

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

عرض شد که در بحث قضایا نظر مرحوم علامه بر کلام قدما بود با این بیان که آنچه که در هلیات بسیطه مشگل قضیه است دو چیز است. البته قدما می گویند که سه چیز است و لکن با اضافاتی که ایشان از کلام مرحوم آخوند در رساله تصور و تصدیق داشتند مشخص می شود که در هلیات بسیطه فقط دو چیز بیشتر نداریم؛ یکی تصور موضوع و دوم تصور محمول و خود حکم عبارت از عمل نفسانی و کیف نفسانی است که این مسئله هم زمان با تصور بین این دو برای عاقل و جازم حاصل می شود. اما قدما قائل بودند بر اینکه در اینجا سه چیز بیشتر نیست؛ در هلیات بسیطه در مورد موجه یکی عبارت از وجود موضوع و دوم عبارت از وجود محمول و سوم عبارت از نسبت حکمیه است. اما در مورد سوالب از آنجایی که سلب حکم است پس دو چیز بیشتر نداریم؛ یکی وجود موضوع داریم و یکی وجود

محمول داریم.

مرحوم آخوند هم بر همین روش سیر می کند و بر متأخرین از فلاسفه ایراد وارد می کند. متأخرین از فلاسفه قائل به این هستند که بین قضایای موجهه و قضایای سالبه تفاوتی نیست و ایضاً بین قضایای بسیطه و قضایای مرکبه تفاوتی وجود ندارد. همان طوری که در قضایای مرکبه وجود موضوع و وجود محمول و نسبت بین محمول و موضوع و حکم به نسبت محقق است، در هلیات بسیطه مثل **زیدٌ موجودٌ یا اللهُ موجودٌ** هم وجود موضوع و محمول و نسبت و حکم بین این دو محقق است. همان طوری که بین قضایای موجهه نسبت حکمیه وجود دارد و خود حکم وجود دارد، در قضایای سالبه هم حکم وجود دارد منتها در قضایای موجهه حکم به وجود است و در قضایای سالبه حکم به سلب است و از این نقطه نظر تفاوتی بین آنها نیست.

عدم وجود نسبت حکمیه در هلیات بسیطه بنا بر نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند نسبت به این دسته از فلاسفه ایراد وارد می کند و می فرماید که ما در قضیه هلیات بسیطه نسبت نداریم تا اینکه حکم به نسبت در آنجا بکنیم،

ما موضوع و محمول و حضور محمول عند
 الموضوع داریم، همین! از نفس تصور موضوع و
 محمول حکم هم در اینجا حاصل می‌شود و دیگر
 ایجاد نسبت به عنوان عروض محمول بر موضوع
 مربوط به هلیات مرکبه است و مربوط به قضایایی
 است که محمول وصفی از اوصاف موضوع است
 مانند **زید کاتب** نه مانند **زید موجود**، [در اینجا]
 وصفی از اوصاف است. در اینجا عروض محمول بر
 موضوع و به عبارت دیگر حضور محمول عند
 الموضوع عبارت از نسبت حکمیه است اما در
 هلیات بسیطه یک هم‌چنین مسئله‌ای نیست. حضور
 محمول عند الموضوع نداریم بلکه نفس ثبوت
 محمول مورد نظر در قضایای هلیات بسیطه هست
 وقتی که می‌گوییم: **زید موجود** ما **موجود** را
 نمی‌خواهیم پیش زید حاضر کنیم. چرا؟ چون زید
 بدون **موجود** زید نیست تا اینکه آن **موجود** پیش زید
 حاضر بشود. پس از **زید موجود** نفس **زید**
 استفاده می‌شود؛ **وجود** **زید**. همان‌طور که ما
 می‌گوییم: **وجود** **زید** و یک تصور می‌کنیم و دو

تصور در اینجا نداریم، در **زیدٌ موجودٌ** هم ما یک تصور داریم که همان تصور ثبوت و وجود زید است. بنابراین ما دیگر در هلیات بسیطه نسبت حکمیه نداریم. نسبت در آنجایی است که **ثبوتٌ شیءٍ لِشیءٍ فرغُ ثبوتِ المثبت له** [باشد]، باید زید حضور داشته باشد تا نسبت بتواند منعقد بشود و انجام بشود.

قضیه؛ صور خارجیة مخلوق ذهن

از مطالبی که گذشت دو سه مطلب در اینجا به نظر می‌رسد؛ یکی قضیه‌ای است که مرحوم آخوند راجع به کیفیت نسبت در قضایای هلیت بسیطه و مرکبه فرمودند که شکی نیست قضیه که یک امر ذهنی است، خلق او به خلق ذهن است و این خلق حاکی از خارج است و حضور شیء در خارج را قضیه نمی‌گویند بلکه به صور خارجیة که مخلوق ذهن است قضیه گفته می‌شود و قضیه عبارت از وجود و خلق ذهن است و این خلق ذهن به چند عامل محقق می‌شود اول ثبوت تصور موضوع که شکی نیست که ذهن موضوع را باید تصور کند. دوم تصور محمول که باید این را هم تصور کند و بعد

ارتباط بین موضوع و محمول که شکی در این ارتباط هم نیست. منتها از آن جایی که این مسائل سریع انجام می‌گیرد، گاهی از اوقات برای ما خلط می‌شود که ما تصور نسبت حکمیه را نکردیم. اگر ما برداشتی از وجود نداشته باشیم کی می‌توانیم بگوییم: **زید^{۲۸} موجود^{۲۹}؟! و اگر برداشتی از زید نداشته باشیم کی می‌توانیم موجود^{۲۹} را بر زید حمل کنیم؟ چرا موجود^{۲۸} را بر عمرو حمل نکردیم؟! چرا موجود^{۲۸} را بر درخت و سنگ و حجر حمل نمی‌کنیم؟! زید را مدنظر قرار می‌دهیم.**

اشکال بر کلام مرحوم آخوند مبنی بر عدم وجود نسبت در هلیات بسیطه

بنابراین در اینجا یک تصور موضوع لازم است و یک تصور محمول لازم است و یک تصور نسبت بین این دو لازم است. اینکه می‌گویند: در هلیات بسیطه نسبت وجود ندارد، به نظر محل اشکال و تأمل است! تصور وجود دارد، بسیاری از موارد می‌شود که زید را تصور می‌کنیم ولی وجودش را تصور نمی‌کنیم و اصلاً به نظر نمی‌آید. بسیاری از موارد وجود را تصور می‌کنیم اما زید را تصور نمی‌کنیم. الآن مفهوم وجود بدون تعلقش به شیئی را تصور کنید، می‌شود یا

نمی‌شود؟ بله می‌شود. الآن شروع به فکر کردن می‌کنیم و وجود را بدون تعلق به یک امر خارجی تصور می‌کنیم و اگر نتوانیم تصور کنیم و تصور وجود ملازم با تصور به امر خارجی باشد پس چطور می‌توانیم وجود را بر اشیاء **مختلفة الحقائق** حمل کنیم؟!

فرض کنید الآن این مسئله در مورد هر جنسی و در مورد هر طبیعت مهمله‌ای وجود دارد، سفیدی را تصور می‌کنید و این سفیدی را هم بر کتاب حمل می‌کنید و هم بر جدار حمل می‌کنید، این سفیدی را هم به قماش و عمامه حمل می‌کنید و هم به لباس حمل می‌کنید. اگر این سفیدی به عنوان مطلق تصور نشده باشد بلکه همراه با موردی باید تصور بشود، پس ما نمی‌توانیم این را بر اشیاء دیگر حمل کنیم و تناقض و تضاد پیش می‌آید. بنابراین سفیدی به عنوان مطلق باید تصور بشود تا بتوانیم آن مابه‌الاشتراک بین اشیاء **مختلفة الحقائق** را که در مورد وصف و کیف اشتراک دارند را مصداق برای آن سفیدی و آن کیف قرار بدهیم. در هلیات بسیطه وقتی که تصور وجود می‌شود، آیا این تصور وجود ملازم با تصور زید

است؟! این طور نیست. آیا وقتی تصور زید می شود، ملازم با تصور وجود است؟! اگر این طور باشد پس با صرف تصور زید باید وجود او هم محرز باشد در حالی که این وجود را در مقام شک و احتمال در ذهن خود نگه می داریم، نه در مقام یقین و جزم! از اینجا استفاده می کنیم که تصور زید ملازم با وجود نیست و تصور وجود ملازم با زید نیست بلکه حضور وجود **عند الذهن** عبارت از همان نسبت حکمیه است که آن نسبت حکمیه هم با تصور و افعال نفس است و آن حکم هم همین طور باید با افعال نفس محقق بشود. این اشکال اول بر مرحوم علامه و مرحوم آخوند بود.

اما اشکال دوم که بر آن حیثیت حکمیه وارد می شود و هردوی اینها قائل هستند بر اینکه حکم خارج از مقومات و اجزای قضیه هست، باید در اینجا هم عرض کنیم همان طوری که حکم افعال نفس است و به قول شما داخل در اجزای قضیه نیست، مگر هر چیزی که افعال نفس است باید بگوییم که نمی تواند مقوم قضیه باشد؟! مگر تصور

موضوع و محمول غیر از اِعمال نفس است؟! شما می‌توانید زید را تصور کنید و می‌توانید نکنید، در اختیار شماست. پس اینکه زید را تصور کردید، در اینجا اِعمال نفس انجام گرفته و وقتی که محمول را هم تصور می‌کنید دوباره در اینجا اِعمال نفس انجام گرفته و وقتی که ایجاد نسبت حکمیه بین هردو می‌کنید دوباره در اینجا اِعمال نفس انجام گرفته است منتها به نحو احتمال، وقتی که جزم به حکم پیدا می‌کنید، این اِعمال نفس در مرحله آخر انجام گرفته است نه اینکه اِعمال نفس غیراختیاری است! اگر اِعمال نفس غیراختیاری باشد پس از اول نباید در قضیه شک کنیم.

بله، برای اینکه نفس انسان حکم کند نیازی به مقدمات و مقارنات و شرایطی دارد حالا آن مقارنات و شرایط را یا خودبه‌خود به وجود می‌آورد و نفس او منتهی به اِعمال و جزم می‌شود یا این مقارنات و شرایط از خارج به وجود می‌آید و این مقارنات و شرایط بدون اختیار انسان موجب جزم نفس می‌شود. علی‌کلّ حال آخرین مرتبه‌ای را که باید طی بشود و نفس حکم کند، آخر آن کار نفس است. چه

کسی گفته است که حکم به نسبت حکمیه در اختیار انسان نیست؟! در اینجا دیگر تفاوتی نیست؛ در اینجا هیچ تفاوتی بین قضیه مرکبه و قضیه بسیطه وجود ندارد!

اما سراغ مسئلهٔ سالبه آمدیم، مرحوم علامه در قضیهٔ سالبه می فرمودند: آن ضرورت روی رفع رفته است یعنی قدماء که ایشان آنها را تأیید کرده اند گفته اند که سلب حکم است، نه حکم به سلب! سلب حکم در قضیه یعنی عدم و عدم در اختیار آن جازم و عاقل نیست! عدم یعنی **نفسُ الشیء**، خودش وجود دارد. **عدمُ الشیء** در اختیار من نیست. وقتی که می گویم: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ**، اینکه قیام را برداشتم معنایش این نیست که در اینجا رفع قیام شده است! در اینجا حکم به عدم قیام شده است نه اینکه فقط رفع قیام شده است! رفع قیام با خود عدم خارجی قیام برای زید هم ثابت است! زید اگر جالس باشد، الآن در اینجا می گوئیم: رفع قیام است و **عدمُ القیام** در اینجا محقق است و این به متکلم و عاقل کاری ندارد، به این بستگی ندارد! اگر زید نائم

باشد، در اینجا **عدمُ القیام** ثابت است و به من مربوط نیست. **عدمُ القیام** یک امر عدمی است و این امر عدمی در اختیار متفکر و عاقل نیست! کاری که نفس می‌کند این است که آن عدم را در ذهن خود به وجود می‌آورد و حکم می‌کند، نه اینکه صرفاً عدم را بردارد! عدم از اول برداشته شده است. شما اصلاً می‌بینید که در اینجا خوابیده است، وقتی که در اینجا خوابیده است، در اینجا **عدمُ القیام** محقق است. در اینجا می‌گوییم: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ**، این **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ** من با آن عدم قائم زید چه تفاوتی دارد؟! چه فرقی می‌کند؟!

یک وقت من صحبت نمی‌کنم و می‌گوییم: اصلاً به زید نگاه کن، هیچ حکمی نمی‌کنم. نگاه می‌کند و می‌گوید: این خوابیده است و قائم نیست، در اینجا خودش **عدمُ القیام** را احساس می‌کند. یک وقت **عدمُ القیام** را از من می‌شنود و من می‌گوییم: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ**، اینکه می‌گوییم: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ**، در اینجا می‌خواهم **عدمُ القیام** را اثبات کنم یا حکم به **عدمُ القیام** کنم؟! این ذهن و این نفس در اینجا چه می‌کند؟! کاری که ذهن در اینجا می‌کند، نفس

احضار **عدمُ القیام** بدون حکم است یا حکم به **عدمُ القیام** است؟! من می گویم: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ**، نفس من می گوید: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ** و متکلم می گوید: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ** و این با **عدمُ القیام** فرق می کند!

بله، اگر منظور شما از رفع قیام این است که ما می گوئیم، خب ما مناقشه‌ای در مسئله نداریم و این حکم است یعنی با احضار عدم قیام ...، بالأخره ذهن احضار می کند! **عدمُ القیام** که ذهن در اینجا احضار می کند با **عدمُ القیام** که خودش قبل از احضار تکویناً در نفس بود یکی است؟! شما نمی گوئید: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ**، قبل از اینکه بگوئید: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ**، آیا در ذهن شما **عدمُ القیام** هست یا نیست؟! هست. اصلاً شما تصویری نکردید، چیزی را تصور نکردید! نه **عدمُ القیام**، نه **عدمُ الجلوس**، نه **عدمُ الأکل** و نه چیز دیگر را تصور نکردید! پس اگر مفاد قضیه، نفس **عدمُ القیام** و عدم نسبت باشد، با حکم به قضیه و قبل از قضیه چه تفاوتی می کند؟! متکلم بگوید: **زیدٌ لیسَ بِقائمٍ** یا اصلاً نگوید چه تفاوتی می کند?!

پس معلوم می شود که ذهن فقط **عدمُ القیام** را

تصور نمی‌کند بلکه حکم به **عَدْمُ الْقِيَامِ** هم می‌کند چون **عَدْمُ الْقِيَامِ** قبلاً بوده است، قبل از اینکه متکلم صحبت کند **عَدْمُ الْقِيَامِ** در ذهن او موجود بوده است. خوب به اینکه قضیه نمی‌گویند! این مثل سایر اعدام، عدم است و تفاوتی نمی‌کند. اینکه متکلم می‌گوید: **زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ**، در ذهنش کار انجام می‌دهد، این کار چیست؟! این چه اِعمالی است که نفس می‌کند؟! اسم این اِعمال حکم است!

بنابراین هم بر مرحوم آخوند و هم بر مرحوم علامه و هم بر قدماء اشکال وارد است بر اینکه شما کار نفس را در اینجا نادیده گرفته‌اید! اینکه نفس در اینجا کار می‌کند یعنی حکم به عدم قیام می‌کند! لذا می‌گوییم: شما حکم کردید، حکم به اینکه این کار را نکردید. می‌گوید: نه، من فقط **عَدْمُ الْقِيَامِ** را گفتم. می‌گوییم: نه آقا، در دادگاه او را می‌آورند و می‌گویند: خودت حکم کرده‌ای و خودت اعتراف کرده‌ای! آیا نمی‌گویند: خودت اعتراف کردی که این برای من نیست؟! آیا نمی‌گویند؟! در دادگاه به تو نمی‌گویند که خودت اعتراف کرده‌ای؟! در دادگاه می‌گویی که من حکم به عدم این مال نکردم که این

مال برای من نیست، من فقط در ذهنم عدم المال را احضار کردم! می‌گویند: همین عدم المال و اینکه شما تسلط ندارید، خود همین حکم به این است که مال برای شما نیست.

تلمیذ: به حسب قضایا به محمول برمی‌گردد و به حکم بر نمی‌گردد لذا قضیه توصیف به موجب یا سالبه کردن به لحاظ محمول است نه به لحاظ حکم چون در سالبه و موجب هر دو حکم وجود دارد پس چون وجود دارد ما دیگر سلب را از حکم انتزاع نمی‌کنیم.

استاد: خب اینها می‌گویند: در سالبه حکم وجود

ندارد، در سالبه سلب حکم هست، نه حکم.

تلمیذ: به خاطر همین هم می‌گویند: قضیه سالبه است.

استاد: می‌گویند: سلب حکم است!؟

تلمیذ: چرا به این قضیه، سالبه می‌گوییم؟

استاد: چون در اینجا سلب وجود دارد.

تلمیذ: سلب در محمول وجود دارد یعنی سلب محمول از موضوع.

استاد: خب باشد فرقی نمی‌کند، باز هم در اینجا

حکم است. اینکه سلب می‌کنیم، کاری است که ما

انجام می‌دهیم، خب همین حکم به سلب است.

حکم می‌کنیم که محمول حضور عند الموضوع

ندارد، این حکم را ما می‌کنیم یا نه!؟

تلمیذ: از همین حکم ایجاب فهمیده می‌شود، نه از سلب.

استاد: ما اصلاً به ایجابش کار نداریم.

تلمیذ: چون می‌خواهیم صفت برای قضیه قرار بدهیم.

استاد: کدام!؟

تلمیذ: بگوییم که قضیه سالبه است و بگوییم که قضیه موجب است.

استاد: خب باشد.

تلمیذ: خب این صفت انتزاع از حکم می‌شود یا از آن متعلق به حکم!؟

استاد: فرق نمی‌کند، چه حکم باشد و چه متعلق،

هر دو یکی است. حکم در قضیهٔ موجه به سلب خورده است و اثبات می‌شود لذا فرق آن بین قضیه در مورد حکم و عدم حکم این است؛ در قضیه‌ای که ممکن است زید سالبه باشد، حتی در صورت امکان هم در آنجا دوباره حکم به امکان می‌کنیم. فرض کنید که نمی‌گوییم: ممکن است، فقط در مقام شک حکمی انجام نمی‌دهیم و تصور موضوع و محمول و نسبت بین این دو را می‌کنیم ولی هنوز حکم نمی‌کنیم! زید قائم است یا نیست؟! زید موجود است یا نیست؟! همین‌طور در ذهن خودمان این دو تا را مردد می‌کنیم. این تردیدی که الآن در ذهن خودمان ایجاد می‌کنیم حکم است یا نه؟! حکم نیست و فقط یک نسبت وجود دارد؛ یعنی موضوع را تصور کردیم و محمول را تصور کردیم و نسبت بین این دو را ایجاد کردیم، حالا آقایان می‌گویند: نسبت وجود ندارد ولی ما می‌گوییم: نفس در اینجا خیلی ظریف این کار را انجام داده است و دلیل بر این است که محمول را بدون موضوع تصور می‌کنیم.

پس در اینجا این کار را هم انجام داده است ولی

هنوز حکمی در اینجا نشده است. بعد یک دفعه با قرائن و شرایط یا با خبر مخبری متوجه می شویم بر اینکه زید موجود است و همین که الآن مطلع شدیم، نفس ما یک مرتبه به چه چیزی تحول پیدا کرد؟! یک مرتبه از مرتبه شک و تساوی الطرفین به مرتبه یقین خارج شد و این حکم می شود. یعنی همین که در ذهنمان فهمیدیم که **زید موجود**، این یعنی نفس ما به حضور محمول عند الموضوع حکم کرد.

حالا همین قضیه را در سالبه [بررسی کنیم]، در سالبه چه مسئله‌ای اتفاق می افتد؟! این موجب در سالبه به یک سلب تبدیل می شود یعنی حکم در اولی هست و در دومی هم هست، موضوع در اول هست و همان موضوع در دوم هست! محمول در اول هست و همان محمول در دوم هست! آن نسبت در موجب هست و این نسبت هم هست و حکم هم در اولی هست و در اینجا هم هست! در هر دو می گوئیم: ها، این «ها» که می گوئیم یعنی حکم! **زید موجود**، **ها زید لیس بموجود**، ها! اینکه داریم می گوئیم و جزم پیدا می کنیم، این حکم است. حالا

این حکم به چه چیزی خورد؟! این حکم به نسبت می خورد. در اوّلی حکم به نسبت یعنی به حضور محمول می خورد و در دومی حکم به عدم حضور محمول عند الموضوع می خورد و در هر دو یکی است و تناقص هم در اینجا محقق است. بنابراین حق با متأخرین است.

فصل (۹).

فی أنّ العدمَ لیسن رابطياً. الفلاسفة المتقدمون علی أنّ النسبة الحکمیة فی کلّ قضیة موجبة كانت أو سالبة ثبوتیة و لا نسبة فی السوالب وراء النسبة الإيجابية التي هی فی الموجبات و أنّ مدلول القضية السالبة و مفادها لیسن إلا رفع تلك النسبة الإيجابية.

مبنای فلاسفه متقدمون بر این است که نسبت حکمیه در هر قضیه‌ای چه موجبه باشد و چه سالبه، ثبوتیه است. اصلاً در سوالب نسبتی غیر از آن نسبت ایجابیه‌ای که آن در موجبات هست، وجود ندارد. مدلول و مفاد قضیه سالبه نه ایجاد نسبت سلب بلکه رفع نسبت ایجابیه است.

و لیسن فیها حملٌ و ربطٌ بل سلب حمل و قطع ربط و إنما یقال لها الحمیة علی المجاز و التشبیه و أن لا مادة فی السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب فذلك لا تختلف المادة فی الموجبة و السالبة بحسب النسبة الإيجابية و السلبية.^۱

در قضایای سالبه حمل و ربط نداریم بلکه سلب حمل و سلب ربط است. خوب چرا به او حملیه می گویند؟ باید در موجبه حملیه بگویند، در سالبه سلب حمل است. به خاطر مجاز و تشبیه به آن

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۶۵.

اصلش که موجه بودنش است، مجازاً به این هم
حمله می‌گویند، درمقابل شرطیه و اینها! یکی این و
اینکه ماده‌ای در سوالب به‌حسب سلب نیست بلکه
به‌حسب ایجاب است؛ یعنی در سوالب آن ماده‌ای که
در اینجا هست به‌خاطر قضیه ایجابی که در آنجا
هست، در این سالبه هم وجود دارد یعنی در واقع
اصل ضرورت به وجوب برمی‌گردد. در سالبه ماده
وجود ندارد و سلب ضرورت و سلب ماده است
نه اینکه ماده به سلب می‌خورد. البته این طبق رأی
آقایان است.

به همین جهت که مواد در قضایای موجه
هست، نه در قضایای سالبه و در قضیه سالبه
ماده داریم، ماده در قضیه موجه و سالبه به‌حسب
نسبت ایجابیه و سلبیه فرق نمی‌کند چون آن ماده در
موجه، همان سلب در سالبه می‌شود لذا در سالبه
همان ماده را می‌آوریم؛ همان ماده در موجه را در
سالبه می‌آوریم منتها در آنجا سلب ماده می‌کنیم.

خِلافاً لِمَا شَاعَ بَيْنَ الْمُتَأَخِّرِينَ وَ الْمُتَفَلِّسِينَ مِنْ أَنَّ فِي السَّالِبَةِ نِسْبَةً سَلْبِيَّةً هِيَ غَيْرُ
النِّسْبَةِ الْإِجَابِيَّةِ وَ أَنَّ الْمَادَّةَ كَمَا يَكُونُ بِحَسَبِ النِّسْبَةِ الْإِجَابِيَّةِ كَذَلِكَ يَكُونُ بِحَسَبِ
النِّسْبَةِ السَّلْبِيَّةِ وَ أَنَّ مَادَّةَ النِّسْبَةِ السَّلْبِيَّةِ مُخَالَفَةٌ لِمَادَّةِ النِّسْبَةِ الْإِجَابِيَّةِ.^۱

۱. همان، ص ۳۶۷.

یک فحش هم به ما داد! خلاف آنچه که بین متفلسفین و فلان هست در سالبه یک نسبت سلبیه‌ای هست که با نسبت ایجابیه تفاوت می‌کند! همان طوری که ماده در قضیه ایجابیه به نسبت ایجابیه تعلق می‌گیرد، همین‌طور این ماده در قضیه سلبیه به نسبت سلبیه تعلق می‌گیرد. در آنجا ضرورت به حضور محمول عند الموضوع بود، در اینجا ضرورت به عدم حضور محمول عند الموضوع هست، در هر دو آن به نسبت تعلق گرفته است. ماده نسبت سلبیه با ماده نسبت ایجابیه در سلب مخالف است و البته خب معنایش هم مشخص است، آن ضرورت می‌شود و این امتناع می‌شود! آن وجوب می‌شود و این امتناع می‌شود منتها آن سلب این را تبدیل به امتناع می‌کند.

و لا يخلو شيءٌ منهما من المَوادِّ الثلاثة إلا أنَّ المشهورَ رعايتها في الثوابت لفضلها و شرفها و لانخراط ما يُعْتَبَرُ في السَّوَالِبِ فيها فَإِنَّ واجبَ العدمِ ممتنعُ الوجودِ و ممتنعُ العدمِ واجبُ الوجودِ و مُمكنُ العدمِ مُمكنُ الوجودِ.

هیچ کدام از قضایای سلبیه و قضایای ایجابیه از مواد ثلاث خالی نیستند! الا اینکه مشهور این است که اینها این مواد را در قضایای ثوابت رعایت می‌کنند چون در قضایای موجهه فضل و شرف دارند و اصل برای قضیه ثابته هستند لذا می‌گویند: ضرورت و

ایجاب و امکان را مدّ نظر قرار می دهند اما اینکه در مقابلش امتناع هست را مدّ نظر قرار نمی دهند و می گویند: اسم ضرورت عدم، امتناع است اما عدم امتناع همان ضرورت است منتها آن ضرورت بر حسب استعمال در موجهه، عنوان ضرورت دارد، در سالبه عنوان امتناع دارد و امتناع همان ضرورت است منتها ضرورتی که در موجهه هست و امکان و امتناعش هم که یکی است، امکانش هم که فرق نمی کند.

إِلَّا أَنَّ الْمَشْهُورَ رِعَايَتُهَا... رعایت این مواد

ثلاث در قضایای موجهه به خاطر فضل و شرافت آنها است و دوم به خاطر اینکه این مسئله در سوالب هم کشیده می شود، چرا کشیده می شود؟ یعنی وقتی که یک ماده‌ای را برای قضیه موجهه بیاورید همین عبارتة أخرای عدم در قضیه سالبه می شود. خوب وجود در اینجا به معنی ضرورت است. «**وَاجِبَ الْعَدَمِ**» همان معنای ممتنع الوجود است گرچه در اینجا ضرورة العدم گفته‌ایم منتها این ضرورة العدم در سالبه به امتناع اختلاف پیدا می کند! همان است که در موجهه

هست منتها آنچه که در موجه هست، در عدم تعبیر و لفظش فرق می‌کند. ممتنع العدم همان واجب الوجود است یعنی برگشت اصل ممتنع العدم به واجب الوجود می‌شود یعنی برگشت آن به همان ماده در قضیه موجه می‌شود و ممکن العدم همان ممکن الوجود است.

بنابراین در اینجا به خاطر این مسئله مواد را به لحاظ قضایای موجه قرار داده‌اند اما در قضایای سالبه دیگر مواد را در نظر نگرفته‌اند و نگفته‌اند که وجوب و امتناع و امکان، این را نگفته‌اند! گفته‌اند: وجوب و امکان منتها آن امتناع از عدم مترتبه بر وجود حاصل می‌شود. اسم دیگر واجب العدم، ممتنع می‌شود والا آن ممتنع همان واجب العدم است چون واجب در قضایای سالبه تبدیل به عدم می‌شود. خب این کلام قدام است.

فَيَجِبُ عَلَيْكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْمَادَّةَ هِيَ حَالُ الْمَحْمُولِ فِي نَفْسِهِ عِنْدَ الْمَوْضُوعِ مِنْ وَجوبِ صِدْقٍ أَوْ امْتِنَاعِهِ أَوْ إِمْكَانِهِ وَ هِيَ فِي مُطْلَقِ الْهَلِيَّاتِ الْبَسِيطَةِ تَرْجِعُ إِلَى حَالِ الْمَوْضُوعِ فِي وَجُودِهِ بِحَسَبِ قُوَّةِ الْوُجُودِ وَ ثِقَاةِ التَّجَوُّهِ أَوْ ضَعْفِ الذَّاتِ وَ سِخَاةِ الْحَقِيقَةِ أَوْ بُطْلَانِ التَّحَقُّقِ وَ فُسَادِ الْمَاهِيَةِ لِأَنَّ حَالُ الْمَحْمُولِ فِي نَسْبَتِهِ إِلَى الْمَوْضُوعِ وَ ثُبُوتِهِ لَهُ كَمَا زَعَمَهُ بَعْضٌ عَلَى مَا مَرَّ ذَكَرَهُ .

مرحوم آخوند می‌خواهد بر این کلام قدام ایراد وارد کند. شما باید متوجه باشید که ماده فی نفسه حال محمول عند الموضوع است و حال محمول فی نفسه عند الموضوع را ماده می‌گویند که این حال

به نحو وجوب است یا به نحو امکان است یا به نحو
امتناع است. اگر صدقش واجب است، ضرورت
الثبوت می شود و اگر عدمش ممتنع است، ضرورت
العدم می شود و اگر تساوی الطرفین است امکان
می شود. و **هی فی مُطلقِ الهَلِّیَّاتِ البَسِیْطَةِ ...** این
ماده در مطلق هلیات بسیطه به حال موضوع در
وجود برمی گردد، نه حال محمول عند الموضوع!
بلکه حال موضوع، چون بحث از وجود موضوع
است، نه از عروض صفت بر موضوع! به حسب
قوت وجود، ضرورت و وثاقت تجوهر می شود.
ضعف ذات و سخافت آن امکان می شود یا بطلان
تحققش که امتناع می شود، مثل شریک الباری؛
شریک الباری سخافت ذات و بطلان دارد، می شود:
شَرِیکُ البَارِیِ مَمْتَنَعٌ! یا اینکه ذات سخیف است و
ارزش چندانی ندارد مثل ما خلائق و فلان و این
حرف ها که ممکن می شود. اگر هم ذات مثل باری
تعالی خیلی وثاقت دارد و قوی است، واجب الوجود
می شود. این بسته به کیفیت حال خود موضوع
نسبت به وجود در اینجا سه حال پیدا می کند و سه

ماده پیدا می کند.

لا حالُ المحمولِ... نه اینکه در هلیّات بسیطه

حال محمول در نسبتش به موضوع و ثبوتش برای او لحاظ بشود یعنی در هلیّات بسیطه محمول برای موضوع نیست بلکه خود موضوع است و خود وجود موضوع است! آن مربوط به هلیّات مرکبه است که کتابت برای موضوع است و نسبت محمول برای موضوع است! اما در هلیّات بسیطه، نفس ثبوت موضوع است، **زیدٌ موجودٌ** نفس وجود آن موضوع لحاظ است و دیگر در اینجا نسبتی نیست.

اللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد