



جلسه بیستم: «وجود لای بشرط مقسمی» موضوع
فلسفه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبِعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

لحاظ وجود بشرط لا و لا بشرط

بحث راجع به وجود و موجود بود. عرض شد که گاهی اوقات به خود وجود، موجود اطلاق می‌شود. این به لحاظ نفس تعین خارجی آن است؛ یعنی همان‌طوری که اعیان خارجی در دار اعتبار، تعینی دارند که به لحاظ آن تعین، ما اسم موجود را بر آن می‌گذاریم، پس در دار حقیقت و واقعیت هم که هیچ تعینی غیر از نفس وجود نیست، ما گاهی اسم موجود را بر این تعین می‌گذاریم و به وجود، موجود می‌گوییم.

البته گاهی اوقات به این لحاظ، وجود گفته نمی‌شود؛ بلکه از این نقطه نظر وجود می‌گویند که وجود، اصل هر چیزی است و قوام هر موجودی به وجود است، لذا ما این وجود را یک مفهوم ساری و جاری در همه تعینات می‌دانیم، به این معنا که وجود، هم از نقطه نظر مفهوم در همه اشیا و موجودات ساری و جاری است و هم از نقطه نظر حقیقت در همه این تعینات خارجی سریان و جریان دارد؛ مثل کلی طبیعی که مفهومش در همه افراد ساری و جاری است. البته وجود مانند آن نیست؛ چون آن از باب ماهیت است و وجود از باب تعین خارجی و حقیقت و ذات شیء است. از این نقطه نظر به آن وجود می‌گوییم.

بنابراین به معنای اول، بشرط لا می‌شود، یعنی به شرط عدم انضمام و عدم دخالت هیچ

موجودی با آن در وعاء حقیقت و نفس الامر؛ و به معنای دوم لایشرط می‌شود، یعنی سریان و دخالت وجود در جمیع مراتب کثرت. این معنای موجود و وجود بود که عرض شد.

ما در عالم خارج و عالم واقع و حقیقت نمی‌توانیم وجود اطلاق را لحاظ کنیم؛ چون وقتی وجود اطلاق را لحاظ می‌کنیم لایشرط بودن را در آن اخذ می‌کنیم، یعنی وجودی را لحاظ می‌کنیم که در همه مراتب سریان دارد و با همه هویتات و کثرات سازش دارد، اما دیگر تعین داشتن خود آن را لحاظ نمی‌کنیم. لایشرط بودن وجود، همان نزول هویت در کثرات است. این معنای وجود لایشرطی و اطلاق است.

اما وجود بشرط، وجودی است که ما دیگر هیچ هویت و ماهیتی را در قبال آن لحاظ نمی‌کنیم؛ این همان معنای **(كَسْرَ ابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً)**^۱ است. در بشرط می‌گوییم: تشخیص و تمحّص و تمرکز در خارج فقط در یک تعین و یک تشخیص وجود دارد و تمام هویتات دیگر مظاهر او هستند. وجود بشرط یعنی هویتی که دیگر هیچ تعینی در قبال آن راه ندارد. این فرق بین اطلاق و بین قید بشرط است؛ اما اصل و واقعیت هر دو یکی است و فرقی نمی‌کند.

اخذ وجود در فلسفه از حیث لایشرطی و اطلاق

ما در اینجا بحث ادبی در وجود و موجود نداریم، بلکه خود آخوند بعداً این بحث را مطرح می‌کند. در اینجا مرحوم آخوند فعلاً از اقسام وجود به‌عنوان کلی و اطلاق و لایشرطی بحث می‌کند؛ یعنی هر شیء و هر تعینی که اسم موجود بر آن باشد، چه خداوند متعال باشد یا ملائکه مقرب باشند و چه عالم مجردات و عقول باشد یا عالم مثال و ماده باشد، دارای خواص و آثار و عوارضی است. در اینجا فعلاً راجع به این جهت صحبت می‌کنیم که این موجود که چنین معنای سعی و شمولی دارد، به چه تقسیماتی تقسیم می‌شود.

در منظومه هم به‌خاطر همان اشکالی که عرض شد، این‌طور مطرح شده است که اگر موجود عبارت از «ذاتٌ ثبت له الوجود» باشد، بنابراین عروض وجود بر این ذات باید مسبوق به علت باشد؛ حالا اگر آن علت، خود وجود باشد، دور لازم می‌آید، و اگر غیر از وجود باشد، تسلسل لازم می‌آید، چون ما چیز دیگری غیر از وجود و ماهیت نداریم. البته مرحوم حاجی این اشکال را از خود اسفار نقل

^۱ سوره نور (۲۴) آیه ۳۹.

می‌کند و بعداً هم در اینجا می‌آید.

تقسیمات اولیه وجود

این موجودی که ما به عنوان حقیقت اولی از آن بحث می‌کنیم دارای اقسام اولیه‌ای است؛ یعنی اولاً بلا اول خود این موجود بما هو موجود دارای تقسیماتی است. من باب مثال وقتی شما اولاً بلا اول می‌خواهید حیوان را تقسیم کنید، به این تقسیم می‌کنید که یا عقل دراک دارد یا ندارد؛ ولی شما هیچ وقت حیوان را به این تقسیم نمی‌کنید که یا حساس است یا نیست، چون حساسیت فصل مقوم حیوان است و حیوان بدون آن اصلاً معنا ندارد. پس تقسیم اولی حیوان بر اساس عقل است: حیوان یا عقل دارد یا ندارد؛ اگر عقل داشته باشد انسان است و اگر عقل نداشته باشد غیر انسان است. بعد این تقسیمات را محدودتر می‌کنیم و پایین می‌آوریم و من باب مثال می‌گوییم که خود این انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: یا مذکر است یا مؤنث است. در اینجا می‌توان انسان را طور دیگری هم تقسیم کرد و لازم نیست که فقط تذکیر و تأنیث را مد نظر قرار داد؛ مثلاً می‌توان گفت که انسان یا کم عقل است یا عاقل است، که البته در این صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید! چون فکر نمی‌کنم بیشتر از ده نفر کسی عاقل باشد! من تا به حال باور نمی‌کردم در خود ما هم کم عقل وجود داشته باشد، ولی حالا می‌بینم که الحمدلله در خود ما هم کم عقل زیاد است؛ دیگر وای به حال بقیه مردم! البته اگر واقعاً کم عقل باشیم خیلی خوب است؛ چون جزء اکثر اهل الجنة می‌شویم!

به هر صورت، می‌بینیم که دوباره این تذکیر و تأنیث هم قابل تقسیم است و آن را به بالغ و غیر بالغ تقسیم می‌کنیم، بعد دوباره آن را به پیر و جوان تقسیم می‌کنیم، بعد دوباره به عالم و جاهل تقسیم می‌کنیم و همین طور آن را تقسیم می‌کنیم؛ چون همه اینها از مراتب تکون انسان است. حالا صحبت در این است که آن تقسیم اولی که بر موجود مطلق، یعنی موجود بما هو موجود حمل می‌شود چیست؟

این تقسیمات اولیه‌ای که بر وجود حمل می‌شود باید به نحوی باشد که به نفس موجود برگردد،

^۱ معانی الأخبار، ص ۲۰۳: «عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أبيه عن أبيه عليهم السلام قال: "قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البله!" قال: قلت: ما البله؟ فقال: "العاقل في الخير، الغافل عن الشر، الذي يصوم في كل شهر ثلاثة أيام."»

السرائر، ج ۳، ص ۵۶۶: «هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عن أبيه قال: "أكثر أهل الجنة البله!" قال: قلت: هؤلاء المصابون الذين لا يعقلون؟ فقال لي: "لا؛ الذين يتغافلون عما يكرهون، يتباهون عنه."»

نه به موجود بشرطی؛ چون اگر برای موجود بشرطی باشد دیگر از آن تقسیم اولی و از آن جهت اطلاقی خودش بیرون می‌آید. به‌عنوان مثال اگر موجود من جهة آن‌یکون ریاضیاً باشد، این تقسیم موجود ریاضی می‌شود، یعنی موجودی که جنبه تجردی ندارد، بلکه جنبه طبیعی دارد و به لحاظ جنبه طبیعی اش دارای عدد و حجم است و جسم تعلیمی و سطح و کم به خود می‌گیرد. این به بحث ریاضی مربوط می‌شود که آیا موجود دارای عدد است یا نه؟ حجمش چگونه است؟ مکعب است یا استوانه است؟ در اینجا موجود را از آن مرتبه‌اش نازل کرده‌ایم و راجع به آن بحث می‌کنیم. یا به‌عنوان مثال اگر از موجود به لحاظ مادی بودن آن بحث کنیم که آیا سیال است یا جامد است؟ آیا اسود است یا لاسود است؟ آیا بو دارد یا ندارد؟ این تقسیم، تقسیم اولی موجود نیست، بلکه تقسیم موجود مادی است و مجردات را دربر نمی‌گیرد؛ چون در مجردات اصلاً بحث از بوداشتن و نداشتن و حجم و جسم تعلیمی داشتن و نداشتن راه ندارد، چون مجردات دارای شکل نیستند تا شما بتوانید آنها را به این صورت تقسیم کنید. پس هیچ‌کدام از اینها نمی‌تواند تقسیم برای موجود باشد.

امور عامه

بنابراین حکما ابتدا موجودی را تقسیم می‌کنند که بتواند موضوع برای امور عامه واقع بشود، بعد آن عوارضی را تقسیم می‌کنند که به‌عنوان امور عامه عارض بر این موضوع می‌شوند. امور عامه یعنی اموری که فقط به یک قسم از اقسام موجود، مانند ماده یا جسم تعلیمی و سطح و کم، اختصاص ندارند، بلکه اموری هستند که ممکن است هم مجردات را در بر بگیرند و هم غیر مجردات را در بر بگیرند.

من باب مثال امکان و وجوب بحثی است که نه بر «موجودبهاً مجرد» حمل می‌شود و نه بر «موجودبهاً ماده»، بلکه بر «موجودبهاً موجود» حمل می‌شود. یعنی ما خود موجود مطلق را در نظر می‌گیریم، حالا این موجود مطلق با هو موجود مطلق، یا وجوب بر آن حمل می‌شود که واجب تعالی است و یا ممکن بر آن حمل می‌شود که غیر از واجب تعالی است.

اما من باب مثال شما نمی‌توانید سیاهی و غیر سیاهی را به واجب تعالی نسبت بدهید، چون اصلاً سیاهی و غیر سیاهی از أعراض ماده هستند و فقط به ماده اختصاص دارند. یا من باب مثال نمی‌توانید عدد و غیر از اینها را به عقل بسیط و امثال ذلك نسبت دهید؛ چون اعداد و ملکات، اوصاف و عوارضی

برای «موجودبها أنه مادّی» یا «موجودبها أنه ذوالصّورة» یا «موجودبها أنه مجرد» هستند. یا من باب مثال اگر بخواهید عوارضی را که برای مجردات می آید، در تقسیمات موجود قرار بدهید، دیگر اصلاً به ماده مربوط نیست و با ماده کاری ندارد.

معنای امور عامّه این است که خود موجود را به لحاظ خودش - نه به لحاظ حیثیتش - به اموری تقسیم کنیم. پس ما در امور عامه از اموری بحث می کنیم که اختصاص به ماده یا مجرد ندارند، بلکه یک بحث کلی است؛ مثل بحث علت و معلول، که ما موجود را این طور تقسیم می کنیم: موجود اولی یا برای موجود دیگر علت واقع می شود و یا برای موجود ما فوق خودش معلول واقع می شود. در اینجا فرقی نمی کند که آن موجود اولی مادی باشد یا مجرد باشد و یا حتی باری تعالی باشد؛ چون این بحث در باری تعالی هم هست که آیا خداوند متعال علت است و یا اینکه معلول است.

در باب امکان نمی توانیم بگوییم که بحث امکان مربوط به خدای تعالی نیست و مربوط به غیر خدای تعالی است؛ چون ما می توانیم خود موجود مطلق را به ممکن و به واجب تقسیم کنیم تا یک قسم از موجود، خدا شود و یک قسمش ما سوی الله شود. بنابراین بحث امکان در مورد خود خداوند هم هست، منتها ما باید ثابت کنیم که این امکان، امکان ذاتی است: اگر خداوند تعالی ممکن باشد، یا تسلسل و یا دور لازم می آید، یا به علت ثالث نیاز پیدا می کنیم که آن علت افاضه کند، یا ترکب در ذات خدا لازم می آید، یا حمل صورت بر ماده لازم می آید، یا بحث جنس و نوع و فصل پیش می آید که مثلاً فصل باید مقوم برای جنس باشد، یا مثلاً نیاز به ضمّ اینها به علت داریم، و از این قبیل بحث هایی که خود ملاصدرا هم مطرح می کند.

اما مثلاً اگر گفتیم که موجود یا ابیض است یا اسود است یا قرمز است یا سفید است؛ این بحثی است که حیثیت تقییدیه در آن لحاظ شده است، چون بالأخره موجود بها أنه فی ظرف الهادة، یا إجمار دارد یا بیاض دارد یا سواد دارد، و امثال ذلك.

تلمیذ: برای حمل [این تقسیم ها] یک واسطه می خواهیم، پس در امکان و وجوب هم همین طور است؛ یعنی تا وجوب تعیین پیدا نکند، نمی توانیم امکان را انتزاع بکنیم. لذا گرچه ملاصدرا گفته است: «به سبب عروض امکان، تعیین هم به همراهش می آورد.» ولی ما می خواهیم عرض کنیم که این طور نیست، بلکه اول تعیین می آید، بعد ما امکان را انتزاع می کنیم.

استاد: نه، ما اصلاً کاری با تعیین و امکان نداریم. ما می گوییم: اگر خود موجود بما هو موجود

بخواهد در ظرف خارج تحقق پیدا کند - نه اینکه تعیینش آمده باشد - یک وصف و عرض بر او عارض و طاری می‌شود؛ یعنی یا وجود برایش ضرورت دارد و تساوی وجوب و وجود می‌شود و موصوف به غنی بالذات و واجب بالذات می‌شود، یا وجود برایش ضرورت ندارد و سلب ضرورت از جانب موافق می‌شود و موصوف به امکان می‌شود.

معنای اطلاق و وجود در موضوع فلسفه

تلمیذ: اگر موضوع را مفهوم الوجود بگیریم، مشکل می‌شود؛ یعنی بر مفهوم وجود می‌توان وصف امکان و وجوب و... را حمل کرد، ولی دیگر نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد، چون موضوع فلسفه باید آن وجود حقیقی خارجی باشد که ضرورت را از آن انتزاع کنیم. آن وقت با این بیان دیگر امکان را چه طور تصور کنیم؟! به عبارت دیگر، اگر بخواهیم بنا را بر اصالة الوجود بگذاریم، تقسیم موجود به امکان و وجوب و... مشکل می‌شود، چون ایشان فرمودند: «مبنا اصالة الوجود است.»

استاد: مبنا اصالة الوجود است، ولی ما در اینجا موجود را به معنای اطلاق خودش در نظر گرفته‌ایم، نه به معنای بشرط لا. اگر شما بخواهید «این حقیقتی که هست» را در نظر بگیرید، این همان بشرط لایی است که وقتی شما آن را لحاظ می‌کنید، یک تعین و تشخیص خارجی را لحاظ کرده‌اید. شما در اینجا وجود را بدون این تکثر و انقسامش به هویتات متکثره به صورت بشرط لایی اخذ می‌کنید؛ ولی ما می‌خواهیم بدانیم که آیا قبل از این مرحله، خود اصل وجود یک حقیقت ساریه در همه تعینات است یا نیست. چنین وجودی، وجود اطلاق است. این وجود اطلاق - که هم شامل باری تعالی و مبدأ اول است و هم شامل همه تعینات است - به چند دسته تقسیم می‌شود.

من باب مثال حیواناتی مانند گاو، گوسفند، شتر و انسان در خارج یک وجود خارجی دارند. شما یک مفهوم اطلاق را - نه جزئیات خارجی، چون هر کدام از جزئیات خارجی آن متشخص به ذات خودش است - به عنوان تصور ذهنی از آن جزئیات خارجی استنتاج و انتزاع می‌کنید، و آن مفهوم اطلاق را که عبارت است از «کلی طبیعی»، به همه گسترش می‌دهید و بعد در مقام تقسیم، آن را تقسیم می‌کنید.

اصلاً به طور کلی برگشت تقسیم به مفهوم است و امکان ندارد برگشت تقسیم به شیء خارجی باشد؛ مثلاً شما نمی‌توانید این کاغذی را که در دست من است تقسیم کنید، چون این شیء خارجی برای خودش یک شیء است و اگر تقسیم کنید دو شیء می‌شود، اما برگشت تقسیم به این است که یک معنای اطلاق و [لابشرطی را به چند دسته تقسیم کنید].

وجود در عالم خارج - همان‌طور که قبلاً عرض کردم - مشخص است، یعنی «لیس فی الدّار غَیْرُهُ دِیَار!» و بقیه (كَسْرًا أَبٌ بِقِیْعَةٍ یَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً) هستند؛ یعنی آنچه در خارج وجود دارد، چه آنهایی که الآن هستند و چه آنهایی که بعداً پیدا می‌شوند و چه آنهایی که قبلاً بوده‌اند، همه در ظرف زمان خودشان هستند و چون همه آنها مندرک در ملکوت‌اند، پس ثابت هستند و هیچ تغییر و تبدلی در اینها راه ندارد. اما از نقطه نظر ظهور این وجود در مظاهر مختلف، ما نمی‌توانیم این ظهور را انکار کنیم.

بله، اگر این وجود هیچ ظهوری نداشت و فقط یک حقیقت بحت و بسیط و ثابت و لا یتغیّری در آن کینونیت ذات خودش بود دیگر هیچ تغییر و تبدلی در اینجا نبود؛ اما ما می‌بینیم که این وجود در کینونیت ذات خودش دائماً در حال تبدل است: (كُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ)^۲، یعنی خود ذات دائماً در حال تغییر و تبدل است و صورت به‌خود می‌گیرد و عوض و بدل می‌شود.

همه این مسائلی که در اینجا لحاظ می‌شود ما را به این نکته می‌رساند که این تغییر و تبدلاتی که پیدا می‌شود عبارت است از استعداد و قوه، فعلیت و حال، علّیت و معلولیت، خلق و ایجاد، ایجاب و امکان و... که همه اینها صفات و عوارضی هستند که ما از این تغیرات و تبدلات انتزاع می‌کنیم.

حالا منشأ این انتزاع چیست؟ اگر منشأ این انتزاع، تشخیص و عدم تغیر خارجی باشد پس این صور و تبدل از کجا آمده است؟ لذا دو اصل منشأ این انتزاع است: اصل اول آن حقیقتی است که متبدل می‌شود، و اصل دوم آن تبدلی است که پیدا می‌شود، که همان وجوب بالغیر است. این وجوب بالغیر همان امکان ذاتی است؛ یعنی همین که خودش - نه دیگری - خودش را تغیر داده است، آن حالت بعدی قبل از حالت اولی، امکان ذاتی می‌شود.

ما اسم این تبدل را ماهیت می‌گذاریم. ماهیت امر عدمی است و اصلاً چیزی در خارج نیست، منتها ما آن را از خارج انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً می‌بینیم این تبدلی که الآن پیدا شد شیرین شد و آن تبدلی که پیدا شد ترش شد، لذا می‌گوییم که این تبدل با آن تبدل فرق می‌کند و اسم این را ترشی می‌گذاریم و اسم آن را عسل می‌گذاریم، ولی هر دو از خود آن حقیقت است و هیچ کدام را از جای دیگری نیاورده

^۱ سوره نور (۲۴) آیه ۳۹. الله شناسی، ج ۲، ص ۱۸:

«و کسانی که کافر شده‌اند، اعمالشان هم چون آب‌نما و سرابی می‌باشد که در زمین همواری قرار دارد، به‌طوری که شخص تشنه‌کام آن را آب گمان می‌نماید.»

^۲ سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۹.

است.

ماهیت انتزاعی و اعتباری است و غیر از وجود چیزی نیست، بلکه اصلاً ماهیت همان نفس الوجود است؛ یعنی این ماهیت عبارت از همان وجودی است که خود آن وجود شکل گرفته و خود آن شکل هم وجود است، نه اینکه شکل آن یک صورت خارجی است که به وجود چسبانده‌اند و مثلاً زید شده است، بلکه ادامه و نفس الوجود است. ما اصلاً به اندازه ذره مثقالی و به اندازه یک میلی‌متر هم حقیقتی خارج از وجود نداریم! منتها آن وجود یک‌وقت مایع است و یک‌وقت جامد است، یک‌وقت موضوع است و یک‌وقت عرض است، یک‌وقت جسم است و یک‌وقت کیف است. منتها ما به لحاظ اصل این عوارض این‌طور خیال می‌کنیم که بدن که موضوع برای عوارض است، دارای اصالت است پس حقیقت است و ما این را عارض می‌دانیم، اما رنگ آن که عوض می‌شود، مجازی است و ما آن را معروض می‌دانیم؛ اما در واقع هر دو یکی هستند و هیچ تفاوتی با هم ندارند. ما اسم آن را ماهیت می‌گذاریم و اسم این را وجود می‌گذاریم. ما به همه اینهایی که به این شکل درآک به وجود آمده‌اند و دارای حس و لون هستند و مستوی‌القامة و دارای این خصوصیات هستند ماهیت می‌گوییم، و به این صورت‌ها و رنگ و وضع و... که بر آن ماهیت عارض شده‌اند عرض می‌گوییم.

بنابراین همان‌طوری که مرحوم آخوند و امثال ایشان هم می‌فرمایند، ما وجود اعراض را وجود ضعیفی می‌دانیم. لذا می‌گویند: اضافه از ضعیف‌ترین مقولات وجود است.^۱ یعنی شما در اضافه غیر از نفس الشیئین که بین آنها اضافه برقرار شده است، چیز دیگری احساس نمی‌کنید؛ مثلاً فوقیت و تحتیت عبارت از یک سقف و یک ارض است، و ابوت و بنوت عبارت از دو ذات است. لذا می‌گویند: اضافه یکی از مراتب بسیار ضعیف وجود است و فقط نفس ارتباط بین دو شیء است، و الا این پدر برای خودش در آنجا ایستاده است و این پسر هم برای خودش در اینجا ایستاده است و هیچ ربطی با یکدیگر ندارند و حتی شاید تا آخر عمر هم یکدیگر را نبینند! پس این چه اضافه‌ای است و این چه حصه‌ای از وجود دارد؟

اما این براساس ادراکات ما است که به یکی کم بها می‌دهیم و به یکی زیاد بها می‌دهیم. اگر ما به حقیقت شیء نگاه کنیم، می‌بینیم که تمام سرمایه اصلی و آنچه واقعی است و همه این عوارض و اوصاف بر او حمل می‌شود، آثار و خواص نفس خود وجود است؛ منتها خاصیت وجود این است که

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۲۰۰.

گاهی اوقات اصل مایع را درست می‌کند و گاهی اوقات رنگ و طعم آن مایع را هم درست می‌کند، ولی هر دو یک امر واحد هستند.

به‌خاطر همین است که می‌گویند: ماهیت یک امر عدمی است و ما آن را از وجود انتزاع می‌کنیم. یعنی حقیقت وجود یک امر واحد است و خود وجود است که خودش را به این شکل و به این کیفیت درآورده است. بعد می‌بینیم که این کیفیت می‌رود و به‌جایش کیفیت دیگری می‌آید، مثلاً این انسان می‌رود و به‌جایش انسان دیگری می‌آید، لذا می‌گوییم: انسانیت صورتی بود که این وجود به‌خودش گرفته بود. پس اینکه این صورت یک امر عدمی است یعنی اصلاً در واقع چیزی غیر از وجود نیست تا این ماهیت بر آن عارض شود، بلکه هرچه در خارج هست همان وجود است، منتها صور وجود تفاوت پیدا می‌کند. ما اسم آن صور را ماهیت می‌گذاریم.

من‌باب‌مثال وقتی شما می‌روید و یک پرتقال می‌خرید، اینکه بین پرتقال و سیب فرق می‌گذارید به چه لحاظی است؟ وقتی شما آن پرتقال را در دستتان می‌گیرید و آن را وزن می‌کنید و می‌بینید مثلاً دویست گرم وزن دارد، این وجود است و نمی‌توانید بگویید که این ماهیت است، چون بالأخره وزنش را احساس می‌کنید. البته این تعبیر صحیح نیست، منتها برای روشن شدن قضیه این‌طور می‌گوییم. بعد وقتی شما رنگ نارنجی قشنگی در این پرتقال می‌بینید، نمی‌توانید بگویید که یک امر عدمی است؛ بلکه این رنگ هم یک امر وجودی است، چون آن را می‌بینید و می‌فهمید که نارنجی با سفید فرق می‌کند. بعد آن را بو می‌کنید و متوجه می‌شود که بوی پرتقال می‌دهد. این بو هم یک امر وجودی است، به‌جهت اینکه اگر شما این پرتقال را از بینی‌تان دور نگه دارید، بویش را احساس نمی‌کنید، اما وقتی که جلوی بینی‌تان می‌آورید این بو را احساس می‌کنید، پس این بو هم یک امر وجودی است. بعد این پرتقال را باز می‌کنید و در دهانتان می‌گذارید و می‌گویید: به‌به، چقدر شیرین و خوش طعم است! این هم یک امر وجودی است، چون اگر امر عدمی بود باید با قبل خود تفاوتی نمی‌کرد، درحالی‌که می‌بینید الآن تفاوت می‌کند و این طعم را احساس می‌کنید. از عدم که برای انسان احساس پیدا نمی‌شود! مثلاً اگر شما هزار دفعه بگویید که پرتقال شیرین است، باز دهانتان شیرین نمی‌شود! می‌گوید:

کی کند دانستن سرکنگبین *** دفع صفرا، ای نگار نازنین؟!^۱

^۱ مثنوی طاقدیس، ملا احمد نراقی، ص ۱۴.

یعنی دانستن خالی کاری انجام نمی‌دهد و تا وقتی که آن را نخورده‌اید، هیچ احساسی نمی‌کنید. پس وقتی که شما پرتقال را می‌خورید و این تغییر حالتان را نسبت به قبل و بعدتان احساس می‌کنید، متوجه می‌شوید که در اینجا مسئله‌ای واقع شده است. تمام این مسائل، امور وجودی هستند و نمی‌توانند عدمی باشند.

بعد وقتی که یک سیب را در دستتان می‌گیرید، اول این سیب را نگاه می‌کنید و می‌گویید: این قرمز است و با آن نارنجی تفاوت دارد. اینکه این قرمز است، یک امر وجودی است، چون امر عدمی نمی‌تواند قرمز یا سفید باشد: «لامیز بین الأعدام.» بعد وقتی بو می‌کنید متوجه می‌شوید که اصلاً بوی سیب با بوی پرتقال کاملاً متفاوت است. این احساس بو واقعاً وجود دارد و از یک امر عدمی در شما پیدا نمی‌شود. بعد وقتی این سیب را باز می‌کنید و در دهانتان می‌گذارید متوجه می‌شوید که اصلاً طعمش فرق می‌کند. پرتقال طوری بود که وقتی در دهانتان می‌گذاشتید آب می‌شد، اما سیب آب نمی‌شود و نیاز به جویدن دارد و ماده‌اش طور دیگری است؛ لذا می‌گویید: پس باید ماده‌اش هم با ماده پرتقال تفاوت داشته باشد. پرتقال بسیار آب‌دار است ولی خصوصیت سیب تفاوت دارد و اصلاً مزه‌اش هم ربطی به پرتقال ندارد. مزه سیب یک طور است و پرتقال طور دیگری است. همه اینها امور وجودی‌ای هستند که یک تعین خارجی تشکیل داده‌اند و به هیچ وجه ربطی به آن سیب یا پرتقال ندارد. آیا اینکه ما احساس می‌کنیم که پرتقال و سیب در خارج هستند و آنچه باعث شده است که این دو تا با هم تفاوت پیدا کنند، امور عدمی هستند یا امور وجودی هستند؟ نمی‌توانیم بگوییم امور عدمی هستند، بلکه همه اینها امور وجودی هستند. حالا که امور وجودی هستند پس شما نمی‌توانید بگویید که هر دوی اینها یکی هستند، چون ما اختلاف آنها را می‌بینیم. آن اختلاف بین این دو باعث شده است که ما بر هر کدام از اینها اسم ماهیت بگذاریم؛ اسم این را پرتقال بگذاریم و اسم آن را هم سیب بگذاریم. آن وقت مثلاً این ماهیت باعث می‌شود که قیمت این دویست تومان بشود و آن ماهیت باعث می‌شود که قیمت آن پنجاه تومان بشود، یا این ماهیت باعث خوب شدن مرض می‌شود و آن ماهیت باعث مریض شدن و حتی مردن می‌شود.

امور عدمی باعث نشد که این مسائل و این مجموعه تشکیل بشود، بلکه امور وجودی باعث شد؛ بنابراین نفس وجود، ماهیت می‌سازد، پس ماهیت امری عدمی است و چیزی غیر از وجود نیست. همان طوری که مرحوم آقا در کتاب توحید علمی و عینی می‌فرمایند: «ماهیت به اعتبار حد وجود

است.^۱

به عنوان مثال این وجود یک مقدار شیرینی درست کرده است، شما اسمش را شکر گذاشته‌اید؛ یا یک وجود دیگری شیرینی بیشتری درست کرده است، اسمش را عسل گذاشته‌اید؛ یا یک وجود دیگری قدری ترشی درست کرده است و.... بالأخره از اینها حدّ وجود را ادراک می‌کنید، یعنی مثلاً می‌فهمید که عسل از خربزه شیرین‌تر است. شما این شیرینی را در وجود خودتان احساس می‌کنید و می‌گویید: اینکه این شیرین‌تر است به خاطر ماده‌ای است که آن ماده در این بیشتر است. از آن طرف می‌بینید به محض اینکه این خربزه را در دهانتان می‌گذارید به آب تبدیل می‌شود، اما وقتی عسل را در دهانتان می‌گذارید به آب تبدیل نمی‌شود؛ لذا می‌گویید: پس ماده‌ای در آن هست که در این نیست. بعد خربزه را بو می‌کنید و متوجه می‌شوید که اصلاً خربزه بوی دیگری دارد، اما وقتی عسل را بو می‌کنید می‌گویید که مثلاً بوی گیاه یا گل صحرایی و امثال ذلک می‌دهد. این حدودی که ما آنها را لمس می‌کنیم، ماهیت می‌سازد، یعنی اسم اعتبار حدّ وجود، ماهیت می‌شود.

بنابراین آن موجود خارجی‌ای که ما به لحاظ اطلاقی در آن نظر می‌کنیم، موجودی می‌شود که قابل انقسام است. اگر ما آن موجود خارجی را در مقام اطلاق لحاظ کنیم - نه به لحاظ شیرین یا ترش بودن، و نه به لحاظ سفت یا نرم بودن، نه به لحاظ مایع یا جامد بودن و نه به لحاظ سفید و سیاه بودن است - یک مفهوم اطلاقی در ذهن ما می‌آید که از آن تعیین خارجی حکایت می‌کند، البته تعیین لابشرطی، نه تعیین بشرط لائی.

وجه تمایز لابشرط قسمی از لابشرط مقسمی

تلمیذ: بحث این است که آنچه ما در ذهن داریم اطلاق است و این مفهوم اطلاقی هیچ وقت نمی‌تواند از آن خارج بیا هو خارج حکایت کند؛ چون وقتی لابشرط شد، یجتمع مع ألف شرط. استاد: اتفاقاً خیلی عالی هم می‌تواند حکایت کند! شما وقتی که به مادرتان می‌گویید که برو برای من یک زن بگیر؛ آیا از اول شکل و قد و قیافه آن زن در ذهنتان بوده است؟! وقتی که او برای شما یک مخدره مجلله‌ای را که الآن در اختیار شما است گرفت، آیا شما می‌توانید بگویید که آن وقتی که من به شما گفتم: برو زن بگیر، هیچ وقت از خارج حکایت نمی‌کرد، بنابراین ما وَقَعَ لَمْ يُقْصَدَ و ما قُصِدَ لَمْ يَقَعْ؟!

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۱۶۷.

به طور کلی یک لابشرط مقسمی داریم و یک لابشرط قسمی داریم. الآن بحث ما در لابشرط مقسمی است، یعنی وقتی که ما وجود را در نظر می‌گیریم، بشرط اطلاق در نظر نمی‌گیریم، چون اگر بشرط اطلاق در نظر بگیریم، آن وقت با تعیین نمی‌سازد. ما در اینجا نفس آن مفهوم را بدون هیچ‌گونه حیثیتی در نظر می‌گیریم؛ یعنی در اینجا اصلاً حیثیت تقییدیه و تعنون به عنوان آورده نمی‌شود. به عنوان مثال می‌گویند: در خارج کسانی که می‌خواهند ازدواج کنند ولی مورد مناسبی پیدا نمی‌کنند، عکسشان را در روزنامه و مجله چاپ می‌کنند و خصوصیاتشان را بیان می‌کنند و می‌گویند: هر کس که حاضر است [با من ازدواج کند] بسم الله! شخصی که موردی پیدا نمی‌کرد گفته بود: هر موجود دو پایی باشد من حاضرم [با او ازدواج کنم]، هر کسی می‌خواهد باشد! همین قدر که توانایی ازدواج داشته باشد من حاضرم و اشکالی ندارد! این لابشرط مقسمی می‌شود. یا من باب‌مثال وقتی که شما به والده می‌گویید: برو برای من زن بگیر، اصلاً خصوصیات در نظر تان نیست؛ بلکه آنچه مد نظر شماست این است که فقط جنبه انوثیت داشته باشد و جنبه ذکوریت نداشته باشد. بقیه‌اش را خود والده شما با توجه به سلیقه و خصوصیات شما انتخاب می‌کند. این را لابشرط مقسمی می‌گوییم که هیچ جهت اطلاق در آن لحاظ نشده است.

وقتی که می‌گویید: مفهوم وجود تقسیم می‌شود. بعد اسم این لیوان و این کتاب و این فرش را موجود می‌گذارید، در اینجا چه لحاظی کرده‌اید که یک لفظ «میم، واو، جیم، واو و دال» را که متشکل از پنج حرف است، به طور یکسان و بدون کم و زیاد به این سه تعیین خارجی اطلاق می‌کنید؟!

کیفیت حمل وجود بر ماهیات

تلمیذ: حمل وجود بر ماهیات موجوده چه نوع حملی است؟ آیا وقتی که ما محمول را وجود یا موجود قرار می‌دهیم، همان محمول لابشرط است که حمل بر بشرط شیء می‌شود یا نه؟ اگر بگوییم: نفس وجود لابشرط است، ولی موضوع آن بشرط شیء است، اشکالش این است که در حمل اتحاد هوهویت لازم است ولی در اینجا ما دو تا قید داریم: یکی لابشرط و دیگری بشرط شیء.

استاد: نه، این حمل لابشرط است و معنا ندارد که حمل بشرط شیء باشد. من باب‌مثال وقتی که ما می‌گوییم: «الکتاب موجود» فقط می‌خواهیم نفس آن وجود را لحاظ کنیم که الآن بر این کتاب حمل شده است. این اشکالی ندارد، چون در تطابق با خارج است که این موجود به حمل شایع تعیین پیدا می‌کند.

در حمل اولی ما فقط خود موجود را به عنوان مطلق در نظر می گیریم. من باب مثال وقتی می گوئید: «الإنسان ما هو؟» می گوئیم: «الإنسان حیوانٌ ناطقٌ.» یعنی این انسانی که در اینجا موضوع واقع شده است عبارت است از نفس همان حیوان ناطق، و هیچ تفاوتی در اینجا نیست. اما من باب مثال وقتی که می گوئید: «الکتابُ موجودٌ» یا «القرطاسُ موجودٌ»، اگر به لحاظ وجود خارجی باشد، این موجود مصداق برای آن وجود مطلق می شود. یعنی در عین اینکه موجود در این حمل، مصداق برای موجود مطلق است، طبیعتی به نحو تساوی از آن انتزاع می شود که محمول برای همه موجودات واقع می شود؛ یعنی وقتی که می گوئید: «الکتابُ موجودٌ»، شما همین «موجودٌ» در کتاب را بر این فرش حمل می کنید و می گوئید: «الفرشُ موجودٌ» در حالی که منظور شما از این «موجودٌ» وجود خارجی است، نه یک وجود مفهومی. پس در اینجا نفس آن وجود خارجی مورد لحاظ شما است. این همان حمل شایع است.

اینکه شما یک لفظ را در تمام مصادیق به کار می برید، از این حکایت می کند که این مصداق عبارت از یک مصداق واحدی است که مفهومش به عنوان اشتراک معنوی - نه به عنوان اشتراک لفظی - قابل تسرّی برای همه است. به عنوان مثال اگر شما زید را به عنوان مصداق لا تعین در نظر بگیرید و بگوئید: «زید آمد»، مفهوم «زید» مورد نظر شما نیست، چون مفهوم زید که نمی آید، بلکه خود زید می آید. بعد سؤال می کنید: «کدام زید را می گوئید؟» مصداق زید در اینجا مبهم می شود. این مصداق مبهم، یک مصداق کلی است؛ یعنی اینکه شما می پرسید: «کدام زید را می گوئید؟» چهار تا زید در نظر شما است: زید حسن، زید حسین، زید تقی و زید خالد. شما در اینجا از این مصادیق متفاوتة خارجی، یک مصداق مبهم را انتزاع کرده اید که اسم زید را بر روی آن مصداق مبهم گذاشته اید.

موجود هم همین طور است؛ یعنی شما از تمام این مصادیق خارجی، یک مصداق کلی مبهم تصور کرده اید که آن مصداق کلی همان مصداقی است که هم بر خدا حمل می کنید، هم بر زید حمل می کنید، و هم بر همه حمل می کنید. پس در اینجا اشکالی نیست.

تلمیذ: اشکال در تصور آن است، به خاطر اینکه مثلاً وقتی یک انسان را تصور می کند و می خواهد بر احکام خارجی حمل کند، بالأخره یک انسان جزئی را در ذهنش تصور می کند.

استاد: چنین چیزی امکان ندارد؛ چون هرچه را شما می خواهید بر دو شیء حمل کنید کلی می شود. وقتی که شما شیئی را از دور می بینید که دارد می آید، چه تصویری از آن شیء دارید؟ شما

همان جزئی را کلی می‌کنید. شما بقر و غنم را تصور نمی‌کنید، بلکه انسان را تصور می‌کنید؛ آن هم نه مفهوم انسان، بلکه حقیقت خارجی آن را تصور می‌کنید، و همان حقیقت خارجی را بر تمام افراد زمین منطبق می‌کنید.

نحوه انطباق وجود بر مصادیقش

تلمیذ: این قابل انطباق بودنش از باب تصور ذهنی نیست، بلکه از باب تعمل عقلی است، و تمام آن اشکال را ساقط می‌کند.

استاد: بالأخره همین که عقل، آن را تعقل کرده است، آن را از جزئی بودن خارج کرده است، چون همیشه برگشت حمل به ذهنیات و تصورات ذهنی است و در خارج اصلاً چیزی حمل نمی‌شود. قضیه عبارت است از تعملات ذهنی شما؛ مثلاً وجود خارجی زید در اینجا وجود دارد ولی چیزی بر او حمل نمی‌شود، مگر اینکه مثلاً تصادفی واقع بشود. زید خارجی ربطی به زید ذهنی شما ندارد؛ زید ذهنی شما در ذهن است و زید خارجی در خارج راه می‌رود و شاید اصلاً از دنیا رفته باشد و شما خبر نداشته باشید.

به‌طور کلی قضیه عبارت است از ذهنیات و تصورات و تصدیقات ذهنی. زیدی که شما در ذهنتان می‌آورید، زید ذهنی است، منتها این زید فقط قابل صدق بر یک نفر است؛ این جزئی حقیقی می‌شود. اما اگر بگویید «این زید آمد»، این «آمدن» یک «آمدن» کلی می‌شود، اگرچه جزئی است، ولی این جزئی قابل صدق بر افراد متعدد است؛ چون شما همین نفس هیئت «آمدن» خارجی - نه «آمدن» ذهنی - را بر عمرو و بکر هم حمل می‌کنید. یعنی همین که شما توانستید «آمدن» خارجی را که عبارت از یک هیئت وجودی است، بر زید و عمرو و بکر حمل کنید، یعنی آن را از جزئی بودن خارج کرده‌اید و قابل صدق بر کثیرین شده است، چون اگر جزئی بود فقط مختص زید بود. پس چطور شد که شما این «آمدن» را که عبارت از یک وجود خارجی است، بر همه حمل کردید؟! «آمدن» عبارت از یک هیئت مشی به این کیفیت است که باید در ضمن یک انسان متبلور شود؛ اگر آن هیئت در ضمن زید است، چرا همان هیئت را بر دیگری حمل می‌کنید؟!

اما شما نمی‌توانید زن زید را که جزئی و فقط مختص زید است، بر عمرو یا بکر حمل کنید و بگویید: زن عمرو است یا زن بکر است. چون او یک امر خارجی و یک تعلق خارجی و یک ارتباط خارجی است.

پس معلوم می‌شود که اصلاً تمام مفاهیمی را که ذهن حمل می‌کند، جنبه جزئی قابل تسری

بر همه افراد دارند؛ یعنی یک جنبه سعی به نفس المصداق می‌دهد و در نتیجه آن را به مفهوم تبدیل می‌کند، و وقتی تبدیل به مفهوم شد آن را بر همه حمل می‌کند.

اما ذهن نمی‌تواند مصداق را بر همه حمل کند. به‌عنوان مثال وقتی که شما می‌گویید که هم این کتاب بیاض دارد و هم این قرطاس بیاض دارد، بیاض را کلی گرفته‌اید. اما بیاض این قرطاسی که الآن در دست من است قابل حمل بر کتاب نیست، چون این بیاض با این موضوع خارجی اتحاد دارد، ولی در عین حال هم شما می‌گویید: «الکتابُ أبيض» و هم می‌گویید: «القرطاسُ أبيض».

به‌طور کلی وقتی شما انسان را تصوّر می‌کنید، یک انسان قابل تسرّی تصوّر می‌کنید. اصلاً به‌طور کلی هر جنسی را که شما تصور کنید، یک ماهیت قابل اشتراک است. اصلاً کار عقل همین است و اگر نباشد یک قضیه در دنیا ایجاد نمی‌شود و حتی قابل حمل هم نخواهد بود. به‌عنوان مثال وقتی شما به دکان پدرتان می‌روید و می‌گویید: من برنج طارم می‌خواهم، آیا این را تصوّر کرده‌اید یا نکرده‌اید؟! اگر شما بروید و بگویید: «به من برنج بده!» و او به شما لپه بدهد، شما می‌گویید: آقا، این که برنج نیست، این لپه است!

کار عقل این است که در ذهن یک نقطه اشتراک درست می‌کند، یعنی برنجی درست می‌کند که هم با طارم می‌سازد، هم با فریدون کنار می‌سازد، هم با آملی درجه یک و دو و سه و چهار می‌سازد، هم با دم‌سیاه می‌سازد و هم با خارجی و تایلندی و آمریکایی می‌سازد. این یعنی مفهوم کلی. این برنج در هیچ‌جای دنیا کاشته نمی‌شود و ظرف کاشت این برنج فقط در ذهن شما است. حالا که ظرف کاشت این برنج فقط در ذهن شما است پس شما هر برنجی را که در خارج ببینید می‌توانید تشخیص بدهید که این برنج است و لپه و لوبیا نیست. اگر غیر از این باشد و اگر آن مفهوم برنج حقیقت نداشته باشد باید شما در مصادیق خارجی اشتباه کنید؛ درحالی که اشتباه نمی‌کنید.

شما اسم این مفهوم کلی را هرچه می‌خواهی بگذار: علم عقل، افاضه پروردگار، وجود جوهری، نفس دراکه، حافظه و... ولی بالأخره یک واقعیت است و انسان قضایا را براساس آن واقعیت ترتیب می‌دهد. این دیگر نیاز به تعقل عقلی ندارد و انکارش انکار بدیهیات است؛ چون حتی بچه هم این کار را می‌کند. بچه وقتی که می‌بیند داخل شیشه سفید نیست و مثلاً به‌جای شیر، نوشابه داخل شیشه‌اش ریخته‌اند، به مادرش می‌گوید: من شیر می‌خواهم! این مایع سیاه چیست که به من داده‌ای؟! یعنی یک بچه هم بدون هیچ تعقل و تأملی می‌فهمد که این شیر نیست؛ چون ماهیتی را در ذهنش به‌عنوان شیر کاشته است که اگر سر شیشه را در دهانش بگذارند و او مزه کند و متوجه شود که شیر

نیست و مثلاً ترش است یا سیاه است یا آب است، شیشه را به کنار می اندازد، بلکه فقط اگر ببیند شیر است و مزه شیر می دهد می خورد؛ چون آن شیر را در ذهنش کاشته است و به وسیله این کاشت خودش، مصادیق خارجی را تشخیص می دهد و درست هم تشخیص می دهد.

بنابراین برگشت تقسیم به مفهوم است، و درست است و واقعیت هم هست. مصداق اصلاً قابل تقسیم نیست تا اینکه تقسیم به مصداق برگردد؛ لذا این کتاب قابل تقسیم نیست.

وحدت موضوع فلسفه و عرفان

تلمیذ: پس در اینجا یک مسئله دیگر هم پیدا می شود و آن این است که باید تمایزی بین موضوع فلسفه و موضوع عرفان قائل بشویم؛ در عرفان بحث در مورد حقیقت وجود و تنزلات حقیقت وجود است و در فلسفه بحث در مورد مفهوم وجود و تقاسیم اولیه و ثانویه مفهوم وجود است. لذا بحث امکان و وجوب در فلسفه می آید، در حالی که این بحث در عرفان مطرح نمی شود.

استاد: نه، اتفاقاً در عرفان هم بحث در مورد مفهوم وجود مطرح شده است.^۱ تنها فرق عرفان با فلسفه در شهود است؛ اما از نقطه نظر مفهومی با همدیگر فرق ندارند. بالأخره عارف هم مظاهر وجود را ادراک می کند و بین شیرینی و ترشی فرق می گذارد و متوجه می شود که این شیرین است و آن ترش است.

«لیس فی الدار غیره ديار» به این معنا نیست که ترش و شیرین و شور و گس را با هم خلط می کند و همه اینها را یک چیز می داند. اگر این طور بود، در جای به جای شکر، قره قروت می ریخت، چون همه یکی است و فرقی ندارد و (گَسْرَ اَبٍ بِقِيَعَةٍ)^۲ است.

امثال مرحوم مطهری در اینجا مرتکب اشتباه شده اند و خیال کرده اند که آن صوفی یا درویشی که می گوید: «بیشتر از یک تعین در خارج نیست» اصلاً تعینات را احساس نمی کند؛ در حالی که ما این همه تعین می بینیم!^۳

علت قول آن صوفی این است که برگشت تعین را بشرط لا می بیند، یعنی به هر چه نگاه می کند عکس رخ یار جلوه گر است. اما نمی تواند بگوید که این عکس رخ یار که جلوه گر است، دروغ است؛

^۱ از جمله رجوع شود به شرح فصوص الحکم، مقدمه، قیصری، ص ۱۸.

^۲ سوره نور (۲۴) آیه ۳۹.

^۳ مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۲۴۳.

چون اگر دروغ است پس چرا به جای دوغ، آب نمی خورد؟! اگر دروغ است پس چرا برای دفع صفرا به جای سکنجبین، عسل نمی خورد؟! همان عکس رخ یار که در اینها جلوه گر شده است، آثار متفاوتی به وجود آورده است. لذا ماهیت را احساس می کند و می فهمد که این ماهیت این خاصیت را دارد و آن ماهیت آن خاصیت را دارد؛ درحالی که می دانیم همه ماهیات اعتباری هستند و اصل حقیقت یکی است. اختلاف آثار و عوارض و تعینات موجب نمی شود که انسان از تعین رفع ید کند؛ یعنی در عین اینکه تعین را می بیند و ترتیب اثر می دهد و بر این اساس، تربیت می کند و تشریح و تکلیف می آورد؛ ولی در عین حال در همه عالم بیشتر از یک حقیقت نمی بیند.

عرفان و فلسفه باهم فرقی نمی کنند و یکی هستند، الا اینکه عرفان شهود و وجدان است، یعنی عارف تعین را می بیند، ماهیت را می بیند، مفهوم کلی را می بیند و همه چیزهایی که در فلسفه است عارف در قلب و وجدانش می بیند، ولی فیلسوف در ذهنش می بیند؛ لذا اصلاً تفاوتی ندارند.

رابطه وجود و ماهیت و امکان

تلمیذ: آیا تقسیم وجود به ممکن و واجب با اصالة الماهية سازگارتر است؟

استاد: اصلاً به طور کلی همین که شما در مورد ممکن و تعینی بحث می کنید که هنوز تحقق ندارد و صورت پیدا نکرده است و نیاز به علت دارد، برگشت این بحثان به ماهیت است؛ ولی چون ماهیت یک امر عدمی است، خواهی نخواهی به وجود برمی گردد. شما نمی توانید این را انکار کنید که وجود است که دارد خودش را به این شکل برمی گرداند، نه ماهیت. ما اسم این تبدیل وجود را امکان می گذاریم. بله، امکان به نفس وجود بر نمی گردد، بلکه به تبدلی از وجود برمی گردد که ماهیتی از آن تبدیل انتزاع می شود که ما به آن ماهیت، ممکن بالذات می گوئیم، یعنی وجوب بالغیر، در قبال وجوب بالذات.

بالآخره برگشت همه اینها به وجود است؛ منتها اگر این وجود را بدون هیچ گونه تبدیل و تغییری نگاه کنیم، هیچ بحثی در آن نمی ماند و فقط یک وجود صاف و آرام در مقام ثبوت است که نه وجوب بر آن حمل می شود و نه امکان بر آن حمل می شود. البته به خاطر انتزاع وجوب از ذات و به جهت تساوی وجود و وجوب، وجوب بر آن حمل می شود. بر چنین وجودی نه علت و معلول حمل می شود و نه آسود و لا آسود حمل می شود، چون در مقام ثبوت هیچ تغییر و تبدلی نیست، بلکه فقط یک حقیقت بحت و بسیطی است که هیچ عرضی بر آن عارض و طاری نشده است.

همین که این وجود بخواهد یک بال تکان بدهد و این طرف و آن طرف بشود، یک دفعه همین

این طرف و آن طرف شدن، این اوضاع را پیش می‌آورد؛ یک بال تکان می‌دهد و یکی علت می‌شود و دیگری معلول می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی مجرد می‌شود و دیگری ماده می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی عقل می‌شود و دیگری نفس می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی نبات می‌شود و دیگری جامد می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی روح می‌شود و دیگری بدن می‌شود. آن وقت آنچه که بدن شد، یکی سیاه می‌شود و دیگری سفید می‌شود، یکی وزنش زیاد می‌شود و دیگری وزنش کم می‌شود، یکی دارای این خصوصیت می‌شود و دیگری دارای آن خصوصیت می‌شود.

ما از این تغییراتی که هست، انتزاعاتی می‌کنیم: یکی را اینجا می‌گذاریم و دیگری را آنجا می‌گذاریم، بعد تفاوت این و آن را با هم می‌سنجیم و بر این، اسم ماهیت می‌گذاریم و بر آن هم اسم ماهیت می‌گذاریم و می‌گوییم: اینکه الآن به وجود آمده است تعین وجود است و با خود اصل وجود دارای دوگانگی است؛ یعنی دو حالت قبل و بعد اینها سنجیده می‌شود و حقیقتی که بین هر دوی اینها هست سنجیده می‌شود و با توجه به این انتزاع، اسم این را وجود می‌گذاریم و اسم آن دو حالتش را ماهیت می‌گذاریم. آن چیزی که قبلاً در یک حالت بوده است وجود می‌شود و این چیزی که الآن به حالت دیگری درآمده است ماهیت می‌شود. دوباره اینها را با هم می‌سنجیم، یکی علت می‌شود و دیگری معلول می‌شود، یکی ماده می‌شود و دیگری مجرد می‌شود، یکی جنس می‌شود و دیگری فصل می‌شود. همه اینها به خاطر تبدلات وجود است؛ لذا اگر وجود از اول تبدلی نداشت، این اوضاع هم نبود، یعنی نه علتی بود و نه معلولی، نه ماده‌ای بود و نه مجردی.

بنابراین ماهیت عارضی از عوارض وجود است که نفس آن عارض هم خود وجود است، نه اینکه وجود مثل موضوعی است که قبلاً تحقق خارجی داشته است و بعد ماهیت می‌خواهد بر آن عارض شود، بلکه ما از تبدل و تعین خود آن وجود و از سنجیدن حالت قبل و بعد آن وجود، امکان ذاتی را انتزاع می‌کنیم، امکان استعدادی را انتزاع می‌کنیم، قوه را انتزاع می‌کنیم، فعلیت را انتزاع می‌کنیم، هیولا را انتزاع می‌کنیم و ماده را انتزاع می‌کنیم. همه اینها به خاطر تبدلاتی است که او در خودش دارد ایجاد می‌کند. ما برای هر تبدلی یک اسم خاص می‌گذاریم که با اسم دیگری فرق می‌کند. اسم‌ها دیگر تفاوت پیدا می‌کنند و انسان براساس آن اسم‌ها ترتیب اثر می‌دهد: ترتیب اثری روی جماد می‌دهد که روی نبات نمی‌دهد، و ترتیب اثری روی حیوان می‌دهد که روی نبات و جماد نمی‌دهد. همه اینها درست است و از خواص خود ذات وجود است که خود ذاتش این خواص را برای خودش ایجاد کرده

است.

بنابراین امکان ذاتی به ماهیات برمی‌گردد و اصل و منشأ امکان ذاتی عبارت از ماهیت است، و انتزاع خود ماهیات از وجود است؛ پس برگشت همهٔ اینها به وجود است. این بحث امکان و وجوب از اوصاف و عوارض انتزاعی از ذات وجود به لحاظ تبدل و عدم تبدل و به لحاظ تغیر و عدم تغیر است. آن وقت بحث علیت و معلولیت هم از همین جا پیدا می‌شود.

تلمیذ: اگر ما از اول، تقسیم وجود را به واجب و ممکن به هم بزنیم و بگوییم: وجود یا بالذات است و یا بالغیر است، دیگر بهانه به دست منکرین فلسفه و قائلین به اصالة الماهية نمی‌افتد که بگویند: یک ممکن الوجود داریم و یک واجب الوجود داریم.

استاد: حقیقتش یکی است و فرق نمی‌کند؛ یعنی وجوب بالغیر، همان امکان ذاتی است که وجوبش را از غیر گرفته است، پس در ذات خودش ممکن بوده است.

تلمیذ: این تفسیر بنا بر نظر قائلین به اصالة الوجود است. آیا قائلین به اصالة الماهية اینها را جدا می‌دانند؟

استاد: اصالة الماهية نسبت به ماهیت قائل به تأصل است؛ اما نسبت به خود خدا قائل به ماهیت نیست، بلکه در خدا قائل به وجود است و می‌گوید که ماهیت نمی‌تواند در آنجا راه پیدا کند. آن وقت در آنجا بحث می‌شود که چطور ممکن است که علت، غیر از خودش را افاضه کند؟! یعنی در بحث اصالة الماهية که وجود، مبدأ اول است آیا ممکن است که وجود افاضهٔ ماهیت کند؟! آن وقت بحث جعل را مطرح می‌کنند و می‌گویند: جعل را افاضه کرده است. حالا در آنجا باید ببینیم که جعل چیست؛ [چون] ما غیر از وجود و ماهیت چیز دیگری احساس نمی‌کنیم.

رابطهٔ تشخیص و وجود

تلمیذ: [آیا قاعده] «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» مخصوص به وجود خارجی است یا شامل وجود

ذهنی هم می‌شود؟

استاد: هر چیزی که اسم وجود بر آن باشد باید تشخیص پیدا کند؛ پس در وجود ذهنی هم همین طور است و فرقی نمی‌کند و تشخیص ذهنی دارد. البته هر وجودی تشخیص مناسب با خودش را دارد. لذا آن [تشخیصی] که در ذهن هر کسی هست، با [تشخیص ذهنی] دیگری فرق می‌کند.

تلمیذ: وجود ذهنی به لحاظ وجودش تشخیص دارد، اما اگر ما بخواهیم به لحاظ مفهومی آن را

لحاظ کنیم تشخیص لحاظ نمی‌شود.

استاد: بله، در جنبه حکایاتی اش درست است. لذا تشخیص این وجود ذهنی در وعاء دهر باقی می‌ماند؛ یعنی شما در روز قیامت می‌بینید که آن خطوری که در ذهن شما آمده بود در آنجا ثبت شده است، یعنی این تشخیص در آنجا حضور دارد. هرچه شما در ذهن می‌آورید، مثلاً کَلِّ تصور می‌کنید، جزئی تصور می‌کنید، لابشرط تصور می‌کنید، غیبت تصور می‌کنید، تهمت تصور می‌کنید، صدق تصور می‌کنید و کذب تصور می‌کنید، همین که اینها را تصور می‌کنید، در پرونده ثبت می‌شود و در وعاء دهر وجود دارد. من باب مثال شما در روز قیامت می‌بینید که چنین تصویری نسبت به رفیقان کرده‌اید. این تصور ذهن است و چیز دیگری نیست. [به شما می‌گویند:] چرا چنین تصویری کرده‌ای؟!

اصلاً براساس همین تصور، تبدل حال پیدا می‌شود. این را چه کار می‌کنید؟! اصلاً تا تشخیص پیدا نکند که موجب تبدل و تغیر نمی‌شود. پس تشخیص نسبت به تصور ذهنی هم وجود دارد.

به‌طور کلی تشخیص سعی و غیر سعی است، و تشخیص مجرد و مادی است. جالب این است که همه این تشخیصات هم یک تشخیص دارند که همان وجود اطلاق ساری و جاری در همه است که آن وجود بشرط لایبی است؛ یعنی در باطن تمام این تشخیصاتی که ما الآن می‌بینیم، مثل در، دیوار، منبر، کتاب، دفتر و... چیزی هست که عبارت از وجود حق است.

لذا آن کسی که می‌گوید: «هرجا نگرم عکس رخ یار جلوه‌گر است» تشخیص یار را در این عکس‌ها مشاهده می‌کند، بدون اینکه این شخص حتی به اندازه ذره مثقالی روی این عکس‌ها حساب باز کند. من باب مثال یک پرده سینمایی هست که شما در آن پرده عکس‌هایی را می‌بینید، مثلاً می‌بینید اسبی در اینجا حرکت می‌کند، شخصی شمشیر می‌زند، زمینی هست یا کوهی هست. شما همه اینها را در اینجا مشاهده می‌کنید و واقعاً خیال می‌کنید که اینها عکس هستند. اما اگر سرتان را برگردانید، آن دستگاهی را که دارد کار می‌کند و نوری را که از آن دستگاه خارج می‌شود می‌بینید. اگر آن نور بایستد، هیچ نوری نیست پس هیچ عکسی هم نخواهد بود، و به محض اینکه دوباره آن نور راه بیفتد عکس روی پرده را می‌بینید. نوری که از آنجا درمی‌آید به اندازه یک ذره است، ولی وقتی که به پرده می‌رسد چهار متر در پنج متر را شامل می‌شود و بیست متر مربع می‌شود. این همان قضیه مخروط است؛ یعنی هر مقداری که آن نور جلو می‌آید، شعاع پیدا می‌کند تا وقتی که به آنجا می‌رسد و بیست متر مربع می‌شود، اما وقتی که از خود آن سوراخ دستگاه خارج می‌شود به اندازه یک سر سوزن است.

تمام این حقایق عبارت است از همان سر سوزن. به آن سر سوزن مقام اجمال می‌گویند، و

به آنچه در بیرون وجود دارد مقام تفصیل می گویند. مراتب کثرت همین است. آن وقت این سر سوزن در هر مرتبه تشخیصی دارد؛ آنجایی که هست تشخیص به اندازه سر سوزن است، یک متر جلوتر تشخیص بیشتر می شود، دو متر جلوتر تشخیص بیشتر می شود، به پرده که می رسد یک دفعه بیست متر مربع می شود.

تلمیذ: می توان گفت که تمام موجودات با تشخیصشان در ذات هستند، متنها متناسب با مقام ذات؟

استاد: نه خیر، اصلاً هیچ تشخیص و تناسبی از موجودات در مقام ذات لازم نیست. الان مثلاً این کتاب به همین کیفیتش مناسب با ذات است و اگر مناسب نداشته باشد بینونیت حاصل می شود. این بینونیت از کجا آمد، درحالی که چیزی غیر از ذات نیست؟! لذا آن بحثی که من مطرح کردم که ماده در عین ماده بودن مجرد است، در اینجا به درد می خورد. در اینجا هیچ تفاوتی نیست، تفاوت فقط در صورت است و بین صورت و حقیقت هیچ فرقی وجود ندارد.

رابطه مجرد و ماده

این بحث سنخیتی که مطرح کرده اند و عقول عشره را درست کرده اند، اشتباه است؛ چون اینها خیال می کنند که یک شیء مادی با ذات که مجرد است در تنافی است. آنها مسئله سنخیت را به این کیفیت بیان کرده اند:

این آهن و فولاد با ذات پروردگار که مجرد محض است چه نسبتی دارد؟! این خدایی که این قدر لطیف است، با این چیزهای زمخت مثل چغندر که این قدر سفت است چه نسبتی دارد؟! پس باید یک سلسله مراتب طی شود تا در آن سلسله مراتب کم کم این را زمخت و سفت کند، لذا ما به علت نیاز داریم. آن علت پایین تر قدری زمخت تر و سفت تر و خشن تر است. وقتی به عالم مثال می رسد که دارای صورت تامه است و لباس مثالی دارد، این مثال می تواند ماده را خلق کند. در واقع عالم مثال، پل ارتباطی بین ماده و مجرد است و به همین جهت است که به آن «برزخ» می گویند. این پل ارتباطی است که از یک طرف به مجرد وصل است و از طرف دیگر به ماده وصل است تا این ماده از آن مجرد ارتزاق کند.

اما این مسئله مربوط به سنخیت نیست. چون اگر ما سنخیت را برداریم اصلاً شرک و کفر لازم می آید و به اندازه تک تک افراد، خدا و آلهه به وجود خواهد آمد. این ماده همان مجرد است، متنها صورت ماده را به خود گرفته است؛ اما صورت به خود گرفتن، آن را از حقیقت تجردش خارج نمی کند. اینکه مدّ دارد و کشیدنی است و قابل کون و فساد است و در زمان واقع می شود، به خاطر

این است که دارای ماده است و از این نظر به آن «ماده» می‌گویند.

تلمیذ: بالأخره این کثرات کجا می‌روند؟! آیا حقیقی است یا حقیقی نیست؟

استاد: کثرت حقیقی است، ولی استقلال نیست؛ حقیقی با استقلالی دو تا است، و همه اشکال در همین است. کثرت، کثرت حقیقی است. اگر حقیقی نباشد اصلاً تمام زندگی عالم به هم می‌خورد، اصلاً ما احساس می‌کنیم که این واقعیت با این واقعیت دو تا است و این تعیین با این تعیین دو تا است. همه این کثرات، کثرات واقعی هستند و این واقعیت از نفس وجود به وجود آمده است، پس غیر از وجود چیزی نیست؛ نه اینکه این کثرات باعث می‌شود که وجود هم متکثر شود تا شما اشکال کنید که وجود یک حقیقت واحده است و قابل تکثر و تقسیم نیست. در اینجا خود نفس وجود، صورت به خود می‌گیرد و در خودش تبدیل و تغیر به وجود می‌آورد؛ یعنی خودش به وجود می‌آورد و خودش برمی‌گرداند، خودش کشش می‌دهد و خودش جمع می‌کند، خودش بسط می‌دهد و خودش اجمال می‌آورد. همه اینها کار خود وجود است. ما اسم بسطش را کثرت می‌گذاریم و اسم جمعش را وحدت می‌گذاریم. پس نمی‌توانیم بگوییم که بسط کردنش واقعی نیست و دروغ است؛ چون دارد بسط می‌کند. به عنوان مثال وقتی شما دو کیلو پرتقال می‌خرید، شیرین‌هایش را جدا می‌کنید. اگر همه اینها دروغ است چرا در هم نمی‌ریزید؟! بنابراین کثرت واقعیت دارد، مزه شیرینی و مزه ترشی واقعیت دارد، تلخی و شوری واقعیت دارد، بی‌مزگی واقعیت دارد، قرمزی و سفیدی و سیاهی واقعیت دارد؛ منتها مسئله این است که واقعیتش چیزی جز وجود نیست.

پس کثرت، کثرت واقعی است و آنهایی که گفته‌اند: «کثرتی وجود ندارد» خواسته‌اند استقلالش را دفع کنند؛ اما اصل کثرت را نمی‌شود دفع کرد، چون یک مسئله واقعی است. زید و عمرو واقعیت دارند، والا همه چیز وهم و خیال می‌شود. مکاتب پوچ‌گرایی و نیهیلیسم و اگزیستانسیالیسم ناشی از این است که کثرت را نفی کرده‌اند و گفته‌اند: «هیچ چیزی وجود ندارد و در خارج هیچ تعینی نیست.»^۱

تلمیذ: آیا این اجمال و تفصیلی که فرمودید، در هر عالمی وجود دارد؟ یعنی مثلاً وجود مثالی

هم یک وجود اجمالی دارد و یک وجود منبسط و پخش دارد؟

استاد: بله، در هر عالمی وجود دارد. وجود اجمالی حقیقی که در مثال می‌آید، در عالمی

^۱ رجوع شود به مجموعه آثار شهید مطهری، نقادی بر مارکسیسم، ج ۲۵، ص ۵۳۳.

بالتر از مثال است که برزخ بین مثال و ملکوت است؛ عالمی است که نه معنای صرف است و نه مثال صرف است. به عنوان مثال شما در خواب گاهی اوقات خود زید خارجی را می بینید و با او صحبت می کنید یا دیوار و درخت و باغ و بوستان و... را می بینید، و گاهی اوقات معنا به شما الهام می شود. این دو تا اصلاً با هم تفاوت دارند. اگر آن زید را ببینید، این عالم مثال است. اگر معنا را ادراک کنید، عالم معنا است. اما گاهی اوقات ممکن است در خواب یا در بیداری حالی برای انسان پیدا شود که بین معنا و صورت است، یعنی آن معنا در یک ظرف شکل نمی گیرد. من باب مثال اگر شما در خواب ببینید که در آبی شنا می کنید، این آب عبارت از نور است، یا اگر ببینید که شیر می خورید، این شیر حکایت از علم می کند؛ یعنی آن معنای علم در صورت مثالی شیر جلوه می کند و آن نور در صورت مثالی آب جلوه می کند. حالا اگر احساس کنید که بدون اینکه شیری بخورید دارد به شما علم افاضه می شود، یا بدون اینکه خودتان را در آب احساس کنید، آن نور دارد بر شما تجلی می کند، این می شود آن معنا بدون صورت، یعنی در اینجا دیگر صورت نیست.

گاهی اوقات خواب می بینید که در آب شنا می کنید و آن حالت معنوی و حالت نور را هم احساس می کنید، لذا وقتی از خواب بلند می شوید خیلی شاد و خندان هستید، در حالی که در آب شنا کردن که شادی و خنده ندارد. همین شنا کردن در آب و دیدن صورت مائیه موجب می شود که آن جهت نوری که در آن هست و به این صورت درآمده است، در شما تأثیر بگذارد. لذا وقتی که از خواب بلند می شوید حال بهجت و سرور دارید. این حال انبساط به خاطر آن نوری است که به صورت آب درآمده است و شما در آن آب شنا کرده اید.

یک وقت بدون اینکه آبی ببینید احساس نور و انبساط می کنید، مثلاً در حال نماز خواندن یا قرآن خواندن نوری را احساس می کنید و می گوئید: به به، چقدر خوشحالم!
یک وقت شما همین معنا را احساس می کنید، اما احساس می کنید که نه معنا است و نه صورت است؛ این یک ابهام و اجمال از حقیقتی است که در مثال می آید. البته این خیلی معنای ظریف و دقیقی است!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ