درس یکصد و پنجاه و هفتم

مفاهیم عینی و انتزاعی

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم

اللهمَ إلاّ باعتبارٍ آخرَ غیرِ اعتبارِ کونِه قوةً حتی یُنجَرَّ الأمرُ إلیٰ ما لا جهةَ فیه سوَی کونِه قوةً کالهیولی الأولی الّتی لا ترکیبَ فیها مِن جهتین یکونُ بإحداهما بالقوّةِ و بالأخری بالفعلِ.
[«مگر به اعتبار دیگری غیر اعتبار قوه بودنش، تا آنکه کار منجر شود به آنچه که هیچ جهتی در آن غیر قوه بودنش نمی‌باشد، مانند هیولای نخستین که هیچ ترکیبی در آن از دو جهت نمی‌باشد که به‌واسطهٔ یکی از آن دو بالقوه و به دیگری بالفعل باشد.»]
و ما قَرَعَ سمعَكَ أنّ المعنی الأدوی کالوجودِ النسبی و الاستقلالی کالوجودِ المحمولی هما متباینان بالذاتِ یُرامُ به ما أفدناك تحقیقَه لا أنّ لهما ذاتین متباینین فإنّه الرابطةُ لا ذاتَ لها أصلاً کالمرآةِ التی لا لونَ لها و لا حقیقةَ أصلاً و لهذا تقبَلُ الألوانَ و یظهَرُ به الحقائقُ و التباینُ بینَ شیئین قد یکونُ بحسبِ المفهومِ و العنوانِ مِن غیرِ أن یکونَ لکلّ منهما بحسبِ ذاتِه حقیقةٌ محصلةٌ یتغایران بها بل الاختلافُ بینَهما کالاختلافِ بینَ المحصَّلِ و اللامحصَّلِ الّذی له أن یصیرَ محصَّلاً و الشیءُ و اللاشیءُ الذی فی قوّتِه أن یصیرَ شیئًا.[1]

مواد قضایا و جهات ثلاث از معقولات ثانی فلسفی

به‌دنبال مطلبی را که مرحوم آخوند راجع به اعتباریت معانی ذکر کردند مطلب ایشان به اینجا رسید که به‌طورکلی مفاهیمی را که عقل ادراک می‌کند، یا مابازاء خارجی دارد و به‌عنوان یک حقیقت عینیه در خارج وجود دارند که از اینها تعبیر به معانی نفسیه و وجود محمولی می‌شود، مانند ذوات اشیاء که اینها حقائقی دارند که در خارج وجود دارد یا مانند عوارض که عبارت است از اوصافی که این اوصاف بر موصوف حمل می‌شوند و این اوصاف خودشان وجود خارجی دارند مثل بیاضیت و کم و کیف که اینها وجود محمولی دارند. وجود محمولی یعنی می‌توانیم ما وجود را محمول برای این موضوعات قرار بدهیم و مثلاً بگوییم: «الشجرُ موجودٌ فی الخارج» یا بگوییم: «الکیفُ موجوٌد فی الخارج» به این می‌گویند: وجود محمولی. این یک دستهٔ از مفاهیم است.

دستهٔ دوم مفاهیمی که عقل آنها را تصور می‌کند مفاهیمی هستند که وجود فی‌نفسه در خارج ندارند بلکه وجود آنها عبارت است از یک وجود اعتباری و وجود انتزاعی، نه‌اینکه خود آنها مابازاء خارجی داشته باشند، یعنی عقل آنها را انتزاع می‌کند. چون در معقولات اولیٰ و معقولات اولیهٔ فلسفیه، در آن معقولات خود

---

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۴۳.

آن مفهوم هم در خارج وجود دارد اما در معقولات ثانی فلسفی، آن معقول در خارج وجود ندارد بلکه یک امر انتزاعی است که از آن عینیت خارجی انتزاع می‌شود، مانند مسئلهٔ کلیت، مفهوم کلیت، مفهوم جزئیت. مفهوم کلیت در خارج وجود ندارد و همین‌طور مفهوم جزئیت. بله، زید درخارج وجود دارد نه جزئیت. ما خیلی از محاورات خودمان را و ارتباطات خودمان را با همین معقولات ثانی فلسفی انجام می‌دهیم، نه‌اینکه خیال کنید از امور بی‌خودی هستند که به اعتبار معتبر ارزش دارند و اگر معتبری تغییر پیدا بکند آن وقت آنها ارزش خود را ازدست می‌دهند. این مفهوم کلیت یا مفهوم جزئیت یا مفهوم نوع، مفهوم جنس، مفهوم فصل، اینها مفاهیم معقولات ثانی هستند.

یکی از آن مفاهیم هم همین مواد قضایا یا عناصر عقود است که جهات ثلاث هم به او گفته می‌شود. اینها یک مفاهیم انتزاعی هستند که مابازاء خارجی به‌عنوان وجود محمولی ندارند، بلکه ذهن آنها را از اشراف به یک موضوع و محمولی انتزاع می‌کند. نگاه به یک موضوعی می‌کند، نگاه به محمولش می‌کند و بعد این ارتباط را از این دو انتزاع می‌کند. این هم یکی از آن مفاهیمی است که ذهن آن ها را تصور می‌کند و جزء معقولات ثانی فلسفی هستند و مابازاء خارجی به‌عنوان وجود عینی برای آنها متصور نیست.

تفاوت مفاهیم انتزاعی و مفاهیم عینی خارجی

حالا با توجه به این قضیه ما یک نوع تباینی بین این مفهوم انتزاعی و بین مفاهیم عینی خارجی مشاهده می‌کنیم. مفاهیم عینی خارجی مفاهیمی هستند که وجود محمولی دارند و استقلال ذاتی دارند، اما مفاهیم اعتباری وجود خارجی ندارند و استقلال ذاتی ندارند، وجود آنها فی‌غیره است، معنای آنها یک معنای حرفی است، معنای استقلالی نیست، موضوع و محمول نمی‌توانند واقع بشوند و هلمّجرّا. پس این مسئله‌ای که در اینجا مطرح شد در صورتی است که این وجود انتزاعی به‌عنوان یک وجود غیر مستقلّ بالذات و حاکی از خارج مدنظر بیاید. یعنی وقتی که مفهومی از این مفاهیم را ذهن ادراک می‌کند، آن جنبهٔ معنای ربطی او و معنای انتزاعی او مورد نظر باشد. یعنی تا وقتی که آن جهت انتزاعی مدنظر است ما می‌توانیم بگوییم که این مفهوم همان معنای انتزاعی خودش را و همان معنای عدم وجود فی‌نفسه خودش را در اینجا حائز است. اما اگر ذهن آمد و این معنای انتزاعی را مدنظر قرار داد و روی آن تأمل کرد و روی آن فکر کرد و به‌عبارت‌دیگر خود آن را موضوع برای دقت و تأمل و مداقه قرار داد، دیگر در آن صورت از معنای انتزاعی بودن خارج می‌شود. مثل اینکه یک‌وقتی بیایند و از شما سؤال کنند که فرق بین این مواد ثلاثة یا این جهات ثلاثة را بگویید؟ یعنی شما در اینجا اصلاً می‌خواهید بحث را روی نفس ضرورت ببرید که اصلاً ضرورت به چه می‌گویند. ما کاری به قضیهٔ خارجی نداریم که مثلاً «زیدٌ حیوانٌ ناطقٌ بالضرورة» که ما خود این ضرورت را صرف نظر از وجودش

در هر قضیه‌ای بخواهیم ببینیم. ضرورت به چه می‌گویند؟ یکی از شما سؤال می‌کنند: آیا نماز واجب است یا نه؟ بله، نماز واجب است، یعنی نماز ضرورت دارد و حتماً باید بخوانید. آیا غیبت حرام است یا نه؟ می‌گویید: غیبت حرام است و ممتنع الجواز در خارج است. آیا خوردن پنیر در شب کراهت دارد؟ می‌گوییم: کراهت دارد. آیا وضو مستحب است؟ بله، مستحب است. و همین طور احکام خمسه را ما در اینجا انتزاع می‌کنیم و حمل می‌کنیم بر همان اشیاء خارجی. یک‌وقت به‌طورکلی می‌آییم و راجع به خود نفس احکام خمسه صحبت می‌کنیم، راجع به خود وجوب و حرمت صحبت می‌کنیم که اصلاً وجوب به چه چیزی گفته می‌شود، حرمت به چه چیزی گفته می‌شود، خب این دراین‌صورت نظر، نظر استقلالی در اینجا دارد، وجود محمولی در اینجا می‌شود.

حالا یک‌وقت ما می‌خواهیم راجع به خود وجوب و امتناع و امکان صحبت کنیم که اصلاً وجوب و ضرورت چیست؟ امتناع چیست؟ و امکان چیست؟ به هیچ قضیه خارجی هم کار نداریم؛ نه به «الله واجب الوجود» کار داریم، نه به «زید ممکن الوجود» کار داریم، نه به «شریک الباری ممتنع الوجود» کار داریم و نه به «اجتماع النقیضین ممتنع» کار داریم، ما به هیچ کار نداریم. ما اصلاً به امتناع کار داریم. این در اینجا یک وجود استقلالی به خود می‌گیرد که البته وجود استقلالی در اینجا همان ظرف و وعائش در ذهن است. چیزی در خارج نیست که ما نشان بدهیم، مثل فرش و لیوان که بگوییم: این معنی معنای وجوب است، بلکه یک وجود استقلالی دارد و آن وجود استقلالی وجود محمولی دارد، می‌توانیم بگوییم: «الضرورة موجود» چون اگر موجود نبود که شما نمی‌توانستید نسبت به آن حکم کنید. و به‌عبارت‌دیگر هر وجود انتزاعی باید یک وجود استقلالی در ذهن داشته باشد؛ هر وجود انتزاعی! چون همین‌که شما می‌گویید: وجود انتزاعی، به این معنی است که ذهن قبلاً چنین وجود استقلالی را برای خودش ترسیم کرده و در پروندهٔ خودش قرار داده است. من‌باب‌مثال ما همین نظر را حتی در مورد اعیان خارجی و مفاهیم اعیان خارجی، همان طور که قبلاً عرض شد، به‌صورت ابهام این معنی را ذهن دارد، و این قضیه در اسامی اجناس و معانی کلیه هست. من‌باب‌مثال سفیدی یک عرضی است و صورت عینیهٔ خارجی دارد، به‌جهت اینکه شما الآن این کتاب را که در مقابل خودتان باز کردید خب این کتاب را می‌بینید که صفحاتش سفید است و این کتاب را در مقایسهٔ با این کیف و در مقایسهٔ با این فرش ملاحظه می‌کنید. خب این فرش قرمز است و این کیف هم رنگش این‌طور است. پس این سفیدی را در خارج می‌بینید، انتزاعی نمی‌کنید، این را دارید می‌بینید دیگر. قرمزی را دارید در خارج می‌بینید دیگر سیاهی را دارید می‌بینید. این یک صورت عینی خارجی دارد. حالا اینکه منشأش چیست ما به آن کار نداریم، بالاخره این را ما با چشممان داریم می‌بینیم دیگر، حالا هرچه ما تفسیر راجع به لون و... می‌خواهد بکند، به جای خودش محفوظ است، اما این مسئله هست.

شهادت دادن یعنی تطبیق معلوم بالذات با معلوم بالعرض

ولی صحبت در این است که آیا اینکه شما این عرض را دارید مشاهده می‌کنید و فرقش را با سایر اعراض دارید تشخیص می‌دهید، آیا همین الآن برای شما این نظر پیدا شده؟ یعنی این مفهوم سفیدی الآن که چشمتان به این افتاده در ذهن شما این معنی پیدا شده و این معنی را فهمیدید یا اینکه در ذهن شما یک سفیدی بوده؟ در ذهن شما یک سفیدی بوده است دیگر. این نیست که الان پیدا شده است. لذا در مورد سفیدی‌ها شما امتیاز قائل می‌شوید، مراتب تشکیک در اینها قائل می‌شوید، همهٔ اینها به‌خاطر این است که این سفیدی‌اش از آن قوی‌تر است، آن قوی‌تر است، او ضعیف‌تر است، او متمایل به زردی است، او متمایل به دیگری است. اینها به‌خاطر این است که آن معنی و آن مفهوم سفیدی یک مفهومی است که این قبلاً به‌عنوان یک اصل و به‌عنوان یک وجود مستقلّ از آن اعراض خارجی و به‌عنوان یک وجود مستقل از اعراض خارجی و به‌عنوان یک وجود محمولی قبلاً در ذهن ما نقش بسته است، بعد می‌آییم و این سفیدی را وقتی که مشاهده می‌کنیم با آن سفیدیِ ذهن خودمان تطبیق می‌دهیم و مراتب را تشخیص می‌دهیم، و از اینجا امتیاز را می‌دهیم. می‌گوییم: این چه رنگ است؟ این رنگ، رنگ زرد است. از کجا می‌گویی زرد است؟! تو که الان چشمت به این کتاب افتاده، تو که الان چشمت به این تابلو افتاده، از کجا می‌گویی زرد است؟! شما می‌گویید: به‌خاطر اینکه من این زردی را در ذهنم دارم. این را وقتی که الان دیدم با آن تطبیق کردم و حکم به سیاهی و قرمزی نکردم. اگر این ادراک منوط به همان لحظهٔ اطلاع و علم حصولی باشد چرا نگفتید که قرمز است؟! تا چشم را باز می‌کنید می‌گویید: این قرمز است چرا می‌گویید: زرد است؟ چرا نمی‌گویید: سفید است؟ به‌خاطر اینکه آن را با آن زردی ذهنتان دارید مقایسه می‌کنید. مثل اینکه یک نفر را جلوی شما بیاورند و بگویند: اسمش چیست؟ می‌گویید: نمی‌دانم، من این را تابه‌حال ندیدم. در پرونده‌تان چنین صورتی تابه‌حال نبوده لذا می‌گویید: من نمی‌دانم این کیست؟ الان به من نشان دادید! اما اگر دو دقیقه بروند و برگردند می‌گویید: این همان شخص دو دقیقه پیش بود که من دیدم. یعنی تا در لحظهٔ اول شما این را مشاهده کردید این رفت و در پرونده‌تان ثبت شد. حالا که ثبت شد، به‌عنوان یک وجود مستقل ـ نه وجود انتزاعی بلکه به‌عنوان یک وجود مستقل ـ در پروندهٔ ذهن شما این را نوشتند، بعد اگر دفعهٔ دوم ببینید حالا می‌توانید شهادت بدهید. این همانی است که من دیدم داشت فلان کار خلاف را می‌کرد. چرا می‌گویند: شاهد بیاید و شهادت بدهد؟ به‌خاطر اینکه شاهد، شخص را در حین ارتکاب جرم دیده و در پرونده‌اش ثبت شده و بعد در مراجعهٔ مجدد، به آن پرونده مراجعه می‌کند، این معقول بالعرض و معلوم بالعرض را با آن معلوم بالذات که در ذهنش هست مقایسه می‌کند و حکم به اتحاد می‌کند. این معنی، معنای شهادت است. اما اگر یک نفر همین‌طوری بیاید و شهادت بدهد، این‌طوری نمی‌شود. البته بعضی جاها می‌شود که منظور طرف اثبات یک قضیهٔ کلی است، حالا برای اثبات آن قضیهٔ کلی می‌گوید: بله، هرچه وسیله

و قضیه هم بود به‌عنوان شاهد نقل می‌کنند. می‌گویند: آیا شما دیدید ایشان این کار را کرد؟! می‌گوید: بله، دیدم! آخر تو کی دیدی؟! تو که اصلاً در عمرش ندیدی! نه، ما دیدیم که ایشان ... ! منظور چیست؟ منظور این است که آن هدف ثابت بشود. این یک قضیه است که خب اثبات است دیگر و این هم یک طور شهادت است! این هم یک قسم است! حالا هرچه باشد، آن دیگر بایستی که به آن نتیجه و مطلوب برسد.

در قضاوت‌های امیرالمؤمنین علیه السلام داریم دیگر که وقتی چند نفر آمده بودند و مال یک شخص را دزدیده بود و بعد گفته بودند که کاروان آمد و مالت را دزدها زدند و بردند. و این در سفر فوت کرده بود و نتوانسته بودند که اثبات کنند. امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمدند و همین شهودی را که با او بودند از هم جدا کردند، یکی را در آن اطاق نشاندند و یکی را در آن طرف مسجد کوفه و دیگری را در آن طرف مسجد کوفه نشاندند، بعد گفتند: خب بگو ببینم این شخص کی مرد؟ چه ساعتی مرد؟ دزدها کی به شما زدند؟ چه ساعتی از شب بود؟ چند نفر بودند؟ و این شخص یک چیزی گفت و حضرت می‌نوشتند. بعد فرمودند که دومی بیاید، حضرت به دومی فرمودند که خلاصه قضیه را اولی تعریف کردها! او را ترساندند که قضیه را گفت. این هم یک‌خرده گفت و حضرت یک‌دفعه یک پاتک به او زدند که این حرف‌هایی که تو می‌زنی با حرف‌هایی که اولی زده فرق کرد، حواست باشد که قضیه چیست! شمشیر را کشیدن، او گفت: یا علی، صبر کن صبر کن می‌گویم! گفت: این مرد آنجا بود و ما مال‌هایش را برداشتیم و بالا کشیدیم و بعد این سرما خورد و مرد. مال‌هایش را ما برداشتیم و اصلاً دزدی در کار نبوده که بزند! دزد ما هستیم که مال بیچاره را برداشتیم. حضرت سومی را آوردند که آیا شهادت می‌دهی؟! رفیقت همه‌چیز را به من گفت و... ، بعد که خواست یک‌مقدار طفره برود حضرت پته‌اش را روی آب ریختند. و بعد معلوم شد که این یک تبانی بوده ولی درست تبانی نکرده بودند. بالاخره هرچه هم بگویند، گیر علی که بیفتند کسی نمی‌تواند قسر در برود!! قبل از اینکه این یک چیزی به فکرش بیاید، او این فکر را خوانده و او پاتک را زده است!

یک روز یکی از رفقا می‌گفت:

> مرحوم آقا یک چیزی به من دادند (نامه یا یک چیز پستی و یا یک وجهی بود) و فرمودند: «شما به منزل فلانی برو و این را بده، و زود هم این کار را انجام بده!» ما روز اول یادمان رفت که برویم و روز دوم کاری برایمان پیش آمد و انجام ندادیم، و خلاصه به آن بچه‌مان دادیم و گفتیم که برو و این را به خانه فلانی بده. او رفت و داد. گفتم که آیا دادی؟ گفت: «بله». روز سوم دیگر خیالمان راحت شده بود که دیگر رفتیم و دادیم. مرحوم آقا سر سجاده نشسته بودند فرمودند: «آقای فلانی بیا!» گفتیم که ای وای الان دیگر موقع استنساخ است! فرمودند: «آقای ... آیا شما این را به فلانی دادید؟» گفتم: بله. فرمودند: «خب ایشان چه گفتند؟» من که نرفته بودم ایشان چیزی نگفتند، زبانم بند آمده بود. گفتم: آقا، راستش پسرم رفت آن را داد. فرمودند: «بسیار خوب بفرمایید!» ما را کشیدند که بگویند: چرا خودت نبردی؟!

خلاصه اینجا نمی‌شود پشتک زد! حالا همه جا بله اینجا هم بله؟! از این کارها سر ما هم خیلی آوردند! خلاصه شهادت به این می‌گویند که توی چیز باشد که چیز باشد.

تباین ذاتیِ لحاظ استقلالی با لحاظ انتزاعی

حالا در مورد این صور و اعراض، تمام اینها از اسامی اجناس و غیره یک معنایی قبلاً در ذهن دارد و در انطباق با آن معنی سنجیده می‌شود، لذا این انتزاعیات خودشان یک وجود فی‌نفسه و مستقل در ذهن دارند؛ ولیکن ذهن در مقام عمل همیشه دو عمل انجام می‌دهد: یکی نظر ذهن به واقعیات خارجی است و براساس واقعیات خارجی قضایای ذهنیه را ترکیب می‌کند، در این لحاظ، روابط بین قضایای ذهنیه به‌عنوان حاکی از روابط در موضوع و محمول خارجی به‌عنوان وجود بالاستقلال در ذهن مدنظر قرار نمی‌گیرد و اینها وجود فی‌نفسه ندارند؛ مسئله دوم این است که ذهن خودش وجود روابط ذهنیه را صرف نظر از آن رابط خارجی به‌عنوان وجود فی‌نفسه و مستقل مدنظر قرار می‌دهد که دراین‌صورت این وجود، وجود محمولی دارد و وجود فی‌نفسه دارد.

حالا آنچه که فرمودند: «بین این دو لحاظ تباین ذاتی هست» مرحوم آخوند می‌گویند که منظور این نیست که اینها وجود مستقل فی‌نفسه دارند و مانند وجود عرض و معروض، من‌باب‌مثال وجود ضدین، دو مفهوم متخالفین تباین ذاتی داشته باشند؛ بلکه منظور از تباین ذاتی عبارت از دو لحاظ است، دو لحاظی که این دو لحاظ موجب می‌شود که اینها با هم اختلاف داشته باشند؛ یک لحاظ، لحاظ انتزاعیت است و یک لحاظ، لحاظ استقلالیت است. بنابراین در اینجا نه به‌لحاظ وجود فی نفسهٔ اینها اختلاف آمده است که اینها وجود فی‌نفسه ندارند بلکه به‌لحاظ اختلاف در مفهوم و اعتبار است که یکی اعتباراً أخذ شده و یکی بالاستقلال؛ مانند قوه و فعل و مانند محصّل و لامحصّل. این مطلب تمام شد.

قاعدهٔ اختلاف انتزاعیات و استقلالیات در معقولات ثانوی

از این جا به بعد مرحوم آخوند یک قاعده‌ای را بیان می‌کنند که این قاعده به‌عنوان یک مسئلهٔ کلی است و آن این است که اصلاً احکامی که بر انتزاعیات مترتب می‌شود، ما این احکام را متوجه بشویم که چه احکامی است. در هر جا که معقول ما معقول ثانوی بود، در آنجا آن معنای انتزاعی با آن معنای اولی یا با آن معنای غیرانتزاعی که معنای بالاستقلال است تفاوت دارد و احکامش هم با آن متفاوت است. من‌باب‌مثال مسئلهٔ تسلسل در معقولات اولی به‌عنوان خارجی می‌آید اما مسئلهٔ تسلسل در معقولات ثانوی که مسئلهٔ وجوب باشد، مسئله وحدت باشد، مسئلهٔ ضرورت باشد، مسئلهٔ امکان باشد و امثال ذلک باشد نمی‌آید، چون وقتی که تسلسل عبارت باشد از توقف یک شیء بر شیء دیگر، این توقف باید از نظر وجود خارجی موجب استحالهٔ امتناع بشود اما اگر فرض بکنید خود ذهن آمد و یک امر را مترتب بر امر دیگر کرد و آن امر هم مترتب بر امر دیگر کرد، این دیگر در اینجا مسئولیتی از نقطه نظر ترتب یک مسئلهٔ وجودی و مطلب دیگری در خارج پیدا نمی‌شود.

پس این یکی از احکامی است که ما در روز قبل گفتیم که مسئلهٔ تسلسل به‌واسطهٔ انقطاع تعمّلیِ عقل، منقطع خواهد شد و دیگر تسلسلی وجود ندارد.

جریان تسلسل در وجود خارجی و وجود ذهنی

من‌باب‌مثال در همین مسئلهٔ وجود، وجود یک مفهومی است که یک مابازاء خارجی دارد، مابازاء خارجی‌اش آنچه که ما می‌بینیم، همهٔ اینها موجودات آن وجودند. حالا خود وجود آیا فی‌حدنفسه موجودٌ أم لا؟ خود وجود فی‌حدنفسه موجود است دیگر، وجود که معدوم نیست! آیا وجود معدوم است یا وجود موجود است؟ موجود یعنی چه؟ موجود یعنی شیءٌ ثبت له الوجود، یعنی وقتی که ما قضیه را به‌عنوان یک قضیهٔ منطقی و عقلی تصور می‌کنیم و می‌گوییم: الوجودُ موجودٌ، یعنی الوجودُ ثبت له الوجودُ، وجود برای این وجود ثابت است. خود وجود، نفس وجود همان تعین خارجی است. بعد آن‌وقت بین آن موجود که می‌گوییم: الوجود موجودٌ، وجود برایش ثابت است، در آن وجود هم صحبت می‌کنیم که آیا بر آن وجودی که ما می‌گوییم: بر وجود، وجود ثابت است، نه اینکه بر وجود، عدم ثابت است. مثلاً الان می‌گوییم که بر این کتاب، وجود ثابت است. آیا بر این کتاب، عدم ثابت است؟ نه، عدم یعنی نیستی. بر این کتاب، وجود ثابت است. خب این وجود کتاب که الان در اینجا هست، آیا بر آن، وجود ثابت است یا نه؟ این دیگر در قضیهٔ خارجی، نفس همین تعین خارجی وجودٌ، این دیگر سلسله تسلسل قطع می‌شود.

اما در قضایای ذهنی می‌گوییم: الوجودُ موجودٌ، یعنی وجودی که به‌عنوان یک مفهوم کلی برای قضیهٔ ما موضوع واقع شده، موجود را حمل بر آن می‌کنیم، می‌گوییم: الوجودُ موجودٌ، الوجودُ موجودٌ فی الخارج. حالا اینکه «الوجودُ موجودٌ فی الخارج» یعنی چه؟ یعنی الوجودُ ثبت له الوجودُ، وجود بر وجود ثابت است. بعد در آن وجود صحبت می‌شود که خود آن وجود چطور است؟ خب می‌گوییم: بر آن وجود هم وجود ثابت است و دیگر این تسلسل لازم می‌آید.

جریان تسلسل در قضیهٔ وحدت و ضرورت

یا اینکه من‌باب‌مثال در مسئلهٔ وحدت می‌گوییم: هذا واحدٌ. «هذا واحدٌ» یک انتزاع از یک تعین خارجی است که ما الان اینجا وحدت را از صرف الوجودِ این شیء فی الخارج انتزاع می‌کنیم، یعنی همین‌که شما این کتاب را در مقابلتان می‌بینید، وحدت را از این انتزاع می‌کنید، وقتی که این نامه در اینجا هست وحدت را انتزاع می‌کنید و همین طور انتزاع می‌کنید. آن‌وقت حالا اگر بر خود وحدت حکم بکنید، الوحدةُ موجودٌ أم لا؟ همین مسئلهٔ یکی وحدت است یا نیست؟ آن‌وقت باز همین تسلسلی که در اینجا گفتیم پیدا می‌شود. اینکه می‌گوییم:

وحدت هست یا نه؟ اینکه خود الوحدةُ واحدٌ أم لا؟ وحدت خودش یک است یا دو است؟ می‌گوییم: وحدت خودش یک است، یک که دو نمی‌شود. می‌گوییم: آن یک چیست؟ یک، آنی است که وحدت بر او صادق است، باز نقل کلام در آن می‌شود که یک تسلسل ذهنی در اینجا پیدا می‌شود.

لذا در قضیهٔ ضرورت و تلازم هم همین‌طور است. وقتی که ما ارتباط بین دو قضیهٔ عقلیه را لحاظ می‌کنیم، حکم به لزوم و ضرورت برای این موضوع و محمول می‌کنیم، بعد خود آن ضرورت را مدنظر قرار می‌دهیم و لزومی که بین موضوع و محمول هست، خود آن لزوم را مدنظر قرار می‌دهیم و حکم به لزوم برای آن می‌کنیم، یعنی می‌گوییم: آن ضرورتی که الان بین موضوع و محمول هست، آن ضرورت خودش آیا ضرورت دارد یا ضرورت ندارد؟ اگر ضرورت نداشته باشد که انقلابِ رابطه پیش می‌آید. پس باید بگوییم: خود آن ضرورت و لزوم بین این دو چیست؟ باید باشد. بعد می‌رویم سر آن «باید باشدِ» دومی، می‌گوییم: آن «باید باشد» دومی واقعاً هست یا اینکه نیست؟ روی‌این‌حساب، ذهن همین‌طور می‌تواند قضایای مترتبه بر هم را و همین‌طور موضوعات مترتبهٔ بر هم را به‌عنوان نظر استقلالی به آنها توجه کند. کی این قطع می‌شود؟ وقتی که دیگر ذهن به آنها توجه نکند و به صرف رابطه بین موضوع و محمول [توجه کند].

تلمیذ: موجود فی الضرورة این سلسله نیست، چون اگر این سلسله بود و سلسلهٔ دوم، سوم، چهارم اینها ضرورت را باید تصور کرد، اگر در سلسلهٔ دهم ضرورت نباشد.

استاد: نه اصلاً اینها معنی ندارد اگر نباشد، در همهٔ اینها ضرورت هست. یعنی نفس ضرورت ... .

تلمیذ: سؤالش بر چه اساس است؟

استاد: نه، این سؤالی که می‌کند، درواقع می‌خواهد سؤال کند از یک امر متحقق خارجی. یعنی می‌خواهد بگوید: این امر متحقق خارجی به این کیفیت است، منتها به‌نحو سؤال مطرح می‌کند، مثل اینکه طرف دارد می‌بیند که شما در اینجا نشسته‌اید می‌گوید: آیا آقای فلان اینجا نشسته‌اند؟ می‌گوید: خب داری می‌بینی دیگر. می‌گوید: اگر نشسته‌اند خب این قدر تنفس می‌کنند. پس این کار را هم اصلاً انجام می‌دهند. خودش دارد می‌بیند، برای اقرار مسئله در اینجا به‌صورت سؤال مطرح می‌کند.

لذا در اینجا به‌طورکلی مسئلهٔ تسلسل در اینجا قطع می‌شود و مرحوم آخوند یک احکامی را که مترتب بر عناوین خارجی و بر معقولات ثانویه هست و مسائل انتزاعی در اینجا می‌خواهد مطرح بکند، قاعده‌ای که مطرح می‌کند همان قاعده‌ای است که در محصّل مرحوم خواجه آمده است.

و ما قَرَعَ سمعَك أنّ المعنی الأدوی کالوجودِ النسَبی و الاستقلالی کالوجودِ المحمولی هما متباینان بالذاتِ یُرامُ به ما أفدناك تحقیقَه لا أنّ لهما ذاتین متباینین فإنّه الرابطةُ لا ذاتَ لها أصلاً کالمرآةِ التی لا لونَ لها و لا حقیقةَ أصلاً و لهذا تقبَلُ الألوانَ و یظهَرُ به الحقائقُ و التباینُ بینَ شیئین قد یکونُ بحسبِ المفهومِ و العنوانِ مِن غیرِ أن یکونَ لکلّ منهما بحسبِ ذاتِه حقیقةٌ محصلةٌ یتغایران بها بل الاختلافُ بینَهما کالاختلافِ بینَ المحصَّلِ و اللامحصَّلِ الّذی له أن یصیرَ محصَّلاً و الشیءُ و اللاشیءُ الذی فی قوّتِه أن یصیرَ شیئًا.

«آنچه که شما شنیدید معنای ادات و معنای ربطی مانند وجود نسبی می‌ماند، و مانند معنای

استقلالی مثل وجود محمولی می‌ماند و وجود فی‌نفسه، و اینها تباین ذاتی دارند. آنچه که منظور از اینها است آن چیزی است که ما به شما گفتیم؛ نه‌اینکه اینها دوتا ذات متباین دارند مثل وجود درخت و وجود سنگ که دو ذات متباین داشته باشند. رابطه اصلاً ذات ندارد، مانند مرآتی می‌ماند که رنگ ندارد و حقیقتی اصلاً ندارد، و چون حقیقت ندارد و رنگ ندارد و اصالت ندارد، هر رنگی را ظاهر می‌کند و حقائق را روشن می‌کند. (بنابراین منظور ما این بود که اصلاً معنای انتزاعی با معنای استقلالی اختلاف دارند، معنای ربطی با معنای فی‌نفسه اختلاف دارند، نه‌اینکه منظور این است که معنای ربطی وجود ذاتی و وجود استقلالی دارد. این آن چیزی است که ما گفتیم.) لازم نیست که حتماً به‌حسب خارج باشد. گاهی اوقات به‌حسب مفهوم عنوان است بدون اینکه برای هر کدام از اینها به‌حسب ذاتش یک حقیقت محصله‌ای باشد. خب این نمی‌شود. بعضی از این مفاهیم حقیقت محصلهٔ خارجی دارند و بعضی ندارند. اختلاف بین این دو شیئین مانند اختلاف بین محصل و لامحصل است، مثل اختلاف بین قوه و فعل است، مثل اختلاف بین ماده و صورت است که می‌تواند خود را محصل کند و خودش را به شکل جسم دربیاورد. (ماده بدون تحصل که صورت بپذیرد لامحصل است و این اختلاف، نه این است که اینها دو امر خارجی هستند، واقعاً ماده را ما در خارج می‌بینیم و بعد وقتی هم که محصل شد باز او را می‌بینیم. نه، ماده‌ای را که ما می‌بینیم مادهٔ محصل است، اگر آن را که به‌عنوان هیولای مبهمه می‌بینید آن لامحصّله است و آن لامحصّله باید برگردد و محصّل بشود.) مثل شیء و لاشیء می‌ماند که لاشیء به همان ماهیت می‌گویند که آن ماهیت هیچ تحصل و تعینی ندارد و قابلیت دارد که مشیء بشود، **المشیءُ وجودُه** بشود، و ما به‌وسیلهٔ آن بتوانیم به او اشاره کنیم.»

بنابراین شیء و لاشیء در اینجا به یک عبارت به‌معنای قوه و فعل است و استعداد و بالفعل است یا به‌معنای هیولا و به‌معنای صورت است یا به‌معنای نوع و به‌معنای آن مصداق و فصل ممیز است، یعنی شخص جزئیِ محقق اوست، یا به‌معنای ماهیت مبهمه یا به‌معنای وجود خارجی او است، بر تمام اینها شیء و لاشیء صدق می‌کند. بناءعلی‌هذا اختلاف بین اینها نه به‌واسطهٔ این است که اینها دو امر ذاتی خارجی هستند، نه‌خیر، اینها دو مفهوم هستند. البته یکی‌شان وجود خارجی دارد، وجود محصل دارد، وجود ذاتی دارد ولی یکی از آنها فقط در عالم ذهن تصور می‌شود و تصور خارجی ندارد. آن چیزی که در عالم ذهن لاشیء است لامحصل است، مبهم است، با آنچه که در عالم خارج وجود دارد تباین ذاتی دارند. تباین ذاتی منظور تباین مفهومی است، نه‌اینکه تباین تعینی و تباین خودِ وجودی نیست و اشکالی هم ندارد.

اللهمَ صلّ علی محمد و آل محمد