هو العلیم

دیدگاه واسطه بودن ماهیّت بین نفی و اثبات

نقد تحقّق استقلالی نظریّه اعیان ثابته

سلسله دروس خارج اسفار اربعه ـ السّفر الاوّل، المسلک الاوّل، المرحلة الاوّلی، المنهج الاوّل، الفصل الثامن فی مساوقةِ الوجودِ للشّیئیةِ ـ جلسهٔ پنجاه‌وششم

استاد
آیةالله حاج سید محمدمحسن حسّینی طهرانی
قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّیطان الرّجیم
بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

عرض شد که در حصر عقلی، امر دائر بین نفی و اثبات است در تقرّر ذات و در تقرّر صفات. و به‌طورکلی حمل هر محمولی بر موضوع، یا متجّه است به‌جهت اثبات و یا متجّه است به‌جهت نفی، و واسطه‌ای بین این دو معنا ندارد که ما اسم آن را تقرّر یا ثابت و یا حال بگذاریم. در مقام نفس‌الأمر و در واقع، حمل هر محمولی بر موضوع خالی از یکی از این طرفینِ ضرورت ذاتی نیست. احدهما بالضرورةِ الذاتیّه، حمل بر این ربط بین محمول و بین موضوع خواهد شد، إمّا نفی و إمّا اثبات.

دیدگاه واسطه بودن ماهیّت بین نفی و اثبات

بعضی‌ها اظهار داشته‌اند: صفاتی که به خود ماهیّت من حیث هی تعلّق می‌گیرد، از دایرهٔ این حصر عقلی خارج است، و چون در عالم واقع برای ماهیّت من حیث هی نمی‌توان تقرّری اثبات نمود، بلکه در حیثیّت ذاتی خودش دارای تقرّر است، یعنی ماهیّت در عالم خارج و در عالم اعیان یا موجود است و یا معدوم، ولی در حیثیّت ذاتی خودش و وقتی که به خود ماهیّت نگاه می‌کنیم او را متقرّر می‌یابیم و می‌توانیم برای او یک شیئیتی تصوّر کنیم و کاری به خارج و نفس‌الأمر نداریم، بنابراین، اوصافی هم که بر این ماهیّت حمل می‌شوند طبعاً از دایرهٔ نفی و اثبات خارج است؛ در عین اینکه قائل به منفی بودن امر محال شده‌اند. یعنی آمده‌اند بین صفات افتراق انداخته‌اند و گفته‌اند: بعضی از صفات، صفات محال است و آن این است که ممتنعُ الوجود است و ما اسم آن را محال می‌گذاریم و محال هم منفی است، و دیگر قائل به تقرّر این صفات نشده‌اند، مثل ممتنع الوجود یا جمع بین نقیضین و یا امثال‌ذلک که قائل به منفی بودن اینها هستند.

و اما بعضی از صفات هستند که معدوم‌اند اما ممکن‌الوجود هستند؛ ممکن است که در خارج باشند و ممکن است که نباشند، فعلاً نیستند بعداً ممکن است که پیدا بشوند. تمام اینها و یا آن صفات و حوادثی که بعداً پیدا می‌شوند، از دایرهٔ نفی و اثبات خارج هستند و اسم این را حال و تقرّر می‌گذارند.

وجه تسمیه «حال» به‌ماهیّتِ بین نفی و اثبات

حالا چرا اسمش را تقرّر می‌گذارند؟ ممکن است علتش این باشد که وقتی در علم باری تعالیٰ صحبت می‌شود، در آنجا این مسئله مطرح است که نحوهٔ تعلّق علم باری به اشیاء و به صفات به چه کیفیّت است و تعلّق او چگونه است؟ در مقام ذات، علم به معلوم که لازمهٔ تحقّق اختلاف در معلومات است و لازمهٔ او اختلاف در علم است و لازمهٔ اختلاف در علم، کثرت معلوم است و لازمهٔ کثرت معلوم، کثرت در ذات است، در آنجا

وقتی که به بن‌بست برمی‌خورند و اثبات کثرت ذاتیّه برای وجود بحت و بسیط می‌شود که این جمع بین نقیضین است و این به بن‌بست برخورد کردن است، [که] آنها را ملزم می‌کند بر اینکه علم باری تعالیٰ را به اشیاء خارجی که آن اشیاء معدوم هستند، این علم را به‌عنوان یک علمِ به‌نحو تقرّر به‌حساب بیاورند؛ نه جنبهٔ ثبوتی دارد که موجب کثرت بشود و نه جنبهٔ نفیی دارد که موجب عدم و محالیّت آن معلوم خواهد شد، بلکه آن صفاتی را که بر باری تعالیٰ حمل می‌شود به‌عنوان عالمٌ یا به‌عنوان بصیرٌ، نسبت به معلومِ آینده و نسبت به کلّ معلومات ـ نه آینده بلکه حتّیٰ معلوماتی که الآن هم وجود دارند و الآن هم وجود خارجی دارند ـ اینها را ثابت نمی‌دانند بلکه حال می‌دانند و به موجب این، دیگر کثرت حقیقیّه در علم پروردگار وجود ندارد بلکه یک‌نحوه تقرّر و حالیّتی برای اتّصاف پروردگار به علم و به ادراک و به بصیرت، نسبت به معلومات حاصل خواهد شد.

[می‌توان گفت] که این نتیجه و علت برای این طرز بیانی است که اینها قائل به واسطهٔ بین نفی و اثبات شده‌اند که تقرّر است. [چون] اگر قائل به اثبات بشوند لازمه‌اش کثرت حقیقیّهٔ در ذات است و اگر قائل به نفی بشوند العدمُ المطلق لا یخبر عنه. بنابراین واسطه‌ای بین نفی و اثبات قائل شده‌اند و اسم آن را حال گذاشته‌اند و اسم آن را ثابت گذاشته‌اند تا اینکه به این واسطه هم از کثرت ذاتیهٔ در ذات فرار کنند و هم در اینجا تعلّق علم را به معلومات خارج اثبات کنند. به این کیفیّت، بین این دو مسئله را جمع کرده‌اند.

اشکال به دیدگاه واسطه بین وجود و عدم

البتّه مرحوم حاجی ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ در اینجا حاشیه‌ای دارند و می‌خواهند که با این حاشیه جواب بدهند. البتّه این حاشیهٔ ایشان قدری ناتمام است[1] و حالا عرض می‌کنم که به چه کیفیّت است. ایشان بر مبنای مسلک صوفیّه، علم به معلوم را تابع علم ذات به ذات، یعنی علم حضوری دانسته‌اند؛ یعنی وقتی که ذات، علم به خود دارد و علم به نفس دارد و علم به وجود خودش دارد که لازمهٔ این وجود، انبساط است و لازمهٔ این وجود، تنزّل است و لازمهٔ این وجود، نزول در همهٔ عوالم وجودی است. این لازمهٔ وجود است دیگر. لازمهٔ وجود، ابراز فیض است، و ابراز فیض به نزول در همهٔ مراتب وجود است، در همهٔ مراتب از اسماءِ کلیه گرفته تا مراتب اعیان خارجیّهٔ عالم طبع.

چون این‌طور است پس بنابراین علم ذات به ذات، لازمه‌اش و بالتّبع، علم ذات به عوارض ذات و تنزّلات و تعیّنات و شئونات ذات را هم دارد؛ فلهذا دیگر اشکالی در اینجا پیش نمی‌آید. این علم به تعیّنات علم تبعی است و این دیگر کثرت حقیقیّهٔ در ذات را ایجاب نمی‌کند، چون ذات علم به خود دارد و خود، بسیط و لا حد و لا رسم است، و خود در مقام اطلاق و عدم تعیّن است. و لذا این علم ذات به ذات موجب وحدت حقّهٔ

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۷۵، تعلیقهٔ ۱.

حقیقیّه در نفس ذات خواهد بود، این از یک طرف. از طرف دیگر علم ذات به ذات موجب علم به شئونات ذات خواهد بود و آن شئونات ذات بالتبع علم ذات به ذات برای ذات مرتسم می‌شود. پس بنابراین ما یک کثرت حقیقیّه در ذات نداریم تا اینکه شما برای فرار از این، قائل به حال و ثابت و واسطهٔ بین نفی و اثبات بشوید. ذات، علم به خود دارد و این علم به خود، به‌تبع علم به آنها را هم دارد. مثل اینکه شما یک‌وقت چشمتان را باز می‌کنید و یک سر طناب را در اینجا می‌بینید که مثلاً این خصوصیّات را دارد، بعد یک‌وقت چشمتان را بازتر می‌کنید و می‌بینید که این طناب به صد رشته در سه چهار متری تقسیم شده است و آنها را دارید مشاهده می‌کنید. اگر آن رشته‌هایی که الآن اینجا هست در همین‌جا باشد این همان کثرت حقیقیّه است که در ذات پیش می‌آید. ولی یک‌وقت شما آن رشته‌ها را خارج از این بساطت ذات می‌بینید و خارج از هویّت خود ذات که لا حدّ و لا رسم است مشاهده می‌کنید. پس شما درعین‌حال که عالم هستید و اطلاع دارید و به علم حضوری نه فقط علم حصولی می‌دانید که این طناب بالأخره منتهی به این رشته‌های متعدد خواهد شد، دیگر در اینجا اشکالی وارد نمی‌شود.

تلمیذ: این علوم در عرض هم نیستند بلکه در طول هم هستند. وقتی که در طول هم هستند ... .

استاد: خب جنبهٔ علّی دارند دیگر. آن‌وقت ایشان می‌گویند در جنبهٔ علة‌العلل دیگر در آنجا کثرتی وجود ندارد، فقط علم ذات به خود ذات هست و این علت می‌شود برای علم به اسماء، و علم به اسماء هم علت می‌شود برای بعد.

تلمیذ: علم به اسماء تنزّل لازم دارد، یعنی علم در طول آن است و وقتی که در طول آن است، وقتی که آن اوّلی را لحاظ کرده، دوّمی دیگر لحاظ نمی‌شود و وقتی که دوّمی را لحاظ می‌کند اوّلی لحاظ نمی‌شود؛ یعنی مثل خلق است، همان‌طورکه خلق تنزّل لازم دارد، همچنین ادراک آن هم تنزّل لازم دارد.

استاد: بله، اشکال ندارد، این مطلب صحیح است. ولی صحبت در این است که علم پروردگار به این تنزّل، علم پروردگار در یک مرتبه، رادع از علم او به مرتبهٔ معلول نیست. وقتی که او الآن دارد به این علت نگاه می‌کند، درعین‌حال دارد به معلول نگاه می‌کند؛ نه‌اینکه علم او به علت، صارف است از علم او به معلول، و یک خُرده باید صبر کند تا اینکه ببیند این معلول در خارج چطور است و بعد ... ! [بلکه] دفعة واحدة است.

تلمیذ: ذات علم، این اقتضا را دارد؛ وقتی که در خود لحاظ می‌کند، می‌گوید: همه چیز فانی است، یعنی واقعاً نیست.

استاد: این بحث فانی و فنا بحث بسیار دقیقی است که من می‌خواستم امروز وارد همین مطلب بشوم که نحوهٔ اندکاک کثرات را در وحدت حقهٔ حقیقیّه عرض کنم.

توجّه ذات باری به همهٔ کثرات، از طریق علم به‌ذات

تصوّر ما از علم پروردگار با تصوّر ما از علوم ذهنیّهٔ انسانیّه به چه نحوه است؟ این اختلاف دارد. یک‌وقت

ما به نفس خودمان نگاه می‌کنیم و در نفس خودمان هیچ چیزی ملاحظه نمی‌کنیم؛ الآن این علم به نفس، صارف دارد از علم به معلولات و شئونات و حیثیّات نفس. بعد علم به نفس پیدا می‌کنیم به‌لحاظ معلوماتش و به‌لحاظ حضورش و به‌لحاظ ادراکش. ما در اینجا جمع کردیم بین نفس و بین آن علومی که الآن در نفس وجود دارد. بین این دوتا را جمع کردیم. علم اوّل ما با علم دوّم ما فرق دارد. در یک جا ما نسبت به یک شیء علم داریم و نسبت به شیء دیگر جاهل هستیم. در موقع دیگر ما نسبت به هر دو قضیّه عالم هستیم؛ یعنی هم نسبت به خودمان، وقتی که در خودمان تأمّل می‌کنیم و هم نسبت به آن علومی که واجد هستیم. آیا پروردگار هم همین‌طور است؟! یعنی آیا وقتی که پروردگار به نفس توجّه دارد، این توجّه او به نفس، صارف است از اینکه به معلولات توجّه بکند یا عین و معیت دارد؟! یعنی نمی‌شود که پروردگار به ذات توجّه بکند و توجّه به معالیل و شئونات ذات و تنزّلات ذات در ذهنش نیاید! حالا ما اسمش را ذهن می‌گذاریم! این امکان ندارد! این مربوط به ما است و این ناشی از نقصان وجودی ما است که توجّه به یک حیثیّت مانع از توجّه به حیثیّت دیگر در آنِ واحد است!

تلمیذ: خود این حیثیّت این اقتضاء را دارد!

استاد: نه‌خیر، کجا این اقتضاء را دارد؟! شما چه دلیلی دارید بر اینکه دو حیثیّت متخالف در آنِ واحد نمی‌تواند حضور پیدا کند؟!

تلمیذ: حیثیّت دوّم عالم تنزّلش است، وقتی که تنزّل ... .

استاد: این قوانین و لوازم مادّه است که وقتی یک شیء در اینجا تحیّز پیدا می‌کند باید برای تحیّز بعدی، تحیّز اوّل را ازدست بدهد؛ من‌باب‌مثال شما وقتی که در اینجا هستید اگر بخواهید به اطاق دیگر بروید، این تحیز اوّل را باید ازدست بدهید. این لازمهٔ مادّه است.

تلمیذ: پس فنا معنایش چیست؟

اندماج تمام کمالات وجودی در ذات باری‌تعالیٰ

استاد: بله، حالا باید به اینجا برسیم. اما در مورد پروردگار اگر علم پروردگار به علةالعلل که ذات خودش است، مانع بشود از اینکه پروردگار به معالیل توجّه پیدا کند، این موجب نقصان ذاتی می‌شود و این هم خلاف کمال پروردگار است. کمال این است که همهٔ مراتب نقصان وجودی در آن مرتبه و در آن حیثیّت ازبین بروند. ما شیء کامل را به این می‌گوییم که تمام مراتب استعداد و کمالات وجودی همهٔ اشیاء در آنِ واحد و فی لحظةٍ واحدة و فی حیثیةٍ واحدة بنحو المبسوطِ لا بنحوِ الاجمال در مرتبهٔ وجودی آن ذات جمع بشوند؛ اسم این کامل است. اما اگر یک مرتبه‌ای از ذات وجود داشته باشد و مراتب دیگر وجود نداشته باشند و برای التفات و عنایت به مراتب دیگر نیاز به عنایت دیگر باشد، این عین نقصان است و دیگر به آن کامل نمی‌گویند. بشر هم همین‌طور است؛ بشر برای توجّه به سایر مراتب وجودی خودش نیاز به عنایات متکرّره و خصوصیّات متکرّره

دارد.

[من‌باب‌مثال] الآن شما در نفستان خیلی از موارد هست و ممکن است سال‌ها بگذرد و اطّلاع پیدا نکنید، یک‌دفعه یک قضیّه پیدا بشود و بگویید: ای داد بیداد، ما این نقصان را در خودمان داشتیم و تابه‌حال خبر نداشتیم! آیا برای انسان اتفاق نمی‌افتد؟! خیلی اتفاق می‌افتد! انسان گاهی‌اوقات در خودش و در احوال و حالات نفس خودش تأمّل و فکر می‌کند و بعد به مطالبی می‌رسد و به یک نقصان‌ها و ضعف‌هایی می‌رسد که اصلاً تابه‌حال به‌طورکلی غافل بوده است! همهٔ اینها به‌خاطر نقصان وجودی ما است! اما یک شخص کامل که به همهٔ مراتب وجودی خودش اشراف دارد، فی دفعةٍ واحدة حائز همهٔ مراتب وجودی خودش خواهد بود.

نقد تحقّق استقلالی اعیان ثابته

[به‌نظر می‌رسد که] این اشکال ناشی می‌شود از اینکه نه مرحوم حاجی و نه دیگران در آن معنای انمحاء و معنای فناء و معنای تحقّق کثرت حقیقیّهٔ خارجیّه در ذات بحت و بسیط در عین بساطت آن‌طورکه باید و شاید تأمّلی نداشته‌اند و یا از این مطلب غفلت کرده‌اند. و وقتی که واقعیّت امر در مورد این علوم و کثرات حقیقیّهٔ این علوم و معلومات علی اختلافِها و علی اشکالها و انحائها در ذات بحت و بسیط روشن بشود، معنای فنا و عدم فنا در ذات باری تعالیٰ و اثبات عین ثابت و عدم عین ثابت بنا بر مسلک مرحوم علامه و اختلافشان با مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیهما ـ[1] همهٔ اینها روشن می‌شود و ما به این نکته می‌رسیم که اصلاً بحث عین ثابت یک بحث بی‌معنای بی‌معنا خواهد بود! یعنی این‌طور برای شما و ما روشن بشود که اصلاً صحبت کردن در عین ثابت چقدر لغو است و اصلاً با اصول مبانی فلسفی و حکمی در تعارض است! و اثبات عین ثابت، عین اثبات کثرت حقیقیّهٔ در ذات باری تعالیٰ است و اصلاً لاینفک هستند و اصلاً به‌طورکلّی صرف نظر از یک عرفان نظری و عرفان عملی، برای رفع کثرت حقیقیّهٔ در ذات باید قائل به عدم عین ثابت باشیم.

تلمیذ: مثل‌اینکه مرحوم محی‌الدین ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ مؤسس عین ثابت هستند.

استاد: نه، البتّه او این‌طور هم نبوده است. در عباراتش این‌طور به‌دست می‌آید که قائل به عین ثابت بوده‌اند.

حقیقت عین ثابت

حالا ما باید عین ثابت را معنا کنیم که یعنی چه؟ آیا عین ثابت عبارت است از یک تعیّن استقلالیِ در قبال ذات یا اینکه آن تعیّن هم خودش فانی در ذات است؟

تلمیذ: آیا می‌توانیم بگوییم که تصوّر ذهنی بشر این است؟

استاد: چطور؟

---

[1] مهرتابان، ص ۲۵۴.

تلمیذ: همین ماهیّت موجودهٔ در اذهان، آیا عین ثابت مثل این نیست در ذات باری تعالیٰ؟

استاد: آیا ماهیّت در اذهان باشد؟!

تلمیذ: همین ماهیّتی را که ما در ذهن تصوّر می‌کنیم.

استاد: این الآن در اینجا وجود ذهنی دارد.

تلمیذ: درعین‌حال که استقلال هم ندارد، یعنی ارتباط با خود ذات نفس دارد. این در مورد باری تعالیٰ چه اشکالی دارد؟!

استاد: عین ثابت تعیّن در ذات دارد یا عدم تعیّن در ذات دارد؟

تلمیذ: اگر عدم تعیّن باشد که اصلاً باید انمحاءِ کل اعیان باشد و ما اصلاً دیگر اعیانی نداریم!

استاد: بالأخره ما عینی داریم! بالأخره این‌همه تعیّناتی که شما در این عالم می‌بینید کشک و پوچ نیست! اینها تعیّنات است. منتها صحبت در این است که این تعیّنات با حفظ تعیّنشان آیا درقبال ذات استقلالیّت ذاتی دارند یا اینکه استقلال ندارند؟ عین ثابت، اثبات استقلالیّت می‌کند و استقلالیّت، اثبات کثرت می‌کند. اما اگر گفتیم: در عین اینکه عین ثابت داریم که همان هویّت هر تعیّنی را ابراز و اظهار می‌کند، و به‌عبارت‌دیگر ما اسم زیدیّت زید را عین ثابت می‌گذاریم و اسم عمرویّت عمرو را عین ثابت می‌گذاریم و اسم بکریّت بکر و خالدیّت خالد را عین ثابت می‌گذاریم، و به‌عبارت‌دیگر ما اسم ذات هر چیزی را که آثار از آن ذات منبعث و منشعب می‌شود عین ثابت می‌گذاریم، اگر این‌طور باشد پس این عین ثابت است. حالا صحبت در این است که این عین ثابت در ارتباط با ذات چگونه خواهد بود.

در اینکه ما در خارج تعیّناتی داریم شک نداریم! [من‌باب‌مثال] این افراد با همدیگر فرق می‌کنند، اینها همدیگر نیستند و به‌جای همدیگر هم نمی‌روند، هر کسی شب به منزل خودش می‌رود، اینها به‌خاطر این است که تعیّنات هر کدام فرق می‌کند؛ این تعیّن برای خودش است و آن تعیّن برای خودش است. ما روی این تعیّن یک حساب باز می‌کنیم و روی آن تعیّن هم حساب دیگری باز می‌کنیم؛ در این حرفی نیست. صحبت در این است که ما بین تعیّن و لا تعیّن چه ربط و ارتباطی برقرار کنیم؟ چه الفت و آشتی‌ای بین این تعیّنات استقلالیّه که خودمان داریم مشاهده می‌کنیم و با چشممان داریم می‌بینیم و با وجدان خودمان لمس می‌کنیم برقرار کنیم و به آن لا حدّ و لا رسم و لا تعیّن چگونه ربط بدهیم؟! اگر این تعیّن بیاید، در آنجا کثرت حقیقیّه پیدا می‌شود. اگر در اینجا بیاید و تعیّنش را ازدست بدهد، بنابراین دیگر تعیّنی ندارد و ما دیگر در اینجا عین ثابتی نداریم. پس این زیدیّت و بکریّت و... از کجا آمد؟! و آیا این فنا مراحلی است که بر این باید طی بشود و عدم تعیّن را ازدست بدهد یا اینکه این فنا بالفعل برای همهٔ اشیاء موجود است ولی انکشاف ندارد؟!

اجمالی از چیستی معنای فناء

تمام بحث بین علامه و مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیهما ـ در این بود که معنای فنا در این وسط اصلاً روشن نشده است. همهٔ حرف‌ها زده شده ولی معنای فنا در اینجا جایش خالی است که این فنا چیست؟

آیا فنا صرف انکشاف است یا صرف یک تبدّل جوهری است و ازبین رفتن صور به اقتضای ازبین رفتن جوهرِ قبل و رسیدن به یک مرتبه و ازدست دادن هویّت آن متعیّن است؟ اگر در اینجا روشن کنیم که فنا عبارت است از صرف علم و جهل؛ [یعنی] ما به علم، فنا می‌گوییم و به جهل، تعیّن می‌گوییم و به علم، انمحاء می‌گوییم و به جهل، استقلالیّت می‌گوییم. اگر این معنا روشن بشود دیگر نوبت به این نمی‌رسد که زید برود و این مراتب را طی بکند و به آن پلهٔ آخر نردبان که رسید آنجا مقام، مقام ذاتِ است و آنجا عین ثابتش را ازدست می‌دهد؛ مثل کسی که می‌خواهد داخل استخر برود، تا وقتی که نزدیک استخر و دریا رفته لباس بر تن دارد و وقتی که آنجا می‌رود همهٔ لباس‌هایش را درمی‌آورد و داخل آب می‌رود. آیا قضیّه این‌طور است؟ یا اینکه این بیچاره از اوّل لباس نداشته است و ما خیال می‌کردیم که لباس دارد و وقتی که وارد استخر می‌شود می‌بینیم که هیچ چیز بر تنش نیست.

این مسئله باید مورد بحث و دقّت قرار بگیرد. إن‌شاءالله این بحث برای جلسهٔ آینده باشد با توجّه به اینکه رفقا این قسمت مباحث علامه با آقا را مطالعه کرده باشند و بیایند. خود من هم مطالعه می‌کنم، چون می‌خواهیم بحث کنیم و لازمه‌اش این است که آن مسائل هم در اینجا مطرح بشود.

تطبیق متن

فصل (۸)
فی مساوقةِ الوجودِ للشّیئیةِ

این فصل در این است که وجود از نظر حمل مصداقی مساوی با شیئیت است نه از نظر مفهومی[۱].

إنّ جماعةً مِن النّاسِ ذَهَبوا إلیٰ أنّ الوجودَ صفةٌ یتَجَدّدُ علَی الذّاتِ الّتی هی ذاتٌ فی حالتَی الوجودِ و العدمِ؛

«بعضی از مردم این‌طور خیال کرده‌اند که وجود صفتی است که تجدد بر ذات پیدا می‌کند که ذات است یعنی به خود ذات من حیث هی، در دو حالت وجود و عدم»

چه ذات موجود باشد یا معدوم، این وجود صفتی است که بر ذات[۲] حمل می‌شود.

و هذا فی غایةِ السّخافةِ و الوهنِ.فإنّ حیثیةَ الماهیةِ و إن کانت غیرَ حیثیةِ الوجودِ

«و این در نهایت ضعف و سستی است! اگرچه حیثیّت ماهیّت غیر از حیثیّت وجود است و ما وجود را بر ماهیّت حمل می‌کنیم و می‌گوییم: الماهیةُ الموجودة»

إلاّ أنّ الماهیةَ ما لم توجَد لا یمکِن الإشارةُ إلیها بکونِها هذه الماهیةَ؛

ولی وقتی ما موجودیّت را بر ماهیّت حمل می‌کنیم که واقعاً ماهیّت باشد. اگر ماهیّت موجود نباشد، موجودیّت را چطور بر ماهیّت حمل می‌کنیم؟!

---

[۱] تلمیذ: از نظر مفهومی یکی نیست؟

استاد: نه، وجود به معنای هستی است، شیئیت به معنای المشیء وجوده است.

[۲] تلمیذ: آیا ذات یعنی ماهیت؟

استاد: بله، ذات یعنی ماهیت؛ بر ماهیت حمل می‌شود.

«تا وقتی که ماهیّت وجود پیدا نکرده است نمی‌توانیم به آن اشاره بکنیم و بگوییم: این ماهیّت است»

نمی‌توانیم این ماهیّت را مشخّص بکنیم. ماهیّتی قابل تشخّص است که وجود قبلاً بر او حمل شده باشد. البتّه ما در اینجا این را اضافه می‌کنیم که چه این وجود، وجود ذهنی باشد یا وجود خارجی باشد.

إذ المعدوم لا یخبَرُ عنه إلاّ بحَسَبِ اللّفظِ
«زیرا معدوم از آن خبر داده نمی‌شود مگر به‌حسب مفهوم عدم. فقط به‌حسب لفظ از آن خبر می‌دهیم نه به‌حسب واقعیّتش»

چون عدم که واقعیّت ندارد.

فالماهیةُ ما لم توجَد لا تکونُ شیئًا مِن الأشیاءِ حتّیٰ نفسَ ذاتِها لأنّ کونَها نفسَ ذاتِها فرعُ تحقّقها و وجودِها، إذ مرتبةُ الوجودِ متقدّمةٌ علیٰ مرتبةِ الماهیةِ فی الواقع
ماهیّت مادامی که وجود پیدا نکرده، شیئی از اشیاء نیست؛ حتّیٰ خود ذاتیّت ماهیّت برای خودش هم تحقّق ندارد.»

مثلاً زیدیّت زید چه زمانی برای زید حمل می‌شود؟ چه زمانی این زیدیّت تقرّر پیدا می‌کند؟ وقتی که وجودی روی سر زید آمده باشد. اما وقتی که وجودی نیاید، خود زیدیّت برای زید، یعنی حمل خود ذات بر ذات هم در اینجا معنی ندارد. حتّیٰ نفس ذاتش در عالم اعیان و در عالم واقع، مرتبهٔ وجود بر مرتبهٔ ماهیّت متقدّم است. ما در ذهن هم همین‌طور می‌گوییم.

و إن کانتْ متأخرةً عنها فی الذّهنِ.
«اگرچه متأخّر است در ذهن.»

این تأخر در ذهن به‌حسب حکایت از خارج است؛ یعنی وقتی که ما در خارج نگاه بکنیم می‌بینیم که ممکن است ماهیّتی در ذهن باشد ولی هنوز وجود خارجی پیدا نکرده باشد، لذا ذهن ماهیّت را بدون وجود خارجی درنظر می‌گیرد. اوّل ماهیّت را درنظر می‌گیرد و بعد می‌گوید: آیا وجود خارجی روی آن آمده یا نیامده است؟ پس وجود متأخّر از او است. اما در عالم واقع این‌طور نیست. در عالم واقع و در عالم اعیان خود ماهیّت متأخّر از وجود است؛ اوّل باید وجود باشد تا اینکه آن قابل اشاره باشد. اما در خود ذهن هم ما می‌توانیم در اینجا مطلب را به‌نحو دیگری تقریر کنیم و بگوییم که مرتبهٔ وجود متقدم بر ماهیّت است حتّیٰ فی الذهن؛ یعنی تا ذهن، به ماهیّت وجود نداده است در خود ذهن هم ماهیّت پیدا نمی‌شود.

امکان اتصاف ماهیّت به‌وجود در ظرف ذهن

لأنّ ظرفَ اتّصاف الماهیةِ بالوجودِ هو الذهنُ ـ کما عَلِمتَ ـ،
«[چون همان‌طور که دانستی] ذهن است که ماهیّت را متّصف به وجود می‌کند.»

و الموصوفُ مِن حیثُ أنّه موصوفٌ متقدّمٌ علَی الصّفةِ فی ظرفِ الاتّصاف. فاحتَفِظَ بذلک، فإنّه نفیسٌ.
«موصوف از حیث اینکه موصوف است متقدّم است بر صفت در ظرف اتّصاف. »

موصوف از حیث موصوفیّتش و از حیث اینکه ذاتی است که وصفی بر آن عارض شده است باید متقدّم بر صفت باشد. این مطلب را در حافظه بسپار، چون مطلب نفیس و گران‌بهایی است. (تا موصوفی نباشد، شما نمی‌توانید صفت را بر آن حمل کنید، تا زیدی نباشد شما نمی‌توانید عالم را بر آن حمل کنید. در ظرف اتّصاف،

هنگامی که این عالمیّت می‌خواهد بر زید بیاید، باید موصوف تقدّم رتبی و طبعی بر صفت داشته باشد. این یک قاعدهٔ کلی است.

عدم امکان لحاظ صفتِ بدون موصوف

و قالوا أیضًا: إنّ الصّفاتِ لیستْ موجودةً و لا معدومةً و لا مجهولةً و لا معلومةً؛ بل المعلومُ هو الذّاتُ بالصّفةِ، و الصفةُ لا تُعلَمُ
«اینها می‌فرمایند که صفات، نه موجود هستند و نه معدوم هستند، [نه مجهول است و نه معلوم، بلکه معلوم آن ذاتی است که متصف به صفت شده است و صفت خودش به تنهایی نامعلوم است.]»

یعنی صفت فی حدّ ذاته نه موجودیّت دارد و نه معدومیت. البتّه اینها غفلت کرده‌اند از اینکه صفت یک جنبهٔ وجود تَبَعی دارد، یعنی به‌تبع آن موصوف این هم وجود دارد، اما کسی نگفته است که صفت در خارج جدای از موصوف وجود داشته باشد. پس اصلاً موجودیّت و معدومیت، بر صفت به‌لحاظ موصوف است، یعنی به‌لحاظ موصوف می‌گوییم: این صفت موجود است یا معدوم است. اما اینکه صفت یک عنوانی داشته باشد حال و ثابت، و نه وجود بر آن حمل شود و نه عدم، چنین چیزی معنا ندارد! نه مجهول است و نه معلوم، بلکه معلوم، ذاتی است که متّصف به صفت است، و صفت معلوم نیست و علم به آن تعلّق نگرفته است.

و سَلِّموا أنّ المحالَ منفیٌ، و أنّه لا واسطةَ بینَ النّفی و الإثباتِ.
«اینها قبول کردند که محال از یک طرف منفی است، و واسطه‌ای بین نفی و اثبات نیست.»

بنابراین صفات را تقسیم کرده‌اند: بعضی از صفات را که ممتنع الذات است، محال و منفی دانسته‌اند و این صفات را دیگر واسطهٔ بین نفی و اثبات نمی‌دانند؛ اما صفاتی را که ممتنع الوجود نیست، گفته‌اند که اینها واسطهٔ بین نفی و اثبات هستند، مانند صفت وجود و صفت امکان و امثال‌ذلک. همین صفاتی که بر این موصوف حمل می‌شوند، واسطهٔ بین نفی و اثبات هستند و اسم اینها را حال و ثابت و تقرّر گذاشته‌اند.

و رُبما أثبَتوا واسطةً بینَ الموجودِ و المعدوم؛
«بین موجود و معدوم اثبات واسطه کردند»
حتّیٰ یقالُ «الثّابتُ» علیٰ بعضِ المعدوم
«تا اینکه بگویند: ثابت بر بعضی از معدوم.»

بر بعضی از اقسام معدوم می‌گویند: ثابتات. آنها چه معدومی هستند؟

و هو المعدوم الممکنُ
«[و او] معدوم است ولی ممکن است باشد.]

و بر خود وجود هم اسم ثابتات گذاشتند و گفتند که وجود هم صفتی است که حمل می‌شود بر ماهیّت در دو حالت وجود و عدم. (مثل اینکه خیلی افاضه فرمودند که گفتند: وجود حمل بر ماهیّت می‌شود و می‌توانیم بگوییم: الماهیة الموجودة، درحالی‌که هنوز ماهیّت وجود ندارد! یعنی این وجود را به خود ماهیّت برگرداندند نه به لباس وجود گرفتند، درحالی‌که ما وقتی وجود را به ماهیّت می‌توانیم حمل کنیم که ماهیّت لباس وجود به خودش گرفته باشد.

و علیٰ نفسِ الوجودِ، و علیٰ أمرٍ لیس بموجودٍ و لا معدومٍ عندَهم
«بر هر چیزی که پیش آنها نه موجود است و نه معدوم است، اسم آن را ثابتات گذاشتند»

غرض از وضع حال بین نفی و اثبات

ممّا سمّوه «حالًا» و كأنّ هذه الطائفةَ مِن النّاسِ إمّا أن يكونَ غَرَضُهم مجرّدَ اصطلاحٍ تواضَعوا عليه فی التّخاطُبِ و إمّا أن يكونوا ذاهلين عن الأمورِ الذّهنيةِ.

«و به آن حال می‌گویند و به آن ثابت می‌گویند. این طایفه یا اینکه خواسته‌اند یک اصطلاح بسازند در تخاطب و امثال‌ها و بگویند: ما یک نفی داریم، یک اثبات هم داریم، یک حال هم داریم. خیلی خوب، حالا شما اسمش را حال بگذارید بالأخره این حال خالی از نفی و اثبات نیست! [در این‌صورت] ما با آنها حرفی نداریم. یا اینها امور ذهنیه را فراموش کردند»

و فراموش کردند که خود ذهن صوَری را در اینجا مرتسم می‌کند و او را صرف نظر از وجود و عدم به‌حساب می‌آورد.

فإن عَنَوا بـ«المعدوم» المعدوم فی خارجِ العقلِ

«اگر منظورشان از معدوم که واسطهٔ بین معدوم و ثابت است، معدوم در خارج از عقل باشد»

جازَ أن يكونَ الشیءُ ثابتًا فی العقلِ معدومًا فی الخارجِ

«می‌شود یک شیء در عقل باشد اما در خارج نباشد، پس این واسطه در اینجا نیست.»

و إن عَنَوا غيرَ ذلک، كان باطلًا و لا خَبَرَ عنه و لا به.[1]

«اگر از معدوم، معدوم مطلق را تصوّر کردند حتّیٰ در ذهن، این باطل است و نه می‌توان از او خبر داد و نه به او می‌توان خبر داد.»

به‌خاطر اینکه حتّیٰ مسائل ذهنیّه‌ای را هم که شما در ذهن می‌آورید می‌توان از آن خبر داد. هر مفهومی که شما در ذهن می‌آورید از آن خبر می‌دهید ولو اینکه در خارج هم وجود نداشته باشد؛ مثل انسان ده سر. شما می‌گویید: وجود خارجی ندارد. الآن شما از همین انسان ده سری که در ذهن می‌آورید خبر دادید دیگر. این یک مفهوم ذهنی است. بنابراین چیزی را که نمی‌توان از آن خبر داد عدم مطلق است. یعنی آنچه هنوز در ذهن شما هم نیامده است، آیا می‌توانید از آن خبر بدهید؟! نه، چون به آن علم ندارید و وقتی که به یک امر معدوم علم ندارید پس حتّیٰ از مفهوم هم نمی‌توانید خبر بدهید.

البتّه باز این مطلب تتمه‌ای هم دارد که إن‌شاءالله در بحث بعدی آن را عرض می‌کنیم.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۷۵.

اصطلاحات درس

حصر عقلی: تقسیم عقلی و ضروری یک امر به دو حالت متقابل که راه سومی ندارد؛ مانند نفی و اثبات.

حمل محمول بر موضوع: نسبت دادن یک معنا (محمول) به موضوع در قالب قضیه؛ مانند "انسان حیوان است".

تقرّر: نوعی حیثیت بین نفی و اثبات که نه وجود خارجی دارد و نه معدوم محض است، ولی دارای نحو خاصی از ثبوت در علم الهی است.

حالّ: اصطلاحی برای نامیدن حالت میانی بین وجود و عدم، که در نسبت با علم الهی به اشیای معدوم به‌کار می‌رود.

ماهیّت من حیث هی: نگریستن به چیستی اشیاء بدون در نظر گرفتن وجود یا عدم آنها در خارج.

ممتنع‌الوجود: چیزی که تحقق آن محال ذاتی است، مانند جمع نقیضین.

ممکن‌الوجود: چیزی که وجود و عدمش هر دو ممکن است و تابع علت خارجی است.

وجود بحت و بسیط: وجودی مطلق، بدون ترکیب و تعیّن، که فقط برای ذات حق تعالی صادق است.

علم حضوری: علمی که در آن معلوم نزد عالم حاضر است، بدون واسطه یا مفهوم، مانند علم نفس به خود.

علم تبعی: علمی که به‌واسطه علم به یک چیز دیگر حاصل می‌شود، مانند علم به شئونات به تبع علم به ذات.

تنزل وجود: نزول مراتب وجود از مقام احدیت به مراتب پایین‌تر مانند عقل، نفس، و طبیعت.

عین ثابت: تعیّن علمی هر موجود در علم خداوند، که منشأ تحقق خارجی آن موجود به‌شمار می‌رود.

اعیان ثابته: مجموع تعیّنات علمی در علم الهی که معادل ماهیات موجودات‌اند قبل از تحقق خارجی.

فناء فی‌الله: از میان رفتن تعین و استقلال عبد در برابر حق تعالی و بقاء صرف او به حق.

وحدت حقهٔ حقیقیّه: وحدت ذاتی خداوند که هیچ گونه کثرت حقیقی یا اعتباری در آن راه ندارد.

اطلاق و عدم تعیّن: صفت ذات حق تعالی به‌عنوان وجود مطلق و نامحدود، فاقد هرگونه حد و قید.

شئونات ذات: تعینات و مظاهر گوناگون ذات الهی که بدون خروج از وحدت، کثرت را تبیین می‌کنند.

استقلال ذاتی: حالتی از وجود که قائم به ذات خود باشد و نیازمند غیر نباشد؛ در مورد تعینات اگر پذیرفته شود، نقض توحید است.

وجود ذهنی: نحوه‌ای از وجود که ماهیات در ذهن دارند و متعلق علم حصولی‌اند، نه خارجی‌اند و نه معدوم محض.

اندکاک کثرات در وحدت: از بین رفتن تمایز موجودات در مقام ذات الهی، به‌گونه‌ای که کثرت محو در وحدت می‌شود.