دوفصلنامه علمی-ترویجی مطالعات اصول فقه امامیه
سال نهم / شماره ۱۷/ بهار و تابستان ۱۴۰۱

Biquarterly Journal of Promotion of Imamiyah Principles of Jurisprudence
Year 9 No.17, Spring & Summer - 2022

نگاهی نو به مسأله جواز استعمال لفظ در چند معنا*

□ سعید سبویی جهرمی **
□ محسن شیرخانی ***

چکیده

یکی از مباحثی که از گذشته تا امروز در علم اصول مورد بررسی علما قرار گرفته، مسأله جواز استعمال لفظ در چند معنا است. اما پس از گذشت قرن‌ها هنوز علمای این علم به نظر واحدی در این موضوع نرسیده‌اند و عده‌ای قائل به امکان آن شده‌اند و عده‌ای دیگر آن را محال می‌دانند. قائلین به استحاله غالبا با تمسک به این‌که حقیقت استعمال فنا شدن لفظ در معناست به اثبات نظر خود پرداخته‌اند و در طرف مقابل قائلین به جواز با رد نظریه افنا استعمال لفظ در چند معنا را نه‌تنها عقلا ممکن دانسته‌اند، بلکه با ارائه چندین شاهد به اثبات وقوع آن پرداخته‌اند. در این نوشته که با روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفت، با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای به بررسی و نقد ادله طرفین پرداخته شد و اثبات گردید که نحوه طرح بحث در این مسأله صحیح نبوده و نباید محل نزاع را منحصر در استعمال لفظ با لحاظ و در آنِ واحد دانست. با این توصیف امکان عقلی مسأله بدون شک ثابت می‌شود، همچنین از جهت ادبی ثابت شد که استعمال لفظ در چند معنا نه‌تنها ممکن است، بلکه شواهدی از متون ادبی بر وقوع آن نیز وجود دارد، ولی چنین استعمالی در قرآن و احادیث، خلاف ظاهر و نیازمند به قرینه است.

واژگان کلیدی: حقیقت استعمال، حقیقت وضع، افنا، علامیت، لفظ، معنا.

---

* تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۱۲/۳۰؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۵/۲۰.
** کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (sabouei.saeed @ut.ac.ir).
*** کارشناسی ارشد حقوق خصوصی (mohsenshirkhani3@gmail.com).

مقدمه

یکی از مسائل قدیمی علم اصول که از زمان پیدایش این علم مورد بحث قرار گرفته، مسأله جواز استعمال لفظ در بیش از یک معناست. اولین عالم شیعی که در مباحث اصولی خود این مسأله را مطرح کرد، سید مرتضی در کتاب الذریعه است. وی پس از بررسی این موضوع، قائل به جواز استعمال لفظ در چند معنا شده است (علم الهدی، ۱۴۱۷: ۱/ ۱۷). بعد از ایشان، شیخ طوسی نیز در کتاب العدّه به کنکاش در این زمینه پرداخته و در نهایت با سید مرتضی هم نظر شده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱/ ۵۳). پس از ایشان، محقق حلی و علامه حلی نیز در کتب اصولی خود این بحث را مطرح کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۸۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۰: ۷۲).

علمای متقدم تا زمان صاحب معالم و صاحب قوانین این مسأله را از منظر ادبی مطرح می‌کردند، اما از زمان آخوند خراسانی به بعد، بحث یک گام عقب‌تر رفته و در مرحله امکان یا استحاله عقلی مورد بررسی قرار گرفت. آخوند خراسانی و برخی از شاگردان برجسته ایشان قائل به استحاله عقلی استعمال لفظ در چند معنا شده‌اند (خراسانی، ١٤٤٠: ١/ ٥٧-٥٦؛ نایینی، ۱۳۵۲: ۱/ ۵۱). در مقابل برخی از فقهای مکتب قم از جمله شیخ عبدالکریم حائری و محقق بروجردی استعمال لفظ در چند معنا را عقلا جایز دانسته و شواهدی از کلام عرب برای اثبات وقوع آن ارائه کرده‌اند (حائری، ۱۴۱۸: ۵۵؛ بروجردی، ۱۳۸۰: ۵۹).

ریشه این اختلافات، به تفسیر ایشان از حقیقت استعمال باز می‌گردد. کسانی که حقیقت استعمال را افنای لفظ در معنا دانسته‌اند قائل به استحاله عقلی شده‌اند و کسانی که در مورد حقیقت استعمال به مسلک علامیت یا تعهّد گرویده‌اند قائل به جواز آن شده‌اند. البته عده‌ای نیز هستند که نظریه افنا را ملازم با امتناع و نظریه علامیت را ملازم با جواز نمی‌دانند.

برای مسأله جواز استعمال لفظ در معانی متعدد چند ثمره فقهی ارائه شده است. با صرف نظر از اشکالاتی که ممکن است این ثمرات داشته باشند، به دو مورد آن اشاره می‌کنیم:

۱. در برخی از آیات قرآن الفاظی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها چند معنای مختلف را برداشت کرد. در صورت قائل شدن به جواز استعمال لفظ در چند معنا، همه آن معانی از آیه

قابل استفاده خواهد بود، اما در غیر این‌صورت تنها یک معنا از آیه فهمیده می‌شود. مثلا خداوند در آیه ۲۲۳ سوره بقره می‌فرمایند: «نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنی شئتم». در این آیه کریمه واژه «أنی» می‌تواند سه مفهوم مختلف داشته باشد: ظرف زمان، ظرف مکان و کیفیت. اگر نظریه امکان استعمال در چند معنا را بپذیریم می‌توان هر سه معنا را از آیه برداشت کرد، اما اگر قائل به استحاله شویم تنها یک معنا قابل استفاده است.

۲. یکی از مباحثی که در احکام قرائت نماز مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان هنگام قرائت حمد و سوره از بعضی از فرازهای آن، قصد دیگری غیر از قصد قرائت کرد؟ مثلاً می‌توان از عبارت «إهدنا الصراط المستقیم» علاوه بر قصد قرائت، قصد انشای دعا هم کرد؟ فقهایی که قائل به جواز استعمال لفظ در چند معنا هستند چنین قصدی را جایز می‌دانند.

در این تحقیق ما به پیروی از علمای متأخر علم اصول، بحث را در سه مرحله ارائه می‌کنیم. ابتدا مسأله را در مرحله امکان یا استحاله عقلی بررسی می‌کنیم. سپس در مورد ترخیص وضعی آن گفت‌وگو خواهیم کرد و در مرحله سوم به بررسی وقوع آن می‌پردازیم. اما پیش از ارائه دیدگاه‌ها و مستندات آن‌ها، باید محل نزاع به‌طور واضح مشخص شود و نقاط مبهم آن تبیین گردد.

تحریر محل نزاع

مقصود از استعمال لفظ در بیش از یک معنی این است که یک لفظ در دو معنای مستقل به کار رود؛ به‌گونه‌ای که یک استعمال در حکم دو استعمال باشد و هریک از معانی به‌صورت مستقل و جداگانه مراد باشند. به‌عبارت دیگر یک لفظ در چند معنا به کار رود؛ به‌طوری که خصوصیات و امتیازات هر معنا مد نظر باشد و کاملا مستقل از معنای دیگر لحاظ شود؛ نه این‌که یک معنا با ضمیمه به‌معنای دیگر ملاحظه شود، بلکه خصوصیات هر معنا کاملا ملاحظه شود، همان‌گونه که اگر لفظ در یک معنا به کار می‌رفت آن خصوصیات و امتیازات ملاحظه می‌شد (حکیم، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۴۰).

برای مثال اگر گفته شود: «رأیت عیناً و عیناً» و مقصود از عین اول «عین باکیه» و از عین دوم «عین جاریه» باشد، در این‌صورت اراده و لحاظ ما نسبت به هریک از دو معنا به‌طور استقلالی است؛ بدون این‌که قدر جامعی بین این دو معنا تصور کنیم و یا یک عنوان انتزاعی به‌نام «أحد المعنیین» در نظر بگیریم و بدون این‌که یکی از معانی اصل و دیگری تبعی باشد. عین اول در «عین باکیه» استعمال شده، بدون این‌که هیچ ارتباطی با عین دوم داشته باشد و عین دوم در «عین جاریه» استعمال شده، بدون این‌که هیچ ارتباطی به عین اول داشته باشد و گویا این دو معنا مباینت کامل با یکدیگر دارند. حال بحث این است که آیا می‌توانیم به‌جای «رأیت عیناً و عیناً» بگوییم: «رأیت عیناً» و در همین استعمال واحد و لفظ واحد بخواهیم کلمه عین را در دو معنا استعمال کنیم، به همان کیفیتی که در «رأیت عیناً و عیناً» در نظر گرفته می‌شد؛ یعنی هر معنایی به‌طور مستقل و غیر مرتبط به معنای دیگر باشد؟ (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۹۱-۲۹۰).

با این توضیح معلوم می‌شود که موارد زیر از محل بحث خارج است:

۱. استعمال لفظ در مجموعه مرکب از معانی که وحدتی اعتباری برای آن‌ها لحاظ شده است؛ به‌گونه‌ای که هر معنا به‌نحو استقلالی لحاظ نشود، بلکه به‌نحو تضمنی باشد. مانند لفظ خانه که بر مجموعه‌ای متشکل از در، دیوار، سقف و سایر اجزاء دلالت دارد؛

۲. استعمال لفظ در قدر جامع معانی؛ مانند لفظ انسان که بر معنای جامع بین افراد انسان که به‌طور مثال «حیوان ناطق» باشد دلالت دارد؛

۳. استعمال لفظ در یکی از معانی به‌نحو بدلیت؛

۴. استعمال لفظ در یک معنای اصلی و یک معنای تبعی.

مطلب دیگری که باید در تحریر محل نزاع یادآوری شود این است که هرچند به‌دلیل تفرع این بحث بر اثبات اشتراک لفظی مراد از استعمال لفظ در معانی متعدد، معانی حقیقی است، اما بحث را می‌توان به معانی مجازی نیز توسعه داد؛ چرا که مناط جواز و منع واحد است و بحث ما اعم است از این‌که معانی متعدد حقیقی باشند یا مجازی یا برخی حقیقی باشند و برخی مجازی (عراقی، ۱۴۲۰: ۱/ ۱۶۱-۱۶۰).

دیدگاه‌ها درباره حقیقت وضع

هیچ تردیدی وجود ندارد که بین لفظ و معنای آن رابطه‌ای برقرار است، اما در مورد منشأ این رابطه اختلاف نظر وجود دارد. برخی این رابطه را یک رابطه ذاتی دانسته‌اند، اما این ارتباط ذاتی چه به‌نحو علیت تامه تقسیر شود و چه به‌نحو اقتضا نمی‌تواند مورد قبول باشد؛ چرا که اگر این رابطه ذاتی بود باید جاهل به لغت نیز به این ارتباط پی می‌برد، در حالی که بالوجدان چنین نیست (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۶-۵۵).

بنابراین باید این ارتباط را وضعی و اعتباری بدانیم. اما حقیقت این وضع چیست؟ حقیقت وضع دارای تفسیرهای متعددی است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. مسلک اعتبار

به این معنا که واضع با عملیاتی اعتباری بین لفظ و معنا ارتباط ایجاد می‌کند. علمای اصول در توضیح این امر اعتباری چهار نظر متفاوت دارند:

۱-۱. نظریه اول

این دیدگاه از مرحوم آخوند خرسانی است و وضع در آن عبارت از «نحوه‌ای از اختصاص لفظ به معنا که ناشی از تخصیص یا کثرت استعمال است» (خراسانی، ۱٤٤۰: ۱/ ۲٤).

در نقد این تعریف باید گفت این تعریف از وضع نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اولاً: این تعریف در واقع تعریف اثر وضع است نه خود وضع؛ ثانیاً: این تعریف مبهم است و حقیقت وضع را بیان نمی‌کند.

۱-۲. نظریه دوم

در دیدگاهی دیگر، وضع عبارت است از «ایجاد هوهویت (این‌همانی) اعتباری بین لفظ و معنا: به این معنا که وقتی واضع لفظی را برای معنایی قرار می‌دهد در واقع بین لفظ و معنا اتحاد اعتباری ایجاد می‌کند» (ایروانی، ۱۳۷۰: ۷).

به نظر می‌رسد این نظریه مخالف وجدان است. برای مثال، وقتی پدری برای فرزند خود اسمی قرار می‌دهد هیچ‌گاه در نظر او خطور نمی‌کند که بین اسم و فرزندش جعل اتحاد می‌کند؛ به‌عبارتی دیگر، وضع عملیاتی عرفی است، در حالی‌که چنین تعریفی از وضع همراه با دقت فلسفی است که از اذهان عامه دور است.

۳-۱. نظریه سوم

در دیدگاه سوم، وضع، تعیین لفظ در مقابل معناست. شاهد بر این معنا آن است که وقتی پدیده‌ای جدید در عالم رخ می‌دهد عالمان لغت برای آن لفظی را قرار می‌دهند (سبحانی، ۱۴۳۲: ۱/ ۶۶).

این تعریف هرچند به هویت وضع اشاره دارد نه اثر آن، اما دارای اجمال است و نحوه تعیین مشخص نشده و با مبانی مختلفی سازگار است.

۴-۱. نظریه چهارم

وضع در دیدگاه چهارم، علامت بودن لفظ برای معناست. این نظریه صحیح به نظر می‌رسد؛ چون مطابق با وجدان و عرف است (خمینی، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۸۵).

۲. مسلک تعهد

وضع طبق این مسلک به این معناست که واضع متعهد می‌شود فلان لفظ را تنها زمانی بگوید که معنای آن را اراده کرده باشد؛ مثلاً واضع تعهد می‌دهد وقتی اراده تفهیم معنای «حیوان مفترس» را می‌کند لفظ «أسد» را ذکر کند (خویی، ۱۴۲۲: ۱/ ۵۱).

اشکالی که نسبت به این نظریه به ذهن می‌رسد این است که تعهد و التزام متأخر از وضع است، یعنی ابتدا وضع صورت می‌گیرد و سپس تعهد و التزام به آن حاصل می‌شود. به‌عبارت دیگر تعهد چیزی جز التزام به عمل طبق وضع نیست، در نتیجه متأخر از وضع است و حقیقت آن را بیان نمی‌کند.

۳و۴. مسلک قرن اکید و هوهویت

در توضیح این دو مسلک گفته شده است که وضع لفظ برای معنا چند مرحله دارد: مرحله اول) تصور لفظ و معنا و قرار دادن لفظ برای معنا؛ مرحله دوم) ایجاد ارتباط محکم و مقارنت شدید میان لفظ و معنا به‌نحوی که ذهن از تصور لفظ به تصور معنا منتقل شود. عامل این اقتران گاهی کیفی است (وضع تعیینی) و گاهی کمی (وضع تعینی)؛ مرحله سوم) فنای لفظ در معنا به شکلی که لحاظ لفظ آلی و لحاظ معنا استقلالی باشد. در این حالت فقط یک صورت باقی می‌ماند که همان صورت فانی‌شده در معناست؛ بنابراین برای لفظ و معنا تعدد در صورت وجود ندارد، بلکه صورت معنی در صورت لفظ مندمج شده و به یک صورت تبدیل می‌شود.

بنا بر مسلک «قرن اکید» حقیقت وضع عبارت است از مرحله دوم (صدر، ۱٤۱۷: ۱/ ۸۳-۸۲) و بنا بر مسلک هوهویت، وضع عبارت است از مرحله سوم (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۴۴).

در نقد مسلک قرن اکید می‌توان چنین گفت که قائلین به این نظریه معتقدند انشای واضع مقدمه برای امری تکوینی به‌نام قرن اکید است و نتیجه قرن اکید هم ملازمه ذهنیه است، در حالی‌که در عالم تکوین بالوجدان واسطه‌ای بین انشای واضع و نتیجه آن یعنی ملازمه ذهنیه وجود ندارد؛ لذا این نظریه خلاف وجدان است.

نظریه هوهویت نیز خالی از اشکال نیست؛ چون هوهویت به‌معنای فنای تصوری لفظ در معناست و این حقیقت از نتایج رسوخ وضع در ذهن و متأخر از وضع است.

۵. نظریه مختار

با توجه به مطالبی که در مورد حقیقت وضع و نقد دیدگاه‌های مختلف بیان شد، نتیجه می‌گیریم که حقیقت وضع «علامت قرار دادن لفظ برای معناست» و نظریات دیگر قابل پذیرش نیستند.

دیدگاه‌ها درباره حقیقت استعمال

استعمال در لغت به‌معنای طلب عمل است و عمل لفظ نسبت به معنایش، تحقق غایت وضع و داعی جعل آن است. بنابراین اگر غایت وضع را تفهیم معنا و اخطار آن بدانیم، استعمال عبارت خواهد بود از ایجاد لفظ به منظور اخطار معنا. به‌عبارت دیگر، استعمال عبارت است از القای لفظ و به‌کارگیری آن به‌عنوان وسیله‌ای برای تفهیم معنای موجود در نفس متکلم. استعمال چیزی جز اعمال و انفاذ وضع و به فعلیت رساندن و منجز کردن آن نیست؛ به این‌صورت که لفظ، ذکر شده و به‌وسیله آن به معنا اشاره می‌شود. پس آنچه در وضع رخ می‌دهد قوه محض است و فعلیت آن به‌وسیله استعمال است (ایروانی، ۱۴۲۲: ۱۲).

تفاوت استعمال با دلالت این است که دلالت با سامع ارتباط دارد، به این‌صورت که او با شنیدن لفظ به‌خاطر علقه‌ای که بین لفظ و معنا وجود دارد به معنا منتقل می‌شود، اما استعمال فعل متکلم است که به‌خاطر علاقه‌ای که بین لفظ و معنا وجود دارد با به‌کاربردن لفظ، معنا را به ذهن سامع احضار می‌کند؛ بنابراین نقطه اشتراک استعمال و دلالت این است که هر دو مبتنی بر وضع هستند.

اما حقیقت استعمال، موضوعی است که دربارهٔ آن بحث و مناقشه پدید آمده است و در این زمینه دو نظریه وجود دارد:

۱. فنا شدن لفظ در معنا

طبق این دیدگاه مستعمَل (لفظ) فانی در معناست؛ به‌گونه‌ای که با وجود التفات به معنا هیچ التفاتی به لفظ نمی‌شود و در هنگام استعمال مغفول‌عنه است؛ مانند آینه نسبت به صورتی که در آن نقش بسته است. در این حالت تنها چیزی که مورد التفات است همان صورت است و هیچ توجهی به خود آینه و خصوصیات آن نمی‌شود و اگر التفات به خود آینه شود، صورت مورد غفلت قرار می‌گیرد. شاهد بر این نظریه آن است که حسن و قبح معنا به لفظ سرایت می‌کند (خراسانی، ۱٤٤۰: ۱/ ۵۷-۵٦).

به نظر می‌رسد این نظریه برخلاف وجدان است؛ چرا که اگر حقیقت استعمال افنای لفظ در معنا بود، همیشه باید نسبت به لفظ حالت غفلت و بی‌توجهی پیدا می‌شد، اما بالوجدان مشاهده می‌کنیم که لفظ تفصیلاً یا ارتکازاً مورد توجه و التفات است. برای مثال، شخصی را تصور کنید که مشغول یادگیری زبانی جدید است. چنین شخصی هنگامی که با این زبان تکلم می‌کند کاملاً به الفاظ توجه دارد و به‌طور استقلالی آن را لحاظ می‌کند. البته همین شخص وقتی که با زبان مادری خود صحبت می‌کند، به‌خاطر انس ذهنی شدیدی که با الفاظ دارد، هنگام تکلم، التفات تفصیلی به الفاظ پیدا نمی‌کند، هرچند توجه اجمالی و ارتکازی به آن دارد و عدم توجه تفصیلی به الفاظ، به‌معنای فانی شدن لفظ در معنا و عدم التفات به آن نیست.

۲. علامیت لفظ برای معنا

طبق این دیدگاه، لفظ علامت برای نشان دادن معناست؛ مانند علاماتی که در جاده‌ها قرار می‌دهند که نشان می‌دهند راه بسته یا باز است و نیز مانند اشاراتی که اشخاصی که قدرت تکلم ندارند برای تفهیم مراد خود به کار می‌برند. براساس این مبنا نیازی نیست که لفظ به‌صورت آلی لحاظ شود، بلکه می‌توان آن را مستقلاً تصور کرد و در عین حال معنای مراد را نیز انتقال داد. شاهد بر این معنا آن است که خطبا و شعرا هنگام ارائه خطبه یا شعری بلیغ به الفاظ و ترکیب آن‌ها به‌صورت استقلالی نگاه می‌کنند و به آن‌ها توجه و التفات دارند (خویی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۰۸).

برخی در مقام اشکال به این نظریه گفته‌اند دلالت الفاظ تصوری است، یعنی صرف تصور لفظ موجب تصور معنا می‌شود، اما دلالت علامات تصدیقی است، یعنی وجود علامت دلالت بر وجود ذوعلامت دارد؛ بنابراین حقیقت استعمال نمی‌تواند علامیت باشد (روحانی، ۱۴۱۳: ۱/ ۶۹).

در پاسخ به این اشکال باید گفت دلالت علامت همیشه به‌نحو دلالت تصدیقی نیست، بلکه گاهی اوقات به‌نحو دلالت تصوری است، مانند علاماتی که اشخاص فاقد قدرت تکلم برای تفهیم مقاصد خود دارند، که دلالت تصوری به شمار می‌رود. تنها فرقی که بین دلالت

الفاظ و دلالت علامات وجود دارد در شدت انس ذهنی آن‌هاست. وقتی شخصی به زبان مادری خود تکلم می‌کند به‌خاطر شدت انسی که ذهنش بین الفاظ و معانی آن‌ها برقرار کرده، توجه تفصیلی به الفاظ نمی‌کند، بلکه التفات او به الفاظ ارتکازی و اجمالی است.

۳. تلازم بین حقیقت وضع و استعمال

برخی بین حقیقت وضع و حقیقت استعمال قائل به ملازمه شده‌اند؛ برای مثال محقق خویی فرموده است که بین نظریه تعهد در باب وضع و نظریه علامیت در باب استعمال تلازم وجود دارد (خویی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۰۷).

اما به نظر می‌رسد ملازمه‌ای بین این دو نیست، بلکه می‌توان قائل شد که حقیقت استعمال فنا شدن است، در عین‌حال حقیقت وضع را تعهد دانست؛ چون محصول وضع - با صرف نظر از این‌که حقیقت آن چیست- علاقه و ارتباط بین لفظ و معناست و این‌که لفظ قابلیت کشف از معنا را پیدا می‌کند، ولی در مرحله استعمال بحث از این است که آیا لفظ علامت است یا آینه؟ و فرقی ندارد که حقیقت وضع چه باشد و بین قول به تعهد در وضع و قول به علامیت در استعمال ملازمه‌ای وجود ندارد.

شاهد بر این مطلب آن است که بحث از استعمال لفظ در چند معنا اعم است از این‌که آن معانی حقیقی باشند یا مجازی، در حالی‌که بنا بر قول به ملازمه بین حقیقت استعمال و حقیقت وضع نباید نزاع در معانی مجازی وجود داشته باشد. با حفظ این مقدمات به بررسی امکان عقلی استعمال لفظ در چند معنا و در مرحله بعد به بررسی امکان ادبی آن و در مرحله آخر به وقوع آن می‌پردازیم.

امکان عقلی استعمال لفظ در چند معنا

در مورد امکان عقلی استعمال لفظ در معانی متعدد، برخی قائل به جواز و برخی قائل به عدم جواز شده‌اند. ابتدا ادله قائلین به استحاله و سپس اشکالات مخالفین را بیان می‌کنیم.

۱. دیدگاه آخوند خراسانی

حقیقت استعمال علامیت لفظ برای معنا نیست تا گفته شود اشکالی در علامیت یک لفظ برای دو معنا نیست، بلکه حقیقت استعمال این است که لفظ در معنا فانی شود و عنوان برای آن قرار گیرد؛ به‌طوری که گویا خود معنا القا می‌شود. به همین خاطر است که حسن و قبح معنا به لفظ سرایت می‌کند و لحاظ فنایی و عنوانی لفظ برای یک معنا با فنای آن در معنای دیگر با فرض وحدت لحاظ، منافات دارد؛ چرا که لحاظ فنایی لفظ به تبع لحاظ معناست و موجب فنای لفظ در معنا می‌شود؛ همان‌گونه که وجه در ذو وجه و عنوان در معنون فانی می‌شود. با این اوصاف چگونه امکان دارد که در یک استعمال معنای دیگری نیز از لفظ اراده شود، در حالی‌که لازمه اراده دو معنا، حصول لحاظی دیگر است. بنابراین فنا شدن یک لفظ در دو معنا در آنِ واحد امکان عقلی ندارد (خراسانی، ۱٤٤۰: ۱/ ۵۷-۵٦).

این استدلال دارای ابهام است و می‌توان سه برداشت از کلام ایشان داشت:

۱-۱. برداشت اول

مدار کلام ایشان در استعمال بر این نکته است که ماهیت استعمال، فنای لفظ در معناست و لفظ بعد از فنا در معنای اول، وجودی جز وجود معنای اول ندارد و نمی‌تواند در معنای دوم فانی شود.

بر این برداشت سه نقد وارد است:

یک) هرچند لفظ عنوان تبعی نسبت به معنا دارد، اما ماهیت استعمال، فنای لفظ در معنا نیست و اگر نظریه فنا درست بود حسن و قبح لفظ در القای معنا دخالت نداشت، در حالی‌که مشاهده می‌شود خطیب برای القای مطالبش سعی در به‌کارگیری الفاظ زیبا دارد و این نشان‌دهنده دخالت حسن و قبح لفظ در القای معناست.

دو) لفظ از مقوله کیفیات مسموعه و معنا از مقوله جواهر است و امکان ندارد لفظ در معنا فانی شود، در حالی‌که این دو از دو مقوله متباین هستند.

سه) بر فرض این‌که ماهیت استعمال فنای لفظ در معنا باشد، باز هم مانعی برای فنای لفظ در دو معنا وجود ندارد؛ چرا که دو معنا در یک رتبه هستند و تقدم و تأخر رتبی بین دو معنا وجود ندارد (فاضل لنکرانی، ۱٤۳۰: ۱/ ۳٤۹-۳٤۸).

۲-۱. برداشت دوم

معنا در هنگام استعمال، لحاظ استقلالی می‌شود و زمانی که معنا متعدد باشد لحاظ استقلالی متعلق به آن نیز متعدد می‌شود و از طرف دیگر، لحاظ لفظ تابع لحاظ معناست و زمانی که لفظ در دو معنا استعمال شود لفظ تابع آن دو خواهد بود و لازم می‌آید که در یک لفظ، دو لحاظ آلی تبعی جمع شود و چنین چیزی محال است.

این برداشت هرچند با کلام آخوند خراسانی سازگارتر است، اما قابل قبول نیست؛ چون لحاظ لفظ و معنا در نظر متکلم با لحاظ آن دو در نظر سامع فرق دارد. مولا قبل از صدور امر، معنا را ملاحظه کرده و به آن توجه می‌کند، ولی توجه او به لفظ حین صدور امر و تفهیم مراد است و لفظ را به‌تبع معنا لحاظ می‌کند و دلیلی ندارد که لحاظ تبعی نیز متعدد شود، بلکه با یک لحاظ تبعی لفظ را لحاظ می‌کند. بنابراین ابتدا دو معنا را لحاظ می‌کند سپس هر دو را با یک لفظ القا می‌کند و تعدد ملحوظ به‌لحاظ استقلالی، مستلزم متعدد شدن ملحوظ به‌لحاظ تبعی نیست.

اما سامع برخلاف متکلم از لفظ به معنا منتقل می‌شود؛ چون لحاظ معنا نزد او به‌تبع لحاظ لفظ است و اگر لفظ دال بر دو معنا باشد از لفظ به دو معنا انتقال می‌یابد، بدون این‌که استحاله‌ای لازم بیاید. بنابراین لازمه تبعی بودن لحاظ لفظ اجتماع دو لحاظ در یک لفظ نیست (امام خمینی، ۱٤۱۵: ۱/ ۱۸۲).

۳-۱. برداشت سوم

مدار کلام ایشان بر اصل لحاظ است نه استقلالی و تبعی بودن آن؛ یعنی معیار تعدد لحاظ

در لفظ، تعدد آن در معناست و زمانی که لحاظ در جانب معنا متعدد شود لحاظ در جانب لفظ نیز باید متعدد باشد.

این برداشت نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا زمانی که گفته می‌شود: «رأیت عیناً» و منظور چشم باشد و پس از مدتی دوباره گفته شود: «رأیت عیناً» و مراد باز هم چشم باشد، در این‌صورت هرچند لحاظ متعدد اما معنا واحد است. بنابراین باید معیار را تغییر دهیم و بگوییم تعدد لحاظ در جانب لفظ تابع تعدد در استعمال است و زمانی که استعمال واحد باشد یک لحاظ کافی است، هرچند معنا متعدد باشد و زمانی که استعمال متعدد باشد لحاظ نیز متعدد خواهد بود (فاضل لنکرانی، ۱٤۳۰: ۱/ ۳۵۰).

۲. دیدگاه محقق نایینی

حقیقت استعمال چیزی جز ایجاد معنا با لفظ و إلقای آن به مخاطب در خارج نیست؛ به همین خاطر است که مخاطب چیزی را به‌جز معنا نمی‌بیند؛ چرا که معنا اولاً و بالذات لحاظ شده است، ولی لفظ، محلوظ به‌تبع و فانی در معناست. بنابراین لازمه استعمال لفظ در دو معنا به‌نحو استقلال تعلق لحاظ استقلالی در آن واحد به هر دو معناست - همان‌گونه که اگر لفظ فقط در یک معنا استعمال شود- و معلوم است که نفس نمی‌تواند بین دو لحاظ مستقل در یک آن جمع کند و شکی نیست که استعمال لفظ در بیش از یک معنا مستلزم این محذور است و چیزی که لازمه آن محال باشد خودش نیز محال است (نایینی، ۱۳۵۲: ۱/ ۵۱).

این بیان نیز خالی از اشکال نمی‌آید؛ چرا که نفس جوهری بسیط و دارای صفحه‌ای وسیع است و توانایی جمع کردن بین دو لحاظ مستقل را دارد. بر این مطلب چند شاهد وجود دارد:

۱. با مراجعه به نفس خود می‌یابیم که نفس قادر است چند امر متضاد یا متماثل را در آن واحد مستقلاً تصور کند.

۲. توانایی نفس در استفاده هم‌زمان از چند قوه مثل شنوایی، بینایی و لامسه امری غیر قابل انکار است و نمی‌توان ادعا کرد که نفس نمی‌تواند چند لحاظ مستقل داشته باشد؛ چون

نفس قدرتی ماورای قدرت موجودات مادی دارد (خویی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۰۶).

۳. دیدگاه محقق اصفهانی

طبق این دیدگاه، برای مفاهیم و ماهیات پنج وجود تصور می‌شود: ۱. وجود عینی خارجی؛ ۲. وجود ذهنی؛ ۳. وجود انشائی (در مفاهیم انشائی)؛ ۴. وجود کتبی؛ ۵. وجود لفظی.

تحقق رابطه وضعی بین لفظ و معنا اقتضا دارد که لفظ، وجود تنزیلی برای معنا باشد. مثلاً وجود خارجی زید مصداق واقعی برای ماهیت انسان است، اما لفظ «زید» وجود تنزیلی برای آن ماهیت است، هرچند همین لفظ، وجود خارجی و مصداق واقعی برای ماهیت لفظی آن است؛ به‌عبارت دیگر، تردیدی نیست که قضیه «زیدٌ انسان» قضیه‌ای حملیه به حمل شایع صناعی است که ملاک آن اتحاد وجودی موضوع و محمول است. همچنین قضیه «زیدٌ لفظ» که موضوع آن لفظ «زید» است یک قضیه با حمل شائع صناعی است. در این قضیه لفظ «زید» (موضوع) زمانی که نسبت به ماهیت «لفظ» (محمول) لحاظ شود، بین آن‌ها اتحاد وجودی برقرار است. پس این لفظ مصداق واقعی برای ماهیت لفظ است، چنان‌که معنای آن مصداق واقعی برای ماهیت انسان است، اما با این وجود، لفظ «زید» نیز مرتبه‌ای از مراتب معنای آن و وجود تنزیلی برای آن است.

اجتماع دو وجود واقعی در یک فرد از محالات است؛ زیرا امکان ندارد که مثلا دو فرد از ماهیت انسان در یک وجود جمع شوند، چون تعدد در افراد ملازم با تعدد وجودات است. زمانی که حال موجودات حقیقی چنین است، حال موجودات تنزیلی نیز باید همین‌گونه باشد، یعنی لفظ واحد نمی‌تواند وجود تنزیلی برای دو معنا باشد؛ در نتیجه استعمال یک لفظ در بیش از یک معنا محال است (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۱/ ۱۵۲).

به نظر می‌رسد این نظریه از دو جهت قابل مناقشه است:

یک) تقسیم کردن وجود ماهیات و مفاهیم به پنج قسم مذکور هیچ دلیل عقلی و نقلی ندارد و صرفاً مطلبی ذوقی در مقام تخیل و تصور است و به‌حسب واقع و دقت عقلی امکان

ندارد که لفظ، وجود تنزیلی معنا باشد؛ چون لفظ و معنا از دو مقوله متباین هستند؛ یعنی لفظ «زید» که از کیفیات مسموعه است، نمی‌تواند وجود تنزیلی برای معنا، که از مقوله جوهر است، باشد و تنها چیزی که بین لفظ و معنا وجود دارد ارتباطی وضعی و اعتباری است.

دو) بر فرض این‌که لفظ، وجود تنزیلی برای معنا باشد باز هم دلیلی وجود ندارد که اجتماع دو وجود تنزیلی در یک فرد همانند اجتماع دو وجود واقعی در یک فرد محال باشد و مساوی دانستن وجود واقعی و وجود تنزیلی نیازمند دلیل است، در حالی‌که دلیلی بر این امر وجود ندارد.

۴. دیدگاه مختار

ما باید در دو فرض جواز استعمال لفظ در چند معنا را بررسی کنیم:

۴-۱. در فرض اول

فرضِ استعمال لفظ در چند معنا با لحاظ واحد و در آنِ واحد

در این فرض -که مورد نزاع علما بوده و در کتب اصولی مورد بحث قرار گرفته است- برای اثبات جواز استعمال لفظ در چند معنا می‌توان گفت:

یک) برای اثبات استحاله به‌ناچار باید حقیقت استعمال را فنا شدن لفظ در معنا دانست، در حالی‌که این مبنا خلاف وجدان است؛ چون اگر حقیقت استعمال افنای لفظ در معنا بود همیشه باید نسبت به لفظ حالت غفلت و بی‌توجهی پیدا می‌شد، اما بالوجدان مشاهده می‌کنیم که لفظ یا تفصیلاً و یا اجمالاً مورد توجه و التفات است و این با مبنای افنا سازگار نیست و چنان‌که گذشت قول صحیح در حقیقت استعمال علامیت لفظ برای معنا است و طبق این مبنا لفظ در برخی از استعمالات تفصیلاً و در برخی دیگر اجمالًا مورد التفات است و لزومی ندارد که لفظ همیشه تفصیلا مورد التفات باشد.

دو) بر فرض که حقیقت استعمال را افنای لفظ در معنا بدانیم، قطعاً افنای حقیقی قایل

تصور نیست؛ چون لفظ حقیقی که از دهان خارج می‌شود بالوجدان فانی نیست؛ بنابراین مقصود از افنا، افنای اعتباری است و در این‌صورت فنا شدن لفظ در چند معنا استحاله‌ای ندارد؛ چون فنا اعتباری است و اعتبار فنای لفظ در چند معنا محذوری ندارد؛ به‌دلیل این‌که امور اعتباری به دست اعتبارکننده است و می‌تواند بالاعتبار یک لفظ را در چند معنا افنا کند.

۲-۴. در فرض دوم

فرضِ استعمال لفظ در چند معنا با لحاظ متعدد یا در آنات متعدد

این صورت هرچند که خارج از بحث علماست و همه قبول دارند که در این‌صورت استعمال در چند معنا جایز است، اما به اعتقاد ما اشکالی ندارد که استعمال لفظ در چند معنا را در این فرض مطرح کنیم و دلیلی وجود ندارد که بحث را منحصر به فرض اول کنیم. مگر نه این است که ما در این بحث به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که آیا امکان دارد یک متکلم از یک لفظ دو معنا را اراده کند؟ پس چه دلیلی دارد که بحث را به لحاظ واحد و آن واحد مقید کنیم؟

وقتی این امکان وجود دارد که متکلم از یک لفظ با دو لحاظ و در دو آن، دو معنا را اراده کند، پس می‌توان در مورد الفاظ واردشده در کلمات متکلم این احتمال را داد که او از این لفظ دو معنا را اراده کرده باشد. به بیان دیگر در عالم واقع استعمال لفظ در چند معنا منحصر به حالت وحدت لحاظ و وحدت زمان نیست، بلکه در صورت تعدد لحاظ و تعدد زمان نیز استعمال لفظ در چند معنا امکان دارد. بنابراین می‌توان گفت که استعمال لفظ در چند معنا ممکن است.

علاوه بر دلایلی که برای اثبات جواز بیان شد، می‌توان اضافه کرد که بهترین دلیل بر امکان استعمال لفظ در چند معنا وجود شواهدی در کلام عرب مبنی بر استعمال یک لفظ در چند معناست و چنان‌که خواهد آمد اشکالی به این شواهد وارد نیست.

امکان لغوی استعمال لفظ در چند معنا

تا این‌جا مسأله استعمال لفظ در بیش از یک معنا را از جهت امکان عقلی مورد بررسی قرار

دادیم و ادله قائلین به استحاله و اشکالات قائلین به امکان را بیان کردیم. اگر در مرحله اول به این نتیجه می‌رسیدیم که این مسأله عقلاً محال است، نوبت به مرحله دوم نمی‌رسید، اما از آن‌جا که قائل به جواز عقلی شدیم باید بحث را در مرحله دوم نیز پی‌گیری کنیم. در این مرحله باید اثبات کنیم که چنین استعمالی از جهت لغوی نیز صحیح است. به بیان دیگر باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا واضع به ما اجازه چنین استعمالی را داده است یا خیر؟

قائلین به جواز ادبی معتقدند واضع با علم و التفات، یک لفظ را با چند وضع برای چند معنا قرار داده است و هیچ شرط و تعهدی از ناحیه او نرسیده که از استعمال لفظ در چند معنا منع کند، بلکه همین که واضع لفظ را برای چند معنا قرار داده اقتضا دارد که استعمال آن در چند معنا جایز باشد (لنکرانی، ۱۴۳۰: ۱/ ۳۵۴).

اما محقق قمی معتقد است هرچند واضع لفظ را به شرط وحدت و عدم همراهی آن با چیز دیگر وضع نکرده اما وضع در حالت انفراد انجام شده است و ما نیز در استعمالات خود باید از این رویه واضع پیروی کنیم (قمی، ۱۳۷۸: ۱/ ۶۴-۶۳). به اعتقاد ایشان لازم نیست که واضع در هنگام وضع تصریح به عدم جواز استعمال لفظ در چند معنا کند و مثلا بگوید: «من لفظ عین را برای برای چشمه قرار دادم با قید وحدت و این لفظ را برای چشم قرار دادم با قید وحدت»، بلکه واضع در هنگام وضع لفظ و معنا را در حال وحدت ملاحظه می‌کند و در این حالت وضع را انجام می‌دهد و همین مقدار برای عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا کفایت می‌کند؛ چرا که ما در استعمال باید تابع وضع باشیم و این‌که در هنگام وضع معانی با قید وحدت لحاظ شده اقتضا دارد که ما نیز الفاظ را چنین استعمال کنیم؛ به همین دلیل استعمال لفظ در بیش از یک معنا جایز نیست.

اما به نظر می‌رسد کبرای استدلال محقق قمی مخدوش است؛ چون بر فرض بپذیریم که معنا در هنگام وضع در حالت وحدت بوده است، اما نمی‌پذیریم که همه خصوصیات حال وضع، در زمان استعمال نیز باید مراعات شود؛ چون اگر چنین باشد باید تمام خصوصیات شخص واضع و حالات او و زمان و مکان وضع نیز رعایت بشود؛ مثلاً اگر واضع در هنگام

وضع رو به قبله بوده، در حال استعمال نیز متکلم باید رو به قبله باشد. بنابراین در هنگام استعمال تنها باید مواردی مراعات شود که واضع آن‌ها را شرط و قید کرده باشد و رعایت حالات وضع و واضع لازم نیست.

وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا

بعد از این‌که ثابت شد استعمال لفظ در بیش از یک معنا از جهت عقلی و از جهت لغوی مانعی ندارد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا چنین استعمالی رخ داده است یا خیر؟ قبل از ورود به این بحث باید مطلبی را به‌عنوان مقدمه ذکر کنیم:

توریه، دو گونه است:

۱. توریه بدیعی: عبارت است از اطلاق لفظ و اراده چند معنایی که در ظهور مساوی هستند. مانند این بیت عربی: «خاط لی عمرو قباء * لیت عینیه سواء». در این بیت معلوم نیست که شاعر قصد مدح داشته یا ذم و مراد جدی و استعمالی متعدد هستند.

۲. توریه عرفی: عبارت است از اطلاق لفظی که دو معنا دارد و یکی از آن دو معنا آشکار است و دیگری پنهان و مراد جدی همان معنای پنهان است، ولی آنچه به ذهن مخاطب متبادر می‌شود معنای آشکار است. مثلاً طبق نقل تاریخی یکی از خوارج از یکی از شیعیان خواست که از امام علی علیه‌السلام و عثمان اظهار برائت کند و آن شیعه چنین گفت: «أنا من علی و من عثمان بریء».

غرض از ذکر این مقدمه تذکر این نکته بود که آنچه در بحث استعمال لفظ در چند معنا می‌تواند محل استشهاد باشد اصطلاح بدیعی است و نباید بین این دو اصطلاح خلط کرد (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۸۹).

با حفظ این مقدمه بحث خود را در دو مقام پی‌گیری می‌کنیم: ۱. کلمات ادبا و شعرا؛ ۲. در لسان قرآن و روایات.

۱. در کلمات ادبا و شعرا

قائلین به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا چند شاهد برای وقوع این نوع استعمال ذکر کرده‌اند:

یک) شاعری در مدح نبی مکرم اسلامﷺ چنین سروده است:

المرتمی فی دجی و المبتلی بعمی * و المشتکی ظمأ و المبتغی دَیناً

یأتون سدّته من کل ناحیهٔ * و یستفیدون من نعمائه عیناً

در این شعر لفظ «عین» در چهار معنا به کار رفته است: ۱. خورشید که مناسب است با عبارت «المرتمی فی دجی»؛ ۲. چشمه که مناسب است با عبارت «المشتکی ظمأ»؛ ۳. چشم که مناسب است با عبارت «المبتلی بعمی»؛ ۴. نقره یا طلا که مناسب است با عبارت «المبتغی دیناً».

ب) شاعر دیگری چنین سروده است:

أیّ المکان تروم ثمّ من الذی * تمضی له فأجبته المعشوقاً

شاعر در جواب کسی که از او سؤال می‌کند به کجا می‌روی؟ پاسخ می‌دهد «به سمت معشوق». در این بیت از کلمه «معشوق» دو معنا اراده شده است: ۱. معنای اشتقاقی که مراد از آن محبوب او است؛ ۲. معنای اسمی که نام قصر متوکل در سامرا است (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳: ۸۷).

این دو مثال و دیگر عبارات مشابه دلالت دارند بر این‌که استعمال لفظ در بیش از یک معنا نه‌تنها عقلاً و وضعاً مانعی ندارد، بلکه در کلمات ادبای عرب نیز وجود دارد.

۱-۱. نقد استشهادات ادبی

برخی به این استشهادات اشکال وارد کرده و گفته‌اند این الفاظی که شما ادعا می‌کنید در بیش از یک معنا استعمال شده‌اند، در حقیقت در یک معنا به کار رفته‌اند که دو احتمال در مورد آن وجود دارد:

۱. در جامع عنوانی بین معانی متعدد استعمال شده‌اند؛ مثلاً لفظ «عین» در مثال اول به‌معنای «المسمی بالعین» به کار رفته است.

۲. در جامع اعتباری یعنی مفهوم مجموع معانی به‌نحو مرکب به کار رفته‌اند.

با وجود این دو احتمال استدلال بر وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا قابل قبول نخواهد بود؛ چون این دو احتمال خارج از محل نزاع هستند و جواز آن مورد اتفاق همه است.

۲-۱. پاسخ به نقد استشهادات ادبی

این نقد را به دو صورت می‌توان پاسخ داد:

۱. ظاهر دو بیتی که در مدح نبی مکرمﷺ ذکر شد، در مقام بیان تعدد طالب و طلب نسبت به ایشان است و مقتضای این تعدد، تعدد در مطلوب است و به‌حسب ذوق ادبی نیکو نیست که تنها یک معنا اراده شود. علاوه بر این صحیح نیست که مطلوب این نیازمندان عنوان «المسمی بالعین» باشد؛ چون معانی واقعی این لفظ است که حاجات آن‌ها را برطرف می‌کند.

۲. بر این فرض که اشکال به برخی از مثال‌ها وارد باشد، اما به برخی از مثال‌ها نمی‌توان این اشکال را وارد کرد. مثلاً در جمله «قلب بهرام ما رهب» به هیچ وجه نمی‌توان گفت که کلمه «قلب» در جامع عنوانی یا جامع اعتباری به کار رفته است.

۲. در نصوص قرآنی و روایی

استعمال لفظ در بیش از یک معنا در قرآن و روایات بعید است؛ چون این‌گونه استعمالات بیش‌تر شبیه به معماست تا کلام جدی و روش عقلا در هنگام بیان مطالب ارشادی و جعل احکام، این است که از کلماتی استفاده کنند که راحت‌تر فهمیده شود و دارای پیچیدگی و تعقید نباشد و اگر مرشد و قانون‌گذار استعمالات معماگونه داشته باشد خلاف حکمت است؛ چون خلاف غرض خود عمل کرده و مخاطبین خود را با سرگردانی مواجه ساخته است. البته

اگر قرینه‌ای روشن و قطعی بر چنین استعمالی بیاورد اشکالی متوجه او نیست، در غیر این‌صورت نمی‌توانیم کلام او را حمل بر استعمال لفظ در بیش از یک معنا کنیم، بلکه در این‌گونه موارد باید حکم به اجمال شود.

مثلاً در خصوص تیمم امر شده که بر «صعید» تیمم شود. اگر فرضاً این لفظ، مشترک لفظی بین خاک و سنگ باشد، هرچند می‌توان با استناد به عدم قرینه بر یکی از دو معنا، حکم به استعمال در دو معنا کرد، اما با مراجعه به اشباه و نظایر این مسأله و هم‌چنین ارتکاز و وجدان می‌یابیم که وظیفه در چنین مواردی حکم به اجمال است، نه استعمال در چند معنا. فرض کنید مولا امر کند که «فرزند من زید را بزنید»، در حالی‌که او دو فرزند به نام زید دارد. در چنین موردی حکم به زدن هر دو نمی‌شود بلکه حکم به توقف می‌شود (خمینی، ۱۴۱۸: ۱/ ۳۰۱).

نتیجه

دانشمندان علم اصول در طرح مسأله جواز عقلی استعمال لفظ در چند معنا، فرض مسأله را در حالتی خاص یعنی استعمال لفظ در چند معنا با لحاظ واحد و در آنِ واحد در نظر گرفته‌اند. اگر بخواهیم مسأله را تنها در همین صورت بررسی کنیم به دو دلیل قائل به جواز خواهیم شد؛ اولاً به‌خاطر این‌که حقیقت استعمال چیزی جز علامت بودن لفظ برای معنا نیست و یک لفظ می‌تواند علامت برای دو معنا باشد و ثانیاً بر فرض پذیرش فنا شدن لفظ در معنا به هنگام استعمال، این فانی شدن اعتباری است و اعتبار فنای یک لفظ در دو معنا محذوری نخواهد داشت.

علاوه بر این به اعتقاد ما منحصر کردن صورت مسأله به استعمال لفظ در چند معنا با لحاظ واحد و در آنِ واحد هیچ دلیلی ندارد؛ چرا که هدف ما از طرح این بحث این است که آیا می‌توان از کلام متکلم دو معنای مستقل را برداشت کرد یا چنین چیزی محال است؟ و از آن‌جا که متکلم می‌تواند دو معنا را با دو لحاظ یا در دو آن اراده کند، در نتیجه ما می‌توانیم

بحث را در این حالت نیز مطرح کنیم و در این‌صورت بدون شک استعمال لفظ در چند معنا ممکن است.

از جهت ادبی نیز ثابت شد که استعمال لفظ در معانی متعدد نه‌تنها ممکن است، بلکه در اشعار و نثرهای ادبی واقع نیز شده است. اما در قرآن و روایات که در مقام ارشاد و یا جعل احکام هستند، به‌کارگیری یک لفظ در چند معنا بدون نصب قرینه موجب نقض غرض می‌شود؛ چرا که چنین عباراتی به‌جای این‌که مخاطب را به سمت مطلوب رهنمون سازد، او را دچار حیرت و سرگردانی می‌کند. بنابراین در آیات و روایاتی که چند معنا در آن محتمل است، اگر قرینه‌ای بر یکی از معانی یافت شد، بر آن معنا حمل می‌شود، در غیر این‌صورت حکم به اجمال آن می‌شود.

کتابنامه

قرآن کریم

اصفهانی، محمدحسین، ***نهایة الدرایة فی شرح الکفایة***، بیروت، مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام چاپ دوم، ۱۴۴۲۹ق.

ایروانی، علی، ***الأصول فی علم الأصول***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

ـــــــــ، ***نهایة النهایة فی شرح الکفایة***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰.

بروجردی، حسین، ***نهایة الأصول***، تهران، نشر تفکر، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.

حائری، عبدالکریم، ***درر الفوائد***، قم، مؤسسهٔ النشر الإسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.

حکیم، محمدسعید، ***المحکم فی أصول الفقه***، قم، مؤسسهٔ المنار، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

خراسانی، محمدکاظم، ***کفایة الأصول***، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دهم، ۱۴۴۰ق.

خمینی، سید روح‌الله، ***جواهر الأصول***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۶.

ـــــــــ، ***مناهج الوصول***، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

خمینی، سید مصطفی، ***تحریرات فی الأصول***، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

خویی، سید ابوالقاسم، ***محاضرات فی أصول الفقه***، قم، دار الهادی للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.

ـــــــــ، ***مصباح الأصول***، قم، مکتبهٔ الداوری، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

روحانی، سید محمد، ***منتقی الأصول***، قم، دفتر آیت‌الله سید محمد روحانی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

سبحانی، جعفر، ***المبسوط فی أصول الفقه***، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۳۲ق.

سیستانی، سید علی، ***الرافد فی علم الأصول***، قم، لیتوگرافی حمید، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

صدر، محمدباقر، ***بحوث فی علم الأصول***، قم، مؤسسه دائرة المعرف فقه اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.

صنقور، محمد، ***المعجم الأصولی***، قم، منشورات الطیار، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***العدة فی أصول الفقه***، قم، محمدتقی علاقبندیان، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

عراقی، ضیاء الدین، ***مقالات الأصول***، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، ***تهذیب الوصول إلی علم الأصول***، لندن، مؤسسه امام علی علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۳۸۰.

ـــــــــــــ، ***مبادی الوصول إلی علم الأصول***، قم، مطبعة العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

علم الهدی، علی بن الحسین، ***الذریعة إلی أصول الشیعة***، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.

فاضل لنکرانی، محمد، ***اصول فقه شیعه***، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۳۸۱.

ـــــــــــــ، ***دراسات فی الأصول***، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.

ـــــــــــــ، ***سیری کامل در اصول فقه***، قم، فیضیه، چاپ اول، ۱۳۷۷.

قدیری، محمدحسن، ***رسالة فی حقیقة الوضع و الاستعمال***، قم، منظمة الحجّ و الاوقاف، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

قمی، ابوالقاسم، ***قوانین الأصول***، تهران، مکتبة العلمیة الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۷۸ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ***معارج الأصول***، لندن، مؤسسه امام علی علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.

نایینی، محمدحسین، ***أجود التقریرات***، قم، مطبعة العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.

نجفی اصفهانی، محمدرضا، ***وقایة الأذهان***، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.