

درس یکصد و هفدهم:

اختلاف اعتبار در ماهیت (3)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

و لا بشرط كان لاثنتين نُمي *** من أول قسمٍ و ثاني مَقسم
و هو بكلي طَبِيعِي وُصِف *** و كونه من كون قِسْمِيهِ كُشِف
و شَخْصُهُ وَاِسْطُهُ العَرُوضُ لَهُ *** كَالْجِنْسِ حَيْثُ الْفَصْلُ جَاءَ مُحْصِلُهُ
ذو الكون ذات ما لَهُ الْكُلِّيَّةُ *** ذَهْنًا فَحَسَبُ وَ هِيَ الْمَهْيَةُ^۱

در مورد لا بشرط عرض شد که ماهیت لا بشرط آن ماهیتی است که در آن شرط لا و شرط شیء لحاظ نشده باشد.

یک وقت می گوئیم: «عالمی که فقیه است» این در اینجا شرط شیء است، وقتی می گوئیم: «**أکرم عالماً** فقیهاً»، ما در اینجا عالم را به شرط فقاہت لحاظ کرده ایم.

یک وقت می گوئیم: «**أکرم عالماً لیس بحکیم**؛ عالمی را که حکیم نیست اکرام کن» یعنی حکمت منافی با اکرام است، حکمت کفر است، عرفان کفر است، شرک است! ما در اینجا ماهیت را بشرط لا لحاظ کردیم.

انواع لا بشرط و تعریف آنها

می شود لا بشرط را به دو نحو تصور کرد:

یکی لا بشرط قسمی و دیگری لا بشرط مقسمی؛ در لا بشرط مقسمی که ادراکش راحت تر است ما یک ماهیت را لحاظ می کنیم و هیچ قیدی - چه قید به شیئیت و چه قید به لائیت - را برایش نمی آوریم. فرض کنید می گوئیم که «**أکرم العالم**»، فقط همین، دیگر نمی گوئیم: «عالمی که فقیه است» تا بشرط شیء شود، نمی گوئیم: «عالمی که ادیب نیست» تا بشرط لا شود، فقط می گوئیم: «**أکرم العالم**»؛ علم خوب است. ما در اینجا نه قیدی آوردیم و نه چیز دیگری آوردیم بلکه از هر قیدی ساکت هستیم. درست شد؟! این لا بشرط مقسمی می شود؛ لا بشرط مقسمی آن لا بشرطی است که وقتی آن ماهیت را لحاظ می کنیم نه قید اثباتی و نه قید نفی برایش می آوریم، هیچ کدام را مقید نمی کنیم.

یک لا بشرط دیگر داریم که بنا به فرمایش مرحوم حاجی وجود خارجی ندارد بلکه وجود ذهنی دارد من باب مثال می گوئیم: «مایعی که مقید به لا بشرطیت است» یعنی مایع را مقید می کنم. یک وقت آن را به عنوان مقسم در نظر می گیریم که هم شامل آب می شود و هم شامل آب هندوانه، آب خربزه، آب سیب، آب جوی، دریا و امثال ذلک می شود ولی وقتی می گوئیم: «مایعی»، این مایع در اینجا به عنوان مقسم برای بشرط شیء و

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۳۸.

بشرطاً بودن لحاظ می‌شود؛ آبی که قرمز است مثلاً می‌شود شربت آلبالو، آبی که سفید نیست مثل آب دریا که در مقابل شیر که سفید است بشرطاً می‌شود. پس در اینجا مایع، مقسم می‌شود برای انواع و اقسام مایع‌هایی که یا بشرطی و یا بشرطاً لحاظ می‌شوند. ولی اگر گفتیم: «مایعی که آن مایع مقید به بشرطی و بشرطاً نبودن است» آن وقت آن مایع، مایع مبهم می‌شود و مایع مبهم وجود خارجی ندارد و وعاش ذهن است. درست شد؟! یعنی ما این ماهیت را لحاظ کردیم متنها در لحاظ ما بشرطی و بودن نیست، یعنی نگفتیم: «مایعی که یک مضاف‌إلیه‌ای به این مایع به عنوان ثبوتی اضافه شود» و همین‌طور نگفتیم: «یک مضاف‌إلیه نفی هم داشته باشد».

این مایع اگر بخواهد در خارج وجود پیدا کند آیا ممکن است یا ممکن نیست؟! ممتنع است وعاش فقط ذهن است چون مبهم است و ما در خارج مایع مبهم نداریم، به عکس اول چون آن مایع اول که مقسم بود را وقتی که ما لحاظ می‌کردیم به آن مایع، مایع می‌گفتیم و اشکال ندارد که بشرطی و لحاظ شود یا بشرطاً لحاظ شود. اگر بشرطی و لحاظ شود مصداق برای این مقسم است و اگر بشرطاً لحاظ شود ما در خارج یک مایع بشرطاً داریم؛ مایعی که قرمز نیست سفید است مثل شیر، این در اینجا مصداق برای آن مایع است. من باب مثال من گرسنه یا تشنه هستم و بدنم به یک مایع احتیاج دارد، می‌گویم که در خانه آب دارید؟ می‌گوید: «نه، در یخچال آب نداریم همه لوله‌ها در کوچه ترکیده است آب خانه را بسته‌اند». می‌گویم: «شربت دارید؟» می‌گوید: نه، می‌گویم: «یک مایعی بیاور؛ حالا هر چیزی می‌خواهد باشد». اینکه می‌گویم یک مایعی باشد یعنی اگر شیر هم دارید کفایت می‌کند. اینکه گفتم: «یک مایعی بیاور؛ هر چیزی می‌خواهد باشد» این مایع بشرطی و است یا بشرطاً است؟ هیچ کدام، مطلق است یعنی من از بشرطی و بودن یا بشرطاً بودن ساکت هستم بنابراین شما هرچه را که بیاورید مصداق برای این کلی خواهد بود. این کلی طبیعی می‌شود.

بیان کلام مرحوم خواجه و بوعلی در لایشرط قسمی بودن کلی طبیعی

بنابراین مرحوم خواجه و بوعلی در اینجا کلی طبیعی را لایشرط قسمی گرفته‌اند و گفته‌اند که وقتی شما می‌گویید: مایعی که نه بشرطی و باشد و نه بشرطاً باشد؛ اینکه می‌گوییم: مایعی که مقید به لایشرطیت باشد یعنی این مایع لایشرط را می‌خواهم یعنی مایعی که شرطی و در آن نباشد؛ مایع سفید، قرمز، صورتی و یا سبز نباشد، مایع بشرطی و را از شما نمی‌خواهم پس این دسته مایع بشرطی و ها کنار رفت. خودمان آن را به لایشرطی و و لایشرط لا مقید کردیم. حالا آمدیم سراغ بشرطاً؛ مایع لایشرط لا از شما می‌خواهم یعنی مایعی که سفید نباشد نمی‌خواهم، قرمز نباشد نمی‌خواهم، از شما سؤال می‌کنند پس چه چیزی می‌خواهید؟! شما که بشرطی و را از من نفی کردی و بشرطاً را از من نفی کردی. اگر شیر بیاورم به شرط سفیدی می‌شود، اگر آب خالی بیاورم بشرطاً می‌شود؛ به شرط از هر رنگی، درست شد؟! اگر سبز بیاورم

مثل آب خیار یا اگر قرمز برایت بیاورم مثل شربت آلبالو بشرطی می شود. پس تو یک چیزی به من بگو، یک مفهومی به من بگو که در خارج وجود داشته باشد که من آن را برایت بیاورم! پس لابشرط قسمی اصلاً وجود خارجی ندارد. وجود خارجی که نداشته باشد دیگر نمی شود کلی طبیعی واقع شود چون کلی طبیعی وجودش به وجود افراد است.

اشکال مرحوم حاجی به کلام خواجه و بوعلی راجع به لابشرط قسمی بودن کلی

طبیعی

اینجا است که مرحوم حاجی به آنها اشکال وارد می کند و می فرماید که کلی طبیعی داخل در کدام یک از لابشرطها است؟! اگر داخل در لابشرط قسمی است که وعاء لابشرط قسمی فقط مغز است و هیچ مصداقی هم ندارد و یک هیولای مبهمه می شود. حتماً باید لابشرط مقسمی بگیریم. این مسئله و دلیل اوّل برای اینکه اصلاً نمی شود که کلی طبیعی لابشرط قسمی باشد.

مطلب دیگر اینکه مگر وجود کلی طبیعی به وجود افراد نیست؟! وجود افرادش دوتاست؛ بشرطی یا بشرط لا است یعنی کلی طبیعی از بشرطی و بشرط لا بیرون می آید. به قول مرحوم حاجی: «و کونه من کون قسمیه کشف» یعنی استکشاف کلی طبیعی از بشرطی یا بشرط لا است درست شد؟! وقتی از اینها شد چطور ممکن است خود قسم وجود داشته باشد ولی مقسمش دیگر وجود نداشته باشد؟! آیا می شود؟! مثلاً می گوئیم: «الکَلِمَةُ إِمَّا إِسْمٌ وَ فِعْلٌ وَ حَرْفٌ»؛ کلمه مقسم ما است و «الکَلِمَةُ» مطلق می شود چون لابشرط مقسمی است، حالا که مطلق شد، آیا اسم و فعل و حرف در خارج داریم؟ بله ولی مقسمش را نداریم، این طور که نمی شود چون قسم همان مقسم است به اضافه، اسم همان کلمه است با یک قیدی، فعل همان کلمه است با یک قیدی، خصوصیتی، تعریفی و حدی، حرف همان کلمه با یک حد و تعریف دیگری است پس اینکه ما مقسم را در خارج نداشته باشیم ولی قسمش را در خارج داشته باشیم از محالات است.

اشکال مرحوم آملی به کلام مرحوم حاجی درباره عدم وجود لابشرط قسمی

مرحوم آملی در اینجا به حاجی اشکال وارد می کند و می فرماید: شما که می گوئید لابشرط قسمی نداریم چون لابشرط قسمی مقید است و وعاء قید هم همیشه ذهن است بر این کلام شما اشکال وارد است چون در بشرطی هم همین طور است. وقتی شما می گوئید که مایع سفید می خواهم این ابیضیت قید برای مایع می شود این هم همین طور است چون چیزی که در خارج داریم سفید است ولی وعاء مایع مقید به سفیدی، عقل است در حالی که وعاء این خارج است. ایشان از این راه آمده و فرموده است که بنابراین ما باید کلی طبیعی را لابشرط

قسمی بگیریم نه اینکه لابشرط مقسمی بگیریم.^۱

قبول نظریه مرحوم حاجی درباره عدم وجود لابشرط قسمی توسط مرحوم

آشتیانی

ممکن است اشکالی که مرحوم آشتیانی وارد کرده‌اند به ایشان ناظر باشد. مرحوم آشتیانی در مقام جواب می‌فرماید که در اصل حق با مرحوم حاجی است به‌خاطر اینکه وجود کلی طبیعی به همان وجود افراد است و دیگر نمی‌شود که قسم یک شیء وجود داشته باشد ولی خود آن مقسم وجود نداشته باشد و همیشه شرط شیء و لابشرطی در مقسم باید منتفی باشد یعنی سکوت کند؛ ما در مقام سکوت از لابشرطیت از قید و اینها باشیم.^۲ اشکالی که مرحوم آملی به مرحوم حاجی کرده است که چون در لابشرط قسمی ما لابشرطی را مقید قرار داده‌ایم، این - این عرض بنده است - اشکال وارد نیست چون حاجی نمی‌خواهد بگوید که چون ما این ماهیت را مقید کرده‌ایم لذا نمی‌شود در خارج وجود پیدا کند، نه‌خیر به قول شما هم بشرطشیء‌های ما و هم بشرط‌لا در خارج هستند بلکه به‌خاطر این است که چنین لابشرط قسمی‌ای اصلاً معنا ندارد در خارج وجود داشته باشد چون ما باید یک ماهیتی را از شخص بخواهیم که مثل همان قضیه «شیر بی‌یال و سر و اشکم که دید» است.^۳ یک شیری برای من بساز که نه سر داشته باشد نه دم داشته باشد و نه شکم، خُب این چه شیری است؟! این شیری است که فقط می‌شود در عقل وجود پیدا کند، ما فقط تصور مبهمی از یک شیر داشته باشیم. ما باید ماهیتی را از شخص بخواهیم که آن ماهیت در خارج نه بشرطشیء وجود پیدا کند و نه بشرط‌لا، این چه چیزی است؟! این یک ماهیت مبهمه می‌شود و ماهیت مبهم در خارج وجود ندارد، مثل اینکه من می‌گویم: علمی را شما لحاظ کنید که آن علم در ضمن فقه، اصول، تفسیر، حکمت و ادبیات نباشد، در ضمن هیچ چیزی نباشد پس آن چیست؟! علمی می‌شود که یک مفهوم و معنای مبهمی دارد ولی اگر ما بخواهیم بگوییم: یک علمی که در خارج وجود پیدا کند، اصلاً نباید چیزی بیاوریم، باید بگوییم که علم از جهل بهتر است، اینکه می‌گوییم: العلمُ خیرٌ من الجَهل این علم در اینجا اگر فقه باشد قسم برای این است، اگر اصول باشد قسم برای مقسم ما است، اگر حکمت باشد قسم برای مقسم ما است، ما یک مقسم سکوتی را از بشرطشیء و بشرط‌لا

^۱ در الفوائد، ج ۱، ص ۳۰۵.

^۲ تعلیقه بر شرح منظومه، ص ۳۸۱.

^۳ مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۱۴۱: کبودی زدن قزوینی بر شانه‌گاه صورت شیر و پشیمان شدن او

به سبب زخم سوزن:

شیر بی دم و سر و اشکم کی دید *** این چنین شیری خدا خود نافرید

آورده‌ایم که هرچه در خارج وجود پیدا کند قسم و مصداق این می‌شود پس این کلی طبیعی ما می‌شود و مصداقش، مصداق خارج می‌شود و وجود این به وجود فرد خارجی است.

پس اشکال مرحوم آملی به مرحوم حاجی قطعاً وارد نیست. مرحوم حاجی از این باب که الآن لا بشرط قسمی ما مقید به لا بشرطیت است لذا وعائش وعاء ذهنی است نیامده این را کلی طبیعی قرار بدهد، چون بشرطی‌ء هم مقید است، خود بشرط لا هم مقید است، بلکه از این نظر که معنا ندارد دیگر در خارج وجود داشته باشد، چون ما این را لا بشرط از شی‌ء و لا گرفتیم؛ لا بشرط از شی‌ء و لا دیگر در خارج چه چیزی هست؟! هر چیزی که در خارج است یا بشرطی‌ء یا بشرط لا لحاظ می‌شود. شما یک چیزی در خارج به من نشان بدهید که نه بشرط لا در آن لحاظ شود نه بشرطی‌ء! نمی‌شود، پس ما چیزی در خارج نداریم، شما یک زیدی به من نشان بدهید که نه خصوصیت فردیه داشته باشد نه عدم خصوصیت فردیه! یعنی ما یک زیدی در خارج داشته باشیم که اختصاصات فردی - بشرطی‌ء - نداشته باشد یا اختصاصات نفیی نداشته باشد یعنی نفی دیگران نداشته باشد. من باب مثال می‌گویم: «کسی را اکرام کن که دارای صورت سفید است، دارای قد یک متر و هشتاد است، دارای چشمان و لب و دهان کذایی است» - ببینید بشرطی‌ء می‌آورم - در واقع چنین زیدی را یا فرض کنید که چنین اُثثایی را به این کیفیت اکرام کن! درست شد؟! در این صورت ماهیت بشرطی‌ء در خارج است. اما یک وقت من باب مثال می‌گویم: «شخصی را اکرام کن که رنگ صورتش زرد نیست، قدش یک متر و نیم نیست مثلاً بالاتر است، چشم‌هایش مثل چشم‌های مغولان نیست، ابروی او این طور نیست»، این قیده‌ها را بشرط لا می‌آورم، بشرط لا آوردن گاهی اوقات با بشرطی‌ء یکی می‌شود.

تلمیذ: همیشه این گونه است! بشرط لایی نداریم که بشرطی‌ء نباشد.

استاد: بله، البته تقابل اینها از باب تقابل تضاد است، متها گاهی اوقات فرض کنیم که منظوم را بشرطی‌ء می‌آورم و گاهی هم بشرط لا می‌آورم که بشرط لا اعم از بشرطی‌ء می‌شود یعنی یک بشرط لا وسیعی را می‌گیرم که ممکن است این و غیره داخل باشند. یک وقت آن قدر بشرط لا را محدود می‌کنم که همان بشرطی‌ء می‌شود. این از این نقطه نظر ممکن است تقابل داشته باشد.

تلمیذ: یک وقت می‌گویید: «سفید» یک وقت هم می‌گویید: «لا سفید».

استاد: بله، حالا اگر سیاه هم بود، بود یا مثلاً رنگ دیگر.

تلمیذ: وقتی ما گفتیم: «لا سفید» بالآخره یا سیاه است یا زرد است، آن وقت همه شی‌ء است.

استاد: خب شما سیاه را هم می‌توانید بگیرید، یک شخص را اکرام کن ...

... شما مقسم خودتان را در اینجا ساکت کردید. مقسم در اینجا شیئی است که از بشرطی‌ء و بشرط لا یت ساکت است ولی در خارج خواهی نخواهی یا بشرطی‌ء است یا بشرط لا است. دیگر در خارج

که ما لابشرط دیگری نداریم، آن وقت آن ماهیتی که ما باز در خارج لابشرط لحاظ کنیم، اصلاً در خارج وجود ندارد و وعائش فقط می تواند ذهن باشد. لذا از این نقطه نظر می توانیم بگوییم که حق با مرحوم حاجی است و همیشه لابشرط مقسمی لابشرطی است که حتی مقید به لابشرط هم نیست ولی لابشرط قسمی مقید است، آن وقت آن لابشرط قسمی، قسم برای مقسم می شود منتها قسم وجود ذهنی می شود.

یک وقت اشکال نکنید که مگر خود این مقسم نباید با وجود آن قسم وجود پیدا کند؟! ما می گوییم که آن قسم برای این است منتها قسمش وجود ذهنی است. ممکن است این مقسم ما هم قسم خارجی و هم قسم ذهنی داشته باشد، این قسم ذهنی اش می شود و آن دو قسم بشرط شیء و لائیتش هم مربوط به خارج می شود. بعد مرحوم حاجی می فرماید که مطلب دیگری در اینجا است که آن مطلب این است که آیا این وجود به کلی طبیعی می خورد یا اینکه وجود به وجود [افراد است] یعنی آیا خود کلی طبیعی وجود دارد یا کلی طبیعی به وجود افراد وجود دارد؟! ایشان می فرماید که کلی طبیعی خودش به تنهایی وجود ندارد بلکه خودش به وجود افراد است ولی این انفکاک بین واسطه در عروض بودنش و امثال ذلک آن قدر خفی است که انسان خیال می کند که وجود به همان کلی طبیعی خورده است. واسطه در عروض مثل همان جالس سفینه یا ابیضیتی که واسطه در عروض برای جسم است که خود بیاض اولاً و بالذات به خود ابیض می خورد، ابیض خودش ابیض است و سفیدی به خود سفید می خورد و بعد آن ابیضیت واسطه در عروض سفیدی به جسم است. در واقع مراتب فرق می کند و در بعضی از جاها این قضیه روشن است مثل سفینه و جالس سفینه، در اینجا روشن است که حرکت اولاً و بالذات برای سفینه است و بعد برای جالس سفینه است ولی در بعضی از موارد مانند همین کلی طبیعی و اینها، این واسطه خفی است به طوری که مردم خیال می کنند که اولاً و بالذات وجود به کلی خورده است، به همان ماهیت انسان خورده است در حالی که آن ماهیت انسان شیئی غیر از وجود زید و عمرو و بکر نیست بلکه وجود اولاً به زید و عمرو و بکر تعلّق گرفته است بعد به آن انسان تعلّق می گیرد.

یکی از مواردی که این واسطه در عروض خیلی در آن خفی است جنس و فصل است؛ اصلاً تحصیل جنس به تحصیل فصل است وقتی که فصل نباشد اصلاً جنسی هم نیست. مخصوصاً در بسائط که فقط فصل تنها هستند و در آنجا جنس معنا ندارد مانند مجردات و عقول، و تمام اینها مابه الاشتراک و مابه الاختلاف ندارند، خود آنها مابه الاختلاف هستند یعنی خود جنبه وجودی آنها فصل برای هر کدام از اینها است.

تلمیذ: پس می شود گفت که فصل این است که جنسی داشته باشد. این مابه الامتیاز، مابه الامتیاز ذاتی است، پس باید چیزی باشد که این امتیازش باشد.

استاد: بله، در اینجا مابه الامتیاز همان اصل وجود می شود چون اینها دارای ماهیت نیستند، خود وجود؛ همان اشتداد وجودی فصل اینها است. والا اینها اصلاً دارای ماهیات نیستند.

تلمیذ: مثلاً خود جنس و فصل و اینها وجود است این دیگر در ماهیات ...

استاد: در مجردات ماهیات نمی‌گویند چون ماهیات مربوط به عالم طبع است. به خود سنخه وجودی آنها فصل می‌گویند.

لذا تحصل در اینجا اولاً و بالذات به فصل و بعد به جنس تعلق می‌گیرد. این هم مطلبی که اینجا مرحوم حاجی به تناسب بعضی از احکام بیان کردند.

و هُوَ أَيْ الثَّانِي كُلِّي طَبِيعِي وَصِفَ لَا الْأَوَّلَ وَ إِنِّ وَقَعَ فِي بَعْضِ الْعِبَارَاتِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ عَقْلِي لَا وَجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ.
و كَوْنُهُ أَيْ وَجُودُهُ مِنْ كَوْنِ أَيْ وَجُودُ قِسْمِيهِ أَعْنَى الْمَاهِيَةِ بِشَرَطِ شَيْءٍ وَ الْمَاهِيَةِ بِشَرَطِ لَا بِالْمَعْنَى الثَّانِي فَإِنَّهُ الْمَادَّةُ وَ خُصُوصاً الثَّانِيَةِ مَوْجُودَةٌ كُشِفَ^۱.

دومی که مقسم باشد؛ لا بشرط مقسمی به کلی طبیعی وصف شده است نه اولی که لا بشرط قسمی باشد گرچه در بعضی از عبارات کلی طبیعی را به لا بشرط قسمی گفته‌اند، چون لا بشرط قسمی یک امر عقلی است و وجود خارجی ندارد. و وجود کلی طبیعی از وجود دو قسمش که ماهیت بشرط شیء و بشرط لا به معنای ثانی است چون ماهیت بشرط لا همان ماده است و مخصوصاً ماده ثانی که وجود دارد کشف می‌شود.

چون بعضی‌ها در ماده اولی تشکیک کرده‌اند که آیا وجود دارد یا وجود ندارد یا صرف استعداد محض است ولی در ماده ثانی که عناصر اشیاء از آن تشکیل می‌شوند [اختلاف نیست] و آن ماده ثانی وجود دارد به‌خاطر اینکه عناصر، اجرام، آب و آتش همه از آن ماده به‌وجود می‌آیند.

پس این کلی طبیعی از وجود دو قسمش کشف و روشن می‌شود یعنی به شرط شیء موجب می‌شود که کلی طبیعی وجود داشته باشد یا بشرط لا موجب می‌شود کلی طبیعی وجود داشته باشد.

و كَيْفَ يَكُونُ قِسْمُ الشَّيْءِ مَوْجُوداً وَ مَقْسَمُهُ غَيْرَ مَوْجُودٍ وَ الْقِسْمُ هُوَ الْمَقْسَمُ بِعَيْنِهِ مَعَ انْضِمَامِ قَيِّدٍ وَ بَيْنَهُمَا الْحَمْلُ مُوَاطَاةً وَ هُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْوُجُودِ^۲.

چگونه می‌شود قسم شیء باشد و مقسمش نباشد درحالی‌که قسم همان مقسم است و یک قیدی هم اضافه شده است و بین قسم و مقسم حمل موافات است و در وجود اتحاد است.

فرض کنید که می‌گوییم: «الْكَلِمَةُ إِسْمٌ» یعنی کلمه از نظر وجود خارجی همان اسم است یا «الْكَلِمَةُ حَرْفٌ»، «الْكَلِمَةُ فِعْلٌ»، حمل، حمل موافات است که حمل وجود در خارج می‌باشد.

و هَذَا النَّحْوُ مِنَ الْأَسْتِدْلَالِ عَلَى وَجُودِ الطَّبِيعِيِّ أَوَّلِيٍّ وَ أَخْفُ مَوْثُونَةً مِمَّا هُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ أَنَّهُ جُزْءٌ لِلشَّخْصِ وَ الشَّخْصُ مَوْجُودٌ وَ جُزْءُ الْمَوْجُودِ مَوْجُودٌ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى الْفَطِنِ الْعَارِفِ بِالْحَقَائِقِ^۳.

این قسم که ما استدلال کردیم که کلی طبیعی در خارج هست، این قسم استدلال ما اولی و أخف ماثونته از آن مشهوری که می‌گوید: کلی طبیعی جزء شخص است و شخص موجود است و جزء موجود هم موجود است. همان‌گونه که بر شخص فطن و عارف به حقایق این مخفی نیست.

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۴۴ و ۳۴۵.

^۲ منظومه، ج ۲، ص ۳۴۵.

^۳ منظومه، ج ۲، ص ۳۴۵.

می‌گویند که انسان جزئی از زید است و زید در خارج هست پس انسان در خارج هست، چون ممکن است شما بگویید که جزئی از زید، جزئی عقلی است و جزء عقلی هم در خارج [نیست]. بله، انسان جزئی از زید است ولیکن جزء عقلی زید است اما جزء خارجی اش نیست. ما در خارج زید می‌بینیم، زید چیست؟! کله و پاچه و بقیه مسائل و اینها، همه اجزای زید هستند، آیا یک جزئش هم انسان است؟! خیر، کجایش انسان است؟! انسان نیست. پس آنچه که ما گفتیم اولی است؛ ما گفتیم که آیا معنا دارد قسم مقسم باشد و خودش نباشد؟! معنا ندارد. پس هر جا که قسم هست مقسم هم هست و این خیلی روشن است و دلیل بسیار خوبی است.

وَلَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الطَّبِيعِيَّ مَوْجُودٌ وَهُوَ الْمَاهِيَةُ وَهِيَ مَوْجُودَةٌ بِالْعَرَضِ وَالْوُجُودُ وَاسْطَةُ فِي الْعَرُوضِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا لَا وَاسْطَةُ فِي الثَّبُوتِ أَرَدْنَا أَنْ نُبَيِّنَ أَنَّ الطَّبِيعِيَّ مَوْجُودٌ بِالْعَرَضِ. وَشَخْصُهُ وَاسْطَةُ الْعَرُوضِ لَهُ، فِي بَابِ اتِّصَافِهِ بِالْوُجُودِ فَإِنَّ التَّشْخِصَ هُوَ الْوُجُودُ فِي الْحَقِيقَةِ.^۱

حالا وارد بحث دیگری شده‌ایم؛ گفتیم: طبیعی موجود است که عبارت است از ماهیت انسان و آن ماهیت موجود به عرض است و وجود نسبت به ماهیت واسطه در عروض است و واسطه در ثبوت نیست اراده کردیم به اینکه بیان کنیم که کلی طبیعی (که همان ماهیت باشد) موجود بالعرض است و شخص این کلی طبیعی واسطه عروض برای کلی طبیعی است در باب اتصاف این کلی طبیعی به وجود، (آن شخصش یعنی آن مصداق خارجی واسطه در عروض وجود به او است) پس در حقیقت تشخص همان وجود است (تشخص یعنی همان مصداق کلی طبیعی، همان وجود است ولی ما این وجود را بر انسان بار کردیم و گفتیم که الإنسان موجود).

واسطه در ثبوت به آنجایی می‌گویند که در ثبوت یک شیء برای یک شیء دیگر واسطه است مانند حرکت ید که واسطه در ثبوت برای حرکت مفتاح است؛ وقتی که شما دست خود را حرکت می‌دهید مفتاح هم حرکت می‌کند، این واسطه در ثبوت است ولی واسطه در عروض این است که آن شیء واقعاً به این شیء دیگر تعلق نمی‌گیرد بلکه عارض می‌شود و اصل و حقیقتش برای آن اولی است مثل جالس در سفینه.

وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ التَّحَقُّقَ لِلْوُجُودِ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَلِلْمَاهِيَةِ ثَانِيًا وَبِالْعَرَضِ. وَلَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الشَّخْصَ وَاسْطَةُ فِي الْعَرُوضِ وَهِيَ أَنْ يَكُونَ مَنَاطًا لِاتِّصَافِ ذِي الْوَاسْطَةِ بِشَيْءٍ بِالْعَرَضِ وَاتِّصَافِ نَفْسِهَا بِهِ بِالذَّاتِ وَكَانَتْ عَلَى أَنْحَاءٍ وَفِي بَعْضِهَا صِحَّةُ السَّلْبِ ظَاهِرَةٌ كَمَا فِي حَرَكَةِ السَّفِينَةِ وَحَرَكَةِ جَالِسِهَا وَفِي بَعْضِهَا خَفِيَّةٌ كَمَا فِي أَبْيَضِيَةِ الْجِسْمِ وَأَبْيَضِيَةِ الْبَيَاضِ وَفِي بَعْضِهَا أَخْفَى كَالْجِنْسِ فِي بَابِ النَّحْصَلِ حَيْثُ - تَعْلِيلِي - الْفَصْلُ جَا ذَلِكَ الْفَصْلَ مُحْصَلُهُ أَيْ مُحْصَلًا لِذَلِكَ الْجِنْسِ حَيْثُ أَنْ لَا مَرْتَبَةَ لَهُ فِي التَّحَقُّقِ يَكُونُ فِيهَا خَالِيًا عَنْ تَحَقُّقِ الْفَصْلِ لِفَنَاءِ كُلِّ جِنْسٍ فِي فَصْلِهِ وَلَا سِيَّما فِي الْبَسَائِطِ وَكُلُّ مُبْهَمٍ فِي مَعْنَاهُ أَشْرْنَا إِلَى أَنَّ الْوَسْاطَةَ فِي الْعَرُوضِ فِي الطَّبِيعِيِّ وَشَخْصِهِ وَالْمَاهِيَةِ وَوُجُودِهَا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ.^۲

«تحقق اولاً و بالذات برای وجود است و ثانیاً و بالعرض برای ماهیت است» چون ماهیت اعتباری است و وجود حقیقت و اصالت دارد. «از آنجایی که گفتیم شخص واسطه در عروض است آن واسطه مناط برای

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۴۶.

^۲ منظومه، ج ۲، ص ۳۴۶.

اتصافِ ذی‌الواسطه است به شیء بالعرض» آن واسطه که شخص و وجود است مناط است برای اینکه آن ماهیت که ذی‌الواسطه است به یک وجود، به عرض متصف شود. «اتصاف خود آن واسطه به آن شیء بالذات است و این واسطه بر انحائی است؛ بعضی از این واسطه‌ها خفی و بعضی جلی هستند، در بعضی صحت سلب ظاهر است و در بعضی از آنها می‌توانیم آن شیء را از آن ذی‌الواسطه سلب کنیم مثل حرکت سفینه و حرکت جالس آن»؛ الآن ما آن شیء را که حرکت باشد می‌توانیم از جالس سلب کنیم. «در بعضی از اینها واسطه خفی است مثل ایضیت» که برای جسم نیست، جسم از ایضیت آبی است، ایضیت برای بیاض است ولی این ایضیت واسطه است در اینکه ما به جسم هم بیاض بگوییم، واسطه در عروض بیاض برای جسم است.

«در بعضی از موارد این واسطه خیلی مخفی‌تر است مانند جنس در باب تحصل - این حیث تعلیلی است - زیرا فصل می‌آید و به این جنس وجود می‌دهد» حالا اگر وجود نگوییم، تحقق و تقرر می‌دهد؛ فصل می‌آید به این جنس تحقق و تقرر می‌دهد یعنی جنس بدون فصل هیچ‌کاره است. «فصل این جنس را تحصیل می‌کند» این جنس بدون فصل مثل هیولای مبهمه می‌ماند. اصلاً می‌شود که در عالم ماده بدون صورت وجود داشته باشد؟! آیا می‌شود ماده‌ای داشته باشید ولی فعلیت نداشته باشد؟! [اگر باشد] پس چیست؟! چیزی نیست، هر شیئی که فعلیت دارد آن صورت آمده است به این شیء فعلیت داده است شما ماده‌ای را در عالم تصور کنید که این ماده نه پشم باشد، نه پنبه، نه نفت، نه سنگ و نه آهن باشد ...

تلمیذ: آن وقت صورت هیولا چیست؟

استاد: هیولا اصلاً صورت ندارد.

تلمیذ: پس اصلاً وجود ندارد.

فصل باعث تقرر جنس

استاد: نه اینکه صورت ندارد بلکه وجود هیولا به وجود صورت است، یعنی اگر صورتی را از هیولا گرفتید اصلاً هیولا وجود ندارد. آن هیولا در ضمن صورت جریان و سیلان دارد. هیولا قوه می‌شود و ما قوه بدون فعلیت نداریم. همیشه در هر جا اگر قوه‌ای هست فعلیت هم در آنجا هست ولی وقتی که فعلیت هست مجدداً آن فعلیت قوه برای یک فعلیت دیگر و یک صورت دیگر است پس هیولا یک ماده امتدادی - از مد - و کشش دار است که با صور مختلف فعلیت و وجود پیدا می‌کند و اگر صورت را از آن بگیریم عدم است لذا فصل همیشه باعث تقرر جنس می‌شود و جنس را از بی‌آبرویی خارج می‌کند و به آن آبرو می‌دهد.

«مرتبه‌ای برای جنس در تحقق نیست که در آن مرتبه خالی از تحقق فصل باشد». اصلاً شما نمی‌توانید جنس را بدون فصل محقق کنید «چون هر جنسی فانی در فصلش هست و لاسیمّا در بسائط یعنی در آنجاهایی که اصلاً جنسی وجود ندارد»، فقط فصل تنها هست «و هر مبهمی در معین خودش فانی است». حالا که این طور

شد و ما گفتیم که واسطه‌ها دارای مراتبی هستند؛ بعضی‌ها خفی و بعضی‌ها جلی هستند، «وساطت در عروض در طبیعی و شخصش و ماهیت و وجودش از این قبیل است که خیلی مخفی است».

فَصِحَّةُ سَلْبِ التَّحْقُقِ وَ النَّحْصِلِ هُنَا بِالنَّظَرِ الدَّقِيقِ الْبُرْهَانِيِّ بَلْ بِإِعَانَةِ مِنَ الذَّوْقِ الْعِرْفَانِيِّ^۱

اینکه ما می‌خواهیم وجود را از ماهیت سلب کنیم و وجود را از کلی طبیعی سلب کنیم و به شخص نسبت بدهیم، به نظر دقیق برهانی است بلکه در اینجا به کمک ذوق عرفانی است.

که شما این ماهیت را اولاً معتبر بدانید، اعتباری‌اش کنید، اصل و تعین را به آن شخص خارجی بدهید، آن شخص خارجی است که وجود دارد، خود ماهیت یک امر اعتباری و انتزاعی است بلکه در اینجا ذوق عرفانی است که بیاید بگوید: هرچه هست فقط وجود است، ماهیت ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ﴾، يَحْسَبُهُ الْظُّمُّ أَنْهُ مَاءٌ^۲ است.

ذوق عرفانی ماهیت را جدا می‌کند و می‌گوید: «هرچه در عالم هست فقط وجود است» و شما وجود را به ماهیت و به یک امر عدمی نسبت می‌دهید گفته‌اید که یک امر عدمی وجود دارد، امر عدمی وجود دارد یعنی چه؟! امر عدمی که نمی‌تواند وجود داشته باشد، خود شما دارید می‌گویید: «عدم»! یعنی ما در اینجا بین آن شیء و حدود آن شیء انفکاک قائل شده‌ایم، گفته‌ایم که خود آن شیء وجود دارد، حدود آن شیء هم وجود دارد، وجود را به تعین آن شیء دادیم، حدود آن شیء هم که ماهیت آن شیء است به آن هم وجود دادیم و گفتیم که پس ماهیت موجود است درحالی که حدود آن شیء غیر از آن شیء چیز دیگری نیست. خیلی نظر دقیقی می‌خواهد، ما حدود شیء را جدا از شیء به حساب نیاوریم. نه اینکه بگوییم: زید یک چیز است و حدود ماهوی‌اش هم یک چیز دیگر است، خود آن زید تعین دارد، حدود آن هم تعین دارد و ما وجود را به هردو دادیم، هم وجود و هم حدود است درحالی که در خارج یک چیز بیشتر نیست و آن زید است حدود غیر از زید چیزی نیست و زید غیر از حدود چیز دیگری نیست. پس حدود یک امر انتزاعی می‌شود، امر انتزاعی هم که یک امر عدمی است. لذا در اینجا ما وجود را به ماهیت نسبت دادیم در صورتی که وجود به ماهیت نسبت داده نمی‌شود. آن تعین است که برای عروض وجود به ماهیت واسطه است. اگر آن تعین و تشخیص خارجی نبود انسانی هم در خارج نبود.

اگر شما در روی کره زمین زید نداشتید، انسان کجای این عالم بود؟! در هیچ جای عالم نبود.

تلمیذ: برای لایشرط قسمی مثالی داریم؟

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۴۶.

^۲ سوره نور (۲۴) آیه ۳۹. الله شناسی، ج ۲، ص ۱۸:

«هم چون آب نما و سرابی می‌باشد که در زمین همواری قرار دارد.»

استاد: اصلاً مثال نداریم، شما ماهیت و لا بشرط را در نظر بگیرید من باب مثال مایعی را در نظر بگیرید که آن مایع نه بشرط شیء و نه بشرط لا است، چنین چیزی را فقط ذهن می تواند به عنوان مبهم تصور کند. چون هر چیزی که شما تصور می کنید یعنی بخواهد وجود خارجی داشته باشد یا بشرط شیء است یا بشرط لا است بنابراین اگر این شیء بخواهد وجود پیدا کند فقط باید در ذهن باشد و امکان ندارد چنین شیئی در خارج وجود پیدا کند، تازه آن هم در ذهن به طور مبهم است چون همین که مثلاً می گوئید: «مایع»، یک شیء سیلانی در ذهن شما می آید، خُب آن شیء سیلانی شما چه رنگی است؟! فرض این است بگوئید که رنگ ندارد؛ نه قرمز، نه سفید، نه آبی، نه بنفش، نه سبز و نه بی رنگ است چون خود بی رنگی هم رنگ است پس ما مایعی را در ذهن خود تصور کرده ایم که هیچ رنگی ندارد، آیا می شود این تصور ما در خارج وجود پیدا کند؟! نمی شود. بنابراین اصلاً امکان وجود لا بشرط قسمی در خارج نیست، فقط یک تصور ذهنی است.

تلمیذ: می شود گفت که در لا بشرط قسمی لازم می آید که افرادش قسیمش قرار بگیرند.

استاد: البته حاجی گفته است و ما دیگر متعرضش نشدیم که قسم شیء، قسیم شیء شود.

اللهم صل علی محمد و آل محمد