



جلسه ہفدہم: امتناع تعریف یا اثبات وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

وجود از جهت معلولیت، به عنوان موضوع

فلسفه

وجود دو جهت دارد: یک جهت حقیقت و

یک جهت مجاز؛ جهت حقیقت عبارت است از

وجود مطلق که همان وجود واجب است، و جهت

مجاز عبارت است از آن وجود متعیّن که وجود

معلول است. در فلسفه بحث از مطلق وجود است و

چون بحث ما در اسفار اربعه است که عبارت است

از سیر صعودی وجود معلول به سوی علت خودش،
ما راجع به وجود متعیّن هم بحث می‌کنیم.

تلمیذ: در اینجا همین وجود مطلق را به يك لسان
دیگر آورده است: «فِيحِبُّ أَنْ يَكُونَ الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ
بَيْنًا بِنَفْسِهِ» و این همان وجود مطلق است که در آنجا
بحث می‌کردیم، پس این باید مفهوم وجود باشد، چون
مفهوم وجود است که بَيْنًا بِنَفْسِهِ است: «مفهومه من
أعرف الأشياء.»^۱

استاد: بله، «بَيْنًا بِنَفْسِهِ» یعنی حقیقت يك شیء
بَيْن بِنَفْسِهِ است؛ و چون تبیین و توضیح و تصوّر به
مفهوم برمی‌گردند، لذا همیشه معنای بَيْن بودن به مفهوم
برمی‌گردد، منتها مفهوم از يك حقیقت خارج از

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹:

معرفّ الوجود شرح الإسم
ليس بالحدّ ولا بالرّسم
مفهومه من أعرف الأشياء
کنهه فی غایة الخفاء

خودش حکایت می کند.

البته گرچه در بحث بین و غیر بین صحبت از مفهوم است، منتها چون مفهوم فانی در آن حقیقت است، لذا از مفهوم صحبت می شود؛ و إلاً اصل بحث از حقیقت آن شیئی است که معرف واقع می شود یا برای آن برهان آورده می شود. پس بحث مربوط به آن حقیقت است که یا روشن است یا روشن نیست، یا در تصور می آید یا در تصور نمی آید، یا برهان بر آن اقامه می شود یا برهان بر آن اقامه نمی شود.

تصور مفهوم وجود قبل از همه تصورات و تصدیقات دیگر

مرحوم حاجی در اینجا می فرماید که آن مفهوم و برداشتی که ما از آن حقیقت خارجی داریم، برداشت بسیار روشنی است که نه تنها نیاز به برهان و دلیل ندارد، بلکه اصلاً ما به واسطه آن اقامه برهان می کنیم.^۱

وقتی که شما برای يك شیء اقامه برهان می کنید،

این برهان صغری و کبری و نتیجه می خواهد. آیا شما

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۶، تعلیقه ۱.

از صغری و کبری معدوم نتیجه می‌گیرید یا از صغری و کبری موجود؟ وقتی می‌گویید: «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» و شما از تغیر به حدوث پی‌می‌برید، آیا این تغیر، یک تغیر موجود است یا یک تغیر معدوم است؟ یا وقتی می‌گویید: «کل متغیر حادث» آیا نسبت بین تغیر و حدوث، یک نسبت موجود است یا یک نسبت معدوم است؟ طبعاً شما در مقدمات برهانتان، «وجود» را برای تغیر و حدوث لحاظ می‌کنید. «العالم متغیر» یعنی این عالمی که وجود دارد و این تغیری که وجود دارد.

بنابراین در تصورات و تصدیقات و براهین، وقتی بخواهیم از ماهیات و عوارض به علل یا به معلولات برسیم، در وهله اول، عوارض موجوده یا ماهیات و ذاتیات موجوده یک شیء را در نظر می‌گیریم. من باب مثال وقتی می‌گوییم: «بعض الحیوان ناطق» یعنی بعضی از حیواناتی که موجود هستند ناطق هستند، نه اینکه بعضی از حیواناتی که موجود نیستند ناطق هستند.

در هر صورت، ما برای عروض یک محمول بر یک موضوع، به «وجود» نیاز داریم؛ یعنی آنهایی که هستند و وجود دارند. پس وجود در اینجا ملاک برای ارتباط بین دو نسبت است.

اگر اشکال شود:

وقتی ما از ماهیات بحث می‌کنیم، صرف‌نظر از وجود و عدم بحث می‌کنیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: «کُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ»، فقط به ماهیت انسان نگاه می‌کنیم، نه به آن انسانی که در خارج است.

می‌گوییم: در ماهیات، صحبت در خود ماهیات است؛ ولی در مانحن‌فیه صحبت در ماهیات نیست، بلکه صحبت در حول و حوش يك امر خارجی وجودی است، و ما برای يك امر خارجی وجودی برهان می‌آوریم، لذا در براهین خودمان قطعاً باید وجود را لحاظ کنیم. من باب مثال وقتی می‌گوییم: «العالم متغیّر» باید وجود تغیر را در عالم احساس کنیم، و اگر احساس نکنیم دیگر نمی‌توانیم بگوییم: «العالم متغیّر»، بلکه باید بگوییم: «العالم ثابتٌ».

بنابراین شما در هر برهانی اولاً بلا اول «وجود» را در نظر می‌گیرید. البته ممکن است در مسائل خارجی، وجود خارجی را لحاظ کنیم و در

مسائل ذهنی، وجود ذهنی را لحاظ کنیم. در هر صورت، حمل محمول بر موضوع به لحاظ وجودی است که لباس محمول به خودش گرفته است؛ یعنی همین که شما در ذهنتان این محمول را برای این موضوع آوردید، به وجود این محمول برای این موضوع اذعان کرده‌اید، ولو در ظرف ذهن و بدون اینکه بخواهید یا نخواهید.

لذا مفهوم وجود «مِن أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ» است؛ یعنی تا وقتی که مفهوم «وجود» نباشد یا شما آن را نفهمید، نمی‌توانید قدم از قدم بردارید و اصلاً نمی‌توانید هیچ تصویری بکنید! چون همین که چیزی را تصور می‌کنید، بالأخره آن مفهوم وجود با این تصور می‌آید، و وقتی چیزی را تصدیق می‌کنید، بالأخره این تصدیق -ولو در ذهن شما- وجود پیدا می‌کند. حالا کاری نداریم به اینکه این تصور و تصدیق، وجود خارجی هم دارد یا ندارد؛ اما بالأخره در ذهن شما وجودی پیدا می‌کند. پس معلوم می‌شود قبل از اینکه شما بخواهید چیزی را تصوّر کنید، اولاً و بالذات

وجود آن ماهیت متصوره را تصور کرده‌اید، و ثانیاً و
بالعرض ماهیت را احساس می‌کنید. من باب مثال
همین که شما حیوانی را در ذهن می‌آورید، به این حیوان
ترتیب اثر می‌دهید و ذهن شما به این سمت کشیده
می‌شود که باید برویم و آن حیوان را بخریم. این
به خاطر این است که وجود ذهنی آن حیوان، شما را
به سمت هدفی که در نظر دارید بعث می‌کند.^۱

بین بودن مفهوم وجود در عین مخفی بودن حقیقت آن

بناءً علی‌هذا ما دو مسئله داریم: یکی مسئله
وجود مطلق، و یکی مسئله بین بودن وجود مطلق.
وجود مطلق عبارت است از هستی مطلق که هیچ
جنبه تعینی ندارد؛ یعنی ما وقتی آن وجود مطلق را
تصور می‌کنیم، یک تصور هستی بدون قید برای ما پیدا
می‌شود که همه چیز در آن هستی و در آن مفهوم و در آن
قالب می‌گنجد؛ کتاب می‌گنجد، دفتر می‌گنجد، فرش

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به برهان، علامه طباطبائی، مقاله اول، ص

می گنجند، زمین و آسمان می گنجند، ملائکه می گنجند،
بنده و سرکار هم در آن هستی می گنجیم، حتی خدا هم
در آن هستی می گنجند. آن مفهوم و قالب، عبارت است
از هستی و وجود مطلق. پس «مفهومه من أعرِف
الاشیاء» یعنی همین مفهوم هستی مطلق و آنچه فهمیده
می شود.

حالا آیا آنچه فهمیده می شود، شرح الإسم است
یا اینکه بطن و واقعیت وجود است؟ پس «و کُنْهه فی
غایة الخفاء»، یعنی آنچه ما از وجود می فهمیم فقط در
حدّ شرح الإسم است که وجود یعنی هستی و هر
چیزی که هست. ولی اگر از ما سؤال کنند:

حالا که وجود یعنی هر چیزی که هست، پس
ماهیاتِ مختلفه هم هستند، نه تنها ماهیات
مختلفه، بلکه وجودات مشککه هم هستند، حتی
خدا هم هست؛ بنابراین این چه هستی و چه
حقیقتی است که هم وجود مجرد را
در بر می گیرد و هم وجود مادی را، هم وجود
سیاه را در بر می گیرد و هم وجود سفید را، هم
وجود ضدّین را در بر می گیرد و هم وجود
متساویین را، هم وجود مشکک را در بر می گیرد

و هم وجود غیر مشکک را، و همه را هم به یک
نحو و به یک منوال در بر می‌گیرد، نه کم و نه
زیاد؟

نمی‌توانیم جواب بدهیم! درحالی‌که معنای
هستی خیلی آسان و روشن است و بلد بودیم که
هستی یعنی بودن! و الآن هم خیلی خوب می‌توانیم
صرف کنیم: من اینجا هستم، تو اینجا هستی، او آنجا
هست، ما اینجا هستیم، شما اینجا هستید، ایشان آنجا
هستند!

[وقتی که] می‌گوییم: من هستم و کتاب هم

هست؛ این «هست» یعنی چه؟ «من هستم» یعنی من
با این خصوصیات تحقق دارم، و این شکل من که
الآن شما در این عکس می‌بینید، یک حقیقت
خارجی دارد، پس هست.

من باب‌مثال اگر شما عکس یک حیوان و

گوسفند را هم ببینید، می‌گویید: این حیوان و این
گوسفندی که تا الآن نبوده و وجود خارجی نداشته
و فقط صورتی بوده است که نقاش آن را رسم کرده
است، الآن این گوسفند هم در خارج هست، و
هستی هر دوی ما به یک منوال است؛ یعنی

یک حقیقت در هر دوی ما هست که این طور شده‌ایم، و اگر آن حقیقت در ما نبود، این طور نمی‌شدیم، بلکه همان عکس روی کاغذ بودیم. آن حقیقت باعث شده است که این عکس روی کاغذ تبدیل به یک شیء خارجی شود. ما اسم آن حقیقت را «هستی» می‌گذاریم. پس آن هستی‌ای که هم این عکس گوسفند روی کاغذ را در خارج درست کرده است و هم آن عکس من را در خارج درست کرده است، از چه مقوله‌ای است و به چه شکلی است و چه حقیقت و هویتی دارد که با وجود اینکه هویت آن تنها است و اختلافی در آن نیست، شما به هر دوی اینها می‌توانید بگویید: «هست»؟ اما اگر در آن اختلافی باشد، ما دیگر نمی‌توانیم هم به این بگوییم «هست» و هم به آن بگوییم «هست»، چون دو چیز مختلف هستند.

شما فقط به این کتاب می‌توانید بگویید کتاب، ولی دیگر به این فرش نمی‌توانید بگویید کتاب، چون ماهیتش با آن اختلاف دارد. اما شما این «هست» را در هر دوی اینها به یک اندازه به کار

می‌برید. نه تنها در هر دوی اینها، بلکه شما به این ذره‌ای هم که الآن در دست من است می‌گویید: «هست» و به آن خدایی هم که لا یتناهی است می‌گویید: «هست» و برای هر دو به یک اندازه می‌گویید: «هست»، هم این هست و هم آن هست؛ نه اینکه «هست» در مورد خدا را با حاء می‌گویید و از حلق ادا می‌کنید، اما «هست» در مورد این ذره را با هاء می‌گویید، بلکه بدون اینکه کم و زیاد کنید، هر دو را با هاء ادا می‌کنید و به هر دوی اینها می‌گویید: «هست».

اگر از ما پرسند: اینکه شما می‌گویید «هست»، آیا خودتان هم می‌فهمید؟ می‌گوییم: بله، این شیء هست و ما می‌فهمیم که هست! اگر این شیء نبود، به جای هاء، نون می‌آوردیم و می‌گفتیم «نیست». پس هستی را می‌فهمیم و چیزی در ذهنمان هست که می‌گوییم: «هست».

دوباره می‌پرسند: این دو چیزی که به هر دوی اینها می‌گویید: «هست»، آیا ماهیتشان هم یکی است یا فرق می‌کند؟ می‌گوییم: فرق می‌کند،

این آهن است و دیگری انسان است.

دوباره می‌پرسند: چطور ممکن است که

یک حقیقت واحد به یک منوال به دو ماهیت

مختلف صدق کند؟! یعنی چطور هم به حقیقت آهن

بگوییم هست و هم به حقیقت انسان بگوییم هست؟

اینجا است که به فکر فرو می‌رویم.

از این بالاتر می‌رویم: یک حقیقت واحد، هم

به حقیقت آهن و انسان که مادی هستند صدق

می‌کند و هم به حقیقت ملائکه که مجرد هستند

صدق می‌کند! این قضیه دیگر خیلی سخت‌تر

می‌شود؛ چون آهن و انسان هر دو مادی هستند لذا

راحت‌تر می‌توانیم قبول کنیم که یک حقیقت واحد

به یک منوال به این دو ماهیت مختلف صدق می‌کند،

ولی دیگر درباره ملائکه نمی‌توانیم این‌طور بگوییم،

چون ملائکه مجرد هستند و ما نمی‌توانیم مجرد و

ماده را با هم جمع کنیم و بر هر دو یک حکم جاری

کنیم!

یا اصلاً از این هم بالاتر می‌رویم:

یک حقیقت واحد، هم بر ماده حمل می‌شود و هم

بر مجرد حمل می‌شود و هم بر کسی که اینها را خلق کرده و باری تعالی و مبدأ اول است، حمل می‌شود! و به همه اینها با یک لفظ گفته می‌شود: «هست»؛ آهن هست، انسان هست، ملائکه هستند و خدا هم هست.

بنابراین این هستی که حقیقت همه اشیا است، حقیقتی است که همه اشیا را با هم جمع کرده است و همه اشیا به واسطه این هستی صورت پذیرفته‌اند و اگر این هستی نبود صورتی هم وجود نداشت. البته منظور از صورت همان تذوّت به ذات است؛ چون تذوّت و ذاتیت و شیئیت اشیا، به خود وجود است. اینجا است که دیگر می‌فهمیم این تصویری که ما تا به حال از هستی داشته‌ایم، فقط یک تصور کودکانه و عامیانه بوده است.

اما اگر بخواهیم به بطنش برسیم و واقعیتش برای ما روشن بشود، و بفهمیم که جمع بین متناقضین، جمع بین ضدّین، جمع بین متقابلین و جمع بین ماده و مجرد در وجود چگونه است، گرفتار می‌شویم. در اینجا است که معنای کلام

مرحوم حاجی روشن می‌شود:

مفهومُه من أعرَف الأشياء *** و كُنْهه في غاية الخفاء

«مفهوم ظاهری و تحت‌اللفظی وجود مطلق

بین است، اما مفهوم کُنْهی آن [در نهایت خفاء و

پنهانی است]!»

من باب مثال می‌گویند: «کسانی که جاسوس

هستند، يك سَر به بیرون و نُه سَر به درون دارند!» و حتی

ممکن است در تمام مدت عمرشان زن و بیچ‌شان هم

اصلاً نفهمند که این شخص جاسوس بوده است!

می‌رود و می‌آید، و مثلاً يك مغازه هم دارد و مردم خیال

می‌کنند که طبق معمول در آن مغازه کار می‌کند، و

به عنوان خرید جنس این طرف و آن طرف می‌رود،

در صورتی که به مرکز خودش رفته است؛ اما اصلاً

به اندازه سرسوزنی هم از خودش نشانه باقی نگذاشته

است! زنش خیال می‌کند که شوهرش مثلاً

سوپرمارکت دارد یا تاجر است و شکر یا چیز دیگری

وارد می‌کند، بچه‌هایش خیال می‌کنند که پدرشان

سرکار می‌رود و دفتری دارد و افراد هم مراجعه

می‌کنند و از او جنس می‌خرند. اگر از ما سؤال کنند که این آقای فلان کیست؟ می‌گوییم: ایشان آدمی است که قدش این قدر است و این خصوصیات را دارد و خیلی خوش‌مَشرب و خوش‌خنده و بذله‌گو است و اینها زن‌وبچه‌اش هستند و آدرس منزلش اینجا است و آدرس محلّ کارش هم آنجا است. این معنای «مفهومهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ» است، یعنی يك تعريف تحت اللفظی و شرح الإسمی است.

ولی این شخص، سَری هم به درون خود دارد. برای اینکه آن را پیدا کنیم، باید با او باشیم و او را تحت نظر بگیریم تا بفهمیم وقتی از دفترش بیرون می‌آید و سوار ماشین می‌شود، کجا می‌رود و از کجا می‌آید و با چه کسی حرف می‌زند، و این افرادی را که با او ارتباط دارند پیدا کنیم و ببینیم چه کسانی هستند و چه کاره‌اند؛ خلاصه باید او را یک ماه یا دو ماه و یا در بعضی از اوقات خیلی بیشتر از این تحت نظر بگیریم تا بفهمیم که مثلاً او به ساختمان اطلاعات و امثال ذلک هم مراجعه می‌کند.

حالا که فهمیدیم این شخص با اطلاعات

ارتباط دارد، باید ببینیم در چه رده‌ای از اطلاعات است. ولی اصلاً کسی را به داخل ساختمان اطلاعات راه نمی‌دهند، آنجا قرنطینه است و کسی وارد نمی‌شود! و اگر وارد شود اصلاً دود می‌شود و به هوا می‌رود یا یک دفعه با او تصادف می‌شود و می‌گویند که تصادف کرد و کشته شد! یا می‌گویند که بیچاره یک دفعه سرطان گرفت و مرد!

دم شتر به زمین می‌رسد تا شما بفهمید این شخصی که می‌گفت: «من تاجر م یا سوپر مارکتی دارم»، فلان مقام عالی رتبه این سازمان است و دیگر کسی نمی‌تواند او را به دست بیاورد! لذا می‌گویند: افرادی که دارای این خصوصیات هستند و خیلی سرّی و مخفی هستند، اصلاً به دست آورده نمی‌شوند تا بدانید دارای چه مسائلی هستند!

یکی از دوستان آقای بیات - خدا رحمتش کند - قضیه‌ای را تعریف می‌کرد و می‌گفت:

در جنگ جهانی دوم (یا بعد از آن)، موقع مراجعت از مکه، به عراق رفتیم و مدتی در آنجا بودیم. یک روز در ماشین با یک نفر رفیق شدیم، و وقتی که قدری با هم صمیمی شدیم،

گفت: من فقط یک خواهش از تو دارم و آن این است که وقتی خواستیم از مرز بگذریم، تو من را نمی‌شناسی؛ همین! گفتم: همین؟ گفت: بله، همین!

وقتی به مرز رسیدیم، آن افسری که در آنجا بود و پاسپورت‌ها را نگاه می‌کرد، به این شخص شک کرد؛ چون دید این آقا پاسپورت دارد، اما کر و لال است و هرچه از او می‌پرسد، نه چیزی می‌شنود و نه چیزی می‌گوید. با خودش گفت: من باید این شخص را امتحان کنم! یک دفعه بدون اینکه آن شخص اصلاً بفهمد و درحالی‌که حواسش جای دیگری بود، از کنار گوشش یک تیر عجیبی زد! اما مثلاً اینکه این شخص مرده است، همین‌طور مثل دیوار فقط به دیوار نگاه می‌کرد! من از تعجب شاخ درآوردم که دیگر این مسئله عادی نیست! (چون آن افسر بی‌خبر تیر زده بود و اگر این شخص می‌فهمید، بالأخره تکانی می‌خورد!) در اینجا بود که آنها فهمیدند که این شخص واقعاً کر و لال است! ولی همین‌که از مرز گذشتیم، دوباره این شخص به حرف آمد و گوشش باز شد!

این کار کمی نیست و خیلی عجیب است! با این

افراد خیلی کار شده است! فکر نکنید که آنجا هم

مثل اینجا است!

خلاصه، سرِ درون این افراد برای کسی به دست

نمی‌آید: و کنههم فی غایة الخفاء، یعنی اصلاً کسی از کار

اینها سر در نمی‌آورد! چون اگر کسی سر در می‌آورد،

دیگر نمی‌توانستند دنیا را غارت کنند! آنها این طوری

هستند که دارند دنیا را به استعمار می‌کشند!

این جناب «وجود» هم مثل این جاسوس‌های

انگلیسی، فی غایة الخفاء است، یعنی هیچ‌کس از

درونش اصلاً سر در نمی‌آورد که دارای چه حقیقتی

است و چه خصوصیتی دارد، و اینکه چه قضیه‌ای در

اینجا است؛ چون هرچه انسان ذهنش را دقیق و لطیف

کند تا به این حقیقت برسد، باز هم احتمال این هست

که معنایی بالاتر و لطیف‌تر و دقیق‌تر از آنچه به ذهن او

رسیده است وجود داشته باشد. امکان ندارد انسان به

حقیقت وجود برسد مگر به واسطهٔ اِشْرَاف به حقیقت

وجود. البته به واسطهٔ براهین فلسفی تا حدودی

می‌تواند به این قضیه پی‌برد؛ ولی عرض کردم که انسان

با برهان فقط از نظر عقلی و تصویری می‌تواند به آن

حقیقت وجود برسد، نه از نظر حسّی و وجدانی و شهودی. البته بعداً خواهیم گفت که ما با همین برهان فلسفی هم می‌توان به حقیقت وجود رسید، منتها از نقطه نظر عقلی.

بحث در اینجا دربارهٔ وجود مطلق است، و مرحوم آخوند موضوع علم الهی را وجود مطلق می‌داند، نه وجود بنده و سرکار، و نه وجود نبات و جماد؛ چون همهٔ ما متعین هستیم. بحث دربارهٔ خصوصیات وجود مطلق است: بسیط است، مشترک است، قابل تشخیص است، علت است، واجب است، ضرورت است، صرافت دارد، اصالت دارد و امثال ذلک.

عدم امکان تعریف وجود مطلق

حالا آیا این وجود مطلق، بین است یا بین نیست؟ اگر بگوییم بین نیست، پس ما باید این وجود مطلق را با شیئی اعراف از آن بشناسیم؛ ولی سراغ هر چه برویم، تعین است. به عنوان مثال می‌خواهیم با خورشید به وجود مطلق پی ببریم، در حالی که خود خورشید هم یکی از تعینات وجود است، یا

می‌خواهیم با زمین و زمان به وجود مطلق پی ببریم، درحالی‌که همهٔ اینها تعینات و مرتبهٔ مادون هستند، یا می‌خواهیم با تغیر و حدوث و امثال ذلک به وجود مطلق پی ببریم، درحالی‌که همهٔ اینها از تعینات و مظاهر وجود هستند. پس ما نمی‌توانیم چیزی را در این دنیا پیدا کنیم تا به وسیلهٔ آن بتوانیم به نحوی وجود مطلق را تعریف کنیم و بگوییم که وجودی در اینجا هست.

امتناع اقامهٔ برهان لم بر وجود مطلق

اینجا است که می‌گویند: ما نمی‌توانیم برای ثبوت وجود، اقامهٔ برهان کنیم تا از باب برهان لم، از علت به معلول برسیم و علت و لمّیت این مسئله برای ما روشن شود؛ برای اینکه شما نمی‌توانید چیزی را اعراف از وجود پیدا کنید تا به وسیلهٔ آن بتوانید اقامهٔ برهان کنید. لذا اصلاً امکان اقامهٔ برهان برای وجود نیست، چون حدّ ندارد، یعنی جنس و فصل ندارد. جنس و فصل برای یک شیء در تعینات و مظاهر پیدا می‌شود. آن چیزی که به جنس، جنسیت می‌دهد و به فصل، فصلیت می‌دهد، یعنی

جنس را جنسِ خارج و فصل را فصلِ خارج می‌گرداند، در قالب جنس و فصل نمی‌گنجد. پس قاعده‌اش این است که وجود، از جنس و فصل بالاتر است و یک حقیقت مافوقی است که وقتی به ظاهرش نگاه می‌کنی امر بیّنی است. خود ایشان هم می‌فرماید:

فِيحِبُّ أَنْ يَكُونَ الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ، مُسْتَقِيمًا^۱ عَنِ التَّعْرِيفِ وَالْإِثْبَاتِ؛ «خود موجود مطلق بنفسه بیّن و روشن و آشکار است، و نیازی به تعریف و اثبات ندارد.»

وقتی شما به وجود نگاه می‌کنید می‌بینید که هست، پس چرا سراغ اصلتش می‌روید و این قدر دلیل برای آن می‌آورید؟!

ایشان می‌گویند: این از باب ناچاری و بدبختی است؛ یعنی وقتی که ما به وجود نگاه می‌کنیم، این «هست» و «بودن» را می‌فهمیم، در عین حال سراغ این می‌رویم که ببینیم آیا این هستی‌ای که ما الآن می‌فهمیم اصیل است یا چیز دیگری اینجا هست که آن اصیل است! در عین حالی که ما این «هست» را می‌فهمیم، ولی شک داریم که آیا این «هست» یک امر عرض عام

^۱ خ ل: مستغنیًا.

است که بر همه عارض شده است یا نه. من باب مثال تحیز یک عرض عام است، یعنی هم بنده متحیز هستم و هم این کتاب متحیز است. آیا وجود هم یک عرض عام است؟ وجود از نقطه نظر روشن بودنش حرفی نیست، بالأخره روشن است و هستی را همه می فهمند؛ منتها صحبت در این است که آیا اینکه همه می فهمیم، عرض است یا عرض نیست بلکه مافوق عرض است، و یا حتی جوهر هم نیست بلکه مافوق جوهر است و عرض و جوهر و جنس و فصل و نوع را هم این وجود درست می کند؟

آن وقت بحث اصالة الوجود پیش می آید و باید برهان بیاوریم بر اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت اصالت دارد. وقتی ماهیت را کنار زدیم، وجود اصیل می شود؛ البته بعضی ها گفته اند: «اصلاً نه وجود اصیل است و نه ماهیت؛ بلکه جعل اصیل است!» که این دیگر خیلی عالی است!

پس در اینجا این قضیه مورد بحث است که

^۱ رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۷۲؛ بداية الحكمة، ص ۱۵.

بین بودن وجود به لحاظ مفهوم است؛ یعنی مفهوم وجود نیازی به برهان ندارد و خودش روشن است. لذا مرحوم آخوند می‌فرماید:

به‌طور کلی برای حقیقت وجود هیچ ماهیتی ترسیم نمی‌شود؛ یعنی ما نمی‌توانیم هیچ جنس و فصلی را برای وجود ترسیم کنیم. پس وجود اصلاً حدّ و برهانی ندارد. برهان عبارت است از جنس و فصل؛ چون جنس و فصل برای اثبات لمّیت یک شیء و برای اثبات اینکه وجود این معلول در تحت علت است به وجود می‌آید. چرا انسان انسان است؟ ما برای علّیت انسان به این صورت برهان می‌آوریم: ابتدا خصوصیات ظاهر و مقدمات را می‌چینیم، بعد مقدماتی را هم در این طرف برهان قرار می‌دهیم، و از ضمّ این دو مقدمات، به حقیقت شیئی پی می‌بریم که حقیقتش برای ما مجهول بوده است.

اگر این خصوصیات از عوارض آن شیء باشد، به آن «برهان» نمی‌گویند، چون فقط صغری و کبرایی است که به آن «رسم» می‌گویند، نه «حدّ»؛ چون حدّ

عبارت است از تعریف الشیء بجنسه و فصلیه، پس جنس و فصل آن باید شناخته شده باشد تا آن شیء شناخته شود؛ ولی «رسم» عبارت است از تعریف و تبیین يك شیء به واسطه مشخصات و عوارض عامه و عوارض خاصه و اوصاف آن.

در هر صورت، برای رسیدن به کنه یک شیء باید از اجزاء أعراف استفاده شود، یعنی اجزائی که از حقیقت آن شیء به ذهن نزدیک تر هستند.

من باب مثال وقتی که شما می‌خواهید یک گوسفند را تعریف کنید، می‌گویید: این گوسفند پشم دارد، این طور راه می‌رود، چهار پا دارد، سرش به زیر است و دارای این خصوصیات است؛ که هیچ کدام از اینها حدّ برای آن نیستند، یعنی جنس و فصل نیستند، بلکه اعراض هستند. ولی وقتی شما برای تعریف آن، جنس می‌آورید و می‌گویید: گوسفند حیوان است، و بعد فصل غنمیت را - اگر بدانید و بفهمید - برای آن می‌آورید، در اینجا تعریف، تعریف حدّی می‌شود و برهان بر آن اقامه می‌شود.

بنابراین وقتی که برهان به معنای از معلول به علت رسیدن و به دست آوردن علت وجودی یک شیء باشد، دیگر چگونه ممکن است برای وجود، علتی تصور کنیم که موجب به وجود آمدن وجود باشد؟!

اگر علتی دارد که موجب موجودیت وجود می شود، اسم آن چیست؟ اسمش ماهیت است یا عرض است؟ یا همان طوری که بسیاری از متکلمین جاهل می گویند، اسمش جعل است؟

اگر بگوییم که این «جعل» را برای ما معنا کنید! ما فارسی زبان هستیم و معنای این «جیم و عین و لام» عربی را نمی فهمیم.

می گویند: «جعل» را در فارسی به معنای «شدن» می گیرند.

ما می گوییم: این «شدن» یک جنبه انتساب به خارج دارد و یک جنبه انتساب به فاعل دارد، پس قبل از اینکه این «شدن» در اینجا تحقق پیدا کند، باید فاعلی باشد که این «شدن» را محقق کند. حالا آن فاعل از چه سنخی است؟ آیا از سنخ ماهیت است یا

از سنخ وجود است؟ که دوباره بحث به آن
برمی‌گردد. معلوم می‌شود که این آقایان واقعاً خیلی
زحمت کشیده‌اند!

صحت راجع به برهان است که ما در برهان
نیاز داریم که لمّیت یک شیء برای ما روشن شود،
یعنی ما از راه علت به علّیت وجودی یک شیء
برسیم؛ درحالی‌که هیچ چیزی علت وجودی برای
وجود نیست! بله، ممکن است علت برای
موجودیّت یک وجود به‌عنوان معلول باشد؛
همان‌طور که سلسلهٔ علل، علت برای موجودیّت
یک تعین و یک معلول هستند. ولی مستحیل است
که چیزی علت برای موجودیّت خود وجود باشد،
به‌جهت اینکه هر علتی که بخواهد علت برای
موجودیّت وجود بشود، یا موجود است که تسلسل
ایجاد می‌شود، و یا معدوم است. بنابراین در اینجا
برهان راه ندارد.

بعد ایشان می‌فرمایند:

آن تعریف ما فقط شرح الإسم و شرح اللفظ است
و فقط برای این است که تنبیهی برای ذهن باشد؛
وإلا حقیقت وجود روشن است و اصلاً نیازی به

اثبات ندارد!

بعد ایشان می‌فرمایند:

ما گفتیم که موضوع علم الهی وجود مطلق است. حالا اینکه ما بخواهیم وجود را برای وجود مطلق - که موضوع علم الهی است - ثابت کنیم، اصلاً صحیح نیست! چون اگر بگوییم که این وجود مطلق که موضوع علم الهی است، باید وجود داشته باشد، این اثبات شیء لنفسه است و معنا ندارد که یک شیء خودش را اثبات کند!

شما در هر حملی، ولو حمل تساوی، تغایری لازم

است؛ به عنوان مثال وقتی که می‌گویید: زیدٌ زیدٌ، و زید

را بر زید حمل می‌کنید، بالأخره تغایری لازم است، ولو

این تغایر به تعمل عقلی^۱ باشد. مثلاً می‌گوییم: آن زیدی

که در ذهن است، همان زید است؛ یعنی يك زیدی مغایر

با او درست می‌کنیم، بعد آن زید را به عنوان تأکید، بر

این زید حمل می‌کنیم.

اما محال است که یک شیء بتواند بر آن شیء

حمل بشود، در حالی که من جميع الجهات و از هر

جهتی - ولو از جهات أعرافیت و از جهات معرفت -

^۱ یعنی عملیات عقلی.

عین شیء دیگر باشد؛ چون حمل الشیء علی نفسه
محال است. یعنی هر وقت شما بخواهید هر
محمولی را بر هر موضوعی حمل کنید، باید بین اینها
دوگانگی و تغایر ایجاد کرده باشید؛ درحالی که اینها
از هیچ نقطه نظری تغایر ندارند.

اگر بنده بخواهم بگویم: «من من هستم»،
غلط است؛ مگر اینکه به تمخّلات بعیده متمسک
شویم. من باب مثال شخصی با من مشتبه شده است،
یعنی شاید من برای شما غیر از خودم باشم؛ لذا
می گویم: من من هستم! یعنی من خودم این حرف
را زدم! یا من خودم این کار را انجام دادم. در اینجا
یک تغایر تعمّلی وجود دارد.

اما در «الوجود وجود» یا «الوجود المطلق
وجود»، هم خود موضوع «وجود» است و هم محمول
«وجود» است و هم نسبت اینها «وجود» است؛ بنابراین
ما می خواهیم چه چیزی را برای چه چیزی ثابت کنیم؟
ما در اینجا می خواهیم امری را
من جمیع الجهات برای همان امر من جمیع الجهات
ثابت کنیم؛ این دیگر خیلی بعید است و اصلاً اثباتش

غیر صحیح است.

امکان اقامه برهان بر اثبات وجودات

متعین

بعد ایشان وجود را به دو قسم تقسیم می کند:

یک وجود مطلق داریم و یک وجود متعین داریم. ما

برای وجود متعین نیاز به اثبات داریم تا ببینیم که این

وجود معلول، آیا هست یا نیست. می گوئیم: بله،

هست. بعد سراغ علتش می رویم؛ وقتی علتش ثابت

شد خودش هم ثابت می شود.

فمن رام بیان الوجود بأشياء على أتمها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشاً. و لّما لم يكن للوجود حدّ، فلا برهان عليه، لأنّ الحدّ و البرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس. و كما أنّ من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يُدرَك قبله أشياء أُخرى - مثل أن نريد أن نعلم أنّ العقل موجود نحتاج أولاً إلى أن نحصل تصديقات أُخرى.

«کسی که بخواهد وجود را به وسیله اشیائی که

اظهار از وجود هستند بیان کند، خطای فاحشی

کرده است.

چون حدّی برای وجود نیست (یعنی جنس و

فصل ندارد)، پس هیچ برهانی هم بر وجود

نیست تا علت وجودیّت وجود باشد؛ چون حدّ

و برهان در حدودشان با هم شریک اند،

همان طور که در منطق هم اجزاء حدّ و برهان

یکی است (یعنی برهان هم مثل حدّ، از همان

جنس و فصل تشکیل می شود).

و همان طور که ادراک تصدیق بعضی اشياء

ممکن نیست مگر مادامی که قبل از آن، اشیاء دیگری ادراک شوند - مثل وقتی که ما بخواهیم بدانیم که عقل موجود است - لذا احتیاج داریم که تصدیقات دیگری به دست بیاوریم تا به واسطه آن تصدیقات، به تصدیق مطلوب برسیم.»

یعنی مثلاً اول باید مقدماتاً به این تصدیقات برسیم که انسان وجود دارد، انسان نفس دارد و نفس او متحرک است، انسان اراده دارد، انسان مشیت دارد و مشیت را طبق مصلحت قرار می دهد و...؛ بعد به اینجا برسیم که پس این مصلحت و تنظیم امور و امثال ذلك باید براساس قوه‌ای باشد که اسمش را قوه عاقله می گذاریم. بنابراین باید این مقدمات را طی کنیم تا به واسطه رسیدن به این تصدیقات، به آن تصدیق برسیم که: «العقل موجودٌ.»

لزوم منتهی شدن اثبات تصدیقات و تعریف تصورات، به امور ضروری و

بدیهی

و لاحالة ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر، بل يكون واجباً بنفسه أولياً بيناً عند العقل بذاته؛ كالقول بأنّ الشيء شيءٌ، و أنّ الشيء ليس بنقيضه، و أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع و عن الواقع.

«بالأخره باید به تصدیقی برسیم که قبل از آن

دیگر هیچ تصدیقی نباشد، بلکه به خودی خود واجب و اولی باشد و در نزد عقل هم ذاتاً روشن باشد (سپس آن را هسته مرکزی بحثمان قرار می‌دهیم تا به عقل برسیم)؛ مثل اینکه می‌فهمیم که شیء، شیء است (یعنی هر چیزی که شیء می‌شود، قابل اشاره می‌شود و می‌توان به او اشاره و توجه کرد، و شیئیّت می‌یابد و برای خودش ذاتیاتی پیدا می‌کند)، یا شیء نقیض خودش نیست، یا دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند و رفع هم نمی‌شوند.»

اینها تصدیقات اولیه و ضروریه هستند. این مسئله بدیهی است که ما به مسائلی می‌رسیم که روشن و بدیهی هستند و دیگر به هیچ دلیلی نیاز ندارند و قبل از اینها دیگر تصدیقی نمی‌خواهیم.

فكذلك القول في باب التصوّر، فليس إذا احتاج تصوّر إلى تصوّر يتقدّمه، يلزم ذلك في كلّ تصوّر؛ بل لا بدّ من الانتهاء إلى تصوّر يقف و لا يتصل بتصوّر سابق عليه، كالوجوب و الإمكان و الوجود. فإنّ هذه و نظائرها، معانٍ صحيحةٌ مركوزةٌ في الدّهن مرتسمةٌ في العقل ارتساماً أولياً فطرياً.

«در باب تصور هم همین قول است؛ یعنی این طور نیست که وقتی می‌گوییم که یک تصور نیاز دارد که تصور دیگری قبل از خودش باشد، در همه تصورات همین طور باشد. چون بالأخره ما به تصویری می‌رسیم که پله اول تصورات ما را تشکیل می‌دهد و آن دیگر یک تصور بدیهی است. پس باید به تصویری منتهی شود که دیگر

روشن باشد و به تصور دیگری که بر او سبقت دارد متصل نباشد؛ مثل وجوب و امکان و وجود که قبل از تصورشان تصور دیگری نمی خواهد. این وجوب و امکان و وجود و نظایر اینها معانی صحیحی هستند که در ذهن مرکوزند و در عقل به صورت ارتسام اوّلی و فطری مرتسم اند.»

هر بچه‌ای وجود را احساس می کند. امکان، قضیه‌ای است که هر کسی آن را احساس می کند؛ مثلاً همین قدر که شما نگاه کنید و ببینید که این کاغذ نبود، ولی بعداً موجود شده است، امکان را می فهمید و به چیز دیگری نیاز نیست. انسان وجوب را احساس می کند. وجوب یعنی جیتی که تصور آن، موجب حکم به لزوم تحقق خارجی آن است. انسان می فهمد و احساس می کند که بعضی از چیزها واجب و لازم هستند. همه افراد، معنای لزوم و وجوب را می فهمند؛ حتی عبدی که از مولا اطاعت می کند اگر از کلام مولا معنای وجوب را نمی فهمد، بلکه استحباب را می فهمد، از او اطاعت نمی کرد. اگر به همین بچه‌ای که جلوی شما ایستاده است، بگویید: از اینجا برو! فوراً می رود! حتی این بچه دو

ساله هم وجوب را می فهمد و می داند که اگر بایستد کتک می خورد. پس وجوب یک معنای ابتدایی است که در ذهن هر کسی می آید.

امتناع تعریف وجود به سبب بداهت مفهوم

آن

فمتی قُصِدَ إظهارُ هذه المعاني بالكلام، فيكون ذلك تنبيهًا للذهن وإخطارًا بالبال و تعيينًا لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإفادتها بأشياء هي أشهر منها.

«هر وقتی که این معانی در کلام اظهار می شود و می خواهیم درباره این معانی صحبت کنیم، برای تنبیه ذهن و در خاطر آوردن است و برای این است که معانی را به واسطه اشاره از سایر مرتکزات مشخص کنیم (یعنی این معانی را متعین کنیم و بخواهیم که اینها را زودتر در عقل تصور کنیم) نه اینکه بخواهیم این معانی را با اشیائی که مشهورتر از اینها هستند روشن کنیم (چون اینها خودشان از همه مشهورتر هستند).»

محال بودن اثبات وجود، چه مطلق و چه

متعین

و اما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم - أي الموجود بما هو موجودٌ فمستغنى عنه، بل غير صحيح بالحقيقة؛ لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أُريد به حقيقة الإثبات، و خصوصًا إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت.

«و اما اثبات وجود برای موضوع این علم، یعنی خود موجود به تنهایی، (نه اینکه در قالب و در مظهر بیاید) نیازی به تعریف و یا اثبات ندارد و اصلاً هم صحیح نیست! چون غیر ممکن است

که بخواهید واقعاً آن را به اثبات برسانید و برایش
برهان بیاورید، چون شما نمی‌توانید شیئی را
برای خودش ثابت کنید؛ خصوصاً در اینجا که
اصلاً آن شیء، همان ثبوت است.»

من باب مثال در زید زید می‌توانیم به نحوی
توجیه کنیم؛ مثلاً زید اول را زید مبهم بگیریم و زید
دوم را زید تفصیلی بگیریم و بگوییم: بدان آن زیدی
که نمی‌دانستی، خود این است. ما در اینجا بین
این دو، تغایر انسی و تصویری قرار می‌دهیم و تعمل
عقلی می‌کنیم، بعد می‌گوییم: این همان زیدی است
که در نظر تو بود.

اما اگر موضوع و محمول ما در برهان، نفس
الثبوت و وجود و هستی بود، چه کار کنیم و چگونه
تغایر درست کنیم؟! ثبوت، ثبوت است و ما اصلاً
نمی‌توانیم بین دو تا ثبوت، تغایر درست کنیم!
«وجود، وجود دارد» یعنی چه؟! وجود یعنی ثبوت؛
پس «ثبوت، وجود دارد» یعنی چه؟! لذا این معنا
ندارد و اصلاً نمی‌توان آن را تصور کرد! گرچه
بعضی‌ها خواسته‌اند تغایری درست کنند.

فإنَّ الثَّابِتَ أَوْ الْمَوْجُودَ أَوْ غَيْرَهُمَا مِنَ الْمَرَادِفَاتِ، نَفْسُ مَفْهُومِ الثَّبُوتِ وَالْوَجُودِ - كَمَا أَنَّ
الْمُضَافَ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ نَفْسُ الْإِضَافَةِ لِغَيْرِهَا، إِلَّا بِحَسَبِ الْمَجَازِ - سِوَاءَ كَانِ الْوَجُودُ وَجُودَ
شَيْءٍ آخَرَ أَوْ وَجُودَ حَقِيقَتِهِ وَذَاتِهِ.

و هو بما هو هو - أي المطلق - لا يأتي شيئاً من القسمين، و ليس يستوجب برهان و لا تبين، بضرورة أن الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة، بل البرهان و الحس أوجبا القسمين جميعاً. الثاني كالوجود الذي لا سبب له، و الأول كالوجود الذي يتعلق بالأجسام؛ فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه، و الوجود العارض هو موجودية غيره.

«ثابت یا موجود یا غیر این دو (مثل کون و کائن)

خود مفهوم ثبوت یا وجود هستند (یعنی در اینجا

دیگر بین ثابت که وصف است و بین ثبوت فرقی

نیست؛ و بین موجود که اسم مفعول است و بین

وجود فرقی نیست و موجود، نفس همان وجود

است)؛ همان طوری که مضاف هم در حقیقت،

نفس اضافه است، نه غیر اضافه.

در بحث اضافه وقتی می گویند: «غلام زید»، این

«غلام» زید نیست؛ غلام برای خودش هیکی دارد و

زید هم برای خودش هیکی دارد. پس ارتباط در «غلام

زید» چگونه است؟ آیا معنای اضافه این است که

یک طناب از این غلام به زید بسته شده است؟! نه،

یک چنین چیزی وجود ندارد و ما طنابی نمی بینیم که از

غلام به زید یا بالعکس، از زید به غلام وصل شده

باشد. شاید اصلاً این غلام در کشوری است و زید در

یک کشور دیگری است، ولی در عین حال ما می گوئیم:

«غلام زید» پس اینکه شما می گویند: این «غلام» مضاف

است و اضافه شده است؛ کجای «غلام» اضافه شده

است؟ این غلام این طرف نشسته است و دارد کتابت می‌کند و زید هم آن طرف نشسته است و دارد میوه می‌خورد، و ما وسط این دو هیچ اضافه‌ای نمی‌بینیم. آیا موجی از غلام درون زید رفته است یا بالعکس؟ هیچ موجی نیست. پس این مضاف و اینکه «غلام اضافه به زید است» یعنی چه؟

مضاف در اینجا عبارت است از نفس تعلق العقلیه. و نفس الإضافة یعنی خود اضافه و خود تعلق عقلی. یعنی ما غلام عقلی - نه غلام خارجی - را به زید اضافه می‌کنیم؛ و إلا غلام خارجی که سر جایش نشسته است و طنابی هم بینشان متصل نیست. پس هر چه هست دارد در عالم ذهن انجام می‌گیرد و درست می‌شود. در عالم ذهن، يك غلام ذهنی است که يك رابطه بین او و زید برقرار کرده‌ایم. این همان نفس اضافه ذهنیه است که به حسب مجاز، به «غلام» مضاف می‌گوییم و به «زید» مضاف^{۲۸}‌الیه می‌گوییم و به نسبت بین آنها هم اضافه می‌گوییم.

«حالا فرقی نمی‌کند که این وجود، وجود شیء آخر باشد (یعنی وجود تعینات و وجود معلولی باشد، خواه وجود متعین و متعلق باشد و خواه وجود رابط باشد) یا وجود حقیقتیه و ذاته باشد (یعنی وجود مطلق باشد).»

یعنی هر دو خود ثبوت است؛ چون وجود شیء آخر هم خودش است و فرقی با هم نمی کنند، منتها يك تعین گرفته است که این تعین عبارت است از همان ماهیت او؛ پس آن وجود متعین هم چیز دیگری غیر از حقیقت ذات وجود نیست.

«و این وجود بما هو هو از هیچ کدام از این دو قسم ابا ندارد و با هیچ کدام مشکلی ندارد؛ چه به صورت مطلق باشد و چه به صورت متعین باشد (یعنی مثل موم است که به هر شکلی که بخواهد درمی آید).

این وجود به واسطه برهان، وجوب پیدا نمی کند و با تبیین و بیان و مبین، ثابت نمی شود و شما نمی توانید ثبوت را برای این وجود اثبات کنید؛ به ضرورت اینکه در واقع، کون دائماً یا کون شیء است (یعنی وجود متعلق و متعین است) یا خودش است (یعنی وجود مطلق است)؛ بلکه برهان و حس هم هر دو قسم را ایجاب می کنند.»
آن را ایجاب می کنند، نه اینکه به آن وجوب می دهند؛ یعنی آن برهان برای وجود مطلق می گوید که وجود مطلق باید تحقق داشته باشد، و دلیل حسّی هم وجوب را برای وجود متعین ثابت می کند و مثلاً

می گوید: به این دلیل، انسان باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، بقر باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، شجر باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، سماء باید متغیر باشد و یا به این دلیل، عالم باید حادث باشد. پس این دلیل حس، وجوب حسّی را ثابت می کند، و برهان هم فقط وجوب آن را ثابت می کند که باید وجوبی باشد؛ اما محال است که برهان بتواند حقیقت آن را ثابت کند. بنابراین برهان در اینجا به معنای دلیل است؛ یعنی فقط وجود او را ایجاب می کند و می گوید: وجود باید به نحو مطلق باشد یا وجود باید به نحو بسیط باشد. یعنی ما در اینجا دو وجود داریم: یک برهان می گوید: یک وجود، وجود مطلق و لا بشرط مقسمی است و آن وجودی است که در همه اشیا سریان دارد و در عین حال، با حفظ سریان در همه اشیا، متعین های این وجود هم برای خودشان وجود دارند؛ یک برهان دیگری هم وجود این تعینات را ثابت می کند، مثل وجود شجر، وجود حجر، وجود سماء، وجود ملائکه و وجود عقل.

«قسم دوم: وجودی است که اصلاً سبب ندارد

(و خودش علةالعلل و وجود مطلق است).

قسم اول: وجودی است که به اجسام تعلق

می‌گیرد (و کون‌الشیء است، یعنی وجود مظهر

و متعین است).»

البته در اینجا برای وجودات متعین فقط مثال

می‌زند. لذا غیر اجسام مثل ماهیّات مجرده هم

همین‌طور هستند.

«وجودی که تعلق به چیزی ندارد، همان

موجودیّت خودش است (یعنی وجود مطلق

است)، و وجودی که عارض به شیء می‌شود،

ماهیت آن است، که موجودیّت غیر خودش

است.»

پس ما در اینجا دو وجود داریم: یک وجود مطلق

داریم که وجودیّت لِنفسه است، و یک وجودیّت

متعلق بغير داریم که عبارت است از موجودیّت

ممکنات. آنچه در عالم در مقام امکان، تعلق پیدا

می‌کند و عارض بر ماهیت می‌شود و ماهیت را از

مرحله عدم به مرحله وجود می‌کشاند، وجود است.^۱

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۷.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ