هو العلیم

اراده جدی و مرز اطلاق در سخن گوینده

نقد دیدگاه شهید صدر و نقش هدف عقلایی

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ مطلق و مقیّد ـ

جلسه صدوسی‌وپنجم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم.
بسم الله الرحمن الرحيم

اطلاق و تقیید در بیان شهید صدر

اطلاق همان‌طوری‌که قبلاً عرض شد، عبارت است از ارادۀ جدّی متکلم در مقام بیان نسبت به تمام مصادیق و افراد موضوعٌ‌له حکم، بدون دخالت لفظی یا قرینه‌ای بر سریان موضوع به تمام مصادیق خود. در مقابل اطلاق، تقیید قرار دارد. تقیید عبارت است از دخالت قیدی در شمول موضوعٌ‌له نسبت به بعضی از افراد مقیّدٌ به.

تصور و تصدیق نخست در قضیه مقید

متکلم در مقام بیان، گاهی از اوقات حکم را مترتب بر موضوع می‌کند با قید احترازی، مثل «أکرم العالم العادل.» در بعضی از اوقات حکم مترتب بر موضوع ساذج و بدون قید احترازی است، مانند «أکرم العالم.» صفت عادل در قضیۀ اولی به‌عنوان قید احترازی مطرح است؛ یعنی در اینجا در مقام تصوّر، اولین صورتِ ذهنیّه از قضیه، عالم عادل است. و بنابر آنچه فرمودند، تصدیق اولیۀ انسان بعد

از تصور، این است که متکلم در مقام اخطار این موضوع مقیّد در ذهن مخاطب خواهد بود. این تصدیق اول است.

تصدیق دوم و کشف مراد جدی

تصدیق ثانی مترتّب بر تصدیق اول، جدّی بودن این موضوع مقیّد و این اخطار است در مقام عمل؛ به این بیان که متکلم هازل و لاغی در ادای این قضیه نیست. با توجّه به این دو تصدیق اولی و ثانوی، ما کشف می‌کنیم که متکلم حکم را مترتب بر موضوع مقیّد کرده است جداً و ظاهر حال متکلم نسبت به موضوعٌ‌له تقیید است جداً. یعنی تصدیق اول با تصور به‌عنوان صغرای برای این حکم و تصدیق دوم به‌عنوان کبرای برای حکم و در نتیجه، از انطباق بین صغری و کبری، حال متکلم را در مقام بیان جدّی و مراد جدّی، خود ما استنتاج می‌کنیم.

این بیانی که عرض شد، این بیان، بیان مرحوم صدر بود که به‌واسطهٔ این بیان، به نقطه‌ای ما می‌رسیم که اطلاق را از ظاهر حال متکلم به انطباق بین صغری و کبری ما درمی‌یابیم؛ البته این مطلب [که] در قضیهٔ

مقیّده هست، همین نکته در قضیه مطلقه هم خواهد بود. تصدیق اول و تصدیق ثانی در هر دوی قضیهٔ مقیّده و مطلقه در اینجا ملحوظ است بلا اختلاف و تفاوت.[1]

نقد تفکیک دو تصدیق

اشکالی که در این مطلب وارد می‌شود، اشکال در دو مطلب و مسئله است که بازگشت اشکال دوم به اشکال اول است. اشکال اول این است که در تصدیق اول ایشان می‌فرمایند که مخاطب تصدیق می‌کند که متکلم در اینجا این قضیه را به‌جهت اخطار این موضوع مقیّده آورده است؛ این خودش یک تصدیق است.

تقدم اراده جدی بر اخطار قضیه

ولی کلام در این است که ادای قضیه و القاء یک قضیه برای مخاطب به‌جهت اخطار، اسبقیت ارادهٔ جدّی را در قضیهٔ مغیاة به علت غایی اثبات می‌کند تا مسبوقیّت آن را؛ علت غایی که اخطار قضیه است در ذهن مخاطب، از علل مقوّمهٔ قضیه است و این علت

---

[1] دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۱۵ و ۲۲۹.

مقوّمه و متقدمهٔ در قضیه، از ارادهٔ جدّی متکلم و اهتمام او نسبت به تحقق علت غایی ناشی می‌شود.

به‌عبارت‌دیگر، تا متکلم در مقام جدّ نباشد، تصوّر علت غایی در اینجا برای او غیرممکن است. وقتی که متکلم مجدّ در بیان یک قضیه است، این جدّیت اقتضا می‌کند که آن علت غایی که اخطار در ذهن مخاطب است، از کلام او مترشّح و از کلام او منتزع بشود و خارج بشود. متکلم اولاً بلااول، یا منظورش از قضیهٔ مقیّده، موضوع به لحاظ تقیید است یا موضوع به لحاظ عدم تقیید است. اگر موضوع به لحاظ عدم تقیید باشد، پس ذکر قید لغو خواهد بود؛ اگر مراد جدّی متکلم موضوع مقیّد به قید باشد، این مراد جدّی سبب و علّت می‌شود برای اظهار قضیهٔ موضوعهٔ مقیّده به مخاطب.

بنابراین ارادهٔ جدّی در مولا و متکلم تقدّم طبعی دارد بر اخطار این قضیه به ذهن مخاطب؛ نه‌اینکه این تصدیق، تصدیق اول است. ایشان ارادهٔ جدّی را در مقام متأخّر از این علت غایی برای مخاطب ذکر می‌کنند؛ ولی علت غایی مقوَّم است و متقوِّم است به

ارادهٔ جدّی متکلم؛ تا متکلم ارادهٔ جدّی نداشته باشد که باعث اخطار قضیهٔ موضوعهٔ مقیّدهٔ به قید در ذهن مخاطب نخواهد بود.

وحدت تصدیق مخاطب به جدیت متکلم

پس در اینجا ما دو قضیه و دو تصدیق نداریم که تصدیق اول اذعان به این است که متکلم در مقام اخطار این مسئله است به مخاطب و تصدیق دوّم اذعان به این است که متکلم مجدّ و جادّ در این تصدیق اول است. ما یک تصدیق در اینجا بیشتر نداریم و آن تصدیق به این است که متکلم هازل و لاغی در ادای این قضیه نیست؛ این همان ارادهٔ جدّی است. دیگر دو تصدیق در اینجا یعنی چه؟!

تصدیقی که مخاطب می‌کند، این است که متکلم این قضیه‌ای را که گفته است، آیا هزل گفته، هازل است؟ آیا به لغو گفته است، لاغی است؟ یا اینکه متکلم عاقل است و غرض عقلایی بر این قضیه مترتب است؟ ما یک تصدیق در اینجا بیشتر نداریم. دو تصدیق دیگر در اینجا نیست. بر فرض که دو تصدیق داشته باشیم، تازه تصدیق به علت غایی، متأخر از ارادهٔ جدّی متکلم است؛ نه‌اینکه متقدّم

باشد.

جمع‌بندی دو اشکال بر بیان شهید صدر

پس در اینجا دو اشکال وارد می‌شود. اشکال اول اینکه یک تصدیق در اینجا بیشتر نیست و آن تصدیق به این است که متکلم هازل نیست و عاقل و حکیم است؛ این تصدیق اول. و اگر قرار بر این باشد که ما در اینجا دو تصدیق بکنیم، تصدیق اول این باشد که متکلم در مقام اخطار این قضیه به ذهن مخاطب است و تصدیق دوم این باشد که متکلم جادّ در این اخطار است؛ اگر این‌طور باشد، این دو تا باید جایشان را با هم عوض کنند؛ چون آن ارادهٔ جدّی مقوِّم و حکم علّت فاعلی برای این علت غایی را دارد. تا متکلم جدّی نباشد که قضیه‌ای را به مخاطب نمی‌گوید.

متکلم اول مقدمات برای مصلحت و ثبوت یک قضیه‌ای را در ذهن خودش تمام کرده است؛ مقدمات و تصورات را طی کرده است، شوق جدّی و اهتمام و ... برایش پیش آمده است، بعد در مقام

انشاء گفته است: «[صلّوا] كما رأيتمونى أصلى.»[1]

یا اینکه گفته است: «أكرم العالم العادل.»

تعیین حدود موضوع پیش از بیان حکم

پس اول این را در ذهن خود به‌صورت جدّ تقریر کرده است و اینجا نکته بسیار مهمی است؛ یعنی در اینکه ما الآن داریم این را به این کیفیت عرض می‌کنیم، به این مسئله ما می‌رسیم که این نکته همان بزنگاه مسئلهٔ ما در باب اطلاقات است. این نکته، نکته مهم است که متکلم اول آمده است با ارادهٔ جدّی حدود و ثغور موضوع را در ذهن خود ترسیم کرده است. این نکته، نکته اول است.

این‌طور نیست که متکلم بگوید که: «حالا ما یک أكرم العالم العادل می‌گوییم، تا بعداً ببینیم چه می‌شود؛ حالا عادلی به آن اضافه می‌کنیم، فاسقی به آن اضافه می‌کنیم، متقی به آن اضافه می‌کنیم.» نه، متکلم از اول حدود و ثغور موضوع را در ذهن خود تنقیح کرده است، بعد به‌عنوان علت غایی این را انشاء کرده است. پس انشاء قضیه به‌جهت عمل

---

[1] عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۹۷.

مخاطب که علت غایی برای این قضیه است، این متأخّر از ارادهٔ جدّی متکلم است نسبت به حدود و ثغور موضوع؛ نه‌اینکه مقدّم باشد. پس این اشکال دوم.

ابهام در تعریف اراده جدی

از اینجا به بعد مسئله مهم است. آنچه در اینجا موجب خلط بین اعلام شده است و در ارادهٔ جدّی و تصدیق به اخطار خواسته‌اند از عدم قید استفادهٔ اطلاق کنند، این است که به نظر می‌رسد ارادهٔ جدّی آن‌طوری که باید و شاید تعریف نشده است و توضیح داده نشده است که متکلم در مقام بیان که می‌گوییم ارادهٔ جدّی دارد، منظور از این ارادهٔ جدّی چیست؟

خُب شکی نیست که متکلم نائم که نیست؛ نائم هم این قضیهٔ «أکرم العالم العادل» را می‌گوید؛ اما چرا کسی توجّه نمی‌کند؟ چون نائم است، ارادهٔ جدّی ندارد؛ حتّی تصور حکم و موضوع و قید یا موضوع بدون قید در نائم غیرممکن است. چرا وقتی که یک دیوانه می‌گوید: «أکرم العالم العادل»، شما

به آن توجه نمی‌کنید؟ چون ارادهٔ جدّی در اینجا معنا ندارد. در اینجا حتی تصور و اخطار این قضیه و حکم در ذهن خود متکلم مستحیل است، چه برسد به اینکه بخواهد حالا به ذهن مخاطب هم القاء کند.

چرا وقتی که شخصی هازل است یا اینکه در مقام عصبانیّت جدّی و شدید است و مطلبی را می‌گوید، اقرار و اعتراف او ممضی و مسموع نیست؟ به‌جهت اینکه ارادهٔ جدّی ندارد.

خُب این ارادهٔ جدّی چیست که همه تکلم می‌کنند و تلفظ به این ارادهٔ جدّی می‌کنند و از این ارادهٔ جدّی استفادهٔ حدود و ثغور موضوعٌ‌له را می‌کنند [و می‌گویند] که چون متکلم در مقام ارادهٔ جدّی است و قیدی برای موضوع نیاورده است، بنابراین ما در اینجا استفاده می‌کنیم که منظور متکلم تمام مصادیق موضوعٌ‌له خواهد بود و بر گُردهٔ او می‌گذاریم که تمام مصادیق موضوعٌ‌له مشمول این حکم خواهد بود؟

تفاوت جدیت در بیان با اراده همه مصادیق

اما صحبت غیر از این است؛ مسئله سر این است که منظور از ارادهٔ جدّی را ما در اینجا بفهمیم. در

ارادهٔ جدّی، متکلم قضیه‌ای را که گفته است در مقام بیان و در مقام تخاطب و در مقام اخطار این قضیه به ذهن مخاطب که همان عبارة أخرای ارادهٔ جدّی است؛ آیا منظور این است که این متکلم نسبت به این قضیه عاقل و حکیم و ذو اراده است یا اینکه [می‌گوییم که منظور] متکلم اخطار حدود و ثغور موضوع در ذهن متکلم است؟ شما از این ارادهٔ جدّی چطور مطلب دوم را اثبات می‌کنید؟!

آن‌قدری که ما از ارادهٔ جدّی می‌فهمیم، این است که متکلم وقتی قضیه‌ای را می‌خواهد به مخاطب القاء کند، در القاء این هازل نیست، لاغی نیست. ما این‌مقدار را می‌فهمیم؛ اما اینکه منظور متکلم این است که آنچه مخاطب می‌فهمد و آن موضوعٌ‌له‌ای را که او می‌فهمد، همان را متکلم اراده دارد در حدود و در ثغور آن موضوعٌ‌له؛ این کجا از ارادهٔ جدّی درمی‌آید؟!

مثال فرمان تهدیدآمیز و نفی اراده اکرام

یک مثال می‌زنم؛ فرض کنید که اصلاً متکلم در مقام تهدید است و می‌گوید: «اِفعل!» فرض کنید

که می‌گوید: «أکرم السیاسیین» یا «أکرم هولاء الافراد» که منفور برای متکلم هستند. خُب آیا ارادهٔ جدّی متکلم این است که به مخاطب القاء کند که تمام حدود و ثغور این افراد باید مورد اکرام واقع بشوند؟! در حالتی که ما قطعاً می‌دانیم اصلاً منظور در اینجا اکرام نیست؛ بلکه منظور در اینجا نهی اکرام است.

غرض عقلایی، ملاک جدیت متکلم

تعلّق حکم بر جمیع مصادیق موضوعٌ‌له، این یک مطلب است؛ ارادهٔ جدّی متکلم در مقام بیان مطلب دیگری است؛ این دو با همدیگر فرق می‌کنند. آنچه ما از ارادهٔ جدّی می‌فهمیم، این است که متکلم در مقام بیان، غرض عقلایی بر این قضیه‌اش تعلق گرفته است. ما این مقدار می‌فهمیم؛ یعنی یک غرض عقلایی در اینجا بر این القاء متکلم مترتب است.

حالا این غرض عقلایی چیست؟ آیا واقعاً ترتب حکم بر تمام افراد موضوع، این غرض عقلایی است؟ نه، شاید این نباشد؛ چون که در مقام تهدید، این نیست. در مقام تهدید متکلم می‌گوید: «اگر می‌توانید این کار را بکن!» خُب آیا این ارادهٔ جدّی

این است که واقعاً شخص این حکم را متعلق در افراد و مصادیق این موضوع کند؟! اینکه خلاف است؛ بلکه غرض عقلایی که منشأ برای ارادهٔ جدّی از این کلام است، نهی از دخول مخاطب در این عمل است. اصلاً عدم تعلق حکم بر این است؛ نه‌اینکه تازه تعلق حکم بر جمیع افراد موضوعٌ‌له، آنکه سرجای خود؛ اصلاً عدم تعلق حکم است بر افراد موضوعٌ‌له. این اراده، ارادهٔ جدّی است دیگر.

پس از کجای این ارادهٔ جدّی در مقام بیان، تعلق حکم بر جمیع افراد موضوعٌ‌له استفاده می‌شود؟! پس این اصلاً استفاده نمی‌شود. آنچه استفاده می‌شود، این است که بر این قضیه‌ای که متکلم القاء می‌کند، یک غرض عقلایی مترتب است.

گاهی غرض عقلایی در تهدید است، گاهی غرض عقلایی در تشویق است، گاهی غرض عقلایی در تقریر است، گاهی غرض عقلایی در استهزاء است و گاهی غرض عقلایی فقط در بیان حکم بر موضوع است؛ نه‌اینکه حکم بر جمیع افراد موضوع [بار شود]. نه، غرض عقلایی تعلّق می‌گیرد

بر اینکه این حکم بر این موضوع بار شده است؛ اما آیا جمیع افراد این موضوع مورد غرض عقلایی است؟! هیچ‌وقت چنین مسئله‌ای نیست.

تعلق حکم به طبیعت بدون شمول همه افراد

من‌باب‌مثال، من می‌گویم که اگر فتنه‌ای و فسادی بخواهد باشد، فساد در علماء است؛ می‌گویند: «**إذا فسد العالِم فسد العالَم**؛ یعنی عالم وقتی که فاسد بشود، عالم همه خراب می‌شود.» آیا این دلیل بر این است که تمام افراد عالم همه اینها فاسدند؟! [نه، بلکه] یعنی این حکم من در اینجا حکایت از این می‌کند که این فسادی که آن فساد موجب خراب عالم است، اگر بخواهد باشد، از محدودهٔ علماء تجاوز نمی‌کند؛ [یعنی] یک دزد نمی‌تواند یک عالَمی را فاسد کند. یک دزد [در نهایت] یک محله را بتواند به هم بریزد و امنیت یک محله را بتواند خراب کند؛ یا یک پزشک نمی‌تواند یک عالَمی را خراب کند. یک پزشک خیلی بخواهد فساد کند، در یک محدوده خاصی بتواند عده‌ای را مثلاً با داروهای اشتباهی، با کارهای خلاف و ... از بین ببرد. یک

مهندس اگر بخواهد فساد کند، فوقش یک عمارت بیست طبقه‌ای را زمین می‌ریزد و یک عده‌ای را هلاک می‌کند.

فساد عالم و نفی تعمیم به همه عالمان

اما اگر بخواهد یک عالَم خراب بشود، این قسم از فساد، این قسم از تخریب، این نوع و این کیفیت از فساد، این در عالِم تحقّق پیدا می‌کند. آیا منظور این است که تمام افراد یکی‌یکی عالمند؟! [یعنی] چون متکلم در مقام بیان است، چون متکلم در مقام ارادهٔ جدّی است، چون متکلم تمام افراد موضوعٌ‌له را بر ذهن مخاطب اخطار می‌کند، بنابراین تک‌تک علماء این جنبهٔ فساد در آنها هست! نه، هیچ‌وقت چنین چیزی نیست.

پس ما باید ببینیم منظور متکلم از القاء قضیه چیست؟ آیا منظور متکلم مصادیق موضوع است یا اینکه منظور متکلم القاء قضیه است به‌عنوان طبیعت مهمله، نه به‌عنوان یک طبیعت مطلقه و مرسله؟ گاهی از اوقات ارادهٔ جدّی متکلم فقط به ترتب حکم بر طبیعت مهمله، به‌عنوان لابشرط مقسمی تعلق

می‌گیرد و اصلاً به مصادیق و به افراد آن موضوع کار ندارد. فقط می‌خواهد حکم را بر این طبیعت بار کند و السلام!

مثال شیرینی مجلس غدیر و نقش قرائن

در اینجا افراد این طبیعت اصلاً مورد نظر نیستند؛ مثل اینکه متکلم یک‌وقت می‌خواهد بگوید که: «در مجلس عید غدیر باید شیرینی بدهیم، باید شیرینی در این مجلس باشد.» اما آیا متکلم در مقام این است که تک‌تک افراد و مصادیق شیرینی در اینجا مورد لحاظ اوست، به این عنوان که هر فردی از افراد شیرینی و لو پست‌ترین افراد شیرینی که اصلاً حتی فقیر هم نگاه به آن نمی‌کند، اگر در مجلس آوردید، امتثال امر مولا را کرده‌اید؟! هم‌چنین چیزی نیست. منظور متکلم و مولایی که ما می‌دانیم بهترین شیرینی را برای مجلسش انتخاب می‌کند، این نیست.

مولا می‌گوید که: «چرا باید در مجلس امیرالمؤمنین علیه‌السلام این شیرینی پست را بیاورید؟!»

می‌گوییم که: «چون در اینجا شما شیرینی را مقیّد نکردید به یک قیدی، ما استفاده اطلاق می‌کنیم.

شما در مقام بیان هستید، شما در مقام اراده جدّ هستید و چون فردی را در اینجا استثنا نکردید، ما در اینجا این را سرایت می‌دهیم و تسرّی می‌دهیم به جمیع افراد شیرینی، حتّی آن پست‌ترین که در جوی می‌ریزند و دیگر آخر شب هم کسی نمی‌آید از آن بخرد.»

خُب آن شیرینی که اصلاً منظور نیست. پس در اینجا آن غرض عقلایی در کلام مولا صرفاً ترتب حکم است بر موضوع به‌عنوان طبیعت مهمله؛ اصلاً کاری به افراد ندارد و این اصلاً چه ربطی به اطلاق دارد؟! اصلاً کاری به افراد ندارد. این مولا می‌گوید که: «در مجلس امیرالمؤمنین باید شیرینی باشد.» اصلاً فردی از افراد شیرینی به ذهنش نمی‌آید.

واگذاری تعیین مصداق به عقل مخاطب

اصلاً گاهی اوقات این‌طوری می‌شود؛ مثلاً مولا می‌گوید که: «برو فلان چیز را بخر!» اما اینکه چه نوعش را بخرد، اصلاً به ذهنش نمی‌آید؛ این را دیگر محوّل می‌کند بر عقل مخاطب، بر تجربه مخاطب، بر قرائنی که در ذهن مخاطب است و بر آن مسائل

جانبی و قرائن حالیه‌ای که در آنجا وجود دارد. اصلاً به ذهنش فردی از افراد این طبیعت را نمی‌آورد، تا اینکه ما بگوییم که جمیع افراد مورد نظرش است یا بگوییم که فرد مردد در اینجا مورد نظرش است؛ نه، اصلاً هیچ [فردی از افراد مدنظر نیست]، فقط و فقط در اینجا [طبیعت مهمله مدنظر است].

مرز اطلاق با اجمال و اهمال

و این مسئله، نقطهٔ اشکال ما در این ارادهٔ جدّی است که حالا در باب مقدمات حکمت عرض می‌کنیم که ما باید ببینیم منظور از ارادهٔ جدّی که متعارف و مصطلح در السنهٔ اعلام است، چیست؟ آیا منظور از این ارادهٔ جدّی تعلق حکم به جمیع مصادیق موضوع است یا اینکه نه، منظور از ارادهٔ جدّی تعلق قضیه است به غرضٌ عقلائیةٌ من الأغراض العقلائیه؟ یعنی متکلم که این قضیه را گفته است، بیخود نگفته است (قضیه این است!)؛ در مقام جدّ است؛ نائم نبوده، مجنون نبوده، لاغی و هازل نبوده است. متکلم عاقل بوده، حکیم بوده است و در مقام بیان این قضیه را گفته است.

نه‌اینکه منظور از ارادهٔ جدّی تعلق حکم به جمیع

افراد موضوع [است]. از این ارادهٔ جدّی چنین چیزی درنمی‌آید. در باب اطلاق این موضوع اشتباه شده است. در باب اطلاق آنچه اطلاق را با اجمال و اهمال خلط کرده است، این قضیه است.

تفاوت ندانستن قید با علم به نبود آن

شما از کجا این را بر عهدهٔ متکلم و گردهٔ متکلم می‌گذارید؟ یک‌وقت متکلم خودش تصریح به موضوع و به قید یا به عدم قید می‌کند؛ یک‌وقت متکلم تصریح نمی‌کند، شما از عدم ادخال و عدم تقید موضوع به یک قید، بر گُرده متکلم می‌گذارید که: «پس منظور شما عدم القید است.» یعنی از عدم العلم بالقید، شما علم به عدم قید را بر گُرده متکلم می‌گذارید؛ خُب این خلاف است. از کجا دلیل بر این دارید؟!

محدوده دلالت ظاهر حال متکلم

آنچه ما می‌توانیم بر گُرده متکلم حکیم بگذاریم، این است که شما در این کلامتان لاغی نیستید؛ ما از ظاهر حال، این را می‌توانیم بر گُرده متکلم بگذاریم. ظاهر حال یعنی همین دیگر! ظاهر حال یعنی

قرینه‌ای که حاکی از حکمت و عقل در القاء این قضیه است؛ این را می‌گویند ظاهر حال. شهادت حال و ظاهر حال یعنی متکلم به لغو این کلام را نگفته است؛ اما اینکه منظور متکلم جمیع افراد است، این نیاز به دلیل دارد.

تلمیذ: در این‌صورت با این مقدمه، دیگر پایهٔ اطلاق زده شد! یعنی در ادله لفظی اطلاقی نخواهیم داشت. [و طبق] همین بیان [و] فرمایش حضرت‌عالی که در سال‌های گذشته داشتید، همهٔ آیات اجمال است.

راه اثبات اطلاق از انحصار غرض عقلایی

استاد: بله، یعنی اگر ما نگاه کنیم، خیلی از اینها دیگر اجمال است، اطلاق نیست؛ البته حالا عرض می‌کنیم اثبات آن غرض عقلائیه چیست؟ گاهی اوقات از عدم احراز بعضی از اغراض عقلائیهٔ کلیّه، ما به انحصار غرض عقلائیهٔ واحد می‌رسیم و آن غرض عقلائیهٔ واحد عبارت است از همان تسرّی موضوع به جمیع افراد؛ یعنی نمی‌خواهیم به‌طورکلی اطلاق را رد کنیم؛ ولی می‌خواهیم بگوییم که [به] این نحوهٔ [وسیع هم] که در باب اطلاق [بیان

کردند]، اصلاً جا ندارد و می‌توانیم بگوییم که اصلاً هشتاد درصد اینها وجود ندارد و اجمال است.

اللهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد!