

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

**14021108**

مقرر: مسعود عطارمنش

**موضوع:** المقدمة/علائم الحقيقة و المجاز /الإستعمال/نقش برخی اجزای کلام در معنای سائر اجزا

# کشف معنای حقیقی از طریق استعمالات

بحث پیرامون عوامل غیر وضعیِ دخیل در شکل‌گیری مفاد کلام بود. فهم این عوامل سبب می‌شود در فرایند کشف معنای الفاظ از طریق استعمالات، از خطا در امان باشیم.

## نقش برخی اجزای کلام در معنای سائر اجزا

بدین مناسبت، به دو نمونه اشاره می‌کنیم که دارای جنبۀ مقدماتی برای بحث از نحوۀ دخالت برخی اجزای کلام، در معنادار شدن سائر اجزا می‌باشد.

### تفکیک مفاد اطلاقی از مفاد غیر اطلاقی

در فقه، بحثی مطرح است مبنی بر آن که اگر صبی، صیغۀ عقد را اجرا نماید، صیغۀ وی کالعدم است \_به طوری که حتی با اذن ولی نیز تصحیح نباشد\_ یا صیغۀ اجرا شده توسط صبی، کالعدم نبوده و با اذن ولی قابل تصحیح است؟! به بیان دیگر، آیا صبی مسلوب العبارة است یا مسلوب العبارة نیست؟!

برخی از فقهاء برای اثبات مسلوب العبارة بودن صبی، به ادلّه‌ای تمسک نموده‌اند که در آن گفته شده امر صبی تا وقتی بالغ نشده، نافذ نیست و زمانی که بالغ شود «جاز امره»[[1]](#footnote-1).

مرحوم شیخ انصاری[[2]](#footnote-2) در اشکال به استدلال ذکر شده، فرموده است «جاز امره» به معنای استقلال در تصرف و بی‌نیاز بودن به اذن است؛ بدین ترتیب ادلۀ ذکر شده، استقلال در تصرف و بی‌نیاز بودن صبی از اذن ولی را نفی می‌کنند و این منافاتی با تأثیرگذار بودنش با اذن ولی ندارد. بنابراین ادلۀ ذکر شده دالّ بر مسلوب العبارة بودن صبی نیست.

مرحوم امام[[3]](#footnote-3) در مقام پاسخ به اشکال مرحوم شیخ بر آمده و فرموده است «جاز امره» به معنای مطلق تأثیر است نه خصوص استقلال در تأثیر؛ شاهد این مطلب آن است که می‌توان جواز امر را به اذن ولی مقیّد نموده و گفت: «یجوز امر الصبی بإذن الولیّ»؛ یا عدم جواز را به اذن ولی استثناء زده و گفت: «لا یجوز امر الصبی إلا بإذن الولیّ». همین که می‌توان «جاز امره» را به اذن ولی مقیّد نمود یا «لا یجوز امره» را به اذن ولی استثناء زد، کاشف از آن است که واژۀ «جاز»، ذاتاً اطلاق داشته و مطلق اثرگذاری را شامل است هر چند این اثرگذاری به اذن ولی باشد. بدین ترتیب روایاتی که جواز امر صبی را نفی نموده، طبیعت جواز را به شکل مطلق نفی نموده و بالتبع مطلق تأثیر را در مورد صبی نفی می‌کند که مساوق با مسلوب العبارة بودن صبی است.

در تکمیل فرمایش مرحوم امام، می‌توان این نکته را ضمیمه نمود که در مواردی که جواز امر را به اذن ولی مقیّد می‌کنیم یا نفی جواز را به اذن ولی استثناء می‌زنیم، هیچ تعوّل و عنایتی در این تقیید و استثناء احساس نمی‌کنیم؛ عدم احساس تعوّل گویای آن است که جواز امر ذاتاً اطلاق داشته و مطلق تأثیر را در بر می‌گیرد.

آیت الله والد، در مقام بررسی فرمایش مرحوم امام، نکته‌ای را متذکر می‌شدند که در بحث کنونی ما نیز حائر اهمیّت است.

ایشان می‌فرمودند گاهی استفادۀ یک معنای خاص از کلام، حاصل اطلاق دلیل و سکوت متکلم است؛ در نتیجه استفادۀ این مفاد خاص منافاتی ندارد با اینکه متکلم با استفاده از تقیید، بتواند سکوت را در هم شکسته و مفاد اطلاقی را از بین ببرد.

برای روشن شدن مطلب، نخست به ذکر چند مثال می‌پردازیم و سپس به محل اختلاف بین مرحوم شیخ و مرحوم امام باز می‌گردیم و آن را تحلیل می‌کنیم.

مثال اول: اگر گفتیم «رأیت زیداً» معنایش آن است که خود زید را دیده‌ام نه برادرش را؛ با این حال می‌توان یک قید به کلام اضافه نمود و گفت: «رأیت زیداً نفسه». آیا این که می‌توانیم قید «نفسه» را به کلام اضافه کنیم بدین معناست که «رأیت زیداً» اعم از دیدن زید و دیدن برادر زید را افاده می‌کند؟! پاسخ منفی است؛ «رأیت زیداً» ظهورش در دیدن خود زید است اما چون احتمال دارد در مقام تجوّز به برادر زید نیز زید گفته شود، و یا احتمال خطا در رؤیت زید وجود دارد، متکلم برای نفی احتمال تجوز و برای اینکه به مخاطب بفهماند خطا نکرده است، قید «نفسه» را به کلام اضافه می‌کند. نفی تجوز و نفی خطا از «رأیت زیداً» نیز به مفاد اطلاقی قابل استفاده است ولی قید «نفسه» همان مفاد اطلاقی کلام را که به شکل ظهور، افاده می‌شد به مرحلۀ نصوصیّت می‌رساند.

کوتاه سخن آنکه، امکان اضافه نمودن قید، به معنای آن نیست که کلام بدون قید، معنای جامع بین بود و نبود قید را افاده می‌کرده است. چنانکه گذشت در این مثال کلام بدون قید نیز همان مطلبی را افاده می‌کند که کلام با قید، افاده می‌کند؛ با این تفاوت که یکی ظاهر و دیگری نصّ است.

مثال دوم: اگر گفتیم «رأیت زیداً» ظاهر در آن است که در بیداری زید را دیدم نه اینکه خواب بودم و در رؤیا زید را دیدم؛ پس ظاهر اطلاقی یا وضعیِ «رأیت»، رؤیت در حال بیداری است، با این حال می‌توان آن را تقیید نموده و گفت «رأیت زیداً فی النوم». اینکه می‌توانیم قید «فی النوم» را به کلام اضافه کنیم بدین معنا نیست که «رأیت زیداً» بر جامع بین رؤیت در خواب و بیداری دلالت داشته است. «رأیت زیداً» به دلالت وضعی یا دلالت اطلاقی، بر خصوص رؤیت در بیداری دلالت دارد ولی وقتی متکلم قید «فی النوم» را به کلام اضافه می‌کند رؤیت را از مفاد وضعی یا اطلاقی خود رویگردان می‌سازد و معنای جدیدی به آن می‌دهد.

در همین مثال می‌توان به جای قید «فی النوم»، قید «فی الیقظة» را به کلام اضافه نمود. فرض کنید به دلیل یک سری ویژگی‌ها، احتمال رؤیت در خواب وجود داشته باشد. مثلاً اگر پدر من از دنیا رفته باشد، وقتی می‌گویم «دیروز پدرم را دیدم» ممکن است علم به مردن پدر، قرینه ‌شود بر اینکه در خواب او را دیده‌ام لذا برای دفع این احتمال می‌گویم: «رأیت ابی فی الیقظة» یعنی در بیداری و در حال مکاشفه پدرم را دیدم. یا مثلاً در روایتی که می‌گوید پیامبر صلوات الله علیه و آله به ابوبکر فرمودند به امامت علی اقرار کن. ممکن است تصور شود این ماجرا در خواب دیده شده لذا برای نفی این احتمال قید «فی الیقظة» اضافه می‌شود.

البته در این مثال خاص به دلیل قرائنی که همراه با کلام است، اطلاق کلام اقتضای قید «فی الیقظة« را ندارد ولی به هر حال گاهی مفاد اطلاقی کلام همان قید را افاده می‌کند نه این که بر اعم از بود و نبود قید دلالت کند؛ در این فرض ذکر قید برای تصریح بر همان مفاد اطلاقی خواهد بود. اما گاهی مفاد اطلاقی کلام مطلب خاصی بر خلاف قید را افاده می‌کند که ذکر قید برای رویگردان نمودن کلام از آن معنای خاص خواهد بود.

کوتاه سخن آنکه، صحیح بودن استثنا بدین معنا نیست که اگر استثنا ذکر نمی‌شد مستثنی داخل در مستثنی‌منه می‌بود. گاهی کلام بدون ذکر استثنا، حالت خاصی را افاده می‌کند و ذکر استثنا برای رویگردان نمودن کلام از آن حالت خاص است؛ خواه ذکر استثنا مفاد وضعی کلام را تغییر دهد و خواه مفاد اطلاقی کلام را. البته به نظر می‌رسد در ما نحن فیه مفاد اطلاقی کلام تغییر می‌کند.

مفاد اطلاقی، حاصل سکوت متکلم از بیان قید است. وقتی گفته می‌شود: «جاز امر الصبی إذا بلغ» و از ذکر قید سکوت می‌شود، مفاد اطلاقی‌اش استقلال صبی در تصرف است یعنی همگان از این عبارت نفی محجوریت صبی و بی‌نیاز بودنش از اذن ولی را استفاده می‌کنند. نفی محجوریت از اطلاق و سکوت متکلم استفاده می‌شود ولی برای متکلم این امکان وجود دارد که اطلاق مزبور را از بین ببرد یعنی آن معنای خاصی که از اطلاق و سکوت استفاده می‌شد را از بین برده و یک معنای موسّعی از لفظ اراده کند به این شکل که بگوید: «جاز امر الصبی و لو لم یأذن الولیّ»؛ در این عبارت با اضافه شدن «و لو لم یأذن الولیّ» معلوم می‌شود «جاز» به معنای مطلق جواز استعمال شده است. در این مثال قید مذکور، همان مفاد اطلاقی را از حالت ظهور اطلاقی به حالت نصوصیّت یا ظهور قوی تبدیل می‌کند چون گاهی هدف متکلم از ذکر قید تأکید و تصریح به همان مطلبی است که بدون قید نیز در حدّ یک ظهور قابل استفاده بود.

 در بحث مسلوب العبارة بودن صبی، آیت الله والد حق را به مرحوم شیخ داده‌اند. شاهد صحت فرمایش مرحوم شیخ آن است که وقتی گفته می‌شود «إذا بلغ الصبی جاز امره» بدون تردید دالّ بر استقلال وی و بی‌نیاز بودنش از اذن ولی می‌باشد. حال اینکه استفادۀ مطلب مذکور از وضع است یا از اطلاق، یک بحث دیگر است. ما قصد نداریم بگوییم استقلال در تأثیر، مفاد وضعی «جاز» است، پس هر چند از اطلاقِ «جاز امره» استفاده می‌شود صبیّ بعد از بلوغ استقلال دارد. نفی جواز که در مقابل آن است نیز به معنای نفی استقلال می‌باشد. این همان مطلبی است که مرحوم شیخ انصاری بیان نموده است.

نکته‌ای که قصد داریم بر آن تأکید کنیم آن است که می‌باید بین مفاد وضعی و مفاد اطلاقی تفکیک کرد. اشکال مرحوم امام به مرحوم شیخ ناشی از عدم توجه به مفاد اطلاقی و خلط مفاد اطلاقی با مفاد وضعی است. «جاز امره» به لحاظ مفاد وضعی، دالّ بر استقلال در تصرف نیست؛ به همین جهت تقییدش به اذن ولیّ یا استثنا زدن «لا یجوز امره» به اذن ولی، وجداناً سبب تجوّز نمی‌شود؛ اما این مطلب بدین معنا نیست که «جاز امره» دالّ بر استقلال در تأثیر نیست. «جاز امره» نه بالوضع بلکه بالاطلاق دالّ بر استقلال در تصرّف است در نتیجه با ذکر قید این اطلاق از بین می‌رود و علّت این که انسان احساس تجوّز نمی‌کند آن است که اطلاق معلول سکوت متکلم است در نتیجه با ذکر قید، سکوت در هم شکسته و مقتضی اطلاق از بین می‌رود.

فرق رفع ید از مفاد وضعی \_یعنی تجوز\_ با رفع ید از مفاد اطلاقی در همین نکته است. در مجاز یک نوع خلاف قاعده رخ می‌دهد چون تجوّز، از سنخ قرار دادن مانع جلوی راه مقتضی است؛ بر خلاف اطلاق که اساساً با ذکر قید مقتضی اطلاق زائل می‌شود. علت عدم احساس تعوّل و خلاف قاعده آن است که ذکر قید و در هم شکستن مفاد اطلاقی، از سنخ نفی متقضی است نه ایجاد مانع.

مثال سوم: آیا «مات» دال بر مرگ حتف انف است یا دالّ بر اعم از مرگ حتف انف و مرگ بالقتل می‌باشد. مرحوم آقای عسکری در کتاب عبدالله بن صباح پیرامون واقعیّت داشتن عبدالله بن صباح بحث‌های مفصلی را مطرح نموده‌اند. ایشان در موضعی از کلامشان به این نکته اشاره می‌کنند که «مات» به معنای مرگ حتف انف است و قتل را شامل نمی‌شود. ایشان در ادامه نتایجی را بر این مطلب مترتب می‌کنند که قصد ورود به آن را نداریم. ایشان بر مدعای خود چنین استشهاد نموده‌اند که در آیۀ شریفۀ ﴿أ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى‏ أَعْقابِكُم‏﴾[[4]](#footnote-4) موت در مقابل قتل قرار داده شده و این تقابل گویای آن است که موت به معنای مرگ حتف انف است و مرگ بالقتل را شامل نمی‌شود.

از سوی دیگر ممکن است شخصی بگوید بالوجدان می‌توان تعبیر «مات بالقتل» را به کار برد و چنین تعبیری صحیح است. یا مثلاً وقتی می‌خواهیم مردگان و زندگان یک جمعیّت را نام ببریم می‌گوییم: «در این جمعیّت فلان تعداد مرده و فلان تعداد زنده‌اند» یعنی کسانی که به قتل رسیده‌اند را نیز در عداد مردگان قرار می‌دهیم.

این دوگانگی چگونه قابل توجیه است؟! پاسخ مطلب آن است که مفاد وضعی موت، اعم از مرگ حتف انف و مرگ بالقتل و شهادت و مانند آن است؛ ولی گاهی اوقات به قرینۀ قرار گرفتن در کنار واژۀ دیگر، صرفاً بر مرگ حتف انف دلالت می‌کند. آیۀ شریفۀ ﴿أ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى‏ أَعْقابِكُم‏﴾[[5]](#footnote-5) نیز از همین قبیل است. واژۀ «مات» نسبت به این که سبب مرگ، عامل طبیعی باشد یا قتل باشد، ساکت بوده و هر دو را در بر می‌گیرد؛ ولی چنانچه بگوییم: «اگر زید بمیرد یا او را بکشند» مردن دالّ بر خصوص مرگ حتف انف بوده و قتل را شامل نخواهد بود.

در آیۀ شریفه اولاً کلمۀ «أو» گویای تفاوت معنای «مات» و «قُتِلَ» است. وقتی «أو» بین «مرگ» و «قتل» قرار می‌گیرد نشان می‌دهند این دو، معنایشان فرق دارد. کاربست واژۀ «قتل» حاکی از آن است که متکلم در مقام بیان عامل مرگ بوده است و سبب مرگ را قتل قرار داده است. وقتی در مقام بیان سبب مرگ بود و در طرف مقابل از تعبیر «مات» استفاده کرد، اطلاق «مات» اقتضا می‌کند سبب مرگ، حتف انف باشد چون سکوت برای بیان طبیعی بودن مرگ کفایت می‌کند. وقتی متکلم در مقام بیان سبب مرگ باشد و عامل غیر طبیعی برای مرگ ذکر نکند، معنایش آن است که سبب مرگ، عامل طبیعی بوده است. اما در جایی که در مقام بیان سبب مرگ نباشد واژۀ «مات» هم قابلیت انطباق بر مرگ حتف انف را دارد و هم قابلیت انطباق بر مرگ بالقتل.

با عنایت به نکات ذکر شده روشن می‌شود تعبیر وفاتی که توسط مرحوم آ شیخ عباس قمّی در مورد حضرت زهرا سلام الله علیها به کار رفته، به معنای آن نیست که حضرت زهرا سلام الله علیها شهید نشده‌اند. عده‌ای تعبیر وفات را دالّ بر آن دانسته‌اند که حضرت زهرا سلام الله علیها شهید نشده‌اند؛ اما چنین استدلالی ناتمام است. اگر مرحوم آ شیخ عباس قمّی، در مقام بیان سبب مرگ بر آمده باشد و به تعبیر وفات بسنده نموده باشد مفاد اطلاقی کلام اقتضا می‌کند مرگ حضرت زهرا سلام الله علیها به عامل طبیعی بوده است. ولی نکته اینجا است که مرحوم آ شیخ عباس در مقام بیان عامل مرگ نبوده است و صرفاً قصد داشتند تاریخ از دنیا رفتن حضرت را بیان کنند فارغ از این که عاملش چه بوده است.

توجه به این نکته حائز اهمیّت است. فرض کنید شخصی نام علماء را لیست نموده و در مقام بیان نحوۀ مرگ ایشان چنین می‌گوید: «فلان عالم در فلان تاریخ وفات نموده و فلان عالم در فلان تاریخ به شهادت رسیده است» در اینجا همین که در مورد برخی از علماء از تعبیر وفات و در مورد برخی دیگر از تعبیر شهادت استفاده کرده، گویای آن است که لااقل از شهادت آنان که تعبیر وفات را در موردشان به کار برده اطلاع نداشته است. اگر نسبت به شهادت تمامشان اطلاع داشته باشد و صرفاً در مورد برخی از ایشان از تعبیر شهادت استفاده کند، صحیح نیست.

تذکر این نکته نیز مناسب است که در برخی روایات، وقتی نام ائمه علیهم السلام را ذکر می‌کنند به امام حسین علیه السلام که می‌رسند از تعبیر شهید استفاده می‌کنند ولی در مورد سائر ائمه از تعبیر متوفی استفاده می‌کنند. ممکن است تصور شود استفاده از تعبیر شهید در مورد امام حسین علیه السلام و تعبیر متوفی در مورد سائر ائمه علیهم السلام دالّ بر آن است که سائر ائمه شهید نشده‌اند. اما این تصور صحیح نیست. اولاً نحوۀ مرگ امام حسین علیه السلام در حدّی دردناک و فجیع بوده است که وقتی متکلم از مرگ ایشان سخن می‌گوید به طور طبیعی در مقام بیان نحوۀ مرگ نیز بر می‌آید. این خصوصیت خاصی است که در مورد مرگ ایشان وجود دارد. از سوی دیگر شهادت امام حسین علیه السلام یک امر آشکار بوده است بر خلاف سائر امامان علیهم السلام که شهادتشان پنهانی صورت گرفته است. گاهی علّت تخصیص امام حسین علیه السلام به تعبیر شهید، آشکارا بودن شهادت ایشان و پنهانی بودن شهادت سائر امامان علیهم السلام است. به بیان دیگر متکلم در مقام بیان تمام ویژگی‌های مرگ امامان علیهم السلام نیست ولی در مقام بیان ویژگی‌های آشکار مرگشان می‌باشد. نتیجۀ این مطلب آن است که سائر امامان علیهم السلام شهادت آشکارا همچون شهادت امام حسین علیه السلام نداشته‌اند. حتی امام موسی کاظم یا امام حسن مجتبی علیهما السلام که از جهت روایات تقریباً تردیدی در شهادتشان وجود ندارد، به هر حال این شهادت به نحو پنهانی صورت گرفته نه آشکارا و همین نکته می‌تواند منشأ تخصیص امام حسین علیه السلام به ذکر تعبیر شهید بوده باشد.

نکته‌ای که قصد داریم بر آن تأکید کنیم، توجه به مفاد اطلاقی و تفکیک آن از مفاد غیر اطلاقی است.

مثال چهارم: فرض کنید در یک مسأله ده قول ذکر نموده و یکی از ده قول را مشهور قلمداد می‌کنیم. اینکه تنها در مورد یک قول از تعبیر مشهور استفاده کردیم و نسبت به دیگر اقوال سکوت کردیم، نشان می‌دهد سائر اقوال مشهور نیستند نه اینکه نفس مشهور بودن به مفاد وضعی، تنها بر یک قول منطبق شود. مفاد وضعی مشهور قابلیت تطبیق بر دو یا چند قول را دارا می‌باشد لذا می‌توان گفت از بین این ده قول، دو قول مشهور است. با این وجود وقتی از ده قول تنها یک قول را مشهور می‌نامیم، می‌توان اختصاص مشهور بودن به همان یک قول را استفاده نموده است. علت مطلب آن است که متکلم در مقام بیان مشهور بودن اقوال بر آمده و تنها یک قول را مشهور دانسته است و از مشهور بودن سائر اقوال سکوت نموده است؛ این سکوت در صورتی صحیح است که از این ده قول، تنها همین یک قول مشهور باشد.

#### بررسی قاعدۀ «إذا افترقا اجتمعا و إذا اجتمعا افترقا»

با عنایت به توضیحات ذکر شده، به نقش برخی از اجزای کلام در تغییر معنای سائر اجزا می‌پردازیم.

در مورد برخی واژگان گفته می‌شود: «إذا افترقا اجتمعا و إذا اجتمعا افترقا». ما سابقاً مثال‌های زیادی را در این باره جمع‌آوری کرده بودیم که فرصت ذکر آدرس‌هایش وجود ندارد و صرفاً به خود مثال‌ها اشاره می‌کنیم. بیشتر این مثال‌ها در کلمات شیعیان ذکر شده است.

قدیمی‌ترین مثال این بحث، واژه‌های «فقیر» و «مسکین» هستند. در کلمات علماء \_به خصوص در میان شیعیان و متأخرین\_ مثال‌های زیادی برای این بحث مطرح شده است.

واژه‌های «ظرف» و «جار و مجرور» نیز از همین قبیل دانسته شده است. برخی گفته‌اند اگر «ظرف» به تنهایی به کار برود، «جار و مجرور» را نیز شامل می‌شود. همچنین اگر «جار و مجرور» به تنهایی به کار برود، «ظرف» را شامل می‌شود. ولی وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند معنایشان متفاوت می‌شود.

از مثال‌های دیگر این بحث واژگان «مشیّت» و «اراده» است که مرحوم حاجی سبزواری در کتابش ذکر نموده است.

«ضرر» و «ضرار» نیز توسط برخی از همین قبیل دانسته شده است. «اکراه» و «اضطرار»؛ «حدّ» و «تعزیر»؛ «لهو» و «لعب»؛ «سنن» و «آداب»؛ «صورت» و «تمثال»؛ «ظلم» و «جور»؛ «الفیء» و «الغنیمة»؛ در اینجا نوشته‌ شده «المؤونة» و «الغرامة» که نمی‌دانم «المؤونة» را درست یادداشت کردم یا نه. «الفداء» و «المنّ» به احتمال زیاد باید «المنّ» باشد؛ «المحبة» و «المودّة»؛ «الکدح» و «الکدّ»؛ «اللائح» و «الظاهر»؛ «المساکین» و «القانع و المعترّ»؛ «الخراج» و «الجزیة»؛ «المشرکین» و «اهل الکتاب»؛ «الشرائط» و «المقدّمات»؛ «العفو» و «الصفح»[[6]](#footnote-6)؛ «اسلام» و «ایمان»؛ «مشارق» و «مغارب»؛ «فسق» و «عصیان»؛ «التسمیة» و «الاستعاذة»؛ «تولّی» و «تبرّی»؛ «جلال» و «جمال»؛ «تسبیح» و «تقدیس»؛ «نبی» و «رسول»؛ «استغفار» و «توبه»؛ «سیّئة» و «فاحشة»؛ «خوف» و «حزن»؛ «اسراء» و «معراج»؛ «عمرة» و «حجّ»؛ «سماوات» و «ارض» و «ما فیهما»؛ «قرآن» و «نور»؛ «سرّ» و «نجوی»؛ «هزم» و «ظلم»؛ و مثال‌های دیگری از این قبیل.

گفتنی است که در اکثر یا تمام این مثال‌ها شاهد روشنی بر این مطلب وجود ندارد. ما قصد داریم اصل این قاعده را بر خصوص مثال «مسکین» و «فقیر» تطبیق کنیم و صحت و سقم این قاعده را در ضمن این مثال مورد بررسی قرار دهیم. اولاً باید دید قاعدۀ «إذا افترقا اجتمعا و إذا اجتمعا افترقا» در مورد این‌ها صحیح است یا نه؟ ثانیاً اگر صحیح است چه تحلیل لغت‌شناسانه‌ای برای آن وجود دارد؟

آیا معنای اولیۀ این‌ها متفاوت است و افتراق سبب می‌شود معنایشان یکی شود؟ یا معنای اولیّۀ این‌ها یکی است و اجتماع سبب می‌شود معنایش متفاوت شود؟ به دیگر سخن، «إذا اجتمعا افترقا» بر خلاف قاعده است یا «إذا افترقا اجتمعا» بر خلاف قاعده است؟ هر یک از این دو احتمال که صحیح باشد، باید دید چگونه می‌شود حالت اجتماع یا افتراق، سبب تغییر مفاد واژگان شود. این پدیده نیاز به تحلیل زبان‌شناختی دارد که آیا اساساً چنین پدیده‌ای امکان‌پذیر هست یا نیست؟

فرض این است که ظهور کلام تغییر می‌کند؛ در اینکه این واژگان به نحو مجازی می‌توانند در حالت اجتماع معنای متفاوتی به خود بگیرند، بحثی نیست. بحث در این است که چگونه می‌شود ظهور دلیل در حال اجتماع و ظهور دلیل در حال افتراق متفاوت باشد؟! حالت افتراق و اجتماع، چگونه می‌تواند در ظهور کلام نقش داشته باشد؟! یا اینکه آیا وضع این‌ها در حالت اجتماع غیر از وضعشان در حالت افتراق است؟ یعنی آیا دو وضع برایشان صورت گرفته است؟ اگر چنین باشد مسأله دشوارتر می‌شود.

پس چه بگوییم ظهور کلام تغییر می‌کند و چه بگوییم معنای حقیقی‌شان تغییر می‌کند به هر حال این پدیده نیازمند تحلیل است که چگونه اجتماع، سبب افتراق معنای دو لفظ مترادف می‌شود؟! یا افتراق چگونه سبب اتحاد معنای دو لفظِ مختلف‌المعنی می‌شود؟!

1. الخصال / ج‏2 / 495 / حد بلوغ الغلام ثلاث عشرة سنة إلى أربع عشرة سنة ..... ص : 495 [↑](#footnote-ref-1)
2. المکاسب ج1 ص433. [↑](#footnote-ref-2)
3. کتاب البیع ج2 ص30 [↑](#footnote-ref-3)
4. آل‏عمران : 144 [↑](#footnote-ref-4)
5. آل‏عمران : 144 [↑](#footnote-ref-5)
6. مقرّر: عبارت استاد واضح نبود. [↑](#footnote-ref-6)