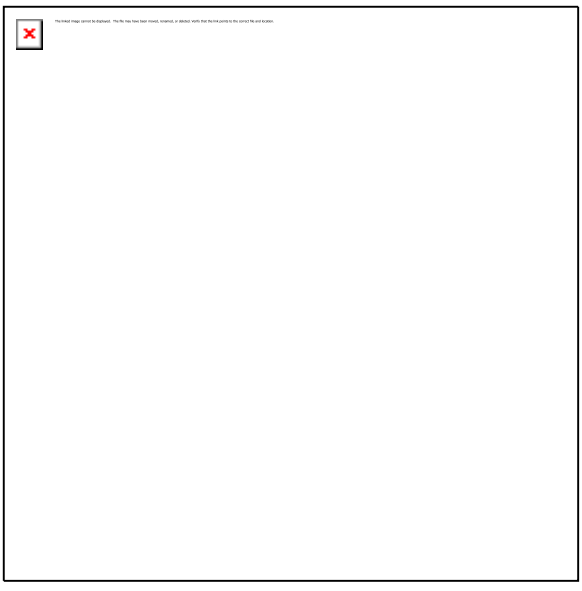

جلسهٔ بیستم: «وجود لابشرط مقسمی» موضوع فلسفه

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

لحاظ وجود بشرطلا و لابشرط

بحث راجع به وجود و موجود بود. عرض شد که گاهی اوقات به خود وجود، موجود اطلاق می‌شود. این به لحاظ نفس تعیّن خارجی آن است؛ یعنی همان‌طوری‌که اعیان خارجی در دار اعتبار، تعینی دارند که به لحاظ آن تعین، ما اسم موجود را بر آن می‌گذاریم، پس در دار حقیقت و واقعیّت هم که هیچ تعینی غیر از نفسِ وجود نیست، ما گاهی اسم موجود را بر این تعین می‌گذاریم و به وجود،

موجود می‌گوییم.

البته گاهی اوقات به این لحاظ، وجود گفته نمی‌شود؛ بلکه از این نقطه‌نظر وجود می‌گویند که وجود، اصلِ هر چیزی است و قوام هر موجودی به وجود است، لذا ما این وجود را یک مفهوم ساری و جاری در همهٔ تعینات می‌دانیم، به این معنا که وجود، هم از نقطه‌نظر مفهوم در همهٔ اشیاء و موجودات ساری و جاری است و هم از نقطه‌نظر حقیقت در همهٔ این تعینات خارجی سریان و جریان دارد؛ مثل کلّی طبیعی که مفهومش در همهٔ افراد ساری و جاری است. البته وجود مانند آن نیست؛ چون آن از باب ماهیت است و وجود از باب تعین خارجی و حقیقت و ذات شیء است. از این نقطه‌نظر به آن وجود می‌گوییم.

بنابراین به معنای اول، بشرطلا می‌شود، یعنی به شرط عدم انضمام و عدم دخالتِ هیچ موجودی با آن در وعاء حقیقت و نفس‌الأمر؛ و به معنای دوم لابشرط می‌شود، یعنی سریان و دخالت وجود در جمیع مراتب کثرت. این معنای موجود و وجود بود

که عرض شد.

ما در عالم خارج و عالم واقع و حقیقت نمی‌توانیم وجود اطلاقی را لحاظ کنیم؛ چون وقتی وجود اطلاقی را لحاظ می‌کنیم لابشرط بودن را در آن اخذ می‌کنیم، یعنی وجودی را لحاظ می‌کنیم که در همهٔ مراتب سریان دارد و با همهٔ هویّات و کثرات سازش دارد، اما دیگر تعیّن داشتن خود آن را لحاظ نمی‌کنیم. لابشرط بودن وجود، همان نزول هوهویّت در کثرات است. این معنای وجود لابشرطی و اطلاقی است.

اما وجود بشرطلا، وجودی است که ما دیگر هیچ هویّت و ماهیّتی را در قبال آن لحاظ نمی‌کنیم؛ این همان معنای ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾[1] است. در بشرطلا می‌گوییم: تشخص و تمحّض و تمرکز در خارج فقط در یک تعین و یک تشخص وجود دارد و تمام هویات دیگر مظاهر او هستند. وجود بشرطلا یعنی هویّتی که دیگر هیچ تعیّنی در قبال آن راه ندارد.

---

[1] سوره نور (٢٤) آیه ٣٩.

این فرق بین اطلاق و بین قید بشرطلا است؛ اما اصل و واقعیت هر دو یکی است و فرقی نمی‌کند.

اخذ وجود در فلسفه از حیث لابشرطی و اطلاقی

ما در اینجا بحث ادبی در وجود و موجود نداریم، بلکه خود آخوند بعداً این بحث را مطرح می‌کند. در اینجا مرحوم آخوند فعلاً از اقسام وجود به‌عنوان کلی و اطلاقی و لابشرطی بحث می‌کند؛ یعنی هر شیء و هر تعیّنی که اسم موجود بر آن باشد، چه خداوند متعال باشد یا ملائکهٔ مقرب باشند و چه عالم مجردات و عقول باشد یا عالم مثال و ماده باشد، دارای خواص و آثار و عوارضی است. در اینجا فعلاً راجع به این جهت صحبت می‌کنیم که این موجود که چنین معنای سعی و شمولی دارد، به چه تقسیماتی تقسیم می‌شود.

در منظومه هم به‌خاطر همان اشکالی که عرض شد، این‌طور مطرح شده است که اگر موجود عبارت از «ذاتٌ ثبت له الوجود» باشد، بنابراین عروض وجود بر این ذات باید مسبوق به علت باشد؛ حالا اگر آن

علت، خود وجود باشد، دور لازم می‌آید، و اگر غیر از وجود باشد، تسلسل لازم می‌آید، چون ما چیز دیگری غیر از وجود و ماهیت نداریم. البته مرحوم حاجی این اشکال را از خود اسفار نقل می‌کند و بعداً هم در اینجا می‌آید.

تقسیمات اولیهٔ وجود

این موجودی که ما به‌عنوان حقیقت اولیٰ از آن بحث می‌کنیم دارای اقسام اوّلیه‌ای است؛ یعنی اولاً بلا اول خود این موجود بما هو موجود دارای تقسیماتی است. من‌باب‌مثال وقتی شما اولاً بلا اول می‌خواهید حیوان را تقسیم کنید، به این تقسیم می‌کنید که یا عقل درّاک دارد یا ندارد؛ ولی شما هیچ‌وقت حیوان را به این تقسیم نمی‌کنید که یا حساس است یا نیست، چون حساسیّت فصل مقوّم حیوان است و حیوان بدون آن اصلاً معنا ندارد. پس تقسیم اولی حیوان براساس عقل است: حیوان یا عقل دارد یا ندارد؛ اگر عقل داشته باشد انسان است و اگر عقل نداشته باشد غیر انسان است. بعد این تقسیمات را محدودتر می‌کنیم و پایین می‌آوریم و من‌باب‌مثال می‌گوییم که خود این انسان به دو دسته

تقسیم می‌شود: یا مذکر است یا مؤنث است. در اینجا می‌توان انسان را طور دیگری هم تقسیم کرد و لازم نیست که فقط تذکیر و تأنیث را مد نظر قرار داد؛ مثلاً می‌توان گفت که انسان یا کم‌عقل است یا عاقل است، که البته در این‌صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید! چون فکر نمی‌کنم بیشتر از ده نفر کسی عاقل باشد! من تا به‌حال باور نمی‌کردم در خود ما هم کم‌عقل وجود داشته باشد، ولی حالا می‌بینم که الحمدلله در خود ما هم کم‌عقل زیاد است؛ دیگر وای به حال بقیهٔ مردم! البته اگر واقعاً کم‌عقل باشیم خیلی خوب است؛ چون جزء اکثر اهل‌الجنة می‌شویم![1]

به‌هر صورت، می‌بینیم که دوباره این تذکیر و تأنیث هم قابل تقسیم است و آن را به بالغ و غیر بالغ تقسیم می‌کنیم، بعد دوباره آن را به پیر و جوان تقسیم

---

[1] معانی الأخبار، ص ۲۰۳: «عن مَسعَدَةَ بنِ صَدَقَةَ عن جَعفَرِ بنِ محمّدٍ عن أبیهِ عن آبائِهِ علیهم السّلام قال: "قال النَّبیُّ صلَّی اللَه علیه و آله و سلّم: دَخَلتُ الجَنَّةَ فَرَأیتُ أکثَرَ أهلِها البُلهَ!" قال: قلتُ: ما البُلهُ؟ فَقالَ: "العاقِلُ فی الخَیرِ، الغافِلُ عن الشّرّ، الّذی یَصومُ فی کُلِّ شَهرٍ ثَلاثَةَ أیّامٍ."»

السرائر، ج ۳، ص ٥٦٦: «هارونُ بنُ مُسلِمٍ عن مَسعَدَةَ بنِ صَدَقَةَ عن أبی‌عبدِاللَهِ عن أبیهِ قال: "أَکثَرُ أَهلِ الجَنَّةِ البُلهُ!" قال: قلتُ: هؤلاء المُصابونَ الَّذینَ لا یَعقِلونَ؟ فَقالَ لی: "لا؛ الّذینَ یَتَغافَلونَ عمّا یَکرَهونَ، یَتَبالَهونَ عَنه.»

می‌کنیم، بعد دوباره به عالم و جاهل تقسیم می‌کنیم و همین‌طور آن را تقسیم می‌کنیم؛ چون همهٔ اینها از مراتب تکوّن انسان است.

حالا صحبت در این است که آن تقسیم اولی که بر موجود مطلق، یعنی موجود بما هو موجود حمل می‌شود چیست؟

این تقسیمات اوّلیه‌ای که بر وجود حمل می‌شود باید به نحوی باشد که به نفس موجود برگردد، نه به موجود بشرط‌شیء؛ چون اگر برای موجود بشرط‌شیء باشد دیگر از آن تقسیم اولی و از آن جهت اطلاقی خودش بیرون می‌آید. به‌عنوان‌مثال اگر موجود مِن جهةِ أن‌یکون ریاضیًّا باشد، این تقسیم موجودِ ریاضی می‌شود، یعنی موجودی که جنبهٔ تجردی ندارد، بلکه جنبهٔ طبیعی دارد و به‌لحاظ جنبهٔ طبیعی‌اش دارای عدد و حجم است و جسم‌تعلیمی و سطح و کم به‌خود می‌گیرد. این به بحث ریاضی مربوط می‌شود که آیا موجود دارای عدد است یا نه؟ حجمش چگونه است؟ مکعب است یا استوانه است؟ در اینجا موجود را از آن مرتبه‌اش نازل کرده‌ایم و راجع به آن بحث می‌کنیم. یا

به‌عنوان‌مثال اگر از موجود به‌لحاظ مادی‌بودن آن بحث کنیم که آیا سیال است یا جامد است؟ آیا اسود است یا لااسود است؟ آیا بو دارد یا ندارد؟ این تقسیم، تقسیم اوّلیۀ موجود نیست، بلکه تقسیم موجود مادی است و مجردات را دربرنمی‌گیرد؛ چون در مجردات اصلاً بحث از بوداشتن و نداشتن و حجم و جسم‌تعلیمی‌داشتن و نداشتن راه ندارد، چون مجردات دارای شکل نیستند تا شما بتوانید آنها را به این‌صورت تقسیم کنید. پس هیچ‌کدام از اینها نمی‌تواند تقسیم برای موجود باشد.

امور عامه

بنابراین حکما ابتدا موجودی را تقسیم می‌کنند که بتواند موضوع برای امور عامه واقع بشود، بعد آن عوارضی را تقسیم می‌کنند که به‌عنوان امور عامه عارض بر این موضوع می‌شوند. امور عامه یعنی اموری که فقط به یک قسم از اقسام موجود، مانند ماده یا جسم تعلیمی و سطح و کم، اختصاص ندارند، بلکه اموری هستند که ممکن است هم مجردات را در بر بگیرند و هم غیر مجردات را در بر بگیرند.

من‌باب‌مثال امکان و وجوب بحثی است که نه بر «موجودبماأنّه‌مجرد» حمل می‌شود و نه بر «موجودبماأنّه‌مادة»، بلکه بر «موجودبماهوموجودٌ» حمل می‌شود. یعنی ما خود موجود مطلق را درنظر می‌گیریم، حالا این موجود مطلق بماهوموجودٌمطلق، یا وجوب بر آن حمل می‌شود که واجب تعالیٰ است و یا ممکن بر آن حمل می‌شود که غیر از واجب تعالیٰ است.

اما من‌باب‌مثال شما نمی‌توانید سیاهی و غیرسیاهی را به واجب تعالیٰ نسبت بدهید، چون اصلاً سیاهی و غیرسیاهی از أعراض ماده هستند و فقط به ماده اختصاص دارند. یا من‌باب‌مثال نمی‌توانید عدد و غیر از اینها را به عقل بسیط و امثال‌ذلك نسبت دهید؛ چون اعداد و ملکات، اوصاف و عوارضی برای «موجودبماأنه‌مادّی» یا «موجودبماأنه‌ذوالصّورة» یا «موجودبماأنه‌مجرد» هستند. یا من‌باب‌مثال اگر بخواهید عوارضی را که برای مجردات می‌آید، در تقسیمات موجود قرار بدهید، دیگر اصلاً به ماده مربوط نیست و با ماده کاری ندارد.

معنای امور عامّه این است که خود موجود را به‌لحاظ خودش ـ نه به‌لحاظ حیثیّتش ـ به اموری تقسیم کنیم. پس ما در امور عامه از اموری بحث می‌کنیم که اختصاص به ماده یا مجرد ندارند، بلکه یک بحث کلّی است؛ مثل بحث علت و معلول، که ما موجود را این‌طور تقسیم می‌کنیم: موجود اولی یا برای موجود دیگر علت واقع می‌شود و یا برای موجود ما فوق خودش معلول واقع می‌شود. در اینجا فرقی نمی‌کند که آن موجود اولی مادی باشد یا مجرد باشد و یا حتی باری تعالیٰ باشد؛ چون این بحث در باری تعالیٰ هم هست که آیا خداوند متعال علت است و یا اینکه معلول است.

در باب امکان نمی‌توانیم بگوییم که بحث امکان مربوط به خدای تعالیٰ نیست و مربوط به غیر خدای تعالیٰ است؛ چون ما می‌توانیم خود موجود مطلق را به ممکن و به واجب تقسیم کنیم تا یک قسم از موجود، خدا شود و یک قسمش ما سویٰ اللَه شود. بنابراین بحث امکان در مورد خود خداوند هم هست، منتها ما باید ثابت کنیم که این امکان، امکان

ذاتی است: اگر خداوند تعالیٰ ممکن باشد، یا تسلسل و یا دور لازم می‌آید، یا به علت ثالث نیاز پیدا می‌کنیم که آن علت افاضه کند، یا ترکّب در ذات خدا لازم می‌آید، یا حمل صورت بر ماده لازم می‌آید، یا بحث جنس و نوع و فصل پیش می‌آید که مثلاً فصل باید مقوّم برای جنس باشد، یا مثلاً نیاز به ضمّ اینها به علت داریم، و از این قبیل بحث‌هایی که خود ملاصدرا هم مطرح می‌کند.

اما مثلاً اگر گفتیم که موجود یا ابیض است یا اسود است یا قرمز است یا سفید است؛ این بحثی است که حیثیّت تقییدیه در آن لحاظ شده است، چون بالأخره موجود بما أنه فی ظرف المادة، یا إحمرار دارد یا بیاض دارد یا سواد دارد، و امثال‌ذلك.

تلمیذ: برای حمل [این تقسیم‌ها] یک واسطه می‌خواهیم، پس در امکان و وجوب هم همین‌طور است؛ یعنی تا وجوب تعین پیدا نکند، نمی‌توانیم امکان را انتزاع بکنیم. لذا گرچه ملاصدرا گفته است: «به‌سبب عروض امکان، تعین هم به همراهش می‌آورد.» ولی ما می‌خواهیم عرض کنیم که این‌طور

نیست، بلکه اول تعین می‌آید، بعد ما امکان را انتزاع می‌کنیم.

استاد: نه، ما اصلاً کاری با تعین و امکان نداریم. ما می‌گوییم: اگر خودِ موجود بما هو موجودٌ بخواهد در ظرف خارج تحقق پیدا کند ـ نه‌اینکه تعینش آمده باشد ـ یک وصف و عرض بر او عارض و طاری می‌شود؛ یعنی یا وجود برایش ضرورت دارد و تساوی وجوب و وجود می‌شود و موصوف به غنیّ بالذات و واجب بالذات می‌شود، یا وجود برایش ضرورت ندارد و سلب ضرورت از جانب موافق می‌شود و موصوف به امکان می‌شود.

معنای اطلاقی وجود در موضوع فلسفه

تلمیذ: اگر موضوع را مفهوم الوجود بگیریم، مشکل می‌شود؛ یعنی بر مفهوم وجود می‌توان وصف امکان و وجوب و... را حمل کرد، ولی دیگر نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد، چون موضوع فلسفه باید آن وجود حقیقی خارجی باشد که ضرورت را از آن انتزاع کنیم. آن‌وقت با این بیان دیگر امکان را

چه‌طور تصور کنیم؟! به عبارت دیگر، اگر بخواهیم بنا را بر اصالةالوجود بگذاریم، تقسیم موجود به امکان و وجوب و... مشکل می‌شود، چون ایشان فرمودند: «مبنا اصالةالوجود است.»

استاد: مبنا اصالةالوجود است، ولی ما در اینجا موجود را به‌معنای اطلاقی خودش در نظر گرفته‌ایم، نه به‌معنای بشرط‌لا. اگر شما بخواهید «این حقیقتی که هست» را در نظر بگیرید، این همان بشرط‌لایی است که وقتی شما آن را لحاظ می‌کنید، یک تعین و تشخص خارجی را لحاظ کرده‌اید. شما در اینجا وجود را بدون این تکثر و انقسامش به هویّات متکثره به‌صورت بشرط‌لایی اخذ می‌کنید؛ ولی ما می‌خواهیم بدانیم که آیا قبل از این مرحله، خود اصل وجود یک حقیقت ساریهٔ در همهٔ تعینات است یا نیست. چنین وجودی، وجود اطلاقی است. این وجود اطلاقی ـ که هم شامل باری تعالیٰ و مبدأ اول است و هم شامل همهٔ تعینات است ـ به چند دسته تقسیم می‌شود.

من‌باب‌مثال حیواناتی مانند گاو، گوسفند، شتر و انسان در خارج یک وجود خارجی دارند.

شما یک مفهوم اطلاقی را ـ نه جزئیات خارجی، چون هر کدام از جزئیات خارجی آن متشخص به ذات خودش است ـ به‌عنوان تصور ذهنی از آن جزئیات خارجی استنتاج و انتزاع می‌کنید، و آن مفهوم اطلاقی را که عبارت است از «کلی طبیعی»، به همه گسترش می‌دهید و بعد در مقام تقسیم، آن را تقسیم می‌کنید.

اصلاً به‌طور کلی برگشت تقسیم به مفهوم است و امکان ندارد برگشت تقسیم به شیء خارجی باشد؛ مثلاً شما نمی‌توانید این کاغذی را که در دست من است تقسیم کنید، چون این شیء خارجی برای خودش یک شیء است و اگر تقسیم کنید دو شیء می‌شود، اما برگشت تقسیم به این است که یک معنای اطلاقی و [لابشرطی را به چند دسته تقسیم کنید].

وجود در عالم خارج ـ همان‌طور که قبلاً عرض کردم ـ متشخّص است، یعنی «لیس فی الدّار غَیرُه دیّار!»

و بقیه ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾[1] هستند؛ یعنی آنچه در خارج وجود دارد، چه آنهایی که الآن هستند و چه آنهایی که بعداً پیدا می‌شوند و چه آنهایی که قبلاً بوده‌اند، همه در ظرف زمان خودشان هستند و چون همهٔ اینها مندكّ در ملکوت‌اند، پس ثابت هستند و هیچ تغییر و تبدلی در اینها راه ندارد. اما از نقطه‌نظر ظهورِ این وجود در مظاهر مختلف، ما نمی‌توانیم این ظهور را انکار کنیم.

بله، اگر این وجود هیچ ظهوری نداشت و فقط یک حقیقت بَحت و بسیط و ثابت و لا یتغیّری در آن کینونیّت ذات خودش بود دیگر هیچ تغییر و تبدلی در اینجا نبود؛ اما ما می‌بینیم که این وجود در کینونیّت ذات خودش دائماً در حال تبدل است: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾،[2] یعنی خود ذات دائماً در حال تغییر و تبدل است و صورت به‌خود می‌گیرد و

---

[1] سوره نور (٢٤) آیه ٣٩. اللَه شناسی، ج ٢، ص ١٨:
«و کسانی که کافر شده‌اند، اعمالشان هم‌چون آب‌نما و سرابی می‌باشد که در زمین همواری قرار دارد، به‌طوری‌که شخص تشنه‌کام آن را آب گمان می‌نماید.»

[2] سوره الرحمن (٥٥) آیه ٢٩.

عوض و بدل می‌شود.

همهٔ این مسائلی که در اینجا لحاظ می‌شود ما را به این نکته می‌رساند که این تغییر و تبدلاتی که پیدا می‌شود عبارت است از استعداد و قوّه، فعلیّت و حال، علّیت و معلولیّت، خلق و ایجاد، ایجاب و امکان و... که همهٔ اینها صفات و عوارضی هستند که ما از این تغیرات و تبدلات انتزاع می‌کنیم.

حالا منشأ این انتزاع چیست؟ اگر منشأ این انتزاع، تشخص و عدم تغیر خارجی باشد پس این صور و تبدل از کجا آمده است؟ لذا دو اصل منشأ این انتزاع است: اصل اول آن حقیقتی است که متبدل می‌شود، و اصل دوم آن تبدلی است که پیدا می‌شود، که همان وجوب بالغیر است. این وجوب بالغیر همان امکان ذاتی است؛ یعنی همین‌که خودش ـ نه دیگری ـ خودش را تغییر داده است، آن حالت بعدیِ قبل از حالت اولی، امکان ذاتی می‌شود.

ما اسم این تبدل را ماهیت می‌گذاریم. ماهیت امر عدمی است و اصلاً چیزی در خارج نیست، منتها ما آن را از خارج انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً می‌بینیم این

تبدلی که الآن پیدا شد شیرین شد و آن تبدّلی که پیدا شد ترش شد، لذا می‌گوییم که این تبدل با آن تبدل فرق می‌کند و اسم این را ترشی می‌گذاریم و اسم آن را عسل می‌گذاریم، ولی هر دو از خود آن حقیقت است و هیچ‌کدام را از جای دیگری نیاورده است.

ماهیت انتزاعی و اعتباری است و غیر از وجود چیزی نیست، بلکه اصلاً ماهیت همان نفس الوجود است؛ یعنی این ماهیت عبارت از همان وجودی است که خود آن وجود شکل گرفته و خود آن شکل هم وجود است، نه‌اینکه شکل آن یک صورت خارجی است که به وجود چسبانده‌اند و مثلاً زید شده است، بلکه ادامه و نفس الوجود است. ما اصلاً به اندازهٔ ذرّهٔ مثقالی و به اندازهٔ یک میلی‌متر هم حقیقتی خارج از وجود نداریم! منتها آن وجود یک‌وقت مایع است و یک‌وقت جامد است، یک‌وقت موضوع است و یک‌وقت عرض است، یک‌وقت جسم است و یک‌وقت کیف است. منتها ما به لحاظ اصل این عوارض این‌طور خیال می‌کنیم که بدن که موضوع برای عوارض است، دارای اصالت است پس حقیقت است و ما این را عارض می‌دانیم،

اما رنگ آن که عوض می‌شود، مجازی است و ما آن را معروض می‌دانیم؛ اما در واقع هر دو یکی هستند و هیچ تفاوتی با هم ندارند. ما اسم آن را ماهیت می‌گذاریم و اسم این را وجود می‌گذاریم. ما به همهٔ اینهایی که به این شکل درّاک به‌وجود آمده‌اند و دارای حس و لون هستند و مستوَی‌القامة و دارای این خصوصیّات هستند ماهیت می‌گوییم، و به این صورت‌ها و رنگ و وضع و... که بر آن ماهیت عارض شده‌اند عرض می‌گوییم.

بنابراین همان‌طوری‌که مرحوم آخوند و امثال ایشان هم می‌فرمایند، ما وجود اعراض را وجود ضعیفی می‌دانیم. لذا می‌گویند: اضافه از ضعیف‌ترین مقولات وجود است.[1] یعنی شما در اضافه غیر از نفس الشّیئین که بین آنها اضافه برقرار شده است، چیز دیگری احساس نمی‌کنید؛ مثلاً فوقیّت و تحتیّت عبارت از یک سقف و یک ارض است، و ابوت و بنوت عبارت از دو ذات است. لذا می‌گویند: اضافه یکی از مراتب بسیار ضعیف وجود

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ٤، ص ٢٠٠.

است و فقط نفس ارتباط بین دو شیء است، والاّ این پدر برای خودش در آنجا ایستاده است و این پسر هم برای خودش در اینجا ایستاده است و هیچ ربطی با یکدیگر ندارند و حتی شاید تا آخر عمر هم یکدیگر را نبینند! پس این چه اضافه‌ای است و این چه حصّه‌ای از وجود دارد؟

اما این براساس ادراکات ما است که به یکی کم بها می‌دهیم و به یکی زیاد بها می‌دهیم. اگر ما به حقیقت شیء نگاه کنیم، می‌بینیم که تمام سرمایهٔ اصلی و آنچه واقعی است و همهٔ این عوارض و اوصاف بر او حمل می‌شود، آثار و خواص نفس خود وجود است؛ منتها خاصیت وجود این است که گاهی اوقات اصل مایع را درست می‌کند و گاهی اوقات رنگ و طعم آن مایع را هم درست می‌کند، ولی هر دو یک امر واحد هستند.

به‌خاطر همین است که می‌گویند: ماهیت یک امر عدمی است و ما آن را از وجود انتزاع می‌کنیم. یعنی حقیقت وجود یک امر واحد است و خود وجود است که خودش را به این شکل و به این کیفیت درآورده است. بعد می‌بینیم که این کیفیت

می‌رود و به‌جایش کیفیت دیگری می‌آید، مثلاً این انسان می‌رود و به‌جایش انسان دیگری می‌آید، لذا می‌گوییم: انسانیّت صورتی بود که این وجود به‌خودش گرفته بود. پس اینکه این صورت یک امر عدمی است یعنی اصلاً در واقع چیزی غیر از وجود نیست تا این ماهیت بر آن عارض شود، بلکه هرچه در خارج هست همان وجود است، منتها صور وجود تفاوت پیدا می‌کند. ما اسم آن صور را ماهیت می‌گذاریم.

من‌باب‌مثال وقتی شما می‌روید و یک پرتقال می‌خرید، اینکه بین پرتقال و سیب فرق می‌گذارید به چه لحاظی است؟ وقتی شما آن پرتقال را در دستتان می‌گیرید و آن را وزن می‌کنید و می‌بینید مثلاً دویست گرم وزن دارد، این وجود است و نمی‌توانید بگویید که این ماهیت است، چون بالأخره وزنش را احساس می‌کنید. البته این تعبیر صحیح نیست، منتها برای روشن شدن قضیه این‌طور می‌گوییم. بعد وقتی شما رنگ نارنجی قشنگی در این پرتقال می‌بینید، نمی‌توانید بگویید که یک امر عدمی است؛ بلکه این

رنگ هم یک امر وجودی است، چون آن را می‌بینید و می‌فهمید که نارنجی با سفید فرق می‌کند. بعد آن را بو می‌کنید و متوجه می‌شود که بوی پرتقال می‌دهد. این بو هم یک امر وجودی است، به‌جهت اینکه اگر شما این پرتقال را از بینی‌تان دور نگه دارید، بویش را احساس نمی‌کنید، اما وقتی‌که جلوی بینی‌تان می‌آورید این بو را احساس می‌کنید، پس این بو هم یک امر وجودی است. بعد این پرتقال را باز می‌کنید و در دهانتان می‌گذارید و می‌گویید: به‌به، چقدر شیرین و خوش‌طعم است! این هم یک امر وجودی است، چون اگر امر عدمی بود باید با قبل خود تفاوتی نمی‌کرد، درحالی‌که می‌بینید الآن تفاوت می‌کند و این طعم را احساس می‌کنید. از عدم که برای انسان احساس پیدا نمی‌شود! مثلاً اگر شما هزار دفعه بگویید که پرتقال شیرین است، باز دهانتان شیرین نمی‌شود! می‌گوید:

کی کند دانستن سرکنگبین *** دفع صفرا، ای نگار نازنین؟![1]

---

[1] مثنوی طاقدیس، ملا احمد نراقی، ص ١٤.

یعنی دانستن خالی کاری انجام نمی‌دهد و تا وقتی‌که آن را نخورده‌اید، هیچ احساسی نمی‌کنید. پس وقتی‌که شما پرتقال را می‌خورید و این تغیر حالتان را نسبت به قبل و بعدتان احساس می‌کنید، متوجه می‌شوید که در اینجا مسئله‌ای واقع شده است. تمام این مسائل، امور وجودی هستند و نمی‌توانند عدمی باشند.

بعد وقتی‌که یك‌سیب را در دستتان می‌گیرید، اول این سیب را نگاه می‌کنید و می‌گویید: این قرمز است و با آن نارنجی تفاوت دارد. اینکه این قرمز است، یك‌امر وجودی است، چون امر عدمی نمی‌تواند قرمز یا سفید باشد: «لامیزَ بین الأعدام.» بعد وقتی بو می‌کنید متوجه می‌شوید که اصلاً بوی سیب با بوی پرتقال کاملاً متفاوت است. این احساس بو واقعاً وجود دارد و از یك‌امر عدمی در شما پیدا نمی‌شود. بعد وقتی این سیب را باز می‌کنید و در دهانتان می‌گذارید متوجه می‌شوید که اصلاً طعمش فرق می‌کند. پرتقال طوری بود که وقتی در دهانتان می‌گذاشتید آب

می‌شد، اما سیب آب نمی‌شود و نیاز به جویدن دارد و ماده‌اش طور دیگری است؛ لذا می‌گویید: پس باید ماده‌اش هم با مادهٔ پرتقال تفاوت داشته باشد. پرتقال بسیار آب‌دار است ولی خصوصیت سیب تفاوت دارد و اصلاً مزه‌اش هم ربطی به پرتقال ندارد. مزهٔ سیب یك طور است و پرتقال طور دیگری است. همهٔ اینها امور وجودی‌ای هستند که یك‌تعین خارجی تشکیل داده‌اند و به‌هیچ‌وجه ربطی به آن سیب یا پرتقال ندارد.

آیا اینکه ما احساس می‌کنیم که پرتقال و سیب در خارج هستند و آنچه باعث شده است که این دو تا با هم تفاوت پیدا کنند، امور عدمی هستند یا امور وجودی هستند؟ نمی‌توانیم بگوییم امور عدمی هستند، بلکه همهٔ اینها امور وجودی هستند. حالا که امور وجودی هستند پس شما نمی‌توانید بگویید که هر دوی اینها یکی هستند، چون ما اختلاف آنها را می‌بینیم. آن اختلاف بین این دو باعث شده است که ما بر هر کدام از اینها اسم ماهیت بگذاریم؛ اسم این را پرتقال بگذاریم و اسم آن را هم سیب بگذاریم. آن‌وقت مثلاً این ماهیت باعث

می‌شود که قیمت این دویست تومان بشود و آن ماهیت باعث می‌شود که قیمت آن پنجاه تومان بشود، یا این ماهیت باعث خوب شدن مرض می‌شود و آن ماهیت باعث مریض شدن و حتی مردن می‌شود.

امور عدمی باعث نشد که این مسائل و این مجموعه تشکیل بشود، بلکه امور وجودی باعث شد؛ بنابراین نفس وجود، ماهیت می‌سازد، پس ماهیت امری عدمی است و چیزی غیر از وجود نیست. همان‌طوری‌که مرحوم آقا در کتاب توحید علمی و عینی می‌فرمایند: «ماهیت به اعتبار حدّ وجود است.»[1]

به‌عنوان‌مثال این وجود یک‌مقدار شیرینی درست کرده است، شما اسمش را شکر گذاشته‌اید؛ یا یک وجود دیگری شیرینی بیشتری درست کرده است، اسمش را عسل گذاشته‌اید؛ یا یک وجود دیگری قدری ترشی درست کرده است و.... بالأخره از اینها حدّ وجود را ادراک می‌کنید، یعنی

---

[1] توحید علمی و عینی، ص ۱۶۷.

مثلاً می‌فهمید که عسل از خربزه شیرین‌تر است. شما این شیرینی را در وجود خودتان احساس می‌کنید و می‌گویید: اینکه این شیرین‌تر است به‌خاطر ماده‌ای است که آن ماده در این بیشتر است. از آن‌طرف می‌بینید به‌محض اینکه این خربزه را در دهانتان می‌گذارید به آب تبدیل می‌شود، اما وقتی عسل را در دهانتان می‌گذارید به آب تبدیل نمی‌شود؛ لذا می‌گویید: پس ماده‌ای در آن هست که در این نیست. بعد خربزه را بو می‌کنید و متوجه می‌شوید که اصلاً خربزه بوی دیگری دارد، اما وقتی عسل را بو می‌کنید می‌گویید که مثلاً بوی گیاه یا گل صحرایی و امثال‌ذلک می‌دهد. این حدودی که ما آنها را لمس می‌کنیم، ماهیت می‌سازد، یعنی اسم اعتبار حدّ وجود، ماهیت می‌شود.

بنابراین آن موجود خارجی‌ای که ما به‌لحاظ اطلاقی در آن نظر می‌کنیم، موجودی می‌شود که قابل انقسام است. اگر ما آن موجود خارجی را در مقام اطلاق لحاظ کنیم ـ نه به‌لحاظ شیرین یا ترش بودن، و نه به‌لحاظ سفت یا نرم بودن، نه به‌لحاظ مایع یا جامد بودن و نه به‌لحاظ سفید و سیاه بودن است ـ

یک مفهوم اطلاقی در ذهن ما می‌آید که از آن تعین خارجی حکایت می‌کند، البته تعین لابشرطی، نه تعین بشرط‌لائی.

وجه تمایز لابشرط قسمی از لابشرط مقسمی

تلمیذ: بحث این است که آنچه ما در ذهن داریم اطلاق است و این مفهوم اطلاقی هیچ‌وقت نمی‌تواند از آن خارج بماهوخارج حکایت کند؛ چون وقتی لابشرط شد، یجتمع مع ألف شرط.

استاد: اتفاقاً خیلی عالی هم می‌تواند حکایت کند! شما وقتی که به مادرتان می‌گویید که برو برای من یك‌زن بگیر؛ آیا از اول شکل و قد و قیافهٔ آن زن در ذهنتان بوده است؟! وقتی که او برای شما یك‌مخدرهٔ مجلله‌ای را که الآن در اختیار شما است گرفت، آیا شما می‌توانید بگویید که آن وقتی که من به شما گفتم: برو زن بگیر، هیچ‌وقت از خارج حکایت نمی‌کرد، بنابراین ماوَقَعَ لم‌یُقصَد و ماقُصدَ لم‌یَقَع؟!

به‌طور کلی یک لابشرط مقسمی داریم و یک لابشرط قسمی داریم. الآن بحث ما در لابشرط

مقسمی است، یعنی وقتی که ما وجود را در نظر می‌گیریم، بشرط اطلاق در نظر نمی‌گیریم، چون اگر بشرط اطلاق در نظر بگیریم، آن‌وقت با تعین نمی‌سازد. ما در اینجا نفس آن مفهوم را بدون هیچ‌گونه حیثیتی در نظر می‌گیریم؛ یعنی در اینجا اصلاً حیثیّت تقییدیه و تعنون به عنوان آورده نمی‌شود.

به‌عنوان‌مثال می‌گویند: در خارج کسانی که می‌خواهند ازدواج کنند ولی مورد مناسبی پیدا نمی‌کنند، عکسشان را در روزنامه و مجله چاپ می‌کنند و خصوصیاتشان را بیان می‌کنند و می‌گویند: هر کس که حاضر است [با من ازدواج کند] بسم اللَه! شخصی که موردی پیدا نمی‌کرد گفته بود: هر موجود دو پایی باشد من حاضرم [با او ازدواج کنم]، هر کسی می‌خواهد باشد! همین‌قدر که توانایی ازدواج داشته باشد من حاضرم و اشکالی ندارد! این لابشرط مقسمی می‌شود. یا من‌باب‌مثال وقتی که شما به والده می‌گویید: برو برای من زن بگیر، اصلاً خصوصیاتی در نظرتان نیست؛ بلکه آنچه مدّ نظر شما است این است که فقط جنبهٔ انوثیّت داشته باشد

و جنبهٔ ذکوریّت نداشته باشد. بقیه‌اش را خود والدهٔ شما با توجه به سلیقه و خصوصیات شما انتخاب می‌کند. این را لابشرط مقسمی می‌گوییم که هیچ جهت اطلاقی در آن لحاظ نشده است.

وقتی که می‌گویید: مفهوم وجود تقسیم می‌شود. بعد اسم این لیوان و این کتاب و این فرش را موجود می‌گذارید، در اینجا چه لحاظی کرده‌اید که یک لفظ «میم، واو، جیم، واو و دال» را که متشکل از پنج حرف است، به‌طور یکسان و بدون کم و زیاد به این سه تعین خارجی اطلاق می‌کنید؟!

کیفیت حمل وجود بر ماهیات

تلمیذ: حمل وجود بر ماهیات موجوده چه نوع حملی است؟ آیا وقتی که ما محمول را وجود یا موجود قرار می‌دهیم، همان محمول لابشرط است که حمل بر بشرط شیء می‌شود یا نه؟ اگر بگوییم: نفس وجود لابشرط است، ولی موضوع آن بشرط‌شیء است، اشکالش این است که در حمل اتحاد هوهویّت لازم است ولی در اینجا ما دو تا قید داریم: یکی لابشرط و دیگری بشرط شیء.

استاد: نه، این حمل لابشرط است و معنا ندارد که حمل بشرط‌شیء باشد. من‌باب‌مثال وقتی که ما می‌گوییم: «الکتاب موجودٌ» فقط می‌خواهیم نفس آن وجود را لحاظ کنیم که الآن بر این کتاب حمل شده است. این اشکالی ندارد، چون در تطابق با خارج است که این موجود به حمل شایع تعین پیدا می‌کند.

در حمل اولی ما فقط خود موجود را به‌عنوان مطلق درنظر می‌گیریم. من‌باب‌مثال وقتی می‌گویید: «الإنسانُ ما هو؟» می‌گوییم: «الإنسانُ حیوانٌ ناطق.» یعنی این انسانی که در اینجا موضوع واقع شده است عبارت است از نفس همان حیوان ناطق، و هیچ تفاوتی در اینجا نیست.

اما من‌باب‌مثال وقتی که می‌گویید: «الکتابُ موجودٌ» یا «القرطاسُ موجودٌ»، اگر به‌لحاظ وجود خارجی باشد، این موجود مصداق برای آن وجود مطلق می‌شود. یعنی درعین‌اینکه موجود در این حمل، مصداق برای موجود مطلق است، طبیعتی به‌نحو تساوی از آن انتزاع می‌شود که محمول برای همۀ

موجودات واقع می‌شود؛ یعنی وقتی که می‌گویید: «الکتابُ موجودٌ»، شما همین «موجودٌ» در کتاب را بر این فرش حمل می‌کنید و می‌گویید: «الفرشُ موجودٌ» درحالی‌که منظور شما از این «موجودٌ» وجود خارجی است، نه یك‌وجود مفهومی. پس در اینجا نفس آن وجود خارجی مورد لحاظ شما است. این همان حمل شایع است.

اینکه شما یک لفظ را در تمام مصادیق به‌کار می‌برید، از این حکایت می‌کند که این مصداق عبارت از یک مصداق واحدی است که مفهومش به‌عنوان اشتراک معنوی ـ نه به‌عنوان اشتراک لفظی ـ قابل تسرّی برای همه است. به‌عنوان‌مثال اگر شما زید را به‌عنوان مصداق لا تعیّن در نظر بگیرید و بگویید: «زید آمد»، مفهوم «زید» مورد نظر شما نیست، چون مفهوم زید که نمی‌آید، بلکه خود زید می‌آید. بعد سؤال می‌کنید: «کدام زید را می‌گویید؟» مصداق زید در اینجا مبهم می‌شود. این مصداق مبهم، یک مصداق کلی است؛ یعنی اینکه شما می‌پرسید: «کدام زید را می‌گویید؟» چهار تا زید در

نظر شما است: زیدِ حسن، زیدِ حسین، زیدِ تقی و زیدِ خالد. شما در اینجا از این مصادیق متفاوتهٔ خارجی، یک مصداق مبهم را انتزاع کرده‌اید که اسم زید را بر روی آن مصداق مبهم گذاشته‌اید.

موجود هم همین‌طوراست؛ یعنی شما از تمام این مصادیق خارجی، یک مصداق کلی مبهم تصور کرده‌اید که آن مصداق کلی همان مصداقی است که هم بر خدا حمل می‌کنید، هم بر زید حمل می‌کنید، و هم بر همه حمل می‌کنید. پس در اینجا اشکالی نیست.

تلمیذ: اشکال در تصور آن است، به‌خاطر اینکه مثلاً وقتی یک انسان را تصور می‌کند و می‌خواهد بر احکام خارجی حمل کند، بالأخره یک انسان جزئی را در ذهنش تصور می‌کند.

استاد: چنین چیزی امکان ندارد؛ چون هرچه را شما می‌خواهید بر دو شیء حمل کنید کلی می‌شود. وقتی که شما شیئی را از دور می‌بینید که دارد می‌آید، چه تصوری از آن شیء دارید؟ شما همان جزئی را کلی می‌کنید. شما بقر و غنم را تصور نمی‌کنید، بلکه انسان را تصور می‌کنید؛ آن هم نه

مفهوم انسان، بلکه حقیقت خارجی آن را تصور می‌کنید، و همان حقیقت خارجی را بر تمام افراد زمین منطبق می‌کنید.

نحوهٔ انطباق وجود بر مصادیقش

تلمیذ: این قابل انطباق بودنش از باب تصور ذهنی نیست، بلکه از باب تعمل عقلی است، و تمام آن اشکال را ساقط می‌کند.

استاد: بالأخره همین‌که عقل، آن را تعقل کرده است، آن را از جزئی بودن خارج کرده است، چون همیشه برگشت حمل به ذهنیات و تصورات ذهنی است و در خارج اصلاً چیزی حمل نمی‌شود. قضیه عبارت است از تعملات ذهنی شما؛ مثلاً وجود خارجی زید در اینجا وجود دارد ولی چیزی بر او حمل نمی‌شود، مگر اینکه مثلاً تصادفی واقع بشود. زید خارجی ربطی به زید ذهنی شما ندارد؛ زید ذهنی شما در ذهن است و زید خارجی در خارج راه می‌رود و شاید اصلاً از دنیا رفته باشد و شما خبر نداشته باشید.

به‌طور کلی قضیه عبارت است از ذهنیّات و

تصورات و تصدیقات ذهنی. زیدی که شما در ذهنتان می‌آورید، زید ذهنی است، منتها این زید فقط قابل صدق بر یک نفر است؛ این جزئی حقیقی می‌شود. اما اگر بگویید «این زید آمد»، این «آمدن» یک «آمدن» کلی می‌شود، اگرچه جزئی است، ولی این جزئی قابل صدق بر افراد متعدد است؛ چون شما همین نفس هیئت «آمدن» خارجی ـ نه «آمدن» ذهنی ـ را بر عمرو و بکر هم حمل می‌کنید. یعنی همین‌که شما توانستید «آمدن» خارجی را که عبارت از یک هیئت وجودیّه است، بر زید و عمرو و بکر حمل کنید، یعنی آن را از جزئی بودن خارج کرده‌اید و قابل صدق بر کثیرین شده است، چون اگر جزئی بود فقط مختصّ زید بود. پس چطور شد که شما این «آمدن» را که عبارت از یک وجود خارجی است، بر همه حمل کردید؟! «آمدن» عبارت از یک هیئت مشی به این کیفیت است که باید در ضمن یک انسان متبلور شود؛ اگر آن هیئت در ضمن زید است، چرا همان هیئت را بر دیگری حمل می‌کنید؟!

اما شما نمی‌توانید زن زید را که جزئی و فقط مختصّ زید است، بر عمرو یا بکر حمل کنید و

بگویید: زن عمرو است یا زن بکر است. چون او یک امر خارجی و یک تعلق خارجی و یک ارتباط خارجی است.

پس معلوم می‌شود که اصلاً تمام مفاهیمی را که ذهن حمل می‌کند، جنبهٔ جزئیِ قابل تسری بر همهٔ افراد دارند؛ یعنی یک جنبهٔ سعی به نفس المصداق می‌دهد و در نتیجه آن را به مفهوم تبدیل می‌کند، و وقتی تبدیل به مفهوم شد آن را بر همه حمل می‌کند.

اما ذهن نمی‌تواند مصداق را بر همه حمل کند. به‌عنوان‌مثال وقتی که شما می‌گویید که هم این کتاب بیاض دارد و هم این قرطاس بیاض دارد، بیاض را کلی گرفته‌اید. اما بیاض این قرطاسی که الآن در دست من است قابل حمل بر کتاب نیست، چون این بیاض با این موضوع خارجی اتحاد دارد، ولی درعین‌حال هم شما می‌گویید: «الکتابُ أبیض» و هم می‌گویید: «القرطاسُ أبیض».

به‌طور کلّی وقتی شما انسان را تصوّر می‌کنید، یک انسان قابل تسرّی تصوّر می‌کنید. اصلاً

به‌طور کلی هر جنسی را که شما تصور کنید، یک ماهیت قابل اشتراک است. اصلاً کار عقل همین است و اگر نباشد یک قضیه در دنیا ایجاد نمی‌شود و حتی قابل حمل هم نخواهد بود. به‌عنوان‌مثال وقتی شما به دکان پدرتان می‌روید و می‌گویید: من برنج طارم می‌خواهم، آیا این را تصوّر کرده‌اید یا نکرده‌اید؟! اگر شما بروید و بگویید: «به من برنج بده!» و او به شما لپه بدهد، شما می‌گویید: آقا، این که برنج نیست، این لپه است!

کار عقل این است که در ذهن یک نقطهٔ اشتراک درست می‌کند، یعنی برنجی درست می‌کند که هم با طارم می‌سازد، هم با فریدون‌کنار می‌سازد، هم با آملی درجهٔ یک و دو و سه و چهار می‌سازد، هم با دم‌سیاه می‌سازد و هم با خارجی و تایلندی و آمریکایی می‌سازد. این یعنی مفهوم کلی. این برنج در هیچ‌جای دنیا کاشته نمی‌شود و ظرف کاشت این برنج فقط در ذهن شما است. حالا که ظرف کاشت این برنج فقط در ذهن شما است پس شما هر برنجی را که در خارج ببینید می‌توانید تشخیص بدهید که این برنج است و لپه و لوبیا نیست. اگر غیر از این

باشد و اگر آن مفهوم برنج حقیقت نداشته باشد باید شما در مصادیق خارجی اشتباه کنید؛ درحالی‌که اشتباه نمی‌کنید.

شما اسم این مفهوم کلی را هرچه می‌خواهی بگذار: علم عقل، افاضهٔ پروردگار، وجود جوهری، نفس درّاکه، حافظه و... ولی بالأخره یک واقعیّت است و انسان قضایا را براساس آن واقعیت ترتیب می‌دهد. این دیگر نیاز به تعقل عقلی ندارد و انکارش انکار بدیهیات است؛ چون حتی بچه هم این کار را می‌کند. بچه وقتی که می‌بیند داخل شیشه سفید نیست و مثلاً به‌جای شیر، نوشابه داخل شیشه‌اش ریخته‌اند، به مادرش می‌گوید: من شیر می‌خواهم! این مایع سیاه چیست که به من داده‌ای؟! یعنی یک بچه هم بدون هیچ تعقل و تأملی می‌فهمد که این شیر نیست؛ چون ماهیتی را در ذهنش به‌عنوان شیر کاشته است که اگر سر شیشه را در دهانش بگذارند و او مزه کند و متوجه شود که شیر نیست و مثلاً ترش است یا سیاه است یا آب است، شیشه را به کنار می‌اندازد، بلکه فقط اگر ببیند شیر است و مزهٔ

شیر می‌دهد می‌خورد؛ چون آن شیر را در ذهنش کاشته است و به‌وسیلهٔ این کاشت خودش، مصادیق خارجی را تشخیص می‌دهد و درست هم تشخیص می‌دهد.

بنابراین برگشت تقسیم به مفهوم است، و درست است و واقعیت هم هست. مصداق اصلاً قابل تقسیم نیست تا اینکه تقسیم به مصداق برگردد؛ لذا این کتاب قابل تقسیم نیست.

وحدت موضوع فلسفه و عرفان

تلمیذ: پس در اینجا یک مسئلهٔ دیگر هم پیدا می‌شود و آن این است که باید تمایزی بین موضوع فلسفه و موضوع عرفان قائل بشویم؛ در عرفان بحث در مورد حقیقت وجود و تنزلات حقیقت وجود است و در فلسفه بحث در مورد مفهوم وجود و تقاسیم اولیه و ثانویهٔ مفهوم وجود است. لذا بحث امکان و وجوب در فلسفه می‌آید، درحالی‌که این بحث در عرفان مطرح نمی‌شود.

استاد: نه، اتفاقاً در عرفان هم بحث در مورد

مفهوم وجود مطرح شده است.[1] تنها فرق عرفان با فلسفه در شهود است؛ اما از نقطه‌نظر مفهومی با همدیگر فرق ندارند. بالأخره عارف هم مظاهر وجود را ادراک می‌کند و بین شیرینی و ترشی فرق می‌گذارد و متوجه می‌شود که این شیرین است و آن ترش است.

«لیس فی الدّار غَیرُه دیّار» به این معنا نیست که ترش و شیرین و شور و گس را با هم خلط می‌کند و همۀ اینها را یك‌چیز می‌داند. اگر این‌طور بود، در چای به‌جای شکر، قره‌قروت می‌ریخت، چون همه یکی است و فرقی ندارد و ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ﴾[2] است.

امثال مرحوم مطهری در اینجا مرتکب اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند که آن صوفی یا درویشی که می‌گوید: «بیشتر از یک تعین در خارج نیست» اصلاً تعینات را احساس نمی‌کند؛ درحالی‌که ما این‌همه تعین می‌بینیم![3]

---

[1] از جمله رجوع شود به شرح فصوص الحکم، مقدمه، قیصری، ص ۱۸.

[2] سوره نور (۲٤) آیه ۳۹.

[3] مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۲٤۳.

علت قول آن صوفی این است که برگشت تعین را بشرطلا می‌بیند، یعنی به هرچه نگاه می‌کند عکس رخ یار جلوه‌گر است. اما نمی‌تواند بگوید که این عکس رخ یار که جلوه‌گر است، دروغ است؛ چون اگر دروغ است پس چرا به‌جای دوغ، آب نمی‌خورد؟! اگر دروغ است پس چرا برای دفع صفرا به‌جای سکنجبین، عسل نمی‌خورد؟! همان عکس رخ یار که در اینها جلوه‌گر شده است، آثار متفاوتی به‌وجود آورده است. لذا ماهیت را احساس می‌کند و می‌فهمد که این ماهیت این خاصیت را دارد و آن ماهیت آن خاصیت را دارد؛ درحالی‌که می‌دانیم همهٔ ماهیات اعتباری هستند و اصل حقیقت یکی است.

اختلاف آثار و عوارض و تعینات موجب نمی‌شود که انسان از تعین رفع ید کند؛ یعنی در عین اینکه تعین را می‌بیند و ترتیب اثر می‌دهد و بر این اساس، تربیت می‌کند و تشریع و تکلیف می‌آورد؛ ولی در عین‌حال در همهٔ عالم بیشتر از یک حقیقت نمی‌بیند.

عرفان و فلسفه باهم فرقی نمی‌کنند و یکی هستند، الاّ اینکه عرفان شهود و وجدان است، یعنی

عارف تعین را می‌بیند، ماهیت را می‌بیند، مفهوم کلی را می‌بیند و همهٔ چیزهایی که در فلسفه است عارف در قلب و وجدانش می‌بیند، ولی فیلسوف در ذهنش می‌بیند؛ لذا اصلاً تفاوتی ندارند.

رابطهٔ وجود و ماهیت و امکان

تلمیذ: آیا تقسیم وجود به ممکن و واجب با اصالةالماهیة سازگارتر است؟

استاد: اصلاً به‌طور کلی همین‌که شما در مورد ممکن و تعیّنی بحث می‌کنید که هنوز تحقّق ندارد و صورت پیدا نکرده است و نیاز به علّت دارد، برگشت این بحثتان به ماهیّت است؛ ولی چون ماهیت یک امر عدمی است، خواهی‌نخواهی به وجود برمی‌گردد. شما نمی‌توانید این را انکار کنید که وجود است که دارد خودش را به این شکل برمی‌گرداند، نه ماهیت. ما اسم این تبدل وجود را امکان می‌گذاریم. بله، امکان به نفس وجود برنمی‌گردد، بلکه به تبدلی از وجود برمی‌گردد که ماهیتی از آن تبدل انتزاع می‌شود که ما به آن ماهیت، ممکن بالذّات می‌گوییم، یعنی وجوب بالغیر،

در قبال وجوب بالذّات.

بالأخره برگشت همهٔ اینها به وجود است؛ منتها اگر این وجود را بدون هیچ‌گونه تبدل و تغیری نگاه کنیم، هیچ بحثی در آن نمی‌ماند و فقط یک وجود صاف و آرام در مقام ثبوت است که نه وجوب بر آن حمل می‌شود و نه امکان بر آن حمل می‌شود. البته به‌خاطر انتزاع وجوب از ذات و به‌جهت تساوی وجود و وجوب، وجوب بر آن حمل می‌شود. بر چنین وجودی نه علت و معلول حمل می‌شود و نه أسود و لا أسود حمل می‌شود، چون در مقام ثبوت هیچ تغییر و تبدلی نیست، بلکه فقط یک حقیقت بحت و بسیطی است که هیچ عرضی بر آن عارض و طاری نشده است.

همین‌که این وجود بخواهد یک بال تکان بدهد و این‌طرف و آن‌طرف بشود، یک‌دفعه همین این‌طرف و آن‌طرف شدن، این اوضاع را پیش می‌آورد؛ یک بال تکان می‌دهد و یکی علت می‌شود و دیگری معلول می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی مجرد می‌شود و دیگری ماده می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی عقل می‌شود و

دیگری نفس می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی نبات می‌شود و دیگری جامد می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی روح می‌شود و دیگری بدن می‌شود. آن‌وقت آنچه که بدن شد، یکی سیاه می‌شود و دیگری سفید می‌شود، یکی وزنش زیاد می‌شود و دیگری وزنش کم می‌شود، یکی دارای این خصوصیت می‌شود و دیگری دارای آن خصوصیت می‌شود.

ما از این تغییراتی که هست، انتزاعاتی می‌کنیم: یکی را اینجا می‌گذاریم و دیگری را آنجا می‌گذاریم، بعد تفاوت این و آن را با هم می‌سنجیم و بر این، اسم ماهیت می‌گذاریم و بر آن هم اسم ماهیت می‌گذاریم و می‌گوییم: اینکه الآن به‌وجود آمده است تعین وجود است و با خود اصل وجود دارای دوگانگی است؛ یعنی دو حالت قبل و بعد اینها سنجیده می‌شود وحقیقتی که بین هر دوی اینها هست سنجیده می‌شود و با توجه به این انتزاع، اسم این را وجود می‌گذاریم و اسم آن دو حالتش را ماهیت می‌گذاریم. آن چیزی که قبلاً در یک حالت

بوده است وجود می‌شود و این چیزی که الآن به حالت دیگری درآمده است ماهیت می‌شود. دوباره اینها را با هم می‌سنجیم، یکی علت می‌شود و دیگری معلول می‌شود، یکی ماده می‌شود و دیگری مجرد می‌شود، یکی جنس می‌شود و دیگری فصل می‌شود. همهٔ اینها به‌خاطر تبدلات وجود است؛ لذا اگر وجود از اول تبدلی نداشت، این اوضاع هم نبود، یعنی نه علتی بود و نه معلولی، نه ماده‌ای بود و نه مجردی.

بنابراین ماهیت عارضی از عوارض وجود است که نفس آن عارض هم خود وجود است، نه‌اینکه وجود مثل موضوعی است که قبلاً تحقق خارجی داشته است و بعد ماهیت می‌خواهد بر آن عارض شود، بلکه ما از تبدل و تعین خود آن وجود و از سنجیدن حالت قبل و بعد آن وجود، امکان ذاتی را انتزاع می‌کنیم، امکان استعدادی را انتزاع می‌کنیم، قوّه را انتزاع می‌کنیم، فعلیت را انتزاع می‌کنیم، هیولا را انتزاع می‌کنیم و ماده را انتزاع می‌کنیم. همهٔ اینها به‌خاطر تبدلاتی است که او در خودش دارد ایجاد می‌کند. ما برای هر تبدلی یک اسم خاص می‌گذاریم

که با اسم دیگری فرق می‌کند. اسم‌ها دیگر تفاوت پیدا می‌کنند و انسان براساس آن اسم‌ها ترتیب اثر می‌دهد: ترتیب اثری روی جماد می‌دهد که روی نبات نمی‌دهد، و ترتیب اثری روی حیوان می‌دهد که روی نبات و جماد نمی‌دهد. همهٔ اینها درست است و از خواصّ خود ذات وجود است که خود ذاتش این خواص را برای خودش ایجاد کرده است.

بنابراین امکان ذاتی به ماهیات برمی‌گردد و اصل و منشأ امکان ذاتی عبارت از ماهیت است، و انتزاع خود ماهیات از وجود است؛ پس برگشت همهٔ اینها به وجود است.

این بحث امکان و وجوب از اوصاف و عوارض انتزاعی از ذات وجود به‌لحاظ تبدل و عدم تبدل و به‌لحاظ تغیر و عدم تغیر است. آن‌وقت بحث علیت و معلولیت هم از همین‌جا پیدا می‌شود.

تلمیذ: اگر ما از اول، تقسیم وجود را به واجب و ممکن به‌هم بزنیم و بگوییم: وجود یا بالذّات است و یا بالغیر است، دیگر بهانه به‌دست منکرین فلسفه و قائلین به اصالةالماهیة نمی‌افتد که بگویند:

یک ممکن‌الوجود داریم و یک واجب‌الوجود داریم.

استاد: حقیقتش یکی است و فرق نمی‌کند؛ یعنی وجوب بالغیر، همان امکان ذاتی است که وجوبش را از غیر گرفته است، پس در ذات خودش ممکن بوده است.

تلمیذ: این تفسیر بنا بر نظر قائلین به اصالةالوجود است. آیا قائلین به اصالةالماهیة اینها را جدا می‌دانند؟

استاد: اصالةالماهیة نسبت به ماهیت قائل به تأصّل است؛ اما نسبت به خود خدا قائل به ماهیت نیست، بلکه در خدا قائل به وجود است و می‌گوید که ماهیت نمی‌تواند در آنجا راه پیدا کند. آن‌وقت در آنجا بحث می‌شود که چطور ممکن است که علت، غیر از خودش را افاضه کند؟! یعنی در بحث اصالةالماهیة که وجود، مبدأ اول است آیا ممکن است که وجود افاضهٔ ماهیت کند؟! آن‌وقت بحث جعل را مطرح می‌کنند و می‌گویند: جعل را افاضه کرده است. حالا در آنجا باید ببینیم که جعل چیست؛ [چون] ما غیر از وجود و ماهیت چیز دیگری احساس نمی‌کنیم.

رابطهٔ تشخص و وجود

تلمیذ: [آیا قاعدهٔ] «الشیءُ مالم یَتَشَخَّص لم‌یوجَد» مخصوص به وجود خارجی است یا شامل وجود ذهنی هم می‌شود؟

استاد: هر چیزی که اسم وجود برآن باشد باید تشخص پیدا کند؛ پس در وجود ذهنی هم همین‌طور است و فرقی نمی‌کند و تشخص ذهنی دارد. البته هر وجودی تشخّص مناسب با خودش را دارد. لذا آن [تشخصی] که در ذهن هر کسی هست، با [تشخص ذهنی] دیگری فرق می‌کند.

تلمیذ: وجود ذهنی به لحاظ وجودش تشخص دارد، اما اگر ما بخواهیم به لحاظ مفهومی آن را لحاظ کنیم تشخّصش لحاظ نمی‌شود.

استاد: بله، در جنبهٔ حکایی‌اش درست است. لذا تشخص این وجود ذهنی در وعاء دهر باقی می‌ماند؛ یعنی شما در روز قیامت می‌بینید که آن خطوری که در ذهن شما آمده بود در آنجا ثبت شده است، یعنی این تشخص در آنجا حضور دارد. هرچه شما در ذهن می‌آورید، مثلاً کلّی تصور می‌کنید،

جزئی تصور می‌کنید، لابشرط تصور می‌کنید، غیبت تصور می‌کنید، تهمت تصور می‌کنید، صدق تصور می‌کنید و کذب تصور می‌کنید، همین‌که اینها را تصوّر می‌کنید، در پرونده ثبت می‌شود و در وعاء دهر وجود دارد. من‌باب‌مثال شما در روز قیامت می‌بینید که چنین تصوری نسبت به رفیقتان کرده‌اید. این تصورِ ذهن است و چیز دیگری نیست. [به شما می‌گویند:] چرا چنین تصوری کرده‌ای؟!

اصلاً براساس همین تصور، تبدل حال پیدا می‌شود. این را چه‌کار می‌کنید؟! اصلاً تا تشخص پیدا نکند که موجب تبدل و تغیر نمی‌شود. پس تشخص نسبت به تصور ذهنی هم وجود دارد.

به‌طورکلی تشخص سِعی و غیر سعی است، و تشخص مجرد و مادی است. جالب این است که همهٔ این تشخصات هم یک تشخص دارند که همان وجود اطلاقیِ ساری و جاری در همه است که آن وجود بشرطلایی است؛ یعنی در باطن تمام این تشخصاتی که ما الآن می‌بینیم، مثل در، دیوار، منبر، کتاب، دفتر و... چیزی هست که عبارت از وجود حق است.

لذا آن کسی که می‌گوید: «هرجا نگرم عکس رخ یار جلوه‌گر است» تشخص یار را در این عکس‌ها مشاهده می‌کند، بدون اینکه این شخص حتی به‌اندازهٔ ذرهٔ مثقالی روی این عکس‌ها حساب باز کند. من‌باب‌مثال یک پردهٔ سینمایی هست که شما در آن پرده عکس‌هایی را می‌بینید، مثلاً می‌بینید اسبی در اینجا حرکت می‌کند، شخصی شمشیر می‌زند، زمینی هست یا کوهی هست. شما همهٔ اینها را در اینجا مشاهده می‌کنید و واقعاً خیال می‌کنید که اینها عکس هستند. اما اگر سرتان را برگردانید، آن دستگاهی را که دارد کار می‌کند و نوری را که از آن دستگاه خارج می‌شود می‌بینید. اگر آن نور بایستد، هیچ نوری نیست پس هیچ عکسی هم نخواهد بود، و به‌محض اینکه دوباره آن نور راه بیفتد عکس روی پرده را می‌بینید. نوری که از آنجا درمی‌آید به‌اندازهٔ یک ذره است، ولی وقتی که به پرده می‌رسد چهار متر در پنج متر را شامل می‌شود و بیست متر مربع می‌شود. این همان قضیهٔ مخروط است؛ یعنی هر مقداری که آن نور جلو می‌آید، شعاع پیدا می‌کند تا

وقتی که به آنجا می‌رسد و بیست متر مربع می‌شود، اما وقتی که از خود آن سوراخ دستگاه خارج می‌شود به‌اندازهٔ یک سر سوزن است.

تمام این حقایق عبارت است از همان سر سوزن. به آن سر سوزن مقام اجمال می‌گویند، و به آنچه در بیرون وجود دارد مقام تفصیل می‌گویند. مراتب کثرت همین است. آن‌وقت این سر سوزن در هر مرتبه تشخصی دارد؛ آنجایی که هست تشخصش به‌اندازهٔ سر سوزن است، یک متر جلوتر تشخصش بیشتر می‌شود، دو متر جلوتر تشخصش بیشتر می‌شود، به پرده که می‌رسد یک‌دفعه بیست متر مربع می‌شود.

تلمیذ: می‌توان گفت که تمام موجودات با تشخصشان در ذات هستند، منتها متناسب با مقام ذات؟

استاد: نه‌خیر، اصلاً هیچ تشخّص و تناسبی از موجودات در مقام ذات لازم نیست. الآن مثلاً این کتاب به همین کیفیتش مناسب با ذات است و اگر مناسبت نداشته باشد بینونیت حاصل می‌شود. این بینونیت از کجا آمد، درحالی‌که چیزی غیر از ذات

نیست؟! لذا آن بحثی که من مطرح کردم که ماده در عین ماده بودن مجرد است، در اینجا به‌درد می‌خورد. در اینجا هیچ تفاوتی نیست، تفاوت فقط در صورت است و بین صورت و حقیقت هیچ فرقی وجود ندارد.

رابطهٔ مجرد و ماده

این بحث سنخیتی که مطرح کرده‌اند و عقول عشره را درست کرده‌اند، اشتباه است؛ چون اینها خیال می‌کنند که یک شیء مادی با ذات که مجرد است در تنافی است. آنها مسئلهٔ سنخیت را به این کیفیت بیان کرده‌اند:

این آهن و فولاد با ذات پروردگار که مجرد محض است چه نسبتی دارد؟! این خدایی که این‌قدر لطیف است، با این چیزهای زمخت مثل چغندر که این‌قدر سفت است چه نسبتی دارد؟! پس باید یک سلسله مراتب طی شود تا در آن سلسله مراتب کم‌کم این را زمخت و سفت کند، لذا ما به علت نیاز داریم. آن علت پایین‌تر قدری زمخت‌تر و سفت‌تر و خشن‌تر است. وقتی به عالم مثال می‌رسد که دارای صورت تامه است و لباس مثالی دارد، این مثال می‌تواند ماده را خلق

کند. در واقع عالم مثال، پل ارتباطی بین ماده و مجرد است و به همین جهت است که به آن «برزخ» می‌گویند. این پل ارتباطی است که از یک طرف به مجرد وصل است و از طرف دیگر به ماده وصل است تا این ماده از آن مجرد ارتزاق کند.

اما این مسئله مربوط به سنخیت نیست. چون اگر ما سنخیت را برداریم اصلاً شرک و کفر لازم می‌آید و به‌اندازهٔ تک‌تک افراد، خدا و آلهه به‌وجود خواهد آمد. این ماده همان مجرد است، منتها صورت ماده را به‌خود گرفته است؛ اما صورت به‌خود گرفتن، آن را از حقیقت تجردش خارج نمی‌کند.

اینکه مدّ دارد و کشیدنی است و قابل کون و فساد است و در زمان واقع می‌شود، به‌خاطر این است که دارای ماده است و از این نظر به آن «ماده» می‌گویند.

تلمیذ: بالأخره این کثرات کجا می‌روند؟! آیا حقیقی است یا حقیقی نیست؟

استاد: کثرت حقیقی است، ولی استقلالی نیست؛ حقیقی با استقلالی دو تا است، و همهٔ إشکال

در همین است. کثرت، کثرتِ حقیقی است. اگر حقیقی نباشد اصلاً تمام زندگی عالم به‌هم می‌خورد، اصلاً ما احساس می‌کنیم که این واقعیت با این واقعیت دو تا است و این تعین با این تعین دو تا است. همهٔ این کثرات، کثرات واقعی هستند و این واقعیت از نفس وجود به‌وجود آمده است، پس غیر از وجود چیزی نیست؛ نه‌اینکه این کثرات باعث می‌شود که وجود هم متکثر شود تا شما اشکال کنید که وجود یک حقیقت واحده است و قابل تکثر و تقسیم نیست. در اینجا خود نفس وجود، صورت به‌خود می‌گیرد و در خودش تبدل و تغیر به‌وجود می‌آورد؛ یعنی خودش به‌وجود می‌آورد و خودش برمی‌گرداند، خودش کشش می‌دهد و خودش جمع می‌کند، خودش بسط می‌دهد و خودش اجمال می‌آورد. همهٔ اینها کار خود وجود است. ما اسم بسطش را کثرت می‌گذاریم و اسم جمعش را وحدت می‌گذاریم. پس نمی‌توانیم بگوییم که بسط کردنش واقعی نیست و دروغ است؛ چون دارد بسط می‌کند.

به‌عنوان‌مثال وقتی شما دو کیلو پرتقال می‌خرید، شیرین‌هایش را جدا می‌کنید. اگر همهٔ اینها دروغ است چرا در هم نمی‌ریزید؟! بنابراین کثرت واقعیت دارد، مزهٔ شیرینی و مزهٔ ترشی واقعیت دارد، تلخی و شوری واقعیت دارد، بی‌مزگی واقعیت دارد، قرمزی و سفیدی و سیاهی واقعیت دارد؛ منتها مسئله این است که واقعیتش چیزی جز وجود نیست.

پس کثرت، کثرت واقعی است و آنهایی که گفته‌اند: «کثرتی وجود ندارد» خواسته‌اند استقلالش را دفع کنند؛ اما اصل کثرت را نمی‌شود دفع کرد، چون یک مسئلهٔ واقعی است. زید و عمرو واقعیت دارند، والاّ همه‌چیز وهم و خیال می‌شود. مکاتب پوچ‌گرایی و نیهیلیسم و اگزیستانسیالیسم ناشی از این است که کثرت را نفی کرده‌اند و گفته‌اند: «هیچ چیزی وجود ندارد و در خارج هیچ تعینی نیست.»[1]

تلمیذ: آیا این اجمال و تفصیلی که فرمودید، در هر عالمی وجود دارد؟ یعنی مثلاً وجود مثالی هم

---

[1] رجوع شود به مجموعه آثار شهید مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ج ۲۵، ص ۵۳۳.

یک وجود اجمالی دارد و یک وجود منبسط و پخش دارد؟

استاد: بله، در هر عالمی وجود دارد. وجود اجمالی حقیقتی که در مثال می‌آید، در عالمی بالاتر از مثال است که برزخِ بین مثال و ملکوت است؛ عالمی است که نه معنای صرف است و نه مثال صرف است. به‌عنوان‌مثال شما در خواب گاهی اوقات خود زید خارجی را می‌بینید و با او صحبت می‌کنید یا دیوار و درخت و باغ و بوستان و... را می‌بینید، و گاهی اوقات معنا به شما الهام می‌شود. این دو تا اصلاً با هم تفاوت دارند. اگر آن زید را ببینید، این عالم مثال است. اگر معنا را ادراک کنید، عالم معنا است. اما گاهی اوقات ممکن است در خواب یا در بیداری حالی برای انسان پیدا شود که بین معنا و صورت است، یعنی آن معنا در یک ظرف شکل نمی‌گیرد. من‌باب‌مثال اگر شما در خواب ببینید که در آبی شنا می‌کنید، این آب عبارت از نور است، یا اگر ببینید که شیر می‌خورید، این شیر حکایت از علم می‌کند؛ یعنی آن معنای علم در

صورت مثالی شیر جلوه می‌کند و آن نور در صورت مثالی آب جلوه می‌کند. حالا اگر احساس کنید که بدون اینکه شیری بخورید دارد به شما علم افاضه می‌شود، یا بدون اینکه خودتان را در آب احساس کنید، آن نور دارد بر شما تجلی می‌کند، این می‌شود آن معنا بدون صورت، یعنی در اینجا دیگر صورت نیست.

گاهی اوقات خواب می‌بینید که در آب شنا می‌کنید و آن حالت معنوی و حالت نور را هم احساس می‌کنید، لذا وقتی از خواب بلند می‌شوید خیلی شاد و خندان هستید، در حالی‌که در آب شنا کردن که شادی و خنده ندارد. همین شنا کردن در آب و دیدن صورت مائیه موجب می‌شود که آن جهت نوری که در آن هست و به این‌صورت درآمده است، در شما تأثیر بگذارد. لذا وقتی که از خواب بلند می‌شوید حال بهجت و سرور دارید. این حال انبساط به‌خاطر آن نوری است که به صورت آب درآمده است و شما در آن آب شنا کرده‌اید.

یک وقت بدون اینکه آبی ببینید احساس نور و انبساط می‌کنید، مثلاً در حال نماز خواندن یا

قرآن خواندن نوری را احساس می‌کنید و می‌گویید: به‌به، چقدر خوشحالم!

یک وقت شما همین معنا را احساس می‌کنید، اما احساس می‌کنید که نه معنا است و نه صورت است؛ این یک ابهام و اجمال از حقیقتی است که در مثال می‌آید. البته این خیلی معنای ظریف و دقیقی است!

اللَهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد