

## ۳۸. تعلق امر به طبایع

چهارشنبه، ۱۸ آبان ۱۴۰۱

بحث در انحاء مختلف عروض و تبیین نحوه عروض حکم بر متعلق است. مرحوم آقای صدر گفتند از نظر مشهور اعراض سه قسمند:

اعراض ذهنی، اعراض خارجی و اعراض متوسط بین آنها.

اعراض ذهنی آنهایی هستند که هم عروض و هم اتصاف (آنچه معروض عرض است) در ذهن است به عبارت دیگر حقایق آن اعراض قائم به ذهن است و عروض آن هم در ذهن اتفاق می‌افتد چون ممکن نیست چیزی که در عالم خارج وجود ندارد در خارج عارض شود. مثل انسان نوع است که نوعیت وجود خارجی ندارد و آنچه هم نوع است همان انسان ذهنی است و گرنه انسان خارجی نوع نیست.

اعراض خارجی آنهایی هستند که هم عروض و هم اتصاف در خارج است به عبارت دیگر حقایق آن اعراض در خارج وجود پیدا می‌کنند و عروض آنها هم در همان عالم خارج است و شأن ذهن، صرفاً ادراک واقعیت خارجی است. مثل «انسان ناطق است» یا «انسان ماشی است» که آنچه ناطق است یا ماشی است انسان خارجی است و خود نطق و مشی نیز وجود خارجی دارند.

و قسم سوم آنهایی هستند که عروض در ذهن است و اتصاف در خارج است. مثل اینکه «انسان ممکن است» که عروض و حمل در ذهن اتفاق می‌افتد اما به لحاظ وجود خارجی. یعنی همان شخص انسان در خارج و آنچه به حمل شایع انسان است که واقعا ممکن است و زید است که ممکن الوجود است یعنی وجودش از ذات خودش نیست و از خارج از ذات خودش آن را می‌گیرد. آنچه باعث شده است حکماء معتقد شوند در این موارد عروض در ذهن است این است که اگر عروض هم در خارج باشد یعنی باید عروض هم وجود خارجی داشته باشد یعنی «امکان» مثل «بیاض» خواهد بود و همان طور که «سفیدی» وجود خارجی دارد «امکان» هم وجود خارجی خواهد داشت و خود وجود امکان هم ممکن است یعنی همان طور که زید وجود دارد امکان زید هم وجود دارد و باید بحث کرد که وجودی که برای «امکان» ثابت است یک وجود ممکن است یا واجب؟ هر کدام گفته شود باز خودش یک وجود خارجی خواهد داشت و همین طور به تسلسل منتهی خواهد شد. لذا برای حل این اشکال گفته‌اند عروض در ذهن است یعنی امکان در ذهن بر زید حمل می‌شود. اما اگر عروض در ذهن باشد اگرچه تسلسل پیش می‌آید اما تسلسل در ذهن اشکالی ندارد. پس در این موارد درست است که اتصاف در خارج است اما حمل در ذهن است نه در خارج. به عبارت دیگر حمل امکان بر انسان، یک اعتبار قائم به ذهن است و این طور نیست که خود این حمل یک واقعیت خارجی باشد. درست است که در عالم خارج وجود دارد اما حمل در ذهن است. زید خارجی است که ممکن است اما حمل امکان بر زید خارجی در ذهن است. پس تفاوت «انسان نوع است» با «انسان ممکن است» این است که در معقولات ثانی منطقی اتصاف هم در ذهن است و نوعیت بر انسان ذهنی حمل می‌شود نه بر انسان خارجی اما در معقولات ثانی فلسفی اتصاف در خارج است یعنی انسان خارجی است که ممکن است اما این حمل در ذهن است.

برخی از حکماء دیده‌اند تفکیک بین عالم عروض و عالم اتصاف معقول نیست چون امور ذهنی، اعتباری هستند در حالی که ثبوت امکان برای انسان، یک امر اعتباری باشد بلکه یک واقعیت است

که توسط ذهن درک می‌شود لذا گفته‌اند عروض در ذهن اتفاق نمی‌افتد بلکه در عقل اول اتفاق می‌افتد که همان واجب الوجود است. بنابراین برای دفع اشکال تسلسل و اعتباری نبودن آن به چنین مطلبی معتقد شده‌اند. پس عروض در عقل اول است و اتصاف در خارج است.

مرحوم آقای صدر گفته‌اند تفکیک بین عالم ذهن و خارج معقول نیست و عروض و اتصاف در عالم واحد اتفاق می‌افتد. اگر عروض در خارج است اتصاف هم در خارج است و اصلاً اگر اتصاف در خارج است چون عروض در خارج است و اگر عروض در ذهن است اتصاف هم در ذهن است. معقول نیست اتصاف در خارج باشد و عروض در ذهن باشد و عروض ذهنی نمی‌تواند اتصاف خارجی در پی داشته باشد. اتصاف به تبع عروض است، اگر انسان خارجی است که ممکن است، پس عروض هم در عالم خارج است چون اتصاف به اعتبار عالم عروض است. اینکه در مثل «انسان ماشی است» اتصاف در خارج است از این جهت است که عروض هم در خارج است. اتصاف خارجی و واقعیت به تبع عروض است یعنی چون عروض در عالم خارج است، اتصاف در عالم خارج است و نمی‌توان تصور کرد اتصاف در خارج باشد و عروض در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد.

عروض همان حمل است و اتصاف همان مطابق آن حمل است. اگر هم حمل در ذهن باشد و هم مطابق آن در ذهن باشد عرض ذهنی خواهد بود و اگر هم حمل در خارج باشد و مطابق آن هم در خارج باشد عرض خارجی خواهد بود اما اینکه مطابق در خارج باشد و ذهن حاکی از خارج است معنا ندارد عروض در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد. عروض امکان بر انسان از قبیل عروض مشی بر انسان است نه از قبیل عروض نوع بر انسان و همان طور که در «انسان ماشی است» هم اتصاف در خارج است و عروض هم در خارج است در «انسان ممکن است» هم اتصاف و عروض هر دو در خارج است. اینکه عروض ما به ازاء در خارج دارد اما عروض در عالم ذهن باشد معقول نیست.

اشکال عدم امکان تفکیک بین عالم عروض و اتصاف در کلمات برخی از فلاسفه مثل علامه طباطبایی هم ذکر شده است و این اشکال باعث شده است تا در این موارد عروض در ذهن را انکار کنند اما چون عروض در خارج را مستلزم تسلسل می‌دانند گفته‌اند لوح واقع اوسع از لوح وجود و خارج است. عالم وجود اخص از عالم واقع است و امور متعددی هستند که واقعیت دارند یعنی اعتباری و قراردادی نیستند و خلاف آنها قابل اعتبار نیست مثل امتناع اجتماع نقیضین، اما وجود خارجی هم ندارند. و لذا حتی اگر هیچ مدرکی هم در عالم خارج وجود نداشته باشد اجتماع نقیضین ممتنع است. در نتیجه اتصاف در هر جایی تصور شود عروض هم در همان جا هست و اگر اتصاف در خارج است چون عروض در خارج است و اگر عروض در خارج است چون اتصاف در خارج است و تفکیک بین آنها امکان ندارد.

نکته دیگری که آقای صدر بر آن تاکید دارند این است که «امکان برای انسان» یک امر اعتباری نیست بلکه یک امر واقعی است اما با اینکه امر واقعی است اما عینیت خارجی ندارد و عالم حقیقت و واقع اوسع از عالم خارج است. حق در وجود عینی و خارجی منحصر نیست بلکه اعم از خارج است.

مرحوم آقای صدر برای حل آن اشکال همین جواب را بیان کرده‌اند اما به جای اینکه تعبیر کنند لوح واقع اوسع از لوح وجود خارجی است گفته‌اند وجود برخی امور بالخارج است و برخی وجود بالذات است یعنی ایشان عالم وجود را به دو قسم تقسیم کرده‌اند که وجود گاهی در خارج است و گاهی وجود به ذاتش است و منظور ایشان از وجود همان حقانیت است نه وجود در اصطلاح. وجود در

اصطلاح مستطین عینیت و خارجیت است و لذا «یک نصف دو است» حق است اما وجود ندارد. در هر حال اصطلاح مهم نیست و منظور آقای صدر هم از این تعبیر همان است که فلاسفه‌ای مثل علامه طباطبائی و دیگران ذکر کرده‌اند که عالم حقیقت و حقیقت اوسع از عالم خارج و وجود است. این بیان صحیح است و عالم حقیقت اوسع از عالم وجود است و ثبوت امکان برای انسان یک امر اعتباری نیست بلکه یک امر حقیقی است هر چند وجود خارجی ندارد. ایشان برای تبیین اینکه «انسان ممکن است» واقعیت دارد این طور بیان کرده‌اند که ممکن است گفته شود ثبوت امکان برای انسان یک امر اعتباری است. ایشان برای توضیح این مطلب گفته‌اند اعتبار اقسامی دارد:

قسم اول: اعتباری که کاملاً اختیاری است مثل اعتبار زوجیت  
قسم دوم: اعتباری که ذهن از نظر فیزیولوژی ناچار است که وقتی موضوع را در نظر می‌گیرد معروض را بر آن حمل می‌کند هر چند عقلاً واقعیتی ندارد.  
قسم سوم: مواردی مساله ناچاری ذهن نیست بلکه عقلاً هم ممکن نیست که توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

ضمائم:

کلام آقای صدر:

لا بد تمهیداً من توضیح مقدمة حاصلها: ان الأعراض على أقسام خمسة:

#### الأول- الأعراض الذهنية،

و نقصد بها العوارض التي يكون عروضها و الاتصاف بها كلاهما في الذهن، و يمثلون لها بالمعقولات الثانوية في المنطق كالنوعية و الجنسية التي هي من عوارض المفهوم بما هو موجود في الذهن، فان الإنسان الذهني يتصف بأنه نوع لا الإنسان الخارجي، كما انه معروض النوعية بما هو في الذهن لا بما هو في الخارج.

#### الثاني- الأعراض الخارجية،

و هي ما يكون عروضها و الاتصاف بها كلاهما في الخارج، كالحرارة للنار فان الحرارة تعرض في العالم الخارجي على النار الخارجية و لا وجود لها في الذهن، كما ان التوصيف بالحر انما يكون بلحاظ النار الخارجية فهي الحارة لا النار الذهنية.

#### الثالث- الأعراض التي قال المشهور عنها بأنها وسط بين القسمين السابقين

كالإمكان و الامتناع و الضرورة و الاستلزامات كاستلزام العلة للمعلول و نحو ذلك، حيث أفادوا أن هذا النوع من الأعراض يكون الاتصاف بها خارجياً، إذ الإنسان الخارجي ممكن و العلة الخارجية مستلزمة للمعلول، و لكن عروضها يكون في الذهن و بالاعتبار، لاستحالة أن يكون عروضها في الخارج لأن ذلك يستلزم وجودها في الخارج و هو محال و لو ببرهان التسلسل، إذ لو كان الإمكان موجوداً خارجياً يعرض على الممكن الموجود الخارجي، كان ذلك الوجود كوجود معروض له الإمكان أيضاً، فيلزم وجود ثالث في الخارج و هو أيضاً يثبت له الإمكان فيكون هنالك وجود رابع و هكذا يتسلسل، فبهذا البرهان ذهبوا إلى أن مثل هذه الأعراض وجودها و عروضها في الذهن و الاعتبار فتكون معقولات ثانوية عند الحكيم و إن لم تكن كذلك عند المنطقي.

و قد تقدم منا في الأبحاث السابقة:

إن هذا المدعى غير قابل للقبول لأننا لا نتعقل أن يكون العروض في عالم و الاتصاف في عالم آخر، لأنه لا يكون الاتصاف إلا باعتبار العروض و بسببه، كما ان هذه الأمور من الواضح انها ثابتة و واقعية حتى لو افترضنا عدم وجود اعتبار أو معتبر، و لذلك قلنا فيما سبق ان هذه الأعراض أمور واقعية و حقه بقطع النظر عن أي عقل أو اعتبار، فاستحالة اجتماع النقيضين حق واقعي و لو فرض انعدام كل العقول في الخارج. و قد قسمنا فيما سبق الأمور الخارجية إلى قسمين ما يكون خارجيا بوجوده كما في الموجودات الخارجية، و ما يكون خارجيا بذاته و هي الاستلزمات و الإمكان و الاستحالة و الوجوب.

و هكذا يتلخص في المقام إيرادان:

الأول- ان التفكير بين ظرف العروض و ظرف الاتصاف غير معقول لأن الاتصاف انما يكون بلحاظ العروض فيستحيل أن يكون ظرفه غير ظرف العروض.

الثاني- أن هذه الأعراض لو أرادوا باعتباريتها انها اعتبارية محضة كاعتبار «جبل من ذهب» بحيث لا حقيقة لها وراء الاعتبار فهذا واضح الفساد، لبداهة ان مثل قضية «الإنسان ممكن» تختلف عن قضية «جبل من ذهب» فان العقل يدرك صدق القضية الأولى و واقعيتها بقطع النظر عن وجود عقل و معتبر.

و إن اعترف بان الذهن يضطر و ينساق إلى أن يعتبر هذه الأعراض عند ما يلاحظ معروضاتها و ليس كالأمر الاعتباري المحض، فان أريد بذلك ان هناك حالة في الذهن تقتضي من الناحية الفلسفية أن ينساق إلى هذه المعاني من دون أن يكون ذلك مربوطا بالواقع الموضوعي في الخارج بل بنكتة ترتبط بذهن المفكر نفسه- كما ادعى ذلك بعض الفلاسفة المحدثين- فهذا أيضا خلاف الوجدان و الضرورة القاضية بأن مثل قضية «الإنسان ممكن» أو «مساو المساوي مساو» قضية صادقة صدقا واقعيا مع قطع النظر عن وجود أي ذهن و ذات مفكرة، بل ان هذه القضايا تكون بحسب هذا الإدراك فوق الذهن و ثابتة قبله و في عالم لم يخلق فيه مفكر، فالعقل يدرك استحالة اجتماع النقيضين في كل العوالم حتى عالم لا وجود فيه للفكر و المفكر. و إن أريد بذلك أن الذهن ينساق إلى هذه المعاني لنكتة قائمة بالموضوع نفسه أي بالمفكر فيه لا بالفكر و فلسفته الذاتية، فتلك النكتة لا بد و أن تكون هي النكتة الواقعية و الثابتة في لوح الواقع بنفسها و ذاتها و ان خارجيتها و واقعيتها بالذات لا بالوجود كيف و مثل الامتناع في اجتماع النقيضين لا يمكن أن يكون خارجيا بالوجود.

و هذا أحد المسالك في إبطال من يدعي انحصار الواقع الخارجي بالمادة و ظواهرها إذ من الضروري رياضيا و منطقيا ان قضية مساو المساوي مساو ثابتة و حقة سواء وجدت مادة و ظاهرة مادية أم لا. كما انه بما ذكرناه ظهر بطلان ما اقترحه الخواجة نصير الدين الطوسي (قده) على ما نقله عنه صاحب الأسفار في دفع العويصة في هذا القسم من العوارض التي يكون الاتصاف بها خارجيا مع ان عروضها في الذهن و الاعتبار- على حسب تفسير المشهور- من نقل القضية من الذهن بالمعنى المعهود إلى معنى آخر سماه العقل الأول أي الواجب و ان هذه الأعراض ثبوتها و عروضها انما يكون في العقل الأول فهي ثابتة بثبوته و ليس بوجود موضوعها في الخارج،<sup>[2]</sup> إذ من الواضح ان هذه الأعراض حقة و ثابتة و واقعية حتى لو فرض عدم وجود العقل الأول و الواجب، فحتى المنكر لوجود الواجب يمكنه أن يتقبل حقانية هذه القضايا، و قضية امتناع اجتماع النقيضين صادقة و ثابتة حتى في عالم يفترض فيه عدم وجود الواجب و لو محالا، و لا ينيط عقلنا المدرك لصدقها واقعيتها و ثبوتها بوجود العقل الأول بوجه من الوجوه أصلا، إذن فلا محيص من الالتزام بأن هذه الأعراض و المعاني أمور من لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود.

#### القسم الرابع- الأعراض الذهنية ذات الإضافة إلى شيء في الخارج،

كحب علي عليه السلام و بغض معاوية، و هي تشبه المعقولات الثانوية المنطقية- القسم الأول- في كونها من عوارض النفس و الصورة الذهنية و لكنها تختلف عنها في أن تلك العوارض تعرض على الصورة بما هي صورة و مفهوم، فتصور الإنسان بما هو تصور و مفهوم يكون كليا أي بما هو هو بينما هذه العوارض تعرضها بما هي مرآة و فانية في الخارج، و لذلك يكون الوجود الخارجي معروضا بالعرض لها و معروضها الحقيقي و الذاتي نفس الصورة الذهنية، فالصورة الذهنية بالحمل الأولي هو المعروض بالعرض و بالحمل الشائع هو المعروض بالذات.

و هذا عليه وجدان و برهان:

اما الوجدان- فهو وضوح انحفاظ هذه العوارض و ثبوتها في الموارد التي لا يوجد فيها خارجا شيء أصلا، كما في الصورة العلمية في موارد الخطأ و كما في حب شخص غير موجود و انما كان المحب يتوهم وجوده، فانه لو كان المتعلق الحقيقي هو الخارج فلا خارج هنا.

و اما البرهان: فهو ان هذه الصفات باعتبارها ذات إضافة فلا يتصور في تمام مراتب ثبوتها حتى مرتبة ذاتها ان ينفك عن طرف الإضافة و هو المضاف إليه، فلا بد أن يكون المضاف إليه ثابتا حتى في مرتبة ذاته التي هي في الذهن و النفس- و بهذا البرهان أيضا يثبت وحدة المتعلق و المتعلق و ان الصورة الحبية نفس الحب على ما شرحناه في ما سبق-.

#### القسم الخامس- الأعراض الذهنية ذات الإضافة إلى صورة كلية و طبيعة لا إلى موجود خارجي،

و هذا كما في الطلب- لا بما هو إنشاء و اعتبار بل بروحه التي هي الحب في الأمر و البغض في النهي- فانه يتعلق بالمفهوم كما في القسم الأول و الرابع و لكنه يختلف عن الأول في أنه يتعلق بالمفهوم بما هو مرآة لا بما هو هو، و يختلف عن الرابع في انه ليس له معروض بالعرض و انما له معروض بالذات الذي هو نفس المفهوم الكلي، إذ لا يعقل له المعروض بالعرض لأن وجود المعروض بالعرض مساوق مع التشخص حيث أن الوجود مساوق مع التشخص و تعلق الأمر به تحصيل للحاصل كما هو واضح، نعم ما يوجد في الخارج يصبح مصداقا لمعروض الطلب لا انه معروضه لا بالحقيقة و بالذات و لا بالعرض، و هذا بخلاف مثل الشوق و الحب المتعلق بالايمان كحبنا لعلي عليه السلام و بغضنا لمعاوية فان له معروض بالعرض و هو الوجود الخارجي للمحسوب و بهذا تندفع العويصة المشهورة و التي هي شبهة في قبال البديهة من ان الطلب إذا كان متعلقا بالمفهوم بما هو هو فهذا غير مفيد للمولى بل هو حاصل في ذهنه أيضا، و إذا كان متعلقا بالموجود الخارجي فهو طلب الحاصل. فان الطلب متعلق بالمفهوم و الصورة الذهنية بما هو مرآة فان في الخارج أي بالحمل الأولي و لذلك لم يكن المطلوب هو نفس المفهوم بالحمل الشائع إذ ليس هو مصداقا للمفهوم بالحمل الأولي و في نفس الوقت لا يلزم طلب الحاصل لأنه غير متعلق بالوجود الخارجي و لو بالعرض و انما الوجود الخارجي مصداق لما يتعلق به فلا يرد أن المتعلق بالعرض لو كان هو الوجود الخارجي لزم تأخر الطلب عنه و كانت مرتبته مرتبة متأخرة عن مرتبة المعروض بالعرض و معه يستحيل طلبه لأنه طلب للحاصل.

و قد أجاب عن هذا الإشكال صاحب الكفاية (قده) بأن الذي يتعلق به الطلب هو إيجاد الطبيعة لا وجودها فلا يلزم تعلق الطلب بالطبيعة الموجودة كي يلزم طلب الحاصل.

و فيه: انه لا فرق بين الإيجاد و الوجود إلا بالاعتبار، و إضافة الشيء إلى الفاعل تارة و إلى نفسه أخرى لا يغير الواقع شيئا فمحذور طلب الحاصل باق على حاله حتى لو كان الطلب متعلقا بإيجاد الطبيعة فانه سوف يكون متأخرا مرتبة عن مرتبة هذا الإيجاد و معه يكون طلبه طلبا للحاصل.

ثم إن زج مفهوم الإيجاد أو الوجود في مدلول الأمر كما صنعه صاحب الكفاية (قده) في المقام يمكن أن يكون مبرره أحد وجوه:

الأول- ما أشير إليه في العويصة من ان الطلب المفاد بالهيئة لو كان متعلقا بالطبيعة فإذا أريد منها الطبيعة بما هي هي فلا يكون فيها غرض للمولى و لا يطلبها أيضا لأنها حاضرة في ذهنه، و إذا أريد منها الطبيعة الموجودة كان طلب الحاصل، فاتجه صاحب الكفاية (قده) إلى أخذ الإيجاد في مدلول الهيئة.

و قد عرفت ان الطلب لا يتعلق بالخارج بل بالصورة الذهنية و لكن بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع. أي بما هي فان في الخارج و المفهوم بالحمل الأولي لا يصدق إلا على المصادق الخارجي لا على الصورة الذهنية ذاتها فانها ليست مصداقا لنفسها و لذلك كان امتثال الطلب و تنفيذه بإيجاد المصادق الخارجي.

الثاني- ان الماهية المدلول عليها بالمادة لو كانت متعلقة للطلب ابتداء كان معناه ان الماهية بما هي مطلوبة مع انها ليست إلا هي لا مطلوبة و لا غير مطلوبة كما ذكر في الحكمة.

و فيه: ان هذا خلط بين مصطلح في الحكمة و بين المقام، فانه في المعقول قيل: لو لوحظت الماهية بذاتها و مرحلة ذاتياتها فليست إلا هي بجنسها و فصلها و نوعها و اما سائر الأمور و العوارض التي هي خارجة عن الذات فلا تكون متصفة بها في هذه المرتبة، أي انها ليست من ذاتياتها فالماهية بما هي هي ليست إلا هي. و هذا مطلب معقول مفهوم و لكنه عند ما استخدمه الأصولي طبقه بشكل خاطئ و بتصور أن الماهية بما هي هي لا يمكن أن يتعلق بها الطلب و يعرض عليها لأن الماهية بما هي هي ليست مطلوبة و لا غير مطلوبة، غافلا عن ان قيد (بما هي هي) لتحديد المعروض و انه مرحلة الذات و الذاتيات لا لبيان ظرف الحمل فلا يعني عروض الطلب أو أي عرض آخر عليها انها في مرحلة ذاتها و بالحمل الأولي أصبحت مطلوبة و أصبح الطلب جزءا من ذاتها و هذا واضح.

الثالث- ان الوجود لو لم يكن مأخوذا في مدلول هيئة الأمر لزم أن لا يكون الترك و العدم مأخوذا أيضا في مدلول النهي و معه لا يبقى فارق بينهما إذ كلاهما يدلان على طلب الطبيعة، و هذا واضح الفساد لوضوح عدم وحدتهما في المدلول.

و فيه- انه مبني على ان النهي طلب الترك مع انه ليس كذلك بل هو الزجر و المنع المتعلق بالطبيعة أيضا التي هي مفاد المادة من دون أخذ العدم و لا الوجود في جانب المدلول.

و أيا ما كان فهذه أقسام خمسة للأعراض، و هناك قسم سادس و هو الأعراض الذهنية التي تكون حالة لكيفية لحاظ الشيء الخارجي من قبيل عنوان أحدهما و مجموعهما و جميعهما، فان هذه العناوين و إن كان يوصف بها الشيء الخارجي لا الذهني فليس من قبيل الأعراض الذهنية التي تكون معقولات ثانوية عند المناطق أعني القسم الأول المتقدم، و لكنه مع ذلك يختلف عن الأقسام الأخرى أيضا في انها لا تكون إضافة شيء إلى الموضوع الموصوف بها فان زيدا الذي يتصف بأنه أحدهما لا ينضاف إليه شيء زائد على نفسه حتى في عالم الاعتبار و الذهن فضلا عن الخارج، و انما هذا العنوان تعبير عن كيفية لحاظ الذهن و تصوره للموضوع و انه ملحوظ بنحو غامض مجمل مثلا أو بنحو مجتمع أو غير ذلك فهي حدود للحاظ و التصور الذي يتمكن منه الذهن البشري في مقام التعبير عن الخارج و الإشارة إليه.

بحوث في علم الاصول، جلد ٢، صفحه ٣٩٥