درس یکصد و پنجاه و نهم

لحاظ آلی و استقلالی بودن موضوعِ احکام، و تسلسل در مواد قضایا (۲)

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم
فإن رَجَعَ أحدٌ و قال إنّ العقلَ یجِدُ أنّ شیئًا مِن اللزوماتِ الصحیحةِ الانتزاعِ إلیٰ لا نهایةَ لو لم یکن محکومًا علیه بامتناعِ الانفکاکِ عن اللزومِ الأولِ لانفَسَدَتِ الملازمةُ الأولیٰ فیجِبُ أن یصدُقَ الحکمُ الإیجابی الاستغراقی باللزومِ علیٰ کلِّ لزومٍ لزومٍ إلیٰ لا نهایةَ و الموجبةُ تستدعی وجودَ الموضوعِ فیلزِمُ تحقّقُ اللزوماتِ لکونِها موضوعاتٌ لإیجاباتٍ صادقةٍ.[۱]

جریان تسلسل در لحاظ استقلالی یا لحاظ آلی

دیروز عرض شد که قاعده و دلیلی را به‌عنوان مسئلهٔ کلی و قانون کلی مرحوم آخوند بیان کردند و آن اینکه لحاظ استقلالی با لحاظ آلی در ترتّب احکام متفاوت است. در لحاظ آلی منظورٌالیه عبارت است از آن مفهومی که وجود آلی به وجود فی‌غیره در آن مفهوم و در آن موضوع یا در آن محمول، این وجود متحقق است و نظر استقلالی به آن نمی‌شود. و حکم به ضرورة و عدم ضرورة بر این وجود آلی نمی‌شود بلکه خود نفس وجود آلی به‌عنوان جهت قضیهٔ ضروریه یا در سایر مواردی که به‌عنوان لحاظ آلی به آن مفهوم نظر می‌شود، در آنجا این، فناء این لحاظ در آن ملحوظٌالیه است.

منظورٌالیه، منظورٌفیه یعنی همان مفهومی که وجود فی‌غیره دارد، یعنی این جهت آلی، وجود فی‌غیره در آن دارد.

اگر شخصی بگوید: این قضیه‌ای که ذهن در نفس خود ایجاد می‌کند، مانند ضرورتی که ایجاد می‌کند مثل اینکه بگوییم: «زیدٌ ممکنُ الوجود»، این جهت قضیه که بالامکان است الان این امکان، برای این وجود به وراء این حمل ضرورت دارد. این ضرورت که می‌گوییم: «امکان ضرورت دارد» اگر نقل کلام در آن ضرورت کنیم ـ چون نمی‌شود امکان ضرورت نداشته باشد وگرنه انقلاب لازم می‌آید. ـ معنایش این است که این امکانی را که الان به‌عنوان جهت قضیه بین محمول و موضوع آوردیم، این امکان آیا باید باشد یا نباید باشد؟ طبعاً جواب این است که این امکان باید باشد. یعنی حکم به ضرورت امکان می‌کنیم بین محمول و موضوع. من‌باب‌مثال «زیدٌ ممکنُ الوجود» یا «السّماءُ ممکنٌ» یا «القیامُ لزیدٍ ممکنٌ» و امثال‌ذلک. اینکه می‌گوییم:

---

[۱] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۴۴.

ضرورت باید باشد بنابراین این ضرورت را به‌عنوان محمول برای موضوع خودمان که امکان است می‌آوریم می‌گوییم: «الامکانُ الذی فی هذه القضیةِ یجبُ أن یکونَ ضروریًا» واجب است که این امکان ضروری باشد. این ضروری بودن برای امکان آیا ضروری است یا اینکه این هم بالامکان است؟ طبعاً باید بگوییم آن هم ضروری است. یعنی باید برای امکان ضرورت ثابت بشود. و در نقل کلام به او تسلسل لایقفی لازم می‌آید که همان تسلسل ذهنی و عقلانی است که به اعتبار معتبر توقف پیدا می‌کند.

تلمیذ: [می‌گوییم: امکان دارد، دیگر ضرورت نمی‌شود!]

استاد: نه‌خیر، امکان برای آن واجب است. بحث در ضرورت برای امکان می‌کند نه خود امکان.

تلمیذ: [فرد دیگری غیر از ضرورت و امکان هست!]

استاد: ببینید، ما الآن جهت قضیهٔ بین موضوع و محمول را امکان می‌آوریم می‌گوییم: «زیدٌ ممکنُ الوجود». حالا صحبت در این است که آیا این وصف امکانی را که شما برای وجود یا برای زید آوردید ضرورت دارد یا نه؟

تلمیذ: یعنی امکان دارد واجب باشد؟ این قید احترازی است، از چه چیزی احترازی می‌کند؟

استاد: ببینید، ما می‌خواهیم این را بگوییم که این امکان، همان‌طوری که شما می‌گویید: زوجیت برای اربعه ضرورت دارد، آیا ممکن است در حالی از حالات ضرورتش را ازدست بدهد؟

تلمیذ: یعنی ضرورت را معمولاً در وجوب و امکان به‌کار می‌برند، در ممکن، ضرورت به‌کار نمی‌برند.

استاد: حالا عرض من چیز دیگری است، اگر یک‌قدری دقت کنید مطلب حل می‌شود. همیشه ضرورت را در قضایایی به‌کار می‌برند که محمول در همهٔ احوال، وجود او از وجود موضوع لاینفک است. قضیهٔ دائمه را در آن مواردی به‌کار می‌برند که امکان انفکاک محمول از موضوع وجود دارد، ولی بنا بر علل خارجی و مقتضیات خارجی، این قضیه برای او دائمه است، مثل «کلُّ فَلَکٍ یدورُ دائمًا» یا مثل «کُلُّ قمرٍ یوجِبُ الخسوفَ مادامَ یحولُ بینَ الأرضِ و بینَ الشّمسِ» این به‌عنوان یک قضیهٔ دائمه است. حالا اگر این احاله انجام نگرفت یا دوران انجام نگرفت طبعاً خسوفی هم نیست. در قضایایی که محمول برای موضوع ضرورت دارد، مثل زوجیت برای اربعه، حیوانیت و ناطقیت برای انسان، و ذاتیات یک شیء برای شیء دیگر، در این قضایا جهت قضیه ضرورت است. یعنی می‌گوییم: «الانسانُ حیوانٌ ناطقٌ بالضرورةِ» یعنی حیوانیت و ناطقیت برای انسان ضرورت دارد، شما نمی‌توانید حیوانیت را از انسان بگیرید و شجریت را به‌جای آن بگذارید و یا ناطقیت را از انسان بگیرید و به جای آن ناهقیت را بیاورید؛ البته این می‌شود که جای آن بیاید. این برای انسان ضرورت دارد. یا من‌باب‌مثال زوجیت برای اربعه ضرورت دارد.

حالا صحبت ما در این است که وقتی در این جهت قضیه ضرورت را آوردیم، معنای ضرورت این است که هیچ‌وقت این محمول منفک از موضوع نخواهد شد. یعنی آیا ما می‌توانیم به‌جای این ضرورت، امکان

بیاوریم؟ مثلاً بگوییم: زوجیت ممکن الوجودِ برای اربعه است؟ نمی‌توانیم. بنابراین این ضرورتی که الان بین این موضوع و محمول هست، خود این ضرورت هم ضرورت دارد. یعنی باید جهت این قضیه که ضرورت است همیشه بین محمول و موضوع بماند. نمی‌شود در یک زمانی این ضرورت تبدیل به امکان بشود. همین‌طور این مطلب را ما در مورد امتناع می‌گوییم، می‌گوییم: «شريكُ الباری ممتنعُ الوجود» یا «اجتماعُ النقيضين ممتنعُ الوجود»، «اجتماعُ الضدّين ممتنعُ الوجود» این وصف امتناعی که بین موضوع و محمول هست آیا این وصف ضرورت دارد یا بالامکان است؟ یعنی آیا ممکن است که روزی بیاید و این شریک الباری ممکن الوجود بشود؟ نمی‌شود. یعنی روزی بیاید که شریک الباری مثل الان واجب الوجود بشود؟ این‌همه ما شریک الباری داریم واجب الوجود هستند دیگر!! نمی‌شود این‌طور باشد. پس این جهتی که در اینجا می‌خواهیم ذکر کنیم، این ضرورت بعدی، ضرورت استقلالی است نه ضرورتی که جهت در قضیه واقع می‌شود. یعنی ما در نظر ثانوی وقتی که به محمول و موضوع و جهت قضیه نظر می‌اندازیم، آن جهت قضیه را به‌عنوان موضوع بر آن حکم می‌کنیم می‌گوییم: این جهت در این قضیه را از قضیه بیرون می‌کشیم و موضوع می‌گذاریم و مثلاً در «زيدٌ ممكنُ الوجود» می‌گوییم: این امکانی که در اینجا آوردیم، دوتا میم و کاف و نون، این ممکن برای این قضیه ضرورت دارد، پس این‌طور می‌شود: «الممكنُ واجبٌ لهذه القضيةِ بالضرورة». یعنی این جهتی که ما برای قضایا می‌آوریم، این جهت برای قضایا ضرورت دارد. این یک ضرورت دیگر است. و این ضرورت دیگر را در اینجا موضوع قرار می‌دهیم و حکم بالضرورة بودن آن می‌کنیم، می‌گوییم: ممکن در اینجا برای او ضرورت دارد. حالا که در اینجا می‌گوییم: ممکن در اینجا ضرورت دارد، آن ضرورتی را که در این قضیه آوردیم، آن ضرورت را دوباره انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم: این حکمی که ما در اینجا کردیم که ممکن، برای این قضیه ضرورت دارد، این حکمی که ما کردیم آیا باز ضرورت دارد یا ضرورت ندارد؟ ما دوباره این قضیه را در قضیهٔ دیگر می‌بریم. این حکم ثانی که ما کردیم که ممکن باید برای زوجیت و اربع ضرورت داشته باشد ، آیا این حکم کشک است یا ضروری است؟ می‌گوییم: ضروری است. اگر حکم کشک باشد یعنی می‌شود روزی ما از این حکممان دست برداریم، پس این حکم هم ضرورت دارد یعنی باید این حکم باشد. نقل کلام می‌شود بر حکم بعدی، آن حکم که می‌گوییم: این حکم ضرورت دارد آیا آن هم ضرورت دارد یا نه؟ یک‌دفعه تسلسل لازم می‌آید.

تمام این ضروت‌های متوالیه و لزوم‌های متوالیه اگر قرار بر این باشد که اینها نباشند و تخلف از این لزومات و ضرورات پیش بیاید، برگشت بر این است که ضرورت آن قضیهٔ اول به‌هم خورده، و ضرورت اول که نمی‌شود به‌هم بخورد، یعنی ضرورتِ بودن امکان برای زید به‌هم بخورد. یعنی اگر قرار باشد شما بخواهید من‌باب‌مثال یکی از این حلقه‌ها را از دایرهٔ تسلسل جدا کنید، کلّ آنچه به قضیهٔ اول می‌رسد خراب می‌شود،

به‌خاطر اینکه تمام اینها مترتب بر همدیگر هستند. اگر شما می‌خواهید بگویید: در این تسلسلِ لایقفی ما در یک جا می‌ایستیم، مستشکل می‌گوید: ایستادن به‌دست شما و ما نیست که بخواهید بایستید یا نایستید، این یک مسئلهٔ ذهنی است، بخواهید و نخواهید ذهن این تأمل و تفکر خودش را می‌کند، این قضیه، یک قضیهٔ ذهنی است. اگر بخواهید در جایی دست بردارید، به‌معنای این است که ضرورت را در آن موقف ملغی کنید، الغاء ضرورت موجب می‌شود که از این به قبل، [تمام آنها ملغی می‌شود.] چون بالاخره این سلسلهٔ علیت باید دائماً دوام داشته باشد. عدم وجود یک معلول، مستلزم عدم وجود علتش است، باز دوباره عدم وجود معلول مستلزم عدم وجود علتش است، تا برسد به قضیهٔ اول. قضیهٔ اول چیست؟ «زیدٌ ممکنُ الوجود». بنابراین به این قضیهٔ «زیدٌ ممکنُ الوجود» که در ذهن ما نقش بسته است لطمه وارد می‌شود و زید از امکان بیرون می‌آید. برای اینکه زید از امکان بیرون نیاید باید ضرورت بر آن حکم شود، یعنی امکان برای زید باید ضرورت داشته باشد. آن ضرورت، ضرورت دیگری را می‌طلبد و همین‌طور تا آخر. یعنی آن حکمی که ما می‌کنیم ضرروت دارد، و حکمِ حکم ما هم ضرورت دارد و هلمّجرّا.

اشکال به عدم تفاوت تسلسل در قضایای ذهنی و خارجی

پس به‌عنوان یک قضیهٔ موجبهٔ کلیه که هر قضیه‌ای استدعا می‌کند وجود موضوع را، بنابراین وجود موضوع در قضایای متوالیه وجود دارد. پس در اینجا ما نه‌تنها در «زیدٌ ممکنُ الوجود» یک زیدی را داشتیم و بر او حکم به امکان می‌کردیم بلکه در تمام قضایای متسلسله‌ای که بعداً می‌آید باید موضوعی داشته باشیم و بر آن موضوع حکم کنیم و ارتباط بین آن موضوع و محمول و جهتش را ذکر کنیم. بنابراین چه فرق می‌کند که شما یک موضوع خارجی را مترتب بر موضوع دیگر قرار بدهید و امتناع لازم بیاید یا یک موضوع ذهنی را مترتب بر موضوعات دیگر قرار بدهید و امتناع لازم بیاید، در هر دو قضیهٔ ما چه قضیهٔ خارجیه و چه قضیهٔ ذهنیه، وجود موضوع مترتب بر همدیگر خواهد بود. این اشکالی است که وارد شده است.

جواب مرحوم آخوند به اشکال تسلسل در قضایای خارجی و ذهنی

جوابی که مرحوم آخوند می‌دهند یک جواب است و جوابی که مرحوم محقق دوانی از این مسئله می‌دهند یک جواب دیگر است. مرحوم آخوند در جوابی که می‌دهند براساس همین قاعده می‌فرمایند که اگر مطلب را آن‌طوری‌که باید و شاید متوجه می‌شدید [این‌طور جواب می‌دادید.] البته ایشان بعد از مرحوم محقق دوانی بودند. محقق دوانی در شیراز در دوّان که یک دهی بوده می‌زیسته و بسیار آدم ملاّیی بوده و نظراتش، نظرات بسیار دقیقی بوده است. ظاهراً صد سال یا بیشتر قبل از میرداماد بوده است. آثار عرفانی ندارد؛ منظور

این است که نمی‌دانیم طریق عرفان را رفته یا فقط نظری بوده است! اما درهرصورت آرائش بسیار دقیق است! به‌خصوص در بحث وجود ذهنی که اگر خاطرتان باشد ما رأی ایشان را با کمی اختلاف تأیید کردیم. مرحوم محقق دوانی برگشت همهٔ قضایا را به وجود واحد می‌کنند. ولی مرحوم آخوند در اینجا می‌فرمایند که با آنچه ما قبلاً این مسئله را مطرح کردیم اصلاً به‌طورکلی موضوع در قضیهٔ خارجیه با موضوع در قضیهٔ ذهنیه دوتا است. وقتی که می‌گوییم: «زیدٌ ممکنُ الوجود» نظر ما بر زید در اینجا یک نظر حکایتی و نظر إشراف بر آن موضوع خارجی است. یعنی وقتی که می‌گوییم: «زیدٌ ممکنُ الوجود»، زید را به‌عنوان زید خارج و وجود را به‌عنوان وجود خارجی مدنظر قرار می‌دهیم؛ کأنّ داریم خارج را در ذهن خود می‌آوریم، نه‌اینکه یک قضیهٔ ذهنی برای خودمان درست کنیم. یعنی جنبهٔ مرآتی دارد. در اینجا فقط وجود خارجیِ زید لحاظ شده است.

و این بحث، بحث بسیار مهمی است که در بحث طریقیّت و موضوعیّت یا تصدیق و غیرذلک در جعل أمارات در آن بحث‌هایی که می‌کنند، اتفاقاً این بحث می‌آید که چطور نظر شارع در جعل أمارات به جنبهٔ لحاظی و آلی است و اصلاً لحاظ استقلالی در جعل امارات ندارد، و لذا اشکالاتی مثل اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و تصویب و امثال‌ذلک که در آنجا پیش می‌آید، تمام اینها از آن قضایا برچیده می‌شود. لحاظ آلی و لحاظ استقلالی در فلسفه در خیلی از موارد به‌کار می‌آید، همین‌طور در اصول و در فروع هم در خیلی از موارد اتفاق می‌افتد، من‌باب‌مثال همان‌طور که قبلاً گفتم: حتی در مورد نظر کردن به آینه در حجّ اگر به آینه نظر استقلالی بشود این حرام نیست، مثلاً حاجی در حال احرام می‌خواهد ببیند که این آینه موج دارد یا ندارد، این اشکال ندارد و حرام نیست، یا اینکه می‌خواهد نگاه کند ببیند مارک و آرم آینه مال کجا است که برود و بخرد، این اشکال ندارد. بله، اگر بخواهد در آینه نظر آلی بکند و خودش را بخواهد در آن ببیند این حرام است و باید کفاره بدهد. البته نروید و به حاجی‌ها این را بگویید!!

مرحوم آخوند در اینجا حل مسئله را دوباره به نظر آلی و استقلالی در جهت قضیه می‌دهند. برگشت نظر مرحوم آخوند به این است که ممکنی را و لزومی را که شما در این قضیهٔ ذهنیه مورد توجه قرار می‌دهید، نظر به او به‌طورکلی نظر آلی است، در نظر آلی اصلاً آن جهت نمی‌تواند موضوع برای قضیه قرار بگیرد، اصلاً شما توجه ندارید به اینکه الآن به این جهت در اینجا به‌عنوان یک مفهوم استقلالی نظر می‌شود تا آنکه تسلسل لازم بیاید. وقتی که شما می‌گویید: «زیدٌ ممکنُ الوجود» و «زیدٌ موجودٌ» و حکم به امکان می‌کنید، الان آن ضرورتی که در اینجا منطوی است و می‌گویید که باید حکم به امکان کرد، آن «باید»ی که شما از اینجا انتزاع می‌کنید، اصلاً آن نظر، نظرِ منظورٌ إلیه نیست بلکه آن نظر، نظر آلی است. یعنی وقتی که شما نظر به زید می‌کنید و نظر به وجود می‌کنید و بعد نظر به ارتباط بین زید و وجود می‌کنید، یک امکانی از آن انتزاع می‌کنید و این امکان را حمل بر آن می‌کنید. یعنی «زیدٌ ممکنُ الوجود»، این امکان به‌عنوان جهت قضیه، در اینجا لحاظ، لحاظ

آلی شده است. درواقع آنچه مفهوم استقلالی است و قضیهٔ شما را تشکیل می‌دهد که باید هر قضیه‌ای یک موضوع داشته باشد و بدون موضوع نمی‌شود در قضایای موجبه و بخصوص موجبهٔ کلیه [حکم کرد.] حالا در قضایای سالبه می‌گویند: به انتقاء موضوع هم می‌شود، به انتفاء محمول هم می‌شود، اما در قضیهٔ موجبه حتماً باید موضوع در آن قضیهٔ ما ثبوت داشته باشد. وقتی که می‌گوییم: «زیدٌ ممکنُ الوجود»، در این قضیهٔ موجبهٔ جزئیهٔ ما زید ثبوت دارد، محمول هم در اینجا ثبوت دارد. آن‌وقت در اینجا یک جهت قضیه که زید است و وجود است، یک امکانی در جهت این قضیه منمحی است که در طرفین قضیه، در وجود و زید است، نظر استقلالی در اینجا به امکان نمی‌شود. حالا که قضیهٔ ما در اینجا به‌عنوان قضیهٔ موجبهٔ جزئیه مورد لحاظ قرار گرفت، بعد در یک نظر دیگر که آن نظر به‌عنوان استقلال به خود این امکان است، در یک نظر دیگر، این قضیهٔ ما که قضیهٔ ضروریه است، در اینجا یک موضوعی پیدا می‌کند و آن موضوع عبارت از امکان است. امکان را در اینجا موضوع قرار می‌دهیم می‌گوییم: «الامکانُ واجبٌ لوجودِ زیدٍ بالضرورةِ» این الامکانُ بالضرورة که برای زید ثابت است، با آن موضوع قضیهٔ اول ما متفاوت است. پس نگویید: وقتی که انقطاع سلسله می‌شود، آن موضوع اصلِ قضیهٔ اول ازبین می‌رود؛ نه، موضوع قضیهٔ اول، جنبهٔ مفهوم استقلالی دارد که به‌عنوان خارج، آن مفهوم مورد نظر است، و وقتی ما از آن قضیه فارغ شدیم آن‌وقت آن جهت قضیه که جنبهٔ آلی داشت و لحاظ، لحاظ منظورٌالیه نبود، آن جنبهٔ جهت بین قضیهٔ خارجی را ما لحاظ استقلالی می‌کنیم، و با لحاظ استقلالی آن را موضوع قرار می‌دهیم. پس ما دو قضیه داریم. و این اشکال که اگر در یک جا این سلسله قطع شود موجب می‌شود که اصل آن ازبین برود، یک‌دفعه می‌رسد به قضیهٔ اول که در آنجا لحاظ، لحاظ آلی بوده، جهت در قضیهٔ اول لحاظ آلی بوده و بعد شما این لحاظ آلی را متبدل به لحاظ استقلالی می‌کنید.

من‌باب‌مثال اگر کسی در حال احرام یک ثانیه در آینه نگاه بکند یک گوسفند بدهد، ثانیهٔ دوم نگاه کند دوتا گوسفند باید بدهد، ثانیهٔ سوم سه‌تا گوسفند باید بدهد. اگر قرار بر این باشد که حاجی در وهلهٔ اول به آینه نگاه کند باید یک گوسفند بدهد، می‌خواهد خودش را ببیند که چه شکلی شده، کلاهش را برداشته و می‌خواهد ببیند چه شکلی شده است، بعد متوجه می‌شود که ای داد و بیداد باید یک گوسفند بدهد، بعد در وهلهٔ دوم نگاه دوم، بعد نگاه سوم، گوسفند دوم و سوم باید بدهد. بعد یک‌دفعه می‌گوید: ببینم زیر آینه چه نوشته شده است، نگاه می‌کند می‌بیند که آینه ساخت فلان کشور است، بعد می‌بیند که این آینه موج هم دارد، در وهلهٔ اول و دوم و سوم باید گوسفند بدهد، اما یک‌دفعه می‌ایستد از اینجا به بعد لحاظ، لحاظ استقلالی شد. تا وقتی که لحاظ آلی بود و چهرهٔ مبارک را می‌دید باید گوسفند می‌داد اما همین‌که این لحاظ برگشت و لحاظ استقلالی شد آن حکم هم قطع می‌شود. دوباره اگر برگردد و بگوید: ببینم آیا اینجای سرم خون آمده، باز این لحاظ آلی شد و گوسفند شروع شد. بعد دوباره می‌گوید: چرا این آینه موج دارد، یک‌دفعه گوسفند قطع می‌شود. هروقت لحاظ

آلی شود جیبش خالی می‌شود اما وقتی که لحاظ استقلالی بشود قضیه متوقف می‌شود. این مسئله هم همین‌طور است، تا وقتی که شما زید را می‌گویید و ممکن الوجود را هم می‌گویید و منظورتان از امکان، آن جهت خارجی و وجود خارجی زید است، در اینجا قضیهٔ شما موضوع و محمول دارد و لحاظ، لحاظ آلی است، وقتی که از آن قضیهٔ خارجی فارغ شدید، روی امکان قضیه می‌خواهید نظر کنید و بگویید: حالا اینکه گفتیم: زید ممکن الوجود آیا درست گفتیم یا درست نگفتیم؟! درست گفتیم که زید ممکن الوجود است، امکان را درست گفتیم. اینکه امکان را درست گفتیم یعنی چه؟ یعنی امکان برای این قضیه ضرورت دارد؛ این لحاظ، لحاظ استقلالی شد. لحاظ استقلالی یک قضیهٔ دیگری است که به قضیهٔ اول کاری ندارد، تا اینکه شما بگویید: این سلسله موجب می‌شود که اصل قضیهٔ اول ما که در ذهن نقش بسته و مفاهیمی است که وجود عینی خارجی دارد ازبین برود، آن ازبین نمی‌رود. این جواب ایشان بود تا اینکه جواب مرحوم دوانی را بیان کنیم و اشکالی که مرحوم آخوند به ایشان می‌کنند.

سلسله تا وقتی هست که شما سلسله را ایجاد می‌کنید. سلسله مثل این است که آهن بدست شما بدهند شما قالبی دارید، به مقداری که آهن در قالب بریزید حلقه درست می‌کنید وقتی نریزید حلقه درست نمی‌کنید.

تلمیذ: در اصل دو قضیه داریم، یك قضیه که جهت قضیهٔ امکان است و امکان هم فانی در موضوع یا محمول است، یك قضیهٔ دیگر داریم که خود امکان می‌شود موضوع قضیّه، پس می‌شود قضیهٔ آلی و قضیّه استقلالی. هر قضیهٔ استقلالی در آن انتهایش هم که تصور کنیم باز متوقف بر آلیّت قضیهٔ قبلی است. قضیهٔ آلیه باز متوقف بر قضیّهٔ استقلالیه قرار می‌گیرد، یعنی هر قضیهٔ آلی توقف دارد ـ خود قضیّه توقف دارد ـ بر قضیّهٔ ما قبل. پس اینجا سلسلهٔ لایقفی هم تحقق پیدا کرده است.

استاد: سلسلهٔ لایقفی تحقق پیدا کند اشکال ندارد. سلسلهٔ لایقفی مثل اعداد می‌ماند، آیا اعداد حدّ یقف دارند؟! هر عدد بعدی متوقف بر وجود عدد قبل است و هر عدد قبلی استدعای عدد بعد را می‌کند. یعنی اگر عدد پنج بخواهد در وعاء ذهن محقق بشود این پنج در وعاء ذهن، قبلش باید عدد چهار باشد. ذهن نمی‌تواند در خودش عدد پنجی را تحقق کند بدون عدد چهار. بله، تصور عدد پنج را می‌کند ولی در ضمن تصور عدد پنج می‌داند که عدد پنج بعد از عدد چهار است، یا اگر تصوّر عدد چهار را بکند می‌داند که بعد از چهار، عدد پنج است. اینکه می‌گویند: علیت در سلسلهٔ اعداد اشکال ندارد به‌خاطر این است که در سلسلهٔ اعداد حدّ یقفی وجود ندارد. این مسئله، مسئلهٔ ذهن است، تا وقتی که ذهن عدد درست کند جا برای عدد بعدی هست و باز اثبات عدد قبلی هست، مگر اینکه در یک جا بایستد و این موجب امتناع نیست. امتناع این است که از نقطه نظر وجود خارجی، وجود یک شیئی در خارج، از نظر سلسلهٔ علیت متوقف بر شیء دیگر باشد.

تلمیذ: پس چرا این‌طور به مستشکل جواب نداده است؟! از اوّل می‌گوید: قضیهٔ شما دوتا قضیّه است: یکی ذهنی است و یکی خارجی است. چرا لحاظ استقلالی و آلی بکند؟! اصلاً چرا جواب ملاصدرا را بدهیم؟!

استاد: مستشکل دارد این قضیهٔ لایقف خارجی را متصل به قضیّهٔ سلسلهٔ ذهنی می‌کند، می‌خواهد بگوید:

این قضیهٔ اول که شما در آنجا حکم به امکان کردید و حکم بر وجوب کردید برای محمول و موضوع، این قضیه علت برای قضایای بعدی شده است.

تلمیذ: قضایای بعدی ذهنی است.

استاد: ذهنی بودن و غیر ذهنی بودن کاری نمی‌کند. مگر قضیهٔ «زیدٌ ممکنُ الوجود» ذهنی نیست؟! کجا زیدِ خارج ممکن الوجود است؟ زید در خارج زید است. ممکن الوجود را شما از خودتان درآوردید.

تلمیذ: تسلسل که محال است در کجا است؟ در ذهن است.

استاد: تسلسل در عالم خارج است. ذهن از باب اشراف بر یک قضیهٔ خارجی می‌گوید: تسلسل محال است. یعنی چون در ذهن خودش این تسلسل را درست می‌کند و یک وجودی را مترتب بر وجود دیگر می‌کند، لذا می‌گوید: در خارج هم نمی‌شود تسلسل باشد. ذهن در اینجا کاری که انجام می‌دهد این است که زید خارج را تصور می‌کند، بعد وجود او را هم که عارض بر این ماهیّت شده تصور می‌کند، نسبت بین این دو را به‌عنوان یک موضوعی که حاکی از خارج است دارد تصور می‌کند. بالاخره این قضیه، قضیهٔ ذهنی است؛ به‌لحاظ منشأ انتزاعش که خارج است. حالا در این منشأ انتزاعش که خارج است که معلوم بالذاتِ ما است، بر این یک قضایایی مترتب است که آن قضایا جنبهٔ استقلالی دارد. این قضیهٔ اول جنبهٔ آلی دارد، یعنی کیف در این قضیه و جهت در این قضیه جنبهٔ آلی دارد اما قضایای دیگر ما جنبهٔ استقلالی دارد. این استقلالی و آلی را مستشکل نفهمیده است و چون نفهمیده لذا همهٔ قضایا را یک قضیه گرفته است و این قضیه را هم قضیهٔ لحاظ خارجی گرفته و گفته است که همهٔ قضایا به خارج برمی‌گردد. والاّ اگر ما از اول بیاییم و بگوییم: این سلسله را ما به‌لحاظ استقلالی قطع می‌کنیم، دو قضیه در اینجا داریم: یک قضیه، قضیهٔ ذهنی است که حاکی از خارج است که این لحاظش نسبت به خارج، لحاظ آلی شده، و این لحاظ فانی در مَفنی است. یک لحاظ، لحاظ استقلالی است و آن اینکه به خود جهت قضیه که در این قضیهٔ ما جهت آلی به آن داده شده، به این جهت قضیه جهت استقلالی داده شده است، و این دو با هم ربطی ندارند.

بنابراین در قضیه‌ای که لحاظ استقلالی شده، این قضیه مشمول قاعدهٔ لایقفی است و لایقفی مستحیل نیست. این قضیهٔ ما که لحاظ آلی دارد و ناظر بر خارج است مشمول قاعدهٔ تسلسل است که این قاعدهٔ تسلسل با لحاظ نفس خود این قضیه قطع می‌شود، تسلسلی دیگر در اینجا نیست، زیدی هست و وجودی هست و ما حکم به امکان هم به آن می‌کنیم، دیگر تسلسلی لازم نمی‌آید. این لحاظ آلی و استقلالی است که موجب حَسم مادهٔ خلاف می‌شود، والاّ اگر ما این لحاظ آلی را نداشته باشیم، یا باید همه را لحاظ آلی بگیریم یا همه را لحاظ استقلالی بگیریم. درواقع دیگر ما دو قضیه نداریم و چون قضیهٔ اول مربوط به خارج می‌شود بنابراین تسلسل ثابت می‌شود. این اشکالی است که مرحوم آخوند به آنها کرده است.

فإن رَجَعَ أحدٌ و قال إنّ العقلَ یجِدُ أنّ شیئًا مِن اللزوماتِ الصحیحةِ الانتزاعِ إلیٰ لا نهایةَ لو لم یکن

محكومًا عليه بامتناعِ الانفكاكِ عن اللزومِ الأولِ لانفَسَدَتِ الملازمةُ الأولىٰ فيجِبُ أن يصدُقَ الحكمُ الإيجابى الاستغراقىَ باللزومِ علىٰ كلِّ لزومٍ لزومٍ إلىٰ لا نهايةَ و الموجبةُ تستدعى وجودَ الموضوعِ فيلزِمُ تحقّقُ اللزوماتِ لكونِها موضوعاتٌ لإيجاباتٍ صادقةٍ.

«عقل این‌طور می‌یابد که شیئی از این لزوماتی که صحیحة الانتزاع هستند تا لانهایة این لزومات را که در ذهن خود انتزاع کردیم و مترتب کردیم اگر حکم نشود بر او به امتناع انفکاك از لزوم اول، که امکان باشد برای زید یا وجوب باشد برای زید یا امتناع باشد برای آن قضیهٔ اول، اگر حکم نکنیم به امتناع انفکاك (یك‌وقت حکم می‌کنیم که ممکن است منفك بشود، به‌خاطر اینکه از شرّ تسلسل راحت بشویم و بگوییم: انفکاکش ممکن می‌شود، این که ممتنع است.) و بگوییم که لازم است تمام اینها به‌طور مسلسل همه با هم ارتباط داشته باشند، اگر حکم به انفکاك امتناع نکنیم و حکم به امکان انفکاك بکنیم ملازمهٔ اول باطل می‌شود (ملازمه‌ای که در قضیهٔ اول هست که «زیدٌ ممکنُ الوجود»، آن ملازمه باطل می‌شود. معنایش این است که امکان برای زید ضرورت ندارد درحالی‌که گفتیم: این ملازمه ثابت است.) واجب است که حکم ایجابی استغراقی به لزوم صدق کند، بر هر لزوم، لزومی صدق کند تا لانهایة. (چون حکم، حکم ایجابی است، یعنی «یجبُ أن یکونَ کلُّ لزومٍ یستدعی لزوماً آخر» این حکم، حکم موجبهٔ کلیه می‌شود.) و موجبه هم که وجود موضوع را استدعا دارد. یعنی موضوع در هر قضیه‌ای باید وجود داشته باشد. پس باید لزومات بالفعل در ذهن متحقق باشند، چون این لزومات موضوع هستند برای قضایای موجبهٔ صادقه.»

یعنی ما هر لزومی را در قضیه موضوع قرار می‌دهیم و حکم به لزوم می‌کنیم. می‌گوییم: لزومی که برای امکان گفتیم این لزوم، لزوم دارد و نمی‌شود منفک باشد. دوباره در آن لزوم می‌گوییم: این لزومی که الان محمول واقع شده را موضوع قرار می‌دهیم، یعنی این لزوم، لزوم دارد. این حکم ما به لزوم حتمی است، این حکم ما دفعی نیست، مقطعی نیست، حتمی است، حتماً باید این حکم ما صادق باشد و این لزوم صادق باشد، خب این می‌شود موضوعات متعدده، و موضوع هم وجود را استدعا می‌کند، ثبوت موضوع یعنی وجود موضوع، و آن تسلسل ما لانهایه و تسلسل محالی را که آقایان می‌گویند، در اینجا ثابت می‌شود که عبارت است از اینکه وجود یک موضوعی متوقف بر وجود یک موضوع دیگر باشد.

لزوم تعصب به حقانیت حق داشتن نه به شخصیت حق

می‌گفتند که این سوسمارها [مانند انسان‌های متعصب بر باطل] هستند در وقتی که می‌آیند و گاز می‌گیرند. برای بعضی از دهقانان کنار دجلهٔ سامرا اتفاق افتاده که وقتی به‌طرف سوسماری بیل را پرتاب کردند بیل را گاز می‌گرفت. بیل آهن است ولی آن را رها نمی‌کند، هر چقدر این شخص این بیل را می‌کشد بیل را رها نمی‌کند، بر سرش می‌زنند رها نمی‌کند! بیل به چه دردت می‌خورد رها کن! تشبیه می‌کردند این متعصبین در این امر باطل را به این سوسمارها که بیل در دهانش است و به‌دردش نمی‌خورد ولی از شدت حقد و کینه‌ای که دارد آن را رها نمی‌کند، می‌گوید: حالا که این بیل را بر سر من زده من هم آن را رها نمی‌کنم، می‌کشد و به دجله می‌برد و در وسط دجله رها می‌کند! تعصب، یعنی بزرگ‌ترین خطر برای سعادت انسان! این تعصب است. تعصب خیلی فرق هم نمی‌کند، حتی ممکن است انسان بر یک مطلب حق تعصب داشته باشد ولی نه به‌خاطر اینکه حق است بلکه به‌خاطر اینکه این من هستم که الان این مطلب حق را پذیرفتم! چون من این

مطلب حق را پذیرفتم این حالت نفسانی نمی‌گذارد! یعنی اگر این حق تغییر شکل داد آدم از آن دست برنمی‌دارد از آن مسئلهٔ اول دست برنمی‌دارد. حقانیت حق را باید انسان به آن تعصب داشته باشد، نه چهره‌ای را که حق در آن موقع به‌خود می‌گیرد! به آن چهره نباید انسان تعصب داشته باشد! انسان باید این‌طور باشد، صاف باشد! الان حق این است بپذیرد، فردا این‌طور می‌شود بپذیرد، پس‌فردا آن‌طور می‌شود بپذیرد، نه‌اینکه در یک وهله حق این‌طور است بپذیرد و تا آخر بر این بماند. چون حالا این‌طور است ما هم به همین کیفیت می‌مانیم، ولو اینکه الان مطلب حق را پذیرفته ولی این برایش مفید نیست. مرحوم آقا شیخ عبدالکریم حائری ـ رحمة الله علیه ـ بحثی داشتند که در این بحث آخوند ملا علی همدانی ـ رحمة الله علیه ـ شرکت می‌کردند. آدم ملایی بود، حافظهٔ خیلی قوی داشت. او در درس شیخ عبدالکریم با مرحوم داماد ـ رحمة الله علیه ـ بود. روزی بحثی مطرح می‌کند و این آخوند ملا علی به مرحوم شیخ اعتراض می‌کند، فردا که می‌شود می‌آید و مطلب دیروزی که به آن اشکال وارد شده را تأیید می‌کند. یعنی اشکال آخوند را تأیید می‌کند و فردا آخوند می‌آید و نظر آقا شیخ عبدالکریم را تأیید می‌کند. یعنی شب این رأی او را پذیرفت و این هم رأی استاد را پذیرفت. آقا شیخ عبدالکریم فردا می‌آید و صحبت می‌کند، آخوند می‌گوید: «آقا دیروز این را گفتید، حالا برمی‌گردید!» شیخ گفت: «بله، دیروز گفتم حالا می‌گویم: نه.» بعد می‌گوید: «مرد آن است که سر حرفش بماند.» آخوند می‌گوید: «مرد آن است که حق را می‌بیند بپذیرد و نبایستی بر سر حرف بود.» این مردانگی نیست. بر سر حرف حق بودن مردانگی است! دیروز ما آن را گفتیم اشتباه کردیم حالا انسان به روایاتی برخورد می‌کند، با یک ادله‌ای برخورد می‌کند و رأیش عوض می‌شود، باید بیاید و بگوید که من رأیم عوض شده است.

اللهمَ صلّ علی محمد و آل محمد