

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

در این بحث همان طوری که در جلسه گذشته عرض شد مرحوم آخوند ملاک و علت و داعی برای این بحث را مسئله تشکیک در وجود بر مبنای حکماء دانسته بودند که حکماء به واسطه مسئله 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 جلسه گذشته عرض شد که مسئله مراتب وجود و شناخت صحیح آنها به شناخت صحیح حدود ماهیات برمی گردد. 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 به عنوان 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 - چه مبدعات و چه غیر مبدعات - 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 دغدغه خاطر افرادی است که این بحث را مطرح می‌کنند.

مرحوم آخوند در پاسخ اینها می‌فرماید که عدم - فرقی نمی‌کند چه عدم مطلق و چه عدم مقید - 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 رتبه وجودی او اضعف است. این به واسطه این است که این ماهیت متصف به جهت عدمی است.

اشکالی را که مرحوم آخوند وارد می کند [این است که] مسئله عدم را در اینجا مطرح می کند و می فرماید 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 نمی شود. این مسئله محل ایراد است زیرا بین عدم و عدم فرق نیست و این یک مطلب دقیقی است که این مطلب را من در بین محاکمات مرحوم علامه طباطبائی - رضوان الله تعالی علیه - وقتی که مطالعه می کردم این مطلب را در حاشیه اش ذکر کردم که مرحوم علامه در مفهوم عدم و برداشت عدم در کلام مرحوم کمپانی در اینجا یک چیزی به نظر می رسید

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 **لَيْسَ الْوَاقِعُ إِلَّا الْوُجُودَ وَ لَيْسَ الْوُجُودُ إِلَّا الْوَاقِعَ وَ الْحَقِيقَةَ**. منظور از حقیقت آن مفهوم مابایزائی است که خارج، آن مفهوم مابایزاء را در قبال این لفظ قرار می‌دهد. این منظور از حقیقت است! والا نه اینکه در خارج چیزی به نام عدم داشته باشیم و چیزی هم به نام وجود داشته باشیم! عدم که اصلاً تحصّلی ندارد تا اینکه بخواهد متصف به خارجیت بشود. خود حقیقت و ذات عدم، اطلاق و تقید بر نمی‌دارد. عدم یعنی نبود و چه فرقی می‌کند که نبود، نبود مطلق باشد یا نبود معین 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 نتیجه برای حدود ماهوی قرار دادند و گفتند که عدم مطلق بر ذات

باری حمل نمی‌شود، از این نقطه نظر این مسئله محلّ ایراد و بحث است، زیرا از آن جایی که ذات عدم تحصیل ندارد، اطلاق و تقید تأثیری در آن ذات نمی‌کند؛ یعنی عدم زید با عدم شجر از نقطه نظر خود ذات یکسان هستند، نه عدم شجر در اینجا تحصیل دارد [و نه عدم زید]. فرض کنید در این اطلاق عدم شجریت هست - عدم شجریت هست غلط است! منظور این است که در اینجا شجر نیست - عدم شجر در این غرفه با عدم زید یکسان است از این باب که هر دو عدم هستند؛ یعنی همان ذاتی که مقصود متکلم از این عبارت است، همان ذات در عبارت دیگر یافت می‌شود گرچه عبارت فرق می‌کند! **لَيْسَتْ الشَّجْرَةُ فِي الْغُرْفَةِ وَ لَيْسَ زَيْدٌ فِي الْغُرْفَةِ**. لیس یکی است و تفاوتی نمی‌کند. متکلم در این دو عبارت در مقام تبیین عدم تحصیل این واقعیت است یعنی وجود زید و وجود شجر در این غرفه تحصیل ندارد.

عدم فرق بین عدم مطلق و معین

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 کمی نیست که عدم زید آن کم را نداشته باشد. عدم شجریت از نقطه نظر ذات با عدم زید از نقطه نظر ذات یکی است ولی صحبت در این است که چه چیزی باعث شده است که متکلم به جای عدم شجر بگوید: عدم زید؟ وقتی می گوید 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 نمی گوید؟ چه چیزی مد نظر متکلم است که در اینجا به جای عدم عمرو، عدم زید را نمی گوید؟ خب بگوید: عدم زید، **لَيْسَ زَيْدٌ فِي الْغُرْفَةِ!** چرا می گوید که **لَيْسَ عمروٌ فِي الْغُرْفَةِ!**

بنابراین وقتی متکلم می گوید که **لَيْسَ عمروٌ فِي الْغُرْفَةِ!** آن جهت وجودی در اینجا مورد نظر است و چون جهت وجودی را در اینجا فاقد می بیند از آن تعبیر به عدم می آورد؛ یعنی در اینجا نفس آن عدم مورد نظر نیست و مفهوم 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 هر دو

صورت ماهیت مورد نظر است. این ماهیت که در اینجا مورد نظر است در عبارت متکلم اتصاف به عدم شده است لذا می‌گوید که **لَيْسَ عَمْرُو فِي الْغُرْفَةِ**، نمی‌گوید: **لَيْسَ زَيْدٌ** یا **لَيْسَ بَكْرٌ** 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 هر دو مفهوم از نظر عدم واحد است. عدم یعنی عدم و نبود ولی در محاوره و در عالم اعتبار نبود 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 خوب 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 بناءً علیٰ هذا آن عدم وجود موجب سلب اکرام شده است. آن وقت در اینجا تعبیر به علت می آورد یعنی با این عبارت بیان می کند که عدم زید علت برای عدم اکرام است. بنابراین شما در اینجا نمی توانید بین عدم مطلق با عدم مقید قائل به تساوی بشوید، زیرا در مقام اتصاف، متکلم یک ذات را به لحاظ ذات عدم متصف نمی کند بلکه به لحاظ قید آن متصف می کند.

بنابراین ما به اصل کلام مرحوم آخوند در اینجا کاری نداریم اما اینکه می بینیم در بعضی از تقریرات، کلام مرحوم آخوند را به عنوان دلیل برای عدم اتصاف ذات واجب به این لحاظ گرفتند، چون مستدل در مقام استدلال می گوید: ذات واجب متصف به عدم مقید نمی گردد، پس حدود امکانی در ذات واجب نیست. مرحوم آخوند نسبت به این مسئله ایراد می کنند و می گویند 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 در حالی که 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 هر دو 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 یَنطَبِقُ عَلَیْهِ الْکَلَامُ** 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 قیافه زید در ذهنتان می‌آید و وقتی که می‌خواهید به عدم عمرو فکر کنید قیافه 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

می آید و بعد وجود را از او سلب می کنید. 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 محدودِ عبارةٔ اُخرای همان حدودِ عدمی است پس چه اینکه شما بگویید: عدم حدّ کمالی برای معلول و چه بگویید: حدود محدود معلول فرقی نمی کند. چه اینکه بگویید: حدود محدود و حدود ممکن و ماهیت، وصف برای ذات باری نمی شود چون ذات باری مطلق است، چه اینکه بگویید: عدم رتبهٔ کمالی وصف برای ذات باری نمی شود چون ذات باری مطلق است، هر دو یکی است. چه اینکه شما بگویید: ذات باری متصف به ممکن و حدود ماهوی ممکنات نمی شود چون در ذات باری حد وجود ندارد یا اینکه بگویید: ذات باری متصف به عدم مقید به قیود ممکنات نمی شود، هر دو یکی است. از این نقطه نظر تفاوت نیست چون

ما در اینجا که ذات باری را به عدم مطلق به عنوان عدم متصف نکردیم. ما به این ماهیت آن عدم مطلق را بار نکردیم، ما به ماهیت عدم مقید را بار نکردیم. اگر شما عدم مطلق را به ماهیت بار می کردید می توانستید بگویید که ذات باری متصف به عدم مطلق نمی شود چون ذات باری وجود مطلق است و وجود مطلق در تعارض و تناقض با عدم مطلق است، در حالی که ما به ماهیت عدم مقید را بار نکردیم. وقتی می گوئید که ماهیت زید یک سری اعدام را هم به او متصف کردید؛ عدم رتبه کمالی، عدم رتبه اطلاق وجودی، عدم رتبه قدرت مطلقه، عدم کمال علت و عدم وسعت علت برای زید، این عدم هایی که شما از نقطه نظر کمال و اتصاف کمالی برای علل مافوق به حساب می آورید، حدود عدم قدرت و عدم کمال و عدم وجود مطلق را از زید نفی می کنید و وقتی که همه را نفی کردید ماهیت زید می شود. حالا سراغ عمرو می آییم و یک سری عدم ها را هم از او نفی می کنیم ماهیت عمرو می شود و همین طور 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 - نه به حمل مفهومی چون مفهوم عدم آن وجود است - عبارةً أُخرای از همان وجود ماهیات هستند یعنی وقتی که شما وجود یک ماهیت را در نظر می‌گیرید چه اینکه بگویید: تحصیل و تشخیص وجود محدود یا اینکه بگویید: عدم محدود و عدم مقید هر دو یکی است. عدم رتبه کمالی یعنی اثبات رتبه ناقص برای زید، عدم قدرت اطلاق برای زید عبارةً أُخرای اثبات قدرت محدود برای زید و عدم جمال مطلقه الهی به معنای اثبات جمال محدود برای زید است و **هَلُمَّ جَرّاً** و همین‌طور چیزهای دیگر که ذات باری به آنها متصف نمی‌شود. این عدم‌هایی که ما در اینجا آوردیم عبارةً 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 مرحله اطلاق وجودی و این ماهیات ممکنه در مرحله پایین و در مرحله 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 رتبه 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 عبارتۀ اُخرای همان حدّ وجودی است و ما وقتی حد وجودی را عین وجود گرفتیم بنابراین حدود ماهوی ممکنات چون عبارتۀ 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 متصل تشکیل و ترکیب شده است؛ یکی عبارت از وجود است و یکی هم عبارت از امر متصل 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! نه اینکه حدّ ماهوی

نیست ما داریم حدّ ماهوی را می بینیم 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
عبارة اُخرای تمحّض ذات باری در این ماهیت
است، اشکال پیش می آید؛ یعنی ذات باری آمده
است و [تبدیل به] این ماهیت شده است، این اشکال
است. ما که این را نمی گوئیم. ما می گوئیم که ذات
باری به اطلاق خودش این حدود وجودی را در ذات
خود قرار داده است. ذات باری به ظهور خودش
مظهریت‌های مختلفه را به وجود آورده است نه اینکه
ذات باری متمحّض و فقط متوحّد و متفرّد در این
ماهیت است. لذا می گویند: اگر بگوئید که ذات باری
این است، این خلاف می شود چون این محدود است
ولی اگر بگوئید: 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 می کنید؛ کله‌اش را دارید می بینید آبی
است! دیگر معنی ندارد بگوئیم که جدا کنیم و انتهای

آن را بزنیم و بالای آن را بزنیم، داریم می بینیم که سر این شیشه الآن آبی است و خود شیشه بی رنگ است و درون آن مایع است. این شیشه ای 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 کفر** 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 این طور 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 نه اینکه این باری است. نه، ذات باری به مظهري از مظاهر خودش متصف بشود؛ ذات باری به زجاجیت متصف بشود نه اینکه ذات باری زجاج است مظهر ذات باری زجاج است چه اینکه مظهر ذات باری حدید، لحم، نور و حجر است.

باری مقید!

تلمیذ: مظهر بودن یعنی همان مقید بودن؟

استاد: بله.

استاد: بله باری مقید [می شود].

باری مقید، باری را متمحّض و متفرّد نمی کند بلکه برای باری مظهر درست می کند و چون مظهر همان عین وجود است بنابراین این وجود مندرک در آن وجود اطلاق است. به واسطه این مسئله دیگر آن تشکیک در وجود مصطلح بین حکماء از بین خواهد رفت و تشکیک وجودی که مساوق با تشخص در وجود است به جای آن خواهد نشست که در عین حفظ مراتب تشکیک مسئله تشخص در وجود به حال خودش باقی می ماند.

لذا ما در همان موقع به مرحوم آقا - رضوان الله تعالی علیه - می گفتیم که چه منافاتی بین تشکیک در وجود و تشخص در وجود است؟ ایشان هم می فرمودند که بله! مسئله همین است اگر تشکیک در وجود را به این معنا بگیریم دیگر در این صورت فرقی بین تشخص و تشکیک وجود ندارد و هر دو یکی خواهد بود! تممه این [مطلب] را گفتیم. ان شاء الله از جلسه بعد بحث را ادامه می دهیم.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد