

خصوصیات و احکام مواد ثلاث (2)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
بسم الله الرحمن الرحيم

تشکیک اول فخر رازی بر جهات ثلاث

فصل (6)

فی استیناف القول فی الجهات و دفع شکوکِ قیلت  
فی لزومها

إن من التشکیکات الفخریة فی هذه الجهات العقلية التي هی عناصر العقود و موادها بحيث لا یخلو عنها شیءٌ من الأحکام و الأوصاف أن الوجود الواجبی لو کان ملزوماً للوجوب لزم كون الوجود معلولاً له و كل معلول ممکن لذاته و كل ممکن لذاته واجب لعلة فیتقدم علی هذا الوجوب و وجوب آخر لا إلی نهاية.

«در از سرگرفتن سخن در جهات و دفع شک‌هایی که در لزوم آن گفته شده است. [بعضی از شبهاتی که امام فخر رازی در جهات ثلاث مطرح کرده است که اینها عناصر عقود هستند و مواد عقود در خارج هستند که عبارت از وجوب و امکان و امتناع است، به‌گونه‌ای که هیچ چیزی از احکام و اوصاف در حکمی که در یک قضیه می‌شود یا در تعلقی که وصفی بر موصوفی حادث می‌شود، خالی از یکی از این مواد ثلاث نیست. آن تشکیکات ایشان این است که وجود خداوند متعال اگر ملزوم وجوب باشد و متصف به وجوب باشد، باید وجوب، معلول برای او باشد. (چون این تلازم بین وجود و وجوب، یا اینکه اقتضا می‌کند که وجوب علت برای این وجود باشد، در این صورت لازمه‌اش این است که قید یا وصف، علت برای موصوف خودش باشد که خب این محال است. یا اینکه هر دو علت برای ثالث باشد که این هم محال است و تقدم الشيء علی نفسه لازم می‌آید. یا اینکه بایستی که وجود معلول برای وجوب باشد، یعنی وجود علت برای این وجوب باشد، موصوف علت برای وصفش باشد، معروض علت برای عارضش باشد، در این صورت معلول خودش ممکن بالذات خواهد بود و چون ممکن بالذات است بنابراین وجود واجب از وجوب برمی‌گردد و ممکن می‌شود و این هم محال است. بنابراین شما نمی‌توانید وجود را به واجب و ممکن بالذات تقسیم کنید. واجب از تقسیم وجود خارج می‌شود. این اشکالی که ایشان کرده است. و جوابش هم عرض شد که ایشان بین علت خارجی و بین تعلق ذهنی خلط کرده است.)

و هر معلولی ممکن لذاته است، ذاتاً معلول برای علتش است، ممکن برای علتش است، هر ممکن لذاته، به‌واسطه علتش واجب می‌شود. پس وجوب دیگری بر این وجوب مقدم می‌شود و تسلسل لازم می‌آید. چون هر ممکن لذاته‌ای وقتی که به او افاضه علت بشود، واجب می‌شود، آن وقت افاضه علت باید از ناحیه وجود باشد دیگر. آن وجود می‌خواهد وجوب را به این افاضه کند و این واجب بشود. اینکه می‌خواهد واجب بشود، معلول برای وجود خودش می‌شود، وقتی که معلول می‌شود دوباره ممکن لذاته می‌شود، دوباره از ناحیه وجود می‌خواهد علت بر این بشود، در این صورت وجوبات و وجودات علی‌الهی‌نهایه پیش می‌رود.»

بنابراین حلّ شما این است که واجب را از دایره تقسیم بیرون بیاورید تا اینکه به این محذور برنخورید. دیگر نمی‌توانید بگویید: واجب الوجود. البته خودش جواب داده، منتها در اینجا مرحوم آخوند جواب خود خواجه نصیر را بیان کرده‌اند.

و الجواب علی ما ذکره الحکیم الطوسی<sup>1</sup> أنه لا یلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً فإن الحق أن الوجود و الإمكان و الامتناع أمورٌ معقولةٌ تحصل فی العقل. «جواب شبهه بنا بر آنچه حکیم طوسی بیان

1. نقد المحصل، ص 93 - 95، بالطبع الجديد.

کرده این است: ما قبول داریم که وجوب لازم برای وجود است و وجود ملزوم وجوب است، خب باشد اشکال ندارد. حالا که این طور است لازم نمی آید که معلول وجود باشد. سخن حق اینکه وجوب و امکان و امتناع امور معقوله از معقولات ثانی فلسفی هستند که وجود اینها فقط در ذهن هست نه در خارج، (تا اینکه شما بگویید: وجود خارجی علت برای وجوبش است. بلکه وجود خارجی اگر به مرحله تاگد بیاید ما اسمش را وجوب می گذاریم).»

درواقع ما يك انتزاعی کردیم و اسم این انتزاع خود را وجوب گذاشتیم، والا این وجود خارجی وجود دارد، چه شما به او وجوب بگویید یا وجوب نگویید. من باب مثال این لیوان در اینجا با اتصاف به واجب الوجود شدن، دو گرم به آن اضافه نمی شود. چند نفر پیش ما آمدند و گفتند: فلان کس این طور است و آن طور است و... . گفتم: خب منظور شما چیست؟ شما از من چه می خواهید؟ گفتند: شما بگویید که قضیه این طور است. گفتم: اگر به گفتن ما طرف این طور می شود خب من می گویم و امضا هم می کنم. اگر به اینکه بگویم: در این لیوان آب هست، داخل این لیوان خالی آب درست می شود، بسیار خوب، من می گویم: این آب دارد!! بسیار خوب، من می نویسم و امضا می کنم که این لیوان آب دارد، عیب ندارد! یا عکسش را می نویسم! چند شب پیش در يك جایی بودیم، یکی می گفت: فلان کس به اینجا آمد و دو ساعت تلاش کرد که تو را تخریب و خرابت کند و خلاصه سنگ تمام گذاشت. گفتم: خب، تو چه گفتی؟ گفت: من گفتم که اصلاً فرض می کنیم که فلانی مرده است، چرا راجع به او بحث می کنیم؟! الان او وجود خارجی

ندارد، این دو ساعتی که شما صحبت کردید چه شد؟! هیچ! حالا بیاییم و راجع به مسائل دیگر صحبت بکنیم. گفتم: نه، این طور نمی‌گفتی، يك طور دیگر می‌گفتی، می‌گفتی: اگر به تنجیس فلانی یکی دیگر تطهیر می‌شود، عیبی ندارد ما حاضریم!! اگر به تخریب ما یکی دیگر درست بشود، عیب ندارد!! ولی ظاهراً این طور نیست. هر شخصی برای خودش حکم علی‌حده‌ای دارد و این قابل تسری نیست دیگر.

حالا اینها هم همین را دارند می‌فرمایند که این امور، اموری است که اصلاً ظرف تحققش در عقل است. وقتی که ظرف تحققش در عقل باشد، در خارج که به این اضافه نمی‌شود؛ تا اینکه این معلول برای آن باشد و آن علت برای این باشد. وجود در خارج عین است و تشخص دارد و عقل می‌آید و امکان و ضرورت را بنا بر نسبت بین آن ماهیت و وجود، نسبت بین آن وصف و موضوع را در اینجا لحاظ می‌کند و يك جهتی را به قضیه ذهنیه خودش می‌دهد، در ازای آن کیفیتتی که در خارج ملاحظه می‌کند. پس این علت برای او نیست و آن هم معلول برای این نیست.

من استناد بعض المتصورات إلى الوجود الخارجي و هي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور و ليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للأمر التي تستند إليها أو معلولاً لها كما أن تصور زيد و إن كان معلولاً لمن يتصوره لا يكون علة لزيد و لا معلولاً له و كون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب.

«بعضی از متصورات را استناد به وجود خارجی می‌کند و نسبتش را با خارج ملاحظه می‌کند و یا حکم به وجوب یا امکان و یا امتناع می‌کند. این جهات خودشان معلول برای عقل هستند؛ [البته به شرط نسبت دادن مذکور.] (عقل

اینها را درست کرده، نه آن وجود خارجی. وجود خارجی بیچاره اصلاً می‌گوید: من نمی‌دانم وجوب چیست! امکان چیست! امتناع که جزء وجودی نیست. می‌گوید: من نمی‌دانم چیست! زید می‌گوید: من نمی‌دانم خودم ممکن هستم یا واجب هستم یا ممتنع هستم. من زید هستم. حالا عقل می‌آید و این زید را این‌طور می‌کند ممکن می‌شود، آن‌طور می‌کند واجب می‌شود، در يك مرحله دیگر آن را تصور می‌کند ممتنع می‌شود. در همه اینها عقل می‌آید و این کار را می‌کند، ولی خود آن وجود خارجی بیچاره کاری انجام نمی‌دهد.) این جهات ثلاث موجودات خارجی نیستند تا اینکه علّت برای اموری باشند که استناد به آنها دارند یا اینکه معلول برای او باشند، همان‌طور که اگرچه تصور زید معلول برای کسی است که او را تصوّر کرده، و تا يك متصوّر زید را تصور نکند زید در ذهن او تصور پیدا نمی‌کند. (تصور زید علّت برای زید در خارج نیست و همین‌طور معلول برای او هم نیست. ممکن است انسان زید را تصور بکند و زیدی اصلاً در خارج نباشد. ممکن است زیدی در خارج باشد و انسان او را تصور نکند. پس این ارتباطی با همدیگر ندارند.) و اینکه يك شیئی در خارج واجب باشد، یعنی این‌طوری است که وقتی عاقلی او را تعقل نماید، و درحالی‌که این تعقل استناد به وجود خارجی داشته باشد، در عقل او يك صورتی پیدا می‌شود که ما اسمش را وجوب می‌گذاریم، اسمش را امکان می‌گذاریم و هلمّجرّا

و منها أنّ نقيض الوجوب هو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتياً و أيضاً هو تأكّد الوجود كيف يكون عدمياً؟!]

و الجوابُ أنّه ليس عدمياً بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يُؤخذُ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن و النقيضان و إن اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية أليس الممتنع و الممكن العامّ نقيضين و أحدهما و هو الممتنع معدوم و ليس يلزم أن يكون كلّ ممكن بالإمكان العامّ موجوداً في الخارج بل ربما لا يوجد إلا في الذهن.<sup>1</sup>

«و از آن تشکیکات اینکه نقيض وجوب، لاوجوب است و آن عدمی می‌باشد. پس آن (لا وجوب) ثبوتی می‌باشد. و نیز آن (وجوب) تأکّد و شدت وجود است، چگونه عدمی باشد؟!]

جواب آنکه آن عدمی به معنای معدوم مطلق و یا به معنای آنچه در مفهومش سلب شيء أخذ می‌گردد نیست بلکه به معنای معدوم عینی (خارجی) است که در ذهن موجود می‌باشد. و دو نقيض (یعنی موجود و معدوم) اگرچه تقسیم بر تمام مفهومات می‌شود ولی لازم نمی‌آید که صدق آن دو بر تمام موجودات عینی (خارجی) کلی باشد. آیا ممتنع و ممکن عام، دو نقيض نیستند؟! و یکی از آن دو که ممتنع است معدوم می‌باشد. و لازم نمی‌آید که هر ممکنی به امکان عام موجود در خارج باشد بلکه چه‌بسا که جز در ذهن موجود نباشد.»]

تشکیکات دیگر فخر رازی به جهات ثلاث و جواب آنها

دو اشکال دیگر فخر رازی در اینجا مطرح می‌کند. اینها جزء تشکیکاتش است. ایشان ذهن جوّالی داشته و همین‌طور تشکیک می‌کرده است. نقل می‌کنند که کنار حوض نشسته بود و به افرادی که آنجا بودند گفت: «آیا این حوض آب دارد یا ندارد؟» آنها گفتند: «آب دارد.» گفت: «من به چند دلیل ثابت می‌کنم که آب ندارد.» و همین‌طور شروع کرد و حرف زد، یکی از عقب يك لگد به او زد و او را داخل آب پرت کرد، گفت: «حالا باز هم ثابت کن که آب دارد یا ندارد!» بعضی‌ها هستند که خیلی اهل تشکیک‌اند. این مسئله خیلی عجیب است! يك روایت هم در این زمینه داریم. [یکوقت شخص] ادراك می‌کند ولی وقتی که مطلبی گفته می‌شود، او با آن ذهنیات خود شروع می‌کنند این مطلب را کلنجار رفتن و قاطی کردن و بعد اصلاً يك‌طور دیگر مطلب را تلقی می‌کند و به يك قسم دیگر مطلب را می‌گیرد و مطلب و قضیه را از آن صفا و از آن ساذجیت درمی‌آورد. دسته اول خیلی افراد مفیدی هستند و خیلی افراد

1. الحکمة المتعالیة، ج 1، ص 137 - 138.

به‌دردبخوری هستند؛ آنهایی که وقتی يك حقیقت و يك مسئله‌ای به آنها رسیده می‌شود، ولو خودشان خلاف این نظرشان باشد ولی همان‌طور که هست مطلب در ذهنشان قرار می‌گیرد؛ حالا یا قبول دارند یا قبول ندارند، دیگر در مسئله دست‌کاری نمی‌کنند. اتفاقاً روایاتی هم داریم و کلماتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این زمینه هست.<sup>1</sup> ولی بعضی‌ها نه، از اول مسئله را مشوب تلقی می‌کنند. چون ذهنشان مشوب است، وقتی که انسان می‌خواهد حکایت و مطلبی را نقل بکند، مبتدا را گفته و هنوز خبر را نگفته، اما اینها خودشان برای مبتدا خبر درست می‌کنند. خیلی بد است که این‌طور باشد! به آنها می‌گویند: صبر کنید من هنوز خبر را نگفتم. باید انسان کاری بکند که این حالت از بین برود و همیشه در يك حالت آرامش و حالت سکون باشد که در ارائه قضایا و مطالب دست‌کاری نکند و حال، حال آرامش باشد، حال سکون باشد و برای او این طرف قضیه و آن طرف قضیه فرقی نکند، هر طوری که می‌خواهد بشود برای او فرقی نکند و تفاوتی نداشته باشد. این خیلی حال خوبی است. این افراد، افرادی هستند که اهل نجات‌اند. خدا

<sup>1</sup> . نهج البلاغه، خطبه 153، ص ۲۰۰:

«فَأِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ وَ نَظَرَ فَأَبْصَرَ وَانْتَفَعَ بِالْعِبَرِ، ثُمَّ سَلَكَ جَدًّا وَاضِحًا.»

ترجمه: «انسان با بصیرت کسی است که بشنود و خوب بیندیشد و بنگرد و ببیند و از تجارب دنیا بهره‌گیرد، سپس در راه روشن حرکت کند.» (محقق)

؛ غرر الحکم، حدیث ۲۷۷۸:

«أَلَا وَ إِنَّ اللَّيْبَ مِنْ اسْتَقْبَلِ وَجْهَ الْإِرَاءِ بِفِكْرِ صَائِبٍ وَ نَظَرٍ فِي الْعَوَاقِبِ.»

ترجمه: «بدانید عاقل کسی است که با فکر درست به استقبال نظرات گوناگون برود و در عواقب امور بنگرد.» (محقق)

برای اینها قضایا را روشن می‌کند. چون مسائل و گرفتاری‌ها در حال آرامش و سکون هستند و در حال اضطراب نیستند، نمی‌خواهند مطالب مشوّش و قاطی بشود. شاید بگوییم: صد درصد افراد از امم سابقه و بعد از آن که دچار انحرافات و زلّات می‌شوند، اینها افرادی بودند که از اول يك پیش‌فرض با خودشان داشتند و آن پیش‌فرض نگذاشته که آنها به آن حقیقت مسئله آن‌طوری که باید و شاید برسند. در هر صورت بعضی‌ها این‌طور هستند و اصلاً نفسشان، يك نفس شگاک است که در هر چیزی شك می‌کنند و نمی‌توانند به يك اصل پایبند باشند.

فخر رازی در مسئله جهات ثلاث تشکیکاتی را مطرح کرده‌اند، یکی را خواندیم که راجع به این بود که وجوب برای واجب الوجود نمی‌تواند وصف باشد، چون اگر وصف باشد باید معلول باشد، و معلول امکان ذاتی دارد و واجب الوجود منقلب به امکان ذاتی می‌شود. این در بالا عرض شد.

مطلب دیگری که امروز مرحوم آخوند به آن اشاره می‌فرمایند این است: نقیض وجوب، می‌شود لا وجوب. لا وجوب يك امر عدمی است چون به عبارت دیگر «لا» دارد. ولی خب این چون «لا» دارد نمی‌تواند عدمی باشد. چون در مورد اعدام و ملکات هم خیلی از موارد مثل عماء و لا عماء، «لا» دارد و لیکن «لا» امر عدمی نیست. لا عماء عبارت است از همان بصر. ولی حالا در اینجا ایشان به عنوان نفی تلقی کرده‌اند که امری عدمی باشد. وقتی که امر عدمی شد خود

و جوب، امر ثبوتی و وجودی می‌شود.

و مطلب دیگری هم که بیان می‌کنند این است که ایشان می‌گویند: جوب، عبارت از تأکد وجود است. وقتی که يك وجود، وجود موکد باشد، دیگر نمی‌شود امر عدمی باشد.

اشکالی که از اینجا نشأت می‌گیرد، شبهه‌ای است که ما در بحث انتزاع جوب از وجود مطرح کردیم. در مورد جوب گفتیم که آنچه در عالم اعیان هست، نفس الوجود و تشخص الوجود است، ولی ما چیزی به‌نام جوب یا امکان و یا امتناع در خارج نداریم. آنچه در خارج هست، یا وجودی هست یا اینکه نیست. اگر نیست پس عدم در آنجا حاکم است و اگر هست پس وجود در آنجا حاکم است. اینکه غیر از وجود، وجوبی هم در کنار او ببینیم، ما يك هم‌چنین چیزی را نمی‌بینیم. ولی ما در مورد اعراض و... مشاهده می‌کنیم، من‌باب‌مثال می‌بینیم که يك زیدی هست ولی این زید قیامی دارد، يك موضوعی هست و این موضوع يك بیاضی دارد. خب بیاض را می‌بینیم، سواد را می‌بینیم، احمرار را می‌بینیم، وضع را می‌بینیم، اینها مسائلی است که در مورد اعراض هست و ما می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم، اما اینکه شما بخواهید چیزی به‌نام جوب در خارج نشان دهید يك هم‌چنین چیزی دیگر تحقق ندارد. وقتی که تحقق ندارد، امر عدمی است.

*تلمیذ: معقولات ثانوی نباید وجود خارجی داشته باشد.*

استاد: خب بالاخره می‌داند. پس امر عدمی هست در حالتی که نقیض وجود می‌شود لا وجود. آن وقت لا وجود را وقتی که عدم بگیرد، نمی‌شود که ارتفاع نقیضین هر دو امر عدمی

باشند؛ نقیضین یکی باید وجودی باشد.

تلمیذ: وجود و عدم به لحاظ تعینات خارجی است، این از معقولات ثانوی است.

استاد: در هر صورت این قاعده تناقض را چه می‌کنید؟! در قاعده تناقض، یا اینکه باید نقیض امر عدمی باشد یا اینکه [امر وجودی باشد].

تلمیذ: اینکه چیز خاصی مورد خارج باشد. در عقل اگر فکر می‌کنید، نه این‌طوری نیست.

استاد: ببینید در خود عقل هم اگر مفهوم، مشمول قاعده تناقض بشود در آنجا هم یکی امر عدمی می‌شود، ولی وجود که يك امر عدمی نیست بلکه امر ثبوتی است دیگر. شما وقتی که تصور وجود را در ذهن می‌کنید، امر عدمی در ذهنتان به وجود نمی‌آید بلکه يك امر ثبوتی می‌آید.

تلمیذ: همان‌طور که ما سفیدی را در خارج می‌بینیم، همچنین این وجود را در عقل می‌بینیم.

استاد: پس چرا نقیضش می‌شود امر عدمی؟!

تلمیذ: نقیض نیست دیگر.

استاد: نقیض وجوب می‌شود لا وجوب.

تلمیذ: خب، نقیض شیء معنایش این نیست که يك چیز امر عدمی باشد.

استاد: بالاخره یا آن امر عدمی است یا نقیض؛

والاً [جمع بین نقیضین است].

تلمیذ: مثل سفیدی که امر عدمش لا سفیدی می‌شود.

استاد: لا سفیدی امر عدمی می‌شود دیگر.

تلمیذ: لا سفیدی ممکن است سیاه باشد.

استاد: نه، نفس لا سفیدی امر عدمی است،

یعنی سلب است.

تلمیذ: سلب این است، سلب معنایش این نیست که امر عدمی است.

استاد: معنای عدم، معنای عدم مطلق نیست؛

عدم خود آن شیء است، این معنی معنای عدم است.

تلمیذ: عدم يك شیء معنایش این نیست؛ مثلاً عدم این فرش می‌شود کتاب.

استاد: عدم این فرش یعنی نبود فرش. آن وقت

در نبود فرش، دو حالت تصور می‌شود: یا نبود به‌عنوان معدوله در اینجا تلقی بشود که يك امر ثبوتی است، یا عدم به‌عنوان عدم مطلق بشود؛

هر دو عدم است.

*تلمیذ: پس هر دو احتمال هست.*

استاد: پس در نقیض، جنبه عدم خوابیده است. جنبه عدم، یعنی عدم خود همین موضوع، عدم خود همین صفت. این جنبه عدم است. حالا این جنبه عدم با وجود شیء آخر می‌سازد. به این چه مربوط است؟! بالاخره من الان می‌گویم: عدم لیوان. عدم لیوان به معنای عدم پارچ که نیست، به معنای کتاب که نیست. این عدم لیوان با يك امر وجودی دیگر می‌سازد، ولی معنای خودش که معنای ثبوتی نیست.

*تلمیذ: ولی خودش ثبوتی نیست دیگر.*

استاد: اگر خودش معنای چیز، پس باید نقیضش ثبوتی باشد. یعنی وقتی که عدم لیوان شد عدم و نفی، آن وقت خود لیوان می‌شود امر ثبوتی، در حالتی که ما گفتیم: وجوب، امر وجودی نیست. وجوب، امر عدمی است. امر عدمی، امری است که در خارج تحقق ندارد. این اشکالی که در اینجا ایشان می‌کنند، مثل شبهه‌ای است که در بالا مطرح شد. منظور ایشان هم همین است ولی با بیان دیگر. و آن اشکال این است که در مورد نقیضین، لازم نیست که نقیضین شامل همه مفاهیم بشود، و همه اشياء به واسطه مسئله تناقض، مشمول قاعده نقیضین بشوند به معنای ارتفاع الشیء. به این بیان که ممکن است ما بعضی چیزها داشته باشیم که اینها در عالم ذهن نقیضین هستند ولی از نقطه نظر انطباق با خارج، هر دوی اینها در خارج منتفی باشند. به عبارت دیگر ما لحاظ نقیضین را در رتبه می‌کنیم. یعنی اگر مسئله تناقض را در خارج

لحاظ می‌کنیم، به لحاظ خارج است، اگر مسئله تناقض را در ذهن لحاظ می‌کنیم، به لحاظ عالم ذهن است. ما نمی‌توانیم یکی از اینها را ذهن بگیریم و یکی‌اش را خارج بگیریم و بگوییم: آن که در ذهن است وجود است و آن که در خارج است امر عدمی است و این را در باب تناقض ببریم. خود مرحوم آخوند هم می‌فرمایند.

فرض کنید که امتناع و امکان عام هر دو متناقضین‌اند. امتناع یعنی آن چیزی که عدم برای او ضرورت دارد. امکان عام به آن وصف یا موضوعی می‌گویند که عدم برای او ضرورت ندارد. حالا یا وجود ضرورت دارد مثل باری تعالی یا وجود هم ضرورت ندارد آن وقت می‌شود امکان خاص. بنابراین در امکان عام گفتیم: امکان عام دو قسم می‌شود: یا امکان خاص می‌شود که نه عدم برایش ضرورت داشته باشد و نه وجود، مثل مجيء زيد. در مجيء زيد يك وقت آمدن ضرورت دارد، ما می‌گوییم آمدن برای زيد بالامکان العام ثابت است، یعنی عدم ضرورت ندارد ولی آمدن ضرورت دارد، مثلاً باید حتماً بیاید، یعنی طبق سلسله قواعد علی و معلولی حتماً زيد را در اینجا می‌آورند، دست و پایش را بسته‌اند و به اینجا می‌آورند. و همین‌طور سایر چیزها مثل گردش خورشید که با توجه به شرایط سلسله علت و معلول، گردش خورشید و زمین و... وجودش ضرورت دارد ولی عدم او ضرورت ندارد. حالا این می‌شود امکان خاص. يك قسم و يك شق آن این است که نه عدم ضرورت دارد و نه وجود ضرورت دارد، مانند

مגיע زید در اینجا. می‌گوییم که زید به اینجا  
بالامکان الخاص می‌آید؛ بالامکان العامی که آن  
امکان خاص است. یعنی نیامدن ضرورت ندارد،  
آمدن هم در اینجا ضرورت ندارد، هر دو در ترتب  
مגיע و عدم ترتب می‌آید. علی‌السواء هستند.  
بنابراین امکان عام که عدم، ضرورت نداشته  
باشد، نقیض برای امتناع می‌شود. چون در امتناع  
عدم، ضرورت دارد. وقتی که می‌گوییم: شریک  
الباری ممتنع، یعنی عدم شریک الباری برای این  
ذات ضرورت دارد، وجودش که ضرورت  
ندارد! آیا ضرورت دارد؟! برای ما که خیلی  
ضرورت دارد!! ما هزارتا شریک الباری درست  
کردیم! برای ما ضرورت دارد ولی برای خدا  
ضرورت ندارد! این شریک الباری، عدم برایش  
ضرورت دارد، نقیضش می‌شود امکان عام. حالا  
من باب‌مثال اگر وجود زیدی را تصور کردید،  
وجود زید می‌تواند دو طرف قضیه داشته باشد:  
یکی امتناع و یکی امکان عام. وجود زید که در  
خارج ممتنع نیست، چون عدم برایش ضرورت  
ندارد، پس ممتنع نیست. پس باید بگوییم که ممکن  
است. می‌گوییم: ممکن است به امکان عام. **زید**  
**موجود بالامکان العام**، یعنی عدم وجود برای زید  
ضرورت ندارد. حالا در عالم ذهن می‌آییم. در  
عالم خارج می‌بینیم که زید هست یا نه؟ می‌بینیم  
زید نیست. بنابراین نگویید که در اینجا ارتفاع  
نقیضین شد، می‌گوییم ارتفاع نقیضین در عالم  
ذهن مستحیل است، ولیکن این ارتفاع نقیضین را  
اگر در خارج بخواهید لحاظ کنید، در خارج  
ممکن است که دو شیء نباشند. یک شیئی متصف

به امتناع بشود در خارج نیست. چون امتناع که در خارج نمی‌تواند باشد، امتناع يك امر وجودی نیست که در خارج باشد. نفس الامتناع یعنی عدم. بر حمل يك وصف بر يك موضوع امتناع نمی‌تواند بار شود، اگر اوصاف از اوصاف عادیه باشد. یعنی نفس آن موضوع آبی از اتصاف به آن وصف نباشد. در این صورت امتناع که در خارج نمی‌تواند باشد. حالا امکان آیا در خارج هست؟ می‌بینیم در خارج هم زیدی نیست تا اینکه این وصف بر او بار بشود پس می‌گوییم: در اینجا متناقضین از خارج شد. نه، این در خارج نیست به جهت این است که خود نفس امکان در اینجا يك وصفی است که این وصف، در عالم ذهن بر يك ماهیتی و بر يك چیزی حمل می‌شود، و ما در باب تناقض وقتی که می‌گوییم: متناقضین، احدهما رفعش جایز نیست، آن مرتبه خارج را در آنجا لحاظ می‌کنیم نه مرتبه ذهن را. و در اینجا به خارج کاری ندارد. چون امکان يك وصفی است که بر يك ذات در عالم ذهن برمی‌گردد، و امتناع هم به همان وصف در عالم ذهن برمی‌گردد. در عالم ذهن، یا این وصف برای این زید امکان دارد یا امتناع دارد. ما می‌بینیم که نه، امکان دارد. در عالم ذهن امکان دارد. در عالم خارج مربوط به عالم خارج است.

لذا در اینجا مسئله وجوب هم همین‌طور است؛ خود وجوب در عالم خارج وجود ندارد و لکن آن انتزاعی را که ما از آن وجود متشخص متأكد می‌کنیم، این در عالم ذهن، وصف وجوب به خود می‌گیرد، نه در عالم خارج. در عالم خارج، خود

وجود تنها بدون وصف است. یعنی وجودی را با يك چیز دیگری نمی‌بینیم که اسمش را وجوب بگذاریم؛ با سفیدی ببینیم، با سیاهی ببینیم، با قیام ببینیم، با قعود ببینیم. نه، خود وجود است و بدون هیچ‌گونه شیء دیگری. این اشکال ایشان و جواب مرحوم آخوند بود.

اشکال دیگری که در این زمینه مطرح کردند، باز همهٔ اینها به همدیگر قریب الافق هستند. بحث راجع به امکان است. جناب فخر رازی می‌گویند که این امکان يك وصفی برای ماهیات در خارج است. شما وقتی که این امکان را بر آن ماهیت حمل می‌کنید لازم‌هاش این است که آن ماهیت در خارج موجود باشد، در حالتی که ما می‌بینیم که ممکن است ماهیتی در خارج وجود نداشته باشد. اگر ماهیت بخواهد در خارج وجود داشته باشد، یا باید واجب باشد یا باید ممتنع باشد، یعنی در اینجا برای اتصاف يك موضوع به وصف امکان حتماً باید ضرورت را لحاظ کنید.

*تلمیذ: در خارج که نمی‌شود ممتنع باشد.*

استاد: نه، مسئله، مسئلهٔ ضرورت است. و چون ممتنع نیست پس باید واجب باشد.

دلیلی که آورده‌اند این است که می‌گویند: ما قاعده داریم: «ثبوت شیء لشیء فرغ ثبوت مثبت له»، اگر شما يك شیئی را برایش ثابت کنید، اگر قیام را برای زید ثابت کنید باید زید باشد، والا قیام را نمی‌توانید ثابت کنید. این از يك طرف. [«فرغ ثبوت مثبت له» لا الثابت] یعنی به خود همان ثبوت ثابت بر نمی‌گردد. اما ممکن است که مثبت له باشد. این قاعده را هم برای این گفته‌اند که در خیلی از موارد، خود آن شیء محمول که

در آنجا ثابت است ممکن است که تحقق خارجی نداشته باشد. ولی اگر بخواند يك شیئی برای شیء دیگر ثابت بشود حتماً باید مثبت له در آن باشد. من باب مثال قیام را تصور می‌کنیم و ما می‌خواهیم این قیام را بر زید حمل کنیم و بگوییم: **زید قائم**. ثبوت قیام برای زید فرع ثبوت زید است، تا زید نباشد قیام را نمی‌توانید ثابت کنید. اما در مورد اعدام و ملکات اگر شما بخواهید عماء را برای زید ثابت کنید و بگویید: **زید اعمی**، لازمه‌اش این است که زید وجود داشته باشد. عمی را که می‌خواهید برای زید ثابت بکنید، این فرع ثبوت مثبت له است. مثبت له زید است. اما آیا خود عماء هم باید ثابت باشد؟ عماء چیزی نیست که ثابت باشد، عماء امر عدمی است، عماء عدم البصر است، و ثابت در اینجا امر وجودی است. اگر شما می‌خواهید يك صفت را بر يك موصوف حمل کنید موصوف باید باشد، اما آیا خود آن صفت باید در خارج وجود داشته باشد؟ ممکن است صفت امر عدمی باشد. یا مثل اینکه می‌گوییم: **زید جاهل**، جهل را بر زید حمل می‌کنید، حمل جهل بر زید لازمه‌اش این است که زید وجود داشته باشد. اما آیا خود جهل هم وجود دارد؟ جهل چیست؟ جهل عدم العلم است دیگر. جهل یعنی عدم العلم برای کسی که چیزی نمی‌داند. کسی که چیزی نمی‌داند چیزی نیست، نمی‌داند دیگر! خود شما دارید می‌گویید: چیزی نیست، خود شما می‌گویید: چیزی نمی‌داند! یعنی چیزی نیست که نمی‌داند دیگر، والا اگر چیزی بود بنابراین باید بداند دیگر. لذا در اینجا

می‌گویند: «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ مثبت له، لا الثابت» یعنی آن که می‌خواهد ثابت باشد لازم نیست باشد. مثبت له باید وجود داشته باشد. بنابراین روی این حساب این يك قاعده است. قاعده دیگری که همین جناب فخر رازی ضمیمه آن کرده این است که وقتی يك وصف را برای يك موضوع ثابت می‌کنید، وجود این وصف فی‌نفسه همان وجود او برای فی‌غیره است. در اعراض و امثال ذالك این وجود وصف فی‌نفسه عین وجودش برای لغیره است. این مسئله را هم که در اینجا مطرح کردیم، از ضمیمه این دو مسئله با هم، این دو قضیه این اشکال را به‌وجود می‌آورد. در بحث امکان وقتی که شما می‌گویید: **زیدٌ ممکنُ الوجود**، در اینجا ممکن را که می‌خواهید بر زید حمل بکنید، این ممکن الوجود لازمه‌اش این است که خود این زید وجود داشته باشد. ثبوت ممکن برای زید، فرع ثبوت خود زید است. اما خود ممکن، ممکن است در خارج وجود نداشته باشد، چون گفتیم: «لا الثابت»، ثابت ممکن است نباشد ولی آن مثبت له باید باشد. این يك قاعده است.

قاعده دوم اینکه شما مگر نمی‌گویید: وصف هم وجود فی‌نفسه‌اش عین وجودش برای لغیره است؟! پس اگر این شیء در خارج [وجود] ندارد چطور لغیره می‌تواند ثابت باشد؟! اگر يك وجود فی‌نفسه عین وجود فی‌غیره است بنابراین شما باید در اینجا بگویید: نه، در اینجا ممکن، وجود فی‌نفسه‌اش [وجود ندارد]. ما می‌گوییم که این وجود ندارد دیگر، وقتی که شما می‌گویید: ممکن

وجود ندارد پس وجود فی غیره ندارد، این دو قاعده با هم در اینجا در تعارض واقع می‌شود. یا اینکه شما باید بگویید: این ممکن فی نفسه باید وجود داشته باشد، حتماً باید باشد، پس بنابراین قاعده اول که «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرغُ ثبوتِ مثبت له لا الثابت» است آن قاعده نفی می‌شود، چون ما در آنجا گفتیم: ممکن است ثابت در خارج نباشد. مثبت له باید باشد، زید باید باشد، زیدُ ممکنُ الوجود، زید باید باشد تا شما ممکن را بر آن حمل بکنید ولی ممکن الوجود هم لازم نیست باشد. یعنی وصف امکان لازم نیست در خارج باشد و واقعاً هم در خارج نیست. شما وصف امکان را نشان بدهید! کجا این در خارج هست؟! يك وقت می‌گوییم: زیدُ ابيضُ، خب بیاض در خارج هست و شما هم دارید می‌بینید. می‌گوییم: زیدُ اسودُ و دارید می‌بینید. ولی يك وقت می‌گویید: زیدُ ممکنُ الوجود، ممکن الوجود کجای این زید است؟! ما هرچه زید را از سر تا پا تشریح بکنیم و اسم یکی از این اعضایش را ممکن الوجود بگذاریم پیدا نمی‌کنیم. خیلی چیزها اسم دارد، اما اینکه یکی از این اعضاء و جوارح ممکن الوجود باشند ما پیدا نمی‌کنیم. اگر شما در آن لابلاها پیدا کنید نمی‌دانم!!

در اینجا مسئله ممکن الوجود موجب می‌شود که بین این دو قاعده تعارض واقع بشود. چون در قاعده اول ما می‌گوییم: «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرغُ ثبوتِ مثبت له» یعنی ممکن است که ثابت وجود نداشته باشد، ولی مثبت له که موضوع برای قضیه ما است و آن ثابت محمول است، آن

موضوع‌له باید وجود داشته باشد. در این قضیه دوم که می‌گوییم: وجود وصف فی‌نفسه عین وجود او برای موضوع است، بنابراین این ممکن الوجود چطور ممکن است که وجود نداشته باشد در حالی‌که وجود او وجود زید است. این در اینجا این مسئله موجب اشکال شده که مرحوم آخوند جوابش را در بحث بین ربط و رابطی بیان می‌کنند. إن شاء الله برای روز دیگر.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد