادف و اشتراک

مکرراً گفتیم که دلالت تصویری ملازمه و علقه بین لفظ و معنا در ذهن است این ملازمه گاهی بین یک لفظ و یک معنا هست مانند کلمه الله و گاهی بین یک معنا و دو لفظ علقه هست یعنی هر یک از دو لفظ که در ذهن بیاید آن معنا هم در ذهن می‌آید مانند کلمه انسان و بشر که یک معنا دارند این حالت را ترادف گویند گاهی بین یک لفظ و چند معنا

۱ - شیء، ص ۲.

۲ - اضافه، ص.

علقه هست مثل اعلام شخصیه و یا مثل کلمه عین، این را اشتراک گویند. علماء اصول بحثی را مطرح کرده‌اند که آیا این مترادف و اشتراک ممکن است؟ این بحث مهم است ولی فائده‌ای ندارد زیرا ما بالوجودان الفاظ مترادف و مشترک را در لغت مشاهده می‌کنیم و آنها را به کار می‌بریم بحثی که می‌خواهیم مطرح کنیم این است که مترادف و اشتراک روی نظریه اعتبار و تمسمیه در وضع روشن است مثل این که برای یک فرزند دو اسم بگذارند (یکی شنا سنامه‌ای و یکی غیر آن) و یا چند نفر را با یک اسم نامگذاری کنند تمام کلام در این است که روی نظریه اقتران اکید و یا نظریه تعهد و التزام تصویر مترادف و اشتراک چگونه ممکن است؟

بنابر مسلک اقتران اکید تصویر مترادف مشکلی ندارد و اگر بین لفظ (الف) و معنای (ب) تقارن ایجاد کردیم و بعد بین لفظ (ج) و معنای (ب) تقارن ایجاد کردیم و همین‌طور الی آخر، این اشکالی ندارد هر وقت این الفاظ را به کار ببریم این معنا در ذهن ایجاد می‌شود اشکال در ناحیه اشتراک است اگر بین لفظ (الف) و معنای (ب) ایجاد اقتران کنیم و بعد بین لفظ (الف) و معنای (ج) این کار را انجام دهیم و همین‌طور این لفظ را با چند معنای دیگر مقترن کنیم اگر در ناحیه مدلول این کثرت اقتران ایجاد شود ذهن حالت تصوّر معنا را از دست می‌دهد و فقط یک معنا به ذهن می‌آید که تصدیقی است یعنی متکلم یک معنا را اراده کرده است ولی امکان ندارد که تمام اینها یکجا تصوّر شود البته ملازمه بین یک لفظ و چند معنای محدود را ما قبول می‌کنیم ولی ملازمه یک لفظ با ۵۰ یا ۱۰۰ معنا را قبول نمی‌کنیم (براساس مسلک اقتران اکید).

اما بنا بر مسلک تعهد گفته‌اند: هم از ناحیه مترادف و هم از ناحیه اشتراک مشکل داریم چون نظریه تعهد دو صیغه دارد و هر کدام را که انتخاب کنیم با یکی از مترادف و اشتراک مشکل داریم یک صیغه تعهد این است که هر وقت گفتیم (الف) تفهیم معنای (ب) را قصد می‌کنیم اینجا در مترادف مشکلی نیست زیرا تعهدهای متعدّد است ولی در اشتراک دچار مشکل می‌شویم زیرا باید بگوییم: هر وقت گفتیم (الف)، تفهیم معنای (ب) را اراده کردیم و هر وقت گفتیم (الف) تفهیم معنای (ج) را اراده کردیم و این دو تعهد با هم نمی‌سازد و این امکان ندارد این صیغه اول بود که با لفظ شروع شد صیغه دیگر تعهد با معنا شروع می‌شود به این صورت که می‌گوییم: هر وقت این معنا را اراده کردیم با این لفظ آن را ابراز می‌کنیم

در این صیغه در شرط تفهیم معنا را قرار می‌دهیم در حالی که در صیغه اول در شرط استعمال لفظ را قرار می‌دادیم در این صیغه دوم در ترادف دچار مشکل می‌شویم چون نتیجه‌اش تعهدهای متعدد برای تفهیم معنای واحد از الفاظ متعدد است و این تعهدها با هم نمی‌سازد زیرا در یک تعهد ملتزم می‌شویم که این معنا را ابراز نمی‌کنیم مگر با این لفظ مثلاً لفظ (الف) و در تعهد دوم ملتزم می‌شویم که از لفظ دیگر آن معنا را ابراز می‌کنیم ولی با اشتراک مشکلی نداریم چون تعهدهای متعدد از این ناحیه با هم منافاتی ندارند یعنی می‌توانیم بگوییم: هر وقت قصد تفهیم ذهب را داشتیم بالفظ عین آن را ابراز می‌کنیم و هر وقت قصد تفهیم فضه را داشتیم بالفظ عین آن را ابراز می‌کنیم.

حال آیا می‌توان هر دو صیغه را به کار برد تا هر دو اشکال برطرف شود مثلاً برای ترادف از صیغه اول و برای اشتراک از صیغه دوم استفاده کنیم؟

این کلام اشکال دارد زیرا تعهد و التزام ابراز لفظی ندارد بلکه منشأش در سلوک خارجی و عملی افراد است وقتی با افرادی سر و کار داریم می‌بینیم افراد متعددی در استعمال الفاظ هستند و دو سنخ سلوک عملی نداریم بلکه یک سنخ سلوک عملی داریم و یک صیغه را به کار می‌بریم.

بله می‌توان اشکال فوق‌الذکر را حل کرد به این که هر یک از دو صیغه را انتخاب کنیم مشکلی پیدا نمی‌شود به این صورت که من بعد از این هر وقت این لفظ را به کار بردم این معنا را یا این چند معنا را اراده می‌کنم در این صورت یک تعهد وجود دارد منتهی طرف معنایش در صورتی که متعدد باشد مردد است (یعنی المعانی) روی مسلک تعهد، این تعهد منشأ دلالت تصدیقیه است و همین مقدار فوق‌الذکر در دلالت تصدیقیه کافی است که بگوییم: هر وقت (زید) گفتیم یکی از سه نفر را - مثلاً - اراده کرده‌ایم و می‌توانیم صیغه دوم را اختیار کنیم و تردید را به سوی لفظ متوجه سازیم مثلاً بگوییم: هر وقت قصد تفهیم معنای حیوان ناطق را داشته باشیم یکی از دو لفظ معین را به کار می‌بریم.

مقام دوم: مجاز

هیچ اشکال و اختلافی نیست که ما کلماتی را که در جمله به کار می‌بریم بر دو قسم است تارة در شیئی به کار می‌بریم که آن شیء حقیقتاً فرد و مصداق معنای لفظ است مثلاً می‌گوییم: (زید انسان) در این مثال کلمه انسان را در مورد زید به کار بردیم که او یکی از

مصادیق انسان است اما گاهی کلماتی را در اشیائی به کار می‌بریم که آن شیء فرد و مصداق آن کلمه نیست مثل (زیدُ اسدُ) وقتی می‌خواهیم شجاعت او را بفهمانیم.

وقتی که لفظی مثل (اسد) در مورد شیئی مثل حیوان مفترس به کار می‌رود که آن شیء حقیقتاً فرد معنای آن لفظ است به آن لفظ حقیقت می‌گوییم ولی در صورت دوم وقتی که لفظی را در مورد شیئی به کار می‌بریم که آن شیء حقیقتاً فرد آن لفظ نیست آن لفظ مجاز می‌شود تمام اختلافی که در مسأله مجاز وجود دارد در تفسیر و تبیین مدلول مجازی است و این که فارق بین مدلول مجازی و مدلول حقیقی چیست؟

در این مورد دو نظریه معروف و رایج داریم:

نظریه اول: نظریه مشهور در علم بیان و علم اصول: در مجاز لفظ را در غیر موضوع له استعمال می‌کنیم البته آن معنا مناسب با معنای موضوع له است مثل استعمال لفظ اسد در انسان شجاع، ولی در حقیقت لفظ را در معنای موضوع له استعمال می‌کنیم مانند استعمال لفظ اسد در حیوان مفترس.

نظریه دوم: نظریه سکاکی: هیچ فرقی بین لفظ حقیقت و مجاز در استعمال نیست و هر دو در معنای موضوع له استعمال می‌شوند پس در خود کلمه فرقی وجود ندارد بلکه فرق در یک ادعایی است که در مواردی که می‌گوید (رأیت أسداً فی المدرسه) اسد را در معنای خودش استعمال کرده و واقعاً حیوان مفترس را دیده است منتهی کسی را که مصداق و فرد اسد نیست ادعا می‌کند که فرد حیوان مفترس است بنابراین اسد را در معنای خودش استعمال کرده است ولی به ادعای این که زید مصداق حیوان مفترس است و این تصرف در اسناد عقلی است نه تصرف در لفظ.

استاد ما فرموده است که این مطلب را سکاکی در بعضی از موارد مجاز گفته است نه همه مجازها. مثلاً در (مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا) یا (أَعْتَقَ رَقَبَةً)، قتیل در مثال به معنای مقتول نیست چون مقتول قابل قتل نیست بلکه مراد کسی است که م شرف به قتل است در اینجا هم سکاکی قائل به مجاز است ولی حقیقت ادعایی اینجا نمی‌آید ایشان تنها در استعاره قائل به حقیقت ادعایی بوده است یعنی در جایی که علاقه معنای مجازی با معنای حقیقی تنها مشابهت باشد بنابراین فرمایش سکاکی در مورد حقیقت ادعایی در مجازات فی الجمله است نه بالجمله.

ولی مرحوم آقای خویی فرمودند که سکاکی در همه مجازات قائل به حقیقت ادعایی بوده است و ایشان همین کلام سکاکی را تأیید کرده و می‌فرماید: ما با ارتکاز عرفی همین مطلب را می‌فهمیم.

ما نه با نظر مشهور موافقیم و نه با نظر سکاکی. ما متعرض ادله آنها نمی‌شویم زیرا با قبول عرضمان موضوع برای هیچیک از کلام مشهور و کلام سکاکی باقی نمی‌ماند و ثانیاً این بحث ثمره عملی ندارد.

رد نظریه مشهور:

حقیقت استعمال چیست؟ استعمال یعنی ایجاد المعنی باللفظ فی ذهن السامع و حقیقت دلالت یک ملازمه‌ای بین لفظ و معنا در ذهن است یعنی هرگاه لفظ در ذهن موجود شود قهراً معنا هم در ذهن ایجاد می‌شود و به دست متکلم و سامع نیست.

وجود لفظ در ذهن یعنی هرگاه لفظ مسموع شود و وجود معنا یعنی هرگاه معنا در ذهن تصور شود مانند ملازمه بین آتش و حرارت که این ملازمه ذاتی است ولی ملازمه بین لفظ و معنا غیر ذاتی است و عاملی می‌خواهد ما در مقام محاوره یک طرف ملازمه را ایجاد می‌کنیم و مسموع می‌شود ولی معنا خود بخود ایجاد می‌شود و چون حقیقت استعمال ایجاد معنی است فقط در ذهن معنایی ایجاد می‌شود که با لفظ مذکور ملازمه دارد و هرچهمتکلم یا سامع اراده کند به درد نمی‌آورد بلکه هر معنایی که با لفظ ملازمه داشته باشد همان معنا در ذهن ایجاد می‌شود وقتی حقیقت استعمال این شد دیگر دو قسم معنا ندارد چون همیشه معنایی در ذهن تصور می‌شود که با آن لفظ ملازمه دارد اما قرینه چه کار انجام می‌دهد؟ همان طوری که ما برای لفظ یک معنا داریم یک مفهوم و یک محکی نیز داریم محکی یعنی آن شیئی که از لفظ در جمله اراده کرده‌ایم قرینه در جمله، محکی ما را معین می‌کند اگر گفتیم: (رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ) قید (فِي الْمَدْرَسَةِ) دلالت دارد که محکی اسد فرد شجاع است بنابراین مشهور که گفته‌اند: «استعمال بر دو قسم است یکی در موضوع له و یکی در غیر موضوع له»، کلام درستی نیست زیرا استعمال هر لفظ در آن چیزی است که در ذهن وجود دارد و این یک چیز است که همان ایجاد معنا با لفظ باشد.

خلاصه اختلاف ما با مشهور در مدلول استعمالی است و ما در این جهت با سکاکی موافق هستیم که مدلول استعمالی اسد در مثال مذکور حیوان مفترس است.

اختلاف نظر ما با سکاکی:

ما در مدلول استعمالی با سکاکی موافق هستیم اختلاف ما با ایشان در محکی است در زمان حاضر وقتی کلام ایشان را توجه می‌کنیم این‌گونه برداشت می‌کنیم و بین محکی و معنا تفکیک قائل هستیم ولی در زمان سکاکی این تفکیک را قائل نشده‌اند از کلام ایشان استفاده می‌شود که همان‌طوری که مدلول تصویری لفظ (أَسَد) در مثالی (رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ) حیوان مفترس است محکی آن هم فردی از حیوان مفترس است منتهی این فرد، فرد ادعایی این معنا است پس در نظر سکاکی وقتی گفته می‌شود (رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ) مدلول استعمالی و مدلول تصویری (أَسَد) حیوان مفترس است و محکی آن فردی از حیوان مفترس است و قرینه (فی المدرسة) می‌گوید: فردی که دیدم ادعایی بود نه حقیقی، چون افراد دو دسته‌اند: افراد حقیقی و افراد ادعایی و من هم مانند سکاکی می‌گوییم مدلول استعمالی (أَسَد) هم در حقیقت و هم در مجاز یک چیز است (یعنی حیوان مفترس) و اختلاف ما در محکی آن است در مثال مذکور در نظر سکاکی محکی (أَسَد) فردی از حیوان مفترس است ادعاً و تجوزاً، ولی در نظر ما محکی (أَسَد) فردی از انسان شجاع است یعنی آن‌چه که من از این لفظ اراده کرده‌ام یک فرد از انسان شجاع است و فردیت آن هم حقیقی است و طبیعت انسان شجاع با طبیعت حیوان مفترس تناسب دارد و فردی از انسان شجاع مصداق فرضی (أَسَد) است ما فرمایش سکاکی را در بعضی از مثال‌ها قبول داریم خود فرد ادعایی یک عنایت زیادی می‌خواهد که با ذهن عامه مردم سازگار نیست لذا اشکالی که بر کلام سکاکی داریم این است که با وجدانیات و ارتکازات عرفی خودمان نمی‌سازد ولی اشکالمان بر کلام مشهور این است که کلامشان معقول نیست.

نکته دیگر این که منشأ دلالت لفظ برمدلول حقیقی وضع است و گفتیم این دلالت ذاتی نیست در مدلول مجازی هم دلالت داریم سؤال این است که منشأ این دلالت چیست؟ وقتی که می‌گوییم (أَسَد) در مورد انسان شجاع به کار رفته است منشأ این دلالت چه می‌باشد؟ حقیقت مدلول مجازی را چه باید بدانیم تا منشأش مشخص شود؟

روی مسلک سکاکی و نظر ما که با هم شبیه است منشأش یکی است روی نظر سکاکی مرکز تجوز فرد ادعایی بود و به صورت عادی ممکن نیست که فرد واقعی حیوان مفترس در مدرسه باشد با قرینه فهمیدیم که فرد حقیقی مراد نیست از ذکر (أَسَد) با (فی

المدرسه) با هم فهمیدیم که مراد از اَسَد رجل شجاع است که به نظر سکاکی فرد ادعایی حیوان مفترس می‌باشد (به لحاظ شجاعتش) (محکی در نظر سکاکی مدلول تصدیقی است و مدلول تصدیقی دائر مدار ملازمه و علقه وضعیه نیست).

همین بیان روی نظریه من نیز می‌آید یعنی از قرینه (فی المدرسه) فهمیده می‌شود که فرد واقعی حیوان مفترس مراد نیست و از ذکر (اَسَد) به همراه قرینه (فی المدرسه) فهمیده می‌شود که متکلم چیزی را اراده کرده که با (اَسَد) تناسب دارد و آن چیز انسان شجاع است (محکی در نظر ما نیز مدلول تصدیقی است). انما الکلام در نظر مشهور چگونه در مدلول مجازی دلالت حاصل می‌شود با این که در ذهن بین کلمه (اَسَد) و معنای (حیوان مفترس) ملازمه هست (محکی روی نظر مشهور مدلول تصویری است و تصور دائر مدار ملازمه است).

اما در تصویر منشأ مدلول مجازی بنا بر نظر مشهور وجوه متعددی گفته شده و مرحوم آقای صدر یکی از آنها را بیان کرده است (مرحوم آقای صدر قائل به قول مشهورند) ایشان فرمودند: حقیقت و وضع اقتران اکید بین لفظ و معنا است و ملازمه بین آن دو ایجاد می‌شود بین معنای موضوع له و معنای مجازی تقارن و تشابهی هست و به جهت این مقارنت فی الجملة کلمه (اَسَد) دلالت اقتضایی نسبت به رجل شجاع را دارد گرچه دلالتش فعلیت ندارد یعنی این تقارن بین معنای حقیقی و مجازی زمینه‌ای را برای اقتضاء دلالت لفظ بر معنای حقیقی و مجازی زمینه‌ای را برای اقتضاء دلالت لفظ بر معنای مجازی ایجاد می‌کند پس سه تقارن وجود دارد: ۱- تقارن بین لفظ اسد و حیوان مفترس ۲- تقارن بین حیوان مفترس و رجل شجاع ۳- تقارن بین لفظ اسد و رجل شجاع، و از طرفی گفته شده است: (مشابه المشابه مشابه)، پس بین لفظ اسد و معنای رجل شجاع خود بخود مقارنت حاصل می‌شود و بعد قرینه‌ای که ذکر می‌شود قرینه صارفه است یعنی جلوی تصور معنای حقیقی را می‌گیرد و آن دلالت ضعیف و مقارنه ضعیف بین لفظ اسد و معنای مجازی مانعی ندارد و به فعلیت می‌رسد به عبارت دیگر وقتی کلمه اسد برای معنای حیوان مفترس وضع شد و با آن اقتران پیدا کرد در ازاء آن تقارن ضعیفی برای لفظ اسد و معنای رجل شجاع که معنای مجازی است ایجاد می‌شود وقتی تقارن قوی بین لفظ اسد و معنای حقیقی وجود دارد این تقارن ضعیف فعلیت پیدا نمی‌کند و بروز نمی‌کند وقتی قرینه صارفه از معنای حقیقی یعنی قید (فی

المدرسه) در جمله ذکر شد جلوی تصور معنای حقیقی را می‌گیرد و تقارن ضعیف بروز پیدا کرده و ذهن منتقل به همین معنای مجازی (یعنی رجل شجاع) می‌شود بنابراین منشأ دلالت در مدلول مجازی نفس وضع است و زمانی به فعلیت می‌رسد که قرینه صارفه از معنای حقیقی ذکر شود.

به نظر ما سه اشکال بر کلام مرحوم آقای صدر وارد است:

اشکال اول بر کلام ایشان این است که ایشان فرمودند تقارن بین معنای حقیقی و معنای مجازی طبیعی است این فرمایش در همه موارد درست نیست مثلاً در جمله (من قتل قتیلاً) تقارن و تناسبی بین قتیل و مشرف به قتل وجود ندارد.

اشکال دوم این است که مدلول تصویری به مجرد استعمال لفظ به ذهن می‌آید و حال این که قرینه بعد از لفظ مجاز ذکر می‌شود پس چگونه با شنیدن لفظ اسد معنای مجازی تصور می‌شود و حال این که تا زمانی که قرینه ذکر نشده است معنای حقیقی به ذهن می‌رسد کلام ایشان در صورتی درست است که قرینه قبل از لفظ اسد بیاید.

اشکال سوم این است که ایشان فرمودند: قرینه صارفه از معنای حقیقی وجود دارد مرادشان از این کلام چیست؟ اگر مرادشان این است که این تصور معنای حقیقی صورت نمی‌گیرد این خلاف واقعیت است و اگر مراد این است که متکلم معنای حقیقی را اراده نکرده است این مربوط به مدلول تصدیقی است و با فرمایش مرحوم آقای صدر نمی‌سازد که مدلول مجازی را مدلول تصویری می‌داند.

منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی روی مسلک مرحوم آقای خوبی و حقیقت و مجاز براساس این مسلک: عمده فرقی که نظریه مرحوم آقای خوبی با نظریه اعتبار و نظریه اقتران دارد این است که روی مسلک مرحوم آقای خوبی مدلول وضعی لفظ یا مدلول استعمالی در وضع یک مدلول تصدیقی است ولی در دو مسلک دیگر مدلول استعمال مدلول تصویری است.

مطلب اول این است که حقیقت و مجاز روی مسلک مرحوم آقای خوبی چه می‌باشد؟ بنابر مسلک ایشان مدلول وضعی دائماً مدلول تصدیقی است یعنی شخصی متعهد می‌شود که هرگاه این لفظ خاص را به کار برد تفهیم این معنا را اراده کرده است پس فرقی بین معنای حقیقی و مجازی روی این مسلک را همان مدلول تصدیقی است — مثلاً — وقتی

(رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْغِيَابِ) گفته می‌شود می‌فهمیم که متکلم تفهیم معنای حیوان مفترس را اراده کرده است و در (رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ) متکلم تفهیم معنای انسان شجاع را اراده کرده است بنابر این که مرحوم آقای خویی مسلک مشهور در مجاز را قبول کند اما اگر ایشان مسلک سکاکی در مجاز را قبول کند که این که در حقیقت و مجاز همین مسلک را قبول کرده است مدلول تصدیقی در دو مثال مذکور یکی می‌شود یعنی تفهیم معنای حیوان مفترس را اراده کرده است منتهی این حیوان مفترس را در مثال اول بر فرد حقیقی و در مثال دوم بر فرد ادعایی تطبیق کرده است پس یک فرق نظریه مرحوم آقای خویی با نظریه مشهور این است که در نزد مرحوم آقای خویی مدلول وضعی یا مدلول استعمالی لفظ مدلول تصدیقی است نه تصویری اما تصرف عقلی است نه تصرف در مدلول تصدیقی همان‌گونه که سکاکی تصرف را در مدلول استعمالی و تصویری نمی‌داند بلکه تصرف عقلی می‌داند نزد مرحوم آقای خویی مدلول حقیقی و مجازی مدلول تصدیقی است ولی در نزد مشهور مدلول تصویری است و فرق دیگر این دو نظریه این است که در نزد مرحوم آقای خویی مدلول و معنا در وضع اراده تفهیم معنا است ولی مدلول در نزد مشهور ایجاد معنا است و فرقی این است که مدلول بنا بر قول مرحوم آقای خویی اختیاری است ولی بنابر نظر مشهور غیر اختیاری است.

مطلب دوم این است که منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی در نظر مرحوم آقای خویی چه می‌باشد؟ در نظر مشهور ما وجهی را که مرحوم آقای صدر فرمود قبول کردیم ایشان فرمودند: وضع به همراه قرینه منشأ دلالت لفظ بر معنای مجازی است اما روی نظر مرحوم آقای خویی که مدلول استعمالی دائماً مدلول تصدیقی است روی این نظریه احتیاج به منشأ خاصی نداریم بلکه نفس قرینه در دلالت بر معنای مجازی کافی است. در نظر ایشان وقتی مدلول تصدیقی کامل می‌شود که جمله تمام شود و در مثال مذکور با آمدن (فِي الْمَدْرَسَةِ) مدلول تصدیقی بر معنای مجازی تحقق پیدا می‌کند و معلوم می‌شود که تطبیق لفظ اسد بر معنایش (یعنی حیوان مفترس) ادعایی می‌باشد.

مصحح استعمال مجازی:

همان‌طوری که در استعمال حقیقی غلط و صحیح داریم در استعمال مجازی نیز غلط و صحیح داریم مثلاً اگر برای فرد شجاع بگوییم (رَأَيْتُ نَمْرَةً فِي الْمَدْرَسَةِ) این استعمال

مجازی غلط است در حقیقت معیار صحت و غلط در استعمال روشن است اگر کلمه را در فرد حقیقی به کار ببریم استعمال صحیح است و در غیر آن استعمال غلط است اما در مجاز چگونه است؟ چون فرض کرده‌ایم کلمه در مجاز در غیر معنای خودش (نزد مشهور) استعمال شده است در این موضوع: ذوق عرفی و محاوره‌ای افراد معیار است یعنی اگر ذوق محاوره‌ای آن را بپذیرد می‌گوییم استعمال مجازی صحیح است مثل (رأیت اسداً فی المدرسه)، و اگر ذوق محاوره‌ای عرف آن را امضاء نکند و قبول نکند مثل (رأیت دباً فی المدرسه) یا (رأیت نمرهً فی المدرسه) در حالی که مراد از (دب = فرس) و (نمره) رجل شجاع باشد این استعمال مجازی غلط است زیرا ذوق محاوره‌ای عرف این را نمی‌پسندد و چون در مناطق مختلف ذوق‌های گوناگون وجود دارد در هر جایی اطلاق غلط و صحیح در استعمال مجازی به نسبت به ذوق عرفی و محاوره‌ای همان جا صورت می‌گیرد بنابراین می‌تواند اطلاقی در جایی صحیح باشد ولی در جای دیگر همان اطلاق غلط باشد.

#### تحدید مدلول مجازی

ما گفتیم استعمال لفظ در غیر معنای خودش مجاز است آیا هر معنای غیر موضوع له مجاز است یا باید خصوصیتی داشته باشد؟ مواردی است که کلمه‌ای را اطلاق می‌کنند و لفظش مراد است مثلاً می‌گوییم: (انسان کلمه معرب است) یا (ضارب اسم فاعل است) یا (زید کلمه سه حرفی است) یا (ضرب فعل ماضی است)، در همه این موارد لفظ در معنای خودش استعمال نشده است ولی مجاز هم نیست پس فارق بین مجاز و این موارد چیست؟ در مجاز آن معنایی (غیر موضوع له) که مد نظر است فقط بخاطر تشابه و مناسبت بین آن معنا و معنای موضوع له مورد لحاظ قرار می‌گیرد مثلاً کلمه حاتم برای شخص کریم به کار می‌رود بخاطر این که این شخص کریم با حاتم در کریم بودن مشابهت دارد اما در جایی که استعمال برای تشابه نباشد به آن مجاز نمی‌گویند مثلاً ضارب در قضیه (ضارب اسم فاعل است) در معنای خودش به کار نرفته است ولی مجاز هم نیست زیرا بین کلمه (ضارب) در این جا و معنای آن تشابهی نیست پس شرط استعمال مجازی این است که بین آن معنا و معنای حقیقی تشابهی باشد و ما بخاطر هما تشابه لفظ را در این معنا به کار می‌بریم حال که در موارد مذکور و امثله فوق‌الذکر اطلاق مجازی در کار نیست سؤال این است که آیا اطلاق حقیقی در کار است یا خیر؟ در بحث اطلاق لفظ و اراده لفظ این مسئله بیان می‌شود و در

آنجا می‌گوییم که این اطلاق از استعمال خارج است.

جمع‌بندی بحث مجاز: در مجاز سه نظریه داریم: ۱— نظر مشهور: مدلول استعمالی مجاز معنای مشابه معنای موضوع له است. ۲— نظر سکاکی: مدلول استعمالی و محکی در معنای حقیقی و معنای مجازی یکی است فقط محکی در یکی حقیقی و در دیگری ادعایی است. ۳— نظر ما: مدلول استعمالی در معنای حقیقی و مجازی یکی است ولی محکی این دو با هم تفاوت دارد چون محکی در مجاز فردی از انسان شجاع است نکته دیگر این که دال بر مدلول مجازی نزد مشهور دلالت وضعیه است و نزد سکاکی و نزد ما خود قرینه دال بر معنای مجازی است و مصحح استعمال مجازی ذوق عرفی و محاوره‌ای است و مراد از مدلول مجازی آن معنای غیر حقیقی است که بخاطر تشابه و تناسب این معنا با معنای حقیقی لفظ در آن استعمال می‌شود.

کنایه

علماء در مثال کنایه با هم اختلافی ندارند مانند (زید کثیرالرماد) کنایه از این که زید انسان کریم و بخشنده‌ای است.

علماء ادب من جمله سکاکی سعی کرده‌اند که فارق بین مجاز و کنایه را بیان کنند مثلاً گفته‌اند: «در کنایه ذکر لازم و اراده ملزوم است ولی در مجاز ذکر ملزوم و اراده لازم است»، ولی به همه آنچه که گفته‌اند اشکال وارد کرده‌اند.

اما فرقی که ما به ارتکاز خود درک می‌کنیم چه می‌باشد؟ در مجاز گفتیم در محکی لفظ تصرف می‌کنیم یعنی مراد از اسد در جمله (رایت اسداً فی المدرسه فردی از انسان شجاع است ولی در کنایه محکی لفظ عین محکی در حقیقت است وقتی می‌گوییم (زید کثیر الرماد) محکی ما فردی از کثیر المراد است.

فرق کنایه و مجاز در مراد جدی از کلام است و در مراد جدی از کلمه با هم مختلف نیستند وقتی می‌گوییم: (زید اسد) مدلول استعمالی و مدلول حقیقی در اسد یکی است ولی این دو در مراد جدی از اسد با هم اختلاف دارند و ما اسم مراد جدی از کلمه را محکی گذاشته‌ایم محکی اسد حقیقی با محکی اسد مجازی دو تا است در کنایه مراد جدی (یا محکی) و مدلول استعمالی در کثیر الرماد یکی است ولی مراد جدی از جمله (زید کثیر الرماد)، زید جواد است لذا در این جمله کلمه زید در معنای حقیقی خودش استعمال شده

است و کلمه کثیر الرّماد نیز در معنای حقیقی خودش استعمال شده است منتهی مراد جدی از کلام فرق می‌ند اما مراد جدی از کلمه در مجاز با مراد جدی از کلمه در حقیقت با هم تفاوت دارد پس در کنایه مراد جدی از کلام با مراد استعمالی آن با هم تفاوت دارد ولی در مجاز مراد جدی از کلمه با مراد جدی از کلمه در حقیقت با هم تفاوت دارد.

جمع‌بندی: روی منبای ما در مجاز، در کنایه وقتی گفته می‌شود: (زید کثیر الرّماد)، محکی کثیر الرّماد همان کثیر الرّماد است ولی مراد جدی از کلام این معنا نیست. در مجاز تصرف در کلمه است و در کنایه تصرف در کلام است و صدق و کذب نسبت به مراد جدی از کلام سنجیده می‌شود.

### مبحث دوم: حقیقت استعمال

در این بحث نکاتی گفته می‌شود که در مباحث آینده به آن نیاز داریم بنابراین این مبحث، مبحث مهمی است.

مقدمه:

ما گفتیم بین لفظ و معنا ملازمه و علقه‌ای به نام علقه وضعیه وجود دارد این مربوط به شخص سامع است بخاطر این ملازمه ما از سان‌ها در مقام محاوره این الفاظ را استفاده می‌کنیم به کارگیری و استخدام لفظ در معنا در استعمال می‌گویند و این در جایی است و برای سامعی است که بین لفظ و معنا ملازمه باشد استعمال لفظ امری است که همه ما آن را انجام می‌دهیم ولی علماء ما این مسأله را مطرح کرده‌اند که حقیقت استعمال چیست؟ سه نظریه در این مورد بیان شده است:

مسلک اول یا مسلک علامیت و مسلک دوم یا مسلک ایجاد معنا که خودش دو مسلک دارد و مجموع سه مسلک می‌شود که دو مسلک برخاسته از مسلک دوم یعنی ایجاد معنی، ایجاد معنا در خارج و ایجاد معنا در ذهن است این بحث در استعمال لفظ در اکثر از یک معنا تأثیر دارد.

مرحوم آقای خوبی مسلک اول را مشهور دانسته و آن را پذیرفته است و استاد ما هم این مسلک را قبول دارد.

بر اساس این مسلک حقیقت استعمال ایجاد علامت بر اراده تفهیم معنا است ما گاهی چیزهایی را برای نشانه می‌گذاریم این‌ها نظرشان این است که بعد از وضع با تلفظ علامتی

را ایجاد می‌کنیم که در مقام تفهیم معنای این لفظ می‌باشیم.

نقد این مسلک بعد از بیان مسلک مختار می‌آید.

مسلک دوم (ایجاد المعنی):

اینها دو دسته شده‌اند: ۱- ایجاد المعنی فی الخارج ۲- ایجاد المعنی فی الذهن

مسلک اول از این دو دسته از مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی و مرحوم میرزای نائینی قائل شده‌اند تعبیر مرحوم اصفهانی در این مورد دقیق‌تر است ایشان در نه‌ایه‌الدرایه گفته است: مثلاً اگر سنگ را در نظر بگیریم یک وجود حقیقی دارد (وجود خارجی) و یک وجود ذهنی دارد (صورت سنگ در ذهن) و یک وجود لفظی دارد (یعنی کلمه سنگ)، وقتی در یک جمله کلمه سنگ را به کار می‌بریم طبیعت و ذات سنگ را به یک وجود لفظی ایجاد می‌کنیم یا مثلاً معنای انسان طبیعت حیوان ناطق است که سه وجود دارد: وجود خارجی عینی و وجود ذهنی (تصور در ذهن) و وجود لفظی (کلمه انسان)، وقتی کلمه انسان را در جمله‌ای بکار می‌بریم طبیعی انسان را به وجود لفظی (نه خارجی و نه ذهنی) ایجاد می‌کنیم کلمه انسان بالذات و حقیقه وجود لفظ است و بالعرض و بالعنايه والمجاز وجود معنا است مانند حرکت سفینه که بالذات حرکت سفینه است و بالعرض حرکت جالس در سفینه است بنابراین بیان استعمالی ایجاد المعنی بوجوده اللفظی است که از آن به ایجاد المعنی فی الخارج تعبیر می‌کنند.

این مسلک علاوه بر ایراد مسلک اول فی حد نفسه اشکال دارد و آن اشکال این است که در واقع استعمال به ایجاد اللفظ برمی‌گردد بنابراین مسلک با گفتن شجر یا انسان ایجاد اللفظ می‌کنیم پس باید استعمال باشد در حالی که استعمال نیست زیرا وقتی استعمال لفظ در معنا محقق می‌شود که لفظ را در جمله به کار ببریم.

مسلک سوم (ایجاد المعنی فی الذهن): (نظریه مرحوم صدر)

حقیقت استعمال ایجاد معنا است اما این ایجاد معنا در ذهن سامع است نه در خارج و قطعاً این ایجاد معنا ایجاد مباشری نیست بلکه از باب تسبیب است یعنی ما علتش را ایجاد می‌کنیم علت تصور معنا، لفظ مسموع است که وقتی ایجاد شد صورت ذهنی آن که معنا است ایجاد می‌شود.

بعد مرحوم آقای صدر می‌فرماید: این سببیت ناقصه است - ایشان به سبب اعدادی تعبیر

کرده‌اند — به جهت این که گاهی این لفظ را ایجاد می‌کنیم و البته اجمالاً قصد تفهیم معنا را داریم مثلاً وقتی قصدمان اجمال است لفظ مشترک را بدون قرینه به کار می‌بریم اگر ایجاد لفظ سببیت تامه برای ایجاد معنا داشت معنا به ذهن سامع می‌آمد پس حقیقت استعمال ایجاد معنا در ذهن سامع با ایجاد علت معده آن (یا علت ناقصه آن) در مقام تفهیم است.

ما با این فرمایش مرحوم آقای صدر فی الجمله مخالفیم، آنجا که گفته‌اند «استعمال ایجاد المعنی فی الذهن بالعلّة است» موافقیم اما نه به نحو علت معده یا ناقصه بلکه آن را به نحو علت تامه می‌دانیم نقض ایشان به موارد اشتراک و اجمال بود که این مربوط به مدلول تصدیقی است نه تصویری، یعنی سامع نفهمد که مراد متکلم از لفظ چه بوده است خود مرحوم آقای صدر می‌پذیرد که مدلول تصدیقی ربط به وضع ندارد وقتی در ذهن ملازمه باشد با شنیدن لفظ، معنا به ذهن می‌آید گرچه متعدد باشد چه گوینده قصد اجمال داشته باشد چه قصد اجمال نداشته باشد پس بنابر نظر ما حقیقت استعمال ایجاد المعنی فی الذهن بالعلّة التامه یعنی ایجاد اللفظ المسموع فی مقام التفهیم است.

بحث دیگر این است که گفته می‌شود در هر استعمالی سه اراده داریم: اراده استعمالی و اراده تفهیمی و اراده جدی وقتی می‌گوییم: (زید عادل) یک قضیه لفظیه است که دو لفظ دارد و اجزائش زید و عادل می‌باشد تازه سه اراده مذکور نسبت به خود کلام سنجیده می‌شود یعنی کلمه زید و کلمه عادل الان بحث از این سه اراده نسبت به مفردات کلام و اجزاء آن است نسبت به (زید) در جمله (زید عادل) سه اراده وجود دارد: اراده اول به لفظ زید تعلق گرفته است زیرا ایجاد لفظ زید فعل اختیاری است که معنای زید را در ذهن سامع با ایجاد سبب آن ایجاد کند. وقتی جمله (زید عادل) گفته می‌شود مراد جدی از کلمه زید در این جمله چیست؟ آیا لفظ آن مراد جدی است یا مصادقش و یا مفهومش مراد جدی چیست؟ مراد جدی در این مثال مصادق است پس در واقع سه اراده داریم و سه متعلق اراده یعنی مراد داریم: اراده اول اراده ایجاد یک لفظ از آن حیث که با یک معنا ملازمه دارد می‌باشد این اراده را اراده استعمالی می‌گوییم متعلق اراده استعمالی مراد استعمالی است و در جایی که حیثیت معنای لفظ در نظر گرفته نشود اراده استعمالی در کار نیست.

اراده دوم اراده تفهیمی است و مقابلهش مراد تفهیمی است این اراده در مرحله مدلول تصویری محقق می‌شود.

فرق اراده استعمالی با اراده تفهیمی در دو چیز است یکی این که متعلق اراده در اراده استعمالی ایجاد لفظ است ولی متعلق اراده در اراده تفهیمی، تفهیم معنا است فرق دیگر این است که اراده استعمالی ایجاد مابشری است ولی ایجاد معنی در اراده تفهیمی ایجاد تسبیبی است یعنی بالفظ معنا را ایجاد می کنیم.

و اراده سوم اراده جدی است یعنی اراده تفهیم معنا تصدیقاً مثلاً مراد جدی از لفظ زید در مثال (زید عادل) در مرحله مدلول تصدیقی و به تعبیر دیگر محکی ما از لفظ زید در مثال مذکور مصداق آن می باشد ممکن است محکی و مراد جدی در کلام ما مفهوم لفظ باشد مثلاً در (زید جزئی) اراده استعمالی و تفهیمی از لفظ زید با همین دو اراده از لفظ زید در مثال (زید عادل) یکی است ولی مراد جدی این دو مثال با هم فرق دارد مراد جدی از لفظ زید در (زید جزئی) مفهوم آن و در (زید عادل) مصداق آن است.

مرحوم آقای صدر فرمودند: در موارد هزل — مثل این که در مقام شوخی به کسی گفته شود: شما مجتهد مسلمی هستید — مراد جدی نداریم ولی مراد استعمالی و تفهیمی داریم.

به نظر ما در این جا خلطی صورت گرفته است اراده جدی را که مرحوم آقا صدر می گوید اراده جدی از کلام است نه اراده جدی از مفردات و بحث ما در مفردات کلام است.

تذکر: مفردات با منفردات با هم فرق دارند مفرد به لحاظ جزء مرکب است یعنی یکی از اجزاء جمله است ولی منفرد به کلمه گفته می شود که به تنهایی ذکر شود و جزء مرکب و جمله نباشد.

جمع بندی: حقیقت استعمال ایجاد المعنی باللفظ فی الذهن است و در هر استعمالی سه اراده داریم: اراده استعمالی و تفهیمی و جدی.

مواردی از تطبیقات استعمال وجود دارد که محل بحث و مناقشه قرار گرفته است ما چهار مورد از این موارد را مطرح می کنیم.

#### تطبیق اول: الوضع بالاستعمال

یعنی شخص در مقام وضع و تسمیه کلمه را در معنایش استعمال می کند مثلاً در اعلام شخصی وقتی فرزندی متولد شد به جای این که بگویند اسمش را علی گذاشتیم می گویند آیا علی شیر خورده است؟ یا علی خواب است یا بیدار است و یا می گویند و زن علی زمانی که به دنیا آمد چه مقدار بود؟ یعنی در این گونه موارد با استعمال کلمه در معنا وضع را محقق

می‌کنند البته این استعمال به قصد وضع است سؤال این است که آیا این وجه ممکن است یا خیر؟

آیا مطلب به مبنای ما در استعمال برمی‌گردد و روی مبنای ما این عمل استعمال نیست و نمی‌توان با استعمال کلمه‌ای را وضع کرد زیرا حقیقت استعمال ایجاد معنا به توسط لفظ بود و ایجاد معنا وقتی معقول است که بین لفظ و معنا ملازمه باشد و ایجاد معنا قهری است روی این مبنا وضع به استعمال ممکن نیست زیرا استعمال بعد از ثبوت ملازمه باید باشد نه این که ملازمه بعد از استعمال باشد در جایی که کلمه‌ای را به کار می‌بریم ولی استعمالی در آن نیست تعبیر اطلاق را به کار می‌برند مثلاً در کاربرد (علی) برای فرزند تازه به دنیا آمده به صورت مثال‌هایی که ذکر شد اگر این کاربرد برای اولین بار تحقق یابد می‌گویند این کلمه را اطلاق کرده است و نمی‌گویند استعمال کرده است.

ولی روی مبنای مرحوم آخوند — که استعمال را ایجاد المعنی فی الخارج می‌داند — مورد بحث ما می‌تواند استعمال باشد. پس وضع بالاستعمال صحیح نیست بلکه وضع بالاطلاق صحیح است.

تطبیق دوم: اطلاق لفظ و اراده شخص آن (مرحوم آخوند) گاهی لفظی را اطلاق می‌کنیم و مراد ما شخص همین لفظ است مثلاً می‌گوییم: (زید لفظاً) مراد از زید شخص همین لفظ زید است که تلقط کرده‌ایم سؤال این است که آیا این مورد از موارد استعمال است یا از موارد اطلاق است اگر بگوییم استعمال است یک اشکال دارد و اگر بگوییم اطلاق است اشکال دیگر دارد.

مرحوم صاحب فصول گفته است هر یک را بگوییم درست نیست اگر استعمال باشد دو اشکال وارد است: اشکال اول این است که حقیقت استعمال ایجاد المعنی باللفظ است دالّ لفظ و مدلول معنا است و دلالت در ذهن است وقتی می‌گوییم: (زید لفظاً) در این مثال لفظ زید دالّ و خود این لفظ مدلول است بنابراین اتحاد دالّ و مدلول لازم می‌آید و حال این که دلالت انتقال از شیء به شیء دیگر است.

مرحوم آخوند این اشکال را جواب داد به این که اختلافشان به اعتبار است یعنی گرچه دالّ و مدلول وجوداً یکی هستند اما اعتباراً با هم فرق دارند از حیث این که لفظ صادر از متکلم است دالّ است و از آن حیث که مراد متکلم است مدلول است.

بر این کلام مرحوم آخوند، مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای صدر اشکال وارد کرده‌اند. اشکال مرحوم آقای خویی: این فرمایش قابل قبول نیست، مرحوم آخوند بحث را روی دلالت عقلیه برده است و حال این که بحث ما در مورد دلالت لفظیه است، دلالت عقلیه این است که هر فعل اختیاری (مثل صدور لفظ) همیشه مراد فاعل است یعنی عقل درک می‌کند که هر فعل مرادی دارد و از روی اراده‌ای صادر شده است.

مرحوم آقای صدر در ردّ این اشکال فرمودند: مقصود مرحوم آخوند مراد تکوینی نیست بلکه مراد تفهیمی و استعمالی است یعنی مراد مرحوم آخوند این نیست که این فعل اختیاری (ارای اراده‌ای است بلکه مرادشان این است که با گفتن زید همین لفظ زید را اراده کرده است نه چیز دیگر را).

بعد مرحوم آقای صدر خودشان بر مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند و فرمودند: درست است که اختلاف دالّ و مدلول در مانحن فیه به اعتبار است ولی اختلاف اعتباری کافی نیست زیرا در دالّ و مدلول یک انتقال ذهنی صورت می‌گیرد و در دلالت تصویری انتقال از یک تصوّر به تصوّر دیگر صورت می‌پذیرد و انتقال از یک شیء به خودش معنا ندارد.

به نظر اما اشکال مرحوم آقای صدر بر مرحوم آقای خویی قابل دفع است این که ایشان گفته است مقصود مرحوم آخوند مراد تکوینی نیست قبول داریم ولی این که گفته است مراد مرحوم آخوند مراد تفهیمی و استعمالی است را قبول نداریم و اشکال ایشان بر مرحوم آخوند را هم قبول نداریم.

ما احتمال قوی می‌دهیم که مقصود مرحوم آخوند مراد جدّی یعنی محکی باشد. ما در استعمال سه اراده داریم: اراده استعمالی و تفهیمی و جدّی مثلاً در کلمه (الانسان) در مثال (الانسان ضاحک) سه اراده وجود دارد فعل مباحثی ما ایجاد لفظ (الانسان) است غرض ما این نیست که فقط صوتی ایجاد کنیم بلکه غرض ما این است که ایجاد لفظ کنیم از آن بحث که این لفظ دالّ ر معنایی است این را اراده استعمالی گویند و دیگر این که اراده کرده ایم معنا را در ذهن مخاطب ایجاد کنیم این اراده را اراده تفهیمی گویند، یک اراده جدّی هم داریم مراد جدی ما (یا محکی) از این لفظ (الانسان) در مثال (الانسان ضاحک) م صدق انسان است مرحوم آخوند می‌فرماید: از لفظ (زید) در مثال (زید ثلاثی) شخص این لفظ را اراده کرده‌ایم و مقصود مرحوم آخوند از این کلام مراد جدّی و محکی است.

اما اشکال مرحوم آقای صدر بر مرحوم آخوند که فرمودند اختلاف اعتباری کافی نیست و وزان دالّ و مدلول وزان علّت و معلول است در کلام مرحوم آقای صدر خلطی صورت گرفته است چون ما دو نوع دالّ و مدلول داریم: دالّ و مدلول بالذات و دالّ و مدلول بالعرض، در نوع اول دالّ و مدلول باید موجود به دو وجود باشند ولی در نوع دوم ممکن است که دالّ و مدلول یک وجود داشته باشند و همچنین دالّ بالذات و مدلول بالعرض هم می‌توانند یک وجود داشته باشند برای توضیح می‌گوییم که امور در ذهن تارةً اموری هستند که به دو قسم بالذات و بالعرض تقسیم می‌شوند مثل محبوب و معلوم و محسوس و مراد، منتهی این تقسیم حقیقی نیست چون یکطرف آن بالعرض هستند زیرا علم و حبّ صفت نفسانی هستند و معلوم و محبوب هم باید به نفس متعلق باشند، زیرا ارتباطی بین صفات نفسی و خارج نیست و این دو متباین هستند و اموری هم داریم که به دو قسم بالذات و بالعرض تقسیم نمی‌شوند مثل تصوّر و تصدیق و مفهوم، مفهوم امر ذهنی است و بالذات و بالعرض در آن نداریم (البته خود مفهوم مدلول بالذات آن تصوّر آن است و مدلول بالعرض آن مفهوم زید و مفهوم عمرو و... است).

لازم به ذکر است که معلوم به دو دسته بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود و معلوم بالذات به دو قسم تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود پس تصوّر و تصدیق بالعرض ندارند.

اما مدلول کدام یک از دو قسم است؟ دلالت انتقال در ذهن از دالّ به مدلول است از علم به وجود دخال علم به وجد نار پیدا می‌کنیم دالّ وجود دخال است و مدلول وجود نار است و دلالت انتقال ذهنی از وجود دخال به وجود نار است هر یک از دالّ و مدلول بالذات و بالعرض دارند صورت دخال در ذهن دالّ بالذات است و صورت نار در ذهن مدلول بالذات است و وجود خارجی آنها دالّ و مدلول بالعرض است در عبارت (یا من دلّ علی ذاته بذاته) دالّ و مدلول بالعرض است نه بالذات، آن چه که محال است اتحاد دالّ و مدلول بالذات است یعنی نمی‌شود در ذهن دالّ و مدلول بالذات یکی باشند ولی اتحاد دالّ و مدلول بالعرض ممکن است مثال در بالعرض ذات خداوند متعال است که دالّ و مدلول در خارج یکی است و یا مثل دلالت نور بر خودش که دالّ و مدلول در آن بالعرض است.

گاهی دالّ بالذات و مدلول بالعرض است مثلاً وقتی می‌گوییم: (زید لفظاً) زید دالّ است یعنی زید محسوس به حسّ سمعی دالّ بالذات است و مدلول بالذات آن تصوّر زید است و

مراد متکلم از این کلمه در مثال مذکور خود لفظ زید است و مدلول بالعرض لفظ زید است پس لفظ زید هم دالّ بالذّات و هم مدلول بالعرض است.

در فرمایش مرحوم آقای صدر که فرمود: «محال است دالّ و مدلول متحد باشد» خلطی صورت گرفته است دالّ و مدلول بالذّات قابل اتحاد نیستند ولی دالّ بالذّات با مدلول بالعرض با هم جمع می‌شوند مدلول بالذّات صورت معنا (مدلول تصویری) است و مراد جدی مدلول تصدیقی است و این مدلول تصدیقی مدلول بالعرض دارد که همان تک تک افراد انسان در ذهن است.

همان گونه که گفتیم: معلوم بالذّات یا تصوّر است یا تصدیق، اگر زید را تصوّر کردیم خود زید معلوم بالعرض است رنگ و قد و همه چیزهای مربوط به او معلوم بالعرض است و در موارد تصدیق مثل تصدیق موجود بودن باری تعالی یا تصدیق به این که قند سفید است مدلول بالعرض آن مفهومی است که از آن گرفته می‌شود.

محکی دائماً مدلول بالعرض است و مدلول بالذّات محکی دائماً یک مدلول تصدیقی است نه تصویری، نفس هیچ ارتباطی با خارج ندارد بلکه تصویری که در خودش هست احساس می‌کند بنابراین احساس مادی نیست بلکه نفسانی است و صور اشیاء محسوس بالذّات است و خود اشیاء خارجی محسوس بالعرض هستند.

خلاصه این که مدلول بر دو قسم است و آنچه که باید در وجود متعدّد باشد دالّ و مدلول بالذّات نه دالّ و مدلول بالعرض یا دالّ بالذّات و مدلول بالعرض، پس مرحوم آخوند خلط نکرده است بلکه بعد از او خلط کرده‌اند.

در مثال (زید لفظاً) لفظ مسموع زید دالّ بالذّات است و موطنش ذهن است مدلول بالذّات صورت ذهنی لفظ زید است و محکی آن لفظ زید است و محکی همیشه مدلول بالعرض است مدلول بالذّات آن تصدیقی است که بعد از گفتن (زید لفظاً) پیدا می‌کنیم.

در مثال (زید عادل) یک دالّ بالذّات داریم که لفظ مسموع زید است و چهار مدلول داریم: ۱- مدلول بالذّات: تصوّر معنا زید ۲- مدلول بالذّات: تصدیق به این که متکلم زید خارجی را اراده کرده است. برای این دو مدلول، مدلول بالذّات دو مدلول بالعرض داریم: ۳- مدلول بالعرض اولی زید خارجی است ۴- مدلول بالعرض دومی محکی زید است (یعنی مصداقش)، پس در این مثال مدلول بالعرضها یکی شده است.

و در مثل (زید جزئی) مدلول بالعرضها هستند: ۱- مدلول بالعرض اول که زید خارجی است برای مدلول بالذاتی که تصور معنا زید (مدلول بالذات اول) باشد ۲- مدلول بالعرض دوم که مفهوم زید است برای مدلول بالذاتی که عبارت است از تصدیق ما به این که متکلم مفهوم زید را اراده کرده است.

محکی هم بر دو قسم است: محکی بالذات و محکی بالعرض، در مثال (زید عادل) محکی بالذات مفهوم مصداق (معنای) زید در ذهن است و محکی بالعرض زید خارجی است. و در مثل (زید جزئی) محکی بالذات مفهوم، مفهوم زید است نه زدی که تصور می‌شود و محکی بالعرض مفهوم زید یا صورت زید در ذهن سامع است.

مفهوم، مفهوم الانسان با مفهوم الانسان فرق دارد مفهوم الانسان مصادیقش زید و بکرو عمرو... هستند ولی مصادیق مفهوم، مفهوم الانسان مفهوم انسان در ذهن هر فردی است. مرحوم اصفهانی کلام مرحوم آخوند را قبول کردند و فرمودند اشکالی ندارد که ما کلمه‌ای را استعمال کنیم و خود لفظ آن مراد ما باشد و به نظر ما هم ممکن است و اشکال اولی را که گفته‌اند (یعنی لزوم اتحاد دال و مدلول) ما قبول نداریم.

اشکال دوم بر این نوع استعمال این است که لازم می‌آید که یک شیء هم به لحاظ آلی و هم به لحاظ استقلال ملحوظ شود و این امر محال است. لحاظ آلی این است که یک شیء را پلی و آلتی برای انتقال به شیء دیگر قرار دهیم مانند آینه که لحاظ آلی آن این است که شخص داخل آینه صورت خود را ببیند و یک وقت به آینه استقلالاً نگاه می‌کنیم مثلاً برای این که آن را بخریم می‌بینیم چه شکلی دارد و اندازه‌اش چه مقدار است؟

گفته‌اند که دو لحاظ یکجا جمع نمی‌شود زیرا نمی‌شود که انسان هم غافل و هم ملتفت باشد زیرا در لحاظ آلی انسان از خود شیء غافل است و در لحاظ استقلالیه به آن ملتفت است عین این اشکال را در باب استعمال لفظ در شخص خودش گفته‌اند زیرا حقیقت استعمال افناء لفظ در معنا است یعنی نگاه به لفظ آلی است مانند نگاه به آینه و نگاه به معنا استقلالیه است حال اگر لفظ در شخص خودش استعمال شود از آن حیث که به‌عنوان دال استعمال کردیم لحاظ آلی است و از آن حیث که آن را در خودش استعمال کردیم و عنوان مدلول دارد لحاظ استقلالیه می‌شود پس در این‌گونه استعمال دو لحاظ آلی و استقلالیه با هم جمع شده است و این امر محال است همان‌گونه که بیان شد.

به نظر ما این اشکال هم تمام نیست چون یک اشکال مبنایی است به نظر ما حقیقت استعمال افناء لفظ در معنا نیست بلکه حقیقت آن ایجاد المعنی فی الذهن بایجاد اللفظ است و لحاظ الفاظ لحاظ استقلالی است نه لحاظ آلی، یعنی متکلم در مقام تکلم الفاظ را به لحاظ استقلالی لحاظ می کند منتهی داعی او برای ایجاد این الفاظ یک غرض بالتبع است و آن غرض ایجاد معنا در ذهن سامع است استقلالی گاهی در مقابل آلی است و گاهی در مقابل بالتبع است و در ما نحن فیه استقلالی در مقابل آلی است پس لحاظ استقلالی در اینجا با بالتبع بودن جمع شده است نظیر روشن کرده شعله آتش که وجود آتش غرض اصلی نیست گرچه لحاظ استقلالی به آن شده است ولی بالتبع این غرض است برای غرض اصلی که ایجاد حرارت باشد.

بر فرض قبول این مبنا که حقیقت استعمال افناء لفظ در معنا است در مثال (زیدٌ عادلٌ) کلمه زید ملحوظ آلی است و معنایش ملحوظ استقلالی است جمله (زیدٌ عادلٌ) یک محکی بالذات دارد و این استعمال فقط مربوط به متکلم است حین تکلم به کلمه (زید) التفات آلی دارد و به صورت معنایش التفات استقلالی دارد قصد متکلم از لفظ زید در این مثال و محکی بالذات آن مفهوم مصداق زید است این مفهوم مصداق زید که در ذهن است محکی بالعرض آن زید خارجی است متکلم به محکی بالذات لحاظ استقلالی دارد و به محکی بالعرض (یعنی زید خارجی) لحاظ استقلالی ندارد و اصلاً لحاظی به آن تعلق نگرفته است.

در مثال (زیدٌ لفظاً) به کلمه زید حین استعمال لحاظ آلی تعلق گرفته است و به معنایش لحاظ استقلالی تعلق گرفته است محکی بالذات، این شخص از لفظ زید است که لحاظ استقلالی به آن تعلق گرفته است ولی محکی بالعرض آن که خود این لفظ باشد لحاظ استقلالی ندارد و هیچ لحاظی به آن تعلق نگرفته است و فقط یک لحاظ به این فقط خورده است بنابراین در ما نحن فیه اتحاد لحاظ آلی و لحاظ استقلالی پیش نمی آید.

در ذهن لحاظ استقلالی معنا و محکی طولی است و لحاظ استقلالی معنا مسبوق به لحاظ استقلالی در محکی است.

پس کاربرد لفظ در شخص خودش به نحو استعمال ممکن است همان گونه که مرحوم اصفهانی فرموده است بخلاف مستشکل که این را صحیح نمی داند و می گوید این کاربرد به نحو ایجاد است همان گونه که مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر این را گفته اند.

فرق بین استعمال و ایجاد این است که استعمال ایجاد اللفظ بما انه سبب لایجاد المعنی فی ذهن الاسماع است ولی ایجاد یعنی ایجاد اللفظ بما انه صوت و فرق بین این دو واضح است.

خلاصه کلام تا این جا این اسد که کسی نگفته است که زید در مثال (زید لفظاً) معنا است بلکه محکی است این امر اشکالی ندارد و عقل نظری به محکی بالعرض تا بگوییم لحاظ آلی و استقلالی در یکجا باهم جمع شده است.

نکته دیگر این است که آیا جمله (زید لفظاً) به نحو ایجاد معقول است یا خیر؟ در این باره بین علماء اختلاف شده است.

ایجاد به دو نحوه قابل تصویر است:

نحوه اول این است که ما یک کلمه را ایجاد می کنیم مثلاً می گوییم: (زید) با این گفتن فقط می خواهیم صوتی را ایجاد کنیم و بعد کلمه ای یا جمله ای را راجع به آن خبر می دهیم مثلاً می گوییم: (لفظاً)، این جا یک قضیه ای وجود دارد که یک جزء آن معلوم نیست و محذوف است یعنی در اصل (هو لفظاً) است این حالت مثل این است که کف می زنیم و بعد می گوییم: (تصفیق) یعنی (هذا تصفیق)، در این قضیه بعضی از اجزاء جمله حذف شده است چون معلوم است و کسی در این مطلب اشکال نکرده است.

و نحوه دوم ایجاد این است که کلمه (زید) را بما هو لفظاً نه بما هو دالّ تلفظ می کنیم - به جای ذکر دالّ خود مدلول را در قضیه لفظیه می آوریم - و بعد که می خواهیم از او خبر دهیم خودش را در قضیه لفظیه موضوع قرار می دهیم مثلاً می گوییم: (زید لفظاً) قضیه در این مثال مجموع این دو لفظ است.

این نحوه از ایجاد محل کلام ما است.

(در استعمال (زید) در مثال (زید لفظاً)، لفظ زید بما هو دالّ به کار رفته است ولی در ایجاد (زید) در مثال مذکور، لفظ زید بما هو لفظاً به کار رفته است نه بما هو دالّ)

در ما نحن فیه ما لفظ (زید) را ایجاد کردیم و وقتی خواستیم آن را در قضیه قرار دهیم خود این کلمه را موضوع قرار دادیم بعضی گفته اند این امر ممکن است و بعضی گفته اند ممکن نیست.

در ابتداء قضیه لفظیه و ذهنیه و خارجیّه باید توضیح داده شود.

قضیه از سنخ قول است و آن را متکلم ایجاد می‌کند وقتی گفته شود: (زید عادل)، این کلام گاهی به لحاظ سامع و گاهی به لحاظ متکلم سنجیده می‌شود.

اگر آن را به لحاظ متکلم بسنجیم سه قضیه در رابطه با آن داریم که عبارتند از: ۱- قضیه ملفوظه که مجموع (زید عادل) است و متکلم آن را فقط در ذهن سامع ایجاد می‌کند نه در خارج، در این قضیه دو لفظ پشت سرهم آمده است و نسبتی بین این دو در کار نیست.

۲- قضیه معقوله یا ذهنیه (به لحاظ متکلم)، وقتی متکلم می‌گوید: (زید عادل)، اگر مدلول قضیه را تصور کرده باشد متصور از آن را قضیه معقوله می‌گویند.

۳- قضیه محکیه یا خارجی که عبارت است از آن چیزی که قضیه لفظیه و معقوله به آن ناظر است در مثال (زید عادل) قضیه محکیه عدالت زید در خارج است ولو در خارج زید عادل نباشد پس قضیه کاذبه هم می‌تواند قضیه محکیه باشد.

خلاصه این که در جمله (زید عادل) سه قضیه داریم.

در مثال (زید لفظاً) کسانی که گفته‌اند به نحو ایجاد محال است گفته‌اند: ما در قضیه معقوله این جمله به مشکل برخورد می‌کنیم.

جمله (زید لفظاً) اگر به صورت استعمال به کار رود مشهور آن را اشکال کرده‌اند ولی ما آن را پذیرفته‌ایم و اگر به صورت ایجاد به کار رود دو صورت دارد صورت دوم بیان شده محل نظر است و آن این است که کلمه با بما هو لفظ نه بما هو دال به کار ببریم یعنی خود کلمه را مورد نظر قرار دهیم و آن را جزء قضیه لفظیه یعنی موضوع آن قرار دهیم اشکال این است که گفته‌اند: اگر خود کلمه را جزء قضیه قرار داده و بخواهیم آن را به نحو ایجادبنه حوه دوم به کار ببریم در قضیه معقوله دچار مشکل می‌شویم.

در مثال (زید عادل) دو لفظ داریم در قضیه معقوله این مثال سه جزء و سه دال داریم: یکی مفهوم زید و دوم مفهوم عادل و سوم نسبتی که بین این دو مفهوم است که هیأت (زید عادل) بر این نسبت دلالت دارد ولی در مثال (زید لفظاً)، دال ما در این مثال<sup>۱</sup> یک جزء آن است (یعنی لفظاً)، پس این قضیه بما هو دال به لحاظ قضیه معقوله دو جزء دارد یکی (لفظاً) و دیگری هیأت جمله (زید زید) که نسبت را می‌فهماند ولی مفهوم موضوع (یعنی زید) را که طرف دیگر نسبت باید باشد نداریم و لازمه این امر این است که نسبت بدون یک

۱- به لحاظ قضیه لفظیه.

طرف باشد و این حالت در قضیه معقوله ممکن نیست زیرا تقوم نسبت در قضیه معقوله به وجود طرفین نسبت است و اگر یک طرف در این قضیه مفهوم نداشته باشد نسبت هم ممکن نیست.

مرحوم آقای خویی و مرحوم شهید صدر و استاد ما از این اشکال جواب داده‌اند که در قضیه معقوله (زید لفظاً) ما سه جزء داریم: یک جزء مفهوم (لفظاً) است و یک جزء نسبت است و جزء سوم خود لفظ (زید) است زیرا لفظ زید لفظاً مسموع در ذهن سامع است پس نسبت در این قضیه معقوله هم دو طرف دارد منتهی یکی از دو طرف نسبت مفهوم و دیگری لفظ مسموع است نه این که دو طرف نسبت دو مفهوم باشد.

به نظر ما این جواب دو اشکال دارد:

اشکال اول: شما آمدید در مثال (زید لفظاً) در ذهن سامع دو نسبت را درست کردید و ما گفتیم مراد از قضیه معقوله نفس معنای آن قضیه‌ای است که متکلم قبل از ایجاد لفظ آن را تصور می‌کند، سؤال ما در آن قضیه معقوله است در آن قضیه شما چه می‌گویید؟ وقتی زید را به نحو ایجاد به کار بردید، شاید بگویید: تصور معنای این قضیه مربوط به مرحله قبل از ایجاد است و ربطی به مرحله ایجاد ندارد پس شما دنبال قضیه معقوله در ذهن سامع هستید و ما گفتیم که مراد از قضیه معقوله قضیه در ذهن متکلم است پس این جواب شما ایجاد نسبت در ذهن سامع را حل کرد نه ایجاد نسبت در ذهن متکلم را.

اشکال دوم: ایجاد نسبت در ذهن سامع هم محال است به این صورت که نسبت بین مفهوم لفظ و زید مسموع جمع شود و در مباحث هیأت می‌آید که هر قضیه‌ای را که متکلم می‌گوید حتی قضیه دروغ اگر باشد قبلاً آن را تصور می‌کند و چه برای سامع تصدیق حاصل شود و چه نشود فرقی نمی‌کند در هر دو حالت متکلم آن را تصور می‌کند، سؤال ما این است که در این موارد آیا دو تصور داریم که بینشان نسبت است یا مجموعاً یک تصور بیشتر نداریم؟ در بحث هیأت خواهیم گفت که فقط یک تصور در هر قضیه داریم منتهی ذهن این یک تصور را به سه چیز تحلیل می‌کند: تصور موضوع و تصور محمول و یک نسبت بین این دو، البته نظر مشهور خلاف این نظریه است.

حال اگر طبق مبنای ما گفتیم یک تصور وجود دارد واضح است که جواب مذکور درست نیست زیرا یک طرف نسبت زید مسموع نیست چون در هر قضیه فقط یک مفهوم را تصور

می‌کنیم بنابراین تحلیل دو طرف نسبت نداریم و از مجموع (زیدُ لفظاً) نمی‌توان یک مفهوم واحد را تصور کرد زیرا یک جزء قضیه که (زیدُ) باشد فاقد مفهوم و فاقد مدلول است. اما علی‌المشهور که در (زیدُ عادلُ) دو تصور و یک نسبت وجود دارد عین این را در قضیه (زیدُ لفظاً) هم داریم یعنی دو تصور و یک نسبت داریم ولی این نظر غیر معقول است لفظ مسموع از ادراکات حسی است و مفهوم ادراک عقلی است - همه اینها ادراکات ذهنی هستند - موطن هر دو ذهن است ما بر این کلام برهان نداریم ولی وجدان می‌کنیم که بین یک ادراک با ادراک دیگر که با هم متفاوتند امکان برقراری نسبت نیست و زانش وزان خارج است و بین صورت حسی و صورت خیالی و صورت عقلی نمی‌توان ارتباط نسبی برقرار کرد زیرا صورت عقلی که مرحله حس نمی‌آید و بالعکس.

در مثال (زیدُ لفظاً)، صورت (زید) مسموع صورت حسی است و مفهوم (لفظاً) صورت عقلی است و بین این دو صورت ممکن نیست نسبت برقرار شود.

پس اشکالی که بر نحوه دوم ایجاد در قضیه معقوله جمله (زیدُ لفظاً) وارد کرده‌اند قابل دفع نیست و آن اشکال این است که در قضیه معقوله جمله (زیدُ لفظاً) اگر کاربرد کلمه (زیدُ) به نحو ایجاد به نحوه دومش باشد نمی‌توان بین مفهوم لفظاً و لفظ مسموع زیدُ نسبت برقرار کرد.

فقط ایجاد به نحوه اول ممکن است به این صورت که اول لفظ (زیدُ - مثلاً - به صورت یک صوت ایجاد شود و بعد بگوییم: (لفظاً) که در اصل (هو لفظاً) باشد و اشکالی که گفته شده به این نحوه از ایجاد اشکال نمی‌شود.

جمع‌بندی: این که می‌گوییم: در جمله (زیدُ لفظاً) از لفظ زیدُ مشخص همین لفظ اراده شده است این را گاهی به لحاظ مستعمل و گاهی به لحاظ شامع می‌سنجیم کاربرد کلمه زید در مثال (زیدُ لفظاً) به لحاظ متکلم به سه صورت ممکن است:

صورت اول این است که مرادش از زید اراده استعمالی باشد اراده استعمالی یعنی ایجاد اللفظ بما هو مقتض لحضور صورة المعنی فی الذهن.

صورت دوم این است که عرض از کلمه زید در (زیدُ لفظاً) اطلاق ایجاد می‌باشد یعنی متکلم با گفتن (زیدُ) کلمه‌ای را ایجاد می‌کند و بعد با گفتن (لفظاً) قضیه‌ای است که موضوعش را ذکر نکرده است (این صورت را ایجاد به نحوه اول می‌نامیم).

صورت سوم این است که متکلم لفظ زید را در قضیه لفظیه (زیدُ لفظاً) ایجاد می‌کند البته این قضیه مشابه قضیه لفظیه است زیرا متکلم کلمه زید را بما هو لفظ ایجاد کرده است نه بما هو دال. (این صورت را ایجاد به نحوه دوم می‌نامیم).

اما به لحاظ سامع پرسیده می‌شود آیا در ذهن سامع در این سه حالت، سه مدلول و دلالت برای لفظ زید است یا یک مدلول بیشتر ندارد؟: جواب این است که در ذهن سامع بیش از یک مدلول در هر سه حالت وجود ندارد و آنچه که در ذهن سامع است فقط دلالت است و به شکل استعمال است یعنی در ذهن سامع مدلول استعمالی کلمه زید و همچنین مدلول استعمالی کلمه لفظاً تصور می‌شود و بعد از ذکر لفظ سامع می‌فهمد که محکی کلمه (زید) خود لفظ زید است پس سه شکل کاربرد یک کلمه فقط به لحاظ مستعمل یا متکلم است نه سامع. بله آنچه که رایج و متعارف است اطلاق ایجادی قسم اول است نه اطلاق استعمالی. نکته دیگر این که اگر به جای (زید) در مثال مذکور، (ضرب) یا (من) را به کار ببریم یعنی بگوییم: (ضرب لفظاً) این مطلب یک امر ارتکازی است که در (زید لفظاً) اطلاق استعمالی ممکن نیست و فارق بین (زید) با (ضرب) یا (من) در همین نکته است که بیان شد.

ما در بحث استعمال گفتیم که حقیقت آن عبارت است از ایجاد اللفظ بما هو مقتضی لحضور صورة المعنى فى الذهن، و در بحث مدلول حرفی خواهیم گفت که حقیقت استعمال در حروف و هیئات فعلی ذاتاً با حقیقت استعمال در اسم فرق دارد و بعداً روشن می‌شود که استعمال در ضمن (ضرب لفظاً) نمی‌تواند محقق شود — مدلول بالذات هیئات افعال و حروف مدلول خودش استعمال شود و در صورت انفراد حاصل نمی‌شود بخلاف مدلول بالذات اسماء که مدلول تصویری است و خودش به صورت انفراد هم قابل تصور است.

بله اگر (ضرب) را با فاعلش — مثلاً — ضمیر در نظر بگیریم مدلول تصدیقی حاصل می‌شود و اطلاق استعمالی دارد.

جمع‌بندی: در موارد اطلاق لفظ و اراده شخص آن اگر آن لفظ اسم باشد مثل (زید لفظاً) که زید در این مثال اسم است هیچ‌یک از اطلاق استعمالی و اطلاق ایجادی محذوری ندارد منتهی آنچه که رایج و متعارف است اطلاق ایجادی است و اگر آن لفظ فعل یا حرف باشد مثل (ضرب لفظاً) یا (من لفظاً) فقط به نحو اطلاق ایجادی درست است و در این‌گونه موارد اطلاق استعمالی در فعل و حرف ممکن نیست.

تطبیق سوم بحث استعمال: اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل.

یعنی ما یک لفظی را به کار ببریم و از آن نوع یا صنف یا مثل آن را اراده کنیم. اراده نوع مانند (ضَرَبَ فِعْلٌ) یا (زَيْدٌ اِسْمٌ) در این مثال‌ها مراد طبیعی لفظ ضَرَبَ و لفظ زید است خواه همین کلماتی باشد که در این مثال‌ها تلفظ کرده‌ایم یا بار دیگر به آن تلفظ می‌کنیم و یا دیگران آن را تلفظ می‌کنند.

اراده صنف مانند این که بگوییم: («زَيْدٌ» فی «ضَرَبَ زَيْدٌ فَاعِلٌ») و مراد از زید داخل پُرانتز صنف زید باشد و معنایش این است که زیدی که بعد از ضَرَبَ واقع می‌شود فاعل است در هر زمان و در هر کلامی که گفته شود. (حصه‌ای از نوع را صنف گویند. و اراده مثل مانند این که بگوییم: («زَيْدٌ» فی «ضَرَبَ زَيْدٌ فَاعِلٌ») و مراد از زید اول شخص زید دوم باشد چون زید دوم نسبت به زید اول مثل است و دو شیء که دو فرد از یک نوع باشند مماثل هم هستند.

سؤال این است که اطلاق لفظ در این سه صورت آیا اطلاق استعمالی است یا اطلاق ایجاد است؟

مرحوم آقای خوبی<sup>۱</sup> فرمودند: کاربرد لفظ در این موارد اطلاق ایجاد است و محال است که اطلاق استعمالی باشد.

مرحوم شهید صدر فرمودند: این کاربرد به نحو اطلاق استعمالی است و محال است که اطلاق ایجاد باشد.

و استاد ما فرمودند: این کاربرد به نحو اطلاق ایجاد است.

نظر مرحوم آقای خوبی: ایشان دو مقدمه دارد: مقدمه اول این که همیشه طبیعی به وجود فرد موجود است و وجود فرد عین وجود طبیعی است مثلاً طبیعی انسان به وجود زید موجود می‌شود و وجود زید همان وجود انسان است البته وجود زید بالذات وجود زید است و بالعرض وجود انسان است و طبیعی کلمه زید به وجود شخص لفظ زید موجود است.

مقدمه دوم این است که در حقیقت استعمالی دو مسلک وجود دارد: یکی مسلک افناء و دیگری مسلک علامیت (مرحوم آقای خوبی) در مسلک افناء لفظ در معنا فانی می‌شود و در مسلک علامیت لفظ را علامت و معنا را ذو العلامه قرار می‌دهیم بنابر مسلک افناء باید دو

۱ - محاضرات، ج ۱، ص ۱۱۲.

شیء وجود داشته باشد که یکی فانی و دیگری مفنی فیه باشد و بنابر مسلک علامیت هم دو چیز داریم: یکی علامت و دیگری دو علامه.

در ما نحن فیه اگر بخواهیم کلمه زید را در (زیدُ اسم) به کار ببریم باید زید در طبیعی کلمه زید به کار رود وقتی گفتیم: زیدُ طبیعی آن هم وجود می شود و وجودش عین وجود فرد است حال اگر این لفظ زید را در طبیعی استعمال کنیم باید دو وجود داشته باشیم یکی علامت و دیگری ذوالعلامه، و فرض این است که در ما نحن فیه طبیعی به یک وجود، به وجود این فرد موجود می شود نه دو وجود.

مرحوم آقای خویی می فرمایند: شما - مدلول استعمالی را که طبیعی لفظ است - به جای این که دال آن را بیاورید خود فرد را که وجود طبیعی کلمه زید به وجود آن موجود است می آورید و راجع به آن خیر می دهید پس در اینجا استعمال ممکن نیست بنابراین اطلاق لفظ زید در طبیعی زید اطلاق ایجاد می شود.

مرحوم آقای خویی در مثال (زیدُ فی ضَرْبِ زیدُ فاعِل) که صنف و مثل اراده می شود این گونه تقسیم کردند که مسلک ما در حروف تخصیص است یعنی حرف مفهوم اسمی را حصه حصه می کند مانند: (الصلوة فی المسجد، در ما نحن فیه حرف لفظ را هم تخصیص می کند همان طور که مفهوم را تخصیص می کند در جمله (زیدُ اسم) لفظ زید بدون تخصیص است ولی در جمله (زیدُ فی ضَرْبِ زیدُ فاعِل) لفظ زید تخصیص شده است کلمه زید در جمله اول عام است و هر زیدی را شامل می شود ولی کلمه زید در جمله دوم شامل زید در مثل (رایت زیداً) و (جائی زید) نمی شود پس در اراده صنف و مثل عین اراده نوع است مگر این که با ذکر یک حرف لفظ تخصیص می شود چنانچه در مفاهیم، حروف مفاهیم را تخصیص می کنند مانند: (الصلوة فی المسجد) که نمازهای در غیر مسجد را شامل نمی شود. استاد ما آقای تبریزی تمام فرمایشات مرحوم آقای خویی را پذیرفته اند ولی آنجا که اطلاق استعمالی را محال دانسته اند ایشان سکوت کردند.

و مرحوم شهید صدر از صدر تا ذیل فرمایشات مرحوم آقای خویی را مخالفت کرده اند ایشان دو اشکال بر کلام مرحوم آقای خویی وارد کرده اند و ما باید ببینیم کلام ایشان تمام است یا خیر؟ و بعد ببینیم که آیا کلام مرحوم آقای خویی درست است یا خیر؟  
اشکالات مرحوم شهید صدر بر کلام مرحوم آقای خویی:

اشکال اول این است که در اراده نوع و صنف مدلول شما کلی است و ایجاد کلی در ذهن به ایجاد فرد ممکن نیست و تنها چیزی که می‌تواند کلی را ایجاد کند ایجاد مفهوم کلی در ذهن است (در مثال نوع)، و ایجاد مفهوم کلی در ذهن لامحاله استعمال می‌شود زیرا خودش مفهوم طبیعی کلمه زید است و هر وقت که در ضمن فرد ایجاد شود جزیی می‌شود وقتی می‌گوییم: (زید) طبیعی کلمه زید در ضمن همین فرد که جزیی است موجود می‌شود، در جمله (زید اسم) معنایش این است که طبیعی کلمه زید اسم است و هر جا که کلمه زید موجود شود فردی از آن طبیعت است.

خلاصه این که آنچه که در ذهن ایجاد می‌شود حصه‌ای از طبیعی است نه خود طبیعی کلمه زید که مرحوم آقای خویی می‌گوید به برکت آن فرد، طبیعی را ایجاد می‌کنیم و حصه‌ای از کلمه زید که در جمله (زید اسم) ایجاد می‌شود در حصه‌های دیگر وجود ندارد بنابراین در این جمله از زید اراده طبیعی و نوع نشده است بلکه اراده طبیعی در حصه‌ای شده است و اگر بخواهیم طبیعی بما هو طبیعی را ایجاد کنیم فقط باید مفهومش را در ذهن ایجاد کنیم در جمله (زید اسم) معنا و مفنی فیه مفهوم طبیعی کلمه زید است که با زید مسموع که فانی در آن است فرق دارد و دو چیز است در نتیجه این اطلاق از نوع اطلاق استعمالی می‌شود.

اشکال دوم مرحوم شهید صدر ناظر به اراده صنف و مقل است ایشان فرمودند: شما گفتید همان طور که حرف مفهوم را تخصیص می‌کند لفظ را هم تخصیص می‌کند اگر مراد شما این است که حرف وجود لفظ را تخصیص می‌کند این موجود شخصی است و قابل تقیید و تخصیص نیست و اگر مراد این است که مفهوم را تخصیص می‌کند (مفهوم طبیعی کلمه زید)، این از باب استعمال می‌شود نه اطلاق ایجاد، زیرا معلوم می‌شود که کلمه زید در مفهوم استعمال شده است.

جواب اشکالات مرحوم شهید صدر

ایشان در اشکال دوم فرمود که تحصیل یا به لحاظ لفظ زید است و یا به لحاظ مفهوم آن است مرحوم آقای خویی در کتاب المحاضرات هیچیک از لفظ و مفهوم را مورد نظر قرار نداده است ایشان فرموده است: وقتی گفته می‌شود: (زید)، دو وجود داریم: یکی وجود فرد و یکی وجود طبیعی، و این دو در خارج عین یکدیگرند ولی در حقیقت دو وجودند ما در صنف

و مثل و نوع زید را به اعتبار طبیعی تخصیصی می‌کنیم نه به لحاظ فرد، بنابراین به لحاظ فرد که وجود شخصی است حصه بردار نیست ولی به لحاظ طبیعی حصه بردار است و حرف وجود این طبیعی را تخصیص می‌کند.

و اما نسبت به اشکال اول باید گفت که طبیعی به دو گونه در ذهن موجود است: یکی طبیعی در ضمن فرد و یکی مفهوم آن یعنی صورت طبیعی در ذهن، ما این را قبول داریم که طبیعی اگر بخواهد کلی باشد باید به نحو مفهوم تصور شود اما این که حتماً باید به نحو استعمال باشد یا به نحو غیر استعمال هم می‌توان مفهوم کلی را ایجاد کرد یعنی با اطلاق ایجاد می‌تواند به کمک قرینه مقامی هم می‌توان مفهوم کلی را ایجاد کرد؟ توضیحش بعداً ذکر می‌شود.

نقد کلام مرحوم آقای خوئی:

کلام ایشان چند اشکال است بعضی از آنها مبنایی است آنجا که فرمودند «استعمال یا افناء است و یا علامیت» ما می‌گوییم: استعمال منحصر در این دو نیست و همچنین مبنای ایشان را در تخصیص معنای حرفی قبول نداریم.

اگر هم مبنای ایشان را بپذیریم باز کلامشان قابل قبول نیست ایشان در ذیل کلامشان فرمودند: حرف برای تخصیص است و با آن گاهی مفهوم و گاهی لفظ را تخصیص می‌زنیم اشکال این است که حقیقت تخصیص عبارت است از این که دو مفهوم را با هم در می‌آمیزیم و مفهوم سوم را درست می‌کنیم که از لحاظ مصداق از مفهوم اول ضیق‌تر است مثلاً در مفهوم (الانسان) و (الابیض) را گرفته و مفهوم سوم (الانسان الابيض) را می‌سازیم در این مورد مفهوم (الابیض) مفهوم (الانسان) را تخصیص نکرده است بلکه یک مفهوم سومی را ساخته است البته (الانسان الابيض) به لحاظ مصداقی هم از مفهوم (الانسان) و هم از مفهوم (الابیض) مصادیقش کمتر است و این فقط در باب مفاهیم ممکن است که ذهن این کار را انجام داده و مفهوم جدیدی را دست می‌کند ولی در الفاظ این گونه نیست زیرا با گفتن (زید) طبیعی کلمه (زید) در ضمن زید ایجاد می‌شود و معنا ندارد که بگویید: تخصیص ایجاد شد زیرا مفهوم جدیدی در کار نیست در مثال (زید فی ضرب زید فاعل)، تا گفتیم: (زید) در ضمن لفظ زید ایجاد می‌شود و با گفتن (فی) مفهوم جدید دیگری ایجاد نمی‌شود تا تخصیص صورت پذیرد.

اشکال دوم این که اگر این تخصیص را در صنف قبول کنیم در مثل چکار کنیم که با هم متباینند در تخصیص هرچه به کلی قید اضافه شود کلی از کل بودن خارج نمی‌شود. مرحوم آقای خوئی فرمودند: طبیعی با فرد موجود به یک وجود است و در ذهن هم وجود فرد کلمه زید هست و هم وجود طبیعی کلمه زید هست و حال این که علامت و ذو‌العلامه باید دو تا باشند بنابراین حقیقت استعمال در اینجا ممکن نیست پس این کاربرد لفظ در موارد مذکور اطلاق ایجاد می‌کند.

تحقیق این است که ما در مقام محاوره یک استعمال و یک دلالت داریم مثلاً در جمله (زید عادل) نسبت به کلمه زید یک استعمال داریم که مربوط به لفظ و متکلم است و یک دلالت داریم که از قبیل فعل نیست بلکه امر واقعی و تکوینی است که همان ملازمه بین دال و مدلول باشد و موطنش ذهن مخاطب و سامع است ارتباط بین استعمال و دلالت این است که لفظ با استعمال دال را در ذهن سامع ایجاد می‌کند بعد از ایجاد دال یک انتقال ذهنی از دال به مدلول در ذهن سامع صورت می‌پذیرد پس حقیقت استعمال دال است و دلالت یک انتقال ذهنی است و مدلول عبارت از تصویری است که برای سامع حاصل می‌شود.

بین نظر ما و نظر مشهور اختلافی وجود دارد قبل از بیان این اختلاف دال و مدلول استعمالی را توضیح می‌دهیم: دال استعمالی، لفظ مسموع زید است و مدلول استعمالی عبارت از تصور معنای زید در ذهن سامع است پس دال یک صورت حسیه است و مدلول یک صورت عقلیه است و هر دو صورت ذهنیه هستند. مرحوم آقای خوئی با این نظر مخالف است و بخاطر مبنای التزام و تعهد در وضع دال و مدلول استعمالی را تصدیق می‌داند.

در مسلک مشهور بر یک امر؟؟؟ و آن این است که مدلول استعمالی در اختیار متکلم و لفظ است و دال استعمالی هم در اختیار متکلم است زیرا به تبع استعمال را متکلم می‌تواند تعیین کند و می‌گویند مدلول استعمالی یا بالفظ ملازمه دارد یا ندارد در صورت اولی کافی است که متکلم لفظ را ایجاد کند مدلول استعمالی خود بخود به ذهن می‌آید و در صورت دوم که بین لفظ و مدلول استعمالی در ذهن ملازمه نیست با کمک قرینه. لفظ می‌تواند تصور مدلول استعمالی را در ذهن ایجاد کند مانند لفظ اسد که به کمک قرینه (فی المدرسه)

تصوّر معنای انسان شجاع را در ذهن ایجاد می‌کند بنابراین در مسلک مشهور در جمله (رایت اسداً فی المدرسه) مدلول استعمالی لفظ اسد انسان شجاع است.

ان قلت: مرحوماً آقای خوبی به تبع سکاکی قائلند که مدلول استعمالی در مجاز تغییر نمی‌کند یعنی همان حیوان مفترس است.

قلت: مرحوم آقای خوبی و سکاکی قائلند که امکان تغییر هست ولی به لحاظ بلاغی مدلول استعمال حیوان مفترس برای لفظ اسد تغییر نمی‌کند و بحث ما همان امکان تغییر مدلول استعمال که به نظر ما ممکن نیست.

خلاصه این که بنابر نظر مشهور مدلول استعمالی به اختیار متکلم است و با وجود ملازمه، متکلم با ایجاد دالّ مدلول استعمالی را ایجاد می‌کند و در جایی که ملازمه نباشد متکلم با ایجاد قرینه و لفظ مدلول استعمالی را ایجاد می‌کند.

اختلاف ما با اینها در این است که مدلول استعمالی در اختیار متکلم نیست و در اختیار سامع هم نیست بلکه تابع یک امر تکوینی به نام ملازمه است و اگر ملازمه باشد با ایجاد دالّ مدلول استعمالی هم داریم و قرینه به هر نحوی که باشد چه قبل و چه بعد از ذی القرینه بیاید دائماً تصرف در محکی اسد رجل شجاع است نه این که مدلول استعمالی آن رجل شجاع باشد بلکه مدلول استعمالی آن همان حیوان مفترس است پس در استعمال مجازی باز حیوان مفترس تصوّر می‌شود (یعنی مدلول استعمالی) ولی با ذکر قرینه می‌فهمیم که محکی آن رجل شجاع است.

این فرق بین مسلک ما و مسلک مشهور خیلی مهم است که ما بخلاف مشهور مدلول استعمالی را در اختیار متکلم نمی‌دانیم و به نظر ما مدلول استعمالی در (رایت اسداً فی الغایه) و (رایت اسداً فی المدرسه) یکی است یعنی همان مدلول تصویری که باللفظ ملازمه دارد و فقط محکی در این دو مثال با هم فرق دارد محکی در اول حیوان مفترس و در دوم انسان شجاع است بخلاف مشهور که می‌گویند مدلول تصویری این دو با هم فرق دارد.

سکاکی می‌گوید: ممکن است که مدلول استعمالی و تصویری همین معنای رجل شجاع باشد ولی به لحاظ بلاغی معنای تصویری حیوان مفترس در استعمال مجازی تغییر نمی‌کند ولی ما می‌گوییم محال است که مدلول استعمالی در استعمال مجازی رجل شجاع باشد چون مدلول استعمالی به دست متکلم نیست بلکه تابع ملازمه (یعنی یک امر تکوینی) است.

بنابراین در مورد در اختیار بودن مدلول استعمالی یا در اختیار نبودن آن دو مسلک (مسلک مشهور مسلک مختار) وجود دارد و روی این دو مسلک باید بحث کنیم آیا اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و مثل از نوع اطلاق استعمالی است یا اطلاق ایجادی؟

در مثال (زید اسم) که مراد متکلم طبیعی کلمه زید است روی مسلک مشهور که مدلول استعمالی در اختیار متکلم است کلمه بزید با صورت معنای زید ملازمه دارد اگر بخواهیم زید را به کار ببریم و در صورت طبع زید در ذهن استعمال کنیم ملازمه‌ای بینشان نیست بنابراین احتیاج به قرینه داریم که مثلاً مناسبت بین محمول و موضوع باشد وقتی استعمال کردیم دال لفظ مسموع زید است و مدلول استعمالی مفهوم طبیعی کلمه زید است در اینجا فانی و مفنی فیه و علامت و ذوالعلامه دو تا می‌شود علامت لفظ مسموع زید است و ذوالعلامه مفهوم طبیعی کلمه زید است بنابراین روی مسلک مشهور هیچ اشکالی ندارد که این موارد اطلاق استعمالی باشد یعنی می‌توانیم کلمه زید را به نحو استعمال در مفهوم طبیعی کلمه زید به کار ببریم.

اما اطلاق ایجادی: مرحوم شهید صدر گفتند: این نوع اطلاق در استعمال لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل محال است زیرا کلی فقط در ذهن به صورت مفهوم ایجاد می‌شود و کلی در ضمن فرد کلی نیست.

ما می‌گوییم: اطلاق ایجادی هم ممکن است و این فرمایش مرحوم شهید صدر را که کلی در ضمن فرد کلی نیست قبول داریم اما این که فرمودند: «اگر کلی در ذهن به نحو کلی بخواهد ایجاد شود باید به نحو مفهوم باشد» این راه منحصره نیست ما می‌گوییم اطلاق ایجادی ممکن است و برای آوردن مفهوم در ذهن سامع دو راه داریم یکی از راه استعمال لفظ در طبیعی و یکی این که وقتی لفظی مثل (زید) را ایجاد می‌کنیم بدون این که آن را استعمال کنیم محمولی را برای آن ذکر می‌کنیم مثل (اسم). با ایجاد آن لفظ در ابتداء، سامع خودش برای محمول موضوعی را تصور می‌کند و ذهن این قدرت را دارد که برای این محمول موضوعی را درست کند و آن موضوع مفهوم کلمه (زید) است.

در (ضَرَبَ فَعْلٌ) مرحوم شهید صدر می‌گوید: (ضَرَبَ) در طبیعی کلمه ضَرَبَ استعمال شده است بنابراین این کلمه اسم است ما می‌گوییم: این اطلاق ایجاد به نحو اول است و ضَرَبَ بما هو دال استعمال نشده است بلکه بما هو لفظ اطلاق شده است.

این مطلبی را که گفتیم روی نظر مشهور بود که مدلول استعمالی را در اختیار متکلم می‌دانند.

اما روی مسلک ما که مدلول استعمالی را در اختیار متکلم نمی‌دانیم گرچه استعمال فعل متکلم است و متکلم لفظ را ایجاد می‌کند اگر در ذهن این لفظ با مفهومی ملازمه داشته باشد همان مفهوم حاضر می‌شود و اگر ملازمه با مفهومی نداشته باشد آن مفهوم حاضر می‌شود و قرینه چه قبلی و چه بعد از ذی القرینه بیاید در ایجاد تصور نقشی ندارد فقط در محکی و در مدلول تصدیقی نقش دارد ما در ما نحن فیه اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل: این لفظی که از آن این‌ها را اراده کرده‌ایم از دو حال خارج نیست: یا از الفاظی است که با هیچ مدلولی در ذهن ما ملازمه ندارد مانند (ریز) و (ضرب) - کلمه ضرب وقتی مدلول دارد که جزئی از جمله باشد و اگر جدای از جمله باشد مدلول ندارد - اینجا اطلاق ایجاد می‌شود مثل (ریز لفظاً مهمل)، بنابر مسلک ما استعمال در جایی ممکن است که فی نفسه بین لفظ و معنا ملازمه باشد.

وگاهی بین لفظ و معنا ملازمه هست مثل کلمه کتاب و انسان و غیره. مثلاً می‌گوییم: الانسان اسم) و مراد طبیعی کلمه انسان است سؤال این است که آیا این موارد که اراده نوع از لفظ انسان شده است آیا به نحو اطلاق استعمالی است یا اطلاق ایجادی؟

اطلاق استعمالی یعنی کلمه انسان را به کار ببریم به داعی این که دال بر حیوان ناطق و مقتضی تصور این معنا است و بعد از آمدن محمول به تناسب حکم و موضوع فهمیده می‌شود که مراد حیوان ناطق نیست بلکه طبیعی کلمه انسان است این محذوری ندارد ولی از طبع محاوره‌ای دور است زیرا تناسبی بین معنای کلمه انسان با طبیعی کلمه انسان نیست پس اطلاق استعمالی اشکالی ندارد ولی خلاف طبع عرفی در باب محاورات است.

اما اطلاق ایجادی به این معنا که کلمه کتاب را می‌گویند نه بخاطر تناسبی که با معنا دارد بلکه بخاطر این که از شنیدن کلمه به طبیعی کلمه منتقل شویم این اطلاق ایجاد می‌شود و بعد خبر می‌دهد که (اسم) یعنی (الکتاب اسم).

بنابراین تمییز بین اطلاق ایجادی و استعمالی به قصد متکلم است.

جمع‌بندی بحث: نتیجه بحث این شد که در اطلاق لفظ و اراده نوع (یا صنف یا مثل) سه نظر داریم ۱- اطلاق استعمالی است و اطلاق ایجاد می‌شود (نظریه مرحوم شهید

صدر).

۲— اطلاق ایجابی است و اطلاق استعمالی ممکن نیست (نظریه مرحوم آقای خویی در هر دو جهت و نظریه آقای تبریزی در جهت اثباتی).

۳— هم اطلاق استعمالی ممکن است و هم اطلاق ایجابی، ولی آنچه که متناسب ذوق عرفی در محاورات است لفظ این را به نحو اطلاق ایجابی به کار می‌برد (نظریه مختار) تطبیق چهارم: استعمال لفظ در اکثر از یک معنا اقوال: ۱- محال است ۲- ممکن است ۳- تفصیلات مهم این است که ما در جهات متعددی بحث کنیم:

#### جهت اول: تنقیح محل نزاع

یک جهت سلبی مورد اتفاق است و آن این که ما اگر کلمه را استعمال می‌کنیم در مجموع الامرین — بحث روی مسلک مشهور است که مستعمل فیه (یعنی مدلول استعمالی) در اختیار لفظ است — در این صورت مجموع چه به صورت شمول هر و باشد یا شمول بدلی، هر دو از محل بحث خارج است مثلاً کلمه زید اگر دو معنا داشته باشد یکی زید بن عمرو و دیگری زید بن بکر، یکی دفعه لفظ زید را استعمال می‌کنیم و هر دو مراد است و گاهی به نحو بدلیت (یعنی احدهما) مراد است اینها از محل بحث خارج است زیرا در هر دو مورد کلمه را در معنایی استعمال کرده‌ایم که موضوع له آن نیست محل کلام این است که استعمال در هر دو معنا به نحو استقلالی باشد و اینجا مانده‌اند که باید دو اراده استعمالی باشد و حال این که استعمال یکی است و به فعل واحد دو تا اراده تعلق نمی‌گیرد.

در سابق گفتیم در یک لفظ سه اراده داریم: اراده استعمالی و اراده تفهیمی و اراده جدی، متعلق در اراده استعمالی فعل مباحثی تلقط است و متعلق در اراده تفهیمی فعل تسبیبی ایجاد معنا در ذهن سامع است در استعمال لفظ در اکثر از یک معنا اراده تفهیمی دو تا است ولی اراده استعمالی یکی است پس مراد از محل بحث این است که مراد تفهیمی دو تا باشد در اینجا استعمال لفظ در اکثر از یک معنا به کار رفته است.

جهت دوم بحث: امکان یا استحاله استعمال لفظ در اکثر از یک معنا.

مرحوم آقای خویی فرمودند: مشهور بین متأخرین قول به استحاله (محال وقوعی) می‌باشد (نظریه مرحوم آخوند و نائینی و آقا ضیاء و اصفهانی) و هر یک وجهی را برای استحاله ذکر کرده‌اند.

وجه اول ( از مرحوم میرزای نائینی):

وقتی به چیزی تلکم می‌کنیم تمام حواس ما به معنا است به نحوی که از خود الفاظ غافلیم زیرا لحاظ الفاظ لحاظ آلی است گویا در خارج معانی در ایجاد می‌کنیم پس لحاظ استقلالی به معانی است اگر لفظی را در معنا استعمال کنیم مثلاً بگوییم: (زید من العلماء) و زید را در دو معنا یعنی ابن عمرو و ابن بکر استعمال کنیم در آن ایجاد و القاء دو لحاظ مستقل داریم در حالی که ذهن و نفس نمی‌تواند در آن واحد دو لحاظ استقلالی به دو شیء داشته باشد و این امر از قدرت ذهن خارج است.

بعضی از علماء مانند مرحوم آقای صدر این را به باب فلسفه بردند و به قاعده «لا یصدر عن الواحد الا الواحد» با استحاله صدور کثیر از واحد تمسک کرده‌اند و حال این که کلام مرحوم نائینی اشاره به امر عرفی و ارتکاری دارد که نمی‌توان در آن واحد دو لحاظ استقلالی به دو معنا داشته باشیم.

عده کثیری با مرحوم نائینی مخالفت نموده و برایشان نقض وارد کردند:

نقض اول (از مرحوم شهید صدر):

ما در باب کاربرد لفظ وقتی لفظ را به کار می‌بریم هم لفظ و هم معنا را لحاظ می‌کنیم پس چگونه ذهن نمی‌تواند در آن واحد دو لحاظ داشته باشد؟

جواب: در کلام میرزای نائینی استحاله دو لحاظ استقلالی نیامده است بلکه شاگردانش این‌طور کلام ایشان را تو ضیح داده‌اند بنابراین تو ضیح، این نقض برایشان وارد نیست زیرا یک لحاظ آلی و یک لحاظ استقلالی است و این امر به نظر مرحوم میرزای نائینی ممکن است و ایشان دو لحاظ استقلالی در آن واحد در محال می‌دانند.

نقض دوم (از مرحوم آقای خویی):

در آن واحد انسان بالوجدان می‌تواند چند کار را انجام دهد مثلاً در حالی که رانندگی می‌کند رادیو هم گوش دهد و نگاه هم بکند پس نفس در آن واحد می‌تواند دو لحاظ داشته باشد.

جواب: ذهن این قدرت را دارد که علی التناوب بین چند فعل اختیاری دائماً در حال التفات باشد حواسش به هر یک می‌رود و این حالت در آن واحد نیست بلکه در ثانیه‌ای که - مثلاً - می‌خورد آن چه را که در آن وقت شنیده بازسازی می‌کند.

نقض سوّم (از مرحوم اصفهانی):

در قضیه معقوله که اوّل تصوّر می شود و بعد حکم می کنیم حکم و نسبت بین موضوع و محمول در ظرفی است که این دو در ذهن باشد و نباید بین آن دو تصوّر فاصله باشد بنابراین در ظرف نسبت موضوع و محمول را در آن واحد تصوّر می کنیم.

جواب: بنا بر مسلک ما در باب حکم و قضیه معقوله دو تصوّر و یک نسبت نداریم بلکه یک نسبت فقط تصوّر می شود یعنی یک تصوّر است و آن تصوّر ثبوت قیام برای زید است منتهی ذهن ما آن را به موضوع و محمول و نسبت تحلیل می کند.

نقض چهارم (از مرحوم آقای خویی)

ما بالوجدان امور متضاده را با هم در آن واحد تصوّر می کنیم مثل یک صفحه ای که نصف آن سفید و نصف آن سیاه است را تخیل می کنیم پس در آن واحد تخیل کرده ایم یا تخیل صفحه کاغذی که چند رنگ دارد که در آن واحد به چند رنگ التفات پیدا کرده ایم. جواب: در ایفا یک لحاظ بیشتر نیست و ملحوظ دو تا است و کلام میرزای نائینی ناظر به دو لحاظ بود.

بنابراین نقض هایی که بر کلام مرحوم میرزای نائینی وارد کرده اند درست نیست و نکته ای که باقی می ماند این است که آیا کلام ایشان درست است یا خیر؟

فرمایش ایشان دور به ذهن نمی رسد و ذهن ما این قدرت را ندارد که در آن واحد دو شیء را مورد لحاظ مستقل قرار دهد اما آیا با این فرمایش می توان دلیل بر استحاله را کامل دانست؟ خیر، زیرا معیار استعمال لفظ در اکثر از یک معنا اراده تفهیمی است نه اراده استعمالی، در اراده استعمالی یک اراده بیشتر نیست گرچه اراده تفهیمی دو تا است ولی اشکالی ندارد پس اشکالی ندارد که این دو معنا را به نحو مجموع لحاظ کنیم و به یک لحاظ ببینیم.

در فعل مباشری (یعنی اراده استعمالی) یک اراده بیشتر نمی توان داشت ولی در فعل تسبیبی (یعنی اراده تفهیمی) می توان چند اراده داشت مثل قیام برای تکریم ده نفر در حالی که یک اراده به آن تعلق گرفته است و با آن ده فعل تسبیبی تحقق پیدا کرده است در ما نحن فیه دو معنا را به نحو مجموع لحاظ می کنیم ولی اراده تفهیمی به مجموع تعلق ندارد بلکه مستقلاً به هر یک از آن دو تعلق دارد و معیار در کثرت و وحدت استعمال اراده

استعمالی نیست بلکه معیار اراده تفهیمی است.

وجه دوم استحاله (از مرحوم آخوند):

استعمال لفظ در اکثر از یک معنا محال است زیرا حقیقت استعمال عبارت از افناء لفظ در معنا است و نگاه به لفظ مرآتیی و آلی است و نگاه به معنا استقلالیی است وقتی حقیقت استعمال افناء است یعنی مفنی فیه دو تا است و لازمهاش دو لحاظ افناء به یک شیء (لفظ) در آن واحد است و این امر محال است زیرا یک شیء (لفظ) محال است که دو وجود داشته باشد و این از قبیل اجتماع مثلین است.

اشکال: بر فرض پذیرش مبنای ایشان در حقیقت استعمال اشکالشان وارد نیست زیرا یک افناء در دو معنا داریم ولی چون معیار کثرت در استعمال اراده تفهیمی است نه اراده استعمالی و این جا چون دو تا اراده تفهیمی داریم کثرت در استعمال یا استعمال در اکثر تحقق یافته و این جایز و ممکن است زیرا یک افناء بیشتر نیست و یک اراده استعمالی وجود دارد.

معیار کثرت و وحدت در استعمال مدلول استعمالی است که تابع اراده تفهیمی می باشد نه مفنی فیه، وقتی اراده تفهیمی واحد باشد مدلول استعمالی هم واحد است و اگر اراده تفهیمی متعدّد باشد مدلول استعمالی هم متعدّد است در ما نحن فیه افناء و مفنی فیه و فانی یکی است مفنی فیه یکی است یعنی حین استعمال یک ملحوظ و یک اراده استعمالی وجود دارد (یعنی مجموع الامرین) ولی مدلول استعمال و اراده تفهیمی دو تا است.

این اشکال بر مرحوم آخوند وارد است با قطع نظر از این که مبنای ایشان را در حقیقت استعمال قبول نداریم و خلاصه اشکال این است که مرحوم آخوند می فرماید: «مفنی فیه باید کثیر باشد تا مدلول استعمالی کثیر شود» و ما می گوییم: معیار در اکثر از یک معنا شدن مدلول استعمالی است نه مفنی فیه یعنی با این که مفنی فیه واحد است مدلول استعمالی می تواند کثیر باشد زیرا مدلول استعمالی تابع اراده تفهیمی است اما اراده استعمالی فعل مباشری است و در آن واحد فقط یک فعل مباشری ممکن است ولی اراده تفهیمی فعل تسبیبی است و در آن واحد می توان چند فعل تسبیبی ایجاد کرد یعنی ایجاد یک فعل که سبب برای چند چیز است (مراد از فعل تسبیبی اراده تفهیمی است).

وجه سوم استحاله (از مرحوم اصفهانی): ایشان در حقیقت استعمال می گویند معنای لفظ

را خارجاً ایجاد می‌کنیم (به وجود لفظی)، وقتی گفتیم: (زید) این لفظ دو وجود دارد وجود بالذات لفظ زید که کلمه زید است و وجود بالعرض لفظ زید که وجود خود زید است — وجود به اعتبار قابل وجود است و به اعتبار فاعل ایجاد است — پس حقیقت استعمال ایجاد حقیقی لفظ و ایجاد تنزیلی معنا است اگر کلمه زید را استعمال کنیم و دو معنا: یکی زید هاشمی و یکی زید غیر هاشمی وقتی کلمه زید را به کار بردیم هم ایجاد حقیقی و هم ایجاد تنزیلی داریم ایجاد حقیقی یکی است یعنی یک لفظ زید را ایجاد کردیم استعمال لفظ در اکثر از یک معنا معنایش این است که ایجاد تنزیل دو تا است پس با ایجاد یک لفظ زید و استعمالش در دو زید یک ایجاد تنزیلی زید هاشمی و یک ایجاد تنزیلی زید غیر هاشمی داریم و این محال است زیرا ایجاد تابع وجود است و وحدت و کثرت وجود تنزیلی تابع وجود حقیقی است در استعمال لفظ در اکثر وجود تنزیلی به وجود حقیقی در وحدت و کثرت منافات دارد — کثرت استعمال وقتی است که تنزی‌ها متعدد شود نه منزل علیه‌ها و چون تنزیل یکی است استعمال نیز واحد است.

جواب: اگر بپذیریم که استعمال ایجاد تنزیلی معنا به لفظ است و اگر بپذیریم که ایجاد وجود تنزیلی در وحدت و کثرت تابع ایجاد وجود حقیقی است — این نکته برای ما مشخص نیست که یک وجود حقیقی آیا می‌تواند چند وجود تنزیلی داشته باشد یا خیر؟ — جواب ما به ایشان این است که در استعمال لفظ در اکثر از یک معنا باید مدلول استعمالی متعدد باشد و تعدد مدلول استعمالی تابع تعدد اراده تفهیمی است نه تابع استعمال و اراده استعمالی، وقتی گفتیم: (زید عادل) دو اراده داریم یک اراده تعلق گرفته است به ایجاد لفظ زید از این حیث که بین لفظ زید و بین تصور عنای زید در ذهن ملازمه است این را اراده استعمالی می‌گوییم — زیرا به حیث ملازمه لفظ را ایجاد کردیم — در مقابل این اراده استعمالی اراده تفهیمی داریم و اراده تفهیمی این است که می‌خواهیم صورت معنای کلمه زید را که صورت زید خارجی است در ذهن ایجاد کنیم پس دو چیز وجود دارد: ایجاد لفظ و ایجاد صورت معنا، و چون مستقیماً نمی‌توانیم دومی را ایجاد کنیم اولی را که فعل مباشری ما است ایجاد می‌کنیم و ایجاد صورت معنا تسبیبی می‌شود.

اراده استعمالی و اراده تفهیمی مقوم استعمال هستند و اگر یکی نباشد استعمال در کار نیست وقتی گفتیم: (زید)، اراده استعمالی واحد است کما این که استعمال هم واحد است و

اراده تفهیمی و مدلول استعمالی هم واحد است و چون مدلول استعمالی واحد است می‌گوییم لفظ زید در یک معنا استعمال شده است اما اگر بخواهیم لفظ زید را در دو معنا (هاشمی و غیر هاشمی) استعمال کنیم و مدلول استعمالی دو تا بشود (یعنی ایجاد تصور زید هاشمی و تصور زید غیر هاشمی، و سامع از آن دو تصور داشته باشد) در این جا قطعاً باید اراده تفهیمی دو تا شود و اگر اراده تفهیمی یکی باشد (یعنی مجموع زیدین)، مدلول استعمالی یکی می‌شود اما آیا لازم است که اراده استعمالی هم دو تا باشد؟ خیر، زیرا ممکن است اما آیا لازم است که اراده استعمالی هم دو تا باشد؟ خیر، زیرا ممکن است یک فعل مباح شری متعاقبش چند فعل تسبیبی باشد پس ما با ایجاد فعل مباح شری می‌توانیم — مثلاً — ده تا فعل تسبیبی را ایجاد کنیم مثلاً اگر بخواهیم اتاق روشن باشد و گرم هم باشد آیا باید دو تا آتش روشن کنیم و یا دو بار آتش روشن کنیم؟ خیر، با روشن کردن یک آتش می‌توان هم روشنایی و هم گرما داشت در ما نحن فیه وقتی استعمال یکی و اراده تفهیمی چند تا باشد استعمال لفظ در اکثر از یک معنا می‌شود در این جا ایجاد حقیقی یکی است و ایجاد تنزیلی نیز یکی است ولی اراده تفهیمی چندتا است.

نتیجه بحث: استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد براساس مسلک قوم که مدلول استعمالی را در اختیار متکلم می‌دانند محذور عقلی ندارد که شخص بگوید: (زیدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ) و مدلول استعمالی آن هم زید هاشمی و هم زید غیر هاشمی باشد البته این که این استعمال ممکن است ملازمه ندارد با این که این استعمال صحیح نیز باشد.

اما روی مسلک ما که مدلول استعمالی را امری قهری می‌دانیم و اگر ملازمه بین لفظ و معنا باشد مدلول استعمالی وجود دارد و اگر بین آن دو ملازمه نباشد مدلول استعمالی هم نیست بحث در امکان استعمال است نه صحت استعمال.

لفظی را که می‌خواهیم استعمال کنیم تارةً با بیش از یک معنا ملازمه دارد و تارةً با یک معنا ملازمه دارد، در صورتی که لفظ با یک معنا در ذهن ملازمه داشته باشد (مثل لفظ کتاب) اگر بخواهیم آن را در اکثر از معنای واحد استعمال کنیم به نحوی که از شنیدن این لفظ چند تصور در ذهن ایجاد شود این امر ممکن نیست.

بله در این مورد استعمال در اکثر یک راه دارد و آن این است که مرادمان از محکی دو تا باشد مثلاً بگوییم: (رأیت اسداً) و مرادمان حیوان مفترس و رجل شجاع باشد در این جا فرض

این است که لفظ با یک معنا ملازمه دارد (مثلاً معنای حیوان مفترس) ولی محکی یا مراد جدی ما در اینجا دو تا است (یک فرد از انسان شجاع و یک فرد از حیوان مفترس)، به این صورت استعمال در اکثر ممکن است و مدلول استعمالی دو تا نیست بلکه محکی دو تا است یعنی مجموع فردین مراد است، به عبارت دیگر کثرت در لحاظ و اراده نیست بلکه کثرت در ملحوظ و مراد است.

و اگر در ذهن سامع بین لفظ و دو صورت معنا ملازمه باشد (مثل الفاظ مشترک)، مثلاً زید مشترک بین هاشمی و غیرها هاشمی باشد و در ذهن سامع بین لفظ و هر دو معنا ملازمه باشد، وقتی گفته می‌شود: (زید من العلماء) و قصد متکلم تفهیم هر دو معنا (یعنی زید ها شمی و زید غیر ها شمی)، پس در اینجا دو اراده تفهیمی داریم این از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و این استعمال ممکن است.

پس فقط در صورتی که بین لفظ و چند معنا در ذهن سامع ملازمه باشد استعمال لفظ در اکثر از یک معنا ممکن است.

ان قلت: در موارد اشتراک دائماً از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را داریم زیرا مدلول استعمالی در اختیار متکلم نیست با این که بالوجدان این طور نیست و لفظ را در معنای واحد استعمال می‌کنیم.

قلت: این که گفتیم مدلول استعمال در اختیار ما نیست ایجادش در اختیار ما نیست ولی در عدم اراده اش اختیار با ما است و در موارد الفاظ مشترک متکلم می‌تواند غیر از یک معنا را اراده نکند وقتی لفظ مشترک به کار برود گرچه تصور دو معنا به ذهن می‌آید ولی اتصافش به استعمال در دو معنا در اختیار متکلم و به اراده تفهیمی او است و مدلول استعمالی عقیب استعمال لفظ است و این که محکی لفظ مشترک کدام است با قرینه فهمیده می‌شود.

مدلول تصویری در اختیار متکلم نیست بلکه تابع ملازمه است و هر جا ملازمه هست مدلول تصویری نیز هست و زمانی این مدلول متصف به مدلول استعمالی می‌شود که اطلاق استعمالی عقیب استعمال لفظ ایجاد شود خلاصه این که در اینجا مدلول تصویری دو تا است ولی مدلول استعمالی همان است که اراده تفهیم آن را داریم و در الفاظ مشترک غالباً اراده تفهیمی به یک معنا تعلق می‌گیرد و اراده تفهیمی به اختیار متکلم است.

جهت سوّم بحث: اگر لفظ مفرد را در اکثر از معنای واحد استعمال کنیم اولاً آیا این

استعمال صحیح است یا خیر؟ و ثانیاً علی تقدیر الصحه این استعمال حقیقت است یا مجاز؟ و ثالثاً این استعمال (چه حقیقی باشد و چه مجازی) آیا مطابق با ظهور عرفی است یا خلاف آن است؟ پس در سه مقام بحث می‌کنیم:

مقام اول:

لفظی را که در اکثر از یک معنا استعمال می‌کنیم مانند: زیدٌ من العلماء — که از زید هم هاشمی و هم غیر هاشمی یعنی دو فرد اراده شود — اگر بخواهیم مدلول استعمالی را تصریح کنیم می‌گوییم: (زید الهاشمی و زید غیر الهاشمی عالمان) یعنی هیئت جمله از حیث شکل و صیغه تغیر می‌کند این را طبع محاوره‌ای عرف نمی‌پذیرد که بگوییم: (زید عالم) و مراد از لفظ زید، زید ها شمی و زید غیر ها شمی باشد و مراد از صحیح و غلط بودن استعمال این است که طبع محاوره‌ای عرف این را بپذیرد یا نپذیرد.

اما اگر در جایی که به تعداد تصریح می‌کنیم هیئت جمله به لحاظ افراد و غیر افراد عوض نمی‌شود مثلاً در (زید من العلماء) که زید را در دو فرد (ها شمی و غیر ها شمی) استعمال کرده‌ایم اگر به هر دو تصریح کنیم باز در خبرش (من العلماء) می‌آوریم این را محل بحث قرار می‌دهیم که آیا استعمال لفظ در اکثر از یک معنا در این مورد صحیح است یا خیر؟ نسبت به این مورد ما جزمی نداریم که به لحاظ محاوره‌ای درست است یعنی صحیح است که بگوییم: (رأیت زیداً) و مراد زید هاشمی و زید غیر هاشمی (یعنی دو نفر) باشد و به جهت غلط بودن این استعمال ظن داریم.

مقام دوم:

آیا این استعمال علی تقدیر الصحه حقیقت است یا مجاز؟

این دو مدلول استعمالی یا هر دو مدلول حقیقی هستند یا هر دو مدلول مجازی هستند و یا یکی مدلول حقیقی و دیگری مدلول مجازی است از این سه حال خارج نیست.

اگر هر دو مدلول حقیقی باشند در این صورت استعمال حقیقی است و اگر هر دو مدلول مجازی باشند استعمال مجازی می‌شود و اگر یک مدلول حقیقی و مدلول دیگر مجازی باشد هم استعمال حقیقی — به لحاظ مدلول حقیقی — و هم استعمال مجازی — به لحاظ مدلول مجازی — است.

مقام سوم:

اگر پذیرفتیم استعمال لفظ در اکثر از یک معنا صحیح است آیا لفظ در اکثر از یک معنا در این استعمال ظهور دارد یا خیر؟ یعنی کلمه‌ای دو معنا دارد (لفظ مشترک)، یا کلمه‌ای دو معنای مجازی دارد، اگر بگوییم: (جائنی زید) و زید مشترک بین دو نفر باشد و آن را در این جمله در هر دو فرد استعمال کنیم آیا ظهورش در هر دو معنا است یا ظهورش در یک معنا است؟ مورد اتفاق است که ظهور لفظ در استعمال در یک معنا است.

در این جهت وجوهی ذکر شده است برفرض صحت استعمال لفظ در دو معنا وجه تمام در ظهور لفظ در یک معنا این است که استعمال در دو معنا نادرست و ندرت استعمال در دو معنا و کثرت استعمال در یک معنا موجب ظهور در همان یک معنا می‌شود.

جهت چهارم:

آیا استعمال لفظ تثنیه یا جمع در اکثر از یک معنا صحیح است یا خیر؟  
مبدأ این سخن کلام صاحب معالم است که فرمود: استعمال مفرد در اکثر از یک معنا درست نیست ولی استعمال تثنیه و جمع در اکثر از یک معنا جایز است مثل (اشتریت عینین) که مراد از عینین، ذهب و فضه باشد استعمال ندارد ولی گر گفته شود: (اشتریت عیناً) و مراد از عین، ذهب و فضه باشد درست نیست و محال است، دلیل تفصیل مذکور این است که تثنیه در حکم تکرار لفظ است و عینین یعنی عین و عین، و برای تسهیل کار لفظ تثنیه را به کار می‌بریم، وقتی تثنیه در قوه تکرار باشد اگر بگوییم: (اشتریت عیناً و عیناً) از هر یک معنایی خلاف معنای دیگر را می‌توانیم قصد کنیم پس وقتی گفتیم: (عینین)، می‌توانیم دو عین مختلف را اراده کنیم (یکی ذهب و یکی فضه).

مرحوم آقای خویی دو اشکال بر مرحوم صاحب معالم وارد کرده‌اند ایشان قائل است که در تثنیه و جمع تعدد دال و مدلول وجود دارد ماده و هیئت در تثنیه و جمع دو دال هستند مثلاً ماده (رجلین) دلالت بر طبیعی رجل می‌کند و هیئت آن بر تعدد ماده دلالت دارد.

اشکال اول مرحوم آقای خویی:

هیئت تثنیه بر دو فرد از معنای ماده دلالت دارد اگر ماده (عینین) در یک معنا استعمال شده باشد تثنیه بر دو فرد از آن معنا دلالت می‌کند و اگر ماده این کلمه در دو معنا استعمال شده باشد هیئت تثنیه در دو فرد از هر معنا دلالت می‌کند و این امر به همان استعمال مفرد

در دو معنا برمی‌گردد که به نظر شما این استعمال ممکن نیست.

اشکال دوم:

بر فرض این که جواز استعمال مفرد در اکثر از یک معنا را بپذیریم وقتی می‌گوییم: (اشتریت عینین) و مراد از (عینین) ذهب و فضه باشد باز مراد این است که دو تا از افراد آن معنا را بیاورد — یعنی دو تا فضه و دو تا ذهب را — باز لفظ (عینین) در دو تا عین استعمال شده است و در مثال (رأیت طائفین)، اگر هم طائفه‌ای ده نفر باشند تشبیه در معنای خودش به کار رفته است (یعنی دو تا معنای طائفه).

هر دو اشکال مرحوم آقای خوبی مورد مناقشه واقع شده است:

اما مناقشه بر اشکال دوم مرحوم آقای خوبی (از مرحوم شهید صدر) ما اگر گفتیم: عینین، و مراد ما از ماده این کلمه دوتا عین یعنی ذهب و فضه بود مرحوم آقای خوبی می‌گویند: تشبیه در یک معنا استعمال شده است اشکال این است که تشبیه در دو معنا استعمال شده است زیرا تشبیه زمانی در یک معنا استعمال می‌شود که یک دوتا را برساند مثل طائفین که یک دو طائفه را می‌رساند ولی عینین یک دو تا نمی‌شود بلکه دوتا دوتا می‌شود پس هیئت در دو دوتا استعمال شده است در حالی که هیئت تشبیه باید یک دوتا را دلالت کند پس هیئت در اکثر از یک معنا استعمال شده است.

اما مناقشه بر اشکال اول ایشان:

اگر ما حقیقت تشبیه و جمع را از باب تعدد دال و مدلول بگیریم این که آیا در (رجلان) دو دال و دو مدلول داریم یا یک دال و یک مدلول داریم بحشش را به مدلول هیئت موکول می‌کنیم و در ضمن نظر مختار آن را بیان می‌کنیم.

پس این اشکال اول بر صاحب معالم بر مبنای مرحوم آقای خوبی درست است یعنی اگر بپذیریم که در تشبیه و جمع تعدد دال و مدلول داریم اشکال ایشان وارد است.

جمع‌بندی چهار جهت بحث:

جهت اول: مراد از وحدت و کثرت در عنوان استعمال لفظ در اکثر از یک معنا، وحدت و کثرت مدلول استعمالی است.

جهت دوم: استعمال لفظ در اکثر از یک معنا عقلاً ممکن است.

جهت سوم: یک صورت را غلط دانستیم و آن این است که اگر به دو معنا تصریح شود

جمله عوض می‌شود مثل (زیدُ عالمٌ)، در این مورد استعمال زید در دو نفر خلاف طبع محاوره‌ای عرف است و در جایی که با تصریح به دو معنا یا چند معنا جمله عرض نمی‌شود با تردید گفتیم که صحیح بودن یا غلط بودن آن روشن نیست، و بر فرض صحیح بودن این استعمال سه صورت برای حقیقت بودن یا مجاز بودن آن بیان کردیم و گفتیم چه حقیقت باشد و چه مجاز باشد خلاف ظاهر است (استعمال لفظ در اکثر از یک معنا خلاف ظاهر است).

جهت چهارم: فرمایش مرحوم صاحب معالم که بین استحاله در مفرد و جواز در تشبیه و جمع تفصیل دادند و مناقشه مرحوم آقای خوبی و جواب آن را بیان کردیم.

مبحث سوم: علامات حقیقت و مجاز

یک امری مسلم است که اگر لفظی در محاوره استعمال شد آن را بر معنای حقیقی حمل می‌کنند مگر این که قرینه بر مجاز باشد بنابراین علماء برای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی علائمی را ذکر کرده‌اند که معروف از آنها سه تا است: تبادر و صحت حمل و اطراد.

مراد از معنای حقیقی این نیست که اولین معنایی که این کلمه برای آن وضع شده است معنای حقیقی است بلکه مراد از معنای حقیقی این است که در این زمان معنای حقیقی کلمه چیست؟ و اعم از این است که این معنا به وضع تعیینی تحقق یابد یا به وضع تعینی محقق شود پس مراد از معنای حقیقی آن معنایی است که بین لفظ و آن معنا در ذهن عرف عام در این زما ملازمه است.

ان قلت: اگر از عرف عام بدست آوردیک که در ذهن بین لفظ یک معنا ملازمه است (مثل لفظ سعید و معنای تراب) چه فائده‌ای در استظهار از آیات و روایات دارد که صدها سال پیش وارد شده‌اند؟

قلت: اصلی به نام اصاله عدم نقل و استصحاب قهقرایی در اینجا وجود دارد و این اصل عقلائی این است که اگر در یک عصری معنایی به عنوان معنای حقیقی برای یک لفظ ثابت شود و احتمال دهیم که در گذشته غیر از این معنا بود و در طول تاریخ تغییر کرده است اصلی دارند به نام اصل عدم نقل یا استصحاب قهقرایی یا اصالة الثبات، و بنا می‌گذارند که در عصر گذشته مراد از لفظ همین مدلول بوده است همچنین است عمل در وقفنامه و وصیتی

که در صدها سال پیش رسیده است مثلاً فلان خروار را در جهت خاص خرج کنید الان خروار معنایی دارد و احتمال می‌دهیم که در زمان وقف معنایی دیگر داشته باشد این اصل را جاری می‌کنیم.

ان قلت: وقتی در ذهن خودمان بررسی می‌کنیم می‌بینیم بین صعید و تراب ملازمه و تبادراست و حال این که ما یک فرد از عرب هستیم چگونه می‌توانیم نتیجه بگیریم و تعمیم دهیم که در ذهن بقیه عرب نیز معنای تراب از صعید تبادر می‌کند؟

قلت: مرحوم شهید صدر می‌فرماید: اصلی را عقلاء دارند به نام اصالة التتابع بین الظهور الشخصی والعرفی، وما به این اصل عمل می‌کنیم وقتی ظهور شخصی ایجاد شد می‌گویند: ظهور نوعی و عرفی نیز همین است.

ما با این فرمایش مرحوم شهید صدر وافق نیستیم و اصلی به نام اصالة التتابع نداریم بلکه ما مطمئن هستیم که ذهن ما ذهن عرفی است و براساس همین ذهن عرفی است که تبادر در ذهن ما صورت گرفته است و اعتبار این که ذهن ما ذهن عرفی است ذهن خود را کنکاش می‌کنیم و هر چه که برای ما تبادر کرد برای عرف هم تبادر می‌کند و بعد به برکت اصالة عدم نقل منتقل می‌شویم که مراد از آیه و روایت همین معنا است و این نتیجه از راه اطمینان برای ما حاصل شده است نه از راه اصالة التتابع.

علامت اول: تبادر

تبادر یعنی انسباق معنا به ذهن که این را علامت معنای حقیقی قرار دادند مثلاً اگر از کلمه عالم، عالم دین به ذهن از سباق پیدا کرد نه هر دانشمندی، اینجا می‌گوییم: عالم دین معنای حقیقی لفظ عالم است.

وجه: اگر مطلبی به ذهن بیاید از حاق لفظ بدون هیچ قرینه‌ای، نشان می‌دهد که این تبادر منشأیی به جز علم ما به همان معنای حقیقی و وضع ندارد و فرض این است که ملازمه بین لفظ و معنا ذاتی نیست پس از سباق به نحو آن کشف می‌کند که ما به وضع و موضوع له علم داریم و از آن معنای موضوع له را کشف می‌کنیم.

اشکال: محال است که تبادر علامت معنای حقیقی باشد زیرا تبادر معلول علم به وضع است و شما می‌خواهید از راه تبادر علم به وضع پیدا کنید و این دور می‌شود و دور به خاطر تناقض و جمع بین وجود و عدم (یعنی شیء قبل از وجود، عدم است) محال است.

از این اشکال جواب‌های عدیده‌ای داده شد بعضی از آنها پیچیده و بعضی روشن است.  
جواب اول (از مرحوم آخوند):

در این جا آن علمی که تبادر بر آن متوقف است غیر از علمی است که بر تبادر متوقف است تبادر بر علم ارتکازی به وضع متوقف است و علم تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر است و علم تفصیلی غیر از علم ارتکازی است پس دور لازم نمی‌آید.

توضیح: مراد ایشان از علم ارتکازی این است که خیلی چیزها را می‌دانیم ولی به علم خود التفاتی نداریم و از آن غافلیم مثلاً وقت تکلم بادرست کاری انجام می‌دهیم و این کار دست با فرمان عقد است و با علم است ولی به علم خود التفاتی نداریم.  
جواب سوم:

این که گفته می‌شود انسباق و تبادر متوقف بر علم به وضع است روی مسلک دیگران در وضع است اما روی مسلک ما در وضع (یعنی اقتران اکید) تبادر متوقف بر علم به وضع نیست روی نظریه تعهد و اعتبار از انسباق و تبادر در صورتی است که علم به وضع نداریم انسباق متفرع وجود ملازمه بین لفظ و معنا در ذهن است و ملازمه متفرع اقتران است نه علم به اقتران، بنابراین مسلک دور از اصل مرتفع است.  
تعلیقه بر جواب سوم:

ما وضع به معنای تسمیه را انکار نکردیم منتهی گفتیم به مجرد اعتبار و تسمیه، ملازمه در ذهن ایجاد نمی‌شود بلکه قرن اکید هم می‌خواهد در ست است که منشأ ایجاد ملازمه قرن اکید است ولی وقتی می‌خواهیم ببینیم کلمه برای چه چیزی نامگذاری شده است و نامگذاری همین است یا خیر؟ این تبادر قرن اکید را کشف می‌کند ولی تسمیه و ملازمه را کشف نمی‌کند و این که این کلمه برای آن معنا نامگذاری شده است را نمی‌رساند، ما تسمیه را منکر نیستیم بلکه اقعیت دارد ولی این منشأ تبادر نیست اگر دنبال این باشیم که در اول این کلمه را برای چه چیز نامگذاری کرده‌اند تبادر این را کشف نمی‌کند (معنای حقیقی آن معنایی است که بین آن معنا و لفظ در ذهن تلازم وجود داشته باشد).

علامت دوم: صحت حمل

صحت عمل علامت حقیقت است و عدم صحت حمل علامت مجاز است و عکسش در صحت سلب صادق است.

مقدمه: در منطق حمل را به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی تقسیم کرده‌اند در هر قضیه حملیه می‌گوییم: این همان است مثلاً می‌گوییم: زید عادل است وقتی سخن از این همانی باشد سخن از اتحاد موضوع و محمول است و این از دو حال خارج نیست اتحاد یا به لحاظ ذات است و یا به لحاظ وجود است زیرا هر شیء یک ذات و یک وجود دارد در حمل اولی ذاتی موضوع و محمول ذاتاً یکی است و در حمل شایع صناعی این دو وجوداً متحدند یعنی موجود به یک وجود هستند. در جمله (زید عادل)، زید و عادل در وجود یکی هستند و یک مصداق دارند ای حمل شایع است و در جمله (الانسان حیوان ناطق) این همان است در ذات یعنی این دو یک ذات دارند — در این حمل نظر به وجود نیست بلکه نظر به ذات است — این را حمل اولی ذاتی گویند.

اما ما نحن فیه که گفته شد: صحت حمل از علائم حقیقت است یعنی اگر لفظی دارای معنای ارتکازی در ذهن ما بود بعد آن را با یک معنای تفصیلی لحاظ می‌کنیم و می‌بینیم که آیا این معنا معنای آن لفظ است یا خیر؟ در این جا که معنای تفصیلی را موضوع قرار داده (مثلاً حیوان ناطق را) و لفظ انسان را بما له من المعنی الارتکازی محمول قرار می‌دهیم اگر حمل صحیح بود علم تفصیلی پیدا می‌کنیم که معنای حقیقی لفظ همان معنا است و اگر معنای دیگر مثل حیوان ماهر را موضوع قرار دهیم می‌بینیم صحت حمل ندارد و نتیجه می‌گیریم که این معنا معنای حقیقی لفظ انسان نیست.

و اگر به حمل شایع خواستیم اختبار کنیم یکی از مصادیق و افراد حیوان ناطق — مثلاً زید — را انتخاب کرده و انسان را بما له من المعنی الارتکازی محمول قرار می‌دهیم اگر صحت حمل داشت می‌فهمیم معنای کلمه انسان آن طبیعی است که زید یکی از افرادش است.

آیا این کلام ناتمام است و می‌توان صحت حمل را علامت حقیقت قرار داد یا خیر؟ متأخرین گفتند: این بیان ناتمام است و صحت حمل دلیل حقیقت نیست اما در حمل اولی ذاتی ما این مقدار را می‌توانیم بفهمیم که این معنا معنای لفظ است اما این که معنای حقیقی است یا مجازی، این را نمی‌فهمیم. و در حمل شایع وقتی گفتیم: (زید انسان)، این مقدار مسلم است که زید فرد حقیقی انسان است (بما له من المعنی الارتکازی)، اما این که این معنای ارتکازی معنای حقیقی است یا معنای مجازی؟ این را نمی‌رساند، اگر معنای مجازی باشد این فرد یعنی زید، فرد حقیقی معنای مجازی می‌شود.

علامت سوم: اطّراد

اطّراد به سه معنا به کار برده می‌شود:

معنا اول: اطّراد در تطبیق

گفته‌اند این اطّراد علامت حقیقت است ما یک لفظ داریم و معنایی مشکوک که معنای آن لفظ است یا خیر؟ افراد این معنا را می‌گیریم و لفظ را بر هر یک از آنها حمل می‌کنیم اگر بر افراد متعدّد حمل شد معلوم می‌شود که آن معنا معنای حقیقی لفظ است مثلاً کلمهٔ اسد را در نظر می‌گیریم و نمی‌دانیم معنای این کلمه آیا حیوا مفترس است یا حیوان شجاع، حیوان مفترس افراد متعدّدی دارد (نر، ماده، آسیایی، آفریقایی، کوچک، بزرگ و...) اسد را بر هر یک از آنها حمل می‌کنیم و می‌بینیم بر همهٔ آنها حمل می‌شود و اطّراد دارد از اینجا می‌فهمیم که معنای حیوان مفترس معنای حقیقی لفظ اسد است و این کار را با معنای حیوان شجاع انجام می‌دهیم یعنی لفظ اسد را بر افراد متعدّد این معنا حمل می‌کنیم می‌بینیم در بعضی از افراد حمل صحیح است و در بعضی از افراد به ذهن عرفی حمل صحیح نیست مثلاً بر گنجشک شجاع یا بر مورچهٔ شجاع لفظ اسد حمل نمی‌شود بنابراین این لفظ در بعضی از مصادیق حیوان شجاع اطّراد ندارد پس عدم اطّراد علامت معنای مجازی می‌شود و اطّراد در تطبیق علامت معنای حقیقی می‌شود.

اشکال: اطّراد نمی‌تواند علامت حقیقت باشد زیرا نقض می‌شود به مواردی که در معنای مجازی نیز اطّراد وجود دارد مثلاً احتمال می‌دهیم معنای اسد از سان شجاع باشد اگر افراد متعدّد از انسان شجاع را بیاوریم باز لفظ اسد بر آنها حمل می‌شود پس لفظ اسد در معنای انسا شجاع نیز اطّراد دارد ولی این معنا معنای حقیقی لفظ اسد نیست

معنای دوم: اطّراد در استعمال بدون قرینه

کلمه‌ای داریم که معنایش مشکوک است می‌بینیم در محاورات عرفی به‌طور رایج لفظ را در آن معنا بدون قرینه استعمال می‌کنند مثلاً نمی‌دانیم آیا معنای لفظ اسد، حیوان مفترس است یا خیر؟

می‌بینیم اهل عرف اسد را برای حیوان مفترس بارها بدون قرینه استعمال می‌کنند و این استعمال اطّراد پیدا کرده است در این موارد گفته شده است که اطّراد در استعمال بدون قرینه از علائم حقیقت است به این بیان که در بحث حقیقت و مجاز گذشت که استعمال

لفظ در معنای موضوع‌له استعمال حقیقی است و استعمال در غیر موضوع‌له مناسب با موضوع‌له استعمال مجزی است و برای این که مشخص شود که مدلول استعمالی حقیقی است یا مجازی؟ اگر حقیقی باشد بدون قرینه لفظ را به کار می‌بریم و اگر مجازی باشد لفظ را به همراه قرینه به کار می‌بریم و ذکر قرینه بخاطر این است که سامع مدلول مجازی را بفهمد نه معنای حقیقی را، اما اگر کلمه را در معنای مجازی بدون قرینه استعمال کنیم این استعمال صحیح است ولی سامع مدلول استعمالی را متوجه نمی‌شود در محاورات عرفی کلمه اسد را بدون قرینه در حیوان مفترس به کار می‌برند اگر معنای حقیقی باشد استعمال درست است و قرینه نمی‌خواهد و اگر معنای مجازی باشد استعمال صحیح است ولی سامع آن را نمی‌فهمد، حال اگر معنای مجازی باشد و سامع متوجه نشود این را متکلم در اغلب محاورات قصد نمی‌کند، از این اطّراد و رواج استعمال بدون قرینه کشف می‌کنیم که این معنای حقیقی لفظ است پس این را قبول کردیم که اطّراد در استعمال بدون قرینه علامت حقیقت است.

معنای سوّم (از مرحوم آقای خوبی): اطّراد در استعمال

اگر کلمه‌ای داشتیم که معنایی برای آن مشکوک بود این کلمه را در معنای مشکوک استعمال می‌کنیم و تمام آنچه که محتمل‌القینه است از آن حذف می‌کنیم اگر دیدیم در موارد مختلف استعمال آن صحیح است آن معنا را معنای حقیقی می‌گیریم مثلاً احتمال می‌دهیم که معنای اسد حیوان مفترس باشد کلمه اسد را برای همین معنای حیوان مفترس استعمال می‌کنیم (بدون قرینه) مثلاً می‌گوییم: (رأیت اسداً) و احتمال می‌دهیم یک مناسبتی باشد که از لفظ اسد معنای حیوان مفترس را می‌فهمیم پس لفظ اسد را در معنای حیوان مفترس بدون هیچ قرینه‌ای در استعمالات مختلف و جاهای مختلف استعمال می‌کنیم و می‌بینیم همه این استعمالات درست است از صحّت این استعمالات کشف می‌کنیم که معنای مستعمل فیه (یعنی حیوان مفترس) معنای حقیقی همین لفظ است.

اشکال (از مرحوم شهید صدر).

مرحوم آقای خوبی فکر کرده‌اند که استعمال کلمه در معنای مجازی بدون قرینه غلط است ولی این طور نیست بلکه این استعمال صحیح است و ذکر قرینه مقوم صحّت استعمال نیست. بلکه مقوم فهم سامع است مثلاً کلمه اسد در جمله (رأیت اسداً) را در معنای رجل

شجاع بدون قرینه می‌توان استعمال کرد یعنی این استعمال صحیح است ولی سامع مقصود متکلم را که معنای مجازی یعنی رجل شجاع است متوجه نمی‌شود پس اطّراد در استعمال مختصّ به معنای حقیقی نیست بلکه در معنای مجازی نیز اطّراد در استعمال وجود دارد. خلاصه این که اطّراد به سه معنا به کار رفته است و تنها اطّراد در استعمال بدون قرینه علامت حقیقت است.

#### ثمره بحث علائم حقیقت

بعضی اشکال کرده‌اند که ثمره‌ای برای این بحث نمی‌توانیم در نظر بگیریم زیرا در بحث ظهورات گفته شد: آن چه که حجّت است ظهور لفظ است چه آن معنای ظاهر معنای حقیقی باشد یا معنای مجازی باشد زیرا ما دنبال معنای ظاهر هستیم.

از این اشکال سوّم مرحوم شهید صدر جواب دادند که این قائل بین ظهور شخصی و ظهور عرفی خلط کرده است و فکر کرده موضوع حجّیت ظهور شخصی است در حالی که موضوع حجّیت ظهور نوع و عرفی است نه ظهور شخصی.

ظهور شخصی این است که کلمه در ذهن شخص سامع ظهور دارد و ظهور عرفی یا نوعی این است که در بین نوع و اکثریت مردم این مطلب از کلمه استظهار می‌شود و آن چه که معیار احتجاج است ظهور عرفی است نه ظهور شخصی، بنابراین ما موضوع حجّیت را ظهور عرفی دانسته و از تبادر می‌خواهیم این ظهور را کشف کنیم، از این که می‌دانیم در ذهن افراد عرف لفظ در معنای خودش ظهور دارد از این تبادر و از این امارت عرفیه، ظهور عرفی را کشف می‌کنیم پس معیار ظهور شخصی نیست تا گفته شود این بحث ثمره‌ای ندارد.

خلاصه ما تبادر یا اطّراد را برای کشف ظهور نوعی استفاده می‌کنیم و موضوع حجّیت همین ظهور نوعی است.

ما با فرمایش مرحوم شهید صدر موافق نیستیم موضوع حجّیت ظهور نوعی است اما این که با تبادر یا اطّراد ظهور نوعی را بدست می‌آوریم این را قبول نداریم بلکه با تبادر ظهور شخصی را بدست می‌آوریم و اگر ظهور شخصی برای ما حاصل شد و اطمینان داشته باشیم که ذهن ما ذهن عرفی است از این راه ما اطمینان حاصل می‌کنیم که ظهور نوعی نیز همین است.

اما اشکال مستشکل که نیاز به تبادر نیست بلکه به ظهور شخصی رجوع می‌کنیم جوابش این است که امور درونی انسان همیشه مورد التفات تفصیلی نیست و با اختبارات گوناگون مثل تبادر و اطّراد به امور درونی التفات تفصیلی پیدا می‌کنیم و این ظهور شخصی پُلی برای تحصیل ظهور نوعی است همان‌طور که بیان شد.

#### تعارض احوال لفظ

حالات لفظ عبارتند از: ۱- استخدام این است که لفظی دو معنا داشته باشد و ما لفظ را به یک معنا استعمال کنیم و ضمیر را برگردانیم به معنایی که استعمال نکردیم مانند (دَخَلْتُ الْجُمُعَةَ وَادَّيْتَهَا).

اشتراک: یعنی یک لفظ را به چند وضع در چند معنا وضع کنیم مانند لفظ عین.

۳- اضمار: عبارت است از اسقاط الشیء لفظاً لامعنی مانند: واسئَلِ الْقَرْيَةَ

۴- تخصیص: این است که عامّ را به بعضی از افرادش به سبب دلیل مستقل قصر و حصر نماییم - اگر دلیل خاصّ متصل باشد عامّی نمی‌آید بلکه از اوّل خاصّ است -

۵- تقييد: عبارت از قصر مطلق بر بعض آن به دلیل مستقلّ است مانند: اَعْتَقُ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً.

۶- تجوّز: عبارت است از استعمال اللفظ فی غیرها وضع له لمناسبة بينهما مانند: رأیت

اسداً فی المدرسه.

۷- نقل: عبارت است از نقل اللفظ من معناه الاصلی الی معنی آخر بحيث صار المعنی

الاول متروکاً.

حال اگر بین این حالات تعارض واقع شد مثلاً اگر کسی گفت (دَخَلْتُ الْجُمُعَةَ وَادَّيْتَهَا)

امر دائر مدار است بین این که استخدام باشد یا از باب اضمار باشد یا در استعمالی امر دائر

بین نقل و اشتراک یا دائر بین تجوّز و اشتراک باشد مرجحاتی برای ترجیح بعضی از این

احوال نسبت به بعض دیگر ذکر کرده‌اند که اصل و اساسی ندارند بلکه ما تابع ظهورات

عرفیه هستیم و این را علماء تلقی به قبول کرده‌اند.

الحقیقه الشرعیّه

«تطبیقات»

الف - حقیقت شرعیّه

در دو مقام بحث می‌کنیم: ۱- ثبوت حقیقت شرعیّه ۲- ثمره بحث

مراد از حقیقت شرعیه: دو معنی برای آن ذکر شده است ۱ — شارع مقدس (= پیامبر اکرم ۹) خودش الفاظ عبادات را برای معانی خاصه (شرعیه) وضع کرده است (اعم از وضع تعیینی و تعینی و وضع به استعمال).

۲ — این کلمات در همان ابتدای زمان شارع در اثر کثرت استعمال در لسان ایشان و متشرعه وضع تعینی پیدا کرده‌اند بدنی معنی که این معانی بلافاصله بعد از تشریح، رایج شدند.

مراد از حقیقت شرعیه معنای دوم است زیرا در ثمره‌ای که بر ثبوت و عدم ثبوت حقیقت شرعیه مترتب است معنای دوم کفایت می‌کند.

اشکال (مرحوم آخوند (ره)): این که این الفاظ حقیقت شرعیه دارند یا خیر مبتنی بر این است که این کلمات به عین همین معانی شرعیه قبل از شارع مقدس به کار نرفته باشند در غیر این صورت حقیقت شرعیه معنی ندارد و آنچه که محقق است این است که این کلمات قبل از شارع در معانی خامه به کار می‌رفتند (گرچه در شریعت ما با شرایع دیگر، عبادات در برخی از اجزاء و شرایط باهم فرق دارند ولی این فرق از قبیل تفاوت صلاة حاضر با صلاة مسافر در خود شریعت ما است که خلاف نظر ما را ثابت نمی‌کند).

مرحوم آخوند به چند آیه استشهد نمود مانند آیه (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون) (بقره ۱۸۳) به این بیان که وحدت معنی در ضمیر (کتب) دوم با مرجعش (= الصیام) اقتضاء دارد که صیام در شریعت اسلام همان صیام در شرایع گذشته بوده است و همان طوری که صیام در شرایع گذشته واجب بود در شریعت اسلام نیز واجب شده است. و ادعای استخدام در آیه خلاف ظاهر آن است. و مانند آیه (و اذن فی الناس بالحج) (حج ۲۷) که خطاب به حضرت ابراهیم ۷ شد مردم را به حج فراخوان و آیه (واوصانی بالصلاة والزکاة ما دمت حیاً) (مریم ۳۱) نقل قول حضرت عیسی ۷ می‌کند که خداوند مرا توصیه نمود تا مادامی که زنده‌ام نماز و زکات را بجا آورم. در تمام این آیات که اشاره به انبیاء قبل است الفاظ عبادات در معانی خاصه بکار رفته است بنابراین این الفاظ در زمان شارع مقدس حقیقت در معانی خاصه نشده‌اند پس حقیقت شرعیه منتفی است.

جواب: این آیات دلالت می‌کند بر این که حقایق این عبادات در شرایع گذشته وجود داشته است و دلالت ندارد که این الفاظ نیز به همین شکل در گذشته بوده است.

تحقیق: در میان الفاظی که ادعا شده معانی شرعی دارند (مانند صلوٰه و صوم) هیچ موردی را پیدا نکردیم که معنای شرعی آن از افراد معنای لغوی و عرفی نباشد مثلاً معنای لغوی صلاۀ نیایش و پریش است و صلاۀ به معنای افعال خاصه فردی از افراد این صلاۀ می باشد. قاعده‌ای در باب استعمالات داریم که اگر لغتی را در فردی از افراد معنایش زیاد به کار ببریم تدریجاً حالت انصراف به همین فرد پیدا می کند وقتی به حد کثرت رسید مشترک می شود (مانند کلمه موتور که یک معنای عامی دارد که عبارت است از وسیله‌ای که نیروی الکتریسته را تبدیل به نیروی حرکت می کند. همین لفظ در یکی از افراد معنایش که موتور دوچرخ باشد زیاد به کار رفت و حالت انصراف به آن را پیدا کرد تا این که با کثرت استعمال به حد اشتراک رسید) حال اگر کثرت استعمال کلمه در این فرد همراه با محجوریت لغوی آن کلمه باشد حالت نقل پیدا می کند.

در ما نحن فیه قبل از اسلام این لغات (صلاۀ و صوم و بقیه الفاظ عبادات) در عرب بود و معنای عرفی داشت شارع مقدس که آمد اعمالی مثل صلاۀ و صوم را واجب کرد که این اعمال از افراد همان معنای عرفی در عرب بودند بنابراین شارع این الفاظ را در افرادی از معنای عرفیه به کار برد و از این الفاظ همین افراد فهمیده می شود و این نیاز به کثرت استعمال ندارد زیرا در کاربرد شارع یک اختراع و عامل کیفی وجود دارد که برای انصراف و ظهور نیازی به عامل کمی یعنی کثرت استعمال نمی باشد بنابراین وقتی این کلمات در لسان شارع به کار می رفت در همین اعمال ظهور داشت و همین که در ابتداء انصراف داشت و به حد ظهور رسیده بود در ثمره کفایت می کند. بله وقتی که این کاربرد به حد کثرت استعمال رسید وضع هم حاصل شد.

ماحصل بحث: آن افعالی را که شارع مقدس تشریح کرده است و این کلمات (مانند صلوٰه و صوم و بقیه الفاظ عبادات) را درباره آنها به کار برده اینها از افراد آن معنای عرفیه هستند منتهی چون شارع تشریح کرده است الفاظ عبادات در لسان ایشان منصرف به همین افراد تشریح شده است. بنابراین ولو حقیقت شرعی به صورت وضع را در ابتدای زمان شارع قبول نکردیم ولی نتیجه آن را که ظهور الفاظ در معنای خاصه باشد از راه انصراف ثابت کردیم.

ثمره بحث:

اگر قائل به حقیقت شرعی شویم این الفاظ عباداتی را که در لسان نبی اکرم ۹ در روایات

آمده بر معانی خاصه حمل می‌کنیم و اگر حقیقت شرعیه را نتوانستیم ثابت کنیم آن را بر معانی عرفیه حمل می‌کنیم.

مرحوم میرزای نائینی = و مرحوم خویی = گفته‌اند این بحث ثمره عملی ندارد زیرا باید در احادیث نبی اکرم ۹ ثمره داشته باشد و چون احادیث نبی اکرم ۹ از طرق معصومین: به ما رسیده است و قطعاً در زمان ائمه معصومین: الفاظ عبادات در معانی شرعیه حقیقت شده‌اند بنابراین ما از احادیث نبی اکرم ۹ همین معانی خاصه را می‌فهمیم گرچه قائل به ثبوت حقیقت شرعیه نشویم.

مرحوم صدر به این بیان دو اشکال وارد کرده‌اند ۱ — اگر این بیان را راجع به احادیث پیامبر اکرم ۹ قبول کنیم راجع به الفاظی که در آیات قرآن آمده است چه باید بگوییم اگر حقیقت شرعیه ثابت نشود باید آنها را حمل بر معانی عرفیه کنیم.

۲ — درست است که روایات پیامبر اکرم ۹ از طرق ائمه معصومین: رسیده است ولی ائمه: تبرکاً مقید بودند الفاظ نبی اکرم ۹ را نقل کنند پس ما با الفاظ نبی اکرم ۹ در روایات رو برو هستیم و باید ببینیم مراد پیامبر اکرم ۹ از این الفاظ چه بوده است و اگر حقیقت شرعیه ثابت نشود ناچاریم آن را بر معنای عرفی حمل کنیم.

بر اساس نظری که راجع به حقیقت شرعیه بیان کردیم واقعه این است که این بحث ثمره عملی ندارد؛ زیرا اگر در زمان پیامبر اکرم ۹ استعمال این الفاظ در معانی شرعیه به حدّ وضع نرسیده باشد قطعاً انصراف و ظهور در این معانی شرعیه داشته است و وقتی که پیامبر اکرم ۹ این کلمات را به کار می‌برد به همان عملی منصرف بودن که خودش اختراع کرده بود. بنابراین الفاظی که در کلمات پیامبر اکرم ۹ آمده را حمل بر معانی خاصه شرعیه می‌کنیم.