

درس شصت و هفتم:

شبهات معتزله در باب ثبوت معدوم و حال، و جواب مرحوم حاجی سبزواری از ایشان

بسم الله الرحمن الرحيم

مخبر عنه واقع شدن معدوم مطلق یک شبهه از متکلمین برای ثبوت معدوم

نَفَى ثُبُوتَ مَعَهُمَا مُرَادَفَةٌ *** وَ شُبُهَاتُ حَصَمْنَا مُرَيَقَةً

مرحوم حاجی آن جهاتی که باعث شده است که متکلمین قائل به حال بشوند و بین موجود و معدوم قائل به واسطه بشوند را در اینجا ذکر می کنند و از آنها جواب می دهند.

یکی از آنها همان طوری که قبلاً در بحث شبهه معدوم مطلق عرض شد این است که ما از معدوم حتی از معدوم مطلق هم خبر می دهیم، نه معدوم مقید و عدم ذهنی. مثلاً می گوئیم: «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه»؛ و لازمه اخبار، تحقق موضوع است؛ اگر تحقق موضوع را به معنای وجود موضوع بگیریم، این محال است، پس باید این تحقق را به معنای دیگری بگیریم که آن معنا، واسطه بین وجود و عدم است. روی این لحاظ ما موضوعی به نام معدوم مطلق داریم و از آن، خبر هم می دهیم که این، نه موجود است به خاطر اینکه از فرض آن، عدمش لازم می آید، یعنی فرض وجود معدوم مطلق به معنای نبود آن است، و نه معدوم است به خاطر اینکه ما از آن، خبر می دهیم.

ایشان قبلاً هم از این اشکال و شبهه، جواب دادند و فرمودند که اگر بخواهیم به حمل اولیه ذاتی نگاه بکنیم، «المعدوم المطلق لا يُخبر عنه» درست است. ولی اگر به عنوان حمل شایع نگاه بکنیم یعنی اگر بخواهیم وجود ذهنی را لحاظ بکنیم، در این صورت ما برای معدوم مطلق هم یک تصویری کرده ایم و همان تصور، یکفی فی الاخبار عنه.

اشکال و شبهه دوم درباره مسئله وجود است که مسائلی را به وجود آورده است، الآن ما بقیه شبهات را می گوئیم و این مسئله وجود را برای آخر این شبهات می گذاریم تا اینکه ببینیم درباره آنچه باید بگوئیم!

موجود و معدوم نبودن کلی صاحب افراد یکی دیگر از شبهات متکلمین

شبهه دیگری که ایشان در اینجا ذکر کرده اند این است که کلی طبیعی مثل انسان، حیوان و امثال ذلک که اجزاء دارد، یکی از آن مسائلی است که باعث شده است ما قائل به حال بشویم؛ به خاطر اینکه این انسان اگر بخواهد در خارج وجود پیدا بکند و موجود بشود باید مشخص بشود، پس دیگر کلی نیست. اگر شما بخواهید بگوئید که کلی در خارج نیست پس این موجودات متشخصه نباید متصف به این کلی طبیعی بشوند و شما دیگر نباید بگوئید که «زید انسان»، در حالی که ما الآن انسان را به عنوان جزئی از زید قرار دادیم و گفتیم: «زید انسان» یعنی در این زید، انسانیت به اضافه مشخصات دیگر است. پس در اینکه شما الآن یک امری را محمول برای زید قرار می دهید، آیا می شود یک امر عدمی و معدوم را محمول برای یک امر وجودی قرار بدهید؟ این،

نمی‌شود یعنی جزء یک امر مشخص خارجی نمی‌شود که یک امر عدمی باشد. پس این هم دلیل بر این است که ما واسطه بین معدوم و موجود داریم.

البته غیر از جوابی که مرحوم حاجی در اینجا به ایشان می‌دهند یک جواب خیلی پیش‌پا افتاده آن هم این است که چطور یک امر وجودی خودش متحقق به یک واسطه می‌شود؟ بالآخره شما انسان را به عنوان جزئی از زید می‌گیرید یا نمی‌گیرید؟ همین قدر که شما گفتید که انسان، موجود نیست مسئله دیگر تمام می‌شود، چون الآن زید که یک امر مشخص خارجی است از یک امر وجودی و یک امر لاوجودی ترکیب شده است، حالا شما می‌خواهید اسمش را عدم بگذارید یا واسطه و حال بگذارید، دیگر فرق نمی‌کند. پس این چیزی که شما در اینجا قائل به آن شده‌اید فقط یک لقلقه لسان است.

اما جوابی که مرحوم حاجی در اینجا می‌دهند این است که کلی، موجود است و وجود آن در ذهن است. پس وجود کلی در ذهن است و ما آن را مثلاً انسان را تصور می‌کنیم و بر آن حکم می‌کنیم. وانگهی چه کسی گفته است که کلی، جزء برای مشخص خارجی است؟! نفس طبیعت کلیه عین همان مشخص خارجی است یعنی مشخص خارجی همان طبیعت کلی است و محقق طبیعت کلیه همان زیدی است که در خارج است، بنابراین کلی طبیعی در خارج به وجود زید هست.

بودن کلی مبهم در ذهن و تحقق کلی طبیعی لایشرط مقسمی در خارج

تلمیذ: شما قبلاً فرمودید که کلی همیشه مبهم است، و کلی فقط در ذهن است، پس با وجود این مسئله چطور الآن می‌گویید که کلی طبیعی در خارج تحقق دارد؟

استاد: کلیت در ذهن است ولی در اینجا ما به طبیعت کار داریم، یعنی نفس طبیعت مثلاً انسان الآن در خارج هست، آن وقت این انسان که طبیعت است می‌شود انسان لایشرط از تحقق ذهنیه و تحقق خارجی. تحقق این لایشرط در همان فرد است، مثلاً کلمه به آن چیزی می‌گویند که از دهان بیرون بیاید و معنا داشته باشد؛^۱ حالا تحقق این کلمه در خارج یا در اسم است، یا در فعل است و یا در حرف، یعنی تحقق این طبیعت در خارج در یکی از این سه مورد است که ما در خارج می‌بینیم. پس ما نمی‌توانیم بگوییم که کلی طبیعی در خارج وجود ندارد. بله، کلی طبیعی به شرط عدم تحقق در خارج، در ذهن وجود دارد، ولی تحقق کلی طبیعی لایشرط مقسمی به همان افرادی است که در خارج هستند و این اشکالی ندارد.

آن عرض ما در مورد طبایع کلیه مبهمه این بود که تصور کلی طبیعی به نحو ابهام، هیچ وقت در خارج نیست بلکه فقط در عالم ذهن است. ولی اگر همان کلی طبیعی بخواهد در خارج تحقق پیدا بکند از ابهام بیرون

^۱ . لسان العرب، ج ۱۲، ص ۵۲۳.

می‌آید و مشخص می‌شود، پس دیگر اشکال ندارد که بشرط شیء بشود. یعنی همین‌که ما می‌گوییم موجود شد بشرط شیء می‌شود، نه‌اینکه بشرط شیء یک چیزی است که ما آن را به او اضافه می‌کنیم؛ همین‌که شما می‌گویید که انسان در زید تحقق پیدا کرده است، بشرط شیء شد و این اشکال ندارد. در اینجا این‌طور نیست که ما آن کلی را از بین برده‌ایم و این بشرط شیء یک طبیعت دیگری را از نو بنا می‌کند، نه، این همان است یعنی این همان کلی طبیعی است که در خارج قوام پیدا کرده است.

این مسئله ما مانند مسئله علم است؛ علم عبارت است از یک معلومات و اطلاعاتی که یک جنبه ابهام و کلیتی دارند. حالا اگر زید، واجد این اطلاعات شد یعنی این اطلاعات و معلومات کلی در زید تحقق پیدا می‌کنند و الآن ما دیگر می‌توانیم بگوییم که علم در خارج وجود دارد. پس سؤال می‌کنیم که آن علمی که در خارج وجود دارد کجا است؟ آیا در کتاب است، در دفتر است، در نوار ضبط شده است؟ می‌گوییم که نه، در هیچ کدام از اینها نیست بلکه در نفس زید است. یعنی ما موارد متعدده تحقق علم را جدای از آن طبیعت نمی‌دانیم بلکه آنها را محقق آن طبیعت می‌دانیم. متها اگر شما آن طبیعت را بدون هیچ کدام از مشخصات تصور کردید بشرط لا می‌شود، یعنی می‌شود طبیعت کلی به شرط لا که فقط باید در عالم ذهن تحقق داشته باشد نه در عالم خارج. بعد ذهن برای همان کلی که در عالم ذهن هست یک لا بشرط هم تصور می‌کند اعم از بودن در ذهن و در خارج. این هم جوابی که مرحوم حاجی به این مسئله طبیعت داده‌اند.

معدوم و موجود نبودن جنس ماهیات حقیقه عَرَضیه شبهه دیگر متکلمین

یکی دیگر از شبهات متکلمین این است که ماهیات حقیقه عَرَضیه مثل لون و کیف، کم و امثال ذلک که حمل می‌شوند، یعنی شما می‌توانید لونیت را بر یک عَرَضی مثل سواد، بیاض، قرمزی و سرخی، سبزی و امثال ذلک حمل نکنید، نه موجود هستند و نه معدوم.

ما یک وقت می‌گوییم که لونیت این جسم چیست؟ شما می‌گویید که لونیت این، سواد است. می‌گوییم که لونیت این قالی چیست؟ شما می‌گویید که لونیت آن، قرمزی است. این لونیت یک عَرَض است، خود این عَرَض که در اینجا سواد است یک وصفی است که قائم بالغیر است و تحقق خارجی دارد، به عبارت دیگر جزء معقولات اولیه است، چون ظرف اتصاف و عروضش هر دو در خارج هستند. پس این سواد یک وصفی است که بر همان شیء خارجی حمل می‌شود.

و یک لونیتی داریم که جزء معقولات ثانی است، البته معقولات ثانی فلسفی نه معقولات ثانی منطقی؛ چون لونیت وصفی است که در ذهن بر این سیاهی عارض می‌شود، اما خود سیاهی در خارج، متصف به لونیت است. می‌گوییم که «السَّوَادُ لَوْنٌ»، یعنی می‌گوییم این سیاهی را که می‌بینی، رنگ است، این قرمزی را که می‌بینی، رنگ است، پس ما این لونیت را بر این سیاهی حمل و عارض کرده‌ایم.

حالا صحبت در این است که اگر این لونیت، معدوم باشد لازمه‌اش این است که یک امر عَرَضی قائم بشود به نقیض خودش که معدوم باشد، یعنی سیاهی متقوم به لونیت که جنس است باشد درحالی که خود این جنس یک امر عدمی است. و اگر لونیت، موجود باشد هم لازمه‌اش این است که یک عَرَضی، قائم به یک عَرَض دیگر بشود.

حاجی در اینجا جواب می‌دهند به اینکه ما می‌گوییم که لونیت، عَرَض است و موجود است و چه اشکالی دارد که یک عَرَض، قائم به عَرَض دیگر بشود؟! مگر سرعت در حرکت سریع‌تر از اعراض قائم به حرکت نیست درحالی که خود حرکت هم عَرَضی است که قائم به جسم می‌شود. البته این بر آن مبنایی است که ما حرکت را وجود نگیریم، ولی اگر حرکت را وجود گرفتیم دیگر در این صورت حرکت، عَرَض نیست و حالا ان شاء الله این مطلب در بحث خودش می‌آید که در آنجا عرض می‌کنیم که حرکت داخل در مقوله وضع است. اینها شبهاتی بودند که آنها را در اینجا ذکر کرده‌اند منتها چون خیلی پیش پا افتاده بودند ما راجع به آنها دیگر توضیح ندادیم.

مسئله وجود شبهه دیگر متکلمین برای اثبات واسطه و حال

مسئله‌ای که در اینجا می‌ماند مسئله وجود است. در باب وجود وقتی که این افراد به وجود نظر انداخته‌اند، گفتند که ما با وجود چه کار باید بکنیم؟ چون بالأخره وجود امری است که یا موجود بر آن حمل می‌شود و یا معدوم. ما با خود وجود یعنی با خود لفظ وجود؛ «و»، «ج»، «و» و «د» چه کار باید کنیم؟ یعنی اگر بخواهیم این را مبتدا قرار بدهیم و بگوییم «الوجود»، چه محمولی باید برای این بیاوریم و چه چیزی در قبال این باید ذکر بکنیم؟ یعنی باید بگوییم: «الوجود موجود» یا اینکه باید بگوییم: «الوجود معدوم»؟

در ماهیاتی که برای زید می‌آوریم مسئله‌ای ندارد و مهم نیست که موجود بیاوریم یا معدوم؛ مثلاً می‌گوییم: «زیدٌ إمّا موجودٌ او معدومٌ»، یا می‌گوییم که این فرش یا موجود است و یا معدوم؛ این فرشی که الآن داریم می‌بینیم موجود است و فرشی که در این حیاط نیست معدوم است و امثال ذلک. پس ما برای ماهیات مشکلی نداریم که هر محمولی بیاوریم؛ چه موجود و چه معدوم. اما صحبت و اشکال در خود وجود پیدا می‌شود که ما باید چه تصویری برای خود وجود بکنیم.

قائل به واسطه شدن برای رهایی از اشکالات در اطلاق وجود و موجود

مطلبی که باعث شده است متکلمین نسبت به این اشکال قدری راسخ بشوند اطلاق وجود بر پروردگار است، یعنی می‌گویند که حمل وجود بر پروردگار به چه نحو و کیفیتی است؟ اگر بگوییم که خداوند، موجود است، این به معنای این است که خداوند، ذاتی است که وجود بر آن ثابت شده است. و اگر بگوییم که خدا معدوم است، غلط است. پس به‌طورکلی ما نمی‌توانیم این وجود را موضوع برای موجود قرار بدهیم، چون

همین وجود هم در ذات پروردگار می‌آید و هم در حمل وجود بر زید و امثال ذلک می‌آید. لذا در اینجا قائل به تحقق واسطه شده‌اند و گفته‌اند که وجود از الفاظ، امور، اوصاف و عوارضی است که عارض بر ماهیت می‌شود چون قائل به اصالة‌الماهیه هستند، و می‌گویند که ما وجود را از ماهیت انتزاع می‌کنیم درحالی‌که نمی‌توانیم موجود را بر وجود حمل کنیم. پس بین موجود و معدوم قائل به واسطه شده‌اند و اسم این واسطه را وجود گذاشته‌اند که از این مشکلات خلاصی پیدا بکنند؛ تا اگر گفتند «الوجودُ موجودٌ» اشکال دارد بگویند نه، «الوجودُ لیسَ بِموجودٍ و لا معدومٍ»، و تا اگر وجود را بر خدا حمل کردیم، بگویند که این وجود به معنای موجود نیست تا اینکه یک ذاتی از آن موجود در بیاید یعنی «ذاتٌ ثَبَّتْ لَهُ الوجودُ» بشود، پس بگویید که خدا یک ماهیتی دارد که به واسطه آن، وجود بر او حمل می‌شود و ترکیب لازم می‌آید. بنابراین ما نمی‌توانیم موجود را بر این وجود حمل بکنیم پس وجود از اوصافی می‌شود که حال و واسطه است.

یکی بودن اطلاق وجود و موجود بر پروردگار

تلمیذ: آیا اطلاق موجود و وجود بر ذات پروردگار یکی هستند؟

استاد: ببینید ما موجود را بر خود وجود حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «الوجودُ موجودٌ»، پس این موجود قابلیت صدق بر این وجود را دارد؛ چه اینکه بگوییم: «اللهُ وجودٌ» و چه بگوییم: «اللهُ موجودٌ». آیا خود این وجودی که شما در اینجا بر الله حمل می‌کنید موجود است یا موجود نیست؟ اگر بگویید که موجود است پس فرقی نمی‌کند که به جای آن بگویید: «اللهُ موجودٌ»، چون شما فقط میم آن را برداشته‌اید و الا خود همان است. مثل اینکه من بگویم: الف مساوی با ب است و ب هم رنگش قرمز است، پس الف رنگش قرمز است. یعنی فرقی نمی‌کند که شما بگویید الف قرمز است یا بگویید که الف مساوی با ب است و ب رنگش قرمز است، این، همان است.

بنابراین در این صورت اگر ما گفتیم که «اللهُ وجودٌ» و خود آن وجود، موجود نیست، پس این اشکال پیش نمی‌آید که ذاتٌ ثَبَّتْ لَهُ الوجود است، چون خود الله، وجود است. ولی اگر شما گفتید که ما می‌توانیم موجود را بر وجود حمل بکنیم و بگوییم که «الوجودُ موجودٌ»، آن وقت می‌گوییم این وجودی را که محمول برای الله قرار دادید، آیا خودش موجود است یا معدوم است؟ اگر معدوم است پس شما یک امر عدمی را محمول برای الله قرار دادید که این خودش خلاف است. و اگر موجود است پس معلوم می‌شود که اشکال ذاتٌ ثَبَّتْ لَهُ الوجود در اینجا پیش می‌آید. بنابراین در اینجا باید بگویید که موجود اصلاً به این وجود حمل نمی‌شود. البته این مسئله‌ای را که شما در اینجا مطرح کردید، به نظر من یک قدری در مطرح کردن آن عجله به خرج دادید، چون در اینجا دو مطلب هست که نباید خلط بشوند. مطلب اول اینکه افرادی که قائل به این مسئله شدند که موجود بر وجود حمل نمی‌شود، به خاطر جهاتی قائل به این مسئله شده‌اند؛ یکی اینکه تسلسل لازم

می‌آید، یا قوام یک شیء به امر عدمی لازم می‌آید.

حالا در مورد ذات پروردگار هم که قائل شده‌اند به اینکه «الوجودُ لیسَ بِموجودٍ» در آنجا دیگر مسئله محالیت تسلسل و امثال ذلک نیست بلکه مسئله ترکیب در ذات پروردگار مطرح است. یعنی می‌خواهم این را بگویم که متکلمین و غیر متکلمین در مورد اشکال اطلاق وجود بر پروردگار شریک هستند، یعنی چه شما قائل به اصالة‌الماهیه بشوید و چه قائل به اصالة‌الوجود، این مسئله در مورد پروردگار مطرح است، سوای شبهه‌ای که در مورد متکلمین است؛ و آن مسئله این است که شما اگر بخواهید موجود را بر پروردگار حمل بکنید، محالیت لازم می‌آید، چون الله، ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الوجود می‌شود، پس شما ذات را جدای از وجود گرفته‌اید، یعنی ذات را جدا گرفته‌اید و وجود را بر او حمل کرده‌اید، پس دیگر چه شما قائل به اصالة‌الماهیه بشوید و چه قائل به اصالة‌الوجود بشوید، ذات را یک ماهیت جدا فرض کرده‌اید و وجود را بر آن، حمل کرده‌اید که در اینجا ترکیب لازم می‌آید. البته قائلین به اصالة‌الماهیه در مورد ذات پروردگار قائل به اصالت ماهیت نیستند، بلکه در اینجا ماهیت را عین وجود می‌دانند.

اشتراک قائلین به اصالة‌الوجود و اصالة‌الماهیه در اشکال اطلاق وجود بر ذات

پروردگار

بنابراین از نقطه نظر اشکال وجود در مورد ذات پروردگار هر دو طریق با همدیگر اشتراک دارند و این اشکال، اختصاص به متکلمین ندارد، یعنی خود قائلین به اصالة‌الوجود هم در اطلاق وجود بر پروردگار گیر می‌کنند. گیر کردن آنها به این منوال است که اگر بگوییم: «اللهُ موجودٌ»، آن وقت این اشکال وجود دارد که موجود یعنی ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الوجود، که این همان اشکال ترکیب است که باید آن را حل بکنیم. و اگر بگوییم: «اللهُ وجودٌ»، آن وقت می‌گوییم آیا خود این وجودی را که بر الله حمل کردید، موجود است یا معدوم؟ اگر بگویید که این وجود، موجود است پس دیگر فرقی نمی‌کند که شما بگویید وجود یا بگویید موجود یعنی یک میم بر سر آن دریاورید، یعنی باز آن اشکال اول پیش می‌آید. و اگر بگویید که وجود، معدوم است که خلاف است.

پس به همین خاطر بحث مشتق را از اینجا شروع کردند؛ یعنی وقتی که در مورد پروردگار گیر کردند که چه محمولی را بر ذاتِ الله حمل بکنند، یعنی چه وجود را حمل بکنند و چه موجود را حمل بکنند، به اشکال برمی‌خورند، آمدند در اینجا بحث مشتق را پیش کشیدند که آیا مبدأ اشتقاق در مشتقات امر واحدی است یا اینکه مشتق با آن مبدأ اشتقاقش تفاوت ماهوی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر آیا در مشتق همان مبدأ اشتقاق لحاظ شده است منتها با اختلاف در اعتبار، یا اینکه نه، به طور کلی مشتق با مبدأ اشتقاق تفاوت فاحش دارد؛ یعنی یک قسمت را از این گرفته‌اند و یک قسمت را از یک چیز دیگر گرفته‌اند و اسمش را مشتق گذاشته‌اند؛ من باب مثال

یک قسمت را ضَرْب گرفته‌اند و یک قسمت را فاعلِ ضَرْب گرفته‌اند و اسمش را ضارب گذاشتند، یا یک قسمت را آکل گرفته‌اند و یک قسمت را فاعلِ این آکل گرفته‌اند و اسمش را آکل گذاشتند و امثال ذلک. کدام یک از اینها در اینجا درست است؟

اختلاف در بحث مشتق

در اینجا دیگر آن مبنای معروف می‌شود که اصولی‌ها هم خیلی درباره آن بحث کرده‌اند که اصلاً بین مبدأ اشتقاق و مشتق تفاوتی نیست و تفاوت در اینجا فقط به اعتبار است، تفاوت به اعتبار لا بشرط و بشرط لا است؛ یک وقت شما آن را بشرط لا قصد می‌کنید می‌شود مشتق، و یک وقت آن را لا بشرط قصد می‌کنید می‌شود مبدأ اشتقاق. مانند «کلمه» که یک وقتی شما آن را لا بشرط قصد می‌کنید که در این صورت **يَجْتَمِعُ مَعَ الاسمِ و الفعلِ و الحرفِ**، و یک وقت بشرط لا قصد می‌کنید اسم می‌شود، بشرط لا قصد می‌کنید آن وقت فعل می‌شود و بشرط لا قصد می‌کنید حرف می‌شود. بشرط لا قصد کردن یعنی به شرط عدم اجتماعش با دو قرین و زمیلش. یا به یک لحاظ دیگر بشرط شیء قصد می‌کنید که با این خصوصیات، اسم یا فعل یا حرف می‌شود. اشکالی که مشترک‌فیه بین قائلین اصالة الماهیه و اصالة الوجود است باعث شده است که اصل مبنای ایده، تئوری و فرضیه اشتقاق به وجود بیاید و هم‌چنین سبب شده است که تقریباً می‌توانیم بگوییم که تمام علمایی که بعد از زمان مرحوم سید شریف و یا قبل از ایشان تا الآن بوده‌اند و حتی خود ملاصدرا نظریه اشتقاق را بپذیرند و به این وسیله بیایند مشکل را حل بکنند.

البته بحث راجع به اشتقاق که این اشتقاق چیست و حقیقت آنچه چیزی است را دیگر در این جلسه نمی‌رسیم که مطرح بکنیم و ان شاء الله برای روز دیگر بماند، **وَ عِنْدِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ تَأْمُلٌ جَدًّا**، این مطلبی که می‌شود بگوییم تقریباً همه فلاسفه بعد از زمان مرحوم سید شریف آن را اثبات کرده‌اند و ملاصدرا هم در جای جای اسفار خیلی این مسئله را دقیق و عمیق بررسی کرده است، این مطلب را باید ببینیم که چگونه تقریر بکنیم و خلاصه ببینیم کار به کجا می‌رسد. آیا این مسئله، صحیح است یا اینکه جای بحث و اشکال دارد، و اگر این‌طوری که اینها می‌گویند صحیح نباشد پس چطور باید از عهده این اشکالات بریابیم و در آنجا باید چه کار بکنیم. فکر می‌کنم راجع به بقیه مطالب در این شبهات و جواب‌هایی که در اینجا مرحوم حاجی داده‌اند نیاز به مطرح کردن بحث از خارج نیست و از همین روی متن هم بخوانیم مطلب روشن است.

متن مرحوم حاجی در شبهات متکلمین برای ثبوت معدوم و حال

وَ شَبَهَاتُ خَصِمِنَا فِي بَابِ الْحَالِ بَلْ فِي بَابِ ثُبُوتِ الْمَعْدُومِ مُرَافَقَةٌ مَرْدُودَةٌ.
فَمِنْ شَبَهَاتِ ثُبُوتِ الْمَعْدُومِ أَنَّهُ مُخْبِرٌ عَنْهُ وَ كُلُّ مُخْبِرٍ عَنْهُ فَهُوَ شَيْءٌ.

وَ الْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَوْضُوعِ فِي الصُّغْرَى إِنْ كَانَ الْمَعْدُومَ الْمُطْلَقَ فَلَا يُخْبِرُ عَنْهُ وَ إِنْ كَانَ الْمَعْدُومَ فِي الْخَارِجِ فَلَا يُخْبِرُ عَنْهُ لَوْجُودِهِ فِي الدَّهْنِ.
وَ مِنْ شَبَهَاتِ إِبْتِهَاتِ الْحَالِ أَنَّ الْوُجُودَ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَ إِلَّا لَسَاوَى غَيْرِهِ فِي الْوُجُودِ فَتَزِيدُ وُجُودَهُ عَلَيْهِ

وَيَسْلَسِلُ وَلَا يَمْعُودُ وَلَا إِتَّصَفَ بِتَقْيِصِهِ. وَ الْجَوَابُ مِنْ وَجْهِ:
الْأَوَّلُ: أَنَّ الْوُجُودَ مَوْجُودٌ وَلَكِنْ يَنْفَسُ ذَاتِهِ.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ مَعْدُومٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ بِذِي وَجُودٍ وَلَا يَتَّصِفُ بِتَقْيِصِهِ لِأَنَّ تَقْيِصَ الْوُجُودِ هُوَ الْعَدَمُ أَوْ
الْلاُوْجُودُ، لَا الْمَعْدُومُ أَوْ الْلاَمَوْجُودُ^۱

«شبهات خصم ما در باب حال بلکه در باب ثبوت معدوم مردود است، پس از جمله شبهاتی که در آن قائل هستند که معدوم، ثابت است این است که معدوم، مُخْبِرٌ عَنْهُ واقع می‌شود و هر مخبر عنهی شیء می‌باشد (یعنی برای خودش چیزی است بالأخره تا خودش یک چیزی نباشد که ما از آن خبر نمی‌دهیم، اطلاق شیء بر مُخْبِرٌ عَنْهُ یک اطلاق ضروری و وصف انتزاعی است که ما شیئیت را از مُخْبِرٌ عَنْهُ انتزاع می‌کنیم. پس اینکه شما گفتید که «ما لَيْسَ مَوْجُودًا يَكُونُ لَيْسًا»، مسئله این‌طوری نیست چون ما درحالتی که می‌بینیم یک چیزی معدوم است در عین حال می‌بینیم که شیء هم هست، پس این عدم وجود منافی با شیئیت نیست.)

و جواب از این شبهه این است که مراد از موضوع در صغری (که گفتید أَنَّهُ مُخْبِرٌ عَنْهُ و بعد نتیجه گرفتید)، اگر معدوم مطلق است می‌گوییم که از آن خبر داده نمی‌شود (یعنی به حمل اولی ذاتی نمی‌شود از این معدوم مطلق خبر داد. الان من یک چیزی در ذهن خودم تصوّر می‌کنم آیا شما می‌توانید از آن چیز خبر بدهید؟ نمی‌توانید خبر بدهید، چون الآن در اینجا عدم برای شما تحقق پیدا کرده است، پس شما اصلاً نمی‌توانید از آن چیزی که در ذهن من است خبر بدهید. ولی همین‌که من الآن این مطلب را با شما مطرح کردم سبب شد که یک تصوّر عدمی در شما پیدا بشود، لذا شما می‌گویید از آن چیزی که در ذهن تو هست من نمی‌توانم خبر بدهم، یعنی چون آن چیزی که در ذهن من است برای شما معدوم است می‌گویید که من نمی‌توانم از آن، خبر بدهم. پس شما خواهی‌خواهی تصوّر از یک عدم را در اینجا کرده‌اید و آن تصوّر از عدم را موضوع قرار داده‌اید و برای آن، خبر آورده‌اید. پس این باز معدوم مطلق نیست، معدوم مطلق آن است که در عالم غفلت و عدم توجه باشد. معلوم است که از یک هم‌چنین چیزی و در چنین وضعی هیچ‌وقت کسی خبر نمی‌دهد و فکرش کار نمی‌کند.)

و اگر معدوم در خارج باشد (یعنی اگر می‌خواهید معدوم را به‌عنوان حمل شایع صنایع در نظر بگیرید، یعنی شما عدم را در اینجا تصوّر می‌کنید که این دیگر عدم خارجی می‌شود. پس اگر شما عدم را تصوّر می‌کنید، این تصوّر عدم خودش در ذهن وجود دارد، و وقتی که وجود داشت شما از آن خبر می‌دهید. پس باز در این صورت هم شیئیت به‌وجود آمد، چون اگر عدم، عدم ذهنی است خود همان هم شیء است چون بالأخره خود آن باز یک وجودی پیدا کرده است.)

موجود و معدوم نبودن وجود یکی از شبهات متکلمین برای اثبات حال

و از جمله شبهات اثبات حال این است که وجود، موجود نیست و الاً باید با غیرش در وجود مساوی باشد، پس زیاد می‌شود وجودش بر آن و تسلسل پیدا می‌کند. (وقتی من می‌گویم: «الْوُجُودُ مَوْجُودٌ» یعنی وجود، ذاتی است که وجود برای آن ثابت شده است. پس الآن آن ذاتی که وجود به آن ثابت شده است باید خودش موجود باشد، پس ما نقل کلام در آن می‌کنیم و می‌بینیم که آن ذات وجود دارد چون نمی‌شود که ترکیب بشود از یک امر عدمی و یک امر وجودی. پس خود آن ذاتی که وجود دارد، ذاتی است که ثَبِتَ لَهُ الْوُجُودُ، و هَلَمْ جَرًّا. و علاوه بر اینکه در اینجا تسلسل لازم می‌آید، لازم می‌آید که وجودات غیرمتناهی در آن واحد، در امر واحد اجتماع پیدا بکنند.) و وجود، معدوم هم نیست و الاً باید به نقیض خودش متّصف بشود، (پس واسطه و حال ثابت می‌شود.)

جواب از شبهه موجود و معدوم نبودن وجود برای اثبات حال

جواب از این شبهه به چند وجه است:

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۸۸.

وجه اول: وجود، موجود است اما بنفس ذات خودش وجود دارد نه به یک وجود دیگری. (وجود، موجود است به همین وجود، نه اینکه وجود موجود است به واسطه یک ذات دیگری تا بگویید که آن ذات هم موجود است و هَلَمْ جَرَّ. پس می‌گوییم که وجود، موجود است به نفس ذات همین وجود، نه به یک وجود دیگر تا شما نقل کلام در آن وجود بکنید. و ما با همین جواب اول خیلی کار داریم.)

وجه دوم: جواب دوم این است که می‌گوییم اصلاً وجود، معدوم است به این معنا که وجود، ذی وجود نیست، و در این صورت وجود به نقیض خودش متّصف نشده است چون نقیض وجود، عدم یا لا وجود است، نه معدوم یا لا موجود.»

می‌گویند که وجود از مقوله ذی وجود نیست بلکه از مقوله وجود است. مثل این افرادی که می‌گویند شنبه آبی است یا سیاه؟ اگر شما بگویید که آبی است می‌گویند شنبه که آبی نیست! و اگر بگویید که آبی نیست می‌گویند پس آیا سیاه است؟ بنابراین می‌گویند شما در اینجا ارتفاع ضدّین یا نقیضین کرده‌اید.

جواب در اینجا این است که اصلاً شنبه از مقوله کیف نیست بلکه از مقوله زمان است و بر زمان حمل نمی‌شود، نه اینکه عَرَض نشود چون کیف از اعراض است که حمل بر زمان می‌شود، اما اینکه زمان داخل در تحت مقوله کیف قرار بگیرد، اجتماع ضدّین است، اینکه یک جنس اعلاء داخل در تحت جنس اعلاء دیگر قرار بگیرد.

عدم احتیاج وجود به غیر در تحقّق خودش

تلمیذ: آیا این جواب همان بحث ضرورت وجود است؟

استاد: ببینید در اینجا ما اصلاً از ضرورت نمی‌خواهیم بحث کنیم، ما در اینجا می‌خواهیم بگوییم که وجود، موجود است بنفسه، نه به شیء دیگر. ضرورت یکی از اوصاف انتزاعی است که ما آن را از ذات وجود انتزاع می‌کنیم و بعد آن را حمل می‌کنیم. ولی در اینجا ما می‌خواهیم بگوییم که آیا وجود هم مثل ماهیّت است تا اینکه برای قوامش نیاز به یک شیء دیگری باشد یا اینکه نه، وجود نه به ماهیّت نیاز دارد و نه به شیء دیگری، بلکه وجود روی پای خودش ایستاده است؟ ضرورت، انتزاع است و ما برای جواب دادن به خصم نیازی به پیش کشیدن مسئله ضرورت نداریم. ما می‌خواهیم بگوییم که ماهیّت از نقطه نظر قوامش، تحقّق به وجود دارد، اما آیا وجود هم همین‌طور است، یعنی آیا وجود هم برای تحقّقش نیاز به یک شیء دیگری دارد یا ندارد؟ خصم می‌گوید که وجود هم نیاز دارد می‌گوییم آن چیست؟ می‌گوید که ماهیّت است، می‌گوییم ماهیّت که نمی‌تواند مقوم باشد، چون ماهیّت وقتی که خودش موجود نیست نمی‌تواند مقوم این وجود باشد. پس مقوم وجود فقط خود نفس وجود است، یعنی قوام ذات وجود به خودش است. بله، یک چنین چیزی که قوامش بنفسه است برای خودش ضرورت دارد، یعنی ما ضرورت را در اینجا انتزاع می‌کنیم، نه اینکه برای جواب دادن به خصم نیاز به مطرح کردن مسئله ضرورت داشته باشیم.

اگر ضرورت هم نبود، من باب مثال ممکن هم بود، یعنی یک ممکنی را فرض می‌کردیم که روی پای

خودش می‌ایستاد و نیاز به غیر نداشت باز همین قضیه پیش می‌آمد، که در آنجا دیگر آن محمولی را که ما حمل بر این می‌کنیم، باعث نمی‌شود که این ممکن به واسطه آن قوام پیدا بکند؛ یعنی آن محمول، محمولی جدای از ذات این موضوع است که باعث قوام این شده است، این طور نیست بلکه محمولی است که نفس همین موضوع است. و این جواب را مرحوم حاجی در اینجا ذکر کرده‌اند که ما در بحث مشتق خیلی روی آن مانور می‌دهیم و آن را مطرح می‌کنیم.

در این جواب دوم همین را می‌گوییم، که وجود، معدوم است. معدوم است یعنی **أَنَّهُ لَيْسَ بِذِي وَجُودٍ**، نه معدوم به این معنی که ذاتی است که **ثَبَّتَ لَهُ الوجود** نیست. پس اگر شما گفتید که معدوم، **ذَاتٌ ثَبَّتَ لَهُ العدم** است، می‌گوییم بله، وجود، معدوم است ولی به این منوال که وجود، **ذَاتٌ ثَبَّتَ لَهُ العدم** نیست، وجود اصلاً ذات نیست تا اینکه عدم یا وجود به آن ثابت بشوند. پس وجود، معدوم است به این معنا که ذی وجود نیست، معدوم را به معنای **لَيْسَ بِذِي وَجُودٍ** می‌گیریم نه اینکه معدوم را به معنای عدم بگیریم. پس موجود لیس بذی وجود است، ذاتی که وجود بر آن ثابت بشود نیست، حالا این **عِبَارَةُ أُخْرَى** معدوم باشد چه اشکالی دارد؟! ما که از عبارت تحاشی نداریم. ولی نقیض در آنجایی است که شما در قبال وجود، عدم بیاورید؛ اگر بگویید وجود، عدم است در این صورت این دو مقابل هم و نقیض می‌شوند. اما اگر بگویید که وجود، معدوم است، معدوم به این منوال که **لَيْسَ بِذِي وَجُودٍ** است، اشکال ندارد. باز این جواب دوم مرحوم حاجی هم بعد به درد مطلب ما می‌خورد. پس در این صورت وجود متّصف به نقیضش نشده است، چون نقیض وجود، عدم یا لاوجود است، نه معدوم و لاوجود، چون در اینجا ذات لحاظ شده است و وجود از مقوله ذات خارج است، البته ذات به معنای ماهیت، نه ذات به معنای نفس الشیء.

متن حاجی در وجه سوم و چهارم جواب از موجود و معدوم نبودن وجود

وَالثَّالِثُ: النِّقْضُ بِوُجُودِ الْوَاجِبِ تَعَالَى.
وَالرَّابِعُ: قَلْبُ الدَّلِيلِ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّ الْوُجُودَ لَوْ كَانَ حَالًا وَ الْحَالُ صِفَةٌ لِلْمَوْجُودِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْمَهِيَّةُ قَبْلَ الْوُجُودِ مَوْجُودَةً وَيَتَسَلَّلُ.
اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ صِفَةٌ لِلْمَوْجُودِ بِهَذَا الْوُجُودِ أَوْ يُقَالَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ انْتِزَاعِيٌّ وَ الْحَالُ صِفَةٌ انْتِزَاعِيَّةٌ وَ الْاِتِّصَافُ بِالصِّفَةِ الْاِنْتِزَاعِيَّةِ لَا يَسْتَلْزِمُ لِلْمَوْصُوفِ تَقَدُّمًا بِالْوُجُودِ؛^۱

«وجه سوم: نقض به وجود واجب تعالی می‌کنیم. (می‌گوییم این وجودی که بر واجب حمل می‌کنید آیا موجود است یا معدوم است؟ اگر بگویید معدوم است که یک امر عدمی را حمل به ذات واجب کردید. و اگر بگویید موجود است می‌گوییم که این موجود در آنجا چیست؟ که دیگر همین اشکالات پیش می‌آید؛ که موجود یعنی ذات ثبت له الوجود، و بعد نقل کلام در آن ذات می‌کنیم که آیا آن ذات، وجود دارد یا ندارد؟ اگر ذات وجود ندارد پس وجود با یک امر و فصل عدمی ترکیب شده است. و اگر وجود دارد باید خود آن وجود هم موجود باشد و هَلَمْ جَرًّا.)
وجه چهارم: جواب چهارم این است که دلیلشان را به خود آنها بر می‌گردانیم و می‌گوییم: اگر

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۸۹.

وجود، حال باشد و حال، صفت برای موجود باشد، لازم می‌آید که ماهیت قبل از وجود، موجود باشد که در این صورت تسلسل پیش می‌آید. (شما مگر نمی‌گویید که وجود، حال است و حال هم صفت برای موجود است؛ پس قبل از اینکه این وجود را شما به موضوعی حمل بکنید آن موضوع باید قبلاً خودش تحقق داشته باشد چون حال، صفت برای موجود است، صفت برای معدوم که نیست. پس آن ماهیت باید موجود باشد، یعنی باید وجود به آن ماهیت حمل شده باشد. حالا ما نقل کلام در وجودی که برای آن ماهیت است می‌کنیم که آن وجود باید صفت برای یک ماهیت دیگر باشد. و بعد نقل کلام در آن ماهیت می‌کنیم که آن ماهیت هم باید موجود باشد، و وجودش باید صفت برای یک موجود دیگر باشد و همین‌طور باید جلو بروید که دیگر تسلسل در ماهیت پیش می‌آید. تا حالا تسلسل در وجود پیش می‌آمد و حالا تسلسل در ماهیت، یعنی همین‌طور باید ماهیت‌های نامتناهی داشته باشیم چون ماهیت‌ها همه باید موجود باشند.)

مگر اینکه این‌طور گفته شود: (یعنی همان حرف ما را بزنند) که حال صفت برای موجود است به همین وجود، نه اینکه موجود است به یک وجود دیگری که ذاتاً ثبوت له الوجود دیگر باشد.) یا اینکه این‌طور گفته شود: (چون اینها قائل به اصالة الماهیه هستند) وجود نزد اینها یک امر انتزاعی است و حال، صفت انتزاعیه است. و اتصاف به صفت انتزاعیه باعث نمی‌شود که موصوف از نظر وجود تقدّم داشته باشد. (بلکه ممکن است که ما در همان حاقّ تحقق آن موجود، هزار صفت انتزاعیه را انتزاع بکنیم. در اینجا تقدّم زمانی لازم نیست که مثلاً یک ماهیتی وجود پیدا بکند و ما سال بعد وجود را از آن انتزاع بکنیم. نه، همین‌که ماهیتی شأنیّت وجود را پیدا کرد، به نفس آن شأنیّت ما وجود را از آن انتزاع می‌کنیم. پس در اینجا تقدّم بالوجود را لازم نداریم بلکه ماهیت در اینجا تقدّم بالتقرّر را لازم دارد؛ یعنی اینها این‌طور می‌گویند که ماهیت باید در وعاء خودش قبل از اینکه وجود را ما انتزاع بکنیم مقرر باشد، و وقتی که از تقرّر بیرون آمد و تحقق پیدا کرد، شما به نفس تحقق ماهیت یعنی در همان موقع وجود را هم از آن، انتزاع می‌کنید و اشکالی هم پیش نمی‌آید.)»

متن حاجی در موجود و معدوم نبودن کلی صاحب افراد و جنس ماهیات حقیقه

عَرَضِيّه

وَ مِنْهَا أَنَّ الْكُلِّيَّ الَّذِي لَهُ جُزْئِيَّاتٌ مُتَحَقِّقَةٌ فِي الْخَارِجِ كَالْإِنْسَانِ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَ إِلَّا لَكَانَ مُشَخَّصًا لَا كُلِّيًّا وَ لَا بِمَعْدُومٍ وَ إِلَّا لَمَّا كَانَ جُزْءًا لِمَوْجُودٍ كَرَبِّهِ.
وَ الْجَوَابُ أَنَّ الْكُلِّيَّ مَوْجُودٌ. قَوْلُكُمْ فَيَكُونُ مُشَخَّصًا، قُلْنَا: الطَّبِيعِيُّ لَا يَأْبِي عَنِ الشَّخْصِيَّةِ فَإِنَّهُ نَفْسُ الطَّبِيعَةِ الَّتِي يَعْرِضُهَا الْكُلِّيَّةُ فِي نَشْأَةِ الذِّهْنِ وَ لَا سِيَّمَا أَنَّهُ اللَّابِشَرُطُ الَّذِي هُوَ مَقْسَمٌ لِلْمُطْلَقَةِ وَ الْمَخْلُوطَةِ وَ الْمُجَرَّدَةِ. أَوْ نَقُولُ إِنَّهُ مَعْدُومٌ وَ لَا يَلْزَمُ تَقَوُّمُ الْمَوْجُودِ بِالْمَعْدُومِ لِأَنَّهُ لَيْسَ جُزْءًا لَهُ فِي الْخَارِجِ.
وَ مِنْهَا أَنَّ جِنْسَ الْمَهَيَّاتِ الْحَقِيقِيَّةِ الْعَرَضِيَّةِ كُلُّونِيَّةُ السَّوَادِ لَيْسَ بِمَعْدُومٍ وَ إِلَّا لَتَقَوَّمَ الْمَوْجُودُ بِالْمَعْدُومِ، وَ لَا بِمَوْجُودٍ وَ إِلَّا لَزِمَ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ لِأَنَّ التَّرَكِيبَ الْحَقِيقِيَّ عَلَى قِيَامِ الْأَجْزَاءِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ. وَ الْجَوَابُ أَنَّ الْأَعْرَاضَ بِسَائِطٍ خَارِجِيَّةٍ فَلَا تَقَوُّمَ فِيهَا فِي الْخَارِجِ، حَتَّى لَوْ كَانَتْ اللَّوْنِيَّةُ مَعْدُومَةً فِي الْخَارِجِ لَزِمَ تَقَوُّمُ الْمَوْجُودِ بِالْمَعْدُومِ. وَ أَيْضًا قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ جَائِزٌ؛^۱

«و از جمله آن شبهات این است: کلی که جزئیاتی دارد که در خارج متحقق هستند مثل انسان که زید، عمرو و بکر افراد آن هستند، موجود نیست چون اگر موجود بود مثل زید مشخص بود و دیگر کلی نبود. و معدوم هم نیست چون اگر معدوم بود نباید دیگر جزء موجود مانند زید باشد. جواب: کلی، موجود است و اینکه گفتید اگر موجود باشد پس باید مشخص باشد، در جواب می‌گوییم که کلی طبیعی از مشخص شدن ابائی ندارد، چون شخص همان کلی طبیعی است که کلیت در ذهن به آن عارض می‌شود (و در نشئه ذهن وجود دارد، پس همین کلی به همان نفس

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۸۹.

تشخیص در نشئه ذهن مشخص می‌شود.) به‌خصوص که این کلی طبیعی ما یک لا بشرطی است که آن لا بشرط، مقسم برای طبیعت مطلقه و طبیعت مخلوطه به وجود و طبیعت مجرد است. که در این صورت همان مقسم ابهامی و مبهم است. (اطلاق در اینجا قید طبیعت است یعنی لا بشرط قسمی است. طبیعت مطلقه لا بشرط قسمی است، مخلوطه بشرط شیء است و مجرد هم بشرط لا است. و ما برای همه این سه تا یک کلی طبیعی داریم که لا بشرط مقسمی است، که ابهامش خیلی شدید است. حالا همان که ابهامش شدید است در ذهن، تشخیص و وجود پیدا می‌کند.) یا می‌گوییم که کلی طبیعی، معدوم است و لازم نمی‌آید که موجود به معدوم تقوّم پیدا بکند چون کلی طبیعی جزء شخص در خارج نیست، (کلی طبیعی جزء خارجی برای آن نیست بلکه جزء ذهنی است. کلی طبیعی در ذهن است پس معدوم را به‌لحاظ خارج می‌گیریم و موجودیت آن را به‌لحاظ ذهن می‌گیریم).

این بیان مرحوم حاجی بود. آن مطلبی که من عرض کردم را هم در کنار این مطلب قرار بدهید که خود کلی طبیعی از نقطه نظر تشخیص، تشخیص پیدا می‌کند منتها تشخیص به وجود افراد است. بله، اگر شما بخواهید کلی بشرط لا را قصد بکنید یعنی انسانی که لحاظ کلیّت در آن شده باشد را قصد بکنید، آن انسان که لحاظ کلیّت در آن شده باشد در ذهن است و در خارج نیست.) و از جمله آن اشکالات و شبهات این است که جنس ماهیات حقیقیّه عَرَضیه (حقیقیّه در مقابل مجازیّه و انتزاعیه است) مثل لونیت سواد معدوم نیست چون اگر معدوم باشد لازم می‌آید تقوّم موجود به معدوم. (سواد یکی از ماهیات حقیقیّه است ولی عَرَض است، باز این سواد خودش هم یک جنس دارد که جنس الاجناس است که لونیت است.) و موجود هم نیست چون اگر موجود باشد لازم می‌آید عَرَض به عَرَض قائم باشد چون ترکیب حقیقی به این نحو است که بعضی از اجزاء به بعضی دیگر قائم باشند.

جواب: اعراض بسائط خارجیّه هستند پس تقوّم خارجی در آنها وجود ندارد تا اینکه اگر لونیت در خارج معدوم باشد، تقوّم موجود به معدوم لازم بیاید. و همچنین قیام عَرَض به عَرَض امری جایز است.»

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ