درس یکصد و پنجاه و دوم

ثبوت مواد ثلاث در خارج

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم
و الجوابُ یُستفادُ ممّا سَبَقَ مِن الفرقِ بینَ معنَیِی الوجودِ الرابطی و أنّ أحدَهما و هو الوجودُ الذی فی الهلیاتِ المرکبةِ غیرُ الآخرِ و هو وجودُ الأعراضِ و الصورُ الحالّةُ.

معنای انتزاعی بودن و رابط بودن جهات ثلاث

تتمهٔ مطلبی را که ایشان در بحث ثبوت مواد ثلاث در خارج بیان کرده‌اند به اینجا رسید که این معانی ثلاثه که عبارت از وجوب و امکان و امتناع است، اینها از امور انتزاعی هستند و وجود اینها وجود رابط است، نه وجود رابطی. چون در وجود رابطی، خود نفس آن محمول به‌عنوان یک موجود فی‌نفسه ـ منتها فی‌نفسه و لغیره ـ مورد لحاظ قرار می‌گیرد؛ مانند وجود نعتی که وجودشان وجود رابطی است. وجود آنها یعنی وجود بیاضیت و سواديت فی‌نفسه است، اما وجود آنها وجود فی‌غیره است یعنی لغیره است. یعنی نفس بیاض فی‌حدنفسه برای خود استقلالی جدای از آن وجود معروض ندارد و اگر بیاض بخواهد تاج کرامتی بر سر خود بگذارد باید آن تاج کرامت را در سایهٔ معروض که قرطاس است بر سر بگذارد. بیاض نمی‌تواند به‌تنهایی عرض اندام کند. وجود فی‌نفسهٔ بیاض برای قرطاس است ولی درهرحال وجود فی‌نفسه دارد.

اما امور انتزاعی مانند ربط در قضایا بین موضوع و محمول یا اوصاف انتزاعیه‌ای که ما این اوصاف انتزاعیه را از کیفیت ربط بین موضوع و محمول به‌دست می‌آوریم، مانند امکان و وجوب، می‌گوییم: «الله موجودٌ»، از ارتباط بین الله و موجود و از کیفیتش معنای وجوب را به ملاحظاتی انتزاع می‌کنیم. یا اینکه می‌گوییم: «زیدٌ موجودٌ»، از ارتباط بین زید و وجودش، مسئله‌ای را به‌نام امکان به ملاحظاتی انتزاع می‌کنیم، و همین‌طور در مورد امتناع. در اینها که امور، امور انتزاعیه هستند، آیا اینها وجود دارند یا ندارند؟ می‌گوییم: اینها وجود دارند. از یک طرف می‌بینیم اینها یک وجودی دارند که وجودشان وجود ذهنی است. یعنی ذهن، اولاً هم معنای امکان را می‌فهمد و ثانیاً هم این معنای امکان را بر موضوع حمل می‌کند. «زیدٌ ممکن الوجود، زیدٌ ممکن القیام، زیدٌ ممکن الکتابة». این امکانی را که واسطهٔ بین کتابت و زید است، ما می‌بینیم که ذهن، این امکان را بر آن ماهیت حمل می‌کند. از یک طرف می‌بینیم که خود این امکان به‌عنوان یک مفهوم مستقل و متمایز از سایر مفاهیم در ذهن وجود دارد. آن معنایی را که شما از امکان می‌فهمید آن معنی را از پارچ و لیوان

نمی‌فهمید. یعنی امکان یک مفهوم مستقل ذهنی مانند سایر مفاهیم است.

اما حالا در خارج می‌آییم می‌بینیم آنچه ما در ذهنمان از امکان فهمیدیم در خارج هم همین‌طور است. یعنی در خارج هم ما یک امکانی داریم، من باب‌مثال یک زیدی داریم که نشسته است، هفتاد کیلو هم وزنش است، سفید هم است، ما سفیدی را هم بر زید حمل می‌کنیم می‌گوییم: «زیدٌ ابیض». در اینجا هم زید وجود فی‌نفسه دارد و هم بیاض وجود فی‌نفسه دارد. البته وجود فی‌نفسه زید، لنفسه است ولی وجود فی‌نفسه بیاض، لغیره است. در این مشکل نیست، صحبت در این است که می‌گوییم: «زیدٌ ممکن البیاضیة» این بیاضیت برای زید امکان دارد، نه‌اینکه وجوب دارد، ضرورت ندارد. غیر از زید و غیر از بیاضیت یک مسئلهٔ ثالثی را به‌نام امکان به ما نشان بدهید که ما این معنی را متوجه بشویم! می‌گوییم: این مسئله نشان دادنی نیست، فهمیدنی است، همین‌طوری نمی‌شود آن را نشان داد، تو خودت باید بفهمی. یعنی از دیدن زید و از دیدن بیاض و از اینکه بیاضیت عارض بر زید شده است و اینکه نبوده است و بعداً هم خواهد رفت، من حیث المجموع یک چیزی شما می‌فهمید! آنچه می‌فهمید چیست؟ اینکه عروض بیاض برای زید ضرورت ندارد، چون اگر ضرورت داشت چرا تا دیروز نبود؟! و چرا فردا نیست؟! بنابراین ما می‌گوییم: عروض بیاض برای زید بالامکان است؛ این را من حیث المجموع می‌فهمیم. اینکه ما می‌گوییم: من حیث المجموع می‌فهمیم این معنای انتزاع است. پس ذهن وقتی که این معنی را انتزاع می‌کند، این مسئله یک امر واقعی می‌شود نه تخیلی؛ ولی واقعیِ اعتباری، واقعیِ انتزاعی، نه به‌معنای واقعیِ فی‌نفسه. منظور ما از واقعی در اینجا به‌معنای ثبوت است. یعنی یک امری است که ثابت است، ولی آن ثبوت قابل اشارهٔ حسیه نیست و قابل موضوع واقع شدنِ خارجی یا محمول واقع شدنِ در خارج نیست. یعنی در خارج لباس تعین به‌خود نمی‌گیرد. ذهن، از مجموع احکام و مسائل من حیث المجموع این امر را انتزاع می‌کند. اسم این را وجود رابط می‌گذاریم.

البته با آن اشکالی که قبلاً در مسئلهٔ وجود رابط مطرح کردیم، صرف نظر از آن اشکال بنا بر مشی قوم، ما در وجود رابط یک موضوعی داریم که مثلاً زید اینجا هست و یک محمولی هم داریم، زیدٌ قائمٌ. حالا می‌خواهیم این محمول را بر موضوع حمل کنیم، همین‌که می‌خواهیم بر موضوع حمل کنیم، یعنی یک ربطی بین محمول و موضوع ایجاد کنیم. این ربطی که ایجاد می‌کنیم آیا از پیش خود آورده‌ایم یا از خارج فهمیده‌ایم؟ می‌گوییم: از خارج است. ایشان قائم بودند و حالا قائد شدند، ایشان قائد بودند و حالا کاتب شدند، ایشان کاتب بودند و حالا شاعر شدند. پس انتساب این موضوع به این محمول، اسم این نحوهٔ انتساب را نحوهٔ وجود رابط می‌گذاریم. که بنا بر اصطلاح صدرالمتألهین یکی از دو معنای وجود رابطی است. چون مرحوم صدرالمتألهین هرگونه انتزاع و هرگونه محمولی را صرف نظر از تعین خارجی آن موضوع، به‌معنای وجود رابطی گرفته‌اند. منتها وقتی که وجود رابطی را دو قسم می‌کنند، یک قسمش را به کیفیتی قرار می‌دهند که

وجودی است که اطلاق فی‌نفسه بر آن می‌شود و انسان می‌تواند از آن به‌عنوان کان تامه و هلیهٔ بسیطه تعبیر بیاورد، مانند «القرطاسُ ابیضٌ» ما می‌توانیم بیاض را به‌عنوان هلیهٔ بسیطه بگوییم: «هل البیاضُ موجودٌ؟» یا «کان البیاضُ موجودًا» به‌عنوان کان تامه، تعبیری از این وجود بیاوریم. اما شما نمی‌توانید از این ارتباطِ بین «قرطاس بیاض است» با کان تامّه تعبیری بیاورید. چطور می خواهید تعبیر بیاورید؟! چطور می‌خواهید بگویید: ارتباط بین موضوع و محمول در عالم خارج وجود دارد؟! این نمی‌شود! در اینجاست که ما باید یک کان ناقصه استخدام کنیم، باید هلیهٔ مرکبه را استخدام کنیم تا به این واسطه بتوانیم منظور خود را بفهمانیم. یعنی بگوییم: ارتباطی که بین قرطاس و بیاض موجود نبود، الآن این ارتباط هست؛ مثلاً می‌گوییم: «الآن کان القرطاسُ ابیضًا» این بیاضیتی که شما بر قرطاس حمل می‌کنید و این ارتباطی را که به وجود می‌آورید، این ارتباط یک امر خارجی است، ولی امرش فی‌غیره است؛ اصلاً وجود فی‌نفسه ندارد. وجود او عین وجود فی‌غیرهٔ در محمول و در موضوع است. مثل معانی حرفیه که اصلاً وجود فی‌نفسه ندارند، وجود آنها عین وجود فی‌غیره است و از وجود فی‌نفسه اصلاً برخوردار نیستند، معنای ربطی بین موضوع و محمول در قضایای خبریه هم وجود آنها وجود رابط است و اصلاً وجود فی‌نفسه ندارند، بلکه وجود آنها وجود فی‌غیره است. برخلاف قسم دوم که وجود رابطی است، و در وجود رابطی وجود نعتی است و ما در وجود نعتی می‌توانیم آن را به‌عنوان یک مسئلهٔ مستقل ذکر کنیم.

حالا خود وجود امکان، نحوهٔ وجود رابط است. یعنی نحوهٔ وجود را اگر بخواهیم جزء تقسیمات ببریم، جزء وجود رابطی قرار نمی‌گیرد. چون ما نمی‌توانیم بگوییم: «الامکانُ موجودٌ». اصلاً «الامکانُ موجودٌ» برای ما معنی ندارد. بلکه امکان عبارت است از یک وصف انتزاعی که از ارتباط بین موضوع و محمول برای انسان حاصل می‌شود. اگرچه این معنی در ذهن به‌عنوان یک مفهوم مستقل از سایر مفاهیم، از وجود فی‌نفسه برخوردار است. البته در ذهن هست نه در خارج! اشتباه نکنید! وجود فی‌نفسه‌اش در ذهن هست نه در خارج. در خارج وجود فی‌نفسه ندارد، بلکه از معانی انتزاعی است. آن که در خارج هست وجودش وجود فی‌غیره است، آن که در ذهن هست وجودش وجود فی‌نفسه است و معنایش معنای انتزاعی است.

بنابراین در اینجا این مسئله روشن می‌شود که امکان و وجوب و امتناع و مانند اینها را قبول داریم که از امور معدومه هستند، ولی نحوهٔ وجود خارجی اینها را باید ببینیم چه وجودی است. ما هم قبول داریم که امکان از امور عدمی است، منتها عدم نه به‌معنای سلب مطلق و نفی مطلق، بلکه اگر منظور شما از عدم، عدم به‌معنای نفی وجود عینی خارجی است ما این را قبول داریم و اگر به‌معنای نفی وجود و نفی مطلق است ما قبول نداریم. چون می‌بینیم که اینها در خارج وجود دارند ولی وجودشان فی‌غیره است. مگر هر چیز که در خارج هست حتماً باید وجود عینی داشته باشد؟! در خارج، ما یک زید داریم که ماشاءالله به این قد و قواره است! صفاتی

هم داریم که این صفات بر او حمل می‌شود. ولی یک مسائلی هم داریم که این مسائل جنبهٔ عینی ندارد ولی ما آن را انتزاع می‌کنیم. این زید دارای عیال است زن دارد، این زن داشتنِ زید یک مسئلهٔ انتزاعی است که ما از او انتزاع می‌کنیم و بر این انتزاع، حکم بار می‌کنیم. والا زید به‌جای خودش و آن خانم مخدره هم به‌جای خودش است، اینها چه ارتباطی به هم دارند؟! اینکه ما معنای زوجیت را انتزاع می‌کنیم، اگر معنی یک معنای عدمی مطلق است بنابراین خیلی مسئله شیر تو شیر می‌شود! اگر ما هر معنای انتزاعی را عدمی بگیریم، بر عدم هم که هیچ حکمی بار نمی‌شود، بنابراین نه زوجیتی وجود دارد و نه چیز دیگری! درحالی‌که ما از زوجیت یک امر را انتزاع می‌کنیم و بر آن حکم بار می‌کنیم. این معنی همان معنای وجود رابط است، که این وجود رابط عبارت از امور انتزاعی و اعتباری است. البته بنا بر مبنای صحیح، هر امر انتزاعی یک منشأ عینی خارجی دارد و ما نباید آن منشأ عینی خارجی را از نظر دور بداریم. و این مسئله در عالم انشاء وقتی که شما صیغه‌های عقد را می‌خوانید؛ چه صیغهٔ عقد نکاح باشد و چه صیغهٔ عقد معاملاتی و امثال‌ذلک باشد، اگر آن منشأ عینیِ خارجی را مدنظر قرار ندهید آن صیغه باطل خواهد بود. وقتی که شما بگویید: «أنکحتُ موکّلتی لموکّلك علی المهر» معنایش چیست؟ همین یک لفظ «انکحتُ» گفتن که نیست! چرا به‌جای آن «ضربتُ» نمی‌گویید؟! چرا «مشیتُ» نمی‌گویید؟! چرا «کتبتُ» نمی‌گویید؟! این «انکحتُ» گفتن، عبارت از این است که یک معنایی را در ذهن خودتان و در نفس خودتان عوض از آن موکِّل ایجاد می‌کنید. حالا آن نکاح را که انجام می‌دهید، یا عبارت از نفس آن عمل مخصوص باشد، چطور اینکه بعضی‌ها می‌خواهند در عقد احتیاط کنند، می‌گویند: منظور ما از نکاح در «انکحتُ» این است. خیلی خوب، چشم ما روشن! منظور شما در عالم اعتبار از نکاح این است! اما بنا بر آنچه به نظر می‌رسد، منظور از نکاح نفس عمل مخصوص نیست بلکه نکاح عبارت است از همان علقهٔ زوجیتی که انسان آن علقه را در نفس خود و در وجدان خود احساس می‌کند، و صرف یک تخیل نیست. اگر صرف یک تخیل بود که مشکلی نبود. آن علقه هست که شما از حریم اینها دفاع می‌کنید و به‌خاطرشان پارچ آب را بر سر شخصی می‌زنید! به‌خاطر آن منشأ خارجی و آن مابازاء خارجی که دارد.

روی‌این‌حساب این امکان هم جزء امور انتزاعی است که ذهن آن امر انتزاعی را از مابازاء خارجی به‌دست می‌آورد. لذا در باب نکاح شما می‌بینید آنچه که عاقد انجام می‌دهد، این است که در ذهن و نفس خودش دست‌کاری‌هایی انجام می‌دهد. مخدره و عروس خانم اینجا نشسته و چادرش هم روی سرش انداخته و دل در دلش نیست که زودتر آقا بیاید و این عقد را بخواند، آقا پسر هم نشسته و دست کمی از او ندارد! حالا این عاقد نگاه به حال زار اینها می‌کند و می‌گوید: کاری کنیم که اینها از حال زار دربیایند!! هم آنها خودشان می‌دانند که یک مسئله‌ای باید انجام بشود و هنوز نشده و هم اینها می‌دانند. والا این‌طور که نبودند، راحت و بی‌خیال می‌نشستند و پا روی پا می‌انداختند! اما اینکه حال انتظار دارند، به‌خاطر این است که یک چیزی در

دلشان دارد خلجان می‌کند و آن یک نحوه ابتعادی است که آن ابتعاد به‌واسطهٔ عدم تحقق یک مسئلهٔ وجدانی است. این را دارند احساس می‌کنند. این آقای عاقد هم این را می‌داند و لذا مدام مسئله را بالا و پایین می‌کند! بعضی‌ها هستند که یک چیزی از این می‌گیرند و یک چیزی از آن می‌گیرند، می‌گویند: شیرینی ما یادتان نرود! آن بیچاره‌ها هم برای اینکه برسند می‌دهند! دیدید که شب عروسی طرف مدام می‌آید و پول می‌گیرد و داماد هم می‌دهد. لذا می‌گویند: شب عروسی خوب می‌شود تیغ زد! یکی اسپند می‌آورد پول می‌گیرد، قصاب می‌آید انعام می‌گیرد، آن یکی گل می‌آورد پول می‌گیرد، خلاصه هرچه در جیبش هست می‌دهد! آنجا بخشنده است! این معنای نفسی عبارت از همان کیفیتی است که عاقد در نفس خود به‌وجود می‌آورد. و با به‌وجود آوردن آن کیفیت، زن و شوهر که قبلاً زن و شوهر نبودند وقتی که می‌بینند چنین مسئله‌ای انجام شد آنها هم این معنی را در نفس خودشان احساس می‌کنند. پس این یک منشأ خارجی دارد! این‌طور خیال نکنید که فقط یک امر انتزاعی و خارجی است! آن تعبیر مرحوم علامه طباطبائی ـ رضوان الله تعالی علیه ـ را در اینجا عرض کردیم. این بحث در اینجا تمام می‌شود.

جمع بین قول مشائیین و رواقیین در وجود جهات ثلاث

مرحوم صدرالمتألهین در اینجا به یک مسئله‌ای اشاره می‌کنند و آن مسئله عبارت از جمع بین دو قول است که از یک طرف حکماء رواقیین هستند که قائل به عدم وجود و تحقق جهات ثلاث در خارج بودند و قائل به عدم عقود و مواد قضایا در خارج بودند و می‌گفتند که اینها جنبهٔ خارجی ندارد و صرفاً ذهنی هستند و وجود خارجی بر اینها صدق نمی‌کند. از آن طرف حکمای مشاء و طرفداران ارسطو که قائل به وجود و ثبوت آنها بودند. در جمع بین این دو مسئله مرحوم صدرالمتألهین می‌فرماید: که اگر ما در آن مطالبی که گفتیم بخواهیم قضاوتی کنیم، باید بگوییم که هردوی اینها اختلافی با هم ندارند. رواقیّین که می‌گویند: اینها وجود خارجی ندارند همان وجود رابطی آنها مورد نظر است که وجود فی‌نفسه باشد. و اما مشائیین که می‌گویند: اینها تحقق خارجی و ثبوت خارجی دارند، تعبیر به وجود رابط می‌آورند؛ چطور اینکه وجود رابط در خارج هست ولی رابطی در خارج نیست، فی‌نفسه نیست، اینها وجوداتی در خارج هستند ولی وجود آنها همان وجود فی‌غیره برای موضوع و ارتباط بین موضوع و نسبت بین موضوع و محمول است. بنابراین اختلافی هم در اینجا وجود ندارد و اشکالی که شیخ اشراق بر مشائیین می‌گیرد که قائل به وجود و تحقق و ثبوت خارجی هستند این اشکال در جای خودش صحیح نمی‌نماید. دو مطلب دیگر را مرحوم آخوند ذکر می‌کنند و ادامه می‌دهند که اگر وقت باشد بیان می‌کنیم.

و الجوابُ: يُستفادُ ممّا سَبَقَ مِن الفرقِ بينَ معنَيي الوجودِ الرابطي و أنّ أحدَهما و هو الوجودُ الذى فى الهلياتِ المركبةِ غيرُ الآخرِ و هو وجودُ الأعراضِ و الصورُ الحالّةُ و أنّ قولَنا: وجودُ «ج»

مثلاً هو بعينِه وجودُه لـ«ب» معناه غيرُ معنى قولِنا وجودُ «ج» فى نفسه هو أنّه موجودٌ لـ«ب» و أنّ «ج» فى الأولِ لابدّ و أن يكونَ مِن الأمورِ الموجودةِ فى أنفسِها لا بالعرضِ بخلافِ الثانى و مَن لم يُحصّلِ الفرقَ بينَ المعنيينِ تحَيَّرَ بل ربما يُسلِّمُ الفسادَ اللازمَ و التزَمَ و مَن حَقَّقَ الأمرَ يَعرِفُ أنّه قد يكونُ الشىءُ ممتنعَ الوجودِ فى نفسِه بحسبِ الأعيانِ ممكنَ الوجودِ الرابطىِ بالقياسِ إلى الغيرِ.

«جواب از این مسئله که وجود امکان و سایر مواد ثلاث وجود خارجی نیست و چون وجود خارجی نیست اعدام بر آنها صدق می‌کند، این است که [از آنچه قبلاً در فرق بین دو معنای وجود رابطی بیان شد استفاه می‌شود که] وجودی که در هلیات مرکبه هست همان وجود رابط باشد، غیر از دیگری است که وجود رابطی باشد و وجود نعتی باشد، که عبارت از وجود اعراض مانند بیاض و آن صوری که حالّ بر موضوع هستند باشد. و اینکه ما می‌گوییم: وجود «ج» بعینه برای «ب» است که وجود همان معنای رابط می‌باشد غیر از معنایی است که می‌گوییم: وجود بیاض فی‌نفسه، وجود بیاض برای موضوع است که مفاد کان تامه و هلیّهٔ بسیطه باشد که همان وجود نعتی و وجود عرضی است. و اینکه «ج» در آن اول که هلیهٔ مرکبه و وجود رابطی باشد باید از اموری باشد که وجود آن فی‌انفسها باشد، یعنی بالعرض وجود پیدا نکرده باشد؛ به‌خلاف دومی که وجود آن وجود بالعرض است و نفس موجودیتش به او برمی‌گردد. (وجود «ج» بعینه وجود او برای «ب» است، این معنی معنای همان وجود رابطی و نعتی است. و وجود «ج» فی‌نفسه عبارت است از همان رابط بین دو قضیه است.)

و کسی که این معنی را نفهمد که یکی از اینها وجودش فی‌غیره است که همان وجود هلیهٔ مرکبه است و دیگری وجودش وجود فی‌نفسه و لغیره است که وجودش وجود نعتی و وجود رابطی است، او نمی‌تواند ادراك کند و چه‌بسا تسلیم فساد می‌شود و نفی وجود رابط را از خارج می‌کند و نفی وجود امکان را در خارج می‌کند، درحالی‌که امکان در خارج هست؛ منتها نه به وجود نعتی بلکه به وجود رابط و به‌معنای حرفی و انتزاعی.

و کسی که معنی را بفهمد متوجه می‌شود که گاهی شیء ممتنع الوجود فی‌نفسه و در خارج است نمی‌تواند تحقق داشته باشد؛ یعنی عینش در خارج ممتنع است. مانند زوجیت که عین زوجیت در خارج ممتنع است، اما همین ممکن الوجود است در قیاس با غیر.»

یعنی وقتی که ما این را با غیر ملاحظه می‌کنیم می‌توانیم محمول برای قضیه قرار بدهیم و انتزاعِ یک معنایی را از ارتباط بین موضوع و بین انتسابش با بعضی از اوصاف برای این بکنیم. بنابراین هرچه در عالم خارج قابل اشارهٔ حسیّه نیست دلیل نمی‌شود که محمول برای قضایای ما قرار نگیرد؛ نه، بسیاری از مسائل را نفس انتزاع می‌کند و به‌واسطهٔ انتزاع، محمول برای قضیه قرار می‌دهد [درحالی‌که آن مسئله در خارج] وجود ندارد.

و مِن هاهنا أيضا نشَأت الشبهةُ التى أوردَها طائفةٌ مِن أهلِ الشغبِ و الجدالِ علىِ المحصّلين مِن الفلاسفةِ العظامِ و هى أنّه إذا لم يكن للإمكانِ صورةٌ فى الأعيانِ لم يكن الممكنُ ممكنًا إلا فى الأذهانِ و فى اعتبارِ العقلِ فقط لا فى الأعيانِ فيلزَمُ أن يكونَ الممكنُ فى الخارجِ إما ممتنعًا أو واجبًا لعدمِ خروجِ شىءٍ عن المنفصلةِ الحقيقيةِ و لك أن تدفَعَها بما تحصَّلَت أنّه لا يلزَمُ مِن صدقِ الحكمِ على الشىءِ بمفهومٍ بحسبِ الأعيانِ أن يكونَ ذلك المفهومُ واقعًا فى الأعيانِ.

«از اینجا آن شبهه ایجاد شده که بعضی از اهل جدال بر محصّلین از فلاسفهٔ عظام وارد کرده‌اند که حکمای مشاء باشند، و آن اینکه اگر برای امکان صورتی در اعیان نباشد، (یعنی وقتی اشراقیّین آمدند و نفی وجود خارجی کردند، اینها گفتند که ما اصلاً خلاف حرف شما را می‌زنیم، شما می‌گویید: امکان اصلاً در خارج وجود ندارد، ما می‌گوییم: امکان در خارج باید وجود داشته باشد!) به این دلیل که اگر امکان در خارج يك صورت عینی نداشته باشد مثل بیاض و سواد، دیگر ممکن، ممکن نیست مگر در اذهان و در اعتبار عقل فقط، نه در اعیان. یعنی ممکن را فقط عقل می‌فهمد ولی در خارج نمی‌فهمد. حالا ممکن در خارج یا ممتنع است یا واجب است، چون مسئله به يك قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه تقسیم می‌شود. (ممکن که در خارج وجود ندارد، پس آن که در

خارج هست، یا باید ممتنع باشد یا باید واجب باشد، چون از این دو مسئله خارج نیست. پس نسبت بین وجود و زید، یا باید بالامتناع باشد درصورتی‌که می‌بینیم زید هست، یا باید بالوجوب باشد درحالی‌که می‌بینیم زید دیروز نبوده است.) پس برای رفع محذور، یعنی برای خالی بودن مسئله از یك قضیهٔ منفصله، ما باید بگوییم که خود ممکن یك صورت خارجی در خارج دارد.[1]

شما این اشکال را دفع می‌کنید به آنچه تحصیل کردید که لازم نمی‌آید از اینکه شما بر شیئی حکمی به مفهومی [به‌حسب اعیان بار] کنید؛ به اینکه این مفهوم واقعاً در اعیان وجود داشته باشد.»

من‌باب‌مثال حالا که شما حکم بر ریاست می‌کنید به اینکه مثلاً «زیدٌ رئیسٌ»، لازمه‌اش این است که ریاست در خارج وجود داشته باشد، حالا ریاست را نشان بدهید ببینیم! یا اینکه مثلاً بگویید: «اینها طائفه و گروهی هستند»، آن که ما در خارج می‌بینیم زید و عمرو و بکر است، گروه نمی‌بینیم! این مسئله و این انتزاعاتی را که شما بر اشیاء حمل می‌کنید دلیل بر این نیست که یک صورت عینی در خارج هم داشته باشند، اینها یک انتزاعاتی هستند که به‌واسطهٔ ارتباطاتی که این اشیاء با هم در خارج دارند نفس می‌آید و یک وصف را انتزاع می‌کند. اما نه‌اینکه در خارج یک صورت عینی داشته باشند. آن که ما گروه را می‌بینیم، تک تک افراد هستند، غیر از این چیز دیگری نیست.

و أیضًا یجری هذا الاحتجاجُ فی الامتناعِ و لیس لامتناعِ الممتنعِ صورةٌ فی الأعیانِ فالحَلُّ ما ذکَرناه.

«و مطلب دیگری که پیش می‌آید به‌عنوان جواب نقضی است که در امتناع هم این‌طور می‌آید. برای امتناعِ ممتنع، یك صورت در اعیان خارجی نیست.»

وقتی که شما حمل می‌کنید و می‌گویید: این ممتنع الوجود است، بالاخره آیا این وصف امتناع را بر این موضوع حمل می‌کنید یا حمل نمی‌کنید؟! اگر حمل می‌کنید پس نشان بدهید! این امتناع در اینجا چه صورت خارجی باید داشته باشد؟! پس از آنجایی که قضایای ما نباید خالی از این دوتا باشد، اگر امتناع را خارج کردید پس یا مسئله باید امکان باشد و یا باید واجب باشد. پس قضیهٔ ما از قضیهٔ سالبه و قضیهٔ ممتنع، متبدّل به قضیهٔ ثبوتیه می‌شود. این هم اشکال دیگر و نقض دیگری که در اینجا وارد می‌شود.

تصالحٌ اتفاقیٌ:

إنّ ما اشتَهَرَ مِن الحکماءِ المشائین أتباعَ المعلمِ الأولِ مِن الحکمِ بوجودِ هذه المعانی العامةِ کالوجوبِ و الإمکانِ و العلیةِ و التقدّمِ و نظائرِها و أنّهم یُخالفونَ الأقدمینَ مِن حکماءِ الرّواقِ حیثُ قالوا بأنّ: نحوَ وجودِ هذه المعانی إنّما هو بملاحظةِ العقلِ و اعتبارِه فمنشأُ ذلك ما حقّقناه و فی التحقیقِ و عند التفتیش لا تَخالُفَ بینَ الرأیین و لا مناقضةَ بینَ القولین فإنّ وجودَها فی الخارج عبارةٌ عن اتصافِ الموجوداتِ العینیةِ بها بحسبِ الأعیانِ.

«[سازش اتفاقی:] آن که مشهور است از حکماء مشائیین، اتباع معلم اول، ارسطو که حکم به وجود این معانی عامه کردند که مفاهیم ثانی فلسفی هستند مثل وجوب، امکان، علیت، تقدم، تأخّر، نظایر اینها مانند نوعیت و فصلیت و جنسیت، به اینکه اینها مخالف اقدمین از حکمای رواق هستند، یعنی حکماء اشراقیین. اینها فرمودند که وجود این معانی به‌ملاحظهٔ عقل و انتزاع عقل است نه به‌ملاحظهٔ تحقق خارجی‌شان. منشأ این مسئله و این اختلاف این‌گونه است که ما بیان کردیم و وقتی که تفتیش و تحقیق کنیم می‌بینیم تخالفی بین دو رأی نیست، چون وجود خارجی این اوصاف

[1] . حالا اینکه صورت خارجی را حلال‌زاده می‌بیند ما نمی‌دانیم!! گفت: «بعضی چیزها را حلال‌زاده‌ها می‌بینند!!»

و مفاهیم عبارت است از اینکه موجودات عینی متصف به این هستند، نه‌اینکه خود آن وصف هم در خارج هست.»

یعنی در عالم اعیان، موجوادت عینیه، موجوداتی که موضوع برای این قضیه هستند اینها متصف به این مسائل هستند. من‌باب‌مثال می‌گوییم: «زیدٌ ممکنُ الوجود» یا «اجتماعُ النقیضین ممتنعٌ» یا «اجتماعُ الضدیّن ممتنعٌ» یا «الفصلیّةُ فی الخارج موجودةٌ» یا «زیدٌ صنفٌ مِن الانسان» یا «زیدٌ جزئیٌ مِن الانسان» یا آن افرادی که کاتب هستند «صنفٌ مِن الانسان»، این صنفیّت و این جنسیّت و این حیوانیت، همهٔ اینها از اوصافی هستند که این اوصاف بر موضوعات عینی حمل می‌شوند ولی خودشان وجود خارجی ندارند.

تلمیذ: منکرین، آنها که منکر ممکن در خارج هستند، اتصاف را انکار نکردند، لذا صلحشان به این نحوه معلوم نیست چگونه است!

استاد: نه، اینها می‌گویند: این اوصافی را که شما بر محمولات حمل می‌کنید مثل امکان و وجوب و عینیت و فصلیّت و نوعیت و تقدّم و تأخر، اینها اصلاً نحوهٔ وجود ندارند.

تلمیذ: قبول دارم که زید ممکن است ولی آیا این امکان در خارج غیر از اتصاف، چیز دیگری مابازاء آن هست یا نه؟

استاد: این حرف را درقبال آن کسانی می‌زنند که می‌گویند: بعضی از اشیاء و اوصاف در خارج وجود دارند اما ما ادراک آنها را نمی‌کنیم؛ مانند آن دعوا و اختلافی که بین وحدت جنس و فصل در خارج یا تعدد آنها بینمان بود که ما اتحاد آن را اتحاد انضمامی در خارج می‌دانستیم، یا اینکه اتحاد اینها را اتحاد عینی می‌دانیم. در آنجا صحبت از این هست که بین جنس و فصل، یعنی ماده و صورت خارجی انضمام هست، ترکیب است، منتها چشم ما قادر به حلّ این دو قضیه و تقسیم این دو قضیه نیست. چطور اینکه شما شکر را در آب می‌ریزید و ترکیب می‌کنید و بعد هم چشم شما شکر را دیگر تشخیص نمی‌دهد، هرچه هست یک مایع زلال می‌بیند. صورت و فصل، صورت و ماده هم در خارج به همین کیفیت هستند و جنس و فصل هم در خارج همین‌طور هستند، یعنی دو امر می‌آیند و با هم منضم می‌شوند و شما نمی‌توانید تشخیص دهید، ولی در خارج دو امر هست.

به‌قول حکیم سبزواری و عده‌ای دیگر که می‌گویند: اصلاً در خارج یک امر واحد بیشتر نیست، این در قبال آن است.[1] حالا ما می‌خواهیم بگوییم: آیا اختلاف اینها از قبیل وحدت صورت و ماده به‌نحو انضمام است یا به‌نحو عینیت است؟ یا نه، اینها با هم اختلاف آنچنانی ندارند؟ حکمای رواقیین که تابع افلاطون می‌باشند، اینها قائل‌اند که امکان، یک امر عینی خارجی نیست یعنی شما نمی‌توانید به‌عنوان أنّه موجودٌ فی الخارج بگویید: «الامکان موجودٌ» «التقدم و التاخر موجودٌ». اعتباریات را نمی‌توانید به‌عنوان امور موجوده در خارج ببینید، منتها حلال‌زاده و غیر حلال‌زاده آن معانی را در خارج نمی‌بینند، چون وجود ندارد. حکمای مشاء

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳۹، تعلیقهٔ دوم.

می‌گویند: نه، وجود دارد، به‌خاطر اینکه اگر وجود نداشتند شما در قضایای هلیهٔ مرکبه بین موضوع و محمول وفاق ایجاد نمی‌کردید و از پیش خود همین‌طور حرف نمی‌زنید! خب چرا محمول دیگری را برای موضوع انتخاب نمی‌کنید؟! اینکه محمول را به این خصوص برای موضوع ایجاد می‌کنید، به‌خاطر این است که نسبتی را در این می‌بینید حالا با چشمتان نمی‌بینید بالاخره با عقلتان وجود آن را احساس می‌کنید.

مرحوم صدرالمتألهین می‌فرماید: اگر قرار بر این باشد پس اینها با هم اختلاف ندارند. او نمی‌گوید: هیچ نحوهٔ وجودی در خارج ندارد بلکه می‌گوید: وجود عینی مانند وجود نعتی که با این چشم ببینیم که این بیاض الآن جلو چشممان هست و این بیاض عارض بر این فرش شده است، این‌طور نیست. اما ارتباط بین آنها را از حمل بیاض و حمل آن نعت بر ناعت انتزاع می‌کند که اگر به این کیفیّت باشد این اشکال ندارد.

و قد درَیتَ أنّ الوجودَ الرابطَ فی الهلیةِ المرکبةِ الخارجیةِ لا یُنافی الامتناعَ الخارجیَ للمحمولِ. فعلیٰ ما ذکَرناه یُحمَلُ کلامُ أرسطو و أتباعِه فلا یُرَد علیهم تشنیعاتُ المتأخرینِ سیّما الشیخُ المتألّه صاحبُ الإشراقِ.[1]

«و متوجه شدید که وجود رابط در هلیهٔ مرکبهٔ خارجیه منافات ندارد که در خارج برای محمول ممتنع باشد. (یعنی محمول این امتناع را می‌پذیرد، به جهت اینکه محمول از آن مفاهیمی که قابل تحقق در خارج باشد نیست، مثل امکان.) بنابراین کلام ارسطو و اتباعش که می‌گویند: اینها وجود خارجی ندارد، بر این حمل می‌شود که ربط و انتسابی چطور در هلیهٔ مرکبه بود، ما این وجودات انتزاعیه را یك نحوهٔ از همان معانی حرفی می‌دانیم که وجود اینها همان وجود فی‌غیره است؛ یعنی وجود در غیر موضوع و محمول است. [پس خرده‌گرفتن متأخرین مخصوصاً جناب شیخ متألّه صاحب کتاب اشراق بر آنان وارد نیست.]»

اللهمَ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳۹ ـ ۱۴۰.