درس یکصد و هشتاد و چهارم

دلیل استحالهٔ امکان بالغیر (۱)

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

در این بحث عرض شد که مرحوم آخوند درصدد بیان برهان بر استحاله و امتناع امکان بالغیر هستند. سابق عرض شد از جمیع جهات تسعه در وجوب و امتناع و امکان که هر کدام از آنها به بالذات و بالغیر و بالقیاس الی الغیر تقسیم می‌شدند، یک مورد از آن موارد خارج می‌شود که آن عبارت است از امکان بالغیر. اما بقیهٔ موارد سر جای خودشان هستند. پس ما هشت جهت بیشتر در عقود قضایامان وجود ندارد. راجع به وجوب و ضرورت و همین‌طور امکان، در سابق بحث شد. بحث فصل ۹ راجع به امتناع امکان بالغیر است که آیا اصلاً امکان بالغیر در بین این جهات تسعه مذکوره ممکن است یا ممتنع است؟

برهان اول مرحوم آخوند بر استحالهٔ امکان بالغیر

برهانی که ایشان بر این جهت ذکر می‌کنند می‌فرمایند که اصلاً خود مسئلهٔ امکان آیا اصالت دارد

یا اینکه خودش متولّد از یک امر دیگر است؟ حالا فرق نمی‌کند که امکان بالذات باشد یا امکان بالغیر باشد و یا امکان بالقیاس الی الغیر باشد. در قضیهٔ وجوب و امتناع و استحاله، مسئله بازگشتش به یک ضرورت اثباتی یا ضرورت نفیی است که در حمل نفس وجود بر موضوع یا حیثیتی از حیثیات وجود و صفتی از صفات وجود بر موضوع مترتب می‌شود. من‌باب‌مثال وقتی که ما می‌گوییم: زیدٌ موجودٌ بالضرورة، معنایش این است که این وجود برای زید ضرورت دارد درصورت تحقق یک امری. یعنی خود موضوع ذاتاً یا به‌لحاظ امر دیگری اقتضای این امر ثبوتی را می‌نماید. در جایی که موضوع خودش ذاتاً اقتضای یک امر ثبوتی را بنماید، این مانند مسئلهٔ واجب الوجود است و در آنجایی که به‌لحاظ امر دیگری از ناحیهٔ علّت، مقتضی وجود بشود در آنجا وجوب بالغیر صادق است.

یا اینکه در ناحیهٔ امتناع، صحبت ما در اقتضاء یک شیء است، نه‌اینکه عدم الاقتضاء. وقتی که ما می‌گوییم: شریک الباری ممتنعُ الوجود، معنایش این است که شریک الباری، این مفهوم، این ماهیت

به‌لحاظ وجود خارجی اقتضاء می‌کند نفی خودش را. یعنی صرف تصور شریک الباری به‌لحاظ وجود خارجی ـ نه به عدم لحاظ، والا نفس تصور شریک الباری اقتضای استحاله و امتناع را نمی‌کند، چطور اینکه شما تصورش را کردید ـ شریک الباری به‌لحاظ وجود خارجی، نفس تصور اقتضاء می‌کند عدم خودش را. اجتماع نقیضین به‌لحاظ وجود خارجی اقتضاء می‌کند امتناع خودش را. به‌عبارت‌دیگر در اینجا این قضیهٔ ما به‌عنوان قضیهٔ معدوله مورد بحث قرار می‌گیرد. پس در ضرورت و در امتناع، یک بحثی که هست بحث اقتضاء است، یعنی خود موضوع، آن را می‌خواهد؛ یا ثبوت را می‌خواهد یا نفی را می‌خواهد. یعنی طلب می‌کند، به‌دنبال می‌رود، پیگیری می‌کند مسئلهٔ ضرورت ثبوت را یا قضیهٔ ضرورت نفی را.

ولی در بحث امکان، موضوع هیچ چیزی را طلب نمی‌کند بلکه ما هستیم که برگردهٔ موضوع این را قرار می‌دهیم، ما هستیم که می‌آییم یک وصفی از اوصاف که اسمش را امکان می‌گذاریم بر موضوع تحمیل

می‌کنیم. موضوع ساکت است، موضوع اصلاً فکر ندارد، فهم ندارد، تخیل ندارد، طلب ندارد. شما وقتی که ماهیتی از ماهیات را تصور می‌کنید، در این تصورتان هیچ چیزی غیر از خود آن ماهیت به ذهن نمی‌آید. شما وقتی که زید را بدون لحاظ وجود خارجی در ذهن می‌آورید، زید اقتضای وجود را برای خود و همین‌طور اقتضای عدم را برای خود ندارد. می‌گوید: من کسی نیستم تا اینکه وجود یا عدم را هم به‌دنبال خود بکشانم، من هویتی نیستم تا اینکه اقتضای یکی از این دوتا را بکنم.

بحث در اینجا بحث لا اقتضاء قیدی و لا اقتضاء به‌عنوان اطلاقی است یا یک لابشرط است. یک‌وقت لابشرط، لابشرط قسمی است، یعنی خود لابشرط قسمی خودش در اینجا به‌عنوان قسمی از اقسام مَقسم مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

خیال می‌کنم این بحث را ما در باب اطلاق کرده بودیم[1] که یک لابشرط مقسمی داریم، و یک لابشرط اطلاقی و یک لابشرط ابهامی داریم. در لابشرط و در

[1] . رجوع شود به درس ۵۸ از شرح اسفار استاد معزز و محترم.

لااقتضاء اطلاقی، مانند اقتضاء شیء و یا اقتضاء عدم، قسم برای اقسام مَقسم است. یعنی وقتی که ما یک مقسمی را به‌عنوان لا اقتضاء و لا بشرط ابهامی درنظر می‌گیریم و اسم او را طبیعت مهمله می‌گذاریم، این طبیعت مهملهٔ ما با جمیع اقسامی که می‌تواند مصداق برای این طبیعت واقع بشود سازگار است؛ من‌باب‌مثال ما می‌گوییم: الکلمة إما اسمٌ أو فعلٌ أو حرفٌ. بعد برای هر کدام از این اسم و فعل، یک جنبهٔ وجودی یا یک جنبهٔ عدمی قرار می‌دهیم تا به‌واسطهٔ آن جنبه این قید بتواند او را قسمی از اقسام کلمه کند. می‌گوییم: اسم آن است که بتوان از او خبر داد. خب دراین‌صورت این تعریف، فعل و حرف را خارج می‌کند. فعل آن است که بتواند خبر واقع بشود و دلالت بر حدثی در یکی از زمان‌ها بکند، در این صورت اسم خارج می‌شود. بعد به حرف که می‌رسیم، یا می‌توانیم بگوییم که حرف نه این است و نه آن، این‌طور می‌توانیم آن را تعریف بکنیم، این می‌شود لا اقتضاء أحد الطرفین. یا می‌توانیم یک جنبهٔ قید ثبوتی به او بدهیم و یا جنبهٔ قید نفیی به او

بدهیم بگوییم که حرف آن است که معنای او در ضمن دیگر بیان می‌شود. نه مانند اسم و فعل که خودشان استقلال بالذات دارند و معنای خودشان را می‌رسانند. خب دراین‌صورت ما یک قید ثبوتی به او دادیم. یا اینکه ما یک قید نفیی به حرف بدهیم، بگوییم: حرف آن است که معنای استقلالی ندارد. این جنبه، جنبهٔ نفیی دارد. این می‌شود بشرط لا. در هر کدام از این دو صورت، حرف قسمی در سایر اقسام قرار می‌گیرد. حالا اگر ما آمدیم تعریف حرف را این‌طور کردیم، یک تعریفی برای اسم کردیم به شرط شیء و یک تعریفی برای حرف کردیم بشرط شیء یا بشرط لا، فرق نمی‌کند بالاخره قید برای هر کدام از این دوتا می‌تواند واقع بشود. ولی ما گفتیم که حرف آن است که نه اقتضای ثبوت را می‌کند و نه اقتضای عدم را می‌کند، نه اقتضای ثبوت مخبرٌعنه واقع شدن را می‌کند و نه اقتضاء می‌کند عدم مخبرٌعنه واقع شدن را که مانند فعل است. فعل مخبرٌعنه واقع نمی‌شود، ولی مخبرٌبه واقع می‌شود. پس در اینجا ما اثبات دو عدم اقتضاء کردیم. اثبات دو عدم اقتضاء، نه نفی دو اقتضاء نسبت به آن، که در

اینجا برگشت ما به قضیهٔ معدوله است. ما در مورد حرف او را قیدی در اطلاق آوردیم. خود اطلاق را ما قید قرار دادیم در قبال [بشرط شیء و بشرط لا].

تعریف قسم خیلی بدیهی و عرفی آن مانند ماء است. یک‌وقت می‌گوییم: ماء التفاح، این بشرط شیء است. یک‌وقت می‌گوییم: ماءٌ بشرط عدم کدورة، می‌شود ماء ساذج، این بشرط لا است. یک‌وقت می‌گوییم: ماء به‌نحو اطلاق که آن ماء به‌نحو اطلاق همین ماء عادی است. ولی در مجموع این مائی که به‌نحو اطلاق در اینجا می‌گوییم که مثلاً [مولا می‌گوید:] ایتینی بماءٍ، این «ایتینی بماءٍ»، ماء روی هوا و ماء تخیلی که نیست بلکه ماء خارجی است، منتها آن مائی است که نه قیدی در آن لحاظ شده است و نه قیدی از او برداشته شده است. اما خود همین اطلاق به‌عنوان یک قید در اینجا مورد لحاظ قرار می‌گیرد و لذا عبد باید اطاعت بکند، باید برود این ماء ساذج و... را بیاورد، ماء بدون رنگ را بردارد بیاورد، همین ماء شرب را بردارد بیاورد. اما آنچه در مجموع این سه‌تا مورد لحاظ قرار گرفته،

یک اطلاقی است به‌معنای عدم الاقتضاء. آن اطلاق به‌معنای عدم الاقتضاء، همان طبیعت مهمله‌ای است که ما او را مقسم برای جمیع اقسام ثلاثه قرار می‌دهیم. آن می‌شود عدم الاقتضاء.

در تشبیه مسئلهٔ امکان به ماهیت فی‌حدنفسه

حالا صحبت ما در تشبیه با مسئلهٔ ماهیت به این کیفیت است که در ماهیت، یک‌وقت ما می‌گوییم: ماهیت اقتضاء می‌کند عدم ضرورت وجود خودش را و همین‌طور اقتضاء می‌کند عدم ضرورت نفی خودش را، که در هر دو صورت اقتضاء از ناحیهٔ ماهیت آمده، منتها نفی ضرورت ثبوت و نفی ضرورت عدم را می‌کند. پس با توجه به این خصوصیت، ما در اینجا یک وصفی را از ذات ماهیت انتزاع کردیم که آن وصف منشأ و منتزع از نفس ماهیت است. حالا باید ببینیم این انتزاع ما در اینجا صحیح است یا صحیح نیست؟

من‌باب‌مثال وقتی که شما می‌گویید: «زید»، اما هنوز وجود را بر او حمل نکردید، این «زید» چه اقتضاء و چه عدم اقتضایی دارد؟ آیا زید که عبارت است از یک ماهیت متصوّره، خود این زید در معنای

زیدیت اقتضای عدم ضرورت خوابیده است؟ یعنی زید دارد با زبان بی‌زبانی به شما می‌گوید که من مقتضی ضرورت وجود نیستم، وجود برای من ضرورت ندارد، شما هزار سال هم فکر بکنید یک‌هم‌چنین معنایی را از زید نمی‌فهمید. یا اینکه زید دارد با زبان بی‌زبانی به شما می‌گوید که من مقتضی ضرورت عدم نیستم، یعنی وجود برای من امتناع ندارد؟ این را دارد به شما می‌گوید؟ نه، شما نسبت به این قضیه متوجه نیستید، بلکه خودتان با مرتکزات ذهنی خودتان می‌آیید و یک اوصافی را بر این ماهیتی که کور است و کر است و لال است و هیچ‌گونه نطقی ندارد، شما این وصف خارجی را بر این بار می‌کنید. این می‌شود ماهیت اطلاقیّهٔ مبهمه. یعنی شبیه آن ماهیت و طبیعت مهمله ـ شبیه اوست ـ ما او را مقسم برای اقسام قرار می‌دهیم و هیچ‌گونه اقتضایی در او و حتی اقتضای عدم اقتضاء هم در آنجا وجود ندارد. حالا این معنی معنای امکان است. فرق نمی‌کند، چه این امکان، امکان ذاتی باشد یا امکان بالغیر باشد یا امکان بالقیاس الی الغیر باشد.

با توجه به این نکته حالا ما باید ببینیم که آیا اصلاً در عالم تصور، این امکان بالغیر متصور است یا نه؟ امکان بالغیر یعنی چه؟ امکان بالغیر یعنی یک ذاتی فی‌حدنفسه، یا مقتضی [وجوب است یا امتناع و یا امکان]. چون گفتیم که هر موضوعی قبل از تعلق وصفی بر او خودش فی‌حدنفسه و فی‌ذاته در حمل وجود یا آثار وجود بر او یکی از جهات ثلاث را دارد. چون قبل از اینکه غیر بیاید و برای او تکلیف تعیین کند خودش ذاتاً تکلیف خودش را تعیین می‌کند دیگر. من‌باب‌مثال این لیوانی که الان در دست من هست، قبل از اینکه شما در او یک مایعی بریزید و رنگ این لیوان به قرمزی یا سیاهی یا زردی تغییر پیدا کند، قبل از آن خود این لیوان باید ببینیم چه رنگی دارد؟ آیا خود این لیوان رنگش سفید است یا قرمز است یا سبز است؟ هر ذاتی قبل از اینکه از ناحیهٔ غیر بخواهد وصفی برای او بیاید، یا وجوب یا امتناع یا امکان [بیاید]، باید ببینیم خودش ذاتاً فی‌حدذاته [چه اقتضایی دارد.] چون تقدم رتبی دارد. حمل یک وصف به‌لحاظ وجود بر ذات یا آثار

وجود، این تقدم اولوی و تقدم رتبی دارد بر حمل یک وصف به‌لحاظ علل خارجی و شرایط خارجی. حالا خود این ذات فی‌حدنفسه، یا واجب است یا ممتنع است یا ممکن است. یعنی ذاتاً یا این ذات اقتضای وجود را برای خودش می‌کند مانند واجب الوجود، یا این ذات و موضوع اقتضای امتناع را برای خودش می‌کند مانند اجتماع نقیضین، یا اینکه این ذات لا اقتضاء است بالنسبه به ضرورت و یا بالنسبه به امتناع، این می‌شود ممکن بالذات.

برهانی که مرحوم آخوند در اینجا دارند اقامه می‌کنند این است که می‌گویند: اولاً بلا اول خود این ذات فی‌حدنفسه باید تکلیفش را روشن کنیم که این ذات فی‌حدنفسه اول چه اقتضایی دارد؟ آیا اقتضاء ضرورت ثبوت را دارد مانند واجب الوجود؟ آیا اقتضاء ضرورت عدم را دارد مانند شریک الباری و ممتنع الوجود؟ و آیا لا اقتضاء است بالنسبه به هر دو که می‌شود ممکن الوجود و ممکن بالذات؟

حالا که تکلیف این روشن شد، سراغ امکان بالغیر می‌آییم، می‌بینیم با وجود امکان ذاتی برای

ذات آیا این امکان بالغیر می‌آید با این جمع بشود و آشتی کند و هر دو بر سر یک میز بنشینند؟ یا اینکه نه، امکان ذاتی می‌گوید: یا جای من است یا جای شما. اگر جای من است، دیگر امکان بالغیر نمی‌تواند بر سر موضوع بیاید. اگر جای من نیست شما بیایید. و ما در وهلهٔ اول امکان ندارد امکان ذاتی را از یک موضوعی سلب کنیم، چون اولاً بلا اول این امکان ذاتی روی موضوع آمد، چه ما بخواهیم یا نخواهیم، روی ماهیات امکانیه امکان ذاتی می‌آید. حالا با توجه به این موضوع و با توجه به این نکته ما می‌خواهیم مسئلهٔ امکان بالغیر را روشن کنیم.

مسئله همان‌طور که مرحوم آخوند می‌فرمایند از دو حال خارج نیست: یا نفس همان امکان ذاتی که موضوع متصف به اوست، نفس او امکان بالغیر است منتها به‌لحاظ دیگری، یعنی یک وصف بیشتر بر موضوع حمل نمی‌شود و آن یک وصف دو جنبه دارد، نه‌اینکه دو وصف حمل می‌شود، من‌باب‌مثال یک‌وقت زید دارای دو وصف است: «زیدٌ عالمٌ» و «زیدٌ طبیبٌ» چون هم درس فقه خوانده به او می‌گویند: عالم، و هم درس طب خوانده به او

می‌گویند: طبیب، خب دو وصف است، زید واحد است اما به حیثیات مختلف دو وصف مختلف به‌خود می‌گیرد، این مشکل نیست. یک‌وقت نه، یک وصف هست، زید یکی است و به یک لحاظ ما دو وصف را می‌خواهیم بر او حمل کنیم، یعنی زیدی که واحد است و یک درس فقه هم بیشتر نخوانده است، ما می‌خواهیم هم به او بگوییم: فقیه، و هم می‌خواهیم به او بگوییم: طبیب، آیا این ممکن است؟! ممکن نیست چون حیثیت، حیثیت واحد است، موضوع در اینجا موضوع واحد است، محمول هم محمول واحد است. بله، اگر محمول متفاوت بود، به‌تعداد محمول‌ها قضایای ما جهت پیدا می‌کرد و ماده پیدا می‌کرد، ولی چون موضوع واحد است و محمول هم واحد است بنابراین یک حیثیت واحده [بیشتر] در اینجا لحاظ نمی‌شود. حالا این موضوع ما که زید است و ماهیت است و این زید هنوز پا به عرصهٔ وجود نگذاشته و در عالم تخیل است و ما داریم برای این زید نامگذاری می‌کنیم، هفتهٔ دیگر این زید می‌خواهد به دنیا بیاید، می‌خواهیم برایش

نامگذاری کنیم، کارت دعوت نوشتیم و داریم ارحام و قوم و خویش‌ها و دوستان را برای عقیقه‌اش دعوت می‌کنیم و هزار تا کار دیگر می‌کنیم، چراغانی می‌کنیم و چه‌کار می‌کنیم، هنوز زیدی نیامده و ما از الان داریم برایش اسم می‌گذاریم. این اسم زید را که هنوز نیامده، این اسم را ممکن بالذات بنامیم یا ممکن بالغیر بنامیم؟ بالاخره این زید الان قبل از اینکه پا به عرصهٔ وجود بگذارد چه وصفی بر او مترتب است؟ امکان ذاتی را در بحث امکان ذاتی گفتیم که با خودش همیشه مصاحب و مقارن است. حالا صحبت در امکان بالغیر است. اگر آن امکان بالغیر همین امکان ذاتی است، این که در اینجا استحاله لازم می‌آید. امکان بالغیر معنایش این است که خود این ذات فی‌حدنفسه نسبت به خودش هیچ اقتضایی و هیچ امکانی را ندارد، غیر می‌آید و به او افاضهٔ امکان می‌کند، غیر می‌آید و او را ممکن می‌کند، چون تحصیل حاصل محال است. اگر خود ذات، امکان ذاتی داشت دیگر غیر در اینجا چه‌کار می‌توانست بکند؟ پس اینکه غیر می‌آید و افاضهٔ این امکان را به او می‌کند، معنایش این است که خودش

فی‌حدنفسه اقتضای امکان را ندارد و باید این وصف را از ناحیهٔ غیر دریافت بکند، درحالی‌که ما گفتیم: خود این قبلاً امکان ذاتی داشت.

پس اینکه یک مفهوم واحد و یک وصف واحد بخواهد هم به‌صورت امکان ذاتی و هم به‌صورت امکان بالغیر تجلی پیدا بکند، در اینجا اجتماع نقیضین لازم می‌آید که موضوع ما به‌لحاظی مقتضی امکان است و به‌لحاظی مقتضی امکان نیست و از ناحیهٔ غیر به او امکان افاضه می‌شود. و اگر قرار باشد همان‌طور که مرحوم آخوند می‌فرمایند در اینجا بگوییم که دو وصف می‌آید: امکان ذاتی مال خودش است و دست به ترکیبش نمی‌زنیم، امکان بالغیر هم از ناحیهٔ غیر می‌آید. مثل اینکه شخصی مانند زید یک لباس پوشیده و آن لباس همان لباس است، بعد یک شخص می‌آید و یک لباس دیگری که لباس مجلس است، یا عبا و قبا و عمامه یا کت و شلوار به او می‌دهد، خب این لباس را روی آن لباس می‌پوشد، این چه اشکال دارد که در عین اینکه خودش یک لباسی دارد، یک لباس دیگری از ناحیهٔ

غیر به او عنایت بشود؟! این موضوع زید هم بالنسبه به وجود همین‌طور است. این زید خودش ذاتاً لباس امکان ذاتی را به‌لحاظ ذات خودش پوشیده، یعنی لا اقتضاء است بالنسبه به ضرورت وجود و ضرورت عدم. و از ناحیهٔ غیر هم وصف دیگری بر او بار می‌شود، در این صورت اشکالی وجود ندارد.

باز در اینجا مسئله‌ای که پیدا می‌شود همان‌طور که مرحوم آخوند در اینجا می‌فرمایند، مسئلهٔ لحاظ حیثیت واحده و حیثیات متکثره است. شکی نیست بر اینکه هر وصفی را که شما بر موضوع حمل می‌کنید، به‌لحاظ حمل محمول بر آن موضوع است. به‌لحاظ یک منشأ انتزاعی است که آن منشأ انتزاع موجب وجود قضایای مکثرهٔ خارجی شده است. شما در وقتی می‌توانید کتابت را بر زید حمل کنید که زید کاتب باشد، در وقتی می‌توانید شاعر را بر زید حمل کنید که زید شاعر باشد. اگر زید شاعر نباشد که نمی‌توانید بگویید: زیدٌ شاعرٌ. اگر زید کاتب نباشد نمی‌توانید بگویید: زیدٌ کاتبٌ. اگر زید فقیه نباشد نمی‌توانید بگویید: زیدٌ فقیهٌ. پس انتزاع اوصاف متعدده از زید به‌لحاظ وجود منشأ انتزاع

متعددهٔ در زید است. وقتی که شما فقاهت را از زید انتزاع می‌کنید و بعد بر او حمل می‌کنید، این انتزاع فقاهت بر زید و بعد حملش بر زید که زیدٌ فقیهٌ، این به‌لحاظ یک وصفی است که در زید هست.

و در اینجا آن بحث معروف و دقیق که تعدد اسماء و صفات الهی با توجه به وساطت ذات آن لازم می‌آید ظهور پیدا می‌کند و آن قاعدهٔ کلی می‌آید. آن کسانی که عیب گرفتند، با چه مشکلاتی در اینجا مواجه می‌شوند! حالا وجود این زید به‌لحاظ حیثیات متکثرهٔ در او موجب خلق قضایای متکثره در خارج است، زید به‌لحاظ کتابتی که در او هست، ما قضیهٔ «زیدٌ کاتبٌ» را درست می‌کنیم، به‌لحاظ شعر، سلیقه و ذوق شعر، ما «زیدٌ شاعرٌ» را از او انتزاع می‌کنیم، به‌لحاظ درس فقهی که خوانده، ما «زیدٌ فقیهٌ» را از او انتزاع می‌کنیم و هلمّ‌جرّا.

پس زید اگر دارای یک منشأ انتزاع بیشتر نباشد، این منشأ انتزاع واحد [مانع از غیر است] ـ مثل اینکه به کسی گفتند: شما به‌درد چه چیزی می‌خورید؟ گفت: در باز کن! ـ این زید هم اگر یک وصف

خارجی، یک وصف به‌تنهایی نداشته باشد، شما می‌توانید از او اوصاف متعدده‌ای انتزاع بکنید. اما اگر فقط یک وصف در این زید باشد، مثلاً فقط همان وصف صرف الوجود در این زید باشد، زیدٌ موجودٌ، شما نمی‌توانید دیگر در اینجا اوصاف بگویید که زیدٌ کاتبٌ، زیدٌ شاعرٌ، زیدٌ عالمٌ، زیدٌ فقیهٌ. فقط باید بگویید که «زیدٌ موجودٌ» یعنی بنده‌خدا فقط نفس می‌کشد. کار دیگری از او برنمی‌آید.

حالا با توجه به این قضیه ما در بحث امکان ذاتی و امکان بالغیر باید ببینیم که شما غیر از یک زید و غیر از یک وجود، چیز دیگری در قضیه‌تان که ندارید. زیدٌ موجودٌ. این وجود را بر این زید حمل کردید. این امکان ذاتی را در وهلهٔ اول از حمل وجود بر زید انتزاع کردید، دیگر اینجا چه باقی ماند؟! خب امکان ذاتی را که انتزاع کردید! پس این امکان بالغیر را دوباره از همین قضیه می‌خواهید انتزاع بکنید. منشأ انتزاعش چیست؟ دیگر منشأ انتزاع در اینجا ندارد. این زید ما دیگر منشأ انتزاعی ندارد تا به‌لحاظ او امکان بالغیر را بخواهید در اینجا انتزاع بکنید. یک زیدی دارید و یک وجود دارید،

زیدٌ موجودٌ. وجود را به‌لحاظ حمل بر زید، یا به ضرورت یا به امتناع یا به امکان حمل می‌کنید. خب دیگر منشأ انتزاعی ندارد. بله، اگر یک منشأ انتزاع دیگری در زید بود، به آن لحاظ شما امکان را [حمل] می‌کردید. خب آن که دیگر منشأ انتزاع ندارد و منشأ انتزاع هم که بالغیر نخواهد شد. این کلام مرحوم آخوند بود.

ما در ارتباط با امکان ذاتی مسئلهٔ استحاله را متوجه شدیم. حالا در ارتباط با ضرورت ثبوت و ضرورت عدم چطور؟ در آنجا هم آیا امکان بالغیر با ضرورت ثبوت یا با ضرورت نفی می‌سازد؟ چون مسئله در ضرورت ثبوت و در ضرورت عدم، افحش خواهد شد. به جهت اینکه در جایی که ما مسئلهٔ امکان ذاتی را که خود سنخیت با امکان بالغیر دارد الا اینکه او متراوش از ذات است و این متراوش از غیر است ما محال بدانیم چه رسد به اینکه موضوع ما ضرورت الثبوت الوجود برای موضوع باشد! ذاتی که ذاتاً اقتضای ضرورت وجود را می‌کند، این دیگر چطور ممکن است که از ناحیهٔ غیر، ممکن الوجود

بشود؟! خود ذات می‌گوید: من واجب الوجودم، آن‌وقت از ناحیهٔ غیر می‌خواهی من را دو رتبه پایین بیاوری؟!

نقل می‌کنند می‌گویند که در زمان شاه اینهایی که به خارج می‌رفتند، دو رتبه خودشان را بالا می‌بردند. یعنی مثلاً اگر طرف گروهبان بود خارج می‌رفت می‌گفتند شما در دورهٔ چه بودی؟ مثلاً می‌گفت: من سرهنگ و یا استوار بود، یا مثلاً سرگرد بود، وقتی خارج می‌رفت می‌گفتند شما چه‌کار می‌کردید؟ مثلاً می‌گفت: من سرلشگر بودم یا سرتیپ بودم!

حالا این وجود خیلی زحمت کشیده خودش را به واجب الوجود رسانده ولی درعین‌حال تازه دو رتبه او را پایین می‌آورند می‌گویند: از ناحیهٔ غیر. می‌آیند می‌گویند: تو نه‌تنها واجب نیستی بلکه در آنجا رجحان هم نداری که هیچ، بلکه اصلاً ممکن هستی! از واجب الوجودی سقوط می‌دهند. یا در ناحیهٔ امتناع می‌گوید: من ذاتاً ممتنع الوجود هستم مثل اجتماع نقیضین، بعد می‌گوییم که نه، ممکن است که از ناحیهٔ غیر، جنابعالی ممکن بشوید. می‌گوید: اصلاً من ذاتاً ممتنعم، چطور ممکن است

در آنجا با این جمع بشوم؟! البته در اینجا یک مسئله‌ای هست که مربوط به قضیهٔ محصله و معدوله است که إن‌شاءالله برای جلسهٔ بعد.

فصل (۹)

فی أنّ الإمکانَ یَستحیلُ أن یکونَ بالغیرِ

لمّا تَیَقَّنتَ أنّ قسمةَ الشیءِ إلی الواجبِ و الممکنِ و الممتنعِ منفصلةٌ حقیقیةٌ إذ کلُّ مفهومٍ فهو فی ذاتِه إمّا ضروریُ الوجودِ أو لا فإمّا ضروریُ العدمِ أو لا و هذا فی التحقیقِ منفصلتان حقیقیتان کلُّ واحدةٍ منهما یَتَرَکَّبُ مِن الشیءِ و نقیضِه و هکذا حالُ کلِّ قضیةٍ منفصلةٍ یکون أجزاؤُها أکثَرَ مِن اثنینِ فإنّها تکونُ بالحقیقةِ منفصلتان أو أکثَرَ فحینئذٍ الشیءُ بأیّ اعتبارٍ و حیثیةٍ أُخِذَ لا یکونُ إلا أحدَ هذه الثلاثةِ فإذا کان حالُه بحسبِ ذاتِه أو بحسبِ وصفِه مع قطعِ النظرِ عن تأثیرِ الغیرِ فیه مِن جملةِ هذه الثلاثةِ المنفصلةِ الإمکانُ فلو فُرِضَ أن یکونَ له إمکانٌ بالغیرِ لکانَ لشیءٍ واحدٍ بالنظرِ إلی حیثیةٍ واحدةٍ إمکانان أحدُهما بالغیرِ و الآخرُ بالذاتِ بمعنی کونِ الذاتِ کافیةً فی صدقِه لا بمعنی اقتضائِها له لاستحالةِ ذلک کما سیُظهَرُ.

«از آنجایی که این مسئله روشن شد که بحث در تقسیم واجب و ممکن، برگشتش به یک منفصلهٔ حقیقیه است. (و چند منفصله باید در اینجا لحاظ بشود تا اینکه این قسمت تحقق خارجی پیدا بکند.) زیرا هر مفهومی در ذات خودش یا ضروری الوجود است یا نیست. در آن شقّ دوم منفصلهٔ اول که موضوع قرار می‌گیرد برای منفصلهٔ دوم، در آن قسمت اخیرش، آن که ضروری الوجود نیست، یا ضروری العدم است که ممتنع است یا نه. (از این دوتا «أو لا»ها، یک وصف و یک جهت در اینجا بیرون می‌آید که اسم آن را ما امکان می‌گذاریم.) و این‌دو منفصل حقیقی هستند. هر کدام از این‌دو ترکیب می‌شوند از شیء و از نقیض شیء. و همین‌طور است حال هر قضیهٔ منفصله‌ای که اجزایش بیشتر از دوتا باشند، این باید ترکیب از یک شیء و از نقیض او باشد تا اینکه بتواند تکثّر در منفصله را ایجاب بکند. درحقیقت هرچه اجزاء بالاتر برود، بر تعداد قضایای منفصله هم افزوده می‌شود. پس به هر اعتباری و به هر حیثیتی شما شیء را درنظر بگیرید و آن ذات را درنظر بگیرید، این شیء نیست مگر یکی از این جهات ثلاثه. (یکی از این جهات ثلاثه را واجد است؛ حالا یا حیثیت ذاتش یا حیثیت این آثار و صفات وجودش، هرچه می‌خواهد باشد بالاخره یکی از این جهات ثلاثه را واجد است.) اگر حال آن شیء به‌حسب ذاتش یا به‌حسب وصفش زائد بر ذات، با قطع نظر از تأثیر غیر در او یعنی با قطع نظر از تأثیر علت در او به‌نحو ثبوت یا به‌نحو نفی، از جملهٔ این سه‌تا باشد، [آن منفصله امکان است.] یعنی اگر خود آن شیء با قطع نظر از تأثیر علت بر او از جمله این سه[تا باشد] قضایای منفصلهٔ ما از جملهٔ اینها حال شیء امکان می‌باشد و امکان برای او ذاتی می‌باشد. با توجه به این نکته اگر باز فرض بشود که برای او یک امکانی از ناحیهٔ غیر هم هست، یک علتی او را ممکن می‌کند، یک فاعلی وصف امکان به او می‌دهد، برای یک شیء واحد به نظر به یک حیثیت واحده‌ای که دارد، به نظر فقط به آن حیثیت حمل محمول بر او بدون شیء دیگر و بدون لحاظ خارج، باید این شیء دو امکان داشته باشد: یکی از آنها بالغیر باشد و دیگری بالذات باشد. اینکه دیگری بالذات است به چه معنی است؟ به معنایی که خود ذات را شما درنظر بگیرید و نظر به غیر نداشته باشید، خود این ذات کفایت می‌کند در صدق این امکان؛ نه‌اینکه این ذات اقتضاء می‌کند این امکان را، [چون این محال است و به‌زودی این مطلب روشن خواهد شد.]»

یعنی ذات علت برای امکان نیست. علت، علت برای اتصاف معلول به یک وصفی است. یعنی وقتی که یک ماهیتی از ناحیهٔ علت وجوب پیدا بکند آیا این وجوبش را خودش آورده یا علت به او عنایت کرده است؟ علت عنایت کرده است. علت فاعلی می‌آید و این زید و این ماهیت را موجود می‌کند و

به‌واسطهٔ موجودیت به او وجوب می‌دهد. منتها وجوبش را می‌گوییم: وجوب بالغیر. وجوب بالغیر یعنی غیر که علت است اقتضا می‌کند وجوب را برای زید. خود این زید اقتضا نمی‌کند. اقتضاء را معمولاً اصطلاحاً در ناحیهٔ علت می‌آورند. ولی خود ماهیت ذات، خودش فی‌حدنفسه بدون اینکه اقتضا بکند کفایت می‌کند. نمی‌گویند: اقتضا می‌کند بلکه می‌گویند: کفایت می‌کند، یعنی نیازی به شیء دیگر ندارد، احتیاجی ندارد تا اینکه خودش را متلبس به لباس امکان بکند. این را می‌گوییم: معنای کفایت و آن را می‌گوییم: معنای اقتضاء. بدون اینکه این ذات اقتضا بکند. چون ذات معنی ندارد که علت برای آن بشود. ذات زید که علت برای ثبوت امکان نیست، اصلاً لا علة است، چیزی نیست! چون ماهیت اصلاً نمی‌تواند علت باشد. علت همیشه، علت وجود است، ماهیت که نمی‌تواند علت باشد.

و مِن المستحیلاتِ أن یکونَ إمکانٌ واحدٌ مستندًا إلی الذاتِ بالمعنی المذکورِ و إلی الغیرِ جمیعًا کما مَرَّ فی الوجوبِ مِن أنّه لو کان بالذاتِ لم یکن بالغیرِ و لو کان بالغیرِ لم یکن بالذاتِ.

«و یکی از آن مسائل مستحیلات است اینکه یک امکان (حالا بحث دو امکان می‌آید) مستند به ذات باشد به همین معنایی که گفتیم که ذات کفایت بکند برای حمل امکان بر خودش. و همین‌طور این امکان مستند به غیر باشد، یعنی هر دو. یعنی یک امکان به دو لحاظ لحاظ بشود. همان‌طور که در وجوب قبلاً گفتیم. (ممکن است یک ذات فی‌حدنفسه کفایت بکند برای حمل وجوب بر خودش مانند باری تعالی، و از ناحیهٔ غیر هم باز واجب باشد یعنی بالقیاس الی الغیر که در ناحیهٔ معلول است. از ناحیهٔ معلول باید ذات باری هم معلول باشد چون اگر معلول می‌خواهد باشد باید علت هم وجود داشته باشد.) همین‌طور در وجوب هم همین معنی را گفتیم که اگر وجوب بالذات باشد، این دیگر وجوب بالغیر نمی‌شود. (بله، بالقیاس الی الغیر می‌شود همان‌طور که گفتیم ولی بالغیر نمی‌شود.) اگر وجوب از ناحیهٔ غیر به یک ماهیتی افاضه بشود که ماهیات ممکنه باشد، دیگر این وجوب بالذات نمی‌تواند باشد، خود این ذات اقتضای وجوب را نمی‌کند.»

پس این محالیتش روشن شد که یک ماهیت واحده، یک امکان واحد به دو لحاظ محال است. لازمه‌اش این است که یک ذات در عین اینکه کفایت بکند درعین‌حال کفایت نکند، خب این جمع بین نقیضین است. حالا می‌گوییم: نه، دو امکان در اینجا وجود دارد.

و أمّا تحقُّقُ إمكانين لشيءٍ واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ فهو مُستبينُ الفسادِ فكما لا يُتَصوَّرُ لشيءٍ واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ وجودان أو عدمان فكذلک لا يُتَصَوَّرُ لواحدٍ بعينِه مِن الذواتِ أو الحيثياتِ المكثرةِ للذاتِ ضرورتا وجودِ واحدٍ أو ضرورتا عدمِ واحدٍ أو لا ضرورتان لوجودِ واحدٍ و عدمِ واحدٍ.

«و اما (لقائلٍ أن يقول) که می‌شود دو امکان برای شیء واحد تحقق پیدا بکند به اعتبار واحد، پس این که فسادش خیلی روشن است. همان‌طوری که امکان ندارد تصور بشود برای شیء واحد به یک اعتبار واحد دو وجود و دو عدم، (یعنی به حمل یک محمول بر او یا به حمل یکی از اوصاف وجود بر او دو وجود تصور بشود یا دو عدم تصور بشود. من‌باب‌مثال وقتی که ما می‌گوییم: زیدٌ موجودٌ، در اینجا یک وجود را حمل بر زید کردیم، وجود عمرو را که دیگر حمل بر زید نکردیم یا وجود بکر و خالد را که حمل نکردیم، یک وجود که همان وجود زید است همان را حمل بر زید کردیم. یا وقتی که می‌گوییم: زیدٌ کاتبٌ، یک چیزی از آثار وجود، از صفات وجود را حمل بر این کردیم، دیگر زیدٌ کاتبٌ، این وجود کتابت اقتضا نمی‌کند که ما وجود شعر را هم حمل بر زید کنیم، وجود فقه را حمل بر زید کنیم. در اتصاف موضوع به یک وصف فقط یک وجود در اینجا لحاظ می‌شود. یا وقتی می‌گوییم: زیدٌ غیرُ کاتب، در اینجا یک عدم، حمل بر زید می‌شود، عدم دیگری حمل بر زید نمی‌شود.) وقتی که تصور نمی‌شود برای شیء واحد به یک اعتبار واحد، دو وجود و دو عدم، پس تصور نمی‌شود برای یک واحد بعینه از خود ذوات یا از حیثیات مکثّرهٔ ذات، از اوصافی که با هر وصفی ذات تکثر پیدا می‌کند، (مثلاً زید به‌لحاظ کتابت، زید به‌لحاظ علم، زید به‌لحاظ مهنه) این دو ضرورت وجود واحد یا دو ضرورت عدم واحد، یا دو عدم ضرورت برای وجود واحد و برای عدم واحد نمی‌شود انتزاع بشود.»

كيف و هذه المعانى طبائعُ ذهنيةٍ لا يُتَحَصَّلُ إلا بالإضافةِ.

«این معانی طبایع ذهنیه‌ای است که این به‌واسطهٔ اضافه وجود پیدا می‌کند.»

ضرورت و وجود و امکان، منشأ انتزاع خارجی دارند. باید منشأ انتزاع داشته باشند تا ما بتوانیم این وجوب و امکان و امتناع را انتزاع کنیم. اگر زید منشأ انتزاع برای وجوب نداشته باشد ما واجب الوجود را نمی‌توانیم از «الله موجودٌ» انتزاع کنیم، باید یک منشأ انتزاع داشته باشد. چرا نمی‌گوییم: «الله ممتنعٌ»؟ به‌لحاظ اینکه امتناع، منشأ انتزاعش در ذات باری

تعالی مستحیل است، چون ضرورت وجود در ذات باری تعالی هست، چون این تعین خارجی هست و غیر از او نیست لذا ما واجب الوجود را حمل بر الله می‌کنیم. منشأ انتزاع باید داشته باشد. وقتی که می‌گوییم: «زیدٌ کاتبٌ»، باید زید کاتب باشد تا بگوییم: کاتبٌ. وقتی که می‌گوییم: «زیدٌ عالمٌ» باید زید علم داشته باشد تا بگوییم، اگر نداشته باشد نمی‌توانیم بگوییم. منشأ انتزاع باید داشته باشد. و اینها طبایع ذهنیه‌ای هستند که تحقق خارجی ندارند، فقط تحقق اینها تحقق ذهنی است. شما در عالم خارج غیر از زید و غیر از کتابت، امکانی را دیگر از داخل آن درنمی‌آورید، وجوب را دیگر از داخل آن درنمی‌آورید، امتناع را در دیگر نمی‌آورید و نمی‌بینید. زید را دارید می‌بینید دیگر. تازه قوهٔ شعرش را هم نمی‌بینید فقط آن شعری که می‌گوید تصور می‌کنید. اینها همه طبایع ذهنی هستند.

و لا یَتَعَدّدُ کلٌّ منها إلا بتعدُّدِ ما أضیفَت هی إلیه فلو فُرِضَ إمکانٌ بالغیرِ لشیءٍ ما فهو مع عزلِ النظرِ عن الغیرِ أ هو فی حدِّ ذاتِه ممکنٌ فکان لشیءٍ واحدٍ بعینِه إمکانان و قد عَلِمتَ بطلانَه، أو ضروریُ أحدٍ مِن الوجودِ و العدمِ فقد أزالَه ذلک الغیرُ عمّا یَقتضیه ذاتُه و کساه مصادمُ ما استَوجَبُهُ بطباعِه؟! و لیس کذلک إذا کان الوجوبُ أو الامتناعُ بالغیرِ حینَ کونِ الذاتِ متصفةً بالإمکانِ الذاتی لأنّه عبارةٌ عن لا اقتضاءِ الذاتِ إحدَی الضرورتینِ لا اقتضائِها سلبَهما.

«تعدد پیدا نمی‌کند هر کدام از این طبایع ذهنیه مگر به تعدد منشأ انتزاعشان که تعدد پیدا می‌کند. اگر فرض بشود امکان بالغیر برای شیئی، او با غضّ نظر از غیر (ما در ذات خودش بحث می‌کنیم) آیا در حد ذات خودش این شیء ممکن است؟ پس برای یک شیء واحد بعینه دو امکان باید باشد و بطلانش را دانستی. یا با غضّ نظر و عزل نظر از غیر، ضروری الوجود است یا ضروری العدم است، این غیر می‌آید و آن را که این ذاتاً مقتضی است ازاله می‌کند. (این که دیگر خیلی افحش است و خیلی بدتر است! این ذاتاً خودش اقتضای ضرورت می‌کند و غیر می‌آید آن ضرورت را از او سلب می‌کند و دو درجه هم به او تنزل می‌دهد و این را به امکان برمی‌گرداند. و همین طور در امتناع.) و بر او می‌پوشاند آنچه را که مصادم با آن چیزی است که طبع او آن را می‌پسندد. این‌طور نیست مسئله در وجوب و امتناع

بالغیر اگر ذات متصف به امکان ذاتی باشد. (یعنی اگر شخصی بگوید: چطور از این طرفش شما قبول می‌کنید که اگر یک ذاتی واجب الوجود باشد یا ممتنع الوجود باشد امکان بالغیر پیدا نمی‌کند، اما اگر یک چیزی امکان ذاتی باشد، خب این می‌تواند واجب بالغیر باشد یا ممتنع بالغیر باشد؟! چطور این را قبول می‌کنید؟! به‌خاطر اینکه در بحث امکان ذاتی، صحبت از عدم اقتضاء ذات است یکی از دو ضرورت را، نه‌اینکه ذات اقتضاء سلب می‌کند.»

در اینجا لابشرط اطلاقی نیست، در اینجا لابشرط مقسمی است و ابهامی و به‌عنوان طبیعت مهمله است. بحث، بحث لا اقتضاء است نه بحث اقتضاء سلب. من‌باب‌مثال یک‌وقت می‌گوییم: من از شما می‌خواهم که آب مطلق بیاورید، آب بدون قید بیاورید، این در اینجا اقتضاء سلب است. یک‌وقت من می‌گویم: شما آب بیاورید. اگر شما آب هندوانه هم آوردید آوردید، اگر آب سیب هم آوردید آوردید، این دیگر در اینجا لا اقتضاء است، یعنی فقط من طبیعت مهمله را از شما خواستم؛ حالا این در ضمن آب میوه تحقق پیدا کرد، در ضمن آب قراح تحقق پیدا کرد، در ضمن آب خاک‌آلود و هر چیز دیگری تحقق پیدا کرد، من فقط منظورم این است که مثلاً این گلدان در اینجا دارد گلش خشک می‌شود باید یک آبی در آن ریخته بشود، حالا اگر آب هم پیدا نمی‌شود آب هندوانه هم اینجا ریختیم بالاخره از خشک شدن نجات پیدا می‌کند دیگر، حالا آب کدر و آب گل‌آلود باشد فرقی نمی‌کند. آنچه منظور

مرا محقق می‌کند فقط صرف رطوبتی است که باید به گیاه برسد؛ حالا نه‌اینکه حتماً آب چشمه دماوند را بیاورید و پای این درخت بریزید تا اینکه مرطوب بشود، این در لحاظات تفاوت پیدا می‌کند.

و بینَهما فرقٌ إذ الأولُ سلبُ تحصیلیٍ لا إیجابُ سلبٍ أو إیجابُ عدولٍ و الثانی إیجابٌ لأحدِهما.[1]

«([و بین این‌دو فرق هست زیرا] اوّلی که لااقتضاء ذات است یکی از [دو ضرورت را]، این سلب تحصیلی است، قضیه قضیهٔ سالبهٔ محصّله است، نه‌اینکه قضیه، قضیهٔ موجبهٔ سالبة المحمول یا موجبهٔ معدولة المحمول است [و دومی موجبه است برای یکی از این دو.]»

در قضیهٔ موجبهٔ سالبة المحمول، موضوع وجود دارد و ما محمولی را از او سلب می‌کنیم. پس در اینجا قضیهٔ ما قضیهٔ موجبه است. من‌باب‌مثال یک‌وقت می‌گوییم: «زید لیس بقائمٍ»، زید هست و قیام ندارد. یک‌وقت می‌گوییم: «لیس زیدٌ بقائمٍ»، «لیس» را مقدم بر «زید» می‌کنیم، در اینجا قضیه سالبهٔ محصله می‌شود. یعنی زیدِ قائم نیست. «زیدِ قائم نیست» در اینجا مجموع موضوع و محمول را به‌عنوان یک مفهوم واحد مسلوب قرار دادیم، سلب را بر سر مفهوم واحد آوردیم. سواءٌ اینکه زیدی در خارج باشد و قائم نباشد، این محقق است و سواءٌ اینکه زیدی نباشد باز قضیه محقق است. پس وقتی

---

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۶۱ ـ ۱۶۲.

می‌گوییم: «لیس زیدٌ بقائمٍ» می‌شود سالبهٔ محصله. یک‌وقت می‌گوییم: زید، اثبات زید در اینجا می‌کنیم. نه، اینجا دیگر نمی‌توانیم بگوییم: زید نیست. «زید لیس بقائمٍ» زید هست و قائم نیست. یک‌وقت این‌طور می‌گوییم و یک‌وقت می‌گوییم: «زیدٌ لا قائمٌ»، زید لا قائم است یعنی در اینجا خود لا قائم می‌شود قضیهٔ موجبه؛ این می‌شود موجبهٔ معدولة المحمول. زید هست و وصفی دارد که آن وصفش وصف عدم قیام است؛ حالا یا جلوس است یا نوم است، این دیگر فرق نمی‌کند. و بینهما بونٌ بعید که در انجا مسئله همان‌طور که عرض کردم بحث لابشرط اطلاقی است که لااطلاقِ به‌عنوان قید است و یکی لابشرط لااطلاقی به‌عنوان طبیعت مهمله و از باب تشبیه است. و در قضیهٔ سالبهٔ محصله همان است. و ما در بحث امکان ذاتی‌مان قضیهٔ سالبهٔ محصله است نه قضیهٔ موجبهٔ سالبة المحمول یا موجبهٔ معدولة المحمول.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد