

درس شخصت و ششم:

توضیح شیء نبودن معدوم و عدم صرف بودن ماهیت غیر موجوده

شیء در شیء نبودن معدوم به معنای موجود است نه ماهیت

غُرِّرَ فِي أَنْ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَ شُرُوعٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْعَدَمِ وَالْمَعْدُومِ
مَا لَيْسَ مَوْجُودًا يَكُونُ لَيْسًا *** قَدْ سَأَوَقَ الشَّيْءُ لَدَيْنَا الْأَيْسَا
وَجَعَلَ الْمُعْتَزِلِيُّ الثَّبُوتَ عَمَّ *** مِنَ الْوُجُودِ وَ مِنَ النَّفْيِ الْعَدَمَ
فِي النَّفْيِ وَ الثَّبُوتِ يَنْفَى وَسَطًا *** وَ قَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطًا
بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً *** كَانَتْ وَ لَا مَعْدُومَةً مَحْدُودَةً
نَفْيُ ثُبُوتٍ مَعَهُمَا مُرَادَفَةٌ *** وَ شُبُهَاتُ حَصَمِنَا مُرِيقَةٌ

اگر بخواهیم به این بحث مرحوم حاجی که در اینجا مطرح کرده‌اند به تنهایی و فی حدّ نفسه نگاه بکنیم می‌بینیم که خیلی ثمره علمی ندارد، بلکه فقط از نقطه نظر اصطلاح ثمراتی بر آن بار می‌شود. و چون ایشان این قضیه را مطرح کرده‌اند، طبعاً ما هم وارد این مقوله می‌شویم و خواهی نخواهی راجع به مسائلی که محشّین مطرح کرده‌اند هم در محلّ خودش صحبت می‌کنیم.^۱

بحث راجع به این است که معدوم، شیء نیست، شیء را همان‌طور که نظر مرحوم حاجی هم در اینجا همین است بهتر است به معنای موجود بگیریم نه به معنای ماهیت، گرچه خود مرحوم حاجی تعبیر به ماهیت کردند چون فرمودند:

مَا لَيْسَ مَوْجُودًا يَكُونُ لَيْسًا-- قَدْ سَأَوَقَ الشَّيْءُ لَدَيْنَا الْأَيْسَا

که در اینجا «الشیء» را به معنی ماهیت گرفته‌اند، درحالی که شیء به معنای ماهیت موجود است، نه صرفاً ماهیت. حالا به هر صورت منظور مرحوم حاجی روشن است و این اشکالات قابل اغماض است.

عدم وجود حدّ وسط بین معدوم و منفی و بین موجود و ثابت

مرحوم حاجی در اینجا می‌فرمایند که معدوم، شیء نیست و مساوی با منفی است، و موجود مساوی با ثابت است و بین اینها هیچ گونه حدّ وسطی وجود ندارد. و دلیل این مطلب هم خیلی روشن است؛ وقتی که انسان نگاه می‌کند می‌بیند نفی یعنی برداشتن وجود از یک ماهیتی، و عدم هم همین است یعنی برداشتن وجود از یک ماهیتی، پس هر دو یکی هستند. ثبوت به معنای حمل وجود بر یک شیء است و موجود هم به معنای حمل وجود بر یک ذات است. بنابراین هیچ گونه حدّ وسطی بین موجود و بین ثابت و بین معدوم و بین منفی، وجود ندارد و اینها در مقابل همدیگر هستند. اگرچه شاید از نقطه نظر مفهومی بین موجود و ثابت یک قدری اختلاف باشد ولی از نقطه نظر مصداقی هیچ فرقی بین آنها نیست، همان‌طوری که بین موجود و شیء هیچ فرقی

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۸۲.

نیست یعنی از نظر مصداقی یکی هستند؛ چه بگوییم: «هذا موجودٌ» و چه بگوییم: «هذا شيءٌ».

شیء به معنای «المَشْيُيُّ وَجُودُهُ»^۱ است یعنی به آن چیزی که وجودش موردِ خاص واقع شده است و انسان آن را طلب کرده است یا فاعل به وجود آن عنایت داشته است، شیء گفته می‌شود. اشیاء، جمع «شیء» است یا اینکه جمع «شیئات» است. می‌گویند که اشیاء غیر منصرف است، «لَا تَسْـَٔلُ لَوْ عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْـَٔلُكُمْ»^۲، و در شرح النّظام هم می‌گوید که چرا اشیاء غیر منصرف است و اجزاء غیر منصرف نیست؟ می‌گویند چون اشیاء، جمع «شیئات» بوده است و «شیئات» هم مؤنث است که وقتی آن را جمع بسته‌اند «الف» آن را انداخته‌اند و اشیاء شده است، لذا در اینجا هم جمع بودن را دارد و هم تأنیث را، اما اجزاء و اعداء از این قبیل نیستند.^۳

فرق گذاشتن معتزله بین معدوم و منفی

مُعْتَزَلَه گفتند که مسئله این‌طوری نیست یعنی ما بین عدم و منفی فرق می‌گذاریم، و به‌طورکلی ماهیات را به دو دسته تقسیم می‌کنند: ماهیات ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود؛ ممتنع‌الوجود مثل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و اجتماع ضدّین بر یک امر واحد و امثال‌ذلک، که اسم اینها را منفی می‌گذاریم. ولی اسم ماهیاتی که ممکن‌الوجود هستند را ثابت می‌گذاریم، یعنی با اینکه معدوم هستند ولی ثابت هستند.

از آنها سؤال می‌شود که وقتی شما به اینها ثابت می‌گویید، ثبوت دلالت بر یک تقرّری می‌کند، پس این ماهیاتی که هنوز تحقّق ندارند، زیدی که هنوز به‌وجود نیامده است، آدم ده سری که شما آن را تصوّر می‌کنید و ممتنع نیست، عنقائی که اسم آن در کُتب آمده است، شما اینها را در چه عالمی قرار می‌دهید؟

می‌گویند که ما عالمی به‌نام عالم ثابتات ازلیّه داریم که تمام ماهیاتی که ممکن‌الوجود هستند و بعد وجود پیدا می‌کنند را در آن عالم قرار می‌دهیم. این حرف آنها نظیر قول قائلین به اصالة‌الماهية درباره‌ی ماهیت قبل از تقرّر و حمل وجود بر آن است که می‌گفتند عالمی هست که تمام این ماهیات به‌نحو اندماج و تقرّر در آنجا هستند و اسم وجود هم بر آن نمی‌گذاشتند، پس ایشان یک نوع تقرّر و ثبوتی برای ماهیات قبل از حمل وجود بر آنها قائل بودند.

این متکلمین هم قائل به همین مطلب هستند، می‌گویند که ما عالمی به‌نام عالم ماهیات داریم، که تمام ماهیات قبل از اینکه بخواهند وجود پیدا بکنند در آن عالم هستند، و بعد این ماهیات به‌واسطه حمل وجود بر آنها و به‌واسطه عنایت از جانب فاعل موجود می‌شوند، و آن وقت است که ما وجود را از اینها انتزاع می‌کنیم

۱. لسان العرب، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲. سوره مائده (۵) آیه ۱۰۱.

۳. شرح النّظام علی الشافیه، ص ۸۰.

که آن یک امر اعتباری است.

بنابراین این ماهیات در عین حال که معدوم هستند، منفی نیستند و ثابت هستند، پس اسم این ماهیت را ثابت می‌گذاریم نه موجود؛ یعنی موجود نیست و منفی هم نیست، پس چه چیزی است؟ می‌گوییم که معدوم است و ثابت. بنابراین موجود، اخصّ از ثابت و معدوم، اعمّ از منفی می‌شود چون منفی به ماهیاتی گفته می‌شود که ممتنع‌الوجود هستند، ولی ثابت به ماهیاتی گفته می‌شود که این ماهیات ممکن‌الوجود هستند و با عدم منافاتی ندارند.

دو اشکال برای ردّ قول معتزله

این قول و مسلک این افراد است، که البته برای ردّ این قول همین مقدار کافی است که بگوییم: آیا این عالمی را که شما تصوّر کرده‌اید و می‌گویید که ماهیات در آن عالم، ثابت هستند، اختصاص به ماهیاتی دارد که بعداً جعل به آنها تعلّق می‌گیرد یا اینکه چه جعل به آنها تعلّق بگیرد یا نگیرد، ماهیات در آن عالم، ثابت هستند؟ اگر منظور شما در اینجا فقط ماهیاتی است که جعل به آنها تعلّق می‌گیرد یعنی ماهیاتی که جعل به آنها تعلّق نگرفته است دیگر در آن عالم ثابتات ثبوت ندارند، این حرف با آن کلام شما که می‌گویید: ما به ماهیات ممکن‌الوجود، ثابت می‌گوییم اما به ممتنع‌الوجود ثابت نمی‌گوییم منافات دارد؛ چون ماهیاتی هم که جعل به آنها تعلّق نمی‌گیرد باز ممکن‌الوجود هستند. پس شما باید این مبحث ثبوت را اختصاص به ماهیاتی بدهید که جعل در زمان آینده به آنها تعلّق می‌گیرد در حالتی که مطلب شما اعمّ است.

و اگر منظور شما این است که ماهیاتی که جعل به آنها تعلّق می‌گیرد یا نمی‌گیرد، هر دو در عالم، ثابت هستند، پس از شما سؤال می‌کنیم که تقرر و ثبوت آن ماهیاتی که جعل به آنها تعلّق نمی‌گیرد به چه نحوه‌ای است؟ یعنی خداوند یک ماهیاتی را در آن عالم درست کرده است که ولو اینکه جعل به آنها تعلّق نگیرد و تا ابد‌الدهر وجود پیدا نکنند باز در آن عالم هستند؛ آیا این عبث نیست که یک نحو تقرر برای ماهیات باشد در حالتی که جعل اصلاً به آنها تعلّق نمی‌گیرد و وجود پیدا نمی‌کنند؟! این اشکال اول.

و اشکال دوم اینکه ما در تقرر ماهیت غیر از صرف تصوّر ماهیت چیز دیگری نداریم؛ شما الآن بنشینید و یک انسان دو سر را تصوّر بکنید، آیا این ممکن‌الوجود است؟ می‌گوییم بله، ممکن‌الوجود است، پس این را شما در عالم ثابتات بگذارید، بعد بگویید که انسان سه سر، چهار سر، ده انگشتی، بیست انگشتی، سی انگشتی، آیا اینها ممکن‌الوجود هستند یا نه؟! پس ما می‌توانیم اِلَی غیرنهایه ماهیات ممکن‌الوجود فرض بکنیم. حالا این ماهیات آیا قبل از فرض ما در آن عالم، وجود داشتند؟ اگر بگوییم که وجود داشتند که خلاف است؛ چون صحبت و فرض ما در این است که تصوّر اینها دست خودمان است، پس شما ناچار هستید که بگویید: وقتی شخص فرض‌کننده ماهیتی را فرض می‌کند، آن ماهیت در آن عالم ثابتات خلق می‌شود و تحقق پیدا می‌کند،

که این خلافِ وجدان است. و این دیگر از آن حرف‌های سخیفی است که هر بچه‌ای به آن می‌خندد؛ که شما بنشینید و همین‌طور ماهیت فرض بکنید و چاپ بکنید و در آن عالم ثابتات بگذارید. بنابراین چاره‌ای نیست از اینکه شما بگویید که اصلاً عالم ثابتاتی وجود ندارد، و وقتی که وجود نداشت، عدم که همان منفی است بر آن، حمل می‌شود. پس تازه به اول کلام برمی‌گردیم.

عدم منافات بحث عین ثابت عرفاء با مسئله وجود

راجع به عین ثابت یک بحث دیگری است که نه تنها با مسئله وجود منافاتی ندارد بلکه عین و حقیقت وجود است؛ عرفاء قائل هستند به اینکه اصل و ریشه هر ماهیتی که در این عالم تحقق پیدا می‌کند به نحو اندماج در علم ربوبی تحقق دارد که آن مسئله ربطی به اینجا ندارد. و حالا راجع به خود همین قضیه هم بعد از تمام شدن مطلب در اینجا، در بحث مشتق می‌آییم صحبت می‌کنیم. و چون حکماء این مباحث را مطرح کرده‌اند و در حواشی هم اینها آمده‌اند و بالأخره مرحوم حاجی هم بر آن اساس آمده‌اند این بحث را مطرح کرده‌اند، ما هم چاره‌ای نداریم که بر همان ممشای قوم بحث بکنیم، وگرنه عرض کردم که این مباحث اصلاً خواندن ندارد چون مسئله خیلی ثمره علمی ندارد. پس ان شاء الله در آنجا این بحث را مطرح می‌کنیم که منظور از اعیان ثابته چه چیزی است.

مجبور بودن ممکن به وجود به واسطه عنایت علت مجبور

تلمیذ: آیا هر چیزی که ممکن الوجود است حتماً باید وجود پیدا بکند، یعنی آیا علت باید هر ممکنی را در عالم، محقق بکند؟

استاد: بحث راجع به این مسئله که هر چیزی که ممکن الوجود است حتماً باید وجود پیدا بکند وگرنه امساک و بخل و امثال ذلک است، بعداً خواهد آمد. و در بحث علّیت و إلهیات بالمعنی الأخص می‌گوییم که مسئله این‌طور نیست که صرفِ حمل امکان بر یک چیزی، موجب بشود که از ناحیه علت هم افاضه به آن بشود، بلکه هر چه هست از بالا است نه اینکه از پایین است؛ یعنی این‌طور نیست که چون این، ممکن است پس باید علت به آن، افاضه وجود بکند، بلکه علت است که با عنایت خودش، ممکن را وجود می‌دهد، یعنی همیشه از ناحیه علت، عنایت است، نه اینکه علت از ناحیه امکان، مجبور است، علت مجبور نیست بلکه ممکن به واسطه عنایت علت مجبور به وجود است. حالا این مختصر مطلب تا ان شاء الله بعد مفصل مطلب را بیان بکنیم.

تلمیذ: وقتی یک شیء محقق می‌شود ما می‌فهمیم که چون امکان داشته است در عالم تحقق پیدا کرده است، پس آیا امکان، مقدم بر عنایت علت نیست؟

استاد: نه، امکان وصف ذاتی و انتزاعی است که ما از هر ماهیتی می‌توانیم انتزاع بکنیم، و اگر ممکن وجود پیدا بکند دیگر ضرورت به آن، حمل می‌شود البته ضرورت به شرط غیر است. ما امکان ذاتی را از حاق

ماهیت انتزاع می‌کنیم **سواءٌ وُجِدَ أم لم يوجد**، یعنی حتی در حالت وجود هم این امکان همیشه با خود شیء مصاحبت و مقارنت دارد، لذا می‌گویند که امکان از اوصاف ذاتی ماهیت اشیاء است یعنی امکان، ضرورت و امتناع از اوصاف ذاتی ماهیت اشیاء هستند.

حدّ وسط قائل شدن بعضی از معتزله بین موجود و معدوم

و اما مسئله دیگری که در اینجا هست این است که بعضی از معتزله بین موجود و معدوم قائل به حدّ وسط شده‌اند و برای این کارشان دلیل هم داشتند، گفته‌اند که ما یک صفاتی داریم که آن صفات نه موجود هستند و نه معدوم؛ مثلاً در مورد ذات پروردگار نگاه کرده‌اند که باید چه چیزی بگویند؟ اگر بگویند موجود است، پس باید یک ذاتی را تصوّر کرد و وجود را بر او حمل کرد، که در این صورت ترکیب لازم می‌آید، پس باید بگوییم که پروردگار موجود نیست یعنی عدم است؟ این را هم که نمی‌توانیم بگوییم.

بنابراین گفته‌اند که ما یک اوصافی داریم که جنبه وجودی و عدمی ندارند، ولی صفت برای یک امر وجودی واقع می‌شوند. ایشان وجود را از همین قبیل یعنی یکی از همین اوصاف ثابت فرض کرده‌اند، یعنی وقتی که شما وجود را صفت برای شیئی قرار می‌دهید و آن را در نظر می‌گیرید، آیا وجود، موجود است؟ یعنی آیا شما می‌توانید وجود را مبتدا قرار بدهید و موجود را بر آن حمل بکنید؟ نمی‌توانید آن را حمل بکنید، چون اگر بگویید: **الوجودُ موجودٌ**، آن وقت آن موجود یعنی ذاتی که **تَبَيَّنَ لَهُ الْوُجُودُ**، پس نقل کلام در آن ذات می‌کنیم که آیا خود آن ذات، موجود است یا نه؟ و هلمّ جرّاً، که لازمه‌اش یا سلسله غیرمتناهی است یا تحقق وجودهای غیرمتناهی در آن واحد، که همه اینها محال است.

اطلاق ثابت و حال بر وجود توسط معتزله

پس شما نمی‌توانید بگویید که **الوجودُ موجودٌ**، و از آن طرف نمی‌توانید بگویید که وجود، معدوم است؛ چون در این صورت شما وجود را با نقیض خودش جمع کرده‌اید، لذا می‌گویند که وجود یکی از اوصافی است که ثابت است، حالا فرق نمی‌کند که اسم ثابت روی آن بگذاریم یا اسم حال و بگوییم که از احوال است. احوال اوصافی هستند که نه موجود بر آنها حمل می‌شود و نه معدوم، مثلاً انتزاعیات را از این باب گرفته‌اند؛ ابوت، بنوت، عالمیت، قدریت، جوهریت و عرضیت. جوهر و عرض منظور نیست بلکه جوهریت یعنی جوهر بودن و وصف‌های انتزاعی که شما انتزاع می‌کنید منظور است؛ مثلاً می‌گویید که این کتاب، جوهریت دارد و این رنگ، عرضیت دارد یعنی می‌گویید که جوهریت این کتاب از پنبه است و عرضیت این کتاب از سفیدی است، و بعد این عرضیت را حمل بر این کتاب می‌کنیم، نه سفید را.

یک وقتی شما خود وصف یعنی یک وصفی که انتزاعی نیست بلکه قائم به غیر است را حمل می‌کنید مثل سفیدی و سیاهی، خط، حجم، سطح و امثال ذلک. ولی یک وقتی شما اوصاف انتزاعی را از یک شیئی

استخراج می کنید و بعد بر آن حمل می کنید مثل کمیت و کیفیت؛ ما در خارج کمیت نداریم، ما در خارج «کم» داریم اما شما کمیت را به من نشان بدهید؟! ما در خارج کیف یعنی رنگ داریم، ولی شما کیفیت را به من نشان بدهید؟!

پس اینها اوصاف انتزاعی هستند که وصف برای این عَرَض هستند؛ من باب مثال می گوید که کیفیت این رنگ چگونه است؟ می گوید که کیفیت این رنگ، سفیدی است، خوب است، بد است یا حدّ وسط است. می گوید که جوهریت این کتاب از چیست؟ من باب مثال می گوید که از پنبه است یا از موادّ کذا است. این عنوان جوهریت، کمیت، ابوت، بنوت، عالمیت، قادریّت و امثال ذلک، اوصاف انتزاعی هستند که نه می توانید بگویید که اینها موجود هستند، چون اگر بگویید که موجود هستند می گویم کجا هستند آنها را به ما نشان بدهید، و نه می توانید بگویید که اینها معدوم هستند چون ما آنها را انتزاع کردیم درحالی که اگر معدوم باشند دیگر نمی توانیم آنها را انتزاع بکنیم پس باید یک منشأ انتزاع داشته باشند.

پس این اوصاف و معنای انتزاعی قائم به غیر را از احوال قرار داده اند که موجود نیستند چون قابل دیدن نیستند، و معدوم هم نیستند به خاطر اینکه منشأ انتزاع دارند که شما آنها را از آن، انتزاع کرده اید. این را حال می گویند! وجود را هم از همین باب گرفته اند، که حالا بحث آن درباره وجود خیلی مفصل است و ان شاء الله در آنجا ببینیم که چطور باید از عهده مسائلی که مطرح شده است بریاییم و آیا حمل موجود بر پروردگار درست است یا درست نیست؟

«اُنَاجِيكَ يَا مَوْجُودٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ»^۱ که در اینجا اطلاق موجود بر پروردگار شده است، یعنی ای ذاتی که وجود برای او ثابت است، حالا اینکه خود این ذات چیست و ثبوت وجود چیست، آیا اینها دو چیز هستند یا یک چیز؟ که مباحث مشتق در اینجا پیدا می شود که آیا در مشتق، ترکیب هست یا اینکه بسیط است؟ ان شاء الله برای جلسات بعد بماند. حالا متن مرحوم حاجی را بخوانیم تا ببینیم به کجای بحث می رسیم.

متن مرحوم حاجی در شیء نبودن معدوم

مَا أَى مَهِيَّةٌ لَيْسَ مَوْجُودًا يَكُونُ لَيْسًا صِرْفًا فَلَيْسَ ثَابِتًا قَبْلَ وُجُودِهِ أَيْضًا خِلَافًا لِلْمُعْتَزَلَةِ حَيْثُ يَقُولُونَ إِنَّ الْمَهِيَّةَ فِي حَالِ الْعَدَمِ ثَابِتَةٌ وَ لَيْسَتْ مَوْجُودَةٌ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ.
قَدْ سَأَوَقَ الشَّيْءُ أَى الْمَهِيَّةَ لَدَيْنَا مَعَاشَرَ الْحُكَمَاءِ الْأَيْسَاءِ - الْأَلْفُ لِلْإِطْلَاقِ - وَ الْأَيْسُ هُوَ الْوُجُودُ.
وَ لَكِنْ جَعَلَ الْمُعْتَزِلِيُّ الثَّبُوتَ عَمَّ أَى أَعَمَّ مِنَ الْوُجُودِ وَ مِنَ النَّفْيِ الْعَدَمَ أَى وَ جَعَلَ الْعَدَمَ أَعَمَّ مِنَ النَّفْيِ. فَالْمَعْدُومُ أَى الْمَهِيَّةُ الْمُمَكِّنَةُ عِنْدَهُ ثَابِتٌ وَ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَ كَذَا لَيْسَ بِمَنْفِيٍّ. وَ الْمَعْدُومُ الْمُمْتَنِعُ

^۱ . این فقره، صدر دعاء حزین است که شیخ در «مصباح المتهجد» طبع سنگی، ص ۱۱۶ در ضمن ادعیه بعد از نماز وتر آورده است. معاد شناسی، ج ۴، ص ۲۸۴:

و حضرت امام سجّاد زین العابدین علیه السّلام در مناجات خود به درگاه حضرت ربّ العزّه عرض می کند: من با تو در سرّ و نهان مناجات دارم ای خدائی که در هر مکانی موجود هستی!

عِنْدَهُ مَنفَى و لَيْسَ بِثَابِتٍ. و الْفِطْرَةُ السَّلِيمَةُ تُكَفَى فِي مَوْزَنَةِ إِطْلَالِ هَذَا الْقَوْلِ. ثُمَّ إِنَّ بَعْضَ الْمُعْتَزَلَةِ قَالَ بِتَحَقُّقِ الْوَاسِطَةِ بَيْنَ الْمَوْجُودِ وَ الْمَعْدُومِ وَ سَمَّاها حَالًا و أَطْلَقَ عَلَيْهَا الثَّابِتَ، وَ بَنَى الْوَاسِطَةَ بَيْنَ الثَّابِتِ وَ الْمَنفَى كَمَا قُلْنَا: فِي النَّفْيِ وَ الثَّبُوتِ يَنْفَى الْمُعْتَزَلِيُّ وَسَطًا. وَ قَوْلُهُمْ بِالْحَالِ كَانَ شَطَطًا أَيْ عُذُولًا عَنِ الصَّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ.

بِصِفَةِ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةً كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ وَ لَا مَعْدُومَةً كَانَتْ مَحْدُودَةً. بِهِ يَتَعَلَّقُ قَوْلُنَا بِصِفَةِ - أَيْ الْحَالِ مَحْدُودَةٍ وَ مُعَرَّفَةٍ عِنْدَهُمْ بِصِفَةٍ كَذَا كَذَا. فَقَوْلُهُمْ صِفَةً أَرَادُوا بِهَا الْمَعْنَى الْإِنْتِزَاعِي الْقَائِمَ بِالْغَيْرِ مِثْلَ الْعَالَمِيَّةِ وَ الْقَادِرِيَّةِ وَ الْأَبَوَّةِ وَ سَائِرِ الْإِضَافَاتِ، لَا الْمَعْنَى الْقَائِمَ بِالْغَيْرِ مُطْلَقًا كَمَا هُوَ مَعْنَاهَا الْمُتَعَارَفُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ. فَالذَّاتُ الْمُقَابِلَةُ لِلْمَعْنِيِّينَ أَيْضًا لَهُ مَعْنِيَانِ. وَ احْتَرَزُوا بِإِضَافَةِ الصِّفَةِ إِلَى الْمَوْجُودِ عَنْ صِفَاتِ الْمَعْدُومِ فَإِنَّهَا صِفَةٌ لِلثَّابِتِ لَا لِلْمَوْجُودِ، وَ يَقُولُهُمْ لَا مَوْجُودَةً عَنِ الصِّفَاتِ الْوُجُودِيَّةِ لِلْمَوْجُودِ، وَ يَقُولُهُمْ لَا مَعْدُومَةً عَنِ الصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ. فَبَقِيَ فِي الْحَدِّ مِثْلُ الْإِنْتِزَاعِيَّاتِ الْغَيْرِ الْمُعْتَبَرِ فِي مَفْهُومِهَا السَّلْبِ مِنْ صِفَاتِ الْمَوْجُودَاتِ؛^١

توضیح عدم صرف بودن ماهیت غیر موجوده

«آن ماهیتی که موجود نیست، «لیس» و عدم صرف است، پس این قبل از وجودش ثابت نیست، به خلاف معتزله که می‌گویند ماهیت در حال عدم، ثابت است و به هیچ وجه من الوجوهی موجود نیست.

شیء یعنی ماهیت پیش ما حکماء مساوی با ایس یعنی وجود است (در اینجا شیء را به معنای ماهیت گرفتن غلط است چون وجود مساوی با ماهیت نیست، بلکه وجود بر ماهیت حمل می‌شود، ما این همه ماهیت‌های معدومه داریم!) - و «الف»، «الف» اطلاق است نه تأنیث - ولكن جناب معتزلی ثبوت را اعم از وجود و عدم را اعم از نفی قرار داده است. پس معدوم یعنی ماهیت ممکنه پیش او ثابت است درحالی‌که موجود نیست و منفی هم نیست. و معدوم ممتنع پیش ایشان منفی است و ثابت نیست. و فطرت سلیم برای ابطال این نظر کافی است، (یعنی این مطلب نیاز به دلیل ندارد و ایشان آن را از بدیهیات می‌شمارند.)

حال و ثابت در نزد بعضی از معتزله

سپس بعضی از معتزله قائل به تحقق واسطه بین موجود و معدوم هستند، و به آن «حال» گفته‌اند و اطلاق ثابت نیز به آن کرده‌اند. منتها گفته‌اند که بین ثابت و منفی دیگر واسطه نیست؛ (یعنی هر چیزی که منفی است ثابت نیست و هر چیزی که ثابت است منفی نیست.) چنانچه ما به آن اشاره کرده‌ایم:

در نفی و ثبوت، معتزله حدّ وسط را برمی‌دارند (یعنی واسطه بین این دو را نفی کرده‌اند.) و اینکه اینها می‌گویند ما اوصافی داریم که «حال» هستند یعنی نه موجود هستند و نه معدوم، این حرف صحیحی نیست یعنی عدول از راه مستقیم است. و «حال» را اینگونه تعریف کرده‌اند:

«حال» صفت برای شیء موجود است (یعنی از اوصاف شیء موجود است) درحالتی‌که خودش موجود و معدوم نیست، (خود آن صفت، موجود نیست ولی موصوفش موجود است، یعنی یک صفتی است که نه موجود است و نه معدوم، و درعین حال صفت برای موجود می‌آید.) و این «حال» محدود است به اینکه ما صفت موجودی داریم که خود این صفت نه موجود است و نه معدوم.

این «به» متعلق است به قول ما که گفتیم: «بِصِفَةٍ»؛ یعنی حال نزد ایشان محدود و معرّف است به یک صفت این‌طوری، که نه موجود است و نه معدوم. پس قول ایشان از اینکه در تعریف می‌گویند صفت، این است که معنای انتزاعی قائم به غیر را

^١ . شرح المنظومه، ج ٢، ص ١٨٣.

اراده کرده‌اند، مثل عالمیت، قدرت، ابوت و سایر اضافات، نه صرف معنای قائم به غیر را، (مثل سفیدی، سیاهی و امثال ذلک) چنانچه معنای متعارف صفت نزد متکلمین همین صرف معنای قائم به غیر است، (منتها اینها معنای انتزاعی را قصد کرده‌اند. معنای متعارف یعنی همین معنای قائم به غیر که هر صفتی قائم به غیر است، مثل همه عرَضیات و اعراض و امثال ذلک). پس ذاتی که مقابل با دو معنا است برایش دو معنا است، (یعنی بنا بر معنای اول ذات به آن معنای غیر انتزاعی می‌گویند، حالا چه قائم به غیر باشد یا قائم به غیر نباشد، اما ذات بنا بر معنای دوم معنای غیر قائم به غیر یعنی قائم به نفس می‌شود، پس اخص از آن معنای اول می‌شود). و به واسطه اضافه صفت به موجود یعنی از اینکه گفته‌اند این صفت موجود است یعنی موصوفش در عالم خارج موجود است، احتراز کرده‌اند از صفات شیئی که معدوم است مانند ماهیات معدومه. پس این صفات، صفات برای ثابت هستند نه برای موجود. (یعنی این صفات، صفات برای ماهیاتی هستند که آن ماهیات ثابت هستند و صفات موجود نیستند، چون ما می‌گوییم که به صفت موجود، «حال» می‌گویند نه به صفت ثابت. ثابت فاصله بین منفی و موجود است، یعنی عدم هم بر آن حمل می‌شود).

و همچنین به قولشان که گفتند: خود این صفت موجود نیست از صفات وجودیه موجود احتراز کرده‌اند (مانند کم، کیف، اعراض و امثال ذلک که آنها را حال نمی‌گویند، بلکه به آنها صفت موجود می‌گویند). و همچنین به قولشان که گفتند: صفت، صفت معدوم نیست، از صفات سلبیه برای شیء موجود احتراز کرده‌اند، (مانند لا شیئی و لا تحیز. به صفات سلبیه شیء موجود، «حال» نمی‌گویند، اینها صفات سلبیه هستند یعنی وجود هم ندارند. پس خود این صفات، صفات ثبوتی هستند و سلبی نیستند).

پس باقی ماند در این تعریف ما مثل انتزاعیاتی که در مفهومشان سلب از صفات موجودات اعتبار نشده است. (یعنی در آنجا ما چیزی را سلب نمی‌کنیم یعنی صفات موجودات که انتزاعی هستند مثل قدرت، عالمیت، ابوت و نبوت، که در مفهوم آنها سلب معتبر نیست، یعنی آنها صفات سلبیه و عدمی نیستند. به این صفات «حال» می‌گویند، که وجود یکی از این صفات است و عدم هم یکی دیگر از این صفات است، خود عدم نه معدوم.)

متن مرحوم حاجی در اعتراض کاتبی

وَ اعْتَزَّضَ الْكَاتِبِيُّ عَلَي هَذَا الْحَدِّ بِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ عَلَى مَذْهَبِ الْمُعْتَزِّلَةِ لِأَنَّهُمْ جَعَلُوا الْجَوْهَرِيَّةَ مِنَ الْأَحْوَالِ مَعَ أَنَّهَا حَاصِلَةٌ لِلذَّاتِ فِي حَالَتِي الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ.
وَ أَجَابَ عَنْهُ شَارِحُ الْمَوَاقِفِ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِكُونِهِ صَفَةً لِلْمَوْجُودِ أَنْ يَكُونَ صَفَةً لَهُ فِي الْجُمْلَةِ لَا أَنَّهُ يَكُونُ صَفَةً لَهُ دَائِمًا. وَ أَيْضًا هَذَا عَلَى مَذْهَبِ مَنْ قَالَ بِأَنَّ الْمَعْدُومَ ثَابِتٌ وَ مُتَّصِفٌ بِالْأَحْوَالِ حَالِ الْعَدَمِ. وَ أَمَّا عَلَى مَذْهَبِ مَنْ لَمْ يَقُلْ الْمَعْدُومَ ثَابِتٌ أَوْ قَالَ بِهِ وَ لَمْ يَقُلْ بِاتِّصَافِهِ بِالْأَحْوَالِ فَالْإِعْتِرَاضُ سَاقِطٌ عَنْ أَصْلِهِ.

ثُمَّ أَشَرْنَا إِلَى بُطْلَانِ هَذَا الْقَوْلِ بِقَوْلِنَا:

نَفَى ثُبُوتَ - إِمَّا مِنْ قَبِيلِ التَّعَادُدِ وَ إِمَّا مِنْ قَبِيلِ إِسْقَاطِ الْعَاطِفِ لِلضَّرُورَةِ - مَعَهُمَا أَى مَعَ الْعَدَمِ وَ الْوُجُودِ مُرَادِفَةً عَقْلًا وَ إِصْطِلَاحًا كَمَا هُمَا كَذَلِكَ لُغَةً وَ عَرَفًا. إِفْرَادُهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْعَطْفِ بِإِعْتِبَارِ كُلِّ وَاحِدٍ، وَ تَأْنِيثُهُ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الْمَصْدَرَ جَائِزُ الْوَجْهَيْنِ وَ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادِفَةُ مَصْدَرًا أَى النَّفْيِ وَ الثَّبُوتُ بِإِصْطِلَاحِ الْمُرَادِفَةِ مَعَ الْعَدَمِ وَ الْوُجُودِ. وَ الْحَاصِلُ أَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْوَاسِطَةَ بَيْنَ الْمَنفِيِّ وَ الثَّابِتِ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ كَذَلِكَ بَيْنَ الْمَعْدُومِ وَ الْمَوْجُودِ لِلتَّرَادُفِ؛^۱

«کاتبی بر این تعریف اعتراض کرده است؛ به اینکه این تعریف بنا بر مذهب معتزله صحیح نیست، زیرا آنها جوهریت را از احوال می‌دانند (چون جوهریت یک وصف انتزاعی از یک ذات است)، با اینکه صفت جوهریت برای ذات در دو حالت وجود و عدم حاصل است. (شما گفتید که «حال» باید صفت برای موجود باشد، درحالتی که شما جوهریت را بر یک ماهیت ممکنه که

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۸۷.

هنوز وجود پیدا نکرده است هم حمل می‌کنید و مثلاً می‌گویید که جوهریت زیدی که هنوز به دنیا نیامده است حیوانِ ناطق است. پس الآن شما جوهریت را از یک ماهیت معدومه انتزاع کرده‌اید، نه از ماهیت موجوده. پس جوهریت هم وصف برای موجود می‌شود و هم وصف برای معدوم، درحالتی که شما جوهریت را از احوال گرفته‌اید.)

جواب شارح مواقف از اعتراض کاتبی

شارح مواقف از این اعتراض جواب داده است به اینکه مقصود از اینکه می‌گوییم: «حال» آن چیزی است که صفت برای شیء موجود باشد این است که فی‌الجملة بتواند صفت موجود واقع بشود، (حالا صفت برای معدوم هم واقع شد که چه بهتر! پس ما به همین قدر که صفت موجود واقع بشود درحالتی که نه موجود باشد و نه معدوم، یعنی انتزاعی باشد، «حال» می‌گوییم، حالا اگر صفت برای معدوم هم واقع شد که چه بهتر!) نه اینکه باید همیشه صفت برای موجود باشد. و همین‌طور این اشکال بر مذهب کسی وارد می‌شود که بگوید معدوم، ثابت است و در حال عدم، متصف به احوال است (به‌خاطر اینکه شما «حال» را صفت برای موجود گرفتید)، و اما بنا بر مذهب کسی که نگوید معدوم، ثابت است (یعنی می‌گوید که معدوم منفی است)، یا اینکه می‌گوید معدوم، ثابت است (و معدوم را اعم از نفی می‌گیرد) اما نمی‌گوید که معدوم متصف به احوال است، (یعنی اگر ما ماهیت ممکنه‌ای داشته باشیم که هنوز تحقق پیدا نکرده است، جوهریت را نمی‌توانیم از آن انتزاع بکنیم؛ نمی‌توانیم بگوییم که جوهریت زیدی که وجود ندارد چیست؟ زیدی که نیست اصلاً جوهریتی ندارد، هر وقت وجود پیدا کرد باید از جوهریتش بررسی! اما چیزی که هنوز وجود پیدا نکرده است سؤال از جوهریتش هم معنا ندارد یعنی چنین سؤالی اشتباه و غلط است، اعتراض در این صورت از اصل ساقط است. بنابر این جوهریت فقط وصف برای ماهیت موجود می‌شود، نه ماهیتی که هم موجود است و هم معدوم.)

توضیح بطلان قول قائلین به حال

سپس اشاره به بطلان قول قائلین به «حال» می‌کنیم با این قولمان: ذکر «نفی» و «ثبوت» بدون حرف عطف یا از قبیل تعداد است یعنی وقتی که می‌شمارند، واو را نمی‌آورند، و یا از قبیل اسقاط حرف عاطف است، یعنی «نفی و ثبوت» بوده است که به‌خاطر ضرورت، عاطف حذف شده است.

نفی و ثبوت با عدم و وجود مرادف هستند، (یعنی چه شما بگویید نفی و چه بگویید عدم، چه بگویید ثبوت و چه بگویید وجود فرقی نمی‌کند.) نفی و ثبوت به‌حسب عقل و اصطلاح مرادف با وجود و عدم هستند همان‌طور که از نظر لغت و عرف هم مرادف با وجود و عدم هستند. و اینکه کلمه «مرادفة» را مفرد آوردیم درحالی که به هر دو تایی نفی و ثبوت برمی‌گردد، بنا بر تقدیر حرف عطف به اعتبار کَلّ واحد منهما است، (یعنی نفی و ثبوت هر کدام از این دو تا مرادف هستند.) و تانیث «مرادفة» به‌خاطر این است که در مصدر دو وجه جایز است. (ولیکن این حرف اشتباه است، اینکه می‌گویند در مصدر دو وجه جایز است، در مورد مذکر است نه در مورد مؤنث، یعنی اگر شما یک مرجع مؤنث داشتید، هم می‌توانید مصدر را مؤنث بیاورید و هم می‌توانید مصدر را مذکر بیاورید، نه اینکه در جایی هم که مرجع شما مذکر بود، مصدر مؤنث بیاورید.) و یا ممکن است که به‌خاطر این باشد که «مرادفة»، مصدر است، یعنی نفی و ثبوت با عدم و وجود مرادف هستند و مصاحبت دارند.

و حاصل مطلب اینکه:

همان‌طوری که واسطه بین منفی و ثابت غیر معقول است، همین‌طور بین معدوم و موجود به‌خاطر ترادفی که دارند واسطه، وجود ندارد.

ماهیت منشأ انتزاع امکان است نه وجود خارجی

تلمیذ: منشأ انتزاع امکان، ماهیت است یا وجود خارجی؟

استاد: شما از صرف تصوّر ماهیّت، امکان را انتزاع می‌کنید، یعنی همین قدر که ماهیّت را در ذهن آوردید می‌بینید که از نقطه نظر حمل وجود و عدم حمل وجود بر آن، متساوی الطرفین است که این همان انتزاع امکان ذاتی است، یعنی هم امکان برای وجود دارد و هم امکان برای عدم. پس صرف تصوّر ماهیّت یکفّی فی انتزاع الامکانیّة الذاتیّة لها.

منشأ انتزاع، صرف تصوّر ماهیّت است و در اینجا ما به وجودش کاری نداریم، یعنی همین که شما ماهیّت را تصوّر می‌کنید امکان را هم از آن انتزاع می‌کنید و می‌گویید که این می‌شود وجود پیدا بکند و می‌شود وجود پیدا نکند.

لازمه بعضی از اوصاف، منشأ انتزاع خارجی است، ولی منشأ انتزاع بعضی از اوصاف به خود ماهیّت است، اینها با هم فرق می‌کنند، پس لازم نیست که منشأ انتزاع حتماً خارج باشد. بنابراین صحبت در این است که ما این امکان را از ماهیّت زید انتزاع کرده‌ایم، نه از وجود زید در خارج.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ