درس یکصد و پنجاه

خصوصیات و احکام مواد ثلاث (۲)

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم

تشکیک اول فخر رازی بر جهات ثلاث

فصل (۶)
فی استیناف القولِ فی الجهاتِ و دفع شکوكٍ قیلت فی لزومِها
إنّ مِن التشکیکاتِ الفخریّةِ فی هذه الجهاتِ العقلیّةِ التی هی عناصرُ العقودِ و موادُّها بحیث لا یخلو عنها شیءٌ مِن الأحکامِ و الأوصافِ أنّ الوجودَ الواجبی لو کان ملزومًا للوجوبِ لَزِمَ کونُ الوجوبِ معلولاً له و کلُّ معلولٍ ممکنٌ لذاتِه و کلُّ ممکنٍ لذاتِه واجبٌ لعلتِه فیتقَدَّمُ علیٰ هذا الوجوبِ وجوبٌ آخرُ لا إلیٰ نهایةٍ.
«[در از سرگرفتن سخن در جهات و دفع شک‌هایی که در لزوم آن گفته شده است.]
بعضی از شبهاتی که امام فخر رازی در جهات ثلاث مطرح کرده است که اینها عناصر عقود هستند و مواد عقود در خارج هستند که عبارت از وجوب و امکان و امتناع است، به‌گونه‌ای که هیچ چیزی از احکام و اوصاف در حکمی که در یك قضیه می‌شود یا در تعلّقی که وصفی بر موصوفی حادث می‌شود، خالی از یکی از این مواد ثلاث نیست. آن تشکیکات ایشان این است که وجود خداوند متعال اگر ملزوم وجوب باشد و متّصف به وجوب باشد، باید وجوب، معلول برای او باشد. (چون این تلازم بین وجود و وجوب، یا اینکه اقتضا می‌کند که وجوب علّت برای این وجود باشد، دراین‌صورت لازمه‌اش این است که قید یا وصف، علّت برای موصوف خودش باشد که خب این محال است. یا اینکه هر دو علّت برای ثالث باشد که این هم محال است و تقدّم الشیء علی نفسه لازم می‌آید. یا اینکه بایستی که وجود معلول برای وجوب باشد، یعنی وجود علّت برای این وجوب باشد، موصوف علّت برای وصفش باشد، معروض علّت برای عارضش باشد، دراین‌صورت معلول خودش ممکن بالذات خواهد بود و چون ممکن بالذات است بنابراین وجود واجب از وجوب برمی‌گردد و ممکن می‌شود و این هم محال است. بنابراین شما نمی‌توانید وجود را به واجب و ممکن بالذات تقسیم کنید. واجب از تقسیم وجود خارج می‌شود. این اشکالی که ایشان کرده است. و جوابش هم عرض شد که ایشان بین علّت خارجی و بین تعلّق ذهنی خلط کرده است.)
و هر معلولی ممکن لذاته است، ذاتاً معلول برای علّتش است، ممکن برای علّتش است، هر ممکن لذاته، به‌واسطهٔ علّتش واجب می‌شود. پس وجوب دیگری بر این وجوب مقدم می‌شود و تسلسل لازم می‌آید. چون هر ممکن لذاته‌ای وقتی که به او افاضهٔ علّت بشود، واجب می‌شود، آن‌وقت افاضهٔ علّت باید از ناحیهٔ وجود باشد دیگر. آن وجود می‌خواهد وجوب را به این افاضه کند و این واجب بشود. اینکه می‌خواهد واجب بشود، معلول برای وجود خودش می‌شود، وقتی که معلول می‌شود دوباره ممکن لذاته می‌شود، دوباره از ناحیهٔ وجود می‌خواهد علّت بر این بشود، دراین‌صورت وجوبات و وجودات علّی لاالی‌نهایة پیش می‌رود.»

بنابراین حلّ شما این است که واجب را از دایرهٔ تقسیم بیرون بیاورید تا اینکه به این محذور برنخورید.

دیگر نمی‌توانید بگویید: واجب الوجود. البته خودش جواب داده، منتها در اینجا مرحوم آخوند جواب خود

خواجه نصیر را بیان کرده‌اند.

و الجوابُ علیٰ ما ذَکَرَه الحکیمُ الطوسیُ[1] أنّه لا یلزَمُ مِن کونِ الوجوبِ لازمًا کونُه معلولاً فإنّ الحقَّ أنّ الوجوبَ و الإمکانَ و الامتناعَ أمورٌ معقولةٌ تحصُلُ فی العقلِ.

«جواب شبهه بنا بر آنچه حکیم طوسی بیان کرده این است: ما قبول داریم که وجوب لازم برای وجود است و وجود ملزوم وجوب است، خب باشد اشکال ندارد. حالا که این‌طور است لازم نمی‌آید که معلول وجود باشد. سخن حق اینکه وجوب و امکان و امتناع امور معقوله از معقولات ثانی فلسفی هستند که وجود اینها فقط در ذهن هست نه در خارج، (تا اینکه شما بگویید: وجود خارجی علّت برای وجوبش است. بلکه وجود خارجی اگر به مرحلهٔ تاکّد بیاید ما اسمش را وجوب می‌گذاریم).»

درواقع ما یک انتزاعی کردیم و اسم این انتزاع خود را وجوب گذاشتیم، والا این وجود خارجی وجود دارد، چه شما به او وجوب بگویید یا وجوب نگویید. من‌باب‌مثال این لیوان در اینجا با اتصاف به واجب الوجود شدن، دو گرم به آن اضافه نمی‌شود. چند نفر پیش ما آمدند و گفتند: فلان کس این‌طور است و آن‌طور است و... . گفتم: خب منظور شما چیست؟ شما از من چه می‌خواهید؟ گفتند: شما بگویید که قضیه این‌طور است. گفتم: اگر به گفتن ما طرف این‌طور می‌شود خب من می‌گویم و امضا هم می‌کنم. اگر به اینکه بگویم: در این لیوان آب هست، داخل این لیوان خالی آب درست می‌شود، بسیار خوب، من می‌گویم: این آب دارد!! بسیار خوب، من می‌نویسم و امضا می‌کنم که این لیوان آب دارد، عیب ندارد! یا عکسش را می‌نویسم! چند شب پیش در یک جایی بودیم، یکی می‌گفت: فلان کس به اینجا آمد و دو ساعت تلاش کرد که تو را تخریب و خرابت کند و خلاصه سنگ تمام گذاشت. گفتم: خب، تو چه گفتی؟ گفت: من گفتم که اصلاً فرض می‌کنیم که فلانی مرده است، چرا راجع به او بحث می‌کنیم؟! الان او وجود خارجی ندارد، این دو ساعتی که شما صحبت کردید چه شد؟! هیچ! حالا بیاییم و راجع به مسائل دیگر صحبت بکنیم. گفتم: نه، این‌طور نمی‌گفتی، یک‌طور دیگر می‌گفتی، می‌گفتی: اگر به تنجیس فلانی یکی دیگر تطهیر می‌شود، عیبی ندارد ما حاضریم!! اگر به تخریب ما یکی دیگر درست بشود، عیب ندارد!! ولی ظاهراً این‌طور نیست. هر شخصی برای خودش حکم علیٰحده‌ای دارد و این قابل تسری نیست دیگر.

حالا اینها هم همین را دارند می‌فرمایند که این امور، اموری است که اصلاً ظرف تحقّقش در عقل است. وقتی که ظرف تحقّقش در عقل باشد، در خارج که به این اضافه نمی‌شود؛ تا اینکه این معلول برای آن باشد و آن علّت برای این باشد. وجود در خارج عین است و تشخّص دارد و عقل می‌آید و امکان و ضرورت را بنا بر نسبت بین آن ماهیّت و وجود، نسبت بین آن وصف و موضوع را در اینجا لحاظ می‌کند و یک جهتی را به قضیهٔ ذهنیهٔ خودش می‌دهد، در ازای آن کیفیّتی که در خارج ملاحظه می‌کند. پس این علّت برای او نیست و آن هم

---

[1] . نقد المحصّل، ص ۹۳ ـ ۹۵، بالطبع الجدید.

معلول برای این نیست.

مِن استنادِ بعضِ المتصوراتِ إلی الوجودِ الخارجیِ و هی فی أنفسِها معلولاتٌ للعقلِ بشرطِ الإسنادِ المذکورِ و لیست بموجوداتٍ فی الخارجِ حتی یکونَ علةً لِلأمورِ التی تستَنِدُ إلیها أو معلولاً لها کما أنّ تصوُّرَ زیدٍ و إن کان معلولاً لِمَن یتَصَوَّرَه لا یکونُ علةً لزیدٍ و لا معلولاً له و کونُ الشیءِ واجبًا فی الخارجِ هو کونُه بحیثٍ إذا عَقِلَه عاقلٌ مسندًا إلی الوجودِ الخارجی لَزِمَ فی عقلِه معقولٌ هو الوجوبُ.

«بعضی از متصوّرات را استناد به وجود خارجی می‌کند و نسبتش را با خارج ملاحظه می‌کند و یا حکم به وجوب یا امکان و یا امتناع می‌کند. این جهات خودشان معلول برای عقل هستند؛ [البته به‌شرط نسبت دادن مذکور.] (عقل اینها را درست کرده، نه آن وجود خارجی. وجود خارجی بیچاره اصلاً می‌گوید: من نمی‌دانم وجوب چیست! امکان چیست! امتناع که جزء وجودی نیست. می‌گوید: من نمی‌دانم چیست! زید می‌گوید: من نمی‌دانم خودم ممکن هستم یا واجب هستم یا ممتنع هستم. من زید هستم. حالا عقل می‌آید و این زید را این‌طور می‌کند ممکن می‌شود، آن‌طور می‌کند واجب می‌شود، در یک مرحلهٔ دیگر آن را تصور می‌کند ممتنع می‌شود. در همهٔ اینها عقل می‌آید و این کار را می‌کند، ولی خود آن وجود خارجی بیچاره کاری انجام نمی‌دهد.) این جهات ثلاث موجودات خارجی نیستند تا اینکه علّت برای اموری باشند که استناد به آنها دارند یا اینکه معلول برای او باشند، همان‌طور که اگرچه تصور زید معلول برای کسی است که او را تصوّر کرده، و تا یک متصوِّری زید را تصور نکند زید در ذهن او تصور پیدا نمی‌کند. (تصور زید علّت برای زید در خارج نیست و همین‌طور معلول برای او هم نیست. ممکن است انسان زید را تصور بکند و زیدی اصلاً در خارج نباشد. ممکن است زیدی در خارج باشد و انسان او را تصور نکند. پس این ارتباطی با همدیگر ندارند.) و اینکه یک شیئی در خارج واجب باشد، یعنی این‌طوری است که وقتی عاقلی او را تعقّل نماید، و درحالی‌که این تعقّل استناد به وجود خارجی داشته باشد، در عقل او یک صورتی پیدا می‌شود که ما اسمش را وجوب می‌گذاریم، اسمش را امکان می‌گذاریم و هلمّجرّا

و منها أنّ نقیضَ الوجوبِ و هو اللاوجوبُ عدمیٌ فیکونُ هو ثبوتیًا و أیضًا هو تأکُّدُ الوجودِ فکیف یکونُ عدمیًا؟!
و الجوابُ أنّه لیس عدمیًا بمعنی المعدومِ المطلقِ أو بمعنی ما یُؤخَذُ فی مفهومِه سلبُ شیءٍ بل بمعنی المعدومِ العینیِ الموجودِ فی الذهنِ و النقیضان و إن اقتَسَما جمیعَ المفهومات لکن لا یَلزَمُ صدقُهما کلیًا علیٰ جمیعِ الموجوداتِ العینیةِ أ لیس الممتنعُ و الممکنُ العامُ نقیضین و أحدُهما و هو الممتنعُ معدومٌ و لیس یَلزَمُ أن یکونَ کلُّ ممکنٍ بالإمکانِ العامِ موجودًا فی الخارج بل ربما لا یوجَدُ إلاّ فی الذهنِ.[1]

«[و از آن تشکیکات اینکه نقیض وجوب، لاوجوب است و آن عدمی می‌باشد. پس آن (لا وجوب) ثبوتی می‌باشد. و نیز آن (وجوب) تأکد و شدت وجود است، چگونه عدمی باشد؟!
جواب آنکه آن عدمی به معنای معدوم مطلق و یا به معنای آنچه در مفهومش سلبِ شیء أخذ می‌گردد نیست بلکه به معنای معدوم عینی (خارجی) است که در ذهن موجود می‌باشد. و دو

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳۷ ـ ۱۳۸.

نقیض (یعنی موجود و معدوم) اگرچه تقسیم بر تمام مفهومات می‌شود ولی لازم نمی‌آید که صدق آن دو بر تمام موجودات عینی (خارجی) کلی باشد. آیا ممتنع و ممکن عام، دو نقیض نیستند؟! و یکی از آن دو که ممتنع است معدوم می‌باشد. و لازم نمی‌آید که هر ممکنی به امکان عام موجود در خارج باشد بلکه چه‌بسا که جز در ذهن موجود نباشد.]»

تشکیکات دیگر فخر رازی به جهات ثلاث و جواب آنها

دو اشکال دیگر فخر رازی در اینجا مطرح می‌کند. اینها جزء تشکیکاتش است. ایشان ذهن جوّالی داشته و همین‌طور تشکیک می‌کرده است. نقل می‌کنند که کنار حوض نشسته بود و به افرادی که آنجا بودند گفت: «آیا این حوض آب دارد یا ندارد؟» آنها گفتند: «آب دارد.» گفت: «من به چند دلیل ثابت می‌کنم که آب ندارد.» و همین‌طور شروع کرد و حرف زد، یکی از عقب یک لگد به او زد و او را داخل آب پرت کرد، گفت: «حالا باز هم ثابت کن که آب دارد یا ندارد!» بعضی‌ها هستند که خیلی اهل تشکیک‌اند. این مسئله خیلی عجیب است! یک روایت هم در این زمینه داریم. [یک‌وقت شخص] ادراک می‌کند ولی وقتی که مطلبی گفته می‌شود، او با آن ذهنیّات خود شروع می‌کنند این مطلب را کلنجار رفتن و قاطی کردن و بعد اصلاً یک‌طور دیگر مطلب را تلقی می‌کند و به یک قسم دیگر مطلب را می‌گیرد و مطلب و قضیه را از آن صفا و از آن ساذجیت درمی‌آورد. دستهٔ اول خیلی افراد مفیدی هستند و خیلی افراد به‌دردبخوری هستند؛ آنهایی که وقتی یک حقیقت و یک مسئله‌ای به آنها رسیده می‌شود، ولو خودشان خلاف این نظرشان باشد ولی همان‌طور که هست مطلب در ذهنشان قرار می‌گیرد؛ حالا یا قبول دارند یا قبول ندارند، دیگر در مسئله دست‌کاری نمی‌کنند. اتفاقاً روایاتی هم داریم و کلماتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این زمینه هست.[1] ولی بعضی‌ها نه، از اول مسئله را مشوب تلقّی می‌کنند. چون ذهنشان مشوب است، وقتی که انسان می‌خواهد حکایت و مطلبی را نقل بکند، مبتدا را گفته و هنوز خبر را نگفته، اما اینها خودشان برای مبتدا خبر درست می‌کنند. خیلی بد است که این‌طور باشد! به آنها می‌گویند: صبر کنید من هنوز خبر را نگفتم. باید انسان کاری بکند که این حالت ازبین برود و همیشه در یک حالت آرامش و حالت سکون باشد که در ارائهٔ قضایا و مطالب دست‌کاری نکند و حال، حال آرامش

---

[1] . نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳، ص ۲۰۰:

«فإنَّما البَصیرُ مَن سَمِعَ فَتَفَکَّرَ وَ نَظَرَ فَأبصَرَ وانتَفَعَ بِالعِبَرِ، ثُمَّ سَلَکَ جَدَداً واضِحاً.»

ترجمه: «انسان با بصیرت کسی است که بشنود و خوب بیندیشد و بنگرد و ببیند و از تجارب دنیا بهره گیرد، سپس در راه روشن حرکت کند.» (محقق)

؛ غرر الحکم، حدیث ۲۷۷۸:

«ألا وَ إنَّ اللَّبیبَ مَنِ استَقبَلَ وُجوهَ الاراءِ بِفِکرٍ صائِبٍ وَ نَظَرٍ فِی العَواقِبِ.»

ترجمه: «بدانید عاقل کسی است که با فکر درست به استقبال نظرات گوناگون برود و درعواقب امور بنگرد.» (محقق)

باشد، حال سکون باشد و برای او این طرف قضیه و آن طرف قضیه فرقی نکند، هر طوری که می‌خواهد بشود برای او فرقی نکند و تفاوتی نداشته باشد. این خیلی حال خوبی است. این افراد، افرادی هستند که اهل نجات‌اند. خدا برای اینها قضایا را روشن می‌کند. چون مسائل و گرفتاری‌ها در حال آرامش و سکون هستند و در حال اضطراب نیستند، نمی‌خواهند مطالب مشوّش و قاطی بشود. شاید بگوییم: صددرصد افراد از امم سابقه و بعد از آن که دچار انحرافات و زلّات می‌شوند، اینها افرادی بودند که از اول یک پیش‌فرض با خودشان داشتند و آن پیش‌فرض نگذاشته که آنها به آن حقیقت مسئله آن‌طوری که باید و شاید برسند. درهرصورت بعضی‌ها این‌طور هستند و اصلاً نفسشان، یک نفس شکّاک است که در هر چیزی شک می‌کنند و نمی‌توانند به یک اصل پایبند باشند.

فخر رازی در مسئلهٔ جهات ثلاث تشکیکاتی را مطرح کرده‌اند، یکی را خواندیم که راجع به این بود که وجوب برای واجب الوجود نمی‌تواند وصف باشد، چون اگر وصف باشد باید معلول باشد، و معلول امکان ذاتی دارد و واجب الوجود منقلب به امکان ذاتی می‌شود. این در بالا عرض شد.

مطلب دیگری که امروز مرحوم آخوند به آن اشاره می‌فرمایند این است: نقیض وجوب، می‌شود لا وجوب. لا وجوب یک امر عدمی است چون به‌عبارت دیگر «لا» دارد. ولی خب این چون «لا» دارد نمی‌تواند عدمی باشد. چون در مورد اعدام و ملکات هم خیلی از موارد مثل عماء و لا عماء، «لا» دارد و لیکن «لا» امر عدمی نیست. لا عماء عبارت است از همان بصر. ولی حالا در اینجا ایشان به‌عنوان نفی تلقّی کرده‌اند که امری عدمی باشد. وقتی که امر عدمی شد خود وجوب، امر ثبوتی و وجودی می‌شود.

و مطلب دیگری هم که بیان می‌کنند این است که ایشان می‌گویند: وجوب، عبارت از تأکد وجود است. وقتی که یک وجود، وجود موکّد باشد، دیگر نمی‌شود امر عدمی باشد.

اشکالی که از اینجا نشأت می‌گیرد، شبهه‌ای است که ما در بحث انتزاع وجوب از وجود مطرح کردیم. در مورد وجوب گفتیم که آنچه در عالم اعیان هست، نفس الوجود و تشخّص الوجود است، ولی ما چیزی به‌نام وجوب یا امکان و یا امتناع در خارج نداریم. آنچه در خارج هست، یا وجودی هست یا اینکه نیست. اگر نیست پس عدم در آنجا حاکم است و اگر هست پس وجود در آنجا حاکم است. اینکه غیر از وجود، وجوبی هم در کنار او ببینیم، ما یک‌هم‌چنین چیزی را نمی‌بینیم. ولی ما در مورد اعراض و... مشاهده می‌کنیم، من‌باب‌مثال می‌بینیم که یک زیدی هست ولی این زید قیامی دارد، یک موضوعی هست و این موضوع یک بیاضی دارد. خب بیاض را می‌بینیم، سواد را می‌بینیم، احمرار را می‌بینیم، وضع را می‌بینم، اینها مسائلی است که در مورد اعراض هست و ما می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم، اما اینکه شما بخواهید چیزی به‌نام وجوب در خارج نشان بدهید یک‌هم‌چنین چیزی دیگر تحقق ندارد. وقتی که تحقق ندارد، امر عدمی است.

تلمیذ: معقولات ثانوی نباید وجود خارجی داشته باشد.

استاد: خب بالاخره می‌داند. پس امر عدمی هست درحالتی‌که نقیض وجود می‌شود لا وجود. آن‌وقت لا وجود را وقتی که عدم بگیرید، نمی‌شود که ارتفاع نقیضین هر دو امر عدمی باشند؛ نقیضین یکی باید وجودی باشد.

تلمیذ: وجود و عدم بلحاظ تعینات خارجی است، این از معقولات ثانوی است.

استاد: درهرصورت این قاعدهٔ تناقض را چه می‌کنید؟! در قاعدهٔ تناقض، یا اینکه باید نقیض امر عدمی باشد یا اینکه [امر وجودی باشد.]

تلمیذ: اینکه چیز خاصی مورد خارج باشد. در عقل اگر فکر می‌کنید، نه این‌طوری نیست.

استاد: ببینید در خود عقل هم اگر مفهوم، مشمول قاعدهٔ تناقض بشود در آنجا هم یکی امر عدمی می‌شود، ولی وجود که یک امر عدمی نیست بلکه امر ثبوتی است دیگر. شما وقتی که تصور وجود را در ذهن می‌کنید، امر عدمی در ذهنتان به‌وجود نمی‌آید بلکه یک امر ثبوتی می‌آید.

تلمیذ: همان‌طور که ما سفیدی را در خارج می‌بینیم، همچنین این وجود را در عقل می‌بینیم.

استاد: پس چرا نقیضش می‌شود امر عدمی؟!

تلمیذ: نقیض نیست دیگر.

استاد: نقیض وجوب می‌شود لا وجوب.

تلمیذ: خب، نقیض شیء معنایش این نیست که یك چیز امر عدمی باشد.

استاد: بالاخره یا آن امر عدمی است یا نقیض؛ والاّ [جمع بین نقیضین است.]

تلمیذ: مثل سفیدی که امر عدمش لا سفیدی می‌شود.

استاد: لا سفیدی امر عدمی می‌شود دیگر.

تلمیذ: لا سفیدی ممکن است سیاه باشد.

استاد: نه، نفس لا سفیدی امر عدمی است، یعنی سلب است.

تلمیذ: سلب این است، سلب معنایش این نیست که امر عدمی است.

استاد: معنای عدم، معنای عدم مطلق نیست؛ عدم خود آن شیء است، این معنی معنای عدم است.

تلمیذ: عدم یك شیء معنایش این نیست؛ مثلاً عدم این فرش می‌شود کتاب.

استاد: عدم این فرش یعنی نبود فرش. آن‌وقت در نبود فرش، دو حالت تصور می‌شود: یا نبود به‌عنوان معدوله در اینجا تلقّی بشود که یک امر ثبوتی است، یا عدم به‌عنوان عدم مطلق بشود؛ هر دو عدم است.

تلمیذ: پس هر دو احتمال هست.

استاد: پس در نقیض، جنبهٔ عدم خوابیده است. جنبهٔ عدم، یعنی عدم خود همین موضوع، عدم خود همین صفت. این جنبهٔ عدم است. حالا این جنبهٔ عدم با وجود شیء آخر می‌سازد. به این چه مربوط است ؟! بالاخره من الان می‌گویم: عدم لیوان. عدم لیوان به‌معنای عدم پارچ که نیست، به‌معنای کتاب که نیست. این عدم لیوان با یک امر وجودی دیگر می‌سازد، ولی معنای خودش که معنای ثبوتی نیست.

تلمیذ: ولی خودش ثبوتی نیست دیگر.

استاد: اگر خودش معنای چیز، پس باید نقیضش ثبوتی باشد. یعنی وقتی که عدم لیوان شد عدم و نفی، آن‌وقت خود لیوان می‌شود امر ثبوتی، درحالتی‌که ما گفتیم: وجوب، امر وجودی نیست. وجوب، امر عدمی است. امر عدمی، امری است که در خارج تحقّق ندارد. این اشکالی که در اینجا ایشان می‌کنند، مثل شبهه‌ای است که در بالا مطرح شد. منظور ایشان هم همین است ولی با بیان دیگر. و آن اشکال این است که در مورد نقیضین، لازم نیست که نقیضین شامل همهٔ مفاهیم بشود، و همهٔ اشیاء به‌واسطهٔ مسئلهٔ تناقض، مشمول قاعدهٔ نقیضین بشوند به‌معنای ارتفاع الشیء. به این بیان که ممکن است ما بعضی چیزها داشته باشیم که اینها در عالم ذهن نقیضین هستند ولی از نقطه نظر انطباق با خارج، هردوی اینها در خارج منتفی باشند. به‌عبارت‌دیگر ما لحاظ نقیضین را در رتبه می‌کنیم. یعنی اگر مسئلهٔ تناقض را در خارج لحاظ می‌کنیم، به لحاظ خارج است، اگر مسئلهٔ تناقض را در ذهن لحاظ می‌کنیم، به لحاظ عالم ذهن است. ما نمی‌توانیم یکی از اینها را ذهن بگیریم و یکی‌اش را خارج بگیریم و بگوییم: آن که در ذهن است وجود است و آن که در خارج است امر عدمی است و این را در باب تناقض ببریم. خود مرحوم آخوند هم می‌فرمایند.

فرض کنید که امتناع و امکان عام هردو متناقضین‌اند. امتناع یعنی آن چیزی که عدم برای او ضرورت دارد. امکان عام به آن وصف یا موضوعی می‌گویند که عدم برای او ضرورت ندارد. حالا یا وجود ضرورت دارد مثل باری تعالی یا وجود هم ضرورت ندارد آن‌وقت می‌شود امکان خاص. بنابراین در امکان عام گفتیم: امکان عام دو قسم می‌شود: یا امکان خاص می‌شود که نه عدم برایش ضرورت داشته باشد و نه وجود، مثل مجیء زید. در مجیء زید یک‌وقت آمدن ضرورت دارد، ما می‌گوییم آمدن برای زید بالامکان العام ثابت است، یعنی عدم ضرورت ندارد ولی آمدن ضرورت دارد، مثلاً باید حتماً بیاید، یعنی طبق سلسلهٔ قواعد علّی و معلولی حتماً زید را در اینجا می‌آورند، دست و پایش را بسته‌اند و به اینجا می‌آورند. و همین‌طور سایر چیزها مثل گردش خورشید که با توجه به شرایط سلسلهٔ علت و معلول، گردش خورشید و زمین و... وجودش ضرورت دارد ولی عدم او ضرورت ندارد. حالا این می‌شود امکان خاص. یک قسم و یک شق آن این است که نه عدم ضرورت دارد و نه وجود ضرورت دارد، مانند مجیء زید در اینجا. می‌گوییم که زید به اینجا بالامکان الخاص می‌آید؛ بالامکان العامی که آن امکان خاص است. یعنی نیامدن ضرورت ندارد، آمدن هم در اینجا ضروت ندارد، هردو در ترتّب مجیء و عدم ترتّب مجیء علی‌السواء هستند. بنابراین امکان عام که عدم، ضرورت نداشته باشد، نقیض برای امتناع می‌شود. چون در امتناع عدم، ضرورت دارد. وقتی که می‌گوییم: شریک الباری ممتنعٌ، یعنی عدم شریک الباری برای این ذات ضرورت دارد، وجودش که ضرورت ندارد! آیا ضرورت دارد؟! برای ما که خیلی ضرورت دارد!! ما هزارتا شریک الباری درست کردیم! برای ما ضرورت دارد ولی برای خدا ضرورت ندارد! این شریک الباری، عدم برایش ضرورت دارد، نقیضش می‌شود امکان عام. حالا من‌باب‌مثال

اگر وجود زیدی را تصور کردید، وجود زید می‌تواند دو طرف قضیه داشته باشد: یکی امتناع و یکی امکان عام. وجود زید که در خارج ممتنع نیست، چون عدم برایش ضرورت ندارد، پس ممتنع نیست. پس باید بگوییم که ممکن است. می‌گوییم: ممکن است به امکان عام. زیدٌ موجودٌ بالامکان العام، یعنی عدم وجود برای زید ضرورت ندارد. حالا در عالم ذهن می‌آییم. در عالم خارج می‌بینیم که زید هست یا نه؟ می‌بینیم زید نیست. بنابراین نگویید که در اینجا ارتفاع نقیضین شد، می‌گوییم ارتفاع نقیضین در عالم ذهن مستحیل است، ولیکن این ارتفاع نقیضین را اگر در خارج بخواهید لحاظ بکنید، در خارج ممکن است که دو شیء نباشند. یک شیئی متصّف به امتناع بشود در خارج نیست. چون امتناع که در خارج نمی‌تواند باشد، امتناع یک امر وجودی نیست که در خارج باشد. نفس الامتناع یعنی عدم. بر حمل یک وصف بر یک موضوع امتناع نمی‌تواند بار شود، اگر اوصاف از اوصاف عادیه باشد. یعنی نفس آن موضوع آبی از اتصاف به آن وصف نباشد. دراین‌صورت امتناع که در خارج نمی‌تواند باشد. حالا امکان آیا در خارج هست؟ می‌بینیم در خارج هم زیدی نیست تا اینکه این وصف بر او بار بشود پس می‌گوییم: در اینجا متناقضین از خارج شد. نه، این در خارج نیست به جهت این است که خود نفس امکان در اینجا یک وصفی است که این وصف، در عالم ذهن بر یک ماهیّتی و بر یک چیزی حمل می‌شود، و ما در باب تناقض وقتی که می‌گوییم: متناقضین، احدهما رفعش جایز نیست، آن مرتبهٔ خارج را در آنجا لحاظ می‌کنیم نه مرتبهٔ ذهن را. و در اینجا به خارج کاری ندارد. چون امکان یک وصفی است که بر یک ذات در عالم ذهن برمی‌گردد، و امتناع هم به همان وصف در عالم ذهن برمی‌گردد. در عالم ذهن، یا این وصف برای این زید امکان دارد یا امتناع دارد. ما می‌بینیم که نه، امکان دارد. در عالم ذهن امکان دارد. در عالم خارج مربوط به عالم خارج است.

لذا در اینجا مسئلهٔ وجوب هم همین‌طور است؛ خود وجوب در عالم خارج وجود ندارد ولکن آن انتزاعی را که ما از آن وجود متشخّص متأکد می‌کنیم، این در عالم ذهن، وصف وجوب به‌خود می‌گیرد، نه در عالم خارج. در عالم خارج، خود وجود تنها بدون وصف است. یعنی وجودی را با یک چیز دیگری نمی‌بینیم که اسمش را وجوب بگذاریم؛ با سفیدی ببینیم، با سیاهی ببینیم، با قیام ببینیم، با قعود ببینیم. نه، خود وجود است و بدون هیچ‌گونه شیء دیگری. این اشکال ایشان و جواب مرحوم آخوند بود.

اشکال دیگری که در این زمینه مطرح کردند، باز همهٔ اینها به همدیگر قریب الافق هستند. بحث راجع به امکان است. جناب فخر رازی می‌گویند که این امکان یک وصفی برای ماهیات در خارج است. شما وقتی که این امکان را بر آن ماهیّت حمل می‌کنید لازمه‌اش این است که آن ماهیّت در خارج موجود باشد، درحالتی‌که ما می‌بینیم که ممکن است ماهیّتی در خارج وجود نداشته باشد. اگر ماهیّت بخواهد در خارج وجود داشته باشد، یا باید واجب باشد یا باید ممتنع باشد، یعنی در اینجا برای اتصاف یک موضوع به وصف امکان حتماً

باید ضرورت را لحاظ کنید.

تلمیذ: در خارج که نمی‌شود ممتنع باشد.

استاد: نه، مسئله، مسئلهٔ ضرورت است. و چون ممتنع نیست پس باید واجب باشد.

دلیلی که آورده‌اند این است که می‌گویند: ما قاعده داریم: «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ مثبت له»، اگر شما یک شیئی را برایش ثابت کنید، اگر قیام را برای زید ثابت کنید باید زید باشد، والا قیام را نمی‌توانید ثابت کنید. این از یک طرف. [«فرعُ ثبوتِ مثبت له] لا الثابت» یعنی به خود همان ثبوت ثابت برنمی‌گردد. اما ممکن است که مثبت له باشد. این قاعده را هم برای این گفته‌اند که در خیلی از موارد، خود آن شیء محمول که در آنجا ثابت است ممکن است که تحقّق خارجی نداشته باشد. ولی اگر بخواهد یک شیئی برای شیء دیگر ثابت بشود حتماً باید مثبت له در آن باشد. من‌باب‌مثال قیام را تصور می‌کنیم و ما می‌خواهیم این قیام را بر زید حمل کنیم و بگوییم: زیدٌ قائمٌ. ثبوت قیام برای زید فرع ثبوت زید است، تا زید نباشد قیام را نمی‌توانید ثابت کنید. اما در مورد اعدام و ملکات اگر شما بخواهید عماء را برای زید ثابت کنید و بگویید: زیدٌ أعمی، لازمه‌اش این است که زید وجود داشته باشد. عمی را که می‌خواهید برای زید ثابت بکنید، این فرع ثبوت مثبت له است. مثبت له زید است. اما آیا خود عماء هم باید ثابت باشد؟ عماء چیزی نیست که ثابت باشد، عماء امر عدمی است، عماء عدم البصر است، و ثابت در اینجا امر وجودی است. اگر شما می‌خواهید یک صفت را بر یک موصوف حمل کنید موصوف باید باشد، اما آیا خود آن صفت باید در خارج وجود داشته باشد؟ ممکن است صفت امر عدمی باشد. یا مثل اینکه می‌گوییم: زیدٌ جاهلٌ، جهل را بر زید حمل می‌کنید، حمل جهل بر زید لازمه‌اش این است که زید وجود داشته باشد. اما آیا خود جهل هم وجود دارد؟ جهل چیست؟ جهل عدم العلم است دیگر. جهل یعنی عدم العلم برای کسی که چیزی نمی‌داند. کسی که چیزی نمی‌داند چیزی نیست، نمی‌داند دیگر! خود شما دارید می‌گویید: چیزی نیست، خود شما می‌گویید: چیزی نمی‌داند! یعنی چیزی نیست که نمی‌داند دیگر، والا اگر چیزی بود بنابراین باید بداند دیگر. لذا در اینجا می‌گویند: «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ مثبت له، لا الثابت» یعنی آن که می‌خواهد ثابت باشد لازم نیست باشد. مثبت له باید وجود داشته باشد. بنابراین روی این حساب این یک قاعده است.

قاعدهٔ دیگری که همین جناب فخر رازی ضمیمهٔ آن کرده این است که وقتی یک وصف را برای یک موضوع ثابت می‌کنید، وجود این وصف فی‌نفسه همان وجود او برای فی‌غیره است. در اعراض و امثال‌ذالک این وجود وصف فی‌نفسه عین وجودش برای لغیره است. این مسئله را هم که در اینجا مطرح کردیم، از ضمیمهٔ این دو مسئله با هم، این دو قضیه این اشکال را به‌وجود می‌آورد. در بحث امکان وقتی که شما می‌گویید: زیدٌ ممکنُ الوجود، در اینجا ممکن را که می‌خواهید بر زید حمل بکنید، این ممکن الوجود لازمه‌اش این است که خود این زید وجود داشته باشد. ثبوت ممکن برای زید، فرع ثبوت خود زید است. اما خود ممکن، ممکن

است در خارج وجود نداشته باشد، چون گفتیم: «لاالثابت»، ثابت ممکن است نباشد ولی آن مثبت له باید باشد. این یک قاعده است.

قاعدهٔ دوم اینکه شما مگر نمی‌گویید: وصف هم وجود فی‌نفسه‌اش عین وجودش برای لغیره است؟! پس اگر این شیء در خارج [وجود] ندارد چطور لغیره می‌تواند ثابت باشد؟! اگر یک وجود فی‌نفسه عین وجود فی‌غیره است بنابراین شما باید در اینجا بگویید: نه، در اینجا ممکن، وجود فی نفسه‌اش [وجود ندارد.] ما می‌گوییم که این وجود ندارد دیگر، وقتی که شما می‌گویید: ممکن وجود ندارد پس وجود فی غیره ندارد، این دو قاعده با هم در اینجا در تعارض واقع می‌شود. یا اینکه شما باید بگویید: این ممکن فی‌نفسه باید وجود داشته باشد، حتما باید باشد، پس بنابراین قاعدهٔ اول که «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ مثبت له لا الثابت» است آن قاعده نفی می‌شود، چون ما در آنجا گفتیم: ممکن است ثابت در خارج نباشد. مثبت له باید باشد، زید باید باشد، زیدٌ ممکنُ الوجود، زید باید باشد تا شما ممکن را بر آن حمل بکنید ولی ممکن الوجود هم لازم نیست باشد. یعنی وصف امکان لازم نیست در خارج باشد و واقعاً هم در خارج نیست. شما وصف امکان را نشان بدهید! کجا این در خارج هست؟! یک‌وقت می‌گوییم: زیدٌ ابیضٌ، خب بیاض در خارج هست و شما هم دارید می‌بینید. می‌گوییم: زیدٌ اسودٌ و دارید می‌بینید. ولی یک‌وقت می‌گویید: زیدٌ ممکنُ الوجود، ممکن الوجود کجای این زید است؟! ما هرچه زید را از سر تا پا تشریح بکنیم و اسم یکی از این اعضایش را ممکن الوجود بگذاریم پیدا نمی‌کنیم. خیلی چیزها اسم دارد، اما اینکه یکی از این اعضاء و جوارح ممکن الوجود باشند ما پیدا نمی‌کنیم. اگر شما در آن لابلاها پیدا کنید نمی‌دانم!!

در اینجا مسئلهٔ ممکن الوجود موجب می‌شود که بین این دو قاعده تعارض واقع بشود. چون در قاعدهٔ اول ما می‌گوییم: «ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ فرعُ ثبوتِ مثبت له» یعنی ممکن است که ثابت وجود نداشته باشد، ولی مثبت له که موضوع برای قضیهٔ ما است و آن ثابت محمول است، آن موضوع‌له باید وجود داشته باشد. در این قضیهٔ دوم که می‌گوییم: وجود وصف فی‌نفسه عین وجود او برای موضوع است، بنابراین این ممکن الوجود چطور ممکن است که وجود نداشته باشد درحالی‌که وجود او وجود زید است. این در اینجا این مسئله موجب اشکال شده که مرحوم آخوند جوابش را در بحث بین ربط و رابطی بیان می‌کنند. إن‌شاءالله برای روز دیگر.

اللهمَ صلّ علی محمد و آل محمد