

هو العليم

ادله مصنّف بر اصالة الوجود (2)

بررسی دلیل سوم و چهارم

شرح منظومه - المقصد الاول فى امور العامة، الفريدة الأولى فى الوجود و العدم، غرر فى أصالة الوجود -

جلسه دهم

استاد

آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهرانى

قدّس الله سرّه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كَذَا لُزُومُ السَّبْقِ فِي الْعِلْيَةِ *** مَعَ عَدَمِ التَّشْكِيكِ فِي الْمَهْيَةِ
كُونُ الْمَرَاتِبِ فِي الْأَسْتِدَادِ *** أَنْوَاعًا اسْتِنَارًا لِلْمَرَادِ
كَيْفَ وَ بِالْكَوْنِ عَنِ اسْتِوَاءٍ *** فَدُ حَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ

برای اصالة‌الوجود دو برهان قبلاً ذکر شد و عرض کردیم برهان اول به نظر ضعیف می‌آید و اگر بخواهیم آن را تصحیح بکنیم باید از ضمّ و ضمائم کمک بگیریم و این برهان به تنهایی نمی‌تواند یک برهان کامل باشد، اما برهان دوم خوب بود. إن شاء الله حالا می‌خواهیم برهان سوم و چهارم و پنجم را بخوانیم. امروز مرحوم حاجی صحبت را به وادی‌های متفاوتی می‌کشاند.

دلیل سوم مرحوم حاجی بر اصالة‌الوجود

مقدمه اول: تقدّم ذاتی علت بر معلول

شکی نیست که علت باید سابق بر معلول باشد و تقدّم علت بر معلول، تقدّم طبعی است. و همین‌طور تقدّم علی یکی از انواع تقدّم است که متفق‌علیه به این معنا است.

علت طبعاً هم‌زمان با معلول نمی‌تواند باشد. بله، در خارج باید هم‌زمان با معلول وجود داشته باشد؛ علت در مقام اتّصاف به علّیت باید هم‌زمان با معلول وجود داشته باشد، ولی نه در مقام اتّصاف به علّیت بلکه ممکن است زماناً در مقام تجوهر و ذات خودش مقدّم بر معلول بشود.

شما وقتی کلید را در درب حرکت می‌دهید، دست شما کلید را حرکت می‌دهد؛ حرکت دست علت برای حرکت مفتاح است و این‌طور نیست که اول دست حرکت بکند و یکی دو دقیقه بگذرد و بعد کلید حرکت بکند. اگر این‌طور باشد بین علت و معلول فاصله پیش می‌آید و **هو محال**. پس حرکت دست که علت برای حرکت مفتاح است هم‌زمان با تحقق حرکت مفتاح انجام می‌گیرد. و در این قضیه کسی شک نکرده است.

مقدمه دوم: عدم تشکیک در ماهیت

اگر ما این را به‌عنوان یک مقدمه بپذیریم و مقدمه دیگری را به آن ضمیمه بکنیم که آن مقدمه عدم تشکیک در ماهیت است، [برهان تمام می‌شود].

تشکیک در ماهیت بر این مبنا است که یک ماهیت در ماهیت خودش اولی و اقوی و اقدم باشد بر ماهیتی از همان نوع؛ فرض کنید که یک انسان در انسانیت از انسان دیگر اقوی باشد، یک بقر در بقریت خودش نه در جثّه، نه در سر و گردن، نه در اعضاء و جوارح، بلکه در چیستی خودش که بقریت است، اقوی باشد از یک بقر

دیگر.

یک وقت شما می بینید که یک بقر است و یک حیوانی شبیه به بقر است، در این صورت می گوید که این بقر است و از آن حیوان دیگر در بقریّت اقوی است؛ به خاطر اینکه ما شک در ماهیّت آن حیوان دیگر داریم و اگر شک در ماهیّتش نداشتیم دیگر نمی توانستیم بگوییم که اقوی است.

ولی اگر دو تا بقر هستند؛ یکی لاغر و مردنی است که فردا می میرد، یکی هم چاق است و استرالیایی و اسرائیلی که روزی سی کیلو، چهل کیلو شیر می دهد. هر دو بقر هستند و ما نمی توانیم بگوییم که این خوب گاوی است. مثلاً می گوئیم که عجب خری است! مثلاً خیلی خر است! مثل اینکه این مطلب در اینجا استثناء خورده است و خریّت هم مقول به تشکیک است! منظور از خر در اینجا همان بلاهت است و اتفاقاً این حرفها اشتباه است و خر خوب می فهمد.

پس ماهیّت تشکیک بردار نیست. ولی قائلین به اصالة الماهیه هم می توانند ادعا بکنند که ماهیّت در تحقق خارجی و در تقرّر خودش اقوای از دیگری است، ولی در خود ماهیّت اقوائیّت که یکی اقوی از دیگری باشد، معنا ندارد. مطلبی که در اینجا پیش می آید این است که اگر ما این دو مقدمه را به هم ضمیمه بکنیم که یک ماهیّت علت برای یک ماهیّت دیگر بشود، پس این ماهیّت در عین اینکه ماهیّت است، اقوی است از آن متولد خودش که ماهیّت دیگر است.

مطلب در اینجا باید روشن بشود؛ وقتی که ما گفتیم که ماهیّت مقول به تشکیک نیست و اقوائیّت و اضعفیّت در ماهیّت معنا ندارد، پس بنابراین چطور ممکن است که یک ماهیّت علت برای ماهیّت دیگر بشود؟! درحالی که علت باید اقوای از معلول باشد؛ اقوی در اشتداد. حالا اشتداد وجودی اسمش را نمی گذاریم بلکه اقوی در اشتداد هویت خودش. حالا آن هویت را قائلین به اصالة الماهیه ماهیّت می گیرند و ما آن هویت را وجود می گیریم؛ هویت یعنی همان تعین خارجی.

پس علت در تعین خارجی و ترتب آثار باید از معلول اقوی باشد. در معلول نیز همان جهت چستی علت وجود دارد، منتها آن جهت چستی به نحو اضعفی وجود دارد.

مطلبی که به نظر می رسد این است که چستی دیگر اضعف و غیر اضعف ندارد. بقر، بقر است؛ به بقر مُردنی که الان دارد می میرد و فقط یک پوست و استخوان به او است بقر می گویند، به آن بقر خارجی که مثلاً شش تن وزنش است هم بقر می گویند. گاوهایی هستند که حدود شش تن وزن دارند.

یک شخصی می گفت که مابعد از انقلاب از یک جایی داشتیم به ایران می آمدیم و هواپیمای ما هم از این هواپیماهای بزرگ بود. ما در این هواپیمای بزرگ فقط هجده تا گاو سوار کردیم و آوردیم. و من نمی دانستم که این گاوها این طور هستند ولی وقتی درجه جلو را نگاه کردم دیدم وزن هر گاو، شش تن است! و می گفت

که در تمام آن سالن وسیع هواپیمای هفتصد و چهل و هفت که از آن هواپیماهای بزرگ بود، فقط هجده تا گاو بار زده بودیم.

پس به گاو شش تنی هم گاو می گویند. صحبت در چیستی است که یک چیستی علت برای یک چیستی دیگر بشود، درحالی که در چیستی، اقوائیت و اشدت معنا ندارد. بنابراین این برهان تمام می شود.

اما اگر قائلین به اصالة الماهیة مطلب را این طور مطرح کردند که اقوائیت در ماهیت مورد نظر ما نیست و ما هم قائل به عدم تشکیک در ماهیت هستیم، ولی صحبت در تقررر ماهیت است؛ یعنی وقتی که این ماهیت انتساب به جاعل پیدا می کند، در خارج یک تقررری دارد. جاعل در خارج به این ماهیت تقررر و تعین می دهد؛ حالا ما اسم آن را وجود نمی گذاریم. و بعد ما وجود را از آن تعین انتزاع می کنیم.

و آن چیزی که در خارج است فرق می کند؛ یک ماهیتی داریم که بزرگ است، یک ماهیتی داریم که کوچک است، یک ماهیت اقوی داریم، یک ماهیت اضعف داریم. و از تعین ماهیت در خارج اشتداد و عدم اشتداد تحقق پیدا می کند و آن تعین هم به حساب انتساب به جاعل است؛ یعنی جعل جاعل تعلق می گیرد.

البته بحث جعل جدا است که ان شاء الله می گوئیم که جعل به چه چیزی تعلق می گیرد و فعلاً می خواهیم از قائلین به اصالة الماهیة دفاع بکنیم و بگوئیم که این دلیلی که شما در اینجا آورده اید: که در ماهیت اقوائیت و اضعفیت معنا ندارد درست است، ولی در تعین و تقرررش، اقوائیت و اضعفیت معنا دارد.

یعنی آن تعین و تقررر بعد از انتساب به جاعل در یکی شدید می شود و در یکی ضعیف می شود. این چه اشکال دارد؟! لذا می توانیم بگوئیم که شاید در دلیل سوم ایشان هم نظر باشد.

مثالهایی برای دلیل سوم

الف - مثال آتش

تلمیذ: ما وقتی به ماهیت نگاه کنیم می بینیم که شدت و ضعف و اقوائیت و اضعفیت در او نیست؛ پس دلیل مرحوم حاجی تمام است.

استاد: مرحوم حاجی دلیل را با چند مقدمه مطرح کرده اند:

مقدمه اول اینکه علت سابق بر معلول است. مقدمه دوم که درون این قضیه مخفی است این است که

علت باید اقوای از معلول باشد. و مقدمه سوم این است که تشکیک در ماهیت جایز نیست.

حالا این ماهیت باعث شده است تا آن ماهیت دیگر بوجود بیاید؛ مثلاً نار علت برای نار دیگر شده است

یعنی آتش از یک آتش تسری می کند و یک آتش دیگری به وجود می آید. ما قائلین به اصالة الوجود در مورد

این نار که علت برای این آتش دیگر شده است می گوئیم که وجود آتش علت برای آتش دیگر شده است و

تشکیک در وجود هم اشکال ندارد. پس وجود اقوی در وجود اضعف به نحو انفعال تأثیر می گذارد و آن وجود

منفعل را به فعلیت می‌رساند و این مطلب اشکال ندارد.

قائلین به اصالة‌الماهیة بنا بر مبنای مرحوم حاجی که مطلب را این‌طور مطرح کرده‌اند، می‌گویند که ماهیت او، علت برای ماهیت این یکی شده است؛ زیرا وجود که ندارد، یعنی وجود یک امر انتزاعی است، پس علت می‌شود ماهیت.

ناریت نار یعنی آن جهتی که به وسیله آن بین نار و یخ و برف فرق می‌گذاریم. اگر شما یک گلوله آتش و یک گلوله ذغال را تصور کنید، می‌بینید آنچه که باعث شده است ما بین این ذغال که الآن مشتعل است و بین ذغالی که سیاه و غیر مشتعل است فرق بگذاریم، همان ناریت است. چون وزن آنها که یکی است؛ وزن این من‌باب‌مثال ده مثقال است و این ذغال هم مثلاً ده مثقال است. رنگشان هم که باعث ناریت نیست؛ اگر شما رنگ قرمز دور این ذغال بکشید، با این کار که به او نار نمی‌گویید و باز ذغال است که آن را رنگ کرده‌اند. اگر برای این ذغال هم خصوصیتی مانند آتش تصور کردید، در این صورت هم ذغال که نار نمی‌شود.

اینکه الآن شما بین این ذغال مشتعل و این ذغال غیر مشتعل، میز و تفاوت قائل می‌شوید، که هر بچه‌ای هم آن را می‌فهمد و می‌گوید چیز است که دست نزن، دستت می‌سوزد! همان ناریت است. اینکه الآن بچه می‌گوید که دست نرنی دستت می‌سوزد یک چیزی برداشت کرده است یا نه؟ برداشت او همان ناریت است که ما اسم آن ناریت را چیستی می‌گذاریم. حالا آن ناریت علت برای یک ناریت دیگر می‌شود، یعنی آن ناریت به چوبی سرایت کند و نار دیگری را مشتعل کند.

بنابراین مقدمه اول اینکه این نار باید مقدم بر نار دوم باشد. مقدمه دوم اینکه این نار باید اقوای از این دومی باشد؛ چون علت باید اقوای از معلول باشد و الا اگر مساوی باشند نار اول نمی‌تواند جهت فاعلی داشته باشد. پس علت باید اقوای از معلول باشد. مقدمه سوم هم این است که ایشان فرموده‌اند که تشکیک در ماهیت جایز نیست، یعنی علت باید اقوای از معلول باشد. ولی ماهیت نمی‌تواند اقوای باشد، چون در چیستی که بین همه اشیا است، تفاوتی نیست.

مثلاً نار، نار است؛ شما نار در این ذغال را نار می‌بینید و نار در آتشی که نمرود برای حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام درست کرد را هم نار می‌بینید. آن نار را اقوای از این نمی‌بینید و هر دو را نار می‌گویید یعنی در نار بودن و در آتش بودن هر دو آتش هستند، متها می‌گویید که آتش آن زیاد است، نه اینکه آتشیّت و ناریت آن زیاد است. یعنی مقدار زیادی از اینها را در خودش جمع کرده است، به طوری که اگر ما همان آتشی که آتش آن به اندازه یک کوه دارد بالا می‌رود را تقسیم بکنیم، می‌شود همین قدر به اندازه این ذغال.

ب - مثال نور

شما لامپ‌های کوچکی را در نظر بگیرید که هر کدام یک وات نور می‌دهند؛ اگر این لامپ یک وات را

در دست من ببینید فقط یک محدوده‌ای از صورت من را روشن می‌کند، آن هم به مقدار خیلی مختصر! حالا اگر این شد دوتا، به اندازه دو وات می‌شود، یکی دیگر بیاورید و اضافه بکنید می‌شود سه وات. آنچه که از این یکی می‌فهمید و آنچه که از این سه تا می‌فهمید این است که هر دو نور می‌دهند، یعنی نور یک معنای واحدی است که ماهیت وجود خارجی این لامپ‌ها را تشکیل می‌دهد و آن نور، کم و زیاد ندارد؛ به خاطر اینکه نور دوم عین همان نور اول است بدون هیچ تفاوتی.

بله، نور دوم باعث نور بیشتری شده است اما در مفهوم نور که روشن کردن غیر و «الظاهر لنفسه و المظهر لغيره» باشد فرقی نیست. حالا اگر شما همین لامپ یک وات را تبدیل به هزار یا ده هزارتا کردید، یعنی در این اطاق ده هزارتا از این لامپ‌ها روشن کردید، دیگر نمی‌تواند چشمتان را ببیند.

قطعاً در اینجا اشتداد نور هست و اگر شما همین لامپ‌ها را یکی یکی کنار بگذارید، می‌بینید که به همان لامپ یک وات رسیدید! پس چیستی فرق نکرده است؛ یعنی ما به هزارتا لامپ نور می‌گوییم و به همین لامپ یک وات هم نور می‌گوییم. پس از نظر چیستی فرق نکرده است اما از جهت وجود، قوی و ضعیف شده است. به عبارت دیگر ماهیتی روی ماهیت نیامده است که قوی بشود. اگر این طور باشد باید در ماهیت اشتداد وجود داشته باشد یعنی یک ماهیتی اضافه به یک ماهیت دیگری بشود و شدید بشود، درحالی که در چیستی اگر هزارتا هم به همدیگر اضافه بشوند چیزی را زیاد نمی‌کند.

شما ماهیت گوسفند را تصور بکنید، مثلاً در این اطاق یک گوسفند است، یعنی ماهیت گوسفند است. حالا اگر شما در اطاق ده تا گوسفند آوردید، گوسفندی این اطاق که خیلی سنگین نمی‌شود و این اطاق که گوسفند نمی‌شود. اگر یک گوسفند در این اطاق بیاورید یک ماهیت تحقق پیدا کرده است و اگر صدتا گوسفند هم در اینجا بیاورید [باز هم یک ماهیت تحقق پیدا کرده است].

از ضمّ ماهیت به ماهیت دیگر اشتداد پیدا نمی‌شود، بلکه از ضمّ وجود بر او اشتداد پیدا می‌شود؛ به یک گوسفند یک کیلویی گوسفند می‌گوییم، به یک گوسفند صد کیلویی هم گوسفند می‌گوییم. درحالی که به هر دو گوسفند می‌گویید ولی آنچه که موجب فرق است عوارض بر این گوسفند است که زیاد شده است؛ مثلاً بر حجم آن اضافه شده است، بر پشم آن اضافه شده است، بر سنگینی آن اضافه شده است و...

محال بودن علیت یک ماهیت برای ماهیت دیگر

این اشکالی است که مرحوم حاجی مطرح می‌کنند، که اگر ماهیت بخواهد علت برای ماهیت دیگر باشد، از این نقطه نظر محالیت لازم می‌آید؛ محالیت این است که مثلاً گوسفندی که علت برای یک بره‌ای می‌شود، حالا اگر فرض بکنیم که این گوسفند علت برای گوسفند دیگر است - چون در واقع این گوسفند معدّ است و اینها جزء معدّات هستند - پس گوسفندی این گوسفند باید اقوی باشد از آن بچه‌ای که می‌زاید، درحالی که

این طور نیست و گوسفندی تفاوت پیدا نکرده است و به همان اندازه که به این می گویند گوسفند، به بچه اش هم می گویند گوسفند.

پس بین علت و معلول از نقطه نظر اطلاق گوسفندی و غنمیت، تساوی برقرار است. در حالی که ما گفتیم که علت باید اقوای از معلول باشد؛ پس در اینجا این محالیت پیش می آید.

اشکال بر دلیل سوم مصنف

عرض بنده این است که قائلین به اصالة الماهية می گویند که ما هم عدم تشکیک در ماهیت را قبول داریم و می گوئیم که در ماهیت تشکیک نیست، ولی صحبت در این است که آیا این ماهیت در خارج تعیین پیدا کرده است یا تحقق پیدا نکرده؟، تعیین خارجی آن، اقوای از دیگری است و این اشکالی ندارد.

یعنی ما می خواهیم بگوئیم که محط بحث دوتا است؛ شما بحث را در اصل ماهیت می برید و خود ماهیت را در نظر می گیرید که یکی است، ولی ما ماهیت مقررّه را با انتساب به جاعل در نظر می گیریم و می گوئیم که شدت و ضعف دارد.

مثلاً یک گاو پنجاه کیلویی است و یک گاو شش هزار کیلویی؛ بنا بر نظر قائلین به اصالة الماهية کدام یکی از اینها قوی تر بر دیگری است؟ وجود را که ما اعتباری می دانیم پس باید بگوئیم که ماهیتشان است. ماهیت را هم که می گویند استواء طرفین است، پس [فارق بین اینها] تقرّرشان است.

بنابراین بحث روی تقرّر و تعیین می رود؛ حالا ما می گوئیم که آن تعیین، وجود است ولی آنها می گویند که آن تعیین همان ماهیتی است که تقرّر پیدا کرده است، سفت شده است، توپر شده است، مشت پر کن شده است، همان ماهیتی است که به اصطلاح علمی به اضافه اشراقیه انتساب به جاعل پیدا کرده است.

پس آنها هم همین را می گویند که اشتداد در ماهیت نمی رود و بقر، بقر است ولی مرحوم حاجی می خواهد اشتداد را در خود ماهیت ببرد. به طور مثال این دو به یک اندازه بقر هستند ولی این شش تن است و این صد کیلو. اینکه این بقر شش تن است و این بقر صد کیلو است، از کجا آمده است؟ که بنا بر اصالة الماهية شما می گویند که این نمی تواند علت در آن باشد و بنا بر اصالة الوجود می گویند که این می تواند علت در آن باشد.

انتساب ماهیت به جاعل، منشأ اقوائت آن

تلمیذ: شما در اینجا فقط تقرّر را ثابت کردید!

استاد: همین طور است؛ لذا می گوئیم که این دلیل حاجی قدری اشکال دارد.

تلمیذ: شما می گویند که ما مقدمه شما را قبول داریم که بین علت و معلول اقوای بودن شرط است. ما هم آن را قبول داریم ولی شما به چه خاطر آن تقرّر را علت می دانید؟ در حالی که این تقرّر نه وجود است و نه ماهیت.

استاد: بله، منتها این ماهیت وقتی که انتساب به جاعل پیدا می‌کند، آن انتساب به جاعل است که به این شدت می‌دهد و به دیگری ضعف می‌دهد. حالا در آن انتساب به جاعل بنا بر رأی ما وجود افاضه می‌شود، بنا بر رأی قائلین به اصالة الماهية ماهیت افاضه می‌شود؛ یعنی همان ماهیت تقرر پیدا می‌کند.

یعنی می‌خواهم بگویم که ما یک وقت بحث را بنا بر اینکه اصلاً ماهیت غلط است می‌آوریم، ولی یک وقت ما بحث را بنا بر اینکه ماهیت غلط است نمی‌آوریم، بلکه می‌خواهیم از راه همین دلیل وارد بشویم و الا ما برای بطلان ماهیت ادله زیادی داریم مثلاً قضیه:

كَيْفَ وَ بِالْكَوْنِ عَنِ اسْتِوَاءِ *** فَذَخَرَجَتْ قَاطِبَةً الْأَشْيَاءِ^۱

یا «و الفرق بين نحوَي الكون يقي» که دلیل خوبی بود. منتها الآن ما هستیم و این دلیل، یعنی ما فقط به همین دلیل کار داریم که در این صورت اشکال وارد است.

تلمیذ: این اشکال در اینجا هم هست چون ما باید قبلاً وجود ذهنی را اثبات کرده باشیم و بعد بنا بر وجود ذهنی، اصالت وجود را اثبات کنیم.

استاد: این مسئله اصلاً وارد نیست به خاطر اینکه آنها هم ذهن را قبول دارند.

تلمیذ: یعنی آنها هم وجود ذهنی را قبول دارند؟

استاد: اصلاً ما وجود نمی‌گوییم، شما ذهن دارید و تصور اشیاء را در ذهنتان می‌کنید، حالا اسم آن را اصلاً وجود نگذاریم. بین تصور شما که معلوم بالذات است و معلوم در خارج چه فرقی است؟ یا اینکه شما می‌گویید که این شبیح از آن است، پس شما علم به خارج ندارید، یا می‌گویید که عین آن است، پس چرا خواص آن را ندارد؟

بنابراین وجود ذهنی خواهی نخواهی اثبات می‌شود. چه شما قائل به اصالة الماهية باشید یا نباشید، وجود ذهنی اثبات می‌شود. حالا که وجود ذهنی اثبات شد می‌آییم سراغ این مطلب که وجود ذهنی با وجود خارجی چه فرقی می‌کند؟ اگر هر دو مفهوم اعتباری هستند، پس آثار خارجی باید در وجود ذهنی هم باشد چون آثار از آن ماهیت است، درحالی که آثار خارجی در ذهن نیستند.

تلمیذ: پس وجود ذهنی هم ثابت می‌شود؟

استاد: بله، وجود ذهنی هم ثابت می‌شود و آنها هم نمی‌توانند وجود ذهنی را رد بکنند، مگر اینکه قائل به اضافه، کیف، شبیح و... باشیم که همه اینها مردود است؛ یعنی کسی نمی‌تواند این حرف را بزند که آنچه که ما به آن علم پیدا کرده‌ایم به خلاف آن چیزی است که در خارج است.

می‌خواهیم در اینجا بگوییم که ما هستیم و این دلیل سوم. لذا مرحوم مطهری در اینجا فرموده است که این دلیل ضعیف است و نمی‌تواند مقصود را برساند، ولی دلیل این مطلب را ذکر نکرده‌اند و فقط گفته‌اند که

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۶۴.

ضعیف است.^۱

جهت آن شاید همین باشد که آن جهتی که اقوائیّت علت را بر معلول می‌رساند، ماهویّت ماهیّت نیست، بلکه هویت ماهیّت است که آن اقوائیّت را می‌رساند. یعنی با همان انتساب به جاعل که تعیین پیدا می‌کند، آن باعث اقوائیّت می‌شود.

اشکال به دلیل سوم بنا بر تقرّر ماهیّت است یا خود ماهیّت؟

تلمیذ: مرحوم حاجی قبول ندارند که ماهیّت حقیقت اشیاء است و بنابراین تقرّر را هم که به ماهیّت برمی‌گردد قبول ندارند و می‌گویند که نه ماهیّت داریم و نه تقرّر.

استاد: بحث از اینکه این ماهیّت است یا تعیین، مربوط به برهان ما نیست. شما اگر قاعده علیّت را هم نمی‌آوردید این بحث پیش می‌آمد. ما می‌گوییم اصلاً مسئله علیّت نداریم.

مثلاً می‌گوییم که آقای فلانی که در اینجا است، ماهیّت است یا وجود؟ فائلین به اصالة الماهیة می‌گویند که وجود آن اعتباری است، پس ماهیّت است. چون او را در خارج می‌بینید که خودکار دستش است و به ما نگاه می‌کند و در اینجا نشسته است، پس ماهیّتش تقرّر پیدا کرده است.

حالا سؤال می‌کنیم که آن تقرّر چیست؟ این بحث که شما دارید مطرح می‌کنید، یک بحث ابتدایی است و ما از آن گذشته‌ایم. من باب مثال آمده‌ایم و یک تقرّری قلابی برای ماهیّت اثبات کرده‌ایم. اصلاً می‌گوییم که تقرّر قلابی است، این به دلیل ما ربطی ندارد.

بحث ما راجع به تقرّر ماهیّت است که آن را اثبات شده فرض کرده‌ایم و بعد بحث از اقوائیّت و اضعفیّت منتسب به علت را پیش می‌کشیم. بحث تقرّر است، مثلاً می‌گوییم که این آقا در اینجا نشسته است یا این لیوان که الان در دست من است، اینها تقرّر دارند. بحثی که شما می‌کنید ابتدایی است که آیا این ماهیّت است یا وجود؟

فائلین به اصالة الماهیة می‌گویند که وجود اعتباری است پس ماهیّت می‌ماند. این ماهیّت تقرّر دارد، حالاً که اسمش را تقرّر گذاشتیم باید آن را به این ماهیّت ضمیمه بکنیم. آنها می‌گویند که هرچه هست همین ماهیّت است. آنچه را که ما می‌بینیم ماهیّت است و ما وجود نمی‌بینیم؛ یعنی آنچه را که ما می‌بینیم ماهیّت است و وجود را از آن انتزاع می‌کنیم.

حالا شما اگر می‌خواهی تقرّر را از این ماهیّت انتزاع بکنی انتزاع بکن، و اگر می‌خواهی وجود را از او انتزاع بکنی انتزاع بکن؛ چون ماهیّت یک ظرف و وعائی است که شما هر صفتی را می‌توانید از او انتزاع بکنید و این به دلیل ما کاری ندارد.

^۱ مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹ ص ۹۷.

مرحوم حاجی از باب اشتداد در ماهیت پیش آمدند و ما هم از همان باب جلو می‌آییم؛ شما می‌گویید که در ماهیت اشتداد وجود ندارد، ما هم همین را می‌گوییم، ولی در تقرّرش که وجود دارد و کفی بالمطلوب. این هم دلیل سومی که ایشان فرموده‌اند.

دلیل چهارم اصالة الوجود: تحقّق امور غیرمتناهیة بین الحاصرین

دلیل چهارمی که می‌فرمایند و ظاهراً این دلیل چهارم را آقایان می‌پذیرند این است که:

كُونُ الْمَرَاتِبِ فِي الْأَشْتِدَادِ *** أَنْوَاعًا اسْتِنَارًا لِلْمُرَادِ

اگر یک ماهیتی بخواهد تبدیل به ماهیت دیگر بشود یک حرکتی را در خودش انجام می‌دهد، چه ما قائل به حرکت جوهری بنا بر مبنای صدر المتألهین باشیم یا نباشیم.

فرض کنید که یک سنگ در کوه یا در معدن می‌خواهد حرکت بکند و از ذغال بودن بگذرد و تبدیل به یک الماس بشود. یا یک سنگ می‌خواهد حرکت بکند و از آن حالت وجه الارضی بودن خارج بشود و کم‌کم تبدیل به یک یاقوت بشود، ماهیت اینها طبعاً متفاوت است. یا خاک و جماد با آمیخته شدن با نبات و تخم کم‌کم می‌خواهد حرکت بکند و تبدیل به گیاه بشود. در حرکتی که این الآن می‌کند لاجرم از یک ماهیت به ماهیت دیگر مبدل می‌شود. یک وقت ما نگاه می‌کنیم این را خاک می‌بینیم، آب می‌بینیم و یک ماه بعد نهال درخت می‌بینیم. در آن چیزی که اول دیدیم که خاک و آب است؛ آب ماهیتی دارد، خاک ماهیتی دارد، هوی ماهیتی دارد، نور خورشید ماهیتی دارد و اینها مجموعاً دست به دست هم می‌دهند و این ماهیت‌ها در همدیگر قاطی می‌شوند، در هم فرو می‌روند، مخلوط می‌شوند، ممزوج می‌شوند و کم‌کم تبدیل می‌شوند به ماهیت دیگر. یعنی در خودشان دگرذیسی و دگرگونی ایجاد می‌کنند و تبدیل می‌شوند به ماهیت دیگر. اسم آن ماهیت را ما نهال می‌گذاریم. این مطلب خیلی واضح و روشن است.

حرکتی که این ماهیت‌ها می‌کنند برای اینکه تبدیل بشوند، یک حرکت صعودی به سمت کمال است و برای گذشتن از این حرکت باید یک فاصله زمانی را طی بکنند و به عبارت دیگر آناء غیرمتناهیة را باید طی بکنند. البته فرق نمی‌کند که آن را از اجزاء لایتجزئی زمان بگیریم یا به معنای حال بگیریم، در هر صورت باید این زمان‌های غیرمتناهی را طی بکند تا اینکه تبدیل پیدا بشود.

صحبت در این است که این مراتبی که ماهیت در سیر خودش شروع به حرکت در آنها کرده است را اگر ما به دقت نگاه بکنیم می‌بینیم که گرچه ما در یک وقت خاک و آب و هوا دیدیم و بعد نهال دیدیم، ولی در این سیری که ماهیت کرده است چه بسا ماهیات و انواع خیلی زیادی را همین طور به خود گرفته است؛ یعنی در یک مرتبه و در یک آن از خاک برنگشته است و تبدیل به گیاه نشده است! چه بلایی بر سر این آب و خاک آمده است تا کم‌کم اینها لباس پوشیدند و همین طور لباس عوض کردند تا اینکه تبدیل به نهال شدند.

در تمام این مدت که این حرکت جوهری - که عبارت مرحوم صدرالمتألهین است -^۱ ادامه داشته، مراتب غیرمتناهی‌ای از انواع در خارج به وجود آمده است. ممکن است شما بگویید که مراتب غیرمتناهی به وجود بیاید چه اشکالی دارد؟!

فرض کنید که این خاک است و این آب است، یک مرتبه که تبدیل به نهال نشده است، بلکه از خاک بودن یک مقدار به سمت نباتیت آمده است و یک نوع به خود گرفته است، دوباره فردا یک قدم به سمت نباتیت جلو آمده است و همین طور به سمت نباتیت آمده است، و مرتب انواع مختلفی به خود گرفته است - که ما نمی‌توانیم اسمی برای آنها بگذاریم ولی عقل ما إدراک این معنا را می‌کند - تا اینکه بعد از یک هفته می‌بینیم جوانه سر زده است و دارد رشد می‌کند.

باز اگر ما تحلیل بکنیم و عقل ما در این قضیه دقت بکند، می‌بیند که در همین یک‌روز یک‌روزی که ما برای تبدل انواع در نظر گرفته‌ایم، یک مرتبه که تبدیل به نهال نشده است و یک مرتبه از امروز پایش را به فردا نگذاشته است. بلکه مثل قطار است و این طور نیست که یک دفعه پایش را از اینجا بردارد بگذارد سمنان، نه این چرخ‌ها همین طور حرکت می‌کنند و می‌رود و می‌رود و می‌رود... [همین طور قطار حرکت می‌کند] تا می‌رسد به ایستگاه سمنان و از آنجا حرکت می‌کند و می‌رسد به دامغان و هلم جراً.

بنابراین حرکت جماد به سوی نبات مانند قطاری می‌ماند که از یک ایستگاه حرکت بکند و همین طور در هر آنی از آنات در یک مکان باشد، در هر آنی از آنات در یک زمان باشد تا اینکه این مسافت طی بشود و به ایستگاه بعدی برسد.

اگر قضیه این طور باشد پس ما انواع غیرمتناهی محصور بین حاصرین را در اینجا می‌بینیم؛ حاصر اول آن زمانی است که ما این تخم را در زمین گذاشته‌ایم و حاصر دوم آن زمانی است که این تخم جوانه زد و تبدیل به گیاه شد. حساب می‌کنیم و می‌بینیم که یک هفته است، در این یک هفته که محصور بین دو حاصر اول و منتهی است، انواع غیرمتناهی‌ای در خارج تحقق پیدا کرده است.

تحقق امور غیرمتناهی بین الحاصرین در دو فرض اصالة الماهیه و اصالة الوجود

حالا شما ممکن است بگویید که تحقق پیدا بکند چه اشکال دارد؟! اشکال این است که تحقق انواع غیرمتناهی در خارج با توجه به حصر بین دو حاصر محال است؛ مبدأ محدود، منتهی هم محدود اما بین آنها تحقق شیء نامحدود است و این می‌شود محال.

اگر در اینجا قائل به اصالة الماهیه بشویم، معنایش این است که ماهیت‌هایی که هیچ دخلی به همدیگر

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۲۲۰.

ندارند و اصلاً به نهایت نمی‌رسند و حدی برای آنها نیست بین دو حاصر محدود تحقق پیدا نکنند و بطلان این مطلب از ابدۀ بدیهیات است.

اما اگر گفتیم که اصل با وجود است، اشکال ندارد که یک امر ثابت لباس‌های متفاوتی به خودش بگیرد؛ خودش ثابت است و مثل ماهیت نیست که این ماهیت ارتباطی به ماهیت دیگر نداشته باشد. این خودش امر ثابت است و وقتی که امر ثابت شد پس این می‌شود محدود و این امر محدود لباس‌های غیر محدود به خود می‌گیرد و دیگر در اینجا اشکالی پیش نمی‌آید.

امکان تحقق امور غیرمتناهی در ذهن

مطلبی که در اینجا به ذهن می‌رسد و باید به این نکته خیلی دقت بکنیم این است که آقایان در اینجا فرموده‌اند که تحقق امور غیرمتناهی که محصور بین دو حاصر هستند در ذهن اشکال ندارد.

به عبارت دیگر ذهن ما می‌تواند محصور بین دو حاصر را به امور غیرمتناهی تقسیم بکند. به عبارت دیگر این تقسیم می‌شود تقسیم بالقوه نه تقسیم بالفعل. اما تحقق یک امر غیرمتناهی که حد نداشته باشد، در خارج محال است؛ چون بالأخره شما که می‌خواهید این خط را تقسیم بکنید؛ تقسیم می‌کنید به ده تا تقسیم، صدتا تقسیم، هزارتا تقسیم، ده هزارتا! بالأخره باید یک‌جا بایستید.

اما اینکه این خط بخواهد در خارج بی‌نهایت تقسیم بشود می‌گویند که امکانش نیست. بله، بالقوه می‌شود یعنی ذهن می‌تواند این را در ظرف خودش تقسیم بکند اما در خارج این امر انجام نمی‌گیرد. لذا گفته‌اند که وعاء ذهن و عائی است که آنچه در خارج نشدنی است، ذهن می‌تواند آن را تصور بکند.

اشکال استاد به تحقق امور غیرمتناهی در ذهن

عرض بنده این است که آیا ذهن به عنوان حکایت از واقع تقسیم می‌کند یا جدای از واقع تقسیم می‌کند؟ به عبارت دیگر اگر در خارج، تقسیم محصور بین دو حاصر ممتنع بود مانند شریک‌الباری، چطور ذهن می‌توانست این را تقسیم بکند؟ این بالقوه که ذهن به خارج می‌دهد که خارج بالقوه قابل قسمت است، آیا معنای آن این است که امکان قسمت شدن را فقط در ذهن دارد یا معنا این است که امکان قسمت شدن در خارج را هم دارد ولی ما چون وسائش را نداریم نمی‌توانیم تقسیم بکنیم؟

مثلاً می‌گویند که در سابق شمشیر آهنی درست می‌کردند - برای وقتی که می‌خواستند با آن سر یکی را ببرند - که یک سانتی متر قطرش بود؛ چون وسیله‌ای که با آن، آهن را تیز بکنند نداشتند. بعد یک مقدار ترقی کردند و یک شمشیر آهنی درست کردند که قطرش نیم سانت بود و سر فرد و مثلاً حیوان بیچاره راحت‌تر جدا می‌شد. بعد یک کم جلوتر آمدند و شمشیری درست کردند که مثلاً قطرش یک میلی‌متر شد یعنی تیزی آن حربه یک میل شد، بعد همین‌طور جلوتر آمدند تا اینکه شمشیری درست کردند که - بنا بر آنچه که تعریف

می‌کنند - می‌گویند همین که می‌زدند، اصلاً فرد متوجه نمی‌شد که چه موقع مرد و تازه بعد از تکان خوردن، سرش می‌افتاد.

جایی می‌خواندم که الان یک چاقوی جراحی رگهای مغزی درست کرده‌اند که می‌تواند یک سانتی‌متر مو را به یک میلیون و نیم قسمت تقسیم کند! حالا من از شما سؤال می‌کنم که آیا این چاقو هم امکان تقسیم دارد یا ندارد؟ یعنی آیا شما الان می‌توانید دستگاهی را پیدا بکنید که بتواند این یک سانتی‌متر را با این چاقو تقسیم بکند؟ یک‌هم چنین دستگاهی که در خارج نیست! اما آمده‌اند و محاسبه کرده‌اند و ضخامت آن چاقو را در نظر گرفته‌اند و ضخامت مو را هم در نظر گرفته‌اند و تقسیم کرده‌اند و گفته‌اند که قطر این چاقو یک میلیون و نیم برابر کمتر از طول این مو است.

سؤال ما این است که اگر ذهن این شیء خارجی و این کمّ متصل را قابل قسمت می‌داند ولی با وجود وسائلی که فعلاً هست تقسیم امکان ندارد، بنابراین اشکال ندارد که این شیء در خارج تقسیم به غیرمتناهی بشود.

و اگر ذهن آن چیزی که در خارج است را حتی با وجود وسیله‌اش قابل تقسیم به غیر نهایی نمی‌داند، پس در ذهن هم نمی‌تواند تقسیم بکند؛ چون ذهن، وعاء خارج است و حکایت از خارج می‌کند. این مطلبی است که من جایی ندیده‌ام.

اینکه می‌گویند که تقسیم غیرمتناهی در ذهن جایز است و در خارج جایز نیست، اشکال همین جا پیش می‌آید، که اگر ذهن حکایت از خارج می‌کند، پس چطور شما می‌گویید که خارج بالقوه است؟ بالقوه یعنی امکانش را دارد، بالقوه یعنی می‌تواند، و اگر می‌تواند پس اشکال روی غیرمتناهی و نامتناهی بودن نیست، بلکه اشکال در این است که وسیله‌اش نیست و اگر وسیله‌اش پیدا بشود تقسیم می‌کنند.

تنظیر موضوع بحث با مبحث جزء لایتجزی

همین قضیه را در جزء لایتجزی می‌گویند؛ می‌گویند که شما می‌توانید ماده را تقسیم بکنید؛ مثلاً این مقدار را می‌توانید به یک تکه تقسیم بکنید و می‌توانید آن تکه را هم به یک تکه دیگر تقسیم بکنید، همین‌طور بعدی را هم تقسیم می‌کنید تا به اتم برسید، اتم را هم باز تقسیم می‌کنید، و بعد آن ذره اتم که پروتون و الکترون است را هم باز تقسیم می‌کنید، آن الکترون را هم شما باز می‌توانید تقسیم بکنید.

یک دفعه من باب مثال طبق تئوری که فعلاً هست، هسته شکافته می‌شود و تبدیل به انرژی می‌شود. اگر انرژی ماده است، شما سراغ همان انرژی می‌روید. بالآخره ما وسیله تقسیم را نداریم ولی اگر وسیله تقسیم را داشتیم تا قیامت می‌نشستیم و همین یک ذره را به بی‌نهایت قسمت تقسیم می‌کردیم.

مطلبی که آقایان در مورد محالیّت حصر غیرمتناهی در بین دو حاصر فرموده‌اند؛ که در ذهن اشکال ندارد

ولی در خارج اشکال دارد، این مطلب در مورد جزء لا یتجزی هم به ذهن می‌رسد.

تحقق امور غیرمتناهیة بین الحاصرین حتی بنا بر اصالة الوجود

أضف علی ذلك اینکه شما بنا بر فرضی که قائل به اصالة الوجود هم باشید این مطلب وجود دارد. و به طور کلی این مسئله اشتداد مراتب به نحو غیرمتناهی در هر مسئله سیالی وجود دارد؛ در زمان وجود دارد، در کم وجود دارد، در حرکت وجود دارد، در حرکت کیفی و امثال ذلك وجود دارد.

شما یک سیب را در نظر بگیرید که این سیب از سبزی می‌خواهد تبدیل به قرمزی بشود؛ اول سبزی را طی می‌کند و سفید می‌شود، بعد سفیدی را طی می‌کند و زرد می‌شود، زرد را طی می‌کند و زرد پررنگ می‌شود، زرد پررنگ را طی می‌کند و نارنجی می‌شود، نارنجی را طی می‌کند و قرمز کم‌رنگ و ارغوانی می‌شود، قرمز کم‌رنگ را طی می‌کند و قرمز پررنگ می‌شود تا جایی که می‌شود یک سیب لبنان سرخ که از قرمزی می‌خواهد به سیاهی بزند.

حالا آیا این حرکت محصور بین حاصرین است یا نه؟ و آیا بی‌نهایت تبدل کیف در خارج بر این واقع شده است یا نشده؟. من از شما سؤال می‌کنم که این سبزی و سفیدی و زردی و ارغوانی و قرمزی - حالا ما چهارتا را می‌گوییم - آیا واقعاً چهار رنگ یا پنج رنگ در بین این دو حاصر انجام پذیرفته است؟ می‌بینیم که پنج رنگ است، ده رنگ است، بیست رنگ است، دویست رنگ است، دو هزار رنگ است، دو میلیارد رنگ است، پس می‌شود بی‌نهایت. یعنی شما در هر آنی از آنات که تصور بکنید می‌بینید که این سیب یک رنگ است.

بله، اینکه چشم ما قدرت بر شناخت ندارد یک حرف دیگر است که ما نمی‌توانیم ببینیم ولی ندیدن ما دلیل نمی‌شود بر اینکه ذهن ما هم نتواند واقع را بیابد. ذهن واقع را می‌یابد بر این اساس که در واقع الوان بی‌نهایتی در خارج انجام گرفته است.

حالا جناب آقایان شما در اینجا چه می‌فرمایید؟ آیا در خارج کیف غیرمتناهی بین دو حاصر؛ حاصر اول سبزی، حاصر دوم قرمزی تحقق پیدا کرده است یا نه؟ مثلاً در مدت زمان یک ماه، در بین این مدت آیا بی‌نهایت رنگ در خارج تحقق پیدا کرده است یا نه؟ اگر تحقق پیدا کرده چندتاست؟ یک میلیون؟! شما باید بگویید که بی‌نهایت رنگ در خارج تحقق پیدا کرده است.

پرسش و پاسخ

اگر در نامتناهی عدد بیاید، مفهوم غیرمتناهی منتفی می‌شود؟

تلمیح: اگر در نامتناهی عدد بیاید متناهی می‌شود و دیگر مفهوم غیرمتناهی منتفی می‌شود.

استاد: من از شما سؤال می‌کنم که اصلاً فرض کنید ما در اینجا تناهی عددی داریم. الآن این سیب چند رنگ به خود گرفته است؟ شما از نظر عدد به من نشان بدهید.

تلمیذ: ما تناهی داریم ولی فقط عدد آن را نمی‌توانیم بگوییم.

استاد: بگویید هزارتا، درحالی‌که بیشتر است.

تلمیذ: ما حداکثر را می‌گوییم، به عبارت دیگر می‌گوییم که هرچقدر ما بخواهیم، ولی تناهی است.

استاد: حداکثر همان غیرمتناهی است. شما عدد را به هر جا که ببرید من به بالاتر می‌روم؛ شما یک میلیون

می‌گویید من می‌گویم یک میلیون و یک، شما ده میلیون می‌گویید من می‌گویم ده میلیون و دو. و اصلاً عدد غیرمتناهی است.

تلمیذ: شما اگر تریلیون هم بگویید، باز ذهن می‌تواند روی آن بگذارد.

استاد: ذهن می‌تواند بگذارد ولی صحبت ما در این است که این ذهن ما از خارج برداشت کرده است؛

یعنی یک سبزی را در خارج دیده است و یک قرمزی را هم این طرف دیده است، که اینها محصور بین حاصرین

هستند؛ این سبزی و شروع حرکت از اول روز دوشنبه بیست و دوم ربیع شروع شده است و روز بیست و دوم

جمادی الاول هم به قرمزی و تکامل رسیده است، پس این محصور بین حاصرین است. حالا ما از شما سؤال

می‌کنیم که این سیب چند رنگ عوض کرده است؟

تلمیذ: در واقع ما نمی‌توانیم بگوییم که این سیب چند رنگ عوض کرده است. ولی هرچقدر

بگوییم، غیرمتناهی نیست، بلکه متناهی می‌شود؛ چون غیرمتناهی یعنی غیر قابل شمارش.

استاد: بنده می‌گویم که اینکه مفهوم غیرمتناهی در سیالات نیست معنا ندارد. یعنی اشکال ندارد که یک

امر بی‌نهایت در بین دو حاصر تحقق پیدا کرده باشد و این محال نیست. الآن که من دستم را مثلاً سی سانتی متر

روی این کمّ حرکت می‌دهم، چند قسمت از این کمّ را طی کرده است؟ اگر آن را به سانتی متر تقسیم بکنید

سی سانت می‌شود، اگر به میلی متر تقسیم بکنید سیصد میل می‌شود، هر مقدار که شما تقسیم بکنید باز هم جا

دارد. پس دست من بی‌نهایت نقطه بین دو حاصر را طی کرده است و این چه اشکالی دارد؟!

آیا قرار گرفتن امر بی‌نهایت در بین دو محصور محال است؟

تلمیذ: آقایان می‌گویند که قرار گرفتن امر بی‌نهایت در بین دو محصور محال است چون بین

منتهی و مالا منتهی تنافی وجود دارد.

استاد: این محالیتی که آقایان می‌گویند اشتباه است؛ محالیت در سیالات که عبارت از تحقق امر بی‌نهایت

بین دو محصور است غلط است. و اشکال ندارد که یک امر بی‌نهایت و مالا منتهی در بین دو حاصر تحقق پیدا

کرده باشد.

تنافی در آنجایی است که با هم تضاد پیدا بکنند، ولی در اینجا تضاد ندارند. یعنی تضاد در عرض این

شیء نیست، بلکه در عمق و طول آن است؛ یک وقت این غیرمتناهی می‌خواهد با آخر این شیء تماس پیدا

بکند، در اینجا ما می‌گوییم که این غیرمتناهی با آخر این نمی‌تواند تماس پیدا بکند؛ یعنی این بیاید آن غیرمتناهی را حد بزند و آخر این شیء بیاید فاصله بین غیرمتناهی را بگیرد. یعنی آخرین نقطه قرمزی که ما او را آن می‌گوییم؛ آن زمانی که بین گذشته و آینده است و خودش جزء زمان نیست و نقطه قرمزی همان نقطه است. حالا اگر ما آن نقطه را در نظر بگیریم که آخرین نقطه حصر است، او می‌تواند در شکم خودش غیرمتناهی را طولاً بپروراند نه عرضاً؛ چون که عرضاً بین دو حاصر است ولی طولاً این غیرمتناهی است. شما همین ماده را تصور بکنید که اگر آن را تکه و تقسیم کردید، همین‌طور دوباره تکه کردید، بالأخره هر مقدار که تکه کردید ذهن شما می‌تواند برای او قسمت دیگری را تصور بکند گرچه در خارج وسیله نداشته باشید. ما در این حرفی نداریم.

ولی صحبت در این است که اگر قسمت کردن او را در خارج غیرممکن می‌دانید، پس ذهن شما هم نمی‌تواند آن را تقسیم بکند؛ چون ذهن شما نمی‌تواند امری را که در خارج تحقق ندارد ممکن بیندارد. ذهن نمی‌تواند پدری که هنوز وجود ندارد؛ یعنی علت برای تحقق پدری نیست را علت برای فرزند بداند. ذهن نمی‌تواند شریک‌الباری که در خارج ممتنع است را ممکن‌الوجود بداند. ذهن این کار را نمی‌تواند بکند چون ذهن آن را محال می‌داند. و ذهنی که شریک‌الباری را ممکن‌الوجود بداند معیب است. ذهن شریک‌الباری را ممتنع می‌داند، ذهن اجتماع نقیضین را در خارج ممتنع می‌داند.

آیا فرض محال، محال است؟

تلمیح: پس این قضیه که فرض محال، محال نیست بنا بر فرمایش شما غلط است؟

استاد: فرض محال، محال نیست؛ یعنی محال را فرض می‌کند ولی صحبت در این است که در خارج به او چه می‌دهد؟ یک وقت شما شریک‌الباری را در ذهن تصور می‌کنید، این قضیه فرض محال، محال نیست مربوط به اینجا است. ولی تصور شریک‌الباری غیر از این است که ذهن تصدیق بکند که این می‌شود در خارج باشد، این دو مطلب است.

ذهن من که می‌گوید این خط را می‌توانی در خارج تقسیم بکنی، منتها وسیله‌اش را نداری؛ یعنی حکم را روی خارج برده است، درحالی که شما می‌گویید که در خارج غیر ممکن است.

اگر فرض کنید که وجود زید محال است که در خارج تحقق پیدا بکند، مثلاً حسن آقا مرده است و در این صورت دیگر نمی‌تواند که یک بچه بزاید! حالا زیدی را تصور بکنید که از حسن آقای مرده به وجود بیاید، پس تحقق این زید در خارج محال است و ذهن دیگر نمی‌تواند یک همچین زیدی را ممکن‌الوجود بداند؛ چون خود ذهن آمده است و موضوع برای این تصور کرده است، خود ذهن آمده است قرائن و مقارنات و لوازم و شرایطی را برای این تصور کرده است که آن شرایط در خارج عملاً غیرممکن است. ذهن می‌تواند که زید را در خودش بیاورد ولی هیچ‌وقت نمی‌تواند حکم بکند به اینکه زید در خارج ممکن‌الوجود است و

فقط ذهن معیب است که این کار را می‌کند.

تلمیذ: گفتیم که ذهن به تمام معنا از خارج حکایت می‌کند اما بعضی جاها ذهن انسان این امکان را دارد که چیزی را که در خارج تحقق ندارد در خود بسازد مانند خیالاتی که خود انسان دارد.

استاد: بالأخره ذهن از خارج می‌گیرد و بعد در خودش می‌سازد. «بحرٌ من زبیق» که در ذهن شما است در خارج وجود ندارد. ولی صحبت در این است که ذهن در همین «بحرٌ من زبیق» دریا را از خارج می‌گیرد، جیوه و طلا و نقره را هم از خارج می‌گیرد و ترکیب می‌کند و می‌سازد.

ولی بحث ما در قضایای تصدیقیه است یعنی قضایایی که ذهن همیشه می‌خواهد آنها را به خارج ببرد. [در «زید ممکن»] ذهن نمی‌خواهد امکان را در موجود ذهنی خودش ببرد، بلکه می‌خواهد امکان را در تعیین خارجی ببرد، حالا اگر در خارج غیرممکن باشد ذهن هم نمی‌تواند بگوید که این ممکن است.

آیا می‌توان از استدلال مرحوم حاجی دفاع کرد؟

تلمیذ: ما از فرمایش شما این‌طور فهمیدیم که فرمودید که ذهن غیرمتناهی را می‌تواند تصور بکند و چون ذهن حکایت از خارج می‌کند، پس در خارج هم غیرمتناهی محصور بین حاصرین است. ولی شاید این مورد هم مانند جایی است که ذهن از خارج گرفته است ولی حکایت از خارج نمی‌کند.

استاد: من الآن به شما یک صورت عینی دادم؛ شما توانستید در این سببی که الآن این فاصله را طی کرده است، امور غیرمتناهی را تصور بکنید و این مسئله در خارج انجام گرفته است. اگر در خارج انجام نگرفته است شما به من بگویید که مثلاً در این نقطه سبزی به زردی یک سکنه و فاصله افتاده است! درحالی که نمی‌توانید بگویید چون ما فرض را روی خارج آورده‌ایم.

ما می‌گوییم که این سیب را در خارج ببینید که دارد به خودش رنگ می‌گیرد؛ صبح یک رنگ است، ظهر یک رنگ است، عصر یک رنگ است، هزارتا رنگ است. حالا اگر چشم من یک مقدار قوی‌تر بود و آنچه را که شما نمی‌دیدید می‌دید به جای چهار رنگ، چهل رنگ می‌دیدم. و اگر باز چشم شخصی قوی‌تر بود چهارصدتا رنگ می‌دید و اگر یک کسی قوی‌تر بود چهارهزارتا رنگ می‌دید. همین‌طور بالا می‌رود و نمی‌ایستد چون این مسئله تحقق خارجی دارد.

بحث ما در این است که مسئله بین ماهیت و وجود دور نمی‌زند، بلکه مسئله این است که اجتماع و تحقق امور غیرمتناهی بین حاصرین محال است، چه ما قائل به اصالةالماهية بشویم و چه قائل به اصالةالوجود بشویم.

ولی مرحوم حاجی که قائل به اصالةالوجود هستند این مطلب را قبول کرده‌اند و گفته‌اند که تحقق امور غیرمتناهی بین دو حاصر بنا بر اصالةالوجود اشکالی ندارد؛ چون یک امر ثابتی است که امور غیرمتناهی به او بار می‌شود! (اینجا که منبر نیست)

[اینجا بحث علمی است؛] مرحوم حاجی که قبول می‌کند که یک امر ثابتی است که انواع غیرمتناهی به

او بار می‌شود؛ باز همین محصور بین دو حاصر هست، چون گرچه وجود ثابت است ولی لباس‌هایی که به خود پوشانده است که ثابت نیست. شما باید غیرمتناهی بودن قضیه را رد بکنید که رد نکرده‌اید و گفته‌اید امور غیرمتناهی هستند ولی اگر ما قائل به اصالة الوجود باشیم در مسئله اشکالی پیدا نمی‌شود؛ چون وجود یک امر ثابت است که محصور بین دو حاصر است، وجود جامع شتات است، وجود مثل یک نخ تسبیح می‌ماند که همه این متفرقات را جمع کرده است! حالا متفرقات را جمع بکند ولی بالأخره این متفرقات در خارج هستند و ما هم به همین کار داریم.

تلمیذ: منظور از امور غیرمتناهی بین دو حاصر، ماهیت است یعنی تحقق ماهیات غیرمتناهی که محصور بین دو حاصر باشند محال است ولی وجود اشکال ندارد.

استاد: ما می‌گوییم که این وجود مقید شده است به این امور غیرمتناهی و این امور غیرمتناهی در خارج تحقق پیدا کرده‌اند یا تحقق پیدا نکرد؟، با این قضیه دیگر مطلب تمام شد و اشکال همین جا است. بالأخره این محصور بین دو حاصر چه اسم آن را وجود بگذارید یا ماهیت؛ مقید شد، ماهیت سرش آمد، متعین شد، قید برداشت، رنگ برداشت، شما هرچه می‌خواهی اسمش را بگذار ولی بالأخره رنگ‌های غیرمتناهی به خود گرفته است و محصور بین دو حاصر هم هست. شما باید این را جواب بدهید.

تلمیذ: اصلاً دو حاصر نداریم، تصور ما از مبدأ اول همین تصور ما از حاصر است.

استاد: حالا ما بنا بر فرض دلیل بین دو حاصر تصور کردیم که از یک نقطه شروع کرده‌ایم و به یک نقطه قطع کرده‌ایم.

تلمیذ: در مورد عدد هم همین مسئله وجود دارد؟

استاد: عدد هم غیرمتناهی است. وقتی که ما خود ذات را غیرمتناهی گرفتیم پس عددی که بر این ذات بار می‌شود هم غیرمتناهی می‌شود. شما الآن یک قسمت و جزء را تصور بکنید این می‌شود یکی، بعد آن را تقسیم بکنید دو تا می‌شود و این دو تا را از این دو تا انتزاع کرده‌اید، حالا این دو تا را تقسیم بکنید چهار تا می‌شود پس چهار تا از اینها انتزاع شد، چهار تا را تقسیم بکنید هشت تا می‌شود و باز انتزاع شد، تقسیم بکنید به شانزده تا و باز انتزاع شد، همین طور مسئله ادامه پیدا می‌کند. پس عدد هم نامتناهی است، یعنی چه شما وسیله برای عدد داشته باشید یا وسیله برای تقسیم داشته باشید، فرقی نمی‌کند.

تلمیذ: این ذهن است که همین طور عدد و تقسیم را اضافه می‌کند و زیاد می‌کند.

استاد: ذهن که زیاد می‌کند بر این اساس است که می‌بینید در خارج چاره‌ای ندارد، یعنی در خارج وسیله‌ای برای تقسیم کردن نیست. ذهن که این کار را می‌کند کانه دارد همان خارج را تقسیم می‌کند، و الاً خط ذهنی خودش را که تقسیم نمی‌کند، منتها چون دستش به خارج نمی‌رسد، به سر خودش می‌زند و می‌گوید من می‌دانم که این خط یک متری به بی‌نهایت قسمت تقسیم می‌شود، منتها در خارج کسی نیست که بتواند این کار را بکند.

تلمیذ: در این صورت بین محدود و نامحدود، بین حدّ و لاحد تنافی پیش می‌آید. استاد: گفتیم که یک‌وقت محدودیت در عرض است و یک‌وقت در طول است؛ این محدودیت بین دو حاصر، محدودیت عرضی است، یعنی برای آن در این حرکت از نظر عرضی یک تصویری شده است. اما از نظر طولی و عمقی اگر بخواهد در خودش جلو برود غیرمحدود است و این اشکالی ندارد.

تلمیذ: ولی کسی قائل به این مطلب نیست.

استاد: بنده هم می‌گویم که کسی قائل نیست و دارم به همه اشکال می‌گیریم. می‌خواهم در جواب آن افرادی که این را گفته‌اند بگویم که مسئله بر اصالة الماهیة دور نمی‌زند.

اگر تحقّق امور غیرمتناهی بین دو حاصر محال است شما بیایید آن را در وجود حل بکنید. اینکه مرحوم ملاصدرا و مرحوم مطهری^۱ و دیگران در اینجا تأیید کردند و فرموده‌اند که محالیت در این است که غیرمتناهی بین دو متناهی است، می‌گوییم که شما در وجود چه می‌گویید؟ بالآخره در وجود که ماهیات متفاوتی به خود می‌گیرد، این امور غیرمتناهی بین دو حاصر تعین پیدا کرده است و تعین غیرمتناهی محال است. و مسئله با اینکه وجود مثل نخ تسیح می‌ماند، وجود جامع شتات است حل نمی‌شود و دلیل علمی می‌خواهد.

یا باید غیرمتناهی بودن قضیه را بردارید؛ آن‌وقت در صورت وجود چرا این حرف را می‌زنید که غیرمتناهی بودن اشکال ندارد؟ یا غیرمتناهی بودن را قبول دارید که در این صورت قائلین به اصالة الماهیة هم می‌گویند که اشکالی ندارد که ماهیت غیرمتناهی باشد.

وجهی برای صحت دلیل چهارم: عدم تناسب بین ماهیات

مگر اینکه ما این را بگوییم که مسئله به متناهی بودن و غیرمتناهی بودن کاری ندارد. مسئله به این است که هیچ نوع تناسبی بین این ماهیت و بین ماهیت دیگر وجود ندارد. و علت تبدیل این ماهیت به ماهیت دیگر هیچ چیز نمی‌تواند غیر از وجود باشد، که این مطلب اصلاً به نامتناهی بودن کاری ندارد و ما فقط دو تا ماهیت را تصوّر می‌کنیم حالا می‌خواهد غیرمتناهی باشد یا نباشد، یعنی بحث در غیرمتناهی بودن دیگر نیست. که إن شاء الله جلسه بعد این مطلب را توضیح می‌دهیم.

ما می‌گوییم اصلاً آیا ذهن داریم یا نداریم؟ بعضی از آقایان هستند که می‌گویند: فقط ذهن هست در خارج اصلاً هیچ وجود ندارد، و می‌دانید که اینها همه پوچگرایی و نهیلیست است اصلاً مکتب اگزیستانسیالیست بر همین است می‌گویند اصلاً در خارج چیزی وجود ندارد هر چه هست بافته ذهن است نیست....

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد

^۱ مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۹۵.