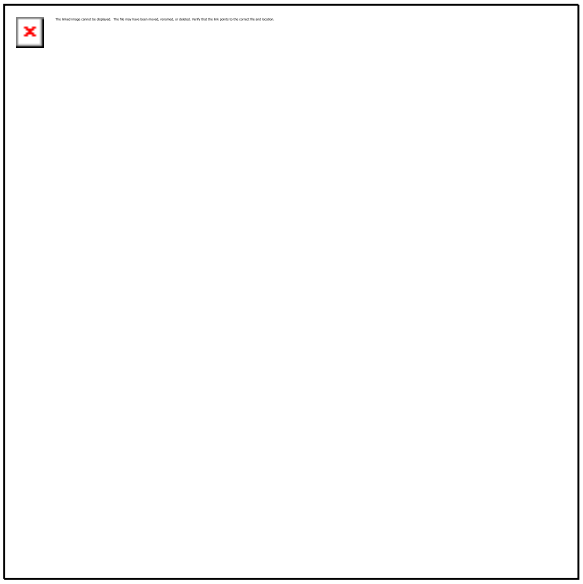

جلسة هفدهم: امتناع تعریف یا اثبات وجود

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

وجود از جهت معلولیت، به‌عنوان موضوع فلسفه

وجود دو جهت دارد: یک جهت حقیقت و یک جهت مجاز؛ جهت حقیقت عبارت است از وجود مطلق که همان وجود واجب است، و جهت مجاز عبارت است از آن وجود متعیّن که وجود معلول است. در فلسفه بحث از مطلق وجود است و چون بحث ما در اسفار اربعه است که عبارت است از سیر صعودی وجود معلول به‌سوی علت خودش، ما راجع به وجود متعیّن هم بحث می‌کنیم.

تلمیذ: در اینجا همین وجود مطلق را به یك لسان دیگر آورده است: «فیجِب أنیکونَ الموجودُ المطلقُ بیّنًا بنفسه» و این همان وجود مطلقی است که در آنجا بحث می‌کردیم، پس این باید مفهوم وجود باشد، چون مفهوم وجود است که بیّنًا بنفسه است: «مفهومه من أعرف الأشیاء.»[1]

---

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹:

معرَّف الوجود شرح الإسم ** و لیس بالحدِّ و لا بالرّسم

مفهومه من أعرف الأشیاء ** و کنهه فی غایة الخفاء

استاد: بله، «بیّنًا بنفسه» یعنی حقیقت یك‌شیء بیّن بنفسه است؛ و چون تبیین و توضیح و تصوّر به مفهوم برمی‌گردند، لذا همیشه معنای بیّن‌بودن به مفهوم برمی‌گردد، منتها مفهوم از یك‌حقیقت خارج از خودش حکایت می‌کند.

البته گرچه در بحث بیّن و غیر بیّن صحبت از مفهوم است، منتها چون مفهوم فانی در آن حقیقت است، لذا از مفهوم صحبت می‌شود؛ وإلاّ اصل بحث از حقیقت آن شیئی است که معرَّف واقع می‌شود یا برای آن برهان آورده می‌شود. پس بحث مربوط به آن حقیقت است که یا روشن است یا روشن نیست، یا در تصوّر می‌آید یا در تصوّر نمی‌آید، یا برهان بر آن اقامه می‌شود یا برهان بر آن اقامه نمی‌شود.

تصور مفهوم وجود قبل از همهٔ تصورات و تصدیقات دیگر

مرحوم حاجی در اینجا می‌فرماید که آن مفهوم و برداشتی که ما از آن حقیقت خارجی داریم، برداشت بسیار روشنی است که نه‌تنها نیاز به برهان و دلیل ندارد، بلکه اصلاً ما به‌واسطهٔ آن اقامهٔ برهان می‌کنیم.[1]

وقتی که شما برای یك‌شیء اقامهٔ برهان می‌کنید، این برهان صغریٰ و کبریٰ و نتیجه می‌خواهد. آیا شما از صغریٰ و کبرای معدوم نتیجه می‌گیرید یا از صغریٰ و کبرای موجود؟ وقتی می‌گویید: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادثٌ» و شما از تغیر به حدوث پی‌می‌برید، آیا این تغیر، یك‌تغیر موجود است یا یك‌تغیر معدوم است؟ یا وقتی می‌گویید: «کلّ متغیر حادثٌ» آیا نسبت بین تغیر و حدوث، یك‌نسبت موجود است یا یك‌نسبت معدوم است؟ طبعاً شما در مقدمات برهانتان، «وجود» را برای تغیر و حدوث لحاظ می‌کنید. «العالم متغیّر» یعنی این عالمی که وجود دارد و این تغیری که وجود دارد.

بنابراین در تصورات و تصدیقات و براهین، وقتی بخواهیم از ماهیات و عوارض به علل یا به معلولات برسیم، در وهلهٔ اول، عوارض موجوده یا ماهیات و ذاتیات موجودهٔ یك شیء را در نظر می‌گیریم. من‌باب‌مثال وقتی می‌گوییم: «بعض الحیوان ناطق» یعنی بعضی از حیواناتی که موجود هستند ناطق هستند، نه‌اینکه بعضی از حیواناتی که موجود نیستند ناطق هستند.

در هر صورت، ما برای عروض یک محمول بر یک موضوع، به «وجود» نیاز داریم؛ یعنی آنهایی که هستند و وجود دارند. پس وجود در اینجا ملاک برای ارتباط بین دو نسبت است.

اگر اشکال شود:

وقتی ما از ماهیات بحث می‌کنیم، صرف‌نظر از وجود و عدم بحث می‌کنیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم:

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲٦، تعلیقه ۱.

«کلُ إنسانٍ حیوانٌ»، فقط به ماهیّت انسان نگاه می‌کنیم، نه به آن انسانی که در خارج است.

می‌گوییم: در ماهیات، صحبت در خود ماهیات است؛ ولی در مانحن‌فیه صحبت در ماهیات نیست، بلکه صحبت در حول‌وحوش یك‌امر خارجی وجودی است، و ما برای یك‌امر خارجی وجودی برهان می‌آوریم، لذا در براهین خودمان قطعاً باید وجود را لحاظ کنیم. من‌باب‌مثال وقتی می‌گوییم: «العالم متغیّر» باید وجود تغیر را در عالم احساس کنیم، و اگر احساس نکنیم دیگر نمی‌توانیم بگوییم: «العالم متغیّر»، بلکه باید بگوییم: «العالم ثابتٌ.»

بنابراین شما در هر برهانی اولاً بلا اول «وجود» را در نظر می‌گیرید. البته ممکن است در مسائل خارجی، وجود خارجی را لحاظ کنیم و در مسائل ذهنی، وجود ذهنی را لحاظ کنیم. در هر صورت، حمل محمول بر موضوع به لحاظ وجودی است که لباس محمول به خودش گرفته است؛ یعنی همین‌که شما در ذهنتان این محمول را برای این موضوع آوردید، به وجود این محمول برای این موضوع اذعان کرده‌اید، ولو در ظرف ذهن و بدون اینکه بخواهید یا نخواهید.

لذا مفهوم وجود «مِن أعرف الأشیاء» است؛ یعنی تا وقتی که مفهوم «وجود» نباشد یا شما آن را نفهمید، نمی‌توانید قدم از قدم بردارید و اصلاً نمی‌توانید هیچ تصوری بکنید! چون همین‌که چیزی را تصور می‌کنید، بالأخره آن مفهوم وجود با این تصور می‌آید، و وقتی چیزی را تصدیق می‌کنید، بالأخره این تصدیق ـ ولو در ذهن شما ـ وجود پیدا می‌کند. حالا کاری نداریم به اینکه این تصور و تصدیق، وجود خارجی هم دارد یا ندارد؛ اما بالأخره در ذهن شما وجودی پیدا می‌کند. پس معلوم می‌شود قبل از اینکه شما بخواهید چیزی را تصوّر کنید، اولاً و بالذّات وجود آن ماهیت متصوره را تصور کرده‌اید، و ثانیاً و بالعرض ماهیت را احساس می‌کنید. من‌باب‌مثال همین‌که شما حیوانی را در ذهن می‌آورید، به این حیوان ترتیب‌اثر می‌دهید و ذهن شما به این سمت کشیده می‌شود که باید برویم و آن حیوان را بخریم. این به‌خاطر این است که وجود ذهنی آن حیوان، شما را به‌سمت هدفی که درنظر دارید بعث می‌کند.[1]

بیّن بودن مفهوم وجود در عین مخفی بودن حقیقت آن

بناءً علیٰ هذا ما دو مسئله داریم: یکی مسئلهٔ وجود مطلق، و یکی مسئلهٔ بیّن‌بودن وجود مطلق. وجود مطلق عبارت است از هستی مطلقی که هیچ جنبهٔ تعینی ندارد؛ یعنی ما وقتی آن وجود مطلق را تصور می‌کنیم،

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به برهان، علاّمه طباطبائی، مقالهٔ اول، ص ۳۱.

یك‌تصور هستیِ بدون‌قید برای ما پیدا می‌شود که همه‌چیز در آن هستی و در آن مفهوم و در آن قالب می‌گنجد؛ کتاب می‌گنجد، دفتر می‌گنجد، فرش می‌گنجد، زمین و آسمان می‌گنجند، ملائکه می‌گنجند، بنده و سرکار هم در آن هستی می‌گنجیم، حتی خدا هم در آن هستی می‌گنجد. آن مفهوم و قالب، عبارت است از هستی و وجود مطلق. پس «مفهومه من أعرف الاشیاء» یعنی همین مفهوم هستی مطلق و آنچه فهمیده می‌شود.

حالا آیا آنچه فهمیده می‌شود، شرح‌الإسم است یا اینکه بطن و واقعیت وجود است؟ پس «و کنهُه فی غایةِ الخفاء»، یعنی آنچه ما از وجود می‌فهمیم فقط در حدّ شرح‌الإسم است که وجود یعنی هستی و هر چیزی که هست. ولی اگر از ما سؤال کنند:

> حالا که وجود یعنی هر چیزی که هست، پس ماهیاتِ مختلفه هم هستند، نه‌تنها ماهیات مختلفه، بلکه وجودات مشککه هم هستند، حتی خدا هم هست؛ بنابراین این چه هستی و چه حقیقتی است که هم وجود مجرّد را در بر می‌گیرد و هم وجود مادی را، هم وجود سیاه را در بر می‌گیرد و هم وجود سفید را، هم وجود ضدّین را در بر می‌گیرد و هم وجود متساویین را، هم وجود مشکک را در بر می‌گیرد و هم وجود غیر مشکک را، و همه را هم به یک نحو و به یک منوال در بر می‌گیرد، نه کم و نه زیاد؟

نمی‌توانیم جواب بدهیم! درحالی‌که معنای هستی خیلی آسان و روشن است و بلد بودیم که هستی یعنی بودن! و الآن هم خیلی خوب می‌توانیم صرف کنیم: من اینجا هستم، تو اینجا هستی، او آنجا هست، ما اینجا هستیم، شما اینجا هستید، ایشان آنجا هستند!

[وقتی که] می‌گوییم: من هستم و کتاب هم هست؛ این «هست» یعنی چه؟ «من هستم» یعنی من با این خصوصیات تحقق دارم، و این شکل من که الآن شما در این عکس می‌بینید، یک حقیقت خارجی دارد، پس هست.

من‌باب‌مثال اگر شما عکس یک حیوان و گوسفند را هم ببینید، می‌گویید: این حیوان و این گوسفندی که تا الآن نبوده و وجود خارجی نداشته و فقط صورتی بوده است که نقاش آن را رسم کرده است، الآن این گوسفند هم در خارج هست، و هستی هر دوی ما به یک منوال است؛ یعنی یک حقیقت در هر دوی ما هست که این‌طور شده‌ایم، و اگر آن حقیقت در ما نبود، این‌طور نمی‌شدیم، بلکه همان عکس روی کاغذ بودیم. آن حقیقت باعث شده است که این عکس روی کاغذ تبدیل به یک شیء خارجی شود. ما اسم آن حقیقت را «هستی» می‌گذاریم. پس آن هستی‌ای که هم این عکس گوسفند روی کاغذ را در خارج درست کرده است و هم آن عکس من را در خارج درست کرده است، از چه مقوله‌ای است و به چه شکلی است و چه حقیقت و هویّتی دارد که با وجود اینکه هویّت آن تنها است و اختلافی در آن نیست، شما به هر دوی اینها می‌توانید بگویید: «هست»؟ اما اگر در آن اختلافی باشد، ما دیگر نمی‌توانیم هم به این بگوییم «هست» و هم به آن بگوییم

«هست»، چون دو چیز مختلف هستند.

شما فقط به این کتاب می‌توانید بگویید کتاب، ولی دیگر به این فرش نمی‌توانید بگویید کتاب، چون ماهیتش با آن اختلاف دارد. اما شما این «هست» را در هر دوی اینها به یک اندازه به‌کار می‌برید. نه‌تنها در هر دوی اینها، بلکه شما به این ذره‌ای هم که الآن در دست من است می‌گویید: «هست» و به آن خدایی هم که لا یتناهیٰ است می‌گویید: «هست» و برای هر دو به یک اندازه می‌گویید: «هست»، هم این هست و هم آن هست؛ نه‌اینکه «هست» در مورد خدا را با حاء می‌گویید و از حلق أدا می‌کنید، اما «هست» در مورد این ذره را با هاء می‌گویید، بلکه بدون اینکه کم و زیاد کنید، هر دو را با هاء أدا می‌کنید و به هر دوی اینها می‌گویید: «هست».

اگر از ما بپرسند: اینکه شما می‌گویید «هست»، آیا خودتان هم می‌فهمید؟ می‌گوییم: بله، این شیء هست و ما می‌فهمیم که هست! اگر این شیء نبود، به‌جای هاء، نون می‌آوردیم و می‌گفتیم «نیست». پس هستی را می‌فهمیم و چیزی در ذهنمان هست که می‌گوییم: «هست».

دوباره می‌پرسند: این دو چیزی که به هر دوی اینها می‌گویید: «هست»، آیا ماهیتشان هم یکی است یا فرق می‌کند؟ می‌گوییم: فرق می‌کند، این آهن است و دیگری انسان است.

دوباره می‌پرسند: چطور ممکن است که یک حقیقت واحد به یک منوال به دو ماهیت مختلف صدق کند؟! یعنی چطور هم به حقیقت آهن بگوییم هست و هم به حقیقت انسان بگوییم هست؟ اینجا است که به فکر فرومی‌رویم.

از این بالاتر می‌رویم: یک حقیقت واحد، هم به حقیقت آهن و انسان که مادی هستند صدق می‌کند و هم به حقیقت ملائکه که مجرد هستند صدق می‌کند! این قضیه دیگر خیلی سخت‌تر می‌شود؛ چون آهن و انسان هر دو مادی هستند لذا راحت‌تر می‌توانیم قبول کنیم که یک حقیقت واحد به یک منوال به این دو ماهیت مختلف صدق می‌کند، ولی دیگر دربارهٔ ملائکه نمی‌توانیم این‌طور بگوییم، چون ملائکه مجرد هستند و ما نمی‌توانیم مجرد و ماده را با هم جمع کنیم و بر هر دو یک حکم جاری کنیم!

یا اصلاً از این هم بالاتر می‌رویم: یک حقیقت واحد، هم بر ماده حمل می‌شود و هم بر مجرد حمل می‌شود و هم بر کسی که اینها را خلق کرده و باری تعالیٰ و مبدأ اول است، حمل می‌شود! و به همهٔ اینها با یک لفظ گفته می‌شود: «هست»؛ آهن هست، انسان هست، ملائکه هستند و خدا هم هست.

بنابراین این هستی که حقیقت همهٔ اشیاء است، حقیقتی است که همهٔ اشیاء را با هم جمع کرده است و همهٔ اشیاء به‌واسطهٔ این هستی صورت پذیرفته‌اند و اگر این هستی نبود صورتی هم وجود نداشت. البته منظور از صورت همان تذوّت به ذات است؛ چون تذوّت و ذاتیت و شیئیت اشیاء، به خود وجود است. اینجا

است که دیگر می‌فهمیم این تصوری که ما تا به‌حال از هستی داشته‌ایم، فقط یک تصور کودکانه و عامیانه بوده است.

اما اگر بخواهیم به بطنش برسیم و واقعیّتش برای ما روشن بشود، و بفهمیم که جمع بین متناقضین، جمع بین ضدّین، جمع بین متقابلین و جمع بین ماده و مجرّد در وجود چگونه است، گرفتار می‌شویم. در اینجا است که معنای کلام مرحوم حاجی روشن می‌شود:

مفهومُه مِن أعرف الأشیاء *** و کُنهه فی غایة الخِفاء

«مفهوم ظاهری و تحت‌اللّفظی وجود مطلق بیّن است، اما مفهوم کُنهیِ آن [در نهایت خفاء و پنهانی است]!»

من‌باب‌مثال می‌گویند: «کسانی که جاسوس هستند، یك‌سَر به بیرون و نُه سر به درون دارند!» و حتی ممکن است در تمام مدت عمرشان زن‌وبچّه‌شان هم اصلاً نفهمند که این شخص جاسوس بوده است! می‌رود و می‌آید، و مثلاً یك‌مغازه هم دارد و مردم خیال می‌کنند که طبق‌معمول در آن مغازه کار می‌کند، و به‌عنوان خرید جنس این‌طرف و آن‌طرف می‌رود، درصورتی‌که به مرکز خودش رفته است؛ اما اصلاً به‌اندازهٔ سرسوزنی هم از خودش نشانه باقی نگذاشته است! زنش خیال می‌کند که شوهرش مثلاً سوپرمارکت دارد یا تاجر است و شکر یا چیز دیگری وارد می‌کند، بچه‌هایش خیال می‌کنند که پدرشان سرکار می‌رود و دفتری دارد و افراد هم مراجعه می‌کنند و از او جنس می‌خرند. اگر از ما سؤال کنند که این آقای فلان کیست؟ می‌گوییم: ایشان آدمی است که قدش این‌قدر است و این خصوصیات را دارد و خیلی خوش‌مَشرب و خوش‌خنده و بذله‌گو است و اینها زن‌وبچه‌اش هستند و آدرس منزلش اینجا است و آدرس محلّ کارش هم آنجا است. این معنای «مفهومُه مِن أعرف الاشیاء» است، یعنی یك‌تعریف تحت‌اللّفظی و شرح‌الإسمی است.

ولی این شخص، سَری هم به درون خود دارد. برای اینکه آن را پیدا کنیم، باید با او باشیم و او را تحت نظر بگیریم تا بفهمیم وقتی از دفترش بیرون می‌آید و سوار ماشین می‌شود، کجا می‌رود و از کجا می‌آید و با چه کسی حرف می‌زند، و این افرادی را که با او ارتباط دارند پیدا کنیم و ببینیم چه کسانی هستند و چه‌کاره‌اند؛ خلاصه باید او را یک ماه یا دو ماه و یا در بعضی از اوقات خیلی بیشتر از این تحت نظر بگیریم تا بفهمیم که مثلاً او به ساختمان اطلاعات و امثال‌ذلک هم مراجعه می‌کند.

حالا که فهمیدیم این شخص با اطلاعات ارتباط دارد، باید ببینیم در چه رده‌ای از اطلاعات است. ولی اصلاً کسی را به داخل ساختمان اطلاعات راه نمی‌دهند، آنجا قرنطینه است و کسی وارد نمی‌شود! و اگر وارد شود اصلاً دود می‌شود و به هوا می‌رود یا یک‌دفعه با او تصادف می‌شود و می‌گویند که تصادف کرد و

کشته شد! یا می‌گویند که بیچاره یک‌دفعه سرطان گرفت و مرد!

دم شتر به زمین می‌رسد تا شما بفهمید این شخصی که می‌گفت: «من تاجرم یا سوپر مارکتی دارم»، فلان مقام عالی‌رتبهٔ این سازمان است و دیگر کسی نمی‌تواند او را به‌دست بیاورد! لذا می‌گویند: افرادی که دارای این خصوصیات هستند و خیلی سرّی و مخفی هستند، اصلاً به‌دست آورده نمی‌شوند تا بدانید دارای چه مسائلی هستند!

یکی از دوستان آقای بیات ـ خدا رحمتش کند ـ قضیه‌ای را تعریف می‌کرد و می‌گفت:

در جنگ جهانی دوم (یا بعد از آن)، موقع مراجعت از مکه، به عراق رفتیم و مدتی در آنجا بودیم. یک روز در ماشین با یک نفر رفیق شدیم، و وقتی‌که قدری با هم صمیمی شدیم، گفت: من فقط یک خواهش از تو دارم و آن این است که وقتی خواستیم از مرز بگذریم، تو من را نمی‌شناسی؛ همین! گفتم: همین؟ گفت: بله، همین!

وقتی به مرز رسیدیم، آن افسری که در آنجا بود و پاسپورت‌ها را نگاه می‌کرد، به این شخص شک کرد؛ چون دید این آقا پاسپورت دارد، اما کر و لال است و هرچه از او می‌پرسد، نه چیزی می‌شنود و نه چیزی می‌گوید. با خودش گفت: من باید این شخص را امتحان کنم! یک‌دفعه بدون اینکه آن شخص اصلاً بفهمد و درحالی‌که حواسش جای دیگری بود، از کنار گوشش یک تیر عجیبی زد! اما مثل‌اینکه این شخص مرده است، همین‌طور مثل دیوار فقط به دیوار نگاه می‌کرد! من از تعجب شاخ درآوردم که دیگر این مسئله عادی نیست! (چون آن افسر بی‌خبر تیر زده بود و اگر این شخص می‌فهمید، بالأخره تکانی می‌خورد!) در اینجا بود که آنها فهمیدند که این شخص واقعاً کر و لال است! ولی همین‌که از مرز گذشتیم، دوباره این شخص به حرف آمد و گوشش باز شد!

این کار کمی نیست و خیلی عجیب است! با این افراد خیلی کار شده است! فکر نکنید که آنجا هم مثل اینجا است!

خلاصه، سَرِ درون این افراد برای کسی به دست نمی‌آید: و کنهُهم فی غایة الخفاء، یعنی اصلاً کسی از کار اینها سر درنمی‌آورد! چون اگر کسی سردرمی‌آورد، دیگر نمی‌توانستند دنیا را غارت کنند! آنها این‌طوری هستند که دارند دنیا را به استثمار می‌کشند!

این جناب «وجود» هم مثل این جاسوس‌های انگلیسی، فی غایة الخفاء است، یعنی هیچ‌کس از درونش اصلاً سردرنمی‌آورد که دارای چه حقیقتی است و چه خصوصیّتی دارد، و اینکه چه قضیه‌ای در اینجا است؛ چون هرچه انسان ذهنش را دقیق و لطیف کند تا به این حقیقت برسد، باز هم احتمال این هست که معنایی بالاتر و لطیف‌تر و دقیق‌تر از آنچه به ذهن او رسیده است وجود داشته باشد. امکان ندارد انسان به حقیقت وجود برسد مگر به‌واسطهٔ إشراف به حقیقت وجود. البته به‌واسطهٔ براهین فلسفی تاحدودی می‌تواند به این قضیه

پی‌برد؛ ولی عرض کردم که انسان با برهان فقط ازنظر عقلی و تصوری می‌تواند به آن حقیقت وجود برسد، نه ازنظر حسّی و وجدانی و شهودی. البته بعداً خواهیم گفت که ما با همین برهان فلسفی هم می‌توان به حقیقت وجود رسید، منتها از نقطه‌نظر عقلی.

بحث در اینجا دربارهٔ وجود مطلق است، و مرحوم آخوند موضوع علم الهی را وجود مطلق می‌داند، نه وجود بنده و سرکار، و نه وجود نبات و جماد؛ چون همهٔ ما متعین هستیم. بحث دربارهٔ خصوصیات وجود مطلق است: بسیط است، مشترک است، قابل تشخص است، علت است، واجب است، ضرورت است، صرافت دارد، اصالت دارد و امثال‌ذلک.

عدم امکان تعریف وجود مطلق

حالا آیا این وجود مطلق، بیّن است یا بیّن نیست؟ اگر بگوییم بیّن نیست، پس ما باید این وجود مطلق را با شیئی أعرف از آن بشناسیم؛ ولی سراغ هرچه برویم، تعیّن است. به‌عنوان مثال می‌خواهیم با خورشید به وجود مطلق پی ببریم، درحالی‌که خود خورشید هم یکی از تعینات وجود است، یا می‌خواهیم با زمین و زمان به وجود مطلق پی ببریم، درحالی‌که همهٔ اینها تعینات و مرتبهٔ مادون هستند، یا می‌خواهیم با تغیّر و حدوث و امثال‌ذلک به وجود مطلق پی ببریم، درحالی‌که همهٔ اینها از تعینات و مظاهر وجود هستند. پس ما نمی‌توانیم چیزی را در این دنیا پیدا کنیم تا به‌وسیلهٔ آن بتوانیم به‌نحوی وجود مطلق را تعریف کنیم و بگوییم که وجودی در اینجا هست.

امتناع اقامهٔ برهان لم بر وجود مطلق

اینجا است که می‌گویند: ما نمی‌توانیم برای ثبوت وجود، اقامهٔ برهان کنیم تا از باب برهان لم، از علت به معلول برسیم و علت و لمّیت این مسئله برای ما روشن شود؛ برای اینکه شما نمی‌توانید چیزی را أعرف از وجود پیدا کنید تا به‌وسیلهٔ آن بتوانید اقامهٔ برهان کنید. لذا اصلاً امکان اقامهٔ برهان برای وجود نیست، چون حدّ ندارد، یعنی جنس و فصل ندارد. جنس و فصل برای یک شیء در تعینات و مظاهر پیدا می‌شود. آن چیزی که به جنس، جنسیّت می‌دهد و به فصل، فصلیّت می‌دهد، یعنی جنس را جنسِ خارج و فصل را فصلِ خارج می‌گرداند، در قالب جنس و فصل نمی‌گنجد. پس قاعده‌اش این است که وجود، از جنس و فصل بالاتر است و یک حقیقت مافوقی است که وقتی به ظاهرش نگاه می‌کنی امر بیّنی است. خود ایشان هم می‌فرماید:

فیجِب أن یکونَ الموجودُ المطلقُ بیّنًا بنفسه، مستقیمًا[1] عن التعریف و الإثبات؛ «خود موجود مطلق بنفسه بیّن و روشن و آشکار است، و نیازی به تعریف و اثبات ندارد.»

---

[1] خ ل: مستغنیًا.

وقتی شما به وجود نگاه می‌کنید می‌بینید که هست، پس چرا سراغ اصالتش می‌روید و این‌قدر دلیل برای آن می‌آورید؟!

ایشان می‌گویند: این از باب ناچاری و بدبختی است؛ یعنی وقتی که ما به وجود نگاه می‌کنیم، این «هست» و «بودن» را می‌فهمیم، در عین‌حال سراغ این می‌رویم که ببینیم آیا این هستی‌ای که ما الآن می‌فهمیم اصیل است یا چیز دیگری اینجا هست که آن اصیل است! در عین حالی که ما این «هست» را می‌فهمیم، ولی شک داریم که آیا این «هست» یک امر عرَض عام است که بر همه عارض شده است یا نه. من‌باب‌مثال تحیز یک عرض عام است، یعنی هم بنده متحیز هستم و هم این کتاب متحیز است. آیا وجود هم یک عرض عام است؟ وجود از نقطه‌نظر روشن بودنش حرفی نیست، بالأخره روشن است و هستی را همه می‌فهمند؛ منتها صحبت در این است که آیا اینکه همه می‌فهمیم، عرض است یا عرض نیست بلکه مافوق عرض است، و یا حتی جوهر هم نیست بلکه مافوق جوهر است و عرض و جوهر و جنس و فصل و نوع را هم این وجود درست می‌کند؟

آن‌وقت بحث اصالةالوجود پیش می‌آید و باید برهان بیاوریم بر اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت اصالت دارد. وقتی ماهیت را کنار زدیم، وجود اصیل می‌شود؛ البته بعضی‌ها گفته‌اند: «اصلاً نه وجود اصیل است و نه ماهیت؛ بلکه جعل اصیل است!»[1] که این دیگر خیلی عالی است!

پس در اینجا این قضیه مورد بحث است که بیّن بودن وجود به‌لحاظ مفهوم است؛ یعنی مفهوم وجود نیازی به برهان ندارد و خودش روشن است. لذا مرحوم آخوند می‌فرمایند:

به‌طور کلی برای حقیقت وجود هیچ ماهیتی ترسیم نمی‌شود؛ یعنی ما نمی‌توانیم هیچ جنس و فصلی را برای وجود ترسیم کنیم. پس وجود اصلاً حدّ و برهانی ندارد. برهان عبارت است از جنس و فصل؛ چون جنس و فصل برای اثبات لمّیت یک شیء و برای اثبات اینکه وجود این معلول در تحت علت است به‌وجود می‌آید. چرا انسان انسان است؟ ما برای علّیت انسان به این‌صورت برهان می‌آوریم: ابتدا خصوصیات ظاهر و مقدمات را می‌چینیم، بعد مقدماتی را هم در این‌طرف برهان قرار می‌دهیم، و از ضمّ این دو مقدمات، به حقیقت شیئی پی می‌بریم که حقیقتش برای ما مجهول بوده است.

اگر این خصوصیات از عوارض آن شیء باشد، به آن «برهان» نمی‌گویند، چون فقط صغریٰ و کبرایی است که به آن «رسم» می‌گویند، نه «حدّ»؛ چون حدّ عبارت است از تعریف الشیّء بجنسه و فصلِه، پس جنس و فصل آن باید شناخته شده باشد تا آن شیء شناخته شود؛ ولی «رسم» عبارت است از تعریف و تبیین یك‌شیء

---

[1] رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۷۲؛ بداية الحكمة، ص ۱۵.

به‌واسطهٔ مشخصات و عوارض عامه و عوارض خاصّه و اوصاف آن.

در هر صورت، برای رسیدن به کنه یک شیء باید از أجزاء أعرف استفاده شود، یعنی اجزائی که از حقیقت آن شیء به ذهن نزدیک‌تر هستند.

من‌باب‌مثال وقتی که شما می‌خواهید یک گوسفند را تعریف کنید، می‌گویید: این گوسفند پشم دارد، این‌طور راه می‌رود، چهار پا دارد، سرش به زیر است و دارای این خصوصیات است؛ که هیچ‌کدام از اینها حدّ برای آن نیستند، یعنی جنس و فصل نیستند، بلکه اعراض هستند. ولی وقتی شما برای تعریف آن، جنس می‌آورید و می‌گویید: گوسفند حیوان است، و بعد فصل غنمیّت را ـ اگر بدانید و بفهمید ـ برای آن می‌آورید، در اینجا تعریف، تعریف حدّی می‌شود و برهان بر آن اقامه می‌شود.

بنابراین وقتی که برهان به معنای از معلول به علت رسیدن و به‌دست آوردن علت وجودی یک شیء باشد، دیگر چگونه ممکن است برای وجود، علتی تصور کنیم که موجب به وجود آمدن وجود باشد؟!

اگر علتی دارد که موجب موجودیت وجود می‌شود، اسم آن چیست؟ اسمش ماهیت است یا عرض است؟ یا همان‌طوری‌که بسیاری از متکلمین جاهل می‌گویند، اسمش جعل است؟

اگر بگوییم که این «جعل» را برای ما معنا کنید! ما فارسی‌زبان هستیم و معنای این «جیم و عین و لام» عربی را نمی‌فهمیم.

می‌گویند: «جعل» را در فارسی به معنای «شدن» می‌گیرند.

ما می‌گوییم: این «شدن» یک جنبهٔ انتساب به خارج دارد و یک جنبهٔ انتساب به فاعل دارد، پس قبل از اینکه این «شدن» در اینجا تحقق پیدا کند، باید فاعلی باشد که این «شدن» را محقق کند. حالا آن فاعل از چه سنخی است؟ آیا از سنخ ماهیّت است یا از سنخ وجود است؟ که دوباره بحث به آن برمی‌گردد. معلوم می‌شود که این آقایان واقعاً خیلی زحمت کشیده‌اند!

صحبت راجع به برهان است که ما در برهان نیاز داریم که لمّیت یک شیء برای ما روشن شود، یعنی ما از راه علت به علّیت وجودی یک شیء برسیم؛ درحالی‌که هیچ چیزی علت وجودی برای وجود نیست! بله، ممکن است علت برای موجودیّت یک وجود به‌عنوان معلول باشد؛ همان‌طورکه سلسلهٔ علل، علت برای موجودیّت یک تعیّن و یک معلول هستند. ولی مستحیل است که چیزی علت برای موجودیّت خود وجود باشد، به‌جهت اینکه هر علتی که بخواهد علت برای موجودیّت وجود بشود، یا موجود است که تسلسل ایجاد می‌شود، و یا معدوم است. بنابراین در اینجا برهان راه ندارد.

بعد ایشان می‌فرمایند:

آن تعریف ما فقط شرح‌الإسم و شرح‌اللّفظ است و فقط برای این است که تنبیهی برای ذهن باشد؛ وإلا

حقیقت وجود روشن است و اصلاً نیازی به اثبات ندارد!

بعد ایشان می‌فرمایند:

ما گفتیم که موضوع علم الهی وجود مطلق است. حالا اینکه ما بخواهیم وجود را برای وجود مطلق ـ که موضوع علم الهی است ـ ثابت کنیم، اصلاً صحیح نیست! چون اگر بگوییم که این وجود مطلق که موضوع علم الهی است، باید وجود داشته باشد، این اثبات شیء لنفسه است و معنا ندارد که یک شیء خودش را اثبات کند!

شما در هر حملی، ولو حمل تساوی، تغایری لازم است؛ به‌عنوان‌مثال وقتی که می‌گویید: زیدٌ زیدٌ، و زید را بر زید حمل می‌کنید، بالأخره تغایری لازم است، ولو این تغایر به تعمّل عقلی[1] باشد. مثلاً می‌گوییم: آن زیدی که در ذهن است، همان زید است؛ یعنی یك‌زیدی مغایر با او درست می‌کنیم، بعد آن زید را به‌عنوان تأکید، بر این زید حمل می‌کنیم.

اما محال است که یک شیء بتواند بر آن شیء حمل بشود، درحالی‌که من‌جمیع‌الجهات و از هر جهتی ـ ولو از جهات أعرفیت و از جهات معرفت ـ عین شیء دیگر باشد؛ چون حمل الشّیء علی نفسه محال است. یعنی هر وقت شما بخواهید هر محمولی را بر هر موضوعی حمل کنید، باید بین اینها دوگانگی و تغایر ایجاد کرده باشید؛ درحالی‌که اینها از هیچ نقطه‌نظری تغایر ندارند.

اگر بنده بخواهم بگویم: «من من هستم»، غلط است؛ مگر اینکه به تمحّلات بعیده متمسک شویم. من‌باب‌مثال شخصی با من مشتبه شده است، یعنی شاید من برای شما غیر از خودم باشم؛ لذا می‌گویم: من من هستم! یعنی من خودم این حرف را زدم! یا من خودم این کار را انجام دادم. در اینجا یک تغایر تعمّلی وجود دارد.

اما در «الوجود وجود» یا «الوجود المطلق وجودٌ»، هم خود موضوع «وجود» است و هم محمول «وجود» است و هم نسبت اینها «وجود» است؛ بنابراین ما می‌خواهیم چه چیزی را برای چه چیزی ثابت کنیم؟

ما در اینجا می‌خواهیم امری را من‌جمیع‌الجهات برای همان امر من‌جمیع‌الجهات ثابت کنیم؛ این دیگر خیلی بعید است و اصلاً اثباتش غیر صحیح است.

امکان اقامهٔ برهان بر اثبات وجودات متعین

بعد ایشان وجود را به دو قسم تقسیم می‌کند: یک وجود مطلق داریم و یک وجود متعین داریم. ما برای وجود متعین نیاز به اثبات داریم تا ببینیم که این وجودِ معلول، آیا هست یا نیست. می‌گوییم: بله، هست.

---

[1] یعنی عملیات عقلی.

بعد سراغ علتش می‌رویم؛ وقتی علتش ثابت شد خودش هم ثابت می‌شود.

فمن رام بیانَ الوجود بأشیاءَ علیٰ أنّها هی أظهرُ منه فقد أخطأ خطأً فاحشًا. و لمّا لم‌یکن للوجود حدٌّ، فلابرهانَ علیه، لأنّ الحدَّ و البرهانَ متشارکان فی حدودهما علیٰ ما تبیّن فی القسطاس. و کما أنّ من التصدیق ما لایمکن إدراکه ما لم‌یُدرَك قبله أشیاءُ أُخَر ـمثل أننرید أننعلم أنّ العقلَ موجودـ نحتاج أوّلًا إلیٰ أننُحَصِّل تصدیقاتٍ أُخریٰ.

«کسی که بخواهد وجود را به‌وسیلهٔ اشیائی که اظهر از وجود هستند بیان کند، خطای فاحشی کرده است. چون حدّی برای وجود نیست (یعنی جنس و فصل ندارد)، پس هیچ برهانی هم بر وجود نیست تا علت وجودیّتِ وجود باشد؛ چون حدّ و برهان در حدودشان با هم شریک‌اند، همان‌طور که در منطق هم اجزاء حدّ و برهان یکی است (یعنی برهان هم مثل حد، از همان جنس و فصل تشکیل می‌شود).

و همان‌طور که ادراک تصدیق بعضی اشیاء ممکن نیست مگر مادامی‌که قبل از آن، اشیاء دیگری ادراک شوند ـ مثل وقتی‌که ما بخواهیم بدانیم که عقل موجود است ـ لذا احتیاج داریم که تصدیقات دیگری به‌دست بیاوریم تا به‌واسطهٔ آن تصدیقات، به تصدیق مطلوب برسیم.»

یعنی مثلاً اول باید مقدمتاً به این تصدیقات برسیم که انسان وجود دارد، انسان نفس دارد و نفس او متحرك است، انسان اراده دارد، انسان مشیّت دارد و مشیّت را طبق مصلحت قرار می‌دهد و...؛ بعد به اینجا برسیم که پس این مصلحت و تنظیم امور و امثال‌ذلك باید براساس قوه‌ای باشد که اسمش را قوهٔ عاقله می‌گذاریم. بنابراین باید این مقدمات را طی کنیم تا به‌واسطهٔ رسیدن به این تصدیقات، به آن تصدیق برسیم که: «العقل موجودٌ.»

لزوم منتهی شدن اثبات تصدیقات و تعریف تصورات، به امور ضروری و بدیهی

و لامحالةَ ینتهی إلیٰ تصدیقٍ لایتقدّمه تصدیقٌ آخرُ، بل یکون واجبًا بنفسه أوّلیًا بیّنًا عند العقل بذاته؛ کالقول بأنّ الشیءَ شیءٌ، و أنّ الشیءَ لیس بنقیضه، و أنّ النقیضین لایجتمعان ولایرتفعان فی الواقع و عن الواقع.

«بالأخره باید به تصدیقی برسیم که قبل از آن دیگر هیچ تصدیقی نباشد، بلکه به خودی خود واجب و اوّلی باشد و در نزد عقل هم ذاتاً روشن باشد (سپس آن را هستهٔ مرکزیِ بحثمان قرار می‌دهیم تا به عقل برسیم)؛ مثل اینکه می‌فهمیم که شیء، شیء است (یعنی هر چیزی که شیء می‌شود، قابل اشاره می‌شود و می‌توان به او اشاره و توجّه کرد، و شیئیّت می‌یابد و برای خودش ذاتیّاتی پیدا می‌کند)، یا شیء نقیض خودش نیست، یا دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند و رفع هم نمی‌شوند.»

اینها تصدیقات اولیّه و ضروریه هستند. این مسئله بدیهی است که ما به مسائلی می‌رسیم که روشن و بدیهی هستند و دیگر به هیچ دلیلی نیاز ندارند و قبل از اینها دیگر تصدیقی نمی‌خواهیم.

فکذلك القول فی باب التصوّر، فلیس إذا احتاج تصوّرٌ إلیٰ تصوّرٍ یتقدّمه، یلزَم ذلك فی کلّ تصوّرٍ؛ بل لابدّ

من الانتهاء إلىٰ تصوّر يقِف و لايتّصل بتصوّر سابقٍ عليه، كالوجوب و الإمكان و الوجود. فإنّ هذه و نظائرها، معانٍ صحيحةٌ مركوزةٌ فی الذّهن مرتسمةٌ فی العقل ارتسامًا أوليًّا فطريًّا.

«در باب تصور هم همين قول است؛ يعنی اين‌طور نيست كه وقتی می‌گوييم كه يک تصور نياز دارد كه تصور ديگری قبل از خودش باشد، در همهٔ تصورات همين‌طور باشد. چون بالأخره ما به تصوری می‌رسيم كه پلّهٔ اول تصورات ما را تشكيل می‌دهد و آن ديگر يک تصور بديهی است. پس بايد به تصوری منتهی شود كه ديگر روشن باشد و به تصور ديگری كه بر او سبقت دارد متصل نباشد؛ مثل وجوب و امكان و وجود كه قبل از تصورشان تصور ديگری نمی‌خواهد. اين وجوب و امكان و وجود و نظاير اينها معانی صحيحی هستند كه در ذهن مركوزند و در عقل به‌صورت ارتسام اوّلی و فطری مرتسم‌اند.»

هر بچه‌ای وجود را احساس می‌كند. امكان، قضيه‌ای است كه هر كسی آن را احساس می‌كند؛ مثلاً همين‌قدر كه شما نگاه كنيد و ببينيد كه اين كاغذ نبود، ولی بعداً موجود شده است، امكان را می‌فهميد و به چيز ديگری نياز نيست. انسان وجوب را احساس می‌كند. وجوب يعنی جهتی كه تصور آن، موجب حكم به لزوم تحقق خارجی آن است. انسان می‌فهمد و احساس می‌كند كه بعضی از چيزها واجب و لازم هستند. همهٔ افراد، معنای لزوم و وجوب را می‌فهمند؛ حتی عبدی كه از مولا اطاعت می‌كند اگر از كلام مولا معنای وجوب را نمی‌فهميد، بلكه استحباب را می‌فهميد، از او اطاعت نمی‌كرد. اگر به همين بچه‌ای كه جلوی شما ايستاده است، بگوييد: از اينجا برو! فوراً می‌رود! حتی اين بچهٔ دو ساله هم وجوب را می‌فهمد و می‌داند كه اگر بايستد كتک می‌خورد. پس وجوب يک معنای ابتدايی است كه در ذهن هر كسی می‌آيد.

امتناع تعريف وجود به‌سبب بداهت مفهوم آن

فمتىٰ قُصِد إظهارُ هذه المعانی بالكلام، فيكون ذلك تنبيهًا للذهن و إخطارًا بالبال و تعيينًا لها بالإشارة من سائر المرتكزات فی العقل لاإفادتها بأشياءَ هی أشهرُ منها.

«هر وقتی كه اين معانی در كلام اظهار می‌شود و می‌خواهيم دربارهٔ اين معانی صحبت كنيم، برای تنبيه ذهن و در خاطر آوردن است و برای اين است كه معانی را به‌واسطهٔ اشاره از ساير مرتكزات مشخص كنيم (يعنی اين معانی را متعيّن كنيم و بخواهيم كه اينها را زودتر در عقل تصور كنيم) نه‌اينكه بخواهيم اين معانی را با اشيائی كه مشهورتر از اينها هستند روشن كنيم (چون اينها خودشان از همه مشهورتر هستند).»

محال بودن اثبات وجود، چه مطلق و چه متعين

و امّا إثباتُ الوجود لموضوع هذا العلم ـأی الموجودِ بما هو موجودٌـ فمستغنًی عنه، بل غيرُ صحيح بالحقيقة؛ لأن إثباتَ الشیء لنفسه غيرُ ممكن لو أريد به حقيقةَ الإثبات، و خصوصًا إذا كان ذلك الشیءُ نفسَ

الثبوت.

«و اما اثبات وجود برای موضوع این علم، یعنی خود موجود به‌تنهایی، (نه‌اینکه در قالب و در مظهر بیاید) نیازی به تعریف و یا اثبات ندارد و اصلاً هم صحیح نیست! چون غیر ممکن است که بخواهید واقعاً آن را به اثبات برسانید و برایش برهان بیاورید، چون شما نمی‌توانید شیئی را برای خودش ثابت کنید؛ خصوصاً در اینجا که اصلاً آن شیء، همان ثبوت است.»

من‌باب‌مثال در زیدٌ زیدٌ می‌توانیم به‌نحوی توجیه کنیم؛ مثلاً زید اول را زید مبهم بگیریم و زید دوم را زید تفصیلی بگیریم و بگوییم: بدان آن زیدی که نمی‌دانستی، خود این است. ما در اینجا بین این‌دو، تغایر اُنسی و تصوری قرار می‌دهیم و تعمّل عقلی می‌کنیم، بعد می‌گوییم: این همان زیدی است که در نظر تو بود.

اما اگر موضوع و محمول ما در برهان، نفس الثّبوت و وجود و هستی بود، چه‌کار کنیم و چگونه تغایر درست کنیم؟! ثبوت، ثبوت است و ما اصلاً نمی‌توانیم بین دو تا ثبوت، تغایر درست کنیم! «وجود، وجود دارد» یعنی چه؟! وجود یعنی ثبوت؛ پس «ثبوت، وجود دارد» یعنی چه؟! لذا این معنا ندارد و اصلاً نمی‌توان آن را تصور کرد! گرچه بعضی‌ها خواسته‌اند تغایری درست کنند.

فإنّ الثابتَ أو الموجودَ أو غيرَهما مِن المرادفات، نفسُ مفهومِ الثبوت و الوجود ـ كما أنّ المضافَ بالحقيقة هو نفسُ الإضافة لاغيرَها، إلاّ بحسب المجاز ـ سواءٌ كان الوجودُ وجودَ شيءٍ آخر أو وجودَ حقيقتِه و ذاتِه.

و هو بما هوهو ـ أي المطلقُ ـ لايأبىٰ شيئًا مِن القسمين، و ليس يستوجب ببرهان و لاتبيينٍ، بضرورةِ أنّ الكونَ في الواقع دائمًا هو كونُ شيءٍ فقط أو كونُ نفسه البتة، بل البرهان و الحسّ أوجبا القسمين جميعًا. الثاني كالوجود الذي لاسببَ له، و الأوّل كالوجود الّذي يتعلّق بالأجسام؛ فالوجودُ الغيرُ المتعلّق بشيء هو موجوديّة نفسه، و الوجودُ العارضُ هو موجوديّةُ غيره.

«ثابت یا موجود یا غیر این‌دو (مثل کون و کائن) خودِ مفهوم ثبوت یا وجود هستند (یعنی در اینجا دیگر بین ثابت که وصف است و بین ثبوت فرقی نیست؛ و بین موجود که اسم مفعول است و بین وجود فرقی نیست و موجود، نفس همان وجود است)؛ همان‌طوری که مضاف هم در حقیقت، نفس اضافه است، نه غیر اضافه.

در بحث اضافه وقتی می‌گویید: «غلامُ زیدٍ»، این «غلام» زید نیست؛ غلام برای خودش هیکلی دارد و زید هم برای خودش هیکلی دارد. پس ارتباط در «غلامُ زیدٍ» چگونه است؟ آیا معنای اضافه این است که یك‌طناب از این غلام به زید بسته شده است؟! نه، یك‌چنین چیزی وجود ندارد و ما طنابی نمی‌بینیم که از غلام به زید یا بالعکس، از زید به غلام وصل شده باشد. شاید اصلاً این غلام در کشوری است و زید در یك‌کشور دیگری است، ولی درعین‌حال ما می‌گوییم: «غلامُ زیدٍ» پس اینکه شما می‌گویید: این «غلام» مضاف است و

اضافه شده است؛ کجای «غلام» اضافه شده است؟ این غلام این‌طرف نشسته است و دارد کتابت می‌کند و زید هم آن‌طرف نشسته است و دارد میوه می‌خورد، و ما وسط این دو هیچ اضافه‌ای نمی‌بینیم. آیا موجی از غلام درون زید رفته است یا بالعکس؟ هیچ موجی نیست. پس این مضاف و اینکه «غلام اضافه به زید است» یعنی چه؟

مضاف در اینجا عبارت است از نفسُ تعلّق العقلیّه. و نفسُ الإضافه یعنی خود اضافه و خود تعلق عقلی. یعنی ما غلام عقلی ـ نه غلام خارجی ـ را به زید اضافه می‌کنیم؛ وإلا غلام خارجی که سرجایش نشسته است و طنابی هم بینشان متصل نیست. پس هرچه هست دارد در عالم ذهن انجام می‌گیرد و درست می‌شود. در عالم ذهن، یك غلام ذهنی است که یك رابطه بین او و زید برقرار کرده‌ایم. این همان نفس اضافهٔ ذهنیه است که به‌حسب مجاز، به «غلام» مضاف می‌گوییم و به «زید» مضافٌ‌إلیه می‌گوییم و به نسبت بین اینها هم اضافه می‌گوییم.

«حالا فرقی نمی‌کند که این وجود، وجود شیءٍ آخر باشد (یعنی وجود تعینات و وجود معلولی باشد، خواه وجود متعین و متعلق باشد و خواه وجود رابط باشد) یا وجودَ حقیقتِه و ذاتِه باشد (یعنی وجود مطلق باشد).»

یعنی هردو خود ثبوت است؛ چون وجود شیء آخر هم خودش است و فرقی باهم نمی‌کنند، منتها یك‌تعیّن گرفته است که این تعیّن عبارت است از همان ماهیت او؛ پس آن وجود متعین هم چیز دیگری غیر از حقیقت ذات وجود نیست.

«و این وجود بما هو هو از هیچ‌کدام از این دو قسم إبا ندارد و با هیچ‌کدام مشکلی ندارد؛ چه به‌صورت مطلق باشد و چه به‌صورت متعین باشد (یعنی مثل موم است که به هر شکلی که بخواهد درمی‌آید).
این وجود به‌واسطهٔ برهان، وجوب پیدا نمی‌کند و با تبیین و بیان و مبیّن، ثابت نمی‌شود و شما نمی‌توانید ثبوت را برای این وجود اثبات کنید؛ به‌ضرورت اینکه در واقع، کون دائماً یا کون شیءٍ است (یعنی وجود متعلق و متعین است) یا خودش است (یعنی وجود مطلق است)؛ بلکه برهان و حسّ هم هر دو قسم را ایجاب می‌کنند.»

آن را ایجاب می‌کنند، نه‌اینکه به آن وجوب می‌دهند؛ یعنی آن برهان برای وجود مطلق می‌گوید که وجود مطلق باید تحقق داشته باشد، و دلیل حسّی هم وجوب را برای وجود متعین ثابت می‌کند و مثلاً می‌گوید: به این دلیل، انسان باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، بقر باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، شجر باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، سماء باید متغیر باشد و یا به این دلیل، عالم باید حادث باشد. پس این دلیل

حس، وجوب حسّی را ثابت می‌کند، و برهان هم فقط وجوب آن را ثابت می‌کند که باید وجوبی باشد؛ اما محال است که برهان بتواند حقیقت آن را ثابت کند. بنابراین برهان در اینجا به معنای دلیل است؛ یعنی فقط وجود او را ایجاب می‌کند و می‌گوید: وجود باید به‌نحو مطلق باشد یا وجود باید به‌نحو بسیط باشد. یعنی ما در اینجا دو وجود داریم: یک برهان می‌گوید: یک وجود، وجود مطلق و لابشرط مقسمی است و آن وجودی است که در همهٔ اشیاء سریان دارد و در عین‌حال، با حفظ سریان در همهٔ اشیاء، متعین‌های این وجود هم برای خودشان وجود دارند؛ یک برهان دیگری هم وجود این تعینات را ثابت می‌کند، مثل وجود شجر، وجود حجر، وجود سماء، وجود ملائکه و وجود عقل.

«قسم دوم: وجودی است که اصلاً سبب ندارد (و خودش علة‌العلل و وجود مطلق است).
قسم اول: وجودی است که به اجسام تعلق می‌گیرد (و کون‌الشیء است، یعنی وجود مظهر و متعین است).»

البته در اینجا برای وجودات متعین فقط مثال می‌زند. لذا غیر اجسام مثل ماهیّات مجرده هم همین‌طور هستند.

«وجودی که تعلق به چیزی ندارد، همان موجودیّت خودش است (یعنی وجود مطلق است)، و وجودی که عارض به شیء می‌شود، ماهیت آن است، که موجودیّت غیر خودش است.»

پس ما در اینجا دو وجود داریم: یک وجود مطلق داریم که وجودیّت لنفسه است، و یک وجودیّت متعلق بغیر داریم که عبارت است از موجودیّت ممکنات. آنچه در عالم در مقام امکان، تعلق پیدا می‌کند و عارض بر ماهیت می‌شود و ماهیت را از مرحلهٔ عدم به مرحلهٔ وجود می‌کشاند، وجود است.[1]

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۷.