

نقد دیدگاه غزالی در مسئله ضرورت وجودی و تحلیل اشتباه ایشان در

تفکیک مراتب وجود

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شما باید یادتان باشد یک آقای کیوان مسجد قائم

بود که قرآن و دعا می خواند، آدم خوبی بود، خداوند

او را بیمارزد. روزهای عید نانروغنی پخش

می کردند و دعا می کردند، این آقای کیوان داشت

همین تهلیلات را می خواند: «**اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، لَا**

**إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ وَ لِلَّهِ الْحَمْدُ، وَ**

**الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا هَدَانَا»**.<sup>۱</sup> یک آقای هم بود که در

چهارراه سید علی، فرش فروشی داشت و او هم از

همین نانروغنی ها می آورد که یک هم چنین مزه های

هم داشت. [نانروغنی را] می دادند و خلق الله هم

می خوردند. هنوز هیچ چیزی ثابت نشده بود و اصلاً

آن روز آقا عید نگرفتند تا عصر هم نگرفتند و فردا

گرفتند. بعد دیدند که این آقا می گوید که مردم

نخورید امروز عید نیست! طبق طبق نان به مردم

---

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۵۱۷.

می داد نان ها روی دستش باد کرده بود، می گفت که مردم هنوز ثابت نشده است، نخورید! ملت هم می خوردند و می گفتند که نه، رادیو گفته است. آقای کیوان هم داشت همین [دعای تهلیلات را] می خواند. آقا گفتند که تو دیگر چرا داری دعای عید می خوانی؟ گفت که آقا من تبرعاً می خوانم! کار دست عوام بیفتد همین است! آن نان پخش می کند و دیگری هم دعایش را می خواند!

مرحوم آقا در این مسئله دقت داشتند که کارشان را به دست [هر] کسی ندهند. خودشان بر یک کاری که باید انجام بدهند نظارت می کردند. جوانب را می سنجیدند و بعد وقتی شخص انجام می داد او را می خواستند و کیفیت کار و انجامش را از او می پرسیدند که آیا طبق آنچه که گفتم انجام گرفت یا یک نحو دیگر [انجام گرفته است]؟

لزوم رعایت حدود افراد در تذکر دادن به ایشان

هیچ کسی نمی تواند سر این افراد کلاه بگذارد! حالا به سلوک کار نداریم. کسی که اصلاً طبعش این طور باشد یعنی اصلاً مرازش این طور باشد، کسی نمی تواند [سر او کلاه بگذارد]. حالا خودش اشتباه

کند یک مطلب دیگری است. کسی نمی‌تواند خلاصه مسئله را طور دیگر بیاورد. خیلی از نامه‌هایی که ایشان [ارسال] می‌کردند را ما می‌نوشتیم. می‌گفتند که وقتی نامه را نوشتید هنوز آن را مبیضه نکردی در همان مسوده بیاور من بینم. ما می‌آوردیم و ایشان نگاه می‌کرد. برای ایشان می‌خواندیم و اگر ایشان نکته‌ای داشت و ایراد داشت می‌گفتند که ایراد را همین جا برطرف کنید. ما عبارت را عوض می‌کردیم.

یک وقت شخصی برای آقا یک نامه‌ای نوشت و در آن نامه تاریخ شمسی را گذاشت. من دیدم ایشان فرمودند که خب جواب این نامه را شما بده و درضمن این نامه بگو که ما این کتاب‌ها را برای چه نوشته‌ایم؟! مگر شما رساله نوین را نخوانده‌اید؟! مگر برای شما نفرستاده‌ایم؟! پس ما این کتاب‌ها را برای چه کسی نوشته‌ایم؟! اگر به این مسئله ایراد دارید خب ایرادتان را با نامه برای ما بفرستید، اگر ایراد ندارید چرا عمل نمی‌کنید؟! باینکه آن شخص، شخص محترمی بود و من در انتخاب تعبیر گیر کرده

بودم که چه تعبیری بیاورم! چون از یک طرف مرد محترمی است و از یک طرف باید بالأخره این مفاهیم در آن گنجانده بشود. ما یک نامه‌ای نوشتیم و جواب ایشان را دادیم و درضمن هم این مسئله را در آن گنجانیدیم. خوب به حساب خودم تعبیری که آورده بودم خیلی ملایم‌تر بود از آنچه که ایشان با من مطرح کردند، خیلی ملایم‌تر بود. وقتی که بردم به ایشان نشان دادم گفتند که نه، این را تغییر بده و یک قدری پایین‌تر بیاور. بعد من همان‌جا عوض کردم، گفتند که این مناسب است.

ببینید چقدر رعایت این مسئله [را می‌کنند] که در عین اینکه باید به آن شخص تذکر داده بشود حدود هم باید رعایت بشود. نه اینکه چوب را برداریم بزنیم کمرش راست نشود! این طور که طرف چیز نمی‌شود. ﴿أَدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>۱</sup>، ﴿وَجَدِلْ هُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾<sup>۲</sup> خیلی در این

---

<sup>۱</sup> . سورة مؤمنون (۲۳) آیه ۹۶؛ سورة فصلت (۴۱) آیه ۳۴. نور ملکوت قرآن، ج ۱، ص ۹۰:

«تو ای پیغمبر بدی را با نیکی که طریقه بهتر است، از خود دور کن.»

<sup>۲</sup> . سورة نحل (۱۶) آیه ۱۲۵. تفسیر آیه نور، ص ۸۸:

«به طریق احسن با این کفار و مشرکین مجادله کن!»

مسئله ایشان عجیب مطلب را مدّ نظر داشتند.

یک وقت وجهی به من داده بودند و گفتند که این را به فلانی که یکی از اقوام قمی ما بود بده. وقتی ما [آن وجه را] در جیبمان گذاشتیم - می خواستیم به طهران بیاییم، در آن موقع مشهد بودم و قم نیامده بودم - وقتی می خواستیم بیاییم گفتند که خب چطوری به او می دهی؟! حالا می خواهی به او بدهی چه می خواهی به او بگویی؟! من ماندم که به ایشان چه بگوییم! گفتم که والله من چیزی الآن به نظر نمی رسد مگر بنشینم فکر کنم که حالا [مثلاً چه بگوییم]. گفتند که آیا بلدی طوری مقدمه چینی کنی که عزت نفس او محفوظ بماند؟! خیلی عجیب است! خیلی عجیب است! گفتم که إن شاء الله بروم ببینم چه کار می کنم. یک طوری سمبلش کردیم!

چندی پیش یک جایی بودم یکی از افراد خیلی ناراحت بود، از ارحام بود. رنگش قرمز شده بود. وقتی می گفت من هم می خندیدم! او مدام می گفت من هم می خندیدم! می گفت: آقا طرف بیست تومان در پاکت گذاشته است به بچه اش [داده است] جلوی

چهل نفر جمعیت می گوید که اهدائی حضرت آقای  
والد! می گوید که من بازش کردم دیدم ده، بیست  
تومان پول هست! خیلی ناراحت شده بود. [گفته  
بودند که] مرحمتی حضرت آقا است! عجیب است  
چه کسی رفت و چه کسی به جای ایشان آمد!

در فوت ایشان ما متوجه شدیم ....، گرچه من در  
خود زمان حیات ایشان یک چیزهایی را متوجه شده  
بودم اما کسی نمی دانست. بعد از فوت ایشان متوجه  
شدیم که بیش از آنچه که ایشان در ارتباط با رفقا و  
دوستانی که با ایشان حشرونشر داشتند نسبت به  
مطالب و مسائل مالی و این حرف ها در حشرونشر  
بودند نسبت به افرادی که اصلاً ما نمی دانستیم و  
اصلاً آنها را ندیده بودیم و اسم آنها را در زمان حیات  
نشنیده بودیم ایشان بیشتر و دو برابر نسبت به آنها در  
ارتباط بودند و من فرزندشان از این ارتباطات و این  
مسائل و اینها خبر نداشتم! همه اینها برای انسان مهم  
است.

### بسم الله الرحمن الرحيم

و بعضٌ مَن تَصَدَّى لِخُصُومَةِ أَهْلِ الْحَقِّ بِالْمَعَارِضَةِ وَ الْجِدَالِ وَ التَّشْبِيهِ بِأَهْلِ الْحَالِ  
بِمَجَرَّدِ الْقِيلِ وَ الْقَالَ ...<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۲۷.

از جمله کسانی که در مقام پاسخ به ایراد بی‌نیازی از صانع برآمده‌اند، یکی از آنها غزالی است که در کتاب تهافت الفلاسفه<sup>۱</sup> در آنجا نسبت به اشکالی که بر ضرورت به شرط محمول و وجوب وجود برای موضوع به شرط وجوب بیان شده است، در آنجا ایشان به پاسخ به این اشکال می‌پردازد و من تعجب می‌کنم که مرحوم آخوند چرا اصلاً اشکال غزالی را در اینجا نقل کرد؟! باینکه ایشان جواب را قبلاً داده است. اگر قرار بر این باشد که هر کسی بیاید و هر اشکالی بکند خب اینکه نمی‌شود و همین‌طور باید به پاسخ مطالب پردازد گرچه بالأخره در شرح و تفصیل و بسط کلام فایده‌ای هست ولی مطلبی که ایشان در اینجا نقل کرده است همان مسئله‌ای است که قبلاً هم در چند بحث پیش هم مطرح شده بود و اختلاف بین مفهوم و مصداق و اخذ مفهوم لا بشرط از وجود و عدم و اخذ مفهوم به شرط وجود و به

---

۱. تَهَافُتُ الْفَلَاسِفَةِ، کتابی از ابو حامد محمد غزالی در نقد آراء فیلسوفان و در واقع در رد فلسفه است. (محقق)

شرط عدم که مایزاء خارجی دارد و حکایت از خارج می‌کند فرق این روشن شد. عدم فرق بین این دو مسئله موجب اشتباه جناب غزالی شد و ایشان در پاسخ به این ایراد راه را اشتباه رفته‌اند. مطلب ایشان این است که در قضیه وجودیه که وجود، محمول برای موضوع قرار می‌گیرد آن طرفِ مقابل که عدم است یا نسبت به خود موضوع بدون لحاظ وجود و عدم سنجیده می‌شود و به عبارت دیگر به ماهیت **مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ** بدون حکایت از وجود و عدم خارجی نظر می‌شود، این عدم برای این ماهیت ممکن است همان‌طوری که وجود برای این ماهیت ممکن است. یعنی در این مرتبه که از آن به مرتبه ذات تعبیر آورده می‌شود بدون لحاظ به وجود و فقط خود ماهیت در اینجا مدّ نظر است تساوی نسبت به وجود و عدم بر این ماهیت ثابت است ولو اینکه این ماهیت، موضوع برای قضیه ما واقع شده است. چون در اینجا او را از محمول خودش منسلخ کردیم و همین‌طور از عدم جدا کردیم.

من باب مثال گرچه **زیدٌ موجودٌ** در این قضیه ما

موضوع است و محمولش وجود است ولی عقل

می تواند او را از آن محمول معرّی کند همان طور که همین **زیدٌ موجودٌ** در قضیه دیگر **زیدٌ قائمٌ** است و اگر در نظر شریفان باشد در بحث اخذ موضوع به عنوان هیولای مبهمه عرض شد که وقتی که متکلم موضوع را می گوید هیچ محمولی در ذهن مخاطب تصور نمی شود و آن موضوع بدون محمول است. زید بدون محمول است حتی مسئله وجود و عدم هم در ذهن مخاطب نمی آید چون ممکن است مخاطب تصور کند که می خواهد وجود را بر این زید حمل کند یا ممکن است عدم را می خواهد بر این زید حمل کند یا ممکن است قیام را می خواهد بر این زید حمل کند و یا ممکن است اکل و نوم را می خواهد بر این زید حمل کند.

بنابراین قبل از اینکه محمول برای موضوع آورده بشود همیشه موضوع های ما به عنوان هیولای مبهمه فقط مدّ نظر واقع می شود و این هیولای مبهمه همان ماهیتی است که بالنسبه به وجود و عدم متساوی الطرفین است و متساوی الأطراف است بالنسبه به صفاتی که به او ملحق می شوند و این ماهیت نسبت

به عدم آن صفات در تمام این موارد لایبشرط است. وقتی که محمول بر این ماهیت حمل شد آنگاه شکل می گیرد و مفهوم پیدا می کند. حالا بعد از اینکه این مفهوم را پیدا کرد باز عقل می تواند آن محمول را از این ماهیت جدا کند و باز او را به عالم خودش که عالم مرتبه و ذات است به آن عالم بفرستد و هیچ امر وجودی یا عدمی را بر این ماهیت حمل نکند. این کار، کار عقل است. بنابراین ماهیت با این حیثیت همان طوری که وجود برای او امکان دارد عدم هم برای او امکان دارد. این یک صورت [است].

ایشان می فرمایند که صورت دوم این است که این طرف مقابل که طرف عدم است اسناد به ماهیت داده بشود ولی ماهیتی که وجود، شرط برای اوست یا اینکه وجود حتی قید برای اوست. باز در اینجا در دو صورت می بینیم که این عدم برای این ماهیت ممکن است؛ اگر این عدم را نسبت به ماهیت موجوده بدهیم یعنی به ماهیت به شرط وجود نسبت بدهیم ممکن است که ما همان ماهیت را در مرتبه مفهومی مدّ نظر قرار بدهیم و آن ماهیت در مرتبه مفهومی همان طوری که وجود برای او ثابت است

عدم هم برای آن ماهیت در مرتبه مفهومی ثابت است. چون ماهیت در مرتبه مفهومی ولو اینکه به شرط وجود است ولی این وجود نمی تواند چیزی از قامت رسای او کم کند و نمی تواند بر دامن کبریائیت و عزت او که وجود و عدم برای او متساوی الطرفین است، خدشه ای وارد کند. نمی تواند الآن که متصف به وجود است این وجود بیاید و او را از آن مرتبه مناعت و متانت به حضيض ذلت و تقید بکشاند. نه خیر، الآن هم که این ماهیت موجود است در مقام عز خود مستغرق است و آبی از اتصاف به وجود و عدم است. روی این جهت باز انتساب عدم به این ماهیت ولو به شرط وجود در اینجا او را از امکان خارج نکرده است.

صورت دوم اینکه ما ماهیت را به شرط وجود و در ظرف وجود می گیریم یعنی این ماهیتی - ماهیت موجوده - که الآن متصف به وجود است این مفهوم را مفهوم موجود فرض می کنیم باز در این صورت ایشان می فرمایند که انتساب عدم به این ماهیت امتناع ندارد. بله، انتساب عدم به وجودی که این

وجود قید برای ماهیت است امتناع ذاتی دارد ولی  
انتساب عدم به جزء از این وجود و ماهیت که همان  
ماهیت باشد باینکه این وجود جزء برای اوست  
یعنی باینکه این وجود جزء به اضافه آن ماهیت است  
که آن ماهیت هم جزء است باز در این وهله این  
وجود، ظرف برای عدم واقع می شود نه اینکه این  
وجود مانع از انتساب عدم به ماهیت بشود؛ یعنی این  
وجود کاری انجام نداده است و دست بر قضا الآن  
وجود به این ماهیت اتصاف پیدا کرده است و اگر  
اتصاف هم پیدا نمی کرد باز اشکالی را به هم  
نمی رساند. به جهت اینکه این مفهوم ماهیت در اینجا  
که ماهیت موجوده است، این ماهیت موجوده باز از  
مرتبه مفهومی خود خارج نشده است و تا وقتی که  
در مرتبه مفهومی باقی مانده است می توانید هر بلایی  
می خواهید بر سر آن دریاورید.

لذا انتساب این عدم به یک هم چنین مفهومی  
باینکه ظرف، ظرف وجود است اشکال به هم  
نمی رساند. بله، انتساب عدم به خود این وجود  
ماهیت امتناع دارد، چون دو مفهوم متقابل حتی در  
مرتبه تعمل عقلی هم باهم جمع نمی شوند یعنی در

مرتبه تعقل عقلی نمی تواند سیاهی داخل در سفیدی و سفیدی داخل در سیاهی بشود و نمی تواند زردی داخل در سبزی و سبزی داخل در زردی بشود. دو مفهوم مخالف در مرتبه تصور به استقلال خودشان باقی هستند همان طوری که در خارج لا یجتمعان هستند در ظرف عقل هم لا یجتمعان هستند. یعنی وقتی که شما سیاهی را در ظرف ذهن تصور می کنید در آن تصور سیاهی، سفیدی یا زردی یا قرمزی و امثال ذلک گنجانده نشده است. همین که من دارم می گویم که سیاهی، زردی، سفیدی و قرمزی یعنی مفاهیم مختلفه. والا دیگر چرا دارم تعبیر مختلف می آوردم؟! و لهذا گرچه مفهوم سیاهی، زردی، قرمزی، سبزی، بیاضیت و اصفرار تمام اینها در ظرف ذهن هست ولی ذهن برای هر کدام از اینها وعاء و ظرف خاص به خودش را دارد و هیچ کدام از اینها داخل در هم نخواهند شد.

بناءً علی هذا این وجوب ذاتی وجود برای این موضوع، دیگر ثابت نخواهد شد و دیگر این وجود برای این موضوع امکان دارد چون موضوع ما مفهوم

ماهیت به شرط وجود است نه اینکه آن شیء خارجی و نفس آن امر خارجی است. این کلام غزالی بود و خیلی به نحو اختصار [بود] یعنی ملخص‌تر از آنچه که مرحوم آخوند در اینجا بیان کردند، دیگر نیازی در شرح آن ندیدم.

اشکال مرحوم آخوند به جناب غزالی

اشکالی که مرحوم آخوند در اینجا وارد می‌کند همان مطلبی است که قبلاً عرض شد. ایشان می‌فرمایند که جناب غزالی خلط بین مفهوم و مصداق را کرده است. در بحث انتساب ضرورت وجود به موضوع اصلاً بحث، بحث مفاهیم نیست! [بلکه] بحث، بحث مصداق خارج است. وقتی که یک ماهیت لباس وجود به خود پوشیده است در آن هنگام بالنسبه به وجود و عدم متساوی الطرفین است و تصور خود ماهیت در وعاء ذهن اقتضاء تساوی را بالنسبه به وجود و عدم دارد ولی وقتی که ماهیت لباس وجود پوشید دیگر از مرتبه مفهوم خارج شد و به مرحله مصداق درآمد. آنگاه چطور ماهیتی که به مرتبه مصداق در خارج درآمده است و شما به او اشاره حسیه می‌کنید باز عدم برای او امکان دارد؟!!

چطور ممکن است؟! چطور ممکن است مصداق خارجی که مشاهد و محسوس شما است، شما در ظرف وجود باز تطرق عدم را برای او ممکن بدانید و دخول عدم را بر او در ظرف وجود دیگر ممکن بدانید؟! این اجتماع بین متناقضین است و ایشان آمده‌اند بین مفهوم و مصداق فرق نگذاشته‌اند و خیال کردند مصداق، مفهوم است و همان تساوی الطرفین بالنسبه به وجود و عدم را آمده‌اند به مصداق خارجی نسبت داده‌اند این ماحصل کلام ایشان بود.

و بعض من تصدى لخصومة أهل الحق بالمعارضة و الجدل و التشبه بأهل الحال بمجرد القيل و القال. كمن تصدى لمقابلة الأبطال و مقاتلة الرجال بمجرد حمل الأثقال و آلات القتال قال في تأليف سماء تهافت الفلاسفة إنَّ قياس الطرف الآخر إلى الممكن له اعتبارات أحدها أن يُقاس إلى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها و بهذا الاعتبار يكون ممكناً لها في ذلك الوقت بل في جميع الأوقات. و ثانيها أن يُقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على أن يكون قيداً.

[و برخی از کسانی که برای خصومت با اهل حق به معارضه و جدال پرداخته‌اند، و تنها با گفتار و سخن‌پردازی، خود را شبیه اهل حال (عارفان) نشان می‌دهند؛ مانند کسی که تنها با حمل وزنه‌ها و ابزار جنگی، به مقابله با پهلوانان و جنگجویان می‌پردازد در تألیفی که نام آن را «تهافت الفلاسفه» نهاده است، چنین گفته است که] قیاس طرف دیگر که عدم به ممکن در ظرف وجوب است به چند اعتبار می‌شود. اینکه ما این عدم را یعنی طرف دیگر را به ذات

ممکن و به آن ماهیت **مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ** قیاس کنیم  
با قطع نظر از وجودی که در این ذات ممکن است و  
با قطع نظر از واقع، کاری به او نداریم. این عدم برای  
این ذات ممکن می شود همان طوری که وجود برای  
این ذات ممکن است. نه تنها در این زمان بلکه در  
همه ازمه.

اعتبار دوم اینکه طرف مقابل که عدم است به آن  
ذات قیاس بشود به حسب تقییدش به طرف واقع، اما  
ذاتی که مقید به وجود است؛ ذات مقید به وجود را  
با عدم بسنجیم ببینیم عدم چه ارتباط و نسبتی با او  
دارد؟ در قیاس اول ما آن ذات را از وجود جدا کردیم  
گرچه **زیدٌ موجودٌ** در قضیه ما، وجود برای زید  
محمول است ولی عقل آن زید را جدای از وجود و  
عدم فرض می کند و آن مرتبه ظلمت ماهیت را برای  
او حتی در مرتبه وجود حفظ می کند.

تلمیذ: آن **زیدٌ موجودٌ** در واقع ما وجود را قید می دانیم، وقتی که این ماهیت وجود  
پیدا کرد قبل از اینکه وجود پیدا کند متساوی النسبه است منتها وقتی که این ماهیت وجود  
پیدا کرد و می گوئیم: **زیدٌ موجودٌ**.

استاد: الآن هم که وجود پیدا کرده متساوی النسبه  
است.

تلمیذ: شما فرمودید که ما عدم را دیگر نمی توانیم بر این بار کنیم. در صورتی که در  
قبل می توانیم این را مبرای از وجود ...

استاد: ببینید خود ماهیت را تصور می کنید نفس

زید مثل همین که این **زید موجود<sup>۲۸</sup>** که الآن من خبر از

**زید موجود<sup>۲۸</sup>** می‌دهم. **زید<sup>۲۸</sup>** آن را می‌گویم اما **موجود<sup>۲۸</sup>**

آن را نمی‌گویم. به شما می‌گویم: **زید<sup>۲۸</sup>**. شما چه

محمولی را برای این زید می‌آورید؟ هیچ! بنابراین

این زید متساوی الطرفین بالنسبه به وجود و عدم

است. این زیدی که الآن گفتم ولی محمولش را هنوز

نگفته‌ام شما هم اطلاع ندارید که چه محمولی

هست. نه، منتظر هستید ببینید از دهان من چه

محمولی خارج می‌شود. بنده هم نمی‌گویم شما را

در خماری می‌گذارم و می‌گویم که **زید<sup>۲۸</sup>!** [می‌گویید

که] آقا **زید<sup>۲۸</sup>** چه؟ محمولش چیست؟ [فقط] **زید<sup>۲۸</sup>؟!!**

خب در اینجا هزارتا احتمال می‌شود برای این داد.

می‌گویند که وقتی می‌خواهید خبر فوت و مرگ

کسی را بگویید نروید بگویید که فلانی مرد. بگویید

که مثلاً فلانی را دیده‌اید؟ بله دیده‌ام. خب چه شد؟

و الله نمی‌دانم، **لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** فلانی؟! بعداً إن شاء الله

فرصت شد می‌گویم! خلاصه علی‌کلّ حال باید

آهسته‌آهسته طرف را آماده کرد برای اینکه خلاصه

این محمول را به او حمل کرد و نمی‌شود انسان

همین‌طوری بگوید. همهٔ اخبار که اخبار خوش نیست بعضی اخبار هم ناخوش است!! حالا ما این **زید**<sup>۲۸</sup> را می‌گوییم و محمولش را نمی‌گوییم. این زید همان ماهیت لابشرطی می‌شود که مقصود ما است. یعنی در اینجا شما از زید یک تصور برداشتید و آن فقط ماهیت **مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ** است. این ماهیت لابشرط می‌شود. حالا اگر آمدید گفتید که **موجود**<sup>۲۹</sup> همین‌که گفتید: **موجود**<sup>۲۸</sup> دیگر از لابشرطی درآمد. این از لابشرطی درآمد و بشرط‌شیء شد. این ماهیتی که الآن بشرط‌شیء شد هنوز وجود برای او ضرورت دارد.

البته آن بحثی که قبلاً مرحوم آخوند کردند و بعد هم ادعا می‌کنند که وجودات ممکنه در هر حال احتیاج به فاعل و استمرار علت دارند آن اقتضاء می‌کند که آن امکان فقری حتی در مرتبهٔ وجود هم همراه با ماهیت موجود باشد و آنچه که موجب نیاز آنها به علت است حتی در مرتبهٔ استمرار هم با آنها مصاحب است. مگر همان امکان مناط ملاک احتیاج به علت نبود؟! آیا ممکن است یک ماهیت موجود بشود و بعد از وجود، ملاک برای استناد به علت را

از دست بدهد؟ یعنی مستغنی بالذات بشود؟! نه!

بنابراین تا وقتی که این ممکن، ممکن است و محتاج به علت است آن جنبه تساوی طرفین خودش را بالنسبه به وجود و عدم در مرتبه تصور ذهنی حفظ می کند و دائماً از آن مرتبه متساوی الطرفین دارد به مرتبه وجود ترجیح پیدا می کند و مدام می لغزد و وجود پیدا می کند. مدام وجود پیدا می کند و وجود پیدا می کند اینکه مدام و مستمراً وجود پیدا می کند دالّ بر این است که آن ماهیت در مرحله تقرر خودش تساوی الطرفین را از دست نداده است و هنوز در تساوی الطرفین هست. گرچه در وقتی که ظرف برای وجود واقع می شود و وجود بر او عارض می شود در آن موقع این ماهیت، ماهیت بشرط شیء می شود و در آن موقع وجود به عنوان وجود محمولی برای او ضرورت دارد که مرحوم آخوند در اینجا فرق بین وجود محمولی را با همان وجود ازلی در وجود وجوب ذاتی به شرط موضوع گرفتند. وجوب ذاتی به شرط موضوع برای دفع همین اشکال است.

فرق وجوب ذاتی با وجوب ازلی

این وجوب ذاتی با وجوب ازلی فرقی این است

که در وجوب ذاتی وجوب هست تا مادامی که موضوع باشد. تا مادامی که از ناحیه جاعل جعل باشد و تا مادامی که افاضه اشراقیه موجود باشد تا این مادام [وجوب هست]. اما در ضرورت ازلی دیگر در آنجا تا مادام معنا ندارد و وجوب برای موضوع بلانهایه ثابت است و دیگر قیدی، شرطی، جزئی و مقارنی هیچ چیزی در اینجا برای تعلق و ارتباط بین محمول و موضوع وجود ندارد.

حالا در قضیه و مسئله **زید موجود<sup>۲۸</sup>**، این ماهیت **زید<sup>۲۸</sup>** را متساوی الطرفین می دانیم؛ یعنی می توانیم این ماهیت را از آن وجود حذف کنیم و کاری نداشته باشیم به اینکه الآن زید در خارج هست یا نه، خود زید را تصور می کنیم. زید را بدون وجود خارجی آن تصور می کنیم.

*تلمیذ: **زید موجود<sup>۲۸</sup>** در ناحیه تصدیق است ولی اینکه شما فرمودید شما در اول فرمودید در خلطی که غزالی کرده در ناحیه تصور است.*

استاد: نه خیر بین مفهوم و مصداق خلط کرده است.

*تلمیذ: خب این **زید موجود<sup>۲۸</sup>** در مصداق است.*

استاد: یک قضیه است. مصداق خارجی آن بله، ولی در خود قضیه **زید موجود<sup>۲۸</sup>** این یک مابایزاء خارجی دارد. این یک کلام است شاید بنده دروغ

بگویم: **زیدٌ موجودٌ** با **زیدٌ موجودٌ** که زید در خارج  
 موجود نمی‌شود. این **زیدٌ موجودٌ** من یک قضیه و  
 یک تصدیق است. این تصدیق من یا مابایزاء خارجی  
 دارد یا ندارد. اگر مابایزاء خارجی داشت پس این  
 قضیه من صدق می‌شود و اگر مابایزاء خارجی  
 نداشت قضیه من کذب می‌شود. خب این **زیدٌ**  
**موجودٌ** را که الآن در این قضیه آوردم و وجوب را بر  
 زید حمل کردم، من عقلاً می‌توانم زید را از این  
 محمول جدا کنم. فرض کنید بگویم: **زیدٌ**. همین‌که  
**زیدٌ** بگویم یعنی ماهیت. حالا همین‌جا غزالی  
 می‌گوید که تا شما می‌خواهید بگویید که **زیدٌ**  
**موجودٌ**، **موجودٌ** را نگویید و این زید تنها را بگویید.  
 وقتی که زید را گفتید آن موقع حمل کردن عدم به  
 این زید آیا آن عدم ممتنع است یا ممکن است؟  
 می‌گوییم که ممکن است چون به‌جای اینکه من  
 بگویم: **زیدٌ موجودٌ** می‌گویم که **زیدٌ معدومٌ**. اصلاً  
 دلم می‌خواهد قضیه کاذبه و دروغ بگویم. اشکالی  
 ندارد.

بنابراین معرّی کردن موضوع از محمول و خالی

کردن وجود از محمول اشکال ندارد و این کار، کار عقل است. ولی صحبت در این است که در یک هم‌چنین قضیه‌ای اگر فرض وجود برای این موضوع بشود دیگر با فرض وجود برای این موضوع نمی‌شود آن را جدا کرد یعنی ما در اینجا موضوع را به شرط وجود لحاظ می‌کنیم. مثل اینکه فرض بکنید اگر شما در **أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ** آمدید علماء را مقید به اتقیا کردید و گفتید: **أَكْرَمَ الْعَالَمِ الْمُتَّقَى**. الآن موضوع برای اکرام، عالم تنها که نیست بلکه عالم متقی است. شما می‌توانید بگویید که من متقی را از علماء جدا می‌کنم بعد وجوب اکرام را بر سر علماء می‌آورم. خب این نمی‌شود! در اینجا عالم مقید به تقوا شده است. عالم و تقوا باهم موضوع برای حکم قرار گرفته است.

و ثانيها أن يُقاسَ إليها بحسبِ تقييدها بالطرفِ الواقعِ على أن يكونَ قيداً لا جزءاً و حينئذٍ إن اعتُبرَ ثبوتُ الطرفِ الآخرِ لنفسِ الذاتِ المُقيدةِ بذلكِ الطرفِ من حيثِ هي من غيرِ أن يكونَ للتقييدِ دخلٌ فيما ثبتَ له الطرفُ الآخرُ يكونُ ممكناً لها دائماً و مُمتنعاً لها بالغيرِ في ذلكَ الوقتِ.<sup>١</sup>

دومی از این عبارات [این است که] آن طرف دیگر به این ذات قیاس بشود درحالی که مقید به طرف واقع است، بنا بر اینکه طرف واقع قید باشد لا

<sup>١</sup> . الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٢٧ و ٢٢٨.

جزء یعنی شرط باشد و جزء نباشد. اگر ثبوت طرف دیگر برای خود ذات، این ذاتی که به همین طرف وجود مقید است **مِنْ حَيْثُ هِيَ** اعتبار بشود یعنی وجود برای آن ماهیت ثابت بشود بدون اینکه برای تقیید دخالتی باشد در آن موضوعی که برای او طرف دیگر ثابت شده است، در آن موضوعی که برای او طرف دیگر ثابت شده است تقیید دخالت ندارد و فقط صرف انتساب به وجود است نه اینکه وجود در اینجا جزء اوست و موجب شده است که او از تساوی الطرفین به مرتبهٔ یکی از دو طرف برگردد.

**يَكُونُ مُمَكَّنًا لَهَا ...** در این صورت آن طرف دیگر که عدم است برای این ذات دائماً ممکن است چون این قضیه **تَقْيِدُ جُزْءٍ وَ قَيْدٌ خَارِجِيٌّ**<sup>۱</sup> می شود و دیگر در این صورت باز این موضوع ما جدای از او تصور شده است و برای آن ذات در این وقت ممتنع است ولی امتناع آن امتناع بالغیر است یعنی غیر که همان علت موجد است باعث شده است که عدم

---

۱. شرح المنظومة، تعلیه حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۱۰۴:  
و الحصة الكلية مقيداً يجي \*\*\* تقيد جزء و قيد خارجي

کنار برود ولی اگر آن علت نبود باز عدم ممکن بود  
بر ماهیت علت صدق کند. پس الآن علت موجب و  
سبب موجب مانع شده است و اگر آن سبب موجب  
برداشته شود عدم بر ماهیت صدق می کند. پس  
باینکه الآن در اینجا ماهیت را به شرط وجود گرفتیم  
ولی در اینجا این شرط وجود جلوی امکان انتساب  
عدم را به این ماهیت نگرفته است.

چرا؟ به جهت اینکه در اینجا وجود جزء برای  
ماهیت نشده است تا از ورود عدم به حیطة آن ماهیت  
جلوگیری کند بلکه آن محدوده ماهیت بر همان  
مبنای خودش و بر همان تعریف خودش باقی مانده  
است. منتها چون ماهیت الآن مشروط به وجود است  
می گوییم: در ماهیتی که مشروط به وجود است از  
حیث وجود الآن این ممتنع است ولی ممتنع، ممتنع  
بالغیر است و ممتنع ذاتی نیست و بحث ما در امتناع  
ذاتی است. یعنی عدم چون برای وجود زید امتناع  
ذاتی دارد پس طرف مقابلش که وجوب ذاتی است  
برای زید ثابت می شود. وجوب ذاتی که برای زید  
ثابت شد اشکال استغناء از جاعل در اینجا پیدا  
می شود. ایشان می گویند که نه، ما آن امتناعی را که

برای عدم و ماهیت ثابت می‌کنیم آن امتناع، امتناع  
بالغیر است و امتناع بالغیر موجب وجوب بالغیر  
می‌شود و وجوب بالغیر با وجوب بالذات دوتا است.

وَ إِنِ اعْتَبَرَ ثُبُوتُهُ لَهَا لَا مِنْ حَيْثُ هِيَ بَلْ مِنْ حَيْثُ تَقْيِدُهَا بِذَلِكَ الطَّرْفِ فَقَدْ يَكُونُ  
الطَّرْفُ الْآخَرُ مُمَكِّناً بِالذَّاتِ بَلْ وَاقِعاً وَ قَدْ يَكُونُ مُمْتَنِعاً بِالذَّاتِ.<sup>۱</sup>

اگر ثبوت طرف دیگر که عدم باشد برای ماهیت  
و برای ذات اعتبار بشود **مِنْ حَيْثُ هِيَ**، یعنی در  
مرتبه ماهیت نباشد از حیث اینکه مقید به این طرف  
است یعنی از حیث همان مقید بودن به او که جزء  
برای اوست از این حیث لحاظ بشود، پس در اینجا  
طرف دیگر که عدم باشد ذاتاً برای ماهیت ممکن  
است بلکه واقع است و همین‌طور است. به جهت  
اینکه آن طرف دیگر البته در اینجا این شرط است  
چون در اینجا باز این ماهیت می‌تواند آن عدم را  
بردارد و باز در مرتبه عدم این ماهیت بالنسبه به  
وجود و عدم متساوی الطرفین است و گاهی از  
اوقات این ممتنع بالذات می‌شود. امتناع بالذات از  
حیث وجود است یعنی اگر بخواهیم ماهیت را به  
شرط آن وجود تصور کنیم این ممتنع بالذات برای

---

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۲۸.

آن وجود می‌شود، نه برای آن ماهیت چون بین وجود و عدم در این صورت تناقص هست.

مثلاً إذا اعتُبرَ الممكنُ الموجودُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ موجودٌ فالعدمُ مُمكنٌ لَهُ بَلْ واقعٌ بَلْ واجبٌ وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ هَذَا اجْتِمَاعُ النِّقِیْضِیْنِ لِأَنَّ الموصوفَ بِأَحَدِهِمَا الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَ بِالْآخَرِ الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ التَّقْیِیدُ.

اگر ممکنِ موجود را از حیثِ موجودیتش اعتبار کنیم یعنی ممکنی که موجود است از حیث اینکه موجود است یعنی این ممکن در ظرف و در ذات خودش لباس وجود پوشیده است ولی ما این وجود را جدای از او تصور می‌کنیم پس عدم ممکن برای این ممکن است بلکه واقع است و بلکه واجب است چون قبل از تحقق تأثیر علت و تأثیر سبب، اولاً عدم بر این ماهیت بار می‌شود بعد علتِ وجود می‌آید این ماهیت را موجود می‌کند. پس عدم به ممکن از وجود اولویت دارد چون عدم نیاز به علت ندارد و علت سبب است بلکه واجب است که عدم بر این ممکن حمل بشود و اجتماع نقیضین لازم نمی‌آید که شما بگویید که ممکنی که لباس وجود پوشیده است چطور در اینجا انتساب عدم به او اشکال ندارد بلکه واجب است؟! آنچه که موصوف به عدم است **الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ هِيَ** است و آنچه که موصوف به وجود است **الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ التَّقْیِیدُ** است. ذات **مِنْ حَيْثُ**

هِيَ عَدَمٌ بِرَأَنِّ صَادِقٍ اسْتِ وَ ذَاتٍ مِنْ حَيْثُ التَّقْيِيدِ

وجود بر آن صادق است. پس ما دوتا ذات داریم.

وَ إِذَا اعتُبِرَ الْمُمَكِّنُ الْمَعْدُومُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعْدُومٌ فَالْوُجُودُ مُمْتَنِعٌ لَهُ بِالذَّاتِ.

اگر ممکنِ معدومِ اعتبار بشود - تا اینجا ممکن

موجود بود - و اگر ممکنِ معدوم را مِنْ حَيْثُ هُوَ

مَعْدُومٌ در نظر بگیریم، وجود برای او ممتنع بالذات

می‌شود. چون دیگر در اینجا خود عدم لازمه این

ممکن خواهد شد. وقتی که لازم ممکن خواهد شد

دیگر وجود، امتناع ذاتی دارد و اجتماع نقیضین

خواهد شد. این صورت دوم [بود].

وَ ثَالِثُهَا أَنْ يُقَاسَ إِلَيْهَا مَعَ تَقْيِيدِهَا بِحَيْثُ يَكُونُ الْمُقَارَنُ جُزْءاً لِمَا ثَبَتَ لَهُ الطَّرْفُ الْآخَرُ وَ يَنَاتِي فِيهِ أَيْضاً التَّقْسِيمَانِ الْمَذْكُورَانِ فِي الثَّانِي وَ لَزُومُ تَوَهُمِ اجْتِمَاعِ النَّفِيزَيْنِ هُنَا أَبْعَدُ.

صورت سومی که ایشان می‌فرمایند این است که

زید موجود جزء زید است نه اینکه شرط برای زید

است یعنی یک مرکب مِنْ حَيْثُ هُوَ مُرَكَّبٌ! بعد در

اینجا ایشان اصلاً قائل به اعتباریت هستند. اینکه این

طرف دیگر به آن ذات قیاس بشود با تقیید این ذات

به حیثی که آن چیزی که مقارن با این ذات است جزء

باشد به چیزی که برای او طرف دیگر ثابت شده

است که همان موضوع است.

این دو قسمی که در بالا ذکر شد در اینجا می‌آید.

لزوم توهم اجتماع نقیضین در اینجا ابعد است. چرا ابعد است؟ به جهت این است که در اوّلی و در آن شکل بالایی، موضوع ما مشروط به وجود بود یعنی آن وجود در اینجا جدای از موضوع به عنوان یک امر خارج فرض می شد ولی در اینجا این مفهوم مقید به وجود که در اینجا جزء باشد، هر دو یک جنبه اعتبار می شوند. وقتی که اعتباری شدند این مرکب ما از دو امر اعتباری در اینجا ترکیب شده است چون مقید است و نمی شود که جزء یک امر اعتباری، امر حقیقی باشد.

در اوّلی که آن مفهوم، مشروط به وجود بود ممکن بود شخص بگوید که آن شرط، یک امر خارجی است ولی اگر ما این موضوع را مرکب بگیریم، وقتی که مرکب می گیریم از یک امری که وجود باشد و از امر دیگر که ماهیت باشد وقتی که آن ماهیت، امر اعتباری باشد بنابراین وجود او هم باید امر اعتباری باشد. دیگر قطعاً جنبه ارتفاع نقیضین در اینجا نیست یعنی ایشان خیلی در اینجا اصلاً بین همه چیز را خلط کرده است!

فَقَدْ حَصَلَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَا وَقَعَ هَذِهِ الِاعْتِبَارَاتِ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ فِي الِاعْتِبَارِينِ الْأَوَّلِينَ مُمَكِّنٌ بِالذَّاتِ وَ فِي الْأَخِيرِينَ مُمْتَنِعٌ بِالذَّاتِ انْتَهَى مَا ذَكَرَ.

آنچه که این اعتبارات بالقیاس به او واقع شده است که ماهیت است این ممکن بالذات است و در این دوتای آخر ممتنع بالذات است، [این انتهای مطالبی بود که ایشان ذکر کردند].

و فسادُهُ يَظْهَرُ بِالتَّدْبِيرِ فِيمَا أَسْلَفْنَا بَيَانَهُ مِنْ أَنَّ الْكَلَامَ لَيْسَ فِي امْتِنَاعِ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الطَّرَفِ الْآخَرِ بِحَسَبِ مَا يَعْتَمَلُهُ الذِّهْنُ مِنْ دُونِ مُحَاذَاتِهِ لِمَا هُوَ الْوَاقِعُ كَمَا يُنْأَى إِلَيْهِ كَلَامُ هَذَا الْقَائِلِ.

فساد این مسئله ظاهر می شود. آن چیست؟ بحث ما بحث مفهوم نیست این کلام در امتناع یکی از دو طرف به قیاس به طرف دیگر به حسب آنچه که ذهن او را معرّی می کند بدون محاذاتش با واقع نیست. یعنی ایشان آمده اند به نفس مفهوم آن عدم را نسبت داده اند بلکه بحث ما در آن مفهوم به شرط خارج است. مفهوم به شرط خارج دیگر از مرتبه تساوی الطرفین بیرون می آید و دیگر در یک هم چنین ظرفی انتساب عدم به او ممتنع ذاتی است.

بَلِ الْمَنْظُورُ إِلَيْهِ فِي الطَّرَفِ الْآخَرِ نَحْوُ وَقُوعِهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَإِنَّ الذَّاتَ الْمُتَلَبِّسَةَ بِالْوُجُودِ مَثَلًا سِوَاءَ أَخَذْتَ عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي أَوْ عَلَى الْوَجْهِ الثَّلَاثِ يَسْتَحِيلُ عَدَمُهُ فِي الْوَاقِعِ.<sup>۱</sup>

آنچه که به آن در طرف دیگر نظر می شود نحوه وقوع این ممکن در نفس الامر است. ذاتی که متلبس به وجود است و حالا می خواهد به نحو شرطیت،

۱. همان، ص ۲۲۸ و ۲۲۹.

وجود شرط برای ذات باشد یا بر وجه ثالث که وجود جزء برای او باشد، دیگر عدمش در واقع محال است چون وجود آمد و بر او عارض شد. ظاهر است که موضوع یکی از طرفین با طرف دیگر واحد است و ما دو تا موضوع نداریم بلکه یک موضوع داریم. **زید** **موجود** یک موضوع است. وقتی که این وجود حمل بر زید می شود طبعاً عدم هم بر همین موضوع موجود حمل می شود نه اینکه بر یک موضوع دیگر [حمل شود]. پس وقتی که این وجود الآن بر این زید حمل شد دیگر عدم نمی شود در همین ظرف وجود باز بر زید حمل بشود، این اجتماع نقیضین است. موضوع واحد است.

وَ ظَاهِرٌ أَنَّ مَوْضُوعَ أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ هُوَ بَعِينُهُ مَا يُقَاسُ إِلَيْهِ الطَّرْفُ الْآخَرُ وَ يُحَكَّمُ بِامْتِنَاعِ لِحُوقِ ذَلِكَ الطَّرْفِ بِهِ امْتِنَاعاً ذَاتِياً وَ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ التَّحْيِثِ بِأَحَدِ الطَّرْفَيْنِ فِي الْإِعْتِبَارِ الثَّانِي أَنْ يُؤْخَذَ مَفْهُومُ التَّحْيِثِ وَ يُضَمَّ إِلَى أَصْلِ الذَّاتِ.

موضوع یکی از دو طرف بعینه آن چیزی است که به آن طرف دیگر قیاس می شود و حکم به امتناع لحوق همین طرف که عدم باشد به او به امتناع ذاتی می شود. این طور نیست که مراد از تحيث به حیثیت وجود یا به حیثیت عدم به یکی از طرفین در اعتبار دوم که مشروط به وجود است باشد، اینکه مفهوم تحيث از حیث وجود اخذ بشود، بلکه مفهوم تحيث

از حیث وجود در اینجا لحاظ نمی‌شود همان وجود  
خارجی تحیت است که در اینجا لحاظ می‌شود.  
والاً صرفاً فرض کنید گفت:

کی کند دانستن سرکنگبین \*\*\* دفع صفرای نگار مه جبین<sup>۱</sup>

شما روزی یک تسبیح سرکنگبین بیندازی  
هیچ وقت دفع صفرا نمی‌شود مگر اینکه یک شربتی  
را حلیله جلیله طویله بیاید برای شما بیاورد و دفع  
گرما و آن چیز بکند. مدام بیاید [بگویید که]  
سرکنگبین کجاست؟ [او بگوید که] شما اهل فلسفه  
هستید شما که می‌روید فلسفه می‌خوانید می‌توانید  
این معنا را در ذهن خودتان مستقر کنید! [شما  
می‌گویید که] حالا یادتان می‌دهم!! حالا اهل فلسفه  
هستیم؟! آن وقت جای دیگر وقتی وقتش می‌شود  
می‌گویید که ما عدم را در ذهن خودمان جا می‌دهیم،  
پس همان را هم در جای دیگر در مرتبه عدم جا  
می‌دهیم! طرف داشت مدام می‌گفت که عالم همه  
پوچ است. یکی سیخ درآورد و به او زد، گفت: آخ!  
گفت که این هم پوچ است؟!

---

<sup>۱</sup>. مثنوی طاق‌دیس، ص ۱۴.

[در هر صورت] حالا این تصویری که این جناب

در اینجا می‌کند، این ماهیت را دارید از حیث وجود

در مرتبه ذهن لحاظ می‌کنید یا دارید در مرتبه خارج

لحاظ می‌کنید؟ ماهیت از حیث وجود قطعاً مایا‌زاء

خارجی دارد. وقتی که شما می‌گویید: **زید موجود<sup>۱</sup>**

این حیثیت وجودی را که برای زید می‌آورید این

حیثیت وجود یک حیثیت خارجی است گرچه آن

حیثیت ذهنی شما حکایت از آن حیثیت خارجی

می‌کند نه اینکه بدون آن توجه خارج مدام بگویید که

زید مقید به وجود، زید مقید به وجود بدون اینکه

اصلاً زید وجودی در خارج [داشته باشد].

أَنْ يُؤْخَذَ مَفْهُومُ التَّحْيِثِ وَ يُضَمَّ إِلَى أَصْلِ الذَّاتِ حَتَّى يَحْصَلَ مِنْهُ مُرَكَّبٌ اِعْتِبَارِيٌّ وَ  
حُكْمٌ بِوُجُوبِ عَدَمِهِ وَ قِيلَ بِتَعَدُّدِ مَوْضُوعِ الْمُتَقَابِلِينَ فَالْمُرَادُ مِنَ الذَّاتِ الْمُتَلَبِّسَةِ بِأَحَدِ  
الطَّرْفَيْنِ كَالْوُجُودِ مَثَلًا هُوَ اِعْتِبَارُ تِلْكَ الذَّاتِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ مُصَدِّقًا لِمَا يُعْبَرُ عَنْهُ  
وَ يَحْكِي عَنْهُ الْعَقْلُ بِهَذَا الْمَفْهُومِ الدِّهْنِيِّ الَّذِي هُوَ مَفْهُومُ التَّحْيِثِ بِهَذَا الطَّرْفِ<sup>۱</sup>.

بنابراین [اگر] شما مفهوم تحيث و آن حیثیت و

شانیت وجود را بگیرید و به اصل ذات ضمیمه بکنید

تا اینکه مرکب اعتباری در اینجا حاصل بشود و حکم

به وجوب عدمش بشود و گفته بشود که عدم بر آن

مرکب اعتباری صادق است و به تعدد موضوع

---

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۲۹.

متقابلین گفته بشود و شما به تعدد موضوع متقابلین در اینجا قائل بشوید.

مراد از ذاتی که متلبس به یکی از دو طرفین مانند وجود است مثلاً اعتبار این ذات است به نحوی که مصداق باشد با آنچه که انسان تعبیر می آورد و عقل از او به همین مفهوم ذهنی حکایت می کند که او عبارت از مفهوم تحیت به این طرف است؛ یعنی وقتی که شما آن موضوع را مقید به آن وجود می کنید منظور شما همان وجود خارجی است. بر آن وجود خارجی دیگر عدم صدق نمی کند نه اینکه باز ذهن یک موضوعی را تصور می کند و باز او را در مرتبه جدای از آن وجود به حساب می آورد. نه، بحث دیگر از مرتبه ذهن به مرتبه خارج منتقل شده است و دیگر در مرتبه خارج عدم بر این امتناع ذاتی دارد.

وَلَا شُبْهَةَ فِي أَنَّ الدَّاتَ الْمَأْخُذَةَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ الَّذِي يُمَكِّنُ الْحِكَايَةَ عَنْهَا بِحَسَبِهِ بِمَا ذَكَرَ يَمْتَنِعُ لِحَقِّ الطَّرْفِ الْآخَرَ لَهُ بِالدَّاتِ.

شکی نیست ذاتی که وجود خارجی را به آن حمل می کنید و این ذات وجود خارجی و مصداق خارجی پیدا می کند که ممکن است ما از آن ذات حکایت کنیم، دیگر ممتنع است از اینکه عدم به او ملحق بشود چون در اینجا دارید ذات خارجی را

تصور می کنید. وقتی که دارید به زیدی که درمقابلتان هست اشاره می کنید چگونه عدم را بر همین زید حمل می کنید؟! خب این امتناع دارد!

و لا شبهة أيضاً أن ليس في تلك الذات المحكي عنها بما ذكرناه تركيباً بحسب الواقع إلا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين.

شکی نیست در این ذاتی که حکایت شده ما است این دیگر ترکیب به حسب واقع نیست مگر به اعتباری ذهنی؛ ذهن می آید ذاتی را تصور می کند و وجود را به آن حمل می کند ولی در واقع یکی است و در واقع همین وجود است. تا اینکه موضوع طرفین مختلف باشد.

فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر و من امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله على أن ما يتحمل هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق.

پس امتناع ذاتی برای عدم ثابت می شود. وقتی عدم برای این وجود ممتنع شد لازم می آید وجوب ذاتی برای مقابلش که همان وجود باشد.

تلمیذ: این وجود را یک امر اعتباری می گیرد؟

خروج ماهیت از تساوی الطرفين با درآمدن به مرتبه وجود

استاد: نه غزالی در اینجا مسئله وجود خارجی را مدّ نظر قرار نداده و قائل به اعتباریت وجود نیست. غزالی در اینجا آن مرتبه تساوی ماهیت را می خواهد همیشه برای خودش حفظ کند یعنی وقتی که می گوید: ماهیت به نسبت به وجود و عدم مساوی

است ...، یک چیزی یاد گرفته است که ماهیت به نسبت به وجود و عدم مساوی است متتها نمی‌داند وقتی که این ماهیت به مرتبه وجود درآید دیگر از مرتبه تساوی الطرفین خارج شده است. در مرتبه ذهن انسان می‌تواند وجود را به این ماهیت نسبت بدهد و عدم را به او نسبت بدهد حتی وقتی ماهیت هم در خارج هست؛ حتی وقتی ماهیت در خارج هست انسان زید را در خارج تصور می‌کند تنها، زید در خارج هست همین زید را تصور می‌کند بدون لحاظ خارج و اصلاً فرض کنید غفلت می‌کند از اینکه این مرده یا زنده است. بالأخره انسان می‌شود تصور اشیاء خارجی را بکند بدون لحاظ [خارج] فرض کنید الآن نمی‌دانم در این صحن درخت هست یا درخت نیست. ندانستن من تأثیری در تصور ذهنی من ندارد. من وجود درخت و عدم وجود درخت را در این مدرسه تساوی الطرفین می‌دانیم حالا نابینا هستم ممکن است، هوا تاریک است ممکن است و یا علل دیگری دارد که نمی‌توانم اطلاع پیدا کنم که درخت در اینجا هست یا نیست.

پس مسئله ذهنی من با مسئله خارج دوتا است؛  
یا تطبیق می کند یا تطبیق نمی کند ولی بحث ما در این  
است که وقتی ما می گوییم که این امر هست و واقع  
هم بود یعنی الآن هم بود، الآن ما عدم را بر این  
درختی که داریم با چشمان می بینیم حمل بکنیم  
ممتنع است یا ممکن است؟! ممتنع است! وقتی که  
ماهیت به لباس وجود درآمد دیگر نمی شود عدم را  
بر او حمل کرد. ایشان یک متساوی الطرفین را سفت  
گرفته است و دیگر رهایش نمی کند.

کک داخل تنبان طرف رفته بود هرچه گشت  
نتوانست کک را پیدا کند بالأخره بعد کلی تلاش کک  
را گرفت. حالا که گرفت رهایش نمی کرد. به او  
گفتند: آقا بکشش! می گفت: اگر بکشم حیف است!  
این همه شش ساعت گشتم پیدایش کردم حالا  
بکشمش؟! اینکه نمی شود! شش ساعت باید در  
دستم باشد!

خب حالا ایشان یک تساوی الطرفین را پیدا کرده  
دیگر نمی تواند رهایش کند! نگاه می کنیم می بینیم  
درخت در مدرسه وجود ندارد. حالا در یک  
هم چنین ظرفی اگر بگوییم که در این مدرسه درخت

موجود هست، آیا این موجود هست دروغ است یا دروغ نیست؟ دروغ است! یعنی در یک هم‌چنین ظرفی حمل وجود درخت در این صحن ممتنع می‌شود؛ ممتنع به امتناع ذاتی می‌شود و لهذا باید که رعایت مرتبه بشود و آن مرتبه تساوی الطرفین به جای خودش محفوظ، وقتی ماهیت لباس وجود خارج پوشید دیگر از آن مرتبه تساوی الطرفین خارج شده است. وقتی لباس وجود پوشید پس دیگر عدم برای او ممتنع است.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ