

هو العليم

بداهت مفهوم وجود

و غير قابل ادراك بودن حقيقت آن

شرح منظومه - المقصد الاول فى امور العامة، الفريده

الأولى فى الوجود و العدم، غرر فى بدهة الوجود -

جلسه سوم

استاد

آية الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهرانى

قدس الله سرّه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بدهت مفهوم وجود

مُعَرَّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الْإِسْمِ *** وَ لَيْسَ بِالْحَدِّ وَ لَا بِالرَّسْمِ
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ *** وَ كُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ^۱

بدیهی‌ترین مفهومی که در ذهن انسان پیدا می‌شود مفهوم وجود است. حتی اولین مطلبی را که بچه کوچک احساس می‌کند مفهوم هستی است. شاید بشود گفت که اولین ادراک بچه از مفاهیم، ادراک مفهوم هستی است؛ یعنی همین قدر که می‌خواهد شیر بگیرد، یعنی در آن وقتی که قوه دراکه‌اش نه به طور تصدیق بلا تصور، بلکه [فقط] با تصور بودن شیر در سینه مادر [شکل گرفته است]، همین که احساس می‌کند شیری وجود دارد مفهوم هستی را ادراک می‌کند. و همین طور این مفهوم با انسان هست تا اینکه رشد پیدا بکند و بالا بیاید و به مفاهیم دیگر برسد و به مطالب دیگر دست بیابد.

عدم امکان تعریف حدی و رسمی وجود

إن شاء الله بعداً به طور کلی در بحث وجود ذهنی خواهد آمد که تمام چیزهایی که در ذهن و وجود

۱. شرح منظومه؛ ج ۲، ص ۵۹.

ذهنی انسان تحقق پیدا می‌کند، عبارت هستند از
صوری که مترتب بر ماهیات و حدود هستند. با
نحوه بیانی که هر کدام از آقایان در اینجا دارند که
بعضی وجود ذهنی را کیف نفسانی و بعضی غیر از
آن می‌دانند.

در آنجا این بحث می‌آید که اختلاف و تعارض
و تناقضی که در اینجا پیش می‌آید به این است که
هرچه که در ذهن هست و به صورت علم حصولی
نه علم حضوری در ذهن انسان می‌آید، عبارت است
از حدود و رسوم که به ماهیات تعلق دارند.

تلمیذ: آیا علم حضوری در ذهن می‌آید؟

استاد: عرض کردم آنچه که در ذهن است به علم
حصولی است و علم حضوری در ذهن نمی‌آید.

تلمیذ: علم انسان به صورتی که در ذهن است حضوری است؟

استاد: آن، وجدان است. وجدانش حضوری
است اما همان علم اگر دوباره بخواهد در ذهن بیاید
حصولی می‌شود؛ یعنی شما اگر همین علم به ذات
خود را بخواهید در ذهن بیاورید، این دوباره
حصولی می‌شود.

در واقع علم به علم، حصولی می‌شود. اما خود
آن علم و کشف اول برای ذات؛ یعنی ذات برای ذات

و نفس برای ذات، حضوری است و وقتی که می‌خواهد به ذهن بیاید، در آن وقت حصولی می‌شود.

تلمیذ: گفته‌اند که علم انسان به صورتی که در ذهن از صورتِ اشیاء خارجی تصوّر (ارتسام) می‌شود حضوری است؛ چون علم به قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول، جزء نفس انسان می‌شود!

استاد: إن شاء الله بعداً در همین مطلب عرض

می‌کنیم که نحوهٔ ارتسام صور چگونه است؟! البته

برگشت تمام علوم حصولی به حضوری است؛ طبق

بیانی که دیروز عرض کردیم یعنی در واقع لازمهٔ

اینکه انسان مدرکات و معلول بالذات را ادراک بکند،

اتحاد انسان با آن معلوم بالذات است.

منتها در علم حضوری آنچه که هست مخفی

است و برای مُدرک، خود علم حضوری غیر مُدرک

است. بله، اگر آن علم حضوری بخواهد در ذهن

بیاید و مُدرکِ مُدرک بشود، این همان علم حصولی

است که اکتساب است. و همان‌طور که دیروز گفتیم

برگشتش به همان علم حضوری است.

تمام علوم و مدرکات انسان حضوری است،

منتها اگر همین علوم بخواهند در ذهن ارتسام پیدا

بکنند حصولی می‌شوند. علم به علم، حصولی

است.

در اینجا می‌خواهیم ببینیم که آیا انسان می‌تواند مفهوم وجود را در ذهن خودش مرتسم بکند یا نمی‌تواند مرتسم بکند؟ با بیانی که عرض کردیم که آنچه در ذهن است عبارت از ماهیات یا عوارض و حدود وجود است، این مسئله به خوبی روشن می‌شود که وجود نه خودش از ماهیات است که بتوان با تعریف حدی او را در ذهن آورد؛ چون حد عبارت از تعریف به جنس و فصل است.

جنس، یک مفهوم اعمّ از معرفّ است، که به وسیله آن مفهوم اعمّ، انسان دائره معرفّ را یک قدری در ذهن ترسیم می‌کند و بعد یک مفهوم مساوی با آن معرفّ می‌آورد که عبارت از فصل است و به وسیله آن مفهوم مساوی، معنای معرفّ روشن می‌شود.

مثلاً اگر ما بخواهیم معنای انسان را ترسیم بکنیم، می‌گوییم: حیوان ناطق؛ چون می‌بینیم حیوان یک معنایی است اعمّ از دائره معرفّ ما که انسان باشد و انسان و غیر انسان از بقیه حیوانات را شامل می‌شود. و سبق به ذهن معنای اعمّ، اقرب از معنای معرفّ

است که انسان باشد؛ لذا اول، حیوان را می‌آورد و یک قدری معنای انسان در ذهن روشن می‌شود و می‌فهمد از جنس باقالی و لوبیا چیتی نیست، بلکه از جنس روندگان و نفس‌کشندگان است. و وقتی که این قضیه روشن شد، بعد یک معنای مساوی می‌آوریم و آن معنای مساوی، حدود انسان را روشن می‌کند. به‌طور کلی در همه تعریفات حدی همین است.

دلیل عدم امکان تعریف حدی برای وجود

اما ما برای وجود نمی‌توانیم تعریف حدی بیاوریم؛ چون وجود، ماهیت ندارد. ماهیت نداشتن وجود به این جهت است که ماهیت حد وجود است، پس خود وجود نمی‌شود که حد داشته باشد.

ماهیت به وجود حد می‌زند و آن را بقر می‌کند، به وجود حد می‌زند و آن را غنم می‌کند، به وجود حد می‌زند و آن را جبل می‌کند، به وجود حد می‌زند و آن را شجر، انسان، ملک و... می‌کند. اما آیا خود آن وجود هم حد دارد؟! او دیگر نمی‌شود که حد داشته باشد!

مثلاً آب مطلق یعنی آبی که هیچ مزه و رنگی

ندارد؛ شما در آن نمک می‌ریزید شورش می‌کنید،
شما در آن یک مادهٔ تلخی می‌ریزید تلخش می‌کنید،
شما در آن لیموترش می‌ریزید ترشش می‌کنید، شما
در آن شکر می‌ریزید شیرینش می‌کنید.

حالا آب مطلق را با این ماهیاتی که عارض بر آن
می‌شود - اسمش را ماهیت می‌گذاریم، ولی این
اشتباه است. یعنی با آن اشیاء خارج از
خودش (ترکیب) - قیدش می‌زنیم و از اطلاق
بیرونش می‌آوریم - این مثالی که دارم می‌زنم نه اینکه
واقعاً مثال از تمام جهات است؛ چون آب هم بالآخره
در ذات خودش یک مزه‌ای دارد، اما ما احساس
بی‌مزه بودن می‌کنیم - آیا خود آب مطلق هم قیدی
دارد؟! آن دیگر قید ندارد و معنا ندارد که قید داشته
باشد.

علّت و ریشهٔ این مسئله که وجود نمی‌تواند به
تعریف حدّی تعریف بشود این است که ماهیت
می‌آید و وجود را از اطلاق بیرون می‌آورد و مقید
می‌کند. آن وقت چگونه ممکن است که خود اطلاق،
محدود باشد؟! این با فرض اولی ما منافات دارد.

[و در این صورت] خود مطلق دیگر محدود نیست، در حالی که مطلق، مالانهایه است. آن مالانهایه قید می خورد مع النهایه می شود. آن مالانهایه یک قید دیگر می خورد مع النهایه می شود. مرتب قید می خورد و نهایت پیدا می کند. پس خود او باید لانهایه باشد و هیچ قیدی او را مقید نکرده باشد تا فرض اولیّه ما که همان اطلاق است باقی باشد. این دلیل بر این است که ما نمی توانیم وجود را به یک تعریف حدّی در ذهن خودمان ترسیم کنیم.

دلیل عدم امکان تعریف رسمی برای وجود

و اما با تعریف رسمی چطور؟ تعریف رسمی عبارت از این است که معرفّ که شیء مجهول است را با عَرَضِیَّات آن که از باب کلیات خمس ایساغوجی است تعریف بکنیم؛ که عبارت از عرض عامّ و خاص است.

البته این اصطلاحی است که آقایان در باب رسم دارند؛ چون این دو عارض بر ماهیّات می شوند و (عارض بر ماهیتی که خود عارض بر وجود شده است، می شوند). پس بنابراین وجود از این مسئله خارج است؛ چون عَرَضِیَّاتی که ما داریم، عرضیّات

باب ایساغوجی است که عرض عامّ و خاص است. و این عرضیات برای ماهیات هستند و وجود ماهیت ندارد، پس برای وجود تعریف رسمی هم نمی توانیم بیاوریم.

اما می توانیم وجود را با عوارض وجودی دیگر تعریف بکنیم؛ به طور مثال وجود، منبع همه خیرات است، وجود، دافع شرور است، وجود، موجد عشق است، از عوارض وجود، وحدت است، از عوارض وجود، تشخص است.

اینها رسم نیستند و اینکه در بعضی از جاها شاید نوشته اند که ممکن است وجود را به رسم ترسیم بکنیم، [این صحیح نیست]؛ چون تعریف به رسم نیست و رسم اصطلاحاً به آن دو عارض باب ایساغوجی گفته می شود.

بله، ممکن است که ما وجود را به عوارض وجود تعریف بکنیم. البته به اصطلاح فلسفی دیگر به آن رسم نمی گویند، بلکه می گویند که یک تعریف دیگر و شرح الاسم است؛ همان طوری که مرحوم حاجی هم می فرمایند، تعریف وجود، تعریف شرح الاسمی

است.

سرّ عدم امکان ادراک ذهنی حقیقت وجود

جهتی که نمی‌شود آن حقیقت وجود در ذهن

بیاید - همان‌طوری که عرض کردم، این جهت سرّ

برای قضیه و مطلب است - این است که شما با این

علم حصولی که می‌خواهید وجود را در ذهن

بیاورید، بالأخره ناچار هستید بر اینکه یا عوارض

وجود را در ذهن بیاورید که باز خود وجود نیست،

یا آن حقیقت وجود را در ذهن بیاورید که آن وقت

حقیقت وجود محدود شده است و چون خود وجود

حدّ ندارد، ما نمی‌توانیم آن را در ذهن بیاوریم.

ما اصلاً کاری به ماهیّت نداریم، بحث را در آن

صُورِ مجردّهای که خالٍ عن المواد هستند؛ یعنی

عقول یا عقول کلیه یا مجردّات و این موجوداتی که

ماهیّت ندارند و نور محض هستند می‌بریم، و

می‌گوییم که همین قدر که آن عقول کلیه حدّ

خوردند، آن وجود را مقید کردند. بنابراین شما

وجود مقید را در ذهن آورده‌اید و باز وجود، اعلیٰ و

اشرف است از آن وجود مقیدی که شما صورتی از

آن را در ذهن آورده‌اید.

و با توجه به اینکه حدود وجود، مالانهایه است و حتی ذهن را هم شامل می‌شود، چگونه ممکن است که ما با علم حصولی، ادراک آن ذهنیت خودمان را بکنیم؟! این امکان ندارد؛ یعنی امکان ندارد که ما با آن علم حصولی خودمان بتوانیم ادراک ذهن را بکنیم؛ چون صحبت در این است که ذهن می‌خواهد آن وجود را در وعاء خودش بیاورد، درحالتی که خود ذهن هم داخل در آن وعاء وجود است. این همان احاطة مُحاط بر محیط است که عقلاً محال است و ایشان در اینجا این را ذکر نکرده‌اند. این هم دلیل دیگر بر اینکه امکان ندارد ما بتوانیم وجود را در ذهن بیاوریم.

تلمیذ: با این بیان شما وجود مطلق را نمی‌توان در ذهن آورد اما وجود مقید چطور؟
استاد: قیدش در ذهن آمده است ولی خودش که نیامده است.

تلمیذ: این مطلب، مقید را که نفی نمی‌کند؟ ما وجود مقید را ادراک می‌کنیم؟!
استاد: ما می‌خواهیم وجود را ترسیم کنیم. وجود مقید که وجود نیست. وجود مقید به عنوان قیدش معرفی شده است و خودش معرفی نشده است. اگر خودش معرفی بشود، همان مطلق معرفی شده است. شما آب شور را در ذهن می‌آورید، آب که در ذهنتان

نمی آید.

تلمیذ: من می‌خواهم همین را بگویم که اگر آب شور در ذهن آمد و ذهن توانست یک‌هم‌چنین کاری بکند که شوری آن را بگیرد، آن وقت آب در ذهن آمده است. یعنی یک‌وقت انسان یک عدد معینی را تصوّر می‌کند و بعد تمام حدودش را نفی می‌کند، در این صورت آن، مطلق می‌شود. این به همان شکلی است که نسبت به خدا می‌گویند که انسان باید تمام قیود را نفی بکند. لا اله؛ یعنی انسان نفی تمام قیود بکند که در این صورت آن مسئله حاصل می‌شود.

استاد: نه، چطور ممکن است که ذهن، قیود را از

آن بگیرد؟! اگر ذهن، آن حدود را نفی می‌کند پس به

واقع آن معنای اطلاقی در ذهن می‌آید؟ یعنی شما

واقعاً خدا را ادراک کرده‌اید یا اینکه معنای اجمالی

می‌آید؟ آیا واقعاً شما خدا را بحاقّ واقع و بذاته

ادراک کرده‌اید؟

تلمیذ: بحاقّ ادراک نکرده‌ایم، بلکه بمفهومه ادراک کرده‌ایم.

استاد: تمام شد و ایشان هم همین را می‌گویند.

معنای «مفهومه من أعرَف الأشياء» همین است.

عدم امکان تصوّر وجود با علم حصولی

«مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ»؛ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ

یعنی همین که ما این مفهوم هستی را ادراک می‌کنیم،

به خاطر این است که این مفهوم هستی را از قیود

حذف می‌کنیم.

این مطلب درست است ولی آیا به کنه آن هم

می‌رسیم؟! به کنه آن دیگر امکان ندارد برسیم؛ چون

خود ذهن ما هم داخل در همین کنه وجود است.

پس چگونه ممکن است که ذهن خودش را تصویر

بکند، درحالی که می خواهد شیء خارج از خود را داخل در خود بکند؟ این امکان ندارد؛ لذا «وَ كُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ» که مرحوم حاجی فرموده‌اند را می توانیم به این مطلب متمیم و کامل بکنیم:

نه اینکه تنها کنه وجود در غایت خفاء است، بلکه امکان تصوّر وجود اصلاً نیست. یعنی امکان تصوّر وجود به این نحو نیست، مگر به صورت مشاهده و کشف که آن دیگر علم حضوری است و الاّ به علم حصولی اصلاً امکانش نیست.

شما می گوید که «فی غایة الخفاء»؛ ولی ما می گوییم که اصلاً تصوّر وجود امکان ندارد و به هیچ وجه نمی شود که وجود را تصوّر کرد!

و برای تقریب قضیّه و اینکه مسئله بخواند یک قدری روشن بشود، ما به این نحو می توانیم آن را بیان بکنیم: که اگر قرار بشود تمام ماهیّاتی که در عالم محقق هستند را از وجودات خودشان سلب کنیم، آن گاه به حقیقت وجود می رسیم. یعنی می خواهیم شما را کم کم از این ظاهر به باطن ببرم؛ تا اینکه بفهمیم منظور مرحوم حاجی از «فی غایة

نحوه تبدیل ماده به مجرد

اگر به طور مثال فهمیدیم که این پارچ که الآن در جلوی روی ما است از پلاستیک و کائوچو و... ساخته شده است، می بینیم این پارچ بودن و کائوچو بودن ماده است. این یک ماده است، ولی ماده اول که به این نحوه نبوده است؛ عناصری داشته که آن عناصر ترکیب شده اند و بعد این پارچ به این صورت کائوچو و پلاستیک درست شده است.

می رویم سراغ آن عناصر و آنها را از بین می بریم؛ مثلاً این پارچ ذوب می شود و بعد هم دخان می شود و بعد از بین می رود. سراغ عناصر داخل در پارچ می رویم و می بینیم که آن از نفت و مواد نفتی و... است.

و بعد در مورد آن عناصر صحبت می کنیم و فکر می کنیم که چرا به این شکل در آمده اند؟ می بینیم که خصوصیات و ماهیاتی دارند که آن ماهیات باعث شده اند که به این شکل در آمده اند. و اگر آن ماهیات را از آنها بگیریم با خاک و امثال آن فرقی نمی کنند و بلکه تمام اینها از خاک و امثال آن به وجود آمده اند.

بعد راجع به خاک صحبت و بحث می‌کنیم که همهٔ اینها از ذرات تشکیل شده‌اند و همین‌طور از این ماهیات عبور می‌کنیم و می‌خواهیم به اصل و حاقّ خود وجود برسیم. اصل تحقّق آن را در نظر می‌گیریم و همین‌طور عوارضش را یکی‌یکی نفی می‌کنیم تا اینکه به اصل مادّة المواد می‌رسیم که از آن، عالم عناصر پیدا شده است.

اگر بخواهیم در عالم عناصر هم فکر بکنیم و نگاه بکنیم، می‌بینیم که این عالم عناصر که به اصطلاح مادّة المواد همهٔ موجودات مادّی است، [به مادّه‌ای ختم می‌شود] که آن مادّه از جایی نیامده است و معلول برای یک علّت مجردّه است؛ حالا می‌خواهید آن را انرژی بگیرید، اتم بگیرید، نور بگیرید، هرچه می‌خواهید تصوّر بکنید و بگیرید. می‌بینیم که آن، معلول برای یک علّت مجردّه است.

البته این مطلبی که الآن دارم خدمتان عرض می‌کنم، بعداً در بحث نزول وجود منبسط در عالم کثرت خیلی به‌درد می‌خورد. منتها در آنجا از بالا به سمت پایین می‌آییم و در اینجا از پایین به سمت بالا

می‌رویم؛ یعنی از کثرت می‌خواهیم به وحدت برسیم.

بعد نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که خود این ماده از کجا آمده است؟ این ماده من باب مثال از یک عالم دیگری [سوی وجود پروردگار که] نیامده است. این خودش معلول برای یک علت است که آن علت مجرد است و آن علت این را محقق کرده است. پس بنابراین این ماده مندرک در مجرد است و مادیت خودش را به واسطه انتساب به مجرد از دست می‌دهد.

اینجا اولین نقطه‌ای است که ما می‌خواهیم پرش کنیم و از عالم ماده به عالم مثال و برزخ برویم و به ملکوت و از آنجا به [مراتب] بالاتر برویم. ماده در این نقطه مادیت خودش را به واسطه انتساب به مجرد از دست می‌دهد.

معنی ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَهُ خَلْقًا آخَرَ﴾

در مورد جنین هم همین بحث هست. که خداوند در مورد جنین می‌فرماید:

﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ

جنین وقتی که سیر تکاملی خودش را همین طور طی می کند و با حرکت جوهری که در نفس خودش وجود دارد، به سمت جلو می آید و با آن حرکت جوهری رو به تکامل است، بالأخره به یک نقطه ای می رسد که آن نقطه مقام انسانیّت است. تا قبل از آن نقطه به آن، انسان نمی گفتند؛ لذا احکامش از جهت دیه و امثال ذلک متفاوت است.

حیوان است ولی انسان نیست، یعنی فعلاً دارد مراتب رسیدن و شدن را به مقام انسانیّت طی می کند و بالأخره به یک نقطه ای می رسد که ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾؛ یعنی ما این جنین را از عالم بهیمیّت و حیوانیّت به عالم انسانیّت می اندازیم. جنین از این پل عبور می کند و در عالم انسانیّت می افتد. آن محل و ثانیه و لحظه ای که این جنین می خواهد پایش را از حیوانیت بردارد و به انسانیت بیندازد، آنجا مرحله تجرد نفسانیش است و آنجا مرحله سگوی پرش است به سمت رسیدن به مقام انسانیّت.

^۱. سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴.

همین قضیه را ما در اینجا ملاحظه می‌کنیم و می‌بینیم وقتی که می‌خواهیم این ماده را از باب سنخیت بین علت و معلول به عالم برزخ انتساب بدهیم، به یک نقطه‌ای می‌رسیم که این ماده از آن نقطه دیگر می‌خواهد مجرد بشود و آنجا این وجود مادی، مندرک در وجود مثالی می‌شود.

بعد سراغ مثال می‌رویم که فعلاً صورت دارد و آن مثال را هم می‌خواهیم بالا ببریم، صعود بدهیم، به غیر صورت برسانیم، آن را به ملکوت اعلیٰ ببریم. همین قضیه را در آنجا پیدا می‌کنیم و می‌بینیم اشتداد وجودی که در عالم برزخ و مثال هست می‌خواهد حرکت بکند و به سمت صعود برود و مندرک در علت بشود. همین که این وجود مثالی می‌خواهد به ملکوت اعلیٰ برود، در آنجا یک علامت می‌گذاریم و آن می‌شود ملکوت اعلیٰ؛ که دیگر صورت ندارد و همین‌طور بالا برود تا تجرّدش تام بشود و برسد به آنجایی که عقول کلیه مدبره عالم است. و از آنجا برود و به اراده و مشیت برسد و از آنجا همان‌طور بالا برود تا اینکه در آنجا دیگر هیچ مسئله و قضیه‌ای وجود نداشته باشد.

ابقاء وجود و حذف ماهیات در سیر صعودی

موجودات

صحبت در این است که با این سیری که ما الآن از عالم ماده به سمت عالم بالا کردیم، شما وجود را در تمام این اطوار می بینید و ماهیات را یکی یکی حذف می کنید؛ یعنی ماهیت را از ماده حذف می کنید و یک پرده برمی دارید و از ماده به مجرد می روید و دوباره یک پرده را برمی دارید و به مجرد بالاتر می روید تا اینکه به مجرد تام برسد.

آن چیزی که در تمام این مراحل با این ماده و مثال و ملکوت بوده است، خود وجود است. و آنچه را که از تمام اینها حذف کردیم ماهیات است.

الآن این پارچ مثلاً از کائوچو است. شما وقتی که آن را مثلاً حرارت می دهید و به صورت مایع تبدیل می شود، این مایع در زمین می رود یا بخار می شود؟! پس ماهیتش چه می شود؟! هیچ، دیگر تمام می شود. پس چه می ماند؟! فقط وجودش می ماند. وجودش در قالب یک ماهیت دیگر که دخان یا عناصر دیگر مثل خاکستر و امثال ذلک است می ماند.

و اگر در همان [شیء جدید] باز تغییر بدهیم می‌بینیم که ماهیّت تغییر پیدا کرد، ولی وجود باقی ماند؛ یعنی وجود در قالب یک ماهیّت دیگر می‌ماند. اگر شما همین‌طور ماهیّات را از آن وجود مادی بگیرید، این وجود به ماهیّت برزخی تبدیل می‌شود و اگر ماهیّت برزخی را از آن بگیرید به ماهیّت ملکوت اعلیٰ تبدیل می‌شود. و همین‌طور تبدیل می‌شود تا به جایی می‌رسد که وجود دیگر ماهیّت ندارد.

ادراک اجمالی از حقیقت وجود

پس چطور ممکن است که شما وجود را تصوّر بکنید؟ یعنی چطور ممکن است آن چیزی که در تمام این حالات هم با ماده بوده و هم با مثال، هم با ماده بوده و هم با مجرد؛ یعنی در تمام این اطوار بوده است را تصوّر بکنید؟ یعنی غیر از اینکه ما یک معنای اجمالی از او داشته باشیم، [راهی نداریم]؛ چون آن چیزی که دائماً در این اطوار با آن سر و کار داریم ماهیّات است. پس در این صورت چگونه ممکن است که بتوانیم وجود را تصوّر کنیم؟! یعنی امکان تصوّرش هم نیست.

بله، به طور اجمال می‌فهمیم که یک حقیقتی در
ورای این ماهیاتی که داریم می‌بینیم مخفی است.
ولی اینکه آن حقیقت چیست را نمی‌دانیم.

اگر شما می‌گویید که آن حقیقت، ماده است؛ پس
چرا مجرد هم هست؟ و اگر می‌گویید مجرد است؛
پس چرا الآن تبدیل به ماده شده است؟ اگر می‌گویید
نه ماده است و نه مجرد؛ پس چرا مثال شده است؟
پس آن وجود حقیقتی است که شأنیت و حیثیتی
دارد که هم با مجرد می‌سازد، هم با مثال می‌سازد و
هم با ماده می‌سازد؛ یعنی با مجرد و ماده و مثال و
بی‌حد می‌سازد. این می‌شود معنای وجود و حقیقت
وجود. بنابراین مفهومی که از آن حقیقت وجود در
ذهن می‌آوریم فقط به‌طور ابهام است.

مثل قضیه فیلی که آن شخص از هندوستان آورده
بود که در مثنوی آمده است. گفتند که برویم و فیل
را تماشا کنیم و شب بود. آن یکی آمد دستش به
خرطومش خورد، گفت که فیل مانند ناودان است،
نفر بعد آمد دستش به پایش خورد، گفت که فیل
مانند ستون است، دیگری آمد دستش به کمرش

خورد، گفت که فیل مانند تخت است. آن یکی دستش به جای دیگر خورد، گفت که فیل فلان است.^۱

هیچ کدام نیامدند فیل را معنا کنند، چرا؟ به خاطر اینکه تاریک بود و آنچه که با آن تماس داشتند، لمس و حس بود و چون لمس و حس محدود است، بعضی از جاها را نشان می‌دهد و بعضی از جاها را مخفی می‌کند؛ لذا برداشت آن انسان از آن فیل به همان لمس و حسّی است که ما از او داریم، و برداشت ما از وجود نیز همین‌طور است؛ یعنی همین قدر ادراک می‌کنیم که وجودی هست.

عدم امکان تعریف ذات خداوند

و عجیب اینجا است که همین تعریف را ما برای پروردگار و ذات ربوبی هم می‌توانیم بیاوریم که:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ *** وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

وقتی شما برای وجود نتوانستید تعریف بیاورید پس برای خدا هم نمی‌توانید تعریف بیاورید. پس تمام تعاریفی که برای خدا می‌آید که قادر و رازق و خالق و... است، تمام اینها شرح الاسم است؛ چون

^۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم: اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل.

خدا نه حقیقت دارد، و نه ماهیّت دارد که جنس و فصل برای او تشکیل بشود و با عرض خاصّ و عرض عامّ هم نمی‌توانیم خدا را تعریف کنیم.

پس چه کار می‌کنیم؟ به عوارض وجودی خدا نگاه می‌کنیم و می‌بینیم خدا رزق داده است پس رازق است، خدا خلق کرده است پس خالق است، خدا قهر کرده است پس قهّار است. تمام اینها که خدا نشد! شما در تمام اینها عوارض خدا را بیان کرده‌اید، پس خدا در این وسط چه چیزی است؟!

من باب‌مثال شما می‌گویند که زید کیست؟ می‌گویم که زید قبای زرد می‌پوشد! حالا این به زید چه مربوط است؟ زید عصای سیاه در دستش می‌گیرد! این به زید چه مربوط است؟ زید رنگ صورتش فلان است، زید من‌باب‌مثال خیلی خشمگین می‌شود، غضب می‌کند، می‌خندد، بخشنده است و... تمام اینها که زید نیست بلکه عوارض خارجی زید است که شما زید را به آنها تعریف کرده‌اید ولی زید غیر از اینها است.

لذا از همین مطلبی که مرحوم حاجی از آن

استفادهٔ بداهت وجود و خفاء کنه وجود را کرده‌اند و به آن دلیل آورده‌اند، ما هم همین را دلیل می‌گیریم برای وجود منبسط که ذات پروردگار است و می‌گوییم که در آن هم همین‌طور است.

معیار فلسفی بودن مباحث از دیدگاه استاد

تلمیذ: آیا این دوتا یکی نیستند؟

استاد: بله، من هم همین را عرض می‌کنم؛ یعنی ما هم در اینجا برای تعریف پروردگار و ذات ربوبی، همین دلیل و تعریف را می‌آوریم که **مفهومه من أعرَف الأشياء؛ می‌گوید:**

تسبیح‌گوی او نه بنی‌آدمند و بس *** هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد

تمام عالم مظاهر خدا هستند و او هم در پشت پرده پنهان شده است و هیچ خبری از او نیست؛ یعنی پیش ما خبری از او نیست؛ و کنهه فی غایة الخفاء. و ادراک صورت ذهنیّه پروردگار در وجود انسان، همین خدای ساختگی است که امام صادق و معصومین دیگر علیهم السّلام می‌فرمایند که همهٔ اینها را دور بریزید. اینها همه ساختگی و غیر واقعی است ادراک واقعیت فقط به کشف است که همان وجود ذهنی است برای انسان.

مباحث فلسفی یک مباحث دُگم و محدود و مقید

به اراده و اختیار نویسنده نیستند، بلکه قوانینی هستند که هر کس این قوانین را فراگیرد می‌تواند از مطالب آن محدوده جهش کند و به مطالب دیگر برسد.

اینکه آن روز شما فرمودید که من به استادم فلان مسئله را گفتم و ایشان گفت: «این فلسفه نیست» این حرف کاملاً غلط است؛ چون مباحث فلسفی از اول که به این شکل نبوده‌اند، چند تا قانون بیشتر نبوده است.

آمده‌اند و فکر کرده‌اند و همان قوانین را توسعه داده‌اند و دوباره بعدی‌ها آمده‌اند و فکر کرده‌اند و آن را توسعه داده‌اند. ممکن است شما همین قوانین را بخوانید و شروع به توسعه دادن کنید چون تمام پایه فلسفه بر اساس چند تا قانون اصالة الوجود و وحدت وجود و... است.

حتی وحدت حقه حقیقه را که ملاصدرا آورده است مگر غیر از این است؟! مسئله حرکت جوهریه از زمان ملاصدرا پیدا شده است و هر چند می‌گویند که قبلش هم مثلاً یک اسمی از آن بوده است.

پس قانون فلسفی آن قانونی است که مبتنی بر

قواعد عقلی است، این را قانون فلسفی می‌گویند؛
 حالا هر چه می‌خواهد باشد. شما بیا پانزده تا بنا بر این
 مبنا اضافه کن، باز شما از فلسفه خارج نشده‌اید و
 داخل در فلسفه هستید. به‌طور کلی به‌کارگیری ابزار
 و اصول فلسفی و از آنجا به مبانی دیگر و بناهای
 دیگر رسیدن هم از حدود فلسفه است.

تطبیق متن: [الفريدة الأولى في الوجود و العدم، غرر في بداهة الوجود]

تعریف لفظی وجود

و انه غنى عن التعريف الحقيقي، و إن ما ذكروا^۱ له من المعرفات تعريف لفظي^۲؛
 «وجود بی‌نیاز از تعریف است و آن تعریفاتی که آقایان حکماء فرموده‌اند تعریف
 لفظی است، اما انسان نمی‌تواند وجود را به تعریف حقیقی تعریف کند.»
 (مُعَرِّفُ الْوُجُودِ) ك «الثابت العين»، أو «الذي يمكن أن يُخبر عنه»، أو غير ذلك،
 (سَرِّحُ الْإِسْمِ)؛
 «تمام تعریفاتی که برای وجود شمرده‌اند شرح الاسم هستند مثلاً وجود آن است که
 تحقق خارجی دارد، تقرر دارد ثابت العين است یعنی تحقق خارجی دارد، عین آن
 تقرر دارد یا وجود آن است که می‌شود از آن خبر داد چون وجود، منشأ خبر است.»

شما از ماهیت سوای از وجود نمی‌توانید خبر
 بدهید چون ماهیت سوای از وجود عدم است و شما
 از عدم مطلق که نمی‌توانید خبر بدهید. اگر شما هزار
 تا ماهیت در ذهنتان بیاورید از آن نمی‌توانید خبر
 بدهید بلکه ماهیت خارجی و قضایای خارجی است
 که می‌شود از آنها خبر داد.

أی مطلب «ما» الشارحة، و هو ما يُقَالُ بالفارسيّة: «پاسخ پرسش نخستین»؛

^۱. شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۱، ص ۲۹۵.

^۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۵۹.

«تمام این تعریفات وجود، شرح الاسم هستند؛ یعنی مطلب «ما» شارحه هستند. با «ما» شارحه اسمی آمده‌اند و یک معنایی را روشن کرده‌اند. به فارسی هم گفته می‌شود: پاسخ پرسش نخستین.»

البته این ما شرح الاسم به «ما» حقیقی هم گفته

می‌شود؛ یعنی اشتراک لفظی دارد، که هم به «ما»

حقیقیه گفته می‌شود و هم به «ما» شرح الاسم.

لذا در اینجا که بعضی آمده‌اند به مرحوم حاجی

اعتراض کرده‌اند که چرا برای شرح الاسم، «ما»

شارحه آورده‌اید و نباید «ما» شارحه بیاورید، بلکه

باید بگویید «ما»، نه «ما» شارحه؛ شاید دلیل

اعتراضشان این باشد که «ما» شارحه را برای حقیقیه

گرفته‌اند! اما به نظرم این اعتراض وارد نیست؛ چون

«ما» شارحه را در بعضی از کتب به معنای «ما» شارحه

حقیقیه گرفته‌اند!

ولیکن بنا بر قول محقق، «ما» شارحه به دو چیز

گفته می‌شود: «ما» شارحه شرح الاسم و «ما» شارحه

حقیقیه که عبارت از حقیقت و کنه شیء است.^۱

دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره شرح وجود

قال شیخ‌الرئیس فی النجاة: «إنَّ الوجود لا یمكن أن یشرح بغير الإسم لأَنَّهُ مبدأ أوَّل لكلِّ شرحٍ، فلا شرح له؛ بل صورته تقوم فی النفس بلا توسُّط شیء»؛^۲

«شیخ‌الرئیس در کتاب نجات فرموده است که وجود امکان ندارد که به غیر اسم شرح بشود؛ چون وجود، مبدأ اول برای هر شرحی است و شما هر چیزی را

^۱ . تلمیذ: یعنی اگر بعد از هل بسیطه باشد «ما» شارحه حقیقیه می‌شود؟

استاد: بله!

^۲ . المنطق، محمدرضا مظفر، ص ۱۱۲.

بخواهید شرح بکنید با وجود شرح می‌کنید و با آن ماهیاتی که عارض بر وجود شده‌اند شرح می‌کنید. اما خود وجود که ماهیت ندارد تا با آن ماهیت وجود را شرح بدهید، بلکه صورت آن وجود در نفس، بدون توسط شیئی قائم می‌شود، البته صورت اجمالی وجود.»

عدم امکان تعریف وجود به حد و رسم

(وَ أَلَيْسَ) أَي الْمَعْرِفِ (بِالْحَدِّ) حَيْثُ أَنَّ الْوَجُودَ بَسِيطٌ، لَا فَصْلَ لَهُ وَ لَا جِنْسَ لَهُ، - كَمَا سَيَجِيءُ - (وَلَا بِالرَّسْمِ) لِأَنَّ الرَّسْمَ يَكُونُ بِالْعَرْضِيِّ الَّذِي مِنَ الْكَلِّيَّاتِ الْخَمْسِ، الَّتِي مَقْسَمُهَا شَيْئِيَّةُ الْمَهْيَةِ، وَ الْوَجُودُ وَ عَوَارِضُهُ لَيْسَتْ مِنْ سِنَخِ الْمَهْيَةِ؛ «مَعْرِفٌ وَجُودٌ بِهَدِّ نَيْسَتْ؛ چُونِ وَجُودٌ بَسِيطٌ اسْتِ وَ جِنْسٌ وَ فَصْلٌ نَدَارِدُ وَ تَعْرِيفٌ حَدِّيٌّ بَا جِنْسٍ وَ فَصْلٌ اسْتِ.»

«و معرف به رسم هم نیست؛ چون رسم به عرضی است که از کلیات خمس باب ایساغوجی است که مقسم این کلیات خمس عبارت از تفرّر ماهیت است و وجود و عوارض آن از سنخ ماهیت نیستند، بلکه از سنخ خود وجود هستند.»

یک ماهیتی را شما فرض می‌کنید و بعد برای آن

ماهیت، جنس و فصل و نوع و عرض خاصّ و

عرض عامّ درست می‌کنید. بالأخره برای اینها یک

ماهیتی را باید در ذهن تصویر کرد و وجود، ماهیت

ندارد. ماهیت وجود چیست؟! بنابراین وقتی که

ماهیت نداشت عرض خاصّ و عرض عامّ هم ندارد.

پس با شرح الاسم هم نمی‌شود وجود را شرح کرد.

حالا صحبت در این است که اگر شما بخواهید

عوارض وجود را هم در تعریف وجود بیاورید باز با

خود وجود تفاوت پیدا می‌کند. می‌گویید که وجود

آن است که وحدت داشته باشد، وجود آن است که

تشخص پیدا بکند، وجود آن است که منبع خیر

باشد، وجود آن است که ماهیات به او تعلق بگیرند.

باز این تعریف خود وجود نشد و اینها عوارض

وجود هستند که شما آورده‌اید و با کنه و حقیقت

وجود فرق دارند.

و لأنّ المعرّف لابدّ أن يكون أظهر و اجلی من المعرّف، و لا أظهر من الوجود؛ «معرّف باید اظهر و اجلی از معرّف باشد و چیزی از وجود ظاهرتر نیست؛ چون وجود است که به ماهیات تحقق می‌بخشد و آنها را روشن می‌کند.»

جمع بین بدیهی بودن مفهوم وجود و عدم

امکان تصوّر آن

(مَفْهُومُهُ) ای مفهوم الوجود (مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ وَ كُنْهُهُ) و هو الحقيقة البسيطة النورية التي حيثية ذاتها حيثية الابعاء عن العدم. و منشأية الآثار، و التي ذلك المفهوم البديهى عنوانه (في غاية الخفاء)؛

«مفهوم وجود از همه اشياء اعرف است و كنه و حقيقتش؛ يعنى آن حقيقت بسيط نوري كه اقتضاء ذاتش ابعاء از عدم است و منشأ آثار و بركات است، و آن حقيقت بسيط نوري كه اين مفهوم بديهي ترسيمي در ذهن ما عنوان او است و حكاييت از او مي‌كند، خيلي مخفي است.»

و بهذا البيت جمع بين قول من يقول: «إنّه بديهي» - اي مفهومه - و قول من يقول: «أنّه لا يتصور أصلاً» اي حقيقته و كنهه؛

«در اين بيت جمع شده است بين قول كسي كه مي‌گويد وجود بديهي است؛ يعنى مفهومش بديهي است و كساني كه قائل هستند به اينكه وجود اصلاً تصوّر نمي‌شود؛ يعنى حقيقت و كنهش تصوّر نمي‌شود.»

دليل اول برای غير قابل ادراك بودن حقيقت

وجود

إذ لو حصلت في الذّهن، فإمّا أن يُترتّب عليها آثارها، فلم يحصل في الذّهن، إذ الموجود في الذّهن ما لا يُترتّب عليه الآثار المطلوبة منه؛

«زيرا اگر حقيقت وجود در ذهن حاصل بشود يا آثار آن حقيقت وجود در ذهن مي‌آيد، البته آثار وجود خارجي،^۱ كه اين آثار در ذهن نيامده است؛ چون اگر بخواهد

آن آثار خارجي در ذهن انسان بيايد، كلاً آدم منفجر مي‌شود. شما بخواهي يك كوه را در كله‌ات بياوري، يك سنگش جا نمي‌شود! چه برسد به اينكه بخواهي يك كوه را بياوري؛ زيرا موجود در ذهن آن است كه آثار مطلوبه از او در ذهن نيايد.»

تمام آثار در تمام مراتب، از آن وجود

تلميذ: آثار مطلوبه، برای ماهیت کوه است یا وجود کوه؟

استاد: برای وجود است.

تلميذ: شما فرموديد كه ما در سير صعود ماهيات را نفی مي‌كنيم و وجود مي‌ماند. وجود بايد در خارج و در تمام مراحل آثار ثابت داشته باشد. درحالي‌كه به‌طور مثال سوزندگي آتش در عالم طبع است و در عالم ملكوت و مثال كه سوزندگي ندارد؟!

استاد: همان وجود در اینجا این آثار را به خودش

گرفته است. يعنى همان وجود مقيد شده است.

۱. بعداً در بحث وجود ذهني خواهيم گفت كه وجود ذهني نه كيف است و نه غير كيف و فقط وجود است.

إن شاء الله در آنجا به اين بحث مي‌رسيم و اين طور كه به نظر مي‌رسد در آن بحث قبلي كه صحبت شد نه قول مرحوم حاجي، نه قول مرحوم ملاصدرا، نه محقق دواني، بلكه شايد به يك قول رابع و خامسي برسيم، كه آن حكاييت مي‌كند از اينكه تمام آنچه كه در ذهن و نفس انسان مي‌ماند، آنها فقط از سنخ

وجود هستند

تلمیذ: می‌خواهم این را عرض کنم که این آثار مطلوب برای وجود نیست؛ چون اگر آثار برای وجود باشد، ما باید در تمام مراحل این آثار را ببینیم!

استاد: ماهیت یک امر عدمی است و وجود است که به این شکل در آمده است. و ما از آن وجود، ماهیت را تازه انتزاع می‌کنیم. وگرنه ماهیت که چیزی نیست. اگر هست شما در خارج به من نشان بدهید؟!

مثلاً این شیء به این صورت در خارج تحقق دارد و بعد من از آن قرمزی و سفیدی و خصوصیات را انتزاع می‌کنم. اما صحبت در این است که این سفتی و این ثقل و این خصوصیات برای ماهیت است؟! ماهیت کجا است؟!

بله، این به خاطر این است که وجود خودش را مقید کرده و آثاری غیر از آثار دیگر خودش بروز می‌دهد. مثلاً آب وقتی که سرد شد از خودش برودت را بیرون می‌دهد. وقتی که شما آب را در یخچال گذاشتید و مقیدش کردید و تبدیل به یخ کردید، اگر به سرتان بزنید می‌شکند. اما همین یک لیوان آب را اگر روی سرتان بریزید طوری نمی‌شود.

تلمیذ: این آثار وجود خارجی و وجود عالم طبع است، ولی وجود عالم ملکوت و وجود عالم مثال چه؟

استاد: بله، دیگر فرق نمی‌کند. همین قدر که شما بگویید که وجود آمد و خودش را مقید کرد و یک

آثاری از خودش بروز داد، مسئله تمام است. این وجود در اینجا این آثار را دارد و در آنجا آن آثار را دارد.

تلمیذ: چرا آثار مختلف شد؟

استاد: لازمه وجود این است که می تواند آثار مختلف به خود بگیرد. نه تنها آثار مختلف، بلکه تمام هرچه که هست و نیست از وجود است؛ می تواند خودش را سرد کند، می تواند خودش را گرم کند، می تواند خودش را ولرم کند، می تواند خودش را سبک کند، می تواند خودش را سفت کند، می تواند خودش را...

تلمیذ: پس می تواند در ذهن هم بیاید؟ اگر تمام آثارش مترتب است؛ پس با آمدن در ذهن هم آثارش می آید؟!

استاد: بسیار خوب، همان وجود در ذهن می آید. اما آن کوه در ذهن می آید؟! کوه که در ذهن نمی آید. **إن شاء الله بعداً** در بحث وجود ذهنی که خیلی بحث مهمی است در آنجا می گوئیم که این وجود در خود ذهن هم یک آثاری دارد.

تمام سیرِ سالک به خاطر این صور نفسانی است. چرا وقتی که شما یک صورتی را تصوّر می کنید رنگتان قرمز می شود؟! چرا وقتی که شما یک قضیه

را تصوّر می‌کنید تمام بدن‌تان داغ می‌شود؟! این آثار مگر برای غیر از وجود است؟! مگر برای غیر از این صورتی است که آمده است؟! صورت که اثر ندارد و منشأ چیزی نیست، بلکه این وجود است که آمده در آنجا و اثر دارد. این وجود در خارج یک اثری دارد و در ذهن یک اثر دیگری دارد...

و إِمَّا أَنْ لَا يُتَرَتَّبُ، فَلَمْ يَكُنْ حَقِيقَةَ الْوُجُودِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ مَنْشَأِ الْأَثَارِ؛
 «وقتی که انسان صورتی را تصور می‌کند یک چیزش می‌شود و یا اینکه بر آن حقیقت وجود آثارش مترتب نمی‌شود؛ پس حقیقت وجودی که عین منشأ آثار است نمی‌باشد.»

دلیل دوم برای غیر قابل ادراک بودن حقیقت

وجود

و ايضاً: كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان يجب أن يكون مهيتته محفوظة مع تبدّل وجوده؛
 «و دلیل دیگر اینکه هر چیزی که به کنهش ارتسام در اذهان پیدا می‌کند، باید ماهیتش محفوظ باشد، ولی وجودش فرق کند. آن ماهیت محفوظ است ولی وجود خارجی تبدیل به وجود ذهنی می‌شود.»
 والوجود لامهية له، و مهيتة التي هو بها هو عين حقيقة الوجود؛
 «پس وجود که ماهیت ندارد و ماهیت آن وجودی که این وجود به آن ماهیت است، عین همان حقیقت وجود است؛ بنابراین وجود و ماهیتش هر دو یکی است. و اصلاً ماهیتی در واقع ندارد.»
 و لا وجود زائد عليها حتى يزول عنها و تبقى نفسها محفوظة في الذّهن؛^۱
 «و وجود زائد بر آن ماهیت هم نداریم، تا اینکه از آن ماهیت زائل بشود و خود آن ماهیت بخواهد در ذهن بماند.»

ما اصلاً وجود زائدی نداریم، هرچه هست خودش است و آن هم ماهیت ندارد. پس آنچه که در ذهن می‌آید ماهیات است نه وجود. و وقتی که او در ذهن ارتسام پیدا می‌کند، بحقیقت ارتسام پیدا نکرده است و فقط یک ابهام و اجمالی از او مرتسم شده است.

۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۲.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ