

جلسۀ بیست و نهم، بخش اول: استناد مفاهیم مشکک به وجود

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمینَ

و الصلاةُ علیٰ خیرة اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعینَ

# عدم تشکیک در ماهیات

و المشاؤون إذا قالوا: «إنّ العقل مثلًا متقدم بالطبع علَی الهیولیٰ، و کلٌّ من الهیولیٰ و الصورة متقدّم بالطبع أو بالعلّیة علَی الجسم» فلیس مرادهم من هذا أنّ ماهیة شیء من تلک الأمور متقدمة علیٰ ماهیة الآخر.

 صحبت به اینجا رسید که وجود برحسب تعین خارجی خودش بر بعضی از انواع، اقسام، اصناف و بعضی از مصادیقش تقدم یا تأخر پیدا می‌کند، و هر وجودی در هر مرتبه‌ای محفوف به یک‌سری از علل است که آن علل او را در آن رتبۀ طولی و در آن رتبۀ عرضی قرار می‌دهند. در اینجا است که ما می‌توانیم از وجود، وجوب را انتزاع کنیم و از وجوب، وجود را انتزاع کنیم؛ چون از نقطه‌نظر سلسلۀ علیت، تأخر معلول از علت، تأخر زمانی نیست و انفکاک معلول از علت مستحیل است، و علیٰ‌هذا هر تعین وجودی در هر رتبه و مرتبه‌ای متأخر از یک‌سری از شرایط و عللی است که آن وجود را احاطه کرده و در همان رتبۀ معین قرار داده است.

 ولی در بعضی عبارات، ممکن است این‌طور دیده بشود که می‌گویند: ماهیت این شیء مقدم بر ماهیت آن شیء است؛ مثلاً ماهیت ابوت مقدم بر ماهیت بنوت است، ماهیت عقل مقدم بر ماهیت هیولا و صورت و جسم است، ماهیت هیولا و صورت مقدم بر جسم است. اینها چه معنایی دارند؟! درحالی‌که ما می‌دانیم که یک ماهیت هیچ‌وقت بر ماهیت دیگر مقدم نخواهد شد؛ چون ماهیت امری عدمی است و حدود وجود است و از خود نمودی ندارد تا اینکه مقدم باشد و یا مؤخر باشد. منظور در اینجا وجود ماهیت است، نه خود ماهیت من حیث هی.

# تقدم و تأخر باواسطه و بلاواسطه

 به‌طورکلی تقدم و تأخر در دو نقطه و در دو موضع قرار می‌گیرد:

 موضع اوّل آنجایی است که تقدم و تأخر به معنای متقدم و متأخر باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، «ما فیه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» شیء واحد باشد. به‌عنوان‌مثال در «زمان» که می‌گوییم: «زمان دیروز، زمان امروز، زمان فردا»، هم آنچه مقدم است زمان است و هم آنچه وسیلۀ تقدم و تأخر است زمان است.

 اما موضع دوم آنجایی است که مثلاً ما می‌گوییم: «زید به‌واسطۀ علمی که دارد مقدم بر عمرو است» و این علم موجب تقدم زید بر عمرو شده است، پس علم «ما فیه التقدم و التأخر» است؛ یعنی اگر علم بیشتری داشته باشد طبعاً چون دارای فضیلت و شرف بیشتری است، بر آن کسی که علم کمتر و ضعیف‌تری دارد تقدم دارد، اما این علم است که موجب می‌شود در اینجا زید مقدم بر عمرو شود؛ لذا «ما فیه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» را ما دو چیز می‌بینیم: «ما به» زید است و «ما فیه» همان علم است. یا به‌عنوان‌مثال ابوت بر بنوت «ما به التقدم و التأخر» است، اما این ابوت و بنوت به‌واسطۀ «وجود» است که متقدم و متأخر شده‌اند، و اگر وجود أب جلوتر نبود، اسم أب را مقدم نمی‌گذاشتیم و اگر وجود ابن مؤخر نبود، اسم ابن را متأخر، اطلاق نمی‌کردیم.

 ولی در مورد زمان این‌طور نیست و ما در مورد زمان می‌بینیم که تقدم و تأخر، نفس آن زمان است؛ یعنی «ما فیه التقدم و ما فیه التأخر» خود زمان است که موجب تقدم و تأخر زمان شده است و همین‌طور آنچه به آن تقدم و تأخر تعلق می‌گیرد باز خود زمان است، یعنی امروز و دیروز و فردا خود زمان است؛ یعنی هم «فیه التقدم و التأخر» است و هم «به التقدم و التأخر» است.

 اما در مانحن‌فیه که می‌گویند: «ماهیت عقل مقدم بر ماهیت هیولا و صورت و جسم است، و هیولا و صورت مقدم بر جسم هستند»، به‌معنای این نیست که ماهیت صورت مقدم بر جسم است یا ماهیت عقل مقدم بر جسم و صورت و هیولا و... است، بلکه وجود اینها مقدم است؛ چون تقدم و تأخر در ماهیت معنا ندارد، بلکه چون وجود یکی علت برای دیگری است بنابراین یا تقدم و تأخر طبعی دارد یا تقدم و تأخر علّی دارد.

تلمیذ: قضایایی داریم که در آنها ماهیت نسبت به وجود مقدم یا مؤخر است؛ پس اینکه ماهیت مقدم بر وجود است معنایش این می‌شود که وجود مقدم بر وجود است؟!

 استاد: ماهیت غیر از وجود است، ولی ما نمی‌گوییم که ماهیت مقدم بر وجود است، بلکه آنها می‌گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم است. تقدم و تأخر ماهیت، تقدم و تأخر خارجی نیست، بلکه تقدم و تأخر ذهنی است؛ یعنی ذهن برای وجود یک وعاء قرار می‌دهد و برای ماهیت هم یک وعاء قرار می‌دهد، و تا آن وجود نباشد ماهیت وجود خارجی پیدا نمی‌کند.

تلمیذ: پس معلوم است که آنها ماهیت را غیر از وجود می‌گیرند، اما اینجا این‌طور نیست!

 استاد: نه‌خیر، در اینجا هم همین‌طور است! آنها می‌گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم یا مؤخر است؛ ولی نه‌اینکه خودش مقدم یا مؤخر است، بلکه «ما فیه التقدم و التأخر» در ماهیت، وجود است. این ماهیت «بها التقدم و التأخر» است، ولی این ماهیت به‌واسطۀ اکسیر وجود مقدم شده است، وإلاّ خود ماهیت عدم است و عدم محض که مقدمیت و مؤخریت ندارد.

# شمول سعی وجود

 مطلب دیگری که ایشان مطرح می‌فرمایند این است که وجود، عموم جنسی ندارد؛ به‌عبارت‌دیگر، وجود مافوق مقوله است و شمول وجود، شمول جنسی نیست، بلکه شمول سعی است. به‌طورکلی جنس و نوع و فصل از اقسام جوهر هستند و ماهیت هستند؛ درحالتی‌که وجود، ماهیت نیست، بلکه وجود به ماهیت، وجود می‌بخشد و وجود، در خارج به ماهیت تحقق می‌بخشد، پس چطور ممکن است که خود وجود، جنس باشد درحالی‌که وجود، در خارج به جنس تحقق می‌بخشد؟! اگر وجود نباشد حیوانی در خارج نیست!

 از باب تقریب به ذهن می‌گوییم مثلاً اگر نجاری نباشد چوب‌هایی که در خارج هستند بلا استفاده می‌شوند؛ چون نجار است که این چوب‌ها را به وزان خاصی می‌تراشد و بعد آنها را با یک ترکیب خاص به شکل صندلی یا سریر یا منبر درمی‌آورد. شما اگر صد هزار چوب را روی هم انباشته کنید این چوب‌ها فقط نمایی دارند ولی خاصیتی ندارند. آن‌وقت ما نمی‌توانیم بگوییم حالا که نجار این چوب‌ها را به سریر یا منبر تبدیل کرده است بنابراین نجار، جنس برای منبر یا فصل برای منبر یا نوع و صنف و مصداق برای منبر و سریر است! نجار یک علت فاعلی است و آن علت فاعلی اصلاً نه ربطی به جنس و نوع و فصل دارد و نه ربطی به اصل و حقیقت چوب دارد، بلکه فقط یک علت فاعلی و علت معدّه است که اینها را با یکدیگر ترکیب می‌کند.

 وجود هم همین‌طور است، یعنی وجود، جنس برای موجودات نیست؛ چون موجود عبارت است از هیولا و صورتی که عبارت‌اند از جنس و فصل، و جنس و فصل حدود برای وجود هستند، و عارض و حمل بر وجود می‌شوند و وجود، در خارج به اینها تعین می‌دهد، پس خود وجود نمی‌تواند جنس اینها باشد. علاوه‌بر این اگر وجود، جنس باشد پس در تعین خارجی نیاز به فصل دارد، چون جنسِ تنها تعین خارجی ندارد و عینیّت خارجی پیدا نمی‌کند إلاّ بفصله الممیز. علاوه‌بر این اگر وجود، جنس باشد بنابراین باید بگوییم که باری‌تعالیٰ هم احتیاج به فصل ممیز دارد، و وقتی که این‌طور شد، این ترکیب است و ترکیب موجب علت و نیاز است و نیاز، ایجابِ سبب غیر و علتِ غیر می‌کند.

# استناد همۀ تقدم و تأخرها به وجود

و المشاؤون إذا قالوا إنّ العقل مثلًا متقدم بالطبع علَی الهیولیٰ، و کلّ من الهیولیٰ و الصورة متقدم بالطبع أو بالعلیة علَی الجسم؛

«وقتی که مشائین فرمودند که عقل تقدم طبعی بر هیولا دارد، و هرکدام از هیولا (ماده) و صورت، تقدم به طبع یا به علیت بر جسم دارند،»

چون به‌واسطۀ هیولا و صورت است که جسم در خارج پیدا می‌شود، و همۀ اینها مقهور ارادۀ عقل هستند، یعنی عقل است که علت هیولا می‌شود، و هیولا و صورت علت جسم می‌شوند. به‌واسطۀ عقل است که هیولا و صورت در خارج تحقق و تعین پیدا می‌کنند، یعنی اگر عقل و قوای عاقله نباشند، بنابر سلسلۀ طولیه‌ای که عرض شد، وجوداتی هم که منبعث از آنها هستند در خارج پیدا نخواهند شد. پس هرکدام از اینها تقدم طبعی یا تقدم علّی بر جسم دارند و فرقی نمی‌کند که تقدم طبعی باشد یا تقدم علّی.

 اما شما گفتید که ماهیات تقدم و تأخر نمی‌پذیرند؛ درحالی‌که در اینجا ماهیات را متقدم و متأخر کردید!

فلیس مرادهم من هذا أنّ ماهیة شیء من تلک الأمور متقدمة علیٰ ماهیة الآخر و حمل الجوهر علَی الجسم و جزئَیه بتقدم و تأخر، بل المقصود أنّ وجود ذلک متقدم علیٰ وجود هذا.

«پس مراد آنها این نیست که ماهیتِ هرکدام از این امور متقدم بر ماهیت دیگری است، و حمل جوهر بر جسم و دو جزئش که هیولا و صورت‌اند، به تقدم و تأخر است؛ بلکه مقصودشان این است که وجود عقل، وجود هیولا و صورت را ایجاب می‌کند، و وجود هیولا و صورت، وجود جسم را ایجاب می‌کند،»

یعنی تا صورت نباشد جسم هم نیست؛ چون شما هر جسمی را درنظر بگیرید، آن جسم از یک ماده و یک صورت تشکیل شده است، یعنی این‌طور نیست که اول جسمیت بیاید و بعد صورت پیدا کند، بلکه صورت و هیولا هردو موجب جسم هستند.

«بنابراین وجود اینها بر دیگری تقدم طبعی دارد (نه صرف ماهیاتشان، چون ماهیات اعدام هستند و اعدام تقدم و تأخر نمی‌پذیرند).»

# تبیین تقدم طبعی

 در اینجا تقدم طبعی و تقدم علّی یکی است؛ یعنی نمی‌خواهیم بگوییم که وقتی هیولا و صورت پیدا شدند یک سال بعد جسم پیدا می‌شود، بلکه حتی به طرفةالعینی هم با همدیگر فاصله ندارند و اصلاً وجود آن عین وجود این است؛ ولی ذهن در مقام تقدم و تأخر، وقتی که این را نسبت به آن می‌سنجد، یکی را علت می‌کند و از نقطه‌نظر وجود بر دیگری تقدم می‌دهد.

 به‌عنوان‌مثال شما وقتی که در را با یک کلید باز می‌کنید قطعاً عقل می‌گوید که حرکت دست شما است که حرکت مفتاح را به‌وجود آورده است و تا دست شما حرکت نکند مفتاح حرکت نمی‌کند و تا مفتاح حرکت نکند قفل باز نمی‌شود. این‌طور نیست که شما دستتان را تکان بدهید و یک ساعت دیگر کلید تکان بخورد، بلکه حرکت دست شما عین حرکت مفتاح است، یعنی برای آن اصلاً نمی‌توان «دو» تصور کرد! یا به‌عنوان‌مثال وقتی که در ماشین نشسته‌اید و حرکت می‌کنید قطعاً وقتی که ماشین در دست‌انداز می‌افتد شما هم حرکت می‌کنید؛ یا مثلاً وقتی که در ماشین نشسته‌اید و از این نقطه به آن نقطه می‌روید، آیا احساس می‌کنید که از این نقطه به آن نقطه رفته‌اید، یا ماشین حرکت کرده است ولی شما هنوز سرجایتان هستید؟! شما دارید با ماشین می‌روید! آیا شما که با ماشین حرکت می‌کنید، حرکت ماشین علت حرکت شما است، یا اینکه اینها با یکدیگر فرق می‌کنند و ماشین برای خودش حرکت می‌کند و شما هم برای خودتان حرکت می‌کنید؟! یک حرکت است ولی حرکت آن، علت حرکت شما است، نه‌اینکه دو حرکت باشد، بلکه حتی طرفةالعینی هم بین اینها فاصله نیست!

\*\*\* همین‌طور هیولا و صورت، هر دوی اینها جسم را اقتضا می‌کنند؛ یعنی در هرجا که هیولا و صورت باشد جسم هم هست، اما ممکن است هیولا باشد ولی صورت نباشد. من‌باب‌مثال این فرش هم هیولا دارد و هم صورت دارد، و حالا که هیولا و صورت هست پس این فرش هم هست؛ اما این فرش برای تبدیل شدن به خاکستر، ماده و هیولا را دارد ولی صورتش را ندارد، بنابراین این فرش باید با صورتی که بعداً بر آن عارض می‌شود با همدیگر جمع شوند، یعنی صورت ناریه با این ماهیت و هیولا جمع شود. هیولا همان چیزی است که در تمام این صور به‌نحو استعداد موجود است، نه به‌نحو فعلیت، چون فعلیتش فرش است. ما فرشیت را نمی‌خواهیم، بلکه چیز دیگری می‌خواهیم که هم به‌صورت فرش دربیاید و هم به‌صورت خاک دربیاید و هم به‌صورت لحم دربیاید و هم به‌صورت عظم دربیاید. اسم آن را هیولا می‌گذاریم که در همۀ این مراحل هست. گفت: «هر لحظه به شکلی بت عیّار برآمد»[[1]](#footnote-1) امروز به‌صورت فرش درآمده است و فردا ممکن است همین هیولا به‌صورت تراب بشود، پس‌فردا همین به‌صورت ناریه باشد، آن روز دیگر به‌صورت... و هلم‌ّجریٰ. آن‌وقت وقتی که آن‌صورت ضمیمۀ آن هیولا می‌شود، آن هیولا و آن‌صورت یک نوع خاص از وجود را تشکیل می‌دهند. این تقدم طبعی است.

# دو صورت تقدم و تأخر در کلام مؤلف

و بیان ذلک أنّ التقدم و التأخر فی معنیً ما یتصور علیٰ وجهین:

«بیان این‌نحوۀ تقدم و تأخر که تقدم و تأخر وجودی است، به این است که تقدم و تأخر در یک مفهوم بر دو وجه تصور می‌شود:»

أحدهما أن یکون بنفس ذلک المعنی حتیٰ یکون «ما فیه التقدم» و «ما به التقدم» شیئًا واحداً، کتقدم أجزاء الزمان بعضها علیٰ بعض.

«وجه اوّل اینکه تقدم و تأخر به خود همین معنای متقدم و متأخر باشد، تا اینکه ما به التقدم (علت تقدم) و ما فیه التقدم (شیء متقدم) یک چیز باشد، مثل تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر.»

یعنی خود زمان است که تقدم در آن هست و خود زمان «ما به التقدم» است؛ مثلاً وقتی دیروز را بر امروز مقدم می‌کنیم، دیروز چیزی غیر از زمان نیست، بلکه همان زمان است و ما اسمش را دیروز گذاشته‌ایم، و امروز هم چیزی غیر از زمان نیست و ما اسمش را امروز گذاشته‌ایم. اسامی متفاوت دیروز و امروز و فردا، چیزی غیر از زمان نیست؛ منتها به‌لحاظ انقضائش نسبت به خودمان اسمش را «دیروز» می‌گذاریم، یعنی «د» و «ی» و «ر» و «و» و «ز»؛ و به‌لحاظ اینکه خودمان الآن در آن هستیم اسمش را «امروز» می‌گذاریم، یعنی «د» و «ی» را از آن برمی‌داریم و اول آن یک «ا» و «م» می‌آوریم و دیروز تبدیل به امروز می‌شود؛ و «فردا» اصلاً «ز» و «م» ندارد و اصلاً چیز دیگری است، یعنی «ف» و «ر» و «د» و «ا» دارد؛ بعد «پس‌فردا» می‌شود و همین‌طور بقیۀ اسامی. این اسامی مختلف باعث نشده است که در اینجا چیز دیگری غیر از زمان به‌وجود بیاید، بلکه همه‌اش زمان است، یعنی هم «دیروز» زمان است و هم «امروز» زمان است و هم «فردا» زمان است. پس این اسامی مختلف به‌خاطر انقضاء و انتظار و فعلیت زمان نسبت به ما است؛ یعنی ما این اسامی را وضع کرده‌ایم و همۀ اینها اعتباری است، درحالی‌که همۀ اینها شیء واحد هستند و تقدم و تأخری ندارند.

فإنّ القبلیات و البعدیات فیها بنفس هویّاتها المتجددة المتقضّیة (المقتضیة) لذاتها ـ لا بأمرٍ آخر ـ عارضٍ لها، کما ستعلم فی مستأنف الکتاب إن‌شاءاللَه.

«قبلیات و بعدیات در اجزاء زمان به نفس همان وجودات متجددۀ خارجی هستند که تقضّی دارند و می‌گذرند (یا اینکه مقتضی ذات خود زمان هستند و خود زمان اقتضای این اجزاء را دارد) ولی نه به‌واسطۀ امر دیگری که عارض بر اجزاء زمان می‌شود؛ همان‌طور که به‌زودی در همین کتاب خواهی دانست إن‌شاءاللَه.»

البته در بحث زمان إن‌شاءاللَه خواهد آمد که آیا زمان مقولۀ واقعی است یا اضافه است؟ و اینکه آیا داخل در مقولات است و یا اعتبار عقلی است؟ و آیا می‌توانیم بگوییم که زمان چیزی مثل کیف و کم است یا اینکه یک امر اعتباری است؟ و همین‌طور در مورد مکان هم قضیّه همین‌طور است.

و الآخر أن لا یکون بنفس ذلک المعنی بل بواسطة معنیً آخر فیفترق فی ذلک «ما فیه التقدم» عن «ما به التقدم»، کتقدم الإنسان الذی هو الأب علَی الإنسان الذی هو الابن، لا فی معنی الانسانیة المقول علیهما بالتساوی، بل فی معنیً آخر، هو الوجود أو الزمان، فما فیه التقدم و التأخر فیهما هو الوجود أو الزمان، و ما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوّة و البنوّة.

«موضع دوم از تقدم و تأخر، تقدم و تأخر به وجود است. در اینجا تقدم و تأخر به خود همان معنای متقدم و متأخر نیست، بلکه به‌واسطۀ معنای دیگری است. (یعنی یک ”ما فیه التقدم و التأخر“ لازم است.) در اینجا دیگر ”ما فیه التقدم“ با ”ما به التقدم“ فرق می‌کند، مثل تقدم انسانی که أب است بر انسانی که ابن است، که تقدم و تأخرشان در انسانیت نیست، چون هردو انسان هستند و در معنای انسانیت که بر هردو حمل می‌شود یکسان‌اند.»

البته شاید به او «ابن» بگویند و اگر از پدرش جلوتر بیفتد، انسان‌تر از پدرش خواهد شد.

البته «انسان‌تر» معنا ندارد، چون نمی‌توانیم بگوییم که انسانیت کم و انسانیت زیاد؛ بلکه انسان، انسان است، یعنی حیوان و ناطق است، پس دراین‌صورت فرقی بین صالح و طالح، بین فاسق و آدم اهل قسط نیست، همۀ اینها یکی هستند و حیوانیت و ناطقیت دارند.

«بلکه این تقدم و تأخر در معنای دیگری هست که عبارت از «وجود» یا «زمان» است. آن که تقدم و تأخر در او هست، یا وجود است یا زمان؛ و آن که تقدم و تأخر به‌واسطۀ او است، خصوص ابوت و بنوت است.»

در اینجا فرقی نمی‌کند که بگوییم که وجود أب مقدم بر ابن است یا بگوییم که زمانش مقدم است؛ چون بالأخره برگشت زمان هم به وجود است، یعنی تا أب به‌وجود نیاید، زمان بر او تسری پیدا نمی‌کند.

فکما أنّ تقدم بعض الأجسام علیٰ بعض لا فی الجسمیة بل فی الوجود؛ «همان‌طوری‌که تقدم بعضی از اجسام بر بعضی در جسمیت نیست، بلکه در وجود است،»

 من‌باب‌مثال این کتاب بر آن دفتر تقدم در وجود دارد، نه تقدم در جسمیت؛ چون آن برای خودش جسم است و این هم برای خودش جسم است و هردو جسم‌اند، پس معنا ندارد که در جسمیت، این مقدم بر آن بشود. یا من‌باب‌مثال وجود پدر مقدم بر وجود پسر و بر وجود نوه و نتیجه است. این تقدم‌ها، تقدم در جسم نیستند، بلکه تقدم در وجود هستند؛ چون او جسمش برای خودش است و به این مربوط نیست، و این هم جسمش برای خودش است و به او مربوط نیست.

کذلک إذا قیل: إنّ العلة متقدمة علَی المعلول فمعناه أنّ وجودها متقدم علیٰ وجوده، و کذلک تقدم الاثنین علَی الأربعة و أمثالها. فإن لم یعتبر وجود لم یکن تقدم و لا تأخر. فالتقدم و التأخر و الکمال و النقص و القوّة و الضعف فی الوجودات بنفس هویاتها، لا بأمر آخر، و فی الأشیاء و الماهیات بنفس وجوداتها، لا بأنفسها.

«هم‌چنین اگر گفته شود که علت مقدم بر معلول است، معنایش این است که وجود علت مقدم بر وجود معلول است (نه نفس علّیت و معلولیت و نه ماهیت علت و ماهیت معلول)؛ و همین‌طور تقدم دو بر چهار، به تقدم نفس وجود دو بر چهار است (نه به ماهیت دو و چهار). پس اگر اعتبار وجود نباشد تقدم و تأخری هم نخواهد بود؛ پس تقدم و تأخر و کمال و نقص و قوه و ضعف در همۀ وجودها به نفس اعیان آنها و به نفس وجودات آنها است، نه به‌واسطۀ یک امر دیگر؛ پس تقدم و تأخر به وجود آنها برمی‌گردد، نه به ماهیات آنها. و در اشیاء (یعنی در وجودات) خود آنها هستند؛ اما در اشیاء و ماهیات، تقدم و تأخر به نفس وجودات آنها است، نه به ماهیاتشان.»

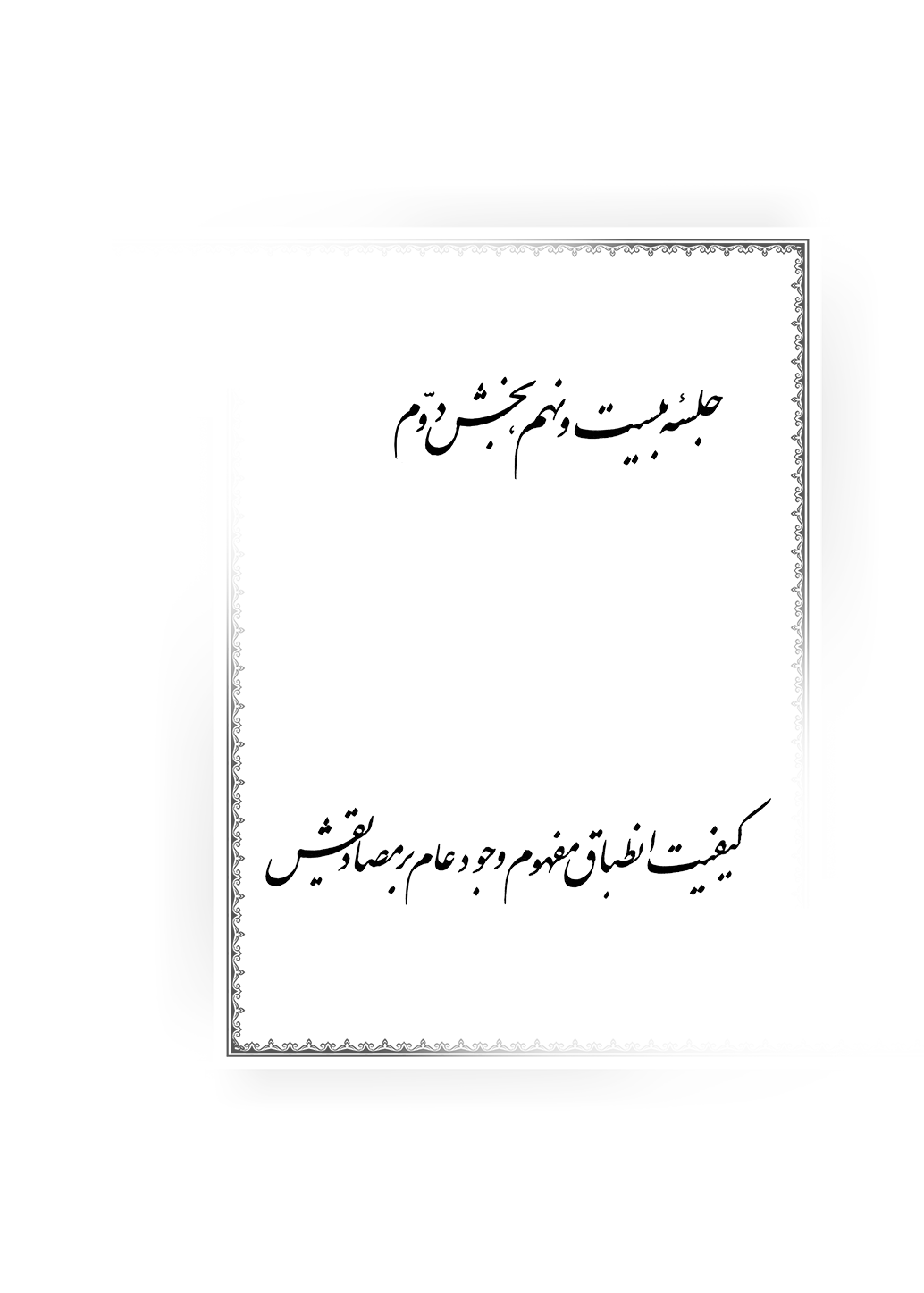
 یک‌وقت می‌گوییم: وجود زید مقدم بر وجود عمرو است و خود تقدم و تأخر را بر وجود زید حمل می‌کنیم، نه بر زید؛ در اینجا خود تقدم و تأخر به نفس وجود برمی‌گردد. پس کاری به خود زید نداریم، الآن در اینجا موضوع ما وجود زید شده است، محمول هم تقدم و تأخر شده است، یعنی وجودُ زید متأخر عن وجود عمرو، و وجودُ بکر متقدم علیٰ وجود زید. تقدم و تأخر بر نفس وجود زید حمل شده است؛ پس در اینجا دیگر مشکلی نداریم و مسئله حل‌شده است، چون در اینجا خود وجود هم «ما به التقدم» است و هم «ما فیه التقدم» است، پس «ما به التقدم» و «ما فیه التقدم» در اینجا یکی شده است.

 اما اگر «وجود» را برداشتیم و این تقدم و تأخر را به ماهیات نسبت دادیم و گفتیم که زید مقدم بر عمرو است، در اینجا «ما فیه التقدم» و «ما به التقدم» دیگر فرق می‌کنند؛ «ما فیه التقدم» وجود زید است و «ما به التقدم» هم همین ماهیت است. پس این مسئله وابسته به این است که ما چطور اینها را بر دیگری حمل کنیم.

وسیأتی لک زیادة إیضاح فی هذا الباب عند مباحث التشکیک فی هذا الکتاب، و قد استوضح هٰهنا إنّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام یُحمل علَی الموجودات بالتفاوت ـ لا بالتواطؤ ـ مطلقًا.

«و به‌زودی برای شما توضیح بیشتری در همین باب از این کتاب در مباحث تشکیک خواهد آمد، و در اینجا روشن شد که وجود به‌حسب مفهوم، یک امر عامی است که بر موجودات به تشکیک حمل می‌شود، نه به تواطؤ.»

چون خود موجودات حصص مختلفه‌ای دارند که به‌واسطۀ آن حصص، قبلیت، بعدیت، شدت، ضعف، اوّلیت، اولویت، تقدم و تأخر برای افراد پیدا می‌شود.



جلسۀ بیست و نهم، بخش دوم: کیفیت انطباق مفهوم وجود عام بر مصادیقش

‌

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

# اعتبار عقلی بودن مفهوم وجود عام

فصل (٣)

فی أنّ الوجود العامّ البدیهی إعتبار عقلی غیر مقوّم لأفراده؛ «مطلب دیگر اینکه وجود عامّ بدیهی، اعتبار عقلی است و مقوم افرادش نیست.»

 همین وجودی که ما به همۀ ماهیات نسبت می‌دهیم جنس نیست، بلکه فقط شمول دارد، و این شمول موجب جنس شدن نمی‌شود؛ چون خیلی از چیزها شمول و سعه دارند، ولی آیا هر چیزی که اتساع و سعه پیدا کند اسمش جنس است؟! بنابراین شمول و سعۀ یک شیء موجب نمی‌شود که انسان اسم جنس یا اسم نوع را بر آن بگذارد، بلکه مهم این است که از چه مقوله‌ای باشد؛ آیا از مقولۀ ماهیات است و جنس و فصل دارد، یا از مافوق ماهیات است و عارض بر ماهیات می‌شود؟

# استدلال مؤلف بر جنس نبودن وجود برای مصادیقش

بیان ذلک: أنّ کلّ ما یرتسم بکنهه فی الأذهان من الحقائق الخارجیة یجب أن تکون ماهیته محفوظة مع تبدل نحو الوجود، و الوجود لمّا کانت حقیقته أنّه فی الأعیان، و کلّ ما کانت حقیقته أنّه فی الأعیان فیمتنع أن یکون فی الأذهان وإلّا لزم انقلاب الحقیقة عمّا کانت بحسب نفسها، فالوجود یمتنع أن یحصل حقیقته فی ذهن من الأذهان.

«هر چیزی که به کنه و حقیقتش (نه به وجود خارجی‌اش، بلکه به ماهیتش؛ چون مغز انسان نمی‌تواند یک شیء خارجی مثل کوه را در خودش جای دهد) در اذهان ارتسام پیدا کند واجب است که ماهیتش (در ذهن و خارج) محفوظ باشد ولی نحوۀ وجودش متبدل شده باشد؛ و چون حقیقت وجود این است که در اعیان خارجی باشد و هر چیزی که حقیقت و واقعیتش این است که در اعیان باشد، ممتنع است که در ذهن باشد، وإلاّ انقلاب حقیقت لازم می‌آید از آن چیزی که به‌حسب خودش و به‌حسب وجودش بوده است؛ پس حقیقت وجود خارجی نمی‌تواند در ذهنی از اذهان تحقق پیدا کند.»

 منظور از «حقیقته» یعنی حقیقت خارجی آن، نه حقیقت به‌تمام‌معنا؛ والاّ خود همان وجود ذهنی هم وجود است، نه عدم؛ مثلاً وجود عینی این ضبط‌صوت به‌لحاظ وزن و به‌لحاظ کیف و به‌لحاظ ثقلش داخل سر بنده نمی‌رود، و اگر برود دیگر از سر بنده خبری نیست، چون چیزهای دیگری سر ما را پر کرده است! گفت:

الحق در مغز سرکار \*\*\* گچ خوابیده یک خروار!

فکلّ مَا یرتسم من الوجود فی النفس و یعرض له الکلیة و العموم فهو لیس حقیقة الوجود، بل وجهًا من وجوهه و حیثیةً من حیثیاته و عنوانًا من عناوینه.

«هر چیزی از وجود که در نفس ارتسام پیدا کند و کلّیت و عموم بر آن عارض شود، این حقیقت وجود نیست، بلکه وجهی از وجوه وجود و حیثیتی از حیثیات وجود و عنوانی از عناوین وجود است (و حدّی از حدود وجود و صورتی از صور وجود و تعینی از تعینات وجود است).»

یعنی وقتی ما می‌گوییم: «وجود ذهنی» و «وجود تصوری» و «وجود ماهوی»، اینها عناوینی هستند که برای وجود أخذ می‌کنیم، ولی خود حقیقت وجود خارجی داخل در ذهن انسان نمی‌شود. البته این مسئله جای تأمل و دقت دارد و إن‌شاءاللَه عرض می‌کنیم.

فلیس عموم مَا ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة إلَی الوجودات عمومَ معنَی الجنس، بل عموم أمرٍ لازم إعتباریٍ إنتزاعی کالشیئیة للأشیاء الخاصة من الماهیات المتحصّلة المتخالفة المعانی.

«عموم آنچه از وجود در نفس نسبت به وجودات ارتسام پیدا می‌کند، عموم معنای جنسی نیست.»

یعنی اینکه ما این وجود را بر همۀ وجودات حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «الانسان موجود، زید موجود، الغنم موجود، الشجر موجود، الحجر موجود»، معنایش این نیست که وجود، جنس اینها است و به‌واسطۀ یک فصل، نوع خاصی از وجود را تشکیل می‌دهد؛ چون وجود مافوق جنس است.

«بلکه این عموم امری است که لازمۀ اشیاء خارجی است و ما آن را از حاقّ اشیاء خارجی اعتبار و انتزاع کرده‌ایم؛ مثل عموم «شیء» که آن را برای اشیاء خاصّه از ماهیاتی که متحصل هستند و معانی‌شان با هم تخالف دارند انتزاع می‌کنیم.»

مثلاً همین‌که ما به این ضبط‌صوت نگاه کردیم و دیدیم که در کنارمان هست ولی قبلاً نبوده و شخصی این را آورده و جلوی ما گذاشته است، ما بین این دو حالت تفاوتی می‌بینیم و اسم این تفاوت را «وجود» می‌گذاریم. این وجود از همین تفاوتی انتزاع شد که ما از بودن و نبودن شیئی احساس کردیم. شیئیت هم همین‌طور است، یعنی وقتی که شما چیزی را درمقابل خودتان می‌بینید اسم «شیء» را بر آن می‌گذارید. شیء یعنی چیز، یعنی المشیء وجوده، یعنی مورد خواست انسان است. امر عدمی مورد خواست انسان نیست، به‌خلاف امر وجودی که مورد خواست انسان است. آنچه مورد خواست انسان است اسمش را «شیء» می‌گذاریم. همین‌طور دربارۀ خداوند تعالیٰ هم می‌گوییم: «شیءٌ لا کالأشیاء» و این شیئیت را هم از او انتزاع می‌کنیم. ما از هر چیز خارجی، «شیء» را انتزاع می‌کنیم.

 البته الآن می‌گویند: «چیز»، ولی «چیز» گفتن غلط است! «چیز» به انگلیسی یعنی پنیر. آیا «چ» و «ی» و «ز» خواست انسان را می‌رساند؟! لذا بهتر بود که فارسی‌زبان‌ها برای «شیء» لغت و واژه‌ای را انتخاب می‌کردند که معنای «شیء» را برساند؛ مثلاً بگویند: «مطلوب»، زیرا «مطلوب» کلمه‌ای است که می‌تواند معنای «شیء» را برساند؛ یا بگویند: «مراد»، زیرا «مراد» چیزی است که ارادۀ انسان به آن تعلق می‌گیرد، چون ارادۀ انسان به عدم تعلق نمی‌گیرد و به امر موجود تعلق می‌گیرد. اما «چیز» را اسم برای «شیء» گذاشته‌اند، درحالی‌که «شیء» که در عربی برای اشیاء وضع شده و از حاقّ هویّات اشیاء انتزاع شده است، بی‌جهت اخذ نشده است، بلکه در هر انتزاعی باید حیثیت انتزاعی لحاظ شود، همان‌طورکه از همۀ ماهیاتی که معانی‌شان با یکدیگر تخالف دارند «شیء» را انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً بین کتاب و ضبط‌صوت یا بین کتاب و فرش هیچ معنای مشترکی وجود ندارد، ولی درعین‌حال ما از آنها «شیء» را انتزاع می‌کنیم، چون می‌توان به آنها اشاره کرد و می‌توانند مراد و مطلوب ما واقع شوند، بنابراین به آنها «شیء» می‌گوییم. و این تخالف موجب نمی‌شود که ما یک امر خاص را به‌لحاظ وجودش از آنها انتزاع نکنیم. وجود هم همین‌طور است.

و أیضًا لو کانت جنسًا لأفراده لکان انفصال الوجود الواجبی عن غیره بفصل فیترکّب ذاته و أنّه محال کما سیجیء.

«دلیل دیگر اینکه اگر وجود، جنس افرادش باشد باید انفصال وجودی باری‌تعالیٰ از غیرش به‌واسطۀ فصل باشد، پس ذات خداوند مترکب می‌گردد و ترکب خداوند محال است، چنانکه خواهد آمد (ترکب موجب نیاز است و نیاز هم موجب علت ثالثه خواهد بود.)»

و أمّا ما قیل من أنّ کلّ ما یحمل علیٰ أشیاء بالتفاوت فهو عرضی لها، و الوجود قد سبق أنّه یحمل علیٰ أفراده کذلک فیکون عرضیًا لها؛ فغیر تامّ عند جماعة من شیعة الأقدمین کما سینکشف لک إن‌شاءاللَه.[[2]](#footnote-2)

«و اما اینکه گفته شده است: ”هر چیزی که حملش بر اشیاء به‌نحو تفاوت باشد عرضی است، و وجود را بر افراد مختلفةالحقائق حمل می‌کنید، پس باید وجود هم عرضی بشود.“ در نزد گروهی از قدماء (مثلاً اشراقیین) تمام نیست، همان‌طور که به‌زودی برای شما روشن خواهد شد إن‌شاءاللَه.»

مثلاً شما مشی را هم به حیوان نسبت می‌دهید و هم به انسان؛ این عرضی می‌شود، چون مشی به‌نحو تفاوت بر اشیاء متفاوت حمل شده است. وجود هم همین‌طور است، یعنی هم می‌گویید: وجود انسان، هم می‌گویید: وجود حیوان، هم می‌گویید: وجود حجر و هم می‌گویید: وجود شجر؛ پس وجود هم باید عرضی بشود. وقتی که وجود عرضی شد، از مقولۀ وجود بیرون می‌آید و در مقولۀ ماهیات داخل می‌شود. بعداً این قضیّه برای شما روشن می‌شود که حمل وجود بر افرادش به‌لحاظ ماهوی آنها نیست، بلکه به‌لحاظ اثرات وجودی خود آنها است؛ یعنی وقتی که خود وجود بر آنها حمل می‌شود، به‌لحاظ هویت خارجی آنها حمل می‌شود، نه به‌لحاظ ماهیاتشان، چون اصلاً تحقق خارجی آنها به وجود است و وجود مافوق ماهیت است و وجود است که به ماهیت صورت خارجی یا صورت ذهنی می‌دهد.

 مرحوم آخوند در اینجا درصدد بیان این مطلب هستند که وجود خارجی با وجود ذهنی تفاوت دارد، و انقلاب وجود خارجی به وجود ذهنی عقلاً محال است؛ یعنی محال است که یک مرتبه از مراتب وجود در خارج تحقق پیدا کند و به یک مرتبۀ دیگر از مراتب وجود تبدیل شود که عبارت از وجود ذهنی است. بنابراین آن معنای سعی که ذهن انسان ادراک می‌کند و عبارت از کُنه اشیاء است و عبارت از ماهیت اشیاء است، به آن وجود خارجی‌ای که در مرئیٰ و منظر ما است هیچ ربطی ندارد، بلکه کیفیت و کمیت و اثرات هویّه‌ای و ماهیّه‌ایِ خاص خودش را دارد، و آنچه ما در ذهن می‌آوریم حقیقت او است، یعنی صورت علمیۀ او را در ذهن می‌آوریم.

# نقد شارح بر استدلال مؤلف

 و امّا آنچه در این فصل مورد نظر بود این است که بحث انقلاب ماهیت و انقلاب یک هویت به هویت دیگر بنا بر آن فرضی است که هر ماهیتی که در خارج تعین پیدا می‌کند، یک تخالف ذاتی با ماهیت دیگر دارد؛ و به‌عبارت‌دیگر، هر وجودی که در خارج تعین پیدا می‌کند یک تخالف ذاتی و یک غیریت ذاتی با ماهیت دیگر و با وجود دیگر دارد. اما اگر ما با «بسیط الحقیقةِ کلّ الأشیاء» اثبات کردیم که وجود بسیط عبارت است از آن وجودی که نسبت به همۀ تعینات خارجی شمول و عموم دارد، بنابراین با حفظ آن صورت اگر قرار باشد که آن صورت مانع شمول یک هویت دیگر و استیعاب یک تعین دیگر بشود پس این استقلال ذاتی نسبت به دو امر خارجی می‌شود و این با «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» سازگار نیست؛ اما اگر «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» به این معنا بود که این صوری که در اینجا هست با هم اختلاف ذاتی ندارد، بلکه درعین افتراقشان، موجب اجتماع یکدیگر هم می‌شوند، آن‌وقت حصص وجودیۀ این بسیط الحقیقة هیچ‌گونه تضادی با یکدیگر ندارند.

# عینیت وجود مادی خارجی با وجود ذهنی اشیاء براساس قاعدۀ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء»

 این مسئلۀ بسیار مشکل و دقیقی است که چطور ممکن است که شیرینی درعین شیرین بودن، به شوری و تلخی و ترشی متبدل شود و ترشی درعین ترش بودن، به شوری و شیرینی متبدل بشود و در عین‌حال، هردو در یک جا باشند، یعنی در یک جا هم ترشی باشد و هم شوری، و وجود واحد هر دو را در آنِ واحد داشته باشد.

 لذا اگر به قاعدۀ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» ملتزم بشویم باید ملتزم به این بشویم که حصص وجودیۀ این بسیط الحقیقة هیچ‌گونه تعارض و تضادی با یکدیگر ندارند. بنابراین هر وجودی ولو وجود خارجی می‌تواند با وجود ذهنی اجتماع پیدا کند؛ چطور اینکه واقعیت هم همین‌طور است، یعنی در عالم نفس و در عالم احاطۀ علّی و احاطۀ ولایی، هیچ وجود خارجی‌ای رادع و مانع از این استیلاء نیست.

 به‌عبارت‌دیگر، این مسئله برای ما مشکل است و ما نمی‌توانیم بین مجرد و ماده جمع کنیم. لذا وقتی یک ماده را احساس می‌کنیم یک سدّ اسکندری بین آن و بین مجرّد فرض می‌کنیم؛ یعنی ماده در این محدوده قابل تسری به این مجرد نیست و این مجرد هم در این محدوده قابل تسری به آن ماده نیست، و این دوتا با همدیگر جنگ دارند؛ مجرد این‌طرف است و یک دیوار چین در مقابلش است و آن‌طرف هم ماده است، مثل باغ‌وحش که این‌طرف شیر و ببر و پلنگ گذاشته‌اند و آن‌طرف هم غنم و آهو و... گذاشته‌اند که اگر این‌طرف بیایند خورده می‌شوند، و یک حصار گذاشته‌اند تا به یکدیگر تجاوز نکنند. تصور ما از ماده و مجرد هم همین‌طور است، یعنی مثلاً یک دیوار چین بین اینها قرار دارد. اگر این دیوار چین را برداریم و مجرد و ماده را به قاعدۀ «بسیط الحقیقة» یکی ببینیم، در این‌صورت دیگر صور هم با یکدیگر تعارضی ندارند.

تلمیذ: عبارتی ملاّصدرا دارند که موجودات ذهنی‌ای که از خارج در ذهن ما می‌آیند شکل تکامل‌یافتۀ همان اشیاء خارجی هستند؛ یعنی در یک سیر تکاملی تبدیل می‌شوند. بنابراین آنچه در ذهن می‌آید حقیقتاً همان چیزی است که در خارج است، ولی شکل متکامل آن است. آیا از این راه هم می‌توانیم بگوییم که این همان فرمایش شما است؟

 استاد: نه، گرچه در یک سیر تجردی تبدیل می‌شوند؛ اما ایشان با این بیانی که دارند هیچ‌وقت نمی‌توانند موجود مادی را به وجود ذهنی تسری بدهند، بلکه ایشان می‌گویند: وجود ذهنی برای خود است و وجود مادی هم برای خود است، و چون ماده تنزل پیدا کرده است، بین آن و بین مجرد دیوار و فاصله افتاده است و آنچه از ماده انتزاع می‌کنیم، صورت تکاملی و تجرّدی آن است که عبارت از حقیقت آن است. و چون «حقیقة الشیء بصورته، لا بمادته» بنابراین وقتی ماهیت آن امر خارجی را در ذهن می‌آوریم مجرد می‌کنیم؛ یعنی از صورت مادی، یک صورت مجرد انتزاع می‌کنیم و طبعاً صورت مجرد أعلیٰ و أشرف از آن صورت مادی است که به چشم می‌آید و در مغز وارد می‌شود، لذا در اینجا جنبۀ ذهنی به‌خود می‌گیرد و جنبۀ ذهنی أعلیٰ و أشرف از جنبۀ خارجی است. این مسئله یک امر طبیعی است و خیلی‌ها این حرف را می‌زنند و اختصاص به ایشان ندارد.

 اما مسئله‌ای که ما مطرح می‌کنیم این است که اصلاً وجود مادی آن شیء خارجی در ذهن است، یعنی اصلاً همان وجود مادی آن است، نه‌اینکه ذهنی است.

 اما برهانی که ایشان می‌آورند بر اینکه وجود خارجی نمی‌تواند به وجود ذهنی متبدل شود، ما آن را نمی‌پذیریم؛ چون اگر ما این قاعدۀ «بسیط الحقیقة» را به هر کیفیت بدانیم، باید بپذیریم که این صور خارجی ـ چه صور مادی و چه صور مجرد ـ موجب اندکاک و اندماج و تدخّل یک صورت در صورت دیگر نخواهند بود.

تلمیذ: پس چطور وقتی که این وجود مادی در ذهن می‌آید اثر خودش را از دست می‌دهد؟! مثلاً کسی که گرسنه است اگر هزار بار بگوید: «مرغ» باز سیر نمی‌شود!

 استاد: نه‌خیر، اتفاقاً وقتی که در ذهن می‌آید آثاری که در ذهن است خیلی عجیب‌تر و خیلی قوی‌تر از آثار خارج است! البته این بنا بر قدرت و قوت افراد است. منظور من این است که آن شخصی که در مقام ولایت است مادۀ اشیاء را در ذهن دارد، نه فقط صورت ذهنیۀ آنها را، بلکه اصلاً مادۀ آنها و حقیقت تجردی آنها را در نفس خود دارد.

 اما در جواب اینکه پس چرا ذهن او بزرگ نمی‌شود، می‌گوییم: چون حقیقت آن شیء وزن ندارد، بلکه تعین خارجی آن است که در اینجا وزن دارد؛ اما آن تعین خارجی را که الآن به این شکل است، همان تعین خارجی را در وعاء نفس خود آورده و در احاطۀ خودش قرار داده است و به وجود عینی‌اش موجود است، نه به وجود صوری آن.

تلمیذ: اگر به وجود عینی موجود است پس معلوم می‌شود که ذهن بر کلّ هستی احاطه دارد. پس درواقع دوتا نیستند، بلکه اصلاً یکی هستند؛ یعنی به یک لحاظ می‌توان آن را خارج فرض کرد و به‌لحاظ دیگر می‌توان آن را ذهن فرض کرد.

 استاد: بله.

تلمیذ: یعنی احاطۀ بر این مادۀ خارجیه ازطریق همان حقیقت ملکوتی آن شیء است. یعنی درون این است.

 استاد: بله، این ماده از آن ملکوت جدا نیست، بلکه اصلاً قوام ماده به ملکوت است، یعنی اصل و حقیقتش آن ملکوت است. بنابراین این احاطۀ ملکوتی احاطۀ مادی را هم در بر دارد؛ پس این ماده در وجودش هست، نه در جسمش؛ یعنی آن وجود ملکوتی هم جسم آن را در بر گرفته و هم مادۀ خارجی آن را در بر گرفته است.

تلمیذ: فکر کنم ملاّصدرا این مطلب را که حقیقت اشیاء همان حقیقت ملکوتی آنها است، در جاهای دیگر هم گفته‌اند.

 استاد: نه، ایشان به این کیفیّت نگفته‌اند، بلکه همان صورت ذهنی را گفته‌اند و حاجی هم از همین باب بر ایشان اعتراض کرده است.[[3]](#footnote-3) البته در بحث وجود ذهنی که بحث خیلی مفصلی است ما به ایشان اشکال داشتیم. البته بعداً این مطالب در بحث وجود ذهنی می‌آید.[[4]](#footnote-4)

تلمیذ: آیا مُثل افلاطونی هم به اینجا سرایت می‌کند؟

 استاد: بله، طبعاً مُثل افلاطونی هم همین‌طور است. البته خود مثل افلاطونی به آن کیفیت نیست و شبیه آن است. اگر اسم مثل افلاطونی را عالم عقول بگذاریم، آن عالم عقول همۀ عوالم را در احاطۀ علّی خودش گرفته است، نه مثل احاطه‌ای که من بر این خودکار دارم و الآن این خودکار را بلند می‌کنم، نه، خودکار یک چیز خارجی است و به من مربوط نیست. اما مثل افلاطونی یا عالم عقول این‌گونه نیستند، بلکه اصلاً وجود خودکار از عالم عقول است؛ اگر بخواهد وجود می‌دهد و اگر نخواهد اصلاً این صورت نیست.

# رابطۀ وجود مادی خارجی با حقیقت ملکوتی آن

تلمیذ: آیا صور تمام اشیائی که به‌عنوان امور خارجی در عالم هستند، از قبل بوده‌اند اما دیدن آنها تذکاری برای یادآوری حقیقت و کنهشان برای انسان است؟

 استاد: نه، نمی‌توانیم بگوییم که صورت قبلاً بوده است. اصلاً قبل و بعد در آنجا معنا ندارد. تدریجیُّ الحصول بودنش مربوط به این دنیا است؛ ولی الآن و قبل و بعد که عبارت از سرمد است، همه یک امر واحدند و اصلاً قبل و بعدی وجود ندارد! اینکه می‌گویند: «تقدیر انسان میلیون‌ها سال قبل از اینکه از شکم مادر متولد شود، این‌طور بوده است»، اصلاً میلیون‌ها سال قبل نداریم! الآن که بچه به‌دنیا آمده است همین الآن تقدیر را با خودش آورده است، نه قبلی بوده و نه بعدی و نه هیچ چیز دیگری! چون آن عالم، عالم ثابتات است و اصلاً قبل و بعد معنا ندارد.

 ولی ما چون نظر می‌کنیم و می‌بینیم که ما در این دنیا نبودیم و الآن هستیم، می‌گوییم که پس این عالم قبل از ما بوده است. اما اگر چشممان باز شود الآن ثبات را احساس می‌کنیم. در آن عالم، نه احساس قبلیت می‌کنیم و نه احساس بعدیت، ولی در همان عالم احساس می‌کنیم که همین شیئی که الآن ثابت است و در جلوی چشم ما است یک میلیون سال دیگر در زمین به‌وجود می‌آید. این را احساس می‌کنیم ولی الآن وجودش را هم داریم می‌بینیم، پس هیچ قبلیت و بعدیتی نیست؛ یعنی یک میلیون سال قبل و یک میلیون سال بعد، هیچ فرقی نمی‌کند و الآن در جلوی چشم ما است. من‌باب‌مثال این رفقایی که الآن اینجا نشسته‌اند آیا اینکه شما الآن اینها

را دارید می‌بینید، قبلیت و بعیدیت متوجه می‌شوید؟! قبلیتی نمی‌فهمید! اگرچه یکی‌یکی از در وارد شده‌اند و آمدنشان پس و پیش بوده است، ولی الآن که در این اطاق نشسته‌اند دیگر قبلیت و بعدیت معنا ندارد! آن عالم همین‌طور است؛ یعنی اگرچه اصلاً این فرد وجود ندارد و بر فرض هزار سال دیگر به‌دنیا می‌آید، ولی الآن شما دارید او را در جلوی خودتان می‌بینید و با او حرف می‌زنید، ولی در عین‌حال می‌دانید که وجود مادی‌اش بعداً تحقق پیدا می‌کند.

 لذا وقتی یک ولیّ خدا از حالت جسمانی کسی خبر می‌دهد و می‌گوید: «این نفسی که به این جسم تعلق دارد بعداً چنین حالاتی پیدا می‌کند»، همین ولیّ خدا چون در عالم ملکوت است، آن وجود آخر و انتهای او را می‌بیند، یعنی اول و آخر او را تحت یک امر ثابت در مقابل خودش می‌بیند که مثلاً این در اول که از مادر متولد شد چگونه بود و بعد آدم خوبی شد و بعد کم‌کم رأیش زده شد و منحرف شد و رفت. صورت تمام اینها در آنجا هست و مثل عبارت یک خطی درجلوی چشم ولیّ خدا هست و در آنجا دیگر قبلیت معنا ندارد. ولی عالم خارج تدریجیّ‌الحصول است، یعنی کم‌کم باید جلو بیاید. لذا اینکه به او می‌گوید: «تو بعداً این‌طور می‌شوی»، درواقع باید بگوید که تو الآن این‌طور هستی، ولی از باب مماشات به او می‌گوید که تو بعداً این‌طور خواهی شد. او می‌گوید: من به این خوبی هستم، چاکر شما هستم، مخلص شما هم هستم! این حرف‌ها چیست که به ما می‌گویی؟! می‌گوید: صبر کن، حالا شب دراز است، بگذار بگذرد، خواهی دید که چه می‌شود!

تلمیذ: آیا عالم ذرّ همین‌طور است؟

 استاد: آن عالم بالاتر از عالم ذر است و در عالم قضای کلی است.

تلمیذ: نکتۀ رجوع علم حصولی به علم حضوری همان تحقق ملکوتی است.

 استاد: بله، همین‌طور است.

 اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

1. توحید علمی و عینی، ص ٨٤، تعلیقه ٢:

   «از اشعار مولا جلال‌الدّین رومی در دیوان شمس تبریزی است:

   هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد \*\* دل برد و نهان شد

   هر دم به لباس دگر آن یار برآمد \*\* گه پیر و جوان شد» [↑](#footnote-ref-1)
2. الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٣٦ ـ ٣٨. [↑](#footnote-ref-2)
3. همان، ص ٢٩٤، تعلیقه ١؛ شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٣٨ ـ ١٤٧. [↑](#footnote-ref-3)
4. الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٩٤. [↑](#footnote-ref-4)