

اصول-متن جلسه ۲۴ شنبه ۲۳/۸/۹۴ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

شنبه ۲۳/۸/۹۴

تکمیل نقل نظریه آقای صدر

با توجه به این که ممکن است کلام آقای صدر آن تقریبی که در جلسه قبل کردیم نباشد کما این که در حلقات و تقریر عبدالساتر تصریح دارد در نوشته خود مطالبی را که اجمالش را عرض می کنیم اضافه کردیم که هر که خواست می تواند مراجعه کند:

در نوشته خود این مطلب را نوشته ایم که اگر کسی بگوید نظر آقای صدر این است که نفس وضع یک عامل کیفی است که موجب ایجاد قرن اکید در ذهن بین لفظ و معنا می شود و مقصود ایشان آن ملابسات و ملازمات همراه با وضع نیست. لکن در حلقات و تقریر عبدالساتر می گوید وضع یعنی ایجاد صغرای این قانون تکوینی که اگر بین دو شیء قرن اکید باشد ذهن از تصور یکی به تصور دیگری منقل می شود. حال یک وقت ممکن است ایجاد قرن اکید، توسط عامل کیفی باشد که وضع تعیینی است و یک وقت ممکن است توسط عامل کمی باشد که وضع تعیینی است.

لکن مقصود از انعقاد این بحث در کتب اصولی این است که ایجاد این قرن اکید چگونه است؟ و واضح چه کار می کند تا این قرن اکید ایجاد شود؟ و تحلیل کار واضح چیست؟ بنابراین اصلاً شما چیزی را حل نکردید بلکه مانند آخوند که فرمود وضع نحو اختصاص بین اللفظ و المعنی است، ولی به تحلیل آن نپرداخت شما نیز تعریف وضع را به اجمال رها کردید و تنها کلمه ایجاد را به آن تعریف اضافه کردید. لذا ما در جلسه قبل در تقریبی که داشتیم توجیهی کردیم به خاطر یکی دو نکته که در تقریر بحوث سید محمود هاشمی شاهرودی وجود دارد. اما ممیزاتی که ایشان برای نظریه خود می آورد نیز درست نمی باشد که هر که بخواهد مطالعه کند به نوشته ما مراجعه کند.

مطلب ثانی: من الواضع؟

در این مطلب دو قول موجود است:

یکی قول مرحوم نائینی و یکی قول دیگر بزرگان.

نظر میرزای نائینی ره این است که خداوند سبحان هو الواضع.

دلیل این قول مبعداتی است که قول به واضع بودن بشر دارد که آن مبعدات از این قرار است: بشر اصلاً از کجا عقلش برسد که با تکلم تفهیم کند. بشر اولی - به قول تاریخ دانها - غار نشین بوده و حتی خانه بلد نبوده بسازد پس چطور می توانسته که وضع کلمه کند آن هم با این کثرت معانی و الفاظی که در یک لغت و زبان دیده می شود و لطائف و دقائقی که وضع لغت دارد، چه برسد به وضع لفظ برای معانی مختلف در زبانهای مختلف.

دلیل دوم این است که گر واضع بشر و یک شخص مشخصی می بود در تاریخ نقل می شود زیرا این کار بزرگترین خدمت به بشریت بوده. چطور است که تاریخ خدمات کوچکتر از این را نقل کرده ولی این خدمت به این بزرگی را نقل نکرده حتی به یک نقل ضعیف. قول ثانی: واضع بشر است نه خداوند سبحان.

بررسی هر دو نظریه

این که بگویید انسان خودش فهمید با لفظ، مقاصدش را بیان کند بدون این که خداوند سبحان الهام کرده باشد غلط است زیرا مخالف ظاهر قرآن است که می فرماید « خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ » [۱] [ولو این که این ادعا عقلاً درست باشد.

مقصود از «علمه البیان» این نیست که خداوند به انسان زبان داده تا بتواند صحبت کند. بلکه همانطور که بچه کوچک هیچ چیز بلد نیست و او را تربیت می کنند، نسبت به بشر اولی هم اصل بیان را خداوند سبحان به او تفهیم کرد. اما این که برای وضع تک تک الفاظ نیز الهام فرموده باشد دلیلی وجود ندارد هر چند دلیل بر ردش نیز وجود ندارد. مثلاً اگر کسی این چنین ادعا کند که ابتدا خداوند چند لفظ را برای معانی مورد احتیاج بشر اولیه به او الهام کرد و سپس او این الفاظ را گسترش داد، نه می توان سخنش را اثبات کرد و نه دلیل و برهان بر ردش آورد. اما وجدانا چنین الهامی را نسبت به برخی از وضع هایی که می کنیم حس نمی کنیم. مثلاً کسی که اسم فرزندش را انتخاب می کند چنین الهامی را حس نمی کند [۲].

اما این که تاریخ مشخصات واضع را نقل نکرده به این جهت است که همه الفاظ را یک نفر وضع نکرده تا تاریخ آن را نقل کند. وضع الفاظ به مرور زمان بوده.

بنابراین این اشکال که بشر قدرت ندارد این همه لفظ را وضع کند نیز مندرج می شود به همین که وضع لغات توسط بشر و در طول زمان متمادی اتفاق افتاده و در اقوام گوناگون بر حسب احتیاجاتشان مختلف بوده است.

مطلب ثالث: اقسام متصوره در وضع

تذکر: وضع دو رکن دارد، یکی لفظ و دیگری معنا که تقسیم در این مطلب به لحاظ معنا است. چهار قسم در وضع متصور است: یا معنای متصور عام و کلی است مثل انسان و شجر و یا جزئی است مثل زید و بکر که هر کدام از اینها دوشق دارد: یک وقت همان معنایی که تصور شده را موضوع له قرار می دهیم و گاهی معنایی غیر از معنای تصور شده را موضوع له قرار می دهیم. بنابراین یک قسم این است که وضع (معنای متصور) عام باشد و برای همین معنای عام وضع کنند(موضوع له عام).

قسم ثانی این است که وضع خاص و موضوع له نیز خاص باشد.

قسم ثالث این است که وضع عام و موضوع له خاص باشد.

قسم رابع این است که وضع خاص و موضوع له عام باشد.

مطلب چهار در امکان این چهارم قسم

اقوال در این مطلب مختلف است:

قول اول این است که فقط دو قسم اول ممکن است ولی دو قسم آخر محال است. البته این که وضع عام و موضوع له عام و این که وضع خاص و موضوع له خاص باشد را لم یناقش فیه احد.<sup>۱</sup>  
قول دوم قول آخوند ره است که فرموده سه قسم اول عقلا ممکن است و تنها قسم اخیر یعنی وضع خاص و موضوع له عام، عقلا محال است.  
قول سوم که قول میرزا حبیب الله ره رشتی است، این است که همه اقسام ممکن است که ما نیز آن را اختیار کرده ایم.

[۱] [الرحمن ۴۳]

[۲] [طبق کلام استاد حفظه الله در درس این فهمیده می شود که وضع برخی از اسماء مانند اسماء اهل بیت علیهم السلام، به وحی و الهام الهی بوده است کما این که روایات نیز بر آن دلالت دارد.

اصول-متن جلسه ۲۵ یکشنبه ۲۴/۸/۹۴ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث از امکان صور متصوره در وضع

قول اول:

این قول که محکی از قدماست می گوید: دو قسم وضع عام، موضوع له عام و وضع خاص، موضوع له خاص ممکن است اما دو قسم وضع عام، موضوع له خاص و وضع خاص، موضوع له عام امکان ندارد.

تقریب این قول: واضع به هنگام وضع باید طرفین وضع را تصور کند یعنی هم لفظ و هم معنا را. حال اگر معنایی که تصور کرده خاص است مثلا زید را تصور کرده و می خواهد لفظ را برای معنای عام مثل کلی انسان وضع کند، اصلا آن معنای عام را تصور نکرده و هم چنین اگر معنایی که تصور کرده عام است محال است که لفظ را برای معنای خاص وضع کند چون آن معنای خاص را تصور نکرده. وضع یعنی حکم و حاکم باید موضوع را تصور کند تا بتواند برای آن حکم کند. بنابراین در این دو قسم معنایی که را تصور کرده، لفظی برایش وضع نمی کند و معنایی را که برایش می خواهد لفظ وضع می کند، اصلا تصور نکرده.

بله در دو قسم وضع عام، موضوع له عام و وضع خاص، موضوع له خاص محذوری وجود ندارد چون لفظ را برای همان معنایی که تصور کرده وضع می کند. مثل لفظ انسان را برای مفهوم انسان و لفظ زید را برای مفهوم زید وضع می کند.

قول دوم:

قول دوم که آخوند خراسانی ره نیز آن را پذیرفته است این است که تنها قسم وضع خاص و موضوع له عام ممتنع است و سه قسم دیگر امکان دارد.

این قول مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه اولی (کبری): قبول داریم که وضع بدون تصور معنای موضوع له عقلا محال است. اما تصور معنای موضوع له به دو نحو ممکن است. یکی تصور بالوجه و دیگری تصور بوجه. تصور بالوجه یعنی تصور بجمیع خصوصیات شیئی مثل تصور زید بجمیع خصوصیات الشخصیه. اما در تصور بوجه یا تصور اجمالی، تمام خصوصیات شیئی به ذهن نمی آید مانند شبهی که از دور می آید و فقط می فهمیم انسان

است. برای وضع، تصور معنا اجمالا و بوجه کافی است و احتیاجی به تصور جمیع خصوصیات و تصور بالوجه نیست.

مقدمه ثانیه (صغری): هر عنوانی که بر شیء منطبق می شود به اندازه مفهوم آن عنوان از شیء حکایت می کند مثلا عنوان حیوان به اندازه مفهوم حیوان و عنوان انسان به اندازه مفهوم انسان و عنوان رجل به اندازه مفهوم رجل از زید حکایت می کنند. بنابراین هر کدام از این عناوین عام بر وجهی از وجوه معنای خاص دلالت می کند و حاکی از آن است. پس تصور عام، تصور خاص است بوجه من وجوه.

نتیجه دو مقدمه: در کبری گفتیم که برای وضع، تصور بوجه کافی است و در صغری گفتیم که عناوین عامی که بر جزئی و خاص منطبق می شوند وجهی از وجوه و عنوانی از عناوین فرد است.

در دو قسم وضع عام و موضوع له عام و نیز وضع خاص و موضوع له خاص، تصور معنای موضوع له شده بجمیع خصوصیات و به عبارت دیگر تصور بالوجه است و در قسم وضع عام و موضوع له خاص، تصور معنای موضوع له شده بوجه و به صورت اجمالی که طبق دو مقدمه ذکر شده ثابت می شود امکان این سه قسم از وضع.

البته در این مطلب آقای صدر عبارت را عوض کرده چنین بیان می دارد که تارتا شیء به حمل اولی تصور می شود و اخری به حمل شایع. مفهوم انسان و مفهوم زید به حمل اولی یکی است. به همین جهت مفهوم انسان بر زید خارجی منطبق می شود. بله به حمل شایع دو تاست و در وضع همین قدر که شیء به حمل اولی تصور شود کافی است و احتیاجی نیست به حمل شایع تصور کنیم.

دو اشکال بر این قول [۱]:

اشکال اول که در واقع اشکال به مقدمه دوم در استدلال بر قول ثانی است خود مبتنی بر دو مقدمه است:

مقدمه اولی: درست است که در وضع احتیاج به تصور جمیع خصوصیات شخصیه به صورت تفصیلی نداریم و تصور بوجه و اجمالی کافی است اما باید تمام خصوصیات معنا تصور شود و لکن اجمالا مثل این که مفهوم زید را در ذهن بسته بندی کنند. اما تصور بخشی از زید حتی تفصیلا تصور زید نیست.

مقدمه ثانیه: آیا عنوان عام که حاکی است از خاص بوجه، حاکی از خاص است بجمیع خصوصیاته الشخصیه؟ یا این که حاکی است از عام بعد از تجرید خاص از آن خصوصیات؟ مثلا آیا عنوان زید حاکی از تمام خصوصیات زید و بکر و عمرو است؟ و یا این که عنوانی است که بعد از تجرید زید و

بکر و عمرو از خصوصیات شخصیه و باقی گذاشتن حیثیات مشترکه باقی می ماند؟ روشن است که عنوان عام بعد از تجرید خصوصیات مشترکه بدست می آید. بله اگر مقصود شما این بود که لفظ را وضع کنید برای آن حیثیات مشترکه مشکلی پیش نمی آمد لکن این وضع از قسم وضع عام و موضوع له عام می بود. اشکال دوم: عنوان انسان حاکی و وجه برای وجودات خارجی (مصادیق) انسان است مثل وجود زید و عمرو نه وجه برای مفهوم زید و مفهوم بکر. در ذهن مفهوم زید مباین با مفهوم انسان است به همین جهت در منطق می گویند قضیه «زید انسان» به حمل شایع درست است نه به حمل اولی. از طرفی وضع ایجاد علقه بین لفظ و مفهوم زید است بنابراین چطور ممکن است مفهوم مباینی (مفهوم انسان) از مفهوم مباینی (مفهوم) حکایت کن؟ خلاصه اشکال این شد که آنی که عنوان عام بر آن منطبق می شود و عنوان عام، وجه برای آن است، وجودات خاص است و آن چه در این قسم از وضع بدان احتیاج داریم، ایجاد علاقه بین لفظ و مفهوم و معنای خاص و جزئی است.

جواب این دو اشکال:

جواب آقا ضیا که در کلمات آقای خوئی و آقای صدر هم هست این است که عناوین عامی که داریم دو قسم است: یک قسم عناوین ذاتی مانند انسان و حیوان و یک قسم عناوین عرضی [۲] [مانند عنوان فرد و عنوان مصداق و عنوان شخص و ماهیت ممکنه که از معقولات ثانوی فلسفی هستند. اشکال شما در عناوین ذاتی وارد است یعنی اگر کسی انسان را تصور کند و لفظ را برای فردش وضع کند، آن دو اشکال می آید چون فقط از جامع و حیثیت مشترکه حکایت می کنند ولی عنوان فرد و عنوان شخص و امثال این دو از جمیع خصوصیات زید حکایت می کند، لکن حکایت اجمالی یعنی زید بما هو زید مصداق فرد است نه بما هو انسان، زید بما هو زید مصداق شخص است نه بما هو انسان. بنابراین اشکال اول مرتفع شد و اما اشکال دوم نیز مرتفع می شود زیرا درست است که در وضع می خواهیم بین لفظ و مفهوم علقه ایجاد کنیم لکن نسبت به عناوینی مانند فرد و شخص و امثالشان مفهوم زید بما هو مفهوم زید یکی از مصادیق مفهوم فرد است.

ان قلت: قاعده الواحد می گوید الواحد لا یصدر الا من الواحد بنابراین چطور مفهوم فرد از مفاهیم متباینه انتزاع می شود؟! پس یا حیثیت جامعی وجود دارد که مفهوم فرد از آن انتزاع می شود [۳] [و یا باید این قاعده مسلم را منکر شویم.

قلت: این قاعده اگر درست باشد این است که معلول واحد از علت واحد صادر می شود ولی در امور انتزاعی اصلا صدوری در کار نیست [۴] و علت انتزاع ذهن است. اگر این اشکال درست باشد حتی در انتزاع مفهوم انسان از مصادیقش نیز خواهد آمد زیرا بنا بر مسلک تشکیک خاص و تشکیک عرضی [۵]، زید در حصه انسانیتش غیر از حیثیت انسانیت عمرو است و غیر از حیثیت انسانیت بکر است و چطور می توان از این حیثیات متمایزه و بدون وجود جامع، حیثیت مشترکه انتزاع کرد؟

نظر مختار

اولا نسبت به جواب اشکالی که مطرح شد عرض می کنیم ما فرق بین مفهوم فرد و مفهوم انسان که مفهوم انسان فقط از حیثیت مشترکه حکایت می کند و مفهوم فرد از خصوصیات شخصیه هم حکایت می کند را نمی توانیم بفهمیم. مثلا مفهوم زید چطور اجمالا از این که قدش فلان قدر و وزنش فلان قدر است حکایت می کند؟!

علم اجمالی به این صورت که مفهوم چیزی با همه خصوصیاتش به صورت اجمالی در ذهن حاصل شود - کما این که این سخن متجاوز از صد سال در السنه مشهور شده است - را نمی توانیم تصدیق کنیم. علم انسان به معلوماتش علم حضوری است و بنابراین احتمال هم نمی دهیم که در ذهنمان چنین علمی باشد ولی ما نسبت به آن غافل باشیم. بله علم اجمالی به واقع داریم ولی علم اجمالی به واقع یعنی علم اجمالی به جامع و قدر مشترک.

ثانیا عنوان فرد هم مانند عنوان انسان از حیثیت مشترک حکایت می کند. وقتی می گویند دو فرد بیاور یعنی خصوصیات شخصیه را کنار میگذاریم و تنها به دنبال این هستیم که دو فرد باشند. خود محقق عراقی و آقای خوئی در این بحث که اوامر تعلق به طبائع گرفته یا افراد می گویند مقصود از فرد این نیست که خصوصیات شخصیه داخل است. اگر همه خصوصیات شخصیه را کنار بگذارید باز آن حصه از انسان که در ضمن زید است غیر از حصه ای از انسان که در ضمن عمرو است می باشد. ثانیا جواب از اشکال را این طور می دهیم که در وضع، واضح باید موضوع له را تعیین کند اما این که حتما باید علقه بین لفظ و مفهوم باشد را نمی پذیریم کما این که در وجوب هم همینطور است. واضح مفهوم انسان را تصور می کند و لفظ انسان را وضع می کند برای مصادیقش و هر چیزی که انسان بر آن منطبق می شود ولو این که علم به خصوصیات شخصیه نداشته باشد. کما این که مولی حکمی کند برای بچه ای که دیروز به دنیا آمده.

۱] با توجه به این که اشکال در این قول متوجه قسم وضع عام و موضوع له خاص می باشد محور اشکال و جوابها همین قسم قرار گرفته است.

۲] مراد از عرضی، مقولات نه گانه عرضی در فلسفه نیست.

۳] به الغاء خصوصیات شخصیه و ابقاء و لحاظ حیثیات مشترکه.

۴] منشأ انتزاع، علت برای منتزَع (بافتح) نیست.

۵] ان الکلی الطبیعی بالنسبه الی افراده کالآباء الی الابناء لا کالاب الوحد الی الابناء.

اصول- متن جلسه ۲۶ دوشنبه ۲۵/۸/۹۴ اشرفی

دوشنبه ۹۴/۸/۲۵

کلام در این بود که آیا وضع عام و موضوع له خاص عقلا ممکن است یا نه؟ لب اشکال کسانی که می گویند محال است، این است که وضع احتیاج به تصور موضوع له دارد إما بالتفصیل و إما اجمالا و یا به عبارت دیگر بالوجه یا بوجه. وقتی که شما عام را تصور می کنید و موضوع له را افراد قرار می دهید، تصور این عام، تصور افراد نیست چه بالوجه و چه بوجه. تصور انسان، تصور مفهوم زید و عمرو و بکر نیست که می خواهید لفظ را برای آنها جعل کنید. عرض ما دیروز دو کلمه بود.

یک کلمه این بود که اصلا تصور تفصیلی (بالوجه) و تصور اجمالی (بوجه) چیست؟ گفته اند فرق علم اجمالی و تفصیلی در این است که گاهی انسان علم دارد ولی غافل از این است که می داند که به آن می گویند علم اجمالی ارتکازی و گاهی می داند و التفات به علمش دارد که به آن می گویند علم تفصیلی.

اما اشکال این حرف این است که کسی که می گوید غافل است و به غفلتش التفات دارد که در واقع غافل نیست. کسی غافل است که غافل از این است که غافل است.

در فرمایشات اعلام هم که نگاه کردیم همه به عنوان اصل مسلم از این نکته رد شده اند. کلمه دوم این بود که این سخن که وضع یا حکم احتیاج به تصور دارد را نمی پذیریم. اگر کسی بگوید اسم این بلندگو را گذاشتم برای آنی که پشت دیوار است، ولی نمی دانم آن حیوان است، انسان است، میز است، وضع صورت گرفته است.

اگر بگویید این وضع محال است مکابره با وجدان است.



اگر بگویید مقصود از تصور و حکایت همین مقدار است و همین مقدار را می فرمایید کافی است، می گوئیم مفهوم انسان را تصور کرده بعد می گوید هر چه مصداقش است. اگر این مقدار را می گوئید کافی است و تصور اجمالی هست دیگر تفصیل بین امثال فرد و مصداق و امثال انسان وجهی ندارد و این که بفرماید در اولی حکایت می کند و در دومی حکایتی وجود ندارد، تفصیل بلا وجه است. بنابراین حتی مفهومین متباینین هم می توانند مشیر به یکدیگر باشند مثل این که می گوید کوتاه گو را وضع کردم برای بلند گویی که صددرصد ضد این است. فتلخص مما ذکرنا آنی که لازم داریم این است که واضع موضوع له را در خارج به یک نحوی مشخص و محدود کند حال محدود کند یا به این که بگوید آنی که پشت دیوار است یا به هر چیز دیگری. از این نکته ای که عرض شد وارد نقض و ابرام کلام بزرگان می شویم:

#### کلام محقق عراقی

محقق عراقی فرمود مقصود از امکان وضع عام، موضوع له خاص، در مثل کلی انسان نیست، چون تصورش به این است که زید، بکر، عمرو و ... را در نظر بگیریم و خصوصیات شخصیه شان را کنار بگذاریم و حیثیت مشترکشان را باقی بگذاریم. به همین علت است که اصلا در مثل انسان، خصوصیات شخصیه اصلا تصور نشده تا بتوانید برای فرد با آن خصوصیات لفظ وضع کنید.

#### اشکال بر این کلام

می گوئیم مگر وضع به نظر شما غیر از اعتبار است؟ اعتبار یعنی فرض. واضع انسان را تصور می کند و برای هر فردی از این انسان با آن خصوصیتی که دارد، لفظ وضع می کند و اسم همه را مثلا علی می گذارد. این کار اصلا محال نیست.

#### اشکال آقای صدر بر محقق عراقی

آقای صدر در تقریرات عبد الساتر بیان می دارد: این که شما می فرمایید کلی انسان از فرد حکایت نمی کند به یک معنا درست و به یک معنا غلط است. اگر مقصود از فرد و خصوصیات، لون و وزن و امثال آن است، حق باشماست. اما برای حصه ای از انسان که در ضمن زید است و حصه ای از انسان که

در ضمن عمرو است و حصه ای از انسان که در ضمن بکر است، (مثلا می گویند این انسان غیر از آن انسان است) این حرف شما را نمی پذیریم و مفهوم انسان از آن حصص حکایت می کند. -اما به آقای صدر عرض می کنیم حتی در همان قسمی که شما منکر شدید هم وضع محال نیست یعنی می گوئیم انسان را تصور کرده و لفظ را وضع کرده برای حصه ای از این بعلاوه همه خصوصیات که دارد، و این عقلا محال نیست.

اما نسبت به این مطلب که آقا ضیاء می فرماید کلی دو قسم است. یکی کلی ذاتی است که از خارج انتزاع می شود. در این کلی وضع عام، موضوع له خاص محال است. ولی یک کلی ابداء ذهن است مثل فرد، شخص، مصداق، الماهیه الممكنه، در این نوع کلیات وضع عام موضوع له خاص عقلا ممکن است چون کلی فرد و کلی شخص از هر چیزی حکایت می کند بعلاوه خصوصیات شخصیه اش. مثلا زید بما هو زید مصداق فرد است بخلاف انسان که زید بما هو انسان و بدون لحاظ خصوصیات شخصیه مصداق انسان است.

آقای صدر به ایشان اشکال می کند که فرد از مفاهیمی است که از خارج انتزاع می شود نه این که ابداء ذهن و انتزاع از ذهن باشد زیرا اگر انتزاع از ذهن باشد بر خارج منطبق نمی شود چرا که خارج وجود تکوینی است و آن مفهوم، امر انشائی اعتباری است، چطور می تواند امر انشائی اعتباری بر خارج منطبق شود. مثلا مفهوم رئیس مصداق حقیقی ندارد و فقط مصداق مجازی دارد (البته مجاز به معنای فلسفی).

عرض ما این است که مقصود مرحوم آقا ضیاء از مفاهیم مبده در ذهن، مفاهیم اعتباری و انشائی نیست. مقصود ایشان معقولات ثانی فلسفی است لذا کسی نمی تواند بگوید من برای انسان وجوب (در مقابل امکان) را اعتبار می کنم (اعتبار به معنای انتزاعی که در معقولات ثانی فلسفی وجود دارد). می گوئیم یک وقت لفظ وجوب و واجب را در امکان مجازا استعمال می کنید اشکال ندارد ولی اگر مقصود شما واقع و معنای حقیقی واجب است، انسان مصداق واجب نیست.

خلاصه آقای صدر می خواهد بفرماید فرقی بین انسان و فرد نیست، اما ما می گوئیم، انسان معقول اولی و فرد معقول ثانوی است و اگر می خواهد بفرماید آقا ضیاء چیز دیگری می فرماید، بیان صحیحی بر آن نیاورده است.

بله این اشکال به کسانی که اصاله الوجودی و تشکیلیک عرضی را هم قبول دارند و می گویند حصه ای از انسان که در ضمن زید است غیر از حصه ای از انسان است که در ضمن عمرو است، وارد است. طبق این مسلک انسان هم می شود معقول ثانی فلسفی چون این کلی را عقل می سازد که بر

افرادش منطبق می شود. لکن اگر این نظر شماست باید از این طرف می گفتید که انسان مثل فرد و شخص و مصداق و ... است نه این که آنها مثل انسانند.

تبیین فروض مسأله توسط آقای صدر

فرض اول: وقتی مفهوم عام انسان را تصور کردید این مفهوم عام سبب می شود برای تصور خاص و سپس خاص را وضع می کنید که می شود مصداق وضع خاص و موضوع له خاص.

فرض دوم: وقتی عام را تصور کردید همین تصور عام، تصور خاص هم هست؛ که این فرض هم محال است چون مفهوم خاص با مفهوم عام تباین دارد.

فرض سوم: این است که بگویید عام را تصور کردیم و خاص را هم اصلاً تصور نکردیم. این هم که محال است چون باید موضوع له لحاظ شود.

فرض چهارم: این است که عام را که تصور می کنید لفظ را هم برای همان وضع می کنید. اما این می شود وضع عام موضوع له خاص.

آقای صدر می فرماید ما همین فرض رابع را اختیار میکنیم یعنی عام را تصور میکنیم و لفظ را وضع می کنیم برای عام، لکن وضع دو مرحله دارد: یک مرحله، مرحله اصدار است و یک مرحله، مرحله استقرار. در مرحله اصدار، عام را که تصور کردیم لفظ را برای همین عام وضع می کنیم ولی این لفظی که برای عام وضع شده در مرحله استقرار برای مصادیق مستقر می شود.

عرض ما این است که شما که فرق می گذارید بین اصدار و استقرار حکم، استقرار حکم بید حاکم است یا قهری است؟ اگر به ید حاکم است پس در واقع اصدار حکم بر خاص شده چون حاکم این کار را کرده و بنابراین سوال ما این است که چطور حاکم این کار را کرده؟ اگر بگویید قهری است می گوئیم فرق بین این که واضع بخواهد وضع عام موضوع له عام، وضع کند با جایی که بخواهد وضع عام و موضوع له خاص وضع کند چیست؟

از این گذشته بالوجدان انسان می فهمد وقتی می گوید انسان را تصور کردم و آن معنای کلی را موضوع له قرار دادم با وقتی که می گوید انسان را تصور کردم و مصادیقش را موضوع له قرار دادم وجدانا فرق می کند. و اگر می گوئید فرق نمی کند که حل نکردید چون اشکال این بود که تصور عام تصور خاص نیست. یا شما باید بگویید تصور خاص هست یا باید بگویید احتیاجی به تصور نداریم.

اصول-متن جلسه ۲۷ سه شنبه ۲۶/۸/۹۴ اشرفی

کلام در این بود که آیا وضع عام موضوع له خاص عقلا ممکن است یا ممکن نیست؟ ما عرض کردیم که وضع عام، موضوع له خاص ممکن است و به حکایت و تصور احتیاجی نیست. واضع معنایی را تصور می کند و می گوید لفظ را برای مصادیقش وضع می کنم و همین مقدار لازم است که موضوع له تحدید و تعیین بکند، چه موضوع له مفهوم باشد و چه مصداق و هر کدام از اینها که باشد عقلا ممکن است.

مرحوم آقای روحانی هم در منتقی به این نکته اشاره فرموده و لو این که جاهایی کلامشان مشتبه شده.

### بررسی کلام آقای صدر

آقای صدر فرمود برای وضع احتیاج به تصور اجمالی داریم و در عین حال وضع عام، موضوع له خاص ممکن است.

سه کلمه در کلام ایشان را مورد بررسی قرار می دهیم:

یکی تصویری که از این قسم از وضع بیان می کند. دوم مثالی که برای تایید مختار خودشان زده. سوم این که بر مسلكی که ما (آقای صدر) اختیار کردیم وضع عام موضوع له خاص، محال است و امکان بر مسلك دیگران است.

کلمه اول:

مقدمه اول: در تقریرات عبد الساتر ایشان این طور دارد که هر مفهوم به حمل اولی واجد خودش است. مفهوم انسان به حمل اولی واجد انسانیت است. مفهوم شجر به حمل اولی واجد شجریت است و الا اگر مفهوم انسان واجد خودش نباشد نتیجه اش این می شود که مفهوم بالنظر الاولی التصوری یا به قول ایشان به حمل اولی هم انسان است و هم انسان نیست که تناقض می آید.

مقدمه دوم: مفاهیم به نظر ثانوی تصدیقی یا به حمل شایع دو قسم اند. بعضی از این مفاهیم مصداق خودشان هستند. بعضی از این مفاهیم مصداق خودشان نیستند. مثلا مفهوم کلی، هم مصداق کلی است چون کلی به حمل اولی ما لا یمتنع صدقه علی کثیرین است و یکی از آنها همین مفهوم کلی است مثل مفهوم عالم و مفهوم انسان. یک مفهومی هست که به حمل شایع، خودش مصداق خودش نیست. مثلا جزئی به حمل اولی واجد خودش است چون الجزئی جزئی و الا تناقض پیش می آید ولی مفهومی مصداق خودش نیست چون کلی است.

مقدمه ثالثه: برای وضع دو مرحله تصور دارد. یک مرحله اصدار حکم و انشاء حکم است و یک مرحله، مرحله استقرار حکم. در مرحله اصدار حکم، می فرماید: مجرد تصور موضوع (یا موضوع له) بالحمل الاولی کافی است. ولی در مرحله استقرار حکم یعنی آنی که واقعا موضوع له است باید مصداق و حمل شایع باشد والا واقعا موضوع له نمی شود و حکم بر آن مستقر نمی شود. نتیجه: وقتی واضح مفهوم عام مثلا مفهوم فرد را به حمل اولی تصور می کند بما این که مفهوم فرد واجد للفردیه، لفظ را برای آن وضع می کند و این وضع برای فرد به حمل شایع مستقر میگردد.

### نقد این کلام

این کلام مصادره به مطلوب است چون شما عویصه را حل نکردید و فقط مدعا را خوب توضیح دادید چون می گوئید مفاهیم دو قسم است: در مرحله اصدار حکم به حمل اولی کافی است لکن تمام دعوا در همین است چون شما اگر گفتید احتیاج به تصور موضوع له دارد و عنوان کلی حاکی از خاص نیست، دیگر کافی نخواهد بود.

کلام در این است که در مرحله اصدار حکم آیا موضوع له باید تصور شود یا خیر؟ وقتی موضوع له افرادند اگر این عنوان جامع از افراد حکایت می کند شما باید این را توضیح دهد که چطور حکایت می کند. اگر هم حکایت نمی کند فائیلین به امتناع می گویند برای وضع کافی نیست.

خلاصه یا باید همین عرض ما را داشته باشید که تصور نمی خواهد و همین قدر که اشاره کند کافی است و یا این که بگوئید حکایت می کند و این را اثبات کنید.

نکته دیگری که در این فرمایش ایشان ابهام دارد این است که می فرماید درست است که در مرحله اصدار حکم، موضوع له را به حمل اولی تصور کردید و آن حکم را بر آن صادر کردید و جعل کردید ولی استقرار، بر مصادیق است. خوب چرا؟ آیا جاعل ابتداء بر مصادیق جعل کرده؟ اشکال وارد است که مصادیق را تصور نکرده و اگر جاعل بر این حمل اولی وضع کرده و خود به خود مستقر می شود، این دو سوال وجود دارد که اولاً امر اعتباری که حرکت نمی کند و دائماً نیاز به اعتبار دارد. پس چطور اعتبار بر حمل اولی بوده ولی استقرار در حمل شایع دارد؟ و ثانیاً چطور می شود که در جایی برای که یحمل اولی وضع می کنیم مستقر نمی شود در جایی که برای حمل شایع است مستقر می شود؟

آقای صدر یک کلمه یا در تقریرات عبد الساتر یا در مباحث می گوید که اگر موضوع له به حمل اولی، مصداق خودش باشد حکم بر خودش مستقر می شود ولی اگر خودش مصداق خودش نباشد مثل جزئی که خودش مصداق خودش نیست بر مصادیق مستقر می شود.

این کلام بعید است کلام خود آقای صدر باشد چرا که صدر و ذیل ندارد چون مثلاً لفظ نسبت به کلی که مصداق خودش است واضح می گوید من اگر لفظ کلی را می خواهم وضع کنم برای مفهومی و لفظی دیگر را می خواهم برای مصدایقش وضع می کنم چکار باید کنم؟

آیا می گوید نمی شود و خود به خود می رود روی مصدایق؟

وضع بستگی به کار جاعل و واضح دارد که آیا لفظ را برای چه وضع می کند؟ آیا برای همین مفهوم در ذهن (نه به قید در ذهن بودن بلکه برای ذات این مفهوم) وضع می کند یا برای مصدایقش؟ مثلاً اگر واضح لفظ ابتدا را می خواهد برای معنای اسمی ابتدا وضع کند که خودش هم مصداق خودش نیست، می گوید نمی تواند؟

خلاصه تمام اشکال در این است که وقتی شما به حمل اولی وضع کردید چطور برای افراد وضع می کنید؟

کلمه دوم در کلام آقای صدر: به کسی که قائل به امتناع است می گویم آیا این دو قضیه «الجزئی جزئی» و «الجزئی کلی» را قبول دارید یا نه؟ الجزئی کلی به حمل شایع و بالنظر الثانوی التصدیقی و بالحمل الاولی الجزئی جزئی. این حاکم که حکم می کند الجزئی کلی، چطور این حکم را انجام داده؟ شما که می گوید وضع عام موضوع له خاص محال است، می گویم هر کاری که اینجا کرده در وضع عام موضوع له خاص هم انجام می دهد.

نقد این کلمه: این حرف هم دلیل نمی شود. حاکم که می گوید الجزئی کلی آیا مفهوم جزئی را تصور کرده یا مصدایقش را؟ منکر می گوید باید مصدایق را تصور کند شما می گوید الجزئی کلی درست است. همه قبول دارند لکن کلام این است که آیا فقط مفهوم جزئی را تصور کرده یا مصداق را تصور کرده. این مطلب و این سوال را شما تحلیل نکردید.

کلمه سوم کلام آقای صدر: در مسلک ما وضع عام موضوع له خاص محال است. چون ما گفتیم وضع یعنی قرن اکید بین لفظ و معنا. آنچه باعث این قرن اکید می شود این است که انشا متشکل از دو چیز است: یکی مُنشأ و یکی عملیه تکوینی. آن چه باعث این قرن اکید می شود آن انشاء بمعنای عملیه تکوینیه است که یعنی اصدار حکم. پس اگر بخواهد باعث قرن اکید شود باید موضوع له خودش به حمل شایع تصور شود یعنی مثلاً واضح برای وضع کلمه «از» باید «از مدرسه»، «از اتاق» و «از خیابان» و ... را تصور کند تا بتواند وضع کند. درست است که همه این مصدایق قابل تصور نیست، ولی چند تا از مصدایق را که تصور کرد، دیگر کلی را بدست می آورد.

نقد کلام سوم: می گوئیم ادعای سوم شما هم بزرگراه را حل نکرد. شما می گوئید چون قرن اکید بین لفظ و معنا است وضع عام موضوع له خاص نمی شود چون آنی که باعث قرن اکید می شود مرحله اصدار حکم است اما این که چرا قرن اکید را نمی شود با مفهوم تصویری ایجاد کرد ذکر نکردید. نمی گوئیم کلام شما غلط است اما دلیلی بر مدعای خود نیاوردید. دلیل این مطلب هم این است که شما اصلا وضع را درست معنا نکردید که این اشکال قبلا بحثش گذشت.

بنابراین دو مطلب در مقام هست:

یک مطلب این است که واضع بدون هیچ محذوری انسان را تصور می کند و می گوید لفظ را وضع کردم برای مصادیقش و افرادش. اگر کسی بگوید این محال است شبهه در مقابل بدیهی است. در ذهن آقا ضیاء چه بوده که می فرماید در انسان ممکن نیست و در فرد ممکن است؟ دیدیم که گفته اند در ذهن آقا ضیا این است که اگر مفهوم انسان را تصور کند بخواهد لفظ را برای افراد وضع کند محال است چون باید علاوه بر مفهوم انسان، مصادیق یا افراد انسان را اضافه کنید به خلاف فرد که فرد را تصور کردید می توانید موضوع له را برای همین فرد وضع کنید. اگر این کلام مراد ایشان باشد که بسیار بعید است، دو اشکال دارد یک اشکال در مسلک آقای صدر دارد و یک اشکال هم ربطی به مسلک ایشان ندارد.

اشکال کلی این است که اگر شخصی گفت می خواهم لفظی برای معنای فرد وضع کنم نه مصادیقش مثل زید، این شخص چه باید کند تا برای معنای فرد وضع کند؟ حال کسی دیگر می آید می گوید فرد را برای مصادیقش وضع می کنم آیا دو کار باید کند یا یک کار؟ اگر دو کار است مثل انسان است. پس معلوم شد که فرد هم مثل انسان احتیاج دارد که چیزی اضافه کنید و فرق گذاشتن بین این دو بلاوجه است.

اما طبق مسلک آقای صدر هم این حرف غلط است. آقای صدر فرمود در انسان هم برای افراد، وضع عام، موضوع له خاص ممکن است لکن فرد دو معنا دارد: یک فرد به معنای با خصوصیات شخصیه مثل رنگ و وزنش، یک فرد به معنای کنار گذاشتن خصوصیات مشترکه و لحاظ حصه ای از انسان که در ضمن زید است که این حصه غیر از حصه ای است که در ضمن عمرو است. برای فرد به این معنا می توان وضع کرد.

لکن به آقای صدر عرض می کنیم که در اینجا هم باید دو کار بکنند زیرا وقتی می خواهد انسان را برای افراد وضع کند باید بگوید حصصش یعنی مفهوم دیگری را اضافه کند و باز مثل فرد شد.

اصول-متن جلسه ۲۸ چهارشنبه ۲۷/۸/۹۴ اشرفی

قسم رابع: وضع خاص و موضوع له خاص

آیا می توان معنایی خاصی را مثلا زید تصور کنیم و بعد برای عام و کلی آن لفظ را وضع کنیم. مشهور بین اصولیین این است که این قسم رابع محال است. مرحوم میرزا حبیب الله رشتی و مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری قائل شده اند که ممکن است.

ادله قائلین به استحاله این قسم

مرحوم آخوند می فرماید وضع خاص موضوع له عام به این دلیل محال است که وضع حکم است و حاکم باید موضوع و محمول را تصور کند یا تصور تفصیلی یا تصور اجمالی و به عبارت اخری یا به تصور بالوجه یا به تصور بوجه. اگر زید را تصور کنیم و لفظ را برای انسان بخواهیم وضع کنیم این انسان نه اجمالا و نه تفصیلا تصور نشده است زیرا عنوانی یا وجهی از وجوه موضوع له را تصور نکرده ایم. مثلا در قسم سوم می گفتیم که انسان را که تصور می کنیم وجهی از وجوه زید را تصور کرده ایم و لذا به زید می شود گفت انسان. اما به انسان که نمی شود گفت زید. بدون تصور هم که وضع عقلا محال است. این تقریبی است که آخوند و آقا ضیاء و آقا خوئی کرده اند. آقای صدر اصطلاحاتی جدید آورده که باعث می شود انسان سعی در فهم اصطلاحات کند نه این که مطلب را بفهمد.

ایشان می گوید باید موضوع له تصور شود یا به حمل اولی یعنی بالنظر الاولى التصوری. یا بالحمل الشایع. ولی وقتی زید را تصور می کنیم نه تصور انسان است بالحمل الاولى و نه تصور انسان است به حمل الشایع.

جواب این اشکال

همانطور که عرض کردیم این که موضوع له بالوجه یا بوجه، بالاجمال یا بالتفصیل باید تصور شود یا دلیلش چیست؟ اصل مدعا این است که احتیاج دارد به تصور بوجه یا بالوجه ولی دلیل این مطلب چیست؟ بله بر مبهم نمی شود وضع کرد.



اگر می فرمایید استحاله این قسم وجدانی است که ما چنین وجدان نمی کنیم و بر خلاف آن وجدان می کنیم.

اگر می گوید مقصود ما از تصور بوجه همینی است که شما می گوید، می گوئیم پس چرا می فرمایید این وجه رابع استحاله دارد.

اگر می فرمایید بیشتر از این احتیاج به تصور دارد به چه دلیل؟

اگر بگویند زید را تصور می‌کنم و کلی ای که بر آن منطبق است را برایش وضع کردم اشکالی ندارد. ممکن است اشکال کنید قسم ثالث با اینجا فرق دارد. قسم ثالث کلی را که فرض می‌کنیم و لفظ را برای افرادش وضع می‌کنیم اشکالی ندارد چون افرادش مشخص است ولی وقتی زید را تصور می‌کنیم کلی که بر زید منطبق است، رجل و حیوان و جسم نامی و شیء و عناوینی دیگر است. برای کدام از این‌ها وضع می‌کنید؟

دو جواب دارد: یکی این که برای همه اش وضع می‌کند مثل وضع عام موضوع له خاص که همانطور که انسان را برای تک تک افراد وضع می‌کند بر هر کلی که هست به هر تعداد که هست وضع می‌کند. ثانیاً می‌تواند تحدید کند و بگوید برای آن کلی که ذاتی است و مشتمل بر جنس و فصل است وضع می‌کنم و به همین مقدار تحدید حاصل می‌شود.

یک جمله آقای روحانی دارد که با آن بیان دیگر استحاله این قسم بی‌معناست ولی تا آن قدری که کلام ایشان را مطالعه کردیم ایشان قسم رابع را محال می‌دانند.

آقای صدر در مباحث و عبد الساتر و شاید بحوث مخصوصاً در مباحث این کلمه را دارد که می‌تواند زید را تصور کند بگوید لفظ را وضع می‌کنم برای کلی منطبق بر زید لکن می‌گوید این وضع عام موضوع له خاص است نه وضع خاص موضوع له عام است. این کلام در مباحث است اگر اشتباه نکنم و در بحوث یا تقریر عبد الساتر دارد که بله می‌تواند زید و بکر را تصور کند و بعد بگوید لفظ را وضع کردیم برای عامی که یشمل زید و بکر را. می‌گوید این در واقع تصور عام است و وضع عام موضوع له عام است. این کلمه را کار نداریم ولی این کلمه که در مباحث است که از مصادیق وضع عام موضوع له خاص به یک معنا حرف ایشان درست است یعنی وقتی می‌گوییم زید را تصور کردیم و لفظ را وضع کردیم برای عامی که منطبق بر زید است برای مفهوم عام که وضع نکردیم بلکه برای مصداق عام که انسان است وضع کردیم. خود مفهوم عام مفهومی است که مصادیقی دارد. یکی از مصادیقش انسان است. چطور انسان مفهومی است که مصادیقی دارد که یکی از مصادیقش زید و بکر و عمرو است. عام هم خودش مصادیقی دارد یکی از مصادیقش انسان است و یکی از مصادیقش حیوان است

و یکی جسم نامی است . به این معنا درست است و وضع عام و موضوع له خاص است . لکن عرض ما این است که اگر شما این فرض را می گویند وضع عام موضوع له خاص است، ولی منظور کسانی که می گویند وضع خاص موضوع له عام محال است، همین فرض است .

ولی اگر این چنین است ما وجه تفصیل بین قسم ثالث و رابع را متوجه نمی شویم . مطلب بعدی ابهامی است که دیروز و پریروز مطرح شد . جمله ای عرض کردیم که اگر کسی بگوید وضع عام و موضوع له خاص ممکن است یعنی این که انسان را تصور می کنیم و لفظ را وضع می کنیم برای افراد انسان .

اشکال می شود: این که شد وضع خاص موضوع له خاص چون فرد را تصور کردید . مراد از این که محال است این است که شما عام را تصور کنید و چیز دیگری را هم نیاورید . لذا همه این ها وضع خاص موضوع له خاص .

می گوئیم آقای صدر و آقا ضیا که می گویند وضع عام موضوع له خاص ممکن است، شما مثال بزنید . می فرمایید فرد من انسان .

می گوئیم همین مثال هم معنایی دارد و مصادیقی دارد . معنایش همین معنای جامع کلی است حال وضعی می گوید برای مصادیق فرد من انسان نمی خواهم وضع کنم بلکه برای مفهومش می خواهم وضع کنم . می فرمایید فرد من انسان را تصور میکنید و لفظ را هم برای همین عنوان جامع قرار می دهید . وضعی دیگر می گوید می خواهم لفظی برای مصادیقش که زید و عمرو و بکر است وضع کنم می فرمایید فرد من انسان را تصور می کنیم و لفظ را برای مصادیقش وضع می کنید .

اگر همین را می خواهید بفرمایید اشکال این است که چرا شما در فرد من انسان می گویند می شود و در انسان نمی شود؟ من هم انسان را تصور می کنم و برای مصادیق انسان لفظ را وضع می کنم . چرا شما اسم این را می گذارید وضع خاص موضوع له خاص کردید؟

لذا یا باید مثل آخوند بفرماید قسم ثالث ممکن است بلا فرق بین العناوین و الکلیات و یا این که قائل به امتناع شوید بلا فرق بین العناوین و الکلیات . اما تفصیلی که در کلام مثل آقا ضیاء یا آقای صدر (در بحث نه در تقریر عبد الساتر) یا آقای خوئی هست را متوجه نمی شویم . چون هر عنوانی را که بخواهید در نظر بگیرید اگر بخواهید وضع عام، موضوع له خاص درست کنید بایستی بروید سراغ مصادیقش . چه عنوان فرد من انسان باشد، ماهیت ممکنه باشد، یا مصداق باشد و یا هر عنوانی مثل آنها چون خلاصه آن هم به حمل اولی یک مفهوم است و مصادیقی دارد .

اما نکته آخر به عنوان تذکر

ما عرض کرده ایم که یک وضع داریم و یک غرض از وضع داریم. حتی اگر کسی بگوید من زید را تصور کردم برای سومین کلی ای که در طول بر آن منطبق است و لفظی را برایش وضع کردم و تعیین هم نکند با وجود این که چند کلی بر آن منطبق می شود، عقلا محال نیست. لکن غرضی که دارد یعنی تفهیم و تفاهم به آن نمی رسد. مثل این که کسی اسمی را برای بچه اش انتخاب میکند ولی می داند که فرصتی برای تفهیم و تفاهم نخواهد بود مثلا اسم بچه را می گذارد محمد برای این که به این مستحب عمل کرده باشد، در این صورت وضع محقق شده است.

خلاصه وضع اعتبار است و می توان وضع را برای معنایی غیر معین انجام داد همانطور که می توان اعتبار وجوب کرد برای معنایی غیر معین. زیرا اعتبار یعنی فرض و نهایتا فرض محال است و فرض محال، محال نیست.

اصول-متن جلسه ۲۹ شنبه ۳۰/۸/۹۴ اشرفی

شنبه ۳۰/۸/۹۴

بعد از آن که عرض کردیم اقسام اربعه ممکن است، کلام در این واقع می شود که آیا این چهار قسم در خارج واقع شده است یا خیر؟

کلام آخوند در وقوع اقسام وضع

قسم اول که وضع عام موضوع له عام است، واقع شده و اسماء اجناس از همین قسم است. قسم دوم که وضع خاص و موضوع له خاص می باشد نیز واقع شده و اسماء اعلام مانند وضع لفظ زید برای کودک از همین قبیل است.

قسم سوم: قد یتوهم که وضع حروف مثل «علی» و «باء» و «لام» از همین قبیل است. لکن وضع حروف مثل وضع اسم جنس است و از قبیل وضع عام و موضوع له عام است. مثلا همانطور که لفظ ابتدا اسم جنس و از مصادیق وضع عام و موضوع له عام است، «من» نیز اسم جنس و از مصادیق وضع عام موضوع له عام است و به همین جهت است گفته اند «من لابتداء». نکته اولی:

## دلیل آخوند ره بر مدعایش

این خصوصیتی که نسبت به حروف تصور شده و موجب شده گمان رود که وضع حروف از قبیل وضع عام موضوع له خاص است یا خصوصیت خارجی است و یا ذهنی و به عبارت دیگر یا خاص خارجی موضوع له است و یا خاص و جزئی ذهنی.

\*اگر بگویید خاص خارجی موضوع له است، قطعاً مخالف ارتکاز است چرا که مثلاً کسی که می گوید «از بصره به کوفه رفتیم» کلمه «از بصره» بر تمام نقاط بصره صدق می کند و بر همه آنها منطبق است لذا به لحاظ خارج عام و کلی است.

به همین جهت صاحب فصول فرموده مراد از جزئی، جزئی اضافی است همانند رجل که وقتی به خودش نگاهی می کنیم کلی است و وقتی نسبت به انسان سنجیده می شود جزئی است.

لکن اشکال این سخن واضح است زیرا مجرد اسم گذاری که دردی را دوا نمی کند و حقیقت معنا کلی است هر چند شما اسم آن را بگذارید جزئی اضافی.

بنابراین موضوع له در «من البصره» نیز کلی است و اگر دلالت بر معنایی خاص و جزئی می کند به قرائن خارجی و از باب تعدد دال و مدلول است کما این که «رجل» در «جاء رجل» کلی است و اگر دلالت بر «رجل» خاص می کند به وسیله قرائن خارجی است و لذا این دلالت، مانع نمی شود که لفظ رجل وضع شده باشد برای معنای کلی.

\*اگر بگویید خاص و جزئی ذهنی، موضوع له است به این دلیل که زمانی معنایی حرفی است که حالت برای معنای دیگر لحاظ شود و از خصوصیات قائمه بر آن غیر باشد. مثلاً در جمله «صرت البصره الکوفه» معلوم نیست که بصره مبتداء منه است یا منتهی الیه. ولی «من» که می آید دلالت بر خصوصیتی می کند در بصره که این بصره مبتداً منه است.

بنابراین با توجه به این که اگر معنایی حرفی باشد باید این طور لحاظ شود که مانند عرض که اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع، هر گاه در ذهن بخواهد محقق شود باید در معنایی دیگر محقق شود و لحاظ، امری ذهنی و جزئی است، بنابراین وقتی معنایی مقید به لحاظ می شود، آن معنا هم می شود جزئی ذهنی چرا که اگر قید، جزئی باشد مقید هم جزئی می شود لذا اگر لاحتی زید را دو مرتبه لحاظ کند، زید مقید به لحاظ اول غیر از زید مقید به لحاظ دوم است.

اما اگر این خصوصیت مقصود باشد سه اشکال دارد:

۱- اگر معنای حرف معنای مقید به لحاظ است (یعنی لحاظ جزء معنای موضوع له باشد)، وقتی می خواهید استعمال کنید «من» را در «سرت من البصره» باید ابتدا برای این که بخواهید لفظ را استعمال کنید معنای موضوع له را لحاظ کنید و از طرفی در خود معنای موضوع له لحاظ وجود دارد، بنابراین لازم می آید حین استعمال لفظ، دو لحاظ صورت گرفته باشد در حالیکه وجدانا یک لحاظ بیشتر وجود ندارد.

۲- اگر مولی بگوید «سر من البصره» این امر قابل امتثال نیست زیرا ابتداء سیر باید از ذهن باشد و از بصره ذهنی که نمی شود سیر کرد. پس شما باید ملتزم شوید که حروف استعمال نمی شوند مگر در معنای مجازی یعنی باید من را از معنای حقیقی خودش تجرید کنید و قیدش (لحاظ) را کنار بگذارید مگر در مواردی بسیار اندک و در این صورت چنین وضعی بی معناست.

۳- همانطور که معنا زمانی معنای حرفی است که لوحظ حاله لغیره، زمانی معنای اسمی می شود که لوحظ مستقلا و فی نفسه، بنابراین اگر قرار است لحاظ، معنایی را جزئی کند هم معنای حرفی و هم معنای اسمی جزئی می شوند و لازم می آید اصلا وضع عام و موضوع له عام نداشته باشیم و اگر قرار است که جزئی نکند هر دو تا جزئی نمی شوند.

ان قلت: اگر قرار است که حرف و اسم هر دو وضع عام و موضوع له عام باشند و «من» معنایش «ابتدا» باشد می توان «من» و «ابتدا» را به جای هم استعمال کرد کما این که انسان و بشر مترادفینند و هر دو را می توان به جای هم به کار برد. اما آیا می توان گفت «سرت ابتداء بصره انتهاء کوفه»؟! یا به جای «ابتداء سیری البصره» بگویی «من سیری البصره»؟!.

قلت: هر وضعی یک لفظ دارد و یک موضوع له و یک علقه وضعیه. گاهی ممکن است لفظ قید داشته باشد مثل این که می گوید لفظ زید زیبا را وضع می کنم برای این کودک. یک وقت ممکن است معنا قید داشته باشد مثلا می گوید زید را وضع می کنم برای کودک زیبا. یک وقت علقه وضعیه مقید است مثلا می گوید زید را وضع کردم برای کودک لکن این علقه وضعیه زمانی است که کودک، زیبا باشد. عینا مانند واجب مشروط و معلق است. مثل این که در ماه رمضان می گویند اگر انسان قبل از رؤیت ماه شب اول خوابید و بعد از مغرب فردا بلند شد، می گویند روزه اش باطل است اگر چه قصد داشته فردا را روزه بگیرد. ولی اگر همین اتفاق در روز دوم ماه رمضان اتفاق افتد روزه اش درست است چون نسبت به روزه روز اول وقتی بیدار بود تکلیف نداشت زیرا دخول شهر نشده بود و وقتی دخول شهر شده بود خواب بود و نائم تکلیف ندارد ولی نسبت به روز دوم در همین شب اول ماه رمضان سی تکلیف می آید به دلیل فمّن شهد منکم الشهر فلیصمه. بنابراین روزه روز دوم درست است چون وقتی خوابیده

تکلیف برای فردا داشته و قصدش هم این بوده که روزه بگیرد. یا مثلاً یک وقت می گویند نماز در ظهر واجب است که اینجا ظهر قید متعلق (نماز) است و یک وقت می گویند اگر ظهر شد باید نماز بخواند. در ما نحن فیه این که «من» را نمی شود به جای «ابتدا» گذاشت یا بالعکس به این دلیل نیست که معنایشان فرق می کند بلکه به این دلیل است که علقه وضعیه شان فرق می کند. مثل نماز قبل الوقت و نماز بعد الوقت است. نماز قبل الوقت با نماز بعد الوقت فرقی نمی کند. ولی اتصافش به وجوب بعد الوقت است. اینجا هم اتصاف «من» به این که متصف به وصف موضوع له شود وقتی است که لوحظ حاله فی غیره و زمانی ابتدا به وصف موضوع له متصف می شود که لوحظ معنی فی نفسه. شما اگر لفظ من را در جای اسم استعمال کنید می شود استعمال لفظ در غیر موضوع له لکن نه این که معنا فرق کرده بلکه وصف رعایت نشده لذا آخوند برای این که شبهه نشود می فرماید ما یک استعمال در غیر موضوع له داریم و یک استعمال بغیر ما وضع له داریم. اگر کسی اسد را در معنای شجاع استعمال کند استعمال در غیر موضوع له کرده ولی اگر واضعی بگوید برای این پارچه در روز لفظ عبا و در شب لفظ پتو را وضع کردم، اگر در شب به آن پارچه بگویند عبا، استعمال در غیر معنای موضوع له نیست، ولی این عبا در شب متصف به ما وضع له نمی شود.

بنابراین استعمال لفظ در جایی که علقه وضعیه نیست غلط است و شما باید در جایی اشکال کنید که هر دو معنای مترادف متصف به وصف موضوع له باشند ولی در ما نحن فیه یکی در جایی و دیگری در جای دگر موضوع له می باشد.

اشکال محقق عراقی بر آخوند:

مگر شما نفرمودید در وضع باید موضوع له لحاظ شود و لحاظ هم یا تفصیلی است یا اجمالی و معنای «من» معنای نسبی است و ربطی است. شما وقتی می خواهید برای این معانی ربطی لفظ کنید باید این معانی را لحاظ کنید و ابتدا که از اینها حکایت نمی کند بلکه النسبه الابتدائیه است که حکایت می کند. اگر می خواهید بگویند معنای «من» عام است نباید بگویند آن معنا «الابتداء» است بلکه باید بگویند «النسبه الابتدائیه» یا «ابتدائی که لوحظ آله لغیره» است.

رد کلام محقق عراقی

این اشکال وارد نیست به دو وجه:

یکی این که شما می فرماید ابتدا حکایت نمی کند از مصادیق و النسبه الابتدائیه حکایت می کند. اما معنای حکایت چیست؟ آخوند هم می فرماید ابتدا حکایت می کند از مصادیق و النسبه الابتدائیه حکایت نمی کند. آیا اگر کسی بگوید سرت من البصره الی الکوفه بعد نمی تواند بگوید ابتدا از اینجا بوده؟ آیا می گوید ابتدا نبوده و النسبه الابتدائیه در اینجا بوده؟

اشکال دیگر این که در وضع ما حکایت و تصور نمی خواهیم. واضع می گوید معنای ابتدا را تصور کردم و «من» را وضع کردم برای مصادیقش.

اصول-متن جلسه ۳۰ یکشنبه ۱/۹/۹۴ اشرفی

یکشنبه ۹۴/۹/۱

پس از بحث از امکان اقسام اربعه وضع درباره وقوع آنها بحث می کردیم. عرض کردیم دو قسم وضع عام موضوع له عام و وضع خاص موضوع له خاص، مما لاریب فیه است. انما الکلام در وضع عام موضوع له خاص است.

آخوند فرمود چنین وضعی واقع نشده و این که توهم شده وضع حروف از قبیل وضع عام موضوع له خاص است غلط است.

ایرادات بر کلام آخوند:

ایراد اول از محقق عراقی:

ایشان دو اشکال به فرمایش آخوند دارد:

اشکال اول این است که بالوجدان و در ارتکاز حروف معنای ربطی دارد و این که بگویید معنایشان عام است خلاف وجدان است.

اشکال دوم این است که نه تنها خلاف وجدان است، بلکه این که وضع برای معنای کلی باشد، عقلا و برهانا محال است چون بما این که معنای اسمی از مصادیق روابط ذهنیه ای که بین مفاهیم خاصه وجود دارد، حکایت نمی کند زیرا تباین مفهومی با هم دارند پس نمی شود که معنایی که موضوع له است حین استعمال به ذهن انسباق پیدا کند لذا باید واضع یا مفهوم ابتدا و یا مفهوم النسبه الابتدائیه را تصور کند و وضع را برای همان معنا و مفهوم کلی کند تا بشود وضع عام موضوع له عام که شما گفتید

ولی اشکالش این است که خلاف وجدان است و یا این که وضع کند برای مصادیقش که می شود وضع عام موضوع له خاص که شما آن را منکرید.

ردّ این ایراد

به نظر ما این اشکال وارد نیست. این که مخالف وجدان است یا خیر را در زمان بیان مختار بررسی خواهیم کرد. اما نسبت به برهان دو عرض داریم:

عرض اول این است که شما که می فرمایید نفس همان روابط معنای حرف است و لذا باید وضع حروف از باب وضع عام موضوع له خاص باشد، ما از شما سوال می کنیم چطور شما می خواهید حروف را وضع کنید؟ یا باید تک تک مصادیق را بشمارید که محال است زیرا تمام آنها که به ذهن نمی آید یا باید یک معنای اسمی را تصور و لحاظ کنید که آن معنای اسمی را فرمودید حکایت نمی کند.

اشکال دوم به آقا ضیا این است که ما احتیاج نداریم به حکایت و واضح تنها باید موضوع له را محدود و تعیین کند. مفهوم ابتدا را تصور می کند و می گوید برای مصادیقی که لوحظ آله لغیره وضع می کنم. مثل کسی که لفظی را در نظر می گیرد و میگوید این لفظ را وضع می کنم برای معنایی که ضد این معنایی است که در ذهن من است اگر چه اصلا تصور از آن معنای ضد ندارد.

ایراد دوم از آقای خوئی و میرزای نائینی

اگر این طور است باید بتوانیم «من» و «ابتدا» را به جای یکدیگر بگذاریم مثلا به جای «ابتدا سیری البصره» بگوییم «من سیری البصره»

آخوند فرمود نمی شود چون علقه وضعیه در «ابتدا» با «من» فرق می کند. علقه وضعیه در «من» زمانی است که ابتدا لوحظ آله لغیره و علقه وضعیه ابتدا (معنای اسمی) زمانی است که ابتدا لوحظ مستقلا.

اما اشکال این است که چطور می شود لفظی در معنای مجازی که موضوع لهی متفاوت دارد به خاطر مناسبت با معنای حقیقی استعمال شود ولی لفظ «من» را در خود معنای موضوع له لکن در جایی که علقه وضعیه وجود ندارد استعمالش غلط باشد و حتی مجازا هم نشود استعمال کرد.

جواب آقای صدر



آقای صدر اشکال می کند به آقای خوئی که استعمال مجازی شرطش این است که حین الاستعمال لفظ معنای حقیقی داشته باشد تا این معنای مجازی با آن معنای حقیقی قیاس شود و بینیم مناسبت و علاقه موجود است یا نه؟ تا در نتیجه بگوییم استعمال مجازی صحیح است یا خیر. اما اگر در زمان استعمال مجازی اصلا معنای حقیقی وجود ندارد استعمال مجازی غلط است. مثل این که دیز را بخواهند استعمال کنند مجازا در معنای شجاعت. دیز معنایی ندارد که شجاعت با آن مناسبت و علاقه داشته باشد. در ما نحن فیه اگر می خواهید «من» را استعمال کنید به جای «ابتدا» که معنایی فی نفسه است و مستقل است، «من» اصلا معنایی ندارد.

### رد کلام آقای صدر

اشکال این حرف این است که از کجا می گوید باید در همان زمانی که استعمال می کنید معنای حقیقی و دلالت فعلی وجود داشته باشد تا شما بگویید مناسبت دارد. اگر کسی لفظ عبا را فقط در روز وضع کند و بعد در شب کسی بخواهد این لفظ را به خاطر شباهتی که به پتو دارد استعمال کند مجازا در معنای پتو، اشکالی ندارد و استهجانی احساس نمی شود.

### نقد کلام آقای خوئی

ولی اشکالی که به آقای خوئی وارد این است که شما یک ادعای کلی دارید که اگر لفظی برای یک معنایی در جایی وضع شود، در نفس همان معنا لکن در جایی که علقه وضعیه وجود ندارد، استعمالش و لو مجازا قطعاً باید درست باشد، لکن این کلام شما دلیل ندارد. آنچه معتبر است در این که استعمال درست است یا نه این است که عرف این از این استعمال استیحاظ نداشته باشد و آن را قبول کند. لکن رد کلام ایشان سخت است چرا که ایشان به ارتکاز تمسک کرده و ما هم باید به ارتکاز تمسک کنیم. لذا فرمایش آقای خوئی را نه می توان به راحتی قبول کرد و نه می توان به راحتی رد کرد. هر چند بعید است که معنایی در شب استعمالش صحیح و در روز غلط باشد.

### ایراد سوم از آقای خوئی:

شما می فرمایید معنای حرفی با معنای اسمی فرقی این است که اگر معنای «ابتدا» لوحظ آله و حاله فی غیره «من» برایش وضع شده است و اگر لوحظ آله فی نفسه و مستقلاً «ابتدا» برایش وضع شده

است پس معنایش این است که هر جایی که معنایی آلی باشد و طریقا الی الغیر باشد این معنا بشود حرف چون فی نفسه لحاظ نشده.

در آیه «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» دو قول وجود دارد. یک قول این است که تبیین موضوعیت دارد. لذا بعضی می گویند در لیالی مقمره باید حدود بیست دقیقه صبر کنید تا تبیین حاصل شود. اما بعضی فرموده اند تبیین طریقت دارد و «حتی تبیین» یعنی حتی یطلع الفجر لذا لیالی مقمره با دیگر شبها یکی است. بنابراین بنا بر قول به طریقت باید تبیین بشود معنای حرفی زیرا آلیا لحاظ شده و دلالت بر معنایی در غیر می کند یعنی می گوید چیز دیگری (طلوع فجر) موضوعیت دارد.

جواب این ایراد

این اشکال وارد نیست چون تارتا یک لفظی در ذهن معنای مستقل دارد و قابل تصور است ولی در موضوع حکم دخالت ندارد و حکم دائر مدار آن نیست. مثل این که کسی می گوید برو از آن آقا که عمامه دارد سوال کن در حالیکه عمامه اشاره است به این که از آن عالم سوال پیرس. آیا عمامه معنای حرفی دارد؟!

کلام در این است که بعضی از الفاظ در ذهن که می خواهد لحاظ شود لوحظ فی غیره است و بعضی مستقلا لحاظ می شود ولو این که در حکم دخالت داشته باشد بحثی است جدا. فرق «تبیین» و «من» مشخص است چون اگر «من» را بردارید خلل به جمله می خورد ولی اگر تبیین را بردارید خللی به جمله وارد نمی شود. مثلا وقتی مولى می گوید لا تشرب معلوم الخمریه می توان لفظ معلوم را برداشت و گفت لا تشرب الخمر.

اصول-متن جلسه ۳۱ دوشنبه ۲/۹/۹۴ اشرفی

دوشنبه ۲/۹/۹۴

آخوند فرمود معنای حرفی و اسمی یکی است و اختلافشان در علقه وضعیه است. اشکالات بر کلام آخوند را بیان می کردیم:

اشکال چهارم از آقای خوئی ره

کلام آخوند این بود که هیچ گاه لحاظ استقلالی به معنای «من» تعلق نمی گیرد. آقای خوئی می فرماید گاهی معنای حرفی استقلالاً ملحوظ می باشد. کما این که گاهی معنای اسمی ملحوظ می باشد آلیا. مثلاً کسی می داند زید آمده لکن کیفیت مجیثش را نمی داند که با عمرو آمده یا تنها. در اینجا سوال می کند که هل جاء زید وحده او مع عمرو؟ در این فرض، توجه استقلالی به معنای مع است چون سوال از معنای مع است. بلکه غالب موارد توجه به معنای حرفی توجه استقلالی و لحاظ استقلالی است و مندک در غیر نیست. از این اشکال یک جواب آقای صدر می دهد و یک جوابی هم ما عرض می کنیم که این جواب اقتباس از فرمایش آقای ایروانی است که در مطلب دیگری فرموده.

جواب آقای صدر:

شما و نیز مشهور - کما هو الصحيح - می گویند معنای حرفی معنای ربطی است و لحاظش تبعی و آلی و مندک در غیر است نه این که لحاظش استقلالی باشد. وقتی در ذات معنای حرفی این نکته نهفته است چطور می شود معنای حرفی ملحوظ باشد استقلالاً؟ اگر قرار باشد استقلالاً لحاظ شود لازم می آید ذاتش تغییر کند که محال است زیرا بازگشت این حرف به اجتماع نقیضین است و نتیجه اش این است که چیزی هم ذاتی شیء باشد و هم ذاتی شیء نباشد. اما این که گاهی سوال می شود از کیفیت و از معنای حرفی و توجه و التفات به مسؤول عنه التفات و توجه تفصیلی را به دو بیان درست می کنیم:

۱- وقتی سوال از معنای حرفی است در حقیقت سوال از یک معنای اسمی است که آن معنای اسمی را مشیر می گیرد به واقع معنای حرفی یعنی در واقع سوال این طور است که کیفیت مجیء زید چگونه بود؟ کیفیت معنایی اسمی است لکن به وسیله کیفیت به آن معنای حرفی اشاره می کند.

۲- وجه دوم این است که در واقع سوال از معنای اسمی است لکن از معنای اسمی خاص و مقید و متخصص. سائل سوال نمی کند از خود معنی تا بگوید التفات تفصیلی لازم می آید و معنای حرفی محال است التفات تفصیلی به آن. او سوال می کند از مجیء مقید مع عمرو که معنای اسمی است لکن معنای اسمی مقید مثل رجل عادل و رجل فی الدار.

کلام مرحوم ایروانی

هم در کلام آقای صدر و هم در کلمات آقای خوئی مشتبّه است.

آقای ایروانی می فرماید ما یک حضور معنا در ذهن داریم و یک توجه و التفات به معنا در ذهن. این دو نباید با هم خلط شوند. مثلاً نسبت به کلی طبیعی و مفهوم انسان، ذهن در نظره اولی معنای انسان را در خود حاضر می بیند، لکن این معنا دارای وجود ذهنی است و کلی نمی تواند باشد زیرا وجود مساوق تشخیص است. اما ذهن این قدرت را دارد که بالنظره الثانیه به این وجود ذهنی التفات و توجه پیدا کند و آن را معراه از وجود در نظر بگیرد و به عبارت دیگر فقط متمرکز بر مفهوم انسان شود، آنگاه آن مفهوم را مفهومی کلی می بیند که قابل انطباق بر افراد خارجی است.

در ما نحن فیه نیز ذهن بالنظره الاولی معنای حرفی را وقتی در خود می بیند، معنایی آلی است که همراه با اطرافش در ذهن حاضر می شود. مثلاً وقتی معنای «فی» در ذهن می آید معنای «زید» و «دار» نیز در کنار آن قرار دارند و معنای «فی» در ضمن «زید فی الدار» محقق می شود. اما ذهن می تواند بالنظره الثانیه به این معنای حرفی توجه کند و متمرکز بر آن شود کأنّ معنای «زید» و «دار» در او اصلاً وجود ندارند کما این که در کلی طبیعی به ذات معنا و بدون نظر به وجود ذهنیش می نگریم.

بنابراین ما قبول داریم که معنای حرفی لا یوجد فی الذهن مستقلاً و فی نفسه ولی این که در نظره ثانیه نتوان به آن التفات و توجه استقلالی داشت را خیر.

پس نسبت به اشکال شما عرض می کنیم آنچه در سوال اتفاق می افتد توجه و التفات ذهن است استقلالاً به معنای حرفی که این استحاله ای ندارد زیرا توجه ذهن و تمرکز آن بر یک چیز غیر از این است که آن چیز را چطور تصور می کند و چطور آن معنا در ذهن وجود می یابد.

این که عده ای می گویند مدتهاست در معنای حرفی فکر می کنیم اما حقیقت آن را در نمی یابیم، به همین بیانی که داشتیم درست می شود و الا معنای مثلاً جمله «زید فی الدار» که روشن است و «فی» در ضمن زید و دار که ابهامی ندارد.

بنابراین اشکال کلام آقای صدر هم معلوم می شود زیرا هنگامی که سوال از معنای حرفی است در واقع توجه و التفات به همان معنای حرفی است نه این که به معنای اسمی باشد به آن دو توجیهی که شما بیان داشتید.

اصول-متن جلسه ۳۲ سه شنبه ۳/۹/۹۴ اشرفی

بسم الله الرحمن الرحيم

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

آخوند فرمود موضوع له حروف جزئی ذهنی نیست زیرا اگر جزئی ذهنی باشد لازم می آید حین استعمال، مستعمل دو لحاظ کند و هو کما تری. رسیدیم به اشکال محقق ایروانی بر آخوند.

### اشکال پنجم از محقق ایروانی

مرحوم ایروانی در واقع سه اشکال بر کلام آخوند دارد که ما آنها را تحت عنوان اشکال پنجم می آوریم. اشکال اول: شما می گوئید اگر قرار باشد لحاظ داخل موضوع له باشد باید مستعمل دو دفعه معنا را لحاظ کند. یک بار لحاظ کند تا موضوع له را تصور کرده باشد زیرا موضوع له معنای ملحوظ است و یک بار دیگر هم باید لحاظ کند چون هر استعمالی به منزله حکم است و این شخص باید معنا و لفظ، هر دو را لحاظ کند تا بتواند لفظ را در معنا استعمال کند. یک بار ابتدا را باید لحاظ کند آلیا، تا بشود موضوع له و اگر بخواهد استعمال حقیقی باشد باید دوباره آن معنای ملحوظ را لحاظ کند و این می شود دو لحاظ و هو کما تری زیرا مستعمل در حروف مانند غیر حروف یک لحاظ بیشتر نمی کند. اشکال اول ایشان این است که اگر لحاظی که قید مستعمل فیه و موضوع له است، لحاظ آلی باشد قطعاً باید یک دفعه دیگر آن را لحاظ کند. چون استعمال به منزله حکم است و نمی شود انسان موضوع را آلیا لحاظ کند و قطعاً باید لحاظش استقلالی باشد. وقتی لفظ زید را در معنای زید می خواهم استعمال کنم قطعاً باید معنای زید را استقلالا لحاظ کنم. آن لحاظ اول لحاظ اندکاکی و تبعی است که در واقع اصلاً لحاظ نیست. قطعاً یک لحاظ دیگر می خواهد زیرا بدون توجه استقلالی استعمال محال است. بنابراین اگر مقصود آخوند از محذور اجتماع لحاظین این است که اجتماع مثلین می شود، که نمی شود زیرا لحاظ اول لحاظ اندکاکی است و لحاظ دوم لحاظ استقلالی و اگر مقصود این است که هر دو لحاظ محال است که محال نیست. اگر مقصود این است که بالوجدان یک لحاظ است بالبرهان باید دو لحاظ داشته باشیم.

بنابراین خلاصه اشکال اول این شد که چون لحاظ اولی، لحاظ آلی و تبعی است این لحاظ برای استعمال کافی نیست و مستعمل باید دوباره معنای ملحوظ را لحاظ کند استقلالا تا بتواند استعمال کند. اشکال دوم: این اشکالی که شما می آخوند بر قائلین به وضع عام موضوع له خاص کردید که لازم می آید دو لحاظ، به مسلک شما هم وارد است چون همانطوری که واضع باید موضوع له را لحاظ کند

شرط وضع را هم باید لحاظ کند چون اگر شرط وضع را لحاظ نکند استعمالش حقیقی نیست. اگر مستعمل بخواهد لفظ را در معنای ابتدائی که لوحظ آلیا استعمال کند یک بار باید ابتدا را آلیا لحاظ کند تا شرط وضع را محقق کند و یک لحاظ موضوع له هم می خواهد بنابراین می شود دو لحاظ. بلکه دو لحاظ در مسلک آخوند واضح تر است چون در استعمال باید معنا را لحاظ کند وقتی معنا را لحاظ می کند و از طرفی شرط وضع را هم باید لحاظ کند که می شود دو لحاظ؛ یک لحاظ استقلالی دارد که معنای ابتدا است و یک لحاظ آلی که حالتی را می کند تا بشود استعمال حقیقی.

اشکال سوم: این که می گویند باید در هنگام استعمال معنا را لحاظ کنیم، در وجودات خارجی است مثلا باید دیوار را لحاظ کنیم و لفظ دیوار را برای آن استعمال کنیم اما در معنایی که در ذهن هست که شخص به آن علم حضوری دارد احتیاج نیست که دوباره آن را لحاظ کند. کسی که می خواهد بگوید گرسنه ام یا تشنه ام احتیاجی ندارد که گرسنگی و تشنگی را در ذهن لحاظ کند زیرا در ذهن وجود دارند.

البته دو تقریر برای این اشکال سوم هست:

یکی این که وقتی می خواهم این لفظ را استعمال کنم در معنای ملحوظ، یک لحاظ بیشتر نمی خواهد چون وقتی معنا را یک دفعه لحاظ کردم در ذهن هست و احتیاج به لحاظ دوباره ندارم چون همان لحاظ، ما را مستغنی می کند، هم از قید موضوع له و هم از مصحح استعمال. فرق این که این لحاظ آیا قید مستعمل فیه است یا مصحح استعمال در این است که وقتی زید را لحاظ می کنیم و شد زید ملحوظ یک وقت همین زید ملحوظ را بما هو ملحوظ مستعمل فیه قرار می دهیم، می شود لحاظ، قید مستعمل فیه و یک وقت زید ملحوظ را لحاظ می کنیم ولی ذات زید را مستعمل فیه قرار می دهیم، می شود مصحح استعمال. وقتی که معنای زید را لحاظ می کنیم، در ذهن، زید ملحوظ است حال یک وقت لفظ را در ذات زید استعمال می کنیم و یک وقت در زید ملحوظ. دیگر لحاظ دوم نمی خواهد. وقتی ابتدا را آله للغير لحاظ می کنیم، معنای ملحوظ در ذهن ما هست حال دو کار می توانیم بکنیم یکی این که این لفظ را در ابتدا به قید لحاظ استعمال کنیم و یکی این که لفظ را در خصوص ابتدا لحاظ کنیم. لحاظ دوم دیگر لازم نیست. این تقریب، تقریب شیخنا الاستاذ است.

اما یک وقت کسی این طور تقریب می کند که معانی که در ذهن موجودند احتیاج به لحاظ ندارند و لحاظ برای امور خارجی است، کما این که ظاهر کلام مرحوم ایروانی همین است.

لکن عرض ما این است که چطور احتیاج به لحاظ ندارد؟! اگر کسی می خواهد بگوید «محبت دارم به شما» محبت را چطور باید بگوید؟ نباید معنای محبت را لحاظ کند؟ کسی که در خواب است هم محبت دارد ولی حواسش به محبت که نیست.

بله تقریب مرحوم شیخنا الاستاذ تمام است که می فرماید وقتی یک مرتبه «ابتدا» را لحاظ کردید ابتدا در ذهن هست حال یک وقت هست که وقتی استعمال می کنی لحاظ را قیچی می کنی و یک وقت هست که وقتی استعمال می کنی لحاظ را هم در مستعمل فیه می آوری.

اما اشکال دوم مرحوم ایروانی که فرمود این اشکال مشترک الورد است، به نظر ما وارد نیست چون اگر گفتیم لحاظ، شرط وضع است نه مستعمل فیه، واضع باید دوبار لحاظ کند ولی مستعمل می گوید من ابتدا را لحاظ کردم حاله للغير و لفظ ابتدا را در معنای ابتدا استعمال کردم. این استعمال، استعمال حقیقی است چون معنا را لحاظ می کند آلیا و لفظ را در ذات معنا استعمال می کند و لحاظ دوبار برای چه لازم باشد؟ ظاهرا دو مطلب خلط شده است. واضع طبق مسلک آخوند باید دو لحاظ کند ولی مستعمل نه چون مستعمل به دو شکل می تواند استعمال کند. یکی این که لحاظ کند ابتدا را حاله للغير و یکی این که ابتدا را لحاظ کند مستقلا. وقتی لحاظ کرد حاله للغير، خود به خود لحاظ صورت گرفته و احتیاج به لحاظ دوباره نیست.

اما اشکال اول: مساله مهم این است که توجه نفس واقعا غیر لحاظ است. همانطور که جلسه قبل گفتیم نفس می تواند به خارج توجه کند. شما حکم می کنید که النار حاره. حکم به معنای در ذهن است یا وجود خارجی؟ اگر توجه ندارید به وجود خارجی حکم نمی توانید بکنید زیرا حکم بدون توجه محال است. یک وقت توجه شما به ناری که در ذهن است آلی است و یک وقت استقلالی است و نظر آلی در واقع اصلا نظر نیست مثل نظر به آینه که خود آینه دیده نمی شود و آن چه در آن است دیده می شود. وجود ذهنی در این موارد که می گوید النار حاره به منزله آینه است. وقتی شما می گوید النار حاره نظر به نار نظر آلی است و توجه نفس به خارج است چون در النار حاره حکم به خارج می کنید. اما تحلیل این که چطور این ارتباط بین ذهن و خارج است را نمی دانیم.

پس این که مرحوم ایروانی می فرماید که چیزی که آلیا لحاظ می شود محال است استعمال شود مگر این که لحاظ شود استقلالا، درست ضد مطلبی است که جلسه قبل از ایشان نقل کردیم چون ایشان فرمود که حضور، یک چیز است و التفات یک چیز، آن معنایی که لوحظ آلیا، الآن هم لوحظ آلیا ولی توجه و التفات به آن تفصیلی است. اشکال آخوند این بود که دو مرتبه لحاظ می خواهد. شما باید اشکال کنید که دو مرتبه لحاظ نمی خواهد. یک مرتبه لحاظ می خواهد و یک مرتبه توجه نفس هم می

خواهد. بنابراین این که می فرماید فقط وجودات خارجی لحاظ می خواهد و وجودات ذهنی لحاظ نمی خواهد درست نیست چون در وجودات نفسانی و ذهنی لحاظ نمی خواهد ولی توجه نفس می خواهد ولی در وجودات خارجی هم لحاظ می خواهد و هم توجه نفس می خواهد. اما دو لحاظ هیچ جا نمی خواهد چه وجود خارجی و چه وجود ذهنی.