

درس هشتاد و هفتم:

بحث در باب امکان و اقسام آن (۱)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

غُرِّرْ فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ وَبَعْضُهَا بِاللَّوَّاحِقِ.^۱

[این غرر در ابحاثی است که متعلق به امکان است بعضی از این ابحاث مربوط به اصل موضوع است و بعضی مربوط به لواحق.]
عَرُوضُ الْإِمْكَانِ بِتَحْلِيلِ وَقَع *** وَ هُوَ مَعَ الْغَيْرِ مِنْ ذَيْنِ اجْتَمَعَ
وَ قَدْ يُرَادُ مِنْهُ فِي أَسْتِعْمَالِ *** الْعَمُّ وَ الْأَخْصُ وَ اسْتِقْبَالِيٌّ

مرحوم حاجی مطالب مختلفی در مورد امکان

بیان می‌کند، یکی از آن مطالب این است که -

همان‌طوری که قبلاً عرض شد - امکان ذاتی به واسطه

تحلیل عقلی بر شیئی عارض می‌شود یعنی وقتی که

عقل ماهیتی را صرف نظر از تعلقش به علت یا به

عدم علت در نظر بگیرد به لحاظ انتساب آن به وجود،

حکم به امکان ذاتی می‌کند ولی اگر به لحاظ تعلقش

به علت در نظر بگیرد آن وقت آن واجب بالغير

می‌شود و اگر به لحاظ عدم تعلقش به علت در نظر

بگیرد طبعاً علتی برای ایجاد آن نیست و این ممتنع

بالغير می‌شود.

امکان، حدّ وسطی بین انتساب به علت و

۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۵۴.

به عدم علت

روی این حساب خود امکان حدّ وسطی بین انتساب به علت و انتساب به عدم علت است و عقل از این ماهیاتی که ما علت و عدم علت [یا] وجودی برای آن تصور نمی‌کنیم، یک امکان ذاتی را انتزاع می‌کند و بر این ماهیات حمل می‌کند و در این صورت با امتناع بالغیر و وجوب بالغیر منافاتی ندارد چون یک وقت بحث روی ذاتش است و یک وقت بحث روی تعلقش به علت است پس صرف نظر از تعلق و عدم تعلق به علت، از خود ذات یک امکان ذاتی انتزاع می‌کند. این تحلیل عقلی است.

تعریف امکان عام و خاص

یکی از مطالب دیگری که فرموده‌اند این است که یک امکان عام داریم که سلب ضرورت از طرف مخالف است مثلاً می‌گوییم: «زید بالامکان می‌آید»، نیامدن زید ضرورت ندارد، حالا آمدنش ضرورت دارد یا ندارد حرف دیگری است، این امکان عام است و مردم این امکان را استعمال می‌کنند.

تساوی ماهیت انسان، نسبت به وجود و

عدم

یک امکان هم داریم که امکان خاص است که سلب ضرورت از طرفین است. من باب مثال «الإنسانُ ممکنٌ» این امکانی که الآن هست سلب ضرورت از طرفین می‌کند یعنی برای ماهیت انسان نه تنها طرف وجود ضرورت ندارد بلکه طرف عدم هم ضرورت ندارد، در واقع ماهیت انسان نه آبی از وجود و نه آبی از عدم است.

امکان اخص که بوعلی در کتاب شفا مطرح کرده است این است که ماهیتی را برای انسان حمل کنیم و آن ماهیت ضرورت ذاتیه و وصفیه و وقتیّه نداشته باشد مانند کتابت برای انسان که ضرورت ندارد و این ضرورت نداشتن مانند ضرورت ذاتیه نیست مثل زوجیت برای اربعه که ضرورت دارد و مانند ضرورت وقتیّه نیست مثل وقت کسوف که قمر بین ارض و خورشید حائل می‌شود و مانند ضرورت وصفیه نیست که وصف عنوانی موضوع را در ناحیه لحاظ کرده باشیم مثل «الإنسان کاتبٌ بالضرورة فی حال تصمیم عزمها» وصف کتابت ضرورت دارد [وقتی که انسان عزم برای کتابت داشته باشد]،

نه! خود اصل کتابت برای انسان هیچ ضرورتی -
ضرورت ثلاث - ندارد که این امکان اخص می شود.

تعریف امکان استقبالی

یک امکان دیگر به نام امکان استقبالی داریم که
ما فکر را برای عدم ضرورت محمول برای موضوع
در استقبال می بریم یعنی از اول استقبال مدّ نظر ما
است و چون استقبال مدّ نظر ما است، قطعاً ضرورت
امکان استقبالی یک درجه از امکان اخص کمتر
می شود به جهت اینکه وقتی شما محمولی را بر یک
موضوع در ماضی یا حال حمل می کنید یا این
موضوع اتفاق افتاده است یا نیفتاده است یعنی از
وقوع و عدم وقوع خالی نیست ولی در امکان
استقبالی اصلاً نمی دانید که چه اتفاق خواهد افتاد
بنابراین امکان استقبالی یعنی **لَا يُعْرِفُ حَالَهُمْ**. امکان
استقبالی همان امکان اخص به قید استقبال است و
حتی ضرورت به شرط محمول را هم داخل می کند
و به این جهت است که این انتساب به محمول برای
موضوع ضرورت دارد در صورتی که محمول وجوب
داشته باشد.

در استقبال که نمی‌دانید وجوب دارد یا ندارد
حتی آن ضرورت هم متفی می‌شود. وقتی که
می‌گوییم: «زیدٌ یَضْرِبُ بِالْإِمْكَانِ؛ زید بعداً به
امکان می‌زند»، اصلاً نمی‌دانیم که بعداً زیدی هست
که بزند یا اصلاً زیدی نیست که بزند، اصلاً
موضوعی هست یا نیست لذا در اینجا به هیچ وجه
نمی‌توانیم حتی یک ضرورتاً را هم در این ناحیه
از انتساب محمول برای موضوع مدّ نظر بگیریم که
این امکان استقبالی می‌شود.

آن وقت ایشان این بحث را مطرح می‌کند که آیا
در نظر ما این امکان سلب ضرورت است یا در
نفس الأمر واقع هم سلب ضرورت است؟ خیلی‌ها
گفته‌اند که در نفس الأمر واقع موضوع مشخص
نیست اما مرحوم حاجی می‌گوید که در نزد ما که
جاهل به وقایع هستیم موضوع مشخص نیست ولی
وقتی که ما حمل این معلول‌ها را منتسب به علة‌العلل
بدانیم بالأخره یا از ناحیه علة‌العلل جعلی به این
حادثه تعلق گرفته است یا نگرفته است؛ اگر تعلق
گرفته است پس ضرورت می‌شود و اگر تعلق نگرفته
است ممتنع می‌شود، پس در نفس الأمر و حاقّ واقع

قضیه روشن است، برای ما که جاهل هستیم قضیه ممکنه است ولی قضیه در واقع یا ضروریه است یا امتناعیه است.

فَمِنْهَا قَوْلُنَا غُرُوضُ الْإِمْكَانِ لِلْمَاهِيَةِ بِتَحْلِيلٍ مِنَ الْعَقْلِ وَقَعَ حَيْثُ يُلَاحِظُهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ مَقْطُوعَةُ النَّظَرِ عَنْ اِغْتِبَارِ الْوُجُودِ وَ عِلَّتِهِ وَ الْعَدَمِ وَ عِلَّتِهِ فَيَصِفُهَا بِسَلْبِ الضَّرُورَتَيْنِ. وَ أَمَّا عِنْدَ اِغْتِبَارِهِمَا فَمَحْفُوفَةٌ بِالضَّرُورَتَيْنِ أَوْ الْإِمْتِنَاعَيْنِ.^۱

[از جمله آنها کلام ماست که] امکان عارض ماهیت شود عقل این ماهیت را قطع نظر از اعتبار وجود و علتش و عدم و علتش ملاحظه می‌کند و در نظر می‌گیرد. پس این ماهیت را به سلب ضرورتین (ضرورت وجود و ضرورت عدم) وصف می‌کند. اگر علت وجود یا علت عدم را اعتبار کند، به دو ضرورت یا دو امتناع (وجود و عدم) محفوف است.

البته عدم، علت نمی‌خواهد اینکه عدم‌العله در اینجا هست از باب مماشات و امثال ذلک است که عدم و علت ذکر شد والاّ عدم علت نمی‌خواهد. اینکه امکان عارض ماهیت شود عقل آن را تجزیه و تحلیل می‌کند و خود آن ذات را صرف نظر از علت در نظر می‌گیرد و بعد می‌گوید که حالا این می‌شود که باشد و می‌شود که نباشد.

مطلب دیگر این است:

و مِنْهَا قَوْلُنَا وَ هُوَ أَى الْإِمْكَانُ الدَّائِيَّ مَعَ الْغَيْرِيَّ مِنْ ذَيْنِ أَى الْوُجُوبِ وَ الْإِمْتِنَاعِ اجْتَمَعَ بِخِلَافِ الدَّائِيَّ مِنْهُمَا مَعَ الْغَيْرِيَّ مِنْهُمَا.

امکان ذاتی با غیری از این دو [یعنی وجوب و امتناع] جمع می‌شود یعنی ممکن است شیئی ممکن بالذات باشد ولی درعین حال واجب بالغیر باشد یا ممکن است که بالذات باشد ولی درعین حال ممتنع

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۲۵۵.

بالغیر باشد، چون علت وجود آن نیست پس ممتنع
 است، اگر علت وجودش باشد واجب بالغیر
 می شود، اشکال ندارد. «بِخِلَافِ الذَّاتِي مِنْهُمَا مَعَ
 الْغَيْرِي مِنْهُمَا؛» به خلاف ذاتی از اینها با غیری از
 اینها» ذاتی از وجوب امتناع با غیری از وجوب
 امتناع. شیئی که ماهیت بالذات باشد دیگر واجب
 بالغیر نمی شود چون اگر واجب بالذات باشد پس
 این وجوب را از ناحیه ذات آورده است از ناحیه غیر
 که نیاورده است، اگر بگوییم که از ناحیه غیر آورده
 است پس خودش باید ممکن باشد یا اینکه ممتنع
 بالذات باشد ولی واجب بالغیر باشد این طور که
 نمی شود یا ممتنع بالذات باشد ولی ممتنع بالغیر باشد
 این طور هم نمی شود. من باب مثال شریک الباری
 ممتنع بالذات است و دیگر نمی تواند ممتنع بالغیر
 باشد، وقتی ذاتاً وجوب بر آن امتناع دارد پس این
 امتناع را از خودش آورده است و کسی به آن افاضه
 نکرده است، این طور نیست که چون علت ندارد
 وجوب بر آن امتناع دارد! نه! برفرض هم اگر علتی
 می آمد، خدایی می آمد، نمی توانست شریک الباری
 درست کند، زور خدا هم نمی رسد ولی ما درست

کردیم! کاری که خدا نتوانست انجام دهد ما
توانستیم! بله کم‌کم دیگر در حال رسیدن به خدا
هستیم!

امکان جمع شدن ممکن بالذات با وجوب

و امتناع غیری

و لا مُنَافَاةَ بَيْنَ لَا اقْتِضَاءٍ مِنْ قَبْلِ ذَاتِ الْمُمكنِ لِلْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ وَ اقْتِضَاءٍ مِنْ قَبْلِ الْغَيْرِ
لِلْوُجُودِ أَوْ الْعَدَمِ.^۱

«و لا مُنَافَاةَ بَيْنَ لَا اقْتِضَاءٍ مِنْ قَبْلِ ذَاتِ
الْمُمكنِ لِلْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ»؛ یعنی آن ذات ممکن
نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء است فرقی برای آن
نمی‌کند که موجود باشد یا نباشد، هیچ اقتضایی در
آن نیست، فقر محض است. «و اقْتِضَاءٍ مِنْ قَبْلِ
الْغَيْرِ لِلْوُجُودِ أَوْ الْعَدَمِ»؛ وجود یا عدم را از قَبْلِ غیر
اقتضا داشته باشد» - البته همان‌طور که عرض کردیم
اقتضا نسبت به عدم صحیح نیست باید استدعا باشد
- هیچ منافاتی نیست پس ممکن بالذات با وجوب و
امتناع غیری جمع می‌شود.

و مِنْهَا قَوْلُنَا وَ قَدْ يُرَادُ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْإِمْكَانِ فِي اسْتِعْمَالِ أَيْ اسْتِعْمَالِ الْإِلَهِيِّ وَ الْمُنْطَقِيِّ
الْإِمْكَانُ الْعَمُّ مُخَفَّفُ الْعَامِّ. وَ هُوَ عَامٌّ وَ عَامٌّ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ فِي الْعَرَفِ الْعَامِّ أَيْضاً كَانَ
بِمَعْنَى سَلْبِ الضَّرُورَةِ عَنِ الطَّرَفِ الْمَخَالِفِ.
[از جمله آنها کلام ماست] استعمال آنها امکان خاص است ولی گاهی اوقات [الهی
و منطقی] امکان عام استعمال می‌کنند. [کلمه «الْعَمُّ» مخفف کلمه «عام» است و او
عام و عامی است] چون امکان در عرف عام به معنای سلب ضرورت است فقط
از طرف مخالف.

امکان خاص، استعمال اصلی منطقیین

^۱. همان.

الهی

استعمال اصلی منطقیین الهی همان امکان خاص است و بحث‌های ما همه در مورد امکان خاص است، وقتی می‌گوییم: «زید ممکن الوجود است» آیا فقط عدم برای او امتناع ندارد یا وجود هم امتناع ندارد؟! هر دو! عدم برای او ضرورت ندارد یا وجود؟! هیچ‌کدام ضرورت ندارد پس همیشه در استعمالات، امکان خاص می‌آید و بحثی که انجام می‌دهیم همیشه در امکان خاص است.

چون همیشه ما امکان را در مقابل ضرورت می‌گذاریم، نمی‌شود که یک امکان را به طرف مخالف وصل کنیم که ضرورت داشته باشد. من باب مثال بگوییم که واجب الوجود ممکن است یعنی عدم برای واجب الوجود ضرورت ندارد، وجود چطور؟! وجود ضرورت دارد دیگر! بنابراین شما به واجب الوجود هم ممکن بگویید، پروردگار متعال ممکن الوجود است، منظور ما امکان عام است! هیچ‌وقت حکمای الهی امکان عام استعمال نمی‌کنند ولی ایشان می‌گویند که بعضی اوقات از دستشان در می‌رود.

فكانوا يَقُولون: الشَّيْءُ الْفُلَانِيُّ مُمْكِنٌ أَيْ لَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ كَمَا أَنَّ مَعْنَاهُ الْمَشْهُورُ أَعْنَى سَلْبِ الضَّرُورَتَيْنِ خَاصٍّ وَخَاصَّتِي حَيْثُ تَقْطُنُ بِهِ الْخَاصَّةُ.
و لَمْ نَذْكُرْهُ فِي تَعْدَادِ مَعَانِيهِ إِذْ جَعَلْنَاهُ أَصْلًا وَ الْكَلَامُ فِيهِ.^۱

مردم می‌گویند: [فلان شیء ممکن است یعنی ممتنع نیست] ولو ممکن است وجودش ضرورت داشته باشد [همان‌طور که معنای مشهور ممکن] نزد حکما و منطقیین [یعنی سلب دو ضرورت ممکن خاص و خاصی است] چون مردم به این مسئله خیلی توجه ندارند فقط عده خاصی توجه دارند.
ما این امکان خاص را در تعداد معانی امکان ذکر نکرده‌ایم اصلاً بحث و صحبت در امکان خاص است.

در واقع نگفته‌ایم که [امکان] چند معنا دارد که

یکی امکان خاص است، چون اصلاً قضیه مفروغ عنه

است، اصلاً بحث آنها در امکان خاص است ولی ما

می‌گوییم که گاهی اوقات از دست حکما در می‌رود

و غیر از امکان خاص یک امکان عام هم استعمال

می‌کنند.

معنای امکان اخص

و الْإِمْكَانُ الْأَخْصَّ وَ هُوَ سَلْبُ الضَّرُورَاتِ الدَّائِيَةِ وَ الْوَصْفِيَةِ وَ الْوَقْتِيَةِ.^۲

یک امکان دیگر داریم که امکان اخص است که سلب ضرورات ذاتیه وصفیه وقتیه است.

نشئت امکان اخص از امکان ذاتی

مثلاً اگر بخواهیم وصفی را از یک موضوع سلب

کنیم که هم سلب ضرورت ذاتیه شود که ذاتاً وصف

برای آن موضوع ضرورت ندارد و هم سلب

ضرورت وقتیه شود یعنی در یک وقت این وصف

برای موضوع ضرورت ندارد؛ یعنی به‌طور کلی در

یک حالتی، ما در اینجا امکان اخص داریم. البته به

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۵۶.

^۲. همان.

نظر من این امکان اخص با همان امکان ذاتی و امثال ذلک در واقع یکی است؛ نه اینکه یکی باشد بلکه اینها نشئت گرفته از همان امکان ذاتی هستند.

من باب مثال وقتی شما گفتید که کتابت برای انسان ضرورت ندارد یعنی برای ذات انسان ضرورت ندارد، این امکان اخص است. حالا ممکن است همین کتابت در وقتی ضرورت داشته باشد و آن در وقتی است که انسان برای کتابت عزم و جزم کند یا اینکه من باب مثال کسوف ذاتاً برای شمس ضرورت ندارد، چرا؟ چون لازم نیست ذات شمس فی حدّ نفسه بگیرد. بله اگر قمری بین شمس و ارض حیلولة کند در اینجا کسوف حاصل می شود.

ما در اینجا وقت را لحاظ کرده ایم و درباره کسوف می گوئیم که «كُلُّ شَمْسٍ مُنْكَسِفٌ وَقْتُ حَيْلُولَةِ الْقَمَرِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الشَّمْسِ»، این ضرورت وقتی می شود، در واقع در این وقت این وصف برای موضوع در اینجا ضرورت دارد. ولی در مورد کتابت نمی توانیم بگوئیم که برای انسان ضرورت دارد گرچه در مورد خود کتابت هم می توانیم بگوئیم که در وقت عزم انسان به کتابت، ضرورت دارد.

در هر صورت شما اگر وصفی را برای موضوعی بدون هیچ قیدی آورده‌اید این وصف امکان‌آخص می‌شود، این ما حاصل مطلب است.

قال الشيخ في منطق الإشارات قد يُقال مُمكنٌ و يُفهمُ منه مَعْنَى ثالثٍ فَكأنَّه أخصُّ من الوجهين المذكورين.^١

شیخ در منطق اشارات می‌گوید که گاهی اوقات «ممکن» می‌گویند و معنای سومی فهمیده می‌شود، [پس گویا] از آن امکان‌عام و خاص، آخص است. و هو أن يكون الحكم غيرَ ضروريِّ البتَّة لا في وقتٍ كالكَسوفِ و لا في حالٍ كالتَّغْيِيرِ لِلْمُتَحَرِّكِ بَلْ يَكُونُ كَالْكَتَابَةِ لِلإِنْسَانِ انْتَهَى. فَالْكَتَابَةُ ضَرُورِيَّةٌ لِلإِنْسَانِ فِي حَالِ تَصْمِيمِ عَزْمِهَا.^٢

البتَّة حکم ضروری نیست (یعنی ضرورت ذاتیه ندارد) نه در وقت ضرورت دارد مانند کسوف (که در وقت حیلولة قمر بینہ و بین الشمس) و نه در حالی مثل تغیر برای متحرک که متحرک متغیر است در حالی که در حرکت است. بلکه امکان‌آخص مانند کتابت برای انسان است وقتی که انسان عزم برای کتابت داشته باشد این کتابت ضرورت دارد. و أما بالنسبة إلى نفس الطبيعة الإنسانية فمَعْلُومٌ أن لا ضرورةً ذاتيةً لاسِتِوائِها بالنسبة إلى الكتابة و اللاکتابة. اما نسبت به خود طبیعت انسانیت ضرورت ذاتیه ندارد چون طبیعت انسانیت نسبت به کتابت و عدم کتابت مساوی است.

به‌طور کلی به هر وصفی که به ذات یک شیء

برگردد امکان‌آخص گفته می‌شود در صورتی که عنوان یا ربطی در اینجا لحاظ نشده باشد.

و لا ضرورةً وصفيةً و لا وقتيةً إذ لم يُؤخذ في جانبِ الموضوعِ وَصْفٌ عُنوانيٌّ و لا وَقتٌ مشروطٌ بهما الكتابة.^٣

و ضرورت وصفیه و وقتیه ندارد، زیرا ما در جانب موضوع وصف عنوانی نگرفته‌ایم و وقت نگرفتیم که کتابت مشروط به این دو باشد.

یعنی آن وصفی که به ذات شیء برگردد و ذات،

عاری از وقوع و عدم وقوع آن باشد به آن امکان‌آخص می‌گویند. این هم یک مطلب بود.

و إمكانٌ استقباليٌّ و هو سَلْبُ الضَّرُوراتِ جميعاً حتَّى الضَّرُورةُ بِشَرَطِ المحمولِ لِكُونِهِ مُعتَبَراً في الأوصافِ المُستقبِلَةِ للشيء.^٤

امکان استقبالی سلب تمام ضروریات است حتی ضرورت بین محمول و موضوع به شرط اینکه محمول وجود خارجی داشته باشد (چون این امکان در اوصاف مستقبل شیء معتبر است. سلب ضرورت در اینجا معتبر است).

^١ . منظومه، ج ٢، ص ٢٥٦.

^٢ . همان.

^٣ . منظومه، ج ٢، ص ٢٥٧.

^٤ . همان.

یعنی هیچ وصفی برای موضوع ضرورت ندارد حتی ضرورت به شرط محمول چون ضرورت به شرط محمول این است که این محمول برای موضوع ضرورت دارد به شرط اینکه وجود خارجی داشته باشد.

یعنی در زمانی که این محمول برای موضوع هست در آن زمان برای موضوع ضرورت دارد. اگر زید در حال زدن است، می‌گوییم: «زیدُ الآن ضاربٌ بالضرورة» یعنی ما این ضرورت را برای محمول و موضوع به شرط وجود محمول حمل کردیم یعنی اگر ضرب وجود دارد پس برای زید ضرورت دارد ولی در امکان استقبالی هنوز وصفی نیست، در «زیدُ یضربُ» چطور بگوییم که «یضربُ» برای «زیدُ» ضرورت دارد؟! درحالی‌که هنوز وجود ندارد و چون وجود ندارد لذا اصلاً ضرورت به شرط محمول در اینجا نمی‌آید، نه‌اینکه این‌طور روی موضوع بیاید؛ وقتی که زید بعداً بزند، آن موقع زدن برای زید ضرورت دارد ولی ما از الآن صحبت می‌کنیم، بلکه اگر بعداً بزند دیگر «استقبال» نیست آن موقع «حال» است ولی الآن که استقبالی را

بر زید حمل می‌کنیم همین ضرورت به شرط
محمول را هم ندارد، ضرورت به شرط محمول در
جایی است که آن وصف در «آن» لحاظ شده باشد،
یا ماضی باشد یا حال باشد، مستقبل که اصلاً وجود
ندارد ضرورت به شرط محمول هم نمی‌آید چون
ممکن است که اصلاً تحقق نداشته است.

قال المُحَقِّق الطُّوسِي - قُيِّسَ سِرُّهُ - عِنْدَ ذِكْرِ الشَّيْخِ هَذَا الْمَعْنَى إِنَّمَا اعْتَبَرَهُ مَنْ اعْتَبَرَهُ
لِيَكُونَ مَا يُنْسَبُ إِلَى الْمَاضِي وَ الْحَالِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُمَكِّنَةِ إِمَّا مَوْجُوداً أَوْ مَعْدُوماً.^۱

شیخ طوسی [وقتی بو علی این امکان استقبالی
را ذکر کرده، فرموده است] این امکان
استقبالی را در اینجا معتبر دانسته است
[هر که معتبر دانسته]. چون هر چه که نسبت به ماضی و
حال داریم از امور ممکنه است (مثل «زید ضَرَبَ»، «زید ضارب»، «زید اَکَلَ» و
«زید اَکِلَ» چه ماضی و چه حال) یا بوده است یا نبوده است.

این وصفی که به زید نسبت داده‌اید بالأخره یا در
خارج اتفاق افتاده است یا نیفتاده است.

در مورد ماضی و حال اگر هست، ضرورت
وقوعی به خودش می‌گیرد، اگر نبوده است ضرورت
عدمی به خودش می‌گیرد ولی در مورد استقبال
هیچ کدام نیست، اصلاً نمی‌دانیم که وصفی هست یا
نیست، وقتی نمی‌دانیم که وصفی هست یا نیست
پس ما نمی‌توانیم بگوییم که این ضرورت عدم را به
خودش گرفته است یا ضرورت وجود به خودش

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۲۵۷.

گرفته است، این امکان استقبالی می شود.

فَيَكُونُ إِنَّمَا سَاقَهَا مِنْ حَاقِّ الْوَسْطِ إِلَى أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ ضَرُورَةً مَا وَ الْبَاقِي عَلَى الْإِمْكَانِ الصَّرْفِ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُنْسَبُ إِلَى الْإِسْتِقْبَالِ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ الَّتِي لَا يُعْرَفُ حَالُهَا أ تَكُونُ مَوْجُودَةً إِذَا حَانَ وَقْتُهَا أَمْ لَا تَكُونُ.^۱

بنابر این این نسبت و ضرورت^۲ ما امور ممکنه را از حاقّ وسط به یکی از دو طرف (ضرورت وجود یا ضرورت عدم) نسبت می دهد، (طبعاً خالی از این دو نیست). باقی که استقبالی است این بر امکان صرف خودش است. (چون هنوز هیچ کدام از حاقّ وسط تبدیل پیدا نکرده اند.)

نیست مگر آنکه نسبت به استقبال داده می شود از ممکناتی که نمی دانیم چه خبر است، آیا هست یا نیست. آیا وقتی که وقت آن وصف می آید آن وصف موجود است نیست؟

اصلاً به خود وصف کاری نداریم به خود تحقق کار داریم، چه وصف باشد چه وجود آن ذات باشد یا نباشد.

و يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هَذَا الْمُمْكِنُ مُمَكَّنًا بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ مَعَ تَقْيِيدِهِ بِالْإِسْتِقْبَالِ لِأَنَّ الْأَوَّلِينَ رُبَّمَا يَقَعَانِ عَلَى مَا تَعَيَّنَ أَحَدُ طَرَفَيْهِ لِضَرُورَةٍ مَّا كَالْكَسُوفِ فَلَا يَكُونُ مُمَكَّنًا صَرَفًا
انتهی.^۲

سزاوار است که این ممکن را به معنای ممکن اخص با قید آن به استقبال بگیریم زیرا امکان خاص و امکان اخص (به عام بر نمی گردند) چه بسا به خاطر ضرورت^۳ ما بر نسبتی واقع می شوند که بر نسبتی که یکی از دو طرفین آن نسبت متعین است، مثل کسوف [پس ممکن صرف نمی باشد]، انتهای کلام ایشان.

چون بالأخره وصفی است که به ذات ممکن بر می گردد یعنی خود ذات ممکن فی حدّ نفسه نسبت به این وصف به نحو تساوی است. نه ضرورت به شرط محمول دارد و نه ضرورت به شرط وصفیه دارد و نه ضرورت به شرط وقت دارد و خودش هم ذاتاً علی السّوی است. بنابراین همان امکان اخص با یک قید عدم ضرورت محمول است، اگر شما این را

۱. همان.

۲. منظومه، ج ۲، ص ۲۵۸.

ضمیمه کنید امکان استقبالی می شود چون بالأخره ما اصلاً نمی دانیم چه اتفاق افتاده است و در آینده چه اتفاق خواهد افتاد، انسان از آن مسئله هیچ اطلاعی ندارد.

«لَإِنَّ الْأَوَّلِينَ رُبَّمَا يَقَعَانِ...» مثلاً وقتی که

می گوییم: «الإنسانُ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ» امکان اخص است یعنی کتابت برای ذات انسان ضرورت ندارد ولی اگر شما دیدید که شخصی کتابت می کند الآن این کتابت از مرحله استقبال بیرون آمده است و روی پایه ضرورت وجود چرخیده است.

خالی نبودن امکان اخص در یک آن از

وجود یا عدم

حالا اگر همین انسان را دیدید که کتابت نمی کند از مرحله استقبال بیرون آمده است و روی پایه عدم چرخیده است چون الآن کتابت نمی کند، بالأخره این امکان اخص در یک آن از وجود یا از عدم خالی نیست، امکان خاص هم همین طور است ولی در «زَيْدٌ يَضْرِبُ بِالْإِمْكَانِ» از این دو خارج نیست، یا الآن روی وجود می چرخد یا روی عدم می چرخد، اصلاً وقتش نیامده است، بله در نفس الأمر همین طور

است ولی فعلاً از نظر ما استواء است.

«كَالْكُسُوفِ فَلَا يَكُونُ مُمَكَّنًا صَرَفًا اَنْتَهَى»

گرچه کسوف الآن امکان اخص است، ذات شمس نسبت به کسوف و عدم کسوف علی السّوی است ولی همین کسوف در وقت **حیلولة القمر بینہ و بین الأرض** ضرورت وجود پیدا می کند، انتهای کلام ایشان.

و فی قوله - قُدَّسَ سِرُّهُ - مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ الَّتِي لَا يُعْرَفُ ... إِلَى آخِرِهِ، إِنْشَارَةً إِلَى أَنَّ عَدَمَ تَعَيُّنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ فِي الْاِسْتِقْبَالِ وَ بَقَاءِ الْمُمْكِنِ عَلَى صِرَافَةِ الْإِمْكَانِ إِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ عِلْمِنَا لَا بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ.^۱

«ایشان فرمودند که امکان استقبالی همیشه به ممکناتی تعلق می گیرد که حالشان مشخص نیست»، نمی دانیم آیا در آینده هست یا نیست؛ چون بعضی چیزها در آینده هست مثلاً می گویند که طلوع شمس برای فردا بالإمكان استقبالی ممکن است! طلوع شمس در فردا ضرورت دارد! یا مثلاً می گویند: ده سال دیگر زید بالإمكان از این آقا به وجود می آید، در اینجا اصلاً نمی دانیم ده سال دیگر این آقا هست یا نیست، می میرد یا زنده است، آنکه به دنیا می آید زید است یا «ة» تأنیث دارد، نمی دانیم؛ لذا اصلاً به

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۲۵۸.

ممکناتی است که حالشان مشخص نیست.

«إِشَارَةٌ أَنَّ عَدَمَ تَعَيَّنِ الوجودِ و العَدَمِ فِي

الاستقبال؛ اشاره به عدم تعین وجود و عدم در

استقبال است»، «و بقاء الممكنِ على صرافةِ

الإمكانِ إنّما هو بحسبِ علمنا لا بحسبِ نفسِ

الأمر؛ ممکن به همان صرافت خودش برحسب

علم ما باقی است یعنی ما نمی دانیم ولی نفس الامر

که مشخص و متعین است.»

و لهذا قال في مبحث التناقض من شرح الإشارات الصدق و الكذب قد يتعَيَّنان كما
في مادتي الوجوب و الامتناع و قد لا يتعَيَّنان كما في مادة^١.

ایشان در مبحث تناقض در شرح اشارات فرمود که گاهی اوقات صدق و کذب
متعین هستند (مثل ماهی و آب) همان گونه که در ماده وجوب و امتناع صادق هستند
و گاهی اوقات متعین نیستند (همان طور که در ماده امکان این گونه هستند که متعین
نیستند).

وقتی بگوییم: «این ممکن است» معلوم نیست که

آیا وجود برای او صادق است یا کاذب است، در

صورتی صادق است که علت وجود داشته باشد و

کاذب است در صورتی که علت وجود نداشته باشد.

من باب مثال وقتی می گوییم که «زید ممکن

الوجود»، «زید عالم بالامکان» اگر واقعاً عالم

باشد علمی که بر زید حمل می کنیم به جهت

ضرورتی است که الآن علم برای او دارد، این قضیه

صادق است اما اگر عالم نباشد و جاهل باشد و ما

^١. منظومه، ج ٢، ص ٢٥٨.

اشتباه کرده باشیم چون الآن علم برای زید ضرورت ندارد پس این قضیه کاذبه می‌شود، پس همیشه صدق و کذب در قضیه وجوب و امتناع می‌آید یعنی در جایی می‌آید که مسئله مشخص شده باشد؛ یا ماضی باشد یا حال باشد.

الإمكان و لا سيمًا الاستقبالي فإنَّ الواقع في الماضي و الحال قد يتعيَّن طرف وُقوعه وجوداً كان أو عَدَمًا.
و يُكونُ الصَّادِقُ و الكاذبُ بِحَسَبِ المُطابَقةِ و عَدَمِها متعينين و إن كانا بِالقِياسِ إلينا لِجَهْلِنَا بِالأمرِ غيرِ مُتَعَيِّنِينَ.^۱

[مخصوصاً در امکان استقبالی، همانا واقع در ماضی و حال گاهی] طرف وقوعش [متعیّن می‌شود] می‌خواهد وجود باشد یا عدم باشد در هرحال تردد متعیّن است، عدم یا وجود بر آن واقع شده است.

ملاک صدق و کذب در قضیه

آن وقت صدق و کذب در قضیه برحسب مطابقت و عدم مطابقت با این وقوع و عدم وقوع است، اگرچه قیاس به ما به خاطر جهل ما به واقع غیر متعیّن هستند اما نسبت به وقوع و عدم وقوع متعیّن هستند.

اگر قضیه ما با وقوع مطابقت می‌کند صادق است، اگر نسبت قضیه ما وقوعیه است ولی در واقع واقع نشده است این قضیه کاذبه می‌شود. آن وقت صادق و کاذب برحسب مطابقت متعیّن می‌شوند.

و أما الاستقبالی فَقَدْ نُظِرَ في عَدَمِ تَعَيَّنِ أَحَدِ طَرَفَيْهِ أ هُوَ كَذَلِكَ في نَفْسِ الأمرِ أَم بِالقِياسِ إلينا. و الجمهور يَظُنُّونَه كَذَلِكَ في نَفْسِ الأمرِ و التَّحْقِيقُ يَأْبَاهُ لِاسْتِنَادِ الحَوادِثِ في أَنْفُسِها إلى عِلَلٍ يَجِبُ بها و يَمْتَنِعُ دونَها.
و الجمهور يَظُنُّونَه كَذَلِكَ في نَفْسِ الأمرِ و التَّحْقِيقُ يَأْبَاهُ لِاسْتِنَادِ الحَوادِثِ في أَنْفُسِها إلى عِلَلٍ يَجِبُ بها و يَمْتَنِعُ دونَها.
و انتهاء تلك العِلَلِ إلى جاعِلٍ أولٍ يَجِبُ لِذاتِهِ انتهى.^۲

نظر ما در امکان استقبالی به عدم تعین یکی از طرفین است یعنی یکی از آن دو طرف متعیّن نیست، (وقوع و لا وقوع آن متعیّن نیست). آیا در عالم واقع و نفس الامر هم متعیّن نیست همان طور که پیش ما متعیّن نیست؟! یا در عالم واقع متعیّن است؟!

جمهور خیال می‌کنند همان طوری که پیش ما خبری نیست در عالم واقع هم خبری نیست و همه این امور گتره انجام می‌شود. تحقیق این مسئله را ایبا می‌کند چون حوادث در خودشان به عللی استناد دارند که به آن علل، واجب یا ممتنع هستند. (اگر

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۲۵۸.

^۲ . منظومه، ج ۲، ص ۲۵۹.

رد کلام جمهور درباره عدم تعین نفس

الأمری امکان استقبالی

پس جاعل اینها را در نفس الأمر یا جعل می کند
که اینها واجب بالغیر می شوند و دیگر از مرحله
امکان خارج می شوند و یا جاعل به اینها وجود
نمی دهد و اینها از امکان خارج می شوند و ممتنع
بالغیر می شوند چون جاعل اینها را ایجاد نکرده
است، علتی اینها را به وجود نیاورده است.

فظهر أن هذا شيء اعتبره الجمهور من المنطقيين.^۱

ظاهر می شود که جمهور از منطقیین عدم تعین نفس الأمری را معتبر کرده اند.

این خلاف است چون در نفس الأمر متعین است،

چه کسی گفته متعین نیست؟! نزد ما متعین نیست.

اینکه بگویید: امکان استقبالی در نفس الأمر هم

متعین نیست این را جمهور از منطقیین معتبر کرده اند

یعنی در واقع ایشان می خواهند بگویند که امکان

استقبالی نداریم، امکان استقبالی چیز جدایی نیست

و مثل بقیه امکان ها است، همان طور که ما وقتی

راجع به شیئی اطلاع نداریم مثلاً می گوئیم که ممکن

است زید زده باشد، اینکه در اینجا می گوئیم: «ممکن

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۵۹.

است زید زده باشد» چون اطلاع نداریم و زدن و عدم زدن را نسبت به زید علی السّوی می گیریم درحالی که ممکن است در قبل این قضیه انجام شده باشد یا قطعاً انجام نشده باشد و جاهل ما باعث می شود که حکم امکان بر ضرب زید کنیم. اگر جاهل نبودیم می گفتیم که «زیدٌ ضَرَبَ بِالضَّرْوَرَةِ» و نمی گفتیم که «زیدٌ ضَرَبَ بِالْإِمْكَانِ». قضیه در امکان استقبالی هم همین طور است، در امکان استقبالی چون جاهل هستیم می گوئیم: «زیدٌ ضَرَبَ بِالْإِمْكَانِ» اما اگر عالم بودیم مثلاً چشم دلمان باز می شد، می دیدیم که زید در آینده در حال زدن است، آن وقت دیگر بِالْإِمْكَانِ نمی گفتیم، می گفتیم «زیدٌ یَضْرِبُ بِالضَّرْوَرَةِ».

اللهم صل علی محمد و آل محمد