درس یکصد و پنجاه و یکم

مراتب تشکیک وجود، و قاعدهٔ ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اشکال دیگر فخر رازی به جهات ثلاث و جواب آن

و منها أنّ ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ لا يستَلزِمُ ثبوتَ الثابتِ فی ظرفِ الاتصافِ کما هو المقرَّرُ عندَهم بل إنّما يستَلزِمُ ثبوتَ المثبَتِ له فحينئذٍ إذا کان بعضُ الأمورِ الذهنيةِ کالعمی مثلاً ثابتًا فی الخارجِ لشيءٍ و مِن المشهوراتِ المسلَّمةِ أنّ وجودَ الصفةِ فی نفسِها هو وجودُها للموصوفِ بها بعينِه فإذن يکونُ لمثلِ هذا الأمرِ وجودٌ عينیٌ فيکونُ مِن قبيلِ الأعراضِ الموجودةِ فی الخارجِ و العقلُ يَأبی مِن عدِّ هذا المفهومِ و أمثالِه مِن الموجوداتِ العينيّةِ فضلاً عن جعلِه مِن الأعراضِ.

تلمیذ: عبارت ایشان «هو تأکّد الوجود فکیف یکون عدمیاً» با فرمایش حضرت‌عالی که فرمودید، رد می‌شود چون اگر بگوییم که شیئی در خارج وجود دارد که تخلل عدم محال است و امکان هم محال است بر آن حمل شود چون وجوب دارد، دیگر تأکد معنی ندارد.

استاد: بله، ایشان تأکّد را به‌معنای تمامیّت علل موجبه گرفته‌اند. یعنی وقتی که علل موجبه برای وجود، به مرحلهٔ تمامیت برسد، دیگر وجود معلول برای ماهیت ضرورت دارد؛ شاید معنای تاکد از نظر ایشان این است. ولی اگر بخواهیم تأکّد را به‌معنای واقعی خودش بگیریم یعنی وجود را درواقع به‌معنای واقعی بگیریم دیگر تأکّد معنی ندارد. چون نفس ماهیت قابلیت برای تشکیک ندارد. خود وجود، قابلیت برای تشکیک دارد که اگر موجبِ وجود که علت برای تعین او است وجود داشته باشد آن هم وجود دارد و اگر موجب نباشد وجود هم ندارد. پس منظور از تأکّد در اینجا ماهیت متمایل به وجود در ظرف ذهن است. آن ماهیتی که آبی از عدم

نیست. اگر علت موجبهٔ او وجود پیدا کند لذا آن ماهیت هم لباس وجود می‌پوشد. این عبارت از تأکّد وجود است.

تلمیذ: مرحوم سبزواری هم در حاشیه‌ای که زده‌اند یك مرتبه‌ای از وجود را تأکّد گرفته‌اند، مثلاً گفته‌اند: تأکّد وجود حقیقی و شدت نوریّه که همان مرتبهٔ واجب الوجود است.

اختصاص داشتن مراتب تشکیک به کیفیت و نحوهٔ وجود

استاد: نه، این به مرتبهٔ وجود نیست. این مطلب ایشان به او کاری ندارد، این به کلیهٔ مسائل برمی‌گردد. یعنی این جهات ثلاث، ضرورت و امتناع و امکان، نسبت به موضوعات آنها کار دارد؛ حالا اینکه چه موضوعی برای محمول هست یا نیست به او کاری ندارد. حالا هر محمولی می‌خواهد باشد؛ چه این محمول، محمول وجوب بالغیر داشته باشد یا ضرورت بالغیر یا ضرورت ذاتی داشته باشد. فرقی نمی‌کند، این اشکال فخر رازی بر هر دوی اینها برمی‌گردد. ما نمی‌توانیم ضرورت را فقط به وجوب واجب الوجود بزنیم که منظور او تأکّد در وجود است. و مطلب مرحوم سبزواری هم از همین باب است که در آنجا مسئلهٔ تأکّد وجود را به‌معنای استقلال ذاتی آن ماهیت از علت خود به‌حساب می‌آورند، آن را تأکّد وجود می‌گویند. والاّ نفس

شدت نوریه که موجب ضرورت تحقق النور نیست. تحقق ماهیت نوریه که به‌معنای هویت خارجی نوریه است، از آن انتزاع عنوان وجوب بشود. در همان مرحلهٔ نازله هم انتزاع عنوان وجوب بدون تأکّد وجوب می‌شود. یعنی این عنوان وجوب از باب تشکیک نیست، مثل کیفیات نیست که من‌باب‌مثال قرمزی و صورتیِ متمایل به اشتداد را قرمزی می‌گویند تا برسد به یک رنگی که از قرمزی به سیاهی متمایل می‌شود به آن هم مراتب تشکیک می‌گویند، نه این‌طور نیست. این مثل خیسی و تری می‌باشد. حالا اگر یک لیوان آب اینجا بریزد خیس می‌شود، اگر شما یک حوض هم اینجا بریزید باز خیس می‌شود. مسئله این نیست که بیشتر خیس می‌شود یا کمتر خیس می‌شود. یا مثلاً کتاب، کتاب است حالا چه کتاب صد صفحه‌ای باشد کتاب است و چه کتابی مثل المنجد باشد که دو هزار صفحه دارد این هم کتاب است. تشکیک در این مسائل نیست. تشکیک در موارد خاص است. همین‌طور انتزاع جهات ثلاث، از حمل محمولات بر موضوعات

خودشان هم قابل تشکیک نیست. یعنی در انتزاع یک شیء و در حمل بین محمول و موضوع، یا متصف به امتناع است یعنی امتناع خارجی است، یا متصف به امکان است یا متصف به ضرورت و وجوب است. و ضرورت و وجوب و امکان که قابل تشکیک نیستند. ماهیات متصف به امکان هستند. حالا ما بگوییم که امکان در یکی کم است و در یکی بیشتر است، این کم بودن و زیاد بودنِ امکان، به خود ماهیت برنمی‌گردد، چون ماهیت مشکک نیست و از مقولات مشککه نیست. و همین‌طور اوصافی که بر خود ماهیت مِن حیث هی برمی‌گردد نه به‌لحاظ وجود، اینها هم قابل تشکیک نیستند. مثل اینکه زوجیت برای اربعه قابل تشکیک نیست، زوایای ثلاث برای مثلث قابل تشکیک نیست. آنچه قابل تشکیک است فقط عبارت از کیفیت وجود و نحوهٔ وجود آنها است که قابل تشکیک هستند، یعنی وقتی که در وجود خارجی می‌خواهد تحقق پیدا بکند قابل تشکیک است. شما یک مثلث را به اضلاع ۱۵ سانت در جلوی خود نقش ببندید، این یک مثلث است، یک مثلث هم که هر ضلعش ۱/۵ متر باشد این هم

یک مثلث است. در اوصافی که مترتب بر خود ماهیت مثلث است تشکیک راه ندارد، اما این مثلث اگر بخواهد در وجود خارجی تحقق پیدا بکند قابل تشکیک است، چون کم مشکک است و از مقولات مشکک کم است که کم و زیاد برمی‌دارد. کیف هم کم و زیاد برمی‌دارد. بنابراین تشکیک به‌لحاظ وجود است. و وجوب که تأکّد وجود است، از جهات ثلاث برای حمل محمولات در قضایای مرکبه، برای موضوعات خودشان می‌باشد. یعنی در قضایای مرکبه ـ نه در هلیهٔ بسیطه بلکه در هلیهٔ مرکبه ـ وقتی که بخواهید یک محمولی را بر موضوعی حمل کنید، خواهی‌نخواهی و چه بخواهید یا نخواهید، یکی از این جهات ثلاث از آن انتزاع می‌شود؛ یا امتناع است مثل اینکه بگویید: شریكُ الباری موجودٌ، وجود برای شریک الباری ممتنع است، یا اینکه امکان است مثل اینکه بگویید: الشجرُ موجودٌ، یا اینکه وجوب است مثل اینکه بگویید: الله موجودٌ، هر کدام از این سه‌تا جهاتی دارد که این جهات، لازمهٔ حمل محمولات برای موضوعات خودشان است. حالا

به‌لحاظ خارج، آن وجود درخت، یا نهال است یا یک درخت سه هزار ساله است که به‌لحاظ خارج قابل برای تشکیک است، اما به‌لحاظ نفس ماهیت این‌طور نیست.

تلمیذ: بعضی که گفته‌اند: نسبت وجود به وجوب و امکان نسبت تساوی دارد و این را امر مسلمی دانسته‌اند، این گفتهٔ غلطی است. یعنی اینکه نسبت حقیقت وجود به وجوب و امکان نسبت تساوی داشته باشد این غلط است.

استاد: چرا غلط است؟

تلمیذ: چون بحث ما در مفهوم وجود که نیست، بحث ما روی وجود خارجی است؛ اگر روی وجود خارجی باشد نسبتی بین وجوب و امکان ندارد.

استاد: چرا ندارد؟

تلمیذ: چون بنا بر فرمایش شما حتماً باید واجب باشد.

استاد: ببینید، امکان را وقتی که می‌خواهیم از وجود انتزاع کنیم، امکان به‌لحاظ تعیّن وجود لحاظ می‌شود؛ یعنی این وجودی که الآن در خارج هست، یک وجود متعیّن است.

تلمیذ: یعنی علم، به حمل امکان وجود به ماهیت برمی‌گردد، به حقیقت وجود و تحقق شیء که بر نمی‌گردد!

استاد: خب آن هم تحقق شیء است. این کتابی که الآن در مقابل شما هست یک تقرر ماهوی دارد، این کتاب با این دفتر فرق می‌کند.

تلمیذ: این مال تعیّن آن است.

استاد: حالا آیا این تعیّن صرفاً یک امر ذهنی است یا یک امر خارجی است؟

تلمیذ: یك امر خارجی است.

استاد: احسنت، این امر خارجی آیا موجودٌ أو لا؟

تلمیذ: موجودٌ.

استاد: این امر خارجی که الآن موجود است، آیا قائم بنفسه است؟! یعنی به‌عبارت‌دیگر این ماهیت، وجود فی‌نفسه و لنفسه دارد یا وجود فی‌نفسه‌اش لغیره است؟! یعنی وجودش برای آن وجود منبسط است که الآن به‌این‌صورت درآمده است؟! بنابراین شما در اینجا دو وجود دارید، دو لحاظ وجود دارید که در خارج به یک لحاظ نظر می‌شود. اما در تحلیل عقلی شما دو وجود را در خارج الآن مشاهده می‌کنید؛ وجود اول همین کتابی است که در وهلهٔ اول و در نظرهٔ اول در ذهن می‌آید لذا اینکه می‌گویند: ماهیت خیلی زودتر از وجود در ذهن می‌آید به‌خاطر همین است. چون شما تا نظر می‌کنید نظر به کتاب می‌کنید و می‌بینید که یک چیزی در مقابلتان هست و باز است و صفحه دارد و خطوط و رسوم دارد؛ این یک نحوهٔ وجود است. همین موجب می‌شود که ما آب را داخل لیوان می‌ریزیم و می‌خوریم، اما این کتاب را که دیگر نمی‌توانیم بخوریم! به‌خاطر اینکه الآن فرق بین کتاب و آب را فهمیدیم. این فهمیدن ما از چه چیز ناشی می‌شود؟

آیا از تخیل ما ناشی می‌شود یا از یک امر متحقّق خارجی ناشی می‌شود؟ این امر متحقق خارجی است که موجب شده ما بین کتاب و آب که می‌آشامیم فرق بگذاریم. این یک نحوٌ من الوجود. پس این موجود است، تخیل نیست، انیاب اغوال نیست که ذهن تصور کند و تخیل کند، این یک امر خارجی است.

حالا این امر خارجی ما را به یک امر دیگری می‌رساند. آن امر دیگر همان «و کنهُه فی غایةِ الخفاء» است. آن امر دیگر، همان است که الآن خودش را به این ظهور درآورده، آمده و خودش را به این خصوصیت نشان داده، خودش را پنهان کرده است، هزارتا لباس می‌پوشاند ولی خودش را به هیچ‌کس نشان نمی‌دهد. در این مجلس با لباس سبز می‌رود، در آن مجلس با لباس قرمز می‌رود، می‌گوییم: خودت چه رنگی هستی؟ می‌گوید: من خودم رنگ ندارم. می‌گوییم: خودت را به ما نشان بده، می‌گوید: قابل دیدن نیستم. می‌گوییم: بگذار تو را لمس کنیم می‌گوید: کسی نباید به من دست بزند. اینها چیزهایی است که از خصوصیات وجود است. خصوصیت وجود این است که می‌گوید: من نه رنگ

دارم و نه قابل لمس هستم و نه قابل حس هستم. می‌گوییم: پس تو چه هستی؟ می‌گوید: آن امتیازی که من دارم و موجب مباهات و فخر من است این است که در صورت نمی‌گنجم، همهٔ صورت‌ها منتسب به من است و من جدای از صورت هستم؛ آن باعث مباهات من شده است. حالا هر که می‌خواهد با من مباهات کند و فخر کند در میدان بیاید، کتاب را در میدان می‌آوریم کتاب می‌گوید: من غیر از اینکه کتاب هستم چیز دیگری نیستم، آب را به میدان می‌آوریم می‌گوید: من غیر از اینکه آب هستم چیز دیگر نیستم و نمی‌توانم باشم. فرش را به میدان می‌آوریم می‌گوید: من غیر از اینکه پشم و تار و پود هستم چیز دیگر نیستم. هر چیزی را که شما به عرصهٔ میدان و عرضهٔ بازار بیاورید فقط خود را می‌نمایاند نه چیز دیگری را. ولی آن وجود شاهد هر بازاری است، آن چیزی است که خود را در تمام این صور نشان می‌دهد و کسی هم به او دسترسی ندارد.

بنابراین ما از او تعبیر به ماهیت می‌کنیم؛ می‌گوییم ماهیت عبارت از وجود است. حالا آیا این

ماهیت یک وجود فی‌نفسه و لنفسه دارد؟! یعنی این ماهیت روی پای خودش ایستاده تا اینکه همچنان که ما به وجود نظر می‌کنیم یک نظر هم به ماهیت بیاندازیم؟! یک نظر به کتاب می‌کنیم یک نظر هم به این لیوان می‌کنیم؟! خب این دو وجود دارد؛ این یک وجود جدا و آن هم یک وجود جدا. آیا به این قسم است؟ یا اینکه ماهیت بدون آن شاهد بازاری و بدون آن حقیقت بی‌رنگ اصلاً در عالم خارج عدم است. ما می‌گوییم: آهان، حقیقت و واقعیت فقط اختصاص به او دارد. او وقتی خود را به صورتی درآورد ما می‌گوییم: پس ماهیت وجود دارد؛ ما این را می‌گوییم. نه‌اینکه ماهیت همان‌طور که بعضی‌ها خیال می‌کنند یک امر عدمی و تخیلی است. اگر یک امر عدمی و تخیلی باشد چرا شما بین این دو فرق می‌گذارید؟! این‌طور نیست که به‌جای اینکه آب بخورید کتاب را در دهانتان کنید و گاز بزنید! و به‌جای اینکه با آب وضو بگیرید با کتاب وضو بگیرید، نمی‌شود این کتاب که دست و صورت را خیس نمی‌کند، آب خیس می‌کند. پس معلوم می‌شود که ماهیت یک امر تخیلی نیست، ماهیت

عبارت از یک امر واقعی خارجی است که آن امر واقعی خارجی همان بروز و ظهور وجود است نه چیز دیگر. اینجاست که می‌گوییم: ماهیت را از وجود انتزاع می‌کنیم. نه‌اینکه بعضی‌ها خیال می‌کنند که اصلاً ماهیت در خارج نیست و تخیل است. بنابراین این‌همه دعوا و... همه بی‌خود است. هرچه در خارج هست وجود است؛ هم اصل الوجود در خارج وجود است و هم ظهور و بروزش در خارج باز هم وجود است، هردوی اینها وجود است. الآن این کتاب که به این صورت است وجود است، آن حقیقتی که به‌صورت کتاب درآمده آن هم وجود است، هر دوی اینها یک وجود است و آن حقیقت قابل برای تغییر و قابل برای تبدل است، و ماهیت در ضمن او تحقق پیدا می‌کند. این معنی معنای وجود است. آن‌وقت روی‌این‌حساب قضیهٔ تشکیک دیگر به کتاب برنمی‌گردد، به آن وجودی که در آنجا هست برمی‌گردد. تا آن وجود چقدر خواسته است خودش را نشان بدهد، تشکیک به آن برمی‌گردد. تا آن وجود چقدر خودش را به معرض دربیاورد.

یک‌وقت آن وجود خودش را به‌صورت یک نهال و یک‌وقت آن وجود خودش را به‌صورت یک درخت تنومند درمی‌آورد؛ آن دیگر به او بستگی دارد.

تلمیذ: شما يك فرمایشی داشتید فرمودید که در وجود تخلل عدم راه ندارد، یعنی ما وجوب بالغیر نداریم، بحث ما روی این است که بالأخره ما يك وجود که بیشتر در عالم نداریم، کاری هم به وجود بالغیر بودنش نداریم، یعنی کاری به عللش یا علتش نداریم، این وجود را فرمودید که تخلل عدم در آن راه ندارد. ما اگر وجود را بگیریم و بگوییم که وجود، نسبتش به وجوب و امکان تساوی است این چه طور امکان دارد؟!

استاد: ببینید، منظور ما آن وجود بالنسبه به خود ماهیتش است که الآن این کتاب است. برای همین من عرض کردم. تا وقتی که آن وجود به‌صورت این کتاب است این کتاب، کتابیّت برایش ضرورت دارد که اسم این را وجوب بالغیر می‌گذاریم. اما اگر آن وجود آمد و گفت من دلم می‌خواهد صورت خودم را عوض کنم، چه کسی می‌خواهد جلویش را بگیرد؟! می‌گوید: می‌خواهم از کتاب بودن بیرون بیایم و به‌صورت رمادی دربیایم. حالا این دو مرحلهٔ کتاب و رماد را وقتی درنظر بگیریم و ببینیم، وجود فی‌نفسه‌شان عین همان وجود فی‌غیره هستند ـ وجود فی‌غیره که نفس وجود و حقیقت وجود است ـ ما آن نسبت وجود را به مرتبهٔ بعدیِ برای کتاب که رماد بودن است و می‌خواهد خود را به آن شکل دربیاورد و نسبت وجود را به مرتبهٔ فعلی که

کتاب بودن است یکسان می‌بینیم. یعنی صورت کتاب الآن ضرورت دارد، برای اینکه آن حقیقت وجود خواسته به این کیفیت دربیاید. بعد می‌گوییم: این وجودی که الآن به‌صورت این کتاب درآمده است، برای مرتبهٔ بعدی چه حالتی دارد؟ یعنی آن مرتبهٔ بعدی برای این وجود ـ نه وجود برای آن مرتبهٔ بعدی ـ چه حالتی دارد؟ می‌گوییم: بالامکان است. خود صورت این کتاب هم فی‌حدنفسه ضرورت ندارد، فی‌حد نفسه اگربخواهید بگویید، امکان بر آن بار است. همان قضیهٔ «سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم» شد. بله، اگر در ارتباط با علتش بخواهید بگیرید، ضرورت برایش حاکم است. پس هردو به دو نحوهٔ تعیّن وجود برمی‌گردد؛ یک تعیّن حال و یک تعیّن مستقبل.

ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ المثبت له لا الثابت

اشکال دیگری که در اینجا مطرح شده این است که «ثبوتُ الشیءِ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ مثبتِ له» که از خارج را گفتیم و حالا از روی متن می‌خوانیم و اگر شبهه‌ای هست عرض می‌کنیم.

اشکال دیگری که شده این قاعدهٔ فرعیه است که

می‌فرمایند: «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ المثبت له» یا «یستلزِمُ ثبوتَ المثبتِ له لا الثابت».

و منها أنّ ثبوتَ شیءٍ لشیءٍ لا یستَلزِمُ ثبوتَ الثابتِ فی ظرفِ الاتصافِ کما هو المقرَّرُ عندَهم بل إنّما یستَلزِمُ ثبوتَ المثبتِ له فحینئذٍ إذا کان بعضُ الأمورِ الذهنیةِ کالعمی مثلاً ثابتًا فی الخارجِ لشیءٍ.
«پس مفاد این می‌شود که ثبوت شیء برای شیء لازم نیست که ثابت در ظرف اتصاف باشد، همان‌طوری که پیش اینها این‌طور است. (مثالش را هم خود ایشان می‌زنند.) بلکه لازم گرفته است که مثبت له باشد. اگر بعضی از امور ذهنی مثل کوری، برای خارج باشد، یعنی برای شیئی در خارج ثابت بشود.»

عماء را شما درنظر بگیرید، می‌گوییم: «زیدٌ أعمی» این حمل اعمی بر زید در قضیهٔ هلیهٔ مرکبه موجب می‌شود که عماء برای زید ثابت بشود و زید مثبت له است. پس زید باید در خارج باشد تا ما عماء را بر زید حمل کنیم؛ قاعده‌اش این است. حالا که عماء را بر زید حمل می‌کنیم، آیا خود عماء هم در خارج هست؟ شما یک کوری در خارج به ما نشان بدهید! کوری در خارج نداریم. عماء عبارت از عدم البصر است. عدم البصر که خودش عدم است. بصر و دیدن یک امر خارجی است، حالا دیدن عبارت از انعکاس امواجی است که نور به‌واسطهٔ برخورد بر روی اجسام، در چشم انعکاس پیدا می‌کند و به‌واسطهٔ آن طول امواجی که هست چشم، الوان و امثال ذالک را تشخیص می‌دهد. فیزیک امروز این را می‌گوید. حالا نظر قدما را نمی‌گوییم که بعضی‌ها می‌گویند: خود چشم یک نور بیرون می‌فرستد و به

اجسام می‌خورد و برمی‌گردد؛ بعید است این‌طور باشد. حالا بنا بر این نظریه که در مورد رنگ‌ها هست و علم همین را مطرح می‌کند، اصلاً در فیزیک امروز می‌گویند که رنگ در خارج وجود ندارد بلکه تمام اینها فرکانس‌هایی است که امواج نور به‌واسطهٔ برخورد با اجسام پیدا می‌کند و به‌واسطهٔ آن طول موج شما یک رنگ را تشخیص می‌دهید، سیاهی و سفیدی و غیره را به‌واسطهٔ آن طول امواج در خارج تشخیص می‌دهید. درواقع ذهن ما رنگ را می‌سازد نه‌اینکه در واقع رنگی وجود دارد.

تلمیذ: به‌قول فیزیکدان‌ها معقول هم نباشد بالأخره این طول موج، منشأ اختلافش چه است؟

استاد: بله، اشکالی که بر این نظریه وارد می‌شود همین است که شما می‌فرمایید؛ منتها با این ترمیم که ما بحث نمی‌کنیم و قدما هم نمی‌گفتند که این رنگ در خارج هست یا در ذهن ما هست. صحبت در این نبود، صحبت در این است که اختلافی که الآن وجود دارد و همه به این اختلاف به یک نظر نگاه می‌کنند علتش چیست؟ در این بحثی نیست. من‌باب‌مثال الآن من فرشی که در اینجا مشاهده می‌کنم همان رنگی را می‌بینم که شما می‌بینید. دست اینجا

می‌گذارم که رنگش قرمز است، خب شما هم این را آبی نمی‌بینید بلکه قرمز می‌بینید. پس بین ما و شما در این قضیه اشتراک وجود دارد و این اشتراک یک منشأ واحد می‌خواهد. ذهن ما و ذهن شما که دوتا است پس این منشأ واحد چیست که هر دوتا را یک رنگ می‌بینید؟ باید یک امر خارجی باشد. این امر خارجی چیست؟ یا می‌گویید: امر خارجی رنگ است یا امر خارجی اجسامی است که به‌واسطهٔ جذب آن موج و به‌واسطهٔ برگرداندنش و به‌قول اینها رفلکس کردنش وقتی که آن موج به جسم می‌خورد، یک‌مقدار از این نور را به خود می‌گیرد، هرچه تیره باشد بیشتر نور را به خود می‌گیرد و هرچه روشن باشد بیشتر پس می‌دهد. در پس دادن شدّت نور بیشتر می‌شود و در گرفتن از شدت نور کم می‌شود، آن‌وقت به‌واسطهٔ آن مراتب اشتداد و ضعفی که از طول موج به شبکیه می‌خورد شبکیه آنها را تجزیه می‌کند؛ آن که نورش زیاد است اسمش را سفید می‌گذارد و آن که نورش کم است و رفلکس موجش کم است اسمش را سیاه می‌گذارد. از ترکیب سیاه و سفید و بین اینها که متوسطات هستند، رنگ در

خارج تحقق پیدا می‌کند. پس می‌توانیم بگوییم: نظریهٔ فیزیک امروز از نقطه نظر ما نه مردود است و نه مقبول است. مردود نیست زیرا ما هم قبول داریم نور است که باعث می‌شود اشیاء در خارج تحقق پیدا کنند و مردود است از این باب که این موجب نمی‌شود که بگوییم در خارج رنگی نیست. تا رنگ را چه تفسیر کنید؟ یک‌وقت می‌گویید: رنگ اصلاً ساختهٔ ذهن است، خب اگر ساختهٔ ذهن است چرا این مسئله میان همه مشترک است با اینکه اذهان همه با هم تفاوت دارد، پس این مسئله یک منشأ خارجی باید داشته باشد. منشأ خارجی عبارت از خصوصیت اجسام است. و اگر به خصوصیت جسم نگاه کنید جسم که واحد است، الآن این پشمی که در اینجا هست این پشم با پشمی که در دو سانت دیگر هست یکی است، این پشم با پشمی که در سه سانت دیگر هست یکی است پس چطور ما این را قرمز می‌بینم و این را آبی و این را زرد؟ اگر به خاطر امواجی است که به خود اجسام می‌خورد خب جسم که یکی است. پس معلوم می‌شود یک ماده‌ای هست. علاوه

بر این جسم، ماده دیگری وجود دارد که آن ماده موجب می‌شود که طول موج‌ها تفاوت پیدا کند. اسم آن ماده را رنگ می‌گذاریم. دو دوتا چهارتا است! چرا این‌قدر بر سر خودمان بزنیم؟! حالا اینها می‌گویند: نور کم بشود یک‌طور است زیاد بشود یک‌طور دیگر است. ما می‌گوییم: نور کم بشود یا نور زیاد بشود در آن مسئلهٔ خارجی فرقی نمی‌کند.

یعنی یکی از اشتباهاتی که فیزیک امروز کرده این است که می‌گویند: اصلاً آنچه مبیّن اشیاء است نور است و نور، اشیاء را برای انسان مشخص می‌کند. اگر نور در خارج نباشد اشیاء مشخص نیست، یعنی تعریف نمی‌شوند. ما می‌گوییم: این را قبول داریم. بعد می‌گویند: حالا که این‌طور است پس در خارج رنگی نیست چون نور اگر زیاد بشود صورت اشیاء یک طور است و نور اگر کم بشود صورت اشیاء یک طور دیگر است. یا فرض کنید اگر نور به‌حدی زیاد شود که مثلاً به‌جای این لامپ چهارصد که در اینجا هست یک لامپ چهار هزار بگذارید، دیگر همهٔ اشیاء را در اینجا تقریباً سفید می‌بینید. اگر این چهار هزار تبدیل به چهل هزار شد، چهل هزار وات به این

فرش نور تاباندید، دیگر اصلاً نه سیاهی وجود دارد و نه سفیدی. ولی صحبت در این است که مانع برای دیدن، اشتداد نور است که چشم نمی‌تواند به‌واسطهٔ این اشتداد، تشخیص بدهد نه‌اینکه آن خارج درواقع تفاوت پیدا کرده باشد. و دلیلش این است که با کم و زیاد شدن نور، آن رنگ‌های خارجی فرقی نمی‌کند، باز سیاهی سرجایش هست و سفیدی هم سر جایش هست، نه‌اینکه آن سیاهی تبدیل به سفیدی بشود و سفیدی تبدیل به سیاهی بشود، سفیدی و سیاهی سرجایشان هستند. درعین‌حال با کم و زیاد شدن نور، صورت ذهنی ما نسبت به اینها عوض می‌شود. آن به‌خاطر یک مانع خارجی است و به خود اینها مربوط نیست. خب این چه ارتباطی دارد به اینکه رنگ در خارج هست؟!

روی‌این‌حساب این مسئله در اینجا قابل برای دقت است. عماء عبارت از این است که چیزی در خارج وجود ندارد؛ نه‌اینکه در خارج چیزی به نام عماء وجود دارد. بصر عبارت است از دیدن، بصر عبارت است از ادارک یک واقعیت. ولی عماء عدم

ادراک واقعیت است؛ عدم ادراک واقعیت چیزی نیست که باشد، هیچ وجود ندارد. مثل اینکه شب عبارت از عدم نور است. خود تاریکی یک امر وجودی درقبال روشنایی است که ما یک روشنایی داریم و یک تاریکی. تاریکی یعنی نبود نور. چطور اینکه اگر شما در این اتاق نباشید می‌گویند: فلانی در این اتاق نیست، نه‌اینکه عدمِ فلانی در این اتاق هست. عدم فلانی در این اتاق هست اصلاً معنی ندارد. چون عدم چیزی نیست تا اینکه بر او شما اثباتی را بخواهید بار کنید و یا ثبوتی بیاورید. خود عدم عبارت از عدم است. شما در اینجا عماء را برای این موضوع ثابت می‌کنید. «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له» شما که عماء را برای زید ثابت می‌کنید، فرع ثبوت زید است. اما دیگر لازم نگرفته که خود عماء هم ثابت بشود. دیگر فرع ثبوت ثابت نیست، یعنی فرع ثبوت محمول نیست.

و مِن المشهوراتِ المسلّمةِ أنّ وجودَ الصفةِ فی نفسِها هو وجودُها للموصوفِ بها بعینِه.
«از مشهورات مسلم این است که وجود صفت فی نفسها عبارت است از وجود این صفت برای موصوفش بعینه.»

این هم یک قاعدهٔ دیگر است. ما دو قاعده داریم یکی «ثبوت شیء لشیءٍ فرعُ ثبوت مثبت له» است که «یستلزم ثبوت الثّابت». یک قاعدهٔ دیگر این است

که وجود صفت فی‌نفسه، بعینه وجود صفت برای موصوفش است، یعنی وقتی که شما می‌گویید: «هذا الجسمُ أبیضٌ»، وجود ابیض فی‌حدّنفسه همان وجود او برای موضوع است. یعنی در اینجا موضوع ما تقسیم به دو شیء نشده که یکی کتاب و یکی هم بیاض باشد، بیاض پر زده و روی کتاب نشسته، دوباره از این کتاب پر می‌زند و می‌رود و در جای دیگر می‌نشیند؛ نه‌خیر، پر زدنی نیست. این کتاب یک أمر و یک وجود بیشتر در خارج ندارد و بیاضی که الآن روی این کتاب هست عبارت از همان وجود خود کتاب فی‌حدنفسه است، نه وجود کتاب و وجود عبارات کتاب. وجود عبارات کتاب با بیاض فرق می‌کند. یعنی چطور اینکه الآن این کتاب در خارج وجود دارد این بیاض را هم به ملکیت خودش درآورده و گفته: بیاض مال من است و من به کسی نمی‌دهم. شما وقتی ازدواج می‌کنید نمی‌گویید: این مال من است و به کسی دیگر نمی‌دهم؟! این کتاب هم این بیاض را مال خودش کرده، نه‌اینکه بین او و این بیاض جدایی انداخته، خدا نکند جدایی بیفتد!

گفته: این کتاب مال من است و این بیاض را به کسی نمی‌دهم تا اینکه یک قاهری بیاید و این بیاض را از من بگیرد، آن یک مطلب دیگری است. آن‌وقت این وجود بیاض فی‌نفسه ـ چون بیاض، وجود فی‌نفسه دارد. اگر وجود فی‌نفسه نداشت ما حکم بیاضیت نمی‌کردیم ـ همان وجود بیاض برای کتاب است، دیگر دو وجود نیست که یک بیاض داشته باشیم و به آن اشاره کنیم و بگوییم: «هذا بیاضٌ» و یک بیاض هم مال کتاب داشته باشیم و بگوییم: «هذا بیاضُ الکتاب» این را نداریم. یک بیاض در خارج داریم که همان وجود خودش بعینه وجود برای این کتاب است.

فإذن یکونُ لمثلِ هذا الأمرِ وجودٌ عینیٌ فیکونُ مِن قبیلِ الأعراضِ الموجودةِ فی الخارجِ.
«پس برای مثل یك‌همچنین مسئله‌ای باید یك وجود عینی باشد. (از اینجا اشکال ایشان شروع می‌شود. باید وجود عینی این بیاض داشته باشد) این از قبیل اعراض موجوده برای خارج است.»

تلمیذ: می‌خواهد بگوید که وقتی وجوب را برای وجود حمل می‌کنیم، این حمل لازمه‌اش این است که خود وجوب هم در خارج باشد.

استاد: ایشان می‌خواهد اشکال را روی امکان ببرد. فرقی ندارد، جهات ثلاث است، فقط اختصاص به امکان ندارد. لذا صدرالمتألهین هم در آخر بحث همین مسئله را در امتناع هم می‌آورد. فقط مسئله به وجوب برنمی‌گردد به امکان هم برمی‌گردد چون امکان اصلاً در خارج نیست.

تلمیذ: اینکه الآن روی آن بحث کردیم روی وجوب است می‌خواهد بگوید: وجوب در خارج نیست، این را می‌خواهد اشکال کند. این دو اشکالی را که فخر رازی هم کرده است روی عدمی بودن وجوب است. حالا اینجا می‌خواهد بگوید: ما اثبات می‌کنیم که وجوب وجودی است بعد هم می‌آید منکر می‌شود و می‌گوید: عقل قبول ندارد که وجوب یك امر وجودی باشد باز یك امر عدمی می‌شود.

استاد: ببینید، فرقی نمی‌کند. یعنی منظور من این است که جهات ثلاث هر کدام اینها یک‌جهاتی هستند. این بحث الآن دربارهٔ امکان است. خود صدرالمتألهین هم راجع به امکان این بحث را می‌کند و می‌گوید: اینکه امکان از اوصافی است که در خارج باید باشد ما آن امکان را در خارج نمی‌بینیم. حالا که نمی‌بینیم، از باب اینکه جهات در قضایای ما باید به سه جهت تقسیم بشود، یا امتناع یا امکان یا ضرورت، وقتی امکان در خارج نبود پس قضایای ما منحل به ممتنع یا واجب می‌شود. بنابراین قضیهٔ ممکنه تبدیل به قضیهٔ ضروریه می‌شود. آن بحثی که راجع به وجود بود آن اشکال قبلی بود که ایشان راجع به باری تعالی کردند.

فإذن يكونُ لمثلِ هذا الأمرِ وجودٌ عينيٌ فيكونُ مِن قبيلِ الأعراضِ الموجودةِ فی الخارجِ و العقلُ يَأبى مِن عدِّ هذا المفهومِ و أمثالِه مِن الموجوداتِ العينيّةِ فضلاً عن جعلِه مِن الأعراضِ.
«برای مثل یك‌همچنین امری که عماء باشد باید یك وجود عینی در خارج باشد. این از قبیل اعراضی است که در خارج موجود است و عقل آبی است از اینکه مفهوم عماء و امثال آن را (مانند معقولات ثانیه، جهل، عماء، امکان، فصل، جنس، نوع) را از موجودات عینیه بداند؛ فضلاً از اینکه از جملهٔ اعراض بداند که اصلاً خود آنها وجود خارجی و فی‌نفسه دارند.»
و الجوابُ يُستفادُ ممّا سَبَقَ مِن الفرقِ بينَ معنَيی الوجودِ الرابطیِ.
«(جوابی که مرحوم صدرالمتألهین می‌دهند،) در فصل قبل که فصل نهم بود گذشت. در دو معنای وجود رابطی و وجود رابط (البته ما در آنجا نظر داشتیم) در آنجا فرقی ذکر کردیم.»

وجود رابطی عبارت است از وجود نعتی که در قضیهٔ هلیهٔ بسیطه می‌آید که «البیاض موجودٌ»،

«البیاض ثابتٌ»، «القیام موجودٌ»، «السواد موجودٌ»

که ایشان به این وجود، وجود رابطی اطلاق می‌کنند.

وجود رابط عبارت است از انتساب این وجود رابطی به موضوع. یعنی وقتی که می‌گوییم: «زیدٌ قائمٌ»، «هذا الکتابُ أبیضٌ» غیر از خود زید که یک وجود دارد و غیر از خود بیاض که یک وجود رابطی دارد ما در اینجا استفادهٔ وجود ثالثی می‌کنیم که عبارت است از ارتباط بین این دو که این معنای وجود رابطی معنای حرفی است. بنابراین آن معنای وجود حرفی که می‌گوییم: "ثبوت شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ مثبت له" ما در اینجا آن وجود حرفی را ثابت می‌کنیم. نه اینکه بخواهیم ثابت کنیم که آیا در اینجا این محمول برای خودش ثابت است یا ثابت نیست. ما اصلاً به محمول در اینجا کار نداریم. وقتی که می‌خواهیم بگوییم: زیدٌ أعمی، به اینکه أعمی در خارج وجود فی‌نفسه دارد یا ندارد کار نداریم. اصلاً عماء وجودی ندارد تا اینکه فی‌نفسه یا فی‌غیره باشد ولی صحبت در این است که در حمل این محمول بر این موضوع یک وجود رابط داریم و آن عبارت است از ارتباط بین زید و اعمی، این ارتباط بین زید و اعمی همان

جهتی است که ما از ثبوت شیءٍ لشیءٍ که در قاعدهٔ اول هست آن را استفاده می‌کنیم و آن در قضیهٔ هلیات بدیهیه هست.

و أنّ أحدَهما و هو الوجودُ الذی فی الهلیاتِ المرکبةِ غیرُ الآخرِ و هو وجودُ الأعراضِ و الصورُ الحالّةُ و أنّ قولَنا: وجودُ «ج» مثلاً هو بعینِه وجودُه لـ«ب» معناه غیرُ معنی قولِنا وجودُ «ج» فی نفسه هو أنّه موجودٌ لـ«ب» و أنّ «ج» فی الأولِ لابدّ و أن یکونَ مِن الأمورِ الموجودةِ فی أنفسِها لا بالعرضِ بخلافِ الثانی و مَن لم یُحصّلِ الفرقَ بینَ المعنیینِ تحَیَّرَ بل ربما یُسلِّمُ الفسادَ اللازمَ و التزَمَ و مَن حَقَّقَ الأمرَ یَعرِفُ أنّه قد یکونُ الشیءُ ممتنعَ الوجودِ فی نفسِه بحسبِ الأعیانِ ممکنَ الوجودِ الرابطیِ بالقیاسِ إلی الغیرِ.[1]

«و یکی از اینها آن وجودی است که در هلیات مرکبه است و آن غیر از وجود دیگری است که در هلیات بسیطه است که وجود رابطی باشد. (در هلیهٔ بسیطه بر نفس نعت، وجود حمل می‌شود، اما در هلیهٔ مرکبه ارتباط بین نعت و موضوع اثبات می‌شود.) که وجود اعراض در هلیات بسیطه است و صور حالّه. و اینکه می گوییم: وجود جیم، بعینه وجود برای ب است، معنایش غیر معنایی است که می گوییم: وجود جیم فی‌نفسه عبارت از اعراض باشد که بعینه موجود برای ب است. وجود بیاض فی‌نفسه بعینه موجود برای قرطاس است، مسئله در اینجا فرق می‌کند. (به‌عبارت‌دیگر ما در اینجا وجود عرض را یك وجود فی‌نفسه گرفتیم، و آن وجود را برای آن معروض که برای موصوف است می‌دانیم. در بالاتر، وجود رابط را لحاظ کردیم که معنا، معنای حرفی است.) و اینکه اول می‌گوییم: وجود جیم باید از اموری باشد که بالعرض نباید موجود باشد، به‌خلاف دوم که در مورد هلیات بسیطه است. و کسی که فرق بین دو جهت را به‌دست نیاورد متحیر می‌شود و بلکه چه‌بسا فساد لازم پیدا می‌شود و تسلیم شده ملتزم می‌شود. و کسی که معنی را بفهمد این‌طور متوجه می‌شود که گاهی شیء ممتنع الوجود است فی‌حدنفسه، به‌حسب اعیان، اما ممکن است که یك شیء بالقیاس إلی الغیر وجودش وجود ممکن باشد، اما به‌حسب اعیان ممتنع الوجود باشد که اشکال ندارد.»

اللهمَ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳۹.