

درس هشتاد و چهارم:

وجود رابطی و نفسی

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

الفريضة الثانية في الوجوب والإمكان غرر في المواد الثلاث.^١

در جلسات قبل عرض کردیم که چطور مرحوم حاجی در اینجا وجود را به رابطی و نفسی تقسیم کرده‌اند ولی در بحث کیفیت وجود اسماء و صفات و مسئله رفتن قائل شده‌اند بر اینکه تمام موجودات نفسی در عالم امکان وجود رابط و تعلق محض هستند.

إن الوجودَ رابطٌ أى ثبوتُ الشئِ شيئاً و رابطى ثَمَّت نفسى - قد يلحقُ التاءُ المتحركةُ بِثَمَّ العاطفةِ و منه قوله فَمَضَيْتُ ثَمَّتْ قُلْتُ لا يَعْنِينِى^٢ - وَ الْمَعْنَى الْمَشْتَرَكُ بَيْنَ الرَّابِطِ وَ النَّفْسِ ثُبُوتُ الشَّيْءِ.^٣

«وجود یا رابط است که ثبوت شیء لشیء است؛

شیئی برای شیئی ثابت شود رابطی هم به آن می‌گویند.» قیام یا مشی یا کتابتی برای این ثابت شود، حالت ثبوت و حمل و ارتباط شیء را وجود رابط می‌گوییم. [مثل] ارتباط بین قیام و زید چون

^١ . منظومه، ج ٢، ص ٢٣٨.

^٢ . تکملة منهاج البراعة، ج ١٥، ص ٣٠٦ - ٣١٤ و ج ١٧ ص ٦٢ - ٦٥ (منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام):

وَ لَقَدْ أَمُرُ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبُونِى *** فَمَضَيْتُ ثَمَّةً قُلْتُ لا يَعْنِينِى

^٣ . منظومه، ج ٢، ص ٢٣٨.

خود قیام یک وجود نفسی دارد، انسان خود قیام را بدون زید، بکر و عمرو تصور می‌کند و خود زید را هم بدون قیام تصور می‌کند، آن وقت اگر قیام را به زید حمل کند و بگوید که زید قائم است یعنی بین این دو نسبت ایجاد کند که آن نسبت را وجود رابط می‌گویند، همان عبارت است از وجود ذهن یعنی تحققش در ذهن است والاّ ذهن هم وجود رابط و هم وجود رابطی را شامل می‌شود.

معنایی مشترک بین رابطی و نفسی

«ثَمَّتَ نَفْسِيَّ - قَدْ يَلْحَقُ التَّاءُ الْمُتَحَرِّكَةُ بِثَمَّ

الْعَاطِفَةِ وَ مِنْهُ قَوْلُهُ فَمَضِيْتُ ثَمَّتَ قُلْتُ لَا يَعْنِينِي؛

سپس نفسی است. گاهی تاء متحرک به ثَمَّ عاطفه

ملحق می‌شود که از همین باب است فرمایش

امیرالمؤمنین علیه السّلام پس گذشتم و از آنجا عبور

کردم و گفتم من را قصد نکرده است، در اینجا

معنایی که بین رابطی و نفسی مشترک است عبارت

از ثبوت الشیء است» خود ثبوت شیء است نه

ثبوت شیءِ شیئاً پس در رابطی ثبوت شیء لحاظ

می‌شود اما در رابط نسبت اینها با هم لحاظ می‌شود.

در اینجا مرحوم حاجی همه را یک قسم قرار داده است یعنی نفسی را در مقابل رابطی قرار داده است بعد البتّه ایشان وجود فی نفسه را وجود رابطی هم اطلاق می کند. بنابراین در وجود رابط فقط انتساب لحاظ شده است یعنی در ارتباط بین دو وجود، در وجود رابطی و وجود نفسی ثبوت شیء لحاظ شده است، قیام چه به نحو مستقل و چه به نحو غیر، «قیام» یا «زید» نه قیام زید که در صورت اول قیام رابطی می شود چون اعراض است و وجود زید هم وجود بنفسه می شود.

«فهاکِ اَیُّ حُذِّ و اضبط؛^۱ این را بگیر و نگه دار». حالا حاجی شرح می دهند: «لأنّهُ اَیُّ الوجود مطلقاً؛ برای اینکه او یعنی وجود مطلق» چه وجود ذهنی یا وجود خارجی؛ وجود به هر قسم، «إمّا أنْ یَکون وجوداً فی نفسِهِ و یُقال له الوجودُ المَحمولی؛ یا اینکه وجود فی نفسه است که به آن وجود محمولی می گویند» یعنی آن وجودی که بتواند محمول واقع شود، مثل «زیدٌ موجودٌ»، این موجود چیست؟

۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۳۹.

وجودش محمولی است یعنی ما چیزی را غیر از آن وجود در قضیه ذکر نکرده‌ایم فقط خود وجود را در قضیه آورده‌ایم زید را که ماهیت است مبتدا قرار داده‌ایم؛ یعنی در موضوع قرار داده‌ایم و محمولمان هم وجود است «زید» موضوع، «وجود» هم محمول است. در واقع ما چیزی را به چیزی بار نکرده‌ایم فقط ماهیتی را در ابتدای قضیه قرار داده‌ایم و وجود را در انتها قرار داده‌ایم «و هو مفادُ کان التامة الْمُتَحَقِّقُ فِي الْهَلِيَّاتِ الْبَسِيطَةِ» که این وجود محمول می‌شود کان تامه؛ کان زید که در هلیات بسیطه متحقق است.

اما اگر بگوییم: «کان زید قائماً» الآن ما در اینجا غیر از زید صفت دیگری آورده‌ایم که این صفت را به این زید حمل کرده‌ایم، این «کان» ناقصه می‌شود یعنی معنای این کان تنها با اسمش تمام نمی‌شود بلکه باید خبرش را هم بیاوریم تا معنا پیدا کند ولی کان تامه معنایش تحقق است «کان زید» یعنی «تَحَقَّقَ زید». مثل اینکه می‌گوییم: «وُجِدَ زید» یا «تَوَلَّدَ زید؛ زید متولد شد»، معنا تمام است اینجا هم

می‌گوییم: «**کان زیدٌ**» یا «**کان الأمرُ**» یعنی امر واقع شد؛ آن امری که بین ما و شما معهود بود، واقع شد. دیگر «**کان الأمر کذا**» نمی‌خواهد، این «**کان**» تامه می‌شود.

پس وجود فی نفسه آن وجودی است که محمول واقع شود؛ روی این حساب اگر گفتیم که «**زیدٌ موجودٌ**» این وجود زید وجود محمولی می‌شود، «**القیامُ موجودٌ**» قیام محمولی می‌شود، در واقع ما به قیام کار داریم و کاری نداریم به اینکه این قیام به زید بار شده است یا به عمرو، فقط می‌گوییم که قیامی بوده است. مثل کسانی که در مجلس می‌ایستند و می‌نشینند، بلند می‌شوند و می‌نشینند، ما به اینکه چه کسی بلند شده است و چه کسی نشسته است کاری نداریم، فقط می‌گوییم که قیامی انجام شده است دیگر چه کسی بلند شده است برای ما فرقی نمی‌کند چون **حکمُ الأمثالِ فیما یَجوزُ و فیما لا یَجوزُ واحدٌ**. ما به قیام کار داریم و به قائمش کاری نداریم. این هم در اینجا که مفاد **کان** تامه بود.

پس در مجلس ما همیشه **کان** تامه اجرا می‌شود، متعلق قیامش که **کان** ناقصه باشد خیلی لحاظ

نمی‌شود چون تام بهتر است دیگر؛ تام از نقصان اشرفیت دارد! خلاصه این را محمولی می‌گویند.

و يُقال له الوجودُ المَحْمُولُ و هو مفادُ كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة.^۱

یا اینکه بر هلیات بسیطه محقق است که وجود محمولی است. دوتا هل داریم:

یک هل بسیطه و یک هل مرکبه داریم:

«هل زيدٌ موجودٌ؟» این هل بسیطه است. «هل

القيامٌ موجودٌ؟» این هل بسیطه است اما «هل زيدٌ

قائمٌ؟» یا «هل القيامُ لزيدٌ؟» هل مرکبه است.

أو يكونُ وجوداً لا في نفسه و هو مفادُ كان الناقصة المتحقق في الهليات المركبة و يقال له في المشهور الوجود الرابطة.^۲

یا وجود ما وجود لا فی نفسه است و بیچاره خودش استقلال ندارد و حتماً باید در دل یک چیز دیگری پیدا شود که وجود فی غیره است که همان مفاد كان ناقصه است که در هلیات مرکبه متحقق است مثل «هل زيد قائم؟» که قیام را بر زيد حمل کرده‌ایم. در مشهور به آن وجود رابطی می‌گویند یعنی نسبت بین قیام و زيد در اینجا لحاظ شده است نه خود قیام که جزء هلیات بسیطه است چون

۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۰.

خودش یک تصور استقلالی دارد، ما خود قیام را تصور می‌کنیم، کم و کیف را تصور می‌کنیم، ما اعراض را به‌تنهایی تصور می‌کنیم؛ «هل کیف موجود؟» یا «هل الکم موجود؟» بله موجود هستند در واقع به متعلق آن کاری نداریم ولی با خود کم کار داریم.

علت دخول اعراض در هلیات بسیطه

پس خود تصور اعراض همچون وجود فی نفسه دارند داخل در هلیات بسیطه هستند حالاکه داخل شدند پس ارتباط بین اینها و موضوع، مفاد هل مرکبه می‌شود.

معنای هلیات مرکبه

یعنی شما وقتی می‌خواهید عَرَضی را بر یک موضوع حمل کنید نسبتی بین این دو ایجاد می‌کنید، اسم نسبتشان هلیات مرکبه است و این نسبت فقط در ذهن است و در خارج نیست؛ یعنی این‌طور نیست که شما در خارج زیدی ببینید و قیامی هم ببینید مثلاً زید اینجا ایستاده است قیام هم نزدیک دیوار ایستاده است بعد شما آن قیام را به زید بچسبانید! یا یک طناب به گردن زید بیندازید یک

طناب هم به گردن قیام و این دو را به یکدیگر وصل کنید، این طور نیست! وصل کردن ها در صورتی است که یکی در اینجا باشد و یکی در کنارش باشد در این صورت طنابی می اندازید و یا کاری می کنید تا اتّصالی برقرار کنید! ولی در اعراضی که قائم به ذات اند طناب انداختن معنا ندارد، خود ذات فی حدّ نفسه وقتی که همان جا نشسته است این عرض را به خودش بار می کند، آن وقت ذهن بین آن عرض و آن ذات یک رابطه برقرار می کند و اسم آن رابطه را هلیت مرکبه می گذارد؛ اسم آن را کان ناقصه می گذارد؛ اسم آن را وجود رابط - نه رابطی - می گذارد. «و یقالُ له فی المَشهور الوجودُ الرَّابطی» گرچه ایشان می گوید که مشهور به همان هم وجود رابطی می گویند ولی این غلط است یعنی اولی این است ما به اعراض که وجود فی نفسه دارند، وجود رابطی بگوییم؛ نسبت بین زید و قیام، اینکه زید قائم نبوده است و حالا قائم شده است، اینکه زید ماشی نبوده است و الآن ماشی شده است، این انتسابی که بین مشی و زید در ذهن می دهیم این

انتساب هم خودش «نَحْوُ مِنَ الوجود ذهنی» بوده است و اسمش را هلیت مرکبه می گذاریم.

ظرف تحقق وجود رابط

بنابراین اصلاً ظرف تحقق وجود رابط، ذهن است و اصلاً در خارج وجود رابط نداریم.

مثال برای وجود رابط

چیزی که در خارج داریم زید با عَرَضش می باشد، عرضی که به آن قائم است یا کم و کیفی که به آن قائم است ولی دیگر این نسبت را نداریم تا در خارج نشان دهیم که این زید است و این هم رنگش است و این هم ارتباط بین رنگ و صورتش است! الآن این کتاب در اینجا خودش یک کتاب است و این هم کم آن است اما این گونه نیست که چیز دیگری ارتباط بین این کم و این کتاب باشد! این ارتباط در ذهن است. اینکه الآن این کتاب سی سانت است و چرا چهل سانت نیست، ارتباط بین کتاب و سی سانت چیست این در ذهن است این را وجود رابط می گوئیم.

و الأولى على ما في المتن أن يُسمّى بالوجود الرابط على ما اصطُلحَ عليه السيّد المحقّق الدّاماد في الأفق المبين و صدر المتألّهين - قدّس سرّه - في الأسفار ليفرّق بينه وبين وجود الأعراض حيثُ أطلقوا عليه الوجود الرابطي. و بهتر است همطور که در متن آمده است که آن «نسبت» وجود رابط نامیده می شود نه رابطی، بنا بر اصطلاحی که سید محقق داماد در «افق مبین» وضع کرده و همین طور صدر المتألّهین - قدّس سرّه - در اسفار تا فرق گذارده شود بین وجود «نسبت» و اعراض چون به وجود اعراض وجود رابطی گویند پس بهتر این است که عرض را فی نفسه بگیریم به جای اینکه عرض را فی غیره بگیریم.

اشکال بر قول محقق لاهیجی درباره

وجود عرض

و قولُ الْمُحَقِّقِ اللَّاهِجِيِّ فِي بَعْضِ تَأْلِيفَاتِهِ إِنَّ وَجُودَ الْعَرَضِ مُفَادٌ كَانَ النَاقِصَةَ وَهُمْ لِأَنَّهُ مَحْمُولٌ يَقَعُ فِي هَلَايَةِ الْبَسِيطَةِ كَقَوْلِكَ الْبَيَاضُ مَوْجُودٌ بِخِلَافِ مُفَادِ كَانَ النَاقِصَةَ أَغْنَى الرَّابِطُ فَإِنَّهُ دَائِمًا رِبْطٌ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لَا يَنْسَلِخُ عَنْ هَذَا الشَّأْنِ.^۱

می‌فرماید که قول محقق لاهیجی در بعضی از

تألیفات که فرمودند: «وجود عرض مفاد کان ناقصه

است» اشتباه است چون ایشان خیال کرده‌اند که

وجود عرض قائم به موضوع است و بدون آن تحقق

پیدا نمی‌کند پس وجودش وجود فی‌غیره است

درحالی‌که خود عرض یکی از مقولات است و در

وجود خارج قیام به غیر دارد اما این‌طور نیست که

برای آن تصور استقلالی نشود، نه‌خیر! برای آن

می‌توان تصور استقلالی کرد. انسان می‌تواند عرض

را تصور کند بدون اینکه معروض را تصور کند

بنابراین وجود عرض وجود رابطی می‌شود.

«وهم لأنه محمولی» چون می‌گوییم که «القیام

موجود» یا «البیاض موجود» یا «السواد

موجود» یا «الخط موجود» و هر چیزی که وجود

بتواند به‌تنهایی برای آن محمول واقع شود، وجود

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۰.

محمولی و فی نفسه می شود. در هلیات بسیطه واقع می شود که «البیاض موجود» به خلاف کان ناقصه که رابط است. «بخلاف مفاد کان الناقصة أعنى الرابط فإنه دائما ربط بين الشيئين لا ينسلخ عن هذا الشأن»؛ مفاد کان ناقصه ربط بین شیئین است و از این شأن انسلاخ پیدا نمی کند.

و ما أى وجود فى نفسه إما لنفسه كوجود الجواهر سما - إما مؤكّد بالنون الخفيفة أو ماضٍ بمعنى علا - أو غيره يعنى أو وجود فى نفسه لغيره كوجود العرض حيث يقال وجود العرض فى نفسه عين وجوده لغيره.^۱

اینکه وجود فی نفسه دارد:

یا لنفسه است (روی پای خودش ایستاده است) مثل وجود جواهر کلمه «سما» یا مؤکد به نون خفیفه است یا ماضی به معنای «علا» است (یعنی بالا می رود و وجود جواهر این حکم را پیدا می کند).

یا لغيره است، لغيره مثل وجود عرض که قائم به غیر است و اتکاء به غیر دارد یعنی وجود فی نفسه لغيره است مثل وجود عرض، وجود عرض در ذات خودش عین وجودش برای غیر است.

یعنی وجود فی نفسه که حالا شما تصور استقلالی

از عرض می کنید همین عرض در عالم خارج باید در جایی تحقق پیدا کند و نمی تواند تنها تحقق پیدا کند.

وجود فی نفسه مثل وجود لغيره

پس وجود فی نفسه مثل وجود لغيره است، الآن

شما می توانید عرض را تنها تصور کنید و برای آن

تصور استقلالی داشته باشید مثل بیاض ولی آیا در

عالم خارج هم بیاض به تنهایی و بدون معروض

۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۱.

هست؟! خیر، پس در عالم خارج؛ وقتی که از ذهن بیرون می‌رویم این بیاض باید در غیره باشد باید در یک موضوع باشد، در معروضی باشد مثلاً روی کاغذ باشد یا روی فرش باشد یا روی گچ باشد ما بیاض نفسه نداریم که روی پای خودش ایستاده باشد مثلاً این گچ برای خودش است بنده هم اینجا بیاض هستم، چنین چیزی نداریم. پس وجود فی نفسه او عین وجود لغیره او است یعنی در واقع هر دوتا با همدیگر یکی هستند.

فله وجود فی نفسه لکونه محمولا و له ماهیة تامة ملحوظة بالذات فی العقل و لكنّ ذلك الوجود فی غیره لأَنَّهُ فی الخارج نعت للموضوع.^۱

چون وجود فی نفسه در ذهن ما دارد، محمول است (و چون وجود فی نفسه محمول واقع می‌شود، می‌گوییم که «البیاض موجود»)، وجود بیاض در قضیه محمول واقع می‌شود). برای او ماهیت تامه‌ای است که ما در ذات بدون معروض در عقل لحاظ می‌کنیم. (همه اینها دلالت بر فی نفسه بودنش است) و لکن این وجود در عالم خارج فی غیره است؛ (یعنی خودش به‌تنهایی جرئت ندارد در عالم خارجی وجود پیدا کند)، در عالم خارج نعت برای موضوع است.

بنابراین وجود فی نفسه را به نفسه و لغیره تقسیم

کردیم، حالا دوباره سراغ وجود نفسه می‌آییم و یک بلای دیگر سر نفسه می‌آوریم!

تَمَّ النفسی قسمان لأنَّ الوجود فی نفسِهِ لِنفسِهِ إمَّا بِغیرِهِ کَوجودِ الجوهرِ فَإِنَّهُ ممکنٌ

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۱.

وجود لنفسه دو قسم است:

– یا بغیره است یعنی وجود را از ناحیه غیر دارد
مثل ممکنات که اینها وجود را از ناحیه علت دارند و
یا مثل وجود جوهر می باشد که ممکن و معلول
است.

– یا بنفسه است یعنی به تنهایی است مثل وجود
حق متعال.

خارج بودن وجود خدای متعال از مقوله

جوهر

بنابراین وجود خدای متعال از مقوله جوهر
خارج است مثل بحث جلسه گذشته که دوستان
خیال کردند ایشان در اینجا وجود خداوند را هم
جزء وجود جوهر به حساب می آورد اما الآن دیدم
این طور نیست.

تلمیذ: ...

استاد: «**کوجود الجواهر**» نه خود جواهر.

در اینجا حق با مرحوم حاجی است و اشکال جا
ندارد.

کَمَا قُلْنَا وَ الْحَقُّ جَلَّ شَأْنُهُ نَحْوُ أَيْسِهِ أَيْ وَجُودُهُ «فِي نَفْسِهِ» لَا كَالرَّابِطِ حَيْثُ إِنَّهُ وَجُودٌ

^۱. همان.

لا فِى نَفْسِهِ «لِنَفْسِهِ» لا كَالرَّابِطِ فَإِنَّهُ فِى نَفْسِهِ لِغَيْرِهِ «بِنَفْسِهِ» لا كَوُجُودِ الْجَوْهَرِ فَإِنَّهُ
وَ إِنْ كَانَ لِنَفْسِهِ لَكِنْ لَيْسَ بِنَفْسِهِ.^۱

قسم وجود خداوند متعال، مثالش این طور است:

– «فی نفسه» است و رابط نیست یعنی وجودش

مفاد «كَانَ» ناقصه نیست، در واقع نسبت و ارتباط و

تعلق نیست بلکه وجود فی نفسه دارد چون وجود
رابط وجود لا فی نفسه لنفسه است.

– وجود خداوند متعال رابطی و عرض نیست،

وجود رابطی فی نفسه است ولی لغیره است قائم به
غیر است.

– وجود خداوند متعال بنفسه است و بغیره

نیست؛ «لا كوجود الجوهر فَإِنَّهُ وَ إِنْ كَانَ لِنَفْسِهِ

لَكِنْ لَيْسَ بِنَفْسِهِ؛ و وجود خداوند متعال مثل وجود

جوهر نیست وجود جوهر اگرچه لنفسه است ولی

بنفسه نیست». این راجع به تعریف پروردگار.

از اینجا ایشان مطلب عرفانی خودشان را مطرح

می کنند:

و جَعَلَ الْعَرَضَ مَوْجُوداً فِى نَفْسِهِ لِغَيْرِهِ وَ الْجَوْهَرَ مَوْجُوداً فِى نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِغَيْرِهِ لَا
يُنَافِى مَا حَقَّقَ فِى مَوْضِعِهِ. مِنْ أَنَّ وَجُودَ مَا سِوَى الْوَاحِدِ الْأَحَدِ رَابِطٌ مُحَضَّرٌ لِأَنَّ مَا
ذَكَرَ هَاهُنَا إِنَّمَا هُوَ فِيمَا بَيْنَ الْمُمَكِّنَاتِ أَنْفُسِهَا وَ إِلَّا فَالْكُلُّ رَوَابِطٌ صِرْفَةٌ لَا نَفْسِيَّةٌ لَهَا
بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ.^۲

اینکه شما عرض را وجود فی نفسه لغیره بگیرید و جوهر را وجود فی نفسه لنفسه
بغیره بگیرید و برای جوهر استقلال خارجی دهید منافات ندارد با آنچه در جای

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۲۴۱.

^۲ . منظومه، ج ۲، ص ۲۴۲.

خودش خواهیم گفت که اینها رابط محض و فقط تعلق هستند چون آنچه که ما در اینجا ذکر کرده‌ایم یک ارتباط بین ممکنات را سنجیده‌ایم نه ارتباط بین ممکنات و مقام واجب‌الوجود والا اگر خواهیم اینها را بسنجیم تمام نسبت به واجب‌الوجود روابط صرفه هستند.

حالا إن شاء الله بعداً می‌بینید که اگر خواهیم در

خود ممکنات هم این بحث را پیاده کنیم باید با آن

بیان مرحوم حاجی طوری وفق دهیم که نظر عرفا

مشخص شود که منظورشان از استقلال چه نحوه

استقلالی است و منظورشان از ربط چه نحوه ربطی

است.

بیان کیفیت دیدگاه عدم استقلالی عرفا به

اشیاء

آیا واقعاً وقتی که عارف می‌گوید: این اشیاء هیچ

استقلالی ندارند یعنی اصلاً ماهیت ندارند؟! بنابراین

عارف بین خربزه و گوجه‌فرنگی فرقی نمی‌گذارد!

بین قره‌قروت و عسل فرقی نمی‌گذارد! من باب مثال

به‌جای اینکه در چایی شکر بریزد جوهر نمک

می‌ریزد! آیا این‌طور است که اینها اصلاً به هیچ

ماهیتی در عالم خارج معتقد نیستند؟!

اثرات و خصوصیت اشیاء زائیده ماهیت

آنها

اینکه خیلی حرف بیهوده‌ای است و نه تنها بیهوده

است بلکه اصلاً واضح‌البطلان است که چطور یک

عارف ماهیتی را در عالم خارج معتقد نیست
درحالی که اثرات و خصوصیت اشیاء زائیده ماهیت
آنها به لحاظ وجود است.

پس اینکه می گویند: اصلاً هیچ وجود مستقلی در
عالم نیست بلکه تمام اینها تعلق و ربط هستند، به چه
برمی گردد؟ مسئله همان است که آقایان هم قاطی
کرده اند! یکی گفته است که عارف همه اشیاء را
سراب می بیند و دیگری به او تاخته است که پس ما
این موجوداتی را که در خارج می بینیم چیست؟! آیا
اینها کشک است و دوغ است؟! یکی بحث تشخص
وجود را پیش می کشد و تمام این ماهیات را نفی
می کند. یکی می گوید که مقام تشکیک با مقام
تشخص دوتا است، آن هم یک نحو است. خلاصه
تمام اینها به خاطر این است که نتوانستند این معنا را
ادراک کنند که آیا به نظر عارف آنچه در اعیان
خارجی هست سراب است؟ در واقع همان طور که
شما یک انیاب و اغوالی^۱ را در ذهن تصور می کنید

^۱ . لغت نامه دهخدا: انیاب اغوال؛ نیش های غولان، برای وجود وهمی مثال
آرند.

بدون اینکه آن انیاب وجود خارجی داشته باشند آیا اینها هم در عالم خارج همین‌طور هستند؟! اگر این‌طور هستند، چه می‌شود؟ اگر این‌طور نیستند پس چطور هستند؟ این قضیه با این روابط و تعلق چطور جور در می‌آید؟!

این را مقداری خدمتان عرض کردم و بقیه بماند برای بعد در الهیات بالمعنی الأخص.

إِنْ هِيَ إِلَّا تَمْوِيهَاتٌ وَ تَمَائِيلٌ وَ بِأَنْفُسِهَا أَعْدَامٌ وَ أَبَاطِيلٌ.^۱

اینها تمویهات و نمودها و تمائیلی هستند که خودشان فی‌نفسه اعدام و اباطیل‌اند (و حقیقتشان همان وجود حق است).

اینها نمود هستند و بود نیستند - در اینجا خیلی دیگر ذوق عرفانی است - یک مثال هستند، عکسی هستند، این‌طور نیست که ذوالعکس باشند و وجود خارجی داشته باشند.

فرق بین جهات و مواد

قَدْ كَانَ أَى الْوُجُودِ مُطْلَقاً ذَا الْجِهَاتِ أَى صَاحِبُ الْجِهَاتِ - وَ هُوَ خَبِرُ كَانٍ - فِى الْأَذْهَانِ هَذَا إِشَارَةً إِلَى أَنَّهَا فِى الْخَارِجِ مَوَادٌّ وَ فِى الْأَذْهَانِ جِهَاتٌ وَجُوبٌ - بِالْجَرِّ بَدَلٌ مِنَ الْجِهَاتِ لَا بِالرَّفْعِ لِيَتَوَافَقَ الرَّوْيَانِ - وَ امْتِنَاعٌ أَوْ إِمْكَانٌ كَلِمَةٌ أَوْ لِلتَّنْوِيعِ.^۲

وجود دارای جهات است. یک فرق بین جهات و مواد است؛ در واقع هر چیزی را که تصور کنید یک عالم خارجی دارد و یک عالم ذهنی دارد، ارتباط

^۱. همان.

^۲. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۳.

خود آن شیء در عالم خارج را مواد می گویند، مثلاً قیام را نسبت به زید در ذهن تصور کنید؛ قیام برای زید در عالم خارج یا ثابت است یا ثابت نیست، اگر در عالم خارج ثابت باشد، قیام برای زید ضرورت می شود، اگر نباشد امتناع یا امکان می شود، الآن فعلاً امتناع است چون علتش هنوز نیامده است ولی فی حدّ ذاته ممکن می شود. آن وقت شما همین قضیه را در ذهن بیاورید، اگر ارتباطی را که می خواهیم در قضیه ذهنیه بین موضوع و محمول برقرار کنیم ارتباطی باشد که از واقع حکایت کند به آن ارتباط با آن کیفیت، جهت می گویند. پس اگر گفتیم: «زید قائم بالضرّورة» یا «کلُّ فَلَکِ مُتَحَرِّکٍ دَائِماً» این دوام، جهت در قضیه می شود یا «الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ بالضرّورة» یا «شَریکُ الباری مُمتنعُ الوجودِ»، این امتناعی که در اینجا آورده است جهت در قضیه می باشد. حالا یا این جهت در قضیه موافق با واقع است یا موافق نیست، اگر موافق باشد قضیه صادق می شود و اگر موافق نباشد کاذب می شود.

«قد کان أی الوجود مطلقاً ذا الجهات ...» یعنی

وجود دارای جهات در ذهن ما هست، «صاحب الجهات» خبر کان است. هر وجودی؛ چه وجود فی نفسه لغیره و «هذا إشارة إلى أنها في الخارج مواد و في الأذهان جهات؛ این اشاره است به اینکه در خارج مواد هستند و در اذهان جهات هستند»، «وجوب بالجر بدل من الجهات لا بالرفع ليتوافق الرويان؛ ”وجوب“ به جرّ بدل از ”الجهات“ است و به رفع نخوان»، یعنی تا اینکه دو حرف آخر ـ که به حرف آخر مصرع روی می گویند ـ در کلمات اذهان و امکان در بیت:

قد كان ذا الجهات في الأذهان *** وجوب امتناع أو إمكان^۱

با هم جور در بیایند چون حرف آخرشان دارای حرکت است. «و امتناع أو إمكان كلمة أو للتنويع» کلمه «أو» برای تنويع است، نه برای تردید.

و هي أئ الجهات غَنِيَّةٌ عن الحدود لكون معانيها ممَّا ترسَّم في النَّفسِ ارتساماً أولياً.^۲
 پس این جهات بی‌نیاز از حدود هستند چون معانی اینها که وجوب و امتناع و امکان باشد بالبداهه ارتسام پیدا می‌کند.

ضرورت یعنی لزوم، امتناع هم یعنی لزوم از ناحیه نفی امکان یعنی تساوی طرفین.

فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُعَرِّفَهَا تَعْرِيفاً حَقِيقِيّاً لَا لَفْظِيّاً لَمْ يَأْتِ إِلَّا بِتَعْرِيفَاتٍ دَوْرِيَّةٍ مِثْلُ أَنَّ الْوَاجِبَ مَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضٍ عَدَمِهِ مُحَالٌ.^۳

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۲۳۷.

^۲ . منظومه، ج ۲، ص ۲۴۳.

^۳ . همان.

کسی که بخواهد اینها را تعریف حقیقی کند یک سری تعریفات دوریه پیش می‌آید
والا اینها از معانی بدیهیه اولیه هستند مثل واجب، (واجب چیست؟) آن چیزی که از
فرض عدم آن محال لازم بیاید.

آن وقت باید سراغ محال برویم که امتناع باشد،

امتناع چیست؟ آن چیزی است که از فرض وجودش

محال لازم است که دوباره به معنای ضرورت

می‌شود.

و الْمُمْكِنُ مَا لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُجُودِهِ وَ عَدَمِهِ مُحَالٌ وَ الْمُتَنَعُ مَا لَيْسَ بِمُمْكِنٍ أَوْ مَا
يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ وَ غَيْرُ ذَلِكَ. فَهِيَ ذَاتُ نَاسٍ فِيهِ أَيْ صَاحِبَةُ اقْتِدَاءٍ فِي الْغِنَاءِ عَنْ
التَّحْدِيدِ بِالْوُجُودِ.^۱

ممکن آن چیزی است که از فرض وجود و عدم

آن محال لازم است که دوباره بحث وجوب و امتناع

آمد. ممتنع آن چیزی است که ممکن نیست که

دوباره ممکن آمده است؛ یا آنچه واجب است که

نباشد که دوباره «آن لا یکون» ممتنع است و غیر این

تعریفات. پس این جهات از نقطه نظر غنا از حد، به

وجود تأسی کرده‌اند همان‌طور که وجود حد

نمی‌خورد.

چون حد همیشه به ماهیت می‌خورد، حد همیشه

به حدود وجوب می‌خورد پس خود وجود چه حدی

دارد که تعریفش کنیم؟ چون همیشه تعریف، حدود

یک شیء را برای انسان بیان می‌کند، وقتی که وجود

^۱. همان.

حد ندارد آنوقت ما چطور وجود را برای شما
تعریف کنیم؟ لذا می گویند:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرِفِ الْأَشْيَاءِ *** وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ^۱

بلکه بالکل مخفی است، نه **فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ** و **لَا يَصِلُ بِهِ إِلَّا بِالْمُشَاهَدَةِ النُّورَانِيَّةِ**. روی این حساب
دیگر مواد ثلاث از این نقطه نظر تعریف ندارد. حالا
تا در جلسات بعد ببینیم که این مواد ثلاث چگونه
هستند و ارتباطشان چگونه است.

اللهم صل على محمد و آل محمد

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۵۹.