درس چهارصد و شصت و یکم

تحلیل ماهیت عدم و نسبت آن با ذات باری

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

در این بحث همان‌طوری‌که در جلسهٔ گذشته عرض شد مرحوم آخوند ملاک و علت و داعی برای این بحث را مسئلهٔ تشکیک در وجود بر مبنای حکماء دانسته بودند که حکماء به‌واسطهٔ مسئلهٔ صرافت وجودی که مختص به ذات باری است از یک طرف و اذعان به اصالت وجود از طرف دیگر و یقین به مراتب وجود از طرف دیگر موجب شد که این بحث را مطرح کنند که جهات عدمی مانند حدود وجودی مراتب وجود در ذات باری راه ندارد و ذات باری متصف به جهات حدودی وجودات نخواهد شد.

در جلسهٔ گذشته عرض شد که مسئلهٔ مراتب وجود و شناخت صحیح آنها به شناخت صحیح حدود ماهیات برمی‌گردد. اگر چنانچه در تشخیص این مسئله که ماهیات از نظر حدودی به چه معنا هستند و آیا آن حدود مانع از اتصاف آن ماهیت به

وجود هست یا نه، اگر این قضیه روشن بشود مطلبی را که اینها به‌عنوان مانعیت ذکر کردند محلّ تأمل و خدشه قرار می‌گیرد.

نگرانی اینها از این است که ذات باری متصف به حدود نخواهد شد و حد، منافی با اطلاق است و اگر در ذات باری حدود راه بیابد و ذات باری متصف به تعینات و ممکنات گردد ـ چه مبدعات و چه غیر مبدعات ـ لازمه‌اش ترکیب در ماهیت و ترکیب در ذات است و ترکیب در ذات موجب وقوع ماهیت در ذات است و ماهیت موجب احتیاج موجب امکان و امکان موجب احتیاج به علت است و ذات واجب از اتصاف به امکان سقوط خواهد کرد. این مسئله و دغدغهٔ خاطر افرادی است که این بحث را مطرح می‌کنند.

مرحوم آخوند در پاسخ اینها می‌فرمایند که عدم ـ فرقی نمی‌کند چه عدم مطلق و چه عدم مقید ـ در رد این قول که نمی‌تواند ذات باری متصف به آن حدود وجودی گردد زیرا آن حدود وجودی جهات عدمی آن وجود خارجی را تشکیل می‌دهد چون وقتی که شما نگاه به معلول کنید و آن جهت ضعف

و نقصان معلول نسبت به علت را توجه کنید آن ماهیت عبارت از عدم [دارا بودن] معلول کمال علت را است؛ چون معلول کمال علت را ندارد پس معلول است پس دارای ماهیت محدود است پس ناقص است و رتبهٔ وجودی او اضعف است. این به‌واسطهٔ این است که این ماهیت متصف به جهت عدمی است.

اشکالی را که مرحوم آخوند وارد می‌کند [این است که] مسئلهٔ عدم را در اینجا مطرح می‌کند و می‌فرماید که اینکه شما بین عدم مقید با عدم مطلق فرق گذاشتید و گفتید که چون عدم مقید علت برای حد وجودی است پس ذات باری متصف به آن نمی‌شود. این مسئله محلّ ایراد است زیرا بین عدم و عدم فرق نیست و این یک مطلب دقیقی است که این مطلب را من در بین محاکمات مرحوم علامهٔ طباطبائی ـ رضوان الله تعالی علیه ـ وقتی که مطالعه می‌کردم این مطلب را در حاشیه‌اش ذکر کردم که مرحوم علامه در مفهوم عدم و برداشت عدم در کلام مرحوم کمپانی در اینجا یک چیزی به‌نظر می‌رسید

من در آنجا این مطلب را نوشتم.

حقیقت عدم

مُلخّص مسئله این است که ما در عدم دو چیز را باید لحاظ کنیم؛ یکی حقیقت عدم است، حقیقت نه به معنای واقع، چون واقع غیر از وجود چیزی نیست و لَیسَ الواقعُ إلاّ الوجود و لَیسَ الوجود إلاّ الواقعَ و الحقیقة. منظور از حقیقت آن مفهوم مابإزائی است که خارج، آن مفهوم مابإزاء را درقبال این لفظ قرار می‌دهد. این منظور از حقیقت است! والاّ نه‌اینکه در خارج چیزی به نام عدم داشته باشیم و چیزی هم به نام وجود داشته باشیم! عدم که اصلاً تحصّلی ندارد تااینکه بخواهد متصف به خارجیت بشود. خود حقیقت و ذات عدم، اطلاق و تقید برنمی‌دارد. عدم یعنی نبود و چه فرقی می‌کند که نبود، نبود مطلق باشد یا نبود معیّن باشد؟! نبود زید یا نبود مطلق! در این مسئله شکی نیست و فرقی نیست و اینکه مرحوم آخوند از این باب آمده‌اند و این استدلال را رد کرده‌اند بر اینکه اینها که آمدند بین عدم مطلق و عدم مقید فرق گذاشتند و عدم مقید را نتیجهٔ برای حدود ماهوی قرار دادند و گفتند که عدم مطلق بر ذات

باری حمل نمی‌شود، از این نقطه‌نظر این مسئله محلّ ایراد و بحث است، زیرا از آن جایی که ذات عدم تحصل ندارد، اطلاق و تقید تأثیری در آن ذات نمی‌کند؛ یعنی عدم زید با عدم شجر از نقطه‌نظر خود ذات یکسان هستند، نه عدم شجر در اینجا تحصل دارد [و نه عدم زید]. فرض کنید در این اطاق عدم شجریت هست ـ عدم شجریت هست غلط است! منظور این است که در اینجا شجر نیست ـ عدم شجر در این غرفه با عدم زید یکسان است از این باب که هردو عدم هستند؛ یعنی همان ذاتی که مقصود متکلم از این عبارت است، همان ذات در عبارت دیگر یافت می‌شود گرچه عبارت فرق می‌کند! لَیسَت الشجرةُ فی الغرفةِ و لَیسَ زیدٌ فی الغرفةِ. لیس یکی است و تفاوتی نمی‌کند. متکلم در این دو عبارت در مقام تبیین عدم تحصل این واقعیت است یعنی وجود زید و وجود شجر در این غرفه تحصل ندارد.

عدم فرق بین عدم مطلق و معیّن

این تعبیر در اینجا به این کیفیت آمده است و در این مسئله فرقی نیست یعنی وقتی که نگاه کنیم عدم شجریت دارای لون خاصی نیست که عدم زید آن

لون را نداشته باشد. عدم شجریت دارای کمّی نیست که عدم زید آن کم را نداشته باشد. عدم شجریت از نقطه‌نظر ذات با عدم زید از نقطه‌نظر ذات یکی است ولی صحبت در این است که چه چیزی باعث شده است که متکلم به جای عدم شجر بگوید: عدم زید؟ وقتی می‌گوید که زید نیست چه داعی دارد؟ اگر قرار باشد بر اینکه ذات عدم بین اطلاق و تقیید فرق نداشته باشد به جای عدم زید بگوید: عدم شجر! چرا نمی‌گوید؟ چه چیزی مدّنظر متکلم است که در اینجا به‌جای عدم عمرو، عدم زید را نمی‌گوید؟ خب بگوید: عدم زید، لَیسَ زیدٌ فی الغُرفةِ! چرا می‌گوید که لَیسَ عمروٌ فی الغرفةِ؟!

بنابراین وقتی متکلم می‌گوید که لَیسَ عمروٌ فی الغرفةِ آن جهت وجودی در اینجا مورد نظر است و چون جهت وجودی را در اینجا فاقد می‌بیند از آن تعبیر به عدم می‌آورد؛ یعنی در اینجا نفس آن عدم مورد نظر نیست و مفهومِ مقید در اینجا مورد نظر است؛ یعنی در اینجا قید که عمرویت باشد، مورد نظر است. منتها آن عمرویت یا به صورت وجود و یا به صورت عدم مورد نظر است ولی در هردو

صورت ماهیت مورد نظر است. این ماهیت که در اینجا مورد نظر است در عبارت متکلم اتصاف به عدم شده است لذا می‌گوید که لَیسَ عمروٌ فی الغُرفةِ، نمی‌گوید: لَیسَ زیدٌ یا لَیسَ بَکرٌ چون ماهیت عمرو با ماهیت بکر فرق دارد و در اینجا آن مفهوم را می‌خواهد متصف کند که منظور من از این عبارت این مفهوم است، نه آن مفهوم دیگر! گرچه ذات هردو مفهوم از نظر عدم واحد است. عدم یعنی عدم و نبود ولی در محاوره و در عالم اعتبار نبودِ زید با نبود عمرو یکی است و آن حکمی را که شما بر نبود زید بار می‌کنید همان حکم را بر نبود عمرو بار می‌کنید و می‌گویید که چون زید در اینجا نیست پس امشب اطعام نیست؟! اگر بین عدم و عدم فرق نکند خب بگویید که چون عمرو در اینجا نیست لذا امشب اطعام نیست! چرا آن را نمی‌گویید؟! پس در اینجا وجود زید از لحاظ قیدی مورد نظر است منتها چون آن وجود علت برای اکرام است در اینجا فقدان آن وجود هم علت برای عدم اکرام است. متکلم که به خود عدم چیزی بار نمی‌کند. در واقع این وصف

به حال متعلق موضوع است یعنی چون این اکرام روی وجود زید رفته است بناءًعلیٰهذا آن عدم وجود موجب سلب اکرام شده است. آن‌وقت در اینجا تعبیر به علت می‌آورد یعنی با این عبارت بیان می‌کند که عدم زید علت برای عدم اکرام است. بنابراین شما در اینجا نمی‌توانید بین عدم مطلق با عدم مقید قائل به تساوی بشوید، زیرا در مقام اتصاف، متکلم یک ذات را به‌لحاظ ذات عدم متصف نمی‌کند بلکه به‌لحاظ قید آن متصف می‌کند.

بنابراین ما به اصل کلام مرحوم آخوند در اینجا کاری نداریم اما اینکه می‌بینیم در بعضی از تقریرات، کلام مرحوم آخوند را به‌عنوان دلیل برای عدم اتصاف ذات واجب به این لحاظ گرفتند، چون مستدل در مقام استدلال می‌گوید: ذات واجب متصف به عدم مقید نمی‌گردد، پس حدود امکانی در ذاتِ واجب نیست. مرحوم آخوند نسبت به این مسئله ایراد می‌کنند و می‌گویند که بین عدم مطلق و عدم مقید چه فرقی است که شما آمدید عدم مقید را مانع از اتصاف ذات واجب به حدود امکانی قرار دادید درحالی‌که بین عدم مطلق و عدم مقید فرقی

نیست. ذات واجب عاری از عدم است چه عدم مطلق و چه عدم مقید، بنابراین آن حدود امکانی در اینجا سلب می‌شود.

ایشان استدلال را به این کیفیت برمی‌گردانند که از این ناحیه نباید وارد شد؛ جوابی که در اینجا می‌شود داد این است که مفهوم و ذات عدم مطلق هردو یکی است و تفاوت نمی‌کند و متکلم در مقام بیان، بین ذات و مفهوم فرق نمی‌گذارد؛ همان مفهوم عدم مطلق عبارت از همان ذات در عالم اعتبار است و ما یَنطبقُ علیهِ الکلام هیچ تفاوتی نیست! یعنی وقتی که چشمتان را ببندید و به عدم مطلق فکر کنید نمی‌توانید چیزی جز همان لفظ عدم برای آن بیابید ولی اگر می‌خواهید چشمتان را ببندید و به عدم زید فکر کنید قیافهٔ زید در ذهنتان می‌آید و وقتی که می‌خواهید به عدم عمرو فکر کنید قیافهٔ عمرو در ذهنتان می‌آید. عدم زید بدون قیافه هیچ‌وقت در ذهن نمی‌آید و محال است چون عدم مقید به قید است. وقتی که می‌خواهید عدم عمرو را تصور کنید عدم بدون عمرو در ذهن نمی‌آید! عمرو در ذهن

می‌آید و بعد وجود را از او سلب می‌کنید. آقای شیخ ... امروز نیست. تا گفتم: شیخ ...، مگر وجودش در ذهنتان نیامد؟! نه ماهیت، خودِ وجود! منتها دیدید وجودش در اینجا فاقد است لذا آن واسطهٔ رزق در اینجا دیگر فاقد است!! ایشان در مجرای وساطت قرار گرفتند و به کسی هم قابل انتقال نیست!

این تصور وجودِ محدود عبارةٌ أُخرای همان حدود عدمی است پس چه اینکه شما بگویید: عدم حدّ کمالی برای معلول و چه بگویید: حدود محدود معلول فرقی نمی‌کند. چه اینکه بگویید: حدود محدود و حدود ممکن و ماهیت، وصف برای ذات باری نمی‌شود چون ذات باری مطلق است، چه اینکه بگویید: عدم رتبهٔ کمالی وصف برای ذات باری نمی‌شود چون ذات باری مطلق است، هردو یکی است. چه اینکه شما بگویید: ذات باری متصف به ممکن و حدود ماهوی ممکنات نمی‌شود چون در ذات باری حد وجود ندارد یااینکه بگویید: ذات باری متصف به عدم مقید به قیود ممکنات نمی‌شود، هردو یکی است. از این نقطه‌نظر تفاوت نیست چون

ما در اینجا که ذات باری را به عدم مطلق به‌عنوان عدم متصف نکردیم. ما به این ماهیت آن عدم مطلق را بار نکردیم، ما به ماهیت عدم مقید را بار کردیم. اگر شما عدم مطلق را به ماهیت بار می‌کردید می‌توانستید بگویید که ذات باری متصف به عدم مطلق نمی‌شود چون ذات باری وجود مطلق است و وجود مطلق در تعارض و تناقض با عدم مطلق است، درحالی‌که ما به ماهیت عدم مقید را بار نکردیم. وقتی می‌گویید که ماهیت زید یک سری اعدام را هم به او متصف کردید؛ عدم رتبهٔ کمالی، عدم رتبهٔ اطلاق وجودی، عدم رتبهٔ قدرت مطلقه، عدم کمال علت و عدم وسعت علت برای زید، این عدم‌هایی که شما از نقطه‌نظر کمال و اتصاف کمالی برای علل مافوق به‌حساب می‌آورید، حدود عدم قدرت و عدم کمال و عدم وجود مطلق را از زید نفی می‌کنید و وقتی که همه را نفی کردید ماهیت زید می‌شود. حالا سراغ عمرو می‌آییم و یک سری عدم‌ها را هم از او نفی می‌کنیم ماهیت عمرو می‌شود و همین‌طور بکر و خالد و...

پس این ماهیت‌های متفاوتی که الآن در تمام عالم، چه در عالم مبدعات و مجردات و چه در عالم ممکنات پراکنده است، این عدم‌ها به حمل مصداقی ـ نه به حمل مفهومی چون مفهوم عدم آن وجود است ـ عبارةٌ أُخرای از همان وجود ماهیات هستند یعنی وقتی که شما وجود یک ماهیت را درنظر می‌گیرید چه اینکه بگویید: تحصل و تشخص وجود محدود یااینکه بگویید: عدم محدود و عدم مقید هردو یکی است. عدم رتبهٔ کمالی یعنی اثبات رتبهٔ ناقص برای زید، عدم قدرت اطلاقی برای زید عبارةٌ اخرایٰ اثبات قدرت محدود برای زید و عدم جمال مطلقهٔ الهی به معنای اثبات جمال محدود برای زید است و هَلُمَّ جرّاً و همین‌طور چیزهای دیگر که ذات باری به آنها متصف نمی‌شود. این عدم‌هایی که ما در اینجا آوردیم عبارةٌ أُخرای همان حدود وجود ماهیت است.

حالا ما باید در اینجا صحبت بکنیم که آیا حدود ماهوی منافاتی با اطلاق ذات باری دارد یا نه؟ بحث گذشته در اینجا در همین قضیه بود.

شمای مرحوم آخوند نباید از این راه وارد بشوید که بگویید که بین عدم مقید و عدم مطلق فرقی نیست بنابراین اینها که از این راه وارد شدند که این حدود ماهیات جهات عدمی دارد و جهات عدمی در ذات باری نیست پس بین ذات باری و وجودات مطلقه یک فاصله وجود دارد، ذات باری در مرحلهٔ اطلاق وجودی و این ماهیات ممکنه در مرحلهٔ پایین و در مرحلهٔ تشکیک در وجود و این حدود به این ذات باری نمی‌رسد و ذات باری هم به این نمی‌رسد؛ این در اطلاق وجودی خود، این ماهیات هم در رتبهٔ مادون ماهوی خود قرار دارند، این را شما دیگر نمی‌توانید در اینجا مطرح کنید. چون عدم محدودی که در اینجا بر ماهیات بار شده عدم مطلق نیست و این عدم مقید است و عدم مقید عبارهٌ اُخرای همان حدّ وجودی است و ما وقتی حد وجودی را عین وجود گرفتیم بنابراین حدود ماهوی ممکنات چون عبارهٌ اُخرای از نفس وجود است منتها وجود مشخص و محدود و ذات باری به اطلاق خودش جدای از این وجود نیست، پس این وجود ممکنات

هم در ذات باری هست. بنابراین به این دلیل تشکیک در وجود برداشته می‌شود یعنی ما باید از این راه وارد بشویم، نه از باب عدم. از این راه که حدود وجودی ممکنات عبارت از همان عدم مقید است. پس بین عدم مقید و حدود ماهیات فرقی نیست.

حالا که فرقی نبود سراغ حدود ماهیات می‌آییم؛ این حدود ماهیات خارج از وجود است یا عین الوجود است؟ اگر بگویید که خارج از وجود است پس ذات زید از دو امر متحصل تشکیل و ترکیب شده است؛ یکی عبارت از وجود است و یکی هم عبارت از امر متحصل است که ماهیت است پس ما قائل به ثنویت [در وجود] شدیم و اصالة الماهیه و اصالة الوجود در اینجا پیش می‌آید.

یکسان بودن تشکیک و تشخص در وجود

اگر شما بگویید که اصالت با ماهیت است و وجود در اینجا نیست خب آن پی کارش می‌رود! بنابراین باید در اینجا این مطلب را بگوییم که اصالت با وجود است و حدود ماهوی عبارت از همان وجود است، چیزی خارج نیست! نه‌اینکه حدّ ماهوی

نیست ما داریم حدّ ماهوی را می‌بینیم ولی ذات باری متصف به حدّ ماهوی نیست. چرا؟! این همان اختلاف بین مرحوم آسید احمد و آشیخ محمدحسین است! اگر عدم اتصاف باری به حدود عبارةٌ أُخرای تمحّض ذات باری در این ماهیت است، اشکال پیش می‌آید؛ یعنی ذات باری آمده است و [تبدیل به] این ماهیت شده است، این اشکال است. ما که این را نمی‌گوییم. ما می‌گوییم که ذات باری به اطلاق خودش این حدود وجودی را در ذات خود قرار داده است. ذات باری به ظهور خودش مظهریت‌های مختلفه را به‌وجود اورده است نه‌اینکه ذات باری متمحّض و فقط متوحّد و متفرّد در این ماهیت است. لذا می‌گویند: اگر بگویید که ذات باری این است، این خلاف می‌شود چون این محدود است ولی اگر بگویید: این جدای از ذات باری نیست، اینکه جدای از ذات باری نیست آیا بدون ماهیت مقصود است؟! خب خود شما دارید [به این بطری آب] نگاه می‌کنید؛ کله‌اش را دارید می‌بینید آبی است! دیگر معنی ندارد بگوییم که جدا کنیم و انتهای

آن را بزنیم و بالای آن را بزنیم، داریم می‌بینیم که سر این شیشه الآن آبی است و خود شیشه بی‌رنگ است و درون آن مایع است. این شیشه‌ای که الآن در دست من هست یک محدودیت و یک ماهیتی دارد، ماهیتی که درون آن هست مائیت است و ماهیت خودش زجاجیت یا پلاستیک است. اگر بگوییم که این باری است در اینجا هذا کفرٌ چون ذات باری را در این متمحّض کردید و ذات باری مطلق است و این محدود است. این محدود و این یکی هم محدود است، دوتا محدود هستند و ارتباطی هم ندارند. ولی اگر آمدیم و این‌طور گفتیم که این امر محدود منعزل از ذات باری نیست پس چه اشکالی دارد ذات باری متصف به این بشود؟! بگوییم که این مظهر برای اوست نه‌اینکه این باری است. نه، ذات باری به مظهری از مظاهر خودش متصف بشود؛ ذات باری به زجاجیت متصف بشود نه‌اینکه ذات باری زجاج است مظهر ذات باری زجاج است چه اینکه مظهر ذات باری حدید، لحم، نور و حجر است.

باریِ مقید!

تلمیذ: مظهر بودن یعنی همان مقید بودن؟

استاد: بله.

استاد: بله باریِ مقید [می‌شود].

باریِ مقید، باری را متمحّض و متفرّد نمی‌کند بلکه برای باری مظهر درست می‌کند و چون مظهر همان عین وجود است بنابراین این وجود مندکّ در آن وجود اطلاقی است. به‌واسطهٔ این مسئله دیگر آن تشکیک در وجود مصطلح بین حکماء ازبین خواهد رفت و تشکیک وجودی که مساوق با تشخص در وجود است به جای آن خواهد نشست که در عین حفظ مراتب تشکیک مسئلهٔ تشخص در وجود به حال خودش باقی می‌ماند.

لذا ما در همان موقع به مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالی علیه ـ می‌گفتیم که چه منافاتی بین تشکیک در وجود و تشخص در وجود است؟ ایشان هم می‌فرمودند که بله! مسئله همین است اگر تشکیک در وجود را به این معنا بگیریم دیگر دراین‌صورت فرقی بین تشخص و تشکیک وجود ندارد و هردو یکی خواهد بود! تممهٔ این [مطلب] را گفتیم. إن‌شاءالله از جلسهٔ بعد بحث را ادامه می‌دهیم.

أللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد