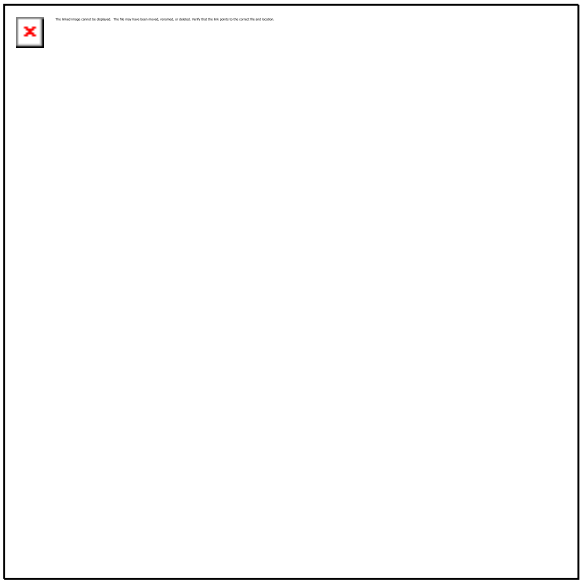

جلسهٔ نوزدهم: اثبات وجود برای موجود (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

معنای موجود

به نظر می‌رسد آن نکته‌ای که باعث شده است این بحث‌ها در مشتق مطرح شود، از این نشئت می‌گیرد که در معنای موجود دچار اشکال شده‌اند. اگر موجود به معنای ذاتٌ ثبتَ له الوجود است، بنابراین أصالةالوجود را چطور اثبات می‌کنید؟! وقتی که ما آن وجود بسیط ساری در همهٔ اشیاء را حقیقت و متعین بالذات و متعین اول و متحقق اول بدانیم و همهٔ اشیاء را معلول آن و متعین و منبعث از آن بدانیم، پس تعین، اولاً و بالذّات به آن تعلق می‌گیرد. حالا اسم آن در خارج چیست؟ آیا خود آن وجود، موجود است یا نه؟ اگر موجود به معنای «ذاتٌ ثبت له الوجود» باشد، این قطعاً خلاف است.

آن ذاتی که عارضی می‌خواهد برای آن ثابت شود ـبه‌عنوان‌مثال ذاتٌ ثبت له الکتابة یا ذاتٌ ثبت له الخیاطة و امثال‌ذلكـ یك‌ثبوت و قبلیّت طبعیّه می‌خواهد تا بعداً این عارض، بر آن حمل شود. حالا در اینجا این ذات چیست؟ و آیا این قبلیّت به ماهیت تعلق گرفته است یا به یك‌وجود دیگر تعلق گرفته است؟ اینجا است که دچار اشکال شده‌اند و این بحث‌ها را مطرح کرده‌اند.

بعضی‌ها گفته‌اند:

اصلاً به‌طورکلّی ذات در فعل و در مشتقات ـچه اسم فاعل، چه اسم مفعول، چه ظرف زمان و چه ظرف مکانـ راه ندارد و فقط به معنای حدث و صرفِ انتساب آن حدث به فاعل و مفعول و... است؛ یعنی

وقتی که شما آن ماده را به شرط تحققش در مبدأ درنظر می‌گیرید به‌صورت مصدر می‌آید، وقتی که به شرط تحققش در مکان درنظر می‌گیرید بر وزن «مَفْعَل» می‌آید، وقتی که به شرط تحققش در فاعلِ آن درنظر می‌گیرید بر وزن «فاعِل» می‌آید و....

نکته‌ای که همهٔ این شبهات و اشکالات به‌وسیلهٔ آن برطرف می‌شود این است که ما گاهی اوقات به‌واسطهٔ بعضی از دقت‌هایی که می‌کنیم، اصلاً از خود بحث دور می‌شویم؛ به‌عنوان‌مثال اگر در مسئله‌ای که به عرف یا محاوره و امثال‌ذلک مربوط است، دقت‌ها و تأمل‌های زیادی کنیم، یک‌دفعه می‌بینیم که سر از جایی درآوردیم که حتی عقل جن هم به این حرف‌ها نمی‌رسد، چه برسد به عقل آدمی‌زاد! این هم یکی از آن مواردی است که برای فرار از مخمصه به آن وسائل متشبّث شده‌اند.

کیفیت اخذ حیثیت فاعلی و مفعولی و زمان و مکان در فعل

آنچه به نظر می‌رسد که با آن می‌توان این اشکال و این مسائل را برطرف کرد این است: شکی نیست که ذات در معنای حدث اخذ نشده است، همان‌طور که زمان و مکان هم در معنای حدث اخذ نشده است. همهٔ دلالات بر مکان و زمان و ذاتی که جهت فاعلی یا مفعولی دارد، دلالت التزامی است که برحسب اطلاع انسان بر کیفیت و بر هیئات افعال برای انسان حاصل می‌شوند. به‌عنوان‌مثال شما می‌بینید که واضع لغت وزن «فَعَلَ» را برای انجام‌دادن کار جعل کرده است، لذا وقتی که به شما بگویند: «فَعَلَ»، معنای فاعلی مبهمی به ذهن شما تبادر می‌کند؛ حالا اینکه آن فاعل کیست یا چیست، یك‌معنای دیگری است. یا وقتی می‌گوییم: «ضَرَبَ» ولی هنوز زید را نیاورده‌ایم، شما می‌فهمید که فاعلی در اینجا زده است، اما ما نمی‌دانیم که آن فاعل زید است یا عمرو است. به این می‌گویند: فاعل کلی یا فاعل در مقام ابهام و اجمال.

این دلالت، دلالت التزامی است؛ چون به‌واسطهٔ اطلاع بر اوزان افعال ـ این اطلاع در این دلالت شرط است ـ خواهی‌نخواهی یك‌چنین معنایی به ذهن تبادر می‌کند و ما نمی‌توانیم این را انکار کنیم و انکارش برای ما مکابره است. من‌باب‌مثال وقتی که می‌گویند: «ضَرَبَ»، فقط «ضرْب» به ذهن می‌آید، و فاعل حتی به‌عنوان مبهم و مجمل و کلی هم به ذهن نمی‌آید. البته همان‌طوری‌که دیروز عرض کردم، بالأخره این «ضرب»، در هوا انجام نگرفته است، بلکه روی زمین و توسط یك‌زننده و یك‌فاعل متحقق شده است؛ لذا ما می‌بینیم که در این ضربی که واقع شده است، انتساب به فاعل لحاظ شده است، نه انتساب به مفعول؛ وإلاّ بر وزن «فُعِلَ» می‌آورد و می‌گفت: «ضُرِبَ». در اینجا اگر «ضَرَبَ» به «ضُرِبَ» تغییر کند، فعل به‌جای خودش محفوظ است و هر دو فعل دلالت بر وقوع در زمان گذشته دارد، لذا ما گذشته را هم در اینجا می‌فهمیم و احساس می‌کنیم.

من‌باب‌مثال بعضی اشخاص هستند که واقعاً از احوالات دیگران مطلع هستند و انسان این‌طور به آنها اعتقاد دارد که تمام مطالبی که می‌گویند، قطعی و یقینی است و واقع می‌شود؛ مثلاً اگر بگویند که هفتهٔ بعد زلزله می‌آید یا یک ماه بعد سیل می‌آید، قطعاً واقع می‌شود. حالا اگر چنین شخصی از آن افعالی که حکایت می‌کند، به صیغهٔ ماضی حکایت کند، در اینجا مجاز به‌کار نبرده است، بلکه واقعیت و حقیقت است.

یا من‌باب‌مثال شما نفس یک واقعیت را در خواب می‌بینید و یک ماه بعد اتفاق می‌افتد؛ مثلاً در خواب می‌بینید که فلان بچه از فلان زن به دنیا آمد، درحالی‌که الآن باردار است، ولی هنوز بچه به دنیا نیامده و آن زن دو ماه دیگر می‌زاید، ولی الآن شما در خواب به دنیا آمدن آن بچه را می‌بینید و تحققش را می‌فهمید، به‌جهت اینکه آن عالم، عالم ثابتات است. آیا اگر شما در همان خواب به شخصی بگویید که فلان زن زایید، اشتباه کرده‌اید؟! خیر، چون اینکه او زاییده است، حقیقت است. پس چرا اگر در بیداری بگویید، مجاز است؟! باید ببینیم که در اینجا چه باید گفت. در خواب می‌بینید که او زاییده است و شکی هم ندارید که این قضیه در عالم تدریجی‌الحصول و زمانیات و در عالم کون و فساد و استمرار قطعاً اتفاق خواهد افتاد. این را به شما نشان داده‌اند. پس شما می‌توانید به یک شخص بگویید که فلانی زایید و مثلاً اسم پسرش هم علی است.

[حضرت یوسف فرمود:] «این شخص را إعدام می‌کنند و آن شخص را هم دوباره بر سرِ کار نگه می‌دارند.» ﴿قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾،[1] یعنی الآن یک مسئلهٔ ثابت متحقق‌الوقوع انجام گرفته است، گرچه بعداً تدریجی‌الحصول انجام می‌گیرد، ولی الآن در عالم واقع و در عالم ثبوت هست و فرقی نمی‌کند؛ یعنی قضیه تمام شد و همین است که من گفتم، پس دیگر بیخود به دنبالش نگردید و در مورد آن حرفی نزنید!

پس خود فعل دلالت بر وقوع می‌کند، و در اینجا وزن «فَعَلَ» و «فُعِلَ» فقط انتساب به فاعل یا انتساب به مفعول را می‌رساند و یا انتساب به مذکر را می‌رساند؛ آن‌وقت همین‌که شما می‌گویید که انتساب به فاعل را می‌رساند، معنایش این است که ذاتی در اینجا هست و من این ذات را ادراك می‌کنم.

بنابراین ما در اینجا می‌خواهیم بین این دو مسلک و این دو مطلب را جمع کنیم تا هیچ تنافی‌ای پیش نیاید:

از یک طرف ما واقعاً می‌بینیم که فعل دلالت بر وقوع می‌کند، ولی دلالت بر زمان در آن گنجانده نشده است، و خود انسان هم این مطلب را با اطلاع بر اوزان استنتاج می‌کند؛ یعنی خود انسان زمان گذشته، زمان آینده، زمان حال، جحد، نفی، استفهام، اسم‌مکان، اسم‌زمان، اسم‌آلت و امثال‌ذلک را از این فعل می‌فهمد و انتزاع می‌کند. ذات هم یکی از آن چیزهایی است که انسان از این فعل متوجه می‌شود.

---

[1] سوره یوسف (۱۲) آیه ۴۱.

از طرف دیگر می‌بینیم که انسان به دلالت التزامی از این هیئتی که الآن در اینجا بیان شده است، فاعل یا مفعول یا سایر خصوصیّات هیئت این فعل را می‌فهمد که مثلاً در زمان یا مکان یا... است. من‌باب‌مثال مسجد یعنی محلّ سجود، مغرب یعنی محل و مکان غروب، مشرق یعنی زمان شروق، و مَعبَد یعنی مکان عبادت. ما از وزن مَفعَل، مثل معبد، این را می‌فهمیم که آن حدث ازنظر انتساب به مکان، این وضع را به‌خود گرفته است، لذا ما آن را از عَبَدَ و یَعبُد جدا می‌کنیم. پس خواهی‌نخواهی ما مکان را می‌فهمیم و نیازی نیست متکلم بگوید: «مکانی که معبد است دارای این خصوصیّت است»؛ بلکه اگر مکان را هم نگوید، اشکالی ندارد. خود شما هم وقتی می‌گویید: «معبد»، مکان را می‌فهمید و دوباره «مکان» را نمی‌گویید؛ همان‌طور که وقتی می‌گویید: «ضَرَبَ زیدٌ»، ضمیر «هو» را دوباره از داخل آن بیرون نمی‌آورید و نمی‌گویید: «ضَرَبَ هو زید».

بنابراین در فعل، انتساب به فاعل لحاظ شده است و انسان آن را انتزاع می‌کند و این دلالت، دلالت التزامی است.

عدم اخذ ذات در اسم فاعل و اسم مفعول

در مورد اسم فاعل و اسم مفعول هم همین‌طور است. من‌باب‌مثال در اسم فاعل وقتی که شما می‌گویید: «ضاربٌ»، این انتساب «ضرب» به فاعل به چه لحاظی و چگونه است؟ یعنی اگر شما به فردی که هیچ سوادی ندارد، فقط بگویید: «زننده»، او می‌فهمد که این شخص یك‌انسان ظالمِ جلاد است و چیز دیگری نمی‌فهمد؛ یا اگر در مورد شخصی که کتك خورده و سرش را هم پایین انداخته است بگوییم: «هذا مضروبٌ»، او می‌فهمد که این بیچاره ضعیف و مظلوم و ذلیل واقع شده و کتك خورده است. پس این جهت فاعلی که «ضرب» از او سر زده است و این ذاتی که «ضرب» بر او واقع شده است، از خود ضاربٌ و مضروبٌ انتزاع می‌شود، نه‌اینکه در این ضاربٌ و مضروبٌ ذات وجود داشته باشد.

رفع اشکال حمل وجود بر موجود

حالا اشکالی که در بحث «موجود» هست، این است که موجود از چه قسمی است؟ آیا «الموجودُ ذاتٌ ثبت له الوجود» است یا «الموجودُ هو نفس الوجود» است؟ اگر بگوییم: «الموجودُ ذاتٌ ثبت له الوجود»، پس ما در عروض و ثبوت این وجود برای آن ذات، یك‌قبلیّت طبعیّه لازم داریم؛ آن‌وقت در اینجا یك‌واسطهٔ در ثبوت می‌خواهیم. حالا آن واسطه‌ای که این وجود را بر این ذات، حمل و عارض کرده است چیست؟ اگر خود وجود است دور لازم می‌آید، و اگر چیزی غیر از وجود است باید ببینیم که آن غیروجود چیست.

اما اگر گفتیم که معنای ذات، یك‌انتزاع عقلی است که در آن، صرفِ ثبوتِ مستندِ به فاعل لحاظ شده است، پس در اینجا دیگر در افعال و در تصاریف تفاوت می‌کند. لذا اگر این مطلب را در «ضارب» یا در «مضروب» بگوییم اشکال ندارد، چون می‌گوییم: «ذاتٌ ثبت له الضرب»؛ اما دیگر در «موجود» نمی‌توانیم بگوییم: «ذاتٌ ثبت له الوجود»، چون در اینجا موجود دو صورت دارد: یك‌وقت موجود متعین و مقید است و «ذاتٌ ثبت له الوجود» در آن اشکالی ندارد ـگرچه باز هم می‌توانیم این را با یك‌بیان دیگر تغییر بدهیمـ اما یك‌وقت منظور از موجود، موجود مطلق و وجود مطلق است و دیگر «ذاتٌ ثبت له الوجود» نیست، بلکه به‌عنوان «نفسُ التحقق الخارجیّة و التعیُّنِ الشخصِیّةِ فی الوجود» لحاظ می‌شود؛ یعنی وجود محقَّق. این وجود محقّق «موجود» می‌شود؛ یعنی اسم این حقیقتِ وجودی را که الآن در خارج تحقق پیدا کرده است، «موجود» می‌گذاریم.

حالا اگر برای این تحقق خارجیِ موجود، هیچ ذاتی واسطه نشده باشد، این «وجود مطلق» می‌شود؛ یعنی نفس وجود، علت برای وجودیّت و تحقق خودش است. این را «غنیٌّ بالذّات» می‌گویند.

حالا که غنیٌّ بالذّات، عبارت است از وجود مطلق و نفس همین حقیقت وجود، پس این وجود هم علت تحقق خودش است و هم علت استمرار خودش. البته گفتن استمرار در اینجا غلط است، ولی من ناچار هستم که به‌جهت ضیق خناق بگویم: خود این وجود، هم علت محدثهٔ خودش است و هم علت مبقیهٔ خودش، یعنی هم فاعل برای خودش است و هم مفعول برای خودش است؛ پس خودش، خودش را ایجاد می‌کند و خودش به خودش بقاء و استمرار می‌دهد.

بنابراین ما در وجود مطلق «ذاتٌ ثبت له الوجود» نداریم و دیگر به آن نیازی هم نداریم؛ چون خود وجود فاعل است، یعنی نفس وجود قائم به ذات است و قیومیّت ذاتی و استغناء ذاتی دارد. در اینجا دیگر هیچ اشکالی پیش نمی‌آید و ما نیازی نداریم که ذات را اخذ کنیم؛ بلکه در اینجا آن جهت فاعلی را که انتساب به فاعل دارد، و یا آن مادهٔ اشتقاق را که انتساب به مفعول دارد و به معنای وقوع و تحقق است، لحاظ می‌کنیم.

موجود یعنی حقیقتی که تعین خارجی دارد. این حقیقت بر دو قسم است:

یك‌وقت تعیّنش را از خود وجود آورده است، یعنی ذات و ماهیتی است که این وجود بر آن عارض و ثابت شده است. به عبارت دیگر، خود این وجود، وجود را بر این ماهیت عارض و ثابت کرده است؛ پس وجود در اینجا واسطهٔ در ثبوت می‌شود. این قسم، همین موجودات خارجی و متشخص و وجودات شخصیّه

و جزئیّه است. در اینجا اشکالی ندارد که بگوییم: «ذاتٌ ثبت له الوجود»؛ چون منظور از ذات، ماهیت است و منظور از وجود، همان نفس‌الوجود است، پس این وجود بر این ماهیت حمل شده است، و درنتیجه این متعین خارجی، مثل زید در اینجا درست شده است.

یك‌وقت هم ذات را در این موجود اخذ نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم: «الموجودُ هو نفسُ تحقّق الوجود» در اینجا ما دیگر نمی‌توانیم تحقق این وجود را انکار کنیم! پس وجود، به‌عنوان وجود بسیط و وجود بالصّرافه و وجود اطلاقی که عبارت است از وجود پروردگار، قطعاً وجود دارد؛ چون اگر وجود نداشت ما هم نبودیم. ذات این وجود، خودش است؛ پس در اینجا دیگر ذات به معنای ماهیت نیست، لذا در اینجا «ذاتٌ هو الوجود» است، نه «ذاتٌ ثبت له الوجود». پس در اینجا نفس تحقق وجود، موجب و منشأ برای این هیئت مفعولی می‌شود که ما برای موجود می‌آوریم. آنچه ما را در رخصت نسبت به وضع این هیئت مفعولی برای این وجود قرار داده است، عبارت است از قوام این حقیقت و این ماده به یك‌فاعل و به یك‌ذات. و اشکالی هم ندارد که قوام ماده به ذاتی باشد که خود آن ذات، نفس آن ماده و نفس آن معنا و نفس آن تحقق باشد.

بنابراین دیگر این اشکال وارد نمی‌شود که:

ما باید ذات را در مشتق اخذ کنیم، و اگر ذات را اخذ کنیم در «موجود» دچار اشکال می‌شویم، زیرا در اینجا ذات بر خود وجود تقدم ندارد.

لذا مجبوریم بگوییم که ذات اخذ نشده است، و اگر ذات اخذ نشده باشد این‌طور نیست که ما از ضارب و مضروب یك ذات به‌دست بیاوریم؛ بلکه ما از ضارب، دلالت ذات به‌عنوان فاعل را می‌فهمیم و از مضروب، دلالت ذات به‌عنوان مفعول را می‌فهمیم و از «مَفعَل» دلالت بر مکان و زمان را می‌فهمیم. همین‌طور دلالت بر آلت و صفت مشبهه و مبالغه را می‌فهمیم. هم‌چنین از خود فعل، جحد و نفی را می‌فهمیم. تمام این دلالات به حال خودشان محفوظ است و این ذات به‌عنوان یك‌التزام عقلی از اینها انتزاع می‌شود.[1]

نحوهٔ دلالت مشتق بر ذات

تلمیذ: اگر ذات، غیر از مبدأ باشد، در این‌صورت می‌گوییم: قبلیّت طبعی و واسطهٔ در ثبوت، هر دو امری اعتباری و غیر ضروری هستند؛ مثلاً وقتی می‌گویند: «زیدٌ أبیض»، در اینجا ذات غیر از مبدأ است، لذا نیازی به قبلیّت ندارد.

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به توحید علمی و عینی، ص ۹۵ و ۱۰۰.

استاد: قبلاً هم گفتیم که نمی‌توانیم بگوییم: «البیاضُ أبیضٌ»؛ چون اگر ما بیاض را به شرط عروض لحاظ کنیم اسمش را بیاض می‌گذاریم، ولی اگر به شرط معروضیّت و تحقق اخذ کنیم اسمش را أبیض می‌گذاریم، پس بالأخره این معنا در ذهن می‌آید که به چه چیزی أبیض می‌گویند؟ آیا به «ذاتٌ ثبتَ له البیاض» أبیض می‌گویند یا به «نفسُ البیاض» أبیض می‌گویند؟

اگر ما به خود بیاض بگوییم: «أبیض» و به خود سفیدی بگوییم: «سفید»، این به چه نحوی تصور می‌شود؟ این همان مطلبی است که من عرض کردم که نمی‌توانیم با مسائل عقلی، وزن یا معنا درست کنیم. تمام صحبت در این است که عقل برای این تصاریف، مفاد و معنا می‌تراشد و اخذِ معانی می‌کند. همهٔ اینها در اختیار عقل است، نه در اختیار واضع. اما این‌طور نیست که انسان خودش جعل کند و مثلاً بگوید: آب دلالت بر خُبز می‌کند، خبز دلالت بر سرکه می‌کند، سرکه دلالت بر فرش می‌کند، فرش دلالت بر دوغ می‌کند، دوغ دلالت بر منبر می‌کند و...؛ اینها که در اختیار ما نیست تا این‌طور بگوییم. ما فقط می‌توانیم محدودهٔ اوزان و انتساب و جهت اشتقاق آن ماده را به‌دست بیاوریم که مثلاً «ضَرَبَ» اولاً دلالت بر زدن می‌کند، نه دلالت بر خوردن؛ ثانیاً دلالت بر فاعل می‌کند، نه دلالت بر مفعول؛ ثالثاً دلالت بر زمان گذشته می‌کند. البته همهٔ اینها انتزاعی است؛ چون دلالت یعنی عقل انتزاع می‌کند. «ضَرَبَ» فقط دلالت بر وقوع آن فعل می‌کند، آن‌وقت عقل انسان این را به گذشته نسبت می‌دهد و آن را به فاعل نسبت می‌دهد و آن را به زمان و مکان نسبت می‌دهد و....

حالا صحبت در این است که بیاض عبارت است از عارضی که بر یک معروض عارض می‌شود، یعنی باید قبلاً موضوعی باشد تا بعداً بیاض بر آن عارض شود. حالا آن بیاض چیست؟ آیا آن بیاض عبارت است از لون؟ آیا عبارت است از کم؟ آیا عبارت است از اضافه؟ آیا عبارت است از مکان؟ می‌گوییم: آن عبارت است از لون. حالا خود آن لون چیست؟ آن لون کیفی است که قابضٌ للبصر است. می‌گویند: وقتی که چشم انسان به یک سفیدی می‌افتد چشمش را می‌بندد، مثلاً وقتی شما به خورشید نگاه می‌کنید چشمتان را می‌بندید؛ اما وقتی به سیاهی نگاه می‌کنید چشمتان را باز می‌کنید. این لونی که قابض بصر است و چشم انسان را می‌گیرد عبارت است از یک معنا و مفهومی که همهٔ ما این را می‌فهمیم و این معنا در ذهن همهٔ ما ارتکاز دارد.

علت اینکه تا ما به اشیاء نگاه می‌کنیم می‌بینیم که یکی سفید است و یکی سیاه است، این است که بیاضی در ذهن ما هست تا اشیاء خارجی را با آن بیاض ذهنی بسنجیم، آن‌وقت به یکی سفید بگوییم و به یکی سیاه بگوییم. همهٔ این رنگ‌ها در ذهن ما هستند. چرا جای این رنگ‌ها را عوض نمی‌کنیم؟ آیا تا به‌حال شده است که شما به این سفید بگویید: «سیاه»؟! چون بیاضی در ذهن شما هست و در صحیفهٔ ذهن شما یک بیاض کار گذاشته‌اند و به‌قول آقای دکتر، یک حُمره در ذهن شما تزریق کرده‌اند که همهٔ اینها در آنجا هست و شما

نسبت به الوان و نسبت به کم و نسبت به اعراض واکسینه شده‌اید، یعنی همهٔ اینها را در ذهن شما ذخیره کرده و قرار داده‌اند؛ لذا تا ما اشیاء خارجی را مشاهده می‌کنیم فوراً با آن ذهنیت خودمان منطبق می‌کنیم.

دلیل اینکه وقتی شما به این کتاب و این قرطاس نگاه می‌کنید می‌گویید که بیاضِ این قرطاس أشد از بیاضِ این کتاب است، این است که آن مفهوم برای خود شما در ذهنتان مشکّک است. آن مفهوم مشکک در ذهن به حال خودش ثابت است و شما با آن معیار، اشیاء خارجی را مقایسه می‌کنید.

حالا آن بیاضی که در ذهن شما هست، از نقطه‌نظر لغوی اسمش چیست و چه هیئتی دارد؟ و از نقطه‌نظر عقلی به آن چه می‌گویند؟ از نقطه‌نظر لغوی به آن بیاض می‌گویند. این چهار حرف «باء» و «یاء» و «الف» و «ضاد» در اختیار من نیست که این را جعل و وضع کنم، بلکه در اختیار لغوی است؛ یعنی لغوی باید بگوید: «بیاض» ولی بنده نمی‌توانم بگویم: «بیاض». آن بیاض که «باء» و «یاء» و «الف» و «ضاد» است مربوط به لغوی است و اطلاع بر لغت می‌خواهد و در اختیار ما نیست. ما باید سراغ لغوی برویم تا ببینیم در کجا «بیاض» آورده، در کجا «ضرْب» آورده، در کجا «ضِراب» آورده، در کجا «مُضاربة» آورده و در کجا «تضارُب» آورده است. منتها اطلاع بر نحوهٔ این أفعال، انسان را به معانی دیگری می‌رساند که مثلاً در «مضاربة» و در «تضارُب» باید دو ضرب واقع شود، ولی در «ضرْب» باید یك ضرب واقع شود. انسان به‌واسطهٔ اطلاع بر اوزان، این را می‌فهمد؛ ولی بدون‌اطلاع نمی‌فهمد.

حالا در مورد بیاض، سفیدی یعنی کیفی که قابضِ برای بصر است و دارای این خصوصیت است، و لونی است که مشکک است و مراتبی دارد. حتی ممکن است که در ذهن ما یک سفیدی باشد، ولی هنوز آن مرتبهٔ بالای بالا را ندیده باشیم؛ مثلاً این کاغذ خیلی سفید است، ولی یک‌دفعه کاغذی می‌آورند و در جلوی ما می‌گذارند که سفیدی‌اش دو برابر این است، آن‌وقت می‌گوییم: آقا این خیلی از آن سفیدتر است! ما این را از آن مفهوم مشککی که در ذهنمان هست فهمیدیم، درحالتی‌که ما تا الآن که چهل سالمان است، هنوز به یک‌چنین مرحله‌ای از سفیدی برخورد نکرده‌ایم؛ ولی ذهن ما آن مفهوم مشکک را محفوظ نگه می‌دارد. حالا اگر بعداً یک سفیدی دیگر بیاید که مثلاً سفیدی‌اش ده برابر این است، ذهن ما آن را هم در خود نگه می‌دارد. اگر ما از مرحلهٔ مادّه بیرون برویم و به مرحلهٔ معنا و صور برزخیه برسیم، در آنجا نورهایی را می‌بینیم که سفیدی‌شان به نحوی است که چشم مادی اصلاً یک لحظه هم نمی‌تواند آن را تحمل کند، ولی در عین‌حال به آن هم سفید می‌گوییم. بعداً ممکن است سفیدی به حدّی برسد که اصلاً قابل برای بصر نباشد، ولی به آن هم سفید می‌گوییم. این مفهوم مشکک عجیب است و همهٔ مراتب را در نفس انسان حفظ کرده است. این می‌شود مفهوم سفیدی.

اما سفید به چه می‌گویند؟ در «ابیض» یك «الف» جابجا شد، «باء» و «یاء» در سرجایشان هستند، ولی آن «الف» بیاض که وسط بود، در ابتدا قرار گرفت و «ابیض» شد. آن «الف» در بیاض، وسط و متصل بود؛ ولی این «الف» در ابیض، کنار و منفصل است. حالا که این «الف» در اول آمده است، آیا معنا هم تغییر کرده است یا نه؟ نمی‌توانیم بگوییم که معنا تغییر نکرده است، پس معنا باید تغییر کرده باشد. آن بیاض (سفیدی)، ابیض (سفید) شد. چه تحولی در اینجا پیش آمد که این معنا تغییر پیدا کرد؟ از جهت تحول ظاهری، آن «الف» را از وسط برداشتیم و در اول گذاشتیم و ابیض در اینجا معروض شد، مثلاً کتاب شد. این ابیض الآن کتاب است و جایش در خارج است، ولی در آن‌موقع بیاض بود و جایش در ذهن بود. البته ما وقتی که ابیضی را می‌بینیم، بیاض را انتزاع می‌کنیم؛ بعداً چون این حالت سابقه و حالت لاحقه را می‌بینیم، لذا می‌گوییم: بیاضی آمده و این قرمزی را برطرف کرده و تبدیل به سفید شده است. عرض من در اینجا این است که عقل انسان معروضیّتی را از ابیض استنباط می‌کند.

در اینجا دیگر همهٔ این بحث‌های مشتقی که در اصول مطرح می‌کنند کنار می‌رود. البته این مطالبی که گفتیم مربوط به بحث موجود است.

تلمیذ: در اختلاط این اعراض اگر مثلاً برای ساختن یک رنگ در خارج، رنگ‌ها را با هم مخلوط کنند، در آن صورت چه‌طور می‌شود؟

استاد: آن مخلوط را هم ذهن تشخیص می‌دهد. مگر همین الوانی که در ذهن هستند، مشکک نیستند و مراتب ندارند؟! حالا اگر قرمز و سفید و آبی و بنفش و زرد را با هم مخلوط کنند، بالأخره رنگی به‌دست می‌آید که آن رنگ هم در ذهن هست. البته باید اول یک اطلاع خارجی داشته باشد، مثلاً ابتدائاً یک رنگ آبی در اینجا می‌کشد، بعد یک زرد روی آن می‌کشد، یک‌دفعه می‌بیند سبز شد. یا یک رنگ آبی می‌کشد، بعد یک قرمز روی آن می‌کشد، این بنفش می‌شود. بعد از اینجا به‌دست می‌آورد که می‌تواند این رنگ‌ها را با هم مخلوط و ترکیب کند و یک رنگ جدید درست کند. وقتی که این ذهنیّت برایش پیدا شد، دیگر بر حَسَب آن ذهنیّت، اشیاء خارجی را مطابق با آن انتخاب می‌کند، کم می‌کند، زیاد می‌کند، مخلوط می‌کند و خودش درست می‌کند؛ بعداً آنچه در ذهن است می‌آورد.

من‌باب‌مثال معمار یا مهندس می‌خواهد نقشهٔ یک ساختمان را بکشد و می‌گوید: اطاق را در اینجا قرار می‌دهم و حمام را در آنجا قرار می‌دهم. آن‌وقت این معمار یا مهندس در ذهن خودش اطاق درست می‌کند، در کنارش دستشویی درست می‌کند، در کنارش آشپزخانه درست می‌کند، در کنارش اطاق پذیرایی درست می‌کند و.... وقتی که همهٔ اینها در ذهنش درست شد و فهمید که دیگر این نقشه اشکال ندارد، این نقشه را

پیاده می‌کند؛ به نحوی که اگر دستگاه و کامپیوتری درست کنند و با یک سیم به مغز وصل کنند تا آنچه مربوط به ذهن انسان است دقیقاً در خارج پیاده کند، وقتی که آن مهندس آن نقشه را در ذهنش درست می‌کند، آن دستگاه هم آن را در خارج دقیقاً نقش می‌بندد و به یک ساختمان تبدیل می‌کند. خلاصه، هرچه هست در ذهن است.

تلمیذ: در ترکیبات شیمیایی که رنگ‌ها در خارج با هم ترکیب می‌شوند و رنگ جدیدی را به‌وجود می‌آورند، این‌طور نیست که این رنگ‌ها استقلال خودشان را حفظ می‌کنند و با حفظ مراتب خودشان، رنگ جدیدی را تجلی می‌دهند؛ لذا اگر بخواهیم با حفظ رنگ جدید، رنگ‌های قبلی را تجزیه کنیم و برگردانیم، اعادهٔ معدوم می‌شود!

استاد: نه، اعادهٔ معدوم نیست و هرکدام در ظرف خودشان هستند. بحث معدوم جدا است و اعادهٔ معدوم اصلاً در اینجا راه ندارد. مثل این است که شما آب و شکر را با هم مخلوط می‌کنید و شربت می‌شود، بعد اینها را تجزیه می‌کنید و شکر و آب از هم جدا می‌شوند. اجزاء مادی رنگ هم همین‌طور از هم جدا می‌شوند؛ مثلاً یک مقدار حرارت می‌دهید تا مادهٔ سفید جدا بشود، بعد یک مقدار دیگر حرارت می‌دهید تا آن مادهٔ قرمز جدا بشود و همین‌طور حرارت می‌دهید تا همه از هم جدا بشوند.

همهٔ اینها در ذهن است. لذا تمام اراده‌هایی که پیغمبران و اولیا می‌کردند، در ذهن انجام می‌گرفت و در خارج کاری نمی‌کردند؛ مثلاً وقتی که امام علیه السّلام اراده می‌کند که یک شیر درست شود، در ذهنش کار می‌کند و یک شیر درست می‌کند و به محض درست کردن شیر در ذهن، یک‌دفعه در آنجا یک شیر درست می‌شود و به حساب آن شخص می‌رسد![1] همهٔ اینها در ذهن و در نفس، وجود و تحقق پیدا می‌کند.[2]

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] الأمالی، شیخ صدوق، ص ۱۴۸.

[2] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به معاد شناسی، ج ۶، ص ۱۶ و ۱۸.