

# علام حقيقة و مجاز

در کتاب های مفصل اصولی، علائم بسیاری برای شناخت حقیقت معرفی شده است. پیش از طرح علامت های اصلی، مناسب است آنها را مرور کنیم.

مرحوم میرزا حبیب الله رشتی در بدایع الافکار، ابتدا علائم حقیقت و مجاز را به دو دسته علائم و طرق ظنیه و علائم و طرق قطعیه تقسیم می کند و سپس طرق ظنیه را ۸ طریقه بر می شمارد که عبارتند از:

(۱) نقل اهل لغت: قول لغوی (علمای علم لغت)<sup>۱</sup>

(۲) إخبار عادل.<sup>۲</sup>

(۳) ورود روایتی از معصومین.<sup>۳</sup>

(۴) اصل عدم نقل<sup>۴</sup>، اگر معنای حقیقی را در دوره ای می دانیم.

(۵) استعمال مستمر مع وحدة المستعمل فيه<sup>۵</sup>، (مرحوم قزوینی اضافه می کند که این استعمال باید به همراه قرینه ای باشد مبنی بر اینکه همه این استعمالات ناشی از وضع است<sup>۶</sup>.

(۶) صحت اشتقاق; مثال: أمر حقیقت است در «امر کردن» و لذا می شود گفت يأمر و .. ولی مجاز است در معنای «کار» و لذا يأمر به معنای «کار می کند» نمی آید.<sup>۷</sup>

(۷) شهرت.<sup>۸</sup>

(۸) قياس.<sup>۹</sup>

ایشان سپس طرق علمیه را چنین بر می شمارد:

۱. بدایع الافکار، ص ۶۰

۲. همان، ص ۶۳

۳. همان، ص ۶۴

۴. همان، ص ۶۴

۵. همان، ص ۶۵

۶. تعلیقه المعلم، ج ۲، ص ۱۲

۷. بدایع الافکار، ص ۷۱

۸. همان

۹. همان

<sup>۹</sup>) تبادر.<sup>۱</sup>

۱۰) عدم صحت سلب معنای حقیقی از لفظ.<sup>۲</sup>

۱۱) اطراد و شیوع.<sup>۳</sup>

۱۲) اختلاف الجمع؛ اگر معنای دوم با صیغه ای جمع بسته شود غیر از صیغه ای که معنای حقیقی را جمع می بندد.<sup>۴</sup>

۱۳) التزام التقیید، مثلاً اگر گفتیم «نار الحرب» معلوم می شود که اگر به جنگ می گویند: آتش مجاز است.

۱۴) صحّت تقسیم؛ مثال: اگر دیدیم که لفظ «الف» بر مرد اطلاق می شود ولی بعد دیدیم این لفظ بما له المعنى، قابل تقسیم به زن و مرد است، می فهمیم حقیقت در مفهوم انسان است.<sup>۵</sup>

۱۵) استقراء<sup>۶</sup>

۱۶) قیاس؛ مرحوم قزوینی نام دیگر این نوع را «دوران» دانسته است. مثال: اگر نام شراب انگور، خمر است به سبب آنکه إسکار در شراب سبب هم هست، آن را هم حقیقت خمر به حساب می آوریم.

۱۷) حسن استفهام، این علامت را سید مرتضی پذیرفته است. مثال: اگر کسی گفت چای بیاور و من پرسیدم کدام چای؟ سیاه یا سفید؟، معلوم می شود چای در هیچکدام مجاز نیست.<sup>۷</sup>

مرحوم سید مجاهد بدون تقسیم به علمی و ظنی به هفت علامت (شماره های ۱ ، ۶ ، ۹ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۳ و ۱۴)، از این علائم اشاره کرده است و علاوه بر آنها ۲ علامت را اضافه می کند:

۱۸) نسيان المعنى؛<sup>۸</sup> مثال: لفظ صلوة الآخر در عرف متشرعه به معنای نماز است پس نمی دانیم آیا معنای اولیه متروک است یا هنوز به صورت مشترک لفظی باقی است، نسيان معنای اول، علامت مجاز بودن آن است.

۱۹) اطلاق لفظ در معنای دوم متوقف بر همراهی معنای اول است.<sup>۹</sup> مثال ۱: به مشتری نمی توان گفت بایع إلا

۱. همان

۲. همان، ص ۷۸

۳. همان، ص ۸۴

۴. همان، ص ۸۷

۵. بدايي الأفكار، ص ۸۸

۶. همان

۷. همان

۸. مفاتيح الأصول، ص ۷۵

۹. مفاتيح الأصول، ص ۷۶

اینکه همراه با معنای فروشنده باشد و بگویند بیان. مثال ۲: مکر درباره خدا قابل استعمال نیست إلا اینکه بگوییم «و مکروا و مکر الله» پس این لفظ درباره خدا مجاز است.

مرحوم سید علی قزوینی در تعلیقه بر معالم بر آنچه خواندیم، اموری را اضافه می کند، ضمن اینکه شماره های ۱، ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۶ را نیز مورد اشاره قرار می دهد.

۲۰) تنصیص واضح: مثال: واضح به صراحت یا طور غیر صریح بگوید که فلان لفظ را در فلان معنی وضع کرده ام.<sup>۱</sup>

ام.<sup>۱</sup>

۲۱) تنصیص مردمی که به یک لغت تکلم می کنند.<sup>۲</sup>

۲۲) تنافر [یا: منافره، مناقضه، معارضه]: اگر لفظی (اسد) در دو معنی استعمال می شود ولی هر دو معنی به همراه قرینه است (اسد<sup>۳</sup> یتکلم - اسد<sup>۴</sup> یفترس) در این صورت اگر یکی از دو قرینه با آنچه از لفظ به ذهن می رسد، سازگار نیست (تکلم) این تنافر علامت مجازیت معنای همراه آن است.<sup>۳</sup>

۲۳) أصلّة الاستعمال<sup>۴</sup>، این اماره در کلمات گروهی دیگر با عنوان اصلة الحقيقة شناخته می شود.

از کلمات مرحوم میرزا شیرازی می توان یک علامت دیگر هم استفاده کرد:

۲۴) اینکه لفظ فقط یک معنی داشته باشد.<sup>۵</sup>

مرحوم اصفهانی در هدایة المسترشدین ضمن اشاره به شماره های ۵، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹ و ۲۰ از علائم دیگری یاد می کند:

۲۵) ورود لفظ در مقام بیان بدون قرینه، در حالیکه علم به معنای آن پیدا می کنیم.<sup>۶</sup>

۲۶) نبود هیچ علاقه ای بین معانی لفظ که بتواند باعث پیدایش مجاز شود.<sup>۷</sup>

۲۷) صحت استثناء: مثال: اگر از لفظی، استثناء شد، معلوم می شود که دارای معنای عام است مثلاً اگر شک داشتیم عالم به معنای عام است یا خاص، در صورتی که گفتیم «اکرم العالم إلا النحوی» معلوم می شود عالم معنای

۱. تعلیقه بر معالم، ج ۲ ص ۱۰

۲. همان، ج ۲ ص ۱۱

۳. همان، ج ۲ ص ۱۰۹

۴. همان، ج ۲ ص ۱۱۱

۵. تقریرات مجید شیرازی، ص ۴۵

۶. هدایة المسترشدین، ج ۱ ص ۲۲۲

۷. همان، ج ۱ ص ۲۲۳

عام است.<sup>۱</sup>

(۲۸) اصالة الوضع برای قدر مشترک : لفظی که در دو معنا که دارای قدر مشترک هستند استعمال می شود، چون

اگر فقط در یکی حقیقت باشد، مجاز لازم می آید و اگر در هر دو حقیقت باشد، مشترک لفظی حاصل می شود

و هر دو این امور، خلاف اصل است، می گوییم برای قدر مشترک وضع شده است.<sup>۲</sup>

ما می گوییم :

۱) از زمرة علائم، اصوليون متاخر تنها به بررسی چند علامت همت گمارده اند.

۲) بررسی یکایک این علائم - که معمولاً هم رد شده اند - در مطولات اصولی مطرح است و تنها در اینجا به بررسی أهم علائم می پردازیم.

۳) قبل از بررسی علائم لازم است به این نکته توجه کنیم که آیا شناخت علائم حقیقت، بر اساس مبنای مرحوم اصفهانی در مجاز (که امام پذیرفتند) هم مفید فائدہ است؟ به این معنی که اگر مجاز استعمال لفظ در موضوع له است، پس شناخت موضوع له چگونه ما را به معنای حقیقی رهنمون می سازد؟

مرحوم بروجردی در این باره می نویسد:

«لا يخفى أنه بناء على ما ذكرناه سابقا لا يكون الاستعمال المجازى استعمالا للفظ فى غير ما وضع له، بل يكون مستعملا فى نفس ما وضع له، لكنه توسط فى البين ادعاء كون المراد الجدى عين ما وضع له أو من أفراده، فيكون الذهن منتقلأ من الموضوع له إلى شيء آخر، و حينئذ فإذا ذكر اللفظ ينبغي تدقيق النظر فى أن الذهن هل يتتجاوز عمما انتقل إليه أولا إلى شيء آخر أولا؟ فإن ثبت على نفس ما انتقل إليه أولا يعلم أنه معنى حقيقي، وإن عبر به إلى معنى آخر كان الاستعمال استعمالا مجازيا.»<sup>۳</sup>

توضیح:

(۱) استعمال مجازی استعمال لفظ در موضوع له است با این تفاوت که یک ادعایی در میان است. ادعا می کنیم که مراد جدی (رجل شجاع) مصدقی [یا فردی در مثل حاتم] از موضوع له (حیوان مفترس) است.

(۲) پس در هر استعمال مجازی ذهن پس از وصول به موضوع له [استعمال]، از آن عبور کرده و به مراد جدی می رسد.

(۳) حال اگر ذهن از موضوع له عبور می کند، آن معنا، مجازی است و اگر عبور نمی کند، حقیقی است.

۱. همان، ج ۱ ص ۲۷۶

۲. همان، ج ۱ ص ۲۷۲

۳. نهایة الأصول، ص ۳۹

حضرت امام بر مرحوم بروجردی اشکال می کنند:

«فی العلائم التي يمتاز بها المعنى الحقيقي من غيره:» و ليس الكلام مقصورةً على تشخيص المعنى الحقيقي من المجازى في موارد الاستعمال إذا علم مراد المتكلم و شكّ فيما حتى يقال: إنَّ اللفظ في المجاز - بناءً على ما سلف - مستعمل في معناه الحقيقي، فالسامع إذا استقرَّ ذهنه على المعنى المراد، ولم يتجاوز منه إلى غيره، حكم بأنه حقيقة، وإن تجاوز إلى غيره حكم بأنَّ ذلك الغير مجاز كما قيل«»، بل من تلك العلامات أو غالباً عرفنا المعنى الحقيقي ولو لم يكن استعمال و لم نكن بصدد تشخيص استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أو المجازى، فلو شككنا في كون لفظ «الماء» موضوعاً لهذا الجسم السائل المعهود، يكون التبادر طريقاً لإثباته استعمل أولاً، بل ربما يكون الاستعمال مردداً بين الحقيقة و الغلط لا المجاز».¹

توضیح:

- ۱) کلام در علائمی نیست که صرفاً حقیقت و مجاز را در مقام استعمال شناسایی می کنند (در جایی که مراد متكلّم را می دانیم ولی نمی دانیم این معنی مراد حقیقی است یا مجازی)
- ۲) البته اگر در این جایگاه بودیم، می شد گفت که مراد متكلّم، زید است و بررسی می کنیم که آیا از معنای موضوع له (حیوان مفترس) عبور می کنیم به سمت معنایی دیگر (رجل شجاع) یا نه؟
- ۳) بلکه این علائم، علامت هستند حتی در جایی که استعمال نباشد (و چه بسا لفظی استعمال شود و مراد معلوم باشد ولی امر دائر غلط و حقیقت باشد)

ما می گوییم :

- ۱) کلام امام از جهتی صحیح است که این علائم، علامت هستند، حتی اگر مراد متكلّم را ندانیم.
- ۲) اما در کلام مرحوم بروجردی، علم به مراد متكلّم مطرح نیست بلکه اگر لفظی را شنیدیم، معنایی از آن به ذهن می آید (بدون اینکه بدانیم مراد گوینده چیست) حال بررسی می کنیم که آیا این معنی اوّلاً به ذهن آمده است یا به واسطه ادعاء فردیت و عینیت.

- ۳) اینکه امام می فرمایند اگر استعمال هم نباشد، معنای حقیقی لفظ قابل شناسایی است، صحیح است ولی در کلام ایشان بین استعمال در جمله و استعمال متفرد تمایز گذارده نشده است به این معنی که همین که می فرمایند «وقتی در معنای لفظ آب شک کردیم ...» در حقیقت لفظ را در ذهن حاضر کرده ایم و آن را متفرداً استعمال نموده ایم. و اساساً استعمال، چیزی جز این نیست. البته می توان جایی را تصور کرد که لفظ به کار برده شود و

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۲۴

معنایی از آن متبادر شود در عین حال استعمال نباشد مثل اینکه لفظی را از وزش باد بشنویم.

۴) سابقاً گفتیم حقیقت و مجاز، صفات لفظ هستند من حیث هو مستعمل. پس باید توجه کرد تبادر معنای حقیقی را معلوم می کند در عین حال وقتی این لفظ در آن معنی حقیقت است که استعمال شود.

## الف) تبادر

یک) مرحوم آخوند<sup>(ره)</sup> می نویسد:

«لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ، و انسباقه إلى الذهن من نفسه - و بلا قرينة - عالمة كونه حقيقة فيه، بداعه أنه لو لا وضعه له، لما تبادر.»<sup>۱</sup>

توضیح:

۱) تبادر معنی از لفظ (یعنی انسپاق معنی از لفظ به ذهن) در حالی که هیچ قرینه ای در کار نیست، علامت آن است که لفظ در آن معنی حقیقت است.

۲) چراکه اگر وضع نبود، چگونه این معنی از لفظ متبادر می شد.

دو) مرحوم خوئی<sup>(ره)</sup> در المحاضرات می نویسد:

«و من الواضح أنّ مثل هذا التبادر معلول للوضع لا محالة و كاشف عنه كشفاً إنياً، و الوجه في ذلك هو أنّ دلالة اللفظ لا تخلو إما أن تكون ذاتية، أو تكون جعلية؟ و على الثاني إما أن تكون الدلالة مع القرينة، أو بدونها؟.

أما الأولى فقد عرفت بطلانها على ما حققناه في مسألة الوضع. و أما الثانية فهي خارجة عن مفروض كلامنا في المقام فيتعين الثالثة فيدلّ التبادر على الوضع.

و بتعبير آخر أنّ مطلقاً تبادر المعنى من إطلاق اللفظ و فهمه منه ليس عالمة لإثبات الحقيقة، بل العالمة حصة خاصة منه و هي فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا معاونة خارجية، و هي كاشفة عن الوضع لا محالة، كما يكشف المعلول عن علته».<sup>۲</sup>

توضیح:

۱) چنین تبادری به کشف آنی (کشف معلول از علت) کاشف از وضع است.

۲) دلالت لفظ بر معنی یا ناشی از علجه ذاتیه است (که باطل است) و یا دلالت جعلی.

۱. کفاية الأصول، ص ۱۷

۲. محاضرات فی الأصول، ج ۱، صفحه ۱۱۴

۳. این مطلب در هدایة المسترشدین ج ۱ ص ۲۲۶ به طور کامل آمده است.

- ۳) و در حقیقت دلالت جعلی یا ناشی از وضع است یا قرینه.
- ۴) و چون مفروض عدم وجود قرینه است، پس ناشی از وضع است.
- ۵) پس هر تبادری علامت حقیقت نیست بلکه تبادری که از نفس لفظ باشد و نه به کمک قرینه خارجیه.

ما می گوییم :

۱. در این باره گفتنی است که چنانکه مکرراً آورده ایم، علقه حاصله بین لفظ و معنی یا ذاتی است، یا وضعی و یا در اثر کثرة استعمال. و لذا حقیقت اعم است از استعمال لفظ در موضوع له و در فی معنی الموضوع له.

امام خمینی این مطلب را چنین فرموده اند:

«ثم إن هذه العلائم ليست علائم للوضع لما قدمنا من أن الرابطة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بكثرة الاستعمال حتى صار حقيقة فيه ليست وضعاً، فتلك العلائم للربط الخاص بينهما أعم من كونه حاصلاً بالوضع أو بكثرة الاستعمال.»<sup>۱</sup>

توضیح:

- ۱) علاقه حاصله بین لفظ و معنی گاه از وضع است و گاه از کثرة استعمال.
- ۲) پس علامت حقیقت برای شناخت علقه حاصله از وضع یا کثرة استعمال.
۳. پس اگر کسی وضع وضع تعیینی را قبول داشت، کلام خوبی صحیح است و اگر قبول نداشت، کلام امام صحیح است.
- در کلام مرحوم خوئی باید نکته ای را مورد توجه قرار داد: اینکه تبادر معلول وضع است [= طریق اینی] سخن کاملی نیست چرا که در برهان اینی علم به معلول باعث می شود علم به علت پیدا کنیم. حال تبادر معلول علم به وضع است و نه معلول وضع.

سه) مرحوم امام سپس تبادر را چنین تقریر می کنند:

«في التبادر:

ليس المراد منه ما [يفهم] من لفظه أى سبق المعنى بالنسبة إلى معنى آخر في الذهن أو سرعة حصوله فيه، بل المراد منه هو حصول المعنى من اللفظ في الذهن و ظهور اللفظ بنفسه فيه من غير قرينة، وهو من علائم الربط المعهود.»<sup>۲</sup>

توضیح:

۱. منهاج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۲۵

۲. همان

(۱) [معنای لفظی تبادر، انسپاک است و در این معنی به نوعی باید دو شیء باشند که یکی از آنها بر دیگری پیشی بگیرد.]

(۲) مراد چنین معنایی نیست بلکه مراد آن است که یک معنی از لفظ به ذهن خطرور کند و بدون قرینه در ذهن ظاهر شود.

(۳) تبادر علامت علقه بین لفظ و معنای موضوع له یا فی معنی الموضوع له است.  
سیدنا الأستاد بر امام اشکال کرده اند:

اولاً: در کلام ایشان انسپاک به معنای «سرعت ظهور» معنی شده است در حالیکه از حیث لغت در انسپاک، نوعی سبقت نهفته است و طبیعی است که در اصطلاح نوعی پای بندی به معنای لغوی موجود است.

ثانیاً: ما در جایی سراغ شناخت معنای حقیقی می رویم که معنای مجازی هم به ذهن می آید و إلا اگر فقط یک معنی به ذهن بباید، شک در حقیقت و مجاز نیست تا به سراغ تبادر برویم.

ما می گوییم :

(۱) حتی اگر یک معنی هم به ذهن بباید باز احتمال اینکه همان معنی مجاز مشهور باشد، وجود دارد.

(۲) لکن انسپاک به معنای پیشی گرفتن یک معنی بر معنای دیگر است و این اعم است از اینکه معنای دیگر ببایند یا اصلاً معنای دیگر نباشد.

چهار) مرحوم آخوند<sup>(ره)</sup> پس از طرح تبادر به اشکال و جوابی اشاره می کنند.

«لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ و انسپاکه إلى الذهن من نفسه و بلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه بداهة أنه لو لا وضعه له لما تبادر و لا يقال كيف يكون علامة مع توقيفه على العلم بأنّه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار فإنه يقال الموقف عليه غير الموقف عليه فإنّ العلم التفصيلي بكلونه موضوعا له موقوف على التبادر و هو موقوف على العلم الإجمالي الارتکازی به لا التفصيلي فلا دور هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم و أما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاجرة فالتأخير أوضح من أن يخفى.»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) چگونه تبادر علامت است در حالیکه اگر علم به وضع نداشته باشی، معنا متبار نمی شود. پس اگر علم به وضع متوقف بر تبادر باشد، تبادر هم متوقف بر علم به وضع است، پس دور است.

(۲) تبادر یا تبادر عند العالم است و یا تبادر عند اهل المحاجرة.

(۳) در فرض اوّل: علمی که موقوف علیه است [گفتیم: علم موقوف بر تبادر (موقوف علیه) و تبادر موقوف بر علم (موقوف علیه) است. حال: در جمله دوم، علم موقوف علیه است] غیر از آن علمی است که موقوف بر تبادر

۱. کفایه الأصول، ص ۱۸

است. [«ال» در دومین الموقوف عليه، موصول است و نائب فاعل موقوف هم علم است]

۴) چرا که علم تفصیلی، موقوف بر تبادر است در حالیکه تبادر، موقوف بر علم اجمالی به معنای حقیقی است.

۵) و در فرض دوم، علم جاہل موقوف بر تبادر عند العالم است و تبادر عند العالم موقوف بر علم عالم. پس دور نیست.

ما می گوییم :

با توجه به آنچه خواندیم، معلوم شد که تبادر گاه تبادر در نزد عالم است و گاه تبادر در نزد اهل محاوره، در ادامه، ابتدا تبادر عند العالم را بررسی می کنیم و سپس تبادر عند اهل المخاوره را.

اول: تبادر عند العالم:

۱) اصل جواب به این بر می گردد که علم اولیه «علم به حقیقت» است و علم ثانویه «علم به علم حقیقت» است پس متعلق علم اولیه، حقیقت است و متعلق علم ثانویه «علم به حقیقت» است.

۲) توجه کنیم که مراد از علم تفصیلی و علم اجمالی در اینجا، علم بسیط و علم مرکب (یا علم به علم = می دانم که می دانم) است و این غیر از علم اجمالی و علم تفصیلی است که در بحث های اصول عملیه مطرح می شود، لذا در اینجا از صفت ارتکازی نیز بهره برده می شود.

۳) باز هم توجه شود که گاه علم اجمالی و علم تفصیلی در فلسفه نیز مطرح می شود که مراد اجمال فوق تفصیل است (مثل علم اجمالی واجب الوجود در أزل)

۴) همین اشکال و جواب، پیش از مرحوم آخوند<sup>(ره)</sup> در کلام مرحوم اصفهانی<sup>(ره)</sup> در هدایة المسترشدین<sup>۱</sup> و فصول<sup>۲</sup> آمده است.

هدایة المسترشدین می نویسد:

«ثانيهما أن تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك العلم بذلك فقد يحصل الغلة

عنه لطروء بعض الشبهة للنفس و ارتکازه في الخاطر إذ من البين جواز انفكاك العلم بالشيء من العلم بالعلم به فهو

حيثئذ جاہل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وإن كان عالما به بحسب الواقع»<sup>۳</sup>

۵) اشکال دور را می توان به بیان های دیگری هم مطرح کرد. مثلاً این اشکال در کلام محقق عراقی<sup>(ره)</sup> به صورت «لزوم لغویت» مطرح شده است به این بیان که اگر علم به وضع داریم و لذا تبادر حاصل می شود، دیگر لغو

۱. هدایة المسترشدین، ج ۱ ص ۲۲۷ (هدایة المسترشدین، آل البت، ص ۴۵)

۲. فصول الغرویة، ص ۳۳

۳. هدایة المسترشدین، ص ۴۵

است با تبادر بخواهیم به دنبال علم به وضع باشیم.<sup>۱</sup> هم چنین می توان این اشکال را به صورت «لزوم تحصیل حاصل» نیز مطرح نمود.

۶) مرحوم آیت الله بهجت<sup>(۴)</sup> در مباحث الأصول بر جواب مرحوم آخوند اشکال کرده و می نویسد:

«و يمكن المناقشة فيه: بأنه إن كان من التذكّر بعد النسيان فليس من أماریة العلامة و إيجابها العلم التفصيلي»<sup>۲</sup>

توضیح:

اگر مراد آن است که لفظ قبل از تبادر، معلوم بود ولی فراموش شده بود و بوسیله تبادر دوباره آن را به یاد آورد، در این صورت، تبادر، علامت حقیقت نیست و باعث علم تفصیلی نشده است [بلکه باعث یاد آوری آن علم تفصیلی شده است]

ما می گوییم :

آنچه مدّ نظر آخوند<sup>(۳)</sup> بود، تذکر بعد النسيان نیست بلکه «علم به علم» است. یعنی سابقاً می دانست ولی نمی دانست که می داند و به وسیله تبادر «می داند که می داند». در حالیکه در فرمایش مرحوم بهجت<sup>(۴)</sup>، گویی قبلاً «می دانست و می دانست که می داند» و بعد فراموش کرد و الان باز به یاد آورد.

۷) مرحوم شهید صدر بر جواب مرحوم آخوند اشکال کرده و می نویسد:

«و هذا الجواب لا محصل له، لأن المقصود من التبادر إما تحصيل أصل العلم بالوضع، و إما مجرد تبديل العلم من كونه إجمالياً إلى كونه تفصيلياً. فإن كان المقصود بالتبادر هو الأول: فإشكال الدور محكم في المقام، لأن أصل العلم بالوضع لا بد من فرض وجوده قبل التبادر، و لو بنحو إرتکازی کیما یکون سبباً فی إیجاد التبادر، فكيف يعقل تحصيل أصل العلم بالوضع بهذه العلامة؟.

و إن كان المقصود بالتبادر هو الثاني: فهذا يحصل بمجرد الاستعلام، و التوجه إلى تحويل العلم الإرتکازی إلى علم تفصیلی، بلا حاجة إلى أن یطلب ذلك بالتبادر. فالذی یرید أن یحوّل علمه الإرتکازی إلى علم تفصیلی بالوضع، فبهذه الإرادة، و بمجرد الإلتفات و التوجه إلى ذلك، یحصل لديه المطلب، بدون أن تصل النوبة إلى التبادر.»<sup>۳</sup>

توضیح:

۱) جواب مرحوم آخوند باطل است چرا که مقصود از تبادر یا تحصیل اصل علم است و یا اصل علم بوده، و صرفاً و می خواهیم به وسیله تبادر علم اجمالی به آن را تبدیل به علم تفصیلی کنیم.

۱. بداع الافکار، ج ۱ ص ۹۷

۲. مباحث الأصول، ج ۱ ص ۸۳

۳. تمہید فی مباحث الدلیل اللفظی، شیخ حسن عبد الساتر، ج ۲ ص ۲۱۲

۲) اگر مراد اولی است می گوییم اشکال دور هست (یعنی باید قبلًا علمی بوده باشد)  
۳) و اگر مراد دومی است، در این صورت احتیاجی به تبادر نداریم بلکه با توجه و استعلام هم این علم تفصیلی حاصل می شود.

ما می گوییم :

مراد دوّمی است و تبادر چیزی غیر از توجه و استعلام نیست.

پنج) اشکال مرحوم عراقی<sup>(ره)</sup> بر «دور» :

مرحوم آقا ضیاء عراقی<sup>(ره)</sup> در بداعل الأفکار بر اشکال دور، اشکال کرده است:

«أنه لا وجه لإشكال بالدور في المقام فإنَّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقف عليه التبادر حتى لو قلنا بتوقفه على العلم التفصيلي لأنَّه يكفي في ارتفاع الدور، تغير الموقف و الموقف عليه بالشخص لا بالنوع ولا بالصنف ولا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل بالتبادر مع العلم الشخصي الذي يتوقف عليه التبادر.»<sup>۱</sup>

توضیح:

۱) علمی که از تبادر حاصل می شود غیر از علمی است که تبادر وابسته به آن است (حتی اگر هر دو علم را تفصیلی بگیریم) چرا که:

۲) این دو علم دو شخص از صورت علمیه هستند [مثل اینکه آتش در بخاری متوقف است بر آتش در کبریت، که این دو آتش دو فرد از آتش هستند].

حضرت امام به مرحوم عراقی جواب داده اند:

«و لا يخفى ما فيه لأنَّ العلم بالشيء هو الكشف عنه، و لا يعقل الكشف التفصيلي في حالٍ واحد عن شيءٍ واحدٍ مرتين، فمع العلم التفصيلي بآنَ اللفظ الكذائي معناه كذا لا يعقل أن يكون التبادر موجأً لحصول مصدق آخر منه في هذا الحال كما هو المفروض، و مع الذهول عن التفصيل يرجع إلى الارتکاز.»<sup>۲</sup>

توضیح:

۱) علم تفصیلی یعنی «مکشوف شدن تفصیلی یک شیء».

۲) و معقول نیست یک شیء دو مرتبه، نزد عالم بالتفصیل مکشوف باشد.

۳) پس اگر علم تفصیلی به الف داریم، معقول نیست در همان حال علم تفصیلی دیگری به الف پیدا کنیم.

۴) اگر علم نخستین؛ تفصیلی نیست، و علم اجمالی است، که این کلام آخوند است.

۱. بداعل الأفکار، ج ۱ ص ۹۷

۲. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۲۶

ایشان سپس به نکته‌ای اشاره می‌کند و آن را منشأ اشتباه مرحوم عراقی بر می‌شمارند:

«و الظاهر وقوع الخلط بين الصور الحاصلة في الذهن - أي المعلوم بالذات - و بين الكشف عن الواقع - أي

المعلوم بالعرض - فما يتكرر هو الأول، وما يتوقف عليه هو الثاني»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) مرحوم عراقی<sup>(ره)</sup> بین صورت ذهنیه (معلوم بالذات) و کشف عن الواقع (کشف معلوم بالعرض) خلط کرده است.

[توجه شود که امام<sup>(ره)</sup> می‌گویند آنچه در ذهن حاصل می‌شود صورت ذهنیه است که علاوه بر اینکه کیف

نفسانی و صفت نفس است، کاشف از خارج و واقع هم هست. حال اگر ذهن، صورت‌های متعددی هم از یک

شیء پدید آورد، کاشفیت آن صورت‌ها متعدد نیست یعنی همه، یک چیز را معلوم می‌کنند.]

(۲) آنچه تبادر بر آن متوقف است، کاشفیت است که قابل تکرار نیست و آنچه قابل تکرار است، صورت ذهنیه

است که موقوف علیه نیست.<sup>۲</sup>

ما می‌گوییم :

کاشفیت خارج برای ما چیزی غیر از صورت ذهنیه نیست (به اینکه عارض بر صورت ذهنیه شود و یا معلول آن

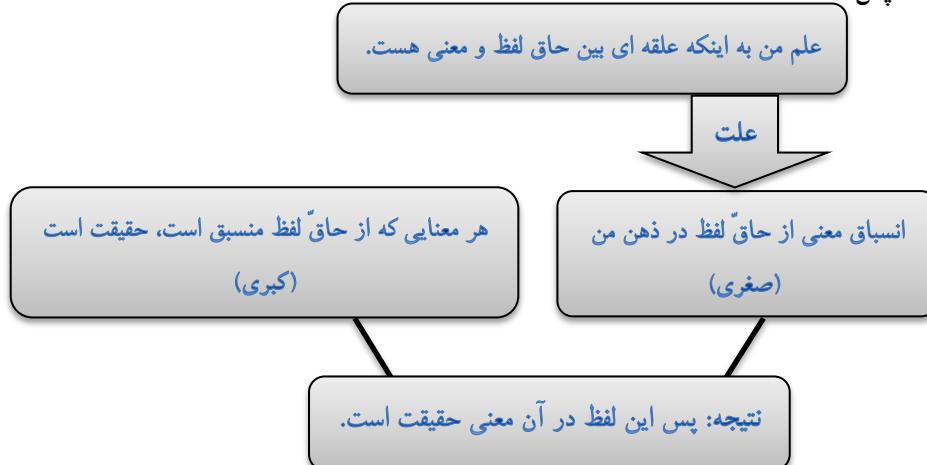
باشد) بلکه کاشفیت به نفس همین صورت است (و اساساً هویت آن صورت همان کاشفیت صورت است) و لذا

اگر کاشفیت تکرار نشدنی است، صورت هم واحد است.

شش) ما در جواب از اشکال دور می گوییم:

- ۱) نخست باید این نکته را معلوم کنیم که تبادر معلوم چیست و علت برای چیست؟ بالو جدان تبادر معلوم علم ما به علقه بین لفظ و معنی است و اگر چنین علقه ای نبود، معنی برای ما متبادل نمی شد. ولی آنچه از تبادر نتیجه می گیریم وجود چنین علقه ای نیست (تا شکل دور پیش آید) بلکه حقیقت بودن این علقه است البته این نتیجه ناشی از نفس تبادر نیست بلکه ناشی از استدلالی است که همراه با تبادر مطرح می شود (اینکه انسپاک معنی یا از علقه ذاتی ناشی می شود یا از قرینه یا از وضع و چون اولی و دومی نیست، پس ناشی از وضع است).
- ۲) با این حساب آنچه حقیقت بودن معنی را معلوم می کند «تبادر + آن استدلال» است و شروطی هم که مطرح است (اینکه از حاق لفظ باشد) به خاطر کامل شدن آن استدلال است. اما می توان گفت که علامت حقیقت، تبادر

معنی جزء العلة است. پس:



پس:

- علم اولیه ← علم به اصل علقه بین حاق لفظ و معنی

- علم ثانویه ← علم به حقیقت بودن علله

و این ها یکی نیستند تا دور لازم آید.

**إن قلت:** در همین استدلال فوق، اگر کبری را چنین قرار دهیم: هر معنایی که با حاق لفظ علله دارد، حقیقی است، استدلال کامل است و اصلاً کاری هم به «تبادر» نداریم، پس این استدلال، ناقص است.

**قلت:** وقتی می توانیم این کبری را در قیاس قرار دهیم که علم اولیه، علم تفصیلی باشد و حال آنکه فرض کرده - ایم آن علم، علم بسیط و اجمالی است.

**إن قلت:** أَكَّرْ عِلْمَ اُولِيهِ رَا عِلْمَ اجْمَالِيَ فَرِضْ كَرْدَهِ اِيدَ، جَوَابَ آخُونَدَ بِرَأْيِ حلَّ مشَكَلَ كَافِيَ است.

**قلت:** آن هم جوابی مستقل و قابل قبول از دور است، ولی ضروری به صحّت این جواب نمی زند.

هفت) «جواب مرحوم تهرانی از دور» (سومین جواب)

مرحوم شیخ هادی تهرانی از شاگردان شیخ انصاری بر «دور» اشکال کرده است. این اشکال را مرحوم اصفهانی در نهایه الدرایة مطرح کرده و از آن جواب داده است:

«ربما يقال»<sup>۱</sup> معنى كون التبادر علامة كونه دليلاً إنياً على الوضع حيث أنه معلوم له، و هو لا يقتضى إلاً كون الوضع مقتضياً به و العلم شرط تأثيره فلا مجال لتغير الدور، حيث أنَّ صفة الاقتضاء و المعلولة غير موقوفة على العلم، كما لا مجال لدفعه بأنه علامه للجاهل عند العالم فانَّ صفة المعلولة بالمعنى المذكور ثابتة في حد ذاتها من غير نظر إلى العالم و الجاهل»<sup>۲</sup>

توضیح:

۱) معنای اینکه تبادر علامت وضع باشد، آن است که تبادر معلول وضع باشد تا به طریق برهان آنی بر وضع دلالت کند.

۲) اما این مطلب به این معنی (اقضا) است که وضع مقتضی است و علم به وضع شرط تأثیر است. [پس وضع مقتضی یعنی جزء العلة است].

۳) پس دور مطرح نمی شود چراکه مقتضی بودن (جزء العلة بودن) متوقف بر علم نیست. [یعنی علم ثانوی حاصل از تبادر است و تبادر معلول وضع است و علم اولیه صرفاً شرط تأثیر علیّت وضع است].

۴) مرحوم اصفهانی در جواب می نویسد: این جواب، دور را رفع نمی کند، چرا که همانطور که معلول متوقف بر علّت است، متوقف بر جزء العلة هم هست (علم به وضع معلول تبادر ↔ تبادر معلول وضع + علم به وضع).

ما می گوییم :

در کلام مرحوم تهرانی ۲ احتمال وجود دارد.

الف) همان است که در کلام مرحوم اصفهانی مطرح شد:

وضع + علم به وضع  $\leftrightarrow$  تبادر معنی از لفظ  $\leftrightarrow$  علم به وضع  
معلول معلول/علت

۱. نهایه الدرایة، ج ۱ ص ۴۵

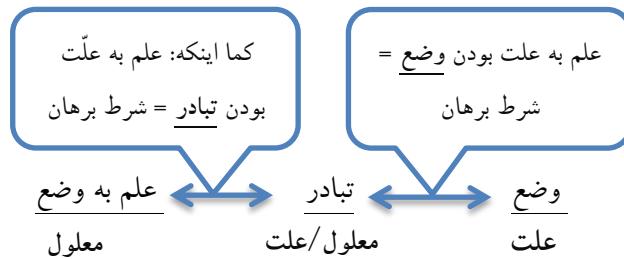
و جواب از این هم، طبیعتاً همان است که در کلام مرحوم اصفهانی مطرح شد و شهید صدر نیز به آن توجه داده اند و  
کلام مرحوم تهرانی را عجیب دانسته اند.<sup>۱</sup>

ب) احتمال دوم:

مقدمه: در هر برهان آنی لازم است ما علاوه بر اینکه معلول را می‌شناسیم، علم به معلول بودن آن برای علت هم داشته باشیم. یعنی باید هم معلول را بشناسیم و هم ملازمه بین او و علت را بدانیم (همین طور در برهان لئی، باید علاوه بر علم به علت، علم به ملازمه و علت بودن آن برای معلول داشته باشیم)

حال ممکن است مرحوم تهرانی بخواهد بگوید:

وضع علت تبادر است و تبادر علت علم به وضع (پس دوری در کار نیست) اما آن علمی که لازم است علم به «علیت وضع برای تبادر» است. پس:



اگر چنین مطلبی را از کلام مرحوم تهرانی استفاده کنیم، می‌گوییم:

(۱) در این صورت مشکل دور حل می‌شود چراکه علم در ناحیه معلول، علم به وضع است و در ناحیه علت علمی در کار نیست و آن علمی که مطرح است، علم به ملازمه است که شرط تأثیر برهان است (و نه شرط تأثیر علت) و لذا این مطلب و احتمال را نمی‌توان به عنوان «برداشت مرحوم اصفهانی و مرحوم صدر از کلام مرحوم تهرانی» مطرح کرد. (چراکه آنها با تأکید بر دور حرف مرحوم تهرانی را رد کرده اند).

(۲) ولی این حرف هم از مرحوم تهرانی کامل نیست چراکه:

اولاً: وضع امری اعتباری است و تبادر امری ذهنی و گفته ایم که علت اعتباری نمی‌تواند جز معلول اعتباری، معلولی را پذید آورد.

ثانیاً: بالوجдан آنچه علت تبادر است، علم به وضع است و نه نفس وضع، والا وضع لغات چینی و زبانی باید علت برای تبادر آن معانی در ذهن ما هم می‌شد.

۱. بحوث فی علم الأصول، ج ۱ ص ۱۹۴

۳) در هر صورت کلام مرحوم تهرانی، باطل است.

## تکمله(۱)

تکمله ای بر اشکال بر مرحوم صدر: (ص ۶۳)

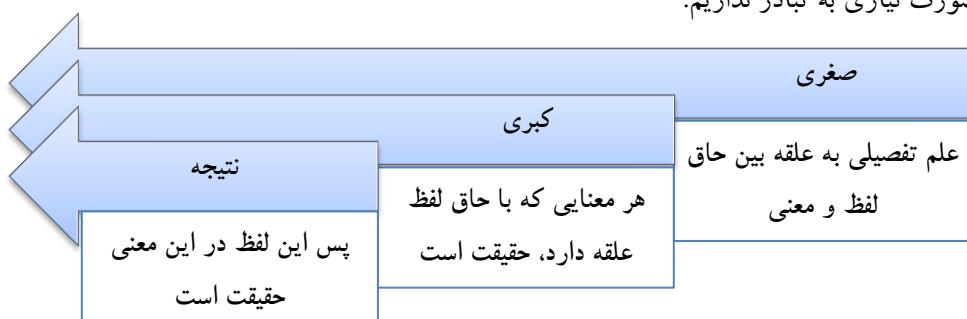
در جواب به شهید صدر می گوییم:

اولاً: طریقه استعلام از علم اجمالی، تبادر است و لذا اگرچه تبادر مفهوماً غیر از استعلام از نفس است ولی برای آنکه علم اجمالی (علم بسیط) را تبدیل به علم تفصیلی (علم به علم) کنیم یکی از راه‌ها، رجوع به تبادر است.  
ثانیاً: بر فرض که بتوان مستقیماً هم از علم اجمالی، استعلام نمود، اما این ضرری به علامت بودن تبادر نمی‌زند به عبارت دیگر همان طور که می‌توان بلافاصله از وضع آگاه شد، می‌توان با واسطه تبادر از آن آگاهی یافت.

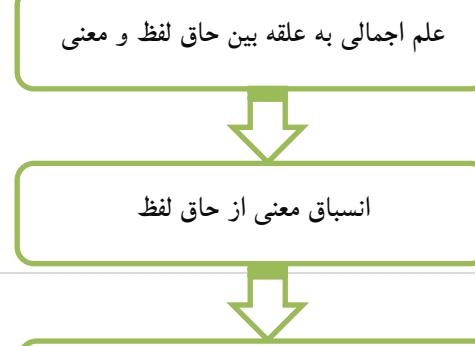
## تکمله(۲)

تکمله ای بر جواب ما از اشکال دور: (ص ۶۴)

و لکن الانصف: علی رغم آنچه گفتیم، باز هم این جواب کامل نیست چرا که: اگر علم اولیه، علم تفصیلی است، در این صورت نیازی به تبادر نداریم.



و اگر علم اولیه، علم اجمالی است، در این صورت با چنین شرایطی مواجه هستیم:



پس در هر صورت باید برای فرار از اشکال دور، به تمایز علم اجمالی و علم تفصیلی استناد کنیم ضمن اینکه برای اثبات حقیقت بودن لفظ در معنی، مرحله‌ای دیگر لازم است که از ضمیمه صغیری و کبری مطرح شده، حاصل می‌شود.

### هشت) جواب مرحوم صدر از اشکال دور (چهارمین جواب)

ایشان با اشاره به مبنای خودشان در باب حقیقت وضع (قرن اکید بین لفظ و معنی به اینکه با شنیدن لفظ، چنین باشد که گوئی معنی را شنیده ایم) می‌نویسد:

«ولكن بناء على مبنانا فيحقيقة الوضع لا يتاتي إشكال الدور أصلأً لأننا قلنا فيحقيقة الوضع: إنه القرن الأكيد الشديد بين اللفظ والمعنى، و حينئذ من الواضح أنَّ القرن بنفسه يكون سبباً في التبادر، قبل أن يحصل العلم بالوضع، و يمكن معرفة ذلك بالإلتفات إلى الطفل حيث يحصل عنده التبادر من لفظ (حليب) إلى المعنى المخصوص، مع أنَّ الطفل لا علم له بالوضع.

و نقول: بأنَّ العلم بالوضع يتوقف على أن يكون هناك إنسابق و تبادر للمعنى من اللفظ. و أمّا التبادر لا يتوقف على العلم بالوضع، بل على روح الوضع، و هو القرن، فلا أساس لإشكال الدور.»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) توجه شود که ایشان «قرن شدید» بین لفظ و معنی را در جامعه و عرف آن زبان وضع می‌داند و نه در همه جا، و الا هیچ لفظی چنان همراهی با معنا ندارد که همه با شنیدن لفظ به آن معنی پی ببرند.

(۲) مبنای ایشان در وضع مورد قبول نبود.

(۳) أمّا على المينا هم كلام ایشان كامل نیست چراکه اگرچه وضع قرن اکید باشد، باز هم تا علم به آن نداشته باشیم، تبادر پدید نمی‌آید کما اینکه در لغات دیگر هم قرن اکید بین الفاظ و معانی هست.

جمع بندی «تبادر عند العالم» :

چنانکه دانستیم این نوع تبادر علامت کشف معنی می‌باشد و اشکال دور را می‌توان به وسیله جواب مرحوم آخوند

۱. تمہید فی مباحث دلیل لفظی / شیخ حسن عبد الساتر، ج ۲ ص ۲۱۳

و جواب مطرح شده رد کرد.

نه) تا کنون تبادر عند العالم را خواندیم حال تبادر عند اهل المخواره:

دوّم: «تبادر عند اهل المخواره»

هداية المسترشدین در تقریر این فرض می نویسد:

«أن الجاهل بلسان قوم إذ أراد معرفة أوضاعهم رجع إلى أرباب ذلك اللسان فإذا وجد انساباً معنى من اللفظ عندهم حال الإطلاق وانتفاء القرائن، علم وضع اللفظ بإزائه في لسانهم وجرى ذلك مجرّد نصّهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو أقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لازم الوضع المساوية له و الظاهر أن ذلك كان طريقة جارية لأرباب اللغة في معرفة الأوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طریقتهم و حینئذ فنقول إن العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع و سبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسّك بالتبادر فلا دور»<sup>۱</sup>

توضیح:

- (۱) کسی که زبان اهل قومی را نمی داند، وقتی می خواهد وضع لغات را در نزد آنان بشناسد، به صاحبان همان زبان مراجعه می کند، و اگر معنایی در نزد آنها، از لفظ منسق می شد (در حالیکه قرینه ای نیست و لفظ مطلق است) علم به وضع پیدا می کند.
- (۲) این روش، مثل آن است که اهل لغت، تصریح کنند به اینکه این لفظ برای این معنا وضع شده است.
- (۳) و این روش از «نص اهل لسان» قوی تر است چرا که در تصریح و نص احتمال کذب هست ولی در اینجا این احتمال هم نیست. [ما می گوییم: نص اهل لغت هم اگر به حدّ توانتر بر سر احتمال کذب ندارد، ضمن اینکه، «معنای متبار در عند اهل المخوارة» را هم ما به وسیله خبر مطلع می شویم]
- (۴) و این روش متداول لغوی ها در معرفت وضع است.
- (۵) در این روش دور هم راه ندارد چراکه علم عند اهل المخواره علت تبادر است و تبادر علت علم عند الجاهل.

ما می گوییم :

۱. هدايةالمسترشدین، ص ۴۵

در مورد تبادر عند اهل المحاوره يك اشكال مهم قابل طرح است: در تبادر عند العالم چون در افق نفس خود عالم است، احتمال کذب نمی رود، ولی در تبادر عند اهل المحاوره این احتمال موجود است که معنایی برای اهل المحاوره متبار نباشد و آنها دروغ بگویند. به عبارت دیگر این تبادر همراه با خبر است و خبر هم ظن آور است.

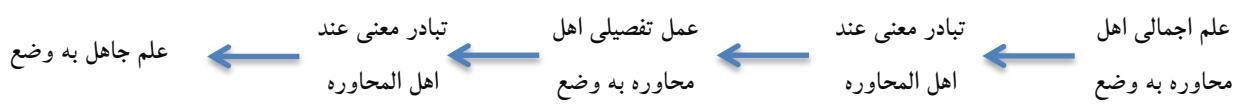
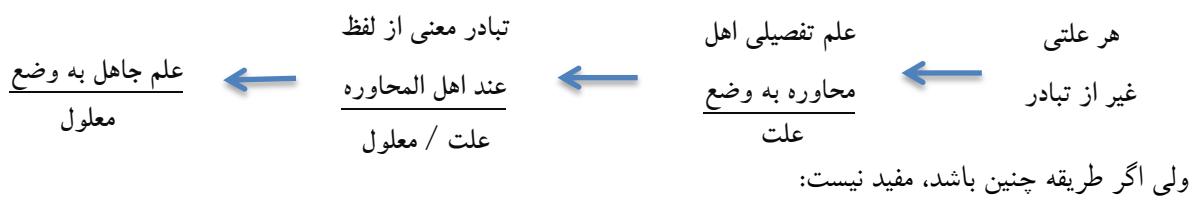
در جواب ممکن است بگوییم: اگر ما علم به تبادر عند اهل المحاوره داشتیم [مثلاً خبر دال بر تبادر محفوف به قرائنا] بود یا به حد تواتر رسید، علم به وضع پیدا می کنیم و اگر ظن به تبادر داشتیم، ظن به وضع پیدا می کنیم.

إن قلت: ظن حاصله به چه دليل حجت است؟

قالت: حضرت آيت الله وحید خراسانی این ظن را به دليل سیره عقلائيه حجت بر می شمارد.<sup>۱</sup>

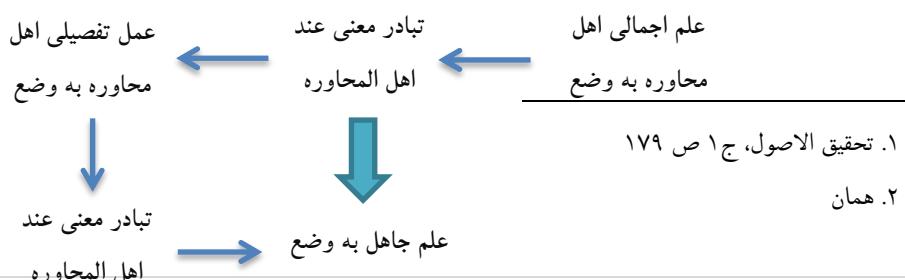
إن قلت<sup>۲</sup>: اگر کسانی تبادر عند العالم را به سبب لزوم دور، قبول نداشته باشند در تبادر عند اهل المحاوره، احتمال می دهند که علم آنها به وضع هم ناشی از تبادری باشد که دارند (و لذا درباره آنها مشکل دور باقی است). در این صورت جاهل احتمال می دهد که تبادر در نزد آنها ناشی از علم آنها به وضع باشد (علمی که ناشی از تبادر عندهم بوده است).

پس تبادر عند اهل المحاوره حتی اگر به حد تواتر رسیده باشد، باعث علم جاهل به وضع نمی شود. پس اگر طریقه مطابق با نمودار ذیل باشد، تبادر اهل المحاوره مفید است:



چون دور پدید می آید پس اهل المحاوره علم تفصيلي نخواهند داشت و این در حقیقت جهل است. پس تبادر بعدی، تبادر ناشی از جهل است

قالت: اهل المحاوره دو تبادر ندارند و لذا در چهار چوبه فوق علم جاهل وضع ناشی از اولین تبادر است.



حال ز این نکته، این امر مستفاد می شود که یا «تبار در عند اهل المحاوره» هم علامت ندارد و یا مشکل دور مرتفع است (چراکه معنی ندارد تبار عنده اهل المحاوره برای جاہل علم آور باشد ولی برای خودشان علم آور نباشد). پس می توانیم بگوییم: تبار عنده اهل المحاوره تنها در جایی علامت است که از قبیل بدانیم آن اهل محاوره به سبب تبار (تبار پیش خودشان) علم به معنی پیدا کرده باشند. چراکه در فرض دیگر [اینکه از راه دیگری علم تفصیلی به وضع داشته باشند] آنها عالم هستند و تبار نزد آنها، علامت حقیقت بودن معنی، نیست بلکه نوعی اخبار از حقیقت است. پس اهل زبان گاه از معنای حقیقی به صراحت خبر می دهند و گاه از معلول آن (تبار) خبر می دهند و ما با استدلال به حقیقت پی می برمیم..

ده) اصولیون شرط اینکه، تبار علامت حقیقت باشد را «استناد انسپاق إلى حاق اللفظ» می دانند یعنی اینکه باید معلوم باشد که تبار ناشی از نفس لفظ است و نه ناشی از قرینه (ولو قرینه شهرت).

مرحوم آخوند می نویسد:

«ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسپاق إلى نفس اللفظ وأما فيما احتمل استناده إلى قرينة فلا يجدى أصلة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه لا إليها كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد لا الاستناد.»<sup>۱</sup>

توضیح:

- (۱) وقتی می توان گفت تبار علامت حقیقت است که معلوم باشد انسپاق (تبار) از نفس لفظ است.
- (۲) اما اگر احتمال بدھیم که این ظهور ناشی از قرینه است، نمی توانیم اصلة عدم قرینه را ضمیمه کنیم. (بگوییم شک دارم که آیا انسپاق از قرینه است، اصل عدم قرینه است، پس از قرینه نیست.)
- (۳) چراکه اصل عدم قرینه حجت است در کشف مراد و نه در کشف حقیقت مراد.

ما می گوییم :

- (۱) علت اینکه تبار، حقیقت بودن معنی را ثابت می کند آن بود که می گوییم «خطور معنی به ذهن پس از شنیدن لفظ» معلول است، و علت آن یا علقه ذاتی است (که نیست) یا قرینه است (که فرض آن است که نیست) و یا

۱. کفاية الأصول، ص ۱۹

علقه حاصل از وضع یا کثرت استعمال است. ولذا جایی که علم به عدم قرینه داریم حکم قطعی می کنیم به وجود علقه مذکوره. اما اگر شک کردیم، معلوم است که برهان فوق ناکار آمد است. پس باید همه تلاش خود را بکنیم تا ثابت کنیم که انسپاق ناشی از قرینه نیست.

(۲) اثبات اینکه «انسپاق ناشی از قرینه نیست»، ممکن است به وسیله «اصل عدم قرینه» حاصل شود (که البته مرحوم آخوند نپذیرفت) و ممکن است از طریق دیگر باشد.

(۳) مرحوم عراقی طریق دیگر را «اطراد» بر می شمارد.

ایشان در مقالات الأصول می نویسد:

«والاطراد علامة لاستناد التبادر أو صحة السلب إلى حاقد اللفظ و رافع [احتمال] استنادهما إلى قرينة حافظة

بالكلام»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) [اطراد خود علامت حقیقت هم دانسته شده است ولی در اینجا اطراد کارکرد دیگری دارد]

(۲) اطراد علامت آن است که تبادر از حاقد لفظ است و احتمال استناد تبادر به قرینه را رفع می کند.

(۳) [اطراد تبادر یعنی اینکه می بینیم این گونه تبادری شایع است و مثلًا هم شاعران و هم عرف معمولی و هم ادبی و ... همین معنی را از لفظ متبادر می دانند]

ایشان در بدایع الأفکار می نویسد:

«واما الاطراد فقد ذهب المشهور إلى أنه دليل مستقل على الوضع فإن كان المراد به الاطراد في تبادر المعنى

المشكوك وضع اللفظ له فالدليل في هذا المورد على الوضع هو نفس التبادر لا اطراده نعم اطراده يكشف عن كون

ذلك التبادر نشأ من حاقد اللفظ فيكون الاطراد في مثل هذا المورد سبباً لاحراز شرط تأثير التبادر بالعلم بالوضع»<sup>۲</sup>

توضیح:

(۱) گفته اند اطراد علامت کشف حقیقت است.

(۲) اگر مراد اطراد در تبادر مشکوک الحقيقیه است در این صورت باید گفت آنچه علامت حقیقت است، تبادر است.

(۳) اگرچه اطراد در اینجا شرط تأثیر تبادر یعنی احراز عدم استناد به قرینه را ثابت می کند.

حضرت امام در مناهج به این مطلب اشاره کرده و از آن جواب می دهنده:

۱. مقالات الأصول، ج ۱ ص ۱۱۳

۲. بدایع الأفکار، ج ۱ ص ۹۷

«ربما يقال: إنَّ الاطرَاد طريق تشخيص نحو الانسِباق و إثْرَازِه، فإنَّ كان انسِباقَ المعنى مطْرداً أحْرَزَنا كونه مستنداً إلى الوضع.

و فيه: آنَّه إنَّ أُريد منه أنَّ الاطرَاد يوجِب العلم بذلك، فمع ممْنوعيَّته خروج عن محظَّ البحث، و إنَّ أُريد آنَّه مع عدم العلم منه يكون طرِيقاً شرعاً أو عقلاً عليه فهو - أيضاً - ممْنوع: أمَّا الشرعُ فواضح، و أمَّا العقلائيُّ فهو كذلك لعدم بناء العقلاء على إثبات الوضع به، فالتبادر مع اطْرَاده في صورة الشكَّ في كونه لقرينة مشهورة عامة بين المتخاطبين لا يثبت به الربط المعهود، كما أنَّ أصلَّة عدم القرىنة الراجعة إلى عدم اعتناء العقلاء باحتمالها حجة عقلائية على المراد بعد العلم بالمعنى الحقيقي، لا على إثْرَازِه مع الشكَّ فيه.»<sup>۱</sup>

توضيح:

- (۱) حرف مرحوم عراقي باطل است چرا که:
- (۲) اگر مرادتان آن است که اطراد موجب آن می شود که علم پیدا کنیم به اینکه «انسِباق مستنده بوضع» است،

جواب می دهیم:

- (۳) اولاً چنین علمی حاصل نمی شود چرا که: ممکن است انسِباق مذکور مستنده بقرینه عامه ای باشد که نزد همه کس موجود است.
- (۴) ثانياً این خروج از محل بحث است.

[ما می گوییم : دو احتمال می توان در این جواب امام مطرح کرد:

- (الف) مراد ایشان آن است که: فرض آن بود که شک در وجود قرینه داریم و شما به علم به عدم قرینه رسیدید.
- (ب) مراد ایشان آن است که: قرار بود تبادر علامت حقیقت باشد، در حالیکه در این فرض «اطراد تبادر» علامت حقیقت است.

در این باره گفتنی است:

اما الف) ما در صدد نفی قرینه بودیم و به این وسیله آن را نفی کردیم و لذا این خروج از محظ بحث نیست. چنانکه مثلاً در معنای لفظ شک داشتیم و با تبادر آن را شناختیم.

اما ب) اطراد تبادر علامت دیگری مقابل تبادر نیست بلکه شرط تبادر است چنانکه شرط دیگر تبادر «تبادر من حاقد اللفظ» است.]

- (۵) و اگر مرادتان آن است که اطراد موجب علم به عدم قرینه نمی شود و با این حال طريق شرعی یا عقلایی است

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۲۷

بر عدم استناد به قرینه، این حرف غلط است چرا که:

- ۶) اما طریق شرعی نیست: [چرا که چنین حجتی را شارع جعل نکرده است]
- ۷) و اما طریق عقلایی نیست: چرا که عقلاً بنایی نگذاشته اند بر اینکه «وضع» را به اطراد ثابت کنند.
- ۸) پس «اطراد تبادر» در جایی که احتمال می دهیم تبادر ناشی از قرینه ای عامه باشد نمی تواند ثابت کند حقیقت بودن معنی را (ربط معهود = علقه وضعیه یا فی معنی الوضع)
- ۹) کما اینکه اصل عدم قرینه نمی تواند احتمال عدم قرینه را رفع کند. چرا که این اصل که به معنای اصل عدم توجه عقلاً به احتمال قرینه است، حجت است در فهم مراد در جایی که معنای حقیقی را می دانیم و نه در احراز حقیقت بودن معنی در جایی که شک در معنای حقیقی داریم. [این مطلب را در ادامه مطرح می کنیم]

\*\*\*

یازده) در میان اصولیون بحثی مطرح است که اصل عدم قرینه – و دیگر اصول لفظیه – در چه مواردی جاری می شود؟ آیا در جایی جاری می شود که معنای حقیقی را می دانیم ولی نمی دانیم آیا متكلم آن را اراده کرده است یا نه، (کشف مراد) و یا در جایی جاری می شود که می دانیم مراد متكلم چیست ولی نمی دانیم آیا آن معنی، معنای حقیقی لفظ است یا نه. (کشف حقیقت مراد). و یا هر دو.

مشهور است که سید مرتضی، جریان اصل عدم قرینه را در شناخت حقیقت مراد، قبول دارند.  
مرحوم سید ابراهیم موسوی قزوینی (متوفای ۱۲۶۲ ه.ق) که در رده اساتید شیخ انصاری بوده است در ضوابط

الاصول می نویسد:

«ثم اعلم أن العلم لو حصل بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ أو حصل القطع بعد الالتفات إليها في فهم المعنى وإن كانت موجودة فذلك تبادر اجتهادي محصل للقطع بالوضع. وأما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة أو احتمل استناد الفهم إليها بعد القطع بوجودها، فنقول حينئذ الأصل عدم القرينة أو عدم الالتفات إليها فيلحق هذا القسمان بالقسمين الأوّلين بضميمة الأصل فيما تبادران فقاہتیان.»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) اگر یقین داریم که قرینه ای نیست (در جایی که از لفظ معنایی را می فهمیم) [فرض اول] و یا اگر قرینه ای هست، یقین داریم که فهم معنا به سبب التفات به قرینه نیست [فرض دوم] در این دو صورت، تبادر اجتهادی حاصل شده است و این تبادر باعث می شود یقین کنیم به وضع.

(۲) اما اگر بعد از حصول تبادر، احتمال می دهیم که قرینه ای موجود بوده است [فرض سوم] و یا احتمال می دهیم که فهم معنی از لفظ، مستند به قرینه بوده است (در حالیکه می دانیم قرینه ای هم موجود است) [فرض چهارم]  
در این صورت:

(۳) می گوییم: اصل عدم قرینه است و اصل عدم التفات به قرینه است و می گوییم: پس تبادر ناشی از قرینه نیست.

۱. ضوابط الأصول، موسوی قزوینی (متوفای ۱۲۶۲ هـ)

۴) پس این دو صورت [فرض سوم و چهارم] هم ملحق به دو صورت قبلی [فرض اول و دوم] می شوند و این دو

صورت [سوم و چهارم] تبادر فقاهتی هستند.

مرحوم میرزای قمی هم همین مطلب را قبول دارد و چنین اصل عدم قرینه ای را جاری می کند. مرحوم میرزا ابتدا قول کسانی را مطرح می کند که می گویند باید به «عدم قرینه» یقین داشت و بر اساس قول آنها، تمسک به اصل عدم قرینه را نفی می کند و می نویسد:

«ما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا إذا قلنا بلزم تحصيل العلم في الأصول وأما على القول بعدهما كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الأصل مع التتبع التام في محاورات أهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فيسائر المسائل الأصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الأمر غير مضر مع أن هذا لا يتصور إلا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القبح في القواعد المبتية على الغالب.»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) آنچه گفتیم (عدم جواز تمسک به اصلاح عدم قرینه) بر مبنای آنهاست که می گویند باید یقین به عدم قرینه داشته باشیم تا بتوانیم معنای حقیقی را ثابت کنیم.

(۲) اما اگر گفتیم، لازم نیست که یقین به عدم قرینه داشته باشیم - که همین حرف کاملی است - می گوییم: ظن حاصل از اصل عدم قرینه اگر به همراه جستجو در محاورات اهل زبان باشد، جایگزین علم می شود.

(۳) و اگر هم پس از جریان اصل، ما معتقد شدیم چیزی معنای حقیقی لفظ است در حالیکه فی الواقع این معنا، معنای مجازی بوده است، ضرری به ما نمی زند.

(۴) ضمن اینکه این فرض (اعتقاد غیر مطابق با واقع) نادر است.



## ما می گوییم :

- ۱) اینکه آیا اصل عدم قرینه صرفاً در کشف مراد جاری است یا در کشف حقیقت مراد، محل اختلاف است.
- ۲) مشهور جریان اصل را در فرض دوم قبول ندارند. مرحوم آخوند (در متنه که از ایشان خواندیم)، مرحوم امام (در متن مناهج که خواندیم) و بسیاری دیگر از این جمله اند و چنانکه خواندیم برخی نیز جریان اصل در این فرض را قبول ندارند.
- ۳) باید توجه داشت که اگر این اصل بخواهد حجت باشد، باید از باب اصل لفظی عقلایی حجت شود و نمی تواند به عنوان اصل شرعی (اصول عملیه) مطرح گردد چراکه در این صورت اصل مثبت است. مرحوم خوبی در این باره می نویسد:  
«فلا يمكن إثبات الحقيقة بأصله عدم القرينة، إذ لا دليل على حجيته، فإنه ان تمسك في إثبات حجيته باخبار الاستصحاب، فيرده ان الاستصحاب لا يثبت اللوازم غير الشرعية، و من الظاهر ان استناد الظهور إلى نفس اللفظ من لوازم عدم القرينة عقا، فلا يثبت باستصحاب عدمه، و ان تمسك فيه ببناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينة»<sup>۱</sup>

توضیح:

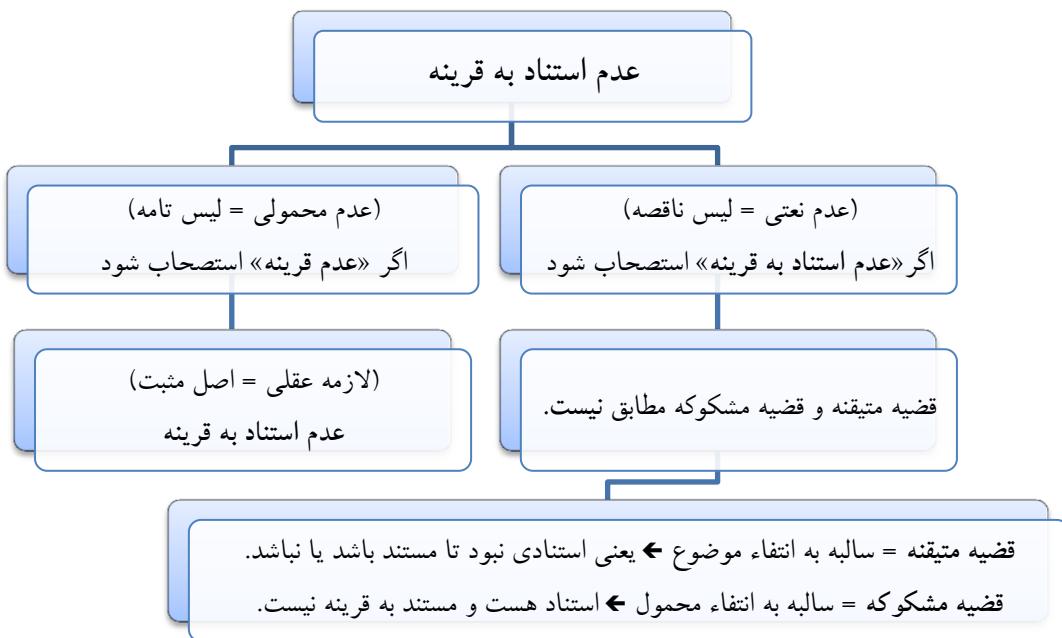
- ۴) حقیقت بودن معنی را نمی توان به وسیله اصل عدم قرینه ثابت کرد چرا که دلیلی بر حجیت این اصل وجود ندارد.
- ۵) اگر این اصل را به عنوان استصحاب مطرح می کنند، می گوییم استصحاب، لوازم غیر شرعیه اش را ثابت نمی کند و معلوم است که استناد معنی به حاق لفظ، لازمه عقلی عدم قرینه است.
- ۶) و اگر این اصل را به عنوان اصل عقلایی به معنای بنای عرف، مطرح می کنند می گوییم بناء اهل محاوره بر آن است که در جایی احتمال قرینه را رد می کنند که مراد معلوم نباشد [فرض اول].
- ۷) ولی اگر مراد معلوم است و حقیقت بودن معنی معلوم نیست، اهل محاوره چنین بنایی ندارند.<sup>۲</sup>

## ما می گوییم :

- ۱) در توضیح مطلب مرحوم خوبی توجه کنیم که استصحاب عدم قرینه یا از باب استصحاب عدم محمول است (یعنی اینکه قرینه در قبل از تکلم متکلم نبود و الآن هم نیست) که این استصحاب نمی تواند ثابت کند که معنی، مستند به عدم قرینه است چرا که اصل مثبت است و اگر از باب استصحاب عدم نتیی است (یعنی اینکه استناد معنی به قرینه نبود و الآن هم نیست) که این اصل حالت سابقه ندارد؛ چرا که در قضیه متینه، «عدم الاستناد بالقرينة» سالبه به انتفاء موضوع است در حالیکه در قضیه مشکوکه «عدم الاستناد بالقرينة»، سالبه به انتفاء محمول است. و عرف این دو قضیه را متحدد نمی دارد و لذا برای سالبه به انتفاء محمول، حالت سابقه قائل نیست.

۱. محاضرات فی الاصول، ج ۱ ص ۱۱۵

۲. مرحوم مشکینی نیز در حاشیه کفايه به همین مطلب اشاره کرده است. [حاشیه مشکینی، ج ۱ ص ۱۲۹]



(۲) اما اینکه این اصل، بنای عرف و اصل عقلایی نیست:

مرحوم مروج شوشتاری دلیل آورده است که چون اصل عقلایی، دلیل لبی است، باید در آن قدر متیقн راأخذ کرد. ضمن اینکه شک در حجیت، مساوی با عدم حجیت است.<sup>۱</sup>

(۳) اینکه آیا می توان این اصل را به عنوان اصل عقلایی حجت دانست یا نه، و نسبت این اصل با اصلهای حقیقت را در ذیل بحث از اصلهای حقیقت (به عنوان چهارمین علامت شناخت حقیقت) بحث می کنیم.

دوازده) گفتیم که تبادری علامت حقیقت است که از حاق لفظ حاصل شود و اگر احتمال می دهیم قرینه ای باعث پیدایش تبادر شده است، آن تبادر علامت حقیقت نیست.

حال از جمله قرائتی که احتمال دارد باعث تبادر شود، مقدمات حکمت است.

مرحوم آیت الله حکیم می نویسد:

«قوله: و بلا قرینة مقالية أو حالية و لو كانت مقدمات الحكمة (و منه) يظهر أن فهم الوجوب النفسي العيني التعیینی من صيغة (افعل)

لا يقتضي كونها حقيقة فيه لأن فهم ذلك بواسطة مقدمات الحكمة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى»<sup>۲</sup>

توضیح:

(۱) گفته خواهد شد که صیغه ای اگر مطلق باشد، حمل می شود بر وجوب نفسی عینی تعیینی.

(۲) [جرا که: می گوییم اگر به خاطر چیز دیگری واجب بود، گفته می شد پس نفسی است و غیری نیست و اگر همراه چیز دیگری واجب بود، گفته می شد، پس تعیینی است و تخيیری نیست و اگر همراه دیگران بر ما واجب شده بود، گفته می شد پس عینی است و کفایی نیست.]

۱. منتهی الدراسة، ج ۱ ص ۸۰

۲. حقائق الاصول، ج ۱ ص ۴۲

(۳) فهم عینی نفسی تعیینی، ناشی از مقدمات حکمت است، پس تبادر از حاق لفظ نیست.

ما می گوییم :

۱) این مطلب در کلمات حضرت آیت الله وحید هم مورد اشاره قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

۲) اما این سخن به نظر کامل نیست چراکه مقدمات حکمت دلیلی هستند برای اینکه مطلبی را بر عهده متکلم بگذارید به عبارت دیگر این مقدمات، دلیل اثبات حجیت می باشند و نه اینکه به وسیله این مقدمات تبادر حاصل شود. پس اصلاً این مقدمات، نمی توانند قرینه انسابق المعنی إلى الذهن باشند.

۳) در این باره گفتنی است: اولین مقدمه از مقدمات حکمت آن است که این معنی از لفظ فهمیده می شود [یعنی متبادر است] (بدون قرینه خاصه فهمیده می شود) و بعد بر آن ضمیمه می کنیم، قیدی گفته نشد، و متکلم در مقام بیان بود. پس همان معنای متبادر، مراد گوینده است.

۴) حال معلوم شد که تبادر معنی از لفظ رتبه بُر مقدمات حکمت مقدم است و محل است مقدمات حکمت سازنده تبادر باشند. سیزده) روشن شد که تبادر عند العالم و عند اهل لسان، علامت شناخت معنای حقیقی در عرف ایشان است و لذا به وسیله تبادر نمی توان گفت این لفظ حقیقت عند العرف فی الايام السابقة است بلکه آنچه از تبادر استفاده می شود آن است که این لفظ در زمان تبادر، عند العرف حقیقت در آن معنی است (حقیقت عرفیه).

حال آیا راهی داریم که بتوانیم از «تبادر فی زمان التبادر» به حقیقت عرفیه در زمانی قبل از آن برسیم. توجه شود که در تبادر عند العالم، زمان تبادر، زمان عالم است ولی درباره تبادر عند اهل اللسان ممکن است ما با تحقیق در کلمات یک گروه که در ایام سابقه می زیسته اند، تبادر معنی از لفظ را نزد آنها دریابیم. پس «تبادر عند اهل اللسان» هم زمان با همان اهل لسان است و نه الزاماً با زمان متکلم.

در هر حال بابت سوال اصلی، مرحوم خوئی می نویسد:

«ثم لا يخفى ان تبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرینة لا يثبت به إلا وضع اللفظ لذلك المعنى، و كون استعماله فيه حقيقاً في زمان تبادره منه و أما وضعه لذلك المعنى في زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر، فلا بد في إثبات ذلك من التشبت بالاستصحاب القهقرى الثابت حجيته في خصوص باب الظاهرات بقيام السيرة العقلائية و بناء أهل المحاجرة عليه، فانهم يتمسكون بذلك الاستصحاب في موارد الحاجة ما لم تقم حجة أقوى على خلافه، بل على ذلك الأصل تدور استبطاط الأحكام الشرعية من الألفاظ الواردة في الكتاب و السنة، ضرورة انه لو لا اعتباره لا يثبت لنا ان هذه الألفاظ كانت ظاهرة في تلك الأزمنة في المعانى التي هي ظاهرة فيها في زماننا، ولكن ببركة ذلك الاستصحاب ثبت ظهورها فيها في تلك الأزمنة أيضاً ما لم ثبتت قرینة على خلافها»<sup>۲</sup>

توضیح:

۱) برای اینکه ثابت کنیم معنایی که در زمان تبادر، حقیقت است، در قبل از آن زمان هم حقیقت است، به استصحاب قهقری متشبث

۱. تحقیق الاصول، ج ۱ ص ۱۷۵

۲. محاضرات فی الاصول، ج ۱ ص ۱۱۵

- (۲) استصحاب قهقري در باب ظهورات حجت است به سبب سیره عقلائي و بناء اهل محاوره.
- (۳) چراکه اهل محاوره، به اين استصحاب در موارد حاجت تمك می کنند (اگر حجت اقوایي نباشد)
- (۴) بلکه اگر اين استصحاب نباشد، اصلاً احکام شرعیه را نمی شود استنباط کرد چراکه نمی توانیم بگوییم آنچه امروز برای ما ظاهر است، در آن روزگار هم ظاهر بوده است.
- (۵) در توضیح کلام مرحوم خوئی می توان اضافه کرد:

«و هذا الاستصحاب و ان كان على خلاف الاستصحابات الثابتة من الشارع لأن ملاكها اليقين السابق و الشك اللاحق، على العكس في هذا الاستصحاب لأن الشك سابق و اليقين لا حق و بهذا الاعتبار سمي بالقهقري، فلا يكون مشمولا لأدلة الاستصحاب، لكنه ثابت ببناء العلاء عليه في باب الوضع و الظهور، ولو لاه لما قام لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص أساس، إذ ظهورها في معنى في زماننا لا يكون دليلا على الحكم ما لم يثبت ظهورها فيه في زمان الاستعمال، و لا مثبت لذلك سوى هذا الاستصحاب، فعلى ثبوته تدور رحى الاستنباط.»<sup>۱</sup>

### ما می گوییم :

- (۱) از آنچه خواندیم معلوم شد که مرحوم خوئی استصحاب قهقري را حجت نمی دانند و اگر آن را در باب ظهورات پذیرفته اند، از باب سیره عقلائيه در ظهورات است.
- (۲) لكن در این باره گفتني است: ما اگر معنای امروزین کلام را، همان معنی کلام در سابق ایام می دانیم، از باب اطمینان است، اطمینانی که از پیوستگی عبارات کتاب های فقهی و غیر فقهی به دست آمده است. به این معنی که در طول ۱۴۰۰ سال، پیوسته نویسنده‌گان مطالبی را نوشته اند و همان چه امروز ما می فهمیده اند. والشاهد على ذلك أنه در جايي که زبانی پیوستگی خود را از دست بدده، عقلا سیره اي دال بر استصحاب قهقري ندارند. بلکه اگر شک کنند، هرگز معنای امروزین را از کلام سابق استفاده نمی کنند و حتی در زبان های پیوسته، اگر چیزی که اطمینان ناشی از پیوستگی را از بین ببرد (مثلًا قول یک زبان شناس خبره)، پدید آید، معنای امروزین یک واژه را، به استعمالات سابق آن لفظ سرایت نمی دهن.
- همچنان اطمینان مذکور ممکن است از راهی دیگر حاصل شود که از سیدنا الاستاذ آیة الله شیبیری زنجانی منقول است: که اگر متون بسیاری از روزگاری در دسترس بود، که اگر آنها را مطابق با معنای امروزین الفاظ معنی کنیم، همگی صحیح معنی می شوند و با مشکلی مواجه نمی شوند، در این صورت اطمینان پیدا می کنیم که این لفظ، آن روز هم همین معنی را داشته است.
- (۳) پس اگر در جایی اطمینان نبود: اگر در آینده استصحاب قهقري را حجت شرعی دانستیم که امر سهل است و الا طریقی برای فهم معنای حقیقی در زمان قبل از تبادر نداریم.
- چهارده) همان بحثی که در مورد زمان گفتیم در مورد عرف های متعدد هم مطرح است. به این معنی که اگر تبادر در عرف خاصی حاصل شد، نمی توان به وسیله آن به معنای حقیقی در عرف عام واصل شد.

۱. منطقیالأصول، ج ۱ ص ۱۷۶

پانزده) برخی نوشته اند همانطور که تبادر علامت حقیقت است، عدم تبادر هم علامت مجاز است و این قول مشهور است.<sup>۱</sup>

طبعاً این قول کامل نیست چراکه:

در مشترک لفظی هر دو معنی حقیقت هستند و چون تبادر به معنای انسباق به ذهن است، بدون قرینه معینه هیچ کدام از دو معنی منسق الی الذهن نیست (و اگر یکی منسق است، حتماً قرینه شهرت در آنجا بوده است). پس هر دو حقیقت هستند و «عدم التبادر» هم دارند.

اما مرحوم میرزای قمی<sup>۲</sup> و صاحب فصول<sup>۳</sup> از این قول دست کشیده و «تبادر الغیر» را علامت مجاز دانسته اند به این بیان که اگر از لفظی همراه با قرینه، معنایی را فهمیده اید ولی نمی دانید این فهم، مستند به قرینه است یا مستند به قرینه نیست، در این هنگام وقتی به ذات لفظ توجه کردید و معنایی دیگر برای شما متبار شد، می فهمید این معنی، معنای حقیقی نیست.

### تا کنون گفتیم :

۱. تبادر عند العالم و عند اهل محاوره، هر دو علامت حقیقت هستند.
۲. اگر تبادر عند العالم علامت نداشته باشد، تبادر عند اهل محاوره هم علامت ندارد.
۳. اشکال دور قابل جواب است.
۴. تبادری علامت حقیقت است که از حاق لفظ باشد.
۵. لفظ برای معنای حقیقت است، که در همان محیط و همان هنگام تبادر حاصل شده باشد.
۶. برای احراز اینکه تبادر از حاق لفظ است، نمی توان به اصل عدم قرینه تمسک کرد (مگر اینکه در آینده ثابت کنیم اصل عدم قرینه می تواند در کشف حقیقت مراد هم جاری شود).
۷. تبادر الغیر علامت مجاز است.
۸. البته توجه شود که هر چه متبار است، حقیقت است ولی هر چه حقیقت است، متبار نیست. کما اینکه هر جا تبادر الغیر است، مجاز است ولی هر جا مجاز است لازم نیست تبادر الغیر باشد. [مثل جایی که لفظی مشترک، در معنای مجازی به کار رود که در آن صورت معنای مشترک متبار نمی شوند چراکه قرینه معینه ندارند ولی با این حال لفظ در معنای مجازی استعمال شده است.]

۱. حاشیة الكفاية، مشکینی، ج ۱ ص ۱۲۷

۲. قوانین الاصول، ج ۱ ص ۵۶

۳. الفصول الغرویه، ص ۳۲

## بحث نهایی:

دو اشکال درباره تبادر به ذهن می رسد:

اشکال اول:

- ۱) علامت چیزی است که از علم به آن، به علم به چیزی دیگر می رسیم. پس اگر از علم به معلول به علم به علت رسیدیم، معلول علامت است و اگر از علم به علت به علم به معلول رسیدیم، علت علامت است. باید توجه داشت که در صورت اول علم به معلول، علت برای علم به علت است و در صورت دوم علم به علت، علت برای علم به معلول است.



- ۲) گاهی هم امکان علم به معلول هست و هم امکان علم به علت (مثل مثال آتش و دود) در اینجا هم احتمال دارد علم به معلول علامت باشد و هم احتمال دارد علم به علت علامت باشد.

ولی گاهی علم به علت جز از طریق علم به معلول ممکن نیست مثلاً علم به شجاعت زید تنها از طریق علم به رفتارهای اوست (اگرچه اصل رفتار معلول اصل شجاعت است)

ولی گاهی هم بالعکس، علم به معلول جز از طریق علم به علت ممکن نیست مثلاً ما کسی را می بینیم که دارویی سخنی می نوشد و دیگر او را نمی بینیم در اینجا علم به معلول (علم به مرگ) از طریق علم به علت است.

- ۳) در ما نحن فیه <sup>۴</sup> رکن موجود است «انسباق من حاق لفظ»، «علم اجمالی به حقیقت»، «علم به انسپاق من حاق لفظ»، «علم به علم اجمالی به حقیقت (علم تفصیلی)، یقیناً در عالم تکوین، علم اجمالی به حقیقت علت است و «انسباق» معلول است. اما سخن اینجاست که از میان علم به انسپاق من حاق لفظ و علم تفصیلی به آن کدام یک (علامت و دال) و کدام یک (مدلول) هستند:

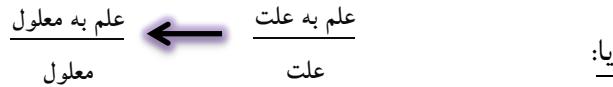
پس: علم اجمالی به حقیقت ← انسباق من حاق لفظ

علت      معلول

چنانچه مشهور می گویند.

اما: علم به علت ← علم به معلول

علت      معلول



۴) با توجه به مقدمه ۲، به نظر می‌رسد ما برای اینکه احراز کنیم (علم پیدا کنیم) انسیاق از حاق لفظ است راهی نداریم

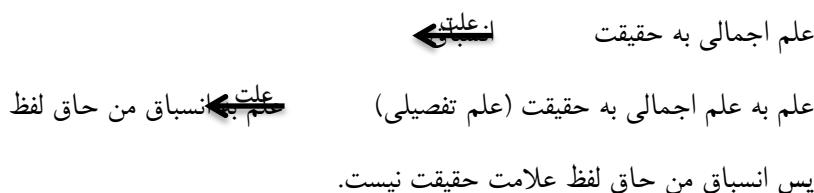
جز اینکه علم تفصیلی به حقیقت پیدا می‌کنیم.

چراکه: وقتی می‌توانیم «از حاق لفظ بودن» را احراز کنیم [یعنی علم به انسیاق من حاق لفظ پیدا کنیم] که بتوانیم علم

به حقیقت بودن پیدا کنیم.

پس: فی الواقع آنچه علت است «علم به حقیقت» است برای «علم به تبادر من حاق لفظ» و نه آنکه «انسیاق من حاق لفظ» علت برای «علم به حقیقت» باشد.

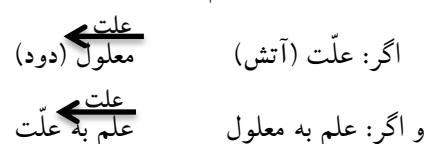
فتحصل:



اشکال دیگر اینکه:

بالوچان ما در مواردی قطع داریم به اینکه برای ما از لفظی خاص، معنایی متبادر می‌شود ولی در عین حال احتمال می‌دهیم این معنا، معنای حقیقی لفظ نباشد و ما مرتكب اشتباه شده باشیم مثلاً می‌شنویم که کسی می‌گوید «تش!»؛ معنایی که به ذهن ما متبادر می‌شود عبارت است از کسیکه پایش لنگی دارد. ولی احتمال می‌دهیم معنای موضوع له این لفظ، این معنی نباشد در این حال ما قطع به تبادر داریم ولی قطع به معنای حقیقی نداریم و احتمال اشتباه می‌دهیم (توجه شود که احتمال مجاز نمی‌دهیم بلکه احتمال اشتباه می‌دهیم).

۱) با توجه به آنچه گفتیم که:



در این صورت: معلوم (دود) علامت برای علت است.

۲) اگر سخن مشهور صحیح باشد که:



لاجرم باید بگویند: انسیاق علامت است برای علم اجمالی.

(۳) پس لاجرم باید بیذیرند که انسباق معلوم می کند که من علم اجمالی به وضع دارم و علامت همین مطلب است و نه بیشتر.

(۴) حال از کجا معلوم این علم اجمالی من، جهل مرکب نبوده باشد و مطابق با واقع باشد. به عبارت دیگر از کجا معلوم که آنچه من حقیقت می دانم در نزد عرف هم حقیقت باشد.

(۵) هیچ راهی برای نفی این شبهه نداریم.

## جمع‌بندی تبادر

(۱) تبادر عند العالم، علامت حقیقت نیست.

(۲) تبادر عند اهل المحاوره هم ساگر مسبوق به علم تفصیلی آنها به وضع باشد - صرفاً نوعی اخبار اهل محاوره از حقیقت است (اخبار از معلول حقیقت).

\*\*\*

ب) عدم صحت سلب:

قبل از شروع بحث لازم است به نکته ای اشاره کنیم:

(۱) در هر قضیه مثل قضیه «زید قائم»، چند مرحله قابل تصویر است.

(۲) ابتدا باید لفظ زید، معنای زید، لفظ قائم و معنای قائم را به صورت مستقل و مجزاً از هم تصور کنیم.

(۳) سپس در حقیقت دو قضیه تشکیل می دهیم: قضیه ذهنیه که در آن معنای قائم را بر معنای زید حمل می کنیم و قضیه لفظیه که در آن لفظ قائم را بر لفظ زید حمل می کنیم. در این مرحله نسبت بین زید و قائم ایجاد می شود(حكم به اتحاد موضوع و محمول).

(۴) پس از این مرحله، ما این نسبت را تصدیق می کنیم (اذعان به نسبت) یعنی حکم می کنیم به صحت حمل، (حكم می کنیم به اینکه حکم اولیه صحیح است).

(۵) و در مرحله آخر: یا این نسبت مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست (صدق و کذب).

تصویر موضوع و محمول ← حمل = ایجاد نسبت ← اذعان به نسبت = حکم به صحت ← صدق و کذب (مطابقت با واقع) (۶) آنچه در این مقام مراد است مرحله سوم یعنی حکم به صحت حمل است که گاه از آن با عنوان «صحت حمل» یاد می شود.

۷) حال آیا مرحله دوّم (اصل حمل) می‌تواند علامت حقیقت باشد؟

به نظر می‌رسد نمی‌توان به هیچ عنوان علامت «اصل حمل» را به عنوان علامت حقیقت پذیرفت. چرا که «انسان بقر» حمل است (قبل از اتصاف به صحت و عدم صحت) و به هیچ عنوان علامت حقیقت هم نیست. (بخلاف عقیده مرحوم اصفهانی که خواهیم آورد.)<sup>۱</sup>

\*\*\*

از زمرة علائم حقیقت، عدم صحت سلب (صحت حمل) دانسته شده است. مرحوم آخوند می‌نویسد:  
«ثم إن عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة.»<sup>۲</sup>

توضیح:

- ۱) اینکه نتوانیم لفظ را با همان معنای اجمالی که از آن در ذهن مرتكز است، از معنی سلب کنیم، علامت حقیقت است.
- ۲) اینکه بتوانیم چنین بکنیم، علامت مجاز است.

۳) [إن قلت: حمل و سلب بين معنای محمول و معنای موضوع است و نه بين لفظ و معنی؛ در نتیجه وقى مى گویيم:  
«الحيوان المفترس أسد»، حتماً حمل بين معنای اسد و معنای موضوع صورت مى پذيرد و از طرفی مى دانیم که درک معنای موضوع و محمول، مقدم بر حمل است. حال باید قبلًا معنای اسد را بدانیم و بعد حمل کنیم و بعد نتیجه بگیریم که معنای اسد چیست و این دور است.]

- ۴) قلت: علم سابق، علم اجمالی است و علم لاحق، علم تفصیلی. به همان بیانی که در بحث تبادر گذشت.  
ما می گوییم :

۱) در مقابل مرحوم آخوند، بزرگانی از قبیل امام خمینی این علامت را پذیرفته اند.  
۲) برای تحلیل بهتر بحث، لازم است به تشریح انواع حمل بپردازیم:  
مرحوم مطهری در شرح منظومه می‌نویسد:

«حمل بر دو قسم است: حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی. حمل به طور کلی عبارت است از حکم به اتحاد موضوع و محمول، [يعني همان حكم اوّليه] و به عبارت دیگر: حمل محمولی بر موضوعی به معنی این است که محمول بر موضوع صدق می‌کند. اکنون می گوییم که صدق محمول بر موضوع و اتحاد برقرار شده به وسیله حکم میان موضوع و محمول به

۱. نهاية الدرایة، ج ۱ ص ۸۰

۲. کفاية الأصول، ص ۱۹

دو نحو ممکن است بوده باشد: یکی به این نحو که محمول در مرتبه ذات و ماهیّت موضوع، قطع نظر از مرحله وجود، بر موضوع صدق کند و رابطه برقرار شده یک رابطه ذاتی باشد؛ یعنی آن چیزی که موضوع واقع شده است ذات ماهیّت است به اعتبار اینکه یک ذاتی است نه به اعتبار حکایت از مصادیق. مطلق تعریفات حقیقی که در علوم واقع می‌شود از قبیل حمل اوّلی ذاتی است.

دیگر اینکه محمول بر موضوع در مرحله وجود صدق کند، خواه وجود خارجی و خواه وجود ذهنی. در این گونه قضایا آن چیزی که موضوع واقع شده است ماهیّت است به اعتبار حکایت از مصادیق خارجی یا ذهنی، و در واقع، مصادیق موضوع‌نده ذات ماهیّت بما هی هی؛ مثل اینکه می‌گوییم: «انسان نویسنده است». مسائلی که در علوم مورد بحث واقع می‌شود از نوع دوم است همچنانکه تعاریف از نوع اوّل است.

مثلاً اگر بخواهیم مثلث را موضوع قرار داده و محمولی بر آن بار کنیم، یک وقت هست که ماهیّت و مفهوم مثلث را می‌خواهیم تعریف کنیم، می‌گوییم: «مثلث شکلی است که بر آن، سه ضلع احاطه کرده باشد». در اینجا ماهیّت مثلث را تعریف کرده و توضیح داده‌ایم و گفته‌ایم حقیقت این ماهیّت عبارت است از این؛ و یک وقت هست مثلث را موضوع قرار داده و به جای اینکه به ماهیّت و مفهوم مثلث بماهی نظر بیفکنیم ماهیّت را وسیله برای مطالعه افراد قرار داده می‌گوییم: «مثلث مجموع زاویه‌هایش برابر با دو قائمه است». در اینجا موضوع، مثلث است و محمول، تساوی مجموع زوایا با دو قائمه، موضوع و محمول در اینجا نیز متّحدند ولی نه در مرتبه ذات بلکه در مرتبه وجود.

در مثال اوّل می‌خواهیم بگوییم مفهوم و معنی مثلث این است، و در مثال دوم می‌خواهیم بگوییم خاصیّت و اثر وجودی مثلث چنین است. در مثال اوّل می‌خواهیم بگوییم تصوّر ما از مثلث مساوی است با تصوّر شکلی که بر آن، سه ضلع احاطه کرده است با این تفاوت که محمول، تصوّر تفصیلی موضوع است و موضوع، تصوّر اجمالی محمول؛ ولی در مثال دوم تصوّر ما از «مثلث» با تصوّر ما از «تساوی مجموع زوایا با دو قائمه» مساوی نیست بلکه دو تصوّر و دو مفهوم

<sup>۱</sup> جداگانه می‌باشند.

توضیح:

اتحاد در ماهیّت: مثلث شکلی است که بر سه ضلع احاطه دارد.

اتحاد در وجود ذهنی: مثلث زوایایش ۱۸۰ درجه است  
(یعنی مصادیق ذهنی مثلث، چنین صفتی دارند)

اتحاد در وجود خارجی (یعنی مصادیق خارجی مثلث،  
چنین صفتی دارند).

حمل = اتحاد موضوع  
و محمول

اتحاد در وجود:

مرحوم مطهری سپس به حمل شایع اشاره کرده می نویسد:

«حمل شایع صناعی که عبارت است از حکم به اتحاد دو شیء در وجود، بر دو قسم است: بالذات و بالعرض.

حمل شایع بالذات آن است که موضوع، مصدق ذاتی محمول باشد یعنی حدّ محمول بر او صادق باشد - و به عبارت دیگر

محمول از مرتبه ذات موضوع انتزاع شود - و بعلاوه آثار خاصه محمول بر موضوع مترتب شود؛ مثل اینکه بگوییم: «زید

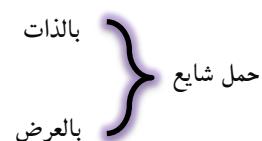
انسان است». شک نیست که زید خارجی مصدق ذاتی انسان است یعنی حدّ انسان بر او صادق است و آثار انسان هم بر

او مترتب است. و اما حمل شایع بالعرض آن است که موضوع، مصدق بالعرض محمول است و حدّ محمول بر او صادق

نیست؛ مثل اینکه می گوییم: «زید نویسنده است». زید در مرتبه ذات، نویسنده نیست بلکه با صفت نویسنده‌گی به عنوان

یک عرض اتحاد وجودی پیدا کرده است.<sup>۱</sup>

توضیح:



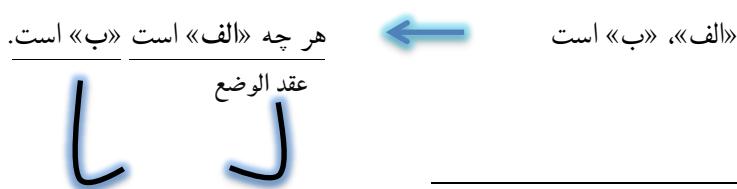
ما می گوییم :

(۱) تقسیم حمل به اولی و شایع، در محدوده حمل های مرکب (۳ جزئی) است و حمل های بسیط (دو جزئی) را در بر نمی گیرد.

(۲) سابقًا گفته بین ماهیت و مفهوم تفاوت است، البته در مباحث وجود ذهنی گفته شده است که بین آنچه در ذهن است (مفهوم = صورت ذهنیه) با آنچه در خارج است (وجود = مصدق) اتحاد ماهوی برقرار است. و لذا مفاهیم همان ماهیات موجودات خارجیه هستند ولی باید توجه داشت که هر مفهومی، ماهیت نیست بلکه چه بسا مفاهیمی، اصلًا ماهیت نیستند مثل مفاهیم اعتباری یا مفاهیم معقول ثانوی کما اینکه ماهیاتی هم داریم که مفهوم نیستند چراکه هنوز تصویر نشده اند.<sup>۲</sup>

(۳) از آنچه گفته شده که حمل اولی، اتحاد در مفاهیم است و نه در ماهیات [و لذا قضیه «کلی چیزی است که صدق بر کثیرین می کند» حمل اولی است در حالیکه این کلی ماهیت ندارد.، هرچند به تسامح می توان آن را اتحاد در ماهیت خواند (چراکه در بسیاری از مثال ها، اتحاد مفهومی و ماهوی یکی می شوند).

(۴) در قضایای حملیه، یک عقد الوضع وجود دارد و یک عقد الحمل:



۱. همان ص ۲۲۶

۲. ن ک: شرح المنظومه، سیزوواری، ج ۱ ص ۳۹۲ / الحکمة المتعالیة، صدراء، ج ۱ ص ۲۹۳ / منطق مظفر، ج ۱ ص ۷۳

## عقد الحمل

حال اگر عقد الوضع عبارت باشد از مفهوم و عقد الحمل هم بیان مفهوم باشد، حمل، اولی است:

«آنچه مفهوم «الف» (انسان) است، مفهوم «ب» (بشر) است.»

و اگر عقد الوضع و عقد الحمل، عنایت به مصدق دارند، حمل شایع صناعی است:

«آنچه مصدق «الف» (زید) است، مصدق «ب» (انسان) است.» = زید انسان

و اگر عقد الوضع درباره مفهوم است ولی عقد الحمل به اتحاد مصدقی اشاره می کند هم حمل شایع صناعی است:

«آنچه مفهوم «الف» (انسان) است مصدق «ب» (نوع) است = انسان نوع

(۵) حال - چنانچه مرحوم مطهری فرموده اند - گاه حمل شایع بالذات است و گاه بالعرض، به این بیان که : اگر گفتیم:

«هر چه مصدق «الف» (زید) است، مصدق ذاتی «ب» (انسان) است» = زید انسان،

حمل شایع به بالذات است و اگر گفتیم:

«هر چه مصدق «الف» (زید) است، مصدق عرضی «ب» (سفید) است» = زید ایض

حمل شایع بالعرض است.

(۶) باید توجه داشت که نحوه حمل بستگی به نحوه اراده متكلم دارد و لذا در قضیه «انسان بشر است» اگر عقد الحمل و

عقد الوضع را مصدق بگیریم، قضیه حملیه شایع است و اگر مفهوم را لحاظ کنیم، قضیه حملیه اولیه است.

(۷) هم چنین باید توجه کرد که یک شیء می تواند مصدق عرضی چندین شیء مختلف باشد و لذا می شود به حمل شایع

گفت زید، سفید است؛ زید جوان است؛ زید قوی است. همین طور هم می تواند مصدق ذاتی چندین شیء باشد. مثلاً

زید انسان است؛ زید حیوان است؛ زید ناطق است؛ زید جوهر است.

(۸) نکته دیگر اینکه: قضیه «انسان حیوان ناطق است» حمل اولی است. چرا که در این قضیه در صدد آن هستیم که

بگوییم:

«آنچه مفهوم انسان است، مفهوم حیوان ناطق است» و لذا این قضیه، حمل اولی است. پس اشکال نشود که مفهوم انسان و

مفهوم حیوان ناطق با یکدیگر به اجمال و تفصیل مغایرت دارند. چراکه اینها اگرچه تا قبل از این حمل مغایر هستند ولی

مدعای این حمل آن است که اثبات کند که این دو مفهوم علی رغم تغایر اجمال و تفصیل، یکی هستند.

(۹) پس معلوم شد که ما دو نوع قضیه داریم، قضیه به حمل اولی، و قضیه به حمل شایع، و قضیه حملیه هم یک نوع بیشتر

نیست و آن هم قضیه ای است که در آن مفهوم بر مفهوم حمل می شود.

با این حساب معلوم می شود که آنچه مرحوم شیخنا الاستاذ فاضل لنکرانی گفته اند صحیح نمی باشد. ایشان قضایای

حملیه اولیه را به دو قسم تقسیم می کند:

(الف) قضایایی که در آنها حکم به اتحاد مفهومی و ماهوی می شود = انسان بشر.

ب) قضایایی که در آنها حکم به اتحاد ماهوی می شود در حالیکه اختلاف مفهومی دارند = الانسان حیوان ناطق.<sup>۱</sup>  
لازم است اشاره کنیم که این تقسیم در تقریرات آیت الله طاهری اصفهانی از کلمات مرحوم آیت الله محقق داماد هم  
طرح شده است که در آینده آن را ملاحظه می کنیم.<sup>۲</sup>

والظاهر: این مطلب از کلمات مرحوم عراقی<sup>۳</sup> به کلام دیگران سرایت کرده است. در مباحث آتی در این باره سخن می  
گوییم.

۱۰) تمام آنچه گفتیم در قضایای سالبه هم مطرح می شود:  
آنچه مفهوم «الف» است، مفهوم «ب» نیست = حملیه اولیه سالبه = انسان سفید نیست.  
آنچه مفهوم «الف» است، مصدق «ب» نیست = حملیه شایعه سالبه = انسان جزئی نیست.  
آنچه مصدق «الف» است، مصدق «ب» نیست = حملیه شایعه سالبه = زید بقر نیست.  
حال با توجه به آنچه آوردیم، به بررسی این قضایا و دلالت و عدم دلالت آنها بر حقیقت و مجاز می پردازیم:  
۱۱) مرحوم فاضل به امام خمینی نسبت داده است که ایشان تقسیم به اولی و شایع را در قضایای سالبه جاری نمی دانند.  
این در حالی است که امام چنین سخنی ندارند بلکه - چنانکه سال گذشته در بحث قضایای سالبه و قضایای موجبه  
خواندیم - ایشان می گویند در قضایای سالبه، سلب الحمل است نه حمل السلب، و ظاهراً این مطلب بر مرحوم فاضل  
اشتباه شده است.<sup>۴</sup>

حال با توجه به مقدمات گفته شده معلوم شد قضایای مورد نظر چنین تقسیم می شوند:

۱. سیری کامل در اصول فقه، ج ۱ ص ۴۴۸

۲. المحاضرات، ج ۱ ص ۶۱

۳. بدایع الافکار، ص ۹۹ / نهایة الافکار، ج ۱ ص ۶۸

۴. ن ک: سیری کامل در اصول فقه، ج ۱ ص ۶۱۰



اکنون هر یک از این قضایا را بررسی می کنیم تا بینیم حمل موجبه در کدامیک از آنها، دال بر حقیقت و حمل سالیب در کدامیک از آنها دال بر مجاز است.

اویین نکته مهم:

توجه شود که مراد از «سلب»، «عدم الحمل» نیست و توجه شود که مراد از «عدم صحت»، حکم به فساد است. (چراکه در غیر این صورت ممکن است در فرضی که حملی نیست، بتوان «عدم صحت حمل» را به نحو سالیب به انتفاء موضوع فرض کرد)  
پس: صحت حمل و عدم صحت سلب = علامت حقیقت

صحت سلب و عدم صحت حمل = علامت مجاز

اما: «صحت عدم حمل» اصلاً محل بررسی نیست.

دو مین نکته مهم:

در کلمات اصولیون «صحت سلب» همان «عدم صحت حمل» دانسته شده [علامت مجاز] و «صحت حمل» همان «عدم صحت سلب» دانسته شده است [علامت حقیقت]. مثلاً مرحوم خوبی و مرحوم عراقی در اینجا به صراحت این‌ها را به یک معنی گرفته است.<sup>۱</sup>

پس از دیدگاه ایشان «یک» علامت حقیقت داریم و «یک» علامت مجاز. در حالیکه فی الواقع ما «۴» علامت داریم که «۲» تای آنها علامت حقیقت و «۲» تای آنها علامت مجاز است. چراکه «صحت حمل» و «عدم صحت سلب» [که هر دو علامت حقیقت هستند]<sup>۲</sup> چیز مختلف هستند؛ یکی حکم به صحت است و دیگری حکم به فساد، کما اینکه «صحت سلب» و «عدم صحت حمل»، دو چیز مختلف هستند (و هر دو علامت مجاز هستند).

البته «حکم به صحت سلب» و «حکم به فساد حمل» ملازم با هم هستند (نه اینکه یکی باشند).

سومین نکته مهم:

مرحوم میرزا رشتی بر طبق احتمالی که داده اند، منکر حمل اولی ذاتی شده اند<sup>۳</sup> که این امر را مرحوم اصفهانی مطرح کرده و از آن پاسخ داده است.<sup>۴</sup>

### ۱. حمل موجبه اولی ذاتی:

مرحوم آخوند این نوع حمل را علامت حقیقت می‌داند ایشان می‌نویسد:

«و التفصیل أن عدم صحة السلب عنه و صحة الحمل عليه بالحمل الأولى الذاتی الذى كان ملاکه الاتحاد مفهوما علامه كونه نفس المعنى»<sup>۵</sup>

توضیح:

۱) عدم صحت سلب لفظ از یک معنی (نمی‌توانیم بگوییم حیوان ناطق انسان نیست) و صحت حمل بر معنی (حیوان ناطق انسان است) اگر به حمل اولی باشند، علامت آن است که لفظ در آن معنی، حقیقت است.

۲) ملاک در حمل اولی، اتحاد مفهومی است.

اشکال اول: (اشکال مرحوم خوبی بر علامت صحت حمل)

۱. نهایة الافکار، ج ۱ ص ۶۷ / محاضرات، ج ۱ ص ۱۱۵

۲. بدايع الافکار، ص ۸۳

۳. بحوث فی الاصول، ص ۲۹؛ نهایة الدرایة، ج ۱ ص ۸۱

۴. کفاية الأصول، ص ۱۹

مرحوم خوبی در محاضرات می نویسد:

«و تفصیل ذلک ان الحمل الذاتی لا یکشف إلا عن اتحاد الموضوع و المحمول ذاتاً، و مغايرتهما اعتباراً، و لا نظر في ذلك إلى حال الاستعمال و انه حقيقي أو مجازي - مثلاً - حمل (الحيوان الناطق) على الإنسان لا يدل إلا على اتحاد معنیهما حقيقة، و لا نظر فيه إلى ان استعمال لفظ الإنسان فيما أريد به حقيقي أو مجازي.»<sup>۱</sup>

توضیح:

- ۱) در حمل ذاتی آنچه کشف می شود اتحاد معنی موضوع و معنی محمول است.
- ۲) ولی در این حمل (و در هر حمل دیگری) آنچه به عنوان لفظ واقع می شود. (و در معنای موضوع و معنای محمول استعمال می شود) از مقام حمل خارج است.
- ۳) پس در حمل انسان بر حیوان ناطق آنچه بر آن دلالت می شود اتحاد معنای انسان و معنای حیوان ناطق است اما اینکه لفظی که با آن به معنای انسان اشاره می کنیم، در این معنی حقیقت است یا مجاز؟ مورد اشاره قرار نمی گیرد. قبل از توضیح کامل فرمایش ایشان، لازم است اشاره کنیم که ظاهراً مرحوم خوبی، این اشکال را از کلام استاد خویش مرحوم اصفهانی اخذ کرده است. مرحوم اصفهانی در کتاب الاصول علی نهج الحديث می نویسد:

«اما الحمل: فهو بما هو لا يقتضي إلا الاتحاد في الذات أو في الوجود، و الاستعمال بما هو أعم من الحقيقة، لكن الحمل باللفظ المجرد عن الترينة هو المفيد للحقيقة أحياناً.»<sup>۲</sup>

توضیح:

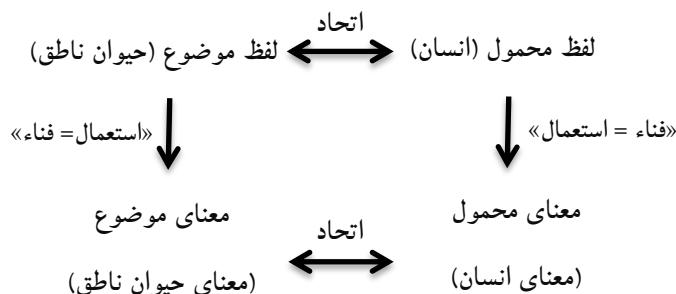
- ۱) حمل بما هو حمل اگر اوّلی است، اتحاد دو معنی در ذات و حقیقت را می رساند و اگر شایع است، اتحاد دو معنی را در وجود و مصدق.
- ۲) و استعمال لفظ در این معنی، اعم از حقیقت و مجاز است.
- ۳) پس وقتی می توانیم صحت حمل را علامت حقیقت بدانیم که یقین داشته باشیم قرینه ای در کار نیست.

ما می گوییم :

- ۱) در حقیقت کلام مرحوم اصفهانی به نوعی پاسخ به اشکال مرحوم خوبی است.
- ۲) بیان اشکال مرحوم خوبی آن است که - چنانکه گفتیم - در هر قضیه لفظیه آنچه موضوع و محمول واقع می شوند لفظ هستند و در عدد آن قضیه ای ذهنیه قرار دارد که در آن معنای موضوع و معنای محمول واقع می شوند.

۱. محاضرات فی الاصول، ج ۱ ص ۱۱۷

۲. بحوث فی علم الاصول ص ۲۸



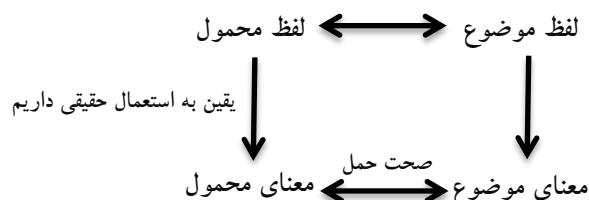
حال تمام تلاش ما این است که بگوییم «معنای موضوع» معنای «لفظ مخصوص» است. [بگوییم معنای حیوان ناطق، معنای لفظ انسان است].

و این متوقف بر دو امر است:

- الف) اینکه استعمال لفظ مخصوص، در معنای معمول، استعمال حقیقی باشد.
- ب) اینکه معنای موضوع و معنای معمول متحد هستند.

حال آنچه صحت حمل، متفکّل آن است، اتحاد دو معنی است و بس.

۳) اما مرحوم اصفهانی تقریر علامیت را به جایی برده است که از سویی دیگر هم احراز کنیم که استعمال، حقیقت است یعنی قرینه‌ای در کار نیست، یعنی حمل ثابت کند اتحاد دو معنی را و در همان حال ما احراز کنیم که لفظ مخصوص در معنای حقیقی اش استعمال شده است.



۴) به نظر می‌رسد می‌توان جواب مرحوم اصفهانی را پذیرفت. اگرچه این جواب به نوعی خروج از فرضی است که مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند. چراکه که مرحوم آخوند «احراز عدم قرینه» را مورد اشاره قرار نداده بود.

## یاد آوری

ب) عدم صحت سلب:

قبل از شروع بحث لازم است به نکته‌ای اشاره کنیم:

(۸) در هر قضیه مثل قضیه «زید قائم»، چند مرحله قابل تصویر است.

(۹) ابتدا باید لفظ زید، معنای زید، لفظ قائم و معنای قائم را به صورت مستقل و مجزاً از هم تصور کنیم.

(۱۰) سپس در حقیقت دو قضیه تشکیل می‌دهیم؛ قضیه ذهنیه که در آن معنای قائم را بر معنای زید حمل می‌کنیم و قضیه لفظیه که در آن لفظ قائم را بر لفظ زید حمل می‌کنیم. در این مرحله نسبت بین زید و قائم ایجاد می‌شود (حکم به اتحاد موضوع و محمول).

(۱۱) پس از این مرحله، ما این نسبت را تصدیق می‌کنیم (اذعان به نسبت) یعنی حکم می‌کنیم به صحت حمل، (حکم می‌کنیم به اینکه حکم اولیه صحیح است).

(۱۲) و در مرحله آخر: یا این نسبت مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست (صدق و کذب).

تصور موضوع و محمول ← حمل = ایجاد نسبت ← اذعان به صحت ← صدق و کذب (مطابقت با واقع)

(۱۳) آنچه در این مقام مراد است مرحله سوم یعنی حکم به صحت حمل است که گاه از آن با عنوان «صحت حمل» یاد می‌شود.

(۱۴) حال آیا مرحله دوّم (اصل حمل) می‌تواند علامت حقیقت باشد؟

به نظر می‌رسد نمی‌توان به هیچ عنوان علامت «اصل حمل» را به عنوان علامت حقیقت پذیرفت. چرا که «انسان بقر» حمل است (قبل از اتصاف به صحت و عدم صحت) و به هیچ عنوان علامت حقیقت هم نیست. (بخلاف عقیده مرحوم اصفهانی که

خواهیم آورد.)

عقد الوضع مفهوم است: (مفهوم) انسان کلی است. (۲)

بالذات: (صدق) انسان حیوان است. (۳)

عقد الوضع مصدق است

بالعرض: (صدق) انسان ضاحک است. (۴)

اولی ذاتی: (مفهوم) انسان شجر نیست (۵)

عقد الوضع مفهوم است: (مفهوم) انسان جزئی نیست (۶)

بالذات: (صدق) انسان ضاحک نیست  
(یعنی مصدق بالذات ضاحک نیست) (۷)

بالعرض: (صدق) انسان حیوان نیست.  
(یعنی مصدق بالعرض حیوان نیست) (۸)

## اشکال دوم:

سید الاستاد – و ظاهراً مرحوم محقق داماد – بر این مطلب اشکال کرده اند.

«و برد عليه أولاً أن حمل شيء على شيء آخر بالحمل الأولى لا تنحصر في حمل اللفظ على عين مفهومه بل قد يكون من

حمل المعرف على المعرف، كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، وهذا المفهومان وإن كانوا متحدين في الماهية إلا أنه فرق

بينهما من حيث المفهوم، إذ الإنسان موضوع لتلك الماهية من حيث هي ماهية مندمجة إجمالية، والحيوان الناطق يطلق

عليهما من حيث التفصيل، و الفرق بين المفهوم المجمل و المفصل أظهر من أن يخفي.»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) حمل اولی گاه حمل لفظ است بر عین مفهوم. (انسان بشر است)

(۲) و گاه حمل معرف است بر معرف. (انسان حیوان ناطق است)

(۳) در نوع دوم اگرچه معرف و معرف هم ماهیت هستند ولی مفهوم واحد ندارند بلکه انسان وضع شده برای ماهیت مجمله

ولی حیوان ناطق وضع شده برای همین ماهیت به قید تفصیل.

(۴) پس اینها اتحاد مفهومی ندارند.

همین اشکال در کلام محقق عراقی مطرح شده است. ایشان می نویسد:

«من ذلك ظهر الحال في موارد الحمل الذاتي كقولك الإنسان حيوان ناطق حيث أنهما مع كونهما متحدين ذاتاً وجوداً

خارجاً، لا يصح استعمال أحدهما في الآخر نظراً إلى ما بين المفهومين من التغاير و كونه في أحدهما بسيطاً وفي الآخر

مركيباً»<sup>۲</sup>

ما می گوییم :

برای توضیح بهتر موضوع لازم است به نکاتی عنایت شود:

(۱) همه مفاهیم بسیط هستند و مفهوم مرکب نداریم و لذا «حیوان ناطق» ترکیب دو مفهوم بسیط است و نه یک مفهوم مرکب.

(۲) پس حیوان و ناطق اجزاء ماهیت انسان هستند و نه اجزاء مفهوم.

۱. المحاضرات، تقريرات آیت الله محقق داماد، ج ۱ ص ۶۱

۲. نهاية الأفكار، ج ۱ ص ۶۸

(۳) اما یک مفهوم بسیط را می توان به وسیله مفاهیم دیگر مورد اشاره قرار داد و لذا گاه «ما به ازاء مفهوم»، مرکب است (و در عین حال مفهوم بسیط است) به این معنی که آن مفهوم بسیط را به وسیله مفاهیم متعدد هم مورد اشاره قرار می

دھیم:

ماهیت انسان (ما به ازاء مفهوم) = مرکب ← انسان (مفهوم بسیط) ← به وسیله دو مفهوم به آن اشاره می کنیم.  
(حیوان ناطق / حیوان ضاحک / چیزی که تکلم می کند)

ولی گاه ما به ازاء مفهوم هم مثل مفهوم بسیط است و در عین حال به وسیله مفاهیم متعدد به آن اشاره می کنیم:

ما به ازاء مفهوم خدا ← مفهوم خدا (بسیط) ← واجب الوجود (دو مفهوم که به آن مفهوم بسیط اشاره می کنیم)  
(۴) حال: در حمل اولی گاه دو لفظ، که به ازای یک مفهوم قرار دارند بر هم حمل می شوند: «انسان بشر»؛ و گاه یک لفظ (که به ازای آن مفهوم بسیط است)، حمل می شود بر الفاظ متعددی که هر یک از آنها مفهومی دارند ولی آن دو مفهوم (با هم) مساوی با مفهوم بسیط مورد نظر است. «حیوان ناطق انسان».

(۵) در صورت دوم می توان گفت آنچه موضوع له لفظ است، همان مفهوم بسیطی است که آن دو مفهوم با آن مساوی هستند، به عبارت دیگر در «الحیوان الناطق انسان» آنچه موضوع قضیه است در واقع مفهومی است که دو مفهوم حیوان و ناطق به آن اشاره می کنند چراکه اگر فی الواقع همین دو مفهوم، بما هو هو موضوع قضیه باشند، قضیه مذکوره کاذب است چرا که این دو مفهوم، متحد با آن یک مفهوم نیستند.

(۶) پس چون در حمل اولی هم در ناحیه موضوع و هم در ناحیه محمول، در حقیقت همان مفهوم بسیط قرار گرفته است. (البته یک بار آن مفهوم بسیط را با اشاره در جایگاه مفهوم می نشانیم (حیوان ناطق) و یک بار با لفظی (انسان) که به ازاء آن مفهوم است) پس صحت حمل اولی دلالت بر حقیقت می کند.

(۷) با توجه به آنچه گفتیم جواب امام خمینی از مرحوم عراقی معلوم می شود ایشان می نویسد: «و قد يُنْصَلَ بين الحمل المتداول بين اللغويَّين، كحمل أحد اللفظين المترادفين بما له من المعنى على الآخر، و بين الحمل المستعمل في الحدود، كحمل الإنسان على الحيوان الناطق، فيقال: إنَّ الاستكشاف لا يمكن في الثاني لامتناع أن يكون المفهوم المرَّكِب المفصل هو مفهوم لفظ مفرد.

و فيه: أنَّ المفهوم المفصل حاكيٍ عن الماهية البسيطة، و الشكُّ في وضع اللفظ لها لا له، و التفصيل في الحدّ لا المحدود، و الشكُّ في المحدود لا الحدّ، فلا إشكال من هذه الجهة<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) مرحوم عراقی تفصیل داده است بین حمل اولی در «الانسان بشر» و «حیوان ناطق انسان»، و دومی را علامت حقیقت نمی داند چرا که یکی مرکب است و یکی بسیط.

(۲) اما این حرف باطل است چرا که:

مفهوم مفصل حکایت گر و مشیر به ماهیت بسیطه است [أقول: باید مراد مفهوم بسیط باشد]

(۳) و آنچه ما در آن شک داریم آن است که آیا لفظ برای مفهوم بسیط وضع شده است و یا برای مفهوم مرکب.

(۴) ترکیب در حدّ (حیوان ناطق) است و نه در محدود (انسان). و شک در انسان است و نه در حیوان ناطق.

اشکال سوم:

حضرت امام در اشکال بر علامتیت «صحت حمل» به اشکال دیگری اشاره کرده و می نویسنده:

«يتوقف التصديق بصححة الحمل على التصديق بكون اللفظ بما له من المعنى الارتکازی متّحداً مع المعنى المشكوك فيه، و

مع هذا لا يبقى شک حتى يرفع بصححة الحمل.

و بعبارة أخرى: أن التصديق بصححة الحمل الأولى يتوقف على العلم باتحاد المعنى مع اللفظ بما له من المعنى الارتکازی

مفهوماً، وهذا عين التصديق بوضع اللفظ للمعنى، فلا مجال لتأثير صحة الحمل في رفع الشك.»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) وقتی ما با یک جمله حملیه مواجه می شویم و می خواهیم آن را تصدیق کنیم، باید پیش از آن بدانیم که معنای ارتکازی لفظ با معنایی که احتمال می دهیم معانی حقیقی باشد، متّحد است [يعني وقتی می شنویم «حیوان ناطق انسان» و می خواهیم بگوئیم این قضیه، صادق است باید از قبل به یکی بودن معنای «انسان» و معنای «حیوان ناطق» واقف باشیم.]

(۲) پس وقتی از قبل می دانیم، دیگر شکی نداریم تا صحت حمل بخواهد آن را مرتفع کند.

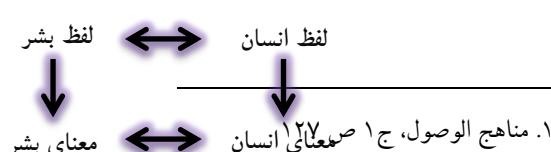
(۳) به عبارت دیگر: تصدیق به صحت حمل متوقف است بر اینکه بدانیم معنای ارتکازی لفظ و معنای مشکوك فيه متّحد هستند، و علم به اتحاد عین تصدیق به وضع لفظ برای معنی است. پس صحت حمل تأثیری در رفع شک ندارد (يعني علامتیت ندارد).

ما می گوییم :

برای فهم بهتر کلام امام لازم است نکاتی را مورد توجه قرار دهیم:

(۱) در قبال قضیه لفظیه، یک قضیه ذهنیه موجود است. یعنی اگر لفظ انسان را بر لفظ بشر حمل می کنیم، در قبال آن، معنای انسان را هم در ذهن بر معنای بشر حمل می کنیم.

(۲) لفظ با معنای خودش متّحد است چرا که فانی در معنا می باشد.



- (۳) قبل از حمل باید موضوع و محمول را مورد لحاظ قرار دهیم یعنی به آنها علم تفصیلی بیدا کنیم (التفات).
- (۴) وقتی می توانیم دو معنی را بر هم حمل کنیم، که به علم تفصیلی بدانیم آن دو معنی با هم متعدد هستند و الا اگر علم به اتحاد دو معنی نداشته باشیم، نمی توانیم قضیه لفظیه، و قضیه ذهنیه را تشکیل دهیم.
- (۵) حال با توجه به آنچه گفتیم امام می فرمایند: قبل از اینکه حمل صورت پذیرد، باید متکلم عالم باشد به :
- الف) اینکه معنای انسان با لفظ انسان متعدد است (و الا نمی توانست قضیه لفظیه را در قبال قضیه ذهنیه تشکیل دهد).
- ب) بداند معنای انسان و معنای بشر متعدد است.
- (۶) اگر چنین است قبل از حمل، می دانیم (به علم تفصیلی) که لفظ انسان دارای معنای بشر است. پس دیگر حمل و صحبت آن، علامت حقیقت نیست.

پس طبق نظر حضرت امام جوایی که مرحوم آخوند مطرح کرده اند – و در کلمات صاحب فصول هم مطرح است<sup>۱</sup> – قابل پذیرش نیست. ایشان می نویسنده:

«و ما قيل: من أنّ صحة الحمل و السلب الارتكازيين موجبة للعلم التفصيليّ كما في التبادر» ليس بشيء لأنّ الملفت إلى المقصد - المستشهد بصحّة الحمل أو السلب للوضع - لا يمكن أن يكون غافلاً عن مقصده، و مع توجّهه إليه يفضل الأمر لديه قبل تصديق صحة الحمل و السلب.<sup>۲</sup>

اشکال چهارم به صحت حمل:

حضرت امام مطابق آنچه در تقریرات آمده است، به اشکال دیگری اشاره می کنند (که ممکن است بازگشت آن به اشکال قبل باشد).

مرحوم اشتهرادی در تتفییح الاصول، این اشکال را صراحةً غير از اشکال دور دانسته و می نویسد:

«لكن يرد عليه إشكال آخر: و هو أنّ التصديق بصحّة الحمل و عدمها يتوقف على تصور كلّ واحد من اللّفظ و المعنى، ثم حمل اللّفظ على المعنى، و حينئذٍ يحصل العلم التفصيليّ بأنّ ذلك اللّفظ حقيقة في ذلك المعنى و عدمه بالتبادر و تبادر الغير، و لا تصل التوبة إلى استعلام ذلك بصحّة الحمل و عدمها، فهذه العلامة مسبوقة دائمًا بالتبادر»<sup>۳</sup>

توضیح:

- (۱) تصدقیق به صحت حمل متوقف است بر:

۱. الفصول الغرویه، ص ۳۷

۲. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۲۸

۳. تتفییح الاصول، ج ۱ ص ۸۲

الف) تصور لفظ و معنای مشکوک فيه

ب) سپس حمل لفظ بر معنی

[ما می گوییم: مرادشان تصور معنای ارتکازی لفظ و معنای مشکوک فيه و حمل این دو معنی بر هم است و نه حمل لفظ بما هی لفظ، بر معنی]

- ۲) وقتی این امر حاصل شد، علم تفصیلی به حقیقت بودن معنی برای لفظ حاصل می شود.
- ۳) علت پیدایش این علم تفصیلی (به اینکه این دو معنی، یکی هستند و این علم تفصیلی هم قبل از حمل حاصل شده است)، تبادر است کما اینکه علت پیدایش علم تفصیلی به عدم اتحاد دو معنی، تبادر الغیر است.
- ۴) پس تبادر، قبل از صحت حمل، حاصل می شود و نوبت به اینکه شک داشته باشیم و بخواهیم آن را به وسیله صحت حمل برطرف کنیم، نمی رسد.

نکته پایانی:

آنچه تا کنون گفتیم در «صحت حمل» نزد شخص متکلم است اما در جایی که اهل محاوره حملی را مرتکب می شوند، آیا می توان «صحت حمل نزد آنها» را علامت حقیقت دانست؟

حضرت امام بر چنین فرضی اشکال می کنند و می نویسند:

«لأنَّ الاستشهاد إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِصَحَّتِهِ عَنْهُ أَوْ عَنْدَ غَيْرِهِ فَعَلَى الْأَوَّلِ ...

و على الثاني: فلا يمكن الكشف عن كونه حملًا أو لِيًّا إلاًّ مع تصريح الغير به، فيرجع إلى تنصيص أهل اللسان، لا صحة الحمل أو العلم بوحدة المفهومين، فعاد المحذور السابق.»<sup>۱</sup>

توضیح:

۱) وقتی عرف، حکم به صحت حمل نزد خودشان می کنند، تنها در صورتی می توانیم بگوییم که این حکم، علامت حقیقت است که بتوانیم بگوییم این حمل، حمل اولی ذاتی است.

۲) وقتی می توانیم بفهمیم این حمل، حمل اولی ذاتی است که: الف) عرف به ما خبر دهنده این حمل، حمل اولی است و با: ب) خودمان علم داشته باشیم به اینکه این حمل، حمل اولی است.

۳) در صورت «الف» گویی عرف خبر داده اند که این لفظ این معنی را دارد و در صورت «ب» ما خود از قبل علم داشته ایم.

۴) پس صحت حمل علامت حقیقت نیست.

اما در نقطه مقابل مرحوم اصفهانی، سخنی دارند که لازم است آن را بررسی کنیم:

۱. مناهج الوصول، ج ۱، صفحه ۱۲۸

«كما أنَّ التحقيق يقضى بجعل الحمل و السلب علامة للحقيقة و المجاز فيما إذا كان صحة الحمل و عدمها عند العرف لأنَّ العلم بأنَّ اللفظ لما له من المعنى بحيث يصحَّ أنْ يحمل لا بد له من سبب آخر من تنصيص أهل اللسان، أو التبادر، أو الحمل المفيد، و المفروض كون هذه العلامة ابتدائية مستقلة بخلاف النفس الحمل و السلب فإنَّه بنفسه علامات الاتحاد و المغايرة من دون سبق آخر.»<sup>۱</sup>

توضیح:

- (۱) اگر صحت حمل و عدم صحت حمل را «عند العرف» به عنوان علامات حقيقة و مجاز دانستیم:
  - (۲) باید «حمل و سلب» را علامات حقيقة و مجاز بدانیم (و نه صحت و عدم صحت را)
  - (۳) [به این معنی که ما وقتی می بینیم عرف، حمل می کنند لفظ را برعکس، بدون اینکه به صحت آن توجه کنیم، می فهمیم که این لفظ حقیقت در آن معنی است]
  - (۴) چرا که فرض آن است که «حمل و سلب» علامت مستقل هستند در حالیکه اگر «صحت حمل» را بخواهیم علامت حقیقت بدانیم، لاجرم باید پذیریم که قبل از اینکه ما حکم به صحت حمل کنیم، لازم است که اهل لسان بگویند که این لفظ چه معنایی دارد یا خودمان به وسیله تبادر، معنی را دریابیم. [و الا از کجا می توانیم به صحت حمل عند العرف بی ببریم]
  - (۵) [یا اینکه خودشان این حمل را صحیح بدانند که در این صورت هم خبر آنها علامت حقیقت است و نه اصل حمل] ما می گوییم :

- (۱) تا وقتی که از هر راهی که ممکن است، علم به صحت حمل (در حمل های عرف) پیدا نکنیم، نمی توانیم بگوئیم این لفظ این معنی را دارد.
- (۲) اشکال امام خمینی مبنی بر اینکه حمل عند العرف محتاج آن است که عرف خبر دهنده این حمل، حمل اولی است، به قوت خود باقی است.

جمع بندی:

صحت حمل اولی موجبه – به سبب دو اشکالی که از امام خمینی مطرح شده و پذیرفته شد – نمی تواند علامت حقیقت باشد و عدم صحت حمل مذکور هم به همین جهت نمی تواند علامت مجاز باشد [چراکه باید از قبل معنای حقیقی و مجازی را بدانیم]. البته فراموش نکنیم که آنچه ما رد کرده ایم «علامیت» است و نه اینکه بگوییم «در این قضایا لفظ بر معنای حقیقی اش حمل نمی شود» چراکه ما پذیرفتیم که در قضایای حملیه اولیه، لفظ بر معنای حقیقی اش حمل می شود ولی چون معنی را لاجرم از قبل می شناسیم، علامیت بر حقیقت ندارند.

۱. نهایة الدراية، ج ۱، صفحه ۴۷

\*\*\*

\* گفتم قضایای حملیه چنین تقسیم بندی دارند. و گفتم حکم به صحت شماره یک علامت حقیقت نیست. آیا حکم به عدم

صحت شماره ۵ علامت حقیقت است؟



شماره ۵) عدم صحت حمل اولی سالبه

مثال: اگر گفتم قضیه حملیه سالبه: «الحيوان المفترس ليس بأسد» صحیح نیست در این صورت آیا می فهمیم معنای «اسد»،

«حيوان مفترس» است؟

ما می گوییم :

ظاهراً ۲ اشکال پذیرفته شده امام خمینی، در این قسمت هم جاری می شود و لذا «عدم صحت سلب» در قضایای حملیه اولیه «هم علامت حقیقت نیست چنانکه «صحت سلب» در این قضايا علامت مجاز نیست.

امام خمینی در این باره می نویسد:

«وَمَمَّا ذَكَرْنَا يَعْرُفُ حَالَ صِحَّةِ السَّلْبِ إِنَّ الْعِلْمَ بِصَحْتِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِالْخَلْفِهِمَا، وَمَعَهُ لَا شُكَّ حَتَّى يَرْفَعُ، وَالْأُمْرُ

كَذَلِكَ فِي عَدَمِ صِحَّةِ السَّلْبِ.»<sup>۱</sup>

شماره های ۲، ۳، ۴) صحت حمل در قضایای موجبه شایعه:

چنانکه گفتیم این قضایا ۳ نوع هستند، اما با توجه به اینکه اصولیون بحث از حمل شایع را یک جا مطرح کرده اند، آنها را در بحث واحدی مطرح می کنیم.

مرحوم آخوند این نوع حمل را مورد اشاره قرار داده و می نویسد:

«وَالتَّفَصِيلُ أَنَّ عَدَمَ صِحَّةِ السَّلْبِ عَنْهُ وَصِحَّةَ الْحَمْلِ عَلَيْهِ بِالْحَمْلِ الْأُولَى الذَّاتِيَّ الَّذِي كَانَ مَلَاكِهِ الْإِتَّهَادُ مَفْهُومًا عَلَامَةُ كُونَهُ نَفْسُ الْمَعْنَى وَبِالْحَمْلِ الشَّائِعِ الصَّنَاعِيِّ الَّذِي مَلَاكِهِ الْإِتَّهَادُ وَجُودًا بِنَحْوِ مِنْ أَنْحَاءِ الْإِتَّهَادِ عَلَامَةُ كُونَهُ مِنْ مَصَادِيقِهِ أَفْرَادُ الْحَقِيقَيَّةِ.»<sup>۲</sup>

توضیح:

- (۱) ملاک حمل اولی اتحاد مفهوم موضوع و مفهوم محمول است.
- (۲) و ملاک حمل شایع اتحاد مصادقی و وجودی است [اعم از حمل بالذات = «زید و انسان»، و حمل بالعرض که خود گاه صدوری است = «زید ضارب»، گاه حلولی است = «زید ایض»، و گاه اعتباری است = «زید مالک»]
- (۳) این حمل ثابت می کند که موضوع از مصادیق حقیقی و افراد حقیقی محمول است [یعنی زید مصدق حقیقی انسان، و مصدق حقیقی ایض و مالک و ضارب است]

ما می گوییم :

(۱) صحت سلب و حمل، قرار بود معنای حقیقی را معلوم کند. در حالیکه طبق فرمایش آخوند «مصدق حقیقی بودن» را معلوم کرد و لذا باید گفت از دیدگاه مرحوم آخوند صحت حمل شایع، مبین معنای حقیقی نیست بلکه مبین «مصادیقت حقیقی» است.

(۲) گفتیم در حمل شایع، گاه موضوع مصدق ذاتی محمول است (زید انسان) و گاه مصدق عرضی محمول است (زید ایض).

(۳) پس حمل شایع - طبق نظر آخوند - معلوم می کند که موضوع مصدق حقیقی محمول است اعم از اینکه مصدق حقیقی ذاتی باشد یا مصدق حقیقی عرضی.

(۴) از آنچه گفتیم معلوم شد که حرف برخی از محسین [مرحوم فاضل در ایضاح الکفاية، ج ۱ ص ۱۱۲ و مرحوم مروج در منتهی الدرایة، ج ۱ ص ۸۴] که مصادیقت حقیقی را تنها به معنای مصادیقت ذاتی گرفته اند، کامل نمی باشد.

۱. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۲۸

۲. کفاية الاصول، ص ۱۹

۵) مرحوم روحانی در منطقی الاصول تلاش کرده است تا ثابت کند حمل شایع علاوه بر اینکه «مصدقیت حقیقی» را ثابت می کند، حقیقت بودن معنی را هم معلوم می کند. ایشان می نویسد:

«وأما الحمل الشائع الصناعي، فدلالة على الوضع من جهة أن ملائكة الاتحاد في الوجود، فإذا علم أن هذا الفرد وجود معنی معین، فإذا حمل عليه اللفظ بما له من المعنی على الفرد بما انه وجود لذلك المعنی المعین فصحته تعنی ان الفرد بما انه وجود للمعنی المعین وجود للمعنی المرتكز لللفظ، و ذلك معناه اتحاد المعینين الكاشف عن وضع اللفظ للمعنی المعین.»<sup>۱</sup>

توضیح:

۱) حمل شایع بر وضع (معنای حقیقی) دلالت دارد چراکه: ملائکه این حمل اتحاد در وجود است.

۲) به این بیان که [اگر معنای انسان را نمی دانیم ولی توانسته ایم صحت حمل «زید انسان» را احراز کنیم]، در حقیقت می دانیم زید مصدق معنی معین (حیوان ناطق) است.

۳) پس اگر انسان را بر زید (با عنایت به اینکه مصدق حیوان ناطق است) حمل کردیم و این حمل هم صحیح بود، معلوم می شود که زید که مصدق حیوان ناطق است، مصدق انسان هم هست.

۴) و این یعنی معنی انسان، معنی حیوان ناطق است.

۵) و این اتحاد دو معنی، یعنی لفظ انسان، برای حیوان ناطق وضع شده است.

این مطلب مورد اشکال واقع شده است. حضرت امام بر این بیان اشکال می کنند. ایشان می نویسند: «وأما الحمل الشائع فلماً كان على قسمين بالذات وبالعرض، فمع بينهما لا يمكن الكشف، و مع التميّز عاد المحذور المتقدّم فإنَّ العالم يأنَّ الحمل بالذات عالم بالوضع للطبيعة المحمولة قبل الحمل.»<sup>۲</sup>

توضیح:

۱) [آنچه در بیان فوق آمد، وقتی صحیح است که حمل، حمل شایع بالذات باشد. یعنی انسان بر زید بما هو حیوان ناطق حمل شده باشد ولی اگر حمل، حمل شایع بالعرض باشد یعنی ضاحک و ایض بر زید بما هو حیوان ناطق حمل شده باشد، نمی توان گفت معنای ایض، حیوان ناطق است.]

۲) حمل شایع دو قسم است: ذاتی و عرضی.

۳) وقتی نمی دانیم که این حمل شایع از کدام نوع است [مثلاً در «کتاب جسم است» نمی دانیم که کتاب مصدق ذاتی جسم است و یا مصدق عرضی آن] نمی توانیم بگوییم این مصدق حقیقی ذاتی است یا مصدق حقیقی عرضی.

۴) و اگر از قبل می دانید که این موضوع، مصدق بالذات است (و نه مصدق بالعرض) پس از قبل می دانید که معنای

<sup>۱</sup>. منطقی الاصول، ج ۱ ص ۱۷۷

<sup>۲</sup>. مناهج الوصول، ج ۱، ص ۱۲۸

حقیقی چیست.

ما می‌گوییم:

۱) تا کنون گفته ایم - با پذیرش اشکال امام - که از حمل شایع نمی‌توانیم وضع را دریابیم ولی می‌توانیم «مصدق حقیقی بودن» موضوع برای محمول را معلوم کنیم. اما این مصدقیت حقیقی، اعم است از بالذات و بالعرض.

۲) لکن در همین مقدار، لازم است به اشکال مرحوم خوبی و جواب مرحوم اصفهانی - که در بحث حمل اولی آوردهیم - عنایت داشته باشیم. در آنجا گفتیم:



## جمع‌بندی علامت صحت حمل:

صحت حمل و عدم صحت سلب نه در حمل اولی و نه در حمل شایع علامت حقیقت نیست.

۲ نکته:

نکته اوّل) مرحوم محقق داماد - علی ما فی تقریرات آیت الله طاهری و علی ما بینه سیدنا الاستاذ و نجله الامجد - با اینکه علامت صحت حمل را نمی‌پذیرند ولی آن را فی الجمله دارای اثر می‌دانند. ایشان می‌نویسد:

«وَالَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يُقَالُ: أَنَّ صَحَّةَ الْحَمْلِ وَعَدْمَ صَحَّةِ السَّلْبِ إِنَّمَا يَكُونُ دَلِيلًا عَلَى تَوْسِعَةِ الْمَفْهُومِ الْحَقِيقِيِّ بَعْدِ الْعِلْمِ بِأَصْلِ الْمَفْهُومِ فِي الْجَمْلَةِ، إِذَا عِلِمَ أَنَّ مَفْهُومَ الْمَاءِ هَذَا الْمَوْجُودُ الْخَارِجِيُّ فَشَكَ فِي بَعْضِ مَوَارِدِهِ أَنَّهُ مِنْ مَصَادِيقِ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ أَوْ لَا، يَرْجِعُ إِلَى صَحَّةِ السَّلْبِ وَعَدْمِهَا وَهَذَا فِي الْحَمْلِ الْأَوَّلِ بَعْدِ حَمْلِهِ عَلَى مَفْهُومِ مَفْصِلٍ يَعْلَمُ مِنْهُ دَائِرَةُ الْمَفْهُومِ سَعَةً وَضَيْقًا»<sup>۱</sup>

توضیح:

- ۱) گاهی اصل معنا و مفهوم را می‌دانیم ولی در توسعه و ضيق آن مفهوم شک داریم [متلاً می‌دانیم صعید برای «معنای ارض» وضع شده ولی نمی‌دانیم که آیا مطلق وجه الأرض موضوع له است یا تراب خالص]
- ۲) در این موارد به صحت سلب و عدم صحت سلب رجوع می‌کنیم.
- ۳) به این نحوه که اگر توانستیم بگوییم «مطلق الأرض صعید» می‌گوییم معنای صعید، توسعه دارد.
- ۴) این در محدوده حمل شایع است اما در محدوده حمل اولی:

<sup>۱</sup>. المحاضرات، ج ۱ ص ۶۲

۵) اگر توانستیم بگوییم «الحيوان الناطق انسان» در جایی که اصل معنای انسان را می دانیم ولی سعه و ضيق آن را نمی دانیم] می فهمیم «مفهوم انسان» و «مفهوم حیوان ناطق» از حیث سعه و ضيق یکی هستند، پس هر که «حیوان ناطق» است، «انسان» هم هست.

ما می گوییم :

- ۱) با توجه به اشکال سوم و چهارم که از ناحیه امام خمینی مطرح شده بود می توان این مطلب را رد کرد چراکه گفته‌یم:
- ۲) حکم به صحت حمل متوقف بر علم تفصیلی به معنای موضوع و محمول است و لذا قبل از حمل باید از توسعه و ضيق معنای الفاظ مطلع باشیم والا نمی توانیم حکم به صحت حمل های مذکور کنیم.

نکته دوم) حضرت امام در مناهج الوصول، مطلبی فرموده اند که ظاهراً مربوط به مرحوم بروجردی است و سبیس از آن جواب می دهنند. ایشان می نویسند:

«و قد يقال: إنَّ العلامة في المقام إنَّما هي صحة السلب و عدمها، لا بمعنى صحة سلب اللفظ بما له من المعنى، بل المراد صحة سلب المعنى عن اللفظ بما هو لفظ و عدمها، فإنَّ اللفظ لما كان فانياً في المعنى و صار وجوداً لفظياً له تنفر الطياع عن سلبه عنه، بل تراه كسلب الشيء عن نفسه، و لا تنفر عن سلبه عن غير معناه»<sup>۱</sup>

توضیح:

۱) علامت حقیقت، عدم صحت سلب معنی از لفظ بما له من المعنى نیست. [به اینکه بگوییم «معنای انسان، معنای حیوان ناطق نیست» غلط است] بلکه آنچه علامت حقیقت است، سلب معنی از لفظ بما هو لفظ است [به اینکه بگوییم «لفظ انسان معنای حیوان ناطق نیست» غلط است].

۲) چراکه لفظ وجود لفظی معنی و فانی در معنا است و لذا سلب معنا از لفظ بما هو لفظ، مثل سلب الشيء عن نفسه است و از چنین چیزی طبع آدمی تنفر دارد در حالیکه اگر بگوییم: «لفظ انسان معنی شجر نیست» طبع آدمی از آن تنفر ندارد.

همین مطلب در «نهاية الاصول»<sup>۲</sup> که تقریرات کلام مرحوم بروجردی و همچنین در «الحجۃ فی الفقہ»<sup>۳</sup> که تقریرات دیگری زا کلام ایشان است مطرح شده است.

امام از این مطلب جواب می دهنند:

«و أنت خبير بما فيه من الخلط فإنَّ اللفظ بما أنه لفظ يصح سلبه عن معناه، و ما لا يصح سلبه عنه و ينفر الطبع منه هو اللفظ بما هو مرآة المعنى أى بما له من المعنى، فعاد المحذور السابق»<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup>. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۲۹

<sup>۲</sup>. نهاية الاصول، ج ۱ ص ۴۰

<sup>۳</sup>. الحجۃ فی الفقہ / میرزا مهدی حائری یزدی، ص ۵۱

<sup>۴</sup>. مناهج الوصول، ج ۱ ص ۱۲۹

توضیح:

- ۱) ایشان خلط کرده اند.
- ۲) لفظ بما هو لفظ را می توان در معنی سلب کرد بالبهاده. چراکه آنچه وجود لفظی معنی می باشد و فانی در معنی شده است، لفظ بما هو لفظ نیست، بلکه لفظ بما له من المعنی است پس:
- ۳) آنچه را نمی توان از معنی سلب کرد، لفظ بما له من المعنی است.
- ۴) و لذا اشکال اصلی باقی است که: اگر شما معنای لفظ را نمی دانید، چگونه حکم به صحّت یا عدم صحّت سلب می کنید.

## ج) اطراد

سومین علامتی که برای شناخت حقیقت مورد اشاره اصولیون واقع شده است، عبارت است از اطراد. اما اطراد به چه معنی است؟

### ۱. اولین تقریر از اطراد:

مرحوم میرزا ابی الحسن مشکینی - در حاشیه کفايه - اطراد را چنین معنی کرده است:

«المراد من الاطراد: أنه إذا أطلق اللفظ على شيء باعتبار معنى - كإطلاق العالم على «زيد» باعتبار كونه واحداً لمبدأ العلم - صَح إطلاقه على كلّ ما كان واحداً له من المصاديق. و من عدمه: إن لا يصح كذلك، كما في مثل: «الأسد» فإنه يصح إطلاقه على الرجل الشجاع الكامل في الشجاعة بعلاقة الشباهة»، و لا يصح إطلاقه على كلّ رجل شبيه به، كما إذا كان شبيهاً له في البخار، وفي الشجاعة الضعيفة. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأقوال في المقام أربعة على ما حكى: أحدها: ما هو المنسوب إلى المشهور من كون الاطراد علامة الحقيقة، و عدمه علامة للمجاز. الثاني: أنه ليس واحداً منها علامة، كما هو مختار المتن. الثالث: أنّ الأوّل علامة دون الثاني. الرابع: عكسه. »<sup>۱</sup>

توضیح:

- ۱) اطراد یعنی اگر لفظی را به سبب وجود معنایی بر چیزی اطلاق کردیم (مثلاً لفظ عالم را اگر بر زید اطلاق می کنیم به سبب آن است که زید دارای «علم» است)، بتوانیم این لفظ را بر هر چه دارای آن معنا هست اطلاق کنیم (بتوانیم به هرکس که دارای علم است بگوییم عالم)
- ۲) و عدم اطراد یعنی نتوانیم آن لفظ را در هر جا که آن معنی وجود دارد، اطلاق کنیم (مثلاً: اگر به رجل شجاع می گوییم اسد - چون با اسد شباهت دارد - نمی توانیم به هر رجلی بگوییم اسد و لو اینکه آن مرد که شجاعت ندارد در بخار (بوی بد دهان) به اسد شبيه باشد.

<sup>۱</sup>. حواشی المشکینی، ج ۱، صفحه ۱۳۵

۳) در این باره ۴ قول است:

الف) مشهور: اطراد علامت حقیقت است و عدم اطراد علامت مجاز.<sup>۱</sup>

ب) آخرond: هیچ کدام علامت نیستند.

ج) سید عمید الدین و علامه حلی در ظاهر تهذیب الوصول<sup>۲</sup>: اطراد علامت حقیقت است ولی عدم اطراد علامت مجاز نیست.

د) آمدی<sup>۳</sup>, حاجی، عضدی<sup>۴</sup>, شیخ بهایی<sup>۵</sup>, علامه حلی در ظاهر نهایة الوصول<sup>۶</sup>: اطراد علامت حقیقت نیست ولی عدم اطراد

علامت مجاز است.\*

\* این تقریر در کلام مرحوم بجنوردی مورد اشاره قرار گرفته است:

«و المراد من الاطراد أن يكون اللفظ المستعمل في فرد - باعتبار كونه مصداقاً للكلى - جائز الاستعمال في كل ما هو فرد

لذلك الكلى، مثلاً لفظ الإنسان يستعمل في زيد باعتبار كونه مصداقاً للحيوان الناطق، وهذا المعنى مطرد بهذا الاعتبار في

جميع الموارد، أى يجوز استعمال لفظ الإنسان في كل ما هو مصدق للحيوان الناطق باعتبار أنه فرد له، فيستكشف من هذا

الاطراد وعدم التخلف - ولو في مورد واحد - أن بين اللفظ و ذلك المعنى الكلى علاقة و ارتباط تكون تلك العلاقة و

الارتباط علة لعدم التخلف و لا تحصل تلك العلاقة إلا بالوضع. و هذا بخلاف المجاز، فإن استعمال لفظة (أسد) في زيد

الشجاع مثلاً باعتبار المشابهة في الشجاعة مع المعنى الحقيقي. و ليس استعمال هذه اللفظة في كل ماله مشابهة مع المعنى

ال حقيقي بمطرد، لأننا نرى أن من يشبه الحيوان المفترس في البخار لا يجوز إطلاق لفظة (أسد) عليه، فمن هذا نستكشف ان

لفظة (أسد) مثلاً لم توضع لكل ما يشبه الحيوان المفترس، و الا كان الاستعمال مطروحاً في جميع ما يشبهه»<sup>۷</sup>

ما می گوییم :

۱) طبق این تقریر برای استفاده از اطراد لازم است که:

أولاً: یک لفظ بر یک مورد (مصدق معین) اطلاق شود، بگوییم «انسان» و اراده کنیم «زید» را.

ثانیاً: بدانیم که اطلاق این لفظ بر این مصدق به سبب وجود صفتی در مصدق است: یعنی اگر به «زید» می گوییم

«انسان» به صفت وجود «انسانیت» در زید است.

ثالثاً: ملاحظه کنیم که آیا این لفظ بر مصدق های دیگری که دارای انسانیت هستند هم اطلاق می شود یا نه.

<sup>۱</sup>. میرزای رشتی، بدایع الافکار ص ۸۵

<sup>۲</sup>. تهذیب الوصول، ص ۷۷

<sup>۳</sup>. الاحکام، ص ۳۰

<sup>۴</sup>. این دو به نقل از میرزای شیرازی، تقریرات، ج ۱ ص ۱۲۰

<sup>۵</sup>. زیده الاصول، ص ۵۷

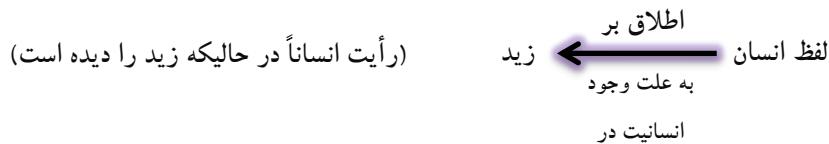
<sup>۶</sup>. نهایة الوصول، ج ۱ ص ۲۹۵

<sup>۷</sup>. منتهی الاصول، ج ۱ ص ۴۲

حال:

- اگر اطلاق شود، این همان اطراد است و علامت حقیقت است.
- و اگر اطلاق نمی شود، عدم اطراد است و علامت مجاز است.

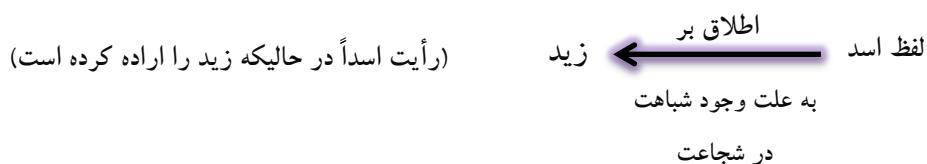
پس: اطراد:



می توان:



و عدم اطراد:



ولی نمی توان:



۲) نکته مهم آن است که در این تقریر «عدم تخلف حتی یک مصدق» در حصول اطراد لازم است.

## ۲. دومین تقریر از اطراد: تقریر میرزای شیرازی

کلام ایشان شباهت بسیاری با تقریر اوّل دارد و تنها درنکته ای با آن اختلاف دارد. ایشان می نویسد:

«و موردهما: ما إذا استعمل لفظ في مورد باعتبار كون ذلك المورد فردا من كلى، مع العلم بعدم وضع اللفظ لهذا المورد،

و أئنه لو لا ملاحظة كونه فردا من ذلك، لما جاز استعمال اللفظ فيه أصلا، لكن حصل الشك في أن ذلك المعنى الكلى

الذى هو ملاك جواز استعمال اللفظ في هذا المورد، هل هو معنى لللفظ؟ فيكون المورد من أفراد المعنى الحقيقي، أو أئنه

<sup>۱</sup> معنى مجازى له؟»<sup>۱</sup>

توضیح:

<sup>۱</sup>. تقریرات الشیرازی، ج ۱ ص ۱۱۵

(۱) مورد اطراد و عدم اطراد در جایی است که : لفظ [عام] در موردی [زيد] استعمال شود به اعتبار اینکه این مورد فردی از مصاديق آن کلی [معنی عالم] است.

(۲) اما باید توجه داشت که این کار در جایی باید صورت پذیرد که مایقین داریم این لفظ برای این مورد وضع نشده است (یعنی معنای زید، عالم نیست) بلکه اگر در این فرد استعمال می شود، به ملاحظه فرد و مصدق بودن است. [یعنی موطن حمل شایع است و نه حمل اولی]

(۳) حال وقتی این لفظ در این مورد، استعمال می شود: اگر شک داریم که آیا آن مورد (زيد) مصدق حقیقی معنای آن لفظ است [مثل: رأيت إنساناً در حالٍ يَكُون زيداً را دیده ایم] یا مصدق مجازی [مثل: زأت اسدًا در حالٍ يَكُون زيداً را دیده ایم] در این صورت به اطراد مراجعه می کنیم.

ایشان سپس به نحوه علامیت اطراد و عدم اطراد اشاره کرده و می نویسد:

«فطريق إعمال الأمارتين - حينئذ - الفحص عن الأفراد الأخرى، المشاركة لهذا المورد في ذلك المعنى العام الذي هو ملاك جواز استعمال اللّفظ فيه، فإن علم جواز استعمال اللّفظ فيها أيضاً بالاعتبار المذكور، بحيث لا يختص الاستعمال بهذه الاعتبار ببعضها دون بعض، بل أينما وجد ذلك الكلّي يجز استعمال اللّفظ باعتباره، فذلك هو معنى الاطراد، فيكون هذا دليلاً على وضع اللّفظ لذلك المعنى العام، و كون المورد من أفراد الحقيقة، و إلّا - بأن علم باختصاص جواز الاستعمال بالاعتبار المذكور ببعضها، أو تخصيص المورد المذكور فقط، فذلك هو معنى عدم الاطراد، فيكون دليلاً على مجازية اللّفظ في المعنى العام، و كون المورد من أفراد المعنى المجازي.»<sup>۱</sup>

توضیح:

(۱) اگر بخواهید از اطراد و عدم اطراد برای شناخت حقیقی بودن یا مجازی بوند آن لفظ برای آن مورد استفاده کنید: باید در جایی باشد که بدانیم این لفظ برای این وضع نشده است (به حمل اولی عالم به معنی زید نیست) و شک در فردیت حقیقی یا مجازی داشته باشیم.

(۲) در این صورت باید به سراغ افراد دیگری برویم که با این مورد (زيد) در این معنی عام (علم) [که فرض آن بود که وجود علم در زید باعث شد بتوانیم عالم را بر زید حمل کنیم.] شریک هستند: اگر می توانیم بر آنها هم عالم را حمل کنیم [بگوییم «عمرو عالم»]، این همان اطراد است و علامت آن است که لفظ عالم برای همان معنای عام (علم) وضع شده است و استعمال عالم در زید استعمال حقیقی است و برای عالم، فرد حقیقی است.

(۳) اما اگر چنین شیوه‌ی در کار نیست و تنها آن لفظ را در این مورد می توانیم به کار ببریم (و نه در انسان دیگری). این عدم اطراد است و علامت مجاز است.

<sup>۱</sup>. تقریرات الشیرازی، ج ۱، ص ۱۱۶