

اصول-متن جلسه ۳۳ چهارشنبه ۴/۹/۹۴ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

چهارشنبه ۴/۹/۹۴

کلام در اشکالاتی بود که بر نظر آخوند در معنای حرفی وارد شده بود.

اشکال ششم

آخوند تصورش این بوده که اگر کسی بگوید وضع حروف از باب وضع عام موضوع له خاص است این خاص یا خاص و جزئی خارجی است یا جزئی ذهنی. اگر جزئی خارجی باشد یک اشکال و اگر جزئی ذهنی باشد سه اشکال دارد.

اشکال ششم به آخوند این است که مراد از این خاص نه خاص خارجی است و نه خاص ذهنی. مراد این است که معنای حرف، معنای مندک در غیر و وابسته به غیر است، ربط به غیر است. مثلاً «من الابداء» با «من الانتها» فرق می کند «من المدرسه» با «من البيت» فرق می کند. مراد از خاص این است که معنای حرفی وابسته به طرفینش است و اگر طرفین عوض شود معنای حرفی هم عوض می شود. بنابراین معنای حرف، ربط است و ربط، دو طرف می خواهد و طرفها که عوض می شوند معنای حرف هم عوض می شود.

اشکال هفتم

اشکال هفتم اشکال محقق اصفهانی است که یک تقریب از این اشکال آقای صدر دارد و یک تقریب دیگران دارند.

تقریب آقای صدر

محقق اصفهانی می فرماید هر شیئی در ذهن همانطور موجود می شود که در خارج موجود می شود. اگر در خارج فقط اندکاکمی و به نحو ربط موجود می شود در ذهن طور دیگری موجود نمی شود زیرا

ذهن آینه خارج است و هر چه در خارج است آن را ذهن نشان می دهد. نسبت ابتدائیه در خارج فقط وجود ربطی دارد و در ذهن نیز همینطور موجود می شود.

آقای صدر اشکال می کند و نقض می کند به اعراض که در خارج وجود فی غیره دارد و حال آنکه در ذهن وجود فی نفسه دارد.

تقریب دوم

بعضی فرموده اند خود محقق اصفهانی به این نقض ملتفت هست لذا کلام ایشان را این طور تقریب می کنند:

وجود ذهنی با وجود خارجی در ماهیت یکسان است. اگر وجودی در خارج ماهیتش، ماهیت تعلقی است در نفس نمی شود ماهیتش مستقل باشد زیرا وجود ذهنی و وجود خارجی فرقی در وجود است و ماهیت یکسان دارند. اگر ماهیت یکسان نمی بود، شناخت محال می شد چون اگر آنچه در ذهن می آید خلاف آنچه باشد که در خارج است نمی توان علم به خارج پیدا کرد.

بنابراین اگر نسبت ابتدائیه در خارج ماهیتش ربطی است چطور می شود بگوییم این نسبت ابتدائیه در ذهن، هم ماهیت ربطی داشته باشد و هم مستقل.

این تقریب به نظر ما اصلا غیر معقول است. باز تقریب آقای صدر یک سامانی دارد. یعنی چه که ماهیتش ماهیت تعلقی است؟! ماهیت که اعتبار است و وهم است و حقیقتی ندارد بنابراین چطور تعلقی است؟! آنچه ما از سابق از فحول شنیده ایم این است که معنای حرفی فرقی باعرض این است که عرض وجود خارجی اش مندرک در غیر است ولی معنای حرفی، وجود ذهنی اش هم مندرک در غیر است یعنی در ذهن هم محال است مستقلا وجود پیدا کند.

آقای صدر اشکالی به این تفسیر می کند: به چه دلیل آنی که در ذهن است با اینی که در خارج است ماهیتش یکی است؟

گفته اند اگر ماهیتش یکی نباشد نمی توانیم حقائق عالم را درک کنیم.

ولی اگر حقیقت اشیاء وجود است و وجود دوتا است چطور می شود که ذهن خارج را نشان می دهد و تحلیل این حکایت را نمی فهمیم. نقض کلام شما این است که وجود را می فهمیم در حالیکه وجود ماهیتی ندارد. حقیقت وجود را چطور می فهمید؟ می گویند وجود خارجی رقیق می شود و در ذهن می آید. میگوییم ماهیت هم همین حرف را می زنیم که ماهیت رقیق می شود. یا نقض می کنیم به این که خداوند را چطور درک می کنیم در حالیکه ماهیت ندارد؟!!

خلاصه می فهمیم که علم پیدا می کنیم ولی این که چطور علم پیدا می کنیم را نمی توانیم تحلیل کنیم. خلاصه عرض ما به محقق اصفهانی این است که شما ادعا می فرمایید آنی که در ذهن است باید عین آنی باشد که در خارج است. ولی این مطلب دلیل ندارد. ذهن قدرت ابداء و خلق دارد این که بگوییم همه وجود ذهنی از خارج در ذهن موجود می شوند غلط است. شاهدش این است که کلی در خارج موجود نیست ولی در ذهن موجود می شود. هر گاه شما این نقض را جواب دادید آخوند هم ابتدا و نسبت ابتدائی را درست می کند.

فقط به آخوند یک اشکال وارد است و آن اشکال این است که انسان وجدانا از من معنایی غیر از ابتدا را می فهمد.

البته ممکن است آخوند بفرماید ما هم می گوییم دو معنا می فهمد لکن آن در معنای موضوع له نیست لذا نه تصدیق کلام آخوند کار راحتی است و نه رد آن.

جهت ثانیه (معنای حرفی چیست؟)

به قول آقای صدر سه قول رئیسی وجود دارد:

یکی علامیت حروف است. یکی آلیت حروف و یکی هم نسبت معنای حرفی ولو این که مسلک سوم ممکن است خود به چند نحو تحلیل شود.

علامیت حروف:

به سید رضی نسبت می دهند که حرف معنا ندارد و فقط علامت است مانند اعراب که تنها دلالت می کند بر یک خصوصیتی. مثل اعراب زید در جاء زید که اعراب رفع معنایی ندارد ولی در عین حال از آن می فهمیم که جایی زید است.

به این مسلک اشکال کرده اند: صدر و ذیل کلام شما تناقض دارد. از طرفی می گوئید حرف معنا ندارد و از طرفی می گوئید دلالت می کند بر خصوصیتی در غیر خودش. اگر معنا ندارد چطور دلالت می کند بر خصوصیتی؟ بلکه به قول شیخنا الاستاذ و دیگران، اعراب مانند حرف است و هم وضع دارد و هم معنا دارد.

آقای صدر کلام قائل را توجیه می کند که او نمی گوید که حرف معنایی ندارد. معلوم است که «زید الدار» با «زید فی الدار» فرق دارد ولی قائل می گوید واضح «فی» را وضع نکرده واضح «فی الدار» و

«علی السطح» و «الی کوفه» را وضع کرده یعنی مجموع را وضع کرده یا مجموع «زید فی الدار» را وضع کرد.

آقای صدر به این معنا یک اشکال می کند که خلاف وجدان است چون وجدانا خود «فی» دلالت بر معنایی می کند نه «زید فی الدار».

این اشکال هم درست است و واقعا این طور نیست که واضع «زید فی الدار» را وضع کند بلکه خود «فی» معنایی دارد که معنای ربط است. بله آن ربط اگر بخواهد موجود شود باید در ضمن معنایی وجود شود.

مسلك دوم هم كه مسلك آكیت است كه نظر آخوند بود و آن را مطرح كردیم.

مسلك سوم مسلك نسبیت است انشاء الله در جلسه بعد

اصول-متن جلسه ۳۴ شنبه ۲۸/۹/۹۴ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعين.

شنبه ۲۸/۹/۹۴

آقای صدر سه نظریه برای معنای حرفی، ذکر کرد.

نظریه نسبیت معنای حرفی

کلمات آقای صدر در تبیین معنای حرفی

اگر بخواهد معنای حرفی خوب تحلیل شود باید چند مقدمه و مرحله را خوب تحلیل کنیم. البته در این نظریه معلوم است که همه اتفاق دارند که معنای حرفی با معنای اسمی تغایر ذاتی دارد و دو ماهیت است نه این که مانند نظریه آخوند هر دو معنا یکی باشد و اختلافشان در لحاظ باشد.

مرحله اولی: وقتی ذهن مواجه می شود با قضیه «النار فی الموقد» دو سنخ مفاهیم از این قضیه انتزاع می کند. یک سنخ مفاهیم مستقله است مثل مفهوم «نار» و مفهوم «موقد». یک سنخ مفهوم ربط است یعنی ارتباط نار به موقد. غرض از این دو سنخ مفهوم در ذهن فرق می کند؛ نسبت به سنخ اول که مفاهیم مستقله باشد مثلا شخص نار را که تصور می کند غرضش این نیست که خصائص نار در ذهنش موجود باشد و مثلا ذهنش گرم شود، بلکه غرضش از تصور مفهوم نار و یا موقد این است که می خواهد

حکم کند که نار در موقد است. قبلا گذشت که برای حکم، احضار مفهوم به حمل اولی کافی است. وقتی نار به حمل اولی را تصور کردید کافی است برای اینکه حکم کنید برای نار به حمل شایع و حکم می رود روی نار به حمل شایع و نار خارجی.

یک سنخ مفاهیم این است که مثلا وقتی نار و موقد را در ذهن تصور می کند به طور مجزا، نمی تواند حکم کند و ارتباط بین این دو مفهوم وجود ندارد و منفصل است لذا یک سنخ مفهوم دیگر را از خارج انتزاع می کند و آن هم ربط موقد به نار است.

لکن فرق این سنخ با سنخ اول این است که در این سنخ حقیقت ربطی که در ذهن است عین حقیقت ربطی است که در خارج است به حمل شایع، لکن نه این که آن ربط خارجی به ذهن آمده باشد بلکه این دو ربط مماثلند و در عین حال این طور نیست که ربط در ذهن ربط به حمل اولی باشد یعنی ربط حقیقی دو مصداق دارد یکی ربط در خارج و یکی ربط در ذهن و این طور نیست که ربط در ذهن ربط به حمل اولی باشد و ربط در خارج ربط به حمل شایع باشد به خلاف مفاهیم مستقلة، مفهوم نار با نار خارجی فرق می کند، مفهوم ناری که در ذهن است به حمل اولی است. ولی در ربط، ربط با ربط خارجی فرق نمی کند و هر دو ربط حقیقی هستند غایه الامر اختلافشان در طرفین است. طرفین ربط در ذهن، وجود ذهنی هستند و طرفین ربط در خارج، وجود خارجی است. پس غرض از احضار آن سنخ اول اصدار حکم است ولی غرض از احضار ربط بین نار و موقد در ذهن این است که واقعا می خواهد این ها را ربط دهد همانطور که در خارج است.

مرحله ثانیه: این مرحله که متفرّع بر مرحله اولی است این است که وقتی گفتیم مدلول حرف ربط به حمل شایع است و حقیقت ربط است پس قطعا معنای حرفی نمی تواند مفهوم ربط و مفهوم نسبت باشد چون مفهوم ربط و مفهوم نسبت خودش حقیقتا ربط نیست و مفهومی است که در ذهن، مستقلا ایجاد می شود. اینها فقط ربط به حمل اولی است و حال آن که گفتیم معنای حرفی ربط و نسبت به حمل شایع است لذا این معنای حرفی قطعا مفهوم نسبت و مفهوم ربط نیست. بنابراین این که مثل آخوند کسی بفرماید معنای حرفی و معنای اسمی اختلافشان در لحاظ است غلط است.

مرحله ثالثه: این مرحله که متفرّع بر مرحله ثانیه این است که معنای حرفی جامع ندارد زیرا اگر مثلا «النار فی الموقد» را در نظر بگیریم یک مصداقش در خارج است و یک مصداقش در ذهن متکلم است و یک مصداقش در ذهن سامع است. ولی بین این سه جامعی وجود ندارد تا شما بگویید حرف وضع شده برای آن مفهوم جامع بین این سه چون معنای جامع این است که ذاتیات و مشترکات را بگیریم و ممیزات را طرح کنیم. ولی وقتی گفتیم قوام معنای حرفی به طرفینش است، اگر طرفینش را اخذ کنیم،

جامع ندارد چون مفهوم ناری که در ذهن متلکم است و مفهوم ناری که در ذهن سامع است و ناری که در خارج است سه وجودند. اگر بخواهیم طرفین را طرح کنیم معنای حرفی ای باقی نمی ماند چون معنای حرفی قوامش به طرفین است. بنابراین این که شما بخواهید جامع بگیرید و بگویید معنای حرفی وضع شده برای این جامع غلط است.

نگوید مفهوم نسبت، مشترک و جامع است چون در مقدمه ثانیه گفتیم مفهوم نسبت، نسبت نیست چون قوام ربط و نسبت به وجود طرفینش است اگر وجودات را اخذ کنید متباینات است و جامعی ندارد و اگر وجودها را طرح کنید حقیقتی برای حرف باقی نمی ماند چون قوامش به طرفینش است.

مرحله رابعه: که آن نیز متفرّع بر مرحله ثالثه است این است که وقتی جامع بین این سه وجود نداشت معلوم می شود که معنای حرفی یک تقرّر ماهوی با غمض عین از وجود ندارد. وقتی کسی نار را در ذهنش تصور می کند این وجود نار در ذهن را می توانید تحلیل کنید به ماهیت نار و بعد حمل کنید بر این ماهیت، وجود را. لذا می گویند مفاهیم اسماء، مفاهیمی است که با غمض عین از وجود تقرّر ماهوی و ذاتی دارد به خلاف معنای حرفی که با غمض عین از وجود تقرّر و حقیقتی ندارد چون گفتیم معنای ربطی واقع الربط است و قوامش به وجود طرفین است، در مرحله سابق بر وجود، طرفینی نیست لذا معنای حرفی هم نیست.

بنابراین این که می گویند حرف معنای مستقل ندارد و در ذهن با غمض عین از وجود تصور نمی شود یعنی معنای حرفی همیشه معنای ایجاد است به این معنا که تا وجودی در ذهن نباشد معنای حرفی تحقق پیدا نمی کند. معنای حرفی ایجاد ربط بین دو وجود است، حال یا دو وجود ذهنی و یا دو وجود خارجی. بنابراین سنخ معنای حرفی معنایی نیست که تقرّر ماهوی داشته باشد و ذاتی باشد و بگوییم با غمض عین از وجود معنا می دهد. لذا اگر کسی در مقام تعریف معنای حرفی بگوید که مفاهیم با غمض عین از عالم وجود دو قسم اند: یکی مفاهیم مستقله و یکی مفاهیم غیر مستقله غلط است. با غمض عین از وجود فقط یک سنخ مفهوم داریم و آن هم مفهوم مستقل است و مفهوم غیر مستقلی وجود ندارد. مفهوم غیر مستقل فقط با توجه به وجود است و اگر وجود را کنار بزنیم چیزی به اسم مفهوم غیر مستقل نداریم. بنابراین معنای حرفی، سنخ معنایی است که با وجود موجود می شود و بدون وجود طرفینش، اصلاً معنا ندارد نه این که موجود نمی شود. پس معلوم شد فرق عرض با معنای حرفی در این است که عرض با غمض عین از وجود جوهر، معنا دارد ولی در خارج بدون جوهر قابل تحقق نیست ولی معنای حرفی با غمض عین از وجود، اصلاً معنا ندارد و تقرّری ندارد.

(تذکر: این مقداری که آقای صدر معنای حرفی را تشریح می کند، این معنا بر می گردد به مختار محقق اصفهانی که خود ایشان هم تصریح دارد که محقق اصفهانی چیزی غیر از این کلام نمی خواهد بفرماید. ولی وقتی مرحوم آقای خوئی به محقق اصفهانی اشکال می کند که شما معنای حرفی را وجود رابط گرفتید و وجود رابط را سه تا اشکال می کند، آنجا آقای صدر می گوید شما کلام محقق اصفهانی را درست تصور نکردید که کلام ایشان با مطلب بالا متعارض می شود که در جلسات بعد بررسی می کنیم.)

ان قلت: اگر معنای حرفی با معنای اسمی فرق می کند و وجود ربط در ذهن غیر از وجود ربط در خارج است و مانند مفاهیم اسمی نیست که اگر نار را به حمل اولی نگاه کنیم منطبق می شود بر خارج و معنای حرفی قابل انطباق بر خارج نیست، چطور از ربط خارجی حکایت می کند؟
قلت: بما این که قوام وجود معنای حرفی به طرفین است و چون طرفین حکایت از خارج می کند و منطبق بر خارج می شود، بنابراین معنای حرفی هم حکایت می کند.

بررسی کلام آقای صدر

ولی آقای صدر عویصه را حل نکرده که چطور مماثل از مماثل حکایت می کند. اگر مماثل از مماثل می تواند حکایت کند لازم نیست که بگویید چون طرفینش منطبق بر خارج می شود و حکایت می کنند، این ربط هم از ربط خارجی حکایت می کند. اگر مماثل نمی تواند حکایت کند و باید حاکی بر محکی منطبق شود، آیا وجود رابط در ذهن محکی دارد یا ندارد؟ اگر می گوید ندارد که شما در مرحله سوم گفتید سه ربط داریم، یکی ربط در خارج و یکی در ذهن متکلم و یکی در ذهن سامع. اگر بگویید محکی دارد، شما پنج مرحله چیده اید ولی مشکل را حل نکرده اید. آنی که مهم است این است مستشکل در ان قلت می گوید مماثل چطور از مماثل حکایت می کند؟ اگر قرار بود خود طرفین به تنهایی کافی باشند پس چرا می گوید مجبوریم در ذهن طرفین را به هم ربط دهیم؟ اگر طرفین کافی نیستند چون نار و موقد هر کدام یک محکی دارند و ربط بین اینها نیز یک محکی دارد، سوال این است که مماثل از مماثل چطور حکایت می کند؟

اصلا اگر کسی در ذهنش تصور کند را «النار فی الموقد» ولی بگوید «النار لیس فی الموقد» آیا «النار فی الموقد» حکایت می کند از «النار لیس فی الموقد» یا حکایت نمی کند؟ قطعاً حکایت نمی کند. اگر قرار بود صرف این که طرفین حکایت می کند کافی باشد باید بتواند «النار فی الموقد» را تصور

کند و بعد حکم کند «النار لیس فی الموقد». وجود ربط حاکی ای است که محکی دارد و این محکی را باید شما حل کنید.

بله اگر بگویید ما اجمالا می دانیم حکایت می کند ولی نمی دانیم چطور حکایت می کند، این حرف درست است و حتی در مفاهیم مستقله هم همینطور است، چون آنی که در ذهن است ماهیت است و آنی که در خارج است حقیقتا وجود است، پس چطور چیزی که در ذهن است از چیزی که در خارج است حکایت می کند؟

اگر بگویید حقیقت هر دو یکی است می گوئیم حقیقت به وجود است و ماهیت، حقیقتی ندارد. اصلا انسان وجود خارجی را درک می کند و وجود که دیگر ماهیت ندارد تا بگویید ماهیتش به ذهن می آید. برای توجیه درک وجود گفته اند ذهن یک وجود مماثل وجود خارجی در ذهن خلق می کند بعد این وجود در ذهن چون مماثل وجود خارجی است حکایت می کند. آقای صدر شما هم (مانند بحث از حکایت از وجود) بگویید مماثل هم از مماثل حکایت می کند. اما این که طرفینش چون حکایت می کنند، می تواند حکایت از ربط خارجی کند درست نیست. بله تحلیل این حکایت را نمی توانیم درک کنیم ولو این که بعضی راجع به درک و معرفت کتاب نوشته اند.

حتی سر بسته می گوئیم که وجود خارجی مثل وجود ذهنی نیست چون در هیچ یک از خصوصیات مثل یکدیگر نیستند و خواص و آثار مشترکی ندارند ولی در عین حال از یکدیگر حکایت می کنند.

اقوالی که در مانحن فیه ذکر شده:

قول اول (میرزای نائینی):

ایشان می فرماید معانی حروف ایجادی است و معانی اسماء اخطاری است. یک تفسیری محقق خوئی از کلام استادشان دارد: ایشان می فرماید مقصود محقق نائینی این است که تا کلامی نباشد و جمله ای نباشد حرف معنا ندارد. وقتی می گوئیم «زید فی الدار»، «فی» معنا دارد. ایجادی است، یعنی ایجاد ربط کلامی و اگر استعمالی نباشد و کلامی نباشد اصلا حرف معنا ندارد. به خلاف زید و دار، که اگر جمله ای هم نباشد معنا دارند.

اشکال آقای خوئی

اگر این معنای ایجاد باشد آقای خوئی می فرماید این که معنای «فی» ایجاد ربط در کلام می کند درست است ولی ایجاد ربط به خاطر این است که کلام حکایت می کند از معنایی در ذهن نه اینکه معنای «فی» معنای ربط در کلام باشد.

اصول-متن جلسه ۳۵ دوشنبه ۳۰/۹/۹۴ مهدی اشرفی

دوشنبه ۹۴/۹/۳۰

کلام در معنای حرف بود عرض شد نظریه سوم این است که معنای حرف معنای ربطی و معنای نسبی است در تفسیر این نظریه ان شاء الله چهار نظر را نقل می کنیم بعد قول مختار را بیان میکنیم

تفسیر کلام مرحوم نائینی به بیان مرحوم خوبی

نظریه اولی نظریه مرحوم آقای نائینی بود که معنای حروف معنایی ایجاد می کند نه خطاری. مرحوم آقای خوبی این فرمایش آقای نائینی را این طور فهمیده است که حرف در کلام ایجاد معنا می کند، وقتی می گوئیم مثلا سرت من البصره الی الکوفه «من» ربط می دهد سیر را به بصره در کلام به طوری که اگر کلامی نباشد جمله ای نباشد من معنا ندارد به خلاف معانی اسماء که اگر هیچ حرفی، اسمی و هیچ کلامی در عالم نباشد غیر از همین اسم سیر، یک مفهومی در ذهن از آن خطور می کند و هیچ احتیاجی به کلام ندارد و با غمض عین از کلام و جمله یک معنایی دارد که این جمله و کلام آن معنا را به ذهن خطور می دهد چرا می گویند خطاری یعنی وقتی که گفته میشود سرت من البصره این سرت در کلام آن معنای سیر را به ذهن خطور می دهد و با غمض عین از جمله ی سرت آن معنا وجود دارد و این جمله باعث اخطار میشود به خلاف لفظ «من» که با غمض عین از این جمله اصلا معنا ندارد تا شما بگویند این کاشف از آن معنا است و جمله آن معنا را به ذهن خطور می دهد.

به عبارت دیگر وقتی می گوئیم «سرت من البصره» یک قضیه ملفوظه داریم یک قضیه حاکیه داریم و یک قضیه محکیه داریم که هر کدام از اجزاء این قضیه حاکیه از آن قضیه محکیه حکایت می کند سرت حکایت می کند لذا مفهومش مفهوم خطاری است کوفه حکایت می کند لذا مفهومش مفهوم خطاری است ولی من حکایت نمی کند و فقط در خود این کلام معنا دارد و همان طور موجودات در عالم خارج دو قسم هستند یک قسم آن هایی هستند که در خارج مستقلا موجود می شوند و یک قسم آن هایی هستند که در خارج مستقلا موجود نمیشوند و در ضمن غیر موجود میشوند، عین همین در معانی

هست و معنا هم دو قسم هستند یک قسم با غمض عین از کلام و جمله در ذهن ایجاد می شوند که الفاظ از آنها حاکیت می کنند ، که اینها معانی اسمی هستند یک قسم از معانی اصلا بدون کلام موجود نمیشوند و در کلام معنا دارند با غمض عین از کلام معنایی ندارد لذا گفتیم میشود معنای ایجاد می یعنی ایجاد ربط در کلام و با غمض عین از کلام هیچ معنایی وجود ندارد تا این لفظ به خواهد از آن حکایت بکند

اشکال مرحوم آقای خوبی به مرحوم آقای نائینی

اینکه من در سرت من البصره ربط می دهد بین سرت و البصره به خاطر این است «من» حاکی و کاشف از یک معنایی است که آن معنا با غمض از این کلام با هم مرتبط است، همان طور که سرت و بصره با غمض از کلام معنایشان موجود است «من» هم حاکی از ربطی است که با غمض عین از این کلام موجود است و این کلام حاکی از آن است

تفسیر کلام مرحوم آقای نائینی به بیان مرحوم آقای روحانی

وقتی در ذهن ما انسان را تصور می کنیم این انسان موجود در ذهن را عقل می تواند تحلیل بکند به مفهوم انسان و موجود و بعد وجود را به انسان حمل بکند میگوید الانسان موجود یعنی با غمض عین از وجود در ذهن یک معنایی برای انسان در ذهن تصور می کند لذا می توان این وجود انسان در ذهن را تحلیل بکند به مفهومی و وجودی، و این را می گویند اختطاری یعنی با غمض از وجود ذهنی یک ماهیتی دارد به خلاف «من» که با غمض عین از وجود ذهنی، تقرری در ذهن ندارد لذا نمی توان گفت «من» را تجزیه می کنیم به یک معنایی و وجودی بعد وجود را به آن حمل میکنیم اینک می گویند معنای «من» ایجاد است به این معنا نیست که ایجاد ربط در کلام میکند و با غمض عین از کلام معنایی ندارد تا اشکال بشود که با غمض عین از کلام معنا دارد بلکه مقصود این است که «من» با غمض عین از وجود ذهنی معنا ندارد یعنی اگر غمض عین بشود از وجود ذهنی یک معنا و ماهیت و تقرر ذاتی ندارد و همان طور که قیام موجود در ذهن را می توان تحلیل کرد به یک مفهومی و وجود را به آن حمل کرد، «من» این گونه نیست. «من» اگر غمض عین بکنیم از وجود ذهنی معنایی برایش وجود ندارد و فقط در ذهن موجود میشود.

اصلا وقتی انسان سرت من البصره را تصور بکند معنای «من» را تصور کرده است ولو اینکه هیچ کلامی را بیان نکند منتهی همان وجود معنایش در ذهن است و اگر وجود را از آن بگیرد هیچ چیزی باقی نمی ماند به خلاف معنای اسمی که اگر وجود را از آن بگیریم یک معنایی باز با غمض عین از وجود هست که آن معنا تاره در ذهن موجود است و تاره در ذهن موجود نیست و آن یک تقرر ماهوی دارد با غمض عین از وجود ذهنی و خارجی.

ایرادهای مرحوم آقاضیاء عراقی به مرحوم آقای نائینی

اشکال اول

اینکه می فرمایید حروف معانیشان اختطاری نیست بلکه ایجادی است بنابر مسلک قدماست، قدما قائل بودن که اسم جنس ماهیت لا بشرط مقسمی است اما بنابر مسلک سلطان العلماء و متاخیرین اشکال شما وارد نیست زیرا ایشان می فرمایند معنای اسم جنس ماهیت مبهمه مهمله است که در ذهن قابل تحقق نیست زیرا وجود مساوق تشخیص است لذا شما که در ذهن تصور میکنید یا باید ماهیت لا بشرط قسمی را تصور بکنید که یعنی مطلق یا باید ماهیت بشرط شیئی را تصور بکنید که یعنی مقید، نه مطلق و نه مقید قابل تصور نیست پس زمانی که انسان عادل را تصور میکنیم یا زید در دار را تصور میکنیم، زید را کلمه زید بر آن دلالت می کند و دار را کلمه دار به آن دلالت می کند و از این ربط زید به دار را که اسمش را گذاشتیم ماهیت به شرط شیئی چه لفظی از آن حکایت می کند در حالی که نیاز به حاکی دارد؟ حاکی از این ماهیت به شرط شیئی همان حروف هستند

علاوه بر اینکه اگر بخواهید بین زید و دار ایجاد ربط بکنید بوسیله کلام می گوئیم این زید که مقید به دار ذاتا هست دیگر نیازی نداریم که به دار ربطش بدهیم زیرا معنای اسم جنس قابل تصور نیست بلکه باید یا مطلق تصور بشود یا مقید تصور بشود مقدمات حکمت دال بر اطلاق است، خوب آن جایی که مقید است دال بر تقیید چیست؟ دال بر تقیید قطعا حرف است با غمض عین از حروف و ربطی که به خواهیم در ذهن بدهیم خود این معنای اسم در ذهن مرتبط است، شیئی مرتبط را شما میخواهید دو مرتبه ربط بدهید که این ربط دوباره اولاً نیاز نیست چون خودش ربط دارد و ثانیاً محال است زیرا تحصیل حاصل است

پس همان طوری که زید معنایش اخطاری است همان طور فی معنایش اخطاری است زیرا آن معنایی که شما در ذهن تصور کردید معنای مقید است و همان طور که زید دال می خواهد این ارتباط هم دال می خواهد و معنا ندارد که شیئی مرتبط را دو مرتبه ارتباط بدهیم

اشکال دوم

اگر معنای من ربط در کلام باشد محال است که ربط بدهد بین طرفین را در ذهن زیرا وقتی می گوئیم زید فی الدار این نسبت و ربط بین زید و دار در مرتبه متاخر از لفظ است و خود زید فی الدار متاخر هست از معنایی که در ذهن است زیرا انسان اول معنایی را تصور میکند بعد استعمال می کند پس ربط دو مرحله متاخر از طرفینش است چطور چیزی که دو مرتبه متاخر از طرفین هست ربط بدهد به دو شیئی که متقدم از خودش است باید ربط در مرتبه مربوطین باشد

اشکال سوم

اگر مولی بگوئید که سر من البصره در این جا عبد می تواند از جایی که غیر از بصره است شروع به حرکت بکند زیرا قید داخل در طلب نیست چون شما می گوئید این سر من البصره بعد از کلام موجود میشود پس این کلام دو چیز را موجود می کند هم طلب را موجود میکند هم معنای من را، به ما اینکه این دو معلول یک علت هستند پس قطعاً ایجاد طلب و این «من» که ربط هست در یک رتبه هستند این یک مقدمه

مقدمه دوم این است که شیئی که در حیز طلب است و چیزی که مطلوب است، رتبه اش مقدم بر ایجاد طلب است، پس چیزی که در رتبه طلب است محال است در حیز طلب باشد پس این قید از طلب خارج است وقتی که در حیز طلب نبود پس مامور به ذات سیر است نه سیر از بصره

اشکالات آقای صدر به آقا ضیاء

از تقریبی که ما برای کلام مرحوم نائینی بیان کردیم که مقصود مرحوم نائینی این نیست که ایجاد ربط در کلام میکند بلکه مقصود میرزای نائینی این است که در وجود ذهنی «من» غیر از وجود ذهنی معنایی ندارد اشکالات مرتفع میشود زیرا شما فرمودید که دو مرتبه ربط از طرفینش متاخر است، این کلام مبتنی بر تفسیر آقای خوبی است اما اشکال اول در صورتی بر آقای نائینی وارد است که ایشان بفرماید معنای

حرف ایجاد ربط در کلام است اما اگر ایشان بفرماید ایجاد ربط در خود ذهن است این اشکال وارد نیست زیرا ایشان می فرماید معنای مقید در ذهن موجود شده است بطوری که اگر وجود ذهنی را از بین ببری تقیید معنا ندارد

اما اشکال سوم: مقصود آقای نائینی این نیست که «من» معنایش ایجاد ربط در کلام است بلکه ایشان می فرماید «من» معنایش ایجاد ربط در ذهن است وقتی که در ذهن شد دیگر هم رتبه طلب نیست زیرا رتبه طلب بعد از کلام است زیرا طلب بدون لفظ موجود نمیشود اما آن معنای حرف با غمض عین از لفظ در ذهن موجود میشود

کلام استاد

بعید است که مرحوم آقا ضیاء از کلام مرحوم نائینی فهمیده باشد ایجاد ربط در کلام بلکه اشکال و حرف به ایشان این است که چه فرقی هست جناب آقا ضیاء بین مسلک سلطان العلماء و متاخرین و مسلک قدما الان اگر قدما می خواستن بگویند رایت رجلا عادلا این عادل را چگونه قید می زدند این رجلا عادلا را چطور می توانیم تصور کنیم بنابر مسلک قدما زیرا ماهیت لا بشرط مقسمی قابل تقیید نیست آیا اصلا تقیید را قبول ندارند؟

به نظر ما نهایت فرقی که بین قدما و متاخرین بتوان گذاشت در این است که قدما می فرمودند که تقیید موجب مجازیت میشود، وقتی که تقیید را قبول داشتند می گوئیم وقتی رجل عادل را در ذهن تصور کردیم با اینکه مجاز است ما نیاز به حاکی و دال بر آن داریم

لذا نفهمیدیم که مقصود آقاضیاء در اینکه فرق گذاشته است بین مسلکین به چه علت است و یک اشکالی هم که باز به کلام ایشان به ذهن ما میرسد این است که چه اشکال دارد یک چیزی که در رتبه متاخر است ربط بدهد چیزی را که در رتبه متقدم است ربط یقینا رتبه اش متاخر از مربوطین است زیرا دو شیئی را باید فرض کنیم تا ربط بین آنها بدهیم

اصول-متن جلسه ۳۶ سه شنبه ۱۰/۱۰/۹۴ مهدی اشرفی

سه شنبه ۱۰/۱۰/۹۴

عرض شد نظریه ثالث این است که معنای حرفی یک معنای نسبی است در تفسیر این نظریه چند قول و وجه گفته شده است وجه اول وجه مرحوم نائینی بود که فرمود معانی حروف ایجادی است نه اختطاری

قول دوم (قول مرحوم اصفهانی)

تفسیر آقای خوبی: معنای حرفی و اسمی ذاتا دو تا هستند اختلافش به لحاظ نیست زیرا اگر این معنا در ذهن دو جور موجود بشود تاره به نحو آله للغير و اخری به نحو استقلالی، لازمه اش این است که این معنای ابتدا در خارج دو جور بشود تاره موجود بشود آله للغير و اخری موجود بشود استقلالا اگر معنای حرف یک معنای مستقل باشد منتهی لحاظش آله للغير است لازمه اش این است که معنای حرف خودش نیاز به یک ربط باید داشته باشد سرت من البصره سرت معنای استقلالی دارد بصره معنای استقلالی دارد اگر من هم معنایش استقلالی باشد یک معنای چهارمی می خواهد که این سه را به هم ربط بدهد زیرا معنای اسمی خودش قابل ربط نیست، آن معنای چهارم نیاز به دال دارد، دال آن چیست؟ پس قطعاً معنای حرفی برای معنای ربط وضع شده است

در توضیح این مطلب آقای خوبی می فرماید موجودات در عالم چهار قسم است یک قسم وجود حضرت حق که وجودشان وجود فی نفسه بنفسه یکی وجود جوهر است که وجود فی نفسه بنفسه بغیره یکی وجود عرض است وجود فی نفسه بغیره و یکی هم وجود رابط است که وجود فی غیره بغیره. حرف برای این وجود رابط وضع شده است و این موضوع له حرف است نه اینکه معنای حرف و معنای اسم با هم یکی باشد و اختلافش در لحاظ باشد، با غمض عین از لحاظ معانی اسماء یا معنایی هستند فی نفسه و بنفسه یا معنایی هستند فی نفسه بغیره ولی این وجود رابط که وجود فی غیره بغیره این معنای حرف است که حروف برای این وجود رابط وضع شده اند

اشکالات آقای خوبی

اشکال اول: موضوع له الفاظ همیشه ذات مفاهیم هستند، محال است موضوع له الفاظ وجود باشد زیرا حکمت وضع و غرض از جعل این است که می خواهیم بوسیله ی لفظ این معنا را در ذهن مخاطب موجود بکنند اگر معنای من وجود رابط باشد این محال است که در ذهن مخاطب موجود بشود زیرا اگر معنای من وجود رابط خارجی باشد اشکالش این است که وجود خارجی به ذهن نمی آید بلکه مفاهیم، ماهیات و طبیعت به ذهن می آید اگر قرار باشد وجود خارجی به ذهن بیاید لازمه اش این است که

آتش را که تصور می کنیم ذهن گرم بشود اگر بگویید موضوع له الفاظ آن وجود ذهنی ست باز به ذهن نمی آید زیرا الان این وجود ذهنی که از آب در ذهن هست محال است که دو مرتبه در ذهن احضار بشود حتی در یک شخص واحد، و دفعه دوم وجود آخر است و تنها مثل وجود اول است.

لذا اشکال کلام آقای اصفهانی این میشود که متکلم نمی توان معنای حروف را در ذهن مخاطب ایجاد بکند و وجودی که در ذهن مخاطب حاضر میشود یک وجود دیگری است نه وجود ذهنی متکلم.

اشکال دوم: وجود رابط چیست؟ چه کسی گفته است ما در عالم وجود رابط داریم. تنها برهانی که در وجود رابط اقامه شده این است که ما علم به زید و قیام داریم منتهی زید قائم را شک داریم فرموده اند اگر قرار باشد وجود رابط در خارج نباشد لازمه اش این است که متعلق یقین و شک یک چیز باشد زیرا اگر زید قائم چیزی غیر از وجود زید و قائم در خارج نیست پس متعلق یقین و شک باید یک شیئی باشد که قطعاً محال است پس باید یک شیئی سومی در خارج موجود باشد که متعلق شک باشد که آن وجود رابط است

منتهی این برهان درست نیست زیرا متعلق یقین و شک از امور ذهنی ست زیرا یقین و شک جایشان در ذهن است، ذهن زید قائم را تحلیل می کند با اینکه در خارج یک وجود هست به زید و به قائم بعد قائم را به زید حمل میکند که یا به این حمل شک دارد یا یقین دارد اینکه دیگر دلیل نمیشود که وجود رابط در خارج باشد شاهد این کلام این است که یک وقت شما یقین به وجود انسان دارید در دار ولی شک دارید آیا زید است یا نه؟ زید و انسان قطعاً یک شیئی است ولی در عین حال شک داریم و علت اینکه شک داریم این است که زید و انسان در خارج متحد هستند اما در ذهن، ذهن می آید تحلیل می کند و دو شیئی می کند بعد ربط و حملش را شک دارد پس در خارج یا وجود جوهر است یا وجود عرض.

اشکال سوم: ما حروف را در مواردی استعمال می کنیم که قطعاً وجود رابط نیست مثل اینکه می گوئیم «الوجود لله سبحانه و تعالی ضروری» آیا این لام به معنای وجود رابط است؟ اگر به معنای وجود رابط باشد لازم می آید که خداوند سبحان مرکب باشد، یا وقتی می گوئیم «الوجود لشریک الباری ممتنع» اینجا وجود رابط در خارج هست؟ اگر باشد وجود رابط نیاز به دو شیئی دارد و حال اینکه شریک الباری که موجود نیست.

اگر کسی بگوید که این جا لام در معنای مجازی استعمال شده است می گوئیم لام در این موارد در همان معنایی استعمال شده است که در «الوجود للانسان ممکن» استعمال شده است

پس بما اینکه لام در تمامی موارد به یک معنا است کشف میکنیم که معنای لام وجود رابط نیست.

اشکالات کلام مرحوم خوبی

دو سنخ اشکال به آقای خوبی وارد است یک سنخ اشکالاتی هست که ما بیان می کنیم بر همین تفسیری که ایشان بیان کرده اند و یک سنخ اشکالاتی که آقای صدر کرده است که شما کلام حاج شیخ را بد تفسیر کرده اید

سنخ اول

اما اشکالاتی که ما بر همین تفسیر به ایشان داریم این است که شما فرمودید که الفاظ برای ذات مفاهیم وضع شده است نه برای وجود ذهنی و خارجی زیرا حکمت وضع این است که موضوع له در ذهن مخاطب احضار بشود و وجود قابل احضار نیست این کلام نقض میشود به خود کلمه وجود وقتی اصل وجود خارجی (نه مفهوم وجود) را در ذهن بخواهیم احضار بکنیم چه گونه احضار می کنیم مثلا می خواهیم به مخاطب بفهمانیم که هندوانه موجود است چگونه می فهمانیم، ماهیت هندوانه را در ذهن احضار می کنیم اما وجود را چگونه احضار می کنیم، یا در جایی که وجود ذهنی را بخواهیم در ذهن مخاطب احضار بکنیم مثلا اگر بخواهیم بگوییم که فلان مطلب در ذهن من موجود است چگونه به مخاطب می فهمانیم. هر کاری را که در این مورد انجام دادید حاج شیخ اصفهانی هم در مورد حروف انجام می دهد

اگر قرار باشد غیر از مفاهیم قابل نقل و انقال نباشد لازمه اش این است که سوفسطائی بشویم زیرا فرق بین سوفسطائی و فیلسوف همین است که فیلسوف یک حقیقتی را در خارج قبول دارد، خوب چگونه می تواند درک بکند حقیقتی را که در خارج موجود است

بعد هم ما عرض کردیم اصلا این حرف ها فوق طاقت بشر است که تحلیل بکند که ما چگونه می فهمیم منتهی این گونه درست کرده اند که بنابر اصاله الوجود ماهیت در وجود ذهنی و خارجی یکی است که اینها همه اش ادعا است کما اینکه فرمایش مرحوم خوبی ادعا است

اشکال دوم: شما فرمودید که وجود رابط محال است حال اینکه این برهانی که شما آوردید فقط اثبات می کند وجود رابط در خارج دلیل ندارد اما وجود رابط ذهنی را که رد نکردید زیرا در ذهن زید قائم را تحلیل می کنیم و می گوئیم یک زید داریم و یک قائم داریم و قائم را بر زید حمل میکنیم که این همان ربط است منتهی در ذهن حالا اگر کسی بگوید موضوع له حروف این وجود رابط ذهنی است شما چه

اشکالی دارید و حاج شیخ فرموده است موضوع له حروف وجود رابط است و بیان نکرده که است که باید خارجی باشد.

ان قلت: اگر این کلام را قبول کنیم لازم می آید اشکال مرحوم آخوند که فرمود اگر وجود ذهنی باشد دیگر نمی توان مثل سرت من البصره را امثال کنیم در اینجا هم وارد بشود

قلت: بعدا خواهد آمد که اشکال ایشان زمانی درست که دو طرف وجود رابط هم در ذهن باشد اما در این جا که دو طرف در خارج است دیگر این اشکال جایی ندارد

وجود رابط اصلا معنا ندارد که در خارج موجود باشد بلکه فقط در ذهن است و در خارج یک چیز و یک وجود بیشتر نیست به قول مرحوم امام خمینی اینکه می گویند عرض موجود است به وجود جوهر یعنی اینکه عرض مرتبه ای از مراتب جوهر است و این طور نیست که در زید قائم قیام به زید متصل بشود

از این کلام معلوم شد که اشکال سوم هم درست نیست زیرا الوجود لله سبحانه و تعالی نیز دارای وجود رابط است زیرا مقصود وجود رابط خارجی نیست بلکه وجود رابط ذهنی است و ذهن تحلیل می کند به یک ذات و یک وجود بعد می فرماید که وجود برای این ذات ضروری است

سنخ دوم

آقای صدر می فرماید مقصود حاج شیخ این نیست که «من» برای وجود ذهنی یا خارجی وضع شده باشد بلکه «من» برای یک ماهیتی وضع شده است که آن ماهیت ذاتا قوامش به منتصبین است
آقای صدر سه مطلب را ملتزم شده است اول اینکه حرف حاج شیخ درست است دوم حرف آقای نائینی درست است سوم در مراحل خمسه گفته است که معنای حرفی اگر وجود را برداری چیزی نیست به خلاف عرض.

کلام مرحوم نائینی را آقای صدر این گونه حل کرد که مراد ایجاد ربط در ذهن است و گفت حرف تامی است

خوب اشکال این است که شما می گوید لولا وجود ذهنی حرف معنا ندارد و از طرفی هم کلام حاج شیخ را توجیه می کنید که ایشان نمی خواهد بگوید «من» برای وجود رابط ذهنی و برای وجود رابط خارجی وضع نشده است بلکه برای واقع نسبت وضع شده است، آن حقیقت نسبت که با غمض عین از وجود، به منتصبین بند است. اگر مقصود حاج شیخ این است شما نمی توانید هم کلام حاج شیخ را قبول کنید و هم کلام مرحوم نائینی و هم کلمات خودتان را.

حال اگر کسی بگوید حاج شیخ نظرش این است و اشکالاتی که مرحوم خوبی کرده وارد نیست زیرا مبتنی بر یک تفسیر غلطی است که از کلام مرحوم حاج شیخ اصفهانی شده است را جلسه بعد بررسی می کنیم.

اصول-متن جلسه ۳۷ چهارشنبه ۲/۱۰/۹۴ مهدی اشرفی

چهارشنبه ۲/۱۰/۹۴

کلام در این بود که معنای حرفی چیست؟ یک تفسیر، تفسیر میرزای نائینی بود تفسیر دوم تفسیر حاج شیخ اصفهانی بود مرحوم آقای خوبی کلام ایشان را این طور برداشت کرده اند که حرف وضع شده است برای وجود رابط و به این مبنا سه اشکال کرد اول وجود رابط نداریم دوم موضوع له الفاظ نمی تواند اصلا وجود باشد چه وجود ذهنی و چه وجود خارجی سرش این است که غرض و حکمت وضع این است که ما می خواهیم معنا را در ذهن مخاطب احضار کنیم و وجود قابل احضار نیست سوم لام در مواردی استعمال میشود که قطعا وجود رابط نیست مثل الوجود لله سبحانه و تعالی ضروری زیرا وجود رابط باعث میشود وجود حضرت حق مرکب باشد و لام در این جا به همان معنایی استعمال میشود که در سایر موارد استعمال میشود

اشکال آقای صدر

حاج شیخ نمی خواهد بفرماید حرف وضع شده است برای وجود رابط زیرا خود ایشان تصریح دارد که در هلیات بسیطه هم این معنای حرفی هست مثل الوجود للانسان در حالیکه وجود رابط در هلیات بسیطه نیست بلکه وجود رابط برای هلیات مرکبه و ثبوت شیئی لشیئی است. بلکه ایشان معنای حرفی را تشبیه کرده است به وجود رابط و ایشان همان معنایی را می خواهد بفرماید که ما گفتیم یعنی معنای حرف یک معنای نسبی است که قائم به وجود است

کلام استاد

ما دیروز عرض کردیم که درست است معنای حرفی برای وجود خارجی وضع نشده است اما شما گفتید که معنای حرفی برای وجود در ذهن است بطوری که اگر وجود نباشد اصلا معنای حرفی وجود ندارد و این تعارض صدر و ذیل کلامتان است

اگر کسی بگوید که در عبارت تقریرات عبد الساتر مطلب این گونه بیان شده است که معنای حرف وجود رابط نیست حتی وجود در ذهن بلکه معنای حرفی نسبت است ولی این نسبت در طول وجود است یعنی اگر وجود نباشد این نسبت نیست، فرق است بین اینکه وجود را شما ببرید داخل موضوع له و بین اینکه وجود مقوم معنا باشد و داخل موضوع له نیست ولی معنای موضوع له ایجاد نمیشود مگر در طول وجود. آقای خوبی تصور فرموده است که وجود رابط جزء یا خود موضوع له هست در حالی که وجود رابط مقوم موضوع له است یعنی موضوع له حروف تقرر پیدا نمی کند مگر بوسیله وجود در ذهن تا وقتی که طرفین در ذهن موجود نشوند این معنای نسبی تحقق پیدا نمی کند بخلاف معنای اسمی که تقررشان در طول وجود نیست وجود باشد یا نباشد معنا یک تقرر ماهوی دارد

عرض ما این است اینکه آقای صدر می گوید معنای حرفی وجود رابط داخلش نیست درست است ولی اینکه مقومش وجود طرفین است باعث این نمی شود که اشکال آقای خوبی به حاج شیخ وارد نباشد زیرا غرض و حکمت از وضع احضار معنا است در ذهن مخاطب اگر این باشد درست است که وجود داخل موضوع له نیست ولی به قول آقای صدر مقوم هست پس این معنای حرفی بند به وجود است و متکلم نمی تواند این معنا را در ذهن مخاطب ایجاد بکند زیرا زمانی این ایجاد ممکن میشود که بتواند وجود طرفین را در ذهن مخاطب ایجاد کرد و ممکن نیست که وجود در ذهن مخاطب احضار بشود خلط نشود ایشان نمی فرماید در طول مفهوم دو طرف است تا بتوان گفت مفهوم دو طرف وقتی در ذهن مخاطب ایجاد بشود وجود رابط هم ایجاد میشود، وقتی که گفته میشود زید فی الدار «فی» وابسته به مفهوم زید و دار نیست تا گفته بشود با وجود مفهوم زید و دار «فی» هم موجود میشود بلکه مقوم وجود رابط، وجود ذهنی زید و دار است و آقای خوبی بیان فرمود الوجود لا یمکن ان یحضر ثانیاً چه وجود ذهنی و چه وجود خارجی حتی اگر یک شخص دو بار زید را تصور بکند لذا این که بگوییم که وجود داخل در معنای حرفی نیست باعث این نمیشود که اشکال آقای خوبی وارد نشود

اشکال آقای صدر در بحوث

اگر بگویید وجود رابط اصلا وجود ندارد حرفی نادرست است و اگر بگویید که وجود رابط در عالم وجودات خارجی نیست درست بلکه وجود رابط در واقع و عالم نفس الامر است که اوسع از عالم وجود خارجی است یعنی ما یک عالم ذهنی داریم و یک عالم خارجی داریم و یک عالم نفس الامری داریم که یک چیزهایی نه در ذهن و نه در خارج موجود نیستند و فقط در عالم نفس الامری موجود هستند. سر اینکه آقای صدر این عالم نفس الامری را قائل شده این است که عویصه ای است که در الانسان ممکن، گفته میشود ممکن معقول ثانی است یعنی امکان در ذهن است و اتصاف در خارج است یعنی شیئی خارجی متصف میشود به امکان، که این ممکن نیست چرا که حمل یعنی هو هویت چطور ممکن است یک حملی متحد باشد و یکی از طرفین در ذهن باشد و دیگری در خارج باشد این لازم می آید اتحاد خارج و ذهن، و این محال است لذا یا باید شیئی ذهنی بیاید در خارج یا شیئی خارجی برود در ذهن.

این اشکال باعث شده است که آقای صدر بگوید که امکان موجود است ولی آن در عالم نفس الامر است لذا ایشان می گوید وجود رابط هست اما نه در خارج بلکه در عالم نفس الامر که حتی اگر احدی در عالم نباشد امکان و وجود رابط و شریک الباری و تمام معقولات ثانی فلسفی هست منتهی اگر کسی باشد درک می کند و کسی نباشد درک نمی کند

کلام استاد

این کلام اشکال را حل نمی کند زیرا انسان در این عالم چطور ممکن است که با امکان در عالم نفس الامر متحد باشد بعد از اینکه آقای صدر می گوید عالم نفس الامر با عالم خارج فرق دارد و دو عالم هست

اما جواب این اشکال معقولات ثانی فلسفی این است که زمانی باید در حمل هو هویت باشد که دو ماهیتی که معقول اولی فلسفی هستند را بخواهیم بر هم حمل بکنیم و هر دو وجود خارجی داشته باشد و یک مصداق در خارج باشد قطعا باید در یک عالم باشد مثلا زید قائم که زید در خارج هست و قیام هم در خارج هست چه کسی بفهمد در این جا باید قطعا در یک عالم باشد ولی الانسان ممکن در خارج نیست و قضیه کار ذهن است

نظریه سوم

آقای خوبی این نظریه را به بعضی الاعاظم نسبت می دهد ولی آقای صدر می گوید مقصود آقای خوبی آقاضیاء عراقی در بدایه الافکار است

آقا ضیاء می فرماید ما سه نوع وجود در خارج داریم یکی وجود جوهر یکی وجود عرض و یک وجود هم وجود رابط و نسبت. عرض ها دو قسم است یک عرض هایی هست که اعراض نسبی و اضافی هستند و یک اعراضی هست که عرض نسبی و اضافی نیست مثل «کم و کیف» که قوامش در خارج به یک موضوع است مثل رنگ. اعراض اضافی قوامش به دو شیئی است مثل این که یک مکان می خواهد و یک کائن می خواهد و مثل تقدم.

وقتی گفته میشود زید فی الدار این قضیه دارای چند مقوله است زید و دار که جوهر هستند یکی مقوله «این» و یکی هم نسبت این «این» به دار و زید لذا سه مقوله وجود دارد و همیشه تمام مقولات دال دارد، هر لفظی در خارج مقوله دارد و هر مقوله ای در خارج لفظ دارد و در مثال لفظ مقوله زید، زید است مقوله دار لفظش دار است و مقوله نسبت زید به دار لفظش هیئت این جمله زید فی الدار است و لفظ مقوله «این» «فی» است

پس حروف وضع شده اند برای اعراض اضافیه این اعراض غیر از وجود رابط و نسبت است دال بر وجود رابط هیئت است و دال بر عرض اضافی حروف است

اشکال آقای صدر به کلام آقا ضیاء

ایشان به کلام آقاضیاء سه اشکال کرده است

اشکال اول: اینکه همه ی دال ها در خارج باید مقوله داشته باشد از کجاست؟ مثلاً لفظ عدم در خارج مقوله ای ندارد خیلی از الفاظ هست که معنایشان یک معنای اعتباری و انتزاعی است و در خارجه مقوله ندارد لذا کبرای کلام ایشان که هر لفظی باید در خارج مقوله داشته باشد تام نیست

اشکال دوم: عرض نسبی یعنی چه؟ این مقوله ی «این» یعنی چه؟ اگر مفهوم مستقل مکان است که در این صورت میشود معنای اسمی و حروف قطعاً معنای مستقل ندارند و اگر مراد از مقوله «این» یعنی نسبت مکان زید به دار یعنی نسبت «متأین» به «این» در این صورت این ربط است و نیازی به هیئت ندارد.

به عبارت دیگر زید فی الدار ما یک مفهوم ظرف داریم و یک مفهوم مظهر داریم و یک نسبت این ظرف به مظهر، این اعراض نسبی و مفاد «فی» کدام یک از این سه تا هست؟ اگر گفته بشود معنای «فی» آن معنای مظهر یا ظرف هست، معنای مظهر و ظرف که در خارج نیست بلکه انتزاع ذهن

و از معقول ثانی فلسفی است اگر گفته شود نه مظروف هست نه ظرف هست بلکه نسبت بین مظروف به ظرف است، خوب اینکه همان ربط و نسبت است که شما گفتید که معنای حرف نیست بلکه معنای هیئت

اصول-متن جلسه ۳۸ شنبه ۵/۱۰/۹۴ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

شنبه ۹۴/۱۰/۵

کلام در فرمایش آقا ضیاء بود که فرمود حروف وضع شده اند برای اعراض نسبی؛ اعراض دو قسم اند: یکی عرضی که در خارج فقط یک موضوع می خواهد مثل کم و کیف و یک قسم عرض است که در خارج احتیاج به دو شیء دارد مثل ابتدا و این و تقدّم. مثلاً این یک متأین می خواهد و یک مکان می خواهد.

حروف برای این اعراض نسبی وضع شده است چون مثلاً «زید فی الدار» را که تحلیل می کنید یک زید است و یک دار است و یک اضافه و نسبت این زید به دار است و یکی عرض نسبی «این» است. هر کدام از اینها باید دال داشته باشند. جواهر یعنی «زید» و «دار» دالّش مشخص است. هیئت هم دال نسبت است. بنابراین غیر از «فی» چیز دیگری نیست که آن را دال عرض نسبی ظرفیت قرار دهیم. این فرمایش آقا ضیاء است طبق نسبتی که آقای خوئی به ایشان می دهد.

آقای صدر به این فرمایش سه اشکال می کند و مرحوم آقای خوئی هم سه اشکال دارد. البته بعضی از اشکالات آقای صدر در فرمایشات آقای روحانی در منتقی هم هست. هم چنین این کلام فقط در تقریرات آقای شاهرودی ذکر شده اما در دو تقریر دیگر این قول آقا ضیاء نیامده است.

اشکالات آقای صدر به آقا ضیاء:

اشکال اول: یک ادعایی شما می کنید که تمام الفاظ باید معنایشان مقوله ای در خارج داشته باشد و نمی شود لفظ ما یزائی در خارج نداشت باشد. زید و دار و هیئت مقوله ای در خارج دارند و «فی» هم باید مقوله داشته باشد.

اما این کلام درست نیست زیرا ممکن است الفاظی باشند که در خارج اصلا مقوله ای ندارد. لفظ عدم و الفاظی که معنایشان امور اعتباری یا انتزاعی هستند مانند فوقیت یا تحتیت یا شریک الباری، مقوله ای در خارج ندارند.

اشکال دوم: در «زید فی الدار» سه چیز داریم. یکی زید که متصف می شود به مظهر، یکی دار که متصف می شود به ظرف و یکی هم نسبت مظهر به ظرف. اگر مقصود شما از اعراض نسبی که موضوع له حرف «فی» است، مظهریت زید است، که این عنوان، عنوانی انتزاعی است و در خارج وجود ندارد و اگر عنوان ظرفیت است هم همینطور است و اگر نسبت متأین به این است که در آن نسبت و ربط وجود دارد و این که هیئت وضع شده باشد برای نسبت متأین به این، بی معناست و احتیاجی به آن نیست.

شما یا باید موضوع له «فی» را مظهریت یا عنوان ظرفیت بگیرید که مایزاء ندارد یا نسبت مکان و مکین بگیرید که در آن نسبت هم وجود دارد و دیگر احتیاجی به جعل هیئت برای افاده این نسبت و ربط نیست.

اشکال سوم: ما یک مفهوم عرض نسبی داریم که اگر می خواهید بفرمایید موضوع له «فی» مثلا، مفهوم این و مکان است و هر حرفی معنایش موازی باشد با آن اسمی است که مشابهش است مانند «من» با ابتدا و «علی» با استعلا و هكذا، اشکالش این است که لازم می آید حروف معانی مستقل داشته باشند زیرا در ذهن مستقلا لحاظ می شوند.

اگر بگویید موضوع له «فی» مصداق آن نسبت و حمل شایع ظرفیت در خارج است، اشکالش این است که وجود نمی تواند موضوع له باشد چون گفتیم لفظ باید برای ذات معنا وضع شود تا بشود ذات معنا را در ذهن احضار کرد و اگر قرار باشد موضوع له، وجود باشد قابل احضار نیست.

نقد اشکالات آقای صدر

اشکال اول به این مقداری که در بحوث آمده اشکالش واضح است. آقا ضیاء ادعایش این است که هر مقوله ای در خارج یک لفظ و دالّی می خواهد نه این که هر لفظی در خارج باید مقوله داشته باشد.

حکمت وضع این است که این معانی و مفاهیم را القا کنند و یکی از آنها این مقوله ای است که در خارج است.

مگر این که کسی کلام آقای صدر را توجیه کند که این توجیه بعید هم نیست چون کلمات مقرر ایشان در کتاب مربوط به وی، اشکال را همانطوری که در ذهن ما هست و در نوشته مان نیز آورده ایم، بیان کرده.

آقای صدر می خواهد بگوید بله مقولات احتیاج به الفاظ دارند ولی چه کسی گفته هر مقوله ای یک لفظ می خواهد شاید واضح برای دو مقوله یک لفظ قرار داده باشد. یا برای سه مقوله دو لفظ قرار داده باشد شبیه اشتراک لفظی.

اگر مقصود آقای صدر این باشد عرض ما این است که آقا ضیا می فرماید در این جمله سه معنا هست: یکی جواهر و یکی اعراض نسبی و یکی ذات نسبت است. شما یا می گوید برای دو معنای اعراض نسبی و ذات نسبت، هیئت وضع شده و یا می گوید «فی» وضع شده، اگر بگویید هیئت وضع شده که غلط است چون می بینیم «زید فی الدار» با «زید علی السطح» فرق می کند و حال آنکه هر دو هیئت جمله اسمیه را دارد. اگر بگویید «فی» برای هر دو وضع شده مدعای مرحوم آقا ضیاء ثابت است چون ایشان می فرماید حروف وضع شده اند برای معنای اعراض نسبی و شما می فرماید برای اعراض نسبی به علاوه نسبت، خلاصه اعراض نسبی موضوع له اند یا تمام موضوع له یا جزء موضوع له.

اما اشکال سوم هم اشکال عجیبی است. خود شما در اشکالی که آقای خوئی به محقق اصفهانی کرد و نیز در بیان مراحل خمس و بیان مبنای ایجادیت محقق نائینی فرمودید این که می گوئیم حرف دال بر نسبت است مرادمان نه وجود نسبت است و نه مفهوم و معنای نسبت مفهوم زیرا مفهوم نسبت که نسبت نیست، بلکه مرادمان واقع نسبت است. پس اشکال شما نقض کلام سابق شماست.

اما اشکال دوم شما: مطلبی در ذهن ما شبهه شده است که خوب هم حل نشده. این که می گویند عرض مفهوم مستقل دارد مثل جوهر و قوام وجودش در خارج به غیر است به خلاف معنای حرفی مقصودشان چیست؟ مثلاً یکی از اعراض این و مکان است. این که می فرمایند مکان معنای مستقل دارد یعنی چه؟ آئی که مقوله عرض است آن همان نسبت مکان و مکین است، که مفهوم مستقل هم ندارد و اگر مراد شما مفهوم مکان است که آن را انتزاع می کنید، اصلاً عرض نیست و آئی که عرض است واقع نسبت مکان و مکین است. پس این که می گویند عرض به خلاف معنای حرفی است یعنی چه؟ چه فرقی هست بین این و «فی»؟ واقع این همان نسبت بین متاین و مکان است و «فی» نیز همین است.

اگر مقصود این است که «فی» وضع شده برای همان نسبتی که آقای صدر در اشکال دوم مطرح کرده فقط همین اشکال دوم آقای صدر وارد است که در کلمات آقای روحانی و دیگران هم هست که اگر می گویند «فی» برای عنوان انتزاعی مظهریت وضع شده که سخن درستی نیست چون عنوان اسمی است. اگر برای واقع نسبت متأین به این وضع شده که این درست است اشکال این است که دیگر هیئت نمی خواهد چون این نسبت در معنای «فی» اشراب شده است. زیرا می گویند «فی» نسبت زید به دار است.

اما مطلب دیگری که در نظر ماست این است که اگر کسی بگوید معنای «فی» با معنای اسم یکی است همانطور که آخوند ره خوب فهمیده، اشکال می شود: وقتی می گوئیم «زید فی الدار» آیا می توانید «فی» را بردارید و جایش «مکان» بگذارید و بگویند «زید مکان الدار»؟ خیر. می گوئیم بله معنایش مکان است ولی جایش آنجا نیست، باید بگویند مکان زید الدار است. مگر به جا عوض کردن معنا عوض می شود؟ آیا «زید فی الدار» با «مکان زید الدار» معنایشان فرق می کند؟! اگر کسی بگوید که فرق می کند که مکابره است و اگر بگویند فرق نمی کند درست است زیرا زید که در مقابل زید و دار که در مقابل دار است و فی در مقابل مکان استعمال شده.

فقط به آقا ضیاء یک اشکال وارد است و آن اشکال این است که این که می فرمایید هیئت دال بر نسبت و «فی» دال بر اعراض نسبی است، مگر اعراض نسبی ربط داخلش نیست؟ شما اعراض نسبی را از واقع نسبت جدا کردید و حال آن که واقع نسبت خودش داخل در عرض نسبی است لذا بعضی کلام آقا ضیاء را اینطور توجیه کرده اند که آقا ضیاء می خواهد بگوید وقتی می گوئیم «زید فی الدار» و «زید علی السطح» اگر بگویند جمله اسمیه نسبت می دهد، باید معنای هر دو جمله یکی باشد چون جمله اسمیه در هر دو یکی است و این دو بالوجدان معنایشان فرق می کند. ایشان می خواهد ادعا کند نسبت هایی که در جمله هاست تغایر ذاتی دارند. یک وقت نسبت نسبت ظرفیه است، یک وقت استعلائی است و یک وقت انتهائی است و هكذا. جمله اسمیه همراه با «فی» دلالات می کند بر نسبت ظرفیه، جمله اسمیه با «علی» دلالات می کند بر نسبت استعلائی، نه این که می خواهد بفرماید ما دو شیء داریم یک نسبت داریم و یک عرض نسبی داریم و دال بر نسبت هیئت است و دال بر عرض نسبی مثلاً «فی» است و بعد به مشکل برخورد کند که عرض نسبی را چگونه معنا کند. یک دال و یک مدلول بیشتر نیست که این مدلول را باید تحلیل کرد و تحلیل آن دو چیز است و الا خودش یک چیز بیشتر نیست. ولی به این توجیه یک اشکال وارد است: این کلام مشکل را بیشتر می کند چون سوال می کنیم «فی» به تنهایی وضع دارد یا نه؟ یا باید بگویند به تنهایی وضع ندارد و فقط جمله اسمیه همراه با «فی» وضع

دارد، که کسی تا بحال نگفته است حروف وضع ندارد و جمله با حرف وضع دارد و بعید است که این کلام، کلام آقا ضیاء باشد.

اصول-متن جلسه ۳۹ یکشنبه ۹۴/۱۰/۶ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم
و صلى الله على محمد وآله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

یکشنبه ۹۴/۱۰/۶

کلام در فرمایش آقا ضیاء درباره معنای حرفی از کتاب بدائع الافکار بود. قبل از آنکه اشکالات مرحوم آقای خوئی را نقل کنیم برای این که فرمایش ایشان و نقض و ابرام در کلام ایشان روشن شود فرمایش آقا ضیاء را از بدائع الافکار نقل می کنیم. کلام آقا ضیاء را نه آقای خوئی نقل فرموده و نه در تقریرات آقای صدر کامل بیان شده. جلسه قبل عرض شد فقط یک اشکال به آقا ضیاء وارد است که اشکال دوم آقای صدر است و آن این است که اگر معنای حرف، عرض نسبی باشد و خود نسبت و ربط داخل در این عرض باشد، احتیاجی نیست به این که بفرمایید بر ربط و نسبت، هیئت دلالت می کند و لازم می آید تکرار مستهجن. اتفاقا خود این اشکال را آقا ضیاء ادق از آقای صدر به عنوان ان قلت بیان فرموده. آن اشکال این است که آقا ضیاء می فرماید در جمله «زید فی الدار» یک زید داریم و یک دار و یک «فی» و یک جمله اسمیه. اگر بگویید «فی» دلالت می کند بر اعراض نسبی و مقصودتان از عرض نسبی نسبت بین زید و دار که نسبت ظرفیت و متاین به این است، باشد در خود آن ربط هست لذا یا باید بگویید جمله «زید فی الدار» در اینجا دلالت بر ربط نمی کند یا بگویید اینجا هم دلالت بر ربط می کند. اگر بگویید اینجا دلالت بر ربط نمی کند لازم می آید که جمله اسمیه در جایی که حرف هست با جمله اسمیه در جایی که حرف ندارد دو معنا داشته باشد زیرا وقتی می گوئیم زید قائم قطعاً جمله اسمیه دلالت بر نسبت می کند اگر بگویید در زید فی الدار این جمله اسمیه دلالت بر ربط نمی کند لازمه اش این است که جمله اسمیه در جایی که حرف دارد با جمله اسمیه در جایی که حرف ندارد دو معنا داشته باشد و حال آن که بالوجدان جمله اسمیه در هر دو جا یک معنا بیشتر ندارد. اگر

بگویید یک معنا دارد و «زید فی الدار» دلالت می کند بر نسبت ظرفیت دار برای زید و ربط آن به زید لازم می آید تکرار چون این ربط و نسبت داخل «فی» هست یعنی هم «فی» دلالت بر ربط می کند و هم جمله اسمیه و این تکرار مستهجن است.

در کلمات آقا ضیاء که انصافا خوب هم ذکر شده چند مطلب وجود دارد: ۱- فی معنایش چیست؟ ۲- جمله اسمیه و این مرکب معنایش چیست؟ ۳- هیئت که خود دو قسم است: یکی هیئت ناقص مثل قائم و یکی هیئت تام مثل زید قائم، فرق این هیئت ناقص و هیئت تام چیست؟ ۴- فرق بین «فی» و اسم موازی «فی» چیست؟ ۵- عرض را که می گویند معنایش مستقلا در ذهن می آید به چه معناست؟ اصل کلام آقا ضیاء این است که حکمت عقلائی در وضع اقتضاء می کند برای هر کدام از معانی موجود در خارج، واضع لفظی وضع کند تا بتواند به وسیله آن مقاصدش را به دیگران تفهیم کند. یکی از اهم مفاهیمی که حاجت عقلائی به آن تعلق می گیرد در مقام تفهیم و تفهم اعراض نسبی است مانند ظرفیت و ابتدائیت و استعلائی و هکذا. این اعراض نسبی دال می خواهد و دال آن غیر از حروف چیزی نیست. چون در زید فی الدار یک کلمه زید و یک کلمه «فی» و یک کلمه دار و یک جمله اسمیه داریم. اگر بگویید دال بر عرض نسبی زید است که اشتباه است زیرا زید معنای مستقل دارد و «فی» معنای حرفی دارد و در آن نسبت و ربط وجود دارد. اگر بگویید جمله اسمیه است، که آن هم فقط دلالت بر ربط می کند و حال آن که در زید فی الدار غیر از ربط عرض نسبی داریم که اینیت و ظرفیت است، دال این عرض نسبی غیر حرف «فی» چیزی نمی تواند باشد چون چیزی غیر از آن دیگر باقی نمی ماند.

ان قلت: شما فرمودید حروف برای اعراض نسبی است و مثال زدید به «من» و «فی» و «علی» ولی یکی از حروف هم حروف نداء و تشبیه است. وقتی می گوییم «یا زید» عرض نسبی ندارد قلت: نداء هم عرض نسبی است لکن ما نمی فهمیم عرض نسبیش چیست و این مهم نیست چون به برهان ثابت کردیم که حروف وضع شده برای اعراض نسبی زیرا این حروف یا باید وضع شده باشند برای مفاهیم مستقلة که مفاهیم مستقلة محال است معنای حرفی باشند، یا وضع شده اند برای مجرد ربط و نسبت که این هم درست نیست زیرا این معنای هیئت است، تنها باقی می ماند اعراض نسبی و غیر از آن چیزی نداریم تا شما بگویید ما تفصیل می دهیم در حروف و می گوییم بعضی از حروف دال بر اعراض نسبی اند و بعضی از آنها دال بر اعراض نسبی نیست.

ان قلت: آیا معنای «فی» با معنای موازیش مثل ظرفیت یکی است یا فرق می کند؟

قلت: فرق نمی کند زیر ظرف به تنهایی به ذهن خطور می کند بدون این که احتیاج به چیز دیگری داشته باشد ولی کلمه «فی» اگر گفته شود هیچ معنایی به ذهن خطور نمی کند. زمانی معنایی از آن به ذهن خطور می کند که زید فی الدار گفته شود زیرا معنای «فی» معنای نفس مکان نیست بلکه معنایش نسبیّت مکانیه بین زید و دار است.

ان قلت: چه فرقی بین معنای هیئت و معنای «فی» است؟ در زید فی الدار «فی» دلالت می کند بر نسبت ظرفیت دار برای زید و جمله اسمیه هم که بر همین دلالت می کند

قلت: «فی» دلالت می کند بر نسبت ظرفیت متقوم به طرفین اما متقوم به طرفین مجمل و مبهم یعنی اگر «پفی» به تنهایی باشد ظرفی منتسب به مظروفی هست ولی این که آن ظرف و مظروف چیست را نمی دانیم. جمله اسمیه ظرفینی که در «فی» مبهم بود را مفصلا بیان می کند که آن طرفین ظرفیت یکی زید و دیگری دار است. بنابراین تکرار نشد زیرا «فی» یک معنا و جمله اسمیه معنای مازادی بر آن را القا می کند. در زید قائم هم همین هست. قائم مشتق است و وضع شده است برای نسبت ماده به ذات لکن وقتی میگویند «قائم» معنایش این است که چیزی قیام دارد اما مبهم است و وقتی می گویند زید قائم معنایش این می شود که آن قائم، زید است.

بنابراین خود آقا ضیاء اشکالاتی که در کلام دیگران است را مطرح کرده و جواب داده است.

بررسی کلمات آقا ضیاء

آقا ضیاء فرموده همه حروف معنایشان عرض نسبی است کما این که در نهاییه الافکار و ظاهرا مقالات نیز این کلام وجود دارد، و بیان داشته که برهان بر آن داریم زیرا اعراض نسبی در عالم هست و دال می خواهد و دالش حروف است. ولی اشکال به آقا ضیاء این است که در جایی که عرض نسبی تصور نمی شود که این برهان جاری نیست. ای کاش این طور می فرمودید که حرف نداء مانند «فی» است و عرض نسبییش واضح است زیرا «یا» یک منادی می خواهد و یک منادا و قوامش به دو طرف است. تشبیه هم همینطور است. حروف قطعا عرض نسبی اند زیرا یک متعلق می خواهند و یک متعلق.

لکن ما جلسه قبل عرض کردیم این که معنای حرف با معنای اسم ذاتا فرق کنند را قبول نداریم حتی ممکن است ادعا شود که فرمایش آخوند هم غلط است و «من» و ابتدا حتی در لحاظ هم با هم اختلاف ندارند. یک وقت می گویند سیری من البصره و یک وقت می گویند ابتدا سیری البصره لکن این مدعایی است که وقتی به بیان مختار برسیم آن را بررسی می کنیم.

کلمه دوم این است که با بیانی که شما کردید آیا وضع حروف وضع عام موضوع له خاص است یا وضع عام موضوع له عام؟ زیرا کسانی که وضع در حروف را وضع عام موضوع له خاص تصویر می کردند به این خاطر بود که می فرمودند «فی» متوقف بر طرفینش مثلا زید و دار است ولی آقا ضیاء فرمود متوقف بر دو طرف مبهم است که یک معنای عام است چرا که نسبت ظرفیت متوقف بر طرفین معنایی عام است و ممکن است طرفینش زید و دار باشد و ممکن است عمرو و مدرسه باشد و هكذا. البته خود آقا ضیاء این که وضع در حروف، وضع عام و موضوع له عام باشد را قبول دارد.

اتفاقا هیئت هم وضع عام موضوع له عام است با این وجود که هیئت با حروف فرق می کند چون در هیئت فرمود امر مبهم در نسبت را تفصیل می دهد لذا در آن ممکن است کسی اشکال کند ولی در حرف جای اشکال نیست. لکن هیئت هم مثل حروف است زیرا هیئت مشتقات را گفتیم دلالت می کند بر نسبت ماده بر یک ذات مبهم و این ذات، ممکن است زید باشد یا بکر باشد و یا عمرو باشد. در هیئات تام نیز همین است که بحثش در بحث هیئت خواهد آمد.

اشکال آقای خوئی بر آقا ضیاء

آقای خوئی سه اشکال به آقا ضیاء دارد که دفع دو اشکال آخر ایشان از بیاناتی که داشتیم معلوم شد. اشکال اول ایشان این است که آقا ضیاء می فرماید حروف وضع شده است برای اعراض نسبی و حال آنکه این حروف استعمال می شوند در جایی که اعراض نسبی عقلا محالند مثل «الرحمن علی الارش استوی» که بین خداوند سبحان و بین ارش نسبت نیست یا می گوئیم الله عالم بکذا که در این ها دلالت بر عرض نسبی نمی کند و الا لازم می آید که خداوند سبحان مرکب باشد. از طرفی هم «علی» در اینجا و در مثل «زید علی السطح» به یک معناست و چنین نیست که در اینجا استعمال مجازی باشد.

لکن این اشکال وارد نیست. حتی آقای خوئی لازم نبود مثال به «الرحمن علی الارش استوی» بزند و این کلام در مثل «این مطلب در ذهن من هست» نیز می آید. در این موارد متکلم مثلا ذهن را تسامحا ظرف فرض می کند و بعد می گوید مطلب در ذهن است. نسبت ظرفیه حقیقی است ولی طرفینش تسامحی و ادعائی است. «الرحمن علی الارش استوی» نیز همین طور است. بله اگر آقا ضیاء می فرمود حروف وضع شده اند برای اعراض نسبیه تکوینی ای که دو طرفش هم تکوینی باشد اشکال شما وارد بود ولی ایشان که این سخن را نفرموده است.

اصول-متن جلسه ۴۰ دوشنبه ۹۴/۱۰/۷ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعين .

دوشنبه ۹۴/۱۰/۷

خلاصه عرائض ما تا به اینجا این شد که به قول آقای صدر سه قول رئیسی در معنای حرف وجود دارد. یکی این بود که حرف معنا ندارد و علامت است. قول دوم این بود که حرف و اسم در معنا با هم فرقی ندارند و اختلافشان در علقه وضعیه است. قول سوم این بود که حرف معنایش نسبی و ربطی است که خود چند تفسیر داشت. یک تفسیر، تفسیر میرزای نائینی بود که فرمود معنای حرف ایجاد است که بحثش گذشت. تفسیر دوم محقق اصفهانی بود که حرف را وجود رابط تفسیر نمود. تفسیر سوم محقق عراقی بود که فرمود حروف مطلقا وضع شده اند برای اعراض نسبی.

نقد کلام محقق عراقی

عرائضی که نسبت به کلام ایشان داشتیم، یک نکته این بود که شما فرق بین حرف نداء و حرف «فی» گذاشتید لکن در هر دو عرض نسبی واضح است.

نکته دوم نسبت به این کلام محقق عراقی است که فرمود «فی» یعنی نسبت ظرفیت اجمالی به طرفین و به صورت مبهم به این معنا که چیزی در چیزی هست اما این که تفصیلا چه چیزی در چه چیزی است، کار هیئت است و یا در زید قائم، قائم دلالت می کند بر نسبت قیام به فرد ما و این که تفصیلا آن فرد کیست را هیئت جمله اسمیه بیان می دارد. لذا این اشکال را که اگر در معنای «فی» ربط و نسبت وجود دارد، دیگر این که هیئت بخواید نسبت را افاده کند، تکرار بی فائده است را به این بیان جواب داد.

ما عرض می کنیم دلیل این که معنای «فی» ظرفیت است مجملا و مبهما چیست؟ آیا تبادر است؟ صحت سلب است؟ این مدعای شما به چه دلیل است. اگر کسی بگوید «فی» طرفین می خواهد می گوئیم اصلا چرا طرفین می خواهد؟ به چه دلیل معنای «فی» با معنای ظرف یا «من» با ابتدا فرق می

کند؟ این که یک چیزی در یک چیزی باشد لازمه عقلی ظرفیت است. به چه دلیل داخل در معنا باشد؟ لذا در کتب نحوی هم گفته اند «من» للابتدا و «علی» للاستعلا.

در جمله «شیء فی شیء» هیئت، برای چه چیزی استعمال شده است؟ چرا که در این جمله ابهام هست و آن ابهام که در «فی» هم وجود دارد. یا اگر کسی بگوید «شخص قائم» همین ابهام وجود دارد و حال آن که بالوجدان معنای جمله «شیء فی شیء» با «فی» به تنهایی فرق می کند. «شخص قائم» با «قائم» تنها فرق می کند بنابراین معلوم می شود تفسیری که شما فرمودید درست نیست.

تفسیر چهارم از مرحوم آقای خوئی ره

حروف وضع شده اند للتخصیص و التوضیح یعنی مثلاً زید، کلی است و زید در خانه و در بازار و در مسجد و در شارع را شامل می شود. وقتی می گویند زید فی الدار، تخصیص می شود و دیگر زید در شارع و در مسجد را شامل نمی شود.

اشکال بر آقای خوئی

اگر حروف برای تخصیص است لازمه اش این است که همه حروف مرادف باشند چون همانند «زید فی الدار»، «کتاب علی السطح» هم تخصیص است و حال آن که معنای «علی» با «فی» فرق می کند. بله حروف در ذهن تخصیص هم دارد ولی معنایشان تخصیص نیست. بنابراین اصلاً احتیاج به اشکالات دیگری که بر ایشان مطرح شده نیست.

اما معلوم است که این اشکال را آقای خوئی هم ملتفت بوده و لکن در واقع ایشان می خواسته بگوید اصلاً معنای حرف را نمی فهمیم و به نحوی از تعریف معنای حرف بگریزد.

اشکال دیگری که به آقای خوئی وارد است این است که وقتی میگویند «السواد و البیاض لا یجتمعان»، حرف «واو» حرف عاطفه است و در آن تخصیص و توضیحی نیست، یا «بل» اضرایه در «جاء زید بل عمرو» چه تخصیصی دارد؟ یا کاف تشبیه توضیحی نمی کند.

کلام مرحوم آقای تبریزی ره

مرحوم شیخنا الاستاذ می فرمود حرف، عین اعراب است؛ حرف وضع شده للاختصار چون وقتی می گویند زید فی الدار یعنی زید موجود و کان ظرف وجوده الدار.

اشکال: اگر «فی» و «علی» و دیگر حروف برای اختصار است، اما معنایشان چیست که موجب اختصار می شوند؟

این اشکال را شیخنا الاستاذ هم متوجه بوده ولی در واقع می خواسته از بیان تعریف فرار کند.

کلام آقای صدر

آقای صدر میفرماید معنای حرف نسبی است یعنی قول صحیح قول رئیسی ثالث است لکن باید آن را تحلیل کنیم.

سه نوع نسبت وجود دارد: یکی نسبت واقعیه در خارج و یکی نسبت واقعیه ای در ذهن و یکی نسبت تحلیلیه.

نسبت واقعیه در خارج مثل این که آب در عالم خارج داخل در کوزه است.

نسبت واقعیه در ذهن مثل نسبت آب و کوزه در ذهن.

نسبت تحلیلیه مثل این که در ذهن، زید فی الدار را تصور می کنید، یک وجود ذهنی بیشتر نیست لکن آن را عقل تحلیل می کند به این که زیدی هست و داری هست و یک نسبت بین زید و دار هست. این نسبت در ذهن موجود نیست مثل «الممكن ماهیه و وجود»، ماهیت که حقیقتی ندارد و این تحلیل عقل است. معنای «فی» در ذهن وجود ندارد بلکه موجود در ذهن را اگر ذهن تحلیل کند آن نسبت تحلیلیه معنای «فی» است.

اما چرا آن نسبت تحلیلیه که معنای «فی» است نسبت واقعیه خارجیه و یا نسبت واقعیه ذهنیه نیست؟ نسبت واقعیه خارجیه نیست زیرا محال است که معنای حرف نسبت واقعیه خارجیه باشد چون حروف برای وجود خارجی وضع نشده اند زیرا وجود خارجی که نمی تواند به ذهن بیاید.

اگر بگویید نسبت واقعیه در ذهن است. می گوئیم نسبت واقعیه در ذهن هم محال است چون اگر زید را جدا تصور کنید و دار را جدا تصور کنید بعد بگویید می خواهم این زید را به دار نسبت دهم محال است چرا که نمی توان نسبت بین دو وجود ایجاد کرد. وقتی می خواهید زید را در ذهن به دار نسبت دهید معنایش این است که وجود زید و دار در ذهن را از بین می برید و یک وجود ثالث بسیطی در ذهن به وجود می آورید که «زید فی الدار» است. بله اگر این وجود ثالث را تحلیل کنید آن نسبت ظرفیت زید به دار به دست می آید که «فی» برای آن وضع شده.

فاتضح مما ذکرنا این که می گویند «فی» در ذهن نمی آید مگر با دوطرفش هم غلط است زیرا اصلا دو طرفی در ذهن وجود ندارد و دو طرف را که نمی شود به هم ربط داد.

حتی آقای صدر می فرماید آقای خوئی هم مقصودشان از حصه همین است چون این معنای ثالثی که در ذهن می آورید ضیق است ولی ایشان نتوانسته تحلیل کند که چه چیز باعث می شود که این حصه به وجود آید.

بنابراین معنای «فی» یک مفهومی نیست که در ذهن بیاید چه مستقلا و چه غیر مستقل، آنی که در ذهن می آید مفهوم «زید فی الدار» است که بعد از تحلیل آن و به دست آمدن نسبت تحلیلیه، معنای حرف که همان نسبت تحلیله باشد معلوم می شود.

بله ما یک نسبی داریم به عنوان نسب ثانویه که آنها در ذهن حقیقتا موجودند مثل نسبت تقارن. وقتی زید را لحاظ می کنید همراه عمرو این تقارن در ذهن واقعا هست. لذا بعضی از حروف مانند «فی» و «الی» و «علی» وضع شده اند برای نسب تحلیلیه اولیه و بعضی از حروف وضع شده اند برای نسب واقعیه ذهنیه مانند حرف واو عاطفه.

بعد می فرماید احتمال می دهیم که کلام آقای نائینی و آقا ضیاء و محقق اصفهانی و آقای خوئی همه همین باشد حال یا الفاظ مختلف بوده یا از زوایای مختلف بررسی کرده اند.

اصول-متن جلسه ۴۱ چهارشنبه ۹۴/۱۰/۹ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلى الله على محمد وآله الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اجمعين.

چهارشنبه ۹۴/۱۰/۹

سه قول رئیسی در معنای حرف ذکر شد و بیان شد که معنای سوم، این است که حروف وضع شده اند برای نسبت و ربط که این معنا دارای تفاسیری بود.

تفسیر آقای صدر

خلاصه مختار آقای صدر این است که حروف دو قسم است: بعضی از حروف وضع شده اند برای نسبت تحلیلیه و بعضی وضع شده اند برای نسبت واقعیه ذهنیه.

حروفی که برای نسب تحلیلیه وضع شده اند - مثل «من»، «فی»، «باء»، «الی» - در واقع معقولات اولیه از مفاهیم نسبی و غیر مستقله است. حروفی که برای نسبت واقعیه ذهنیه وضع شده است مثل حرف تاکید یا تحقیق یا بل اضرایه.

توضیح مطلب: سه نسبت را ما درک می کنیم: ۱- نسبت واقعیه خارجیه. ۲- نسبت واقعیه ذهنیه. ۳- نسبت تحلیلیه.

نسبت واقعیه خارجیه: وقتی در خارج «النار فی الموقد» را در نظر می گیریم، چند مقوله در خارج وجود دارد. یکی نار و موقد که از مقوله جوهراند. یکی ربط بین نار و موقد که وجود ربط و غیر مستقل است. یکی وجود ظرفیت که برای موقد هست. یکی وجود مظلوفیت که برای نار هست. یکی هم هیئت حاصله از این ظرف و مظلوف و ارتباط مکانی بین نار و موقد که از آن تعبیر می شود به مقوله این. بنابراین جوهر هست و مقوله اضافه ظرف و مظلوف و مقوله این هست و وجود رابط.

اما اگر همین النار فی الموقد را در ذهن بیاوریم یک وجود بیشتر ندارد. در ذهن چنین نیست که یک وجود نار و یک وجود موقد و یک وجود رابط و یک هیئت حاصله که مقوله این است و یک ظرف و مظلوف داشته باشیم. در ذهن فقط «نار فی الموقد» است چون اگر بگویید در ذهن دو وجود است: یکی وجود نار و یکی وجود موقد، چهار احتمال متصور است:

احتمال اول این است که دو وجودی که در ذهن است یعنی نار و موقد، هیچ ربطی به هم نداشته باشند، این احتمال بالقطع و الیقین باطل است زیرا شبهه ای نیست که النار فی الموقد را وقتی تصور می کنیم معنایش فرق دارد با زمانی که نار و موقد را جدا تصور کند. پس معلوم می شود که بین نار و موقد نسبتی هست.

احتمال دوم این است که بگوییم نار و موقد در ذهن دو وجودند و بینشان نسبت است البته مفهوم نسبت مکانیه است. این احتمال هم باطل است زیرا مفهوم نسبت مکانیه مفهوم اسمی مستقل است و ربطی ایجاد نمی کند.

احتمال سوم این است که بگوییم بینشان نسبت مکانیه وجود دارد لکن نه مفهوم نسبت مکانیه بلکه واقع نسبت مکانیه یعنی همان هیئت حاصله ای که ارتباط مکانی ایجاد می کند بین نار و موقد مماثل همان ارتباطی که در خارج است. اشکال این احتمال این است که نار و موقدی که در ذهن است عرض است و هر دو از مقوله کیف است و در مقوله کیف ظرفیت معنا ندارد. نسبت مکانیه برای جواهر متصور است.

احتمال چهارم این است که بگوییم نار و موقد دو وجود در ذهن اند و بینشان ربط و نسبت است اما نه مفهوم و نه واقع نسبت مکانیه، بلکه واقع یک نسبت دیگری است مثل نسبت تقارنیه یعنی نار و موقد در ذهن کنار هم اند و با هم معیت دارند. اشکال این حرف این است که چطور ممکن است مفهومی از حقیقت مباین با او حکایت کند. در ذهن نسبت معیت است و می خواهد حکایت کند از نسبت مکانیه و این امکان ندارد.

پس اگر بگویید «فی» برای نسبت واقعیه خارجیه وضع شده است که گفتیم وجود خارجیه نمی تواند موضوع له باشد و اگر بگویید برای نسبت واقعیه ذهنیه وضع شده است که وجود واقعیه ذهنیه که اصلا چیزی نیست و وجود ندارد، پس موضوع له چیست؟

می فرماید این وجود در ذهن است را وقتی عقل تحلیل می کند می گوید یک نار است و یک موقد است و یک نسبت مکانیه نار و موقد (این). این نسبت تحلیلیه موضوع له حرف است نه این که معنای «فی» یک معنایی باشد در ذهن موجود است کما این که بسیاری فرموده اند معنای «فی» آن نسبت موجود در ذهن است، مثل این که در ذهن تصور می کنید زید را بعد می گوید زید جنس دارد و فصل دارد و حال آن که زید در ذهن مفهوم بسیط است و آن جنس و فصل تحلیل ذهن است.

بعد می فرماید شاید سیدنا الاستاذ که پناه برده به تخصیص و تضییق به همین جهت است که در ذهن چیزی غیر از همین نار محصص نیست ولی آن را تحلیل نکرده است یا عبارات ایشان کافی برای رساندن این مطلب نبوده است. (وجود ذهنی را با عینک حکایت از خارج می بینیم)

اما بعضی از حروف مثل حرف استثناء و بل اضرایبه موضوع له شان نسبت تحلیلی نیست بلکه نسبت واقعیه ذهنیه است یعنی همانطور که مفاهیم اسمیه دو سنخ اند: یکی معقولات اولی مثل زید و یکی معقولات ثانوی مثل امکان و جنس و فصل. اگر انسانی تصور شود به نظر اولی معقول اولی است ولی به نظر ثانوی در مورد آن گفته می شود انسان، نوع و حیوان، جنس و ناطق، فصلش است و حال آن که ما در خارج نه نوع و نه جنس و نه فصل داریم و جای آنها ذهن است. بنابراین همانطور که مفاهیم اسمی دو قسم اند یکی معقول اولی و یک معقول ثانوی، مفاهیم غیر مستقله نسبییه هم دو قسم اند. مفاهیم نسبییه اولیه مثل «من»، «فی» و «الی» و مفاهیم نسبییه ثانویه مثل بل اضرایبه یا استثناء زیرا در خارج که اضراب و استثنائی نیست. اضراب و استثناء در ذهن است.

بررسی کلمات آقای صدر

برخی از کلمات آقای محل اشکال است.

مورد اول این است که شما فرمودید: «النار فی الموقد» در خارج متشکل از چهار حقیقت است. یکی نار و موقد که از مقوله جوهر است. یکی وجود رابط بین نار و موقد، یکی ظرفیت موقد نسبت به نار و مظروفیت نار نسبت به موقد که از مقوله اضافه است و یکی هیئت حاصله که از مقوله این است. ولی ما که در خارج وجود رابط نداریم.

اما این که بگویید ظرفیت و مظروفیت از مقوله اضافه است و مقوله اضافه در خارج موجود است؛ ما در خارج که ظرف و مظروف و ابوت و بنوت نداریم. در خارج یک زید و یک بکر داریم. بکر از زید متولد شده است. عنوان ابوت و بنوت مثل عنوان امکان است و انتزاعی و معقول ثانی فلسفی است بله منشاء انتزاعشان در خارج است کما این که در معقول ثانی فلسفی هم همینطور است. این که بعضی در حاشیه گفته اند ایشان قبول ندارد ولی در عالم نفس الامر ظرفیت و مظروفیت وجود دارد را که ما عرض کردیم این عالم قابل تصور برای ما نیست چه رسد به تصدیق آن. اما «این» یعنی هیئت حاصله از نار و موقد هم در خارج نداریم. در خارج یک گودی است و آبی که در آن است.

مقوله وضع هم غلط است. مثلاً کسی به رکوع رفته بعد بگوییم یکی این که زید است و دیگری این که خم شده. می‌گوییم خم شدن انتزاع است. در خارج دو شیء نداریم. ما مقوله کم هم در خارج نداریم چه متصل و چه منفصل. مثلاً عدد سه در خارج وجود ندارد. مورد دوم این است که این که می‌گویید حرف وضع شده برای نسبت تحلیلیه و نسبت تحلیلیه هم در ذهن وجودی ندارد را نفهمیدیم یعنی چه؟ همین تحلیل یعنی چه؟ ، این مفهومی که بعد از تحلیل تصور می‌شود کجاست؟ مگر شما آن را در ذهن تصور نکرده‌اید؟ مگر تصور غیر از وجود ذهنی است؟ اگر چنین است پس می‌شود نسبت واقعیه ذهنیه است. پس چرا می‌فرمایید موضوع له حرف «فی» نسبت واقعیه ذهنیه نیست؟

اصول-متن جلسه ۴۲ شنبه ۱۳۹۴/۱۰/۱۲ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين و اللعن الدائم علی اعدائهم اجمعين.

شنبه ۱۲/۱۰/۹۴

کلام در فرمایش آقای صدر بود که فرمود حروف دو قسم اند: یک قسم حروفی که برای نسب اولیه وضع شده اند که مقصود از آنها نسب تحلیلیه هستند نه نسبی که در ذهن موجود است و یا در خارج موجودند. قسم ثانی حروفی هستند که برای نسب و معقولات ثانویه وضع شده اند مثل حرف عطف و حروف تاکید و استثناء و بل اضرایبه.

نقد کلام آقای صدر

عرض اول ما این است که در خارج چیزی به عنوان هیئت حاصله ای که نسبت بین متأین و این و نار و موقد باشد که اسم آن مقوله «این» باشد یا مقوله ای به اسم اضافه یا کم متصل یا منفصل، وجود ندارد و اینها همه از معقولات ثانی فلسفی هستند.

عرض دوم ما این است که این که می گوید نسب تحلیلیه، در ذهن موجود نبوده و نسبت واقعیه ذهنیه نیستند، مقصودتان چیست؟

شما می فرمایید وقتی «النار فی الموقد» را تصور می کنیم یک معنای واحد در ذهن است و به قول شما وجود وحدانی است. ولی این وجود را که تحلیل می کنیم می بینیم بین این نار و این موقد نسبتی است که نار مظروف و موقد ظرف است و هیئت حاصله ای از این دو تحلیل می شود که موضوع له «فی» این نسبت است. این نسبت تحلیلیه غیر از نسبت واقعیه خارجی و نسبت واقعیه ذهنیه است و حتی در ذهن وجود ندارد.

عرض ما این است که وقتی این قضیه را تحلیل می کنیم و می بینیم بین این نار و موقد هیئت حاصله ای هست و ما آن را تصور می کنیم، مگر تصور غیر از وجود ذهنی است؟ چه فرقی است بین این که تصور کنیم وجود زید را، یا تصور کنیم نسبت تحلیلیه را؟ بله این وجود ذهنی ابتداء در ذهن نبود و بعد از تحلیل، در ذهن موجود می شود مثل این که در یک کیسه اشیائی باشد و بعد آن را خالی کنیم.

ان قلت: شما انسان را تصور می کنید و بعد آن را به تعمل و تحلیل عقلی تحلیل می کنید به ماهیت وجود و حکم می کنید: ماهیت من حیث هی لیست الاهی. آیا ماهیت با غمض عین از وجود ذهنی در ذهن موجود است؟ یعنی در ذهن دو چیز هست یکی ماهیت و یکی وجود ذهنی؟ اگر می گوید ماهیت با غمض عین از وجود، در ذهن موجود است که کسی این حرف را نگفته. به همین جهت فلاسفه می گویند تخلیته عین تحلیته یعنی وقتی به ماهیت نگاه می کنید و آن را تحلیل می کنید

به ماهیت و وجود، در واقع به وجود در ذهن نگاه می کنید. اگر می گوید در ذهن موجود نیست چطور است که ماهیت را تصور می کنید و در مورد آن حکم می کنید به آنها لیست الاهی؟ به همان شکل نسبت تحلیلیه را هم تصور می کنید و لحاظ می کنید و حکم می کنید به این که مدلول «فی» یا «من» است.

قلت: این حرف درست است و قیاستان هم به جاست و همین عرض را که در مورد نسبت تحلیلیه داریم نسبت به ماهیت هم داریم یعنی ماهیت در ذهن با غمض عین از وجود، موجود است. اما نسبت به کلام فلاسفه در مورد ماهیت و این جمله که تخلیته عین تحلیته، می گوئیم اولاً این کلام ها معروف و مشهور نیست اگر چه این چنین وانمود می شود. اصولیین ادقّ فلاسفه هستند لکن آراء مضبوط فلسفی ندارند و تنها آراء فلاسفه گفته شده است. ثانیاً این جمله که آیه و روایت نیست. البته یک معنای معقولی دارد و آن این است که انسان ماهیت مجرد را ابتداء نمی تواند تصور کند بلکه باید وجود انسان را تصور کند و بعد آن را تحلیل کند. اگر کسی بگوید این تفسیر شما خلاف ظاهر است می گوئیم فرمایش امام معصوم که نیست و اگر غیر از این معنا مراد باشد را نمی توانیم درک کنیم چرا که این تناقض در کلام اهل معقول وجود دارد که از طرفی می گویند تصور یعنی وجود ذهنی و ماهیت نه در ذهن و نه در خارج موجود نیست ولی از طرف دیگر می گویند ماهیت را تصور می کنیم و در مورد آن حکم می کنیم.

بنابراین هم ماهیت و هم نسب تحلیلیه در ذهن موجودند.

و لکن این که آقای صدر می گوید این نسب تحلیلیه موضوع له حروف است غلط است. چطور که وقتی می گوئیم «النار حاره» حکم را که روی نار می بریم مقصود ماهیت نار نیست زیرا ماهیت که حار نمی شود بلکه حکم را به وسیله آن می بریم روی وجود خارجی و ماهیت در ذهن، پلی است به خارج این جا هم نسبت تحلیلیه ای که در ذهن است را وقتی در نظر می گیریم پلی است به خارج که آن نسبت و خصوصیتی که در نار و موقد وجود دارد موضوع له «فی» است البته نه این که وجودی در خارج باشد که آن وجود، موضوع له حرف «فی» باشد بلکه همان خصوصیتی که وجود نار و موقد دارد موضوع له می باشد کما این که در عالم خارج فوقیت و تحتیتی وجود ندارد بلکه مثلاً سقفی است که خصوصیت فوقیت را داراست.

لذا مرحوم شیخنا الاستاذ می فرمود که «فی» خودش معنایی ندارد و تنها دلالت می کند بر یک خصوصیتی در طرفین و مدخولش و این که از امیر المومنین علیه السلام نقل شده که «والحرف ما اوجد

معنی فی غیره» یعنی «فی» دلالت می کند بر خصوصیتی در غیر خودش به خلاف نار که چنین دلالتی ندارد.

بنابراین اگر کلام آقای صدر غیر از این کلام است باید کلامشان را اصلاح کند و اگر همین است تعمیقی نشد زیرا دیگران هم همین را فرموده اند و حتی آقا ضیاء هم همین را فرموده لکن اشتباهی اگر در کلام ایشان باشد این است که ایشان گمان کرده این اعراض نسبی، خودشان وجود خارجی دارند و الا این که موضوع له حروف همینی است که بیان شد را تصریح دارد.

تذکر: این تحلیل معنای حرفی تحلیلی است که عرف و عوام هم آن را می فهمند و اینکه آقای خوئی و خود آقای صدر اشکال می فرمودند که فلان معنای حرف معنای دقیقی است و ذهن عرف قادر به درک آن نیست به همین جهت است که عرف هم باید تحلیلی که می شود را بپذیرد.

اما قسم دوم حروف

آقای صدر می فرماید قسم دوم از حروف مانند بل اضرایبه و اداه استثناء نسبت واقعیه ذهنیه هستند.

برای تقریب کلام آقای صدر دو تقریب می توان ذکر کرد:

تقریب اول: وقتی می گوییم «جاء زید بل عمرو» در ذهن، زید و عمرو و این که زید اشتباها صادر شده و عمرو درست است، موجود است. البته سومی را ما اضافه می کنیم تا کلام ایشان سر و صورتی پیدا کند. بل اضرایبه موضوع له اش همان نسبت واقعیه ذهنی است چون هم زید در ذهن موجود است و هم عمرو و چنین نیست که یک وجود بیشتر نباشد.

اشکال بر این تقریب: نسبت اضرایبه مانند نسبت ظرفیه در «النار فی الموقد» است. قبل از تحلیل در ذهن وجود ندارد و بعد از تحلیل است که در ذهن موجود می شود.

تقریب دوم: اگر مقصود شما این است که - بعید نیست همین باشد - وقتی می گوییم «جاء زید بل عمرو» چنین نیست که هم زید در ذهن موجود باشد و هم عمرو، بلکه هم نسبت مجیی به زید موجود است و هم نسبت مجیی به عمرو یعنی دو قضیه موجود است.

اشکال بر این تقریب: می گوییم باشد دو قضیه وجود داشته باشد ولی این چه ربطی به «بل» دارد؟ بل برای ربط بین دو قضیه است به این شکل که نسبت اولی غلط بود و نسبت دوم درست است. اما به چه دلیل این اضراب (بدون تحلیل عقل) در ذهن وجود داشته باشد؟ یا مثلاً وقتی مولی می گوید «اکرم العلما الا الفساق منهم» استثناء در ذهن وجود ندارد. بله وقتی این قضیه را تحلیل می کنیم می گوییم

یعنی وجوب اکرام برای عالم غیر فاسق است و عالم فاسق وجوب اکرام ندارد و این همان تحلیل است که اسمش را می گذاریم استثناء.

بنابراین این که شما بل اضراییه را از فی جدا کردید بلا وجه است. همانطور که در «النار فی الموقد» «فی» دلالت می کند که موقد یک خصوصیتی دارد، همان دلالت را هم بل اضراییه دارد و آن خصوصیت این است که جاء زید اشتباهی صادر شده است. «الا» هم می گوید آن حکمی که قبل از من است در بعد از من وجود ندارد.

تبیین معنای حرف

گفتیم «فی» دلالت می کند بر خصوصیتی در مدخولش. آیا این «فی» با ظرفیت یا «من» با ابتدا فرق می کند یا نه؟ اگر بگویید ابتدا یک معنای دیگری دارد و شاهدش این است که نمی شود جای «من» ابتدا گذاشت یا بالعکس، عرض کردیم که می شود گذاشت و لکن جایش را باید عوض کرد. اگر بگویید معنایش یکی است پس این فرمایش که معروف بین اصولیین است که ابتدا معنای اسمی است و معنای مستقل است ولی معنای «من» معنای حرفی و غیر مستقل است، چیست؟

به نظر ما آخوند مطلب دقیقی فهمیده و لکن در مقام تعبیر، کلماتشان اشتباه شده. ابتدا دو قسم دارد یکی مصداق ابتدا و یکی مفهوم ابتدا، یکی ابتدای به حمل اولی و یکی ابتدای به حمل شایع. «من» برای ابتدا وضع شده لکن برای ابتدای به حمل شایع. وقتی می گوید «سرت من البصره» و «ابتداء سیری البصره» هر دو درست است چون از «من» و ابتدا، ابتدای به حمل شایع را اراده کرده اید و هر دو دلالت می کند که بصره مبتداً منه است.

اما فرق بین لفظ ابتدا و لفظ «من» این است که ابتدا، هم می شود استعمال شود در جایی که به حمل اولی اراده شود و هم به حمل شایع ولی کلمه «من» فقط در جایی است که ابتدای به حمل شایع اراده شود. بنابراین معنای ابتدا و «من» مترادفین نیستند زیرا ابتدا برای معنای اوسع وضع شده است چون هم حمل اولی را شامل می شود و هم حمل شایع را ولی «من» برای خصوص حمل شایع وضع شده است. پس هر جا که «من» هست می توان ابتدا گذاشت ولی هر جایی که ابتدا هست نمی شود «من» گذاشت.

اگر مقصود آخوند از مترادفین، این معنا باشد یعنی در به حمل شایع مترادفین هستند، کلام درستی است و این که فرمود علقه وضعیه شان فرق میکند هم درست است چون علقه وضعیه ابتدا عام است.

ولی دو کلمه در کلام آخوند اشتباه شده است یکی این که علقه وضعیه ابتدا و علقه وضعیه «من» تباین ندارد بلکه عام و خاص مطلق هستند. دوم این که «من» با ابتدا مترادف است در جایی که از ابتدا حمل شایع اراده شود اما در جایی که از ابتدا حمل اولی اراده شود نه.