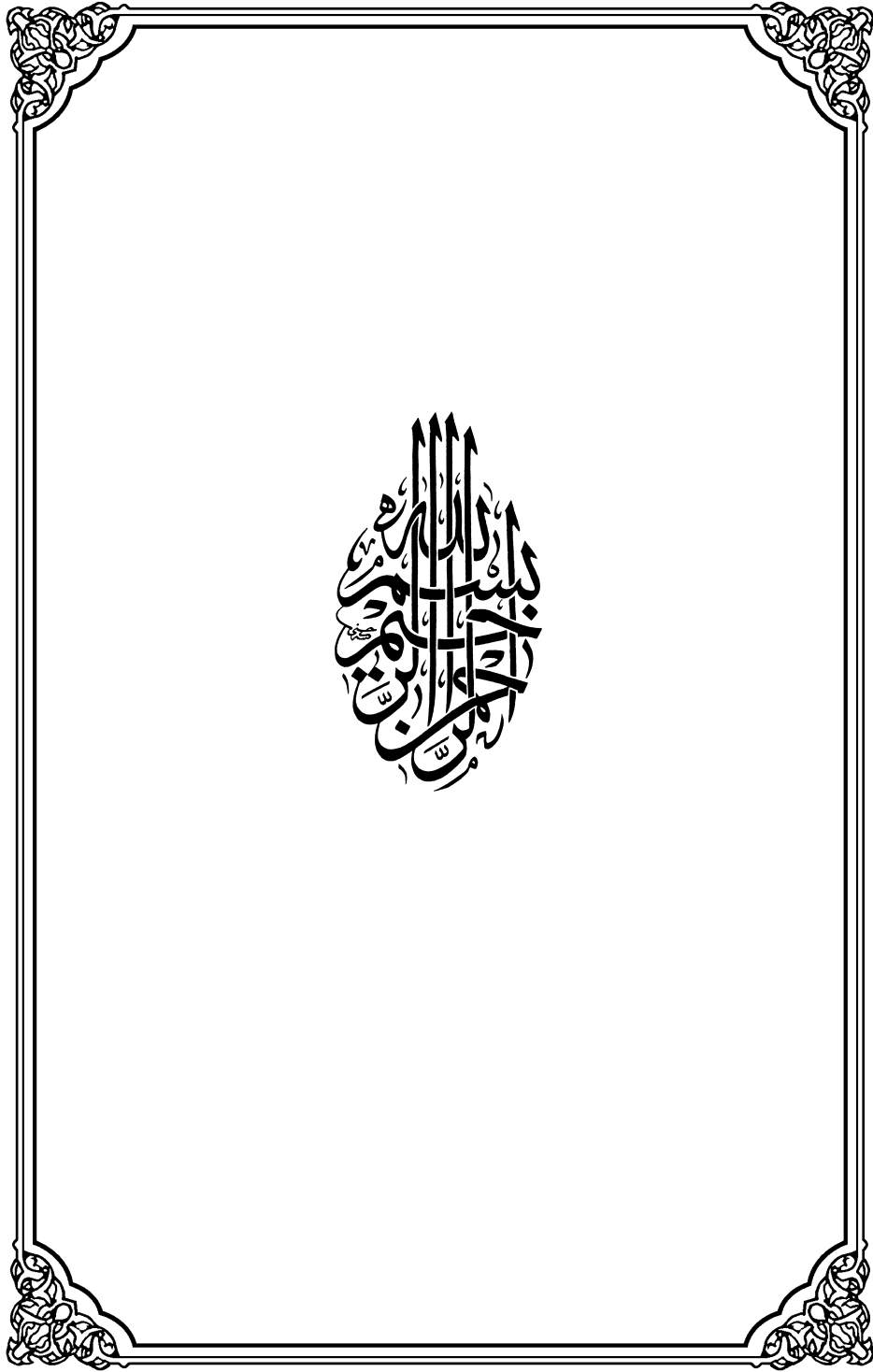


# کلاس کفایہ حکمت



فقیہہ حکیم  
حضرت آیت اللہ العظمیٰ منتظری  
رضوان اللہ تعالیٰ علیہ







# درس گفتار حکمت

﴿ شرح منظومه ﴾

جلد دوم

فقیه حکیم

حضرت آیت الله العظمی منتظری رحمته الله علیه



سرشناسه: منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-۱۳۸۸.  
عنوان و نام پدیدآور: درس گفتار حکمت: شرح منظومه / منتظری.  
مشخصات نشر: تهران: سرایی، ۱۳۹۳.  
مشخصات ظاهری: ۸ ج.  
جلد دوم / ۶۳۲ ص / ۳۲۰۰۰۰ ریال.

978 - 964 - 7362 - 29 - 0

978 - 964 - 7362 - 20 - 7

شابک جلد دوم:

شابک دوره:

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه اسلامی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ د ۴ ۷۶ م / ۱۴ BBR

رده‌بندی دیویی: ۱۸۹ / ۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۷۷۹۳۳

### درس گفتار حکمت (دروس شرح منظومه)، جلد دوم

« آیت‌الله العظمی منتظری رحمته »

انتشارات سرایی

نوبت چاپ: اول، ۲۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: بهار ۱۳۹۴

قیمت: ۳۲۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۶۲-۲۹-۰

قم، میدان مصلی، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۸

تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۱ - (۰۲۵) ۲۲۵۶۳۴۵۸ \* فاکس: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۵ \* موبایل: ۰۹۱۲۲۵۲۵۰۵۰

E-mail: SaraeiPublication@gmail.com

www.Amontazeri.com

## ﴿ فهرست مطالب ﴾

۱۳	﴿ درس سی و یکم ﴾
۱۳	« غرر في تعريف المعقول الثاني، و بيان الاصطلاحين فيه »
۱۵	علت طرح بحث
۱۶	وجود رابط، رابطی و نفسی
۲۵	اقسام قضایا
۳۵	﴿ درس سی و دوّم ﴾
۳۷	خلط بین دو اصطلاح
۴۳	اتصاف به شیئیت در خارج و عروض آن بر اشیاء در ذهن
۴۴	توالی فاسد عروض شیئیت بر اشیاء خارج از ذهن
۴۶	اتصاف ماهیت به امکان در خارج و عروض امکان بر ماهیت در ذهن
۵۳	﴿ درس سی و سوّم ﴾
۵۵	« غرر في أنّ الوجود مطلق و مقید و کذا العدم »
۵۵	تقسیم وجود و عدم به مطلق و مقید
۶۱	« غرر في أحكام سلبیة للوجود »
۶۳	احکام سلبی وجود
۶۳	اولین حکم سلبی وجود
۷۱	﴿ درس سی و چهارم ﴾
۷۳	دوّمین حکم سلبی وجود
۷۵	سوّمین حکم سلبی وجود

۷۸ ..... چهارمین حکم سلبی وجود

۸۱ ..... پنجمین حکم سلبی وجود

۹۱ ❁ درس سی و پنجم ❁

۱۰۱ ..... «غرر في أنّ تكثر الوجود بالماهيات و أنّه مقولٌ بالتشكيك»

۱۰۳ ..... كثرت در هستی

۱۰۳ ..... كثرت طولی

۱۰۴ ..... كثرت عرضی

۱۰۶ ..... گونه‌های مختلف امتیاز

۱۱۵ ❁ درس سی و ششم ❁

۱۱۹ ..... فرق بین مفهوم و ماهیت

۱۲۱ ..... عدم تشکیک در مفهوم و ماهیت

۱۲۷ ..... «غررٌ في أنّ المعدوم ليس بشيءٍ و شروع في بعض أحكام العدم و المعدوم»

۱۳۴ ..... ثبوت اعم از وجود و عدم اعم از نفی است

۱۳۹ ❁ درس سی و هفتم ❁

۱۴۲ ..... تعریف «حال»

۱۴۵ ..... اعتراض کاتبی

۱۵۳ ..... ادله معتزله بر قول به «حال»

۱۵۷ ❁ درس سی و هشتم ❁

۱۵۹ ..... خلاصه درس سابق

۱۶۰ ..... اشکال به جواب مرحوم حاجی

فهرست مطالب ❖ ۷

- ❖ درس سی و نهم ❖
- ۱۷۷
- « غررٌ في عدم التمايز و العلية في الأعدام » ..... ۱۸۵
- عدم امتیاز در اعدام ..... ۱۸۷
- عدم علیّت در اعدام ..... ۱۸۹
- « غررٌ في أنّ المعدوم لا يعاد بعينه » ..... ۱۹۳
- امتناع اعاده معدوم ..... ۱۹۵
- ❖ درس چهلم ❖
- ۲۰۱
- دلیل اوّل: ..... ۲۰۳
- دلیل دوّم: ..... ۲۰۵
- دلیل سوّم: ..... ۲۰۷
- دلیل چهارم: ..... ۲۰۹
- ❖ درس چهل و یکم ❖
- ۲۱۷
- چرا متکلمین قائل به جواز اعاده معدوم شده‌اند؟ ..... ۲۲۱
- ادله قائلین به جواز اعاده معدوم ..... ۲۲۴
- ❖ درس چهل و دوّم ❖
- ۲۳۵
- « غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق » ..... ۲۳۷
- ❖ درس چهل و سوّم ❖
- ۲۴۷
- حمل اولی ذاتی ..... ۲۵۰
- حمل شایع صناعی ..... ۲۵۰
- قضایای بتّیه و غیر بتّیه ..... ۲۵۳

۲۵۶	اشکال به شیخ احمد احسائی
۲۵۶	توجیه کلام شیخ احسائی
۲۶۳	«غررٌ في بيان مناط الصدق في القضية»
۲۶۵	اقسام قضایا
۲۶۸	ملاک صدق در قضایا

۲۷۱ ❁ درس چهل و چهارم ❁

۲۸۳ ❁ درس چهل و پنجم ❁

۲۸۵	عالم امر و عالم عقل
۲۹۳	نسبت بین خارج، ذهن و نفس الامر

۲۹۷ ❁ درس چهل و ششم ❁

۲۹۷	«غررٌ في الجعل»
۳۰۲	اقسام جعل
۳۰۴	موارد جعل بسیط و جعل تألیفی
۳۰۶	نظر شیخ اشراق

۳۱۷ ❁ درس چهل و هفتم ❁

۳۲۰	سخن میرداماد <small>رحمته اللہ علیہ</small>
۳۲۳	اشکال به میرداماد <small>رحمته اللہ علیہ</small>
۳۲۴	قول دوم و سوم (مجعولیت وجود و اتصاف)

۳۳۱ ❁ درس چهل و هشتم ❁

۳۳۵	اقسام جعل
۳۴۲	ادلّه مجعول بودن وجود

۳۴۷	﴿ درس چهل و نهم ﴾
۳۴۹	..... ادلهٔ مجعولیت وجود
۳۶۱	الفريدة الثانية في الوجوب و الإمكان
۳۶۵	﴿ درس پنجاهم ﴾
۳۶۵	..... « غرر في المواد الثلاث »
۳۶۷	..... کیفیت نسبت در قضایا
۳۶۷	..... ماده و جهت قضایا
۳۶۸	..... تقسیم وجود
۳۷۱	..... فرق بین وجود رابط و رابطی
۳۷۹	﴿ درس پنجاه و یکم ﴾
۳۸۱	..... خلاصه‌ای از درس گذشته
۳۸۲	..... اشکال و جواب
۳۹۳	﴿ درس پنجاه و دوّم ﴾
۳۹۵	..... « غرر في أنّها اعتبارية »
۳۹۵	..... ادلهٔ قائلین به اعتباری بودن جهات
۴۰۱	﴿ درس پنجاه و سوّم ﴾
۴۰۳	..... ادلهٔ قائلین به تحقق خارجی جهات
۴۱۵	..... « غرر في بيان أقسام كلّ واحد من الموادّ الثلاث »
۴۲۷	﴿ درس پنجاه و چهارم ﴾

۴۳۹	❁ درس پنجاه و پنجم ❁
۴۴۶	..... مرکب حقیقی و اعتباری و نفی اجزاء از واجب
۴۴۹	..... حدیث فرجه
۴۵۷	❁ درس پنجاه و ششم ❁
۴۵۹	..... « غررٌ في أبحاث متعلّقة بالامكان بعضها بأصل الموضوع و بعضها باللواحق »
۴۶۰	..... مطلب اول
۴۶۰	..... اشکال و جواب
۴۶۳	..... مطلب دوم
۴۶۶	..... مطلب سوم
۴۶۶	..... اقسام ضرورت
۴۶۹	..... اقسام امکان
۴۷۷	❁ درس پنجاه و هفتم ❁
۴۷۹	..... آنچه گذشت
۴۸۱	..... امکان استقبالی
۴۹۱	❁ درس پنجاه و هشتم ❁
۴۹۳	..... امکان لازم ماهیت من حیث هی
۴۹۷	..... احتیاج ممکن به علّت
۴۹۸	..... ترجیح بلا مرجّح و ترجیح بلا مرجّح
۵۰۱	..... اقسام قضایای بدیهی
۵۰۹	❁ درس پنجاه و نهم ❁
۵۱۱	..... تشکیک فخر رازی
۵۱۱	..... شبهه اول: .....
۵۱۳	..... جواب شبهه اول: .....

۵۱۴	..... شبهه دوّم:
۵۱۴	..... جواب شبهه دوّم:
۵۱۹	..... احتیاج ممکن به علت در مرحله بقاء:
۵۲۴	..... اشکال و جواب:

۵۳۱ ﴿ درس شخصت ﴾

۵۳۴	..... حرکت و زمان
۵۳۷	..... مؤیدها و شواهد بر مطلب
۵۳۸	..... شاهد اوّل:
۵۳۹	..... شاهد دوّم:
۵۴۴	..... اشکال به حاجی <small>رحمته اللّٰه</small> :

۵۴۷ ﴿ درس شخصت و یکم ﴾

۵۵۲	..... شاهد سوّم:
۵۵۶	..... شاهد چهارم:
۵۵۷	..... اشکال بر متکلمین

۵۶۳ ﴿ درس شخصت و دوّم ﴾

۵۶۵	..... ملاک احتیاج به علت
-----	--------------------------

۵۷۵ ﴿ درس شخصت و سوّم ﴾

۵۷۹	..... «غررٌ في بعض أحكام الوجوب الغيري»
۵۷۹	..... وجوب غیری چیست؟
۵۸۰	..... اولویت:
۵۸۱	..... اقسام اولویت



۵۸۶ ..... ابطال اولویت گیری

۵۹۱ ..... نسبت بین امکان و وجوب

۵۹۷ ❁ درس شصت و چهارم ❁

۶۰۱ ..... «غررٌ في الإمكان الاستعدادي»

۶۰۱ ..... امکان استعدادی

۶۰۲ ..... فرق بین استعداد و امکان استعدادی

۶۰۴ ..... فرق امکان استعدادی با امکان ذاتی

۶۰۴ ..... امکان وقوعی

۶۰۷ ..... تفاوت‌های امکان ذاتی و استعدادی

۶۲۷ ..... فهرست منابع

۶۳۰ ..... کتاب‌های منتشر شده فقیه و مرجع عالیقدر آیت‌الله العظمی منتظری رحمته الله

## ﴿ درس سي و يكم ﴾

### غرر في تعريف المعقول الثاني، و بيان الاصطلاحين فيه

إن كان الاتِّصاف كالعروض في عقلك فالمعقول بالثاني صفي  
بما عروضه بعقلنا ارتسم في العين أو فيه اتَّصافه رسم  
فالمنطقيُّ الأوَّل كالمعرِّف ثانيهما مصطلح للفلسفيِّ  
فمثل شَيْئَةٍ أو إمكان معقول ثانٍ جا بمعنى ثانٍ

\* \* \*

إن كان الاتِّصاف كالعروض، أي الاتِّصاف بالمعقول و عروضه،  
كاتِّصاف الإنسان بالكليَّة و عروضها له، كلاهما في عقلك فالمعقول  
بالثاني، أي بلفظ الثاني، و المراد بالثاني ما ليس في الدرجة الأولى، نظير  
الهيولى الثانية. ثمَّ هو متعلِّق بقولنا صفي، الياء للإطلاق، فإنَّها تلحق إذا كان  
الرويِّ مكسوراً، و الساكن أيضاً ملحق به، لأنَّه يحرك بالكسر. فخرج من  
البيت تعريف المعقول الثاني، أنَّه العارض الذي عروضه للمعروض و اتِّصاف  
المعروض به كلاهما في العقل.

ثمَّ بعد الفراغ عن بيان مفهوم المعقول الثاني باصطلاح المنطقي، أشرنا إلى  
رسمه باصطلاح الحكيم، بقولنا، بما متعلِّق بـ«رسم» في آخر البيت،

أي رسم أيضاً بعارض عروضه بعقلنا، أي في عقلنا، متعلق بقولنا: ارتسم، سواء كان اتّصافه في العين أو فيه، أي في عقلنا اتّصافه، أي الاتّصاف به، فهو من باب الحذف و الإيصال رسم.

فالمنطقي، أي المعقول الثاني المنطقي، هو الأوّل من الرسمين كالمعرّف و سائر موضوعات مسائل المنطق، كالتوعية و الجنسية و الذاتية و العرضية و القضائية و القياس؛ فعروض المعرفة للحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان و اتّصافه بها في العقل، لأنّه في الخارج جزئي، و الجزئي ليس معرّفاً، فما في الخارج ذات الحيوان الناطق، لا وصف معرفيّته.

ثانيهما: أي ثاني الرسمين مصطلح للفلسفي و هو أعمّ من الأوّل. و توضيح المقام أنّ العارض ثلاثة أقسام: عارض يكون عروضه للمعروض و اتّصاف المعروض به في الخارج، كالسواد. و ظاهر أنّه معقول أوّل بكلا الاصطلاحين. و عارض فيه كلاهما في العقل، كالكلية.

و عارض عروضه في العقل، و لكنّ الاتّصاف به في الخارج، كالأبوة. فإنّها، و إن لم يحاذها شيء في الخارج كالكلية، لكن اتّصاف الأب به في الخارج. و كلاهما معقول ثانٍ.

و الأوّل: المعقود به، من القضايا قضية ذهنية، و الثاني: المعقود به منها قضية حقيقية، و وجه التسمية على الأوّل ظاهر، لأنّه إذا عقل عارضاً لا يعقل إلاّ عارضاً لمعقول آخر، و أمّا على الثاني، فلأنّه ما لم يتطرّق تحليل العقل و لم يعقل معروض أوّلاً، لم يعقل عارض ثانياً.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

## غررٌ في تعريف المعقول الثاني و بيان الاصطلاحين فيه

### علت طرح بحث

بحث ما در احکام وجود بود، و در این جا بحث در معقول ثانی است. اما مرحوم حاجی این بحث را به چه مناسبتی این جا ذکر کرده است؟ جواب این سؤال متوقف بر یک مقدمه است که باید ذکر شود. این بحث در حقیقت مربوط به مباحث آینه است،<sup>(۱)</sup> حاجی رحمته الله در مبحث تقسیم وجود می گوید:

۱- طبق ظاهر عبارت مرحوم حاجی در آغاز بحث وجود ذهنی که فرمود: «للشیء ای الماهیة» وجود ذهنی به ماهیات که کلیات آن ها از معقولات اولی هستند اختصاص دارد و ماهیات هستند که می توانند در دو موطن خارج و ذهن تحقق یابند، منتها در خارج همراه با اثر مترقب از آن ها و در ذهن بدون آن اثر، به خلاف معقولات ثانیه که این خصیصه را ندارند، البته مرحوم علامه طباطبایی در نهیة الحکمة، فرع دوم از مباحث وجود ذهنی، وجود ذهنی را به اعم از مفاهیم ماهوی که معقول اولند و مفاهیم غیر ماهوی که معقول ثانی هستند تعمیم داده اند، که خود جای تأمل دارد، در هر صورت، طرح بحث معقولات ثانیه در پی بحث وجود ذهنی، که هر دو مربوط به حوزه شناخت و با بحث علم عجین بوده و ارتباط وثیق دارند، بسی انسب است؛ و صرف این که تبیین حقیقت معقولات ثانیه متوقف بر آگاهی بر مباحث مربوط به اقسام وجود است دلیل نمی شود بر این که بحث از معقولات ثانیه مربوط به آن مباحث باشد، علاوه بر این که وجود در تقسیم اولی به وجود عینی و ذهنی یا وجود عینی و علمی، تقسیم می گردد و از این رو معقولات مانند وجود ذهنی خود از احکام و امور عامه وجود هستند، و طرح بحث آن ها به طور مستقل، خارج از روش فنی و طبیعی در طرح مباحث فلسفی نیست. هر چند امور عامه که احکام وجودند و معقولات ثانیه نیز از آن ها به شمار می روند همگی از معقولات ثانیه می باشند، و محذوری در

## ثُمَّ نَفْسِي فَهَاكَ وَ اضْبَطْ      إِنَّ الْوَجُودَ رَابِطٌ وَ رَابِطِي

### وجود رابط، رابطی و نفسی

وجود تقسیم می شود به وجود رابط و رابطی و نفسی، وجود رابطی و نفسی در این جهت شریکند که معنای آن‌ها معنایی مستقل و اسمی است و بدین جهت و لحاظ به هر دوی آن‌ها گاه وجود نفسی گویند، یعنی وجود فی نفسه در مقابل وجود فی غیره که همان وجود رابط است که معنای غیر مستقل و حرفی دارد، وجود فی نفسه که معنای اسمی است یا لِنَفْسِهِ است که برای خود وجود دارد، مثل وجود جوهر، یا لِعَیْرِهِ است که برای غیر وجود دارد، مثل وجود عرض. اگر این بحث معقول ثانی را ایشان آنجا ذکر می کرد بسا مناسب تر بود.

به هر حال: وجود فی نفسه و نفسی، یعنی وجودی که معنای مستقل دارد و وجود الشیء و مفاد کان تامه و وجود مطلق است، که در قضیه هَلِیْئُهُ بسیطه، محمول واقع می شود، اعم از این که موضوع قضیه جوهر باشد یا عرض، مثلاً می گوئیم: **الإنسانُ موجودٌ یا البیاض موجودٌ** که به این قضایا می گویند: هَلِیْئُهُ بسیطه، یک کسی می گوید: **هل الإنسانُ موجودٌ؟ می گوئیم: بله، الإنسانُ موجودٌ، یا می پرسد: هل البیاض موجودٌ؟ می گوئیم: بله، البیاض موجودٌ، که چیزی را موضوع قرار می دهند و وجود را بر آن حمل می کنند و از این رو به این وجود، وجود محمولی هم می گویند. پس وجود نفسی که معنای اسمی و فی نفسه دارد و خودش تقسیم می شود به وجود نفسی، به معنای وجود لِنَفْسِهِ، مثل وجود جوهر، و وجود رابطی، به معنای وجود لِعَیْرِهِ مثل وجود بیاض، معنای آن معنای کان تامه و وجود الشیء است، اما مفاد وجود رابط که**

---

بین نیست؛ زیرا معقولات ثانیه به حمل اولی از امور عامه اند و امور عامه به حمل شایع از معقولات ثانیه اند چنان که «جزئی» به حمل اولی کلی است و به حمل شایع جزئی می باشد. (اسدی)

وجود فی غیره و معنای حرفی می باشد معنای نسبت و کان ناقصه و وجود شیء لشیء است، کون شیء شیئاً مثل زید قائم، الإنسان کاتب، که انسان را موضوع قرار می دهند و یکی از عوارضش را بر آن حمل می کنند.

پس الإنسان موجود و البیاض موجود مفاد هلیت بسیطه است و به آن می گویند: وجود فی نفسه، اما الإنسان کاتب مفاد هلیت مرکبه است، یعنی الإنسان موجود کاتباً این وجود رابط، یعنی مفاد نسبت است، کون الإنسان کاتباً که به آن می گویند: کون رابط، معنای حرفی و رابطه بین موضوع و محمول است که در فارسی از آن تعبیر به «است» می کنیم، می گوئیم: زید نویسنده است، این می شود وجود فی غیره، یعنی این وجود، نسبتی است متوقف بر طرفین و مندک و فانی در طرفین و نتیجتاً موجب اتحاد آن دو است و اساساً قوام معنای حرفی به طرفین است.

خلاصه این که: وجود فی نفسه، که معنای اسمی دارد، یا وجود لنفسه هم می باشد، یعنی از اموری است که به حسب وجود خارجی قائم بالذات است، مثلاً می گوئیم: اللّهُ موجودٌ یا می گوئیم: الإنسان موجودٌ، اللّهُ و انسان یک ذات قائم به خود در خارج است. این را می گویند: وجودش لنفسه است.

پس وجود انسان مثلاً، هم وجود فی نفسه است، یعنی کون رابط نیست، هم وجود لنفسه است، یعنی عارض بر غیر و قائم به غیر نیست.

و یا این که وجود فی نفسه، که معنای اسمی دارد لنفسه نیست، بلکه لغیره است یعنی وجودی عارض بر غیر و قائم به غیر است، مثل این که می گوئیم: الإنسان کاتبٌ یا الجسم ابیض، وجود کتابت یا بیاض هر چند مفاد هلیت بسیطه است، از این رو می گوئیم: الكتابة موجودة یا البیاض موجودٌ، ولی کتابت و بیاض که در خارج موجود است، وابسته به انسان و جسم و عارض بر آن ها است و چیزی است که حال در دیگری است و برای دیگری است، لغیره است. به این طور وجود می گویند: وجود رابطی. وجود رابطی با آن وجود رابط که معنای حرفی است فرق می کند، وجود

رابط کون شیء شیئاً و فی غیره و نسبت است، اما وجود رابطی وجود فی نفسه و اسمی و محمولی است، برای همین حاجی علیه السلام می گوید: **إِنَّ الوجودَ رابطٌ و رابطی ثَمّة نفسی**، وجود رابط همان معنای حرفی است که مفاد هلیت مرکبه است، و وجود نفسی در این کلام حاجی آن است که مفاد هلیت بسیطه است. و علاوه بر آن لافسه است، یعنی عارض بر غیر نیست، مثل وجود انسان، و وجود رابطی آن است که مفاد هلیت بسیطه است ولی لغیره است، یعنی عارض بر غیر است، مثل وجود بیاض. آنچه این جا به درد ما می خورد، این است که فرق وجود و کون رابط با رابطی معلوم شود، کون رابط کون شیء شیئاً است، یعنی نسبت در قضیه، که همان مفاد «است» در فارسی می باشد، اما کون رابطی مثل وجود بیاض است، که عارض بر غیر است.

اکنون که این مقدمه اجمالاً معلوم شد، در این جا راجع به عوارض بحث

می کنیم.

### معقول اوّل

عارض سه نوع است: عارض خارجی،<sup>(۱)</sup> که در خارج، عارض بر موضوع خود می شود، که در کنار وجود موضوع خود، خودش هم یک وجودی دارد، مثل این که می گوئیم: گچ سفید است، در خارج هم گچ وجود دارد هم سفیدی وجود دارد، یا می گوئیم: سیب قرمز است، هم سیب وجود دارد، هم قرمزی وجود دارد، منتها قرمزی حالّ در سیب است. این طور عارضی که موضوع آن در خارج متصف به آن است، و عروضش بر موضوعش هم در خارج است، اگر این طور عارض را تعقل

۱- این تقسیم بنابرین نظر است که: اعراض در خارج وجودی جدای از عروض و موضوع خود داشته و از مراتب آن نباشد، و گرنه این عوارض از قبیل معقولات ثانیه فلسفی محسوب می شوند، که اتصاف موضوعشان به آنها در خارج و عروض آنها بر موضوعشان در ذهن است، و بنابر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، این که عرض در خارج وجودی جدای از موضوع خود داشته باشد وجه موجهی ندارد و حمل عوارض بر موضوعات خود از صنف خارج محمول است نه محمول بالضمیمه. (اسدی)

کردیم، یعنی معنای کلی آن را ادراک کردیم، مثلاً سفیدی کلی یا قرمزی کلی را تصور و ادراک نمودیم به آن می‌گویند: معقول اول، که عروضش بر موضوعش در خارج توقف بر این‌که ما آن را تعقل بکنیم ندارد، من قرمزی سیب را تعقل و تصور بکنم یا نکنم، سیب در خارج قرمز است. پس اگر عروض عارض بر موضوعش در خارج باشد و اتصاف موضوع آن عارض هم به آن عارض در خارج باشد. به عبارت دیگر: اگر معنای اسمی عارض مثل سفیدی یا قرمزی در خارج باشد و معنای حرفی آن هم، مثل سفید بودن جسم یا قرمز بودن سیب در خارج باشد، معنای کلی چنین عارضی، مثل سفیدی کلی یا قرمزی کلی، معقول اول است.

### معقول ثانی منطقی

اما یک نوع عوارضی هم داریم که عروض آن‌ها بر موضوع خود و اتصاف موضوعشان به آن‌ها هر دو در ذهن است، بر عکس عوارض خارجی است که عروض و اتصاف در آن‌ها در خارج می‌باشد، مثل تمام عوارض و محمولات منطقی، مانند کلیت، جزئیت، جنسیت، نوعیت، قضیه، قیاس و امثال آن‌ها، مثلاً می‌گوییم: الإنسانُ کلی، کلیت برای انسان خارجی نیست، انسان در خارج کلی نیست، جزئی به معنای مفهومی که قابل صدق بر کثیرین نباشد هم نیست، بلکه شخص است، زید و عمرو و بکر این‌ها اشخاص هستند.

انسان وقتی که در قوه عاقله بیاید کلی می‌شود؟! شما اول انسان را تعقل می‌کنید، بعد کلیت را هم تعقل می‌کنید، بعد می‌گویید: الإنسانُ کلی این‌جا در حقیقت دو معقول داریم: یک معقول که انسان است و این معقول اولی است، چون افراد و مصادیق انسان در خارج وجود دارد و ما آن‌ها را به طور جزئی از طریق حواس و قوه خیال خود درک می‌کنیم و در مرتبه عقل هم ما آن را تعقل می‌کنیم، و بعد این معقول اولی به اعتبار این‌که می‌تواند بر افراد و امور متعدد صدق کند، کلیت عارض آن می‌شود، عروض کلیت بر انسان در ذهن و در مرتبه قوه عاقله است، اتصاف انسان هم



به کلیت در ذهن است، به این کلیت می‌گویند: معقول ثانوی، برای این که تا انسان را اولاً در ذهن تعقل نکنیم، کلیت عارض بر آن نمی‌شود، انسان‌های خارجی کلی نیستند، کلیت وصف ذهنی آن‌ها در مرحله تعقل و قوه عاقله است.

باز همین کلی را در ذهنمان تقسیم می‌کنیم، در منطق می‌گویند: کلی یا ذاتی است یا عرضی است، کلی ذاتی آن است که ذاتی افراد باشد، مثل نوع و جنس و فصل، نوع آن است که تمام حقیقت افراد باشد، جنس، جزء عام حقیقت است، فصل هم جزء خاص حقیقت است، ذاتی یا عرضی بودن کلی، و جنس یا فصل یا نوع بودن آن نیز در ذهن و عقل است، انسان موجود در خارج یا قوه خیال، ذاتی یا عرضی، و نوع و جنس و فصل نیست، پس ما به ترتیب چهار معقول پیدا کردیم، انسان را که تعقل کردیم، این معقول اول، بعد کلی را که روی آن آوردیم، این کلی معقول ثانی است، یعنی در رتبه دوم تعقل است، بعد کلی را گفتیم: ذاتی است، این ذاتی بودن، معقول ثالث می‌شود، اما باز هم به آن می‌گویند: معقول ثانی، باز ذاتی، نوع است، جنس است، فصل است، نوعیت و جنسیت و فصلیت، در حقیقت معقول رابع می‌شوند، باز هم به آن می‌گویند: معقول ثانی. ثانی که می‌گویند، یعنی اول نباشد، در رتبه بعد باشد، چه مرتبه دوم باشد، چه سوم و چه چهارم، این یک اصطلاح است، نظیر هیولا، هیولا یعنی ماده شیء، یک هیولای اولی داریم، و در مرتبه بعد هیولای ثانیه؛ ثالثه و رابعه و خامسه است.

آن هیولا که قوه و ماده هر چیزی است و صورت جسمیت به خودش می‌گیرد هیولای اولی است، که مجموع مرکب از آن هیولا و صورت جسمیه، جسم است، جسم در مرتبه بعد، صورت نوعیه به خود می‌گیرد و می‌شود مثلاً عنصر مانند آب، خاک، آتش، هوا که نزد گذشتگان عناصر اولیه خوانده می‌شده‌اند، بعد مرکب از آن عناصر، می‌شود نامی، بعد نامی می‌شود حیوان، بعد حیوان می‌شود انسان؛ هر کدام از این امور برای مرحله و مرتبه پس از خود می‌شود هیولا، و بر این اساس به غیر از

هیولای اولی باید گفت: هیولای ثانی و ثالث و رابع، اما به همه این‌ها می‌گویند: هیولای ثانیه، هیولای ثانیه، یعنی آن ماده‌ای که مستعد است و در مرتبه دوم یا سوم یا چهارم قرار گرفته است، در باب معقول هم همین‌طور است.

پس ما یک عارضی داریم که عروضش بر موضوع خود در خارج است و اصلاً در عروض خود احتیاج به تعقل ندارد، آن را تعقل بکنی یا نکنی هست، سیب در خارج خودش قرمز است، این عارض خارجی است، و این‌طور عوارض خارجی مابازاء دارد، یعنی در خارج، وجودش غیر از وجود موضوعش است، سیب وجوداً یک چیز است، قرمزی یک چیز دیگر، منتها وجود قرمزی، حال در وجود سیب است که گفتیم: سیب وجود نفسی دارد، آن قرمزی وجود و کون رابطی است، به نسبتش به موضوع و اتصاف موضوع به آن هم کون رابط می‌گویند.

اما معقول ثانی، به اصطلاح منطقی آن است که عروض آن بر موضوعش، یعنی کون رابطیش که معنای اسمی است، و اتصاف موضوعش به آن یعنی کون رابطش که معنای حرفی است هر دو در ذهن است، به عکس عارض خارجی، سیب خارجی قرمز است، کون رابطی، قرمزی در خارج است، یعنی قرمزی در خارج موجود است، کون رابط آن هم در خارج است، یعنی رابطه بین سیب و قرمزی، و اتصاف سیب به قرمزی، یعنی قرمز بودن سیب هم در خارج است، اما در الإنسان کُلّی، کُلّی، کون رابطش و کون رابطیش هر دو در ذهن است، یعنی باید انسان را تعقل کنیم، بعد وصف کَلّیت را هم تعقل کنیم، بعد رابط بین این‌ها را تعقل کنیم و بگوییم: الإنسان کُلّی، کون رابطی همان کَلّیت است که ظرفش ذهن است، کون رابط هم اتصاف انسان به کَلّیت است که آن نیز در ذهن است. به این می‌گویند: معقول ثانی به اصطلاح منطقیین.

تمام محمولات و احکام در علم منطقی از این قبیل، معقول ثانی است، مثلاً می‌گوید: حیوان ناطق، معرف انسان است، این وصف معرفیت در ذهن است، نه در

خارج، ما در ذهن انسان را تعقل می‌کنیم، بعد برایش دنبال معرف، یعنی جنس و فصل می‌گردیم، معرف از جنس و فصل تشکیل می‌شود، جنسیت جنس و فصلیت فصل و معرف بودن آن‌ها در ذهن و در مرتبه عقل و قوه عاقله است.

یا مثلاً زید قائم را می‌گوییم: قضیه است، این قضیه بودن در ذهن است، در خارج که قضیه نیست، یا مثلاً می‌گوییم: العالم متحرک و کل متحرک حادث، یا العالم متغیر و کل متغیر حادث، اسم این را می‌گذاریم قیاس. این قیاس بودن در ذهن است، پس منطبق به طور کلی با مسائل ذهنی کار دارد. تمام این احکامی که در منطق از آن بحث می‌شود، جنس و فصل و کلی و جزئی و عرض خاص و عرض عام و قیاس و معرف، این‌ها معقول ثانی به اصطلاح منطقی است که هم کون رابطش و هم کون رابطیش در ذهن است.

### معقول ثانی فلسفی

یک قسم عوارض هم هست که این‌ها لیکموش هستند، لیکموش‌اند، یعنی از جهتی مثل معقول اول و از جهتی مثل معقول ثانی منطقی می‌باشند، به این‌گونه عوارض که اتصاف موضوع به این‌ها در خارج است، اما عروضش بر موضوع در ذهن است معقول ثانی فلسفی می‌گویند، مثل مفهوم وجود، مفهوم وجود، یک مفهومی است که از حاق وجودهای خارجی انتزاع می‌شود و در خارج مابازائی جز وجود خارجی که منشأ انتزاع آن است ندارد، یا مثلاً می‌گوییم: انسان ممکن الوجود است، آیا وصف امکان برای انسان موجود در خارج، خودش یک موجودی است که بر ماهیت موجود در خارج عارض شده است، مثل قرمزی سیب است که یک مابازاء داشته باشد، یا نه، از حاق ذات آن ماهیت انتزاع می‌شود؟ البته که از حاق ذات انتزاع می‌شود، یا مثلاً انسان «ماهیت» است، «شیء» است، «موجود» است، این‌ها صفاتی نیست که در خارج علاوه بر ذات موضوع و موصوف خود، یک مابازائی داشته باشد، به اصطلاح محمول بالضمیمه نیست، خارج محمول است. - محمول بالضمیمه آن

است که به واسطهٔ یک عرض ضمیمه شده به موضوع خود بر آن حمل گردیده باشد، مثل قرمزی نسبت به سیب، و خارج محمول آن است که از حاق ذات موضوعش استخراج و انتزاع شده و بر آن حمل گردیده است، و به واسطهٔ یک چیز ضمیمه‌ای نیست، این در امور انتزاعی است - ما از این انسان که در خارج است مفهوم «ماهیه» را انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم: انسان ماهیت است، یا می‌گوییم: شیء است، ماهیت و شیئیت، یک امر زائد بر ذات انسان در خارج نیست، یا می‌گوییم: انسان، ممکن الوجود است، امکان در خارج یک چیزی زائد بر ذات انسان نیست، بلکه از حاق ذات آن انتزاع می‌شود، البته اتصاف موضوع به این‌گونه امور در خارج است و انسان موجود در خارج حقیقتاً موصوف به امکان، شیئیت و ماهیت است. این‌طور مفاهیم لیکموش، که اتصاف موضوع آن‌ها به آن‌ها در خارج است، یعنی همان انسان خارجی ماهیت است، همان انسان شیء است، همان انسان ممکن الوجود است، اما عروضشان بر موضوع خود در ذهن است، معقول ثانی به اصطلاح فلاسفه نامیده شده است.

اتصاف، همان مفاد کون رابط است که معنای حرفی می‌باشد، یعنی کون الإنسان ممکناً، کون الإنسان شیئاً، کون و وجود رابط این‌گونه صفات، ظرفش خارج است، اما عروض آن صفات و معنای مستقل و اسمی آن‌ها در ذهن است، عروضش در ذهن است یعنی چه؟ یعنی اگر بخواهید عارض را از معروض جدا کنید، تنها در ذهن چنین تفکیکی شدنی است، که معروض را موضوع قرار بدهید و عارض را محمول قرار بدهید و مثلاً بگویید: انسان موجود است، یا شیء یا ماهیت یا ممکن است، در خارج چنین تفکیکی نیست، این تفکیک در ذهن است، ذهن چون قدرت تحلیل دارد، می‌تواند یک چیز را چند چیز کند، این انسان خارجی پس از این‌که در ذهنمان آمد، از آن عنوان «ماهیه» را انتزاع می‌کنیم، معنا و مفهوم «ماهیه»، ما يقال في جواب ما هو است، می‌بینیم انسان معنایی است که در جواب ما هو قرار می‌گیرد و از این رو ماهیت

است، یا می‌گوییم: شیء است، ممکن الوجود است، موجود است. اگر یادتان باشد گفتیم: «إِنَّ الوجود عارض المهيبة تصوراً»، وجود، عارض ماهیت است در تصور «و اتحاداً هویة» و هویتش در خارج با ماهیت یکی است، پس اگر بخواهید معروض و عارض درست کنید، باید در ذهن آن‌ها را تحلیل کنید، و یک چیز را دو چیز کنید، یک معروض درست کنید، یک عارض، یک انسان درست کنید، یک وصف امکان، بعد این امکان را عارض آن قرار بدهید، عارض، همان کون رابطی است که محمول است، که اگر بخواهید جدای از موضوع فرضش کنید، ظرف این جدایی ذهن است، ولی اتصاف به آن در ظرف خارج است، یعنی کون رابطش و کون شیء شیئاً خارج است، انسان، در خارج، ممکن الوجود است، در خارج، ماهیت است، فلاسفه به این می‌گویند: معقول ثانی.

#### نسبت بین معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی

گفتنی است: معقول ثانی به اصطلاح منطقیین آن است که هم ظرف عروض آن و هم ظرف اتصاف به آن، هر دو ذهن باشد، مثل تمام محمولات مسائل منطقی، ولی معقول ثانی به اصطلاح فلاسفه چیزی است که ظرف عروضش ذهن باشد، خواه ظرف اتصاف به آن، خارج باشد، خواه ذهن، پس آن چیزهایی که منطقیین معقول ثانی می‌دانند، فلاسفه هم معقول ثانی می‌دانند، اما فلاسفه به یک چیزهای دیگر هم می‌گویند معقول ثانی که منطقیین نمی‌گویند، مثل شیئیت و امکان و دیگر چیزهایی که اشیای خارجی، در ظرف خارج، موصوف به آن‌ها است، اما عروضش، یعنی جدا کردن آن‌ها از موصوفشان و عارض و معروض درست کردن بین آن‌ها، تنها در ذهن است؛ پس معقول ثانی به اصطلاح فلاسفه اعم است از معقول ثانی به اصطلاح منطقیین.

#### اشکال فاضل قوشجی بر خواجه نصیر طوسی

خواجه نصیر طوسی در متن «تجريد» برای مثال معقول ثانی، شیئیت، جنسیت،

فصلیت، عرضیت، ذاتیت، و امکان را ذکر کرده است. فاضل قوشجی که خودش شرح بر «تجرید» نوشته، گمان کرده است که معقول ثانی منحصر است به همان محمولات مسائل منطق که عروض و اتصاف به آنها هر دو در ذهن است، چون فرق بین دو معقول ثانی منطقی و فلسفی و اصطلاح آنها برایش روشن نبوده است، لذا به خواجه اشکال کرده و گفته است که انسان در خارج، شیء است، انسان در خارج، ممکن الوجود است، شما چرا می‌گویید: شیئیت و امکان معقول ثانی است؟ حاجی سبزواری رحمته الله علیه جواب فاضل قوشجی را می‌دهد. شرح بیشتر این اشکال و جواب آن برای درس بعدی باشد.

### اقسام قضایا

حال که معقول ثانی به دو اصطلاح منطقی و فلسفی روشن شد، و معلوم گردید که محمولات مسائل منطقی از معقولات ثانیة به اصطلاح منطقی هستند، معلوم می‌شود که اگر ما خواستیم قضیة‌ای منطقی درست کنیم، آن قضیة ذهنیه می‌شود، گفتیم سه قسم قضیه داریم: یک قضیة خارجیة داریم، مثل این که می‌گوییم: زید قائم، زید و قیام هر دو در خارج وجود دارند و زید در خارج قائم است این یک قضیة جزئی است، و یا اگر گفتیم: همه علمای قم خانه دارند، این قضیة کلی است و مراد از موضوع آن، علمای موجود در خارج از ذهن است، این را می‌گویند: قضیة خارجیة، اگر چه کلی است.

یک قضیة ذهنیه هم داریم که اصلاً موضوع و محمول آن هر دو در ذهن است، مثل الإنسان کلی یا نوع یا الحيوان جنس، انسان تا در ذهن نیاید، کلی نیست، نوع نیست، حیوان تا در ذهن نیاید جنس نیست. به این طور قضایایی که موضوع و محمول آنها هر دو، ظرفش ذهن است می‌گویند: قضیة ذهنیه.

یک قسم قضایایی هم داریم که به آن قضیه حقیقه می‌گویند، که حکم می‌رود روی اصل طبیعت و قهراً طبیعت هر جا موجود بشود این حکم روی آن می‌آید. می‌گویند: تمام احکام شرع به نحو قضایای حقیقه است. ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾؛<sup>(۱)</sup> یعنی المستطیع يجب علیه الحج، مثل این‌که بگوییم: هر انسانی شیء است، هر معلولی در خارج ممکن الوجود است، این را به نحو کلی می‌گوییم، هر چند الآن هم موجود نباشد، اما اگر موجود شد، این حکم رویش هست. وقتی که شرع می‌گوید: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ﴾، مستطیع‌های زمان تشریح را نمی‌گوید، می‌گوید: هر کس پولدار است و مصداق مستطیع شد، حج بر او واجب است، در واقع شارع، حکم را به گردن طبیعت می‌بندد و طبیعت را رها می‌کند، هر جا رفت، حکم آن هم دنبالش می‌رود، به این، قضیه حقیقه یا قضیه طبیعه می‌گویند. قضیه‌ای مثل الإنسان شیء یا ممکن که محمول آن شیئیت و امکان است که معقول ثانی به اصطلاح فلسفی می‌باشد، این‌ها قضیه حقیقه است. پس نتیجه گرفتیم: عارض که عارض بر موضوعی می‌شود، بر سه قسم است: یک عارضی داریم که ظرف عروض آن و اتصاف موضوع به آن هر دو خارج است، مثل این‌که سیب، قرمز است؛ این‌گونه عارض اگر تعقل بشود معقول اولی است نه معقول ثانی. یک عارضی داریم که ظرف عروض آن و اتصاف موضوع به آن هر دو ذهن است، این را منطقیون، معقول ثانی گویند، مثل الإنسان کلی. قسم سوم از عارض لیکنموش است، و آن عارضی است که ظرف اتصاف به آن خارج است، یعنی کون رابطش در خارج است، اما ظرف عروضش، یعنی کون رابطش ذهن است. این خلاصه مطلب تا این‌جا، اکنون عبارت را بخوانیم.

---

۱- سورة آل عمران (۳)، آیه ۹۷.

توضیح متن:

«غرر في تعريف المعقول الثاني، و بيان الاصطلاحين فيه»  
«إن كان الاتصاف كالعروض، أي الاتصاف بالمعقول و عروضه كاتصاف الإنسان  
بالكلیة و عروضها له، كلاهما في عقلك»

این غرر درباره تعریف معقول ثانی و بیان دو اصطلاح در معقول ثانی است.  
اگر اتصاف موضوع و معروض به معقول، (یعنی به آنچه که تعقل کرده‌اید، مثل  
کلیت، مثل شیئیت) مانند عارض شدن معقول بر موضوع، هر دو در عقل باشد، مثل  
اتصاف انسان به کلیت و عروض کلیت بر انسان، که این‌ها هر دو در ذهن است.

«فالمعقول بالثاني، أي بلفظ الثاني»

پس در این صورت، معقول را به ثانی، یعنی به لفظ «ثانی» توصیف بکن، یعنی  
بگو: این چنین معقولی معقول ثانی است. این معقول ثانی به اصطلاح منطقی است که  
اتصاف و عروض در آن هر دو در ذهن است.

«و المراد بالثاني ما ليس في الدرجة الأولى، نظير الهيولى الثانية»

و مراد از ثانی آن چیزی است که در درجه اولی نباشد، نظیر هیولای ثانیه، که غیر از  
هیولای اولی را هیولای ثانیه می‌گویند.

«ثم هو متعلق بقولنا صفي»

یعنی این که گفتیم: «بالثاني»، این جار و مجرور متعلق است به «صفي» یعنی معقول  
را به ثانی متصف بکن.

«الياء للإطلاق، فإنها تلحق إذا كان الروي مكسوراً، و الساكن أيضاً ملحق به، لأنه

يحرّك بالكسر»

در این جا می‌خواهد ادبیات بگوید، که چرا «صفي» گفتیم. صِف اگر صِف بود،  
هنگام وقف، صفی می‌شود، در حالی که صَف ساکن است، چرا به آن «ی»  
چسبانده‌اید؟ می‌گوید: مگر در علم صرف نخوانده‌اید که الساكن إذا حُرِّكَ، حُرِّكَ



بالکسر صَفْ را هم اگر بخواهیم حرکت بدهیم صِفِ می‌گوییم، بعد آن «فِ»، را دوباره «یا» می‌دهیم «صفی» می‌کنیم، خلاصه دارد شعرش را توجیه می‌کند که چرا صفی گفته است با این که آن امر حاضر مذکر است و باید صَفْ باشد.

می‌گوید: این «یا» یای اطلاق است که به ضرورت آن را در شعر اضافه می‌کنند، شما می‌گویید: اگر آخر کلمه مکسور باشد، «ی» می‌آورند و این جا «فِ» ساکن است، می‌گوید: ساکن هم حکم مکسور را دارد؛ زیرا ساکن هنگامی که حرکت داده می‌شود حرکت آن به کسره است. «فَانَّهَا تَلْحَقُ إِذَا كَانَ الرَّوِيُّ مَكْسُورًا، وَ السَّاكِنُ أَيْضًا مَلْحَقٌ بِهِ، لِأَنَّهُ يَحْرُكُ بِالْكَسْرِ» این یای اطلاق، لاحق می‌شود به آخر شعر، یعنی می‌چسبد به کلمه «إِذَا كَانَ الرَّوِيُّ مَكْسُورًا»، اگر آخر شعر مکسور باشد، این جا که صف ساکن است، می‌گوید: «و السَّاكِنُ أَيْضًا مَلْحَقٌ بِهِ»، ساکن هم ملحق به مکسور می‌شود، چرا؟ برای این که ساکن إِذَا حَرَّكَ، حُرِّكَ بِالْكَسْرِ پس «صِفْ» را «صِفِ» کردیم، «صِفِ» راهم «صفی» کردیم.

#### «فخرج من البيت تعريف المعقول الثاني»

می‌گوید: از این شعر تعریف معقول ثانی بیرون شده و به دست آمده و برایتان واضح شد. «فخرج من البيت»، اگر خَرَجَ بخوانیم، یعنی از بیت بیرون آمد، «خُرَجَ» هم می‌شود بخوانیم، یعنی تخریج و تبیین شده است. هر دو صحیح است. پس خارج شده است از این بیت، تعریف معقول ثانی، آن تعریف چیست؟

«أَنَّه العارض الذي عروضه للمعروض و اتّصاف المعروض به كلاهما في العقل»

معقول ثانی آن عارضی است که عروضش برای معروض و اتصاف معروض به آن، هر دو در عقل باشد، مثل الإنسانُ كُلِّي، گفتیم: تمام محمولات مسائل منطق، معقول ثانی هستند. این تا این جا تعریف معقول ثانی به اصطلاح منطقی.

«ثمّ بعد الفراغ عن بيان مفهوم المعقول الثاني باصطلاح المنطقي، أشرنا إلى رسمه

باصطلاح الحكيم، بقولنا بما متعلق بـ«رسم» في آخر البيت»

بعد از آن که فارغ شدیم از بیان مفهوم معقول ثانی به اصطلاح منطقی، به تعریف معقول ثانی به اصطلاح حکیم و فیلسوف پرداختیم به این که گفتیم «بما» این «بما» متعلق به رُسم است که در آخر بیت می باشد.

«أی رسم أيضاً بعارض عروضة بعقلنا، أي في عقلنا، متعلق بقولنا ارتسم»

یعنی همچنین تعریف رسمی شده است معقول ثانی به: عارضی که عروضش در عقل ما ارتسام و تحقق یافته باشد، این في عقلنا متعلق به ارتسم است.

«سواء كان اتصافه في العين أو فيه، أي في عقلنا اتصافه، أي الاتصاف به، فهو من باب

الحذف و الإیصال رسم»

عروض عارضی که معقول ثانی به اصطلاح فلسفی است در عقل است خواه اتصاف به آن در خارج باشد خواه در عقل. این «اتصافه» از باب حذف و ایصال است. حذف و ایصال این است که حرف جر را حذف کنند و کلمه را متصل به ضمیر مجرور نمایند. الاتصاف به وسیله حرف «ب» متعدی می شود، اما از باب ضرورت شعری گفته اند: «اتصافه» پس «اتصافه» یعنی الاتصاف به. «رسم» یعنی تعریف به رسم شده است که همان طور که گفته شد «بما» در آغاز شعر به این «رسم» متعلق می باشد.

«فالمنطقي، أي المعقول الثاني المنطقي، هو الأوّل من الرسمين كالمعرّف و سائر

موضوعات مسائل المنطق، كالنوعية و الجنسية و الذاتية و العرضية و القضية و القياس»

پس منطقی، یعنی معقول ثانی منطقی، همان تعریف اول از این دو تعریف اسمی است، مثل معرّف، که می گوئیم: حیوانٌ ناطقٌ معرّفٌ است و همچنین سایر موضوعات<sup>(۱)</sup> مسائل منطق مثل حجّت و کلیّ و نوعیت و جنسیت و ذاتیت و عرضیت و قضیّه و قیاس، فصل، تمام این ها ظرف عروض و اتصافش ذهن است.

۱- چنان که برخی از منطقدانان گفته اند: موضوع علم منطق معقول ثانی می باشد (رجوع شود به آغاز البصائر النصيرية) و در منطق هم از عوارض ذاتی امور ذکر شده بحث می شود، ولی از آن جهت که آن امور بر اشیایی دیگر حمل شده و عارض می شوند گفته می شود که آن ها عروضشان بر موضوعشان و اتصاف موضوعشان به آن ها در ذهن است. (اسدی)

«فَعروض المعرفة للحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان و اتّصافه بها في العقل، لأنّه في الخارج جزئي، و الجزئي ليس معرفاً فما في الخارج ذات الحيوان الناطق، لا وصف معرفيته»

پس عروض معرفت برای حیوان ناطق، نسبت به انسان و همین طور اتصاف حیوان ناطق به معرفت، در ذهن است، چرا؟ می‌گوید: برای این که حیوان ناطق در خارج جزئی است، و جزئی، معرف و کاسب و یا معرف و مکتسب نیست؛ الجزئی لا یكون كاسباً و لا یكون مكتسباً، بلکه آنچه در خارج است اصلاً جزئی هم نیست، بلکه شخص است. شما می‌گویید: حیوان ناطق در خارج است. می‌گوید: بله، ذات حیوان ناطق در خارج است، اما وصف معرفتیش در خارج نیست، «فما في الخارج»، پس آنچه در خارج است ذات حیوان ناطق است نه وصف معرفتیش. این معقول ثانی به اصطلاح منطقی است.

«ثانيهما: أي ثاني الرسمين مصطلح للفلسفي و هو أعمّ من الأوّل»

دومین تعریف رسمی برای معقول ثانی، مصطلح فیلسوف است، که این دو می‌اعم از اول است که تعریف منطقی بود. آنچه منطقی به آن معقول ثانی می‌گوید، فیلسوف هم می‌گویند، با یک چیزهای اضافه؛ و لذا خواهی در متن «تجرید» برای مثال معقول ثانی هم شیئیت و امکان را ذکر کرده و هم کلیت و جزئیت و نوعیت و جنسیت را که معقول ثانی منطقی می‌باشد.

«و توضیح المقام أنّ العارض ثلاثة أقسام:»

و توضیح این مقام آن است که عارض سه قسم است:

«عارض یكون عروضه للمعروض و اتّصاف المعروض به في الخارج، كالسواد»

عارضی که عروضش برای معروض و اتصاف معروض به آن عارض هر دو در خارج است، مثل سواد، مثلاً زغال سیاه است، این سیاهی در خارج عارض زغال است، و زغال هم در خارج، موصوف به سیاهی و دارای صفت سیاهی است.

«و ظاهر أنه معقول أول بكلا الاصطلاحين»

و روشن است که این معقول اول به هر دو اصطلاح منطقی و فلسفی است. (این که تعقل کردی این معقول اول است، یعنی معقول ثانی نیست، یعنی احتیاج ندارد به یک معقولی قبل از آن، معقول ثانی یک معقولی دیگر قبل از آن هست، به خلاف معقول اول؛ سیاهی در خارج هست، تعقل بشود یا نشود، و اگر آن را تعقل هم کردی، معقول اول است بکلا الاصطلاحین، هم به اصطلاح منطقی و هم فلسفی).

«و عارض فيه كلاهما في العقل، كالكلیة»

این ضمیر «فیه» را به خود عارض بر گردانید، یعنی: و یک عارضی داریم که در این عارض «کلاهما فی العقل»، هم عروض و هم اتصاف در عقل است، مثل کلیت، کلیت که عارض انسان می شود و نیز اتصاف انسان به آن هر دو در ذهن است.

«و عارض عروضه في العقل، و لكنّ الاتّصاف به في الخارج، كالأبوة، فإنّها و إن لم يحاذها شيء في الخارج كالكلیة، لكن اتّصاف الأب به في الخارج. و كلاهما معقول ثانٍ»  
قسم سوّم: عارضی است که عروضش در عقل است، ولی اتصاف به آن عارض در خارج است، مثل ابوت، زیرا ابوت هر چند مانند کلیت مابازائی در خارج ندارد، لکن اتّصاف شخص به ابوت در خارج است. و هر دوی این دو قسم اخیر از عوارض، معقول ثانی هستند.

به این معنا: مثلاً الإنسان شيء، شیئیت برای انسان محمول بالضمیمه نیست، مثل سفیدی برای گچ نیست که به انضمام رنگ سفید بر آن حمل می شود و نسبت به آن محمول بالضمیمه است، بلکه شیئیت از حاق ذات انسان انتزاع می شود و بر آن حمل می گردد. به این ها می گویند: خارج محمول، در مقابل محمول بالضمیمه. می گوید: قسم سوّم عارضی است که عروضش در عقل است لکن اتصاف به آن در خارج است، انسان در خارج، شیء است، اما شیئیت مانند یک رنگی نیست که به آن مالیده باشند، شیئیت در ذهن است، یعنی ذهن می آید تحلیل می کند، یک انسانیت

درست می‌کند و یک شیئیت، و لکن اتصاف به آن در خارج است، یا مثلاً ابوت، می‌گوییم: زید پدر است، پدری همچون رنگی نیست که مالیده شده باشد به زید، بلکه از حاق ذات او انتزاع می‌شود، چنین نیست که یک چیزی زائد بر ذات او باشد، بلکه در ذهن پدر را از پدرش جدا می‌کنیم و وصف پدری را عارضش می‌کنیم، ولو این‌که با این ابوت چیزی در خارج، محاذی نیست، مثل کلیت که در خارج چیزی محاذی آن نیست، لکن اتصاف «اب» به ابوت در خارج است. می‌گوید: هر دو قسم معقول ثانی هستند.

پس معقول ثانی دو اصطلاح پیدا کرد: یکی معقول ثانی به اصطلاح منطقی، که اگر بخواهیم با آن قضیه درست کنیم، آن قضیه ذهنیه می‌شود. الإنسان کلی انسان ذهنی، کلی است، انسان ذهنی نوع است. دومی معقول ثانی به اصطلاح فلسفی است، که اگر بخواهیم با آن قضیه درست کنیم، آن قضیه حقیقیه می‌شود، مثل الإنسان شیء، الإنسان ممکن یعنی طبیعت موضوع دارای این حکم است، مثل لازم ماهیت، کلُّ أربعة زوج، اربعة در خارج زوج است، اما زوجیت در خارج، یک چیزی مثل رنگ نیست که به آن مالیده باشند، در ذهن آن‌ها را به صورت عارض و معروض درست می‌کنیم.

«و الأول: المعقود<sup>(۱)</sup> به، من القضايا قضیة ذهنية»

آن اولی یعنی معقول ثانی به اصطلاح منطقی، وقتی با آن قضیه درست می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم: الإنسان کلی، این قضیه ذهنیه است. قضیه ذهنیه آن است که موضوع و محمول هر دو ذهنی هستند.

«و الثاني: المعقود به منها قضیة حقیقیة»

دومی یعنی معقول ثانی به اصطلاح فلسفی، قضیه‌ای که با آن درست می‌کنیم قضیه حقیقیه است.

۱- به قضیه «عقد» هم گفته می‌شود، یعنی معقول ثانی منطقی، آن چیزی است که به وسیله آن قضیه و عقده که درست می‌گردد قضیه ذهنیه می‌باشد، و «من القضايا» بیان «المعقود» است. (اسدی)

گفتیم: معقول ثانی نزد فلاسفه اعم است از آن جایی که اتصاف به آن در خارج است، که قضیه حقیقیه می‌شود، مثل کلُّ إنسان شیءٌ، حقیقیه یعنی حکم می‌رود روی نفس طبیعی، می‌گوید:

«وجه التسمية على الأوّل ظاهر، لأنّه إذا عقل عارضاً لا يعقل إلاّ عارضاً لمعقول آخر»  
 خوب به آن قسم اوّل که می‌گویید معقول ثانی، وجه آن را فهمیدیم، برای این که هم موضوع باید تعقل بشود هم محمول، انسان ذهنی کلی است، به قید ذهنیت، انسان تا در ذهن نیاید، کلی نیست، پس موضوع، معقول اوّل است و محمول، معقول ثانی. اما قسم دوّم مانند الإنسان شیءٌ که انسان خارجی موضوع شیء است نه انسان ذهنی و معقول، پس چرا به «شیء» می‌گویید معقول ثانی، درحالی که معقول اولی در کار نیست؟ می‌گوید: درست است که اتصاف موضوع به چنین محمولی در خارج است، اما عروض این محمول در ذهن است، در ذهن باید بیایم این انسان را تجزیه و تحلیل کنم، دو تکه‌اش کنم، یک معروض درست کنم و یک عارض و بگویم: این عارض آن است؛ پس چون عروضش توقّف دارد بر این که انسان را در ذهن بیاوریم و تجزیه و تحلیل کنیم، باز عارض، معقول ثانی می‌شود، برای این که انسان بعد از آن که در ذهن تجزیه و تحلیل شد، شیء عارض آن می‌شود. لذا می‌گوید: «و وجه التسمية على الأوّل ظاهر»، یعنی وجه تسمیه اولی (روی اصطلاح منطقی) که معقول ثانی به آن گفتیم، واضح است. «لأنّه إذا عقل عارضاً لا يعقل إلاّ عارضاً لمعقول آخر»، زیرا وقتی که معقول ثانی منطقی به عنوان عارضی تعقل شد، تعقل نمی‌شود مگر این که عارض بر معقول دیگر باشد، یعنی انسان را باید اوّل تعقل کنید تا بعد کلی شود، ذهنیت این جا قید است، یعنی انسان ذهنی، کلی است.

«و أمّا على الثاني، فلاّنه ما لم يتطرّق تحليل العقل و لم يعقل معروض أوّلاً، لم يعقل عارض ثانياً»

اما وجه تسمیه قسم دوّم که معقول ثانی به اصطلاح فلسفی باشد به این جهت

است که تا راه تحلیل عقلی باز نشود و یک معروضی در مرتبه اول تعقل نشود، در مرتبه دوم، عارض تعقل نمی شود، زیرا ثبوت شیء بر چیزی فرع ثبوت مثبت له است.

پس به معقول ثانی منطقی که معقول ثانی می گوئیم، برای این است که قبش معقول اول وجود دارد، اما معقول ثانی فلسفی را که معقول ثانی می گوئیم برای این است که تا ذهن و عقل تحلیل گری نکند و عارضی و معروضی تحصیل ننمایند پای عروض در کار نیست و چیزی به عنوان معروض در رتبه اول و چیزی به عنوان عارض در رتبه ثانی نمودار نمی شود، چون ظرف عروض معقول ثانی فلسفی، ذهن است و تا مادامی که راه تحلیل عقلی باز نشود عارض ذهنی عارض نمی شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس سى و دوّم ﴾

فمثل شىئية أو إمكان      معقول ثانٍ جا بمعنى ثانٍ

يعني إذا عرفت عقد الاصطلاحين في المعقول الثاني، لا تختلط كما خلط بعضهم الاصطلاحين في فهم كلام العلامة الطوسي -رحمة الله عليه- فإنه حيث قال: الجوهرية و العرضية و الشىئية و غيرها من المعقولات الثانية، أراد المعنى الثاني، و توهم ذلك البعض أن لا معنى له إلا المنطقي، فقدح في كلامه.

ثم إن اتّصاف الشيء الخاصّ بالشىئية العامّة في الخارج، و لكن عروضها له في الذهن، و إلا لزم التسلسل، و أن لا تكون من الأمور العامّة. و كذا اتّصاف الماهية الخارجية بالإمكان في الخارج، و لكن عرضه لها في الذهن، إذ لا يحاذيه شيء في الخارج، لكونه سلب الضرورتين، و لأنّ لازم الماهية اعتباري، و أيضاً لو كان عروض الإمكان للماهية في الخارج لزم إمّا التسلسل، و إمّا الخلف، و إمّا خلوّ الشيء عن المواد الثلاث و التوالي بأسرها فاسدة.





بسم الله الرحمن الرحيم  
و به نستعين

مقول ثانٍ جا بمعنى ثانٍ                      فمثل شيءية أو إمكان

### خلط بين دو اصطلاح

بحث در معقول ثانى بود، در درس قبل اقسام عروض و معقول اول و معقول ثانى به اصطلاح منطقى و فلسفى را بيان كرديم. بر اساس آنچه گفته شد «شيئيت» و «امكان» معقول ثانى به اصطلاح دوم، يعنى به اصطلاح فلسفى است. بعد حاجى رحمته الله مى گويد: «يعني إذا عرفت عقد الاصطلاحين في المعقول الثاني لا تختلط كما خلط بعضهم الاصطلاحين في فهم كلام العلامة الطوسي -رحمة الله عليه -»  
يعنى وقتى كه شناختى منعقد شدن دو اصطلاح در معقول ثانى را، مواظب باش دو اصطلاح را با هم خلط نكنى همان طور كه بعضى ها (فاضل قوشجى) دو اصطلاح را در فهم كلام علامه طوسى، در «تجريد» خلط کرده اند.

### اشكال فاضل قوشجى به خواجه نصير طوسى و پاسخ آن

توضيح اين كه:

«تجريد» در علم كلام يك متن متقنى است، كه آن را خواجه نصيرالدين طوسى نوشته است، متنى خيلى مختصر و تلگرافى است، و بزرگان از شيعه و سنى برايش شرح نوشته اند، مثل «شوارق» و «شرح تجريد علامه»، و يكى از شرح هاى آن نيز شرح فاضل قوشجى است، مرحوم خواجه نصير طوسى در متن «تجريد»، در مسأله

هیچ‌دهم گفته: شیئیت، ذاتیت، جزئیت و مانند این‌ها از معقولات ثانیه است. و در مسأله‌سی و شش «تجرید» نیز می‌گوید: وجود و عدم و جهات وجود و عدم و ماهیت و کلیت و جزئیت و ذاتیت و عرضیت و جنسیت و فصلیت و نوعیت، همه این‌ها معقول ثانی است، - جهات وجود و عدم عبارت است از وجوب و امکان و امتناع، در منطق خواننده‌اید، که به وجوب و امتناع و امکان، جهت می‌گویند - با این‌که کلیت و جزئیت و ذاتیت و عرضیت و جنسیت و فصلیت و نوعیت، این‌ها معقول ثانی به اصطلاح منطقی است، اما شیئیت و امکان و وجوب و وجود، این‌ها معقول ثانی به اصطلاح فلسفی است ولی همه را با هم به عنوان کلی «معقول ثانی» ذکر کرده است. فاضل قوشجی که یکی از شراح «تجرید» است، و سنی مذهب هم بوده، ایشان در ذهنش این بوده که معقول ثانی منحصر است به همان معقول ثانی منطقی که عروض آن و اتصاف به آن هر دو در ذهن است، لذا به خواهه اشکال کرده و گفته است: شیئیت و امکان را که شما می‌گویید: معقول ثانی است، ظرف اتصاف به آن‌ها خارج است؟ انسان در خارج شیء است، انسان در خارج ممکن الوجود است؛ چطور این‌ها را می‌گویید معقول ثانی است؟

جواب فاضل قوشجی این است که شما بین این دو اصطلاح تمیز نداده‌اید، منطقیین به چیزی معقول ثانی می‌گفتند که ظرف عروض آن، و ظرف اتصاف به آن هر دو ذهن باشد، اما نظر فلاسفه اعم است، آنان می‌گویند: چیزی که ظرف عروضش ذهن است، هر چند ظرف اتصاف به آن خارج باشد، معقول ثانی است. بنابراین آن چیزهایی که منطقیین معقول ثانی گفته‌اند، فلاسفه هم معقول ثانی می‌دانند، علاوه بر آن‌ها مثل شیئیت و امکان و وجود و این‌هایی که اتصاف به آن‌ها در خارج است، ولی عروض آن‌ها در ذهن است، این‌ها را هم معقول ثانی می‌دانند.

در این جا یک نکته‌ای را من از خارج بگویم و آن این‌که در معقولات ثانی به اصطلاح فلسفی، مثل شیئیت و امکان، این‌ها را می‌گویند: در خارج مابازاء ندارد، پس

چطور می‌گویند: انسان در خارج شیء است و متصف به شیئیت است، اگر در خارج شیئیت نیست، چطور می‌گویید: انسان در خارج شیء است؟ این جا مرحوم حاجی و یک عده‌ای در مقام جواب بر آمده‌اند و گفتند: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است نه فرع ثبوت ثابت، یعنی موضوع باید در خارج باشد، اما ثابت، یعنی محمول هم باید در خارج باشد، این را دلیل نداریم، و لذا عدمیات را هم می‌شود حمل کرد، می‌گوییم: زید اعمی است، در خارج هم اعمی است، با این که عمی، یعنی کوری، یک امر عدمی است؛ پس می‌توان چیزهای عدمی را محمول و صفت قرار داد،<sup>(۱)</sup> بنابراین شیئیت و امکان هم هرچند در خارج مابازاء ندارند، اما باز هم موجودی مانند انسان در خارج، شیء و ممکن است، انسانی که موضوع این اوصاف است باید در خارج موجود باشد، اما ثابت یعنی محمول و صفت، لازم نیست در خارج موجود باشد؛ گاهی اوقات در این طور چیزها این گونه تعبیر می‌کنند، می‌گویند: این‌ها در خارج مابازاء ندارد، خارج، ظرف خودش است نه ظرف وجودش، انسان در خارج، شیء است، خارجیت آن به همین است که از حاق ذات او عنوان «شیء» انتزاع می‌شود، این جا خارج ظرف خود شیئیت است نه ظرف وجود شیئیت، از باب این که شیئیت یک وجود منحازی ندارد یک چنین تعبیراتی گاهی در کلماتشان به کار می‌برند.

اما حق مطلب این است که برای همین امر انتزاعی یک مرتبه وجودی باید فرض کرد، و الا اگر هیچ باشد که حمل نمی‌شود، برای این که حمل یعنی اثبات شیئی بر شیئی، مثلاً ابوت، طبق نظر مرحوم حاجی یکی از معقولات ثانی است،<sup>(۲)</sup> ابوت یکی

۱- هرچند ظاهر این قضایا ایجاب عدولی و حمل محمول عدمی بر موضوع و اتصاف موضوع به آن محمول است ولی به دقت نظر سلب تحصیلی و سلب حمل و نفی اتصاف موضوع به محمول وجودی می‌باشد، بنابراین معنای قضیه‌ای مثل زید اعمی، زید لیس ببصیر است و از این رو نمی‌تواند شاهدهی بر مدعا باشد. (اسدی)

۲- مقولات عشر، طبق نظر حکما، از معقولات اولی هستند، و مقولات عرضیه محمول

از اعراض است. در خارج ده مقوله داریم: یک مقوله جوهر، نه مقوله عرض، یکی از مقولات عرضیه مقوله اضافه است، اضافه، همان صفت و هیئت حاصله از نسبت متکرره است، ابوت و بنوت صفتی حاصل از نسبت متکرره است، پس یک نحوه تحقیق دارد، این که می‌گوییم: زید در خارج پدر است، ابوت که در خارج مابازاء ندارد، مانند یک رنگی نیست که به پیشانیش مالیده باشند، اما در واقع یک نحوه وجود اعتباری دارد که به او می‌گوییم: پدر، چون بچه دارد، آن کس که بچه ندارد، به او نمی‌گوییم: پدر، این پدریت و مادریت، لابد یک منشأ انتزاعی در خارج دارد، درست است مابازای مستقل ندارد، اما از حاق ذات شخص انتزاع می‌شود، و یک نحوه وجودی برایش اعتبار می‌شود، بالأخره اگر اتصاف موضوع به محمول در خارج باشد، هم موضوع و هم محمول باید یک نحوه وجودی داشته باشند، موضوع یک وجود مشت پُر کُنی دارد، ولی محمول یک وجود انتزاعی دارد، نمی‌توانیم بگوییم: هیچ وجودی ندارد، همین که انتزاع می‌شود، همین که یک منشأ انتزاعی داشته باشد، این خودش یک نحوه وجودی است.

بالأخره هم موضوع در خارج هست و هم محمول، منتها محمول وجود منحازی ندارد، مثل اعراض دیگر که مشت پُر کُن باشد نیست، مثل قرمزی سیب، که با چشم دیده می‌شود نیست.<sup>(۱)</sup> علی‌ای حال فاضل قوشجی از باب این که این دو اصطلاح

﴿ بالضمیمه‌اند، و این که مرحوم حاجی، ابوت را که طبق نظر مشهور از مقوله اضافه است، از معقولات ثانیه و خارج محمول بر شمرده است یا از روی مسامحه در مقام تمثیل می‌باشد و یا از جهت این است که وی اساساً اضافه را از زمره مقولات و معقولات اولی نمی‌داند و این که در بحث جواهر و اعراض خودش آن را از زمره مقولات شمرده از باب مماشات با قوم است. (اسدی)

۱- بدیهی است که عارض و معروض و وصف و موصوف در هر ظرفی که باشند با هم تغایر دارند، پس اگر عارض و وصف در خارج از ذهن، مابازائی جدای از موضوع و موصوف خود داشته باشد ظرف عروض آن بر موضوع و ظرف اتصاف موضوع به آن، هر دو خارج است، و اگر در

خارج مابازائی جدای از موصوف و موضوعش نداشته باشد ظرف عروض آن بر موضوع و ظرف اتصاف موضوع به آن، هر دو ذهن است. و بر این پایه نیز در بحث اصالت وجود اشاره شده که: اتصاف وجودات خاصه به ماهیات گوناگون، مانند اتصاف یک وجود به انسانیت و وجود دیگر به شجریّت و همچنین اتصاف دیگر وجودات خاصه محدود به ماهیات خود، با فرض اعتباری بودن ماهیت و عدم تحقق آن در خارج، امری نامعقول به نظر می‌آید و اتصاف وجود در خارج به ماهیت، جز با نحوه‌ای از تحقق ماهیت، تصویر صحیحی ندارد، و قول به تشکیک خاصی و رجوع مابه‌الامتیاز مابه‌الاشتراک حلال این مشکل نیست، چون تشکیک خاصی تصوراً و تصدیقاً محل تأمل است.

خلاصه: اگر محمول و وصف، در خارج، وجودی جدای از موضوع و موصوف خود نداشته باشد اتصاف موضوع به آن به لحاظ ظرف خارج هیچ معقول نیست، بلکه اختلاف موضوع و محمول و وصف و موصوف به اطلاق و تقیید هم، با فرض یکی بودن وجود آن دو، در تصحیح این اتصاف کفایت نمی‌کند، زیرا به حسب ظرف خارج، مطلق حاوی مقیّد و محیط بر آن است و اتصاف مطلق به مقیّد به حسب آن ظرف معنا ندارد، آری به لحاظ عالم اثبات و ذهن، تفکیک مطلق از مقیّد به گونه‌ای از تعمل عقلی و به تبع، عروض یکی بر دیگر و اتصاف یکی به دیگری ممکن می‌نماید، بلکه اگر محمول و وصف، وجودی جدای از موضوع و موصوف نداشته باشد، انتزاع مفهومی مغایر با مفهوم موضوع و موصوف، به عنوان محمول و وصف و حمل آن بر موضوع و موصوف در ذهن به نحو حمل شایع، امکان ندارد، و این‌که گفته می‌شود: از امر واحد می‌توان مفاهیم متکثر و متغایر انتزاع نمود اساس استواری ندارد.

با توجه به آنچه گفته شد باید بین معقولات تفکیک قائل شد، مثلاً «شیئیت» اگر شیئیت وجود باشد که با وجود مساوق است قهراً ظرف عروض آن بر وجود و ظرف اتصاف وجود به آن تنها ذهن است، و اگر «شیئیت» شیئیت ماهیت باشد که با وجود مساوق نیست، بلکه با مفهوم «ماهیت» مرادف است با پذیرش گونه‌ای از تحقق در خارج، ظرف عروض آن بر وجود و ظرف اتصاف وجود به آن می‌تواند هر دو خارج باشد؛ و همچنین «امکان» اگر امکان ماهوی و به معنای لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم باشد که امری سلبی است و هیچ واقعیت عینی ندارد، ظرف عروض و اتصاف نسبت به آن فقط ذهن است و اگر «امکان» امکان وجودی باشد که به معنای فقر وجودی و وابستگی وجود به غیر است که در واقع به خصوصیت و محدودیت وجود باز می‌گردد و خصوصیت و حدّ وجود غیر از وجود است، در این صورت، ظرف عروض و اتصاف نسبت به آن می‌تواند خارج باشد، و همین‌طور یکایک دیگر اموری که معقول ثانی شمرده شده است باید مورد کنکاش و تحقیق قرار گرفته تا معلوم شود در خارج از ذهن وجودی جدای از موضوع و موصوف خود دارند یا نه تا بتوان درباره آن‌ها داوری صحیح شود.

دستش نبوده، یک چنین خلطی کرده است.

### اشکال به حاجی رحمته الله در نقل کلام خواجه

مرحوم حاجی کلام خواجه را که نقل کرده، این جا را از حفظ نوشته است. یکی از اشکالاتی که به بعضی از بزرگان ما وارد است، حتی در فقه، مثلاً می خواهد یک مسأله را بگوید، روایتی حفظ کرده است یا دیده، روایت را از حفظ می خواند، بعد متن جلو و عقب می شود، گاهی اشتباه می شود. در صورتی که هر متنی را انسان بخواهد نقل کند، باید همان وقت به کتاب مراجعه کند. عبارتی که خواجه در «تجرید» دارد، این دو عبارت است: در مسأله هجده، می گوید: «الشيئية من المعقولات الثانية» در مسأله سی و شش، می گوید: «الوجود و العدم و جهاتهما، و الماهية و الكليّة و الجزئية و الذاتية و العرضية، و الجنسية و الفصلية و النوعية من المعقولات الثانية».

این جا حاجی رحمته الله عبارت مرحوم خواجه را که نقل می کند، این گونه گفته است: «فإنّه حيثُ قال: الجوهرية و العرضية و الشئئية و غيرها من المعقولات الثانية، أراد المعنى الثاني و توهم ذلك البعض أن لا معنى له إلا المنطقي، فقدح في كلامه»

خواجه شیئیت را در مسأله هجدهم گفته است، و در مسأله سی و ششم ذاتیت و عرضیت را گفته است. تعبیر خواجه ذاتیت و عرضیت است، ذاتیت و عرضیت از معقولات ثانی به اصطلاح منطق است، برای این که کلی یا ذاتی است و یا عرضی، عبارت خواجه ذاتیت و عرضیت است. همچنین خواجه جوهریت را نگفته است، جوهر جنس الاجناس است و از امور ذاتی است و در خارج مابازاء دارد. ولی حاجی رحمته الله کلمه جوهریت را اضافه کرده است که اشتباه است، چون از حفظ نوشته

---

بالجمله امر معقول، دائر بین این است که معقول اول باشد یا معقول ثانی منطقی، ولی معقول ثانی فلسفی به بیانی که مرحوم حاجی دارد و مشهور و رایج است که ظرف اتصاف و وجود رابط بتواند خارج باشد در عین این که یک طرف وجود رابط که موصوف است در خارج بوده و طرف دیگر آن، که صفت است در ذهن بوده باشد، وجه روشنی ندارد، فتأمل. (اسدی)

است، و گرنه جوهر جنس الاجناس است و جزء معقولات ثانیه نیست، جوهر مثل انسان است برای این که جنس انسان است.<sup>(۱)</sup> من این اشکال را در حاشیه کتابم نوشته‌ام.

### اتصاف به شیئیت در خارج و عروض آن بر اشیاء در ذهن

«ثم إنَّ اتِّصاف الشيء الخاصِّ بالشيئية العامَّة في الخارج، و لكن عروضها له في الذهن».

معقول ثانی به اصطلاح فلاسفه آن است که ظرف عروضش ذهن باشد، ولی ظرف اتصاف به آن یا خارج یا ذهن است، شیئیت و امکان را گفتیم: به اصطلاح فلاسفه معقول ثانی است.

مرحوم حاجی می‌خواهد معقول ثانی بودن شیئیت و امکان از نگاه فلاسفه را شرح بدهد تا جواب فاضل قوشجی را هم داده باشد در این جا هر کسی یک بیانی دارد، ما بیان خود ایشان را که در حاشیه منظومه‌اش اشاره کرده است برای شما می‌گوییم، کلمات دیگران را ذکر نمی‌کنیم.<sup>(۲)</sup>

---

۱- بنابر مسلک جمهور فلاسفه، که محقق طوسی و حکیم سبزواری هم آن را پیموده‌اند «جوهر» جنس عالی برای مادون خود و قهراً از معقولات اولی است، ولی بنابر این که «جوهریت» همانند «عرضیت» حاکی از نحوه وجود مقوله باشد همچون «عرضیت» مقوله نیست و از معقولات ثانیه به شمار می‌رود، و التحقیق فی محلّه. (اسدی)

۲- قولنا: و أن لا تكون من الأمور العامَّة: الشاملة لكل شيء، لأنه إذا لم يكن عروضها في الذهن خاصَّة، بل كان في الخارج، كان المعروف مقدَّماً بالوجود على الشيئية، و كان الضميمة نفسها شيئاً، و الإنسان و الفرس مثلاً، المتقدِّمان عليها لم يكونا شيئاً، بل إنساناً و فرساً فقط، فلم تشمل الخصوصيات، بخلاف ما إذا كانت الشيئية انتزاعية فإنَّها كانت حينئذٍ حاكية عن مقام ذات كل شيء خاصِّ، و ليس المراد من نفي العموم أنَّها بعد ما كانت ضميمة متأصلة، كانت خاصَّة، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فلم تكن من الأمور العامَّة، و ذلك لأنه ما من عام يوجد بما هو عام لما ذكر و لأنَّ وجود الطبيعي مطلقاً و وجود أشخاصه و هذا لا ينفي عمومه لكثرة أفراده. شرح المنظومة، ص ۴۰.



ایشان می‌گوید: شیئیت معقول ثانی است، یعنی ظرف عروضش ذهن است نه خارج، مثل سفیدی نسبت به گچ، یا قرمزی نسبت به سیب نیست، قرمزی نسبت به سیب در مرتبه متأخر است، یعنی ذات سیب خودش یک جوهر است و قرمزیش رنگ است، اما در رتبه متأخر است، دو وجود هستند، منتها یک وجودی حال در وجود دیگر است، می‌گوید: شیئیت این طور نیست، شیئیت عروضش در ذهن است، یعنی در خارج یک انسان بیشتر نیست، و شیئیت از حاق ذاتش انتزاع می‌شود، شیئیت مثل یک رنگی نیست که به آن مالیده باشند، که در مرتبه متأخره باشد، چرا؟

#### توالی فاسد عروض شیئیت بر اشیاء خارج از ذهن

«و إلا لزم التسلسل، و أن لا تكون من الأمور العامّة».

برای این که اگر بگویید: شیئیت، مثل قرمزی سیب است که در مرتبه متأخره می‌باشد، چند تالی فاسد دارد: اول این که تسلسل لازم می‌آید، دوم این که لازم می‌آید شیئیت مفهوم عامی نباشد، و این که مثلاً انسان در مرتبه ذاتش شیء نباشد.

شما این را می‌دانید که شیئیت یک مفهوم عامی است، خدا هم شیء است، هیولا هم شیء است، منتها خدا شیء تام، بلکه اتم اشیاء است و مثل اشیای دیگر نیست، پس شیئیت از امور عامه و مفاهیم کلیه است، مثل وجود، وجود هم از امور عامه است، امور عامه یعنی مفاهیمی که عام و شامل همه موجودات است.

اگر بگوییم: شیئیت یک چیزی است در رتبه متأخره از اشیاء، مثلاً انسان شیء است، بقر هم شیء است، و شیئیت در رتبه متأخره از انسانیت و بقریّت است و عارض ذاتشان شده و مثل قرمزی سیب نسبت به سیب است، لازم می‌آید که انسان در مرتبه ذاتش شیء نباشد، مثل این که سیب در مرتبه ذاتش قرمز نیست، قرمزی متأخر از ذات است، سیب نه جنسش قرمزی است و نه فصلش و نه تمام حقیقتش، اگر

شیئیت مثل یک رنگی متأخر از مرتبه ذات باشد مثل قرمزی سیب، پس انسان یا بقر باید در مرتبه ذاتش شیء نباشد، این یک اشکال.<sup>(۱)</sup>

و دیگر این که تسلسل لازم می آید، چرا؟ برای این که اگر بگوییم: شیئیت در خارج یک وجود منحازی غیر از وجود اشیاء دارد، و در خارج مابازاء دارد، و یک موجودی متأخر از ذات انسان است، خوب این چیزی که متأخر از ذات انسان است، این هم خودش شیء است؛ برای این که شیئیت از امور عامه و مفاهیم کلیه است، بنابراین مثلاً ذات انسان در مرتبه سابق وجود دارد، و شیء نیست، و در مرتبه متأخره یک شیئیت عارض بر آن شده است، خوب خود شیئیت هم می گویند که برای خودش یک مابازاء دارد و یک چیزی است، خوب وقتی که خودش هم یک چیزی است، پس یک شیئیت هم عارض بر این شیئیت می شود، باز این شیئیت که عارض این شیئیت می شود، این هم باید یک شیئیتی داشته باشد که عارض بر آن شود و آن نیز باید مابازاء داشته باشد و رای معروضش که شیئیت دوم باشد، پس می شود یک شیئیت ثالثه، باز این شیئیت ثالثه یک مابازائی دارد و خودش یک چیزی است، وقتی خودش یک چیزی است، شیء از آن انتزاع می شود، چون شیئیت از امور عامه است از این هم شیء انتزاع می شود، وقتی که از آن انتزاع شد، شیئیتش یک مابازائی در خارج از ذاتش دارد، متأخر از ذات، می شود یک شیئیت رابعه، پس سلسله نامتناهی شیئیات درست می شود، لازم می آید یک انسان و شیئیات غیر متناهی در خارج موجود باشد، و ذات انسان هم شیئیت نداشته باشد، چون معروض در مرتبه سابقه بر عارض موجود است، پس

---

۱- و بر همین اساس که ظرف عروض «شیئیت» بر اشیاء ذهن است نه خارج، ظرف اتصاف اشیاء به شیئیت نیز ذهن است نه خارج، زیرا اتصاف اشیاء به ذات و ذاتیات خود که از مرتبه ذاتشان انتزاع می شود به لحاظ ظرف خارج معقول نیست، چون صفت غیر از موصوف است همان گونه که امیر الحکماء در نهج البلاغه فرمود: «الشهادة کل صفة أُنْها غیر الموصوف»، بله بلحاظ عالم اثبات و ذهن، بضرب من التحلیل، تفکیک بین اشیاء و شیئیت، و به تبع آن، عروض یکی بر دیگری و اتصاف یکی به یکی، ممکن است. (اسدی)

انسان در مرتبه ذات موجود است و شیئیت ندارد، مثل این که سیب در مرتبه ذات محقق است و قرمزی ندارد، قرمزی در مرتبه متأخره از آن است. پس اگر شیئیت در خارج از ذهن عارض بر اشیاء شود دو اشکال لازم می آید: اول تسلسل، یعنی سلسله شیئیات غیر متناهی، دیگر این که خود معروض مثل انسان در مرتبه ذات خود، شیء نباشد، و دیگر این که لازم می آید که شیئیت هم از امور عامه نباشد.

### اتصاف ماهیت به امکان در خارج و عروض امکان بر ماهیت در ذهن

«و کذا اتصاف الماهية الخارجية بالامکان في الخارج».

بعد می گوید: امکان هم همین طور است، انسانی که در خارج است، می گوئیم: ممکن است، یعنی در خارج ممکن الوجود است، اما امکان یک چیزی نیست مثل رنگ سیب که جدای از سیب مابازائی داشته باشد، امکان از حاق ذات شیء ممکن انتزاع می شود، حاجی بر این مطلب چند دلیل می آورد.

دلیل اول این که: اصلاً امکان امر عدمی است، امکان یعنی چه؟ یعنی سلب الضرورتین، می دانید که ما سه اصطلاح داریم که در منطق به آن ها می گویند: جهات قضیه، که همان وجوب، امکان و امتناع یا به تعبیر دیگر، ضرورت وجود، سلب ضرورت وجود و عدم و ضرورت عدم است، و حکم اشیاء از این سه قسم خالی نیست؛ وجوب، ضرورت وجود است، یک وقت یک چیز ضرورت وجود دارد، مثل خدا، امتناع، ضرورت عدم است، یک چیزی ضرورت عدم دارد، مثل شریک الباری، اما امکان، سلب ضرورتین است، یعنی نه ضرورت وجود، نه ضرورت عدم، پس امکان معنایش سلبی است، و سلب یک معنای عدمی است و عدم در خارج مابازاء ندارد. این یک دلیل.

دلیل دیگر: امکان از لوازم ماهیت است و ما جلوتر، این را برایتان ثابت کردیم که

آنچه در خارج محقق است، وجود است نه ماهیت، وجود خارجیت دارد، ماهیت امر اعتباری است، چیزی که از لوازم ماهیت باشد به طریق اولی امر اعتباری<sup>(۱)</sup> است. این هم یک دلیل دیگر.

دلیل دیگر: اگر امکان در خارج وجود داشته باشد تسلسل لازم می‌آید، منتها تسلسل در شیئیت از پایین به بالا می‌رود ولی تسلسل در امکان از بالا به پایین است. مرحوم حاجی می‌گوید: اگر امکان یک وصف خارجی باشد، مثل یک رنگی باشد که عارض بر ذات بشود که متأخر از ذات باشد، مثل قرمزی سیب باشد، لازمه اش تسلسل یا خلف است و یا این که یک چیزی باشد که نه واجب باشد و نه ممتنع و نه ممکن، یعنی از مواد ثلاث خالی باشد و این‌ها همه اش محال است.

**توضیح مطلب:** انسانی که ما می‌گوییم: ممکن الوجود است و امکان وصفش است، اگر این وصف مابازاء داشته باشد و خودش جدای از موصوفش موجود باشد، مثل قرمزی سیب باشد، پس باید انسانیت در مرتبه سابقه بر این وصف وجود داشته باشد و سپس این امکان در خارج عارض آن بشود، زیرا اگر بگوییم عروض در خارج است دو وجود باید باشد، ما می‌گوییم: این ماهیت انسان که در مرتبه سابقه در خارج هست و بعد امکان عارض آن می‌شود، آیا با قطع نظر از این عارض که در رتبه متأخر عارض آن می‌شود، در رتبه سابقه، این انسانیت امکان دارد یا نه؟ اگر بگویید: امکان دارد، ما نقل کلام در آن امکان می‌کنیم، یعنی ماهیت در مرتبه سابقه امکان دارد، و یک امکان دیگر بر آن عارض شده است، ما نقل کلام در این امکان جلویی می‌کنیم، می‌گوییم: باز این امکان باید در خارج وجود داشته باشد، در خارج که وجود داشته باشد، آن ماهیت قبل از این امکان، اگر امکان دارد، باز نقل کلام در آن امکان می‌کنیم،

---

۱- مراد از این امکان، امکان ماهوی است و اگر ماهیت که ملزوم و موصوف آن است امری اعتباری باشد، پس هم وصف و هم موصوف در خارج مابازائی ندارند، پس چگونه گفته می‌شود: این امکان از معقولات ثانیه فلسفی است که ظرف اتصاف به آن می‌تواند خارج باشد؟! (اسدی)

این جا تسلسل امکانات لازم می آید منتها از پایین به بالا، یک انسان داریم، یک امکان وصفی هم داریم، می خواهی بگویی: این عارض آن شده، ما می گوییم: این عارض را این جا در مرتبه متأخر نگه دار، در مرتبه متقدمه که این انسانیت وجود دارد تا امکان بیاید عارض آن بشود، این انسانی که در رتبه سابقه است، اگر بگوئید: امکان دارد، تسلسل امکانات لازم می آید و اگر بگوئید امکان ندارد بلکه وجوب دارد، یا امتناع دارد، خلف لازم می آید، برای این که چیزی که فرض این است ممکن الوجود است چگونه واجب الوجود یا ممتنع الوجود است. و اگر می گویید: این انسان هیچ جهتی ندارد، نه وجوب دارد، نه امکان دارد و نه امتناع، لازم می آید یک شیء از مواد ثلاث خالی باشد، با این که می دانیم هر چیزی یا واجب الوجود است، یا ممکن الوجود است و یا ممتنع الوجود است. بالأخره هم تسلسل محال است، هم خلف محال است و هم خلو ماهیت از این مواد ثلاث.

پس باید بگوییم: این انسان که در خارج است، امکان از حاق ذاتش انتزاع می شود و این امکان در خارج، مابازاء ندارد، یعنی همین ذات، هم انسان است و هم امکان هم در آن خوابیده است. عبارت را بخوانیم.

توضیح متن:

«فمثلُ شئیةٍ أو إمكانٍ معقولٍ ثانٍ جا بمعنی ثانٍ»

پس مثل مفهوم شیئیت یا مفهوم امکان، این ها معقول ثانی هستند، به معنای دوم که اصطلاح فلسفی باشد.

«یعنی إذا عرفت عقد الاصطلاحین فی المعقول الثانی»

یعنی وقتی که شناختی عقد و قرارداد دو اصطلاح در معقول ثانی را، عقد یعنی بسته شدن. دو اصطلاح در معقول ثانی را بیان کردیم که یکی اصطلاح منطقی بود که عروض و اتصاف هر دو در ذهن باشد، و دیگری اصطلاح فلسفی که اعم بود.

«لا تختلط كما خلط بعضهم الاصطلاحين في فهم كلام العلامة الطوسي - رحمة الله عليه -»

دو اصطلاح را با هم خلط نکن همان طور که بعضی ها - مثل فاضل قوشجی - بین دو اصطلاح را در فهم کلام علامه طوسی، در «شرح تجرید» خلط کرده اند. «فإنه حيث قال: الجوهرية و العرضية و الشیئية و غيرها من المعقولات الثانية، أراد المعنى الثاني»

زیرا علامه طوسی، در آن جایی از «شرح تجرید» که گفته است: جوهریت و عرضیت و شیئیت و غیرها از معقولات ثانیه است، معنی دوم را قصد کرده که معقول ثانی به اصطلاح فلسفی باشد.

«و توهم ذلك البعض أن لا معنى له إلا المنطقي، فقدح في كلامه»

و آن بعض، که فاضل قوشجی باشد، خیال کرده که معقول ثانی منحصر است و معنایی ندارد، مگر همان اصطلاح منطقیین، که ظرف عروض و اتصاف در آن، هر دو ذهن باشد، در نتیجه در کلام خواجه اشکال وارد کرده و گفته است: شیئیت و امکان معقول ثانی نیستند، در صورتی که خواجه همه را با هم ذکر کرده است. ولی ما گفتیم: معقول ثانی به اصطلاح فلاسفه اعم است از معقول ثانی به اصطلاح منطقیین، و از این رو هم محمولات مسائل منطقی و هم محمولات مسائل فلسفه مثل شیئیت و امکان را در برمی گیرد. پس اشکال به خواجه وارد نیست بلکه اشکال به فاضل قوشجی وارد است که نفهمیده است که معقول ثانی دو اصطلاح دارد.

«ثم إن اتّصاف الشيء الخاصّ بالشیئية العامّة في الخارج، و لكن عروضها له في

الذهن»

سپس ما در جواب فاضل قوشجی می گوئیم: متصف شدن یک چیز خاصی مثل انسان، به شیئیت عامه، (شیء یک صفت عامی است) که بگوئیم انسان شیء، در ظرف خارج است، یعنی انسان خارجی، شیء است و لکن عروض شیئیت بر شیء

خاص، مثل انسان، در ظرف ذهن است، یعنی این که عارض و معروض دو تا بشوند، در ذهن است، ولی در خارج یک چیز هستند، یک مابازاء دارند.

«و إلا لزم التسلسل، و أن لا تكون من الأمور العامّة»

و الا اگر بخواهد عروضش هم در خارج باشد، که آن وقت عارض یک مابازائی و رای معروض داشته باشد، تسلسل لازم می آید و نیز لازم می آید که شیئیت از امور عامه نباشد.

«و كذا اتّصاف الماهية الخارجية<sup>(۱)</sup> بالإمكان في الخارج»

و همچنین اتصاف ماهیت خارجی به امکان، در خارج است، یعنی کون الإنسان ممکناً در خارج است.

«و لكن عروضه لها في الذهن»

ولکن عروض امکان برای این ماهیت در ذهن است، ذهن است که یک انسانی و یک امکانی درست می کند و امکان را عارض بر انسان می کند، چرا عروض امکان در خارج نیست؟

«إذ لا يحاذيه شيء في الخارج»

برای این که در خارج مابه حدایی برای وصف امکان نداریم، غیر از انسانیت یک چیزی نداریم که به آن ضمیمه شده باشد و اسمش امکان باشد.

«لكونه سلب الضروريتين»

برای این که امکان معنایش سلب دو ضرورت، یعنی ضرورت وجود و ضرورت عدم است.

«و لأنّ لازم الماهية اعتباري»

---

۱- چنان که اشاره شد این تعبیر و نیز حکم به این که اتصاف مزبور در ظرف خارج است با قول به اعتباری بودن ماهیت سازگار نیست. (اسدی)

و دلیل دیگر این که لازمه ماهیت، امر اعتباری است، ماهیت چون خودش اعتباری است لازمه اش هم که امکان است به طریق اولی اعتباری است، پس امکان در خارج مابازاء ندارد.

«و أيضاً لو كان عروض الإمكان للماهية في الخارج لزم إما التسلسل، وإما الخلف، و إما خلوّ الشيء عن الموادّ الثلاث و التوالی بأسرها فاسدة»

و دلیل دیگر این که: اگر عارض شدن امکان بر ماهیت در خارج باشد، لازم می آید یا تسلسل یا خلف و یا خالی بودن شیء از مواد ثلاث، یعنی شیء در مرتبه ذاتش نه واجب باشد، نه ممکن باشد و نه ممتنع. و تمام این توالی فاسد و باطل است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ





## ﴿ درس سى و سؤم ﴾

### غرر في أنّ الوجود مطلق و مقيد و كذا العدم

إنّ الوجودَ مع مفهوم العدم كلاًّ من إطلاقٍ و تقييدٍ قَسَمَ

إنّ الوجودَ مع مفهوم العدم كلاًّ، مفعول مقدّم، من إطلاقٍ و تقييدٍ قَسَمَ، فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهليّة البسيطة، كالإنسان موجود، و المقيد ما هو المحمول في الهليّة المركّبة كالإنسان، كاتب. و رفع هذين عدم مطلق و مقيد. و في تخصيص العدم بإضافة لفظ المفهوم إشارة إلى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه، بل جارية في حقيقته، كما هو مصطلح أهل الذوق. فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدوداً بحدّ خاصّ، و هو حقيقة الوجود التي هي عين حيثيّة الإباء عن العدم و عين منشأية الآثار الجامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى و أبسط، و المقيد على المحدود.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

## غَرُّ فِي أَنَّ الوجود مطلق و مقيداً و كذا العدم

تقسیم وجود و عدم به مطلق و مقید

إِنَّ الوجودَ مع مفهوم العدم كلاً من إطلاقٍ و تقييدٍ قَسَم

بحث در احکام وجود بود، و در این جا نیز یکی دیگر از احکام آن مطرح است و آن تقسیم وجود به مطلق و مقید است و به تبع، همین تقسیم در عدم هم جاری است لذا می گوید:

هر یک از: ۱- حقیقت خارجی وجود؛ ۲- مفهوم وجود؛ ۳- مفهوم عدم؛ به مطلق و مقید تقسیم می شود.

جلوتر گفتیم: وجود، یک مفهوم دارد، و یک حقیقت، معنای وجود که در ذهن می آید مفهوم وجود است، و حقیقت وجود عبارت است از وجود خارجی که منشأ اثر است. وجودات خارجی، غیر از وجود خداوند متعال، هر کدام در یک حدّ خاصی قرار دارند، که از آن حدّ، ماهیت انتزاع می شود و اسم آن حدّ، ماهیت است، وجود در یک مرتبه خاصی انسان است، در یک مرتبه خاصی اسب است، در یک مرتبه خاصی خورشید است، این ها وجودات خاصه خارجی است که از هر کدام یک ماهیتی انتزاع می شود. مفهوم وجود، مفهوم عامی است که شامل همه وجودات خارجی می شود. و در مقابل وجود، عدم است، عدم نیز یک مفهوم دارد که در ذهن می آید، اما در خارج، عدم مصداقی ندارد، ولی نیرو و قوه و اهمه انسان در مقابل وجود خارجی یک عدم

خارجی نیز فرض می‌کند، پس عدم حقیقت و واقعیت عینی ندارد، ولی واهمه برایش آن را اعتبار می‌کند.

مرحوم حاجی در این جا می‌خواهد وجود و عدم را تقسیم کند؛ می‌گوید: وجود و عدم یا مطلقند، یا مقید، وجود را اگر بدون هیچ قیدی لحاظ نمودیم وجود مطلق است که همان وجودی است که محمول در قضیه هلیت بسیطه است، جلوتر گفته‌ایم: هل دو قسم داریم: هل بسیطه و هل مرکبه، با هل بسیطه سؤال می‌شود از اصل وجود شیء، مثلاً: هل الإنسان موجود؟ هل السماء موجودة؟ که از اصل وجود شیء سؤال می‌شود، اصل و نفس وجود شیء همان وجود مطلق است. و وجود مقید همان وجودی است که محمول در قضیه هلیت مرکبه است، پس از این که اصل وجود انسان برای ما مسلم و محرز بود، سؤال کرده و می‌گوییم: هل الإنسان کاتب، بنابراین از وجود مقید سؤال می‌کنیم، یعنی از وجود کتابت برای انسان، این را می‌گویند: هلیت مرکبه که اصل وجود موضوع، مسلم است، بعد از کتابت و یا ضحک و این طور چیزها می‌پرسد. «مطلق» به حسب لغت، یعنی رها، لفظ طلاق هم از همین ریشه است، زن بعد از طلاق رها و آزاد می‌شود و «مقید» به حسب لغت یعنی قید شده، بند شده، عقد شده، به وجود مقید به این دلیل می‌گویند: وجود مقید، چون که قید دارد؛ پس وجود یا بسیط است، که اصل وجود شیء باشد، یا مرکب است که وجود شیء لشیء باشد.

در مقابل هر وجودی یک عدم قرار دارد و از این رو همین تقسیم در عدم هم جاری است، یک وقت می‌گوییم: هل الإنسان معدوم از اصل عدم برای انسان می‌پرسیم، این مفهوم عدم مطلق است، یک وقت می‌گوییم: هل الإنسان معدوم فی البیت؟ این عدم مقید است برای انسان، که مفاد هلیت مرکبه است.

مرحوم حاجی در شعر گفت: إنَّ الوجود مع مفهوم العدم، یعنی وجود با مفهوم عدم، چطور «مفهوم» را به «عدم» اضافه کرد اما به «وجود» اضافه نکرد؟ می‌گوید: خواستیم

اشاره کنیم که این تقسیم در مورد عدم فقط در مفهوم عدم است، چون عدم، بطلان محض است، در خارج عدم نداریم، ولو قوه و اهمه انسان یک عدمی در خارج فرض می‌کند اما این، فرض است، فقط مفهوم عدم داریم این مفهوم عدم یا مطلق است یا مقید؛ اما وجود، هم مفهوم دارد هم حقیقت خارجی، و این تقسیم در هر دو قسم آن جاری است، همین طور که مفهوم وجود یا مطلق است یا مقید، وجود خارجی هم که منشأ اثر است همین طور است، یک وجود مطلق و رها است، که ماهیت ندارد، مثل وجود باری تعالی که غیرمتناهی است و مقید و محدود نیست و لذا گفتیم: حق تعالی ماهیت ندارد، اما وجودات دیگر که ظل وجود حق و پرتو وجود حق هستند، مقید هستند و حد دارند و از حد آن‌ها ماهیت انتزاع می‌شود، وجود انسان یک حد خاصی است، وجود فرس یک حد خاصی دارد، ولی واجب الوجود، وجود کله، حد ندارد و بر این اساس واجد همه وجودهاست، در جای خودش گفته‌اند: بسیط الحقیقه کل الأشیاء؛ هستی محض، حق تعالی است، مولانا می‌گوید:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما      تو وجود مطلق و هستی ما<sup>(۱)</sup>

مطلب دیگر این‌که: حاجی علیه السلام این‌جا می‌خواسته است بگوید: وجود و عدم یا مطلق است یا مقید، در شعر گفته است: وجود و مفهوم عدم هر یک از اطلاق و تقیید را تقسیم می‌کند، باید بگوید: اطلاق و تقیید، وجود و عدم را تقسیم می‌کنند، برای این‌که وجود و عدم یا مطلق است و یا مقید، اما در شعر بر عکس گفته است.

مطلب دیگر این‌که: حاجی علیه السلام به اصطلاح اهل ذوق اشاره می‌کند می‌گوید: «کما هو مصطلح اهل الذوق»، جلوتر گفتیم: کسانی که می‌خواهند واقعیات را کشف کنند، یک وقت است که از راه استدلال وارد می‌شوند، یک وقت از راه تعبّد به شریعت، مثلاً پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌گوید: معاد هست، ما هم چون او را پیامبر و صادق می‌دانیم گفته

۱- مثنوی معنوی، ص ۳۰، دفتر اول، بیت ۶۰۲.

او را قبول می‌کنیم، پس راه کسب حقیقت یا استدلال است، یا تعبد و تقلید، این دو راه، اما اهل ذوق کسانی هستند که یک راه سومی دارند، که آن را کشف می‌گویند، یعنی نفس انسان در سیر و سلوک معنوی ارتقا پیدا می‌کند و با مراتب عالیه هستی ارتباط پیدا می‌کند، وقتی که با آن‌ها مرتبط شد، از آن طریق، حقایق برایش منکشف می‌شود؛ این‌ها را می‌گویند: اهل ذوق، این‌ها روش استدلال را زیاد قبول ندارند و می‌گویند:

پسای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود<sup>(۱)</sup>  
گویند: خواجه ابوسعید ابو‌الخیر گفته است: من هر مسأله‌ای را که از راه کشف فهمیده‌ام، این کور هم با عصای استدلال آن را فهمیده است، مرادش از کور، ابوعلی سینا بوده است، بالأخره اهل ذوق کسانی هستند که مسائل را نه از راه تقلید و نه از راه استدلال، بلکه از راه کشف به دست می‌آورند.

توضیح متن:

«إِنَّ الوجود مع مفهوم العدم كلاً، مفعول مقدم، من إطلاق و تقييد قَسَم»  
وجود و مفهوم عدم، هر یک از اطلاق و تقييد را تقسیم می‌کنند، یعنی به مطلق و مقید تقسیم می‌شوند. این «كلاً» مفعول مقدم است برای «قَسَم» که بعدش می‌آید.  
«فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهئية البسيطة، كالإنسان موجود، و المقيد ما هو المحمول في الهئية المركبة، كالإنسان كاتب»  
پس وجود مطلق آن است که محمول در هلیت بسیطه است، مثل: الإنسان موجود، محمول که موجود است مطلق و بدون قید است، و وجود مقید آن وجودی است که محمول در هلیت مرکبه است، مثل: الإنسان كاتب، «کاتب» وجود به قید کتابت است، یعنی الإنسان موجود کاتباً.

۱- مثنوی معنوی، ص ۹۶، دفتر اول، بیت ۲۱۲۸.

«و رفع هذين عدم مطلق و مقيد»

يعنى اين دو تا <sup>(۱)</sup> را که رفع بکنيد، عدم مطلق و عدم مقيد مى شود، الإنسان معدوم، عدم مطلق است، و الإنسان معدوم کاتباً، عدم مقيد است، يعنى ليس الإنسان بكاتب، بنا بر اين، رفع وجود مطلق و وجود مقيد، عدم مطلق و عدم مقيد مى شود.

«و في تخصيص العدم بإضافة لفظ المفهوم إشارة إلى عدم اختصاص هذه القسمة في الوجود بمفهومه، بل جارية في حقيقته، كما هو مصطلح أهل الذوق»

اين که عدم را اختصاص داده و لفظ مفهوم را بر سر آن آورديم، و در مورد وجود پای مفهوم را پيش نکشيديم، سرش اين است که همين طور که مفهوم وجود دو قسم است، حقيقت وجود هم دو قسم است، بنا بر اين در تخصيص دادن عدم به اضافه لفظ مفهوم به آن، اشاره است به عدم اختصاص اين تقسيم به مفهوم وجود، و اين که اين تقسيم در حقيقت وجود هم جاري است، چنان که مصطلح اهل ذوق هم چنين است. «فيطلقون الوجود المطلق على ما لا يكون محدوداً بحدّ خاصّ، و هو حقيقة الوجود التي هي عين حيثية الإباء عن العدم و عين منشأية الآثار الجامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى و أبسط»

زيرا اهل ذوق وجود مطلق را بر آن وجودی که محدود به حدّ خاصی نيست، اطلاق مى کند و آن عبارت است از حقيقت وجودی که عين حيثيت ابای از عدم و عين

---

۱- يعنى وجودی که محمول در هلیة بسيطه مثل الانسان موجود، است نقيض آن که «لاموجود» یا «معدوم» می باشد عدم مطلق است و وجودی که محمول در هلیة مرکبه مثل الانسان کاتب است نقيض آن که «لاکاتب» یا «معدوم له الكتابة» یا «معدوم کاتباً» می باشد عدم مقيد است به نحو قضیه موجبه معدولة المحمول، يعنى مثل الانسان لاکاتب یا معدوم له الكتابة یا معدوم کاتباً، نه به نحو قضیه سالبه محصلة المحمول، مانند ليس الانسان بكاتب که استاد بيان کردند، زيرا سلب و عدم در سالبه محصلة المحمول عدم المقيد (به نحو مضاف و مضاف اليه) است نه عدم مقيد (به نحو موصوف و صفت) که مورد بحث ماست، بحث درباره وجود و عدم محمولی است نه وجود و عدم رابط، فتأمل. (اسدی)



منشأیت آثار و جامع همه موجودات به نحو اعلی و ابسط است. گفتیم: حق تعالی بسیط محض است و حتی مرکب از وجود و ماهیت هم نیست و از این رو از هیچ وجودی خالی نیست و تمام هستی را در بر گرفته است و از مصادیق اتم و اکمل قاعده «بسیط الحقیقه، کلّ الأشياء و لیس بواحدٍ منها» می باشد ذات و حقیقت باری تعالی که بسیط است کل اشیا است و در عین حال لیست بواحد منها، یعنی وجود اشیا را دارد، اما حدّ و ماهیت آن‌ها را که امر عدمی است، ندارد، پس وجودهایی که حق تعالی از اشیا دارد برتر و بسیط‌تر از وجود آن اشیا برای خود آن اشیاست، زیرا وجود اشیا برای خود اشیا، ضعیف و مرکب از وجود و ماهیت است، ولی حق تعالی که دارای آن وجودهاست رنگ ضعف و ترکیب و نقائص آن‌ها را به خود نگرفته است. این است که می گوید: آن هستی «غیر محدودٍ بحدِّ خاصّ» که «الجامع لکلّ الوجودات بنحو اعلی و ابسط» است.

«و المقیّد علی المحدود»

و اهل ذوق، وجود مقیّد را بر وجود محدود، اطلاق می کنند، وجود من و شما در خارج، وجود محدود و مقیّد است، اما وجود حق تعالی وجود مطلق است.

## غرر في أحكام سلبية للوجود

ليس الوجود جوهرًا و لا عرض  
عند اعتبار ذاته بل بالعرض  
لا شيء ضدّه و لا ما مثله  
و ليس جزءاً و كذا لا جزء له  
إذ قلب المقسّم مقوّمًا  
أو القوام من نقيض لزمًا

\* \* \*

منها: أنّه ليس الوجود جوهرًا، لأنّ الجوهر ماهية، إذا وجدت في  
الخارج كانت لا في الموضوع، و الوجود ليس بماهية و لا عرض. وقف  
المنصوب بالسكون لغة.  
و سلب العرضية لأجل أن لا موضوع له. كيف، و الموضوع متقوم  
بالوجود؟ نعم مفهومه عرض، أي عرضي بمعنى الخارج المحمول، لا  
المحمول بالضميمة عند اعتبار ذاته، أي ذات الوجود، بل بالعرض، أي  
بتبعيّة الماهيات الجوهرية و العرضية. فيكون الوجود الخاصّ جوهرًا بعين  
جوهريتها لا بجوهرية أخرى، و عرضاً بعين عرضيتها لا بعرضية أخرى. بل  
يلحق الوجودات الخاصّة أحكام أخر للماهيات لكن بالعرض.



## غررٌ في أحكام سلبية للوجود

### احكام سلبی وجود

قبل از این، بحث در احکام ثبوتی وجود بود، و اکنون بحث در احکام سلبی آن است.

### اولین حکم سلبی وجود

از حقیقت هستی یک چیزهایی مسلوب است که مرحوم حاجی به یکایک آنها اشاره کرده است، از جمله این که می‌گوید: «لیس الوجود جوهرأ و لا عرض» وجود نه جوهر است و نه عرض. جوهر سه اطلاق دارد:

اول: جوهر عبارت است از موجودی که قائم به ذات باشد، القائم بالذات، اگر جوهر را این طور تعریف کردند، پس خود وجود جوهر است، زیرا حقیقت هستی قائم به ذات است، برای این که ماهیت به تبع وجود موجود است، پس خدا را هم شامل می‌شود، خدا وجود مطلق و قائم بالذات است.<sup>(۱)</sup>

دوم: آنچه حال در موضوع نیست، به این معنا نیز حقیقت هستی حال در چیزی نیست،<sup>(۲)</sup> پس خدا هم جوهر است، برای این که حال در چیزی نیست. اما این دو معنا

---

۱- در این معنا از جوهر اگر قید «بالذات» اشاره به نفی دو حیثیت تعلیلیه و تقییدیه باشد، جوهر به این معنا تنها بر ذات اقدس حق تعالی صادق است، و اگر آن قید فقط اشاره به نفی حیثیت تقییدیه باشد جوهر به این معنا بر هر وجودی اعم از واجب و ممکن، صدق می‌کند. (اسدی)

۲- جوهر به این معنا شامل هستی اعراض نمی‌شود، پس حقیقت هستی به طور مطلق، جوهر به این معنا نیست. (اسدی)

هیچ کدام تعریف اصطلاحی جوهر نیست.

سوم: فلاسفه می گویند: جوهر ماهیتی است که وقتی در خارج تحقق پیدا کرد تحققش در موضوع نیست، یا می گویند: جوهر، ماهیتی است که حق وجودش در خارج این است که لافی موضوع باشد، به هر صورت، ماهیت را در تعریف آن می آورند، زیرا مقسم جوهر و عرض، ماهیت است و هستی، ماهیت نیست، بلکه ماهیت، چیزی است که از وجود محدود، انتزاع می شود، منتها یک وقت ماهیت، ماهیتی است که حال در موضوع نیست، مثل انسان، فرس، بقر، گج، که حال در چیزی نیست، این ماهیت جوهری است، و یک وقت ماهیت، ماهیتی است که در خارج انگل و گل آویز غیر و وابسته به غیر است، مثل سفیدی و سیاهی، این ماهیت عرضی می باشد.

بنابراین در فلسفه ماهیات را به ده مقوله تقسیم می کنند: یکی مقوله جوهر، و دیگری نه مقوله عرضی، پس مقسم اعراض هم ماهیت است، از این رو فلاسفه می گویند: عرض ماهیتی است که وقتی در خارج تحقق پیدا کرد تحققش در موضوع است، یا می گویند: عرض ماهیتی است که حق وجودش در خارج، این است که در موضوع باشد، انگل غیر باشد، مثل کم و کیف و این و متی و مانند آن، خلاصه: مقولات عرضیه، وجودشان حال در موضوع است؛ بنابراین، مقولات عشر همگی ماهیت هستند. و لفظ ماهیت از ما يقال فی جواب ما هو مأخوذ است، یعنی آنچه در جواب ما هو گفته می شود، که آن چیز همان حد وجود است، اگر گفتید: ما هو الإنسان؟ می گوئیم: حیوان ناطق، یا ما هو الفرس؟ می گوئیم: حیوان صاهل، اینها ماهیات است. پس آنچه در جواب ما هو گفته می شود ماهیت است که عبارت است از حد وجود نه خود وجود. حال، ماهیت یا ماهیت جوهری است و یا ماهیت عرضی، و وجود، به طور کلی از سنخ ماهیات بیرون است.

دلیل دیگر براین که وجود، عرض نیست این که: عرض در تحقق خود محتاج به موضوع و محلّی است که قائم و پایدار به آن باشد و بر عکس، آن محل در تحققش از عرض بی نیاز، ولی حقیقت وجود محتاج به چیزی نیست؛ بنابراین، حقیقت هستی نه جوهر است و نه عرض، چون ماهیت نیست، بلکه مسامحتاً می توانیم بگوییم: وجود، جوهر یا عرض است، برای این که وجود محدود و ماهیت در خارج جدای از هم نیستند و با هم متحد هستند، مثلاً وجود و ماهیت انسان متحدند.

در حقیقت، اسناد جوهریت یا عرضیت به وجود، یک اسناد مجازی است، لذا می گویند: وجود، بالذات، جوهر و عرض نیست، یعنی حقیقتاً جوهر و عرض نیست، و لکن بالعرض، یعنی به عرض و مجاورت ماهیت و از روی مجاز، جوهر یا عرض می باشد، وجود انسان، جوهر است، وجود سفیدی، عرض است، منتها این جوهریت و عرضیت حقیقتاً صفت ماهیت است و چون وجود متحد با ماهیت است، مجازاً به وجود اسناد داده می شوند.

«نعم مفهومه عرض»، البته ناگفته نماند که: مفهوم عام وجود، عرض به معنای عرضی خارج محمول است، نه عرضی محمول بالضمیمه، خارج محمول آن مفهومی است که از حاقّ ذات شیء انتزاع شده و بر آن حمل می شود، که وراء ذات مابازاء دیگری ندارد. مفهوم عام وجود هم از وجودهای خاص خارجی انتزاع شده و بر آنها حمل می گردد، مثلاً از وجود خارجی انسان یا وجود خارجی فرس، مفهوم وجود را انتزاع می کنیم و بر آنها حمل می نماییم، می گوییم: وجود انسان وجود یا موجود است، وجود فرس وجود یا موجود است، مفهوم وجود یا موجود که محمول واقع می شود بدون هیچ ضمیمه ای از وجود اشیاء انتزاع و سپس بر آنها حمل می شود، مفهوم وجود، محمول بالضمیمه نیست، که مثل مفهوم سفید باشد که از جسم به

انضمام سفیدی به جسم، انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردد.<sup>(۱)</sup>  
این است که می‌گویید: مفهوم وجود عرض است، یعنی عرضی به معنای خارج  
محمول است.

### فرق عرض و عرضی:

اصطلاحاً عرض آن امر خارج از ذات است که بر ذات حمل نمی‌شود، ولی عرضی  
آن امر خارج از ذات است که بر ذات حمل می‌شود، مثلاً کتابت عرض است، چون  
نمی‌توانیم بگوییم: الإنسان کتابة، اما کاتب عرضی است؛ زیرا می‌توان گفت: الانسان  
کاتب، مفهوم عام وجود هم نسبت به وجودهای خاص، عرضی است؛ زیرا می‌گوییم:  
وجود الإنسان وجود، از این رو مرحوم حاجی می‌گوید: مفهوم وجود، عرض است،  
بعد می‌گوید: یعنی عرضی است که حمل می‌شود اما عرضی به معنای خارج محمول  
است که از حاق ذات وجودها انتزاع می‌شود، نه محمول بالضمیمه باشد مثل مفهوم  
سفید نسبت به گچ.

### توضیح متن:

«غرر في أحكام سلبية للوجود. منها: أنه ليس الوجود جوهرًا، لأنّ الجوهر ماهية، إذا  
وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع و الوجود ليس بماهية»  
یکی از احکام سلبی وجود این است که وجود ذاتاً جوهر نیست، چرا جوهر  
نیست؟ برای این که جوهر، ماهیتی است که وقتی در خارج وجود پیدا کند حال در  
موضوع نیست، در حالی که وجود اساساً ماهیت نیست، پس جوهر هم نیست.  
«و لا عرض. وقف المنصوب بالسكون لغة»

۱- روشن است که مفهوم وجود یا موجود نسبت به ماهیات، محمول بالضمیمه است؛ زیرا انتزاع  
آن از ماهیات به حیثیت تقییدیه وجود و انضمام وجود به ماهیات است و ماهیات من حیث هی  
هی لیست الاهی لاموجودة و لامعدومة. (اسدی)

یعنی وجود عرض هم نیست. یک کسی می‌گوید: چرا «عرض» گفتید؟ آنجا که گفت «جوهرأ» باید این‌جا می‌گفت: «و لا عرضاً» چرا وقف به سکون کردید؟ می‌گوید: یک لغتی است که گاهی اوقات، در مقام وقف بر کلمه منصوب، با این‌که باید با الف باشد و مثلاً بگوید «عَرَضاً»، می‌گویند: «عَرَض». آقای حاجی نگو این یک لغت است! بگو من می‌خواهم شعر بگویم، ضرورت شعر اقتضا کرد که این‌طور بگویم، می‌گویند: در تنگنای قافیه خورشید خَر می‌شود، اول آن را «خور» می‌کنند بعد واو آن را هم حذف می‌کنند پس «خُر» و سپس «خَر» می‌شود، در تنگنای قافیه هر کاری می‌کنند.

«و سلب العرضیة لأجل أن لا موضوع له»

و این‌که وجود را می‌گوییم عرض نیست برای این است که حقیقت هستی موضوع ندارد، عرض آن ماهیتی است که حال در موضوع است، اگر وجود، عرض باشد، باید وجود اولاً ماهیت باشد در صورتی‌که وجود ماهیت نیست چنان‌که ما بیان کردیم و مرحوم حاجی به این امر اشاره نکرده است. و ثانیاً حال در موضوع باشد، این است که می‌گوید:

«لأجل أن لا موضوع له»

برای این‌که حقیقت هستی موضوع ندارد.

«کیف، و الموضوع متقوم بالوجود؟»

چطور وجود موضوع داشته باشد؟ و حال آن‌که وجود به حسب رتبه بر موضوع مقدم است و قوام و تحقق هر موضوعی به وجود است.

اگر یک چیزی بخواهد موضوع حقیقت وجود باشد، لازمه‌اش این است که آن چیز به حسب رتبه، قبل از حقیقت وجود محقق شده باشد، و بدون وجود که نمی‌شود چیزی محقق بشود، پس موضوع باید در مرتبه سابقه، وجود داشته باشد، و قهراً لازم می‌آید وجود قبل از وجود باشد.



«نعم، مفهومه عرض، أي عرضي بمعنى الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة»  
 بله، مفهوم وجود عرض است، یعنی عرضی است ولی به معنای خارج محمول، نه  
 این که محمول بالضمیمه باشد، خارج محمول آن است که از حاق ذات شیء انتزاع  
 می شود، که وراء ذات شیء، مابازاء ندارد، محمول بالضمیمه مثل مفهوم سفید نسبت  
 به گچ است، که به ضمیمه سفیدی به گچ از گچ انتزاع شده و بر آن حمل می گردد که آن  
 را توضیح دادیم.

خوب، وجود نه جوهر است و نه عرض اما به چه لحاظ و اعتبار؟

«عند اعتبار ذاته، أي ذات الوجود، بل بالعرض»

وجود به حسب ذات خود نه جوهر است و نه عرض، بلکه بالعرض یعنی، مجازاً  
 و به تبع ماهیت، جوهر و عرض می شود.

«أي بتبعية الماهيات الجوهرية و العرضية»

یعنی وجود خارجی به تبع ماهیات جوهریه و عرضیه، جوهر و عرض می باشد،  
 مثلاً وجود انسان جوهر است، وجود سفیدی عرض است. پس ظلمانی بودن ماهیت  
 در حقیقت به وجود سرایت کرده است، و از این رو اسناد می دهیم جوهریت و  
 عرضیت را که از صفات ماهیت است به وجود به طور بالعرض، یعنی به اسناد مجازی.

«فيكون الوجود الخاصّ جوهرًا بعين جوهريتها لا بجوهرية أخرى، و عرضاً بعين

عرضيتها لا بعرضية أخرى»

پس وجود خاص، مثل وجود انسان، جوهر است به عین جوهریت ماهیت مانند  
 ماهیت انسان، «لا بجوهرية أخرى»، نه به جوهریت دیگری که دو جوهر باشند، جوهر  
 به آن معنا که ماهیه شأن وجودها في الخارج ماهیت انسان است و چون وجود انسان با  
 ماهیت انسان متحد است، بنابراین به تبع این ماهیت این وجود را هم می گوئیم جوهر  
 است؛ و همین طور وجود عرض در خارج، مثل وجود سفیدی، عرض است به عین  
 عرضیت ماهیت، نه به عرضیت دیگری که دو عرض باشند.

«بل يلحق الوجودات الخاصة أحكام آخر للماهيات لكن بالعرض»

بلکه آثار دیگر ماهیات هم به وجودات خاصه ملحق شده و نسبت داده می‌شود، وجود با این که نور است، مع ذلك ظلمانیت ماهیت به وجود سرایت می‌کند، مثلاً می‌گویید: این وجود مبین با آن وجود است، وجود که با وجود مبینت ندارد، چون این وجود سفیدی است و آن وجود سیاهی است، این ماهیات چون با هم تباین دارند، آن وقت این وجودها را می‌گوییم: متباین، وگرنه وجود، به خودی خود حقیقت واحده است.

مثل نور خورشید، که وقتی از شیشه قرمز عبور کند، قرمز می‌شود، نور خودش قرمزی ندارد، نور همان روشنایی است، و یا از شیشه تیره و کدر که عبور می‌کند، کدورت شیشه با آن منتقل می‌شود، نور وجود هم به تبع ماهیات احکام امکانی و ظلمانی آنها را پیدا می‌کند. این است که می‌گوید:

«بل يلحق الوجودات الخاصة أحكام آخر للماهيات لكن بالعرض»

بلکه بر وجودات خاصه، مثل وجود انسان و فرس و سفیدی و سیاهی و اینها، احکام دیگری که ماهیات دارند، غیر از حکم جوهریت و عرضیت که ذکر گردید، مثل تباین، تماثل، ضدیت، عارض می‌شود «لکن بالعرض»، یعنی مجازاً و به عرض ماهیات؛ زیرا این صفات حقیقتاً از ماهیات است ولی مجازاً وجودات رنگ ماهیات را به خود می‌گیرد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس سی و چهارم ﴾

و منها: أنه لا شيء ضده، لأنّ الضدّين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، و بينهما غاية الخلاف و يكونان داخلين تحت جنسٍ قريب. و الوجود ليس وجودياً، بل نفس الوجود، و لا موضوع و لا جنس له، و لا غاية البعد و الخلاف مع شيء. و لذا تخلية الماهية عنه تحليتها به. و لا ما ماثله، لأنّ المثليين هما المتشاركان في الماهية و لوازمها و الوجود لا ماهية له نوعية أو غيرها، بل لا ثاني له، فضلاً عن الضدّ و الندّ، إذ لا ميز في صرف الشيء. فكلّما فرضته ثانياً له فهو هو لا غيره.

و منها: أنه ليس جزءاً لشيء، ركّب منه و من غيره، تركيباً حقيقياً له وحدة حقيقية، لأنّ أجزاء المركّب الحقيقي يجب أن يكون بعضها حالاً في البعض، بل بعضها منفعلاً عن البعض، كما في الممتزجات. و الحلول و الانفعال على حقيقة الوجود غير جائزين، بل يلزم الخلف. فإنّ الجزء الآخر و الكلّ كلّها موجودة. ثمّ إنّ في قولنا: «و لا تحاد الكلّ و التسلسل» نفي جزئيته للماهية و هاهنا مطلق.

و كذا لا جزء له. ثمّ لما كان وجه السلوب الآخر ظاهراً لم نتعرّض له بخلاف هذا. فأشرنا إلى وجه سلب الأجزاء العقلية عنه - حتّى يلزم منه سلب الأجزاء الخارجية، أعني المادّة و الصورة فإنّهما مأخذاً الجنس و الفصل، بل عينهما، و التفاوت بالاعتبار، و يلزم منه سلب الأجزاء المقدارية، لأنّ المقدار من لوازم الجسم. و إذ لا مادّة و صورة، فلا جسم و لا مقدار. -



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

احکام سلبیه وجود را ذکر می‌کردیم، اولین حکم از احکام سلبیه وجود این بود که گفتیم: حقیقت وجود نه جوهر است و نه عرض.

**دومین حکم سلبی وجود**

دوم چیزی که از وجود سلب می‌شود این است که: حقیقت وجود ضد ندارد، ضد در عرف مردم غیر ضد اصطلاحی است، مردم به هر چیزی که با چیز دیگر سازگار نباشد می‌گویند: آن دو ضد هم هستند، مثلاً خربزه با عسل ضد است، چه بسا به نقیضان هم ضدان می‌گویند، وجود و عدم را مردم می‌گویند: با هم ضد هستند، درحالی که اصلاً عدم چیزی نیست، بر فرض در ذهن هم آن را چیزی حساب کنید، اما ضدیت آن دو با یکدیگر عرفی است، وگرنه وجود و عدم با هم نقیضان هستند. اما در اصطلاح فلاسفه «ضدان» دو امر وجودی هستند، یعنی دو چیزی که دارای وجود هستند نه این که خودشان وجود باشند، لأنّ الضدین أمران وجودیان يتعاقبان علی موضوع واحد، و بینهما غایة الخلاف و یكونان داخلین تحت جنس قریب. این تعریف ضدان است، دو امری که وجودی است، یعنی دارای وجودند که پی‌درپی وارد بر یک موضوع می‌شوند و بین آن دو امر، نهایت اختلاف و ناسازگاری است و آن دو امر زیرمجموعه یک جنس قریب می‌باشند. در جای خودش گفته‌اند: «خلافان» یا «متخالفان» یعنی دو چیزی که با هم اختلاف دارند، یا هر دو امر وجودی هستند، یا یکی وجودی است و دیگری عدمی،

عدم هم اگر عدم مطلق باشد، یعنی مفاد لیس تامه و سلب الشیء باشد، نه مفاد لیس ناقصه و سلب شیء عن شیء، که پای یک موضوع قابلی در میان بوده باشد، در این صورت می‌گویند: آن دو امر، نقیض هم هستند، مثل وجود زید و عدم زید، یا مثلاً خود وجود با عدم به طور مطلق، نقیض هم هستند، و عدم اگر عدم مقید باشد، یعنی عدم و سلب چیزی از موضوعی که شایستگی و شأن آن چیز را دارد، مثل عدم بینایی زیدی که به حسب نوع انسان می‌توانسته بینا باشد اما حالا بینایی ندارد، در این صورت آن عدم، عدم ملکه است، چنان که به وجود مقابل آن عدم، مانند وجود بینایی، ملکه می‌گویند.

و اما دو امر وجودی که با هم مخالف هستند، اگر داخل در یک نوع باشند، آن دو مثلاً هستند، مانند زید و عمرو، این‌ها دو فرد از یک طبیعت نوعی به نام انسان هستند اما به حسب مشخصات فردی خلاف هم هستند، این زید است و آن عمرو است. و آن دو امر وجودی اگر داخل در یک نوع نباشند و نوعاً با هم مخالف باشند، آن دو امر ضدان می‌باشند، مثل سفیدی و سیاهی. پس ضدیت در باب ماهیات است، زیرا امران وجودیان، یعنی دو امری که دارای وجود هستند، و آن ماهیت است که به حسب ذات خود، عاری از وجود است و به واسطه وجودی که به آن داده می‌شود دارای وجود است؛ خود وجود که امر وجودی به این معنا نیست، وجود خودش وجود است. یتعاقبان علی موضوع واحد، آن دو امر وجودی، در خارج، به طور پی در پی، نه یک دفعه، وارد بر موضوع واحد می‌شوند، پس هر دو امر، عرض هستند، مثل سفیدی و سیاهی که هر دو عرض هستند، و وجود در خارج از ذهن وارد بر چیزی نیست، یعنی عارض بر چیزی نیست و یکونان داخلین تحت جنس قریب، آن دو امر وجودی نیز زیر مجموعه یک جنس قریب هستند و در آن اشتراک دارند، مثل سفیدی و سیاهی که هر دو در لونیت با هم شرکت دارند، دو نوع هستند داخل در یک جنس، و حقیقت وجود جنس ندارد، اصلاً حقیقت وجود از سنخ ماهیات بیرون است.

و بینهما غایة الخلاف، آن دو امر وجودی نیز نهایت مخالفت را دارند، مثل سفیدی و سیاهی که دو رنگ کاملاً مخالفند. وجود مخالف با امری وجودی نیست، برای این که مخالف وجود، عدم است، که هیچ چیزی نیست. اگر بگویید: وجود با ماهیت که آن را امری وجودی می‌دانید مخالف است، می‌گوییم: وجود با ماهیت مخالف هم نیستند و لذا می‌بینیم ماهیت به سبب وجود محقق می‌شود، اصلاً وجود و ماهیت با هم آمیخته هستند و شما باید وجود و ماهیت را در ذهن از هم تفکیک کنید، تا یکی را بر دیگری بتوانید حمل کنید، انسان خارجی را که در خارج یک حقیقت و یک موجود است در ذهن تجزیه می‌کنید به انسانیت و وجود، بعد وجود را حمل بر انسان می‌کنید، پس وجود با ماهیت مخالف نیستند، بلکه حتی وقتی که در ذهن ماهیت را از وجود تخلیه کردی، یک گوشهٔ ذهن ماهیت انسان را قرار دادی، یک گوشه‌اش وجود را قراردادی، همین حالا باز این ماهیت در صقع ذهن موجود و آمیخته به وجود است، «و لذا تخلية الماهية عنه تحليلتها به»، یعنی همین که شما در ذهن ماهیت را از وجود تخلیه کردید و خواستید عارض و معروض درست کنید، همین تخلیه ماهیت از وجود تخلیه آن به وجود است، باز ماهیت را آراسته به وجود گردانده‌اید، منتها آدم معمولاً به این تخلیه توجه ندارد.

پس این قدر این‌ها با هم رفیق و نزدیک هستند!، برای این که اصلاً تحقق ماهیت به وجود است، چه در خارج و چه در ذهن. بنابراین وجود با ماهیت با هم غایة الخلاف ندارند، چون ماهیت، حدّ وجود است و طبعاً از آن جدا نمی‌شود و تحقق آن هم به وجود است. بنابر آنچه در بیان تعریف «ضدّان» گفته شد، معلوم می‌شود که وجود ضدّ چیزی نیست، و ضدی هم ندارد.

### سوّمین حکم سلبی وجود

یکی دیگر از احکام سلبی وجود این است که: وجود مثل ندارد. در تعریف مثلین



گفتیم: مثلین دو امری هستند که داخل یک نوع باشند، یعنی در ماهیت نوعیه شریک باشند، مثل زید و عمرو که در ماهیت انسانیت با هم شرکت دارند، و همچنین در لوازم آن ماهیت شریک باشند، مثلاً زید و عمرو در ادراک کلیات که از لوازم انسانیت است شریکند، یا مثلاً این اربعه با آن اربعه، این‌ها در ماهیت اربعه شرکت دارند، در لوازمش هم که زوجیت است شرکت دارند. این تعریف «مثلان» است، در حالی که وجود، ماهیت نوعیه یا ماهیت دیگر ندارد، چون ماهیات از حدود و جودات انتزاع می‌شود، و وجود و هستی که محدود به آن حدود است، و همچنین هستی نامحدود که ذات باری تعالی است، همگی از سنخ ماهیت بیرون است.

بعد مرحوم حاجی می‌فرماید: «بل لا ثاني له فضلاً عن الضد والنسب<sup>(۱)</sup>»، توضیح این‌که: قبلاً گفته‌ایم: مفهوم وجود، واحد است و مفهوم واحد حکایت از حقیقت

۱- در واقع این جمله، برهان برای احکام سلبی پیشین بلکه هر حکم سلبی دیگر است، زیرا احکام مزبور، یعنی سلب جوهریت، عرضیت، ضدیت، مثلثیت، همگی مبنی بر تعاریفی است که جمهور فلاسفه برای جوهر، عرض، ضد و مثل کرده‌اند و ممکن است آن تعاریف مورد نقاش قرار گرفته و تعاریف دیگری جایگزین آن‌ها گردد، مثل این‌که جوهر به «وجود لافی موضوع» و ضد آن به «آنهما وجودان يتعاقبان...» و غیر آن‌ها به تعاریف دیگری که بر محور وجود مرکزیت می‌یابد تعریف شود، و در این صورت، اثبات احکام سلبی نامبرده دشوار بلکه چه بسا ناممکن می‌گردد. اما با مبنای وحدت وجود و نفی ثانی از آن نه ضدی و نه مثلی برای آن قابل فرض است و نه موضوعی که وجود عارض بر آن باشد و نه حدّ و وصفی که وجود به آن متصف شده و به عنوان جوهر و غیره قلمداد شود.

البته ناگفته نماند که این برهان در صورتی تامّ است که مراد از وحدت وجود وحدت شخصی باشد که اهل معرفت و محققین از عرفا به آن قائلند و گر نه چنانچه مراد از آن وحدت سنخی که زیربنای قول به تشکیک خاصی مورد نظر در حکمت متعالیه است بوده باشد برهان تام و کامل به نظر نمی‌آید؛ زیرا علی التحقیق براساس این نوع تشکیک، وحدت وجود، سنخی، مفهومی و ذهنی است و کثرت وجود در خارج منفی نیست و با اندک دخل و تصرفی در تعاریف ضد و مثل و مانند آن و کنار گذاشتن مشاجراتی که در حقیقت و به حسب دقت به اختلافات لفظی و اصطلاحی باز می‌گردد فرض ضدّ و مثل برای وجود یا جوهر و یا عرض و غیره دانستن آن محذوری ندارد، فتدبّر. (اسدی)

واحد می‌کند، پس معلوم می‌شود حقیقت هستی در خارج از ذهن با قطع نظر از ماهیات که اموری اعتباری هستند یک حقیقت کشدار است و دوّم ندارد، در نظام خارجی وجود، یک وجود و حقیقت بیشتر نیست، باقی ماهیات و حدود اعتباری است، «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِيئُوهَا»<sup>(۱)</sup> خود حقیقت هستی حقیقت واحد است، منتها دارای مراتب است که این‌ها را جلوتر خوانده‌ایم.

بنابراین، حقیقت وجود اصلاً ثانی ندارد تا ضد یا ندّ آن باشد، چرا ثانی ندارد؟ برای این‌که در چیز صرف و خالص، امتیاز و به تبع تعدد نیست، این را جلوتر عرض کردیم، این نکته‌ای است که خیلی جاها در فلسفه به درد می‌خورد، هر حقیقتی را اگر به صرافت و به طور خالص ملاحظه کنیم تکرّر و ثانی ندارد، اگر مثلاً یک خط فقط خط باشد، این خط غیر متناهی است، برای این‌که اگر متناهی بوده باشد، خط است با حدّش، خط یک متری، خط دو متری یا با مقداری دیگر خط خالص نیست، بلکه آمیخته با حدّ و در واقع مرکب از وجود خط و عدم خط است، اما اگر غیر از خطیت هیچ چیز ندارد، پس خط غیرمتناهی است و قهراً در امتداد و طول چنین خطی، خط دیگری قابل فرض نیست و بازگشت خط فرضی دیگر به همان خط نامتناهی و خالص است، یا مثلاً اگر گفتیم: یک دریایی داریم که حدّ و ساحل ندارد و دریایی بی‌کران و خالص است، این می‌شود دریای غیر متناهی. حقیقت هستی اگر هستی خالص باشد و حدّ برایش نباشد، که این چنین هم می‌باشد، در این صورت می‌شود هستی غیرمتناهی و یک فرد هم بیشتر نخواهد بود، دیگر نمی‌شود مکرّر باشد، زیرا صرف شیء تمایز ندارد، تکرّر و تعدد، ناشی از حدّ و ماهیت و از علیت و معلولیت و دیگر مراتب طولی و تشکیکی وجود است که در غرر بعدی ملاحظه می‌کنید، این است که می‌گوید: «إِذْ لَا مِيزَ فِي صَرفِ الشَّيْءِ»، در صرف شیء اصلاً تمایز نیست،

۱- سورة نجم (۵۳)، آیه ۲۲.

مورد بحث ما هم حقیقت هستی است که یک امر واحد است، بنابراین «فکلاً فرضه ثانیاً له فهو هو لا غیره»، هر چه را که بخواهی برای وجود، ثانی قرار بدهی، خود وجود است نه غیر آن؛ بنابراین وجود نه ضد دارد و نه ند.

### چهارمین حکم سلبی وجود

چهارمین حکم سلبی حقیقت وجود، این است که: وجود جزء چیزی نیست، چون اگر جزء چیزی بشود ترکیب لازم می‌آید و اگر ترکیب باشد خلف و تسلسل لازم می‌آید.

توضیح این‌که: ما دو قسم مرکب داریم: یکی مرکب حقیقی و دیگری مرکب اعتباری، مرکب اعتباری مثل مجموع وجود و عدم، اگر وجود و عدم را به عنوان یک مجموعه با هم اعتبار کردید، این می‌شود مرکب اعتباری، مرکب اعتباری در عالم زیاد است، مثلاً می‌گوییم: یک جمعیت آمدند در میتینگ، این جمعیت یک واحد اعتباری است، برای این‌که جمعیت در خارج وجودی جز افرادش ندارد و آن افراد یکی حسن است، یکی تقی، یکی نقی، یکی خباز، یکی وزیر، ترکیب جمعیت از این افراد، اعتباری است، یا مثلاً خانه، مرکب اعتباری است، برای این‌که خانه در خارج همان اجزایش می‌باشد که اتاق و حال و راهرو و حیاط است، این‌گونه مرکبات را می‌گویند: مرکب اعتباری. وجود نیز جزء مرکب اعتباری می‌شود، وقتی که من گفتم: مجموع وجود و عدم، پس یک مرکب اعتبار کردم که یک جزئش وجود است و یک جزئش عدم، این اشکال ندارد. اما در مرکب حقیقی جای فرض و اعتبار نیست و این‌که ما می‌گوییم وجود جزء چیزی نیست، یعنی وجود با قطع نظر از فرض و اعتبار، جزء حقیقی چیزی که در خارج است نمی‌باشد، معنای ترکیب حقیقی این است که دو جزئی که هر کدام اثر خاصی دارد، به قدری به هم آمیخته بشوند که شیء ثالثی پدید آید که آثار اجزاء را به طور مستقل نداشته باشد، مثلاً اکسیژن یک خاصیتی دارد،

نیدروژن هم یک خاصیت دیگر دارد، دو عنصر جدا هستند که وقتی ترکیب شدند و آب به وجود آمد، آب یک خاصیتی دارد غیر از خاصیت اکسیژن و نیدروژن، پس ترکیب حقیقی این است که اجزاء با هم به طوری آمیخته بشود که اثر مستقل اجزاء خنثی بشود و اثر دیگری پدیدار شود.

این جا تعبیر می‌کنند به ممتزجات، امتزاج و مزاج هم یک مقداری با هم فرق می‌کنند، امتزاج مثل ماست و شیره، که خاصیت آن‌ها فرق کرده است اما باز ترکیبشان حقیقی نیست، شیره مثلاً گرم است، ماست خنک است، مخلوط که می‌کنید بین بین می‌شود، لیکموش می‌شود، به این معمولاً می‌گویند: امتزاج، مزاج از امتزاج بالاتر است؛ مزاج این است که عناصر، مثل اکسیژن و نیدروژن به قدری به هم آمیخته بشوند که اصلاً نوع ثالثی به نام آب پیدا بشود، لذا وقتی آب می‌خورید نمی‌گویید من دارم اکسیژن و نیدروژن می‌خورم، امتزاج و مزاج این فرق را دارند،<sup>(۱)</sup> خلاصه ترکیب یک وقت خالص است، از آن تعبیر به مزاج می‌کنند، و اگر بین بین باشد، به آن می‌گویند: امتزاج، مثل سرکه و شیره.

در ترکیب حقیقی، برخی اجزاء، حال در دیگری بلکه وابسته به دیگری است، مثل جسم که مرکب از ماده و صورت است، ماده با صورتی که به خودش می‌گیرد، محقق و موجود می‌باشد، ماده بدون صورت نمی‌شود محقق بشود، پس درحقیقت، صورت حال در ماده و علت وجود ماده است.

---

۱- امتزاج به هم آمیخته شدن اجزاء و عناصر اولیه موجود مرکب است و مزاج اصطلاحاً آن کیفیت جدیدی است که پس از ترکیب عناصر و فعل و انفعال بین آن‌ها و از بین رفتن حدت و شدت کیفیات آن عناصر به وجود می‌آید، مثلاً آب دارای برودت، آتش دارای حرارت، خاک دارای بیوست و هوا دارای رطوبت است، وقتی این چهار عنصر با هم ترکیب شده و در یکدیگر اثر گذاشتند برودت اولیه آب و حرارت اولیه آتش و همین‌طور کیفیات دیگر عناصر کاسته شده و از مجموعه آن کیفیات یک کیفیت معتدلی متناسب با مقدار اجزاء پدید می‌آید که این کیفیت نو پیدا را مزاج گویند. (اسدی)

پس چون ترکیب حقیقی بدون حلول و فعل و انفعال، علیت و معلولیت، محقق نمی‌شود، چنین ترکیبی در حقیقت هستی راه ندارد، زیرا غیر از حقیقت هستی اصلاً چیز دیگر نیست تا حقیقت هستی با آن فعل و انفعال پیدا کند و حال و محل بشوند، و با هم ترکیب گردیده و واقعاً یک چیز جدید دیگری بشوند.

بعد به دنبال استدلال ذکر شده و در مقام استدلال دیگر می‌گوید: اگر وجود جزء چیزی باشد خلف لازم می‌آید، زیرا فرضاً وجود، جزء یک چیزی باشد آن چیز و جزء دیگری که در کنار وجود آن چیز را پدید آورده است باید موجود باشند، برای این که از وجود و غیر وجود ترکیب حقیقی و یک موجود سوم درست نمی‌شود، چون عدم و معدوم هیچ است پس آن جزء دیگر و مرکب تشکیل شده از آن‌ها باید موجود و دارای وجود باشند، بنابراین هر چه حقیقت دارد وجود است و غیر از وجود چیزی نیست تا وجود با آن ترکیب شده و جزء چیزی دیگری شود و این با فرض ترکیب و جزء بودن وجود ناسازگار و مخالف است، زیرا فرض این است که وجود جزء یک چیزی است، که آن چیز و جزء دیگرش موجود و دارای وجود نباشد، ما یک چنین چیزی نداریم، هر چه هست وجود است، این است که می‌گوید: بلکه این ترکیب که فرض می‌کنید، در عین حال که ترکیب است ترکیب نیست؛ و این خلاف فرض است، زیرا در حقیقت وجود با خودش ترکیب می‌شود و این ترکیب نیست و خلاف فرض ترکیب است؛ معنای ترکیب این است که یک چیز با یک چیز دیگر، با هم ترکیب شود و یک شیء ثالث درست بشود، ما در این جا یک حقیقت بیشتر نداریم و غیر از آن چیزی نیست که وجود بخواهد به آن بچسبد و ترکیب پدید آید.

قبلاً گفتیم: <sup>(۱)</sup>

إِنَّ الوجودَ عارضُ المهيبة      تصوراً و اتّحداً هويّةً

۱- رجوع کنید به درس ۱۲، دلیل چهارم «غرر فی زیادة الوجود علی الماهية».

وجود مفهوماً نه عین ماهیت است و نه جزء ماهیت، بلکه مفهوماً مغایر با یکدیگرند، دلایلی هم بر این مطلب ذکر شد، از جمله این که «الاتحاد الكل و التسلسل»، اما وجود، عین ماهیت نیست، برای این که مفهوم و معنای وجود واحد است، ولی ماهیت‌ها با هم متباین هستند، اگر مفهوم وجود بخواهد عین مفهوم انسان باشد، خوب مفهوم وجود عین مفهوم فرس هم خواهد بود، پس مفهوم وجود که عین مفهوم انسان است، عین مفهوم فرس هم هست، پس لازم می‌آید انسان و فرس و بقر، همه یکی باشند، و حال این که این گونه نیست، اما این که وجود جزء ماهیت نیست برای این که تسلسل لازم می‌آید، چرا؟ برای این که آن جزء دیگر ماهیت چیست؟ عدم که نیست چون عدم که نمی‌شود جزء چیزی بشود، ماهیت بدون وجود هم چیزی نیست، پس جزء دیگرش ماهیت موجوده می‌باشد و باز باید وجود، جزء آن ماهیت که جزء است باشد، و همین‌طور امر ادامه دارد و تسلسل لازم می‌آید، بالأخره آنجا (در بحث زیادة الوجود علی الماهية) ما ثابت کردیم که وجود نه عین ماهیت است، نه جزء ماهیت، و در این جا می‌خواهیم بگوییم: وجود جزء هیچ چیزی نیست، اعم از این که آن چیز ماهیت یا غیر ماهیت باشد، این دو بحث این فرق را دارد.

### پنجمین حکم سلبی وجود

«و کذا لا جزء له»، پنجم حکم سلبی که حقیقت وجود دارد، این است که جزء ندارد، حقیقت هستی، امر بسیطی است، و این اجزایی که شما فرض می‌کنید همه از ماهیات است. اجزاء بر سه قسم است که این جا به هر سه قسمش اشاره کرده است: اجزاء عقلیه، اجزاء خارجییه و اجزاء مقدریه.

**اجزاء عقلیه** عبارت است از جنس و فصل، شما مثلاً انسان را در ذهن تجزیه و تحلیل می‌کنید، می‌گویید: انسان دو جزء دارد: یک جزئش حیوان است که جنس است، یک جزئش ناطق است که فصل آن است، باز آن حیوان که جنس است جنس و

فصل دارد، تا جنس الاجناس بالا می رود تا برسد به جوهر، اینها را در منطق خوانده‌اید، به اینها می‌گویند: اجزاء عقلیه؛ جنس و فصل، اجزاء عقلیه است که در عقل و ذهن است.

**اجزاء خارجی** همان ماده و صورت می‌باشد، ماده و صورت، منشأ انتزاع جنس و فصل است، یعنی از ماده، جنس و از صورت، فصل انتزاع می‌شود، ماده آن امر مشترک قابل است و به آن هیولا هم گفته می‌شود، مثلاً حیوانیت، ماده انسان است که در اثر تکامل، نفس ناطقه را که صورت انسانی است پیدا می‌کند، زیرا هیولای اولی و ماده اولیه در درجه اول، صورت جسمیت دارد، بعد از آن به واسطه حرکت جوهری صورت نباتی پیدا کرده و جسم نامی می‌شود، بعد صورت حیوانی و نفس حیوانی پیدا کرده و جسم نامی حیوان می‌شود، بعد صورت انسانی و نفس ناطقه پیدا نموده و حیوان ناطق و انسان می‌شود، و بدین طریق هر مرحله پیشین، ماده مرحله پس از خود گردیده و مرحله پسین صورت مرحله پیشین می‌شود، بنابراین همیشه ماده، منشأ انتزاع جنس است و صورت، منشأ انتزاع فصل است؛ بعد این ماده و صورت خارجی را در ذهن تصور کرده آن‌ها را از یکدیگر تحلیل و جدا می‌کنیم.

ماده و صورت را مادامی که جدا جدا و بشرط لا و مغایر با هم ملاحظه کنیم بر همدیگر حمل نمی‌شوند، اگر حیوانیت را از ناطقیت جدا کنید، نه حیوانیت، ناطقیت است و نه ناطقیت، حیوانیت؛ اما اگر آن‌ها را نسبت به هم لابشرط حساب بکنیم، این جزء متحد با آن جزء می‌شود، و هر دویش هم متحد با کل می‌شود، حیوان را می‌گویید: ناطق، ناطق را هم می‌گویید: حیوان، هر دو را هم می‌گویید: انسان، بنابراین، اجزاء اگر بشرط لا و منحاز از هم فرض بشود، بر هم قابل حمل نیست، ولی اگر لابشرط فرض گردند، جزء با جزء دیگر و همه با کل یک چیز است. همین ماده و صورت خارجی را اگر در ذهن آوردید و آن‌ها را نسبت به هم بشرط لا و مغایر با هم حساب کردید، می‌شوند ماده و صورت عقلی، و اگر آن‌ها را لابشرط ملاحظه کردید، می‌شوند جنس

و فصل که بر هم حمل می‌شوند؛ و جنس و فصل نسبت به همدیگر عرض هستند، یعنی در حقیقت جنس عرض عام برای فصل است و فصل عرض خاص برای جنس است و هیچ کدام ذاتی یکدیگر نیست، ناطق عین یا جزء حیوانیت نیست و حیوانیت هم عین یا جزء ناطقیت نیست، انسان است که این‌ها هر دو جزء آن هستند، هر چند جنس و فصل بر همدیگر حمل می‌شوند، اما در عین حال از هم جدا هستند، این طور نیست که ذاتاً عین هم یا جزء هم باشند، ذاتاً جدای از هم و هر دو عارض همدیگر هستند، عارض بودن این است که بر هم حمل می‌شوند، اما این عین آن نیست، جزئش هم نیست، آن هم عین یا جزء این نیست، دو چیز مغایر همدیگر هستند.

یک مثال هم برای شما، جهت توضیح اعتبار بشرط لا و اعتبار لابسشرط بزنم، این مثال را مرحوم آیت‌الله بروجردی (رضوان‌الله‌تعالی‌علیه) می‌زد: یک دریا را فرض کنید که شما کنار آن دریا می‌ایستید، و همین گوشه‌اش را که در کنارش ایستاده‌اید نگاه می‌کنید، مثلاً دریای مدیترانه را در بیروت نگاه می‌کنید، نمی‌توانید بگویید این همان است که در تنگه جبل الطارق است، برای این‌که این گوشه را منحاز و جدای از خودش فرض کردید، اما اگر همین گوشه را به عنوان این‌که متصل است تا می‌رود به تنگه جبل الطارق، ملاحظه نمایید، در این صورت می‌گویید: این همان دریای جبل الطارق است، با این‌که این دریا یک دریا است، اما یک وقت برایش اجزا و آن اجزا را بشرط لا از هم ملاحظه می‌کنیم، به هر گوشه‌اش یک خودیتی می‌دهیم، و بنابراین این جزئش که در بیروت است غیر از آن جزء است که در تنگه جبل الطارق است؛ اما اگر آن اجزاء را نسبت به هم لابسشرط ملاحظه کردیم، یعنی این جزء را با حد بیرونی ندیدیم، همان طور به عنوان این‌که دریای مدیترانه است او را نگاه کردیم، این همان دریایی است که در تنگه جبل الطارق است، البته این مثال صرفاً برای توضیح دو اعتبار بشرط لایی و اعتبار لابسشرطی است و ربطی به بحث ما که مربوط به ماده و صورت و جنس و فصل و تفاوت آن‌ها به اعتبار بشرط لایی و لابسشرطی است ندارد،



زیرا بخش‌های مختلف دریا نسبت به هم ماده و صورت نمی‌باشند. بنابراین جنس و فصل، همان ماده و صورت خارجی است که در ذهن آمده و انعکاس پیدا کرده و نسبت به هم لایشرط ملاحظه شده و در نتیجه قابل حمل بر یکدیگر شده است. این است که مرحوم حاجی می‌گوید: «عینهما»، یعنی آن ماده و صورت عین جنس و فصل هستند «و التفاوتُ بالاعتبار»، تفاوتشان به اعتبار لایشرط و بشرط لا بودن است، اگر آن‌ها را بشرط لا نسبت به هم ملاحظه کنیم بر یکدیگر قابل حمل نیستند و در این صورت به آن‌ها می‌گویند: ماده و صورت عقلی، و اگر آن‌ها را نسبت به هم لایشرط ملاحظه کردیم که برهم قابل حمل باشند، به آن‌ها می‌گویند: جنس و فصل.

بنابراین اگر ما ثابت کردیم حقیقت هستی جنس و فصل ندارد، دیگر ماده و صورت هم برای آن در کار نیست، نه ماده و صورت عقلی و نه خارجی، برای این که این‌ها هر سه یکی هستند، ماده و صورت خارجی را در ذهن می‌آوریم، یک وقت آن‌ها را به طور بشرط لا ملاحظه می‌کنیم، می‌شوند ماده و صورت عقلی، و یک وقت آن‌ها را به طور لایشرط فرض می‌کنیم، می‌شوند جنس و فصل و قابل حمل بر یکدیگر.

تا این جا دو قسم اجزاء را از حقیقت وجود نفی کردیم، یکی ماده و صورت، اعم از خارجی و عقلی، یکی هم جنس و فصل.

**اجزاء مقداریه**، یک قسم دیگر اجزاء داریم که به آن می‌گویند: اجزاء مقداریه، که همان اجزاء خط و سطح و حجم باشد.

مرحوم حاجی می‌گوید: اگر حقیقت هستی، با قطع نظر از ماهیات، جنس و فصل نداشت، پس ماده و صورت هم ندارد، ماده و صورت که نداشت، اجزاء مقداریه هم ندارد، برای این که اجزاء مقداریه از جسم است، و جسم است که ماده و صورت دارد، وقتی که حقیقت هستی ماده و صورت نداشته باشد، پس جسم نیست، پس اجزاء مقداریه هم ندارد؛ اجزاء مقداریه و جنس و فصل و ماده و صورت همه از ماهیات

است. این است که می‌گوید: «و کذا لا جزء له»، برای حقیقت هستی، یعنی با قطع نظر از ماهیات، جزء هم نیست. عبارت را می‌خوانیم.

توضیح متن:

«و منها: أنه لا شيء ضده»

یکی از احکام سلبیه وجود این است که چیزی ضد وجود نیست، چرا؟  
«لأنّ الضدّين أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد، و بينهما غاية الخلاف و يكونان داخِلين تحت جنسٍ قريب»

برای این که در تعریف ضدّان گفته شده است که: آن‌ها دو امر وجودی هستند یعنی دو امری که هر دو دارای وجود هستند، دو امر وجودی که هر دو دنبال هم بر سر یک موضوع در می‌آیند، در عین حال نهایت اختلاف بینشان هست، و داخل جنسِ قریب هم هستند، مثل سفیدی و سیاهی که داخل جنسِ قریب یعنی لون هستند.

«و الوجود ليس وجودياً، بل نفس الوجود»

و حال آن‌که وجود امر وجودی نیست، چون وجودی یعنی چیزی دارای وجود، و وجود، خود وجود است نه چیزی دارای وجود.

«و لا موضوع و لا جنس له، و لا غاية البعد و الخلاف مع شيء»

همچنین وجود نه موضوع دارد که وجود حال در آن باشد و نه جنس دارد، چون جنس و فصل از ماهیات است، نهایت دوری و اختلاف هم با چیزی ندارد، اصلاً چیزی غیر از وجود نداریم که وجود با آن ضد باشد. فقط شما ممکن است ماهیت را بگویید با وجود مخالف و ضدّ است که گفتیم: وجود با ماهیت هم مخالف و ضد نیستند، و لذا همان وقتی که در ذهن ماهیت را از وجود خلع می‌کنید، باز به لحاظ ثانوی که نگاه می‌کنید همین ماهیت در ذهن وجود پیدا کرده است، این است که می‌گوید:

«و لذا تخلية الماهية عنه تحليتها به»

یعنی همین که شما در ذهنت ماهیت را از وجود تخلیه کردید و خواستید آن‌ها را عارض و معروض هم قرار دهید، همین تخلیه ماهیت از وجود تخلیه آن به وجود است، باز ماهیت را آراسته‌اید به وجود، منتها در آن لحظه آدم توجه ندارد.

«و لا ما مائله لأنّ المثلین هما المتشارکان فی الماهیة و لوازمها»

وجود مثل هم ندارد، چون مثلین تعریف شده است به دو چیزی که در ماهیت و لوازم ماهیت، با هم شرکت دارند، مثل زید و عمرو که در انسانیت با هم شرکت دارند، یعنی داخل در یک طبیعت نوعیه هستند، در لوازم ماهیت، مثل این که زید و عمرو در ادراک کلیات و دیگر لوازم انسانی اشتراک دارند.

«و الوجود لا ماهیة له نوعیة أو غیرها»

وجود، ماهیت نوعیه یا ماهیت دیگری ندارد، چون ماهیات، حدود وجودات محدود و خاص هستند، درحالی که حقیقت هستی عاری از ماهیت است.

«بل لا ثانی له، فضلاً عن الضدّ و الندّ، إذ لا میز فی صرف الشیء، فکلما فرضته ثانیاً له

فهو هو لا غیره»

بلکه برای حقیقت هستی دومی نیست چه رسد از ضدّ و مثل، چرا ثانی ندارد؟ می‌گوید: برای این که «لا میز فی صرف الشیء»، یعنی هر حقیقتی از جمله حقیقت هستی را اگر به طور صرف و خالص از حدّ ملاحظه کردی، تکرّر ندارد هر چه را دوم آن و مغایر با آن فرض کردی همان اولی است، لذا ثانی ندارد.

«و منها: أنّه لیس جزءاً لشیء، رکّب منه و من غیره، ترکیباً حقیقیاً له وحدة حقیقیة»

دیگر این که وجود جزء چیزی نیست، که آن چیز مرکب باشد از وجود و از غیر وجود، به نحو ترکیب حقیقی، که وحدت حقیقی داشته باشد.

این که گفت: ترکیب حقیقی، یعنی ترکیب اعتباری اشکالی ندارد، مثلاً اگر مجموع وجود و عدم را به عنوان یک مرکّب در نظر بگیرید این ترکیب اعتباری است و اشکالی ندارد.

چرا وجود جزء مرکب حقیقی نیست؟

«لأن أجزاء المركب الحقيقي يجب أن يكون بعضها حالاً في البعض، بل بعضها منفعلاً

عن البعض، كما في الممتزجات»

به جهت این که اجزاء مرکب حقیقی بعضی حال در دیگری است، مثل جسم که مرکب حقیقی است و مرکب از هیولا و صورت می باشد و صورتش حال در هیولایش می باشد، بلکه اجزاء مرکب حقیقی بعضی منفعل از بعض دیگر است، یعنی در همدیگر اثر می کنند، چنان که در عناصر و اجسام اولیه که با هم ممزوج شده و امتزاج یافته اند مشاهده می کنیم که ترکیب حقیقی پیدا کرده و نوع جدیدی پیدا می شود و خاصیت جدیدی پیدا می کند مثل آب که یک خاصیتی دارد غیر از اکسیژن و هیدروژن.

«و الحلول و الانفعال علی حقيقة الوجود غیر جائزین»

درحالی که حلول و انفعال یعنی حالیت و محلّیت بر حقیقت وجود مُحال است، برای این که چیز دیگری غیر از حقیقت هستی نداریم تا حقیقت هستی نسبت به آن حال یا محلّ و از آن منفعل و متأثر یا در آن فاعل و مؤثر باشد و با آن ترکیب حقیقی پیدا کرده و واقعاً یک چیز دیگری بشوند، شما این میانه فقط یک ماهیت دارید، که گفتیم ماهیت حدّ وجود است، لذا می گوید: حلول و انفعال بر حقیقت هستی جایز نیست.

«بل يلزم الخلف فإنّ الجزء الآخر و الكلّ كلّها موجودة»

بلکه اگر ترکیب بشود خلف لازم می آید چون آن جزء دیگر و کلّ همه موجود است.

«ثمّ إنّ في قولنا: «و لا تُحدّ الكلّ و التسلسل» نفی جزئیته للماهية و هاهنا مطلق»

این که قبلاً در بحث زیاده الوجود علی الماهية گفتیم: «و لا تُحدّ الكلّ و التسلسل» وجود عین یا جزء ماهیت نیست و گرنه اتحاد کل و یا تسلسل لازم می آید، در آنجا

می‌گفتیم: وجود نه عین ماهیت است، نه جزء ماهیت، ولی در این جا بحث درباره نفی مطلق جزئیت وجود است، می‌گوییم: وجود جزء هیچ چیزی نیست، چه آن چیز ماهیت باشد و چه غیر ماهیت.

«و کذا لا جزء له»

و همچنین وجود جزء ندارد.

«ثم لما كان وجه السلوب الآخر ظاهراً لم نتعرض له بخلاف هذا»

می‌گوید: چون آن سلب‌ها که (وجود ضد و مثل ندارد جوهریت و عرضیت ندارد و جزء چیزی نیست) واضح بود، دلیل برای آن‌ها نیاوردیم و در شعر متعرض آن نشدیم اما این که وجود جزء ندارد، مثل آن‌ها ظاهر و روش نیست، و محتاج به بیان است.

«فأشرفنا إلى وجه سلب الأجزاء العقلية عنه»

پس اشاره کردیم به دلیل آن که چرا اجزاء عقلیه ندارد. (اجزاء عقلیه، جنس و فصل و ماده و صورت عقلی است).

«حتى يلزم منه سلب الأجزاء الخارجية، أعني المادّة و الصورة»

وقتی که اجزاء عقلیه نداشت، لازم می‌آید سلب اجزاء خارجیه، که ماده و صورت خارجی باشد.

«فإنهما مأخذاً الجنس و الفصل، بل عينهما، والتفاوت بالاعتبار»

برای این که ماده و صورت مأخذ و منشأ انتزاع جنس و فصل است، بلکه ماده و صورت عین جنس و فصل است، برای این که اجزاء عقلیه همان ماده و صورت خارجی است که آمده در ذهن، «و التفاوت بالاعتبار»، منتها تفاوت آن‌ها به اعتبار است، یعنی اگر ماده و صورت را غیر مغایر با هم و لابشرط نسبت به هم فرض کردیم، اسمش می‌شود جنس و فصل و اگر نسبت به یکدیگر بشرط لا ملاحظه شوند ماده و صورت می‌باشند.

«و يلزم منه سلب الأجزاء المقدارية، لأنَّ المقدار من لوازم الجسم، و إذ لا مادة و صورة، فلا جسم و لا مقدار»

و از این که اجزاء عقلیه و جنس و فصل ندارد، لازم می آید سلب اجزاء مقداریه، چرا؟

«لأنَّ المقدار من لوازم الجسم»، چون مقدار از لوازم جسم است «و إذ لا مادّة و لا صورة»، و وقتی که یک چیزی مانند حقیقت هستی نه ماده دارد و نه صورت، «فلا جسم و لا مقدار»، پس نه پای جسم در میان است و نه مقدار.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس سى و پنجم ﴾

بقولنا: إذ قلب الفصل المقسّم للوجود مقومًا له أو القوام، أي التقوم و التألف من نقيضٍ أو ممّا هو في قوّة النقيض لهما.

بيان ذلك أنّه، لو كان لحقيقة الوجود جنس و فصل فجنسه إمّا الوجود، فيلزم الأوّل، إذ قد تقرّر أنّ كلّاً من الجنس و الفصل عارض للآخر و حاجة الجنس إلى الفصل ليس في قوام ذاته و ماهيته، بل في تحصله. و لذا فالفصل بالنسبة إلى الجنس مقسّم لا مقوم، و ذلك أنّما يتصوّر في الجنس الذي ماهيته غير الوجود. و إمّا الجنس الذي هو عينه: فمفيد إنّيته مفيد ماهيته. و هذا هو القلب الذي ذكرنا. و بمثل هذا البيان ليس الوجود نوعاً أيضاً، إذ النسبة بين المشخّص و الطبيعة النوعية النسبة. و إمّا غير الوجود، و الغير هو العدم، أو الماهية و هذا هو اللازم الثاني.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

إِذْ قَلِبَ الْمُقْسَمِ مَقْوَمًا      أَوْ الْقَوَامِ مِنْ نَقِيضِ لَزْمًا

بحث در احکام سلبیه وجود بود، از جمله این که گفتیم: حقیقت وجود جزء ندارد، مرحوم حاجی برای این حکم سلبی دلیلی در شعرش ذکر کرده که از آن طریق، اجزاء عقلی، یعنی جنس و فصل را از وجود سلب می‌کند و به تبع نفی جنس و فصل از وجود، ماده و صورت و به دنبال آن، اجزاء مقداری هم از وجود سلب می‌گردد.

توضیح این که: جنس و فصل، حکمشان این است که فصل، مقوم ماهوی برای جنس نیست، بلکه این‌ها هر دو از ذات و ماهیت یکدیگر بیرون و عارض بر یکدیگر هستند، جنس، عرض عام برای فصل و فصل، عرض خاص برای جنس است، بله هر دو مقوم و از اجزاء ماهوی ماهیت هستند، مثل حیوان و ناطق نسبت به انسان که هر کدام از این‌ها مقوم آن هستند، اما خودشان نسبت به هم مقوم نیستند، بلکه فصل، مقسم جنس است، ناطق نسبت به انسان مقوم است، چون جزء این ماهیت است، اما ناطق نسبت به حیوان، مقوم و از اجزاء ماهیتش نیست، بلکه نسبت به آن مقسم است، یعنی تقسیمش می‌کند، برای این که حیوان، یا حیوان ناطق است یا حیوان غیر ناطق، پس فصل، مقوم ماهوی برای جنس نیست بلکه مقسم و موجب تحصیل جنس و خروج آن از ابهام است، مثلاً حیوان یک معنای جنسی است که به حسب خارج ابهام دارد معلوم نیست به خودی خود چه نوع حیوانی است آیا حیوان ناطق است یا حیوان صاهل یا حیوان دیگر، وقتی فصلی مانند ناطق پیدا کرد آن فصل موجب تحصیل و خروج آن از ابهام می‌گردد.

با توجه به آنچه گفته شد می‌گوییم: حقیقت وجود اگر جنس و فصل داشته باشد، جنسش یا وجود است یا غیر وجود، و غیر وجود هم یا ماهیت است و یا عدم، عدم که چیزی نیست، ماهیت بدون وجود هم که تحقق ندارد، پس وجود اگر جنس داشته باشد، جنسش باید وجود باشد، و اگر جنسش وجود باشد، تالی فاسد دارد، زیرا لازم می‌آید فصلی که باید مقسّم جنس باشد، مقوم جنس باشد، چرا؟ برای این که فصل در صورتی مقسّم جنس است و مقوم آن نیست که جنس، غیر از وجود یعنی ماهیت باشد، مثلاً حیوان چون یک ماهیتی است، فصل که مثل ناطق است تقسیمش می‌کند، می‌گوییم: *الحيوان إما ناطقٌ او غير ناطق*، و از باب این که جنس یک امر لابشرطی است، حیوان لابشرط تحقق ندارد، *تحصّل و تحقّقش* به این است که یا در ضمن ناطقیّت موجود بشود، یا در ضمن صاهلیت موجود بشود، یا در ضمن فصل دیگر، خلاصه: حیوان یا انسان است یا گاو است، یا اسب است و یا شتر، بالأخره این طور نیست که ما یک حیوان داشته باشیم که هیچ یک از انواع حیوان نباشد، پس فصل نسبت به جنس مقسم و محصل است و مقوم آن نیست اما در صورتی مقوم نیست که جنس از سنخ ماهیات باشد، اما اگر جنس از سنخ وجود شد، این جا فصل برای جنس مقوم می‌شود، برای این که اگر جنس عبارت باشد از خود وجود، این جا این فصلی که باید مقسّم جنس و محصل و موجب تحقق آن باشد، مقومش می‌شود، چون فصل محصل وجود جنس است، یعنی فصل به جنس وجود می‌دهد و وقتی فرض این است که جنس وجود است پس فصل جنس را جنس کرده و مقوم آن هم شده است، یعنی فصل وجودی را که جنس است وجود داده و وجودش کرده است.

بنابراین، این شعری که مرحوم حاجی این جا ذکر کرده:

إذ قلب المقسّم مقوماً      أو القوام من نقيضٍ لزمّا

حاصلش این می‌شود: اگر حقیقت وجود، جنس و فصل داشته باشد، یا فصل که

بایستی مقسّم باشد، قلب می شود و مقوم می شود، این در صورتی است که جنس حقیقت وجود، وجود باشد؛ یا این که قوام وجود به نقیض خودش لازم می آید، و این در صورتی است که جنس وجود، عدم یا ماهیت باشد.

توضیح متن:

«بقولنا: إذ قلب الفصل المقسّم للوجود مقومًا له»

این «بقولنا» متعلق به آن «فأشرنا» است در چند سطر جلوتر که گفت: «فأشرنا إلى وجه سلب الأجزاء العقلية»، یعنی اشاره کردیم به وجه سلب اجزاء عقلیه از وجود به قولمان که گفتیم: اگر حقیقت وجود، جنس و فصل داشته باشد جنسش یا وجود است یا ماهیت یا عدم، عدم که چیزی نیست، ماهیت را هم بیان کردیم که نمی شود جنس وجود باشد. اما اگر وجود جنس وجود باشد، «إذ قلب الفصل المقسّم للوجود مقومًا له»، لازم می آید فصلی که باید از نظر منطقی در همه جا مقسم جنس باشد و طبق قاعده در مورد بحث هم باید مقسم وجودی باشد که فرض این است جنس حقیقت وجود می باشد آن فصل نسبت به وجود، قلب به مقوم شود.

«أو القوام، أي التقوم و التآلف من نقیضٍ أو ممّا هو في قوّة النقیض لزمًا»

یا لازم می آید قوام و ترکیب حقیقت وجود از نقیضش که عدم باشد، یا از چیزی که در قوّة نقیض است که همان ماهیت است، چطور؟

«بیان ذلك أنّه، لو كان لحقیقة الوجود جنس و فصل فجنسه إمّا الوجود، فیلزم الأوّل»

توضیح مطلب: اگر برای حقیقت وجود، جنس و فصل باشد جنس وجود یا وجود است، که لازم می آید آن اشکال اوّل، یعنی انقلاب مقسّم به مقوم، این «إمّا الوجود»، عدل و مقابلش در آخر بحث است که می گوید: «و إمّا غیر الوجود»، که بعد از پنج شش سطر می آید.

«إذ قد تقرر أنّ كلاً من الجنس و الفصل عارض للآخر و حاجة الجنس إلى الفصل ليس في قوام ذاته و ماهيته، بل في تحصيله»

زیرا در جای خودش ثابت شده، که هر یک از جنس و فصل عارض بر یکدیگر هستند و احتیاج جنس به فصل در قوام ذاتش و ماهیتش نیست، یعنی فصل مقوم ذات جنس نیست بلکه در تحصيلش به فصل نیاز دارد.

به عبارت اُخری: فصل علت وجود جنس است چنانکه صورت که منشأ انتزاع فصل می باشد علت وجود ماده است، زیرا جنس به خودی خود متعیّن نیست، بلکه مبهم و طبعاً غیر موجود است، اگر بخواهد از ابهام خارج شده و موجود و محقق بشود، بدون فصل ممکن نیست، حاجت جنس به فصل، در قوام ذاتش و ماهیتش نیست، یعنی قوام ماهیت جنس به فصل نیست، اینها دو تا ماهیت ممتاز از هم هستند، منتها به حسب مورد و مصداق جنس اعم است و فصل اخص، بلکه جنس در تحصيلش، یعنی وجودش محتاج به فصل است، چون جنس لا بشرط و مبهم است و مبهم باید متعیّن بشود تا وجود پیدا کند، و بالأخره به یکی از فصل های خود متعیّن و موجود می شود. «تحصل» و «تعیّن» و «وجود» عبارات متعدد ولی دارای معنای واحدی است، این است که می گوید: نیاز جنس به فصل در قوام ذاتش نیست بلکه در تحصيل، یعنی در وجودش می باشد، و لذا گفته اند:

«و لذا فالفصل بالنسبة إلى الجنس مقسّم لا مقوم»

فصل نسبت به جنس مقسّم است نه مقوم، یعنی فصل جنس را تقسیم می کند.

«و ذلك أنّما يتصور في الجنس الذي ماهيته غير الوجود»

و مقسّم بودن و مقوم نبودن فصل، نسبت به جنسی تصور می شود که ماهیتش غیر از وجود باشد.

«و إمّا الجنس الذي هو عينه فمفيد إنّيته مفيد ماهيته»

اما اگر فرض کردیم جنس، وجود باشد، بنابر این که گفتیم: تحصيل و تعین و وجود

جنس به واسطه فصل است، بنابراین، جنس ماهیتش وجود است که به واسطه فصل باید محقق بشود، و بر این اساس فصلی که محصل و موجد جنس است موجب پیدایش ماهیت جنس و مقوم آن خواهد بود. این است که می‌گوید: و اما جنسی که عین وجود باشد، «مفید ائیه مفید ماهیه»، ائیت و تحصل و تحقق، یعنی وجود، «مفید ائیه»، یعنی در این صورت فصلی که افاده می‌دهد وجود جنس را، مفید ماهیتش هم می‌شود، چون فرض این است که ماهیت جنس این جا همان وجود است. (ماهیت در این جا یعنی ما به الشیء هو هو، گفتیم: ماهیت دو اصطلاح دارد: یک ماهیت که قسیم وجود بود، یعنی ما یقال فی جواب ما هو، دیگری به معنای ما به الشیء هو هو، یعنی واقعیت هر چیزی، که ماهیت و وجود را در بر می‌گیرد و بر هر دو اطلاق می‌شود، این جا ماهیت که می‌گوییم، یک معنایی باید بکنیم که حقیقت وجود را هم بگیرد، برای این که ما بحثمان این است که حقیقت وجود جنسش هم حقیقت وجود است) <sup>(۱)</sup> پس فصلی که باید مقسم بشود، این جا مقوم شد، و حال این که فصل باید مقسم باشد نه مقوم.

«و هذا هو القلب الذي ذكرنا»

و این همان قلبی است که ما ذکر کردیم.

«و بمثل هذا البيان»، ایشان این جا یک حاشیه می‌زند، می‌گوید: همین طور که وجود جنس نیست، نوع هم نیست، ببینید ماهیت یا نوع است مثل انسان یا جنس است مثل حیوان یا فصل است مثل ناطق، همین طور که جنس و فصل عارض

۱- مخفی نیست که اگر مراد از ماهیت در این جا معنای عام آن یعنی ما به الشیء هو هو بوده باشد که شامل وجود و اطلاق بر وجود هم می‌شود در این صورت هیچ اشکالی وارد نمی‌شود، اشکال در صورتی وارد می‌آید که جنس یک امر ماهوی به معنای خاص ماهیت، یعنی ما یقال فی جواب ما هو باشد، در این صورت است که اگر بنا بر فرض، جنس، وجود باشد فصلی که باید مایه تحصل و وجود جنس باشد مقوم ماهوی آن و سبب ماهیت شدن جنس خواهد شد، تدبیر جيداً. (اسدی)

همدیگرند، اما وجود و تحصيل جنس به فصل است، یعنی جنس بدون فصل محقق نمی‌شود، همین‌طور است نوع نسبت به عوارض مشخصه، یعنی وجود ماهیت نوعی در خارج در گرو عوارض مشخصه و به واسطه آن می‌باشد، مثلاً انسان که نوع است، اگر بخواهد در خارج محقق بشود، یا رومی است یا زنگی است، یا قدش کوتاه است، یا بلند است، یا سفید یا سیاه است، این عوارض مشخصه سبب تحصيل و تحقق و تشخیص نوع می‌شود؛ ما یک انسانی نداریم که انسان مطلق باشد، کم یا کیف یا جهت و دیگر عوارض را نداشته باشد، مگر رب النوع، که مجرد است و ما به آن کاری نداریم، پس همان نسبتی که فصل نسبت به جنس داشت که مقسمش بود، نه مقوم، اما موجب وجودش بود، عوارض مشخصه هم نسبت به نوع دارد، نوع اگر بخواهد در خارج تحصيل پیدا کند، این عوارض مشخصه سبب تحصيل و تحقق آن است، همچنین عوارض مشخصه مقسم نوع می‌باشد یعنی سبب می‌شود که مثلاً ما می‌گوییم: انسان یا سفید است یا سیاه است، یا رومی است یا زنگی است، یا زن است، یا مرد است، همان‌طور که آنجا می‌گفتیم: حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق، ناطق که فصل بود، مقسم جنس بود، عوارض مشخصه هم نسبت به نوع همین حالت را دارند، یعنی مقسم هستند.

بنابراین، اگر فرض کردیم حقیقت وجود، نوع باشد درحالی که نوع از سنخ ماهیت می‌باشد، آن وقت همین عوارض مشخصه که مفید وجود نوع است، مفید ماهیتش هم می‌شود، این است که می‌گوید:

«و بمثل هذا البيان ليس الوجود نوعاً أيضاً إذ النسبة بين المشخص و الطبيعة النوعية

النسبة»

به مثل همین بیانی که ما کردیم، حقیقت وجود نوع هم نیست، چرا؟ برای این که نسبت بین مشخص و طبیعت نوعیه «النسبة» یعنی همان نسبتی است که بین فصل و جنس است.

«و إِمَّا غَيْرِ الوجود»

این «و إِمَّا غَيْرِ الوجود»، عطف به «فجنسه إِمَّا الوجود»، است، یعنی اگر حقیقت وجود، جنس و فصل داشته باشد، جنسش یا وجود است که بحث آن بیان شد، یا غیر از وجود است، غیر وجود چیست؟

«و الغیر هو العدم، أو الماهیة و هذا هو اللازم الثاني»

آن غیر، عدم یا ماهیت است، این همان لازم دوم است که حقیقت وجود، متقوم به امر عدمی باشد، یعنی جزئش عدم محض باشد، یا ماهیتی که کالعدم است، در شعر گفتیم: «او القوام من نقیض لزمان»، نقیض وجود همان عدم و ماهیت است.

خلاصه: ثابت کردیم که حقیقت وجود جنس و فصل ندارد، جنس و فصل که ندارد، پس ماده و صورت عقلی ندارد، پس ماده و صورت خارجی هم ندارد، پس اجزاء مقدریه هم ندارد، چون همه این امور از خصوصیات ماهیات است.

حقیقت هستی مانند نور خورشید است که وقتی از شیشه رنگین و مکدر عبور کند، کدورت آن را به خود می‌گیرد، این نور کدر همان نور خورشید است، جنبه نوریتش از خورشید است، و جنبه رنگش از شیشه کدر است، وجود هم همین طور است، گرفتار ماهیت که می‌شود، حکم ماهیت که یک ظلمانی است به خود می‌گیرد، خداوند متعال در قرآن می‌گوید: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾<sup>(۱)</sup> حقیقت هستی نور و کمال و خیر است، اما وقتی که مثلاً با ماهیت انسان توأم می‌شود، کدورت آن ماهیت سبب می‌شود که وجود هم کدر بشود، وجود خیر محض است، کار آن جز خیر نیست، اما با ماهیت کدر می‌شود و حکم ظلمانی آن را پیدا می‌نماید، لذا می‌گوید: ﴿وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ بدی از نفسانیت خودت هست، بعد هم می‌گوید: ﴿قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ برای این که درست است که

۱- سورة نساء (۴)، آیه ۷۹.



رنگ شیشه رنگی از شیشه است، اما تا نور نباشد، همان کدورت رنگ شیشه هم این جا نمی افتد، همین مرگب بالأخره باز از همان نور است، من الله است، وجود از طرف خدا که می آید، میان راه و با گذر از ماهیات کدورت پیدا می کند،<sup>(۱)</sup> شما می توانید بگویید: این کدورتش مال ماهیت است، می توانید هم بگویید: هر دویش مال وجود و از نزد خداست، برای این که اگر نور وجود نبود، کدورت ماهیت هم آشکار نمی شد. ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾، این آن جنبه وجودی است که خیر محض است ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، آن جنبه ماهوی و حد وجودی است، بعد هم ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ بالأخره وجود تو با ماهیت، نورانیتش از وجود است. این مسأله هم تمام شد.

---

۱- و این کدورت جز با حرکت تکاملی و سیر در قوس صعود کمال، به راهنمایی عقل صائب و شرع الهی ثابت، و پس زدن حدود و تعلقات یکی پس از دیگری و در نهایت فناء فی الله و بقاء بالله و رد امانت هستی عاریتی به صاحب آن که هستی مطلق است امکان ندارد، و رد امانت به ویژه امانت وجود که زیربنای هر امانتی است از احکام مسلم عقل عملی و سفارشات قطعی کافه شرایع الهی است ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ و ﴿فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ﴾. و در این هنگامه است که سلطان «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» ظاهر گشته و حقیقت ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ نمایان می گردد و شائبه هر گونه مجازی نفی شده و فاعل و قابل و غایت و هر گونه امر دیگری در اندام وجود واحد خودنمایی می کند، چنان که گفته اند: «التوحيد إسقاط الإضافات». (اسدی)

## غرر في أن تكثر الوجود بالماهيات و أنه مقول بالتشكيك

بكثرة الموضوع قد تكثرا      و كونه مشككاً قد ظهرا  
المميز إما بتمام الذات      أو بعضها أو جا بمنضمات  
بالنقص و الكمال في المهية      أيضاً يجوز عند الاشراقية  
كل المفاهيم على السواء      في نفي تشكيك على الأنحاء

بكثرة الموضوع، و المراد به ما يقابل المحمول و مصداقه الماهية، قد تكثرا، أي الوجود و إلا فالشيء بنفسه لا يتثنى و لا يتكرر و كونه، أي كون الوجود مشككاً قد ظهرا، أي سابقاً عند قولنا: الفهلويون إلى آخره. ثم لما خرج من هذا البيت أن في الوجود كثيرتين: إحداهما: كونه إنساناً و فرساً و شجراً و حجراً و غير ذلك، و الثانية: كونه مقدماً و مؤخراً و شديداً و ضعيفاً و نحو ذلك، أردنا، أن نبين أن التكثر على الوجه الثاني ليس تكثراً في الحقيقة و لا ينتمى به وحدة الطبيعة المشككة. فقلنا من رأس: المميز بين كل شيئين، إما بتمام الذات، كالأجناس العالية و أنواعها كل مع الآخر أو بعضها، أي بعض الذات، كالإنسان و الفرس، أو جاء المميز بمنضمات و عوارض غريبة كزيد و عمرو.

و المشائون حصروا أقسام التمايز في هذه الثلاثة، و لم يتفطنوا بقسم الرابع تفطن به الإشراقيون، كما قلنا: بالنقص و الكمال في أصل الماهية الواحدة و نسخها، بأن يكون الناقص و الكامل كلاهما من تلك الحقيقة أيضاً يجوز عند الطائفة الإشراقية، كما بيئنا في حقيقة الوجود.



## غرر في أنّ تكثر الوجود بالماهيات و أنّه مقولٌ بالتشكيك

### كثرت در هستی

برای حقیقت هستی دو نوع کثرت ذکر شده است، ما در گذشته یک بحث مفصّلی داشتیم که حقیقت وجود، حقیقت واحدی است، چون مفهوم وجود مفهوم واحدی است و یک مفهوم حکایت از یک حقیقت می‌کند، پس حقیقت وجود هم حقیقت واحده است، نمی‌شود وجودات، حقایق متباینه باشند، و یک مفهوم از آن‌ها انتزاع شود، برای این که انتزاع مفهوم، بی حساب نیست، حتی ما آن جایی که از زید و عمرو و بکر، مفهوم انسان را انتزاع می‌کنیم جهت اشتراک آن‌ها را در نظر گرفته و انسانیت را از آن انتزاع می‌کنیم، پس همیشه مفهوم واحد، حکایت از حقیقت واحده می‌کند و ما ثابت کردیم که مفهوم وجود، مفهوم واحدی است، و مفهوم واحد از حقیقت واحده انتزاع می‌شود، پس حقیقت هستی، حقیقت واحده است و طبق مسلک اصالة الوجود اثر از آن وجود است نه ماهیت، اکنون روی آن مبنا، در این جا عرض می‌کنیم که حقیقت هستی با این که حقیقت واحده است دو نحو کثرت دارد، مثل نور خورشید که یک نور است، ولی این نور واحد دو گونه کثرت دارد: یک کثرت طولی و یک کثرت عرضی.

### کثرت طولی

کثرت طولی وجود، یعنی این که وجود، یک حقیقت واحد دارای مراتب متفاوت در کمال و نقص است و به اصطلاح مقول به تشکیک است، هر مرتبه‌ای معلول و

جلوه مرتبه قبل است، جز مرتبه اولای آن، که واجب الوجود بالذات و علة العلیل است. برای تقریب به ذهن و تشبیه معقول به محسوس، چند اتاق تو در تو را فرض کنید که هر اتاقی نورش از اتاق قبلی گرفته شود، نور اتاق اول جلوه نور بیرون است و نور اتاق دوم جلوه نور اتاق اول است به همین ترتیب تا آخر، اینها همه کثرتی است که به واسطه مراتب یک نور یعنی مراتب علیت و معلولیت و پرتوافکنی هر مرتبه بالاتر و قوی تر در مرتبه پایین تر و ضعیف تر پیدا شده است، هر ناقصی معلول و شعاع مرتبه قبل که کامل است می باشد. به این می گویند: کثرت طولی، چون مراتب، علت و معلول و شدید و ضعیف و در طول هم هستند، این کثرت به وحدت نور ضرر نمی زند، چون یک نور متصل واقعاً یکی است اما مراتب دارد، همچنین است امر در کثرت طولی وجود. <sup>(۱)</sup>

### کثرت عرضی

کثرت عرضی وجود، یعنی این که وجود دارای مصادیق هم عرض است، شبیه نور خورشید که روی حیاط ما افتاده، روی حیاط همسایه هم افتاده است، روی حیاط آن

---

۱- این بیان به لحاظ قوس نزول هستی و سیر نزولی آن است و اما به لحاظ قوس صعود هستی و سیر صعودی تکاملی امر برعکس می باشد، زیرا در قوس نزول با فرض انعدام مرتبه کامل، مرتبه ناقص معدوم می گردد، مثلاً با انعدام عقل اول، عقل دوم هم معدوم می شود، ولی در قوس صعود اینگونه نیست، مانند کسی که در اثر سیر تکاملی و حرکت معنوی همطراز عالم مثال منفصل شده و صاحب کشف صوری و تمثالات برزخی گردیده است، سپس بر اثر لغزش، این کمال از او گرفته شده است که انعدام مرتبه کامل مثالی او موجب انعدام مرتبه ناقص طبیعی و ناسوتی وی نمی گردد، هر چند در هنگامی که دارای مرتبه کامل است و آن را از کف نداده است مرتبه ناقص او طفیل مرتبه کاملش و نسبت به آن محاط می باشد و البته در هر دو قوس، مرتبه کامل دارای مرتبه ناقص و حقیقت مرتبه ناقص است و مرتبه ناقص رقیقه و شعاع مرتبه کامل می باشد و وحدت مرتبه کامل نسبت به مرتبه ناقص وحدت اطلاقی و تمایز این دو مرتبه تمایز محیطی و محاطی است و طبعاً بین آنها وحدت حاکم بوده و کثرت آنها خللی به وحدت حاکم بر آنها وارد نمی سازد. (اسدی)

طرفی هم افتاده، شدت و ضعف ندارند؛ اگر شدت و ضعف ندارند پس کثرت آن‌ها از چیست؟ این کثرت از دیوار خانه‌هاست، اگر این دیوارها را بردارید آن نورها یک نور می‌گردد، اما چون دور خانه‌های مختلف دیوار کشیده‌ایم، یک نور افتاده در خانه ما، یک نور در خانه همسایه، این نورها در عرض هم هستند، یعنی علت و معلول هم و شدید و ضعیف نیستند؛ به خلاف جایی که کثرت طولی باشد، در آنجا شدت و ضعف هست و هر شدیدی علت ضعیف است، اما در کثرت عرضی، تکثر به واسطه قوایل می‌باشد، قوایل مانند همان خانه‌هایی است که نور خورشید را پذیرفته و آن نور در آن‌ها تابیده است.

همچو آن یک نور خورشید سما      صد بود نسبت به صحن خانه‌ها  
 لیک یک باشد همه انوارشان      چونکه برگیری تو دیوار از میان<sup>(۱)</sup>

حقیقت هستی هم به همین نحو است، حقیقت هستی یک کثرت طولی دارد، که کامل‌ترین مرتبه آن خدا، یعنی وجود غیرمتناهی است، بعد آن مرتبه جلوه دارد، جلوه‌اش هم جلوه دارد - بنا بر ترسیمی که از وجود شده است - عقل اول جلوه‌ای است که به خدا نزدیک‌تر است، بعد عقل دوم جلوه عقل اول است، بعد وجود عقول ادامه می‌یابد تا عقل فعال که عقل دهم است، بعد وجود ادامه می‌یابد در عالم نفوس، نفوس از عقول در مرتبه‌ای نازل‌تر است، بعد وجود از عالم نفوس می‌آید به عالم ماده، باز ماده مراتب دارد تا می‌رسد به آن هیولای اولی که ماده اولیه است که قوه و خمیرمایه همه اجسام و جسمانیات است که شبیه صفت نعال و کفش کن بارگاه وجود قرار گرفته و بعد از آن عدم محض است، شبیه نور خورشید که مراتب طولی دارد، به آخرین اتاق که می‌رسد تمام و تاریک می‌شود. پس کثرت طولی از حق تعالی شروع

۱- مثنوی معنوی، ص ۵۷۴، دفتر چهارم، بیت ۴۱۶ و ۴۱۷.

می شود و به هیولای اولی ختم می شود، و کثرت عرضی وجود به واسطه اضافه وجود به ماهیات است که قوایل وجود و قالب های وجود می باشند، مثل وجود انسان، وجود فرس، وجود شجر، وجود حجر و مانند آن، این ها دیگر علت و معلول هم نیستند و به حسب وجود مادی در عرض هم هستند، مثل نور خورشید که در این خانه و آن خانه تابیده است.

پس از این جا ما می فهمیم که هر چیزی از جمله وجود اگر به ذاتش نظر شود، هیچ گونه کثرت ندارد، کثرت یا به واسطه علیت و معلولیت و شدت و ضعف است یا به واسطه قوایل که در عرض هم هستند.

### گونه های مختلف امتیاز

کثرت عرضی را همه فلاسفه قبول دارند،<sup>(۱)</sup> اما کثرت طولی را بعضی ها از جمله

---

۱- قول به کثرت عرضی وجود به تبع ماهیات، مبنی بر اصالت ماهیت و تحقق آن در خارج است، اما بنابر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و طبعاً انتزاع ماهیات از وجودهای محدود نه تنها کثرت عرضی وجود به تبع ماهیات به لحاظ عالم خارج و ثبوت مورد قبول و تصدیق نخواهد بود بلکه اساساً به لحاظ عالم ذهن و اثبات هم نمی توان از آن تصور صحیحی داشته و عرضه کرد، زیرا با مبنای اصالت وجود و فرض تساوی رتبه وجودهای متعدد و هم عرض بودن آنها انتزاع ماهیت های گوناگون از آنها امکان ندارد، امکان انتزاع ماهیت های مختلف از وجودهای محدود در گرو گوناگونی رتبه آن وجودها و شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر و بالجمله اختلاف درجات طولی وجود است، هر چند آن درجات، نسبت به یکدیگر سمت علیت و معلولیت نداشته باشند، اللهم الا ان يقال: کثرت عرضی وجود به تبع ماهیات بر مبنای اصالت وجود یک کثرت ذهنی و مربوط به عالم اثبات است نه کثرت خارجی و مربوط به عالم ثبوت و واقع، ولی به این بیان که: ماهیات مختلف از وجودهای محدود و متفاوت به حسب درجات طولی انتزاع می گردد اما با این حال این ماهیات در عرصه ذهن از این جهت که ماهیت هستند و موضوع وجود قرار گرفته و وجود بر آنها حمل می گردد یکسان و همطرازند، می گوئیم: الانسان موجود، الفرس موجود، الشجر موجود، تمام این ماهیات به طور یک نواخت بدون دخالت اختلاف ذاتی و ماهوی که دارند موضوع در این قضایا قرار می گیرند و ذهن در این کثرتی که

مشائین قبول ندارند. مشائین گفته‌اند: امتیاز اشیاء از یکدیگر که منشأ تعدد و تکثر آن‌هاست به سه گونه است: امتیاز یا به تمام ذات است یا به جزء ذات، یا به عوارض مشخصه که خارج از ذات است.

**امتیاز به تمام ذات:** مثل تمایز بین اجناس عالیه و تمایز بین انواعی که زیر مجموعه آن اجناس هستند، جوهر با کم، جوهر با کیف، و همین‌طور نوعشان، مثلاً سفیدی که از نوع کیف است، با خط که از نوع کم است، این‌ها به تمام ذات از هم ممتاز هستند.

**امتیاز به جزء ذات:** مثل تمایز انواع به واسطه فصول خود از یکدیگر، مانند انسان با اسب که هر دو حیوان هستند، در حیوانیت شرکت دارند، اما این ناطق است و آن صاهل است، به جزء ذات که فصلشان است تمایز دارند.

---

وجود به تبع موضوعات خود، یعنی ماهیات دارد هیچ توجهی به تفاوت درجات طولی وجود که منشأ انتزاع ماهیات گوناگونند ندارد تا به تبع آن وجود محمول بر ماهیات نیز کثرت طولی پیدا نماید. بلکه تحقیق اقتضا می‌کند که حتی بنا بر قول به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، کثرت وجود اعم از طولی و عرضی، کثرتی ذهنی و به لحاظ عالم اثبات باشد. بلکه با فرض عدم اصالت وجود و ماهیت با هم و قول به اصالت یکی از آن دو، هیچ‌گونه کثرت خارجی اعم از طولی و عرضی برای وجود قابل فرض نیست، زیرا در کثرت عرضی مابه‌الامتیاز مغایر با مابه‌الاشتراک است و با فرض اصالت وجود به تنهایی، مابه‌الامتیاز که ماهیت است در خارج تحقق ندارد و با فرض اصالت ماهیت به تنهایی، مابه‌الاشتراک که وجود است در خارج تحقق نخواهد داشت، در حالی که تحقق کثرت در خارج مرهون تحقق مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در آن موطن است و در کثرت طولی که همان کثرت موسوم به تشکیکی است هرچند گفته‌اند مابه‌الامتیاز در آن به مابه‌الاشتراک بازگشت کرده و آن دو با هم مغایرتی ندارند و بنا بر اصالت وجود به تنهایی، وجود حقیقت واحده دارای مراتب مختلف است که مابه‌الامتیاز در آن مراتب به مابه‌الاشتراک برگشته و پای ماهیت به عنوان مابه‌الامتیاز در میان نیست ولی در تعلیقه بر غرر مربوط به وحدت و کثرت وجود اشاره شد که رجوع مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک معنای محصلی ندارد. البته اگر کسی قائل به اصالت وجود و ماهیت با هم شد بر اساس این مبنا می‌تواند کثرت خارجی وجود را تصویر و تصدیق نماید، و در تعلیقه بر مباحث اصالت وجود گفته شد که آن مبنا محذور عقلی نداشته و پذیرفتنی است. (اسدی)



**امتیاز به عوارض مشخصه:** مثل افراد نوع واحد که به واسطه عوارضشان از یکدیگر امتیاز می‌یابند، انسان که نوع واحد است، افرادی دارد، مثل زید، عمرو و بکر، این‌ها با عوارض مشخصه از هم ممتازند این پسر حسن است، آن پسر تقی است، این مرد است و آن زن است، این رومی است، این زنگی است، انسانیت تمام ذات آن‌هاست ولی عوارض مشخصه که جزء ذات و ماهیت آن‌ها نیست سبب تمایزشان شده است.

همه فلاسفه این سه قسم امتیاز را که عرضی است قبول دارند؛<sup>(۱)</sup> اما این که امتیاز به کمال و نقص باشد، یعنی امتیاز طولی باشد، و به تبع آن کثرت هم طولی باشد، این را مشائین قبول نداشتند، اما اشراقیین قبول دارند.

پس به قول مشائین تمایز بین دو چیز به یکی از سه نحو است: یا به تمام ذات، یا به جزء ذات، یا به عوارض مشخصه. اما به قول اشراقیین، تمایز به چهار گونه است: این سه قسم تمایز که مشائین هم پذیرفته‌اند و یک تمایز دیگر، که همان تمایز تشکیکی و به حسب نقص و کمال و شدت و ضعف و مانند آن است، یعنی به حسب مراتب طولی می‌باشد، منتها اشراقیین چون اصالة الماهیتی بودند، این قسم چهارم را می‌برند در ماهیات، می‌گویند: ماهیت شدت و ضعف دارد، مثل خط، خط بزرگ و خط کوچک، یا سیاهی و سفیدی که ماهیت سیاهی و سفیدی مراتب دارد، سیاهی که خیلی شدید است، سیاهی که ضعیف است، سفیدی شدید و سفیدی ضعیف، ولی مرحوم

---

۱- مخفی نیست که این سه قسم تمایز نیز اگر به لحاظ خارج و عالم ثبوت باشد مبنی بر قول به اصالت ماهیت است و گرنه بنابر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت امتیاز به گونه‌های مزبور تنها در ذهن و عالم اثبات است، زیرا وجود به خودی خود با قطع نظر از حد و ماهیت که بنابر فرض اعتباری است نه بینونت به تمام ذات با وجودی دیگر دارد نه بینونت به لحاظ جزء ذات و نه بینونت به امری خارج از ذات و عارض بر ذات، وجه آن از تعلیقه گذشته روشن است، همچنین از تعلیقه مذکور معلوم می‌شود که امتیاز به گونه‌های نامبرده امتیازی عرضی نیست، بلکه به حسب دقت امتیاز طولی می‌باشد. (اسدی)

صدرالمتألهین که پایه گذار حکمت متعالیه است می گوید: ما اصالة الوجودی هستیم، این جاها که می بینید، شدت و ضعف است از ماهیت نیست، از وجود است، ماهیت سیاهی چیزی نیست، بلکه بعد ما می گوئیم که اصلاً ماهیت نمی شود دارای تشکیک و شدت و ضعف و نقص و کمال و مانند آن باشد، آن تشکیک که در منطق خوانده اید، که: مفهوم یا ماهیت کلی، یا متواطی است یا مشکک، آنجا کلاه سرتان گذاشته اند، تشکیک در ماهیات نیست، تشکیک در حقیقت هستی است، هستی است که مراتب دارد. این اجمال سخن در این فصل، اکنون متن کتاب را می خوانیم.

#### توضیح متن:

«غررٌ في أنْ تكثُرَ الوجود بالماهيات و أنه مقول بالتشكيك»

این غرر در این باره است که تکثر وجود به دو گونه است: یکی به واسطه ماهیات است، این همان تکثر عرضی است، و دیگر این که وجود مقول به تشکیک است،<sup>(۱)</sup> و بدین جهت کثرت آن طولی است.

«بکثرة الموضوع»

یک قسم کثرت وجود به واسطه کثرت موضوع وجود است.

«و المراد به ما يقابل المحمول و مصداقه الماهية»

و مراد از موضوع در این جا موضوع در قضیه است که مقابل محمول می باشد، و مصداق موضوع همان ماهیت است که وجود بر آن حمل می شود، می گوئیم: الإنسان موجودٌ، الفرس موجودٌ، از باب این که در قضیه، ماهیات را موضوع قرار می دهیم، این جا گفته ایم: «بکثرة الموضوع»، ولی مرادمان کثرت ماهیت است.

---

۱- برای این که بنابر تشکیک در وجود، کثرت وجود به وحدت آن باز می گردد، مرحوم حاجی فرمود: «وأنه مقول بالتشكيك» و نفرمود: «أنْ تكثُرَ الوجود بالماهيات و بالتشكيك». (اسدی)

«قد تكثر، أي الوجود و إلا فالشيء بنفسه لا يتثنى و لا يتكرر»

به واسطه کثرت موضوع که همان ماهیت است وجود متکثر می شود، چطور وجود بدون کثرت ماهیت و به خودی خود متکثر نمی شود؟ می گوید: برای این که هر چیزی به خودی خود متکثر نمی شود، صرف الشيء لا يتثنى و لا يتكرر، مثلاً انسان بما أنه انسان، متکثر و متکثر نیست، تکرر و تکرش به عوارض است که زید، یا عمرو و یا بکر دارد، با این عوارض، انسان متکثر می شود و یا مثلاً حیوان بما أنه حیوان، واحد است، اما وقتی که می گوئیم: حیوان ناطق، حیوان صاهل، به این فصولی که دارد متکثر می شود، وجود هم همین طور است که به خودی خود متکثر و متکثر نمی شود، از این رو می گوید: «و إلا فالشيء بنفسه لا يتثنى و لا يتكرر» هر چیزی به خودی خود، دو تا و تکرار نمی شود.

پس یک قسم تمایز و کثرت وجود به کثرت موضوع و ماهیت است، یک قسم هم به شدت و ضعف است که تشکیک باشد، این است که می گوید:

«و كونه، أي كون الوجود مشككاً قد ظهرا أي سابقاً»

و بودن وجود یک امر تشکیکی، یعنی تشکیکی بودن وجود از حرف ما که سابقاً گفتیم ظاهر شد، کجا؟

«عند قولنا: الفهلويون إلى آخر»

این در بحثی بوده که می گفتیم: حکمای پهلوی حقیقت وجود را، حقیقت واحد دارای مراتب می دانستند. این را آنجا برایتان گفته ایم.<sup>(۱)</sup>

«ثم لما خرج من هذا البيت أن في الوجود كثرتين»

از مفاد این بیت، معلوم شد که در وجود دو کثرت داریم:

۱- غرر فی بیان الاقوال فی وحدة حقيقة الوجود و کثرتها.

«إحدهما: كونه إنساناً و فرساً و شجراً و حجراً و غير ذلك»

یکی از آن دو کثرت عرضی است، مثل این که وجود، انسان و فرس و شجر و حجر و غیره است، که انسان بودن وجود و مانند آن، کثرتی است که وجود به واسطه ماهیات متکثره دارد، شبیه نور این خانه و نور آن خانه.

«و الثانية: كونه مقدماً و مؤخراً و شديداً و ضعيفاً و نحو ذلك»

دوم کثرت طولی است که وجود، مقدم و مؤخر و شدید و ضعیف و مانند آن مثلاً کامل و ناقص است، این کثرت طولی است، شبیه نور خورشید که از بیرون می‌تابد در اتاق، از این اتاق می‌تابد در آن اتاق، می‌گوید: چون از شعر این معنا معلوم شد:

«أردنا أن نبين أن التكثر على الوجه الثاني ليس تكثر في الحقيقة»

اراده کردیم بیان کنیم که تكثر بر وجه و قسم دوم که کثرت طولی است، در حقیقت تكثر نیست، یا کثرت در حقیقت هستی نیست. به این می‌گویند: کثرت نوری وجود، یک کثرت ظلمانی داریم و یک کثرت نورانی، کثرت ظلمانی وجود همان کثرت ماهوی آن است که به واسطه انسان و فرس و بقر باشد، کثرت نورانی وجود کثرت طولی است با قطع نظر از ماهیات، در کثرت نورانی وجود، وجود یک نور واحد است، ولی مراتب دارد، این است که می‌گوید:

«ليس تكثر في الحقيقة، و لا ينثلم به وحدة الطبيعة المشككة»

قسم دوم کثرت وجود، کثرت حقیقی نیست یا کثرت در حقیقت وجود نیست، و به این کثرت، وحدت طبیعت تشکیکی، همچون طبیعت تشکیکی وجود، منثلم و شکسته نمی‌شود، این تشکیک همان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است.

«فقلنا من رأس: الميز بين كل شيئين إما بتمام الذات كالأجناس العالية و أنواعها كل مع

الآخر»

حالا از اساس مطلب را بیان می‌کنیم، «فقلنا من رأس»، مطلب را از سر گرفتیم و دوباره می‌گوییم: تمایز بین دو چیز، یا به تمام ذات آن‌ها است، «کالاجناس العالیة»، مثل اجناس عالیه، یکی جوهر، و نه مقوله عرضیه: کم و کیف و وضع و غیر این‌ها، «وأنواعها کلٌّ مع الآخر» و همچنین انواع یک جنس با انواعی از جنس دیگری به تمام ذات متباینند، نوع این جنس با نوع آن جنس، نوع کم با نوع کیف، یا نوع جوهر با نوع کم، مراد از انواع این است. پس در این موارد میز بین شیئین به تمام ذات است.

«أو بعضها، أي بعض الذات، كالإنسان و الفرس»

یا این‌که میز بین شیئین به بعض ذات آن‌ها است، به بعض ذات یعنی به واسطه فصلشان، مثل حیوان ناطق با حیوان صاهل که جنسشان یکی است و صاهل و ناطق فصل‌شان است، این ناطق است و آن صاهل است، به جزء و بعض ذات از هم ممتاز هستند.

«أو جاء المیز بمنضّمات و عوارض غریبة کزید و عمرو»

یا این‌که تمایز از ناحیه ضمائم و عوارض مشخصه غریبه و بیگانه با ذات شیء آمده و تحقق پیدا کرده است، مثل زید و عمرو، این‌ها نوعشان یکی است، حقیقت ذاتشان یکی است، هر دو انسان هستند، منتها این سفید است و آن سیاه است، این پسر حسن است، آن پسر تقی است، یا این زن است، آن مرد است. «أو جاء المیز»، یعنی میز آمده است «بمنضّمات و عوارض غریبة»، یعنی به واسطه اموری که به ذات شیء ضمیمه شده و عوارضی که عین ذات شیء یا جزء آن نیست و غریب از ذات است.

«و المشائون حصروا أقسام التمايز في هذه الثلاثة»

یعنی فلاسفه مشاء که همان طرفداران ارسطو باشند، اقسام تمایز را در این سه چیز منحصر کردند که گفتیم: یا به تمام ذات، یا به جزء ذات و یا به خارج از ذات است.

«و لم یفطنوا بقسم الرابع تفطن به الإشراقیون»

این‌ها تفتن نکردند، زیرک نبودند به «قسم رابع»، که اشراقیون آن را درک و کشف کردند، که یک تمایز طولی هم هست.

«كما قلنا بالنقص و الكمال في أصل الماهية الواحدة و سنخها»

حرف اشراقیین را در شعرمان گفته‌ایم:

بالنقص و الكمال في المهية      أيضاً يجوز عند الإشراقية

یعنی تمایز به نقص و کمال و به شدت و ضعف در اصل ماهیت نیز نزد اشراقی‌ها جایز است، این ماهیت که می‌گوییم، ماهیت به معنای اعم است که شامل وجود هم می‌شود، مرحوم آخوند ملاصدرا می‌گوید که کمال و نقص و شدت و ضعف و به طور کلی تشکیک در ماهیات نیست بلکه در وجود است، پس مراد از ماهیت این‌جا ما به الشيء هو هو است تا با وجود هم بسازد، خلاصه: ماهیت شیء یعنی حقیقت شیء گاهی شدت و ضعف دارد و مابه‌الامتیاز در آن از سنخ مابه‌الاشتراک است، مثل خط بلند و کوتاه که اشتراکشان در خطیت است، امتیازشان هم به خطیت است، یا نور شدید و نور ضعیف، اشتراکشان در نوریت است، امتیازشان هم در نوریت است، برای این‌که این نور شدید است و آن ضعیف است، شدت و ضعف هم از سنخ نور است. پس ما به الامتیاز از سنخ ما به الاشتراك است.

این است که می‌گوید: «كما قلنا بالنقص و الكمال في أصل الماهية الواحدة و سنخها»، یعنی تمایز به نقص و کمال در اصل یک ماهیت و سنخ همان ماهیت است، چگونه؟

«بأن يكون الناقص و الكامل كلاهما من تلك الحقيقة»

به این‌که مرتبه ناقص و کامل، هر دو، از آن حقیقت باشند، سیاهی شدید با سیاهی ضعیف هر دو سیاهی است.

«أيضاً يجوز عنه الطائفة الإشراقية، كما بيّنا في حقيقة الوجود»

تمایز به نقص و کمال که همان تمایز طولی و تشکیکی است همانند تمایز عرضی نزد گروه اشراقیین از فلاسفه در ماهیت راه داشته و جایز است، چنانکه ما هم قبل از این این‌گونه تمایز، یعنی همان تشکیک را دربارهٔ حقیقت وجود روا دانستیم، ما جلوتر در غرر ششم گفتیم که حقیقت وجود امری تشکیکی می‌باشد.

ادامهٔ بحث در جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس سى و ششم ﴾

فالميز بين هذا الناقص و هذا الكامل ليس بتمام ذاتيهما، بأن يكونا ماهيتين و لا بالفصول، إذ كانا بسيطين، و لا بالعوارض، و إلا لكان متواطئاً، هذا خلف؛ بل بكمال من نفس الحقيقة و نقص كذلك بأن يكون الناقص و الكامل ممتازين بتمام ذاتيهما البسيطتين، لا بأن يكونا ماهيتين، بل بأن يكونا ماهية واحدة، مقولة بالتشكيك. فالخطان المتفاوتان بكالمية الخط و نقصه مازاد به أحدهما على الآخر هو كما ساوى به في الحقيقة.

و كما علمت أنّ الوجود مشكك، فاعلم أنّ كلّ المفاهيم و الماهيات، حتّى مفهوم الوجود من حيث هو، لا من حيث الحكاية عن المعنون، على السواء في نفي تشكيك عنها على الأنحاء بأجمعها من الأوليّة و الأخرية و الأولوية و خلافها و الأشدّية و الأضعفية و الأزيدية و الأنقصية و الأكثرية و الأقلية».





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

بحث در تشکیک وجود بود، مقدمتاً برای بیان حقیقت تشکیک گفته شد: امتیاز دو چیز یا به تمام ذات آن‌ها است، مثل مقولات عشر که اجناس عالیه هستند و طبعاً امتیازشان به تمام ذات است.

یا امتیاز به جزء ذات است، مانند امتیاز دو نوع که زیر مجموعه یک جنس می‌باشند، مثل انسان و فرس که در حیوانیت با هم مشترک هستند، جنسشان مشترک است، اما فصل این ناطق و فصل آن صاهل است.

یا به خارج از ذات است، یعنی به عوارض، مثل افراد یک نوع، زید و عمرو در تمام ذات که انسانیت است با هم مشترک هستند، منتها امتیازشان به این است که زید اهل اصفهان است، پدرش فلان، مادرش فلان، عمرو اهل شیراز است، پدرش هم فلان است، یا این رنگش قرمز است و آن رنگش سفید است، آن قدش بلند است و این قدش کوتاه است.

یک حقیقت صرف و خالص که هیچ چیز دیگر با آن نیست مکرر و متعدد نمی‌شود، مثلاً انسانیت یک حقیقت واحد است، انسان بما آنه انسان، متعدد نیست، لذا می‌گویند: «الشیء بنفسه لا یتثنی و لا یتکرر»، خلاصه این‌که: دو بودن دو چیز، به این است که یا به تمام ذاتشان از هم ممتاز باشند، یا به جزء ذاتشان، یا به عوارض مشخصه.

مشائین امتیاز بین دو چیز را به یکی از این سه قسم می‌دانستند، چنان‌که مرحوم حاجی هم می‌گوید:

المیزِ إمّا بتمام الذات      أو بعضها أو جا بمنضّمات

اشراقیین که یک دسته دیگر از فلاسفه هستند و افلاطون رئیسشان است و بعد هم شیخ اشراق دنباله رو اوست، می‌گویند: علاوه بر این سه قسم امتیازی که مشائین ذکر کرده‌اند یک قسم امتیاز دیگر هم داریم و آن این‌که تمایز به نقص و کمال در یک ماهیت باشد، یعنی ماهیت یک ماهیت باشد، اما در عین حال دارای مراتب ناقص و کامل باشد، و لذا در منطق خوانده‌اید که گفته‌اند: کلی یا متواطی است و یا مشکک، کلی متواطی آن است که افرادش در عرض هم باشند و شدت و ضعفی بین آن‌ها در کار نیست، مثل انسان که افرادش در عرض هم هستند، اما کلی مشکک آن است که دارای مراتب باشد، بعضی افرادش شدید و بعضی ضعیف، یا بعضی زیادتر، بعضی کمتر، یا بعضی مقدّم، بعضی مؤخّر است، این تقدّم و تأخّر هم که می‌گویند، مراد تقدّم و تأخّر به نحو علیت است، یعنی یکی علت است و یکی معلول، و رتبه علت مقدم است.<sup>(۱)</sup> این قول را حاجی علیه السلام در شعرش چنین می‌گوید:

بالنقص و الکمال فی المهیة      أيضاً يجوز عند الإشراقیة

یعنی نزد فلاسفه اشراقی تمایز به سبب نقص و کمال هم امکان دارد، تمایز به نقص و کمال، مثل خط طویل با خط قصیر، یا سیاهی شدید و یا سیاهی ضعیف، این‌ها اختلافشان به تمام ذاتشان نیست، برای این‌که ماهیت آن‌ها ماهیت واحده است، به جزء ذات هم نیست؛ برای این‌که خط یا سیاهی عرض می‌باشند و اعراض بسیط هستند و مرکّب نیستند، زیرا اجزاء مرکب حقیقی در خارج همان ماده و صورت است که جوهرند و جزء عرض نمی‌تواند جوهر باشد، بنابراین اعراض ماده و صورت حقیقی ندارند و طبعاً جنس و فصل واقعی هم که منتزع از ماده و صورت است،

۱- در جای خود بیان شده است که همه اقسام تقدّم و تأخّر، اعم از تقدّم و تأخّر بالعلیة و غیر آن به تشکیک باز می‌گردد، رجوع شود به نهاية الحکمة، مرحله دهم، فصل دوم. (اسدی)

ندارند، امتیاز آن‌ها به عوارض مشخصه هم نیست که بیاییم بگوییم: آن سیاهی آنجا است، این سیاهی این‌جا، بلکه تفاوت و امتیاز آن‌ها در درون ذات آن‌هاست، و گرنه ذاتاً متواطی خواهند بود پس امتیازشان به شدت و ضعف و تقدم و تأخر و این‌طور چیزها است که همان تشکیک باشد. تا این‌جا حرف اشراقیین بود.

مرحوم آخوند ملاصدرا که قائل به اصالت وجود است و همچنین پیروان او از جمله مرحوم حاجی سبزواری می‌گویند: این تشکیکی که اشراقیون می‌گویند، که همان تفاوت و امتیاز به کمال و نقص و شدت و ضعف و مانند آن باشد، درست است ولی در ماهیت نیست، شما خیال می‌کنید خط طویل با خط قصیر، در ماهیت تشکیک دارند، درحالی که ماهیت تشکیک بردار نیست، اصلاً ماهیت چیزی نیست، ماهیت یک امر اعتباری است. بعد می‌گوید: بلکه هر مفهومی غیر از ماهیت حتی مفهوم وجود هم این‌گونه است، یعنی تشکیک بردار نیست.

### فرق بین مفهوم و ماهیت

ما یک «ماهیت» داریم و یک «مفهوم»، «ماهیت» حدّ وجود محدود است، که گاه در خارج به تبع وجود خارجی موجود است و گاه در ذهن موجود به وجود ذهنی است، پس ماهیت می‌تواند در خارج وجود داشته باشد و می‌تواند در ذهن وجود داشته باشد و آن‌گاه که در ذهن وجود دارد مفهوم نیز می‌باشد، زیرا در ذهن مورد فهم قرار گرفته است، ولی «مفهوم» - یعنی آن چیزی که فهمیده شده است که قهراً ظرف وجود آن ذهن است نه خارج - اعم است از این که همان ماهیت موجود در ذهن باشد که معقول اول است یا این که از معقولات ثانیة منطقی یا فلسفی باشد که از معقولات اولی یعنی ماهیات انتزاع می‌شود، مانند مفهوم کلیت، جزئیت، جنسیت، فعلیت، امکان، فعلیت، قوه، یا مفهوم وجود و مانند آن.

پس نسبت بین مفهوم و ماهیت عموم و خصوص من وجه است، مثلاً انسانی که در ذهن شماست مورد اجتماع و صدق آن دو است، یعنی انسان ذهنی هم ماهیت است و هم مفهوم؛ ماهیت است، زیرا حدّ وجود خاصی است، و مفهوم است چرا که در ذهن آمده و فهمیده شده است، اما مفهوم وجود، یا مفهوم امکان که معقول ثانی هستند و در خارج تحقق ندارند، اینها مفهوم هستند ولی ماهیت نیستند، اینها مورد افتراق مفهوم از ماهیتند، و انسان خارجی فقط ماهیت است، اما دیگر مفهوم نیست، مفهوم آن است که در ذهن می‌آید، پس ماهیت خارجی مورد افتراق ماهیت از مفهوم است، بنابراین مفهوم با ماهیت عموم و خصوص من وجه هستند. حال می‌خواهیم بگوییم: در هیچ مفهومی و هیچ ماهیتی، تشکیک نیست، اینها همه‌اش متواطی است، این که در منطق برایتان گفتیم: مفهوم کلی یا متواطی است یا مشکک، این حرف‌هایی که در منطق زده‌ایم پس می‌گیریم، می‌گوییم: <sup>(۱)</sup>

۱- خلاصه کلام این که: باید روشن بشود که مراد از مفهوم در مقسم این تقسیم منطقی چیست؟ آنچه مشکک است باید امری گسترده، دامنه‌دار و دارای مراتب مختلف باشد که در عین وحدت، کثرت، و در عین کثرت، وحدت داشته باشد، حال اگر مراد از مفهوم مشکک، مفهوم بما هو مفهوم باشد، یعنی مفهوم با قطع نظر از واقعیت خارجی که از آن حکایت می‌کند، خوب، معلوم است که مفهوم بما هو مفهوم، گسترده، دامنه‌دار و دارای مراتب نیست تا امر تشکیکی باشد، چنان‌که مفهوم بما هو مفهوم، متواطی هم نیست، و اگر مراد از مفهوم مشکک، مفهوم بما هو حاک باشد، یعنی مفهوم با توجه به واقعیتی که آن مفهوم از آن حکایت و بر آن صدق می‌نماید، خوب، واقعیت خارجی خودش ممکن است گسترده، دامنه‌دار و دارای مراتب و طبعاً تشکیکی باشد و مفهوم حاکی از آن نیز به تبع، تشکیکی باشد، ولی روشن است که حقیقتاً این تشکیک در مفهوم نیست؛ و اساساً تشکیک در مفهوم هر چند بلحاظ صدقش بر واقع خارجی و حکایتش از آن با بیانی که در شرح آمده است راه ندارد، پس تشکیک حقیقتاً در واقعیت خارجی است منتها به لحاظ این که اولاً: تشکیک در ماهیت چنان‌که حکمای مشائی گفته‌اند راه ندارد و بر آن هم استدلالی مانند آنچه در شرح آمده ذکر کرده‌اند و ثانیاً: بنابر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، ماهیت واقعیت خارجی ندارد، بنابراین آن واقعیت خارجی که تشکیک بردار است، حقیقت خارجی وجود می‌باشد، و به هر صورت هیچ ماهیت و مفهومی به خودی خود و با قطع

همه مفهوم‌ها، چه مفهومی که از سنخ ماهیات است و چه مفهومی که از این سنخ نیست و از معقولات ثانیه می‌باشد، در هیچ یک از این‌ها تشکیک نیست، تشکیک اگر هست، به حقیقت وجود برمی‌گردد، همان حرفی که جلوتر از پهلویون هم نقل کردیم.

### عدم تشکیک در مفهوم و ماهیت

حال چرا مفاهیم که در ذهن است تشکیک بردار نیست؟ دلیلش را حاجی علیه السلام ذکر نکرده است، ولی ما یک دلیل برایتان می‌آوریم،<sup>(۱)</sup> بعد از این که گفتیم: مفهوم یک

---

نظر از واقعیت خارجی که محکی آن می‌باشد حقیقتاً و بالذات تشکیک بردار نیست، بله به واسطه محکیش می‌تواند تشکیکی باشد، اما اسناد این تشکیک به مفهوم، اسناد الی غیر ما هوله و مجازی است. «هذا ما ذكره، ولكن بعد اللتيا و اللتي»، ممکن است گفته شود: اگر ۱- حقیقت وجود امری تشکیکی است. ۲- ماهیت هم حدّ وجود محدود است، بنابراین، مفهوم ماهوی که منتزع از وجود و حدّ آن است واقعاً تشکیک‌پذیر است، زیرا امکان ندارد که حقیقت وجود صرف، با قطع نظر از حدود و مراتبی که دارد امری تشکیکی باشد، چون در تشکیک سه امر معتبر است: ۱- وحدت (ما به الاشتراک)، ۲- کثرت (ما به الامتیاز)، ۳- رجوع کثرت به وحدت؛ بدیهی است که وجود صرف و بی حدّ و تعین هیچ کثرتی ندارد، بر این اساس تشکیک در وجود که حقیقتی واحد است به طفیل حدود و تعینات و مراتبی است که دارد و قهراً همان‌گونه که تشکیک در وجود که دارای حدّ است حقیقتاً راه می‌یابد در حدّ آن هم که همان ماهیت منتزع از آن است راه پیدا می‌کند و تفکیک در تشکیک بین آن دو، به جواز تشکیک در وجود و عدم جواز آن در ماهیت، ملازم با تفکیک بین حدّ و محدود و متلازم نبودن این دو و طبعاً حدّ نبودن حدّ و محدود نبودن محدود است و این خلاف فرض است؛ بله مفهوم بما هو مفهوم با قطع نظر از حکایتش از محکی و خارج، تشکیک‌پذیر نیست چنان‌که مرحوم حاجی فرموده و به دلیل آن هم اشارت نمودیم. فتدبر. (اسدی)

۱- این دلیل با دقتی که در آن به کار رفته است هنوز قابل خدشه است، زیرا، عنوان کلی مانند عنوان خط، یا بما هو هو و قطع نظر از حکایتش از مصادیقش و صدقش بر آن‌ها مورد نظر است، در این صورت پای صدق بر مصداق در میان نیست و این خلاف فرضی است که مورد نظر شیخنا الأستاد علیه السلام است و یا عنوان کلی بما هو حاک و با در نظر گرفتن صدقش بر مصادیق مورد نظر

امری است ذهنی که بر چیزی صادق و قابل حمل است، مثلاً خط طویل با خط قصیر، این‌ها هر دو خط است، و ماهیت و مفهوم خط بر آن‌ها صادق است، حال ما می‌گوییم: آیا خصوصیت مصداق در صدق عنوان کلی دخالت دارد یا نه؟ مثلاً قصیر بودن خط کوتاه در صدق عنوان کلی خط بر خط قصیر دخالت دارد یا نه؟ اگر بگویید: دخالت دارد، پس نباید عنوان کلی بر مصداق دیگر صدق کند، مثلاً در مورد مثال نباید عنوان خط بر خط طویل صدق کند، و این خلاف فرض است، و اگر خصوصیت مصداق در صدق عنوان کلی دخالت نداشته باشد مثلاً قصیر بودن خط کوتاه هیچ دخالتی در صدق عنوان خط بر خط کوتاه نداشته باشد. پس هیچ تفاوتی در صدق عنوان کلی بر مصادیق متفاوتش نیست، خط بر خط طویل و قصیر به طور یکسان صادق خواهد بود، و در این صورت عنوان کلی منطبق بر مصادیق، متواطی است نه مشکک. اکنون متن را ملاحظه می‌کنیم:

#### توضیح متن:

«فالمیز بین هذا الناقص و هذا الكامل لیس بتمام ذاتیهما، بأن یكونا ماهیتین»  
 پس تمایز بین ناقص و کامل از یک ماهیت به تمام ذاتشان نیست که دو ماهیت باشند، برای این‌که دو ماهیت نیستند، بلکه دو مرتبه از یک ماهیتند، سیاهی شدید و ضعیف یک ماهیت است.

---

می‌باشد، در این صورت، عنوان فانی در معنوی و مصداق است و تفاوت مصادیق به صدق عنوان بر مصادیق سرایت کرده و موجب تشکیکی بودن عنوان می‌گردد و گرنه عنوان بر مصادیقش صدق نخواهد کرد. و مخفی نیست که مراد مرحوم حاجی در کتاب، فرض اولی، یعنی عنوان کلی بما هو هو و قطع نظر از حکایت از مصادیق است، زیرا در کتاب می‌فرماید: «حتی مفهوم الوجود من حیث هو لا من حیث الحکایة»، و مرحوم استاد از فرض مرحوم حاجی خارج شده‌اند. (اسدی)

«و لا بالفصول، إذ كانا بسيطين»

تمایزشان به فصول هم نیست وقتی که هر دو بسیط باشند، مانند اعراض یا مثل حقیقت وجود که گفتیم بسیط است.

«و لا بالعوارض، و إلا لكانَ متواطئاً، هذا خلفُ»

تفاوت این‌ها به عوارض هم نیست، و الا لازم می‌آید آن کلی صادق بر ناقص و کامل، متواطی باشد و این خلف است، چون فرض این است که آن کلی به طور یکسان بر ناقص و کامل، صدق نمی‌کند و افراد به حسب نقص و کمال متفاوتند.

«بل بکمال من نفس الحقيقة و نقص كذلك بأن يكون الناقص و الكامل ممتازين بتمام

ذاتيهما البسيطين»

بلکه تمایزشان به کمال و نقص خود این حقیقت است، به این که ناقص و کامل به تمام ذات بسیطشان از هم ممتاز باشند.

وجود شدید با وجود ضعیف، هر دو بسیط است، در عین حال امتیاز هم دارند، هر دو حقیقتاً وجود هستند، یا نور را مثال می‌زنیم، نور شدید بسیط است، نور ضعیف هم بسیط است، این‌ها با این که بسیط هستند اما ممتاز هستند.

«لا بأن يكونا ماهيتين، بل بأن يكونا ماهية واحدة مقولة بالتشكيك»

نه این که دو ماهیت باشند، بلکه به این گونه که هر دوی آن‌ها یک ماهیت می‌باشند، اما مشکک و دارای مراتب متفاوت. مراد از ماهیت در این جا، چنان که مرحوم حاجی نیز در متن گفته و ما هم در شرح اشاره کردیم، ماهیت به معنای عام، یعنی ما به الشیء هو هو است که شامل وجود هم می‌شود.

البته این جا مثال را طبق مذاق اشراقیین که اصالة الماهیتی هستند می‌زند، حرف خودمان را که اصالت الوجود باشد و تشکیک در وجود امکان داشته باشد بعداً



می‌گوییم، الآن روی فرض این‌که ماهیت هم تشکیک داشته باشد مثال به خط که ماهیت است می‌زند که:

«فالخطان المتفاوتان بکمالیة الخطّ و نقصه ما زاد به أحدهما علی الآخر هو كما ساوی به فی الحقیقة»

پس دو خطی که تفاوت دارند به کمالیت خط و نقصش، مثلاً یک خط ده متری و یک خط یک متری، یکی بر دیگری اضافه دارد ولی در حقیقت خط با هم فرقی ندارند. این «ما» موصوله و مبتدا است می‌گوید: آنچه به وسیله آن یکی از دو خط بر دیگری افزایش پیدا نموده است مانند همان چیزی است که به وسیله آن با خط دیگر مساوات و اشتراک دارد، به اصطلاح می‌گویند: مابه‌الامتیازش، از سنخ مابه‌الاشتراکش است.

تا کنون آنچه گفتیم روی مشرب اشراقیین که اصالة الماهیتی بودند و شدت و ضعف و تشکیک را در ماهیت می‌دانستند بود. و لکن از این جا می‌خواهیم حرف ملاصدرا را بیان کنیم، که تمام این تشکیکات باید برگردد به حقیقت هستی، هستی است که شدت و ضعف دارد، هستی است که مقدّم و مؤخر دارد، علت، وجود است، معلول هم وجود است، ماهیت بدون وجود چیزی نیست، بلکه یک امر انتزاعی است، لذا می‌گوید:

«و كما علمت أنّ الوجود مشکک»

همچنان‌که در مباحث وحدت و کثرت دانستی که وجود مشکک است و شدت و ضعف دارد، اکنون بدان که همه مفاهیمی که در ذهن می‌آید، چه از سنخ ماهیت باشد، مثل مفهوم انسان، و خط، یا از سنخ ماهیت نباشد مثل مفهوم وجود، این مفاهیم که در ذهن می‌آید هیچ‌کدام شدت و ضعف ندارد، بلکه شدت و ضعف به خود وجود خارجی برمی‌گردد.

«و كما علمت أن الوجود مشكك، فاعلم أن كل المفاهيم و الماهيات، حتى مفهوم الوجود من حيث هو، لا من حيث الحكاية عن المعنون على السواء في نفي تشكيك عنها»  
همچنان که دانستی که وجود مشکک است و شدت و ضعف دارد، اکنون بدان که همه مفاهیم بلکه ماهیات، حتی مفهوم وجود بما هو مفهوم نه از حیث حکایت هر مفهوم از معنون خود، خود مفهوم، صرف نظر از این که حاکی از چیزی باشد هیچ نوع تشکیکی در آن راه ندارد و تشکیک از آن منفی است.

«على الأنحاء بأجمعها من الأولية و الآخريه و الأولوية و خلافها و الأشدية و الأضعفية و الأزيدية و الأنقصية و الأكثرية و الأقلية»

یعنی انحاء تشکیک که عبارتند از: اولیت و آخریت و اولویت و خلاف اولویت و اشدیت و اضعفیت و ازیدیت و انقصیت و اکثریت و اقلیت. این تشکیک‌ها همان است که در «حاشیه ملا عبدالله» خواندیم. تشکیک یا به اولیت و آخریت است، مراد اول و آخر زمانی نیست، بلکه اول و آخر رتبی است، مثلاً همان علت و معلول را فرض کنید این آتش علت آن آتش است، یعنی وجود این علت وجود آن است، بالأخره وجود معلول رشحه‌ای از وجود علت است. اولویت و خلافش نیز به همان تشکیک به اولیت و آخریت که در مورد علیت است برمی‌گردد، یعنی وجود علت، اولی از وجود معلول است، و خلافش یعنی خلاف اولی، یعنی اولی نبودن، وجود معلول اولی از وجود علتش نیست. اشدیت و اضعفیت در مورد کیف است، مثلاً سیاهی شدید و سیاهی ضعیف، سفیدی شدید و سفیدی ضعیف، ازیدیت و انقصیت مربوط به کم متصل است، مثل خط طویل و خط قصیر؛ اکثریت و اقلیت مربوط به کم منفصل است، مثل پانزده نسبت به ده. این‌ها اقسام تشکیک است که در منطق برایتان گفته‌اند.

خلاصه کلام: در این بحث مشائین گفتند: در واقع امتیاز بین دو چیز به سه گونه است، اشراقیین گفتند: به چهار گونه است، که چهارمش تشکیک و امتیاز به کمال و

نقص بود، مرحوم صدرالمتهلین و اتباع او نیز این گونه امتیاز را پذیرفته‌اند، منتها قائلین به اصالت ماهیت همچون اشراقیین قائل به تشکیک در ماهیات هستند، و ما که اصالة الوجودی هستیم گفتیم: ریشه هر گونه تشکیکی حقیقت هستی است. پس نتیجه می‌گیریم که برای وجود دو نحو کثرت هست: یک کثرت عرضی، یک کثرت طولی، و این مطلبی است که خیلی در فلسفه به درد می‌خورد. از این بحث هم گذشتیم.

## غرر في أنّ المعدوم ليس بشيء و شروع في بعض أحكام العدم و المعدوم

ما ليس موجوداً يكون ليساً قد ساق الشيء لدينا الأيسا  
و جعل المعتزلي الثبوت عمّ من الوجود و من النفي العدم  
في النفي و الثبوت ينفي وسطاً و قولهم بالحال كان شططاً  
بصفة الموجود لا موجودةً كانت و لا معدومةً محدودةً  
نفي ثبوت معهما مرادفة و شبهات خصمنا مزينة

\* \* \*

ما أي ماهية، ليس موجوداً يكون ليساً صرفاً، فليس ثابتاً قبل وجوده  
أيضاً خلافاً للمعتزلة، حيث يقولون: إنّ الماهية في حال العدم ثابتة و ليست  
موجودة بوجه من الوجوه.

قد ساق الشيء، أي الماهية لدينا، معاشر الحكماء، الأيسا - الألف  
للإطلاق - و الأيس هو الوجود. و لكن جعل المعتزلي الثبوت عمّ أي عمّ  
من الوجود و من النفي العدم، أي و جعل العدم عمّ من النفي. فالمعدوم  
أي الماهية الممكنة عنده، ثابت، و ليس بموجود، و كذا ليس بمنفي.  
و المعدوم الممتنع، عنده منفي و ليس بثابت. و الفطرة السليمة تكفي في  
مؤونة إبطال هذا القول.



## غررٌ في أنّ المعدوم ليس بشيءٍ و شروع في بعض أحكام العدم و المعدوم

این غرر درباره این است که معدوم، چیزی نیست، و شروع در بعضی از احکام عدم و معدوم است.

اگر یک کسی بگوید: مگر شما نگفتید که موضوع فلسفه وجود است؟ پس بحث از احکام عدم در فلسفه برای چیست؟ می‌گوییم این بحث را طرداً للباب و به مناسبت ذکر می‌کنیم، از باب این‌که: يعرف الأشياء بأضدادها، ما عدم را مورد بحث قرار می‌دهیم تا وجود را که مقابل آن قرار دارد و موضوع فلسفه می‌باشد خوب بفهمیم.

در این غرر می‌خواهیم یک مقدار با متکلمین بحث کنیم،<sup>(۱)</sup> متکلمین حرف‌های بی‌اساس زیادی دارند، از جمله این‌که بعضی از آن‌ها گفته‌اند: ماهیت ممکنه وقتی که معدوم باشد، هرچند وجود ندارد، اما ثبوت دارد، مثل این‌که یک ماهیتستانی فرض کرده‌اند که این ماهیت‌ها در آنجا بسیار ضعیف‌اند، بعد نور وجود به آن‌ها می‌خورد و یکی یکی موجود می‌شوند. اما حق مطلب این است که وجود یعنی «هستی»، و تا هستی نباشد ماهیت، شیئیت و ثبوت ندارد، ما لا وجود له لا ماهیة له، بنا بر اصالت وجود، حقیقت از آن وجود است و ماهیت از وجود انتزاع می‌شود و حد آن است، از وجود، در یک مرتبه انسان انتزاع می‌شود، و در مرتبه دیگر، فرس انتزاع می‌شود، پس

---

۱- وقتی در کتب رسمی فلسفی از متکلمین نام برده می‌شود به طور معمول، مراد از آن‌ها متکلمین از اهل سنت است. (اسدی)

اگر پای وجود در کار نباشد، هیچ چیز نیست.<sup>(۱)</sup> «ما لیس موجوداً یکون لیساً»، لیس است، یعنی هیچ نیست، و چنانچه یک نحوه شیئی برای شیء باشد، موجود می‌باشد.

معتزله<sup>(۲)</sup> گفته‌اند: ما یک وجود و یک عدم داریم، یک ثبوت و یک نفی داریم،

۱- این‌گونه استدلال که در برخی دیگر از بیانات آمده است جای تأمل دارد، زیرا، ممکن است گفته شود: طبق مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، هرچند ماهیت از وجود انتزاع می‌گردد ولی وجودی که منشأ انتزاع ماهیت است وجود به حمل شایع، یعنی مصداق وجود است، نه وجود به حمل اولی، یعنی مفهوم وجود، برای این‌که مفهوم وجود با مفهوم ماهیت مغایرند و هیچ یک از آن‌ها نمی‌تواند منشأ انتزاع برای دیگری باشد، و مصادیق وجود هم که متفاوتند؛ بنابراین، ماهیت هرچند منتزاع از مصداق وجود و وجود متحقق در خارج است ولی می‌تواند بدون آن وجود برای خودش یک گونه ثبوت داشته باشد، گرچه آن ثبوت یک نحوه وجود است ولی آن وجود منشأ انتزاع آن ماهیت نیست بلکه آن ثبوت یک وجود خارجی دیگری است که منشأ انتزاع یک ماهیت دیگری می‌باشد، چنان‌که ماهیت جوهری انسان که منتزاع از وجود خارجی اوست می‌تواند در ذهن بدون وجود خارجی ثبوت داشته باشد گرچه ثبوت ذهنی آن نیز یک نحوه وجود است ولی از این نحوه وجود ماهیت انسان که یک ماهیت جوهری است انتزاع نمی‌شود، بلکه از ثبوت ذهنی، ماهیت کیف که عرض است انتزاع می‌گردد، پس صرف این‌که اصالت با وجود است و ماهیت از وجود انتزاع می‌گردد موجب نمی‌شود که بگوییم: براین اساس، ماهیت بدون وجود نمی‌تواند ثبوت و تحقق داشته باشد، فتدبر. (اسدی)

۲- معتزله یک دسته از متکلمین هستند، که حسن بصری پایه‌گذار این‌ها بوده است، سواد چندانی هم نداشته است، این‌ها اشعری بودند، و به حسن و قبح ذاتی و عقلی قائل نبودند، از روی تقدسی که داشتند می‌گفتند: خدا هر چه بخواهد و انجام دهد، همان عدل است. مثلاً فرض بگیرید اگر خدا اراده کرده باشد شمر را به بهشت ببرد و امام حسین را به جهنم ببرد، خودش می‌داند، و این عدل است. حسن و قبح ذاتی و عقلی و این‌طور چیزها را قائل نبودند. و می‌گفتند: کلام خدا قدیم است، حسن بصری در مسجد بصره مجلس درسی داشته است و به اصطلاح کلام می‌گفته است، یکی از شاگردان برجسته‌اش، واصل بن عطاء بوده است که در چند مسأله به استادش اشکال می‌کند؛ از جمله در کلام خدا، می‌گوید: کلام خدا قدیم نیست، بلکه حادث است، و این اختلاف باعث می‌شود استاد را ترک کند و برای خودش یک حوزه درس جدا تشکیل بدهد، چون «اعتزل عن مجلس استاذ» به شاگردهای واصل بن عطاء می‌گویند: معتزله، و آن‌ها را می‌گویند: اشاعره، به جهت این‌که محمد بن حسن اشعری که از متأخرین بود، همان مذهب حسن بصری را تأیید می‌کرد و می‌گفت: کلام خدا قدیم است. اما معتزله می‌گفتند: کلام خدا حادث است، و به همین

و رابطه این‌ها با هم اعم و اخص است. گفته‌اند: این ممکنات در حالی که معدوم باشند وجود ندارند، اما یک نحوه ثبوتی دارند، ماهیتستان یک نحوه تحقیقی دارد. عمده دلیلی که بر این معنا آورده‌اند، دو دلیل<sup>(۱)</sup> است:

**دلیل اول:** این‌که ظرف امکان کجاست؟ می‌گویند: شما می‌گویید که این ماهیت ممکن است، مثلاً انسان را ما می‌گوییم: ممکن الوجود است، انسان موجود که نمی‌شود ممکن باشد، برای این‌که انسانی که موجود است، لابد علتش موجود است، وقتی که علت شیء موجود باشد، وجود شیء ضرورت دارد، چنان‌که فلاسفه هم می‌گویند: هر چیزی محفوف به ضرورتین است، یک ضرورت از ناحیه این است که علتش موجود است، که به آن ضرورت سابق یا شرط علت می‌گویند، دیگر این‌که **الشیء مادام موجوداً**، با قید وجود، وجود برایش ضرورت دارد، که به آن ضرورت لاحق یا بشرط المحمول می‌گویند. پس ضرورت یا بشرط علت یا بشرط محمول است؛ ضرورت بشرط علت، ضرورتی است که از سوی علت برای معلول ثابت است،

جهت به علم کلام، علم کلام می‌گویند چون اول مرتبه‌ای که این‌ها جدال داشتند، بر سر کلام خدا بوده است.

من عقیده‌ام این است که در گسترش این مباحث یک مقدار سیاست استعماری وجود داشته است، بسیاری از علما را در زندان‌ها برده‌اند و عده‌ای را اعدام کردند، عیناً مثل استعمار خودمان، بعضی اوقات سر ملت را به یک چیزهایی بند می‌کنند، برای این‌که مردم از آن مسائل اصلی منحرف بشوند. سال‌ها علماء و دانشمندانی که فیلسوف و متکلم بودند اختلاف کردند، یکی می‌گفت: کلام خدا حادث است، یکی می‌گفت: کلام خدا قدیم است، خلیفه هم طرفدار یک گروه بود، آن‌ها را زندان می‌کرد، بعدش این‌ها تمام نیرویشان را صرف می‌کردند برای این‌که خلیفه را راضی کنند که از زندان آزادشان کند، دیگر به فکر کسی نمی‌آمد که اصل خلافتش نامشروع است، فقط دعوا سر این بود که کلام خدا قدیم است یا حادث، همیشه حکومت‌ها یک برنامه‌های استعماری درست می‌کنند، سر ملت را بند بکنند. شاید دو‌یست سال این دانشمندان اسلامی هم‌شان را صرف کردند که کلام خدا حادث است یا قدیم.

۱- تعبیر به «دلیل» مسامحه است، زیرا چنان‌که مرحوم حاجی فرموده است آن دو امر انگیزه قول به ثبوت معدوم و اعم بودن ثبوت از وجود است و دلیل آن‌ها بر آن مطلب، تحت عنوان «شبهات خصمنا» در پیش است. (اسدی)



ضرورت بشرط محمول، ضرورتی است که از ناحیه وجود شیء برای شیء ثابت است، مثل این که انسان موجود و با قید وجود، این نمی شود معدوم باشد، بلکه ضرورتاً و حتماً موجود است و موجود بر آن حمل می شود، دیگر نمی شود بگوییم: معدوم است، بنابراین چون هر موجودی ما دامی که موجود است حتی موجودات ممکنه، مادامی که موجود باشند، محفوف به ضرورتین هستند و وجود برایشان ضرورت دارد، پس ظرف ممکن کجا است؟

می گویند: معلوم می شود ممکن قبل از وجودش در ماهیتستان یک نحوه ثبوتی دارد، اگر علت آن بیاید آن موجود می شود؛ و اگر علت آن نیاید آن موجود نمی شود؛ پس باید ظرف امکانش غیر از ظرف وجودش باشد، باید در ظرف دیگری یک نحو ثبوت و تقرُّر داشته باشد که در آن ظرف متصف به امکان گردد و به آن لحاظ ما بگوییم: ماهیت، ممکن است و امکان را بر آن حمل بکنیم. این یک دلیلشان که جوابش را ما می گوییم.

**دلیل دوم:** از راه علم خداوند است. این که اشیاء از ازل متعلق علم خدا و معلوم برای او می باشند لازمه اش این است که اشیاء یک گونه تحقق و ثبوتی در جایی داشته باشند؛ شما می گویند: خدا قبل از وجود اشیاء به آن ها علم دارد، اگر هیچ چیز نیستند، خدا به چه چیزی علم دارد؟ بنابراین بایستی موجودات ممکنه از ازل، در ماهیتستان یک نحوه تقرر و ثبوتی داشته باشند، از این نحوه وجود به «تقرُّر ماهوی و ثبوت»، تعبیر می کنند، می گویند، این ماهیات آنجا ثبوت دارند و خدا هم به همین شکل به آن ها علم دارد و اگر اراده کند آن ها را موجود می کند.

البته معتزله می گویند: امور ممتنع، مثل شریک الباری، همان طور که وجود ندارد ثبوت هم ندارد، برای این که هیچ و پوچ اند و محال است موجود بشوند، و لذا خدا علم به شریک الباری ندارد، برای این که شریک الباری هیچ چیز نیست.

اما ماهیات ممکنه، ماهیاتی هستند که قبل از وجود خود یک نحوه ثبوت و تقرری دارند.

### جواب از دلیل اوّل:

ما در جواب دلیل اوّل آن‌ها می‌گوییم: این که می‌گویید: ماهیت در هنگام وجود خود، محفوف به دو ضرورت است، حرف درستی است، ولی این ضرورت‌ها مانع از این نیست که ماهیت با قطع نظر از وجودش ممکن باشد؛ ما می‌گوییم: این امکان در مرتبه ذات ماهیت است، لذا همین انسان موجود که حالا محفوف به ضرورتین است، به اعتبار این که علتش موجود است، ضرورت دارد که موجود باشد و تا علت هست باید معلول هم باشد، و به اعتبار این که موجود است، ضرورت به شرط محمول هم دارد، اما همین الآن که به ذاتش نگاه می‌کنیم، انسان بما أنّه انسان، در ذاتش نه وجود خوابیده است و نه عدم، پس به حسب مرحله ذات، امکان دارد.

امکان، ظرف دیگری نمی‌خواهد، همین حالا که موجود است، در مرتبه ذاتش، یعنی نفس ماهیت من حیث هی را که ملاحظه می‌کنیم، عقل می‌گوید: نه واجب است و نه ممتنع، بلکه امکان دارد، پس در این مرتبه، صدق امکان صحیح است<sup>(۱)</sup> و لازم به

---

۱- یعنی ماهیت من حیث هی و با قطع نظر از وجود و عدم دارای امکان و موصوف به امکان است. اما به نظر می‌آید این پاسخ به دلیل معتزلی نیست، زیرا روشن است که ماهیت من حیث هی با قطع نظر از اعتبار و لحاظ ذهنی ما، یا یک گونه تحقق و ثبوتی دارد و به واسطه آن ثبوت است که موصوف به امکان می‌گردد، چون ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، در این صورت حرف معتزلی درست است؛ و یا این که ماهیت من حیث هی با قطع نظر از اعتبار و لحاظ ذهن ما هیچ‌گونه تحقق و ثبوتی ندارد و تنها به اعتبار و لحاظ آن توسط ذهن ما در ظرف ذهن ما تحقق دارد، چنان که قاطبه فلاسفه و عرفا هم همین را می‌گویند و ماهیت من حیث هی نزد همگان اعتباری است، در این صورت لازم می‌آید امکان که صفت ماهیت من حیث

یک ظرف دیگر و ماهیتستان هم نیست که ماهیت‌ها در آن ثبوت داشته باشند که بگوییم آنجا امکان دارد، همین انسان موجود، من حیث الذات، ممکن است، در عین حالی که به لحاظ علت خود و وجودی که دارد واجب است و ضرورت دارد.

### جواب از دلیل دوم:

و اما علم خدا که می‌گویید، ما آن را در جای خودش بحث می‌کنیم که: علم خدا به ذاتش علم به جمیع نظام هستی است، زیرا تمام معالیل، منظوی در علت است، پس همان علم به ذاتش علم به همه موجودات است و چون ذاتش ازلی است، و علمش هم عین ذاتش می‌باشد، پس علمش هم ازلی است. این بخش را در مبحث علم باید بحث کرد.

### ثبوت اعم از وجود و عدم اعم از نفی است

علی‌ایّ حال معتزله از باب این که می‌خواستند این دو مسأله را حل کنند، آمدند گفته‌اند: ثبوت، اعم از وجود است، ماهیات ممکنه در هنگام عدم، ثبوت دارند و نیز بعد که موجود می‌شوند ثبوت هم دارند، پس ثبوت، اعم از وجود است، ثابت هم موجود را شامل می‌شود و هم معدوم را.

---

هی هی است و همچنین اتصاف ماهیت به امکان هم، امری اعتباری و تنها به لحاظ ظرف ذهن باشد، یعنی مادامی که ما ماهیتی را من حیث هی لحاظ کنیم، آن ماهیت فقط به لحاظ عالم اثبات و در ظرف ذهن ما امکان دارد و گرنه به خودی خود و به لحاظ عالم ثبوت و واقع خارجی امکان ندارد و این همان اشکال معتزلی است که برای گریز از آن روی به قول به ثابتات ازلیه آورد. اللهم الا ان يقال که: اساساً «امکان» از معقولات ثانیه منطقی می‌باشد که ظرف عروض آنها بر موضوعشان و ظرف اتصاف موضوعشان به آنها هر دو ذهن می‌باشد و «امکان» از معقولات ثانیه فلسفی محسوب نمی‌گردد تا ظرف اتصاف به آنها خارج باشد، كما هو الحق، ولی این با مبنای جمهور فلاسفه سازگار نیست. فافهم و تأمل. (اسدی)

و می‌گویند: ماهیت شریک الباری، که محال<sup>(۱)</sup> است موجود بشود، نه وجود دارد و نه ثبوت، نه موجود است و نه ثابت، بلکه منفی است، نفی از عدم هم یک مقدار بالاتر است، چنان ماهیتی معدوم است و منفی هم هست، یعنی محال است؛ اما ماهیات معدومه ممکنه، معدوم هستند ولی منفی نیستند، بلکه ثابتند، پس عدم اعم از نفی است، برای این که ماهیت معدومه ممکنه، معدوم هست اما منفی نیست، ولی شریک الباری هم معدوم است و هم منفی است. بنابراین ثبوت اعم از وجود است و عدم هم اعم از نفی است. این حرفی است که معتزله گفته‌اند که ما می‌گوییم: این درست نیست، شیئیت و ثبوت و وجود همه یکی است و عدم هم با نفی یکی است. اما برخی از معتزله یک حرف دیگر هم دارند، یک عدّه‌ای از ایشان آمده‌اند بین موجود و معدوم، واسطه درست کرده‌اند، که باز اسم آن را گذاشته‌اند ثابت، ولی معنی این ثابت غیر آن حرف است، آن‌ها نمی‌گفتند بین موجود و معدوم واسطه داریم، اما این عدّه گفته‌اند: غیر از موجود و معدوم یک واسطه هم داریم، یک چیزهایی داریم که نه موجود است و نه معدوم، اسمش را گذاشته‌اند ثابت و حال. این هم یک حرف دیگر است برای معتزله که بعد می‌خوانیم.

۱- اموری مانند شریک الباری که ممتنع و محال بالذات است از قبیل مفهومات هستند نه ماهیات، زیرا ماهیت حدّ وجود متناهی است و چیزی که وجود ندارد ماهیت هم ندارد، بنابراین تعبیر به «ماهیت ممتنع» و مانند آن درباره آن‌ها تعبیری مسامحی است. بلکه به حسب دقت، تعبیر به «ماهیت معدومه» نسبت به ماهیت نوعی هم که محال و ممتنع بالذات نیست و در عین حال معدوم است تعبیر دقیقی نیست، چون چنان‌که در برخی از تعلیقات گذشته مرقوم گردید غیر از وجود نامتناهی حق تعالی که هیچ ماهیتی ندارد هر وجود دیگری حتی وجودهایی مانند وجود زید، وجود عمرو، و دیگر افراد، که در بادی نظر زیر مجموعه ماهیت نوعی واحدند هر یک از آن‌ها حدّ و ماهیت نوعی مخصوص به خود دارند و در واقع هر کدام نوعی منحصر به فرد است که با موجوداتی که هم‌نوع آن پنداشته شده‌اند هم جنس می‌باشند. بنابراین اگر چیزی مانند زید وجود نداشت و معدوم بود ماهیت معدومه نوعی هم ندارد، آری به گونه‌ای از تمحّل و تجوّز می‌تواند ماهیت معدومه جنسی که از دیگر موجودات محدود انتزاع می‌گردد، داشته باشد. (اسدی)

توضیح متن:

«غرر في أنّ المعدوم ليس بشيء و شروع في بعض أحكام العدم و المعدوم»

این غرر درباره این است که معدوم چیزی نیست، و شروع در بعضی از احکام عدم و معدوم است.

«ما، أي ماهية، ليس موجوداً يكون ليساً صرفاً فليس ثابتاً قبل وجوده أيضاً»

ماهیتی که موجود نیست، هیچ و نیستی محض است، پس قبل از وجودش ثبوت هم ندارد، أيضاً یعنی همین طور که موجود نیست، ثابت هم نیست، یعنی نمی توانیم بگوییم: ماهیت معدوم، ثبوت دارد، ثبوت غلط است. این رد آن‌ها است که می گفتند: ماهیات در ماهیتستان ثبوت دارند.

«خلافاً للمعتزلة حيث يقولون: إنّ الماهية في حال العدم ثابتة»

بر خلاف معتزله از متکلمین<sup>(۱)</sup> که این‌ها می گویند: ماهیات در حال عدم، ثابت هستند. مراد ماهیت ممکنه است، نه ماهیت منفی و محال، مثل شریک الباری، شریک الباری را گفتند: ثبوت هم ندارد. ماهیت ممکنه را می گویند: در ماهیتستان قبل از وجود و در حال عدم، ثابت است.

«و ليست موجودة بوجهٍ من الوجوه»

در حالی که به هیچ وجهی از وجوه موجود نیست؛ یعنی نه وجود خارجی دارد، نه وجود ذهنی دارد، اما ثبوت دارد.

«قد ساوق الشيء، أي الماهية لدينا معاشر الحكماء، الأيسا - الألف للإطلاق - و الأيس

هو الوجود»

۱- شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۵۲.

«ساق» یعنی مساوی است «الشیء» یعنی ماهیت «الایسا» یعنی وجود؛ یعنی نزد ما حکما ماهیت، با وجود مساوی است، در ضمن ادبیات هم می‌گوید، الف که در آخر آیس است، الف اطلاق است، چون شعر می‌گوییم، در حالت نصبی باید یک الف اطلاق بیاوریم، آیس در مقابل لیس است، آیس که وجود است با شیئیت و ثبوت یکی است.

بر خلاف معتزله از متکلمین که می‌گویند:

«ولکن جعل المعتزلي الثبوت عمّ، أي أعمّ من الوجود»

معتزله ثبوت را اعم از وجود قرار داده‌اند، گفته‌اند: ثبوت هم موجودات را شامل می‌شود، هم ماهیاتی که در خارج معدومند و در ماهیتستان هستند.

«و من النفي العدم، أي و جعل العدم أعمّ من النفي»

یعنی عدم را هم اعم از نفی قرار داده‌اند، گفته‌اند: ماهیات ممکنه قبل از وجود، معدوم هستند، اما منفی نیستند، و شریک الباری هم معدوم است و هم منفی است، پس «کلّ منفيّ معدوم و لیس کلّ معدوم بمنفيّ».

«فالمعدوم، أي الماهية الممكنة عنده ثابتٌ و لیس بموجود»

پس معدوم، یعنی ماهیت ممکنه نزد معتزلی، در ماهیتستان ثابت است، اما موجود نیست.

«و کذا لیس بمنفيّ»

یعنی آن ماهیت ممکنه منفی هم نیست، یعنی مثل شریک الباری، معدوم ممتنع نیست.

«و المعدوم الممتنع عنده منفيّ و لیس بثابت»

و معدوم ممتنع مثل شریک الباری نزد معتزلی منفی است ولی ثابت نیست.

«و الفطرة السليمة تكفي في مؤونة إبطال هذا القول»

فطرت سالم در ابطال این قول کافی است، پس این‌ها بین موجود با ثابت و معدوم با منفی فرق گذاشتند، ما می‌گوییم: فطرت می‌گوید: وجود با ثبوت یکی است، عدم هم با نفی یکی است.

آن دو دلیلشان را ما برایتان ذکر کردیم و جوابشان را هم دادیم، که این را مرحوم حاجی ذکر نکرده است، اما حرف دیگر معتزله را که بین موجود و معدوم واسطه قائل شده‌اند، در جلسه بعد دنبال می‌کنیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس سى وهفتم ﴾

ثم إنَّ بعض المعتزلة قال بتحقيق الواسطة بين الموجود والمعدوم وسمّاها  
حالا.

و أطلق عليها الثابت و بنفي الواسطة بين الثابت و المنفي كما قلنا: في  
النفي و الثبوت ينفي المعتزلي وسطاً. و قولهم بالحال كان شططاً، أي  
عدولاً عن الصراط المستقيم.

بصفة الموجود لا موجودة كانت تلك الصفة و لا معدومة كانت  
محدودة - به يتعلّق قولنا «بصفة» - أي الحال محدودة و معرفة عندهم بصفة  
كذا كذا. فقولهم «صفة» أرادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير، مثل  
العالمية و القادرية و الأبوّة و سائر الإضافات لا المعنى القائم بالغير مطلقاً،  
كما هو معناها المتعارف عند المتكلمين.

فالذات المقابلة للمعنيين أيضاً له معنيان. و احترزوا بإضافة الصفة إلى  
الموجود عن صفات المعدوم، فإنّها صفة للثابت لا للموجود و بقولهم:  
«لا موجودة» عن الصفات الوجودية للموجود، و بقولهم «لا معدومة» عن  
الصفات السلبية. فبقي في الحدّ مثل الانتزاعيات الغير المعتر في مفهومها  
السلب من صفات الموجودات.

و اعترض الكاتب على هذا الحدّ بأنّه لا يصحّ على مذهب المعتزلة،



لأنَّهم جعلوا الجوهرية من الأحوال، مع أنَّها حاصلة للذات في حالتها الوجودية و العدم.

و أجاب عنه شارح «المواقف» بأنَّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفة له في الجملة، لا أنَّه يكون صفة له دائماً. و أيضاً هذا على مذهب من قال: بأنَّ المعدوم ثابت و متَّصف بالأحوال حال العدم. و أمَّا على مذهب من لم يقل: المعدوم ثابت أو قال به و لم يقل باتَّصافه بالأحوال فالاعتراض ساقط عن أصله.

ثمَّ أشرنا إلى بطلان هذا القول بقولنا: نفي ثبوت إمَّا من قبيل التعداد و إمَّا من قبيل إسقاط العاطف للضرورة. معهما، أي مع العدم و الوجود مرادفة عقلاً و اصطلاحاً، كما هما كذلك لغةً و عرفاً. إفراده على تقدير العطف باعتبار كلِّ واحد و تأنيثه باعتبار أنَّ المصدر جائز الوجهين، و يحتمل أن يكون المرادفة مصدرًا، أي النفي و الثبوت يصاحبهما المرادفة مع العدم و الوجود. و الحاصل أنَّه كما أنَّ الواسطة بين المنفي و الثابت غير معقولة، كذلك بين المعدوم و الموجود للترادف.

و شبهات خصمنا في باب الحال، بل في باب ثبوت المعدوم، مزيفة مردودة.

فمن شبهات ثبوت المعدوم أنَّه مخبر عنه، و كلُّ مخبر عنه فهو شيء. و الجواب: أنَّ المراد بالموضوع في الصغرى إن كان المعدوم المطلق، فلا يخبر عنه، و إن كان المعدوم في الخارج، فالإخبار عنه لوجوده في الذهن.

## بسم الله الرحمن الرحيم

### و به نستعين

در درس قبل گفتیم: وجود با ثبوت و نیز عدم با نفی یکی است، ولی بعضی از معتزله گفته‌اند که ثبوت اعم از وجود است، یعنی ماهیات ممکنه در حال عدم هم یک نحوه ثبوتی دارند، و از این ماهیات تعبیر به ثابتات ازلیه کرده‌اند، گویا که یک ماهیتستانی هست و ماهیت‌ها از ازل در آن ثابت است، و از طریق همین ثبوت نیز از ازل متعلق علم خدا می‌باشند، تا بعد موجود شوند، لذا ثبوت را اعم از وجود قرار می‌دادند، و عدم را می‌گفتند که اعم از نفی است، نفی مقابل ثبوت است و عدم مقابل وجود، این یک قول است. این‌ها عمدتاً بین وجود و عدم، واسطه قائل نبودند، بلکه می‌گفتند: معدوم‌ها دو قسمند: معدومات ممکنه که ثبوت دارند و معدومات ممتنعه مثل شریک الباری که ثبوت ندارند بلکه منفی، یعنی محال می‌باشند.

اما برخی از معتزله گفته‌اند: بین وجود و عدم واسطه است، گفته‌اند: یک چیزهایی داریم نه موجود است نه معدوم، ولی ثابت است، باز این‌ها هم ثبوت را اعم از وجود قرار داده‌اند، منتها آن دسته‌اول، معدومات ممکنه را معدوم می‌گرفتند، و می‌گفتند: در عین حال که معدوم است ثبوت دارد، اما این اشخاص می‌گویند: ثبوت اعم از وجود است، به این معنی که بعضی چیزها موجود است، بعضی چیزها معدوم است، بعضی چیزها نه موجود و نه معدوم، بلکه واسطه بین موجود و معدوم است، و اسم این را گذاشته‌اند حال، و حال را تعریف کرده‌اند به صفات اشیای موجود، که این صفات نه موجودند و نه معدوم.

### تعریف «حال»

صفات چیزهایی است که حمل بر ذات می‌شود، ذات، معلوم است که چیست، مثل انسان، فرس، بقر، سنگ، درخت، که جوهر و قائم به خود می‌باشد، ذات است. متکلمین نوعاً می‌گفتند: صفات آنهایی است که حمل بر ذات می‌شود و آن‌ها نیز دو دسته است: یک نوع صفاتی هست که در خارج جدای از موصوف خود مابازاء دارد، مثل سفیدی، سیاهی، یا صفات نفسانی انسان، مثل علم، قدرت، این‌ها یک صفاتی است که مابازاء خارجی دارد.

یک نوع صفاتی هست که جدای از موصوف خود مابازاء خارجی ندارد و از حاق ذات موصوفشان انتزاع می‌شود، قسم اول که مابازاء دارد، اسم آن‌ها را می‌گذاشتیم «محمول بالضمیمه»، مثل سفیدی گچ، قسم دوم که مابازاء ندارد، این‌ها را می‌گفتیم: «خارج محمول»، مثل: شیئیت و امکان؛ انسان را می‌گوییم: ممکن است، امکان مثل رنگی نیست که به انسان مالیده باشند که مابازاء داشته باشد، بلکه از حاق ذات و ماهیت انسان انتزاع می‌شود.

پس صفات دو قسم است: نوعاً متکلمین مجموع این دو قسم را می‌گویند: «صفت»، چه آنهایی که مابازاء دارد، مثل سفیدی، و چه آنهایی که مابازاء ندارد، مثل: شیئیت و امکان؛ و به اصطلاح چه محمول بالضمیمه باشد، چه خارج محمول. آن دسته از متکلمین که بین موجود و معدوم واسطه قائل بودند، می‌گویند: این قسم دوم از صفات که مابازاء ندارد و از ذات انتزاع می‌شود، مثل: شیئیت و امکان، حال است.

این‌ها یک دسته از متکلمین هستند.

این عده از متکلمین به آن صفاتی که مابازاء ندارد و امور انتزاعی است، و به اصطلاح خارج محمول است «صفت» می‌گویند.

بنابراین، دو اصطلاح صفت را که در نظر بگیریم، در یک اصطلاح، ذات که مقابل صفت است اعم از صفت می‌شود و در یک اصطلاح اخص، یعنی این دسته دوم، از متکلمین ذات را هم به ذات می‌گویند، مثل انسان، هم به صفاتی مثل سفیدی که مابازاء دارد، هر دو را می‌گویند ذات. پس ذات در اصطلاح دوم اعم است از ذات به اصطلاح اول. و به عکسش، صفت در اصطلاح اول، اعم است از صفت در اصطلاح دوم. در اصطلاح اول صفت به آن چیزی می‌گویند که عارض ذات است، می‌خواهد مابازاء داشته باشد، مثل سفیدی و سیاهی، می‌خواهد مابازاء نداشته باشد، مثل امکان. اما در اصطلاح دوم، صفت به خصوص آن چیزی می‌گویند که مابازاء ندارد و این را می‌گویند حال.

پس این دسته حال را تعریف کرده‌اند و گفته‌اند: واسطه بین موجود و معدوم حال است، یا حال عبارت است از آن چیزی که صفت شیء موجود باشد و آن صفت نه موجود باشد نه معدوم.

تعریفی که برای حال کرده‌اند این است: «بصفة الموجود لا موجودة کانت و لا معدومة». حال چیزی است که صفت موجود است، یعنی موضوعش موجود است، اما خودش نه موجود است و نه معدوم.

پس اگر موجودی صفتش هم موجود باشد مثل گچ که ابیض است، صفتش، یعنی بیاض در خارج موجود است، این بیاض را نمی‌گویند حال؛ همچنین اگر یک صفتی معدوم و در مفهوم آن عدم اخذ شده باشد، مثل زید که کور است، این کوری، چون معدوم و معنای سلبی است، به این هم نمی‌گویند حال.

همچنین اگر یک چیزی صفت امور ثابت باشد - بنابر این که ثابتی قائل بشویم، همان‌گونه که آن دسته اول می‌گفتند: ثابت یعنی ماهیت در حال عدم - به آن صفت هم حال نمی‌گوییم، بلکه حال آن صفتی است که موصوفش موجود است ولی خود

صفت نه موجود است نه معدوم، چون مابازاء ندارد، یک چیزی بینابین و به اصطلاح خارج محمول است، به این می‌گوییم حال.

پس این دسته از معتزله با آن دسته اولی فرق می‌کنند، دسته اولی قائل به واسطه بین موجود و معدوم نبودند، می‌گفتند: ماهیات ممکنه در حالی که معدوم است ثابت است. اما این دسته دوم می‌گویند: ثبوت اعم از وجود است، موجودات همه ثابتند، آن چیزی هم که نه موجود است نه معدوم و حال است، آن هم ثابت است. البته این دو قول با هم منافات ندارند، ممکن است یکی هر دویش را قائل باشد، و بگوید: معدومات در حال عدم هم یک نحوه ثبوت دارند و هم به حال قائل بشود که واسطه بین موجود و معدوم است و ممکن است کسی این قول را قائل باشد، آن قول را قائل نباشد. این حرفی است که عده‌ای از متکلمین زده‌اند.

اما حق مطلب این است که وجود با ثبوت و عدم با نفی یکی است، و اگر چیزی معدوم شد، دیگر معدوم معدوم است، این‌که ما یک عالمی به نام ماهیتستان داشته باشیم که ماهیات در آنجا قبل از وجودشان ثبوت داشته باشند، غلط است؛ واسطه بین موجود و معدوم هم نداریم، این امور انتزاعیه که حال خوانده می‌شود و از موجودات انتزاع می‌شود، چون از موجودات انتزاع می‌شود، یک نحوه وجودی دارند، هرچند وجودش به این است که از حاق ذات موصوفشان انتزاع می‌شود.<sup>(۱)</sup> و مابازائی جدای از ذات آن‌ها ندارد، اما این‌که بگوییم: یک چیزی است نه موجود است نه معدوم، اسمش را هم حال می‌گذاریم، این درست نیست.

۱- بسیار دور نیست که مراد قائلین به حال هم از حال همین معنا باشد، یعنی همان چیزی که فلاسفه آن را معقول ثانی فلسفی می‌شمارند و در تفسیر آن می‌گویند: معقول ثانی فلسفی مفهومی است که عروض آن بر موضوعش در ذهن و اتصاف موضوعش به آن در خارج است و خودش در خارج به طور مستقل وجود ندارد، بلکه به تبع موضوعش تحقق دارد، پس معقول ثانی فلسفی، صفتی است که موجود نیست یعنی مستقلاً وجود ندارد و در خارج معدوم هم نیست، بلکه به تبع موضوع و موصوفش وجود دارد. (اسدی)

### اعتراض کاتبی

کاتبی که یکی از متکلمین است به این تعریف (که حال آن صفتی است که موصوفش موجود است نه معدوم) اشکال کرده<sup>(۱)</sup> و گفته است که: معتزله به «جوهریت» هم حال می‌گویند، جوهریت را از احوال قرار داده‌اند، در حالی که جوهریت هم صفت امر موجود و هم صفت امر معدوم واقع می‌شود، الشیء جوهر فی حال وجوده و عدمه، ولی در تعریفی که شما کردید به چیزی که صفت امر معدوم واقع شود حال گفته نمی‌شود، معتزله می‌گفتند: از انسان موجود جوهریت انتزاع می‌شود، و از انسان معدوم هم که یک ماهیت جوهری است، جوهریت انتزاع می‌شود، چون می‌گفتند: معدوم هم ثبوت دارد، همین‌طور که انسان موجود جوهر است، انسان معدوم هم جوهر است، بنابراین جوهریت را حال حساب کرده‌اند، با این که موصوفش می‌شود انسان موجود باشد و می‌شود انسان معدوم باشد که ثابت است. پس این که شما گفتید: حال آن است که صفت امر موجود باشد این درست نیست. این اشکال کاتبی.

شارح «مواقف» که میر سید شریف جرجانی باشد،<sup>(۲)</sup> به این اشکال دو جواب داده است:

یکی این که: معتزله گفته‌اند: «حال صفت امر موجود است»، نگفته‌اند: «صفت امر معدوم نیست»، و اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند، گفته‌اند: فی الجملة حال، صفت امر

۱- شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۵۲.

۲- مواقف عضد الدین ایچی یکی از کتب کلامی است، که اهل سنت خیلی به آن اهمیت می‌دهند، و شرح‌های زیادی بر آن نوشته‌اند، از جمله کسانی که شرح نوشته، میر سید شریف است، مثل «تجرید» خواجه نصیرالدین که از کتب کلامی ماست که شیعه و سنی بر آن شرح نوشته‌اند. (استاد ره)

موجود است، اگر صفت امر معدوم هم شد، باشد، اشکالی ندارد، نگفته‌اند: حال نباید صفت امر معدوم باشد.

جواب دوم این است که: این اشکال کاتبی بر مذهب آن معتزلی که می‌گوید: معدوم ثابت است وارد می‌شود، چون قائلین به حال دو دسته بودند. ما گفتیم: این دو قول با هم ملازمه ندارند، ممکن است کسی که به حال و واسطه بین موجود و معدوم قائل است قائل به ثبوت معدوم نباشد.

این‌ها که قائل به حال هستند، از کجا که قائل باشند: معدوم ثبوت دارد؟ آن دسته اول بودند که می‌گفتند: معدوم ثبوت دارد، و صفت هم دارد، اما این دسته دوم که به واسطه بین موجود و معدوم قائل هستند، ممکن است ثبوت معدوم را قبول نداشته باشند، پس به قول این‌ها جوهریت فقط صفت امر موجود می‌شود، یا اگر بگویند: معدوم ثبوت دارد، اما دیگر صفت ندارد، ممکن است انسان، معدوم باشد و جوهریت هم نداشته باشد. پس اشکال کاتبی بر تعریف، وارد نیست.

قول اول را خواندیم که می‌گفتند: معدومات ممکنه ثبوت دارند، اما قول دوم:

توضیح متن:

«ثمَّ إِنَّ بَعْضَ الْمُعْتَزِّلَةِ قَالَ بِتَحَقُّقِ الْوَاسِطَةِ بَيْنَ الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ وَ سَمَّاهَا حَالاً وَ أَطْلَقَ

عَلَيْهَا الثَّابِتَ»

آنگاه بعضی از معتزله بین موجود و معدوم واسطه قائل شده‌اند و اسم آن را حال گذاشته‌اند و به این حال می‌گویند ثابت. این حال با این که موجود نیست اما ثابت است، پس باز ثبوت اعم از وجود شد؛ اما بین ثابت و منفی واسطه نیست به جهت این که موجودات ثابت است، این هم که واسطه بود ثابت است و آن‌ها که منفی است معدوم است. این است که می‌گوید:

«و بنفي الواسطة بين الثابت و المنفي»

یعنی این عده گفته‌اند: بین ثابت و منفی واسطه نیست. این «بنفی» عطف به «بتحقق الواسطة» است، پس بین موجود و معدوم واسطه است و بین ثابت و منفی دیگر واسطه نیست، برای این که این حال که واسطه بود، از مصادیق ثابت بود.

«كما قلنا: في النفي و الثبوت ينفي المعتزلي وسطاً»

چنان که در شعرمان گفتیم: معتزلی بین نفی و ثبوت واسطه را نفی می‌کند ولی می‌گویند: بین موجود و معدوم واسطه داریم که اسمش حال است. مرحوم حاجی می‌گوید: این حرفشان صحیح نیست.

«و قولهم بالحال كان شططاً أي عدولاً عن الصراط المستقيم»

این که قائل شده‌اند: یک حال داریم که واسطه است بین موجود و معدوم، شطط است یعنی عدول از صراط مستقیم است.

«بصفة الموجود لا موجودة كانت تلك الصفة و لا معدومة كانت محدودة»

آن «بصفة» متعلق به این «محدودة» است. یعنی حال تعریف شده است «بصفة الموجود» یک چیزی که صفت برای موجود است، پس موصوف باید موجود باشد، اما خود این صفت چطور؟ «لا موجودة كانت تلك الصفة و لا معدومة» این صفت خودش نه موجود است و نه معدوم، اما موصوفش موجود است. در «کانت» دو احتمال است: «و لا معدومة کانت»، که ضمیر کانت به صفت برگردد یا «کانت محدودة»، که ضمیر کانت به حال برگردد.

«به يتعلق قولنا (بصفة) أي الحال محدودة و معرفه عندهم بصفة كذا كذا»

می‌خواهیم شعرمان را شرح بدهیم، «به» یعنی به کلمه «محدودة» متعلق می‌باشد «بصفة» که جار و مجرور است، یعنی حال در اصطلاح معتزله به صفتی که نه موجود است و نه معدوم تعریف شده است، محدودة، یعنی



تعریف شده است، موصوفش موجود است، ولی خود صفت «لا موجوده و لا معدومه».

«فقولهم (صفة) أرادوا بها المعنى الانتزاعي القائم بالغير مثل العالمية و القادرية و الأبوّة و سائر الإضافات لا المعنى القائم بالغير مطلقاً كما هو معناها المتعارف عند المتكلمين»  
این‌ها از صفت، در تعریف حال، اراده کرده‌اند معنای انتزاعی را که قائم به غیر است. انتزاعی، یعنی آنچه از حاق ذات شیء گرفته می‌شود، مثل عالمیت و قادریت و ابوت و سائر اضافات، نه مطلق هر صفتی را که قائم به غیر باشد، که متعارف نزد متکلمین از صفت همین معنای قائم به غیر است، در توضیح مطلب گفتیم: بعضی از متکلمین، قبل از معتزله گفته‌اند: صفت آن چیزی است که قائم به غیر است، چه مابازاء داشته باشد یا نداشته باشد.

«فالذات المقابلة للمعنيين أيضاً له معنيان»

پس ذات هم که مقابل آن دو معنای صفت است، دو معنا دارد، یعنی همان‌طوری که صفت دو معنا پیدا کرد، یکی اعم بود و یکی اخص، ذات هم اعم و اخص پیدا کرد، منتها اعم و اخص ذات بر عکس می‌شود. دسته اول از متکلمین، ذات را بر خصوص موضوعات و موصوفات اطلاق می‌کردند، در این صورت صفت اعم می‌شد، چه مابازاء داشته باشد و چه نداشته باشد، این گروه دوم ذات را از ذات به معنای اول اعم می‌گیرند، هم به موضوعات و موصوفات ذات می‌گویند هم به آن صفاتی که در خارج مابازاء دارد، در این صورت، صفت خصوص آن چیزی می‌باشد که از حاق ذات انتزاع شده و امر انتزاعی است.

«و احترزوا بإضافة الصفة إلى الموجود عن صفات المعدوم»

این متکلمین، یعنی معتزله، از این‌که صفت را به موجود اضافه کردند احتراز کردند از صفات معدوم، معدوم در حال عدم هرچند یک نحوه ثبوت داشته باشد،

صفتی اگر دارد، به آن نمی‌گویند حال.

«فإنَّها صفةٌ للثابت لا للموجود»

به نظر این‌ها که معدوم را می‌گفتند: یک نحو ثبوت دارد، صفت معدوم، صفت ثابت است نه صفت موجود و آن‌ها به چنین صفتی حال نمی‌گویند، پس حالی که واسطه است بین موجود و معدوم، موصوفش باید موجود باشد، اما خود صفت نه موجود است و نه معدوم، لذا مرحوم حاجی می‌گوید:

«و بقولهم (لا موجودة) عن الصفات الوجودية للموجود»

به قولشان که گفتند: «لا موجودة»، احتراز کرده‌اند از صفات وجودیه‌ای که برای موجود است، موجود اگر صفات وجودی داشته باشد، مثل سفیدی گچ، به این هم نمی‌گویند حال.

«و بقولهم (لا معدومة) عن الصفات السلبية»

و به قولشان که گفتند: «لا معدومة»، احتراز کرده‌اند از صفات سلبیه، اگر موصوفی، صفاتش سلبیه است، مثل این‌که بگوییم خدا شریک ندارد، زید لا بصیر است، زید کور است، این امر عدمی است، صفات عدمیه را نیز حال نمی‌گویند.

«فبقي في الحدِّ مثل الانتزاعيات الغير المعبر في مفهومها السلب من صفات

الموجودات»

بنابراین در تعریف «حال» باقی ماند از بین صفات موجودات، مثل انتزاعیاتی که در مفهوم آن سلب معتبر نیست، یعنی در مفهومش معنای عدمی و سلب نیست، یعنی مثل لا بصیر و اعمی که در آن‌ها معنای عدمی اخذ شده است، نباشد.

انتزاعیات: یعنی آن صفاتی که ذهن انسان از حاق ذات به دست می‌آورد، ذهن انسان چنین قدرتی دارد که یک چیزی را حلاجی کند و یک عناوینی را از آن انتزاع کند، مثل عالمیت و قادریت که انتزاع می‌کند.

خلاصه این‌که: موصوف موجود است، اما خود صفت، لیکموش است، نه موجود است نه معدوم و مابازاء ندارد؛ به اصطلاح خارج محمول است، به چنین صفتی حال می‌گویند.

«و اعترض الکاتبی علی هذا الحدّ بأنّه لا یصحُّ علی مذهب المعتزلة، لأنّهم جعلوا الجوهرية من الأحوال، مع أنّها حاصلة للذات حالتي الوجود و العدم»

کاتبی به این تعریف که برای حال شده است اشکال کرده و گفته است که: این تعریف بنا بر مذهب معتزله صحیح نیست، به جهت این‌که این‌ها جوهریت را از احوال قرار داده‌اند، با این‌که جوهریت هم صفت امر موجود و هم صفت امر معدوم واقع می‌شود، ولی در تعریفی که شما کردید، به چیزی که صفت امر معدوم واقع شود حال گفته نمی‌شود.

«وأجاب عنه شارح «المواقف» بأنّ المراد بكونه صفة للموجود أن يكون صفةً له في الجملة، لا أنّه يكون صفة له دائماً»

شارح «مواقف» از این اشکال جواب داده به این‌که: معتزله گفته‌اند: حال صفت امر موجود می‌باشد فی الجملة، نگفته‌اند که: صفت موجود می‌باشد دائماً، و اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند، وقتی که صفت امر موجود شد اجمالاً به آن حال می‌گوییم، اگر در مواردی صفت امر معدوم هم هست که باشد به آن هم حال می‌گوییم. این یک جواب.

«و أيضاً هذا علی مذهب من قال بأنّ المعدوم ثابت و متّصف بالأحوال حال العدم. و أمّا علی مذهب من لم یقل: المعدوم ثابت أو قال به و لم یقل باتّصافه بالأحوال فالاعتراض ساقط عن أصله»

جواب دوم این است که می‌گوید: این اشکال بر مذهب کسی وارد می‌شود که بگوید: معدوم، ثابت است و در هنگام عدم، متصف به احوالی است، اما اشکال

نامبرده بر مذهب کسی که نگفته است معدوم ثابت است، یا بگوید که معدوم ثابت است، اما بگوید: متصف به احوال نمی‌شود وارد نیست، پس اشکال کاتبی به طور کلی ساقط است.

«ثمَّ أشرنا إلى بطلان هذا القول بقولنا: نفْيٌ، ثبوتٌ، إمَّا من قبيل التعداد و إمَّا من قبيل إسقاط العاطف للضرورة. معهما، أي مع العدم و الوجود مرادفة عقلاً و اصطلاحاً، كما هما كذلك لغةً و عرفاً»

از این جا شروع می‌کند در رد این دو قول: قول به ثبوت معدوم و قول به حال، ولی قبل از آن به یک مطلب ادبی اشاره می‌کند و شعرش را توضیح می‌دهد، این که گفتیم: «نفْيٌ، ثبوتٌ»، که واو عطف نیاوردیم، یا از باب این است که یک «واو» عطف در تقدیر می‌گیریم، از قبیل اسقاط عاطف است به جهت ضرورت شعری و یا از قبیل تعداد است، یعنی در مقام شمردن بدون حرف عطف. امروزه ویرگول می‌گذارند، حسن، حسین، تقی، می‌گوید: هر کدام را می‌خواهی حساب بکن.

«نفْيٌ، ثبوتٌ، معهما مرادفة»، یعنی نفی و ثبوت با عدم و وجود عقلاً و اصطلاحاً مرادف است. ضمیر «معهما» برمی‌گردد به وجود و عدم. یعنی ثبوت با وجود یکی است، عدم هم با نفی یکی است، هم عقلاً یکی است، یعنی آدم عاقل می‌فهمد که چیز معدوم هیچ نحوه ثبوتی ندارد، هم در اصطلاح گاهی می‌گویند: «وجود»، گاهی می‌گویند: «کون»، گاهی هم می‌گویند: «ثبوت»، گاهی هم می‌گویند: «ایس». وجود و ایس و کون و ثبوت هم عقلاً و هم اصطلاحاً مرادفند.

«كما هما كذلك لغةً و عرفاً»، همان‌طور که نفی و ثبوت با عدم و وجود عقلاً و اصطلاحاً مرادفند، به حسب لغت و عرف هم مرادفند، به مردم هم اگر بگویی ثبوت غیر از وجود است، قبول ندارند.

«إفراده على تقدير العطف باعتبار كل واحد و تأنيثه باعتبار أنّ المصدر جائز الوجهين،

و یحتمل أن يكون المرادفة مصدرًا، أي النفي و الثبوت يصاحبهما المرادفة مع العدم و الوجود»

باز باید شعرمان را توضیح بدهیم، این جا شما می‌گویید: به این شعرت یک اشکالاتی وارد است، برای این که می‌گویی: مرادفه، در حالی که نفی و ثبوت دو تا است و مذکر؛ پس در مرادفه دو اشکال داریم: یکی این که اولاً مفرد است و یکی این که مؤنث است. جواب می‌گوید: اگر «نفی، ثبوت» به طور شمارش و ویرگولی باشد، هر کدام مبتدای جدا است، پس مرادفه هم خبر مفرد برای هر کدام از آن‌هاست و طوری نیست، و اگر عطف باشد که دو تا باشد، آن وقت می‌گوییم یعنی «کل واحد منهما مرادفه»، یعنی مرادفه به اعتبار «کل واحد» مفرد آورده شده است.

اما چرا مؤنث آوردی؟ جواب می‌گوید: در ادبیات عرب گفته‌اند: خبر مصدر می‌شود مذکر یا مؤنث باشد. بنابراین اگر مرادفه، را مؤنث آورده‌ایم طوری نیست. همه این‌ها برای ضرورت شعر است.

«افزاده»، این کلمه را که مفرد آوردیم. «علی تقدیر العطف باعتبار کل واحد»، یعنی بر فرض این که «نفی، ثبوت» به طور عطف باشد، به اعتبار کل واحد، مرادفه را مفرد آوردیم و اگر آن دو به طور عطف نباشد، ویرگولی باشد، به هر کدام جدا جدا برمی‌گردد.

«و تأنیثه باعتبار أن المصدر جائز الوجهین»، تأنیث مرادفه به اعتبار این است که مصدر جایز الوجهین است، نفی و ثبوت مصدرند.

دوباره می‌خواهد شعر را درست کند، تا این جا «مرادفه» را به کسر دال و اسم فاعل گرفتیم. اگر «مرادفه» را به فتح دال و مصدر معنا کنیم، می‌گوییم: «نفي ثبوت، معهما مرادفه»، یعنی بین نفی و ثبوت با عدم و وجود مرادفه‌ای هست، که مرادفه بخوانیم که مصدر باشد، آن وقت ضمیر «معهما» دیگر به وجود و عدم بر نمی‌گردد، ضمیر به

خود نفی و ثبوت برمی‌گردد، «معهما» یعنی مصاحب آن دو است.

«و یحتمل أن یکون مرادفة مصدرًا»، تا این جا مرادفه را اسم فاعل می‌گرفتیم، اما حالا مصدر می‌گیریم. آن وقت ضمیر «هُما» را هم برمی‌گردانیم به نفی و ثبوت، می‌گوییم: نفی و ثبوت «یصاحبهما» یعنی مصاحب این نفی و ثبوت است، مرادفه با عدم و وجود، یعنی مرادف بودن با عدم و وجود.

«و الحاصل أنه كما أن الواسطة بين المنفيّ و الثابت غير معقولة، كذلك بين المعدوم و

الموجود للترادف»

خلاصه سخن این‌که: همان‌طوری که خود معتزله می‌گفتند: بین ثبوت و نفی واسطه‌ای معقول نیست، بین معدوم و موجود هم واسطه معقول نیست، چرا؟ به جهت ترادف.

ادلة معتزله بر قول به «حال»

«و شبهات خصمنا في باب الحال»

ادله‌ای که معتزله آوردند را به عنوان شبهه‌های آنان بیان می‌کند، آن‌هایی که گفته‌اند: ممکنات در عین حال که معدوم است، یک نحوه ثبوتی دارد، دو دلیل داشتند، یک دلیلشان از راه علم خدا بود که می‌گفتند: چون از ازل خداوند به موجودات علم دارد، اگر معدوم، ثابت نباشد، پس علم خدا معلوم و متعلق ندارد، پس باید یک ماهیتستانی باشد که موجودات قبل از وجودشان در آن موطن یک نحوه ثبوتی داشته باشند که به واسطه آن، معلوم و متعلق علم خدا بشوند. این یک دلیلشان بود.

و دلیل دیگرشان این بود: ما می‌گوییم: معدومات ممکنه، ممکن هستند، در حال وجودشان که نمی‌توانیم بگوییم ممکن هستند، برای این‌که هر موجودی محفوف به ضرورتین است، ضرورت به شرط علت و ضرورت به شرط محمول، پس ظرف

امکانش باید غیر از ظرف وجودش باشد. لذا می‌گفتند: ممکنات از ازل در ماهیتستان هستند و در آنجا محکوم به امکان می‌شوند.

### دلیل اول:

ما این‌جا دو قول از معتزله نقل کردیم: یکی قول به ثبوت معدومات ممکنه و دیگری قول به حال. بعضی از این دلیل‌ها و شبهات که مرحوم حاجی ذکر کرده است مربوط به قول اول و بعضی‌ها مربوط به قول دوم است، و بعضی‌ها مشترک است. اما یکی از این شبهاتی که مربوط به قول اول است این‌که گفته‌اند: شما می‌بینید گاهی یک چیزی معدوم است با این حال از آن خبر می‌دهید، مثلاً می‌گوییم: بحر من زیق بارد بالطبع، دریای جیوه بالطبع بارد است، از آن طرف هم می‌گویند: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، خلاصه اخبار از شیء توقف دارد بر این‌که مخبر عنه یک ثبوتی داشته باشد، پس باید یک ماهیتستانی باشد که معدوماتی مانند دریای جیوه که از آن خبر داده می‌شود یک ثبوتی در آنجا داشته باشد تا بتوانیم از آن خبر بدهیم.

### جواب:

مرحوم حاجی در جواب این دلیل و شبهه می‌گوید: این‌که می‌گویید: از معدوم مانند دریای جیوه خبر داده می‌شود، یعنی چه؟ اگر مرادتان از معدوم، معدوم مطلق است که هم در خارج معدوم است و هم در ذهن، خُب معدوم مطلق را که نمی‌شود از آن خبر داد، چون تو که می‌خواهی خبر بدهی، موضوع را باید در ذهن تصور کنی و حکم را رویش بیاوری، اگر چه وجود خارجی نداشته باشد، ولی وجود ذهنی که باید داشته باشد، ذهن انسان باید دریای جیوه را تصور کند بعد حکم به این‌که بارد بالطبع است را رویش بیاورد، پس این معدوم مطلق نیست؛ چون اگر معدوم مطلق باشد نمی‌توان از آن خبر داد، پس آنچه از آن خبر می‌دهی وجود ذهنی دارد، چنین نیست که معدوم مطلق باشد، معدوم مطلق آن است که نه وجود خارجی داشته باشد، نه

وجود ذهنی، پس این که از معدوم مانند دریای جیوه خبر می‌دهیم برای این نیست که ثبوت دارد، بلکه برای این است که در ذهن وجود دارد. لذا می‌گوید:

«و شبهات خصمنا في باب الحال، بل في باب ثبوت المعدوم، مزيفة مردودة»

شبهه‌های دشمن و مخالف علمی ما که همین معتزله باشند در باب حال، بلکه در باب ثبوت معدوم عیب دارد و رد شده است. مزیف چیز عیب‌دار را می‌گویند. درهم مزیف، درهمی است که معیوب باشد.

آیا می‌شود چند شبهه از این شبهه‌ها را برای ما ذکر بکنید؟ بله:

«فمن شبهات ثبوت المعدوم أنه مخبر عنه و كلّ مخبر عنه فهو شيء»

یکی از شبهه‌های آن‌ها که مربوط به قول به ثبوت معدومات ممکنه است، این است که به طور یک استدلال قیاسی گفته‌اند: «أنه مخبر عنه»، ما می‌بینیم از چیز معدوم خبر می‌دهند، این صغرای قیاس «و كلّ مخبر عنه فهو شيء»، چیزی که از آن خبر می‌دهند، باید یک چیزی و شیئی باشد، این هم کبرای قیاس، توضیح و بیان این کبرا، همان عبارتی است که گفتیم، می‌گویند: ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له است.

«و الجواب: أن المراد بالموضوع في الصغرى إن كان المعدوم المطلق، فلا يخبر عنه»

این استدلال جوابش این است: اگر مراد شما از موضوع که در صغرا است که گفتید: «أنه»، معدوم مطلق است، خُب از معدوم مطلق که نمی‌توان خبر داد.

«و إن كان المعدوم في الخارج»

و اگر مرادتان از آن موضوع، معدومی است که در خارج معدوم است، خُب از آن می‌شود خبر داد، مثل دریای جیوه که در خارج معدوم است و از آن خبر می‌دهیم که بارد بالطبع است، اما آن در ذهن موجود است.



«فالإخبار عنه لوجوده في الذهن»

این که از آن خبر می دهیم، برای این است که در ذهنمان وجود دارد، نه به علت این که یک نحوه ثبوتی، خارج از ذهن داشته باشد. بنابراین، دلیل و شبهه شما مردود است.<sup>(۱)</sup> این یک دلیلشان. دلیل دومشان ان شاء الله برای درس آینده.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- هر چند عبارات معتزله در بیان این که معدومات ممکنه ثبوت دارند قصور دارد، ولی شاید مرادشان از ثبوت معدوم ممکن، همان ثبوت نفس الامری و نفس الامر داشتن ممکن است، به این معنا که معدوم ممکن، خارج از ظرف فرض و اعتبار انیاب اغوالی و اختلاق ذهنی یک واقعیت و حقیقت دارد، یعنی معدوم ممکنی مانند دریای جیوه که از آن خبری صادق می دهیم که بارڈ بالطبع است، یک نفس الامریت و ثبوتی و رای بازی خیال و وهم دارد، و مانند  $۲ + ۲ = ۵$  نیست، هر چند این نفس الامریت به واسطه وجود ذهنی و در ظرف ذهن، قابل دسترسی و درک و فهم است، ولی ما در هنگامی که بر دریای جیوه حکم می رانیم که بارڈ بالطبع است، در این حکم، وجود ذهنی آن را لحاظ نمی کنیم و گرنه چنان قضیه ای کاذب خواهد بود؛ زیرا دریای جیوه تصور شده و موجود در ذهن به قید و لحاظ این که در ذهن باشد بارڈ بالطبع نیست، پس دریای جیوه موضوع در این قضیه، نه وجود خارجی دارد، و نه وجود ذهنی آن در حکم مزبور به نحو قضیه مشروطه ملحوظ است، هر چند به نحو قضیه حینیه در آن حکم دخالت دارد. (اسدی)

## ﴿ درس سى و هشتم ﴾

و من شبهات إثبات الحال أنّ الوجود ليس بموجود و إلاّ لساوى غيره في الوجود، فيزيد وجوده عليه، و يتسلسل و لا بمعدوم و إلاّ اتّصف بنقيضه. و الجواب من وجوه: الأوّل: أنّ الوجود موجود، و لكن بنفس ذاته. و الثاني: أنّه معدوم، بمعنى أنّه ليس بذى وجود، و لا يتّصف بنقيضه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود. و الثالث: النقض بوجوب الواجب تعالى. و الرابع: قلب الدليل عليهم، لأنّ الوجود لو كان حالاً، و الحال صفة للموجود، لزم أن يكون الماهية قبل الوجود موجودة، و يتسلسل، اللهم إلاّ أن يقال: إنّ صفة للموجود بهذا الوجود، أو يقال: الوجود عندهم انتزاعي، و الحال صفة انتزاعية و الاتّصاف بالصفة الانتزاعية لا يستلزم للموصوف تقدماً بالوجود.

و منها: أنّ الكلّي الذي له جزئيات متحقّقة في الخارج، كالإنسان، ليس بموجود، و إلاّ لكان مشخّصاً لا كلياً و لا بمعدوم، و إلاّ لما كان جزءاً لموجود كزيد.

و الجواب: أنّ الكلّي موجود. قولكم: فيكون مشخّصاً. قلنا: الطبيعي لا يأبى عن الشخصية، فإنّه نفس الطبيعة التي يعرضها الكلية في نشأة الذهن و لا سيّما أنّه اللا بشرط الذي هو مقسم للمطلقة و المخلوطة و المجرّدة. أو نقول: إنّّه معدوم، و لا يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، لأنّه ليس جزءاً له في الخارج.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### خلاصه درس سابق

بعضی از معتزله گفته‌اند که: ثابت اعم از موجود است و بعضی از چیزهایی که معدوم است، در عین این که معدوم است در حال عدم هم یک نحوه ثبوتی دارد. این یک قول از معتزله بود، قول دیگر از آن‌ها این بود که بین موجود و معدوم واسطه است، اسمش را حال می‌گذاشتند. ما به دنبال این بودیم که شبهات و ادله ایشان را یکی یکی بیان و رد کنیم.

یک دلیلشان که مربوط به قول اول بود در درس قبل گفته و نقد شد، ولی به خاطر یک نکته آن را تکرار می‌کنم. آن دلیل این بود که گفته‌اند: ما می‌بینیم چیزهایی که معدوم است، بر آن‌ها حکم می‌کنیم و از آن‌ها خبر می‌دهیم، مثلاً می‌گوییم: دریای جیوه بارد بالطبع است، با این که دریای جیوه در خارج وجود ندارد و معدوم است، پس بایستی در یک ماهیتسانی یک نحوه ثبوتی داشته باشد تا بشود از آن خبر بدهیم، برای این که ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، پس چنین معدومی در ظرف عدم یک نحو ثبوتی دارد که از آن خبر می‌دهیم.

مرحوم حاجی در جواب گفت: المعدوم المطلق لا یخبر عنه، بنابراین، معدومی که از آن خبر داده می‌شود اگر معدوم مطلق باشد و نه در خارج موجود باشد، نه در ذهن، در هیچ کجا موجود نباشد، حُب نمی‌شود از آن خبر بدهیم، پس این معدوم که از آن

خبر می‌دهیم، درست است که در خارج معدوم است، ولی در ذهن که معدوم نیست، همین که مثلاً می‌گوییم: دریای جیوه، این در ذهن شما موجود شده که از آن خبر می‌دهید، پس این خبری که از آن می‌دهید و می‌گویید: بارد بالطبع است، به لحاظ این است که در ذهن موجود است.

### اشکال به جواب مرحوم حاجی

این جواب حاجی یک اشکالی دارد که ما به همین جهت آن را تکرار کردیم و در باب وجود ذهنی هم به این اشکال اشاره کرده‌ایم، در هر قضیه‌ای یک ظرف حکم داریم، یک ظرف صدق داریم، ظرف حکم همان ذهن است که من موضوع را در آن تصور می‌کنم، محمول را هم تصور می‌کنم و بعد حکمی رویش می‌آورم، ایجاباً یا سلباً، مثلاً می‌گوییم: زید قائم است، یا زید قائم نیست، این ظرفی است که من می‌خواهم در آن حکم کنم، قضاوت کنم، در ظرف حکم، قضیه موجهه و سالبه هر دو مثل هم هستند، تا انسان تصور موضوع و تصور محمول نکند، حکم نمی‌کند، چه حکم به ایجاب چه به سلب، در قضیه سالبه هم وقتی می‌خواهی بگویی: زید قائم نیست، زید را باید تصور کنی تا بگویی قائم نیست، بنابراین در ظرف حکم کردن، قطعاً موضوع در ذهن موجود است، چه قضیه موجهه باشد چه سالبه، اما درباره صدق قضیه، برای قضیه موجهه یک خصوصیتی قائل شده‌اند و گفته‌اند: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، اگر می‌خواهی یک چیزی برای موضوع اثبات کنی، باید مثبت له موجود باشد، موضوع اگر تنها در ذهن موجود باشد کافی نیست، بلکه باید یک ظرف دیگری به نام ظرف صدق برایش فرض کرد، یعنی قضیه موجهه اگر واقعاً بخواهد صادق باشد و محمول برای موضوع اثبات گردد باید موضوع آن محقق باشد، در قضیه موجهه، من دارم خبر می‌دهم، خبر دادن یک منخبر عنه دارد، دارم یک خبر از واقع می‌دهم، آن واقعی که منخبر عنه من است، تا محقق نشود، محمول رویش نمی‌خواهد،

اما در صدق قضیه سالبه، لازم نیست موضوعی موجود باشد، اگر موضوع نباشد هم می شود قضیه سالبه صادق تشکیل داد، مثلاً می گوییم: پشت دهم من، که هنوز به دنیا نیامده است، پول ندارد، درست هم هست، برای این که پشت دهم من هنوز موجود نیست که پول داشته باشد؟ سالبه به انتفاء موضوع را می گویند صادق است،<sup>(۱)</sup> اما موجه به انتفاء موضوع صادق نیست. این است که می گویند: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، این قاعده برای صدق قضایای موجه است نه سالبه، این به لحاظ ظرف صدق است، یعنی به حسب مخبر عنیهی که از آن خبر می دهند، نه به حسب ظرف حکم، در ظرف حکم، موجه و سالبه با هم فرقی نمی کنند، در هر دو باید موضوع را تصور کنیم؛ پس من که می گویم: کوه طلا زیباست، کوه طلا در خارج که وجود ندارد، کوه طلایی در ذهن من هم با قید وجود ذهنی که نمی خواهم بگویم زیباست، این که زیبایی ندارد، من دارم خبر می دهم که اگر یک کوه طلایی در خارج وجود داشته باشد، زیباست، جاذبه دارد، پس موضوع و مثبت له در ظرف صدق باید محقق باشد، آن قضایایی که موضوعش در خارج وجود ندارد و یک حکم جزمی

---

۱- در بین منطقیین و فلاسفه و به تبع ایشان در بین دیگران، شهرت یافته است که قضیه سالبه می تواند با انتفاء موضوع هم صادق باشد و گاه مثال زده می شود به این قضیه که: «پدر حضرت عیسی علیه السلام نخورد و نیاشامید»، چنان که استاد رحمته الله نیز مثال دیگری زده اند. ولی عجلتاً به نظر می آید این از شهرت هایی است که اصل و اساس ندارد، و از این روست که چنین قضایایی استبشاع عرفی و گریز عقلایی دارد، و سر آن این است که قضیه حملیه اگر بخواهد صادق و مطابق با واقع باشد باید تمام اطراف آن، یعنی موضوع، محمول و وجود نسبت در قضیه موجه و عدم نسبت در قضیه سالبه، همگی دارای نفس الامریت، یعنی مطابق و واقع و ثبوتی خارج از فرض و اختلاق ذهنی باشد، و گرنه تمام قضایا صادق بوده و تقسیم آنها به صادق و کاذب، درست نخواهد بود، و در قضیه سالبه به انتفاء موضوع مانند «پدر عیسی علیه السلام نخورد و نیاشامید» موضوع قضیه یعنی: «پدر عیسی علیه السلام» و به تبع آن محمول آن یعنی: «نخورد و نیاشامید» نفس الامریت و واقع ندارد، بلکه ثبوتی فرضی دارد، یعنی ثبوتی که با بازی ذهن انجام گرفته است، و بر این اساس، صادق دانستن چنین قضایایی به شدت جای تأمل دارد، تحقیق در این مسأله مجال دیگری می خواهد. (اسدی)

رویش می‌آوریم، به این‌ها اصطلاحاً می‌گویند: قضایای غیر بتیّه، یعنی قضایای غیر قطعیّه، یعنی قضایای فرضی.

حاجی این اشکال را باید این‌طور جواب می‌داد. در اوّل وجود ذهنی هم یک اشاره‌ای به آن کردیم، این که شما می‌گویید: موضوع در ذهن وجود دارد، می‌گوییم: بله، موضوع در ذهن وجود دارد، اما من که می‌گویم کوه طلا جاذبه دارد، کوه طلای موجود در ذهن را نمی‌خواهم بگویم جاذبه دارد، می‌خواهم بگویم: اگر کوه طلایی در خارج باشد، با فرض وجود خارجی جاذبه دارد، پس این یک مخبر عنهی دارد غیر ظرف حکم، منتها مخبر عنّه‌اش به نحو قطع در خارج موجود نیست، وجود خارجی فرضی است. کوه طلا جاذبه دارد، یعنی اگر کوهی از طلا در خارج موجود باشد، علی فرض وجوده خارجی جاذبه دارد، پس باید بگوییم: این‌جا موضوع، موضوع خارجی است، منتها موضوع خارجی فرضی است، ثبوت در ماهیتستان نیست، ملاک حکم من، ثبوت در ماهیتستان نیست، ملاک حکم من، وجود خارجی است، منتها وجود خارجی فرضی.<sup>(۱)</sup> پس نه ملاک صدق، ثبوت ماهیت در ماهیتستان است که معتزلی

---

۱- به نظر می‌آید با تمام تلاشی که مرحوم استاد نموده‌اند هنوز شبهه و دلیل معتزلی بر جای خود باقی است؛ زیرا سؤال این است که: میزان برای تشخیص صدق چنین قضایایی که موضوع آن‌ها بالفعل در خارج وجود ندارد چیست؟ دریای جیوه که به‌طور جزم محکوم به این حکم است که بارد بالطبع است یا کوه طلا که به‌طور قطع محکوم به زیبایی است تا زمانی که نفس الامریت و ثبوتی خارج از اعتبار و اختلاق ذهنی نداشته باشد نمی‌تواند حتی به‌گونه قضایای حملیه غیر بتیّه هم صادق باشد؛ زیرا از چه روی گفته می‌شود: «اگر فرض شود که دریای جیوه در خارج وجود داشته باشد بارد بالطبع است» یا «اگر فرض شود کوه طلا در خارج تحقّق داشته باشد زیباست؟» و به چه میزان و ملاکی ادعا می‌شود که این قضایا صادقند؟ جز این که این قضایا به قضایای حقیقیه و تحلیلی بازگردد که حکم در آن‌ها بر روی ماهیت و طبیعت موضوع قرار گرفته و از متن ذات موضوع برخاسته است، و این امر هم جز با ثبوت نفس الامری موضوع این قضایا امکان ندارد، یعنی در مثال قضایای نامبرده جیوه، خارج از فرض و اعتبار و اختلاق ذهنی باید یک گونه ثبوتی داشته باشد که به تبع آن هم بالطبع اقتضای برودت داشته باشد تا بتواند دریای

می‌گفت و نه ملاک صدق، وجود ذهنی آن است که مرحوم حاجی در جواب گفت، برای این که آن وجود ذهنی را که من نمی‌خواهم بگویم جاذبه دارد. آنچه جاذبه دارد وجود خارجی فرضی است نه وجود ذهنی، منتها چون فرض، کار ذهن است، به این اعتبار هم می‌شود آن را به ذهن نسبت داد، اما آنچه ملاک صدق است، غیر از این وجود ذهنی است که در ظرف حکم می‌آید؛ برای این که آنچه در ظرف حکم می‌آید، در موجه و سالبه مثل هم است، ما می‌توانیم یک قضیه سالبه صادق بگوییم، با این که موضوع آن را هم فرض می‌کنیم که در خارج نیست، می‌گویم: پشت دهم من چون نیست، پول ندارد، اما اگر بخواهیم بگوییم: پشت دهم من پول دارد، باید فرض وجودش را بکنیم بعد بگوییم پول دارد، فرق موجه و سالبه در این است. از این هم گذشتیم.

☞ جیوه نیز که انبوهی مفروض از جیوه است همین حکم را داشته باشد و یا طلا، خارج از فرض و اعتبار و اختلاق ذهنی باید یک نحو ثبوتی داشته باشد که به تبع آن اقتضای زیبایی داشته باشد تا بتواند کوهی از طلا هم که تلمباری مفروض از طلاست همین حکم را داشته باشد. خوب، ممکن است گفته شود: دریای جیوه یا کوه طلا که در خارج نیست، پس چگونه چنان حکمی بر آن‌ها رانده می‌شود و ادعا می‌شود که آن حکم، حکمی صادق است؟ نفس الامریت و واقعیت دریای جیوه و کوه طلا به چیست؟

در جواب گفته می‌شود: ثبوت نفس الامری دریای جیوه یا کوه طلا، تابع ثبوت نفس الامری ماهیت جیوه و ماهیت طلاست، و ماهیت من حیث هی، تعدد و کثرت ندارد و حکمی که بر آن ماهیت می‌شود تابع خود اوست، واحد باشد یا متعدد، وحدت و کثرت آن در حکمش دخالت ندارد، جیوه بارد بالطبع است اندک باشد یا به اندازه دریایی، طلا زیباست یک گرم یا کوهی؛ معتزلی می‌گوید: انبوه دریای از جیوه یا انبوه کوه از طلا که بر آن‌ها حکم اثباتی آن چنانی می‌شود، ظرفش کجاست؟ خارج که نیست، در ذهن هم به قید وجود ذهنی چنان حکمی ندارد، پس باید ماهیت جیوه یا طلا من حیث هی یک گونه ثبوتی داشته باشد تا به تبع آن، چنان احکامی داشته باشند و به تبع آن نیز دریای جیوه و کوه طلا هم همان احکام را داشته باشد، این ثبوت همان ثبوت ماهیت و لحاظ آن‌ها به حمل اولی و قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی است، و مراد از ثبوت ماهیات ممکنه معدومه همین است، این یک توجیهی است که شاید بتوان به دفاع از قول به ثباتت ازلیه که معتزلی می‌گوید ارائه نمود، هر چند این توجیه، تفسیر بما لایرضی صاحبه، بلکه بما لایفهمه صاحبه است، فتأمل. (اسدی)



**دلیل دوم:**

یکی دیگر از شبهاتی که معتزله به عنوان دلیل آورده‌اند، تا با آن حال را ثابت کنند شبههٔ تسلسل است، این دلیل دوم آن‌ها برای اثبات حال است. گفته‌اند: حال عبارت است از یک چیزی که صفت امری موجود است، موصوف موجود است، اما صفت که همان حال است نه موجود است نه معدوم، واسطه است بین موجود و معدوم. بعد برای اثبات آن گفته‌اند: خود وجود یعنی هستی، نه موجود است نه معدوم، چرا؟ می‌گویند: برای این که اگر وجود موجود باشد، تسلسل لازم می‌آید، این‌ها در اسم فاعل و مفعول ذات را مأخوذ و معتبر می‌دانند، مثلاً ضارب یعنی ذات صدر عنها الضرب، مضروب یعنی ذات و وقع علیها الضرب، موجود هم یعنی ذاتی که دارای وجود است، می‌گویند: خوب اگر وجود، موجود باشد، یعنی این که ذات ثابت له الوجود است، پس یک وجود دیگر برای وجود فرض شد و وجود، یک وجود دیگر پیدا کرد، باز دوباره این وجود دوم می‌یا موجود است یا معدوم است، یا حال، تو چون حال را منکری، باید بگویی: آن نیز موجود است و وجود دارد، باز آن وجود، وجود دارد، و بدین‌گونه تسلسل وجودات لازم می‌آید، پس وجود را نمی‌توانیم بگوییم موجود است، همچنین نمی‌توانیم هم بگوییم وجود معدوم است، برای این که اگر بگوییم وجود، معدوم است، یعنی ذاتی است که دارای عدم است، لازم می‌آید که شیء متصف به نقیضش بشود، برای این که وجود و عدم با هم نقیض هستند، پس وجود نه موجود است نه معدوم، بلکه حال، یعنی واسطه بین موجود و معدوم است، همان‌گونه که گفتیم: بصفة الموجود لا موجودة و لا معدومة، حال صفت موجودات است، اما خودش نه موجود است نه معدوم. این هم یک دلیل.

**جواب:**

مرحوم حاجی به این اشکال چهار جواب داده است:

**جواب اول:** می‌گوییم: وجود موجود است، اما این که شما می‌گویید: پس وجود

دارای یک وجود دیگر می‌شود، می‌گوییم: نخیر، تو اگر عوام هم بودی، عوام می‌گویند: چربی هر چیزی به روغن است، اما چربی روغن به خودش است، حرارت غذا به آتش است، ولی حرارت آتش به خودش است، ماهیات نیز وجودشان به واسطه وجود است، اما وجود خودش بالذات موجود است، بنابراین وجود موجود بذاته، و این که در مغز تو رفته است که همیشه در مشتق ذات مأخوذ است، این غلط است و موجود معنایش این نیست که ذات ثابت له الوجود، موجود یعنی آنچه حقیقت وجود را دارد، حالا یا خودش وجود است یا وجود عارضش است، مانند گچ که به واسطه سفیدی سفید است، خود سفیدی هم سفید است، دیگر سفید لازم نیست یک سفیدی دیگر داشته باشد. آن وقت فرق بین سفیدی و سفید فقط به اعتبار بشرط لا و لا بشرط است، و گر نه حقیقتاً یک چیز هستند که اگر لا بشرط فرض شود، به معنای سفید و قابل حمل است، و اگر بشرط لا فرض شود، به معنای سفیدی و قابل حمل نیست. در مورد بحث هم وجود موجود است و لازم نمی‌آید وجود دیگری داشته باشد تا تسلسل لازم آید؛ زیرا در مشتق ذات معتبر و مأخوذ نیست.

**جواب دوّم:** در پاسخ ممکن است هم بگوییم: وجود، معدوم است، شما هم که می‌گویید: در مشتق ذات معتبر و مأخوذ است، پس ما وجود را هم می‌گوییم معدوم است، به قول شما یعنی ذات دارای عدم است، دارای عدم است یعنی چه؟ یعنی ذاتی است که دارای وجود نیست. آن وقت ممکن است شما اشکال کرده و بگویید: پس وجود متّصف به نقیضش یعنی عدم شده است. در جواب می‌گوییم: نقیض وجود، عدم و لا وجود است نه معدوم، اگر بگوییم: وجود، عدم است، این اجتماع نقیضین است، اما اگر بگوییم: وجود، معدوم است، یعنی دارای عدم است، یعنی وجود، وجود دیگر ندارد، به این اعتبار اشکال ندارد. پس هم می‌توان گفت: وجود موجود است، چنان که در جواب اوّل گفتیم، و هم می‌توان گفت: وجود معدوم است، همان طور که در جواب دوّم بیان داشتیم و اشکال لازم نمی‌آید.

**جواب سوّم:** جواب سوّم جواب نقضی است، که به واسطه آن حرف معتزله را نقض می‌کنیم و می‌گوییم: شما معتزله که می‌گویید: وجود، نه موجود است نه معدوم، بلکه حال است، خداوند تبارک و تعالی ماهیت ندارد، خودتان هم می‌گویید ماهیت ندارد، یک وجود غیر متناهی است، آیا خداوند را هم که تمام ذاتش وجود است، می‌گویید نه موجود است نه معدوم بلکه حال است، در این صورت خداوند یک امر اعتباری می‌شود، پس باید مبدأ تمام موجودات یک امر اعتباری باشد، که خود شما هم این را قبول ندارید.

**جواب چهارم:** جواب چهارم این‌که: ما همین دلیل معتزله را برمی‌گردانیم به خود معتزله و بر علیه خودشان اقامه می‌کنیم و می‌گوییم: شما می‌گویید: وجود نه موجود است نه معدوم، بلکه حال است؛ حال را هم می‌گویید: آن است که صفت موجودات باشد، و خودش نه موجود باشد نه معدوم، خوب، وجود که طبق نظر شما معتزله حال است، باید صفت یک شیء موجود باشد، پس باید موصوف و موضوع موجود باشد، موصوفش موجود باشد یعنی چه؟ یعنی موصوفش دارای وجود باشد، چون حال صفت است برای موصوف، و موصوف باید به حسب رتبه قبل از صفت محقق باشد، پس شما که می‌گویید: وجود، حال است، حال هم یعنی صفت شیء موجود، پس باید موصوف وجود قبل از این وجودی که حال و صفت است دارای وجود باشد تا این حال بیاید عارضش بشود، پس این موصوف قبل از این وجودی که حال و صفت است موجود است و یک وجود دارد، نقل کلام به وجود قبلی می‌کنیم، آن هم طبق نظر شما حال است و صفت یک امر موجود می‌باشد باز نقل کلام می‌کنیم در آن امر موجود آن هم دارای وجود سومی است که باز حال و صفت یک موصوف موجود است، و همین‌طور تسلسل می‌شود.

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: مگر این‌که معتزله این را جواب بدهند، بگویند: ما گفتیم: وجود حال و صفت شیء موجود است، اما این‌که وجود موصوف، به یک

وجود دیگری غیر از وجودی که حال و صفت است بوده باشد از کجا؟ شاید موصوف به واسطه همین وجود که حال است موجود باشد، وجود، حال است، موصوفش هم یک چیزی است دارای وجود، اما برای موصوف یک وجود قبلی غیر از وجودی که حال است لازم نیست، مثل این که وجود صفت ماهیت است، می‌گوییم: الإنسان موجود، اما انسانیت لازم نیست در مرتبه سابقه موجود باشد تا وجود بیاید عارض آن بشود. إِنَّ الوجود عارضُ المهیة تصوراً و اتّحداً هویة، انسان موجود است، و وجود هر چند صفت انسان است، ولی در این اتصاف تقرّر ماهوی موصوف، کافی است، یعنی ماهیت را ثابت فرض می‌کنیم، وجود را عارضش می‌کنیم، لازم نیست ماهیت انسان، اول موجود بشود تا بعد یک وجود رویش بیاید، در این طور اتصاف و حمل، تقرّر ماهوی موصوف و موضوع، کافی است، بنابراین تسلسل لازم نمی‌آید. پس معتزلی می‌تواند این طور جواب دهد که بگوید: درست است که وجود، صفت شیء موجود است، اما آن شیء که موجود است به همین وجودی که حال است موجود است نه به وجود دیگر.<sup>(۱)</sup>

همچنین ممکن است معتزلی این گونه جواب دهد و بگوید: ما گفتیم وجود، حال است، و حال یعنی صفتی که نه موجود و نه معدوم است، اما لازم نیست که همه وقت

---

۱- این پاسخی که حکیم سبزواری رحمته الله علیه از سوی معتزلی مطرح فرموده واضح البطلان و بی‌جاست؛ زیرا حال نزد معتزله صفتی است که نه موجود است و نه معدوم، و طبق تفسیر خود مرحوم سبزواری از امور انتزاعیه و قائم به غیر است، بنابراین چگونه ممکن است موصوف حال که یک امری موجود در خارج است به واسطه یک امر انتزاعی موجود باشد؟ ممکن است گفته شود: مراد مرحوم سبزواری این است که موصوف حال موجود به یک وجود خارجی است که همان وجود خارجی منشأ انتزاع وجودی است که حال و از امور انتزاعی می‌باشد، ولی جواب این است که: بنابراین، وجودی که معتزله گفته‌اند حال است به خصوص با معنا و تفسیری که برای حال شده است همان مفهوم وجود است که طبق نظر فلاسفه هم امری انتزاعی و از معقولات ثانیه فلسفی است که عروض آن در ذهن و اتصاف به آن در خارج می‌باشد، و بر این پایه در این مورد نزاعی بین فیلسوف و متکلم معتزلی نخواهد بود تا بر او اشکالات بی‌درپی وارد شود. (اسدی)

موصوف حال، موجود باشد؛ زیرا ما گفتیم حال صفت شیء موجود است، اما شیء موجود که موصوف است ممکن است در خارج موجود باشد و ممکن است معدوم در خارج و موجود در ذهن باشد؛ چون امور انتزاعی لازم نیست موصوف و موضوعش یک چیز محقق خارجی باشد، ممکن است آن هم یک امر انتزاعی باشد که از آن یک امر انتزاعی دیگر انتزاع بشود. پس لازم نیست که موصوف حال یک موجود خارجی و دارای وجود خارجی باشد تا نقل کلام در آن کرده و تسلسل لازم آید.

توضیح متن:

«و من شبهات إثبات الحال أنّ الوجود ليس بموجود و إلاّ لساوی غیره في الوجود  
فیزید وجوده علیه و يتسلسل»

یکی از شبهات کسانی که آمدند حال را ثابت کرده‌اند، این است که گفته‌اند: وجود موجود نیست، زیرا اگر موجود باشد مساوی سایر موجودات، یعنی ماهیات موجوده می‌شود، و یک وجود زائدی پیدا می‌کند و تسلسل می‌شود.

«و لا بمعدوم و إلاّ اتّصف بنقیضه»

وجود معدوم هم که نیست، زیرا اگر معدوم باشد، متصف به عدم می‌شود که نقیض وجود است، در حالی که نمی‌شود یک چیزی متصف به نقیضش شود، برای این که اجتماع نقیضین لازم می‌آید.

«و الجواب من وجوه: الأوّل: أنّ الوجود موجود و لکن بنفس ذاته»

جواب این شبهه از چند راه است: اوّل این که گفته شود: وجود موجود است و لکن خودش به نفس ذات خودش موجود است، چربی هر چیزی به روغن است، و چربی روغن به خودش است. این جواب اوّل.

«و الثانی: أنّه معدومٌ بمعنی أنّه ليس بذی وجود و لا يتّصف بنقیضه»

جواب دوّم این که می‌گوییم: وجود معدوم است، یعنی دارای وجود نیست و لازم نمی‌آید که وجود متصف به نقیضش شود، چرا؟

«لأنّ نقیض الوجود هو العدم أو اللاوجود لا المعدوم أو اللاموجود»

به جهت این که نقیض وجود، عدم یا لا وجود است، نه معدوم یا لا موجود.

«و الثالث: النقص بوجود الواجب تعالی»

جواب سوّم: حرف شما معتزله را نقض می‌کنیم به وجود حق تعالی، برای این که طبق استدلالی که شما بیان داشتید وجود حق تعالی نیز نمی‌تواند موجود باشد و گرنه تسلسل لازم می‌آید، و نمی‌تواند معدوم باشد و گرنه اتصاف یکی از دو نقیض به دیگری لازم می‌آید، پس وجود حق تعالی حال و واسطه بین موجود و معدوم و یک امر انتزاعی و اعتباری است، در حالی که وجود خدا را نمی‌توانیم بگوییم حال و امر اعتباری است.

«الرابع: قلب الدلیل علیهم»

جواب چهارم: آن‌ها به تسلسل استدلال کردند، ما نیز از تسلسل علیه خودشان استفاده می‌کنیم، چطور؟ می‌گوییم:

«لأنّ الوجود لو كان حالاً و الحال صفة للموجود لزم أن يكون الماهية قبل الوجود

موجودة، و يتسلسل»

شما که می‌گویید وجود حال است، حال را هم که جلوتر خودتان تعریف کردید، گفتید: حال آن است که صفت امر موجود باشد، در این صورت لازم می‌آید ماهیت قبل از وجود خود که حال و صفت آن است موجود بوده باشد تا این وجود و حال بیاید عارضش بشود، آن وقت تسلسل می‌شود، زیرا موصوفمان که ماهیت است، قبلاً یک وجود دارد، آن وجود هم حال است، باز آن حال، صفت امر موجود است، پس در مرتبه سوّم باز ماهیت باید وجود داشته باشد تا این وجود دوّمی عارضش بشود، و امر همین‌طور ادامه دارد، پس آن تسلسل که می‌گفتید، بیخ ریش خودت می‌باشد.

«اللهم إلا أن يقال: إنه صفة للموجود بهذا الوجود»

مگر این که شما به دفاع از معتزله بگویید: حال، صفت شیء موجود می باشد، و شیء موجود به همین وجودی که حال است موجود است، ماهیت به همین وجودی که حال آن است موجود می باشد، وجود دیگری لازم نیست تا تسلسل لازم بیاید.

«أو يقال: الوجود عندهم انتزاعي، و الحال صفة انتزاعية و الاتصاف بالصفة الانتزاعية

لا يستلزم للموصوف تقدماً بالوجود»

یا بگویید: وجود نزد معتزله امر انتزاعی و حال یک صفت انتزاعی است، و وقتی چیزی متصف بشود به یک صفت انتزاعی و اعتباری، لازم نیست آن چیز که موصوف است بر صفت انتزاعی خود تقدم وجودی داشته باشد تا تسلسل لازم آید؛ زیرا آن صفت یک امر انتزاعی است، که می تواند عارض بر یک امر انتزاعی دیگر شده باشد.

#### دلیل سوم:

دلیل سومی که برای اثبات حال آوردند، گفته اند: امر کلی، مثل انسان، جزئیاتی در خارج دارد، مانند زید، عمرو، بکر، اما انسان که کلی و جامع بین افراد است، در خارج نه موجود است نه معدوم، بلکه حال است، برای این که اگر معدوم باشد، لازم می آید معدوم جزء شیء موجود باشد، زیدی که موجود است متقوم بشود به انسانیتی که امری معدوم است، پس نمی توانیم بگوییم کلی در خارج معدوم است، نمی توانیم هم بگوییم کلی موجود است چون الشیء ما لم یتشخص لم یوجد، چیزی تا مشخص نشود موجود نیست، در خارج اشخاص موجودند، کلی خودش وجود ندارد، و الا باید کلی هم یک شخص باشد، آن وقت حرف رجل همدانی می شود، که می گویند گفته است: من کلی طبیعی را دیدم دم دروازه همدان می رود و هیچ یک از عوارض مشخصه را هم نداشت. این سخن درستی نیست، آنچه در خارج محقق است اشخاص انسان است که دارای عوارض مشخصه اند، هر کسی زمان دارد، مکان دارد، رنگ دارد، کم دارد، کیف دارد، جهت دارد، وضع دارد، این ها عوارض مشخصه اند،

بنابراین انسان کلی، نه موجود است، برای این که اگر موجود باشد لازم می آید که کلی، شخص باشد، نه معدوم است، برای این که فرض این است که انسان کلی، جزء زید است و نمی شود معدوم، جزء موجود باشد. این دلیل.

### جواب:

ایشان جواب این اشکال را در دو فرض می دهد: فرض اول این که کلی طبیعی موجود باشد و فرض دوم این که کلی طبیعی معدوم باشد، ما جلوتر هم در ضمن صحبت هایمان این را گفته ایم، در منطق هم خوانده اید که کلی بر سه قسم است: کلی طبیعی، کلی منطقی و کلی عقلی.

به خود ماهیت و طبیعت می گویند: کلی طبیعی، مثل انسان، اسب و آسمان که طبیعت و ماهیت هستند، ماهیت و طبیعت به لحاظ این که در ذهن معروض و صف کلیت می شود، آن را کلی طبیعی می گویند.

کلی منطقی، همان وصف کلیت، یعنی قابلیت صدق بر کثیرین است، و به آن کلی منطقی می گویند؛ چون در منطق این کلیت مورد بحث است.

کلی عقلی، مجموع کلی طبیعی و کلی منطقی است، مانند: الإنسان الکلی، یعنی انسان با وصف کلیت.

حال ما با توجه به این مطلب به این شبهه معتزلی جواب می دهیم؛ می گوئیم: صحبت بر سر کلی عقلی و کلی منطقی که نیست، صحبت بر سر کلی طبیعی است، و کلی طبیعی ابایی از تشخیص ندارد، و تحقق آن در خارج در گرو کلیت نیست، زید انسان است، مشخص هم هست، همین انسان، وقتی که در ذهن می آید، کلی می شود. اما این که شما معتزلی گفتی: اگر بگوئیم انسان موجود باشد، لازم می آید مشخص بشود، می گوئیم: مشخص بشود اشکالی ندارد، کلی طبیعی را که به آن می گویند کلی، یک نحوه مسامحه در آن هست؛ زیرا انسان به اعتبار این که اگر بیاید در ظرف ذهن، معروض و صف کلیت می شود، به آن می گویند کلی، و گرنه انسان به خودی خود کلی



نیست، طبیعت هم موجود می‌شود به وجود افرادش، زید و عمرو و بکر واقعاً انسانند، مشخص هم هستند. ما مثل رجل همدانی قائل نیستیم که انسان به وصف کلیت بدون عوارض مشخصه در خارج موجود باشد، بلکه و الحقّ أنّ الطبیعی یوجد بوجود أفراد، این عبارت را دو جور معنا می‌کنند، بعضی‌ها معنا می‌کنند به این که طبیعی موجود نیست، افرادش موجود است، بعضی‌ها معنا می‌کنند به این که طبیعی موجود است به عین وجود افرادش و این معنای دوّمی درست است، انسان، کلیّی طبیعی است در خارج هم با عوارض مشخصه موجود است، یعنی زید انسان است، بکر انسان است. شما می‌گویید: پس چرا به او می‌گویید کلیّی؟ می‌گوییم: منشأ اشتباه شما لفظ کلیّی است؛ زیرا به طبیعت، کلیّی می‌گوییم، به لحاظ این که اگر برود در ذهن، کلیّی می‌شود.

و دلیل بر این معنا را حاجی علیه السلام در ضمن «لا سیّما»، که در متن است آورده است. **توضیح مطلب:** طبیعت را تقسیم کرده‌اند، و گفته‌اند طبیعت یا مطلقه یا مخلوطه یا مجرد است، به عبارت دیگر: یا لابشرط یا بشرط شیء و یا بشرط لا است. مثلاً انسان که یک طبیعت است، اگر لابشرط از وجود و عدم باشد، به آن می‌گوییم: مطلقه، شما نفس انسان را ملاحظه می‌کنید، و هیچ چیز دیگر را با آن ملاحظه نمی‌کنید، در حوزه احکام شرعی هم وقتی شارع بنخواهد یک حکم کلیّی بیاورد، مثلاً می‌گوید: اعتق رقبة، آزاد کن رقبة را، این رقبة را به نحو اطلاق ملاحظه کرده، چیزی را با آن وجوداً و عدماً ملاحظه نکرده است، به این می‌گویند: ماهیت و طبیعت لابشرط، مطلقه هم به آن می‌گویند، مطلق یعنی رها از قید.

و اگر گوید: اعتق رقبة مؤمنة، که رقبة را مقید کرد به قید ایمان، این می‌شود بشرط شیء که به آن مخلوطه هم گفته می‌شود.

و اگر گوید: رقبة به شرط این که هیچ چیز با او نباشد، به آن ماهیت بشرط لا و یا مجرد گفته می‌شود، بنابراین طبیعت بر سه قسم است: لابشرط، بشرط شیء، بشرط لا،

تعبیر دیگری که این جا مرحوم حاجی به کار برده: مطلقه، مخلوطه، مجردّه؛ مطلقه همین است که نفس انسان را ملاحظه کنیم، مخلوطه این است که با یک چیزی مخلوطش کنیم، مثلاً بگوییم: انسان رومی، بشرط لا این که بگوییم: انسانیتی که با آن هیچ نباشد، و لذا می گویند: بشرط لا در خارج موجود نیست، فقط برای لحاظ کردن است.

### اشکال و جواب:

در این جا یک بحثی را هم مطرح کرده اند که: شما طبیعت را می گوید این سه قسم است، هر تقسیمی یک مقسم می خواهد، مثلاً می گوئیم: کلمه یا اسم است یا فعل است یا حرف، این جا کلمه مقسم است، اقسامش عبارت است از اسم و فعل و حرف، بعد می گویند: مقسم در جمیع اقسامش محقق است، اما اقسام با هم متباینند، قسم هم هستند، یعنی مقابل هم هستند، کلمه که مقسم است، هم در اسم وجود دارد، هم در فعل، هم در حرف، مقسم در همه اقسامش موجود است، این جا شما می گوید: طبیعت یا مطلق است، یا مخلوط است یا مجرد، یا به اصطلاح دیگر، طبیعت یا لابشرط است یا بشرط شیء یا بشرط لا، پس باید یک مقسمی هم داشته باشیم که این سه قسم را برایش درست کرده باشید.

اول اصل طبیعت را به طور مهمل ملاحظه کردید، بعد این سه قسم را در می آورید، این جا گفته اند: این که یک مقسمی درست می کنیم و می گوئیم: طبیعت، این سه قسم را دارد، آن وقت این سه قسم یکیش چیست؟ مطلقه که لابشرط باشد، پس آن که اصل طبیعت است که مقسم این سه قسم است، آن چیست؟

این جا گفته اند: ما دو تا لابشرط داریم، یک لابشرط مقسمی داریم، یک لابشرط قسمی، اصل طبیعت را که ملاحظه می کنیم آن لابشرط مقسمی است، بعد آن را بر سه قسم تقسیم می کنیم یا آن را رها لحاظ می کنید و می گوئید: این طبیعت باشد و رها، این می شود لابشرط قسمی، اگر مقید به چیزی باشد، می شود بشرط شیء، اگر مقید به چیزی نباشد، می شود بشرط لا.

بنابراین یک لاشرط مقسمی داریم که اصل طبیعت من حیث هی هی باشد، آن را تقسیم می‌کنیم به سه قسم: یکی لاشرط قسمی است، یکی بشرط شیء است، یکی دیگر بشرط لا. این حرف‌هایی است که در جای خود گفته‌اند، حالا صحت و سقمش باشد سر جایش، ما در بحث مطلق و مقید هم در «نهایة الاصول» از آقای بروجردی مطالبی را نقل کردیم و اشکالات و جواب‌هایی آنجا مطرح نموده‌ایم.

در هر صورت حرف مرحوم حاجی این است: این که شما معتزلی گفتید: طبیعت انسان نه موجود است نه معدوم، برای این که اگر موجود باشد، لازم می‌آید که مشخص باشد، جوابش این است که خُب مشخص باشد اشکالی ندارد، برای این که طبیعت لاشرط است، و طبیعت لاشرط در ضمن طبیعت بشرط شیء هم می‌شود موجود باشد؛ زیرا مقسم در ضمن همه اقسام موجود است، چنان که کلمه در ضمن اسم و فعل و حرف، موجود است، بنابراین، طبیعت در ضمن فرد هم موجود است و مشخص می‌شود، اگر بگویید: پس چرا به آن می‌گویید کلی؟ می‌گوییم: کلی بودن آن به اعتبار ما یؤول است، به اعتبار این که اگر در ذهن باشد، کلی بر آن عارض می‌شود. و اما فرض دوم که کلی طبیعی معدوم باشد، در ضمن خواندن عبارت کتاب، آن را توضیح می‌دهیم.

توضیح متن:

«و منها»

یکی دیگر از شبهاتی که باعث شده معتزله حال را اثبات کنند، این است که گفته‌اند:

«أَنَّ الكَلِّيَّ الَّذِي لَهُ جَزْئِيَّاتٌ مُتَحَقِّقَةٌ فِي الْخَارِجِ، كَالْإِنْسَانِ، لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، وَإِلَّا لَكَانَ مُشَخَّصًا لَا كَلِّيًّا»

کلی طبیعی که در خارج جزئیات متحققه دارد، مانند انسان کلی که دارای افرادی

چون زید و عمرو است، نمی‌توانیم بگوییم در خارج موجود است «و إلا لكان مشخّصاً»، زیرا انسان کلی اگر در خارج موجود باشد مشخص و جزئی است نه کلی، برای این که حکما هم گفته‌اند: الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد.

«و لا بمعدوم، و إلا لما كان جزءاً لموجود کزید»

نمی‌توانیم هم بگوییم که انسان کلی معدوم است، و الا جزء زید موجود نمی‌شد و حال این که گفته‌اند: هر شخصی مرکّب است از طبیعت و عوارض مشخصه.

«و الجواب أنّ الکلی موجود»

در جواب معتزله می‌گوییم: که کلی طبیعی موجود است.

«قولکم: فیکون مشخّصاً. قلنا: الطبیعی لا یأبی عن الشخصیة»

اما این که شما گفتید: اگر موجود باشد مشخص است. جواب می‌دهیم که طبیعی

ابایی از تشخص و جزئیت ندارد، چرا؟

«فإنّ نفس الطبیعة التي يعرضها الکلیة في نشأة الذهن»

برای این که کلی طبیعی خود طبیعت است، مثل انسان که در همه افرادش موجود است منتها اگر در ذهن آمد، وصف کلیت عارض آن می‌شود، در این صورت می‌شود کلی عقلی.

«و لا سیما أنّه اللابشرط الذي هو مقسمٌ للمطلقة و المخلوطة و المجردة»

به خصوص که کلی طبیعی همان طبیعت لابشرطی است، همان لابشرط مقسمی که در همه اقسام مثل مطلقه و مخلوطه و مجرده موجود است، حتی در بشرط شیء. اما جواب دوّم:

«أو نقول: إنّ معدوم، و لا یلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، لأنّه لیس جزءاً له في الخارج»

یا جواب می‌دهیم می‌گوییم: کلی در خارج معدوم است، شما گفتید لازم می‌آید موجود که زید است، متقوّم بشود به امر معدوم، ما می‌گوییم: کلی، معدوم است و تقوّم موجود به معدوم هم لازم نمی‌آید، چرا؟ چون کلی طبیعی در خارج جزء فردش

نیست؛ انسان در خارج جزء زید نیست، این جزئیت در ذهن است، ذهن این فرد خارجی که موجود است را تجزیه و تحلیل می‌کند، به کلی و عوارض و مشخصات.<sup>(۱)</sup>

### و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- چه بسا مقصود معتزلی از دلیل ذکر شده این است که یک معنای کلی مانند انسان که در خارج افراد دارد بر یکایک آن افراد صادق است، می‌گویی: زید انسان است، عمرو انسان است، بکر انسان است، و مراد از این جملات خبری این است که این افراد در ظرف خارج در انسانیت شریکند و همگی در خارج موصوف به آن هستند. اکنون این انسانیت مشترک اگر خودش در خارج وجود داشته باشد، در این صورت، امری مشخص بوده و مابه‌الاشتراک برای آن افراد متعدد نخواهد بود؛ زیرا انسانیت در زید خارجی، همان شخص زید است و در عمرو، شخص عمرو و همین‌طور در دیگر افراد، و همان‌گونه که زید بما هو زید، عمرو بما هو عمرو نیست و بالعکس، انسانیت آن‌ها نیز همین حکم را دارد و اگر انسانیت در ذهن وجود داشته باشد، در این صورت، امری کلی و مشترک می‌باشد، ولی مابه‌الاشتراک خارجی برای افراد خارجی نخواهد بود، و افراد در خارج موصوف به آن امر ذهنی نیستند، و در این صورت چنان جملات خبری دلالت بر اشتراک خارجی آن افراد در طبیعت واحده ندارد. بنابراین آن معنای کلی و مشترک نه در خارج موجود است؛ زیرا اگر در خارج موجود باشد مابه‌الاشتراک افراد نیست، و نه در خارج معدوم است، و گر نه آن افراد مابه‌الاشتراک خارجی نداشته و خارجاً متحد الماهیه نیستند، پس باید گفت: کلی طبیعی مثل انسان بر خلاف آنچه جمهور حکما گفته‌اند معقول اول نیست، بلکه معقول ثانی فلسفی است که ظرف عروض آن ذهن و ظرف اتصاف به آن خارج است.

حُب اگر مقصود معتزلی این مطلب باشد در این صورت جواب حکیم سبزواری به آن قانع‌کننده نیست؛ زیرا کلی طبیعی موجود در خارج طبق نظر مرحوم حاجی امری مشخص و طبعاً غیر مشترک است، در حالی که آنچه مورد نظر معتزلی است آن کلی طبیعی می‌باشد که افراد در خارج در آن اشتراک دارند و آن مابه‌الاشتراک خارجی آن‌هاست و آن‌ها نسبت به آن متحد الماهیه می‌باشند، و بنابراین در پاسخ به شبهه معتزلی ممکن است گفته شود که کلی طبیعی مانند انسان که در ظرف خارج مابه‌الاشتراک افراد خود است و افراد در خارج زیر مجموعه آن هستند همان مثال افلاطونی و رب النوع و وجود عقلانی افراد در عالم عقول است و آن امری موجود و مشخص و در عین حال دارای کلیت به معنای سعه و جودی است و افراد پرتوهای آن می‌باشند. إن شاء الله تعالی در مباحث ماهیت بیشتر درباره آن سخن خواهیم گفت. (اسدی)

## ﴿ درس سى ونهم ﴾

و منها: أنّ جنس الماهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس بالمعدوم،  
و إلا لتقوم الموجود بالمعدوم؛ و لا بموجود و إلا لزم قيام العرض بالعرض،  
لأنّ التركيب الحقيقي على قيام الأجزاء بعضها ببعض.  
و الجواب: أنّ الأعراض بسائط خارجية فلا تقوم فيها في الخارج حتى لو  
كانت اللونية معدومة في الخارج لزم تقوم الموجود بالمعدوم. و أيضاً قيام  
العرض بالعرض جائز.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### دلیل چهارم:

یکی دیگر از دلایل هایی که برای اثبات حال آورده شده این است که گفته‌اند: جنس ماهیات حقیقی عرضی، مثل لون نسبت به سواد و بیاض و دیگر رنگ‌ها، نه معدوم است نه موجود.

توضیح مطلب: ما یک مقوله جوهر داریم و نه مقوله عرض، مثل کم و کیف و جهت و وضع و زمان و مکان و... برای این‌ها در ذهن جنس و فصل درست می‌کنند، مثلاً فرض کنید سفیدی را اگر بخواهند تعریف کنند، می‌گویند: لون مفروق للبصر، یعنی رنگی است که چشم را باز می‌کند، بر عکس سیاهی که چشم را جمع می‌کند، لون جنس سفیدی است که انواع رنگ‌ها را در بر می‌گیرد و مفروق للبصر، فصلش می‌باشد، این‌ها گفته‌اند: جنس در این أعراض موجود در خارج، مثل لون برای رنگ سفید، نه موجود است نه معدوم، برای این‌ها که اگر بگوییم: لون معدوم است، لازم می‌آید که یک موجودی متقوم به امر معدوم باشد، و اگر بگوییم: موجود است، می‌گوییم: بنابراین لون یک موجود است، مفروق للبصر که فصل آن است، این هم یک موجود، و هر دو موجود، عرضند، زیرا وقتی که خود بیاض که نوع است عرض باشد، جنس و فصلش هم عرض است، پس این دو عرضند، و قهراً یک کدام قائم به دیگری است و قیام عرض به عرض لازم می‌آید که این‌ها گفته‌اند امری محال است، چرا؟ برای این‌ها که



عَرَض آن است که خودش انگل غیر است و در تحقق و قوامش نیاز به غیر دارد، بیاض اگر بخواهد محقق بشود، روی جسم که جوهر است می آید و عارض بر آن می شود و جسم هم معروض آن می گردد و به تبع جسم وجود پیدا می کند، اما اگر عارض و معروض هر دو عَرَض باشند، چگونه قابل تصور و قبول است، خود عَرَض وقتی که به یک جای دیگر بند است، نمی شود گفت که یک عَرَض دیگری به آن عَرَض بند باشد، جنس و فصل بیاض که لَوْن و مَفْرُقٌ للْبَصْرِ است، آن مَفْرُقٌ للْبَصْرِ که مسلماً عَرَض است، لَوْن هم اگر بخواهد عَرَض باشد، قیام عَرَض به عَرَض می شود.

و به عبارت دیگر: جنس و فصل باید ترکیب بشود تا بشود نوع، این ترکیب هم ترکیب اعتباری نیست، بلکه ترکیب حقیقی است، ما هم جلوتر گفتیم که: ترکیب حقیقی این است که اجزاء مرکب در همدیگر مؤثر و از یکدیگر متأثر بشوند، بنابراین لازم می آید که اجزاء وابسته به هم و این به آن قائم و آن به این قائم باشد، با این که هر دو خودشان عَرَضند و پایشان به جایی بند نیست. این هم استدلال دیگر این ها. به این استدلال دو جواب داده شده است.

### جواب اوّل:

این که: آن جنس و فصلی که جزء نوع است در مرکبات خارجی است، برای این که جنس در حقیقت از ماده انتزاع می شود و از ماده حکایت می کند، فصل نیز از صورت انتزاع می شود، و ماده و صورت خارجی برای نوع جزئند، ماده، جنبه قوه و صورت، جنبه فعلیت دارد، هر جسمی مرکب از ماده و صورت است، پس در آنجا جنس و فصل چون حاکی از ماده و صورت خارجی هستند واقعاً جزء آن ماهیت هستند، اما در اعراض، جنس و فصل واقعی وجود ندارد، جنس و فصل آن ها تحلیلی و مدرسه ای است، می خواهیم بیچه ها را آموزش بدهیم و گرنه اعراض همه بسیط

هستند، سفیدی بسیط است، سیاهی هم بسیط است، قرمزی هم بسیط است و همه این رنگ‌ها با هم تباین به تمام ذات دارند، جنس و فصل کجا بود؟ آن جنس و فصلی که حقیقی است از ماده و صورت انتزاع می‌شود، و اعراض مرکب از ماده و صورت نیستند، همه اعراض بسیطند،<sup>(۱)</sup> خط بسیط است، سطح هم بسیط است، جسم تعلیمی هم بسیط است، بنابراین جنس و فصلش، جنس و فصل مدرسه‌ای است.

پس این که شما گفتید که اگر بگوییم: لون معدوم است، لازم می‌آید تقوّم موجود به معدوم، این تقوّم مال آنجا است که جنس و فصل واقعی باشد،<sup>(۲)</sup> این جا اصلاً جزئیت و تقوّم در کار نیست. این اولاً.

---

۱- ماده و صورت از انواع و اقسام جوهرند، بنابراین اگر عرض مرکب از ماده و صورت باشد لازم می‌آید که اجزاء عرض جوهر باشد، در حالی که عرض و جوهر مقابل یکدیگرند و یکی از متقابلین نمی‌توانند جزء مقابل دیگر باشد. (اسدی)

۲- ظاهراً این سخن نزد معتزلی هم مسلّم و روشن بوده است، و از این رو محور استدلال خود را ماهیات حقیقی عرضی قرار داده‌اند. و حاصل مراد وی این است که: جنس ماهیت عرضی موجود در خارج، مانند لون که جنس سواد خارجی است، نه موجود در خارج است، چنان‌که حیوان که جنس انسان خارجی است موجود در خارج است و مابازاء خارجی دارد که همان بدن اوست؛ و گرنه قیام عرض به عرض لازم می‌آید، و نه معدوم در خارج است، چنان‌که انسان بال‌دار و نیش گول، معدوم در خارج است و هیچ مابازاء خارجی نداشته و صرف بازی خیال است؛ و گرنه لازم می‌آید که سواد خارجی لون نباشد، بنابراین لون نه موجود در خارج است و نه معدوم، بلکه برزخ بین آن دو و به اصطلاح آن‌ها «حال» است، و به اصطلاح فلاسفه معقول ثانی فلسفی است که ظرف عروض آن ذهن و ظرف اتصاف به آن خارج است و از اعتباریات نفس الامری و به اصطلاح از انتزاعیات می‌باشد، به این معنا که: سواد خارجی لون است ولی لون جزء آن یا موجودی جدای از آن نیست، بلکه وجود آن همان وجود سواد است و مفهوم لون به عنوان معنایی جنسی از حاق ذات سواد خارجی انتزاع می‌شود و در ذهن به عنوان جنس بر آن حمل می‌گردد، بنابراین، جنس و فصل ماهیات حقیقی عرضی، جنس و فصل حقیقی و از معقولات اولی نیست که مابازاء خارجی داشته باشد، و از اعتباریات انیاب اغوالی و پوچ هم نیست، بلکه از معقولات ثانیة فلسفی است. (اسدی)

## جواب دوّم:

و ثانیاً: چه کسی گفته است که قیام عَرَض به عَرَض محال است؟ چنین نیست که قیام عَرَض به عَرَض محال باشد، مثلاً خط، طرف سطح و قائم به سطح است، سطح نیز طرف جسم تعلیمی و قائم به جسم تعلیمی، و جسم تعلیمی هم به تبع جسم طبیعی که جوهر می باشد موجود است. یا مثلاً خط، یا منحنی یا مستقیم یا منکسر است، خود خط از اعراض و از مقوله کم است، انحناء و استقامت و انکسار هم که عارض بر آن می شود عَرَض و از مقوله کیف است. پس قیام عَرَض به عَرَض ممکن بلکه واقع است، و ما مثال های این گونه زیاد داریم، بی خود گفته اند که قیام عَرَض به عَرَض محال است.

## توضیح متن:

«و منها: أنّ جنس الماهیات الحقیقیة العرضیة کلونیة السواد لیس بمعدوم، و إلاّ لتقوم

الموجود بالمعدوم»

یکی دیگر از ادله آن ها این است که گفته اند: جنس ماهیات حقیقیه<sup>(۱)</sup> عَرَضی، مثل لون بودن سیاهی، معدوم نیست، و گرنه لازمه اش این است که موجودی که رنگ باشد، متقوم باشد به معدوم که جنسش باشد. پس جنس این ماهیات معدوم نیست.

---

۱- مراد از ماهیات حقیقیه ماهیات موجود در خارج است، در قبال ماهیات من حیث هی هی که قطع نظر از وجود و عدم لحاظ شده و نزد همگان اعم از فائیلین به اصالت وجود و فائیلین به اصالت ماهیت اموری اعتباری می باشند و هیچ تحقیقی در خارج ندارند تا در مورد بحث هم محدودی چون تقوم موجود به معدوم یا قیام عرض به عرض را در پی داشته باشد. اما آنچه در شرح آمده است که مراد از ماهیات حقیقیه مقابل عوارضی چون شئیت و امکان است که خارج محمول هستند، درست به نظر نمی آید، زیرا شئیت و امکان و مانند آن از معقولات ثانیه می باشد و اساساً از حریم ماهیات که معقول اول هستند خارجند و اخراج آن ها از حریم بحث نیازی به اضافه کردن قید «حقیقیه» ندارد. (اسدی)

این حقیقیه که می‌گویند در مقابل آن عوارضی است که می‌گفتیم آن‌ها خارج محمول هستند، مثل شیئیت و امکان که آن‌ها امور اعتباری است، عَرَضِیَات حقیقی مثل سفیدی و سیاهی که واقعاً این‌ها در خارج یک عَرَضند.

«و لا بموجود و إلاّ لزم قیام العَرَض بِالْعَرَضِ»

لونیت موجود هم نیست، چرا؟ برای این‌که لونیت عَرَض است، مفرقیت للبصر هم عَرَض است، و در نتیجه قیام عَرَض به عَرَض لازم می‌آید، چطور؟

«لأنّ التّركیب الحقیقی علی قیام الأجزاء بعضها ببعض»

برای این‌که این‌جا ترکیب حقیقی است، یعنی لونیت که جنس است و مفرقیت بصر که فصل است، با هم متحدند، و این ترکیب حقیقی است.

پس برای این‌که دچار این اشکال نشویم باید بگوییم: جنس ماهیات، مثل لونیت، نه موجود است نه معدوم. این اشکال.

«و الجواب: أنّ الأعراض بسائط خارجية»

و اما جواب این است که أعراض در خارج بسیط هستند.

«فلا تقوّم فیها فی الخارج حتّى لو كانت اللونية معدومة فی الخارج لزم تقوّم الموجود

بالمعدوم»

پس در خارج تقوّم و قیام برخی اجزاء به بعضی دیگر در آن‌ها راه ندارد تا این‌که اگر لونیت در خارج معدوم باشد، لازم آید موجود، متقوّم به معدوم باشد.

«و أيضاً قیام العَرَض بِالْعَرَض جائز»

و علاوه بر این، قیام عَرَض به عَرَض اشکالی ندارد، مثل انحناء و استقامت که صفت خط است، استقامت کیف است و خط هم کم است و هر دو عَرَضند، تازه خود خط قائم به سطح است، چون خط یعنی طرف سطح، سطح هم طرف جسم تعلیمی و

قائم به آن است، و جسم تعلیمی در واقع، مقدار و حجم جسم طبیعی است، پس غیر از جسم تعلیمی، بقیه آن اعراض به یک یا به چند واسطه قائم به جسم اند و به این نحو اشکال بر طرف می شود، نظیر چند خشتی که به همدیگر تکیه کرده اند و آن خشت آخری به دیوار تکیه دارد. از این هم گذشتیم.

## غرر في عدم التمايز و العلية في الأعدام

لا ميز في الأعدام من حيث العدم  
و هو لها إذاً بوهم ترتسم  
كذلك في الأعدام لا عليّة  
و إن بها فاهوا فتقريبية

لا ميز في الأعدام من حيث العدم و هو، أي الميز لها أي للأعدام إذاً  
بوهم، أي في وهم، ترتسم تلك الأعدام. و ارتسامها في الوهم باعتبار  
الإضافة إلى الملكات فيتصوّر ملكات متميزة و وجودات متخالفة و تضيف  
إليها مفهوم العدم، فيحصل عنده أعدام متميزة في الأحكام. و أمّا مع قطع  
النظر عن ذلك فلا يتميّز عدم عن عدم و إلا لكان في كلّ شيء أعدام غير  
متناهية.

كذلك في الأعدام لا عليّة حقيقية و إن كانت لعدم في عدم و إن بها،  
أي بالعليّة فاهوا أي نطقوا، كقولهم: عدم العلة علة لعدم المعلول فتقريبية،  
أي قول على سبيل التقريب و المجاز، فإنّ الحكم بالعليّة عليها بتشابه  
الملكات. فإذا قيل: عدم الغيم علة لعدم المطر فهو باعتبار أنّ الغيم علة  
المطر، فبالحقيقة، قيل: لم يتحقّق العلية التي كانت بين الوجودين. و هذا كما  
يجري أحكام الموجبات على السوالب في القضايا، فيقال: سالبة حملية أو  
شرطية متّصلة أو منفصلة أو غيرها. كلّ ذلك بتشابه الموجبات.



## غررٌ في عدم التمايز و العلية في الأعدام

مرحوم حاجی در این جا دو مسأله از مسائل عدم را بیان می کند: یکی این که: در اعدام تمایز نیست، دوم این که: در اعدام علیت نیست.

### عدم امتیاز در اعدام

اما مسأله اول: همین طور که در عالم خارج، وجودها منشأ آثار هستند، قوه و اهمه انسان هم فرض می کند یک عدمستانی داریم که اعدام آنجا لمیده اند، یک عدمی اسمش عدم زید است، یک عدمی اسمش عدم عمرو؛ آدم این طور خیال می کند، در حالی که عدمها هیچ چیز نیستند، پس میز هم ندارند که بگوییم: عدم زید یا عدم عمرو. بله به تبع وجودات که تصور می کنیم، اعدام را متکثر می کنیم، مثلاً زید، عمرو، بکر، که در خارج سه موجودند، و اهمه انسان می گوید: اگر این زید از صفحه روزگار برداشته شد، می شود عدم زید، عمرو و اگر از صفحه روزگار برداشته شد، می شود عدم عمرو؛ پس وجودات که واقعیاتی ممتاز هستند، اینها را در ذهن می آوریم، عدم را به یکایک آنها اضافه می کنیم و نتیجتاً اعدام از یکدیگر به تبع تمایز آنها تمایز پیدا می کند و به اصطلاح تمایز اعدام به تمایز ملکات است، چون زید غیر از عمرو است، اینها در وجود متمایزند، عدمی هم که به اینها اضافه می کنیم، یک تمایزی پیدا می کند، عدم زید غیر از عدم عمرو است، اسم این را می گذاریم میز. <sup>(۱)</sup> پس

---

۱- اگر مراد از میز، تشخص باشد، آری تشخص از ویژگی های وجود بلکه مساوق با وجود است و عدم هیچ بهره ای از آن ندارد، اما اگر مراد از میز، امتیاز از غیر باشد چنان که ظاهر بلکه صریح کلمات حکما است، حُب، همان طور که اعدام من حیث هی اعدام، بدون اضافه به ملکات و



در حقیقت، عدم چیزی نیست که تمایزی بین اعدام باشد.

**اشکال:** اگر کسی بگوید با صرف نظر از توهم، عدم زید خودش یک چیزی است و عدم عمرو هم خودش یک چیز دیگر است جدای از آن.

**جواب:** اگر چنین باشد لازم می آید، هر چیزی چیزهای غیر متناهی باشد،<sup>(۱)</sup> چرا؟ برای این که وجود زید در عین حال که وجود زید است، عدم عمرو است، عدم بکر هست، عدم خالد و عدم آسمان و عدم زمین است، تمام این عدمها بر وجود زید صادق است، پس باید زید میلیاردها چیز متمیز باشد، در حالی که این طور نیست، زید

تعینات و ماهیات، از یکدیگر امتیاز ندارند و جودات من حیث هی و جودات، بدون اضافه به تعینات و ماهیات نیز از هم امتیازی ندارند و اساساً بدون پا در میانی تعینات و ماهیات، امتیاز و تعدد اعدام و جودات، نه ثبوتاً و خارجاً و نه اثباتاً و ذهناً، معقول نیست؛ زیرا صرف الشیء لا یشئی و لا یتکثر و لا میز فی صرف الشیء.

اگر گفته شود - چنان که قبلاً در غرر یازدهم گفته شد: وجود دو گونه کثرت و امتیاز دارد: کثرت و امتیاز عرضی که به واسطه اضافه وجود به ماهیات است، و کثرت و امتیاز طولی که به سبب تشکیکی و ذو درجات بودن خود وجود است، و امتیاز دوم در گرو تعینات و ماهیات نیست، بلکه از خصائص خود وجود است.

در جواب گفته می شود: همان طور که در تعلیقه در آن مبحث گذشت، کثرت و امتیاز طولی در وجود بدون دخالت ماهیات و تعینات امکان ندارد. (اسدی)

۱- این پاسخ که مرحوم حاجی هم آن را مرقوم داشته اند که: با قطع نظر از اضافه عدم به ملکات هیچ عدمی از عدم دیگر امتیاز ندارد و گرنه در هر چیزی اعدام نامتناهی اجتماع می یابند، یک پاسخ اقناعی و غیر برهانی است؛ زیرا آنچه محال است این است که یک وجود محدود، در عین محدودیت وجودی، نامحدودیت وجودی داشته و وجودی نامحدود باشد، برای این که این امر مستلزم تناقض است. اما این که یک وجود محدود باشد و در عین حال، غیر از عدمی که نقیض خودش هست و طارد آن می باشد مجمع اعدام غیر متناهی دیگر اشیاء که طارد عدم آنها نیست بوده باشد هیچ استحاله ای ندارد.

مرحوم استاد در وجه استحاله آن فرموده اند: «پس باید زید میلیاردها چیز متمیز باشد»، باید گفت: خیر، بلکه باید زید میلیاردها ناچیز متمیز باشد و استحاله چنین امری اَوَّل الکلام است. مرحوم حاجی هم در وجه استحاله سخن خود در متن: «وإلا لکان فی کل شیء أعدام غیر متناهیة»، در تعلیقه خود فرموده است: «فکان فیہ تحصّلات غیر متناهیة لاقتضاء التمیّز ذلک» این تعلیقه هم شبهه مصادره است؛ زیرا این که، تمیز اعدام نامتناهی مقتضی تحصّلات نامتناهی در شیء واحد است و این امر محالی است، آغاز سخن و محتاج به بیانی دیگر است. (اسدی)

فقط زید است. پس این عدم‌ها را واهمه شما درست می‌کند، می‌گویید: زید در عین حالی که زید است، عدم عمرو است، عدم بکر است، عدم خالد است، عدم آسمان است، عدم زمین است، پس در اعدام میز و خودی نیست الا به تبع وجودات و ملکات. این یک مسأله.

### عدم علیّت در اعدام

**مسأله دوّم:** این که در اعدام، علیت نیست؛ زیرا عدم چیزی نیست که بتواند علت باشد، علت، وجود است، مثلاً وجود این آتش، معلول وجود این آتش است، یا موجودات ممکنه معلول خدا است. اما این که می‌گویند: علت عدم معلول، عدم علت وجود آن است، این در ذهن است، وجود ابر علت وجود باران است، اگر ابر نباشد، می‌گویند: چون ابر نیست، باران نیست، عدم ابر را علت عدم باران قرار می‌دهند، از باب این که ما دیدیم وجود ابر علت وجود باران است، حالا که می‌گویید: عدم ابر علت عدم باران است، معنایش این است که چون ابر نبوده، باران نیامده است، در حقیقت می‌خواهید بگویید: باید ابری موجود بشود تا علت وجود باران بشود، منتها در تعبیر می‌گوییم: عدم ابر علت عدم باران است و الا علیت معنایش تأثیر است، عدم که چیزی نیست تا تأثیر کند.

بعد مرحوم حاجی برای این مطلب نظیر می‌آورد و می‌گوید: چنان که در باب قضایا، احکام قضیّه موجب، در قضایای سالبه جاری می‌شود، مثلاً می‌گوییم: الإنسان کاتب، قضیّه حملیه است، قضیّه حملیه توقف دارد بر موضوع و محمول و نسبتی که بین آنها است، انسان موضوع است، کاتب محمول آن است، یک نسبت ثبوتی هم بینشان هست که رابط و موجب اتحاد موضوع و محمول است که به این نسبت می‌گویند: کون رابط، گویا گفتیم: الإنسان موجود کاتباً، همین که تعبیر می‌کنیم انسان کاتب است، این «است» در فارسی یا «استین» که در زبان یونانی می‌گویند، این همان وجود رابط و کون رابط است، که به آن نسبت ثبوتی می‌گویند، اسم این قضیّه را

می‌گذاریم قضیهٔ حملیه، حمل به دوش انداختن محمول بر گرده موضوع و ایجاد اتحاد بین آن‌هاست، سالبه‌اش را هم می‌گوییم: سالبهٔ حملیه، اگر گفتیم: الإنسان ليس بحجر، به این هم می‌گویند: سالبهٔ حملیه، در حالی که در حقیقت، این سلب حمل و سلب اتحاد و سلب نسبت و وجود رابط است، این قضیه نسبت و وجود رابط ندارد، پس این که آن گفته‌اند حملیه، به تبع موجه است، مجاز است، مسامحتاً تعبیر می‌کنند به حملیه. یا مثلاً: إن جاء زيد جاء عمرو، به این می‌گوییم: قضیهٔ شرطیه متصله، جاء زيد، شرط است جاء عمرو، جزایش است، این قضیهٔ شرطیه متصله، موجه است، حالا اگر گفتیم: ليس إذا جاء زيد جاء عمرو، این طور نیست که اگر زيد آمد عمرو نیاید، این جا سلب شرطیت و اتصال است، این جا دیگر شرطیت و اتصال نیست، برای این که شرط و جزا به هم مرتبط و متصل است، اما در سالبه، سلب ارتباط و اتصال است، یعنی می‌خواهیم بگوییم: مقدم و تالی ربطی به هم ندارند، بنابراین در قضایای سالبه اسم گذاری به این که قضیهٔ حملیه است، یا شرطیه متصله است، یا شرطیه منفصله است، به تبع قضایای موجه است.

توضیح متن:

«لا ميز في الأعدام من حيث العدم و هو، أي الميز لها أي للأعدام»

تمایزی در اعدام نیست از جهت عدم بودن، (تمایز یعنی این که این ممتاز از آن باشد و طبعاً متکثر باشند)، بله به تبع وجود، یک نحوه تمایز پیدا می‌شود، «و هو»، یعنی همین میز، «لها» برای اعدام هست.

«إذا بوهم، أي في وهم، ترتسم تلك الأعدام. و ارتسامها في الوهم باعتبار الإضافة إلى

الملكات»

باء در «بوهم» به معنای «فی» است، یعنی وقتی که این اعدام در واهمه شما مرتسم بشود و مرتسم شدن این عدم‌ها در واهمه شما به اعتبار اضافه به ملکات است، یعنی به تبع وجودات، عدم زيد، عدم ابر، عدم باران، عدم برف، به واسطه وجودات متعدّد

می شود، چطور در واهمه مرتسم می شود؟ می گوید:

«فیتصور ملکات متمایزة و وجودات متخالفة و تضیف إليها مفهوم العدم»

اول شما یک ملکات و وجوداتی که متمایزند تصور می کنید و مفهوم عدم را به این وجودات متخالفه اضافه می کنید و می گوئید: عدم ابر، عدم باران، عدم آسمان، «وجودات متخالفه»، عطف تفسیری است بر «ملکات متمایزة».

«فيحصل عنده أعدام متمایزة في الأحكام»

پس حاصل می شود نزد ذهن و وهم شما اعدامی که در احکام متمایز است، عدم ابر، علت عدم باران است، عدم کارخانه برق، علت نبودن نور است، اعدام را علت و معلول قرار می دهیم، اما این علت و معلولها همه اش مسامحه است، درحقیقت می خواهیم بگوئیم که وجود کارخانه برق، علت وجود نور است، این است که می گوید:

«و أمّا مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميّز عدم عن عدم»

یعنی با قطع نظر از این که ملکات را ملاحظه کنیم، عدمی از عدم دیگر متمیز و ممتاز نیست.

«و إلا لكان في كلّ شيء أعدام غير متناهية»

و الا اگر اعدام با قطع نظر از وجودات خودشان متمایز باشند برای هر چیزی عدم های غیر متناهی است، و لازم می آید هر چیزی، امور غیر متناهی باشد، برای این که شخص زید، وجود زید هست، اما میلیاردها عدم نیز هست، زید عدم عمرو است، عدم بکر است، عدم آسمان است، عدم زمین است، اینها همه اش بر او صادق است.

«كذلك في الأعدام لا علیة حقیقیة و إن كانت لعدم في عدم»

همچنین که تمایز بین اعدام نیست، در اعدام، علت حقیقیه هم نیست، اگر چه این علت، علت عدمی نسبت به عدم دیگر باشید، یعنی عدم، علت نیست، نه علت برای موجود و نه علت برای معدوم.

«و إن بها، أي بالعلیة فاهوا أي نطقوا، كقولهم: عدم العلة علة لعدم المعلول فتقریبیة، أي

قول علی سبیل التقریب و المجاز»

و اگر فلاسفه و دیگران احیاناً به علیت در اعدام نطق کردند، دهنشان را باز کردند، فاه به معنای لب است، یعنی لب باز کردند و گفته‌اند عدم علت، علت عدم معلول است، مثلاً ابر که علت باران است، عدم ابر هم علت عدم باران است، این‌ها به نحو مسامحه و تقریبی است، یعنی این قولی است بر سبیل تقریب و مجاز. تقریب یعنی این که می‌خواهند یک چیزی را به ذهن شما نزدیک کنند و گر نه واقعیت ندارد.

«فإنَّ الحکم بالعلیة علیها بتشابه الملکات»

این که حکم به علیت می‌کنیم بر اعدام، این به واسطه شباهت اعدام به وجودات است، چون وجودات علت و معلولند، ابر را می‌گوییم علت باران، لذا می‌گوییم: عدم ابر هم علت عدم باران است.

«فإذا قيل: عدم الغيم علّة لعدم المطر فهو باعتبار أنّ الغيم علّة المطر»

پس وقتی گفته می‌شود: نبودن ابر، علت نبودن باران است، آن به اعتبار این است که در وجودشان علیت است، به اعتبار این است که وجود ابر، علت مطر است.

«فبالحقیقة، قيل: لم يتحقّق العلیة التي كانت بین الوجودین»

پس در حقیقت این طور می‌خواهیم بگوییم: علیتی که بین دو وجود علت و معلول است محقق نشده است.

«و هذا كما يجري أحكام الموجبات على السوالب في القضايا، فيقال: سألبة حملية أو

شرطية متّصلة أو منفصلة أو غيرها كلّ ذلك بتشابه الموجبات»

و این همانند این است که احکام قضیهٔ موجب، بر قضایای سالبه جاری می‌شود، و گفته می‌شود: سالبهٔ حملیه یا سالبهٔ شرطیهٔ متصله یا منفصله و غیرها. تمام این اسم گذاری‌ها به تبع قضایای موجب و شباهت قضایای سالبه به قضایای موجب است، علیت هم که در اعدام گفتیم بر این مبنا است.

پس ما در این جا دو مسأله را بحث کردیم: یکی این که اعدام به خودی خود تمایز ندارند و طبعاً تکثر ندارند و تمایزشان به تبع وجودات است، دوّم این که علیت در باب اعدام نیست.

## غرر في أنّ المعدوم لا يعاد بعينه

إعادة المعدوم ممّا امتنعا و بعضهم فيه الضرورة ادّعى  
فإنّه على جوازها حتم في الشخص تجويز تخلّل العدم  
و جاز أن يوجد ما يماثله مستأنفاً و سلب ميز يبطله  
و العود عاد عين الابتداء و ليس بالغاً إلى انتهاء  
ما ضرّ أنّ الجسم غبّ ما فنى هو المعاد في المعاد قولنا  
و امتناعها لأمرٍ لازمٍ و معنى الإمكان خلاف الجازم  
في مثل ذر في بقعة الإمكان ما لم يذده قائم البرهان

\* \* \*

اختلفوا في جواز إعادة المعدوم و عدمه. فأكثر المتكلمين على الأوّل، و  
الحكماء و جماعة من المتكلمين على الثاني، و هو الحقّ، كما قلنا: إنّ إعادة  
المعدوم بعينه - فإنّ محلّ النزاع إعادته مع جميع مشخّصاته و عوارضه -  
فهى ممّا امتنعا. فلا تكرر في تجليه تعالى و في كلّ آن له شأن جديد لئيس  
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.

و في كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد.

و بعضهم كالشيخ الرئيس فيه، أي في الامتناع الضرورة و البدهة  
ادّعى. و استحسّن الإمام الرازي دعوى الضرورة. و القائلون بنظرية المطلق  
استدلّوا عليه بوجوه:



## غَرُّ فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يَعَادُ بَعِينَهُ

### امتناع اعاده معدوم

در این غرر بحث در اعاده معدوم است، یعنی اگر یک چیزی به طور کلی و از اساس معدوم شد، آیا همان چیز می شود دوباره برگردد و موجود شود؟ و حتی اگر یک چیزی به طور کلی و از اساس معدوم نشد، بلکه یک جهت آن معدوم شد، یک جزء آن معدوم شد، آیا می شود عین آن جهت و جزء دوباره برگردد و موجود شود؟ اگر یک صورتی معدوم شد، دوباره می شود عین آن صورت برگردد؟ یا نه، چنین امری ممکن نیست، بلکه این چیز دوم مثل آن چیز اول است، عین آن نیست؟ فرض کنیم شما با گل، شکل یک کبوتر درست کردید، بعد آن را خراب کردید، ماده آن که همان گل ها است موجود است، اما آن صورت اولی را معدوم کردید، اگر به همین گل ها دوباره شکل سابق کبوتر را بدهید، آیا این شکل را که دادید عین همان شکل سابق است که برگشته است؟ یا نه، یک شکل دیگر مثل آن است؟ به نظر روشن است که یک شکل دیگر مثل آن است، عین آن نیست، برای این که مشخصه آن شکل این بود که در یک زمان خاصی بود، در شرایط خاصی، و عمرش هم مثلاً یک ساعت بود، بعد که آن را از بین بردید، شما در ساعت دیگر، شکل دیگری مثل شکل اول درست کردید، نه عین آن را، آنچه از بین رفت دیگر محال است برگردد.

متکلمین خیال می کردند انسان وقتی که از دنیا می رود، معدوم محض می شود، گفته اند: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، یعنی همه موجودات زمینی، معدوم می شوند، بعد هم روز قیامت خدا همه را باز گردانده و زنده می کند، یعنی همان چیزی را که معدوم شده بود دوباره موجود می کند، و این موجود آخری همانی است که در دنیا بود، معدوم



محض شد، دوباره همان معدوم بازگشت،<sup>(۱)</sup> غافل از این که انسان با مردن فانی نمی شود، انسان با مردن پوست عوض می کند، مرتبه و نشئه عوض می کند، شخصیت و حقیقت انسان به روح مجرد اوست و امر مجرد امری پایدار و ابدی است.

انسان که می میرد، مثل ماری است که پوست بیندازد، یک وقت می بینید این پوست این جا ماند، و مار می رود، انسان نیز با مردن، یک پوست مادی که همین بدن عنصری است می اندازد، اما خودش با بدن مثالی که پوست دیگر اوست به عالم برزخ می رود، سؤال نکیر و منکر را هم با همین بدن مثالی جواب می دهد.

کسی گفته بود: این که می گویند: در قبر نکیر و منکر می آیند و سؤال می کنند قبول ندارم؛ چون یک مقدار آرد ریخته بودند توی دهن مرده، که ببینند نکیر و منکر که از او سؤال کرده اند، دهنش را باز کرده است که جواب بدهد یا نه؟ برای این که اگر جواب داده باشد این آردها از توی دهنش بیرون ریخته است، بعد دیده بودند که آردها ثابت مانده است! غافل از این که مرده سؤال نکیر و منکر را با این بدن طبیعی و مادی جواب نمی دهد، بلکه با بدن مثالی و در عالم برزخ جواب می دهد.

مار وقتی که پوست می اندازد، این پوست افتاده، دیگر مار نیست، این پوست قبلاً جلد و پوست مار بود، هنوز مار پوست دارد و روح هم دارد و دارد می رود، اجمالاً انسان به مردن فانی محض نمی شود بلکه از عالم طبیعت غایب می شود، منزل عوض می کند، پوست عوض می کند.

اما بعضی از متکلمین که سطح معلوماتشان پایین بوده، خیال می کردند که انسان با مرگ به طور کلی معدوم می شود، بعد خدا دوباره روز قیامت همین انسان معدوم را موجود می کند.

اما تمام فلاسفه می گویند: اعاده معدوم محال است، فرضاً اگر یک چیزی معدوم

---

۱- متکلمین گمان می کنند که اثبات معاد جسمانی که آن را ضروری دین می دانند مبتنی بر اعاده معدوم است در حالی که معاد جسمانی با امتناع اعاده معدوم هم ثابت است. (استاد ره)

محض شد با همه مشخصات، اعاده نمی‌شود، ولی اصلاً چیزی معدوم نمی‌شود تا اعاده شود، نه معدوم موجود می‌شود و نه موجود معدوم می‌شود، حتی بدن آدم که خاک بشود، باز هم هست، اما اگر فرض کردیم که یک چیزی به طور کلی معدوم شد که حتی عوارض مشخصه‌اش هم معدوم شد، مثلاً زید که پسر عمر و است، دو متر هم قدش است، رنگش هم سیاه است یا سفید است، جوان هم هست، با ریشش، و سیلش، همه و همه معدوم محض شد، این دیگر محال است اعاده بشود، حال اگر بر فرض، خدا آمد مثل این موجود را دوباره موجود کرد، نمی‌توانیم بگوییم: این همان است، «این همانی» حافظ می‌خواهد، یک امر باید باقی باشد تا ما بتوانیم بر اساس آن بگوییم: این همان است، مثلاً همین نطفه که علقه می‌شود، علقه مضغه می‌شود، این جزء عجایب است، اگر فرض کنیم که نطفه، معدوم محض بشود و یک علقه، موجود بشود، بعد علقه، معدوم محض بشود، یک مضغه موجود بشود تا مرحله انسان، آیا ما می‌توانیم بگوییم: این انسان همان نطفه است؟ نه، این همانی به این است که یک حافظ وحدت در بین باشد، در این مورد هم واقعاً ماده‌ای محفوظ، حافظ این همانی است و این ماده، صورت عوض می‌کند.

پس چنانچه زید با تمام خصوصیات، جسم و روح و رنگ و قد و پسر فلانی بودن و همه چیز اصلاً محو محو شد، دوباره یک فردی با تمام خصوصیات او موجود شد، این او نیست، این مثل او است، نمی‌توانیم بگوییم: معدوم دوباره موجود شد، برای این که یکی از جهات معینه‌اش همین زمانش است، زمان هم از مشخصات موجود مادی است، این زید در این زمان با این خصوصیت، حتی زمانش اگر با همه چیزش رفت و نابود شد، دوباره در یک زمان دیگری دیگر موجود شد، این آن نیست، پس اعاده معدوم محال است.<sup>(۱)</sup> این مدعایمان است. شیخ الرئیس در این باره ادعای

۱- محل بحث جایی است که شیء معدوم محض شود، بعضی گفته‌اند: اعدام به معنی تفرق اعضا

ضرورت کرده و گفته است: هر کس به فطرت سالم خودش مراجعه کند و از خودش عصبیت را دور بیندازد، می‌فهمد اعاده چیزی که معدوم شد، عقلاً ممتنع است.

فخر رازی هم که معروف به امام المشککین است و همیشه در مسایل فلسفی و کلامی تشکیک می‌کند، با این حال در این مسأله تشکیک نکرده و گفته است: این که شیخ الرئیس گفته است: امتناع اعاده معدوم ضروری و بدیهی است، این حرف، حرف درستی است. با این که در این مسأله ادعای ضرورت شده است با این حال عده‌ای آن را نظری دانسته و ادله‌ای برای اثبات امتناع اعاده معدوم ذکر کرده‌اند.

توضیح متن:

«اختلفوا في جواز إعادة المعدوم و عدمه»

اختلاف کرده‌اند در جواز اعاده معدوم و عدم جواز آن، که آیا جایز است دوباره معدوم برگردانده شود یا نه؟

«فأكثر المتكلمين على الأول»

اکثر متکلمین می‌گویند: اعاده معدوم جایز است.

«و الحكماء و جماعة من المتكلمين على الثاني و هو الحق»

و حکما و گروهی از متکلمین می‌گویند: اعاده معدوم محال است، و همین سخن حق است.

«كما قلنا: إن إعادة المعدوم بعينه - فإنّ النزاع إعادته مع جميع مشخصاته و

عوارضه - فهي ممّا امتنعا»

همان‌طور که ما در شعر گفتیم: اعاده کردن عین آن چیزی که معدوم شده است

---

است که اعضا از هم جدا شوند و دوباره به هم متصل شوند در این غرر محل بحث جایی است که چیزی به طور کلی نیست شود و دوباره هست شود. (استاد (ره))

ممتنع است، این که گفتیم: «بعینه»، یعنی عین آن چیزی که معدوم شده است نمی تواند اعاده شود؛ برای این است که محلّ نزاع، اعاده معدوم با جمیع مشخصات و عوارض آن است، این اعاده ای است که می گوئیم از امور محال است.

«فلا تکرار فی تجلیه تعالی»

بنابراین در تجلی حق تعالی، یعنی موجودات که همه به تجلی و ایجاد حق تعالی محقق می شوند، در ایجاد و تجلی حق تعالی تکرار نیست، یعنی زید را خدا دو دفعه موجود نمی کند، زید یک دفعه موجود می شود، منتها وجودش تا ابد باقی است، در عالم برزخ هم همین زید، باقی است، در قیامت هم همین زید، باقی است، چنین نیست که زید نیست محض بشود، دوباره هست بشود، تکرار در تجلی حق تعالی نیست، یعنی هر موجودی که جلوه حق تعالی است، یک دفعه محقق می شود.

«و فی کلّ آن له شأن جدید لیس کمثله شیء»

و در هر آنی خدا یک کار تازه دارد، هر کاری یک کار تازه ای است، تکرار گذشته نیست، در هر آن برای خدا شأن جدیدی هست، و هیچ چیز مثل خدا نیست، همان طور که خود خدا تکرار نمی شود، کارهایش هم تکرار نمی شود. چون عالم مظاهر حق است.

«و فی کلّ شیء له آیه تدلّ علی أنه واحد»

در هر چیزی از برای خدا نشانه ای هست، که دلالت می کند بر این که خدا یکی است.

«و بعضهم کالشیخ الرئیس فیه، أي فی الامتناع الضرورة و البداهة ادعی. و استحسن

الإمام الرازی دعوی الضرورة»<sup>(۱)</sup>

۱- و نعم ما قال الشيخ من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة و رفض عن نفسه الميل و العصبية شهد

و بعضی هم مثل شیخ رئیس درباره امتناع اعاده معدوم ادعای ضرورت و بدهت کرده و گفته است: ضروری است که اعاده معدوم محال است، و امام فخرالدین رازی هم ادعای شیخ را نیکو شمرده است، یعنی او هم گفته است: سخن شیخ واقعاً حرف خوبی است و امتناع اعاده معدوم دلیل نمی خواهد.

«و القائلون بنظرية المطلق استدلوا عليه بوجوه:»

اما قائلین به نظری بودن مطلب به چند وجه برای آن دلیل آورده اند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع قطعاً و كما أنه قد يتوهم في غير البديهي أنه بديهي لأسباب خارجية فكذا قد يتوهم في البديهي أنه غير بديهي لموانع من خارج و بالله التوفيق.  
ر.ك: المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۴۸.

## ﴿ درس جهلم ﴾

منها: ما أشرنا إليه بقولنا: فإنه الضمير للشأن على جوازها، أي على تقدير جواز الإعادة حتم في الشخص المعاد تجويز تخلل العدم و هو يديهى البطلان. كيف و هو تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، و هو بحذاء تقدّم الشيء على نفسه بالذات.

و منها: أنه على تقدير جواز الإعادة، جاز أن يوجد ما يماثله، أي يماثل المعاد من جميع الوجوه مستأنفاً، أي ابتداءً، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد، و الحال أنّ سلب ميز يبطله، أي يبطل أن يوجد مثله ابتداءً. و وجه عدم الامتياز بينهما أنّ المفروض اشتراكهما في الماهية و جميع العوارض، فلم يكن أحدهما مستحقاً لأن يكون معاداً لشيء و الآخر لأن يكون حادثاً جديداً، بل إمّا أن يكون كلّ واحد منهما معاداً أو كلّ واحد منهما جديداً. نعم، لو كان تقرّر الماهية منفكّة عن الوجود جائزاً و كان الوجود كأمر طار عليها جاز اختلافهما في الحكم، لكنّه محال.

و منها: أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه، العود عاد، أي صار، عين الابتداء، إذ المفروض أنّ الهويّة بعينها هي المبتدئة، و لأنّ الزمان من الشخصات أو لأنّه أيضاً يعدم و يجوز إعادته، فإذا عاد الزمان المبتدأ صدق على المعاد أنّه مبتدأ لكونه موجوداً في الزمان المبتدأ، فيلزم الانقلاب و الخلف أو اجتماع المتقابلين في الهويّة الواحدة.

و منها: أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه، ليس عدد نفس العود بالغاً إلى انتهاء، إذ حينئذٍ لم يكن فرق بين العود الأوّل و بين الثاني والثالث و الرابع و هكذا، حتّى يتعيّن الوقوف على مرتبة. فإنّ ما فرض عوداً أولاً ليس حالة إلاّ كما يفرض ثانياً أو غيره كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء و حالة العود.

و كذا ليس عدد المعاد بالغاً إلى انتهاء من وجهين: أحدهما: أنه حين إعادة ذات شخصيّة يلزم أن يعاد جميع ما يتوقّف عليه، من علّة و شرط و معدّ و غيرها و علّة العلة و شرط الشرط و معدّ المعدّ و هكذا حتّى يعود الاستعدادات بجملتها و الأدوار الفلكيّة و الأوضاع الكوكبيّة برمّتها، بل جملة ما سبقت في السلسلة الطولية و العرضية. و اللازم باطل بالضرورة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

بحث در اعاده معدوم بود، گفتیم اگر یک چیزی معدوم شد، اعاده عین او محال است، شیخ الرئیس گفته است: این که اعاده معدوم محال می باشد، بدیهی است و دلیل نمی خواهد، امام فخرالدین رازی هم این دعوی ضرورت را نیکو شمرده است. عده ای هم این مطلب را نظری دانسته و برای آن دلیل هایی آورده اند. مرحوم حاجی هم چند دلیل از آن ها را آورده که هر کدام از جهتی دلالت بر مدعا دارد.

**دلیل اول:**

اگر اعاده معدوم جایز باشد لازم می آید شیء زماناً مقدم بر خودش باشد و همان طور که تقدّم ذاتی چیزی بر خودش، محال است، تقدّم زمانی چیزی بر خودش، هم محال است؛ زیرا الشیء ما لم یتشخص لم یوجد، هر چیزی تا مشخص نشود موجود نمی شود، تشخص زید به این است که مثلاً دو متر قدش است، رنگش چطور است، پدرش کیست، مادرش کیست، و در زمان خاص، و در مکان خاص باشد، حتی زمان هم از مشخصه های اوست، بعضی گفته اند که زمان از مشخصات نیست و بعضی گفته اند هست، زمان، مقدار و اندازه حرکت است، و ماده بدون حرکت نیست، و حرکت تنها حرکت مکانی نیست که از جایی به جایی باشد، حرکت جوهری اصل حرکات است، هر یک از ماها از مرتبه نطفه شروع شده ایم، و مراتب علقه و مضغه و عظام را گذرانده، و بعد تحولات و تطوراتی پیدا می کنیم تا یک وقت از دنیا برویم،



هرچند نفس ما در این عالم مجرد است، اما این نفس مجرد، صورت و حقیقت وجود ماست و با ماده که همان بدن است یک نحوه اتحادی دارند، یعنی بدن از مراتب و شئون نفس است و بدن که امر مادی است و همچنین نفس که با بدن گونه‌ای اتحاد دارد حرکت جوهری دارند، بلکه چنان‌که در جای خود در مباحث حرکت اثبات شده است، ماده عین حرکت می‌باشد نه این‌که حرکت عارض بر آن باشد، و در هر صورت با مردن، نفس ما از بدن مادی جدا می‌شود، مثل میوه‌ای که از درخت چیده بشود.

پس حرکت، ذاتی هر وجود مادی از جمله وجود ماهاست، و وجود ما هر کدام در یک مقطع خاصی با حرکت و زمان توأم است و شخصیت و تشخیص شیء به وجودش است، بنابراین اگر اعاده معدوم جایز باشد، لازم می‌آید بین شیء مشخص، عدم متخلّل بشود، مثلاً شما اگر فرض کنید که با گِل، یک شکلی را درست کردید، این شکل مشخصه‌اش این است که به دست شما و در ساعت فلان، انجام شده، مبدأش کی بود و منتهاش کی بود، بعد اگر آن صورت و شکل را از بین بردید، فرض کنید به اندازه یک ساعت این شکل معدوم است، و دوباره در ساعت سوّم یک شکل دیگر مثل او درست کردید، این اعاده آن نیست، این احداث یک شکل دیگر مثل آن است، اگر بگوییم: این اعاده همان است، معنایش این است که شخص این صورت که در ساعت اوّل وجود دارد، و در ساعت دوّم معدوم است، در ساعت سوّم همان صورت ساعت اوّل وجود دارد، لازم می‌آید تخلّل و فاصله شدن عدم بین وجود شیء؛ این یعنی تقدّم زمانی یک شخص بر خودش و این محال است، همان‌طور که تقدّم ذاتی شیء بر خودش محال است، و چون تقدّم ذاتی شیء بر خودش محال است، مثلاً نمی‌شود یک چیزی خودش علت خودش باشد، چون رتبه علت مقدّم بر معلول است، در علیت، تقدّم، زمانی نیست، بلکه تقدّم، ذاتی است، یعنی رتبه وجودی علت مقدّم بر رتبه وجودی معلول است، مثل حرکت دست و حرکت کلید، دست تا حرکت

می‌کند کلید حرکت می‌کند، با این‌که حرکت دست و حرکت کلید زماناً یکی است، اما عقل می‌گوید: حرکت کلید معلول و متأخر از حرکت دست است و حرکت دست علت آن و مقدم بر آن است، این تقدّم، تقدّم زمانی نیست، این تقدّم، تقدّم بالذات است، و اگر یک چیزی بخواهد تقدّم ذاتی بر خودش داشته باشد، یعنی علت خودش باشد، لازم می‌آید یک شیء هم مقدم باشد هم مؤخر، هم علت باشد هم معلول، عقل می‌گوید: این لازمه‌اش تناقض و قهراً امری محال است.

تقدّم زمانی هم مثل آن است و به طریق روشن‌تر محال است؛ چون لازم می‌آید یک شخص دو شخص بشود، یعنی این شیء یک ساعت هست، بعد یک ساعت نیست، بعد ساعت سوّم شما می‌گویید: این همان شخص ساعت اول یعنی همان شخص ساعت اولی با حفظ همان ساعت اول است. لازمه این، تخلّل و فاصله شدن عدم بین یک شخصیت است؛ اصلاً وجود مساوق با وحدت است، ما قبلاً گفتیم تکرار در تجلّی نیست، خدا واحد است و کلّ شیء له آیه تدلّ علیّ أنّه واحد، همان‌طوری که حق تعالی وجود و وحدت اصلی دارد، معلول هم وجود و وحدت ظلّی دارد، وجود و وحدت و تشخّص یکی است، اگر معدومی بخواهد اعاده بشود، لازم می‌آید تخلّل عدم بین یک شخص، و این‌که یک شخص دو شخص بشود، اگر دو شخص باشد دو چیز می‌شود و این خلاف فرض است، شما فرض کرده‌اید که یک شخص است همان شخص برگشته است. این دلیل اول.

### دلیل دوّم:

دوّمین دلیلی را که ذکر می‌کنند مبتنی بر یک قاعده عقلی است که: «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد»، حکم مَثَل‌ها نسبت به آنچه درباره آن‌ها جایز یا غیر جایز است یکی است، مثلاً زید و عمرو مثل هم هستند و همان‌طوری که زید انسان و ممکن الوجود است عمرو هم انسان و ممکن الوجود است، بنابراین گفته می‌شود:

بفرض جواز اعاده معدوم، این موجودی که اعاده شده و مُعاد است عین آن موجود اولی است که معدوم شده بود، بسیار خوب، این عین او است، اما سؤال این است: آیا مثل موجود مُعاد را هم می‌شود از نو ایجاد کرد یا نه؟ شما می‌گویید: عین صورت اول عود داده شده است، می‌گوییم: آیا یک صورت مثل صورت عود داده شده را هم می‌شود ایجاد کرد یا نه؟ طبق قاعده نامبرده اگر عین صورت اول مُعاد را می‌شود برگرداند، مثل آن را هم می‌شود ایجاد کرد؛ چون هر دو ممکن است و حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد، ولی ما که اعاده معدوم را ممتنع می‌دانیم می‌گوییم که: محال است مثل امر مُعاد را ایجاد کرد؛ زیرا بر فرض اگر مثل آن ایجاد شد، از کجا بفهمیم که این عین آن مُعاد است و یا مثل آن؟ امتیاز این دو را از کجا بدانیم؟ دوئیت امتیاز می‌خواهد، باید یک امتیازی داشته باشند، یک آدم را می‌دانیم این همان نطفه سابق است برای این که در تمام این مراحل یک حافظ وحدتی هست که همان ماده باشد، و الا اگر نطفه به طور کلی معدوم بشود، و علقه‌ای از اصل موجود بشود، به چه دلیل می‌گوییم این آن است؟ این که می‌گوییم: این همان نطفه است، برای این است که در تمام مراحل تطوّر و تحوّل، صورت عوض شده، اما هیولا و ماده محفوظ بوده است، همان ماده است که پی‌درپی صورتی بعد از صورت به خود می‌گیرد، این جا این همانی محفوظ است، اما در مورد بحث، فرض این است که در اعاده معدوم، ماهیت مُعاد هم ثابت نیست. اگر حرف معتزله را می‌زدیم که می‌گفتیم: ماهیات، در حال عدم، ثبوت دارند، آنچه مُعاد و اعاده شده است، با آنچه به عنوان امری مثل مُعاد از نو موجود می‌گردد فرق می‌کند، برای این که بنا بر این نظر، در مورد مُعاد، در هنگام عدم ماهیت، وجود از ماهیت گرفته شده و دوباره در هنگام اعاده، وجود به آن ماهیت داده می‌شود، ماهیت حافظ و ملاک این همانی است. پس اگر ماهیت محفوظ باشد، شما می‌توانید امتیاز قائل بشوید بین آنچه معاد است و آنچه به عنوان مثل مُعاد، از آغاز موجود شده است، ولی ما که حرف معتزله را قبول نکردیم، گفتیم: یک چیز که معدوم

شد، رفت و تمام شد، ثابت و موجود یکی هستند، یک چیزی که موجود نیست ثابت هم نیست.

بنابراین سؤال می‌کنیم: آنچه بعد موجود می‌شود، عین همان موجود است که اعاده شده است یا مثل آن است، امتیاز بین این دو چیست؟ از این که امتیازی در کار نیست، مُعاد بودن معلوم نیست، مُعاد بودن وقتی قطعی می‌شود که ماهیت معاد در دو حال محفوظ باشد، و بدین طریق تمیز از مثل خود پیدا کند و بتوان گفت این یکی که مثل است از آغاز موجود شده است، ولی ما قائل شدیم ماهیت چیزی نیست. بنابراین باید بگویید، امتیاز بین مُعاد و مبتداً که همان مثل باشد وجود ندارد؛ در حالی که دوئیت اقتضا می‌کند امتیاز باشد که این یکی را بگوییم معاد است و این یکی را بگوییم از آغاز و مبتداً است، اگر بین آن دو امتیازی نباشد، پس نمی‌توان گفت آنچه موجود شده است حتماً همان معاد است، این هم دلیل دوّم.

#### دلیل سوّم:

دلیل سوّم این‌که: چیزی که عود می‌کند، بالأخره با همه خصوصیات باید عود بکند؛ زیرا اگر با همه خصوصیات عود نکند، این عود چیز اوّل نیست، همان‌طور که مثال زدیم: شما اگر گلی را به شکل یک کبوتر در آوردید، بعد آن شکل را به هم زدید، دوباره آن را به شکل کبوتر درست کردید، اگر بخواهید شکل دوّم عین یعنی همان شکل اوّل باشد، یکی از مشخصاتِ شکل اوّل، زمان آن است که در زمان خاصی، آن شکل وجود داشت، این شکل دوّم اگر بخواهد عین اولی باشد، یکی از مشخصاتش هم زمان اوّل است که آن زمان باید برگردد. حالا فلاسفه یک بحثی دارند که آیا زمان هم از مشخصات است، یا نیست، به عقیده ما که به حرکت جوهری قائلیم، زمان، همان مقدار و اندازه حرکت بوده و منتزع از حرکت و خارج محمول نسبت به حرکت می‌باشد و به حسب خارج، عین حرکت است، و حرکت جوهری، صورت ماده است،

و حقیقت شیء هم همان صورت آن است؛ پس زمان از مشخصات موجود مادی است.

شیخ رئیس در این مسأله با شاگردش گفتگو می‌کردند، شاگرد می‌گفت: زمان از مشخصات است، شیخ رئیس می‌گفت: نه، از مشخصات نیست، شاگرد بر سخن خود اصرار ورزید، شیخ رئیس در جوابش توقف کرد و دیگر جواب نداد، شاگرد گفت: چرا جواب نمی‌دهید؟ گفت: مگر تو نگفتی: زمان از مشخصات است؟ گفت: بله، گفت: خوب آن شیخ رئیسی که تو از او سؤال کردی زمانش گذشت و بنابراین که زمان از مشخصات باشد خودش هم گذشت، آن سائل هم که سؤال می‌کرد آن هم زمانش گذشت، و بنابراین که زمان از مشخصات باشد، تو حالا یک آدم تازه‌ای هستی و من هم یک موجود تازه‌ای، تو هر سؤالی بکنی، تا سؤال تمام شد، آن آدم سؤال کننده عوض شده، شخص هم که از او سؤال شده عوض شده است، بنابراین من الزام ندارم از سؤالی که از شیخ رئیسی که یک ساعت قبل بود و رفته، جواب بدهم. این‌گونه می‌خواسته حرف او را رد کند. در صورتی که باید گفت: آقای شیخ رئیس، شیخ رئیس باقی است، شیخ رئیس از همان اول تا آخر موجود است، زمان هم مشخص او است، منتها زمان کشدار، از همان وقت که نطفه شیخ رئیس منعقد شد، شیخ رئیس مادی هست، تا آخر عمر، پس زمان هم یکی از مشخصات آن موجود اول است که با فرض جواز اعاده معدوم باید با شیء مُعاد اعاده شود.

**فرض دیگر:** آیا زمان هم خودش یک چیزی هست یا نه؟ پس با فرض جواز اعاده معدوم، زمان معدوم شده را هم می‌شود اعاده کرد؛ چون بنابراین مبنای هر چیزی که معدوم شد دوباره می‌شود آن را عود داد، مثلاً ساعت اول آفتاب دیروز که معدوم شده، دوباره همان ساعت عود داده شود، ولی اگر همان زمان برگشت، همان زمان، دیگر معاد نیست، این زمان مبتداً است، پس با فرض اعاده معدوم، مُعاد، عین مبتداً می‌شود؛ و به قول مرحوم حاجی سه محذور پیش می‌آید: ۱- انقلاب، ۲- خلف، ۳- اجتماع متقابلین.

انقلاب می‌شود، یعنی معاد عین مبتدأ می‌شود. خلف است به این‌که بگویید: معادی در کار نیست، این فقط مبتدأ است، که این خلاف فرض است؛ چون فرض این بود که می‌گویید: مُعاد است، مبتدأ نیست. اجتماع متقابلین است به این‌که بگویید: این هم معاد است و هم مبتدأ، این هم محال است؛ چون یک چیز دو چیز ناسازگار می‌شود.

#### دلیل چهارم:

دلیل چهارم این‌که: اگر اعاده معدوم ممکن باشد، تحقق امور غیر متناهی لازم می‌آید. مرحوم حاجی این مطلب را به سه بیان ذکر می‌کند.

**بیان اول:** این‌که عودهای غیر متناهی لازم می‌آید، زیرا شما می‌گویید: عود اول جایز است، خوب ما می‌گوییم: عود اول با عود دوم با عود سوم و عودهای دیگر چه فرق می‌کند؟ خدا که قادر مطلق و تامّ الفاعلیه است، قابل هم تامّ القابلیه است، و هر چیزی که ممکن و تامّ القابلیه باشد خداوند باید آن را افاضه کند، عود اول این شیء، ممکن است، عود دوم و سوم و چهارم و پنجمش و همچنین عودهای دیگر تا بی‌نهایت همگی ممکن هستند، برای این‌که حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد، پس خداوند قادر مطلق هم باید همه عودهای غیر متناهی را ایجاد کند، بنابراین باید بگوییم: اعاده معدوم اصلاً جایز نیست یا تسلسل را قبول کنیم، تسلسل که باطل است پس اعاده معدوم هم که مستلزم آن است باطل است.<sup>(۱)</sup> این یک بیان.

---

۱- صرف تحقیق عودهای نامتناهی، با نظر به این‌که بین آنها هیچ ترتب و رابطه علی و معلولی نیست، تسلسل مصطلح و محال نیست و مرحوم حاجی نیز از آن به تسلسل تعبیر ننموده است، بلکه حاصل سخن مرحوم حاجی با توجه به تعلیقه‌ای که در این جا دارند این است که: اگر عود اول جایز باشد عودهای دیگر تا بی‌نهایت نیز جایز است؛ زیرا «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» و هیچ مرجح و مخصّص برای مرتبه خاصی از عود و عودی معین وجود ندارد، پس چرا عود یک بار فقط جایز باشد، و تحقیق پیدا کند و نه بیشتر؟ بنابر قاعده مشارک‌الیها: «حکم

**بیان دوّم:** این که در نظام هستی همه اشیا به هم وابسته و پیوسته هستند، این نظام، نظام علت و معلول است، من که موجود هستم، به تنهایی که از زمین بالا نیامده‌ام، شخصیت من به این است که در زمان خاصی، با پدر و مادر خاصی، بعد هم پدر من باز پدر و مادری دارد، مادرم هم پدر و مادری دارد، سلسله می‌رود تا برسد به آدم و حوّا، قبل از آدم و حوّا باز بالأخره یک سلسله علل و معلول بوده تا می‌رود بالا، همچنین با موجودات دیگری که در این عالم هستند، یک همبستگی هست؛ برای این که تمام این‌ها سلسله علت و معلول است و همه این سلسله‌های علل و معالیل منتهی می‌شود به اراده حق تعالی، پس همه موجودات با هم ملازم هستند، من خودم عللی داشتم آن کسی که خیال می‌کنیم به من ربطی ندارد، آن هم ربط دارد، ولو یک آدمی در جنگل‌های آمازون، آن هم بالأخره پدر و مادر دارد، و پدر و مادرش همین‌طور منتهی می‌شود تا می‌رسد به اراده حق تعالی. همه سلسله علل و معالیل در این عالم به هم وابسته است.

علت هم چند قسم است: مقتضی، شرط، عدم المانع، معدّ، که این‌ها همه اجزاء علت تامّه است، پس سلسله علل و معالیل به هم وابسته و همه لازم و ملزوم است؛ بنابراین اگر من که معدوم شدم، بخوام دوباره موجود بشوم تمام این‌هایی که در سلسله علل من بودند و آن‌هایی که ملازم من هستند، همه این‌ها باید برگردد، اگر یک پرکاهی که معدوم شده، بخواید عین آن اعاده شود، تمام نظام وجود باید از سر گرفته بشود، تا این پرکاه دوباره اعاده داده بشود، پس باید امور غیر

---

﴿الامثال...﴾ باید همه عودها تا بی‌نهایت جایز بوده و بتواند تحقّق پیدا کند. ولی مخفی نیست که این دلیلی خطابی است؛ زیرا اولاً: چنان‌که اشاره شد صرف تحقّق امور نامتناهی غیر مترتب هیچ محذور عقلی و امتناع ذاتی ندارد و تنها استبعاد محض است، و ثانیاً: عدم وجدان مرجّح برای مرتبه و عددی خاص از عود، دلیل بر عدم مرجّح به حسب واقع نیست، ممکن است مرتبه خاص از عود مثلاً یک مرتبه و یک بار عود، مرجّحی پنهان از ما و آشکار برای خداوند قادر مطلق داشته باشد، و بر آن اساس عودهای نامتناهی تحقّق پیدا نکند. (اسدی)

متناهی<sup>(۱)</sup> از علل و شرایط و معدّات و کذا و کذا برگردد. این هم یک بیان بیان سوّم: این که: چون زمان هم باید بتواند عود داده شود و فرق بین زمان مبتدأ و زمان مُعاد این است که اولی در زمان سابق و دومی در زمان لاحق است، بنابراین هر زمانی یک زمان لازم دارد و به این طریق تسلسل در زمان واقع می شود. عبارت این بخش را بخوانیم.

توضیح متن:

«منها: ما أشرنا إليه بقولنا: فَإِنَّهُ الضمير للشأن على جوازا، أي على تقدير جواز الإعادة حتم في الشخص المعاد تجويز تخلّل العدم و هو بدیهی البطلان»

از جمله ادله ای که دلالت می کند بر عدم جواز اعاده معدوم، آن چیزی است که ما در این کلامان به آن اشاره کردیم: پس به درستی که شأن چنین است، «فإنّه» - ضمیر، ضمیر شأن است - بنابر فرض جواز اعاده معدوم «حتمّ» حتمی می شود، یعنی به طور قطع باید جایز بدانیم تخلّل عدم در شخص اعاده شده را، که عدم بین یک شخص فاصله باشد، و این بدیهی البطلان و باطل بودن آن واضح است. (این که «في الشخص» می گوید، اشاره به همان جهت است که تشخّص شیء به وجود شیء است، و هر وجودی واحد است).

«کیف؟ و هو تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، و هو بحذاء تقدّم الشيء على نفسه بالذات»

چطور بگوییم که تخلّل عدم جایز است، و حال این که این تقدّم شیء بر خودش بالزمان است، و این تقدّم شیء بالزمان مثل تقدّم ذاتی شیء بر خودش امری محال

---

۱- این امر به خودی خود محال نیست، مگر این که به واسطه لزوم بازگشت زمان مبتدأ همچون بازگشت دیگر امور مقارن و ملازم، مستلزم این باشد که عود عین ابتدا گردد، یا تخلّل عدم لازم آید، که در این صورت دلیل چهارم به دلیل اول یا سوّم بازگشته و دلیل مستقلی نیست. (اسدی)



است، وقتی که تقدّم ذاتی شیء بر خودش محال است، با این که در تقدّم ذاتی، متقدم و متأخر در یک زمان است، تقدّم زمانی شیء بر خودش هم محال است. نمی‌گوید به طریق اولی، بلکه می‌گوید: بحدّاء یعنی مثل تقدّم بالذات مستلزم اجتماع نقیضین است. «و منها: أنّه علی تقدیر جواز الإعادة، جاز أن يوجد ما يماثله، أي يماثل المعاد من

جميع الوجوه مستأنفاً، أي ابتداءً، لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد»

و از جمله ادله‌ای که دلالت می‌کند بر عدم جواز اعاده معدوم این است که: بر فرض جواز اعاده معدوم باید مماثلش، یعنی مماثل امر مُعاد هم جایز باشد که به طور استینافی یعنی ابتدایی و بدون سابقه پیشین موجود بشود، مماثلی که از جمیع جهات همانند معاد باشد، برای این که حکم امثال در جواز و عدم جواز یکی است.

«و الحال أنّ سلب میز یبطله، أي يبطل أن يوجد مثله ابتداءً»

و حال این که نبودن تمیز بین مُعاد و مستأنف، این امر را باطل می‌کند، یعنی این را که مثل مُعاد ابتداءً موجود بشود.

«و وجه عدم الامتياز بينهما أنّ المفروض اشتراكهما في الماهية و جميع العوارض»

و وجه این که بین مُعاد و مستأنف میزی نیست این است که مفروض این است که این دو در ماهیت و جمیع عوارض مشترکند.

«فلم يكن أحدهما مستحقاً لأن يكون معاداً لشيء و الآخر لأن يكون حادثاً جديداً، بل

إمّا أن يكون كلّ واحد منهما معاداً أو كلّ واحد منهما جديداً»

پس چنین نیست که یکی شایستگی و رجحان داشته باشد که بگوییم: این مُعاد است و دیگری شایستگی این را داشته باشد که بگوییم: این حادث و جدید است (چون این ترجیح بلا مرجح می‌شود)؛ بلکه یا هر دو مُعادند، یا هر دو جدید هستند؛ و در هر صورت خلاف فرض لازم می‌آید.

«نعم، لو كان تقرّر الماهية منفكّة عن الوجود جائزاً و كان الوجود كأمّر طار عليها جاز

اختلافهما في الحكم، لكنّه محال»

بله اگر حرف معتزله که می‌گفتند: ثبوت غیر از وجود است، و ماهیات در حال عدم متقرّرند و جدای از وجود یک نحوه ثبوتی دارند، بعد نور وجود بر آنها عارض می‌شود، اگر این حرف محال را قبول کنید، آن وقت می‌توانید بگویید بین مُعاد و مستأنف فرق هست، یعنی ممکن می‌شود اختلاف معاد با مستأنف در حکم، که آن را بگوییم معاد است و این را بگوییم مستأنف، «لکنّه محال»، لکن تقرّر ماهیت در حال عدم که معتزله می‌گفتند، محال است؛ وقتی وجود رفت، ثبوت هم نیست، هیچ چیز نیست.

«و منها: أنّه علی تقدیر جواز إعادة المعدوم بعینه العود عاد، أي صار، عین الابتداء»  
و از جمله ادله‌ای که دلالت می‌کند بر عدم جواز اعاده معدوم این‌که: بر فرض که ممکن باشد معدوم را بعینه یعنی خودش را نه تنها مثلش را اعاده بدهیم، (عاد در این جا به معنای صار است)، لازم می‌آید که عود و برگشتن عین آغاز بودن باشد، چرا؟  
«إذ المفروض أنّ الهوية بعینها هي المبتدئة، و لأنّ الزمان من الشخصات»  
زیرا فرض این است که هویتی که برگشته، همان هویتی است که در ابتدا بوده است؛ و همچنین برای این‌که زمان هم یکی از مشخصات شیء است، برای این‌که مُعاد با همه مشخصاتش از جمله همان زمان برگشته است، پس اعاده با ابتدا یکی می‌شود.

«أو لآئّه أيضاً یعدم و یجوز إعادةته»

یا به علت این‌که زمان نیز خودش یک چیزی است که اگر معدوم می‌شود، و باید جایز باشد که برگردد و اعاده آن جایز باشد.

«فإذا عاد الزمان المبتدأ صدق علی المعاد أنّه مبتدأ لکونه موجوداً فی الزمان المبتدأ، فیلزم الانقلاب و الخلف أو اجتماع المتقابلین فی الهوية الواحدة»

پس هنگامی که زمان آغاز، دوباره برگشت، صادق می‌شود بر آن‌که آنچه عود داده شده بگوییم: این همان مبتدأ است، چرا؟ برای این‌که همان زمان مبتدأ الآن موجود

شد، چون زمان برگردانده می شود، پس این همان مبتداً است، معاد نیست. در این صورت چند تالی فاسد دارد: انقلاب و خلف و یا اجتماع المتقابلین در موجودی واحد.

«فیلزم الانقلاب»، اگر بگوییم که: همان مبتداً، مُعاد است، لازمه اش انقلاب است. مبتداً منقلب به معاد شد، «و الخلف»، یا می گوییم که: اصلاً مُعادی نیست، فقط مبتداً است، این خلاف فرض است، فرض شما این است که می گوید این معاد است. «أو اجتماع المتقابلین في الهوية الواحدة»، یا می گوید: این هم معاد است و هم مبتداً، در این صورت لازم می آید که یک هویت هم مبتداً باشد و هم معاد، پس اجتماع متقابلین در هویت واحد لازم می آید.

«و منها: أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه، ليس عدد نفس العود بالغا إلى انتهاء»

و از جمله ادله ای که دلالت دارد بر عدم جواز اعاده معدوم این که: اگر ممکن باشد اعاده معدوم، که عینش بخواهد برگردد، عدد و شمار خود عود به پایان نمی رسد، چرا؟

«إذ حينئذٍ لم يكن فرق بين العود الأوّل و بين الثاني و الثالث و الرابع و هكذا، حتّى يتعيّن الوقوف على مرتبة»

چون در این صورت فرقی بین عود اوّل و دوّم و سوّم و چهارم و بیشتر نیست تا در یک مرتبه متوقف بشود چون همه اش ممکن است، و حکم الأمثال فیما يجوز و فیما لا يجوز واحد پس باید ممکن باشد عودهای غیر متناهی تحقق یابد. «حتّى» به آن «لم یکن» می خورد؛ یعنی فرقی بین عود اوّل و عودهای دیگر نیست، «حتّى يتعيّن»، تا تو بگویی فقط یک عود و یا دو عود می آید.

«فإنّ ما فرض عوداً أولاً ليس حالة إلاّ كما يفرض ثانياً أو غيره، كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء و حالة العود»

زیرا آنچه به عنوان عود اول فرض شده و محسوب گردیده است، حال آن نیست، مگر مثل آنچه عود دوم یا سوم محسوب می شود، کما این که بین حالت ابتدا و حالت عود فرقی نیست.

«و کذا لیس عدد المعاد بالغاً إلى انتهاء من وجهین»

و همچنین عدد مُعاد بالغ به انتهاء نباید باشد این مطلب را به دو بیان ذکر می کنیم: «أحدهما: أنه حين إعادة ذات شخصية يلزم أن يعاد جميع ما يتوقف عليه، من علّة و شرط و معدّ و غيرها و علّة العلّة و شرط الشرط و معدّ المعدّ و هكذا حتّى يعود الاستعدادات بجملتها و الأدوار الفلکیّة و الأوضاع الكواکبية برمتها»

بیان اول این که: وقتی که یک ذات شخصی اعاده شود، لازم می آید اعاده شود هر چیزی که این ذات بر آن توقف دارد، از علتش، شرطش، معدّش و غيرها و علت العلّة، یعنی من که برگردم پدرم، مادرم، پدر پدر، مادر مادر، همین طور برو تا آخر، و شرط الشرط و معدّ المعدّ و دیگر امور، حتی تمام استعدادها برگردد، و همه استعدادها به فعلیت برسند، و حتی دورهای فلک هم باید برگردد و هر کوبی در جای خودش باید قرار گیرد همه اینها باید برگردد به حالت اول.

«بل جملة ما سبقت في السلسلة الطولية و العرضية و اللازم باطل بالضرورة»

بلکه هر چه در سلسله علل طولیه و عرضیه گذشته است، بایستی همه برگردد، و این که شما بگویید: تمام این نظام وجود برمی گردد برای این که یک معدوم می خواهد برگردد باطل است، پس اعاده معدوم باطل و غیر جایز است. این وجه اول. اما وجه دوم که اعاده زمان است در درس بعد ان شاء الله.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين



## ﴿ درس چهل و یکم ﴾

و ثانيهما: أنه لو جاز إعادة المعدوم لجاز إعادة الزمان. و لو أُعيد الزمان لزم التسلسل، إذ لا فرق بين الزمان المبتدأ و الزمان المعاد إلا بأن هذا في زمان لاحق و ذلك في زمان سابق، فللزمان زمان فيلزم إعادته و يتسلسل. فإن قلت: ساقية الزمان المبتدأ بنفس ذاته، لا بكونه في زمان آخر سابق. قلت: فعلى هذا، لا يصدق عليه المعاد، لأن الساقية ذاتية له. فلا تتخلف و لا تصير لاحقية. فقد نهض جواز مفارقة الساقية و طرو اللاحقية عليه المساوق لجواز كون الزمان في الزمان من فرض جواز الإعادة. فهذه وجوه ثلاثة أشرنا إليها بقولنا: «و ليس بالغاً إلى انتهاء».

ثم لما كان عمدة دواعي المتكلم على إنكاره ظنه مخالفته للقول بحشر الأجساد الناطق بحقيقته السنة جميع الشرائع الحقة أشرنا إلى فساد هذا الظن، فقلنا: ما - نافية - ضر أن الجسم غب، أي بعد، ما - مصدرية - فنى هو المُعاد - بضم الميم - في المعاد - بفتح الميم - و «أن» مع اسمها و خبرها في موضع فاعل «ضر» و قولنا مفعوله، لما سيأتي في الفريدة الثالثة من المقصد السادس من إقامة البراهين الوثيقة على أن البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دار الغرور.

و امتناعها، أي امتناع الإعادة لأمر لازم إشارة إلى جواب استدلال

القائلين بالجواز. تقريره أنّه لو امتنعت، فذلك إمّا لماهية المعدوم و لازمها فيلزم أن لا يوجد ابتداء، و إمّا لعارضها المفارق، فالعارض يزول فيزول الامتناع. و تقرير الجواب أنّ الامتناع لأمر لازم لا للماهية، بل للهوية أو لماهية الموجود بعد العدم.

و معنى الإمكان خلاف الاعتقاد الجازم، أعني الاحتمال، في مثل قولهم: ذر في بقعة الإمكان ما - موصولة - لم يذده، أي لم يدفعه قائم البرهان إشارة إلى جواب دليل آخر إقناعي لهم. و هو أنّ الأصل فيما لا دليل على امتناعه و وجوبه هو الإمكان، كما قال الحكماء: «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان». و الجواب أنّ التمسك بالأصل بعد إقامة الدلائل على الامتناع أمر غريب، و بعد فيه ما فيه. و معنى ما قاله الحكماء أنّ ما لا دليل على وجوبه و لا على امتناعه لا ينبغي أن تنكروه، بل ذروه في سنبله و في بقعة الاحتمال العقلي لا أنّه يعتقد إمكانه الذاتي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

بحث درباره امتناع اعاده معدوم بود و این که اگر یک چیزی معدوم شد، نمی شود عین او دوباره عود داده شده و موجود شود. برای این مطلب چند دلیل آورده اند، دلیل چهارم این بود که اگر اعاده معدوم ممکن باشد تحقق امور نامتناهی لازم می آید، که به سه بیان ذکر شد:

**بیان اول:** وقتی که یک عود ممکن باشد، دو عود و سه عود فرقی نمی کند، اگر یک بار ممکن باشد دفعه دوم و سومش و دفعات دیگر هم ممکن است، آن وقت باید عودهای غیر متناهی ممکن باشد.

**بیان دوم:** لازم می آید مُعادهای غیر متناهی، یعنی کل نظام آفرینش که مرتبط با امر مُعاد است، برگردد.

**بیان سوم:** زمان یکی از مشخصات است و بنابراین اگر بخواهد عین چیزی عود بکند، زمانش هم باید عود بکند، و اگر زمان عود کند، لازم می آید که زمان، زمان پیدا بکند، مثلاً صورت کبوتر، اول آفتاب موجود بود بعد از ساعتی معدوم شد، اگر آمدید بعد از ظهر این صورت را دوباره درست کردید، وقتی این صورت عین آن صورت نخست می شود که این اولی را با همان مشخصه زمانیش، یعنی در اول آفتاب بودن عود بدهید، و بنابراین شما دو شکل دارید که هر دو زمانش اول آفتاب است وقتی که دو تا شد، خود مبتداً با مُعاد با هم چه فرقی دارند؟ لابد باید بگویید: آن مبتداً که در زمان اول آفتاب است در زمان اول است، و این مُعاد که آن هم در زمان اول آفتاب است در زمان دوم می باشد، پس زمان مبتداً و مُعاد، زمان پیدا کرد، وقتی زمان، زمان



داشت آن زمان دوم هم باید اعاده شود؛ زیرا اگر می‌خواهید یک چیزی را با همه مشخصات عود بدهید، همین‌طور که زمانش را عود می‌دهید، باید زمانِ زمانش را هم عود بدهید، باز دوباره نقل کلام می‌کنیم روی زمان دوم، زمان دوم هم دو تاست زمان دوم مبتداً و زمان دوم مُعاد و فرق این دو نیز به این است که یکی در زمان اول است و دیگری در زمان دوم، پس باز دوباره زمان، زمان پیدا می‌کند؛ و همین‌طور امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و تسلسل در زمان لازم می‌آید.

«فان قلت»، یک کسی اشکال کرده، می‌گوید: این تسلسل را قبول نداریم، چرا؟ برای این‌که فلاسفه گفته‌اند: سابقیت و لاحقیت، ذاتی زمان است، و واقعاً همین‌طور است، زمان سابق، ذاتش سابق است، زمان لاحق هم ذاتیش است که لاحق باشد، چنین نیست که زمان یک موجودی باشد که به خودی خود سابقیت و لاحقیت نداشته باشد، بعد سابقیت و لاحقیت عارض آن بشود، اصلاً حقیقت زمان یک امر منقضی متقضی و گذرا و سیال است، مثل حرکت است، یک ساعت حرکت، نیم ساعت اولش، بالذات قبل از نیم ساعت دوم آن است، نه این‌که حرکت یک چیز جمع و جوری باشد و سابقیت و لاحقیت نداشته باشد، بعد بالعرض به یک جزء آن بگویند تشریفاً تو اول باش، آن یکی دوم، چیزهایی که انقضا و تقضی و سیلان در ذاتش خوابیده، چنین است، بنابراین، زمان سابقیت و لاحقیتش بالذات است، پس این‌که شما گفتید: اگر زمان عود داده شود، لازم می‌آید آن زمان اولی دوباره در زمان باشد، صحیح نیست، زمان دیگر زمان نمی‌خواهد.

«قلت» مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: اگر این‌طور بگویید، که سابقیت، ذاتی زمان است، پس نمی‌شود دوباره لاحقاً همان را موجود کرد، این‌که ما گفتیم: زمان، زمان می‌خواهد، روی فرض شما است که خواستید بگویید: همان‌که مبتداً بود، بعد مُعاد شده و عین آن است، از این‌که می‌خواستید بگویید همان مبتداً با زمانش دوباره آمده و معاد شده است، ما گفتیم: پس فرق این دو چه می‌شود؟ شما می‌گویید: فرقی

به این می‌شود که مبتدأ با زمان خاص، در زمان اوّل است، مُعاد هم با همان زمان خاص، در زمان دوّم است، از این جاست که زمان، زمان پیدا می‌کرد، ولی اگر این حرف را زدید که سابقیت، ذاتی زمان سابق باشد، و آن زمان که لاحق است، ذاتیش این است که لاحق باشد، بنابراین، آن زمان که مبتدأ بوده، دیگر نمی‌شود اعاده شود، اگر این را قبول کردی و نیز فهمیدی که زمان از مشخصات است، پس اعاده معدوم محال است.

### چرا متکلمین قائل به جواز اعاده معدوم شده‌اند؟

مطلب دیگری که مرحوم حاجی به مناسبت در این جا مورد توجه قرار داده این است که: متکلمین با قول به جواز اعاده معدوم به خیال خودشان می‌خواستند قول به معاد جسمانی را درست کنند، معاد جسمانی ضروری دین اسلام، بلکه ضروری همه ادیان است؛ و چون متکلمین مردن را معدوم شدن می‌دانسته‌اند، برای رها شدن از این بن بست، ناچار شدند اعاده معدوم را جایز بشمارند.

مثلاً اگر زیدی که با این بدن دنیوی دزدی کرده و یا نماز خوانده است، چنانچه بگوییم: او با مردن به طور کلی معدوم می‌شود و دیگر نمی‌شود او را بعینه عود داد، بر فرض خدا روز قیامت یک زید درست کند، این زید، زید جلویی نیست، خُب، اگر به او بگوییم: تو دزدی کرده‌ای بیا برو به جهنّم، این ظلم است، برای این که این شخص مِمائل یا زید دنیوی می‌گوید: من که دزدی نکردم. از این جهت متکلمین گفته‌اند: اعاده معدوم ممکن است، همان انسانی که معدوم شد، با همان مشخصات دوباره عود داده می‌شود، تا این که عدالت برقرار بشود و مثلاً ثواب و عقاب سر جای خودش باشد. فلاسفه می‌گویند: این راهی که شما متکلمین ذکر کرده‌اید و می‌خواهید با آن قول به معاد جسمانی را درست کنید صحیح نیست؛ ما فلاسفه می‌گوییم: اعاده معدوم محال است، و این امر به عدالت و معاد ضرر نمی‌زند؛ چون اصلاً انسان با مردن

معدوم نمی‌شود، روح و نفس ما باقی است، مردن مانند از یک خانه‌ای به خانه دیگر رفتن است. تفصیل این مبحث در مباحث معاد است ولی اجمالاً این جا به آن اشاره می‌کنیم.

تشخیص انسان، به نفس و روح اوست، خاک که انسان نیست، اگر شکل یک انسان درست شد ولی این شکل جان نداشته باشد این انسان نیست، انسانیت انسان به همان روح انسانی است.

شخصیت انسان به روح و جانش است و بدن او، به نحو ابهام مأخوذ است، یعنی انسان از اول پیدایش تا وقتی که می‌میرد، تحولات و تطوراتی در بدن او پیدا می‌شود، اولاً که یک مدتی بچه است، بعد جوان، بعد پیر می‌شود، آن وقت فرض کنید یک آدمی در بیست سالگی قتل کرده، بعد در هشتاد سالگی او را اعدامش می‌کنند، هیچ کس نمی‌تواند بگوید این وقتی که قتل کرد بیست ساله بود، و از آن وقت تا حال، اجزاء بدنش از استخوان و پوست و گوشت و همه این‌ها، تحلیل رفته به جای آن اجزای دیگر آمده، این که انسان احتیاج به غذا دارد، برای این است که دائماً اجزاء و سلول‌های بدن می‌میرند، تحلیل می‌روند، و اجزایی دیگر که از غذا تهیه می‌شود عوضش می‌آید، ولی با این حال اگر این شخص را ما در هشتاد سالگی اعدام کنیم، چون در بیست سالگی قتل کرده است، نمی‌گویند شما به او ظلم کرده‌اید، بلکه می‌گویند: جانی همین بوده است، ملاک این همین بودنش، این همانی او، همان نفس و روح اوست، انسانیت انسان به نفس اوست، نمی‌گوییم روح بدون بدن است، اما بدن به نحو ابهام اخذ شده و اصلش این است که یک چنین شکلی، مثلاً مانند شکل زید از آغاز تا انجام همان است و دست و پا و گوش و چشم آن با خصوصیاتش باقی است، اما همین‌ها هم تحول پیدا کرده است؛ اگر بتوانیم تمام این اجزایی را که جزء بدن این شخص بوده است، از اول زندگیش تا نود سالگی جمع کنیم و این‌ها را به شکل همین آدم در بیاوریم، می‌بینیم چهل، پنجاه بدن وجود دارد، می‌گویند: این

بدنش است در پانزده سالگی، این بدنش است در بیست سالگی، این بدنش است در سی سالگی، الآن کدام این‌ها به خصوص، بدن این شخص است؟ هیچ کدام! بلکه همان است که روح اداره‌اش می‌کند، اصلاً بدن، بدن بودنش برای من به این است که تحت تدبیر روح من است و روح من به آن دستور می‌دهد، پس بدن به نحو ابهام و به طور عام که در تمام این مراحل محفوظ می‌باشد بدن است، نه به نحو خاص، تشخص هر شخصی به جان و روحش است و بدن تطوّر پیدا می‌کند، یک وقتی بچه است، بزرگ می‌شود، بیست ساله، سی ساله، چهل ساله می‌شود، اجزا، سلول‌ها، این‌ها همه‌اش تغییر پیدا می‌کند، اما با این حال این واقعاً همان شخص است که قاتل بوده است؛ برای این که جانش محفوظ است، بدن به طور مبهم نیز برای بدن داشتن یک آدم کافی است، همیشه بدن دارد، اما بدن، متحوّل و تحت تدبیر روح است، و بدن شخصیتش به این است که روح واحد آن را اداره می‌کند و این که روح واحد، بدن را تدبیر می‌کند سبب این است که این بدن کنونی همان بدن گذشته باشد.<sup>(۱)</sup>

بنابراین، انسان همان طوری که در دنیا این تحولات را همراه با حفظ شخصیت و یگانگی نفس و روح خود دارد، وقتی هم که می‌میرد، با مردن فانی نمی‌شود و حتی یک «آن» هم بی‌بدن نیست، روح با مردن از بدن طبعیش جدا می‌شود ولی با بدن برزخی خود تا ابد همراه است، بدن برزخی همان بدنی است که با روح در عالم خواب همراه است، منتها انسان در خواب از بدن طبیعی به طور کلی منسلخ نمی‌شود، یک کمی منسلخ می‌شود و از این رو بدن طبیعی زیر پتو است، خُر و پف می‌کند، اما روح انسان با همان بدن مثالی در یک باغ دارد گردش می‌کند لذت می‌برد، و مرحله طبعیت بدن باقی است و در آن هنگام غذا نیز هضم می‌شود، با بدن مثالی رفته‌اید توی

---

۱- اساساً بدن مرتبه نازله نفس و حاشیه وجود اوست و چیزی جدای از آن نیست، و همانند ساحل دریا نسبت به دریا است که جدای از دریا نیست و همراه با تحولات و کاهش و افزایش دریا در اعماق خود باقی و پا برجاست. (اسدی)

باغ می‌گردید، آن بدن مثالی، مثل همین بدن مادی است، آن‌که در عالم خواب است، دست و پا و گوش و چشم و زبان دارد آواز می‌خواند و غذا می‌خورد، بدن مثالی، باطن این بدن طبیعی است، نظیر این‌که مار می‌رود، یک وقت می‌بینید یک پوست از او جای ماند، این پوست، دیگر مار نیست، بدن مار نیست، پوست مار همان است که مار دنبال خودش می‌برد، بنابراین، انسان به محض مردن، یک پوست می‌اندازد، ولی بدن مثالیش همیشه تا ابد با او هست.

### ادله قائلین به جواز اعاده معدوم

اما متکلمین که گفته‌اند: اعاده معدوم ممکن است، برای آن نیز چند دلیل ذکر کرده‌اند.

#### دلیل اول:

ما گفتیم: اعاده معدوم ممتنع است، آن‌ها می‌گویند: چرا ممتنع است؟ وجه امتناعش چیست؟ اگر بگویید: امتناع اعاده معدوم به این علت است که اصلاً خود امر معدوم به حسب ذات و ماهیت، امری ممتنع است، مثلاً اعاده زید معدوم، ممتنع است؛ به علت این‌که زید ذاتاً و ماهیتاً، ممتنع الوجود است. خوب اگر ممتنع الوجود است، پس از اول هم نباید موجود بشود؛ چون ممتنع الوجود است، امتناع اگر ذاتی ماهیت است ذاتی، امری همیشگی و تخلف ناپذیر است، چنان‌که حکما گفته‌اند: «الذاتی لا یختلف و لا یتخلف»، پس چرا موجود شد؟ و اگر بگویید: امتناع اعاده معدوم به این علت نیست که معدوم ذاتاً ممتنع است، بلکه به واسطه یک امر عرضی و غیر ذاتی است، یعنی یک عارضی سبب شده که ممتنع شده است، می‌گوییم: امر عرضی ممکن است برطرف بشود، و معدوم جواز اعاده پیدا کند. خلاصه: علت امتناع، اگر ذات معدوم است، پس ابتدا هم نباید موجود بشود، و اگر امتناع به سبب امر عرضی مفارق است، عارض مفارق ممکن است برطرف بشود و عود، جواز و امکان پیدا بکند.

**جواب:**

مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: امتناع ذاتی است، اما نه ذاتی ماهیت معدوم است و نه مربوط به لوازم آن ماهیت است، بلکه امتناع اعاده معدوم، لازمه هویت و وجود پیدا کردن دوباره امر معدوم و یا لازمه ماهیت موجودی است که پس از معدوم شدن دوباره می‌خواهد موجود شود، مثلاً ماهیت زید ممتنع الوجود نیست، مثل شریک الباری نیست، بعضی چیزها ماهیتش ممتنع است مثل شریک الباری و اجتماع نقیضین، ماهیت این‌ها ممتنع است، اما در مورد بحث، ماهیت امر معدوم، ممتنع الوجود نیست، تا شما بگویید پس چرا اول موجود شده است؟ این امتناع لازمه هویتش است، هویت یعنی وجود خاص. و بعبارة آخری: وجود دوباره بعد از عدم سبب امتناع اعاده معدوم است، زید بعد از آن که موجود شد، اگر معدوم شد، دوباره نمی‌شود وجود پیدا کند و امکان ندارد عودش داد؛ به خاطر همان براهینی که برای امتناع اعاده معدوم اقامه شد، پس این امتناع از ناحیه ماهیت معدوم نیست، بلکه امتناع از ناحیه هویت معدوم است، پس امتناع ذاتی است، منتها امتناع ذاتی ماهیت معدوم نیست، بلکه ذاتی چنین وجودی است.

**دلیل دوّم:**

دلیل دوّم متکلمین یک دلیل اقتاعی است؛ زیرا تمسک کرده‌اند به اصل امکان، گفته‌اند: ما شنیده‌ایم حکما می‌گویند: «کلّ ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الإمكان ما لم یذک عنه قائم البرهان»، این تعبیری است که شیخ الرئیس دارد، یعنی هر چیزی که گوش تو را می‌کوبد، یعنی به گوش تو می‌خورد از امور غریب و دور از ذهن، آن را در بقعه امکان بگذار، در حقیقت گفته‌اند: اصل در اشیاء امکان است مگر این که وجوب یا امتناعش ثابت شود، مثلاً اگر به شما گفتند در کره مریخ آب است، فذره فی بقعة الامکان، این در واقع امکان دارد، پس اصل در اشیاء امکان است، و وقتی چیزی ممکن شد، پس می‌شود موجود بشود.

**جواب:**

در جواب مرحوم حاجی می‌گوید: متکلمین خیال کرده‌اند که امکان در آن عبارتی که حکما گفته‌اند همان امکانی است که قسیم و جوب و امتناع است که سلب ضرورتین است، یک امکانی داریم که مقابل و جوب و امتناع است، اگر یک چیزی ضروری‌العدم باشد، می‌گویند: ممتنع است، مثل اجتماع نقیضین؛ اگر یک چیزی ضروری‌الوجود باشد، به آن می‌گویند: واجب، مثل ذات باری تعالی؛ اگر یکی چیزی نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش ضرورت دارد، به آن می‌گویند: ممکن، و به سلب ضرورت وجود و عدم می‌گویند: امکان خاص، یا امکان ذاتی. این‌ها را در منطق خواندیم. مرحوم حاجی می‌گوید: این امکانی را که شیخ الرئیس و دیگر فلاسفه در آن عبارت و مانند آن از آن سخن گفته‌اند امکان به معنای سلب ضرورتین نیست، بلکه امکان به معنای تجویز و احتمال عقلی است، به این امکان می‌گویند: امکان احتمالی، هر چیزی که به گوش تو برخورد، بگو محتمل است موجود باشد، و این امکان احتمالی حتی با ضرورت هم می‌سازد، مثلاً یک کسی می‌گوید: خدا هست و یک کسی می‌گوید: خدا نیست، می‌گوید: تو چرا نفی می‌کنی؟ خوب بگو ممکن است که موجود باشد؛ این که می‌گوییم: خدا ممکن است که موجود باشد، معنایش این است که محتمل است موجود باشد، پس در واقع این امکانی که در این عبارت آمده است امکان خاص، یعنی آن امکانی که در مقابل دو ضرورت و جوب و امتناع می‌باشد، نیست، امکان احتمالی است. خُب این احتمال تا مادامی است که دلیل بر خلاف نداشته باشیم، وقتی که دلیل آوردیم که فلان چیز، مثلاً اعاده معدوم، جایز نیست، دیگر احتمالش هم نیست. شما در فقه و اصول هم خوانده‌اید مادامی که دلیل وجود ندارد، اصل جاری می‌کنند، اگر غالب اشیاء ممکن باشد، شما به اعتبار غلبه نمی‌توانید بگویید اصل در اشیاء امکان ذاتی است، اصل در اشیاء امکان ذاتی و امکانی که در

مقابل وجوب و امتناع است نیست. خلاصه این امکانی<sup>(۱)</sup> که فلاسفه گفته‌اند، امکان احتمالی است در مقابل اعتقاد جازم است. این هم دلیل دوّم قائلین به جواز اعاده معدوم و جواب آن. عبارت را می‌خوانیم.

#### توضیح متن:

مرحوم حاجی گفت: اوّل این‌که با جواز اعاده معدوم، عدد عود غیر متناهی می‌شود، دوّم این‌که مُعاد غیر متناهی می‌شود، «و کذا لیس عدد المعاد بالغاً إلى انتهاء»، این قسم را گفت «من و جهین»، وجه اولش این بود که علت و علتِ علت و شرط و شرطِ شرط و مُعد همه باید تکرار شود که در درس قبل خواندیم اما وجه دومش: «و ثانيهما: أنّه لو جاز إعادة المعدوم لجاز إعادة الزمان. و لو أُعيد الزمان لزم التسلسل، إذ لا فرق بين الزمان المبتدأ و الزمان المعاد»

وجه دوّم این‌که اگر اعاده معدوم ممکن باشد، باید زمانش را هم بشود اعاده کرد، و اگر زمان اعاده شود تسلسل لازم می‌آید، چرا؟ برای این‌که بین زمان مبتدأ که اوّل بوده، و زمان مُعاد که زمان دوّم است فرقی نیست. «إلا بأنّ هذا في زمان لاحق و ذاك في زمان سابق، فللزمان زمان، فيلزم إعادته و يتسلسل»

---

۱- در واقع این امکان همان امکان خاص و به معنای سلب ضرورتین است منتها به لحاظ عالم اثبات و ذهن و حالت روانی انسان در چنین موارد، یعنی ذهن انسان و حالت روانی او در چنین مواردی که هنوز هیچ دلیلی بر نفی یا اثبات اقامه نشده است در حال درماندگی است و انسان وجداناً هیچ‌یک از حکم به نفی یا اثبات را ضروری نمی‌داند و نمی‌تواند حکمی بکند. و این‌که حکما در چنین هنگامه‌ای گفته‌اند: «فذرّه في بقعة الامکان» در حقیقت هشدار و حکمی ارشادی بر تحفظ و التزام بر امری وجدانی است تا مرجحی برای یک طرف پیدا شود. خلاصه: حکم به این امکان، در واقع، حکم روشن عقل به توقف و درنگ کردن و دست‌پاچگی نکردن در نفی یا اثبات چیزی است که هنوز دلیلی بر وجود یا عدم و یا امتناع آن اقامه نشده است، حکم فطری و وجدانی که بسیاری از مدعیان عقل و عقل‌مداری بر آن وقعی نمی‌گذارند و رعایت نمی‌کنند. (اسدی)



مگر به این که زمان مُعاد در زمان لاحق است، و زمان مبتدأ در زمان سابق است، پس زمان، زمان پیدا می‌کند، و لازم می‌آید آن زمان دَوَم هم عود داده شود؛ چون مشخصات شیء با خودش باید عود کند، این زمانِ دَوَم هم که عود داده شد فرقی با مبتدأش در این است که زمان مبتدأ در زمان اوّل است و زمان مُعاد در زمان لاحق، پس زمان باز در زمان قرار گرفت و همین طور تسلسل لازم می‌آید. این بیان دَوَم برای این که مُعاد غیر متناهی می‌شود.

«فإن قلت: سَابِقِيَّةُ الزَّمانِ المَبْتَدَأُ بِنَفْسِ ذَاتِهِ، لا بِكُونِهِ فِي زَمانِ آخِرِ سَابِقٍ»

اگر اشکال کنی که زمان سابق که سابق است، سابقیتش ذاتیش است، تدریجی بودن و طبعاً جزء سابق و لاحق داشتن، ذاتی زمان و حرکت است، پس زمان سابق، بالذات سابق است و زمان لاحق هم بالذات لاحق است، نه این که زمان در زمان دیگری است و به واسطه آن زمان دیگر سابق یا لاحق دارد تا تسلسل لازم آید.

«قلت: فعلى هذا، لا يصدق عليه المعاد، لأنَّ السَابِقِيَّةَ ذاتيةً له فلا تتخلف و لا تصير

لاحقية»

در جواب می‌گوییم: پس بنابراین دیگر مُعاد بر آن زمان سابق صدق نمی‌کند یعنی نمی‌تواند اعاده شود و معاد گردد، چرا؟ برای این که سابقیت، ذاتی زمان است، و چون ذاتی تخلف ناپذیر است، سابقیت زمان هم از زمان سابق جدا نمی‌شود و تبدیل به لاحقیت نمی‌شود.

«فقد نهض جواز مفارقة السابقية و طرؤ الاحقية عليه المساوق لجواز كون الزمان في

الزمان من فرض جواز الإعادة»

«نهض» یعنی بلند شدن و پیدا شدن، مرحوم حاجی می‌گوید: این که جایز باشد سابقیت از زمان سابق جدا بشود، و لاحقیت به آن ملحق بشود که در حقیقت این امر مساوی و مساوق با این است که جایز باشد زمان در زمان واقع بشود، منشأش فرض جواز اعاده معدوم است، ولی با این بیانی که در اشکال شد، دیگر اعاده معدوم ممکن

نیست، در حالی که مدّعی شما امکان اعاده معدوم است. «فقد نهض جواز مفارقة السابقية»، یعنی پس پیدا شد جواز مفارقت سابقیت، یعنی این که جایز باشد سابقیت از آن زمان جدا بشود، «و طرؤ الاحقیة علیه»، و لاحقیت بر آن عارض شود، «المساقق»، یعنی جواز جدا شدن سابقیت از زمان سابق و عروض لاحقیت به جایش، یک چنین جوازی که مساقق است با جواز این که زمان در زمان واقع شود، «نَهَضَ»، این حرف باطل پیدا شد، از چه چیزی؟ «من فرض جواز الإعادة»، از این که شمای مستشکل می‌گفتی: اعاده معدوم ممکن است، این «من فرض»، متعلق به «نهض» است، یعنی این مطلب باطل پیدا شد. «من فرض جواز الإعادة»، از این که شما می‌گفتی: اعاده معدوم ممکن است، لذا زمان، زمان پیدا کرد و سابقیت و لاحقیت از آن جدا می‌شد. (و چنان که خود شمای مستشکل هم به درستی گفتید این محال است که سابقیت و لاحقیت از زمان جدا شود پس اعاده معدوم جایز نیست).

«فهذه وجوه ثلاثة أشرنا إليها بقولنا: «و ليس بالغاً إلى انتهاء»

پس این وجوه سه گانه است که ما به هر سه در این شعرمان اشاره کردیم: «و ليس بالغاً إلى انتهاء»، صورت اول این بود که شمار عود به جایی نمی‌رسد، این صورت بنابراین است که ضمیری را که اسم ليس است به عود برگردانیم، یعنی: «و ليس العود بالغاً إلى انتهاء»، و در صورت دوم و سوم ضمیر را به مُعاد برگردانیم، یعنی: «و ليس المُعاد بالغاً إلى انتهاء»، در صورت دوم یعنی جواز اعاده معدوم مستلزم این است که مُعاد بی‌شمار شود، چون علل و شرایط یک مُعاد هم باید برگردد، و در صورت سوم گفتیم زمان مُعاد نیز باید برگردد و در نتیجه تسلسل در زمان می‌شود.

«ثم لما كان عمدة دواعي المتكلم على إنكاره ظنه مخالفته للقول بحشر الأجساد الناطق

بحقیته ألسنة جميع الشرائع الحقّة أشرنا إلى فساد هذا الظنّ»

پس چون اساس انگیزه‌های متکلمین بر انکار امتناع اعاده معدوم گمان آن‌ها است که اگر بگوییم اعاده معدوم محال است این مخالف است با قول به حشر اجساد در

روز قیامت که زبان جمیع شرایع حَقّه، ناطق به حقیقت حشر اجساد است، به همین سبب ما اشاره کردیم به فساد این گمان به این شعر خود که گفتیم:

ما ضرّ أن الجسم غبّ ما فنی      هو المُعاد فی المَعاد قولنا

ضرر نمی زند بازگشت جسم بعد از فنا شدنش در قیامت به قول ما که گفتیم اعاده معدوم محال است، یعنی ما معاد جسمانی را قبول داریم، و این قبول داشتن ضرر به قول ما نمی زند که می گوییم اعاده معدوم محال است.

«فقلنا: ما - نافية - ضرّ أن الجسم غبّ، أي بعد، ما - مصدرية - فنی»

ما، نافية است، غب یعنی بعد، ما، در ما فنی مصدری است. یعنی «بعد فئاته»، بعد از فنا شدنش.

«هو المُعاد - بضمّ الميم - في المَعاد - بفتح الميم -»

معاد اولی را به ضمّ میم بخوانیم، یعنی آن که عود داده می شود و معاد دوّمی را به فتح میم می خوانیم، یعنی در قیامت.

و «أنّ» مع اسمها و خبرها في موضع فاعل «ضرّ» و قولنا مفعوله»

أنّ با اسم و خبرش در موضع فاعل ضرّ است. و «قولنا»، این جا مفعول آن ضرّ است.

پس ضرر نمی زند این که جسم بعد از فنا شدنش دوباره در قیامت حاضر شود به قول ما که می گوییم: اعاده معدوم محال است.

یعنی ما، هم معاد جسمانی را قبول داریم، هم می گوییم اعاده معدوم محال است، و این دو قول با هم تنافی ندارند.

«لما سیأتی فی الفریدة الثالثة من المقصد السادس من إقامة البراهین الوثیقة علی أنّ

البدن المحشور یوم النشور هو عین البدن الموجود فی دار الغرور»

چرا؟ به سبب آن چیزی که در فریده سوّم از مقصد ششم، آخر کتاب، خواهد آمد که عبارت است از اقامه برهان های محکم بر این که بدن محشور در روز قیامت عین

همین بدن موجود در این دنیا است. این عینیت هم به واسطه بقای نفس است و همین نفس است که این بدن را از اول تا آخر اداره می‌کند. صحت و سقم این حرف را باید در جای خودش بحث کرد.

«و امتناعها، أي امتناع الإعادة لأمرٍ لازمٍ»

و امتناع آن یعنی امتناع اعاده معدوم ذاتی ماهیت معدوم و لازمه ماهیت معدوم نیست، بلکه به جهت چیزی است که لازم هویت و وجود او است.

«إشارة إلى جواب استدلال القائلين بالجواز»

این اشاره به جواب استدلال قائلین به جواز اعاده معدوم است، متکلمین که بر امکان و جواز اعاده معدوم استدلال نموده‌اند، این قسمت از شعر ما جوابشان را می‌دهد.

«تقريره أنه لو امتنعت، فذلك إمّا لمهية المعدوم و لازمها، فيلزم أن لا يوجد ابتداء»

تقریر استدلال آن‌ها این است که گفته‌اند: اگر اعاده معدوم ممتنع باشد، (ضمیر «امتنعت» به اعاده برمی‌گردد) اگر اعاده معدوم ممتنع باشد «فذلك» این امتناعش یا به علت ماهیت معدوم و لازمه خود ماهیت معدوم است، لازم ماهیت مثل زوجیت اربعه که از ماهیت اربعه قابل انفکاک نیست، چنانچه این فرض صحیح باشد پس ابتداء هم نباید ماهیت معدوم موجود بشود؛ و فرض این است که ماهیت معدوم ابتداءً موجود شده است.

«و إمّا لعارضها المفارق، فالعارض يزول فيزول الامتناع»

و یا این است که امتناع اعاده معدوم به سبب عارض مفارق ماهیت معدوم است، حُب، چنین عارضی از ماهیت معدوم جدا می‌شود، عارض مفارق مثل زوجیت اربعه نیست، این عارض که زایل بشود امتناع اعاده معدوم هم بر طرف می‌شود.

«و تقرير الجواب أن الامتناع لأمرٍ لازمٍ لا للماهية، بل للهوية أو لمهية الموجود بعد

العدم»

اما تقریر جواب این‌که: امتناع اعاده معدوم به علت یک امر لازم است، اما نه لازم ماهیت معدوم، بلکه به علت لازم هویت آن است، یا لازم ماهیت موجودی است که بعد از عدم است، گفتیم: زمان از مشخصات است و با آن خصوصیت محال است که موجود بشود. «للهویة»، هویت یعنی وجود خاص، زید بعد از این‌که موجود شد و فرضاً بعد از آن معدوم گردید، اعاده آن وجود خاص محال است، بگو هویت، یا بگو ماهیت موجود بعد از عدم. این هم جواب استدلال اول متکلمین.

«و معنی الإمكان خلاف الاعتقاد الجازم، أعني الاحتمال في مثل قولهم:»

و معنای امکانی که در کلام حکماست مخالف اعتقاد قطعی است، یعنی این امکان در مثل این کلام، امکان احتمالی است، این‌که فلاسفه می‌گویند:

«ذر في بقعة الإمكان ما - موصولة - لم يذده، أي لم يدفعه قائم البرهان»

بگذار در بقعه امکان، «ما» موصوله است هر چیزی را که برهان دفعش نمی‌کند، یعنی هر چیزی را که برهان بر نفی یا اثباتش نیست تو بگو ممکن است، ممکن است یعنی امکان دارد، امکان دارد نه یعنی این‌که امکان ذاتی دارد، بلکه به معنای محتمل است.

«إشارة إلى جواب دليل آخر إقناعي لهم»

این اشاره است به جواب دلیل دیگری که متکلمین برای جواز و امکان اعاده معدوم اقامه کرده‌اند، و آن دلیل و استدلال اقناعی است، یعنی یک دلیلی برای ساکت کردن مخالفان خود یافتند.

«و هو أنّ الأصل فيما لا دليل على امتناعه و وجوبه هو الإمكان كما قال الحكماء:»

و آن دلیل متکلمین این است که: اصل در چیزی که نه دلیل بر وجوبش داریم، نه دلیل بر امتناعش داریم، امکان است، چنان‌که حکما گفته‌اند:

«كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه قائم البرهان»

هر چیزی که می‌کوبد گوش تو را از امور غریب، تو بگو ممکن است، مادامی که تو

را دفع نکرده از این معنا برهان قائم. «قائم البرهان». این از باب اضافه صفت به موصوف است. یعنی برهانی که قائم باشد.

«و الجواب أنّ التمسك بالأصل بعد إقامة الدلائل على الامتناع أمر غريب و بعد فيه ما فيه»

مرحوم حاجی می گوید: جواب آن دلیل این است که تمسک به اصل بعد از این که ما چند دلیل آوردیم بر این که اعاده معدوم ممتنع است، حرف خیلی عجیبی است؛ علاوه بر این که این اصل شما اصل نا اصلی است.

«و معنى ما قاله الحكماء أنّ ما لا دليل على وجوبه و لا على امتناعه لا ينبغي أن تنكروه»

معنای این که حکما گفته اند، «ذره فی بقعة الامکان»، این است که آنچه دلیل بر وجوبش نداریم، و دلیل بر امتناعش هم نداریم، سزاوار نیست که چنین چیزی را انکار بکنید، بلکه بگویید: ممکن است.

«بل ذروه في سنبله و في بقعة الاحتمال العقلي»

بلکه آن را در خوشه اش بگذارید، و بگو عقلاً محتمل است.

«لا أنّه يعتقد إمكانه الذاتي»

نه این که باید به امکان ذاتی آن چیز اعتقاد پیدا بکنید، امکان ذاتی در مقابل ضرورت ذاتی و امتناع ذاتی است، شریک الباری ممتنع است ذاتاً، خدا واجب است ذاتاً، من و شما ممکنیم ذاتاً. امکان در این جا معنایش امکان ذاتی نیست، معنایش امکان احتمالی است، که راجع به اعتقاد است، یعنی انکار نکن، بگو محتمل است. این هم راجع به مسأله اعاده معدوم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطاهرين



## ﴿ درس چهل و دوّم ﴾

### غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

لعقلنا اقتدار أن تصوّراً      عدمه و غيره و يخبراً  
عن نفي مطلق بلا إخبارٍ      و بامتناعٍ عن شريك الباري  
و ثابتٍ في الذهن و اللاتّابث      فيه عن الشيء بلا تهافتٍ  
فما بحمل الأوّلي شريك حقّ      عدّاً بحمل شائعٍ ممّا خلق  
و عدماً قس أنّه ذاتاً عدم      لكن ثبوت حيث بالذهن ارتسم

\* \* \*

لما كان النفس الناطقة من عالم الملكوت و القدرة، كان لعقلنا اقتدار أن تصوّراً عدمه، أي عدم نفسه، فيلزم اتّصاف العقل بالوجود و العدم و عدم غيره من الموجودات الخارجية، فيلزم اتّصافها حينئذٍ بالوجود و العدم. و له اقتدار أن يخبراً عن نفي مطلق و عدم بحت. و هذا من إضافة الموصوف إلى الصفة. و قولنا بلا إخبارٍ صلة لقولنا: «أن يخبراً». و المعدوم المطلق لا يخبر عنه أصلاً، و هذا إخبار عنه بلا إخبار. و أن يخبر بامتناعٍ عن شريك الباري، فيقول شريك الباري ممتنع، مع أنّ الإخبار عن الشيء يتوقّف على



تصوّره و كلّ ما يتقرّر في عقل أو وهم فهو من الموجودات و يحكم عليه بالإمكان لا بالامتناع. و ثابتٍ -بالجر- أي و يخبر بثابت في الذهن و اللاتابث فيه، أي في الذهن عن الشيء متعلّق بـ«يخبر» المقدّر، أي يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي عن الشيء بأنّه إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه، مع استدعاء ذلك تصوّر ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن، فيظهر ممّا ذكرنا أنّ في هذه كلّها تناقضاً و تهافتاً بحسب الظاهر. فأشرنا إلى أن لا محذور في ذلك.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

### غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

بحث در شبهه معدوم مطلق است. می‌گویند: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، چیزی که معدوم مطلق باشد، یعنی نه وجود خارجی داشته باشد نه وجود ذهنی، نمی‌شود از آن خبر داد؛ برای این که اثبات چیزی برای چیزی فرع این است که آن چیز یک نحوه ثبوتی داشته باشد، باید موضوع یک نحوه ثبوتی داشته باشد، تا محمول بر آن حمل بشود. اکنون شبهه این است که همین که شما می‌گویید: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، این «لا يخبر عنه» خودش یک خبر از «معدوم مطلق» است؛ برای این که می‌گوییم: از معدوم مطلق نمی‌شود خبر بدهیم، این «المعدوم المطلق»، مبتدا است، «لا يخبر عنه»، هم خبر است، پس در این قضیه و جمله تهافت وجود دارد، حرفتان تناقض دارد، همین که می‌گوییم: معدوم مطلق را نمی‌شود از آن خبر داد، خودش اخبار از معدوم مطلق است.<sup>(۱)</sup> این یک شبهه، این شبهه سبب شد که مسائلی که مربوط

---

۱- ممکن است گفته شود: در خصوص قضیه «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» اساساً شبهه تناقض راه پیدا نمی‌کند تا محتاج به پاسخ باشد؛ زیرا ورود شبهه مبنی بر این است که «لا يخبر عنه» در این قضیه، خودش خبر از معدوم مطلق باشد و در این صورت با مفادش که نفی خبر از معدوم مطلق است مناقض می‌گردد، در حالی که خبر بودن «لا يخبر عنه» موقوف بر این می‌باشد که قضیه «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» قضیه موجبه معدوله المحمول باشد، اما اگر آن قضیه، سالبه محصله المحمول باشد، که چنین است، دیگر «لا يخبر عنه» خبر از معدوم مطلق نیست، بلکه

به همین جهت است (موضوع از یک طرف یک نحوه تحقق دارد و از یک طرف تحقق ندارد) هم مطرح شود.

مرحوم حاجی برای توضیح مطلب مقدمه‌ای را بیان می‌کند و آن این‌که: چون نفس انسان از عالم ملکوت است و خلّاقیت و فاعلیت دارد این قدرت را هم دارد که عدم خودش را در صقع و درون ذات خودش فرض کند، در حقیقت عدم خودش را خلق کند که لازمه‌اش این می‌شود که انسان متصف به وجود و عدم بشود.

در جای خودش گفته‌اند: در عالم ناسوت و طبیعت، فاعلیت فقط در حرکت است، یعنی فاعل‌های طبیعی کارشان تحریک است نه ایجاد کردن و به وجود آوردن، مثلاً بناً آجری را از یک جا به جای دیگر می‌گذارد، اما ایجاد به این معنا که یک چیزی

﴿ فقط نفی خبر و نفی حکم از آن است.﴾

آری چنانچه در «لا یخبر عنه» حرف سلب را جزء محمول قرار داده و آن قضیه را موجبۀ معدولۀ المحمول در نظر بگیریم، در این صورت «لا یخبر عنه» خبر برای «المعدوم المطلق» است، بنابراین چون قضیه موجبۀ و مفاد آن ثبوت شیء لشیء است و ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له می‌باشد محتاج به موضوع است و باید برای معدوم مطلق مصداقی فرض کرد تا قضیه موجبۀ صحیح باشد، و بر این پایه مفاد قضیه موجبۀ معدولۀ المحمول این می‌شود: «چیزی که معدوم مطلق است، یعنی نه در ذهن است و نه در خارج، لا یخبر عنه است» با این حال، این قضیه موجبۀ معدولۀ المحمول علاوه بر این‌که به حسب دقت، نفس الامریت ندارد، با قضیه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه»، بنابراین که سالبه محصله المحمول باشد هیچ تناقضی ندارد تا در علاج آن اندیشه شود؛ زیرا بین قضیه سالبه محصله المحمول و قضیه موجبۀ معدولۀ المحمول تناقض نیست، چنان‌که بین «زید لیس بقائم» با «زید هو لا قائم» تناقض نیست؛ چون نقیض هر چیزی رفع آن چیز است، پس نقیض «لا یخبر عنه»، به نحو سلب تحصیلی، «یخبر عنه» به نحو ایجاب تحصیلی است، نه «لا یخبر عنه» به نحو ایجاب عدولی، که مفاد آن «یخبر عنه بآنه لا یخبر عنه» است.

علاوه بر این، مراد از «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» به نحو سلب تحصیلی، این است که «المعدوم المطلق لا یخبر عنه بخبر و شیء» و نقیض آن این است که «المعدوم المطلق یخبر عنه بخبر و شیء»؛ و بدیهی است که «یخبر عنه بآنه لا یخبر عنه» به نحو ایجاب عدولی معنایش: «یخبر عنه بخبر و شیء» نیست، برای این‌که «لا یخبر عنه» در «یخبر عنه بآنه لا یخبر عنه» خبر و شیء نیست؛ زیرا عدم خبر، خبر و شیء نیست. فافهم. (اسدی)

از کتم عدم به عرصه وجود بیاید، در طبیعت نیست، فاعلیت به این معنا مربوط به عالم ملکوت و عالم جبروت و عالم الهی است، حق تعالی که خالق آدم است او را از کتم عدم به عرصه وجود آورده است، و مجردات و نفوس هم مانند این فاعلیت را دارند. **ملکوت دو اصطلاح دارد:** به یک اصطلاح، مطلق عالم غیب و ماوراء طبیعت است، در مقابل عالم شهادت مطلقه و طبیعت، عالم غیب آن است که ما آن را با چشم و حواس ظاهر ادراک نمی‌کنیم، ملکوت به این اصطلاح ذات باری تعالی و عالم جبروت (عالم عقول) و عالم نفوس را شامل می‌شود.

به اصطلاح دیگر، ملکوت، خصوص عالم نفوس است، به تفصیل که حساب کنیم مرتبه ذات حق تعالی را هاهوت و مرتبه اسماء و صفاتش را عالم لاهوت می‌گویند، و عالم عقول را عالم جبروت می‌گویند و عالم نفوس را عالم ملکوت می‌گویند، و این عالم طبیعت را عالم ناسوت می‌نامند. که پست‌ترین عالم، عالم ناسوت است.

این که قرآن می‌گوید: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(۱)</sup> و (بدان سان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او نشان می‌دهیم)، مراد از ملکوت در این آیه یا خصوص عالم نفوس است و یا به مناسبت حکم و موضوع مراد این است که به حضرت ابراهیم عالم غیب به معنای عام را نمایانندیم، اول نگاه به خورشید و ماه و ستاره کرد و گفت: ﴿هَذَا رَبِّي﴾، همان چیزی که صابئین می‌پنداشتند، ولی چون باطن غیب را به او نمایانده بودیم حضرت ابراهیم همه را تخطئه کرد، پس ملکوت ممکن است به معنای عام باشد، یعنی مطلق عالم غیب، و ممکن است خصوص عالم نفوس باشد، و نفس در هر دو هست، هم از عالم غیب است و هم از عالم نفوس است.

نفس انسان چون از عالم ملکوت است، موجودی مجرد است، منتها تجرد آن به مرحله تجرد عقلانی نرسیده و کامل نشده است؛ زیرا هر چند نفس به حسب ذات

۱- سوره انعام (۶)، آیه ۷۵.

خود مجرد می باشد و کارهایی را هم که به حسب ذات خود انجام می دهد بدون ابزار مادی به انجام می رساند، ولی در مرتبه پایین تر از مرتبه ذات، کارهای خود را با ابزار مادی انجام می دهد و در فاعلیت خود محتاج به بدن و ابزار مادی است. به هر صورت نفس ذاتاً از عالم ملکوت است و قدرت ایجاد دارد و لذا شما در صُقع نفست، یک چیزهایی را ایجاد می کنید، الآن این جا نشسته اید، یک کوه طلا در عالم نفس ایجاد می کنید، این کار از ماده بر نمی آید، نفس انسان چون یک وابستگی به طبیعت دارد، جنبه فاعلیت و ایجادش ضعیف است، در عالم خواب قوی تر می شود؛ چون نفس در خواب یک قدری وابستگی به طبیعت کمتر و جنبه تجردش از حالت بیداری بیشتر است، و در بهشت نیز، بسیاری از چیزهایی که انسان می بیند، چیزهایی هستند که به محض تصور و اراده موجود شده اند، از برخی آیات و روایات هم همین معنا استفاده می شود که انسان در بهشت با درخواست خود به آنچه می خواهد می رسد؛ و یا خدا به او خطاب می کند، من تو را مثل خودم قرار دادم، همان طور که من اگر یک چیزی را اراده کنم موجود می شود، تو نیز اگر اراده کنی موجود می شود. <sup>(۱)</sup> اولیای خدا، انبیا و ائمه و صلحایی که کرامت دارند، این ها آن نیروی ایجاد را که دیگران در عالم خواب یا در عالم برزخ یا در قیامت دارند، در همین دنیا در بیداری دارند، برای این که با ریاضت و اختیار خود تعلق به عالم طبیعت و وابستگی و حبّ به دنیا را رها کرده اند، و جنبه تجرد و روحانی آن ها قوی شده است، و به واسطه قدرت روحی که دارند، می توانند چیزهایی را بدون ابزار مادی و نیروی بدنی ایجاد کنند.

۱- «بأتی الملك إلى أهل الجنة بعد أن يستأذن في الدخول عليهم، فإذا دخل ناولهم كتاباً من عند الله - بعد أن يسلم عليهم من الله - فإذا في الكتاب لكل إنسان مخاطب به: من الحي القيوم الذي لا يموت، إلى الحي القيوم الذي لا يموت، أمّا بعد، فأني أقول للشيء: كن، فيكون، و قد جعلتك اليوم (مثلي) تقول للشيء: كن، فيكون، قال ﷺ: فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلا و يكون». ر.ك: علم اليقين، ج ۲، ص ۱۲۹۲؛ تفسير القرآن الكريم، ملاصدرا، ج ۷، ص ۳۲.

حتی چه بسا افراد ناصالح هم این نیرو و قدرت را به گونه‌ای، در اثر یک نحوه شدت روحی و نفسانی دارند. چشم زدن‌های افراد شور چشم، بر همین اساس است، آن‌ها به واسطه شرارت روحی که دارند، روحشان در این جهت و سمت و سو قوت و قدرت پیدا کرده است.

در هر حال، نفس چون از عالم ملکوت است و جنبه تجرد دارد، قدرت ایجاد هم دارد، حتی می‌تواند عدم خودش را تصور کند، با این که نفس الآن موجود است، ولی در همین حال می‌تواند عدم خودش را تصور کند، این فقط در تصور است، و تصور کردن، یک گونه ایجاد کردن است، «کَلِّمًا مَيِّزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُمْ»،<sup>(۱)</sup> امر تصور شده هر چه باشد زائیده و مخلوق نفس شماست، پس نفس در صقع خودش، می‌تواند عدم خودش را ایجاد کند، پس نفس در زمانی که عدم خود را تصور می‌کند بالفعل وجداناً موجود است، در عین حال هم با تصور عدم خود، معدوم می‌باشد، منتها فرقی این است که وجودش وجود اصلی و خارجی است و عدمش را که تصور کرده، ظلی و ذهنی است، یا مثلاً فرض بگیرید نفس خبر می‌دهد از عدم مطلق، عدم مطلق را در صقع خودش تصور می‌کند بعد هم حکم می‌کند بر آن به این که: عدم مطلق هیچ حکمی ندارد، یا مثلاً شریک الباری را تصور می‌کند و یک نحو وجودی به آن می‌دهد، و بعد حکم می‌کند به امتناع آن و می‌گوید: شریک الباری ممتنع الوجود است، در صورتی که همین که شریک الباری را تصور کردیم خودش یک نحوه وجود است، شریک الباری اگر در صقع نفس موجود نشود که «ممتنع» بر آن حمل نمی‌شود.

حُب، در این موارد یک تهافت و تناقضی به ذهن می‌آید؛ زیرا از یک طرف می‌گویید: شریک الباری ممتنع الوجود است، از یک طرف می‌بینیم شریک الباری

۱- بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۲۹۲، باب ۳۷؛ ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۷۱، باب ۵۰.

موضوع واقع شده و ممتنع را بر آن حمل کردیم، حمل عبارت است از این که معنایی را بر یک موضوع موجود، بار کرده و آن دو را یکی نموده و متحد بکنیم، بنابراین تا شریک الباری یک نحوه تقرّر، و وجودی پیدا نکند، ممتنع بر آن حمل نمی‌شود. علاوه بر این که شریک الباری باید غیر متناهی باشد، یعنی همان طور که خدا یک وجود غیر متناهی است، هم‌تراز و شریک او نیز باید غیر متناهی باشد و در نتیجه به تصور انسان هم نیاید، از باب این که ما محدودیم، حتی پیامبران خدا، هم عقلشان و وجودشان نسبت به خداوند محدود است، خدای غیر متناهی هیچ وقت محاط واقع نمی‌شود، هیچ وقت متناهی نمی‌تواند به غیر متناهی احاطه پیدا کند و همان طوری که خدا یک وجود غیر متناهی است، اگر فرضاً یک شریک الباری وجود داشته باشد، آن نیز یک حقیقت غیر متناهی می‌باشد، در حالی که ما آن را تصور می‌کنیم و بر آن حکم می‌کنیم به این که ممتنع است و با تصور ما محدود می‌شود، پس شریک الباری هم نامحدود است؛ چون شریک الباری است، و هم محدود است؛ چون با ذهن محدود تصور شده است. خلاصه این که: ما شریک الباری را می‌گوییم: ممتنع است، و با این که شریک الباری نه در خارج ممکن الوجود است نه در ذهن، با این حال، شما در ذهنتان یک نحوه تحقق به او داده‌اید، این فضولی نفس است، یا بگویید: قدرت نفس است، بالأخره نفس، این قدرت را دارد که شریک الباری را در ذهن آورد و بر آن ممتنع را حمل کند (امتناع وجود را)، پس شریک الباری که ممتنع الوجود است، الآن، در ذهن موجود شد، این یک اشکال است که مطرح کرده‌اند.

مثال زیاد است: معدوم مطلق یکی از مثال‌هایش است، و شریک الباری، عدم العدم، عدم خود نفس، همه مثال‌هایی مربوط به هم هستند، اما از باب این که معدوم مطلق یکی از مصادیق مورد بحث است، اسم شبهه را شبهه معدوم مطلق، گذاشته‌اند این شبهه را ما چگونه حل کنیم؟ ابتدا عبارت این قسمت را بخوانیم تا برسیم به جوابش.

توضیح متن:

«لَمَّا كَانَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَالْقُدْرَةَ، كَانَ لِعَقْلِنَا اقْتِدَارٌ أَنْ تَصَوِّرَ عَدَمَهُ،  
أَيَّ عَدَمِ نَفْسِهِ»

به جهت این که نفس ناطقه از عالم ملکوت و قدرت است و خلاقیت و فاعلیت دارد، پس عقل ما، یعنی همان نفس ما در مرتبهٔ اعلاّی خود، قدرت این را دارد که تصور بکند عدم خودش را و در حقیقت عدم خودش را خلق کند.

«أَنْ تَصَوِّرَ»، احتمال می رود يتصوّر بوده، باب تفعّل گاهی حرف مضارعش می افتد، این جا اگر ماضی باشد خلاف ظاهر است. «اقتدار أن يتصوّر عدمه»، یعنی قدرت دارد که عدم خودش را فرض کند، وقتی که عدم خود را تصور کرد.

«فيلزم اتّصاف العقل بالوجود و العدم»

لازمه اش این می شود که عقل انسان متصف به وجود و عدم بشود، عقل عدم خودش را فرض کرد، پس عقل موجود است واقعاً و معدوم است تصوراً.

«و عدم غيره من الموجودات الخارجية، فيلزم اتّصافها حينئذٍ بالوجود و العدم»

و همچنین عقل قدرت دارد که عدم غیر خودش از دیگر موجودات خارجی را فرض کند، پس در این صورت لازم می آید که آن موجودات خارجی متصف به وجود و عدم بشوند، در خارج موجود هستند، اما عدمشان هم تصور و فرض شد.

«و له اقتدار أن يخبر عن نفي مطلق و عدم بحت»

و همچنین برای عقل این اقتدار هست که خبر بدهد از نفی مطلق و عدم بحت و خالص.

اگر به جای «له» «لها» بود، شاید بهتر بود، برای این که گفت: لَمَّا كَانَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ، اما «و له» گفته است؛ ممکن است که «له» را به عقل برگردانیم، چون نفس مؤنث و عقل مذکر است، «و له» یعنی در توان عقل است این که خبر بدهد، «أن يخبر»، این الف، الف تشبیه نیست، الف اطلاق است.



«و هذا من إضافة الموصوف إلى الصفة»

و این نفی مطلق که گفت: عن نفی مطلق یعنی این نفی مطلق از قبیل اضافه موصوف به صفت است، یعنی نفی که مطلق است. عقل می تواند تصور معدوم مطلق و معدوم محض بکند، و خبر از آن بدهد.

«و قولنا: بلا إخبارٍ صلة لقولنا: «أن يخبر» و المعدوم المطلق لا يخبر عنه أصلاً و هذا إخبار عنه بلا إخبار»

این بلا إخبار، صله است یعنی متعلق است به أن يخبر، یعنی عقل قدرت دارد خبر بدهد از نفی مطلق به این که «لا يخبر عنه»، همین که می گوئیم: «المعدوم المطلق، لا يخبر عنه»، این خبر است به عدم خبر دادن، می گوید: از معدوم مطلق خبر داده نمی شود، «و هذا إخبارٌ عنه بلا إخبار»، در عین حال همین جمله که شما دارید می گوئید: «لا يخبر عنه»، همین خبر است، پس شما دارید تناقض می گوئید، از یک طرف می گوئید: از معدوم مطلق خبر داده نمی شود و از طرف دیگر دارید با همین جمله از او خبر می دهید به این که از او خبر داده نمی شود.

«و أن يخبر بامتناعٍ عن شريك الباري، فيقول: شريك الباري ممتنع، مع أن الإخبار عن الشيء يتوقف على تصوّر»

و باز عقل شما قدرت دارد که خبر بدهد، به امتناع شريك الباري پس می گوید: شريك الباري ممتنع، با این که خبر دادن از یک چیزی توقف دارد بر تصور آن تا حکم رویش بیاید.

«و كلّ ما يتقرّر في عقل أو وهم فهو من الموجودات و يحكم عليه بالإمكان لا بالامتناع»

و هر چیزی که قرار بگیرد در عقل یا وهم، (عقل در ادراک کلیات است، و وهم در ادراک جزئیات)، می گوید: هر چه در عقل یا در واهمه تو بیاید، یک نحوه وجودی پیدا کرده، و هر چیزی که وجود پیدا کند ممکن است نه ممتنع، شیء مادامی که ممکن

نباشد موجود نمی‌شود، این‌که در صقع ذهن من موجود شد، پس معلوم است که ممکن الوجود است که موجود شد، حالا چطور این اشکال را حل کنیم.

مثلاً می‌گوییم: شیء یا ثابت در ذهن است، یا لا ثابت در ذهن است، وقتی گفتیم: لا ثابت در ذهن است، در عین حال به صرف این‌که لا ثابت را تصور کردیم در ذهن موجود شد، برای این‌که در ذهن یک تقرری پیدا کرد که می‌گوییم: لا ثابت، پس هم لا ثابت در ذهن است و هم ثابت در ذهن است، این است که می‌گوید:

«و ثابتٍ - بالجرّ - أي و یخبر بثابت فی الذهن و اللاتبات فیہ، أي فی الذهن عن الشیء متعلّق بـ «یخبر» المقدرّ أي یخبر»

ثابت را به جر بخوانیم که «یخبر» جلو سر این هم در آید؛ چون «ثابت» عطف بر «امتناع» است، یعنی عقل خبر می‌دهد از شیء، این «عن الشیء»، هم متعلق به آن «یخبر» است، یعنی عقل خبر می‌دهد و می‌گوید: شیء یا در ذهن ثابت است یا در ذهن ثابت نیست.

«علی سبیل الانفصال الحقیقی عن الشیء بأنّه إمّا ثابت فی الذهن أو لا ثابت فیہ»  
به نحو قضیه منفصله حقیقی که شیء یا در ذهن هست یا نیست، قضیه منفصله حقیقی این است که مقدم و تالی در آن با هم جمع نمی‌شود، عدمشان هم با هم جمع نمی‌شود، مثل این‌که عدد یا زوج است یا فرد.

«مع استدعاء ذلك تصوّر ما لیس بثابت فی الذهن المستلزم لثبوتہ فی الذهن»  
با این‌که همین خبر استدعا دارد و مستلزم این است که شما تصور بکنید چیزی را که در ذهن ثابت نیست، همین‌که آن را تصور کردید، در ذهن ثابت شد، این‌ها اشکالاتی است که در باب شبهه معدوم مطلق هست.

«فیظہر ممّا ذکرنا أنّ فی ہذہ کلّها تناقضاً و تہافتاً بحسب الظاہر»  
پس از آنچه ما بیان کردیم روشن شد که در همه این مثال‌ها به حسب ظاهر یک تہافتی هست. از این پس می‌خواهیم شبهه‌ها را حل کنیم.

«فأشرفنا إلى أن لا محذور في ذلك»

پس ما اشاره کردیم که در این موارد اشکال و محذوری نیست، و اشکال را حل می‌کنیم. جوابی که مرحوم حاجی می‌دهد، از راه اختلاف حمل است، همان نحوی که در باب وجود ذهنی اشکال را حل کردیم، از این راه می‌خواهند مسأله را جواب بدهند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس چهل و سوم ﴾

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ في هذه كلّها تناقضاً و تهافتاً بحسب الظاهر. فأشرنا إلى أن لا محذور في ذلك بقولنا: بلا تهافت، أي في كلّ واحد. فما بحمل الأولي -الفاء للسببيّة بيان لعدم التهافت - شريك حقّ سبحانه و تعالى عدّ بحمل شائع ممّا خلق. فكما أنّ الجزئي جزئي مفهوماً، و لكنّه مصداق للكلي، فكذا شريك الباري شريك الباري مفهوماً و ممكن مخلوق للباري مصداقاً.

و رأيت من له حظّ من الذوقيات و لا حظ له من النظريّات، يقول: شريك الباري لا يتصوّر و فرض المحال محال. فيقال له و لأمثاله: لو لا كنتم مغالطين و لم يختلط عليكم المفهوم و المصداق لدرّيتم أنّ كلّ مفهوم تحقّق في ذهن أو خارج لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم، و لم ينقلب حدّ ذاته، بل الوجود يبرزه على ما هو عليه. فالبياض إذا وجد في الخارج أو في الذهن عالياً كان أو سافلاً لم يخرج عن كونه بياضاً و لم ينقلب وجوداً، كما أنّ وجوده لم يصرّ بذاته بياضاً. فمفهومات المحال و شريك الباري و المعدوم المطلق و غيرها كذلك، لا تنسلخ عن أنفسها. فإذا فرضتم مفهوم المحال. كيف يقال: فرضتم مفهوم الممكن أو مفهوم الواجب؟ و ثبوت الشيء لنفسه ضروري و سلبه عن نفسه محال. و عدماً قس، فإنّه جزئي آخر من هذه القاعدة أنّه - في موضع التعليل - ذاتاً أي مفهوماً عدم، لكن ذلك العدم بالحمل الشائع ثبوت حيث - تعليلي - بالذهن ارتسم.



## بسم الله الرحمن الرحيم

### و به نستعين

بحث در شبهه معدوم مطلق بود، معدوم مطلق یعنی چیزی که به طور کلی معدوم است، نه در ذهن وجود دارد و نه در خارج، می‌گویند: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه»، چیزی که معدوم مطلق باشد، نمی‌شود از آن خبر بدهیم، چون ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، در عین حال همین جمله خودش یک مبتدا و خبر است که در آن از معدوم مطلق خبر داده‌ایم، خبر دادیم که لا يخبر عنه، «المعدوم المطلق» مبتدا، و «لا يخبر عنه» خبر آن است، پس یک تهافتی هست، از یک طرف گفته‌ایم که: از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود و از سویی این خودش خبری از معدوم مطلق است، خبر از بی‌خبری از آن، یا مثلاً می‌گوییم: شريك الباری ممتنع، شريك الباری ممتنع الوجود است، لابد برای شريك الباری یک نحوه وجودی در ذهن پیدا شده است که ممتنع را بر آن حمل کرده‌ایم، أدلّ دلیل بر امکان شیء هم وقوع آن است، پس اگر یک چیزی در ذهن موجود شد، معلوم می‌شود ممکن الوجود است، ممکن الوجود که باشد، پس ممتنع نیست، در حالی که ما گفته‌ایم: شريك الباری ممتنع است. خلاصه: در این مثال‌ها یک نحوه تهافت و تناقضی هست که قبل از این بیان شد.

و اما جواب شبهات: مرحوم حاجی می‌گوید: «فأشرفنا إلى أن لا محذور في ذلك»، پس ما اشاره کردیم که در این موارد اشکال و محذوری نیست، یعنی اشکال را حل می‌کنیم، جوابی که مرحوم حاجی می‌دهد، از راه اختلاف در حمل است، چنان‌که مرحوم صدر المتألهین مشکل تناقض را در بعضی موارد دیگر به اختلاف در حمل حل کرده است.

توضیح این‌که: همان‌طور که مکرر گفته شده، حمل دو قسم است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.

### حمل اولی ذاتی

حمل اولی ذاتی آن است که موضوع و محمول به حسب مفهوم یکی باشند، که طبعاً محمول، ذاتی موضوع و در واقع حمل ذات بر ذات است، بعبارة آخری: در این حمل، مفهومی بر خودش حمل می‌شود، یا حدّ تامّ چیزی بر خودش حمل می‌شود، مثل: الإنسانُ إنسان، یا: الإنسان حیوانٌ ناطق.

بنابراین در حمل اولی ذاتی، ملاک حمل، اتحاد در مفهوم است، این حمل اولی است، یعنی از بدیهیات اولیه و اولی الصدق است که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو در تصدیق به آن کفایت می‌کند، الإنسانُ إنسانٌ، دلیل نمی‌خواهد، هر کسی می‌فهمد که انسان انسان است، هر چیزی خودش خودش است؛ و به این حمل، ذاتی می‌گویند، برای این‌که این حمل در محدوده ذات اشیاء است، یعنی ذات بر ذات حمل می‌شود و فرق موضوع و محمول به اجمال و تفصیل و مانند آن است، که در بحث حمل به تفصیل ذکر می‌شود.

### حمل شایع صناعی

حمل شایع صناعی، حملی است که در علوم و صناعت و بین مردم رایج و شایع است؛ ملاک در این حمل، اتحاد وجودی و مصداقی موضوع و محمول است، و علامتش این است که اثر مترقّب از محمول بر موضوع بار باشد، مثلاً می‌گویید: زیدٌ إنسانٌ، زید انسان است، این زیدٌ إنسانٌ، یعنی چه؟ یعنی این وجود خارجی که زید است، مصداق طبیعت انسان است، و آثار انسان را دارد. پس در هر دو حمل اتحاد هست، یعنی موضوع و محمول با هم متحد هستند، منتها در حمل اولی ذاتی، موضوع

و محمول مفهوماً متحدند و در حمل شایع صناعی، آن دو وجوداً و مصداقاً متحد می‌باشند، این اختلاف و دو گونه بودن حمل، سبب می‌شود در بسیاری از مواردی که تناقض پنداشته می‌شود تناقض رفع بشود، و لذا مرحوم صدرالمتألهین گفته است: این که در منطق خواندید که تناقض هشت وحدت می‌خواهد، در حقیقت در تناقض نه وحدت شرط است، یعنی یکی هم وحدت حمل است، تناقض وقتی است که دو قضیه موجبه و سالبه هر دو به حمل اولی باشند یا هر دو به حمل شایع، بسا یک قضیه به یک حمل صحیح است و به یک حمل دیگر صحیح نیست، در این صورت بین آن دو تناقض نخواهد بود.

مثلاً فرض بگیرید که می‌گوییم: الحرف حرف، در عین حال «الحرف» اسم است، الحرف حرف، یعنی مفهوم حرف، مفهوم حرف است، اما کلمه «الحرف» مصداقاً و مفهوماً اسم است، حرف نیست، پس الحرف حرف به حمل اولی ذاتی، و لیس بحرف بل اسم، به حمل شایع صناعی، یا: الجزئی جزئی بالحمل الأولی، و لیس بجزئی بالحمل الشایع، به حمل شایع، «جزئی» کلی است، برای این که کلی یعنی آن که قابل صدق بر کثیرین باشد، مفهوم «جزئی» هم یک کلی است که صادق بر کثیرین است، زید جزئی، عمرو جزئی، بکر جزئی، این‌ها همه مصادیق مفهوم «الجزئی» هستند، پس الجزئی جزئی بالحمل الأولی، یعنی مفهوم جزئی، مفهوم جزئی است، خودش خودش است، مثل الإنسان إنسان، و الجزئی لیس بجزئی بل کلی، به حمل شایع صناعی، یعنی مفهوم جزئی از مصادیق کلی است، پس الإنسان إنسان، الإنسان لیس بالإنسان، هر دو درست است، الإنسان إنسان، یعنی مفهوماً، الإنسان لیس بالإنسان، یعنی مصداقاً، یعنی طبیعت انسان از مصادیق انسان نیست، بلکه مصادیق انسان زید و عمرو و بکر و خالد است، اما مفهوم انسان بما أنه مفهوم، این هم یکی از مصادیق انسان است؟ چنان که به رجل همدانی نسبت داده‌اند که گفته است: من طبیعت انسان را دیدم که در دروازه همدان بود، بدون مصادیق؛ نه این طور نیست، طبیعت انسان مصداق انسان نیست، برای



این‌که مفهوم انسان یک مفهوم است و مفهوم از مصادیق انسان نیست. در هر صورت در مورد بحث ما هم از این راه می‌خواهند مسأله را جواب بدهند، در این مثال‌هایی که ما داریم، *المعدوم المطلق لا یخبر عنه*، این مفهوم معدوم مطلق، خودش خودش است، یعنی معدوم مطلق، معدوم مطلق است به حمل اولی، مثل *الإنسان إنسانٌ*، جلوتر هم در باب وجود ذهنی گفتیم: مفهوم معدوم مطلق که خودش خودش است، یکی از مصادیق معدوم مطلق نیست، *الإنسان إنسانٌ*، صحیح است، اما اگر بگوییم مفهوم انسان یکی از مصادیق انسان است غلط است، *الإنسان*، به این اعتبار، لیس *بإنسان*، زید مصداق انسان است، عمرو مصداق انسان است، اما خود طبیعت انسان مصداق انسان نیست، طبیعت به حمل اولی خودش خودش است، اما طبیعت انسان به حمل شایع انسان نیست، چرا؟ برای این‌که گفتیم: حمل شایع در جایی است که اثر مترقب از محمول بر موضوع بار باشد و طبعاً موضوع یکی از مصادیق محمول باشد، طبیعت انسان که کلی است از مصادیق انسان نیست، و اثر مترقب از انسان بر طبیعت بار نیست، اثر بر فرد خارجی بار است، مثل زید و عمرو و بکر موجود در خارج، اصلاً حمل شایع در جایی است که طبیعت، وجود خارجی و تشخیص پیدا بکند.

مفهوم «معدوم مطلق» خودش خودش است، یعنی صادق است بر آن مفهوم، یعنی مفهوم و عنوان «معدوم مطلق»، اما مفهوم «معدوم مطلق» یکی از مصادیق «معدوم مطلق» نیست؛ برای این‌که این مفهوم الآن در ذهن من موجود شده است و معدوم مطلق آن چیزی است که نه در خارج وجود داشته باشد و نه در ذهن، پس معدوم مطلق مفهوماً و به حمل اولی معدوم مطلق است، اما به حمل شایع از مصادیق معدوم مطلق نیست، بلکه از مصادیق «موجود» است؛ برای این‌که این مفهوم در ذهن من الآن موجود شد، یا مثلاً مفهوم شریک الباری مفهوم شریک الباری است، شریک الباری شریک الباری است، یعنی این مفهوم خودش بر خودش صادق است؛ زیرا هر مفهومی بر خودش صادق است، اما مفهوم شریک الباری یکی از مصادیق شریک

الباری نیست، آن چیزی که ممتنع است، این است که در خارج یک چیزی مصداق شریک الباری باشد، مفهوم شریک الباری از مصادیق شریک الباری نیست، بلکه از مصادیق ممکنات است؛ برای این که در ذهن من الآن موجود است، و چیزی که وجود دارد ممتنع نیست.

### قضایای بتّیه و غیر بتّیه

پس شریک الباری به حمل اولی شریک الباری است، اما به حمل شایع، این مفهوم از مصادیق شریک الباری و امری ممتنع نیست. اصلاً در این طور قضایایی که ما می‌گوییم: المعدوم المطلق لا یخبر عنه، یا شریک الباری ممتنع، این جا واقعه این است که موضوع قضیه، خود مفهوم نیست، بلکه مفهومی که موضوع در این جاست حاکی از مصداق غیر واقعی و فرضی است، این که ما می‌گوییم: از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود، نمی‌خواهیم بگوییم از مفهوم معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود، یا وقتی می‌گوییم: شریک الباری ممتنع الوجود است، نمی‌خواهیم بگوییم مفهوم شریک الباری ممتنع الوجود است؛ زیرا مفهوم معدوم مطلق، مصداق معدوم مطلق نیست که نه در خارج وجود داشته باشد و نه در ذهن؛ و همچنین مفهوم شریک الباری، مصداق شریک الباری نیست که واجب الوجود بالذات و بی‌نیاز از غیر باشد، بلکه یک مفهوم انتزاعی ذهنی و مخلوق ذهن است، ذهن انسان قدرت دارد مفاهیمی مانند مفهوم «معدوم مطلق» یا مفهوم «شریک الباری» را بسازد که حکایت کند از مصادیق فرضی.

مرحوم آخوند مآلصدر، اسم این قضایا را قضایای غیر بتّیه گذاشته است، در حقیقت این قضایا قضایای حقیقیه است، قضایای حقیقیه آن جایی است که حکم را می‌گذاریم روی مفهوم، مفهوم را رها می‌کنیم، این مفهوم هر جا مصداق پیدا کرد، حکم دنبالش می‌رود، این را می‌گویند: قضیّه حقیقیه، یعنی حکم را روی طبیعت و

حقیقت شیء می آورند، مثلاً این که خداوند فرموده است: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(۱)</sup> یعنی: المستطیع يجب علیه الحج، این يجب علیه الحج، که حکم است روی مفهوم مستطیع قرار گرفته است، اما بر مفهوم مستطیع که حج واجب نیست، بلکه از باب این که اگر یکی یکی مستطیع ها را بخواهند بشمارند و بگویند: زید پولدار شده، يجب علیه الحج، عمرو پولدار شده، يجب علیه الحج، این مشکل است. از این رو طبیعت مستطیع ملاحظه شده و حکم بر آن قرار گرفته است، به طبیعت موضوع به این لحاظ، طبیعت مرسله هم می گویند، مثل طبیعت مستطیع که هر وقت در خارج یک مصداق پیدا کرد، این حکم دنبالش است، اگر زید یکی از مصادیق مستطیع شد، يجب علیه الحج، به این گونه قضایا می گویند: قضیه حقیقیه، که حکم در آن بر نفس طبیعت و مفهوم نیست، مثل الإنسان کلی نیست که کلیت، صفت طبیعت و مفهوم انسان است، بلکه حکم مال مصادیق طبیعت و مفهوم است، منتها طبیعت در حقیقت علت این است که حکم در مصادیق جریان بیابد، به این ها می گویند: قضایای حقیقیه، موضوع قضایای حقیقیه یک وقت مصادیق واقعی دارد، مثل مستطیع، کل مستطیع يجب علیه الحج، این يجب را گذاشتیم روی طبیعت مستطیع، طبیعت مستطیع را رها کردیم، هر جا تا روز قیامت مصداق پیدا کرد، مصداقش این حکم را دارد.

و یک وقت است که مصادیق موضوع آن قضایا فرضی است که در این صورت این قضایا را غیر بتیّه، می گویند، آن هایی که مثل المستطیع يجب علیه الحج است، قضیه حقیقی بتیّه است، یعنی موضوع قضیه مصادیق خارجی محققه و یا مصادیق خارجی مقدّره دارد که بر فرض تحقق، حکم رویش می آید، اما مثل شریک الباری که موضوع قضیه «شریک الباری ممتنع» است مصداق خارجی محقق الوجود یا مقدر الوجود ندارد، منتها قوه و اهمه انسان یک باطل هایی را فرض می کند، گویا یک باطلستانی

۱- سورة آل عمران (۳)، آیه ۹۷.

فرض کرده که باطل‌هایی که درآند اگر به فرض محال محقق شوند یکی از آن‌ها شریک‌الباری است، ولی هیچ‌وقت هم محقق نمی‌شوند. خدا که یک وجود غیر متناهی است، واهمه انسان یک شریکی برای این وجود غیر متناهی فرض می‌کند، که چنین چیزی نیست، ولی اگر بر فرض محال بود، شریک‌الباری بود، اما الآن در باطلستان محض است، پس در شریک‌الباری ممتنع، مفهوم شریک‌الباری را نمی‌خواهیم بگوییم ممتنع است؛ زیرا مفهوم شریک‌الباری مخلوق ذهن ما و موجود در ذهن ما و ممکن الوجود است، مراد از شریک‌الباری که ممتنع است مصداق شریک‌الباری است، یعنی یک باطل محضی که اگر بود مانند خداوند متعال وجود غیر متناهی و شریک او می‌بود، این باطل محض ممتنع الوجود است، ممتنع را می‌خواهیم روی مصداق غیر بتی، یعنی غیر قطعی، یعنی مصداق فرضی ببریم، اما حکم را می‌گذاریم روی طبیعت شریک‌الباری که این طبیعت حکایت می‌کند از مصداقی باطل‌الذات.

همچنین در المعدوم المطلق لا یخبر عنه، مفهوم معدوم مطلق را نمی‌خواهیم بگوییم که لا یخبر عنه، برای این که مفهوم معدوم مطلق الآن در ذهن من آمده و موجود شده، و این مفهوم از مصادیق معدوم مطلق نیست؛ زیرا چنان که گفتیم: هیچ مفهومی مصداق خودش نیست، اما مفهوم معدوم مطلق حکایت می‌کند از یک معدومی که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن و به عنوان مصداقی فرضی برای معدوم مطلق است که فرض می‌کنیم هست.

پس این که می‌بینید ما این جا از آن خبر دادیم و گفتیم: المعدوم المطلق لا یخبر عنه، به لحاظ این است که مفهوم در ذهن موجود شده و چون موجود شده است، می‌شود روی آن حکم کرد، اما حکم هم واقعاً بر مفهوم نیست، حکم را روی مفهوم می‌گذاریم به لحاظ سریانی که در مصادیق فرضی خود دارد. این خلاصه حرفی است که مرحوم حاجی به عنوان جواب در این جا گفته است.

### اشکال به شیخ احمد احسائی

مطلب دیگری که مرحوم حاجی در این جا بیان می کند اشکالی است که به شیخ احمد احسائی دارد. شیخ احمد احسائی زیاد مطالعه می کرده، حتی در مسائل فلسفی هم اظهار نظر می نموده است، اما به قول مرحوم آیت الله خمینی فلسفه را پیش اهلش نخوانده بوده و خودش مطالعه می کرده است، و لذا در مسأله اصالة الماهیة و اصالة الوجود، ایشان گفته: هم ماهیت اصیل است و هم وجود اصیل است؛ یک چنین حرف هایی می زده است. ایشان آمد ایران و علمای ایران خیلی از او تجلیل کردند چون خیلی عنوان و سر و صدا داشت، در شهرها از او استقبال کردند، مذهب شیخیه منتسب به همین شخص است، حتی علمای اصفهان به طلاب گفتند که پای درسش بروید، بعد فهمیدند چندان قوی نیست.

مرحوم حاجی می گوید: از جمله چیزهایی که از او نقل کرده اند، این که گفته است: شریک الباری که محال است، فرضش هم محال است، فرض محال، محال است، یا مثلاً معدوم مطلق که ممتنع است، تصورش هم ممتنع است. یک چنین حرفی زده است.

### توجیه کلام شیخ احسائی

این حرف را باید تجزیه و تحلیل کرد، اگر بخواهد بگوید: این چیزهایی که محال است، مثل شریک الباری و معدوم مطلق، مصداقش ممتنع است این حرف درستی است، ذهن انسان هم به چنین چیزها احاطه پیدا نمی کند، همان طوری که به خود خدا احاطه پیدا نمی کند، چون خدا یک وجود غیر متناهی است و قابل درک نیست؛ حتی پیامبران هم مدعی نبودند که خدا را آن چنان که هست می شناسند. الاهی ما عرفتك حق معرفتك، ما اجمالاً می گوئیم که یک خدایی هست، اما بخواهیم احاطه ذهنی پیدا کنیم به وجود خدا، این محال است، همچنین احاطه به شریک الباری یا معدوم مطلق،

محال است، پس اگر این شخص که می‌گوید: فرض این‌ها محال است، یعنی این‌که مصداقی برایشان فرض بکنیم و احاطه به آن‌ها و تصور کامل و تام نسبت به آن‌ها پیدا نماییم محال است، این حرف خوبی است،<sup>(۱)</sup> اما مرحوم حاجی از حرف او چنین فهمیده که او می‌خواهد بگوید: مفهومی هم در ذهن نمی‌آید، مفهوم شریک الباری در ذهن نمی‌آید، یا مفهوم معدوم مطلق در ذهن نمی‌آید، مرحوم حاجی می‌گوید: اگر می‌خواهی این حرف را بزنی، این حرف غلطی است، چرا؟ برای این‌که مفهوم

---

۱- این‌که مراد شیخ احساسی این معنا باشد، بسیار بعید است؛ زیرا این معنا، چنانکه خود استاد (ره) هم اشاره کرده‌اند، اختصاص به شریک الباری ندارد و شامل خود باری تعالی هم می‌شود. ظاهراً مراد او همان چیزی است که مرحوم حاجی برداشت نموده است، یعنی تصور شریک الباری محال است، و این سخنی بسیار دقیق و تحقیقی می‌باشد؛ زیرا مراد از باری تعالی وجود نامتناهی است و در مقابل وجود نامتناهی فرض وجود دیگری محال است؛ چون فرض وجود دیگری در مقابل وجود نامتناهی، مساوی با فرض خالی بودن وجود نامتناهی از آن وجود دیگر و قهراً فرض متناهی بودن وجود نامتناهی مفروض است، بنابراین با تصور و فرض صحیح از حق تعالی یعنی با علم و توجه به نامتناهی بودن او فرض وجود دیگری در مقابل او به خودی خود محال است. همچنین اجتماع نقیضین که محال بالذات است تصورش هم محال بالذات است و به حسب دقت، هیچ‌کس نمی‌تواند اجتماع نقیضین را درست تصور کند، یعنی نمی‌تواند در آن واحد، وجود و عدم شیء واحد را تصور کند و آنچه به عنوان تصور اجتماع نقیضین پنداشته می‌شود در حقیقت تصور بی در پی و سریع از دو نقیض است، و برآستی اگر تصور اجتماع نقیضین ممکن باشد و استحاله ذاتی نداشته باشد ما از کجا به استحاله ذاتی اجتماع نقیضین به حسب واقع و نفس الامر پی برده‌ایم؟!

شاید همان‌طور که طبق مدعا در ذهن، نقیضین با هم فرض می‌شوند و اجتماع پیدا می‌نمایند در مرتبه‌ای از مراتب نظام هستی یا در مکانی از مکان‌های دیگر عالم طبیعت اجتماع نقیضین ممکن باشد. این‌که می‌گوییم: اجتماع نقیضین ذاتاً محال است؛ برای این است که تصورات و اعتبارات ذهنی کم مؤونه هستند و وقتی به دقت و وجداناً تصور اجتماع نقیضین هم محال است به طریق اولی اجتماع واقعی آن‌ها محال است، همچنین است سخن درباره اجتماع ضدین.

اما معدوم مطلق، یعنی چیزی که نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن، نه تنها امری محال نیست، بلکه به گونه‌ای واقعیت دارد و فرض آن هم محال نیست؛ مگر این‌که مراد از معدوم مطلق، چیزی باشد که در هیچ مرتبه‌ای از مراتب خارج و هیچ ذهنی موجود نباشد و عدم مضاف هم نباشد، البته تصور چنین چیزی محال است، فافهم. (اسدی)

شریک الباری، و یا مفهوم معدوم مطلق را ما تصور می‌کنیم و یا هر چیزی که به ذهن انسان خطور کند، تصور شده است، مفهوم شریک الباری شریک الباری است، اگر من تصور مفهوم شریک الباری کردم، شما نمی‌توانید بگویید این مفهوم شریک الباری نیست، چون من شریک الباری را تصور کردم، بله، شریک الباری، که یک مصداقی واقعی باشد، و واقعاً به آن احاطه پیدا کنیم، امکان ندارد، اما مفهوم ذهنی دارد و ذهن شما به آن احاطه پیدا کرده است.

پس اگر می‌خواهد بگوید: که مفهوم شریک الباری در ذهن نمی‌آید، اشکال مرحوم حاجی بر او وارد است، اما ممکن است مرادش این بوده که مصداقی برای آن نمی‌توانیم فرض بکنیم که واقعاً مصداق باشد، یعنی مصداق ندارد، شما هر چیزی را که فرض کنید مصداق شریک الباری است، آن مصداق شریک الباری نیست و همین‌طور که ذات باری تعالی یک وجود غیر متناهی است که قابل احاطه ذهنی نیست، عدم مطلق هم یک چیزی نیست که ذهن انسان به آن احاطه پیدا بکند، برای این‌که واقعیت ندارد، خارجیت ندارد، پس فرض مصداقش محال است، اما فرض مفهومش محال نیست و این‌که مرحوم حاجی در متن می‌گوید: «و لولا کتتم مغالطین و لم یختلط علیکم المفهوم و المصداق...»، شاید نظرش به همین جهت باشد و مرحوم حاجی هم توجه داشته است و می‌خواهد بگوید: اگر می‌گویی: مفهومش قابل فرض نیست، این درست نیست، اما اگر می‌خواهی بگویی که مصداقش قابل درک نیست، خوب است.

توضیح متن:

«فیظهر ممّا ذکرنا أنّ فی هذه کلّها تناقضاً و تهافتاً بحسب الظاهر»

پس از آنچه ما بیان کردیم روشن می‌شود که در همه این موارد به حسب ظاهر یک تهافتی هست؛ از این پس می‌خواهیم اشکال را حل کنیم.

«فأشرفنا إلى أن لا محذور في ذلك بقولنا: بلا تهافتٍ، أي في كلِّ واحدٍ»

پس اشاره کردیم به این که در این موارد اشکال و محذوری نیست، به قول خودمان که گفتیم «بلا تهافت»، تهافت نیست، یعنی در همهٔ مثال‌هایی که زدیم تهافت نیست.

«فما بحمل الأوّلى - الفاء للسببيّة بيان لعدم التهافت - شريك حقّ سبحانه و تعالی عدّ

بحمل شائعٍ ممّا خلق»

فاء در «فما» فای سببیت و برای تعلیل و بیان عدم تهافت است، تهافتی نیست، چرا؟ چون این مفهومی که به حمل اولی شریک حق تعالی است، این مفهوم، به حمل شایع مخلوق است، «عدّ» شمرده شده به حمل شایع، «ممّا خلق»، از چیزهایی که خدا یا ذهن ما آن را خلق کرده است، چون این مفهوم، مخلوق ذهن من است مصداق برای «موجود» است.

«فكما أنّ الجزئي جزئي مفهوماً، و لكنّه مصداق للكلّي»

پس همان طوری که «جزئی» مفهوماً جزئی است، یعنی به حمل اولی، خودش، خودش است، و لکن مفهوم «جزئی» مصداق کلی است، برای این که کلی آن است که صادق بر کثیرین باشد و مفهوم «جزئی» هم صادق بر کثیرین است؛ زیرا زید جزئی است، عمرو جزئی است، همچنین یکایک دیگر موجودات همگی جزئی و از مصداق مفهوم «جزئی» هستند.

«فكذا شريك الباري شريك الباري مفهوماً و ممكن مخلوق للباري مصداقاً»

پس همچنین شریک الباری مفهوماً و به حمل اولی شریک الباری است، ولی مصداقاً و به حمل شایع ممکن الوجود و مخلوق باری تعالی است، چون مخلوق ذهن من است و مخلوق ذهن من مخلوق خداست، چون مخلوق مخلوق، مخلوق است، همه می‌شوند مخلوق خدا.

«و رأيت من له حظّ من الذوقيات و لا حظّ له من النظريات، يقول: شريك الباري لا

يتصوّر و فرض المحال محال»



و من دیدم کسی را که بهره‌ای از ذوقیات (مطالب عرفانی) دارد، ولی از مسائل نظری فلسفی بهره‌ای ندارد، که چنین می‌گوید: شریک الباری تصور نمی‌شود، شریک الباری که محال است، فرضش هم محال است، فرضش یعنی همان تصورش. «فیقال له و لأمثاله لو لا کنتم مغالطین و لم یختلط علیکم المفهوم و المصداق»

پس (در مقام نقد) به او و امثال او گفته می‌شود: اگر نمی‌خواهید مغالطه کنید و ناحق بگویید، و بین مفهوم و مصداق خلط نکرده‌اید. این عبارت «لم یختلط علیکم المفهوم و المصداق»، را خوب دقت کنید، دو احتمال دارد: یک احتمال این‌که اگر می‌خواهید بگویید که مفهوم شریک الباری، مصداق شریک الباری است، بله، این قابل تصور نیست، اما مفهوم شریک الباری، خودش مفهوم شریک الباری است به حمل اولی، به حمل اولی مفهوم شریک الباری، مفهوم شریک الباری است، اما مصداق شریک الباری نیست.

احتمال دیگر: این‌که می‌گویید: شریک الباری قابل تصور نیست، مصداق واقعی آن را می‌گویید قابل تصور نیست، ما قبول داریم، اما اگر بخواهید بگویید: مفهوم شریک الباری را نمی‌شود تصور کرد، قبول نداریم، چون مفهوم آن را می‌شود تصور کرد، مصداق شریک الباری قابل درک نیست، چون مصداق ندارد، اما مفهوم ذهنیش را می‌شود تصور کرد، این است که می‌گوید:

«لدریتم أن کلّ مفهوم تحقّق فی ذهن أو خارج لم یخرج عن کونه ذلك المفهوم، و لم ینقلب حدّ ذاته، بل الوجود یبرزه علی ما هو علیه»

اگر مصداق و مفهوم را خلط نکنید، می‌فهمیدید که هر مفهومی که در ذهن یا در خارج محقق بشود این مفهوم همان مفهوم است، یعنی خودش خودش است، و آن مفهوم از حدّ ذاتش منقلب نمی‌شود، بلکه وجود، کارش این است که مفهوم را آن گونه که هست ابراز می‌کند، مفهوم شریک الباری را که تصور کردیم، تصور و وجود ذهنی، این مفهوم را در ذهن ابراز کرده است.

«فالبياض إذا وجد في الخارج أو في الذهن عالياً كان أو سافلاً لم يخرج عن كونه بياضاً»

بنابراین، سفیدی اگر در خارج موجود باشد سفیدی است، در ذهن عالی یا سافل هم بیاید سفیدی است و از سفید بودن خارج نمی‌شود، هرگز سفیدی سیاهی نیست. اذهان عالیہ یعنی نفوس کلیه و عقل فعال و علم ربوبی، اذهان سافله مثل ذهن من و شما که محدود است و چیزهای جزئی را درک می‌کنیم، بالأخره سفیدی همه جا سفیدی است.

«و لم ينقلب وجوداً كما أنّ وجوده لم يصر بذاته بياضاً»

سفیدی وجود نمی‌شود، وجود سفیدی هم سفیدی نمی‌شود، مثلاً: البياض موجود که می‌گوییم، مفهوم بياض غیر از مفهوم موجود است، این‌ها دو چیز هستند. «مفهومات المحال و شريك الباري و المعدوم المطلق و غيرها كذلك، لا تنسلخ عن أنفسها»

پس مفهوم‌هایی همچون: محال، شریک الباری، معدوم مطلق و غیره، این‌ها همین‌طور هستند، وقتی که شما تصورشان کردید، به تصور آمده و از خودشان منسلخ نیستند.

«فإذا فرضتم مفهوم المحال، كيف يقال: فرضتم مفهوم الممكن أو مفهوم الواجب؟»

بنابراین وقتی که شما مفهوم «محال» را فرض کردید، چطور گفته می‌شود: شما فرض کرده‌اید مفهوم ممکن، یا مفهوم واجب را؟ مفهوم محال، مفهوم محال است نه مفهوم دیگر، مفهوم ممتنع مفهوم ممتنع است. مفهوم شریک الباری مفهوم شریک الباری است، نه مصداق شریک الباری، گفتیم: هیچ مفهومی مصداق خود آن مفهوم نیست، بلکه به حمل اولی بر آن حمل می‌شود.

«و ثبوت الشيء لنفسه ضروري و سلبه عن نفسه محال»

و ثبوت هر چیزی برای خودش ضروری است، الإنسان إنساناً ضروری و بدیهی

است، و سلب آن از خودش محال است نمی‌توانیم بگوییم: الإنسان ليس بإنسان، بلکه مفهوم انسان مصداق انسان نیست، اما به لحاظ حمل اولی نمی‌توانیم بگوییم که مفهوم انسان مفهوم انسان نیست.

تا این جا معدوم مطلق و شریک الباری را گفتیم، دوباره عدم را تکرار کرده، می‌گوید: عدم که چیزی نیست، اما در عین حال شما اگر تصور کردید، این وجود ذهنی شما می‌شود، پس عدمی که شما در ذهن تصور می‌کنید، به حمل اولی عدم است، اما به حمل شایع، موجود شده و موجود ذهنی است، پس این حمل اولی ذاتی که در شریک الباری گفتیم، در عدم هم داریم.

«و عدماً قس، فإنه جزئي آخر من هذه القاعدة «أنه» في موضع التعليل ذاتاً، أي مفهوماً عدم»

می‌گوید: و عدم را به شریک الباری و امثال آن قیاس کن، عدم هم یک جزئی از همین قاعده کلی است که گفتیم، یعنی به اختلاف در حمل اولی و حمل شایع حکمش متفاوت است، چرا عدم را به آنچه گفته شد قیاس کنند؟ «أنه» این «إن» در موضع تعلیل است، یعنی چون اگر عدم را تصور کردی، مفهومش مفهوم عدم است، یعنی به حمل اولی عدم است، ذاتاً، یعنی مفهوماً و به حمل اولی، عدم، عدم است.

«لكن ذلك العدم بالحمل الشائع ثبوت حيث - تعليلي - بالذهن ارتسم»

لکن به حمل شایع این عدم، ثبوت است؛ زیرا در ذهن شما مرتسم و منتقش شده و ثابت و موجود است، این «حیث» را می‌گوید: حیث تعلیلی است، یعنی برای این که عدم در ذهن شما مرتسم شده و موجود شده است، پس عدم را که فرض و تصور کردیم به حمل اولی عدم است، اما به حمل شایع، ثبوت و وجود است. این هم مسأله شبهه معدوم مطلق.

## غرر في بيان مناط الصدق في القضية

الحكم إن في خارجية صدق  
مثل الحقيقيّة للعين انطبق  
و حقه من نسبة حكميّة  
طبق لنفس الأمر في الذهنيّة  
بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ  
و عالم الأمر و ذا عقل يعدّ  
من خارجٍ أعمُّ إذ للذهن عمُّ  
كما من الذهنيّ من وجهٍ أعمُّ  
إذ في صوادق القضايا صدقا  
و في كواذبٍ و حقّ فرقا

\* \* \*

الحكم إن في قضية خارجية صدق. مثل حكم القضية الحقيقية  
الصادقة للعين انطبق. و حقه من نسبة حكميّة تامّة خبريّة و التعبير بالحقّ  
للإشارة إلى اتّحاده بالذات مع الصدق. فإنّ الصادق هو الخبر المطابق،  
بالكسر، للواقع، و الحقّ هو الخبر المطابق بالفتح، للواقع طبق لنفس الأمر  
في الذهنيّة متعلّق بالنسبة الحكمية.



## غررٌ في بيان مناط الصدق في القضية

در این فصل می‌خواهیم ببینیم ملاک صدق در قضایا چیست، ولی قبل از این که به اصل مطلب پردازیم لازم است اقسام قضایا را بیان کنیم.

### اقسام قضایا

قضایا سه قسم است: خارجی، حقیقیه و ذهنیه.

**قضایای خارجی** قضایایی است که حکم در آن می‌رود روی افراد محققه الوجود، که بالفعل در خارج موجودند، ولی در عین حال این قضایا کلی است، ما در این جا با قضیه شخصی که موضوع آن شخص است کاری نداریم، مثلاً از «زید قائم» بحث نمی‌کنیم،<sup>(۱)</sup> از کلیات بحث می‌کنیم؛ ولی به هر صورت، قضایای خارجی هر چند کلی است، اما برگشتش به نحوی به قضایای شخصی است، یعنی جزئیات را در نظر می‌گیریم و حکم را روی کلی می‌بریم، مثلاً فرض بگیریم در یک خانه ده نفر آدم است، و این ده نفر آدم همه کشته شده‌اند، شما اگر بخواهی یکی یکی، بگویی: قُتل زید، قتل عمرو، قتل بکر و...، ده قضیه باید بیاورید، ولی به طور کلی می‌گویید: قتل من فی الدار، هر کس در خانه بود کشته شد، مجموع قضایای شخصی را در نظر گرفته

---

۱- یا به علت این که قضایای شخصی، در علوم کاربردی ندارند، و یا به سبب این که شناخت جزئیات، کمال محسوب نمی‌شود، و یا به این دلیل که چنین قضایایی مقدمه برهان واقع نمی‌شوند و یا به دلیل دیگری که گفته شده و یا ممکن است گفته شود، با تأملی که در هر کدام از این نظریه‌ها وجود دارد. بالأخره بحث از مثل «زید قائم» کار حکیم و حکیمان نیست، ولی کنکاش از مناط صدق در مطلق قضیه شخصی که «زید قائم» نیز یکی از مصادیق آن است شأن حکیم الهی و فیلسوف علم است و در باب معرفت‌شناسی کارآیی دارد؛ و بحث از قضایای خارجی هم به گونه‌ای بحث از مطلق قضایای شخصی است. (اسدی)

و در مقام تعبیر به جای آن‌ها یک قضیه کلی ذکر کرده و حکم را روی کلی می‌برید. در این قضایا موضوع قضیه، که همان اشخاص هستند، علت ثبوت محمول و حکم نیست، به هر حال این قضایا خارجیه است، یعنی حکم بر روی افراد موجود بالفعل و محقق در خارج رفته است.

**قضایای حقیقیه قضایایی** است که حکم را روی طبیعت موضوع می‌گذارند و نظر به افراد خارج است، اما نه خصوص افراد محقق و موجود بالفعل، بلکه افراد خارجی، اعم از محقق و مقدر، این معمولاً در جایی است که خود موضوع قضیه، علت ثبوت محمول و حکم است، مثل این قضیه که: «کل مثلث مجموع زوایاه مساوی قائمتین» هر مثلثی چه بالفعل موجود باشد یا می‌تواند در یکی از زمان‌ها موجود گردد این حکم را دارد که مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه باشد، یا مثلاً خداوند فرموده است: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>(۱)</sup> وقتی که این آیه نازل شد، نطفه خیلی از آدم‌ها هنوز منعقد نشده بود، انسانی هم که در ذهن باشد، او واجب الحج نیست، بلکه کسی که حج بر او واجب می‌باشد انسان خارجی است، اما نه خصوص افرادی که در یک وقت خاص در خارج موجودند، بلکه شرع مقدس می‌خواسته هر چه انسان از زمان نزول آیه شریفه تا روز قیامت موجود شد، و پولدار و مستطیع هم شد، حج بر او واجب شود، پس علت حکم، وجود خارجی انسان و فرد مستطیع وی است، راه بیان چنین حکمی این است که حکم را بیاورد روی طبیعت، و طبیعت را رها کند، اگر حکم روی طبیعت رفت و طبیعت را رها کردی طبیعت سریان ذاتی در افراد دارد و طبعاً در هر فردی حکم را به دنبال خود دارد، طبیعت بر زید مستطیع صادق است، بر عمرو مستطیع صادق است، بر بکر مستطیع صادق است، از هر سوراخی که این طبیعت سر در آورد، حکم و جوب حج هم به دنبالش می‌آید **المستطیع يجب علیه الحج**، شارع حکم را آورده روی عنوان «مستطیع»،

۱- سوره آل عمران (۳)، آیه ۹۷.

چه مستطیع، الآن محقق باشد و چه بعداً محقق بشود، انسان، بعد ما وجد و صار مستطیعاً، این حکم را دارد، به چنین قضیه‌ای می‌گویند: قضیه حقیقه.

بعضی از اصولیین از باب این‌که در این قضایا حکم روی طبیعت گذاشته شده است، از آن‌ها تعبیر به قضیه طبیعی کرده‌اند، اما این خلاف اصطلاح است، و بهتر است اصطلاح را رعایت کرده و به آن قضیه حقیقه بگوییم، برای این‌که حقیقت یعنی چیزی که ثابت و در خارج محقق است، پس در این قضایا حکم را گذاشته‌ایم روی طبیعت، بر فرض این‌که در خارج تحقق داشته باشد.<sup>(۱)</sup>

**قضایای ذهنیه قضایایی** است که ثبوت محمول برای موضوع، به لحاظ وجود موضوع در ذهن است و اصلاً کاری به خارج ندارد، مثل **الإنسان کلی**، حکم به کلی بودن روی نفس طبیعت انسان است، اما نه به لحاظ سریان آن در افراد، وقتی که می‌گویند: **الإنسان**، بسا در ذهن شما زید و عمرو و بکر و این‌ها بیاید، اما همین‌که گفتیم **کلی**، شما می‌فهمید زید و عمرو و بکر کلی نیستند و این حکم به افراد سریان پیدا نمی‌کند، برای این‌که کلی یعنی صادق بر کثیرین بودن و هیچ فردی بر کثیرین و افراد دیگر نمی‌تواند صادق باشد، به این‌طور قضایا می‌گویند: **قضایای ذهنیه**. بیان تمام مسائل منطقی که محمولات آن‌ها معقول ثانی به اصطلاح منطقی می‌باشد، به سبب قضایای ذهنیه است، برای این‌که عروض این محمولات بر موضوع خود و اتصاف موضوعشان به آن‌ها، جایش ذهن است.

بنابراین در مورد بحث سه قسم قضیه داریم: **قضیه خارجی**، **قضیه حقیقه**، **قضیه ذهنیه**.

---

۱- سؤال و بحث درباره این‌که: آیا قضایایی که بیانگر احکام شرعی است از نوع قضایای خارجی یا حقیقه می‌باشد؟ خالی از تأمل و دغدغه نیست؛ زیرا «قضیه» مرکب تام خبری است ولی مفاد جملائی که بیانگر حکم شرعی است بعث و زجر و به اصطلاح، آن جملات، مرکب تام انشایی است و اساساً قضیه نیستند تا درباره نوع آن گفت‌وگو شود، و چنانچه با ترفندی به مرکب تام خبری و قضیه باز گردانده شوند رسالت خود را که بعث و تحریک و زجر و باز داری است از دست می‌دهند، فتأمل. (اسدی)



فلاسفه یک اصطلاح هم دارند، که باید به آن توجه داشت و آن این‌که: به قضیه‌ای که صادق است حق هم می‌گویند، و این را در «مطول» نیز خوانده‌اید، مثلاً قضیه الإنسان کاتب، صادق است، حق هم هست، منتها به دو اعتبار، صادق است به اعتبار این‌که قضیه مطابق با واقع است، یعنی واقع را نگاه می‌کنیم می‌بینیم که آدم‌ها کاتب هستند، و حق است به اعتبار این‌که واقع، مطابق با قضیه است، حق یعنی امر ثابت؛ قضیه نیز حق و امر ثابت است از باب این‌که واقع، مطابق با آن است. بالأخره این یک اصطلاح است.

### ملاک صدق در قضایا

اکنون می‌خواهیم بدانیم ملاک صادق بودن و حق بودن قضیه چیست؟<sup>(۱)</sup> مرحوم حاجی می‌گوید: ملاک صدق در قضایای خارجی خارج است، یعنی قضیه خارجی اگر با خارج مطابقت داشت صادق و گرنه کاذب می‌باشد، مثلاً وقتی که می‌گویند: قُتل من فی الدار، اگر واقعاً و خارجاً آدم‌های داخل خانه کشته شده‌اند، قتل من فی الدار، صادق است.

در قضایای حقیقیه نیز ملاک صدق، خارج است و صدق آن‌ها در گرو مطابقتشان

---

۱- مراد از این ملاک، مطابق قضیه و آن چیزی است که قضیه به حسب واقع و عالم ثبوت از آن حکایت می‌کند که در صورت مطابقت قضیه با آن، قضیه، قضیه‌ای صادق و در صورت عدم مطابقت با آن، قضیه‌ای کاذب خواهد بود، این ملاک، که احیاناً ملاک ثبوتی برای صدق قضیه نامیده می‌شود، همان چیزی است که اکنون مورد بحث می‌باشد، اما در رتبه‌ای پس از بحث کنونی که مربوط به تشخیص مطابق و محکمی قضایا، یعنی ملاک ثبوتی برای صدق آن‌هاست سؤال مناسب دیگری رخ می‌نماید و آن این‌که: ملاک و میزان اثباتی برای صدق قضایا چیست؟ یعنی بعد از آن‌که تشخیص داده شد که مطابق و محکمی قضایا چیست، از چه راه و به چه ملاکی تشخیص داده می‌شود که قضیه‌ای با مطابق و محکمی خود، مطابقت دارد تا صادق شمرده شود؟ سخن پیرامون پاسخ به این سؤال، بحثی معرفت‌شناسانه و مربوط به ارزش علوم و معلومات است، و با همه اهمیت که دارد مع‌الأسف جایز در فلسفه الهی و مبحث علم کتب فلسفی قدیم، خالی و یا بسیار کم‌رنگ است. (اسدی)

با موجودات و افراد خارجی می‌باشد، چه افراد محقق باشند چه مقدر،<sup>(۱)</sup> مثلاً «کل مثلث مجموع زوایاه یساوی قائمتین» قضیه‌ای صادق است، به لحاظ این‌که واقعاً و خارجاً هر مثلثی چنین حکمی دارد.

اما در قضایای ذهنیه، ملاک صدق آن‌ها نفس الامر است، یعنی قضیه ذهنیه اگر با نفس الامر مطابق بود، صادق است، من‌که می‌گوییم: الإنسان کُلُّی، صدق این چنین قضیه‌ای به مطابقت آن با نفس الامر است، حال نفس الامر چیست، که اگر قضیه ذهنیه با آن مطابق بود صادق و گرنه کاذب است؟ بحث دیگری است که از این پس مرحوم حاجی وارد آن می‌شوند. اکنون عبارات این بخش را بخوانیم:

توضیح متن:

«غررٌ فی بیان مناط الصدق فی القضيّة»

این غرر در بیان میزان راست بودن قضیه است.

«الحکم إن فی قضیة خارجیة صدق، مثل حکم القضيّة الحقیقیة الصادقة للعین انطبق»

اگر حکم در قضیه خارجی صادق باشد، مثل حکم در قضیه حقیقیه صادق مطابقت با خارج می‌باشد. در هر دو، ملاک صدق، مطابقت بودن با عین یعنی با خارج است؛ منتها با یک تفاوت که مراد از خارج در قضیه خارجی صادق خارج محقق است و در قضیه حقیقیه

---

۱- اگر میزان صدق قضایای حقیقیه، مطابقت نسبت آن‌ها با خارج و افراد خارجی، اعم از افراد محقق و مقدر باشد، تشخیص صدق آن‌ها نسبت به همه افراد محقق و مقدر دشوار یا محال است و طبعاً آن قضایا نمی‌تواند قضایایی کلی بوده و در عرصه علوم مطرح گردد، مگر این‌که گفته شود: در قضایای مزبور هر چند حکم از عنوان موضوع به افراد آن سرایت می‌کند ولی عنوان موضوع، خودش دخیل در ثبوت حکم است و در حقیقت، عنوان موضوع به خودی خود و با قطع نظر از فرض فارض، محمول و حکم را به دنبال دارد، و بر این اساس، این قضایا به قضایای تحلیلی که میزان صدق آن‌ها همان نفس الامر به معنای ذات موضوع با قطع نظر از فرض فارض است باز می‌گردد؛ و بدیهی است اگر خواستگاه محمول و حکم، عنوان و ذات موضوع با قطع نظر از فرض فارض باشد حکم، کلی و شامل تمام افراد محقق و مقدر می‌گردد و تشخیص آن با کالبد شکافی موضوع و تحلیل ذهنی آن ممکن است. (اسدی)

خارج اعم از محقق و مقدر است. اما در قضیه ذهنیه، ملاک صدق، این است که با نفس الامر مطابق باشد؛ لذا می گوید:

«و حقه من نسبة حکمیة تامّة خبریة و التعبير بالحقّ للإشارة إلى اتّحاده بالذات مع الصدق»

من، بیانیه و مفسر ضمیر «حقه» است حقه، یعنی صدقه، یعنی صدق الحکم، به جای این که بگوید: «صدقه» گفته: «حقه»، می گوید: این که به جای صدق تعبیر به «حق» کردیم به خاطر این است که حق با صدق، بالذات متحد هستند. نسبت تامّة: نسبت یا تامه است، یا ناقصه، نسبت ناقصه مثل نسبت مضاف و مضاف الیه، مانند غلام زید یا نسبت صفت و موصوف، مانند: زید القائم، نسبت تامّه در جمله و یصحّ السکوت علیها است.

«فإنّ الصادق هو الخبر المطابق - بالكسر - للواقع، و الحقّ هو الخبر المطابق - بالفتح - للواقع»

این جمله دلیل برای این است که حقّ و صدق ذاتاً یکی هستند و اعتباراً با هم فرق دارند، می فرماید: آن ها بالذات متحدند؛ زیرا صادق، آن خبری است که با واقع مطابق (بالکسر) باشد، و حق، آن خبری است که با واقع مطابق (بالفتح) باشد، می شود بگوییم: قضیه مطابق با واقع است، یا بگوییم که واقع مطابق با قضیه است، هر یک از «صدق» و «حق» صفت خبر است، خبر، صادق است، خبر، حق است، اما صادق بودن آن به اعتبار این است که با واقع مطابق است، و حق بودن آن به اعتبار این است که واقع با آن مطابق است.

«طبق لنفس الأمر فی الذهنیة متعلّق بالنسبة الحکمیة»

این «طبق» خبر «حقه» است، یعنی حقّ حکم و صادق بودن نسبت حکمی در قضیه ذهنیه به این است که حکم با نفس الامر مطابق باشد. می گوید: این فی الذهنیة، متعلّق به النسبة الحکمیة، است یعنی حقّ و صادق بودن نسبت حکمی ای که در قضیه ذهنیه است به مطابقت آن با نفس الامر است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

## ﴿ درس چهل و چهارم ﴾

و تلخیص المقام أنّ القضيّة قد تؤخذ خارجية و هي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محقّقة، كقولنا: قتل من في الدار، و هلكت المواشي و نحوهما، ممّا الحكم فيها مقصور على الأفراد المحقّقة الوجود. و قد تؤخذ ذهنية و هي التي حكم فيها على الأفراد الذهنية فقط، كقولنا: الكلّي إمّا ذاتي و إمّا عرضي، و الذاتي إمّا جنس و إمّا فصل. و قد تؤخذ حقيقية و هي التي حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج محقّقة كانت أو مقدّرة، كقولنا: كلّ جسم متناه، أو متحيّز أو منقسم إلى غير النهاية، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم.

إذا عرفت هذا، فنقول: الصدق في الخارجية باعتبار مطابقتها نسبتها لما في الخارج، و كذا في الحقيقية، إذ فيها أيضاً حكم على الموجودات الخارجية، و لكن محقّقة أو مقدّرة. و أمّا الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقتها نسبتها لما في نفس الأمر، إذ لا خارج لها تطابقه.

و أمّا نفس الأمر، فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ، أي حدّ و عرّف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء. و المراد بحدّ الذات هنا مقابل فرض الفارض. و يشمل مرتبة الماهية و الوجودين الخارجي و الذهني. فكون الإنسان حيواناً في المرتبة و موجوداً في الخارج، أو الكلّي

موجوداً في الذهن كلّها من الأمور النفس الأمرية، إذ ليست بمجرد فرض الفارض، كالإنسان جماد. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه. فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه أنّ الأربعة في حدّ ذاتها كذا، فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمّر. ثمّ أشرنا إلى ما قيل: إنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال بقولنا: و عالم الأمر و ذا، أي ذلك العالم عقل كلّ يعدّ، أي و يعدّ نفس الأمر عند البعض عالم الأمر، و ذلك العالم عقل، كلّ صغير و كبير و بسيط و مركّب فيه مستطر.

و التعبير بالعبارتين للإشارة إلى الاصطلاحين: أحدهما اصطلاح أهل الله، حيث يعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر مقتبسين من الكتاب الإلهي ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ﴾. و هذا التعبير أنسب لنفس الأمر. و إنّما عبّر تعالى عنه بالأمر لوجهين:

## بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث درباره ملاک صدق در قضایا بود، و مقدمتاً گفته شد که: قضایا سه قسم است: قضایای خارجی، حقیقیه و ذهنیه.

قضایای خارجی، ملاک صدقش این است که مطابق باشد با خارج محقق، وقتی که می‌گوید: قتل من فی الدار، اگر همه افراد موجود در خانه کشته شده‌اند، قضیه صادق است وگرنه کاذب.

و قضایای حقیقیه نیز، ملاک صدقش، خارج است، ولی خارج اعم از فرد محقق و مقدر، به تفصیلی که بیان گشت.

اما ملاک صدق در قضایای ذهنیه مطابق بودن آنها با نفس الامر است.

### نفس الامر:

نفس الامر یعنی چه؟ طبق نظر مرحوم حاجی، نفس الامر یعنی خود چیز، خود چیز به خودی خود، در مقابل فرض فرض است، مثلاً من که می‌گویم: الإنسان کلی، یا می‌گویم: الکلی إما ذاتی أو عرضی، بعد نگاه می‌کنیم می‌بینیم درست است، انسان موجود در ذهن، با قطع نظر از فرض ما کلی است یا مفهوم کلی، با قطع نظر از فرض فرض، ذاتی یا عرضی است، این طور نیست که ما فرض کنیم که انسان ذهنی، کلی باشد و به تبع فرض ما کلی شده باشد، یا با فرض ما مفهوم کلی، ذاتی باشد یا عرضی، پس نفس الامر یعنی خود شیء با قطع نظر از فرض فرض؛ نفس الامر به این معنا اعم از خارج و ذهن است، چون نفس الامر در مقابل فرض فرض است، یک وقت یک چیزی را خلاف واقع فرض می‌کنید، اما اگر از باب فرض و تقدیر بیرون بیاید، به متن

واقع و خود شیء، اعم از این که در خارج باشد و یا در ذهن، نظر کنید، این همان نفس الامر است، یعنی خود چیز است، در قضایای ذهنیه نمی توانستیم بگوییم: صدقش به این است که مطابق با خارج باشد، چون خارج ندارد، می گوییم: مطابق با نفس الامر است، یعنی با خود چیز، با قطع نظر از گفتار و فرض، مطابق است؛ یک وقت شیء، اعتباری است، یک وقت شیء، حقیقی است، هر چیزی نفس الامریتش یعنی خودیت حقیقیش نه وجود فرضی و اعتباریش به یک گونه ای است، و لذا مرحوم حاجی می گوید: نفس الامر اعم از خارج و ذهن است، و از این رو می توانیم بگوییم: قضایای حقیقیه، صدقش به این است که مطابق با خارج باشد، می توانیم هم بگوییم: صدقش به این است که مطابق با نفس الامر باشد، یعنی با خود واقع خارجی قضیه، با قطع نظر از فرض و گفتار مطابق باشد، وقتی که می گوییم: هر مثلثی سه زاویه اش مطابق است با دو قائمه، شما بعد می روید می بینید که همه مثلث ها همین طور است، لذا می توانید درباره قضایای حقیقیه بگویید: ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است و می توانید بگویید: ملاک صدقشان مطابقت با خارج است، منتها خارج اعم از فرد محقق و مقدر؛ برای این که در این قضایا حکم را گذاشته ایم روی گردن طبیعت که هر جا سر در آورد، حکم را دنبالش ببرد، حتی اگر فردی هم در خارج نداشته باشد، مثلاً عنقاء یعنی سیمرغ، در خارج وجود ندارد، اما می گوییم: کلّ عنقاء طائر،<sup>(۱)</sup> هر عنقاء پرنده است، یعنی اگر عنقایی وجود داشته باشد، بعد از وجودش طائر است با این که فرد محقق ندارد، اما اگر موجود بشود، بر فرض وجود پرنده است، باز این

۱- این مثال مورد مناقشه است؛ زیرا موضوع آن، که «عنقاء» است یک ماهیت و پرنده فرضی است. بله بعد از فرض چنین پرنده ای محمول آن قضیه که «طائر» است، بدون فرض فرض، بر آن صادق است؛ چون از قضایای تحلیلیه است که محمول آن منتزاع از حاق ذات موضوع آنها می باشد، بنابراین صدق قضیه «کلّ عنقاء طائر» صدق فرضی است، در حالی که سخن در مناط صدق حقیقی قضایا است نه صدق فرضی که صدق تعلیقی می باشد، فتأمل. (اسدی)

قضیه، قضیه حقیقیه است، تمام مسائل و قضایای ریاضی که خیلی از افراد موضوعش موجود نیست، بلکه افرادش فرضی است، اما بر فرض وجود، حکم بر آن مرتب است، قضایای حقیقی می‌باشند و اساساً در علوم، قضایای حقیقیه مورد توجه است. در قضیه ذهنیه از باب ضیق خناق می‌گوییم: ملاک صدق آن مطابق بودن آن بانفس الامر است، وگرنه ملاک صدق بودن نفس الامر در قضایای خارجی و حقیقیه هم درست است.

توضیح متن:

«و تلخیص المقام: أن القضية قد تؤخذ خارجية و هي التي حکم فيها علی أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة، كقولنا: قتل من في الدار، و هلكت المواشي و نحوهما مما حکم فيها مقصور علی الأفراد المحققة الوجود»

خلاصه مطلب این‌که: قضیه گاهی خارجی است، که در آن بر افراد موضوعش که در خارج موجود و محقق‌اند حکم می‌شود، این «الموجودة» صفت افراد است، مثل: قتل من في الدار، یا مثل: هلكت المواشي، گوسفندان هلاک شدند، و مانند این‌ها از قضایایی که حکم در آن‌ها بر افرادی که بالفعل موجودند محدود است، خواه افراد در سابق موجود بوده باشند یا الآن و یا در زمان آینده؛ در حقیقت، قضیه خارجی، کلی بودنش از باب جمع در تعبیر و ناظر به اشخاص است، اما این‌که علت حکم و ثبوت محمول برای موضوع چه چیزی است، آن را کار ندارد.

«و قد تؤخذ ذهنية و هي التي حکم فيها علی الأفراد الذهنية فقط، كقولنا: الكلبي إماما ذاتي و إماما عرضي، و الذاتي إماما جنس و إماما فصل»

و گاهی اوقات قضیه، قضیه ذهنیه است و آن قضیه‌ای است که در آن فقط بر افراد ذهنیه حکم می‌شود، مثل این‌که می‌گوییم: کلی یا ذاتی است یا عرضی، و ذاتی یا جنس است یا فصل، مفهوم و عنوان، «کلی» روی مثلاً انسانی که در ذهن است می‌آید؛ زیرا



انسان در خارج، جزئی است، گویا طبیعت انسان به قرینه عنوان «کلی» طناب پیچ شده است، تا حکمش به افراد سریان پیدا نکند.

«و قد تؤخذ حقیقیة و هی التي حکم فیها علی الأفراد الموجودة فی الخارج محققة کانت أو مقدرة، کقولنا: کلّ جسم متناه، أو متحیز أو منقسم إلى غیر النهایة، إلى غیر ذلك من القضايا المستعملة فی العلوم»

قسم سوّم از قضایا، قضیة حقیقیه است، که در آن بر افراد موجود در خارج حکم می شود، چه بالفعل موجود بوده و محقق باشند چه بالقوه موجود بوده و مقدر باشند، مثل کلّ جسم متناه، یا کلّ جسم متحیز، یا کلّ جسم منقسم إلى غیر النهایة، یا سایر قضایایی که در علوم به کار برده می شود، مثل «سه زاویه مثلث مساوی است با دو قائمه».

«مقدرة» یعنی فرضی، «متناه»، یعنی هر جسمی محدود است؛ «متحیز»، یعنی هر جسمی حیّز و مکان دارد، «منقسم إلى غیر النهایة»، یعنی هر جسمی بی نهایت تقسیم دارد، اگر هر جسمی را نصف کردیم، آن نصف هم نصف می شود، تا آخر باز دوباره قابل تنصیف است.<sup>(۱)</sup>

«إذا عرفت هذا، فنقول: الصدق فی الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما فی الخارج، وكذا فی الحقیقیة، إذ فیها أيضاً حکم علی الموجودات الخارجية، و لكن محققة أو مقدرة»  
حال که اقسام قضایا و فرق صدق و حق را دانستی، پس می گوئیم که: راست بودن قضیة خارجیّه، به اعتبار مطابقت نسبت آن با چیزی است که در خارج است،

۱- این که بعضی از متکلمین می گفتند: جسم منتهی می شود به اجزاء فرده، اجزاء لا یتجزی، این حرف باطل است. جسم تجزیه می شود به اتم، باز اتم را به الکترون و پروتون و نوترون، الکترون هم باز جسم است و قابل تقسیم است. اگر نتوانند الکترون را بشکنند، اما چون یمین و یسار دارد، پس قابل انقسام است، جزء جسم ولو در خارج قابل تجزیه نباشد، اما وهماً یا عقلاً قابل تجزیه است. یعنی عقل می گوید: بالأخره جسم است یا نه، طول و عرض و عمق دارد یا نه، هر جسمی تا جسم است قابل تقسیم است. (استاد ره)

و همچنین است در قضیه حقیقه؛ زیرا در قضیه حقیقه نیز، حکم می‌شود بر افراد خارجی، اعم از افراد محققه یا مقدره یعنی فرضی، حتی اگر همه افراد هم فرضی باشد، مثل کلّ عنقاء طائر.

«و أمّا الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الأمر، إذ لا خارج لها

تطابقه»

و اما صدق در قضیه ذهنیه به اعتبار مطابقت نسبت آن است با نفس الامر یعنی واقع شیء، با قطع نظر از فرض و اعتبار؛ چون قضایای ذهنیه خارج ندارد تا بگوییم: صدق آنها به این است که با آن خارجی که دارد مطابقت کند.

**نکته:**

برخی مانند مرحوم حاجی در حاشیه کتاب می‌گویند: نسبت در قضیه، چون قائم به طرفین است، پس نمی‌تواند در خارج موجود بوده و وجود داشته باشد، بلکه خارج، ظرف خود نسبت است و نه ظرف وجود آن؛ زیرا نسبت، وجود جدایی غیر از وجود طرفین خود ندارد، «زید قائم» که می‌گوییم، زید در خارج وجود دارد و از مقوله جوهر است، قیامش هم در خارج وجود دارد و از مقوله وضع است، اما نسبت قیام به زید در خارج وجود ندارد، همین اندازه می‌دانیم که این قیام با زید با هم متحد است، این با هم یکی بودن دیگر یک چیز ثالثی که نیست، یک وجود جداگانه و منحاذی ندارد، لذا می‌گویند: خارج ظرف خود نسبت است و نه ظرف وجود آن، برای این که ما سه وجود نداریم، دو وجود داریم: وجود زید و وجود قیام، اما آیا با هم بودن، که از آن تعبیر به «است» می‌کنیم، آن نیز در خارج وجود دارد؟ نسبت بالأخره در خارج است، اما می‌شود بگوییم که نسبت هم یک وجودی جدای از وجود طرفین خود دارد؟ نه، بلکه نسبت یک امر اعتباری و منتزع از اتحاد طرفین است.<sup>(۱)</sup>

۱- تحقیق مطلب این است که: نسبت بین موضوع و محمول در قضیه، امری منتزع از اضافه

## تفسیرهای مختلف از نفس الامر

توضیحات بعدی، فرع زائد بر اصل است، مثل مادری است که به بچه‌اش گفت قربان چشم‌های بادامیت، بچه گفت من بادام می‌خواهم. تا آخر این غرر هم بحث نفس الامر است، مرحوم حاجی یک کلمه نفس الامر گفت، اکنون می‌خواهد نفس الامر را بیان کند. هر کسی راجع به نفس الامر یک تفسیری کرده است، مرحوم حاجی می‌گوید: نفس الامر یعنی حدّ خود شیء، در مقابل گفتار و فرض فاضل، مثلاً من اربعه را فرد فرض می‌کنم اما این تصور و فرض یک امر غلطی است، واقع اربعه این است که زوج باشد، یا من انسان ذهنی را جزئی فرض بکنم، اما این غلط است، واقع این است که انسان ذهنی، کلی است. «نفس» یعنی خود، «امر» هم یعنی شیء، پس نفس الامر یعنی خود شیء، در مقابل گفتار یا فرض فاضل، برای این که فرض و گفتار شما، ممکن است مطابق با واقع باشد ممکن است بر خلاف آن باشد، اگر مطابق باشد صادق است و گرنه کاذب است، نفس الامر هر چیزی هم به حسب خودش است، مثلاً

اشراقیه‌ای است که بین موضوع و محمول در خارج وجود دارد، یعنی مثلاً بین زید موجود در خارج که ماهیتی جوهری دارد و قیام او که در خارج موجود است و ماهیتی عرضی دارد اضافه اشراقیه است، یعنی وجود جوهری زید است که قیام را ایجاد کرده و به نظر دقیق تر رخ نموده و به صورت قائم بروز و ظهور نموده است، و در واقع یک وجود است که از متن آن ماهیت جوهری زید و از حاشیه آن، ماهیت عرضی قیام انتزاع می‌شود، و از تالو و اشراق متن آن وجود به حاشیه‌اش که همان اضافه اشراقیه نام دارد نسبت بین موضوع و محمول انتزاع می‌گردد و گرنه با فرض تعدد وجود موضوع و محمول در خارج چگونه آن دو در خارج متحد شده‌اند؟ و چگونه در قالب قضیه ذهنی یکی از آن دو بر دیگری حمل می‌شود؟

بنابراین، اتحاد موضوع و محمول در خارج و به تبع آن در ذهن، جز با اصالت وجود و وحدت وجود موضوع و محمول، تأمین نمی‌گردد و صرف اصالت وجود در این زمینه، که مرحوم حاجی نیز در مبحث اصالت وجود به آن تصریح فرموده که: «لو لم یؤصل وحدة ما حصلت» کفایت نمی‌کند و در اتحاد، علاوه بر اصالت وجود، وحدت وجود نیز معتبر است، بنابر آنچه گفته شد می‌توان بین قول به وجود نسبت در خارج و قول به عدم وجود نسبت در خارج توافق و تصالح بر قرار نمود به این که: آنچه در خارج وجود دارد نسبت و اضافه اشراقیه است و آنچه در خارج وجود ندارد نسبتی است که از اضافه اشراقیه انتزاع گردیده و امری ذهنی است، فتدبر. (اسدی)

انسان در مرتبه ماهیتش حیوان ناطق است، هرچند انسان در خارج موجود نباشد، طبیعت انسان در تقرّر ماهویش حیوان ناطق است، پس اگر گفتیم: الإنسان حیوان ناطق، این صادق است چون نفس الامرش است، ولی اگر گفتیم: الإنسان حیوان صاهل، یعنی انسان حیوانی است که شیبه می‌کشد، خوب این دروغ است. پس نفس الامر یعنی خود شیء، خواه خود شیء به لحاظ تقرّر ماهوی باشد، می‌خواهد به لحاظ وجود خارجی باشد، می‌خواهد به لحاظ وجود ذهنی باشد، نفس الامر در مقابل دروغ و فرض غلط است.

#### توضیح متن:

«و أمّا نفس الأمر، فقد أشرنا إلى تعريفه بقولنا: بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حدّ و عرّف نفس الأمر بحدّ ذات الشيء، و المراد بحدّ الذات هنا مقابل فرض الفارض»  
 اما تعریف نفس الامر را ما در این شعرمان بیان کردیم، حدّ یعنی تعریف شده، یعنی تعریف و محدود شده نفس الامر، بحدّ ذات الشيء، می‌گوید: مراد از ذات این جا مقابل فرض فارض است؛ ذات شیء یعنی خودش در مقابل این که فرض بکنید، چون فرض، ممکن است خلاف واقع باشد.

«و يشمل مرتبة الماهية و الوجودين الخارجيين و الذهني، فكون الإنسان حيواناً في المرتبة و موجوداً في الخارج، أو الكلّي موجوداً في الذهن كلّها من الأمور النفس الأمرية، إذ ليست بمجرد فرض الفارض، كالإنسان جماد»

و نفس الامر، مرتبه ماهیت و دو وجود خارجی و ذهنی را شامل می‌شود، پس ماهیت انسان در مرتبه ذات خود حیوان است، یعنی در تقرّر ماهویش این گونه است، و انسان در خارج موجود است، یا کلی در ذهن موجود است، همه این ها از امور نفس الامریه است، چرا؟ چون هیچ کدام از این ها امر فرضی و به فرض فارض نیست، مثل «الإنسان جماد» نیست که به فرض فارض و دروغ است، بلکه امری است که خودش

به حسب واقع صحیح است.

«فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه، فإذا قيل: الأربعة في نفس الأمر كذا، معناه أن الأربعة في حد ذاتها كذا، فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمرة»  
 پس مراد از «امر» خود شیء است، پس وقتی که می‌گوییم: اربعة به حسب نفس الامر زوج است، معنایش این است که اربعة در حد ذاتش چنان است.  
 پس لفظ «امر» در این جا از باب قرار دادن اسم ظاهر به جای ضمیر است، به جای این‌که بگویند: الإنسان في نفسه كذا، گفته‌اند: الإنسان في نفس الأمر كذا، که این امر را به جای آن ضمیر آورده‌اند، فی نفسه یعنی خودش، در مقابل فرض فارض.  
 «ثم أشرنا إلى ما قيل: ...»

در این جا دیگر اقوال را در مورد نفس الامر بیان می‌کند، ما نفس الامر را به «خود شیء»، تعریف کردیم، ولی بعضی گفته‌اند: مراد از نفس الامر عقل فعال و یا عالم امر است.

در جای خودش گفته‌اند: در سلسله علل، ده عقل داریم، به ترتیب از عقل اول که اولین مخلوق حق تعالی است شروع شده و می‌آید، تا عقل دهم، که به آن می‌گویند عقل فعال، یعنی عقلی که در تمام نظام طبیعت کاربرد و تدبیر دارد و دائماً مشغول به کار است، هر چه در عالم طبیعت حادث می‌شود، به کارگزاری و علیت عقل فعال است، پس تمام این عالم، معلول عقل فعال است، و هر معلولی هم منظوی در علت خود است، یعنی علت به تنهایی واجد و دارای معلول خود و مراتب زیرین خود است و بر این اساس عقل فعال تمام این معالیل طبیعی را دارد؛ زیرا علت در حقیقت، مشتمل بر همه معالیل است، ما تشبیه می‌کردیم به مرکب سر قلم که کلمات به نحو وحدت در مرکب سر قلم است. بنابراین تفسیری که برای نفس الامر شده است، ما که می‌گوییم: الإنسان كاتبٌ، برای این‌که راست بودنش را بدانید یک راهش، این است که می‌روید سراغ خارج می‌بینید بله انسان در خارج کاتب است.

یک راه سخت آن هم این‌که: اگر دید فیلسوفانه داری می‌روی به نقشه این عالم طبیعت که عقل فعّال است - نقشه یعنی علت که مشتمل بر معلول یا معلول‌های خودش می‌باشد - نگاه می‌کنی، می‌بینی بله انسان کتابت دارد، این الإنسان کاتب، آنجا هم هست، به جای این‌که در طبیعت نگاه کنم می‌روم در نقشه‌اش نگاه می‌کنم. بنابراین تفسیر مراد از نفس الامر عالم عقل می‌باشد، نه خود شیء چنان‌که عده‌ای مانند مرحوم حاجی یا دیگران گفته‌اند، عرفا به عالم عقل، عالم امر هم می‌گویند.

توضیح متن:

«ثمَّ أشرنا إلى ما قيل: إنّ نفس الأمر هو العقل الفعّال<sup>(۱)</sup> بقولنا: و عالم الأمر و ذا، أي ذلك العالم عقل كلّی يعدّ، أي و يعدّ نفس الأمر عند البعض<sup>(۲)</sup> عالم الأمر، و ذلك العالم عقل، كلّ صغیر و کبیر و بسیط و مرکّب فيه مستطر»

سپس اشاره کردیم به آنچه در تفسیر نفس الامر گفته شده است که: نفس الامر همان عقل فعّال است، به قول خودمان که گفتیم: عالم الامر، و آن عالم امر، عقل کلّی و فراگیر و گسترده شمرده می‌شود، یعنی نفس الامر، نزد بعضی، عالم الامر است، و آن عالم، عقل کلّی و جهان شمولی است که همه چیز از کوچک و بزرگ و بسیط و مرکب در آن مستطر و نوشته شده است؛ این یُعَدُّ فعل دو مفعولی مجهول است، و نفس الامر، مفعول اوّل آن بوده که نایب فاعل آن می‌باشد و عالم الامر مفعول دوّم آن است، یعنی شمرده شده است نفس الامر، عالم امر، و عالم امر یعنی همان عقل فعّال.

«و التعبیر بالعبارتین للإشارة إلى الاصطلاحین:»

این‌که تعبیر به دو عبارت کردیم، یکی گفتیم: عالم امر، یکی هم گفتیم: عقل کلّی، خواستیم اشاره به دو اصطلاح بکنیم.

۱- کشف المراد، ص ۷۰؛ الإشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۶۱.

۲- الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۳۲، و ج ۳، ص ۴۳۶؛ مصباح الأُنس، ابن فناری، ص ۳۶.

«أحدهما: اصطلاح أهل الله<sup>(۱)</sup> حيث يعبرون عن عالم العقل بعالم الأمر مقتبسین من الكتاب الإلهي ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾<sup>(۲)</sup>»  
یکی اصطلاح اهل الله یعنی عرفا، که به عالم عقول عالم امر می گویند و این را اقتباس کرده اند از کتاب خداوند که گفته است: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾، از برای خدا هم خلق و هم امر است.

«و هذا التعبير أنسب لنفس الأمر»

و این تعبیر برای عالم امر، انسب است «عالم امر» با نفس الامر بهتر می خواند تا عقل فعال. البته بعد عقل فعال را می گوئیم همین نفس الامر است.  
«و إنما عبّر عنه تعالى عنه بالأمر لوجهين:»  
و اما خداوند از عالم عقل به عالم امر تعبیر کرد به دو وجه، این دو وجه را در درس بعد می گوئیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

---

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۷، ص ۳۲ و ۳۶۲؛ تمهید القواعد، ابن ترکه، ص ۳۰ و ۱۴۶.

۲- سورة اعراف (۷)، آیه ۵۴.

## ﴿ درس جهل و پنجم ﴾

و إنّما عبّر تعالى عنه بالأمر لوجهين: أحدهما: من جهة اندكائك إنّيته و استهلاكه في نور الأحدية، إذ العقول مطلقاً من صقع الربوبية. بل الأنوار الأسفهدية لا ماهية لها على التحقيق.

فمناط البينونة الذي هو المادّة، سواء كانت خارجية أو عقلية مفقود فيها. فهي مجرد الوجود الذي هو أمر الله و كلمة «كن» الوجودية النورية. و ثانيهما: أنّه و إن كان ذا ماهية يوجد بمجرد أمر الله و توجه كلمة «كن» إليه، من دون مؤونة زائدة من مادّة و تخصّص استعداد فيكفيه مجرد إمكانه الذاتي.

و الآخر اصطلاح الحكماء، حيث يعبرون بالعقل عن المفارقات المحضّة. و هذه العبارة أيضاً كثير الدور في لسان الشريعة.

و يمكن أن يجعل «يعدّ» من العدّ بمعنى الحساب لا الحساب، تنبيهاً على أولوية المعنى الأوّل، لأنّ ظهور الشيء بوجود تجرّدي أو مادّي و كونه عند شيء، مادّة كان أو لوحاً عالياً نورياً خارج عن نفسه.

ثمّ بيّنا النسبة بين نفس الأمر و الخارج و الذهن بقولنا: من خارج أعمّ، أي نفس الأمر - حذف لأنّ الكلام قد كان فيه - أعمّ مطلقاً من الخارج، إذ للذهن عمّ فكلّ ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس، كما أنّ نفس الأمر من الذهنيّ من وجه أعمّ. ثمّ ذكرنا مادّة الاجتماع و الافتراق بقولنا: إذ



في صوادق القضايا، كقولنا: الأربعة زوج، صدقا، أي اجتمع نفس الأمر و  
الذهني و في قضايا كواذب و في حقّ مطلق عزّ اسمه فرقا. ففي الكواذب  
مثل: الأربعة فرد، يتحقّق الذهني لا النفس الأمري. و في الحقّ تعالى يصدق  
النفس الأمري لا الذهني لكونه خارجياً صرفاً لا يحيط به عقل و لا وهم. و من  
هذا ظهر النسبة بين الخارج و الذهن أيضاً. و التعبير بالذهن مرّة و بالذهني  
أخرى للإشارة إلى جريان هذه النسب بعينها في ذوات النسب.

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و به نستعین

بحث در ملاک صدق قضایا بود، که به چه معیار و میزانی قضیه‌ای صادق است. و مقدمتاً گفتیم: سه قسم قضیه داریم: قضیه خارجی، قضیه حقیقیه، قضیه ذهنیه، در قضیه خارجی مثل قتل من فی الدار، یا قضیه حقیقیه، مثل این که می‌گوییم: سه زاویه هر مثلثی مساوی با دو قائمه است، ملاک صدق، مطابقت آن‌ها با خارج است، و اما در قضایای ذهنیه، نمی‌توانیم بگوییم: ملاک صدق آن‌ها مطابق بودن آن‌ها با خارج است، برای این که این قضایا خارج ندارد؛ لذا گفتیم: میزان صدق آن‌ها مطابق بودن آن‌ها با نفس الامر است، یعنی با واقع شیء، با قطع نظر از گفتار و فرض فرض، گاهی واقع شیء در خارج است، گاهی واقع شیء در ذهن است، و بنابراین، نفس الامر اعم از خارج می‌باشد، در قضایای خارجی و حقیقیه هم می‌توانیم بگوییم: ملاک صدقشان مطابقت با نفس الامر است، پس نفس الامر یعنی واقع شیء با قطع نظر از گفتار و فرض فرض، اعم از این که واقعیتش در خارج باشد یا واقعیتش در ذهن باشد.

### عالم امر و عالم عقل

ولی بعضی مثل عرفا گفته‌اند: مراد از نفس الامر، عالم امر است، و بعضی مانند فلاسفه گفته‌اند: مراد از نفس الامر عالم عقل است، البته حقیقتاً عالم امر و عالم عقل یک عالم است، چنان که مرحوم حاجی گفته است: «و عالم الأمر و ذا عقل یعدّ» و این دو تعبیر تنها تفاوت در اصطلاح است، عرفا اصطلاح «عالم امر» را از آیه قرآن اقتباس کرده‌اند که: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾<sup>(۱)</sup>، یعنی هم عالم مادیات و هم عالم مجردات، ملک

۱- سورة اعراف (۷)، آیه ۵۴.

حقیقی خداست، عالم خلق مربوط به موجوداتی است که احتیاج به ماده و زمان دارد، که همان موجودات عالم طبیعت می باشد، و عالم امر مربوط به مجردات است، برای این که موجودات مجرد به صرف امر و فرمان تکوینی حق تعالی موجود می شوند، عالم طبیعت هم به امر حق موجود می شوند، اما در عالم طبیعت امر به تنهایی کافی نیست، بلکه پای ماده و زمان هم در میان است، لذا مرحوم حاجی می فرماید: «و إِنَّمَا عَبَّرَ تَعَالَى عَنْهُ بِالْأَمْرِ لَوْجِهَيْنِ»، و اما این که خداوند از عالم عقل به عالم امر تعبیر کرد به دو دلیل است.

امر یعنی فرمان خدا، فرمان خدا همان «کن و جودی» است، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(۱)</sup> و در روایات داریم که «و إِنَّمَا أَمْرُهُ فَعْلُهُ»،<sup>(۲)</sup> امر خدا همان فعل خداست، نه این که خدا یک کن می گوید، بلکه به اراده حق این عالم موجود می شود، و از باب این که کارهای خدا به گونه ای به وسیله و سائط است و امر حق به وسیله عقل فعال اجرا می شود، یک جا می خوانیم: ﴿اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾<sup>(۳)</sup> یک جا می گوید: ﴿قُلْ يَتَوَقَّكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾<sup>(۴)</sup> برای این که ملک الموت هم از جنود حق است، در حقیقت عقل فعال همان امر حق، یعنی فرمان خدایی است، اما چرا به این عقل فعال می گوئیم عالم امر؟ موحوم حاجی برای آن دو وجه ذکر می کند:

#### وجه اول برای این که عالم امر و عالم عقل یکی است:

یک وجه این که بعضی از اشراقیین مثل شیخ اشراق و یک عده ای دیگر گفته اند که: عقل فعال مجرد است، و به طور کلی جنبه وجودی در مجردات غالب بر جنبه ماهوی است، اصلاً مجردات عبارت اند از وجود محض، و ماهیت و ماده ندارند برای این که ماده از عالم طبیعت است، اما ماهیت را هر چند مجردات تامه و عقول هم آن را دارند، اما آن ها می گویند مجردات ماهیت ندارند، این یک قدری ظاهراً مبالغه است، و مراد

۲- ر.ک: نهج البلاغه، ص ۲۷۴، خطبه ۱۸۶.

۱- سوره یس (۳۶)، آیه ۸۲.

۴- سوره سجده (۳۲)، آیه ۱۱.

۳- سوره زمر (۳۹)، آیه ۴۳.

این است که احکام وجود در آن‌ها بر احکام ماهیت غالب است از باب این‌که وجود عقول، وجودی قوی و شدید و برتر می‌باشد حتی نفوس انسان‌ها را هم گفته‌اند: ماهیت ندارند، برای این‌که ماهیت مال وجودی است که محدود و در یک حدّ خاصی باشد، پس نفس انسان که همواره به مرحله بالاتر می‌رود و تکامل پیدا می‌کند و جلویش باز است، حدّ خاصی ندارد، بنابراین وقتی که مجردات ماهیت نداشته باشند، ماده هم نداشته باشند، وجود محض هستند، که همان امر حق تعالی است، ذات باری تعالی وجود غیر متناهی است، یک وجود منبسط هم هست که همان فعل و امر حق تعالی است و در حدیث هم داریم: «إِنَّمَا أَمْرُهُ فِعْلُهُ»، بنابراین چون مجردات از سنخ وجود هستند و وجود همان امر حق است، به این اعتبار به عالم مجردات، عالم امر گفته‌اند.

#### اشکال به وجه اوّل:

چنان‌که اشاره کردیم در این وجه یک قدری مسامحه است، جلوتر گفتیم: هر یک از موجودات ممکنه، زوج ترکیبیّی له ماهیة و وجود، تنها حق تعالی است که وجود غیر متناهی است و حدّ ندارد، پس ماهیت ندارد؛ اما غیر حق تعالی بالأخره یک محدودیتی دارند، یکایک موجودات در عالم عقول، حتی عقل اوّل، بالأخره ممکن الوجود است، و چون ممکن الوجود است، کمال وجود حق تعالی را ندارد، چون کمال وجود حق را ندارد، پس حدّ دارد، پس ماهیت دارد، بله جنبه ماهوی در مجردات ضعیف‌تر است، اما در مادیات جنبه ماهوی قوی و جنبه وجودیش ضعیف است، هیولای اولی که دیگر جنبه وجودیش خیلی ضعیف است، قوه محض است.

#### وجه دوّم:

در وجه اوّل یک مقدار مسامحه بود ولی وجه دوّم قوی‌تر است و آن این‌که: عالم مجردات با عالم ماده، این فرق را دارند که در تحقق مجردات، صرف اراده حق تعالی

کافی است و آن‌ها در تحقق خود حالت منتظره ندارند، به خلاف موجودات مادی که تحقق آن‌ها مسبوق به ماده و مدت است، مثلاً هر یک از ما در اثر حرکت، موجود هستیم، پدری و مادری باید باشد، و از طرف آن‌ها در مرحلهٔ اول نطفه‌ای پیدا و ترکیب شود، بعد آن نطفه، در پی حرکت جوهری، به صورت علقه، بعد مضغه و دیگر مراتب، متکامل گردد، این مقدمات و این معدّات هست که همگی آن‌ها در گذر زمان تحقق پیدا می‌کنند، تازه پدر و مادر هم خودشان پدر و مادر دارند، پس موجودات عالم ماده، مسبوق به ماده و مدت است، اما مجردات، بدون پدر و مادر و بدون ماده هستند، در مورد آن‌ها فاعل تأمُّ الفاعلیه است، قابل هم تام القابلیه است، برای این که آن‌ها ماده ندارد تا مادهٔ آن‌ها ضعف در قابلیت داشته باشد، پس آن‌ها همین که ممکن الوجود هستند و دارای امکان ذاتی می‌باشند فیض حق شامل حالشان می‌شود، و به واسطهٔ ماده نداشتن، امکان استعدادی و حالت منتظره نداشته و در تحقق خود محتاج به گذر زمان نیستند و با صرف ارادهٔ حق ایجاد می‌شوند؛ و لذا عالم عقول قدیم زمانی هستند؛ بله، نفس انسان هر چند مجرد است اما چون مجردی است که محصول عالی ماده است، تحققش مسبوق به ماده و مدت است، یعنی اول باید ماده و نطفه باشد، بعد کم کم با حرکت جوهری این ماده، نفس پیدا می‌شود؛ نفس به نظر صدرالمتألهین جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء است، یعنی همین ماده در اثر تکامل، نفس مجرد می‌شود، علیّ ایّ حالٍ عالم عقول را می‌گویند عالم امر، برای این که در وجود آن عالم، صرف امر حق تعالی کافی است و احتیاج به ماده و مدت ندارد. پس خلاصهٔ این دو وجه این شد: وجه اول این که عالم عقل، عالم امر است، یعنی وجود است، امر یعنی همان امر «کن» وجودی، پس آن عالم، وجود خالص است، اصلاً ماهیت و ماده ندارد، در وجه دوم نمی‌گوید موجود عقلی در عالم عقول ماهیت ندارد، بلکه ماهیت دارد، اما مسبوق به ماده و مدت نیست، بنابراین به صرف امر حق تعالی موجود می‌شود و دیگر حالت منتظره ندارد.

توضیح متن:

«و إنما عبّر تعالی عنه بالأمر لوجهین:»

چرا خدای تعالی از عالم عقل تعبیر به عالم امر کرد؟ به دو دلیل:  
«أحدهما: من جهة اندکاکِ اِنّیته و استهلاکه فی نور الأحدثیة، إذ العقول مطلقاً من صقع

الربوبیة»

اول به جهت این که وجود عالم عقل، مندک و مستهلک در نور یگانگی خداست، چون عقول، مطلقاً از صقع ربوبی هستند، یعنی از عالم ربوبیت و کارگزاران نظام هستی می باشند. تا این جای عبارت نگفت آن ها ماهیت ندارند، گفت: وجود عالم عقل، مندک در وجود حق است، حالا یک مقدار بالاتر می آید، می گوید:

«بل الأنوار الأسفهدیة لا ماهیة لها علی التحقیق»

بلکه بنابر نظر تحقیقی نورهای سپهدی که همان نفوس هستند ماهیت ندارند، چرا؟ برای این که ماهیت مال وجود ضعیف و محدود است و نفوس ضعیف و حدّ یقف و محدودیت ندارند، پس حق تعالی همان طوری که خودش ماده و ماهیت ندارد، این ها هم ماهیت ندارند.

در حکمت اشراق معمولاً از نفوس به انوار اسفهدیّه تعبیر می کنند؛ چون نفس بدن را اداره و تدبیر می کند، سپهد<sup>(۱)</sup> یعنی رئیس لشکر، و نفوس، نورهای وجودی می باشند که رئیس هستند، نفس انسان بدن را اداره می کند، این ها نورهای اسپهدی می شوند.

«فمناط البینونة الذی هو المادّة سواء کانت خارجیة أو عقلیة مفقود فیها»

پس میزان بینونت و جدا بودن از عالم ربوبی که ماده داشتن است در عقول و

---

۱- برگرفته است از «سپه» مخفف «سپاه» و «بُد» یعنی چاره و تدبیر است، و به رئیس سپاه و لشکر از باب این که چاره اندیش و مدبّر آن است سپهد گویند، و نفس هم سپهد و مدبّر لشکر قوای ادراکی و تحریکی و اعضا و جوارح مملکت بدن است. (اسدی)

نفوس نیست، چه ماده خارجی که همان هیولا باشد چه ماده عقلیه که ماهیت باشد، یعنی هر یک از آنها وجودی است که حد ندارد.

«فهي مجرد الوجود الذي هو أمر الله و كلمة «كن» الوجودية النورية»

پس عقول مجرد و نفوس، وجود صرف، که همان امر الله و کلمه «کن» وجودی نوری می باشد، چرا امر الله؟ برای این که به آن امری که خدا می گوید: کن فیکون، این انوار ایجاد می شوند و گفتیم: إنما قوله فعله. این وجه اول.

«و ثانيهما: أنه و إن كان ذا ماهية يوجد بمجرد أمر الله و توجه كلمة «كن» إليه، من دون

مؤونة زائدة من مادة و تخصص استعداد فيكفيه مجرد إمكانه الذاتي»

وجه دوم این که: هر چند عقول و عالم عقل ماهیت دارند، از باب این که می گفتیم: غیر حق تعالی همه وجودها ماهیت دارد، اما آنها به مجرد امر الله و توجه کلمه «کن» به آنها بدون مؤونه زائد، مثل ماده و تخصص استعداد و زمان، موجود می شوند، پس برای ایجادشان تنها امکان ذاتی کفایت می کند، یعنی در آنها فاعلیت فاعل و قابلیت قابل، تام است و احتیاجی به ماده و مدت و امکان استعدادی نیست.

«و الآخر اصطلاح الحكماء، حيث يعبرون بالعقل عن المفارقات المحضة»<sup>(۱)</sup>

و اصطلاح دیگر برای عالم امر، غیر از اصطلاح عرفا که همان تعبیر به «عالم امر» بود، اصطلاح حکما است که از مفارقات محضه، یعنی عقول، تعبیر به عقل می کنند. مفارقات آنهایی است که از ماده جدا هستند، مفارقات دو قسم هستند: مفارقات محضه، یعنی آنهایی که به هیچ وجه ماده ندارند نه در مقام ذات خود ماده دارند و نه در مرتبه فاعلیت و کارشان محتاج به ابزار مادی و بدن می باشند، مثل عقول؛ مفارقات غیر محضه، یعنی آنهایی که در مقام و مرتبه ذات خود ماده ندارند ولی در کار و فعالیت خود محتاج به ماده و بدن هستند، مثل نفوس.

«و هذه العبارة أيضاً كثير الدور في لسان الشريعة»

۱- المبدأ و المعاد، ابن سینا، ص ۹۸؛ التعليقات، ص ۱۰۰؛ الشفاء، الهيئة، ج ۲، ص ۴۰۱.

این که حکما می‌گویند عالم عقل یا عقول، در لسان شریعت هم عالم عقل زیاد به کار برده شده است، در حدیث داریم که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»<sup>(۱)</sup> که این را عالم عقول می‌گیرند، می‌گویند: آن که اوّل صادر است از حق تعالی عالم عقول است، ذات باری تعالی، جلوه‌ای دارد، و جلوه‌اش مراتب دارد، به ترتیب، اوّل مرتبه، عالم عقول است که عالم جبروت هم به آن می‌گویند، بعد از عالم عقول، عالم نفوس است که مجردات غیر محضه هستند، بعد عالم ماده است

«و یمكن أن يجعل «یعدّ» من العَدِّ»

«یُعدُّ»، در شعر را به «شمرده می‌شود» معنا کردیم، یعنی نفس الامر، عالم امر شمرده می‌شود، این جا می‌گوید: ممکن است یُعدُّ از مادهٔ عدّ به معنی حُسیان و گمان باشد، یعنی گمان می‌شود که مراد از نفس الامر عالم امر است، اگر «عدّ» به معنای گمان گرفته شود، در این صورت مرحوم حاجی با این تعبیر می‌خواهد بگوید: حق مطلب این است که این حرف درستی نیست، که بگوییم نفس الامر همان عالم امر است؛ چون اکل از قفا است، زید قائم را اگر می‌خواهی ببینی که راست است یا دروغ، برو در عالم خارج ببین زید قائم است یا نه، تو می‌گویی: به عالم خارج نگاه نکن، در عالم عقل ببین زید و قیام او منتقش است و یا نه، این دور سر گرداندن است، پس این‌ها گمان کردند که مراد از نفس الامر، عالم عقل است، اما بی‌خود می‌گویند، چون صدق قضیه به این است که قضیه مطابق با واقع خودش باشد،<sup>(۲)</sup> این است که می‌گوید:

۱- بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۷ و ۱۰۴.

۲- در این جا بی‌مناسبت نیست اشاره‌ای شود به علت ورود بحث از نفس الامر در فلسفه و اقوال دربارهٔ آن و تحقیق مطلب پیرامونش، حاصل سخن این‌که: بحث از وجود نفس الامر و حقیقت آن پس از پذیرش این سه مطلب است: الف. اصل واقعیت، در مقابل سופسطایی که منکر واقعیت است. ب. برخی قضایا با برخی دیگر متناقضند. ج. دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند و هر دو نیز رفع نمی‌گردند. در این هنگام این سؤال مطرح می‌شود که میزان صدق قضایا و تمیز آن‌ها از



«و يمكن أن يجعل «يعدّ» من العدّ بمعنى الحساب لا الحساب، تنبيهاً على أولوية

المعنى الأوّل»

﴿ قضایای کاذبه که در تناقض با یکدیگرند چیست؟ بخشی از قضایا، مطابق خارجی دارند، مانند «الانسان موجود» و بخشی از آنها مطابق ذهنی دارند، مثل «الانسان کلی» و بخشی هم نه مطابق خارجی دارند و نه ذهنی و موضوع آنها نه در خارج وجود دارد و نه در ذهن، مثل «عدم العلة علة لعدم المعلول» یا «العدم باطل الذات»، ممکن است گفته شود: ملاک صدق در قضایای دسته اول مطابقت آنها با خارج، و میزان صدق در دسته دوم از قضایا مطابقت آنها با ذهن است؛ اما میزان صدق در قضایای دسته سوم، که نه مطابق خارجی دارند و نه مطابق ذهنی چیست؟ گفته‌اند: ملاک صدق این گروه از قضایا مطابقت آنها با نفس الامر است، اما این که حقیقت نفس الامر چیست؟ اختلاف کرده‌اند، گروهی که حکیم سبزواری از آنان است گفته‌اند: نفس الامر عبارت از «ثبوت امر فی نفسه با قطع نظر از فرض فارض» است، عده‌ای گفته‌اند: نفس الامر «عقل کل» است، چنان که خواجه طوسی رحمته الله در رساله اثبات العقل چنین فرموده است، و برخی گفته‌اند: نفس الامر «عالم امر و مجردات» است، و بعضی چون علامه طباطبایی رحمته الله در نهایت الحکمة، ذیل بحث از اصالت وجود گفته‌اند: نفس الامر «وجود، اعم از وجود حقیقی و اعتباری، و اعتباری، اعم از اعتباری اولی و ثانوی» است. ولی تحقیق مطلب این است که غیر از تعریف اولی که برای نفس الامر شده و مرحوم سبزواری رحمته الله هم آن را قبول کرده است هیچ‌یک از تعریفات دیگر در باب شناخت‌شناسی و این که مناط صدق قضایای مزبور چیست، چاره‌ساز نیست؛ برای این که بر فرض پذیرش دیگر تعاریف و معانی نفس الامر، نهایت این است که نفس الامر به آن معانی، محکی و مطابق آن قضایا و ملاک صدق آنها به حسب عالم ثبوت و واقع است. و اما این سؤال اساسی که: میزان صدق آنها به حسب عالم اثبات چیست؟ یعنی ما از چه راهی پی به مطابقت آن قضایا با محکی خودشان می‌بریم؟ با تعریف نفس الامر به آن معانی قابل پاسخ نیست، زیرا بر فرض قبول نفس الامر به آن معانی به عنوان مطابق و محکی آن قضایا، ما از کجا بدانیم که آن قضایا با نفس الامر خود مطابقت دارند تا صادق باشند یا مطابقت ندارند تا کاذب باشند؟ اما نفس الامر به معنای اول «ثبوت امر فی نفسه با قطع نظر از فرض فارض» می‌تواند هم میزان ثبوتی و هم میزان اثباتی برای کشف صدق آن قضایا باشد و معانی دیگر نفس الامر بر فرض که صحیح باشند جز به انضمام نفس الامر به معنای اول، تام و مفید نیستند. البته ممکن است دیگر معانی نفس الامر را از باب ایجاد اتصال به معنای اول باز گرداند؛ چون در واقع، نفس الامر به معنای اول همان ثبوت شیء فی نفسه و به خودی خود، با قطع نظر از فرض فارض، یعنی با خالی بودن ذهن از بازیگری قوای ادراکی خیال و وهم و عاری بودن درون از شیطنت قوای تحریکی شهوت و غضب است و عاری بودن از آن نقائص، شأن عقل نظری و عقل عملی است که موجودی معصوم و از جدول‌های عالم امر (معنای سوم نفس الامر) و عقل کل (معنای دوم) و متن وجود اعم از حقیقی و اعتباری اولی و ثانوی (معنای چهارم) و پل ارتباطی ما بین آنهاست. (اسدی)

ممکن است «یعدّ» از «عدّ» به معنای حسابان، یعنی گمان کردن باشد، نه به معنی حساب، یعنی به شمار آوردن، و بنابراین، تنبیه و هشدار می‌باشد بر این که معنای اول نفس الامر، که گفتیم نفس الامر خود شیء است، آن بهتر است، چرا؟  
«لأنّ ظهور الشيء بوجود تجرّدي أو مادّي و كونه عند شيء، مادةً كان أو لوحاً عالياً نورياً خارج عن نفسه»

چون ظهور شیء به وجود تجرّدی<sup>(۱)</sup> یا مادی<sup>(۲)</sup> و بودنش نزد چیزی، چه آن چیز ماده باشد، یا لوح عالی نوری، یعنی مخزن علمی بلند مرتبه و مجرد باشد، مثل عالم عقول، همه این‌ها خارج از خود شیء<sup>(۳)</sup> است، بنابراین نمی‌تواند نفس الامر اشياء باشد.

### نسبت بین خارج، ذهن و نفس الامر

سپس مرحوم حاجی نسبت بین خارج، ذهن و نفس الامر را بیان می‌کند، می‌فرماید: نفس الامر، نسبت به خارج اعم است، برای این که گفتیم: نفس الامر یعنی خود شیء، یک وقت یک چیزی خودیّتش در خارج است، مثل زید قائم، یک وقت خودیّتش در ذهن است، مثل الإنسان کلی، پس نفس الامر، هم خارج را شامل می‌شود، هم ذهن را. اما نسبت ذهن با نفس الامر، عموم و خصوص من وجه است، چرا؟ برای این که نفس الامر یعنی خود چیز، ممکن است یک خارج داشته باشیم که مصداق نفس الامر

۱- مانند وجود صور علمی اشياء نزد ذهن ما یا نزد عقل فعّال. (اسدی)

۲- مثل وجود بیاض نزد جسم. (اسدی)

۳- چون وجود لِنَفْسِه نیست، بلکه وجود لغيره و وابسته به غیر است و جای چون و چرا و علت یابی از وجود عینی و صدق وجود علمی آن هست، مثلاً می‌توان سؤال کرد که به چه میزانی خود صور علمی موجود نزد عقل فعّال صادق‌اند به خلاف وقتی که نفس الامر ذات شیء با قطع نظر از فرض فارض باشد؛ چون در این صورت محمول و حکم، ذاتی موضوع بوده و طبعاً بین الثبوت و غیر معلل است. (اسدی)

باشد، اما مصداق ذهنی نباشد، مثل ذات باری تعالی، ذات باری تعالی هیچ وقت در ذهن نمی آید، در نفس الامر است ولی در ذهن نمی آید، در خارج، و قطع نظر از فرض فرض هست، اما در ذهن نمی آید، این ماده افتراق نفس الامر از ذهن است، از آن طرف ممکن است که یک چیز در ذهن باشد، ولی مصداق نفس الامر نباشد، مثل الأربعة فرد، که در ذهن تصور می کنید، این ماده افتراق ذهن از نفس الامر است، و ممکن است یک چیزی هم مصداق نفس الامر باشد و هم مصداق ذهن، مثل قضیه «الأربعة زوج»، این هم ماده اجتماع نفس الامر و ذهنی است، بنابراین، نسبت این دو عموم و خصوص من وجه است.

توضیح متن:

«ثم بيّنا النسبة بين نفس الأمر و الخارج و الذهن بقولنا:»

آنگاه نسبت بین نفس الامر و خارج و ذهن، را بیان کردیم به قول خودمان که گفتیم:

«من خارج أعم، أي نفس الأمر - حذف لأنّ الكلام قد كان فيه - أعمّ مطلقاً من الخارج»  
یعنی نفس الامر از خارج اعم است - «حذف» یعنی کلمه نفس الامر حذف شد، برای این که بحث ما راجع به نفس الامر بود، یعنی در کلام قرینه بود و خودت می فهمیدی که مراد چیست - نفس الامر اعم مطلق از خارج است، یعنی نفس الامر خارج را شامل می شود، ذهن را هم شامل می شود.

«إذ للذهن عمّ فكلّ ما هو في الخارج فهو في نفس الأمر من غير عكس»

برای این که نفس الامر عام است و شامل خارج و ذهن می شود، پس هر چه در خارج است در نفس الامر هم هست، ولی عکسش درست نیست، برای این که ممکن است چیزی در نفس الامر باشد و در خارج نباشد، مثل قضایای ذهنی، مانند الإنسان کلی، که در نفس الامر است اما در خارج نیست.

«كما أنّ نفس الأمر من الذهني من وجه أعم»

همان طور که نسبت نفس الامر با ذهنی، عموم و خصوص من وجه است، که یک ماده اجتماع دارند، دو ماده افتراق.

«ثمّ ذكرنا مادّة الاجتماع و الافتراق بقولنا: إذ في صوادق القضايا كقولنا: الأربعة زوج،

صدقا أي اجتمع نفس الأمر و الذهني»

سپس ماده اجتماع و ماده افتراق آن دو را ذکر کردیم به قول خودمان که گفتیم: در قضایای صادق، مثل الأربعة زوج، صدق می کند نفس الامر و ذهنی، یعنی آن قضایا ماده اجتماع آن دو است، یعنی مثل قضیه الأربعة زوج، هم امری ذهنی است و هم نفس الامری، الف در صدقا الف تشبیه است، یعنی هر دو صادق اند.

«و في قضايا كواذب و في حقّ مطلق عزّ اسمه فرقا»

و در قضایای کاذبه و در حق مطلق که حق تعالی باشد که اسمش عزیز است، اینها از هم جدا می شوند.

«ففي الكواذب مثل: الأربعة فرد، يتحقّق الذهني لا النفس الأمري»

پس در قضایای کاذبه مثل الأربعة فرد ذهنی هست، اما نفس الامری نیست؛ چون به حسب واقع دروغ است، پس نفس الامر نیست اما توی ذهن من هست.

«و في الحقّ تعالی يصدق النفس الأمري لا الذهني لكونه خارجياً صرفاً لا يحيط به

عقل و لا وهم»

و درباره حق تعالی نفس الامری صادق است، چون خدا به حسب واقع و قطع نظر از فرض خارجی هست، اما در ذهن نمی آید؛ برای این که حق تعالی یک موجود خارجی صرف است یک وجود غیر متناهی است که ذهن انسان نمی تواند به آن احاطه پیدا بکند؛ بله ما اجمالاً حق تعالی را تصور می کنیم، اما وجود خارجی حق تعالی که وجود غیر متناهی است، مورد ادراک و احاطه عقل و وهم نمی شود.

«و من هذا ظهر النسبة بين الخارج و الذهن أيضاً»

از این بیانی که کردیم که عموم و خصوص من وجه درست کردیم، نسبت بین خارج و ذهن هم آشکار می‌شود، بین خارج و ذهن هم عموم و خصوص من وجه است، ماده اجتماعشان، مثل انسان است، که هم در خارج است و هم در ذهن، ماده افتراق خارج از ذهن، مثل خداوند است، که در خارج هست، اما در ذهن نمی‌آید، ماده افتراق ذهن از خارج، مثل الأریعة فرد است که قضیه‌ای دروغ است که در ذهن می‌آید ولی در خارج نیست.

«و التعییر بالذهن مرّة و بالذهنی أُخری للإشارة إلى جریان هذه النسب بعینها فی ذوات

النسب»

و این که یک بار تعبیر به ذهن و یک بار تعبیر به ذهنی کردیم، اشاره به این است که خود همین نسبت‌ها که درباره ذهن و خارج و نفس الامر صادق است همچنین در ذوات النسب جاری است، ذوات النسب یعنی در آن‌هایی که صاحب نسبت هستند، یعنی چیز نفس الامری و ذهنی و خارجی.

پس خلاصه سخن در این جا این شد که: ملاک صدق قضایای خارجی و قضایای حقیقیه، مطابقت با خارج است، و قضایای ذهنیه، چون خارج ندارد، ملاک صدقش مطابقت با نفس الامر است و می‌توانیم بگوییم: در تمام قضایا ملاک صدق، مطابقت با نفس الامر است و معنای نفس الامر هم گفتیم: یعنی واقع شیء، خود شیء با قطع نظر از گفتار و فرض فارض، منتها واقع کل شیء بحسبه، یک چیز ظرف واقعیتش خارج است، یک چیز ظرف واقعیتش ذهن است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس چهل و ششم ﴾

### غرر في الجعل

للربط و النفسي الوجود إذ قسم  
في عرضي قد بدا مفارقاً  
في كون ماهية أو وجود أو  
و عَزِي الأَوَّل للإشراقي  
بالذات بالعرض من مركَّب  
جعل الوجود عندنا قد ارتضى  
كذا اتّصاف و بذا الجعل جعل  
و لي على الذي هو اختياري  
و كلُّ معلول لذيّه قد لزم  
من قول الإشراق انتزاعيتها  
كالفيء للشيء لواهب الصور  
مثل انسلاب كونها مرتبطةً  
فالجعل للتأليف و البسيط عمّ  
لا غير بالجعل المؤلّف انطقاً  
صيرورةً مجعولاً أقوالاً رروا  
و قد مشى المشاء نحو الباقي  
و من بسيطٍ في الثلاثة اضرب  
ماهية مجعولة بالعرض  
تركيباً الوجود مع ذين فنل  
أنّ لازم المـهية اعتباري  
ففي سوى المعلول الأَوَّل حتم  
و أيضاً انسلاب سنخيتها  
حيث انتفى المهية عنه ظهر  
و ذات مجعول به مشترطة

للربط، أي إلى الوجود الرابط - متعلق بقسم - و إلى الوجود النفسي،  
الوجود المطلق إذ - توقيتية - قسم فالجعل للتأليف و البسيط عم، أي  
الوجود لما كان مقسوماً إلى الرابط و النفسي فعمّ الجعل، و انقسم إلى الجعل  
التألفي و الجعل البسيط.

و قد خرج من هذا تعريفهما. فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود  
النفسي، و الجعل المؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط. فإنّ الأوّل جعل  
الشيء و إفاضة نفس الشيء، و بلسان الأدباء الجعل المتعدّي لواحد. و الثاني  
جعل الشيء شيئاً، و الجعل المتعدّي لاثنين. و اللبيب يحس من ذلك ما نحن  
بصدد إثباته من مجعولية الوجود حيث يدور انقسام الجعل مدار انقسام  
الوجود.

ثمّ الجعل المؤلف يختصّ تعلقه بالعرضيات المفارقة لخلوّ الذات عنها و  
لا يتصور بين الشيء و نفسه، و لا بينه و بين ذاتياته، و لا بينه و بين  
عوارضه اللازمة، كالإنسان إنسان، و الإنسان حيوان، و الأربعة زوج، لأنّها  
نسب ضرورية، و مناط الحاجة هو الإمكان، و الوجوب و الامتناع مناط  
الغنا. و لذا قال الشيخ: «ما جعل الله المشمش ممشأً و لكن أوجده». و إلى  
هذا يشير قولنا: في عرضي قد بدا مفارقاً لا غير، أي لا في غير العرضي  
المفارق بالجعل المؤلف انطقاً - مؤكّد بالنون الخفيفة - .

ثمّ لما كان الممكن زوجاً تركيبياً له ماهية و وجود، و كان بينهما اتّصاف  
تشتتوا في مجعولية الممكن، جعلاً بسيطاً، على ثلاثة أقوال، كما قلنا: في  
كون ماهية أو وجود أو صيرورة. عبارة أخرى للاتّصاف، فقد يعبرون

«بهذا» و قد يعبرون «بتلك»، مجعولاً خبر كون، أقوالاً مفعول روعا. وعزّي، أي نسب، الأوّل للإشراقى. فقالوا: أئر الجاعل أوّلاً و بالذات نفس الماهية، ثمّ يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية، بلا إفاضة من الجاعل، لا للوجود و لا للاتّصاف لأنّهما عقليان مصداقهما نفس الماهية، كما لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتاً إلى جعل على حدة.

أقول: أكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الإشراق رحمته الله و أتباعه و كان القول بتقرّر الماهيات منفكّة عن الوجود كان في عصره رحمته الله شائعاً. فحسبوا أن لو قالوا بمجعية الوجود، ذهب الوهم إلى غناء الماهية في تقرّرها عن الجاعل، لمغايرة الماهية للوجود، فيلزم الثابتات الأزلية. فدفع هذا الوهم حداهم على القول بأنّ الماهية في قوام ذاتها مجعولة مفتقرة إلى الجاعل، كما قال المحقّق اللاهيجى عليه الرحمة في المسألة السابعة و العشرين من «الشوارق» مع تصلّبه في أصالة الماهية جعلاً و تحقّقاً: المراد من كون المجعول هو الماهية، هو نفي توهم أن يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل و وجود، ثمّ يصدر من الجاعل الوجود أو اتّصاف الماهية بالوجود. فإذا ارتفع هذا التوهم، فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتّصاف، بعد أن تيقّن أن لا ماهية قبل الجعل. و إلى هذا يؤول مذهب أستاذنا الحكيم المحقّق الإلهي رحمته الله في القول بجعل الوجود: «فإنّه يصرّح بكون الوجود مجعولاً بالذات و الماهية مجعولة بالعرض»، انتهى.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### غَرَّرُ فِي الْجَعْلِ

لِلرَّبِّطِ وَ النِّفْسِيِّ الوجودِ إِذْ قَسَمَ فَالْجَعْلُ لِلتَّأْلِيفِ وَ البَسِيطِ عَمَّ  
مرحوم حاجی بحث جعل را در این جا به عنوان یکی از احکام وجود ذکر  
می کند.

قبل از این که وارد بحث شویم یک نکته ای را تذکر بدهم، اگر کسی بگوید: شما در  
اَوَّل کتاب بحث کردید و گفتید: وجود اصیل است، پس چرا دوباره این مسأله را در این جا  
طرح می کنید، که آیا وجود مورد جعل است یا ماهیت؟ می گوییم: بله ما آنجا گفتیم وجود  
اصیل است و مسأله جعل متفرع<sup>(۱)</sup> بر آن است، اما بحث آنجا با قطع نظر از جعل بود.

---

۱- ممکن است گفته شود: با این که وجود اصیل و منشأ اثر است، ولی با این حال نمی تواند مجعول  
باشد، زیرا اگر مراد از جعل وجود، بیرون کشیدن آن از کتم عدم به عرصه هستی و قلب عدم و  
تبدیل آن به وجود است، این امری محال است، برای این که یکی از طرفین نقیض امکان ندارد به  
طرف دیگرش تبدیل گردد، و اگر مراد از جعل وجود، جدا کردن علت و جاعل، بخشی از وجود  
خود را از خود به عنوان مجعول است، این درحقیقت جعل نیست، بلکه تولید و تجزیه و موجب  
کاهش وجود علت و محذوراتی دیگر است. علاوه بر این که اگر ما قائل شویم که حق تعالی وجود  
نامتناهی است و قهراً در مقابل آن وجود دیگری قابل فرض نیست و فرض وجود دیگری در  
مقابل آن مساوق با فرض تناهی آن و خلف و امری محال است، بر این پایه نیز جعل وجودی غیر  
از او در هر مرتبه ای که باشد امری محال است، بنابراین اگر جعلی امکان داشته باشد تنها باید در  
قلمرو ماهیات بوده و به ماهیات تعلق گیرد، یعنی در واقع کاری که جاعل با جعل خود می کند  
وجود مطلق و اصیل و متحقق را مرزبندی و اندازه گیری و متطور و متشأن می نماید، و به عبارتی

فرق این دو بحث در این است که ممکن است کسی اصلاً قانون علیت را قبول نداشته باشد، باز می‌تواند بحث کند که آیا آنچه اصالت دارد، ماهیت است یا وجود؟ اما بحث در این جا بعد از پذیرش قانون علیت است که پذیرفته شود جاعلی داریم، که ممکن الوجود را ایجاد می‌کند، بعد بحث می‌کنیم که آیا آنچه اثر جعل جاعل است، ماهیت است یا وجود یا اتصاف؟ بنابراین، آن مسأله از نظر مورد اعم است.

### اقسام جعل

جعل یعنی ایجاد، و آن دو قسم است: جعل بسیط و جعل تألیفی (یا مرکب)؛ جعل بسیط، جعل الشيء است، یعنی ایجاد الشيء، و جعل تألیفی، ایجاد شيء شیباً است.<sup>(۱)</sup> تقسیم جعل مبتنی بر تقسیم وجود است،<sup>(۲)</sup> وجود هم بر دو قسم است: یکی وجود نفسی، مثل وجود انسان، وجود بیاض، وجود قیام، چه جوهر باشد، مثل الإنسان موجود یا از اعراض باشد، مثل البیاض موجود، پس در مقام بیان وجود نفسی، ماهیت را موضوع قرار می‌دهیم و وجود را محمول؛ و دیگری وجود رابط، که در حقیقت نسبت بین موضوع و محمول است، مثل الإنسان کاتب یعنی الإنسان موجود کاتباً این وجود رابط بین انسان و کتابت است.

دیگر: وجود مطلق با تجلی و اضافه اشراقیه در تعینات و اطوار خویش، خودنمایی و جلوه می‌کند؛ لفظ «خلق» هم که در لسان شرع و ادله نقلی برای جعل به کار می‌رود در لغت به معنای «تقدیر و اندازه‌گیری» است. جعل ماهیت به این معنا با جعل اتصاف که یکی دیگر از اقوال در مسأله است به خوبی قابل جمع است. (اسدی)

۱- جعل بسیط مثل: ﴿جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ التُّورِ﴾ سوره انعام (۶)، آیه ۱. جعل مرکب مثل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾. سوره انسان (۷۶)، آیه ۲. (استاد ره)  
 ۲- زیرا جعل همان ایجاد است، و ایجاد و وجود هم همانند کسر و انکسار حقیقتاً یکی و اعتباراً متفاوت هستند؛ پس چون وجود دو قسم است ایجاد هم که حقیقتاً عین آن است دو قسم است. و با این بیان روشن می‌شود که بهتر است «إذ» در کلام مرحوم حاجی: «إذ قسم» تعلیلی باشد نه توقیفی، چنان‌که مرحوم حاجی فرموده است. (اسدی)

«کان» هم دو قسم است تامه و ناقصه، وجود نفسی، مفاد کان تامه و مورد جعل بسیط است، مثل کان زید، یا کان الإنسان، یعنی موجود شد، اما وجود رابط، مفاد کان ناقصه و مورد جعل مرکب است، مثل کان زید قائماً، کون ناقص یعنی وجود شیئی برای شیئی دیگر. پس چون وجود دو قسم است، جعل هم بر دو قسم می‌شود، جَعَلَ الإنسان، این جعلی بسیط است که مفعول واحد دارد، یعنی خَلَقَ الإنسان، این جعل، وجود نفسی را به انسان داده است، اما اگر گفتیم: جَعَلَ اللهُ الإنسانَ عالماً، این جعل تألیفی است، انسانی که موجود است، خدا به او علم داده است، این جا «جَعَلَ» دارای دو مفعول است، و خداوند همان کون رابط و وجود رابط بین انسان و علم را ایجاد کرده است. بعد از توضیح اقسام جعل، این بحث پیش می‌آید که: آیا مجعول جاعل، یعنی آن اثری که از ناحیه علت پدید می‌آید و متعلق جعل بسیط است چیست؟ وقتی که گفته می‌شود الإنسان موجود ما سه چیز داریم: انسان که ماهیت است، وجود که بر آن حمل شده، و اتصاف انسان به وجود که نسبت بین ماهیت و وجود باشد، آیا این که خدا انسان را خلق کرد، این سه چیز را ایجاد کرده است؟ یا اثر جعل جاعل، ماهیت است، یعنی خدا انسان داد، و بعد ما وجود و اتصاف را از آن انتزاع می‌کنیم؟ یا نه، خدا وجود را افاضه کرد، و ما از این وجود، ماهیت و اتصاف انتزاع می‌کنیم؟ یا خدا اتصاف انسان به وجود را داد. حق مطلب همان است که در مسأله اصالت وجود گفتیم که: آنچه اصیل است و تحقق دارد وجود است نه ماهیت؛ یک عدّه هم گفته‌اند: ماهیت اصیل و محقق است و وجود امر اعتباری و انتزاعی است.

ما همین طور که در آنجا وجود را اصیل دانستیم، در باب جعل هم می‌گوییم: وجود مجعول است، منتها وجود مجعول، ظلّی و عین ارتباط با جاعل و علت است؛ ذات باری تعالی خودش وجود غیر متناهی است، فیض و جلوه‌اش هم از سنخ خودش یعنی وجود است، چون بین علت و معلول سنخیتی هست، از نار، نار تراوش می‌کند، پس چون ذات باری تعالی حقیقت هستی است، جلوه و فیض او هم باید هستی باشد.

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: از این‌که ما گفتیم چون وجود دو قسم است، پس جعل هم دو قسم است، آدم عاقل و تیز هوش عقیده ما را در این مسأله می‌فهمد که ما نظرمان این است که اثر جعل جاعل، وجود است، نه ماهیت و اتصاف. البته مرحوم حاجی بعداً ادله خودش را مفصل ذکر می‌کند.

### موارد جعل بسیط و جعل تألیفی

پس فهمیدیم جعل دو قسم است: بسیط و تألیفی، و اشاره نمودیم که مورد بحث جعل بسیط است، مرحوم حاجی نکته‌ای دیگر را در مورد جعل تألیفی ذکر کرده است، می‌گوید: جعل تألیفی که جعل شیء شیناً باشد، در ذات و ذاتیات و لوازم، یعنی اعراض لازمه نمی‌آید، مثلاً الإنسان إنسان، محتاج به جعل جاعل نیست؛ به جهت این‌که، خدا وقتی انسان را خلق می‌کند، یا ماهیت انسان یا وجودش را می‌دهد، دیگر الإنسان إنسان یعنی انسان بودن انسان، ضروری است و محتاج به علت نیست، اصل انسان به جعل بسیط، فعل خداست، اما نمی‌شود که خدا انسان را بدهد و بعد انسان انسان نباشد تا یک علت بخواهد بیاید انسان را انسانش کند، این دیگر صحیح نیست، خدا اگر به جعل بسیط، انسان را ایجاد کرد، بعد دیگر جعل تألیفی در میان نیست، تا انسان را انسان کند، این تحصیل حاصل است، الإنسان إنسان ضروری است؛ این درباره ذات. ذاتیات هم همین‌طور است، ذاتیات یعنی اجزاء ذات، مثل الإنسان حیوان، یا ناطق، این هم ضروری است، نمی‌شود انسان انسان باشد، اما حیوان یا ناطق نباشد، بعد حیوان یا ناطق را به آن بدهیم، انسان دیگر حیوان ناطق هست، این ضروری است. یک لوازمی هم هست که عرض لازم ذات هستند و قابل انفکاک از ذات نیست، مثل زوجیت برای اربعه، لازمه اربعه زوجیت است، نمی‌شود اربعه‌ای موجود شود که زوج نباشد، بعد آن را زوج کنند، اگر اربعه است، اربعه زوج است. پس در ذات مثل انسان، و در ذاتیات مثل حیوان یا ناطق، و در عرض لازم که قابل

انفکاک نمی‌باشد مثل زوجیت، جعل تألیفی نیست؛ بله در آن‌ها جعل بسیط هست. انسان را خدا خلق کرده، اربعه را هم خدا خلق کرده، اما انسان را که خلق کرد، در مرتبه بعد انسان را دوباره انسان قرار نداد، و لذا شیخ الرئیس گفته است: «و ما جعل الله المشمشة ممشة بل أوجدها»، خدا زرد آلو را زرد آلو نکرد، خدا خلقش کرده، یعنی وجود را به او داده است، گاه بعضی مردم می‌گویند: خدا چرا خر را خر کرد؟ خوب خریّت ذاتی خر است، بله می‌شود بگویید: خدا چرا خر را موجود کرد؟ خدا وجودی داد که این وجود حدّ و ماهیتش حماریت است، این درست است، اما نمی‌شود حمار باشد آن وقت بگوییم که چرا حمار را حمار کرد، خوب حمار، حمار است، حماریت حمار، ذاتی است، بنابراین، جعل تألیفی که جعل شیء شیئاً باشد در ذات و ذاتیات و عرض‌های لازم نمی‌آید، بله در عرض مفارق می‌آید، مثل الإنسان کاتب، انسان می‌شود کاتب باشد، می‌شود نباشد، چون می‌شود کاتب باشد می‌شود نباشد؛ این جا است که آن وقت کاتب بودنش علت می‌خواهد، می‌گوییم: جعل الله الإنسان کاتباً، یا مثلاً فلان معلّم این شخص را کاتب قرار داد، جعل الأستاذ تلميذهُ کاتباً، از باب این که کتابت ضروری نیست، می‌شود باشد، می‌شود نباشد، لذا علت می‌خواهد.

بعبارة أُخرى: همیشه ضرورت، ملاک غنای از علت است، و ملاک احتیاج به علت، امکان است، اگر یک چیزی ممکن باشد، مثل کتابت برای انسان، قابل جعل تألیفی است، اما مثل زوجیت برای اربعه که امری ضروری است، این دیگر غنای از علت دارد، هم ضرورت وجود، ملاک غنای از علت است، هم ضرورت عدم؛ واجب الوجود چون ضرورت وجود دارد، علت ندارد، شریک الباری هم که ممتنع الوجود است، آن هم غنای از علت دارد؛ منتها تعبیر می‌کنند و می‌گویند: واجب، غنای فوق جعل دارد، ممتنع، غنای دون جعل دارد، یعنی ممتنع هیچ چیزی نیست که صلاحیت جعل داشته باشد.

پس جعل تألیفی یعنی جعل شیء شیئاً، این جعل در ذات و ذاتیات و عرض‌های

لازم، که ضرورت دارند، راه نمی‌یابد، بلکه در عرض مفارق که امکان دارد، جاری است.

اما جعل بسیط: شما وقتی می‌گویید: الإنسان موجود، گفتیم: این جا سه چیز داریم: یکی انسان که ماهیت است، یکی وجود که حمل بر آن شده، یکی هم نسبت (اتصاف ماهیت به وجود)، البته در خارج یک شیء بیشتر نیست، در ذهن که آن شیء را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، سه چیز می‌شود.

بعد بحث کرده‌اند که از این سه چیز، کدام اثر علت و صادر از آن، و به عبارتی مجعول از سوی جاعل است؟ مسلّم سه جعل نداریم، یک جعل است، آیا علت، ماهیت را افاضه می‌کند بعد ما از این ماهیت، وجود و اتصاف را انتزاع می‌کنیم؟ یا این که علت، وجود را افاضه می‌کند بعد ما از این وجود، ماهیت و اتصاف را انتزاع می‌کنیم؟ یا این که اثر جعل، اتصاف ماهیت به وجود است و آن دو دیگر امری انتزاعی می‌باشد؟ این سه قول در مسأله هست، اما نظر ما این است که اثر جعل جاعل، وجود است.

### نظر شیخ اشراق

از جمله کسانی که قول به جعل ماهیت به وی نسبت داده شده است شیخ اشراق است؛ به او نسبت داده شده که می‌گوید: وجود و اتصاف، مجعول بالعرضند و آنچه بالذات اثر جعل جاعل است، ماهیت است.

**توجیه نظر شیخ اشراق:** مرحوم حاجی حرف شیخ اشراق را که بیان می‌کند آن را به گونه‌ای توجیه می‌کند و بعد به او اشکال می‌کند. ببینید ما در باب اصالة الوجود هم گفتیم: هرچند به شیخ اشراق نسبت می‌دهند که گفته است: ماهیت اصیل است، این جا هم به او نسبت می‌دهند که گفته است: ماهیت مجعول است، اما خودش در کتاب «مطارحات» و جاهای دیگر تصریح کرده و می‌گوید: مجردات، مثل نفس انسان و ما

فوق آن مانند نفوس کلیه و عقول در عالم عقول، وجود صرف هستند، حتی می‌گوید: من می‌یابم که نفس من، یک حقیقت نوریه است که اصلاً ماهیت ندارد، عالم عقول نیز ماهیت ندارند؛ قبلاً نیز از او نقل کردیم که گفت: «بل الأنوار الأسفهدیة لا ماهیة لها علی التحقیق»، معلوم می‌شود که اصلاً وجود را اصیل می‌داند؛ پس چطور می‌شود که در باب اصالت و تحقّق بگوید: ماهیت محقّق است، در باب جعل هم باز جعل را به ماهیت نسبت دهد؟ مرحوم حاجی در توجیه آن می‌گوید: چون متکلمین معتزلی برای این که می‌خواستند علم خداوند را درست کنند، یا می‌خواستند ظرف امکان ماهیات را درست کنند، می‌گفتند: ماهیات قبل از تحقّق در خارج یک نحوه تقرّر و ثبوتی دارند، و به آن‌ها به این لحاظ ثابتات ازلیه می‌گویند، بعد علت آن‌ها یک وجودی به آن‌ها داده است، شیخ اشراق در مقابل این‌ها قرار گرفته و می‌خواسته است بگوید: این حرف‌ها چیست؟ اصلاً خود ماهیت هم معلول و مجعول است، اصلاً ماهیت قبل از وجود، ثبوت ندارد، بعد که وجود پیدا کرد، ماهیت ثبوت دارد، پس ماهیت از ازل نبوده است. متکلمین معتزلی می‌گفتند: ماهیت از ازل بوده و خدا ماهیت را نداده، خدا یک نور وجودی به آن داده است. ایشان می‌خواسته بگوید: نخیر، قبل از آن که خدا ماهیت را موجود بکند، اصلاً ماهیت هیچ نبوده، پس ماهیت اثر جعل جاعل است. بنابراین شیخ اشراق در ضیق خناق گیر کرده، که چنین تعبیری کرده است.

سپس مرحوم حاجی به شیخ اشراق اشکال می‌کند که: ما هم با تو موافقیم، ما هم قبول داریم که ماهیت قبل از وجود هیچ نبوده است، اما نه این که برای ماهیت شأنی قائل شده و آن را مجعول دانسته باشیم، زیرا آنچه حقیقت دارد وجود است، تا وجود نیاید اصلاً ثبوت هم نیست، ماهیتی نیست، هیچ چیز نیست، وجود اصیل و مجعول است، ماهیت امر انتزاعی و حدّ وجود است، تا وجود نیاید ماهیت نیست، ما لا وجود له لا ماهیة له، تا محدود نباشد حدّ معنا ندارد، اگر گفتیم: وجود اصیل و مجعول است،



لازم نمی‌آید که ماهیت از ازل تقرّر داشته باشد، اصلاً ماهیت چیزی نیست، مثل عدم است، عدم، علت ندارد، ماهیت هم تا وجود نباشد، اصلاً هیچ است پس وجود را علت افاضه می‌کند، بعد ماهیت از آن انتزاع می‌شود.

شیخ اشراق خیال کرده اگر ما بگوییم: اثر جعلِ جاعل، وجود است، و ماهیت اثر جعلِ جاعل نیست، لازم می‌آید ماهیت ازلی باشد، در حالی که چنین چیزی لازم نمی‌آید، بله با مجعول بودن وجود، ماهیت هم مجعول است و نیازمند به جاعل است، ولی بالعرض، بنابراین، وجود، مجعول بالذات و حقیقی است و ماهیت هم مجعول بالعرض و مجازی است.

بعد مرحوم حاجی همین مطلب را از محقق لاهیجی رحمته الله علیه نقل می‌کند، محقق لاهیجی صاحب «شوارق»<sup>(۱)</sup> با این که شاگرد ملاصدرا بوده، ولی مثل شیخ اشراق، گفته است: ماهیت اصیل و مجعول است و وجه آن را خودش بیان کرده و گفته است: اگر ما بگوییم که وجود اصیل و مجعول است، حرف معتزله درست می‌شود که گفته‌اند: ماهیات از ازل ثابت بوده‌اند، ما نمی‌توانیم بگوییم ماهیات از ازل ثابت بوده‌اند؛ بعد گفته است: اگر شما از ما قبول کنید ماهیتستانی نبوده، و برای ماهیات قبل از وجودشان ثبوتی نبوده است، ما هم مضایقه نداریم که بگوییم: وجود یا اتصاف، مجعول است، همان طور که استادمان صدرالمتألهین این را گفته است، صاحب «شوارق» می‌گوید: و به همین نحو مذهب استاد ما صدرالمتألهین رحمته الله علیه توجیه می‌شود که گفته است: وجود اصیل و مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض است.

پس صاحب «شوارق» هم، به این جهت گفته است: ماهیت مجعول است، که دیده است اگر بگوید که وجود مجعول است، می‌گویند: پس ماهیت از ازل بوده است. پس چه بسا شیخ اشراق و کسانی که می‌گفتند: ماهیت مجعول است، می‌خواستند

۱- در مسأله بیست و هفتم شوارق، (شوارق شرح تجرید خواجه نصیر است).

مانند صاحب «شوارق» حرف معتزله را بی پایه کنند. چون آن‌ها می‌گفتند: ماهیت از ازل ثابت است و احتیاج به جعل جاعل ندارد. عبارت را بخوانیم.

توضیح متن:

«للربط أي إلى الوجود الرابط - متعلق بقسم - و إلى الوجود النفسي، الوجود المطلق إذ - توقيتية - قسم»

«للربط» یعنی به وجود رابط، «للربط»، للرباط بوده، الف به ضرورت شعری افتاده است، «للربط»، جار و مجرور متعلق به «قسم» است، یعنی چون وجود مطلق، منقسم می‌شود به وجود رابط و نفسی (البته وجود نفسی اقسامی دارد، که بعد آن را ذکر می‌کنیم) و گفتیم که وجود رابط همان مفاد قضیه هلیه مرکبه و مفاد کان ناقصه، یعنی ثبوت شیء لشیء است.

«فالجعل للتأليف و البسيط عم»

براین اساس، جعل اعم از تألیفی و جعل بسیط است. (اگر قسم بخوانیم، در عم قافیه درست نمی‌شود، مگر این که عم بخوانیم که شعر خراب می‌شود، پس قسم و عم بخوانیم تا مطابقت کنند، یا بالأخره از باب ضرورت شعر عم بخوانیم).

«أي الوجود لما كان مقسوماً إلى الرابط و النفسي فعم الجعل و انقسم إلى الجعل التألّيفي و الجعل البسيط»

یعنی چون وجود تقسیم به رابط و نفسی می‌شود پس جعل هم عام شده و به دو قسم تألیفی و بسیط تقسیم می‌شود.

جعل بسیط یعنی جعل الشیء، و جعل تألیفی یعنی جعل شیء شیئاً، بالأخره آنچه اثر جاعل است، یک وقت اصل وجود شیء است، یک وقت ثبوت صفتی برای شیئی است.

«و قد خرج من هذا تعریفهما، فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي»

یعنی از این بیان، تعریف جعل بسیط و جعل تألیفی به دست آمد، پس جعل بسیط، جعلی است که متعلق آن وجود نفسی است یعنی وجود نفسی را ایجاد می‌کند. «و الجعل المؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط» و جعل تألیفی، جعلی است که متعلق آن وجود رابط، یعنی کون شیء شیئاً می‌باشد.

«فإنَّ الأوَّل جعل الشيء و إفاضة نفس الشيء، و بلسان الأدباء الجعل المتعدّي لواحد» زیرا آن اولی که جعل بسیط است، ایجاد شیء و افاضه خود شیء است، مثل ایجاد خود انسان، و به لسان ادبا جَعَلَ یک مفعولی است مثل جعل الله الإنسان یعنی خَلَقَهُ. حافظ می‌گوید:

گفتم این جام جهان‌بین، به تو کی داد حکیم

گفت: آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

گنبد مینا می‌کرد، یعنی خلقش می‌کرد، که همان جعل بسیط است، جعلی که یک مفعولی است.

«و الثاني جعل الشيء شيئاً، و الجعل المتعدّي لاثنتين»

قسمت دوم که جعل تألیفی است، «جعل الشيء شيئاً»، یعنی یک چیزی را یک چیز دیگر قرار دادن است، مثل انسان را عالم قرار دادن و به لسان ادبا جَعَلَ دو مفعولی است، مثل جعل الانسان عالماً.

«و اللبيب يحدس من ذلك ما نحن بصدد إثباته من مجعوليّة الوجود»

آدم عاقل و باهوش از آن روشی که مادر مسأله وارد شدیم حدس می‌زند آنچه را مادر صدد اثباتش هستیم، که همان مجعول بودن وجود است، از کجا می‌فهمد؟

«حيث يدور انقسام الجعل مدار انقسام الوجود»

از جهت این که انقسام جعل به تألیفی و بسیط، دایر مدار انقسام وجود به وجود ربطی و وجود نفسی است.

از این که ما محور و زیر بنای مسأله را انقسام وجود قرار دادیم، آدم با هوش نظر ما را حدس می زند که مجعول وجود است، چون منقسم شدن جعل به جعل تألیفی و بسیط، دایر مدار و تابع دو گونه وجود است، پس وجود باید مجعول بوده باشد.

«ثمَّ الجعل المؤلّف يختصّ تعلّقه بالعرضيات المفارقة لخلوّ الذات عنها»

سپس نکته دیگر این که: جعل تألیفی یعنی جعل شیء شیئاً، اختصاص به عرض های مفارق دارد، یعنی عرضیاتی که از ذات معروض خود، جدا شدنی هستند، «لخلوّ الذات عنها»، چون ذات معروض، از آن ها خالی و جدا شدنی است، مثل کتابت برای انسان، ذات بدون این عرضیات نیز می تواند موجود باشد.

«و لا يتصوّر بين الشيء و نفسه، و لا بينه و بين ذاتياته، و لا بينه و بين عوارضه

اللازمة، كالإنسان إنسان، و الإنسان حيوان، و الأربعة زوج»

و این جعل مرکب بین شیء و خودش و همچنین بین شیء و اجزای ذاتیش و نیز بین شیء و عوارض لازمش، تصور نمی شود، مثل الإنسان إنسان، و الإنسان حیوان و الأربعة زوج، این ها لَفّ و نشر مرتب است، الإنسان إنسان، مربوط به شیء و نفسه است، الإنسان حیوان، مربوط به شیء و ذاتیات است، الأربعة زوج، مربوط به عوارض لازم است، چون زوجیت لازمه اربعه است. چرا در این ها جعل تألیفی نیست؟

«لأنّها نسب ضرورية، و مناط الحاجة هو الإمكان، و الوجوب و الامتناع مناط الغنا»

چون این ها همه نسبت های ضروری و وجوبی هستند، در حالی که ملاک احتیاج به علت، امکان است، و وجوب که ضرورت وجود است و نیز امتناع که ضرورت عدم است ملاک بی نیازی از علت است، لذا می گوید: «و الوجوب و الامتناع مناط الغنا»، وجوب، مثل وجود برای واجب الوجود، یا حیوانیت برای انسان و یا زوجیت برای اربعه، و امتناع، مثل وجود شریک الباری است. منتها عرض کردم: در مورد وجوب می گویند: غنای فوق جعل دارد، و در مورد امتناع می گویند: غنای دون جعل دارد، یعنی اصلاً قابل جعل نیست.

«و لذا قال الشيخ: «ما جعل الله الشمس ممشأً و لكن أوجده»

و به همین جهت شیخ رئیس گفته است: خداوند زردآلو را زردآلو قرار نداده است؛ زیرا زردآلو بودن زردآلو ضروری و امری واجب برای زردآلو و امری جدا نشدنی از ذات آن است، بنابراین زردآلو کردن زردآلو معقول نیست؛ زیرا تحصیل حاصل و امری محال است، بلکه خداوند به جعل بسیط آن را ایجاد کرده است، و این لازمه‌اش این نیست که ممکنات، جعل به‌طور کلی اعم از جعل بسیط و مرکب نداشته باشند، بلکه مراد این است که ممکنات به لحاظ ذات، ذاتیات و عوارض لازمه ذات، جعل مرکب ندارند، ولی جعل بسیط دارند، زردآلو را خدا ایجاد کرده، اما زردآلو را زردآلو نکرده، خدا وجودی خاص را افاضه کرده که این وجود لازمه‌اش این است که زردآلو باشد. این را در جای خودش بحث می‌کنیم.

«و إلی هذا یشیر قولنا:»

و به این مطلب، که جعل تألیفی فقط در عرضی مفارق می‌آید، اشاره می‌کنیم در شعرمان که گفتیم:

«في عرضي قد بدا مفارقاً لا غير - أي لا في غير العرضي المفارق، بالجعل المؤلف انطقاً - مؤكداً بالنون الخفيفة -»

در عرضی که مفارق بودنش ظاهر شده است، نه در غیر یعنی نه در غیر عرضی مفارق، به جعل مؤلف نطق بکن، یعنی بدان و بگو که جعل تألیفی تنها در عرض مفارق امکان دارد و راه می‌یابد نه غیر از آن. می‌گوید: انطقاً اصلش انطقن بوده، نون تأکید مخففه داشته به ضرورت شعر آن را قلب به الف کرده‌ایم.

جلوتر فرق بین عرض و عرضی را گفته‌ایم که: عرض بشرط لا است و قابل حمل نیست، مانند بیاض، ولی عرضی لا بشرط و قابل حمل است، مثل ابیض.

پس این جمله معترضه را برایتان گفتیم که توجه داشته باشید که موجودات نظام آفرینش به جعل بسیط همه مجعول علت خود هستند، اما ذات و ذاتیات و اعراض

لازمة ذات آن‌ها، نمی‌تواند به جعل تألیفی مجعول باشد، بعد مرحوم حاجی وارد اصل مطلب مورد نظر می‌شود و می‌گوید:

«ثمّ لما كان الممكن زوجاً تركيبياً له ماهية و وجود، و كان بينهما اتّصاف»

سپس چون که ممکن الوجود زوج ترکیبی است که دارای ماهیت و وجود است و بین ماهیت و وجود آن اتصاف است، (چون ماهیت متصف به وجود است) به این جهت:

«تشتتوا في مجعوليّة الممكن، جعلاً بسيطاً، على ثلاثة أقوال، كما قلنا:»

بزرگان اهل نظر در مجعول بودن ممکن، به طور جعل بسیط، بر سه قول پراکنده شده و اختلاف کرده‌اند، چنان‌که ما در شعرمان گفته‌ایم:

«في كون ماهية أو وجود أو صيرورة عبارة أخرى للاتّصاف، فقد يعبرون «بهذا» و قد يعبرون «بتلك» مجعولاً خبر كون أقوالاً مفعول روعا»

در مجعول بودن ماهیت یا وجود یا صیرورت. (این صیرورت، تعبیر دیگر برای اتصاف است، یعنی اتصاف ماهیت به وجود، گاهی اوقات می‌گویند: صیرورة، و گاهی می‌گویند: اتصاف). در این‌که این سه چیز کدامشان مجعول است اقوالی را نقل کرده‌اند. این مجعولاً را می‌گوید: خبر کون است، و اقوالاً مفعول مقدم برای روعا، یعنی قول‌هایی را روایت کرده‌اند.

«و عزّی أي نسب، الأوّل للإشراقی، فقالوا:»

و نسبت داده شده است قول اوّل یعنی این‌که ماهیت مجعول باشد، به فیلسوف اشراقی، پس حکمای اشراقی گفته‌اند:

«أثر الجاعل أوّلاً و بالذات نفس الماهية، ثمّ يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية، بلا إفاضة من الجاعل، لا للوجود و لا للاتّصاف»

اثر جاعل اوّل و بالذات خود ماهیت است، سپس جعل ماهیت مستلزم موجودیت ماهیت است، بدون این‌که جاعل، وجود و اتصاف ماهیت به وجود را افاضه و اعطا

کند. (این نظر با اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود سازگار است که گفته شود علت و جاعل ماهیت را افاضه کرده است و ما از ماهیت، مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم و ماهیت را به آن موصوف می‌کنیم).

علت، ماهیت می‌دهد، ما در ذهنمان ماهیت موجوده را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، یک وجود از آن انتزاع می‌کنیم، یک اتصاف الماهیة بالوجود؛ این‌ها دیگر مجعول بالذات و حقیقی نیست، مجعول بالعرض و المجاز است، یعنی ماهیت تا نباشد، وجود یا اتصاف هم منشأ انتزاع نداشته و از چیزی انتزاع نمی‌شود، بعد از آن‌که ماهیت جعل شد آن وقت ما وجود و اتصاف را هم از آن انتزاع می‌کنیم، این است که می‌گوید:

«لأنَّهما عقليان مصداقهما نفس الماهية»

برای این‌که این دو (وجود و اتصاف) دو مفهوم انتزاعی عقلی هستند که مصداقشان نفس ماهیت است.

«كما لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتاً إلى جعل علی حدة»

چنان‌که بعد از صدور ذات ماهیت از جاعل برای این‌که ذات، ذات باشد به جعل جدای دیگری نیاز نیست، دیگر انسان بودن، جعل تألیفی ندارد؛ برای این‌که ما جلوتر گفتیم: جعل تألیفی بین خود ذات و ذات، مثل الإنسانُ إنسانٌ نیست.

پس ما یک جعل بسیط داریم که به ماهیت خورده و تعلق گرفته است.

«أقول: أكثر شيوخ هذا المذهب كان من زمان شيخ الإشراق رحمته الله و أتباعه»

مرحوم حاجی رحمته الله می‌گوید: به نظر من شیوع و گسترش این قول (مجعولیت

ماهیت) بیشتر از زمان شیخ اشراق رحمته الله و پیروانش بوده است، چرا این را گفته‌اند؟

«و كأنَّ القول بتقرّر الماهيات منفكّة عن الوجود كان في عصره رحمته الله شائعاً»

گویا سخن متکلمین که گفته‌اند: ماهیات منفک و جدای از وجود تقرر و ثبوت

دارند، در زمان شیخ اشراق شایع بوده و رواج داشته است.

«فحسبوا أن لو قالوا بمجعية الوجود، ذهب الوهم إلى غناء الماهية في تقرّرها عن الجاعل، لمغايرة الماهية للوجود، فيلزم الثابتات الأزلية»

در نتیجه شیخ اشراق و تابعینش گمان کرده‌اند، که اگر بگویند وجود مجعول است، این توهم پیش می‌آید که ماهیت در ثبوت و تقررش بی‌نیاز از جاعل و از ازل بوده است، چرا؟ چون ماهیت مغایر با وجود است، پس لازم می‌آید که ماهیات از ازل ثابت بوده و مستقل باشند و بی‌نیاز از خدا باشند.

«فدفع هذا الوهم حداهم على القول بأنّ الماهية في قوام ذاتها مجعولة مفقورة إلى الجاعل»

پس دفع این قول و وهم، این‌ها را وادار کرد بر این‌که بگویند: ماهیت در قوام ذاتش مجعول و نیارمند به جاعل است، بنابراین خود ماهیت هم مجعول و بهره‌مند از فیض خداست.

«كما قال المحقق اللاهيجي عليه الرحمة في المسألة السابعة و العشرين من «الشوارق» مع تصلّبه في أصالة الماهية جعلاً و تحقّقاً»

چنان‌که محقق لاهیجی صاحب «شوارق» در مسأله بیست و هفتم «شوارق»، با این‌که صاحب «شوارق» در این‌که ماهیت اصیل است، هم جعلاً و هم تحقّقاً، پافشاری و صلابت دارد (این جعلاً و تحقّقاً، اشاره به دو مسأله است، جعلاً به مسأله این‌جا یعنی جعل یعنی او گفته است ماهیت مجعول است؛ تحقّقاً به آن مسأله‌ای که گفتیم: آیا ماهیت اصیل است یا وجود که در آن مسأله نیز گفته است ماهیت اصیل است) با این حال او گفته است:

«المراد من كون المجعول هو الماهية، هو نفي توهم أن يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل و وجود ثمّ يصدر من الجاعل الوجود أو اتّصاف الماهية بالوجود»

مراد ما از این‌که می‌گوییم: ماهیت مجعول است، نفی این توهم است که گفته‌اند: «ماهیات بدون جعل و وجود در حال عدم ثابت هستند بعد وجود یا اتصاف ماهیت به



وجود از جاعل صادر می‌شود»، که همان حرف معتزله است که می‌گفتند: ماهیات در حال عدم ثابت هستند بعد وجود یا اتصاف ماهیت به وجود، از جاعل که خدا باشد جعل می‌شود، ما می‌خواهیم این توهم را نفی کنیم.

«فإذا ارتفع هذا التوهم، فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف، بعد أن تيقن أن لا ماهية قبل الجعل»

وقتی که این توهم مرتفع بشود ما هم ابا و مضایقه نداریم که بگوییم وجود یا اتصاف، مجعول است، بعد از این که یقین کنیم قبل از جعل جاعل، ماهیتی نبوده است.

«و إلى هذا يؤول مذهب أستاذنا الحكيم المحقق الإلهي عليه السلام في القول بجعل الوجود، فإنه يصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات و الماهية مجعولة بالعرض، انتهى»

صاحب «شوارق» گفته است: و به همین مطلب، مذهب استاد حکیم و محقق الهی ما صدر المتألهین عليه السلام باز می‌گردد که گفته است: وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض است. کلام محقق لاهیجی پایان یافت.

محقق لاهیجی می‌خواهد بگوید: اگر این طور باشد، حرف استاد درست می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس چهل و هفتم ﴾

و كما قال السيّد المحقّق الداماد رحمته الله: «إنّه، لمّا كان نفس قوام الماهية مصحّح حمل الوجود، فأحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها و من حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها و خرجت عن حدود بقعة الإمكان و هو باطل».

أقول يرد عليه: أنّ استغناء الماهية بالذات عن الجاعل لكونها سراباً و اعتبارية و أنّها دون المجعولية لا يخرجها عن الإمكان. و لا يلحقها بالغنى من فرط التحصّل و أنّه فوق الجعل. و أيضاً كيف يكون نفس قوام الماهية مصحّح حمل الوجود و هي لا موجودة و لا معدومة، و لو كانت مصحّحة لزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجود الذاتي كما في «الأسفار».

و قد مشى المشاء نحو الباقي. لكن محقّقوهم مشوا إلى جانب مجعولية الوجود و غيرهم إلى مجعولية الاتّصاف و سيرورة الماهية موجودة. و لعلّ هؤلاء أرادوا أنّ أثر الجاعل أمر بسيط يحلّله العقل إلى موصوف و صفة. و بالحقيقة ذلك الأمر البسيط هو الوجود، و إلّا فظاهره سخيف، لأنّ الاتّصاف فرع تحقّق الطرفين و أنّه أمر انتزاعي.



## بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در جعل بود، گفتیم: معنای جعل، ایجاد است و جعل بر دو قسم است: جعل بسیط و جعل تألیفی، به جهت این که وجود دو قسم است: وجود نفسی و وجود رابط. همچنین گفتیم: در جعل بسیط اختلاف است که اثر جاعل چیست؟ چون ذهن ما کارش تجزیه و تحلیل است، و از این رو موجود خارجی مثل انسان خارجی را تجزیه و تحلیل می کند به یک ماهیت به نام انسان، و یک امر دیگر به نام وجود، بعد وجود را بر ماهیت حمل می کند، می گوید: الإنسان موجود، این حمل هم یعنی اتصاف انسان به وجود؛ پس در این گونه موارد که مفاد قضیه هلیه بسیطه و کان تامه و متعلق جعل بسیط است، در ظرف تحلیل و ذهن سه چیز داریم: ماهیت، وجود و اتصاف، و در ظرف خارج تنها یکی از آن ها از علت صادر شده و اثر جعل آن می باشد. حالا سؤال این است: آیا اثر جعل جاعل، ماهیت است، یا وجود، یا اتصاف؟ سه قول در مسأله است.

مرحوم حاجی فرمودند: از این که ما زیر بنای مسأله را وجود قرار داده و گفتیم که وجود یا رابط است یا نفسی، در حقیقت به شما فهمانیدیم، که اثر جعل جاعل وجود است، منتها در جعل بسیط، وجود نفسی اثر جاعل است، و در جعل تألیفی، وجود رابط اثر جاعل است.

بعد مرحوم حاجی گفت: توجیه آنچه به شیخ اشراق نسبت داده شده که گفته است: اثر جاعل، ماهیت است، و او را وادار کرده این حرف را بزنند، چه بسا این است که در زمان وی حرف متکلمین از معتزله رائج و متداول بود و شیخ اشراق و مانند او

برای این که می خواستند حرف آن ها را رد نکنند گفته اند: ماهیت مجعول است. بعد جناب حاجی رحمته الله علیه برای توجیه خود شاهی آورد و گفت: صاحب «شوارق» که شاگرد ملاصدرا است، خودش گفته است: ما به جهت رد قول متکلمین گفته ایم: ماهیت مجعول است، اگر از ما این را قبول کردید که قبل از وجود ماهیتی نیست، ما نیز ابایی نداریم که بگوییم: وجود مجعول است و ماهیت از وجود انتزاع می شود. چنان که استاد ما، صدر المتألهین در «اسفار» نیز گفته است: وجود مجعول بالذات است، و ماهیت مجعول بالعرض. معنای مجعول بالعرض بودن ماهیت این است که تا وجود مجعول نباشد، هیچ چیز نیست، وجود که افاضه شد و جعل به آن تعلق گرفت ماهیت را می توانیم از آن انتزاع کنیم، لذا می گوییم: ماهیت هم بالعرض مجعول است.

#### سخن میرداماد رحمته الله علیه

و در ادامه سخن که مربوط به بحث امروز است، مرحوم حاجی شاهد دیگری برای توجیه خود از کلام میرداماد آورده و می گوید: از سخن میرداماد هم چنین برمی آید که او نیز به همین جهت که به آن اشاره شد گفته است: ماهیت مجعول است. میرداماد برای این که می خواسته است بگوید: ماهیت مجعول است، یک عبارتی دارد. برای این که عبارت ایشان روشن شود مطلبی را به عنوان یک مقدمه مختصر ذکر می کنیم.

برای اتصاف یک موضوع به یک محمولی، گاه دو حیثیت لازم است: یکی حیثیت تقییدیه و دیگری حیثیت تعلیلیه، و گاهی تنها حیثیت تعلیلیه لازم است، و گاهی هم هیچ یک از این دو حیثیت لازم نیست و به اصطلاح، موضوع با حیثیت مطلقه، موصوف به محمول می باشد.

#### توضیح:

**حیثیت تقییدیه** که به آن حیثیت انضمامیه هم می گویند، یعنی: یک چیزی منضم به

موضوع شیء بشود، و در حقیقت یک قیدی به آن می‌چسبد تا متصف به محمول گردد، مثلاً اگر بخواهیم بگوییم گچ ابیض است، باید یک بیاض به آن ضمیمه بشود، تا صحیح باشد که بگوییم: گچ ابیض است، واقعه این است که خود بیاض ابیض است، منتها چون بیاض چسبیده به گچ است، به تبع می‌گوییم: گچ ابیض است.

**حیثیت تعلیلیه**، یعنی: پا در میانی یک علت در موصوف شدن موضوع به محمول مثلاً یک علتی سفیدی را به گچ بدهد و گچ را سفید کند، پس گچ در اتصاف به سفیدی، دو چیز می‌خواهد: یکی حیثیت تقییدیه مثل بیاض و دیگری حیثیت تعلیلیه، یعنی علت، مانند سبب طبیعی برای سفید شدن سنگ گچ؛ ولی اتصاف «بیاض» به «ابیض» یا «وجود» ممکنات به «موجود»، حیثیت تقییدی نمی‌خواهد؛ چون بیاض به خودی خود ابیض است و وجود ممکنات نیز عین موجودیت است، هر چند حیثیت تعلیلی و علت دارند، یعنی یک علتی بیاضی را ایجاد کرده و علتی وجود ممکن را اعطا کرده است.

**حیثیت مطلقه**، یعنی: موضوعی بدون حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه موصوف به محمول گردد، مانند وجود حق تعالی که در موجودیت خود نه محتاج به انضمام وجودی است و نه محتاج به علتی که آن وجود را به او اعطا کند.

جناب میرداماد رحمته الله علیه گفته است: در اتصاف ماهیت به وجود، حیثیت تقییدیه لازم نیست، برای این که ما می‌دانیم نسبت وجود به ماهیت، مثل نسبت ابیض و سفید به گچ نیست، ما جلوتر هم گفتیم: وجود و شیئیت و امکان، این‌ها خارج محمول هستند، به این‌ها می‌گفتیم، معقول ثانی به اصطلاح فلسفی، یعنی وجود مثل رنگ نیست که به ماهیت مالیده باشند، همان ماهیت اگر خودش قوام داشته باشد، از حاق ذاتش مفهوم وجود را انتزاع می‌کنیم، به این می‌گوییم: خارج محمول، یعنی عین ذات نیست، اما چنین هم نیست که یک چیز ضمیمه شده باشد و به واسطه آن ضمیمه انتزاع شود،

بلکه از حاق ذات شیء، انتزاع و خارجش می‌کنیم و بر شیء حملش می‌کنیم، پس ماهیت اگر خودش قوام داشته باشد، همان قوامش ملاک صدق مفهوم «موجود» است، یعنی اتصاف ماهیت به وجود احتیاج به حیثیت تقیدیه و ضمیمه ندارد، معتزله هم می‌گفتند: ماهیت در ماهیتستان یک چیزی است و ثبات دارد. پس میرداماد می‌گوید: همان ثبات و قوام ماهیت، ملاک صدق مفهوم «موجود» بر آن است؛ آن وقت اگر بگویید: ماهیت در اتصافش به وجود حیثیت تعلیلیه و علت هم نمی‌خواهد، معنایش این است که ماهیت بدون حیثیت تقیدیه و حیثیت تعلیلیه موجود است، پس ماهیت می‌شود واجب الوجود بالذات، برای این که واجب الوجود بالذات موجودی است که بدون این که علتی و یا ضمیمه‌ای لازم داشته باشد موجود است و مفهوم وجود از آن انتزاع می‌شود. خدا که واجب الوجود است، حقیقت ذاتش هستی است، در اتصاف به موجودیت، نه ضمیمه می‌خواهد، یعنی نه حیثیت تقیدیه می‌خواهد، نه حیثیت تعلیلیه، حالا اگر شما بگویید: ماهیت هم احتیاج به علت ندارد و معلول نیست، پس حیثیت تعلیلیه که نمی‌خواهد، حیثیت تقیدیه هم که می‌دانیم ندارد، برای این که موجود بودن نسبت به آن محمول بالضمیمه نیست، و از حاق ذات ماهیت، مفهوم و عنوان «موجود» انتزاع می‌شود؛ پس با خدا که واجب الوجود است، چه فرقی دارد؟ خلاصه: میرداماد رحمته الله علیه می‌گوید: ماهیت چون در صدق «موجود» محمول بالضمیمه ندارد، یعنی حیثیت تقیدیه ندارد، ناچاریم بگوییم: حداقل باید حیثیت تعلیلیه داشته باشد، یعنی ماهیت علت داشته و مجعول باشد، علت باید ماهیت را ایجاد کند، بعد از آن، مفهوم «موجود» از آن انتزاع می‌شود. این خلاصه فرمایش میرداماد است.

پس این که میرداماد اصرار دارد، ماهیت اثر جعل جاعل است، روشن است که می‌خواهد حرف معتزله درست نشود که می‌گفتند: ماهیت قبل از وجود یک نحوه ثبوت و تقرری دارد.

## اشکال به میرداماد رحمته الله

مرحوم حاجی دو اشکال به حرف میرداماد وارد می‌کند.

**اشکال اول:** می‌گوید: ما که می‌گوییم: وجود مجعول است و ماهیت مجعول نیست، معنایش این نیست که ماهیت برای خودش یک خانی باشد و محتاج به علت نباشد تا حرف معتزله تأیید شود؛ اگر می‌گوییم ماهیت مجعول نیست و احتیاج به علت ندارد، به خاطر این است که در حقیقت ماهیت، حدّ وجود است، و حدّ هم یک امر عدمی است، سراب است، هیچ است، آدم خیال می‌کند چیزی است، آنچه حقیقت دارد و منشأ اثر است، وجود است، چنان‌که اگر گفتیم: شریک الباری احتیاج به علت ندارد، از باب این است که شریک الباری بطلان محض است، غنای دون جعل دارد، یک غنای فوق جعل داریم، یک غنای دون جعل، خدا احتیاج به علت ندارد، از باب این‌که در صدر همه موجودات و کامل‌تر از همه آنها و طبعاً فوق جعل است، شائش بالاتر از جعل است، چون از هر جهت نامتناهی است.

ماهیت هم غنای از علت دارد، اما غنای دون جعل، مثل عدم است، مثل شریک الباری است، چون چیزی نیست که علت بخواهد، پس استغنائی از جعل ملازم با وجوب ذاتی نیست، جعل در جایی است که امکان جعل باشد.

بعد از آن‌که وجود از طرف حق تعالی افاضه شد، ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم که این وجود صادر شده با وجود خدا فرق می‌کند، وجود خداوند غیر متناهی است، وجود صادر شده از او چون ظلّ آن است، از آن کمبود دارد، از ضعف و کمبودش یک ماهیت انتزاع می‌کنیم. پس ماهیت یک امر انتزاعی است، حدّ وجود است، یک امر عدمی است که بعد انتزاع می‌شود، نه این‌که بخواهیم بگوییم که غنای فوق جعل دارد تا واجب بالذات باشد.

پس این یک اشکال به مرحوم میرداماد، که او خیال کرده است اگر ما بگوییم: ماهیت مجعول نیست، پس واجب الوجود بالذات است، در حالی که این استغناء دون



جعل است که ماهیت را در مرتبه غنای فوق جعل که ذات باری تعالی دارد قرار نمی دهد.

**اشکال دوّم:** بعد مرحوم حاجی به میرداماد می گوید: این که شما می گوئید: نفس قوام ماهیت ملاک این است که مفهوم «موجود» از آن انتزاع بشود، چه کسی به شما چنین چیزی گفته است؟ ما این سخن را قبول نداریم؛ اگر یک ماهیت این چنین باشد، لازم می آید ماهیت از ممکن بودن به واجب بودن منقلب بشود، زیرا اگر بگوئید: ماهیت، با قطع نظر از هر چیزی، حتی با قطع نظر از علت خود، مصحح حمل «موجود» است، خُب ماهیت می شود واجب الوجود، پس چنین نیست که ماهیت بالذات مصحح حمل «موجود» باشد، چنان که پیش از این نیز گفته ایم: ماهیت لابلشروط از وجود و عدم است و به خودی خود هیچ چیز نیست، ماهیت امر اعتباری و فروتر از مجعول شدن است و غنای دون الجعل دارد و غنای دون الجعل موجب نمی شود که ماهیت به خودی خود قوام داشته و واجب الوجود بالذات باشد، پس ماهیت خود به خود موجود نیست، بله اگر علت، به آن وجود داد، به سبب علت «موجود» بر آن حمل می شود. <sup>(۱)</sup>

### قول دوّم و سوّم (مجمعولیت وجود و اتصاف)

از سه قولی که در مسأله است قول اوّل منسوب به شیخ اشراق است که بنابر

---

۱- ظاهراً مراد محقق داماد علیه السلام از «قوام ماهیت» ماهیت من حیث هی، که نزد همگان حتی نزد قائل به اصالت ماهیت اعتباری است، نمی باشد، چنان که مرحوم حاجی چنین برداشتی از آن نموده است، بلکه مراد از «قوام ماهیت» تحقق و قوام خارجی و ماهیت موجود در خارج است، و ماهیت موجود در خارج نزد کسی که قائل به اصالت ماهیت است اعتباری نیست، بلکه اصیل بوده و در تحقق خودش محتاج به حیثیت تقییدیه و انضمام وجود دیگری نیست و خودش مصحح حمل وجود است، حال، ماهیت موجود در خارج چنانچه در تحقق خود از حیثیت تعلیلی و جاعل هم بی نیاز باشد بی نیازی آن بی نیازی فوق الجعل و ملازم با وجوب ذاتی آن می باشد، نه بی نیازی دون الجعل، که شأن ماهیت من حیث هی می باشد و از محور سخن بیرون است. بنابراین هیچ یک از دو اشکال که حکیم سبزواری بر محقق داماد وارد آورده است متوجه او نیست. (اسدی)

صحت نسبت این قول به او، وی گفته است: ماهیت مجعول است. اما دو قول دیگر یعنی این که وجود و یا اتصاف ماهیت به وجود، مجعول باشد، قول مشائین است، یک دسته از آن‌ها که اهل تحقیق بوده و دقت آنان بیشتر است، گفته‌اند: وجود مجعول است که نظر ما هم همین است، و بعضی دیگر از مشائین گفته‌اند: اتصاف، مجعول است. کسانی که گفته‌اند: اتصاف، مجعول است، شاید نکته‌اش این بوده است که دیده‌اند: علت احتیاج معلول به علت، امکان معلول است، چون اگر یک چیزی ضرورت و وجوب داشته باشد علت نمی‌خواهد، و چنان‌که بعد خواهیم گفت، امکان هم وصف و کیفیت نسبت و کیفیت اتصاف ماهیت به وجود است، پس معلوم می‌شود اتصاف ماهیت به وجود اثر جاعل است.

پس کاری که جاعل و علت کرده، اتصاف ماهیت به وجود را محقق کرده است، یعنی مثلاً انسان را موصوف به وجود کرده است، البته این حرف، حرف بی‌اساسی است، اما توجیهی است برای قول به اتصاف.

البته مرحوم حاجی توجیه را ذکر نکرده است، حاجی می‌گوید: اتصاف، یک امر انتزاعی است که بعد از موصوف و صفت و ارتباط بین آن‌ها انتزاع می‌شود، باید یک موصوفی باشد، یک صفتی هم باشد، تا نسبت بینشان را بگوییم اتصاف، پس اگر بگوییم اتصاف ماهیت به وجود مجعول است لازم می‌آید تمام موجودات عالم که خلق شده‌اند، ماهیت آن‌ها در ماهیتستان باشند، وجود آن‌ها هم در وجودستان باشند، تنها کاری که علت و جاعل آن‌ها کرده است، این است که بین این‌ها ازدواج داده، مثل زن و شوهر که بینشان ازدواج ایجاد می‌کنند، خدا اتصاف را ایجاد می‌کند. این هم توجیه خوبی نیست؛ لذا مرحوم حاجی می‌گوید: شاید مراد کسانی که قائل شده‌اند اتصاف ماهیت به وجود، مجعول است این است که یک امر بسیطی مجعول است که اگر در ذهن بیاید، و تجزیه و تحلیلش کنیم، یک ماهیتی درست می‌کنیم، و یک وجودی، و یک اتصاف ماهیت به وجود، بنابراین، این‌ها که گفته‌اند اتصاف، مجعول

است، نمی‌خواهند این اتصاف ذهنی را بگویند مجعول است، بلکه می‌خواهند بگویند: آنچه منشأ انتزاع اتصاف است، یعنی همان وجود خارجی که در خارج است، و در ذهن سه قسم می‌کنیم: ماهیت و وجود و اتصاف؛ همان مجعول است، و الا اگر بخواهند بگویند: خود اتصاف، اثر جاعل است، لازمه‌اش این است که طرفین اتصاف، یعنی ماهیت و وجود مستغنی از علت باشند، و این محال است، پس این‌ها که می‌گویند: اتصاف، مجعول است یعنی منشأ اتصاف که همان وجود خارجی باشد مجعول است. و با این توجیه حرفشان به حرف ما برمی‌گردد.

توضیح متن:

«و كما قال السيد المحقق الداماد<sup>(۱)</sup>»

مرحوم حاجی فرمایش میرداماد را از «اسفار» ملاصدرا نقل کرده ولی ناقص نقل کرده است، کامل آن را بعداً می‌خوانیم، اول آنچه را حاجی نقل کرده بخوانیم. در درس قبلی خواندیم: «كما قال المحقق اللاهيجي»، در این جا می‌گوید: «و كما قال»، این «و كما قال»، عطف به آن «كما قال المحقق اللاهيجي» می‌باشد، محقق داماد<sup>(۱)</sup> که استاد مرحوم صدر المتألهين است، گفته است: <sup>(۱)</sup>

«إنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود»

معتزله می‌گفتند: ماهیت در ماهیتستان یک قوام و ثباتی دارد، بر این اساس، ثبات و قوام ماهیت، مصحح حمل وجود بر ماهیت است، یعنی ماهیت در اتصافش به وجود و موجود بودنش، محتاج به انضمام وجود به آن نیست و به اصطلاح حیثیت تقییدیه نمی‌خواهد، مثل جسم سفید نیست که سفیدی به آن ضمیمه شده تا سفید گردیده است، پس وقتی که خود ثبات و قوام ماهیت، مصحح حمل وجود است حیثیت تقییدیه نمی‌خواهد.

۱- القبسات، ص ۷۳؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۶.

«فاحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها و من حيث أصل قوامها عن الفاعل»  
پس حدس بزنی، که اگر بگوییم ماهیت، به حسب قوام و ثبات ذاتش علت و جاعل  
نمی‌خواهد و ذاتاً استغناى از فاعل دارد، یعنی حیثیت تعلیلیه هم نمی‌خواهد.

«صدق حمل الموجود علیها من جهة ذاتها»

پس عنوان «موجود» ذاتاً و بدون علت، بر آن صادق است، پس می‌شود واجب  
الوجود بالذات؛ زیرا واجب الوجود بالذات همان موجودی است که از حاق ذاتش  
بدون هیچ حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه، مفهوم «موجود» انتزاع می‌شود.

«و خرجت عن حدود بقعة الإمكان و هو باطل»

و بر این اساس ماهیت از حدود بقعه و خیمه گاه امکان بیرون می‌رود، و این باطل  
است؛ چون ماهیت ممکن بالذات است و واجب الوجود بالذات نیست.

گفتیم: حاجی رحمته الله عبارت را کامل نقل نکرده است، مرحوم صدرالمتألهین در جلد اول  
«اسفار»، صفحه ۴۰۶، این عبارت را از استادش مرحوم میرداماد نقل می‌کند، می‌گوید:

«و أجد منه ما قال سيّدنا الأستاذ أدام الله تعالى علوه و مجده، من أنه، لَمَّا كان نفس  
قوام الماهية مصحح حمل الوجود و مصداقه، فاحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها و من  
حيث أصل قوامها عن الفاعل، صدق حمل الوجود علیها من جهة ذاتها، و خرجت عن وجود  
بقعة الإمكان و هو باطل».

تا این جا را منظومه نقل کرده، بعد می‌گوید:

«فإذاً هو فاقرةٌ إلى فاعلها من حيث قوامها و تقرّرها و من حيث حمل الموجودية علیها  
و هي في ذاتها بكلّ الاعتبارين في الليس البسيط و السلب الصرف و القوّة المحضّة و  
يخرجها مبدعها إلى التقرّر و الأيس بالجعل البسيط و يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط  
جعل المؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركاً بها في هذا الكتاب».

این قسمت را هم ترجمه کنیم. «فإذاً هو فاقرةٌ إلى فاعلها من حيث قوامها و تقرّرها و  
من حيث حمل الموجودية علیها».

پس ذات ماهیت از جهت قوام و تقرّرش احتیاج به فاعل دارد، و هم در این که «موجود» بر آن حمل بشود احتیاج به علت دارد. «و هي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط و السلب الصرف و القوّة المحضة»؛ یعنی ماهیت در ذاتش هم از جهت تقرّر و هم از جهت وجود، نیستی محض و سلب صرف و قوّه محض است، یعنی هیچ است. این ها همه رد حرف معتزله می شود.

«و يخرجها مبدعها إلى التقرّر و الأيس بالجعل البسيط»، خارج می کند ماهیت را مبدعش، که خدا باشد، به طرف تقرّر و ایس، یعنی وجود به آن می دهد، خدا ماهیت را به جعل بسیط ابداع می کند. «و يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل المؤثف»، بعد وجود از آن انتزاع می شود، بدون این که جعل تألیفی واسطه قرار بگیرد، یعنی خدا ماهیت را ابداع می کند بعد، از آن، وجود انتزاع می شود، نه این که ماهیت ثبوتی داشته باشد و جاعل به یک جعلی دیگر آن را موجود کند، اگر این گونه نباشد جعل تألیفی می شود و این باطل است، این فرمایش مرحوم میرداماد.

در حقیقت این که میرداماد اصرار دارد، ماهیت اثر جاعل است، همه روی این پایه است که می خواهد حرف معتزله درست نشود که می گفتند: ماهیت قبل از وجود پیدا کردن و از ازل، یک ثبوت و تقرّری دارد.

مرحوم حاجی می خواهد حرف مرحوم میرداماد را رد کند، چون کلام میرداماد می فهماند که اگر بگوییم ماهیت، مجعول نیست، پس ماهیت خودش، قوام دارد، حاجی می گوید:

«أقول: يرد عليه أنّ استغناء الماهية بالذات عن الجاعل لكونها سراباً و اعتبارية و أنّها دون المجعولية لا يخرجها عن الإمكان و لا يلحقها بالغنى من فرط التحصّل و أنّه فوق الجعل»

بر سخن میرداماد این ایراد و اشکال وارد است که: این که ماهیت بالذات از فاعل مستغنی است، چون سراب و اعتباری است و ماهیت دون مجعولیت است، این امر،

ماهیت را از حدّ امکان خارج نمی‌کند، و آن را به غنای فوق جعل که منشأش فرط تحصیل و شدت وجود و وجوب ذاتی است ملحق نمی‌سازد.  
«و أيضاً كيف يكون نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود و هي لا موجودة و لا معدومة»

اشکال دیگری که به مرحوم میرداماد وارد است این‌که: چگونه نفس قوام ماهیت، مصحح حمل وجود بر ماهیت می‌شود در حالی که ذات ماهیت نه موجود است و نه معدوم، یعنی نسبتش به وجود و عدم یکسان است.  
«و لو كانت مصححة لزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجود الذاتي كما في «الأسفار»»

اگر نفس قوام ماهیت مصحح حمل «موجود» باشد، لازم می‌آید انقلاب ماهیت از امکان ذاتی به وجوب ذاتی، چنان‌که مرحوم ملاصدرا هم در «اسفار» گفته است.<sup>(۱)</sup>  
«و قد مشى المشاء نحو الباقي، لكن محققوهم مشوا إلى جانب مجعولية الوجود و غيرهم إلى مجعولية الاتصاف و سيرورة الماهية موجودة»

و مشائین به طرف آن دو قول دیگر، یعنی مجعولیت وجود، و مجعولیت اتصاف ماهیت به وجود، گرایش پیدا کرده‌اند، محققین مشاء<sup>(۲)</sup> گفته‌اند: وجود مجعول است، و غیر محققین از آن‌ها گفته‌اند: اتصاف ماهیت به وجود، مجعول است.

«و لعلّ هؤلاء أرادوا أن أثر الجاعل أمر بسيط يحلله العقل إلى موصوف و صفة»  
(چون اتصاف یک اضافه‌ای است بین دو چیز، و نمی‌شود مجعول باشد، لذا مرحوم حاجی قول به اتصاف را توجیه می‌کند و می‌گوید:) و شاید نظر این‌ها منشأ اتصاف باشد که بگویند: اثر جاعل یک امر بسیطی است که عقل آن را به موصوف و صفتی تحلیل می‌کند.

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۴۰۷. ۲- الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۹۸.

«و بالحقیقة ذلك الأمر البسيط هو الوجود، و إلا فظاهره سخيف، لأنّ الاتّصاف فرع  
تحقق الطرفين و أنّه أمر انتزاعي»

و در حقیقت آن امر بسیط وجود است، وگرنه ظاهر این حرف، که اتصاف،  
مجعول است، سخیف است، چرا؟ چون اتصاف فرع تحقق طرفین و یک امر انتزاعی  
است که ذهن از طرفین انتزاع می کند، و قهراً اثر جاعل نیست.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

ثمّ شرعنا في استيفاء أقسام الجعل بقولنا: بالذات و بالعرض من جعل مركّب و من جعل بسيطٍ و هي أربعة في ثلاثة، أي الثلاثة المذكورة من مجعولية الوجود و الماهية و الصيرورة اضرب، فتصير إثني عشر. فعلى القول المرضي ما هو الصحيح من هذه الوجوه، جعل الوجود بالذات جعلاً بسيطاً و جعله بالعرض مركّباً، و جعل الماهية و الاتّصاف بالعرض بسيطاً و مركّباً. و ما هو الباطل جعله بالذات مركّباً، و جعله بالعرض بسيطاً و جعلهما بالذات بسيطاً و مركّباً. و قس عليه الصحيح و الباطل على قول الإشراقي و على القول بجعل الاتّصاف. و إن شئت، فانظر إلى هذا الجدول.



على قول بعض المشائين يعنى جعل الاتصاف		على قول الاشراقى يعنى جعل المهية		على المرضى يعنى جعل الوجود	
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض
جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض
جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض
جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض
جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض
باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح

## ﴿ درس چهل و هشتم ﴾

ثمّ أشرنا إلى ما هو الصحيح بقولنا: جعل الوجود عندنا قد ارتضى ماهية مجعولة بالعرض، كذا اتّصاف، أي مجعول بالعرض، وبذا الجعل، أي بالجعل بالعرض.

جعل تركيباً، أي جعلاً تركيبياً، الوجود مع ذين، أي الماهية و الاتّصاف.

فإذا جعل الوجود بسيطاً فـ«الوجود وجود» مجعول تركيبياً بالعرض وكذا الماهية و الاتّصاف مجعولة تركيبياً، و لكن بالعرض بنفس جعل ذلك الوجود بسيطاً، فنل جميع ذلك و هو أمر من النيل.

ثمّ شرعت في ذكر الأدلّة على القول المرضي. فمنها قولي: و لي على القول الذي هو اختياري أنّ لازم المهية اعتباري. و إنّما كان اعتبارياً لأنّه يلزمها بما هي هي مع قطع النظر عن الوجودين، حتّى لو فرض أنّ الماهية تكون متقرّرة منفكّة عن كافّة الوجودات لكان لازماً لها. و الماهية، بهذا الاعتبار، اعتباري بالاتّفاق، فما يلزمها كذلك أولى بالاعتبارية.

و كلّ معلولٍ لذيه، أي لصاحبه و هو العلّة و هذا من قبيل قوله: «إنّما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه»، قد لزم، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلّة.



## بسم الله الرحمن الرحيم

### و به نستعين

بحث در جعل بسیط بود که آیا آنچه اثر جاعل است، وجود است یا ماهیت و یا اتصاف؟ مرجوم حاجی اختیار کرد که وجود، مجعول است، یعنی علت، وجود را افاضه می‌کند، بعد ماهیت و اتصاف از آن وجود انتزاع می‌شود.

### اقسام جعل

اکنون می‌خواهیم اقسام جعل را ذکر بکنیم، گفتیم: جعل یا بسیط است و یا تألیفی، جعل بسیط جعل الشیء، یعنی ایجاد شیء است، مثل جعل الله الإنسان، یعنی خداوند انسان را خلق کرد، که جعل متعدی به مفعول واحد است. جعل تألیفی جعل شیء شیئاً است، مثل جعل الله الإنسان ضعيفاً، خلق الإنسان ضعيفاً، یا جعل الله الإنسان ضاحكاً، که جعل متعدی به دو مفعول است، و هر یک از این دو جعل، یا بالذات است، یا بالعرض. جعل بالذات آن است که مستقیماً و بدون واسطه به شیء تعلق می‌گیرد، جعل بالعرض آن است که با واسطه به شیء تعلق می‌گیرد، طبق نظر کسی که وجود را مجعول حقیقی می‌داند وجود را خداوند بدون واسطه افاضه کرده، پس وجود مجعول بالذات است، ولی از این وجودی که بدون واسطه جعل شده است ماهیت انتزاع می‌شود، اتصاف انتزاع می‌شود، پس ماهیت و اتصاف، مجعول بالعرض است، معنای مجعول بالعرض این است که خداوند دو جعل ندارد، یک جعل دارد، اما وقتی که وجود را افاضه کرد، ماهیت هم در حقیقت افاضه شده است، برای این که قبل

از این که وجود را افاضه کند، ماهیتی در کار نبود، گفتیم: ما لا وجود له لا ماهیة له، وجود را که افاضه کرد، ماهیت هم به تبع آن محقق شده است، و به عبارت دیگر: جعل بالذات جعل حقیقی و جعل بالعرض جعل مجازی است، مثل حرکت کشتی و سرنشین آن است، که حرکت حقیقی کشتی سبب می شود سرنشین کشتی هم مجازاً حرکت کند، حرکت کشتی بالذات است، و حرکت سرنشین بالعرض است. جعل تألیفی نیز یا بالذات است یا بالعرض.

بنابراین هر یک از جعل تألیفی و جعل بسیط، یا بالذات است، یا بالعرض، این چهار قسم از جعل نوع. و در هر یک از چهار قسم، مجعول یا وجود است، یا ماهیت یا اتصاف؛ چون هر سه فرض قائل داشت، با ضرب چهار قسم جعل در سه احتمال دوازده صورت به دست می آید، پس اقسام جعل دوازده قسم است.

اگر ماهیت هم مجعول باشد همین دوازده قسم فرض می شود، و اگر اتصاف هم مجعول باشد، دوازده قسم فرض می شود، چنان که اگر وجود مجعول باشد این دوازده قسم فرضی دارد، بنابراین، مجموع جعل هاسی و شش قسم فرض می شود، و بنابر هر یک از اقوال در مسأله، از هر دوازده فرض، شش فرض صحیح است، شش فرض باطل است.

بنابر نظر خودمان، که گفتیم: وجود به جعل بسیط مجعول بالذات است، به تبع آن ماهیت و اتصاف هم مجعول است، یعنی ما یک کار جاعل را که همان جعل و اعطای وجود است در ذهنمان تحلیل می کنیم، می گوییم: یک کار سه کار است، وجود افاضه شد، ماهیت هم افاضه شد، اتصاف ماهیت به وجود هم افاضه شد. این سه جعل بسیط. سه جعل تألیفی هم هست؛ قبل از افاضه وجود، جعل تألیفی نداریم اما وجود که افاضه شد، بعد می گوییم: جعل الله الوجود وجوداً، جعل الله الماهية ماهيةً، مثلاً جعل الله الإنسان إنساناً، جعل الله الاتصاف اتصافاً، این جعل تألیفی می شود؛ برای

این که جعل تألیفی عبارت بود از جعل شیء شیئاً، پس یک مجعول بالذات به جعل بسیط داریم که وجود باشد، اما ما در ذهنمان این یک فعل را به شش فعل تجزیه و تحلیل می‌کنیم، شش فعلش می‌کنیم و همه صحیح است، پس می‌توان گفت: جعل الله وجود الإنسان بالذات، جعل ماهية الإنسان بالعرض، جعل اتّصاف الإنسان بالوجود بالعرض، جعل الوجود وجوداً بالعرض، جعل الإنسان إنساناً بالعرض، جعل الاتّصاف اتّصافاً بالعرض، از این شش قسم یکی مجعول بالذات و پنج قسم مجعول بالعرض است. اما شش قسم باطل: در همین شش قسم صحیح، جای وجود و ماهیت و اتصاف را که عوض بکنیم، همه غلط می‌شود، چنان‌که در جدولی که مرحوم حاجی ترسیم کرده، روشن شده است.

اگر کسی مثل شیخ اشراق قائل شد که ماهیت مجعول است، باز روی نظر او جعل به حسب فرض دوازده قسم است، که شش قسم آن صحیح و شش قسم آن باطل است، ماهیت مجعول بالذات باشد، صحیح است، و پنج قسم صحیح بالعرض هم دارد، و همین‌طور اگر کسی قائل شود که اتصاف مجعول است، اگر اتصاف، به جعل بسیط، مجعول بالذات باشد، صحیح است، پنج قسم بالعرض هم دارد که صحیح است. این خلاصه مطلب است که باید آن را در جدول نگاه کنید.

توضیح متن:

«ثمّ شرعنا في استيفاء أقسام الجعل بقولنا:»

سپس شروع کردیم در بیان همه اقسام جعل به این سخن خودمان که در شعر

گفتیم:

«بالذات و بالعرض من جعل مرکّب و من جعل بسیط و هي أربعة في ثلاثة، أي الثلاثة

المذكورة من مجعولية الوجود و الماهية و الصيرورة أضرب، فتصير إثني عشر»

جعل یا مرکب است یا بسیط که هر کدام یا بالذات است یا بالعرض، این‌ها چهار قسمند، این چهار قسم را ضرب کن در آن سه قسمی که قبلاً ذکر شد که عبارت بود از: مجعولیت و جود، مجعولیت ماهیت، مجعولیت اتصاف، که دوازده قسم می‌شوند. (هر یک از این اقسام سه گانه دوازده فرض دارد، اگر گفتیم: وجود، مجعول است، شش فرض درست است و شش فرض باطل است و اگر گفتیم: ماهیت، مجعول است، باز شش فرض صحیح است و شش فرض باطل و اگر هم گفتیم: اتصاف، مجعول است، شش فرض صحیح است و شش فرض باطل، در حقیقت سی و شش فرض می‌شود).

«فعلی القول المرضی ما هو الصحيح من هذه الوجوه، جعل الوجود بالذات جعلاً بسیطاً و جعله بالعرض مرکباً»

پس بنابر قولی که ما پسندیدیم آنچه از این وجوه صحیح است: جعل وجود بالذات به جعل بسیط و جعل وجود بالعرض به جعل مرکب است.

«و جعل الماهية و الاتصاف بالعرض بسیطاً و مرکباً»

بعد به همین جعل بالذات وجود، ماهیت و اتصاف هم بالعرض جعل شده‌اند، هم به نحو بسیط و هم مرکب؛ بسیط مثل جعل الإنسان و جعل الاتصاف، مرکب مثل جعل الإنسان إنساناً و جعل الاتصاف اتصافاً.

«و ما هو الباطل جعله بالذات مرکباً و جعله بالعرض بسیطاً و جعلهما بالذات بسیطاً و مرکباً»

و آنچه باطل است، این است که بگوییم: وجود بالذات به جعل مرکب مجعول است و همچنین این که وجود بالعرض به جعل بسیط مجعول باشد، و همچنین جعل ماهیت و اتصاف بالذات، بسیطاً و مرکباً، که بگوییم ماهیت مجعول بالذات است، یا به وجود بسیط مثل جعل الإنسان و یا به وجود مرکب مثل جعل الإنسان إنساناً، یا بگوییم اتصاف مجعول بالذات است به جعل بسیط و یا به جعل مرکب.

«و قس عليه الصحيح و الباطل على قول الإشراقي»

و قیاس کن بر این حرف، صحیح و باطل را بر طبق قول شیخ اشراق که می‌گفت: ماهیت مجعول است، ماهیت را می‌گوییم مجعول بالذات شده، پنج فرض بالعرض هم دارد، این شش فرض صحیح، شش فرض باطل هم دارد.

«و على القول بجعل الاتّصاف و إن شئت، فانظر إلى هذا الجدول»

و همچنین قیاس کن بر آنچه گفتیم قول بعضی از مشائین را که می‌گفتند: اتصاف مجعول است. و اگر خواستید به این جدول نگاه کنید، خلاصه‌اش این است:



على قول بعض المشائين يعنى جعل الاتصاف		على قول الاشراقى يعنى جعل المهية		على المرضى يعنى جعل الوجود	
جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالذات
جعل الوجود بسيطاً بالذات	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل الوجود بسيطاً بالعرض	جعل المهية بسيطاً بالعرض
جعل المهية بسيطاً بالذات	جعل المهية بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض	جعل الاتصاف بسيطاً بالذات	جعل الاتصاف بسيطاً بالعرض
جعل الوجود مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض
جعل المهية مركباً بالذات	جعل الوجود مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الوجود مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض
جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل المهية مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض	جعل الاتصاف مركباً بالذات	جعل الاتصاف مركباً بالعرض
باطل	صحيح	باطل	صحيح	باطل	صحيح

«ثمَّ أشرنا إلى ما هو الصحيح بقولنا:»

سپس اشاره کردیم به آنچه صحیح است از این وجوه، به قولمان که گفتیم: (این قسمت در حقیقت تکرار قبل است که گفتیم: آن شش قسم صحیح این است که وجود بالذات به جعل بسیط مجعول است، پنج قسم بالعرض هم دارد، حالا همین را در شعر می‌خواهیم بگوییم).

«جعل الوجود عندنا قد ارتضى ماهية مجعولة بالعرض، كذا اتّصاف، أي مجعول

بالعرض»

جعل وجود نزد ما پسندیده شده است، یعنی ما می‌گوییم: وجود به جعل بسیط مجعول بالذات است، و ماهیت هم به تبع آن مجعول بالعرض است، همچنین است اتصاف، یعنی اتصاف هم مجعول بالعرض است. این از جعل بسیط‌ها. سه جعل مرکب هم دارد که آن‌ها هم بالعرض است لذا می‌گوید:

«و بذّا الجعل، أي بالجعل بالعرض جعل تركيباً، أي جعلاً تركيبياً، الوجود مع ذين، أي

الماهية و الاتّصاف»

و به همین جعل، یعنی به جعل بالعرض، وجود با این دو یعنی ماهیت و اتصاف،

جعل ترکیبی شده‌اند.

«فإذا جُعِل الوجود بسيطاً فـ«الوجود وجود» مجعول تركيبياً بالعرض»

پس هرگاه وجود به جعل بسیط جعل شود «الوجود وجود»، مجعول بالعرض است

به جعل ترکیبی.

«و كذا الماهية و الاتّصاف مجعولة تركيبياً، و لكن بالعرض بنفس جعل ذلك الوجود

بسيطاً»

و همچنین ماهیت و اتصاف هم مجعول به جعل ترکیبی هستند، یعنی به همان

جعل بسیط که بالذات به وجود تعلق گرفته است، این‌ها هم به تبع جعل شده‌اند، یعنی

این‌ها جعل بالذات ندارند.

«فعل جميع ذلك و هو أمر من النيل»

پس همه این وجوه را به دست آور. این «نیل» امر است یعنی برس به مطلب، از فعل نال ینیل است.

### ادلهٔ مجعول بودن وجود

و لي على الذي هو اختياري      أن لازم المهيبة اعتباري  
و كل معلول لذيه قد لازم      ففي سوى المعلول الأوّل حتم

مرحوم حاجی بعد از بیان اقسام جعل، برای اثبات نظر خودش، یعنی بر این که وجود بالذات مجعول است سه دلیل می آورد: دلیل اول در حقیقت متوقف بر چند مقدمه است، ایشان دو مقدمه می آورد، اما این دو مقدمه را می شود تجزیه و تحلیل کنیم به چهار مقدمه، چنان که بعضی از محشّین چنین کرده اند.

مقدمهٔ اول: ما جلوتر گفتیم: الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، یعنی ماهیت به خودی خود، یک امر اعتباری و امر ذهنی است.

آن کسی که اصالة الوجودی است، می گوید: ماهیت همیشه امر اعتباری است، حتی بعد از این که خدا وجود را افاضه کرده، باز هم ماهیت امر اعتباری است.

اما آن هایی که می گویند: ماهیت اصیل و مجعول است، می گویند: با قطع نظر از جعل جاعل، ماهیت امر اعتباری است، ولی بعد که جاعل آن را جعل کرد اصالت پیدا می کند. پس همه قبول دارند که ماهیت با قطع نظر از ارتباط به جاعل، امر اعتباری است. این یک مقدمه.

مقدمهٔ دوم: در اقسام لوازم است، لازم سه قسم است: لازم وجود خارجی، لازم وجود ذهنی، لازم ماهیت.

لازم وجود خارجی، همراه شیء است به شرط این که شیء در خارج باشد، مثل حرارت که لازمهٔ وجود آتش است در خارج، آتش خارجی حرارت دارد، آتش در

ذهن حرارت ندارد، پس حرارت لازم خارجی آتش است.

لازم وجود ذهنی، همراه ماهیت شیء است به شرط این که شیء در ذهن باشد، مثل کلیت، ذاتیت، عرضیت، که لازمه ماهیت موجود در ذهن است، انسان موجود در ذهن، کلی است، به طور کلی معقولات ثانیة منطقی، ظرف عروض و اتصافشان در ذهن است. پس کلیت، لازمه انسان ذهنی است.

لازم ماهیت را دو نوع تعریف کرده‌اند، یکی این که لازم ماهیت آن چیزی است که همراه ماهیت من حیث هی هی باشد، نظر حاجی علیه السلام هم همین است و همین درست است، لازمه ماهیت آن است که هر کس ماهیت را ادراک کرد، ولو با قطع نظر از وجود، یا اگر فرض کردیم ماهیت در ماهیتستان تقرّر داشته باشد، ولو این امر محال است، اما این حرف معتزله را اگر کسی قائل شد و گفت: ماهیت در ماهیتستان ثبوت و تقرّر دارد، مع ذلک این لازم آنجا هم هست، مثل زوجیت برای اربعه که این طور است، اگر فرض کردیم اربعه وجود هم نداشته باشد، نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی، اما نفس اربعه به عنوان اربعه، در مقام تقرّر ماهوی، باز می‌بینیم زوجیت لازم است. اما بعضی‌ها منکر لازم ماهیت هستند، گفته‌اند: لازم ماهیت، در حقیقت لازم وجود ذهنی و خارجی است، اربعه موجود در خارج زوج است، اربعه موجود در ذهن هم زوج است، اما این غلط است.

پس ما یک لازم وجود خارجی داریم، مثل حرارت نار، یک لازم وجود ذهنی داریم، مثل کلیت انسان، یک لازم ماهیت که با قطع نظر از وجود همراه ماهیت است، مثل زوجیت اربعه. این هم مقدمه دوّم.

**مقدمه سوّم:** مقدمه اوّل این بود که ماهیت من حیث هی، اعتباری است، یعنی واقعیت ندارد، حتی کسی که اصالة الماهیتی است. می‌گوید: ماهیت بعد از این که علت آن را ایجاد کرد اصالت دارد، اما ماهیت من حیث هی اعتباری است، خوب وقتی که ماهیت من حیث هی اعتباری است، لازم آن هم باید اعتباری باشد، برای

این که لازم، فرع است و فرع، زائد بر اصل نمی شود، این را تعبیر می کنند به «سبک اعتباری از اعتباری، مجاز از مجاز»، مثلاً امکان را گفتیم از لوازم ماهیت است، وقتی که خود ماهیت یک امر اعتباری باشد، امکان هم یک امر اعتباری می شود، نمی شود بگوییم ماهیت یک امر اعتباری است، اما لازمه اش که فرع آن است یک امر حقیقی مشت پر کن باشد، برای این که لازم شیء در حقیقت معلول شیء است، وقتی که ماهیت امر اعتباری است، معلول آن به طریق اولی اعتباری می باشد. این هم مقدمه سوّم که لازم اعتباری، اعتباری است.

**مقدمه چهارم:** هر معلولی لازمه علت خودش هست، یعنی معلول از علت خودش جدا نمی شود، ممکن نیست معلول باشد و علت آن نباشد. این هم مقدمه چهارم.

مرحوم حاجی این چهار مقدمه را در ضمن دو مقدمه بیان کرده است، آن دو مقدمه ای که ایشان ذکر کرده، این است: ۱- لازمه ماهیت امر اعتباری است. ۲- هر معلولی لازمه علتش است. با این دو مقدمه مطلب را تمام می کند.

توضیح متن:

«ثم شرعت في ذكر الأدلة على القول المرضي»

سپس شروع کردم در بیان ادله ای که بر قول مورد پسندم دلالت دارد. سه دلیل می آورد.

«فمنها قولي: و لي على القول الذي هو اختياري أنّ لازم المهيّة اعتباري»

دلیل اول این گفتاری است که در شعرم گفتم: و دلیل من بر آن قولي که مختار من است، این است که لازمه ماهیت امر اعتباری است. چرا لازمه ماهیت امر اعتباری است؟

«و إنّما كان اعتبارياً، لأنّه يلزمها بما هي هي مع قطع النظر عن الوجودين»

برای این که خود ماهیت من حیث هی هی وقتی امر اعتباری است، لازمه اش هم اعتباری است، برای این که لازم ماهیت لازمه ماهیت من حیث هی هی است، یعنی لازمه ماهیت با قطع نظر از وجود خارجی یا ذهنی است، مثل زوجیت برای اربعه، که اگر فرض کردیم اربعه بدون وجود خارجی و وجود ذهنی، در ماهیتستان تقرر ماهوی داشته باشد، زوجیت را دارد.

«حتی لو فرض أنّ الماهية تكون متقرّرة منفکة عن کافة الوجودات لکان لازماً لها»

با قطع نظر از وجودین، حتی اگر فرض بشود، ماهیت جدای از همه وجودات ثبوت داشته باشد، مثل قول معتزله که می گفتند: یک ماهیتستان داریم که ماهیات از ازل در آن ثبوت داشته اند، باز هم این لازم، لازم ماهیت است.

«و الماهية، بهذا الاعتبار، اعتباري بالاتفاق فما يلزمها كذلك أولى بالاعتبارية»

و ماهیت به این لحاظ و اعتبار، یعنی من حیث هی هی، با قطع نظر از هر چیزی، اعتباری است بالاتفاق، یعنی حتی اصالة الماهیتی هم می گوید ماهیت من حیث هی هی اعتباری است، می گوید: ماهیت بعد از آن که از جاعل افاضه شد، اصیل می شود. وقتی که ماهیت من حیث هی هی اعتباری شد، «فما يلزمها كذلك أولى بالاعتبارية»، پس آنچه لازم آن ماهیت است، به طریق اولی اعتباری است.

لازم شیء، معلول شیء است و نمی شود معلول شیء یک چیز مشت پر کنی باشد، اما خود شیء یک امر اعتباری باشد.

این یک مقدمه از چهار مقدمه که گفتیم، حاجی رحمته الله به صورت دو مقدمه ذکر کرد. مقدمه اول این که لازم ماهیت من حیث هی اعتباری است؛ مقدمه دوم این که هر معلولی لازمه علتش است. مقدمه دوم از این جا شروع می شود.

«و كلُّ معلولٍ لذیه، أي لصاحبه و هو العلة، - و هذا من قبيل قوله: «إنما يعرف ذا الفضل

من الناس ذووه» - قد لزم، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة»

و هر معلولی لازمه صاحبش است که همان علت می باشد. در علم نحو خوانده اید

که: «ذو» و «ذی» باید به اسم ظاهر اضافه بشود، ذو یعنی صاحب، مثل ذو مال، گفته‌اند: اضافه به ضمیر شاذ است، مثال می‌زدند به «ذووه» حاجی علیه السلام هم در این جا به همان رأی شاذ عمل کرده و ذی را اضافه به ضمیر کرده است، لذا می‌گوید: «و هذا من قبیل قوله: «إِنَّمَا يَعْرِفُ ذَا الْفَضْلِ مِنَ النَّاسِ ذُووَهُ»، این که ذی را اضافه به ضمیر کردیم، از قبیل قول شاعر است که می‌گوید: «إِنَّمَا يَعْرِفُ ذَا الْفَضْلِ مِنَ النَّاسِ ذُووَهُ»، می‌شناسد صاحب فضل را از مردم صاحب فضل، یعنی صاحب فضل را صاحب فضل می‌شناسد. این «ذووه» جمع ذو است، اضافه به ضمیر شده، که شاذ است.

«قد لزم، لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة»

و هر معلولی لازمه علت خودش می‌باشد، چرا؟ برای این که محال است که معلول از علت خود منفک و جدا بشود، نمی‌شود علت نباشد، اما معلولش باشد. این هم مقدمه دوم.

پس مقدمه اول این شد که لازمه ماهیت اعتباری است و مقدمه دوم این که هر معلولی، لازمه علت است. این دو مقدمه را که یاد گرفتیم، نتیجه می‌دهد که مجعول وجود است. نتیجه‌اش ان شاء الله برای درس بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس جهل ونهم ﴾

فإذا تمهّد هاتان المقدمتان ففي سوى المعلول الأوّل للجاعل الحقّ و القيوم المطلق حتم و لزم من قول الإشراق - و هو مجعولية الماهية - انتزاعيّتها، أي انتزاعية ذلك السوى، لأنّ الكلّ لازم الماهية المعلول الأوّل، إذا المفروض أنّ ما هو الصادر بالذات و الأصل في التحقّق في المعلول الأوّل هو الماهية، و ما سواه معلول و لازم لماهيّته، و حينئذٍ فالمحذور لازم، و استثناء المعلول الأوّل لأنّه لازم الوجود الخارجي، فإنّ الواجب تعالى ماهيّته إنّيّته.

و أيضاً على المختار انسلاب سنخيّتها، أي سنخيّة الماهيات، الفيء للشيء لا كالندي من البحر، فإنّه توليد، تعالى عن ذلك، لواهب الصور - متعلّق بسنخيّتها - حيث - تعليلي - انتفى المهية عنه سبحانه ظهر سابقاً. و معلول الوجود وجود و علّة الماهية ماهية، فالماهية لا تصلح للمجعولية و الاتّصاف حاله معلومة فبقي الوجود.

و منها مثل انسلاب كونها، أي كون الماهية مرتبطة بالجاعل، حيث تلاحظ من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود، فكيف عن الإيجاد و الارتباط؟ و الحال أنّ ذات مجعول بالذات به، أي بالارتباط إلى الجاعل مشرطة، بل يكون عين الارتباط الحقيقي.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

**ادلهٔ مجعولیت وجود**

گفتیم اثر جاعل وجود است، مرحوم حاجی برای این مدعا سه دلیل می آورد:

**دلیل اول:**

برای دلیل اول دو مقدمه ذکر می کند، که ما به تبع بعضی از شراح، آن را به صورت چهار مقدمه ذکر کردیم.

مقدمهٔ اول این که: ماهیت من حیث هی، در نظر همهٔ فلاسفه، اعم از قائلین به اصالت وجود و قائلین به اصالت ماهیت، امری اعتباری است.

مقدمهٔ دوم این که: لوازم را تقسیم کردیم، گفتیم: بعضی از لوازم، لازم وجود خارجی است، مثل حرارت که لازمهٔ وجود خارجی نار است، بعضی از لوازم، لازم وجود ذهنی است، مثل کلیت برای انسان در ذهن، بعضی از لوازم لازم ماهیت من حیث هی است، مثلاً زوجیت برای اربعه این طور است.

مقدمهٔ سوم این که: لازمهٔ ماهیت من حیث هی، امر اعتباری است، خود ماهیت من حیث هی که امر اعتباری و انتزاعی باشد، لازمه اش به طریق اولی اعتباری است؛ زیرا فرع زائد بر اصل نیست.

مقدمهٔ چهارم این که: هر معلولی لازمهٔ علتش می باشد، چون معلول منفک از علت خود نیست. بعضی از متکلمین می گفتند: بنا یک ساختمان را ساخته، بعد بنا می میرد در حالی که ساختمان باقی است، خیال می کنند که ساختمان معلول بنا است؛ این طور

نیست، آنچه معلول بنا است، همان حرکت دست بنا است که سبب شده آجر و خشت جابجا گردد، ساختمان معلول بنا نیست؛ پس نمی شود معلول باشد اما علت نباشد، چون معلول عین وابستگی به علت است، مثل صور ذهنیه ما که وابسته به نفس ما است، نفس من وقتی که نباشد مسلماً صورت ذهنی من هم نیست. پس هر معلولی لازمه علتش است.

این چهار مقدمه را مرحوم حاجی به عنوان دو مقدمه ذکر کرد: یکی از آن دو مقدمه این بود که لازمه ماهیت اعتباری است، یکی هم این که هر معلولی لازمه علتش می باشد.

وقتی که این مقدمات برایتان روشن شد، می گوئیم: اگر اثر جاعل، ماهیت باشد لازمه اش این است که غیر از معلول اول حق تعالی، که عقل اول است، تمام عالم، امر اعتباری باشد، چرا؟ چون فلاسفه قائلند که در نظام وجود، ترتیب حاکم است، می گویند: عقل اول، صادر اول از حق تعالی است، بعد عقل دوم، عقل سوم تا ده عقل، از باب این که نه فلک قائل بودند، طبق آن، ده عقل فرض می کردند، البته آنان دلیل محکمی هم بر این مطلب ندارند اما بالأخره به چنین سخنی قائل هستند.

به هر صورت اگر بگوئیم: آنچه معلول است، ماهیت باشد، غیر از عقل اول تمام موجودات باید امر اعتباری باشند، چرا؟ برای این که همه این ها علت و معلول هستند، مثلاً عالم طبیعت، معلول عقل فعال، یعنی عقل دهم است عقل فعال هم معلول عقل نهم است، عقل نهم هم معلول عقل هشتم، و همین طور... تا برسد به عقل اول، البته خود عقل اول از باب این که معلول خداست لازم وجود خارجی است نه لازم ماهیت، چون خداوند ماهیت ندارد و ماهیت او عین وجود اوست.

قبل از این مکرر گفته ایم که: ماهیت که بر حق تعالی اطلاق می شود، اصطلاحش با این ماهیتی که قسیم وجود است فرق می کند، این ماهیتی که قسیم وجود است خاص و به معنای ما يقال فی جواب ما هو است، اگر گفتند: ما هو زید؟ می گوئید: انسان، اما

ماهیت در حق تعالی یعنی ما به الشیء هو هو، یعنی حقیقت شیء، این ماهیت یک معنای اعم است، که هم وجود را شامل می‌شود و هم ماهیت را، پس ماهیت حق تعالی عین وجود و ایتش است و آن ماهیت اصطلاحی در حق تعالی نیست.

خوب، بنابر این که ماهیت، مجعول بالذات باشد، خداوند ماهیت عقل اول را محقق کرد، باقی موجودات نظام آفرینش هم به ترتیب همه معلول ماهیت عقل اول هستند، از عقل دوم گرفته تا هیولای اولی، آسمان‌ها و زمین، این‌ها همه به ترتیب معلول ماهیت هستند، یعنی عقل دوم، معلول ماهیت عقل اول است و عقل سوم، معلول ماهیت عقل دوم است، همه این‌ها؛ بی‌واسطه یا با واسطه، معلول ماهیت عقل اول هستند، و ما گفتیم: هر معلولی لازمه علتش است، پس در نهایت همه این معلول‌ها لازمه ماهیت عقل اول هستند، که علت آن‌ها است، و گفتیم: ماهیت من حیث امر اعتباری است، وقتی که خود ماهیت امر اعتباری<sup>(۱)</sup> است، لازمش هم امر اعتباری است.

بعبارة آخری: وقتی شما ماهیت را مجعول بدانید، ماهیت هم که امر اعتباری است، پس تمام نظام آفرینش، پس از عقل اول، امر اعتباری است و اصلاً حقیقت ندارد، چیزی نیست، این همان حرف ایده آلیست‌ها می‌شود، ایده آلیست‌ها کسانی بودند که می‌گفتند: اصلاً عالم واقعیت ندارد، همه خیال است، خیال می‌کنیم مثلاً خورشید موجود است، از کجا واقعاً یک خورشید هم باشد؟ ایده آلیست‌ها در مقابل

---

۱- اشکال این دلیل همین می‌باشد، که ماهیت عقل اول پس از مجعول شدن، ماهیت من حیث هی نیست تا امر اعتباری بوده باشد و در نتیجه موجودات پس از آن هم لوازم ماهیت من حیث هی و اموری اعتباری باشند، بلکه ماهیت عقل اول پس از تعلق جعل به آن، اصالت پیدا کرده و لوازم خارجی آن نیز در تحقق خود، تابع آن می‌باشد؛ و به عبارتی دیگر: اگر مراد از ماهیت عقل اول، ماهیت من حیث هی است، آن ماهیت اعتباری است و معلول خارجی ندارد تا لازمه آن باشد و محذور اعتباری بودن همه چیز غیر از حق تعالی و عقل اول را به دنبال داشته باشد، و اگر مراد از ماهیت عقل اول ماهیت موجوده باشد ماهیت موجوده نزد حکیم اشراقی اعتباری نیست تا معلول آن هم اعتباری باشد و آن محذور لازم آید. (اسدی)

رئالیست‌ها هستند، رئالیست‌ها یعنی واقع بین‌ها که عالم را دارای واقعیت می‌دانند، اما ایده آلیست‌ها می‌گویند: همه عالم ایده است، سابقاً هم کسانی بودند که ایرانی‌ها از آن‌ها تعبیر به سمراد می‌کردند، سمرادیان یعنی کسانی که عالم را خیالی می‌دانستند، حتی می‌گفتند: همین سمراد هم سمراد است، یعنی همین خیال هم خیال است، و دکارت در مقابل این‌ها که واقع شده بود، می‌خواست واقعیت را اثبات کند، از خودش شروع کرد، گفت: من اگر همه چیز را خیال بدانم، این‌که دارم فکر می‌کنم، این‌که دیگر خیال نیست، من دارم می‌اندیشم، پس هستم، تمام عالم اگر خیال باشد، اما این‌که من دارم می‌اندیشم، من در این شک ندارم، و چون می‌اندیشم، اندیشه من علتی دارد، من می‌اندیشم پس من به عنوان اندیشمند و علت اندیشه هستم. حالا بگذریم از این‌که سخن دکارت هم اشکال دارد.

منظور این است که: ایده آلیست‌ها کسانی هستند که واقعیات را منکر هستند، حالا شما هم اگر بگویید: آنچه مجعول بالذات است ماهیت است، لازم می‌آید که تمام عالم، غیر از عقل اول، همه خیالی باشد و واقعیت نداشته باشد، چرا عقل اول را استثنا می‌کنیم؟ برای این‌که عقل اول، لازم و معلول وجود حق تعالی است و ماهیت حق تعالی عین انیت و وجود اصیل اوست، بنابراین، عقل اول، لازم امر اعتباری نیست تا اعتباری بوده باشد.

بنابراین غیر از حق تعالی و عقل اول، همه موجودات امر خیالی هستند، این همان حرف ایده آلیست‌هاست. این یک دلیل.

### دلیل دوم:

این‌که بین علت و معلول یک نحوه سنخیتی باید باشد، اگر هیچ سنخیتی بین علت و معلول نباشد، لازم می‌آید که هر چیزی از هر چیزی بتواند صادر شود، حتی یک موجود از یک محقق بشود، یا یک عدم از یک وجود محقق بشود، که بداهتاً این طور نیست.

انسان از آتش انتظار حرارت دارد، از آب انتظار برودت دارد، حرارت با آتش یک سنخیتی دارد، برودت هم با آب یک سنخیتی دارد، و لذا گفته‌اند: *علّة الوجود وجود، علّة الماهية ماهية، علّة العدم عدم، علت وجود، وجود است، معلول ماهیت، ماهیت است، مثل اربعه که علت زوجیت است، و علت عدم، عدم است، مثلاً من پول ندارم چون کار نکردم، یا راه نمی‌روم چون قدرت ندارم، قدرت نداشتن علت راه نرفتن است، بالأخره عدم مستند به عدم است، البته این مسامحه است و لذا در باب علیت گفتیم: واقعاً در عدم، علیت نیست، قبلاً گفتیم: و كذلك في الأعدام لا علیّة، اما چنانچه مسامحتاً علیت در اعدام را بپذیریم، علت عدم، عدم است.*

براین اساس، حق تعالی که وجود است معلولش هم باید وجود باشد، قبلاً گفتیم: حق تعالی ماهیت ندارد، هستی غیر متناهی است. و تمام ممکنات زوج ترکیبی لها ماهیة و وجود؛ برای این که ماهیت از حد و ضعف وجود انتزاع می‌شود، وجود که ضعیف باشد، در حد خاصی باشد، ماهیت از آن انتزاع می‌شود، یکی در حد انسانیت است، یکی در حد فرسیت است، یکی در حد آسمان است، یکی در حد خورشید است، بالأخره این‌ها وجودهای محدود است، حد ناشی از ضعف وجود است. اگر یادتان باشد گفتیم: وجود حقیقت واحده دارای مراتب است، و هر مرتبه‌ای، غیر از مرتبه‌ای که خداوند متعال است، چون ضعف دارد، از ضعفش و حد خاصش یک ماهیت انتزاع می‌شود، پس تمام ممکنات، زوج ترکیبی لها ماهیة و وجود، و حق تعالی هستی غیر متناهی است، یعنی هر چه هستی، هر چه واقعیت و خارجیت، هر چه کمال، علم، قدرت، حیات، ادراک، هر چیز را که کمال فرض بکنیم، در ذات حق هست، پس او یک وجود غیر متناهی است، و دیگر موجودات معلول حق تعالی هستند، و بین معلول و علت یک نحوه سنخیتی باید باشد، معلول، فیض علت است، جلوه آن است. بنابراین، وقتی که حق تعالی وجودی است که ماهیت ندارد، لابد

معلولش هم باید از سنخ وجود باشد، پس فیضش وجود است، خدا وجود را افاضه می‌کند، منتها این سنخیت که می‌گوییم، نه به این معنا که معلول در عرض علت است؛ زیرا جلوۀ شیء از خود شیء مسلماً ضعیف‌تر است، بلکه بالاتر بگوییم که: اصلاً معلول نسبتش به علت، مثل نسبت سایه و شیء است، سایه دیوار هم یک سنخیت با دیوار دارد، مثلاً اگر دیوار یک متری باشد، سایه‌اش هم با سایه دیوار چهار متری فرق می‌کند، سایه شیء یک سنخیتی با شیء دارد، نسبت معلول به علت هم، نسبت سایه است به شیء، نه نسبت نم به دریا، دستت را که در دریا بزنی، یک نمی‌از آن روی دست شما باقی می‌ماند، به همین اندازه آبی از دریا کم شد، در مثال نم و دریا یک چیزی کم می‌شود، این می‌شود تولید، فرض بگیرید وقتی که بیچه از پدر تولید می‌شود، به اندازه یک اسپرم از پدر کم می‌شود، تولید هم همین است؛ این که می‌گوییم: خدا ﴿لم یلد و لم یولد﴾، یعنی خلاقیت خدا به تولید نیست، چیزی از خدا کم نمی‌شود، اگر می‌خواهی مثالی برای خلاقیت حق تعالی پیدا کنی، در خودت نگاه کن، «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»، شما که الآن نشسته‌ای این جا یک کوه طلا را تصور می‌کنی، این کوه طلا معلول نفس شماست، هیچ چیز هم از نفس شما کم نشده است، پس معلول جلوۀ علت است. گفته‌اند: صفحات الأعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا، همین طوری که صفحه ذهن من چیزهایی را که از نفس من تراوش می‌کند، تصورات و تصدیقاتی که من دائماً دارم، این‌ها معلول نفس من است، بدون این که از نفس من چیزی کم بشود، جلوۀ نفس من است، و حدوداً و بقائاً وابسته به نفس من است، اگر من یک آن غفلت کنم، تمام این‌هایی که جلوۀ نفس من بود، تمام می‌شود، اگر نازی کند، در هم فرو ریزند قالبها، همه نظام وجود هم وابسته به حق تعالی و به اراده حق و جلوۀ حق و سایه وجود حق است، اما در هر صورت بین آن‌ها سنخیت هست؛ چون خدا وجود محض است، جلوه‌اش هم از سنخ وجود است، منتها چیزی که هست، جلوه، ضعیف است، این لازمه معلولیت است، لازمه معلولیت ضعف است،

ضعف هم سبب می شود که یک ماهیت از وجود ضعیف انتزاع بشود، حدّ از ضعف وجود انتزاع<sup>(۱)</sup> می شود.

### دلیل سوّم:

دلیل سوّم این که حقیقت ذات معلول عین ربط به علت است؛ برای این که حقیقت شیء آن است که اگر آن را از شیء بگیریم، هیچ چیزی از آن شیء باقی نمی ماند، پس حقیقت ذات معلول عین ارتباط و عین ربط به علت است، نه شیء مرتبط بالعلّة، برای این که اگر گفتیم: شیء مرتبط بالعلّة، یعنی علت هست، معلول هم هست، بعد یک ربطی بین این ها ایجاد شده است، و حال این که معلولیت این طور نیست، اگر ارتباط معلول را از علت قطع کنیم، معلول نیستی محض می شود، مثلاً شما می گوید: حیوان و ناطق ذاتی انسان است، دلیلش این است که اگر حیوان یا ناطق را از انسان بگیریم، چیزی از آن باقی نمی ماند، پس معلوم می شود که حیوان و ناطق، ذاتی انسان است، ما

---

۱- اولاً: ممکن است گفته شود: این که علت ماهیت باید ماهیت باشد سر آغاز بحث و مصادره بر مطلوب است و چنانچه ماهیت، مجعول بالذات باشد قهراً با علت و جاعل خود هر چه که باشد سنخیت خواهد داشت؛ زیرا ماهیت جعل شده، ماهیت من حیث هی هی نیست، بلکه ماهیت با حیثیت مکتسبه از جاعل و منتسب به جاعل است که با تحقق خود از سوی جاعل با جاعل مسانخت پیدا می کند. ثانیاً: بر فرض تسلیم، ممکن است گفته شود: خداوند نیز ماهیتی مجهولة الکنه دارد، چنان که عده ای بر این رأی بوده اند. ثالثاً: بنابر این که وجود مجعول بالذات باشد وجود مجعول، که وجود محدود به حدّ و ماهیت خاص است، چه سنخیتی با وجود مطلق خداوند دارد و خصوصیت و حدّ خاص وجود خاص سر منشأش چیست؟ آیا سر منشأ آن چیزی جز صفت یا صفاتی است که جاعل دارد؟ حال چرا آن صفت یا صفات با ماهیت، بنابر این که مجعول بالذات باشد مسانخت ندارد؟ محقق بزرگ ابن عربی پس از این که قاعده «الواحد» را به عنوان یک کبرای کلی پذیرفته است در وجود صغرا و مصداق آن مناقشه کرده است، بدین دلیل که: حق تعالی نزد هیچ گروهی خالی از گونه ای کثرت نیست که حداقل آن، عالم بودن، قادر بودن، مرید بودن و... دیگر صفات است (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۲)، و بر اساس سخن او ماهیت مجعوله می تواند با تعینات و صفات خداوند مسانخت داشته باشد. رابعاً: چنان که در تعلیقه بر آغاز این غرر آمد، تعلق جعل به وجود وجه معقول و مقبولی نمی تواند داشته باشد. (اسدی)



می‌گوییم: حقیقت ذات معلول این است که ارتباط به علت داشته باشد، به طوری که اگر ارتباط علت را از آن بگیریم، هیچ چیز از آن نمی‌ماند، پس حقیقت ذات معلول نسبت است، ارتباط است، اضافه است، معلول مضاف به علت نیست، بلکه عین اضافه به علت است، این اضافه هم اضافه اشراقیه است، نسبت معلول به علت، مثل نسبت معنای حرفی به معنای اسمی است، اگر معنای اسمی نباشد، معنای حرفی هیچ است، مثلاً *درسرت من البصره الى الكوفة*، اگر بصره و سیر نباشد، ارتباط بین آن‌ها نیز چیزی نیست، ارتباط، رابط بین سیر و بصره است، معنای حرفی عین ربط است و عین وابستگی به معنای اسمی است؛ همیشه هر معلولی مثل معنای حرفی است نسبت به علت، مثلاً صورت ذهنی موجود در ذهن شما عین وابستگی به نفس شماست، به طوری که اگر تعلقش از نفس شما گرفته بشود، هیچ چیز از آن نمی‌ماند، پس ذاتش وابستگی است، معلول این طوری است، ذاتی معلول ربط است.

این مطلب که روشن شد، می‌دانیم که ماهیات عین ارتباط نیستند، ماهیات یک اموری هستند مستقل، ماهیت انسان، ماهیت فرس، ماهیت بقر، همه این‌ها متباین با هم هستند، اصلاً این‌ها هیچ نحوه ارتباطی با هم ندارند، مستقل هستند، مثلاً ماهیت انسان را تصور می‌کنیم، اصلاً هیچ وجودی هم در ذهنمان نمی‌آید. ماهیت قمر را تصور می‌کنیم، مفهوم وجود هم همین‌طور است؛ مفهوم وجود هم یک چیزی است که شما تصور می‌کنید، اما آنچه که معلول حق است، چیزی است که حقیقت ذاتش وابستگی به حق است، و نسبت به وجود است که می‌شود وابستگی فرض کرد، چون ما جلوتر گفتیم: وجود حقیقت واحده است، که مقول به تشکیک و دارای مراتب است، یک مرتبه مستقل غیر متناهی آن ذات باری تعالی و قیوم همه موجودات است، مابقی دیگر متقوم و عین ارتباط به آن است، عین جلوه آن است، بنابراین چون معلول عین ربط است، عین ارتباط است، ارتباط ذاتیش است، و ماهیات چنین نیست که عین

ارتباط<sup>(۱)</sup> باشد، برای این که ماهیات یک چیزهایی است که مستقلاً تصور می شود، پس ماهیات نمی توانند مجعول باشند. عبارت را بخوانیم.

توضیح متن:

«فإذا تمهّد هاتان المقدمتان ففي سوى المعلول الأوّل للجاعل الحقّ و القيوم المطلق حتم و لزوم من قول الإِشراق - و هو مجعولية الماهية - انتزاعيتها، أي انتزاعية ذلك السوي» پس چون آن دو مقدمه معین و آماده شد نتیجه می گیریم که: در غیر از معلول اوّل برای جاعل حق و قیوم مطلق، حتمی است و لازم می آید از قول شیخ اشراق که می گفت ماهیت مجعول است، انتزاعی بودن ما سوای عقل اوّل، ضمیر «انتزاعيتها»، به ما سوئی، برمی گردد. خلاصه این که از چنان قولی لازم می آید که همه موجودات غیر از عقل اوّل، و صادر اوّل، انتزاعی باشد، این همان حرف ایده آلیست ها می شود که همه عالم را خیالی می دانند و واقعیت را منکر هستند، چرا؟

«لأنّ الكلّ لازم لماهية المعلول الأوّل»

برای این که همه ممکنات نظام آفرینش غیر از عقل و معلول اوّل، لازمه ماهیت معلول اوّل است، یعنی معلولش است، و هر معلولی هم که لازمه خود علت است، پس همه این ها لازم ماهیت عقل اوّل، یعنی همان معلول اوّل می باشد.

«إذ المفروض أنّ ما هو الصادر بالذات و الأصل في التحقّق في المعلول الأوّل هو

الماهية، و ما سواه معلول و لازم لماهيته و حينئذٍ فالمحذور لازم»

---

۱- در این دلیل سوّم مصادره بر مطلوب است، زیرا مراد از ماهیت مجعول بالذات ماهیت من حیث هی هی که نزد همگان امری اعتباری است نمی باشد، بلکه مراد از آن ماهیت با حیثیت مکتسبه از جاعل و منسوب به جاعل و علت است و همان سخنی که در وجود مجعول و معلول بالذات گفته شده است که عین ربط و وابستگی به علت است در ماهیت بنابر این که مجعول بالذات باشد راه می یابد بدون هیچ تفاوتی. (اسدی)

زیرا مفروض شما این است که آنچه بالذات از جاعل صادر شده و اصل در تحقق در معلول اول می‌باشد ماهیتش است، و ما سوای عقل اول، مثل عقل دوم و عقل سوم تا عقل فعال، بعد هم همه نظام طبیعت از آسمان‌ها و زمین، این‌ها همه لازمه ماهیت است و در این صورت محذور پیدا می‌شود، که تمام این موجودات، اعتباری باشند. «و استثناء المعلول الأول لأنه لازم الوجود الخارجي فإن الواجب تعالى ماهيته إنيته» اما این که معلول اول را استثنا کردیم به علت این است که عقل اول لازمه وجود خارجی است؛ چون حق تعالی که علت عقل اول است وجود خارجی محض است، زیرا ماهیتش همان وجود اوست.

«و أيضاً على المختار انسلاب سنخيتها، أي سنخية الماهيات»

و همچنین دلیل بر اثبات مختار ما، که وجود مجعول است، سنخیت نداشتن ماهیات با حق تعالی است. شما می‌گویید: مگر معلول با علت سنخیت دارد؟

«كالفيء للشيء لا كالندي من البحر، فإنه توليد، تعالى عن ذلك»

می‌گوید: بله اما سنخیت که می‌گویم مثل سایه و شیء است نه مثل نم نسبت به دریا، چون لازمه این نوع سنخیت، تولید و جدا شدن چیزی از اصل است و خداوند برتر از آن است که تولید کند و چیزی از او جدا شود.

«لواهب الصور - متعلق بسنخيتها»

این «لواهب الصور»، متعلق به «سنخيتها» است. سنخیت بین ماهیات و خدا مسلوب است، خدایی که واهب صور است، یعنی بخشنده صورت‌ها است، چرا؟ برای این که خدا ماهیت ندارد، وجود محض است. و معلول باید سنخیت با علت خود داشته باشد، حق تعالی هم که وجود است معلولش باید وجود باشد.

«حيث تعليلي انتفاء المهية عنه سبحانه ظهر سابقاً»

این «حيث» تعلیلی است. و اما منتفی بودن ماهیت از خدای سبحان، را سابقاً گفته‌ایم که الحق ماهيته إنيته پس خدا وجود محض است.

«و معلول الوجود وجود و علة الماهية ماهية، فالماهية لا تصلح للمجعولية و الاتصاف حاله معلومة فبقي الوجود»

و معلول وجود، وجود است، و علت ماهیت، ماهیت است، علة العدم هم عدم است، پس ماهیت صلاحیت ندارد برای این که مجعول واقع بشود. و اتصاف هم حالش معلوم است؛ چون اتصاف ربط بین یک موضوع و محمول است، یعنی ربط ماهیت به وجود، پس اتصاف معنای حرفی است و به طریق اولی نمی تواند مجعول باشد، پس باقی ماند وجود، بنابراین آنچه معلول حق تعالی است، هستی است، حق تعالی خودش هستی است، هستی هم از او صادر می شود.

«و منها مثل انسلاب كونها، أي كون الماهية مرتبطة بالجاعل»

سوّمین دلیل بر اثبات مختار، مرتبط نبودن ماهیت به جاعل است، یعنی ماهیت به علت خود ارتباط ندارد، چرا؟

«حيث تلاحظ من حيث هي، مع قطع النظر عن الوجود، فكيف عن الإيجاد و الارتباط»  
برای این که ماهیت مستقلاً لحاظ می شود بدون وابستگی به وجود، چه رسد به ایجاد و ارتباط، پس ماهیت مستقل است، نه وجود با آن ملاحظه می شود، نه ایجاد و نه ارتباط آن به خدا.

«و الحال أنّ ذات مجعول بالذات به، أي بالارتباط إلى الجاعل مشترطة»

و حال آن که ذات چیزی که ذاتاً مجعول و مخلوق است به ارتباط به جاعل مشروط است، یعنی باید وابسته به علت باشد. تعبیر به مرتبط که می کنیم، از باب ضیق خناق است، و الا مرتبط است، یعنی اینکه عین ربط است، لذا می گوید:

«بل يكون عين الارتباط الحقيقي»

بلکه عین ارتباط حقیقی است، ذاتاً له الربط نیست، برای این که مجعول و معلول اگر ذاتاً له الربط باشد، یعنی خودش یک چیز مستقلاً است، بعد به علتش مرتبط شده است، در حالی که این طور نیست، بلکه معلول و مجعول عین وابستگی به علت

خود است، تعلقُ الذات است، اگر تعلقش را از او بگیریم، هیچ است، مثل معنای حرفی است که وابستگی به معنای اسمی دارد؛ در دار هستی یک وجود مستقل بیشتر نیست، که همان ذات حق تعالی است.

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما  
تو وجود مطلق و هستی ما  
﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، <sup>(۱)</sup> حق تعالی نور است که ظاهر بالذات و مُظهِر  
للغیر است.

بنابراین چون بایستی ذات معلول عین ارتباط و وابستگی باشد، به طوری که بدون این وابستگی، ذات، قابل تصور نباشد و ماهیات، با قطع نظر از وجود و با قطع نظر از ارتباط به علت مستقلاً تصور می‌شود و وجود نه عین ذاتش است و نه جزء ذاتش است، پس ماهیت نمی‌تواند مجعول باشد؛ چون ارتباط به علت ندارد، پس وجود، اثر جعل جاعل و معلول است، منتها معلولی که عین ربط است.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس پنجاهم ﴾

الفريفة الثانية

في

الوجوب و الإمكان



### غرر في المواد الثلاث

إنّ الوجود رابطٌ و رابطيِّ      ثَمَّتْ نَفْسِيَّ فَهَاكَ وَ اضْبَطْ  
لأنّهُ في نفسه أو لا و ما      في نفسه إمّا لنفسه سما  
أو غيره و الحقُّ نحو أيسه      في نفسه لنفسه بنفسه  
قد كان ذا الجهات في الأذهان      وجوبِ امتناعٍ أو إمكان  
و هي غنيّة عن الحدود      ذات تأسِّ فيه بالوجود



إنَّ الوجودَ رابط، أي ثبوت الشيء شيئاً و رابطيَّ ثَمَّةً نفسيً - قد يلحق التاء المتحرّكة بـ «ثمّ» العاطفة و منه قوله: «فمضيت ثَمَّةً قلت: لا يعينني» - والمعنى المشترك بين الرابطي والنفسي ثبوت الشيء. فهناك، أي خذ و اضبط لأنّه أي الوجود مطلقاً إمّا أن يكون وجوداً في نفسه و يقال له: الوجود المحمولي، و هو مفاد «كان» التامة المتحقّق في الهليّات البسيطة؛ أو يكون وجوداً لا في نفسه، و هو مفاد «كان» الناقصة المتحقّق في الهليّات المركّبة و يقال له في المشهور: الوجود الرابطي.

و الأولى على ما في المتن، أن يسمّى بالوجود الرابط على ما اصطلح عليه السيّد المحقّق الداماد في «الأفق المبين»، و صدر المتألّهين عليه السلام في «الأسفار»، ليفرق بينه و بين وجود الأعراض، حيث أطلقوا عليه الوجود الرابطي. و قول المحقّق اللاهيجي في بعض تأليفاته إنّ وجود العرض مفاد «كان» الناقصة وهم؛ لأنّه محمولي يقع في هليّة البسيطة، كقولك: البياض موجود، بخلاف مفاد «كان» الناقصة، أعني الرابط، فإنّه دائماً ربط بين الشئيين لا ينسلخ عن هذا الشأن.

وما، أي وجود، في نفسه، إمّا لنفسه كوجود الجواهر سما - إمّا مؤكّد بالنون الخفيفة، أو ماضٍ بمعنّى علا - أو غيره، يعني أو وجود في نفسه لغيره كوجود العرض، حيث يقال: وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. فله وجود في نفسه لكونه محمولاً، و له ماهية تامة ملحوظة بالذات في العقل. ولكن ذلك الوجود في غيره، لأنّه في الخارج نعت للموضوع. ثمّ النفسي قسمان؛ لأنّ الوجود في نفسه لنفسه، إمّا بغيره، كوجود الجوهر فإنّه ممكن معلول، و إمّا بنفسه و هو وجود الحقّ تعالى كما قلنا: و الحقّ جلّ شأنه نحو أيسه، أي وجوده في نفسه لا كالرابط، حيث إنّّه وجود لا في نفسه، لنفسه لا كالرابطي فإنّه في نفسه لغيره، بنفسه لا كوجود الجوهر، فإنّه و إن كان لنفسه لكن ليس بنفسه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

## الفريدة الثانية في الوجوب و الإمكان

### غرر في المواد الثلاث

مقصد اول از منظومه درباره امور عامه است، چنانکه قبلاً نیز گفته شد، امور عامه مفاهيمی است که يا به تنهایی شامل همه موجودات می شود و يا اين که با قسيمش همه موجودات را شامل می شود، مثلاً مفهوم «وجود» که مشترک معنوی است یک مفهوم عامی است که همه موجودات خارجی را شامل می شود، از خداوند متعال تا نازل ترین موجودات را در بر گرفته و بر همه آنها صادق است، همچنين است مفهوم «وجوب»؛ البته اگر وجوب را به معنای عام بگیريم، يعنی اعم از وجوب بالذات و وجوب بالغیر، در اين صورت است که همه موجودات را شامل می شود؛<sup>(۱)</sup> ولی اگر مراد از وجوب، خصوص وجوب بالذات باشد، که مصداق و موصوف آن منحصر به واجب بالذات و حق تعالی است، در اين صورت «وجوب» با «امکان» که قسيم آن

---

۱- در جای خودش ثابت شده است که: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، هر چیزی تا واجب نشود موجود نمی شود، بنابراین خداوند متعال واجب بالذات است، موجودات دیگر هم در اثر این که علت تامه آنها موجود است، قهراً باید موجود باشند، نمی شود یک چیزی علت تامه اش موجود باشد، و مع ذلك موجود نشود. پس موجودات دیگر هم از باب این که علت دارند وجودشان حتمی و واجب است، متنها واجب بالغیر می باشند، پس وجوب به معنای عام این قسم از موجودات را نیز شامل می شود. (استاد ره)

است همه موجودات را شامل می‌شوند، برای این‌که ذات باری تعالی واجب است و موجودات دیگر همه ممکن هستند؛ بنابراین وجوب و امکان با هم شامل همه موجودات می‌شوند.

بعضی گفته‌اند: اگر مفهوم یا مفاهیمی شامل اکثر موجودات هم بشود باز می‌توانیم بگوییم از امور عامه است، مثلاً جوهر و عرض را می‌توانیم بگوییم از امور عامه‌اند؛ برای این‌که غیر از خداوند، هر یک از دیگر موجودات یا جوهر هستند و یا عرض، بنابراین نظر، مفهوم جوهر و عرض هم از امور عامه است.

فریده اولی - که درباره وجود و عدم بود - را خواندیم.

فریده ثانیه درباره وجود و امکان است؛ البته وجوب و امکان یک قسیم دیگر هم دارند که آن «امتناع» است، «ممتنع» یعنی محال، مثلاً می‌گوییم: شریک الباری ممتنع است، یعنی وجود داشتن آن محال است؛ پس ممتنع صفت موجودات نیست، بلکه صفت معدومات است، و از این رو بحث درباره آن بحث فلسفی نیست و اگر هم در فلسفه از آن بحث شود بحثی استطرادی و خارج از فن فلسفه است؛ زیرا موضوع فلسفه «وجود» یا «موجود» است و مباحث فلسفی پیرامون احکام و اعراض ذاتی وجود یا موجود است؛ لذا حاجی رحمته الله علیه می‌گوید: «الفریده الثانية في الوجود والامكان» و امتناع را ذکر نمی‌کند؛ برای این‌که بحث درباره امور عامه و احکام عمومی وجود یا موجود است که شامل موجودات می‌باشد نه معدومات، ولی بعد می‌گوید: «غرر في المواد الثلاث» مراد از «مواد ثلاث»، وجوب و امکان و امتناع است. همان‌طور که در فلسفه، بحث از عدم و احکام عدم، استطرادی و از جهت مقابله آن با وجود و احکام وجود است، همچنین بحث از امتناع که صفت عدم و معدوم است بحثی استطرادی و از باب مقابله و برای هرچه بیشتر روشن شدن مقابل آن‌که وجوب و امکان است طرح گردیده است.

### کیفیت نسبت در قضایا

به طور اجمال: در هر قضیه‌ای یک نسبتی تحقق دارد؛ و وجوب، امکان و امتناع، کیفیت‌های نسبت قضایا هستند، چه قضیه هلیه بسیطه باشد، مثل: الإنسان موجود، یا هلیه مرکبه باشد، مثل: الإنسان ضاحك؛ زیرا نسبت و ارتباط محمول به موضوع قضیه، یا به نحو وجوب و حتمیت و ارتباط گسست‌ناپذیر است، مثل: الله موجود، یا الله عالم؛ یا به نحو امکان و جواز است، مثل: الإنسان موجود یا الإنسان عالم، یا به نحو امتناع و عدم جواز و ناشدنی است، مثل: شريك الباری موجود یا شريك الباری عالم.

و چون نسبت بین موضوع و محمول قضیه، خودش یک‌گونه وجود و یکی از اقسام وجود است، ایشان مقدمتاً وجود را تقسیم می‌کند و به دنبال آن تقسیم می‌گوید: وجوب و امکان، از کیفیات نسبت است که نسبت خودش یکی از اقسام وجود است.

### ماده و جهت قضایا

چنان‌که مرحوم حاجی در بخش منطق همین کتاب هم فرموده‌اند، نسبت بین محکوم‌علیه و محکوم‌به در قضایا به حسب واقع و نفس‌الامر یک کیفیتی دارد که آن کیفیت یا وجوب است و یا امکان، به این کیفیت واقعی و نفس‌الامری اصطلاحاً «ماده» می‌گویند؛ اگر آن کیفیت را در قضیه ابراز و ذکر کنیم اصطلاحاً به آن «جهت قضیه» می‌گویند، مثلاً در الإنسان کاتب یا ضاحك، به حسب متن واقع، نسبت ضحک یا کتابت به انسان به نحو امکان است، این امکان، کیفیت نسبت است، به این می‌گویند: «ماده قضیه»، اگر شما در قضیه آن را ذکر کردید و گفتید: الإنسان کاتب بالامکان به آن کیفیت می‌گویند: «جهت قضیه». و در منطق به قضیه‌ایی که جهتش ذکر شود می‌گویند: قضیه موجهه، مثلاً اگر گفتیم: الإنسان کاتب، نسبت در این قضیه هر چند ماده‌اش

به حسب متن واقع، امکان است اما چون بالامکان را نگفتیم قضیهٔ موجهه نیست؛ اما اگر گفتیم: *الإنسانُ كاتبٌ بالامکان*، به این قضیه می‌گویند: قضیهٔ موجهه، جهتش امکان است که آن را ذکر کردیم.

### تقسیم وجود

از باب این که مواد ثلاث از کیفیات نسبت هستند و نسبت همان وجود رابط است که یک قسم از اقسام وجود است؛ لذا مرحوم حاجی از باب مقدمه و توضیح بیشتر مطلب، اقسام وجود را ذکر می‌کند به این بیان که:

وجود یا وجود فی نفسه است یا فی غیره؛ وجود فی نفسه وجودی مستقل است، یعنی می‌توان آن را به نحو معنای اسمی لحاظ کرد، مثلاً یک وقت می‌گوییم: *الله موجود*، یک وقت می‌گوییم: *الإنسانُ موجودٌ*، یک وقت می‌گوییم: *البياض موجودٌ*، در این مثال‌ها وجود را مستقلاً به نحو معنای اسمی لحاظ کرده و محمول قضیه قرار دادیم، به این طور وجود می‌گویند: «وجود فی نفسه»، یا «وجود محمولی» یعنی وجودی که مستقلاً ملحوظ است و می‌تواند محمول واقع شود؛ وجود فی غیره و رابط برای غیر نیست. اصطلاحاً قضیه‌ای مانند این قضایا را هلّیت بسیطه می‌گویند که مفاد آن *وجود الشيء است*، نه *وجود شيءٍ لشيءٍ آخر*، و همچنین وجود محمولی هم به آن می‌گویند؛ برای این که در قضیه، محمول واقع می‌شود.

اما وجود فی غیره، وجودی است که مستقلاً لحاظ نمی‌شود، یعنی نمی‌توان آن را به گونهٔ معنای اسمی تصور کرد، بلکه رابط بین موضوع و محمول و فانی و مستهلک در آن دو است، مثل این که می‌گوییم: *الإنسانُ كاتبٌ*، انسان خودش یک موجودی است که جوهر است، کتابت هم یک موجودی است که عرض است، وجود هر دو فی نفسه و محمولی است، اما اگر بین انسان و کتابت رابطه‌ای نباشد انسان موصوف به کتابت نمی‌گردد، و از مجموع آن دو هم قضیه‌ای مانند: *الإنسان کاتب درست نمی‌شود*؛ این

رابط بین موضوع و محمول، که مفاد آن ثبوت شیء لشیء مثل ثبوت الكتابة للإنسان است، وجود فی غیره و وجود رابط نام دارد، که در فارسی از آن تعبیر به «است» می‌کنیم و می‌گوییم: انسان کاتب است، این «است»، بیانگر رابطه موضوع و محمول می‌باشد، این جا وجود، به نحو ربط ملحوظ شده است، غیر از وجود انسان، و وجود کتابت، رابطه‌ای هم داریم، به این رابط می‌گویند: «وجود رابط»، «کون رابط».

البته وجود رابط، اصلاً گونه‌ای غیر از گونه وجود فی نفسه است، وجود رابط وجودی ضعیف و غیر مستقل است، ولی اگر همین وجود نباشد قضیه درست نمی‌شود؛ اگر این طور بگوییم: انسان، وجود، کتابت، قضیه نداریم، وجود رابط از سنخ معانی حرفیه است؛ و در ادبیات خواندیم که معانی حرفیه مستقلاً قابل لحاظ نیست، اگر مستقلاً لحاظ کردیم از معنای حرفی بیرون می‌رود، و معنای اسمی می‌شود، مثلاً شما می‌گویید: سرت من البصرة إلى الكوفة، بصره اسم یک شهری است، کوفه هم اسم یک شهری است، سیر هم یک فعلی است که از من صادر شده و ابتدا و انتهای دارد، اگر این‌ها را مستقلاً ملاحظه کنیم و بگوییم: بصره، کوفه، سیر، ابتدا، انتها، همه می‌شوند اسم و قضیه درست نمی‌شود؛ وقتی قضیه درست می‌شود که بگوییم: سرت من البصرة إلى الكوفة، واقع مطلب این است که این‌ها یک ارتباطی به هم دارند. هیئت «سرت» دلالت می‌کند بر صدور سیر از من، «من» دلالت می‌کند بر ابتدای سیر از بصره، «الی» دلالت می‌کند بر انتهای سیر، به این‌ها می‌گوییم: «حرف»، معنایش را می‌گوییم: «معنای حرفی»، وقتی معنا حرفی است که آن را مستقلاً ملاحظه نکنیم.

وقتی که می‌گوییم: زید کاتب، اگر زید باشد کتابت هم باشد ولی ربط بین این‌ها نباشد جمله درست نمی‌شود، این مرتبط بودن و همدوش بودن، وجود رابط است، و این‌که می‌گویند: وجود رابط فی غیره است، یعنی این رابط، وابسته به موضوع و

محمول است،<sup>(۱)</sup> یک طرفش به موضوع وابسته است، یک طرفش به محمول، سنخ وجود رابط معنای حرفی است و با وجودهای مستقل که معنایی اسمی است فرق می‌کند.

در ادبیات گفته‌اند: الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره، حرف آن است که دلالت می‌کند بر معنایی که در غیر است، یعنی مستقلاً ملاحظه نشده، بلکه به تبع غیر ملاحظه شده است، یعنی مثلاً موضوع و محمول را که ملاحظه کردیم، ارتباط بین آن دو هم به تبع آن‌ها ملاحظه شده است؛ زیرا رابط، فانی و مستهلک در موضوع و محمول است؛ معانی حرفی دیگر مانند «من» و «الی» هم همین طور است، ارتباط سیر

---

۱- وابستگی وجود رابط به دو طرف خود و فانی شدن آن در دو طرف، هرچند به اعتبار عالم اثبات و ظرف ذهن، که ظرف لحاظ و قضیه که حاکی می‌باشد، درست می‌نماید؛ اما به نظر می‌آید به اعتبار عالم ثبوت و ظرف خارج، که محکمی قضیه است، امر بر عکس است؛ زیرا ربطی که موضوع و محمول را به هم پیوند می‌دهد و آن دو را در قالب قضیه در می‌آورد از معقولات ثانیه منطقی و طبعاً متفرع بر طرفین خود است؛ ولی ربطی که در خارج تحقق دارد و دو طرف خود را در خارج به هم پیوند می‌دهد اضافه‌ای اشراقی است که از یکی از دو طرف خود به طرف دیگر تابیده و موجب تحقق طرف دیگر گردیده است، مثلاً در قضیه «زید کاتب» شاید بتوان گفت: که نسبت حکمی بین موضوع و محمول در ذهن، وابسته به دو طرف، یعنی «زید» و «کتابت»- و مندک و مستهلک در آن دو است، ولی به لحاظ ظرف خارج این‌گونه نیست، بلکه در خارج آن وجود «زید» است که اشراق پیدا کرده، و به صورت «کتابت» هم نمایان شده است، یعنی آن وجود، آنچه در نهان خود به طور کتابت بالقوه داشته از قوه به فعلیت رسیده، اشتداد پیدا کرده و در آئینه کتابت بالفعل نمودار شده و زید را در اندام کاتب نشان داده است؛ وگرنه کتابت به خودی خود تعیین و ماهیتی بیش نیست که از خود هیچ وجودی ندارد و واقعیتش در گرو همان وجود ممتد و کش دار زید است که بر کتابت هم پرتو افکنده و نمایشگاه بروز و ظهور زید و کتابت و سبب اتحاد آن دو در خارج به نحو اتحاد حقیقت و رقیقت گردیده و مصحح حمل یکی بر دیگری در ظرف ذهن شده است، بلکه می‌توان گفت: حتی نسبتی هم که در ظرف ذهن بین موضوع و محمول وجود دارد، به همین‌گونه است، یعنی در نظر ابتدایی و بادی امر متفرع بر طرفین و مندک در طرفین است و در نظر نهایی و دقیق همان نسبت هم اضافه اشراقیه نفس است که در ظرف ذهن تابیده و به طفیل آن موضوع و محمول تصور شده و با هم اتحاد پیدا کرده‌اند. فافهم (اسدی).

به بصره، ارتباط سیر به کوفه، به تبع ملاحظه شده است، و این ارتباط را با لفظ «من» و «إلی» می‌فهمانیم. به چنین معانی می‌گویند: وجود رابط، و قدما به همین قسم از وجود می‌گفتند: وجود رابطی، ولی متأخرین از «وجود رابطی» معنایی دیگر اراده کرده‌اند.

### فرق بین وجود رابط و رابطی

برای فهم فرق این دو به اصطلاح متأخرین، به تقسیمی که حاجی رحمته‌الله کرده باید توجه شود. مرحوم حاجی می‌گوید:

- ۱- وجود یا فی نفسه لِنفسه بنفسه است که وجود حق تعالی است، الله موجود.
- ۲- یا فی نفسه لِنفسه بغيره است، مثل وجود جواهر، الإنسان موجود.
- ۳- یا فی نفسه لغيره بغيره است، مانند وجود اعراض، البیاض موجود.
- ۴- یا وجودی است که نه فی نفسه و نه لِنفسه و نه بنفسه می‌باشد، بلکه از اساس فی غیره است، که همان معنای حرفی است.

قبل از مرحوم میرداماد به قسم سوّم و قسم چهارم می‌گفتند: وجود رابطی؛ بعد مرحوم میرداماد و به دنبال او مرحوم ملاصدرا برای این که اشتباهی رخ ندهد گفتند: به این وجودی که قسم چهارم و معنای حرفی است بگویند: وجود رابط و به وجودی که قسم سوّم و از قبیل وجود اعراض است بگویند: کون (وجود) رابطی. پس میرداماد و ملاصدرا اصطلاح جدیدی درست کردند.

توضیح متن:

### «غرر في المواد الثلاث»

مراد از مواد ثلاث، «وجوب» و «امکان» و «امتناع» به لحاظ عالم واقع و نفس الأمر است؛ زیرا چنان که گفته شد، به این امور به حسب این که کیفیت نسبت قضیه در عالم واقع و نفس الأمر هستند ماده می‌گویند، و اگر در قضیه ذکر گردیدند به آن‌ها جهت



می‌گویند. بنابراین، در این جا<sup>(۱)</sup> وجوب و امکان و امتناع به لحاظ عالم واقع و نفس الامر مورد نظر است، هر چند در قضیه هم ذکر نشده باشند.

«إِنَّ الوجود رابط، أي ثبوت الشيء شيئاً و رابطي ثَمَّة نفسي»  
و جود تقسیم می‌شود به:

- ۱- وجود رابط، که همان معنای حرفی باشد، یعنی ثبوت چیزی برای چیزی که مفاد هلیت مرکبه است.
- ۲- وجود رابطی، که معنای اسمی است، منتها گل‌آویز غیر و به گونه‌ای حال در غیر است، مثل وجود اعراض. اعراض از باب مثال است، و وجود نفس برای بدن، و وجود صورت در ماده را هم شامل می‌شود؛ چون این‌ها نیز یک نحوه وجود للغير دارند.
- ۳- پس از آن، وجود نفسی است که معنایی اسمی و مستقل است و حال در غیر هم نیست، مثل وجود خدا و وجود جوهر.

«قد يلحق التاء المتحركة بـ«ثم» العاطفة و منه قوله: «فمضيتُ ثَمَّة قلت: لا يعنيني»  
می‌گوید: این «ثَمَّة» اصلش ثَمَّ است، گاهی از اوقات در شعر «ت» را به ثَمَّ عاطفه، ملحق می‌کنند و از این قبیل است قول شاعر که می‌گوید: «فمضيتُ ثَمَّة قلت: لا يعنيني»، البته این شعر را نسبت به امیرالمؤمنین عليه السلام می‌دهند ولی بعضی می‌گویند که از امیرالمؤمنین عليه السلام نیست و او آن را انشاء نکرده، بلکه امیرالمؤمنین عليه السلام انشاد کرده یعنی از سوی دیگران نقل کرده است. مصراع اول شعر این است: و لقد أمرّ على اللثيم

---

۱- یعنی در فلسفه؛ زیرا نظر فیلسوف الهی به حقیقت وجود و احکام آن به لحاظ عالم واقع و نفس الامر است؛ چون موضوع فلسفه، مفهوم وجود یا موجود به اعتبار حکایت آن از حقیقت خارجی وجود یا موجود است؛ ولی در منطق که موضوع آن معقولات ثانیه منطوق است، نظرگاه فیلسوف منطقی، آن معقولات و احکام آن‌هاست؛ و از این رو منطقی که از وجوب و امکان و امتناع و دیگر جهات بحث می‌کند از این حیث که آن‌ها کیفیات نسبت در قضا یا هستند و قضیه هم معقول ثانی منطقی است درباره آن‌ها بحث می‌کند، و منطقی اولاً و بالذات نظری به عالم واقع و خارج ندارد.  
(اسدی)

یَسْبَتِي، بسا من مرور می‌کنم - این لام، لام توطئه قسم است -، یعنی بسا بر آدم پست، مرور می‌کنم که به من ناسزا می‌گوید. فمضيتُ ثُمَّةً قلت: لا یعنی، پس من گذشته و بعد می‌گویم که من را منظور نداشته و قصد نکرده است، و به شخص دیگری ناسزا می‌گوید، در چنین جایی انسان باید بی‌اعتنایی کند، مگر این که یک جا دفاع لازم بشود و الا حتی المقدور انسان نبایستی در این موارد مقاومت بکند.

«و المعنى المشترك بين الرابطين والنفسي ثبوت الشيء. فهاك، أي خذ واضبط»

و آن معنایی که مشترک است بین وجود رابطی مثل وجود اعراض، و وجود نفسی مثل وجود جواهر، ثبوت شیء، یعنی وجود فی نفسه است که مفاد هلیت بسیطه است؛ و لذا همین طوری که «الإنسان موجودٌ» می‌گوییم: «البياض موجودٌ» هم می‌گوییم، این وجودها محمول واقع می‌شوند، پس هر دو، وجود نفسی و محمولی هستند.

«فهاك» یعنی پس بگیر این را «ها» یعنی بگیر، کافش کاف خطاب است، یعنی این مطلب را بگیر و در ذهن خود ضبط کن.

«لأنه أي الوجود مطلقاً، إما أن يكون وجوداً في نفسه ويقال له: الوجود المحمولى و هو

مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة»

چرا می‌گوییم: وجود سه قسم است: وجود رابط، وجود رابطی، و وجود نفسی؟ می‌گوید: برای این که وجود به طور کلی، یا وجودی است که فی نفسه است، یعنی معنای اسمی است، که به آن وجود محمولی نیز گفته می‌شود، چون در قضیه، محمول واقع می‌شود و این وجود محمولی، مفاد كان تامة است که در قضایای هلیت بسیطه متحقق است، «كان زيداً»، یا «زيدٌ موجودٌ» یعنی زيد وجود دارد. این در صورتی است که وجود فی نفسه باشد.

«أو يكون وجوداً «لا» في نفسه و هو مفاد «كان» الناقصة المتحقق في الهليات المركبة»

یا وجود، فی نفسه نیست، یعنی در لحاظ ذهنی، مستقل نیست، معنای حرفی است که به تبع غیر است، ربط است و این وجود، مفاد كان ناقصه است که در قضایای هلیت

مرکبه متحقق است که مفاد آن ثبوت شیء لشیء است، مثل: «کان زید قائماً» یا «زید قائم».

«و يقال له في المشهور الوجود الرباطي، والأولى على ما في المتن، أن يسمّى بالوجود الرباط على ما اصطاح عليه السيّد المحقّق الداماد في «الأفق المبين» و صدر المتألهين عليه السلام في «الأسفار»<sup>(۱)</sup>

و در بین مشهور فلاسفه، وجود فی غیره را گفته اند: «وجود رباطی». اما مرحوم حاجی می گوید: همان طور که در متن است، بهتر است که وجود فی غیره، وجود رباط نامیده شود؛ مطابق با آنچه که سیّد محقق داماد در کتاب «الأفق المبين» و صدر المتألهين در کتاب «اسفار» اصطلاح کرده اند. چرا به این قسم بگوییم وجود رباط؟ «لیفرق بینہ و بین وجود الأعراض حيث أطلقوا عليه الوجود الرباطي» برای این که بین این وجود رباط و بین وجود اعراض فرق گذاشته شود؛ چرا که مشهور فلاسفه بر وجود اعراض هم وجود رباطی اطلاق کرده اند، در حالی که وجود اعراض وجود فی نفسه و معنایی اسمی است.

«و قول المحقّق اللاهيجي في بعض تأليفاته»

محقق لاهیجی صاحب «الشوارق» که شاگرد و داماد ملاصدرا است، یک اشتباهی کرده است، ایشان گفته است: وجود اعراض مفادش مفاد کان ناقصه است، مثلاً «البياض موجودٌ» مفاد کان ناقصه است. ولی این اشتباه است؛ چون مفاد کان ناقصه همان کون شیء شیئاً و ثبوت شیء شیئاً است، اما بیاض خودش وجود مستقل دارد مفاد کان تامه است، وجود اعراض همگی وجود محمولی است؛ چون می توانیم بگوییم: البياض موجودٌ، یعنی بیاض را مستقلاً لحاظ کنیم.

«إنّ وجود العرض مفاد «کان» الناقصة وهم، لأنّه محمولي يقع في هلیة البسيطة كقولك:

۱- الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۷۸، فصل ۹، فی الوجود الرباطی؛ و ص ۳۲۷.

البیاض موجود، بخلاف مفاد «کان» الناقصة أعني الرابط، فإنه دائماً ربط بين الشئین لا ينسلخ عن هذا الشأن»

کلام محقق لاهیجی در بعضی از تألیفاتش که گفته است: وجود عرض، مثل وجود بیاض، مفاد «کان» ناقصه است و هم و اشتباه است، چرا؟ برای این که وجود بیاض هم وجود محمولی است و در هلیات بسیطه قرار می‌گیرد، مثل این که بگوییم: البیاض موجود، به خلاف مفاد «کان» ناقصه، یعنی وجود رابط که معنای حرفی است؛ زیرا آن همیشه ربط بین دو چیز است و از این شأن یعنی ربط بودن بیرون نمی‌آید.

بنابراین، وجود رابط با وجود رابطی فرق دارد، وجود رابط معنای حرفی است که رابط بین دو چیز است، اما وجود رابطی، مثل وجود بیاض،<sup>(۱)</sup> وجود مستقل است.

۱- کلام محقق لاهیجی شایسته دقت است؛ زیرا اگر وجودی مانند وجود عرض، لغیره باشد حتماً فی غیره هم خواهد بود، چون فرض فی نفسه و مستقل بودن آن وجود، مساوق با فرض لنفسه و جوهر بودن آن است، مثلاً اگر وجود بیاض وجودی مستقل باشد دیگر نمی‌تواند لغیره و حال در غیر باشد. این که بگوییم: وجود عرض، وجود فی نفسه و مستقل است، ولی لغیره و قائم به غیر است، تصور روشنی هم ندارد چه رسد به این که مورد تصدیق واقع شود. وجود لغیره بودن معنایی جز وجود فی غیره بودن و عدم استقلال مفهومی و عینی ندارد و انفکاک بین آن دو ناشی از خلط بین وجود و ماهیت و احکام آن دو است. این که می‌توانیم بگوییم: «البیاض موجود» شاهد بر استقلال معنای وجود «بیاض» نیست؛ زیرا:

اولاً: به حسب دقت آنچه در قضیه «البیاض موجود» به عنوان موضوع قضیه به طور مستقل لحاظ شده است، مفهوم «البیاض» است که بی‌تردید مفهومی ماهوی و اسمی است نه مفهوم «وجود البیاض» که مورد بحث است.

و ثانیاً: نظیر چنین تعبیری درباره وجود فی غیره و رابط هم رواست و می‌توان گفت: «النسبة موجودة». چنین به نظر می‌آید که وجود فی غیره (رابط) و وجود لغیره (رابطی)، به حسب عالم ثبوت و خارج، عین اضافه اشراقیه‌اند و هیچ تعددی ندارند. بله به حسب عالم اثبات و اعتبار متعددند، یعنی مثلاً وجود زید اضافه اشراقیه پیدا کرده و در لباس و آئینه کتابت هم بروز و ظهور کرده است، یا وجود جسم اضافه اشراقیه بر بیاض دارد، و این اضافه اشراقی به کتابت یا بیاض، عین وابستگی به وجود جوهری زید و جسم و پرتو اوست، که اگر خود این اضافه را لحاظ و اعتبار کنیم هیچ استقلالی ندارد و وجود فی غیره و فانی در وجود جوهری زید و جسم است؛

«و ما، أي وجود في نفسه إِمَّا لنفسه، كوجود الجواهر سما - إِمَّا مؤكَّد بالنون الخفيفة، أو ماضٍ بمعنى علا -»

یعنی وجودی که فی نفسه است، - یعنی مستقل است - یا لنفسه است، یعنی انگل غیر نیست، مثل وجود جواهر.

«سما» را اگر سِما بخوانیم، صیغه امر است که مؤکد به نون خفیفه شده است از مادَّة وِسْم، باب وِسِم، یَسِمُ که امر حاضر آن سِم می شود، سِمَن یا نون بوده نونش قلب به الف شده است، و اگر سِما بخوانیم، به معنای «علی»، فعل ماضی از ماده سَمَو به معنی عُلُو و از باب عَلَی، یَعْلُو است.

«أو غیره، یعنی أو وجود في نفسه لغيره كوجود العرض»

یا لغيره است، یعنی یا وجود فی نفسه، لغيره است، مثل وجود عرض، وجود بیاض فی نفسه است؛ برای این که می گوییم: البیاض موجودٌ، و لغيره است؛ چون عارض بر غیر است. - قبلاً گفتیم: این لغيره فقط در اعراض نیست، بلکه نفس برای بدن، و معلول برای علت، و صورت برای ماده هم همین طور است. این ها لغيره است. - «حيث يقال: وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. فله وجود في نفسه لكونه محمولاً وله ماهية تامة ملحوظة بالذات في العقل، ولكن ذلك الوجود في غيره، لأنه في الخارج نعت للموضوع»

❁ و اگر این طرف این اضافه را که ماهیت عرضی کتابت و بیاض است ملاحظه و اعتبار کنیم وجود فی نفسه لغيره است، ولی به اندک تأمل و دقت معلوم می گردد که وجود فی نفسه بودن آن به این لحاظ، امری مجازی و به علاقه مجاورت است؛ زیرا در واقع آنچه مستقل در لحاظ است وجود کتابت و بیاض نیست، بلکه ماهیت کتابت و بیاض است، که به سبب مجاورت و حیثیت تقییدی وجود و اضافه اشراقی و به طفیل آن، موجود است و لحاظ استقلال ماهیت کتابت و بیاض در ذهن به طور مجاز به وجود کتابت و بیاض هم نسبت داده می شود. و لقد حصص الحق من لسان الحكيم السبزواری؛ حيث قال: «وله (أي للعرض) ماهية تامة ملحوظة بالذات في العقل، و لكن ذلك الوجود في غيره، لأنه في الخارج نعت للموضوع»، و این که مرحوم استاد فرمودند: نباید می گفت: «فی غیره» و اگر می گفت: «لغيره» بهتر بود، تام نیست، فتدبر. (اسدی)

به جهت این که گفته می شود: وجود فی نفسه عرض همان وجودش لغیره است، یعنی نفسیتش با عرضیتش یکی است؛ عرض مانند بیاض، وجود فی نفسه دارد، برای این که محمول واقع می شود، می گوئیم: «البیاض موجود»، «وله» یعنی برای عرض مانند بیاض، در عقل یک ماهیت تامه ای هست که می شود آن را فی نفسه لحاظ کرد، مثل وجود رابط نیست، «ولکن» منتها این وجود فی غیره است. مرحوم حاجی نباید می گفت: «فی غیره»، اگر می گفت: لغیره بهتر بود. «لأنه» حال چرا لغیره است؟ چون در خارج نعت و صفت موضوع خود واقع می شود.

«ثمّ النفسی قسمان»

سپس تقسیم دیگر این که: آن وجود نفسی که در تقسیم بالا ذکر کردیم که وجود فی نفسه یا لنفسه است، آن وجود لنفسه خودش دو قسم است: ۱- بغیره، مثل وجود جوهر که وجود فی نفسه لنفسه است، منتها بغیره و معلول غیر است. ۲- بنفسه، مثل وجود خدا که وجود فی نفسه لنفسه است، ولی بغیره و معلول غیر نیست، بلکه بالذات است.

«لأنّ الوجود فی نفسه لنفسه، إمّا بغیره کوجود الجوهر فإنّه ممکن معلول»

چون وجودی که فی نفسه و لنفسه باشد یا بغیره است، یعنی معلول غیر است مثل وجود جوهر که ممکن و معلول است.

«وإمّا بنفسه و هو وجود الحقّ تعالی، كما قلنا: والحقّ جلّ شأنه نحو أیسه، أي وجوده» و یا بنفسه است، یعنی معلول غیر نیست که آن وجود حق تعالی است، چنان که در شعر گفته ایم که خدایی که شأنش بلند است نحوه وجودش. ایس، یعنی وجود.

«فی نفسه لا کالرابط، حیث إنّّه وجود لا فی نفسه»

نحوه وجود حق تعالی فی نفسه است نه فی غیره مثل وجود رابط؛ چون وجود رابط فی نفسه نیست، بلکه فی غیره است.

«لنفسه لا کالرابطی فإنّه فی نفسه لغیره»

وجود حق تعالیٰ بنفسه نیز می‌باشد نه لغیره مثل وجود رابطی؛ زیرا وجود رابطی هم فی نفسه است اما لغیره است، حال در غیر است، خدا وجودش فی نفسه لنفسه است.

«بنفسه لا کوجود الجوهر فائنه و إن کان لنفسه، لکن لیس بنفسه»

وجود حق تعالیٰ بنفسه نیز می‌باشد نه بغیره مثل وجود جوهر؛ برای این که وجود جوهر هر چند لنفسه است، اما بنفسه نیست، بلکه بغیره و معلول خداست.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس پنجاه و یکم ﴾

و جعل العرض موجوداً في نفسه لغيره والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره لا ينافي ما حَقَّق في موضعه من أنّ وجود ما سوى الواحد الأحد رابط محض؛ لأنّ ما ذكرناه هنا أنّما هو فيما بين الممكنات أنفسها، و إلاّ فالكلّ روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة إليه. إن هي إلاّ تمويهات وتمائيل و بأنفسها أعدام و أباطيل. قد كان، أي الوجود مطلقاً ذا الجهات، أي صاحب الجهات، و هو خبر «كان» في الأذهان هذا إشارة إلى أنّها في الخارج موادّ و في الأذهان جهات و جوب، بالجرّ بدل من الجهات، لا بالرفع، ليتوافق الرويان، و امتناع أو إمكان كلمة «أو» للتنويع. و هي، أي الجهات غنيّة عن الحدود لكون معانيها ممّا ترسم في النفس ارتساماً أوّلياً. فمن أراد أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً، لم يأت إلاّ بتعريفات دورية، مثل: «أنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال» و «الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال» و «الممتنع ما ليس بممكن أو ما يجب أن لا يكون» و غير ذلك. فهي ذات تأسّ فيه، أي صاحبة اقتداء في الغناء عن التحديد بالوجود.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

خلاصه‌ای از درس گذشته:

بحث در مواد ثلاث - «وجوب»، «امکان» و «امتناع» - بود، و از باب این که مواد ثلاث، کیفیات نسبت هستند و نسبت همان وجود رابط است اقسام وجود را ذکر کردیم و گفتیم: وجود یا فی نفسه است یا فی غیره، وجود فی غیره یعنی وجودی که خودیّت ندارد و ربط بین دو چیز است، و همان طوری که در خارج خودیّت ندارد و رابط است در ذهن هم به نحو رابط ملاحظه‌اش می‌کنیم، این وجود رابط مفاد «هل» مرکبه و «کان» ناقصه است، یعنی: کون شیء شیئاً.

و وجود فی نفسه آن است که مستقلاً ملاحظه می‌شود که به آن وجود محمولی هم می‌گویند، که مفاد «هل» بسیطه و «کان» تامّه است، مثل: «اللّه موجود» یا «الإنسان موجود». و این وجود فی نفسه یا لنفسه است، یعنی خودش مستقلاً موجود است، به این می‌گویند: وجود نفسی، مثل جوهر، و یا لغیره است، یعنی عارض بر غیر است به این می‌گویند: وجود رابطی، مثل وجود عرض، وجود عرض فی نفسه است، برای این که می‌گوییم: البیاض موجود، موجود بر آن حمل می‌شود، اما این وجود لغیره است.

البته گفتیم: وجود رابطی منحصر به عرض نیست، به هر وجودی که تابع غیر و وابسته به غیر باشد وجود رابطی می‌گفتند، وجود نفس که وابسته به بدن است وجود رابطی است و وجود معلول هم که وابسته به علت است رابطی است، یا وجود صورت نسبت به ماده با این که صورت جوهر است آن هم باز رابطی است.

آن قسم که فی نفسه و لنفسه باشد، یک وقت بنفسه است، یعنی خودش قائم بالذات است، مثل ذات باری تعالی، یک وقت قائم به غیر است، مثل وجود جوهر. پس وجود حق تعالی در حقیقت سه نفسیت دارد: فی نفسه، لنفسه، بنفسه، و وجود رابط سه غیریت دارد: فی غیره، لغیره، بغيره.

پس خلاصه تقسیم وجود چنین است:

۱- وجود، یا فی نفسه، لنفسه، بنفسه است که وجود حق تعالی است، الله موجود.

۲- یا فی نفسه، لنفسه، بغيره است، مثل وجود جواهر، الإنسان موجود.

۳- یا فی نفسه، لغیره، بغيره است، مانند وجود اعراض، الییاض موجود.

۴- وجودی که لا فی نفسه، و لا لنفسه، و لا بنفسه، بلکه فی غیره و لغیره و بغيره

است، این همان معنای حرفی است.

### اشکال و جواب

این خلاصه مطالبی بود که در جلسه گذشته مطرح شد. اکنون مرحوم حاجی یک نکته‌ای را هم در مقام پاسخ به اشکال مقدر ذکر می‌کند؛ زیرا ممکن است کسی بگوید: این که در این جا گفتید: وجود جوهر یا عرض، فی نفسه است، این منافات دارد با آنچه می‌گویند: هر معلولی اعم از جوهر و عرض نسبت به علت خود ربط محض است. این یک اشکال مقدر است.

در جواب این اشکال مقدر می‌گوید: بله، اگر ما وجود موجودات ممکنه، اعم از جوهر و عرض را نسبت به خودشان بسنجیم، با قطع نظر از ارتباط به علت، یک نحوه خودیتی دارند، برای این که «موجود» بر ممکنات حمل می‌شود، خود ممکنات را که ملاحظه می‌کنیم وجود فی نفسه دارند؛ یا به بیان دیگر: وجود ممکنات را نسبت به قابل که حساب می‌کنیم، یعنی نسبت به ماهیتی که قبول وجود می‌کند، وجود فی نفسه

است، اما اگر وجود ممکنات را نسبت به فاعل و علت ایجادیشان حساب کردیم، عین ربط محض می‌شود. (۱)

با توجه به اشکال و جواب معلوم می‌شود که در نسبت معلول به علت دو مشرب و دیدگاه هست:

یک دیدگاه گذشتگان از فلاسفه داشتند که می‌گفتند: معلول وجودش لعلته است، مثل بیاض که می‌گفتیم: وجودش برای موضوع است، با این دید وجود معلول فی

۱- این جواب اشکال مزبور نیست؛ زیرا اشکال این است: «شما این‌جا وجود جوهر و عرض را وجود فی نفسه قلمداد کرده‌اید، در حالی که در جای دیگر گفته‌اند و گفته‌اید که: وجود معلول اعم از جوهر و عرض، نسبت به علت خود وجود رابط و فی غیره است». و حاصل جواب این است:

«در این‌جا که می‌گوییم: وجود جوهر و عرض وجود فی نفسه است، خود جوهر و عرض را ملاحظه می‌کنیم، یعنی ماهیت آن‌ها را در نظر می‌گیریم، ولی آنجا که گفته می‌شود: وجود آن‌ها وجود رابط است، وجود آن‌ها را که وجودی فقیر و وابسته به وجود علت آن‌هاست ملاحظه می‌کنیم»، چنان‌که مرحوم حکیم طباطبایی نیز در کتاب «نهایة الحکمة» در مرحله هشتم، فصل اوّل فرموده‌اند: «إنّ وجود المعلول بقیاسه إلى علته وجود رابط موجود فی غیره و بالنظر إلى ماهیته التي یطرد عنها العدم وجود فی نفسه، جوهری أو عرضی علی ما تقتضیه حال ماهیته». اما به حسب دقت معلوم می‌شود که وجود جوهر و عرض در نفس الأمر و واقع، اولاً و بالذات و حقیقتاً وجودی فی نفسه نیست، بلکه وجود فی غیره است؛ زیرا به حسب عالم ثبوت و واقع ما چه وجود معلول اعم از جوهر و عرض را ملاحظه بکنیم، چه ملاحظه نکنیم وجودی غیر مستقل است. و اگر احیاناً در عالم اثبات و ذهن هم مستقلاً لحاظ گردد این لحاظ لحاظی کاذب و غیر مطابق با واقع است، بلکه به حسب دقت چنین لحاظی امکان ندارد و پارادوکسیکال است، و در حقیقت چون ماهیت جوهر و عرض معنایی فی نفسه دارد، یعنی معنایی اسمی و مستقل در لحاظ است این استقلال و فی نفسه بودن که از احکام ماهیت جوهر و عرض است بالعرض و المجاز به وجود جوهر و عرض هم نسبت داده می‌شود.

پس در واقع وجود فی نفسه تنها یک مصداق دارد و آن وجود اقدس حقّ تعالی است. بنابراین تقسیم اولی و وجود به وجود فی نفسه و وجود فی غیره، هر چند تقسیمی حقیقی است، ولی تقسیم ثانوی وجود یعنی تقسیم وجود فی نفسه به وجود لفسه و وجود لفسه، تقسیمی مجازی و از باب تقسیم شیء به خود و غیر خود است که از روی تسامح و خلط احکام وجود و ماهیت انجام گرفته است، فتأمل. (اسدی)

نفسه است اما لعلته است، و از معلول به وجود رابطی تعبیر می‌کردند؛ همان تعبیری که در اعراض می‌کردیم.<sup>(۱)</sup>

دیدگاه دوم: مرحوم صدرالمتألهین و متأخرین از فلاسفه، یک دید بالاتری دارند که می‌گویند: اگر علت و معلول واقعی باشد، یعنی علیت، علیت ایجاد می‌باشد که علت به وجود آورنده معلول است، نه این علت و معلول‌هایی که در عالم طبیعت هست که علیت بین آن‌ها علیت اعدادی است که علیت کارش زمینه‌سازی برای تحقق معلول است نه این‌که به وجود آورنده آن باشد، در این صورت که علیت ایجاد می‌باشد معلول نسبت به علت ربط محض است، مثل معنای حرفی است، برای این‌که اگر معلول مستقل از علت باشد منتها یک وابستگی به علت داشته باشد، معنایش این می‌شود که معلول به حسب ذات خود، مستقل باشد و حال این‌که ما می‌دانیم معلول متعلق‌الذات به علت است، اصلاً ذاتش عین تعلق به علت است؛ زیرا ذات و ذاتی شیء آن است که اگر آن را از شیء بگیریم هیچ چیز از آن شیء باقی نمی‌ماند، مثلاً ما می‌گوییم: حیوان و ناطق، ذاتی انسان است، اگر حیوان و ناطق را از انسان بگیریم، دیگر انسان، انسان نیست، همچنین اگر تعلق و ارتباط معلول به علت را از معلول بگیریم هیچ چیز از معلول باقی نمی‌ماند، پس معلول ذاتش عین تعلق به علت است؛ خاصیت وجود این است که مراتب دارد، یک مرتبه‌اش قیوم بالذات

---

۱- این دیدگاه به این لحاظ است که زاویه دید ما، ماهیات و تعینات عارض بر وجود منبسط و ساری در موجودات است، که بر این اساس وجود منبسط ساری، جوهر است و ماهیات و تعینات نسبت به آن اعراض، چنان‌که مشرب عارفان در اعتبار تفکیک بین وجود و تعینات، همین است، من و تو عارض ذات وجودیم.

اما دیدگاه دوم به لحاظ این است که زاویه دید را وجود ماهیات و تعینات قرار داده‌ایم که به این لحاظ آن طرف و لبه وجود منبسط که به مستفیض‌ها، یعنی ماهیات و تعیناتی که قوایل وجود هستند مرتبط می‌باشد عین ربط و اضافه اشراقی است، چنان‌که این زاویه دید نیز یکی دیگر از اعتبارات در باب وجود و تعینات در نگاه عارفان است. (اسدی)

است، غنای بالذات است، یک مرتبه‌اش هم عین فقر است که از آن تعبیر می‌کنند به امکان فقری، و آن وجودی است که ذاتش عین فقر است. و قرآن کریم در آیه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(۱)</sup> از عموم مردم تعبیر به فقراء می‌کند، اما باز ممکن است یک کسی توهم کند که فقیر چون صفت مشبیه است در آن ذات خوابیده است، پس شما مردم ذاتی هستید که فقر الی الله دارید.

اما در جواب باید گفت: در مشتق ذات مأخوذ و معتبر نیست، پس شما عین فقر الی الله هستید، عین احتیاج الی الله هستید، ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾، خبر اگر محلی به الف و لام باشد و ضمیر فصل هم بیاید این یکی از علایم حصر است، پس ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ یعنی فقط خدا غنی است که احتیاج به غیر ندارد.

بنابراین معلول نسبت به علت عین فقر و عین ربط است، مثل آن چیزهایی که در ذهن تصور می‌کنیم و از مخلوقات و منشآت نفس ماست که اگر ارتباطش را از ذهن بگیری تمام می‌شود و هیچ چیز باقی نمی‌ماند.

حدیثی را به پیغمبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت می‌دهند که در «اسفار» هم نقل شده است که فرمود: «اللَّهُمَّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»،<sup>(۲)</sup> خدایا بنما به ما اشیاء را همان‌طور که هستند، پیغمبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نمی‌خواست به بگوید خدایا من خاصیت گل گاوزبان را آن‌طور که هست بفهمم، بلکه می‌خواهد بفرماید: اشیاء را آن‌طور که متعلق‌الذات به تو هستند، وابسته به تو هستند به من نشان بده، به طوری که اگر اشیاء را دیدم در رتبه قبلش تو را بینم. این‌که امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَفِيهِ وَمَعَهُ»،<sup>(۳)</sup>

۱- سورة فاطر (۳۵)، آیه ۱۵.

۲- عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۳۲؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۱.

۳- کما نقل عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَام أنه قال: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله» و روی: «معه وفيه» و الكل صحيح. الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۱۱۷؛ مفاتیح الغیب، ص ۲۴۳.

معنایش همین است، یعنی اشیاء را که من درک می‌کنم، همان‌طور که هستند که متعلق‌الذات به حَقِّند، جلوۀ حَقِّند مشاهده کرده‌ام؛ اگر شما بخواهید معنای حرفی را تصور کنید، تصورش به تصور طرفین است، اگر حقیقت اشیاء را هم ملاحظه کنیم، آن وابستگی به حق تعالی را ملاحظه کرده‌ایم، دیگر نمی‌شود بگوییم: من اشیاء را دیدم و حق تعالی را ندیدم، این‌که ما اشیاء را می‌بینیم و حق را نمی‌بینیم در واقع، حقیقت اشیاء را که عین حاجت و فقر و وابستگی به حق تعالی است ندیده‌ایم.

حضرت سید الشهداء نیز در دعای عرفه می‌فرماید: «إلهي كيف يستدلُّ عليك بما هو في وجوده مفتقرٌ إليك، أیكون لغيرك من الظهور ما ليس لك» تا آخر که می‌فرماید: «متنی غبت حتّی تحتاج إلى دلیل یدلُّ عليك»،<sup>(۱)</sup> منظور اشاره به همین جهت است که اصلاً معنای حرفی را بدون لحاظ معنای اسمی که در بردارد نمی‌شود ملاحظه کرد؛ و لذا جلوۀ حق تعالی را تعبیر به اضافه می‌کنند، نمی‌گویند مضاف، می‌گویند: اضافه، منتها این اضافه اشراقیه است، یعنی اشراق و جلوۀ حق تعالی که از سنخ وجود است، در مقابل اضافه مقولی که از مقولات عرضیه و از سنخ ماهیات شمرده شده است، پس اشتباه نشود.

توضیح متن:

«و جعل العرض موجوداً في نفسه لغيره و الجوهر موجوداً في نفسه لنفسه بغيره، لا ینافی ما حَقَّق في موضعه من أنّ وجود ما سوی الواحد الأحد رابط محض»

۱- و سلطان کلام سید الشهداء المشاهدين و امام اهل الكشف عليه السلام، فقره دیگر از سخن اوست که فرمود: «الهی علمت باختلاف الآثار و تنقلات الأطوار أنّ مرادک متی أن تتعرّف إليّ في كلّ شيء حتّی لا أجهلك في شيء» که کاشف از فنای کافه اشیاء در حق و بقای آن‌ها به حق در شهود امام مبین عليه السلام است. (اسدی)

این‌که گفتیم: عرض موجود فی نفسه لغيره است و جوهر موجود فی نفسه لنفسه بغيره، یعنی هم جوهر و هم عرض را وجود فی نفسه و مستقل دانستیم، این منافاتی ندارد با آنچه که در جای خودش محقق شده است که: هر وجودی غیر خدای واحد احد، رابط محض است. حق تعالی احدی الذات است، یعنی بسیط است و جزء ندارد، واحد است، یعنی خدا دو نیست. چرا این‌ها با هم منافات ندارد؟

«لأن ما ذكر هاهنا إنما هو فيما بين الممكنات أنفسها وإلا فالكل روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة إليه»

چون آنچه در این جا بیان شد به این لحاظ و اعتبار است که خود ممکنات را، با قطع نظر از حق تعالی، نسبت به همدیگر می‌سنجیم، به این لحاظ جوهر مستقل است و عرض کمتر مستقل است، «و إلا فالكل روابط صرفة» و الا اگر موجودات را نسبت به حق تعالی بسنجیم همه موجودات ربط صرف هستند و نسبت به حق تعالی هیچ نفسیت و خودیّت ندارند، بلکه مثل معنای حرفی هستند که قوامش به معنای اسمی است.

«إن هي إلا تمويهات و تماثيل و بأنفسها أعدام و أباطيل»

به این لحاظ ممکنات چیزی نیستند مگر آب‌کاری‌های ذهن ما و صورت‌گری‌های نیروی خیال ما و در ذات خود عدم و باطل‌هایی محض هستند. «تمويه» از ماده «ماء» است، ماء اصلش ماه بوده، و لذا جمع «ماء» را می‌گویند: میاه، مصغرش را هم می‌گویند: مويه؛ چنان‌که در علم تصریف و لغت گفته‌اند: «التصغير و التكتير يردان الأشياء إلى أصولها». تمويه یعنی آب‌مالی کردن، مثل یک چیزی که طلا نیست، آب طلا به آن مالیده‌اند. «إلا تمويهات و تماثيل» یعنی این‌ها یک موجودات آب‌مالی و آبکی هستند و تماثلند، مثل نقش هستند، موجودات در مقابل حق تعالی عدم و باطل هستند.

تو وجود مطلق و هستی ما

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما



پس موجودات در مقابل حق تعالی مثل معنای حرفی و ربط محض هستند. این را اهل ذوق درک می‌کنند.

«قد کان، أي الوجود مطلقاً ذا الجهات»

وجود را که تقسیم کردیم مقدمه بود برای این که بگوییم: مواد ثلاث که کیفیات نسبت هستند از احکام وجودند؛ زیرا نسبت قسمی از وجود است، نسبت یک وقت نسبت و وجود رابط در قضیه هل مرکبه است، مثل: زید کاتب، یک وقت در قضیه هل بسیطه است مثل: الله موجود یا الإنسان موجود، بالأخره نسبت و ربط بین دو چیز، کیفیتش یکی از این کیفیات ثلاثه است، که کیفیت به حسب متن واقع یا ضرورت است، مثل: الله موجود، یا امکان است، مثل: الإنسان موجود؛ امتناع هم از کیفیت نسبت در خارج نیست اما کیفیت نسبت در ذهن است، مثل: شريك الباري موجود، ولی موجودات خارجی یا واجب هستند یا ممکن، و وجوب و امکان کیفیت نسبت است که به حسب متن واقع به آن می‌گویند مواد، اما وقتی که این مواد در قضیه ذهنیه یا لفظیه ذکر شود اسم آن «جهت» است مثلاً می‌گوییم: الإنسان موجود بالامکان، و یا می‌گوییم: الله موجود بالضرورة، در این صورت در منطق هم به قضیه می‌گویند: قضیه موجهه.

«قد کان، أي الوجود مطلقاً ذا الجهات أي صاحب الجهات، و هو خبر «کان» في

الأذهان»

یعنی وجود مطلقاً چه وجود رابط باشد، مثل: الإنسان کاتب، که نسبت بین انسان و کاتب، وجود رابط است که دارای جهت امکان است؛ و چه وجود محمولی باشد، مثل: الإنسان موجود، که اگر قائل شدیم در هل بسیطه نسبت و وجود رابط نیست، بنابر این مبنا، جهت، کیفیت نسبت نیست، بلکه کیفیت وجودی است که محمول واقع شده است، ولی اگر قائل شدیم که در هل بسیطه نیز نسبت وجود دارد، بنابر این مبنا، جهت، کیفیت نسبت می‌باشد.

به هر تقدیر وجود دارای جهت‌هایی است، یعنی صاحب جهات است. این «ذات‌الجهات» خبر «کان» است، جهت یا ضرورت است یا امکان یا امتناع؛ و جهت بودن این‌ها بلحاظ ظرف ذهن است. بله، در خارج و به حسب متن واقع نسبت هرگونه تحقیقی دارد، کیفیتش هم با او هست، اما به حسب خارج دیگر به این‌ها جهت نمی‌گویند، بلکه «ماده» می‌گویند.

«هذا إشارة إلى أنها في الخارج موادّ وفي الأذهان جهات»

این‌که گفتیم: «في الأذهان» اشاره است به این‌که اصطلاحاً این جهات در خارج ماده، و در ذهن یا در قضیه لفظیه جهت قضیه است.

«وجوب، بالجّر بدل من الجهات لا بالرفع ليتوافق الرويان، و امتناع أو إمكان كلمة «أو» للتنويع»

و این جهات عبارت از وجوب، امتناع و امکان است، چرا «وجوب» به جرّ می‌خوانید؟ می‌شد بگوییم: «وجوب» یعنی به رفع بخوانیم «هذه الجهات وجوب و امتناع أو إمكان»، می‌گوید: این‌جا چون جهات مجرور است، وجوب، امتناع و امکان را به جرّ می‌خوانیم نه به رفع، تا بدل از جهات باشد و از طرفی هم در شعر، آخر دو مصراع، یعنی کلمه «أذهان» و «إمكان» هر دو مجرور و مطابق باشد، و کلمه «أو» برای تنويع است، یعنی جهات سه نوع هستند.

«و هي، أي الجهات غنيّة عن الحدود، لكون معانيها ممّا ترسم في النفس ارتساماً أولياً»

و این جهات ثلاث - وجوب و امکان و امتناع - بی‌نیاز از تعریف‌اند، چرا؟ چون معانی این‌ها در نفس مرتسم می‌شوند به ارتسام اولی. اولی آن است که بسیار بدیهی و روشن است و هر کسی آن را می‌فهمد، معانی این جهات هم چیزهای عرفی است، مثلاً این‌که «أربعة واجب الزوجية و ممتنع الفردية» است و «إنسان ممکن الكتابة» است، و وجوب که به معنای حتمیت وجود، امتناع که به معنای حتمیت عدم، امکان که

به معنای عدم حتمیت وجود و عدم است، اموری است که عموم مردم هم آن را درک می‌کنند.

بله ممکن است بعضی چیزها را چون درست تصور نکرده‌ایم تصدیق واجب بودن یا ممتنع بودن یا ممکن بودن آن مشکل باشد، اما اصل مفهوم «وجوب»، «امتناع»، «امکان»، بدیهی اولی است.

پس این‌ها محتاج به تعریف نیستند، بله، ما ابایی از تعریف لفظی آن‌ها نداریم؛ چون گاهی، برای هشدار و توجه دادن به معنایی بدیهی و مرکوز در ذهن، تعریف لفظی لازم است، و در تعریف لفظی اشکالی پیش نمی‌آید، اما در تعریف حقیقی این چنین امور، دور لازم می‌آید.

«فمن أراد أن يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً، لم يأت إلا بتعريفات دورية مثل: «أنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال» و «الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده و عدمه محال» و «الممتنع ما ليس بممكن أو ما يجب أن لا يكون» و غير ذلك»

پس کسی که بخواهد این جهات را تعریف حقیقی کند، که بخواهد مجهولی را معلوم کند، نه تعریف لفظی، که واقعیتش اشاره به وضع لفظ برای یک معنای روشن ذهنی است که لفظ دیگری برای آن وضع گردیده است، چنین کسی چیزی ارائه نمی‌دهد مگر تعریف‌های دوری، مثل این که در تعریف واجب گفته شود: «أنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال» واجب آن است که از فرض عدمش محال لازم می‌آید، محال به معنای ممتنع است، این‌جا در تعریف واجب، ممتنع آمده است.

و در تعریف ممکن گفته شود: «الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده و عدمه محال» ممکن آن است که از فرض وجود و عدمش محال لازم نیاید، در تعریف ممکن هم باز محال آمده است.

و در تعریف ممتنع گفته شود: «الممتنع ما ليس بممكن أو ما يجب أن لا يكون»، ممتنع چیزی است که ممکن نباشد یا چیزی است که واجب است که نباشد. باز در

تعریف ممتنع، ممکن یا واجب آمده است، و غیر آن از تعریفاتی که کرده‌اند یا ممکن است بکنند.

«فهي ذات تأسٍ فيه، أي صاحبة اقتداء في الغناء عن التحديد بالوجود»

پس این مواد و جهات ثلاث، در بی‌نیازی خود از تعریف، صاحب تأسی، یعنی صاحب اقتدا هستند به خود وجود، یعنی مثل خود وجود از تعریف و تحدید بی‌نیازند، یعنی همان‌طور که مفهوم وجود، مفهوم بدیهی و غنی از تعریف بود همین‌طور کیفیاتش هم بدیهی هستند، این‌ها کیفیت وجودند. جلوتر گفتیم: معرف الوجود شرح الاسم و ليس بالحدّ و لا بالرسم.

تا این‌جا جهات ثلاث را ذکر کردیم. در غرر بعدی می‌گوییم این‌ها امور اعتباری هستند.



## ﴿ درس پنجاه و دوّم ﴾

### غرر في أنّها اعتبارية

وجودها في العقل بالتعمّل للصدق في المعدوم و التسلسل  
ما صحّ أن لو لم تكن محصّلةً إمكانيه لا كان لا إمكان له  
و أنّه رفع النقيضين لزم و الواجب عنه الوجوب ينحسم

\* \* \*

وجودها، أي وجود الجهات التي هي كصفات النسب في العقل،  
بالتعمّل لا في الخارج، لوجه:

منها: قولنا: للصدق في المعدوم، فإنّ المعدوم الممتنع ممتنع الوجود و  
واجب العدم، و المعدوم الممكن ممكن الوجود و العدم، و اتّصاف المعدوم  
بالصفات الوجودية العينية محال.

و منها: قولنا: و التسلسل. بيانه أنّه لو كان هذه الكيفيات متحقّقة في  
الأعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود و متميّزة عنها بالخصوصيات  
فوجودها غير ماهياتها، فاتّصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو عن أحد هذه و  
يتسلسل.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

### غرر في أنها اعتبارية

بحث درباره این است که: آیا وجوب و امکان و امتناع، موجودات خارجی هستند یا اموری انتزاعی اند؟ در مورد امتناع، همه قائلند که یک امر اعتباری و انتزاعی و ذهنی است، ولی وجوب و امکان را بعضی ها می گویند: خارجیت دارد و بعضی می گویند: از امور اعتباری و انتزاعی هستند.

مرحوم حاجی دو دلیل آورده است برای این که این ها خارجیت ندارند، و سه دلیل هم از سوی کسانی که می گویند: این ها خارجیت دارند نقل کرده، و این سه دلیل را هم در بوته نقد قرار داده است.

### ادلة قائلین به اعتباری بودن جهات

#### دلیل اول:

این جهات، کیفیت نسبت هستند، خود نسبت هم که یک امر انتزاعی است و مابازاء خارجی ندارد، پس کیفیتش به طریق اولی امری انتزاعی است و وجودش در عقل است.

مثلاً زید مستقلاً در خارج موجود است، کتابت او هم به تبع او یک نحوه وجودی دارد، اما نسبت بین آن دو، در خارج یک چیز جدا و منحازی از آن دو نیست، پس



وقتی خود نسبت وجود منحازی ندارد و خوب و امکان و امتناع هم که کیفیت نسبت است وجود جدا و منحازی ندارند.

البته این وجود و ضرورتی که کیفیت نسبت است، وجود و ضرورت مفهومی است و غیر از وجود و ضرورتی است که عین ذات و وجود حق تعالی است، ذات باری تعالی، وجود کله و وجود کله، این مورد بحث نیست، اما امکان یا خوبی که از کیفیات نسب هستند چنین نیست که یک چیز مشت پُرکنی باشد که در خارج وجود منحاز داشته باشد، چون کیفیت نسبت است و خود نسبت وجود مشت پُرکنی ندارد؛ لذا می‌گویند: این‌ها امور اعتباری هستند، اعتباری یعنی انتزاعی، یعنی از موجود خارجی انتزاع می‌شود. این یک دلیل که مرحوم حاجی آن را به طور ضمنی ذکر کرده است.

#### دلیل دوم:

که به طور صریح در کلام مرحوم حاجی ذکر شده است این است که وجود، امکان و امتناع، می‌توانند صفت امر معدوم در خارج باشند و بر معدوم خارجی صادق باشند، مثلاً می‌گوییم: «شريك الباری ممتنع الوجود است» یا «واجب العدم است»، یا می‌گوییم: «انسانی که معدوم است ممکن الوجود و ممکن العدم است». وقتی که موصوف، مانند: «شريك الباری» یا «انسان معدوم»، در خارج تحقق نداشته باشد صفت آن چگونه می‌تواند در خارج وجود داشته باشد؟! اتصاف امر معدوم در خارج به صفت خارجی امری محال است؛ بنابراین، این جهات وجود خارجی ندارند.

#### دلیل سوم:

اگر وجود و امکان و امتناع، در خارج موجود باشند، تسلسل لازم می‌آید، چرا؟ چون ما که مثلاً می‌گوییم: «الأربعة زوج بالضرورة» یا می‌گوییم: «الإنسان ممکن»، اگر

بنا باشد این ضرورت و امکان در خارج وجود داشته باشند، پس مثل موجودات دیگر، برای خود یک وجود و یک ماهیتی دارند، و قهراً ماهیت آن‌ها که متّصف به وجودشان می‌باشد در این اتصاف، خالی از یکی از این جهات نیست، یعنی ماهیت آن‌ها یا واجب الوجود و یا ممتنع الوجود و یا ممکن الوجود است؛ ما تا حال مثلاً می‌گفتیم: الإنسانُ ممکن الوجود یا موجودٌ بالامکان، حالا چنانچه این امکان خودش هم موجود خارجی باشد و وجود بر آن حمل شود، پس این امکان یک نسبت با وجود پیدا کرده است و نسبتش باز دوباره یک کیفیتی دارد برای این‌که هر نسبتی یا ضرورت دارد یا امکان یا امتناع، پس اگر امکان موجود در خارج نسبتش به وجود نسبتی امکانی باشد، یعنی آن امکان، موجود ممکنی باشد، بنابراین الامکانُ موجودٌ بالامکان، باز آن «بالامکان» یک ماهیت و وجود خارجی دارد و ماهیت آن هم با وجودش نسبتی دارد و آن نسبت هم کیفیتی دارد و آن کیفیت هم اگر امکان باشد تسلسل در امکانات لازم می‌آید؛ پس نتیجه این‌که جهات مورد بحث، وجود منحازی ندارند، بلکه وجود انتزاعی و اعتباری دارند.

#### توضیح متن:

«وجودها، أي وجود الجهات التي هي کیفیات النسب في العقل بالتعمّل لا في الخارج

لوجه»

یعنی این جهات - ضرورت و وجوب و امکان - که این‌ها کیفیات نسب هستند، به واسطهٔ تعمّل و فعالیت عقلی در ذهن ایجاد می‌شوند، عقل تجزیه و تحلیل می‌کند و این مفاهیم را به دست می‌آورد، نه این‌که در خارج یک وجود مشت پرکن داشته باشند. مرحوم حاجی همین‌جا این مطلب را ضمناً می‌فهماند که، وقتی این‌ها کیفیت نسبت هستند و خود نسبت هم یک امر انتزاعی است و مابازاء خارجی ندارد

کیفیتش به طریق اولی این چنین است، این دلیل اول مدعاست که آن را در ضمن فهماند.

«بالتعمّل» به تعمل عقلی یعنی این کار از عقل برمی آید که تجزیه و تحلیل می کند و وجوب یا امکان یا امتناع را انتزاع می کند «لا في الخارج» نه این که در خارج یک وجود مشت پرکن داشته باشند. «لوجود» به دلائلی:

«منها: قولنا: للصدق في المعدوم»

از جمله دلایل این که: این جهات درباره معدوم هم صادق هستند، یعنی همان طوری که موجود به این جهات متصف می شود معدوم هم به این ها متصف می شود، مثلاً می گوئیم: شريك الباری ممتنع الوجود یا شريك الباری معدوم بالضرورة، یک بالضرورة هم می گویند، خوب اصلاً خود شريك الباری چی هست که نسبتش باشد، تا ضرورتش باشد؛ پس امتناع و ضرورت یک چیز خارجی نیست بلکه یک موجود ذهنی و با تعمل عقلی است، این است که می گوید:

«فإنّ المعدوم الممتنع ممتنع الوجود و واجب العدم»

معدومی که ممتنع باشد، مثل شريك الباری، ممتنع الوجود و واجب العدم است. این جا امتناع و وجوب صفت واقع شده است.

«و المعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم»

و معدوم ممکن، ممکن الوجود و العدم است، معدومی که ممکن الوجود است، مثل سیمرغ، ممکن الوجود و العدم و متصف به امکان است.

«و اتّصاف المعدوم بالصفات الوجودية العينية محال»

چیزی که معدوم است، مثل شريك الباری یا مثل سیمرغ، الآن که معدوم است، محال است که متصف بشود به صفات وجودی عینی، وقتی که خود موصوف معدوم است صفت آن به طریق اولی معدوم است. پس این ها امور انتزاعی است.

«و منها: قولنا: و التسلسل»

از جمله دلایل این که اگر این جهات در خارج موجود باشد تسلسل لازم می آید.

«بیانه آنه لو كان هذه الكيفيات متحققّة في الأعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود و متميّزة عنها بالخصوصيات»

بیان تسلسل این که: اگر این کیفیات - وجوب و امکان و امتناع - در خارج محقق باشند با موجودات دیگر در اصل وجود مشارکت دارند و از آنها به واسطه خصوصیتی (ماهیتی) که دارند ممتاز می باشند، امتیاز موجودات به ماهیتشان است.

«فوجودها غیر ماهیاتها»

پس - امکان یا وجوب یا امتناع که بنا بر فرض در خارج، موجود و محقق می باشند - وجودشان غیر ماهیتشان است.

«فانصاف ماهیاتها بوجودها لا یخلو عن أحد هذه و یتسلسل»

در نتیجه متصف شدن ماهیت آنها به وجود آنها که همان نسبت آنها به وجودشان می باشد خالی از یکی از این جهات ثلاث نیست، باز آن یک جهت هم در خارج موجود است و ماهیت و وجودی دارد و نسبت بین آن ماهیت و وجود هم یک کیفیت پیدا می کند و همین طور امر ادامه پیدا کرده و تسلسل لازم می آید. یعنی نسبت های غیر متناهی و جهت های غیر متناهی پیدا می شود، و این تسلسل محال است؛ بنابراین معلوم می شود که این جهات امور انتزاعی است نه واقعی.

پس در واقع مرحوم حاجی سه دلیل آورد برای این که جهات ثلاث امور انتزاعی هستند:

اول این که: این ها کیفیت نسبت هستند، و نسبت خودش امر غیر خارجی است؛ پس کیفیت آن هم که صفت آن می باشد به طریق اولی امر غیر خارجی است.

دوم این‌که: ما می‌بینیم این جهات دربارهٔ معدومات هم صادق است با این‌که  
معدومات در خارج محقق نیستند.

سوم این‌که: این جهات اگر در خارج محقق باشند تسلسل لازم می‌آید.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس پنجاه و سوّم ﴾

ثمّ أشرنا إلى بطلان متمسّكات القائلين بأنّها أمور خارجيّة بقولنا: ما - نافية - صحّ أن لو لم تكن الجهة سوى الامتناع، إذ لم يذهب أحد إلى ثبوتيّته، محصّلةً لزم من عدمية المجموع مجموع المحذورات الثلاثة المذكورة في البيتين أو كلّ واحد من الثلاثة بأن يكون الخصوصية حيث وقعت على سبيل التمثيل.

أحدها: أنّه حينئذٍ قولنا: إمكانه لا كان عين قولنا: لا إمكان له، إذ لا ميز في الأعدام، فيلزم أن لا يكون الممكن ممكناً. هذا خلف. و وجه البطلان أنّ الإمكان حينئذٍ هو الأمر العدمي و نفي الإمكان هو رفع هذا الشيء العدمي و الشيء مطلقاً و رفعه متناقضان و الأعدام باعتبار ما يضاف إليها متمايضة، كما مرّ.

و ثانيها: أنّه رفع النقيضين لزم، لأنّه إذا كان الوجود و الإمكان عديمين و اللاوجود و اللاإمكان أيضاً عديمان و كون النقيضين عديمين هو معنى ارتفاعهما يلزم المحذور. و وجه البطلان أوّلاً: النقض بالعمى و اللاعمى. و ثانياً: الحلّ فإنّ معنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على شيء بأن لا يصدق الوجود و اللاوجود مثلاً على شيء لا عدميتهما في أنفسهما. و ثالثها: أنّه حينئذٍ الواجب عنه أي عن الواجب الوجود ينحسم، أي

ينقطع و يزول. بيانه: أنّ الوجود إذا كان اعتبارياً لزم أن لا يكون الواجب واجباً  
إلا عند اعتبار العقل و عند عدمه لم يكن وجوب. و وجه البطلان النقض  
بالامتناع، بل بالشيئية. و الحلّ: بأنّ اتّصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي  
ثبوت تلك الصفة فيه مع أنّ الكلام إنّما هو في الوجود الذي هو كيف النسبة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بحث در این بود که وجوب و امکان و امتناع، آیا موجودات خارجی هستند، یا امور انتزاعی اند. عرض کردیم در مورد امتناع همه قائلند که یک امر انتزاعی و ذهنی است، ولی وجوب و امکان را بعضی ها می گویند: خارجیت دارند و بعضی می گویند: از امور انتزاعی و ذهنی هستند. مرحوم حاجی دو دلیل صریح و یک دلیل ضمنی آورد برای این که این ها خارجیت ندارند، که در جلسه گذشته درباره آن ها بحث کردیم.

#### ادله قائلین به تحقق خارجی جهات

اما مرحوم حاجی از سوی آن هایی هم که می گویند: این جهات یک نحوه تحقیقی در خارج دارند سه دلیل ذکر می کند، در دلیل اول بحث را روی امکان می برد، و دلیل دوم مطلق است، یعنی هم در وجوب می آید هم در امکان، و در دلیل سوم بحث را روی وجوب می برد.

عرض کردیم: امتناع مورد بحث نیست، برای این که امتناع را همه قبول دارند<sup>(۱)</sup> که

---

۱- وجه آن روشن است، زیرا «امتناع» اگر موجودی خارجی باشد، معروض و موصوفش، یعنی امر ممتنع مانند: شریک الباری، از دو حال خارج نیست:  
یا این که آن نیز در خارج موجود است، در این صورت لازم می آید که امر ممتنع، ممتنع نباشد و این خلاف فرض است.



یک امر خارجی نیست. پس این سه دلیل دربارهٔ امکان و وجوب است.

### دلیل اول:

گفته‌اند: اگر بناست که امکان یک امر عدمی و اعتباری باشد، یعنی در خارج، موجود نباشد باید فرقی بین امکان و لا امکان نباشد چون تمایزی در اعدام نیست؛ قبلاً هم گفتیم: لا میز فی الأعدام من حیث العدم، عدم‌ها از هم ممتاز نیستند، عدم، عدم است، مثلاً اگر من بگویم: پول ندارم، یا بگویم: پول دارم اما پول موجود خارجی نیست، هر دو بی‌پولی است. مرحوم حاج شیخ محمد تقی حکیم دستش را در جیبش کرد، گفتیم: در جیب چه چیزی داری؟ گفت: ماهیت بلا وجود. خوب ماهیت بلا وجود چیزی نیست. این‌ها گفتند: اگر بناست امکان امر عدمی باشد، بنابراین چه بگوییم: امر ممکن، امکانش وجود خارجی ندارد، و چه بگوییم: امر ممکن، در خارج امکان ندارد، هر دو یکی است. امکان ندارد یا امکان دارد اما امکان در خارج نیست هر دو یکی است، زیرا بین اعدام تمایز و فرقی نیست، پس لازمهٔ این‌که بگویید: امکان وجود خارجی ندارد این است که وقتی می‌گویید: فلان چیز ممکن است، یعنی در خارج امکان ندارد، یعنی امکان وجود و عدم ندارد و قهراً باید ممکن، ممکن نباشد، و این جمع بین متناقضین است.

در وجوب هم همین بیان می‌آید، این‌که می‌گوییم: «الاربعة زوج بالضرورة»، اگر بگوییم: ضرورت، وجود خارجی ندارد، یعنی این ضرورت چیزی نیست، پس چه بگوییم: زوجیت برای اربعة ضرورت ندارد، یا بگوییم، ضرورت دارد اما ضرورت چیزی نیست، هر دو یکی است، در حالی که این تناقض و خلاف فرض

---

و یا این‌که معروض و موصوفش، در خارج موجود نیست، در این صورت لازم می‌آید که معدوم در خارج (امر ممتنع) به موجود در خارج (امتناع) موصوف گردد و صفت با این‌که در ظرف اتصاف باید قائم به موصوف خود باشد قائم به آن نباشد، یعنی صفت در عین این‌که صفت است صفت نباشد و این تناقض است. (اسدی)

است. پس نباید بگوییم امکان یا وجوب وجود خارجی ندارند. این خلاصه استدلالشان است.

### جواب دلیل اول:

حاجی رحمته الله علیه این استدلال را باطل می‌داند و می‌گوید: شما اشتباه کردید، برای این که اولاً: این که ما گفتیم: عدم میز ندارد، اگر یادتان باشد گفتیم: عدم مضاف یک نحوه تحقیقی در ذهن دارد و به تبع، یک گونه امتیازی هم دارد، اما عدم مطلق چیزی نیست و امتیاز هم ندارد، مثلاً عدم زید غیر عدم عمرو است این‌ها در ذهن از هم ممتازند، شما نمی‌توانید بگویید: عدم زید عین عدم عمرو است.

وانگهی، یک امر عدمی یک وقتی صدق می‌کند، یک وقت صدق نمی‌کند، چون صدقش مستلزم تناقض است مثلاً زید اعمی، با زید لیس بأعمی، هر دو امر عدمی است؛ زیرا «اعمی» چیزی نیست و همان عدم البصر است و «لیس بأعمی» هم که سلب و امر عدمی است ولی به هر حال نسبت به هم تقابل و ایجاب و سلب دارند و نمی‌توانند هر دو با هم صادق باشند؛ چون بالأخره ایجاب و سلب نسبت به هم تفاوت و تناقض دارند. بنابراین اگر «امکان» امر عدمی و معدوم در خارج است «لا امکان» عدم این امر عدمی است، پس در واقع «لا امکان» امری ثبوتی و ایجابی است؛ زیرا نمی‌توانیم بگوییم: عدم با عدم عدم، یکی است، و سرش هم این است که ما گفتیم: اعدام به سبب مضاف الیه خود یک نحوه تمایزی دارند؛ بنابراین اگر در موردی «امکان» صادق بود «لا امکان» صادق نیست و بالعکس؛ بنابراین وقتی می‌گوییم: فلان چیز امکان دارد «له امکان»، ولی آن امکان در خارج معدوم است، معنایش این نیست که فلان چیز امکان ندارد «لا امکان له»، یعنی آن امکان معدوم در خارج را ندارد؛ زیرا اگر «له الإمكان» صادق باشد دیگر «لا امکان له» که نقیض آن است صادق نیست.

### دلیل دوم:

گفته‌اند: اگر وجوب و امکان امر عدمی باشد ارتفاع نقیضین لازم می‌آید، برای

این که شما می‌گویید: امکان یک امر عدمی است، لا امکان هم که عدمی است؛ و خوب را نیز می‌گویید: یک امر عدمی است، لا و خوب هم که مسلّم یک امر عدمی است، بنابراین لازم می‌آید که هم و خوب و امکان معدوم باشند هم نقیضشان که لا و خوب و لا امکان است، پس هر دو مرتفع شدند یعنی هر دو معدوم شدند پس ارتفاع نقیضین شد، و ارتفاع نقیضین محال است، همان‌طور که اجتماع نقیضین محال است.

### جواب دلیل دوّم:

مرحوم حاجی می‌گوید: این دلیل هم درست نیست، و دو جواب به آن می‌دهد: نقضی و حلّی.

اما نقضی: این دلیل را نقض می‌کنیم به مثل اعمی و لاعمی که به‌طور مسلّم این‌ها هر دو عدمی هستند ولی ارتفاع نقیضین نشده است.

اما جواب حلّی این‌که: ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین گاهی به لحاظ قضایا است، و گاهی اوقات به لحاظ امور تصویری یعنی مفردات، و شما بین این دو خلط کرده‌اید؛ ارتفاع نقیضین در قضایا معنایش رفع ایجاب نسبت و رفع سلب نسبت است، چون قضیه موضوع و محمول و به تعبیر عام‌تر، محکوم‌علیه و محکوم‌به دارد، مثلاً: زید قائم، نقیضش می‌شود زید لیس بقائم، یکی قضیه موجهه و یکی قضیه سالبه است، ارتفاع نقیضین به این است که هیچ کدام از سلب و ایجاب نسبت، واقعیت نداشته باشد. این در قضایا که موضوع و محمول و نسبت دارد.

اما در امور تصویری، یعنی مفردات، رفع نقیضین به این است که دو نقیض هیچ‌کدام بر یک چیز صدق نکند، اگر هیچ‌کدام بر یک موضوع صادق نباشند ارتفاع نقیضین لازم می‌آید، اگر ما فرض کنیم که یک چیز نه امکان بر آن صادق است و نه لا امکان، یا نه و خوب بر آن صادق است و نه لا و خوب، آن وقت ارتفاع نقیضین می‌شود، و حال این‌که ما می‌دانیم چنین نیست؛ زیرا اگر بر این کتاب و خوب صادق نباشد لا و خوب بر آن صادق است، وقتی ارتفاع نقیضین می‌شود که نه و خوب بر آن

صادق باشد نه لا و جوب، یا نه امکان صادق باشد نه لا امکان. خلاصه: ارتفاع نقیضین در باب قضایا معنایش رفع ایجاب نسبت و رفع سلب نسبت است، ولی محل بحث ما قضیه نیست، این جا صحبت بر سر امکان و لا امکان و جوب و لا و جوب است، که مفرد هستند و در مفردات معنای ارتفاع نقیضین این است که هیچ کدام از دو طرف نقیض صادق نباشد، و حال آن که ما می دانیم که یک کدامش صادق است. شما فکر کردید همین که این دو امر عدمی باشد ارتفاع نقیضین می شود، ولی این اشتباه است.

### دلیل سوّم:

این دلیل به حسب ظاهر در مورد خصوص و جوب است، آنهایی که می گویند: این جهات در خارج موجودند، می گویند: اگر جوب یک امر عدمی و اعتباری باشد، پس درباره خدا که می گوئیم: واجب الوجود است، و جوب او باید به اعتبار معتبر باشد، ممکن است یک وقت عقل حکم به وجوبش بکند یک وقت هم حکم نکند، مثلاً وقتی که عقل کار نمی کند باید خدا واجب الوجود نباشد، تا عقل به کار است حکم می کند به این که خدا واجب الوجود است، وقتی که حکم نکرد دیگر نباید واجب الوجود باشد؛ یا: الأربعة زوج بالضرورة، این ضرورتش وقتی است که ما حکم بکنیم و درک بکنیم، به قول شما: درباره آن تعمل عقلی باشد، پس هر وقت نسبت به آن تعمل عقلی نباشد اربعه نباید زوج باشد، در حالی که با قطع نظر از تصور و ذهن ما اینها خودشان یک نحوه واقعی دارند، به حسب واقع آنچه ممکن است ممکن است و آنچه واجب است هم واجب است، چه ما حکم بکنیم چه نکنیم، به این لحاظ باید گفت: و جوب واقعیت دارد و موجود خارجی است.

### جواب دلیل سوّم

حاجی رحمته الله می گوید: این دلیل هم مخدوش است؛ زیرا:

اولاً: ما یک جواب نقضی می دهیم یکی به امتناع یکی هم به شیئیت، مثلاً ارتفاع نقیضین ممتنع است، یا شریک الباری ممتنع است اگر امتناع عدمی باشد و موجود در

خارج نباشد، پس تا مادامی که عقل حکم نکند باید ارتفاع نقیضین محال نباشد، یا شریک الباری ممتنع نباشد، در حالی که امتناع این امور به دست ذهن و اعتبار ما نیست. اما شیئیت، ما جلوتر گفتیم: مفهوم شیئیت از معقولات ثانیه است، مابازائی و رای ذات اشیاء ندارد، پس باید تا عقل نگوید این شیء شیء است نباید شیء باشد، و حال آن که شیء بودن اشیاء وابسته به اعتبار ما نمی باشد.

ثانیاً: جواب حلّی این است که: اتصاف یک ذات به صفتی در یک ظرفی (مثلاً در ظرف خارج) مقتضی ثبوت این صفت در خارج نیست، با این که این صفت در خارج وجود ندارد اما ذات در خارج متصف به این صفت است، مثلاً: زید در خارج متصف به کوری است هر چند کوری در خارج موجود نیست.

این همان حرف است که حاجی رحمته الله علیه همه اش تکرار می کند، می گوید: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت، این منطقی است که ایشان همیشه دارد که لازم نیست صفت شیء خارجی، در خارج وجود داشته باشد، ممکن است صفت، امر عدمی باشد (۱). (۲)

وانگهی این که شما وجوب خدا را ذکر کردید، وجوب خدا مورد بحث ما نیست؛ زیرا وجوب در خدا صفت نسبت نیست، وجود حق تعالی یک وجود غیر متناهی است، وجوب او هم عین وجودش است؛ چون او وجودی است مستقل و قائم به

۱- البته مرحوم صدر المتألهین در این جا می گوید: مگر شما نمی گوید: که بین موضوع و محمول و موصوف و صفت نسبت هست، چطور می شود رابط در خارج، موجود باشد ولی یک طرفش نباشد، پس طرف ربط هم یک نحوه وجودی در خارج دارد ولو این وجود مابازای مستقل ندارد بلکه عین وجود ذات است. (استاد ره)

۲- مثال: زید اعمی، که مرحوم حاجی مکرّر از آن برای قاعده نامبرده استعانت می جوید، در تحلیل دقیق عقلی، قضیه سالبه محصله المحمول است و مفاد آن، زید لیس بصیر است، که معنای آن عدم اتصاف زید به صفت بصیر می باشد، هر چند در قالب قضیه موجبه معدوله المحمول عرضه شود، ولی آنچه مطابق با عالم ثبوت و واقع است همان مفاد سالبه محصله المحمول است، و بنابراین نمی تواند شهادی بر مدعای مرحوم حاجی باشد. (اسدی)

ذات، و به اصطلاح وجود فی نفسه، لنفسه، بنفسه می‌باشد، این معنای وجوب خدا است، پس وجوب عین ذات اوست، و ذات او یک چیز واقعیت داری است. اصلاً کلام ما در وجوبی است که کیف نسبت باشد، و گفتیم: نسبت چون یک امر انتزاعی است، جهات ثلاث هم که کیفیت نسبت هستند، به طریق اولی امر انتزاعی است.

توضیح متن:

«ثمَّ أشرنا إلى بطلان متمسكات القائلين بأنَّها أمور خارجية بقولنا:»

بعد از بیان ادله خودمان بر این که جهات ثلاث در عقل موجودند نه در خارج، اشاره کردیم به باطل بودن متمسکات، یعنی به درست نبودن ادله آن‌هایی که قائل هستند به این که این جهات، موجود خارجی هستند به این کلام خودمان: «ما - نافية - صحَّ أن لو لم تكن الجهة سوى الامتناع إذ لم يذهب أحد إلى ثبوتيته محصَّلة»

این «ما» نافية است، یعنی صحیح نیست این که گفته‌اند: اگر جهات، موجود خارجی و عینی و متحصّل در خارج نباشند، البته به استثنای امتناع؛ برای این که احدی قائل نشده است که امتناع وجود خارجی دارد.

«لزم من عدمية المجموع مجموع المحذورات الثلاثة المذكورة في البيتين»

اگر جهات، عدمی و معدوم در خارج باشند، لازم می‌آید از معدوم بودن مجموع جهات - یعنی: وجوب و امکان - مجموع سه محذوری که در دو بیت بعد ذکر می‌کنیم، که محذور اول مربوط به امکان، و محذور سوم مربوط به وجوب، و محذور دوم مشترک بین آن دو می‌باشد.

«أو كل واحد من الثلاثة بأن يكون الخصوصية حيث وقعت على سبيل التمثيل»

یا لازم می‌آید که هر یک از آن سه محذور در هر یک از وجوب و امکان، راه یابد،

چرا؟ چون خصوصیت وجوب و امکان، که در آن محذورات ذکر شده است، بر روش تمثیل است و موضوعیت ندارد.

این عبارت احتیاج به توضیح بیشتری دارد: سه دلیلی که در دو بیت بعد به عنوان سه محذور برای فرض معدوم بودن جهات در خارج ذکر می‌کنند، دلیل اول از آنها درباره امکان است، و دلیل دوم هم درباره وجوب و هم درباره امکان است، و دلیل سوم درباره وجوب است. ایشان می‌گویند: یا این طور بگوییم: «لزم من عدمية المجموع مجموع المحذورات» اگر وجوب و امکان، در خارج موجود نباشند، مجموع این محذورات سه گانه لازم می‌آید، هر چند از مجموع این اشکالات یکی مربوط به امکان است، یکی مربوط به وجوب است. یا بگوییم: دلیل اول که درباره امکان است، امکان از باب مثال است، می‌شود به جای امکان وجوب را ذکر کنیم و آن دلیل درباره هر دوی آنها جاری است؛ و دلیل سوم هم که درباره وجوب است، باز وجوب از باب مثال است، به جای وجوب می‌شود امکان را بیاورید، پس هر یک از سه محذور در هر یک از وجوب و امکان، راه پیدا می‌کند.

لذا می‌گویند: «أو كل واحدٍ من الثلاثة» یا این که هر یک از این سه محذور در همه می‌آید. «بأن يكون الخصوصية حيث وقعت على سبيل التمثيل» به این بیان که خصوصیت وجوب یا امکان در هر یک از آن سه دلیل که ذکر شده از باب تمثیل بوده باشد.

در این جا یک قیاس استثنایی درست می‌شود، در قیاس استثنایی یک قضیه شرطیه می‌آورند بعد رفع لازم و تالی می‌کنند تا ملزوم و مقدم رفع شود، یا اثبات ملزوم و مقدم می‌کنند تا اثبات لازم و تالی شود، به این شکل: لو لم تكن هذه الجهات محصلة في الخارج، لزم هذه المحاذير الثلاث.

و لکن این محاذیر چون مردود و باطل است، پس باید آن جهات، در خارج محصل و موجود باشند. که البته حاجی رضی الله عنه بعد از هر یک از دلیل‌های سه گانه جواب می‌دهد و می‌گوید: هیچ محذوری لازم نمی‌آید.

«أحدها: أنه حينئذٍ قولنا: إمكانه لا كان عين قولنا: لا إمكان له»

یکی از آن ادله این است که: اگر جهات مزبور وجود خارجی نداشته باشند، در این هنگام این که می‌گوییم: فلان چیز ممکن است اما امکانش در خارج موجود نیست، این امکان منفی و نفی شده عین نفی امکان است، یعنی عین این است که بگوییم: آن چیز امکان ندارد، لا إمكان له. نظیر همان که عرض کردم: چه بگوییم: من پول ندارم، چه بگوییم: پول دارم اما پول موجود نیست، پس بالأخره چیزی ندارم.

«إذ لا ميز في الأعدام، فيلزم أن لا يكون الممكن ممكناً. هذا خلف»

برای این که بین عدم‌ها امتیازی نیست، جلوتر هم داشتیم: لا ميز في الأعدام من حيث العدم، چه بگوییم: فلان شیء امکانه لا كان، یعنی امکانش در خارج نیست، و چه بگوییم: فلان شیء لا امکان له، یعنی امکانی برای آن در خارج نیست، و قهراً لازم می‌آید که ممکن، ممکن نباشد، و این خلاف فرض است؛ چون فرض این است که می‌گوییم: فلان چیز ممکن است، اما وقتی که گفتیم: امکانش وجود خارجی ندارد یعنی آن چیز ممتنع است.

مرحوم حاجی از این دلیل، جواب می‌دهد به این که:

«و وجه البطلان أن الإمكان حينئذٍ هو الأمر العدمي»

وجه بطلان این استدلال که قبلاً اشاره کردیم که: «ما صحَّ أن لو لم يكن...» این است که: امکان، بنا بر این که امر عقلی و ذهنی باشد و موجود در خارج نباشد، یک امر عدمی است، یعنی یک امری است که خارجیت ندارد.

«و نفی الإمكان هو رفع هذا الشيء العدمي»

و نفی امکان، (یعنی لا امکان له، که بگوییم: فلان شیء ممکن امکان خارجی ندارد، که البته این حرف غلطی است) این نفی امکان، رفع همین شیء عدمی می‌باشد. «و الشيء مطلقاً و رفعه متناقضان و الأعدام باعتبار ما يضاف إليها متمایزة، كما مر». شیء مطلقاً - چه امر وجودی باشد چه عدمی - و رفع آن شیء با هم متناقضند، و لا



امکان و امکان چون نقیضان هستند باید از هم متمایز باشند، و اعدام به اعتبار مضافّ  
 الیه خود یک میزی دارند، امکان، در خارج موجود نیست و عدم دارد، اما لا امکان،  
 نفی و عدم همین عدم است و عدم با عدمِ عدم به طور مسلّم با هم فرق می‌کند.  
 «و ثانیها: أنّه رفع النقیضین لزم»

دلیل دوّم آن‌ها این است که گفته‌اند: اگر وجوب و امکان عدمی باشند رفع نقیضین  
 لازم می‌آید.

«لأنّه إذا كان الوجود و الإمكان عدمیین و اللاوجود و اللإمكان أيضاً عدمیان و  
 كون النقیضین عدمیین هو معنی ارتفاعهما یلزم المحذور»

زیرا وقتی که وجوب و امکان، عدمی باشند، لا وجوب و لا امکان هم که عدمی  
 هستند، و این که دو نقیض هر دو عدمی باشند این یعنی همان رفع نقیضین، پس  
 محذور لازم می‌آید، که همان ارتفاع نقیضین باشد؛ پس وجوب و امکان باید امر  
 وجودی باشند.

«و وجه البطلان أوّلاً: النقض بالعمی و اللاعمی»

این دلیل هم درست نیست و وجه بطلانش هم این است که:  
 اوّلاً: به شما یک جواب نقضی می‌دهیم به مثل اعمی و لا اعمی که هر دو عدمی  
 هستند ولی ارتفاع نقیضین هم لازم نمی‌آید؛ زیرا هر چند اعمی و لا اعمی هر دو  
 معنایی عدمی هستند، ولی خارجاً هر دو نسبت به موضوع واحد رفع نمی‌شوند،  
 شخص نابینا مصداق اعمی است ولی مصداق لا اعمی نیست، مصداق لا اعمی  
 شخص بیناست که او هم مصداق اعمی نیست.

«و ثانیاً: الحلّ فإنّ معنی ارتفاع النقیضین فی المفردات عدم صدقهما علی شیء بأن لا  
 یصدق الوجود و اللاوجود مثلاً علی شیء لا عدمیتّهما فی أنفسهما»  
 و ثانیاً: جواب حلّی می‌دهیم، و آن این که، معنای ارتفاع نقیضین در مفردات عدم  
 صدق دو نقیض بر یک شیء است، به این که مثلاً وجوب و لا وجوب بر موضوع

واحد هیچ کدام صدق نکنند، نه این که صرف عدمی بودن آن دو به خودی خود ارتفاع نقیضین باشد.

«و ثالثها: أنه حينئذ الواجب عنه، أي عن الواجب الوجوب ينحسم، أي ينقطع و يزول» دلیل سوّم این که: اگر وجوب، اعتباری باشد وجوب از خدای واجب منقطع و زائل می شود. ضمیر «عنه» به واجب برمی گردد، «الواجب عنه» یعنی از آن واجب، «ینحسم»، یعنی زائل و منقطع می شود، چرا؟ برای این که وجوب در این صورت یک امر انتزاعی و اعتباری است، و یک وقت ما آن را انتزاع و اعتبار می کنیم یک وقت نمی کنیم.

«بیانه أنّ الوجوب إذا كان اعتبارياً لزم أن لا يكون الواجب واجباً إلا عند اعتبار العقل وعند عدمه لم يكن وجوب»

بیان اشکال این که: وقتی که وجوب امر اعتباری باشد لازم می آید واجب به خودی خود واجب نباشد، بلکه وقتی که عقل وجوب را برای آن اعتبار کند می شود واجب، و وقتی که عقل آن را اعتبار نکند وجوبی در کار نیست.

«و وجه البطلان النقض بالامتناع، بل بالشيئية»

اما وجه بطلان این دلیل این است که:

اولاً: نقض به امتناع می کنیم، بلکه به شیئیت، مثلاً اجتماع نقیضین ممتنع است یا شریک الباری ممتنع است، اگر امتناع عدمی و امر اعتباری باشد تا مادامی که عقل حکم به امتناع اجتماع نقیضین یا شریک الباری نکند، باید اجتماع نقیضین محال نباشد، یا شریک الباری ممتنع نباشد، در حالی که این طور نیست و اجتماع نقیضین و شریک الباری، با قطع نظر از اعتبار امتناع برای آنها، به خودی خود ممتنع هستند، و بنابر دلیل سوّم باید گفته شود که: امتناع آنها امری وجودی و موجود در خارج است، با این که عدمی بودن امتناع و معدوم بودن آن در خارج مورد پذیرش همگان است.

همچنین است سخن درباره شیئیت، زیرا همه اشیاء، شیء هستند، با این که شیئیت از معقولات ثانیه است و در خارج مابزائی و رای ذات اشیاء ندارد، پس طبق دلیل سوّم تا عقل نگوید این شیء شیء است نباید شیء باشد. این جواب نقضی است.

«و الحلّ بأنّ اتّصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه»

ثانیاً: جواب حلّی به این بیان است که: اتصاف ذات به یک صفتی در یک ظرفی - مثلاً در ظرف واقع و خارج - اقتضای ثبوت آن صفت در آن ظرف را ندارد، با این که آن صفت در خارج وجود ندارد اما ذات می تواند در خارج متصف به آن صفت باشد، همان طور که زید در خارج متصف به کوری است هر چند کوری در خارج موجود نیست.

«مع أنّ الكلام إنّما هو في الوجود الذي هو كيف النسبة»

علاوه بر آن، کلام ما درباره وجوبی است که آن وجوب کیفیت نسبت باشد، نه وجوبی که عین شدت و تأکّد وجود است. بنابراین اگر ما قائل شدیم به این که وجوبی که کیفیت نسبت است وجود خارجی ندارد و یک امر اعتباری انتزاعی است، از این سخن لازم نمی آید که واجب الوجود به خودی خود و با قطع نظر از اعتبار ما واجب نباشد؛ زیرا وجوب خدا و واجب الوجود بودن او، معنایش شدت و تأکّد وجود است و وجوب به این معنا عین ذات و هستی او است.

## غرر في بيان أقسام كل واحد من المواد الثلاث

وكل واحد لدى الأكياس      بالذات و الغير و بالقياس  
إلا في الإمكان فغيري سلب      فليس ما بالذات منها ينقلب  
ما بالقياس كالمضايفين      ثمّت كالمفروض واجبين

\* \* \*

و كل واحد من الوجوب و الإمكان و الامتناع لدى الأكياس بالذات  
والغير، أي و بالغير و بالقياس. فيحصل من ضرب ثلاثة في ثلاثة تسعة،  
مثل الوجوب بالذات و الوجوب بالغير و الوجوب بالقياس إلى الغير، و قس  
عليه الباقي.

إلا في الإمكان فغيري، أي الإمكان بالغير سلب من أقسامه، فبقي  
الأقسام المتحققة ثمانية.

فليس ما بالذات منها، أي من كل واحدة من هذه المواد ينقلب إلى  
الأخرى. ذكر هذه المسألة بالفاء المفيدة للسببية للإشعار بدليل امتناع  
الإمكان بالغير، إذ لو كان الشيء ممكناً بالغير، فإمّا أن يكون في حدّ ذاته  
واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً، إذ القسمة إلى الثلاثة على سبيل الانفصال  
الحقيقي، فلا يجوز الخلو عنها. فعلى الأولين يلزم الانقلاب و على الأخير  
يلزم أن يكون اعتبار الغير لغواً.



## غررٌ في بيان أقسام كلِّ واحد من الموادِّ الثلاث

این بحث، بحث مفیدی است و در مباحث اعتقادی هم به کار می‌آید. در هر صورت موادّ و جهات ثلاث که عبارت از وجوب و امکان و امتناع است، در یک تقسیم ابتدایی هر کدام از این‌ها یا بالذات یا بالغیر و یا بالقیاس است که مجموعاً نه قسم می‌شود؛ منتها با دقت عقلی یک قسم از این نه قسم که امکان بالغیر باشد محال است، پس هشت قسم باقی می‌ماند.

### توضیح مطلب:

حصر کیفیت نسبت در این سه جهت، حصر حقیقی و عقلی است، هر نسبتی را که تصور کنیم عقلاً یا به نحو ضرورت یا به نحو امتناع و یا به نحو امکان است. حصر عقلی دایر بین نفی و اثبات است و ما هر نسبتی را که ملاحظه می‌کنیم یا عقل حکم می‌کند به ضرورت و وجوب آن، یا حکم می‌کند به امتناع آن، یا این که حکم می‌کند به امکان آن، مثلاً زوجیت اربعه را اگر تصور کنید، حکم می‌کنید به ضرورت وجود آن، و اگر فردیت را برای اربعه تصور کنید، حکم می‌کنید به ضرورت عدم آن، و اگر چیزی نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش، این می‌شود امکان. پس امتناع، ضرورت عدم است، وجوب، ضرورت وجود است، و امکان یعنی نه وجود ضرورت دارد و نه عدم. وجوب یک نحوه اقتضا است، امتناع هم یک نحوه اقتضا است، این دو امر وجودیند، اما امکان معنایش لا اقتضا و مفهوم عدمی است، یعنی سلب ضرورت وجود و عدم.

پس این حصر و تقسیم، حصر و تقسیم عقلی است که در قالب قضیه به صورت قضیه منفصله حقیقیه بیان می‌شود، یعنی هر چیزی یا ضرورت دارد یا ضرورت

ندارد، و آنچه ضرورت دارد یا ضرورت وجود دارد یا ضرورت عدم، آنچه ضرورت وجود دارد واجب است، آنچه ضرورت عدم دارد ممتنع است و آنچه هیچ ضرورتی ندارد ممکن است، که چون این تقسیم سه قسم دارد: وجوب، امتناع و امکان، در واقع قضیه منفصله به دو قضیه منفصله حقیقی بازگشت می نماید:

۱- هر چیزی یا ضرورت دارد یا ندارد.

۲- آنچه ضرورت دارد یا ضرورت وجود دارد یا ضرورت عدم.

خلاصه این که: نمی شود یک چیز هم واجب باشد هم ممتنع، یا هم واجب باشد و هم ممکن و نمی شود که هیچ کدام هم نباشد، بالأخره یکی از این ها هست، نسبت در قضیه هم خالی از یکی از این ها نیست.

گفتیم: هر کدام از جهات ثلاث یا بالذات یا بالغير و یا بالقیاس است.

بنابراین بالذات از آن ها سه قسم است: وجوب بالذات، امتناع بالذات، امکان بالذات.

#### جهات ما بالذات:

بالذات یعنی نفس تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن ها با قطع نظر از هر چیز دیگر، کافی است در این که عقل حکم بکند به این که شیء، ضرورت یا امتناع و یا امکان دارد، یعنی تصور در این موارد مستلزم تصدیق است،<sup>(۱)</sup> اگر شما چیزهایی که

۱- بیان مزبور برای توضیح «بالذات» به لحاظ عالم اثبات و شناخت ما نسبت به مابالذات است، و حاصل سخن در این جهت این است که مابالذات واسطه در اثبات و دلیل ندارد؛ اما این که مابالذات به حسب عالم ثبوت و واقع و قطع نظر از عالم ذهن و علم ما چه ویژگی دارد، که اساساً همین جهت مورد بحث است، تعرضی به آن نشده است.

به لحاظ عالم ثبوت و واقع، مابالذات چیزی است که ثبوت و تحققش حیثیت تعلیلی و تقییدی (واسطه در ثبوت و عروض) ندارد و به خودی خود ثابت و متحقق است؛ در مورد بحث هم هر یک از اقسامی که بالذات هستند در ثبوت خود حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارند، و آن اقسامی که بالغيرند آن «غير» حیث تعلیلی و علت برای ثبوت آنهاست، و آن اقسامی هم که بالقیاس الی الغيرند «قیاس به غير» به عنوان قید در لحاظ اخذ شده و حیث تقییدی برای ثبوت آن اقسام است. (اسدی)

می‌گویند تصورش مستلزم تصدیق است را واقعاً خوب تصور کنید به راحتی حکم و تصدیق می‌کنید؛ مثلاً اجتماع نقیضین معنایش چیست؟ اگر شما خوب آن را تصور کنید حکم می‌کنید به این که اجتماع نقیضین ممتنع است. یا مثلاً زوجیت اربعه را، وقتی درست تصور کنید حکم می‌کنید به این که: الأربعة زوجٌ بالضرورة.

برای حکم به زوجیت اربعه دنبال هیچ علت و دلیل و چیز دیگری نمی‌گردیم، اگر ما اربعه را در ذهنمان بیاوریم و ذهنمان را از هر چیزی خالی کنیم و دنبال علت و مقارن و چیز دیگر نگردیم می‌بینیم ذهن ما در حکم به زوجیت برای اربعه توقف نمی‌کند.

امتناع ذاتی نیز این است که نفس تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن‌ها کافی است در این که حکم کنید به امتناع، مثل ارتفاع نقیضین یا اجتماع نقیضین، هر کس معنای اجتماع نقیضین را درک کند یا معنای ارتفاع نقیضین را درک کند دنبال آن حکم می‌کند به امتناع آن.

امکان ذاتی هم یعنی این که نفس تصور موضوع و محمول و نسبت آن دو با هم کافی است که بگویی شیء ممکن است، مثلاً عقل ما ماهیت انسان و وجود و عدم و نسبت بین ماهیت و وجود و عدم را که ملاحظه می‌کند می‌بیند نه وجود در ماهیت انسان خوابیده نه عدم، انسان می‌شود موجود باشد، می‌شود نباشد، اگر علتش موجود باشد باید موجود باشد، اگر علتش نباشد موجود نیست.

مراد ما از امکانی که این جا از آن بحث می‌کنیم، امکان خاص است، امکانی است که قسیم و جوب و امتناع است نه امکان عام، امکان عام بعد بحثش می‌آید، معنای امکان خاص سلب ضرورت وجود و عدم است.

این‌ها معانی ضرورت بالذات و امتناع بالذات و امکان بالذات بود.

### جهات ما بالغير:

اما بالغير از این جهات، یعنی این که ضرورت یا امتناع یا امکان از ناحیه ذات شیء



و به خودی خود نباشد، بلکه به سبب غیر باشد.

و جوب، همان اقتضای وجود است، امتناع هم اقتضای عدم است، اما امکان معنایش لا اقتضا بودن نسبت به وجود و عدم است؛ وقتی که امر ممکن به خودی خود، نسبت به وجود و عدم لا اقتضا باشد، این منافات ندارد با این که از ناحیه غیر، اقتضای وجود و یا اقتضای عدم پیدا بکند، تمام ممکنات همین طور هستند، تمام ممکنات بالذات ممکنند یعنی نسبت به وجود و عدم لا اقتضا هستند، اما اگر علت آن‌ها موجود باشد ضرورت وجود دارند، و چنانچه علت آن‌ها موجود نباشد ضرورت عدم دارند؛ از این روست که می‌گویند: هر ممکنی با این که ممکن است محفوف به ضرورتین است: ضرورت به شرط علت و ضرورت به شرط محمول؛ که بحث آن در آینده مطرح می‌گردد؛ ماهیت انسان من حیث هی لیست إلا هی، نه وجود در آن خوابیده نه عدم، پس نه وجود برای آن ضرورت دارد نه عدم ضرورت دارد، یعنی می‌شود باشد می‌شود نباشد، حالا یک چنین چیزی که ممکن الوجود بالذات است اگر فرض کردیم که علت تامه‌اش بالای سرش موجود باشد بالضروره و حتماً موجود می‌شود، بنابراین هر ممکنی به واسطه وجود علت ضرورت وجود پیدا می‌کند، همین که علت تامه‌اش آمد حتمیت و وجوب وجود پیدا می‌کند، الشيء ما لم یجب لم یوجد، هیچ چیزی تا واجب نشود موجود نمی‌شود، واجب بشود یعنی چه؟ یعنی از ناحیه علت طوری بشود که دیگر راه مفری از وجود پیدا کردن نداشته باشد، آن وقت قطعاً موجود می‌شود، لذا می‌گویند، الشيء وَجَبَ فُوجِدَ، پس این جا علت به ممکن معلول، وجوب وجود داده، این «وَجَبَ» از ناحیه علت است، به این می‌گویند: وجوب بالغیر، یعنی وجوبی که معلول از ناحیه علت پیدا کرده است.

و اگر علت یک امر ممکن بالذات موجود نباشد، محال و ممتنع است که آن امر ممکن، موجود بشود، این می‌شود امتناع بالغیر، یعنی امتناعش منتسب به عدم علت وجود است، در واقع در عدمش علت نمی‌خواهد و همان عدم علت وجود امر

ممکن، مجازاً علت عدم امر ممکن است، چنان‌که قبلاً گفتیم: *كذلك في الأعدام لا عليّة*، همان عدم علت وجود کافی است که معلول موجود نشود. بنابراین، این‌که شیء ممتنع بالغير و از ناحیه غیر، امتناع پیدا کرده است، یعنی از ناحیه علتش امتناع پیدا کرده است، منتها علت عدم همان عدم علت وجود است. پس با این‌که یک شیئی ممکن بالذات است اما ممکن است واجب بالغير بشود یا ممتنع بالغير بشود.

اما امکان بالغير نداریم، به جهت این‌که امکان بالغير یعنی چیزی غیر از آن چیزی که بنا بر فرض ممکن بالغير است امکان را به آن ممکن بدهد و این امر معقولی نیست؛ زیرا چنان‌که قبلاً هم گفتیم: انقسام جهات به سه قسم به نحو منفصله حقیقه است. بنابراین، سؤال می‌کنیم: این چیزی که بنا بر فرض، ممکن بالغير است، به حسب ذات خودش چه جهتی دارد؟ سه فرض وجود دارد: یا به خودی خود و بالذات واجب است یا ممتنع یا ممکن. اگر بگویید: بالذات واجب است، یا بگویید: بالذات ممتنع است، می‌گوییم: چیزی که ذاتش ممتنع یا واجب است نمی‌شود امکان را به آن داد، یعنی چیزی که ذاتاً واجب است و اقتضای وجود دارد یا ذاتاً ممتنع است و اقتضای عدم دارد نمی‌تواند ممکن بالغير باشد یعنی به واسطه امر دیگری خصیصه ذاتی خود را از دست بدهد و نسبت به وجود و عدم لا اقتضا شود، چون انقلاب در ذات لازم می‌آید، *والذاتي لا يختلف ولا يتخلف*، ذاتی شیء اختلاف و تخلف پیدا نمی‌کند. و اگر بگویید: بالذات ممکن است می‌گوییم: اگر بالذات ممکن است دیگر امکان بالغير لغو و یک چیز زائدی است، چون وقتی که بالذات لا اقتضا باشد، اگر غیر از آن بخواهد دوباره به آن لا اقتضایی بدهد، این تحصیل حاصل است.<sup>(۱)</sup> لذا امکان بالغير نداریم.

۱- ممکن است گفته شود: ماهیت به حسب ذات خود نسبت به وجود و عدم لا اقتضا بوده و امکان ذاتی دارد، و به فرض این‌که از ناحیه غیر هم لا اقتضائیت و امکان دیگری پیدا کند آن امکان غیر

توضیح متن:

«و کُلِّ واحدٍ من الوجوب و الإمكان و الامتناع لدى الأکیاس بالذات و الغير، أي و بالغير و بالقیاس»

یعنی و هر یک از وجوب و امکان و امتناع، نزد آدم‌های زیرک یعنی اندیشمندان و فلاسفه، به سه قسم بالذات و بالغير و بالقیاس تقسیم می‌شوند.

«فیحصل من ضربِ ثلاثةٍ في ثلاثةٍ تسعةٌ، مثل الوجوب بالذات و الوجوب بالغير و الوجوب بالقیاس إلى الغير، و قس عليه الباقي»

پس از ضرب سه در سه نه قسم به دست می‌آید، مثل وجوب بالذات، وجوب بالغير، وجوب بالقیاس الی الغير، و قیاس کن بر آن باقی اقسام را، یعنی امتناع و امکان را، پس آن دو نیز این اقسام را دارند، مثل امتناع بالذات، امتناع بالغير، امتناع بالقیاس.

«إلا في الإمكان فغيري، أي الإمكان بالغير سلب من أقسامه»

است نه ذاتی، پس آنچه از سوی غیر حاصل می‌شود مغایر با آن چیزی است که از ناحیه ذات ماهیت حاصل است. بنابراین ادعای لزوم تحصیل حاصل در مورد فرض از سوی مرحوم حاجی و دیگران، ناموجه است.

تحقیق مطلب این است که گفته شود: امکان، کیفیت نسبت ماهیت به وجود است و با توجه به این‌که هر ماهیت نمی‌تواند بیش از یک وجود داشته باشد نسبت ماهیت به وجود هم متعدد نیست و با متعدد نبودن نسبت، کیفیت نسبت هم که همان امکان است بیش از یکی نیست، و آن فقط امکان ذاتی است.

ممکن است گفته شود: همان‌طور که ماهیت می‌تواند هم امکان ذاتی و هم وجوب بالغير که آن نیز کیفیت نسبت ماهیت به وجود است هر دو را همزمان داشته باشد، چرا نتواند امکان ذاتی و امکان غیری را با هم داشته باشد؟ اگر اشکال در مورد دوم، چنان‌که گفتید از ناحیه وحدت نسبت ماهیت به وجود است، در مورد اول نیز این اشکال باید باشد. ولی در جواب گفته می‌شود: امکان ذاتی، صفت ماهیت من حیث هی و لایشرط است، ولی وجوب غیری صفت ماهیت موجود و بشرط الوجود است. و به تعبیر دقیق‌تر، وجوب غیری در حقیقت، صفت وجودی است که وابسته به غیر است. بنابراین، موصوف این دو جهت متعدد است و محذوری را به دنبال ندارد، به خلاف امکان ذاتی و امکان غیری که بر فرض اجتماعشان هر دو باید صفت ماهیت من حیث هی باشند و طبعاً محذور تعدد کیفیت نسبت با فرض وحدت نسبت را در پی دارد. (اسدی)

به جز در امکان، پس امکان غیر ی یعنی امکان بالغیر از اقسام سلب شده است، یعنی امکان بالغیر نداریم.

«فبقي الأقسام المتحققّة ثمانية»

بنابراین اقسامی که باقی می ماند هشت قسم است.

«فليس ما بالذات منها، أي من كلّ واحدة من هذه الموادّ ينقلب إلى الأخرى»

پس مابالذات از هر یک از این سه قسم منقلب نمی شود به دیگری؛ برای این که: الذاتی لا يتخلف، و لا يختلف، ذاتی شیء هرچه هست تخلف پیدا نمی کند.

«ذكر هذه المسألة بالفاء المفيدة للسببية للإشعار بدليل امتناع الإمكان بالغیر»

آوردن این مسأله که گفت: «فليس مابالذات منها ينقلب» با فای که مفید سببیت است، برای این است که به شما بفهمانیم که امکان بالغیر ممتنع است. در حقیقت می خواهد دلیل بر این که امکان بالغیر نداریم را ذکر کند.

«إذ لو كان الشيء ممكناً بالغیر فإمّا أن يكون في حدّ ذاته واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً»

چگونه آن مسأله دلیل بر امتناع الامکان بالغیر است و چرا امکان بالغیر نداریم؟ برای این که اگر یک چیزی ممکن بالغیر باشد این شیء به حسب ذات، یعنی با قطع نظر از غیر ذاتش، یا واجب است و یا ممتنع است و یا ممکن است. شما می گویند: هیچ کدام نباشد، می گوئیم: نمی شود چرا؟

«إذ القسمة إلى الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يجوز الخلوّ عنها»

چون تقسیم کردن جهت به سه قسم به نحو قضیه منفصله حقیقیه است، پس جایز نیست که نسبت خالی از هر سه باشد. پس ممکن بالغیر هم به حسب ذات باید یکی از این سه قسم باشد.

«فعلى الأوّلین يلزم الانقلاب وعلى الأخير يلزم أن يكون اعتبار الغير لغواً»

پس اگر به حسب ذات، واجب و یا ممتنع باشد، و بخوهد به واسطه غیر، ممکن بالغیر بشود انقلاب ذاتی لازم می آید و انقلاب در ذات محال است.

و اگر بگویید: به حسب ذات، ممکن است، می‌گوییم: این‌که پای غیر در میان کشیده شود و غیر بخواهد به آن امکان بدهد لغو است، چرا؟ برای این‌که وقتی خودش بالذات ممکن است معنا ندارد که دیگری به آن دوباره امکان بدهد.

**اشکال:** این‌جا لازم است به یک نکته‌ای اشاره کنیم: شما اشکال نکنید که چرا در مواردی که شیء به حسب ذات دارای وجوب یا امتناع است اگر شیء به واسطه غیر امکان پیدا کند انقلاب لازم می‌آید، اما یک چیزی که ذاتاً ممکن است اگر وجوب بالغیر یا امتناع بالغیر پیدا کند چطور در این‌جا انقلاب لازم نمی‌آید؟

**جواب:** در مورد وجوب و امتناع ذاتی، ذات، مقتضی وجود یا مقتضی عدم است، و به عبارتی وجوب همان اقتضای ذاتی وجود و امتناع همان اقتضای ذاتی عدم است، و در واقع، ذات، مقید و مشروط به اقتضاء و بشرط شیء نسبت به آن است، لذا عوض نمی‌شود، اما امکان، اقتضای چیزی نیست، امکان یک امر عدمی است، لا اقتضا و لا بشرط بودن نسبت به وجود و عدم است؛ پس سزاین‌که امکان ذاتی با وجوب بالغیر یا امتناع بالغیر جمع می‌شود این است که امکان لا اقتضا است و از ناحیه علت اقتضا پیدا می‌شود و این دو امر با هم منافاتی ندارد، اما وجوب و امتناع ذاتی اقتضای بالذات است، چیزی که اقتضای بالذات است دیگر نمی‌شود از ناحیه غیر لا اقتضا بشود، ممکن به حسب ذات نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم؛ علت آن‌که آمد به واسطه آن علت اقتضای وجود یا عدم پیدا می‌شود؛ و به همین جهت گفتیم که: وجوب بالغیر و امتناع بالغیر داریم، اما امکان بالغیر نداریم.

عرض کردم: وجوب بالغیر یا امتناع بالغیر از ناحیه علت است، ممکن است که به حسب ذات لا اقتضا است علت وجود به آن وجوب می‌دهد، دلیل عرفی آن را ذکر کردیم، این ارتکازی ذهن است که اگر علت تامه چیزی موجود باشد نمی‌شود آن چیز موجود نشود، اگر موجود نشود حتماً یک خللی در علت است؛ پس علت تامه کارش این است که معلول را به سرحد وجوب می‌رساند تا معلول در تنگنا قرار بگیرد و

موجود بشود، هر معلول ممکنه که می خواهد موجود بشود در رتبه اول واجب الوجود می شود بعد موجود می شود، این وجوب را می گویند: وجوب بالغير. و اگر ممکن، معدوم است لابد وجودش ممتنع است و به سرحد امتناع رسیده است، و از ناحیه عدم علت وجود، ممتنع الوجود شده است.

بنابراین، وجوب بالغير و امتناع بالغير داریم ولی امکان بالغير نداریم. تا این جا ذاتی و بالغير از جهات را بیان کردیم: وجوب بالذات، امتناع بالذات، امکان بالذات، وجوب بالغير، امتناع بالغير، این ها پنج قسم است، سه قسم دیگر هم داریم: وجوب و امتناع و امکان بالقياس، که إن شاء الله بعداً مورد بحث قرار می گیرد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس پنجاه و چهارم ﴾

ثمّ أشرنا إلى أمثلة ما بالقياس من الثلاثة بقولنا: ما بالقياس أي ما بالقياس من المجموع كمجموع هذه الأمثلة، فقولنا: كالمضايقين مثال للواجب بالقياس إلى الغير و للممتنع بالقياس إلى الغير. فلأول باعتبار وجودهما و للثاني باعتبار وجود أحدهما و عدم الآخر.

و بالجملة المتضايقان، وضعاً و رفعاً و جمعاً موضوع المثالين.

و تلخيص المقام: أنّ الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقّق الشيء بالنظر إلى الغير، على سبيل الاستدعاء الأعمّ من الاقتضاء و يرجع إلى أنّ الغير يأبى ذاته إلاّ أن يكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي، كما في الوجوب بالقياس المتحقّق في المعلول بالنسبة إلى العلة أو بحاجة ذاتية، كما في الوجوب بالقياس المتحقّق في العلة بالنظر إلى المعلول، أو باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء منهما و لا من أحدهما، كما في وجودي المتضايقين. فكلّ واحد منهما واجب بالقياس إلى الآخر لا بالآخر، إذ لا عليّة بين المتضايقين. فالوجوب بالقياس يجتمع مع الوجوب الذاتي والغيري وينفرد عنهما أيضاً.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### ما بالقیاس الی الغیر:

گفتیم: جهات ثلاث یعنی وجوب و امکان و امتناع، هر کدام یا بالذات یا بالغیر و یا بالقیاس هستند که مجموعاً نه قسم می شود. یک قسم از این نه قسم که امکان بالغیر باشد محال است، پس هشت قسم باقی می ماند، که پنج قسم آن را بحث کردیم، سه قسم دیگر - یعنی وجوب و امتناع و امکان بالقیاس - باقی مانده است که باید بیان کنیم. جهات بالقیاس اهمیت زیادی دارد؛ چون در باب اصول عقاید و جاهای مختلف مفید است؛ تصدیق به آن جهات هم آسان است، منتها در تصور آن باید دقت مختصری بکنید.

وجوب بالقیاس این است که یک شیء نسبت به شیء دیگری که سنجیده می شود با مقایسه و نظر به آن شیء دیگر حتمیت و ضرورت وجود پیدا کرده و متّصف به وجوب می شود؛ به عبارت دیگر: وقتی وجود شیء دیگر را در نظر می گیریم آن شیء اول حتماً باید با توجه به وجود شیء دیگر وجود داشته باشد و نمی شود شیء دیگر موجود بوده باشد ولی شیء اول موجود نباشد، این معنای وجوب بالقیاس است.

بر این اساس هر معلولی نسبت به علت تامه خودش وجوب بالقیاس دارد، هر علت هم نسبت به معلول خود وجوب بالقیاس دارد، همچنین دو معلول که یک علت دارند، آن دو معلول نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند؛ بنابراین، این که می گوئیم:

معلول نسبت به علتش واجب بالقیاس است یعنی چه؟ یعنی اگر معلول را با علت خودش مقایسه کردیم، عقل می‌گوید: اگر علت باشد معلول هم حتماً هست، و عکس آن هم یعنی این که می‌گوییم: علت نسبت به معلول خود واجب بالقیاس است، همین طور است، برای این که عقل می‌گوید: اگر معلول باشد علت آن هم باید باشد، بعبارةً آخری: وجوب بالقیاس ناشی از رابطه لزومی و ضروری بین دو شیء است؛ علت مستلزم معلول است، معلول هم لازمه علت است، دو معلول یک علت هم با هم متلازم هستند، یعنی هیچ کدام از این‌ها از یکدیگر قابل انفکاک نیستند؛ بالأخره تلازم و لزوم، وجوب بالقیاس می‌آورد، اگر به معلول نگاه کنیم به زبان حال می‌گوید: اگر علت تامه من وجود داشته باشد من نیز باید باشم، چرا؟ از باب این که علت تامه، مقتضی تام معلول خودش است، وقتی که اقتضای تام علت هست دیگر نمی‌شود که معلول آن، موجود نباشد.

پس عقل حکم می‌کند به وجوب معلول در موردی که علت تامه آن موجود باشد. به عکس آن هم، در صورتی که معلول موجود باشد، علت آن هم حتماً باید موجود باشد؛ برای این که معلول موجود احتیاج به علت موجود دارد، و این حاجت مستلزم این است که علت آن هم حتماً موجود باشد.

پس یجب وجود المعلول عند وجود علته التامة، همین طور به عکس: یجب وجود العلة، عند وجود معلولها، از این حالت و رابطه لزومی بین دو طرف تعبیر به استدعای اعم از اقتضاء می‌کنند؛ زیرا از یک طرف، یعنی از ناحیه علت تامه نسبت به معلول خود اقتضا است، ولی از طرف دیگر، یعنی از سوی معلول نسبت به علت خود اقتضا نیست، بلکه وابستگی و حاجت و تقاضا است؛ المعلول یجب وجوده بالقیاس إلى العلة التامة، چرا؟ از باب این که علت تامه اقتضا دارد معلول را، به عکسش: العلة یجب وجودها بالقیاس إلى معلولها، چرا؟ برای این که معلول حاجت

دارد به علت، و چون حاجت دارد پس با فرض وجود معلول، وجود علت آن واجب است.

بنابراین از هر دو طرف علت و معلول نسبت به وجود هم استدعا و خواهش هست، هم علت تامه تکویناً می‌خواهد معلولش باشد و هم معلول تکویناً می‌خواهد علتش باشد، با این تفاوت که استدعا و خواهش از سوی علت تامه نسبت به معلول به نحو اقتضا و درخواست وجود دادن به معلول است و استدعا و خواهش از سوی معلول نسبت به علت به نحو تقاضا و درخواست وجود گرفتن از علت است؛ پس استدعای مورد بحث اعم از اقتضا است.

و اگر دو معلول، معلول یک علت باشند آن دو نیز نسبت به هم استدعا و خواهش دارند، مثل: ابوت و بنوت که متضایفان و در حقیقت معلول یک علت هستند، یک چیزی سبب و علت شده که این شخص شده پدر، و آن شخص شده پسر، این‌ها در پیدایش صفت و عنوان پدری و پسری در عرض هم هستند، بگذریم از این‌که ذات پدر سبب تولید ذات پسر است و این‌ها به گونه‌ای رابطه‌ی علت و معلول دارند، این را کار نداریم؛ بحث درباره‌ی صفت و عنوان ابوت و بنوت است که متکافی و در عرض هم هستند، مجامعت و تولید پدر، سبب شده است که هم پدر متصف به ابوت گردد و هم پسر متصف به بنوت؛ پس ابوت و بنوت در عرض هم معلول تولیدند و با هم متضایفند، ابوت، علت بنوت نیست، بنوت هم علت ابوت نیست، هر دو در عرض هم هستند.

دو امر مانند: ابوت و بنوت را می‌گویند: متضایفان، که معلول یک علت هستند.

بنابراین دو معلول در عرض هم، متلازم و خواهان و مستدعی هم هستند، از هم غریبه و بیگانه نیستند، در این مورد نیز دو معلول یک علت، نسبت به هم خواهش و

استدعای وجودی دارند، در حالی که هیچ یک نسبت به هم مقتضی نیستند و تنها علت آن دو است که نسبت به آن‌ها مقتضی می‌باشد.

پس وجوب بالقیاس، یعنی ضرورت وجود داشتن یک شیئی با مقایسه با وجود شیء دیگر، اعم از این که سر منشأ این ضرورت، اقتضای علت نسبت به معلول یا تقاضای معلول نسبت به علت باشد و یا صرف رابطه لزومی بدون هیچ اقتضا یا تقاضای وجودی بین طرفین باشد، چنان که در متضایفین این گونه است.

پس آنچه در تحقق ضرورت و وجوب بالقیاس معتبر است استدعا و خواهش مطلق وجود یک طرف، نسبت به وجود طرف دیگر است، که از آن تعبیر به «استدعای اعم از اقتضا» می‌کنند.

با توجه به آنچه گفته شد «امتناع بالقیاس» و «امکان بالقیاس» هم روشن می‌شود، و با مثال‌هایی که زده می‌شود مطلب روشن تر می‌گردد.

مرحوم حاجی برای امکان بالقیاس مثال می‌زند به دو واجب الوجوب، اگر دو واجب الوجوب را فرض کنیم این‌ها با هم امکان بالقیاس دارند، یعنی نه آن نسبت به این استدعا و درخواست وجود دارد نه این نسبت به آن، نظیر دو شاه که هیچ به هم باج ندهند، از این پرسیم آن باید باشد یا نه؟ می‌گوید: می‌خواهد باشد می‌خواهد نباشد به من ربطی ندارد، از آن هم پرسیم این باشد؟ او می‌گوید: می‌خواهد باشد می‌خواهد نباشد.

پس برای امکان بالقیاس مثال می‌زنیم به دو واجب الوجود فرضی و برای وجوب بالقیاس و امتناع بالقیاس هر دو، مثال می‌زنیم به متضایفین، مانند ابوت و بنوت، منتها وجود ابوت با وجود بنوت با هم تلازم و وجوب ابوت با عدم ابوت با عدم بنوت هم با هم تلازم و وجوب بالقیاس دارند، اما بین وجود ابوت با عدم بنوت امتناع بالقیاس است؛ برای این که معنای «امتناع بالقیاس»، ضرورت عدم یک شیء با مقایسه

باشیء دیگر است و در این مثال وجود ابوت با فرض و مقایسه عدم بنوت، محال و ممتنع است، نمی شود هیچ پسری در کار نباشد ولی پدری وجود داشته باشد. مرحوم حاجی در متن می گوید: ما در شعر خود به امثله «ما بالقیاس» اشاره کرده ایم، در حالی که «امثله» جمع مثال است، اقل جمع هم سه تا است، پس باید برای هر یک از وجوب بالقیاس، امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس، حد اقل یک مثال زده باشد تا تعبیر به امثله درست باشد؛ چون مثالی که در شعر برای وجوب بالقیاس می زند متضایفین است، برای امکان بالقیاس هم مثال می زند به دو واجب الوجوب، پس چرا می گوید: ما در شعر امثله بالقیاس را ذکر کرده ایم؟ در جواب می گوید: برای این که متضایفین، هم مثال وجوب بالقیاس است هم مثال امتناع بالقیاس. چگونه؟ می گوید: وضعاً، یعنی اگر وجود دو امر متضایف را در نظر بگیریم مثال وجوب بالقیاس است، رفعاً، همچنین اگر عدم دو متضایفین را در نظر بگیریم آن هم مثال وجوب بالقیاس است، جمعاً، یعنی اگر وجود یکی از دو متضایف را با عدم دیگری لحاظ کنیم، مثال امتناع بالقیاس است.

پس چون متضایفین هم مثال وجوب بالقیاس است هم مثال امتناع بالقیاس، در واقع می شود دو مثال، دو واجب الوجود فرضی هم یک مثال است، مجموعاً می شود سه مثال.

توضیح متن:

«ثمَّ أشرنا إلى أمثلة ما بالقیاس من الثلاثة بقولنا: ما بالقیاس أي ما بالقیاس من المجموع كمجموع هذه الأمثلة»

سپس اشاره کردیم به مثال های «ما بالقیاس» از مواد سه گانه، یعنی وجوب و امکان و امتناع، به این کلامان که گفتیم «ما بالقیاس»، یعنی آنچه بالقیاس است از مجموع

مواد ثلاث مانند مجموع این مثال هاست. می خواهد بگوید: هر یک از مثال ها برای هر یک از «ما بالقیاس» ها نیست بلکه مجموع آن ها برای مجموع «ما بالقیاس» است، چون دو مثال بیشتر نیست، اولی که «متضایفین» است مثال «وجوب بالقیاس» و «امتناع بالقیاس» است، دومی که «واجبین» است مثال «امکان بالقیاس» است، پس دو مثال برای سه قسم است.

«فقولنا: كالمضایفین مثال للواجب بالقیاس إلى الغیر و للممتنع بالقیاس إلى الغیر»

پس این که گفتیم: «كالمضایفین» مثال است برای «واجب بالقیاس إلى الغیر» و برای «ممتنع بالقیاس إلى الغیر».

«فلاؤل باعتبار وجودهما»

متضایفین مثال است برای اولی یعنی «واجب بالقیاس»، به اعتبار وجود هر دو امر متضایف، مثل ابوت و بنوت، یعنی وجود ابوت با وجود بنوت که نسبت به هم وجوب بالقیاس دارند، یعنی عقل می گوید: اگر ابوت موجود شد بنوت هم باید موجود بشود، و بالعکس.

«و للثانی باعتبار وجود أحدهما و عدم الآخر»

و «متضایفین» مثال است برای دومی یعنی «امتناع بالقیاس» به اعتبار وجود یکی و عدم دیگری، وقتی که ابوت موجود باشد عدم بنوت ممتنع است، یعنی باید بنوت موجود باشد، وجود ابوت با عدم بنوت با هم نمی سازند، وجود ابوت می گوید: عدم بنوت ممتنع است و همین طور عدم بنوت می گوید: وجود ابوت ممتنع است.

«و بالجملة: المتضایفان، وضعاً و رفعاً و جمعاً موضوع المثالین»

و خلاصه این که: متضایفان مثل ابوت و بنوت، «وضعاً» یعنی هر دو موجود باشند، «رفعاً» یعنی هر دو معدوم باشند، «جمعاً» یعنی یکی موجود باشد و دیگری معدوم، موضوع مثالین است، یعنی مورد مثال برای «وجوب بالقیاس» و «امتناع بالقیاس» است.

یک مثال هم برای «امکان بالقیاس» هست که بعد ذکر می شود. پس به اعتباری که گفته شد، دو مثالی که در شعر ذکر شده است می شود سه مثال، این که امثله (به صیغه جمع) گفتیم به این لحاظ است.

«و تلخیص المقام: أن الوجوب بالقیاس إلى الغير ضرورة تحقّق الشيء بالنظر إلى الغير»

و حاصل کلام در این مقام، یعنی در تعریف و تبیین اقسام «ما بالقیاس» این است که: «وجوب بالقیاس إلى الغير»، عبارت از ضرورت تحقّق چیزی در مقایسه با غیر است. بهترین تعبیری که بعضی از بزرگان کرده اند و ما گفتیم این طور است إذا كان الغير موجوداً لا بدّ من أن يكون هذا الشيء موجوداً، مثلاً اگر علت تامّه موجود باشد لا بدّ معلول هم موجود است، و همین طور اگر معلول موجود باشد لا بدّ علت آن هم موجود است؛ یعنی ضرورت وجود این شیء با مقایسه با آن شیء، که اگر آن هست این هم باید باشد به نحو قضیّه شرطیه.

«على سبيل الاستدعاء الأعمّ من الاقتضاء»

و این ضرورت به نحو درخواست و استدعاست که این استدعا اعم از اقتضاست. استدعا که می گوئیم اعم از احتیاج و اقتضا است.

می گوئیم: استدعا؛ چون می خواهیم همه موارد را بگیرد، علت نسبت به معلول مقتضی است و معلول نسبت به علت حاجت دارد، و بین معلولین یک علت نه اقتضا است و نه حاجت؛ و استدعا هم اقتضا و هم احتیاج و هم آن جایی که نه احتیاج و نه اقتضا باشد را شامل می شود.

«و يرجع إلى أن الغير يأبى ذاته إلا أن يكون للشيء ضرورة الوجود»

بالآخره معنای «وجوب بالقیاس» برگشتش به این است که آنچه «غیر» محسوب می شود ذاتش ابای از وجود دارد مگر این که برای آن شیء که با آن غیر، مقایسه شده



است، وجود ضرورت دارد، اگر از علت تامه بپرسیم، می‌گوید: باید معلول من همراه با من موجود باشد، پس معلول نسبت به آن وجوب بالقیاس دارد، اگر از معلول هم بپرسیم، می‌گوید: باید علت من همراه من موجود باشد، پس علت نسبت به آن وجوب بالقیاس دارد.

«سواء كان باقتضاء ذاتي كما في الوجوب بالقياس المتحقق في المعلول بالنسبة إلى العلة»

دیگر فرقی ندارد که این وجوب بالقیاس به سبب اقتضای ذاتی باشد، چنان‌که در وجوب بالقیاسی که معلول نسبت به علت دارد این چنین است. معلول وجوب دارد اگر علت آن موجود باشد، چرا؟ برای این‌که آن علت اقتضای این معلول را دارد.

«أو بحاجة ذاتية كما في الوجوب بالقياس المتحقق في العلة بالنظر إلى المعلول»  
یا این وجوب بالقیاس به سبب حاجت و نیاز ذاتی باشد، چنان‌که در وجوب بالقیاسی که علت نسبت به معلول دارد این‌گونه است. «بحاجة ذاتية» عطف به آن «اقتضاء ذاتي» است.

«بالنظر إلى المعلول» به این معنا که اگر از معلول بپرسیم می‌گوید: باید علت من همراه من موجود باشد، چرا؟ از جهت این‌که من به آن علت احتیاج دارم.  
«أو باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء منهما و لا من أحدهما كما في وجودي المتضایفین»

یا این وجوب بالقیاس به سبب استدعای مطلق از طرفین باشد، بدون این‌که اقتضایی از دو طرف یا از یکی از دو طرف نسبت به طرف دیگر وجود داشته باشد، مثل وجود دو امر متضایف، مثل وجود ابوت و وجود بنوت که با هم متضایفین و متکافی‌اند.

«فكل واحد منهما واجب بالقياس إلى الآخر لا بالآخر، إذ لا عليّة بين المتضایفین»

زیرا هر کدام از متضایفین نسبت به دیگری در صورتی که با دیگری مقایسه‌اش بکنید واجب است، یعنی اگر از این بررسی می‌گویید: باید او باشد، از آن هم بررسی می‌گویید: دیگری باید باشد، اما «لا بالآخر»، اما نه این که این، و خوب را به آن بدهد و یا آن، و خوب را به این بدهد؛ چون هیچ‌گونه علیت بین آن‌ها نیست، هیچ‌کدام و خوب را به دیگری نمی‌دهند اما هر دو معلول یک علت هستند، با هم تلازم دارند اما بین آن‌ها علیت نیست. لذا می‌گویید: «لا بالآخر»، نه این که و خوب به سبب دیگری باشد و یکی از آن دو آن را به دیگری بدهد، چرا؟ «إذ لا علیّة بین المتضایفین»، برای این که بین دو متضایف رابطه علیت نیست.

«فالوجوب بالقیاس یجتمع مع الوجوب الذاتي والغیری وینفرد عنهما أيضاً»

بنابراین، وجوب بالقیاس هم با وجوب ذاتی و هم با وجوب غیری جمع می‌شود و جدای از آن‌ها هم می‌آید، یعنی می‌شود با هیچ‌کدام نباشد، علت و معلول نسبت به یکدیگر وجوب بالقیاس دارند و علّة العلل وجوب ذاتی دارد، وجوب بالقیاس هم دارد، برای این که اگر از سلسله معلول‌ها پرسیم می‌گویند: باید خدا موجود باشد، چون تسلسل محال است، پس خدا نسبت به معلول‌ها متصف به وجوب بالقیاس است و وجوب ذاتی هم دارد، از آن طرف معلول‌ها وجوب بالغیر دارند، برای این که خدا به آن‌ها وجوب داده است، پس نسبت به او وجوب بالغیر دارند، وجوب بالقیاس هم دارند، برای این که وجود معلول واجب است در صورتی که علت آن موجود باشد.

«و ینفرد عنهما أيضاً» و می‌تواند وجوب بالقیاس باشد و وجوب ذاتی و غیری در کار نباشد، چنان که متضایفین این‌گونه‌اند، هر یک از متضایفین وجوب ذاتی ندارند و وجوب بالغیر هم نسبت به هم ندارند هر چند متضایفین یک علتی دارند که نسبت به آن وجوب بالغیر دارند، اما خود متضایفین وجوب بالغیر نسبت به هم ندارند، برای

این که نه این وجوب را به آن داده و نه آن وجوب را به این داده است، زیرا علت همدیگر نیستند.

بنابراین، وجوب بالقیاس با وجوب ذاتی می‌سازد مثل وجود خدا، با وجوب بالغیر هم می‌سازد مثل وجود معلول‌ها، و با متضایفین که وجوب ذاتی ندارند و وجوب غیری هم نسبت به هم ندارند می‌سازد.

این وجوب بالقیاس. اما امتناع بالقیاس الی غیر باشد برای جلسه بعد.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرين

## ﴿ درس پنجاه و پنجم ﴾

و الامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجود الشيء بالنظر إلى الغير بحسب الاستدعاء المطلق، كما في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة و عدمه بالنسبة إلى وجودها و كما في وجود أحد المتضايقين بالنسبة إلى عدم الآخر و عدمه بالنسبة إلى وجود الآخر. و هو أيضاً كسابقه في العموم.

و الإمكان بالقياس إلى الغير لا ضرورة وجود الشيء و عدمه بالنظر إلى الغير و يرجع إلى أنّ الغير لا يأبى عن وجوده و لا عن عدمه حين ما يقاس إليه. و هذا إنّما يتحقّق في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلّية و المعلولية أو الاتّفاق في علّة واحدة. و إلى مثاله أشرنا بقولنا ثمة -عاطفة- كالمفروض واجبين، إذ لا علاقة لزومية اقتضائية بينهما و إلاّ لم يكونا أو أحدهما واجباً. هذا خلف. فكلّ واحد منهما لا يأبى عن وجود الآخر و لا عن عدمه. و هذا الفرض له فوائد علمية أخرى كما في مسألة نفي الأجزاء عن الواجب و غيرها.



## بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در اقسام مواد ثلاث بود، گفتیم: هر یک از وجوب و امکان و امتناع یا بالذات یا بالغير یا بالقياس الی الغير است. و عرض کردیم: وجوب بالقياس در حقیقت، مفاد یک قضیه شرطیه است، که اگر فلان چیز موجود باشد این شیء نیز باید موجود باشد، مثلاً اگر علت تامه موجود باشد معلول آن هم باید موجود باشد؛ یا به عکس، اگر معلول موجود باشد باید علت آن هم موجود باشد.

امتناع بالقياس هم همین طور است، می‌گوییم: اگر فلان علت تامه موجود باشد عدم معلول آن علت، ممتنع است، یا اگر علت، معدوم باشد وجود معلول آن علت، ممتنع است، یا به عکس، اگر معلول، معدوم باشد وجود علت تامه اش ممتنع است و همین طور است متضایفین که در عرض یکدیگرند، اگر ابوت معدوم باشد وجود بنوت ممتنع است، اگر بنوت معدوم باشد وجود ابوت ممتنع است، از باب این که این‌ها متضایفند و متضایفین وجوداً و عدماً متکافی و هم آغوشند و باید با هم باشند، در حقیقت هر دو معلول یک علت هستند و از این رو با هم متلازم هستند.

برای وجوب بالقياس، موجودات نظام هستی بهترین مثال است، برای این که نظام هستی نظام علت و معلول و اسباب و مسببات است و همه این سلسله علل و معلولات منتهی می‌شود به اراده حق تعالی که علة العلل برای نظام آفرینش است، هر چند که ما توجه نداریم و به خیالمان بین افراد این نظام امکان بالقياس است، اما این چنین نیست و در حقیقت بین آن‌ها وجوب بالقياس هست؛ برای این که هر یک از ذرات این عالم حتی یک پرکاهی که موجود است لابد علت تامه اش موجود است و

علت تامه‌اش که موجود است آن هم باز یک علتی دارد و سلسله علل هم منتهی می‌شود به اراده حق تعالی، و اگر این پرکاه در این شرایطی که هست نباشد علتش نباید باشد علت که نباشد علت‌های دیگر نیز می‌رود تا منتهی می‌شود به اراده حق تعالی، و اگر اراده حق تعالی نباشد سایر علل و اسباب و سلسله‌های علت و معلول دیگر هم نباید باشند.

بالآخره ما درباره اقسام ما بالقیاس از مواد ثلاث بحث کردیم، و عبارات کتاب که مربوط به وجوب بالقیاس بود را در درس قبل خواندیم، ولی عباراتی که مربوط به امتناع بالقیاس و امکان بالقیاس است خوانده نشد که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

توضیح متن:

«و الامتناع بالقیاس إلى الغير ضرورة عدم وجود الشيء بالنظر إلى الغير»

چیزی را که می‌گوییم: ممتنع است بالقیاس الی الغير، یعنی ضرورت دارد عدم وجود آن شیء در زمینه و مقایسه با غیر، این عبارت: بالنظر إلى الغير، شرط قضیه شرطیه است، که گفتیم: بازگشت ما بالقیاس به قضیه شرطیه است.

«بحسب الاستدعاء المطلق»

و این ضرورت به حسب استدعاء مطلق است؛ برای این که بین شیء (مقیس) و غیر (مقیس الیه) یک استدعایی است. عرض کردیم: استدعاء اعم از اقتضا و احتیاج است، در معلول نسبت به علت می‌گفتیم: حاجت، و در علت نسبت به معلول می‌گفتیم: اقتضا، و در متضایفین که هیچ کدام علت دیگری نبودند می‌گفتیم: استدعاء، آن وقت استدعای مطلق آن است که هم اقتضا را می‌گیرد هم احتیاج را می‌گیرد هم آن جایی که نه اقتضا و نه احتیاج باشد. خلاصه: یعنی دو «ممتنع بالقیاس» با هم رابطه لزومی و ضروری دارند.

«كما في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة و عدمه بالنسبة إلى وجودها»

مثال امتناع بالقیاس در مورد وجود معلول نسبت به عدم علت و همچنین در مورد عدم معلول نسبت به وجود علت است، وجود معلول امتناع دارد نسبت به عدم علت، یعنی اگر علت نباشد وجود معلول امتناع دارد، و عدم معلول نیز امتناع دارد نسبت به وجود علت، یعنی اگر علت موجود باشد عدم معلول، ممتنع است، یعنی معلول باید موجود باشد. خلاصه: وجودها با هم تلازم دارند عدمها هم با هم تلازم دارند.

«و كما في وجود أحد المتضایفین بالنسبة إلى عدم الآخر و عدمه بالنسبة إلى وجود الآخر»

و مثال دیگر امتناع بالقیاس الی الغیر وجود یکی از متضایفین نسبت به عدم دیگری و عدم یکی نسبت به وجود دیگری است.

وجود ابوت امتناع دارد در صورتی که بنوت معدوم باشد یا به عکس، برای این که وجودها با هم تلازم داشت، بنابراین وجود یکی از آن دو امتناع دارد در صورتی که دیگری معدوم باشد، یا اگر دیگری موجود باشد عدم این یکی ممتنع است، پس باید این هم موجود باشد.

«و هو أيضاً كسابقه في العموم»

و این امتناع بالقیاس مانند وجوب بالقیاس عمومیت دارد، یعنی همین طور که وجوب بالقیاس را گفتیم با وجوب ذاتی می سازد، مثل خداوند که هم وجوب ذاتی دارد، هم وجوب بالقیاس نسبت به معلولها، و با وجوب بالغیر هم می سازد، مثل معلولات که واجب بالغیر هستند و نسبت به علت خود وجوب بالقیاس هم دارند «و ینفرد عنهما» و می شود که هیچ کدام هم نباشد، مثل متضایفین که هیچ کدام علت دیگری نیستند، این جا یعنی در امتناع بالقیاس هم همین طور است.

تا این جا مثالها برای وجوب بالقیاس و امتناع بالقیاس بود.

مرحوم حاجی برای امکان بالقیاس هم، به دو واجب الوجود مثال می زند، چرا

چنین مثالی می زند؟



برای این که امکان بالقیاس یعنی دو شیء هیچ رابطه لزومی و ضروری و هیچ استدعایی نسبت به هم ندارند، دو چیزی که بی ربط به هم هستند، چنان که بین دو چیز ملازمه و تلازم نباشد و فقط اتفاقاً با هم موجود شده‌اند این‌ها بینشان امکان بالقیاس است، یعنی هیچ کدام استدعایی نسبت به دیگری ندارد، نه اقتضا دارد نه حاجت دارد و نه یک نحوه تلازمی بینشان هست.

اگر کسی بخواهد برای امکان بالقیاس مثال بزند به این که: وجود من با یک آدم آفریقایی با هم امکان بالقیاس دارد چون با هم ربطی نداریم، این مثال صحیح نیست، برای این که چنان که اشاره کردیم بین تمام موجودات نظام آفرینش، به دقت عقلی رابطه و جوب بالقیاس است، چون همه به یک علت که علّة العلل است منتهی می شود.

پس برای امکان بالقیاس که دو چیز با هم هیچ ارتباطی نداشته باشند در این عالم آفرینش که همگی به یک علت منتهی می گردد، هیچ مثالی نیست، لذا فلاسفه از جمله مرحوم حاجی، مثال زدند به دو واجب الوجودی که فرض می کنیم، و همین طور اگر فرض کردیم که دو واجب الوجود فرضی مخلوقی داشته باشند بین دو دسته مخلوقات نسبت به همدیگر امکان بالقیاس است. دو واجب الوجود بالذات فرضی به هم هیچ احتیاجی ندارند و تلازمی بینشان نیست؛ زیرا نه هیچ یک علت برای دیگری یا معلول برای دیگری است و نه هر دو معلول یک علت می باشند، بنابراین بین آن دو رابطه امکان بالقیاس است. (۱)

---

۱- مثال دو واجب الوجود فرضی هم برای امکان بالقیاس مثال درستی نیست؛ زیرا بنابر این که واجب الوجود بالذات حد و ماهیت ندارد و وجود صرف و نامتناهی است، طبعاً در قبال آن هیچ موجود دیگری، اعم از واجب و ممکن، قابل فرض و تصور نیست. و اساساً نفس تصور و فرض دو واجب بالذات محال بالذات است؛ برای این که فرض و تصور واجب الوجود بالذات (الف) جایی برای فرض و تصور واجب الوجود (ب) باقی نمی گذارد؛ چون فرض دومی مستلزم فرض محدودیت و ماهیت داشتن اولی و خروج آن از واجب ذاتی بودن است. (اسدی)

«و الامكان بالقياس إلى الغير لا ضرورة وجود الشيء و عدمه بالنظر إلى الغير»  
و امکان بالقياس إلى الغير، یعنی لا ضرورة وجود و عدم چیزی نسبت به غیر،  
یعنی آن چیز نسبت به غیر نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش.

«و يرجع إلى أنّ الغير لا يأبى عن وجوده و لا عن عدمه حين ما يقاس إليه»  
و بازگشت این تعریف به این است که آن شیء را وقتی که با آن غیر مقایسه می‌کنیم  
آن غیر ابایی ندارد از وجود یا عدم آن شیء، و نسبت به یکدیگر اقتضا و استدعایی  
ندارند.

«و هذا إنّما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية  
والمعلولية أو الاتفاق في علة واحدة»

و این حالت در اشیایی است که رابطه طبیعی از جهت علت و معلولیت بینشان  
نباشد، یعنی علت و معلول نباشند و نیز در یک علت، اتفاق و اشتراک نداشته باشند،  
یعنی معلول یک علت هم نباشند.

لذا در این نظام آفرینش نمی‌توانیم برای آن مثال پیدا کنیم، برای این که این نظام  
همه به هم وابسته و پیوسته است، سلسله علل و اسباب است و همه منتهی به اراده  
حق تعالی می‌شوند، بنابراین برای امکان بالقياس به دو واجب الوجود فرضی مثال  
می‌زنیم چون با هم بی‌ربط هستند.

«و إلى مثاله أشرنا بقولنا ثمت - عاطفة - كالمفروض واجبين، إذ لا علاقة لزومية  
اقتضائية بينهما»

و به مثالش اشاره کردیم به قول خودمان که گفتیم: «ثمت كالمفروض واجبين» یعنی  
برای امکان بالقياس مثال می‌زنیم به دو واجب الوجودی که فرض کرده‌ایم، برای  
این که بین دو واجب الوجود فرضی هیچ اقتضایی نیست، بی‌ربط به هم هستند. این  
«ثُمَّ» عاطفه است که «ت» به آن وصل کردند.

«و إلا لم يكونا أو أحدهما واجباً. هذا خلف»

اگر این طور نباشند، یعنی اگر رابطه لزومی و اقتضایی در بینشان باشد هیچ کدام یا حداقل یک کدام از آن دو باید واجب الوجود نباشند؛ زیرا رابطه لزومی سرمنشأش یا این است که هر دوی آنها معلول یک علت باشند و یا یکی از آنها علت برای دیگری است، در صورت اول لازم می آید که هیچ کدام واجب الوجود نباشد، و در صورت دوم، آن که معلول دیگری است واجب الوجود نیست، و این خلاف فرض است، چون ما فرض کردیم هر دو واجب الوجود هستند.

«فکلّ واحد منهما لا یأبی عن وجود الآخر ولا عن عدمه»

پس هر یک از این دو واجب الوجود ابایی ندارد نه از وجود دیگری و نه از عدم دیگری، یعنی هیچ رابطه لزومی و استدعایی در بین آنها نیست. مفاد آن قضیه شرطیه که ما در وجوب بالقیاس و امتناع بالقیاس درست می کردیم و می گفتیم: لو وجد هذا وجب وجود هذا، یا لو وجد هذا امتنع عدم هذا، در بین دو واجب الوجود نیست. در پایان می گوید: این دو واجب که شما فرض می کنید، واقعیت ندارد اما فواید علمی دیگری دارد.

«و هذا الفرض له فوائد علمية أخرى، كما في مسألة نفي الأجزاء عن الواجب و غيرها» و این فرض، فواید علمی دیگری دارد، چنان که در مسئله نفي اجزاء از واجب الوجود و نیز در جای دیگر نتایجی دارد. البته این مطلب احتیاج به توضیح دارد و بیان آن منوط به مقدمه ای است.

### مرکب حقیقی و اعتباری و نفي اجزاء از واجب

به این مقدمه دقت کنید: مرکب یا اعتباری است یا حقیقی.

**مرکب اعتباری**، مرکبی است که اجزاء آن چیزهایی است که هیچ ربطی با هم ندارند، یعنی هیچ تأثیر و فعل و انفعالی در بین آنها نیست و تنها اعتباراً یکی شده و شیء واحد حساب شده اند، مثل نماز که شرعاً مرکب از تکبیر، حمد، رکوع، سجود و

سلام است در حالی که این امور نسبت به هم تأثیر و تأثر عینی نداشته و با هم ربطی ندارند، اما شارع همه را یک شیء به عنوان و نام نماز فرض و اعتبار کرده است، این اجزاء وحدتش وحدت اعتباری است، از باب این که در تمام این ها یک نحوه توجّه به خدا هست این ها موجود واحد اعتبار شده است، یا مثل خانه که مرکب از اتاق، آشپزخانه، حمام و دیگر اجزاء است و هر کدام از این ها برای خودش یک چیز مستقل است، منتها اعتباراً از باب این که انسان در زندگی به همه این ها احتیاج دارد اسم همه را گذاشته اند خانه. این ها مرکب اعتباری است.

**مرکب حقیقی**، مرکبی است که بین اجزاء آن، فعل و انفعال باشد و در همدیگر اثر گذارند، به گونه ای که در بین اجزاء کسر و انکسار بشود، و اجزاء خصوصیات اصلی خود و کیفیت و منزلتش فرو کاسته شده و در اثر این تأثیر و تأثر و فروکاستگی یک چیز جدیدی غیر از اجزاء اولیه پدید آید که اثری غیر از اثر آن اجزاء داشته باشد، مثل آب که از اکسیژن و هیدروژن ترکیب شده است که نه خاصیت اکسیژن به تنهایی را دارد و نه خاصیت هیدروژن به تنهایی را، این دو جزء با هم یک فعل و انفعالی دارند، به طوری که یک موجود ثالثی با اثر جدید می شوند. یا مثلاً هیولا و صورت به هم احتیاج دارند، هیولا در لوای صورت باید موجود باشد از آن طرف صورت حال در هیولا باید باشد، یک نحوه علیت و تأثیر و تأثر و کسر و انکسار و فعل و انفعال بین این ها هست. پس در ترکیب حقیقی اجزاء مستقل نیستند در همدیگر تأثیر و تأثر دارند و علیت و معلولیت در کار است.

از این مقدمه معلوم می شود این که می گوئیم: واجب الوجود نمی شود اجزاء داشته باشد، برای چیست؟ برای این که اگر اجزاء داشته باشد اجزاء او یا ممکن الوجود هستند یا واجب الوجود، و در هر صورت لازم می آید واجب الوجود واجب الوجود نباشد، زیرا مرکب به اجزاء خود وابسته و محتاج است، منتها در یکی از این دو صورت کار مشکل تر و محذور شدیدتر است، چون اگر اجزاء او ممکن باشند

وامصیبتا؛ برای این که لازمه اش این است که واجب الوجود به اجزاء خود که ممکن الوجود هستند و وابسته به خودش می باشند، احتیاج داشته باشد، و اگر اجزاء او واجب باشند باز لازم می آید که واجب الوجود به اجزاء خود که واجب هستند احتیاج داشته باشد. پس واجب الوجود نمی شود اجزاء داشته و مرکب باشد.

مراد از این که نمی شود اجزاء داشته باشد این است که اجزاء حقیقی نمی تواند داشته باشد و خود او هم نمی تواند مرکب حقیقی باشد، البته مرکب اعتباری را بحث نداریم، چون مرکب اعتباری حقیقتاً مرکب نیست.

حالا چرا نمی شود مرکب حقیقی باشد؟ برای این که اگر اجزائش ممکن باشند لازم می آید واجب الوجود احتیاج به ممکنات داشته باشد و اگر اجزائش واجب باشند اگر بگویید: این اجزاء در همدیگر و نسبت به هم فعل و انفعال دارند لازم می آید بینشان علیت و معلولیت باشد و این خلاف فرض است و با فرض وجوب آن اجزاء سازگار نیست، برای این که معنای واجب این است که هیچ احتیاجی به غیر و تأثیری از غیر نداشته باشد. پس بنابراین واجب الوجود اگر اجزاء او واجب الوجود باشد اجزائش همه غیر متأثر از هم بوده و بین آنها هیچ تأثیر و تأثر و فعل و انفعال و رابطه علیت نیست و نسبت به هم مستقل هستند، و قهراً نسبت به هم امکان بالقیاس دارند، و اگر این طور باشد این لازمه اش نفی ترکیب حقیقی می شود؛ در حالی که فرض این بود که واجب الوجود حقیقتاً اجزاء دارد و او مرکب حقیقی است، مرکب حقیقی آن بود که اجزاء آن بر یکدیگر تأثیر و تأثر و فعل و انفعال داشته باشند.

خلاصه این که: واجب الوجود مرکب نیست و اجزاء ندارد برای این که اگر اجزاء داشته باشد یا اجزائش ممکن هستند که در این صورت لازم می آید احتیاج واجب به ممکنات، یا اجزائش واجب هستند، در این صورت، این اجزاء که واجب هستند اگر فعل و انفعال نسبت به هم و تأثیر و تأثر نسبت به یکدیگر داشته و به هم وابسته و محتاج باشند پس این اجزاء واجب نیستند؛ برای این که دو واجب که بینشان امکان

بالتقیاس هست به همدیگر احتیاج ندارند، استدعا و اقتضا بینشان نیست، پس لابد اجزاء از هم جدا و مستقل هستند، وقتی که از هم جدا و مستقل شدند این خلاف فرض شما است، چون شما فرض کردید که واجب الوجود حقیقتاً مرکب است، در حالی که او در این صورت مرکب حقیقی نشد؛ برای این که ترکیب از اجزایی که واجب الوجود و مستقل از یکدیگرند ترکیب اعتباری می شود و ترکیب اعتباری هم ترکیب نیست. پس به این دلیل می گوئیم: واجب الوجود مرکب نیست و اجزاء ندارد. این که مرحوم حاجی می گوید: «کما فی مسألة نفي الأجزاء عن الواجب» بیانش همین است. از باب این که اجزاء واجب الوجود اگر واجب باشند، واجب ها نسبت به هم امکان بالتقیاس دارند و معنای امکان بالتقیاس این است که تأثیر و تأثر نسبت به یکدیگر ندارند، فعل و انفعال ندارند، حاجت و اقتضا ندارند، پس واجب مستقل می شوند، و در نتیجه اجزاء حقیقی واجب نمی شوند و واجب هم مرکب حقیقی نمی شود.

### حدیث فرجه

در این جا مناسب می دانم قسمتی از حدیث فرجه را که در «اصول کافی» از امام صادق علیه السلام نقل می کند برایتان بیان کنم.

اول، حدیث را می خوانم و بعد آن را شرح می دهم،<sup>(۱)</sup> حضرت فرمود: «ثُمَّ يَلْزَمُكَ

۱- تمام حدیث چنین است:

عليُّ بنُ إبراهيمَ عن أبيه عن عباس بن عمرو القُقيميِّ عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام وكان من قول أبي عبد الله عليه السلام: «لا يخلو قولك إنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا ضعيفين أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه واحد كما نقول، للعجز الظاهر في الثاني، فإن قلت: إنهما اثنان لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة

إِن ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ فُرْجَةً مَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَا اثْنَيْنِ لَازِمٌ مِى آيِد تُو رَا اِگَر اَدْعَا كُنِي كِه دُو خَدَا هِسْت، يِك فِرْجَهَاى مَا بَيْن اَيْن دُو بَاشَد، تَا اَيْن كِه دُو تَا بَاشَد، مِرَاد اَز «فِرْجَه» اَن چِيْزِي اِسْت كِه بِه وَسِيْلَه اَن اَز يِك دِيْگَر اَمْتِيَاْز مِي يَابَنَد، پَس بَايِد يِك فِرْجَهَاى بَاشَد تَا دُو تَا (۱)

﴿ أَوْ مُفْتَرِقِينَ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا وَالْفَلَكَ جَارِيًا وَالتَّدْبِيرَ وَاحِدًا وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَلَّ صِحَّةَ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرَ وَاتْتِلَافَ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمُدَبِّرَ وَاحِدٌ، ثُمَّ يَلْزِمُكَ إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ فِرْجَةً مَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَا اثْنَيْنِ فَصَارَتِ الْفِرْجَةُ ثَلَاثًا بَيْنَهُمَا قَدِيمًا مَعَهُمَا فَيَلْزِمُكَ ثَلَاثَةٌ فَإِنْ ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً لَزِمَكَ مَا قَلْتَ فِي الْاِثْنَيْنِ حَتَّى تَكُونَ بَيْنَهُمْ فِرْجَةً فَيَكُونُوا خَمْسَةً، ثُمَّ يَتَنَاهَى فِي الْعَدَدِ إِلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ فِي الْكَثْرَةِ. قَالَ هِشَامٌ فَكَانَ مِنْ سَوَالِ الزَّنْدِيقِ أَنْ قَالَ: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعًا صَنَعَهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مَشِيدٍ مَبْنِيٍّ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تَشَاهِدْهُ» قَالَ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ ارْجِعْ بِقَوْلِي إِلَى إِثْبَاتٍ مَعْنَى وَأَنَّ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ وَلَا يَحْسَ وَلَا يَجْسَ وَلَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ لَا تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تَنْقُصُهُ الدَّهْوَرُ وَلَا تُغَيِّرُهُ الْأَزْمَانُ. الْكَافِي، ج ۱، ص ۸۱.

۱- چون دو قدیم مفروض باید از نظر رتبه وجودی هم عرض دیگر باشند تا هر دو قدیم باشند، بنابراین امتیاز آن دو امتیاز تقابلی و دو سویه است، نه امتیاز محیطی و محاطی که یک سویه و تنها در ناحیه محاط است. بر این اساس باید هر یک از دو قدیم مابه الامتیازی مخصوص به خود داشته باشد، و طبعاً مجموع دو قدیم و مابه الامتیاز آن‌ها چهار عدد خواهند بود. آری اگر امتیاز دو قدیم، امتیاز محیطی و محاطی و یک سویه می‌بود، که یکی از آن دو در رتبه وجودی فراتر از دیگری می‌بود، در این صورت تنها آن که محاط است محتاج به مابه الامتیاز می‌بود، و مجموعاً سه عدد می‌شدند، ولی در این صورت آن که محاط است دیگر قدیم نیست، بلکه حادث بود و این خلاف فرض است، پس باید دو قدیم مفروض، امتیاز تقابلی داشته و هر یک مابه الامتیاز جداگانه‌ای داشته باشند.

با این مقدمه روشن می‌شود که مراد از «فرجه» در حدیث، مابه الامتیاز و امری به عنوان جزء واجب الوجود نیست و گرنه امام علیه السلام به زندق می‌فرمود: «ثُمَّ يَلْزِمُكَ إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ فِرْجَتَانِ» و همین طور تا آخر حدیث برای هر قدیمی یک فرجه‌ای فرض می‌شد، و اعداد قدیم به طور جفت جفت تصاعد پیدا می‌کرد، نه این که چنان که در حدیث بیان شده است، عدد فرجه همواره یکی کمتر از قدیم‌های مفروض پیشین باشد.

به نظر می‌آید با توجه به این که مخاطب امام علیه السلام در این حدیث، شخص زندق مادی است، خدا در نگاه او هم خدایی مادی و جسمانی است، و مراد از فرجه در حدیث نیز همان فاصله و شکاف و امتیاز مادی بین دو موجود مادی جسمانی است که حایل بین دو امر جسمانی می‌باشد.

بشوند، فَصَارَتْ الْفُرْجَةُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا قَدِيمًا مَعَهُمَا پس آن وقت فرجه خودش نیز یک امر سوّم می شود و چون این ها قدیم هستند فرجه اش هم باید قدیم باشد فرجه شان هم قدیم سوّم می شود.

این که می گوید: فرجه قدیم سوّم می شود از باب این است که جزء واجب با آن جزء دیگر فعل و انفعال ندارد، جدا هستند، پس می شود سه خدا آن وقت فَيَلْزَمُكَ ثَلَاثَةٌ پس لازم می آید سه واجب الوجود باشد، فَإِنْ ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً اگر بگویند: سه خدا هست لَزِمَكَ مَا قُلْتَ فِي الْاِثْنَيْنِ لازم می آید همان که در دو تا گفتیم، حَتَّى تَكُونَ بَيْنَهُمْ فُرْجَةٌ باید فرجه ای باشد، فَيَكُونُوا خَمْسَةً در این صورت پنج تا می شود. یک دفعه از سه به پنج رفت، برای این که هر کدام یک مابه الامتیاز و یک مابه الاشتراک دارند، بعد از پنج می شود نه، به همین ترتیب، ثُمَّ يَتَنَاهَى فِي الْعَدَدِ إِلَى مَا لَا نِهَائَةَ لَهُ فِي الْكَثْرَةِ» از دو خدا لازم می آید خداهای غیر متناهی. این که حضرت می گوید: غیر متناهی می شود، سرّش همین است که اجزایی که برای واجب فرض می کنیم، به تعبیر امام «فرجه»، به تعبیر ما «مابه الامتیاز»، این جزئی که فرجه و مابه الامتیاز است با جزئی که مابه الاشتراک است متحد نیست، از باب این که اجزاء واجب هم هر کدام واجب هستند و بین دو واجب امکان بالقیاس است، فعل و انفعال و تأثیر و تأثر در یکدیگر ندارند. این است که حضرت می فرماید: خداهای غیر متناهی درست می شود در

---

شاهد دیگر بر این احتمال، صدر و ذیل روایت به ویژه ذیل آن است که امام علیه السلام در باره خداوند می فرماید: «شئٌ بخلاف الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنی وأنه شيءٌ بحقیقة الشیئیه غیر أنه لا جسم ولا صورة ولا یحس ولا یجس ولا یدرك بالحواص الخمس...».

و اما جهت این که فرجه بین آن دو قدیم مفروض هم باید قدیم باشد این است که فرض بر این است که آن دو قدیم می باشند، پس آن فرجه و فاصله و شکاف هم که موجب امتیاز جسمانی آن دو از یکدیگر شده است باید قدیم باشد؛ زیرا اگر فرجه حادث باشد باید قبل از حدوثش آن دو قدیم، از یکدیگر ممتاز نبوده و طبعاً هر دوی آن ها موجود و قدیم نباشند، بلکه هیچ کدام یا حداقل یکی از آن دو وجود نداشته باشد و این خلاف فرض قدیم بودن هر دوی آن هاست. هذا ما خطر بالبال في هذا الحديث واللّه هو العالم. (اسدی)



صورتی که واجب الوجود وجود و هستی صرف است، و چنان که قبلاً هم گفتیم: صرف الشيء لا یتثنی و لا یتکرر، هیچ وقت صرف شیء دو تا نمی شود، مثلاً انسان بما أنه انسان دو تا نیست، دو تا شدن یک ممیزاتی دارد که یا به حسب زمان یا به حسب مکان یا چیزهای دیگر است.

این که حضرت دو را سه و سه را پنج گفتند، نکته اش این است که اگر دو واجب باشد در یک امری با هم مشترک است و آن وجوب وجود است، اگر بخواهد دو بشود اقلّاً یک کدام باید یک مابه الامتیاز داشته باشد، اقلّش این است که یکی از اینها واجب الوجود محض باشد، و یکی واجب الوجود با یک جهت زائده.

مراد حضرت از فرجه، مابه الامتیاز است، یک مابه الامتیازی باید باشد تا بگوییم: دو تا و الا اگر مابه الامتیاز نباشد صرف طبیعت واجب الوجود که طبیعت واحده است متعدّد نمی شود، این یکی یک مابه الامتیاز دارد خوب چون واجب الوجود است و قدیم است این مابه الامتیاز هم باید قدیم باشد آن وقت این مابه الامتیاز هم خودش باید مستقل باشد، چرا؟ برای این که ما گفتیم: اجزاء واجب نمی شود که ممکن باشند باید واجب باشد وجوب هم که داشته باشند امکان بالقیاس بینشان هست، امکان بالقیاس که شد یعنی بی ربط به هم هستند، پس نتیجه اش این می شود که دو واجب بشود سه واجب مستقل.

پس این جا که حضرت فرمود: اگر فرجه باشد سه واجب می شود، روی همین جهت است که بین اجزاء چون واجب هستند امکان بالقیاس است، نمی شود که دو واجب بماند چون با فرض دو بودن بلا فاصله سه واجب مستقل می شوند، از باب این که بین اجزاء امکان بالقیاس است، حال که سه واجب شد می گوییم: این سه واجب در وجوب وجود که با هم شرکت دارند لابد بایستی مابه الامتیاز هم داشته باشند اقلّاً دو تایشان باید مابه الامتیاز داشته باشند تا بگویید: یک کدام فقط واجب الوجود است، آن دو تای دیگر هم هر کدام وجوب وجود دارند با یک مابه الامتیاز، باز نقل کلام

می‌کنیم در اجزاء و می‌گوییم: این مابه‌الامتیاز که جزء واجب است با جزء دیگر که مابه‌الاشتراک است نمی‌شود که در هم فعل و انفعال داشته باشند؛ برای این که گفتیم: بین دو واجب الوجود امکان بالقیاس است، بنابراین مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک در هم فعل و انفعال ندارند و از هم جدا هستند. در نتیجه سه واجب می‌شود پنج واجب.

این که حضرت یک دفعه سه واجب را به پنج واجب رسانده است، باز این پنج واجب اگر بخواهد پنج واجب باشد با این که در وجوب وجود شرکت دارند اقلاباً باید چهار تایشان مابه‌الامتیاز داشته باشند تا بگویید: یک کدامشان فقط وجوب وجود دارد که همان معنای مابه‌الاشتراک باشد و آن چهار تای دیگر هر کدام یک مابه‌الامتیاز هم دارند، و مجموعاً می‌شود نه تا واجب، لذا از پنج می‌آییم روی نه، همین طور از نه بایستی هفده تا بشود، برای این که باید حداقل هشت تایشان مابه‌الامتیاز داشته باشند. این است که حضرت می‌گوید: *إلی ما لا یتناهی*. معنای این حدیث روی این بیانی که ما این جا در امکان بالقیاس کردیم خوب روشن می‌شود.

مرحوم حاجی فرمود: فرض دو واجب فواید علمیه‌ای دارد چنان که در مسأله نفی اجزاء از واجب روشن می‌شود و همچنین در حدیث فرجه که ذکر کردیم، ثمره آن نمایان می‌گردد.

ایشان در حاشیه نیز یک مثالی ذکر کرده می‌گوید: شیخ اشراق گفته است: خدا ماهیت ندارد، ما هم گفتیم: *الحق ماهیته ائیته*، خداوند وجود محض است و ماهیت ندارد، یک وجود خارجی است که عین وحدت است و سابقاً هم عرض کردیم که حقیقت شیء هیچ وقت به خودی خود دو تا نمی‌شود، *صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکثر*، بنابراین، واجب الوجود واحد است از باب این که صرف وجود است؛ اما اگر ماهیت می‌داشت، ماهیت قابل کثرت است برای این که طبیعت ماهیت ابا ندارد از این که افراد متعدّد داشته باشد، مانند طبیعت انسان که افراد دارد، واجب الوجود هم

اگر ماهیت داشته باشد برایش افراد فرض می‌شود خاصیت ماهیت این است که قابل صدق بر افراد متعدّد است، بنابراین می‌توان برایش افراد فرض کرد.

خُب افرادی که برای ماهیت واجب الوجود فرض می‌شود یا واجب الوجود هستند یا ممکن الوجود هستند یا ممتنع الوجود، روشن است که ممکن الوجود و ممتنع الوجود که نمی‌شود باشند؛ برای این که فرض بر این است که این‌ها افراد واجب الوجود هستند، و از باب این که هر طبیعت، قابل صدق بر افراد متعدّد و نامتناهی است این جا ماهیت واجب الوجود باید بتواند افراد نامتناهی داشته باشد، بلکه باید افراد نامتناهی او از مرحله فرض خارج شده و بالفعل در خارج باشند؛ زیرا آن افراد، افراد واجب الوجودند و چون واجب الوجودند حتماً در خارج باید وجود داشته باشند، و لازمه‌اش این است که ما خداهای غیر متناهی داشته باشیم. این سخن شیخ اشراق است.

البته کسانی خیال کرده‌اند که شیخ اشراق می‌خواهد بگوید: در خداهای غیر متناهی تسلسل لازم می‌آید و به دنبال این برداشت غلط از سخن شیخ اشراق به او اشکال گرفته‌اند که در صورتی تسلسل لازم می‌آید که امور غیر متناهی ترتیب علی و معلولی داشته باشند و به صرف این که اموری نامتناهی باشد تسلسل لازم نمی‌آید. در مورد بحث هم اگر ماهیت واجب، افراد نامتناهی داشته باشد، از باب این که همه آن‌ها افراد واجب الوجود هستند و بین واجب الوجودها امکان بالقیاس است و در مواردی که رابطه امکان بالقیاس است ترتیب علی و معلولی نیست، بر این اساس در واجب الوجودهای نامتناهی تسلسل لازم نمی‌آید.

خُب، می‌بینید که آشنایی به امکان بالقیاس و این که بین دو واجب الوجود فرضی رابطه امکان بالقیاس هست، در طرح این اشکال به شیخ اشراق به درد خورد. البته شیخ اشراق نخواسته بگوید تسلسل لازم می‌آید، بلکه خواسته است بگوید: لازم می‌آید خداهای غیر متناهی وجود داشته باشد؛ اما دیگران خیال کرده‌اند که ایشان

می خواهد بگوید: تسلسل لازم می آید، بعد به او اشکال کرده اند که تسلسل در جایی لازم می آید که بین امور غیر متناهی ترتب علی و معلولی باشد و بین واجب الوجودها ترتب علی و معلولی نیست، چون بین واجب الوجودها امکان بالقیاس است و معنای امکان بالقیاس این است که نسبت به یکدیگر اقتضا و احتیاجی ندارند، علت و معلولیتی بین آنها در کار نیست.

این «غیرها» که حاجی علیه السلام می گوید: یکی از مصادیق آن این اشکالی است که به شیخ اشراق شده است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ



## ﴿ درس پنجاه و ششم ﴾

### غرر في أبحاث متعلّقة بالإمكان بعضها بأصل الموضوع و بعضها باللواحق

عروض الإمكان بتحليلٍ وقع و هو مع الغيري من ذين اجتمع  
و قد يراد منه في استعمالٍ أعمُّ و الأخصُّ و استقباليُّ  
قد لزم الإمكان للمهيبة و حاجة الممكن أو لئيه  
و أثر الجعل وجود ارتبط و صفة التأثير في العقل فقط  
لا يفرق الحدوث و البقاء إذ لم يكن للممكن اقتضاء  
و إنما فاض اتّصال كون شيءٍ و مثل المجعول للشيء كفيء  
قد كان الافتقار للإمكان فليجعل القديم بالزمان  
ضرورة القضية الفعلية لوازم الأوّل و المهيبة  
ثم امتناع الشرط بالمعاند و الفقر حالة البقا شواهدى  
ليس الحدوث علّة من رأسه شرطاً و لا شرطاً و لا بنفسه  
و كيف والحدوث كيف مالحق للفقر إذ عدّ المراتب اتّسق  
و العدم السابق كوناً ليس خصّ بديله نقيضه دار الحصص

فمنها: قولنا: عروض الإمكان للماهية بتحليل من العقل وقع، حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته و العدم وعلته فيصفها بسلب الضروريتين. و أمّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضرورتين أو الامتناعين.

و منها: قولنا: و هو، أي الإمكان الذاتي، مع الغيري من ذين، أي الوجود و الامتناع، اجتمع بخلاف الذاتي منهما مع الغيري منهما. و لا منافاة بين لا اقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود و العدم و اقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم.

و منها: قولنا: و قد يراد منه، أي من الإمكان، في استعمال، أي استعمال الإلهي و المنطقي، الإمكان العمّم مخفّف العامّ. و هو عامّ و عامّي؛ لأنّ الإمكان في العرف العام أيضاً كان بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف. فكانوا يقولون: «الشيء الفلاني ممكن» أي ليس بمتنع، كما أنّ معناه المشهور أعني سلب الضرورتين خاصّ و خاصّي، حيث تفتنّ به الخاصّة. و لم نذكره في تعداد معانيه إذ جعلناه أصلاً و الكلام فيه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

## غَرَّرُ فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ بَعْضُهَا بِأَصْلِ الْمَوْضُوعِ و بَعْضُهَا بِاللُّوَاْحِقِ

مرحوم حاجی بعد از این که مباحثی را که مشترک بین مواد ثلاث بود بیان کرد شروع می کند به بیان مباحثی که مربوط به خصوص امکان است. قبلاً گفتیم: جهت در قضایا سه قسم است: وجوب، امکان و امتناع؛ وجوب، ضرورت وجود، و امتناع، ضرورت عدم، و امکان، سلب ضرورت وجود و عدم است. اما در این غرر راجع به خصوص امکان صحبت می کنیم که مطالب مفیدی هم در آن مطرح است.

مرحوم حاجی می فرماید: مباحثی که بیان می کنیم بعضی مربوط به اصل موضوع امکان است، مثل معانی و اقسامی که برای امکان ذکر می کنیم، اقسام شیء در حقیقت همان ذات شیء به ضمیمه قیدی است، مثلاً حیوان را می گوئیم: ناطق و غیر ناطق است، درحقیقت ذات حیوان را تقسیم می کنیم به آن دو قسم، و آن دو قسم هم حیوان هستند.

و بعضی مباحث هم مربوط به لواحق امکان است، یعنی مربوط به احکامی درباره امکان است، «احکام» که عوارض موضوع است غیر از «اقسام» است که همان اصل موضوع است، «لواحق» یعنی عوارضی که برای امکان هست. در هر صورت هر دو دسته از مباحث و مطالب را به صورت منها، منها ذکر می کند.



### مطلب اول

اولین مطلبی که بحث می‌کند این‌که: امکان یک امر تحلیلی عقلی است که عارض بر ماهیت می‌شود.

اگر یادتان باشد جلوتر گفتیم: امکان از معقولات ثانیه فلسفی است، یعنی از اوصافی است که ظرف اتصاف ماهیت به آن، خارج است، مثلاً انسان خارجی متصف به امکان و ممکن الوجود است، اما ظرف عروض امکان، ذهن است؛ امکان، عرضی مثل بیاض نیست که در خارج عارض بر موضوع خود بشود، در خارج در مورد امکان، عارض و معروضی نیست، در خارج همان انسان موجود است، منتها انسان را در ذهن که می‌آوریم تجزیه و تحلیل می‌کنیم و از انسان امکان را انتزاع می‌کنیم و آن را به عنوان عارض، و انسان را به عنوان معروض قرار می‌دهیم، ولی اتصاف در خارج است، یعنی انسان خارجی است که متصف به امکان است، اما چون امکان یک وصف عارضی خارجی نیست عروضش تنها در ذهن است. به این قبیل امور که ظرف عروض آن، ذهن ولی ظرف اتصاف به آن خارج است معقول ثانی فلسفی می‌گویند. معقول ثانی منطقی آن بود که ظرف عروض و اتصاف به آن هر دو ذهن باشد، مثل کلیت یا نوعیت که از عوارض انسان متصور موجود در ذهن و از اوصاف آن می‌باشد.

### اشکال و جواب

در این جا گویا کسی اشکال کرده و می‌گوید: این ماهیتی که شما می‌گویید ممکن الوجود است، و در ظرف ذهن که آن را بررسی می‌کنیم می‌بینیم نسبت به وجود و عدم، ضرورت ندارد و نسبت به آن دو لا اقتضا و لا بشرط است، بالأخره به حسب ظرف خارج یا موجود است یا معدوم، اگر موجود باشد لابد علتش هم موجود است، در این صورت محفوف بالضرورتین است، یعنی دو ضرورت دارد: یکی ضرورت از

ناحیه علت، چون ماهیت وقتی که علتش موجود باشد ضرورت و وجوب وجود دارد،<sup>(۱)</sup> منتها وجوب غیری، ضرورت دیگری که دارد ضرورت به شرط محمول است، چون ماهیت موجود<sup>(۲)</sup> با قید و به شرط این که وجود داشته باشد وجودش ضرورت وجود دارد. به این می گویند: ماهیت محفوف به ضرورتین: ضرورت به شرط علت، ضرورت به شرط محمول.

و اگر ماهیت، معدوم باشد لابد علتش هم معدوم است، اگر علت آن معدوم باشد ماهیت به شرط عدم علت، ضرورت عدم و امتناع وجود دارد، در این صورت دو امتناع دارد: یکی امتناع به شرط علت و از ناحیه علت، و دیگری امتناع به شرط محمول، یعنی امتناعی که با قید و شرط این که معدوم باشد دارد.

پس ماهیت بالأخره یا موجود است و یا معدوم، اگر ماهیت موجود باشد وجود برای آن ضرورت دارد و اگر معدوم باشد عدم برای آن ضرورت دارد. بنابراین ماهیت چگونه و چه وقت ممکن است؟ امکان آن کجاست؟ این اشکال.

اما جواب آن واضح است، جلوتر هم گفته ایم: نفس ماهیت، با قطع نظر از موجود یا معدوم بودن و هر چیز دیگر نسبت به هر یک از وجود و عدم لا اقتضا و لا بشرط است، عقل وقتی که ماهیت انسان را تحلیل می کند می بیند که: انسان می شود موجود باشد می شود موجود نباشد، به این که الآن موجود یا معدوم است کاری نداریم، انسان بما أنه انسان، نه در آن وجود خوابیده نه عدم، پس لا بشرط از وجود و عدم است.

---

۱- زیرا چنان که در جای خود ثابت شده است: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». (استاد ره)  
۲- برای این که، اگر ماهیت موجوده، در ظرف و هنگام وجود داشتن، ضرورت و وجوب وجود نداشته باشد و نسبت به وجود سلب ضرورت داشته باشد، این معنایش این است که: ماهیت موجوده، در ظرف و هنگام وجود، امکان عدم دارد، یعنی این که وجود با عدم، امکان اجتماع دارند و اجتماع نقیضین احتمال دارد. در حالی که اجتماع نقیضین محال بالذات است و نقیضین همان طور که جمعشان به حسب واقع محال است، احتمال و امکان جمع شدن آنها به حسب واقع هم محال است. همچنین است سخن درباره ماهیت معدومه. (اسدی)

پس این امکان که ما دربارهٔ ماهیات ادعا می‌کنیم به تحلیل عقلی است، یعنی ماهیت را که در ذهن می‌آوریم عقل با قطع نظر از خارج و هر چیزی حکم می‌کند که ذات ماهیت لا بشرط نسبت به وجود و عدم است.

پس جواب اشکال شما داده شد، بله انسان موجود با قید وجود، محفوف به ضرورتین است و با قید عدم، محفوف به امتناعین است، اما بالذات، لا بشرط نسبت به وجود و عدم و لا اقتضا نسبت به آن‌هاست و به اصطلاح، امکان وجود و عدم دارد و امری ممکن است.

#### توضیح متن:

«فمنها: قولنا: عروض الإمكان، للماهية بتحليل من العقل وقع»

از جمله مباحث مربوط به امکان این است که عارض شدن امکان بر ماهیت، به حسب تحلیل عقل واقع می‌شود، چرا؟

«حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود و علته و العدم و علته»  
چون که عقل، نفس ماهیت را با قطع نظر از اعتبار و لحاظ وجود آن و علت وجود آن، یا عدم آن و علت عدم آن، ملاحظه می‌کند.

«فيصفاها بسلب الضروريتين»

پس در این حال، وصف می‌کند عقل، ماهیت را به سلب ضرورتین و می‌گوید: نه ضرورت وجود دارد نه ضرورت عدم.

«و أمّا عند اعتبارهما فمحفوفة بالضروريتين أو الامتناعين»

و اما اگر عقل ماهیت را با وجودش و یا با عدمش ملاحظه کرد، یعنی ماهیت موجوده و یا ماهیت معدومه را در نظر گرفت، این ماهیت محفوف به دو ضرورت یا دو امتناع است: اگر موجود باشد ضرورت وجود به شرط علت و ضرورت وجود به شرط محمول دارد، پس محفوف به دو ضرورت است، و اگر معدوم باشد امتناع

وجود به شرط علت و امتناع وجود به شرط محمول دارد، پس محفوف به امتناعین است.

مرحوم حاجی بعداً این بحث را به یک بیان دیگر دوباره تکرار می‌کند.

### مطلب دوم

دومین مطلبی که بیان می‌کند این است که: امکان با وجوب غیری و امتناع غیری جمع می‌شود اما با وجوب ذاتی و امتناع ذاتی جمع نمی‌شود.

اما این که امکان با وجوب غیری جمع می‌شود دلیلش این است که قبلاً گفتیم: ماهیت بالذات و به حسب متن ذات و به خودی خود یعنی با قطع نظر از وجود و عدم، ممکن است، ولی به لحاظ واقع اگر موجود باشد وجوب دارد منتها وجوبش از ناحیه علت است، اسم این وجوب را می‌گذاشتیم وجوب بالغیر، وجوب بالغیر آن بود که از ناحیه علت بیاید.

پس ماهیت بالذات ممکن است، یعنی لایشروط از وجود و عدم است، اما وقتی که موجود باشد علت، آن را در تنگنای وجود قرار داده، یعنی علت تامه وقتی که موجود باشد دیگر ماهیت نمی‌تواند موجود نباشد، بلکه ضرورت دارد که موجود باشد. الشیء ما لم یجب لم یوجد، ماهیت، اول و در رتبه قبل از وجود خود، از ناحیه علتش واجب الوجود می‌شود و بعد موجود می‌گردد، منتها وجوبش از ناحیه علت است، یعنی علت، تمام راههای عدم را برای ماهیت مسدود می‌کند؛ شیء اگر معدوم باشد یا به این جهت است که مقتضی برای وجود ندارد یا برای این است که یکی از شرایط وجودش مفقود است یا برای این است که یک مانعی برای وجود پیدا کردنش موجود است، ولی با وجود علت تامه وجود ماهیت، راههای عدم آن به طور کلی بسته می‌گردد و ماهیت قهراً باید موجود بشود.

و دلیل این مطلب را عرض کردم: این ارتکازی انسانها است که اولاً: ممکن بدون

علت نمی‌شود؛ و ثانیاً: اگر علت تامه آن موجود باشد وجودش وجوب و حتمیت دارد، برای این که علت تامه تمام راه‌های عدم را می‌بندد، زیرا با وجود علت تامه، مقتضی و شرایط موجود، و موانع هم مفقود است، پس ماهیت قهراً باید موجود باشد. پس امکان ذاتی با وجوب غیری جمع می‌شود چنان که امکان ذاتی با امتناع غیری هم به همان بیان جمع می‌شود، ولی وجوب ذاتی با وجوب غیری جمع نمی‌شود، یعنی نمی‌شود یک چیزی واجب بالذات باشد و واجب بالغیر هم باشد؛ برای این که واجب بالذات آن است که ذات خودش کافی است برای وجودش، نمی‌شود غیر به آن وجوب و وجود بدهد؛ زیرا اگر غیر به او وجوب و وجود بدهد تحصیل حاصل و لغو است.<sup>(۱)</sup>

بنابراین وجوب ذاتی با وجوب غیری در یک چیز جمع نمی‌شود.

همچنین امتناع ذاتی با امتناع غیری هم در یک چیز جمع نمی‌شود؛ سرّش این است - جلوتر هم ما اشاره کردیم - که امکان یعنی سلب ضرورت وجود و عدم، ضرورت در حقیقت لا اقتضا است، امکان یعنی ماهیت بالذات اقتضای وجود ندارد اقتضای عدم هم ندارد، بنابراین مانعی ندارد که از ناحیه علت اقتضای وجود یا اقتضای عدم پیدا کند، زیرا لا اقتضا با اقتضا جمع می‌شود، لابلشروط با هزار شرط می‌سازد، اما امتناع، اقتضای عدم است و امتناع ذاتی و امتناع غیری دو اقتضا است و دو اقتضا با هم جمع نمی‌شوند.<sup>(۲)</sup> مثل هزار درویش و دو پادشاه.

---

۱- به بیان دیگر: واجب بالذات به حسب ذات، ضرورت وجود دارد و واجب بالغیر به حسب ذات، ضرورت وجود ندارد، بلکه ضرورت وجودش از ناحیه غیر است، بنابراین اگر یک شیئی هم واجب بالذات باشد و هم واجب بالغیر این بدین معناست که ذاتاً هم ضرورت وجود دارد و هم ضرورت وجود ندارد و این تناقض است. و به شرح أيضاً درباره امتناع بالذات و امتناع بالغیر. (اسدی)

۲- سرّ این که امتناع ذاتی و امتناع غیری با هم جمع نمی‌شوند این است که: امتناع ذاتی به این

توضیح متن:

«و منها: قولنا: و هو، أي الإمكان الذاتي مع الغيري من ذين، أي الوجوب و الامتناع

اجتمع»

از جمله مباحث مربوط به امکان این سخن ماست که امکان ذاتی با غیری از این دو (یعنی با وجوب بالغیر و امتناع بالغیر) جمع می شود. هر ممکن بالذاتی با وجوب بالغیر در صورتی که علتش موجود باشد جمع می شود همچنین با امتناع بالغیر در صورتی که علت آن موجود نباشد جمع می شود.

«بخلاف الذاتي منهما مع الغيري منهما»

به خلاف وجوب ذاتی و امتناع ذاتی که با وجوب غیری و امتناع غیری با هم جمع نمی شوند؛ مثلاً خدا که واجب بالذات است نمی شود بگوییم: واجب بالغیر هم هست یا شریک الباری که ممتنع بالذات است بگوییم: ممتنع بالغیر هم هست. «منهما» یعنی وجوب و امتناع.

«و لا منافاة بين لا اقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود و العدم و اقتضاء من قبل الغير

للولوجود أو العدم»

و بین لا اقتضایی که در ذات ممکن نسبت به وجود و عدم هست با اقتضایی که ممکن از قبل غیر نسبت به وجود یا عدم پیدا کرده است منافاتی نیست.

---

معناست که: شیء به حسب ذات خود ضرورت و اقتضای عدم داشته باشد. و امتناع غیری به این معناست که: شیء به حسب ذات خود ضرورت و اقتضای عدم نداشته باشد، بلکه از ناحیه غیر ضرورت و اقتضای عدم داشته باشد. پس اگر چیزی هم امتناع ذاتی و هم امتناع غیری داشته باشد به حسب ذات باید هم ضرورت و اقتضای عدم داشته باشد و هم ضرورت و اقتضای عدم نداشته باشد، و این تناقض است.

به عبارت دیگر: وجوب ذاتی، ضرورت وجود شیء بدون حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه، و وجوب غیری، ضرورت وجود شیء حدّ اقل با حیثیت تعلیلیه است، و امتناع ذاتی نیز ضرورت عدم شیء بدون آن دو حیثیت، و امتناع غیری، ضرورت عدم شیء، حدّ اقل با حیثیت تعلیلیه است، و وجود و عدم آن دو حیثیت با یکدیگر متناقض اند. (اسدی)

در حقیقت مرحوم حاجی سرّ مطلب را بیان می‌کند که: امکان لایبشرط است نه اقتضای وجود دارد نه اقتضای عدم، اگر ماهیتی از قِبَل علت اقتضای وجود یا اقتضای عدم پیدا کند این وجوب با آن امکان قبلی منافاتی ندارد، به خلاف ضرورت که اقتضا است؛ و لذا نمی‌شود یک چیز دو ضرورت داشته باشد.

### مطلب سوّم

مطلب سوّم دربارهٔ اقسام امکان است و ما از باب مقدّمه، اقسامی را که برای ضرورت و وجوب ذکر کرده‌اند ذکر می‌کنیم، تا به تبع آن، اقسام امکان هم روشن گردد.

### اقسام ضرورت

ضرورت که همان وجوب است شش یا هفت قسم است. این که می‌گوییم: شش و یا هفت قسم برای این است که دو تایش را با هم ذکر می‌کنیم.

۱- ضرورت ازلیّه: در جایی است که موضوع وجود صرف بوده و ماهیت نداشته باشد، و به طور مطلق و بدون هیچ قیدی، موصوف به وصفی گردد، مثل خداوند که موصوف به موجودیت یا دیگر اوصاف ذاتی کمالی شده و آن‌ها را بر او حمل می‌کنیم، مثل این که می‌گوییم: «اللّه موجودٌ بالضرورة»، یا «اللّه عالمٌ بالضرورة»، «اللّه قادر بالضرورة»، خلاصه: موضوع اگر یک چیزی باشد که حقیقت ذاتش عین وجود و وجود صرف باشد، ماده و جهت قضیه در آن مورد ضرورت ازلی است یعنی محمول و صفت از ازل ضرورت داشته و هست.

۲- ضرورت ذاتی: ضرورت مادام الذات است، یعنی مادامی که ذات هست وصف و محمول هم برای آن بالضرورة ثابت و موجود است، مثل این که می‌گوییم: «الإنسان حیوانٌ ناطق بالضرورة»، یا «الإنسان انسانٌ بالضرورة»، یا «الأربعة زوجٌ بالضرورة»،

یعنی تا انسان باقی است بالضرورة، حیوان و ناطق بودن او و انسان بودن او هم برایش ثابت است و تا اربعه باقی است بالضرورة زوج بودن آن هم برایش ثابت است. فرق ضرورت ذاتی با ضرورت ازلی این است که در ضرورت ازلی پای ماهیت در میان نیست، موضوع حقیقت هستی صرف است، اما در ضرورت ذاتی، پای ماهیت در میان است، الإنسان حیوان ناطق، یعنی ماهیت انسان اقتضای حیوان ناطق را دارد یا ماهیت اربعه اقتضای زوجیت دارد.<sup>(۱)</sup>

۳- ضرورت وصفیه: که در منطق به آن مشروطه عامه هم می‌گفتند، مثل این که می‌گوییم: الإنسان متحرک الأصباع بالضرورة مادام کاتباً، انسان مادامی که می‌نویسد انگشت‌هایش قطعاً حرکت می‌کند، حرکت انگشتان برای انسان ضرورت دارد، اما مادامی که وصف نویسنده را دارد، پس ذات انسان که انسانیت است اقتضای حرکت انگشتان را ندارد، اما وصف نویسنده وقتی که موجود باشد، این وصف اقتضای آن حرکت را دارد. این ضرورت وصفیه است.

---

۱- منطق‌دانان گفته‌اند: «ضرورت ذاتی، ضرورت مادام الذات، یعنی بشرط أن تكون ذات الموضوع موجودة است و مقید به بقای ذات موضوع است، ولی ضرورت ازلی، ضرورت مطلقه است، یعنی هیچ شرط و قیدی حتی شرط و قید مادام الذات را هم ندارد». و به حسب دقت، ضرورت ازلی در موردی است که وصف و محمولی برای یک موصوف و موضوعی بدون هیچ حیث تقییدی و تعلیلی ثابت باشد، مثل این که می‌گوییم: اللّٰه تعالی موجود، حی، عالم، که این امور برای حق تعالی بی هیچ قید و علتی ثابت است، ولی ضرورت ذاتی، مقید به قید وجود و بقای ذات موضوع در ذهن یا خارج است، و در حقیقت با حیث تقییدی وجود است، بلکه همراه با حیث تعلیلی هم می‌باشد، مثل این که می‌گوییم: الإنسان حیوان ناطق، که انسان در اتصاف خود به حیوانیت و ناطقیت، چه در ظرف ذهن و چه در ظرف خارج، مقید به قید وجود است و تا مادامی که موجود در یکی از آن دو ظرف است وجودش در همان ظرف، واسطه در حمل و عروض حیوانیت و ناطقیت و اتصاف او به آن‌ها در همان ظرف است. و علاوه بر این، این حمل و عروض و اتصاف، حیث تعلیلی هم دارد، یعنی همان علتی که انسان را به جعل بسیط، مجعول کرده است واسطه در ثبوت حیوانیت و ناطقیت برای او می‌باشد، بنابراین در ضرورت ذاتی، وجود خارجی یا ذهنی موضوع، حیث تقییدی است و آن علتی که آن وجود را می‌دهد حیث تعلیلی است. (اسدی)



۴- وقتیه مطلقه: که ضرورت به لحاظ وقت معین است، مثل این که می‌گوییم: القمر منخسف بالضرورة وقت حیلولة الأرض بینة وبين الشمس، ماه گرفتگی ضروری است، منتها مادامی که زمین فاصله بشود بین ماه و خورشید که نور خورشید دیگر به ماه نرسد. به این می‌گفتند: وقتیه مطلقه ضرورت مادام الوقت است. کسوف، خورشید گرفتن است، خورشید گرفتن در صورتی است که ماه واسطه بشود ما بین خورشید و زمین. خسوف که ماه گرفتن باشد به واسطه حایل شدن زمین بین ماه و خورشید است.

۵- منتشره مطلقه: که آن نیز ضرورت به حسب وقت است اما در وقت غیر معین، و به اصطلاح در وقت منتشر، مثل این که می‌گوییم: الإنسان متنفس بالضرورة وقتاً، انسان در زمان حیات خود نفس می‌کشد، نفس کشیدن ضروری هم هست اما در وقت غیر معین، چون وقت معینی برای نفس کشیدن نیست. در وقتیه مطلقه، وقت معین است، اما در منتشره مطلقه وقتاً است. نمی‌گوییم چه وقتی، می‌گوییم: وقتاً است.

۶- ضرورت به شرط محمول و آن دو قسم است: به شرط محمول و به شرط علت، می‌شود هر دو را یکی حساب کنیم. شیء به شرط علت ضرورت دارد شیء به شرط محمول هم ضرورت دارد، و این‌ها با هم ملازم هستند، چون ملازم هستند آن‌ها را یکی حساب می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم: الإنسان الموجود، به شرط این که موجود باشد، موجود بالضرورة. در صورتی که محمول را در ناحیه موضوع، اخذ و فرض کردیم و علت آن را هم فرض کردیم قطعاً این محمول ضرورت دارد. به این می‌گویند: ضرورت بشرط محمول، به اعتبار این که محمول در ناحیه موضوع اخذ شده است و در حقیقت از باب حمل شیء بر خود است که به نحو ضرورت می‌باشد؛ یا می‌گویند: ضرورت بشرط علت، به اعتبار این که وقتی که محمول موجود است لابد علتش هم موجود است، و از ناحیه آن ضرورت و وجوب پیدا کرده است. این شش یا هفت قسم ضرورت.

## اقسام امکان

اما اقسام امکان که مرحوم حاجی آن‌ها را در متن ذکر می‌کند، هشت قسم است، چهار قسم آن را مرحوم حاجی این‌جا ذکر می‌کند و سه قسم دیگر را هم در مباحث بعد مطرح می‌کند؛ یک قسم را هم که امکان ذاتی و خاص است جلوتر ذکر کرده است، ما همه را به ترتیب بیان می‌کنیم.

### ۱- امکان عام:

امکان عام، سلب ضرورت از جانب مخالف قضیه است، مثلاً زید قائم بالامکان العام، یعنی جانب مخالف این قضیه که عدم قیام است برای زید ضرورت ندارد. به آن عام می‌گویند، چون عامه مردم وقتی می‌گویند: یک چیزی ممکن است، مرادشان امکان به همین معناست، مثلاً می‌گویند: ممکن است انسان، ناطق باشد، ممکن است انسان، ضاحک باشد، این «ممکن است» که عوام می‌گویند یعنی می‌خواهند بگویند: عدم نطق برای انسان ضروری نیست، همین که می‌گوییم: ممکن است ناطق باشد، ممکن است ضاحک باشد، این یعنی سلب ضرورت عدم، یعنی عدم نطق یا عدم ضحک ضروری نیست، پس انسان می‌شود ناطق و ضاحک باشد؛ چه بسا در بعضی موارد، وجود آن چیزی که عدمش ضرورت ندارد ضرورت داشته باشد، مثل ناطق که وجودش برای انسان ضروری است و چه بسا وجود آن هم ضرورت نداشته باشد مثل کاتب، کتابت برای انسان نه وجودش ضرورت دارد نه عدمش، اما نطق وجودش ضرورت دارد؛ از هر دو این‌ها هم عوام و هم در منطق تعبیر می‌کنند به: امکان عام، که سلب ضرورت از جانب مخالف است، اعم از این‌که جانب موافق قضیه، ایجاب و جانب مخالف آن سلب باشد یا به عکس باشد.

### ۲- امکان خاص:

امکانی که قسیم وجوب و امتناع قرار می‌دادیم امکان خاص بود، امکان خاص، اخص از امکان عام است، چون امکان عام، سلب ضرورت از طرف مخالف است ولی

امکان خاص، سلب ضرورت از طرف موافق و مخالف و به تعبیری سلب ضرورت وجود و عدم است، امکان عام اعم از امکان خاص است؛ زیرا در امکان عام ضرورت طرف مخالف، سلب می‌شود، اما نسبت به طرف موافق ساکت است، طرف موافق چه بسا ضرورت وجود و چه بسا ضرورت عدم یا گاه هیچ ضرورتی ندارد، که در این صورت که طرف موافق هم ضرورت ندارد، مورد از موارد امکان خاص هم هست. بنابراین امکان عام، شامل هر یک از امکان خاص و وجوب (ضرورت وجود) و امتناع (ضرورت عدم) می‌گردد.

پس ما می‌توانیم بگوییم: **الإنسانُ ناطقٌ بالامكان العامِّ**، اما نمی‌توانیم بگوییم: **الإنسانُ ناطقٌ بالامكان الخاصِّ**، چرا؟ برای این که وجود نطق برای انسان ضرورت دارد، و امکان خالص آن است که نه وجوب ضرورت دارد و نه عدم؛ ولی می‌توان گفت: **الإنسانُ كاتبٌ بالامكان الخاصِّ**، برای این که کتابت نه وجودش ضرورت دارد نه عدمش.

### ۳- امکان اخصّ:

امکان اخصّ از امکان خاص، خاص‌تر است، امکان خاص، سلب ضرورت وجود و عدم به حسب ذات است، مثل انخساف برای قمر که این طور است، قمر بالذات نه مقتضی انخساف است نه مقتضی عدم انخساف، هیچ یک از این دو برای آن ضرورت ذاتی ندارد، و به اصطلاح امکان خاص دارد، اما «ضرورت وقتی» دارد؛ برای این که اگر زمین حایل شد بین قمر و بین خورشید، در این حال، انخساف برای قمر ضرورت دارد، اصطلاحاً به این ضرورت، «ضرورت وقتی» می‌گویند.

امکان اخصّ در قضیه‌ای است که ثبوت محمول برای موضوع نه ضرورت ذاتی دارد نه ضرورت وقتی و نه ضرورت وصفی؛ ضرورت وصفی هم یک قسم ضرورت بود، می‌گفتیم: **الإنسانُ متحرّكٌ الأصابع بالضرورة مادام كاتباً**، به حسب ذات، حرکت انگشتان نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش، پس امکان خاص دارد، اما ضرورت وصفی هم دارد، یا **انخساف در القمر منخسفٌ**، ضرورت وقتی دارد.

امکان اخصّ به امکانی می‌گوییم که در آن علاوه بر این که ضرورت ذاتی سلب شده است، ضرورت وقتی و وصفی هم سلب شده است، مثلاً الإنسان کاتبٌ، نه ضرورت ذاتی دارد نه ضرورت وقتی دارد نه ضرورت وصفی، اما ضرورت به شرط محمول دارد؛ زیرا بالأخره این انسان در حالی که می‌نویسد کتابت برای او ضرورت دارد، پس ضرورت به شرط محمول دارد.

#### ۴- امکان استقبالی:

امکان استقبالی مربوط به آینده‌ی شیء است، چون برای ما آینده‌ی اشیاء نه وجودش معلوم است نه عدمش، پس ضرورت به شرط محمول هم پیدا نکرده است، گذشته و حال بالأخره هر چه می‌باید بشود شده است، یا موجود شده است که ضرورت به شرط محمول دارد یا معدوم است که امتناع به شرط محمول دارد، اما آینده هنوز محقق نشده است، مثلاً زید دو سال دیگر کاتب است یا کاتب نیست، برای ما معلوم نیست؛ چون برای ما آینده‌ی آن روشن نیست و درباره‌ی آن تنها می‌توانیم بگوییم: نه ضرورت ذاتی دارد نه ضرورت وصفی نه ضرورت وقتی و نه حتی ضرورت به شرط محمول، گذشته و حال اگر ضرورت‌های دیگر را نداشت اما ضرورت به شرط محمول را داشت، برای این که یا وجود پیدا کرده یا عدم، پس یا محفوف به ضرورتین است یا محفوف به امتناعین است. امکان استقبالی شرح بیشتری دارد که بعداً ذکر می‌کنیم.

مرحوم حاجی در این غرر فقط این چهار امکان را ذکر می‌کند: امکان عام، امکان خاص، امکان اخصّ، امکان استقبالی؛ زیرا هدفش نام بردن از آن امکان‌هایی است که جهت قضایا به شمار می‌روند و امکان‌های دیگری که پس از این ذکر می‌کنیم جهت قضیّه محسوب نمی‌شوند.

#### ۵- امکان وقوعی:

امکان وقوعی یعنی این که چیزی که خودش بالذات ممکن است تالی فاسدی بر وجود و یا عدمش مرتب نمی‌شود، یک چیزی هست بالذات ضرورت ندارد و ممکن

است اما اگر بخواهد موجود بشود تالی فاسد دارد و به اعتبار آن تالی فاسد می‌گویند: این ممکن نیست، با این که خودش امکان ذاتی دارد و بالذات ممکن است اما یک تالی فاسدی دارد، مثلاً در: زید کاتب، کتابت برای زید ضروری نیست، اما اگر یک پیغمبری گفته باشد: زید در آینده کاتب نیست این جا از باب این که می‌دانیم پیغمبر دروغ نمی‌گوید اگر زید بخواهد کاتب باشد کذب پیغمبر لازم می‌آید و تالی فاسد بر آن مرتب می‌شود، پس این کتابت امکان وقوعی ندارد، بلکه امتناع وقوعی دارد، برای این که آن پیغمبر خبر داده که او کاتب نمی‌شود.

پس امکان وقوعی آن است که شیء علاوه بر این که بالذات امکان دارد تالی فاسدی هم بر آن مرتب نشود، یعنی خودش بالذات ممکن است تالی فاسدی هم بر وجود و یا عدمش مرتب نمی‌شود.

#### ۶- امکان استعدادی:

امکان استعدادی یعنی آمادگی ماده برای این که به فعلیت ممکن خود برسد، مثلاً نطفه علاوه بر صورت نطفه بودن، یک ماده‌ای که آماده انسان شدن است دارد که به اعتبار این استعداد و آمادگی می‌گوییم: این نطفه ممکن است انسان بشود، به این می‌گویند: امکان استعدادی. استعداد را به اعتبار این که آمادگی وجود در آینده است، به آن نسبت می‌دهیم می‌گویند: نطفه مستعد انسانیت است، امکان استعدادی همان استعداد است<sup>(۱)</sup> و این امکان با آن امکان‌های دیگر فرقی این است که آن‌ها یک امر عقلی بود، اما امکان استعدادی امر خارجی است، در نطفه واقعاً یک خصوصیتی و

۱- لفظ «امکان استعدادی» اگر بر قوه و استعداد موجود در ماده، مانند قوه و استعداد انسان شدن که در نطفه انسانی موجود است، اطلاق گردد، این اطلاق مغایر با اطلاق آن به معنای سلب ضرورت وجود و عدم بوده و به نحو اشتراک لفظی یا مجاز است و شمارش آن در عداد اقسام امکان بی‌تکلف نیست، و اگر به آن چیزی که از آن قوه و استعداد پدید می‌آید، مثل انسانی که از نطفه پدید می‌آید اسناد داده شود امکان به این معنا همان امکان ذاتی ماهوی و خاص است و معنای جدیدی نیست. (اسدی)

آمادگی خارجی هست که انسان می شود یا نطفه الاغ، الاغ می شود آمادگی ماده یک موجود خارجی است.

امکان استعدادی یعنی قوه ای در ماده که آمادگی تبدیل شدن به چیز دیگری را دارد، بلکه عین آمادگی آن شیء است، مثلاً در نطفه انسان نیرویی هست که می تواند انسان شود که اگر آن توانایی و آمادگی را به نطفه نسبت بدهیم، می گوئیم: نطفه استعداد انسانیت دارد، و اگر به انسان که از نطفه پدید می آید نسبت بدهیم می گوئیم: امکان انسانیت در نطفه هست. این خودش یک بحثی دارد که بعد مفصل می آید.

#### ۷- امکان فقری:

وجود معلول را می گویند: امکان فقری دارد، یعنی وجودی که ذاتش عین فقر به علت است، امکان فقری اصلاً از باب ماهیات بیرون است و مربوط به وجود معلولات می باشد. ماهیت را گفتیم: یک چیزی است که از وجود معلول انتزاع می شود، خداوند که *عَلَّةُ الْعِلَلِ* است عین غنا است اما *جَلْوَةٌ* او که وجود معلول است عین فقر به او است.

بنابر عقیده کسانی که اصالة الوجودی هستند، آنچه اثر جعل جاعل است وجود است، و نسبت وجود معلول به علت، نسبت *فِيء* (سایه) به شیء است، از این تعبیر می کنند به امکان فقری یعنی شیء ذاتش عین فقر به علت است.

این امکان غیر از امکانی است که به ماهیت نسبت داده می شود، ما از وجود معلول خاصی یک حدی انتزاع می کردیم اسمش را می گذاشتیم انسان، این انسانی که ماهیت است را می گفتیم: امکان دارد، یعنی لابلش شرط از وجود و عدم است، این امکانی است که در باب ماهیات استعمال می شود؛ اما امکان فقری که در باب وجودات استعمال می شود یعنی نفس وجود معلول که *رَشْحَةٌ* علت است، عین فقر به علت است، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(۱)</sup> انسان فقیر است

۱- سورة فاطر (۳۵)، آیه ۱۵.

نه یعنی ذاتٌ له الفقر، بلکه ذات هی عین الفقر، معلول عین فقر است. به این می‌گویند: «ارتباط فقری»، این یک اصطلاح است که بعداً بحثش می‌آید. <sup>(۱)</sup>

### ۸- امکان احتمالی:

امکان احتمالی به معنای احتمال است، ابن سینا گفته است: کَلَّمَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فَذَرَهُ فِي بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ، هر چیزی به گوشت می‌خورد و از غرائب و امور دور از ذهن است این را بگذار در بقعه امکان، یعنی بگو: محتمل است. این امکان به معنای احتمال است. این هم یک معنا <sup>(۲)</sup> برای امکان.

۱- آنچه موجب شده است که شخصی چون مرحوم صدرالمآلهین قائل به امکانی به نام «امکان فقری» شود قول به اصالت وجود و تحقق وجود در خارج است؛ زیرا امکان ذاتی که همان سلب ضرورت وجود و عدم است از معقولات ثانیه فلسفی می‌باشد که ظرف عروض آن، ذهن و ظرف اتصاف به آن، خارج است، و بنابر این که وجود اصیل و متحقق در خارج باشد وجود خارجی نمی‌تواند موصوف به امکان ذاتی یعنی موصوف به سلب ضرورت وجود و عدم گردد؛ برای این که وجود وجود است بالضروره و از خودش سلب ناشدنی است. پس وجود خارجی اگر موصوف به امکان شود، آن امکان، امکان ذاتی نیست، بلکه به معنای وجود فقیر و وابسته به غیر و به اصطلاح فقری است.

اما آنچه در این زمینه قابل تأمل است و قبل از این هم در برخی از تعلیقات به آن اشاره شده این است که: امکان ذاتی قسیم وجوب بالذات و امتناع بالذات و به معنای سلب وجوب بالذات و امتناع بالذات است، و به عبارتی همان نفی ضرورت بالذات از وجود و عدم است، و امکان به این معنا همان‌طور که بر ماهیات صادق می‌باشد بر وجود معلولات هم صادق است؛ زیرا وجود معلول همانند ماهیت آن نه ضرورت و وجوب بالذات دارد، مانند وجود باری تعالی که ضرورت و وجوب بالذات دارد، و نه امتناع بالذات دارد، مثل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین که امتناع بالذات دارند. بنابراین، وجه موجهی برای جعل اصطلاح امکان فقری به نظر نمی‌رسد. (اسدی)

۲- امکان احتمالی به معنای تجویز و محتمل دانستن چیزی است که هنوز دلیلی بر نفی یا اثبات آن در دست نیست و در حقیقت حکمی عقلی بر شتاب نکردن در داوری درباره‌ی اموری است که وجود یا عدم آن هنوز روشن نشده است و بدیهی است ظرف این حکم، عالم ذهن و اثبات است و امکان به این معنا با معانی دیگر امکان که مربوط به عالم خارج و ثبوت است ارتباطی ندارد. ولی ممکن است گفته شود: امکان احتمالی نیز همان امکان ذاتی و به معنای سلب ضرورت وجود و عدم، منتها به لحاظ عالم ذهن و اثبات است. به این معنا که: شخصی که درباره‌ی چیزی

این هشت معنا برای امکان است: امکان عام، امکان خاص، امکان اخصّ، امکان استقبالی، امکان استعدادی، امکان فقری، امکان احتمالی که به معنای احتمال بود که مرحوم حاجی در این بحث چهار معنا را ذکر می‌کند، سه قسم را هم در بحث‌های بعد ذکر می‌کند، یکی هم امکان وقوعی بود که مجموعاً می‌شود هشت تا.

توضیح متن:

«و منها: قولنا: و قد يراد منه، أي من الإمكان، في استعمال، أي استعمال الإلهي و المنطقي الإمكان العمُّ مخفف العام»

از جمله مباحث مربوط به امکان این است که گاهی اوقات اراده می‌شود از امکان در استعمالات، یعنی در استعمال فلاسفه الهی و منطقیین، امکان عام. این «عم» مخفف عام است.

«و هو عامّ و عامّي؛ لأنّ الإمكان في العرف العامّ أيضاً كان بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف»

این امکان امکان عام است؛ چون اعم از امکان خاص است، و نیز امکان عامی است؛ چون امکان در عرف عموم مردم هم به معنای سلب ضرورت از طرف مخالف است. این عامی که می‌گوییم، یعنی عوام هم وقتی که می‌گویند: «امکان»، همان سلب ضرورت از طرف مخالف را در نظر دارند.

---

تردید دارد و وجود و عدم آن برای او هنوز روشن نیست حکم به وجود و حکم به عدم آن چیز در پیش او ضرورتی ندارد، و طبعاً آن هنگام در داوری درباره آن چیز در مانده است، چون حکم قسمتی از اقسام علم و به معنای قضا و داوری مبرم و ضروری و قطعی است و معنای مصدری آن، یعنی دانستن قطعی - با معنای اسم مصدری آن - یعنی دانش قطعی - مصداقاً و ذاتاً یکی است. بنا بر این وقتی وجود و عدم چیزی معلوم و روشن نیست حکم به وجود و حکم به عدم آن هم که دانستن و علم و قضا و داوری مبرم و ضروری درباره آن است وجود ندارد. یعنی نه ضرورت حکم به وجود آن چیز که عین حکم به ضرورت وجود آن است و نه ضرورت حکم به عدم آن، که عین حکم به ضرورت عدم آن است، هیچ‌کدام در ذهن وجود ندارند، فتدبّر. (اسدی)



«فكانوا يقولون: «الشيء الفلاني ممكن» أي ليس بممتنع»

عموم مردم وقتی می‌گویند: فلان شیء ممکن است می‌خواهند بگویند که ممتنع نیست.

آن معنایی که تا حال برای امکان داشتیم امکان خاص بود که قسیم و جوب و امتناع است و چنان‌که گفته شد اخصّ از امکان عام است، امکان خاص یعنی نه وجود ضرورت دارد نه عدم ضرورت دارد، اما امکان عام که عوام هم می‌گویند این است که: طرف مخالف ضرورت ندارد و سلب ضرورت از جانب مخالف است و نسبت به طرف موافق، ساکت است، طرف موافق هم ممکن است ضرورت نداشته باشد، و ممکن است ضرورت وجود یا ضرورت عدم داشته باشد.

«كما أنّ معناه المشهور أعني سلب الضروريتين خاصّ وخاصّي حيث تفتنّ به الخاصّة» چنان‌که معنای مشهور امکان، که سلب ضرورت وجود و عدم است، خاص است، یعنی اخصّ از امکان عام است، و خاصّی هم هست برای این‌که خواص یعنی فلاسفه و منطقیون به این امکان خاص دسترسی پیدا کرده‌اند. پس خاص است نسبت به معنای امکان عام و خاصی است چون مورد توجه اهل فن بوده است.

«و لم نذكره في تعداد معانيه، إذ جعلناه أصلاً و الكلام فيه»

و امکان خاص را در تعداد معانی امکان ذکر نکردیم یعنی الآن که معانی امکان را ذکر می‌کنیم امکان خاص را در شعر ذکر نکردیم؛ برای این‌که ما امکان خاص را اصل در بحث قرار دادیم و اصلاً کلام ما در امکان خاص است، که قسیم و جوب بالذات و امتناع بالذات است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس پنجاه و هفتم ﴾

و الإمكان الأخصّ و هو سلب الضرورات الذاتية و الوصفية و الوقتية. قال الشيخ في منطق «الإشارات»: «قد يقال ممكن و يفهم منه معنى ثالث، فكأنّه أخصّ من الوجهين المذكورين. و هو أن يكون الحكم غير ضروري البتّة، لا في وقت كالكسوف، و لا في حال كالتغيّر للمتحرّك، بل يكون كالكتابة للإنسان»، انتهى. فالكتابة ضرورية للإنسان في حال تصميم عزمها، و أمّا بالنسبة إلى نفس الطبيعة الإنسانية فمعلوم أن لا ضرورة ذاتية، لاستوائها بالنسبة إلى الكتابة و اللاكتابة، و لا ضرورة و صفية و لا وقتية، إذ لم يؤخذ في جانب الموضوع وصف عنواني و لا وقت مشروط بهما الكتابة. و إمكان استقبالي و هو سلب الضرورات جميعاً حتّى الضرورة بشرط المحمول، لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلية للشيء. قال المحقّق الطوسي رحمته عند ذكر الشيخ هذا المعنى: «إنّما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب إلى الماضي و الحال من الأمور الممكنة، إمّا موجوداً أو معدوماً فيكون إنّما ساقها من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما، و الباقي على الإمكان الصرف لا يكون إلّا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها، أو تكون موجودة إذا حان وقتها، أم لا تكون و ينبغي أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخصّ مع تقيده بالاستقبال، لأنّ الأوّلين ربما

يقعان على ما تعين أحد طرفيه لضرورة ما، كالكسوف فلا يكون ممكناً  
صرفاً»، انتهى.

و في قوله ﷺ: «من الممكنات التي لا يعرف، إلى آخره» إشارة إلى أنّ  
عدم تعين الوجود و العدم في الاستقبال و بقاء الممكن على صرافة الإمكان،  
إنّما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الأمر.

ولهذا قال في مبحث التناقض من «شرح الإشارات»: «الصدق و الكذب  
قد يتعيّنان كما في مادّتي الوجوب و الامتناع و قد لا يتعيّنان كما في مادّة  
الإمكان و لا سيّما الاستقبالي، فإنّ الواقع في الماضي و الحال قد يتعيّن  
طرف وقوعه وجوداً كان أو عدماً و يكون الصادق و الكاذب بحسب  
المطابقة و عدمها متعيّنين و إن كانا بالقياس إلينا لجهلنا بالأمر غير متعيّنين.  
و أمّا الاستقبالي: فقد نظر في عدم تعين أحد طرفيه أ هو كذلك في نفس  
الأمر أم بالقياس إلينا. و الجمهور يظنّونه كذلك في نفس الأمر، و التحقيق  
يأباه لاستناد الحوادث في أنفسها إلى علل يجب بها و يمتنع دونها و انتهاء  
تلك العلل إلى جاعل أوّل يجب لذاته»، انتهى.

فظهر أنّ هذا شيء اعتبره الجمهور من المنطقيين. و أمّا التحقيق الحكمي  
فيؤدّي أنّ الاستقبال و الماضي و الحال متساوية في عدم التعيين في نظرنا و  
في التعيين في نفس الأمر و في الضرورة و الامتناع في الواقع و الإمكان  
باعتبار نفس المفهوم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

آنچه گذشت

بحث در معانی امکان و احکام امکان بود، از باب مقدمه عرض کردیم: ضرورت در قضیه ضروریه شش قسم است: ضرورت ازلیّه، ضرورت ذاتیه، ضرورت وصفیه که همان مشروطه عامّه بود، و قتیّه مطلقه، و قتیّه منتشره و ضرورت به شرط محمول. و گفته شد: امکان هشت قسم داشت. امکان یعنی سلب ضرورت. در بیان معانی امکان، اول از اعم شروع کردیم گفتیم: آنچه اعم از همه است امکان عام است، امکان عام یعنی سلب ضرورت از جانب مخالف یعنی مخالف قضیه. امکان خاص سلب ضرورت از جانب مخالف و موافق است.

قسم سوّم از اقسام امکان که در این جا مورد بحث است و توضیح آن هم گذشت امکان اخصّ است، امکان اخصّ علاوه بر این که سلب ضرورت ذاتی است سلب ضرورت وصفی و وقتی هم می باشد، مثل الإنسان کاتب، که نه کتابت ضرورت دارد نه عدم کتابت ضرورت دارد؛ مادام که ذات انسان باقی است کتابت برای او ضرورت ندارد، و نیز مادام که وصف انسان باقی است کتابت برایش ضرورت ندارد، یعنی یک وصفی نیست که بگوییم: اگر این وصف را انسان داشته باشد کتابت برایش ضرورت دارد، حرکت انگشتان دست برای انسان ضرورت دارد مادام که انسان کاتب است، اما انسان به خودی خود کتابت برای او نه ضرورت ذاتی دارد نه ضرورت وصفی دارد نه ضرورت وقتی دارد، این ضرورت ها را ندارد. به این می گویند: امکان اخصّ که از امکان خاص یک مقدار خاص تر است.

توضیح متن:

«و الإمكان الأخصّ و هو سلب الضرورات الذاتية و الوصفية و الوقتية»  
 و امکان اخص عبارت است از سلب ضرورات ذاتیه و وصفیه و وقتیه، یعنی  
 محمول برای موضوع، هیچ کدام از این ضرورت‌ها را ندارد.  
 «قال الشيخ في منطق «الإشارات»<sup>(۱)</sup>: «قد يقال «ممکن» و يفهم منه معنى ثالث، فكأنه  
 أخصّ من الوجهين المذكورين»

شیخ رئیس در منطق «اشارات» گفته است: گاهی اوقات لفظ «ممکن» اطلاق  
 می شود و از آن یک معنای سومی فهمیده می شود؛ چون گویا این که این معنای سوم  
 اخصّ است از آن دو وجه مذکور که امکان عام و امکان خاص باشد.  
 «و هو أن يكون الحكم غير ضروري البتّة، لا في وقت كالكسوف، و لا في حال كالتغيّر  
 للمتحرّك، بل يكون كالكتابة للإنسان»، انتهى»

و آن معنای سوم در این امکان اخصّ این است که حکم یعنی محمول، برای  
 موضوع غیر ضروری است، «البتّة» یعنی قطعاً، البتّة «بَتَّ» بوده الف و لام بر سر آن  
 آوردند شد البته، بَتَّ يَبْتُ بَتَّةً، بَتَّ یعنی قطعاً، به طور قطع.

«لا في وقت كالكسوف»، یعنی ضرورت وقتی ندارد، مثل کسوف برای قمر که  
 ضرورت وقتی دارد، «و لا في حال كالتغيّر للمتحرّك»، این «و لا في حال» یعنی  
 ضرورت وصفی هم ندارد، مثل تغیر برای متحرک، کلّ شيء متغيّر مادام کونه متحرّکاً،  
 مادامی که شیء متحرّک حرکت داشته باشد، تغیر برای آن ضرورت دارد. «بل يكون  
 كالكتابة للإنسان، انتهى». بلکه امکان اخصّ مثل کتابت برای انسان است، کتابت برای  
 انسان علاوه بر این که ضرورت ذاتی ندارد ضرورت وقتی و وصفی هم ندارد، پس

۱-الإشارات والتنبيهات، ص ۹۱، النهج ۴، فصل ۳.

امکان اخص در جایی است که ضرورت وصفی و ضرورت وقتی هم نباشد. سخن شیخ الرئيس تمام شد.

«فالكتابة ضرورية للإنسان في حال تصميم عزمها»

در این جا حاجی رحمته الله می گوید: حرف شیخ درست است اما مخفی نماند که اگر انسان تصمیم جدی گرفت که بنویسد کتابت برای او ضرورت پیدا می کند، این تصمیم جدی انسان جزء اخیر علت تامه برای کتابت است، اگر علت تامه کتابت موجود شد کتابت ضرورت دارد، ضرورت به شرط علت و ضرورت به شرط محمول دارد.

«و أما بالنسبة إلى نفس الطبيعة الإنسانية فمعلوم أن لا ضرورة ذاتية»

و اما نسبت به خود طبیعت انسانیت، نخب معلوم است که کتابت برایش ضرورت ذاتی ندارد، چرا؟

«لاستوائها بالنسبة إلى الكتابة و اللاكتابة، و لا ضرورة وصفية و لا وقتية، إذ لم يؤخذ

في جانب الموضوع وصف عنواني و لا وقت مشروط بهما الكتابة»

ضمیر «لاستوائها» به طبیعت برمی گردد. برای این که مساوی است طبیعت انسانیت نسبت به کتابت و عدم کتابت، پس کتابت برای آن ضرورت ذاتی ندارد، ضرورت وصفی و وقتی هم ندارد، چرا؟ چون در جانب موضوع، وصف عنوانی یا وقتی که کتابت مشروط به آنها باشد اخذ نشده است.

### امکان استقبالی

تا این جا سه امکان را به ترتیب از اعم به اخص بیان کردیم، قسم اول، امکان عام که از همه اعم است؛ قسم دوم امکان خاص که اخص از امکان عام است، قسم سوم هم امکان اخص که از امکان خاص هم اخص است. بعد از این مراحل نوبت امکان استقبالی است.

می‌گویند: اگر چیزی مربوط به گذشته یا حال باشد و ضرورت ذاتی نداشته باشد ضرورت وصفی و وقتی هم نداشته باشد اما بالأخره به جهت وجود و یا عدمش ضرورت به شرط محمول و به شرط علت را دارد؛ برای این که چیز گذشته اگر موجود شده وجودش ضرورت پیدا کرده است، از باب این که علتش موجود شده است، همین‌طور ضرورت به شرط محمول دارد، و اگر معدوم است از ناحیه علت عدم که همان عدم علت وجود است عدمش ضرورت دارد، ضرورت به شرط محمول هم دارد؛ پس در گذشته و حال، این شیء به حسب خارج بالأخره یا موجود است یا معدوم، اگر موجود است محفوف به ضرورتین است، اگر معدوم است محفوف به امتناعین است؛ اما آینده آن هنوز وجود و عدمش به حسب خارج معین نیست، مثلاً اگر بگوییم: زید پنج سال دیگر کاتب می‌شود بالامکان، ممکن است که کاتب بشود ممکن است نشود، کتابت برای او ضرورت ندارد؛ پس امکان استقبالی، اخصّ از امکان اخص می‌شود، یعنی ضرورت به شرط محمول هم ندارد، برای این که آینده هنوز نیامده تا ببینیم موجود است که ضرورت وجود داشته باشد یا معدوم است که ضرورت عدم داشته باشد؛ پس آینده با حال و گذشته این فرق را دارد که در گذشته و حال هر چه باید بشود شده است، یا شیء وجود پیدا کرده یا عدم، هر کدامش باشد ضرورت دارد، اما آینده هیچ‌کدام را ندارد. به این گفته‌اند: امکان استقبالی.

حاجی علیه السلام می‌گوید: این امکان را بعضی از منطقیون تصویر کرده‌اند و گفته‌اند: این شیء به صرافت امکان باقی است نه ضرورت ذاتی دارد نه ضرورت وصفی دارد نه ضرورت وقتی دارد نه ضرورت به شرط محمول، چون هنوز وقتش نیامده هیچ چیزش مشخص نیست. مرحوم حاجی می‌گوید: اما این معنا از امکان، به حسب علم ماست نه به حسب متن واقع، در عین حال آینده بعضی چیزها از حالا هم برای ما مشخص است، مثلاً الآن فردا صبح هنوز نیامده اما ما یقین داریم فردا صبح خورشید طلوع می‌کند، طلوع خورشید فردا صبح در نزد ما همین الآن ضرورت دارد، برای

این که می‌دانیم مسلماً طلوع می‌کند، اما چون نوعاً از آینده‌ها خبر نداریم خیال می‌کنیم آینده به صرافت امکان باقی مانده است، ولی واقعش این است که در علم<sup>(۱)</sup> ما به نحو امکان باقی مانده و گر نه آینده اشیاء هم به حسب متن واقع یا ضرورت وجود است یا ضرورت عدم، برای این که نظام آفرینش وابسته به اراده حق تعالی است گذشته و حال و آینده برای خدا فرق نمی‌کند ولی ما از آن خبر نداریم، نظام وجود یک سلسله علل و اسبابی است که بالآخره منتهی می‌شود به آنچه باید بشود، پس از همین حالا خدا این را می‌داند و اگر اراده حق به وجود چیزی تعلق نگرفته باشد علل و اسباب آن چیز هم موجود نخواهد بود و لذا آن چیز موجود نمی‌شود.

بنابراین برای حق تعالی گذشته و حال و آینده معلوم و یکسان است، یعنی در نظام وجود آینده هم یا علتش در نظام وجود موجود است یا نیست؛ قبلاً یک مثالی برای این جهت می‌زدیم، می‌گفتیم: اگر فرض کردیم که یک کسی ته یک چاه باشد و یک طنابی را از بالای چاه دارند عبور می‌دهند، این طناب، یک قسمت از رنگش قرمز باشد، یک قسمت رنگش سفید باشد، یک قسمت رنگش سیاه باشد، کسی که ته چاه است وقتی این طناب عبور می‌کند، فرض کنید اول قسمت سفیدش از بالای چاه عبور کرده و به چشم او می‌آید، بعدش قسمت قرمز طناب عبور می‌کند، بعد قسمت سیاه، این شخصی که ته چاه است، قضاوتش نسبت به این طناب این است، می‌گوید: آن قسمت سفیدش از در چاه عبور کرد و گذشت، آن قسمت قرمزش الآن مقابل در چاه است، آن قسمت سیاهش بعد از این می‌آید، این آدم برایش گذشته و حال و آینده معنا پیدا می‌کند از باب این که ته چاه است و یک قسمت طناب را می‌بیند، اما برای کسی که بیرون چاه است این طنابی که دارد عبور می‌کند هر سه قسمتش در آن واحد

---

۱- بنابراین «امکان استقبالی» به همان «امکان احتمالی» به بیانی که در پاورقی گذشته ذکر شد بازگشت می‌نماید، یعنی همان امکان ذاتی به لحاظ حکم و عالم ذهن و اثبات است. (اسدی)



یکسان است؛ حال ما هم این طور است، چون در ته چاه طبیعت هستیم، طبیعت برایمان گذشته و حال و آینده پیدا می‌کند، اما موجوداتی که فوق عالم طبیعت هستند، مثل عالم مجردات، مثل خداوند تبارک و تعالی یا ولیّ الهی که علم غیب داشته باشد، به گذشته و حال و آینده احاطه دارد.

به هر صورت بعضی امکان استقبالی را تصویر کرده‌اند و در ذهنشان این طور خیال می‌کردند که: چون آینده شیء هنوز وجود و عدمش مشخص نیست، پس به صرافت امکان باقی است، با این فرض این امکان استقبالی است که اخص از امکان اخص است، برای این که در امکان اخص، سلب ضرورت ذاتی، سلب ضرورت وصفی، سلب ضرورت وقتی بود، ولی شیء بالأخره یا موجود شده، پس وجود برای آن ضرورت دارد، یا موجود نشده پس عدم برای آن ضرورت دارد اما ضرورت به شرط محمول دیگر از آن سلب نشده است، اما در امکان استقبالی می‌خواهیم بگوییم که حتی ضرورت به شرط محمول هم ندارد.

توضیح متن:

«و امکان استقبالی و هو سلب الضرورات جمعاً حتی الضرورة بشرط المحمول، لکونه معتبراً في الأوصاف المستقبلية للشيء»

و امکان استقبالی و آن عبارت است از سلب تمام ضرورات حتی ضرورت به شرط محمول؛ برای این که امکان استقبالی در اوصاف آینده شیء معتبر است، یعنی مربوط به آینده است.

«قال المحقق الطوسي رحمه الله عند ذكر الشيخ هذا المعنى:»

خواجه نصیر طوسی در کتاب «شرح اشارات»، (اشارات از شیخ الرئیس است شرحش از خواجه است)، بعد از کلام شیخ الرئیس در مورد امکان استقبالی چنین گفته است:

«إنما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب إلى الماضي و الحال من الأمور الممكنة، إمّا موجوداً أو معدوماً»

آن‌هایی که امکان استقبالی را معتبر دانسته‌اند، که منطقیون باشند، به این دلیل آن را معتبر دانسته‌اند که آنچه نسبت داده می‌شود به گذشته و حال، از اموری که ممکن است، بالأخره یا موجود یا معدوم شده است، با این‌که از ممکنات است اما بالأخره حالش مشخص شده است.

«فيكون إمّا ساقها من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما»

پس سوق داده است این امور ممکنه را از حاقّ وسط به سوی یکی از طرفین، یک گونه ضرورتی، ضرورت وجود یا عدم. پس ضرورت به شرط محمول پیدا کرده است. ضمیر در «ساقها» به امور ممکنه برمی‌گردد.

گفتیم: ممکن در حاقّ وسط است، مساوی الطرفین است، نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم ضرورت دارد، وقتی که موجود شده ضرورت به شرط وجود پیدا کرده است و اگر معدوم است ضرورت عدم، و به عبارتی امتناع به شرط محمول پیدا کرده است و حالش معلوم است.

پس به حسب چه چیزی به حال امکان باقی است؟ به حسب آینده، به حسب آینده است که اکنون که ظرف شیء فرا نرسیده است شیء نه ضرورت وجود دارد و نه عدم.

«و الباقي على الإمكان الصرف لا يكون إلا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها، أتكون موجودة إذا حان وقتها، أم لا تكون»

و آن چیزی که به نحو امکان صرف باقی است، یعنی هیچ نحو ضرورت پیدا نکرده است نمی‌باشد مگر آن چیزی که نسبت به آینده داده می‌شود، که عبارت است از ممکناتی که حالشان معلوم نیست که وقتشان که رسید آیا موجود می‌شوند یا موجود نمی‌شوند.

گفتیم: بعضی از چیزها آینده‌اش معلوم است، مثل این‌که من الآن می‌دانم فردا

صبح خورشید طلوع می‌کند اما نوعاً آینده برای ما مشخص نیست. لذا می‌گوید: از آن ممکناتی که «لا يعرف حالها أتكون موجودة إذا حان وقتها» نمی‌دانیم آیا موجود می‌شود وقتی که وقتش برسد یا موجود نمی‌شود؟

«و ينبغي أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخص مع تقيده بالاستقبال»

و سزاوار است این امکان را امکان به معنای اخص بنامیم و مقیدش کنیم به استقبالی، این امکان از امکان اخص هم اخص‌تر می‌شود؛ چون نه ضرورت ذاتی دارد نه وقتی، نه وصفی نه ضرورت بشرط محمول.

«لأنَّ الأوَّلین»

برای این که آن دو تای اولی: امکان عام و خاص یا امکان خاص و اخص.  
«ربما يقعان على ما تعين أحد طرفيه لضرورة ما، كالكسوف فلا يكون ممكناً صرفاً.»

انتهی»

آن دو چه بسا بر چیزی اطلاق می‌شوند که یکی از دو طرفین آن معین شده است، و لذا آن چیز، ممکن خالص نیست به خاطر یک ضرورتی مثل کسوف که یک گونه ضرورتی، که همان ضرورت وقتی باشد، دارد؛ از باب این که زمین یا ماه حایل شده است، اما آینده هیچ چیزش مشخص نیست. سخن خواجه پایان یافت.<sup>(۱)</sup>

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: تعبیر خواجه نصیر این بود که گفت: «ممکناتی که حالشان برای ما معلوم نیست»، از این که گفت: «برای ما»، معلوم می‌شود که امکان استقبالی واقعاً امکان نیست، ما نمی‌دانیم شیء در آینده وجود پیدا می‌کند یا به عدم به سر می‌برد، ولی به حسب متن واقع و نفس الامر، شیء در آینده یا موجود است از باب این که علتش در نظام هستی منتهی به وجودش می‌شود، یا معدوم است، بله در علم ما مشخص نیست؛ پس این امکانش امکان آبکی (سُست) است پیش ما امکان

۱- راجع: شرح الإشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۱۵۶.

است و گر نه برای ذات باری تعالی که تمام نظام وجود از ازل تا ابد برای او معلوم است، آینده مشخص است، لذا خدا هم وجود و هم عدم شیء را می‌داند.

«و في قوله - قدس سرّه - : «من الممكنات التي لا يعرف...، إلى آخره»<sup>(۱)</sup> إشارة إلى أنّ عدم تعيّن الوجود والعدم في الاستقبال و بقاء الممكن على صرافة الإمكان، إنّما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الأمر»

این که خواجه گفت: «من الممكنات التي لا يعرف...، إلى آخره» این عبارتش اشاره به این است که وجود یا عدم که در آینده تعیّن ندارد و ممکن به صرافت امکان باقی است و هیچ ضرورتی ندارد این به حسب علم ماست نه به حسب واقع و نفس الامر، چون به حسب متن واقع یا ضرورت وجود دارد یا عدم، و خداوند همین طور که گذشته و حال برایش معلوم است آینده هم برایش معلوم هست؛ و نظام هستی نظام علت و معلول است، چنین نیست که مثلاً پنج سال دیگر خداوند تبارک و تعالی از نو بیاید بنشیند تصمیم بگیرد که حالا فلان کار را بکنیم یا نه، از همین حالا نظام وجود طوری است که منتهی می‌شود به فلان کار در آینده و آن کار در نظام وجود جایش مشخص است منتها ما نمی‌دانیم.

مرحوم حاجی بر این برداشت خود از کلام خواجه شاهد می‌آورد که:

«و لهذا قال في مبحث التناقض من «شرح الإشارات»:»

و به همین جهت است که خواجه در مبحث تناقض از «شرح اشارات» گفته است:

«الصدق والكذب قد يتعيّنان كما في مادّتي الوجوب و الامتناع»

صدق و کذب نوعاً مشخص و متعیّن است همان‌گونه که در دو ماده وجوب و امتناع چنین است، چیز واجب، راست بودنش مشخص است، چیزی هم که ممتنع است مشخص است. الله تعالی موجوداً بالضرورة، اجتماع النقيضين محال بالضرورة، این مشخص است.

۱- شرح الإشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۱۵۷.

«و قد لا يتعینان كما في مادة الإمكان ولا سيما الاستقبالي»

گاهی اوقات هم صدق و کذب تعیین ندارند، چنان که در ماده <sup>(۱)</sup> امکان مخصوصاً در امکان استقبالی که نسبت به آینده است مشخص نیست.

«فإنّ الواقع في الماضي و الحال قد <sup>(۲)</sup> يتعیّن طرف وقوعه وجوداً كان أو عدماً و يكون

الصادق و الكاذب بحسب المطابقة و عدمها متعیّین»

پس آنچه در گذشته و حال واقع شده است نوعاً وجود و یا عدم آن متعیّن است و صادق و کاذب بودن به حسب مطابقه و عدم مطابقه با واقع مشخص و متعیّن است، صادق آن است که مطابق با واقع باشد و کاذب آن است که مخالف با واقع باشد.

«و إن كانا بالقياس إلینا لجهلنا بالأمر غیر متعیّین»

هر چند ممکن است صدق و کذب نسبت به ما غیر متعیّن باشد؛ چون ما نوعاً نسبت به واقع امر جاهلیم و حقیقت برای ما که علم غیب نداریم و تاریخ هم نخوانده ایم غیر متعیّن است، ولی به حسب متن واقع مشخص است.

«و أمّا الاستقبالي: فقد نظر في عدم تعین أحد طرفیه أهو كذلك في نفس الأمر أم

بالقياس إلینا، و الجمهور یظنّونه كذلك في نفس الأمر»

و اما امکان استقبالی: عده ای خیال کرده اند امکان استقبالی تعین ندارد، آیا این

امکان استقبالی که تعین ندارد به حسب نفس الامر یعنی متن واقع هم مشخص نیست

۱- اگر یادتان باشد گفتیم: وجوب و امکان و امتناع به حسب این که کیفیت نسبت خارجی هستند به آنها «ماده» می گویند، اگر در قضیه ذکرشان کنید به آنها «جهت» می گویند. این که می گوید: «ماده»، یعنی آن کیفیت نسبت خارجی یا به نحو وجوب، یا به نحو امکان، و یا به نحو امتناع است. (استاد ره)

۲- کلمه «قد» برای تحقیق است نه برای تقلیل. و ممکن است در نسخه اصل «تعیّن» به صیغه ماضی بوده باشد، و گر نه، بیان مطلب تکلف آمیز خواهد بود، چنان که شیخنا الأستاد رحمته الله خواسته اند با کلمه «نوعاً» مراد را بیان کنند، ولی روشن است که وجود یا عدم امور به حسب زمان گذشته یا حال همیشه تعین پیدا کرده است. اللهم إلا أن یقال که: تقلیل به حسب اموری است که در زمان حال در شرف وقوع هستند و هنوز وقوعشان تمامیت نیافته است، فتأمل. (اسدی)

و تعین ندارد؟ یا این عدم تعین نسبت به ما است ولی به حسب متن واقع مشخص است؟ جمهور یعنی عموم منطقیین می گویند به حسب متن واقع هم مشخص نیست و تعین ندارد، نعوذ بالله! خدا هم نمی داند چه می شود؟

«و التحقیق یأباه لاستناد الحوادث فی أنفسها إلى علل یجب بها و یمتنع دونها و انتهاء تلك العلل إلى جاعل أول یجب لذاته»، انتهى»

اما تحقیق از این حرف ابا دارد و با آن سازگار نیست، چرا؟ برای این که تمام حوادث در نظام وجود هر کدام یک عللی دارند که به واسطه این علل وجودشان واجب می شود، و چیزهایی که علت ندارند وجودشان ممتنع باقی می ماند، و آن علل، همه منتهی به اراده حق تعالی می شود که او فی ذاته واجب الوجود است، خدا از ازل نظام وجود را طوری اراده کرده است که فلان حادثه واقع می شود و از همان اول علتش مشخص است، پس علت که موجود است معلول آن هم واجب می شود و ضرورت بالغیر و به شرط محمول دارد، و اگر علتش موجود نیست امتناع بالغیر و به شرط محمول دارد و تمام این علتها منتهی می شود به خداوندی که جاعل و خالق اول و واجب الوجود است.

خلاصه: عالم طبیعت که بخشی از نظام هستی است نظام تصادف و اتفاق نیست و در مجموعه و سلسله علل و معالیل است که از همان اول هم در علم حق تعالی مشخص است، پس برای خدا گذشته و حال و آینده فرق نمی کند.

همان مثال طناب و چاه که زدم مطلب را خوب روشن می کند، آدمی که بالای چاه است طناب سه رنگی که از سر چاه عبور می کند همه اش را یک جا می بیند، اما آن کسی که ته چاه است یک قسمت را که روی چاه است بیشتر نمی بیند، اگر از او پرسید می گوید: یک مقدار از طناب از مقابل در چاه رد شده، یک مقدارش الآن در مقابل چاه است، یک مقدارش هم بعد از این می آید، برای او گذشته و حال و آینده معنا دارد.

«فظهر أن هذا شيء اعتبره الجمهور من المنطقیین»

مرحوم حاجی می‌گوید: پس معلوم می‌شود که امکان استقبالی (چیزی که به صرافت امکان باقی باشد) یک چیزی است که بعضی از منطقیین اعتبار کرده‌اند. «و أمّا التّحقیق الحکمی فیوَدّی أنّ الاستقبال و الماضي و الحال متساویة فی عدم التعیین فی نظرنا»

اما تحقیق حکمی یعنی فلسفی، چنین اقتضا می‌کند که گذشته و حال و آینده در عدم تعین در نزد ما متساویند، یعنی گذشته و حال مثل آینده برای ما مشخص نیست. «و فی التعیین فی نفس الأمر و فی الضرورة<sup>(۱)</sup> و الامتناع فی الواقع» و همچنین در تعین به حسب متن واقع (نفس الامر یعنی خود واقع) یکسان هستند، به حسب نفس الامر و واقع، اگر علت آن موجود باشد وجودش ضرورت دارد و اگر هم نیست وجودش امتناع دارد. «و الامکان باعتبار نفس المفهوم»

اما به لحاظ ماهیت و مفهوم شیء، کیفیت نسبت، امکان است، ضرورت و امتناع به حسب متن واقع است و امکان به حسب خود ماهیت. تا این جا چهار معنا برای امکان گفتیم: امکان عام، امکان خاص، امکان اخصّ، امکان استقبالی. سه قسم از اقسام امکان (وقوعی، استعدادی و فقری) باقی ماند که در جاهای دیگر باید خواند.

و صلّی اللّٰه علی محمّد و آله الطاهرین

---

۱-الأولی حذف کلمة «فی» فتأمل. تعلیقه شرح منظومه، ص ۳۱۴.

## ﴿ درس پنجاه و هشتم ﴾

و منها: قولنا: قد لزم الإمكان للمهيبة، أي نفس شئبية الماهية كافية فيه بلا حاجة إلى مؤونة زائدة؛ لأنه ليس إلا عدم الاقتضاء للوجود و العدم. فإذا تصوّرت الماهية و نسبة الوجود و العدم إليها علمت أنّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم. و إذا كان الإمكان لازماً للماهية عند اعتبار ذاتها من حيث هي، فلا يعبأ بشبهة يبدأ في المقام من أنّ الممكن إما موجود و إما معدوم، و على أيّ تقدير فله الضرورة بشرط المحمول فأين يمكن؟ و أيضاً أمّا مع وجود سببه التام فيجب و أمّا مع عدمه فيمتنع.

و منها: قولنا: و حاجة الممكن إلى المؤثر بديهية أولية غير مفتقرة إلى الدليل، بل إلى شيء آخر ممّا يفتقر إليه أقسامه الخمسة الأخرى. ولكنّ التصديق الأولي قد يحصل فيه خفاء لعدم تصوّر أطرافه. و خفاء التصوّر غير قادح في أولية التصديق.

و اعلم: أنّ القائل بالبخت و الاتفاق ينكر هذه القضية و إنكارها مساوق لجواز الترجّح بلا مرجّح الذي لا يقول به الأشعري أيضاً.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

امکان لازم ماهیت من حیث هی

بحث در اقسام امکان و احکام آن بود. یکی دیگر از احکامی که مرحوم حاجی برای امکان ذکر می‌کند این است که امکان لازمه ذات ماهیت است. قبلاً گفتیم: ممکنات وجود و ماهیت دارند، و ماهیت آن‌ها از وجود آن‌ها انتزاع می‌شود.

امکان را در باب وجود هم استعمال می‌کنند که اسم آن را گذاشتند «امکان فقری»، یعنی نفس وجود، عین افتقار و عین ربط به علت است که بحث آن در ضمن مباحث آینده می‌آید، اما اکنون سخن در امکانی است که در باب ماهیات استعمال می‌شود. توضیح این‌که: ماهیت بالذات و به خودی خود، نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و امکان، همین امر عدمی یعنی لا اقتضا بودن نسبت به وجود و عدم است، و همین امر عدمی که امکان باشد لازمه ذات ماهیت است، یعنی هر کس ماهیت را من حیث هی و لا بشرط نسبت به وجود و عدم ملاحظه کند می‌بیند نسبت به وجود و عدم لا اقتضائیت دارد، مثلاً انسان که یک ماهیت است در ذات آن نه وجود خوابیده نه عدم، از خارج باید تحقیق کنیم ببینیم انسان وجود دارد یا نه، این امکان که اصطلاحاً به آن «امکان ماهوی» هم می‌گویند از لوازم ماهیت است، مثل زوجیت برای اربعه که لازمه ماهیت اربعه است. مادر دروس گذشته ذکر کردیم که بعضی از لوازم، لازم وجود خارجی است، بعضی از لوازم، لازم وجود ذهنی است، بعضی از لوازم هم لازم ماهیت است مثل زوجیت برای اربعه.

امکان هم برای ماهیت همین طور است، یعنی لازم و امر جدا نشدنی از ماهیت است نه عارض مفارق که از آن قابل انفکاک باشد.

پس خود ماهیت را اگر ملاحظه کردید، با قطع نظر از علت و با قطع نظر از این که در خارج ماهیت وجود دارد یا ندارد، می بینید که لا اقتضائیت نسبت به وجود و عدم لازمه آن است و از آن جدا نمی شود.

اگر یادتان باشد قبلاً گفتیم: امکان از معقولات ثانیه به اصطلاح فلسفی است. معقول ثانی فلسفی این بود که ظرف عروضش ذهن است هر چند ظرف اتصاف به آن، خارج است، از این رو ماهیت خارجی را هم می گوییم: «ممکن الوجود» است، امکان مثل شیئیت است که اتصاف به آن در خارج، اما عروض آن در ذهن است. فرق است بین عروض و اتصاف، امکان در خارج برای ماهیت مثل سفیدی برای جسم نیست، که یک چیز خارجی است که عارض بر جسم شده و جدای از جسم بوده و به اصطلاح، محمول بالضمیمه است، بلکه امکان اصطلاحاً خارج محمول است، خارج محمول یعنی چیزی که از حاقّ ذات شیء استخراج و انتزاع شده است، اما خارجاً متحد با ذات است، چیزی جدای از ذات نیست، مثل یک رنگی نیست که به ماهیت مالیده باشند، خود ماهیت وقتی در ذهن می آید امکان دارد، بنابراین نفس ماهیت نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، ولی این منافات ندارد که ماهیت در خارج اگر موجود باشد با قید وجود، ضرورت داشته باشد.

و این ضرورت دو نوع است: اول: ضرورت به شرط محمول؛ چون انسان موجود با قید وجود نمی شود معدوم باشد، پس ضرورت به شرط محمول دارد. دوم: ضرورت به شرط علت، اگر علت شیء، محقق باشد قطعاً آن شیء محقق است؛ زیرا انفکاک معلول از علت تامه محال است، و اگر ماهیت در خارج، معدوم باشد مثل عنقا که معدوم است ماهیت به لحاظ ظرف خارج امتناع دارد، و محفوف به دو امتناع است: یکی امتناع به شرط علت، یعنی به اعتبار عدم علت که علت عدم همان عدم علت

وجود است، و دیگری امتناع به شرط محمول.

اگر یادتان باشد معتزله می‌گفتند: ماهیات ممکنه در حال عدم یک نحوه تقرّر و ثبوت دارند، آن‌ها عمده دلیلی که داشتند یکی این بود که می‌گفتند: ماهیت در حال وجود محفوف به ضرورتین است و در حال عدم محفوف به امتناعین است، پس چه زمانی محکوم به امکان است؟ آن وقت می‌گفتند: پس در عدمستان متصف به امکان است. دلیل دیگرشان هم این بود که علم باری تعالی را می‌خواستند درست کنند، می‌گفتند: خدا به موجودات در حال عدمشان هم علم دارد، پس باید موجودات یک نحوه تقرّر در ماهیتستان داشته باشند. که این‌ها را ما جواب دادیم، جوابش این است که: همین ماهیت که به حسب خارج یا موجود است و یا معدوم، نفس ماهیت را ذهن حکم می‌کند به این که نه وجود برایش ضرورت دارد و نه عدم، پس همین الآن که ماهیت موجود است به حسب ذات خود امکان دارد، سلب ضرورت که همان امکان است، حکم خود ماهیت است و این منافات ندارد با این که ماهیت از ناحیه علت وجوب پیدا کرده باشد.

توضیح متن:

«و منها: قولنا: قد لزم الإمكان للمهيّة أي نفس شيئية الماهية كافية فيه بلا حاجة إلى مؤونة زائدة، لأنّه ليس إلاّ عدم الاقتضاء للوجود و العدم»

از جمله مباحث مربوط به امکان این است که امکان، لازم ماهیت است یعنی از عوارض لاینفک ماهیت است، یعنی نفس شیئیت ماهیت کافی است در این که حکم به امکان آن بکنیم و به مؤونه زائده احتیاج نیست؛ برای این که امکان چیزی غیر از همان لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم نیست.

«فإذا تصوّرت الماهية ونسبة الوجود و العدم إليها علمت أنّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم»

پس وقتی که ماهیت را در ذهن ملاحظه کردی و نسبت وجود و عدم را به ماهیت ملاحظه کردی پی می‌بری که نفس ماهیت کافی است برای انتزاع این عدم یعنی عدم اقتضا، عدم اقتضا که عبارت از امکان است.

«و إذا كان الإمكان لازماً للماهية عند اعتبار ذاتها من حيث هي»

وقتی که بنا شد امکان لازم خود ماهیت باشد هنگامی که خود ماهیت را به خودی خود ملاحظه کنید.

«فلا يعبأ بشبهة يبدأ في المقام من أن الممكن إمّا موجود و إمّا معدوم و على أيّ تقدير فله الضرورة بشرط المحمول فأين يمكن؟»

بنا براین دیگر اعتنا نمی‌شود به این شبهه‌ای که در این مقام ابداء و طرح شده است که گفته‌اند: شیء ممکن یا موجود است یا معدوم و به هر تقدیر ضرورت به شرط محمول دارد، اگر موجود باشد ضرورت وجود دارد و اگر معدوم باشد ضرورت عدم دارد، پس ممکن در چه صورتی و در کجا ممکن است؟

«له الضرورة» یعنی ضرورت وجود یا عدم، «بشرط محمول» یعنی انسان موجود، قطعاً موجود است و انسان معدوم قطعاً معدوم است. این را می‌گویند: ضرورت به شرط محمول. «فأين يمكن» پس ممکن کجاست؟ برای این که یا موجود است و یا معدوم اگر وجود داشته باشد ضرورت به شرط وجود دارد و اگر معدوم هم باشد ضرورت به شرط عدم دارد، پس چه وقت ممکن است؟ این حرفی است که معتزله داشته‌اند، لذا آمدند و تقرّر ماهوی درست کردند و گفتند: ثبوت غیر از وجود است؛ برای این که بگویند: در ماهیتستان که ثبوت دارد آنجا امکان دارد.

این از ضرورت به شرط محمول.

«و أيضاً إمّا مع وجود سببه التام فيجب و إمّا مع عدمه فيمتنع»

شبهه دیگری که کرده‌اند گفته‌اند: ماهیت اگر علت تائش موجود است واجب الوجود است و اگر علتش موجود نیست پس ممتنع است، این را می‌گویند:

ضرورت به شرط علت.

مرحوم حاجی علیه السلام می گوید: به این اشکال هم اعتنا نمی شود، چرا؟ برای این که گفتیم امکان لازمه ماهیت است، همین الآن که ماهیت موجود است نفس ماهیت را ما می توانیم ملاحظه کنیم، ذهن این قدرت را دارد که خود ماهیت را من حیث هی ملاحظه کند، و وقتی که ذهن مثلاً انسان را ملاحظه می کند می بیند در ذاتش نه وجود خوابیده است و نه عدم، و نسبت به این دو لا اقتضا است.

### احتیاج ممکن به علت

یکی دیگر از احکام امکان این است که احتیاج ممکن به مؤثر از بدیهیات است و نیازی به دلیل ندارد.

ممکن بالذات نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است و اگر بخواهد به یک طرف وجود یا عدم برود احتیاج به علت دارد، علت خواستن ممکن، بدیهی است.

دو مطلب ارتکازی ذهن است: یکی این که هر ممکنی علت می خواهد، و یکی این که علت تامه وقتی موجود شد وجود معلول حتمی و واجب می شود و معلول باید موجود بشود، یعنی اولویت وجود معلول و شایسته تر شدن وجودش از ناحیه علت تامه در تحقق معلول و موجود شدن آن کافی نیست.

بعضی قائل به اولویت هستند و می گویند: اگر از ناحیه علت، وجود معلول، رجحان پیدا کند و یک مقدار بر عدم آن بچربد و وجودش از عدمش اولی و برتر بشود معلول می تواند وجود پیدا کند.

ما می گوئیم نخیر: کاری که علت تامه می کند این است که معلول را واجب الوجود و وجودش را حتمی می کند آن وقت موجود می شود؛ الشيء ما لم یجب لم یوجد. پس اولاً: ممکن الوجود علت می خواهد، خودسر نیست که خودش بدون علت موجود شود.

و ثانیاً: صدور و وجود ممکن از ناحیه علت تامه به نحو وجوب هست، یعنی اگر علت تامه موجود باشد دیگر نمی‌شود معلولش موجود نباشد، صرف اولویت وجود معلول و ممکن در تحقق آن کافی نیست.

### ترجیح بلا مرجح و ترجیح بلا مرجح

اشاعره می‌گویند: ترجیح بلا مرجح محال نیست ولی ترجیح بلا مرجح محال است، این‌ها دو مسأله است: یک مسأله، مسأله ترجیح بلا مرجح است که نسبت به فاعل مختار و فاعل عالم به فعل خود، مانند انسان یا خدا مطرح است و در حقیقت برگشتش به انکار علت غایی است، یعنی کسی که قائل به جواز ترجیح بلا مرجح است در واقع، قائل به این است که فاعل می‌تواند بدون انگیزه و هدف و رجحان داشتن یکی از دو طرف فعل در نگاه خود، فعل را انجام دهد.

این اشکال به بعضی از اصولیین ما هم هست که گاهی در کلماتشان این‌طور دیده می‌شود که می‌گویند: ترجیح بلا مرجح محال نیست، مثلاً فرض بگیرید شما گرسنه‌اید و دو گرده نان هست این دو نان هم مثل هم‌اند، هیچ فرقی نمی‌کنند، هر دو برشته و جاذب و یک اندازه هستند، شما که گرسنه هستید یکی را برمی‌دارید و می‌خورید بدون این‌که مرجح داشته باشد، اگر یک کدام مرجح داشته باشند، مثلاً به دست نزدیک‌تر باشد آن را برمی‌دارید، اما اگر هیچ فرقی ندارند هر دو هم در دسترس شما است مانع و رادعی هم نیست آیا شما این‌جا می‌گویید: برای این‌که ترجیح بلا مرجح محال است پس من هیچ کدام را نمی‌خورم چون نمی‌توانم که بردارم بخورم؟ این‌طور که نیست، قطعاً یک کدام را برمی‌دارید می‌خورید. یا یک کسی از دست پلیس فرار کرده می‌رسد سر دو راهی، این دو راه یک وقت یک کدام رجحانی دارد مثلاً مخفی‌تر از پلیس است در این صورت به آنجا می‌رود، اما اگر دو راه مثل هم باشند می‌گویند: آدم یک کدامش را اختیار می‌کند، این‌جا بدون این‌که

مرجّح داشته باشد یکی را اختیار می‌کند. این دو مثال به مثال «رَقِيفِي الْجَائِعِ» و «طَرِيفِي الْهَارِبِ» معروف است.

اشاعره هم همین را گفته‌اند، گفته‌اند: انسان، فاعل مختار است ممکن است بدون مرجّح چیزی را انتخاب کند، در حقیقت این معنایش این است که علت فاعلی، در تحقّق فعل، همه کاره است و علت غایی کاره نیست، و ترجیح علت غایی برای یکی از دو طرف فعل لازم نیست، همان علت فاعلی کافی است، و خود فاعل یکی از دو طرف را ترجیح می‌دهد.

البته به اشاعره و این دسته از اصولیین اشکال می‌شود که شما اشتباه کردید، بالأخره این که شما یکی را انتخاب می‌کنید از باب این است که آن یکی چشم‌انداز شما است یا دستت به آن نزدیک‌تر است، بالأخره یک انگیزه و هدف و غایتی هست که این طرف خاص را انتخاب می‌کنی، نمی‌شود یک کدام را بی جهت انتخاب کنید. علی‌ایّ حال این یک بحثی است در جای خودش، در مباحث علت و معلول، مطرح می‌شود، اشاعره می‌گویند: ترجیح بلا مرجّح محال نیست، ولی ما می‌گوییم: ترجیح بلا مرجّح محال است. این یک بحثی است که با اشاعره و برخی دیگر داریم. مرحوم حاجی می‌گوید: بر فرض که ترجیح بلا مرجّح را محال ندانیم، اما ترجّح بلا مرجّح، که بازگشت آن به انکار و نفی علت فاعلی است حتماً محال است. یعنی یک چیزی که وجود و عدمش مساوی است و می‌شود موجود باشد، می‌شود موجود نباشد، آیا می‌شود بدون علت فاعلی که منشأ صدور فعل است خودش به خودی خود، تحقّق بیابد و وجودش بر عدمش ترجّح و رجحان پیدا کند؟! این یک محال بدیهی است.

در این مسأله ماتریالیست‌ها مخالف هستند، این‌ها را به دموکریت نسبت می‌دهند، دموکریت یکی از فلاسفه یونان و مادی بوده است که به عربی نام آن «ذی مقراطیست» است. ظاهراً ذی مقراطیست خدا را قبول نداشته است، این‌ها می‌گویند: ما هر چیزی که به حس نیاید قبول نداریم، حتی روح و مجردات را هم منکر هستند،



می‌گویند: اصل هستی، ماده و ذرات مادی خیلی ریز به نام «اجزاء فرده» یا «اجزاء لا یتجزئ» است که اصلاً قابل تجزیه نیست. البته دیگران در جای خودش که علم طبیعیات باشد دلیل اقامه کرده‌اند که وجود چنین اجزایی که قابل تجزیه نباشند امری محال است. به هر حال آن‌ها می‌گفتند: اجزاء لا یتجزئ در عالم هست و این‌ها وجودش به نحو وجوب است و وابسته به غیر نیست، بعد این اجزاء که شعور و ادراک ندارند در عالم طبیعت در حال حرکت و جنب و جوش بودند، حالا چه چیزی این‌ها را حرکت داده باز جواب این را هم ندارند، و بعد در اثر حرکت تصادفاً با هم برخورد کردند و اجسامی از آن درست شدند، بعد هم از این اجسام، اجسام دیگری ترکیب و درست می‌شود و از آن اجزاء مادی اولی که لا یتجزئ هستند تعبیر به عناصر می‌کردند. سابق، اجسام نخستین و اولی را که از آن اجزاء درست شده‌اند «عناصر اربعه» می‌گفتند، و اختلاف عناصر هم فقط به کثرت و کم و زیاد همین اجزاء مادی اولی است که باعث می‌شود شکلش عوض شود، این حرف‌ها را ماتریالیست‌ها می‌زدند، بعد عناصر اربعه هم تصادفاً جفت و جور می‌شوند بعد یک گیاه از آن درست می‌شود، و بعد مثلاً فرض بگیرید تصادفاً حیوان و انسان درست می‌شود، از این‌گونه پیدایش و تحقق اشیاء تعبیر به بخت و اتفاق می‌کنند.

اتفاق معنایش تصادف است، مثل تصادف ماشین، در تصادفات ماشینی هم گویا می‌خواهیم بگوییم: این ماشین راه خودش را می‌رفت، آن ماشین هم راه خودش را می‌رفت، بی‌علت یک دفعه تصادف کردند و به هم برخوردند، که البته این یک نگاه و گفتار عامی و غیر فلسفی است. حالا این اجزاء هم همین‌طور در حال حرکت بودند و اولاً: این اجزاء فرده در اثر حرکت، کم کم به هم جفت و جور شدند، تا این‌که تصادفاً این عالم درست شد، اما این‌که علم و ادراک و قدرت و یک ماورای طبیعتی در کار باشد که ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ﴾ باشد، این‌ها این را قبول ندارند و قائل به ترجیح بلا مرجح هستند.

مرحوم حاجی می‌گوید: این خلاف عقل است، ممکن است که موجود می‌شود یک علت فاعلی دارد. بله موجودی که حقیقت ذاتش هستی باشد و اصطلاحاً واجب الوجود بالذات است، در تحقق وجود خود محتاج به غیر نیست، اما ممکنات، چون لاشرط از وجود و عدمند ترجیح وجود در آنها محتاج به علت است و قول به بخت و اتفاق درباره آنها سخنی گزاف است.

### اقسام قضایای بدیهی

در این جا لازم است برای توضیح فرمایش مرحوم حاجی به عنوان مقدمه به اقسام قضایای بدیهی اشاره کنیم؛ چون حاجی رحمته الله می‌گوید: این که ممکن احتیاج به علت دارد بدیهی و از اولیات است.

در منطق خوانده‌اید که قضایای بدیهی شش قسم است: اولیات، فطریات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات.

#### اولیات:

اولیات آن قضایایی است که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت آن دو، موجب تصدیق به آنها می‌شود، مثلاً **التقیضان لا یجتمعان**، شما اگر نقیضین یعنی وجود و عدم را تصور کردید و معنای اجتماع و همچنین نسبت نقیضین و اجتماع به یکدیگر را هم تصور کردید، تصدیق می‌کنید که نقیضین با هم جمع نشدنی است، چنین قضایایی را اولیات می‌گویند، چون **اولی الصدق** است، یعنی نفس تصور موضوع و محمول و نسبت آنها به هم در تصدیق و فهم صدق آنها کافی است.

#### مشاهدات:

مشاهدات قضایایی است که به واسطه حواس ظاهره یا باطنه، صدق آنها را دریافته و آنها را تصدیق کرده‌ایم، مثلاً این فرش در خارج موجود است، چرا؟ برای این که من آن را می‌بینم، فلان صدا موجود است برای این که من آن را می‌شنوم.

### تجربیات:

تجربیات آن قضایایی است که بر اثر تجربه به دست می‌آید و مورد تصدیق واقع می‌شود، مثلاً هزار مرتبه کبریت را زده‌ایم روشن شده است و آن را تجربه کردیم؛ لذا تصدیق می‌کنیم که تا کبریت بزنیم روشن می‌شود.

### حدسیات:

حدسیات آن قضایایی است که انسان از راه حدس آن‌ها را مورد تصدیق قرار داده و صدقشان را فهمیده است و این حدس روی یک مقدماتی است، مثلاً می‌بینید که جایگاه و حرکت خورشید و ماه چطوری است، حدس می‌زنید که نور ماه از خورشید باشد، ندیده‌ایم اما حدس می‌زنیم که ماه از خورشید نور می‌گیرد.

### متواترات:

متواترات آن قضایایی است که از بس گفته‌اند انسان آن‌ها را باور کرده و تصدیق می‌کند، مثلاً ما باور داریم که مکه موجود است هر چند مکه نرفته باشیم، ولی از بس حاجی‌ها رفتند و آمدند باور داریم که مکه موجود است؛ چون عادتاً ممکن نیست که همه دروغ گفته باشند که یک شهری به نام مکه وجود دارد.

### فطریات:

فطریات از امور ارتکازی است که می‌گویند: قیاساتها معها، که با اولیات یک مقدار فرق دارد، در اولیات، صرف تصور موضوع و محمول و نسبت محمول به موضوع در تصدیق به آن‌ها کافی است، ولی فطریات گویا یک دلیل هم همراه خود برای اثبات صدق خود دارد، قیاساتها معها است، الأربعة زوج، را مثال می‌زنند برای فطریات، اربعة زوج است دلیلش این است که اربعة منقسم به متساویین است و هر منقسم به متساویین زوج است، پس اربعة زوج است.

پس بدیهیات شش قسم هستند و اولیات از همه آن‌ها واضح‌تر است، چرا؟ برای این که تصدیق به آن پنج‌تای دیگر علاوه بر تصور موضوع، محمول و نسبت، محتاج

به امر دیگری است، یا مشاهده می‌خواهد، یا قیاس و دلیل همراه، یا تواتر، یا تجربه، و مانند آن، اما اولیات این‌ها را نمی‌خواهد.

توضیح متن:

«و منها: قولنا: و حاجة الممكن إلى المؤثر بديهية أولية، غير مفتقرة إلى الدليل»  
از جمله مباحث مربوط به امکان این سخن ماست که احتیاج داشتن ممکن به مؤثر، بدهی و از زمره اولیات بدهی است، یعنی چه که از بدهیات اولیه است؟ یعنی این‌که نه تنها نیاز به دلیل جدایی ندارد.

«بل إلى شيء آخر مما يفتقر إليه أقسامه الخمسة الأخرى»

بلکه به چیز دیگری از چیزهایی که اقسام پنجگانه دیگر بدهیات نیاز دارند نیز محتاج نیست.

تصدیق به آن پنج قسم از بدهیات یک چیزهای دیگر هم علاوه بر تصور موضوع، محمول و نسبت محمول به موضوع می‌خواست، مثل تجربیات که تجربه می‌خواهد مشاهدات دیدن می‌خواهد اما حاجت ممکن به مؤثر حتی این‌ها را هم نمی‌خواهد.

«و لكن التصديق الأولي قد يحصل فيه خفاء»

ولكن تصديق در مورد قضایای بدهی اولی (بدهی اولی همان بود که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت در تصدیق به آن کافی بود) گاهی اوقات در آن خفا پیدا می‌شود، چرا؟

«لعدم تصوّر أطرافه، و خفاء التصوّر غير قادح في أولية التصديق»

برای این‌که اطرافش که موضوع و محمول و نسبت است خوب تصور نشده است، ولی مخفی بودن تصور ضرر نمی‌زند به این‌که تصدیق از اولیات باشد. اگر مشکلی هست، موضوع و محمول و نسبت را خوب تصور نکرده‌ایم. بنابراین، «ممکن احتیاج به علت دارد» و این قضیه از قضایای بدهی اولی می‌باشد.

این کلام حاجی علیه السلام که: «و لكن التصديق الأولي...» جواب از اشکال مقدر است، شاید شما اشکال کنید که: اگر حاجت ممکن به علت از اولیات است و در اولیات کسی تشکیک نمی‌کند، پس چرا افرادی مانند ذی‌مقراطیست، دیموکریست، منکر آن شده‌اند؟

جواب می‌دهد به این که: بسا این‌ها موضوع و محمول و نسبت در قضیه «الممكن محتاج إلى المؤثر» را خوب درک نکرده‌اند. گفتیم: ماهیت ممکن نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است و عقل بدون وقفه حکم می‌کند به این که چیزی که نسبت به وجود و عدم لا اقتضا و متساوی‌الطرفین است برای وجود خود علت می‌خواهد؛ پس بسا این تشکیکشان برای این است که موضوع و محمول را خوب تصور نکرده‌اند تا مسأله برایشان روشن باشد.

«و اعلم أن القائل بالبخت و الاتفاق ينكر هذه القضية و إنكارها مساوق لجواز الترجيح بلا مرجح الذي لا يقول به الأشعري أيضاً»

و بدان که کسی که قائل به شانسی و اتفاق است منکر این قضیه است، یعنی این را که «ممکن احتیاج به علت دارد» منکر است و این انکار مساوق با جواز ترجیح بلا مرجح است که حتی اشعری هم که ترجیح بلا مرجح را جایز می‌شمارد به آن قائل نیست. قول به بخت و اتفاق همان حرف دیموکریست‌ها است که خدایی برای عالم قائل نبودند و به اصطلاح ماتریالیست بودند و می‌گفتند: ذرات مادی با حرکت به هم برخورد کردند و در پی آن، یک‌جا به صورت گیاه در آمده، یک‌جا به صورت حیوان، و یک‌جا به صورت انسان گردیدند، این‌ها تصادف است.

«الذي لا يقول به الأشعري أيضاً» ترجیح بلا مرجح که اشعری هم قائل به آن نیست. مگر اشعری چه گفته است؟ اشعری ترجیح بلا مرجح را قائل شده و مثال زده است به رقیفی الجائع و طریقی الهارب، می‌گویند: آدم یکی از آن دو را بلا مرجح ترجیح می‌دهد، فاعل مختار دو راهی که مثل هم هست یک کدام را ترجیح می‌دهد، معنای

ترجیح بلا مرجح این است که پس در عالم چیزی هست که علت غایی نخواهد، فقط علت فاعلی در وجودش کافی باشد. در صورتی که هر ممکنی که از روی علم و اختیار پایه عرصه هستی می‌گذارد علت غایی می‌خواهد.

در این جا به عنوان جمله معترضه می‌گوییم: در زمان رژیم شاهنشاهی وقتی که من در زندان بودم یک داستان فرضی بین دو نفر درست کردم، دو نفر که اسمشان را گذاشتم حسن و بیژن، این‌ها با هم همسفر می‌شوند تا بروند گردش، آن نوشته را پاکنویس هم کرده بودم که متأسفانه آن پاکنویس از دستم رفت، خیلی مفصل بود.<sup>(۱)</sup> در آن نوشته برای قول به بخت و اتفاق یک مثالی زده بودم. حسن و بیژن در راه برمی‌خورند به یک باغ خیلی زیبا، و یک ساختمان مجهزی هم در این باغ هست و در این ساختمان هم انواع ابزار و وسایل زندگی مدرن همه موجود است، آنجا آدمی نمی‌یابند، هر چه می‌گردند باغ نه صاحبی دارد و نه باغبانی دارد و نه کسی آنجا هست. حسن که مذهبی بوده است می‌گوید: عجب باغی است واقعاً آن کسی که این باغ را به این قشنگی ساخته است و این درخت‌ها را و این گل‌ها را مرتب و منظم و خیابان‌کشی‌ها را با تناسب درست کرده یک آدمی بوده که در باغبانی متخصص و خوش سلیقه بوده است و این ساختمان هم واقعاً معمارش معمار خوش سلیقه‌ای بوده است که همه چیز را به جای خود قرار داده است. واقعاً سازندگان باغ و ساختمان آن آدم‌های ماهری بودند که یک چنین باغی درست کرده‌اند ولی حالا پیدایشان نیست. حسن قضاوتش این طوری است، قضاوت می‌کند که قطعاً این ترتیب و این تشکیلات و این نظم و ترتیب حکایت می‌کند از یک شعور و ادراک فوق العاده که

---

۱- این اثر پس از انقلاب و در دوران حصر خانگی ایشان، توسط معظم له و کمک این حقیر دوباره بازنویسی و تکمیل گردیده و به نام «از آغاز تا انجام در گفتگوی دو دانشجو» چاپ شده است. نام حسن و بیژن هم به نام‌های ناصر و منصور تغییر پیدا کرده است. به مقدمه آن کتاب مراجعه شود. (اسدی)

پشت این قضیه بوده و آن شخصی که دارای قدرت و شعور و ادراک و علم و تخصص بوده این باغ و این ساختمان را این طور مجهز کرده است. اما بیژن می‌گوید: نه، من چیزی را تا نبینم قبول نمی‌کنم، ما غیر از محسوسات چیزی را قبول نداریم.

حسن می‌گوید: پس این باغ و این ساختمان چطور درست شده است؟ بیژن با نگاهی تمسخرآمیز به حسن نگاه می‌کند و با لحنی که حکایت از غرور می‌کرد، می‌گوید: در عصر تسخیر فضا و پیشرفت علم و تکنیک، توجیه و تعلیل پدیده‌ها بر روش ایده‌آلیسم، ارتجاع و عقب‌گرد است، حوادث را باید با علل و اسباب مادی و محسوس توجیه نمود، من به جز آنچه که از راه حس و تجربه به دست می‌آید باور ندارم، در این جا جز باغ و ساختمان و رود و صحرا و کوه و هامون چیزی به چشم نمی‌خورد، من در این جا نه معماری می‌یابم و نه باغبانی تا چه رسد به اوصاف و کمالاتی که تو برای آنان تصور می‌کنی. علل و اسباب این باغ و ساختمان و ابزار و وسایل آن را باید در میان همین اشیاء و موجودات حسی که در اطراف و جوانب به چشم می‌خورد پیدا کرد، مواد و ذرات مادی پراکنده در فضای لا یتناهی، در اثر برخورد با حوادث و علل گوناگون از قبیل باد و باران و طوفان‌های وحشت‌انگیز و نور و حرارت و فعل و انفعالاتی که در ظرف میلیون‌ها سال در آن‌ها رخ داده به تدریج مراتب نقص را پیموده و بدین صورت زیبا و کامل نمایان شده است، باد ذرات پراکنده خاک و شن و سنگ کوه و صحرا را گرد هم آورده و باران آن‌ها را در هم آمیخته و از پرتو نور و حرارت متراکم شده و به اشکال و صورت‌های مختلف منظم و نامنظم ترکیب شده بر خورد سنگ‌های آتش‌زا آتش را افروخته و بوته‌های خشک و خاشاک بیابان را شعله‌ور ساخته و کم‌کم قسمتی از خشت‌های خام پخته شده و در اثر طوفان‌ها و سیل‌های مهیب و برخورد سنگ‌ها به یکدیگر، قسمتی از سنگ‌ها صاف و تراشیده شده و به صورت‌های مختلف در آمده و پس از

گذشت روزگارانی بس دراز شکل‌های جور و ناجور و پخته و ناپخته و سنگ‌های صاف و ناصاف به زور تندبادها و طوفان‌ها گاهی نامتناسب و گاهی متناسب روی هم چیده شده تا بالأخره بر حسب تصادف و برخورد علل و اسباب گوناگون مادی به صورت این ساختمان متناسب و زیبا در آمده‌اند، بذر و تخم گل‌ها و درخت‌ها از اطراف و جوانب در اثر بادها و سیل‌ها در این جا جمع آوری شده و در اثر برخورد با آب و زمین مناسب سبز شده و رشد و نمو کرده است و هر چند در اوّل نامتناسب و نامرتب بوده، ولی بر حسب قانون تنازع بقاء و بقاء اصلح که در طبیعت حکم‌فرما است، بالأخره نامتناسب‌ها و نامرتب‌ها به دنبال گذشت میلیون‌ها سال فانی و نابود شده و این ترکیب و شکل متناسب که به صورت باغی زیبا و باغچه‌هایی منظم و مرتب جلوه‌گر است باقی مانده است. همین‌طور دنباله‌اش ساختمان را با یک چیزهایی توجیه می‌کند.

علی‌ایّ حال این توجیه‌هایی که مادیین می‌کنند یک چنین چیزهایی در آن به دست می‌آید. انسان وقتی که این نظام عالم و نظم و ترتیبی که در این کهکشان‌ها و در حیوانات و انسان‌ها و ریزه‌کاری‌ها و دقت‌هایی که در ساختمان خود انسان به کار رفته است مشاهده می‌کند می‌بیند یک بچه که در شکم مادر است چشمش، گوشش، جهاز هاضمه، دافعه، دست و پا، این‌ها هر کدام با یک ریزه‌کاری‌ها و دقت درست شده است، خوب با این حال چگونه می‌توانیم بگوییم: این‌ها تصادفاً با هم جفت و جور شده‌اند و یک انسان درست شده است؟! این سخن معقولی نیست، و لذا خدا می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ﴾ تصویر دست خداست. خلاصه: یک موجودی که عین عقل و شعور و ادراک و مانند این‌ها است آن پشت سر است و این نظام به اراده او مرتب و منظم و ایجاد می‌شود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ





## ﴿ درس پنجاه ونهم ﴾

و ذكر الفخر الرازي من قبلهم شبهات:

منها: أن احتياج الممكن إلى المؤثر إما في ماهية الممكن بأن يجعلها ماهية وإما في وجوده بأن يجعله وجوداً و هما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه كما لا يخفى وإما في الاتّصاف و هو أمر عدمي.

و الجواب: أن أثر الجعل وجود ارتبط لا الوجود وجود كما مرّ. و منها: أنه لو احتاج إلى المؤثر فصفة المؤثرية أيضاً شيء ممكن فاحتاجت إلى مؤثرية أخرى، و هكذا فيتسلسل.

و الجواب: أن صفة التأثير في العقل فقط، وليست متأصلة. ولا يقدح ذلك في اتّصاف المؤثر بها، لأنّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في الخارج.

و من الأبحاث المتعلقة بالإمكان حاجة الممكن إلى العلة في البقاء أيضاً كما قلنا: لا يفرق الحدوث و البقاء في الحاجة إذ لم يكن للممكن اقتضاء. فكما لم يكن وجوده في أوّل الحال باقتضاء من ذاته، فكذا في ثاني الحال و ثالث الحال و هكذا، لأنّ مناط الحاجة كما سيحيى، هو الإمكان و هو لازم الماهية. فكذا الحاجة بل الوجود الإمكانى في أيّ وعاء من أوعية الواقع كان، سواء كان في الدهر أو في الزمان أو في طرفه، حادثاً أو باقياً

عين الفقر و الفاقة إلى العلة - لا أنه ذات له الفقر - و هو متقوم بها متدوّت بذاتها بحيث لو قطع النظر عن وجودها لم يكن شيئاً و بوجه بعيد كقطع النظر عن ذاتيات شئئية الماهية، حيث لا تبقى تلك الماهية. فما أسخف قول من يقول: إنّ المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً. و قد تفوّهوا بأنّه لو جاز على الصانع العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم. تعالى عمّا يقول الظالمون.

و قولنا: و إنّما فاض اتّصال كون شيء جواب عمّا عسى أن يقولوا: لو احتاج الممكن في حال البقاء إلى المؤثر، فتأثيره إمّا في الوجود الذي هو كان حاصلًا قبل هذه الحال فهو تحصيل الحاصل، و إمّا في وجود جديد حادث، هذا خلف. و حاصل الجواب: أنّ التأثير في أمر جديد لكنّه استمرار الوجود الأوّل و اتّصاله لا أمر منفصل عن الأوّل ليكون خلاف الفرض.

و لما تمسّكوا بمثال البناء و البناء هدمنا بناءهم عليهم، بأنّ مثل المجموعول للشيء و حاله كفيء، أي كمثل الفيء للشاخص فإنّه تبع محض له، يحدث بحدوثه و يبقى ببقائه و يدور معه حيثما دار. و البناء ليس علة موجدة، بل حركات يده علل معدّة؛ لاجتماع اللبنتات و الأخشاب، و ذلك الاجتماع علة لشكل ما. ثمّ بقاء ذلك الشكل فيها معلول اليبوسة المستندة إلى الطبيعة. و المؤثر الحقيقي ليس إلاّ الله جلّ شأنه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

از جمله مباحث مربوط به امکان این بود که ممکن چون نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، از این رو در تحقق خود و موجود شدن خود محتاج به مرجح و علت است، و احتیاجش به علت از اولیات است. اولیات قضایایی است که به مجرد این که انسان موضوع و محمول و نسبت محمول به موضوع در آن قضایا را تصور کرد، به حکم در آن قضایا یقین پیدا کرده و آن را تصدیق می کند. و گفتیم عده ای مثل ماتریالیست ها و قائلین به بخت و اتفاق، منکر علت فاعلی هستند.

**تشکیک فخر رازی**

فخر رازی که معروف است به امام المشککین در این جا دو شبهه القاء کرده که در حقیقت کمک به ماتریالیست ها کرده است. مرحوم حاجی این دو شبهه را نقل می کند و به آن ها پاسخ می دهد.

**شبهه اول:**

این که شما فلاسفه می گوئید: «ممکن علت می خواهد»، این علت چه چیزی را به ممکن می دهد؟ اثر علت در ناحیه ممکن و آن چیزی که علت برای ممکن جعل می کند و به آن اعطا می کند چیست؟ یا می گوئید: علت، ماهیت ممکن را ماهیت می کند، یعنی علت، ماهیت به ممکن می دهد، یا می گوئید: علت، وجود ممکن را وجود می کند، یعنی وجود به آن می دهد، یا می گوئید: علت، ماهیت ممکن را متّصف

به وجود می‌کند. هر سه فرض مستلزم محال است. جلوتر عرض کردیم: وقتی ما مثلاً می‌گوییم: *الإنسان موجودٌ*، در این قضیه سه چیز داریم: یکی ماهیت انسان، یکی وجود انسان که محمول است، یکی هم اتصاف ماهیت به وجود که رابط بین موضوع و محمول است. فخر رازی گفته است: شما که می‌گویید: علت، معلول را ایجاد می‌کند آیا ماهیت انسان را انسان می‌کند؟ این که محال است؛ برای این که ثبوت شیء لنفسه ضروری، انسان خودش بالضروره انسان است و چیز ضروری احتیاج به علت ندارد، بلکه محال است که چیزی انسان را انسان کند؛ چون این تحصیل حاصل است. ما جلوترها گفتیم که: مناط حاجت و نیاز به علت، امکان است؛ اگر یک چیزی ضروری باشد این دیگر نیازی به علت ندارد، مثل *الأربعة زوجٌ*، زوجیت اربعه علت نمی‌خواهد، این جا هم *الإنسانُ إنسانٌ*، این علت نمی‌خواهد، انسان خودش بالضروره انسان است؛ چون ثبوت شیء برای خودش ضروری است، پس علت نمی‌تواند ماهیت بدهد.

و اگر می‌گویید: علت، وجود ممکن را وجود می‌کند، این هم به همان بیان محال است؛ چون ثبوت شیء برای خودش ضروری است، وجود نیز خودش بالضروره وجود است و وجود کردن وجود تحصیل حاصل است.

و اگر می‌گویید: علت، اتصاف ماهیت به وجود را اعطا و جعل می‌کند، نُخب، اتصاف که امر عدمی است، امر وجودی خارجی نیست، در حالی که اثر علت باید یک امر مثبت پرکن خارجی باشد، و اتصاف، یعنی ارتباط بین ماهیت و وجود، یک چیز خارجی نیست، بلکه یک امر ذهنی و عدمی است، این هم که علت نمی‌خواهد. پس علت چه چیزی را به معلول می‌دهد؟ ماهیت آن را ماهیت می‌کند یا وجود آن را وجود می‌کند یا اتصاف ماهیت آن به وجودش را عطا می‌کند؟ هیچ‌کدام نمی‌شود؛ بنابراین، باید معلول خودش بدون علت موجود شود. این حرف فخر رازی است.

## جواب شبهه اول:

جواب شبهه اول واضح است؛ برای این که سابقاً ما گفتیم: جعل دو قسم است: جعل بسیط و جعل مرکب؛ جعل بسیط جعل الشيء و مفاد کان تامه است، و جعل مرکب جعل شيء شياً و مفاد کان ناقصه می باشد، این که فخر رازی گفت: علت، ماهیت را ماهیت می کند یا وجود را وجود می کند؟ ما که اصالة الوجودی هستیم می گوئیم: هیچ کدام؛ زیرا این دو جعل، جعل مرکب است و هیچ یک کار علت و جاعل نیست، بلکه علت و جاعل خود وجود ممکن را به جعل بسیط افاضه می کند، علت، خود وجود را بالأصالة و بالذات افاضه می کند، و بعد ماهیت بالعرض و به تبع جعل وجود مجعول است، و اتصاف ماهیت به وجود هم بالعرض و به تبع جعل وجود مجعول است، و حتی جعل تألیفی وجود یا ماهیت یا اتصاف هم که مفاد کان ناقصه است، چنان که در مبحث جعل گذشت، به تبع جعل بسیط وجود است. کسانی هم که اصالة الماهیتی بودند می گفتند: علت و جاعل به جعل بسیط ماهیت می دهد، نه این که ماهیت را به جعل ترکیبی ماهیت کند، بلکه ماهیت را به جعل بسیط، اعطا و جعل می کند.

پس اثر جعل، همان وجود معلول می باشد؛ و گفتیم: معلول مرتبط به علت نیست بلکه عین ربط به علت است؛ برای این که اگر بگوئیم: معلول، شیء مرتبط به علت است، یعنی این که معلول ذاتش مستقل از علت و بی نیاز از علت است و فقط با علت رابطه دارد، و لازمه آن این است که معلول به حسب ذات خود واجب الوجود بالذات باشد و تنها در مرتبه متأخر از ذات خود با علت ارتباط داشته و وابسته به آن باشد و این امر با امکان ذاتی ممکنات و همچنین با وحدت واجب الوجود بالذات سازگار نیست.

پس باید گفت: معلول اصلاً ذاتش عین ربط به علت است به طوری که اگر ربطش به علت را از آن بگیریم هیچ چیز برای معلول باقی نمی ماند، پس اثر جاعل و علت، وجود رابط است، آن هم به جعل بسیط نه جعل تألیفی.

**شبههٔ دوم:**

شبههٔ دوم فخر رازی هم این است که: اگر ممکن، محتاج به علت و مؤثر باشد و علت، ممکن را ایجاد کند، پس علت و مؤثر باید صفت مؤثریت پیدا کند تا بتواند ممکن را محقق و موجود کند، ما نقل کلام به وصف مؤثریت می‌کنیم، که آن نیز چون وصف علت و مؤثر است متأخر از ذات علت و مؤثر و امری ممکن و علی القاعده محتاج به مؤثر و علت است، پس باید یک علتی و وصف مؤثریت را ایجاد کند تا موجود بشود، آن علت هم که می‌خواهد وصف مؤثریت را ایجاد کند باید وصف مؤثریت را داشته باشد تا بتواند مؤثریت را ایجاد کند و چون آن علت هم وصف مؤثریت را در رتبه‌ای متأخر از ذات دارد و به حسب مرتبهٔ ذاتش آن را ندارد پس یک علت دیگر می‌خواهد که آن مؤثریت معلولش باشد، باز نقل کلام در آن مؤثریت قبلی می‌کنیم و می‌گوییم: آن علت اگر آن مؤثریت قبلی را بخواهد موجود بکند یک مؤثریت دیگر می‌خواهد، و همین‌طور امر ادامه دارد، و این مستلزم تسلسل در وصف مؤثریت و علت مؤثریت است.

**جواب شبههٔ دوم:**

جوابش این است که: مؤثریت و متأثریت یک چیز خارجی نیست که بگوییم: علت می‌خواهد، بلکه ما در ذهن برای علت، وصف مؤثریت را و برای معلول، وصف متأثریت را انتزاع می‌کنیم، مؤثریت و متأثریت از امور انتزاعی است. معتزله به این‌ها «حال» می‌گفتند. می‌گفتند: یک چیزهایی داریم که حال است، نه موجود است و نه معدوم. ما می‌گوییم: این وصف اصلاً یک امر انتزاعی است، یک علت داریم که ذات باری تعالی و واجب الوجود بالذات است که جلوه دارد و جلوه‌اش هم اثر اوست، این جلوه که پیدا شد ذهن ما از علت، وصف مؤثریت را انتزاع می‌کند و از

معلول، وصف متأثریت؛ مؤثریت و متأثریت مثل سفیدی نیست که مابازاء خارجی دارد و عارض بر جسم می‌شود و محتاج به یک علت می‌باشد، بلکه مؤثریت و متأثریت، امر ذهنی انتزاعی است. (۱)

### اشکال و جواب:

خلاصه: حاجی رحمته الله در جواب این شبهه گفت: مؤثریت و متأثریت در ذهن است لذا علت نمی‌خواهد.

ممکن است در این رابطه اشکالی به ذهن شما خطور کند، که مرحوم حاجی با

۱- ظاهراً مراد فخر رازی از صفت «مؤثریت» معنای مصدری و انتزاعی آن نیست تا بدان‌گونه به او پاسخ داده شود، بلکه مرادش از آن صفت، حیثیت و جهتی است که در علت و مؤثر موجود است و منشأ صدور معلول و متأثر از سوی علت و مؤثر می‌باشد، و بدیهی است که آن حیثیت و جهت، امر انتزاعی و ذهنی نیست و گرنه اساساً نباید در خارج از ذهن چیزی به نام تأثیر و تأثر و مؤثر و متأثر و علت و معلول وجود داشته باشد. بنابراین هنوز اشکال فخر رازی پا بر جا و بی‌جواب مانده است؛ زیرا صفت «مؤثریت» به عنوان حیثیت صدور معلول از علت، امری عینی است و نه ذهنی، و باید این صفت خارجی نیز مؤثر داشته باشد، و آن مؤثر نیز دارای یک صفت «مؤثریت» که منشأ و حیثیت صدور صفت مؤثریت اول باشد، و هكذا الأمر الی غیر النهایه.

و تحقیق در جواب این است که گفته شود: حیثیت و جهتی که در علت و مؤثر موجود است و منشأ صدور معلول و متأثر از علت و مؤثر است صفت و حالتی متأخر از ذات علت و مؤثر نیست تا وجودش برای علت و مؤثر و ائتصاف علت و مؤثر به آن، احتیاج به علتی دیگر داشته باشد، بلکه همان‌طور که صفت «معلول بودن» و «متأثر بودن» برای معلول و متأثر، صفت ذاتی و عین ذات معلول و متأثر است، نه این‌که معلول و متأثر بودن مربوط به مرتبه متأخر از ذات معلول و متأثر بوده باشد تا لازم‌اش این باشد که معلول و متأثر به حسب مرتبه ذات خود بی‌نیاز از علت و مؤثر باشد، همچنین صفت «مؤثر» و «علت بودن» برای علت و مؤثر، عین ذات علت و مؤثر است، نه متأخر از ذات آن تا لازم آید ذات علت و مؤثر، علت و مؤثر نبوده باشد، و در واقع آنچه علت و مؤثر محسوب شده علت و مؤثر نبوده باشد و خلف لازم آید.

بنابراین هر آنچه علت و مؤثر است ذاتش علت و مؤثر است و گرنه حقیقتاً علت و مؤثر نخواهد بود. بر این پایه وقتی صفت مؤثریت به معنای مزبور عین ذات علت و مؤثر باشد در این صورت ائتصاف علت و مؤثر به صفت مؤثریت مؤثر دیگری نمی‌خواهد؛ زیرا در واقع موصوف (علت و مؤثر) و صفت (مؤثریت) یکی است و از این رو راه تسلسل بسته می‌گردد. و شاید مآل پاسخ داده شده به فخر رازی به همین پاسخ باشد، فتدبر. (اسدی)



تعبیر به «لا یقدح» در مقام جواب از آن اشکال مقدر است، به این بیان که: شما اشکال می‌کنید که: علت، در خارج مؤثر است و در خارج، معلول را ایجاد می‌کند، پس چرا شما می‌گویید مؤثریت در ذهن است؟

مرحوم حاجی در پاسخ می‌گوید: این که علت در خارج است، این در خارج بودن ضرر نمی‌زند به این که ما می‌گوییم: اتصاف علت به مؤثریت در عقل است؛ چون مؤثریت از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است.

جلوتر معقولات ثانی به اصطلاح فلسفی را بحث کردیم که به این‌ها می‌گفتیم: خارج محمول، این‌ها اموری هستند که ظرف اتصاف به آن‌ها خارج است اما ظرف عروضش ذهن، یعنی علت در خارج متصف به مؤثریت است، اما مؤثریت یک چیز مابازاء داری و رای ذات نیست، بلکه از حاق ذات انتزاع می‌شود، مثل امکان، مثل شیئیت؛ پس نمی‌خواهیم بگوییم: اتصاف علت به مؤثریت هم در ذهن است، تا مؤثریت از معقولات ثانیه منطقی باشد؛ معقولات ثانی به اصطلاح منطقی ظرف عروض و اتصاف به آن‌ها هر دو ذهن بود، مثل الإنسان کلی، اما معقولات ثانی به اصطلاح فلسفی ظرف اتصاف به آن‌ها خارج است، بنابراین، علت خارجی در ظرف خارج متصف به مؤثریت است، اما مؤثریت در ذهن است. حاجی رحمته الله در این‌طور جاها می‌گفت: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است نه ثابت، <sup>(۱)</sup> مثبت له یعنی موضوع باید محقق باشد تا مؤثر باشد، اما دیگر ثابت که خبر قرار می‌دهی می‌گویی: هذا مؤثر این مؤثریت لازم نیست که یک مابازاء مثبت پرکنی داشته باشد؛ تمام خارج محمول‌ها این‌طور است.

جلوتر عرض کردیم: مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید: شما می‌گویید: نسبت چیزی بین موضوع و محمول است، وقتی که نسبت خارجی است طرفین آن هم باید در خارج باشند، منتها طرفین در خارج دو چیز منحازی نیست، بلکه محمول از ذات

۱- در تعلیقات گذشته جای تأمل در این سخن گذشت. (اسدی)

موضوع انتزاع می‌شود؛ پس باید بگوییم: لازم نیست ثابت وجود جدا و منحازی داشته باشد.

توضیح متن:

«و ذکر الفخر الرازی من قبلهم شبهات»

فخر رازی از جانب ماتریالیست‌ها و قائلان به بخت و اتفاق که می‌گویند: معلول بدون علت موجود می‌شود، شبهاتی را ذکر کرده است.

«منها: إنَّ احتیاج الممكن إلى المؤثر إمّا في ماهية الممكن بأن يجعلها ماهية»

یکی از این شبهه‌ها این است که: این که می‌گویید: ممکن احتیاج به مؤثر دارد، یا در ماهیتش احتیاج به مؤثر دارد که به آن ماهیت بدهد، مثلاً انسان را انسان کند.

«و إمّا في وجوده بأن يجعله وجوداً»

و یا در وجودش محتاج به آن است که به آن وجود بدهد و وجود را وجود کند.

«و هما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه كما لا يخفى»

و حال این که هر دوی این‌ها مستلزم سلب شیء از خودش می‌باشد؛ زیرا معنایش این می‌شود که ماهیت خودش را ندارد و خودش، خودش نیست، یا وجود خودش را ندارد و خودش، خودش نیست و علت کارش این است که ماهیت را ماهیت یا وجود را وجود می‌کند، و حال این که ما گفتیم: ثبوت الشيء لنفسه ضروری است.

«و إمّا في الاتّصاف و هو أمر عدمي»

یا می‌گویید: احتیاج ممکن به علت در اتصاف ماهیت به وجود است، در حالی که اتصاف امر عدمی است و امر عدمی علت نمی‌خواهد، این که اتصاف امر عدمی است معنایش این نیست که در مفهومش عدم خوابیده است، بلکه معنایش این است که در خارج مابازاء ندارد، ماهیت و وجود یک چیزی است اما اتصاف ماهیت به وجود یک امر انتزاعی ذهنی است. این خلاصه شبهه اول فخر رازی.

«و الجواب أن أثر الجعل وجود ارتبط»

و جواب آن این است که: اثر جعل جاعل، وجودی رابط است که عین ربط به علت است. «ارتبط» یعنی عین ربط به علت است در خارج نه ربط مفهومی؛ چون گفتیم: به حسب خارج، وجود معلول عین ارتباط به علت است.

«لا الوجود وجود كما مر».

نه این که وجود به جعل تألیفی مجعول باشد، چنان که قبلاً گذشت. خلاصه: وجود به جعل بسیط، اثر جعل جاعل است، نه به جعل تألیفی، علت، وجود را وجود نمی کند بلکه وجود می دهد.

فخر رازی اشتباه کرده و جعل تألیفی را با جعل بسیط خلط کرده است. «و منها: أنه لو احتاج إلى المؤثر فصفة المؤثرية أيضاً شيء ممكن فاحتاجت إلى مؤثرية أخرى و هكذا فيتسلسل»

یکی دیگر از اشکالاتی که فخر رازی از طرف قائلین به بخت و اتفاق کرده است این که: اگر معلول احتیاج به مؤثر یعنی علت داشته باشد، پس صفت مؤثریت آن مؤثر خودش یک شیء ممکن است، و بر اساس این که بگوییم هر ممکنی محتاج به مؤثر است، آن صفت ممکن نیز احتیاج به یک مؤثر دیگر دارد که سبب بشود که صفت مؤثریت اول را موجود کند. «و هكذا»، باز مؤثر دوم یک صفت مؤثریت دارد که آن نیز ممکن است و مؤثر سوم می خواهد، و همین طور امر ادامه دارد، «فیتسلسل»، در نتیجه، تسلسل در مؤثر و مؤثریت ها می شود.

«و الجواب: أن صفة التأثير في العقل فقط، و ليست متأصلة»

جواب این شبهه این است که: صفت تأثیر فقط در عقل است، یعنی یک صفت انتزاعی ذهنی است و چنین نیست که یک صفت خارجی اصیلی باشد که محتاج به علت باشد، ذهن، مؤثریت و متأثریت را انتزاع می کند.

«و لا يقدر ذلك في اتصاف المؤثر بها»

این عبارت چنان که گفتیم جواب از اشکال مقدر است، می‌گوید: این که علت در خارج است، این در خارج بودن ضرر نمی‌زند در این که ما می‌گوییم: اتصاف علت به مؤثریت در عقل است، چرا؟

«لأنَّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ لا يستلزم ثبوت الثابت في الخارج»

برای این که ثبوت یک محمول و وصف برای یک موضوع و موصوف خارجی، مستلزم این نیست که آن محمول و وصف ثابت هم در خارج محقق باشد، پس اتصاف به محمول و وصف در خارج است اما عروض محمول و وصف در ذهن است.

#### احتیاج ممکن به علت در مرحله بقاء

یکی دیگر از مباحث مربوط به امکان این است که: ممکن همین طور که در حدوث و پیدایش خود محتاج به علت است در بقاء و استمرارش هم احتیاج به علت دارد، اگر شما معنای «ممکن» را بفهمید معلوم می‌شود که در بقاء هم علت می‌خواهد، مثلاً در عالم ماده، که غیر از فاعل حرکت (محرک) هیچ فاعل دیگری وجود ندارد، شما علت حرکت دستتان هستید و تا اراده حرکت دارید حرکت دست شما هم موجود است و به محض این که اراده تمام بشود حرکت دست هم تمام می‌شود.

همچنین است در صور ذهنیه که معلول ذهن شماست، مثلاً تا شما گنبد حضرت معصومه را تصور دارید در ذهنتان هست و به محض این که از آن غفلت کردید دیگر در ذهنتان حضور ندارد، یا مثلاً این لامپ که روشن است در اثر آن نیرویی که از نیروگاه برق می‌آید روشن است، چنین نیست که وقتی که لامپ روشن شد دیگر نیروی برق را نخواهد، بلکه همان طور که حدوث روشنایی لامپ به واسطه ارتباط با موتور برق است بقای روشنایی آن هم وابسته به آن است، و به محض این که نیرو قطع بشود لامپ هم خاموش می‌شود، بنابراین ممکن حدوثاً و بقائاً محتاج به علت است،

بلکه چنان‌که قبلاً هم گفته شد وجود ممکنات عین وابستگی به علت و عین ربط به آن است.

خلاصه: چنین نیست که علت و معلول مثل نویسنده و نوشتن باشد که شما بگویید: ما مطلبی را می‌نویسیم بعد اگر هم مُردیم این مطلب نوشته شده در کتاب باقی می‌ماند، یا مثل بنا و ساختمان باشد که بگویید: بنا این ساختمان را می‌سازد بعد بنا که مُرد ساختمان سر جایش هست؛ این‌ها علت و معلول فلسفی نیستند، در عالم ماده، علت فقط طبیعی و به معنای فاعل حرکت و محرک است، شما دستت را حرکت می‌دهید قلم هم حرکت می‌کند آنچه اثر شماست حرکت است، بعد مرکبات قلم به واسطه چسبندگی که دارد بر صفحه کاغذ می‌ماند، پس بقایش معلول شما نیست.

حاصل سخن این‌که: حدوث و بقای ممکن هر دو محتاج به علت است، چرا؟ برای این‌که گفتیم: علتِ احتیاج ممکن به علت، امکان و لا اقتضا بودن ماهیت ممکن نسبت به وجود و عدم است. ما سه جهت اساسی داشتیم: وجوب، امکان و امتناع؛ وجوب ملاک غنای از علت است چنان‌که امتناع هم ملاک غنای از علت است، منتها واجب، غنای فوق جعل دارد و ممتنع، غنای دون جعل دارد یعنی اصلاً قابل جعل نیست. پس آنچه ملاک احتیاج ممکن به علت است امکان است، علت که ممکن را موجود کرد دیگر ممکن، واجب الوجود بالذات که نمی‌شود، باز هم ممکن الوجود است، باز هم بقائاً و آن به آن، نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء است و به محض این‌که توجه تکوینی علت از آن برگردد معدوم می‌شود، همین‌طور که صور ذهنیه شما حدوثاً و بقائاً وابسته به نفس شماست نظام وجود هم که وابسته به اراده حق تعالی است این چنین است، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾؛<sup>(۱)</sup> یعنی شما عین فقر به علت هستید، وجود معلول عین فقر به علت است اگر آنی اراده

۱- سوره فاطر (۳۵)، آیه ۱۵.

حق نباشد معلول، معدوم محض می‌شود، اگر نازی‌کند در هم فرو ریزند قالب‌ها، پس ممکن حدوثاً و بقائاً محتاج به علت است؛ چون ملاک احتیاج آن، امکان است، و این امکان همیشه هست، پس احتیاج به علت نیز همیشه هست.

باید توجه داشت که مراد از امکان در باب ماهیات همان لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم است که به آن، امکان خاص و ذاتی و ماهوی می‌گفتیم، ولی در باب وجودات هم تعبیر به امکان می‌کنند، اما اسمش امکان فقری است، مثل وجود صورت ذهنیه‌ی شما که وابسته به نفس شماست و نسبت به ذهن شما فقر دارد چون ساخته‌ی ذهن است.

مرحوم حاجی ابتدا گفت: ممکن حدوثاً و بقائاً نیاز به علت دارد؛ چون علت احتیاج ممکن به علت، همان امکان ذاتی و خاص یعنی لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم است، بنابراین ماهیت ممکن در تحقق و وجود خود همواره محتاج به علت می‌باشد؛ زیرا امکان بدان معنا لازمه‌ی ماهیت بوده و از آن جدا شدنی نیست. مرحوم حاجی سپس ترقی کرده و می‌گوید: بلکه وجود امکانی هم در هر ظرفی از ظروف باشد حدوثاً و بقائاً وابسته به علت است.

پس یک وقت ما ماهیت ممکن را در نظر گرفته و می‌گوییم که لابلش شرط نسبت به وجود و عدم است و بنا بر این حدوثاً و بقائاً محتاج به علت است، خوب این سخن کسانی است که چشمشان از ماهیت پُر است و برای ماهیت شأنی قائل هستند؛ یعنی کسانی که قائل به اصالت ماهیت می‌باشند، اما اگر یک مقدار دقیق‌تر نگاه کرده و اصالة الوجودی بودیم و گفتیم: ماهیت هیچ است ماهیت یک حدی است که از وجود انتزاع می‌شود و آنچه اثر جعل جاعل است و وجود معلول است نه ماهیت آن؛ بر این اساس آنچه ملاک احتیاج به علت است باز هم امکان است اما نه امکان ذاتی و ماهوی که در باب ماهیات مطرح است، بلکه امکان فقری که در باب وجودات مطرح می‌باشد و معنایش همان فقر وجودی و وابستگی وجود ممکن به علت خود است، یک

وجودی داریم که حقیقت ذاتش عین غنا است، و آن همان وجود غیر متناهی است که مجمع تمام کمالات است، وجودات دیگر غیر او چون ضعیف هستند عین فقر به علت و عین ارتباط به علت هستند. سابقاً ما گفتیم: وجود حقیقت واحده دارای مراتب است، یک مرتبه‌اش که آن مرتبه کاملش می‌باشد وجود باری تعالی است، باقی وجودات عین فقر هستند.

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما                      تو وجود مطلق و هستی ما

پس اول از روی مماشات و همراهی با مشهور فلاسفه گفتیم: ملاک احتیاج ممکن به علت، امکان ذاتی است، این بنا بر این است که شما برای ماهیت شأنی قائل بشوید، این «امکان» وصف لازم ماهیت است که همان لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم است، بعد ترقی می‌کنیم و از آن سخن به گونه‌ای دست برمی‌داریم؛ چون ما اصالة الوجودی بوده و می‌گوییم: وجود اصیل است؛ بنابراین، وجود ممکن، محتاج به علت است و اثر جعل جاعل هم وجود است، پس در این صورت امکانی که ملاک احتیاج ممکن به علت است امکان فقری است، یعنی چون معلول که همان وجود ممکنات است عین فقر و ارتباط و وابستگی به علت است، این معلول در هر ظرفی که باشد حدوداً و بقاءً وابسته و عین ربط به علت است.

توضیح این‌که: همان‌طور که موجودات عالم طبیعت زمانمند بوده و ظرف زمانی دارند دیگر موجودات نیز هر کدام به لحاظ مرتبه وجودی خاص خود دارای ظرف مخصوص به خود هستند و چون مرحوم حاجی به آن اشاره کرده است ناچاریم توضیح مختصری درباره آن بدهیم.

**سرمد:**

سرمد، ظرف موجوداتی است که تجرد و ثبات داشته و هیچ جهت تغیر و هیچ نسبتی با هیچ متغیری در آن‌ها لحاظ نشده است؛ و به عبارت دیگر: سرمد، نسبت موجود ثابت به موجود ثابت و معیت و همراهی موجودات ثابت با همدیگر است،

همانند نسبت خداوند به اسماء و صفاتش، یا نسبت آن‌ها با عقول مجرد که همگی موجوداتی ثابت هستند.

#### دهر:

دهر، ظرف موجوداتی است که ثابت و مجرد هستند به لحاظ این‌که با موجودات متغیر و مادی نسبت دارند، مثل وجود عقل اول و همه مفارقات نوری که مجرد از ماده و لواحق ماده هستند به اعتبار این‌که با موجودات مادی متغیر، نسبت و معیت دارند؛ و به عبارتی: دهر، نسبت موجود ثابت به موجود متغیر و معیت آن دو با هم است. زمان را اگر بالا ببریم می‌شود دهر، دهر را بالا ببریم می‌شود سرمد، چنان‌که ماده را اگر بالا ببریم می‌شود مجرد، همین‌طور که برای خود وجودات ترتیب قائل هستیم (ذات باری تعالی اول است بعد عالم مجردات بعد عالم ماده)، به همین ترتیب است ظرف آن‌ها که سرمد، دهر و زمان است. این‌ها اصطلاح است که در جای خودش از آن بحث می‌شود.

#### زمان:

زمان، ظرف موجودات مادی است که حرکت دارند، گفتیم: ماده لازمه‌اش حرکت است و حرکت، وجودش وجود زمانی است، زمان، مقدار و اندازه حرکت و یا بگوییم: «چوب‌گز»<sup>(۱)</sup> حرکت است، حرکت چون تدریجی است زمان هم تدریجی است و با هم منطبق می‌شوند. به این‌ها می‌گویند: موجودات زمانی.

---

۱- «چوب‌گز» تعبیری است که مرحوم حاجی نیز در برخی از تعلیقاتش بر کتاب «شرح منظومه» برای «زمان»، جهت تقریب به ذهن به کار برده است، چوب‌گز چوبی بوده است که برای اندازه‌گیری طول اشیاء از آن استفاده می‌شده است. و گفته شده است که اندازه آن بیست و چهار انگشت بوده است، و گاه گفته شده که اندازه آن یک ذراع بوده است. اقوال دیگری هم درباره آن وجود دارد. مراجعه شود به فرهنگ معین، ج ۳، ص ۲۳۰۰.  
خلاصه: مراد از این‌که زمان چوب‌گز حرکت است این است که زمان مقیاس اندازه‌گیری حرکت می‌باشد و اندازه حرکت‌ها با آن سنجیده می‌شود. (اسدی)



آن:

آن، طرف زمان است و ظرف موجودات آنی و دفعی است، مثل وصولات، مثلاً این دست من حرکت می‌کند می‌آید می‌رسد و بر خورد می‌کند به این کتاب، برخوردش به این کتاب دفعی و غیر تدریجی و به اصطلاح «آنی» است.

مرحوم حاجی می‌گوید: موجودات، چه موجودات مجرد باشند مثل موجودات عالم عقول، چه موجودات زمانی مثل حرکات، چه موجودات آنی مثل وصولات؛ تمام این‌ها عین ارتباط به علت است.

مرحوم حاجی بعد از بیان این مطالب نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: این که بعضی‌ها مثل متکلمین گفته‌اند: «ممکن در حدوث خود محتاج به علت است نه در بقاء، و مثال می‌زنند به بنایی که یک ساختمان را ساخته و مرده و ساختمان باقی مانده است» چقدر حرف سخیفی زده‌اند؛ زیرا آنچه فعل بناست همان حرکت دستان او و حرکت مصالح ساختمانی توسط اوست، ولی این‌ها خیال می‌کردند ساختمان معلول بناست، در حالی که بنا اجزاء و ابزار را آورده و به هم وصل می‌کند، پس او فاعل حرکت و محرک است، در حقیقت او دستش را حرکت می‌دهد و به حرکت دست او این اجزاء جمع می‌شوند، بعد چون این اجزاء، اجزاء ثابتی هستند این‌ها خودشان باقی هستند.

خداوند، طبیعت سیمان و آجر را این‌طور قرار داده که باقی بماند، قوه جاذبه و سایر عوامل نیز در بقای ساختمان دخیل است نه وجود بنا؛ پس ساختمان معلول بنا نیست، بقاء ساختمان معلول اثر طبیعی آجر و سیمان است که این را البته طبیعت در آن قرار داده، و اراده حق پشت سرش است.

### اشکال و جواب

این جا اشکالی کرده‌اند که: این که شما می‌گویید: ممکن در بقائش هم احتیاج به علت دارد، چطور می‌شود در بقاء احتیاج به علت داشته باشد؟ احتیاج به علت در

حدوث واضح است، اما در بقاء اشکال دارد؛ زیرا مثلاً این درخت نبود، علت حادثش کرد و وجود به آن داد، خوب، در مرحله بقاء اگر بگویید: علت، همان وجودی را که این درخت داشته به آن می‌دهد، این تحصیل حاصل است؛ و اگر بگویید: یک وجود دیگر به آن می‌دهد، می‌گوییم: این حدوث است نه بقاء، این یک حادث دومی می‌شود، این که بقاء حادث اول نمی‌شود؛ درحالی که فرض این است که شما می‌خواهید بگویید: همان موجود حادث، در بقاء خود هم محتاج به علت است. این اشکال از آن تشکیک‌هایی است که به نظر می‌آید فخر رازی کرده باشد.

جواب آن این است که: علت در حال بقاء هم اثر دارد اما اثرش ابقاء همان وجود حادث است، یعنی دنباله همان است. بعبارۀ آخری: می‌توانیم بگوییم: علت، وجود دیگر می‌دهد اما این وجود دیگر منحاز و جدای از وجود اول نیست، بلکه متصل و پیوسته به آن و در واقع یک وجود ممتد و کش دار است.

توضیح متن:

«و من الأبحاث المتعلقة بالإمكان حاجة الممكن إلى العلة في البقاء أيضاً»

یکی از بحث‌هایی که مربوط به امکان است این است که ممکن در بقاء هم احتیاج به علت دارد.

«كما قلنا: لا يفرق الحدوث و البقاء في الحاجة، إذ لم يكن للممكن اقتضاء»

چنان‌که در شعرمان گفتیم: در احتیاج داشتن ممکن به علت، حدوث و بقاء فرقی نمی‌کند، چرا؟ برای این که ممکن هیچ اقتضائی ندارد، امکان یعنی لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم و لا اقتضائیت هم همیشه با ماهیت ملازم و همراه است.

«فكما لم يكن وجوده في أول الحال باقتضاء من ذاته، فكذا في ثاني الحال و ثالث

الحال و هكذا»

پس همان طوری که وجود ممکن در اوّل حال، یعنی در حدوثش به اقتضای ذاتش نبود و علت می خواست، در حال دوّم و سوّم و حالات دیگر هم همین طور است، یعنی همواره در بقاء هم علت می خواهد، آن به آن وابستگی به علت دارد و به محض این که ارتباطش از علت قطع بشود نابود می شود.

«لأنّ مناط الحاجة، كما سيحيي، هو الإمكان و هو لازم الماهية فكذا الحاجة»

چرا چنین است؟ برای این که ملاک حاجت ممکن به علت چنان که بعداً خواهد آمد همان امکان است و امکان لازمه ماهیت است، پس حاجت داشتن به علت نیز از لوازم ماهیت است، یعنی هر کجا امکان باشد حاجت هم هست.

«بل الوجود الإمكانى في أيّ وعاء من أوعية الواقع كان، سواء كان في الدهر أو في الزمان أو في طرفه حادثاً أو باقياً عين الفقر و الفاقة إلى العلة»

این کلمه «بل»، برای ترقی است، چون تاکنون می گفتیم: امکان ذاتی که در باب ماهیت مطرح است و از لوازم ماهیت می باشد حدوثاً و بقائاً مناط و ملاک نیاز ممکنات به علت است، اکنون با توجه به مبنای اصالت وجود ترقی کرده و بحث را از طریق امکان فقری پیش می بریم که مربوط به وجود ممکنات است. حاجی رحمته الله می گوید: وجود امکانی نیز در هر ظرفی که باشد حدوثاً و بقائاً نیاز به علت دارد، بلکه وجود امکانی در هر ظرفی از ظرف های واقع که باشد خواه در ظرف دهر باشد خواه در ظرف زمان باشد یا در ظرف زمان باشد، که طرف زمان همان «آن» است، چه در حال حدوث باشد چه در حال بقاء عین فقر و نیاز به علت است.

«لا أنّ ذات له الفقر»

نه این که وجود امکانی ذاتی باشد که دارای فقر است بلکه ذاتاً عین فقر است.

«و هو متقومّ بها متدوّت بذاتها بحيث لو قطع النظر عن وجودها لم يكن شيئاً»

و وجود امکانی متقومّ به علت است متدوّت به ذات علت است، یعنی وجود امکانی ذات داشتنش به واسطه ذات علت است، یعنی در قبال علت هیچ خودیتی

ندارد و همه چیزش به علتش می باشد، به طوری که اگر از وجود علت قطع نظر شود وجود امکانی هیچ است، یعنی اگر ارتباط آن از علت قطع شود، از بین می رود.

«و بوجه بعید کقطع النظر عن ذاتیات شیئیة الماهیة حیث لا تبقی تلك الماهیة»

مرحوم حاجی می گوید: یک تشبیه بعیدی برایتان بیاوریم و آن این که: اگر بخواهید وجود امکانی را بدون علت ملاحظه کنید که چگونه بدون علت بقاء ندارد و نابود می شود، آن مانند قطع نظر کردن از ذاتیات ماهیت است، (ذاتیات یعنی جنس و فصل نسبت به ماهیت، مانند حیوان و ناطق نسبت به انسان) که اگر از ذاتیات (که اجزاء ماهیت است) صرف نظر بکنیم ماهیت باقی نمی ماند، اگر حیوان ناطق را از انسان بگیریم انسان از بین می رود، نسبت معلول به علت این طور است.

این که می گوید: «بوجه بعید»، برای این است که انسان یک ماهیت است حیواناً ناطق هم دو ماهیت هستند، آن ماهیت کُل است این ها اجزاء آن هستند، باز یک قدری از هم جدا هستند به این معنا که نسبت کُل و جزء دارند هر دو مستقل هستند، انسان را مستقلاً ملاحظه می کنیم حیوان را هم مستقلاً ملاحظه می کنیم ناطق را هم مستقلاً ملاحظه می کنیم، سه چیز را ملاحظه کردیم: یکی کل است و این دو اجزاء هستند؛ این ها باز یک نحوه تفاوت ذهنی دارند، اما علت و معلول از این بالاتر است، معلول را نمی توانید مستقل ملاحظه کنید اگر مستقل ملاحظه شد دیگر معلول نیست، مثل معنای حرفی است که اصلاً قابل لحاظ استقلالی نیست.

پس این که می گوید: «بوجه بعید»، یعنی در ما نحن فیه، ارتباط قوی تر است، برای این که اگر ذات علت نباشد معلول هیچ چیز نیست، اصلاً معلولی فرض نمی شود.

«فما أسخف قول» مرحوم حاجی نتیجه می گیرد و می گوید: پس این که بعضی ها مثل متکلمین گفته اند: «معلول تنها در حدوث محتاج به علت است نه در بقاء و مثال می زنند به بنایی که ساختمانی را ساخته یا کسی هواپیما را ساخته و مرده است، و این هواپیما یا ساختمان باقی مانده است بعد هم نتیجه می گیرند که: اگر فرضاً خداوند

متعال هم بعد از این که جهان را خلق کرد معدوم شود این جهان باقی می ماند! این ها خیال کردند بنا علت ساختمان است، در حالی که آن کسی که ساختمان را ساخته کارش این بوده که اجزاء و ابزار را می آورده و به هم وصل می کرده و در حقیقت فاعل حرکت بوده است، دستش را حرکت می داده و به حرکت دست او این اجزاء کنار هم قرار گرفتند بعد چون این اجزاء اجزاء ثابتی اند خودشان باقی هستند، لذا می گوید:

«فما أسخف قول من يقول: إنَّ المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً»

چقدر سخیف است قول بعضی ها مثل متکلمین که گفته اند: معلول در حدوث محتاج به علت است نه در بقاء.

«و قد تفوهوا بأنّه لو جاز على الصانع العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم تعالى عمّا يقول

الظالمون»

و این ها دهان گشوده گفته اند: اگر می شد که نعوذ باللّه پس از این که خداوند تبارک و تعالی این عالم را خلق کرد معدوم بشود عدمش ضرر نمی زد به وجود عالم. خداوند بلند مرتبه و منزّه است از چنان حرفی که آدم های ظالم درباره او می زنند.

«و قولنا: و إنّما فاض اتّصال كون شيء، جواب عمّا عسى أن يقولوا: لو احتاج الممكن

في حال البقاء إلى المؤثر»

و این کلام ما که گفتیم: «از علت، اتصال و پیوستگی وجود شیء، فیضان و تراوش کرده است، یعنی در آن دوّم و سوّم، اثر جعل جاعل وجودی جاری و کش دار است»، این کلام ما جواب از آن اشکالی است که بسا بعضی ها بگویند که: اگر ممکن در حال بقاء هم احتیاج به مؤثر داشته باشد تأثیرش در چه چیزی است؟

«فتأثيره إمّا في الوجود الذي هو كان حاصلًا قبل هذه الحال فهو تحصيل الحاصل، و إمّا

في وجود جديد حادث، هذا خلف»

پس تأثیر مؤثر یا در همان وجودی است که تا قبل از حالت بقاء، موجود بوده است، پس این تحویل حاصل است، و یا تأثیر مؤثر، در وجودی جدید است که

حادث شده است، این که خلاف فرض است؛ برای این که صحبت ما سر بقاء است نه حدوث.

«و حاصل الجواب: أن التأثير في أمر جديد، لكنّه استمرار الوجود الأوّل و اتّصاله لا أمر منفصل عن الأوّل ليكون خلاف الفرض»

خلاصه و حاصل جواب این است که: تأثیر مؤثر در امر جدید است، لکن امر جدید همان استمرار و پیوستگی وجود اوّل است، نه یک امر جدیدی جدای از وجود اوّل تا خلاف فرض باشد، تا شما بگویید: اگر تأثیر مؤثر در وجود جدید باشد این حالت حدوث است نه بقاء که مورد بحث ماست.

«و لما تمسّكوا بمثال البناء و البناء هدمنا بناءهم عليهم»

و چون آنهایی که می گویند: ممکن در بقاء خود احتیاج به علت ندارد، تمسک جستند به مثال بنا و بنا، ما هم این بنا را بر سرشان خراب کردیم.

حاجی علیه السلام این جا لطیفه گفته است، یعنی دلیل آنان را رد کرده ایم، چگونه؟

«بأنّ مثل المجعول للشيء و حاله كفيء، أي كمثل الفيء للشاخص فإنّه تبع محض له،

يحدث بحدوثه و يبقى ببقائه و يدور معه حيثما دار»

به این که مثل و حال چیزی که مجعول چیزی (جاعل) است مثل فیء و شیء است، یعنی مثل سایه نسبت به شاخص است، سایه تابع محض شاخص است به گونه ای که به حدوث شاخص سایه حادث می شود و تا شاخص هست سایه اش هم هست و اگر شاخص را برداشتی سایه اش هم از بین می رود و هر جا شاخص را حرکت بدهی سایه اش هم دنبالش می رود. گفتیم: نسبت معلول به علت نسبت فیء و شیء است حتی نسبت نم و دریا هم نیست.

«و البناء ليس علّة موجدة، بل حركات يده علل معدّة لاجتماع اللبنة و الأخشاب و

ذلك الاجتماع علّة لشكل ما»

و بنا که مثال زدید علت موجده بنا نیست بلکه حرکات دست بناء از علل معدّه و

زمینه‌ساز است برای این‌که خشت‌ها و چوب‌ها با هم جمع بشوند و این چوب‌ها و سنگ‌ها و خشت‌ها که با هم جمع شد علتی می‌شود که شکل یک اتاق پیدا بکند.

«ثم بقاء ذلك الشكل فيها معلول اليبوسة المستندة إلى الطبيعة. و المؤثر الحقيقي ليس إلا الله جلّ شأنه»

سپس باقی ماندن آن شکل در آن خشت و چوب‌ها معلول یبوستی است که مستند به طبیعت است، آن ملاتی که لا به لایش می‌گذارند و خشت و سیمان و گچ، همگی یبوست پیدا می‌کند و این یبوست این‌ها را نگه می‌دارد. و در عین حال پشت سر همه اسباب هم اراده خداست، خدا تا اراده‌اش باقی است این‌ها باقی است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس شصتم ﴾

و منها: أنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان. قد كان الافتقار إلى العلّة للإمكان كما هو قول الحكماء. و من فروعاته أنّه فليجعل القديم بالزمان، كالعقل الكلّي، لكونه ممكناً. و أمّا على قول خصمهم فلا، لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عندهم.

ثمّ إنّ على المطلوب شواهد:

منها: ضرورة القضية الفعلية، أي ما كان محموله واقعاً في أحد الأزمنة. بيانه أنّ الشيء حال اعتبار وجوده ضروري الوجود و حال اعتبار عدمه ضروري العدم. و هذا ضرورة بشرط المحمول و في زمانه، والحدوث عبارة عن ترتّب هاتين الحالتين. فلو نظرنا إلى الماهية من حيث لها هذه الحالة فقط، كانت ضرورية. و الضرورة مناط الغناء عن السبب. فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة. فما لم يعتبر حال الماهية في ذاتها أعني إمكانها الذاتي لم يرتفع الوجود ولم تحصل الحاجة إلى السبب. و منها: لوازم الأوّل تعالى و المهية. بيانه: أنّ للواجب تعالى عند كلّ فرقة من الفرق المتصدّين لمعرفة الحقائق لوازم. فعند الحكماء الصفات الإضافية، بل عند الإشراقيين منهم الأنوار القاهرة، و عند المشائين منهم الصور المرتسمة، و عند الأشاعرة الصفات الحقيقية الزائدة، و عند المعتزلة الأحوال، و عند الصوفية الأعيان الثابتة. و ليست هذه اللوازم واجبة الوجود لدلائل التوحيد فهي ممكنة الثبوت بذاتها، واجبة الثبوت، نظراً إلى ذات الأوّل تعالى. فثبت أنّ التأثير غير مشروط بسبق العدم.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

بحث راجع به امکان و احکام آن بود، از جمله احکام مربوط به امکان این است که علت حاجت ممکن به علت، امکان است.

بحثی است بین فلاسفه و بعضی از متکلمین که علتِ احتیاج معلول به علت، چیست؟ فلاسفه می‌گویند: علتِ احتیاج به علت، امکان است، چون امکان یعنی لا ضرورت. بعبارةً آخری: اگر یک چیزی ضرورت وجود داشته باشد علت نمی‌خواهد، مثلاً زوجیت برای اربعه ضرورت دارد یا وجود برای خدای متعال ضرورت دارد، و اصطلاحاً این بی‌نیازی از علت، غنای فوق جعل است، از باب این‌که امر ضروری الوجود وجودش جدا نشدنی است؛ چنان‌که اگر چیزی امتناع یعنی ضرورت عدم دارد آن هم علت نمی‌خواهد، مانند شریک الباری که وجود برایش ممتنع است و عدم برایش ضرورت دارد و اصطلاحاً این بی‌نیازی از علت، غنای دون جعل است، از باب این‌که چنین چیزی اصلاً قابل جعل نیست؛ امکان معنایش لا ضرورت وجود و عدم است، بنا براین ماهیتی که ممکن است و نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش ضرورت دارد و نسبت به وجود و عدم متساوی الطرفین است، اگر بخواهد وجود پیدا کند احتیاج به علت و مرجح دارد، پس مناط و علت احتیاج ممکن و معلول به علت، امکان ممکن و معلول است. این حرفی است که فلاسفه گفته‌اند.

در مقابل آنان بعضی از متکلمین گفته‌اند: علت احتیاج ممکن و معلول به علت، حدوث آن است، زیرا یک چیزی اگر قدیم و همیشگی باشد احتیاجی به علت ندارد،

اما اگر یک چیزی حادث و نو پیدا باشد در حدوثش علت می‌خواهد و اما در بقاء دیگر نیازی به علت ندارد؛ حدوث را معنا کرده‌اند به وجود بعد از عدم، یا عدم بعد از وجود، به نحو بعدیت زمانی، یعنی چیزی که یک وقتی نبود بعد پیدا شد این علت می‌خواهد، ولی اگر یک چیزی از ازل تا به ابد تحقق داشته باشد، مثل عقول و ملائکه مقرب الهی، این‌ها دیگر علت نمی‌خواهد، پس اگر یک چیزی در زمانی معدوم باشد و در زمان بعد موجود شد حدوث و تأخر زمانی وجود آن از عدمش، سبب احتیاج آن به علتش است. این حرفی است که این‌ها می‌گویند.

خُب، اگر مناط و علت احتیاج ممکن و معلول به علت، امکان ممکن و معلول باشد نه حدوث زمانی آن، چنان‌که ما گفتیم، بنا بر این، ماهیتی که ذاتاً لا بشرط از وجود و عدم است هر چند مانند عقول موجود ازلی باشد باز احتیاج به علت دارد؛ چون ماهیتش ذاتاً و همواره لا بشرط از وجود و عدم بوده و نسبت به وجود و عدم متساوی الطرفین است، و قهراً در تحقق خود، مرجح و علت می‌خواهد.

### حرکت و زمان

مجردات، زمان ندارند و فوق زمان هستند. بارها عرض کرده‌ایم: زمان یک امر موهوم نیست، بلکه یک امر واقعی است، زمان عبارت است از: مقدار حرکت، و حرکت هم موضوعش ماده است، ماده و حرکت و زمان هر سه این‌ها با هم هماهنگ هستند، مجردات از باب این‌که مجرد از ماده‌اند از حرکت و همچنین زمان که مقدار و اندازه حرکت است مبراً می‌باشند، و لذا فوق امتداد زمان هستند، اصلاً حرکت معنایش چیست؟ معنای حرکت این است که یک چیزی، به تدریج نه به طور دفعی، از قوه به طرف فعل می‌رود، هر چند حرکت، حرکت در مکان باشد، مثلاً من قوه این را دارم که در اصفهان باشم حرکت می‌کنم می‌روم به طرف اصفهان و با این حرکت، قوه و نیروی به اصفهان رسیدن من به تدریج به فعلیت می‌رسد، سبب قوه این را دارد که

آویزان به درخت نمو کند و بزرگ بشود و در کم و مقدار خود حرکت کمی کند و به طرف بزرگ شدن رهسپار شود، یا سیب، حرکت کیفی می کند و رنگ آن که سبز است در اثر حرکت کیفی سرخ می شود. یا نطفه انسان که استعداد انسانیت را دارد، با حرکت جوهری حرکت می کند تا بشود انسان.

خلاصه: حرکت چه حرکت در جوهر و ذات باشد چه حرکت در کم باشد چه حرکت در کیف باشد چه حرکت در مکان یا حرکت در وضع باشد، حرکت به طور کلی یعنی خروج از قوه به فعل تدریجاً. و حرکت، زمان دارد و موضوع حرکت هم ماده است؛ بنابراین مجردات تامه مثل موجودات عالم عقول، که به طور کلی عاری از ماده اند هر چه می توانند داشته باشند بالفعل دارند، اما نفس انسان از باب این که محصول عالی ماده، و مرتبط با ماده است به طور تام و کامل، مجرد و بالفعل نیست، ماده تکامل پیدا می کند به مرتبه نفس می رسد باز هم تجرد کامل ندارد، همین طور تدریجاً تکامل پیدا می کند تا آن که آدم بمیرد، وقتی که مرد نفس از ماده جدا می شود. اما موجودات عالم عقول که از آن تعبیر می کنند به عقول کلیه، در مقابل این عقولی که ما داریم که عقول جزئی و محدود است - عقل کلی، یعنی آن عقلی که احاطه دارد و «أول ما خلق الله»<sup>(۱)</sup> است، آن از ازل جلوه حق تعالی است اما باز هم مخلوق حق تعالی است، بعبارة آخری: در معلول بودن نخواستید است که یک مدتی معلول نباشد و بعد وجود پیدا کند، تا ما بگوییم: بنابر این احتیاج به علت دارد.

برای این که مطلب واضح بشود یک مثالی می زنم: ما همه می دانیم این نوری که از خورشید می آید جلوه خورشید و پرتو خورشید است، خورشید علت نور است البته خورشید بدون اراده نور دارد ولی بالأخره این نور، معلول خورشید است، خورشید

۱- راجع: الکافی، ج ۱، ص ۲۱، ح ۱۴؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۸، ح ۸؛ عوالی اللالی، ج ۴، ص ۹۹، ح ۱۴۱.

از صد هزار سال پیش مثلاً تا به حال وجود داشته نورش هم از صد هزار سال پیش تاکنون همان طور به آن وابسته و معلول آن بوده است، اگر فرض کردیم خورشید از صد میلیون سال پیش موجود بوده نورش هم از صد میلیون سال پیش به آن وابسته و معلول خورشید است، اگر فرض کردیم خورشید، از ازل همین طور موجود باشد نورش هم دنبالش است و معلول خورشید است؛ پس لازم نیست خورشید باشد و یک مدتی نور ندهد بعد نور بدهد تا بگوییم: نور، معلول خورشید است، اصلاً نمی شود خورشید باشد اما نور نداشته باشد.

معلولیت لازمه اش این نیست که فاصله ای زمانی بین علت و معلول باشد، بنابراین در معلولیت وجود بعد از عدم به طور بعدیت زمانی و به اصطلاح حدوث زمانی نخواهید است. اصلاً روی این اساسی که گفتیم: زمان، مقدار حرکت، و چوب گز حرکت است و حرکت هم صفت ماده است، دیگر قبل از عالم ماده، زمانی فرض نمی شود تا شما بگویید: یک زمانی موجودات مادی هیچ کدامشان و به طور کلی عالم ماده نبودند بعد موجود شدند! بله، موجودات مادی عالم ماده یکی یکی مسبوق به زمان هستند، اما مجموع عالم ماده نمی شود مسبوق به عدم زمانی باشد؛ برای این که سابق بر عالم ماده، زمانی نداریم، زمان مقدار حرکت است حرکت هم در ماده و مادی است، این ها با هم هماهنگ هستند.

واهمه ما چنین توهم می کند که خداوند تبارک و تعالی که واجب الوجود است مدت هایی از زمان، فیض نداشته است، جلوه ای نداشته و پس از برهه ای از زمان یک دفعه به فکر افتاده که خوب است یک فیضی و جلوه ای داشته باشیم، در نگاه قوه و اهمه اگر خداوند این کار را کرده باشد موجودات نظام آفرینش معلول خدا هستند اما اگر خداوند تبارک و تعالی از ازل که بوده جلوه ای داشته و عالم عقول مثلاً جلوه او و پرتو وجودش بودند این ها معلول نمی شوند.

ولی این برداشت قوه واهمه است و این برداشت اشتباه است؛ زیرا غیر از حق تعالی همه موجودات از باب این که ماهیت دارند، و ماهیت نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است و این لا اقتضایی لازمه ذات ماهیت می باشد، طبعاً ماهیت به خودی خود نسبت به وجود و عدم متساوی الطرفین است و در موجود بودنش همواره محتاج به مرجح و علت است، هم در حدوث و هم در بقاء، و اگر وجود ممکنات را هم در نظر بگیریم آن وجودها عین ربط و وابستگی است و این ربط و وابستگی لازمه آنها و حدوثاً و بقائاً همراه آنهاست. و حدوث زمانی، یعنی مسبوق بودن وجود به عدم در عمود زمان، هیچ دخالتی در احتیاج ممکن به علت ندارد. پس علت احتیاج ممکن و معلول به علت، ممکن بودن و وابستگی وجودی است نه حدوث.

اما اگر حرف متکلمین را قبول کردیم که: حدوث، سبب احتیاج به علت است و مراد از حدوث هم حدوث زمانی یعنی وجود بعد از عدم زمانی باشد، خُب، حدوث زمانی در عالم مجردات راه ندارد و تنها در عالم ماده است، آن هم در یکایک موجودات عالم ماده نه مجموع آنها، چون مجموع و تمامی عالم ماده مسبوق به عدم زمانی نیست، برای این که جلوترش زمانی نیست؛ چون زمان از خود ماده انتزاع می شود. پس نتیجه ای که ما از این بحث می گیریم این است که: ممکن است ما یک مجرداتی داشته باشیم بنام عالم عقول که اینها مسبوق به عدم زمانی نیستند، یعنی حدوث زمانی ندارند اما معلولند.

### مؤیدها و شواهد بر مطلب

مدّعی ما این بود که علت احتیاج ممکن و معلول به علت، امکان است نه حدوث، و بر آن هم دلیل آوردیم. علاوه بر آن، بر این مطلب شواهدی هم داریم.

## شاهد اول:

یکی از آن شواهد این است که قضیه فعلیه ضرورت دارد، و این دلالت دارد بر این که حدوث نمی تواند ملاک احتیاج به علت باشد.

در منطق به قضیه فعلیه می گفتند: مطلقه عامه، مطلقه عامه قضیه ای است که محمولش برای موضوعش در یکی از زمان های گذشته یا حال یا آینده، واقع و ثابت باشد، هر چند یک لحظه باشد، مثل: *کلّ إنسانٍ متنفسٌ بالفعل*، یا مثلاً: *الإنسانُ كاتبٌ بالفعل*، بالأخره اگر یک «آن» هم محمول برای موضوع موجود باشد می گویند: محمول بالفعل موجود است، این بالفعلی که می گویند در مقابل بالامکان است، یک وقت یک چیزی ممکن است و هیچ وجود پیدا نکرده است، این بالامکان است اما بالفعل نیست؛ بالفعل آن است که اجمالاً موجود شده باشد، حالا این که موجود شده است گاه یک «آن» موجود شده، گاه است که ده سال موجود شده، گاه هم دائم است، و در هر صورت، زمانی که محمول برای موضوع ثابت است ضرورت به شرط محمول هم دارد.

حاجی رحمته الله می گوید: قضیه فعلیه ضرورت دارد، و حدوث را هم که خود متکلمین معنا کرده اند به این که: وجود بعد از عدم است به نحو بعدیت زمانی، یعنی یک چیزی یک مدتی معدوم است بعد موجود می شود. خوب ما می گوئیم: آنچه معدوم است در حال عدم، عدم برایش ضرورت دارد؛ مگر ما نگفتیم یکی از ضرورت ها ضرورت به شرط محمول است؟ شیء معدوم در حال عدم، عدم برایش ضرورت دارد، شیء موجود هم در حال وجود، وجود برایش ضرورت دارد؛ به این می گوئیم: ضرورت به شرط محمول، اگر محمول معدوم باشد عدم ضرورت دارد، اگر محمول موجود باشد وجود ضرورت دارد؛ پس دو ضرورت است: ضرورت عدم و ضرورت وجود، ضرورت هم که نمی شود سبب احتیاج به علت باشد آنچه ملاک احتیاج به علت است

امکان است، یعنی یک چیزی که ممکن است باشد، و ممکن است نباشد، بودنش علت می‌خواهد.

پس حدوث به معنایی که گفته شد، در حقیقت مقرون به دو ضرورت است؛ یک مدت محمول معدوم است، پس عدم، ضرورت به شرط محمول دارد، یک مدت محمول موجود است، پس وجود، ضرورت به شرط محمول دارد، و ضرورت ملاک غنای از علت است؛ پس حدوث نمی‌شود منشأ احتیاج باشد، منشأ احتیاج امکان است.

### شاهد دوّم:

شاهد دوّم بر این که امکان سبب احتیاج به علت است نه حدوث این که: برای حق تعالی لوازمی هست که این لوازم ممکن هستند، اما حادث نیستند، یعنی علت دارند اما حادث زمانی نیستند.

لوازم شیء از شیء جدا نیست، مثل زوجیت برای اربعه، نمی‌شود اربعه باشد و زوجیت نداشته باشد و بعد زوجیت پیدا بکند، تا اربعه هست زوجیت هم دارد، برای خداوند هم یک لوازمی قائل هستند که از آنها تعبیر به معلول نمی‌کنند، این لوازم مثل خود خداوند واجب الوجود نیستند؛ چون اگر این لوازم هم واجب الوجود باشند تعدّد واجب لازم می‌آید، این لوازم حادث زمانی هم نیستند، چون حدوث زمانی معنایش وجود بعد العدم به نحو بعدیت زمانی است، این لوازم وجود بعد العدم به این معنا ندارد؛ برای این که تا خدا بوده و هست این لوازم نیز بوده و هست، این لوازم با این که لوازم حق تعالی و در مرتبه متأخر از او و معلول او می‌باشند ولی حادث زمانی نیستند.

پس در معلولیت نخواهید که حادث زمانی باشد، لوازم حق تعالی با این که قدیم زمانی هستند معلول حق تعالی هستند، و بالأخره هر یک از فلاسفه و متکلمین برای خدا یک لوازمی قائل هستند که این حکم را دارند. حاجی رحمته الله این‌ها را به نحو اجمال ذکر می‌کند.



توضیح متن:

«و منها: أنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان قد كان الافتقار إلى العلّة للإمكان، كما هو قول الحكماء»

و از جمله مباحث مربوط به امکان این است که علت احتیاج ممکن به علت، امکان است. چنان که در شعر هم می‌گوید: احتیاج شیء به علت به واسطه ممکن بودن شیء است چنان که قول حکما هم همین است.

«و من فروعاته أنّه فليجعل القديم بالزمان كالعقل الكلّي، لكونه ممكناً»  
و یکی از فروعات این قول که «علت احتیاج به علت امکان باشد»، این است که قدیم زمانی هم می‌تواند معلول و مجعول باشد، مثل عقل کلی که از زمره عقول موجود در عالم عقل و قدیم زمانی است و با این حال مجعول و معلول می‌باشد؛ چون ممکن است و علت احتیاج داشتن به علت و جاعل همان امکان است.

«و أمّا علی قول خصمهم فلا، لانتفاء الحدوث الذي هو مناط الحاجة عندهم»  
و اما بنا بر قول خصم (یعنی آن‌هایی که مقابل حکما هستند که بعضی از متکلمین بودند که می‌گفتند: علت احتیاج معلول به علت، حدوث زمانی معلول است) «فلا» یعنی طبق نظر آنان قدیم زمانی نمی‌شود مجعول و معلول باشد، چرا؟ چون حدوث زمانی که نزد آن‌ها ملاک احتیاج به علت است در قدیم زمانی، مانند عقول، نیست، عقول مسبوق به عدم زمانی نیستند، فقط در عالم ماده حدوث زمانی راه دارد و لذا عقول همیشه بوده‌اند.

کلمه «خَصْم» جمع هم پیدا می‌کند، قرآن می‌گوید: ﴿خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾<sup>(۱)</sup> یا جمعش را خُصَمَا می‌گویند، اما برای جنس هم استعمال می‌شود، برای جمع هم ممکن است «خَصْم» را مفرد بیاورند.

۱- سوره حج (۲۲)، آیه ۱۹.

«ثمَّ إِنَّ عَلَى الْمَطْلُوبِ شَوَاهِدًا»

سپس بر این مطلب ما شواهدی است. مطلب و مدّعی ما این بود که علت احتیاج به علت، امکان است نه حدوث، بر این مطلوب شواهدی داریم.

«منها: ضرورة القضية الفعلية، أي ما كان محموله واقعاً في أحد الأزمنة»

یکی از آن شواهد، ضرورت در قضیه فعلیه است. قضیه فعلیه آن است که محمولش برای موضوعش در یکی از سه زمان: گذشته، حال و آینده، واقع و موجود شده است، در مقابل قضیه ممکنه که محمول آن موجود نشده است. «فعلیه» یعنی محمول برای موضوع بالفعل موجود است و این دلالت دارد بر این که حدوث نمی تواند ملاک احتیاج به علت باشد.

«بیانه أنّ الشيء حال اعتبار وجوده ضروري الوجود و حال اعتبار عدمه ضروري

العدم»

بیان این مطلب این است که گفتیم: هر چیزی در حالی که وجودش را اعتبار کردی ضروری الوجود است و در آن وقتی که عدمش را اعتبار می کنی عدمش ضرورت دارد.

«و هذا ضرورة بشرط المحمول و في زمانه»

و این ضرورت به شرط محمول و در ظرف و زمان محمول است. اسم این ها را می گذاشتیم: ضرورت به شرط محمول.

سابق گفتیم: هر موجودی محفوف به دو ضرورت است، ضرورت به شرط علت و ضرورت به شرط محمول، هر معدومی نیز محفوف به دو امتناع است.

«و الحدوث عبارة عن ترتّب هاتين الحالتين»

و حدوث معنایش چیست؟ حدوث یک معنای مرکب است، حدوث معنایش وجود بعد العدم است، یعنی شیء یک مدت معدوم است بعد یک مدت موجود است، پس دو فعلیت داریم: یکی فعلیت عدم، یکی هم فعلیت وجود، این ها هم هر

دویش ضروری است.

«فلو نظرنا إلى الماهية من حيث لها هذه الحالة فقط، كانت ضرورية»

بنا براین اگر نگاه به ماهیت بکنیم، از حیث این که این حالت را دارد، یعنی حدوث دارد، و به امکان ماهیت که همان لا اقتضا بودن آن نسبت به وجود و عدم است نگاه نکنیم، و فقط به حدوث نگاه کنیم، به این لحاظ، ماهیت ضروری می باشد، منتها یک مرحله اش که معدوم است ضرورت عدم دارد، بعدش که ظرف وجود است ضرورت وجود دارد.

«و الضرورة مناط الغناء عن السبب»

و ضرورت میزان و ملاک غنای از علت و سبب است.

«فالحادث من حيث هو حدوث، مانع عن الحاجة»

پس حدوث از جهت این که حدوث است، یعنی وجود بعد العدم است مانع از احتیاج داشتن به علت است؛ چون حدوث آمیخته به دو ضرورت است، و ضرورت هم ملاک غنای از علت است؛ پس باید پای امکان را در کار آورد.

«فما لم يعتبر حال الماهية في ذاتها، أعني إمكانها الذاتي لم يرتفع الوجوب و لم

تحصل الحاجة إلى السبب»

پس مادامی که اعتبار نشود حالت ماهیت در ذاتش، یعنی ویژگی ذاتی ماهیت که امکان ذاتیش می باشد اگر میزان احتیاج قرار نگیرد، وجوب، یعنی همان ضرورت وجود یا عدم به لحاظ ظرف وجود و عدم، بر طرف نمی شود و احتیاج به سبب حاصل نمی شود؛ پس آن چیزی که سبب احتیاج معلول و ممکن به علت می شود همان امکان آن است. این یک شاهد.

«و منها: لوازم الأوّل تعالی و المهيّة»

و از جمله شواهد برای مطلوب ما لوازم اوّل تعالی و لوازم ماهیت است، مثل زوجیت برای اربعه.

«بیانه: أَنْ لِلوَجِبِ تَعَالَى عِنْدَ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنَ الْفِرْقِ الْمُتَصَدِّينَ لِمَعْرِفَةِ الْحَقَائِقِ لَوَازِمٌ»  
بیان آن این است که برای واجب تعالی نزد هر فرقه از فرقه‌هایی که عهده‌دار شناخت حقایق هستند یک سری لوازمی هست.

«فَعِنْدَ الْحُكَمَاءِ الصِّفَاتُ الْإِضَافِيَّةُ»

این لوازم نزد حکما، صفات اضافی حق تعالی است. حکما می‌گویند: صفات حقیقی حق تعالی عین ذاتش است، علم و قدرت و حیات و مانند آن، عین ذات حق تعالی است، اما صفات اضافی، مثل عالمیت و قدریت که یک صفت انتزاعی است، لازمه ذات حق تعالی است، خداوند که از ازل علم دارد عالمیت هم از آن انتزاع می‌شود، اما این عالمیت دیگر عین ذات او نیست؛ چون صفت اضافی است، یک امر انتزاعی است؛ بله خود علم که یک حقیقت خارجی است عین ذاتش است؛ پس صفات اضافیه، مثل عالمیت و قدریت، لوازم ذات حق است.

«بَلْ عِنْدَ الْإِشْرَاقِيِّينَ مِنْهُمُ الْأَنْوَارُ الْقَاهِرَةُ»

بلکه این لوازم نزد اشراقیین از حکما یعنی حکمای اشراقی، انوار قاهره است. مراد از انوار قاهره همان عقول به اصطلاح حکمای مشائیین است که این‌ها قاهر و مسلط و مسیطر بر این عالم هستند.

«وَعِنْدَ الْمَشَائِيِّينَ مِنْهُمُ الصُّوَرُ الْمُرْتَسِمَةُ»

و این لوازم نزد مشائیین از حکما صور علمی اشیاست که مرتسم در حق تعالی می‌باشد. در چگونگی علم خداوند به غیر از خودش خلاف است، که بحث آن بعد می‌آید، ما می‌گوییم: خدا علم به ذاتش که دارد علم به همه موجودات هم دارد، اما مشائیین چنان‌که به آن‌ها نسبت داده می‌شود به صور مرتسمه قائل هستند، مثل این‌که صورت اشیاء در ذهن ما مرتسم می‌شود، این‌ها می‌گویند: صور موجودات در ذات خدا مرتسم است، اما این صور مرتسمه مخلوق خدا نیست بلکه موجودند به وجود خدا و لازمه ذات خدا هستند.

«و عند الأشاعرة الصفات الحقيقية الزائدة»

و این لوازم نزد اشاعره صفات حقیقی زائد بر ذات حق تعالی است. ما می‌گوییم: صفات حقیقی خدا عین ذات او است، خدا عین وجود است، عین علم است، عین قدرت است و عین حیات است، اصلاً این صفات با وجود یکی هستند. معتزله گفته‌اند: خدا اصلاً علم ندارد اما از ذاتش کار عالمانه برمی‌آید. اشاعره می‌گویند: خدا علم دارد اما علمش زائد بر ذات او است، و به قدمای ثمانیه قائل می‌شوند، که از قدیم و ازل یک خدا داریم و هفت صفت ثبوتیه که با هم می‌شود هشت قدیم.

پس اشاعره صفات خدا را لازمه ذات حق می‌دانند، این صفات حادث نیست برای این که از ازل همراه خداوند بوده است.

«و عند المعتزلة الأحوال»

و این لوازم نزد معتزله، احوال است، آنان گفته‌اند: صفاتی مثل عالمیت و قدریت نه موجود است و نه معدوم بلکه حال است و این صفات از ازل با خدا بوده است.

«و عند الصوفية الأعيان الثابتة»

و این لوازم نزد صوفیه اعیان ثابت است.

صوفیه می‌گویند: ماهیت تمام موجودات نظام آفرینش نزد حق تعالی حاضر است و این ماهیات، صور علمی اشیاء و در مرتبه علم خدا ثابت و موجود به وجود حق تعالی است، و آنان از آن ماهیات تعبیر به اعیان ثابت می‌کنند.

اشکال به حاجی رحمته الله

البته این جا یک اشکالی به مرحوم حاجی هست، این لوازمی را که ذکر کرده است در بعضی از آن‌ها مسامحه است.

این که نسبت داده به صوفیه که گفته‌اند: «اعیان ثابت لوازم وجود خدایند و مراد از

اعیان ثابت‌ه همان ماهیات در علم ربوبی است»، آن‌ها ظاهراً نخواستند بگویند ماهیات و اعیان ثابت‌ه در علم ربوبی یک چیزهایی زائد بر ذات است، بلکه می‌گویند: نفس ذات حق تعالی علم به خودش که دارد علم به این‌ها هم دارد، این اعیان ثابت‌ه، دیگر لازمه ذات حق تعالی نیست.

حق مطلب این است که: نزد صوفیه وجود اعیان ثابت‌ه عین ذات حق تعالی است و همان علم حق تعالی به ذات خود لازمه‌اش این است که ماهیات نیز یک نحوه ثبوتی در علم حق داشته باشد، همان مطلبی که بعد مرحوم صدرالمتألهین هم قبول می‌کند که حق تعالی همان علم به ذاتش که دارد از باب این که ذات جامع تمام کمالات است، پس کمال موجودات دیگر را دارد همان علم به ذات در حقیقت علم به ماهیات هم هست، به این اعتبار مثل این که ماهیات از ذات حق تعالی انتزاع می‌شود، یعنی چون علم به ذاتش که دارد علم به موجودات هم هست آن وقت تعبیر کرده‌اند که موجودات در ذات حق یک نحوه ثبوتی دارند، این موجودات در ذات، اعیان ثابت‌ه است، نه این که اعیان ثابت‌ه زائد بر ذات حق باشند،<sup>(۱)</sup> و این با صور مرتسمه فرق می‌کند، مثلاً این صور مرتسمه را زائد بر ذات حق می‌گرفتند. گویا حق تعالی غیر

---

۱- چنان‌که صریح صحف عرفانی است: نزد عارفان و مشایخ صوفیه، ذات حق تعالی مقام غیب و وجود مطلق و لاشرط مقسمی است که لاشرط نسبت به هر قید بوده و حتی از قید اطلاق و لاشرطیت هم عاری است.

پس از مقام غیب، مرتبه وجود مقید به قید اطلاق و وجود لاشرط قسمی است که اولین تعیین عارض بر وجود مطلق حق تعالی است، این تعیین، خود به دو طرف «بطون» و «ظهور»، تجزیه و تحلیل می‌شود. طرف «بطون» آن، که به طرف غیب و وجود مطلق مربوط است و در حقیقت وجود بشرط لازهر قید و تعیین است، «احدیت» نام دارد، و طرف «ظهور» آن که رو به تعیینات، و قیود عارض بر وجود دارد و وجود بشرط شیء می‌باشد «واحدیت» نام گرفته است. و اسماء و صفات که تعیینات کلی و دامنه‌دار حق تعالی می‌باشند و همچنین اعیان ثابت‌ه که صور علمی اشیاء و در حقیقت مظاهر اسماء و صفات حق‌اند در مقام واحدیت که متأخر از مقام ذات است قرار دارند. بنابراین، اسماء و صفات و اعیان ثابت‌ه عین ذات حق تعالی نمی‌باشند، بلکه از لوازم او و متأخر از رتبه او هستند. (اسدی)

ذاتش یک نقشه علمی در ذاتش هست، نظیر این که ما علوم می‌پیدا می‌کنیم در نفسمان مرتسم می‌شود خدا هم گویا یک صور مرتسمه‌ای در ذاتش هست که زائد بر ذاتش می‌باشد.

حاجی رحمته الله بعد از این که این‌ها را بیان کرد می‌گوید:

«ولیسست هذه اللوازم واجبة الوجود»

این لوازم که برای خدا گفتیم، واجب الوجود نیستند، چرا؟

«لدلائل التوحيد فهي ممكنة الثبوت بذاتها واجبة الثبوت نظراً إلى ذات الأوّل تعالی»

برای این که ما بر اساس براهین توحید به یک خدا قائل هستیم، بنابراین، این صفات ذاتاً ممکن الثبوت هستند اما به اعتبار ذات حق، واجب الوجود بالغیر هستند، یعنی تا خدا بوده، این صفات، همراه و لازمه او و به تبع او و در مرتبه معلول او بوده‌اند.

«فثبت أنّ التأثير غير مشروط بسبق العدم»

پس ثابت شد که تأثیر علت نسبت به معلول، مشروط به سبق زمانی عدم معلول نیست، می‌شود چیزی معلول باشد و با این حال از ازل موجود باشد.

«فلئن قالوا:»

اینجا اشکالی را مطرح می‌کند که إن شاء الله برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس شصت و يكم ﴾

فلئن قالوا: الكلام في الأفعال، و هذه ليست بأفعال، نقول: مقصودنا أنّ الدوام و عدم سبق العدم لم يمنع الاستناد. و القاعدة العقلية لا تخصّص. و كذا لكلّ ماهية لازم، مستند إليها غير متأخّر عنها زماناً و لا يتخلّل العدم بينهما.

ثمّ منها: امتناع الشرط، أي الاشتراط بالمعاند. بيانه: أنّ العدم السابق على وجود الشيء مقابل و معاند له. فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده؟ و إن كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل فكذلك؛ لأنّ المعاند لمّا يجب أن يكون مقارناً للشيء معاند و مناف له أيضاً. و أمّا الإمكان فهو يجمع وجود الشيء و ليس مقابلاً له.

و منها: الفقر في حالة البقا. بيانه: أنّ الحوادث في حال البقاء مفتقرة إلى العلة. فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث فالبقاء مقابل الحدوث. و إن كان هو الإمكان يثبت المطلوب.

فهذه الوجوه شواهدى - خبر «ضرورة» - و ما عطف عليها، و الضمير للمتكلّم.

ثمّ بيّنا أنّ الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً فقلنا: ليس الحدوث علةً للحاجة من رأسه، أي أصلاً. و يوضحه قولنا: شرطاً بأن يكون علة الحاجة هو الإمكان بشرط الحدوث و لا شرطاً بأن تكون هي هو مع الحدوث و لا بنفسه بأن تكون هي الحدوث فقط.



و هذه أقوال ثلاثة للمتكلّمين.

و كيف يتصوّر أن يكون علّة و الحدوث كيف، أي كيفية ما، أي وجود،  
لحقّ للفقر و الحاجة و تأخّر عنه بمراتب؟ بيانه: أنّ الحدوث كيفية الوجود؛  
لأنّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخّر عن الوجود المتأخّر عن  
الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها. فلو كان علّة للحاجة مستقلة  
أو جزءاً أو شرطاً لتقدّم على نفسه بمراتب، إذ - توقيتيّة متعلّقة بـ«لحق» -  
عدّ المراتب اتّسق و انتظم حيث يقال: الشيء قرّر فأمكن فاحتاج فأوجب  
فوجب فأوجد فوجد فحدث.

## بسم الله الرحمن الرحيم

### و به نستعين

بحث در این بود که علت احتیاج به علت چیست؟ آیا امکان است یا حدوث؟ حکما می‌گفتند: امکان است، بعضی از متکلمین می‌گفتند: حدوث است، و ما برای مطلب خودمان که همان قول حکما است دلیل و شواهدی را ذکر کردیم.

از جمله شواهد، لوازم حق تعالی و لوازم ماهیت بود که از آن‌ها نتیجه می‌گیریم که علت احتیاج به علت، امکان است نه حدوث.

استشهاد به لوازم حق تعالی چنین بود که: لوازم حق تعالی حادث زمانی نیستند وقتی که خدا قدیم است لوازمش هم قدیم است، و این لوازم واجب الوجود بالذات و مستقل نیستند، و گر نه تعدد واجب لازم می‌آید؛ پس این‌ها ذاتاً ممکناتی هستند که لازمه ذات حق تعالی و وابسته به حقیقت، نظیر لازم ماهیت.

پس در وابستگی نخواهید است که شیء وابسته و محتاج باید حادث زمانی باشد. خلاصه: در معلولیت حدوث زمانی و این‌که باید معلول در زمانی معدوم بوده باشد تا در تحقق و وجود خود محتاج به علت باشد شرط نیست.

### اشکال:

به این استشهاد ممکن است اشکال بشود به این‌که: لوازم با افعال فرق می‌کند، ما صحبتمان در افعال خداست، لوازم حق تعالی فعل او نیست، بلکه لازمه وجودش است، مثلاً این عالم مخلوق و فعل خدا است و افعال خدا اگر می‌خواهد فعل خدا

باشد باید حادث زمانی باشد، یعنی وجود آن مسبوق به عدم باشد ولی لوازم حق تعالی این چنین نیست.

### جواب:

در جواب می‌گویید: افعال هم مثل لوازم مستند به غیر است و در استناد داشتن به غیر فرقی بین آن‌ها نیست، و قاعده عقلی هم که تخصیص بردار نیست، در احکام شرعی و اعتباری ممکن است قانون‌گذار یک حکمی را بگوید بعد تخصیص بزند اما احکام عقل احکام جزمی است و تخصیص بردار نیست، بالأخره عقل می‌گوید: ملاک احتیاج امری که مستند به غیر است لا اقتضا بودن آن امر است، چه حادث باشد چه نباشد، چه از لوازم باشد یا از افعال باشد.

مسأله استناد را بحث داریم، اگر در استناد، حدوث شرط است همه جا باید شرط باشد، اگر حدوث شرط نباشد هیچ‌جا شرط نیست، نمی‌شود بگوییم: حکم عقل در افعال این است که آن‌ها باید در صحت استناد به فاعل خود، مسبوق به عدم باشد اما در صحت استناد لوازم به ملزوم خود، مسبوق بودن به عدم، شرط نباشد.

خداوند تبارک و تعالی از وقتی که بوده جلوه‌اش هم بوده است، این عالم هم جلوه حق است، معلول حق است و در معلولیت نخواهید است که باید یک فاصله زمانی داشته باشد یک مدت خدا خلق نکرده باشد بعد به فکر افتاد که خوب است خلق کنیم. البته مجموع عالم را می‌گوییم و الا موجودات مادی تک تک مسبوق به عدم هستند، برای این که عالم طبیعت عالم تدرّج و حرکت است، و از این رو آسمان‌ها و زمین و خورشید و ماه از اول با همین وضع که می‌بینید نبوده است، این‌ها هم بالأخره یک روزگاری همان طوری که می‌گویند بسا ذراتی بوده اتم‌هایی در فضا شناور بوده و بعد به تدریج در اثر انفجار و حرکت گسترده شده و به این صورت در آمده است، اما اصل عالم مسبوق به عدم زمانی نیست، زیرا چنان که قبلاً توضیح دادیم عدم زمانی در اصل عالم فرض نمی‌شود. این خلاصه مطلب.

توضیح متن:

«فثبت أنَّ التأثير غير مشروط بسبق العدم»

پس ثابت شد که تأثیر علت مشروط به سبق زمانی عدم نیست، البته مشروط به سبق ذاتی عدم هست، همین حالا هم تمام موجوداتی که معلول هستند به حسب مرتبه ذات خود و با قطع نظر از علتشان معدوم می‌باشند.

«فلئن قالوا: الكلام في الأفعال، و هذه ليست بأفعال»

پس اگر اشکال کنند و بگویند: سخن ما (که آیا حدوث یا امکان، ملاک احتیاج است؟) درباره افعال خداوند است و این مثال‌هایی که شما زدید فعل حق تعالی نیست این‌ها لوازم اوست.

«نقول: مقصودنا أنَّ الدوام و عدم سبق العدم لم يمنع الاستناد»

ما جواب می‌دهیم که مقصود ما این است که دوام وجود و سابق نبودن عدم بر وجود، مانع از استناد به غیر نیست، یعنی این که معلول دائماً با حق موجود بوده و عدم زمانی نداشته باشد مانع از استناد آن به علتش نیست، لوازم هم مسبوق به عدم نیست مع ذلک مستند به حق تعالی است. شما می‌گویید: افعال با لوازم فرق می‌کند می‌گوییم:

«و القاعدة العقلية لا تخصّص»

قاعده عقلی جزمی است و تخصیص بردار نیست.

بالآخره عقل می‌گوید: ملاک احتیاج و استناد به غیر لا اقتضا بودن ذات شیء نسبت به وجود و عدم است، حدوث باشد یا نباشد. ما مسأله استناد را بحث داریم، اگر در استناد خوابیده باشد که حدوث شرط است همه جا باید شرط باشد، اگر حدوث شرط نباشد هیچ جا شرط نیست، این حکم عقل است و نمی‌شود بگوییم: در افعال مسبوق به عدم باید باشد اما در لوازم نه.

تا کنون لوازم حق تعالی را گفتیم متأخر نیست، اکنون می‌خواهیم بگوییم: لازم

ماهیت هم همین‌طور است، زوجیت اربعه زماناً از اربعه متأخر نیست ولی مع ذلک چون لازم است رتبه از آن متأخر است، لذا می‌گوید:

«و کذا لكل ماهية لازم، مستند إليها غير متأخر عنها زماناً و لا يتخلل العدم بينهما»

و همچنین برای هر ماهیتی لازمی هست، که این لازم مستند به ملزوم خود یعنی ماهیت است، مع ذلک این لازم از ماهیت زماناً متأخر نیست یعنی بینشان فاصله زمانی نیست و بینشان عدم متخلل و واسطه نیست.

اربعه هر جا که باشد (ولو در تقرّر ماهوی، اگر حرف معتزله درست بود که ماهیت در ماهیتستان تقرّر دارد) زوجیت هم دنبالش است، چنین نیست که باید یک مدت اربعه باشد ولی زوج نباشد بعد زوجیت بیاید تا بتوانیم بگوییم: زوجیت مستند به اربعه است. این هم شاهد دوم که «لوازم الأوّل و المهيّة» بود.

#### شاهد سوّم:

شاهد سوّم این‌که: علت تامّه عبارت است از مجموع: وجود مقتضی و وجود شرط و عدم مانع، که این‌ها باید هم‌زمان موجود باشد، ممکن است یک شرط جلوتر موجود باشد، اما آن مؤثر نیست؛ فرض کنید می‌خواهیم جایی را بسازیم، اگر شرایطش را جلوتر مهیا کنیم، مثلاً بیل و کلنگ را مهیا کنیم اما بیل و کلنگی که قبل از عمل مقتضی است آن‌ها مؤثر نیست، وقتی که بنا مشغول به کار شد بیل و کلنگ آن وقت شرط است، نمی‌شود بگوییم: شرایط جلوتر بوده است و اکنون از بین رفته‌اند مع ذلک شرط باشند، پس مقتضی و شرایط هم‌زمان و وقت عمل و تأثیر باید باشد، عدم موانع هم همان وقت باید باشد تا معلول موجود بشود، این لامپ که می‌خواهد روشن بشود باید نیروی برق و تمام شرایطش باشد مانع هم مفقود باشد تا لامپ روشن بشود و این‌ها در آن واحد باید همه با هم باشند همان وقتی که می‌خواهند مؤثر باشند.

شما گفتید: حدوث یعنی وجود بعد العدم، این عدمی که جلوتر و قبل از وجود است معاند و ناسازگار با وجود است، پس این عدم نمی‌شود شرط وجود باشد، برای این که آن وقتی که وجود می‌خواهد بیاید آن عدم از بین رفته است.

**نکته:** این جا به این نکته توجه کنید که معاند هر وجودی عدم بدیلش است نه عدم جلوتر،<sup>(۱)</sup> نقیض وجود امروز عدم امروز است این‌ها با هم نقیضند، و لذا عدم برداشته می‌شود وجود جایش می‌آید، پس معاند واقعی وجود، عدم در زمان وجود است؛ اما این که ما عدم سابق را معاند می‌گوییم به این اعتبار است که عدم سابق با این وجود لاحق با هم جمع نمی‌شوند، و الا یک شیئی که دیروز معدوم بوده امروز موجود شده است این عدم، معاند واقعی با این وجود نیست، عدم واقعی و معاند با وجود امروز، عدم امروز است که نقیض وجود امروز است، اما این هم هست که عدم دیروز هم با وجود امروز با هم جمع نمی‌شود به این اعتبار عدم سابق را می‌گوییم: معاند. معاند یعنی چه؟ یعنی با هم جمع نمی‌شوند به هر حال چیزی که معاند شیء باشد نمی‌شود شرط وجود شیء باشد.

### اشکال:

ممکن است کسی که حدوث را علت احتیاج می‌داند اشکال کند که: من نمی‌گویم عدم دیروز شرط وجود این شیء در امروز است، بلکه می‌گویم: شرط برای فاعلیت

---

۱- ممکن است گفته شود: مراد از معانده: مطلق منافات و ناسازگاری است و همین که وجود لاحق معلول، مانع از استمرار عدم سابق معلول و رافع آن می‌باشد و آن دو با هم در یک زمان جمع نمی‌شوند، در معاند بودن آن دو با یکدیگر و تقریر شاهد سوم کفایت می‌کند، فتدبر. عمده اشکال بر شاهد سوم این است که: در نظر کسی که علت احتیاج معلول به علت را حدوث زمانی معلول می‌داند، عدم سابق معلول، شرط برای وجود لاحق معلول نیست تا به او گفته شود: لازمه این سخن این است که شرط و مشروط با هم معاند باشند و این نامعقول است، بلکه به نظر وی حدوث زمانی معلول یعنی مسبوق بودن وجود معلول به عدم آن در زمان، شرط احتیاج معلول به علت است، پس در این جا آنچه شرط است، مسبوق بودن زمانی وجود معلول به عدم آن است و آنچه مشروط است احتیاج معلول به علت است و این دو با هم منافاتی ندارند. (اسدی)

فاعل مؤثر در وجود این شیء می‌باشد، شرط یک وقت شرط قابل است یک وقت شرط فاعل، عدم دیروز با وجود امروز با هم معاندند چون با هم جمع نمی‌شوند، حُب اگر ما می‌گفتیم: عدم دیروز شرط وجود این معلول است شما می‌گفتید: این دو با هم معاند هستند و نمی‌شود یکی شرط دیگری باشد، من نمی‌گویم عدم، شرط قابلیت قابل است، بلکه می‌گویم: شرط فاعلیت فاعل است، یعنی فاعل اگر می‌خواهد این وجود را موجود کند این وجود قبلاً باید معدوم باشد.

### جواب:

در جواب می‌گوییم: این اشکال وارد نیست، چرا؟ برای این که معاند شیء، معاند فاعل آن شیء هم هست، چرا؟ چون معلول با علت باید با هم و در یک زمان باشند. بنا براین عدم دیروز همان‌گونه که معاند وجود امروز هست، معاند علت وجود امروز هم هست، پس در هر صورت، حدوث چون وجود بعد از عدم است نمی‌شود شرط وجود باشد.

### توضیح متن:

«ثمّ منها: امتناع الشرط، أي الاشتراط بالمعاند»

از جمله شواهد برای مطلوب ما (که حدوث نمی‌تواند علت احتیاج باشد) این است که: اشتراط به معاند، ممتنع است، یعنی این که یک چیزی که می‌خواهد موجود بشود وجودش مشروط باشد به معاندش که عدم سابق است، این امری محال است.

«بیانه: أنّ العدم السابق علی وجود الشيء مقابل و معاند له فكيف يشترط وجود

الشيء بمعانده»

بیان مطلب این که: عدم سابق بر وجود شیء، مقابل و معاند با وجود شیء است، پس چطور می‌شود که وجود شیء مشروط بشود به معاندش که عدم سابق باشد؟

عرض کردم: آنچه حقیقتاً معاند وجود است آن عدم بدیلش است که همزمان می باشد، اما عدم سابق هم به اعتباری معاند است، یعنی نمی تواند شرط شیء باشد؛ چون شرط باید با مشروط در یک زمان موجود باشند، عدم سابق نمی شود با وجود امروز در یک زمان موجود باشند، پس عدم سابق، معاند وجود شیء است.

«وإن كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل فكذلك»

اگر بگویید: عدم سابق شرط تأثیر فاعل است، یعنی فاعل اگر بخواهد تأثیر کند آن عدم باید باشد. می گوییم: «فكذلك» باز هم اشکال وارد است و مطلب همان است، چرا؟ چون باز هم اشتراط به معاند می شود.

«لأنّ المعاند لما يجب أن يكون مقارناً للشيء معاند و مناف له أيضاً»

برای این که آنچه معاند است با چیزی که باید مقارن با چیز دیگر باشد با آن چیز دیگر هم معاند و منافی است، پس آن عدمی هم که معاند با وجودی است که باید مقارن با علت و فاعل خود باشد (زیرا وجود معلول با علتش باید با هم باشند چون علت و معلول با هم در یک زمان موجودند) با آن علت و فاعل هم معاند و منافی خواهد بود.

باز شما اشکال می کنید و می گویید: امکان هم که همین طور است. می گوییم: نه برای این که معنای امکان این است که ذات و ماهیت به خودی خود لا اقتضا نسبت به وجود و عدم است ولو علتش هم موجود باشد. «الشيء من ناحية علته أن يكون ايس و من ذاته أن يكون ليس»، همین ماهیت که از ناحیه علتش موجود است باز هم ماهیت من حیث هی امکان دارد، یعنی لا اقتضا است، لذا با وجود شیء هم می سازد این است که می گوید:

«و أمّا الإمكان فهو يجمع وجود الشيء و ليس مقابلاً له»

و اما امکان با وجود شیء هم جمع می شود و مقابل و معاند آن نیست.



### شاهد چهارم:

از جمله شواهد برای مطلوب ما (که حدوث نمی تواند علت حاجت به علت باشد و امکان علت است) این که: حوادث فقر ذاتی دارند و هم در حدوث احتیاج به علت دارد و هم در بقاء؛ خُب اگر حدوث ملاک احتیاج به علت می بود حوادث در بقاء خود نباید علت بخواهد، در حالی که آن ها در بقاء هم نیاز به علت دارند، پس ملاک احتیاج چیزی است که هم در مرحله حدوث هست و هم در مرحله بقاء و آن عبارت است از امکان.

«و منها: الفقر في حالة البقاء»

یکی از شواهد دیگر بر این که حدوث علت احتیاج به علت نیست این است که گفتیم: معلول در حال بقاء هم احتیاج به علت دارد؛ زیرا فقر ذاتی دارد.

«بیانه: أنَّ الحوادث في حال البقاء مفتقرة إلى العلة، فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث

فالبقاء مقابل الحدوث»

بیان آن این که: حوادث در حال بقاء هم احتیاج به علت دارند، پس اگر ملاک احتیاج به علت حدوث بود پس بقاء مقابل حدوث است، یعنی در بقاء نباید علت بخواهد، و حال این که علت می خواهد.

«و إن كان هو الإمكان يثبت المطلوب»

و اگر بگوییم: ملاک احتیاج به علت امکان است مطلوب ما ثابت می شود؛ زیرا امکان، هم در حال حدوث و هم در حال بقاء هست، ماهیت چه در حال حدوث چه در حال بقاء، نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، معنای امکان همان لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم است. این هم شاهد چهارم.

«فهذه الوجوه شواهدی خبر «ضرورة» و ما عطف علیها، والضمیر للمتکلم»

این چهار وجه، شواهد من است. این «شواهدی» خبر «ضرورة» و آنچه بر آن عطف شده است می باشد و ضمیر «ی» در «شواهدی» ضمیر متکلم است. در شعر گفت:

ضرورة القضية الفعلية      لوازم الأول و المهيبة

ثم امتناع الشرط بالمعاند      والفقر حالة البقا شواهدی

می گوید «ضرورة» و ما بعد آن مبتدا است، و «شواهدی» خبر آن ها است. این ها هم شاهدهای من است که می گویم: امکان باید ملاک احتیاج به علت باشد.

### اشکال بر متکلمین

متکلمین که می گفتند: حدوث، ملاک احتیاج به علت است، سه قول دارند: یک عدّه از آن ها گفته اند: امکان، ملاک احتیاج به علت است اما به شرط حدوث یعنی حدوث هم به نحو شرطیت در این احتیاج دخالت دارد، پس امکان، مقتضی و حدوث، شرط برای احتیاج به علت است. (این را توجه دارید که علت تامّه، مجموعه سه امر است: اول: مقتضی، مثلاً آتش مقتضی است برای احتراق. دوّم: شرط، مثلاً این فرش باید مجاور آتش قرار بگیرد تا بسوزد. سوّم: عدم مانع، مثلاً در فرش رطوبت نباشد. پس علت تامّه مرکّب است از مقتضی، شرط و عدم مانع).  
یک عدّه دیگر از متکلمین گفته اند: حدوث، شرط است نه شرط، یعنی جزء علت احتیاج به علت است، امکان و حدوث دو تایی در عرض هم علت احتیاج به علت هستند.

یک عدّه دیگر از متکلمین گفته اند: حدوث، علت است و امکان هیچ کاره است. فلاسفه می گویند: هر سه قول اشتباه است، اصلاً حدوث در احتیاج به علت هیچ دخالت ندارد، ملاک احتیاج شیء به علت فقط ممکن بودن شیء است.

حاجی علیه السلام در ردّ اقوال نامبرده از متکلمین می‌گوید: بنا براین اقوال دور لازم می‌آید. توضیح مطلب این‌که:

معنای حدوث، مسبوق بودن وجود به عدم است، مثلاً این کتاب موجود شده بعد از این‌که معدوم بوده است، بودن وجود کتاب بعد از نبودنش به معنای پیدایش و حدوث آن است، پس حدوث از نحوه وجود انتزاع می‌شود؛ و از طرفی هم می‌دانیم که وجود این کتاب رتبتاً متأخر است از ایجاد آن، یعنی علت، آن را ایجاد می‌کند که وجود پیدا می‌کند، و علت که آن را ایجاد می‌کند باید در رتبه قبل، علت احتیاج به علت ایجاد کننده باشد تا علت ایجاد کننده آن را ایجاد کند. بنابراین اگر بخواهیم مراتب را بررسی و حساب کنیم علت احتیاج به علت، چند رتبه بر حدوث متقدم است، و بدیهی است که نمی‌شود چیزی که متأخر است بیاید در رتبه سابق قرار بگیرد، شما متکلمین می‌خواهید بگویید: به هر نحو، حدوث، علت احتیاج به علت است، در صورتی که حدوث متأخر از مرتبه احتیاج و علت احتیاج است.

در مقام تحلیل، مراتب تحقق هر ممکنی را این‌گونه تعبیر می‌کنند و می‌گویند: «الشیء» مثلاً این کتاب، «قُرَّر»، ماهیت را اول در ذهن می‌آوریم، می‌گوییم: این کتاب یک تقرّر و ثبوت ماهوی دارد، «فأمکن»، سپس عقل حکم می‌کند به این‌که ماهیت ممکن الوجود است، «فاحتاج»، حالا که ممکن الوجود است پس احتیاج به علت دارد، «فأوجب»، حالا که احتیاج به علت دارد پس علت ایجادش اول وجودش را حتمی و ایجاب می‌کند، «فوجب»، بعد کتاب از ناحیه علت حتمیت وجود و به اصطلاح وجوب گیری پیدا می‌کند، «فاوجد»، علت که واجبش کرد، سپس علت، ایجادش می‌کند، «فوجد»، علت که ایجادش کرد، آن هم موجود می‌شود، حالا که موجود شد می‌گوییم: این وجودش حادث است، وجود بعد العدم است. پس حدوث یک صفتی است که چندین مرتبه از علت احتیاج به علت، متأخر است و اگر بخواهد علت

احتیاج باشد لازم می آید تقدّم شیء بر خودش به چند مرتبه، این می شود دور به چند واسطه. حدوث رتبتاً متأخّر از وجود شیء است چون می گوییم: حدوث یعنی وجود بعد العدم، پس باید اوّل یک وجودی را ملاحظه کنیم بعد بگوییم: این وجود بعد العدم است، پس حدوث، متأخّر از وجود است و وجود متأخّر از ایجاد است و ایجاد متأخّر از وجوب است و وجوب متأخّر از ایجاب است و ایجاب متأخّر از احتیاج به علت است و احتیاج به علت متأخّر از علت احتیاج است؛ پس نمی شود حدوثی که متأخّر از علت احتیاج است علت احتیاج باشد. این یک حکم عقلی است.

توضیح متن:

«ثمّ بيّنّا أنّ الحدوث ليس مناط الحاجة مطلقاً»

سپس ما در شعر بیان کردیم که حدوث مطلقاً، یعنی به هیچ نحو ملاک احتیاج به علت نیست، یعنی نه شرط است نه علت تامه است، نه جزء است.

«فقلنا: ليس الحدوث علّة للحاجة من رأسه، أي أصلاً»

لذا در شعرمان گفتیم: حدوث به طور کلی علت احتیاج به علت نیست، اصلاً، یعنی هیچ دخالتی ندارد.

«و يوضحه قولنا: شرطاً بأن يكون علّة الحاجة هو الإمكان بشرط الحدوث»

و این مطلب یعنی «من رأسه» که تفسیر شد به «اصلاً» را قول ما روشن می کند که گفتیم: «شرطاً» حدوث شرط نیست که کسی بگوید: امکان، مقتضی برای احتیاج است اما به شرط حدوث.

«و لا شرطاً بأن تكون هي هو مع الحدوث»

و شطر یعنی حدوث، جزء علت هم نیست، به این که امکان با حدوث مشارکت داشته باشند.

«و لا بنفسه بأن تكون هي الحدوث فقط»

و حدوث خودش هم علت نیست، به این که به تنهایی علت احتیاج به علت باشد.

«و هذه أقوال ثلاثة للمتكلمين»

و این اقوال سه گانه از متکلمین است که بیان شد.

«و كيف يتصور أن يكون علّة و الحدوث كيف، أي كَيْفِيَّة «ما»، أي وجود، لِحَقِّ للفقر و

الحاجة و تأخّر عنه بمراتب؟»

و چگونه تصور می شود که حدوث، علت احتیاج باشد و حال آن که حدوث صفت و کیفیت وجود است، وجودی که در پی فقر و حاجت آمده و از فقر و حاجت، به چندین مرتبه، متأخر واقع شده است. حاجت به علت چند مرتبه مقدم بر حدوث است و حدوث از آن، چند مرتبه متأخر است، پس نمی شود حدوث، علت حاجت باشد.

«بیانه: أن الحدوث كَيْفِيَّة الوجود، لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخّر

عن الوجود»

بیان مطلب این که: حدوث کیفیت وجود است، چرا؟ برای این که حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود به عدم، پس حدوث صفت وجود است و قهراً حدوث رتبه متأخر از وجود شیء است.

«المتأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن علّتها»

وجودی که خودش متأخر از ایجاد علت است، ایجادی که خودش متأخر از حاجت است و حاجت نیز متأخر از علت حاجت به علت است. عرض کردیم که این تقدّم و تأخرها به حسب رتبه و در ذهن است نه به حسب زمان و در خارج.

«فلو كان علّة للحاجة مستقلة أو جزءاً أو شرطاً لتقدّم على نفسه بمراتب»

بنا بر این اگر حدوثی که به چند مرتبه، متأخر از حاجت و علت حاجت است

بخواهد علت حاجت باشد، به طور مستقل یا جزء علت یا شرط، (متکلمین سه دسته بودند بعضی می گفتند: بنفسه، بعضی می گفتند: شطراً، و بعضی می گفتند شرطاً) در هر صورت لازم می آید که حدوث مقدم باشد بر خودش به چند مرتبه، چرا؟

«إذ - توقيتية متعلقة بـ «لحق» عدّ المراتب اتسق و انتظم»

این «إذ»، توقيتیه است و متعلق به آن «لحق» است. آنجا گفتیم: «کیف ما لحق» (بعضی چاپها «تلحق» دارد غلط است «لحق» درست است).

«کیف ما لحق»؟ چه وقت وجود، در پی آمده و متأخر از فقر و حاجت شده است؟ «إذ عدّ المراتب اتسق» وقتی که شمارش مراتب تحقق شیء ردیف شده و منسجم گردد. «اتسق» اصلش «التسق» بوده است. اتساق، یعنی وقتی که به یک چیزی نظام بدهی منتظمش کنی، وقتی که شمارش مرتبه‌ها منظم باشد و تنظیمش کنی. «حيث يقال: الشيء قرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد فحدث»

آن‌گاه که در ذهن این طور ردیف شده و گفته می شود: اول برای این ماهیت یک تقرّری حساب می کنیم، یعنی ماهیت را در ذهن می آوریم، بعد، احکام، یکی یکی می آید به این ترتیب: «الشیء» مثلاً کتاب که می خواهد موجود بشود اول تصور و ثبوت علمی پیدا می کند و لذا می گوییم: «قرّر» اول تقرّر ماهوی دارد، یعنی ماهیت در ذهن می آید، بعد حکم می کنیم به امکان «فأمكن» می گوییم: این ممکن الوجود است، حالا چون ممکن و نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، «فاحتاج» پس محتاج به علت است، حالا که محتاج به علت است، علت، معلول را اول واجب می کند بعد موجودش می کند، چون گفتیم: الشیء ما لم یجب لم یوجد، معنای وجوب این است که تمام راه‌های عدم را ببندد تا شیء موجود بشود. «فأوجب» پس شیء از ناحیه علت خود به سرحدّ وجوب می رسد و علت ایجابش می کند، «فوجب» حالا که علت ایجابش کرد آن هم وجوب پیدا کرده و حتمی الوجود می شود، سپس «فأوجد» علت

موجودش می‌کند «فوجد» آن وقت موجود می‌شود، حالاً که موجود شد «فحدث» آن وقت حادث شده و حکم حدوث را بر آن بار می‌کنیم می‌گوییم: این حادث است. پس حدوث از حاجت به چند رتبه متأخر است.

شما که می‌گویید: علت احتیاج، حدوث است، این «حدث» را می‌خواهید بردارید بگذارید جای آن «امکن» آن وقت تقدّم شیء بر خودش به چند مرتبه می‌شود. این حاصل بیان مرحوم حاجی است.

«و أيضاً كيف يتصور ذلك»؟

این یک دلیل دیگر است. إن شاء الله برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس شصت و دوّم ﴾

و أيضاً كيف يتصوّر ذلك، و يكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم و العدم السابق كوناً مفعول «السابق» ليس خصّ بديله نقيضه - مبتدأ و خبر - أي عدم هو بدل ذلك الكون نقيضه دار الحصص، أي حصص العدم. بيانه: أنّه لو كان العدم شرطاً لوجود الممكن، فإمّا يكون العدم السابق مطلقاً، فهو ليس شرطاً لحادث خاصّ، و إمّا أن يكون العدم المضاف إلى الحادث الخاصّ فيلزم الدور لتوقّف كلّ من المضاف و المضاف إليه على الآخر، و إمّا أن يكون العدم البدلي فهو نقيض الكون الحادث فبتحقّقه ارتفع ذلك العدم. و إن أريد الئيسية الذاتية للممكن، أعني لا اقتضاء الوجود و العدم، فيرجع إلى اعتبار الإمكان. هذا خلف. مع أنّ سبقه بالذات لا بالزمان. و إنّما ذكرنا العدم البدلي مع أنّه لم يقصده الخصم، إشارة إلى أنّه عدم الشيء في الحقيقة، و لكن باعتبار ماهيته، من حيث هي هي، مع قطع النظر عن كونها مظهر التجلّي الإلهي، و لو في زمان تنوّرها بالوجود. أمّا بهذا النظر فلا عدم لتحقّق نقيضه. و العدم السابق أو اللاحق ليس عدماً له في الحقيقة، لأنّ عدم الشيء رفعه و رفعه نقيضه و اتّحاد الزمان شرط في التناقض. فكأنّه قيل: العدم السابق ليس عدماً له؛ لأنّه ليس نقيضاً له؛ لأنّ بدله نقيضه و نقيض الواحد واحد.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

### ملاک احتیاج به علت

بحث در این بود که آیا ملاک احتیاج به علت، امکان شیء است یا حدوث آن؟ مرحوم حاجی گفتند: ملاک، امکان است. البته این را باز لابلائی کلمات تکرار می‌کنیم که: یک امکان در باب ماهیات داریم که معنایش همان لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم و سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت است، که اصطلاحاً به آن امکان ماهوی می‌گویند؛ این در باب ماهیات است؛ چون اگر برای ماهیت یک شأنی قائل شویم می‌گوییم: این ماهیت انسان مثلاً لا بشرط از وجود و عدم است، بنابراین اگر بخواهد وجود پیدا کند محتاج به علت است، عدمش هم نیاز به علت دارد، منتها علت عدم همان علت وجود است.

ولی اگر یک کسی یک مقدار دقیق‌تر بشود، بنابراین که ما گفتیم: وجود اصیل است و ماهیت چیز اصیلی نیست، ماهیت از وجود انتزاع می‌شود، تا وجود نباشد ماهیتی نیست، ما لا وجود له لا ماهیه له، اگر از این راه آمدیم، باید بگوییم آن امکانی که مناط احتیاج به علت است امکان ماهوی نیست، بلکه امکان فقری یعنی وجود ضعیف و وابسته است؛ از باب این که گفتیم: وجود حقیقت واحده و دارای مراتب است، مرتبه عالی آن حقیقت مستقل هستی است که ذات باری تعالی می‌باشد که ماهیت ندارد، وجودات دیگر چون ضعیفند فقر و ضعف عین ذات آنهاست؛ پس بنا بر اصالت وجود، امکان فقری مناط احتیاج به علت می‌شود، مراد از امکان فقری همان فقر و

ضعف وجودی است. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.<sup>(۱)</sup> بالآخره فلاسفه گفته‌اند: مناط احتیاج به علت، امکان است، و متکلمین گفته‌اند: حدوث است. ما ادله و شواهدی آوردیم بر این که حدوث، مناط احتیاج به علت نیست. در ادامه بحث یک متمم یا یک دلیل دیگر اضافه می‌کنیم، به این بیان که: شما متکلمین می‌گویید: حدوث، مناط احتیاج به علت است؛ خوب، سؤال می‌کنیم که: معنای حدوث چیست؟ خودتان می‌گویید: حدوث یعنی بودن وجود بعد از عدم؛ بنابراین، حدوث یک مفهوم مقیدی است: کون الوجود بعد العدم.

مراد از این «العدم» چیست؟ چه عدمی را می‌گویید؟ عدم دو نوع فرض دارد: عدم سابق و عدم بدیل؛ عدم سابق نیز دو قسم است: مطلق و مقید؛ عدم مطلق، مثلاً فرض بگیرید زید حادث است می‌گویید: زید وجود بعد از عدم مطلق دارد؛ اما عدم مقید، مثلاً می‌گوییم: زید حادث است، یعنی زید وجود بعد از عدم خودش را دارد. این را می‌گوییم: عدم مقید، یا بفرمایید حصه عدم. اگر یادتان باشد گفتیم: و الحصه الکلی مقیداً یجی، بنابراین، حصه عدم هم یعنی عدم سابق بر خود این وجود خاص.

پس یک عدم سابق مطلق داریم، یک عدم سابق که مقید به این وجود خاص است. اما قبل از این که عدم بدیل را بیان کنیم تکلیف این دو قسم عدم را روشن کنیم. قبلاً گفته‌ایم: لا میز فی الأعدام من حیث العدم، عدم چیزی نیست، ما می‌پنداریم که هر موجودی یک عدم سابق هم در عالم عدمستان دارد، اما این حکم نیروی واهمه و بی‌اساس است، عدم سابق را اگر بخواهیم بگوییم عدم این شیء است، بایستی آن را مقید به وجود بکنیم و بگوییم: عدم این وجود، گویا انسان انتظار دارد که این وجودی که امروز هست دیروز هم این وجود باشد، اما نیست و جایش عدمش است، این پندار قوه واهمه انسان است؛ زید از وقتی موجود شد موجود است و زید است، قبل از این که زید پیدا شود زیدی نیست تا عدم داشته باشد، منتها واهمه انسان از باب

۱- سورة فاطر (۳۵)، آیه ۱۵.

این که انتظار دارد زید جلوتر هم وجود داشته باشد جلوتر که نبوده است جایش عدم فرض می‌کند؛ پس به این لحاظ عدم سابق، عدم مقید به وجود زید بوده است.

### اما عدم بدیل:

عدم بدیل یعنی آن عدمی که جای این وجود خاص و در ظرف آن فرض می‌شود، مثلاً زید روز جمعه که وجود دارد واهمه انسان این وجود زید را در روز جمعه برمی‌دارد یک عدم زید در روز جمعه جایش می‌گذارد، به این می‌گویند: «عدم بدیل»، در مقابل عدم سابق؛ در واقع آنچه عدم زید و نقیض وجود زید است همان عدم بدیل است، از باب این که نقیض هر وجودی عدم همان وجود است. گفتیم: در تناقض هشت وحدت شرط دان، یکی از آن‌ها وحدت زمان است، وجود زید در امروز با عدم زید در دیروز، این‌ها که با هم تناقض ندارند، تناقض این است که اگر یک کدام از این‌ها صادق است دیگری کاذب باشد، نقیض وجود زید در امروز نیز عدم زید است در امروز، از این رو است که یکی صادق می‌شود و یکی کاذب، تناقض معنایش این است که احد نقیضین صادق است و دیگری کاذب، پس آنچه واقعاً عدم زید است و نقیض وجود زید است عدم بدیلش است، یعنی عدم در همین زمان که وجود هست.

اما این عدم، فرض واهمه است، واهمه انسان برای زید در آن ظرفی که وجود دارد، مثلاً زید در روز جمعه وجود دارد، یک عدم هم در روز جمعه برایش فرض می‌کند، بعد می‌گوید: این وجود آمده جای عدم را پر کرده است.

بعد از این مقدمه کوتاه می‌گوییم: این که شما متکلمین می‌گویید: حدوث، علت احتیاج به علت است، حدوث هم که به معنای کون الوجود بعد العدم است، حال سؤال می‌کنیم: این عدمی که در معنای حدوث اخذ شده است و در ضمن حدوث به گونه‌ای دخیل و شرط وجود معلول است کدام عدم است؟ شما یک حادثه‌ای را فرض کنید که صبح جمعه وجود پیدا کرده است و مثلاً غروب جمعه هم تمام شده باشد؛ برای این حادثه سه عدم فرض می‌شود: ۱- عدم سابق به نحو اطلاق.

۲- عدم سابق مقید و مضاف به این وجود. ۳- عدم بدیل، یعنی عدم به جای وجود در روز جمعه؛ کدام یک از این عدم‌ها را می‌گویید شرط وجود است؟ اگر بگویید: عدم سابق به نحو اطلاق، خُب این عدم سابق به نحو اطلاق که ربطی به این وجود خاص در روز جمعه ندارد، چون عدم این وجود نیست، پس این می‌رود کنار.

اگر بگویید: عدم سابق مضاف، یعنی عدم وجود زید در روز پنج‌شنبه، شرط برای وجود اوست در روز جمعه، در این صورت دور لازم می‌آید، چرا؟ برای این که شما می‌گویید: وجود زید در روز جمعه، توقّف دارد بر عدم او در روز پنج‌شنبه و عدم او در روز پنج‌شنبه عدم بودنش به شرط این است که اضافه‌اش کنیم به این وجود<sup>(۱)</sup> و بگوییم: عدم وجود زید در روز پنج‌شنبه؛ بنابراین عدم روز پنج‌شنبه اگر بخواهد عدم زید بشود باید مقید بشود به وجود زید، خود وجود زید هم که می‌گویید: توقّف بر آن عدم دارد، پس وجود زید توقّف بر عدم او دارد و عدم او هم توقّف بر وجود او دارد، و این دور است.

اگر بگویید: وجود زید در روز جمعه توقّف دارد بر عدم بدیل آن، یعنی بر عدم

۱- اشکال این فرض در همین است که گمان شده است، که عدم مضاف سابق، مثل عدم زید در روز پنج‌شنبه، متوقّف بر وجود مضاف لاحق، مثل وجود زید در روز جمعه است؛ پس بنا بر این فرض، که وجود مضاف لاحق هم متوقّف بر عدم مضاف سابق باشد، دور لازم می‌آید. در حالی که:

اولاً: هر چند بنا بر فرض مزبور، وجود مضاف لاحق، متوقّف بر عدم مضاف سابق است، اما عدم مضاف سابق، در این که عدم مضاف باشد، متوقّف بر وجود مضاف لاحق نیست، یعنی مثلاً عدم زید در روز پنج‌شنبه در این که عدم زید باشد نه عدم چیز دیگر، اساساً متوقّف بر وجود زید نیست، بلکه متوقّف بر ماهیت زید است. پس از یک سو متوقّف، وجود مضاف لاحق و متوقّف‌علیه عدم مضاف سابق است، ولی از سوی دیگر متوقّف، عدم مضاف سابق و متوقّف‌علیه ماهیت وجود لاحق است.

و ثانیاً: توقّف وجود مضاف لاحق بر عدم مضاف سابق، توقّف به لحاظ ظرف خارج و عالم ثبوت است، ولی توقّف عدم مضاف سابق چه بر وجود مضاف لاحق باشد (با اغماض از اشکال اول) و چه بر ماهیت آن باشد (بر حسب پذیرش اشکال اول) توقّف به لحاظ ظرف ذهن و عالم اثبات است. و بنا بر این اشکال دور موجه به نظر نمی‌آید. (اسدی)

زید در روز جمعه، این را هیچ کس قائل نشده است، برای این که عدم در روز جمعه یک چیز فرضی است، زید یا وجود دارد یا معدوم است، ما اگر فرض کردیم زید روز جمعه وجود دارد نمی توانیم بگوییم: وجودش در روز جمعه توقّف دارد بر عدمش در روز جمعه برای این که شیء هیچ وقت توقّف بر نقیضش ندارد.

بنابراین هر سه احتمال باطل است.

بله اگر بگوییم: وجود ممکن، متوقّف بر عدم اوست، به این معنا که ماهیت ممکن، به خودی خود نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است و این لا اقتضا بودن که لازمه ماهیت است سبب احتیاج ممکن به علت و وابسته بودن وجود آن به علت و پدید آمدن آن وجود از سوی علت شده است؛ در حقیقت، این حرف برمی گردد به این که امکان ملاک احتیاج است، و وجود بعد العدم هم در این صورت یعنی وجود شیء بعد از آن که آن شیء به حسب طبع ماهیت خود نسبت به وجود و عدم لا اقتضا بود. اگر مراد این باشد ما هم قبول داریم ولی با در نظر گرفتن فرض متکلم که حدوث را ملاک احتیاج می دانست خلاف فرض او می شود.

توضیح متن:

«و أيضاً كيف يتصور ذلك»

و همچنین چگونه می توان تصور کرد که حدوث سبب احتیاج به علت باشد.

«و يكون وجود الممكن مشروطاً بسبق العدم»

و چه طور می شود وجود ممکن مشروط باشد به سبق عدم (سبق عدم که می گوید

از باب این که در حدوث سبق عدم خوابیده است).

«و العدم السابق كوناً مفعول السابق»

این کلمه «کوناً» مفعول کلمه «السابق» است یعنی: و حال این که عدمی که سبقت

گرفته باشد وجود را.

«لیس خصّ بدیله نقیضه مبتداً و خبر»

عدم خاص نیست، «لیس خصّ»، یعنی عدم سابق عدم خاص نیست بلکه عدم مطلق است و اختصاص و ربطی به این وجود خاص ندارد تا بگوییم: شرط این وجود باشد، «بدیله نقیضه»، عدم بدیل وجود، نقیض وجود است. عدم بدیل همان بود که زمانش با وجود یکی باشد نقیض وجود حادثه روز جمعه عدم حادثه روز جمعه است. ضمیر «ه» در «بدیله» و «نقیضه» برمی گردد به «کون» که وجود است. و «بدیله نقیضه» مبتداً و خبر هستند.

«أي عدم هو بدل ذلك الكون نقیضه دار الحصص، أي حصص العدم»

یعنی عدمی که بدل آن کون است نقیض آن است. عدم بدیل هم نمی شود شرط وجود شیء باشد. اگر بگویید: عدم سابق را می گویم که شرط است اما نه عدم مطلق بلکه عدم مقید شرط است، این قسم سوم همان قسم اولی است منتها مقیداً. این هم دور می شود برای این که وجود خاص توقف بر عدم خاص و عدم خاص هم توقف بر وجود خاص دارد، لذا می گوید: «دار الحصص» اگر حصه های عدم یعنی عدم های خاص و مقید را می خواهی بگویی که شرط برای وجودهای خاص است، در این صورت دور می شود، و حصه ها دوری می شود. «حصص» جمع حصه است، یعنی عدمی که حصه است. و حصه عبارت است از مطلقی که مقید باشد، یعنی عدم سابق مقید به این وجود باشد، مثل عدم این وجود در دیروز.

«بیانه: أنه لو كان العدم شرطاً لوجود الممكن، فإما يكون العدم سابقاً مطلقاً فهو ليس

شرطاً لحادث خاص»

بیان مطلب این که: اگر عدم، شرط برای وجود ممکن باشد، یا مراد شما از عدم، عدم مطلق سابق است، حُب، عدم مطلق که شرط حادث خاص نیست.

«و إما أن يكون العدم المضاف إلى الحادث الخاص فيلزم الدور لتوقف كل من المضاف

و المضاف إليه على الآخر»

یا مراد شما از عدم، عدم مضاف سابق است که عدم را اضافه کنیم به این حادث خاص، عدمی که مضاف است به این حادث خاص که همان حصه عدم باشد، در این صورت دور لازم می‌آید، چرا؟ برای این که هر کدام از مضاف و مضاف‌إلیه متوقف بر دیگری است، چون شما می‌گویید: این وجود توقف بر عدم این وجود دارد و این عدم هم عدم همین وجود است، پس توقف دارد بر این وجود که به آن اضافه بشود تا عدم آن باشد.

«و إما أن يكون العدم البدلي فهو نقيض الكون الحادث فبتحققه ارتفع ذلك العدم»

یا مراد شما از عدم، عدم بدیل است (این جا عدم بدلی نوشته است یعنی عدمی که جای این وجود است) حُب این عدم بدلی نقيض وجود حادث است و در نتیجه با تحقق این وجود، آن عدم مرتفع می‌شود.

مثلاً وجود حادثه روز جمعه نقيضش عدم حادثه روز جمعه است نقيض واقعی هم همین است، برای این که متناقض‌ها آن‌هایی هستند که یکی که موجود است دیگری معدوم است، وجود حادثه روز جمعه که محقق شد، عدم آن حادثه در آن روز از بین می‌رود و لذا نمی‌شود بگوییم: این وجود توقف بر این عدم دارد.

«و إن أريد الـليسيّة الذاتيّة للممكن أعني لا اقتضاء الوجود والعدم، فيرجع إلى اعتبار

الإمكان. هذا خلف»

و اگر مراد از عدمی که شرط وجود حادث است لیسیت ذاتیه ممکن است، یعنی آن عدمی که هر ممکن به حسب ذات خود داراست، یعنی همان لا اقتضا بودن ممکن نسبت به وجود و عدم، حُب، برگشت این حرف به این است که بگوییم: امکان معتبر است یعنی علت احتیاج ممکن و معلول به علت، امکان است؛ و این خلاف فرض شما متکلمین است. شما می‌گفتید: حدوث ملاک است.

«مع أن سبقه بالذات لا بالزمان»

علاوه بر این که سبق این امکان، «بالذات» است نه «بالزمان»، در حالی که شما



می‌گفتید: عدم سابق، عدم زمانی است. ماهیت نسبت به وجود و عدم، بالذات لا اقتضا است، این عدم، یعنی لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم، بر وجود ماهیت، سبق بالذات دارد؛ چون ذهن انسان این طوری تحلیل می‌کند و می‌گوید: الشيء قُرِّرَ فأمكن فاحتاج فأوجب فأوجد فوجد فحدث، تقدّم و تأخر این مراتب به حسب رتبه است و گر نه این مراتب در یک زمان است، همین حالا که ممکن وجود دارد همین حالا هم ماهیتش بالذات ممکن است، یعنی لا اقتضا است.

«وإنما ذكرنا العدم البدلي مع أنه لم يقصده الخصم»

و این که عدم بدلی را در این جا ذکر کردیم، با این که عدم بدلی مورد نظر خصم یعنی متکلمین نبود (چون آن‌ها می‌گویند: عدم زمانی سابق در وجود حادث دخالت دارد نه عدم بدیل).

«إشارة إلى أنه عدم الشيء في الحقيقة، و لكن باعتبار ماهيته، من حيث هي هي»

این که نام عدم بدلی را بردیم می‌خواستیم به شما بفهمانیم که عدم شیء در حقیقت همان عدم بدیل است، منتها به اعتبار ماهیت شیء، «من حيث هي» یعنی ماهیت ذاتاً و به خودی خود، قطع نظر از وجود و عدمش و صرف نظر از علت وجود و علت عدمش معدوم است.

«مع قطع النظر عن كونها مظهر التجلي الإلهي، ولو في زمان تنورها بالوجود»

با قطع نظر از این که این ماهیت مظهر تجلی الهی شده و لباس وجود بر اندام کرده است، حتی در زمانی که منور به نور وجود است، با قطع نظر از وجودش، یعنی قوّه و اهمه برای ماهیت موجود به لحاظ این که به خودی خود وجود ندارد عدم فرض می‌کند.

از این باب که همه وجودها به خدا مستند است این شیء که وجود پیدا کرده را می‌گوید مظهر تجلی خدا شده است.

حادثه روز جمعه در روز جمعه عدم ندارد ولی انسان چنین حساب می‌کند که این

شیء در روز جمعه می شود موجود باشد می شود معدوم باشد، با این که وجود دارد اما مع ذلک واهمه می گوید: می شود معدوم باشد یعنی با قطع نظر از وجودش معدوم است.

«أما بهذا النظر فلا عدم لتحقق نقيضه»

اما اگر به حساب این که این ماهیت، مظهر تجلی الهی است یعنی موجود است، دیگر عدمی ندارد. عدم روی فرض این است که قطع نظر از وجودش بکنیم، اما با این نظر که وجود دارد، دیگر عدم ندارد، چرا عدم ندارد؟ برای این که نقیض عدم که وجود است محقق شده است. خلاصه: یک شیئی که موجود است دیگر عدمی ندارد پس عدم شیء واقعاً همان عدم بدیل است.

«و العدم السابق أو اللاحق ليس عدماً له في الحقيقة»

و عدم سابق یا عدم لاحق در حقیقت، عدم شیء نیست، چرا؟

«لأن عدم الشيء رفعه و رفعه نقيضه و اتحاد الزمان شرط في التناقض»

به جهت این که عدم شیء، رفع آن شیء است و رفع شیء نقیض شیء است و در تناقض اتحاد زمان شرط است. گفتیم: تناقض هشت وحدت می خواهد که وحدت زمان یکی از آن شرایط است در صورتی اجتماع نقیضین است که نقیضین در یک زمان ملاحظه شده باشد و گرنه وجود زید در روز جمعه با عدم آن در روز پنجشنبه یا عدم آن در روز شنبه با هم تناقضی ندارند.

فقط واهمه دلش می خواهد حادثه که روز جمعه هست روز پنجشنبه هم باشد روز شنبه هم باشد، حالا که روز پنجشنبه و روز شنبه نیست می گوید: این حادثه در قبل و بعد از روز جمعه عدم دارد، و گرنه اینها عدم آن حادثه نیست، هر حادثه ای مشخصه اش آن زمانی است که در آن وجود پیدا کرده است، حادثه روز جمعه، روز جمعه مشخصه اش است، روز پنجشنبه و روز شنبه ربطی به حادثه جمعه ندارد تا عدم در آنها عدم حادثه روز جمعه باشد.

«فكأنه قيل: العدم السابق ليس عدماً له؛ لأنه ليس نقيضاً له؛ لأنّ بدله نقيضه و نقيض الواحد واحد».

پس گویا در جواب خصم این گونه گفته شده است که: عدم سابق، عدم این وجود نیست، چرا؟ برای این که آن عدم، نقيض این وجود نیست، چرا نقيض این وجود نیست؟ چون که بدل این وجود، نقيض این وجود است، و شیء واحد یک نقيض دارد.

این هم بحث امکان و احکام آن که نسبتاً طولانی بود. مرحوم حاجی در غرر بعد احکامی راجع به وجوب غیری ذکر می کند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس شصت و سوّم ﴾

### غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

لا يوجد الشيء بألويّة	غيريّة تكون أو ذاتيّة
كافية أو لا على الصواب	لا بدّ في الترجيح من إيجاب
ليسيّة الممكن تنفي الثانية	رأساً كذا الأولى بقاء التسوية
ثمّ وجوب لاحق مبين	فبالضورتين حفّ الممكن
ونسبة الوجوب والإمكان	كنسبة التمام والنقصان



## غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري

من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد و القول بالأولوية باطل.  
لا يوجد الشيء بأولوية بأنواعها غيرية تكون الأولوية أو ذاتية؛ كافية  
تكون الأولوية الذاتية في وقوع الممكن أو لا على الصواب خلافاً لبعض  
المتكلمين القائلين بالأولوية الغيرية المنكرين للإيجاب والوجوب في إيجاد  
الممكن. لا بدّ في الترجيح، أي في ترجيح الفاعل وجود الممكن أو عدمه من  
إيجاب لذلك الوجود أو ذلك العدم.

ثمّ أشرنا إلى الدليل بقولنا: ليسيّة الممكن، أي كون الممكن من ذاته أن  
يكون ليس تنفي الثانية، أي الأولوية الذاتية، رأساً، أي بكلا قسميه من  
الكافية و غيرها. فإنّ الماهية لم تكن بحسب ذاتها إلّا هي، و ما لم تدخل في  
دار الوجود بالعرض، لم تكن شيئاً من الأشياء حتّى إنّّه لم يصدق نفسها على  
نفسها. و ذاتها و ذاتياتها و إمكانها و حاجتها و إن كانت متقدّمة على وجودها  
تقدّماً بالمعنى، لكنّه بحسب الذهن، و أمّا في الخارج فالأمر بالعكس. فما لم  
يكن وجود لم تكن ماهية، و لا بروز لأحكامها الذاتية. و حينئذٍ فلا ماهية قبل  
الوجود حتّى تستدعي أولوية مطلقاً.

كذا تنفي الأولى، أي الأولوية الغيرية، بقاء التسوية، أي تسوية الوجود و  
العدم بحالها. فإنّ هذه الأولوية، لما كانت غير بالغة إلى حدّ الوجوب، لا يجعل  
الطرف المقابل محالاً. فالوقوع بهذه الأولوية و عدم الوقوع بها كلاهما  
متساويان، فلا يتعيّن بعد أحدهما بخلاف ما إذا بلغت إلى حدّ الوجوب؛ لأنّه  
حينئذٍ لا يبقى الطرف الآخر. فما لم يسدّ الفاعل جميع أنحاء عدم المعلول

لم يوجد ولم ينقطع السؤال بأنّه لم وقع هذا دون ذلك؟ هذا هو الوجوب السابق الجائي من العلة في الممكن.

ثمّ هنا وجوب آخر يقال له: وجوب لاحق، وهو أيضاً مبرهن عليه و مبيّن.

يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل. وهو الذي يقال له: الضرورة بشرط المحمول. ولا يخلو عنه قضية فعلية.

إن قلت: ما معنى سبق الوجوب على الوجود ولحوقه له، وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب، بل عينها، لأنّ حيثية الوجود حيثية الآباء عن العدم؟ قلت: هذا السبق و اللحوق في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني و اعتبار الترتيب بينها. فقولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، معناه ما لم ينسدّ جميع أنحاء عدمه لم يحكم العقل بوجوده. فبالضرورتين حفّ الممكن. وقلنا: و نسبة الوجوب و الإمكان، كنسبة التمام و النقصان؛ مسألة متداولة بينهم. معناها أنّ الإمكان لما كان برزخاً بين الوجوب و الامتناع، كانت نسبته إلى الوجوب كذا.

و الأولى أن يكون المراد بالإمكان هو الإمكان بمعنى الفقر المستعمل في الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتألهين عليه السلام و بالوجوب هو الوجوب الذاتي. و حينئذٍ فالسنيّة بنحو الشيء و الفيء المعبرة في التام و الناقص متحقّقة. ثمّ مع كونها في نفسها مسألة بإيرادها هنا يدفع توهم المنافاة بين الضرورتين و الإمكان، فإنّ الإمكان الذاتي كالمادّة و الوجوب الغيري كالصورة فيجتمعان.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

### غَرَّرُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوَجُوبِ الْغَيْرِيِّ

مرحوم حاجی در غرر بعدی امکان استعدادی را ذکر می‌کند. مناسب بود که بحث امکان استعدادی را دنبال همین بحثی که خواندیم و مربوط به امکان بود می‌آورد، ولی ایشان بحث وجوب غیری را این وسط قرار داد.

#### وجوب غیری چیست؟

گفتیم: شیء ممکن، نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، وقتی موجود می‌شود که علت تامه‌اش موجود باشد، و علت تامه عبارت است از مقتضی و شرط و عدم مانع.

علت تامه کارش این است که معلول را به سرحدّ وجوب و حتمی شدن وجودش می‌رساند، و در رتبه بعد، معلول موجود می‌شود، پس به حسب رتبه، وجوب معلول قبل از وجود معلول است. خود خداوند هم وجوب وجود دارد که موجود است منتها در خدا وجوب، ذاتی و برخاسته از ذات یعنی عین ذات و ذات عین وجوب است، اما معلول‌ها چون ذاتاً و به خودی خود ممکنند، باید از ناحیه غیر که همان علت تامه آنهاست به سرحدّ وجوب برسند تا موجود بشوند، چنان‌که گفته‌اند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تا معلول از ناحیه علت به سرحدّ وجوب نرسد، موجود نمی‌شود، به سرحدّ وجوب برسد یعنی چه؟ یعنی طوری باشد که عقل بگوید: دیگر نمی‌شود



محقق نشود؛ به تعبیر دیگر: علت تامه وجود کاری می‌کند که تمام راه‌های عدم بر روی ممکن بسته می‌شود، راه‌های عدم شیء این است که یا مقتضی نباشد یا یکی از شرایط خلل داشته باشد یا یک مانعی در کار باشد، علت تامه تمام راه‌های عدم را می‌بندد به طوری که دیگر معلول ناچار است که موجود بشود. این را اصطلاحاً می‌گویند: وجوب بالغیر. پس شیء در رتبه قبل باید به سرحد وجوب برسد، تا موجود بشود، وقتی که مقتضی برای وجود معلول موجود است، تمام شرایط آن هم موجود، تمام موانع آن هم مفقود، پس معلول باید موجود بشود، این «باید» همان وجوب گیری است که از ناحیه علت تامه است، علت تامه سد تمام راه‌های عدم می‌کند و پس از آن، معلول موجود می‌شود. این سخنی است که فلاسفه گفته‌اند.

### اولویت

اما یک عده‌ای از متکلمین گفته‌اند: در ایجاد ممکن و معلول، اولویت وجود کافی است.

گفته‌اند: اگر وجود ممکن، اولویت هم پیدا کند کافی است در این که موجود شود و لازم نیست وجود ممکن به سرحد وجوب و حتمیت برسد، اگر طرف وجودش یک مقدار بر طرف عدمش بچربد، مثلاً طرف عدم چهل درجه و طرف وجود شصت درجه شد، ممکن موجود می‌شود. به این اصطلاحاً می‌گویند: رجحان و اولویت.

ولی فلاسفه می‌گویند: اگر یک چیزی را فرض کنید علت تامه‌اش صد جزء دارد، چنانچه نود و نه و نصف اجزاء آن علت، موجود است، یک نصف جزء آن هم موجود نباشد، باز شیء موجود نمی‌شود؛ با این که نیروی واهمه انسان می‌گوید: این چیز وجودش اولی است از عدمش، برای این که نود و نه و نصف جزء از اجزاء علت تامه‌اش موجود است، اما باز هم این موجود نمی‌شود؛ پس اولویت کافی نیست.

## اقسام اولویت

اولویت، چهار قسم است: قسم اول اولویت ذاتی، یعنی اولویتی که نفس ماهیت و ذات شیء، اقتضای آن را دارد و ذات و ماهیت، نسبت به وجود و عدم لا اقتضای محض و خالص نیست؛ گویا بعضی از ممکنات این طوری است که اولویت ذاتی وجود را دارند، یعنی ذاتشان اصلاً به وجود بهتر می‌خورند و به وجود نزدیک‌تر است، بعضی هایشان به عدم بهتر می‌خورند که اولویت ذاتی در عدم دارند.

قسم دوم از اولویت، اولویت غیری است، یعنی این‌که: ماهیت و ذات، خودش اولویت وجود یا عدم ندارد و نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، اما علت به آن ماهیت و ذات اولویت می‌دهد؛ بنابراین، اولویت غیری یعنی اولویتی که از ناحیه علت است.

و هرکدام از این دو اولویت، یا برای وجود پیدا کردن ممکن کافی است، در این صورت به آن، اولویت «کافی» می‌گویند، یعنی اولویت به حدی است که ممکن می‌تواند موجود شود و احتیاج به انضمام چیز دیگری نیست، یا این‌که اولویت برای وجود پیدا کردن ممکن، کافی نیست، یک چیز دیگری هم باید به آن ضمیمه شود تا ممکن بتواند موجود گردد.

این چهار قسم اولویت: اولویت ذاتی کافی، اولویت ذاتی غیر کافی، و اولویت غیری کافی، اولویت غیری غیر کافی.

مرحوم حاجی می‌گوید: این اولویت‌ها هر چهار قسمشان باطل است و در تحقق ممکن کارساز نیست، این‌ها را واهمه درست می‌کند، وجود شیء تا به سرحدّ وجوب نرسد شیء موجود نمی‌شود، باید علت تامّه تمام راه‌های عدم ممکن را ببندد تا ممکن موجود بشود؛ یک شیء را فرض کنید علت تامّه‌اش صد جزء دارد، اگر هیچ یک از اجزاء علت موجود نباشد این شیء موجود نمی‌شود؛ اگر نود و نه جزء آن موجود باشد، قوه واهمه انسان می‌گوید: این شیء به وجود خیلی نزدیک شده است، زیرا

نود و نه تا از اجزای علتش موجود شده است، اما از نظر عقل تیزبین آن شیء نمی تواند موجود شود و باز هم معدوم است تا آن جزء صدم علت تامه اش هم بیاید، فرض کنید برق دارید و سیم کشی هم هست سوئیچ هم هست و لامپ هم هست فقط لامپ یک عیب دارد، خُب روشنایی موجود نمی شود، وقتی موجود می شود که آن جزء آخری علت تامه هم موجود بشود.

بله، اگر دیدید یک جا علت به حد کفایت برای تحقق معلول رسید، معلوم می شود علت تامه تحقق دارد و به واسطه آن معلول به حدّ وجوب رسیده و تحقق پیدا کرده است، این دیگر اسمش اولویت نیست این جا شما فقط اسم را عوض کردید.

توضیح بیشتر این که: ما جلوتر گفتیم: ماهیت من حیث هی، با قطع نظر از وجود و عدم، اصلاً چیزی نیست تا بخواهد اقتضا داشته باشد، حتی این را گفتیم: ماهیت یک لوازمی و ذاتیاتی دارد، مثلاً لازمه ماهیت اربعه، زوجیت است، یا ذاتیات ماهیت انسان حیوان و ناطق است، ثبوت ذاتیات و لوازم برای ماهیت همه این ها نیز روی فرض وجود ماهیت است، حتی ما در جواب معتزله که می گفتند: ماهیت در ماهیتستان یک نحوه ثبوتی دارد و فرق می گذاشتند بین ثبوت و وجود، گفتیم: اگر وجود در کار نباشد هیچ چیز نیست، خود ماهیت هم بعد از وجود انتزاع می شود، و لذا گفته اند: ما لا وجود له لا مهیة له، چیزی که وجود ندارد ماهیت هم ندارد.

پس ماهیت به تبع وجود دارای حکمی از احکام می شود، پس اولویت ذاتی داشتن آن معنای محصلی ندارد تا بخواهد با تکیه بر آن تحقق پیدا کند. همچنین است سخن درباره اولویت غیری، چنان که توضیح خواهیم داد.

توضیح متن:

«غرر في بعض أحكام الوجوب الغيري»

این غرر در بیان بعضی از احکام وجوب غیری است، وجوب غیری آن وجوبی است که از ناحیه علت بیاید.

«من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد و القول بالأولوية باطل»

آن بعض از احکام وجوب غیرى عبارت است از این که: شیء تا به حدّ وجوب نرسد، یعنی تا علت تمام راه‌های عدم را بر معلول نبندد معلول موجود نمی‌شود، و قول به اولویت باطل است.

«لا يوجد الشيء بأولوية بأنواعها غيرية تكون الأولوية أو ذاتية؛ كافية تكون الأولوية

الذاتية في وقوع الممكن أو لا على الصواب»

شیء با هیچ اولویتی موجود نمی‌شود، هر نوع اولویتی که باشد، اولویت غیرى باشد که علت به شیء داده باشد، یا ذاتی باشد، یعنی خود ماهیت، ذاتاً اولویت داشته باشد، و اولویت ذاتی هم کافی در تحقق ممکن باشد، یا کافی نباشد؛ این‌ها همه‌اش بنابر قول صحیح غلط است.<sup>(۱)</sup>

«خلافاً لبعض المتكلمين القائلين بالأولوية الغيرية»

به خلاف برخی از متکلمینی که قائلند به اولویت غیریه و می‌گویند: علت اگر اولویت به وجود شیء بدهد، وجود محقق می‌شود، مثلاً علت تامه شیء صد جزء دارد، نود و نه جزئش که موجود بشود، شیء خودش موجود می‌شود.

«المنكرين للإيجاب و الوجوب في إيجاد الممكن»

این متکلمین منکرند که در ایجاد ممکن، ایجاب و وجوب لازم است و گفته‌اند: وجوب صفت خدا است، موجودات را نمی‌توانیم بگوییم به سرحد وجوب رسیده‌اند و موجود شده‌اند، اولویت از ناحیه علت، در تحقق ممکن، کافی است.

---

۱- هر چند اولویت به حسب تصور چهار قسم است، ولی مرحوم حاجی در کتاب، آن را سه قسم کرده و اولویت غیرى را به کافی و غیر کافی تقسیم نموده است؛ زیرا اولویت غیرى که از ناحیه علت است اگر در تحقق ممکن، کافی باشد این اولویت در واقع همان وجوب غیرى است که فیلسوف می‌گوید، هر چند نامش عوض شده باشد. (اسدی)

«لا بدّ في الترجيح، أي في ترجيح الفاعل وجود الممكن أو عدمه من إيجاب لذلك الوجود أو ذلك العدم»

در ترجیح، یعنی در ترجیح فاعل و علت فاعلی، وجود ممکن یا عدم ممکن را چاره‌ای نیست از این که آن وجود یا عدم به سرحد ایجاب و حتمیت برسد. پس اولویت کافی نیست، باید وجوب باشد تا طرف وجود شیء یا طرف عدمش محقق بشود.

«ثمّ أشرنا إلى الدليل بقولنا: ليسيّة الممكن، أي كون الممكن من ذاته أن يكون ليس تنفي الثانية، أي الأولوية الذاتية رأساً، أي بكلا قسميه من الكافية و غيرها»

سپس اشاره کردیم به دلیل این که اولویت‌ها باطل است با این سخن خود که گفتیم: لیسّیة الممكن، لیسیت ممکن، یعنی این که ماهیت به خودی خود و با قطع نظر از امر دیگری معدوم است، برای این که نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، این لیسیت ممکن نفی می‌کند دوّم را، یعنی اولویت ذاتیه را یکسره، یعنی به هر دو قسمش را اعم از کافیه و غیر کافیه.

«رأساً» یعنی چه اولویت ذاتی کافی باشد برای وجود یا غیر کافی، هر دو قسم باطل است، چرا چنین می‌گویید؟

«فإن الماهية لم تكن بحسب ذاتها إلا هي»

برای این که ماهیت به حسب ذاتش هیچ چیز نیست جز خودش، نه اقتضای وجود دارد نه اقتضای عدم.

«و ما لم تدخل في دار الوجود بالعرض، لم تكن شيئاً من الأشياء حتى إنّه لم يصدق نفسها على نفسها»

و مادامی که ماهیت بالعرض و به واسطه وجود پا به عرصه وجود نگذارد هیچ شیء از اشیاء نیست حتی خودش هم بر خودش صادق نیست. چرا می‌گوییم بالعرض؟ برای این که گفتیم: وجود موجود بذاته و اصیل است و ماهیت اعتباری و به

واسطه وجود، موجود است، چون ماهیت حد وجود است و حد شیء به تبع خود شیء موجود است، اگر وجودی نبود، ماهیتی هم نبود تا این که بگوییم: این ماهیت خودش بر خودش صادق است.

«و ذاتها و ذاتیاتها و إمكانها و حاجتها و إن كانت متقدّمة علی وجودها تقدماً بالمعنی، لکنّه بحسب الذهن»

«و ذاتها» مبتدا است، می گوید: ذات ماهیت که مثلاً خود انسانیت باشد، و ذاتیاتش که اجزایش باشد، مثل حیوان و ناطق و امکانش و حاجتش به غیر، این ها همه هر چند به حسب رتبه مقدّم بر وجود ماهیت است، چنان که گفته شد که: «الشیء تقرّر فأمكن فاحتاج فأوجب فوجد فوجد»، ولی این چیش و ترتیب به حسب خارج نیست، بلکه به حسب ذهن ماست که ماهیت را فرض می کند، بعد می گوید: ممکن است، محتاج است، و ... در مقامی که تجزیه و تحلیل می کنیم، این امور و حتی وجوب را پیش از وجود می آوریم، اما این مراتب و تقدم و تأخر آن ها به حسب ذهن است.

«و أمّا في الخارج فالأمر بالعكس»

و اما به حسب خارج، امر به عکس است و این وجود است که مقدّم است و همه این ها از آن انتزاع می شود.

«فما لم یکن وجود لم تکن ماهیة، و لا بروز لأحكامها الذاتية»

پس تا وجود خارجی نباشد، اصلاً ماهیتی نیست، ما لا وجود له، لا ماهیة له، بدون وجود، احکام ذاتیة ماهیت هم مثل امکان و مثل زوجیت اربعه این ها ظهور و بروز ندارند.

«و حينئذٍ فلا ماهیة قبل الوجود حتّى تستدعی أولویة مطلقاً»

بنابراین ماهیتی پیش از وجود نیست تا بگویید: ماهیت ذاتاً استدعا و اقتضای اولویت دارد. «مطلقاً» یعنی چه اولویت ذاتی کافی، چه اولویت ذاتی غیر کافی. آن

وقت شما متکلمین می‌خواهید بگویید: ماهیت به واسطه اولویت ذاتی وجود پیدا می‌کند، ما می‌گوییم: اصلاً وجود در رتبه سابق و اول است، بعد ماهیت از آن انتزاع می‌شود. تا این جا بحث درباره ابطال اولویت ذاتی بود.

### ابطال اولویت غیری

و اما اولویت غیری: کلام مرحوم حاجی را در قالب یک سؤال و جواب می‌توان به این نحو خلاصه کرد:

اگر خصم بگوید: مگر شما نمی‌گفتید که علت، به وجود معلول و جواب می‌دهد، یعنی آن را به سرحدّ و جواب می‌رساند، بعد معلول موجود می‌شود؟ خُب شما به جای و جواب، اولویت بگذارید، بگویید علت، به وجود معلول اولویت می‌دهد و بعد معلول موجود می‌شود.

در جواب می‌گوییم: وجود این معلول وقتی که اولویت پیدا کرد آیا معلول قطعاً باید موجود بشود یا می‌شود موجود نشود؟ اگر بگویید: معلول قطعاً باید موجود بشود؛ این اولویت در حقیقت همان و جواب است که شما اسمش را اولویت گذاشته‌اید، و اگر بگویید: معلول با این که اولویت دارد می‌شود هم موجود نشود، می‌گوییم: پس چیزی که می‌شود موجود نشود و می‌شود موجود بشود، این هنوز به امکانش باقی است و نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، شما اولویت را جای امکان گذاشته‌اید، بالأخره آن حالت تساوی که می‌شود موجود بشود و می‌شود موجود نشود، باقی است، و در نتیجه تا مادامی که وجودش به سرحدّ و جواب نرسد موجود نمی‌شود. اسم این می‌شود و جواب، شما می‌خواهی اسمش را اولویت بگذار یا و جواب، ما که سر اسم دعوا نداریم، ما می‌گوییم: تا وجود معلول به سرحدّ و جواب نرسد و برای معلول سدّ جمیع انحاء عدم نشود، معلول موجود نمی‌شود.

توضیح متن:

«كذا تنفی الأولى، أي الأولوية الغيرية، بقاء التسوية، أي تسوية الوجود و العدم بحالها»

و همچنین نفی می‌کند اولویت غیریه را که علت به معلول می‌دهد، باقی ماندن حالت تساوی معلول؛ یعنی بعد از آن که علت به معلول اولویت داد، هنوز هم معلول در نظر عقل نسبت به وجود و عدم مساوی است، مساوی بودن این حالت تساوی، اولویت غیر رانفی و باطل می‌کند، چرا؟

«فإن هذه الأولوية، لما كانت غير بالغة إلى حدّ الوجوب، لا يجعل الطرف المقابل محالاً، فالوقوع بهذه الأولوية و عدم الوقوع بها كلاهما متساويان فلا يتعيّن بعد أحدهما»

برای این که این اولویت - مثلاً اولویت وجود - چون که تا به سرحدّ وجوب نرسیده است طرف مقابل آن، مثل عدم که اولی نیست محال نمی‌گردد؛ بنابراین تحقق پیدا کردن به سبب این اولویت و عدم تحقق به سبب این اولویت، هر دو مساوی است، پس هنوز هیچ یک از تحقق و عدم تحقق تعین ندارد.

«بعد أحدهما» نخوانید، «بعد أحدهما» بخوانید؛ یعنی بعد از این هم، هنوز هیچ کدام تعین ندارد.

«بخلاف ما إذا بلغت إلى حدّ الوجوب؛ لأنّه حينئذٍ لا يبقى الطرف الآخر»

به خلاف هنگامی که اولویت به سرحدّ وجوب برسد؛ زیرا در این صورت، مجالی برای طرف دیگر باقی نمی‌ماند.

«فما لم يسدّ الفاعل جميع أنحاء عدم المعلول لم يوجد و لم ينقطع السؤال بأنّه لم وقع هذا دون ذلك؟»

پس مادامی که فاعل تمام راه‌های عدم معلول را نبندد، معلول موجود نمی‌شود، و این سؤال که: چرا این طرف واقع شد، آن طرف واقع نشد، قطع نمی‌گردد؛ چون تا وقتی که راه گریز معلول از چنگ علت باز است و معلول می‌تواند تحقق پیدا نکند،



سؤال از این‌که: چرا موجود شده است، جا دارد و این سؤال جواب اساسی ندارد.

«هذا هو الوجوب السابق»

بحث ما تا این‌جا دربارهٔ وجوب سابق بر وجود بود. قبلاً گفتیم: هر ممکنی اگر موجود شد، محفوف به ضرورتین است و اگر معدوم بشود، محفوف به امتناعین است؛ یعنی طبق آنچه اکنون گفتیم ممکن اگر موجود شد علت تامه‌اش وجودش را به سرحدّ وجوب رسانده است تا موجود گردیده است، به این وجوب که از ناحیهٔ علت آمد «وجوب سابق» می‌گوییم.

یک «وجوب لاحق» هم داریم که همان ضرورت به شرط محمول است، ضرورت به شرط محمول مثل «الإنسان الموجود موجود بالضرورة»، انسان به قید موجود بودن حتماً و به‌طور وجوب موجود است و وجود به نحو ضرورت و وجوب بر آن حمل می‌شود؛ پس شیء موجود محفوف به دو ضرورت است با این‌که به‌حسب ذات لا اقتضا است اما وجودش از ناحیهٔ علت واجب شده است و به شرط وجود نیز واجب است؛ و همین‌طور شیء ممکن اگر معدوم است لابد علتش نیست، پس وجودش از ناحیهٔ علت ممتنع است، و مادامی که معدوم است وجودش نیز ممتنع است.

پس در این‌جا ضرورت به شرط محمول را هم می‌خواهیم بحث کنیم البته جلوتر هم گفته است ولی دوباره تکرار می‌کند؛ لذا می‌گوید:

«هذا هو الوجوب السابق الجائي من العلة في الممكن»

این وجوب که تاکنون گفتیم وجوب سابق است که از ناحیهٔ علت به ممکن داده می‌شود.

«ثمّ هنا وجوب آخر يقال له: وجوب لاحق وهو أيضاً مبرهن عليه و مبين»

سپس ما یک وجوب دیگری هم داریم که به آن وجوب لاحق گفته می‌شود و این نیز برهانی شده و واضح است.

«يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل»

این وجوب لاحق، عارض ممکن می‌شود بعد از آن‌که برای ممکن، وجود یا عدم بالفعل حاصل شود؛ ممکن بعد از وجود، وجوب وجود دارد، و اگر معدوم است، وجوب عدم دارد، که همان امتناع باشد.

«و هو الذي يقال له: الضرورة بشرط المحمول و لا يخلو عنه قضية فعلية»

و آن وجوب همان است که به آن ضرورت به شرط محمول گفته می‌شود و هیچ قضیه فعلیه‌ای از آن خالی نیست. قضیه فعلیه، قضیه‌ای است که محمول آن برای موضوعش در یکی از ازمئه ثلاثه - ماضی، حال و گذشته - موجود شده و تحقق پیدا کرده است، در چنین قضیه‌ای در زمانی که محمول برای موضوع بالفعل ثابت است موضوع، آن محمول را بالضروره و الوجوب داراست؛ بنابراین موضوع با قید وجود محمول، محمول را به نحو ضرورت دارد.

در این جا حاجی اشکالی را هم مطرح و پاسخ می‌گوید:

اشکال این است که چطور شما می‌گویید: وجوب، سابق بر وجود یا لاحق بر وجود است و قائل به وجوب سابق و لاحق می‌شوید و حال آن‌که اگر وجود نباشد هیچ چیز موجود نیست، پس با وجود است که اشیاء تحققشان حتمی می‌شود و تا پای وجود در کار نباشد برای اشیاء هیچ وجوبی نیست، وجود کاشف از وجوب است بلکه اصلاً وجوب همان وجود است و به وجود متحقق در خارج وجوب گفته می‌شود، مثل خداوند که می‌گوییم: وجوب عین ذاتش است؛ سرّ مطلب این است که وجود، نقیض عدم است و حیثیت ذاتش، گریز و بی‌زاری از نیستی است، پس پای وجود که در میان باشد پای عدم قطع است؛ بنابراین وجود عین وجوب وجود است.<sup>(۱)</sup>

---

۱- زیرا اگر وجود، عین حتمیت و وجوب نباشد لازمه‌اش این است که یا عین امتناع وجود یا ممتنع الوجود باشد، در این صورت با خودش تنافی و تناقض بالفعل دارد، یا این‌که عین امکان وجود

در جواب می‌گوید: خارج را با حکم ذهن خلط نکن، به حسب خارج تا وجود نیاید، و جوب هم نیست اما به حسب ذهن، انسان وقتی که می‌خواهد تجزیه و تحلیل کند رتبه ماهیت را پیش از وجود می‌آورد، می‌گوید: الشیء قُرَّرَ فأمکن، فأوجب، فوجد، فأوجد، فوجد، اول تقرّر ماهوی است، ذهن، شیء را تصور می‌کند، بعد می‌گوید: ممکن است، بعد می‌گوید: ممکن را علت واجب کرد، بعد جوب پیدا کرد بعد آن را ایجاد و آن وجود پیدا کرد، این‌ها ترتیب ذهنی است.

«إن قلت: ما معنى سبق الوجود على الوجود و لحوقه له، و حیثیة الوجود كاشفة عن حیثیة الوجود بل عینها، لأنّ حیثیة الوجود حیثیة الآباء عن العدم؟»

اگر گفته شود: سبق و جوب بر وجود و یا لحوق و جوب به وجود، به چه معناست؟ (سبق در آن جایی است که جوب از ناحیه علت است و لحوق آن است که گفتیم: ضرورت به شرط محمول) و حال این‌که حیثیت وجود کاشف از حیثیت جوب است، بلکه جوب عین وجود است؛ برای این‌که حیثیت وجود حیثیت ابای از عدم است، وجود یعنی ابای از عدم که همان جوب می‌شود. پس چطور شما می‌گویید: جوب سابق و جوب لاحق؟ این‌ها همه ملازم هم، بلکه عین هم هستند.

«قلت: هذا السبق و اللحوق في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني، و اعتبار الترتیب بینها»

در جواب می‌گوییم: شما بین خارج و ذهن خلط کرده‌اید؛ این سبق و لحوق در اعتبار عقل است، وقتی که عقل این مفاهیم و معانی را ملاحظه می‌کند این مراتب را

---

﴿سلب ضرورت وجود﴾ یا ممکن الوجود (دارای سلب ضرورت وجود) باشد، و در این صورت با خودش امکان تنافی و تناقض دارد یعنی وجود می‌تواند وجود یا موجود نباشد بلکه عدم یا معدوم باشد و این معنایش امکان اجتماع نقیضین است، در حالی که اجتماع نقیضین ممتنع بالذات است، فتدبر. (اسدی)

بین این مفاهیم اعتبار می‌کند، و می‌گوید: این وجوب، سابق است و آن وجوب، لاحق است.

«فقولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» معناه ما لم ينسدَّ جميع أنحاء عدمه لم يحكم العقل بوجوده. فبالضورتين حفَّ الممكن»

پس این که فلاسفه گفته‌اند: «شیء تا از ناحیه علت واجب نشود موجود نمی‌شود» معنایش این است که تا از ناحیه علت همه راه‌ها بر روی عدم شیء بسته نشود، عقل حکم به وجود شیء نمی‌کند؛ پس ممکن محفوف به دو ضرورت است، یعنی ممکن موجود دارای دو ضرورت است: یکی ضرورت سابق که از ناحیه علت است، و دیگری ضرورت به شرط محمول و ضرورت لاحق، چنان که ممکن معدوم هم از دو ضرورت عدم برخوردار است، یعنی دو امتناع وجود دارد.

### نسبت بین امکان و وجوب

مرحوم حاجی در پایان این غرر به مطلب تازه‌ای اشاره کرده و می‌گوید: نسبت امکان به وجوب مثل نسبت هیولا به صورت و نسبت ناقص به کامل است، هیولا و ماده عین قوه بوده و موجودی ضعیف و ناقص است که به وسیله صورت که عین کمال و فعلیت است کامل می‌شود، مثلاً نطفه انسان، قوه و استعداد انسانیت را دارد، امکان دارد که انسان بشود، بعد که صورت انسانی پیدا کرده، بالفعل انسان و کامل می‌گردد، پس هیولا و ماده مانند نطفه انسانی با صورت انسانی که نفس ناطقه است نسبت نقص با تمام دارد؛ در حقیقت در نطفه، انسانیت در حد ناقص است و نطفه، انسان ناقص است و وقتی که نفس ناطقه پیدا کرد انسان کامل می‌شود؛ پس موجود ناقص حرکت می‌کند تا به سرحد کمال برسد. مرحوم حاجی می‌گوید: نسبت امکان و وجوب هم این طور است، شیء ممکن، خود به خود و در مرحله اول به نحو امکان بوده و نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، بعد علت، آن را به طرف وجوب سوق

می دهد علت در آغاز آن را واجب می کند بعد موجود می شود.

این حرفی است که اول می زند، ولی واقعه این است که در این حرف یک مقدار مسامحه است؛ برای این که ما جلوتر گفتیم: دو امکان داریم: یک امکان است که در باب ماهیات استعمال می شود که آن امکان ذاتی است، یعنی عقل حکم می کند که ماهیت ممکن است، یعنی نسبت آن به وجود و عدم لا اقتضا است؛ این امکان معنای سلبی و عدمی است ولی وجوب یک معنای ثبوتی و وجودی است، ما نمی توانیم بگوییم: یک چیز عدمی نسبت به یک چیز وجودی ناقص است، هیولا مثل نطفه انسان موجودی ضعیف و دارای استعداد انسانیت است سپس رفته رفته موجودی کامل می شود، اما امکانی که معنایش لا اقتضا است چطور آن را مرتبه ناقص و وجوب حساب کنیم؟ اصلاً این ها یکی عدمی و دیگری وجودی است و دو طرف نقیض، ربطی به هم ندارند.<sup>(۱)</sup> اگر می خواهید این حرف درست باشد که رابطه آن ها رابطه نقصان و تمام باشد باید بروید سراغ امکان به معنای دوم که امکان فقری است، این

---

۱- وجوب و امتناع، مقابل هم و با یکدیگر منافی و ناسازگار بوده و نمی توانند نسبت به هم دیگر نسبت نقص و تمام داشته باشند، ولی امکان ذاتی ماهوی که همان لا بشرط و لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم است، عدم نیست تا با وجوب و وجود تنافی داشته باشند، بلکه امری عدمی و چنان که مرحوم حاجی هم فرموده است برزخ بین وجوب و امتناع است، و از این رو با هر دو آن ها سازگار می باشد، اگر علت تامه برای وجود ماهیت، موجود باشد ماهیت هم به واسطه آن وجوب بالغیر پیدا کرده و موجود می باشد، و اگر علت تامه وجود، موجود نبود ماهیت از این سو امتناع بالغیر داشته و معدوم می باشد. پس گویا ماهیت ممکن، از جهت این که ممکن و لا بشرط نسبت به وجود و عدم است و بشرط لا نسبت به آن دو نیست - همانند هیولا - کشش و تاب واجب شدن توسط علت و موجود شدن به سبب او را داراست، و از این رو می توان گفت: نسبت امکان به وجوب نسبت نقص به تمام است، به خلاف وجوب و امتناع که چنین نسبتی با هم ندارند و با هم متقابل هستند. البته با توجه به مبنای اصالت وجود راه برای امکان ذاتی ماهوی تنگ و برای امکان فقری وجودی گشوده می شود، و بر این پایه چنان که مصنف حکیم رحمه الله فرموده است: «والأولی أن یکون...» نه این که قول به این که: «نسبت امکان ماهوی به وجوب نسبت نقص به تمام است» سخنی گزاف و باطل بوده باشد. (اسدی)

امکانی که تاکنون می‌گفتیم در باب ماهیات استعمال شده و امکان ذاتی بود که معنایش لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم است، اما گفتیم: یک اصطلاح دیگر برای امکان هست، که جلوتر به آن اشاره کرده‌ایم و آن اصطلاح «امکان فقری» است که در کلمات مرحوم صدرالمتهلین است. موضوع امکان فقری خود وجود است نه ماهیت، مثلاً وجود خدا چون وجود غیر متناهی است مصداق وجوب است یعنی حقیقت وجوب است و عقل می‌گوید: آن وجود به نحو ضرورت است، اما وجود معلول چون محدود است ضعیف و ناقص است و مثل جلوۀ خورشید نسبت به خورشید عین ارتباط به علت است، علت نسبت به معلول وجودش وجود قائم قیوم بالذات است، ولی معلول نسبت به علت وجودش عین وابستگی است.

جلوتر عرض کردیم: معلول چنین نیست که شیء مرتبط به علت باشد که یک ذاتی باشد ارتباط به علت عارضش شده باشد، اگر معلول این‌گونه باشد معنایش این است که به حسب ذات، محتاج به علت نباشد، در صورتی که معلول تار و پودش وابسته به علت و تعلقی الذات و عین پرتو و وابستگی به علت است به طوری که اگر وابستگی را از آن بگیریم نابود می‌شود.

پس در این جا اگر این امکان فقری که در باب وجودات استعمال می‌شود و عین وجود فقری و ضعیف است ملاک قرار بدهیم و آن را با وجوبی که صفت خداست و ذاتی و عین وجود غنی و مستقل او است بسنجیم نسبت نقص و تمام بین آن‌ها درست است؛ برای این که وجود خداوند وجود کامل و تام است و وجود معلول وجود ناقص و ضعیف است. ما جلوتر گفتیم که: وجود حقیقت واحده است منتها مراتب کامل و ناقص دارد، مرتبه تامه‌اش که وجود باری تعالی است وجود کامل است و وجود معلولی وجود ناقص است؛ پس این که می‌گویید: نسبت امکان به وجوب، نسبت نقص و تمام است این را باید ببرید در باب امکان فقری و گر نه امکان

ذاتی که معنایش لا اقتضا بودن و امر عدمی است با وجوبی که وجود است ربطی ندارند و آن امکان را نمی توان مرتبه ناقصه و جوب حساب کرد.

توضیح متن:

«وقولنا: و نسبة الوجوب والإمكان، كنسبة التمام و النقصان، مسألة متداولة بينهم» و این که در شعرمان گفته ایم: «نسبت وجوب و امکان مثل نسبت تمام و نقصان است، یعنی گویا امکان مرتبه ناقص همان وجوب است»، این یک مسأله ای است که متداول بین حکما است، این ها این تعبیر را زیاد کرده اند که: نسبت وجوب و امکان مثل نسبت تمام و نقص است.

«معناها أنّ الإمكان لَمَّا كان برزخاً بين الوجوب و الامتناع، كانت نسبته إلى الوجوب كذا»

و معنای این مسأله این است که چون امکان میانه بین وجوب و امتناع است پس نسبتش به وجوب «کذا» یعنی نسبتش به وجوب مثل نسبت نقص و تمام است. ولی این حرف قابل خدشه است، برای این که امکان ذاتی همان لا اقتضا بودن است و وجوب عین اقتضا است، و بین امر عدمی و امر وجودی نسبت نقص و تمام نیست؛ لذا می گوید:

«و الأولى أن يكون المراد بالإمكان هو الإمكان بمعنى الفقر المستعمل في الوجودات المحدودة المصطلح عليه لصدر المتألهين عليه السلام و بالوجوب هو الوجوب الذاتي»

بهتر و اولی این است که این نسبت را ببریم در امکان فقری که صفت وجود است و بگوییم: مراد از امکان، امکان فقری است که در وجودهای محدود و ناقص استعمال می شود همان امکان فقری که صدر المتألهین عليه السلام اصطلاح کرده است و مراد از وجوب هم وجوب ذاتی است.<sup>(۱)</sup>

۱- اما چنانچه مراد از امکان، امکان ذاتی ماهوی باشد، مراد از وجوبی که با آن نسبت نقص و تمام دارد همان وجوب غیری یا وجوب اعم از ذاتی و غیری می باشد. (اسدی)

در این صورت امکان با وجوب سنخیت پیدا می‌کند؛ برای این که هر دو وجود هستند و وجود هم گفتیم: حقیقت واحده دارای مراتب است. لذا می‌گوید:

«و حينئذٍ فالسنخية بنحو الشيء و الفيء المعبرة في التام و الناقص متحققّة»

پس در این صورت همان سنخیتی که به نحو شیء و فیء در تام و ناقص معتبر است بین امکان و وجوب متحقق است.

ذات باری تعالی که عین وجود و وجوب ذاتی است گویا شاخص و شیء است، و وجودات معلولی همانند سایه و فیء است؛ چون سایه هر چیزی با خودش سنخیت دارد.

«متحققّة» یعنی بین وجود و وجوب ذاتی و امکان فقری هم این گونه سنخیت موجود است، اما وجود سنخیت بین وجوب و امکان ذاتی یک مقدار مشکل است.

«ثمّ مع كونها في نفسها مسألة»

اما چرا این مسأله (که نسبت امکان و وجوب نسبت نقص و تمام است) را این جا ذکر کردیم با این که خودش به خودی خود یک مسأله مستقل است؟

«بإيرادها هنا يدفع توهم المنافاة بين الضرورتين و الإمكان فإنّ الإمكان الذاتي كالمادة و الوجوب الغيري كالصورة فيجتمعان»

این مسأله را ما این جا وارد کردیم تا دفع کنیم توهم منافات بین ضرورت سابق و لاحق و امکان را، چون فرمود: «فبالضرورتين حفّ الممكن» چه بسا کسی بپندارد که وجوب با امکان نمی‌سازد.

جوابش می‌دهیم به این که: امکان ذاتی مثل ماده است و وجوب غیری مثل صورت است، ماده و صورت با هم جمع می‌شوند و منافاتی با هم ندارند، همچنین امکان ذاتی با وجوب غیری با هم جمع می‌شوند و منافاتی با هم ندارند.

مرحوم حاجی می‌گوید: با ایراد این مسأله در این جا می‌خواهیم جواب توهمی که ممکن است برای بعضی پیش بیاید را بدهیم. گویا یک کسی اشکال می‌کند، می‌گوید:



شما می‌گویید: ممکنات از ناحیه علت و جوب پیدا می‌کند و شیء موجود محفوف به دو ضرورت است، پس چطور باز هم می‌گویید امکان دارد؟ نمی‌شود یک شیء هم جوب داشته باشد هم امکان، امکان و جوب با هم جمع نمی‌شوند.

پاسخ می‌دهد: ماهیت من حیث هی و به حسب ذاتش ممکن است و در عین حال از ناحیه علت، و جوب گیری دارد، بله امکان با و جوب ذاتی جمع نمی‌شود، اما امکان با و جوب گیری جمع می‌شود، مثل هیولا و صورت، هیولا قوه شیء است بعد صورتی را به خودش می‌گیرد می‌شود فعلیت، ماده و صورت با هم جمع می‌شوند با هم منافاتی ندارند، شیء ممکن نیز ذاتاً امکان دارد، بعد از ناحیه علت خود و جوب به خودش می‌گیرد، همین الآن هم که ممکن موجود است جهت امکانیش را دارد، نگاه به ذاتش که می‌کنیم امکان وجود و عدم دارد، نگاه به علتش که می‌کنیم به نحو و جوب موجود است، امکان و جوب اگر ضدین بودند، اجتماع آنها محال بود، اما ضدین نیستند، مثل ماده و صورت‌اند، لا اقتضا و اقتضا با هم جمع می‌شوند، پس امکان و جوب مانند هیولا و صورت با یکدیگر نسبت نقص و تمام دارند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

## ﴿ درس شصت و چهارم ﴾

### غرر في إمكان الاستعدادي

قد يوصف الإمكان باستعدادي و هو بعرفهم سوى استعداد  
ذا ما بالإمكان الوقوعي دعي و الفرق بينه و ذاتي رعي  
لكونه من جهةٍ بالفعل و كون ذاتي له كالأصل  
و أنّ مقويّاً عليه عينا و فيه سوغ أن يزول الممكنا  
و أنّ هذا في محلّ الممكن و فيه شدةً و ضعفاً أيقن

## غرر في إمكان الاستعدادي

قد يوصف الإمكان باستعدادي، و هو بعرفهم سوى استعداد. فإنّ تهيو الشيء لصيرورته شيئاً آخر له نسبة إلى الشيء المستعدّ، وله نسبة إلى الشيء المستعدّ له.

فبالاعتبار الأوّل يقال له: الاستعداد، فيقال: إنّ النطفة مستعدّة للإنسانية. و بالاعتبار الثاني يقال له: الإمكان الاستعدادي، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة. فلو سوماح وقيل: النطفة يمكن أن يصير إنساناً. كان المراد ما ذكرنا.

ذا، أي الإمكان الاستعدادي، ما بالإمكان الوقوعي أيضاً دعي. و هذا الإمكان الوقوعي المرادف الاستعدادي غير الإمكان الوقوعي المفسّر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، لأنّ ذلك في الماديات و هذا أعمّ مورداً.

و الفرق بينه، أي بين الإمكان الاستعدادي و بين إمكان ذاتي رعي من وجوه مذكورة في «الأفق المبين» و «الأسفار».

الأول: قولنا: لكونه، أي الاستعدادي من جهة بالفعل، لأنّه من الأمور المتحقّقة في الأعيان لكونه كيفية حاصلة للمادّة مهيتة إيّاها لإفاضة المبدأ الجواد وجود الحادث فيها، كالصور والأعراض، أو معها كالنفس المجرّدة

بخلاف الإمكان الذاتي. فالتهيؤ من حيث إنه كَيْفِيَّةٌ مَخْصُوصَةٌ فِي الْمَادَّةِ  
بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى، أَمْرٌ بِالْفِعْلِ وَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِمْكَانٌ وَ قَابِلِيَّةٌ لِلْمُسْتَعْدَلِ أَمْرٌ  
بِالْقُوَّةِ. وَ أَمَّا مَا ذَكَرَهُ فِي «الْأَسْفَارِ» بِقَوْلِهِ: «لِكَوْنِهِ بِالْفِعْلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى غَيْرِ  
جِهَةٍ كَوْنَهُ قُوَّةً وَ إِمْكَاناً لِشَيْءٍ فَإِنَّ الْمَنِيَّ وَ إِنْ كَانَ بِالْقِيَاسِ إِلَى حَصُولِ  
الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ لَهُ بِالْقُوَّةِ، لَكِنْ بِالْقِيَاسِ إِلَى نَفْسِهِ وَ كَوْنِهِ ذَا صُورَةٍ مَنُوبَةٍ  
بِالْفِعْلِ. فَهُوَ نَاقِصٌ الْإِنْسَانِيَّةِ تَامٌ الْمَنُوبَةِ بِخِلَافِ الْإِمْكَانِ الْذَاتِيِّ الَّذِي هُوَ أَمْرٌ  
سَلْبِيٌّ مَحْضٌ، وَ لَيْسَ لَهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى مَعْنَى تَحْصُلِيٍّ». فَعَلَّ الْمَرَادُ بِهِ التَّنْظِيرَ  
أَوْ أَنَّ الْعَرَضَ سَيِّمًا الْكَيْفِيَّةِ الْاسْتِعْدَادِيَّةِ لَمَّا كَانَ تَابِعاً لِلْمَوْضُوعِ، فَفِي الْفَعْلِيَّةِ  
وَ الْقُوَّةِ تَابِعٌ لَهُ. فَالْإِمْكَانُ الْاسْتِعْدَادِيُّ لَمَّا كَانَ مَوْضُوعَهُ مَرْكَباً مِنَ الْفَعْلِيَّةِ وَ  
الْقُوَّةِ فَهُوَ فِعْلٌ مِنْ جِهَةٍ وَقُوَّةٌ مِنْ جِهَةٍ بِخِلَافِ الْذَاتِيِّ فَإِنَّ مَوْضُوعَهُ لَيْسَ  
بِالْفِعْلِ حَتَّى فِي الْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ، فَهُوَ الْقُوَّةُ الصَّرْفَةُ. وَ إِلَّا فَالْكَلَامُ فِي الْإِمْكَانِ  
الْاسْتِعْدَادِيِّ لَا فِي مَوْضُوعِ الْاسْتِعْدَادِ.

وَ الثَّانِي: كَوْنُ إِمْكَانِ ذَاتِيٍّ لَهُ، أَيُّ لِلْاسْتِعْدَادِيِّ كَالْأَصْلِ مِنْ وَجْهَيْنِ:  
أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْاسْتِعْدَادِيَّ كَأَنَّهُ الْذَاتِيَّ مَعَ زِيَادَةِ اعْتِبَارِهِ. وَ ثَانِيَهُمَا: أَنَّ الْذَاتِيَّ  
مَنْشَأُ الْاسْتِعْدَادِيِّ؛ لِأَنَّ الْهَيْوَلِيَّ الَّتِي هِيَ مَصْحُوحَةٌ جِهَاتِ الشَّرُورِ أُنْمَا نَشَأَتْ  
مِنَ الْعَقْلِ الْفَعَالِ بِوِاسِطَةِ جِهَةِ الْإِمْكَانِ الْذَاتِيِّ فِيهِ.

وَ الثَّلَاثُ: أَنَّ مَقْوِيّاً عَلَيْهِ أَيُّ مَا عَلَيْهِ الْقُوَّةُ وَ الْاسْتِعْدَادُ عَيْنًا فِي  
الْاسْتِعْدَادِيِّ؛ لِأَنَّهُ تَوَجَّهَ فِي طَرِيقِ خَاصٍّ إِلَى كِمَالٍ مَخْصُوصٍ كَاسْتِعْدَادِ  
النُّطْفَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ لِصُورَتِهَا بِخِلَافِ مَا يُضَافُ إِلَيْهِ الْذَاتِيَّ؛ لِأَنَّهُ كَلَا الطَّرْفَيْنِ مِنْ  
الْوُجُودِ وَ الْعَدَمِ وَ التَّعْيِينِ نَاشٍ مِنْ قَبْلِ الْفَاعِلِ.

و الرابع: أنّ فيه، أي في الاستعدادي سوغ أن يزول الممكنا، أي عن الممكن بحصول المستعدّله؛ لأنّ الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية بخلاف الذاتي؛ فإنّه لازم الماهية دائماً و يجتمع مع الغيريين كما مرّ.

و الخامس: أنّ هذا، أي الاستعدادي في محلّ الممكن، أي في مادّته بالمعنى الأعمّ. من محلّ الصوّر النوعية والموضوع والمتعلّق. و إنّما كان قائماً بمحلّه؛ لأنّه المتّصف بالاستعداد و القرب و البعد حقيقة، و إنّما يوصف به الممكن لتعلّقه به و انتسابه إليه فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه. و أمّا الذاتي فهو وصف الممكن بحسب حاله.

و السادس: أنّ فيه شدّة و ضعفاً أيقن. فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها و هو من استعداد المضغة، و هكذا إلى استعداد البدن الكامل. و إنّما يحصل الاستعداد التامّ بعد تحقّق الذاتي بحدوث بعض الأسباب و الشرائط و رفع بعض الموانع و ينقطع استمراره إمّا بحصول الشيء بالفعل و إمّا بطريان بعض الموانع.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
و به نستعین

### غررٌ في الإمكان الاستعدادي

بحث ما در جهات ثلاث، یعنی وجوب و امکان و امتناع بود، و امکانی که قسیم وجوب و امتناع قرار می‌گیرد، امکان خاص است که عبارت از لا ضرورت وجود و عدم است.

در دو غرر قبلی چهار قسم امکان را ذکر کرد: امکان عام و امکان خاص و امکان اخص و امکان استقبالی. مناسب بود امکان استعدادی را هم همان‌جا بحث می‌کرد. در ضمن غرر قبلی اشاره‌ای به امکان فقری هم کردیم، امکان فقری صفت وجودات معلولی است که وابسته به علت، بلکه عین فقر و وابستگی به علت است، امکان فقری اصطلاح مرحوم صدر المتألهین است. این پنج امکان. دو امکان هم در این غرر ذکر می‌کنیم: امکان استعدادی و امکان وقوعی که در مجموع هفت قسم امکان است.

### امکان استعدادی

گاهی اوقات یک چیزی استعداد و آمادگی این را دارد که منقلب بشود به چیز دیگر، مثلاً نطفه انسان این استعداد و آمادگی را دارد که انسان بشود، خود استعداد یک واقعیتی است، یعنی واقعاً غیر از جهت صورت نطفه‌ای، یک قوه هم داریم، خود صورت نطفه‌ای یک حقیقتی در خارج است، یک استعدادی هم در نطفه انسان هست

که انسان می‌شود که در نطفه‌های دیگر نیست، مثلاً نطفه شتر استعداد شتر شدن را دارد؛ پس استعداد یک واقعیتی برای شیء است، یا بادام استعداد این را دارد که درخت بادام بشود. استعداد خودش یک صفتی است برای شیء مستعد.

### فرق بین استعداد و امکان استعدادی

این استعداد و آمادگی را یک وقت نسبت می‌دهیم به شیء مستعد، مثلاً می‌گوییم: نطفه مستعد است برای انسان شدن، به این می‌گویند: استعداد، دیگر به آن نمی‌گویند: امکان استعدادی؛ اما همین استعداد را اگر نسبت دادیم به انسان و گفتیم: امکان انسانیت در این نطفه هست، این استعداد که صفت نطفه است را وصف به حال انسان قرار دادیم، در این صورت به آن می‌گویند: امکان استعدادی.

پس استعداد با امکان استعدادی واقعه‌شان یکی است، اما این یک واقعیت دو حالت و اعتبار دارد، همین استعداد به اعتبار این که صفت نطفه است، اسمش استعداد است، و به اعتبار این که به انسانیت اضافه می‌شود و می‌گوییم: انسانیت امکان دارد که در نطفه تحقق یابد، این را می‌گویند: امکان<sup>(۱)</sup> استعدادی.

---

۱- مخفی نیست که اسناد استعداد و آمادگی به مستعد له، مانند انسان، اسنادی مجازی است؛ زیرا استعداد و آمادگی یک موجود خارجی است که موضوع و موصوفش موجود مستعد، مانند نطفه انسان است، نطفه به اعتبار این که صورت نطفه دارد بالفعل نطفه است و همین نطفه به اعتبار این که توان انسان گردیدن را داراست قوه و استعداد است، پس آنچه حقیقتاً استعداد و آمادگی دارد امر مستعد مانند نطفه انسان است، ولی مستعد له مثل انسان که خودش هنوز تحقق پیدا نکرده است به طریق اولی هیچ استعداد و آمادگی هم ندارد، علاوه بر این که فرض بر این است که این استعداد و آمادگی، استعداد و آمادگی برای همین مستعد له است، و معقول نیست که مستعد له مانند انسان، استعداد و آمادگی خودش را داشته باشد، و با تحقق مستعد له نیز استعداد آن از بین می‌رود، پس تا زمانی که استعداد هست مستعد له نیست و زمانی که مستعد له موجود شد استعداد نیست.

تحقیق مطلب این است که: مستعد له تنها امکان ذاتی دارد و اما امکان استعدادی مستعد له به

عنوان امری جدای از امکان ذاتی آن، امری موهوم و برخاسته از اسناد مجازی استعداد به مستعد له است، منتها امر ممکن در این موارد امری مادی مانند انسان است که در دامن ماده‌ای که استعداد آن را دارد پرورش یافته و پدید می‌آید، و براین اساس به امکان ذاتی در این موارد امکان استعدادی هم گفته می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: «انسان امکان دارد که در دامن نطفه پدید آید»، و گرنه فرق محصلی بین آن دو امکان نیست. و بر این پایه وجوه شش‌گانه‌ای که در کتاب برای فرق و امتیاز بین امکان ذاتی و امکان استعدادی ذکر شده است فارق آن دو نیست، بلکه به حسب دقت فارق بین استعداد و امکان ذاتی است.

اللهم إلا أن يقال: «مستعد و استعداد و مستعد له وجوداً یکی هستند، مثلاً نطفه انسان به لحاظ این که موجودی بالفعل و دارای صورت نطفه است که می‌تواند به انسان تبدیل شود، مستعد و آماده است، و همین نطفه به اعتبار این که عین توان و آمادگی برای انسان شدن است استعداد است و به اعتبار این که استعداد و آمادگی برای یک شیء، مرتبه ضعیفه همان شیء است و نطفه هم که استعداد انسانیت است مرتبه ضعیفه انسانی است که مستعد له می‌باشد، به این لحاظ همین نطفه نیز مستعد له است. و از این روی مستعد و استعداد و مستعد له وجوداً یکی است و استعداد به اعتبار این که مرتبه ضعیفه مستعد له است امکان استعدادی می‌باشد». بنابراین امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی است و فرق آن‌ها هم به وجوه شش‌گانه مذکور در کتاب است. ولی با این کز و فرّ باز جای تأمل باقی است؛ زیرا تفاوت درجه بین مرتبه ضعیفه مستعد له که همان استعداد و قوه مستعد له است با مرتبه شدیده آن که مستعد له بالفعل است قابل انکار نیست و مرتبه ضعیفه هر چند عین استعداد است ولی مرتبه شدیده که هنوز تحقق نیافته است امکان تحقق در ماده یعنی در دامن همین مرتبه ضعیفه را داراست و استعداد، بالعرض و المجاز مرتبه شدیده و مستعد له است، و مرتبه شدیده که مستعد له است امکان تحققش در ماده حقیقتاً همان امکان ذاتی است؛ و استعداد با امکان ذاتی، مابه‌الاشتراک و جامعی ندارند تا مابه‌الامتیاز و فارقی برای آن‌ها برشمرده شود، و امکان استعدادی که حقیقتاً همان امکان ذاتی است اطلاقش بر استعداد به نحو مجاز یا اشتراک لفظی است.

بعد اللتیا و التی، اگر مراد از امکان استعدادی امکان مستعد له که همان امکان ذاتی است، نباشد، بلکه مراد از امکان استعدادی خود استعداد بوده باشد - که البته این خلاف عبارات قوم است، چنان که در متن شعر مرحوم حاجی فرموده است: «و هو به عرفهم سوی استعداد» و در شرح هم گفته است: «وبالاعتبار الثانی يقال له: الإمكان الاستعدادی، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة» که مستعد له، مانند انسان، را دارای امکان استعدادی و موضوع و موصوف آن دانسته است. در این صورت علاوه بر این که اراده «استعداد» از «امکان» خلاف متفاهم عرف عام و خاص است طرح بحث از امکان استعدادی در ضمن مباحث مواد ثلاث بیهوده و غلطانداز است، و باید در مباحث قوه و فعل مطرح گردد. (اسدی)



### فرق امکان استعدادی با امکان ذاتی

امکان استعدادی با امکان ذاتی خیلی فرق می‌کند، چون امکان ذاتی صفت لازم ماهیت است، و ماهیت با قطع نظر از وجود چیزی نیست، یک امر ذهنی است، امکان آن هم که معنایش لابلشروط بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم است، امری ذهنی و انتزاعی است.

اما امکان استعدادی یک امر خارجی است، یک کیفیت خارجی برای یک موجود خارجی است، که اصطلاحاً به آن کیفیت استعدادی می‌گویند.

کیفیات چهار قسم است، یک قسم از کیفیات، کیفیات استعدادیه است، مثلاً این بادام استعداد این را دارد که درخت بادام بشود، نطفه انسان استعداد این را دارد که انسان بشود.

### امکان وقوعی

به امکان استعدادی امکان وقوعی هم می‌گویند. امکان وقوعی علاوه بر این اصطلاح، یک اصطلاح دیگری هم دارد؛ ممکن است یک چیزی به حسب ذات و ماهیت خود، ممکن الوجود و العدم و دارای امکان ذاتی باشد، اما اگر بخواهد موجود بشود یک تالی فاسدی بر آن مرتب می‌شود، به حسب ذات و ماهیت خود، واجب الوجود یا ممتنع الوجود نیست، بلکه ممکن الوجود است، اما وقوع آن یک تالی فاسدی دارد؛ در این مورد می‌گویند: این شیء، امکان وقوعی ندارد؛ امکان وقوعی این است که شیء علاوه بر امکان ذاتی که دارد تالی فاسدی هم بر وقوعش مترتب نشود.

پس امکان وقوعی دو اصطلاح دارد: یکی به معنای امکان استعدادی است، و دیگری به معنای تالی فاسد نداشتن است.

توضیح متن:

«قد یوصف الإمكان باستعدادي، و هو بعرفهم سوی استعداد»

گاهی اوقات امکان را متّصف به وصف «استعدادی» می‌کنند و می‌گویند: «امکان استعدادی»، ولی امکان استعدادی در عرف حکما غیر از خود استعداد است، یعنی به حسب اصطلاح دو تا هستند و گرنه واقعاً یک چیز هستند، چرا این غیر از آن است؟ «فإن تهبّو الشيء لصيرورته شيئاً آخر له نسبة إلى الشيء المستعدّ، و له نسبة إلى الشيء المستعدّ له»

زیرا آمادگی یک شیء برای این که چیز دیگری بشود دارای دو نسبت است (مثلاً نطفه که مهیا است تا انسان بشود) یک نسبتی به شیء مستعدّ دارد یعنی به این نطفه که استعداد دارد، و یک نسبت و اضافه‌ای هم به شیء مستعدّ له دارد، یعنی آن انسانیتی که این نطفه استعداد آن را دارد.

«فبالاعتبار الأوّل يقال له: الاستعداد، فيقال: إن النطفة مستعدّة للإنسانية»

پس به اعتبار اوّل، که نسبت به خود این شیء مستعدّ مثل نطفه باشد، به آن گفته می‌شود: استعداد، پس گفته می‌شود: این نطفه مستعدّ انسان شدن است. «و بالاعتبار الثاني يقال له: الإمكان الاستعدادي فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة»

و به اعتبار دوّم، که نسبت به مستعدّ له مثل انسان باشد، به آن می‌گویند: امکان استعدادی، پس گفته می‌شود: ممکن است انسان در نطفه موجود بشود. ولی گاهی اوقات اشخاص مسامحه می‌کنند و امکان را به نطفه نسبت می‌دهند.

«فلو سومح وقيل: النطفة يمكن أن يصير إنساناً كان المراد ما ذكرنا»

پس اگر مسامحه شود و این طوری گفته شد: نطفه ممکن است انسان شود، مراد همانی است که ما ذکر کردیم، باید می‌گفتند: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة تا اسمش امکان استعدادی باشد، حالا که نگفته‌اند باز مرادشان همان است.

«ذا، أي الإمكان الاستعدادي، ما بالإمكان الوقوعي أيضاً دعي»

ذا اشاره است، یعنی این امکان استعدادی همان است که به آن امکان وقوعی هم می‌گویند.

«و هذا الإمكان الوقوعي المرادف للاستعدادي غير الإمكان الوقوعي المفسر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال»

و این امکان وقوعی که مرادف با امکان استعدادی است غیر از امکان وقوعی است که در تعریف آن گفته‌اند: امکان وقوعی یعنی این که شیء طوری باشد که از فرض وقوعش محال لازم نیاید، یعنی علاوه بر این که امکان ذاتی دارد تالی فاسدی هم بر وجودش مرتب نشود. چرا این دو با هم فرق دارند؟

«لأن ذلك في الماديات و هذا أعمّ مورداً»

برای این که این امکان وقوعی که با امکان استعدادی یکی است فقط در مورد مادیات است، مثل نطفه که انسان می‌شود، اما امکان وقوعی به معنای دیگر به حسب مورد اعم است و در مجردات هم جاری می‌شود.

در عالم عقول و مجردات استعداد و امکان استعدادی نیست، عقل اول از همان ازل بالفعل عقل است، عقول کلیه و مجردات به صرف اراده حق تعالی محقق می‌شوند، و مسبوق به ماده و مدت نیستند؛ این عالم طبیعت و موجودات طبیعی است که ماده دارد و تحوّل و تحرّک در آن پیدا می‌شود، بنابراین امکان استعدادی در مادیات است اما امکان وقوعی به معنای دیگر در همه موجودات است، مثلاً عقل اول علاوه بر این که امکان ذاتی دارد امکان وقوعی هم دارد؛ برای این که لا يلزم من فرض وجوده محال، پس امکان وقوعی که غیر استعدادی است اعم است.

تا این جا هفت قسم امکان را ذکر کردیم: امکان عام، امکان خاص، امکان اخص، امکان استقبالی، امکان فقری، امکان استعدادی و امکان وقوعی.

## تفاوت‌های امکان ذاتی و استعدادی

بعد مرحوم حاجی می‌گوید: امکان استعدادی با امکان ذاتی از چند جهت فرق دارند و شش وجه ذکر می‌کند.

### فرق اول:

امکان ذاتی صفت ماهیت و امر عدمی است، یعنی همین که ماهیت لا اقتضا است در درجه اول یک امر عدمی است؛ برای این که لا اقتضا چیزی نیست، اصلاً خود ماهیت هم با قطع نظر از وجود چیزی نیست؛ اما امکان استعدادی یک موجود خارجی است؛ برای این که نطفه انسان در خارج موجود است و با نطفه دیگر موجودات زنده واقعاً تفاوت دارد، بالأخره در این نطفه یک چیزی هست که به اعتبار آن چیز این نطفه استعداد انسانیت دارد و ممکن است در آینده انسان بشود.

استعدادی که در ماده موجود است سه حالت دارد، به عبارت دیگر: ماده‌ای که محل استعداد است و ما این جا از آن صحبت می‌کنیم، ماده بالمعنی الاعم است، که ماده به معنای اخص یعنی هیولا که محل صورت جوهری است و نیز موضوع که محل عرض است و همچنین بدن که متعلق نفس مجرده است، همه این‌ها را شامل می‌شود؛ یک وقت این استعداد برای یک صورت جوهری است، مثل این که نطفه انسان استعداد پذیرش صورت جوهری مادی علقه و سپس مضغه را دارد؛ یک وقت استعداد برای عرض است، مثلاً این سیب هنگامی که سبز است استعداد دارد که قرمز بشود، قرمزی صورت جوهری نیست، بلکه عرض است؛ یک وقت استعداد برای یک چیزی است که با محل استعداد به گونه‌ای مقارن می‌شود، مثل جنین انسان که رشد می‌کند و استعداد و آمادگی پذیرش نفس مجرد انسانی را دارا می‌شود و در پی آن نفس به آن تعلق می‌گیرد، نفس نه صورت مادی حال در ماده است و نه عرض است. البته این حرف خلاف حرف ملاصدرا است، مرحوم صدر المتألهین می‌گوید: نفس انسان در حقیقت صورت شیء است، یعنی این ماده مانند جنین انسان تکامل پیدا

می‌کند و مجرد می‌شود، و لذا می‌گوید: نفس، محصول عالی ماده است، بنابراین مبنا، این نطفه که استعداد دارد انسان بشود و نفس انسانی پیدا بکند، نفس انسانی برای آن نطفه صورت می‌شود، این نطفه همان ماده‌ای است که به اصطلاح صورت دارد.<sup>(۱)</sup> اما دیگران غیر از صدرالمتألهین می‌گفتند: نفس یک موجود جدایی است که از طرف خدا تکلیفش کردند که تو با این ماده و بدن باش و این ماده را اداره کن! گویا نظیر راکب و مرکوب هستند، این ماده که آماده شد نفس را از خارج با آن ارتباط می‌دهند، اگر این طور باشد، پس نفس، صورت نیست، عرض هم نیست، اما مقارن با بدن و ماده است.

غیر از صدرالمتألهین می‌گویند: این نطفه استعداد این را دارد که انسان بشود بعد نفس بیاید مقارنش بشود، تعبیر به «مقارن» می‌کنند. به هر تقدیر در هر سه صورت ذکر شده می‌گویند: «امکان استعدادی» یک نحوه فعلیت است.

پس امکان استعدادی، چون عبارت است از یک کیفیت، خود این کیفیت یک چیز بالفعلی است، صفت خارجی برای شیء خارجی است؛ به خلاف امکان ذاتی که صفت ماهیت من حیث هی هی و از لوازم آن است و ماهیت در ذهن لا بشرط از وجود و عدم و لا اقتضا نسبت به آن‌ها است، امکان ذاتی هم همین لا بشرط و لا اقتضا بودن ماهیت است که یک امر عدمی است، پس امکان ذاتی، امر خارجی نیست.

---

۱- مراد از صورتی که ماده به معنای اخصّ، محل و میزبان آن است صورت تمام مادی، یعنی صورت حال در ماده است، و نفس مجرد که بالفعل مجرد است حال در ماده نیست، هر چند قبل از رسیدن به مرحله تجرد طبق نظر مرحوم صدرالمتألهین نفس منطبعه و حال در ماده می‌باشد. بنابراین اشکالی که شیخنا الأستاذ آیت‌الله العظمی منتظری رحمه‌الله علیه در این جا و نیز شیخنا الأستاذ آیت‌الله حسن زاده آملی حفظه‌الله در تعلیقه شرح منظومه نموده‌اند که: نفس مجرد طبق نظر مرحوم صدرالمتألهین با بدن معیت ندارد، بلکه حال در بدن است، وارد نیست، زیرا نفس مجرد بما هی نفس مجرد نزد صدرالمتألهین هم حال در بدن نیست. (اسدی)

### اشکال به ملاصدرا رحمته الله

بیانی که مرحوم حاجی در این جا دارد با بیان صدر المتألهین در «اسفار» فرق می‌کند.

مرحوم حاجی می‌گوید: خود این کیفیتی که در نطفه هست امکان استعدادی است نه صورت منوی، صورت منوی مسلماً یک جوهر بالفعل است، ما آن را بحث نداریم، یک کیفیتی در منی هست که آن کیفیت همان استعداد می‌باشد، که از جهت این که یک کیفیت موجود است امر بالفعل است و از جهت نسبتش به انسانیت آینده و قابلیت که برای آن دارد امر بالقوه است.

اما صدر المتألهین در «اسفار»<sup>(۱)</sup> گفته است: این نطفه از جهت این که منی است و صورت منویّت دارد امر بالفعل است و از جهت این که استعداد انسانیت را دارد امر بالقوه است، ایشان قوه و فعلیت را نبرده روی استعداد که صفت منی است، بلکه برده است روی خود صورت منویّت که یک امر بالفعل است، خوب این را همه می‌فهمند که منی امر بالفعل است، از باب این که یک موجود بالفعل است، بحث ما در صورت منویّت نیست، ما درباره امکان استعدادی بحث داریم، می‌گوییم: امکان استعدادی یک جهت بالقوه دارد و یک جهت بالفعل؛ و امکان استعدادی غیر از صورت منویّت است ولی صدر المتألهین بحث را برده روی صورت منوی.

حاجی می‌گوید: کلام ایشان اشکال دارد، یا باید کلام ایشان را حمل کنیم بر تنظیر، و بگوییم: ایشان می‌خواسته نظیر ذکر کند و بگوید: همین طور که صورت منوی از حیثی امر بالفعل و از حیثی امر بالقوه است، امکان استعدادی هم که یک صفتی است در نطفه، از جهتی امر بالفعل و از جهتی امر بالقوه است، پس صورت منوی و امکان استعدادی نظیر هم هستند، نه این که مقصود صدر المتألهین ذکر مثال باشد برای بحث

---

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۳۴.

مورد نظر ما، مثال غیر از نظیر است، مرحوم صدرالمتألهین برای تشبیه، صورت منویه را ذکر کرده است.

این یک توجیه برای سخن مرحوم صدرالمتألهین.

توجیه دیگر این است که بگوییم: نظر ملاصدرا نیز این بوده که استعداد و امکان استعدادی یک جهت بالقوه دارد، یک جهت بالفعل، اما چون استعداد و امکان استعدادی کیفیت است کیفیت هم عرض است و همه حکما گفته‌اند: عرض قوامش به موضوع می‌باشد و در خصوصیات حتی در فعلیت و قوه هم تابع موضوع است. بر این اساس چون استعداد و امکان استعدادی یک کیفیت و عرض است برای منی، پس همان‌طور که منی دو حیثیت دارد: حیثیت بالفعل و حیثیت بالقوه، امکان استعدادی هم که عرضی قائم به آن است دارای این دو حیثیت می‌باشد. یکی از این دو توجیه را باید برای سخن صدرالمتألهین بکنیم وگرنه اشکال<sup>(۱)</sup> به ایشان وارد است؛

---

۱- ظاهراً کلام مرحوم صدرالمتألهین مطابق با مبنا و بدون اشکال است، زیرا اگر اصالت با ماهیت باشد ماده و صورت که جوهرند و استعداد که کیف و عرض است هر کدام برای خود تحقیقی جدا از دیگری دارد، چون ماهیات مثار کثرتند، چنان‌که خود مرحوم حاجی هم در مبحث اصالت وجود فرمود:

لو لم یؤصل وحدة ما حصلت إذ غیره مثار کثرة أت  
و بر پایه اصالت ماهیت بر سخن مرحوم صدرالمتألهین که در بحث کنونی مطرح و از او نقل شده است اشکال وارد می‌شود.

اما اگر اصالت با وجود باشد، همان‌طور که مبنای صدرالمتألهین است، بر این مبنا ماده و صورت و استعداد، اموری اعتباری و منتزع از وجود واحدند، و یک وجود متحقق در خارج از حیث این‌که اصل محفوظ در حالات متطوره و گوناگون است مفهوم «ماده» از آن انتزاع می‌شود و از حیث فعلیتی که در برهه‌ای خاص از زمان دارد مفهوم «صورت» از آن انتزاع می‌گردد، و از حیث آمادگی و ظرفیتی که برای پذیرش امری دیگر دارد مفهوم «استعداد» و «امکان استعدادی» از آن انتزاع می‌شود، بنابراین همان وجودی که صورت منویه دارد از جهتی قوه و همان نیز از جهتی استعداد و امکان استعدادی است. پس ماده، صورت منویه، استعداد و امکان استعدادی، همگی وجوداً و حقیقتاً یکی هستند و بالاعتبار اختلاف دارند. و با این توضیح اشکالی متوجه ایشان نیست. (اسدی)

زیرا بحث ما دربارهٔ امکان استعدادی است نه موضوع آن که مثل صورت منویه است.

توضیح متن:

«و الفرق بينه، أي بين الإمكان الاستعدادي و بين إمكان ذاتي رعي من وجوه مذکورة في «الأفق المبين» و «الأسفار»

و فرق بين امکان استعدادی و بين امکان ذاتی گذارده شده از چند جهتی که در کتاب «الأفق المبين» میرداماد و در «اسفار» ملاصدرا ذکر شده است. ماشش فرق رادر این فصل ذکر می کنیم.

«الأول: قولنا: لكونه، أي الاستعدادي من جهة بالفعل»

فرق اول، این گفتار ماست که: امکان استعدادی با امکان ذاتی فرق می کند؛ چون امکان استعدادی از یک جهت موجود بالفعل است، چرا؟

«لأنه من الأمور المتحققّة في الأعيان»

چون امکان استعدادی از امور متحققه در اعیان است، یعنی موجود خارجی است. «لكونه كيفية حاصلة للمادة مهیئة إياها لإفاضة المبدأ الجواد وجود الحادث فيها كالصور و الأعراض، أو معها كالنفس المجردة بخلاف الإمكان الذاتي»

برای این که امکان استعدادی یک کیفیتی است که در ماده - مثل نطفه - حاصل است که «مهیئة إياها»، یعنی این کیفیت مهیا و آماده می کند ماده را - آن نطفه را - تا ایجاد کند خداوندی که مبدأ جود است وجود حادث را در این ماده - نطفه -.

«كالصور» مثل این که صورتی را در ماده ایجاد کند، «و الأعراض» و یا عرضی را در آن پدید آورد، مثل کیفیتی که در سیب است، وقتی که سبز است، مهیا است برای این که قرمز بشود، «أو معها» یا یک صورتی با ماده موجود بشود، یعنی در آن موجود نمی شود بلکه با آن هست، مثل نفس مجرد که می آید با ماده و بدن همراه می شود.



عرض کردم: این سخن روی نظر کسانی غیر از صدرالمتألهین است، که می‌گفتند: نفس جدای از ماده ولی مقارن با ماده است.

«بخلاف الإمكان الذاتي» به خلاف امکان ذاتی، امکان ذاتی، صفت ماهیت است؛ چون ماهیت در ذهن لا بشرط و لا اقتضا نسبت به وجود و عدم است، و لا بشرط و لا اقتضا بودن، که همان امکان ذاتی است، یک امر عدمی است.

«فالتهيؤ من حيث إنه كيفية مخصوصة في المادة بالمعنى الأعم، أمر بالفعل»

پس استعداد و تهیؤ که در ماده است امری بالفعل می‌باشد، از جهت این که یک کیفیت مختص در ماده است، ماده بالمعنى الأعم، - این بالمعنى الأعم که می‌گوید می‌خواهد هم ماده برای صورت، هم موضوع برای عرض، و هم بدن نسبت به نفس که مقارن است را شامل شود - این‌ها می‌شود ماده به معنای اعم. می‌گوید: تهیؤ از حیث این که کیفیت مخصوصه در ماده به معنای اعم است یک امر بالفعل است. خود این کیفیت یک امر موجود بالفعل است.

«و من حيث إنه إمكان و قابلية للمستعد له أمر بالقوة»

و از حیث این که همین تهیؤ امکان و قابلیت است برای مستعد له، امر بالقوه است، مثل نطفه که قابلیت انسان شدن را دارد. پس فرق اول بین امکان استعدادی و امکان ذاتی این شد که: امکان استعدادی هم جهت فعلیت دارد هم جهت قوه، اما امکان ذاتی اصلاً امر عدمی است، و به بیان دیگر: جهت قوه دارد اما جهت فعلیت ندارد.

«و أمّا ما ذكره في «الأسفار» بقوله:»

و اما آنچه مرحوم ملاصدرا در «اسفار» در مقام بیان فرق بین امکان استعدادی و امکان ذاتی ذکر کرده که گفته است:

«لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونه قوّة و إمكاناً لشيء، فإنّ المنى و إن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوّة، لكن بالقياس إلى نفسه و كونه ذا صورة منويّة بالفعل، فهو ناقص الإنسانية تامّ المنويّة بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر سلبي

محض و ليس له من جهة أُخرى معنى تحصيلي»<sup>(۱)</sup>.

امکان استعدادی با امکان ذاتی فرق می‌کند: «به جهت این‌که امکان استعدادی بالفعل است از جهت دیگری غیر از جهتی که بالقوه و استعداد و امکان استعدادی برای چیز دیگری است، پس منی اگر چه نسبت به صورت انسانیت که برایش حاصل می‌شود بالقوه است لکن به اعتبار و قیاس به خودش و این‌که دارای صورت منویّت است بالفعل است؛ پس منی از حیث انسانیت ناقص است اما از حیث منی بودن تامّ و کامل است؛ به خلاف امکان ذاتی که امر عدمی محض است و از جهت دیگر معنای وجودی ندارد؛ برای این‌که گفتیم: امکان ذاتی یعنی لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم». تا این جا حرف ملاصدرا بود.

پس مرحوم ملاصدرا مسأله فعلیت را برد روی صورت منویّت، با این‌که ما درباره صورت منویّت بحث نداشتیم، ما درباره خود امکان استعدادی سخن داشته و گفتیم: از دو جهت فعلیت و قوه دارد. حالا مرحوم حاجی کلام ایشان را توجیه می‌کند به این‌که:

«فعل المراد به التنظير»

می‌گوید: شاید مرحوم صدرالمتألهین که صورت منویّت را ذکر کرده مرادش از آن تنظیر است، نمی‌خواسته برای مورد بحث مثال بزند، بلکه می‌خواسته است بگوید: امکان استعدادی نظیر منی است، چون منی از جهت منویّت بالفعل است و از جهت انسانیت بالقوه، پس می‌شود یک چیزی از دو جهت بالفعل و بالقوه باشد؛ حالا امکان استعدادی هم که همان تهیؤ و استعداد است از یک جهت بالفعل است از یک جهت بالقوه، پس این تنظیر است نه مثال.

«أو أنّ العرض سيمّا الكيفية الاستعدادية لِمَا كان تابعاً للموضوع، ففي الفعلية و القوّة

تابع له»

یا این که مرادش این است که: چون عرض، مخصوصاً کیفیت استعدادی، در هر جهت تابع موضوع خود است پس در فعلیت و قوه هم تابع موضوع اش است. این که می‌گوید: سیما کیفیت استعدادیه، برای این است که کیفیت استعدادی از دیگر عرض‌ها خیلی ضعیف‌تر است، عرض‌هایی مثل سفیدی گچ، که کیف محسوس است، قوی‌تر است از کیفیت استعدادی؛ بنابراین وابستگی کیف استعدادی به موضوع خود و تبعیتش از آن تام‌تر است.

«فالإمكان الاستعدادي لَمَا كان موضوعه مركباً من الفعلية و القوّة فهو فعل من جهة و قوّة من جهة»

پس امکان استعدادی چون موضوعش مرکب است از فعلیت و قوه، پس آن هم به تبع موضوع خود، از یک جهت فعل است و از یک جهت قوه است.

«بخلاف الذاتی فإنّ موضوعه ليس بالفعل حتّى في الوجود و العدم، فهو القوّة الصرفة»  
به خلاف امکان ذاتی؛ زیرا موضوع و موصوف امکان ذاتی که همان ماهیت من حیث هی هی است هیچ فعلیتی ندارد، حتی در وجود و عدم؛ برای این که ماهیت من حیث هی هی وجود و عدم هم ندارد و نسبت به وجود و عدم لا بشرط و لا اقتضا است؛ پس امکان ذاتی هم که صفت ماهیت من حیث هی هی است مانند موضوع و موصوفش قوه صرف است و اصلاً فعلیت ندارد، اما امکان استعدادی از جهتی فعلیت دارد، منتها چون عرض است فعلیتش به تبع موضوعش است که منی باشد. این هم یک توجیه دیگر برای سخن صدر المتألهین.

«و إلاّ فالکلام في الإمكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعداد»

و گرنه، یعنی: و اگر هیچ یک از این دو توجیه را برای کلام ایشان نکنیم، کلام ایشان اشکال دارد، چرا؟ برای این که کلام ما درباره امکان استعدادی است، نه درباره موضوع استعداد که صورت منویّت است.

این جا مرحوم آملی<sup>(۱)</sup> یک بیانی دارد، ایشان می‌خواهد بگوید: صورت منوی را از جهت فعلیتش نمی‌گویند منی، اصلاً به منی به اعتبار این که استعداد دارد منی می‌گویند، ملاصدرا هم که می‌گوید: «صورت منویّت»، خود منی بودنش را نمی‌خواهد بگوید، بلکه جهت تهیّوایش را می‌خواهد بگوید.

### فرق دوّم:

اما فرق دوّم این‌که: امکان ذاتی از دو جهت مثل اصل و ریشه برای امکان استعدادی است:

**جهت اوّل:** اگر یک چیزی هیچ امکان نداشته باشد، بلکه واجب الوجود بالذات باشد، مثل حق تعالی، و یا ممتنع الوجود بالذات باشد، مثل شریک الباری؛ این‌ها هیچ وقت امکان استعدادی پیدا نمی‌کنند چون امکان ذاتی ندارند؛ پس اوّل باید شیء ذاتاً نسبت به وجود و عدم لا اقتضا و ممکن باشد، در مرحله بعد اگر ممکن، امری مادی باشد و یک نحوه تحقّق خارجی پیدا کرده باشد، مثلاً به صورت نطفه وجود پیدا کرده باشد، در این هنگام استعدادی مانند استعداد انسانیت را دارد، پس امکان ذاتی ریشه امکان استعدادی است، گویا امکان استعدادی همان امکان ذاتی است با اعتبار زیادتری، مثل این که یک بچه بزرگ بشود.

**جهت دوّم:** چنان‌که قبلاً هم گفتیم: امکان استعدادی صفت هیولا است، هیولا یعنی همان ماده؛ و هیولا و صورت هر دو جوهر هستند، هیولا امر بالقوه است و صورت امر بالفعل، مثلاً نطفه انسان یک صورت بالفعل دارد یک ماده هم در آن هست و به اعتبار این که هیولا و ماده دارد حامل استعداد انسانیت است، استعداد کیفیت است و موضوعش هیولا و ماده است، ماده هم صورت منوی را به خودش گرفته و

۱- درر الفوائد، ص ۲۴۹: قوله: «والآ فالکلام في الإمكان الاستعدادي». أقول: الظاهر أن مراد صدر المتألهين عليه السلام من المنی في کلامه هو الصورة المنویة التي يكون المنی بها منیاً وهي عبارة عن ذلك التهیؤ وتلك الخصوصية التي يعبر عنها بالاستعداد تارة والإمكان الاستعدادي أخرى....

هم آن استعداد را در خود دارد.

اما این هیولا از کجا پیدا شده است؟ این جا فلاسفه از قدیم یک بحثی داشته‌اند که بعد مفصل می‌آید، می‌گویند: بر مبنای قاعده «الواحد» ذات باری تعالی که حقیقت هستی است چون بسیط محض است و یک جهت بیشتر ندارد که همان جهت وجودی است، یک معلول بیشتر از آن صادر نمی‌شود که آن معلول، وجود عقل اول است؛ پس عقل اول، معلول و صادر اول از حق تعالی است، اما این عقل چون معلول است لازمه معلول، نقص وجودی است و چون ناقص است ماهیت از آن انتزاع می‌شود و ماهیتش متصف به امکان می‌شود، برای این که عقل اول هم وجود دارد و هم جهات دیگر از آن انتزاع می‌شود، شش جهت برای آن ذکر می‌کنند و می‌گویند: عقل اول، وجود دارد، وجوب بالغیر دارد، تعقل مبدئش را دارد، ماهیت دارد، امکان دارد، تعقل ذات خودش را دارد، از این شش جهت سه جهت را اشرف و سه جهت را أخس می‌نامند، موجودهای شریف و برتر، از جهات اشرف عقل، و موجودهای خسیس و دون‌تر که منشأ شرور هستند از جهات اخس آن به وجود می‌آید.

و بدین‌گونه کثرت و تعدد در عالم تبیین و تصحیح می‌شود، می‌گویند: از جهت وجودی عقل اول که کامل است عقل دوم موجود می‌شود و از آن جهت که ممکن است و ماهیت دارد فلک الأفلاک موجود می‌شود. فلک از باب این که جسم است، از روی جهت نقصش ایجاد می‌شود. (این یک فرضیه است).

بعد چون می‌خواستند نحوه پیدایش نه فلک را که رصد کرده بودند درست و تصحیح کنند به همین ترتیب آمدند و ده عقل قائل شده و گفتند: عقل فعال که در رتبه آخر عقول و عقل دهم است، از جهت امکان و ماهیتش هیولا را ایجاد کرده است؛ پس عقل فعال دو جهت دارد: از جهت وجودیش وجودهای صوری موجود می‌شود، و از جهت امکان ذاتیش هیولای اولی و ماده اولیه که مصحح و منشأ شرور است پیدا می‌شود.

پس منشأ هیولا، امکان عقل فعال است و این امکان، امکان ذاتی است که اصل امکان استعدادی است. از این رو گفتیم: امکان ذاتی کالأصل است برای امکان استعدادی.

توضیح متن:

«و الثاني: كون إمكان ذاتي له، أي للاستعدادي كالأصل من وجهين»  
و تفاوت دوّم این که: امکان ذاتی برای امکان استعدادی مثل اصل و ریشه است از دو جهت:

«أحدهما: أنّ الاستعدادي كأنه الذاتي مع زيادة اعتبار»  
جهت اوّل این که: امکان استعدادی مثل این که امکان ذاتی است با یک چیز اضافه‌ای، با اعتبار زائدی.

شیء باید اوّل ممکن ذاتی باشد، بعد که یک نحوه تحقق خارجی مادی پیدا کرد -نسبت به امری متناسب با خود- امکان استعدادی دارد.

«وثانيهما: أنّ الذاتي منشأ الاستعدادي»  
جهت دوّم این که: امکان ذاتی منشأ امکان استعدادی است، چرا؟  
«لأنّ الهيولى التي هي مصحّحة جهات الشرور أنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان الذاتي فيه»

به جهت این که هیولا یعنی همان که مادّة کلّ شیء، و استعداد برای همه چیز است، آن هیولایی که تصحیح کننده و منشأ پیدایش جهات شرّ در عالم ماده است، از عقل فعّال ناشی شده است به واسطه جهت امکان ذاتی که در عقل فعّال است، یعنی عقل فعّال از جهت وجودش چیزهای خوب، مثل صورت‌ها از آن صادر می‌شود و از جهت امکانش هیولایی که قوّه و استعداد است صادر می‌شود.

### فرق سوّم:

فرق سوّم این است که: در امکان استعدادی، مستعدّ له آن - یعنی: آن چیزی که ممکن است به امکان استعدادی، و می تواند پدید آید - یک چیز معینی است، مثلاً نطفه انسان، انسان می شود و مستعدّ له آن انسان است، هیچ وقت نطفه انسان اسب نمی شود، یعنی مسیر و آینده آن معلوم است، پس استعداد برای یک امر معلوم است؛ اما آن چیزی که مربوط و مضاف به امکان ذاتی است چنین نیست، وجود و عدم برای ماهیت ذاتاً امکان دارد و ماهیت نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، هیچ یک از آن دو ذاتاً برای ماهیت تعین ندارد، وجود یا عدم هر کدام بخواهد متعین بشود از ناحیه علت است، اگر علت وجود ماهیت، موجود باشد ماهیت موجود می شود و گرنه، ماهیت معدوم است.

### توضیح متن:

«و الثالث: أنّ مقویاً علیه، أي ما علیه القوّة والاستعداد عیناً فی الاستعدادی»

فرق سوّم این که: در امکان استعدادی آنچه قوّه و استعداد آن وجود دارد یعنی همان مستعدّ له، معین و مشخص است، مثلاً نطفه به طرف انسانیت می رود، یا هسته خرما به طرف درخت خرما می رود.

«لأنّه توجّه فی طریق خاصّ إلى کمال مخصوص کاستعداد النطفة الإنسانیة لصورتها»

برای این که امکان استعدادی توجّه ماده و موجود مستعدّ است در یک راه خاصی به طرف کمال مخصوصی، مثل استعداد نطفه انسانیت برای صورت انسانیت.

«بخلاف ما یضاف إليه الذاتی؛ لأنّه کلا الطرفين من الوجود و العدم و التعیّن ناشٍ من

قبل الفاعل»

به خلاف مضاف الیه امکان ذاتی؛ به جهت این که مضاف الیه و آنچه که امکان ذاتی مربوط به آن است دو طرف است که عبارت از وجود و عدم است و تعین هر یک از

وجود یا عدم برای ماهیت از ناحیه و طرف فاعل است.  
این ماهیت امکان دارد یعنی چه؟ یعنی می شود موجود باشد می شود معدوم باشد، نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است.

تعیّن وجود یا عدم، ناشی از علت و فاعل است، اگر علت و فاعل موجود باشد آن امر مناسبش که وجود است تحقق می یابد و گرنه معدوم است.

### فرق چهارم:

فرق چهارم این است که امکان استعدادی، زائل شدنی است، برای این که مبدّل به فعلیت می شود، مثلاً نطفه که استعداد انسانیت را داراست با پیدایش صورت انسانی و پدیدار شدن انسان، استعداد انسانیت از بین می رود و به فعلیت می رسد، یا چه بسا نطفه فاسد شود و استعداد آن نیز از بین برود، در هر دو صورت دیگر استعداد موجود نیست؛ اما امکان ذاتی قابل زوال نیست، حتی با وجود هم هست، مثلاً ماهیتی را که علت آن را موجود کرده، قبل از آن که موجود بشود امکان ذاتی داشت، یعنی ماهیت لابشرط از وجود و عدم بود، حالا هم که موجود شده با این که ضرورت به شرط علت پیدا کرده است اما نفس ماهیت الآن هم لابشرط از وجود و عدم است، همین حالا هم که موجود شده است اگر آن را تجزیه و تحلیل کنیم می گوئیم: این انسان موجود از حیث ماهیت و ذاتش و با قطع نظر از این که موجود است لابشرط از وجود و عدم است، هر چند از ناحیه علتش ضرورت وجود دارد؛ بنابراین، امکان ذاتی همیشه گریبان گیر ماهیت است حتی وقتی که ماهیت موجود بشود.

### توضیح متن:

«و الرابع: أنّ فيه، أي في الاستعدادي سوغ أن يزول الممكنا، أي عن الممكن»  
فرق چهارم این که: در امکان استعدادی، جواز این هست که امکان از ممکن برطرف بشود، یعنی مثلاً این نطفه که امکان انسانیت داشت دیگر امکان انسانیت



نداشته باشد. «أن يزول الممكناً» این در حقیقت از باب منصوب به نزع خافض است، مثل ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾، که «من قومه» بوده است، این «سوغ أن يزول الممكنا» هم «أن يزول عن الممكن» بوده است.

امکان استعدادی چگونه زائل می شود؟ می گوید:

«بحصول المستعدِّله، لأنَّ الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية»

با پیدایش مستعدِّله مثل انسانیت، قوه و استعداد زایل می شود، چون وقتی که فعلیت پیدا شد استعداد برطرف می شود.

«بخلاف الذاتی، فإنه لازم الماهية دائماً و يجتمع مع الغیرین كما مرّ»

به خلاف امکان ذاتی، برای این که امکان ذاتی دائماً لازمه ماهیت است و حتی با وجوب غیری و امتناع غیری هم می سازد، چنان که گذشت که: اگر علت وجود ماهیت موجود باشد، ماهیت ضرورت به شرط علت و وجوب بالغیر پیدا می کند و اگر علت وجود ماهیت موجود نباشد، ماهیت ضرورت عدم و امتناع بالغیر پیدا می کند، اما نفس ماهیت به خودی خود، امکان و لایشرطیش محفوظ است؛ لذا می گوید: «و يجتمع» یعنی این امکان ذاتی جمع می شود «مع الغیرین» یعنی با وجوب بالغیر و امتناع بالغیر.

**فرق پنجم:**

امکان استعدادی در حقیقت وصف شیء به حال متعلّق شیء است، یعنی قائم به محل شیء ممکن است، اما امکان ذاتی وصف شیء به حسب حال خودش است و موضوعش خود ماهیت است، مثلاً ماهیت انسان چون لایشرط از وجود و عدم است به آن می گوئیم: ممکن، پس امکان ذاتی وصف خود ماهیت است که موصوف به امکان است، اما امکان استعدادی در حقیقت وصف خود شیء موصوف به امکان نیست، بلکه یک نحوه اضافه به شیء موصوف به امکان دارد، چرا؟ برای این که ما گفتیم: نطفه که تهیو و آمادگی انسانیت دارد این تهیو به اعتبار این که وصف نطفه است اسم آن استعداد است و به اعتبار مستعدِّله یعنی انسان، امکان استعدادی است و گفته

می‌شود که: «الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة»، اما در حقیقت این امکان وصف خود انسانیت نیست، بلکه وصف نطفه است.

پس هر چند امکان استعدادی را صفت انسان می‌گیریم و به آن اضافه می‌کنیم اما در حقیقت این امکان، صفت انسانیت نیست چون انسانیت هنوز نیامده است، این امکان یک وصف خارجی برای نطفه‌ای است که در خارج موجود است؛ پس امکان استعدادی به حسب ظاهر وصف مستعدله است ولی واقعاً وصف به حال متعلق مستعدله است، یعنی وصف واقعاً مال نطفه است، و موصوف حقیقی امکان استعدادی نطفه است، منتها ظاهراً وصف انسانیت است.

موصوف حقیقی و محل امکان استعدادی هم چنان که قبلاً توضیح دادیم سه قسم است: یک وقت است که «محل» یک جوهری است که استعداد دارد یک صورت جوهری را بپذیرد، مثل این که نطفه استعداد دارد صورت علقه و مضغه را به خودش بگیرد، یک وقت است که «محل» موضوع برای عرض است، مثلاً سیب در حالی که سبز است، استعداد این را دارد که به حرکت تکاملی قرمز بشود، یک وقت «محل» به اعتبار موجودی مقارن است، مثل بدن انسان که مستعد است که روح انسانی به آن متعلق بشود، روح وقتی که به بدن تعلق گرفت، این تعلق حلول نیست، که روح در بدن حلول کرده باشد، بلکه در حقیقت روح یک موجودی است که مقارن و مرتبط با بدن می‌شود و بدن را تحت تدبیر خود اداره می‌کند.

هر سه قسم را اسمش را می‌گذاشتیم «محل» و «ماده» بالمعنی الأعم، چه ماده (به معنای خاص و در مقابل صورت) نسبت به صورت، چه موضوع نسبت به عرض، چه بدن نسبت به آن نفس و روحی که متعلق به آن است.

توضیح متن:

«و الخامس: أن هذا، أي الاستعدادي في محل الممكن أي في مادته بالمعنى الأعم»

فرق پنجم این‌که: امکان استعدادی در محل ممکن قرار گرفته است، یعنی در ماده به معنای اعم است، ممکن مثل آن انسانی که بعد می‌آید، محلش نطفه است، امکان استعدادی حقیقتاً صفت این نطفه و موجود در نطفه است.

«محل» معمولاً به موضوع عرض یا ماده نسبت به صورت می‌گویند، اما این‌جا «محل» که می‌گوییم، مرادمان معنای اعم است، اعم از این‌که ماده نسبت به صورت و یا موضوع نسبت به عرض، یا بدن نسبت به نفس مجرد باشد، لذا می‌گوید: «بالمعنی الأعم» به معنای اعم که سه قسم است:

«من محلّ الصور النوعية و الموضوع و المتعلّق»

محلّی که اعم است از محل صور، مثل نطفه‌ای که استعداد دارد صورت نوعیه علقه یا مضغه پیدا کند، یا موضوع نسبت به عرض، مثل این‌که سبب موضوع است برای این‌که بعد قرمزی پیدا کند، یا متعلّق، مثل بدن نسبت به نفس مجرد که تعلق به آن دارد.

چرا امکان استعدادی قائم به محل است؟ برای این‌که انسانیت هنوز نیامده و امکان استعدادی یک وصف وجودی است که موضوع موجود می‌خواهد، موضوع موجود همین نطفه است، پس آن صفت نطفه موجود است، و لذا می‌گوید:

«و إنّما كان قائماً بمحلّه»

این امکان استعدادی قائم به محل ممکن است نه به خود ممکن، چرا؟

«لأنّه المتّصف بالاستعداد و القرب و البعد حقيقة»

برای این‌که محل است که حقیقتاً متّصف به استعداد و قرب و بُعد می‌شود. (قرب و بعد را در فرق ششم می‌خوانیم).

سؤال: اگر چنین است پس چرا خود ممکن مثل انسان را متّصف به امکان می‌کنید و می‌گویید: «انسان ممکن است در نطفه موجود شود»؟ جواب می‌دهد که:

«و إنّما يوصف به الممكن لتعلّقه به و انتسابه إليه»

و به این امکان استعدادی خود آن ممکن که انسانیت آینده است متّصف می شود  
برای این که این استعداد یک نحوه انتساب و اضافه‌ای به انسانیت دارد، اما واقعاً  
صفت نطفه است.

«فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه»

پس امکان استعدادی، به وصف به حال متعلّق شبیه تر است. وصف خود انسانیت  
نیست صفت نطفه است که متعلّق به انسانیت است.

«و أمّا الذاتی فهو وصف الممكن بحسب حاله»

و اما امکان ذاتی، پس آن، وصف خود ماهیت ممکن است، به حسب حال خودش،  
که امکان دارد موجود بشود یا معدوم بشود.

**فرق ششم:**

فرق ششم این که: امکان استعدادی دارای مراتب شدید و ضعیف و قریب و بعید  
است، اما امکان ذاتی نه؛ زیرا امکان ذاتی یعنی ماهیت لاشروط از وجود و عدم است؛  
بنابراین در امکان ذاتی شدت و ضعف و قرب و بعد معنا ندارد؛ اما امکان استعدادی  
شدید و ضعیف و قریب و بعید دارد؛ زیرا امکان استعدادی یک صفت وجودی است،  
یک حالتی در این نطفه هست که به اعتبار آن حالت می‌گوییم: این نطفه استعداد  
انسانیت دارد که این استعداد نسبت به انسان قریب و شدید و بعید و ضعیف دارد،  
نطفه مستعدّ انسانیت است، علقه هم مستعدّ انسانیت است، مضغه نیز مستعدّ  
انسانیت است، اما استعداد نطفه برای انسانیت، اضعف و بعید و استعداد علقه برای  
آن، شدید و قریب و استعداد مضغه برای آن، اشدّ و اقرب است.

**توضیح متن:**

«و السادس: أنّ فيه شدّةً و ضعفاً أيقن»

و فرق ششم این که: در امکان استعدادی شدت و ضعف را یقین داشته باش،

یعنی یقین بکن که یک وقت شدید است و یک وقت ضعیف است، مثال می‌زند، می‌گوید:

«فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها و هو من استعداد المضغة و هكذا إلى استعداد البدن الكامل»

پس استعداد نطفه برای صورت انسانی اضعف است از استعداد علقه برای صورت انسانی، و باز استعداد علقه اضعف است از استعداد مضغه برای صورت انسانی و همچنین تا مرحله استعداد بدن کامل که شدیدترین استعداد است برای پذیرش صورت انسانی.

بعد می‌گوید: استعداد تام بعد از آن که امکان ذاتی باشد حاصل می‌شود، انسان امکان ذاتی دارد، یعنی به حسب ماهیت و ذات خود می‌شود موجود بشود یا معدوم بشود، اما صرف امکان ذاتی آن در تحققش کافی نیست، بلکه بعد از آن که یک شرایط و مقدماتی وجود داشته باشد، مثلاً زن و شوهری باشد و نطفه‌ای هم از آن‌ها منعقد و در رحم زن مستقر بشود امکان استعدادی پیدا می‌شود، بعد اگر مانعی در کار نباشد و شرایط آماده باشد این نطفه ترکیب یافته در یک مسیر خاصی از رحم مادرش ارتزاق می‌کند و شرایط تکامل در آن موجود می‌شود، آن وقت این امکان استعدادی، شدید و ضعیف و ناقص و تام دارد، تا برسد به فعلیت تام و تمام که انسانیت است. لذا می‌گوید:

«و إنما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الذاتي»

استعداد تام بعد از آن که اصل امکان ذاتی باشد حاصل می‌شود. چگونه امکان استعدادی حاصل می‌شود؟

«بحدوث بعض الأسباب و الشرائط و رفع بعض الموانع»

با پیدایش بعضی از اسباب و شرایط و بر طرف شدن بعضی از موانع. این کلمه «بحدوث» متعلق به «بحصل» است.

«و ینقطع استمراره إمّا بحصول الشيء بالفعل و إمّا بطریان بعض الموانع»  
این امکان استعدادی همچنان استمرار دارد و یک وقت پایان یافته و منقطع می شود و انقطاعش به یکی از دو چیز است: یا مستعدّله مثل انسان موجود بشود، یا این که مانعی پیش بیاید. «و ینقطع استمراره» استمرار امکان استعدادی که در مسیر حرکت به طرف مستعدّله مانند انسانیت می باشد، منقطع می شود، «إمّا بحصول الشيء بالفعل» یا به این که انسانیت مثلاً بالفعل محقق بشود «و إمّا بطریان بعض الموانع»، و یا مانعی عارض و پیدا بشود، مثل این که در اثر بیماری و فشار روحی، جنین سقط شود. تا این جا دو فریده از کتاب را خوانده ایم، در فریده اولی بحث درباره وجود و عدم بود، در فریده دوّم هم بحث درباره جهات و مواد ثلاث یعنی «وجوب» و «امکان» و «امتناع» بود.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين



## فهرست منابع

- ۱- ارشاد القلوب؛ حسن بن ابی حسن محمد دیلمی، تحقیق سید هاشم میلانی، تهران، دار الأسوه، ۱۳۷۵ ش.
- ۲- الاشارات و التنبيهات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، تحقیق مجتبی زارعی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- ۳- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار؛ علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۴- التعليقات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- تعليقه بر شرح منظومه؛ حکیم میرزا مهدی آشتیانی، به اهتمام مهدی محقق و جواد فلاطوری، تهران، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
- ۶- تفسیر القرآن الکریم؛ صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، تصحیح محمد خواجهوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
- ۷- تمهید القواعد؛ صائن الدین علی بن محمد التکره، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
- ۸- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه؛ صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۸۷ ق.
- ۹- درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومه؛ علامه حاج شیخ محمد تقی آملی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.



- ۱۰- شرح الاشارات و التنبیہات؛ مع الشرح للمحقق نصیر الدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی. شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، چاپ دوّم، ۳ جلد، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۱- شرح المقاصد؛ مسعود بن عمر بن عبدالله معروف بـ«سعد الدین تفتازانی» (۷۱۲-۷۹۳)، تحقیق عبدالرحمن عمیرة، چاپ اوّل، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ ش.
- ۱۲- شرح المنظومه؛ مولی هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)، تصحیح و تعلیق و تحقیق حسن حسن زاده آملی و مسعود طالبی، طهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
- ۱۳- الشفاء، الهیات؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
- ۱۴- علم الیقین؛ محمد بن مرتضی مولی محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱)، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۵- عوالی اللآلی العزیزية فی الاحادیث الدینیة؛ ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم احسائی (م: اوائل قرن دهم)، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۶- الفتوحات المکیة؛ محیی الدین بن عربی (م ۶۳۸)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- فرهنگ معین؛ دکتر محمد معین (۱۲۹۶-۱۳۵۰ ش)، چاپ هشتم، ۶ جلد، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۸- القیسات؛ سیّد محمد باقر بن شمس الدین محمد حسینی استرآبادی معروف بـ«میرداماد» (م ۱۰۴۱)، تحقیق دکتور مهدی محقق، چاپ دوّم، طهران، انتشارات و چاپ دانشگاه طهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۹- الکافی؛ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (م ۳۲۹)، تحقیق علی اکبر غفّاری، طهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۰- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ علامة حلّی جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر، تحقیق شیخ حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ ق.

- ۲۱- المباحث المشرقيه؛ فخرالدين رازی، قم، انتشارات بيدار، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۲- المبدأ و المعاد؛ صدرالمتألهين محمد بن ابراهيم شيرازی (م ۱۰۵۰)، انتشارات مصطفى، چاپ سنگی.
- ۲۳- مثنوی معنوی؛ جلال الدين مولوی، تصحيح نيكلسون، چاپ پنجم، تهران، انتشارات پژوهش، ۱۳۸۸ ش.
- ۲۴- مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع و الوجود؛ محمد بن حمزة بن محمد عثمانی الفناری (م ۸۳۴)، مع تعليقات ميرزا هاشم بن حسن بن محمد علی گيلانی اشكوری و حسن حسن زاده آملی، تهران، انتشارات فجر، چاپ سنگی، ۱۳۶۳ ش.
- ۲۵- مفاتيح الغيب؛ صدرالمتألهين محمد بن ابراهيم شيرازی (م ۱۰۵۰)، تصحيح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي ۱۳۶۳ ش.
- ۲۶- نهاية الحكمة؛ علامة سيد محمد حسين طباطبائی (۱۳۲۱-۱۴۰۲)، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۰ ق.

کتابهای منتشر شده فقیه و مرجع عالیقدر آیت‌الله العظمی منتظری رحمته الله علیه

● کتابهای فارسی:

- ۱- درسهایی از نهج البلاغه (۷ جلد)
- ۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام
- ۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو)
- ۴- اسلام دین فطرت
- ۵- موعود ادیان
- ۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد)  
جلد اول: دولت و حکومت  
جلد دوم: امامت و رهبری  
جلد سوم: قوای سه‌گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات  
جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات  
جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و اخلاق کارگزاران حکومت اسلامی  
جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی  
جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال  
جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست‌ها، فهارس
- ۷- رساله توضیح المسائل
- ۸- رساله استفتائات (۳ جلد)
- ۹- رساله حقوق
- ۱۰- پاسخ به پرسشهای دینی
- ۱۱- احکام پزشکی
- ۱۲- احکام و مناسک حج
- ۱۳- احکام عمره مفرده
- ۱۴- معارف و احکام نوجوان
- ۱۵- معارف و احکام بانوان

- ۱۶- استفتائات مسائل ضمان
- ۱۷- حکومت دینی و حقوق انسان
- ۱۸- مجازاتهای اسلامی و حقوق بشر
- ۱۹- مبانی نظری نبوت
- ۲۰- معجزه پیامبران
- ۲۱- هماورد خواهی قرآن
- ۲۲- سفیر حق و سفیر وحی
- ۲۳- جلوه‌های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت)
- ۲۴- فراز و فرود نفس (درس‌هایی از اخلاق- شرحی بر جامع السعادات)
- ۲۵- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت‌الله العظمی منتظری) (۲ جلد)
- ۲۶- کتاب خاطرات (۲ جلد)
- ۲۷- کتاب دیدگاهها (۳ جلد)
- ۲۸- انتقاد از خود (عبرت و وصیت)
- ۲۹- درس گفتار حکمت (شرح منظومه) (۲ جلد)
- ۳۰- مبانی مردم سالاری در اسلام (ترجمه کتاب نظام الحکم فی الاسلام)

● کتابهای عربی:

- ۳۱- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (۴ جلد)
- ۳۲- کتاب الزکاة (۴ جلد)
- ۳۳- دراسات في المكاسب المحرمة (۳ جلد)
- ۳۴- نهاية الأصول
- ۳۵- محاضرات في الاصول
- ۳۶- نظام الحکم في الإسلام
- ۳۷- البدر الزاهر (في صلاة الجمعة والمسافر)

- ٣٨- كتاب الصلاة  
٣٩- كتاب الصوم  
٤٠- كتاب الحدود  
٤١- كتاب الخمس  
٤٢- كتاب الإجارة والغصب والوصية  
٤٣- التعليقة على العروة الوثقى  
٤٤- الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليه السلام  
٤٥- مناسك الحج والعمرة  
٤٦- مجمع الفوائد  
٤٧- من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين)  
٤٨- الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال)  
٤٩- منية الطالب (في حكم اللحية والشارب)  
٥٠- رسالة مفتوحة (رداً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم)  
٥١- موعود الأديان  
٥٢- الإسلام دين الفطرة  
٥٣- نظام الحكم الديني و حقوق الإنسان  
٥٤- رسالة الحقوق في الإسلام





# درس گفتار حکمت



فقیه حکیم  
حضرت آیت‌الله العظمی منتظری  
رضی‌الله‌عنه



# درس گفتار حکمت



حضرت آیت‌الله العظمی منتظری  
فقیه حکیم  
رضی‌الله‌عنه



آیت‌الله العظمی منتظری (رحمة الله عليه) علاوه بر این که از منابع نقلی دین در فهم و تفهیم رسالت دینی استفاده شایان می‌نمود و خود در علوم نقلی و به ویژه علم فقه، فقهی تحریر، متصلب و متصرف بود، از سرچشمه عقلی و به خصوص فلسفه اولی و قواعد آن، استمداد شایسته می‌کرد و خود از مدرّسان برجسته فلسفه مّشاء و حکمت متعالیه بود، و در این رابطه «شرح اشارات» خواجه طوسی و «الهیات شفا»ی شیخ الرئیس و نیز «شرح منظومه» حکیم سبزواری و «اسفار» صدرالمتهین (قدس سره) را تدریس نموده بودند؛ همواره نیز به طلاب و شاگردان و دوستان اندیشمند خود بر تعلّم و تعلیم فلسفه، هرچند به انگیزه آموزش بهترین ابزار برای گفتگوی علمی فراگیر، سفارش اکید می‌نمودند.



ISBN: 978-964-7362-29-0



9 789647 362290

Amontazeri.com