

تقریر اصول- جلسه ۵۹- چهارشنبه ۷ بهمن ۹۴- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم
اجمعين.

چهارشنبه ۷/۱۱/۹۴

الامر الخامس

کلام آخوند

مرحوم آخوند در کفایه می فرماید: لا ريب في كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي لا من
حيث هي مراده للافظها.

اما مقصود آخوند از «مراده» چیست؟

ظاهر کلام آخوند در این است که مقصود این قول این است که الفاظ وضع شده باشند برای معانی در
صورتی که متکلم اراده کرده باشد القاء معنا را در ذهن مخاطب و لکن محقق ایروانی می فرماید مقصود
آخوند از معنای مراده، معنایی است که متصوره و ملحوظه در ذهن است اگر چه اطلاق کلمه مراده بر
این معنا، اطلاق شایعی نیست ولی ایشان برای این ادعا شاهی ذکر نمی فرماید.

اما شاید شاهد این مدعا این باشد که مرحوم آخوند سه وجه برای اثبات ادعای خود ذکر می کند.
ایشان در وجه اول می فرماید: «لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحاء من مقومات
الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.» . واضح است که مقصود آخوند از لما عرفت،
بحث وضع حروف است که در آن جا بعضی گفتند حرف وضع شده برای معنایی که لوحظ آلیا و اسم
وضع شده برای معنایی که لوحظ استقلالا ولی مرحوم آخوند اشکال فرمود که لحاظ، قید استعمال است
نه مستعمل فيه و موضوع له.

و لکن در ادامه وقتی به اشکال عدم مساعدت نظر آخوند با کلام علمین جواب می دهد می فرماید نظر
ایشان به دلالت تصدیقی بوده و نه دلالت تصویری، که از این جواب معلوم می شود که مقصود آخوند
از مراده، همان مراده است نه ملحوظه و متصوره و بما اینکه این فرمایش تصریح در بیان مقصود آخوند
دارد نمی تواند لما عرفت را شاهد بر مدعای محقق ایروانی گرفت.

لذا لما عرفت را توجیه می کنیم به این که همانطور که سر و نکته را و این که همانطور که لحاظ نمی شود در موضوع له و مستعمل فیه اخذ شود، به همان دلیل اراده تفهیم هم نمی شود در موضوع له و مستعمل فیه اخذ شود.

دلیل اول بر مدعای آخوند: همانطور که بیان شد دلیل اول آخوند این است که قصد معنا، به انحاء مختلفش از مقومات استعمال است و نه معنای موضوع له و مستعمل فیه.

دلیل دوم: وقتی گفته می شود «زید قائم» و قیام بر زید حمل می شود، اگر قرار باشد زید برای زید بما هو مراد للمتکلم و قائم، برای قائم بما هو مراد للمتکلم وضع شده باشد، بما این که این معانی بما هی مراده در ذهن هستند و ظرف اتحاد در خارج است، بایستی یا بگوییم «زید قائم» غلط است و یا بگوییم زید و قائم در معنای مجازی استعمال شده اند زیرا در معنای بدون قید استعمال شده اند و هر دوی اینها بالوجدان باطل است.

دلیل سوم این است که اگر الفاظ وضع شده باشند برای معانی بما هی مراده، لازم می آید وضع جمیع الفاظ از قسم وضع عام موضوع له خاص باشد زیرا مقصود از اراده، اراده ی به حمل شایع و واقع اراده است و بنابراین معنایی که هر متکلمی اراده می کند غیر از معنایی است که دیگری اراده می کند و حتی معنایی که یک متکلم برای بار دوم اراده می کند غیر از معنایی است که بار اول اراده کرده چون اراده در هر بار که محقق می شود اراده جدیدی است و این که وضع همه الفاظ از قسم وضع عام موضوع له باشد کما تری است.

تبیین محل نزاع

همانطور که آقای صدر فرموده از آنجا که گاهی محل نزاع و نقض و ابرامهایی که صورت گرفته است، مشخص نیست برای تبیین محل نزاع در سه حیثیت بحث را منعقد می کنیم:

۱- آیا دلالت وضعیه، دلالت تصویری است یا تصدیقیه؟ ۲- آیا دلالت وضعیه تابعه لاراده ام لا؟ ۳- آیا اراده به عنوان قید موضوع له اخذ شده است یا خیر؟

الحيثية الاولى هل الدلالة الوضعيه تصويريه او تصديقيه؟

بعضی گمان کرده اند که اگر الفظ برای معانی بما هی مراده وضع شده باشند دلالت حتما تصدیقیه خواهد بود و اگر برای ذات معانی وضع شده باشند، دلالت تصویری خواهد بود و حال آن که بحث

دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه ربطی به وضع الفاظ برای ذات معانی یا بما هی مراده ندارد و ممکن است کسی قائل به وضع الفاظ برای ذات معنا شود و قائل باشد دلالت وضعیه دلالت تصدیقیه است [۱] و ممکن است کسی قائل به وضع الفاظ برای معانی بما هی مراده باشد و در عین حال قائل شود که دلالت وضعیه، دلالت تصویری است [۲].

تذکر: این بحث که رابطه ی بین دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه و بین وضع الفاظ برای ذات معانی یا بما هی مراده، چیست؟ در کلام آخوند واضح نشده است. آقای صدر می فرماید اگر در وضع ملترم به مسلک تعهد باشیم، دلالت وضعیه دلالت تصدیقیه خواهد بود و اگر قائل به اعتبار و ایجاد قرن اکید باشیم دلالت تصویری خواهد بود.

کلام مرحوم آقای خوئی

در مقابل مرحوم آقای خوئی می فرماید دلالت وضعیه دلالت تصدیقیه است چه قائل به مسلک تعهد باشیم و چه به مسلک اعتبار.

اما بنابر مسلک تعهد، مطلب واضح است چون تعهد یک امر اختیاری است و امر اختیاری تعلق می گیرد به فعل مقدور ولی دلالت تصویری و این که چه چیزی از سماع لفظ به ذهن مخاطب خطور کند تحت اختیار متعهد نیست بنابراین معقول نیست که این امر غیر اختیاری متعهد به باشد. اما دلالت تصدیقیه و این که هر وقت متلکم، تکلم به کلامی کرد تفهیم معنای آن کلام را اراده کرده محذوری ندارد.

اما بنابر مسلک اعتبار، درست است که لفظ وضع می شود برای ذات معنا ولی این اعتبار یک فعل عقلانی است و غرض می خواهد و وقتی غرض از وضع افاده می معناست در صورتی که قصد تفهیم وجود داشته باشد، معنا ندارد که وضع و اعتبار، اوسع از این مقدار. لکن برای این که اشکالاتی که آخوند ره مطرح فرمود متوجه ما نباشد می گوئیم معتبر قید ندارد بلکه علقه وضعیه مقید است.

کلام آقای صدر

ایشان نیز قبول دارد که بنا بر مسلک تعهد دلالت وضعیه دلالت تصدیقیه خواهد بود ولی بنا بر مسلک اعتبار، می فرماید حتما دلالت تصویری است و امکان ندارد که دلالت تصدیقیه باشد و الا خلف لازم

می آید زیرا اگر دلالت وضعیه بنا بر مسلک اعتبار نیز دلالت تصدیقیه باشد معنایش این است که لافظ باید حین التللفظ معنا را هم اراده کرده باشد که این همان مسلک تعهد است که فرض بر عدم آن بود. و لکن اگر اشکال بر آقای خوئی به این بیان باشد، ایشان جواب می دهد بنا بر مسلک اعتبار، ما ادعا نمی کنیم که موضوع له قید دارد بلکه ادعا می کنیم که علقه وضعیه قید دارد. ولی در کتاب بحوث، کلامی هست که اگر دلیلی بر ادعای آقای صدر باشد همین کلام است. ایشان می فرماید: قرن اکید بین دو وجود خارجی و یا دو وجود ذهنی ممکن است اما بین یک وجود خارجی و یک وجود ذهنی محال است ولی دیگر آن را توضیح نمی دهد و برای این مدعای خود دلیلی نمی آورد.

۱] به این که قائل به مسلک تعهد در وضع باشد.

۲] به این که قائل به مسلک اعتبار در وضع باشد.

تقریر اصول- جلسه ۶۰-شنبه ۱۰ بهمن ۹۴- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

شنبه ۹۴/۱۱/۱۰

بیان شد که آقای صدر امر خامس را در سه حیثیت مورد بحث قرار داده است: ۱- آیا دلالت وضعیه، دلالت تصویری است یا تصدیقیه؟ ۲- آیا دلالت وضعیه تابعه للاراده ام لا؟ ۳- آیا اراده به عنوان قید موضوع له اخذ شده است یا خیر؟

و لکن وجه قرار دادن دو حیثیت مجزا از هم نسبت به حیثیه اولی و حیثیه ثانیه معلوم نیست زیرا این دو حیثیت متلازم هستند و اگر کسی قائل شود که دلالت وضعیه، دلالت تصدیقیه است حتما باید ملتزم شود که دلالت وضعیه تابع اراده است و اگر کسی قائل شده که دلالت تصویری است حتما باید قائل

شود که دلالت وضعیه تابع اراده نیست و نیز اگر کسی قائل شود که دلالت، تابع اراده است و منظورش از دلالت، دلالت وضعیه باشد باید قائل شود که دلالت وضعیه دلالت تصدیقیه است. بنابراین در این امر تنها از دو حیثیه اولی و ثالثه باید بحث کنیم همانطور که مرحوم آقای خوئی نیز این امر را در دو حیثیت بحث کرده است.

کلام مرحوم آقای خوئی

دلالت وضعیه، دلالت تصدیقیه است چه قائل به مسلک تعهد در وضع باشیم و چه مسلک اعتبار، ولی التزام به این مبنا به این معنا نیست که الفاظ وضع شده باشند برای معانی مراده بما هی مراده بلکه الفاظ وضع شده اند برای ذات معنا هر چند که علقه وضعیه مقید است به صورت وجود اراده.

اما بنابر مسلک تعهد، مطلب واضح است چون تعهد به امر غیر اختیاری تعلق نمی گیرد و معنا ندارد که واضع و مستعمل متعهد شوند که هر وقت لفظی را بگویند موجب خطور معنایی خاص در ذهن مخاطب شود زیرا ذهن مخاطب و این که چه چیزی به ذهنش خطور کند تحت اختیار خودش نیست چه رسد به این که تحت اختیار متکلم باشد. در نتیجه دلالت تصوریه بنابر این مسلک بی معناست.

و اما بنابر مسلک اعتبار (چه به معنای تنزیل اللفظ منزله المعنی باشد و چه به معنای جعل اللفظ علامه علی المعنی) نیز دلالت تصدیقیه است و نه تصوریه چون اعتبار، امری اختیاری است و اگر از حکیم صادر شود به کار لغو تعلق نمی گیرد. غرض از وضع این است که در مقام تفهیم و تفهّم، اگر کسی بخواهد مرادش را تفهیم کند آن لفظ را به کار ببرد. بنابراین اگر حکمت وضع، مضیق به صورت وجود اراده بر تفهیم و تفهّم است، معنا ندارد که وضع مطلق باشد به این صورت که وضع شود طبیعی لفظ برای طبیعی معنا و لو این که متکلم در مقام تفهیم معنا نباشد.

اما اگر قرار باشد سه اشکالی که مرحوم آخوند بر اخذ اراده در معنا گرفت وارد باشد، تنها در صورتی وارد است که اراده در موضوع له اخذ شود و نه علقه وضعیه و لذا ما ملتزم می شویم که علقه وضعیه در الفاظ مقید است به زمانی که اراده بر تفهیم معنا وجود داشته باشد (همانطور که مرحوم آخوند قید لحاظ آلی و استقلالی را مأخوذ در علقه وضعیه دانست) و لذا دلالت وضعیه بنابر مسلک اعتبار نیز دلالت تصدیقیه است.

کلام آقای صدر

همانند مرحوم آقای خوئی قبول داریم که بنا بر مسلک تعهد، دلالت وضعیه دلالت تصدیقیه می باشد و لکن بنا بر مسلک اعتبار می گوئیم که قطعاً دلالت وضعیه دلالت تصویری است و محال است که دلالت تصدیقیه باشد.

لبّ کلام آقای صدر با تقریری که می کنیم این است که اگر بخواهد دلالت الفاظ بنا بر مسلک اعتبار، تصدیقیه باشد مبتنی بر یکی از این دو راه است:

یا واضح باید اراده را قید موضوع له قرار دهد و یا این که لفظ را وضع کند برای ذات معنا و لکن علقه وضعیه را مقید کند و لکن هر دو راه محال است.

توضیح مطلب: بنا بر مسلک ما حقیقت وضع ایجاد قرن اکید است بین لفظ و معنا که نتیجه ی آن، ایجاد ملازمه در ذهن است بین تصور لفظ و تصور معنا یعنی ایجاد ملازمه بین دو وجود ذهنی. اما ایجاد ملازمه بین صدور لفظ و اراده‌ی تفهیم معنا^[۱] که هر دو امر وجودی خارجی هستند، اگر چه ممکن است و دلالت تصدیقیه خواهد بود و لکن خلف فرض ماست زیرا این ملازمه مبتنی بر مسلک تعهد است نه مسلک مختار ما و اما ایجاد ملازمه بین تصور لفظ (وجود ذهنی) و وجود اراده^[۲] (وجود خارجی) نیز محال است به علت این که در بسیاری از موارد تصور لفظ وجود دارد بدون این که اراده‌ی از جانب متکلم موجود باشد مثل این که متکلم در خواب کلماتی را ادا می کند و تصور لفظ در ذهن مخاطب ایجاد می شود و لکن مع ذلک متکلم اراده‌ی برای تفهیم معنا ندارد و به طور خلاصه ایجاد ملازمه بین یک امر غیر اختیاری (تصور لفظ) و یک امر اختیاری (اراده‌ی تفهیم) امکان ندارد.

بنابراین تنها فرضی که می ماند ملازمه بین دو وجود ذهنی یعنی تصور لفظ و تصور معناست یعنی انتقال از تصور لفظ به تصور معنا که دلالت تصویری است.

ان قلت: قبول داریم که ملازمه بین دو تصور است ولی این ملازمه مقید است به صورتی که متکلم اراده‌ی تفهیم داشته باشد^[۳].

قلت: ملازمه تصویری (علقه وضعیه) معلول قرن اکید بین لفظ و معنا است (در خارج) و اعتبار و وضع واضح تنها حیث تعلیلی و مقدمه اعدادیه است در ایجاد اقتران بین لفظ و معنا. بنابراین اگر وضع و اعتبار مطلق است یعنی طبیعی لفظ برای طبیعی معنا وضع شده است و موضوع له مقید نیست، علقه وضعیه نیز مطلق خواهد بود و تقیید آن امکان ندارد زیرا ملازمه‌ی تصویری و علقه وضعیه، امری تکوینی است که امرش دائر مدار وجود و عدم است و معنا ندارد که امری تکوینی بعد از ایجادش توسط واضع و جاعل، مقید شود. بله مجعولات اعتباریه شرعیه می توانند توسط یک قید جعلی، مقید شوند مثل این که وجوب صلاه مقید شود به دخول وقت.

بررسی کلام آقای صدر

به مطلب اصلی در کلام آقای صدر پرداخته نشده و آن این است که اگر ملازمهی تصویری، معلول ایجاد قرن اکید است، عله ایجاد قرن اکید چیست؟

اگر اعتبار است به تنهایی: پس باید اعتبار علت تامه باشد و این که اعتبار مشروط باشد ولی معلول آن مطلق باشد (کما این که در ما نحن فیه چنین است) بی معناست.

اگر اعتبار است به علاوه شیء آخر: اولاً آن شیء چیست و ثانیاً نتیجه تابع اخس مقدمات است و لذا باز می گوئیم اگر اعتبار مشروط است، قرن اکید نیز باید مشروط باشد و نه مطلق.

اگر می فرمایید اعتبار اصلاً هیچ دخالتی در ایجاد قرن اکید ندارد: می گوئیم چطور مسلک خود را اعتبار می دانید؟! خلاصه اگر اعتبار حیث تعلیلی است و اگر علت مقید است باید معلول هم مقید باشد.

اشکال بر کلام آقای خوئی

همانطور که قبلاً هم بیان کرده ایم و به خود ایشان نقض های زیادی وارد است این است که اطلاق در صورتی قبیح است که مؤونه زائده بخواهد و الا قبیح نیست. مثلاً مولی آب سرد می خواهد ولی به عبد می گوید برایم آب بیاور، زیرا می داند غیر از آب سرد وجود ندارد و غرض مولی حتماً استیفاء خواهد شد لذا در این موارد وجهی ندارد که خطاب خود را مقید کند و بگوید آب سرد بیاور و چه بسا همین تقیید به خاطر الفاظ بیشتر مؤونه زائده داشته و قبیح باشد.

اشکال آقای صدر به محقق خوئی

ایشان همان اشکالی که به آقای خوئی وارد دانستیم را مبتنی کرده بر مسلک خویش در اطلاق و تقیید، یعنی اگر تقابل اطلاق و تقیید را تقابل سلب و ایجاد بدانیم این اشکال وارد است زیرا اطلاق یعنی عدم التقیید و بنابراین اصلاً اطلاق، مؤونه زائده نمی خواهد.

لکن اولاً ورود این اشکال متوقف بر این مبنا نیست زیرا مراد از مؤونه زائده و اخلال آن به حکمت، هر امر زائد عقلی نیست تا شما بگوئید طبق مبنای ما اطلاق مؤونه زائده ندارد زیرا مؤونه زائده های که عرف آنها را بپذیرد مخل به حکمت نیست و صدور آن قبیح نمی باشد مثلاً وقتی کسی بپرسد صبحانه چه خوردی؟ و در جواب گفته شود صبحانه پنیر خورم، ذکر دوباره ی کلمه صبحانه، عرفاً لغو نمی باشد.

ثانیا اصل این مبنا غلط است اگر چه که ما نتوانستیم دیگر مبانی را (تقابل ضدین که مرحوم آقای خوئی به آن ملتزم شده هر چند کلمات ایشان نیز متهافت است و تقابل ملکه و عدم ملکه که مرحوم آقای نائینی به آن ملتزم شده) نیز تصدیق کنیم.

اما مبنای آقای صدر غلط است زیرا به فرض می گوئیم: انسان یا مطلق است و یا مقید. در این تعبیر انسان مقسم قرار گرفته است. اگر تقابل اطلاق و تقیید تقابل سلب و ایجاب باشد، یا باید انسانی که مقسم قرار گرفته مطلق باشد و یا مقید و غیر از این امکان ندارد زیرا ارتفاع نقیضین محال است.

ولی چنانچه واضح است نه می شود ملتزم شد که انسان مقید، تقسیم شود به انسان مطلق و انسان مقید و نه می شود ملتزم شد که انسان مطلق، تقسیم شود به انسان مقید و انسان مطلق.

و نیز اگر مطلق نقیض مقید باشد یعنی معنای اطلاق عدم القید باشد لازم می آید که الفاظ برای ماهیت مبهمه مهمله وضع نشده باشند تا اطلاق به مقدمات حکمت استفاده شود بلکه همانند عموم اطلاق نیز بالوضع استفاده می شود. به این نکته مرحوم شیخنا الاستاذ در درس ملتزم شد و لکن مع ذلک بعد از آن بر طبق آن مشی نفرمود.

و اما نسبت به توجیه آخوند که فرمود مراد علمین از دلالت، دلالت تصدیقیه است نه دلالت وضعیه، ما با آخوند همراه هستیم و معنای درست همانی است که آخوند ره فرموده است.

[۱] یعنی واقع اراده (و نه مفهوم آن) مأخوذ در موضوع له باشد به این شکل که لفظ وضع شود برای معنی بما هی مراده که نتیجه اش ایجاد ملازمه بین وجود لفظ و اراده تفهیم معنا باشد.

[۲] یعنی همانطور که توضیح دادیم واقع اراده در موضوع له اخذ شده باشد اما وضع، سبب ایجاد ملازمه بین تصور لفظ و اراده معنی گردد.

[۳] یا به تعبیر دیگر: درست است که موضوع له مقید به وجود ارادهی تفهیم نیست ولی علقه وضعیه مقید است به وجود اراده.

تقریر اصول- جلسه ۶۱- یکشنبه ۱۱ بهمن ۹۴- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم
اجمعين.

یکشنبه ۹۴/۱۱/۱۱

الامر السادس

آیا مرکبات وضع علی حده ای دارند یا ندارند؟

دو نکته قبل از آن که وارد بحث شویم به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

نکته اولی: وضع هم به لحاظ معنا و هم به لحاظ لفظ قابل تقسیم است.

وضع به لحاظ معنا چهار قسم دارد: وضع عام موضوع له عام، وضع عام موضوع له خاص، وضع خاص موضوع له خاص، وضع خاص، موضوع له عام که بحث آن گذشت.

وضع به لحاظ لفظ دو قسم دارد: وضع شخصی و وضع نوعی.

وضع شخصی به این صورت است که خصوص لفظی را تصور می کنیم و بعد آن را وضع می کنیم.

مثل لفظ «زید» یا ماده ی «أ،ک،ل»

وضع نوعی وضعی است که موضوع، لفظ بالخصوصی نیست که آن را تصور کنیم زیرا مصادیق آن

بسیارند و قابل تصور نیستند[۱]. [مثل هیئت فعل ماضی که در ضمن مواد مختلف تصور می شود مانند

«ع،ل،م» و «ض،ر،ب» و «ج،ل،س» یا هیئت جمله اسمیه، هیئت مشتق و هیئت صفت و موصوف

و همچنین وضع اعراب[۲].

بنابراین تقسیم وضع به هر دو لحاظ ممکن است و لذا این که حروف، وضع شخصی داشته باشند

منافاتی با این ندارد که به لحاظ معنا وضع عام موضوع له خاص باشند[۳].

ولی آیا ممکن است که وضع نوعی باشد ولی وضع عام موضوع له عام باشد؟ در جواب گفته اند مثل

هیئت فعل ماضی[۴].

مقدمه ثانیه: مقصود از این که «آیا مرکب، وضع علی حده دارد یا خیر؟» چیست؟ مثلاً جمله «زید

قائم» مشتمل بر: ۱- لفظ «زید» ۲- ماده ی «قیام» ۳- هیئت مشتق (قائم) ۴- هیئت جمله اسمیه است.

آیا مقصود از وضع مرکبات این است که هیئت جمله اسمیه، وضع بالخصوص دارد؟ یا مقصود این

است که علاوه بر این چهار وضع، یک وضع پنجمی دارد برای مجموع «زید قائم» که مقصود از وضع

مرکبات آن است؟

ظاهر از فرمایش آخوند این است که این وضع پنجم مورد نزاع است.

کلام آخوند ره

مرکبات وضع علی حده ندارند به دو دلیل:

- ۱- وضع مرکبات لغو است زیرا وضع برای تفهیم و تفهم است و وقتی از وضع های چهارگانه معنا به ذهن منتقل می شود دیگر وجهی برای وضع پنجم باقی نمی ماند.
- ۲- اگر مرکبات وضع علی حده داشته باشند، وقتی جمله «زید قائم» شنیده شود باید دوبار معنای «زید قائم» به ذهن خطور کند، یک دفعه از طریق مفردات چهارگانه و یک دفعه از مجموع «زید قائم» و حال آن که وقتی این جمله را می شنویم، وجدانا یک معنا بیشتر به ذهن خطور می کند. مرحوم آخوند در ادامه می فرماید بعید نیست کسانی که می گویند مرکبات وضع علی حده دارند مقصودشان وضع هیئت جمله اسمیه و امثال آن (وضع چهارم) باشد و کسانی که می گویند وضع علی حده ندارند، مقصودشان همان وضع پنجم باشد.

کلام میرزای نائینی

بین جمله اسمیه و جمله فعلیه تفصیل می دهیم:

- در جمله اسمیه مانند «زید قائم» خود هیئت جمله اسمیه وضع علی حده دارد و وضع شده است برای برقراری ربط و نسبت بین مبتدا و خبر.
- ولی در جمله فعلیه مانند «ضرب زید» بما این که خود هیئت فعل (ضرب) افاده نسبت می کند دیگر وجهی برای وضع علی حده برای جمله «ضرب زید» نیست.
- تذکر: با توجه به کلام میرزای نائینی معلوم می شود که ایشان بحث از وضع مرکبات را طبق مثالی که ما زده بودیم در مورد وضع چهارم (هیئت جمله اسمیه یا جمله فعلیه و امثال آن) می داند نه در مورد وضع پنجم.

اشکال محقق عراقی بر میرزای نائینی

محقق عراقی دو اشکال بر میرزای نائینی مطرح فرموده که یکی نقضی و دیگری حلی است.

اشکال نقضی: جمله «زید ضرب» جمله اسمیه است ولی بما این که خبر آن فعل است و به فرموده شما هیئت افرادی فعل، دلالت بر ربط و نسبت می کند این جمله اسمیه احتیاج به ربط ندارد. پس این طور نیست که همه جملات اسمیه احتیاج به ربط داشته باشند.

اشکال حلی: فعل دلالت می کند بر اسناد فعل به یک فاعل غیر معین. لذا وقتی گفته می شود «ضرب زید» و این فعل در جمله فعلیه قرار می گیرد، لازم است بین زید و فعل نسبت برقرار شود تا فعل اسناد به فاعل معین پیدا کند.

اشکال سوم بر میرزای نائینی

فرقی بین جمله اسمیه و فعلیه نیست زیرا فاعل فعل، چه اسم ظاهر باشد و چه ضمیر مستتر بما این که مفهوم مستقلی است احتیاج به ربط دارد تا ارتباطش با فعل برقرار شود. [۵۰]

جواب آقای صدر به محقق عراقی

اشکال نقضی وارد نیست چون در جمله «زید ضرب» دو نسبت وجود دارد: یکی نسبت خود جمله فعلیه است که خبر واقع شده و یک نسبت هم بین جمله فعلیه و مبتدا. آنی که خودش دلالت بر ربط می کند جمله خبریه (جمله فعلیه) است ولی نسبت بین مبتدا و جمله خبریه رابط می خواهد. اما اشکال حلی نیز وارد نیست: اگر بگویید فعل دلالت می کند بر اسناد فعل به یک فاعل غیر معین بایستی «ضرب» و «ضرب شخص» معنایشان یکی باشد و حال آن که ضرب شخص یصح السکوت علیه است ولی «ضرب» (بدون این که ضمیری در آن مستتر باشد) یصح السکوت علیه نیست.

کلام آقای صدر

گاهی مرکبات وضع علی حده دارند و گاهی وضع علی حده ندارند کما این که مفردات نیز گاهی وضع علی حده دارند و گاهی وضع علی حده ندارند.

توضیح مطلب: اگر مرکب، مرکب تامهای است که دلالت می کند بر نسبت تصادفیه مثل «زید قائم» مرکب احتیاج به وضع علی حده ندارد و وضع مفرداتش برای افاده معنا کافی است.

اما اگر مرکب، مرکب ناقصه است مانند «الماء فی الكوز»، مجموع و مرکب وضع دارد و لکن مفردات وضع ندارند زیرا همانطور که بحثش گذشت مفهومی که از این مرکب ناقصه در ذهن می آید یک مفهوم بسیط بیشتر نیست و لذا تنها برای آن وضع صورت گرفته است و مفردات آن وضع ندارند.

نظر مختار

این کلام آقای صدر که در مرکب ناقصه مفردات، وضعی ندارند و وضع تنها برای مرکب باشد خلاف وجدان است. بالوجدان لفظ «الماء» و لفظ «الكوز» و لفظ «فی» برای معانی و مفهومی که وضع شده اند.

نظر میرزای نائینی نیز قابل التزام نیست زیرا فرقی بین جمله اسمیه و جمله فعلیه وجود ندارد. اما این که با توجه به مثالی که زدیم وضع پنجم علی حده ای داشته باشیم خلاف وجدان است و حتی نیازی به اشکال تکرار افاده معنا نیست. لکن بعید نیست همانطور که مرحوم آخوند فرموده کسانی که قائل به وضع مرکبات شده اند منظورشان وضع چهارم و کسانی که منکر وضع مرکبات شده اند منظورشان وضع پنجم بوده باشد.

الامر السابع (علائم حقیقت و مجاز)

قبل از آن که وارد بحث شویم مقدمه ای بیان می داریم: علت بحث از علائم حقیقت و مجاز این است که اگر لفظی از متکلی صادر شود و ما قرینه بر مراد او نداشته باشیم و شک بکنیم لفظ را در چه معنایی استعمال کرده، اصل این است که در معنای حقیقی استعمال کرده است. لذا در این امر در صدد آن هستیم که بگوییم از کجا فهمیده می شود که کدام معنا حقیقی و کدام معنا مجازی است.

ان قلت: ما از این بحث مستغنی هستیم چرا که آن چه معیار است ظواهر است و هر کجا که هر معنایی ظاهر باشد همان را باید اخذ کنیم.

قلت: این اشکال که مرحوم شیخنا الاستاذ نیز می فرمود وارد نیست زیرا ما به این بحث احتیاج داریم تا صغرای ظهور را به دست آوریم.

[۱] [و یا به تعبیر دیگر وضعی نوعی وضعی است که لفظ به عنوانه و وجهه تصور شده و برای آن وضع صورت گرفته است.

[۲] [وضع الفاظ ممکن است به چهار صورت باشد:

- واضع هم ماده و هم هیئت لفظ را وضع کند مثل وضع لفظ «زید»
 - واضع فقط ماده را وضع کند مانند لفظ ماده «أ، ک، ل» برای معنای خوردن در هر هیئتی که استعمال شود.
 - واضع فقط هیئت را وضع کند مانند وضع هیئت فعل ماضی برای هر ماده ای که در آن به کار رود.
 - واضع نه ماده و نه هیئت را وضع کند مانند آنچه برخی نسبت به معنای مجازی گفته اند.
- در این که وضع اول از قبیل وضع شخصی و وضع چهار از قبیل وضع نوعی است اختلافی نیست ولی در مورد وضع دوم و سوم اختلاف است.

[۳] [یعنی اگر چه به لحاظ لفظ، خود لفظ به نفسه تصور شده و موضوع قرار گرفته است مانند لفظ «من» ولی به لحاظ معنا، به وجهه و به عنوانه تصور شده است (به عنوان ابتدائیت) و لذا وضع عام موضوع له خاص است.

[۴] [به نظر می آید که سبق لسانی صورت گرفته است زیرا فعل به لحاظ هیئتش وضع عام موضوع خاص است زیرا هیئت معنای حرفی است. بلکه ممکن است مثال بزینم به وضع ماده که وضع عام موضوع له عام است و مفهومی اسمی است لکن همانطور که اشاره شد به شرط آن که وضع در ماده را وضع نوعی بدانیم هر چند استاد با توجه به مثالهایی که زده اند، وضع ماده را وضع شخصی دانسته اند.

اما قسم چهارم وضع الفاظ مانند وضع مجازات، به نظر می رسد که از قبیل وضع عام موضوع له خاص است زیرا مجاز (علی القول بالوضع فیه) وضع شده است برای واقع چیزی که علقه مصحح مجازیت در آن وجود داشته باشد نه مفهوم آن کما هو الظاهر.

[۵] [البته این اشکال در کلاس به نحوی دیگر تبیین شد و لکن برای آن که با توجه به کلمات میرزانی نائینی بتوان آن را سر و سامان داد به این شکل که نوشته شد، تقریر کردیم.

بسم الله الرحمن الرحيم
و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم
اجمعين.

دوشنبه ۹۴/۱۱/۱۲

الامر السابع

یک شبهه اساسی در این امر وجود دارد که ظاهرا آخوند نیز به آن نظر داشته و آن این است که ما اصلی در میان عقلا نداریم به این صورت که معنای حقیقی حجت باشد و در صورت شک، حمل کنیم معنای لفظ را بر آن معنا. آن چه هست حمل بر معنای ظاهر است که اعم از معنای حقیقی است و چه بسا در جایی معنای ظاهر، معنای حقیقی باشد و در جایی معنای مجازی باشد و در جایی دیگر هر دو معنا ظاهر باشند.

بنابراین علائمی که مرحوم آخوند آنها را علامت حقیقت می داند یعنی تبادر و اطراد و صحت حمل و عدم صحت حمل (نسبت به این مورد، علی کلام) اثبات ظهور می کنند نه اثبات موضوع له و بر فرض که اثبات معنای موضوع له کنند، بی فائده است چون ما به دنبال ظهور هستیم و آن است که حجت است.

در هر حال این اشکال خیلی مهم نیست و چه بسا نظر آخوند به همین مطلب بوده اما از آنجا که از سابق گفته شده «علامات الحقیقه»، ایشان نیز خواسته طبق ممشای قوم مشی کند.

علامت اول: تبادر

معنای تبادر: تبادر انسباق معنا است به ذهن در میان سائر معانی بعد از شنیدن لفظ. لکن زمانی تبادر، علامت است که انسباق از حاقّ لفظ و بدون قرینه باشد. وجه علامیت تبادر: انسباق یک معنا در بین سایر معانی به ذهن، معلول علتی است و علت آن یا وجود قرینه بر آن معنا است و یا وضع. فرض این است که انسباق معنا به خاطر قرینه نیست بنابراین باید به دلیل وضع باشد.

اما مطلب مهم تر از وجه علامیت آن، این است که تشخیص دهیم صغری را و بفهمیم انسباق معنا از حاقّ لفظ بوده یا نه؟ زیرا به قول مرحوم شیخنا الاستاذ درست است که کسی اعلم است که در اصول اعلم باشد ولی اعلمیت در اصول یعنی هم کبریات را خوب بداند و هم تطبیقاتش را. اما برای وضوح مطلب باید مشخص شود که مراد از تبادر و انسباق معنا به ذهن، آیا تبادر معناست به ذهن مستعلم و یا تبادر معناست عند العالم یعنی اگر شخصی عجم وارد کشور عربی شد و دید که وقتی لفظ ماء گفته می شود، همه از آن معنای آب می فهمند متوجه می شود که در نزد این افراد، از لفظ ماء، معنای آب تبادر می کند.

اگر مقصود از تبادر این باشد که تبادر عند المستعلم علامت است دو اشکال اساسی وجود دارد: یک اشکال، اشکال عقلی و ثبوتی است و یک اشکال، اشکال اثباتی.

اشکال ثبوتی

تبادر عند المستعلم متوقف بر علم به وضع است نه خود وضع (و لذا اگر چه لغات فرنگی وضع شده اند ولی فقط اهل فرنگ هستند که با شنیدن آن الفاظ منتقل به معنا می شوند.) و اگر قرار باشد علم به وضع متوقف بر تبادر باشد دور لازم می آید.

عین همین اشکال در منطق (توسط ابوسعید ابوالخیر) مطرح شده که از قضایا نمی شود علم پیدا کرد چون اشکال اربعه همه بر می گردند به شکل اول و شکل اول دو شرط دارد: ایجاب صغری و کلیت کبری، و تنها در صورت وجود این دو شرط است که علم به نتیجه پیدا می شود.

مثلا برای اثبات حدوث عالم گفته اند: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث.

لکن زمانی علم به نتیجه پیدا می شود که تصدیق صغری و کبری شود. علم به صغری حاصل است (علم به تغیر عالم) ولی علم به کبری (کل متغیر حادث) زمانی وجود دارد که علم به تمام افراد و مصادیق کبری داشته باشید که یکی از مصادیق آن همان فردی است که در نتیجه می خواهید به آن علم پیدا کنید (العالم حادث). بنابراین زمانی می توانید بگویید کل متغیر حادث که علم به حدوث عالم هم داشته باشید و زمانی می توانید بگویید که عالم حادث است که علم به کبری و کلیت آن داشته باشید. بنابراین علم به کبری متوقف بر علم به نتیجه و علم به نتیجه متوقف بر علم به کبری است و این دور است و محال.

جواب آخوند ره

مقدمتا می گوئیم گاهی انسان عالم است و ملتفت به علم خود نیز هست و می داند که می داند، به این علم می گویند علم تفصیلی. اما گاهی انسان در عین حال که عالم است ملتفت به علم خود نیست و نمی داند که می داند، به این علم می گویند علم اجمالی ارتکازی یعنی علمی که در خزینه ذهن قرار دارد. (علم اجمالی اصطلاحاتی مختلفی دارد که علم اجمالی در این بحث غیر از علم اجمالی است که در اصول و فلسفه مطرح می شود).

با توجه به این مقدمه بیان می کنیم که در ما نحن فیه علم تفصیلی به وضع متوقف است بر تبادر، ولی تبادر متوقف است بر علم اجمالی ارتکازی به وضع. پس ما یتوقف علی التبادر غیر از مایتوقف علیه التبادر است و محذور دور به این ترتیب مرتفع می شود.

اشکال بر این جواب

بر جواب مرحوم آخوند دو اشکال مطرح شده است.

اشکال اول از مرحوم شیخنا الاستاذ: غرض از رجوع به تبادر این است که بفهمیم معنای لفظی که استعمال شده چیست (مراد استعمالی) و این غرض را علم اجمالی ارتکازی نیز تأمین می کند و دیگر احتیاجی به علم تفصیلی به وضع نیست.

به نظر می رسد این اشکال وارد باشد و لکن جای این سوال را دارد که به هر حال اگر کسی خواست علم تفصیلی پیدا کند چه باید بکند.

اشکال دوم از آقای صدر: حقیقت علم تفصیلی و علم اجمالی ارتکازی یکی است و فرقیان تنها در این است که اگر به آن التفات و توجه داشته باشیم علم تفصیلی است و اگر به آن توجه نداشته باشیم علم اجمالی ارتکازی است. بنابراین دو علم نیست تا یکی علت دیگری و واسطه در ثبوت آن باشد. هذا تمام الکلام در جواب آخوند ره و اشکالات وارده بر ایشان و لکن شبه ای که داریم این است که برای ما اصل علم اجمالی ارتکازی قابل تصور نیست.

جواب آقای صدر

اشکال دور بر کسانی وارد است که وضع را اعتبار اللفظ للمعنی و یا تعهد واضع بدانند ولی بنابر مسلک ما، عامل اخطار معنا به ذهن قرن اکید بین لفظ و معناست و در نتیجه می گوئیم علم به وضع متوقف بر تبادر است و تبادر متوقف بر قرن اکید است و علی هذا اشکال دور بر طرف می شود.

اشکال بر این جواب

قرن اکید یک عامل کیفی دارد و یک عامل کمی، ما فعلا با عامل کمی کاری نداریم. اما نسبت به عامل کیفی: اگر لغت «ماء» در لسان عرب برای آن مایع سیال وضع شده و شخصی جاهل به این وضع است، قرن اکید در ذهن او نیز موجود هست یا نیست؟ اگر بفرمایید موجود است لازمه اش این است که همه ی بشر به جمیع لغات عالم باشد.

پس قرن اکید به تنهایی موجب تبادر نیست و علم به قرن اکید است که موجب تبادر می شود. حال یا مقصود از وضع، همین قرن اکید است که در این صورت علم به قرن اکید (وضع) متوقف می شود بر تبادر و تبادر متوقف است بر علم به قرن اکید و دور لازم می آید.

اگر وضع، قرن اکید نیست بلکه اعتباری است که موجب قرن اکید می شود، در این صورت می گوئیم علم به وضع متوقف است بر علم به قرن اکید و علم به قرن اکید متوقف است بر تبادر و تبادر متوقف است بر علم به قرن اکید و باز دور لازم می آید.

جواب سوم

علم به وضع متوقف است بر تبادر و تبادر متوقف است بر اطراد لذا دور پیش نمی آید. مثلا کسی نمی داند معنای حیوان چیست تا معنای روایات خیار حیوان را بفهمد. استعمالات حیوان را در ذهن زیر و رو می کند (زیرا یقینا کسی که مستعلم است باید شخصی باشد که معنای این لفظ را فی الجمله می داند ولی نمی داند که این معنا حقیقی است یا مجازی؟) مثلا می گوید حیوان را دیدم، حیوان را کشتند، حیوان آمد و هکذا. پس از آن که دید استعمال لفظ در یک معنا اطراد دارد در نزد او معلوم می شود که آن معنا، معنای حقیقی است نه مجازی زیرا احتمال این که در اکثر موارد با قرینه استعمال شده باشد بعید است.

فتلخص مما ذكرنا مقصود از این که تبادر علامت حقیقت است برای کسی که هیچ اطلاعی از استعمالات ندارد، نیست اما لازم نیست بگوییم که تبادر معنای حقیقی را مشخص می کند بلکه ممکن است ظهور را مشخص کند.

تقریر اصول- جلسه ۶۳- سه شنبه ۱۳ بهمن ۹۴- اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

سه شنبه ۱۳/۱۱/۹۴

گفتیم تبادر دو تقریب دارد یکی تبادر معنا عند المستعلم یعنی معنایی که از حاقّ لفظ به ذهن مستعلم خطوط می کند و یکی تبادر معنا عند العالمین.

اشکال اثباتی در تقریب اول

از کجا می توانیم بفهمیم که معنا از حاقّ لفظ خطوط می کند؟ چه بسا در ذهن قرائنی وجود دارد که آنها سبب می شوند معنا به ذهن سبقت بگیرد در حالیکه خود شخص غافل از قرائن است.

جواب اشکال

این که معنای متبادر به ذهن، از حاقّ لفظ است یا با قرینه را با اطراد می توانیم بفهمیم. مثلاً اگر نمی دانیم معنای مشتق خصوص متلبس به مبدا است یا اعم از متلبس و ما انقضی عنه المبدأ است؟ یکی از مصادیق مشتق مثل لفظ نجار را به ذهن خطوط می دهیم و می گوییم نجار آمد، نجار رفت، نجار غذا خورد، نجار خوابید، نجار در خانه است. این استعمالات را با هم قیاس می کنیم تا آنجا که اگر من حیث لا یشعر قرینه ای وجود داشته باشد متوجه شویم.

ولکن انصاف این است که تشخیص تبادر و انسباق معنا از حاقّ لفظ امر مشکلی است. به طور مثال در بحث صحیح و اعم و در بحث مشتق، قائلین به هر دو قول، ادعای تبادر می کنند زیرا هر کدام مثالهایی در ذهن می آورند که من حیث لا یشعر در آنها قرینه ای وجود دارد و اگر همین مثال را برای دیگری بیاورند او هم قبول می کند. مثلاً می گویند «ان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» بنابر این استدلال می کنند لفظ صلاه وضع شده برای صلاه صحیح چون صلاه صحیح است که تنهی عن الفحشاء و المنکر. طرف مقابل مثال می آورد به این قول که «این صلاتی که خواندی باطل است» که در این جا صلاه استعمال شده در معنای اعم از صلاه صحیح و صلاه باطل.

پس آنچه مهم است این است که استعمالات با قرینه را از استعمالات بدون قرینه تفکیک کنیم و تفکیک آنها از هم مشکل است چرا که هر لفظی، هم معنایی دارد که صدقش بر آن معنا یقینی است و هم معنایی دارد که صدقش بر آن معنا مشتبه است مثل لفظ ماء که در بعضی موارد قطعاً ماء صدق می کند و در برخی موارد مشتبه می شود یا مثل صدق «مَسعی» بر اماکنی که جدید التاسیس هستند.

به همین جهت مواردی که صدق لفظ بر معنا مشتبه می شود شبهه مفهومی است زیرا مفهوم و معنای لفظ مشخص نیست نه شبهه مصداقیه اگر چه بعضی گمان کرده اند این موارد نیز شبهه مصداقیه است. شبهه ای دیگر که در همین باب مطرح می شود این است که چه بسا به ذهن مستعلم، معنایی متبادر است که در ذهن عموم مردم این معنا متبادر نیست و آنی که علامت بر حقیقت یا ظهور است، تبادر نوعی است نه شخصی. لذا بعضی گفته اند که ذهن عالمان دین، معیار برای فهم معنای روایت نیست و چه بسا قرائنی همیشگی در ذهن آنها وجود داشته باشد که باعث عدم فهم معنای متبادر در نزد نوع افراد شود بنابراین برای فهم معنا باید رجوع به اهل کوچه و بازار کنند.

جواب این شبهه: در میان عُقلا اصلی هست و آن این است که فی حد نفسه فهم شخصی و تبادر شخصی اماره بر فهم و تبادر نوعی است. لذا اگر شخصی از اهل لسان معنایی را بدون قرینه فهمید اماره بر این است که دیگران هم همین معنا را می فهمند مگر این که ذهنش از فهم عرفی خارج شده باشد. به همین جهت مرحوم شیخنا الاستاذ می فرمود معنای این که می گویند فهم عرفی حجت است این نیست که مجتهد به فهم عرفی دیگران رجوع کند بلکه معنایش این است که مجتهد به فهم عرفی خود، ببیند از فلان لفظ چه معنایی به ذهنش می رسد.

حمل به دو صورت ممکن است باشد: حمل اولی ذاتی یعنی حمل مفهوم بر مفهوم و حمل شایع صناعی یعنی حمل مفهوم بر وجود و یا حمل وجود بر وجود.

کلام آخوند ره

حمل شایع صناعی به جهت تشخیص مصادیق معنا و حمل اول ذاتی به جهت تشخیص معنای موضوع له کاربرد دارد.

توضیح مطلب: گاهی معنای یک لفظ فی الجمله مشخص است و لکن سعه و ضیق معنا مشخص نیست که در این صورت از صحت حمل شایع صناعی و عدم صحت آن استفاده می کنیم مثلا می دانیم قطعا تراب از مصادیق معنای صعید است و لکن نمی دانیم که آیا معنای صعید مطلق وجه الارض است که شامل موزائیک هم می شود و یا خصوص تراب؟ در این صورت صعید را به همان معنای مرتکزی که در ذهن دارد بر موزائیک حمل می کنیم. اگر این حمل صحیح بود معلوم می شود که مصداق صعید است و الا نه.

اما گاهی اصل معنای لفظ را نمی دانیم که در این صورت از حمل اولی ذاتی استفاده می کنیم زیرا حمل اولی ذاتی یعنی حمل مفهوم بر مفهوم و وقتی گفته می شود «الانسان حیوان ناطق» یعنی معنای انسان، حیوان ناطق است.

همان اشکال دور که در بحث تبادر گفته اند در اینجا هم هست چون وقتی می شود گفت که حمل صحیح است و یا صحیح نیست که معنای لفظ دانسته شود و علم به معنا نیز متوقف بر صحت حمل است و جوابهایی که در علامت تبادر داده اند نیز در این علامت می آید.

اشکال بر علامت صحت حمل و بر کلام آخوند ره

لکن این علامت یک اشکال مازاد دارد و آن این است که معنای مثلا انسان حیوان ناطق نیست زیرا در نزد مردم این حمل صحیح نیست.

معنای حمل اولی ذاتی حمل اجزاء ماهیت بر ماهیت و اتحاد به لحاظ ماهیت است نه اتحاد به لحاظ مفهوم که در مترادفین و تعریف شرح الاسمی وجود دارد مانند الانسان بشر. بنابراین ظاهرا خلطی از جانب مرحوم آخوند صورت گرفته است زیرا بحث در ما نحن فیه این است که حقیقت را از مجاز

تشخیص دهیم نه این که ماهیت را از غیر ماهیت باز شناسیم. بله به وسیله حمل شایع صناعی می توانیم معنا را تشخیص دهیم و لکن نه موضوع له را بلکه سعه و ضیق معنا را.

۳- اطراد

اطراد یعنی کثرت و شیوع استعمال و لکن بما این که استعمال الفاظ در معنای مجازی نیز استعمال شایعی است امثال صاحب الفصول و میرزای قمی رحمه الله علیهما قید «من غیر تأویل» را اضافه کرده اند تا استعمالات مجازیه را خارج کنند.

اشکال مرحوم آخوند

قید «من غیر تأویل» مشکل را حل نمی کند إلا علی وجه دائر چون زمانی می شود گفت اطراد علامت معنای حقیقت است که تشخیص دهیم من غیر تأویل باشد و زمانی می توانیم تشخیص دهیم که من غیر تأویل است که معنای لفظ را بدانیم.

ان قلت: همان طور که در بحث تبادر نیز گفتیم، ما یتوقف علی الاطراد، علم تفصیلی به معنای لفظ است و ما یتوقف علیه الاطراد، علم اجمالی به معنای لفظ است و لذا اشکال دور برطرف می شود. قلت: در ما نحن فیه ما یتوقف علیه التبادر نیز علم تفصیلی است نه علم اجمالی زیرا علم به این که این معنا من غیر تأویل است احتیاج به علم تفصیلی دارد.

جواب این اشکال توسط آخوند ره

درست است که استعمال مجازی هم استعمال شایعی است ولی در صورتی شیوع دارد که شخص علاقه مصحح آن وجود داشته باشد مثلا استعمال لفظ اسد در جایی شایع است که نوع علاقه مشابَهت وجود داشته باشد اما نه هر نوع علاقه مشابَهتی بلکه خصوص علاقه مشابَهت در شجاعت چرا که در باب مجاز دو چیز احتیاج است یکی قرینه یعنی عرف بتواند مقصود را بفهمد و دیگری وجود علاقه به نحوی که عرف استعمال آن را پسندد و در غیر شجاعت اگر چه علاقه مشابَهت وجود داشته باشد عرف استعمال لفظ اسد را نمی پسندد مثلا به شخص ضعیف و مریضی که دهانش بوی بدی می دهد نمی گویند اسد اگر چه به لحاظ بوی بد دهان شبیه اسد است.

اگر کسی مدعی شود ما ملتزم می شویم که لفظ اسد وضع شده برای معنای جامعی که مشترک است بین معنای حیوان مفترس و رجل شجاع. مرحوم ایروانی جواب می دهد که اگر معنای جامع باشد باید در جایی که مقام ابراز شجاعت نیست نیز استعمال، درست باشد مثلا در جایی که بحث از نحو است یک مرد قوی هیکل بیاید که از نحو چیزی نمی داند، استعمال لفظ اسد در او استعمال نابه جایی است.