هو العلیم

بررسی دلیل ششم مرحوم حاجی بر اصالةالوجود

شرح منظومه جلسه شانزدهم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی

الوجود و العدم، غرر فی أصالة الوجود)

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس اللّه سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

لَو ْلَم یُؤَصَّلْ وَحْدَةٌ مَا حصَلَتْ *** إذْ غَیْرُهُ مَثَارَ کَثْرَةٍ أتَتْ
مَا وُجِّدَ الْحُقُّ وَ لاَ کَلمَتُهُ *** إلّا بِمَا الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ[1]

اتّحاد بین موضوع و محمول، ملاکِ حمل در قضایا

به‌طورکلّی هر قضیّه‌ای یک مابازاء خارجی دارد یا حدّاقل منشأ انتزاع خارجی دارد. و اگر ما هر قضیّه‌ای را لحاظ بکنیم می‌بینیم که باید بین موضوع و محمول اتّحاد وجود داشته باشد؛ اتّحاد مفهومی یا اتّحاد مصداقی. چون اگر اتّحاد نباشد در این‌صورت حمل غلط است؛ زیرا حمل یعنی انطباق یک شیء بر شیء دیگر.

وقتی ما می‌گوییم: «زیدٌ قائمٌ»؛ قائمٌ را منطبق بر زید می‌کنیم یعنی وجود قائم در خارج منطبق بر وجود زید است، این معنای حمل است. حالا اگر بین موضوع و محمول اتّحادی وجود نداشته باشد،

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۳.

در این‌صورت حمل غلط است. مثلاً اگر بگوییم: «الانسانُ حَجَرٌ»، حمل حَجَر بر انسان در خارج کاذب و ممتنع است پس بنابراین این قضیّه، کاذبه می‌شود.

بُعد سوم و قِسم جدید برای قضیّه

بر همین اساس مسئلهٔ جدیدی در منطقِ امروز مطرح می‌شود؛ درحالی‌که ما در خارج دو قضیّه بیشتر نداریم ـ قضیّهٔ صادقه یا قضیّهٔ کاذبه ـ آقایان قائل هستند به اینکه ممکن است سه قضیّه داشته باشیم: قضیّهٔ کاذبه، قضیّهٔ صادقه، قضیّهٔ بینا بین [بین این دو که] نه صادق است و نه کاذب.[1] و مسائلی را بر این قضیّه مبتنی می‌کنند.

این مطلب می‌تواند محلّ نظر باشد و اگر ما قضیّه را خوب بشکافیم و روشن بکنیم این مطلب روشن می‌شود که وقتی می‌گوییم: «زیدٌ قائمٌ»؛ معنایش این است که وجود زید و وجود قائم در خارج با هم اتّحاد دارند و وقتی که می‌گوییم: «زیدٌ لیس بقائم»؛ معنایش این است که زید و قائم در خارج با هم

---

[1] مجموعه آثار شهید مطهّری، ج ۶، ص ۱۶۲.

اتّحاد ندارند. پس قضیّه در نفس‌الأمر خالی نیست از اینکه یا بین موضوع و محمول اتّحاد برقرار است و یا اتّحاد برقرار نیست. این اصل و مفادِ قضیّه می‌شود.

حالا من‌باب‌مثال در اصطلاح منطق صوری عبارت سه ارزشی به‌کار می‌برند و می‌گویند که قضایایی داریم که حمل صدق و کذب بر آنها صحیح نیست بلکه اینها را فی‌ما بین می‌گویند و به‌عبارت‌دیگر بُعد سوم از قضیّه به حساب می‌آیند. من‌باب‌مثال می‌گوییم که شنبه آبی است! این قضیّه نه صادق است و نه کاذب؛ چون اگر این قضیّه کاذب باشد باید ضدّش یا نقیضش صادق و راست باشد؛ می‌گوییم: «شنبه آبی است» کاذب است پس «شنبه قرمز است» صادق و راست است، درحالی‌که این غلط است. چون بالأخره نقیض، خالی از اضداد نیست مثل حرکت و سکون که ضدّانِ در حکم نقیضین هستند. و من‌باب‌مثال من می‌گویم: «امروز قائم است»؛ اگر این صادق باشد پس باید «امروز جالس است» کاذب باشد، یعنی من جلوس و قیام را روی زمان برده‌ام.

اگر کسی بگوید که این عبارات لغو است؛ ما می‌گوییم که بالأخره نمی‌توانیم لغویّت این را اثبات بکنیم چون‌که یک معانی بر این مترتّب می‌شود و ما می‌توانیم یک قضایایی را روی این بار بکنیم.

حالا اگر کسی آمد و در عالَم تشکیل قضایا یک چنین حرفی را زد، من می‌خواهم این سؤال بکنم که آیا این زمان آبی است یعنی رنگ به آن بار می‌شود یا نمی‌شود؟ بار شدن و بار نشدن هر دو خارج از صدق و کذب است پس ما یک قضایایی داریم که نه می‌شود به آنها صادقه گفت و نه کاذبه.

آن‌وقت ممکن است که نتایجی هم از این مسئله گرفته بشود؛ که آن قاعدهٔ همپل[1] که هر شیئی از راه عکس نقیض دلالت بر ثبوتش می‌شود، و معیار بر این است که قضایا یا صادقه هستند یا کاذبه؛ آن قاعده به این وسیله از بین می‌رود.

عدم تأثیر ارادهٔ متکلّم در صدق و کذب قضایا

---

[1] کارل گوستاو همپل (carl Gustav Hempel)؛ از فلاسفهٔ مشهور آلمانی است که نظریهٔ «پارادوکس کلاغ‌ها» از معروف‌ترین نظریّات او می‌باشد.

تلمیذ: اینها قضایایی هستند که معنا ندارند؟!

استاد: آیا معنا نداشتن به این معنا است که معنای موضوعٌ‌له ندارند یا منظور متکلّم نیستند؟ معنای آبی، آبی است و منظور متکلّم هم همین است و واقعاً می‌گوید که بر این زمان، آبی صدق می‌کند یا آبی صدق نمی‌کند.

چرا می‌گویید که اینها معنا ندارند؟! این قضایا هم معنا دارند. یک‌وقتی شما می‌گویید که این مانند کلامی است که مجنون بگوید یا شخص نائم بگوید، که در اینجا ما با صرف نظر از گوینده وقتی که به اصل قضیّه نگاه می‌کنیم می‌بینیم همان کلامی را هم که مجنون یا نائم بگوید باز محتمل بر صدق و کذب است ولکن می‌گوییم که چون منظور جدّی متکلّم نیست ـ همین مثال را برای منظور جدّی می‌گویند ـ و در اینجا نظر جدّی و ارادهٔ جدّی به آن نشده است و غرض جدّی به آن تعلّق نگرفته است بنابراین لایُعبَأُ بِه است، نه‌اینکه احتمال صدق و کذب در او نمی‌رود.

به‌عبارت‌دیگر در صادق و کاذب بودن قضایا ارادهٔ متکلّم نخوابیده است؛ مثلاً یک قضیّه‌ای برای

خودش است؛ روی دیوار نوشته است: «زیدٌ قائم»؛ زید ایستاده است یا مثلاً روی دیوار خرابه‌ای نوشته است: «فردا در ایران زلزله می‌آید». آیا شما می‌روید نگاه بکنید که این نویسنده چه کسی بوده است؛ مرد بوده یا زن؟ سالم بوده یا مجنون؟ هفت سالش بوده یا هفده سال؟ پیر بوده یا جوان؟ هیچ توجّهی به این قضایل[و مسائل] نمی‌شود. بنابراین می‌توانیم بگوییم که نظر آقایان بر این مسئله است.

ملاک اتّحاد در قضیّه دلیل بطلان بُعد سوم قضایا

تلمیذ: نقیض یک قضیّه وقتی معنا دارد که خود آن قضیّه در خارج وجود داشته باشد درحالی‌که این قضایا تحقّق خارجی ندارند.

استاد: بله، احسنت! یک‌وقت ما فقط روی مفهوم عدم کار داریم و یک وقت روی مصداق خارجی عدم کار داریم؛ در این‌صورت همان‌طور که شما می‌فرمایید ما می‌توانیم این مطلب را از اینجا بشکافیم و بی‌جهت بودن و بی‌مناط بودن این قضایا برایمان روشن بشود و آن این است که همان‌طوری‌که عرض

کردیم معنای هر قضیّه این است که بین موضوع و محمول در خارج اتّحاد باشد و این مسئله اصل در قضیّه را تشکیل می‌دهد یعنی ملاک در قضیّه اتّحاد است؛ اتّحاد مفهومی یا اتّحاد مصداقی.

حالا سؤال ما این است که آیا بین مصداق آبی و مصداق شنبه در خارج اتّحاد هست یا نیست؟ می‌گوییم که نه مفهوماً با هم اتّحاد دارند و نه مصداقاً. پس اگر مصداقاً اتّحاد نداشته باشند قضیّه کاذبه می‌شود. و در قبال این قضیّه، نقیضش است که آبی نبودن می‌شود که آبی نبودن یک معنای عدمی است. حالا اینکه آقایان گفته‌اند که در مصداق خارجی ممکن است که نقیض‌ها ملازم با وجود بعضی از اضداد باشند، مطلب این‌طور نیست! آنچه که در نقیض ملاک است تقابل با امر ثبوتی است که در قبالش است. فرض کنید که اگر آن امر ثبوتی به عنوان موجبهٔ معدوله باشد نقیضش سالبه می‌شود، اگر آن امر به عنوان موجبه باشد نقیضش سالبه می‌شود و اگر خود قضیه سالبه باشد نقیضش، موجبه می‌شود؛ به‌هرصورت در اصل قضیّه فرقی نمی‌کند و آنچه که برای ما مطرح است این است که بین

موضوع و محمول آیا در خارج اتّحاد هست یا نه؟ این ملاک برای تشکیل قضیّه است.

یحتمل الصّدق و الکذب یعنی امکان ذاتی نه امکان وقوعی خارجی

تلمیذ: قضیّه در جایی است که یحتمل الصّدق و الکذب؛ و در جایی که احتمال صدق و کذب وجود ندارد اصلاً به آن قضیّه نمی‌گویند تا اینکه قضیّهٔ ثالث در اینجا مطرح بشود!

استاد: اینکه قضیّه باید یحتمل الصّدق و الکذب باشد تا بتوانیم قضیّه را حمل بکنیم معنایش این است که امکان ذاتی داشته باشد نه امکان وقوعی خارجی، مثل‌اینکه هر ماهیّتی یحتمل الامکان و الامتناع و الوجوب. معنای مسئله این است پس این مطلب شما قضیّه را رد نمی‌کند.

تلمیذ: شاید آنهایی هم که ملاک یحتمل الصّدق و الکذب را مطرح کرده‌اند منظورشان همین است که ما کذب را در جایی می‌توانیم بگوییم که صدق وجود داشته باشد و با این قاعده می‌خواستند دفع کنند قضایایی را که در آنها صدق و کذب مطرح نیست.

استاد: نه، آن کسانی که آمده‌اند و این قضیّه را مطرح کرده‌اند اصلاً فکرشان به این قضیّهٔ بُعد سوم نمی‌رسیده است. یعنی اصلاً این قضیّه مطرح نشده است و هیچ‌کس تا به‌حال راجع به این قضیّه در منطق اسمی نیاورده است و هر کسی تا به حال اسم آورده است فقط از همین صدق و کذب خارجی در قضیّه اسم برده است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که این یحتمل الصّدق و الکذب، نه از باب این است که احتمال سومی می‌داده‌اند و بعد برای دفع آن احتمال این را گفته‌اند بلکه اصلاً شعور آنها به این نمی‌رسیده است چون اصلا مطرح نشده است.

رد بر امکان وجود قسم سوم در قضایا

حالا ما یک چیز دیگری می‌گوییم: چه کسی گفته است که قضیّه یحتمل الصّدق و الکذب است؟! قضیّه لا یحتمل الصّدق و الکذب است! برای این چه جوابی دارید؟ مگر بر ایشان وحی آمده است که گفته‌اند که قضیّه یحتمل الصّدق و الکذب است، مثلاً این را افلاطون گفته است، بنده می‌گویم که حرف او دلیل ندارد و قضیّه هم یحتمل الصّدق و الکذب است و هم لا یحتمل الصّدق و الکذب

است.

ما باید به این نحوه وارد بشویم چون آنها می‌گویند که مگر پیغمبر گفته است که معنای قضیّه این است و وحی آمده است؟! آیا در کتب لغت (المنجد) نوشته شده است؟! هیچ دلیلی بر این نداریم. آن شخصی که منطق را نوشته است گفته است که قضیّه این است و ما می‌گوییم که حرف او دلیل ندارد و قضیّه چیز دیگری است؛ چون ما در منطق تعبّد بر این اصطلاحات که نداریم! این یک مطلب.

مسئلهٔ دیگری که می‌آید این مطلب را رد می‌کند این است که هر قضیّه‌ای باید امکان وقوع خارجی داشته باشد. وقتی که ما از قضایا بحث می‌کنیم، به لحاظ وقوع خارجی آنها بحث می‌کنیم یعنی این قضیّهٔ ما ولو فرضاً باید بتواند در خارج تحقّق داشته باشد و الاّ قضیّه‌ای که فرض وقوع خارجی آن محال است، اصلاً ملاک برای تأیید یا تکذیب واقع نمی‌شود.

به‌عنوان‌مثال آیا ما بالاتر از شریک‌الباری

می‌توانیم چیزی فرض بکنیم؟! می‌گوییم که شریک‌الباری ممتنع است. شریک‌الباری یک وجودی است که فرضاً در خارج می‌شود باشد گرچه به‌خاطر تحقّق یک پروردگار و باری، تحقّق شریک‌الباری در خارج ممتنع است ولی عقل می‌تواند همین شریک‌الباری را درخارج متحقّق بکند.

پس قضایا یا مابازاء خارجی دارند و یا اینکه باید منشاء انتزاع خارجی داشته باشند. در این‌صورت قضیّه‌ای که شما آن را تصوّر می‌کنید و فقط فرض ذهن است، آیا در خارج می‌شود گفت که این زمان آبی است یا آبی نیست؟ اصلاً فرض وقوع چنین قضیّه‌ای در خارج ـ ولو به‌عنوان فرض محال مانند فرض شریک‌الباری ـ امکان ندارد و اصلاً این قضیّه از بحث تأیید و تکذیب خارج است چون در قضایای منطقی بحث روی خارج می‌رود نه روی صرف قضایای ذهنی؛ لذا از این نظر می‌توانیم بگوییم که به‌طورکلّی این مسئله اشتباه است. و آن چیزی که غربی‌ها بگویند از این بهتر درنمی‌آید!

بنابراین این ملاکی که در تحقّق قضیّه عرض شد

که عبارت از اتّحاد بین موضوع و محمول در خارج است می‌تواند برای خیلی از مسائل گره‌گشا باشد و خیلی از مشکلات را حل بکند. و این قضیّه هم در منطق امروز و هم در منطق قدیم که همان منطق اصیل و منطق ریاضی است کاملاً به‌درد است.

ضرورت اختلاف موضوع و محمول در قضیّه

از طرفی هم باید در قضیّه بین موضوع و محمول یک اختلافی باشد و الاّ «حمل الشیء علی نفسه بتمامها» امر لغو و عبث است. مثلاً من بگویم: «زیدٌ زیدٌ»، از تکرار یک لفظ که قضیّه تشکیل نمی‌شود. به‌عبارت‌دیگر بین مبتدا و خبر یا بین موضوع و محمول ـ در منطق ـ باید یک اختلافی باشد؛ حالا یا این اختلاف مفهومی یا مصداقی باشد یا اگر اختلاف مفهومی هم نباشد، متکلّم به لحاظی یک اختلافی را در نظر گرفته باشد.

تلمیذ: در اینجا بین موضوع و محمول، اتّحاد خارجی است؟

استاد: قطعاً اتّحاد خارجی است ولی یک اختلافی باید از نظر مفهومی داشته باشند. و بین

موضوع و محمول اصلاً اختلاف خارجی وجود ندارد ولی بالأخره باید یک اختلافی باشد تا «حمل الشیء علی نفسه» نباشد و الاّ اگر «حمل الشیء علی نفسه بجمیع الجهات» باشد، دیگر اصلاً قضیّه تشکیل نمی‌شود چون معنای قضیّه این است که ما یک امری را بر یک امر دیگر منطبق کنیم و این انطباق ما یک غرضی داشته باشد. بنابراین وقتی یک موضوعی به‌حال خودش باقی است، ما با تکرار آن موضوع چه چیزی را بر آن منطبق می‌کنیم؟! پس این انطباق ما در اینجا عبث است.

لزوم ممارست بر مطالعهٔ کتاب مطوّل و مغنی

من در نظر نداشتم که این قضیّه را بگویم ولی حالاکه این مسئله پیش آمد یک مسئلهٔ نحوی را مطرح می‌کنیم و آن اینکه در نحو خوانده‌ایم که یک شرط مبتدا این است که معرفه باشد و آقایان در ابتداء به نکره هم قائل به جواز هستند منتها درصورتی‌که نکرهٔ ما مسوِّغ داشته باشد و مسوّغات را هم ذکر کرده‌اند. مغنی باب رابع که یادتان است؟!

نقل می‌کنند که مرحوم آقای بروجردی ـ رحمة الله علیه ـ همیشه دوتا کتاب را ملازم

داشتند: یکی مطوّل و یکی مغنی. ایشان همیشه این دوتا کتاب ملازمشان بود و کتاب‌های بسیار مفیدی هستند و انسان باید همیشه ممارست بر این دو کتاب داشته باشد.

داستان آیة‌الله سید میرزا مهدی شیرازی و حفظ کردن اشعار سیوطی

آقا[حضرت علامه طهرانی] نقل می‌کردند که شخصی می‌گفت: می‌دیدم که مرحوم آقا سید میرزا مهدی شیرازی ـ رحمة الله علیه ـ که مرد مرجع، عالم و محترمی بود و منزلشان در کربلا بود، صبح‌ها در بین الطلوعین از منزل بیرون می‌آید و کنار رود فرات می‌رود، ـ رود فرات بیرون از کربلا است و یک شریعه‌ای از فرات می‌آید و از کربلا عبور می‌کند ـ صبح‌ها به آنجا می‌رود و برمی‌گردد و با خودش زمزمه می‌کند و یک چیزی می‌گوید. دو سه مرتبه او را در این حال می‌بیند و در یک روز که با هم مصادف می‌شوند می‌گوید که آقا شما دعائی می‌خوانید؟ قرآن می‌خوانید؟ می‌گوید که نه آقا! من دارم شعرهای سیوطی را حفظ می‌کنم.

با این کهولت سن شعرهای سیوطی را حفظ می‌کرده است! خدا خیرش بدهد! اجرش بدهد! بالأخره کسی که این کار را می‌کند معلوم است که یک هدفی دارد گرچه ما می‌توانیم بگوییم که حالا در این موقع و در این سن بهتر از شعر سیوطی را می‌توانید حفظ بکنید! ولی به‌هرصورت معلوم است که یک مرد هدف‌داری بوده است و غایتی برای فعلش در نظر گرفته بوده است و... خدا رحمتش کند.

دلیل عدم جواز ابتداء به نکره

مسوّغات ابتداء به نکره را می‌شمارند که هفت‌تا، هشت‌تا، ده تا، بیست‌تا! خلاصه در آن باب رابع ایشان مفصّلاً آنها را ذکر می‌کنند.[1] اما حقّ مسئله این است که مسوّغ اصلاً در تحتِ قاعده نمی‌گنجد. چرا می‌گویند که ابتداء به نکره اشکال دارد؟ چون کلام لغو می‌شود. فرض کنید که شما از یک امر مجهول خبر بدهید: «رجلٌ فی البادیة»، «رجلٌ فی الشارع»؛ خبر دادن از یک امر مجهول لغو و عبث

[1] مغنی اللبیب، ج ۲، ص ۴۶۷.

است، بنابراین وقتی که عبث شد هیچ‌وقت در تحتِ قانون نحوی نمی‌گنجد؛ زیرا نحوی در صدد این است که کلام عبث را از عبثیّت دربیاورد و به آن معنا بدهد و برای معنا دادن، اِعراب را وضع کرده است. مانند اینکه فاعل از مفعول....

بنابراین علّت اینکه می‌گویند که مبتدا باید معرفه باشد برای این است که کلام از لغویّت بیرون بیاید. و برای‌اینکه از لغویّت بیرون بیاید می‌گویند که باید مسوّغ داشته باشد؛ پس مسوّغ، ابتداء به نکره را از لغویّت بیرون می‌آورد و به آن معنا می‌دهد و به آن تخصیص می‌زند. و وقتی که به آن تخصیص زد، قابلیّت برای ابتدائیّت پیدا می‌کند.

عدم تأثیر تعریف و تنکیر مبتدا، در جواز ابتدا

حالا سؤال بنده از شما این است که اگر ملاک ما برای عدم جواز ابتداء به نکره لغویّت بود، آیا ما معرفه‌ای نداریم که لغو باشد؟ بنده الآن برای شما یک مثال می‌زنم؛ همهٔ شما الآن آقای شیخ را می‌بینید که در مقابلتان نشسته است. بنده می‌گویم: «الآن آقای شیخ دارند نفس می‌کشند»؛ آیا این کلام، لغو

است یا صحیح؟

آقای شیخ عَلَم هستند و درمقابل من نشسته‌اند و به ایشان اشاره می‌کنم و معرفه به توان دو هستند چون مشارٌالیه معرفه است. رجلٌ در «یا رجلٌ» که منادی نکره است به‌واسطهٔ «یاء» ندا معرفه می‌شود گرچه «رجلٌ» است. لذا ما می‌توانیم صفت معرفه برای رجل بیاوریم و بگوییم: «یا رَجُلٌ الظّریف».

حالا ایشان اولاً آقای شیخ است، ثانیاً مشارٌالیه بنده هم است، در مرأی و منظر همه هم است؛ چند تا معرفه پشت معرفه بالای سرش هست. حالا بنده از ایشان که این‌همه در معرفه بودن قوی هستند اِخبار می‌کنم که الآن آقای شیخ نفس می‌کشد، آیا این لغو نیست؟! پس باید بگوییم که این کلام باطل است. بنابراین اگر ملاک شما برای عدم جواز ابتداء به نکره، لغویّت باشد می‌گوییم که ما معرفهٔ لغو هم داریم.

اگر آن شخص در مقام بیان است و می‌خواهد مطلبی را بیان بکند، در این‌صورت بین معرفه و نکره فرقی وجود ندارد؛ چه بنده بگویم که مردی در بیابان است یا اینکه بگویم که آقای شیخ در این اطاق است،

هر دو یکی است. اگر «یک مرد در بیابان است»، «یک مرد در خیابان است» هم معنا ندارد؛ چون در خیابان این همه آدم راه می‌روند؛ پس این آقا هم داخل آن اطاق است معنا ندارد.

بله، همین «یک مردی داخل خیابان راه می رود» در وقتی که حکومت نظامی است معنا پیدا می‌کند؛ یعنی یک مردی را دیدم که در حکومت نظامی دارد در خیابان راه می‌رود. پس همین نکره هم در یک موقعیّتی معنا پیدا می‌کند و از لغویّت بیرون می‌آید. و همین معرفه در یک‌وقت لغو می‌شود.

بنابراین اگر ملاک، عدم لغویّت است ـ که ملاک صحیحی است و قبول هم داریم ـ تمام این قواعد برای ابتداء به نکره به‌هم می‌ریزد و برای ابتداء به نکره نه مسوّغ می‌خواهیم و نه هیچ‌چیز دیگری! پس نه از معرفه‌ای که لغو است می‌شود خبر داد و نه نکره‌ای که مفید است احتیاج به مسوّغ دارد! این ماحصل یک قاعده نحوی بود که خواستم خدمتتان عرض کنم.

افادهٔ معنا، ملاک در جواز ابتدائیّت

تلمیذ: شاید جاهل به حکم باشد؛ آقایان هم همین را می‌گویند و مسوّغات را یکی از مصادیق این قاعده می‌دانند!

استاد: اولاً جاهل به حکم بودن آن یک معنای است که ممکن است در همین تشکیک کنیم که نه‌خیر جاهل به حکم نباشیم بلکه برای تاکید یا جوانب دیگر می‌آید و این حرف را می‌زند و لغو هم نباشد صحبت ما این است که چرا شما این قاعده را در مورد نکره می‌آورید و چرا در مورد معرفه نمی‌آورید؟ درحالی‌که قاعده کلّی است و در هرجا که جملهٔ ما مفید فایده است ابتداء به آن جایز است؛ می‌خواهد معرفه باشد یا نکره!

ایشان این را نمی‌گویند، اگر می‌گویند که مسوّغات یکی از مصادیق این قاعده است چرا این حرف را در معرفه نمی‌گویند؟! چرا نگفته‌اند که اگر معرفه‌ای لغو باشد ابتداء به آن جایز نیست؟! حکم را روی معرفه برده‌اند نه روی مفید بودن. در سیوطی ببینید:

وَ لا یَجُوزُ الابتداءُ بالنکّرة *** ما لَم تُفِد کَعِندَ زیدٍ نَمِرَه[1]

---

[1] البهجة المرضیّة، الجزء الأوّل، ص ۸۸.

افاده را ملاک قرار داده‌اند و وقتی که افاده ملاک است پس همین افاده ممکن است یک قضیّه معرفه را رد بکند، و همین افاده ممکن است که مجوّز برای یک قضیّهٔ نکره باشد؛ بنابراین در باب ابتدائیّت و در باب مبتدا و خبر آن چیزی که برای ما ملاک است این است که مبتدا و خبر، مفید باشند.

ملاک اصلی در مسوّغ ابتداء به نکره

پس تمام این مسوّغاتی که شمرده‌اند کنار می‌روند. مسوّغ، ابتکار متکلّم برحسب موارد و مراتب است. و اینکه مثلاً هشت‌تا شمرده‌اند بنده می‌توانم هشتادتا روی آن بگذارم. پس در هرجایی که متکلّم از بیان قضیّه منظوری دارد، خودش مسوّغ می‌شود. پس طبق این ملاک دیگر نباید مسوّغات را بشمارند. پس تمام مسوّغاتی که در مطوّل و غیر آن شمرده‌اند کنار می‌روند.

البتّه مطوّل از نظر نحوی بحث نکرده است[1] بلکه از نظر مقتضای حال بحث می‌کند که در کجا باید مبتدا نکره آورده شود؛ مثلاً در جمله‌ای که افادهٔ

---

[1] المطوّل، ص ۸۸.

تفخیم بکند و... در آنجا مطالب مفصّل است اما ملاک برای جواز ابتدائیّت، افاده است؛ پس هر چیزی که مفید باشد مسوّغ می‌شود، نه این مواردی که آقایان ذکر کرده‌اند.

در باب علاقهٔ مجازی هم می‌توانیم همین مسئله را بگوییم؛ که بیست و چهار علاقه‌ای را که ایشان در مطوّل ذکر کرده است احصائی است که ایشان کرده است[1] اما علاقات در حدِّ وصف نمی‌گنجد. پس در هرجایی که علاقهٔ صحیحی که مطابق با ذوق سلیم باشد بین مشبّه و مشبّهٌبه وجود داشته باشد متکلّم می‌تواند لفظ مجازی را به‌کار ببرد. این مطلب تمام شد.

تقریر برهان ششم مرحوم حاجی بر اصالةالوجود

حالا راجع به قضیّه می‌گوییم که قضیّه آن چیزی است که در آن بین موضوع و محمول انطباق خارجی باشد و این انطباق خارجی باعث می‌شود که قضیّهٔ ما قضیّه صحیحی باشد. و هم‌چنین باید بین موضوع و

---

[1] همان، ص ۳۵۵.

محمول مخالفت وجود داشته باشد و الاّ قضیّه عبث می‌شود؛ پس برای‌اینکه قضیّه از عبث بودن دربیاید ما ناچار هستیم که بین موضوع و محمول یک وجه میزی را بدانیم.

حالا اگر قرار بر این باشد که بین موضوع ما که یک مفهومی از مفاهیم را در بر دارد و یک مصداق خارجی هم دارد و بین محمول ما که مفهومی از مفاهیم است و یک مصداق خارجی هم دارد ما به‌الإشتراک وجود نداشته باشد پس بنابراین حمل بین موضوع و محمول به نحو اتّحاد خارجی مختلّ می‌شود و از بین می‌رود.

من‌باب‌مثال زید قائم است؛ اینکه می‌گوییم: «زیدٌ قائمٌ»، زید دارای یک مفهومی از مفاهیم است که یک مصداق خارجی دارد؛ هیکل و خصوصیّات و نفسانیّات زید یک مصداقی از او در خارج تشکیل می‌دهد. باید بر این مصداق خارجی یک مصداق دیگری منطبق باشد که آن مصداقِ قائم است. قائم یعنی شخصی که ایستاده است، یعنی شخصی که دارای یک ماهیّتی است که آن ماهیّت، ماهیّت در

حال قیام است و ما می‌خواهیم او را بر این زید منطبق کنیم.

حالا ما می‌خواهیم او را بر این منطبق کنیم درحالی‌که فرض ما این است که بین این دو ما به‌الإشتراک وجود ندارد؛ چون ما به‌الإشتراک این دو فقط وجود است که ـ طبق نظر شما ـ آن هم امر اعتباری می‌باشد و تحقّق خارجی ندارد. پس فقط خود ماهیّات باقی می‌مانند که ماهیّت هم مانند وَضع حَجَر فی جَنب حَجَر هستند. بنابراین هیچ ارتباطی بین موضوع و محمول وجود ندارد و اصلاً قضیّه‌ای منعقد نمی‌شود؛ چون وجود خارجی منعقد نمی‌شود و وقتی که وجود خارجی منعقد نشد، اصل قضیّه منعقد نمی‌شود و وقتی که اصل قضیّه منعقد نشد پس اصلاً ما نباید قضیّه‌ای داشته باشیم. این برهانِ بسیار متین و خوبی است که مرحوم حاجی می‌آورند که تمام ماهیّات، متخالفات بالذّات هستند.

اختلاف ذاتی ماهیّات و اتحاد در وجود

بله ممکن است که ماهیّات از نقطه‌نظر جنس اشتراک داشته باشند ولی همین اشتراک در جنس ماهیّات هم به وجود خارجی برمی‌گردد و تا وجود

خارجی نباشد اصلاً معنا ندارد که بین جنس ماهیّات اشتراک باشد؛ یعنی اگر وجود را اعتباری بگیریم جنس این ماهیّت با جنس ماهیّت دیگر مخالف درمی‌آید به‌خاطر اینکه در ذات ماهیّت اختلاف بالذّات با ذات ماهیّت دیگر خوابیده است.

پس وقتی که اختلاف بالذّات است اگر شما دو چیز متخالف بالذّات را در کنار همدیگر قرار بدهید، امکان ندارد که بتوانید یکی از اینها را بر دیگری حمل بکنید. لذا در این‌صورت اصلاً وحدتی بین قضایا اتّفاق نمی‌افتد چون در عالم خارج و نفس‌الأمر هم هیچ نوع وحدتی وجود ندارد.

درحالی‌که ما می‌بینیم که می‌توانیم قضیّه درست کنیم، محمول را بر موضوع حمل کنیم، جای محمول را عوض کنیم و به‌جای موضوع بگذاریم، جای مبتدا را عوض کنیم و.... و این نوع اتّحادی که ما می‌توانیم در قضایا درست کنیم به‌خاطر این است که وجود خارجی اینها متّحد است. پس این اتّحاد در وجود خارجی باید یک منشأ و ریشه داشته باشد که آن ریشه، ما به‌الإشتراک این دو مفهوم است یعنی

این دو مفهوم در آن ریشه با هم مشترک هستند.

و اگر اختلافی هم دارند اختلاف عارضی است و اختلاف ذاتی نیست. چون اگر اختلاف آنها ذاتی باشد اتّحاد خارجی از بین می‌رود؛ پس اختلاف موضوع و محمول، عارضی است و اتّحادشان اصیل می‌شود و اسم آن چیزی که اصیل است، وجود می‌شود. این برهانِ ایشان است.

مرحوم حاجی: اثبات توحید از راه اشتراک در وجود

بر این پایه ایشان مسائلی را مطرح می‌کنند؛ البتّه جای این مسائل اینجا نیست ولی به‌هرحال ایشان مطرح می‌کنند. یکی از آن مسائل مسئله توحید است؛ اگر قرار باشد ما اصالةالماهیه‌ای باشیم، به چه نحو می‌توانیم توحید را اثبات کنیم؟! مگر غیر از این است که به‌واسطهٔ اشتراک در وجود، ترکّب در ذات را اثبات می‌کنیم و به‌واسطهٔ ترکّب در ذات، نیاز به علّت و فقر در معلول را اثبات می‌کنیم و واجب‌الوجود را از واجب‌الوجودی خارج می‌کنیم؟!

یعنی خُلفی که در اینجا پیش می‌آید به این نحوه است که اول واجب‌الوجود بودن را بر دو ذات

واجب من‌جمیع‌الجهات فرض می‌کنیم و بعد ما به‌الإشتراک اینها را که همان وجود است درمی‌آوریم و حدود متمایزه و ممیّزه آنها که حدود ماهوی آنها است را در نظر می‌گیریم. در این‌صورت حدّ ماهوی با وجود جمع می‌شود اشتراک در ذات پیدا می‌شود، پس ترکّب در ذات پیدا می‌شود و ترکّب نیاز به اتّحاد دارد و در این‌صورت موحد می‌شود علّت و آن متّحد ـ که ذات باری است ـ می‌شود معلول، پس این ذات باری از واجب‌الوجودی در می‌آید و در وادی ممکن‌الوجود قرار می‌گیرد.

ثنویّت لازمهٔ اصالة الماهیّة

مگر ما توحید را از این راه اثبات نمی‌کنیم؟! پس اگر قرار باشد که ما قائل به اصالةالماهیه باشیم و فرض را بر این قرار بدهیم که دو ذات و ماهیّت، بسیط و متخالف بالذّات هستند؛ حالا اگر ما این دو را در نظر بگیریم چه نوع اشتراکی ممکن است که بین اینها وجود داشته باشد تا بتوانیم پروردگار را از راه ترکّب ذاتی از واجب‌الوجودی سلب بکنیم و در

ممکن‌الوجودی بیندازیم؟! هیچ اشتراکی غیر از وجود امکان ندارد که وجود داشته باشد!

دو ذات بسیط که از هر نقطهٔ‌نظر با همدیگر اختلاف دارند و هر کدام در وادی خودشان هستند؛ نه این به او کار دارد و نه او به این کار دارد و هیچ نوع اشتراکی بین اینها وجود ندارد و وجود هم که یک امر اعتباری است و وقتی که امر اعتباری را از او گرفتید امر عدمی می‌شود. پس آنچه که نفس‌الأمر و حقیقت را نشان می‌دهد فقط ماهیّت است و اینکه ماهیّت، نفس‌الأمر و حقیقت را نشان بدهد ثنویّت می‌شود.

تلمیذ: اگر یکی از اینها دیگری را حدّ بزند نشان می‌دهد که آنها ممکن هستند نه واجب!

استاد: اشکال ندارد که هر کدام از آنها در ذات خودش دیگری را حدّ بزند. من‌باب‌مثال در اجناس عالیه بین کمّ و کیف اختلاف ذاتی هست و هر کدام در حدود خودشان هستند و به دیگری کاری ندارند.

تلمیذ: در اینجا چون اینها ممکن هستند منافات وجود ندارد!

استاد: ما می‌خواهیم بگوییم که ذات هر یک از

آنها منافی با ذات دیگری نیست و هر کدام از آنها در ذات خودش اگر معلول برای علّت باشد، واجب می‌شود و اگر معلول نباشد ممتنع می‌شود. حالا اگر کسی بگوید این وجوب را از حاق ذات آن ماهیت انتزاع بکنیم یعنی ماهیت بسیطه‌ای که از حاق ذات آن وجوب انتزاع بشود

شما چطور واجب را از وجودِ واجب انتزاع می‌کنید درحالی‌که وجودِ واجب به عنوان یک وصف عرضی که عارض بر ذات واجب نشده است بلکه ما وجوب را از همین وجودِ واجب انتزاع می‌کنیم. پس همین‌طور وجوب را هم از همین ماهیّت بسیط انتزاع می‌کنیم؛ از این ماهیّت بسیط این وجوب را انتزاع می‌کنیم، از آن ماهیّت بسیط هم آن وجوب را انتزاع می‌کنیم. بنابراین دو واجب‌المهیّة داریم ـ نه دو واجب‌الوجود ـ که اینها هیچ مربوط نیستند.

این استدلال مرحوم حاجی بود بر اینکه توحید ذاتی به این وسیله از بین می‌رود و ما برای دفع این شبهه ناچار هستیم که بحث را روی اصالةالوجود

قرار بدهیم. البتّه این مطلبی که مرحوم حاجی در اینجا ذکر فرموده‌اند محلّ نظر و تأمّل است که إن‌شاءالله بحثش برای فردا می‌ماند.

عدم سنخیّت بین علّت و معلول لازمهٔ اصالة الماهیة

اما مطالب دیگری بر این قضیّه بار می‌شود که دیگر ما نیاز نداریم که توحید ذاتی را به این وسیله و از این راه اثبات بکنیم بلکه مسائل دیگری مطرح است که جهات دیگری پیش بیاید یکی از آن مسائل من‌باب‌مثال لازمه این مسئله این است که اگر دو ماهیّت باشند ـ از آنجایی که گفتیم که در خود ماهیّات، تخالف ذاتی شرط است و اقتضاء ماهیّت، اختلاف ذاتی است ـ بنابراین هیچ نوع سنخیّتی بین علّت و معلول وجود نخواهد داشت.

پس این ماهیات از کجا آمده‌اند؟! درحالی‌که فرض ما این است که از این ماهیّت، ماهیّت دیگری زائیده نمی‌شود و بین این ماهیّت و ماهیّت دیگر، اختلاف ذاتی وجود دارد. ماهیّت پروردگار، بسیط است و ماهیّت ما، مرکّب است؛ پس این ترکیب چگونه از بسیط به‌وجود آمده است درحالی‌که

اختلاف بین دو ماهیّت، ذاتی است؟! این یک مطلب است و مطالب دیگر ان‌شاءالله برای فردا باشد.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محم