

درس هشتاد و چهارم:

وجود رابطی و نفسی

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

الفريضة الثانية في الوجوب والإمكان غرر في المواد الثلاث.^١

در جلسات قبل عرض کردیم که چطور مرحوم حاجی در اینجا وجود را به رابطی و نفسی تقسیم کرده‌اند ولی در بحث کیفیت وجود اسماء و صفات و مسئله رفتن قائل شده‌اند بر اینکه تمام موجودات نفسی در عالم امکان وجود رابط و تعلق محض هستند.

إِنَّ الْوُجُودَ رَابِطٌ أَى ثُبُوتُ الشَّيْءِ شَيْئاً وَ رَابِطِي تَمَّتْ نَفْسِي - قَدْ يَلْحَقُ التَّاءُ الْمَتَحَرِّكَةُ بِتَمِّ الْعَاطِفَةِ وَ مِنْهُ قَوْلُهُ فَمَضِيَّتُ تَمَّتْ قُلْتُ لَا يَعْنِينِي^٢ - وَ الْمَعْنَى الْمَشْتَرَكُ بَيْنَ الرَّابِطِي وَ النَّفْسِي ثُبُوتُ الشَّيْءِ^٣.

«وجود یا رابط است که ثبوت شیء لشیء است؛ شیئی برای شیئی ثابت شود رابطی هم به آن می‌گویند.» قیام یا مشی یا کتابتی برای این ثابت شود، حالت ثبوت و حمل و ارتباط شیء را وجود رابط می‌گوییم. [مثل] ارتباط بین قیام و زید چون خود قیام یک وجود نفسی دارد، انسان خود قیام را بدون زید، بکر و عمرو تصور می‌کند و خود زید را هم بدون قیام تصور می‌کند، آن وقت اگر قیام را به زید حمل کند و بگوید که زید قائم است یعنی بین این دو نسبت ایجاد کند که آن نسبت را وجود رابط می‌گویند، همان عبارت است از وجود ذهن یعنی تحققش در ذهن است والا ذهن هم وجود رابط و هم وجود رابطی را شامل می‌شود.

معنای مشترک بین رابطی و نفسی

«تَمَّتْ نَفْسِي - قَدْ يَلْحَقُ التَّاءُ الْمَتَحَرِّكَةُ بِتَمِّ الْعَاطِفَةِ وَ مِنْهُ قَوْلُهُ فَمَضِيَّتُ تَمَّتْ قُلْتُ لَا يَعْنِينِي؛ سپس

نفسی است. گاهی تاء متحرک به تَمَّ عاطفه ملحق می‌شود که از همین باب است فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام پس گذشتم و از آنجا عبور کردم و گفتم من را قصد نکرده است، در اینجا معنایی که بین رابطی و نفسی مشترک است عبارت از ثبوت الشیء است» خود ثبوت شیء است نه ثبوت شیءِ شیئاً پس در رابطی ثبوت شیء لحاظ می‌شود اما در رابط نسبت اینها با هم لحاظ می‌شود.

در اینجا مرحوم حاجی همه را یک قسم قرار داده است یعنی نفسی را در مقابل رابطی قرار داده است بعد البته ایشان وجود فی نفسه را وجود رابطی هم اطلاق می‌کند. بنابراین در وجود رابط فقط انتساب لحاظ شده است یعنی در ارتباط بین دو وجود، در وجود رابطی و وجود نفسی ثبوت شیء لحاظ شده است، قیام چه

^١ . منظومه، ج ٢، ص ٢٣٨.

^٢ . تکملة منهاج البراعة، ج ١٥، ص ٣٠٦ - ٣١٤ و ج ١٧ ص ٦٢ - ٦٥ (منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام):

وَ لَقَدْ أَمُرُ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبِي *** فَمَضِيَّتُ تَمَّةً قُلْتُ لَا يَعْنِينِي

^٣ . منظومه، ج ٢، ص ٢٣٨.

به نحو مستقل و چه به نحو غیر، «قیام» یا «زید» نه قیام زید که در صورت اول قیام رابطی می شود چون اعراض است و وجود زید هم وجود بنفسه می شود.

«فهاک أئی خُذ و اضبط»^۱ این را بگیر و نگه دار». حالا حاجی شرح می دهند: «لأنَّه أئی الوجود مطلقاً؛ برای اینکه او یعنی وجود مطلق» چه وجود ذهنی یا وجود خارجی؛ وجود به هر قسم، «إمّا أن یکون وجوداً فی نفسه و یقال له الوجود المَحْمُولی؛ یا اینکه وجود فی نفسه است که به آن وجود محمولی می گویند» یعنی آن وجودی که بتواند محمول واقع شود، مثل «زیدٌ موجودٌ»، این موجود چیست؟ وجودش محمولی است یعنی ما چیزی را غیر از آن وجود در قضیه ذکر نکرده ایم فقط خود وجود را در قضیه آورده ایم زید را که ماهیت است مبتدا قرار داده ایم؛ یعنی در موضوع قرار داده ایم و محمولمان هم وجود است «زیدٌ» موضوع، «موجود» هم محمول است. در واقع ما چیزی را به چیزی بار نکرده ایم فقط ماهیتی را در ابتدای قضیه قرار داده ایم و وجود را در انتها قرار داده ایم «و هو مفادُ کان التامة المُتَحَقِّقِ فی الهَلِیَّاتِ البَسِیْطَةِ» که این وجود محمول می شود کان تامه؛ کان زید که در هلیات بسیطه متحقق است.

اما اگر بگوییم: «کان زیدٌ قائماً» الآن ما در اینجا غیر از زید صفت دیگری آورده ایم که این صفت را به این زید حمل کرده ایم، این «کان» ناقصه می شود یعنی معنای این کان تنها با اسمش تمام نمی شود بلکه باید خبرش را هم بیاوریم تا معنا پیدا کند ولی کان تامه معنایش تحقق است «کان زیدٌ» یعنی «تَحَقُّقُ زیدٌ». مثل اینکه می گوئیم: «وُجِدَ زیدٌ» یا «تَوَلَّدَ زیدٌ؛ زید متولد شد»، معنا تمام است اینجا هم می گوئیم: «کان زیدٌ» یا «کان الأمر» یعنی امر واقع شد؛ آن امری که بین ما و شما معهود بود، واقع شد. دیگر «کان الأمر کذا» نمی خواهد، این «کان» تامه می شود.

پس وجود فی نفسه آن وجودی است که محمول واقع شود؛ روی این حساب اگر گفتیم که «زیدٌ موجودٌ» این وجود زید وجود محمولی می شود، «القیامُ موجودٌ» قیام محمولی می شود، در واقع ما به قیام کار داریم و کاری نداریم به اینکه این قیام به زید بار شده است یا به عمرو، فقط می گوئیم که قیامی بوده است. مثل کسانی که در مجلس می ایستند و می نشینند، بلند می شوند و می نشینند، ما به اینکه چه کسی بلند شده است و چه کسی نشسته است کاری نداریم، فقط می گوئیم که قیامی انجام شده است دیگر چه کسی بلند شده است برای ما فرقی نمی کند چون **حکمُ الأمثالِ فیما یَجُوزُ و فیما لا یَجُوزُ واحدٌ**. ما به قیام کار داریم و به قائمش کاری نداریم. این هم در اینجا که مفاد کان تامه بود.

پس در مجلس ما همیشه کان تامه اجرا می شود، متعلق قیامش که کان ناقصه باشد خیلی لحاظ نمی شود

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۳۹.

چون تام بهتر است دیگر؛ تام از نقصان اشرفیت دارد! خلاصه این را محمولی می‌گویند.
و يُقَالُ لَهُ الْوُجُودُ الْمَحْمُولِي وَ هُوَ مُفَادٌ كَانَ التَّامَةُ الْمُتَحَقِّقُ فِي الْهَلِيَّاتِ الْبَسِيطَةِ.^۱

یا اینکه بر هلیات بسیطه محقق است که وجود محمولی است. دوتا هل داریم:

یک هل بسیطه و یک هل مرکبه داریم:

«هل زیدٌ موجودٌ؟» این هل بسیطه است. «هل القیامٌ موجودٌ؟» این هل بسیطه است اما «هل زیدٌ

قائمٌ؟» یا «هل القیامٌ لزیدٌ؟» هل مرکبه است.

أَوْ يَكُونُ وجوداً لَا فِي نَفْسِهِ وَ هُوَ مُفَادٌ كَانَ الناقِصَةُ الْمُتَحَقِّقُ فِي الْهَلِيَّاتِ الْمُركَّبَةِ وَ يُقَالُ لَهُ فِي الْمَشْهُورِ الْوُجُودِ الرَّابِطِي.^۲

یا وجود ما وجود لا فی نفسه است و بیچاره خودش استقلال ندارد و حتماً باید در دل یک چیز دیگری پیدا شود که وجود فی غیره است که همان مفاد كان ناقصه است که در هلیات مرکبه متحقق است مثل «هل زید قائم؟» که قیام را بر زید حمل کرده‌ایم. در مشهور به آن وجود رابطی می‌گویند یعنی نسبت بین قیام و زید در اینجا لحاظ شده است نه خود قیام که جزء هلیات بسیطه است چون خودش یک تصور استقلالی دارد، ما خود قیام را تصور می‌کنیم، کم و کیف را تصور می‌کنیم، ما اعراض را به تنهایی تصور می‌کنیم؛ «هل کیف موجود؟» یا «هل الگم موجود؟» بله موجود هستند در واقع به متعلق آن کاری نداریم ولی با خود کم کار داریم.

علت دخول اعراض در هلیات بسیطه

پس خود تصور اعراض همچون وجود فی نفسه دارند داخل در هلیات بسیطه هستند حالاکه داخل شدند پس ارتباط بین اینها و موضوع، مفاد هل مرکبه می‌شود.

معنای هلیات مرکبه

یعنی شما وقتی می‌خواهید عَرَضی را بر یک موضوع حمل کنید نسبتی بین این دو ایجاد می‌کنید، اسم نسبتشان هلیات مرکبه است و این نسبت فقط در ذهن است و در خارج نیست؛ یعنی این طور نیست که شما در خارج زیدی ببینید و قیامی هم ببینید مثلاً زید اینجا ایستاده است قیام هم نزدیک دیوار ایستاده است بعد شما آن قیام را به زید بچسبانید! یا یک طناب به گردن زید بیندازید یک طناب هم به گردن قیام و این دو را به یکدیگر وصل کنید، این طور نیست! وصل کردن‌ها در صورتی است که یکی در اینجا باشد و یکی در کنارش باشد در این صورت طنابی می‌اندازید و یا کاری می‌کنید تا اتّصالی برقرار کنید! ولی در اعراضی که قائم به ذات اند طناب انداختن معنا ندارد، خود ذات فی حدّ نفسه وقتی که همان جا نشسته است این عرض را به خودش

۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۰.

بار می‌کند، آن‌وقت ذهن بین آن عرض و آن ذات یک رابطه برقرار می‌کند و اسم آن رابطه را هلیت مرکبه می‌گذارد؛ اسم آن را کان ناقصه می‌گذارد؛ اسم آن را وجود رابط - نه رابطی - می‌گذارد. «و یقال له فی المشهور الوجود الربطی» گرچه ایشان می‌گویند که مشهور به همان هم وجود رابطی می‌گویند ولی این غلط است یعنی اولی این است ما به اعراض که وجود فی نفسه دارند، وجود رابطی بگوییم؛ نسبت بین زید و قیام، اینکه زید قائم نبوده است و حالا قائم شده است، اینکه زید ماشی نبوده است و الآن ماشی شده است، این انتسابی که بین مشی و زید در ذهن می‌دهیم این انتساب هم خودش «نحو من الوجود ذهنی» بوده است و اسمش را هلیت مرکبه می‌گذاریم.

ظرف تحقق وجود رابط

بنابراین اصلاً ظرف تحقق وجود رابط، ذهن است و اصلاً در خارج وجود رابط نداریم.

مثال برای وجود رابط

چیزی که در خارج داریم زید با عَرَضش می‌باشد، عرضی که به آن قائم است یا کم و کیفی که به آن قائم است ولی دیگر این نسبت را نداریم تا در خارج نشان دهیم که این زید است و این هم رنگش است و این هم ارتباط بین رنگ و صورتش است! الآن این کتاب در اینجا خودش یک کتاب است و این هم کم آن است اما این گونه نیست که چیز دیگری ارتباط بین این کم و این کتاب باشد! این ارتباط در ذهن است. اینکه الآن این کتاب سی سانت است و چرا چهل سانت نیست، ارتباط بین کتاب و سی سانت چیست این در ذهن است این را وجود رابط می‌گوییم.

و الأولى على ما في المتن أن يُسمَّى بالوجود الرابط على ما اصطَلَحَ عَلَيْهِ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ فِي الْأُفُقِ الْمُبِينِ وَ صَدْرُ الْمَتَالَهَيْنِ - قُدَّسَ سِرُّهُ - فِي الْأَسْفَارِ لِيَفَرِّقَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ وجودِ الْأَعْرَاضِ حَيْثُ أَطْلَقُوا عَلَيْهِ الوجودَ الرَّابِطِي.

و بهتر است هماطور که در متن آمده است که آن «نسبت» وجود رابط نامیده می‌شود نه رابطی، بنا بر اصطلاحی که سید محقق داماد در «افق مبین» وضع کرده و همین‌طور صدر المتألهین - قُدَّسَ سِرُّهُ - در اسفار تا فرق گذارده شود بین وجود «نسبت» و اعراض چون به وجود اعراض وجود رابطی گویند پس بهتر این است که عرض را فی نفسه بگیریم به جای اینکه عرض را فی غیره بگیریم.

اشکال بر قول محقق لاهیجی درباره وجود عرض

و قولُ الْمُحَقِّقِ اللَّاهِجِيِّ فِي بَعْضِ تَأْلِيفَاتِهِ إِنَّ وجودَ الْعَرَضِ مُفَادُ كَانِ الناقِصَةِ وَ هُمْ لِأَنَّهُ مَحْمُولٌ يَقَعُ فِي هَلِيَّةِ الْبَسِيطَةِ كَقَوْلِكَ الْبَيَاضُ موجودٌ بِخِلَافِ مُفَادِ كَانِ الناقِصَةِ أَعْنَى الرَّابِطِ فَإِنَّهُ دَائِمًا رَبطٌ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لَا يَنْسَلِخُ عَنْ هَذَا الشَّأْنِ.^۱

می‌فرماید که قول محقق لاهیجی در بعضی از تألیفات که فرمودند: «وجود عرض مفاد کان ناقصه است»

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۰.

اشتباه است چون ایشان خیال کرده‌اند که وجود عرض قائم به موضوع است و بدون آن تحقق پیدا نمی‌کند پس وجودش وجود فی‌غیره است درحالی‌که خود عرض یکی از مقولات است و در وجود خارج قیام به غیر دارد اما این‌طور نیست که برای آن تصور استقلالی نشود، نه‌خیر! برای آن می‌توان تصور استقلالی کرد. انسان می‌تواند عرض را تصور کند بدون اینکه معروض را تصور کند بنابراین وجود عرض وجود رابطی می‌شود.

«وهم لأنه محمولی» چون می‌گوییم که «القیام موجود» یا «البیاض موجود» یا «السواد موجود» یا «الخط موجود» و هر چیزی که وجود بتواند به‌تنهایی برای آن محمول واقع شود، وجود محمولی و فی‌نفسه می‌شود. در هلیات بسیطه واقع می‌شود که «البیاض موجود» به خلاف کان ناقصه که رابط است. «بخلاف مفاد کان الناقصة أعنى الرابط فإنه دائما ربط بين الشيئين لا ينسلخ عن هذا الشأن»؛ مفاد کان ناقصه ربط بین شیئین است و از این شأن انسلخ پیدا نمی‌کند.

و ما أی وجود فی نفسه إما لنفسه كوجود الجواهر سما - إما مؤكّد بالنون الخفيفة أو ماضٍ بمعنی علا - أو غیره یعنی أو وجود فی نفسه لغيره كوجود العرض حيث یقال وجود العرض فی نفسه عین وجوده لغيره.^۱

اینکه وجود فی‌نفسه دارد:
یا لنفسه است (روی پای خودش ایستاده است) مثل وجود جواهر کلمه «سما» یا مؤکّد به نون خفیفه است یا ماضی به معنای «علا» است (یعنی بالا می‌رود و وجود جواهر این حکم را پیدا می‌کند).
یا لغيره است، لغيره مثل وجود عرض که قائم به غیر است و اتکاء به غیر دارد یعنی وجود فی‌نفسه لغيره است مثل وجود عرض، وجود عرض در ذات خودش عین وجودش برای غیر است.

یعنی وجود فی‌نفسه که حالا شما تصور استقلالی از عرض می‌کنید همین عرض در عالم خارج باید در جایی تحقق پیدا کند و نمی‌تواند تنها تحقق پیدا کند.

وجود فی‌نفسه مثل وجود لغيره

پس وجود فی‌نفسه مثل وجود لغيره است، الآن شما می‌توانید عرض را تنها تصور کنید و برای آن تصور استقلالی داشته باشید مثل بیاض ولی آیا در عالم خارج هم بیاض به‌تنهایی و بدون معروض هست؟! خیر، پس در عالم خارج؛ وقتی که از ذهن بیرون می‌رویم این بیاض باید در غیره باشد باید در یک موضوع باشد، در معروضی باشد مثلاً روی کاغذ باشد یا روی فرش باشد یا روی گچ باشد ما بیاض لنفسه نداریم که روی پای خودش ایستاده باشد مثلاً این گچ برای خودش است بنده هم اینجا بیاض هستم، چنین چیزی نداریم. پس وجود فی‌نفسه او عین وجود لغيره او است یعنی در واقع هر دوتا با همدیگر یکی هستند.

فله وجود فی نفسه لكونه محمولا و له ماهية تامة ملحوظة بالذات فی العقل و لكن ذلك الوجود

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۱.

فی غیره لائِه فی الخارج نعت للموضوع.^۱

چون وجود فی نفس در ذهن ما دارد، محمول است (و چون وجود فی نفس محمول واقع می‌شود، می‌گوییم که «البیاض موجود»)، وجود بیاض در قضیه محمول واقع می‌شود. برای او ماهیت تامه‌ای است که ما در ذات بدون معروض در عقل لحاظ می‌کنیم. (همه اینها دلالت بر فی نفس بودنش است) و لکن این وجود در عالم خارج فی غیره است؛ (یعنی خودش به تنهایی جرئت ندارد در عالم خارجی وجود پیدا کند)، در عالم خارج نعت برای موضوع است.

بنابراین وجود فی نفس را به نفس و لغیره تقسیم کردیم، حالا دوباره سراغ وجود نفس می‌آییم و یک

بلای دیگر سر نفس می‌آوریم!

ثُمَّ النَّفْسُ قِسْمَانِ لِأَنَّ الوجودَ فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ إِمَّا بِغَيْرِهِ كوجودِ الجوهرِ فَإِنَّهُ مُمْكِنٌ مَعْلُولٌ وَإِمَّا بِنَفْسِهِ وَهُوَ وجودُ الحقِّ تعالى.^۲

وجود نفس دو قسم است:

– یا بغیره است یعنی وجود را از ناحیه غیر دارد مثل ممکنات که اینها وجود را از ناحیه علت دارند و یا

مثل وجود جوهر می‌باشد که ممکن و معلول است.

– یا بنفسه است یعنی به تنهایی است مثل وجود حق متعال.

خارج بودن وجود خدای متعال از مقوله جوهر

بنابراین وجود خدای متعال از مقوله جوهر خارج است مثل بحث جلسه گذشته که دوستان خیال کردند

ایشان در اینجا وجود خداوند را هم جزء وجود جوهر به حساب می‌آورد اما الان دیدم این طور نیست.

تلمیذ: ...

استاد: «کوجود الجواهر» نه خود جواهر.

در اینجا حق با مرحوم حاجی است و اشکال جا ندارد.

كَمَا قُلْنَا وَ الْحَقُّ جَلَّ شَأْنُهُ نَحْوُ أَنَفْسِهِ أَوْ وجودُهُ «فی نفس» لَا كَالرَّابِطِ حَيْثُ إِنَّهُ وجودٌ لَا فِي نَفْسِهِ «لِنَفْسِهِ» لَا كَالرَّابِطِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ لِغَيْرِهِ «بِنَفْسِهِ» لَا كوجودِ الجوهرِ فَإِنَّهُ وَ إِنَّ كَانَ لِنَفْسِهِ لَكِنْ أَلَيْسَ بِنَفْسِهِ.^۳

قسم وجود خداوند متعال، مثالش این طور است:

– «فی نفس» است و رابط نیست یعنی وجودش مفاد «كان» ناقصه نیست، در واقع نسبت و ارتباط و تعلق

نیست بلکه وجود فی نفس دارد چون وجود رابط وجود لا فی نفس نفس است.

– وجود خداوند متعال رابطی و عرض نیست، وجود رابطی فی نفس است ولی لغیره است قائم به غیر

۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۱.

۲. همان.

۳. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۱.

است.

– وجود خداوند متعال بنفسه است و بغيره نیست؛ «لا کوجود الجوهر فإِنَّه و إن کان لنفسه لکن لیس بنفسه؛ و وجود خداوند متعال مثل وجود جوهر نیست و جود جوهر اگرچه بنفسه است ولی بنفسه نیست». این راجع به تعریف پروردگار.

از اینجا ایشان مطلب عرفانی خودشان را مطرح می کنند:

و جَعَلَ الْعَرَضُ مَوْجُوداً فِي نَفْسِهِ لِبُغْيَرِهِ وَ الْجَوْهَرُ مَوْجُوداً فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِغَيْرِهِ لَا يُنَافِي مَا حَقَّقَ فِي مَوْضِعِهِ. مِنْ أَنَّ وَجُودَ مَا سِوَى الْوَاحِدِ الْأَحَدِ رَابِطٌ مُحَضٌّ لِأَنَّ مَا ذُكِرَ هَاهُنَا إِنَّمَا هُوَ فِيمَا بَيْنَ الْمُمَكِّنَاتِ أَنْفُسِهَا وَ إِلَّا فَالْكُلُّ رَوَابِطٌ صِرْفَةٌ لَا نَفْسِيَّةٌ لَهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ.^۱

اینکه شما عرض را وجود فی نفسه لغيره بگیرید و جوهر را وجود فی نفسه لنفسه بغيره بگیرید و برای جوهر استقلال خارجی دهید منافات ندارد با آنچه در جای خودش خواهیم گفت که اینها رابط محض و فقط تعلق هستند چون آنچه که ما در اینجا ذکر کرده ایم یک ارتباط بین ممکنات را سنجیده ایم نه ارتباط بین ممکنات و مقام واجب الوجود و الا اگر بخواهیم اینها را بسنجیم تمام نسبت به واجب الوجود روابط صرفه هستند.

حالا إن شاء الله بعداً می بینید که اگر بخواهیم در خود ممکنات هم این بحث را پیاده کنیم باید با آن بیان مرحوم حاجی طوری وفق دهیم که نظر عرفا مشخص شود که منظورشان از استقلال چه نحوه استقلالی است و منظورشان از ربط چه نحوه ربطی است.

بیان کیفیت دیدگاه عدم استقلالی عرفا به اشیاء

آیا واقعاً وقتی که عارف می گوید: این اشیاء هیچ استقلالی ندارند یعنی اصلاً ماهیت ندارند؟! بنابراین عارف بین خریزه و گوجه فرنگی فرقی نمی گذارد! بین قره قروت و عسل فرقی نمی گذارد! من باب مثال به جای اینکه در چایی شکر بریزد جوهر نمک می ریزد! آیا این طور است که اینها اصلاً به هیچ ماهیتی در عالم خارج معتقد نیستند؟!

اثرات و خصوصیت اشیاء زائیده ماهیت آنها

اینکه خیلی حرف بیهوده ای است و نه تنها بیهوده است بلکه اصلاً واضح البطلان است که چطور یک عارف ماهیتی را در عالم خارج معتقد نیست درحالی که اثرات و خصوصیت اشیاء زائیده ماهیت آنها به لحاظ وجود است.

پس اینکه می گویند: اصلاً هیچ وجود مستقلی در عالم نیست بلکه تمام اینها تعلق و ربط هستند، به چه برمی گردد؟ مسئله همان است که آقایان هم قاطی کرده اند! یکی گفته است که عارف همه اشیاء را سراب می بیند و دیگری به او تاخته است که پس ما این موجوداتی را که در خارج می بینیم چیست؟! آیا اینها کشک

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۲.

است و دوغ است؟! یکی بحث تشخّص وجود را پیش می‌کشد و تمام این ماهیات را نفی می‌کند. یکی می‌گوید که مقام تشکیک با مقام تشخّص دوتا است، آن هم یک نحو است. خلاصه تمام اینها به خاطر این است که نتوانستند این معنا را ادراک کنند که آیا به نظر عارف آنچه در اعیان خارجی هست سراب است؟ در واقع همان‌طور که شما یک انیاب و اغوالی^۱ را در ذهن تصور می‌کنید بدون اینکه آن انیاب وجود خارجی داشته باشند آیا اینها هم در عالم خارج همین‌طور هستند؟! اگر این‌طور هستند، چه می‌شود؟ اگر این‌طور نیستند پس چطور هستند؟ این قضیه با این روابط و تعلق چطور جور در می‌آید؟!

این را مقداری خدمتان عرض کردم و بقیه بماند برای بعد در الهیات بالمعنی الأخص.

إِنْ هِيَ إِلَّا تَمْوِيهَاتٌ وَ تَمَائِيلٌ وَ بِأَنْفُسِهَا أَعْدَامٌ وَ أَبَاطِيلٌ.^۲

اینها تمویهات و نمودها و تمائیلی هستند که خودشان فی‌نفسه اعدام و اباطیل‌اند (و حقیقتشان همان وجود حق است).

اینها نمود هستند و بود نیستند - در اینجا خیلی دیگر ذوق عرفانی است - یک مثال هستند، عکسی هستند، این‌طور نیست که ذوالعکس باشند و وجود خارجی داشته باشند.

فرق بین جهات و مواد

قَدْ كَانَ أَى الْوُجُودِ مُطْلَقاً ذَا الْجِهَاتِ أَى صَاحِبِ الْجِهَاتِ - وَ هُوَ خَيْرٌ كَانَ - فِى الْأَذْهَانِ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهَا فِى الْخَارِجِ مَوَادٌّ وَ فِى الْأَذْهَانِ جِهَاتٌ وَ جُوبٌ - بِالْجَزِّ بَدَلٌ مِنَ الْجِهَاتِ لَا بِالرَّفْعِ لِيَتَوَافَقَ الرُّوْيَانُ - وَ امْتِنَاعٌ أَوْ إِمْكَانٌ كَلِمَةٌ أَوْ لِلتَّنْوِيعِ.^۳

وجود دارای جهات است. یک فرق بین جهات و مواد است؛ در واقع هر چیزی را که تصور کنید یک عالم خارجی دارد و یک عالم ذهنی دارد، ارتباط خود آن شیء در عالم خارج را مواد می‌گویند، مثلاً قیام را نسبت به زید در ذهن تصور کنید؛ قیام برای زید در عالم خارج یا ثابت است یا ثابت نیست، اگر در عالم خارج ثابت باشد، قیام برای زید ضرورت می‌شود، اگر نباشد امتناع یا امکان می‌شود، الآن فعلاً امتناع است چون علتش هنوز نیامده است ولی فی‌حدّ ذاته ممکن می‌شود. آن‌وقت شما همین قضیه را در ذهن بیاورید، اگر ارتباطی را که می‌خواهیم در قضیه ذهنیه بین موضوع و محمول برقرار کنیم ارتباطی باشد که از واقع حکایت کند به آن ارتباط با آن کیفیت، جهت می‌گویند. پس اگر گفتیم: «زَيْدٌ قَائِمٌ بِالضَّرُورَةِ» یا «كُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ دَائِماً» این دوام، جهت در قضیه می‌شود یا «الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ بِالضَّرُورَةِ» یا «شَرِيكُ الْبَارِئِ مُمْتَنِعٌ الْوُجُودِ»، این امتناعی که در اینجا آورده است جهت در قضیه می‌باشد. حالا یا این جهت در قضیه موافق با

^۱. لغت‌نامه دهخدا: انیاب اغوال؛ نیش‌های غولان، برای وجود وهمی مثال آرند.

^۲. همان.

^۳. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۳.

واقع است یا موافق نیست، اگر موافق باشد قضیه صادق می شود و اگر موافق نباشد کاذب می شود.

«قد كان أى الوجود مطلقا ذا الجهات ...» یعنی وجود دارای جهات در ذهن ما هست، «صاحب الجهات» خبر کان است. هر وجودی؛ چه وجود فی نفسه لغيره و ... «هذا إشارة إلى أنها فى الخارج مواد و فى الأذهان جهات؛ این اشاره است به اینکه در خارج مواد هستند و در اذهان جهات هستند»، «وجوب بالجر بدل من الجهات لا بالرفع ليتوافق الرويان؛ «وجوب» به جرّ بدل از «الجهات» است و به رفع بخوان،» یعنی تا اینکه دو حرف آخر - که به حرف آخر مصرع روی می گویند - در کلمات اذهان و امکان در بیت:

قد كان ذا الجهات فى الأذهان *** وجوب امتناع أو إمكان^۱

با هم جور در بیایند چون حرف آخرشان دارای حرکت است. «و امتناع أو إمكان كلمة أو للتنويع» کلمه «أو» برای تنويع است، نه برای تردید.

و هى أى الجهات غَنِيَّةٌ عَنِ الحدودِ لِكُونِ معانيها مِمَّا ترسَّمُ فى النَّفسِ ارتساماً أَوَّلِيّاً^۲.

پس این جهات بی نیاز از حدود هستند چون معانی اینها که وجوب و امتناع و امکان باشد بالبداهه ارتسام پیدا می کند.

ضرورت یعنی لزوم، امتناع هم یعنی لزوم از ناحیه نفی امکان یعنی تساوی طرفین.

فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُعَرِّفَهَا تَعْرِيفاً حَقِيقِيّاً لَا لَفْظِيّاً لَمْ يَأْتِ إِلَّا بِتَعْرِيفَاتٍ دَوْرِيَّةٍ مِثْلُ أَنَّ الْوَاجِبَ مَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ عَدَمِهِ مُحَالٌ^۳.

کسی که بخواهد اینها را تعریف حقیقی کند یک سری تعاریفات دوریه پیش می آید والا اینها از معانی بدیهیه اولیه هستند مثل واجب، (واجب چیست؟) آن چیزی که از فرض عدم آن محال لازم بیاید.

آن وقت باید سراغ محال برویم که امتناع باشد، امتناع چیست؟ آن چیزی است که از فرض وجودش محال لازم است که دوباره به معنای ضرورت می شود.

و المُمْكِنُ مَا لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُجُودِهِ وَ عَدَمِهِ مُحَالٌ وَ الْمُتَمَنَعُ مَا لَيْسَ بِمُمْكِنٍ أَوْ مَا يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ وَ غَيْرُ ذَلِكَ. فَهِيَ ذَاتُ تَأْسِسٍ فِيهِ أَى صَاحِبَةُ اقْتِدَاءٍ فِي الْغِنَاءِ عَنِ التَّحْدِيدِ بِالْوُجُودِ^۴.

ممکن آن چیزی است که از فرض وجود و عدم آن محال لازم است که دوباره بحث وجوب و امتناع آمد. ممتنع آن چیزی است که ممکن نیست که دوباره ممکن آمده است؛ یا آنچه واجب است که نباشد که دوباره «أن لا يكون» ممتنع است و غیر این تعاریفات. پس این جهات از نقطه نظر غنا از حد، به وجود تأسی کرده اند همان طور که وجود حد نمی خورد.

۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۳۷.

۲. منظومه، ج ۲، ص ۲۴۳.

۳. همان.

۴. همان.

چون حد همیشه به ماهیت می خورد، حد همیشه به حدود وجوب می خورد پس خود وجود چه حدی دارد که تعریفش کنیم؟ چون همیشه تعریف، حدود یک شیء را برای انسان بیان می کند، وقتی که وجود حد ندارد آن وقت ما چطور وجود را برای شما تعریف کنیم؟ لذا می گویند:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ *** وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ^۱

بلکه بالکل مخفی است، نه فی غایة الخفاء و لا یصلُ به إلاّ بالمُشاهدة النُّورانیّة. روی این حساب دیگر مواد ثلاث از این نقطه نظر تعریف ندارد. حالا تا در جلسات بعد ببینیم که این مواد ثلاث چگونه هستند و ارتباطشان چگونه است.

اللهم صل على محمد و آل محمد

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۵۹.