فالتقسیم الأقرب الی التحقیق ما یوجد فی کتبهم أن کل موجود إذا لاحظه العقل من حیث هو موجود و جرد النظر الیه عما عداه، فلا یخلو إما أن یکون بحیث ینتزع من نفس ذاته بذاته الموجودیة بالمعنی العام الشامل للموجودات و یحکم بها علیه.[1]

ایشان در اینجا مطلبی را از بوعلی نقل می‌کنند؛ در بحث گذشته صبحت در این بود که بطور کلی ماهیات و مفاهیم در منقسِم اولیه تقسیم می‌شوند به واجب الوجود، ممتنع الوجود و ممکن الوجود؛ بعد مرحوم آخوند فرمودند که در این تقسیم اشکال است، چون واجب الوجود که ماهیت ندارد و ممتنع الوجود هم که عدم مطلق است و آوردن بحث عدمِ مطلق در مباحث وجود خلاف است و همینطور آوردن بحث واجب الوجود در مباحث ماهیات، این هم خلاف است.

پس بنابراین، در این تقسیم فقط یک چیز باقی می‌ماند و آن ممکن الوجودات هستند که ماهیات آنها لابشرط وجود و لابشرط عدم است. به عبارت دیگر انتزاع وجود و عدم ـ به حیثیت اطلاقیه ـ از آنها نمی‌شود. مرحوم بوعلی در اینجا تقسیم دیگری را بیان می‌کند که از تقسیم اولی ادّق است و جهت ادقیت این است که امتناع را از اول از دایره تقسیم بیرون می‌آورند و بحث را می‌برند روی موجود به ما هُوَ مُوجُودٌ نه مفهومً و نه ماهیه و نه شیء، بحث را روی موجود می برند، ممتنع هم که موجود نیست. پس بنابراین از تقسیم خارج می‌شویم. در کلام مرحوم بوعلی موجودِ خارجی مورد لحاظ قرار می‌گیرد. موجودِ خارجی به یکی از این دو نحو قابل تصور است: یا اینکه در این موجودِ خارجی لحاظ ما به ذات او و به نفس او، بدون هیچگونه تقیدی و بدون هیچگونه تعلیلی و بدون هیچگونه انضمامِ ضمیمه‌ای و بدون هیچگونه اعتبارِ معتبری می شود. فقط و فقط لحاظ ما در این موضوع لحاظِ بِنَفسه است و فقط بِذاته؛ ما به این موضوع نظر می‌کنیم.

در این موقع صحبت در این است که آیا انتزاعِ وجود از این ذات می‌شود یا نمی‌شود؟ من باب مثال اگر شما در اینجا فقط به بیاض نظر کردید، نظر فقط به بیاض بود؛ اما اینکه این بیاض عارض بر چه موضوعی شده کاری نداریم فرض کنید که من باب مثال وارد اتاق می‌شوید و نگاه می‌کنید می‌بینید یک چیز سفیدی روی فرش افتاده است، شما توجه نمی‌کنید این چیز سفیدی که الآن روی فرش افتاده، کاغذ است یا پارچه است؟ قماش است یا قمیص و یا اینکه زجاج است؟ به هیچ چیزی شما در اینجا توجه نمی‌کنید فقط اولًابلااوّلْ نظر شما بر یک چیز بیاضی می‌افتد که روی این فرش است. در اینکه این بیاض وجود دارد و تحقق دارد ما شک نمی‌کنیم یعنی اولًا بلا اوّل وجود بیاض را ما در نظر می‌آوریم (از باب تشریح). بعد آن وقت می‌آئیم به این

---

[1] اسفار ج ۱ ص ۱۰۵

بیاض نگاه می‌کنیم و دست به آن می‌زنیم، این طرف و آن طرفش می‌کنیم این بیاض را مس می‌کنیم و متوجه می‌شویم که یا قمیص است یا قرطاس است و یا چیز دیگر است.

در اینجا در لحاظ بعدی ما به موضوع این بیاض پی بردیم اما در لحاظ ابتدایی و اولّی به نفس بیاض اطّلاع پیدا کردیم نه به موضوع آن، این بیاض عَرَض است و عارض بر یک موضوعی باید باشد. اولًا بلا اوّل ما موضوع را متوجه نشدیم که این موضوع قرطاس یا قمیص یا غیر ذلک است. اولًا بلااوّل ما به بیاض اطلاع پیدا کردیم (این از باب تشبیه).

در ما نحن فیه، موجود یک وقتی به یک حیثیتی است که نفس وجود از او انتزاع می‌شود. یعنی وقتی که ما نگاه به این موجود خارجی بکنیم بدون توجّه به اینکه این موجود آیا جزءِ نوعی از انواع است، جزءِ صنفی از اصناف است، جزءِ عالمِ طبع است یا عالمِ غیر طبع است و یا جزءِ مجردات است یا عقول است؟ به هیچ چیز اینها ما کار نداریم. یعنی وقتی که نظر به موجود می‌کنیم نفس وجود را ما از این موجود انتزاع می‌کنیم. دیگر صنف، نوع، تجرّد، عدم تجرّد، مادّه و غیر مادّه؛ هیچ کدام اینها مورد لحاظ نیست. این موجودً را ما اسمش را لحاظ اطلاقی می گذاریم. یعنی به لحاظ شیء، ما به این نگاه نمی‌کنیم.

فرض کنید یک نفر خودش علم دارد و شما به لحاظ علمش به او احترام می‌کنید؛ یک شخصی پسر فلان کس است مثل اینکه ما پسر آقا هستیم؛ احترامی که شما به ما می‌کنید به لحاظ خودمان که نیست به لحاظ اینکه پسر مرحوم علامه هستیم این لحاظ لحاظ اطلاقی نیست این لحاظ، لحاظِ تقییدی است. به خود علامه بخواهید توجه کنید (مرحوم آقا ـ این لحاظ لحاظ اطلاقی است.

حالا اگر در آنجا مسامحه ایی نباشد البته از باب لحاظِ عرفی عرض می‌کنیم و الّا در آنجا که همه اینها (یا حیثیت تقیدیه است یا تعلیلیهء مستندِ به جاعل است و مستند به آن جهتِ ربطی دارد. ـ اما حالا عرفی‌اش را ما نگاه می‌کنیم الان کسی که به ما احترام می‌کند عاشق چشم و ابروی ما هست؟ نه، این که نیست آیا به لحاظ علم ما هست؟ نه، آقا جان ده هزار تا طلبه در قم هست و ما ده هزار و یکمی هستیم به این لحاظ هم نیست، آیا به لحاظ سیادتِ ما هست؟ آن هم نه، سید زیاد پیدا می‌شود. خوب به چه لحاظ است؟ به لحاظ سِن ماست؟ خوب ما چهل سالمان است، شصت ساله داریم پنجاه ساله داریم. هفتاد ساله داریم هشتاد ساله داریم همه اینها هست. پس این به لحاظ چیست؟ ضّم ضمیمه‌ای است. یعنی به لحاظ جهت تقیدی در اینجا هست. چون انتساب به یک مبدأ داریم به لحاظ احترام به آن مبدأ به ما احترام می‌گذارند.

حالا اگر یک کسی آمد آن مبدأ را کنار گذاشت و گفت اصلًا من علّامه را قبول ندارم تا اینکه بچه‌اش را قبول داشته باشم ما می‌رویم پی کارمان دیگر ما اینجا سرمان بی‌کلاه می‌ماند. وقتی یکی آمد اصل مبدأ را کنار گذاشت، متفرعاتش چه می‌شود؟ آن هم کنار می‌رود می‌گوید تا حالا که داشتیم احترامت می‌گذاشتیم به

خاطر بابایت بود حالا بابایت را قبول نداریم تو هم پی کارت برو. ما هم پی کارمان می‌رویم.

پس بنابراین این لحاظ را می‌گویند لحاظ تقیدی و لحاظ تعلیلی اما اگر یک شخص به یک نفرِ انسان علاقه پیدا کرد و به همان یک نفر احترام می‌گذارد این را عالم مجردات می‌گویند. در عالم تجرّد همه تقیدها از بین می‌رود و اصلًا سلوک یعنی همین. سلوک یعنی لحاظ اطلاقی کردن نه لحاظ تقییدی. بله لحاظ تعلیلی در اینجا هست اما لحاظ تقییدی در اینجا نیست. اینهایی را که ما می‌خوانیم به خاطر این است که به کار ببندیم. ـ اینها همه‌اش معارف است و برای انسان راهگشا است. ـ

فرض کنیم که در یك مجموعه‌ایی و یك عدّه هستند. در این مجموعه افراد مختلفی هستند. مجتهد در اینجا وجود دارد، پزشك در اینجا وجود دارد، مهندس در اینجا وجود دارد، کاسب در اینجا وجود دارد، تاجر وجود دارد تا اینکه افراد اداری هم وجود دارند و همه نوع هستند با سواد هست، بیسواد هست. در اینجا اگر ما به مکتب اسلام و به مکتب تشیع و به روح ایمان و روحِ آن حقیقتی که در اسلام آمده بخواهیم نگاه بکنیم. در آنجا بایددیدآیا وقتی که اسلام به افراد نظر کرده به چه لحاظ عنایت کرده آیا به لحاظ تعینات آنها و به لحاظ شئونات آنها نظر می‌کند یا به لحاظ اصل اسلام نظر می‌کند که در آن اصل دارد (انَّ اکرَمَکم عِندَ اللَّهِ اتقیکم)[1] اگر مجتهد هستی (انَّ اکرَمَکم عِندَ اللَّهِ اتقیکم) اگر مهندس و طبیب هستی (انَّ اکرَمَکم عِندَ اللَّهِ اتقیکم) یعنی معیار و مناط برای احترام و اعتبار تقوا است. معیار و مناط برای اعتبار همان جنبه تعلیلیه است یعنی جنبه اتصال به مبدأ هست. یعنی آن جنبه ملاك و مناط است. حال اگر قرار باشد بیائیم این را در وضعیت خودمان پیاده کنیم. یعنی چی؟ یعنی بیآئیم بگوئیم آقا، مناط اعتبار بر اساس چه باشد بر اساس همان جنبهء ارتباط با خدا باشد؛ براساس جنبه روح ایمان باشد آیا دیگر واقعاً در این دنیا دوئیتی باقی می‌ماند؟ نفاقی دیگر در این دنیا باقی می‌ماند؟ نزاعی و تخاصمی دیگر در این دنیا وجود دارد؟ همه چیز پی کارش می‌رود. یعنی هر کسی که سر این سفره می‌نشیند تمام حیثیات تقییدیه را کنار می‌گذارد. این شخص مقید به اجتهاد است، این شخص مقیدِ به طبابت، این شخص مقیدِ به هندسه داشتن. واجد هندسه است. (هِندسه غلط است هَندسه درست است)، این شخص توعّظ، این شخص واجد تمّول است (اموال، دارد) تمام اینها می‌رود کنار و ما مبتلای به این تقیدات هستیم بخواهیم و نخواهیم به این هامبتلا هستیم. «مَن تواضع غَنِیاً لِغِناهُ فَقَد کَفَر» کسی که غنی را به خاطر غنائش تواضع کند او کافر است. چرا کافر است؟ به جهت اینکه آمده غَصباً این انتساب را که باید به مبدأ بدهد،

---

[1] ۱- سوره الحجرات (٤٩) قسمتی از آیه ۱۳.

به این داده است. غنی کیست؟" إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ"[1]. او غنی است. این الآن آمده و وصف غناء را که مختص به ذاتِ اللَه است به این شخص نسبت داده است و در مقابل این غناء کرنش کرده است، تواضع کرده است. این باید در مقابل غناء حضرت حق تواضع کند آمده در قبال غنایِ مخلوق حق تواضع کرده است پس مخلوقِ حق را عِدْل و عدیل برای حق قرار داده، خُب این کفر است کفر یعنی چه؟ کفر و شرك این است که انسان در مقابل خدا حق را بپوشاند و بدیل و عدیلی را برای او محقّق کند.

یا اینکه فرض کنید ـ مَن تَواضَع عالِماً لِعِلمِه فَقَد کفَر آن مطالب در اینجا هم می‌آید اگر نظرِ استقلالی نسبت به آن فرد داشته باشیم گرچه دربارهء علمِ حقیقی، انسان بایستی تواضع کند و در مقابل عالم باید احترام بکند وجوب احترام به عالم در روایات آمده است در ألسنه آمده ـ است مَنْ عَلَمَنِی حَرْفاً فقد صَیرنی عَبداً ـ از لسان معصومین آمده است همان عَلّمنیح از آنجا آمده است. این همه مطالب راجع به علم است اما نظر استقلالی کردن درست نیست. (إن اللَه هو العلیم الخبیر) علم اختصاص به ذات إله دارد و به ذاتِ أقدسِ حقّ بایستی انسان علم را نسبت بدهد و اگر این شخص را مستقل در علم ببیند این فرد را برای خدا شریكِ علم قرار داده است. این مثال را برای حیثیات تقییدیه زدم. یك حیثیت به لحاظ اطلاقی هست و یك لحاظ، لحاظ تقیدی هستی.

یک وقت شما تو خیابان راه می‌روید، یک شخصی را می بینید که یک ماشین خیلی خوبی دارد می‌گوئید این حتما آدم پولداری است پس بروم و با او رفیق بشوم این لحاظ، لحاظ تقییدی می‌شود وحیثیت اطلاقی در اینجا دیگر وجود ندارد.

سراغ مبحث خودمان آمدیم وقتی که ما نگاه به موجود می‌کنیم، مِنْ حَیثُ هُوَ موجودٌ یعنی به موجود خارجی لحاظِ نظر می‌کنیم، به موجودی که وجود بر او ثابت شده است؛ به این لحاظ نظر می‌کنیم. این را دو جور می‌توانیم تصور کنیم:

در تصوراول نفس وجود را ما از این می‌توانیم انتزاع کنیم (بدون ضّم ضمیمه) یعنی وقتی که می‌گوئیم موجودٌ؛ ما نفس وجود را از او انتزاع می کنیم و انتزاعِ نفس وجود؛ از این موجود، احتیاجی به متعَّلق ندارد. ألآن فرض کنید در این کتاب. اگر ما بگوئیم: هَذَا الکتابُ أبیضٌ، ابیض را شما بر این کتاب حمل می‌کنید و ابیض رامحمول برای کتاب قرار می‌دهید آیا اتّصاف کتاب بر أبیضیت؛ آیا این اتصّاف، اتصّاف حقیقی است یا اتصّاف مجازی است؟ اتصّاف حقیقی نباید باشد چرا؟ چون ذات کتاب که أبیض نیست؛ ذات کتاب اصلا رنگ ندارد، لون ندارد. ذات کتاب عبارت از قرطاس، عبارت است از قطن، عبارت است از شجرو از خشب است.

---

[1] ۱- سوره لقمان (۳۱) قسمتی از آیه ۲۶

اینها را تبدیل به قرطاس می‌کنند و بعد مطالبی در او چاپ می‌کنند پس ذات کتاب لون ندارد. پس بنابراین شما که می‌گوئید هذا الکتاب أبیض؛ این برای چیست؟ این وصفی که می آورید و کتاب را متصّف به أبیضیت می کنید آیا این وصف حقیقی است؟ نه خیر! این وصفِ حقیقی نیست.

به جهت این است که یک عَرَضی عارض بر این کتاب شده؛ آن عرض بیاض است. و به لحاظ بیاض، شما أبیضّیت را بر ذات کتاب حمل می‌کنید می‌گوید ـ الکتابُ ابیضٌ ـ در حالی که باید بگوئید ـ البَیاضُ أبیضٌ. ـ بیاض عارض بر این کتاب شده است تا اینکه شما أبیضّیت را بر این کتاب، حمل کردید. پس بنابراین وصف ابیضیت بر این کتاب وصف به حال متعّلق به موصوف است. متعلق ما در اینجا بیاض است و در بیاض واسطهٌ در عروض این وصف است بر این کتاب؛ و واسطهٌ در اتصاف کتاب به أبیض است.

بنابراین ما از نفس کتاب و ذات کتاب ابیضیت را انتزاع نمی‌کنیم به خاطر اینکه کتاب ممکن است احمر باشد، کتاب ممکن است أسود باشد. بنابراین این لون از ذات کتاب انتزاع نمی‌شود پس این ابیضیت اولًا بلاأول عارض بر چه شده است؟ حمل بر بیاض شده ـ البَیاضُ بَیاضٌ ـ . بیاض، بیاض است اما کتاب بیاض نیست، کتاب به لحاظ بیاض ابیض است مثل اینکه زید، غلامِ برای شخصی است یا وکیلِ از طرف شخصی است این امضاء می‌کند و کارها را انجام می‌دهد. این که می‌گوئیم این زید وکیل است و امضاء می‌کند و امضاء او قبول است، اولا بلاأول اینطور نیست. چون این زید؛ وکیل از طرف موکّل است به لحاظ وکالتی که موکّل به وکیل داده است لهذا امضاء زید مقبول است و الا اگر آن وکالت نبود این امضا هم مقبول نبود پس امضا در واقع به وکالت خورده و امضا به وکیل نخورده است. امضا به جهت ربطی خورده است چون این وکیل از طرف آن موکّل است، بنابراین امضا این مورد، هم قبول خواهد بود.

در اینجا هم همینطور است، وجود را که نسبت به ذات لحاظ کنیم، یک وقتی ذات به یک نحوی است که وجود را ما از او انتزاع می‌کنیم. وقتی که از آن ذات بدون ضم ضمیمه‌ای انتزاع وجود کردیم اسم این واجب الوجود می شود. یعنی در صحّت تطبیق این وصف بر این موجود ما هیچ مناط و ملاکی جزء ذات خود این موجود نداریم. یعنی فقط ذات موجود است که انتزاع موجودیت از آن می‌شود کرد (بدون ضّم ضمیمه ای.

-

اما فرض کنید یک وقتی ما نگاه به یک موجود می‌کنیم. و مَوْجودٌ راکه بر یک چیزی اطلاق می‌کنیم به لحاظ تقید او به یک قیدی است که می‌گوئیم: زیدٌ موجودٌ این موجودٌ یک وصف عام است که شامل همه موجودات می شودو این موجودٌ را که شما بر این زید حمل کردید، آیا از ذات زید انتزاع کردید؟ به عبارت دیگر ذات زید اقتضای وجود را می‌کند؟ اینکه اینطور نیست. چون زید را شما بلا وجودٍ و عدم تصور می کنید بنابراین وجود را که شما حمل بر زید می‌کنید از ذات زید انتزاع نکردید چون زید؛ چیست؟ ماهیت است و

ماهیت ـ لَیسَ بمعدومٍ و لابموجودٍ ـ پس بنابراین حملِ موجودٌ بر این زید به واسطه چیست؟ به مناط ذاتیت اواست و یا به مناط شیء دیگر؟ معلوم است که به ضّم ضمیمه است. آن ضمیمه چیست؟ موجودٌ است. یعنی چون این زید متصّف به وجود شد آنگاه ما این موجودٌ را حمل بر زید می‌کنیم.[1]

اگر شما نحوه تکیفِ وجود را اسمش را ماهیت می‌گذارید، این را هم در ذهن و هم در خارج داریم. در خارج اسمش را ماهیت می‌گذاریم و در عقل اینها را از هم منفصل می‌کنیم.

ما می‌گوئیم زیدٌ موجودٌ اینکه زیدٌ الآن موجودٌ بالأخره یک ماهیتی در ذهن تصور کردید که حمل وجود بر او کردید. ما می‌گوئیم حمل وجود بر این زید که در خارج است حملِ ذاتی نیست به جهت اینکه اگر حملِ ذاتی بود لازمه‌اش این است که خود ماهیت اقتضای وجود کند در حالتی که ما ماهیت را بدون وجود و عدم تصور می کنیم. پس الآن بواسطه ضّم ضمیمه‌ای؛ یعنی محمول بضمّیمه در اینجا داریم. آن وجود؛ محمولِ بضمّیمه است؛ بواسطه وجودی که الآن عارض بر ماهیت شده و ماهیتی که نبوده را موجود کرد، یعنی بواسطه این وجود، الآن صحتِ حمل موجودٌ بر آن ثابت است یعنی الآن ما می‌توانیم بگوئیم الآن زیدٌ موجودٌ اما قبل از اینکه این وجود عارض بر این ماهیت بشود ما نمی‌توانستیم یک همچین حملی بکنیم چون که هنوز وجود ندارد.

لذا مرحوم بوعلی؛ بلاأول بحث را روی وجود خارجی برده است. گفته موجود خارجی را ما در اینجا باید تصور بکنیم و کاری به ذهن نداریم،

اصلًا موجودِ خارجی دو قسم است: یا به نحوی است که وجود انتزاع از ذات می‌شودکه‌این واجب الوجود می‌شودو یا انتزاع از ذات نمی‌شود. این وجود را و این حمل موجودٌ را که بر زید می‌کنیم، ـ موجودٌ عامٌ ـ بواسطه یک وجودی که در این لا بلا هست (مخفیانه) یک وجودی هست که آن وجود اختصاصی زیداست و آن وجود به عمرو مربوط نیست و به بکر مربوط نیست این وجود فقط مال زید است فقط مال عمر است فقط یختّصُ ببکر، یختّصُ بخالدٍ است. به لحاظ این وجودی که در اینجا هست (یک حصه‌ایی از وجوداست به عبارت دیگر به اعتبار این حصه از وجود، ما آن مفهومِ عّام شامل را بر حمل زید می‌کنیم. می‌گوئیم زیدٌ موجودٌ یعنی آن مفهوم عّام وجود شامل زید می‌شود به لحاظِ آن وجود خاص؛ به لحاظ آن یک مشت وجود که خدا به این مقدار به زید داده است.

---

[1] سؤال: ما در خارج ماهیت نداریم مگر بر مبنای اصالت ماهیت؟

جواب: اگردر خارج ماهیت نداریم پس ما هیچوقت ماهیت نداریم نه در خارج و نه در ذهن، هیچ چیزی نداریم.

سؤال: در ذهن امکان دارد انسان منهای وجود یک مفهومی را تصور کند.

جواب: آن وجود ذهنی هم با وجود شد.

پس در اینجا لحاظِ تقییدی هست یعنی چون این زید مقید به آن وجود خاصّه است لذا ما مفهوم عام را بر او حمل کردیم. اگر زید مقید به آن وجود خاص نبود امکان نداشت مفهوم عام را براو حمل بکنیم این لحاظ تقییدی می‌شود.

تا اینجا ما صحبت در خود ماهیتِ موجوده کردیم.

مرحوم بوعلی می‌فرماید ما یک ممکن دیگر در اینجا داریم و آن نفس وجود خاص است آن وجودِ خاصی که اختصاص به زید دارد که ما به لحاظ همان وجود به این می‌گوئیم زید، به لحاظ این وجود به این می‌گوئیم عمرو به لحاظ این وجود به این می‌گوئیم کتاب (به لحاظ این وجود خاص)

آن وجود خاص آیا ممکن است یا واجب؟ آن هم که ممکن است چرا ممکن؟ به جهاتی که در حیثّیت تعلیلیه می‌آید ـ این دیگر حیثیت تقییدی نیست ـ یعنی نفس این وجود به لحاظ ارتباط با مبدأ الآن در خارج متحقق شده است. اگر جنبهءربطی با مبدأ نداشت این موجود خاص در خارج متحقق نبود یعنی اضافه اشراقّیه آمده است وجود خاص را در خارج محقّق کرده است اگر از همین وجودِ خاص بپرسیم جناب آقای وجود خاص آیا شما استقلال ذاتی دارید؟ می‌گوید: نه! آیا شما واجب الوجود هستید؟ می‌گوید: نه! می‌گوید من ارتباط با مبدأ دارم و به لحاظ ارتباط با مبدا من الآن در خارج محقق هستم. اگر مبدا به من افاضه نمی‌کرد، اگر مبدأ به من عنایت نمی‌کرد، اگر جهت صدوری نسبت به مبدا نداشتم من الآن در خارج نبودم.

پس ما کلام را نقل در آن وجودِ خاص می‌کنیم. از ماهیات فارغ شدیم؛ که ماهیت به لحاظ ضم ضمیمه مصحّح حمل وجودٌ بر او هست. حالا آمدیم سراغ این وجود خاصّی که اختصاص به زید دارد. این وجود خاص باز هم ممکن است. چرا؟ دیگر در اینجا نمی‌توانیم بگوئیم این وجود خاص ممکن است معنای امکان را در اینجا بیاوریم که متساوی الطرفین نسبت به وجود و عدم باشد چرا؟ چون الآن خودش موجود است؛ وقتی که وجودِ خاص هست، دیگر تساوی‌الطرفین نسبت به وجود و عدم یعنی چه؟ معنا ندارد. اینجاست که ما ناچاریم آن معنای دوم امکان را که افتقار ذاتی هست نسبت به این وجود خاص بیاوریم.

در مورد ماهیات شما می‌توانید بگوئید که ماهیات ممکن؛ ممکنً یعنی چه؟ یعنی متساوی الطرفین نسبت به وجود و عدم است. اگر جاعل جعلش تعلق بگیرد ماهیت موجود می‌شود، واگر جعل تعلق نگیرد ماهیت معدوم می‌شود. ولی صحبت در این است حالا که ماهیت؛ موجود شد از متساوی طرفین در آمد و ترجیح یکی از طرفین بر او متعین شد و مصداقِ حمل موجودٌ شد. حالا که مصداقِ‌حملِ موجود هست؛ وجودِ خاص برای این ماهیت اختصاص داده شده آیا ما باز به این وجود می‌گوئیم متساوی الطرفین؟ متساوی الطرفین نیست. این موجود شد. این وجود خاص از مرحله استوا در آمد، ولی یک مسأله باقی مانده و آن اینکه آیا این وجود خاص مستقّل بالذّات است مانند واجب الوجود یا اینکه این متدلّی بالغیر است؟ آیا این اتّکاء به غیر دارد

یعنی اتّکاء به مبدأ دارد یا اینکه مستقل بالذّات است؟ نه! می‌گوئیم این متکی بالغیر است. وقتی که متکّی بالغیر شد اینجامی گوئیم چه رابطه‌ای نسبت به تو و ذات خودت باید ایجاد کنیم؟ می‌گوید من ممکن الوجود هستم. ممکن الوجود نه به معنای استوای طرفین بلکه به معنای افتقار ذاتی یعنی این وجود با آنکه وجود است، با اینکه حصهء خاص است با اینکه ماهو را می‌بینیم و مشاهَد ماست با آنکه در مرئا و مَنظَر ما هست و با اینکه از استواء الطّرفین بیرون آمده و خارج شده و أحد الطّرفین را اختیار کرده است ولی باز افتقار ذاتی به مبدأ دارد. چون حقیقت او و تعین او و حیثیت او نیست الّا حیثّیت ربطّیه. یعنی جنبهء ربطّیت با مبدأ است که حیثیت او را؛ حقیقت او را؛ هویت او را تشکیل می‌دهد آن جنبهء ربطیه اگر نباشد هویت خارجی هم معدوم خواهد بود آن جنبهء ربطی است که باعث می شود ما ببینیم، باعث می‌شود ما لمس کنیم و باعث می‌شود ما مشاهده کنیم، آن حقیقت ربطّیه است که ما اسمش را می‌گذاریم وجودِ زید، وجودِ عمرو، وجود کتاب، وجود فرش، وجود أسد، وجود بقر، آن حیثیت ربطیه عبارت از ظهور وجود است.

بناءًعلیهذا اینجاست که ایشان می‌فرمایند و به این نکته می‌خواهند توجه بدهند که مسألهء انتزاعِ وجود از موجود این انتزاع وجود از حیثّیت ذات نیست. یعنی ما به این وجود هم بخواهیم نگاه بکنیم ذاتِ این وجود؛ انتزاع وجود از او نمی شود الّا به لحاظ تعلیلی و به لحاظ اتصال به مبدأ چون این وجود متصّل به مبدأ هست ما انتزاع وجود از آن می‌کنیم پس در واقع انتزاع وجود از چه کردیم؟ از مبدأ کردیم نه از این وجود. این وجود فقط یک ربط است و چیزی نیست، این فقط یک ظهور از مبدأ؛ به عالم خارج و به عالم اعیان است. فقط جنبهء ربطی در اینجا مصحّح انتزاع وجود از او هست اگر آن جهت ربطی نباشد، این عدم است. وقتی که عدم شد انتزاع وجود دیگر از آن نمی‌شود کرد و مثل ماهیت می‌شود منتهی در ماهیت حیثّیت تقییدیه است حیثیت انضمامّیه است (البته انضمامّیه اتحادیه) یعنی ماهیتِ موجود؛ به لحاظ این وجود خاص یعنی مقید، چون مقید به این وجود خاص شد مصحّح حمل موجودٌ است اما در خود وجود دیگر مقّید نیست در اینجا این جهت تعلیلی دارد. چون معلول برای آن علت است، در اینجا مصحّح حمل موجودٌ هست. وجود زید موجودٌ، وجودِ بکر موجودٌ، وجودِ کتاب موجودٌ، این وجودات خاصه و این حَصص خاصه، به لحاظ ارتباطی که با مبدا دارند باعث می‌شوند ما بتوانیم وجود را بر آنها حمل کنیم پس به لحاظ جنبه ربطی که دارد. اینها ممکن می‌شوند

بناًء علیهذا موجوداتِ در خارج بنابر تفسیر مرحوم بوعلی دو قسم شدند: موجودی که وجود از او انتزاع می‌شود بدون ضمّ ضمیمه و بدون حیثیت تقییدیه یا تعلیله یا إعتبار معتبِر، فرض کنید که می‌گویند یک گروه موجود است گروه یعنی چه؟ گروه یعنی عِدّه افرادِ مُجتمعه ـ ؛ عدهءافرادی که جمع بشوند به آنها یک گروه می‌گوئیم و میگوئیم گروه موجود است، سِعه موجود است، این إعتبارِ معتبِر است و معتبر اینها را مجتمِع می‌بیند و وجود را بر این عنوان حمل می‌کند. اگر همینها را معتبِر متفرِق ببینید وجود دیگر بر اینها صدق

نمی‌کند این به اعتبار معتبِر است.

یا به ضمّ ضمیمه است مثل اینکه وجود حمل بر ماهیت بشود یعنی به انضمام این وجود این ماهیت در اینجا وجود پیدا کرده یا بواسطه حیثیت که ارتباط به مبدا باشد. در تمام اینها به این موجود ممکن می گویند.

در این کلام مرحوم بوعلی و همینطور در تفسیری که مرحوم آخوند از کلام بوعلی کردند، دو اشکال مهم وجود دارد.