

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

خلاصه مباحث گذشته

در مشترک لفظی بحث در این نیست که آیا امکان ذاتی دارد یا خیر؛ یعنی این که در فلسفه می گویند وجود یا عدم برای شیئی مساوی بوده و وجود یا عدم ضرورت ندارد، در مورد مشترک لفظی مطرح نمی شود.

اما از حیث وقوع یعنی این که وقوع مشترک لفظی ممتنع، ضروری یا ممکن باشد بحث وجود دارد. برای امتناع وقوعی چندین بیان ذکر شده است که مخدوش می باشد. امتناع وقوعی در اصول، فقه و سایر علوم به این معنا است که از وقوع شیئی محال یا فساد لازم بیاید؛ همان گونه که در باب تعبد به ظن این مسئله وجود دارد. در نتیجه این مسئله اختصاص به استحاله عقلی یعنی اجتماع نقیضین یا ضدین نداشته و دایره ای وسیع تر و عام دارد.

اثبات امکان اشتراک لفظی و بررسی آن

بسیاری از بزرگان مانند مرحوم عراقی، مرحوم اصفهانی مرحوم امام رحمه الله علیهما می فرمایند: بهترین دلیل بر امکان یک شیء وقوع آن است و از آن جا که مشترک لفظی واقع شده پس این که برخی می گویند مشترک لفظی ممتنع الوقوع است شبهه ای در مقابل امری بدیهی است.^[1]

ظاهراً استدلال مذکور در مسئله بحث قابلیت جریان ندارد با این توضیح که قاعده مذکور مربوط به تکوینیات می باشد؛ یعنی در تکوینیات زمانی که شیء واقع می شود می گوئیم پس امکان ذاتی و وقوعی نیز دارد؛ مثلاً اگر یک انسان با دو سر متولد شد، می گویند امکان ذاتی و وقوعی دارد.

اما در امور اعتباری این قاعده جاری نیست چرا که اصل وقوع آن محل اختلاف بوده و ما درصدد این هستیم که ببینیم آیا واضح چنین اعتباری دارد یا خیر؟!

دیدگاه مرحوم محقق اصفهانی (ره)

مرحوم اصفهانی (ره) در ادامه می فرماید: لفظ «قرء» مشترک لفظی بین حیض و طهر و لفظ «جَوْن» مشترک لفظی بین سواد و بیاض است. سپس از قول مرحوم صاحب کتاب المحجة (ره) که نسبت به ایشان تعبیر «بعض المدققین من المعاصرین» دارد می فرماید: در این دو مثال لفظ برای دو معنا وضع نشده است بلکه لفظ برای جامع موجود بین این ها ولو جامع مقولی نبوده و اعتباری باشد، وضع شده است. بزرگان نیز به جهت عدم توجه به جامع در برخورد با این الفاظ مسئله اشتراک لفظی را مطرح

نموده‌اند؛ مثلاً لفظ قرء برای جامع بین دو حالت طهر و حیض که دو کیفیت و خصوصیت بوده و ذاتی نیستند وضع شده‌است. یا جَوْن برای نوعی از رنگ که جامع میان سفیدی و سیاهی است وضع شده‌است.

علت این است که اگر میان دو معنا جامع وجود نداشته باشد تقابل بین آن‌ها محال است؛ همان‌گونه که میان تاریکی و خَر یا علم و حجر چنین بوده و نمی‌توان گفت از جهت منطقی میان آن‌ها تقابل وجود دارد.

مرحوم اصفهانی(ره) چند اشکال نسبت به کلام مذکور مطرح نموده‌است:

الف- در تمام اقسام تقابل فرض جامع ممکن نیست؛ مثلاً در تقابل سلب و ایجاب جامعی وجود ندارد پس این‌که می‌فرمائید در هر موردی که تقابل بود باید جامع نیز موجود باشد صحیح نیست.

ب- اگر مقصود از تقابل تضاد باشد - هر چند برخی می‌گویند در تضاد باید تقابل باشد کما این‌که می‌گویند اجتماع دو ضد بر یک موضوع محال است - اما متقابلین منحصر در متضادین نیستند؛ مثلاً علم و جهل متقابل هستند اما رابطه آن‌ها تضاد نیست بلکه رابطه ملکه و عدم ملکه بوده و جامعی در کار نیست.

ج- بر فرض در تمامی موارد تقابل جامع وجود داشته باشد، اما چه لزومی وجود دارد دارد که واضع لفظ را برای جامع وضع نماید به این علت که هر کدام از طهر و حیض خصوصیتی مخصوص به خود دارند و واضع با در نظر گرفتن آن می‌تواند لفظ را وضع نماید.

د- اگر واضع لفظ را برای جامع وضع نموده باشد لازم است بتوان به تمام رنگ‌ها «جَوْن» اطلاق نمود.^[2]

دیدگاه مرحوم خوئی(ره)

مرحوم خوئی(ره) در مسئله محل بحث ابتدا می‌فرماید: تعدد وضع طبق نظریه مشهور در حقیقت وضع، قابل فرض است چرا که مشهور می‌گویند: وضع اختصاص لفظ به معنا یا علامت قرار دادن لفظ برای معنا است و در نتیجه امری کاملاً اعتباری است؛ به این معنا که یک مرتبه واضع «قرء» را برای حیض و مرتبه دیگر همین لفظ را برای طهر وضع نموده‌است.

ایشان در ادامه می‌فرماید: به نظر ما حقیقت وضع تعهد است به این معنا که متعهد شویم در هنگام اراده تفهیم یا در هنگام استعمال فلان لفظ، فلان معنا را اراده نمائیم. طبق بیان مذکور اگر واضع بخواهد مجدداً تعهدی دیگر را مدنظر قرار دهد سبب می‌شود تعهد اولیه منتفی و نقض شود، لذا طبق این مبنا تعدد وضع صحیح نیست.

اما راه حل اشکال مذکور این است که واضع ابتدا به صورت وضع عام، موضوع له خاص بگوید: متعهد می‌شوم در هنگام استعمال این لفظ این معنا را از میان سایر معانی موجود برای آن به کار ببرم.

ولو ایشان اشاره ندارد اما چنین به نظر می‌رسد طبق مسلک مرحوم شهید صدر(ره) (قرن الاکید) و یا مبنای مرحوم عراقی(ره) (ملازمه واقعی) نیز در این جهت مانند مسلک خودشان باشند.^[3]

در بحث حقیقت وضع اشکالات متعددی به مبنای تعهد که اصل آن مربوط به مرحوم نهاوندی(ره) در تشریح الاصول است وارد نموده و آنرا نپذیرفتیم.

اما اشکالی که در این بحث نسبت به مبنای مذکور به ذهن می‌رسد و باید به اشکالات سابق ملحق شود این است که مرحوم خوئی(ره) می‌فرماید واضع یا متکلم می‌گوید: ملتزم می‌شوم با این لفظ اراده تفهیم یکی از این دو معنا را داشته باشم حال آن که تعبیر به «أحد المعنيين» اشاره به موضوع له عام دارد نه خاص.

بله اگر یکی از دو معنا به صورت جامع تصور شده و وضع برای آن انجام شود وضع عام و موضوع له خاص می‌شود؛ همان‌گونه که در اسماء اشاره چنین است. اما اگر ایشان بفرماید: تعهد به این صورت است که یک معنا باید با قرینه بیاید، که بازگشت به قول مشهور دارد.

منشأ اشتراک لفظی

پس از اثبات امکان وقوعی باید دید منشأ اشتراک لفظی به وضع تعینی یا وضع تعینی و یا امری دیگر است؟! مرحوم خوئی(ره) به نقل از مرحوم نائینی(ره) و ایشان به نقل از برخی مورخین معاصر نقل نموده‌است که منشأ اشتراک لفظی خلط لغات با لغات است؛ به این معنا که طوائف مختلف عرب لفظ «عین» را در معانی مختلف استعمال نموده‌اند.

مرحوم خوئی(ره) در اشکال می‌فرماید: این مدعا مجرد احتمال بوده و دلیلی نداشته و ریشه در اجتهاد مورخ مذکور دارد. ضمن این‌که می‌توان آنرا نقض نموده و گفت: در اعلام شخصیه و عرف یک اسم برای چند نفر گذاشته می‌شود؛ مثلاً امام حسین علیه السلام لفظ «علی» را برای سه فرزند خود قرار داده‌اند، لذا وجهی ندارد که اشتراک لفظی را به اختلاط میان لغات ارجاع دهیم.^[4]

بررسی آیه هفتم سوره آل عمران

مرحوم آخوند(ره) برای اثبات وجود اجمال در قرآن کریم به آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» استدلال نموده و می‌فرماید: محکم همان مبین و متشابه همان مجمل است.

در دوره قبل، نظریه مرحوم طباطبائی(ره) ذیل این آیه را با نکاتی اضافه بیان نمودیم. ایشان می‌فرماید: این‌که متشابه به معنای مجمل باشد صحیح نیست.

برخی می‌گویند: اگر کبری اشتراک لفظی پذیرفته شود اما آنرا نمی‌توان در قرآن پذیرفت. با توجه به این دیدگاه، چنین به نظر می‌رسد با وجود این‌که قرآن کریم کتاب مبین بوده و وصف مذکور مربوط به کل آیات قرآن کریم است، پذیرفتن وجود لفظ مجمل در قرآن کریم مشکل است.

[1] «ثم إن أدل دليل على إمكان الاشتراك وقوعه في اللغة، كالقرء للحيض و الطهر، و الجون للسواد و البياض، و غير ذلك.» نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج1، ص: 145.

«لا ينبغي الإشكال في إمكان الاشتراك بالنسبة إلى معنيين و أزيد بل وقوعه أيضا في لغة العرب بل و في غيرها من اللغات كما في لفظ «شير» بالفارسية الذي هو اسم للأسد الذي هو الحيوان المفترس و اسم أيضا للبن...» نهاية الأفكار، ج1، ص: 102.

«فالحقّ عدم امتناعه و عدم وجوبه، بل إمكانه و وقوعه في الجملة، ضرورة أنّا نرى في لساننا ما يكون كذلك بحكم التبادر، لكن لا طريق لنا إلى كيفية تحقّقه، فيُحتمل قريبا أن يكون من تداخل اللغات كما احتُمّل ذلك في الترادف أيضا، و يحتمل أن يكون لحدوث الأوضاع التعينية بالاستعمال فيما يناسب المعاني، إلى غير ذلك.» مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج1، ص: 178 و 179.

[2] «و من غريب الكلام ما عن بعض المدققين من المعاصرين حيث زعم: أن اللفظ في المثالين غير موضوع للمعنيين، بل للجامع الرابط بينهما؛ نظرا إلى استحالة التقابل بين معنيين لا جامع بينهما، مستشهدا بعدم التقابل بين الظلمة و الحمار، و لا بين العلم و الحجر، فالقرء موضوع للحالة الجامعة بين حالتي المرأة من الطهر و الحيض، و الجون لحال اللون من حيث السواد و البياض، و ظن أن خفاء الجامع أوهم الاشتراك. و لعمرى إنه من بعض الظن، أما لزوم الجامع في المتقابلين: فإن أراد المتقابلين بحسب الاصطلاح- و هما الأمران اللذان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد أو محلّ واحد بجهة واحدة- فمن الواضح عدم لزوم الجامع مطلقا؛ إذ من أقسام التقابل تقابل الإيجاب و السلب، و عدم الجامع بينهما بديهي. و إن أراد المتقابلين بتقابل التضادّ، فلزوم اندراجهما تحت الجامع قول به في فن الحكمة، و لذا اعتبر امتناع اجتماعهما في المتعاقبين على موضوع واحد لا محلّ واحد. إلا أن المتقابلين غير منحصرين في المتضادين، فإن العلم و الجهل- عند هذا القائل- من المتقابلين، مع أنهما غير متقابلين بتقابل التضاد، بل بتقابل العدم و الملكة، و لا جامع بينهما، و لم يذكر أحد من أرباب الفن لزومه في تقابلهما. و حيث إن اللازم في تقابل العدم و الملكة إضافة العدم الى ما يقبل الوجود كالعمى، فإنه يوصف به من يقبل البصر، فلذا لا يطلق على الحجر: أنه جاهل أو أعمى. و أما عدم التقابل بين الظلمة و الحمار و العلم و الحجر، فإن أراد عدم التقابل اصطلاحا- و ان كان بينهما التعاند و الغيرية- فلو سلم لا يدلّ على لزوم الجامع بين المتقابلين بقول مطلق، مع أنه لو كان المتضادان- اصطلاحا- الوجوديين اللذين يمتنع اجتماعهما في محل واحد، يكون المثالان من المتقابلين بتقابل التضاد. نعم، بناء على عدم تضادّ الجواهر بعضها مع بعض و مع العرض، لا تضادّ بينهم و إن كان متعاندين. ثم لو أغمضنا النظر عن كل ذلك، فأيّ دليل دلّ على أن الامرين المندرجين تحت الجامع، كالسواد و البياض، يجب الوضع للجامع بينهما دونهما، و هل هو إلا تحكم بلا وجه. هذا، مع أن الجامع بين السواد و البياض ليس إلا اللون، و لازمه صحة إطلاق الجون على كل لون، و إلا فخصوصية السواد و البياض المفرقة بينهما لا يعقل أن يكون لها جامع. فتدبّر جيّدا.» نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج1، ص: 145 تا 147.

[3] «التحقيق: أن ما أفاده (قدس سره) من إمكان الاشتراك و أنّه لا يمتنع ولا يجب وإن كان صحيحا، إلّا أنّه إنّما يتم على مسلك القوم في تفسير الوضع، فإنّه على مسلك من يرى أنّ حقيقة الوضع عبارة عن 1- اعتبار الوضع وجعله الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له. 2- أو جعله وجود اللفظ وجودا للمعنى تنزيلا. 3- أو جعله اللفظ على المعنى في عالم الاعتبار، فلا مانع من الاشتراك وتعدد الجعل، إذ الاعتبار خفيف المؤونة ولا محذور في تعدده في اللفظ الواحد أصلا. وأمّا على ما نراه من أنّ حقيقة الوضع التعهد والالتزام النفساني فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور، وهو تعدد الوضع على نحو الاستقلال في اللفظ الواحد، والوجه في ذلك: هو أنّ معنى التعهد كما عرفت عبارة عن تعهد الوضع في نفسه بأ أنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلتفهم معنى خاص، ومن المعلوم أنّه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأ أنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلتفهم معنى آخر يباين الأول، ضرورة أنّ معنى ذلك ليس إلا النقص لما تعهده أوّلا.» محاضرات في أصول الفقه (طبع مؤسسة احياء آثار السيد الخوئي)، ج1، ص: 230 و 231.

[4] «الجهة الثانية: في منشأ الاشتراك: وأمّا الكلام في الجهة الثانية: فالمشهور بينهم أنّ منشأ الاشتراك الوضع تعييناً كان أو تعيناً. ولكن نقل شيخنا الاستاذ (قدس سره) «2» عن بعض مؤرخي متأخري المتأخرين أنّ المنشأ لحصول الاشتراك في اللغات

خلط اللغات بعضها ببعض، فإنّ العرب مثلاً كانوا على طوائف: فطائفة منهم قد وضعت لفظاً خاصاً لمعنى مخصوص، وطائفة ثانية قد وضعت لمعنى آخر، وطائفة ثالثة قد وضعت لمعنى ثالث وهكذا، ولما جمعت اللغات من جميع هذه الطوائف وجعلت لغة واحدة، حدث الاشتراك. وكذلك الحال في الترادف، فإنّه قد حصل من جمع اللغات وإلاّ فالمعنى كان يعبر عنه في كل لغة بلفظ واحد. وعلى الجملة: فالمنشأ لوجود الاشتراك وتحققه في اللغة العربية وغيرها هو جمع اللغات وخلط بعضها ببعض، وإلاّ فلا اشتراك في البين أصالةً وبالذات. وفيه: أن ما ذكره هذا القائل وإن كان ممكناً في نفسه، إلّا أنّ الجزم به مشكل جداً، ولا سيما بنحو الموجبة الكلية، لعدم الشاهد عليه من الخارج، حيث إنّ ممّا لم ينقل في كتب التأريخ ولا غيره، ومجرد نقل مؤرخ حسب اجتهاده لا يكون دليلاً عليه بعد عدم نقل غيره إياه، بل ربّما يبعد ذلك وقوع الاشتراك في الأعلام الشخصية، فإن شخصاً واحداً كالأب مثلاً يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعددين لمناسبة ما، كما نجد ذلك في أولاد الحسين (عليه السلام) فإنّه (عليه السلام) قد وضع لفظ علي لثلاثة من أولاده، فيكون كل واحد منهم مسمّى بذلك اللفظ على نحو الاشتراك فيه، والتمييز بينهم في مقام التفهيم كان بالأكبر والأوسط والأصغر. وكيف كان، فلا يهمنّا تحقيق ذلك وإطالة الكلام فيه بعد أن كان الاشتراك ممكناً في نفسه بل واقعاً، كما في أعلام الأشخاص بل في أعلام الأجناس.» محاضرات في أصول الفقه (طبع مؤسسة احياء آثار السيد الخوئي)، ج1، ص: 232 و 233.