 فالتقسیم الأقرب الى التحقیق ما یوجد فى کتبهم أن کل موجود إذا لاخطه العقل من حیث هو موجود و جرد النظر الیه عما عداه، فلا یخلو إما أن یکون بحیث ینتزع من نفس ذاته بذاته الموجودیة بالمعنى العام الشامل للموجودات و یحکم بها علیه.[[1]](#footnote-1)

 ایشان در اینجا مطلبى را از بوعلى نقل مى‌كنند؛ در بحث گذشته صبحت در این بود كه بطور كلى ماهیات و مفاهیم در منقسِم اولیه تقسیم مى‌شوند به واجب الوجود، ممتنع الوجود و ممكن الوجود؛ بعد مرحوم آخوند فرمودند كه در این تقسیم اشكال است، چون واجب الوجود كه ماهیت ندارد و ممتنع الوجود هم كه عدم مطلق است و آوردن بحث عدمِ مطلق در مباحث وجود خلاف است و همینطور آوردن بحث واجب الوجود در مباحث ماهیات، این هم خلاف است.

 پس بنابراین، در این تقسیم فقط یك چیز باقى مى‌ماند و آن ممكن الوجودات هستند كه ماهیات آنها لابشرط وجود و لابشرط عدم است. به عبارت دیگر انتزاع وجود و عدم ـ به حیثیت اطلاقیه ـ از آنها نمى‌شود. مرحوم بوعلى در اینجا تقسیم دیگرى را بیان مى‌كند كه از تقسیم اولى ادّق است و جهت ادقیت این است كه امتناع را از اول از دایره تقسیم بیرون مى‌آورند و بحث را مى‌برند روى موجود به ما هُوَ مُوجُودٌ نه مفهومً و نه ماهیه و نه شیء، بحث را روى موجود مى برند، ممتنع هم كه موجود نیست. پس بنابراین از تقسیم خارج مى‌شویم. در كلام مرحوم بوعلى موجودِ خارجى مورد لحاظ قرار مى‌گیرد. موجودِ خارجى به یكى از این دو نحو قابل تصور است: یا اینكه در این موجودِ خارجى لحاظ ما به ذات او و به نفس او، بدون هیچگونه تقیدى و بدون هیچگونه تعلیلى و بدون هیچگونه انضمامِ ضمیمه‌اى و بدون هیچگونه اعتبارِ معتبِرى مى شود. فقط و فقط لحاظ ما در این موضوع لحاظِ بِنَفسه است و فقط بِذاته؛ ما به این موضوع نظر مى‌كنیم.

 در این موقع صحبت در این است كه آیا انتزاعِ وجود از این ذات مى‌شود یا نمى‌شود؟ من باب مثال اگر شما در اینجا فقط به بیاض نظر كردید، نظر فقط به بیاض بود؛ اما اینكه این بیاض عارض بر چه موضوعى شده كارى نداریم فرض كنید كه من باب مثال وارد اتاق مى‌شوید و نگاه مى‌كنید مى‌بینید یك چیز سفیدى روى فرش افتاده است، شما توجه نمى‌كنید این چیز سفیدى كه الآن روى فرش افتاده، كاغذ است یا پارچه است؟ قماش است یا قمیص و یا اینكه زجاج است؟ به هیچ چیزى شما در اینجا توجه نمى‌كنید فقط اولًابِلااوّلْ نظر شما بر یك چیز بیاضى مى‌افتد كه روى این فرش است. در اینكه این بیاض وجود دارد و تحقق دارد ما شك نمى‌كنیم یعنى اولًا بلا اوّل وجود بیاض را ما در نظر مى‌آوریم (از باب تشریح). بعد آن وقت مى‌آئیم به این بیاض نگاه مى‌كنیم و دست به آن مى‌زنیم، این طرف و آن طرفش مى‌كنیم این بیاض را مس مى‌كنیم و متوجه مى‌شویم كه یا قمیص است یا قرطاس است و یا چیز دیگر است.

 در اینجا در لحاظ بعدى ما به موضوع این بیاض پى بردیم اما در لحاظ ابتدایى و اولّى به نفس بیاض اطلّاع پیدا كردیم نه به موضوع آن، این بیاض عَرَض است و عارض بر یك موضوعى باید باشد. اولًا بلا اوّل ما موضوع را متوجه نشدیم كه این موضوع قرطاس یا قمیص یا غیر ذلك است. اولًا بلااوّل ما به بیاض اطلاع پیدا كردیم (این از باب تشبیه).

 در ما نحن فیه، موجود یك وقتى به یك حیثیتى است كه نفس وجود از او انتزاع مى‌شود. یعنى وقتى كه ما نگاه به این موجود خارجى بكنیم بدون توجّه به اینكه این موجود آیا جزءِ نوعى از انواع است، جزءِ صنفى از اصناف است، جزءِ عالمِ طبع است یا عالمِ غیر طبع است و یا جزءِ مجردات است یا عقول است؟ به هیچ چیز اینها ما كار نداریم. یعنى وقتى كه نظر به موجود مى‌كنیم نفس وجود را ما از این موجود انتزاع مى‌كنیم. دیگر صنف، نوع، تجّرد، عدم تجّرد، مادّه و غیر مادّه؛ هیچ كدام اینها مورد لحاظ نیست. این موجودً را ما اسمش را لحاظ اطلاقى مى گذاریم. یعنى به لحاظ شیء، ما به این نگاه نمى‌كنیم.

 فرض كنید یك نفر خودش علم دارد و شما به لحاظ علمش به او احترام مى‌كنید؛ یك شخصى پسر فلان كس است مثل اینكه ما پسر آقا هستیم؛ احترامى كه شما به ما مى‌كنید به لحاظ خودمان كه نیست به لحاظ اینكه پسر مرحوم علامه هستیم این لحاظ لحاظ اطلاقى نیست این لحاظ، لحاظِ تقییدى است. به خود علامه بخواهید توجه كنید (مرحوم آقا ـ این لحاظ لحاظ اطلاقى است.

 حالا اگر در آنجا مسامحه ایى نباشد البته از باب لحاظِ عرفى عرض مى‌كنیم و الّا در آنجا كه همه اینها (یا حیثیت تقیدیه است یا تعلیلیه‌ء مستندِ به جاعل است و مستند به آن جهتِ ربطى دارد. ـ اما حالا عرفى‌اش را ما نگاه مى‌كنیم الان كسى كه به ما احترام مى‌كند عاشق چشم و ابروى ما هست؟ نه، این كه نیست آیا به لحاظ علم ما هست؟ نه، آقا جان ده هزار تا طلبه در قم هست و ما ده هزار و یكمى هستیم به این لحاظ هم نیست، آیا به لحاظ سیادتِ ما هست؟ آن هم نه، سید زیاد پیدا مى‌شود. خوب به چه لحاظ است؟ به لحاظ سِن ماست؟ خوب ما چهل سالمان است، شصت ساله داریم پنجاه ساله داریم. هفتاد ساله داریم هشتاد ساله داریم همه اینها هست. پس این به لحاظ چیست؟ ضّم ضمیمه‌اى است. یعنى به لحاظ جهت تقیدى در اینجا هست. چون انتساب به یك مبدأ داریم به لحاظ احترام به آن مبدأ به ما احترام مى‌گذارند.

 حالا اگر یك كسى آمد آن مبدأ را كنار گذاشت و گفت اصلًا من علّامه را قبول ندارم تا اینكه بچه‌اش را قبول داشته باشم ما مى‌رویم پى كارمان دیگر ما اینجا سرمان بى‌كلاه مى‌ماند. وقتى یكى آمد اصل مبدأ را كنار گذاشت، متفرعاتش چه مى‌شود؟ آن هم كنار مى‌رود مى‌گوید تا حالا كه داشتیم احترامت مى‌گذاشتیم به خاطر بابایت بود حالا بابایت را قبول نداریم تو هم پى كارت برو. ما هم پى كارمان مى‌رویم.

 پس بنابراین این لحاظ را مى‌گویند لحاظ تقیدى و لحاظ تعلیلى اما اگر یك شخص به یك نفرِ انسان علاقه پیدا كرد و به همان یك نفر احترام مى‌گذارد این را عالم مجردات مى‌گویند. در عالم تجّرد همه تقیدها از بین مى‌رود و اصلًا سلوك یعنى همین. سلوك یعنى لحاظ اطلاقى كردن نه لحاظ تقییدى. بله لحاظ تعلیلى در اینجا هست اما لحاظ تقییدى در اینجا نیست. اینهایى را كه ما مى‌خوانیم به خاطر این است كه به كار ببندیم. ـ اینها همه‌اش معارف است و براى انسان راهگشا است. ـ

 فرض كنیم كه در یك مجموعه‌ایى و یك عدّه هستند. در این مجموعه افراد مختلفى هستند. مجتهد در اینجا وجود دارد، پزشك در اینجا وجود دارد، مهندس در اینجا وجود دارد، كاسب در اینجا وجود دارد، تاجر وجود دارد تا اینكه افراد ادارى هم وجود دارند و همه نوع هستند با سواد هست، بیسواد هست. در اینجا اگر ما به مكتب اسلام و به مكتب تشیع و به روح ایمان و روحِ آن حقیقتى كه در اسلام آمده بخواهیم نگاه بكنیم. در آنجا بایددیدآیا وقتى كه اسلام به افراد نظر كرده به چه لحاظ عنایت كرده آیا به لحاظ تعینات آنها و به لحاظ شئونات آنها نظر مى‌كند یا به لحاظ اصل اسلام نظر مى‌كند كه در آن اصل دارد (انَّ اکرَمَکم عِندَ اللّهِ اتقیکم)[[2]](#footnote-2) اگر مجتهد هستى (انَّ اکرَمَکم عِندَ اللّهِ اتقیکم) اگر مهندس و طبیب هستى (انَّ اکرَمَکم عِندَ اللّهِ اتقیکم) یعنى معیار و مناط براى احترام و اعتبار تقوا است. معیار و مناط براى اعتبار همان جنبه تعلیلیه است یعنى جنبه اتصال به مبدأ هست. یعنى آن جنبه ملاك و مناط است. حال اگر قرار باشد بیائیم این را در وضعیت خودمان پیاده كنیم. یعنى چى؟ یعنى بیآئیم بگوئیم آقا، مناط اعتبار بر اساس چه باشد بر اساس همان جنبه‌ء ارتباط با خدا باشد؛ براساس جنبه روح ایمان باشد آیا دیگر واقعاً در این دنیا دوئیتى باقى مى‌ماند؟ نفاقى دیگر در این دنیا باقى مى‌ماند؟ نزاعى و تخاصمى دیگر در این دنیا وجود دارد؟ همه چیز پى كارش مى‌رود. یعنى هر كسى كه سر این سفره مى‌نشیند تمام حیثیات تقییدیه را كنار مى‌گذارد. این شخص مقید به اجتهاد است، این شخص مقیدِ به طبابت، این شخص مقیدِ به هندسه داشتن. واجد هندسه است. (هِندسه غلط است هَندسه درست است)، این شخص توعّظ، این شخص واجد تمّول است (اموال، دارد) تمام اینها مى‌رود كنار و ما مبتلاى به این تقیدات هستیم بخواهیم و نخواهیم به این هامبتلا هستیم. «مَن تواضع غَنِیاً لِغنِاهُ فَقَد كَفَر» كسى كه غنى را به خاطر غنائش تواضع كند او كافر است. چرا كافر است؟ به جهت اینكه آمده غَصباً این انتساب را كه باید به مبدأ بدهد، به این داده است. غنى كیست؟" إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ"[[3]](#footnote-3). او غنى است. این الآن آمده و وصف غناء را كه مختص به ذاتِ اللَه است به این شخص نسبت داده است و در مقابل این غناء كرنش كرده است، تواضع كرده است. این باید در مقابل غناء حضرت حق تواضع كند آمده در قبال غناىِ مخلوق حق تواضع كرده است پس مخلوقِ حق را عِدْل و عدیل براى حق قرار داده، خُب این كفر است كفر یعنى چه؟ كفر و شرك این است كه انسان در مقابل خدا حق را بپوشاند و بدیل و عدیلى را براى او محقّق كند.

 یا اینكه فرض كنید ـ مَن تَواضَع عالِماً لِعِلمِه فَقَد کفَر آن مطالب در اینجا هم مى‌آید اگر نظرِ استقلالى نسبت به آن فرد داشته باشیم‌گرچه درباره‌ء علمِ حقیقى، انسان بایستى تواضع كند و در مقابل عالم باید احترام بكند وجوب احترام به عالم در روایات آمده است در ألسنه آمده ـ است مَنْ عَلَمَنِى حَرْفاً فقد صَیرنى عَبداً ـ از لسان معصومین آمده است همان عَلّمنیح‌از آنجا آمده است. این همه مطالب راجع به علم است اما نظر استقلالى كردن درست نیست. (إن الله هو العلیم الخبیر) علم اختصاص به ذات إله دارد و به ذاتِ أقدسِ حقّ بایستى انسان علم را نسبت بدهد و اگر این شخص را مستقل در علم ببیند این فرد را براى خدا شریكِ علم قرار داده است. این مثال را براى حیثیات تقییدیه زدم. یك حیثیت به لحاظ اطلاقى هست و یك لحاظ، لحاظ تقیدى هستى.

 یك وقت شما تو خیابان راه مى‌روید، یك شخصى را مى بینید كه یك ماشین خیلى خوبى دارد مى‌گوئید این حتما آدم پولدارى است پس بروم و با او رفیق بشوم این لحاظ، لحاظ تقییدى مى‌شود وحیثیت اطلاقى در اینجا دیگر وجود ندارد.

 سراغ مبحث خودمان آمدیم وقتى كه ما نگاه به موجود مى‌كنیم، مِنْ حَیثُ هُوَ موجودٌ یعنى به موجود خارجى لحاظِ نظر مى‌كنیم، به موجودى كه وجود بر او ثابت شده است؛ به این لحاظ نظر مى‌كنیم. این را دو جور مى‌توانیم تصور كنیم:

 در تصوراول نفس وجود را ما از این مى‌توانیم انتزاع كنیم (بدون ضّم ضمیمه) یعنى وقتى كه مى‌گوئیم موجودٌ؛ ما نفس وجود را از او انتزاع مى كنیم و انتزاعِ نفس وجود؛ از این موجود، احتیاجى به متعَّلق ندارد. ألآن فرض كنید در این كتاب. اگر ما بگوئیم: هَذَا الكتابُ أبیضً، ابیض را شما بر این كتاب حمل مى‌كنید و ابیض رامحمول براى كتاب قرار مى‌دهید آیا اتّصاف كتاب بر أبیضیت؛ آیا این اتصّاف، اتصّاف حقیقى است یا اتصّاف مجازى است؟ اتصّاف حقیقى نباید باشد چرا؟ چون ذات كتاب كه أبیض نیست؛ ذات كتاب اصلا رنگ ندارد، لون ندارد. ذات كتاب عبارت از قرطاس، عبارت است از قطن، عبارت است از شجرو از خشب است. اینها را تبدیل به قرطاس مى‌كنند و بعد مطالبى در او چاپ مى‌كنند پس ذات كتاب لون ندارد. پس بنابراین شما كه مى‌گوئید هذا الكتاب أبیض؛ این براى چیست؟ این وصفى كه مى آورید و كتاب را متصّف به أبیضیت مى كنید آیا این وصف حقیقى است؟ نه خیر! این وصفِ حقیقى نیست.

 به جهت این است كه یك عَرَضى عارض بر این كتاب شده؛ آن عرض بیاض است. و به لحاظ بیاض، شما أبیضّیت را بر ذات كتاب حمل مى‌كنید مى‌گوید ـ الكتابُ ابیضً ـ در حالى كه باید بگوئید ـ البَیاضُ أبیضً. ـ بیاض عارض بر این كتاب شده است تا اینكه شما أبیضّیت را بر این كتاب، حمل كردید. پس بنابراین وصف ابیضیت بر این كتاب وصف به حال متعّلق به موصوف است. متعلق ما در اینجا بیاض است و در بیاض واسطهً در عروض این وصف است بر این كتاب؛ و واسطهً در اتصاف كتاب به أبیض است.

 بنابراین ما از نفس كتاب و ذات كتاب ابیضیت را انتزاع نمى‌كنیم به خاطر اینكه كتاب ممكن است احمر باشد، كتاب ممكن است أسود باشد. بنابراین این لون از ذات كتاب انتزاع نمى‌شود پس این ابیضیت اولًا بلاأول عارض بر چه شده است؟ حمل بر بیاض شده ـ البَیاضُ بَیاضً ـ . بیاض، بیاض است اما كتاب بیاض نیست، كتاب به لحاظ بیاض ابیض است مثل اینكه زید، غلامِ براى شخصى است یا وكیلِ از طرف شخصى است این امضاء مى‌كند و كارها را انجام مى‌دهد. این كه مى‌گوئیم این زید وكیل است و امضاء مى‌كند و امضاء او قبول است، اولا بلاأول اینطور نیست. چون این زید؛ وكیل از طرف موكّل است به لحاظ وكالتى كه موكّل به وكیل داده است لهذا امضاء زید مقبول است و الا اگر آن وكالت نبود این امضا هم مقبول نبود پس امضا در واقع به وكالت خورده و امضا به وكیل نخورده است. امضا به جهت ربطى خورده است چون این وكیل از طرف آن موكّل است، بنابراین امضا این مورد، هم قبول خواهد بود.

 در اینجا هم همینطور است، وجود را كه نسبت به ذات لحاظ كنیم، یك وقتى ذات به یك نحوى است كه وجود را ما از او انتزاع مى‌كنیم. وقتى كه از آن ذات بدون ضم ضمیمه‌اى انتزاع وجود كردیم اسم این واجب الوجود مى شود. یعنى در صحّت تطبیق این وصف بر این موجود ما هیچ مناط و ملاكى جزء ذات خود این موجود نداریم. یعنى فقط ذات موجود است كه انتزاع موجودیت از آن مى‌شود كرد (بدون ضّم ضمیمه اى. ـ

 اما فرض كنید یك وقتى ما نگاه به یك موجود مى‌كنیم. و مَوْجودً راكه بر یك چیزى اطلاق مى‌كنیم به لحاظ تقید او به یك قیدى است كه مى‌گوئیم: زیدٌ موجودٌ این موجودٌ یك وصف عام است كه شامل همه موجودات مى شودو این موجودٌ را كه شما بر این زید حمل كردید، آیا از ذات زید انتزاع كردید؟ به عبارت دیگر ذات زید اقتضاى وجود را مى‌كند؟ اینكه اینطور نیست. چون زید را شما بلا وجودٍ و عدم تصور مى كنید بنابراین وجود را كه شما حمل بر زید مى‌كنید از ذات زید انتزاع نكردید چون زید؛ چیست؟ ماهیت است و ماهیت ـ لَیسَ بمعدومٍ و لابموجودٍ ـ پس بنابراین حملِ موجودٌ بر این زید به واسطه چیست؟ به مناط ذاتیت اواست و یا به مناط شیء دیگر؟ معلوم است كه به ضّم ضمیمه است. آن ضمیمه چیست؟ موجودٌ است. یعنى چون این زید متصّف به وجود شد آنگاه ما این موجودٌ را حمل بر زید مى‌كنیم.[[4]](#footnote-4)

 اگر شما نحوه تكیفِ وجود را اسمش را ماهیت مى‌گذارید، این را هم در ذهن و هم در خارج داریم. در خارج اسمش را ماهیت مى‌گذاریم و در عقل اینها را از هم منفصل مى‌كنیم.

 ما مى‌گوئیم زیدٌ موجودٌ اینكه زیدٌ الآن موجودٌ بالأخره یك ماهیتى در ذهن تصور كردید كه حمل وجود بر او كردید. ما مى‌گوئیم حمل وجود بر این زید كه در خارج است حملِ ذاتى نیست به جهت اینكه اگر حملِ ذاتى بود لازمه‌اش این است كه خود ماهیت اقتضاى وجود كند در حالتى كه ما ماهیت را بدون وجود و عدم تصور مى كنیم. پس الآن بواسطه ضّم ضمیمه‌اى؛ یعنى محمول بضمّیمه در اینجا داریم. آن وجود؛ محمولِ بضمّیمه است؛ بواسطه وجودى كه الآن عارض بر ماهیت شده و ماهیتى كه نبوده را موجود كرد، یعنى بواسطه این وجود، الآن صحتِ حمل موجودٌ بر آن ثابت است یعنى الآن ما مى‌توانیم بگوئیم الآن زیدٌ موجودٌ اما قبل از اینكه این وجود عارض بر این ماهیت بشود ما نمى‌توانستیم یك همچین حملى بكنیم چون كه هنوز وجود ندارد.

 لذا مرحوم بوعلى؛ بلاأول بحث را روى وجود خارجى برده است. گفته موجود خارجى را ما در اینجا باید تصور بكنیم و كارى به ذهن نداریم،

 اصلًا موجودِ خارجى دو قسم است: یا به نحوى است كه وجود انتزاع از ذات مى‌شودكه‌این واجب الوجود مى‌شودو یا انتزاع از ذات نمى‌شود. این وجود را و این حمل موجودٌ را كه بر زید مى‌كنیم، ـ موجودٌ عامٌ ـ بواسطه یك وجودى كه در این لا بلا هست (مخفیانه) یك وجودى هست كه آن وجود اختصاصى زیداست و آن وجود به عمرو مربوط نیست و به بكر مربوط نیست این وجود فقط مال زید است فقط مال عمر است فقط یختّصُ ببكر، یختّصُ بخالدٍ است. به لحاظ این وجودى كه در اینجا هست (یك حصه‌ایى از وجوداست به عبارت دیگر به اعتبار این حصه از وجود، ما آن مفهومِ عّامِ شامل را بر حمل زید مى‌كنیم. مى‌گوئیم زیدٌ موجودٌ یعنى آن مفهوم عّام وجود شامل زید مى‌شود به لحاظِ آن وجود خاص؛ به لحاظ آن یك مشت وجود كه خدا به این مقدار به زید داده است.

 پس در اینجا لحاظِ تقییدى هست یعنى چون این زید مقید به آن وجود خاصّه است لذا ما مفهوم عام را بر او حمل كردیم. اگر زید مقید به آن وجود خاص نبود امكان نداشت مفهوم عام را براو حمل بكنیم این لحاظ تقییدى مى‌شود.

 تا اینجا ما صحبت در خود ماهیتِ موجوده كردیم.

 مرحوم بوعلى مى‌فرماید ما یك ممكن دیگر در اینجا داریم و آن نفس وجود خاص است آن وجودِ خاصى كه اختصاص به زید دارد كه ما به لحاظ همان وجود به این مى‌گوئیم زید، به لحاظ این وجود به این مى‌گوئیم عمرو به لحاظ این وجود به این مى‌گوئیم كتاب (به لحاظ این وجود خاص)

 آن وجود خاص آیا ممكن است یا واجب؟ آن هم كه ممكن است چرا ممكن؟ به جهاتى كه در حیثّیت تعلیلیه مى‌آید ـ این دیگر حیثیت تقییدى نیست ـ یعنى نفس این وجود به لحاظ ارتباط با مبدأ الآن در خارج متحقق شده است. اگر جنبه‌ءربطى با مبدأ نداشت این موجود خاص در خارج متحقق نبود یعنى اضافه اشراقّیه آمده است وجود خاص را در خارج محقّق كرده است اگر از همین وجودِ خاص بپرسیم جناب آقاى وجود خاص آیا شما استقلال ذاتى دارید؟ مى‌گوید: نه! آیا شما واجب الوجود هستید؟ مى‌گوید: نه! مى‌گوید من ارتباط با مبدأ دارم و به لحاظ ارتباط با مبدا من الآن در خارج محقق هستم. اگر مبدا به من افاضه نمى‌كرد، اگر مبدأ به من عنایت نمى‌كرد، اگر جهت صدورى نسبت به مبدا نداشتم من الآن در خارج نبودم.

 پس ما كلام را نقل در آن وجودِ خاص مى‌كنیم. از ماهیات فارغ شدیم؛ كه ماهیت به لحاظ ضم ضمیمه مصحّح حمل وجودٌ بر او هست. حالا آمدیم سراغ این وجود خاصّى كه اختصاص به زید دارد. این وجود خاص باز هم ممكن است. چرا؟ دیگر در اینجا نمى‌توانیم بگوئیم این وجود خاص ممكن است معناى امكان را در اینجا بیاوریم كه متساوى الطرفین نسبت به وجود و عدم باشد چرا؟ چون الآن خودش موجود است؛ وقتى كه وجودِ خاص هست، دیگر تساوى‌الطرفین نسبت به وجود و عدم یعنى چه؟ معنا ندارد. اینجاست كه ما ناچاریم آن معناى دوم امكان را كه افتقار ذاتى هست نسبت به این وجود خاص بیاوریم.

 در مورد ماهیات شما مى‌توانید بگوئید كه ماهیات ممكن؛ ممكنً یعنى چه؟ یعنى متساوى الطرفین نسبت به وجود و عدم است. اگر جاعل جعلش تعلق بگیرد ماهیت موجود مى‌شود، واگر جعل تعلق نگیرد ماهیت معدوم مى‌شود. ولى صحبت در این است حالا كه ماهیت؛ موجود شد از متساوى طرفین در آمد و ترجیح یكى از طرفین بر او متعین شد و مصداقِ حمل موجودٌ شد. حالا كه مصداقِ‌حملِ موجود هست؛ وجودِ خاص براى این ماهیت اختصاص داده شده آیا ما باز به این وجود مى‌گوئیم متساوى الطرفین؟ متساوى الطرفین نیست. این موجود شد. این وجود خاص از مرحله استوا در آمد، ولى یك مسأله باقى مانده و آن اینكه آیا این وجود خاص مستقّل بالذّات است مانند واجب الوجود یا اینكه این متدّلى بالغیر است؟ آیا این اتّكاء به غیر دارد یعنى اتّكاء به مبدأ دارد یا اینكه مستقل بالذّات است؟ نه! مى‌گوئیم این متكى بالغیر است. وقتى كه متكّى بالغیر شد اینجامى گوئیم چه رابطه‌اى نسبت به تو و ذات خودت باید ایجاد كنیم؟ مى‌گوید من ممكن الوجود هستم. ممكن الوجود نه به معناى استواى طرفین بلكه به معناى افتقار ذاتى یعنى این وجود با آنكه وجود است، با اینكه حصه‌ء خاص است با اینكه مااو را مى‌بینیم و مشاهَد ماست با آنكه در مرئا و مَنظَر ما هست و با اینكه از استواء الطّرفین بیرون آمده و خارج شده و أحد الطّرفین را اختیار كرده است ولى باز افتقار ذاتى به مبدأ دارد. چون حقیقت او و تعین او و حیثیت او نیست الّا حیثّیت ربطّیه. یعنى جنبه‌ء ربطّیت با مبدأ است كه حیثیت او را؛ حقیقت او را؛ هویت او را تشكیل مى‌دهد آن جنبه‌ء ربطیه اگر نباشد هویت خارجى هم معدوم خواهد بود آن جنبه‌ء ربطى است كه باعث مى شود ما ببینیم، باعث مى‌شود ما لمس كنیم و باعث مى‌شود ما مشاهده كنیم، آن حقیقت ربطّیه است كه ما اسمش را مى‌گذاریم وجودِ زید، وجودِ عمرو، وجود كتاب، وجود فرش، وجود أسد، وجود بقر، آن حیثیت ربطیه عبارت از ظهور وجود است.

 بناءًعلیهذا اینجاست كه ایشان مى‌فرمایند و به این نكته مى‌خواهند توجه بدهند كه مسأله‌ء انتزاعِ وجود از موجود این انتزاع وجود از حیثّیت ذات نیست. یعنى ما به این وجود هم بخواهیم نگاه بكنیم ذاتِ این وجود؛ انتزاع وجود از او نمى شود الّا به لحاظ تعلیلى و به لحاظ اتصال به مبدأ چون این وجود متصّل به مبدأ هست ما انتزاع وجود از آن مى‌كنیم پس در واقع انتزاع وجود از چه كردیم؟ از مبدأ كردیم نه از این وجود. این وجود فقط یك ربط است و چیزى نیست، این فقط یك ظهور از مبدأ؛ به عالم خارج و به عالم اعیان است. فقط جنبه‌ء ربطى در اینجا مصحّح انتزاع وجود از او هست اگر آن جهت ربطى نباشد، این عدم است. وقتى كه عدم شد انتزاع وجود دیگر از آن نمى‌شود كرد و مثل ماهیت مى‌شود منتهى در ماهیت حیثّیت تقییدیه است حیثیت انضمامّیه است (البته انضمامّیه اتحادیه) یعنى ماهیتِ موجود؛ به لحاظ این وجود خاص یعنى مقید، چون مقید به این وجود خاص شد مصحّح حمل موجودٌ است اما در خود وجود دیگر مقّید نیست در اینجا این جهت تعلیلى دارد. چون معلول براى آن علت است، در اینجا مصحّح حمل موجودٌ هست. وجود زید موجودٌ، وجودِ بكر موجودٌ، وجودِ كتاب موجودٌ، این وجودات خاصه و این حَصص خاصه، به لحاظ ارتباطى كه با مبدا دارند باعث مى‌شوند ما بتوانیم وجود را بر آنها حمل كنیم پس به لحاظ جنبه ربطى كه دارد. اینها ممكن مى‌شوند

 بناًء علیهذا موجوداتِ در خارج بنابر تفسیر مرحوم بوعلى دو قسم شدند: موجودى كه وجود از او انتزاع مى‌شود بدون ضمّ ضمیمه و بدون حیثیت تقییدیه یا تعلیله یا إعتبار معتبِر، فرض كنید كه مى‌گویند یك گروه موجود است گروه یعنى چه؟ گروه یعنى عِدّه افرادٍ مُجتمعه ـ ؛ عده‌ءافرادى كه جمع بشوند به آنها یك گروه مى‌گوئیم و میگوئیم گروه موجود است، سِعه موجود است، این إعتبارِ معتبِر است و معتبر اینها را مجتمِع مى‌بیند و وجود را بر این عنوان حمل مى‌كند. اگر همینها را معتبِر متفرِق ببینید وجود دیگر بر اینها صدق نمى‌كند این به اعتبار معتبِر است.

 یا به ضمّ ضمیمه است مثل اینكه وجود حمل بر ماهیت بشود یعنى به انضمام این وجود این ماهیت در اینجا وجود پیدا كرده یا بواسطه حیثیت كه ارتباط به مبدا باشد. در تمام اینها به این موجود ممكن مى گویند.

 در این كلام مرحوم بوعلى و همینطور در تفسیرى كه مرحوم آخوند از كلام بوعلى كردند، دو اشكال مهم وجود دارد.

1. اسفار ج ١ ص ١٠٥ [↑](#footnote-ref-1)
2. ١- سوره الحجرات (٤٩) قسمتى از آيه ١٣. [↑](#footnote-ref-2)
3. ١- سوره لقمان (٣١) قسمتى از آيه ٢٦ [↑](#footnote-ref-3)
4. سؤال: ما در خارج ماهيت نداريم مگر بر مبناى اصالت ماهيت؟

   جواب: اگردر خارج ماهيت نداريم پس ما هيچوقت ماهيت نداريم نه در خارج و نه در ذهن، هيچ چيزى نداريم.

   سؤال: در ذهن امکان دارد انسان منهاى وجود يک مفهومى را تصور کند.

   جواب: آن وجود ذهنى هم با وجود شد. [↑](#footnote-ref-4)