

درس دویست و نود و پنجم

کیفیت صدق حمل در مفهومات معدومه و عدم صدق در همان مصادیق

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَمَا فَشَىٰ عِنْدَ عَامَةِ الْجَدَلِيِّينَ فِي أَثْنَاءِ الْمُنَاطَرَةِ عِنْدَ فَرَضِ أَمْرِ مُسْتَحِيلٍ.^۱

مطلبی که ایشان می‌فرمایند خیلی قابل بحث نیست؛ هم این و هم مسئله بعدی خیلی صحبتی ندارد. مطلب این است که می‌فرمایند: فرض امر مستحیل ممکن است که استلزام یک محال را داشته باشد یعنی از فرض یک محال ممکن است محال دیگری لازم بیاید و یک محال اباء نمی‌کند از اینکه محال دیگری بر او مترتب بشود. معمولاً این را در جایی می‌گویند که در برهان خلف یا در قیاس استثنائی وقتی که یکی از دو مقدمه باطل می‌شود نقیض آن مقدمه ثابت می‌شود یعنی مثلاً در باب چیز می‌گوید که این عدد یا زوج است یا فرد است **لَكِنَّهُ لَا يَسِرُ بِفَرْدٍ** پس این عدد باید زوج باشد یا اینکه می‌گویند که اگر شریک الباری مرکب باشد لازمه‌اش امکان است و چون امکان برای شریک الباری محال است بنابراین ترکیب برای او محال می‌شود یعنی فرض یک استحاله‌ای در شریک الباری موجب استحاله دیگر است که امکان باشد. پس با رفع آن امکان این مدعای ما هم باطل می‌شود یعنی همین صورت مسئله باطل می‌شود و مدعای ما که عبارت از بساطت شریک الباری است آن ثابت می‌شود. این را می‌گویند که یک محالی استلزام محال دیگری را لازم می‌گیرد و اشکالی ندارد. منتها در این باب جدلیین و اهل مغالطه یک سوءاستفاده‌ای کرده‌اند و می‌گویند که شما می‌گویید که فرض محال، محال نیست یعنی از یک محال امکان دارد که محال دیگری لازم بیاید خب روی این جهت وقتی که محال، محال است بین محال هم که فرقی نیست. چه محال راجع به امکان شریک الباری باشد یا محال راجع به خود بساطت شریک الباری و همان ترکیب شریک الباری باشد، وقتی که آن امکان که برای شریک الباری محال است در آنجا ثابت می‌شود این محالی که امکانیت شریک الباری است ممکن است محال دیگری را استلزام داشته باشد که آن محال دیگر عبارت از ترکیب شریک الباری است. خب محال، محال است و دیگر بین محال که فرقی نیست. شما یک محالی را ثابت کردید ما هم براساس ثبوت این محال، محال دیگری را مترتب می‌کنیم. آن محال خلاف مدعا است. مدعای ما بساطت شریک الباری است و خلاف آن ترکیب در شریک الباری می‌شود.

^۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۳۷.

مرحوم آخوند در اینجا جواب می‌دهند که این حرف خیلی حرف مغلطه و بی‌اساسی است به جهت اینکه آنچه که می‌گویند که از فرض محال، محال لازم می‌آید در صورتی که ثبوت محال دیگری مترتب بر محال اول است در آن جایی است که بین این دو مسئله علاقه لزومیه باشد اما اگر علاقه لزومیه وجود نداشته باشد چه ربطی بین یک محال و محال دیگری دارد؟! فرض کنید آمدن زید در اینجا محال است پس شریک الباری ثابت می‌شود، این چه ارتباطی بین همدیگر دارد؟!

این یک قضیه‌ای بود که الآن یادم رفته است! می‌گویند که شخصی در یک قضیه‌ای گفت که این چیست یا آن چیست؟ گفت که نه این آن است پس **قُتِبَتْ وَلَايَةُ عَلِي بْنِ أَبِي طَالِبٍ!!** این هم قضیه‌اش قضیه **قُتِبَتْ وَلَايَةُ عَلِي بْنِ أَبِي طَالِبٍ** است!! معمولاً استنباطاتی که در این دوره و زمانه می‌شود بر همین اساس است! از دروازه یکی را می‌آورند به بحر عمان می‌چسبانند! هیچ ارتباطی بین همدیگر نیست و این خودش مسئله خیلی مهمی است که انسان در تفکراتش خیلی دقت داشته باشد و هر مسئله‌ای را در جای خودش لحاظ کند و مسئله را از یک جا به جای دیگر سرایت ندهد. واقعاً بعضی‌ها در حدسیات خودشان خیلی اهل تصور هستند و در حدسیات خیلی قوی هستند و فقط براساس حدس، آن‌هم حدس بدون دلیل [مشی] می‌کنند. این یک مسئله که در اینجا ذکر شد.

در مطلب دیگر مرحوم آخوند می‌فرمایند که چگونه علم به معدوم برای انسان حاصل می‌شود در حالی که معدوم یک امر عدمی است؟ خب در اینجا یک نظریه هست که همان نظریه عموم است و آن اینکه عدم همان‌طوری که واقعیت هم همین‌طور است، خود عدم شناخته شده نیست. اگر کسی بخواهد علم به عدم پیدا کند چه در مورد بسائط مثل عدم زید، عدم عمرو، عدم سماء، عدم ارض، عدم شریک الباری، عدم اجتماع نقیضین و امثال ذلک اگر بخواهد راجع به بسائط علم پیدا کند طبعاً باید در وهله اول به وجود آن مورد خاص علم پیدا کند بعد تصور عدم از آن تصور وجود برای او می‌آید. وقتی که عدم زید می‌گوییم پس در واقع شما اول زید را تصور کردید. وقتی که آن زید را در خارج نمی‌بینید یک معنا و مفهوم انتزاعی را از آن نبود زید در خارج در ذهن می‌آورید و اسم او را عدم می‌گذارید.

در مورد مرکبات هم همین‌طور است؛ در مورد قضایای مرکبه در آنجا هم لحاظ اجزاء موجب می‌شود که شما عدم آنها را ببینید و حکم به عدم یک شیء برای شیء دیگر بکنید. عدم کتابت برای زید، وقتی که زید را می‌بینید ولی مشاهده می‌کنید که دست او ساکن است در اینجا حکم به عدم کتابت برای زید می‌کنید یعنی کتابت را تصور می‌کنید زید را هم تصور می‌کنید وقتی که ارتباط و علاقه‌ای بین این دو مشاهده نمی‌کنید آن وقت در اینجا آن تعلق بین موضوع و محمول را سلب می‌کنید، این عدم لحاظ مرکبات می‌شود. این یک نحوه‌ای است که با این کیفیت می‌شود صحبت شود.

سنخیت تصورات ما مبتنی بر وجود

مرحوم آخوند می‌فرمایند که اصلاً صرف‌نظر از این قضیه خود ذهن می‌تواند مفهوم عدم را تصور کند البته با یک تصور اجمالی و ابهامی اما حقیقت آن عدم که یک امر بطلانی است و محو است در بطلان دارد به‌طور کلی قابل تصور نیست همان‌طوری که قبلاً هم صحبت شد سنخیت تصورات ما مبتنی بر وجود است و هر چه که بخواهد در قالب وجود درآید انسان می‌تواند او را تصور کند اما آنچه که در قالب عدم که بطلان محض است بخواهد بیاید او اصلاً قابل تصور نیست مگر بنا بر یک معرفت اجمالی و ابهامی. [تصور] آن مسئله به کنه و حقیقتش قابل ادراک نیست.

فلهذا می‌فرمایند که می‌شود دو حیثیت در اینجا در مورد اعدام در نظر گرفت؛ یک حیثیت همان حیثیت مفهومی است که به لحاظ آن حیثیت مفهومی می‌گوییم که قابل برای اخبار نیست. فرض کنید در آن عدم مطلق می‌گوییم: **العدم المطلق لا يُخبر عنه!** یک حیثیت در اینجا هست که همان حیثیت مفهومی مسئله است یعنی مفهوم این عدم مطلق [مدنظر] است. یعنی اگر فرض می‌کردیم همان‌طوری که یک امر موجودی در خارج، موجود بود می‌شد از این امر موجود خبر داد، فرض می‌کردیم اگر یک عدمی در خارج می‌خواست وجود پیدا کند، نمی‌شود از این عدم خبر داد. الآن از این شیشه و ماهیت می‌شود به لحاظ وجود خبر داد ولی صحبت در این است که عدم، حقیقتی نیست که حتی فرض خارج هم بشود برای او کرد یعنی در نفس الأمر عدم داشته باشیم، عدم چیزی نیست. آنچه که هست عبارت از وجود است. منتها عقل می‌آید یک نسبتی را انتزاع و اعتبار می‌کند و به لحاظ آن اعتبار می‌آید حکمی غیر از حکم وجود بر این مسئله بار می‌کند، این یک امر عدمی می‌شود.

روی این جهت و مسئله این مفهوم وقتی که می‌گویند: **العدم المطلق لا يُخبر عنه** منظور همان مفهوم عدم است که اگر این مفهوم بخواهد در نفس الأمر تحقق پیدا کند این قابل برای خبر دادن نیست یعنی اصلاً تحقیقی برای او نیست و اصلاً تحقق معنا ندارد که بر او حمل بشود و انتسابش به تحقق غلط است. محو است در بطلان دارد و بطلان محض است. این معنای حیثیت اول است.

نفس الأمر به معنای واقع!

تلمیذ: اصل نفس الأمر در هر صورت برای من جا نمی‌افتد فکر می‌کنم که بگوییم که عدم می‌خواهد در نفس الأمر تحقق پیدا نکند. چون این نفس الأمر اعم از حقیقت و خارج و ذهن هست و هر چیزی که لحاظ می‌کنیم یک امر اعتباری بیشتر نباید باشد.

استاد: نفس الأمر به معنای واقع است و واقع دو جنبه دارد؛ یک جنبه وجود عینی دارد و واقع دوم جنبه وجود ذهنی و علمی دارد. ما دو واقع که بیشتر نداریم یعنی همان‌طوری که وقایعی داریم که قابل اشاره حسیه

هستند یا غیر قابل اشاره حسیه هستند مانند مجردات و مبدعات که اینها تعین خارجی دارند و ما به این نفس الامر می‌گوییم، همین طور یک وقایعی داریم به نام وقایع علمیه و ذهنیه که این مفهوم وقایع ذهنیه و علمیه مابایزاء آن صورت حاکی از آن وقایع خارجیه است. عالم نفس الامر یعنی عالم واقع، عالم واقع به این لحاظی که در غیر از آن جنبه - منظور از نفس الامر در اینجا آن جنبه ذهنی نیست - جدای از ذهن آیا همان طوری که شما برای آن شیء و موجود خارجی تعینی را می‌بینید همین طور شما برای عدم در خارج از ذهن، به ذهن کاری نداریم، تعین و تحقیق را می‌بینید یا نه؟ این بطلان محض است.

تلمیذ: در ذهن نمی‌بینیم و لیکن خارج از ذهن یعنی ...

استاد: یعنی همین خارجی که دارید می‌بینید. همین که الآن دارید می‌بینید این فرش است و این شیشه است و این کاغذ است، همین خارجی که الآن دارید می‌بینید. آن جنبه علمی ما را مدّ نظر قرار ندهید که علم ما به اینها تعلق گرفته است بلکه همان معلوم بالعرض و آنچه که در خارج هست و قابل اشاره است [مدّ نظر قرار دهید] یعنی شامل مبدعات، مجردات، مادیات و عالم طبع و کون و فساد می‌شود. خب ما اسم این را نفس الامر می‌گذاریم. یک نفس الامر به معنای دیگر همان اعمّ از ذهن و خارج است.

حالا ما فعلاً به ذهن کاری نداریم چون برای روشن شدن مسئله بهتر است که فعلاً کاری نداشته باشیم تا این قضیه بهتر روشن بشود. آیا شما می‌توانید در عالم خارج همان طوری که به موجودات اشاره می‌کنید به عدم هم اشاره کنید؟! زید الآن در اینجا هست و الآن دارید به این زید اشاره می‌کنید. بعد زید از اینجا بیرون می‌رود خب شما الآن به چه چیزی اشاره می‌کنید؟! به عدم زید. آن عدم زید چیست؟! این فرش است، شما دارید به فرش اشاره می‌کنید! شما الآن دارید به سجاده اشاره می‌کنید. شما به زید اشاره نمی‌کنید چون قابل اشاره نیست. این زید الآن اینجا ایستاده است. شما می‌گویید که این عدم زید الآن در اطاق هست. عدم زید چیست که دارید به آن اشاره می‌کنید؟! چیزی نیست که به آن اشاره کنید.

تلمیذ: حتماً نباید حسیه باشد وجود عقلیه است.

استاد: عقل می‌خواهد به چه چیزی اشاره کند؟!

تلمیذ: به همان وجودی که

استاد: نه دیگر الآن وجود نیست.

تلمیذ: از آن وجود یک چیز را انتزاع می‌کند اسمش را عدم آن موجود می‌گذارد.

بیان مثال برای امور اعتباریه و انتزاعیه

استاد: خودتان دارید می‌فرمایید: انتزاع می‌کند! انتزاع کردن یک مسئله است و آنچه که در خارج تحقق پیدا می‌کند مسئله دیگری است. مسئله مثل مسئله ریاست و وضع می‌ماند. ببینید در مورد ریاست و مرئوسیت چند نفر در اینجا می‌نشینند. بعد می‌آیند بین خودشان اعتبار می‌کنند و می‌گویند که این شخص رئیس می‌شود

و این افرادی هم که دور او هستند مرئوس می‌شوند یعنی این شخص می‌تواند امر و نهی کند و دیگران هم باید اطاعت کنند. این حالت امر و نهی کردن متترع و مُنشأ از حالت ریاست است. اول اعطاء ریاست به زید می‌شود وقتی اعطاء ریاست شد و گفتند: **هذا رئیس** بعد این شخص امر و نهی می‌کند. حالا سؤال من از شما این است که این ریاست چیست؟! شما نشان بدهید. می‌گویید که ریاست زید، زید است و ریاستی در کار نیست. این عقل انتزاع و اعتبار می‌کند یعنی همان‌طوری که وقایع خارجیه یک صور محسوسه اعم از مجردات و مادیات هستند، یک سری مسائل اعتباری هست که عقلاء می‌آیند براساس اصول موضوعه در ارتباطات و روابط یک اموری را وضع می‌کنند. اسم آن امور را امور اعتباریه و انتزاعیه می‌گذارند. وجود خارجی ندارد عقل به او وجود خارجی اعطاء می‌کند. خودش [وجود خارجی] ندارد [بلکه عقل] اعطاء می‌کند! الآن وقتی که زید رئیس می‌شود اگر نود کیلو بود ۹۵ کیلو که نمی‌شود! یک دفعه پنج کیلو باد کند! حالا ممکن است بعضی‌ها این‌طور باشند که یک دفعه پنج کیلو [اضافه کنند]! البته عکس آن هست. از ریاست که خلع بشوند از نود کیلو یک دفعه هشتاد کیلو می‌شوند، این ممکن است یعنی در یک شب یا در یک ماه ده کیلو کم می‌کنند. ولی حالا بدون اینکه چیزی بخورند یک دفعه شخص از هشتاد کیلو، نود کیلو بشود ظاهراً این نمی‌شود. خب این جنبه‌ای را که عقل اعطاء می‌کند آیا مشاهد است؟ مشاهد نیست. آیا در خارج متعین است؟ آن‌هم که متعین نیست. پس چیست؟ هیچ چیزی نیست، یک امر عدمی است. عقل می‌آید به یک امر عدمی لباس وجود می‌پوشاند اعتباراً! چطور اینکه شما به رجل شجاع اعتباراً لباس اسدیت می‌پوشانید و اعتباراً این رجل شجاع را تبدیل به اسد می‌کنید، عقل هم همین‌طور است و در مورد اعتباریات هم همین‌طور است. این مفهومی و نفس‌الامر می‌شود. منظور از نفس‌الامر این است یعنی واقع خارج است.

حالا یک نفس‌الامر دیگری داریم که اعم از ذهن و خارج است. ذهن می‌آید همان‌طوری که وجود خارجی دارد ذهن هم برای خودش یک نوع وجودی دارد. ذهن وجودهایی برای خودش دارد که یا مایزاء خارجی دارد یا مایزاء خارجی ندارد. آنچه که مایزاء خارجی دارد مانند معقولات اولیه فرض کنید همین فرش، کتاب، آسمان، زمین، دفتر، وجود، موجود و تمام این معقولات اولیه مایزاء خارجی دارند یعنی وقتی که ذهن تصور زید را می‌کند زید در اینجا نشسته است یعنی مایزاء خارجی است. یک وقتی مایزاء خارجی ندارد مثل بنوت، بنوت مایزاء خارجی نیست. بنوت یک مفهوم اعتباری است که عقل به صرف انتساب بین زید و عمرو، این انتساب را لباس وجود می‌پوشاند و می‌گوید که چون زید از عمرو متولد شده است پس بنوت بر این زید صادق است و ابوت بر عمرو صادق است، زید ابن عمرو می‌گوییم. این مایزاء ندارد و اعتبار است. از مشاهده مقارنات و شرایط و ظروف خارجی در ذهن خودش یک معنایی را انتزاع می‌کند [درحالی‌که] در خارج هیچ چیز نیست. در خارج زید، زید هست و ابوت و بنوتی در اینجا محقق نیست، هیچ چیز نیست و

فقط زید، زید است و عمرو هم عمرو است. هر کدام برای خودشان وجود مستقلی دارند. [عقل] این اعتباریات را لباس وجود می پوشاند اما این عقل که لباس وجود پوشاند آیا در خارج هم موجود می شود؟ دیگر در خارج موجود نمی شود.

لذا یک روز اعطای بنوت می کند و یک روز سلب بنوت می کند. امروز احساس می کند این انتساب دارد می گوید که **هذا ابنٌ**. فردا احساس می کند که ارتباطی بین زید و عمرو نیست می گوید: **لیس بابنٍ**. یک روز اعطای ابوت و یک روز سلب ابوت، یک روز اعطاء ریاست فردا سلب ریاست، یک روز اعطاء سایر مسائل اعتباری و فردا سلب این مسائل اعتباری را می کند. اینها عبارت از اعتباریات و انتزاعیات است که مابایزاء خارجی ندارد و عقل براساس یک مقارناتی انتزاع می کند. - دقت بکنید که در بعضی از مسائل فلسفی و تقریرات من دیده ام که یک هم چنین اشتباهی ممکن است پیدا شود. آن طور که یادم می آید در بحث اعتباریات روش رئالیسم مرحوم علامه ظاهراً یک هم چنین مسائلی آنجا هست حالا مراجعه کنید ببینید که تقریر ایشان و آقای مطهری در آنجا چطور است. - اعتباریات و انتزاعیات مابایزاء خارجی ندارند آنچه که مابایزاء خارجی دارد فقط معقولات اولیه فلسفی است.

منظور از معقولات ثانویه

معقولات ثانوی مابایزاء ندارد. معقولات ثانوی براساس اعتباری که عقل با مقارنات و مصاحبات و شرایط، آن اعتبار را لباس وجود می پوشاند. در واقع وجودی ندارند عقل آنها را موجود می کند و عقل به اینها وجود می بخشد. صرف اینکه شخصی در اینجا نشسته و یک افرادی دورش هستند، عقل اعطاء ریاست به این لحاظ می کند. به صرف انتخاب، وقتی که انتخاب می کنند عقل می آید او را رئیس می کند اما این افرادی که نشسته اند به ریاست کاری ندارند، رئیس که چیزی نیست. وقتی که این شخص رئیس شد آن وقت می آید بالا می نشیند و حتی بالا نشستن هم دلیل بر ریاست نیست. فرض کنید کرسی که در اینجا هست، او می آید در کرسی بالاتر می نشیند مگر بر کرسی مافوق نشستن دلیل بر ریاست است؟! دلیل بر ریاست نیست فقط در کرسی بالا نشسته است. یک بچه هم می آید می رود روی طاقچه می نشیند حالا رئیس می شود؟! خب روی طاقچه نشسته است! عقل این را اعتبار می کند و این اعتباری که می کند براساس یک قرائن و مقارناتی است که می آید این مقارنات و اینها را جمع می کند و از آنها این مسئله را انتزاع می کند. یعنی می خواهم بگویم که حتی عدم محض نیست که بخواهد یک عدم محض را ثابت کند چون عدم محض لباس وجود نمی پوشد. یک سری مسائل و شرایط خارجی هست که هر کدام از این شرایط خارجی به تنهایی قابل برای انتزاع ریاست نیست و من حیث المجموع می آید از اینها یک نحوه وجود اعتباری انتزاع می کند و این کار، کار عقل است و این مسئله ای

نیست.

حالا بحث ما در عدم مطلق است. عدم مطلق به مفهوم اولی **لا یُخبر عنه** است یعنی به حمل اولی یعنی اگر شما عدم مطلق را در نظر بگیرید **لو فُرض** که اگر بشود از عدم مطلق خبر داد همان طوری که می شود از زید و سماء و ارض خبر داد، از عدم مطلق می شود خبر داد یا نه؟! **خب العدم ما هو؟** خب به او خبر بدهید؛ **العدم ما هو؟** حقیقت عدم چیست؟ عدم که حقیقت ندارد.

تلمیذ: همین **لا یُخبر عنه** یک خبری است که به نظر....

استاد: این **لا یُخبر عنه** خبر حمل اولی است اینکه خبر نیست. یعنی **لا یُخبر عنه** به معنای این است که شما از حقیقت و ماهیت آن خبر بدهید، به این معنا است. مثل اینکه فرض کنید می گویند که از معانی حرفیه نمی شود خبر داد. آیا می شود خبر داد؟! - شما باید اینها را بلد باشید ما اینها را یادمان رفته است - اما می گویند که «مِنْ» برای ابتداء است. مگر «مِنْ» حرف نیست؟! پس چرا در اینجا مبتدا واقع شد؟! «مِنْ» که در اینجا اسم است و حرف نیست. **مِنْ لِلْإِبْتِدَاءِ** «مِنْ» مبتداء است و **لِلْإِبْتِدَاءِ** خبر آن است. این «مِنْ» در اینجا باینکه **لا یُخبر عنه** است و شما فقط می توانید از اسم خبر بدهید، در اینجا جنبه استقلالی دارد و جنبه آلتش در اینجا حذف شده است. اگر کسی جنبه آلتش حذف بشود دیگر از هستی ساقط می شود! تا وقتی انسان، انسان است که جنبه آلت داشته باشد اما اگر خود انسان جنبه استقلالی پیدا کرد آن موقع دیگر ﴿أَنَا رَبُّكُمْ أَلَّا يَعْلَمَ﴾^۱ از او سر می زند! پس همیشه جنبه آلت را در خودتان محفوظ نگه دارید! انسان با جنبه آلت موجود است، حی است، عالم است، قادر است و تمام ارزش ها بر انسان بار می شود. همین که آمد گفت که نه! کوس **أنا الحق** خواست بزند و خودش را از آن آلت و وساطت بیرون بیاورد و بخواهد مستقل بشود، از تحت عبودیت بیرون آمده است آن وقت **یُخبر عنه** است! می گوییم: **مِنْ لِلْإِبْتِدَاءِ**.

خب آن مفهومی که در ذهن می آید به قول شما که می گویند: **العدم لا یُخبر عنه** شما چه چیزی در ذهن تصور کرده اید که او را موضوع قرار دادید و **لا یُخبر عنه** را محمول قرار دادید. آن تصور شما چیست؟ بالآخره آنچه که شما الآن در اینجا گفتید که **العدم المطلق لا یُخبر عنه** چگونه ممکن است؟! از یک طرف می گویند که **العدم المطلق لا یُخبر عنه** و از یک طرف الآن **العدم المطلق** را مبتدا و موضوع قرار دادید و **لا یُخبر عنه** را هم محمول قرار دادید در حالی که هر محمولی باید موضوع داشته باشد و موضوع هم باید که وجود داشته باشد والا نمی شود خبر داد. آن معنا چیست؟ معنای آن تصور ابهامی و اجمالی از عدم است، این تصور وجود ذهنی دارد. **کیف نفسانی ذهنی علم و معلوم و وجود النفس** و هر چیزی که وجود پیدا می کند **یُخبر عنه**

^۱ . سوره نازعات (۷۹) آیه ۲۴.

ترجمه: «منم خدای بزرگ شما.» (محقق)

است. بنابراین این **العدم المطلق لا يُخبر عنه** این از یک حیث صحیح است ولی از یک حیث دیگر صحیح نیست. از حیث مفهومی **لا يُخبر عنه** صادق بر عدم است. از حیث مصداقی چون این وجود نفسی، مصداق و به حمل شایع صناعی یک موجود در نفس هست از این نقطه نظر **لا يُخبر عنه** غلط است و **يُخبر عنه** [درست] است.

بنابراین مسئله مهم در اینجا این است یعنی آنچه که می‌خواستیم عرض بکنم در اینجا این است که آنچه که از او می‌شود خبر داد مسئله وجود است؛ چه آن وجود، وجود خارجی باشد و چه آن وجود، وجود عدمی باشد. خود عدم هم در اینجا **نحو من الوجود** متها وجود در نفس است. بنابراین باز این قاعده **العدم المطلق لا يُخبر عنه** صحیح است و **الوجود هو مُخبرٌ عنه و مُخبرٌ به** این هم در اینجا صحیح است.

فَمَا قُشِيَ عِنْدَ عَامَةِ الْجَدَلِيِّينَ فِي أَثْنَاءِ الْمُنَازَرَةِ عِنْدَ فَرَضِ أَمْرِ مُسْتَحِيلٍ لِيَتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى اسْتِحَالَةِ أَمْرِ
مِنَ الْأُمُورِ بِالْبَيَانِ الْخُلْفَى أَوْ الْاسْتِقَامَى أَنْ يُقَالَ إِنَّ مَفْرُوضَكَ مُسْتَحِيلٌ فَجَازَ أَنْ يَسْتَلْزَمَ نَقِيضُ مَا
ادَّعَيْتَ اسْتِلْزَامُهُ إِثْبَاهٌ.^۱

آنچه که در عامه جدلین در اثناء مناظره در فرض یک امر مستحیل شایع است وقتی که یکی از جدلین یا شخصی فرض یک امر محالی را بکند تا اینکه به واسطه او به استحاله یکی از امور توسل پیدا بکند یا به بیان خلفی یعنی قیاس استثنائی و منفصله باشد یا همین قیاس اقترانی باشد. یعنی اینکه شایع است این است که مفروض شما مستحیل است که فرض کنید امکانیت برای حق متعال باشد. جایز است این مستحیل که امکانیت پروردگار و اله باشد این مستلزم نقیض آن است که شما استلزامش را ادعا می‌کنید. آنچه را که ما ادعا می‌کنیم عبارت از بساطت اله است، آن نقیض او ترکیب اله می‌شود. این ممکن است استلزام داشته باشد چون امر محال مستلزم امر محال خواهد بود. آن امر محال است که مستلزم این امر محال است.

ما هم می‌گوییم که امر محالی مستلزم امر محال است که بین این دو علاقه سببیت و لزومیه باشد یعنی همان‌طوری که وجود نقیضش در خارج موجب وجود برای نقیض دیگری است، خود سلب آن وجود در خارج که یک امر عدمی و محال است موجب برای عدم آن وجود است که آن امر عدمی و محال است. فرض کنید می‌گوییم که اگر انسان حمار باشد پس باید ناهق باشد، لکن انسان ناهق نیست بنابراین حمار نیست یعنی به لحاظ وجود خارجی است که فرض کنید ناطقیت انسان عدم حماریت و ناهقیت را در خارج اقتضاء می‌کند. آن وقت عکس آن اقتضاء او را می‌کند یعنی حماریت اقتضاء ناهقیت در خارج می‌کند این چیزی است که فعلاً شایع است!!

لِكُونِ الْمَحَالِّ قَدْ يَلْزَمُ مِنْهُ مَحَالٌّ آخَرٌ وَاضِحُ الْفَسَادِ فَإِنَّ الْمَحَالَ لَا يَسْتَلْزِمُ أَيَّ مَحَالٍّ كَانَ بَلْ مَحَالًّا
إِذَا قُدِّرَ وَجُودُهُمَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَعَلُّقٌ سَبَبِيٌّ وَ مُسَبَّبِيٌّ فَإِذْ أَيْنَ الْمُتَّصِلَةُ الْإِزْمِيَّةُ مِنَ كَادِبَتَيْنِ قَدْ تَصَدَّقَ
وَقَدْ لَا تَصَدَّقُ لِأَنَّهُمَا إِذَا تَحَقَّقَتْ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةُ إِزْمِيَّةٍ كَحِمَارِيَّةِ الْإِنْسَانِ وَ نَاهِقِيَّتِهِ صَدَقَتْ إِزْمِيَّةٌ.

^۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۳۷.

محالی از آن [محال] لازم بیاید، این فسادش واضح است. هر محالی هر محالی را که لازم نگرفته است. محالی که بین آن سببیت و لزومیت هست بلکه محالی را که وقتی وجود این دو محال را در نظر بگیرید بین آن دو تا وجود تعلق سبب و مسبب و لزومیه باشد. اگر یک قضیه متصل لزومیه از دو کاذب باشد گاهی اوقات صدق می‌کند و گاهی اوقات صدق نمی‌کند. اگر بین وجود اینها علاقه لزومیه باشد بین این دو قضیه کاذبه هم در آنجا صدق برقرار است نه اینکه قضیه صادق است، تعلق و علاقه بین اینها صادق است مثلاً **إِنْ كَانَ الْإِنْسَانُ جِمَاراً، فَلَا زَمَّ أَنْ يَكُونَ نَاهِقاً** حمار بودن انسان کاذب است اما از وجود این، اقتضاء وجود برای دیگری است یعنی اگر ثبوت این حماریت برای انسان فرض بشود، این حماریت برای انسان ناهقیت را هم برای انسان لازم می‌گیرد اینها که روشن است!! گاهی اوقات هم صدق نمی‌کند. صدق نمی‌کند در آن جایی است که بین آنها علاقه لزومیه نباشد. وقتی که علاقه لزومیه بین دو قضیه باشد مثل حماریت و ناهقیت انسان، قضیه لزومیه صدق می‌کند چون در قضایای لزومیه صدق قضیتین لازم نیست بلکه صدق تلازم لازم است.

وَ إِذَا لَمْ تَتَّحَقَّقْ تِلْكَ الْعِلَاقَةُ بَيْنَهُمَا فَأَمَّا أَنْ يَجِدَ الْعَقْلُ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةَ الْمُنَافَاةِ فَكَذِبُ الْحُكْمِ بَيْنَهُمَا بِالاتِّصَالِ رَأْساً أَوْ لَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا إِلَّا مُجَرَّدُ الْإِتِّصَالِ الْإِتِّفَاقِيِّ مِنْ غَيْرِ لُزُومٍ وَ تَنَافٍ ذَاتِيَّيْنِ لِعَدَمِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَهُمَا أَصْلًا.

حالا اگر این علاقه بین این دو قضیه نباشد حالا که نیست چیست؟ یا قضیه قضیه عنادیه است مثل **إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّيْلُ مُوجُودٌ**. خب این قضیه، قضیه عنادیه است این کذب بالاتصال است یعنی این قضیه در صورتی کاذب است که بین اینها علاقه لزومیه باشد و در صورتی صادق است که بین اینها لزوم نباشد. یا اینکه فقط بین اینها مجرد اتصال و اتفاق است مثل قضایای اتفاقیه بدون اینکه بین اینها لزومی و تنافی ذاتی باشد. اصلاً علاقه‌ای بین اینها نیست و لزومی نیست. گاهی اتفاق می‌افتد و گاهی هم اتفاق نمی‌افتد که قبلاً صحبت قضایای اتفاقیه شد.

فَصَحَّ الْحُكْمُ بَيْنَهُمَا بِالاتِّصَالِ عَلَى نَحْوِ التَّجْوِيزِ وَ الْإِحْتِمَالِ لِعَدَمِ إِجْرَاءِ الْبُرْهَانِ الْيَقِينِيِّ إِلَّا فِي اللَّزُومِيَّاتِ فَإِنَّ الضَّرُورَةَ وَ الْوُجُوبَ مَنَاطُ الْجَزْمِ وَ الْيَقِينِ وَ الْجَوَازُ وَ الْإِمْكَانُ مَنَاطُ الظَّنِّ وَ التَّخْمِينِ

ما می‌توانیم حکم به اتصال به اینها بر نحو تجویز بکنیم و ممکن است این طور باشد و در گاهی اوقات بین این دو قضیه ممکن است خلف هم به وجود بیاید. چون برهان یقینی فقط در لزومیات است [پس ضرورت و وجوب، پایه یقین و قطعیت است، و جواز و امکان، منشأ ظن و گمان]. خب این تمام شد.

فصل (۱۹).

فِي أَنَّ الْمُتَمَتِّعَ أَوْ الْمَعْدُومَ كَيْفَ يُعْلَمُ.
كُلُّ مَا كَانَ مَعْلُومًا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَمَيِّزًا عَنْ غَيْرِهِ وَ كُلُّ مُتَمَيِّزٍ عَنْ غَيْرِهِ فَهُوَ مُوجُودٌ فَإِذَا كَانَ كُلُّ مَعْلُومٍ مُوجُودٍ وَ يَنْعَكُسُ انْعِكَاسُ التَّقْبِضِ أَنْ مَا لَا يَكُونُ مُوجُودًا لَا يَكُونُ مَعْلُومًا لَكِنَّا قَدْ نَعْرِفُ أُمُورًا كَثِيرَةً هِيَ مَعْدُومَةٌ وَ مُتَمَتِّعَةٌ الْوُجُودِ وَ مَعَ ذَلِكَ فَهِيَ مَعْلُومَةٌ.^۱

^۱ . همان، ص ۲۳۸.

هر چیزی که معلوم است باید از غیر خودش متمیز باشد و خب این مقدمه دیگری که هر متمیزی از غیرش باید موجود باشد بنابراین نتیجه‌ای که از این قیاس برای ما پیدا می‌شود **كُلُّ مَا كَانَ مَعْلُوماً فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ موجوداً** و عکس نقیض آن این طور می‌شود: **أَنَّ مَا لَا يَكُونُ موجوداً** طبعاً معروف و معلوم هم نباید باشد. ولی ایشان می‌خواهند در طرح اشکال بگویند که ما یک امور کثیره‌ای را متوجه می‌شویم که اینها معدوم هستند و ممتنع الوجود هستند. ما علم به شریک الباری داریم درحالی که موجود نیست و درعین حال که اینها ممتنع و معدوم هستند، معلوم ما هم هستند و ما نسبت به اینها جاهل نیستیم.

مِثْلُ أَنَا نَعْلَمُ عَدَمَ شَرِيكِ الْبَارِي وَ عَدَمَ اجْتِمَاعِ النَّفِيزِينَ فَكَيْفَ يُمَكِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَ هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ الْمُتَنَافِيَيْنِ ظَاهِراً.

[مثل اینکه ما می‌دانیم خداوند شریکی ندارد و اجتماع نفیضین محال است، پس چگونه] می‌توان بین این دو قول ظاهراً متناقض جمع کرد؟! بین این دو قول متنافین که از یک طرف معلوم باید موجود باشد ولی از یک طرف امور معدومه‌ای داریم که اینها معلوم ما هستند؟

فَنَقُولُ الْمَعْدُومُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ بَسِيطاً وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُركَباً فَإِنْ كَانَ بَسِيطاً مِثْلَ عَدَمِ ضِدِّ اللَّهِ تَعَالَى وَ عَدَمِ شَرِيكِهِ وَ عَدَمِ مِثْلِهِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ فَذَلِكَ إِنَّمَا يُعَقَّلُ لِأَجْلِ تَشْبِيهِهِ بِأَمْرِ موجود.

جوابش این است که هر امر عدمی یا بسیط است یا مرکب است. اگر بسیط باشد مثل عدم ضد الله تعالی، عدم شریک الباری، عدم مثلث برای خدا، عدم سبب و غیر ذلک. چون ما امر موجودش را در نظر می‌گیریم فرض کنید خود همان الله را در نظر می‌گیریم و یک امر ضدی را هم مثل سواد و بیاض و امثال ذلک در نظر می‌گیریم و می‌گوییم که این خدا ضد ندارد یا خود الله را در نظر می‌گیریم بعد شریک الباری که مانند اوست را نفی می‌کنیم یا الله را در نظر می‌گیریم که سبب است و سببی را که برای خدا بار بشود نفی می‌کنیم. از هر امر عدمی‌ای، آن امر وجودی را در نظر می‌گیریم و او را تشبیه به وجود می‌کنیم همان طوری که برای وجود حساب باز می‌کنیم آن وقت برای این امر عدمی هم حساب باز می‌کنیم و چون امر وجودی برای ما معلوم است پس امر عدمی هم برای ما به لحاظ تشبیه به وجود، آن هم معلوم می‌شود.

مِثْلُ أَنْ يُقَالَ لَيْسَ لَهُ تَعَالَى شَيْءٌ نَسَبَتْهُ إِلَيْهِ السَّوَادُ إِلَى الْبَيَاضِ وَ لَا لَهُ مَا نَسَبَتْهُ إِلَيْهِ نِسْبَةُ الْمُنْدَرَجِ مَعَ آخَرَ تَحْتَ نَوْعٍ أَوْ جِنْسٍ فَلَوْ لَا مَعْرِفَةُ الْمُضَادَّةِ أَوْ الْمُثَالَّةِ أَوْ الْمُجَانَسَةِ بَيْنَ أُمُورٍ وَجُودِيَّةٍ لَا اسْتِحَالَ الْحُكْمُ بِأَنَّ لَيْسَ لِلَّهِ تَعَالَى ضِدٌّ أَوْ مُمَاتِلٌ أَوْ مُجَانِسٌ أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَاهَا مِنَ الْمَحَالَاتِ عَلَيْهِ

مثل [اینکه گفته بشود] برای خدا شیئی نیست که نسبت این شیء با خدا نسبت سواد به بیاض است.

بنابراین از تشبیه به سواد و بیاض و لحاظ سواد و بیاض ما ضدیت را هم از خدا برداشتیم؛ خدا ضد ندارد. هیچ چیزی برای خدا نیست که نسبتش با خدا نسبت مندرج با یک امر و وجود دیگری در تحت نوع است که مثلث باشد یا در جنسیت شریک در همان جنسیت باشد. اگر معرفت مضاده یا مماثله یا مجانسه بین امور وجودیه نبود، نمی‌توانستیم حکم کنیم به اینکه برای خدا ضد یا مماثل یا مجانس نیست یعنی هردو هم جنس نیستند. خب این قسم اول است که معدوم ما بسیط باشد.

وَ إِنْ كَانَ مُرْكَبًا مِثْلَ الْعِلْمِ بِعَدَمِ اجْتِمَاعِ الْمُتَقَابِلِينَ كَالْمُضَادِّينَ فَالْعِلْمُ بِهِ إِنَّمَا يَتِمُّ بِالْعِلْمِ بِأَجْزَائِهِ
الوجودية.

اما اگر معدوم ما مرکب باشد مثل علم به عدم اجتماع متقابلین مثل متضادین و متناقضین، علم به این مسئله [با علم به اجزاء وجودیه] تمام می شود. ما اجزاء وجودیه؛ دوتا ضد را در نظر می گیریم، وقتی دوتا ضد را در نظر گرفتیم حکم می کنیم به اینکه اجتماع این دو محال است. پس در وهله اول ما باید علم به آن اجزاء و به سواد و بیاض یا به دوتا متناقضین پیدا بکنیم.

مِثْلُ أَنْ يُعْقَلَ السَّوَادُ وَ الْبَيَاضُ ثُمَّ يُعْقَلَ الْجَمْعُ حَيْثُ يَجُوزُ ثُمَّ يُقَالُ الْجَمْعُ الَّذِي هُوَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ
مَعْقُولٌ غَيْرُ حَاصِلٍ بَيْنَ السَّوَادِ وَ الْبَيَاضِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ عَدَمَ الْبَسَائِطِ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِالْمُقَابِلَةِ إِلَى
الْأُمُورِ الوجودية وَ عَدَمَ الْمُرْكَبَاتِ إِنَّمَا يُعْرَفُ بِمَعْرِفَةِ بَسَائِطِهَا هَذَا مَا قِيلَ فِي هَذَا الْمَقَامِ.^۱

[مثلاً اینکه سیاهی و سفیدی را ادراک کنیم، سپس اجتماع آنها را که جایز است تصور نماییم، بعد گفته شود که این اجتماع - که امری وجودی و قابل ادراک است - بین سیاهی و سفیدی محقق نمی شود. پس نتیجه این است که عدم بسیطی (امتناع ذاتی) از طریق مقایسه با امور وجودی و عدم مرکبات شناخته می شود] وقتی بسائطش را دانستیم ارتباط بین این دو را سلب و نفی می کنیم. در اینجا [این طور گفته شده است].

وَ أَنَا أَقُولُ إِنَّ لِلْعَقْلِ أَنْ يَتَصَوَّرَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَتَّى الْمُسْتَحِيلَاتِ كَالْمَعْدُومِ الْمُطْلَقِ وَ الْمَجْهُولِ الْمُطْلَقِ
وَ اجْتِمَاعِ النَّقِیضِیْنِ وَ شَرِیکِ الْبَارِی وَ غَیْرِ ذَلِكَ مَفْهُومًا وَ عِنَاوَانًا فَيَحْكُمُ عَلَيْهِ أَحْكَامًا مُنَاسِبَةً لَهَا
وَ يَعْقِدُ قَضَايَا إيجابية عَلَى سَبِيلِ الْهَلِیَاتِ الْغَیْرِ الْبَتِیَّةِ.^۲

اصلاً ایشان می گویند که ما کاری به جزئیات نداریم؛ عقل می تواند تصور هر چیزی را بکند حتی امور مستحیل را مثل معدوم و مجهول مطلق، اجتماع نقیضین، شریک الباری و غیر ذلک، هم می تواند مفهومش را تصور کند و هم می تواند عنوان و مصداقش را [تصور کند]. پس بر او حکم کند و احکام مناسب هم بر آن مترتب کند و قضایای ایجابیه را بر سبیل هلیات غیر بتیه عقد و وضع کند. چون در مورد هلیات وقتی شخص در یک قضیه سؤال می کند یا جاهل به موضوع است یا جاهل به محمول است، از این دوتا که خارج نیست. پس در واقع در اینجا مسئله اش مسئله غیر بتیه است یعنی به نحو اجمال می آید سؤال می کند. تا یک شخصی یک نوع تصور در ذهن نیاورده است چطور ممکن است سؤال بکند؟! پس معلوم است یک تصویری در ذهنش آورده است ولو اینکه آن تصور، تصور موافقیت با خارج نباشد همین قدر که یک معنایی را در ذهن آورد ولو مبهم، این کفایت می کند که او را موضوع برای قضیه قرار بدهد.

تلمیذ: این تصور را از کجا آورد؟ تصور اولیه که تصور اجمالی است که برای او حاصل شده است آن را هم به وسیله حواس در واقع ادراک کرده است.

استاد: حالا یک مقداری را به وسیله حواس [ادراک کرده است] ولی یک مقداری هم دخل و تصرفات

۱. همان، ص ۲۳۸ و ۲۳۹.

۲. همان، ص ۲۳۹.

خودش است. فرض کنید الآن این کتاب را در اینجا می‌بیند خب این کتاب یک ماده است موادش را می‌بیند. این کتاب را که در اینجا می‌بیند بعد کتاب به اینجا می‌رود. یک دفعه به اینجا نگاه می‌کند می‌بیند! اینکه کتاب بود اما الآن فرش است! می‌گوید که هان؟! خب این کتاب را که الآن جلوی دستم گذاشتم و بعد این کتاب را به پشت می‌برم چه اثری در مقابل من قرار می‌دهد که به لحاظ آن اثر می‌گویم: **الكتاب معدوم هاهنا؟** اثری ندارد! این کتاب الآن اینجا هست بعد آنجا هست. خب الآن من در اینجا کتاب را می‌بینم این مانع برطرف می‌شود سجّاد و فرش را در اینجا می‌بینم. خب عدم را که در اینجا ندیدم. این عقل در اینجا چه چیزی را دیده است؟ وجود را در اینجا دیده است! این حکم به عدم فقط یک امر تعمل و ذهنی است. ایشان این را می‌خواهد بگویند که لازم نیست حتماً فقط تصور به وجود باشد خود عقل می‌تواند انتزاع کند و تعمل - با عین - بیاید به یک مسئله لباس وجود ذهنی بدهد.

کالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقيضين و شريك الباري و غير ذلك.

[مانند معدوم مطلق و مجهول مطلق، و اجتماع نقیضین، و شریک پروردگار، و دیگر امور محال].

فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات في العقل و لها حظ من الثبوت و يصدق عليها شيء و ممكن عام بل عرض و كيفية نفسانية و علم و ما يجري مجراها تصير منشأ لصحة الحكم عليها.

موضوعات این قضایا از حیث اینکه اینها یک مفهوماتی در عقل هستند و حظی از ثبوت و وجود دارند و شیئیت و ممکن عام بر اینها صدق می‌کند - شاید امکان پیدا بکنند - بلکه اینها عرض و کیفیت نفسانیه و علم هستند، حالا بعداً هم در بحث امور ذهنی و وجود ذهنی می‌گوییم که چه احکامی بر اینها مترتب است به خاطر این امور این جنابان منشأ برای صحت حکم می‌شوند.

و من حيث إنها عنوان لأمر باطل تصير منشأ لامتناع الحكم عليها.

از حیث اینکه اینها عنوان برای امور باطله هستند اینها منشأ می‌شوند که شما حکم بر اینها را امتناع کنید یعنی از حیث اینکه اینها یک جنبه مایبازاء خارجی دارند عنوان برای امر معدوم خارجی هستند: **لا يُخبر عنه.** از حیث اینکه اینها امور ذهنی هستند، می‌شود موضوع برای مبتداء واقع بشوند و شما از آنها خبر بدهید و بگویید که من عدم زید را احساس می‌کنم. چطور شما عدم زید را احساس می‌کنید؟! یک وقت شما می‌گویید که نمی‌شود از عدم زید خبر داد، درست است به خاطر اینکه عدم زید مایبازاء خارجی ندارد تا بشود از او خبر داد یا از او خبر نداد! عدم زید عدم است منتها عدم مطلق نیست، عدمی است که متعلق به امر جزئی است فرقی نمی‌کند. از نقطه نظر اینکه هویت و ماهیت ندارد چه عدم مطلق و چه عدم زید بگویید هردو یکی است. اما می‌بینیم که نه! الآن خیلی از اخباری که در بین مردم و کوچه و بازار متداول است اینها مسائل عدمی است! [می‌گویید که] آقا چرا زید نیامد؟ حالا که نیامد پدرش را درمی‌آورم و می‌دانم با او چه کار کنم! اینکه می‌گویید: حالا که نیامد، آیا زید را تصور کردید و می‌گویید: حالا که زید نیامد، یا عدم زید را تصور کردید؟! عدم و

نیامدن او را تصور کردید، نیامدن که امر خارجی نیست! خیلی از قضایایی که در خارج داریم این قضایا، قضایای عدمی است یعنی عدم حکم به اخبار می‌دهد و عقل می‌آید ترتباً اثر می‌دهد و اثر مترتب می‌کند و قضایا حمل می‌کند! این به لحاظ همان کیفیتی است که در ذهن وجود پیدا می‌کند. چون در ذهن وجود پیدا می‌کند عقل می‌آید به او ترتیب اثر می‌دهد. عدم زید را کأن وجود می‌داند، **وجودٌ منها كيفيةٌ خاصٌ من الوجود** عدم را. منظور مرحوم آخوند در اینجا این است.

وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهَا عُنَاوَانٌ لِأُمُورٍ بَاطِلَةٍ تَصِيرُ مَنشَأً لِمَتَنَاعِ الْحُكْمِ عَلَيْهَا وَ عِنْدَ اعْتِبَارِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ يُحْكَمُ عَلَيْهَا بِعَدَمِ الْإِخْبَارِ عَنْهَا أَوْ بِعَدَمِ الْحُكْمِ عَلَيْهَا.

عنوان و مایاها برای امور باطله دارد این منشأ برای این است که ما حکم بر آن نکنیم. وقتی هردو حیثیت را ملاحظه بکنیم، حکم بر آن می‌شود یا به عدم اخبار عنها که بگوییم: **العدم المطلق لا يُخبر عنه** یا به عدم حکم بر آن.

أَوْ بِعَدَمِ ثَبُوتِهَا أَوْ أَشْبَاهِ ذَلِكَ وَ بِهَذَا تَتَدَفَعُ الشُّبُهَةُ الْمَشْهُورَةُ فِي قَوْلِنَا الْمَجْهُولُ الْمُطْلَقُ لَا يُخْبَرُ عَنْهُ. این شبهه که می‌گوییم: **المجهول المطلق لا يُخبر عنه** که چگونه باینکه مجهول مطلق است شما می‌گویید که **لا يُخبر عنه**؟ اگر مجهول مطلق است چرا **لا يُخبر عنه** می‌آورید؟! اگر **لا يُخبر عنه** است چطور مجهول مطلق را می‌شود مبتداء و موضوع قرار داد؟! این شبهه من دفع می‌شود.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ