

هو العليم

بداهت مفهوم وجود

و غير قابل ادراك بودن حقيقت آن

شرح منظومه جلسه سوم

(المقصد الاول فى امور العامة، الفريدة الأولى فى الوجود و العدم، غرر فى بداهة الوجود)

استاد

آيت الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهرانى
قدس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

بدهت مفهوم وجود

مُعَرَّفَ الْوُجُودِ شَرَحُ الْإِسْمِ *** وَ لَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ *** وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ^۱

بدیهی ترین مفهومی که در ذهن انسان پیدا می شود مفهوم وجود است. حتی اولین مطلبی را که بچه کوچک احساس می کند مفهوم هستی است. شاید بشود گفت که اولین ادراک بچه از مفاهیم، ادراک مفهوم هستی است؛ یعنی همین قدر که می خواهد شیر بگیرد، یعنی در آن وقتی که قوه دراکه اش نه به طور تصدیق بلا تصور، بلکه [فقط] با تصور بودن شیر در سینه مادر [شکل گرفته است]، همین که احساس می کند شیری وجود دارد مفهوم هستی را ادراک می کند. و همین طور این مفهوم با انسان هست تا اینکه رشد پیدا بکند و بالا بیاید و به مفاهیم دیگر برسد و به مطالب دیگر دست بیابد.

عدم امکان تعریف حدّی و رسمی وجود

إن شاء الله بعداً به طور کلی در بحث وجود ذهنی صحبتش خواهد آمد که تمام چیزهایی که در ذهن و وجود ذهنی انسان تحقق پیدا می کنند، عبارت هستند از صوری که مترتب بر ماهیات و حدود هستند. با نحوه بیانی که هر کدام از آقایان در اینجا دارند که بعضی وجود ذهنی را کیف نفسانی و بعضی غیر از آن می دانند. در آنجا این بحث می آید که اختلاف و تعارض و تناقضی که در اینجا پیش می آید به این است که هر چه که در ذهن هست و به صورت علم حصولی نه علم حضوری در ذهن انسان می آید، عبارت است از حدود و رسوم که به ماهیات تعلق دارند.

تلمیذ: آیا علم حضوری در ذهن می آید؟

استاد: عرض کردم آنچه که در ذهن است به علم حصولی است و علم حضوری در ذهن نمی آید.

تلمیذ: علم انسان به صورتی که در ذهن است حضوری است؟

استاد: آن، وجدان است. وجدانش حضوری است اما همان علم اگر دوباره بخواند در ذهن بیاید حصولی می شود؛ یعنی شما اگر همین علم به ذات خود را بخواهید در ذهن بیاورید، این دوباره حصولی می شود.

^۱ شرح منظومه؛ ج ۲، ص ۵۹.

در واقع علم به علم، حصولی می‌شود. اما خود آن علم و کشف اول برای ذات؛ یعنی ذات برای ذات و نفس برای ذات، حضوری است و وقتی که می‌خواهد به ذهن بیاید، در آن وقت حصولی می‌شود.

تلمیذ: گفته‌اند که علم انسان به صوری که در ذهن از صورت اشیاء خارجی تصوّر (ارتسام) می‌شود حضوری است؛ چون علم به قاعده اتحاد عاقل و معقول، جزء نفس انسان می‌شود!

استاد: إن شاء الله بعداً در همین مطلب عرض می‌کنیم که نحوه ارتسام صور چگونه است؟! البته برگشت تمام علوم حصولی به حضوری است؛ طبق بیانی که دیروز عرض کردیم یعنی در واقع لازمه اینکه انسان مدرکات و معلول بالذات را ادراک بکند، اتحاد انسان با آن معلوم بالذات است.

منتها در علم حضوری آنچه که هست مخفی است و برای مُدرک، خود علم حضوری غیر مُدرک است. بله، اگر آن علم حضوری بخواهد در ذهن بیاید و مُدرک مُدرک بشود، این همان علم حصولی است که اکتساب است. و همان‌طور که دیروز گفتیم برگشتش به همان علم حضوری است.

تمام علوم و مدرکات انسان حضوری است، منتها اگر همین علوم بخواهند در ذهن ارتسام پیدا بکنند حصولی می‌شوند. علم به علم، حصولی است.

در اینجا می‌خواهیم ببینیم که آیا انسان می‌تواند مفهوم وجود را در ذهن خودش مرتسم بکند یا نمی‌تواند مرتسم بکند؟ با بیانی که عرض کردیم که آنچه در ذهن است عبارت از ماهیات یا عوارض و حدود وجود است، این مسئله به خوبی روشن می‌شود که وجود نه خودش از ماهیات است که بتوان با تعریف حدی او را در ذهن آورد؛ چون حد عبارت از تعریف به جنس و فصل است.

جنس، یک مفهوم اعم از معرف است، که به وسیله آن مفهوم اعم، انسان دائرة معرف را یک قدری در ذهن ترسیم می‌کند و بعد یک مفهوم مساوی با آن معرف می‌آورد که عبارت از فصل است و به وسیله آن مفهوم مساوی، معنای معرف روشن می‌شود.

مثلاً اگر ما بخواهیم معنای انسان را ترسیم بکنیم، می‌گوییم: حیوان ناطق؛ چون می‌بینیم حیوان یک معنایی است اعم از دائرة معرف ما که انسان باشد و انسان و غیر انسان از بقیه حیوانات را شامل می‌شود. و سبق به ذهن معنای اعم، اقرب از معنای معرف است که انسان باشد؛ لذا اول، حیوان را می‌آورد و یک قدری معنای انسان در ذهن روشن می‌شود و می‌فهمد از جنس باقالی و لوبیا چیتی نیست، بلکه از جنس روندگان و نفس کشندگان است. و وقتی که این قضیه روشن شد، بعد یک معنای مساوی می‌آوریم و آن معنای مساوی، حدود انسان را روشن می‌کند. به طور کلی در همه تعریفات حدی همین است.

دلیل عدم امکان تعریف حدی برای وجود

اما ما برای وجود نمی‌توانیم تعریف حدی بیاوریم؛ چون وجود، ماهیت ندارد. ماهیت نداشتن وجود به

این جهت است که ماهیت حد وجود است، پس خود وجود نمی شود که حد داشته باشد.

ماهیت به وجود حد می زند و آن را بقر می کند، به وجود حد می زند و آن را غنم می کند، به وجود حد می زند و آن را جبل می کند، به وجود حد می زند و آن را شجر، انسان، ملک و... می کند. اما آیا خود آن وجود هم حد دارد؟! او دیگر نمی شود که حد داشته باشد!

مثلاً آب مطلق یعنی آبی که هیچ مزه و رنگی ندارد؛ شما در آن نمک می ریزید شورش می کنید، شما در آن یک ماده تلخی می ریزید تلخش می کنید، شما در آن لیموترش می ریزید ترشش می کنید، شما در آن شکر می ریزید شیرینش می کنید.

حالا آب مطلق را با این ماهیاتی که عارض بر آن می شود - اسمش را ماهیت می گذاریم، ولی این اشتباه است. یعنی با آن اشیاء خارج از خودش (ترکیب) - قیدش می زنیم و از اطلاق بیرونش می آوریم - این مثالی که دارم می زنم نه اینکه واقعاً مثال از تمام جهات است؛ چون آب هم بالأخره در ذات خودش یک مزه ای دارد، اما ما احساس بی مزه بودن می کنیم - آیا خود آب مطلق هم قیدی دارد؟! آن دیگر قید ندارد و معنا ندارد که قید داشته باشد.

علّت و ریشه این مسئله که وجود نمی تواند به تعریف حدی تعریف بشود این است که ماهیت می آید و وجود را از اطلاق بیرون می آورد و مقید می کند. آن وقت چگونه ممکن است که خود اطلاق، محدود باشد؟! این با فرض اولی ما منافات دارد.

[و در این صورت] خود مطلق دیگر محدود نیست، درحالی که مطلق، مالانهایه است. آن مالانهایه قید می خورد مع النهایه می شود. آن مالانهایه یک قید دیگر می خورد مع النهایه می شود. مرتّب قید می خورد و نهایت پیدا می کند. پس خود او باید لانهایه باشد و هیچ قیدی او را مقید نکرده باشد تا فرض اولیه ما که همان اطلاق است باقی باشد. این دلیل بر این است که ما نمی توانیم وجود را به یک تعریف حدی در ذهن خودمان ترسیم کنیم.

دلیل عدم امکان تعریف رسمی برای وجود

و اما با تعریف رسمی چطور؟ تعریف رسمی عبارت از این است که معرفّ که شیء مجهول است را با عرضیات آن که از باب کلیات خمس ایساغوجی است تعریف بکنیم؛ که عبارت از عرض عامّ و خاص است. البته این اصطلاحی است که آقایان در باب رسم دارند؛ چون این دو عارض بر ماهیات می شوند و (عارض بر ماهیتی که خود عارض بر وجود شده است، می شوند). پس بنابراین وجود از این مسئله خارج است؛ چون عرضیاتی که ما داریم، عرضیات باب ایساغوجی است که عرض عامّ و خاص است. و این عرضیات برای ماهیات هستند و وجود ماهیت ندارد، پس برای وجود تعریف رسمی هم نمی توانیم بیاوریم.

اما می‌توانیم وجود را با عوارض وجودی دیگر تعریف بکنیم؛ به‌طور مثال وجود، منبع همه خیرات است، وجود، دافع شرور است، وجود، موجد عشق است، از عوارض وجود، وحدت است، از عوارض وجود، تشخیص است.

اینها رسم نیستند و اینکه در بعضی از جاها شاید نوشته‌اند که ممکن است وجود را به رسم ترسیم بکنیم، [این صحیح نیست]؛ چون تعریف به رسم نیست و رسم اصطلاحاً به آن دو عارض باب ایساغوجی گفته می‌شود.

بله، ممکن است که ما وجود را به عوارض وجود تعریف بکنیم. البته به اصطلاح فلسفی دیگر به آن رسم نمی‌گویند، بلکه می‌گویند که یک تعریف دیگر و شرح الاسم است؛ همان‌طوری که مرحوم حاجی هم می‌فرمایند، تعریف وجود، تعریف شرح الاسمی است.

سرّ عدم امکان ادراک ذهنی حقیقت وجود

جهتی که نمی‌شود آن حقیقت وجود در ذهن بیاید - همان‌طوری که عرض کردم، این جهت سرّ برای قضیه و مطلب است - این است که شما با این علم حصولی که می‌خواهید وجود را در ذهن بیاورید، بالأخره ناچار هستید بر اینکه یا عوارض وجود را در ذهن بیاورید که باز خود وجود نیست، یا آن حقیقت وجود را در ذهن بیاورید که آن وقت حقیقت وجود محدود شده است و چون خود وجود حدّ ندارد، ما نمی‌توانیم آن را در ذهن بیاوریم.

ما اصلاً کاری به ماهیت نداریم، بحث را در آن صور مجرّدهای که خال عن المواد هستند؛ یعنی عقول یا عقول کلیه یا مجردات و این موجوداتی که ماهیت ندارند و نور محض هستند می‌بریم، و می‌گوییم که همین قدر که آن عقول کلیه حدّ خورند، آن وجود را مقید کردند. بنابراین شما وجود مقید را در ذهن آورده‌اید و باز وجود، اعلیٰ و اشرف است از آن وجود مقیدی که شما صورتی از آن را در ذهن آورده‌اید.

و با توجه به اینکه حدود وجود، مالانهایه است و حتی ذهن را هم شامل می‌شود، چگونه ممکن است که ما با علم حصولی، ادراک آن ذهنیت خودمان را بکنیم؟! این امکان ندارد؛ یعنی امکان ندارد که ما با آن علم حصولی خودمان بتوانیم ادراک ذهن را بکنیم؛ چون صحبت در این است که ذهن می‌خواهد آن وجود را در وعاء خودش بیاورد، درحالتی که خود ذهن هم داخل در آن وعاء وجود است. این همان احاطه مُحاط بر محیط است که عقلاً محال است و ایشان در اینجا این را ذکر نکرده‌اند. این هم دلیل دیگر بر اینکه امکان ندارد ما بتوانیم وجود را در ذهن بیاوریم.

تلمیذ: با این بیان شما وجود مطلق را نمی‌توان در ذهن آورد اما وجود مقید چطور؟

استاد: قیدش در ذهن آمده است ولی خودش که نیامده است.

تلمیذ: این مطلب، مقید را که نفی نمی‌کند؟ ما وجود مقید را ادراک می‌کنیم؟!

استاد: ما می‌خواهیم وجود را ترسیم کنیم. وجود مقید که وجود نیست. وجود مقید به عنوان قیدش معرفی شده است و خودش معرفی نشده است. اگر خودش معرفی بشود، همان مطلق معرفی شده است. شما آب شور را در ذهن می‌آورید، آب که در ذهنتان نمی‌آید.

تلمیذ: من می‌خواهم همین را بگویم که اگر آب شور در ذهن آمد و ذهن توانست یک‌هم‌چنین کاری بکند که شوری آن را بگیرد، آن وقت آب در ذهن آمده است. یعنی یک‌وقت انسان یک عدد معینی را تصوّر می‌کند و بعد تمام حدودش را نفی می‌کند، در این صورت آن، مطلق می‌شود. این به همان شکلی است که نسبت به خدا می‌گویند که انسان باید تمام قیود را نفی بکند. لا اله؛ یعنی انسان نفی تمام قیود بکند که در این صورت آن مسئله حاصل می‌شود.

استاد: نه، چطور ممکن است که ذهن، قیود را از آن بگیرد؟! اگر ذهن، آن حدود را نفی می‌کند پس به واقع آن معنای اطلاقی در ذهن می‌آید؟ یعنی شما واقعاً خدا را ادراک کرده‌اید یا اینکه معنای اجمالی می‌آید؟ آیا واقعاً شما خدا را بحاقّ واقع و بذاته ادراک کرده‌اید؟

تلمیذ: بحاقّه ادراک نکرده‌ایم، بلکه بمفهومه ادراک کرده‌ایم.

استاد: تمام شد و ایشان هم همین را می‌گویند. معنای «مفهومه من أعرَف الأشياء» همین است.

عدم امکان تصوّر وجود با علم حصولی

«مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ»؛ أعرَف الأشياء یعنی همین که ما این مفهوم هستی را ادراک می‌کنیم، به خاطر این است که این مفهوم هستی را از قیود حذف می‌کنیم.

این مطلب درست است ولی آیا به کنه آن هم می‌رسیم؟! به کنه آن دیگر امکان ندارد برسیم؛ چون خود ذهن ما هم داخل در همین کنه وجود است. پس چگونه ممکن است که ذهن خودش را تصویر بکند، درحالی که می‌خواهد شیء خارج از خود را داخل در خود بکند؟ این امکان ندارد؛ لذا «وَكُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ» که مرحوم حاجی فرموده‌اند را می‌توانیم به این مطلب تتمیم و کامل بکنیم:

نه‌اینکه تنها کنه وجود در غایت خفاء است، بلکه امکان تصوّر وجود اصلاً نیست. یعنی امکان تصوّر وجود به این نحو نیست، مگر به صورت مشاهده و کشف که آن دیگر علم حضوری است و الاّ به علم حصولی اصلاً امکانش نیست.

شما می‌گویید که «فی غَايَةِ الْخَفَاءِ»؛ ولی ما می‌گوییم که اصلاً تصوّر وجود امکان ندارد و به‌هیچ‌وجه نمی‌شود که وجود را تصوّر کرد!

و برای تقریب قضیه و اینکه مسئله بخواد یک قدری روشن بشود، ما به این نحو می‌توانیم آن را بیان

بکنیم: که اگر قرار بشود تمام ماهیاتی که در عالم محقق هستند را از وجودات خودشان سلب کنیم، آن گاه به حقیقت وجود می‌رسیم. یعنی می‌خواهم شما را کم‌کم از این ظاهر به باطن ببرم؛ تا اینکه بفهمیم منظور مرحوم حاجی از «فی غایة الخفاء» چیست.

نحوه تبدیل ماده به مجرد

اگر به طور مثال فهمیدیم که این پارچ که الآن در جلوی روی ما است از پلاستیک و کائوچو ... ساخته شده است، می‌بینیم این پارچ بودن و کائوچو بودن ماده است. این یک ماده است، ولی ماده اول که به این نحوه نبوده است؛ عناصری داشته که آن عناصر ترکیب شده‌اند و بعد این پارچ به این صورت کائوچو و پلاستیک درست شده است.

می‌رویم سراغ آن عناصر و آنها را از بین می‌بریم؛ مثلاً این پارچ ذوب می‌شود و بعد هم دخان می‌شود و بعد از بین می‌رود. سراغ عناصر داخل در پارچ می‌رویم و می‌بینیم که آن از نفت و مواد نفتی ... است. و بعد در مورد آن عناصر صحبت می‌کنیم و فکر می‌کنیم که چرا به این شکل در آمده‌اند؟ می‌بینیم که خصوصیات و ماهیاتی دارند که آن ماهیات باعث شده‌اند که به این شکل در آمده‌اند. و اگر آن ماهیات را از آنها بگیریم با خاک و امثال آن فرقی نمی‌کنند و بلکه تمام اینها از خاک و امثال آن به وجود آمده‌اند.

بعد راجع به خاک صحبت و بحث می‌کنیم که همه اینها از ذرات تشکیل شده‌اند و همین‌طور از این ماهیات عبور می‌کنیم و می‌خواهیم به اصل و حاق خود وجود برسیم. اصل تحقق آن را در نظر می‌گیریم و همین‌طور عوارضش را یکی یکی نفی می‌کنیم تا اینکه به اصل ماده المواد می‌رسیم که از آن، عالم عناصر پیدا شده است.

اگر بخواهیم در عالم عناصر هم فکر بکنیم و نگاه بکنیم، می‌بینیم که این عالم عناصر که به اصطلاح ماده المواد همه موجودات مادی است، [به ماده‌ای ختم می‌شود] که آن ماده از جایی نیامده است و معلول برای یک علت مجرد است؛ حالا می‌خواهید آن را انرژی بگیرید، اتم بگیرید، نور بگیرید، هر چه می‌خواهید تصور بکنید و بگیرید. می‌بینیم که آن، معلول برای یک علت مجرد است.

البته این مطلبی که الآن دارم خدمتان عرض می‌کنم، بعداً در بحث نزول وجود منبسط در عالم کثرت خیلی به درد می‌خورد. منتها در آنجا از بالا به سمت پایین می‌آییم و در اینجا از پایین به سمت بالا می‌رویم؛ یعنی از کثرت می‌خواهیم به وحدت برسیم.

بعد نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که خود این ماده از کجا آمده است؟ این ماده من باب مثال از یک عالم دیگری [سواى وجود پروردگار که] نیامده است. این خودش معلول برای یک علت است که آن علت مجرد است و آن علت این را محقق کرده است. پس بنابراین این ماده مندرک در مجرد است و مادیت خودش را به واسطه

انتساب به مجرد از دست می دهد.

اینجا اولین نقطه‌ای است که ما می‌خواهیم پرش کنیم و از عالم ماده به عالم مثال و برزخ برویم و به ملکوت و از آنجا به [مراتب] بالاتر برویم. ماده در این نقطه مادّیت خودش را به واسطه انتساب به مجرد از دست می دهد.

معنی ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾

در مورد جنین هم همین بحث هست. که خداوند در مورد جنین می‌فرماید:

﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۱

جنین وقتی که سیر تکاملی خودش را همین‌طور طی می‌کند و با حرکت جوهری که در نفس خودش وجود دارد، به سمت جلو می‌آید و با آن حرکت جوهری رو به تکامل است، بالأخره به یک نقطه‌ای می‌رسد که آن نقطه مقام انسانیت است. تا قبل از آن نقطه به آن، انسان نمی‌گفتند؛ لذا احکامش از جهت دیه و امثال ذلک متفاوت است.

حیوان است ولی انسان نیست، یعنی فعلاً دارد مراتب رسیدن و شدن را به مقام انسانیت طی می‌کند و بالأخره به یک نقطه‌ای می‌رسد که ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾؛ یعنی ما این جنین را از عالم بهیمنیت و حیوانیت به عالم انسانیت می‌اندازیم. جنین از این پل عبور می‌کند و در عالم انسانیت می‌افتد. آن محل و ثانیه و لحظه‌ای که این جنین می‌خواهد پایش را از حیوانیت بردارد و به انسانیت بیندازد، آنجا مرحله تجرد نفسانیش است و آنجا مرحله سکوی پرش است به سمت رسیدن به مقام انسانیت.

همین قضیه را ما در اینجا ملاحظه می‌کنیم و می‌بینیم وقتی که می‌خواهیم این ماده را از باب سنخیت بین علّت و معلول به عالم برزخ انتساب بدهیم، به یک نقطه‌ای می‌رسیم که این ماده از آن نقطه دیگر می‌خواهد مجرد بشود و آنجا این وجود مادی، مندک در وجود مثالی می‌شود.

بعد سراغ مثال می‌رویم که فعلاً صورت دارد و آن مثال را هم می‌خواهیم بالا ببریم، صعود بدهیم، به غیر صورت برسانیم، آن را به ملکوت اعلیٰ ببریم. همین قضیه را در آنجا پیدا می‌کنیم و می‌بینیم اشتداد وجودی که در عالم برزخ و مثال هست می‌خواهد حرکت بکند و به سمت صعود برود و مندک در علّت بشود. همین که این وجود مثالی می‌خواهد به ملکوت اعلیٰ برود، در آنجا یک علامت می‌گذاریم و آن می‌شود ملکوت اعلیٰ؛ که دیگر صورت ندارد و همین‌طور بالا برود تا تجرّدش تام بشود و برسد به آنجایی که عقول کلیّه مدبره عالم است. و از آنجا برود و به اراده و مشیّت برسد و از آنجا همان‌طور بالا برود تا اینکه در آنجا دیگر هیچ مسئله و

^۱ سوره مؤنون (۲۳)، آیه ۱۴.

قضیه‌ای وجود نداشته باشد.

ابقاء وجود و حذف ماهیات در سیر صعودی موجودات

صحبت در این است که با این سیری که ما الآن از عالم ماده به سمت عالم بالا کردیم، شما وجود را در تمام این اطوار می‌بینید و ماهیات را یکی یکی حذف می‌کنید؛ یعنی ماهیت را از ماده حذف می‌کنید و یک پرده برمی‌دارید و از ماده به مجرد می‌روید و دوباره یک پرده را برمی‌دارید و به مجرد بالاتر می‌روید تا اینکه به مجرد تام برسد.

آن چیزی که در تمام این مراحل با این ماده و مثال و ملکوت بوده است، خود وجود است. و آنچه را که از تمام اینها حذف کردیم ماهیات است.

الآن این پارچ مثلاً از کائوچو است. شما وقتی که آن را مثلاً حرارت می‌دهید و به صورت مایع تبدیل می‌شود، این مایع در زمین می‌رود یا بخار می‌شود؟! پس ماهیتش چه می‌شود؟! هیچ، دیگر تمام می‌شود. پس چه می‌ماند؟! فقط وجودش می‌ماند. وجودش در قالب یک ماهیت دیگر که دخان یا عناصر دیگر مثل خاکستر و امثال ذلک است می‌ماند.

و اگر در همان [شیء جدید] باز تغییر بدهیم می‌بینیم که ماهیت تغییر پیدا کرد، ولی وجود باقی ماند؛ یعنی وجود در قالب یک ماهیت دیگر می‌ماند. اگر شما همین طور ماهیات را از آن وجود مادی بگیرید، این وجود به ماهیت برزخی تبدیل می‌شود و اگر ماهیت برزخی را از آن بگیرید به ماهیت ملکوت اعلیٰ تبدیل می‌شود. و همین طور تبدیل می‌شود تا به جایی می‌رسد که وجود دیگر ماهیت ندارد.

ادراک اجمالی از حقیقت وجود

پس چطور ممکن است که شما وجود را تصوّر بکنید؟ یعنی چطور ممکن است آن چیزی که در تمام این حالات هم با ماده بوده و هم با مثال، هم با ماده بوده و هم با مجرد؛ یعنی در تمام این اطوار بوده است را تصوّر بکنید؟ یعنی غیر از اینکه ما یک معنای اجمالی از او داشته باشیم، [راهی نداریم]؛ چون آن چیزی که دائماً در این اطوار با آن سر و کار داریم ماهیات است. پس در این صورت چگونه ممکن است که بتوانیم وجود را تصوّر کنیم؟! یعنی امکان تصوّرش هم نیست.

بله، به طور اجمال می‌فهمیم که یک حقیقتی در ورای این ماهیاتی که داریم می‌بینیم مخفی است. ولی اینکه آن حقیقت چیست را نمی‌دانیم.

اگر شما می‌گویید که آن حقیقت، ماده است؛ پس چرا مجرد هم هست؟ و اگر می‌گویید مجرد است؛ پس چرا الآن تبدیل به ماده شده است؟ اگر می‌گویید نه ماده است و نه مجرد؛ پس چرا مثال شده است؟ پس آن وجود حقیقتی است که شائیت و حیثیتی دارد که هم با مجرد می‌سازد، هم با مثال می‌سازد و هم

با ماده می سازد؛ یعنی با مجرد و ماده و مثال و بی حد می سازد. این می شود معنای وجود و حقیقت وجود. بنابراین مفهومی که از آن حقیقت وجود در ذهن می آوریم فقط به طور ابهام است.

مثل قضیه فیلی که آن شخص از هندوستان آورده بود که در مثنوی آمده است. گفتند که برویم و فیل را تماشا کنیم و شب بود. آن یکی آمد دستش به خرطومش خورد، گفت که فیل مانند ناودان است، نفر بعد آمد دستش به پایش خورد، گفت که فیل مانند ستون است، دیگری آمد دستش به کمرش خورد، گفت که فیل مانند تخت است. آن یکی دستش به جای دیگر خورد، گفت که فیل فلان است.^۱

هیچ کدام نیامدند فیل را معنا کنند، چرا؟ به خاطر اینکه تاریک بود و آنچه که با آن تماس داشتند، لمس و حس بود و چون لمس و حس محدود است، بعضی از جاها را نشان می دهد و بعضی از جاها را مخفی می کند؛ لذا برداشت آن انسان از آن فیل به همان لمس و حس است که ما از او داریم، و برداشت ما از وجود نیز همین طور است؛ یعنی همین قدر ادراک می کنیم که وجودی هست.

عدم امکان تعریف ذات خداوند

و عجیب اینجا است که همین تعریف را ما برای پروردگار و ذات ربوبی هم می توانیم بیاوریم که:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ *** وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ

وقتی شما برای وجود نتوانستید تعریف بیاورید پس برای خدا هم نمی توانید تعریف بیاورید. پس تمام تعاریفی که برای خدا می آید که قادر و رازق و خالق و... است، تمام اینها شرح الاسم است؛ چون خدا نه حقیقت دارد، و نه ماهیت دارد که جنس و فصل برای او تشکیل بشود و با عرض خاص و عرض عام هم نمی توانیم خدا را تعریف کنیم.

پس چه کار می کنیم؟ به عوارض وجودی خدا نگاه می کنیم و می بینیم خدا رزق داده است پس رازق است، خدا خلق کرده است پس خالق است، خدا قهر کرده است پس قهار است. تمام اینها که خدا نشد! شما در تمام اینها عوارض خدا را بیان کرده اید، پس خدا در این وسط چه چیزی است؟!

من باب مثال شما می گوید که زید کیست؟ می گویم که زید قبای زرد می پوشد! حالا این به زید چه مربوط است؟ زید عصای سیاه در دستش می گیرد! این به زید چه مربوط است؟ زید رنگ صورتش فلان است، زید من باب مثال خیلی خشمگین می شود، غضب می کند، می خندد، بخشنده است و... تمام اینها که زید نیست بلکه عوارض خارجی زید است که شما زید را به آنها تعریف کرده اید ولی زید غیر از اینها است.

لذا از همین مطلبی که مرحوم حاجی از آن استفاده بداهت وجود و خفاء کنه وجود را کرده اند و به آن دلیل آورده اند، ما هم همین را دلیل می گیریم برای وجود منبسط که ذات پرودگار است و می گوئیم که در آن

^۱ مثنوی معنوی، دفتر سوم: اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل.

هم همین طور است.

معیار فلسفی بودن مباحث از دیدگاه استاد

تلمیذ: آیا این دو تا یکی نیستند؟

استاد: بله، من هم همین را عرض می‌کنم؛ یعنی ما هم در اینجا برای تعریف پروردگار و ذات ربوبی، همین دلیل و تعریف را می‌آوریم که مفهومه من أعرف الأشياء؛ می‌گوید:

تسبیح‌گوی او نه بنی‌آدمند و بس *** هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد

تمام عالم مظاهر خدا هستند و او هم در پشت پرده پنهان شده است و هیچ خبری از او نیست؛ یعنی پیش ما خبری از او نیست؛ و كنهه فی غایة الخفاء.

و ادراک صورت ذهنیه پروردگار در وجود انسان، همین خدای ساختگی است که امام صادق و معصومین دیگر علیهم السّلام می‌فرمایند که همه اینها را دور بریزید. اینها همه کشک [و ساختگی و غیر واقعی] است ادراک واقعیّت فقط به کشف است که همان وجود ذهنی است برای انسان.

مباحث فلسفی یک مباحث دُگم و محدود و مقید به اراده و اختیار نویسنده نیستند، بلکه قوانینی هستند که هر کس این قوانین را فرا بگیرد می‌تواند از مطالب آن محدوده جهش کند و به مطالب دیگر برسد.

اینکه آن روز شما فرمودید که من به استادم فلان مسئله را گفتم و ایشان گفت: «این فلسفه نیست» این حرف کاملاً غلط است؛ چون مباحث فلسفی از اول که به این شکل نبوده‌اند، چند تا قانون بیشتر نبوده است. آمده‌اند و فکر کرده‌اند و همان قوانین را توسعه داده‌اند و دوباره بعدی‌ها آمده‌اند و فکر کرده‌اند و آن را توسعه داده‌اند. ممکن است شما همین قوانین را بخوانید و شروع به توسعه دادن کنید چون تمام پایه فلسفه بر اساس چند تا قانون اصالة الوجود و وحدت وجود و... است.

حتّی وحدت حقّه حقیقیّه را که ملاصدرا آورده است مگر غیر از این است؟! مسئله حرکت جوهریه از زمان ملاصدرا پیدا شده است و هر چند می‌گویند که قبلش هم مثلاً یک اسمی از آن بوده است.

پس قانون فلسفی آن قانونی است که مبتنی بر قواعد عقلی است، این را قانون فلسفی می‌گویند؛ حالا هر چه می‌خواهد باشد. شما بیا پانزده تا بنا بر این مبنا اضافه کن، باز شما از فلسفه خارج نشده‌اید و داخل در فلسفه هستید. به‌طور کلی به‌کارگیری ابزار و اصول فلسفی و از آنجا به مبانی دیگر و بناهای دیگر رسیدن هم از حدود فلسفه است.

تطبیق متن: [الفريدة الأولى في الوجود والعدم، غرر في بداهة الوجود]

تعریف لفظی وجود

و أنّه غنی عن التعریف الحقیقی وجود بی نیاز از تعریف است، و إنّ ما ذکرُوا^۱ له من المعرفات و آن تعریفاتى که آقایان حکماء فرموده‌اند تعریف لفظی^۲؛

تعریف لفظی است، اما انسان نمی‌تواند وجود را به تعریف حقیقی تعریف کند. (مُعَرَّفُ الْوُجُودِ) تمام تعریفاتى که برای وجود شمرده‌اند که «الثابت العین»، مانند ثابت العین وجود آن است که تحقق خارجی دارد، تقرر دارد و عین آن تقرر دارد «الثابت العین» یعنی تحقق خارجی دارد،

أو «الذی یمكن أن یُخبر عنه»، یا وجود آن است که می‌شود از آن خبر داد چون او منشأ خبر است شما از ماهیّت سوای از وجود نمی‌توانید خبر بدهید چون ماهیّت سوای از وجود عدم است و شما از عدم مطلق که نمی‌توانید خبر بدهید. اگر شما هزار تا ماهیّت در ذهنتان بیاورید از آن نمی‌توانید خبر بدهید بلکه ماهیّت خارجی و قضایای خارجی است که می‌شود از آنها خبر داد.

أو غیر ذلک، (شَرَحُ الْإِسْمِ)؛ تمام اینها شرح الاسم هستند. با «ما» شارحه اسمی آمده‌اند و یک معنایی را روشن کرده‌اند ای مطلب «ما» الشارحة، یعنی مطلب «ما» شارحه هستند و هو ما يُقالُ بالفارسیّه: «پاسخ پرسش نخستین»^۳. به فارسی هم گفته می‌شود: پاسخ پرسش نخستین

البتّه این ما شرح الاسم به «ما» حقیقی هم گفته می‌شود؛ یعنی اشتراک لفظی دارد، که هم به «ما» حقیقیّه گفته می‌شود و هم به «ما» شرح الاسم.

لذا در اینجا که بعضی آمده‌اند به مرحوم حاجی اعتراض کرده‌اند که چرا برای شرح الاسم، «ما» شارحه آورده‌اید و نباید «ما» شارحه بیاورید، بلکه باید بگویید «ما»، نه «ما» شارحه؛ شاید دلیل اعتراضشان این باشد که «ما» شارحه را برای حقیقیّه گرفته‌اند! اما به نظر من این اعتراض وارد نیست؛ چون «ما» شارحه را در بعضی از کتب به معنای «ما» شارحه حقیقیّه گرفته‌اند!

ولیکن بنا بر قول محقق، «ما» شارحه به دو چیز گفته می‌شود: «ما» شارحه شرح الاسم و «ما» شارحه حقیقیّه که عبارت از حقیقت و کنه شیء است.^۳

دیدگاه شیخ‌الرئیس درباره شرح وجود

قال شیخ الرئیس فی النجاة: شیخ الرئیس در کتاب نجات فرموده است «إنّ الوجود لا یمكن أن یشرح

^۱ شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۱، ص ۲۹۵.

^۲ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۵۹.

^۳ تلمیذ: یعنی اگر بعد از هل بسیطه باشد «ما» شارحه حقیقیّه می‌شود؟

استاد: بله!

بغیر الاسم که وجود امکان ندارد که به غیر اسم شرح بشود؛ لآنکه مبدأ اوّل لکلّ شرح، چون وجود، مبدأ اول برای هر شرحی است و شما هر چیزی را بخواهید شرح بکنید با وجود شرح می کنید و با آن ماهیاتی که عارض بر وجود شده اند شرح می کنید فلا شرح له؛ اما خود وجود که ماهیت ندارد تا با آن ماهیت وجود را شرح بدهید بل صورته تقوم فی النفس بلا توسّط شیء بلکه صورت آن وجود در نفس، بدون توسّط شیئی قائم می شود، (البته صورت اجمالی وجود).^۱

عدم امکان تعریف وجود به حد و رسم

(وَ لَیْسَ) أی المعرّف (بالحدّ) معرّف وجود به حدّ نیست؛ حیث أنّ الوجود بسیط، چون وجود بسیط است لا فصل له و لا جنس له، و جنس و فصل ندارد - کما سیجیء - (و تعریف حدی با جنس و فصل است) (وَلَا بِالرَّسْمِ) و معرّف به رسم هم نیست؛ لآنّ الرّسم یكون بالعرضیّ الذی من الکلیّات الخمس، چون رسم به عرضی است که از کلیّات خمس باب ایساغوجی است الّتی مقسمُها شیئیة المهیة، که مقسم این کلیّات خمس عبارت از تقرّر ماهیت است

یک ماهیتی را شما فرض می کنید و بعد برای آن ماهیت، جنس و فصل و نوع و عرض خاصّ و عرض عامّ درست می کنید. بالأخره برای اینها یک ماهیتی را باید در ذهن تصویر کرد و وجود، ماهیت ندارد. ماهیت وجود چیست؟! بنابراین وقتی که ماهیت نداشت عرض خاصّ و عرض عامّ هم ندارد. پس با شرح الاسم هم نمی شود وجود را شرح کرد.

و الوجود و عوارضه و وجود و عوارض آن لیست من سنخ المهیة؛ از سنخ ماهیت نیستند، بلکه از سنخ خود وجود هستند.

حالا صحبت در این است که اگر شما بخواهید عوارض وجود را هم در تعریف وجود بیاورید باز با خود وجود تفاوت پیدا می کند. می گوید که وجود آن است که وحدت داشته باشد، وجود آن است که تشخّص پیدا بکند، وجود آن است که منبع خیر باشد، وجود آن است که ماهیات به او تعلّق بگیرند. باز این تعریف خود وجود نشد و اینها عوارض وجود هستند که شما آورده اید و با کنه و حقیقت وجود فرق دارند.

و لآنّ المعرّف لابدّ أن یكون أظهر و اجلیّ من المعرّف معرّف باید اظهر و اجلیّ از معرّف باشد، و لا أظهر من الوجود؛ و چیزی از وجود ظاهرتر نیست

چون وجود است که به ماهیات تحقّق می بخشد و آنها را روشن می کند.

جمع بین بدیهی بودن مفهوم وجود و عدم امکان تصوّر آن

^۱ المنطق، محمدرضا مظفر، ص ۱۱۲.

(مَفْهُومُهُ) ای مفهوم الوجود مفهوم وجود (مِنْ أَغْرَفِ الْأَشْيَاءِ از همهٔ اشیاء اعرف است وَ كُنْهَهُ وَ كنه و حقیقتش) و هو الحقیقة البسیطة النوریة یعنی آن حقیقت بسیط نوری الّتی حیثیّة ذاتها حیثیّة الالباء عن العدم که اقتضاء ذاتش اباء از عدم است. و منشأیة الآثار، و منشأ آثار و برکات است، و الّتی ذلک المفهوم البدیهی عنوانه و آن حقیقت بسیط نوری که این مفهوم بدیهی ترسیمی در ذهن ما عنوان او است و حکایت از او می کند، (فی غَايَةِ الْخَفَاءِ)؛ خیلی مخفی است. و بهذا البیت جُمع در این بیت جمع شده است بین قول من یَقُولُ: «إِنَّهُ بدیهی» بین قول کسی که می گوید وجود بدیهی است - ای مفهومه - (یعنی مفهومش بدیهی است)؛ و قول من یقول: «أنه لا يتصورُ أصلاً» و کسانی که قائل هستند به اینکه وجود اصلاً تصوّر نمی شود؛ ای حقیقت و کُنْه؛ یعنی حقیقت و کنش تصوّر نمی شود.

دلیل اول برای غیر قابل ادراک بودن حقیقت وجود

إذ لو حصلت فی الذّهن، زیرا اگر حقیقت وجود در ذهن حاصل بشود فإمّا أن یُترتّب علیها آثارها، یا آثار آن حقیقت وجود در ذهن می آید،
البتّه آثار وجود خارجی بعداً در بحث وجود ذهنی خواهیم گفت که وجود ذهنی نه کیف است و نه غیر کیف و فقط وجود است. إن شاء الله در آنجا به این بحث می رسیم و این طور که به نظر می رسد در آن بحث قبلی که صحبت شد نه قول مرحوم حاجی، نه قول مرحوم ملاصدرا، نه محقق دوانی، بلکه شاید به یک قول رابع و خامسی برسیم، که آن حکایت می کند از اینکه تمام آنچه که در ذهن و نفس انسان می ماند، آنها فقط از سنخ وجود هستند

فلم یحصل فی الذّهن، که این آثار در ذهن نیامده است؛
چون اگر بخواهد آن آثار خارجی در ذهن انسان بیاید، کُلّه آدم منفجر می شود. شما بخواهی یک کوه را در کَلّهات بیاوری، یک سنگش جا نمی شود! چه برسد به اینکه بخواهی یک کوه را بیاوری؛
إذ الموجود فی الذّهن ما لا یُترتّب علیه الآثار المطلوبة منه؛ زیرا موجود در ذهن آن است که آثار مطلوبه از او در ذهن نیاید.

تمام آثار در تمام مراتب، از آن وجود

تلمیذ: آثار مطلوبه، برای ماهیّت کوه است یا وجود کوه؟

استاد: برای وجود است.

تلمیذ: شما فرمودید که ما در سیر صعود ماهیّات را نفی می کنیم و وجود می ماند. وجود باید در خارج و در تمام مراحل آثار ثابت داشته باشد. درحالی که به طور مثال سوزندگی آتش در عالم طبع است و در عالم ملکوت و مثال که سوزندگی ندارد؟!

استاد: همان وجود در اینجا این آثار را به خودش گرفته است. یعنی همان وجود مقید شده است. تلمیذ: می‌خواهم این را عرض کنم که این آثار مطلوب برای وجود نیست؛ چون اگر آثار برای وجود باشد، ما باید در تمام مراحل این آثار را ببینیم؟!

استاد: ماهیت یک امر عدمی است و وجود است که به این شکل در آمده است. و ما از آن وجود، ماهیت را تازه انتزاع می‌کنیم. وگرنه ماهیت که چیزی نیست. اگر هست شما در خارج به من نشان بدهید؟! مثلاً این شیء به این صورت در خارج تحقق دارد و بعد من از آن قرمزی و سفیدی و خصوصیات را انتزاع می‌کنم. اما صحبت در این است که این سفتی و این ثقلت و این خصوصیات برای ماهیت است؟! ماهیت کجا است؟!

بله، این به خاطر این است که وجود خودش را مقید کرده و آثاری غیر از آثار دیگر خودش بروز می‌دهد. مثلاً آب وقتی که سرد شد از خودش برودت را بیرون می‌دهد. وقتی که شما آب را در یخچال گذاشتید و مقیدش کردید و تبدیل به یخ کردید، اگر به سرتان بزنید می‌شکند. اما همین یک لیوان آب را اگر روی سرتان بریزید طوری نمی‌شود.

تلمیذ: این آثار وجود خارجی و وجود عالم طبع است، ولی وجود عالم ملکوت و وجود عالم مثال چه؟ استاد: بله، دیگر فرق نمی‌کند. همین قدر که شما بگویید که وجود آمد و خودش را مقید کرد و یک آثاری از خودش بروز داد، مسئله تمام است. این وجود در اینجا این آثار را دارد و در آنجا آن آثار را دارد. تلمیذ: چرا آثار مختلف شد؟

استاد: لازمه وجود این است که می‌تواند آثار مختلف به خود بگیرد. نه تنها آثار مختلف، بلکه تمام هر چه که هست و نیست از وجود است؛ می‌تواند خودش را سرد کند، می‌تواند خودش را گرم کند، می‌تواند خودش را ولرم کند، می‌تواند خودش را سبک کند، می‌تواند خودش را سفت کند، می‌تواند خودش را... تلمیذ: پس می‌تواند در ذهن هم بیاید؟ اگر تمام آثارش مترتب است؛ پس با آمدن در ذهن هم آثارش می‌آید؟!

استاد: بسیار خوب، همان وجود در ذهن می‌آید اما آن کوه در ذهن می‌آید؟! کوه که در ذهن نمی‌آید. إن شاء الله بعداً در بحث وجود ذهنی که خیلی بحث مهمی است در آنجا می‌گوییم که این وجود در خود ذهن هم یک آثاری دارد.

تمام سیر سالک به خاطر این صور نفسانی است. چرا وقتی که شما یک صورتی را تصوّر می‌کنید رنگتان قرمز می‌شود؟! چرا وقتی که شما یک قضیه را تصوّر می‌کنید تمام بدنتان داغ می‌شود؟! این آثار مگر برای غیر از وجود است؟! مگر برای غیر از این صورتی است که آمده است؟! صورت که اثر ندارد و منشأ چیزی

نیست، بلکه این وجود است که آمده در آنجا و اثر دارد. این وجود در خارج یک اثری دارد و در ذهن یک اثر دیگری دارد...

و إِمَّا أَنْ لَا يُتَرَتَّبُ، وقتی که انسان صورتی را تصور می کند یک چیزی می شود فلم یکن حقيقة الوجود الّتی هی عین منشأية الآثار؛ و یا اینکه بر آن حقیقت وجود آثارش مترتب نمی شود؛ پس حقیقت وجودی که عین منشئیت آثار است نمی باشد.

دلیل دوم برای غیر قابل ادراک بودن حقیقت وجود

و ایضاً: و دلیل دیگر اینکه کلّ ما یرتسم بکنهه فی الأذهان هر چیزی که به کنهش ارتسام در اذهان پیدا می کند، یجب أن یكون مهیته محفوظة باید ماهیتش محفوظ باشد، مع تبدّل وجوده؛ ولی وجودش فرق کند آن ماهیت محفوظ است ولی وجود خارجی تبدیل به وجود ذهنی می شود.

والوجود لامهية له، پس وجود که ماهیت ندارد و مهیته الّتی هو بها هو عین حقيقة الوجود؛ و ماهیت آن وجودی که این وجود به آن ماهیت است، عین همان حقیقت وجود است؛

بنابراین وجود و ماهیتش هر دو یکی است. و اصلاً ماهیتی در واقع ندارد.

و لا وجود زائد علیها و وجود زائد بر آن ماهیت هم نداریم، حتّی یزول عنها و تبقى نفسها محفوظة فی الذّهن؛^۱ تا اینکه از آن ماهیت زائل بشود و خود آن ماهیت بخواهد در ذهن بماند.

ما اصلاً وجود زائدی نداریم، هرچه هست خودش است و آن هم ماهیت ندارد. پس آنچه که در ذهن می آید ماهیات است نه وجود. و وقتی که او در ذهن ارتسام پیدا می کند، بحقیقت ارتسام پیدا نکرده است و فقط یک ابهام و اجمالی از او مرتسم شده است.

اللّهم صلّ علی محمّد و آل محمّد

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۲.