درس یکصد و پنجاه و چهارم

جواب از اشکالات به جهات ثلاث (۱)

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم

و ممّا تحَقَّقَت انکَشَفَ لك ضعفُ ما وَقَعَ التمسكُ به فی بعضِ المسطوراتِ الکلامیةِ[1] مِن أنّ عدمَ الفرقِ بینَ نفیِ الإمکانِ و الإمکانِ المنفی و هما مفادُ لا إمکانَ له و إمکانُه لا یوجِبُ کونَ الإمکانِ ثبوتیًا.

«از آنچه برای شما روشن شد مسئله واضح می‌شود. آن استدلالی که در بعضی از مواضع بر وجود خارجی ماهیات شده است؛ درقبال آنهایی که اصلاً به‌طورکلی وجود [ماهیات] را حتی به‌نحو وجود رابط منکر هستند. به اینکه اگر فرقی نباشد، یعنی در صورتی که امکان یك امر خارجی نباشد، باید یك امر منفی باشد و وقتی که منفی شد، بین اعدام هم فرقی نخواهد بود، لا میزَ بینَ الاعدام. بین نفی امکان و عدم امکان [فرقی نخواهد بود]. من‌باب‌مثال می‌گوییم: زید در این شرایط، غیر ممکن الوجود است، یا امکانی که منفی است یعنی منفی قیدِ برای امکان است، امکانی که خودش نفی است و در خارج وجود ندارد، عدم فرق بین این دو مفهوم که مفاد "لا امکانَ له" که عدم امکان است و "امکانُه لا" که امکان منفی است موجب این می‌شود که ما بگوییم: امکان ثبوتی است.»

یعنی از بطلان نتیجه و آن تلازم، ما به اصل تحقق خارجی امکان پی می‌بریم. وقتی که دیدیم بین نفی امکان و امکان منفی باید فرق باشد والا لازمه‌اش ارتفاع نقیضین است، چون یک شیء نه خودش وجود داشته باشد و نه عدمش وجود داشته باشد، اگر عدم فرق بین این دو باطل باشد پس دراین‌صورت باید فرق محقق باشد. فرق از این ناشی می‌شود که امکان را یک امر وجودی و ثبوتی بگیریم، چون اگر امر عدمی بگیریم، بین اعدام هم افتراق و میزی نیست.

و أنّ کلَّ عدمٍ فإنّه یتَعَرَّفُ و یتَحَقَّقُ بالوجودِ.

«[و اینکه هر عدم به‌واسطهٔ وجود شناخت و ثبوت می‌یابد] (این یک اشکال بود.)»

اشکالی دیگری که آقایان وارد کرده‌اند، و به‌عبارت‌دیگر استدلال کرده اند بر اینکه امور اعدامی امور ثبوتی هستند، جواب این است که ما در تعریف هر عدمی وجود می‌آوریم می‌گوییم: عدم چیست؟ می‌گوییم: عدم آن چیزی است که نفی وجود است و سلب وجود است. بنابراین وجود را در تعریف عدم می‌آوریم. و چون در تعریف عدم، وجود اخذ می‌شود پس معلوم می‌شود که این یک حقیقت ثبوتیه است که در این حقیقت ثبوتیه بایستی که ثابت باشد. یعنی اگر در یک حقیقتی ثبوت، جزئی از آن حقیقت بود پس خود آن حقیقت هم ثابت است، بنابراین عدم یک امر ثابتی است. حالا ما نمی‌بینیم خب نبینیم، خیلی چیزها را ما نمی‌بینیم.

---

[1] . المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۱۸.

من‌باب‌مثال می‌گویند: تاریکی یک امر ثابتی است ولی ما آن را نمی‌بینیم، آنچه ما می‌بینیم نور است و آنچه در تاریکی می‌بینیم باز شعاع از نور است. اما اگر واقعاً تاریکی، تاریکی مطلق بود یعنی صددرصد در اینجا عدم نور بود، شما هیچ چیز را مشاهده نمی‌کردید. نه‌اینکه تاریکی را ببینید، تاریکی قابل برای دیدن نیست، این هم همین‌طور است. لذا می‌گوییم: تاریکی قابل دیدن نیست. می‌گویند: عجب، خدا در قرآن آورده ﴿جَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[1] چون خدا در قرآن خَلَقَ آورده پس تاریکی قابل دیدن است. این مصداق همان قضیه است که می‌گوییم: نر است مدام می‌گویند: بدوش! آنچه ما با واقعیت در خارج با آن روبرو هستیم یک مسئله‌ای است ولی بنا بر یک نقلی که می‌شود، آن نقل قدرت بر این را دارد که بیاید و یک واقعیت خارجی را ازبین ببرد. و منظور از خلق ظلمات و نور، نه‌اینکه خلق نفس الظلمة، نفس ظلمت یک امر عدمی است، خلقت بر او تعلق نمی‌گیرد. جعل که به امر عدمی تعلق نمی‌گیرد، جعل همیشه به ماهیتی که قابلیت برای وجود است تعلق می‌گیرد. خلق الظلمات، یعنی سبب برای ظلمت را خلق می‌کند که او تغییر و تبدل کرات و شمس و... باشد. این معنی معنای خلق ظلمات است.

فما يكونُ له عدمٌ يكون له ثبوتٌ و ما له ثبوتٌ فهو ثابتٌ فإنّه إن عَنى به إثباتَ أنّ الإمكانَ مِن الموجوداتِ العينيةِ فالكذبُ فيه ظاهرٌ و إن عَنى به أنّه ليس مِن الأعدامِ بل مِن المحمولاتِ العقليةِ علَى الماهياتِ العقليةِ و العينيةِ.

«هر چیزی که برای او عدم باشد برای او یك ثبوتی هست. (یعنی در هر مفهومی که عدم در آن مفهوم آمده است، مثل عدم زید، عدم بکر، عدم شجر، عدم حجر، برای او یك نحوه ثبوت هست، چون ما در آن مفهوم عدم، وجود را اخذ کردیم.) و هر چیزی که برای او ثبوت باشد پس او ثابت است. پس جمیع اعدام ثبوت خارجی دارند. (جوابی که ایشان می‌خواهند بدهند، یك جوابی کلی است و بعد به تك‌تك آن می‌پردازند:) اگر اینکه ایشان قصد کرده که امکان یك امر ثبوتی است، منظور ایشان این است که امکان از موجوداتی است که وجود عینیِ خارجی دارد مانند وجود عینی منعوت یا وجود عینی نعت یا معروض یا عارض، روشن است که این مسئله خلاف است، چون ما هیچ وجودی برای امکان نمی‌بینیم. و اگر منظور ایشان این است که امکان از امور عدمی نیست که حتی اصلاً قابل برای حمل نباشد، از معقولات ثانیه و از محمولات عقلیه است بر ماهیات عقلیه و بر ماهیات عینیه. (هم در قضایای ذهنی ممکن است که امکان محمول واقع شود و هم در قضایای خارجی ممکن است که امکان محمول واقع شود؛ مثلاً می‌گوییم: "زیدٌ ممکن الوجود". اینکه می‌گوییم: ممکن الوجود، ما الآن امکان را محمول قرار دادیم، و محمول بودن امکان دلیل بر وجود خارجی نیست، به جهت اینکه خیلی از اوقات شما حتی عدم را محمول قرار می‌دهید و می‌گویید: "زیدٌ معدومٌ" اینکه شما معدوم را محمول برای زید قرار می‌دهید، خود زید در خارج وجود ندارد، حالا آیا محمولش که معدوم است در خارج وجود دارد؟! این دلیل نیست بر اینکه هر چیزی که محمول واقع بشود باید وجود عینی خارجی داشته باشد).»

فذلك هو المرامُ عندَ المحصّلينَ مِن الحكماءِ العظامِ و معنَى إمكانِه لا سلبَ الوجودِ العينيِ عن مفهومِ الإمكانِ و معنَى لا إمكانَ له عدمُ صدقِ الإمكانِ كما فى سائرِ الطبائعِ الذهنيةِ الّتى هى أوصافُ الأشياءِ و لا يَحمِلُ عليها الوجودُ فى الأعيانِ و عدمُ حملِ الموجودِ علَى شيءٍ لا ينافى حملَه علَى الأشياءِ العينيةِ و صدقَه عليها و هذا أحدُ معنَيَى الوجودِ الرابطِي و أمّا التعريفُ بالوجودِ فإنّما يَلزَمُ فى العدمِ لكونِه سلبَ الوجودِ لا فى مطلقِ السلوبِ للأشياءِ فإنّ مِن السلبِ سلبٌ لطبيعةِ العدمِ فضلاً

[1] . سوره انعام (۶) آیه ۱.

عن طبيعةٍ أخرى.
«این مرام نزد حکماء عظام است؛ آن کسانی که نفی وجود خارجی را کرده‌اند، اینها همین را می‌گویند که رواقیین می‌باشند. و معنای اینکه می‌گوییم: امکان امر منفی است، معنای این عبارت این است که ما وجود عینی را از مفهوم امکان برمی‌داریم و می‌گوییم: مثلاً مفهوم آب یك وجود عینی خارجی دارد، مفهوم درخت یك وجود عینی خارجی دارد، ولی امکان از این قبیل نیست. و معنای عدم امکان عبارت است از عدم ربط بین موضوع و محمول که ربط بین موضوع و محمول در اینجا ربط امتناعی است؛ نه‌اینکه ربطش ربط وجودی است. عدم صدق امکان بر موضوع است در قضایایی که ما عدم امکان را موضوع قرار می‌دهیم. (مثل اینکه "شریكُ الباری عدمُ الممکن" یا مثلاً "زید در این شرایط عدم ممکن الوجود" یا "لیس بممکن الوجود"، این در اینجا عبارت از عدم صدق این ارتباط است.) همچنان‌که در سایر طبایع ذهنیه که آنها اوصاف برای اشیاء هستند طبایعی که در ذهن هستند اینها همین‌طور هستند، مثل جنسیت و فصلیت و نوعیت، ضرورت، تقدم و تأخر، علیت و معلولیت و این مسائل و طبایعی که از معقولات ثانی فلسفی هستند، وجود خارجی تمام اینها عبارت است از همان وجود حرفی، نه‌اینکه وجود ناعت یا وجود عارض که درقبال وجود معروض یك وجود فی‌نفسه داشته باشند؛ منتها حالا یا فی‌نفسه لنفسه باشد مثل وجود خود موضوع و جوهر یا اینکه وجود فی‌نفسه لغیره داشته باشد مانند وجود عارض بر معروض یا نعت بر منعوت خودش. و بر این طبایع ذهنیه و اوصاف اشیاء، وجود در اعیان صدق نمی‌کند. و اینکه شما موجود را بر یك شیء نمی‌توانید حمل کنید به اینکه بگویید: "هذا موجودٌ" به این طبایع نمی‌توانید بگویید: "موجودٌ". به امکان نمی‌توانید بگویید: "موجودٌ"، اشکال ندارد که اینها حمل بشوند. به اینها شما موجود نمی‌توانید بگویید، ولی خود اینها حمل می‌شوند. حمل، دلالت بر وجود عینی نمی‌کند، اما ممکن است که دلالت بر وجود ربطی بکند. و این معنایی که ما گفتیم که معنای حرفی است و مفاد کان ناقصه است و هلیهٔ مرکبه، این مسئله یکی از دو معنایی است که ما برای وجود رابطی قائل شدیم که وجود رابط باشد. و اما اینکه شما یك استدلال دیگری برای ثبوت عدم کردید و گفتید که در مفهوم عدم، وجود اخذ شده، اما تعریف به وجود در عدم لازم می‌آید، [برای اینکه آن سلب وجود است نه مطلق سلب‌کردن‌ها از اشیاء؛ برای اینکه از انواع سلب‌ها سلب از طبیعت عدم است، چه رسد از طبیعت دیگری!]»

ما در عدم مطلق وجود را می‌آوریم. وقتی که بگویند: «العدم ما هو؟» جواب این است: «العدمُ ما لیس بشیءٍ، ما لیس بموجودٍ». معنای عدم «یُعرَف بضدّه». یعنی چطور وجود قابل شناسایی است، ما از این شناسایی برای ضدّش استفاده می‌کنیم. من‌باب‌مثال به شما می‌گویم: تاریکی چیست؟ آیا شما روز را دیده‌اید؟ نور خورشید در روز را دیده‌اید؟ می‌گویید: بله. می‌گویم: حالا اگر آن نباشد. اینکه می‌گویم: «نور خورشید را در روز دیده‌اید» از این داریم استفاده می‌کنیم برای پرش به‌سوی تاریکی. یعنی برای اینکه تاریکی را مشخص کنیم مجبوریم که اول ضدش را برای مخاطب روشن کنم. خیلی می‌بینیم که در تعریفات، برای روشن شدن مسئله ضد آنها اخذ شده است، چون راه دیگری نداریم و طریق دیگری برای اثبات تعریف و حدّ آن شیء نداریم لذا مجبوریم که از اضدادش و از اموری که زائد بر آن ماهیت هستند در تعاریفمان استفاده بکنیم؛ این هم همان‌طور است. می‌فرماید: «نه در مطلق سلب اشیاء». ما حتی عدم را سلب کنیم و بگوییم: عدم در این راه ندارد، عدم العدم، سلب برای عدم. وقتی که می‌گوییم: عدم در اینجا نیست آیا معنایش این است: آن که ضدّش وجود است در اینجا نیست؟! این‌گونه که نمی‌آییم بگوییم. وقتی می‌گوییم: عدم در اینجا نیست یعنی نیستی در اینجا نیست، یعنی هست! عدم ضد در اینجا منتفی است. عدم ضد منتفی است یعنی وجود ضد ثابت است.

ما در تعریف این دیگر وجود را نمی‌آوریم. در تعریف آن که منتفی است و آن که سلب است دیگر وجود اخذ نمی‌شود. حالا در آن عدم اولیه اخذ شود به آن کاری نداریم؛ «و کفی به لا یلزَمُ فی تعریفِ العدمِ أخذُ الوجودِ بعنوانِ حدّ ...» در اینجا منتفی است؛ چه برسد به اینکه طبیعت دیگری اخذ بشود! من‌باب‌مثال عدم الشجر در اینجا منتفی است. اگر ما عدم شجر را سلب کنیم، نه‌اینکه در سلب، معنای وجود اخذ شده است بلکه عدم شجر یک معنایی برای خودش روشن است، یعنی نبود درخت. این نبود درخت را ما سلب می‌کنیم، نفی نبود شجر می‌شود وجود شجر. درهرصورت در آن نفی، ما معنای وجود را اخذ نمی‌کنیم.

نعم لا یکونُ المسلوبُ سلبًا لسَلبِه فیکونُ ثبوتًا إضافیًا.

«بله، مسلوب، دیگر سلب برای خودش نمی‌شود پس این یك ثبوت اضافی است.»

یعنی من‌باب‌مثال وقتی که شجر را نفی می‌کنیم، این دیگر خودش را سلب نمی‌کند. وقتی که می‌گوییم: عدم شجر در اینجا ثابت است، این به این معنی نیست که خود این عدم را هم سلب کند، یعنی سلبِ سلب شود و ایجاب بشود بلکه عدم شجر، عدم شجر است. وقتی که شما می‌گویید: عدم شجر یعنی نبود شجر، عدم لیوان یعنی نبود لیوان، عدم سفیدی یعنی نبود سفیدی، نه‌اینکه این «نبود» بیاید و یک عدم را هم روی خودش بار کند. اگر یک عدم بار کند پس نفی در نفی اثبات شود دیگر، و این با آن عدم اول منافات دارد. بنابراین ما می‌توانیم بگوییم: مفهوم این عدم، اثبات خودش را می‌کند. وقتی که ما می‌گوییم: عدم زید، یعنی عدم زید ثابت است، نه‌اینکه عدم زید منتفی است. این ثبوت می‌شود ثبوت اضافی، نه‌اینکه ثبوت خارجی و وجود خارجی؛ ثبوت به‌معنای یک مفهوم محقق، حالا آن مفهوم محقق إما عدمٌ و إما غیرُ عدم که وجودین باشد. مفهوم محقق با مفهوم وجود خارجی دوتا است. این ثبوت را می‌گویند: ثبوت بالنسبه به عدم، نه ثبوت بالنسبه به وجود.

بله، مطالبی که در اینجا هست این است که مسلوب، آن که سلب شده که همان عدم زید باشد، نمی‌آید خودش را سلب کند. اگر سلب کند سلب خودش را، می‌شود اثبات و می‌شود وجود. پس لازمهٔ عدم سلبِ سلب، یک ثبوت اضافی است بالنسبه به آن عدم، نه بالنسبه به وجود خارجی‌اش.

و هو المعتبرُ فی تحدیدِ السلبِ بهذه الطبیعةِ الإطلاقیةِ.

«و آن که در تحدید سلب معتبر است همین ثبوت اضافی است نه وجود خارجی.»

وقتی می‌گویند: سلب چیست؟ می‌گوییم: سلب عبارت از ثبوت العدم است. معنای سلب چیست؟ معنای نفی چیست؟ معنای نفی، اثبات نبود است؛ این معنی معنای سلب است. من‌باب‌مثال وقتی که می‌گوییم: زیدٌ منتفٍ، زیدٌ میتٌ، زیدٌ لیس بموجودٍ، این که می‌گوییم: زیدٌ معدومٌ، یعنی اثبات نفی برای زید کردیم، و این اثبات نفی دلالت نمی‌کند که یک حقیقت خارجی الآن در جلوی چشم ما هست. اثبات، اثبات است. این ثبوت می‌شود ثبوت اضافی، نه ثبوت اطلاقی. ثبوت اطلاقی آن است که در خارج تحقق داشته باشد و ثبوت اضافی آن است که به اعتبار ثابت شود، ولو اینکه در خارج نباشد. اگر شما یک قیدی را برای مفهومی اخذ

کنید، این قید برای آن مفهوم ثابت است ولی این دلالت بر وجود خارجی نمی‌کند؛ من‌باب‌مثال وقتی شما می‌خواهید سبزی پلو بخرید، این پلویی که در اینجا آورده‌اید یک قیدی است که برای تبیین مفهوم آن نوع از سبزی ثابت کردید، و این دلالت بر ثبوت اطلاقی نمی‌کند که همین حالا این پلو در خارج باشد. این ثبوت، ثبوت اضافی است. بالنسبه به مفهوم سبزی قید در اینجا آورده شده است. این فقط در معنای عدم در اینجا صادق است.

كما في الشفاءِ أنّ الثبوتَ و أعنى به الإضافيَّ المطلقَ أعمُّ مِن أن يكونَ حقيقيًا في نفسِه أو بالإضافةِ فقط يَقَعُ جزءٌ مِن بيانِ السلبِ لا أنّه موجودٌ في السلبِ كما ذَهَبَ إليه بعضُ أتباعِ المشائين مِن مُفسّرى كلامِ أرسطاطاليس فالمسلوبُ يَستحيلُ أن يوجَدَ مع سلبِه.

«همان‌طور که در شفا می‌فرماید: ثبوت یعنی اضافی مطلق اعم از این است که این ثبوت اضافی و مطلق باشد؛ هم اضافی است و هم مطلق است، همهٔ انواع ثبوت را شامل می‌شود. حالا این دو قسم است: هر ثبوتی يك جنبهٔ خارجی دارد و يك مابازاء خارجی دارد و يك وجود خارجی دارد، این را می‌گوییم: ثبوت حقیقی فی‌نفسه، مثل ثبوت زید، ثبوت عمرو، ثبوت درخت، ثبوت نعت، ثبوت عرَض و تمام انواع آنچه که در خارج وجود فی‌نفسه دارند. یا فقط بالاضافه است، یعنی این ثبوت، ثبوت اضافی است نه يك ثبوت حقیقی فی‌نفسه. این ثبوت که اضافی باشد جزئی از بیان سلب است. (یعنی وقتی که می‌خواهیم یک سلب را تعریف کنیم و يك سلبی را بیاوریم، این ثبوت در بیان سلب ما يك جزء از آن خواهد بود.) نه‌اینکه این ثبوت يك واقعیتی باشد که در سلب هست. (چون سلب اصلاً واقعیتی ندارد تا اینکه يك جزئش ثبوت باشد که وجود باشد.) همان‌طور که بعضی از اتباع مشائین و مفسرین کلام که ارسطاطالیس است این‌طور گفته‌اند که چون مسلوب ممتنع است که با سلبش وجود پیدا کند.»

چطور ممکن است زیدی که مسلوب است، به‌واسطهٔ عدمش وجود خارجی پیدا کند؟! چون می‌گوییم: در تعریف عدم وجود خوابیده است، و چون عدم بر سر زید آمده پس زیدی که نیست درخارج وجود پیدا می‌کند!

یک‌دفعه درس مرحوم حاج مرتضی حائری ـ رحمة الله علیه ـ بود، بحث در توارد عللین بر معلول واحد بود که آیا محال است یا محال نیست. ایشان می‌گفت:

چه می‌گویند که این عللین بر معلول واحد نمی‌شود! چرا نمی‌شود؟! نمی‌شود یعنی اینکه مثلاً دو نفر هفت تیر بردارند، یکی یک تیر در سر او بزنند و آن یکی هم بر سر این بزنند، این دو علل باهم تعارض پیدا کنند بعد آن طرف بلند شده و زنده شود!!

ایشان این‌طور معنی می‌کرد که چه اشکال دارد دو علل بالاستقلال بر معلول واحد باشند؟! حالا کار به ایشان نداریم، خدا رحمتشان کند! حالا قضیهٔ عدم زید هم همین‌طور است، خود زید، وجودش منتفی است، وجود خارجی ندارد، هنوز از شکم مادر متولد نشده، این عدم را که بر سر این زید می‌آوریم، چون معنای این عدم، معنای وجودی است بنابراین این وجود باعث می‌شود که عدم زنده بشود! و قبل از اینکه زید به‌دنیا بیاید یک‌دفعه شما در جلوی چشمتان ایشان را مشاهده کنید!! خب این صحیح نیست!

و مَن قال: أنّ البصرَ جزءٌ مِن العمى و أنّ الأعدامَ تعرِفُ بمَلكاتِها ليس يعنى به أنّ البصرَ موجودٌ مع العمى بل يريدُ أنّ العمى لا يُمكِنُ أن يُحَدَّ إلاّ بأن يضافَ السلبُ إلى البصرِ فى حَدِّه فيكونُ البصرُ

جزءًا مِن البيانِ لا مِن نفسِ العِمی[1] و ستَعلَمُ فی مباحثِ الماهیةِ أنّ الحدَّ قد یَزیدُ علَی المحدودِ.

«و کسانی که گفته‌اند: بینایی جزئی از کوری است که در مفهوم کوری اخذ می‌شود، کوری عدم بینایی است، این بینایی را در مفهوم کوری اخذ می‌کنند. و اینکه عدم همیشه با ملکاتش تعریف می‌شود که اگر تقابل، تقابل عدم و ملکه باشد، عدم به‌وسیلهٔ ملکات مشخص می‌شود. منظور ایشان این نیست که بینایی موجود است با کوری، یعنی همراه با کوری بینایی موجود است؛ این که بطلانش بدیهی است. بلکه منظور ایشان این است که نمی‌شود ما برای عماء تعریفی بیاوریم مگر اینکه بصر را در تعریفش بیاوریم. سلب را به بصر اضافه کنیم تا اینکه شما معنای عماء را متوجه شوید. پس بصر جزئی از تعریف است نه جزئی از وجود خارجیِ عماء. در مباحث ماهیت روشن خواهد شد که گاهی‌اوقات در تعریف حد، ما اشیائی را می‌آوریم که در محدود نیست و فقط برای روشن شدن محدود، این الفاظ و این مفاهیم را می‌آوریم تا اینکه معنی روشن شود.»

اشکال لزوم تسلسل بر مواد ثلاث

یکی از اشکالاتی که بر این مواد ثلاث شده، مسئلهٔ لزوم تسلسل است درصورتی‌که امکان را از معانی عقلیه قرار بدهیم. در امکان، بحث بر سر این است که امکان یک مفهومی است که این مفهوم وجود خارجی ندارد فقط وجود ذهنی دارد. یعنی امکان، منظورٌالیه نیست بلکه منظورٌبه است. در بعضی از مفاهیم که مفاهیم عقلی هستند و کاربرد خارجی دارند، عقل این مفاهیم را به‌عنوان آلات و وسیلهٔ برای بیان یک مفهوم اخذ می‌کند، و اینها حکم واسطه دارند؛ واسطهٔ در تبیین یک مفهوم و واسطه در وصول به یک مفهومی در قضایای عقلیه، مانند معانی حرفیه. من‌باب‌مثال «مِن» معنای ابتدائیت دارد، ولکن اگر شما بخواهید «مِن» را در یک قضیهٔ خارجی استعمال کنید این «من» یک معنایی را به‌دست می‌دهد و آلتی است برای فهماندن یک معنی که آن معنی، معنای خارجی و مستقل در خارج است مثل «سرتُ مِن البصرة إلی الکوفة». «من» در اینجا آلت است، یعنی منظورٌبه است. به‌واسطهٔ «من» ما آن معنای ابتدائیتی که در مفهوم بصره و در ارتباط بین بصره و کوفه هست و همان معنای انتهائیّت را متوجه می‌شویم. در اینجا «من» که حرف است، آلت و وسیلهٔ برای تفهیم این معنی است که پیش عقل به‌کار گرفته شده است. حالا اگر عقل آمد و در «مِن» معنای خود ابتدائیت را اخذ کرد، دیگر از آلیت بیرون می‌آید. یعنی اگر گفتند که «من» برای چه می‌آید؟ می‌گوییم: «من» برای ابتدائیت می‌آید. «من» در اینجا می‌شود منظورفیه و منظورٌالیه. یعنی در اینجا ما به خود «من» و وضع «من» در لغت و در جعل و در اینکه برای چه به‌کار برده می‌شود توجه می‌کنیم، نه‌اینکه صرف نظر از این بیاییم و «من» را در جمله به‌کار ببریم. الان دیگر در اینجا «من» را در جمله به‌کار نبردیم.

یک مثال دیگر می‌زنم، می‌گویند: مبتدا باید اسم باشد. خبر می‌تواند هم اسم باشد و هم فعل باشد. ما با دو اسم می‌توانیم جمله بسازیم، با یک فعل و یک اسم هم می توان جمله ساخت ولی با حرف نمی‌توان جمله‌ای

[1] . الشفاء (المنطق)، ص ۳۰، الفصل الخامس، فصل فی القول و تمییز الخبر منه مما لیس بخبر.

ساخت، چون حرف معنای استقلالی ندارد. من‌باب‌مثال می‌گوییم: «زیدٌ لیس بقائمٍ»، این «باء» که در بقائم هست در اینجا هیچ معنایی غیر از معنای ربط ندارد. یا من‌باب‌مثال «سرتُ مِن البصرة» این «من» در اینجا هیچ معنایی ندارد. ولی اگر آمدید و «من» را تعریف کردید، اگر از شما سؤال کردند: «"مِن" ما هو؟» «من» چه کلمه است؟ «أیُّ مفهومٍ یرادُ مِن "مِن"؟» شما می‌گویید: «مِن للابتدائیة». الان «من» در اینجا مبتدا واقع شده است، به این علت که در اینجا «من» منظورٌ‌الیه است، دیگر آن جنبهٔ آلی و وسیله بودن برای ربط بین موضوع و محمول را ازدست می‌دهد. الآن معنی، معنای استقلالی است و مفهوم فی‌نفسه پیدا می‌کند. «من» برای ابتدائیت است. ما خبر دادیم «من» مبتدا و «للإبتدائیة» خبر است. در اینجا ما خبر داده‌ایم، و این معنی، معنای مستقل شده است.

یک‌وقت شما در آینه نگاه می‌کنید و می‌خواهید عکس خودتان را در آینه ببینند، جمال مبارک و دل‌آرایتان را در آینه می‌بینید و دیگر در اینجا نگاه به امواج و خطوط آینه نمی‌شود، آن‌قدر جمال دل‌آرا شما را محو خود کرده که دیگر نگاه نمی‌کنید که این آینه خط دارد، موج دارد، سیاهی دارد، سفیدی دارد و... ، ولی یک‌وقت شما می‌خواهید به آینه‌فروشی بروید و آینه بخرید، آینه را این‌طرف و آن‌طرف می‌کنید، بالا و پایین می‌کنید، نگاه می‌کنید و می‌بینید که آیا این آینه امواج دارد، قطرش چقدر است. مقدار جیوه ای که بر آن قرار داده شده چقدر است، قطور است یا نه؟ در اینجا نظر، نظر منظورٌ‌الیه و نظر استقلالی می‌شود. لذا در حج همیشه توجه داشته باشید و بیخود فتوا ندهید! اگر در حج شخص محرم بخواهد آینه بخرد اشکال ندارد که برود و آینه بخرد و نظر، نظر استقلالی باشد. آن که محل اشکال است نظر، نظر آلی است، یعنی شما در آینه نگاه کنید و منظور از این نگاه دیدن خودتان باشد؛ این نظر در موقع احرام اشکال دارد. اما اگر نظر، نظر استقلالی در آینه داشتید مثلاً زمانی که نگاه می‌کنید به این عنوان نگاه کنید که آیا آینه موج دارد یا ندارد. حتی در اینجا با اینکه چهره‌تان در آینه می‌افتد اشکال ندارد، چون در اینجا منظور، دیدن خودتان نیست بلکه منظور کشف عیب و عیب‌یابی از آینه است؛ با اینکه چهرهٔ خودتان را می‌بینید. البته اگر این‌طور بخواهید بگویید مردم گیج می‌شوند، ما در تئوری و علمی بحث می‌کنیم، والا اگر بخواهید این حرف‌ها را برای مردم بگویید می‌گویند: آقا شیخ، ما نفهمیدیم آلی چه بود و استقلالی چه بود! به مردم بگویید: در آینه نگاه نکنید. حالا اینجا مجلس درس است و این حرف‌ها یک شاهی به‌درد دنیا و آخرت مردم نمی‌خورد!! اگر شما حتی در آینه نظر هم بیندازید ولی این نظرتان در آینه نظر، نظر آلی نباشد بلکه نظر، نظر استقلالی است که می‌خواهید آینه را مورد دقت قرار بدهید در اینجا باز اشکالی متوجه نخواهد شد.

حالا در اینجا آقایان می‌فرمایند که اگر شما می‌گویید: امکان، وجود ذهنی دارد نه وجود خارجی، در اینجا تسلسل لازم نیست، به جهت اینکه من‌باب‌مثال یک قضیهٔ ذهنیه را در اینجا می‌آوریم می گوییم: «زیدٌ

ممکنُ الوجود» امکان را بر زید حمل کردید. خب در اینجا اتصاف زید به این امکان آیا اتصافش بالامکان است یا بالوجوب است؟ بالاخره هر قضیه‌ای یک موضوع دارد و یک محمول دارد و بین موضوع و محمول هم ربط هست، و این ربط هم از جهات ثلاث خالی نیست، یا امکان است و یا وجوب است و یا امتناع است، شما این امکانی را که بر زید حمل می‌کنید و می‌گویید: «زیدٌ ممکنُ الوجود» این امکان که در قضیهٔ ما محمول واقع شده آیا این امکان بر زید بالوجوب حمل می‌شود یا بالامکان؟ اگر در اینجا بالامکان حمل بشود، لازمه‌اش انقلاب است. یعنی چه؟ یعنی این مفهومی که بر زید حمل می‌شود، ممکن است که این مفهوم بر زید حمل نشود، حمل این مفهوم برای زید ضرورت ندارد. وقتی که شما نفی امکان را می‌کنید، یا امتناع می‌ماند و یا وجوب می‌ماند و این لازمه‌اش انقلاب است. یک جهت قضیه از امکان به وجوب یا به امتناع است؛ اگر ممتنع باشد ممتنع و اگر واجب باشد واجب. اما اگر در اینجا حمل امکان بر زید حمل بالوجوب است یعنی واجب است که امکان بر زید حمل شود نه ممکن، باید امکان بر زید حمل شود، این وجوب خودش یکی از جهات ثلاث است. بنابراین قضیهٔ ما برمی‌گردد و یک قضیهٔ دیگر درست می‌کند. آن قضیه این است که ممکنی را که شما بر زید حمل می‌کنید «الممکنُ یَجبُ أن یُحملَ علی زیدٍ علیٰ ماهیةِ زیدٍ فی قضیةٍ عقلیةٍ» پس ممکن را ـ ایشان این‌طور نگفته بنده این‌طور می‌گویم ـ مبتدا قرار می‌دهیم. از قضیهٔ اول دست برمی‌داریم و یک قضیهٔ دوم درست می‌کنیم و موضوع قضیهٔ دوم را محمول برای قضیهٔ اول قرار می‌دهیم، یعنی «الممکن یَجبُ أن یُحمَلَ علی زیدٍ»، واجب است دیگر. آیا این ارتباط بین موضوع و محمول خودش یک جهت دارد یا ندارد؟ دارد دیگر! این «الممکنُ یَجبُ أن یُحملَ علی زیدٍ»، نسبت بین ممکن و زید آیا بالامکان است یا بالوجوب؟ وجوب است دیگر. دوباره نقل کلام در آن وجوب می‌شود و هلمّ جرّا و تسلسل می‌شود. اینها همه‌اش بافتنی است، مسئله چیزی نیست!

ایشان می‌گویند: این روضه چیست که می‌خوانید؟! این روضه از چهارده معصوم هم گذشت! بعضی می‌آمدند و در بالاسر می‌نشستند و یک روضه از حضرت علی‌اصغر می‌خواندند، بعضی می‌نشستند و روضهٔ چهارده معصوم علیهم‌السلام می‌خواندند از پیغمبر می‌گرفتند تا امام زمان. مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالی علیه ـ می‌فرمودند:

> گاهی ما بالاسر می‌آمدیم که مباحثه بکنیم می‌دیدیم که طرف دارد روضهٔ چهارده معصوم می‌خواند. فعلاً به امام صادق رسیده (می‌فرمودند:) بحث می‌کردیم بعد می‌آمدیم و می‌دیدیم به امام نهم رسیده، خلاصه یك صبح تا ظهر شروع می‌کرد تا امام زمان را می‌خواند که پیرزن یهودی با هاون بر سرش می‌زند و کشته می‌شود (که معلوم نیست روایاتش چیست) ختم می‌کرد!

ایشان می‌گویند: این حرف‌ها چیست؟! آن تسلسلی را باطل می‌گویند که یک امری خودش مولّد امر دیگری در خارج باشد؛ این باطل است. اما تسلسل لا یقفی که از امور ذهنیه و از قضایای ذهنیه است مثل اعداد و غیر اعداد، این که باطل نیست! اعداد هم به اعتبار عقل تمام می‌شود، مثلاً شما عدد را می‌شمارید یک، دو،

سه، چهار، یک میلیون و یک میلیارد هرجا خسته شوید می‌ایستید دیگر. طوری نیست این که باطل نیست، خسته نشدید باز ادامه بدهید، کسی جلوی شما را نگرفته! اگر واقعاً آن‌قدر بیکارید که نه زن و بچه‌ای دارید و فقط بنشینید اعداد را بشمارید، یک را بگذارید و بعد یک طناب دستتان بگیرید و بروید و صفر بگذارید و تا تهران بروید و ورامین بروید و گرمسار بروید و تا شمال بروید، به هر جا رسیدید این عدد را ادامه بدهید، کسی جلوی شما را نمی‌گیرد! این مال آدم‌های بیکار است! و در هرجا که خسته شدید می‌گویید: خسته شدم! می‌گوییم: بر سر جای اول خودت برگرد! اما آن تسلسلی که باطل است این است که یک شیء خارجی از نقطه‌نظر علیت و معلولیت، یا ازنقطه نظر مفهوم، یک مفهومی بر مفهوم دیگر مترتب باشد یا یک امر خارجی بر امر دیگر مترتب باشد؛ این باطل است. اما در اینجا شما قضیهٔ اول را درست کردید، در قضیهٔ اول حمل بین زید و ممکن بالوجوب است. ما کاری با قضیهٔ دوم نداریم واجب است دیگر. حالا خودتان یک قضیهٔ دیگر درست می‌کنید، خب دنده‌تان نرم، نکنید، کسی گردن شما را نگرفته که حتماً آن وجوبی که بین امکان و زید است آن وجوب را موضوع قرار بدهید و یک محمول دیگر برایش درست کنید و بگویید: بین آن هم یکی از جهات ثلاث هست! خب نکنید! اگر بیکارید عیب ندارد اما اگر بیکار نیستید، به مسائل دیگر بپردازید. این هم جوابی که مرحوم آخوند به این قضیه می‌دهند.

و منها أنّ جعلَ الإمكانِ و قسيمَيه و أشباهِها مِن المعانى العقليةِ إنّما يقطَعُ لزومَ السّلاسلِ المتولدةِ إلىٰ لا نهايةَ فى الخارجِ و ليس يَحسِمُ لزومُ التسلسلِ فى اعتبارِ العقلِ بحسبِ الملاحظةِ التفصيليّةِ فإنّ اتصافَ الشىءِ بالإمكانِ يلزَمُ أن يكونَ علىٰ سبيلِ اللزومِ و إلا لَزِمَ جوازُ الانقلابِ فيكونُ لإمكانِ الشىءِ وجوبٌ فى العقلِ و اتصافُه بذلك الوجوبِ علىٰ سبيلِ الوجوب و هكذا إلىٰ غيرِ النهايةِ علىٰ أنّ كونَ الاتصافِ بالإمكانِ علىٰ أىّ حالٍ مِن عناصرِ العقودِ يوجِبُ اللانهايةَ أيضًا.
و الجوابُ أنّ التسلسلَ هاهنا بمعنى لا يَقِفُ لأنّه حاصلٌ مِن اعتمالِ الذهنِ مِن غيرِ أن يَنساقَ إليه الأمرُ بحسبِ نفسِه و ينقَطِعُ بانقطاعِ اعتبارِ العقلِ.

«[و ازجملهٔ تشکیکات:] اینکه شما امکان و وجوب و امتناع را از معانی عقلیه شمردید، این قطع می‌کند لزوم تسلسل را که متولد می‌شود، [تا بی‌نهایت در خارج.] بله، تسلسل خارجی را دفع می‌کند، ما قبول داریم ولی تسلسل عقلی را که دفع نمی‌کند، در عقل همین تسلسل لازم می‌آید، به‌حسب ملاحظهٔ تفصیلی. پس اینکه شیء متصف بشود به امکان، لازم می‌آید که باید بر سبیل لزوم و وجوب باشد والا لازم می‌آید جواز انقلاب، که یك شیء ممکن برگردد به واجب یا به ممتنع. پس برای امکان شیء در عقل یك وجوبی باید باشد، و متصف بشود آن امکان شیء به این وجوب بر سبیل وجوب در عقل. [و همین‌طور است تا بی‌نهایت]. (این یك اشکال) که متصف شدن به امکان و اینکه یك شیء متصف به امکان بشود در هر حالی، این از [ارکان عقودی است که] موجب بی‌نهایت می‌شود.
[جواب آنکه تسلسل در اینجا به‌معنای لایقفی است که با تأمّل و تعمّل ذهنی حاصل شده و با انقطاع اعتبار عقل، منقطع می‌گردد.]»

اللهمَ صلّ علی محمد و آل محمد