

**درس خارج اصول استاد حاج سید محمد جواد شبیری**

**14021019**

مقرر: مسعود عطارمنش

**موضوع:** المقدمة/علائم الحقيقة و المجاز /الإستعمال

# راه شناخت استعمال حقیقی از منظر ابن جنّی

در جلسۀ سابق مطلبی را از ابن جنّی نقل نمودیم مبنی بر اینکه انگیزۀ عدول از معنای حقیقی \_یعنی استعمال مجازی\_ یکی از این سه چیز است:

1-توکید-2-تشبیه-3-اتّساع.

بدین ترتیب چنانچه یک استعمال، فاقد هر سه خصوصیت باشد، معلوم می‌شود آن استعمال، حقیقی است.

در مورد توکید تفسیری را مطرح نمودیم مبنی بر اینکه در معنای مجازی به دلیل حضور فعّال سامع، در فرایند فهم، معنای مورد نظر با تأکید و قوّت بیشتری در ذهن قرار گرفته و در آن تثبیت می‌گردد. این مطلب، مطلب صحیحی است اما مقصود ابن جنّی نیست. ابن جنّی در صدد بیان آن است که وقتی معنای مستفاد از استعمال حقیقی را با معنای مستفاد از استعمال مجازی مقایسه می‌کنیم متوجه می‌شویم معنای مستفاد از استعمال مجازی، همراه با تأکید بیشتری است. برای مثال، به هنگام افادۀ عالم بودن زید، یک موقع گفته می‌شود «زیدٌ عالمٌ» ولی یک موقع گفته می‌شود «زیدٌ بحرُ». در استعمال دوم همان معنای عالم بودن با تأکید بیشتری افاده شده است. یا مثلاً به هنگام افادۀ شجاعت زید، یک موقع می‌گوییم «زیدٌ شجاع» ولی یک موقع می‌گوییم «زیدٌ أسدُ» که در استعمال دوم، همان معنای شجاعت با تأکید بیشتری افاده شده است.

**سؤال**: این همان تشبیه است؟

**پاسخ**: خیر؛ در این موارد، تشبیه، غرض اصلی استعمال نیست بلکه به منظور تأکید معنا است. تشبیه، خودش نیازمند انگیزه است و بدون انگیزه واقع نمی‌شود؛ این انگیزه گاهی تأکید معنا است و گاهی آراستن و خیال‌انگیز نمودن معنا است. بنابراین چنین نیست که تشبیه به خودی خود به عنوان غرض استعمال مجازی کفایت کند.

## میزان کارایی توجه به انگیزۀ استعمال مجازی برای کشف معنای حقیقی

در مورد اتّساع گفتیم، چندان روشن نیست اتّساع یکی از اهداف استعمال مجازی، محسوب شود.

حال با فرض پذیرش این سه انگیزه، سؤال این است که آیا می‌توان با توجه به این سه انگیزه، معنای حقیقی را کشف نمود یا خیر؟

در کشف معنای حقیقی از طریق این سه انگیزه، این اشکال وجود دارد که ما از کجا و چگونه می‌توانیم انگیزۀ متکلم از استعمال را متوجه شویم؟ چگونه می‌توان فهمید متکلم استعمالش را به انگیزۀ اتّساع به کار برده است یا نه؟ یا مثلاً در مورد تأکید این ابهام وجود دارد که اگر معنای حقیقی و مجازی را می‌دانستیم اشکالی نداشت بگوییم معنای مجازی همراه با تأکید بیشتر است؛ ولی «أسد» را در معنای رجل شجاع به کار بردیم و نمی‌دانستیم معنای رجل شجاع برای لفظ اسد، مجازی است یا حقیقی، چگونه می‌توان بود و نبود تأکید را تشخیص داد؟ بود و نبود تأکید در گروی مقایسۀ معنای حقیقی با معنای مجازی است لذا تا وقتی معنای حقیقی و مجازی را نشناسیم شناخت واقعیت از این طریق بسیار دشوار است.

ممکن است در پاسخ به اشکال فوق گفته شود هر چند ندانیم رجل شجاع معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی آن، ولی می‌توانیم یکبار لفظ شجاع را برای افادۀ شجاعت استعمال کنیم و یکبار لفظ اسد را؛ پس از مقایسۀ این دو استعمال، چنانچه لفظ اسد معنای شجاعت را با تأکید بیشتری افاده نمود، متوجه مجازی بودن آن می‌شویم.

اما این پاسخ نیز اشکال را برطرف نمی‌کند چون احتمال اشتراک لفظی وجود دارد یعنی ممکن است «شجاع» برای مطلق شجاع وضع شده باشد و «أسد» برای شجاع مؤکد وضع شده باشد؛ بدین ترتیب مجرّد مؤکد بودن شجاعت در یک استعمال، به معنای مجازی بودن آن نیست. ممکن است هم لفظ «اسد» برای معنای شجاعت وضع شده باشد و هم لفظ «شجاع»؛ در نتیجه هر دو استعمال حقیقی باشد هر چند یک استعمال از دیگری مؤکدتر باشد.

احتمال اشتراک لفظی، به خصوص با توجه به امکان وقوع وضع تعیّنی، جدّی‌تر است چون ممکن است استعمالات نخستین واژۀ «اسد» در رجل شجاع، به صورت مجازی بوده باشد ولی کثرت استعمالات مجازی، به وضع تعیّنی انجامیده و در نتیجه در حال حاضر معنای شجاع برای هر دو لفظ، معنای حقیقی قلمداد شود هر چند در یکی. از دو لفظ، با تأکید بیشتری افاده شود. با این فرض هر دو معنا حقیقی بوده و تفکیک معنای حقیقی از معنای مجازی امکان‌پذیر نخواهد بود.

کوتاه سخن آنکه، نکتۀ ذکر شده توسط ابن جنّی، نکتۀ خوبی است ولی کارایی کاملی نداشته و می‌باید در کنار سائر قرائن مورد توجه قرار گیرد.

# ایدۀ تشخیص معنای حقیقی از طریق غلبۀ استعمال

یکی از فوارقی که برای معنای حقیقی و معنای مجازی ذکر نمودیم، آن بود که معنای حقیقی در تمام استعمالات حضور دارد بر خلاف معنای مجازی که در تمام استعمالات حضور ندارد. این مطلب مورد اختلاف است که آیا در استعمالات مجازی نیز، مستعمل‌فیه معنای حقیقی است یا معنای مجازی؟! بنابراین فارق ذکر شده مبتنی بر پذیرش مسلک منسوب به سکاکی است. ما مبنای منسوب به سکاکی را در خصوص مراد استعمالی پذیرفته بودیم؛ به باور ما در استعمالات مجازی نیز معنای حقیقی حضور داشته و لفظ به لحاظ مراد استعمالی در معنای حقیقی استعمال شده است و بر همین اساس می‌توان معنای حقیقی را در تمام استعمالات موجود دانست.

اما چنانچه از این مسلک رفع ید نماییم ممکن است فارق مزبور را به گونه‌ای دیگر مطرح نموده و بگوییم معنای حقیقی نه در همۀ استعمالات و لکن در اکثر استعمالات حضور دارد بر خلاف معنای مجازی که در اکثر استعمالات حضور ندارد. در نتیجه برای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی می‌باید از روش نمونه‌برداری که در جلسۀ سابق ذکر شد، استفاده نمود به این صورت که نمونه‌های متعدّد و متنوّع و مختلف‌السنخ از استعمالات یک واژه را در نظر گرفته و آن معنایی که در اکثر این استعمالات حضور داشت را معنای حقیقی قلمداد کنیم.

## بررسی ایدۀ مزبور

در خصوص ایدۀ ذکر شده دو اشکال مطرح است:

اشکال اول: آیا غلبه داشتن استعمال حقیقی نسبت به استعمال مجازی صحیح است؟

یک عبارت معروفی به ابن جنّی نسبت داده شده است مبنی بر اینکه اکثر کلام اهل عرب مجاز است. به نظر می‌رسد کلام ابن جنّی نیازمند تأویل است چون در حقیقی بودن اکثر استعمالات عرب و غیر عرب، تردیدی نیست.

در مقام تأویل کلام ابن جنّی می‌توان به دو مطلب اشاره نمود:

1. مقصود ابن جنّی از اکثر کلام العرب، ادباء و شعراء بوده باشد یعنی ادباء و شعراء بیشتر از مجاز استفاده می‌شود. به نظر می‌رسد این مطلب نیز صحیح نمی‌باشد چون هر چند در کلام شعراء و ادباء مجاز بسیار بیشتر رخ می‌دهد ولی حتی ادباء و شعراء نیز اکثر کلماتشان به نحو مجازی نیست. مثلاً در استعمالات عادی از 100 استعمال 5 استعمالش مجازی است ولی در استعمالات شاعرانه 30 استعمالش مجازی است. حتی با مراجعه به اشعار شعرایی همچون حافظ که خیال‌پرداز هستند یا ابن فارس که به فرمودۀ مرحوم مطهری اشعار حافظ الهام‌گرفته از کلمات اوست، می‌توان دریافت اکثر استعمالاتشان مجازی نیست. مراجعه به کتب شعر جاهلی همچون معلّقات سبعه نیز گویای حقیقی بودن اکثر استعمالات است:

قفا نبک من ذکری حبیب و منزل بسقط اللوی بین الدخول فحومل

بنابراین در اشعار خیال‌انگیز نیز هر چند تصویرسازی‌های شاعرانه بسیار است اما اکثر استعمالاتش حقیقی است.

1. توجیه دیگر برای کلام ابن جنّی آن است که اکثر معانی الفاظ مجازی هستند نه این که اکثر استعمالات مجازی هستند. فرصت نشد به کلام ابن جنی مراجعه کنم تا معلوم شود این کلام را در کجا و در چه مقامی به کار برده است ولی حدس می‌زنم مقصود وی همین توجیه بوده است. یک بحثی وجود دارد مبنی بر اینکه آیا با مراجعه به کتب لغت می‌توان معنای حقیقی را از معنای مجازی تمییز داد یا خیر؟! مثلاً اگر در کتب لغت برای یک واژه 5 معنا ذکر شده باشد ممکن است 1 معنا، حقیقی و 4 معنا، مجازی باشند. بدین ترتیب ممکن است مقصود ابن جنّی آن باشد با مراجعه به کتب لغت نمی‌توان معنای حقیقی را از معنای مجازی تمییز داد چون اکثر معانی لغات، مجازی هستند.

اگر مقصود ابن جنّی چنین باشد که معانی مجازی نسبت به معانی حقیقی غالب هستند و به همین جهت نمی‌توان با مراجعه به کتب لغت معنای حقیقی را تشخیص دارد، ادعای صحیحی است. مثلاً واژۀ «اسد» 1 معنای حقیقی دارد که به معنای حیوان مفترس است و 4 معنای مجازی دارد؛ البته 90درصد استعمالات «أسد» در معنای حقیقی آن است. یعنی هر چند اکثر معانی مجازی هستند ولی معانی مجازی، تنها 10درصد استعمالات را به خود اختصاص می‌دهند.

بدین ترتیب در مجموعۀ معانی، غلبه با معانی مجازی است ولی در مجموعۀ استعمالات، غلبه با استعمالات حقیقی است. بنابراین باید بین این دو تفکیک کرد که آیا مجموعۀ معانی بدون میزان استعمالشان مدّ نظر است یا مجموعۀ استعمالات مدّ نظر است.

خلاصه آنکه در پاسخ به اشکالی که به ایدۀ مزبور بیان شد، می‌توان گفت از آن رو که اکثر استعمالات، حقیقی هستند، می‌توان اکثریت استعمالات را در نظر گرفته و از طریق آن معنای حقیقی را کشف نمود.

اما مشکل دیگری در اینجا وجود دارد چون هر چند کثرت استعمال یک واژه در یک معنا نشانۀ حقیقی بودن آن است ولی مجازی بودن معنای دیگر بدینوسیله اثبات نمی‌گردد چون مثلاً اگر 90درصد استعمالات واژۀ «أسد» در معنای حیوان مفترس باشد و 10درصد استعمالاتش در معنای رجل شجاع باشد نمی‌توان به مجرّد اقلّ بودن معنای رجل شجاع، آن را مجازی دانست چون ممکن است واژۀ «أسد» در معنای حقیقی داشته باشد؛ بله رجل شجاع نمی‌تواند، معنای حقیقیِ ِمنحصر باشد. بنابراین کثرت استعمال نشانۀ حقیقی بودن معنای مستعمل‌فیه است ولی نشانۀ انحصار آن نمی‌باشد لذا استفاده از راه‌کار غلبه برای تشخیص معنای حقیقی و معنای مجازی کارایی‌اش محدود است.

**شاگرد**: عبارتی که در خصائص این جنی ذکر شده چنین است: اعلم أن أكثر اللغة مع تأمّله مجاز لا حقيقة[[1]](#footnote-1) ؛ این عبارت را ذکر نموده و سپس به ذکر چند مثال می‌پردازد.

**استاد**: استدلالات ایشان بسیار ضعیف است. این عبارت نشان می‌دهد ایشان عمق بحث را متوجه نشده است. عبارت ایشان چنین است:

اعلم أن أكثر اللغة مع تأمّله مجاز لا حقيقة. و ذلك عامّة الأفعال؛ نحو قام زيد، و قعد عمرو، و انطلق بشر، و جاء الصيف و انهزم الشتاء. أ لا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية فقولك: قام زيد، معناه: كان منه القيام أى هذا الجنس من الفعل، و معلوم أنه لم يكن منه جميع القيام.[[2]](#footnote-2)

ایشان در مقام استدلال بر مدعای خویش می‌گوید: «قام» وضع شده است برای قیام یعنی جنس قیام؛ بنابراین «قام زید» یعنی «زید کان منه القیام» لذا معنایش این است که باید همۀ قیام‌ها برای زید باشد، در حالی که روشن است همۀ قیام‌ها برای زید نیست.

اما کلام ایشان صحیح نیست چون «قام زیدٌ» به معنای «کان منه قیام» است نه «کان منه القیام»؛ ایشان «ال» جنس بر سر قیام آورده است لذا اشکال نموده است که تمام قیام‌ها برای زید نیست.

مرحوم آقای صدر مطلب جالب توجهی دارند مبنی بر اینکه مقتضای اطلاق در ناحیۀ موضوع، شمولیّت و در ناحیۀ محمول، بدلیّت است لذا اگر گفتیم «الانسان ممکنٌ» مقتضای اطلاق آن است که مراد از «انسان»، همۀ انسان‌ها باشد ولی مراد از «ممکنٌ» تمام اجناس امکان نیست. بر این اساس «قام زیدٌ»، به معنای «زیدٌ قائمٌ» است یعنی «قام» در حکم محمول است لذا مقتضای اطلاق در محمول، صرف الوجود طبیعت قیام است نه وجود ساری طبیعت قیام بر خلاف موضوع که مقتضای اطلاق در آن شمولیت و وجود ساری طبیعت است.

امثال ابن جنی در زمرۀ نحوی‌های متفکر قرار دارند ولی به دلیل آنکه تفکرات تحلیلی در علم لغت، هنوز پیشرفت نکرده بوده، ارتکاب چنین اشتباهاتی از امثال ابن جنی طبیعی و بخشودنی است.

اصطلاحاً «هیچ انشای ننوشته غلط ندارد»؛ ابن جنی وارد مقولۀ تحلیل لغت شده است و بحث‌های خاصی را مطرح نموده است که پیشینۀ چندانی نداشته است لذا وجود برخی اشتباهات در آن طبیعی است.

به هر حال اگر استدلالات بحث، استدلالاتی باشد که ایشان مطرح نموده، به هیچ وجه قابل طرح نیست؛ ولی در هر صورت با صرف نظر از اینکه ابن جنی چگونه استدلال نموده، به نظر می‌رسد چنانچه اکثر معانی لغات هم مجازی باشند در بحث ما تأثیری ندارد چون اکثر استعمالات حقیقی است و همین حقیقی بودن اکثر استعمالات در تشخیص معنای حقیقی سودمند است چون می‌توان با آمارگیری و پی‌گیری معنای موجود در اکثر استعمالات، همان معنا را معنای حقیقی تلقی نمود هر چند انحصار معنای حقیقی در آن بدینوسیله اثبات نمی‌گردد چون همانطور که گذشت اقلیّت یک معنا به معنای مجازی بودن آن نیست؛ بلکه حتی اگر آن معنای اقلّ با معنای اکثر شباهت داشته باشد نمی‌توان گفت لزوماً مجازی است. فرض کنید واژۀ «أسد» در ۹۰درصد استعمالات، به معنای شیر و در ۱۰درصد استعمالات به معنای شبیه شیر \_یعنی رجل شجاع\_ به کار می‌رود ولی باز هم نمی‌توانیم بگوییم رجل شجاع معنای مجازی است بلکه نهایت مطلبی که می‌توان گفت آن است که به وضع تعیّنی در رجل شجاع حقیقت شده است به این صورت که ابتداءً مجاز بوده و آن تشبیه منشأ به کار بردن واژۀ «اسد» در مورد رجل شجاع شده و به تدریج وضع تعیّنی رخ داده و رجل شجاع به معنای حقیقی «أسد» تبدیل شده است. از همین رو راه‌کار مزبور توان اثبات انحصار معنای حقیقی در معنای اکثر را ندارد هر چند به دلیل اینکه می‌تواند معنای حقیقی را نشان دهد، مفید بوده و فی الجملة قابل استفاده است. خیلی اوقات محقق و پژوهشگر با این سؤال روبرو می‌شود که فلان واژه یک معنای حقیقی دارد یا دو معنای حقیقی؛ یعنی اشتراک لفظی دارد یا ندارد؟! این راه‌کار برای حل پیچیدگی‌ها و ابهاماتی که در این موارد وجود دارد کارساز نیست.

بله، راه‌کار ذکر شده در مورد نحوۀ یادگیری یک زبان مفید است؛ مثلا چنانچه یک فارسی‌زبان به محیطی وارد شده باشد که اهل زبان دیگر هستند وقتی می‌بیند واژۀ «أسد» را غالباً در مورد حیوان مفترس به کار می‌برند، می‌تواند معنای حقیقی «أسد» را کشف کند؛ یعنی هر چند واژۀ «أسد» را در موارد اندک در مورد رجل شجاع نیز به کار می‌برند ولی از آن رو که غالباً در مورد حیوان مفترس به کار می‌برند می‌تواند به حقیقی بودن حیوان مفترس برای واژۀ «أسد» پی ببرد بی‌آنکه بتواند انحصار یا عدم انحصار آن را کشف کند چون ممکن است مشترک لفظی بوده و معنای رجل شجاع نیز معنای حقیقیِ دوم آن باشد.

# ایدۀ تشخیص معنای مجازی از طریق وجود ادعاء و تعوّل

با عنایت به آنچه گذشت اصلی‌ترین ایده برای تشخیص معنای مجازی و معنای حقیقی، توجه به بود و نبود ادعاء و تعوّل است. یعنی می‌باید به وجدان لغوی خود مراجعه نمود و با استفاده از آن معنای حقیقی و مجازی را تشخیص داد. در بسیاری از موارد با استفاده از وجدان لغوی می‌توان این هدف را تأمین کرد.

# ایدۀ ترکیبی برای تشخیص معنای حقیقی و مجازی

واقعیت آن است که شناخت معنای حقیقی و مجازی غالباً با استفاده از یک راه‌کار حاصل نمی‌شود بلکه لازم است راه‌های مختلف را کنار هم گذاشته و با استفاده از تجمیع این راه‌ها، معنای حقیقی و مجازی را به صورت‌ اطمینانی تشخیص دهیم.

## اقسام دلالت‌های لفظی

یکی از نکاتی که سبب صعوبت و دشواری در تشخیص معنای حقیقی و معنای مجازی می‌باشد، پیچیدگی‌هایی است که در دلالات الفاظ وجود دارد. بدین مناسبت قصد داریم به انواع و اقسام دلالت‌های لفظی ورود نموده و آن‌ها را توضیح دهیم تا با تکیه بر این توضیحات، با پیچیدگی‌های بحث آشنا شده و از ارتکاب خطا در فرایند فهم معنای حقیقی ایمن بمانیم. خیلی وقت‌ها ساده انگاشتن صورت مسأله، سبب ارتکاب خطا شده است.

اولین فرقی که بین معنای حقیقی و معنای مجازی ذکر نمودیم، نبود قرینه در استعمالات حقیقی و وجود قرینه در استعمالات مجازی بود. در اینجا با سه پدیده روبرو هستیم که می‌باید از یکدیگر تفکیک شوند.:1-پدیدۀ قرینه-2-پدیدۀ تعدّد دالّ و مدلول-3-پدیدۀ تقدیر.

قرینه یعنی چیزی که خودش دالّ بر مطلب نیست بلکه سبب دلالت‌گری دالّ دیگر می‌شود؛ بطور مثال در «رأیت أسداً یرمی»، «یرمی» قرینۀ ارادۀ رجل شجاع است اما نه اینکه خودش دالّ بر رجل شجاع باشد؛ «یرمی» سبب می‌شود لفظ «أسد« دالّ بر رجل شجاع باشد. به تعبیر متعارف اندیشمندان، «یرمی» قرینه است بر آنکه مراد استعمالی از خود «أسد» رجل شجاع است؛ حال به تعبیر ما قرینه سبب می‌شود بفهمیم مراد تفهیمی از «أسد» رجل شجاع بوده است. این پدیده، ارتباطی با مقولۀ تعدّد دالّ و مدلول ندارد.

تعدّد دال و مدلول آن است که دو دالّ داشته باشیم و دو مدلول؛ نه اینکه یک واژه قرینه بر دلالت‌گری واژۀ دیگر شود؛ بر خلاف مقولۀ قرینه که شرط دلالت‌گری دالّ بر مدلول محسوب می‌شود. بنابراین در مقولۀ قرینه یک دالّ داریم و یک مدلول، و قرینه، شرط دلالت‌گری دالّ است. شرط در اصطلاح پدیده‌ای است که در فاعلیت فاعل یا قابلیت قابل دخالت دارد؛ ولی تعدد دالّ و مدلول به این شکل نیست.

در آینده نمونه‌های بحث تعدّد دال و مدلول را ذکر خواهیم کرد.

تقدیر نیز مقوله‌ای دیگر است که باید مورد توجه قرار گیرد. تقدیر به دو گونۀ لفظی و معنوی تقسیم‌پذیر است. نخستین بار این تفکیک را شرح قطر الندای[[3]](#footnote-3) ابن هشام مشاهده کردم. ابن هشام در مورد نحوۀ کاربردهای واژه‌های «بعد» و «قبل» می‌گوید «قبل» و «بعد» چهار مدل استعمال دارند؛ این دو واژه گاهی اضافه می‌شوند و گاهی مقطوع از اضافه می‌شوند که در صورت دوم سه حالت قابل تصویر است. مجموع چهار صورت نامبرده بدین شرح است:

1.مضاف واقع شدن «قبل» و «بعد»: در این صورت معرب هستند.

2.مقطوع الاضافه شدن «قبل» و «بعد» با تقدیر لفظی مضاف‌الیه که قهراً معنای مضاف‌الیه نیز به تبع لفظ مقدّر است: در این صورت معرب هستند ولی به دلیل وجود تقدیری لفظِ مضاف‌الیه، تنوین نمی‌گیرند.

3.مقطوع الاضافه شدن «قبل» و «بعد» بدون هیچ گونه تقدیر: در این صورت هم معرب هستند و هم تنوین می‌گیرند.

4.مقطوع الاضافه شدن «قبل» و «بعد» با تقدیر معنوی مضاف‌الیه: در این صورت مبنی بر ضم هستند.

همانطور که پیدا است بین این چهار صورت تفاوت‌های اِعرابی وجود دارد. هم‌اینک قصد داریم در خصوص تقدیر لفظی و معنوی و تفاوت آن‌ها توضیح دهیم.

ابن مالک در مورد تقدیر، شعر معروفی دارد:

«و فی جواب کیف زید؟ قل دنف زیدٌ استغنی عنه اذ عرف»[[4]](#footnote-4)

 کسی سؤال می‌کند «کیف زیدٌ؟»، ما در پاسخ «زید» را در تقدیر گرفته و می‌گوییم «دَنِفٌ»؛ در این پاسخ مبتدا ذکر نشده است ولی مقدّر است. حال قصد داریم در مورد چیستی پدیدۀ تقدیر توضیح دهیم.

هدف از کاربست لفظ چیست؟ هدف از کاربست لفظ آن است که لفظ استعمال شده در ذهن سامع ادراک شود و لفظ ادراک شده در ذهن سامع، سبب شکل‌گیری معنا در ذهن می‌شود. استعمال لفظ سبب می‌شود تصویر آن در ذهن سامع ادراک شده و این تصویر ذهنی مدّتی در ذهن باقی می‌ماند لذا می‌توان در این بازۀ زمانی، به وجود ذهنی آن اکتفا نموده و آن را در تقدیر گرفت. بدین ترتیب وقتی سائل می‌پرسد: «کیف زید؟»، لفظ «زید» در ذهنش بوده است که چنین پرسشی را مطرح نموده؛ به همین جهت مجیب می‌تواند در پاسخ به این سؤال به وجود ذهنی لفظ «زید» اکتفا نموده و از بازگو نمودن آن خودداری کند یعنی فقط بگوید «دنفٌ». در این فرض لفظ «زید» در ذهن نقش بسته است که تقدیر لفظی نام دارد.

**سؤال**: مگر موطن لفظ، ذهن است؟ لفظ توسط گوش شنیده می‌شود.

**پاسخ**: لفظ توسط گوش شنیده می‌شود و شنیدن آن سبب نقش بستن لفظ و ادراک آن در ذهن می‌گردد. به بیان دیگر، گوش صرفاً مسیر عبور لفظ به ذهن است؛ پس لفظ از طریق گوش شنیده شده و توسط ذهن ادراک می‌شود و این لفظ ادارک شده در ذهن بر معنا دلالت می‌کند.

نمونۀ دیگر تقدیر لفظی مربوط به الفاظی است که خیلی اوقات همراه با یکدیگر به کار می‌روند؛ بر این اساس ممکن است با استعمال یک لفظ، لفظ مقارن آن نیز در ذهن مخاطب نقش ببندد و همین تصویر ذهنی لفظ، برای گوینده این امکان را ایجاد می‌کند که لفظ مقارن را ذکر نکند و به وجودش در ذهن مخاطب بسنده کند. این نوع تقدیرات از قبیل تداعی معانی هستند.

برای مثال لفظ «استکان» و «نعلبکی» به دلیل تقارن با یکدیگر، موجب تداعی یکدیگر می‌شوند لذا متکلم می‌تواند بگوید «برو استکان و ... را بیاور» یعنی لفظ «استکان» را استعمال نموده و لفظ مقارنش یعنی «نعلبکی» را در تقدیر گرفته است چون به محض شنیده شدن واژۀ نخست، واژۀ دیگر نیز به ذهن خطور می‌کند و گوینده را از بازگو نمودنش بی‌نیاز می‌سازد.

**سؤال**: آیا می‌توان مثال «استکان» و «قند» را از همین مقوله دانست؟

**پاسخ:** آن یک نکتۀ دیگر است. قصد داریم این نکته را توضیح دهیم که برخی از امور با یکدیگر ارتباط لفظی دارند و برخی دیگر صرفاً ارتباط معنوی دارند. این دو باید از یکدیگر تفکیک شود.

**سؤال:** آیا مقصودتان «واو» در «استکان ***و*** ...» است؟

**پاسخ:** گاهی اوقات همین «واو» زمینۀ دلالت را فراهم می‌سازد.

مثال دیگرش مربوط به مواردی است که گوینده به دلیل رکاکت برخی الفاظ، آن را به کار نمی‌برد و در تقدیر می‌گیرد. فرض کنید شخصی در مقام ذکر اعضای بدن می‌گوید: «این سر است؛ این چشم است؛ این گوش است؛ این دهان است؛ این سینه است؛ این شکم است و ...»؛ همینطور از بالا به پایین اعضای بدن را ذکر می‌کند ولی وقتی به شرمگاه می‌رسد نامش را ذکر نمی‌کند چون این گونه تکلم، سبب شده است لفظ رکیک مورد نظر در ذهن مخاطبین نقش ببندد لذا گوینده به همین وجود ذهنی اکتفا نموده و از تصریح به لفظ خودداری می‌کند.

گفتنی است یکی از عوامل تحریف همین تداعی معانی است. مثلاً تقارن بسیاری که بین دو واژۀ «علی بن ابراهیم» و «عن ابیه» وجود دارد سبب می‌شود ناسخ با دیدن لفظ «علی بن ابراهیم»، ناخودآگاه لفظ «عن ابیه» را نیز تصور نموده و آن را به سند اضافه کند.

تقدیر لفظی مربوط به جایی است که بین لفظ مصرّح و لفظ مقدّر یک نحو تلازم برقرار باشد به‌طوری که لفظ مقدّر با شنیده شدن لفظ مصرّح، خود به خود، لفظش در ذهن حاضر شود.

**سؤال**: روضه‌خوان‌ها نیز خیلی اوقات جملۀ مشتمل بر اوج روضه را شروع می‌کنند ولی انتهای آن را ذکر نمی‌کنند؛ آیا می‌توان این را از مقولۀ تقدیر لفظی دانست؟

**پاسخ**: بله؛ روضه‌خوان می‌گوید: «شمشیر را بالا برد و به سر مبارکِ ...»؛ دلیل این کار آن است که صدر جمله، ذیل جمله را در ذهن تداعی می‌کند لذا روضه‌خوانی که جمله‌اش را ناقص می‌گذارد گاهی به دلیل آن است که لفظ مربوط به ادامۀ جمله، خود به خود به ذهن مخاطب منتقل می‌شود؛ البته گاهی اوقات خود لفظ نقش نمی‌بندد بلکه صرفاً معنای آن نقش می‌بندد که در این صورت تقدیر لفظی محسوب نمی‌شود.

با عنایت به آنچه گذشت روشن شد، تقدیر لفظی نیز به دو گونه قابل تحلیل است:

1.گاهی لفظ مصرّح، سبب تداعی لفظ مقدّر می‌شوند. در این فرض دو لفظ ملازم داریم که با ذکر لفظ ملزوم، لفظ لازم نیز خود به خود در ذهن نقش بسته و نیاز به ذکر ندارد.

2.گاهی خود لفظی که مقدّر است سابقاً بیان شده بوده و در ذهن حضور داشته لذا در ادامه از بازگو نمودن آن خودداری می‌شود؛ مثال «کیف زید؟» و «دنفٌ» از همین قبیل است.

پس نحوۀ دلالت تقدیر لفظی شبیه نحوۀ دلالت لفظ مصرّح است؛ یعنی همانطور که لفظ مصرّح در ذهن نقش بسته و صورت ذهنی‌اش سبب ادراک معنا می‌شود، لفظ مقدّر نیز در ذهن حضور داشته و وجود ذهنی‌اش سبب ادراک معنا می‌شود بی‌آنکه متکلم آن را تلفظ کند؛ خواه حضورش به دلیل تلازمی باشد که با لفظ مصرّح دارد و خواه به دلیل آن باشد که از قبل در ذهن حضور داشته لذا گوینده به آن اکتفا کرده است.

گونۀ دیگر تقدیر، تقدیر معنوی است که در آن نه لفظ، بلکه صرفاً معنا در ذهن حضور داشته و همین حضور معنا گوینده را از ذکر لفظ بی‌نیاز می‌سازد. در خصوص تقدیر معنوی در جلسات آینده مفصل‌تر صحبت خواهیم کرد.

باید دانست ما با یک سری پدیده‌ها روبرو هستیم که در دلالت دخیل هستند. پدیده‌هایی همچون انصراف، تناسبات حکم و موضوع، الغای خصوصیت، تنقیح مناط و مانند آن، از پدیده‌هایی هستند که در شکل‌گیری دلالت دخیل بوده و تحلیل حقیقت آن‌ها و نحوۀ دخالتشان در شکل‌گیری دلالت سودمند است.

باید دید هر یک از این پدیده‌ها ذیل کدامین گونه از اقسام دلالت قرار می‌گیرند؟ آیا از مقولۀ تقدیر لفظی هستند؟ آیا از مقولۀ تقدیر معنوی هستند؟ آیا از سنخ تعدّد دالّ و مدلول هستند؟ و سؤالاتی از این قبیل. تحلیل این پدیده‌ها و نحوۀ دلالتشان بر معنا، در فرایند تشخیص معنای حقیقی دخالت دارند.

1. الخصائص (ابن جنی) ج2 ص212 [↑](#footnote-ref-1)
2. الخصائص (ابن جنی) ج2 ص212 [↑](#footnote-ref-2)
3. شرح قطر الندى و بل الصدى، ص: 40 [↑](#footnote-ref-3)
4. البهجة المرضیة علی الفیة ابن مالک ج1 ص96 [↑](#footnote-ref-4)