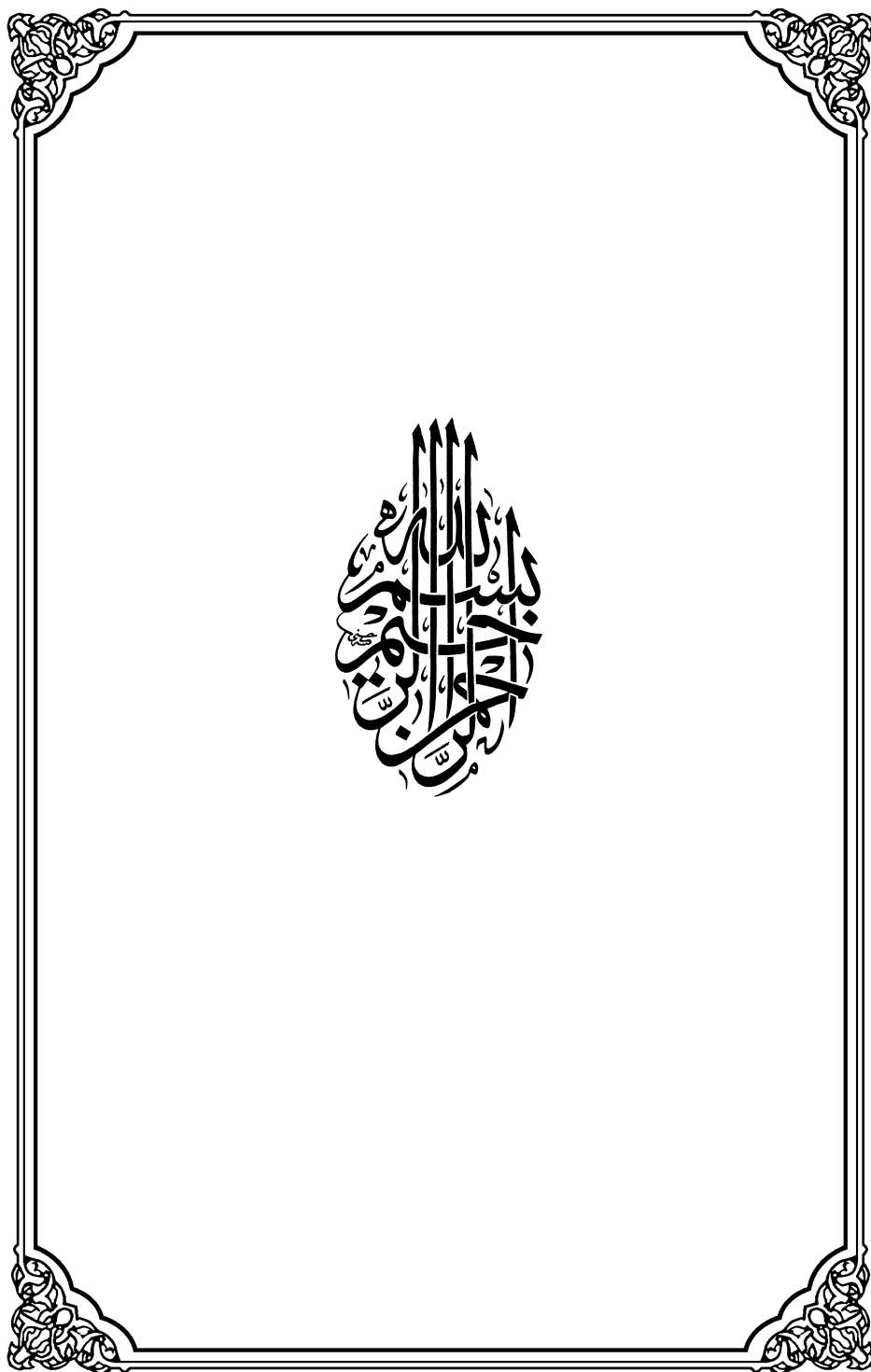


حکمر کفنا رحمت



فقيه حکيم
حضرت آيت الله العظمى منتظري رضه الله تعالیه





درس گفتار حکمت

﴿ شرح منظومه ﴾

جلد اول

فقیہ حکیم

حضرت آیت اللہ العظمی منتظری رحمۃ اللہ علیہ

سرشناسه: منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-۱۳۸۸.
عنوان و نام پدیدآور: درس گفتار حکمت: شرح منظومه / منتظری.
مشخصات نشر: تهران: سرایی، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری: ۸ ج.
جلد اول / ۶۶۴ ص / ۳۲۰۰۰۰ ریال.

978 - 964 - 7362 - 28 - 3

978 - 964 - 7362 - 20 - 7

شابک جلد اول:

شابک دوره:

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فلسفه اسلامی.

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ د ۴ ۷۶ م / ۱۴ BBR

رده‌بندی دیویی: ۱۸۹ / ۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۶۷۷۹۳۳

درس گفتار حکمت (دروس شرح منظومه)، جلد اول

« آیت‌الله العظمی منتظری رحمته »

انتشارات سرایی

نوبت چاپ: اول، ۲۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: بهار ۱۳۹۴

قیمت: ۳۲۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۳۶۲-۲۸-۳

قم، میدان مصلی، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۸

تلفن: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۱ - (۰۲۱) ۲۲۵۶۳۴۵۸ * فاکس: ۰۲۵) ۳۷۷۴۰۰۱۵ * موبایل: ۰۹۱۲۲۵۲۵۰۵۰

E-mail: SaraeiPublication@gmail.com

www.Amontazeri.com

﴿ فهرست مطالب ﴾

۱۷	مقدمه
۲۱	خطبه کتاب
۲۴	شرح خطبه کتاب

﴿ درس اوّل ﴾

۴۱	دو نظریه درباره شناخت
۴۵	مراتب هستی
۴۷	فرق بین صورت و فصل
۵۳	حکمت نظری و حکمت عملی
۵۴	براعة استهلال
۵۵	مفاهیم سه گانه وجود، عدم و ماهیت
۵۹	وجود منبسط
۶۰	هدایت تکوینی و تشریحی پیامبر ﷺ
۶۲	معرفی خود و مطالب کتاب
۶۵	حکمت در قرآن
۶۷	

﴿ درس دوّم ﴾

۶۹	ادله خیر کثیر نامیدن حکمت در قرآن
۷۱	دلیل اوّل: حکمت همان ایمان است
۷۱	مراحل سه گانه ادراک
۷۲	ادراک حسی
۷۲	ادراک خیالی
۷۳	ادراک عقلی
۷۳	دلیل دوّم: برترین علم به برترین معلوم است
۷۴	

۷۴	جهت اول: علم حکمت یقینی است نه تقلیدی
۷۵	جهت دوم: برتری موضوع، دلایل و غایت ویژه علم حکمت است
۷۷	حق تعالی معلوم علم حکمت
۷۷	مراتب فعل خداوند متعال
۸۱	معلوم در سایر علوم
۸۴	نام کتاب

﴿ درس سوم ﴾

۸۷	
۸۹	اقسام توحید
۹۱	نظر متکلمین در صفات خداوند
۹۳	بخش های کتاب
۹۴	مقصد اول: امور عامه
۹۷	فریده اول: در وجود و عدم

المقصد الأول في الأمور العامة

۹۹	الفريضة الأولى: في الوجود و العدم
۱۰۱	«غررٌ في بدهة الوجود»
۱۰۱	مطلب اول: وجود، عدم و ماهیت
۱۰۳	مطلب دوم: موضوع فلسفه
۱۰۳	اثبات موضوع تمام علوم با فلسفه
۱۰۴	مطلب سوم: اقسام تعریف
۱۰۴	«ما»، «هل» و «لم»
۱۰۷	لِمَ ثبوتی و لِمَ اثباتی
۱۰۷	اشکالی به حاجی
۱۰۹	بی نیازی وجود از تعریف حقیقی
۱۱۰	تعریف های لفظی وجود
۱۱۱	ادلّه حدّ و رسم نداشتن وجود
۱۱۱	دلیل اول: وجود مبدأ اول برای همه تعاریف

❁ درس چهارم ❁

- ۱۱۵
۱۱۷ دلیل دوّم: مفهوم وجود اعراف مفاهیم است
۱۱۸ مفهوم وجود و حقیقت وجود
۱۱۸ علم حضوری و حصولی
۱۲۰ عدم امکان علم حصولی به حقیقت هستی
۱۲۳ فرق عنوان با ماهیت
۱۲۵ عدم درک حقیقت هستی از راه علم حصولی
۱۲۸ جواب از سؤال مقدر (اطلاق ماهیت بر حقیقت وجود)
۱۳۳ «غررٌ فی أصالة الوجود»
۱۳۵ اشکال به حاجی علیه السلام در ترتیب مباحث
۱۳۶ اصالت وجود یا ماهیت؟
۱۳۶ بیان سه نظریه در مسأله اصالت وجود
۱۳۹ اقسام کلی

❁ درس پنجم ❁

- ۱۴۱
۱۴۴ محذورات قول به اصالت وجود و ماهیت
۱۵۱ نظر مشائین
۱۵۲ نظر اشراقیین
۱۵۳ دلیل قائلین به اصالت ماهیت
۱۵۷ ادله قائلین به اصالت وجود
۱۵۷ دلیل اول بر اصالت وجود
۱۵۸ دلیل دوّم بر اصالت وجود

❁ درس ششم ❁

- ۱۶۵
۱۶۷ دلیل سوّم بر اصالت وجود
۱۶۸ مقدمه اول: تقدم علت بر معلول

۱۶۹	مقدمه دوّم: عدم تشکیک در ماهیت
۱۷۵	دلیل چهارم بر اصالت وجود

۱۸۵ * **درس هفتم** *

۱۸۷	دلیل پنجم بر اصالت وجود
۱۹۱	اشکال به استدلال
۱۹۱	جواب اشکال
۱۹۴	فرق اضافه اشراقی با اضافه مقولی
۱۹۷	حاصل کلام
۲۰۴	دلیل ششم بر اصالت وجود

۲۰۷ * **درس هشتم** *

۲۰۹	بیان تفصیلی دلیل ششم
۲۱۱	اقسام حمل
۲۱۹	محذور عدم اصالت وجود
۲۱۹	محذور دیگر عدم اصالت وجود
۲۲۰	توحید ذاتی و شبهه ابن کمونه
۲۲۴	ناتمامی توحید بنابر فرض عدم اصالت وجود
۲۲۴	ناتمامی توحید ذاتی
۲۲۶	ناتمامی توحید صفاتی
۲۳۰	ناتمامی توحید افعالی

۲۳۳ * **درس نهم** *

۲۳۶	ارتباط و فرق بین مسأله اصالت وجود یا ماهیت با مسأله جعل
۲۳۸	کثرت طولی و عرضی وجود
۲۴۵	«غررٌ في اشتراك الوجود»
۲۴۶	اشکال به حاجی <small>رحمته الله</small> در ترتیب غرر

۲۴۸ حقیقت وجود و مفهوم آن

۲۴۸ اشتراک لفظی یا معنوی کلمه وجود

۲۵۳ ❁ درس دهم ❁

۲۵۵ ادله اشتراک معنوی وجود

۲۵۵ دلیل اول

۲۵۶ دلیل دوم

۲۶۰ دلیل سوم

۲۶۵ دلیل چهارم

۲۶۷ اشکال و جواب

۲۷۱ ❁ درس یازدهم ❁

۲۷۵ دلیل پنجم

۲۷۸ مفهوم مشترک وجود و مصادیق غیر متناهی آن

۲۸۰ مصادیق محدود وجود

۲۸۲ اشتراک معنوی «ذات» و «شیء»

۲۸۴ اشتراک معنوی صفات

۲۸۵ اشتباه مفهوم وجود با مصداق آن

۲۸۵ نظر آیت الله بروجردی رحمته الله در مورد تدریس فلسفه

۲۸۶ دلیل ششم

۲۹۱ ❁ درس دوازدهم ❁

۲۹۳ «غرر فی زیادة الوجود علی الماهیة»

۲۹۳ عروض و زیادت وجود بر ماهیت

۲۹۴ عوارض خارجی و ذهنی

۲۹۷ عروض وجود بر ماهیت در ذهن نه در خارج

۲۹۷ عروض وجود بر ماهیت به صرف تحلیل عقل

۲۹۹	وجود و ماهیت و حمل اولی و حمل شایع بین آنها
۳۰۱	ادلّه عروض ذهنی وجود بر ماهیت
۳۰۸	اشکال و جواب

❁ درس سیزدهم ❁

۳۱۱	قسمت دوم از دلیل چهارم
۳۱۳	مقدمه اول
۳۱۳	مقدمه دوم
۳۱۴	نحوه ترکیب ماده و صورت
۳۱۵	مفهوم وجود نه عین مفهوم ماهیت است نه جزء آن
۳۱۷	ترکیب اتحادی یا انضمامی ماده و صورت؟
۳۲۶	

❁ درس چهاردهم ❁

۳۲۹	مغایرت اقسام وجود با ماهیت
۳۳۲	راه‌های وصول به حقیقت
۳۳۹	فرق وجود با ماهیت
۳۴۴	«غرر فی أنّ الحقّ تعالیٰ اینیه صرفه»
۳۴۸	طبیعت صرف و طبیعت محدود
۳۴۸	دو اصطلاح ماهیت
۳۴۹	معنای کلمه حق
۳۵۰	منظور از ائیت و ماهیت اطلاق شده بر حق تعالیٰ
۳۵۴	

❁ درس پانزدهم ❁

۳۵۷	ماهیت حق تعالیٰ همان وجود اوست
۳۵۹	لازمه ماهیت داشتن حق تعالیٰ معلولیت اوست
۳۶۰	اگر وجود حق تعالیٰ معلول است علت آن چیست؟
۳۶۱	

۳۷۰ دو اصطلاح برای ذاتی
۳۷۱ ذاتی باب ایساغوجی
۳۷۵ فرق بین عَرَض و عَرَضی

۳۷۷ ﴿ درس شانزدهم ﴾

۳۷۹ « غررٌ في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود و کثرتها »
۳۷۹ خلاصه‌ای از مباحث گذشته
۳۸۰ وجود حقیقت واحد است
۳۸۱ نظر فهلویون در مقابل نظر مشائین
۳۸۲ معنای تشکیک
۳۸۲ تشکیک خاصی و عامی
۳۸۴ کثرت طولی و کثرت عرضی نور
۳۸۵ کثرت طولی و کثرت عرضی حقیقت وجود
۳۹۲ بساطت همه مراتب وجود
۳۹۳ تنزه وجود از هر نوع ترکیب

۳۹۵ ﴿ درس هفدهم ﴾

۳۹۷ اقوال در مسأله وحدت و کثرت وجود
۴۰۰ نظر مشائین: تباین وجودات
۴۰۰ نظر فهلویین: تشکیک در وجود
۴۰۲ کثرت طولی مؤکد وحدت
۴۱۱ دلیل اول بر بطلان نظر مشائین

۴۱۷ ﴿ درس هیجدهم ﴾

۴۱۹ دلیل دوم بر بطلان نظر مشائین
۴۲۲ دلیل سوم بر بطلان نظر مشائین
۴۲۶ نظر صدرالمتألهین

۴۲۶ نظر محقق دوانی
۴۲۸ نظر متکلمین
۴۳۰ فرق ذوق تأله با نظر متکلمین
۴۳۴ بیان مذهب منسوب به اذواق متألهین
۴۳۶ اشکال حاجی به قول منسوب به اذواق متألهین

۴۳۷ ❁ درس نوزدهم ❁

۴۳۹ خلاصه درس گذشته
۴۴۰ توجیه نظر مشائین
۴۴۱ ذوق تأله به نظر حکیم سبزواری
۴۴۲ اضافه اشراقی
۴۴۳ معنای حرفی
۴۴۴ معلول عین ارتباط به علت
۴۴۵ موجودات عین ربط به حق تعالی
۴۴۶ وجود رابط، رابطی و نفسی
۴۴۸ نسبت موجودات به حق تعالی
۴۵۲ بیان قول متکلمین
۴۵۷ خلاصه مطلب

۴۵۹ ❁ درس بیستم ❁

۴۶۳ «غرر فی الوجود الذهنی»
۴۶۳ اقسام چهارگانه وجود
۴۶۴ ورود به بحث وجود ذهنی
۴۶۵ آمدن خود ماهیت خارجی به ذهن
۴۶۵ عدم حلول وجود ذهنی در نفس
۴۶۶ وجود ذهنی معلول خلاقیت نفس
۴۷۰ ادله وجود ذهنی

۴۷۰	دلیل اول: حکم بر اشیای معدوم
۴۷۱	اشکال به دلیل
۴۷۲	فرق قضیهٔ موجبه و سالبه
۴۷۳	جواب اشکال
۴۷۵	دلیل دوم: کلی فقط در ذهن است
۴۷۷	دلیل سوم: صرف حقیقت شیء فقط در ذهن است
۴۸۰	در صرف شیء تمایزی نیست
۴۸۲	فرق سه دلیل ذکر شده

﴿ درس بیست و یکم ﴾

۴۸۵	
۴۸۷	خلاصهٔ درس گذشته
۴۸۸	اشکالات وجود ذهنی
۴۹۱	توجیه اشکال اول
۴۹۴	تخلّف ناپذیری ذاتی
۴۹۴	منازعهٔ دو حکم عقلی
۴۹۸	اشکال دوم دشوارتر از اشکال اول
۵۰۰	جواب اول به اشکالات وجود ذهنی از متکلمین
۵۰۱	بطلان جواب متکلمین

﴿ درس بیست و دوم ﴾

۵۰۳	
۵۰۵	خلاصهٔ درس گذشته
۵۰۶	جواب دوم به اشکالات وجود ذهنی از فاضل قوشجی
۵۱۰	توضیح بیشتر کلام فاضل قوشجی
۵۱۰	حلّ همهٔ اشکالات طبق نظر فاضل قوشجی
۵۱۳	بطلان کلام فاضل قوشجی
۵۱۴	اشکال به حاجی در توجیه کلام فاضل قوشجی
۵۱۵	جواب سوم به اشکالات وجود ذهنی از جمعی از حکما
۵۱۸	بطلان قول به شبح

۵۱۹	❁ درس بیست و سوم ❁
۵۲۳ جواب چهارم به اشکالات وجود ذهنی از سید سَنَد
۵۲۵ ناتمامی کلام سید سند
۵۲۸ اشکال حاجی به سید سند
۵۲۸ اشکال و جواب سید سند به خودش
۵۳۰ اشکال و جواب دیگر سید سند
۵۳۳ اشکال حاجی به کلام سید سند
۵۳۴ اشکال به مرحوم حاجی و توجیه کلام سید سند
۵۳۵ جواب پنجم به اشکالات وجود ذهنی از محقق دوانی
۵۴۱	❁ درس بیست و چهارم ❁
۵۴۳ جواب ششم به اشکالات وجود ذهنی از صدرالمتألهین <small>رحمته الله</small>
۵۴۷ نظر صدرالمتألهین درباره ادراک کلیات
۵۵۱ پاسخ صدرالمتألهین
۵۵۲ وحدت‌های لازم در تناقض
۵۵۵	❁ درس بیست و پنجم ❁
۵۵۷ توضیح بیشتر جواب صدرالمتألهین
۵۵۹ کلام ملاصدرا با بیان دیگر
۵۶۱ تفاوت کلام ملاصدرا با کلام محقق دوانی
۵۶۸ بنای کلام ملاصدرا بر اعتباریت ماهیت
۵۷۱	❁ درس بیست و ششم ❁
۵۷۳ خلاصه بحث‌های گذشته
۵۷۴ اشکال اول به کلام ملاصدرا
۵۷۵ جواب اشکال اول

اشکال دوّم به ملاصدرا و جواب آن ۵۷۹
اجمالی از اشکال سوّم ۵۸۴

﴿ درس بیست و هفتم ﴾

۵۸۵
بیان اشکال سوّم به کلام ملاصدرا ۵۸۷
جواب اشکال سوّم ۵۹۱
اشکال حاجی علیه السلام به ملاصدرا ۵۹۷
رد اشکال حاجی علیه السلام ۵۹۷

﴿ درس بیست و هشتم ﴾

۶۰۳
خلاصه درس گذشته ۶۰۵
علم از سنخ اضافه اشراقیه و وجود است ۶۰۷
تشبیه مطلب به فیض مقدس و فیض اقدس حق تعالی ۶۰۸
علم فعلی و انفعالی ۶۰۹
وجود منبسط ۶۱۱
مراتب وجود منبسط ۶۱۱
جمع بین دو رأی ۶۱۵
تحقیق مطلب درباره حقیقت علم ۶۱۸

﴿ درس بیست و نهم ﴾

۶۲۱
جواب هفتم به اشکالات وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول ۶۲۳
مقدمه اول: مراتب نفس ۶۲۴
مقدمه دوّم: معلوم بالذات و بالعرض ۶۲۵
مقدمه سوّم: علم حضوری و حصولی ۶۲۵
مقدمه چهارم: قوه و فعل و هیولا و صورت ۶۲۷
مقدمه پنجم: ترکیب هیولا و صورت، اتحادی یا انضمامی؟ ۶۲۹
مقدمه ششم: مقوله اضافه ۶۳۱

۶۳۲	مقدمه هفتم: مراتب چهارگانه عقل
۶۳۳	برگشت به بحث اتحاد عاقل و معقول
۶۳۴	تحریر محل نزاع
۶۳۶	دلیل اول بر اتحاد عاقل و معقول
۶۳۷	نفس در مقام هیولا برای معقولات

۶۳۹ ❁ درس سی‌ام ❁

۶۴۱	نظر شیخ الرئیس در باب اتحاد عاقل و معقول
۶۴۲	توضیح مجدد دلیل اول بر اتحاد عاقل و معقول
۶۴۴	دلیل دوم بر اتحاد عاقل و معقول: برهان تضایف
۶۴۶	اشکال حاجی به برهان تضایف
۶۴۷	دلیل سوم بر اتحاد عاقل و معقول
۶۴۹	مراتب نفس و علم حق تعالی به موجودات
۶۵۰	نسبت حق تعالی به موجودات
۶۵۵	توضیح مراتب نفس در کلام عرفا

۶۵۹	فهرست منابع
-----	-------	-------------

۶۶۲	کتاب‌های منتشر شده فقیه و مرجع عالیقدر آیت‌الله العظمی منتظری <small>رحمته‌الله‌علیه</small>
-----	-------	--

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

خاستگاه و منشأ پیدایش تمامی علوم، از جمله علوم و معارف دینی، سه منبع: «نقل»، «عقل» و «شهود» است، گاه یکی از این سه به تنهایی و گاه همراه با دیگری، خیزشگاه معرفت است. در بین این سه چشمه، عقل، جوششی نمایان تر و پهناورتر داشته و درازا و پهنای تاریخ بشر را فرا گرفته است، چه، این که دلیل نقلی، حیطة و گستره خاصی را در برگرفته و به طور معمول برای گروهی مخصوص از انسان ها مقبول افتاده و مستند و تکیه گاه علم ورزی و عمل گرایی قرار گرفته است. چنان که شهود نیز یک تجربه درونی و شخصی و مخصوص به شخص مکاشف و صاحب شهود بوده و اعتبار آن، ویژه او یا کسی است که به وی اعتماد کرده است. اما عقل چراغ راهنمایی است که هر انسان سلیم و متعادل، بر هر مسلک و آیین و در هر زمان و مکان، به فراخور از آن سود جسته است و بر این پایه می تواند میزانی همگانی برای گفتمان علمی، فرهنگی، دینی، سیاسی و مانند آن باشد. و از این جهت لازم است اندیشمندان حوزه دین، به خصوص در عصر گسترش روابط انسان ها و شکوفایی عقل جمعی، علاوه بر استمداد از نقل و شهود و کشف معصوم عليه السلام، از دلیل عقلی بیش از پیش بهره جویند و بر پایه و روش آن به فهم و تفهیم و تحکیم و تبلیغ معارف دینی بپردازند و با زمزم زلال آن منابع، گرد و غبار کج فهمی و بدعت را که احیاناً بر ارکان اندام وار دین نشسته یا می نشیند، بشویند.

در بین علوم عقلی که تنها سر بر بالین عقل و برهان می نهد، فلسفه اولی و الهیات به معنای عام، که موضوعش «موجود بما هو موجود» است، قامتی بلندتر و سینه ای

پهن تر دارد و به تناسب دامنه نامتناهی موضوع خود که موجود به طور مطلق است، مبانی تصویری و تصدیقی و نیز قواعدی به غایت فراگیر دارد.

فلسفه اولی علاوه بر این که به لحاظ مسائل مورد بحثش بسیار اهمیت دارد، روش بحث آن، که سلوک عقلانی محض و به گفتمان علمی همگانی نزدیک تر است، حائز اهمیتی افزون است.

و بر این بنیان بود که آیت الله العظمی منتظری رحمته الله علاوه بر این که از منابع نقلی دین در فهم و تفهیم رسالت دینی استفاده شایان می نمود و خود در علوم نقلی و به ویژه علم فقه، فقهی نحیر، متصلب و متصرف بود، از سرچشمه عقلی و به خصوص فلسفه اولی و قواعد آن، استمداد شایسته می کرد و خود از مدرّسان برجسته فلسفه مشاء و حکمت متعالیه بود، و در این رابطه «شرح اشارات» خواجه طوسی و «الهیات شفا»ی شیخ الرئیس و نیز «شرح منظومه» حکیم سیزواری و «اسفار» صدرالمتألهین رحمته الله را تدریس نموده بودند؛ همواره نیز به طلاب و شاگردان و دوستان اندیشمند خود بر تعلّم و تعلیم فلسفه، هر چند به انگیزه آموزش بهترین ابزار برای گفتگوی علمی فراگیر، سفارش اُکید می نمودند.

اساس علوم و معارف دینی را هم اصول عقاید دانسته و مسائل عقیدتی را نه در حاشیه، که در مرکز و متن و گوهره دین می دیدند و با این که خود، عمرش را عمدتاً در تحقیق درباره مسائل فقهی گذراند، فقه به مصطلح خاص و رایج را در مرتبه ای فروتر از مرتبه عقاید و اخلاق می دانست و از این رو بود که در سال های آخر عمر شریف شان کتاب «جامع السعادات» مرحوم مولی محمد مهدی نراقی رحمته الله را که کتابی اخلاقی به روش عقلی است، تدریس می فرمودند.

از آغاز هم بر رواج کرسی بحث فلسفی، اعمّ از فلسفه شرق و غرب در حوزه های علمیّه علاقه فراوان و همّت وافر داشتند و در این زمینه مواردی را در کتاب «خاطرات» خود نقل فرموده اند، که دوستان می توانند مراجعه فرمایند.

باز به همین مناسبت خاطره‌ای را به این مضمون نقل می‌کردند، که: «مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله یک بحث فلسفی تطبیقی را که بعداً به صورت کتابی تحت عنوان «روش رئالیسم» انتشار یافت، در منزل شروع کردند و افرادی مانند شهید مطهری و شهید بهشتی و چند تن دیگر از آقایان در آن شرکت می‌کردند، من هم در آن شرکت می‌کردم، دیدم مرحوم علامه مطالبی را که از قبل تنظیم کرده و به صورت مکتوب درآورده بودند، می‌خوانند و در آن محفل زیاد سؤال و جواب در کار نبود، من گفتم: این طور که نمی‌شود، برای این که بحث عمیق و پخته‌تر شود، باید اشکال کرد و از آن پس زیاد اشکال می‌کردم. اغلب اشکال‌هایی که در کتاب «روش رئالیسم» است، اشکالاتی است که در آن جلسه یا من مطرح می‌کردم و یا شهید بهشتی، و مرحوم علامه به آن پاسخ می‌فرمودند.»^(۱)

آری و بدین‌گونه بود که آیت‌الله منتظری در سال‌های پایانی از عمر با برکت خود، تدریس «شرح منظومه» را به‌طور خصوصی برای چند تن از بستگان نزدیک خود، از جمله اینجانب شروع کردند و به مرور، تمامی بخش حکمت اولی و مقداری از بخش طبیعیات آن کتاب را تبیین و تشریح کردند.

خوشبختانه همه جلسات آن درس ضبط و سپس بر روی کاغذ پیاده شده، که توسط چند تن از شاگردان معظم‌له بررسی شد و اکنون دو جلد نخست آن آماده و در دسترس مشتاقان حکمت الهی قرار می‌گیرد.

جا دارد از کسانی که در تنظیم و تحقیق این محصول علمی نقش داشته‌اند، قدردانی و تشکر نمایم؛ به خصوص فاضل ارجمند حجة الاسلام والمسلمین آقای حاج شیخ حسنعلی بنکدار، که پس از پیاده شدن نوارها، متن نوشتاری آن را با دقت ملاحظه و با تحفظ بر مطالب استاد، با تصرف اندکی در عبارات و ویراستاری متناسب با مطالب، عناوینی هم برای آن تهیه نموده‌اند.

۱- خاطرات آیت‌الله منتظری، ج ۱، ص ۹۴.

علاوه بر آن، خطبه کتاب را تا سخن مرحوم سبزواری: «یا واهب العقل لك المحامد» که مرحوم والد تدریس نکرده بودند، توضیح داده‌اند. و نیز دانشمند محترم جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای شیخ احمد رضا اسدی، از اساتید فلسفه و عرفان حوزه علمیه، که پس از آن مجدداً متن را با دقت زیاد و با بضاعت علمی که دارند بازبینی و با عنایت بر تحفظ مطالب استاد، اصلاحات و ویراستاری نموده و مضاف بر آن از سوی خود پاورقی‌هایی را که با کلمه (اسدی) پایان یافته، بر آن افزوده است.

همچنین از دوستان گرامی حجج اسلام آقایان: سید ابراهیم حجازی، عباس اخضری و حجت‌الله اخضری که زحمت مقابله مکرر آن را متحمل گشته و مقداری نیز ویراسته و عنوان‌گذاری کرده‌اند.

از خداوند متعال برای همه آنان خیر، سلامتی و توفیق مسألت می‌نمایم.
والسلام علی عباد الله الصالحین و رحمة الله و برکاته.

شعبان المعظم ۱۴۳۵ - خرداد ماه ۱۳۹۳

بیت آیت‌الله العظمی منتظری (رضوان‌الله تعالی علیه)

احمد منتظری

خطبة الكتاب

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله المتجلّي بنور جماله على الملك و الملوك، المحتجب في عزّ جلاله بشعشة اللاهوت عن سكّان الجبروت، فضلاً عن قطن الناسوت، أنار بشروق وجهه كلّ شيء، فنفذ نوره بحيث أفنى المستنير، و أعار لمشاهده طرفاً منه، فبعينه رآه المستعير، و عند كشف سبحات جلاله لم يبق الإشارة و المشير، فمنه المسير و إليه المصير.

و الصلاة و السلام على المجليّ الأتمّ، سيّد ولد آدم، المستشرق بنور عقله الكليّ عقول من تأخّر و من تقدّم، المتعلّم في مدرس ﴿ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ﴾ و هو بصورته و إن لم يخطّ بيمينه، فقد كان بمعناه أعلى القلم بين إصبعي ربّه الأكرم، و هو بنفسه الكتاب الحكيم المحكم الذي فيه جوامع الكلم و لطائف الحكم، و في باطنه النقطة الراسمة لكلّ الحروف المعجم؛ ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ و آله، معادن العلم و الحكمة، و مجامع الحلم و العصمة، الذين هم لسماء الولاية نور و زين، و شمس يرفع بها كلّ ريب و رين، و لا يعترها كسف و غيم و غين، القديسون المبرّون عن كلّ نقص و شين، و الصديقون المعرّون عن كلّ زيغ و مين، أولئك الذين من عاش اليوم ملاً الكفّ بموالاتهم من كلّ عين، ساد و عاد غداً، و إنّ له جنتين، و من كان صفر الكفّ عنها، خاب و آب بخفي حنين، و على أصحابه و أتباعه الفائزين به في النشأتين.

و بعد، فأقول: هذا زمان محلّ الحكمة و قلّة نزول أمطار اليقين من سحاب الرحمة، لكثرة ذنوب أهل الغفلة و الجهل؛ فانسدّ عليهم أبواب سماء العقل،

و حرموا عن معرفة ربّ الفلق بالوغول في العشق بالغسق. و قد فرغوا عن الحقّ إلى الأباطيل، و عكفوا على الزخارف و التماثيل، و لم يتمكّنوا عن سياحة ديار الكليّات، و سباحة بحار الحقائق المرسلات، لأجل استبدال الباقيات الصالحات بالجزئيات الدائرات. فلهم الغبن الأفحش و سمّ ناب الأرقش. إنّ ﴿الَّذِينَ اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ﴾.

فغايات حركاتهم واهية و همية، و أغراض طلباتهم وانية و نية. فتبّاً لهمّتهم المنحطّة و شيمتهم الراضية بأدون لحظة. ﴿ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَ يَتَمَتَّعُوا وَ يُلْهِمُهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾. أفحسبوا أن يتركوا سدي و لم يستعقب يومهم غدا؟ هيهات هيهات ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾.

و إنّي لمّا رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النسيان، و نبذ شخصها مع سودده في زاوية الخمول و الهجران، و هو كسلطان رعاياه طغوا عليه، و صلاحهم في اللجاء إليه، سيّما العلم الإلهي الذي له الرئاسة الكبرى على جميع العلوم، و مثله كمثل القمر البازغ في النجوم، فالتجأت إلى الله تعالى، و لذت بفنائها و تعلّقت بذيل سخائه فأجدت قراح سعبي، و أجلت قداح رأبي، و خضت في بحر التفكّر و غصت لاستخرج شيئاً من الدرّ، فألهمت أن أكسي ملاح المطالب العالية بحلل النظم، حتّى لأولي الأذواق السليمة، و ترغيباً لذوي الأشواق المستقيمة، لما هو مشاهد من الشوق الوافي و التوق الكافي إلى النظم في الطبع الصافي، فنظمت تلك اللثالي في سلك القوافي، فجاءت المطالب العالية كملوك متوّج بتيجان التقفية، هاماتها و إن كانت أكسية التعابير و لو بالنثر قاصرة عن قاماتها.

ألا إنّ ثوباً خيط من نسج تسعة و عشرين حرفاً عن معاليه قاصر نعم، البحر لا يسعه الجرّة و أين الأرض السفلى من الجرّة و الثرى من

الثرىا، و العقب من المءىا، و القطرة من الداما، و ذرة الهباء من الدرّة البىضاء.
ثم إنّهُ لَمَّا برز و لم يخل عن إغلاق لازم لنظم المطالب، و إن لم يخل ذو
اللب هذا من المثالب، شرحته شرحاً يذلل صعابه، و يكشف عن وجه الأسرار
نقابه، متجنباً عن الإطناب، مخافة ملالة الأصحاب، ملتزماً وفور جامعية
المسائل و احتوائه على الدلائل.

فهلّموا إلى هذا الرجز و المعنى المبسوط باللفظ الموجز، و احفظوا هذا النظم
الفدّ الذي يطرب الأسماع و تلذّ، احتذاء بالعقول حذو القدّ بالقدّ، لتظفروا بمعرفة
جودة النظام الصادر من جود الوجود التامّ، بل فوق التمامّ، و عليكم بهذا النثر
الرفيع الرافع الطائر عقاب معناه البارع على أوج بحضيضه النسر الواقع فوق
السماء السابع، ليجمع فيكم بفرائد فوائده تناثر لثالي الوجود و يبلغكم المقام
المحمود بعون الله الملك الودود.

فانتهزوا الفرصة، و انتهضوا و تعلّموا الحكمة، و تمّموا الكلمة، و استجلبوا
الفيض و الرحمة، إنّ الله هو الكريم الوهاب. و مرّوا نفوسكم أن لا تمرّ بملاهي
خطواتها،

و ملاعب هفواتها، و متاقف كبواتها و مواقف لاتها و مناتها و لات حين
توان. فاجعلوا ديدنكم رفض عالم الديدان، و نفص أغبرة عالم الحدثان،
لاقتناص العلم و العرفان، فلعلّ أن الترحّل قد آن، كما قال الله تعالى شأنه العزيز
الحميد في كتابه الكريم المجيد: ﴿أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ
الأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنَّ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ
حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾. فاختلّفوا إلى باب الملا الأعلى، و راودوا المعلم الشديد
القوى، و راجعوا إليه مرّة بعد أولى، و كرّة بعد أخرى، تفوزوا بالوصول إلى
الغاية القصوى بعناية من إليه الرجعى، إنّهُ هو الموفق المعين و به استعين.

شرح خطبه کتاب:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

«الحمد لله المتجلّي بنور جماله على الملك و الملكوت، المحتجب في عزّ جلاله بشعشة اللاهوت عن سگان الجبروت، فضلاً عن قطن الناسوت».

ستایش مخصوص خدایی است که با نور جمالش (که صفات ثبوتیه است) بر عالم ملک (طبیعت) و ملکوت (ما فوق طبیعت) تجلی نموده است، در عزّت جلالش با شدت نور لاهوتیش از ساکنان عالم جبروت (عقول و ملائکه) پوشیده است چه رسد از ساکنان عالم ناسوت (ماده).

بین علما رسم بوده که خطبه کتابشان را به نحوی تنظیم می نمودند که اشاره ای به مطالب کتاب داشته باشد، یعنی لغات و کلماتی را به کار می بردند که با مطالب کتاب مناسب باشد و بفهماند که در این کتاب از چه چیزی بحث می شود این را اصطلاحاً «براعة الاستهلال» می گویند. مرحوم حاجی نیز از این شیوه استفاده کرده و در خطبه این کتاب کلمات و اصطلاحاتی را به کار برده که در کتاب مورد بحث واقع می شود.

«الحمد»: حمد و ستایش در مقابل کمال است و اگر الف و لام در آن برای استغراق باشد تمام ستایش در مقابل تمام کمال است و چون تمام کمال مخصوص خداوند است، هر حمدی که در عالم واقع شود در واقع به حق تعالی بر می گردد.

«الله»: اسم است برای ذات حق تعالی که دارای همه صفات کمال می باشد.

«المتجلّي»: به معنای جلوه و ظهور کننده است، موجودات نظام آفرینش اعم از حقایق عینی و خارجی و حقایق علمی همه با تجلی حق محقق می شوند.

«تجلی» هم در قرآن و هم در کلمات ائمه علیهم السلام آمده است:

﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾. (۱)

حضرت علی علیه السلام فرموده: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه». (۲)

همچنین در خطبه دیگر فرموده است: «فَتَجَلَّىٰ لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ». (۳)

و امام صادق علیه السلام فرموده: «والله لقد تجلَّى الله عزَّ وجلَّ لخلقه في كلامه، و لكن لا يبصرون». (۴)

«بنور»: در تعریف نور گفته‌اند: الظاهر بنفسه و المظهر لغيره نور حقیقتی است که به خودی خود و بدون واسطه امر دیگری آشکار است و موجب آشکار شدن دیگر امور هم می‌باشد و وجود خداوند هم که تنها وجود مستقل در نظام هستی می‌باشد، از این جهت مانند نور است. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾. نور یک حقیقت دارای مراتب گوناگون است، نور خورشید نور است، نور یک شمع کوچک که در مقابل نور خورشید بسیار ضعیف است هم نور است، وجود هم همان‌طور که خواهد آمد این چنین است.

«جماله»: مراد از جمال که زیبایی است، صفات ثبوتیه کمالیه حق تعالی می‌باشد. «جلاله»: مراد از جلال که تنزه و عاری بودن از نقص است، صفات سلبيه حق تعالی می‌باشد.

«الملك»: مُلک بر عالم ماده اطلاق می‌شود.

«الملکوت»: بعد از عالم مُلک عالم ملکوت به معنای خاص است، که شامل نفوس کلیه و صورت‌های مثالی می‌باشد. ملکوت مبالغه مُلک است، یعنی ملک خیلی کامل؛ ملکوت به معنای عام بر عالم غیب اعم از ملائکه و ارواح نیز اطلاق می‌شود، در قرآن

۱- سورة انعام (۶)، آیه ۱۴۳. ۲- نهج البلاغه، ص ۱۵۵، خطبه ۱۰۸.

۳- نهج البلاغه، ص ۲۰۴، خطبه ۱۴۷.

۴- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۱۶، ح ۱۸۱؛ بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۰۷.

آمده است: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^(۱) یا ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(۲) معلوم می شود هر چیزی یک ظاهر و یک باطنی دارد که در اصطلاح به ظاهر آن ملک و به باطن آن ملکوت گفته می شود.

«شعشعة»: شعشعه شدت نور است. بشعشعة اللاهوت، یعنی به واسطه شدت نور لاهوتیش از عالم عقول در احتجاب است چه رسد از عالم ناسوت.

«لاهورت»: از «لاه» به معنی «تستر» است، لاهوت بر مقام واحدیت، یعنی مقام اسماء و صفات الهی اطلاق می شود.

«الجبروت»: به عالم عقول کلیه، یعنی ملائکه مقرب که بالاتر از عالم ملکوت است عالم جبروت گفته می شود.

«الناسوت»: از ناس یعنی مردم مشتق شده و به همین عالم طبیعت که مردمان در آن زندگی می کنند گفته می شود.

«أَنَارٌ بِشُرُوقِ وَجْهِهِ كُلِّ شَيْءٍ فَنَفَذَ نُورَهُ بِحَيْثُ أَفْنَى الْمَسْتَنِيرِ»

و با درخشندگی و جهش - که فیض مقدس باشد - همه چیز را نورانی کرد، پس نورش به حدی نافذ شد که مستنیر، یعنی ممکنات را که از حق تعالی نور وجود دریافت می کنند، فانی ساخت، به طوری که در مقابل حق تعالی و نور وجود او از خود هیچ خودیتی ندارند و عین ربط و وابستگی به او هستند.

«و أَعَارَ لِمَشَاهِدِهِ طَرَفًا مِنْهُ فَبَعِينَهُ رَأَى الْمَسْتَعِيرِ»

و گوشه چشمی را به عاریت داد به کسی که او را شهود می کند، پس کسی که عاریه گرفته است با چشم حق، حق را مشاهده می کند، زیرا خداوند به شعشعة لاهوت از ساکنان جبروت و از ساکنان ناسوت محتجب است، لذا برای شهود او باید گوشه چشمی از او به عاریت گرفت.

۲- سوره یس (۳۶)، آیه ۸۳.

۱- سوره انعام (۶)، آیه ۷۵.

«بك عرفتك و أنت دللتني عليك و دعوتني إليك و لو لا أنت لم أدر ما أنت»^(۱).

«و عند كشف سبحات جلاله لم يبق الإشارة و المشير فمنه المسير و إليه المصير»

و هنگامی که انوار منزّه جلال و صفات قهریه او که موجب فناى غیر است منکشف گردید نه اشاره و نه مشیری باقی نمی ماند، پس آغاز حرکت از اوست و انجام دگرگونی بدوست.

اشاره به قوس صعود است که در آن، حجاب تعینات رفع و حق ظاهر می شود.

«سبحات»: یعنی انوار؛ به نور، «سبحه» گفته شده چون ملائکه هنگام دیدن هر

نوری از انوار حق، سبحان الله می گویند.

«و الصلاة و السلام على المجلى الأتم»

و درود و سلام بر جلوه گاه اتم الهی پیامبر اکرم اسلام ﷺ که آنچه کمال در قوس

نزول و صعود است در او تحقق یافته و او آینه تمام نمای حق گردیده است، چنان که

خود او به نقل فرموده باشد «من رأى فقد رأى الحق».

«سید ولد آدم المستشرق بنور عقله الكلّی عقول من تأخر و من تقدّم»

سید فرزندان آدم که به وسیله نور عقل کلّی و محیط و جامع او عقل های پستیانیان و

پیشینیان درخشش یافته است.

کلّی و جزئی دو اصطلاح دارد: منطقی، که همان مفهوم و معنایی است که بر

کثیرین صدق می کند، و عرفانی، که احاطه و سعه و جودی است و مراد از آن در این جا

معنای عرفانی است. حاجی بالله بعداً خودش معنا می کند (العقل الكلّی الذي هو

كصورة للعالم الطبيعي و كفصل محصل له).

«المتعلّم في مدرّس ﴿عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾»^(۲)

رسولی که در مدرسه «مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» تعلیم دیده. اشاره به علم لدنی ربانی است

۱- دعای ابو حمزه ثمالی.

۲- سورة نساء (۴)، آیه ۱۱۳.

که حق به او تعلیم داده است، در قرآن برای حضرت خضر نیز چنین وصفی ذکر شده است. ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(۱)

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد

«و هو بصورته و إن لم يخطَّ بيمينه»

و او هرچند در صورت ظاهر خط ننوشت و نخواند، کما این که در قرآن آمده:

﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطُلُونَ﴾^(۲)

بصورتی: یعنی ظاهر و صورت بشری که در بین مردم بود.

«فقد كان بمعناه أعلى القلم بين إصبعي ربه الأكرم»

ولی به حسب باطن و حقیقتش بالاترین قلم بین دو انگشت پروردگار گرامی اش بود. «بین إصبعي ربه»: اشاره به حدیث: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»^(۳) است و «إصبعي» اشاره به صفات جلال و جمال حق است که واسطه در نگارش نظام آفرینش می باشد، [کما این که مراد از «یدین»، علم و قدرت است] و «أعلى القلم» اضافه صفت به موصوف می باشد.

«و هو بنفسه الكتاب الحكيم المحكم الذي فيه جوامع الكلم و لطائف الحكم»

و او با جان خودش کتابی است دارای حکمتی استوار که در آن کلمات جامع و حکمت های لطیف است.

«الكتاب الحكيم المحكم» کتاب حکیم محکم، یعنی مشتمل بر معارف الهیه و حکمت های استوار و یقینی.

«جوامع الكلم»: کلام جامع، کلامی است که از حیث لفظ کم و کوتاه و از حیث معنا

۱- سوره کهف (۱۸)، آیه ۶۵. ۲- سوره عنکبوت (۲۹)، آیه ۴۸.

۳- بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۳۵؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۴۸ و ج ۴، ص ۹۹.

کامل و شامل باشد. جوامع کلام ناظر به حدیث نبوی: «أوتيت جوامع الكلم»،^(۱) است، یعنی تمام حقایق علمی و معارف به من داده شد، زیرا که: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْإِلَهِ وَحْدَهُ يُوحِي عِلْمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾^(۲) اشاره به قرآن کریم است و با توجه به خاتمیت آن حضرت، آنچه در گذشته بوده و آنچه در آینده لازم است (از جهت رسالت) در قرآن آمده که: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(۳) و ممکن است مراد، جوامع کلمات وجودیه باشد، یعنی کمالات همه اشیاء و مظهریت جمیع اسماء و صفات به من داده شد، چون او مظهر اسم الله است، و ممکن است هر دو مراد باشد.

«و في باطنه النقطة الراسمة لكل الحروف المعجم ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾»^(۴)

و در باطنش نقطه‌ای است که رسم کننده حروف معجم است. این قرآن (انسان را) به استوارترین چیزها هدایت می‌کند.

نقطه، مرکز دایره است. همچنین نقطه اولین چیزی است که از سر قلم ظاهر می‌شود و ما بقی حروف و اعداد از نقطه ترسیم می‌شوند و امتداد همان نقطه هستند. پس باطن و روح بلند رسول الله ﷺ که به منزله نقطه است واسطه فیض حق و راسم سایر حروف و کلمات وجودی است؛ و همان‌گونه که قرآن که کتاب تشریح اوست به استوارترین امور، هدایت تشریحی که ارائه طریق است دارد، باطن او هم که جامع کتاب تکوینی است پایدارترین هدایت تکوینی که ایصال به مطلوب است را دارد.

«المعجم»: معجم گاهی در مقابل مهمل به کار می‌رود، در این صورت معجم، حروف نقطه دار می‌شود، و مهمل، حروف بی نقطه. و گاهی معجم به همه حروف

۱- بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۲۷۴؛ ارشاد القلوب، ج ۱، ص ۴۱.

۲- سوره نجم (۵۳)، آیه ۵.

۳- سوره انعام (۶)، آیه ۵۹.

۴- سوره اسراء (۱۷)، آیه ۹.

اطلاق می‌شود. حروف معجم، یعنی موجودات مبهم پس آن حضرت که نقطه وجود است، مقدم است به تقدم رتبی، كما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين». (۱)
 علت غایی در رتبه مقدم است، ولی در آخر، موجود می‌شود.

و إني و إن كنتُ ابن آدمَ صورةً فلي فيه معنی شاهد بأبوتی (۲)
 «و آله معادن العلم و الحكمة و مجامع الحلم و العصمة»

و صلوات بر آل او که معادن علم و حکمتند، و حلم و عصمت در آنها جمع شده است. تمام این صفات در فقرات و مضامین زیارت جامعه آمده است.

«الذين هم لسماء الولاية نور و زين و شمس يرفع بها كل ريب و رين»

کسانی که نور و زینت و خورشیدهای آسمان ولایتند که به وسیله آنها هر شک فکری و زنگار قلبی بر طرف می‌شود.

«و لا يعتریها کسف و غیم و غین»

و هیچ‌گاه کسوف و ابر و تیرگی عارض آنها نمی‌شود.

«غیم»: ابر. «غین»: پوشش و پرده‌ای از تیرگی‌ها که بر قلب عارض می‌شود. غین به معنی ابر هم آمده است.

«القدیسون المبرؤون عن کل نقص و شین»

پاکیزگانی کامل که از هر عیب و زشتی بدورند. مراد از این عبارت عصمت آنها است.

«و الصدیقون المعرّون عن کل زیغ و مین»

راست‌گویانی تمام عیار که از هر کینه و دروغی مبرا هستند.

«زیغ»: کینه و از حق برگشتن. «مین»: دروغ.

«أولئك الذين من عاش اليوم ملأ الكف بمولاتهم من كل عين ساد»

۱- بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۴۰۳. ۲- دیوان ابن الفارض، ص ۱۲۰.

آن‌ها کسانی هستند که هر کس امروز زندگی کند در حالی که به واسطه ولایت آن‌ها از هر چشمه‌ای دستش پر باشد، آفایی کند.

«و عاد غداً و إنَّ له جنتین»

و فردای قیامت باز می‌گردد و حال آن‌که برای اوست دو بهشت. جنت افعال و جنت ذات و صفات.

«و من كان صفر الكفّ عنها خاب و آب بخفيّ حنين»

و کسی که از ولایت آن‌ها دست خالی باشد زیان کرده است و با دو چکمه حنین باز گردد. «بخفيّ حنين»: ضرب المثلی است برای کسی که از مسافرت دست خالی برگشته و آنچه داشته از دست داده است.^(۱)

«و علی أصحابه و أتباعه الفائزين به في النشأتين»

و سلام و درود بر اصحاب و پیروان او که هم در دنیا و هم در آخرت به واسطه او رستگارند.

«و بعد فأقول: هذا زمان محلّ الحكمة و قلّة نزول أمطار اليقين من سحاب الرحمة لكثرة ذنوب أهل الغفلة و الجهل»

و بعد از حمد و ثنا، می‌گویم: این زمان از حکمت خبری نیست، و زمان قحط حکمت است و باریدن باران یقین از ابرهای رحمت کم است، و این به جهت کثرت گناهان اهل غفلت و جهل است. حاجی رحمته الله از وضع زمان خود می‌نالد. ایشان که حدود سال‌های ۱۲۴۰ هـ.ق به بعد مشغول تألیف این کتاب بوده است. می‌گوید: در این زمان از فلسفه استقبال نمی‌شود، وقتی که حکمت خوانده نشود و حکما و فلاسفه مورد تهمت و غیبت باشند باران یقین از آسمان عقل نمی‌بارد و به جای علم، جهل حاکم است و مردم به جای علم به اباطیل مشغولند.

۱- مجمع الامثال، ج ۱، ص ۲۹۶، رقم ۱۵۶۸؛ الصحاح، ج ۵، ص ۲۱۰۵، ماده «حنین».

«مَحَلٌّ»: یعنی قحطی و نیامدن باران، خشک شدن زمین.
 «فانسدّ عليهم أبواب السماء العقل و حرموا عن معرفة ربّ الفلق بالوغول في العشق
 بالغسق»

لذا درهای آسمان عقل به روی آن‌ها بسته شده و به جهت فرو رفتن در عشق به
 تاریکی از شناخت پروردگار روشنایی (سپیده صبح دم) محرومند.
 «و قد فرغوا عن الحقّ إلى الأباطيل و عكفوا على الزخارف و التماثيل و لم يتمكّنوا عن
 سياحة ديار الكلّيات و سباحة بحار الحقائق المرسلات لأجل استبدال الباقيات الصالحات
 بالجزئيات الدائرات»

و به تحقیق از حق فارق شده و به اباطیل مشغول گشته‌اند و بر زخارف و بت‌ها
 معتکف شده‌اند، یعنی خود را به جزئیات و مطالب سست مشغول کرده‌اند. لذا
 قدرت بر سیر و سیاحت در دیار کلیات را ندارند، و نمی‌توانند در دریای حقایق و
 مرسلات شنا کنند. مرسلات، یعنی کلیات، آن حقایقی که از قید و بند جزئیات رها
 هستند. به جهت این‌که این‌ها باقیات و صالحات و علوم کلی عقلی الهی را با جزئیات
 فانی عوض کردند.

«الزخارف»: چیزهایی که ظاهری زیبا دارند ولی در باطن و حقیقت ناچیز و
 ناپسندند.

«التمائیل»: بت‌ها. در قرآن آمده: ﴿مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾.^(۱)
 «دیار الكلّیات»: معارف عقلی، کلیات عرفانی، موجودات مجردی که سعۀ
 وجودی دارند.

«الحقائق المرسلات»: مراد همان کلیات عرفانی و موجودات مجردی است که از
 قید ماده آزادند.

۱- سورة انبياء (۲۱)، آیه ۵۲.

به قعر اندر رود غواص دریا
بر آرد از صدف لؤلؤ لالا

«بالجزئیات الدائرات»: علوم جزئی مادی که فانی می شود.
«فلهم الغبن الأفحش و سمّ ناب الأرقش»
پس برای آن هاست ضرر فاحش و سمّ نیش مار زنگی. «الأرقش»: ماری خبیث و
خوش خط و خال است، مار زنگی.
«إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ»^(۱)
آنهایی که گمراهی را جایگزین هدایت کردند پس تجارتشان سودی نکرد.
«فغایات حرکاتهم واهیه و همیه و أغراض طلباتهم و انیه و نیة. فتباً لهمّتهم المنحطة
وشیمتهم الراضیه بأدون حظّة»
پس پایان حرکات آن ها سست و وهمی است و نتایج طلب و کوشش آن ها سست
و ضعیف است، پس مرگ بر همّت پستشان و خُلق و عادات زشتشان که راضی
شده اند به کمترین سود.
«و انیه و نیة»: سست و ضعیف، و امانده. «شیمتهم»: خلق و خو، روش.
«ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ»^(۲)
رها کن ایشان را که بخورند و بهره گیرند و آرزو آن ها را سرگرم کند پس در آینده
خواهند دانست.
«أفحسبوا أن يتركوا سدى و لم يستعقب يومهم غدا؟ هیهات هیهات»
آیا خیال می کنند که به حال خود بیهوده رها می شوند، و امروز آن ها فردایی به
دنبال ندارد، هیهات ابداً که چنین نیست.
«إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ»^(۳). مسلماً اجل و وعده خداوند خواهد آمد.
«سدى»: یعنی بیهوده، بلا تکلیف، باطل.

۲- سورة حجر (۱۵)، آیه ۳.

۱- سورة بقره (۲)، آیه ۱۶.

۳- سورة عنكبوت (۲۹)، آیه ۵.

«و إني لما رأيت الحكمة نسجت عليها عناكب النسيان و نبذ شخصها مع سودده في زاوية الخمول و الهجران و هو كسلطان رعاياه طغوا عليه و صلاحهم في اللجاء إليه سيّما العلم الإلهي الذي له الرئاسة الكبرى على جميع العلوم و مثله كمثل القمر البازغ في النجوم»

و من هنگامی که دیدم بر حکمت عنکبوت‌های نسیان بافته شده و خود حکمت با آقایی که دارد، در زاویه انزوا و دوری انداخته شده، و آن مانند سلطانی شده که زبردستانش علیه او سرکشی کرده‌اند، با آن که صلاح آن‌ها در پناه بردن به او است؛ مخصوصاً علم الهی که دارای بزرگ‌ترین ریاست بر همه علوم است و مثل آن در میان سایر علوم مانند ماه روشن شب بدر در بین ستارگان است.

حکمت شامل حکمت عملیه و حکمت نظریه است، حکمت عملیه دارای سه بخش عمده است، یعنی اخلاق، تدبیر منزل (آیین خانه‌داری) و سیاست مدن (آیین کشورداری) و حکمت نظری نیز دارای سه بخش اساسی یعنی ریاضیات، طبیعیات و الهیات بوده است و چون موضوع همه علوم در فلسفه الهی اثبات می‌شود و موضوع خودش که هستی به طور مطلق است نسبت به همه اشیاء اعم است، این علم ریاست عامه بر تمام علوم دارد.

«فالتجأت إلى الله تعالى و لُذتُ بفنائهِ و تعلّقتُ بذیل سخائهِ فأجدت قراح سعبي و أجلت قداح رأئي و خضت في بحر التفكّر و غصت لاستخراج شيئاً من الدرّ»

و من چون چنین دیدم متوسل به خدای تعالی شدم، و پناه بردم به درگاهش و چنگ زدم به دامن سخایش، پس به خوبی تلاش خالصم را به کار بردم و مرکب اندیشه خود را به جولان در آوردم و در دریای تفکر فرو رفتم و برای این که چیزی از دُر استخراج کنم به غواصی پرداختم.

«لُذتُ»: پناه بردم. «قراح»: خالص، اوّل هر چیزی، مزرعه. «قداح»: نام اسب است یا تیری که در کمان گذاشته می‌شود.

«فألهمت أن أكسي ملاح المطالب العالية بحلل النظم حثاً لأولي الأذواق السليمة و ترغيباً لذوي الأشواق المستقيمة لما هو مشاهد من الشوق الوافي و التوق الكافي إلى النظم في الطبع الصافي»

پس به من الهام شد که نمکین مطالب بلند را به زیورهای شعر بیوشانم، به جهت تشویق و تحریک کردن صاحبان ذوق سلیم، و ترغیب علاقه‌مندان بدون انحراف، چون شوق کامل و علاقه کافی به نظم، در طبع زلال، قابل مشاهده است.

«حثاً»: تحریک، ایجاد انگیزه. «التوق»: علاقه، شوق.

«فنظمت تلك اللثالي في سلك القوافي. فجاءت المطالب العالية كملوك متوجّج بتيجان التقفية هاماتها و إن كانت أكسية التعابير و لو بالنثر قاصرة عن قاماتها»

پس آن لؤلؤها را در رشته قافیه‌ها به نظم در آوردم، سپس مطالب بلند مانند پادشاهان تاجدار با تاج‌های قافیه در رأسشان به نظم در آمدند هرچند پوشش‌های عبارات گرچه در نثر از اندام‌های آن مطالب کوتاه است.

«ألا إنَّ ثوباً خيظ من نسج تسعة و عشرين حرفاً عن معاليه قاصر»

هان: که لباسی که از بافت بیست و نه حرف دوخته شده از بلندی‌های آن کوتاه است.

«نعم البحر لا يسعه الجزرة و أين الأرض السفلى من المجرّة و الثرى من الثريا و العقب من المحيا و القطرة من الداما و ذرة الهباء من الدرّة البيضاء»

آری کوزه گنجایش دریا را ندارد. زمین پایین کجا و کهکشان کجا، خاک کجا و ثریا کجا، پاشنه پا کجا و چهره زیبا کجا، قطره کجا و دریا کجا، ذره پراکنده کجا و دُرّ درخشنده کجا.

«ثم إنّه لمّا برز و لم يخل عن إغلاق لازم لنظم المطالب، و إن لم يخل ذو اللب هذا من المثالب. شرحته شرحاً يذلل صعابه و يكشف عن وجه الأسرار نقابه متجنباً عن الإطناب مخافة ملالة الأصحاب ملتزماً و فور جامعية المسائل و احتوائه على الدلائل»

سپس وقتی که این نظم پدید آمد و از پیچیدگی که لازمه به شعر در آوردن مطالب است خالی نبود - هرچند آدم عاقل خیال نمی کند که این پیچیدگی از عیوب است - آن را شرح کردم، شرحی که سختی های آن را هموار کند و نقاب از رخ اسرار آن کنار زند در حالی که به خاطر ترس خستگی اصحاب حکمت از طولانی کردن شرح پرهیز کردم، در عین حال ملتزم شدم تمام مسائل را با دلایل کافی ذکر کنم.

«فهلّموا إلى هذا الرجز والمعنى المبسوط باللفظ الموجز و احفظوا هذا النظم القذ الذي يطرب الأسماع و تلذّ احتذاء بالعقول حذو القذّ بالقذّ لتظفروا بمعرفة جودة النظام الصادر من جود الوجود التام، بل فوق التمام»

پس بشتابید به طرف این رجز و معنای مبسوطی که با الفاظ موجز و کوتاه بیان شده است، و حفظ کنید این نظم را که منحصر به فرد است و مانند ندارد، نظمی که گوش ها را به طرب در می آورد و از آن لذت می برد در حالی که با عقول برابری می کند؛ برابری القذ بالقذ (یک به یک). آن را حفظ کنید تا به وسیله آن قدرت پیدا کنید بر معرفت زیبایی نظامی که صادر شده از جود وجودی که تام است، بلکه فوق تمام است. «الرجز»: نوعی از شعر که بر وزن مستفعلن است که هر مصرع سه بار تکرار می شود.

«القذّ»: منفرد، منحصر به فرد.

«حذو، احتذاء»: برابر، مقابل، پیرو.

«القذّ بالقذّ»: ضرب المثلی است برای مساوی بودن دو چیز. قذّ: ریش السهم پر تیر، به خود تیر هم گفته می شود، تیرها همه همانند است.

«فوق التمام»: تام، موجودی است که حالت منتظره ای ندارد، فعلیت محض است ولی با این حال ماهیت دارد و معلول است مثل عقول؛ و فوق تمام علاوه بر این که حالت منتظره ندارد و فعلیت محض است ماهیت هم ندارد و معلول هم نیست بلکه مبدأ نخستین هستی و کمال و خیر است و آن حق تعالی می باشد.

«و عليكم بهذا النثر الرفيع الرافع الطائر عقاب معناه البارع على أوج بحضيضه النسرة الواقع فوق السماء السابع»

و بر شما باد حفظ این نثری که بلند مرتبه است و بالا برنده؛ و پرندۀ عقاب معنای پر فضیلت آن بر بلندایی است که در پایین آن کَرکسی که فوق آسمان هفتم است قرار دارد.

«النسر»: در علم هیئت صور فلکی است که فوق آسمان هفتم است.

«ليجمع فيكم بفرائد فوائده تناثر لثالي الوجود و يبلغكم المقام المحمود بعون الله الملك

الودود»

این نثر و شعر را حفظ کنید تا این که به وسیله فائده‌های یگانه‌اش پراکندگی گوهرهای وجود در شما جمع شود و شما را به کمک خداوندی که پادشاه مهربان است به مقام محمود برساند.

«ليجمع فيكم»: در تعریف حکمت گفته شده است: الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني. حکمت باعث می‌شود که وجود انسان گسترش پیدا کند و عالمی عقلی مشابه با عالم خارجی گردد، چون با حکمت نظری، تعقل انسان قوی می‌شود و به حقایق اشیاء پی می‌برد، و آن‌ها را همان‌طور که هستند تعقل می‌کند و با حکمت عملی اخلاق و رفتار او تعادل پیدا می‌نماید.

«المقام المحمود»: مقام خاصی است که مورد ستایش واقع شده، و آن ادراک حقایق

اشیاست به نحو شهود و همان‌گونه که هستند، و این معرفت از حکمت حاصل می‌شود. (۱)

۱- المقام المحمود و هو الذي وعد نبينا ﷺ و يكون لأُمَّته في الآخرة أي لصلحائهم بتبعيته و هو الظهور بمقام المظهرية الكبرى التي ليس ما ورائها مقام و قرية بالظهور التام و بصيرورة العبد مثل الحق في الإيجاد و الأعدام و الخلع و اللبس، كما ورد من أنه يخاطب الحق تعالى أهل الجنة بعد ما

«فانتهبوا الفرصة و انتهبوا و تعلموا الحكمة و تمّموا الكلمة و استجلبوا الفيض
والرحمة إن الله هو الكريم الوهاب»

پس فرصت را غنیمت به شمارید و به پا خیزید و حکمت را فرا گیرید و وجود
خود را کامل کنید، و فیض و رحمت حق را جذب کنید که خداوند کریم و وهاب
است. با فرا گرفتن فلسفه است که کلمه توحید و اعتقادات انسان کامل می شود، و در
نتیجه وجود انسان گسترده و کامل می گردد.

«و مروا نفوسكم أن لا تمرّ بملاهي خطواتها و ملاعب هفواتها و مثاقف كبواتها و
مواقف لاتها و مناتها و لات حين توان»

و نفوس خود را فرمان دهید تا از محل های غفلت گام هایش و مکان های بازی
لغزش هایش و جاهای غلبه در به رو افتادن هایش و ایستگاه های بت های لات و
مناتش گذر نکند و اکنون زمان سستی نیست.

«فاجعلوا دیدنکم رفض عالم الديدان و نفض أغبرة عالم الحدثان لاقتناص العلم و
العرفان فلعلّ أن الترحّل قد آن»

پس برای کسب علم و عرفان، روش خود را، رها کردن عالم کرم ها و تکان دادن
گرد و غبارهای عالم ماده قرار دهید شاید که وقت کوچ کردن فرا رسیده باشد.

«كما قال الله تعالى شأنه العزيز الحميد في كتابه الكريم المجيد: ﴿أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي
مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ
فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾»^(۱)

استقروا في مقامهم: بآئي جعلتكم مثلي، فأنا أقول للشيء: كن، فيكون، فجعلتكم بحيث تقولون
للشيء، كن فيكون. شرح منظومه حكيم ميرزا مهدي آشتياني رحمته الله، ص ۲۱. اين مقام در آخرت
برای همه اهل بهشت هست و در دنیا برای اولیای خاص وجود دارد نه این که اختصاص به
آخرت داشته باشد.

۱- سورة اعراف (۷)، آیه ۱۸۵.

چنان‌که خداوند تعالی شأنه العزیز الحمید در کتاب کریم و مجید خود فرموده: آیا در ملکوت آسمان‌ها و زمین و هر چیزی که خدا آفریده نگریسته‌اند. و این‌که شاید هنگام مرگ آن‌ها نزدیک شده باشد پس بعد از آن به کدام سخن ایمان می‌آورند.

«فاختلفوا إلى باب الملاء الأعلى و راودوا المعلم الشدید القوی و راجعوا إليه مرّة بعد أولى و کرّة بعد أخرى تفوزوا بالوصول إلى الغایة القصوی بعناية من إليه الرجعی إنّه هو الموفّق المعین و به استعین»

پس به سوی درب ملاء اعلا رفت و آمد کنید و با جبرئیل - که معلم سخت و قوی است - مراد داشته باشید و پیوسته و پی در پی به او مراجعه کنید تا به عنایت کسی که بازگشت به سوی اوست به مقصد نهایی که همان قرب الهی است برسید، همانا او است توفیق دهنده و به وسیله او کمک می‌جویم.

﴿ درس أوّل ﴾

يا واهب العقل لك المحامد يا من هو اختفى لفرط نوره
يا من هو اختفى لفرط نوره بنور وجهه استنار كلّ شيء
بنور وجهه استنار كلّ شيء ثمّ على النبي هادي الأُمّة
ثمّ على النبي هادي الأُمّة و بعد فالعبد الأثيم الهادي
و بعد فالعبد الأثيم الهادي يقول هاؤم اقرءوا كتابيه
يقول هاؤم اقرءوا كتابيه نظمتها في الحكمة التي سمت
نظمتها في الحكمة التي سمت لاقت برسم بمداد النور
لاقت برسم بمداد النور أبحارها مشحونة من درر
أبحارها مشحونة من درر سمّيت هذا غرر الفرائد
سمّيت هذا غرر الفرائد فيها أنا الخائض في المقصود
فيها أنا الخائض في المقصود أزمنة الأمور طرّاً بيده
أزمنة الأمور طرّاً بيده إنّ كتابنا على مقاصد
إنّ كتابنا على مقاصد فالمقصد الأوّل فيما هو عمّ
فالمقصد الأوّل فيما هو عمّ

يا واهب العقل لك المحامد
يا من هو اختفى لفرط نوره
بنور وجهه استنار كل شيء
ثم على النبي هادي الأمة
و بعد فالعبد الأثيم الهادي
يقول هاؤم اقرءوا كتابيه
إلى جنابك انتهى المقاصد
الظاهر الباطن في ظهوره
و عند نور وجهه سواه فيء
و آله الغرّ صلاة جمّة
لا زال مهدياً إلى الرشاد
منظومتي لسقم جهل شافية

* * *

يا واهب العقل لك المحامد
إلى جنابك انتهى المقاصد
الهبة إفادة ما ينبغي لا لعوض و لا لغرض.
و المراد بالعقل، إمّا العقل الكلّي الذي هو كصورة للعالم الطبيعي و كفصل
محصل له، و بالجملة جهة وحدة له، و قد كانت النفوس متوسطة في قبول تلك
الفائدة و العائدة، و إمّا المراد به العاقلة المستكملة بالحكمتين، العلمية و
العملية؛ و الثاني هو الأنسب بالمقام.
و في هذا اللفظ براعة استهلال بالنسبة إلى الفنّ و الكتاب. و في المصراع
الأوّل إشارة إلى أنّ الله جلّ جلاله هو المبدأ، و في الثاني إلى أنّه المنتهى
﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾.
يا من هو اختفى لفرط نوره، أي لا حجاب مسدول و لا غطاء مضروب

بينه و بين خلقه، إلا شدة ظهوره و قصور بصائرنا عن اكتناه نوره، إذ المحيط الحقيقي لا يصير محدوداً مستوراً، فالحجاب مرجعه أمر عدمي هو قصور الإدراك. و هو الظاهر الباطن في ظهوره، أي في عين ظهوره باطن أيضاً لما علمت من قصور المدارك. و إن جعلت كلمة «في» للسببية كان المصراع الثاني كالنتيجة للأول، و فيه تحلية للساننا بذكر اسميه الشريفين.

بنور وجهه هو نور الوجود المنبسط المشار إليه بقوله تعالى شأنه العزيز: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ استنار كل شيء أي كل ماهية من ماهيات عوالم الأرواح و الأشباح، و عند نور وجهه سواه وجوداً كان أو ماهية، فيء أمّا الوجود الخاصّ فظاهر، و أمّا الماهية، فمع كونها ظلمة إطلاق الفيء عليها باعتبار أصل التعلق بالغير.

ثمّ بعد حمد واجب الوجود على النبي الختمي ﷺ هادي الأمة، هداية تكوينية بباطنه، و تشريعية بظاهره، و آله الغرّ - جمع الأغرّ من الغرّة بياض الوجه - إذ بأنوارهم تلالأت السماوات و الأرضون، صلاة جمّة.

و بعد أي بعد الحمد و الصلاة، فالعبد الأثيم المحتاج إلى رحمة الباري، الهادي ابن المهدي السبزواري، أوتيا كتابهما يميناً و حوسبا حساباً يسيراً لا زال مهدياً إلى الرشاد دعاء لنفسه، يقول متبجحاً مستظهِراً بأنّه ليس في كتابه هذا إلا المطالب الحقّة الخالصة النقيّة، و الفوائد المهمّة من العلوم الحقيقيّة ﴿هاؤم اقرءوا كتابيه﴾ اقتباس من الوحي الإلهي، منظومتي لسقم جهل شافية هذا المصراع في موضع تعليل للمصراع الأوّل.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

کتاب «شرح منظومه» مرحوم حاج ملاهادی سبزواری، در چند قسمت تنظیم شده است: قسمت اول آن منطق و قسمت دوم آن الهیات می باشد و قسمت های دیگر آن هم طبیعیات و اخلاق است. منطق از باب این که متد و روش استدلال و در حقیقت مقدمه فلسفه است اول کتاب قرار گرفته است. ما اکنون قسمت دوم آن را که فلسفه و الهیات به معنای اعم می باشد مورد بحث قرار می دهیم. البته بنا نداریم که مسائل عمیق را مطرح کنیم، حتی المقدور طوری مطالب را می گوئیم که افراد متوسط هم بتوانند استفاده کنند و به اصطلاح نفعش عام باشد. مرحوم حاجی، کتاب را اول شعرهایش را گفته، بعد هم آن را شرح کرده، سپس شرحش را خودش حاشیه زده است.

دو نظریه درباره شناخت

نظریه اول: نسبت به شناخت، بین دانشمندان دو نظر بوده است یک عده - که در اقلیت بوده اند - منکر شناخت واقعیات بودند و می گفتند: از کجا که موجودات واقعیت داشته باشند؟ از کجا که آسمان باشد، خورشید و ماه و ستاره ها باشند، ما خیال می کنیم مثلاً ماه و خورشیدی هست، این ها در خیال ماست، از کجا که واقعیت داشته باشد؟ به این ها می گفتند: سوفیست، یا ایده آلیست، حتی بعضی از ایشان در این جهت هم تشکیک می کردند، می گفتند: همین خیال کردن ما هم شاید خیال باشد، ما خیال می کنیم که خیال می کنیم؛ قدم ما از خیال تعبیر به صمراد می کردند، می گفتند: همین صمراد هم شاید صمراد باشد.

اصطلاح سوفسطایی:

سوفسطایی که گفته می‌شود، همان سوفیست یونانی است، بعد این کلمه عربی شد. در عربی می‌گویند: سَفْسَطَه یا سِفْسِطَه. سوفیست‌ها یا سوفسطائیه دانشمندانی بوده‌اند که در فن خطابه و مناظره بسیار قوی بودند و به وکالت هم می‌پرداختند و به خاطر نیروی مناظره گاه حق را به صورت باطل یا باطل را به صورت حق جلوه می‌دادند، و همین امر موجب شد که رفته رفته خودشان هم در واقعیت تردید کرده و پنداشتند که حقیقت چیزی جز آنچه انسان در ذهن می‌پروراند نیست. اینان دارای طبقات گوناگونی بوده‌اند، گروهی از آن‌ها حتی در تردید خود تردید می‌کردند. پس سوفیست در اصل، یعنی کسی که دانشمند است، عالم و حکیم است.^(۱) ولی این حکیمان می‌گفتند: حکمت به این جا می‌رسد که غیر از این فکر و خیال خودمان معلوم نیست چیز دیگری داشته باشیم، همه چیز در خیال است. معمولاً برای این طور افراد هم نمی‌شود استدلال کرد. باید جواب این‌ها را از طریق عمل بدهیم، مثلاً یک چوب به آن‌ها بزنیم، وقتی می‌گویند آخ، دردم گرفت، می‌گوییم: خیال می‌کنی که درد داری، تا بالآخره ناچار می‌شود قبول کند که یک واقعیتی هست.

جمله معروف دکارت:

دکارت هم در جمله معروف خود می‌خواسته جواب سوفسطاییان را بدهد، او می‌گفته: من می‌اندیشم پس هستم، از اندیشه خودش می‌خواسته هستی خودش را ثابت کند، گویا در همه عالم تشکیک می‌کند، بعد می‌گفته: در هر چه تشکیک کنم در

۱- سوفسطایی، سوفسطاییان: استاد، دانشور، خردمند، زیر دست، کسی که در امور زندگی هوشمند و زیرک است. چون این‌ها برای غلبه بر خصم به هر وسیله‌ای متشبث می‌شدند لفظ سوفیستس که ما آن را سوفسطایی می‌گوییم بر ایشان عَلَم شد. افلاطون و ارسطو در تقبیح سوفسطاییان و رد مطالب ایشان بسیار کوشیدند. افرودیقوس و جورجیاس و فرو طاغورس از جمله دانشمندان آن‌ها هستند. لغت نامه دهخدا.

این‌که دارم فکر می‌کنم نمی‌توانم تشکیک کنم، من می‌اندیشم، و این اندیشه یک منشأ و علتی می‌خواهد، و آن منشأ من هستم، من می‌اندیشم و از این اندیشه می‌فهمم من هستم، خودش را از این راه ثابت می‌کند، بعد وجود چیزهای دیگر را از راه‌های دیگر ثابت می‌کند. البته همین استدلال دکارت هم یک اشکالی دارد که در جای خودش باید بحث کرد.

نظریه دوّم: در مقابل سوفیست‌ها فلاسفه هستند.

اصطلاح فیلسوف:

کلمه «فلسفه» و «فیلسوف» هم یونانی و اصلش «فیلاسوف»، یعنی دوستدار حکمت است، «فیلا»، یعنی دوست، «سوف»، یعنی حکمت و دانش، فیلاسوف، را هم عربی کرده‌اند «فیلسوف» شده است.

فلاسفه، اصل واقعیت و رای ذهن و اندیشه را پذیرفته و قابل شناخت دانسته‌اند، و اما این واقعیت چیست و مصادیق آن کدامند؟ در جای خودش باید مورد بحث قرار گیرد، و در واقع حکمت و فلسفه که اکنون مورد بحث ما است به همین هدف تأسیس و تدوین یافته است. پس مرز سفسطه و فلسفه از هم جداست، و چون سفسطه و تردید در اصل واقعیت، خلاف بداهت و امری واضح الفساد بوده است، فلاسفه، اصل واقعیت را مسلم گرفته و پیرامون احکام آن بحث نموده‌اند. ما هم در این جا برای این‌که مرحوم حاجی در مقدمه اصطلاحاتی را به کار برده، ناچاریم برای روشن شدن مقصود ایشان، اجمالاً مطالبی را عرض کنیم.

مراتب هستی

اجمالاً عرفا و به تبع آنان فلاسفه، هستی را به مراتب: هاهوت، لاهوت، جبروت، ملکوت، و ناسوت تقسیم کرده‌اند.^(۱)

۱- مفصل این بحث از زبان استاد در فریده‌ی ثالثه: «فی‌القدم والحدوث» درس ۶۵ و ۶۶ می‌آید.

چنین فرض می‌کنند که در رأس نظام هستی ذات باری تعالی است، یک وجود غیرمتناهی کامل و جامع تمام صفات کمالیه. گاهی اوقات ذات را به تنهایی ملاحظه می‌کنند، و گاهی اوقات ذات را همراه با صفات ملاحظه می‌کنند.

اگر نفس ذات باری تعالی با قطع نظر از صفات ملاحظه شود، اصطلاحاً به آن می‌گویند: «مقام هاهوت» که یک وجود صرف و بی‌نام و نشان و مطلق از هر قید است، که به آن «مقام ذات» و «غیب الغیوب» و «غیب مکنون» و «مقام احدیت» هم می‌گویند. پس هر جا گفتند: «مقام احدیت»، احدیت معنایش بساطت و خلوص از هر قید است و آن همان مرتبه ذات باری تعالی و «مقام هاهوت» است. این اصطلاح برگرفته از همان «هو» در ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ است، می‌گویند: «هو» اشاره به همان ذات بی‌نام و نشان است که جامع تمام صفات کمالیه می‌باشد.

و اگر ذات حق تعالی را با صفاتش ملاحظه کردید، به آن می‌گویند: «مقام لاهوت». صفات حق تعالی هرچند به لحاظ وجود و به حسب مصداق عین ذاتش می‌باشد و جدای از آن نیست، اما در مقام لحاظ و اعتبار، رتبه‌اش متأخر از ذات است، یعنی انسان ذات را که همان هستی غیرمتناهی است ملاحظه و اعتبار می‌کند و قهراً در این اعتبار که هستی غیرمتناهی و صرف است جایی برای اعتبار چیز دیگری حتی به عنوان صفت نمی‌ماند، پس از آن مرتبه است که می‌توان علم و قدرت و حیات و مانند آن را برایش ملاحظه و اعتبار کرد. و به این مرتبه مقام «واحدیت» هم گفته می‌شود.

پس ذات با قطع نظر از صفات، مقام «هاهوت» و «احدیت» و مرتبه «غیب الغیوب» و با لحاظ صفات کمالیه مقام «لاهوت» و «واحدیت» و اسماء و صفات است.

می‌دانیم هر ذاتی اقتضایی دارد، خدای تعالی هم منشأ فیض و فیاض علی الاطلاق است و به آن مرتبه از فیض او که بلا واسطه و متصل به مقام احدیت و اسماء او است «عالم عقول» یا «عالم جبروت» می‌گویند چون در حقیقت عالم جبروت مسلط و قاهر

بر این عالم طبیعت است و این عالم مقهور و معلول آن است. بالأخره «عالم عقول» که متصل به مقام اسماء و صفات حق است به این جهت که جبران نقایص این عالم را می‌نماید به آن «عالم جبروت» گفته‌اند.

بعد و پایین‌تر از عالم جبروت «عالم ملکوت»، یعنی عالم نفوس کلیه و صور مقداریه عاری از ماده است. ملکوت مبالغه مُلک است، یعنی ملک خیلی کامل، ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾^(۱) بالأخره به عالم نفوس کلیه که به حسب مقام ذات خود مجرد از ماده‌اند و نیز به اجسام مثالی و صور مقداری که احکام ماده را دارند ولی ماده ندارند «عالم ملکوت» می‌گویند. و پایین‌تر از عالم ملکوت «عالم ناسوت» است که عالم طبیعت می‌باشد از آسمان و زمین و همه آنچه در آسمان و زمین مشاهده می‌شود همه را در بر می‌گیرد. و این مرتبه نازل‌ترین مرتبه نظام هستی است.

از عالم جبروت تا این جا را می‌گفتند: قوس نزول، یعنی از حق تعالی می‌آید پایین تا برسد به عالم طبیعت.

خداوند این عالم ناسوت و طبیعت را طوری قرار داده که همین عالم طبیعت و ماده در اثر تکامل می‌تواند سیر کند و به عالم عقول و چه بسا بالاتر برسد، و این تکامل در وجود انسان و از طریق او متحقق می‌شود، لذا از انسان به «کون جامع»، یعنی وجودی که جامع همه مراتب است تعبیر شده است؛ زیرا خاک و دیگر عناصر، نطفه می‌شوند، نطفه علقه و علقه مضغه می‌گردد و همین‌طور تکامل می‌یابد تا به مراتب نباتی و حیوانی و ادراک حسی و خیالی و بالاتر به مرتبه ادراک عقلانی رسیده و انسان می‌شود. به این مسیر تکاملی می‌گویند: قوس صعود، یعنی ماده در تصاعد به حد عقل می‌رسد و چه بسا یک نبی اکرم در آن پیدا می‌شود که جبرئیل هم که مرتبه‌ای از عالم عقول است به مقام آن نمی‌رسد، پس در قوس صعود، ماده تکامل پیدا کرده و می‌تواند

۱- سورة انعام (۶)، آیه ۷۵.

به مرحله‌ای هم‌تراز با عالم جبروت که عالم عقول بود برسد، آن عقول در قوس نزول و عقول نازله بودند، ولی این عقل که مثل نبی اکرم یا عقول کامله باشد این‌ها عقل در قوس صعود هستند و به آن‌ها «عقول صاعده» هم می‌گویند، یعنی از ماده و طبیعت به آن مرحله رسیدند و هم‌تراز عقول نازله شدند.

پس اجمالاً انسان کون جامع است، یعنی هم مرحله طبیعت، هم مرحله نبات، هم مرحله حیوانی، و هم مرحله عقلانی، همه را دارد و همچنین دارای عقل کل است که او خاتم رسل صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌باشد.

توضیح متن:

إلى جنابك انتهى المقاصد

يا واهب العقل لك المحامد

حاجی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ در این شعر می‌فرماید:

«یا واهب العقل لك المحامد»

ای خدایی که بخشنده عقلی، از برای تو است همه ستایش‌ها؛ محامد جمع محمد به معنای ستایش است و ستایش برای کمال است. اگر کسی انسان را ستایش کند برای کمالش ستایش می‌کند؛ و چون همه کمالات به خدا بر می‌گردد، و هر موجودی هر مرحله‌ای از کمال را دارد از طرف خداست، پس در واقع همه ستایش‌ها خواهی نخواهی برای خدا واقع می‌شود. شما اگر یک انسانی را برای کمالش ستایش کردید، چون کمالش از خداست، پس باید ستایش هم برای خدا واقع بشود.

الف و لام «المحامد» الف و لام استغراق است. «لك» خبر مقدم است، و تقدیم آن برای حصر می‌باشد، یعنی همه ستایش‌ها منحصر به توست «تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر».

معنی شعر چنین می‌شود: ای خدایی که بخشنده عقلی، همه ستایش‌ها از برای توست نه برای غیر تو.

«إلى جنابك انتهى المقاصد»

به آستانه تو منتهی گردیده است همه مقصدها؛ «جناب» به معنای درگاه و آستانه است، این که شما در نامه می نویسید جناب مستطاب، یعنی گویا نامه من قابل این نیست که به خودتان برسد، به همان آستانه در خانه تان برسد کافی است، «إلى جنابك» به آستانه تو ای خدا منتهی شده است مقصدها، چرا؟ برای این که هر کسی هر حرکتی انجام می دهد و هر قصدی داشته باشد می خواهد یک کمالی کسب کند و چون کمال مطلق، حق تعالی است و موجد همه کمالات اوست پس همه مقصدها منتهی به حق تعالی می شود. در حقیقت همه طالب کمال مطلق اند و کمال های دیگر در طریق آن کمال مطلق هستند.

«الهبه إفادة ما ينبغي لا لعوض و لا لغرض»

«هبه» فایده رساندن و اعطای چیزی است که سزاوار و شایسته باشد، البته نه به خاطر پاداش و عوض گیری و یا دست رسی به غرض و نتیجه ای.

مرحوم حاجی چون گفت: «یا واهب العقل» می خواهد هبه و بخشندگی خداوند را بیان کند لذا می گوید: «الهبه إفادة ما ينبغي»، هبه یعنی فایده دادن به کسی به وسیله یک چیز شایسته و سزاوار، مثلاً یک چیزی که ارزش و فایده داشته باشد را به یک کسی بدهی اما «لا لعوض» نه برای این که در مقابل از او چیزی بگیری. «و لا لغرض» و هیچ غرض و طمع هم نداشته باشی؛ یک وقت عوض از او نمی گیریم، اما یک غرضی داریم، می خواهیم برایمان یک کاری بکند، این هم باز هبه نیست، هبه آن است که به یک کسی یک فایده ای برسانید، نه عوضی در کار باشد و نه هدف دیگری داشته باشی، فقط برای این که به او علاقه داری، به او چیز با ارزشی را بدهی، این را می گویند: هبه.

«و المراد بالعقل، إمّا العقل الكلّي»

مرحوم حاجی که گفت: یا واهب العقل می خواهد بیان کند که مراد از عقل بخشیده

شده، کدام عقل است؛ می‌گوید: دو احتمال دارد:

۱- مراد از عقل، یا عقل کلی می‌باشد که همان عقل محیط و جامع است.

۲- و یا این که عقل محدود و جزئی مراد است، مثل عقل من و شما که به دو

حکمت علمی و عملی تکمیل می‌شوند.

بعد می‌گوید: احتمال دوم انطباق به این مقام است. مراد از کلی و جزئی هم در

این جا کلی و جزئی مفهومی نیست، بلکه مقصود از آن شدت و ضعف و احاطه و عدم

احاطه به حسب وجود است.

آن مقدمه را که ذکر کردیم برای روشن شدن این عبارت بود، گفتیم: به آن بخش از

فیضی که بلا واسطه و متصل به حق است می‌گویند: عالم عقول یا عقول مجرد یا

عقول کلیه، همچنین به آن عالم جبروت هم گفته می‌شود.

حاجی علیه السلام می‌گوید: عقل کلی که صدر نشین عالم عقول و سر سلسله آنهاست،

در حقیقت مثل صورت و فصل پدید آورنده این عالم ماده می‌باشد.

«الذي هو كصورة للعالم الطبيعي و كفضل محصل له»

فعلیت ماده و امر مادی به صورت است. گفته‌اند: شیئة الشيء بصورتها، شیئیت هر

چیزی به صورت آن است. «الصورة، ما به الشيء شيء». در ضمن، صورت شیء با

علت فاعلی آن شیء در تحقق آن دخالت دارد و فیض وجود بر شیء از طریق

صورتش به آن افاضه می‌شود.

بنابراین، عالم طبیعت که خود مرکب از ماده و صورت است فصل مجموعه و تمام

آن، که حقیقت آن در گرو آن می‌باشد و یکپارچگی و وحدت آن وابسته به آن است،

همان عقل کلی و محیط بر عالم عقول و دیگر عوالم زیرین آن است. عالم عقول علت

برای عالم ملکوت و عالم ناسوت است و عقل کلی قافله سالار عقول است و اولین

صادر حق تعالی است و فیض حق تعالی توسط آن بر دیگر موجودات می‌رسد و آن

عقل شامل تمام کمالات و فعلیت‌های مراتب مادون خود می‌باشد. پس در حقیقت

عقل کلی مثل صورت و فصل این عالم می باشد، زیرا اگر عالم جبروت به ویژه عقل کلی نبود عالم ناسوت هیچ نبود، چنانچه اگر ناطقیت نبود انسان هم نبود و همان گونه که گفته شده است، فصل که همان صورت است و بالاعتبار با هم تفاوت دارند شریک با علت فاعلی شیء است و فصل اخیر هم شامل تمام کمالات و فعلیت های اجناس و فصول شیء است.

فرق بین صورت و فصل

حاجی علیه السلام گفت: عقل کلی هم مانند صورت و هم مانند فصل است، اگر بخواهیم فرق بین فصل و صورت را بیان کنیم بحث طولانی می شود، اجمالاً بدانید مثلاً ناطق نسبت به حیوان اگر لا بشرط ملاحظه شود فصل آن است، و بدین لحاظ بر هم قابل حمل می باشند؛ و اگر ناطق نسبت به حیوان بشرط لا لحاظ شود نسبت به آن، صورت محسوب شده و قابل حمل بر هم نیستند. تفصیل فرق بین آنها در آینده خواهد آمد. (۱)

«و بالجمله جهة وحدة له»

عقل کلی جهت وحدت این عالم است. این عالم متشکلت، در عقل کلی به نحو جمع، محقق است، و نظم و یکپارچگی در عالم ماده و طبیعت به وسیله آن تأمین می شود، چنان که طبق نظر برخی از حکما همه انسان ها یک رب النوع یعنی یک انسان عقلی که به تمام وجود، مجرد و از عالم عقول است، دارند و آن رب النوع جامع و محیط، جهت وحدت همه این انسان هاست، آن به تنهایی جامع کمالات همه این ها هست، چنان که در قوص صعود، تمام اجناس و فصول در فصل اخیر شیء و همه مواد و صور در صورت اخیر آن جمع هستند و وحدت آنها به فصل و صورت اخیر است.

۱- غرر فی اعتبارات الماهیه، درس ۷۷ و ۷۸.

«و قد كانت النفوس متوسطة في قبول تلك الفائدة و العائدة»

می‌گوید: البته این را به شما بگویم که: بین عقل کلی که در عالم عقول و جبروت است، و بین عالم ناسوت که طبیعت باشد، یک واسطه به نام عالم نفوس کلیه داریم، که همان عالم ملکوت است. آن نفوس کلیه هستند که برکات عالم عقول را به این عالم ماده منتقل می‌کنند، «تلك الفائدة و العائدة» آن فائده و عائده، یعنی برکات و کمالات را که عالم طبیعت از عالم عقول اخذ کرده، به واسطه نفوس بوده است، آن طرف که عالم عقل است، به حسب ذات و فاعلیت، مجرد محض است و این طرف مادی صرف؛ و نفوس که ذاتاً مجرد و از نظر فاعلیت محتاج به ابزار مادی هستند و از نظر وجودی، برزخ و متوسط بین عالم عقول و عالم ماده می‌باشند. از مجرد محض، وجود و کمالات را اخذ می‌کنند و به مادی صرف می‌دهند. چون این مطالب مقدمه است در این جا به نحو اجمال بیان می‌کنم و مفصل آن ان شاء الله در جای خودش.

«و إما المراد به العاقلة المستكملة بالحكمتين العلمية و العملية»

گفتیم: مراد از عقل در «یا واهب العقل» یا عقل کلی است، یا مراد از آن، قوه عاقله، یعنی همان عقل‌های جزئی و محدودی است که زید و عمرو و بکر و من و شما نصیبمان شده است.

حکمت نظری و حکمت عملی

این عقل من و شما که خودش طالب کمال است به واسطه دو حکمت و با دو بال علم و عمل تکامل پیدا می‌کند.

حکمت دو قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی؛^(۱) به علومی که دانستن

۱- حکمت نظری، علم به هست‌ها و نیست‌هاست که از حوزه اختیار انسان بیرونند مثل علم به خداوند و اسماء و صفات و موجودات عوالم دیگر، یا معلومات ریاضی، و به طور کلی، الهیات به معنای عام، طبیعیات و ریاضیات زیر مجموعه حکمت نظری هستند؛ و حکمت عملی، علم به

آن‌ها تنها کمال فکری و علمی باشد، مثل فلسفه، حکمت نظری و علمی می‌گویند.
حکمت نظری در واقع آن است که اصل علمش مطلوب است.

و اما حکمت عملی: مربوط به کارهایی می‌باشد که در تکامل انسان نقش دارد، مثل علم اخلاق و فقه و صنایع و این‌طور چیزها که به عمل برمی‌گردد مثلاً آدم فقه را می‌خواند برای این‌که بعد برود عمل کند، اخلاق را می‌خواند برای این‌که عمل کند، کارهای عملی، این‌ها هم برای تکامل نفس است.

«و إِمَّا الْمَرَادُ بِه الْعَاقِلَةُ» و یا مراد به عقل، قوه عاقله‌ای است که در من و شما هست که همان عقل‌های جزئی باشد، «المستکملة بالحکمتین»، این عقل من و شما که خودش ذاتاً طالب کمال است، و به واسطه دو حکمت علمی و عملی به کمال می‌رسد.

«و الثانی هو الأنسب بالمقام»

می‌گوید: عقل به معنای دوّم مناسب‌تر است به مقام ما و به مطالب کتاب؛ برای این‌که ما عمدتاً در این کتاب به عالم عقول کاری نداریم، ما در این کتاب می‌خواهیم فلسفه الهی، طبیعیات و در نهایت بخش اخلاق آن را بخوانیم تا عقل نظری و عملی مان تکامل پیدا کند، می‌خواهیم حکمت علمی و عملی پیدا کرده، هر دو عقل خودمان را کامل کنیم. پس مراد از این عقل که در متن می‌گوییم، همین عقل جزئی خودمان می‌باشد.

«و فی هذا اللفظ براعة استهلال بالنسبة إلى الفنّ و الكتاب»

یعنی در لفظ عقل، نسبت به فن حکمت و مطالب کتاب، براعة استهلال هم هست.

براعة استهلال

استهلال از باب استفعال از ماده هلال است، اوّل ماه، ماه که بالا می‌آید به آن هلال

بایدها و نبایدهاست که مربوط به افعال اختیاری انسانند، و علم اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن و علم فقه از این جمله‌اند. (اسدی)

می‌گویند. استهلال، یعنی طلب و جستجو کردن هلال، به اول هر کاری هم می‌گویند: استهلال، مثلاً بچه‌ای که تازه به دنیا می‌آید، یک صدایی می‌کند، در این حال می‌گویند: استهلّ الصبیّ، یعنی بچه طلوع کرد. در خطبه کتاب هم اگر شما یک لغات و کلماتی بگویید که با مطالب کتاب مناسب باشد، یعنی از سنخ مطالب کتاب باشد، و به شما بفهماند که در این کتاب از چه چیزی بحث می‌شود، این را می‌گویند: براعة الاستهلال، یعنی اول کار، یک نحوه تفوقی و یک برجستگی داشته باشد، که ما از همان اول کتاب داریم می‌فهمانیم که در کتاب چه می‌خواهیم بگوییم، براعت - به عین - به معنای تفوق است.^(۱) شما کتاب «صمدیه» را دیده‌اید، اول کتاب «صمدیه» سه چهار خط راجع به نحو و صرف و اسم و فعل و این‌ها می‌گوید، برای این که بفهماند مطالب کتاب ما از این سنخ است. در این کتاب هم در مورد مطالب عقلی بحث می‌کنیم، بنابراین به کارگیری لفظ «عقل» در این جا هم براعة استهلال است، یعنی از همان اول کتاب به شما فهمانندیم که ما در این کتاب با عقل و مباحث عقلی کار داریم.

«و في المصراع الأوّل إشارة إلى أنّ الله جلّ جلاله هو المبدأ، و في الثاني إلى أنّه المنتهى ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾»

می‌فرماید: در مصراع اول شعرمان اشاره به این است که خداوند مبدأ عالم و در مصراع دوم اشاره به این است که خداوند، منتهای عالم است. همان‌طور که خدا شما را ابتدا کرد، به خدا هم بر می‌گردید.

این که در مصراع اول گفتیم: «يا واهب العقل لك المحامد»، می‌فهمانیم که در حقیقت مبدأ المبادی و علّة العلل در سلسله علل فاعلی، خداست؛ زیرا وقتی عقل را - که در رتبه علت سایر موجودات است - خدا افاضه کرده چیزهای دیگر را به طریق اولی خدا افاضه و هبه نموده است پس خدا مبدأ المبادی است.

۱- برع الرجل، فاق اصحابه في العلم و غيره فهو بارع. مختار الصحاح.

و این که در مصرع دوم گفتیم: «إلى جنابك انتهى المقاصد»، می فهمانیم خدا غایه الغایات در سلسله علل غایی است، یعنی هدف نهایی همه موجودات در سیرشان خدای تعالی است؛ برای این که هر موجودی رو به کمال دارد و کمال مطلق هم خداست. پس همه حرکات به حق تعالی منتهی می شود، کما این که آیه شریفه ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^(۱) بر این معنا دلالت دارد؛ و همچنین آیه ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾؛^(۲) «ما همه از خداییم»، یعنی مبدأ خداست، «و همه ما به خدا بر می گردیم»، یعنی منتهای غایه همه خداست.

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

«یا من هو اختفی لفرط نوره»

ای خدایی که مخفی هستی از بس روشنایی داری، نه این که واقعاً مخفی باشد، بلکه او کمال مطلق و ظاهر است، نور همان وجود است اصلاً عالم به واسطه او ظهور دارد، اما از شدت ظهورش برای ما مخفی است، مثل یک کسی که چشمش خیلی ضعیف باشد خورشید را نمی تواند ببیند، نه این که خورشید ناقص دارد و مخفی است، چون این چشمش ضعیف است نمی تواند خورشید را ببیند، ما هم از باب این که وجودمان ناقص و محدود است، نمی توانیم به ذات باری تعالی که کمال مطلق و موجود غیر متناهی است احاطه داشته و آنچنان که هست علم داشته باشیم.

«أی لا حجاب مسدول و لا غطاء مضروب بینة و بین خلقه، إلا شدة ظهوره و قصور

بصائرنا عن اکتناه نوره»

«حجاب مسدول» به معنای پرده آویزان می باشد. «غطاء مضروب»، یعنی پوششی که زده باشند. یعنی هیچ پرده آویزان و پوشش زده ای بین حق تعالی و خلقش نیست مگر دو چیز: اول، شدت ظهور حق تعالی است؛ دوم، قصور بصیرت های ما از این که

۱- سورة اعراف (۷)، آیه ۲۹.

۲- سورة بقره (۲)، آیه ۱۵۶.

آن‌کنه نور حق تعالی را درک کند، اجمالاً می‌دانیم خدایی هست که خالق ما است، اما چگونه است، ما نمی‌توانیم به‌کنه ذاتش احاطه پیدا کنیم، برای این‌که ما ضعیف هستیم و چیز ضعیف نمی‌تواند به چیز قوی احاطه پیدا کند. لذا می‌گوید:

«إذ المحيط الحقيقي لا يصير محدوداً مستوراً، فالحجاب مرجعه أمر عديم هو قصور الإدراك»

زیرا خدایی که حقیقتاً به تمام هستی احاطه دارد و باطن و ظاهر آن را فرا گرفته است محدود و پوشیده و پنهان نمی‌شود، پس در واقع این حجاب به یک امر عدمی برگشت دارد که آن کاستی ادراک ما است، ناقص بودن، عدم است، ضعف چشم، عدمی است، یعنی انسان آن قدرت را که بتواند با آن بر خورشید هستی احاطه پیدا کند ندارد، محیط بایستی قوی‌تر از محاط باشد، چگونه شما می‌خواهید با این بصیرت ضعیف به خدا احاطه پیدا کنید؟! پس خدا به خاطر بی‌نهایت بودن و فراگیریش نسبت به تار و پود و ظاهر و باطن هستی بسیار ظاهر است و شدت ظهورش سبب شده است که مخفی باشد، این است که گفت:

«يا من هو اختفى لفرط نوره»؛ ای خدایی که مخفی هستی به واسطه زیادی نورت.

بعد می‌گوید:

«و هو الظاهر الباطن في ظهوره»

خدا ظاهر است، و به سبب ظهورش باطن است، از باب این‌که اصلاً حقیقت وجود و تمام وجود او است، و وجود، نور است، پس او عین ظهور است، و همین شدت ظهورش باعث شده است که باطن یعنی مخفی بشود و ما او را آنچنان‌که هست درک نکنیم. این مصراع دوم بیان همان مصراع اول است. مرحوم حاجی خودش در توضیح این مطلب فرمود:

«أي في عين ظهوره باطن أيضاً لما علمت من قصور المدارك»

یعنی در عین ظهورش هم باطن است، چرا؟ به واسطه آنچه که فهمیدی که: قوای

ادراکی ما قصور دارد و نمی‌تواند او را درک کند. این در صورتی است که «فی» در شعر را برای ظرفیت بگیریم.

«و إن جعلت كلمة «فی» للسببية كان المصراع الثاني كالنتيجة للأول، و فيه تحلیة لساننا بذكر اسمیه الشریفین»

و اگر کلمه «فی» را برای سببیت بگیریم مصراع دوم مانند نتیجه و مسبب برای مصراع اول می‌شود. «الباطن فی ظهوره»، یعنی باطن است و باطن بودن و مخفی بودنش به علت ظهورش است، که این «فی» برای سببیت باشد. در این صورت به مرحوم حاجی اشکال می‌شود که: چرا تکرار کردی؟ و تکرار مُخَلَّ است. حاجی علیه السلام در جواب می‌گوید: تکرار کردیم برای این که می‌خواستیم زبانمان را به دو اسم شریف خدا یکی «ظاهر» و دیگری «باطن» متبرک و آراسته کنیم، لذا گفت: «و فيه تحلیة لساننا بذكر اسمیه الشریفین» تحلیه، یعنی زینت دادن.

بنور وجهه استنار کلّ شیء و عند نور وجهه سواه فیء

مفاهیم سه گانه وجود، عدم و ماهیت

ما در فلسفه سه مفهوم اساسی و کلی داریم: یکی وجود، یعنی هستی، یکی هم عدم، یعنی نیستی که در مقابل هستی است، یکی هم ماهیت. خداوند تبارک و تعالی، چنان که اثبات خواهد شد، حدّ و ماهیت ندارد و هستی محض و خالص است، و عدم هم که چیزی نیست، عدم یعنی هیچ؛ ماهیات هم حدود و جودات می‌باشد، هر وجودی غیر از وجود حق تعالی محدود است و حدّی دارد که آن حد، ماهیت آن وجود است، وجودی که مثلاً من و شما داریم، محدود می‌باشد و حدّ آن انسانیت است، وجود درخت، محدود به درخت بودن است؛ به این حدود ماهیات می‌گویند. چنانکه در بحث‌های آینده خواهیم گفت: آنچه حقیقت دارد هستی است، و هستی یک معنای کشداری است که در فلسفه از احکام آن بحث می‌شود، ما این جا

به قدری که کلمات و اصطلاحاتی که حاجی علیه السلام به کار برده روشن شود به این مطلب اشاره می‌کنیم و تفصیل آن را به بعد موکول می‌کنیم.

وجود منبسط

هستی خارجی و عینی، یک حقیقت است که دارای مراتب گوناگون و به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص، متفاوت است، آن مرتبه کامل ترش که هستی محض و نامحدود و طبعاً جامع همه کمالات می‌باشد حق تعالی است و مراتب بعدی سایه‌های آن است؛ مثل نور خورشید که یک نور خیلی شدیدی است، بعد این نور منعکس می‌شود در این اتاق که این نور اتاق پرتو و جلوه نور بیرون و فیء آن است، بعد از این اتاق منتقل می‌شود به اتاق بعدی و به اتاق بعدی و هر چه دورتر شود ضعیف‌تر می‌شود. حقیقت هستی هم به همین نحو است، کانون آن که وجود مطلق است حق تعالی است و نور هستی از او فیضان نموده و بر سراسر نظام هستی کشیده شده و هر موجودی به گنجایش خود از آن بهره گرفته است.

آن‌گاه در اصطلاح از این نور کشیده شده بر قامت موجودات به وجه الله و وجود منبسط تعبیر می‌کنند، مثل این که ذات باری تعالی یک نور غیر متناهی است، بعد یک جلوه‌ای دارد که این جلوه‌اش هم کش دار است، به این جلوه کش دار وجود منبسط می‌گویند، مثل نور گسترده شده بر همه چیزها، این وجودی که جلوه یگانه حق است، انسانیت را محقق کرده، سنگ را محقق کرده، درخت را موجود کرده، و همچنین خورشید و آسمان و زمین را. این وجود منبسط یک وجود است که بر همه موجودات سایه افکننده است.

«بنور و وجهه، هو نور الوجود المنبسط المشار إليه بقوله تعالى شأنه العزيز: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ استنار کل شیء»^(۱)

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۱۱۵.

یعنی به نور وجه خدا - که همان نور وجود منبسط و گسترده شده بر موجودات است، و به وسیله این آیه از قرآن ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(۱) به همین وجود منبسط اشاره شده است که هر جا که شما روی بگردانید «ثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» همه وجه الله است، یعنی مشمول فیض عام و نور گسترده و وجود منبسط و وجه خداست؛ زیرا هیچ موجودی از وجود منبسط نمی تواند خارج شود - همه موجودات به واسطه نور وجه حق تعالی و به آن وجود منبسطی که سایه خداست روشنایی گرفته و محقق شده اند.

«أَي كَلِّ ماهية من ماهيات عوالم الأرواح و الأشباح»

یعنی مراد از «کَلِّ شیء» هر ماهیتی از ماهیت های عالم ارواح و عالم اشباح است. ماهیت ها را گفتیم همان حدود و جودات است، مثل عقل، روح، نفس، حیوان، انسان، خورشید، ماه، آسمان، زمین، این ها همه حدود مراتب وجود منبسط است. این ماهیت ها دو قسم اساسی است: بعضی هایش ماهیت های عالم ارواح است و بعضی ماهیت های عالم اشباح، ارواح، همان عقول و مجردات تامه است، و اشباح یعنی موجودات مثالی و طبیعی، که به ترتیب وجود مثالی «برزخی» و مادی دارند، و همه آن ها اشباح و تمثال ها و نمودارهای عقولند.

پس چه ارواح که مجردات تامه باشند، چه اشباح که موجودات مثالی و همین مادیات باشند، همه این ها ماهیت هایشان به نور حق تعالی موجود شده اند، اگر آن وجود منبسط که نور و جلوه عام حق است به اراده حق بر فرق ماهیات دست نکشیده و پرتو نیفکنده بود، هیچ یک از این ها موجود نبود. اگر نازی کند، درهم فرو ریزند قالب ها.

«و عند نور وجهه سواه وجوداً کان أو ماهية فيء»

ما سوای حق تعالی، اعم از وجودات و ماهیات نزد نور وجه حق تعالی، همه فیء

۱- سورة بقره (۲)، آیه ۱۱۵.

و سایه، یعنی جلوه و سایه آن هستند؛ مثل نور خورشید در بیرون اتاق که این نوری که در این اتاق منعکس شده، فیء آن یعنی سایه آن است.

«أما الوجود الخاص فظاهر»

یعنی اما این که وجود خاص من و شما و دیگر موجودات، فیء و سایه فیض عام حق تعالی و وجود منبسط باشند روشن است؛ چون وجود خاص از سنخ وجود عام است.

«و أمّا الماهية فمع كونها ظلمة إطلاق الفيء عليها باعتبار أصل التعلق بالغير»

ماهیت چطور؟ ماهیت که بنا بر اصالة الوجود - چیزی نیست، حقیقت خارجی ندارد، یک چیز تبعی است پس چگونه سایه وجه حق باشد؟ ماهیت ظلمت است و حدّ وجود است، در حقیقت امر عدمی است، وجود من یک حدّ دارد، یعنی بیش از این درجه نیست، به این اعتبار ماهیت از حدّ آن انتزاع می شود.

مرحوم حاجی در جواب می گوید: «و أمّا الماهية فمع كونها ظلمة» با این که ماهیت اصلش تاریکی است، و از سنخ نور نیست اما به یک نحوی تحقّقش به وجود است ما لا وجود له لا ماهية له ماهیت ها از وجودها انتزاع می شود، و اگر وجود نباشد، ماهیت هم نیست. پس ماهیت هم چون تحقّقش به وجود است و تعلق به غیر دارد بالأخره به واسطه حق تعالی تحقق یافته است؛ و لذا این را هم گفتیم: «فیء»، «إطلاق الفيء عليها» این که لفظ فیء را بر آن اطلاق کردیم، به اعتبار «أصل التعلق بالغير» است چون بالأخره ماهیت تعلق به وجود دارد، یعنی اگر خدا وجود من را افاضه نکرده بود ماهیت هم از من انتزاع نمی شد، پس ماهیت ها هم به تبع وجود، متصف به نور وجه حق اند.

ثمّ على النبي هادي الأُمَّة و آله الغرّ صلاة جمّة

هدایت تکوینی و تشریحی پیامبر ﷺ و آل و سَلَمَة

«ثمّ بعد حمد واجب الوجود على النبي الختمي ﷺ هادي الأُمَّة هدایة تکوینیة بباطنه

و تشریحیة بظاهره»

بعد از آن که واجب الوجود را حمد کردیم، «علی النبی هادی الأُمَّة» یعنی بر پیغمبر ختمی صلی الله علیه و آله و سلم که هادی امت است درود می فرستیم.

پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم یک جنبه تکوینی دارد و یک جنبه تشریحی، از یک طرف پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم از باب این که به مرحله عقل کامل رسیده در مرتبه عالم عقول قرار گرفته و با آن متحد شده است، در حقیقت تکویناً علت این عالم است، همین طور که عرض کردیم عالم جبروت که عالم عقول است، علت عالم ملکوت است، و عالم ملکوت هم علت عالم ناسوت است، در حقیقت این ها همه معلول عالم عقول هستند.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به اعتبار باطنش که همان عقل کلّ بودن است، هادی این عالم است، یعنی در تحقق و تدبیر این عالم دخالت دارد، و تکویناً هدایتش می کند، هدایت تکوینی را خود حاجی علیه السلام در حاشیه اش تعریف کرده است ^(۱) می گوید: این موجودات عالم را خداوند طوری قرار داده که از درون با دو صفت عشق و شوق خود را حفظ می کنند و به طرف کمالشان می روند. موجودات هم دارای عشق هستند و هم دارای شوق، هر موجودی عاشق خودش است، لذا خودش را تا می تواند حفظ می کند، شوق هم دارد که بالاتر برود و تکامل پیدا بکند، خداوند این عشق و شوق را در موجودات قرار داده است تا هدایت شوند و این هدایت تکوینی است. و چون این عالم به واسطه عالم عقول موجود شده است پس هدایت تکوینی موجودات این عالم به کمالشان به واسطه عالم عقول است و چون پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عقل کلّ است و به اصطلاح با عالم عقول متحد می باشد، لذا در رتبه علیت برای این عالم قرار دارد، پس هدایت تکوینی این عالم مربوط به آن حضرت و عالم عقول است. و تشریحاً هم هادی

۱- قولنا: تکوینیة، المشار إلیه بقوله تعالی: ﴿أعطی کل شیء خلقه ثمّ هدی﴾ و هو سلام الله علیه بروحانیه العقل الکلی الذي هو لسان الله نور الأنوار یهدی بنوره لنوره من یشاء. و الهدایة التکوینیة إنما هی بأن وکل علی کل موجود عشق و شوق بهما یهتدی إلی کماله فبالعشق یحفظ کماله الموجود و بالشوق یطلب کماله المفقود حتی یصل إلی المقصود.

می باشد، زیرا او از طرف خداوند متعال، پیامبر و دارای سمت رسالت است و دستوراتی را برای تکامل انسان‌ها آورده است. این است که می گوید: «هادی الأمة» پیغمبری که هادی امت است. «هدایة تکوینیة بباطنه» هم هدایت تکوینی نسبت به این عالم دارد، به واسطه باطنش که عقل و کمالش باشد و هم «تشریعیة بظاهره» و به ظاهرش هم دستوراتی را که از طرف خدا آورده و تشریح کرده برای هدایت امت ابلاغ می نماید.

«و آله الغرّ - جمع الأغرّ من الغرّة بیاض الوجه - إذ بأنوارهم تلالأت السماوات والأرضون صلاة جمّة»

ایشان می گوید: «غرّ» جمع أغرّ است، مثل حُمُر که جمع احمر است، أغرّ یعنی چیز درخشانده، سفید درخشانده، «و آله الغر» یعنی آل پیغمبر که درخشانده هستند، «جمع الأغرّ من الغرّة» یعنی از ماده غُرّه است که معنای غرّه، بیاض الوجه است، یعنی روسفیدی، همان درخشندگی. حالا شما می گوید: آل پیغمبر چگونه می درخشند؟ می گوید: برای این که به واسطه انوار این‌ها آسمان‌ها و زمین نور پیدا کردند، تلالؤ پیدا کردند، بالأخره غیر از این که ائمه علیهم السلام در عالم تشریح دخالت دارند، در عالم تکوین هم تأثیر دارند؛ از باب این که یک نحوه علت غایی برای موجودات هستند؛ ببینید یک کشاورز یک باغ را که ایجاد می کند، برای میوه‌های شیرینش است، این میوه‌های شیرین علت و انگیزه شده که کشاورز بیاورد این باغ را احداث کند؛ پس درحقیقت میوه‌های شیرین، علت غایی ایجاد باغ هستند. پیامبران و ائمه علیهم السلام و انسان‌های کامل دیگر، همه انگیزه بوده‌اند که این عالم درست بشود، اصلاً عالم طبیعت که عالم ناسوت است خلق شده برای این که در اثر تکامل و حرکت جوهری موجودات از معدنیت به نباتیت برسند، از نباتیت به حیوانیت، از حیوانیت به انسانیت و از انسانیت هم به یک انسان کامل که عقل کل است برسند؛ و حدیث: «لولاک لما خلقت الأفلاك»^(۱)

۱- بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۴۰۶.

معنايش همين است، اگر تو نبودی افلاك را خلق نمی کردم، برای این که خلقت همه عالم برای این است که موجودات كامله به دست بیاید، اگر میوه های شیرین در ذهن باغبان و کشاورز نبود، هیچ وقت باغ را احداث نمی کرد، پس بنابراین موجودات كامل علت غایی وجود این عالم هستند. لذا حاجی علیه السلام فرموده: «إذ بأنوارهم» به واسطه نور ائمه «تألأت السماوات والأرضون» آسمان ها و زمین روشن شده است.

«صلاة جمّة» یعنی بر پیغمبر و آلش درود خیلی فراوان؛ جمّه یعنی فیض کثیر.

معرفی خود و مطالب کتاب

و بعد فالعبد الأتیم الهادی لا زال مهدياً إلى الرشاد

يقول هاؤم اقرءوا كتابيه منظومتي لسقم جهل شافية

«و بعد أي بعد الحمد و الصلاة فالعبد الأتیم المحتاج إلى رحمة الباري»

یعنی بعد از حمد و صلاة، پس بنده گنه کاری که محتاج به رحمت خالق خودش است.

«الهادي ابن المهدي السبزواري»

که اسمش هادی و فرزند مهدی می باشد و اهل سبزواری است. این «فالعبد الأتیم» تا این جا مبتدا می باشد و خبرش «يقول» بعد است. و «هاؤم اقرءوا كتابيه» مقول قول است.

«أوتيا كتابهما يميناً و حوسبا حساباً يسيراً»

که خدا کتابشان را روز قیامت به دست راستشان بدهد و حساب آنها را آسان بگیرد؛

«لا زال مهدياً إلى الرشاد»

و همیشه به رشد و صلاح ره یافته باشد.

«دعاء لنفسه»

که حاجی سبزواری رحمته الله در این عبارت‌ها دعا برای خودش کرده است؛
 «يقول متبجحاً مستظهِراً بأنه ليس في كتابه هذا إلا المطالب الحقّة الخالصة النقيّة»
 می‌گوید: در حالی که خیلی خوشحال است، پشتیبانی و اعتماد دارد به این که
 نیست در این کتابش مگر مطالب حق و خالص و پاکیزه،

«و الفوائد المهمّة من العلوم الحقيقية»

و فوائد مهمه که عبارت است از علوم حقیقی. علوم حقیقی در مقابل علوم
 اعتباری است، علوم اعتباری یا علوم قراردادی درباره‌ی بایدها و نبایدهای افعال و
 رفتار اختیاری انسان است، مثل حلال و حرام که در علم فقه از آن بحث می‌شود. اما
 علوم حقیقی علوم نظری است که درباره‌ی هست‌ها و نیست‌ها، مثل علم به خدا و
 پیغمبر و صفات خداست؛ در فلسفه این‌ها را می‌خوانیم، که قطع نظر از قرار داد و
 اعتبار، حقیقت و واقعیت دارند.

«هاؤم اقرءوا کتابیه»

کتاب مرا بگیرید و بخوانید، «ها» اسم فعل به معنای بگیر است، شعر «نصاب
 الصبیان» می‌گوید:

حقیق و جدیر و قمین و حری سزاوار و هاگیر و ادخل در آی

«ها» یعنی بگیر، هذا که می‌گوییم، یعنی بگیر این را، «هاؤم» جمع است، «هاؤما»
 تشبیه است، «هاؤم» یعنی بگیرید شماها، اگر مؤنث باشد می‌گویند: «هاؤن»، ها، هاؤما،
 هاؤم، هاؤن، ﴿هاؤم اقرءوا کتابیه﴾ آیه قرآن است، یعنی بگیرید شما مردم، بخوانید
 کتاب مرا.

حالا حاجی سبزواری رحمته الله می‌گوید: من این عبارت را که می‌گویم برای این است که
 خودم اعجاب و شادمانی دارم که کتابم خیلی کتاب خوبی است؛ و خوشحالم از این که

کتابم غیر از مطالب حق، چیزی ندارد، از این جهت خوشحالم و می‌گویم این کتاب مرا بگیرید و بخوانید.

«اقتباس من الوحي الإلهي»

این عبارت اقتباس از قرآن است. حاجی ﷺ می‌خواست بگوید: کتاب مرا بگیرید و بخوانید آیه قرآن را آورد. ﴿هاؤم اقرءوا کتابیه﴾.^(۱)

«منظومتي لسقم جهل شافية»

این منظومه من، بیماری و عیب جهل را شفا می‌دهد، یعنی مرض جهلتان را برطرف می‌کند.

«هذا المصراع في موضع تعليل للمصراع الأول»

می‌گوید: این مصراع دوم علت مصراع اول است که گفتم: هاؤم اقرءوا کتابیه، چرا گفتم کتاب مرا بخوانید؟ برای این که بیماری جهل شما را شفا می‌دهد.

حکمت در قرآن

نظمتها في الحكمة التي سمّت في الذكر بالخير الكثير سمّيت
«نظمتها في الحكمة التي سمّت أي علّت في الذكر أي القرآن المجيد بالخير الكثير
سمّيت»

این کتاب را من به شعر درآوردم درباره حکمتی که علو دارد، و حکمت در قرآن خیر کثیر نامیده شده است.

حکمت، یعنی چیز محکم و متقن، فلسفه را حکمت می‌گویند برای این که مطالب محکم و متقن دارد.

«سما يسمو» به معنای علو است. «سمّت» مؤنث آن است، یعنی حکمتی که بلند

۱- سورة الحاقه (۶۹)، آیه ۱۹.

مرتبه است، و ظاهراً مراد از آن «حکمت متعالیه» است، چنان‌که از عبارتی که بعد می‌فرماید این مطلب استفاده می‌شود، «ذکر» نام قرآن است، چون در خود قرآن آمده،

﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ﴾^(۱)

«قال تعالى و تبارك: ﴿وَمَنْ يُؤْتِيَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾»^(۲)

به هر کس حکمت داده شود، خیر کثیر به او داده شده است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۲- سورة بقره (۲)، آیه ۲۶۹.

۱- سورة زخرف (۴۳)، آیه ۴۴.

﴿ درس دوّم ﴾

نظمتها في الحكمة التي سمت في الذكر بالخير الكثير سمّيت
لاقت برسم بمداد النور في صفحات من خدود الحور
أبحارها مشحونة من درر بستاتها موشّح بالزهر
سمّيت هذا غرر الفرائد أودعت فيها عقد العقائد

نظمتها في الحكمة التي سمت أي علت، في الذكر أي القرآن المجيد،
بالخير الكثير سمّيت. قال تعالى و تبارك: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ
خَيْرًا كَثِيرًا﴾ لأنّ الحكمة هي الإيمان المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ
كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ الآية، وهي المعرفة بقول الحكماء:
الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، ولأنّ الحكمة
كما قالوا: أفضل علم بأفضل معلوم، أمّا أنّها أفضل علم، فلأنّها علم يقينيّ،
لا تقليد فيه أصلاً، بخلاف سائر العلوم؛ ولأنّ فضيلة العلم إمّا بفضيلة
موضوعه، أو بوثاقه دلائله، أو بشرافة غايته، والكلّ حقّ هذا العلم، بلا حاجة
إلى البيان. و أمّا أنّ معلومها أفضل المعلومات، فلأنّ المعلوم بها هو الحقّ
تعالى شأنه، و صفاته و أفعاله المبدعة و المخترعة و الكائنة، و ما يقرب من
ذلك، و المعلوم في غيرها ليس إلّا الأعراض، كالكمّيات أو الكيفيات أو

الحركات، أو ما يجري مجراها. لاقت أي الحكمة المتعالية أو المنظومة، باعتبار اشتغالها على مسائل الحكمة المتعالية، وقس عليه الضمير في البيت الثاني، برسم أي بأن يحزّر بمداد النور في صفحات من -بيانية- خدود الحور.

أبحارها مشحونة من درر بستاتها موشح بالزهر

سميت هذا عائد إلى الكتاب، لم نقل «هذي» وفقاً لقولنا «فيها» رعاية للترصيع غرر الفرائد؛ الفريدة هي الجوهرة النفيسة، و الدر إذا نظم، و الغرر جمع الأغرّ. و أمّا الغرر في عنوانات مسائل الكتاب، فإمّا هكذا و إمّا بفتح الأول، مصدر غرّ وجهه أي أبيض و صار ذا غرّة أودعت فيها عقد العقائد هذا من قبيل لجين الماء.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

نظمتها في الحكمة التي سَمَتْ في الذكر بالخير الكثير سُمِّيَتْ

ادله خير كثير ناميدن حكمت در قرآن

«لأنَّ الحكمة هي الإيمان المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ
مَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾ الآية»

مرحوم حاجی فرمود: حکمت در قرآن خیر کثیر نامیده شده است «في الذكر
بالخير الكثير سميت» چنانکه در قرآن آمده است ﴿وَمَنْ يُؤْتِيَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا
كَثِيرًا﴾^(۱) اما چرا حکمت خیر کثیر است؟ ایشان دو دلیل اقامه می کند که حکمت خیر
کثیر است:

دلیل اول: حکمت همان ایمان است

این که حکمت همان ایمانی است که خداوند در آیه شریفه فرموده: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ
كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ﴾.^(۲)

ایمان به خدا و ملائکه و کتب و رسولان الهی همان حقیقت حکمت است که کمال
انسان می باشد و این کمال برای انسان، خیر کثیر است، و در فلسفه هم از همین ها
بحث می شود.

۲- سورة بقره (۲)، آیه ۲۸۵.

۱- سورة بقره (۲)، آیه ۲۶۹.

تعریف حکمت:

«و هي المعرفة بقول الحكماء: الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني».

ایشان بعد از ذکر دلیل اول به مناسبت در یک جمله معترضه^(۱) تعریف حکمت را از نظر حکما ذکر کرده است.

برای حکمت تعریف‌های مختلفی کرده‌اند، بعضی گفته‌اند: «الحكمة هي العلم بحقيقة أعيان الموجودات على قدر طاقة البشر»، حکمت علم به اعیان موجودات، یعنی علم به موجودات خارجی به قدر طاقت بشر است. تعریفی که مرحوم حاجی ذکر می‌کند تعریفی است که شیخ الرئیس در یکی از کتاب‌هایش برای حکمت ذکر کرده است که: «الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني». لازم است برای روشن شدن تعریف شیخ مطالبی را بیان کنیم.

مراحل سه گانه ادراک

ادراک انسان نسبت به موجودات خارجی سه نحو است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی.

ادراک حسی

ادراک حسی آن است که از طریق یکی از حواس پنج‌گانه ظاهری انسان، یعنی قوه سامعه، باصره، لامسه، ذائقه و شامه انجام می‌گیرد، مثلاً شما به قوه باصره این کتاب را که می‌بینید، ابتدا عکس این کتاب منعکس می‌شود در چشم شما، بعد به وسیله سلسله اعصاب به مغز منتهی می‌شود، این‌ها هنوز ادراک نیست، ادراک وقتی است که

۱- این دلیل دوم برای خیر کثیر بودن است، و جمله معترضه نیست، و جمله «و هي المعرفة» عطف به جمله «هي الإيمان» است، و دلیل سوم از «ولأن الحكمة كما قالوا...». شروع می‌شود. (اسدی)

یک صورتی مثل این کتاب خارجی در نفس شما، به وسیله نفس شما موجود می‌شود و محسوس بالذات همان است که در نفس موجود شده، و این کتاب خارجی محسوس بالعرض است، یعنی به تبع آنچه در صقع نفسم موجود شده و آن را مستقیماً ادراک نموده‌ام این کتاب خارجی را درک کردم، ولی بدون توجه به آن واسطه. این ادراک حسی است که مشروط به حضور ماده - یعنی همان جسم محسوس بالعرض - می‌باشد.

ادراک خیالی

یک ادراک خیالی هم داریم، که این شرط را ندارد و بدین لحاظ یک مقدار از ادراک حسی بالاتر است. مثلاً کتابی الآن در حضور شما موجود نیست، اما به علت این که شما سابقاً آن را دیده‌اید، صورت آن در خیال شما موجود است، این کتاب خیالی است و ادراک آن ادراک خیالی می‌باشد و هر دو ادراک: حسی و خیالی، جزئی است؛ چون مدرک آن مثلاً کتاب خاص و جزئی است.

ادراک عقلی

یک ادراک سومی نیز داریم که مدرک آن کلی است و به وسیله قوه عاقله انجام می‌یابد، مانند صورت کتاب کلی نه کتاب خاص و جزئی، به این ادراک می‌گویند: ادراک عقلی. ما در فلسفه موجودات را به نحو کلی درک کرده و به اثبات رسانده‌ایم، در ادراک عقلی به جزئی کاری نداریم، مثلاً کلی واجب الوجود را درک کرده و اثبات می‌کنیم هرچند یک خدا بیشتر نداریم، می‌گوییم: واجب الوجود حکمش چیست، عالم است، قادر است، حی است، مرید است، کلی بودن با این که آن کلی در خارج یک فرد داشته باشد منافات ندارد، مثلاً مفهوم شمس، کلی است منتها حالا یک مصداق در خارج بیشتر ندارد، واجب الوجود را هم به نحو کلی، ادراک و اثبات می‌کنیم.

این ادراک کلی که شما دارید در حقیقت همین عالم خارج است که به نحو کلی در قوه عاقله شما منعکس شده است، لذا شما وقتی حقایق عالم را به طور کلی و عقلانی درک نمایید یک عالم عقلی در نفس شما پدید آمده است. پس اعیان خارجی به نحو تعقل و ادراک کلی در صقع نفس ما موجود می شوند؛ و از آنجا که عقل و عاقل و معقول - چنانکه پس از این اثبات می شود - یک نحوه اتحادی با هم دارند، در حقیقت آن حقایق معقوله، صورت نفس من می شود. پس تعریف شیخ الرئيس رحمته الله از حکمت درست است که گفت:

«الحكمة صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»؛ یعنی حکمت این است که نفس انسان با تعقل، یک عالم عقلی، مشابه با این عالم خارج می شود.

دلیل دوم: برترین علم به برترین معلوم است

«و لأنّ الحكمة كما قالوا: أفضل علم بأفضل معلوم»

این جمله عطف به جمله «لأنّ الحكمة هي الإيمان...» است که دلیل اول بود برای این که چرا حکمت خیر کثیر است، دلیل دوم برای این که حکمت خیر کثیر است این است که در بین علوم، علم حکمت برترین علم به برترین معلوم است. همان طور که بزرگان علم فرموده اند: افضلیت علم به افضلیت معلوم است، علمی بالاتر و افضل است که معلوم آن، یعنی چیزی که علم به آن تعلق گرفته، بهترین و بالاترین معلوم باشد؛ پس افضلیت علم به افضلیت معلوم است، و معلوم حکمت افضل است، پس علم حکمت افضل است. حاجی رحمته الله برای بیان دلیل دوم دو جهت را بیان می کند.

جهت اول: علم حکمت یقینی است نه تقلیدی

«أمّا أنّها أفضل علم، فلاّنها علم یقینی لا تقلید فیہ أصلاً بخلاف سائر العلوم»

دلیل این که چرا حکمت بالاترین علم است را بیان می کند، می گوید: برای این که

این علم، علمی یقینی می‌باشد که در آن هیچ تقلیدی نیست، به خلاف سایر علوم، بعضی از علوم، غیر یقینی و یا تقلیدی است، مثل علم فقه که برای کسی که مجتهد است یقینی به معنای خاص آن که در کتاب برهان منطوق هم گفته شده است نمی‌باشد، و کسی هم که مجتهد نباشد از یک مجتهد تقلید می‌کند، یا در پزشکی علم پزشک یقینی نیست، و کسی هم که متخصص نباشد از یک پزشک تقلید می‌کند، اما در فلسفه پای برهان و یقین در کار است و جای تقلید نیست،

و به فرمایش مرحوم صدرالمتألهین در «حکمت متعالیه»: «اشیاء را از راه برهان و از راه وجدان و از راه کتاب که قرآن باشد به اثبات می‌رسانیم». گفتیم: ایشان در حکمت متعالیه، بین طریقه و روش مشاء و اشراق و شرع جمع کرده است، طریقه برهان از مشائین است، طریقه الهام و اشراقات از عرفا و حکمای اشراق است، و یکی هم شرع که قرآن اساس آن است. وقتی که بنا شد از راه تقلید نباشد، قهراً از راه برهان و وجدان و قرآن می‌باشد. پس چون حکمت، علمی یقینی است و تقلید در آن نیست، از این جهت این علم افضل علوم است.

جهت دوم: برتری موضوع، دلایل و غایت ویژه علم حکمت است

«و لأنّ فضیلة العلم إمّا بفضیلة موضوعه أو بوثاقه دلائله أو بشرافة غایتة؛ و الكلّ حقّ هذا العلم، بلا حاجة إلى البیان»

دومین جهت برتری علم حکمت این است که شرافت و فضیلت هر علمی به یکی از سه چیز است: یا به شرافت موضوع آن علم است، و یا به وثاقت و محکمی دلائل و براهین آن علم است، و یا به شرافت هدف و غایت آن علم است؛ این‌ها موجب شرافت علم می‌شود و هر سه، حق علم حکمت است و در حکمت جمع است و احتیاجی هم به بیان ندارد.

«إمّا بفضیلة موضوعه»؛ موضوع علم وقتی که خیلی شریف و بزرگ باشد، علم هم

خیلی شریف و بزرگ می‌شود و موضوع فلسفه، حقیقت هستی است، که برترین چیز است و شامل ذات باری تعالی و صفات خدا و افعال خدا و دیگر حقایق نظام هستی می‌شود. بنابراین موضوعش که حقیقت هستی است شرافت دارد و از این جهت، فلسفه اشرف علوم می‌باشد. گفتیم: موضوع علم عبارت است از آن چیزی که محور قرار می‌گیرد و راجع به خصوصیاتش صحبت می‌کنند، مثلاً علم نحو موضوع کلمه و کلام است، در علم نحو راجع به احکام کلمه و کلام صحبت می‌کنند، موضوع فلسفه هم، حقیقت هستی است، که از احکام آن بحث می‌کنند.

«أَوْ بوثاقَة دلائله»؛ و یا برتری علم به این است که دلایلش دلایل محکم باشد، دلایل حکمت هم دلایل محکم است، برای این که دلایل آن، برهان، وجدان و قرآن است؛ پس حکمت از این جهت هم دارای شرافت است.

«أَوْ بشرافة غايته»؛ یک وقت یک علمی است که خیلی فایده ندارد، اما اگر یک علمی منافع زیادی دارد، یا آن هدفی که از این علم داریم خیلی شرافت داشته باشد آن علم نیز شرافت پیدا می‌کند.

غایت حکمت، یعنی نتیجه‌اش این است که انسان، بعد از آن که آن را آموخت، عالم عقلی مشابه با عالم عینی می‌شود، که تمام نظام وجود در نفس او منعکس شده است. بنابراین، این‌ها سبب می‌شود این علم شرافت پیدا کند.

«و الكلّ حقّ هذا العلم بلا حاجة إلى البيان»؛ می‌گوید: هر سه جهت، حق علم حکمت است برای این که موضوعش عبارت است از حقیقت هستی و هستی بر همه چیز شرافت دارد، یک مرتبه هستی ذات باری تعالی است این خود تنها بر همه چیز شرافت دارد. اما وثاقت دلایلش، برای این که گفتیم: دلایلش عبارت است از برهان و وجدان و قرآن، و این‌ها خیلی محکم است. و شرافت غایتش هم برای این است که غایتی که از حکمت هست، این است که به وسیله آن تمام نظام وجود در نفس منعکس می‌شود، این خیلی غایت مهم و هدف بزرگی است. پس «و الكلّ» یعنی هر

سه جهت، حق علم حکمت است.

«بلا حاجة إلى البيان» دیگر احتیاج نیست برای شما بیان کنیم.

تا این جا روشن شد که این علم افضل علوم است، گفتیم: شرافت علم یا به شرافت خود علم است، یا به شرافت معلوم؛ بخش افضلیت علم حکمت را گفتیم.

حق تعالی معلوم علم حکمت

«و أمّا أنّ معلومها أفضل المعلومات، فلأنّ المعلوم بها هو الحقّ تعالی شأنه و صفاته و أفعاله المبدعة و المخترعة و الكائنة و ما يقرب من ذلك»

اما این که معلوم این علم افضل معلومات است به این جهت است که: به واسطه علم حکمت برای شما معلوم می شود حق تعالی و صفات و افعال او؛ افعال او اعم از مبدعات و مخترعات و کائنات و چیزهایی که به این ها نزدیک است، (مراد عالم انشاء است). «حق» یعنی امر ثابت. «تعالی» یعنی بلند است مقام و شأنش.

در فلسفه، از ذات باری تعالی، و از صفات خدا، مثل علم و قدرت و حیات و اراده و کلام صحبت می شود؛ این ها در الهیات بالمعنی الأخص آمده است.

اما افعال خداوند، همه نظام آفرینش افعال خدا هستند، جواهر و اعراض و هر چه در خارج هست، همه افعال خدا هستند، برای این که خدا این ها را موجود کرده است. پس در فلسفه بحث شما از خدا و صفات و افعال خداست. حاجی علیه السلام در این جا به سه قسم از افعال خداوند اشاره کرده است، یک قسم را هم در حاشیه گفته است.

مراتب فعل خداوند متعال

افعال خداوند چهار قسم هستند: مبدعات، مخترعات، کائنات و منشئات.

مبدعات:

موجوداتی را مبدعات می نامند که نفس اراده حق تعالی در تحققشان کافی است و در وجودشان نیازی به ماده و زمان ندارند.

باری تعالی اراده‌اش علت العلل، یعنی علت همه دیگر موجودات است، اگر موجوداتی باشند که مادی نباشند، مثل موجودات عالم عقول، صرف اراده حق تعالی در وجودشان کافی می‌باشد، البته باید در جای خودش وجود چنین موجوداتی ثابت بشود، در روایت هم آمده است: «أول ما خلق الله العقل»^(۱) چنین مجرداتی که احتیاج به ماده و زمان ندارند، نفس اراده حق تعالی در وجود آنها کافی است، لذا آنها مانند حق تعالی ازلی و همیشگی هستند، حق تعالی چنین نیست که یک مدتی آنها را خلق نکرده باشد، بعد به فکر بیفتد که خوب است حالا ما بیاییم یک عقل هم موجود کنیم؛ خداوند که این‌گونه نیست، ذات باری تعالی که مثل ما محل حوادث نیست تا اراده‌ای جدید و حادث پیدا کند. موجوداتی که در وجودشان احتیاج به ماده و زمان ندارند این‌ها موجوداتی هستند ازلی و ابدی و از ازل با ذات باری تعالی بوده‌اند و تا ابد هم خواهند بود. در این مورد به اصطلاح فلسفه می‌گویند: فاعل تام الفاعلیه، قابل هم تام القابلیه می‌باشد، پس قهراً قابل از ازل موجود شده است. اشکال نکنید که: پس این‌ها هم واجب الوجود بالذات می‌شوند؟ جواب می‌دهیم: نه، واجب الوجود بالذات نمی‌شوند این‌ها پرتو وجود حق تعالی هستند، خدا از ازل بوده و عالم مجردات هم جلوه و پرتو او بوده‌اند، و بالأخره مخلوق حق هستند، اما در تحقق خود احتیاج به ماده و زمان ندارند. به این عقول، می‌گویند: موجودات ابداعی.

مخترعات:

یک قسم از موجودات هست که ماده دارد، اما در تحقق خود احتیاج به زمان ندارند و مسبوق به مدت نیستند، مثل عالم افلاک، چنان‌که حکمای سابق گفته‌اند، البته اکنون ما به صحت و سقم این سخن کاری نداریم، باید در جای خودش مورد تحقیق واقع شود؛ بنابراین نظر، عالم افلاک مسبوق به ماده هست ولی مسبوق به مدت نیست، ماده دارد برای این‌که جسم طبیعی و دارای جرم است، اما مسبوق به مدت و

۱- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۹۹، ح ۱۴۱؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۷ و ۱۰۵.

زمان نیست، یعنی چنین نیست که یک مدت نبوده و بعد موجود شده باشد.^(۱) این مدعا است ولی روی نظر این‌ها، بنابر این‌که عالم افلاک این طوری بوده باشد این‌ها را می‌گویند: موجودات اختراعی. پس موجود ابداعی آن است که مسبوق به ماده و مدت نیست، و موجود اختراعی آن است که مسبوق به ماده است، اما مسبوق به مدت نیست.

کائنات:

به موجودات این عالم اجسام که در آن زندگی می‌کنیم و در مرتبه زیرین و پایین‌تر از عالم مخترعات واقع گردیده است، موجودات کائنه می‌گویند که عناصر و اجسام بسیط آن طبق نظر پیشینیان چهار عنصر: آب، خاک، آتش و هواست. و مرکبات ترکیب یافته از این‌ها نیز خود چهار قسم هستند: «جماد» معادن هم تعبیر می‌کنند، «نبات»، «حیوان» و «انسان». موجودات این عالم هم مسبوق به ماده و هم مسبوق به مدت است، مثلاً فرض بگیرید من و شما، صد سال پیش نبودیم، از آن طرف ماده هم داریم، باید ماده‌ای باشد، خاک و دیگر عناصر بیاید و بعد مثلاً غذایی بشود و بعد نطفه بشود، بعد نطفه علقه بشود و مضغه و این‌ها، تا بیاید مثلاً یک انسان بشود، زمان زیادی را هم می‌طلبد، هر یک از موجودات این عالم چنین است، مثلاً این درخت، هزار سال پیش نبوده بعد ماده‌ای مستعد شده، فرض بگیرید تخم این درخت یا شاخه درخت دیگری زیر زمین قرار گرفته، بعد نمو کرده و این درخت پدید آمده است؛ پس هم مسبوق به ماده است، یعنی ماده با استعدادهایی که در خود دارد به واسطه حرکت جوهری تکامل پیدا می‌کند تا آن هسته خرما درخت خرما بشود، پس هم مسبوق به ماده است و هم مسبوق به مدت.

خدا اراده‌اش از ازل هست، از ازل اراده خدا تعلق گرفته است که من موجود

۱- بلکه طبق این نظر فلک با چرخش و حرکت دوری خود منشأ تحقق زمان عمومی است. (اسدی)

بشوم، اما من عبارت از یک موجودی هستم که اصل آن نطفه است و بعد علقه و بعد مضغه، این تحولات در من هست و مسبوق به پدر و مادر هستم، و پدر و مادر مسبوق هستند باز به پدر و مادرشان، این عالم طبیعت اصلاً ریختش این‌گونه است که موجودات تدریجی باشند، ماده باشد، بعد در اثر تحولات و تغیرات، یا بفرمایید حرکت جوهری، استعدادها به فعلیت برسد، تا یک وقت من موجود بشوم؛ پس با این‌که اراده حق نسبت به من ازلی است، اما من موجود نشدم، معلوم می‌شود تنها اراده ازلی حق تعالی در وجود من کافی نیست، قابل هم باید تام القابلیه و آمادگی کامل را برای پدید آمدن داشته باشد، نه این‌که در فاعل نقص هست بلکه در قابل نقص هست، من با این هویت، مسبوق هستم به نطفه و علقه و مضغه و این خصوصیات، و این‌ها هم مسبوق است به پدر و مادر، پدر و مادر هم مسبوق هستند به آن‌ها، در حقیقت این‌ها مراتب حرکت موجود مادی است، و حرکت، تدرّجی الذات است، هر قطعه‌اش بعد از قطعۀ قبل موجود می‌شود، پس قابل که از ابتدا موجود نشده تام القابلیه نبوده است، یعنی من تام القابلیه نبوده‌ام، نقص در قابل بوده، به این‌ها می‌گویند: موجودات کائنه؛ و این عالم را عالم کون و فساد می‌گویند.

مُنشآت:

حاجی رحمته الله در حاشیه‌اش می‌گوید: ^(۱) ما یک قسم موجودات دیگر هم داریم که به آن موجودات، مُنشأ می‌گویند؛ - به نظر ایشان - عالم انشاء عبارت است از موجودات مثالی که تجرّد برزخی دارند، یعنی غیر از عالم مجردات عقلی که به حسب ذات و فاعلیت مجردند و به هیچ نحوی احکام ماده را ندارند، یک عالم مثالی وجود دارد که در آن، صورت‌های جزئی اشیاء موجودند و ماده ندارند ولی دارای احکام ماده، مانند بُعد، شکل، بو و رنگ هستند که به آن صور برزخی و مثالی می‌گویند. و همچنین در آن عالم، موجودات جزئی که ذاتاً مجرد از ماده ولی در فاعلیت خود محتاج به ابزار

۱- قولنا: و ما یقرب من ذلک: هو أفعاله المنشأة و هی عالم المثال و ایجاد یسمی إنشاءً.

مادی است به نام نفوس، وجود دارد که به همه این‌ها می‌گوید: منشئات، که آن‌ها در عالم مثال انشاء و ایجاد شده‌اند و مسبوق به ماده و مدت نیستند، اما مثل عقول کلیه مجرد محض هم نیستند. بعضی از فلاسفه عالم مثال را که به آن عالم خیال هم گفته می‌شود قبول دارند و بعضی قبول ندارند، این‌که گفت: «و ما یقرب من ذلك» مرادش عالم مثال و خیال است.

پس تا این‌جا روشن شد که: این‌که معلوم این علم، افضل معلومات است، برای این است که «معلوم بها»، یعنی آنچه به واسطه حکمت برای شما معلوم می‌شود، «هو الحقّ تعالی شأنه» و صفات و افعالش می‌باشد و افعالش عبارت است از «المبدعة» آن‌هایی که ابداعی هستند، که مجردات تامّه باشد، «و المخترعة» که عالم افلاک است، که ماده دارد اما مسبوق به مدت نیست، «و الکاائنه» یعنی عالم کون و فساد که این عالم ما باشد که هم مسبوق به ماده است و هم مسبوق به مدت، «و ما یقرب من ذلك» یعنی آنچه قریب به این‌ها است که موجودات مثالی و خیالی باشد.

معلوم در سایر علوم

«و المعلوم فی غیرها لیس إلاّ الأعراض، کالکمیّات أو کیفیات أو الحركات أو ما

یجری مجراها»

پس در علم فلسفه، خدا و صفات و افعال خدا را می‌فهمیم، اما معلوم در غیر حکمت، -ضمیر غیرها به حکمت برمی‌گردد- «لیس إلاّ الأعراض»، چیزی به جز اعراض نیست، یعنی از سنخ جواهر نیست، مثل کمیّات، یا کیفیات و حرکات و مانند این‌ها.

کمیّات:

مثلاً علم حساب، موضوعش عدد است و عدد کمّ منفصل است، یا علم هندسه، موضوعش بُعد می‌باشد که کمّ متصل است و شامل خط و سطح و جسم تعلیمی که همان حجم است می‌باشد؛ موسیقی هم، چون که همان مراتب نُت‌ها است آن را جزو

ریاضیات حساب می‌کنند و از کمّیات محسوب می‌شود.

کیفیات:

مثلاً علم نحو و صرف موضوعش کلمه و کلام است، کلمه و کلام هم از کیفیات مسموعه است؛ کیفیتی در هوا پیدا می‌شود و کلمه و کلام درست می‌شود. یا مثلاً علم اخلاق، موضوعش کیفیات نفسانیة انسان است، یعنی تحولاتی از نظر خلق و خود در نفس پیدا می‌شود که موضوع علم اخلاق می‌باشد.

حرکات:

مثلاً علم فقه موضوعش فعل بدنی مکلف است،

موضوعه فعل المکلفینا غایته الفوز بعلیینا

و فعل مکلف حرکت است، مثلاً به این طرف نگاه نکن، مثلاً رکوع بکن، سجده بکن، این‌ها همه حرکات است. پس این‌طور علوم موضوعش اعراض هستند، مثل کمّیات، کیفیات و یا حرکات، یا «ما یجری مجراها»،^(۱) مثلاً علم منطق موضوعش معقولات ثانیه منطقی است که اساساً ظرف آن‌ها عقل است، هم ظرف عروض آن‌ها و هم ظرف اتصاف به آن‌ها، چنان‌که در آینده درباره آن‌ها بحث خواهد شد. پس حکمت افضل معلوم است، برای این‌که موضوعش افضل از همه این‌ها است.

لاقت برسّم بمداد النور فی صفحات من حدود الحور

«لاقت آی الحکمة المتعالیة أو المنظومة باعتبار اشتمالها علی مسائل الحکمة

المتعالیة»

۱- در ضمیر مجراها دو احتمال است اگر به اعراض برگردد، یعنی آنچه جاری مجرای اعراض است که همان معقولات ثانیه می‌شود که موضوع علم منطق است، مثل جنسیت و فصلیت و عرضیت عام و خاص که این‌ها از امور اعتباری به معنای انتزاعی هستند که از معقولات اولیه که ماهیاتند انتزاع می‌شوند، که این‌ها نه از اعراضند و نه از جواهر، چون جواهر و اعراض از اقسام ماهیات و معقولات اولیه هستند. و اگر ضمیر به حرکات که نزدیک‌تر است برگردد جاری مجرای حرکات، سکناات است. (استاد ره)

ضمیر «لاقت» بر می‌گردد به «حکمت متعالیه»، حکمت متعالیه، که بین طریقه حکمت مشاء و طریقه حکمت اشراق و شریعت جمع کرده است، لیاقت دارد که بر گونه حور العین نگاشته شود، یا ضمیر را به «منظومه» برگردانید، یعنی «منظومه» ما لیاقت دارد که بیاید روی صورت حور العین رسم بشود. حالا یک کسی می‌گوید: «منظومه» شما چه لیاقتی دارد؟ می‌گوید: «منظومه» من از باب این که مشتمل بر مسائل حکمت متعالیه است چنین لیاقتی را دارد.

«وقس علیه الضمیر فی البیت الثانی برسم أي بأن یحرّر بمداد النور فی صفحات من -بیانیه - خدود الحور»

و در شعر بعدی هم ضمیر «ها» در «أبحارها» و «بستانها» یا به حکمت متعالیه بر می‌گردد و یا به «منظومه»، این است که می‌گوید: «وقس علیه الضمیر فی البیت الثانی» و قیاس بکن بر این، ضمیر در بیت ثانی را.

«برسم أي بأن یحرّر بمداد النور فی صفحات - من بیانیه - خدود الحور»

یعنی حکمت لیاقت دارد که رسمش بکنی، یعنی نوشته بشود با مداد نور بر صفحه‌هایی که آن صفحه‌ها عبارتند از خدود، یعنی گونه‌های حور العین، یعنی این حکمت این قدر مهم است که باید با مداد نور روی صورت حور العین نوشته بشود نه روی کاغذ، «یحرّر» نوشته بشود، با چه چیزی نوشته بشود؟ با «مداد نور»، در کجا نوشته بشود؟ «فی صفحات من خدود الحور» می‌گوید: «من» در «من خدود الحور» بیانیه است، یعنی صفحه‌هایی که آن صفحه‌ها عبارتند از خدود یعنی گونه‌های حور العین.

أبحارها مشحونة من درر بستانها موشح بالزهر

«أبحارها مشحونة من درر»

دریاهای این حکمت، یا دریاهای این منظومه پُر است از درر، درر جمع دُر است.

«بستانها موشح بالزهر»

باغستان این حکمت متعالیه یا منظومه زینت داده شده است به شکوفه‌ها، این‌ها

همه تشبیه است؛ گویا حکمت متعالیه یا منظومه مثل یک باغی است که پراز شکوفه است؛ یا مثل یک دریایی که پراز دُرّ است. می خواهد تعریف کتاب خودش را بکند.

نام کتاب

سمّیت هذا غرر الفرائد أودعت فیها عقد العقائد

«سمّیت هذا - عائد إلى الكتاب لم نقل «هذي» وفقاً لقولنا: «فیها» رعاية للترصیع - غرر الفرائد. الفريدة هي الجوهرة النفیسة و الدر إذا نظم. و الغرر جمع الأغرّ».

می گوید: ما اسم این کتاب را «غرر الفرائد» گذاشتیم. یک کسی به شما اشکال می کند، می گوید: تا حال به «منظومه» ضمیر مؤنث برمی گردانید، این جا چرا «هذا» گفتمی و نگفتمی «هذي»؟ که مؤنث باشد، می گوید: درست است، قاعده اش این بود بگوییم: «هذه» یا «هذي» اما از باب این که می خواستیم بیت اول و دوم شعر منظم بشود هذا گفتم. «فیها» که در بیت بعدی است، و زنش با «هذا» منظم می شود، تا هر دو الف داشته باشند، اگر «هذي» می گفتیم با آن «فیها» جور نمی آمد.

معنی عبارت چنین می شود: «سمّیتُ هذا»، یعنی نام گذاشتم این کتاب را، «هذا عائد إلى الكتاب»، یعنی اسم اشاره را به کتاب بر گردانیم نه به لفظ منظومه که مؤنث باشد. «لم نقل هذي»، چرا نگفتم «هذي» که مؤنث باشد؟ «وفقاً لقولنا: فیها»، تا از نظر تأنیث موافق باشد با قول ما که در شعر بعدی گفتیم: «فیها»، این وفقاً علت منفی است. چرا نگفتم «هذي»؟ «وفقاً» تا در تأنیث موافق باشد با «قولنا: فیها»، حالا علت نفی را می آورد «رعايةً للترصیع»، برای این که می خواستیم شعر مرصّع بشود، «ترصیع» یعنی مرصّع بودن، منظم بودن شعر؛ مرصع آن است که تمام جملاتش هم وزن باشد.

اسم این کتاب را گذاشتیم «غرر الفرائد»، فرائد جمع فریده است. فریده به گوهر نفیس می گویند، دُرّ وقتی که منظم باشد زیبا می شود و به آن می گویند: فریده.

لذا می گوید: «الفريدة هي الجوهرة النفیسة، و الدرّ إذا نظم»

بعد ایشان می‌گوید: «و الغرر جمع الأغر» غرر جمع اغر است، اما نوعاً به مرحوم حاجی اشکال کرده‌اند و ظاهراً اشکال هم وارد است. ^(۱) اغر جمعش غر می‌شود، مثل احمر حمر، اما غره، جمعش می‌شود غرر، پس این غرر جمع غره است نه جمع اغر؛ حالا ایشان می‌گویند: جمع اغر است؛ به هر حال اسمش را گذاشته‌اند «غرر الفرائد»، این اضافه صفت به موصوف است. غرر صفت فراید است، فراید یعنی دُرهای نفیس، غرر یعنی سفید و درخشانده، اسم کتاب را گذاشته‌ام: «غرر الفرائد».

«و أمّا الغرر في عنوانات مسائل الكتاب، فإمّا هكذا و إمّا بفتح الأوّل مصدر «غرّ وجهه» أي أبيض و صار ذا غرّة»

می‌گوید: و اما غرری که در عنوان‌های مسائل کتاب هست، یعنی هر مسأله‌ای که می‌خواهیم بگوییم به جای «فصل» می‌گوییم «غرّ»، این غرر آنجا، «فإمّا هكذا»، یا این است که آن غرر نیز جمع اغر است، «و إمّا بفتح الأوّل»، و یا این که آن غرر را به ضمّ غین بخوان، بلکه به فتح غین بخوان، یعنی غرر بخوان که مصدر «غرّ وجهه»، باشد. غرّ وجهه یعنی ابيضّ، یعنی صورتش سفید شد «و صار ذا غرّة»، صورت که درخشانده باشد می‌گویند: اغر؛ اسب اغر آن است که یک جاهایی از بدنش سفید باشد، اغر یعنی سفید و درخشانده، پس آن غررهایی که آنجا می‌گوییم، یا غرر بخوان، که مفرد و مصدر غرّ باشد، یا آن که غرر بخوان که جمع اغر باشد. این است که می‌گوید: «غرّ وجهه یعنی أبيضّ»، یعنی سفید شد «و صار ذا غرّة».

«أودعت فيها عقد العقائد هذا من قبيل لجين الماء»

ودیعه گذاشتم در این کتابم عقایدی را که مثل عقد می‌ماند، عقد، گردنبند را

۱- این اشکال را آیت‌الله شیخ محمد تقی آملی علیه السلام در شرحش آورده و اشاره می‌کند که در «مجمع البحرين» غرر را جمع اغر دانسته و گفته است: «الأغرّ أبيض من كلّ شيء والكریم الأفعال والجمع غرر كضرد». شاید حاجی علیه السلام به «مجمع البحرين» اعتماد کرده و اشکال به طریحی وارد باشد.

می‌گویند، گردنبند که عروس به گردنش بیاندازد، این را می‌گویند: عقد. ایشان می‌خواهد بگوید: عقد هم به همین معنا است، من در لغت ندیدم عقده به این معنا باشد، اما نظر ایشان ظاهراً همین بوده است، که عقده همان معنای عقد را داشته باشد، آن وقت جمعش عقده می‌شود. «عقد العقائد»، این جا اضافه صفت به موصوف شده است. یا بگو اضافه مشبه به به مشبه. «هذا من قبیل لجین الماء»، این عبارت از قبیل لجین الماء است، عرب‌ها می‌گویند: «لجین الماء»، یعنی آبی که مثل نقره است، لجین یعنی نقره. آن وقت می‌گویند: «لجین الماء»، یعنی نقره آب، آب تشبیه به نقره شده است، مشبه به را اضافه کرده‌اند به مشبه، عقاید مشبه و عقده مشبه به است، مثل این که بگویند: «أسد الرجل» و این برای زیاده تشبیه است، وقتی مثلاً رجلی را تشبیه کردید به اسد، بعد گفتید «أسد الرجل» معنایش این است که شجاعت این شخص این قدر نمایان است، مثل این می‌ماند که یک شیر چسبیده باشد به تمام اندام او، همان طور که به بدن رجل نگاه می‌کنید شیر می‌بینید، این جا هم گفته: «عقد العقائد»، عقائد جمع عقیده است، عقایدی که مثل عقده می‌ماند، یعنی مثل گردنبندهای طلایی که به گردن است.

ممکن است بگوییم که عقده جمع عقده باشد، عقده به معنای گره، عقد العقائد، یعنی عقایدی که مانند گره‌ها بسته و محکم است، چون گره محکم است، می‌خواهد بگوید: عقایدی که محکم است، گویا به دل آدم گره خورده است، که گفتیم: از باب اضافه صفت به موصوف است، یعنی عقایدی که «کالعقد»، یعنی مثل گره‌ها وابسته به نفس انسان است، که به معنای گردنبند نگیریم، چون عقد که به معنای گردنبند است جمعش عقود است، اما عقده یعنی گره، عقایدی است که مثل گره محکم به دل آدم بسته شده باشد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس سوّم ﴾

فها أنا الخائض في المقصود بعون ربّي واجب الوجود
أزّمة الأمور طرّاً بيده و الكلّ مستمدّة من مدده
إنّ كتابنا على مقاصد و كلّ مقصد على فرائد
فالمقصد الأوّل فيما هو عمّ أوليه كانت في الوجود و العدم

* * *

فها أنا الخائض في المقصود بعون ربّي واجب الوجود
أزّمة الأمور طرّاً بيده و الكلّ مستمدّة من مدده

هذا البيت في موضع التعليل، و المصراع الأوّل إشارة إلى التوحيد
الذاتي، و الثاني إلى الأفعالي. إنّ كتابنا مشتمل على مقاصد، و كلّ مقصد
مشتمل على فرائد. فالمقصد الأوّل فيما هو عمّ، أي في الأمور العامّة،
وهي في الإلهي كالسماع الطبيعي المسمّى بسمع الكيان في العلم الطبيعي؛
أوليه أي الفريدة الأولى من المقصد الأوّل كانت في الوجود و العدم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

فها أنا الخائض في المقصود بعون ربّي واجب الوجود
أزمة الأمور طرّاً بيده و الكلّ مستمدّة من مدده

آگاه باش که من الآن فرو می روم در مقصود، به کمک پروردگارم که واجب الوجود است. سر رشته و زمام همه کارها به دست اوست، و همه موجودات استمداد و یاری می جویند از مدد و کمک خدا. أزمة جمع زمام است. طرّاً یعنی همه.

«هذا البيت في موضع التعليل»

ایشان می فرماید: این که ما می گوییم: «أزمة الأمور طرّاً بيده» در حقیقت دلیل برای شعر اولمان است. در موضع تعلیل، یعنی جای علت است برای این که گفتیم: «بعون ربّي» می گوییم: مگر در کارها کمک لازم است؟ می گوید: بله، برای این که همه کارها به دست خداست، پس این که می گوییم: همه کارها به دست خداست، علت است برای این که گفتیم: «بعون ربّي».

«و المصراع الأوّل إشارة إلى التوحيد الذاتي، و الثاني إلى الأفعالي»

می فرماید: و مصرع اول از بیت دوّم یعنی: «أزمة الأمور طرّاً بيده»، اشاره به توحيد ذاتی است. و مصرع دوّم یعنی: «والكلّ مستمدّة من مدده»، اشاره به توحيد افعالی است.

اقسام توحيد

ما اصطلاحاً سه نوع توحيد داریم: توحيد ذاتی، توحيد صفاتی و توحيد افعالی.

توحید ذاتی:

توحید ذاتی^(۱) عبارت است از این که ذات باری تعالی بسیط است و یکی است. یعنی توحید ذاتی هم به دو معنا است: یکی این که خداوند «احدی الذات» است، دوم این که «واحد» است. **أَحَدِيّ الذَاتِ**، یعنی بسیط است و مرکب نیست، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ که می‌گوییم، یعنی خدا بسیط است و مرکب نیست.

واحد است، یعنی خدا یکی است و دو نیست، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ یعنی جفت ندارد، خدا یکی است و دو نیست. واحد با احد فرق دارد، **اللَّهُ واحد**، یعنی خدا یکی است و دو نیست. اما **اللَّهُ أحد**، یعنی خدا بسیط است، جزء ندارد، مرکب نیست، پس توحید ذاتی یعنی واجب الوجود، **احدی الذات** است، یعنی مرکب نیست، و واحد

۱- مراتب توحید، گاه با دید حکمت نظری سنجیده می‌شود، و گاه با نگاه حکمت عملی لحاظ می‌گردد، اما توحید ذاتی و توحید صفاتی با دید حکمت نظری، همان است که استاد^(ع) فرموده‌اند، ولی توحید فعلی با این نگاه یکی دانستن فعل و فیض حق تعالی است که به حکم قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و به تأیید ﴿وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ همانند خود حق تعالی واحد است؛ و آنچه را استاد^(ع) در این جا به عنوان توحید افعالی آورده‌اند توحید افعالی با نگاه حکمت عملی می‌باشد، هر چند توحید افعالی با دید حکمت عملی لازمه توحید فعلی با دید حکمت نظری هم هست.

و اما مراتب توحید با نگاه حکمت عملی پس با این نگاه توحید ذاتی، که به آن «مَحْقُوق» نیز می‌گویند، فانی دیدن ذوات ممکنات در ذات حق تعالی است، که این توحید لازمه احدیت ذات حق تعالی و توحید به معنای دقیق با دید حکمت نظری می‌باشد؛ و توحید صفاتی، که به آن «طَمْس» هم گفته می‌شود، فانی دیدن صفات کمالیه همه موجودات در صفات کمالیه حق تعالی است؛ و توحید افعالی که به آن «مَحْوُوق» هم گفته می‌شود، فانی دیدن افعال همه موجودات در فعل حق تعالی است؛ چنان که حکیم مصنف^(ع) در بخش طبیعیات فرموده‌اند:

فنا شهود کلّ ذي ظهور مستهلکاً بنور نورالنور
بفعله الأفعال یمحو الحقّ فی النعت طمس فی الوجود المحقّ

و مراد حکیم سبزواری^(ع) در این جا از توحید ذاتی و توحید افعالی، توحید با دید حکمت عملی است؛ زیرا «أزمة الامور طراً بیده» با توحید ذاتی با این دید و «والکلّ مستمده من مدده» با توحید افعالی با این نگاه سازگار است، بنابراین توحید ذاتی و به خصوص توحید صفاتی با بیانی که استاد^(ع) کرده‌اند با مراد مرحوم حاجی زیاد تناسب ندارد هر چند استاد^(ع) در پایان، نسبت به توحید ذاتی تبیین روشنی دارند. (اسدی)

است یعنی یکی است و دو نیست، این می شود توحید ذاتی.

توحید صفاتی:

هرچند حاجی علیه السلام توحید صفاتی را این جا بحث نکرده است و به دو قسم توحید ذاتی و افعالی بسنده کرد، اما اجمالاً توحید صفاتی به این معنا است که صفات خداوند زائد بر ذاتش نیست، بلکه عین ذات اوست؛ من و شما از اول، علم و قدرت نداریم، بعد پیدا می کنیم، و از این رو زائد بر ذاتمان است، اما ذات باری تعالی که یک حقیقت بسیط است، یک وجود بی پایان است، در عینی که وجود است، عین علم است، عین قدرت است، عین حیات است، هر کمالی هست از اول برای ذات او و در متن ذات و عین ذات او بوده است، صفاتش زائد بر ذات نیست، ما از این معنا در فلسفه چنین تعبیر می کنیم: «وجود کُلُّه، حیاة کُلُّه، ارادة کُلُّه، قدرة کُلُّه»، امیرالمؤمنین علیه السلام هم در «نهج البلاغه» خطبه اول می فرماید: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»، کمال اخلاص این است که صفات را از خدا نفی کنیم، یعنی به صفت زائد بر ذات او قائل نشویم و صفات او را عین ذاتش بدانیم. به این می گویند: توحید صفاتی.

نظر متکلمین در صفات خداوند

اشاعره که یک دسته از متکلمین اهل سنت هستند می گویند: خدا این صفات را دارد اما صفاتش زائد بر ذاتش است؛ البته این صفات مثل ذات او قدیم هستند. بنابراین نظریه اشاعره هشت قدیم^(۱) داریم این ها از مسیحی ها هم که قائل به اقانیم ثلاثه و سه

۱- یکی ذات حق تعالی و دیگری هفت صفت او یا طبق نظری هشت صفت او، زیرا برخی از آنان هفت و برخی دیگر هشت صفت برای حق تعالی قائل شده اند چنان که به این نکته در شرح مواقف و نیز در شرح اشارات خواجه تحقیق، طوسی علیه السلام، فصل سوم از نمط پنجم اشاره شده است. و به هر صورت انتساب ظاهر این اقوال بین الفساد به اشعری یا معتزلی، قابل تردید و تأمل بوده و کشف مراد جدی آن ها محتاج به تحقیق بیشتر است و جمع بین آراء حکما و اشاعره و

قدیم، یعنی اب، ابن و روح القدس هستند پنج قدم جلوتر رفته‌اند. معتزله، که یک دسته دیگر از متکلمین اهل سنت هستند، قائل به نیابت هستند؛ این‌ها می‌گویند: خدا اصلاً علم ندارد، قدرت ندارد، حیات ندارد، منتها ذاتش جای این صفات می‌نشیند، این را نتوانسته‌اند تصدیق کنند که بگویند: صفات او عین ذات او است، گفته‌اند: خدا یک ذات است که علم ندارد، قدرت ندارد، حیات ندارد، اما ذاتش کار این صفات را می‌کند. از این تعبیر می‌کنند به نیابت.

حاجی سبزواری رحمته الله این بحث را در جای خودش ذکر می‌کند، آنجا می‌گوید:
 والأشعری بازديادٍ قائله و قال بالنيابة المعتزلة
 اشاعره به صفات زائد بر ذات قائل شدند و معتزله به نیابت ذات از صفات قائل شده‌اند.

اما در حکمت متعالیه صدر المتألهین رحمته الله، که حاجی رحمته الله هم از توابع آن است به اثبات می‌رسد^(۱) که خدا صفات را دارد، واقعاً عالم و قادر است، اما مثل ما نیست که علم و قدرت زائد بر ذاتش باشد، بلکه عین ذاتش است و قدماء ثمانیه هم لازم نمی‌آید. به اشاعره اشکال کرده‌اند که مسیحی‌ها قائل به اقانیم ثلاثه هستند (اب و ابن و روح القدس) شما می‌گویید آن‌ها مشرکند، خود شما که قائل به هشت قدیم می‌شوید از مسیحی‌ها مشرک‌تر می‌شوید. این اشکال بر آنان وارد است. پس توحید ذاتی، یعنی خدا احد و واحد است، توحید صفاتی یعنی او صفات کمالی را دارد، و این صفات عین ذاتش می‌باشد.

توحید افعالی:

توحید افعالی، یعنی تمام کارهایی که در نظام وجود است بالأخره منتهی به حق

^۱ معتزله به وجه مقبولی که مبتنی بر مبادی عرفانی است ممکن می‌نماید که ان شاء الله در مباحث الهیات بالمعنی الأخص به آن اشاره می‌شود. (اسدی)
 ۱- رجوع کنید به: الحکمة المتعالیه، ج ۶، فصل ۴، ص ۱۳۳.

تعالی است، یعنی هیچ فاعلی در فعلش مستقل نیست، همین طوری که وجود ما وابسته به حق است، کارهای ما وابسته به حق است؛ در حقیقت در نظام هستی یک خدا هست و آن خدا یک جلوه کش دار و منبسط هم دارد که آن یک جلوه خدا همه این وجودات با کارهایشان را فرا گرفته است. پس بنابراین من و شما هم در کارمان مستقل نیستیم، کارمان وابسته به خداست؛ از باب این که همین طور که ذاتمان وابسته به حق است، فعلمان هم وابسته به حق است. این معنای توحید افعالی است، به خلاف معتزله که خیال می کردند که خداوند انسان را خلق کرده است ولی انسان در فاعلیتش مستقل است، مثل این که کار از دست خدا در رفته باشد، و خدا در کارهای انسان هیچ دخالت ندارد، پس در حقیقت معتزله در توحید افعالی پایشان لنگ است. اما ما می گوئیم: تمام کارها در نظام وجود سر رشته اش به دست خداست.

پس در مصرع اول که گفتیم: «أزمة الأمور طراً بیده»، این اشاره به توحید ذاتی دارد، یعنی فهماند که تمام امور و چیزها به دست خداست، و در مصرع دوم که گفتیم: «و الكل مستمده من مدده»، تمام موجودات از یاری او استمداد می کند، این اشاره به توحید افعالی دارد، این که گفت: همه مستمد از مدد خداوند هستند، یعنی آنچه به تمام معنا در نظام وجود مؤثر است فقط خداست. البته این منافات ندارد با این که من و شما فاعلیت داریم؛ ما چون ذاتمان وابسته به حق است فاعلیتمان هم وابسته به حق است، در حقیقت فاعلیت ما جلوه فاعلیت حق است. ^(۱)

بخش های کتاب

إِنَّ كِتَابَنَا عَلَى مَقاصِدٍ وَ كَلِّ مَقصدِ عَلِيٍّ فِرَائِدِ
فَالْمَقصدِ الْأوَّلِ فِيمَا هُوَ عَمٌّ أُولِيهِ كَانَتْ فِي الْوِجودِ وَالْعَدَمِ

۱- در واقع این که وجود ما سوی الله شعاع وجود حق تعالی است همان توحید ذاتی است و این که صفات آن ها شعاع صفات حق تعالی است توحید صفاتی و این که کارهای آن ها شعاع کار حق تعالی است توحید افعالی می باشد. (اسدی)

«إن کتابنا مشتمل علی مقاصد، و کل مقصد مشتمل علی فرائد»

کتاب ما مشتمل بر چند مقصد و هر مقصدی هم مشتمل بر چند فریده است.^(۱)
گفتیم: فرائد جمع فریده است، یعنی درّهای نفیس.

مقصد اول: أمور عامّه

«فالمقصد الأوّل فیما هو عمّ، أي فی الأمور العامّة»

مقصد اول در امور عامّه است، یعنی در مفاهیمی که عام است.

اموری که یا به تنهایی و یا با قسیم خود، مساوی با وجود باشند و مانند وجود شامل همه موجودات بشوند از امور عامّه هستند، مثلاً اصالت وجود یا تشکیکی بودن وجود، که وجود یک حقیقت دارای مراتب گوناگون است، شامل همه موجودات است، از خدا گرفته تا پست‌ترین موجود، پس این دو امر از امور عامه است، و طبعاً مفهوم آنها هم از مفاهیم عامه است. یک وقت هست که امری به تنهایی شامل همه موجودات نیست، بلکه با قسیمش شامل همه موجودات است، مثل وجوب با امکان، که هر کدام به تنهایی شامل همه موجودات نیست، بلکه هر دو با همدیگر شامل همه موجوداتند، زیرا هر موجودی یا واجب است یا ممکن، واجب و ممکن که قسیم هم هستند، با هم شامل همه موجودات می‌شوند، یا مثلاً حادث و قدیم، این طور امور که یا به تنهایی و یا با قسیمشان شامل همه موجودات بشود، امور عامّه می‌باشد. ما در مقصد اول از این مفاهیم بحث می‌کنیم.^(۲)

۱- المقصد الأوّل: فی الأمور العامّة. المقصد الثانی: فی الجوهر و العرض. المقصد الثالث: فی الإلهیات بالمعنی الأخص. المقصد الرابع: فی الطبیعیات و فیه فرائد. المقصد الخامس: فی النبوات و المنامات. المقصد السادس: فی المعاد. المقصد السابع: فی شطر من علم الأخلاق.
۲- برای امور عامه تعریف دیگری هم شده است که: «أنها اموری هستند که بر وجود من حیث هو

سمع الكيان:

«و هي في الإلهي كالسمع الطبيعي المسمّى بسمع الكيان في العلم الطبيعي»
 حاجي می گوید: امور عامه در الهیات، مثل سمع الكيان در علم طبیعی است. ایشان
 در حاشیه‌ای که زده سمع الكيان را تعریف کرده است.^(۱)

«سمع» و «سمع» یعنی گوش دادن. «کیان» از کون است و مراد از آن همین عالم
 طبیعت می‌باشد که کون و فساد دارد. کسی که می‌خواهد علم طبیعیات بخواند اول
 چیزی که در آن علم، به گوش او می‌خورد و از آن بحث می‌شود یک سری اموری
 است که مربوط به اصل خود جسم است، لذا اصطلاحاً به این‌گونه امور «سمع الكيان»
 می‌گویند.

وجود، بدون هیچ تقیدی برای وجود، عارض می‌گردند» و مرحوم حاجی هم همین تعریف را
 قبول دارد و همین تعریف نیز با تشبیه امور عامه به سمع الكيان و نیز با بیان خود استاد عليه السلام درباره
 سمع الكيان سازگارتر است. (اسدی)

۱- قولنا: المسمّى بـ«سمع الكيان»: من الكون بمعنى الطبع، و منه الكائن. و بالجمله المراد بهما، أول
 ما يسمع في الطبيعيات. و أبوابها ثمانية. و وجه الضبط أن يقال: موضوع الطبيعي: هو الجسم
 الطبيعي بما هو واقع في التغير:
 فإما أن يؤخذ مطلقاً و يبحث عن أحواله فهو كتاب سمع الكيان و يبحث فيه عن الأحوال العامة،
 مثل كل جسم له شكل طبيعي و له إمكان طبيعي و كل جسم له متى و له جهة و كل جسم متناه
 الأبعاد و غير متناه الأجزاء.
 وإما مقيداً بأنه بسيط، فإما مطلقاً، فهو كتاب السماء و العالم و يعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة و
 الحكمة في صنعها و نضدها.
 وإما من حيث يقع فيه الانقلاب و الاستحالة، فهو كتاب الكون و الفساد و يعرف فيه كيفية التوليد و
 التوالد و كيفية اللطف إلهي في انتفاع الأجسام الأرضية من أشعة السماويات في نشوها و حياتها و
 استبقاء الأنواع، مع فساد الأشخاص بالحركات السماوية.
 وإما مقيداً بأنه مركّب غير تامّ، فهو كتاب الآثار العلوية و يبحث فيه عن كائنات الجوّ من السحب
 و الأمطار و الثلوج و الرعد و البرق و قوس قزح و الهالة و نحو ذلك.
 وإما مقيداً، بأنه مركّب تامّ، فإما بلا نموّ و إدراك، فهو كتاب المعادن.
 وإما مع نموّ بلا إدراك فهو كتاب النبات، و إما مع الإدراك بلا تعقل فهو كتاب الحيوان أو معه فهو
 كتاب النفس. شرح المنظومه، خطبة الكتاب، ص ۸.

موضوع علم طبیعی «جسم بما أنه واقع في التغير» است، یعنی جسم با این قید که تغییرپذیر است. جسم دو اصطلاح دارد: جسم طبیعی، جسم تعلیمی، جسم طبیعی همین موجودات مادی و جرم‌دار عالم ماده است؛^(۱) جسم تعلیمی همان طول و عرض و عمق، یعنی همان حجم جسم طبیعی است،^(۲) اگر برای جسم این ابعاد را در نظر نگیریم، یعنی مطلق جسم بدون حجم و ابعاد در نظر باشد می‌شود جسم طبیعی، ولی اگر حجم و ابعاد آن ملاحظه شود می‌شود جسم تعلیمی، جسم تعلیمی در حقیقت اندازه جسم طبیعی است.

در مبحث علم طبیعیات و فلسفه طبیعی، در اولین بخش از مباحث آن از حالاتی که برای اصل طبیعت جسم است - با قطع نظر از این که جسم، معدن یا نبات یا حیوان یا انسان باشد - صحبت می‌کنند، یعنی در احوال عامه جسم بحث می‌کنند، مثلاً می‌گویند: الجسم حادث، کل جسم له شکل طبیعی، کل جسم له مکان، کل جسم له متی و له جهة و کل جسم متناه الأبعاد و غیر متناه الأجزاء؛ و از این قبیل مطالب کلی و به این‌ها سمع الکیان می‌گویند، یعنی اول مباحث و احکامی که به گوش می‌خورد، سماع طبیعی هم به آن‌ها می‌گویند، و این‌ها در حقیقت امور عامه طبیعت است.

این که حاجی علیه السلام فرمود: امور عامه در الهیات، مثل سمع الکیان در علم طبیعی است می‌خواهد بگوید: احکامی که در مقصد اول از آن بحث می‌کنیم عام است و شامل همه موجودات می‌شود، مثل آن احکامی که در بخش سمع الکیان مورد بحث قرار

۱- إن التفاوت بين الجسم الطبيعي و التعليمي بالإطلاق و التعین. فالامتداد الجسمي إذا لوحظ مطلقاً بلا تعین بالنهاي و اللاتنهاي و من غير أن يكون ممسوحاً بمساحة معينة عند التناهي فهو الجسم الطبيعي وإذا لوحظ متناهيًا ممسوحاً بمساحة معينة و عند هذا يتطرق القدر و الكمية فهو الجسم التعليمي. شرح المنظومة، غرر في الزمان، ص ۲۵۷.

۲- الجسم التعليمي و هو الكمية السارية في الجهات الثلاث للجسم الطبيعي. فهو قدر الجسم الطبيعي و مساحته، لأن الجسم الطبيعي هو ذو الامتداد المطلق بلا تعین قدر و مقدار، فإذا جاء القدر فهو الجسم التعليمي. شرح المنظومة، المقصد الثاني، غرر في الكم، ص ۱۳۸.

گرفته و شامل همه اجسام می شود، هم بسایط و هم مرکبات و هم غیر مرکبات، معادن، حیوانات، انسان ها و همه را در بر می گیرد. لذا می گوید: «فالمقصد الأوّل فیما هو عمّ أي فی الأمور العامّة» یعنی بحث ما در مقصد اوّل در احکام و اموری است که عام است، یعنی در آن احکام و اموری است که یا به تنهایی شامل همه موجودات می شود، مثل اصالت یا تشکیک وجود، یا با قسیمش شامل همه موجودات می شود، مثل وجوب و امکان، حدوث و قدم، این احکام و امور طوری است که همه موجودات را در بر می گیرد.

بعد می گوید: «و هي فی الإلهی»، یعنی امور عامه در حکمت الهی که مورد بحث ما است، «كالسمع الطبیعی»، نظیر سماع طبیعی است، سماع طبیعی یعنی احکام کلیّ جسم که در آغاز علم طبیعی به گوش می خورد. «المسمی بسمع الکیان فی العلم الطبیعی»، که در علم طبیعیات اصطلاحاً به آن احکام کلیّ سماع الکیان نیز می گویند.^(۱)

فريدة اوّل: در وجود و عدم

بنابر این مقصد اوّل در امور عامه است. و هر مقصدی فرائدی دارد.
«أولاه أي الفريدة الأولى من المقصد الأوّل كانت فی الوجود و العدم»
یعنی فريدة اوّل از مقصد اوّل، درباره احکام عام و کلیّ وجود و عدم است.

فیزیک و متافیزیک:

به مناسبت، این دو اصطلاح را هم بدانید: علم فیزیک، یعنی: علم طبیعت که همان

۱- و أكثر الباحثین لم یفرّقوا بین سماع الکیان و السماع الطبیعی و فسروها بأوّل ما یسمع فی الطبیعی كما ذکره علیه السلام فی الحاشیه. إلا أنّ سیّد الحکماء و ثالث المعلمین المحقّق الداماد علیه السلام جعل السماع الطبیعی مبحث المبادی العامّة للطبیعیات کالمادّة والصورة و الفاعل و الغایة و مبحث سماع الکیان الأمور العامّة للطبیعی کالتغییر المطلق و المكان و الزمان و الجهة و نحوها و هذا هو الحقّ. شرح منظومه، میرزا مهدی آشتیانی، ص ۶۲.

فلسفه طبیعی است،^(۱) و علم متافیزیک یعنی: علم ما بعد الطبیعه که همان فلسفه الهی باشد. سابقاً وقتی که می خواستند فلسفه بنویسند، اول بخش طبیعیات را می نوشتند، بعد بخش الهیات را؛ زیرا بر این نظر بودند که ذهن انسان معمولی که ورزش علمی نکرده است به طبیعیات مأنوس تر است و لذا طبیعیات را بهتر فرا می گیرد و بعد از خواندن طبیعیات برای فراگیری الهیات آمادتر می شود. اما در این کتاب از باب این که فلسفه الهی اشرف است، آن را اول قرار داده و بعد از آن طبیعیات را تدوین کرده است.

۱- فیزیک، فرانسوی، (از یونانی، فوسیس به معنی طبیعت) علمی است که موضوع مطالعه آن خصایص عمومی اجسام و قوانینی است که موجب تعدیل وضع یا حرکت آنها می شود بدون این که تغییری در طبیعت آنها ایجاد شود. لغت نامه دهخدا.

المقصد الأول

في الأمور العامّة

الفريضة الأولى: في الوجود والعدم

غررٌ في بداهة الوجود

معرّف الوجود شرح الاسم و ليس بالحدّ و لا بالرّسم
مفهومه من أعرف الأشياء و كنهه في غاية الخفاء

* * *

غررٌ في بداهة الوجود

معرّف الوجود شرح الاسم و ليس بالحدّ و لا بالرّسم
«و أنّه غنيٌّ عن التعريف الحقيقي، و أنّ ما ذكروا له من المعرّفات تعريف
لفظي. معرّف الوجود، كالثابت العين، أو الذي يمكن أن يخبر عنه، أو غير
ذلك شرح الاسم أي مطلب ما الشارحة و هو ما يقال بالفارسية: «پاسخ
پرسش نخستین».

قال شيخ الرئيس في «النجاة»: «أنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم،
لأنّه مبدأ أوّل لكلّ شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسّط
شيءٍ» و ليس أي المعرّف بالحدّ حيث إنّ الوجود بسيط لا فصل له و لا
جنس له، كما سيجيء و لا بالرسم لأنّ الرسم يكون بالعرضي الذي من
الكليات الخمس التي مقسمها شبيّهة الماهية و الوجود و عوارضه ليست من
سنخ الماهية.

غررٌ في بداهة الوجود

معرف الوجود شرح الاسم و ليس بالحدّ و لا بالرّسم
قبل از ورود در بحث چند مطلب را باید ذکر کنیم:

مطلب اول: وجود، عدم و ماهیت

ما سه مفهوم اساسی داریم که همواره در فلسفه پیرامون آن و مصداق و احکام آن‌ها بحث می‌کنیم: ۱- وجود. ۲- عدم. ۳- ماهیت. مفهوم وجود یک مفهوم عامی است که شامل همه موجودات، از خدا گرفته تا آن پست‌ترین مراتب هستی مثل هیولای عالم اجسام می‌شود؛ زیرا همه آن‌ها موجودند. در مقابل وجود، عدم است یعنی نیستی. موضوع فلسفه وجود یا موجود است و در فلسفه از احکام آن بحث می‌کنیم، عدم را که نقیض وجود است استطراداً و به مناسبت این‌که می‌گویند: تعرف الأشياء بأضدادها، (اشیاء به وسیله ضدّشان شناخته می‌شوند)، مورد نظر و بحث قرار می‌دهند.

پس در فلسفه بحث از عدم هم می‌کنیم، اما طرداً للباب است. اما ماهیت عبارت است از حدّ وجود. موجودات غیر از حق تعالی، از باب این‌که هر کدام وجود محدودی دارند، یکی در حدّ انسانیت، یکی در حدّ معدنیت، یکی در حدّ حماریت است، با این‌که مفهوم وجود و موجود، مفهوم مشترک و عامی است و بر همه این‌ها صادق است و می‌گوییم: انسان موجود است، معدن موجود است، اما هر کدام یک حدّ و اسم و امتیاز خاصی نیز دارد، این انسان است، یعنی این وجود در حدّ خاصی است که آثار انسانی بر آن بار است، آن معدن است و اثر معدنی بر آن بار است. به حدودی که از موجودات انتزاع می‌شود، می‌گویند: ماهیت.

دو اطلاق ماهیت:

ماهیت دو اطلاق و اصطلاح دارد، البته بعد در کلام ایشان هم می‌آید.

۱- گاه مراد از ماهیت «ما یقال فی جواب ما هو؟» یعنی همان حدّ وجود است، یعنی حدّی که از وجودات انتزاع می‌شود و موجودات را از هم ممتاز می‌کند، انسان از معدن یا دیگر موجودات به واسطه آن جدا می‌شود، پس انسان ماهیت این وجود است، معدن هم ماهیت آن وجود است.

به لحاظ این اطلاق و اصطلاح می‌گویند: خداوند ماهیت ندارد؛ برای این که واجب الوجود هستی محض و هستی غیر متناهی است، و غیر متناهی حدّ ندارد که ممیزش باشد، لذا حق تعالی ماهیت ندارد، اما دیگر موجودات دارای حدّ هستند و این حدّ اسمش ماهیت است. این یک اطلاق برای ماهیت است که به این اعتبار به ماهیت، «ماهیت بالمعنی الأخص» می‌گویند.^(۱)

۲- یک اطلاق و اصطلاح دیگر برای ماهیت وجود دارد، زیرا گاه می‌گویند: ماهیت و مراد «ما به الشیء هو هو» است، یعنی آن چیزی که حقیقت هر چیز به آن مشخص می‌شود. ماهیت به معنای دوّم اعم است و هم شامل ماهیت به معنای اوّل و هم شامل ذات واجب الوجود که ماهیت به معنای اوّل را ندارد می‌شود. ماهیت به این اطلاق، یعنی «ما به الشیء هو هو»^(۲) یعنی آنچه به واسطه آن، این چیز، این چیز است. ذات هر شیئی را می‌گویند: ماهیت آن شیء. واجب الوجود با این که حدّ و ماهیت به معنای اوّل ندارد اما ذات دارد، آن ذاتش «ما به الشیء هو هو» او است، یعنی آنچه به واسطه آن خدا، خداست. پس ماهیت دو اطلاق دارد: ماهیت بالمعنی الاعم و ماهیت بالمعنی الاخص.

۱- و «ماهیت» به این اصطلاح یعنی چیستی و چیست اوئی، بنابراین لفظ «ما» در «ماهیت»، که مصدر جعلی است، حرف استفهام می‌باشد و «ماهیت» از «ما هو؟» گرفته شده است. (اسدی)
 ۲- بنابراین اصطلاح، لفظ «ما» در «ماهیت» اسم موصول است و «ماهیت» مصدر مجعول از «ما به الشیء هو هو» می‌باشد. (اسدی)

پس ما این جاسه مفهوم پیدا کردیم: وجود، عدم و ماهیت.

مطلب دوّم: موضوع فلسفه

بحث ما در وجود و عدم است. گفتیم: موضوع فلسفه الهی وجود یا موجود است، یعنی ما اوّل مرتبه در مقابل آن کسی که سوفیست و منکر اصل حقیقت و هستی یا شاگّ در آن است، اصل حقیقت و هستی را بدیهی می‌دانیم و آن را موضوع فلسفه قرار می‌دهیم و در تعینات و حالاتش بحث می‌کنیم.

اثبات موضوع تمام علوم با فلسفه

در این جا باید به یک نکته توجه داشت که: موضوع هر علمی آن است که از عوارض ذاتی آن در آن علم بحث می‌شود: «موضوع کلّ علم ما بی‌بحث فیه عن عوارضه الذاتیه». پس در علم از خود موضوع علم که حقیقت آن چیست؟ و آیا واقعیت دارد یا نه؟ نباید بحث کرد. موضوع علم یک چیزی است که در حقیقت تصور و تصدیق به وجودش بین یا در علم دیگری مبین و بیان شده است، در هر صورت در هر علمی قبل از ورود در مباحث آن علم، تصور و تصدیق درباره موضوع آن مسلم و مفروغ‌عنه است و در علم، فقط از عوارضش بحث می‌شود، مثلاً در علم نحو، کلمه و کلام موضوع است، دیگر ما از حقیقت کلمه و کلام و وجود آن‌ها نباید بحث بکنیم، بلکه از عوارضش که مثلاً فاعل یا مفعول یا مرفوع یا منصوب بودن است بحث می‌کنیم. و چون موضوعات علوم دیگر غیر از فلسفه - اگر بین نباشد - در فلسفه اثبات می‌شود، لذا فلسفه مادر علوم است و علمی بالاتر از فلسفه نیست، ولی این سؤال پیش می‌آید که: بحث از تعریف و حقیقت موضوع فلسفه، یعنی حقیقت هستی را کجا باید مطرح کنیم؟ جواب این است که: چون علمی بالاتر از فلسفه نیست مجبوریم بحث درباره موضوعش را در خودش مطرح کنیم. پس بحث از اصل حقیقت هستی

که اصلاً حقیقت هستی یعنی چه؟ این دیگر جزء مباحث فلسفه نمی‌شود، بلکه از مبادی فلسفه به شمار می‌رود که به ناچار آن را در آغاز فلسفه ذکر کرده‌اند.

مطلب سوّم: اقسام تعریف

مرحوم حاجی پس از ذکر بعضی از تعریف‌هایی که برای وجود شده است، مثل این که گفته‌اند: «الوجود هو الثابت العین» یا «الوجود هو الذي يمكن أن يخبر عنه» می‌گوید: این تعریف‌هایی که کرده‌اند تعریف حقیقی نیست؛ بلکه این‌ها تعریف لفظی و شرح الاسم است. «شرح الاسم أي مطلب ما الشارحة و هو ما يقال بالفارسية: پاسخ پرسش نخستین»، شرح الاسم یعنی مطلب ما شارحه است، ما شارحه، یعنی اوّل سؤالی که راجع به یک شیئی می‌کنیم. چون مرحوم حاجی این‌جا از شرح الاسم و تعریف لفظی سخن گفته است ما هم ناچاریم اقسام تعریف را برای توضیح مطلب بیان کنیم.

حاجی در باب معرفات منطق «منظومه» یک بحثی دارند، آنجا می‌گویند:

مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم	أُسُّ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عُلْمٌ
و ذو اشتباك مع هل أنيق	فما هو الشارح و الحقيقي
لميةً ثبوتاً إثباتاً حوت	و هل بسيطاً و مركباً ثبت

«أُسُّ الْمَطَالِبِ ثَلَاثَةٌ عُلْمٌ» فرموده است: اساس مطالب یعنی چیزهایی که انسان

طلب می‌کند و درباره آن‌ها از دیگران سؤال می‌کند سه چیز دانسته شده است:

«ما»، «هل» و «لم»

«مطلب ما، مطلب هل، مطلب لم»، یکی مطلبی است که به واسطه «ما» سؤال می‌کنید،

مثلاً می‌گویید: ما هذا الشيء؟ دوّم مطلبی است که به وسیله «هل» سؤال می‌کنید،

می‌گویید: هل هو موجود؟ سوّم هم مطلبی می‌باشد که با «لم» سؤال می‌کنید، می‌گویید:

لم، چرا این موجود است؟

پس آن چیزهایی که وسیله سؤال است سه چیز است: «ما و هل و لِمَ». و هر کدام از این‌ها دو قسم است: «مای شارحه»، «مای حقیقه»، «هل بسیطه»، «هل مرگبه»، «لم ثبوتی» و «لم اثباتی».

مای شارحه در موردی است که یک کسی اصلاً از یک لفظ، هیچ چیزش، حتی معنای لغوی آن را نداند، مثلاً می‌گوییم: خلاً، کسی که نمی‌داند خلاً چیست می‌گوید: ما هو الخلاً؟ خلاً یعنی چه؟ جواب می‌دهیم: خلاً یعنی چیزی که خالی باشد و پر نباشد، که در پاسخ، لفظی را به لفظ دیگر تبدیل می‌کنیم، یکی می‌گوید: ما هو الحمار؟ حمار یعنی چه؟ می‌گوییم: حمار یعنی الاغ، ما هي السعدانه؟ سعدانه چیست؟ می‌گوییم: نبتٌ، این همان کاری است که اهل لغت می‌کنند، اهل لغت لفظی را به لفظ دیگر تبدیل می‌کنند. پس این‌گونه سؤال‌ها مای شارحه است و پاسخ آن شرح الاسم است، که به تعبیر دقیق‌تر تعبیر می‌کنند به «شرح اللفظ» که در واقع لفظ را معنا می‌کنند و این کار اهل لغت است.

بعد از آن که شما پرسیدید: ما هو الخلاً، خلاً چیست؟ و من گفتم: یعنی یک جایی که خالی باشد، بعد از آن برای شما انگیزه می‌شود، که سؤال کنید، مگر ما چنین چیزی داریم؟ هل هو موجودٌ؟ آیا اصلاً خلاً در عالم هست؟ یا همه‌اش ملاً است؟ همه‌اش پر است؟ یا مثلاً من می‌گوییم: سعدانه نبتٌ سعدانه یک گیاه است، می‌گویید: آیا این گیاه وجود دارد؟ هل هي موجودةٌ؟ که از اصل وجود شیء می‌پرسید، به این سؤال می‌گویند: هل بسیطه. بعد از این مرحله که پرسید و جواب شنید که موجود است، می‌گوید: خوب، حالا که فهمیدم موجود است، اکنون می‌خواهم حقیقتش را بفهمم، جنس و فصلش را برایم معین کنید، مثلاً فرض کنید که یک کسی انگلیسی باشد و نداند انسان یعنی چه، سؤال می‌کند انسان یعنی چه؟ برای او انسان را به یک لغت دیگر معنا می‌کنیم، این جواب مای شارحه است. بعد می‌گوید: اصلاً این انسان موجود است؟ هل هو موجودٌ؟ به این می‌گویند: هل بسیطه، بعد که فهمید موجود است، می‌خواهد

حقیقتش را بفهمد، چون تا چیزی وجود نداشته باشد حقیقت و ماهیت ندارد «ما لا وجود له لا حقیقه له» پس باید بعد از این که وجود چیزی احراز و ثابت شد سؤال از حقیقت آن نمود، لذا بعد از این که فهمید انسان وجود دارد می‌گوید: حقیقت انسان چیست؟ ما هو الإنسان؟ این مای دومی، مای حقیقه است، یعنی سؤال از ماهیت و جنس و فصل و معرف انسان است، در جواب او می‌گوییم: حیوانٌ ناطقٌ که حیوان جنس و ناطق فصل انسان است.

خوب مای حقیقه را هم که دانست، حقیقتش را فهمید، بعد از عوارض سؤال می‌کند، می‌گوید: این انسان چه عوارضی دارد؟ چه مشخصات و ویژگی‌هایی دارد؟ سؤال از عوارض را می‌گویند: هل مرگبه. مثلاً می‌گوییم: هل الإنسان قائمٌ، هل الإنسان جالسٌ؟ هل الإنسان يأكل، هل الإنسان ضاحكٌ؟ اگر سؤال از عوارض کردیم، می‌گویند: هل مرگبه. هل بسیطه آن بود که از اصل وجود سؤال می‌کردیم، در هل مرگبه سؤال از عوارض می‌کنیم.

بنابراین دو نوع «ما» و «هل» داریم: مای شارحه و مای حقیقه، هل بسیطه و هل مرگبه، منتها این‌ها دارای ترتیب خاصی هستند که به آن اشاره شد و از این رو مرحوم حاجی می‌فرماید:

فما هو الشارح و الحقیقی و ذو اشتباك مع هل أنیق

یعنی مای شارحه و مای حقیقه با هل بسیطه و هل مرگبه دارای شبکه و چینش زیبایی هستند، چطور؟ برای این که اول مای شارحه برای سؤال از معنای لفظ آمد، بعد هل بسیطه آمد سؤال کرد از وجودش، بعد مای حقیقه آمد، سؤال کرد از حقیقتش، بعد هل مرگبه آمد سؤال از عوارضش کرد. لذا حاجی رحمته الله در منطق منظومه‌اش می‌گوید: «فما هو الشارح و الحقیقی»، مای شارحه داریم که سؤال از شرح الاسم است و یک مای حقیقه داریم که سؤال از حقیقت می‌کند. بعد می‌گوید: «و ذو اشتباك مع هل أنیق»، «ما» با «هل» صاحب شبکه انیق هستند، یعنی به گونه‌ای زیبا تو در تو هستند.

لِمَ ثبوتی و لِمَ اثباتی

بعد نوبت به «لِمَ» و چرا می‌رسد. دو «چرا» داریم: یکی این که می‌گوییم: علت این شیء چیست؟ مثلاً شما می‌گویید: این انسان که موجود است، چه کسی آن را خلق کرده است؟ به این «لِمَ ثبوتی» می‌گویند، یعنی سؤال از علت واقعی و خارجی شیء است. چرای دوم این که می‌گوییم: به چه دلیل و استدلالی این شیء موجود است؟ فرض بگیرید اول سؤال می‌شود انسان را چه کسی خلق کرده است؟ می‌گوییم: خدا، این لم ثبوتیش است، بعد می‌گوید: به چه دلیل و استدلالی موجود است؟ آن وقت من دلیل می‌آورم، این می‌شود لمی اثباتی که سؤال از دلیل شیء است. این است که حاجی علیه السلام این جا می‌گوید: «لَمَّيَّةٌ ثَبُوتًا إِثْبَاتًا حَوْت»، لَمَّيَّة، ثبوت و اثبات را در بر گرفته و دارای دو قسم است: یکی ثبوتی که سؤال از علت شیء است و دیگری اثباتی که سؤال از دلیل آن می‌باشد. این اساس و اصول مطالبی است که ایشان در منطق «منظومه» گفته است. (۱)

اشکالی به حاجی

این جا - یعنی درباره تعریف وجود - حاجی علیه السلام مای شارحه که شرح الاسم است را با مای شرح اللفظ که تعریف لفظی است یکی گرفت. دیگران هم به حاجی علیه السلام اشکال کرده‌اند که: مای شارحه با مای شرح اللفظ و این دو نیز با مای حقیقی که همان تعریف حقیقی است فرق می‌کند و اشکالشان هم وارد است، چون شرح اللفظ کار

۱- مرحوم حاجی سپس در آنجا می‌گوید: اگر مطالب و سؤالات دیگری باشد که گروهی در این باب مطرح کرده‌اند مثل مطلب أی و این و کیف و متی، این‌ها هم به همان سه مطلب «ما» و «هل» و «لم» بر می‌گردد:

و اليه آلت ما فریق اثبتا مطلب أی، این، کیف، کم، متی. (اسدی)

اهل لغت است که تبدیل لغت به لغتی دیگر می‌باشد، مثلاً می‌گوید: انسان چیست؟ نمی‌داند انسان یعنی چه، می‌گوییم: انسان یعنی بشر، به این می‌گوییم شرح لفظ و تعریف لفظی، که کار اهل لغت است. اما شرح الاسم این است که همان معنای لغوی را یک مقدار باز کنیم، هنوز به صورت جنس و فصل نرسیده است، یک مقدار بازش کنیم، مثلاً شرح بدهیم که انسان یک موجودی است که دو پا دارد و چطور راه می‌رود و چطور سخن می‌گوید و این چیزها را ذکر می‌کنیم، که یک مقدار همان معنای لغوی را شرح بدهیم، به این «شرح الاسم» می‌گویند. و مای حقیقی و تعریف حقیقی نیز با شرح الاسم فرق می‌کند، برای این که قبل از این که وجود شیء را بفهمیم، به آن می‌گویند: شرح الاسم، اما بعد که فهمیدیم موجود است، آن وقت جنس و فصل را برایش می‌آوریم، آن می‌شود مای حقیقی که به آن معرف و تعریف حقیقی هم می‌گویند.^(۱) معرف و تعریف را هم در منطق خوانده‌ایم که یا به ذاتی است یا به عوارض، تعریف ذاتی به جنس و فصل است، مثلاً می‌گوییم: الإنسان حیوانٌ ناطقٌ، به این می‌گویند: حدّ. یک وقت هم تعریف به عوارض است، مثلاً می‌گوییم: الإنسان حیوانٌ ضاحکٌ، که ضحک از عوارض انسان است، به این می‌گویند: «رسم»، «معرف الوجود شرح الاسم» این جا معرف، یعنی تعریف کننده که یا حدّ است یا رسم است. به هر حال این اشکالی است که به حاجی علیه السلام شده و وارد است که تعاریفی که برای وجود شده است شرح اللفظ است نه شرح الاسم، چون در این تعاریف کاری که انجام گرفته این است که لفظی را برای توضیح لفظ وجود، جایگزین تعریف آن

۱- گاهی از اوقات هم شرح الاسم و مای حقیقی شیء عین هم هستند، یعنی همان چیزی که در جواب مای شارحه آن واقع می‌شود در جواب مای حقیقی آن هم قرار می‌گیرد، متنها به اعتبار این که قبل از علم به وجود شیء و قبل از هل بسیطه است به آن شرح الاسم می‌گویند، و به اعتبار این که بعد از علم به وجود شیء و هل بسیطه قرار می‌گیرد به آن تعریف حقیقی و مای حقیقی می‌گویند. (اسدی)

نموده‌اند^(۱)! این مطالب به عنوان مقدمه بود.

توضیح متن:

«غررٌ في بداهة الوجود»

ایشان می‌گویند: در این غرر بحث در این است که: مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی است، پس معرفت نمی‌خواهد. وجود چون حدّ و رسم ندارد طبعاً معرفت هم ندارد، آن تعریف حقیقی که به حدّ و رسم است، برای وجود نیست و وجود فقط شرح الاسم و تعریف لفظی دارد.

بی‌نیازی وجود از تعریف حقیقی

«و أنّه غنيٌّ عن التعريف الحقيقي»

و بحث در این است که: وجود از تعریف حقیقی بی‌نیاز است، - در این تعبیر یک مقدار مسامحه است بهتر بود می‌گفت: وجود اصلاً تعریف حقیقی ندارد^(۳) - برای این که وجود جنس و فصل ندارد که بتوانیم تعریف حقیقی برایش بکنیم، پس وجود

۱- مرحوم آملی در «درر الفوائد» از اشکالی که به مرحوم حاجی کرده‌اند دفاع کرده است: «فالما الشارحة أعني ما يكون شرح اللفظ ليس تعريفاً بحسب الاسم، بل هو تعريف لفظي وإتّما عبّر المصنّف عن التعريف اللفظي بشرح الاسم تبعاً للشيخ في «النجاة» حيث يقول: إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم و مراده من قوله: أن يشرح بغير الاسم، هو التعريف اللفظي المقابل للحقيقي لا الاسمي الذي هو من أقسام الحقيقي...»، درر الفوائد، ص ۲۰.

۲- شرح الاسم دو اطلاق دارد که در یکی از آنها به همان معنای شرح اللفظ به کار می‌رود؛ چنان‌که در عبارتی هم که مرحوم حاجی از شیخ الرئيس رحمته الله در متن کتاب نقل نموده به همین معناست و شیخ و رئیس الفلاسفه خود اعراف به اصطلاح فنّ است، بنابراین اشکال مزبور وارد نیست. (اسدی)

۳- تعبیر مرحوم حاجی دقیق است ایشان می‌فرماید: اساساً مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی و فهاً بی‌نیاز از تعریف حقیقی است، قطع نظر از این که خواهد آمد که شرایط تعریف حقیقی را ندارد و طبعاً نمی‌توان برای آن چنین تعریفی ارائه داد. (اسدی)

بی‌نیاز از تعریف حقیقی است و اگر برای آن تعریف‌هایی کرده‌اند آن تعریف‌ها شرح الاسم و تعریف لفظی وجود است.

تعریف‌های لفظی وجود

«وَأَنَّ مَا ذَكَرُوا لَهُ مِنَ الْمَعْرِفَاتِ تَعْرِيفٌ لَفْظِي»

و نیز بحث در این است که: آنچه را برای وجود از معرفات ذکر کرده‌اند، این‌ها شرح الاسم و تعریف لفظی است که کار اهل لغت است، حالا چرا؟ چرایش را بعد می‌گوییم.

«مَعْرِفُ الْوُجُودِ، كَالثَّابِتِ الْعَيْنِ، أَوِ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَخْبِرَ عَنْهُ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ شَرْحُ الْاسْمِ»
وجود را بعضی تعریف کرده‌اند به: «الثابت العین»، وجود یعنی آنچه عینش ثابت است، بعضی گفته‌اند: «الذی یمكن أن یخبر عنه»، وجود یعنی آنچه ممکن است از آن خبر داده بشود، بعضی تعریف دیگری کرده‌اند، ایشان می‌گویند: این تعریف‌هایی که کرده‌اند تعریف حقیقی نیست، بلکه این‌ها شرح الاسم است. و اگر بخواهیم این‌ها را تعریف حقیقی بگیریم دور لازم می‌آید، چرا؟ برای این‌که می‌گویید: وجود یعنی ثابت العین، سؤال می‌کنیم ثبوت یعنی چه؟ می‌گویید: ثبوت یعنی تحقق، تحقق یعنی چه؟ یعنی وجود؛ پس وجود را تعریف به ثبوت می‌کنید و ثبوت را تعریف به وجود. یا مثلاً می‌گویید: «الذی یمكن أن یخبر عنه»، وجود آن است که ممکن است از آن خبر داده شود، می‌گوییم: شما که ممکن را در تعریف وجود آورده‌اید بگویید: ممکن یعنی چه؟ می‌گویید: ممکن یعنی سلب ضرورت وجود و عدم، آنچه نه وجود برایش ضروری است و نه عدم. پس در تعریف ممکن وجود را آوردید و در تعریف وجود ممکن را، و این دور است.

«أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ»، یا تعریف‌های دیگر که برای وجود کرده‌اند، مثلاً گفته‌اند: وجود، فاعل و منفعل است، فاعل و منفعل یعنی چه؟ فاعل یعنی آن‌که کار از آن می‌آید، کار از

آن می‌آید یعنی چه؟ یعنی موجد و وجود دهنده است، بالأخره باز در تعریف مجبور می‌شوید وجود را بیاورید، و دور لازم می‌آید. پس این‌ها تعریف حقیقی نیستند؛ «شرح الاسم» همه این معرّف‌ها و تعریف‌هایی که برای وجود شده شرح الاسم و تعریف لفظی است.

«أی مطلب ما الشارحة، و هو ما يقال بالفارسیة: پاسخ پرسش نخستین»

می‌گوید: معرفی که برای وجود ذکر کردند، شرح اسم است، یعنی مطلب مای شارحه است، و مای شارحه را قبلاً بیان کردیم که: اولین سؤالی که درباره چیزی می‌کنیم با مای شارحه است، و به پاسخی که به این سؤال داده می‌شود اصطلاحاً مطلب مای شارحه می‌گویند، و در فارسی هم به آن گفته می‌شود: «پاسخ پرسش نخستین». ایشان شرح اللفظ را با مای شارحه یکی گرفت که قبلاً اشکالش را ذکر کردیم.

ادلة حدّ و رسم نداشتن وجود

دلیل اول: وجود مبدأ اول برای همه تعاریف

«قال الشيخ الرئيس رحمه الله في «النجاة»: أنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم»
شیخ الرئيس در کتاب «النجاة»^(۱) گفته است: وجود نمی‌شود شرح و تعریف شود مگر این‌که شرح و تعریف آن شرح الاسم باشد، یعنی با تبدیل لفظ آن به لفظ دیگر یک مقدار لفظ آن را توضیح و شرح دهیم و گرنه تعریف حقیقی ندارد. چرا؟
«لأنّه مبدأ أوّل لكلّ شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء»
می‌گوید: برای این‌که وجود مبدأ اول برای هر شرح و تعریفی است، زیرا مفهوم وجود یک مفهوم عام بلکه عام‌ترین و فراگیرترین مفهوم است و همه مفاهیم به او بر

۱- النجاة، ص ۴۹۶.

می‌گردد؛ زیرا برای هر چیزی هر معرفتی که بخواهید بیاورید آن معرف یا به جنس و فصل است یا به جنس و عرض است، تعریف به جنس و فصل را حدّ می‌گویند، مثل تعریف انسان به حیوان ناطق که دو جزء دارد، به جزء عام که حیوان است می‌گویند: جنس، و به جزء خاصش که ناطق است می‌گویند: فصل، و به جنس و عرض، می‌گویند: رسم، مثل حیوان ضاحک، حیوان جنس است و ضاحک عرض، پس معرف یا حدّ است یا رسم؛ حال این جنس که حیوان باشد یعنی چه؟ جواب می‌دهید: حیوان عبارت است از جسمی که متحرک است و حساس، بعد گفته می‌شود: جسم یعنی چه؟ جواب می‌دهید: جسم یکی از اقسام جوهر است، بعد گفته می‌شود: جوهر یعنی چه؟ جواب می‌دهید: جوهر یکی از اقسام موجودات است؛^(۱) پس آخر کار می‌رسید به وجود. پس آنچه مبدأ همه شرح‌ها است، همان وجود است، و قهراً وجود نسبت به همه آن‌ها معنای اعم است، و معنای اعم برای انسان اعراف اشیاء است،^(۲) پس مفهوم وجود روشن است و تعریف و شرح ندارد، و الا تسلسل لازم می‌آید. این است که شیخ می‌گوید: «لأنّه مبدأ أوّل لكلّ شرح فلا شرح له»، یعنی چون وجود مبدأ اوّل است

۱- چنان‌که در تعریف جوهر گفته‌اند: «الجوهر هو الموجود لا في الموضوع». ابتدا وجود را تقسیم می‌کنند به وجود بی حدّ و بی ماهیت، مانند وجود خداند متعال، و وجود دارای حدّ و ماهیت، مانند وجود ممکنات، سپس در تقسیم دیگری وجود محدود و دارای ماهیت تقسیم می‌شود به جوهر و عرض. و از این رو بحث از ماهیت و احکام آن‌که از تقسیمات اولیه وجود است بحث از عوارض وجود و از مباحث فلسفی به شمار می‌رود و وجود هم اعم از اشیاء و مفاهیم می‌باشد. (اسدی)

۲- مرحوم حاجی در فریده ششم، غرر اوّل فرموده است:

وسرّ أعرفية الأعمّ سنخية لذاتك الأتمّ

یعنی بین ادراک کننده و ادراک شونده باید مناسبت و سنخیت وجود داشته باشد تا ادراک ممکن باشد و چون ذات انسان که همان مرتبه عقل و مجرد تامّ اوست از شعب عالم عقول کلیه است که محیط بر عوالم زیرین مثال و طبیعت و صور جزئی می‌باشند و از این جهت دارای سعه و گستردگی و فراگیری می‌باشند، ذات انسان نیز چنین احاطه و گستردگی و فراگیری را دارد و به این مناسبت می‌تواند معنای عام و فراگیر را ادراک نماید. (اسدی)

برای هر تعریف و شرحی، مبدأ اول است از باب این که مفهوم آن عام است و همه مفاهیم به آن بر می‌گردد، «فلا شرح له»، پس شرحی برای مفهوم وجود نیست. اگر آن هم شرح و تعریف حقیقی داشته باشد دور یا تسلسل لازم می‌آید، «بل صورته تقوم فی النفس بلا توسط شیء»، بلکه صورت ذهنی و مفهوم وجود در نفس انسان بدون واسطه شدن چیزی قائم و پایدار است، یعنی دیگر جنس و فصل و عرض عام یا خاص و طبعاً حدّ و رسم ندارد.

«و لیس آی المعرف بالحدّ حیث إنّ الوجود بسیط لا فصل له و لا جنس له کما سیجیء» حاجی فرمود: معرف‌های وجود شرح الاسم هستند و اکنون می‌فرماید: بنابراین وجود معرفّی که به حدّ باشد ندارد، یعنی برای وجود تعریف حدی نیست، چرا؟ چون مفهوم وجود بسیط است، و لذا جنس و فصل ندارد تا به وسیله آنها تعریف حدّی داشته باشد؛ آن چیزهایی جنس و فصل دارند، که مرکب از جنس و فصل باشند، جنس معنای عام آن و فصل ممیزش می‌شود. «کما سیجیء» بعداً بساطت وجود را بیان می‌کنیم.

«و لا بالرسم، لأنّ الرسم یكون بالعرضی الذی من الكلّیات الخمس التي مقسمها شیئیة الماهیة، و الوجود و عوارضه لیست من سنخ الماهیة»

«و لا بالرسم لأنّ الرسم یكون بالعرضی» می‌فرماید: و تعریف وجود به رسم هم نیست، چرا که گفتیم: تعریف به رسم این است که جنس را با عرض بیاوریم،^(۱) و وجود عرض هم ندارد؛ زیرا عرض از کلیات خمس است که از سنخ ماهیات می‌باشد و

۱- مراد از «عرض» در این جا و در بحث کلیات خمس «عرضی» است، چنان که خود مرحوم حاجی هم در عبارت کتاب تعبیر به عرضی کرده است؛ و فرق «عرض» مانند ضحک و بیاض با «عرضی» مانند ضحک و ایض، همان فرق «بشرط لا» و «لابشرط» است. «عرض» چون بشرط لا نسبت به موضوع خود است قابل حمل بر آن نیست و «عرضی» چون لابشرط نسبت به آن است قابل حمل بر آن است؛ وضع صیغه مشتق برای حکایت از اعتبار لابشرطی می‌باشد، توضیح بیشتر آن در مباحث آینده خواهد آمد. (اسدی)

وجود غیر از ماهیت است، «الذی من الکلیات الخمس»، عرضی که از کلیات خمس است. کلیات خمس عبارت بود از نوع، جنس، فصل، عرض خاص و عرض عام، نوع مثل انسان، جنس مثل حیوان، فصل مثل ناطق، عرض خاص مثل ضاحک، عرض عام مثل ماشی، اینها همه اقسام کلیات است که مقسم آنها ماهیت است. و اما فرق بین عرض و عرضی: مثلاً ضحک یا ماشی، تا معنای مصدری است عرض است و قابل حمل نیست، اما وقتی که حمل شد، می شود ضاحک و ماشی، که به آن می گویند: عرضی.

«التي مقسمها شیئیة الماهیة»،^(۱) مقسم کلیات خمس، شیئیت ماهیت است؛ ولی وجود و عوارض وجود اصلاً خارج از سنخ ماهیات است.^(۲)

«و الوجود و عوارضه لیس من سنخ الماهیة» وجود و عوارض وجود از سنخ ماهیات نیست. خود وجود یک عوارضی دارد، مثل تشخُّص و وحدت، مثلاً می گویند: وجود مساوق با وحدت است، مساوق با تشخُّص است، چون مادامی که وجود خارجی نباشد، وحدت معنا ندارد، ولی ماهیت کلی است، آن وجود خارجی است که متشخص می شود، یا واحد می شود. -بحث اینها می آید- پس عوارض وجود مثل وحدت و تشخص و این طور چیزها، اصلاً از سنخ ماهیت نیست. بنابراین وجود حدّ و رسم ندارد.

و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- اضافه شیئیت به ماهیت اضافه بیانیه است، زیرا حکما و عرفا شیئیت را که معنایی عام است به دو قسم شیئیت وجود و شیئیت ماهیت تقسیم نموده اند و ذکر وجود یا ماهیت در دو قسم برای بیان مراد از شیئیت است. (اسدی)

۲- زیرا ماهیت، همان چیستی و حدّ وجود و هستی محدود است، و حدّ غیر از محدود می باشد. (اسدی)

﴿ درس چہارم ﴾

مفہومہ من أعرّف الأشياء و كنهه في غاية الخفاء

و لأنّ المعرّف لابدّ أن يكون أظهر و أجلى من المعرّف، و لا أظهر من الوجود. مفہومہ أي مفہوم الوجود من أعرّف الأشياء، و كنهه و هو الحقيقة البسيطة النورية التي حيثيّة ذاتها حيثيّة الإباء عن العدم. و منشأية الآثار، و التي ذلك المفہوم البديهي عنوانه في غاية الخفاء.

و بهذا البيت جمع بين قول من يقول: أنّه بديهي أي مفہومہ، و قول من يقول: إنّه لا يتصوّر أصلاً أي حقيقته و كنهه إذ لو حصلت في الذهن، فإمّا أن يترتب عليها آثارها فلم يحصل في الذهن، إذ الموجود في الذهن ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، و إمّا أن لا يترتب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشأية الآثار. و أيضاً كلّما يرتسم بكنهه في الأذهان يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدّل وجوده و الوجود لا ماهية له و ماهيته التي هو بها، هو عين حقيقة الوجود، و لا وجود زائد عليها حتّى يزول عنها و تبقي نفسها محفوظة في الذهن.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

مفهومه من أعرف الأشياء و كنهه في غاية الخفاء

در درس قبل گفتیم: معنا و مفهوم وجود بدیهی است و در تعریف آن فقط شرح الاسم آورده می شود، مثلاً می گوئیم: وجود یعنی هستی که تبدیل لفظی به لفظ دیگر است، اما آن معرفتی که در منطق بیان کرده اند، برای وجود نیست؛ زیرا معرفت یا حدّ است و یا رسم؛^(۱) و وجود هیچ کدام را ندارد؛ چرا؟ برای این که حدّ، مرکب از جنس و فصل شیء است و وجود امر بسیط است، و رسم هم به وسیله عرضی شیء می باشد که از سنخ ماهیات است در حالی که اصل هستی و عوارض آن از سنخ ماهیت نیستند، زیرا ماهیت حدّ وجود است و اصل وجود و حقیقت هستی که مورد بحث ما است و موضوع فلسفه می باشد با قطع نظر از مراتبی که دارد محدود نیست و طبعاً ماهیت ندارد، هرچند وجودهای خاص غیر از خداوند، محدود و دارای ماهیت هستند.

دلیل دوّم: مفهوم وجود اعرف مفاهیم است

دلیل دوّم بر این که «وجود» تعریف حقیقی ندارد، حدّ و رسم ندارد، این است که در تعریف حقیقی همیشه معرفت باید اجزای از معرفت باشد، یعنی واضح و آشکارتر

۱- حدّ آن است که به جنس و فصل تعریف کنند، مثل الانسان حیوان ناطق، حیوان جنس و ناطق فصل آن است.

رسم آن است که به جنس و عوارض تعریف کنند. مثل الانسان حیوان ضاحک، حیوان جنس آن است، اما ضاحک فصل نیست، بلکه از عوارض است، لذا به آن می گویند رسم. (استاد ره)

از آن باشد، یعنی یک چیزی را به واضح تر از خودش تعریف می‌کنند، و مفهوم وجود از همه چیزها معروف تر است، مثلاً شما می‌گویید: شجر چیست؟ می‌گوییم: جسم نامی است، چیزی است که نمو دارد، می‌گویید: جسم چیست؟ می‌گوییم: جسم نوعی جوهر است، عرض نیست، می‌گویید: جوهر یعنی چه؟ می‌گوییم: یک قسم از موجودات است؛ بالأخره هر تعریفی منتهی می‌شود به مفهوم وجود. بنابراین مفهوم وجود چون اعم و طبعاً اعرف مفاهیم است نمی‌تواند یک معرف حقیقی داشته باشد، بله، تعریف آن می‌تواند تعریف لفظی باشد.

مفهوم وجود و حقیقت وجود

وجود یک مفهوم دارد و یک حقیقت، مفهوم وجود همان صورت ذهنی و تصور ما از وجود خارجی است، و اما حقیقت وجود، یعنی مصداق عینی و خارجی همان مفهوم، که با قطع نظر از تصوّر ما در خارج تحقق دارد، چه ما به آن علم داشته باشیم و چه به آن علم نداشته باشیم.

چنان‌که پیش از این گفته شد حقیقت هستی مورد انکار یا تردید سفسطه‌گران بود، اما ما به وجدان و بداهت می‌دانیم که با قطع نظر از تصور ما از وجود، حقایق در عالم هست، هر چند ما نمی‌توانیم حقیقت هستی خارجی را با علم حصولی درک کنیم؛ بله به نحوی با علم حضوری اجمالاً می‌توانیم ادراکی از حقیقت هستی داشته باشیم.

علم حضوری و حصولی

ما به اعتباری دو نوع علم داریم: علم حضوری و علم حصولی - این‌ها اصطلاحاتی است که در منطق گفته شده است - علم حضوری این است که ذات معلوم یعنی واقعیت عینی و خارجی آن پیش عالم حاضر باشد، و آن منحصر است به

علم شیء به خودش و علم علت به معلولش،^(۱) مثلاً شما ذات خودتان را بالذات می‌یابید، خودت عالم به خودت هستی، از باب این‌که خودت پیش خودت حاضری، نفست پیش نفست حاضر است، پس علم ذات به ذات، علم حضوری است؛ علم علت به معلول خود هم علم حضوری است، مثل صور ذهنیه شما که معلول نفس شما است، آن صورت ذهنی پیش نفس شما حاضر است، پس علم ذات به ذات و علم علت به معلولش، علم حضوری است. اما باقی علم‌ها علم حصولی است، علم حصولی صورتی است از معلوم که پیش عالم حاضر است، خود معلوم و واقعیت خارجی آن پیش عالم حاضر نیست، مثلاً این ضبط صوت یک موجود خارجی است، خود ضبط صوت که در نفس من قرار نمی‌گیرد، بلکه یک صورتی از آن در نفس من حاضر می‌شود، به این‌گونه که این ضبط صوت که در مقابل چشم من قرار دارد، اول به واسطه نور، عکسش در چشم من قرار می‌گیرد، سپس به واسطه سلسله اعصاب، عکس آن به مغز منتقل می‌شود و یک صورتی از آن در نفس من حاضر می‌شود که من به آن صورت علم دارم، به این می‌گویند: علم حصولی، یعنی صورتی از معلوم که پیش عالم حاصل و حاضر است.

پس ممکن است علم به حقیقت هستی خارجی پیدا بشود و این علم منحصر در علم شیء به خودش و علم علت به معلول خود می‌باشد، مثل خداوند که هم به خودش علم حضوری دارد و هم به همه نظام آفرینش، برای این‌که همه نظام آفرینش

۱- علم حضوری، منحصر به این دو مورد نیست و معلول نیز می‌تواند به علت خود، علم حضوری داشته باشد، چنان‌که شیخ الرئيس رحمته الله در نمط چهارم، فصل بیست و هفتم درباره علم به حق تعالی فرموده است: «ولا إشارة إليه تعالی إلا بصريح العرفان العقلي» و قریب به همین عبارت را صدر المتألهین رحمته الله در تعلیقه خود بر الهیات شفاء، چاپ سنگی، ص ۱۷ فرموده است: «ولا يمكن معرفة إلا بالمشاهدة الصريحة» که مراد از «صريح العرفان العقلي» و «المشاهدة الصريحة» در این دو عبارت همان علم حضوری به حضرت حق تعالی است. بلکه بعد از رفع حجاب، علم حضوری معلول به معلول نیز امکان دارد. (اسدی)

معلول حق تعالی و واقعیت عینی آن در پیشگاه او حاضر است و وی به آن احاطه قیومی و وجودی دارد، اما ما نسبت به نظام وجود که علت آن نیستیم علم حضوری نداریم.

بنابراین، ما به تمام حقیقت هستی و حقایق خارجی علم حضوری نداریم، مگر به آن اندازه‌ای که از آن بهره برده‌ایم، و خودمان و اندیشه و دیگر کمالاتمان پیش خودمان حاضر است.

عدم امکان علم حصولی به حقیقت هستی

علم حصولی هم به حقیقت هستی نمی‌توانیم داشته باشیم، به خلاف ماهیات، که حدود هستی می‌باشند و می‌توانیم به آن‌ها علم حصولی پیدا نماییم، چرا؟ برای این که ماهیت امری است که لایبشرط از خارج و ذهن است، چنان که نسبت به وجود و عدم هم لایبشرط است، لذا می‌شود علم حصولی به آن پیدا کرد، مثلاً ماهیت انسان، نسبت به خارج و ذهن لایبشرط است، و لذا انسان در خارج به وجود خارجی موجود است، و در ذهن هم به وجود ذهنی موجود است، و در هر دو موطن هم انسان، انسان است و حقیقتش محفوظ می‌باشد؛ و ممکن است که معدوم هم بشود. لذا می‌گوییم: *الإنسانُ موجود، الإنسانُ معدوم*، پس ماهیت نسبت به وجود و عدم لایبشرط است و نسبت به وجود خارجی و وجود ذهنی هم لایبشرط است و مقید به هیچ کدام نیست؛ بنابراین ماهیت ممکن است به علم حصولی در ذهن بیاید، مفهوم انسان می‌شود در ذهن بیاید، اما حقیقت هستی آن که عین خارجیت و منشأ اثر بودن و ادراک و تحریک داشتن است و نسبت به خارج به شرط شیء و مقید است، منتقل به ذهن نمی‌شود، ماهیت انسان چون نسبت به خارج و ذهن لایبشرط است در ذهن می‌آید اما وجود خارجی آن که منشأ اثر است و ادراک و تحریک و خورد و خوراک دارد در ذهن نمی‌آید، حقیقت هستی یعنی همان منشأیت اثر، یعنی واقعیت عینی، یعنی خارجیت

که قهراً نمی‌تواند با این ویژگی در ذهن بیاید، زیرا اگر در ذهن بیاید دیگر منشأ اثر خارجی نیست، دیگر حقیقت هستی نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم به حقیقت هستی علم حصولی پیدا کنیم که آن حقیقت با حفظ ویژگی خود که منشأ اثر بودن در خارج است به ذهن راه پیدا کند و در ذهن هم دارای اثر خارجی خود باشد.

بله، ذهن انسان آن قدر قدرت دارد که از این حقیقت هستی یک مفهومی انتزاع کند و این مفهوم هستی را که در ذهن است با عنوان «موجود» بر همه موجودات حمل نماید، می‌گوییم: **اللَّهُ موجودٌ، الإنسان موجود، الفرس موجود و هكذا؛** این مفهوم واحد که یک معنای عامی است و بر همه اشیاء حمل می‌شود، همان مفهومی است که حاجی علیه السلام فرمود: **بدیهی و واضح است، «مفهومه أي مفهوم الوجود من أعراف الأشياء»**، مفهوم وجود یعنی همان معنایی که از وجود فهمیده می‌شود و در ذهن می‌آید، از معروف‌ترین مفهوم‌ها است، برای این که ما هر مفهومی را می‌خواهیم تعریف کنیم، منتهی به مفهوم وجود می‌شود، پس مفهوم وجود از همه مفاهیم اعم و طبعاً از همه آن‌ها اعرف است، اما اصل حقیقت هستی خارجی که به ذهن راه نمی‌یابد و به آن نمی‌توان علم حصولی پیدا کرد و نیز علم حضوری به تمام آن امکان ندارد، در نهایت خفا و پنهانی است.^(۱)

توضیح متن:

«و لأنَّ المعرّف لا بدّ أن يكون أظهر و أجلی من المعرّف، و لا أظهر من الوجود»
یعنی معرّف حقیقی باید ظاهرتر و واضح‌تر از معرّف باشد و چیزی ظاهرتر از مفهوم وجود نیست، پس وجود خودش نمی‌تواند یک معرّف حقیقی داشته باشد.
«مفهومه أي مفهوم الوجود من أعراف الأشياء و كنهه و هو الحقيقة البسيطة النورية»

۱- هرچند می‌توانیم به مرتبه‌ای از آن مثل حقیقت خارجی وجود نفس خودمان یا ادراکاتمان، علم حضوری پیدا کنیم. (اسدی)

مفهوم وجود از آشناترین مفهوماها برای ذهن است، اما کنه وجود که همان حقیقت خارجی بسیط و نورانی وجود است در نهایت پنهانی است. خبر «کنه» آن «فی غایة الخفاء» است که بعد می آید. گفتیم: ماهیت مرکب است،^(۱) اما حقیقت هستی بسیط است؛ این که می گوید: نوری چون به وجود نور هم می گویند،^(۲) نور را این گونه تعریف کرده اند: **الظاهر بذاته و المظهر لغيره** نور چیزی است که خودش ظاهر است و دیگر اشیاء را هم ظاهر می کند، هستی هم همین طور است و همین تعریف نور بر آن صدق می کند، زیرا تا پای هستی در کار نباشد ماهیتها هیچ هستند، حقیقت هستی است که به ذات خود ظاهر است و **مُظْهَر** ماهیات است.

«التي حیثیة ذاتها حیثیة الإباء عن العدم و منشأیة الآثار»

آن حقیقت هستی که حیثیت ذاتش حیثیت ابای از نیستی است، یعنی عدم که نقیض آن است به آن راه ندارد. ماهیت است که گاهی موجود می شود و گاهی معدوم. اما حقیقت هستی همیشه هستی است، برای این که ثبوت شیء برای خودش ضروری است.^(۳) «و منشأیة الآثار»، یکی دیگر از صفات حقیقت وجود منشأ آثار

۱- هر ماهیتی مرکب نیست چنان که مقولات عشر که اجناس عالی هستند از زمره ماهیاتند و بسیط می باشند، همان طور که وجودهای خاص خارجی محدود که از مراتب حقیقت هستی می باشند به حسب تحلیل عقلی مرکب از وجود و عدم است، آری حقیقت هستی خارجی به طور مطلق، یعنی وجود خارجی من حیث هو هو و بدون تقید به مرتبه ای از مراتب که موضوع فلسفه الهی می باشد، بسیط است و مرکب از وجود و ظلمت عدم هم نیست؛ و مراد حکیم سبزواری رحمته الله هم همین است، زیرا وجودی که کنه آن در غایت خفا می باشد حقیقت وجود به طور مطلق است ولی حقیقت وجود مقید گاه در غایت روشنی است، مانند وجود نفس انسان که برای انسان به علم حضوری روشن است. «إِنَّ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ». (اسدی)

۲- تعبیر از وجود به نور در کلمات شیخ اشراق بسیار رایج است و شاید منشأ آن آیه شریفه: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» باشد که بر حق تعالی که وجود مطلق و نامتناهی است «نور» اطلاق کرده است و شیخ مذکور هم بر حق تعالی در کتب خود «نور الانوار» اطلاق نموده است. (اسدی)

۳- اگر ثبوت شیء برای خودش و این که هر چیزی خودش باشد ضروری و واجب نباشد،

بودن است، مادامی که پای وجود خارجی در کار نباشد اثری نیست، مثلاً بچه گریه می‌کند، هر چه به او بگویید: شکلات، شکلات! بچه ساکت نمی‌شود، آنچه بچه را ساکت می‌کند و دهن بچه را شیرین می‌کند، وجود خارجی شکلات است، پس حقیقت وجود است که منشأ اثر است، ماهیت به تنهایی منشأ اثر نیست، ماهیت، یک امر اعتباری است، اما حقیقت وجود، حیثیت ذاتش حیثیت منشأیت آثار است.

«و التي ذلك المفهوم البديهي عنوانه في غاية الخفاء»

یعنی و آن حقیقت هستی که آن مفهوم بدیهی، یعنی مفهوم وجود که گفته شد اعرف اشیاء است، عنوان آن می‌باشد، در غایت خفا است و اصلاً قابل دسترسی نیست، یعنی با علم حصولی نمی‌توان به آن پی برد.^(۱) توجه داشته باشید که عنوان غیر از ماهیت است.

فرق عنوان با ماهیت

برای این که «عنوان» را با «ماهیت» یکی فرض نکنید در نظر داشته باشید که ما یک «عنوان» داریم و یک «ماهیت»، مفهوم وجود که همان عنوان وجود است از سنخ ماهیات نیست،^(۲) بلکه یک چیزی است که ذهن انسان درست می‌کند، عنوان یعنی

بلکه امکان داشته باشد، لازمه‌اش این است که شیء در عین این که خودش خودش هست امکان داشته باشد، که خودش خودش نباشد، این معنایش جواز و امکان اجتماع نقیضین است در حالی که اجتماع نقیضین ممتنع بالذات است. (اسدی)

۱- حقیقت وجود من حیث هو هو، بدون تقید به مرتبه‌ای از مراتب، با علم حضوری نیز برای ما قابل درک نیست، هر چند مراتب مقیده و محدوده آن به طور اجمال، با علم حضوری قابل ادراک است. (اسدی)

۲- و به اصطلاح ماهیت از معقولات اولی است که مستقیم از خارج دریافت می‌شود و در موطن ذهن به علم حصولی معلوم می‌گردد و عنوان وجود از معقولات ثانیه است که با فعالیت ذهنی از معقولات اولی انتزاع می‌شود. بحث پیرامون اقسام معقولات، به طور مستقل، در یکی از غرر کتاب در پیش است. (اسدی)

مُظْهَر، ما با عنوان وجود که همان مفهوم حقیقت هستی است نمودار حقیقت هستی را به ذهن منتقل می‌کنیم، یعنی ذهن انسان یک مفهومی برای حقیقت خارجی وجود تراشیده و پرداخته است به نام مفهوم وجود، اما این سنخ مفهوم یک امر ذهنی است که من درست کردم، اختراع نفس من است و غیر از حقیقت هستی خارجی است که خارجیت عین آن می‌باشد، ولی ماهیت مثل ماهیت انسان در ذهن و خارج به حسب حقیقت یکی است، منتها در خارج وجود خارجی دارد و در ذهن وجود ذهنی، و مقید به هیچ یک نیست، انسان در خارج انسان است و در ذهن هم انسان است، اما حقیقت خارجی وجود که منشأ اثر است، در ذهن، حقیقت خارجی وجود نیست، بلکه مفهوم آن که نموداری از آن می‌باشد در ذهن با فعالیت ذهنی پیدا می‌شود.

«و بهذا البیت جمع بین قول من یقول: اِنَّه بدیهی ای مفهومه، و قول من یقول: اِنَّه لا یتصور اصلاً ای حقیقه و کنهه»

یعنی با این شعر:

مفهومه من أعرف الأشياء و کنهه فی غایة الخفاء

بین دو قول جمع شده است: قول کسی که می‌گوید: مفهوم وجود بدیهی است، و قول کسی که می‌گوید: اصلاً حقیقت و کنه وجود تصور نمی‌شود.

جمع‌اش به این است که بگوییم ما یک مفهوم وجود داریم و یک حقیقت وجود، مفهوم آن بدیهی است و حقیقت آن و کنه آن که عین خارجیت و عین واقعیت است، با علم حصولی و حضوری قابل درک نیست.

ولی مفهوم وجود که اختراع و انتزاع نفس ما است برای ذهن ما امری روشن است و ما با این مفهوم، حقیقت هستی را اجمالاً یافته‌ایم و یک اسمی هم به نام وجود برایش گذاشته‌ایم، اما حقیقت وجود خارجی با علم حضوری برای ما معلوم نیست؛ زیرا اصل حقیقت هستی به طور مطلق و بدون تقید به مرتبه‌ای نه عین نفس مقید ما است و نه معلول آن، و اساساً وجود خارجی من حیث هوهو و به طور مطلق تحت

حیطهٔ نفس مقید و محدود ما در نمی‌آید، نفس ما در نهایت، وجود خود و اندوخته‌های علمی و نفسانی خود را به علم حضوری تام در می‌یابد، همچنین حقیقت وجود خارجی با علم حصولی هم برای ما معلوم نیست.

عدم درک حقیقت هستی از راه علم حصولی

مرحوم حاجی برای این که حقیقت هستی در ذهن نمی‌آید و با علم حصولی درک نمی‌شود دو دلیل اقامه می‌کند.

دلیل اوّل:

اگر حقیقت هستی در ذهن شما حاصل بشود، یا اثر خارجی آن هم بر آن مرتب است، در این صورت آن حقیقت در ذهن نیامده است، برای این که فرق بین وجود ذهنی و خارجی به این است که بر موجود در ذهن آثار مطلوبهٔ خارجی مترتب نشود؛ و یا اثر خارجی آن حقیقت بر آن مترتب نیست، پس آنچه در ذهن پدید آمده است حقیقت هستی نیست، برای این که حقیقت هستی آن است که منشأ اثر است. حاجی می‌گوید:

«إذ لو حصلت في الذهن، فإمّا أن يترتب عليها آثارها»

زیرا اگر حقیقت هستی در ذهن حاصل بشود، یا آثار خارجی آن بر آن مترتب است.

«فلم تحصل في الذهن»

پس در این صورت آن حقیقت در ذهن نیامده است، چرا؟

«إذ الموجود في الذهن ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه»

زیرا موجود در ذهن چیزی است که آثار مطلوبهٔ خارجی آن بر آن مترتب نیست. یا این که حقیقت هستی که به فرض در ذهن حاصل شده است اثرش بر آن مرتب نیست، پس آنچه در ذهن آمده است حقیقت هستی نیست، بلکه مفهوم آن در ذهن

حاصل شده است این مفهوم را ذهن ساخته است برای این که اشاره باشد به آن حقیقت هستی که منشأ اثر است، و لذا می‌گوید:

«و إما أن لا تترتب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشأية الآثار»

یا این که آثار خارجی مطلوبه آن بر آن مترتب نیست، پس این که در ذهنت آمده، حقیقت هستی که عین منشأیت آثار است نیست. بنابراین با علم حصولی نمی‌شود حقیقت هستی را درک کرد.

دلیل دوم:

دلیل دوم این که: چیزهایی که در ذهن می‌آید عبارت است از ماهیاتی که نسبت به خارج و ذهن لا بشرط هستند، مثلاً انسان، ماهیت انسان در خارج وجود دارد در ذهن هم وجود دارد، انسان در خارج هست، من هم انسان را در ذهنم تصور می‌کنم، پس ماهیت انسان یک چیزی است که نسبت به خارج و ذهن لا بشرط است، حتی نسبت به وجود و عدم هم لا بشرط است؛ یک وقت می‌گوییم: الإنسان موجود، یک وقت می‌گوییم: الإنسان معدوم، پس ماهیت است که لا بشرط از خارج و ذهن است و از این رو می‌تواند در دو موطن خارج و ذهن موجود شود، منتها در خارج با وجود خارجی که منشأ اثر است و در ذهن با وجود ذهنی که اثر خارجی را ندارد، در عین این که ماهیت در دو موطن ذهن و خارج یکی است، انسان در خارج انسان است و در ذهن هم انسان است، ولی حقیقت هستی اصلاً از سنخ ماهیات نیست و وقتی که از سنخ ماهیات نباشد، پس نمی‌شود وجود ذهنی داشته باشد.

«و أيضاً كلما يرتسم بكنهه في الأذهان يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل وجوده

و الوجود لا ماهية له»^(۱)

و همچنین هر چیزی که به کنهش در ذهن مرتسم می‌شود، باید همان ماهیتی که در

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۷، فصل ۳.

خارج دارد در ذهن هم بدون کم و کاست محفوظ باشد، و تنها وجودش متبدل بشود و حال آن که حقیقت هستی ماهیت ندارد، مثل ماهیت انسان، این ماهیت محفوظ است هم با وجود خارجی و هم با وجود ذهنی؛ اما حقیقت هستی اصلاً وجود دیگری ندارد که بخواهد وجود دیگری پیدا کند، یعنی حقیقت هستی در خارج با وجود خارجی موجود بوده باشد و در ذهن هم با وجود ذهنی موجود باشد.

وجود به ذاته موجود است، وجود، موجود به وجود دیگر نیست و الا تسلسل لازم می آید، می گویند: چربی هر چیزی به روغن است، اما چربی روغن به خودش است، ماهیات به واسطه وجود موجود می شوند، خود وجود دیگر به وجود دیگر موجود نیست و الا تسلسل لازم می آید. بنابراین چنین نیست که حقیقت هستی را بشود به ذهن منتقل کرد، بلکه آنچه نسبت به وجود خارجی و ذهنی لابلش شرط است، وجود خارجی و وجود ذهنی پیدا می کند، اما حقیقت هستی این طوری نیست، مثل این که می گوئیم: آنچه می خواهد در ذهن بیاید، واجب است که ماهیتش در ذهن و خارج محفوظ باشد، یعنی مثلاً انسان در ذهن هم مانند خارج، انسان باشد، «مع تبدل وجوده»، اما وجود خارجیش مبدل به وجود ذهنی بشود. «و الوجود لا ماهیة له»، و حال آن که حقیقت هستی و اصل وجود ماهیت ندارد تا بگوئید: ماهیتش در ذهن و خارج محفوظ است، منتها در خارج به وجود خارجی و در ذهن به وجود ذهنی موجود است.

در این جا لازم است به یک نکته اشاره شود: این که گفت: «کَلَّمَا يَرْتَسِمُ بَكْنَه»، اشاره به آن نکته ای است که گفتیم: ماهیت خودش در ذهن می آید، انسان در خارج وجود دارد یک وقت هم در ذهن وجود پیدا می کند؛ اما حقیقت هستی خودش در ذهن نمی آید و لذا نمی توانیم آن را به کنه درک کنیم؛ بلکه یک مفهومی از آن انتزاع می کنیم، این مفهوم وجود، عنوان حقیقت هستی می باشد، این مفهوم یک چیزی است که ساخته ذهن است که حکایت از حقیقت هستی خارجی می کند، این مفهوم

کنه وجود نیست؛ یعنی یک مفهوم می‌درست کردیم که به وسیله آن اجمالاً اشاره کنیم به هستی خارجی. پس حقیقت خارجی و همچنین مفهوم آن از سنخ ماهیات نیست، مفهوم حقیقت هستی در ذهن انسان مرتسم می‌شود اما نه کنه و واقعیت خارجی آن بلکه عنوان آن، و عنوان غیر معنون است؛ به خلاف ماهیت خارجی که خودش می‌آید در ذهن. بله ماهیت در ذهن دیگر منشأ اثر نیست، برای این که اثر از وجود خارجی بود، وجود خارجی را از آن گرفتیم و وجود ذهنی به آن دادیم، انسان خارجی با انسان ذهنی در انسانیت فرق ندارند، منتها آن وجود خارجی دارد، این وجود ذهنی دارد؛ لذا می‌گوییم: «و الوجود لا ماهیة له»، وجود ماهیتی ندارد تا بگویید ماهیتش محفوظ باشد و بیاید در ذهن. کلمه «بکنه» اشاره به همین نکته است که نگوییم پس حقیقت هستی هم به یک نحوه‌ای در ذهن می‌آید، نخیر، آنچه در ذهن حاصل می‌شود کنه و واقعیت خارجی وجود نیست بلکه مفهوم و عنوان آن است.

جواب از سؤال مقدر (اطلاق ماهیت بر حقیقت وجود)

«و ماهیته التي هو بها هو عين حقيقة الوجود، و لا وجود زائد عليها حتى يزول عنها و تبقى نفسها محفوظة في الذهن»

گویا شما یک اشکالی می‌کنید که حاجی علیه السلام پاسخ می‌دهد. لازم است برای درک اشکال و جواب آن، مطلبی را به عنوان مقدمه بیان کنیم، جلوتر هم اشاره کردیم،^(۱) گفتیم: ماهیت دو اصطلاح دارد، یک اصطلاح که به معنای چیستی و مأخوذ از ما یقال فی جواب ما هو می‌باشد، یعنی آنچه در جواب ما هو؟ گفته می‌شود، یعنی اگر گفتند: الإنسان ما هو؟ شما جواب می‌دهید: حیوان ناطق، این ماهیت به معنای خاص است که حد وجود است و طبعاً بر خود وجود اطلاق نمی‌شود.

اصطلاح دیگر ماهیت به معنای ذات شیء و مأخوذ از ما به الشیء هو هو است، یعنی آنچه به واسطه آن شیء، شیء است، انسان به واسطه چه چیز انسان است؟ به واسطه انسانیت، حقیقت هستی به واسطه چه چیزی حقیقت هستی است؟ به همین که حقیقت هستی است، ماهیت به این اصطلاح یعنی ذات شیء، ماهیت به این معنا بر خود خدا هم که ماهیت به معنای خاص و چیستی ندارد اطلاق می‌شود و لذا می‌گوییم: الحقّ ماهیته إنّیته، این ماهیت به معنای اعم است که بر وجود هم صادق می‌باشد، ماهیت به این معنا هم بر ماهیت به معنای خاص و هم بر حقیقت هستی اطلاق می‌گردد، برای این که حقیقت هستی هم مانند ماهیت به معنای خاص و چیستی اشیاء، برای خودش یک ذاتی است، پس به این معنا ماهیت دارد.

از این مقدمه که بیان کردیم این اشکال مقدر آشکار می‌شود: این که شما گفتید: وجود ماهیت ندارد، صحیح نیست، بلکه ماهیت بر حقیقت وجود هم اطلاق می‌شود، پس باید وجود هم به نحوی در ذهن بیاید.

مرحوم حاجی می‌گوید: این ماهیت که بر وجود هم اطلاق می‌گردد غیر از آن ماهیت به معنای خاص و چیستی است که در ذهن و خارج راه می‌یابد، این ماهیت که بر وجود اطلاق می‌شود ماهیت به معنای خاص، یعنی ما یقال فی جواب ما هو، نیست، بلکه ماهیت به معنای عام، یعنی ما به الشیء هو هو است که این جا عین وجود است. بعبارة آخری: چیزی در ذهن می‌آید که لا بشرط از وجود خارجی و ذهنی باشد، یک وقت وجود خارجی دارد، یک وقت وجود ذهنی، اما حقیقت هستی اصلاً ذاتش وجود خارجی است، چیزی که عین خارجیت است این دیگر محال است که تبدیل به وجود ذهنی بشود. بله، یک مفهومی در ذهن برایش درست می‌کنیم که این مفهوم اختراعی اسمش عنوان است و از سنخ ماهیات نیست.

حاجی رحمته الله می‌گوید: «و ماهیته»، این «ماهیته» جواب اشکال مقدر است که می‌گوید: ماهیت بر وجود هم اطلاق می‌شود؛ جواب می‌دهد: «و ماهیته التي هو بها هو»، ماهیت

وجود که به واسطه آن وجود خودش خودش است «عین حقیقة الوجود»، عین حقیقت هستی است که حقیقت خارجی باشد، این ماهیت که به این معنا گفتیم، اعم است، هم ماهیات را می‌گیرد، هم حقیقت هستی را، این ماهیت یعنی ذات شیء، «و لا وجود زائد علیها حتی یزول عنها»، یعنی حقیقت وجود یک وجود زائدی ندارد، مثل ماهیات نیست تا آن وجود زائد از آن زایل بشود «و تبقى نفسها محفوظة فی الذهن»، و خودش در ذهن شما محفوظ بماند.

بعبارة آخری: چیزی می‌آید در ذهن که لا بشرط از وجود خارجی و ذهنی باشد، یک وقت وجود خارجی دارد، یک وقت وجود خارجیش را از آن می‌گیریم، وجود ذهنی به آن می‌دهیم، اما حقیقت هستی اصلاً ذاتش وجود خارجی است؛ چیزی که عین خارجیت است این دیگر محال است که تبدیل به ذهنی بشود. از این بحث گذشتیم.

پس تا این جا ما از این غرر فهمیدیم که مفهوم وجود بدیهی است و محتاج به معرف نیست، حدّ و رسم هم ندارد، و حقیقت هستی هم فی غایة الخفاء است. ممکن است شما این جا یک ان قلت بزنید که اگر فی غایة الخفاء است شما مگر نمی‌گویید: موضوع فلسفه حقیقت هستی است؟ اگر ما موضوع علم فلسفه را درک نکنیم چطور می‌آییم از عوارض آن بحث می‌کنیم؟ جواب این است که: این مفهوم وجود که گفتیم بدیهی است برای این است که حکایت از آن حقیقت بکند. ^(۱) یعنی با یک عنوانی

۱- گاه می‌گویند: موضوع فلسفه، حقیقت هستی و وجود است، و گاه می‌گویند: موضوع فلسفه، مفهوم هستی و وجود است، چنان‌که شیخ الرئيس رحمته الله در آغاز نمط چهارم «الاشارات و التنبیها» می‌گوید: «فی الوجود و علله» و بر اساس شرح خواجه طوسی رحمته الله مراد شیخ رحمته الله از وجود، مفهوم وجود و از علل آن، وجودات خارجی است که منشأ انتزاع مفهوم وجود می‌باشند. ولی چنان‌که در متن به آن اشاره دارد حق این است که نه حقیقت خارجی وجود از آن جهت که حقیقت خارجی است موضوع فلسفه می‌باشد، زیرا موضوع و محمول در علوم مربوط به عالم اثبات و

اشاره به آن می‌کنیم، مثل ذات باری تعالی، ما نمی‌توانیم به ذات باری تعالی احاطه پیدا کنیم، برای این‌که ذاتش یک وجود غیر متناهی است و محال است که شیء متناهی احاطه بر غیر متناهی پیدا کند، اما در عین حال، اجمالاً می‌دانیم این عالم یک خالق دارد. حقیقت هستی هم که عین خارجیت است، اجمالاً از راه عنوان و مفهوم آن، که در ذهن می‌آید به آن علم پیدا می‌کنیم و از این طریق از عوارضش بحث می‌کنیم.

☞ ذهن و از مفاهیم ذهنی است، نه مفهوم وجود از آن جهت که مفهوم ذهنی است موضوع فلسفه می‌باشد، زیرا آنچه موضوع برای معقولات و محمولات فلسفی است مفهوم وجود بما هو مفهوم وجود نیست، مثلاً وجوب و امکان از عوارض مفهوم وجود که خودش معلول ذهن ما و امری ممکن است نمی‌باشد و نمی‌توان گفت: مفهوم وجود یا واجب است یا ممکن، بنابراین آنچه موضوع فلسفه است مفهوم وجود است به عنوان این‌که حاکی از حقیقت وجود و هستی خارجی است و این مفهوم از اعراف اشیاء نزد ذهن است. (اسدی)

غررٌ في أصالة الوجود

إنّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل
لأنّهُ منبع كلّ شرف و الفرق بين نحوي الكون يفني
كذا لزوم السبق في العليّة مع عدم التشكيك في الماهية
كون المراتب في الاشتداد أنواعاً استتار للمراد
كيف و بالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء
لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت
ما وحد الحقّ و لا كلمته إلّا بما الوحدة دارت معه

* * *

غررٌ في أصالة الوجود

إنّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل
لأنّهُ منبع كلّ شرف و الفرق بين نحوي الكون يفني

اعلم أنّ كلّ ممكن زوج تركيبّي له ماهية و وجود.

و الماهية التي يقال لها الكلّي الطبيعي ما يقال في جواب ما هو.

غررٌ في أصالة الوجود

إنَّ الوجود عندنا أصيل دليل من خالفنا عليل

بحثی که این جا مطرح است، این است که آیا ماهیت اصیل است یا وجود؟^(۱)

اشکال به حاجی رحمته در ترتیب مباحث

بہتر بود ترتیب بحث را این گونه قرار می داد کہ قبل از بحث از اصالة الوجود، بحث از مغایرت وجود با ماهیت را طرح می کرد کہ در دو غرر پس از این غرر آورده است؛ زیرا قاعده اش بود کہ ایشان اول بحث می کرد از این کہ آیا وجود با ماهیت مفہوماً یکی است یا مغایرت دارد؟ این کہ ما می گوئیم: الإنسان موجودٌ آیا دو لفظ «انسان» و «وجود» حکایت از دو مفہوم می کند یا هر دو یک مفہوم دارند؟ ممکن است کسی بگوید: الإنسان موجودٌ کہ می گوئیم، دو لفظ و یک معنا هستند، مثل این کہ گفته باشیم: الإنسان إنسان یا الإنسان بشر، انسان و بشر دو لفظ است، اما یک معنا دارد.

۱- اگر موضوع فلسفه «وجود بما هو وجود» باشد نہ «موجود بما هو موجود» در این صورت بحث از اصالت وجود و اثبات آن با همه اهمیتی کہ دارد بحث از واقعیت داشتن و تحقق موضوع فلسفه و قهراً از مبادی فلسفه بہ شمار می رود نہ مسائل آن، ولی اگر موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» باشد این عنوان بر ماهیت و وجود قابل حمل است و طبعاً بحث از اصالت وجود بحث پیرامون واقعیت داشتن موضوع فلسفه و از مبادی آن نمی باشد، بلکه بحث از عوارض موضوع این علم و از مباحث فلسفی خواهد بود. اما ظاهر آنچه در غرر پیشین گذشت این است کہ نزد مرحوم حاجی موضوع فلسفه «وجود بما هو وجود» است و بر این اساس بحث در غرر گذشته مربوط بہ تعریف موضوع فلسفه و از مبادی تصویری آن، و بحث در این غرر از اصالت وجود ہم از مبادی تصدیقی آن می باشد کہ بہ خاطر این کہ در علمی دیگر طرح نگردیده از باب مقدمه علم، پیش از مباحث فلسفی ذکر شده است، فتأمل. (اسدی)

پس ممکن است کسی اشکال کند و بگوید: این که شما این جا می‌خواهید ثابت کنید که وجود اصیل است و واقعیت دارد و ماهیت امری اعتباری می‌باشد درست نیست، بلکه اول باید تکلیف این بحث روشن شود که آیا مفهوم وجود، زائد بر مفهوم ماهیت است و یا عین آن؟ این را بعداً حاجی‌الله^ع می‌گوید که: **إِنَّ الوجود عارض المهيّة**، مفهوم وجود، عارض و زائد بر مفهوم ماهیت است، یعنی این‌ها دو مفهوم هستند، **الإنسان موجودٌ مثل الإنسانُ بشر** نیست که دو لفظ یک معنا داشته باشد، انسان حکایت از یک معنا می‌کند، وجود حکایت از یک معنای دیگری می‌کند. حال که حاجی این ترتیب را رعایت نکرد،^(۱) ما روی فرضی که مفهوم وجود زائد بر مفهوم ماهیت است بحث می‌کنیم.

اصالت وجود یا ماهیت؟

در **الإنسان موجودٌ لفظ انسان** یک مفهومی دارد و لفظ وجود یک مفهوم دیگری دارد؛ در این فرض، بحث در این است که آیا هر دو مفهوم، در خارج از ظرف ذهن، مصداق و واقعیت عینی و خارجی دارند؟ یعنی هر دو مفهوم، حقیقت خارجی و در خارج هر دو منشأ اثر است؟ یا این که یکی از آن‌ها حقیقت خارجی دارد و دیگری مفهوم انتزاعی از آن حقیقت خارجی است.

بیان سه نظریه در مسأله اصالت وجود

در این مسأله سه قول مورد بحث است: یکی این که هر دو اصیل و منشأ اثر است

۱- ممکن است گفته شود: این که مرحوم حاجی در آغاز همین غرر فرموده است: «اعلم أنّ كلّ ممكن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» در این جهت کفایت می‌کند. ولی روشن است که زوج مرکب بودن ممکن از ماهیت و وجود، خود مدعایی است که ثبوت آن موقوف بر اثبات مغایرت بین دو مفهوم وجود و ماهیت می‌باشد. (اسدی)

که این قول را نسبت می‌دهند به شیخ احمد احسائی، - می‌گویند: او در فلسفه استاد ندیده است - ایشان گفته است: ماهیت و وجود هر دو حقیقت دارند، وجود منشأ خیرات است، و ماهیت منشأ شرور است و در عالم هم خیرات داریم، هم شرور داریم، یک موجود هم کارهای خوب انجام می‌دهد و هم کارهای بد، کارهای خوبش از جهت وجودیش می‌باشد که جلوه حق است، و بقیه کارها از جهت ماهیت آن است، که آن ماهیت یک امر تاریک و شرّ است. ایشان خیال می‌کرده است که در عالم هم خیرات داریم و هم شرور، خواسته است برایش دو مصدر و منشأ درست کند. این تقریباً همان حرف ثنویّه و مجوس می‌شود که قائل به یزدان و اهریمن بوده‌اند، آن‌ها هم می‌گفتند: در عالم دو مبدأ وجود دارد به نام یزدان و اهریمن، می‌خواستند بگویند: یزدان منشأ خیرات است و اهریمن منشأ شرور است. این حرفی که شیخ احمد احسائی گفته، به حرف آن‌ها بر می‌گردد و این درست نیست. ما بعد در جای خودش می‌گوییم: «و الشرُّ أعدام»، شرّ امر عدمی است، علتش هم عدمی است. البته در جای خودش باید بحث بشود. سخن او غیر از این اشکال، چند اشکال دیگر هم دارد که مرحوم حاجی ذکر می‌کند، از جمله این‌که: اگر بگوییم: در الإنسان موجود، مفهوم ماهیت و وجود حکایت از دو حقیقت خارجی می‌کنند، اولین اشکالی که لازم می‌آید، این است که هر چیزی دو چیز متباین باشد، برای این‌که هستی آن چیز، ذاتش ابای از عدم دارد و نقیض عدم است و ماهیت آن، لایشراط از عدم و وجود است، یعنی ابای از عدم ندارد، پس باید یک چیز دو چیز ناسازگار و متباین باشد، در حالی که چنین نیست، مثلاً این انسان موجود یک موجود و یک حقیقت است، دو چیز مشت پرکن نیست، دو چیز منشأ اثر نیست، یک حقیقت منشأ اثر است.

اکنون که معلوم شد قضیه الإنسان موجود، حکایت از دو مفهوم می‌کند و هر دو مفهوم نمی‌تواند در خارج حقیقت داشته باشد، بلکه یکی از این دو مفهوم باید حقیقت و واقعیت خارجی داشته باشد و آن یکی دیگر، از آن‌که واقعیت خارجی دارد

انتزاع شده و حدّ آن باشد، جای این سؤال است که: آیا کدام یک از این دو مفهوم حقیقت دارد و منشأ اثر است و کدام یک انتزاعی است؟ آثار خارجی از ماهیت است یا از وجود است؟ اگر گفتیم: اثر خارجی از وجود است و تا پای وجود در کار نباشد، اثری در کار نیست، این معنای اصالت وجود می شود و اگر مثل شیخ اشراق گفتیم: ماهیت منشأ اثر خارجی است، این همان قول به اصالت ماهیت می باشد.^(۱)

توضیح متن:

«غررٌ في أصالة الوجود»

حاجی می فرماید: در این غرر ثابت می کنیم که وجود اصیل است.

«اعلم أنّ كلّ ممكّنٍ زوجٌ ترکیبیّ له ماهیّةٌ و وجود»

بدان که هر ممکنی در ذهن از دو قسمت وجود و ماهیت تشکیل شده است، این کلاً ممکن اشاره به آن نکته است که اول ذکر کردم، یعنی می خواهد واجب الوجود را خارج کند، برای این که چنان که خواهد آمد واجب الوجود ماهیت ندارد. گفتیم: هستی خارجی که نامحدود باشد و نیستی در ذاتش راه نداشته باشد، ماهیت ندارد و آن تنها ذات باری تعالی است، اما وجودات ظلّی ممکنات که جلوه حق تعالی هستند، هر کدام در یک مرتبه و درجه خاصی از وجود هستند و به اعتبار آن خصوصیت و درجه ای که دارند ماهیت از آن ها انتزاع می شود؛ پس هر موجودی مرکب از ماهیت و وجود نیست، بلکه تنها موجود ممکن است که ماهیت دارد؛ لذا حاجی رحمته الله علیه می گوید: «کلاً ممکن»، یعنی واجب الوجود ماهیت ندارد چون حدّ ندارد، اما غیر از واجب الوجود یعنی ممکنات، هر کدام وجود دارند و وجود آن ها یک حدّ خاصی هم

۱- مطایبه: یک آقایی شوخی می کرد، می گفت: اصلاً این بحث مسأله اصالة الوجود و اصالة الماهیه به نظر من غلط است. باید بگوییم: اصالة الاسکناس آنچه حقیقت دارد اسکناس است، و باقی دیگر همه هیچ است.

دارد که آن حدّ خاص، ماهیت آن می باشد. «زوج ترکیبی»، یعنی هر ممکنی در ذهن جفت و مرکب است، «له ماهیة و وجود»، هم دارای ماهیت و هم دارای وجود است. پس دو لفظ حکایت از دو مفهوم می کند، یکی وجود و یکی ماهیت که با یکدیگر مغایرت مفهومی دارند.

«و الماهية التي يقال: لها الكلّي الطبيعي، ما يقال في جواب ما هو»

و در عبارت ذکر شده و در مبحث کنونی، مراد از ماهیت که به آن کلی طبیعی هم گفته می شود چیزی است که در جواب «ما هو» گفته می شود که همان ماهیت به معنای خاص است که پیش از این فرق آن با ماهیت به معنای عام که همان «ما به الشیء هو» باشد، ذکر گردید، مثل انسان و فرس، مثلاً اگر به انسان اشاره کرده و گفتند: ما هو؟ این چیست؟ می گوئیم: انسان، یا حیوان ناطق، که در پاسخ، نوع یا جنس و فصل را قرار می دهیم.

اقسام کلی

در علم منطق، کلی را به سه قسم تقسیم می کنند: کلی طبیعی، کلی منطقی و کلی عقلی.

کلی طبیعی: یعنی خود طبیعت، مثل انسان یا اسب که یک طبیعت است، آسمان یک طبیعت است، زمین یک طبیعت است، منتها به اعتبار این که هر یک از این طبایع در ذهن، کلی و قابل صدق بر افراد کثیر است و معروض برای وصف کلیت می شود، به آن ها کلی طبیعی می گویند. هر چند طبیعت در خارج، کلی نیست و به وصف شخصیت موجود است، انسان در خارج شخصی مانند زید یا عمرو است ولی در ذهن کلی است.

کلی منطقی: یعنی معنا و مفهوم کلیت، یعنی همان قابلیت صدق بر افراد متعدد را، کلی منطقی می گویند.

کَلِّی عَقْلِی: به مجموع کَلِّی طَبِیعی و کَلِّی مَنْطِقِی، مانند: انسان با وصف کَلِّیت، کَلِّی عَقْلِی می‌گویند؛ پس «الإنسان» کَلِّی طَبِیعی است. «کَلِّیت»، کَلِّی مَنْطِقِی است، و «الإنسانُ الكَلِّی»، کَلِّی عَقْلِی است.

ایشان می‌گویند: منظور از ماهیتی که این جا می‌گوییم و به آن، کَلِّی طَبِیعی هم می‌گویند، ماهیت به معنای خاص یعنی «ما يقال في جواب ما هو» می‌باشد که قسیم وجود است و مبادا با آن ماهیتی که «ما به الشيء هو هو» و عام است اشتباه بشود، چون گاهی اوقات ماهیت به معنای عام گفته می‌شود که بر حقیقت وجود هم صادق است، ما از آن ماهیت بحث نداریم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس پنجم ﴾

و لم يقل أحد من الحكماء بأصالتها معاً، إذ لو كانا أصيلين لزم أن يكون كل شيء شيئاً متباينين، و لزم التركيب الحقيقي في الصادر الأول، و لزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية و كونها، و غير ذلك من التوالي الفاسدة. بل اختلفوا على قولين: أحدهما: أن الأصل في التحقق هو الوجود و الماهية اعتبارية و مفهوم حاكٍ عنه متّحد به و هو قول المحققين من المشائين و هو المختار كما في النظم إنَّ الوجود عندنا أصيل.

و ثانيهما: أنَّ الأصل هو الماهية و الوجود اعتباري. و هو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي رحمته و هو المشار إليه بقولنا دليل من خالفنا عليل، مثل أنَّ الوجود، لو كان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، و لوجوده وجود إلى غير النهاية. و هو مزيف بأنَّ الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر؛ فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية. و قس عليه سائر أدلته المذكورة بأجوبتها في المطولات. و لا نطيل هذا المختصر بذكرها.

ثمَّ أشرنا إلى بعض أدلّة المذهب المنصور و هي ستّة:

الأوّل قولنا: لأنّه منبع كلّ شرف حتّى قال الحكماء: «مسألة أنَّ الوجود

خير بديهية». و معلوم أنّه لا شرف و لا خير في المفهوم الاعتراري.

و الثاني قولنا: و الفرق بين نحوى الكون أي الكون الخارجي و الكون

الذهني يفي بإثبات المطلوب. بيانه أنّ الماهية في الوجود الخارجي يترتب عليها الآثار المطلوبة منها و في الوجود الذهني بخلافه، فلو لم يكن الوجود متحقّقاً، بل المتحقّق هي الماهية و هي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت لم يكن فرق بين الخارجي و الذهني و التالي باطل، فالمقدّم مثله.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

دلیل من خالفنا علیل اِنَّ الوجود عندنا اصيل

در قضیه انسان موجود، اول باید این مسأله را بحث بکنیم که این دو کلمه دارای یک مفهوم است یا دو مفهوم؟ مرحوم حاجی این مسأله را بعداً بحث می کند، آنجا که می گوید: اِنَّ الوجود عارض المهیة، وجود عارض بر ماهیت است، این تقریباً وجدانی است که وجود و ماهیت دارای یک مفهوم نیستند، بلکه دو مفهوم دارند، مثل: الانسان انسان، نیستند، وجود یک مفهوم عامی است که بر همه چیز اطلاق می شود، می گوئیم: الانسان موجود، الحجر موجود، الشجر موجود، الله تعالی را هم می گوئیم: موجود. پس به بالاترین مرتبه وجود که ذات باری تعالی باشد، تا آن پست ترین مراتب وجود که هیولای اولیه عالم اجسام است «موجود» اطلاق می شود.

پس مسأله اول که برای بحث کنونی ما جنبه مقدمی دارد این است که وجود عارض بر ماهیت است، یعنی مفهوم وجود با مفهوم ماهیت مغایر است، این دو لفظ دو مفهوم دارند.

مسأله دوم که این جا بحث می کنیم، این است که، این دو مفهوم آیا در خارج هم دو حقیقت و واقعیت است؟ و هر دو در خارج منشأ اثر می باشند؟ مثلاً انسان، ماهیت و انسانیتش یک حقیقتی است که منشأ اثر و اصیل است، و وجودش هم یک حقیقت دیگری است که منشأ اثر و اصیل می باشد؟ اصیل یعنی چیزی که متحصّل است و تحقّق دارد و منشأ اثر است. پس سؤال این است که: آیا این انسان خارجی دو حقیقت

و دو واقعیت است؟ یکی حقیقت و واقعیت انسانیتش و یکی هم حقیقت و واقعیت وجود و هستیش؟ یا نه، یک کدام از این دو، حقیقت و واقعیت دارد و دیگری از آن انتزاع می‌شود، یعنی این دو در خارج متحد هستند و اتحادشان اتحاد لا متحصّل با متحصّل است، که یکی متحصّل و اصیل بالذات و حقیقتاً موجود است، و دیگری به تبع آن و مجازاً موجود و متحقّق است. کدام از این دو امر است؟ کسی از فلاسفه نگفته است که هر دو حقیقت دارند و اصیل هستند، فقط از شیخ احمد احسائی نقل می‌کنند که گفته است: این‌ها هر دو حقیقت دارند.

محذورات قول به اصالت وجود و ماهیت

بنابراین نمی‌شود بگوییم: هر دو حقیقت دارد و الا محذوراتی دارد که حاجی آن محذورات را این‌جا ذکر کرده است.

محذور اوّل:

اگر بگوییم که وجود و ماهیت هر دو حقیقت دارند، لازم می‌آید که هر شیئی دو شیء متباین باشد، یعنی مثلاً این انسان وجودش یک حقیقت باشد، انسانیتش هم یک حقیقت دیگر مغایر با وجود، برای این‌که حیثیت وجود، حیثیت ابای از عدم و نقیض با عدم است و حیثیت ماهیت، حیثیت لابشرط از وجود و عدم است، زیرا می‌شود ماهیت هم موجود باشد، هم معدوم، پس لابشرط از وجود و عدم است؛ چیزی که حقیقت ذاتش عین ابای از عدم است، با آن چیزی که ابای از عدم ندارد، متباین می‌شوند.^(۱) پس بنا بر اصالت

۱- مرحوم حکیم سبزواری نیز برای اثبات مغایرت و تباین وجود و ماهیت همین بیان را دارد، ولی این بیان خالی از ابهام و تأمل نیست، برای این‌که اگر مراد از ماهیت و وجودی که گفته می‌شود با

وجود و ماهیت باید هر چیزی دو چیز متباین باشد و حال این که وجداناً می دانیم که این گونه نیست.

هم تباین دارند، مفهوم ماهیت من حیث هی می مثل مفهوم انسان بما هو انسان و مفهوم وجود من حیث هو هو مثل مفهوم وجود انسان بما هو وجود انسان باشد، که هر دوی آن‌ها در ذهن موجودند، تُب معلوم است که هر دو مفهوم در عدم ابای از وجود و عدم به حسب حمل شایع و ظرف خارج یکسان هستند، یعنی همان‌طور که مفهوم ماهیتی مانند مفهوم «انسان» به حسب خارج ممکن است مصداق داشته و موجود باشد، و یا مصداق نداشته و معدوم باشد، مفهوم وجود آن ماهیت، مانند: مفهوم وجود انسان نیز به حسب خارج ممکن است این چنین باشد، هر چند مفهوم وجود به حمل اولی مفهوم وجود است و مغایر با مفهوم عدم و منافی و آبی از آن و غیر قابل حمل بر آن.

بنابراین، مفهوم «ماهیت» و مفهوم «وجود» هر دو به حسب ظرف خارج در ابای داشتن و نداشتن از عدم و وجود و مصداق داشتن و مصداق نداشتن یکسانند و با هم تباین ندارند.

و اگر مراد از ماهیت و وجودی که گفته می‌شود با هم تباین دارند، ماهیت موجود در خارج و وجود موجود در خارج است که بنابر فرض اصالت هر دو، هر دوی آن‌ها بالذات در خارج تحقق دارند، در این صورت روشن است که ماهیت موجود در خارج همانند وجود موجود در خارج، هر دو ابای از عدم دارند و از این جهت نیز یکسانند و تباین ندارند.

و اگر مراد از ماهیتی که گفته می‌شود: با وجود تباین دارد، ماهیت من حیث هی و لابشرط از وجود و عدم است، و مراد از وجودی هم که با آن مباین است وجود خارجی موجود در خارج باشد، در این صورت درست است که ماهیت من حیث هی و لابشرط از وجود و عدم، ابای از وجود و عدم ندارد و وجود متحقق در خارج ابای از عدم دارد و از این جهت با هم متباین هستند، ولی ماهیت من حیث هی نزد کسی هم که قائل به اصالت ماهیت است امری اعتباری و ذهنی است و در خارج تحقق ندارد تا گفته شود: «إذ لو كانا أصیلین لزم أن یکون کل شیء شیئین متباینین»؛ «اگر ماهیت و وجود هر دو اصیل باشند لازم می‌آید که هر چیزی دو چیز متباین باشد».

بر اساس آنچه گفته شد، ممکن است کسی ادعا کند که: هم وجود و هم ماهیت هر دو آن‌ها حقیقتاً در خارج تحقق داشته و اصیل هستند و هیچ تباینی هم با هم ندارند، منتها یکی از آن دو که همان وجود باشد در تحقق خود اصل و اساس و متبوع است، و دیگری که همان ماهیت باشد در تحقق خود فرع و تابع وجود است، نه این که ماهیت امری اعتباری و موجود بالعرض و المجاز باشد. پس هر دو اصیل و متحقق بالذات هستند، ولی در طول هم، نه در عرض یکدیگر. و بر این پایه اشکال ترکیب حقیقی در صادر اول و همچنین اشکالات مطروحه دیگر لازم نمی‌آید، زیرا اشکال ترکیب حقیقی در صادر اول و به تبع، عدم جواز صدور آن از باری تعالی، در صورتی لازم می‌آید که وجود و ماهیت در عرض هم باشند نه در طول هم. و به شرح أيضاً اشکال «لزوم أن لا یکون الوجود نفس تحقّق الماهية و کونها...» و دیگر اشکالات، فافهم. (اسدی)

محدور دوّم:

اگر وجود و ماهیت هر دو اصیل باشند لازم می‌آید اولین معلول صادر از خداوند تبارک و تعالی دو چیز باشد. فلاسفه قائل هستند که در نظام وجود ترتّب هست، ذات باری تعالی یعنی حقیقت هستی غیر متناهی است، و اولین معلول و جلوه و پرتوی که دارد، عقل اوّل است. در روایات هم داریم: «أوّل ما خلق الله العقل»،^(۱) این مسأله را هم دارند که بین علت و معلول یک نحوه سنخیتی هست، و الّا لزّم صدور کلّ شیء من کلّ شیء، اگر بین علت و معلول سنخیت نباشد هر چیزی باید علت هر چیزی بشود، در حالی که ما می‌دانیم از آتش، حرارت تراوش می‌کند، از آب، برودت پیدا می‌شود، این‌ها که اصالة الوجودی هستند، می‌گویند: ذات باری تعالی یک وجود اصیل غیر متناهی است و این وجود غیر متناهی یک جلوه‌ای دارد که آن جلوه‌اش هم از سنخ خودش است، مثل نور و جلوه نور، مثلاً این نور که در این اتاق است، جلوه‌ای از نور خورشید است، منتها فرقی این است که نور خورشید که علت است قوی‌تر است، و این ضعیف‌تر است، ضعیف‌تر است یعنی چه؟ یعنی محدودتر است، نوریتش کمتر است. وجود باری تعالی یک حقیقت غیر متناهی است، وجود عقل اوّل هم جلوه نخستین حقّ است، آن هم یک حقیقت نوری‌ای است که ظلّ حق است و ماهیتش چیزی است که از آن وجود انتزاع می‌شود، ماهیت چرا انتزاع می‌شود؟ چون آن وجود، متناهی و محدود است، از آن حدّش ماهیت انتزاع می‌شود، مثل غیر متناهی نیست که حدّ و ماهیت نداشته باشد بعد عقل اوّل هم علت می‌شود برای عقل دوّم، و همین‌طور تا عقل دهم. این‌ها در ترتیب نظام وجود ده عقل قائل هستند. بعد نوبت به عالم طبیعت می‌رسد، به آن عقل دهم می‌گویند: «عقل فعّال»، چون مدبّر و بسیار تأثیرگذار در عالم طبیعت است.

پس صادر اوّل، یعنی معلولی که مستقیماً از خدا صادر شده است، به عقیده آقایان

۱- بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۷ و ۱۰۵.

یک چیز است، منتها آن که اصالة الوجودی است، می گوید: وجود عقل اول صادر از حق است و ماهیت از آن انتزاع می شود و قهراً ماهیت امری اعتباری است و آن کسی که اصالة الماهیتی است، می گوید: ماهیت عقل اول از خدا صادر می شود و وجود امر انتزاعی و اعتباری است. به هر صورت، صادر از حق تعالی یک چیز است: یا وجود است و یا ماهیت.

اما اگر حرف منسوب به شیخ احمد احسائی را قبول کنیم و بگوییم: هم وجود اصیل است و هم ماهیت اصیل است، در این صورت لازم می آید آنچه از حق تعالی به طور مستقیم صادر شده است دو حقیقت ممتاز باشد: یکی ماهیت عقل و یکی وجود عقل، در حالی که هر دو نمی شود به طور مستقیم، معلول حق باشند، برای این که گفتیم: بین علت و معلول یک نحوه سنخیت و ارتباطی باید باشد، ذات باری تعالی که سنخش سنخ هستی است معلولش هم - ولو جلوه اوست - اما باید از سنخ او باشد و الا اگر سنخیت بین علت و معلول لازم نباشد، لزم آن یصدر کل شیء من کل شیء، هر چیزی باید بتواند علت هر چیزی بشود، شما همیشه از آتش انتظار حرارت و نور دارید، از آب انتظار برودت دارید، معلوم می شود یک نحوه سنخیتی بین علت و معلول هست که هر چیزی نمی شود علت هر چیزی بشود.

پس بنابراین قول، ماهیت که با وجود دو حقیقت متباینند، - وجود سنخش طرد عدم است، ماهیت لا بشرط از وجود و عدم - باید بگوییم: این دو متباین از حق تعالی صادر شده است، یعنی لازم می آید صادر اول علاوه بر این که وجودش از حق تعالی صادر شده است ماهیتش هم از او صادر شده باشد، در حالی که ماهیت او با وجود حق تعالی هم سنخ نیستند، و این منافات دارد با آنچه گفتیم: که علت و معلول باید با یکدیگر یک نحوه سنخیتی داشته باشند.^(۱)

۱- اشکال دیگری که بر اثر ترکیب خارجی عقل اول از وجود و ماهیت پدید می آید و عمدتاً

محدور سوم:

اشکال دیگر این که، اگر بنا بشود وجود و ماهیت هر دو اصیل و دارای واقعیت عینی باشند، نمی شود بر یکدیگر حمل بشوند، یعنی نمی توانیم بگوییم: *الإنسانُ موجودٌ*، برای این که انسان یک واقعیت عینی است، وجود هم یک واقعیت عینی دیگر است، همان طور که نمی توانیم بگوییم: *الإنسانُ بقَرٌ*، برای این که انسان یک چیز و بقر یک چیز دیگر است؛ و حال آن که ما می توانیم وجود را حمل بر ماهیت بکنیم - حمل معنایش اتحاد و هوهویت و یگانگی و این همانی بین موضوع و محمول در قضیه است - بنابراین بایست بین وجود و ماهیت یک نحوه اتحاد باشد، و اتحاد در صورتی است که یکی از این ها اصیل و دارای واقعیت عینی باشد، و دیگری یک امر اعتباری که از آن امر اصیل و واقعی انتزاع می شود، زیرا اتحاد دو امر متحصّل و اصیل، محال است، باید در اتحاد یکی متحصّل باشد و یکی لا متحصّل که از آن انتزاع بشود.

محدور چهارم:

اشکال دیگر این که اگر هم وجود و هم ماهیت اصیل و واقعی باشند، شما نمی توانید بگویید: وجود، وجود و تحقق ماهیت است، مثلاً نمی توانید بگویید: وجود انسان، وجود انسان و تحقق انسان است؛ چون در این صورت تحقق ماهیت به خودش است و وجود هم تحققش به خودش است، یعنی هر کدام برای خودشان متحقق و واقعی جدای از یکدیگر هستند، در صورتی که وجداناً تحقق ماهیت به

❁ مرحوم حاجی هم به آن اشکال به طور مستقیم نظر دارد این است که لازم می آید از حق تعالی که بسیط و واحد محض است مرکب و کثیر صادر گردد و این با قاعده: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» منافات دارد؛ هر چند این اشکال در نهایت به جهت این که قاعده نامبرده متکی بر لزوم سنخیت بین علت و معلول است به اشکال لزوم عدم سنخیت بین علت و معلول برگشت می نماید و حضرت استاد^{رحمته} در تطبیق مطالب با عبارت کتاب آن را روشن تر بیان نموده اند. (اسدی)

وجود است؛ مثلاً می‌گویید: عنقا متحصّل نیست و تحقق ندارد، چرا؟ چون وجود ندارد؛ پس تحصّل و تحقق اشیاء به وجود است، در صورتی که اگر ماهیت یک واقعیته باشد جدای از واقعیت وجود، نمی‌شود بگوییم: تحقق و تحصّل ماهیت به وجود است، بلکه در این فرض، تحصل و تحقق ماهیت به خودش است. این‌ها اشکالاتی است که بر اصالت وجود و ماهیت با هم کرده‌اند، بنابر این هر دو اصیل نیستند، یعنی هر دو متحقق نیستند، بلکه یکی اصیل و متحقق و دیگری امر اعتباری است.

توضیح متن:

«و لم يقل أحد من الحكماء بأصالتهما معاً»

هیچ‌یک از حکما نگفته‌اند که: هم ماهیت اصیل است و هم وجود؛ بلکه فقط شیخ احمد احسائی که فیلسوف نبوده چنین حرفی زده است، و دلیلی هم که بر آن آورده این است که: در عالم، خیرات و شروری داریم، خیرات اثر وجودات است و شرور اثر ماهیات است، و چون خیرات و شرور هر دو حقیقت دارند، بنابراین، علت آن‌ها هم باید واقعیت داشته باشد؛ بنابراین دو شیء اصیل داریم: ماهیت و وجود. ما می‌گوییم: این حرف صحیح نیست و چند اشکال دارد:

«إذ لو كانا أصيلين لزم أن يكون كلُّ شيءٍ شيئاً متباينين»

اشکال اول: این است که اگر هر دو اصیل باشند و متحصّل، لازم‌اش این است که هر چیزی، دو چیز متباین باشد، دو چیز ممتاز و حقیقت‌دار، و حال این‌که ما می‌دانیم هر چیزی یک چیز بیشتر نیست. چرا می‌گوید: «متباینین»؟ برای این‌که وجود و ماهیت متباین هستند، چون حیثیت حقیقت وجود، طرد عدم است، ابای از عدم است، اما حیثیت ماهیت، لابلشروط بودن نسبت به وجود و عدم است، پس این دو متباین هستند. این یک اشکال.

«و لزم التركيبُ الحقيقي في الصادر الأوّل»

اشکال دوّم: این که لازم می آید ترکیب حقیقی و واقعی در صادر اوّل، یعنی لازم می آید عقل اولی که مستقیم و بدون واسطه از خدا صادر شده، به حسب عالم خارج هم مرکب بشود، برای این که بنا بر فرض اصالت وجود و ماهیت، ماهیت عقل یک حقیقت و واقعیت است و وجودش هم یک حقیقت و واقعیت دیگر؛ اگر ماهیت و وجود دو حقیقت و واقعیت باشند، پس، از ذات باری تعالی دو حقیقت متباین در عرض هم صادر شده است: یکی وجود عقل اوّل، و دیگری ماهیت آن، و این خلاف قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» است، و این قاعده از قواعدی است که در فلسفه مسلم گرفته شده است که علتی که وحدت حقیقی دارد، یک معلول بیشتر از آن صادر نمی شود؛ لذا از ذات باری تعالی یک حقیقت بیشتر صادر نمی شود، که آن حقیقت یا وجود است و یا ماهیت. وقتی که بنا شد وجود و ماهیت دو حقیقت اصیل و واقعی باشند، لازم می آید دو چیز از ذات باری تعالی صادر بشود که این محال است و دلیلش همان است که من عرض کردم که بین علت و معلول یک نحوه سنخیتی باید باشد، و دو حقیقت که ممتاز و متباین است، نمی شود هر دو با ذات باری تعالی که بسیط محض است سنخیت داشته باشد. این هم اشکال دوّم.

«و لزّم أن لا یکون الوجود نفس تحقّق الماهية و کونها»

اشکال سوّم: این که لازمه اصالت وجود و ماهیت این است که تحقق و موجود بودن ماهیت به وجود نباشد.

این «کونها» عطف به تحقّق است، یعنی اشکال سوّم این است که لازم می آید وجود نفس تحقق و کون، یعنی موجود بودن ماهیت نباشد، بلکه ماهیت تحققش به خودش باشد و وجود هم تحققش به خودش باشد، برای این که وقتی که بنا شد وجود و ماهیت دو چیز ممتاز و اصیل باشند، هر کدام خودش تحصّل خودش را دارد.

«و غیر ذلك من التوالی الفاسدة»

تالی فاسدهای دیگر هم دارد که یکی از آنها مسأله حمل بود که گفتیم.

«بل اختلفوا علی قولین»

پس حرف کسانی که می‌گویند: ماهیت و وجود هر دو حقیقت و واقعیت عینی و اصالت دارند، باطل است. حال که باطل شد، پس یا وجود حقیقت دارد یا ماهیت که حکما بر سر آن اختلاف نظر و دو قول دارند.

نظر مشائین

محققین از حکمای مشائی^(۱) قائل هستند به این که وجود اصیل است، یعنی آنچه در خارج تحقق دارد، هستی است و ماهیت امر انتزاعی و اعتباری است. ماهیات حدود و جودات هستند، یک مرتبه از وجود، وجودی است که سرپایا وجود و هستی است و هیچ نیستی و نقص در ذاتش راه ندارد و هستی نامحدود و نامتناهی می‌باشد، آن می‌شود ذات باری تعالی که حدّ و ماهیت ندارد، و لذا بعد در یکی از مباحث فلسفی می‌گوییم: «الحقُّ ماهیّته ائیّته»، حق تعالی ماهیتش همان وجودش است، یعنی در واقع ماهیت ندارد، اما غیر از خدا، باقی موجودات چون ظلّ حق تعالی هستند، پرتو حق هستند، و جلوه و پرتو ضعیف‌تر از مبدأ خود است، در نتیجه، حدّی از آن‌ها انتزاع می‌شود، و هر چه واسطه بین حق تعالی و موجودات دیگر زیادتر بشود، جنبه وجودی آن‌ها ضعیف‌تر و جنبه ماهوی آن‌ها قوی‌تر می‌شود، تشبیه می‌کنند به نور، این نور شمس، نور است، هیچ تاریکی ندارد، پس مرکب نیست، در جهت نوری فقط

۱- مشائین شاگردان ارسطو بودند. می‌گویند: در حال مشی از استاد چیز یاد می‌گرفتند، لذا به این‌ها می‌گویند: مشائین، در مقابل اشراقیین که شاگردان افلاطون هستند این‌ها معتقد هستند که باید از عالم غیب به ذهن انسان اشراق بشود، این‌ها را می‌گفتند: فلاسفه اشراقی. و حکمت متعالیه از صدر المتألهین است، او بین فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و عرفان و شریعت، جمع کرده و لذا در یک مسأله گاهی حرف آن‌ها را و گاهی حرف این‌ها را قبول دارد، گاهی هم حرف عرفا را می‌گوید، به آیه و روایت هم تمسک می‌کند. حکمت متعالیه حکمتی است که جمع کرده بین فلسفه مشاء و اشراق و عرفان و شرع. (استاد ره)

نور است، اما نور وقتی که از بیرون تابش پیدا کرد در این اتاق، ضعیف تر می شود، این نور در اتاق، نور مشوب به ظلمت است، ظلمت یک امر وجودی نیست، ظلمت امر عدمی است، ظلمت، عدم النور است، ولی نور بیرون فقط نور است که وقتی منعکس بشود در این اتاق و از این اتاق به اتاق دیگر درجه اش پایین تر می آید، آن وقت ماهیتش و جنبه ماهویش قوی تر می شود، یعنی جنبه وجودیش ضعیف تر است، همین طور می رود تا آنجایی که یک ذره ای از نور در گوشه ای سو سو می کند، آن نور جنبه وجودیش خیلی ضعیف است، جنبه نقص و عدمش قوی تر است، اما بالأخره در نور ضعیف و ناخالص با ضعف و ناخالصی که دارد متحد است، اما نه این که ضعف و ناخالصی نور چیزی باشد، ضعف و ناخالصی نور همان نقصان و کاهش نور و محدودیت آن است، یعنی نور ضعیف آن کمال را که نور قوی دارد ندارد، این نور اتاق، نور است و کمال نور بیرون را ندارد، پس محدود می شود؛ و اسم آن حدش ماهیت است، در باب وجود هم مثلاً انسان یک موجودی است که وجودش یک حد خاصی دارد، سنگ موجودی دیگر است که وجودش یک حد خاص دیگری دارد، این ها همه موجودند و حقیقت و واقعیت دارند، وجود آنها هم حقیقت و واقعیت دارد و ماهیت از وجود آنها انتزاع می شود، این حرف مشائین است.

بنابراین وجود اصیل است و ماهیت امری است انتزاعی و اعتباری، و اتحادشان در خارج، اتحاد امر متحصّل و امر لا متحصّل است و این اتحادی است که اشکال ندارد.

نظر اشراقیین

در مقابل مشائیین به شیخ اشراق^(۱) نسبت داده اند که او گفته است: ماهیت اصیل

۱- شیخ اشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی است، خدا بیامرزد مرحوم ذوالقدری را، او می گفت: سهرورد همین قاراقورش است که نزدیک زنجان است، شیخ اشراق هم فقیه بود و هم فیلسوف،

است و وجود از آن انتزاع می‌شود، این انسانیت انسان است که واقعیت دارد و وجود آن یک امر اعتباری است که از آن انتزاع می‌شود. این نسبتی است که به شیخ اشراق داده‌اند، اما در کلمات شیخ اشراق جاهایی هست که استفاده می‌شود که ایشان وجود را اصیل می‌دانند.

همچنین کلمات زیادی مرحوم صدرالمستألهین در «اسفار» و دیگران از او نقل می‌کنند که می‌فهماند او هم حقیقت و اصالت را از وجود می‌داند، مثلاً می‌گوید: «عالم عقول و نفوس این‌ها اثباتِ صرف هستند»، اثبت یعنی وجود، اثبات یعنی وجودات؛ معلوم می‌شود او نیز واقعیت و اصالت را از وجود می‌دانسته است.

عقول یا نفوس وجودهای صرف هستند، البته این یک مقدار مبالغه است، برای این‌که بالأخره آن‌ها هم ممکن الوجود هستند و قهراً ماهیت دارند، اما او می‌خواسته بگوید: جنبه وجودی‌شان خیلی قوی است.

به هر حال کسانی که گفته‌اند: ماهیت اصیل است و وجود از آن انتزاع و اعتبار می‌شود، دلیل هم آورده‌اند.

دلیل قائلین به اصالت ماهیت

یک دلیل‌شان این است که گفته‌اند: اگر بگوییم وجود واقعیت دارد و اصیل است، معنایش این است که وجود، وجود دارد، و اگر وجود دارای وجود باشد، باز نقل کلام

ایشان در سفری که به حلب رفته بود علمای آنجا - که سنی مذهب بودند - او را تکفیر کردند و به زندان انداختند و یکی از علمای بزرگشان حکم کرد که او کافر و مهدور الدم است، و به شاگردش دستور داد که این شیخ را خفه کند، او هم قریباً الی الله او را خفه کرد و افتخار می‌کرد که کافری را کشته است. این جنگ فلسفه و فقه همیشه بوده است. به شیخ اشراق شیخ شهید هم می‌گویند. وی سی و شش سال بیشتر نداشت. اسم شیخ اشراق یحیی بن حبش بوده، در حاشیه یحیی بن حبش نوشته شده که غلط است، صحیح آن یحیی بن حبش است. در هر صورت او یکی از حکمای بزرگ اشراقی مسلک است و از او تألیفات زیادی باقیمانده است. (استاد ره)

سر آن وجود دوم می‌کنیم،^(۱) می‌گوییم: آن وجود هم باید واقعیت و اصالت داشته باشد و همین‌طور، امر بی‌نهایت ادامه دارد، در نتیجه موجود واحد، وجودات غیر متناهی داشته و تسلسل لازم می‌آید. اما اگر گفتیم: ماهیت اصیل است، این اشکال پیش نمی‌آید، برای این که می‌گوییم: ماهیت اصیل و دارای واقعیت و وجود است.^(۲) اما اگر بگوییم: وجود اصیل است، یعنی وجود، وجود دارد، و آن وجود دوم هم وجود دارد، باز آن وجود سوم هم وجود دارد، و در نتیجه در تحقق هر موجودی تسلسل لازم می‌آید.

خب این دلیل، اشکال واضحی دارد، و آن این است که ماهیت، تحققش و واقعیتش به تبع وجود است، اما وجود، تحقق و واقعیتش به وجود دیگر نیست، بلکه به خودش است، مثل این که می‌گویند: چربی هر چیزی به روغن است، اما چربی روغن به خودش است، مثال زیاد داریم، مثلاً چیزهای مضاف، که مضاف بودنش به واسطه اضافه است، اما خود اضافه به یک اضافه دیگر نیاز ندارد، اضافه خودش اضافه است، یا گچ سفیدیش به واسطه سفیدی است، گچ ابیض است به واسطه بیاض، اما بیاض، ابیض است به واسطه خودش، ابیض یک بیاض دیگر ندارد. پس همیشه **کلُّ ما بالعرض ینتهي إلی ما بالذات**، ماهیت چون لاشروط از وجود و عدم است، واقعیت و تحققش به واسطه وجود است، اما وجود، واقعیت و وجودش ذاتیش می‌باشد، نه این که وجود، واقعیت و وجود دیگر دارد، بلکه وجود، موجود بذاته. پس این اشکالی که می‌خواستند وارد بکنند و بگویند: تسلسل لازم می‌آید درست نیست.

پس این جا دو مشرب هست: یک مشرب این که بگوییم: وجود اصیل است،

۱- زیرا احکام عقلی تخصیص بردار نیست و اگر وجود اصیل باشد در تمام موارد و مصادیق اصیل است. (اسدی)

۲- برای این که بنابر فرض، وجود اصیل نیست، پس اگر ماهیت دارای اصالت و وجود است لازم نمی‌آید که وجود آن هم اصالت و وجود داشته باشد. (اسدی)

چنان‌که مشائین می‌گویند، صدرالمتألهین علیه السلام هم همین را اختیار می‌کند، مرحوم حاجی هم می‌گوید: «إِنَّ الوجود عندنا أصيلٌ»، وجود نزد ما اصیل است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود، ماهیت، حدّ وجود است؛ وجود ذات باری تعالی را گفتیم: یک حقیقت غیر منتهای است، که ماهیت ندارد، بعد وجود عقل اول از حق تعالی صادر می‌شود، وجود که صادر شد، چون معلول است، لازمه معلولیت محدودیت است، و از حدّ موجود، یک ماهیت انتزاع می‌شود، پس به تبع این وجود محدود، ماهیت انتزاع شده است، اگر از عقل اول وجودش را بگیریم چیزی از آن باقی نمی‌ماند، پس واقعیت از وجود است، و ماهیت از آن انتزاع می‌شود. مشرب دیگر این که بگوییم: ماهیت اصیل است، چنان‌که شیخ اشراق گفته است.

توضیح متن:

«بل اختلفوا على قولين، أحدهما: أن الأصل في التحقق هو الوجود و الماهية اعتبارية و مفهوم حاكٍ عنه متحدٌ به»

بعد از آن‌که در میان فلاسفه کسی را نداریم که بگوید وجود و ماهیت هر دو اصیل هستند، مرحوم حاجی می‌گوید: فلاسفه بر دو قول اختلاف کرده‌اند: یک دسته می‌گویند: وجود اصیل است، و ماهیت یک امر اعتباری است، و یک مفهوم می‌است که حکایت از وجود می‌کند و با وجود اتحاد دارد، مثلاً انسان حکایت می‌کند از یک وجود خاصی، پس ماهیت حکایت می‌کند از یک مرتبه خاص از وجود، و در خارج با وجود اتحاد دارد، اتحاد لا متحصّل با متحصّل، یعنی وجود دارای واقعیت عینی و متحصّل است، و ماهیت خودش واقعیت عینی ندارد و لا متحصّل است و به عَرَض و تَبَع وجود، متحصّل شده است.

«و هو قول المحققين من المشائين و هو المختار كما في النظم: إِنَّ الوجود عندنا أصيلٌ»
و این قول محققین از مشاء و اختیار من هم همین است. چنان‌که در شعر گفته‌ایم

که وجود نزد ما اصیل است، یعنی منشأ اثر است.

«و ثانيهما: أن الأصل هو الماهية، و الوجود اعتباري و هو مذهب شيخ الإشراق شهاب

الدين السهروردي رحمته الله و هو المشار إليه بقولنا: دليل من خالفنا عليل»

و قول دوّم این است که: ماهیت اصیل و وجود اعتباری است، که این مذهب شیخ

اشراق رحمته الله است. و این قول دوّم همان است که در شعرمان گفته ایم: دلیل کسی که با ما

مخالف است علیل است، یعنی مریض و با علت است، عیب دارد.

«مثل أن الوجود، لو كان حاصلًا في الأعيان لكان موجوداً»

دلیل او چیست؟ «مثل أن الوجود...»، بیان دلیل مخالف است.

شیخ اشراق گفته است: اگر وجود در اعیان، یعنی در عالم عین و خارج، حاصل و

متحقق و دارای اصالت باشد پس باید در خارج موجود باشد.

«فله أيضاً وجود و لوجوده وجود إلى غير النهاية»

پس برای آن وجود که بنا بر فرض اصیل است، وجود دیگری نیز هست و آن

وجود دیگر هم وجود دارد، و همین طور تا بی نهایت، که تسلسل لازم می آید. این

دلیل شیخ اشراق. و اما جواب آن:

«و هو مزيف بأن الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر»

این حرف غلط است و عیب دارد برای این که وجود تحققش به خودش است،

و خودش بنفس ذاته است. این تعبیر را در فلسفه دارند که: کلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما

بالذات، هر چیزی که بالعرض است بالأخره منتهی می شود به چیزی که بالذات باشد،

ماهیات، وجودشان بالعرض و به واسطه وجود است، اما وجود، وجودش بذاته

است، چنان که ابیضیت گچ، به واسطه بیاض است، ولی ابیضیت بیاض به خودش است.

«فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية»

پس این که گفته شد: بنا بر اصالت وجود، امر به غیر نهایت می رود و تسلسل لازم

می آید، درست نیست.

«و قس عليه سائر أدلته المذكورة بأجوبتها في المطولات. و لا تطيل هذا المختصر بذكرها»

و قیاس کن بر این دلیل، دیگر ادله‌ای که شیخ اشراق دارد، که با جواب‌هایش در کتاب‌های طولانی آمده است، و ما این کتاب مختصر را با ذکر آن ادله طولانی نمی‌کنیم.

ادله قائلین به اصالت وجود

مرحوم حاجی برای اصالت وجود که اختیار خودش هم هست شش دلیل می‌آورد:

دلیل اول بر اصالت وجود

«لأنه منبع كل شرف»

دلیل اول این است که: وجود منبع و سرچشمه هر شرافتی است، گویا در این دلیل، به امر بدیهی ارجاع داده شده است. روشن است که سر منشأ همه کمالات وجود است و تا چیزی وجودی نداشته باشد شرافت و کمالی هم نخواهد داشت، آنچه شیرین است وجود عسل است، اگر وجودش نباشد، ماهیت عسل که شیرین نیست، وجود عسل شیرین است، وجود نمک شور است، شوری و شیرینی از وجود است، منتها وجود در حد خاص. بنابراین آنچه اصیل و منشأ آثار است، خود هستی و حقیقت هستی است، منتها یک هستی غیر متناهی داریم که آن منشأ همه آثار است، یک سری هستی‌های محدود هم داریم که هر کدام منشأ اثر خاصی است؛ اما در هر صورت این آثار از هستی است، نه ماهیت و مفهوم. لذاست که می‌گوید: وجود منبع و سرچشمه هر شرافتی است و حکما هم گفته‌اند: وجود خیر محض است، و این مسأله بدیهی و واضح است، و دلیلش همان ارتکاز است که حتی بچه گرسنه از وجود شیر

ساکت و سیر می شود نه از ماهیت آن که در ذهنش هم نقش می بندد و آن را تصور می نماید.

پس وجود است که منشأ خیرات است، و ماهیت امر اعتباری است که از آن انتزاع می شود.^(۱) این دلیل اول.

دلیل دوم بر اصالت وجود

«و الفرق بین نحوي الكون یفی»

بیان دلیل دوم این گونه است که: وجود بر دو قسم است: وجود خارجی و وجود ذهنی، زیرا بنا بر قول به وجود ذهنی، یک ماهیت دو نحوه وجود دارد، مثلاً انسان، در خارج به وجود خارجی موجود است، و در ذهن به وجود ذهنی موجود است، و انسان در ذهن به حسب حقیقت همان انسان خارجی است، یعنی هر دو حیوان ناطق هستند و تنها در نحوه وجود تفاوت دارند. البته برخی از کسانی که وجود ذهنی را قبول ندارند گفته اند: آنچه از اشیاء در ذهن پدید می آید شیخ آن هاست، مثلاً ماهیت انسان در خارج حیوان ناطق است ولی در ذهن این ماهیت پیدا نمی شود، بلکه شیخ آن موجود می شود.

۱- جای این سؤال وجود دارد که مراد از وجودی که منبع هر شرافت و کمال و منشأ اثر است کدام وجود است؟ وجود خارجی یا مفهوم وجود؟

اگر مراد از آن وجود، وجود خارجی باشد، این مورد نزاع و اول کلام است که آیا وجود، خارجیت و اصالت دارد یا نه و فرض خارجیت و منشأ اثر و شرف و اصیل بودن آن مصادره بر مطلوب است و قائل به اصالت ماهیت هم در عرض آن دلیل ممکن است بگوید: آنچه منشأ اثر و منبع شرافت و کمال است ماهیت خارجی است نه وجود، آنچه شیرین است ماهیت عسل موجود در خارج است.

و اگر مراد از آن وجود، مفهوم وجود است، بدیهی است که مفهوم وجود همانند ماهیتی که در ذهن وجود دارد منبع هیچ شرافت و کمال و اثری نیست و امری اعتباری می باشد. بله، آنچه ممکن است مسلم و بدیهی باشد این است که «موجود منبع هر شرافت است» ولی «موجود» اعم از ماهیت و وجود است. (اسدی)

بنابر این نظر، ماهیت خودش در ذهن نمی آید، البته این غلط است، چرا؟ برای این که این انسانی که در ذهن من است، این سبب علم من به انسان خارجی است، یعنی وسیله اطلاع من به آن است و علم حاکی از معلوم است، بنابر این علم و معلوم باید یک سنخ و یک حقیقت باشند، و گرنه نمی شود یک حقیقت حاکی از یک حقیقت دیگر باشد و لازمه قول به شیخ که همان تفاوت حقیقت خارجی با صورت ذهنی آن است، عدم مطابقت علم با خارج و حاکی نبودن آن از اوست و این سفسطه است. بنابراین ماهیت واقعاً دو نحوه وجود دارد: یک وجود خارجی و یک وجود ذهنی که از نظر ماهوی با هم مطابقت دارند.

حال می گوییم: اگر آثار و برکات از ماهیت انسان باشد، ماهیت انسان که در ذهن هم هست، پس چرا منشأ آثار نیست؟ این اشکالش چیست؟ ماهیت که در هر دو جا هست، پس فرق بین وجود خارجی و وجود ذهنی این است که اگر ماهیت در یک نشئه ای وجود داشته باشد که آثار مترقبه بر آن بار باشد، این را می گویند: وجود خارجی، اگر در یک نشئه ای تحقق دارد که آن آثار مترقبه بر آن بار نیست، به این می گویند: وجود ذهنی.

و ما در باب وجود ذهنی می گوییم:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان

شیء، غیر از وجودش در اعیان و خارج، خودش بنفسه وجودی در ذهن نیز دارد، یعنی ماهیت با حفظ حقیقت دو نحوه وجود دارد، انسان خارجی انسان است، انسان ذهنی هم انسان است، اما ما می بینیم که انسان خارجی منشأ اثر است حرف می زند، راه می رود و کار می کند، انسان ذهنی منشأ این آثار نیست، اگر انسانیت منشأ اثر و اصیل است، بایستی در ذهن هم منشأ اثر باشد، اگر شیرینی از ماهیت عسل است، ماهیت عسل همین طور که در خارج هست، در ذهن هم هست، پس چرا عسلی که در ذهن من است شیرین نیست؟ معلوم می شود این اثر از ماهیت نیست، بلکه اثر از وجود خارجی است.

پس وجود اصیل است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود. لذا مرحوم حاجی می‌گوید: «و الفرق بین نحوی الـکون یفی»، کون، یعنی وجود، فرق بین دو نحوه وجود وافی است به اثبات مطلب، یعنی اصالت وجود، فرقیشان به همین است که ماهیت با این که در دو موطن ذهن و خارج محفوظ و به حسب حقیقت یکی است ولی وجود خارجی آن منشأ اثر است و وجود ذهنی آن منشأ اثر نیست. از این که می‌بینیم این دو وجود باهم فرق می‌کند، با این که ماهیت ذهنی و خارجی باهم فرقی ندارد، معلوم می‌شود اثر از وجود خارجی است نه ماهیت، و الا اگر اثر از ماهیت بود، ماهیت در هر دو نشئه محقق است.^(۱)

۱- قائل به اصالت ماهیت ممکن است بگوید: مراد از ماهیتی که می‌گوییم اصیل و منشأ اثر است ماهیت من حیث هی هی که نسبت به وجود و عدم و وجود ذهنی و خارجی، مساوی و لاینشرط است، نمی‌باشد تا گفته شود حقیقت این ماهیت در ذهن و خارج محفوظ و یکی است، زیرا ماهیت من حیث هی هی نزد همه حکما چه قائلین به اصالت وجود و چه قائلین به اصالت ماهیت، امری اعتباری است و اساساً از مورد بحث و نزاع کنونی بیرون است، بلکه مراد از ماهیتی که گفته می‌شود اصیل و منشأ اثر است ماهیت تحقق و ثبوت یافته است و بدیهی است که نحوه ثبوت و تحقق ماهیت در ذهن و خارج متفاوت است و به تبع آن، آثار آن هم در آن دو موطن متفاوت می‌باشد و از این رو، انسان متحقق و موجود در خارج دارای ادراک و تحریک است و انسان متحقق و موجود در ذهن ادراک و تحریک ندارد، هر چند به لحاظ ذهنی، علم بوده و دارای اثر علمی است، پس این دو نحوه اثری که ماهیت به لحاظ دو موطن ذهن و خارج دارد، به واسطه دو گونه تحقق و ثبوتی است که دارد نه به علت اصالت وجود و تعدد آن. به عبارت دیگر: ماهیت خارجی با ماهیت ذهنی تفاوت دارند و مفهوم وجود نسبت به آن دو مشترک و واحد است نه این که ماهیت خارجی با ذهنی حقیقتاً یکی باشند و وجوداً تفاوت داشته باشند.

و این که در دلیل، مطابق با قول به وجود ذهنی، ادعا شده است که حقیقت ماهیت در ذهن و خارج یکی است و ماهیت در این دو موطن محفوظ می‌باشد و نحوه وجود آن دو فرق می‌کند، خود امری مبتنی بر اصالت وجود است که اکنون مورد نزاع ما است، پس قائل به اصالت ماهیت هم ممکن است در مقابل قائل به اصالت وجود به روش معارضة، همین استدلالی را که برای اصالت وجود شده است برای اثبات اصالت ماهیت ذکر کرده و بگوید: آنچه متفاوت می‌باشد و موجب تفاوت آثار است ماهیت‌های ذهنی و خارجی است و اگر وجود اصیل بوده باشد باید در هر دو

توضیح متن:

«ثمَّ أشرنا إلى بعض أدلّة المذهب المنصور و هي ستّة»

یعنی سپس اشاره نمودیم به بعضی از دلیل‌های مذهب منصور که همان قول به اصالت وجود است که مورد نصرت و یاری ما واقع گردید و آن‌ها شش دلیل است:

«الأوّل: قولنا: لأنّه منیع کلّ شرف»

دلیل اوّل این است که: وجود منبع و سرچشمه هر شرافتی است.

«حتّى قال الحكماء: مسألة أنّ الوجودَ خیرٌ، بدیهیّة»

به طوری که حکما هم گفته‌اند: این مسأله که وجود خیر است، بدیهی و واضح و ارتکازی است، و اصلاً دلیل نمی‌خواهد.

«و معلومٌ أنّه لا شرف و لا خیر فی المفهوم الاعتباری»

و این معلوم است که شرافت و خیر در مفهوم اعتباری وجود نیست، پس آنچه شرف و خیریت دارد و منشأ اثر و اصیل می‌باشد حقیقت خارجی وجود است، و اگر

موطن ذهن و خارج اثر واحدی داشته باشد، پس این‌که با یگانگی وجود ماهیت در دو موطن، آثار آن متفاوت است دلیل بر این است که ماهیت منشأ اثر در خارج بوده و اصیل می‌باشد. ممکن است گفته شود: اگر ماهیت ذهنی و خارجی متفاوت باشند لازمه آن همان قول به شیخ و سفسطه است، پس باید همان‌طور که در متن هم گفته شده است بگوییم: ماهیت ذهنی و خارجی حقیقتاً یکی هستند و در نحوه وجود تفاوت دارند و بر این اساس برهان مذکور بر اصالت وجود تقریری تامّ می‌یابد.

ولی در جواب گفته می‌شود: اولاً: قول به شیخ و عدم آن‌که مسأله‌ای معرفت‌شناسانه است بر مسأله اصالت وجود یا ماهیت که مسأله‌ای هستی‌شناسانه است متفرع است، نه این‌که برعکس این مسأله متفرع بر آن مسأله باشد. ثانیاً: به نحوی قول به شیخ امری گریزناپذیر است، زیرا ما اگر قائل به اصالت وجود هم بشویم بالأخره ماهیت خارجی با ماهیت ذهنی به تبع تفاوت وجود ذهنی و خارجی در آثارشان متفاوت خواهند بود؛ چون بنابر قول به اصالت وجود، ماهیت منتزع از وجود و تابع وجود است و تفاوت در دو وجود ذهنی و خارجی، مقتضی این است که ماهیت‌های انتزاع شده از آن دو نیز تفاوت داشته باشند و این در واقع همان قول به شیخ است، و تفاوت ماهیت ذهنی و خارجی به این اندازه، مستلزم سفسطه، به معنای انکار واقعیت عینی نیست، تدبّر. (اسدی)

وجود امری اعتباری می‌بود هیچ شرافت و خیری نداشت، در حالی که خیر بودن وجود، امری بدیهی است. این دلیل اول.

«و الثاني قولنا: و الفرق بين نحوي الكون، أي الكون الخارجي و الكون الذهني يفني بإثبات المطلوب»

دلیل دوم بر اصالت وجود: این حرف ما است که گفته‌ایم: فرق بین دو نحوه وجود، یعنی وجود خارجی و وجود ذهنی، وافی است که مطلوب را ثابت کند که منشأیت آثار و اصالت از وجود است.

«بيانه أنّ الماهية في الوجود الخارجي يترتب عليها الآثار المطلوبة منها و في الوجود الذهني بخلافه»

بیان این دلیل آن است که: ماهیت در خارج از ذهن، آثار مطلوب از آن بر آن مترتب می‌شود، عسل در خارج از ذهن شیرین است، اما در ذهن، بر خلاف خارج، آثار خارجی بر آن بار نمی‌شود، وجود ذهنی عسل، شیرین نیست.

«فلو لم يكن الوجود متحققاً، بل المتحقق هي الماهية و هي محفوظة في الوجودين بلا تفاوتٍ لم يكن فرقٌ بين الخارجي و الذهني»

اگر وجود اصیل و متحقق نباشد، بلکه ماهیت متحقق باشد، و حال این که ماهیت در هر دو وجود ذهنی و خارجی بدون هیچ تفاوتی محفوظ است، باید بین ماهیت خارجی و ذهنی هیچ فرقی نباشد، اگر این طور باشد، بنابر این باید هر دو جا عسل شیرین باشد، عسل ذهنی هم مثل عسل خارجی شیرین باشد.

«و التالي باطل فالمقدم مثله»

و تالی باطل است، پس مقدم هم باطل است. این قیاس استثنایی است که آورده است. تالی باطل است، یعنی این که بگوییم: فرقی بین دو وجود نباشد باطل است، چرا؟ چون می‌دانیم که فرق هست، عسل خارجی شیرین است، عسل ذهنی شیرین نیست. «لم يكن فرق»، تالی قضیه شرطیه است، «فالمقدم مثله»، وقتی که تالی

باطل باشد، مقدم هم باطل است، مقدم آن است که گفتیم وجود در خارج متحقق نباشد.

این «لو لم یکن الوجود متحققاً، لم یکن فرقاً بین الوجود الخارجی و الذهنی»، یک قضیه شرطیه است، «لو لم یکن الوجود متحققاً»، مقدم آن و «لم یکن فرقاً»، تالی آن است.

بنابر این همین که بین وجود خارجی و وجود ذهنی از نظر آثار فرق هست، باید شما را ارشاد بکند به این که اثر و اصالت از وجود خارجی است نه ماهیت، و اگر از ماهیت بود، ماهیت که در هر دو موطن محفوظ و یکی است، پس باید در ذهن هم اثر داشته باشد و حال آن که اثر ندارد. این دو دلیل برای اثبات این که وجود اصیل و ماهیت امر اعتباری است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس ششم ﴾

كذا لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في الماهية
كون المراتب في الاشتداد أنواعاً استتار للمراد

و الثالث قولنا: كذا يفى بإثبات المطلوب لزوم السبق بالذات في العلية أي في كون شيء علة لشيء مع عدم جواز التشكيك في الماهية. بيانه أنه يجب تقدّم العلة على المعلول و لا يجوز التشكيك في الماهية؛ فإذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد كما في علية نار لنار أو علية الهيولى و الصورة للجسم، أو العقل الأوّل للثاني، و كان الوجود اعتبارياً، لزم كون الماهية النوعية النارية مثلاً في أنّها نار، متقدّمة، و الماهية النارية في أنّها نار، مؤخّرة، و الماهية الجنسية الجوهرية في أنّها جوهر، متقدّمة بما هي في العلة و هي في أنّها جوهر، متأخّرة بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في الذاتى. و قد جمع جم غفير منهم بين اعتبارية الوجود و نفي التشكيك في الماهية و على القول بأصالته فالمتقدّم و المتأخّر و إن كانا ماهية، لكن ما فيه التقدّم و التأخّر هو الوجود الحقيقي.

و الرابع قولنا: كون المراتب أي مراتب الشديد و الضعيف الغير المتناهية، كما دلّ عليه قولنا: في الاشتداد، لأنّ الاشتداد حركة و الحركة

متّصلة، وكلّ متّصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية أنواعاً لكلّ منها
ماهية متحصّلة استنار للمراد. بيانه أنّ مراتب الشديّد و الضعيف في
الاشتداد، كالاستحالة أنواع متخالفة عندهم. و تلك المراتب غير متناهية
حسب قول المتّصل انقسامات غير متناهية. فلو كان الوجود اعتبارياً، كان في
الوحدة و الكثرة تابعاً للمنتزع منه، أعني الماهيات وهنا غير متناهية متأصّلة،
كان أنواع غير متناهية. بالفعل محصورة بين حاصرين المبدأ و المنتهى؛
بخلاف ما إذا كان للوجود حقيقة. فإنّه كخيّط ينظم شتاتها و لا ينفصم به
متفرّقاتها، فكان هنا أمر واحد. كما في الممتدّات القارّة أو غير القارّة حيث إنّ
كثرتها بالقوّة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

كذا لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في الماهية
كون المراتب في الاشتداد أنواعاً استتاراً للمراد

بحث در اصالة الوجود بود، از باب مثال گفتیم: الإنسان موجوداً این مبتدا و خبر دو مفهوم هستند و وجود مفهوماً عین ماهیت نیست، مثل: الإنسان إنسانٌ نیست. و این دو مفهوم از یک موجود خارجی به نام انسان انتزاع شده است، یعنی انسان خارجی هم وجود است و هم ماهیت. بعد از این که معلوم شد این ها دو مفهوم هستند این بحث پیش می آید که آیا وجود اصیل است و در خارج تحقق دارد و ماهیت از آن انتزاع می شود؟ یا این که ماهیت اصیل و محقق در خارج است و وجود از آن انتزاع می شود؟ گفتیم که: نمی شود هر دو اصیل و واقعیت داشته باشند برای این که لازم می آید هر چیزی دو چیز باشد.

قول کسانی که قائل به اصالت ماهیت بودند بیان شد و آن را رد کردیم.
مرحوم حاجی ادعا کرد که: «إِنَّ الوجود عندنا أصيلاً» یعنی نزد ما وجود اصیل است و شش دلیل برای آن ذکر کرده است که دو دلیلش را خوانده ایم.

دلیل سوم بر اصالت وجود

دلیل سوم متوقف بر دو مقدمه است که حاجی رحمته الله دو مقدمه را در شعرش بیان می کند:

کذا لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في الماهية

مقدمه اول: تقدم علت بر معلول

منظور از تقدّم، تقدّم بالذات است نه تقدّم زمانی، مثلاً فرض بگیرید می‌گویند: تحرّکت الید فتحرك المفتاح، دست حرکت کرد پس کلید حرکت کرد، حرکت دست علت حرکت کلید است، هرچند این دو حرکت زماناً واحد هستند، همان لحظه که دست حرکت می‌کند کلید را می‌چرخاند و با هم حرکت می‌کنند، این طور نیست که دست حرکت کند بعد از زمانی هرچند اندک کلید حرکت کند، بلکه از جهت زمان با هم هستند، اما مع ذلک این دو حرکت به حسب ذات در عرض هم نیستند، از این رو، فاء بین دو حرکت قرار دارد، یعنی حرکت دوّم متفرّع بر حرکت اوّل است و اگر بگویید: تحرك المفتاح فتحرك الید، غلط است، چون عقل می‌فهمد حرکت دست علت حرکت کلید شده است. پس هر علتی بر معلول خودش تقدّم بالذات دارد خواه علت و معلول از نوع واحدی باشند یا این گونه نباشند.

گاهی اوقات علت و معلول در نوع با هم یکی هستند؛ اگر فرض کردید یک آتش سبب شود آتش دیگری روشن شود، می‌گوییم: این آتش از آن آتش است که یک نوع واحدند. قهراً آن فردی که علت است، تقدّم بالذات بر فرد دیگر دارد.

گاهی اوقات هم علت و معلول در جنس با هم اشتراک دارند، مثل جسم که مرکب از هیولا و صورت است، و هیولا و صورت علتند برای جسم، همه این‌ها هم جوهر هستند، اما آن جوهری که علت است، یک نحوه تقدّم بر آن جوهری که معلول است دارد و این تقدّم، تقدّم بالذات است. این مقدمه اول.

مقدمهٔ دوم: عدم تشکیک در ماهیت

در ماهیت تشکیک نیست.^(۱) هرچند شما در منطق خواندید که مفهوم کلی، یا متواطی است یا مشکک، و مفهوم شامل ماهیت هم می‌شود، و لازمهٔ آن جواز تشکیک در ماهیت است، اما در فلسفه می‌گوییم: آن حرفی که در منطق زده‌ایم، در حقیقت مطلب را با دقت عقلی ملاحظه نکرده‌ایم، اگر به دقت عقلی بخواهیم ملاحظه کنیم می‌گوییم: در ماهیت تشکیک نیست و ماهیت اساساً امری متواطی است و تشکیک به وجود بر می‌گردد.

در منطق خوانده‌اید: کلی متواطی آن است که بر افراد و جزئیات خود در عرض واحد و به نحو تساوی صدق کند و آن‌ها در صدق کلی بر خود نسبت به یکدیگر تقدّم و تأخر و شدت و ضعف و کمال و نقص و مانند آن نداشته باشند، مثل انسان که بر زید صادق است، بر عمرو و دیگر افراد انسانی هم صادق است؛ و آنان در انسانیت تفاوتی با هم ندارند. کلی مشکک آن است که صدقش بر افراد متفاوت باشد، یعنی در همهٔ آن‌ها به یک درجه نیست مانند بیاض که مقول به تشکیک است. خدا بیامرزد میزرا محمد علی حبیب‌آبادی را، ما پیش او حاشیهٔ ملا عبداللّه می‌خواندیم، ایشان برای مشکک مثال می‌زد می‌گفت: مثلاً ابیض بر برف صادق است، بر پیراهن طلبه هم

۱- دلیلی که در کتب قوم بر نفی تشکیک در ماهیت آورده شده است تامّ نیست و ممکن است به طور نقض نسبت به نفی تشکیک در وجود هم اقامه شود. علاوه بر این، قول به جواز تشکیک در وجود و نفی آن در ماهیت فرع بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است، چه این‌که اگر ماهیت اصیل باشد موطنی برای تشکیک جز ماهیت باقی نمانده و لزوماً تشکیک در ماهیت راه می‌یابد، در حالی که اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت محل نزاع در این بحث است، بر این اساس مقدمهٔ دوم، خود مبتنی بر اعتباری بودن ماهیت و به گونه‌ای میان دعوا نرخ تعیین کردن است. مضاف بر این‌که ماهیت حدّ وجود است و چنانچه تشکیک در وجود که محدود است امکان داشته و جایز باشد در حدّ آن هم که ماهیت است جواز آن قهری است و تفکیک بین تشکیک در آن دو به تجویز آن در یکی و عدم تجویز در دیگری، اساساً امری نامعقول است. (اسدی)

صادق است، اما پیراهن طلبه سفیدیش از برف کمتر است. پس ابیض یک کلی است که مقول به تشکیک است، یعنی شدت و ضعف دارد، سفید شدید، سفید ضعیف. در تمام مواردی که تشکیک است، اموری در یک حقیقت اشتراک دارند و در همان حقیقت هم اختلاف دارند و ما به الاشتراک و ما به التفاوت آن‌ها یک سنخ و یک حقیقت با درجات متفاوت است و تشکیک بدین‌گونه در وجود جایز است ولی در ماهیت امکان ندارد، زیرا اگر در ماهیت تشکیک جایز باشد آنچه ما به التفاوت آن‌هاست مثل شدت که ما به التفاوت در ماهیت شدیدتر است اگر در حقیقت ماهیت شدیدتر دخالت داشته باشد، ماهیت ضعیف‌تر با ماهیت شدیدتر یک حقیقت نخواهند بود و اگر دخالت نداشته باشد پس ماهیت شدیدتر و ماهیت ضعیف‌تر در حقیقت خود اختلاف ندارند و در هر صورت شرط تشکیک که اشتراک و اختلاف در حقیقت واحد است وجود نخواهد داشت.

البته این‌که بگوییم در ماهیت تشکیک نیست همه فلاسفه قبول ندارند، بعضی‌ها مانند شیخ اشراق گفته‌اند: تشکیک در ماهیت جایز است، اما حاجی علیه السلام می‌گوید: بسیاری از کسانی که طرف بحث هستند و می‌گویند ماهیت اصیل است، این جهت را قبول دارند، که تشکیک در ماهیت جایز نیست. پس با توجه به این امر، دلیل سوم بر اصالت وجود، نسبت به کسانی که مقدمه دوم، یعنی نفی تشکیک در ماهیت را قبول دارند، دلیل جدلی است.

با توجه به دو مقدمه یاد شده می‌گوییم: اگر شما بگویید: ماهیت اصیل است و تحقق دارد، معنایش این است که وجود امری واقعی نیست، فقط ما آن را از ماهیت اعتبار و انتزاع می‌کنیم، و در فرض شما که ماهیت اصیل باشد در آنجایی که یک ماهیتی علت ماهیت دیگر شد - حالا یا در ماهیت نوعیه اشتراک داشته باشند، مثل آن مثالی که زدیم که ناری علت نار دیگر می‌شود و یا در ماهیت جنسیه شریک باشند، مثل این‌که گفتیم: هیولا و صورت علت هستند برای جسم و همه آن‌ها هم جوهرند،

یا عقل اول که علت برای عقل ثانی است، اینها هم در جوهر با هم شرکت دارند. در این مواردی که یکی علت دیگری است، چون علت است، علت باید بر معلول تقدم داشته باشد و اگر ماهیت اصیل باشد علیت و معلولیت در مدار ماهیت خواهد بود و قهراً ماهیت علت بر ماهیت معلول تقدم دارد، و تقدم و تأخر یکی از اقسام تشکیک است، پس تشکیک در ماهیت لازم می‌آید، و حال این که بسیاری از قائلین به اصالت ماهیت قبول کرده‌اند که تشکیک در ماهیات راه ندارد.

توضیح متن:

مرحوم حاجی این استدلال را با دو مقدمه‌ای که دارد این‌گونه ذکر کرده است:

«و الثالث قولنا»

دلیل سوم برای اصالة الوجود این کلام ما است.

«كذا يفى بإثبات المطلوب لزوم السبق بالذات في العلية أي في كون شيء علة لشيء»
یعنی همچنین وافی است برای این که مطلوب ما را ثابت کند این که: اگر یک چیزی علت یک چیز دیگر باشد باید علت بر معلول سبق بالذات داشته باشد. گفتیم: معنای سبق بالذات غیر از سبق زمانی است. سبق بالذات علت بر معلول، یعنی ذات علت بر ذات معلول مقدم است نه زمان آن. پس در هر علتی سبق بالذات لازم است. این یک مقدمه.

«مع عدم جواز التشكيك في الماهية»

مقدمه دوم این که در ماهیت تشکیک جایز نیست.

«بیانه: أنه يجب تقدم العلة على المعلول، و لا يجوز التشكيك في الماهية»

بیان این دلیل که در شعر ذکر کردیم این است که: باید علت بر معلول مقدم باشد، این یک مقدمه، و تشکیک در ماهیت جایز نیست این هم مقدمه دیگر. بر پایه این دو مقدمه می‌گوید:

«فإذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد كما في عليّة نار لئار»

بنابر این اگر علت و معلول از نوع واحد یا جنس واحد باشند، مثل این که ناری علت نار دیگر باشد، که این ها یک نوع هستند.

«أو عليّة الهيولى و الصورة للجسم، أو العقل الأوّل للثاني»

یا مثل این که هیولا و صورت علت جسم می باشد، یا مثلاً عقل اوّل که علت عقل ثانی می باشد، که همه این ها در جنس که جوهر است با هم شرکت دارند.

مراد از صورت، صورت جسمیه است. این جسمی که شما می بینید که امتداد جوهری و بعد جوهری دارد غیر از این امتداد و اتصال جوهری که همان صورت جسمیه آن هست، یک هیولا هم دارد، یعنی جسم دو جزء دارد: هیولا و صورت، این را در جای خودش در مباحث طبیعی با براهینی، از جمله برهان فصل و وصل، اثبات می کنند و ما در این جا به آن اشاره ای می کنیم، در جای خودش ذکر می کنند که هیچ ضدّی ضد خودش را قبول نمی کند، یک شیء ثالثی باید باشد که هر دو ضدّ را به طور توالی قبول بکند، جسم یا صورت جسمیه، دارای امتداد و اتصال است؛ یک وقت است که ما می آیم این امتداد و اتصال را پاره و جدا می کنیم و یک جسم را دو تایش می کنیم، خود امتداد و اتصال نمی شود انفصال را قبول کند، زیرا قابل با مقبول باید با هم اجتماع داشته باشند و اتصال با انفصال این گونه نیستند؛ پس یک چیزی هست، یک ماده ای هست که توان و قوه این را دارد که یک وقت امتداد و اتصال را پذیرفته و یک وقت هم انفصال را بپذیرد، یک وقت است به صورت یک متری است و یک وقت هم دو تا نیم متری است؛ آن ماده ای که گاه امتداد را می پذیرد، گاه انفصال را، به آن می گویند: هیولا، این استدلال را برهان فصل و وصل می گویند. هیولای جسم هر چند که دیده نمی شود، اما با عقل و برهان، آن را ثابت می کنند؛ از باب این که الشیء لا یقبل ضدّه، خود اتصال قبول انفصال نمی کند و برعکس انفصال هم اتصال را قبول نمی نماید، پس یک چیز دیگری باید به عنوان قابل آن ها وجود داشته باشد، آنچه

ملاک این همانی جسم در هر دو حالت اتصال و انفصال است که می‌گوییم: این جسم یک وقت یک متر بود، حالا نیم متری شد، آنچه حافظ این انفصال و اتصال است، و ملاک این همانی جسم در هر دو حالت اتصال و انفصال است، این اسمش هیولا است؛ هیولا یعنی امر دارای قوه‌ای که هر دو صورت را به خودش پذیرفته است، یک وقت، وصل را به خودش پذیرفته، یک وقت، فصل را به خودش پذیرفته است. و جسم مجموع هیولا و صورت است.

اما عقل اول که علت عقل ثانی است، هر عقلی یک نوع واحد است، می‌گویند: هر عقلی برای خودش یک نوع مستقل و نوعش منحصر در شخص و فرد است و فرد دیگری ندارد، منتها همه عقول در جوهریت که جنس آنهاست با هم اشتراک دارند نه در نوع، عقل‌ها نوع واحد نیستند.

حاجی گفت: «فإذا كانت من نوع واحد»، چنانچه علت و معلول از نوع واحد باشند، مثل: دو نار، و یا از جنس واحد باشند مثل: عقل اول و ثانی.

«و كان الوجود اعتبارياً، لزم كون الماهية النوعية النارية مثلاً في أنها نار متقدمة، و الماهية النارية في أنها نار مؤخره»

و شما بگویید که وجود امر اعتباری است، - این «و كان الوجود اعتبارياً» عطف به آن «فإذا كانتا» است - در این صورت لازم می‌آید ماهیت ناریه که یک نوع است، «في أنها نار» یعنی در ناریت، در علت (ناری که علت است) متقدم باشد و همین ماهیت ناریت، «في أنها نار»، یعنی در ناریت، در معلول (ناری که معلول است) مؤخر باشد، برای این که می‌گویید: یکی علت دیگری است، پس یک حقیقت هم مقدم است و هم مؤخر، و تقدم و تأخر در یک حقیقت یکی از اقسام تشکیک است. پس لازم می‌آید ماهیت تشکیک داشته باشد، و حال آن که طبق نظر بسیاری از حکما، و از جمله عده‌ای از قائلین به اصالت ماهیت، تشکیک در ماهیت نیست. این مثال بود برای جایی که علت و معلول از نوع واحد باشند.

«و الماهية الجنسية الجوهرية في أنّها جوهر، متقدّمة بما هي في العلة و هي في أنّها جوهر، متأخّرة بما هي في المعلول»

این مثال است برای آنجایی که علت و معلول در جنس مشترک باشند. «الماهية الجنسية» عطف به «الماهية النوعية» است، یعنی: و لازم می‌آید ماهیت جنسیه جوهر در علت، تقدم داشته باشد بر جوهر در معلول، همچنين همين ماهيت جنسيه جوهر «في أنّها جوهر»، در این که جوهر است، یعنی با این که همان ماهیت است، متأخر باشد «بما هي في المعلول»، به اعتبار این که در معلول هست.

«فيلزم التشكيك في الذاتي»

پس لازم می‌آید تشکیک در ذاتی که همان ماهیت باشد، در حالی که بسیاری از قائلین به اصالت ماهیت هم می‌گویند: تشکیک در ماهیت نیست.

در حقیقت این دلیل، دلیل الزامی و جدلی است. دلیل جدلی آن است که مقدمه آن هر چند صحیح نباشد، اما چون طرف مقابل آن را قبول دارد او را براساس مقدمه‌ای که پذیرفته است به نتیجه دلیل و قیاس ملزم می‌کنیم و می‌گوییم: تو خودت می‌گویی تشکیک در ماهیت نمی‌شود، اما لازمه قول به اصالت ماهیت این است که این جا در ماهیت تشکیک لازم بیاید. این است که می‌گوید:

«و قد جمع جمّ غفير منهم بين اعتبارية الوجود و نفي التشكيك في الماهية»

در حالی که جمع کرده‌اند گروه زیادی از این‌ها بین اعتباریت وجود و نفی تشکیک در ماهیت، از یک طرف می‌گویند: ماهیت اصیل است و وجود اعتباری است، از طرف دیگر می‌گویند: در ماهیت تشکیک نیست، آن وقت به این‌ها اشکال وارد است که در این جایی که علت و معلول در ماهیت نوعیه، یا ماهیت جنسیه اشتراک دارند، اگر وجود اصیل نباشد، تشکیک در ماهیت لازم می‌آید. اما اگر ما گفتیم: وجود اصیل است اشکال وارد نیست، چرا؟ چون می‌گوییم: این نار که علت است مقدم بر آن نار است که معلول می‌باشد، اما چون بنا بر فرض، وجود اصیل

می باشد در حقیقت آنچه در نار علت، مقدم است وجود آن نار است و آنچه در نار معلول، مؤخر است وجود آن نار می باشد، نه ماهیت آن ها، این آتش بر آن آتش مقدم است یعنی چه؟ یعنی وجود این، علت وجود آن شده است و الا ماهیت ناریه آن ها تفاوت ندارد، هر دو نارند و در ناریت مشترک؛ پس شدت و ضعف و تقدم و تأخر و هرگونه تشکیکی در وجود خارجی است. بنا بر همین مطلب می گوید:

«و علی القول بأصلته فالمتقدّم و المتأخّر، و إن كانا ماهیة، لکن ما فیہ التقدّم و التأخّر

هو الوجود الحقیقی»

اما اگر قائل شدیم به این که وجود اصیل است، آنچه متقدم و متأخر است اگر چه ماهیت باشد، لکن آنچه تقدم و تأخر در آن است وجود حقیقی یعنی وجود خارجی است، یعنی هر چند می گوئیم: این فرد از نوع، علت فرد دیگر آن، یا این نوع از جنس، علت آن نوع دیگر است، و به حسب ظاهر اسناد تقدم و تأخر را به ماهیت می دهیم، اما آنچه ملاک تقدم و تأخر است وجود است، این نار ناریتش تقدم بر ناریت آن نار ندارد، این نار در وجود مقدم بر آن نار است، یعنی وجود این مقدم بر وجود آن است.

اگر یک مقدار بیشتر دقت کنیم، می بینیم اصلاً ماهیت چیزی نیست، این وجود، علت آن وجود شده است، و ما از هر دو یک ماهیت انتزاع کرده ایم، متقدم و متأخر هم در واقع وجود است، برای این که با قطع نظر از وجود، ماهیت چیزی نیست که بگوئیم: مقدم و مؤخر است.

دلیل چهارم بر اصالت وجود

کون المراتب فی الاشتداد أنواعاً استتار للمراد

دلیل چهارمی که مرحوم حاجی برای اثبات اصالت وجود آورده است مبتنی بر

چند مقدمه است:

مقدمه اول:

حرکت یک امر متصل است و امور متصل چه قارّ باشد و چه غیر قارّ، قابل انقسام به اجزاء غیر متناهی است.

متصل قارّ مثل مسافت یا خط است، مثلاً از این جا تا آنجا، این مسافت قرار دارد، یا این خطی که شما فرض می‌کنید متصل قارّ است؛ قرار دارد، یعنی اجزایش با هم مجتمع است. یک متصل غیر قارّ هم داریم، مثل حرکت، این سیبی که می‌بینید به درخت است، حرکت اشتدادی دارد؛ به حرکت کیفی که از مرتبه ضعیف به طرف مرتبه شدید باشد اشتداد نیز می‌گویند، این سیبی که مثلاً از شکوفه خارج شده است، اول کوچک و سبز است، بعد در رنگ اشتداد پیدا می‌کند همین طور تا یک مدتی می‌بینید که زرد می‌شود، بعد می‌بینید قرمز می‌شود، ما خیال می‌کنیم که این سیب یک مدتی همین طور در سبزی مانده، بعد یک دفعه پرش می‌کند می‌شود زرد، بعد یک دفعه پرش می‌کند می‌شود قرمز، در صورتی که این طور نیست، بلکه آن به آن، حرکت و اشتداد پیدا می‌کند، یعنی سبزی آن اول با سبزی آن دوم و دیگر آنات، فرق می‌کند، منتها ما توجه نداریم و حس ما ادراک نمی‌کند که این اشتداد است، یعنی کم کم دارد شدت پیدا می‌کند، منتها یک وقتی می‌رسد که ما می‌آییم، مثلاً رنگ بیست روز قبل را با رنگ بیست روز بعد مقایسه می‌کنیم، می‌گوییم: آن روز سبز بوده است و الآن زرد است، خیال می‌کنیم که این یک مدتی در سبزی بوده است، بعد رفته در زردی، بعد پریده به قرمزی، اما واقع امر غیر از این است، چون سیب در رنگ خود حرکت دارد و حرکت، آن به آن، تغیر دارد، ولی ما در ظاهر حس نمی‌کنیم.

البته سیب در کم و اندازه خود هم حرکت می‌کند، این سیب اول کوچک است، بعد به مرور بزرگ می‌شود، یعنی اندازه‌اش هم حرکت می‌کند، باز آن هم، آن به آن است، چنین نیست که قطر این سیب یک سانت باشد و بعد یک دفعه بشود دو سانت، آن به

آن اندازه‌اش زیاد می‌شود. به این می‌گویند: حرکت در کم، اما بحث ما فعلاً در اشتداد است، اشتداد حرکت کیفی است.

مقدمهٔ دوّم:

مقدمهٔ دوّم این است که: جزء لا یتجزا نداریم. بنابراین اشتداد حرکت کیفی است و حرکت کیفی حرکت متصل واحد است، و این متصل واحد قابل انقسام است به اجزای غیر متناهی، مثلاً خط یا حرکت، فرق نمی‌کند، خط، متصل قارّ است و حرکت، متصل غیر قارّ، متصل واحد قابل انقسام است به انقسامات غیر متناهی، چنین نیست که مثلاً یک خط، عبارت باشد از یک میلیون نقطه، بلکه هرچه آن را تقسیم بکنیم باز قابل انقسام است، اگر خط یک متری را تقسیم کنید به دو نیم متری، بعد آن نیم متری را باز به طور مساوی تقسیم کنید، می‌شود یک چهارم متر، و همین طور آن را تقسیم کنید تا آنجا که به ذره‌ای برسید که در خارج نتوانید با چاقو تقسیمش بکنید، اما قوهٔ عاقله شما می‌گوید: آن ذره، باز بُعد و امتداد و این طرف و آن طرف دارد؛ بنابراین، باز قابل انقسام است؛ از این رو در فلسفه می‌گویند: جزء لا یتجزا نداریم. این هم یک مقدمه. پس چیزهایی که متصل هستند، چه قارّ و چه غیر قارّ، قابل انقسام به انقسامات و اجزاء غیر متناهی است.^(۱)

مقدمهٔ سوّم:

این مقدمه همان است که در دلیل سوّم ذکر کردیم و گفتیم: تشکیک در ماهیت

۱- این تقسیم و همچنین اجزاء غیر متناهی به معنای نامتناهی لایق‌فی که پدید آمده از آن است، امری بالقوه و به اعتبار ذهنی است که با انقطاع اعتبار، تقسیم و اجزاء پایان می‌یابد، بنابراین، محدود قرار گرفتن و محصور شدن غیر متناهی بین حاصرین که در تقریر برهان ادعا شده است لازم نمی‌آید. (اسدی)

نیست،^(۱) ماهیت شدت و ضعف ندارد، اگر تشکیک باشد، حقیقتاً به وجود برمی‌گردد. این مقدمه را هم در ذهن داشته باشید.

مقدمه چهارم:

مقدمه چهارم این‌که: غیر متناهی بالفعل محال است که محصور بین حاصرین بشود؛ فرض کنید بین این دو دست من اشیاء غیر متناهی باشد، این محال است؛ این را ما بالبداهه می‌فهمیم، برای این‌که وقتی اموری غیر متناهی است دیگر نمی‌شود محصور بین حاصرین باشد.

این مقدمات را که قبول کردیم، بیان می‌کنیم که چرا باید وجود اصیل باشد؛ توضیح مطلب این‌که:

در حرکت اشتدادی، مثلاً این سیب که در کیف حرکت می‌کند اول سبز است و بعد زرد می‌شود و بعد قرمز می‌شود، و ما گفتیم: این مراتب، مراتب غیر متناهی است، چون بیان شد که جزء لایتجزا نداریم، بنابراین اگر شما بگویید: ماهیت اصیل است، معنایش این است که ماهیت رنگ، اصیل است، یعنی آنچه حقیقت دارد، ماهیت سبزی و زردی و قرمزی است و فرض این است که مراتب رنگ، غیر متناهی است، از باب این‌که اشتداد در رنگ حرکت است و حرکت قابل انقسام است به انقسامات غیر متناهی، برای این‌که هر مرتبه‌اش این طرف و آن طرف دارد، بنابراین لازم می‌آید این سیب از آن وقتی که از شکوفه در آمد، تا آن وقتی که از درخت جدا می‌شود، انواع غیر متناهی رنگ برای آن در این مدت محقق شده باشد، برای این‌که می‌گویید: ماهیت اصیل است.

اما اگر گفتیم: وجود اصیل است، یک وجود از اول تا آخر بوده و ماهیت یک امر

۱- چنان‌که قبل از این اشاره شد این مقدمه نیز ناتمام است. (اسدی)

انتزاعی است، این وجود واحد یک حقیقت واحده است، منتها این حقیقت واحده را در ذهن که می‌آوریم ماهیت‌های گوناگون رنگ را از آن انتزاع می‌کنیم، و این ماهیت‌ها اعتباری است، هر چه می‌خواهید بنشینید آن‌ها را اعتبار بکنید، آن‌ها حقیقت ندارند، تا بگویید که حقایق غیر متناهی محصور بین حاصرین است.^(۱)

توضیح متن:

حاجی رحمته الله می‌گوید:

«و الرابع قولنا: كون المراتب، أي مراتب الشديد و الضعيف الغير المتناهية، كما دلّ

عليه قولنا: في الاشتداد»

این «و الضعف» که در بعضی از نسخ کتاب است غلط است، «و الضعيف» باید باشد و خبر «كون»، «انواعاً» است که بعد می‌آید. یعنی: دلیل چهارم این‌که: مراتب، یعنی مراتب شدید و ضعیف که غیر متناهی است، چرا گفتیم مراتب غیر متناهی است؟ می‌گوید: برای این‌که ما با گفتن کلمه «اشتداد»، غیر متناهی بودن را رساندیم؛ زیرا اشتداد حرکت کیفی است و حرکت قابل انقسام به اجزاء غیر متناهی است، از این رو می‌گوید: «كما دلّ عليه قولنا: في الاشتداد»، غیر متناهی بودن را لفظ «اشتداد» می‌فهماند، شما می‌گویید: چطور از اشتداد، غیر متناهی را می‌فهمیم؟ می‌گوید:

۱- دلیل چهارم را می‌توان برای نفی اصالت وجود هم به این بیان تقریر کرد: بنابر این‌که وجود اصیل باشد حرکت اشتدادی در وجود مقوله کیف است نه در ماهیت آن، و وجود کیف مانند وجود رنگ سبب به لحاظ حرکتی که دارد امری متصل و طبعاً قابل انقسام به اجزاء و درجات تشکیکی نامتناهی است، در حالی که آن حرکت، آغاز و انجام دارد، بنابراین لازم می‌آید اجزاء غیر متناهی، بین آغاز و انجام حرکت، محصور باشد. ولی حق این است که بنابر هر دو مسلک اصالت وجود یا ماهیت، اجزاء و درجات نامتناهی، بالقوه‌اند و وقوع آن‌ها بین حاصرین هیچ محذور عقلی ندارد، و گرنه در هر دو مسلک، در تمامی حرکات، اعم از جوهری و عرضی، محذور راه می‌یافت. (اسدی)

«لأنّ الاشتداد حركة، و الحركة متّصلة، و كلّ متّصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية»

برای این که اشتداد حرکت است، و حرکت هم امر متصلی است، و در هر امر متصلی می توان حدود غیر متناهیة فرض کرد، یعنی قابل انقسام به انقسامات غیر متناهیة است، مثلاً یک متر خط، قابل انقسام است به اجزاء غیر متناهیة، برای این که هر اندازه آن را تقسیم بکنید، اگر اجزاء به جایی برسد که در خارج اصلاً دیده نمی شود، مثلاً برسد به اتم، برسد به یک الکترون، باز همان الکترون این طرف و آن طرف دارد، نمی توانیم بگوییم: این جزء تجزیه ناپذیر است، زیرا جزء لایتجزا باطل است. بنابراین، مراتب شدید و ضعیف حرکت و حدود فرض شده در آن، انواع غیر متناهیة ای می شود که هر کدام ماهیتی تامّ و متحصّل است.

«أنواعاً لكلّ منها ماهية متحصّلة استتار للمراد»

«أنواعاً» خبر «کون» است و اسم آن «المراتب» می باشد و خود «کون» هم مبتدا و خبرش «استتار» است؛ یعنی این که مراتب غیر متناهی هر کدام یک نوع می شود «لكلّ منها ماهية متحصّلة»، که هر کدام از این نوع ها ماهیت تامّ و متحصّل دارد، «استتار للمراد»، روشن شده و مراد ما را که اصالت وجود است ثابت می کند.

چرا؟ برای این که اگر ماهیت اصیل باشد، لازم می آید این انواع غیر متناهی، که هر یک ماهیتی تامّ دارند، واقعیت داشته باشند، و قهراً محصور بین حاصرین باشند و این محال است.

تکرار می کنم: این سیبی که از رنگ سبز به زردی می آید و از زردی به قرمزی، بدین جهت که شدت یافتن رنگ، نوعی حرکت است و حرکت امری متصل و هر متصلی قابل انقسام به اجزاء نامتناهی می باشد، طبعاً این مراتب رنگ، غیر متناهی است، گرچه به حسب ظاهر خیال می کنید که سه رنگ عوض شده است، سبز و زرد و قرمز، اما سیب، آن به آن، داشته رنگ عوض می کرده و هر کدام از رنگ ها یک نوع و

ماهیت تام هستند، چرا یک نوع و ماهیت تام هستند؟ از باب این که گفتیم: تشکیک در ماهیت نیست، و این رنگ‌ها شدت و ضعف دارد، پس نمی‌شود بگویید دو مرتبه‌اش دارای یک نوع باشد، بلکه هر مرتبه‌اش یک نوع است و مراتب غیر متناهی، انواع غیر متناهی می‌شود. پس اگر بگویید ماهیت اصیل است، لازم می‌آید این انواع غیر متناهی واقعیت خارجی داشته و محصور بین حاصرین باشند، و این محال است، پس مراد ما ثابت می‌شود که وجود اصیل است نه ماهیت.

«بیانه: أنّ مراتب الشدید و الضعیف فی الاشتداد، کالاستحالة أنواع متخالفة عندهم»
 بیان مطلب این که: مراتب شدید و ضعیف در اشتداد، نزد حکما، مثل استحاله، انواع گوناگون است (اشتداد یک وقت اشتداد کیفی است، یک وقت کمی است، در این جا مراد از آن، اشتداد در کیفیت بوده که همان استحاله و حالی به حالی شدن در کیف است، مانند دگرگون شدن رنگ سبب که مراتب شدید و ضعیف پیدا کرده و رنگ به رنگی عوض بشود) این مراتب شدید و ضعیف نزد ایشان انواع متخالفه است؛ چرا نوع واحد نیست؟ از باب این که گفتیم: تشکیک در ماهیت راه ندارد، برای این که این‌ها شدید و ضعیف که هستند نمی‌شود یک ماهیت باشند، پس هر کدام یک ماهیت مستقل هستند. این که می‌گویند: رنگ‌های اصلی هفت رنگ است و هفت نوع رنگ داریم، این روی نظر سطحی است و الا رنگ انواع غیر متناهی دارد.

«و تلك المراتب غیر متناهیة»

و این مراتب هم که غیر متناهی است، چرا؟

«حسب قول المتّصل انقسامات غیر متناهیة»

به جهت این که هر متصل واحدی انقسامات غیر متناهی قبول می‌کند، برای این که هر چه آن را تقسیم بکنیم باز به گونه‌ای قابل تقسیم است.

«فلو كان الوجود اعتبارياً و كان في الوحدة و الكثرة تابعاً للمنتزع منه، أعني الماهیات

و هي هنا غیر متناهیة متأصلة»

بنابراین اگر ماهیت، اصیل و وجود، امر اعتباری و طبعاً منتزع از ماهیت باشد و در وحدت و کثرت خود، تابع منتزع منه شود، ماهیات هم که این جا غیر متناهی است، فرض این است که رنگ‌های غیر متناهی داریم و به قول شما ماهیت آن‌ها اصیل است، این لازمه‌اش این است که:

«کان انواع غیر متناهیة بالفعل محصورة بین حاصرین، المبدأ و المنتهی»

انواع غیر متناهی که بالفعل است محصور بین حاصرین باشد، یعنی مراتب غیر متناهی که بالفعل^(۱) محقق است محصور بین دو چیز که به آن‌ها احاطه کرده است باشد. «حاصرین» یعنی مبدأ و منتها مثل آن وقت که سبب از شکوفه خارج شد و رنگ سبز داشت، تا آن وقت که آن را از درخت جدا کردیم.

اما اگر گفتیم: وجود اصیل است، در موارد اشتداد هم یک وجود واحد سیال و در حال حرکت و تکامل است که ماهیت‌های غیر متناهی از آن انتزاع می‌شود، این اشکالی ندارد، بنابراین مبنا، ماهیت امری اعتباری و انتزاعی و طبعاً ماهیت‌های غیر متناهی انتزاع شده از وجود، اموری غیر واقعی و غیر اصیل هستند و محذور حصر امور نامتناهی بین حاصرین در پی نیست. لذا حاجی علیه السلام می‌گوید:

«بخلاف ما إذا كان للوجود حقيقة، فإنه كخیط ينظم شتاتها»

اما اگر گفتیم: وجود واقعیت و اصالت دارد، این وجود واحد مثل یک نخ است که تمام این انواع غیر متناهی پراکنده را به رشته نظم درآورده است. «ینظم شتاتها»، یعنی منظم می‌کند متفرقات انواع نامتناهی ماهیات را.

«و لا ینفصم به متفرقاتها»

و به واسطه این وجود واحد، متفرقات انواع گوناگون ماهیت جدا نمی‌باشد، مثل یک نخ است که تمام دانه‌های تسبیح را در آن می‌کنیم، این وجود یک وجود واحد است که این امور غیر متناهی را در خودش جمع کرده است.

۱- چنان‌که گذشت: اقسام و اجزاء نامتناهی در امر متصل، بالقوه موجودند نه بالفعل. (اسدی)

«فكان هنا أمرٌ واحد»

پس ما یک امر واحدی بیشتر نداریم، یک وجود کشدار است، که این ماهیت‌های غیر متناهی را از آن انتزاع می‌کنیم، یعنی آدم، بی‌کار که می‌نشیند، می‌گوید: بله، این وجود متصل را دو قسم می‌کنیم، بعد هر قسم را هم باز دو قسم می‌کنیم، باز هر قسم را هم دو قسم می‌کنیم، اما این‌ها تقسیم و اقسام خارجی و بالفعل که نیست، یک امور اعتباری است، در خارج یک وجود بیشتر نیست، این وجود را ما تجزیه و تحلیل عقلی کرده و از آن ماهیت‌های گوناگون انتزاع و اعتبار می‌کنیم، و تمام این اقسام و اجزاء به حسب خارج بالقوه هستند. این است که حاجی علیه السلام می‌گوید:

«كما في الممتدات القارّة أو غير القارّة حيث إنّ كثرتها بالقوّة»

کما این‌که در ممتدات قارّه مثل خط و غیر قارّه همین طور است؛ زیرا کثرت این‌ها بالقوه است. همان‌طور که گفتیم: اشکالی ندارد که مراتب غیر متناهی که بالقوه و اعتباری است محصور بین حاصرین باشد، آنچه بالفعل است یک وجود واحد است، اما اگر ماهیت اصیل بود، باید بگوییم: انواع نامتناهی در خارج وجود دارد و محصور بین حاصرین می‌شوند، در حالی که این امری محال است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس هفتم ﴾

كيف و بالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

والخامس: قولنا: كيف لا يكون الوجود أصلاً في التحقق، و بالكون، المراد به ما يرادف الوجود، عن استواء أي استواء نسبة الوجود و العدم، متعلق بقولنا: قد خرجت قاطبة الأشياء أي الماهيات، إذ الشيء بمعنى المشيء وجوده و هو الماهية. و بيان هذا الوجه بحيث يدفع توهم المصادرة أنه باتفاق الفريقين، الماهية من حيث هي ليست إلا هي و كانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود و العدم و لو كان الوجود اعتبارياً، فما المخرج لها عن الاستواء؟ و بم صارت مستحقة لحمل موجود؟ فإن ضم معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية. و قول الخصم إن الماهية من حيث هي و إن كانت في حد الاستواء، إلا أنها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إليه صارت مصداقاً لحمل الموجود. خال عن التحصيل، إذ بعد الانتساب إن تفاوتت حالها فما به التفاوت هو الوجود، و إن تحاشى الخصم عن اسمه و كانت تلك الإضافة إشراقية لا مقولية لأنها اعتبارية كالوجود الاعتباري و إن لم تتفاوت، و مع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب؛ و إن لم تستحق كانت باقية على الاستواء هذا خلف.

والسادس قولنا: لو لم يؤصّل الوجود وحدة ما حصلت، إذ غيره وهو
الماهية، لأنّ أصلتها محلّ النزاع، مشار كثيرة أتت. وإذا كان كذلك ما وحد
الحقّ ولا كلمته ولا صفاته إلّا بما أي بحقيقة الوجود الذي الوحدة
دارت معه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبةً الأشياء

سخن در ادله اصالت وجود بود و این که ماهیت اعتباری است. چهار دلیل آن را خواندیم، و اکنون دلیل پنجمی را که حاجی علیه السلام اقامه کرده است بیان می کنیم.

دلیل پنجم بر اصالت وجود

«کون» چند اصطلاح و معنا دارد. ^(۱) معمولاً کون به وجودی که در عالم طبیعت

۱- گاهی «کون» در مقابل «فساد» است و به این اعتبار و اصطلاح، تنها بر وجود مادی اطلاق می شود و بدین جهت به عالم طبیعت و ماده هم که مهد دگرگونی صور مادی و فاسد شدن صورت ها و جایگزینی صورتهای دیگر به جای آنهاست، عالم کون و فساد گفته اند. البته کون و فساد در عالم ماده مبتنی بر این نظر است که تغییرات مادی در این عالم، دفعی دانسته شده و تغییر تدریجی صورت ها و حرکت جوهری در آنها مردود به حساب آید مگر این که کون و فساد را به معنایی عام و سازگار با تغییر تدریجی و در واقع به معنای ظهور و خفای تعینات و حدود امر متحرک که در مراتب گوناگون حرکت پدید می آیند بدانیم، و «کون» به این اصطلاح، بیشتر اصطلاح فلاسفه طبیعی و علم طبیعیات است، و گویا «کون» در این اطلاق به معنای «تکون» و «بود شدن» می باشد. و گاه «کون» مرادف با وجود و در مقابل «عدم» است، و به این اعتبار و اصطلاح بر هر وجودی اعم از وجود واجب بالذات و وجودات امکانی، چه مجرد و چه مادی، اطلاق می گردد. و این اصطلاح رایج در زبان فلاسفه الهی و فلسفه الهی است، و ظاهراً «کون» در این اطلاق به معنای اسم مصدری و «بود» و «هستی» می باشد.

و گاهی هم «کون» بر هر موجودی از موجودات عالم، غیر از حق تعالی که وجود مطلق است، اطلاق می گردد. و این اصطلاح متداول در زبان عرفان و عرفا است. البته با توجه به این که عرفا

موجود است گفته می‌شود. و این نظر عرفا است، اما فلاسفه به مطلق وجود هم «کون» می‌گویند، و آن را مرادف با وجود می‌دانند. حاجی علیه السلام هم که خود از فلاسفه است در این جا «کون» را به معنای دوّم گرفته و از این رو گفته است: «المراد به ما یرادف الوجود»، مراد از «کون» در این بیت همان وجود به اصطلاح فلاسفه است. و مراد از اشیاء هم ماهیت‌ها می‌باشد.

دلیل پنجم این‌که: اگر ماهیت را به خودی خود و قطع نظر از هر چیزی که بیرون از حریم ذات آن است ملاحظه کنیم، ماهیت نه موجود است و نه معدوم و نه چیز دیگری غیر از ذات و ذاتیات ماهیت؛ و بدین لحاظ همه فلاسفه اعم از اصالت وجودی و اصالت ماهوی گفته‌اند: *الماهیة من حیث هی لیست إلاّ هی*، یعنی در ذات ماهیت فقط خودش خوابیده است و اجزایش، حتی وجود و عدم هم در آن حریم نخواهیده و راه ندارد، و لذا ما می‌بینیم گاهی وجود و گاهی عدم بر ماهیت حمل می‌شود، مثلاً می‌گوییم: *الإنسانُ موجودٌ*، یک وقت هم می‌گوییم: *الإنسانُ معدومٌ*، این وضعیت ماهیت است و از این رو ذات ماهیت نسبت به وجود و عدم، یکسان و متساوی النسبة می‌باشد، مثلاً ماهیت انسان را با قطع نظر از امر دیگر توجه کنید، این اندازه هست که *الإنسانُ إنسانٌ، الإنسانُ حیوانٌ، الإنسانُ ناطقٌ*، زیرا بالضرورة هر چیزی خودش، خودش است، ثبوت ماهیت برای خودش و نیز ثبوت اجزایش هم برای خودش، ضروری است؛ حال اگر این ماهیت بخواهد موصوف به موجود یا معدوم

﴿ قائل به تجدد امثال و دم به دم دگرگون و نوشدن موجودات عالم، اعم از مجرد و مادی هستند، این اصطلاح با اصطلاح فلاسفه طبیعی سازگار است و به لحاظ این‌که هر موجودی از عالم، منسوب به وجود حق تعالی و عالم همه شعاع نور و وجود مطلق اوست، این اصطلاح با اصطلاح فلاسفه الهی نیز هماهنگ می‌باشد.﴾

و به نظر می‌آید که «کون» به اصطلاح عرفا به معنای مصدری «بودن» است، چون طبق نظر آنها «کون» به معنای اسم مصدری و مرادف با «وجود» و «بود» حق تعلق حق تعالی است، و دیگر موجودات تنها از «کون» به معنای «بودن» و انتساب و اضافه اشراقی به «وجود و بود» بهره‌مندند. (اسدی)

بودن بشود و موجود یا معدوم بر آن حمل بشود و وجود یا عدم پیدا کند باید به واسطه امری بیرون از ماهیت که همان علت وجود ماهیت یا علت عدم ماهیت است وجود یا عدم پیدا کند، زیرا ماهیت من حیث هی نسبت به وجود و عدم لا بشرط است و به حال استواء است، انسان انسان است، انسان حیوان است، انسان ناطق است و در این نسبت محتاج به دلیل و علتی بیرون از ذات خود نیست، اما الإنسان موجوداً یا الإنسان معدوماً، اگر انسان علتش موجود باشد، به واسطه وجودی که از ناحیه او پیدا می‌کند موجود است، و اگر علتش موجود نباشد موجود نیست، پس در ذات انسان نه وجود خوابیده و نه عدم، این‌ها خارج از ذات او است، وقتی علتی آمد این انسان را موجود کرد، آن وقت ما می‌گوییم: الإنسان موجوداً. بنابراین، ماهیت به واسطه وجود از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم بیرون می‌آید. پس معلوم می‌شود آنچه حقیقت دارد و اصیل است وجود است که ماهیت را از حال استواء بیرون می‌آورد و اگر وجودش را از آن بگیرید، ماهیت معدوم است؛ بنابر این چون به واسطه وجود ماهیت از حال استواء بیرون می‌آید، معلوم می‌شود آنچه محقق و اصیل است خود وجود است.^(۱)

۱- این بیان، که همان مفاد گفتار مرحوم حاجی است به این مقدار تام نیست و برای اثبات اصالت وجود کفایت نمی‌کند؛ زیرا به عنوان نقض می‌توان آن را بعینه نسبت به عدم هم جاری دانست؛ چون بنابر آنچه گفته شد: ماهیت من حیث هی نسبت به هر یک از وجود و عدم، مستوی و متساوی است و خروج آن از حالت تساوی همان‌گونه که به واسطه انضمام وجودی که از ناحیه علت وجود پیدا می‌کند امکان دارد، همچنین به واسطه انضمام عدمی هم که از ناحیه علت عدم پیدا می‌کند ممکن است، پس باید بتوان گفت: عدم که خارج کننده ماهیت از حد استواء است اصیل می‌باشد. این سخنی است که احدی نگفته و نخواهد گفت.

بنابر این برای تکمیل و تتمیم دلیل و دفع اشکال مذکور باید گفت: چون به واسطه وجود، ماهیت از حالت استواء و تساوی خارج شده و از این طریق منشأ اثر و دارای واقعیت عینی می‌گردد، پس آنچه اصیل و منشأ اثر است همان وجود می‌باشد. ولی این دلیل با این تکمله نیز خالی از مصادره نیست؛ زیرا:

اگر مراد از وجودی که خارج کننده ماهیت از حد تساوی و استواء است مفهوم وجود باشد

به گونه‌ای که ماهیت من حیث هی هی که در ظرف ذهن تقرّر یافته است به انضمام مفهوم وجود به آن و تبدیل شدن آن به مفهوم «ماهیت موجوده» از حال تساوی خارج می‌گردد؛ این حال اختصاص به مفهوم وجود ندارد و نسبت به مفهوم عدم هم امر به این منوال است. علاوه بر این که مفهوم وجود منشأ اثر خارجی نیست.

و اگر مراد از وجودی که خارج کننده ماهیت از حدّ استواء است وجود خارجی باشد، خارجیت وجود که همان اصالت آن است مورد نزاع است و نمی‌تواند به طور مصادره به عنوان اصلی مسلم در مقدمات دلیل اصالت وجود اخذ گردد. البته برای دفع این مصادره مرحوم حاجی تلاش بلیغ نموده‌اند، و لکنه رحمه الله تعالی فی هذا المقام کسحاب أبرق و أرعد و لم یأت بالمطر، و به گونه‌ای دیگر دچار مصادره و تسعیر فی أثناء المخاصمه گردیده‌اند.

توضیح این‌که: همان‌طور که خود ایشان فرموده‌اند: ماهیت من حیث هی هی به اتفاق فریقین -اصالت وجودی و اصالت ماهوی- امری اعتباری و قطعاً از حریم نزاع طرفین بیرون است و مورد نزاع، ماهیت موجوده و تحقق یافته در خارج است که اصالت ماهوی می‌گوید: ماهیت، بالذات موجود است و مفهوم وجود از آن انتزاع می‌گردد، و اصالت وجودی بر عکس آن را می‌گوید، اصالت ماهوی می‌گوید: ماهیت من حیث هی هی پس از آن‌که مورد جعل و ایجاد علت قرار گرفت در خارج عینیت و اصالت یافته و از حالت تساوی بیرون می‌آید و مفهوم وجود از آن انتزاع می‌شود. و این‌که مرحوم حاجی در ردّ او فرموده‌اند: پس از انتساب ماهیت به جاعل اگر حالت ماهیت تفاوت پیدا می‌کند پس ما به التفاوت همان وجود است، مصادره است؛ چون ما به التفاوت بودن وجود فرع اصالت و عینیت آن است که مورد کلام کنونی ما است.

حق این است که گفته شود: در ممکنات نه ماهیت من حیث هی هی با قطع نظر از وجود، اصالت و واقعیت خارجی دارد و نه وجود من حیث هو هو با قطع نظر از ماهیت، بلکه آنچه در خارج اصالت دارد وجودات محدوده ممکنات است و حدود آن وجودها که همان ماهیت آنهاست امری اعتباری نیست و گرنه باید هر یک از وجود ممکنات، وجود مطلق و نامتناهی و آثارشان یکی باشد، بلکه وجود ممکنات یک وجود باشد، زیرا وجود مطلق، وجود دومی باقی نمی‌گذارد؛ بنابراین دیگر وجود ممکن وجود ممکن نخواهد بود و این خلف است.

اگر گفته شود که: لازمه این امر چنان‌که در صدر این غرر گفته شد این است که: هر موجودی دو موجود باشد و هر شیئی دو شیء باشد. گفته می‌شود: این سخن هم به گونه‌ای مصادره است؛ زیرا این‌که ممکن را یک شیء بدانیم اول بحث است، و بنابر آنچه گفتیم ممکن اساساً شیء واحد نیست، چنان‌که گفته‌اند: «کلّ ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود»، ممکن نه تنها در ظرف ذهن، زوج ترکیبی و مرکب از وجود و ماهیت است، بلکه به لحاظ ظرف خارج هم که منشأ انتزاع این دو مفهوم است مرکب است، و منتزاع و منتزعه منه باید در وحدت و کثرت، توافق داشته باشند.

اشکال به استدلال

این جا اگر بگویید: این دلیل مصادره بر مطلوب است، -مصادره بر مطلوب معنایش این است که مطلوبتان را مقدمهٔ دلیل یا عین دلیل قرار بدهید- و از این بیان معلوم می‌شود که فرض کردید وجود اصیل است و می‌گویید: ماهیت به واسطهٔ وجود از حال استواء بیرون می‌آید و حال آن‌که شما در صدد اثبات این مسأله هستید و هنوز اصالت وجود را ثابت نکردید، مطلوب شما این است که وجود اصیل است، شما همان را مقدمهٔ دلیل قرار می‌دهید.

جواب اشکال

می‌گوییم: هم اصالت ماهیتی و هم اصالت وجودی، هر دو قبول دارند که ذات ماهیت من حیث هی نه موجود است و نه معدوم، بلکه نسبت به وجود و عدم متساوی و در حال استواء است. پس این مسلم است و همه قبول دارند و در حقیقت

و این‌که گفته شود: معانی و مفاهیم متعدد را می‌توان از مصداق واحد و ذات واحده انتزاع کرد، نه سخنی بین و نه مبین است، بلکه گفتاری غیر متصور و نامعقول می‌باشد. پس می‌توان بلکه باید گفت که: در ممکن، وجود و ماهیت هر دو اصیل است و ماهیت آن‌که حد وجودش می‌باشد تابع وجود آن است، نه این‌که ماهیت بالعرض و المجاز موجود باشد یا این‌که بالاستقلال وجود داشته باشد، بلکه بالتبع موجود است و این مدعا با مبانی اهل تحقیق از عارفان به خوبی قابل تبیین است. و به طور کلی اگر ماهیت در ممکنات امری اعتباری باشد تفاوت آثار آن‌ها هیچ سبب معقول و مقبولی ندارد.

و اگر گفته شود که: تفاوت آثار بر اثر تفاوت درجات وجود آن‌هاست، گفته می‌شود: تفاوت درجات آن‌ها با یک دقت عقلی به همان تفاوت ماهیات بر می‌گردد و در این زمینه باز در بحث تشکیک در وجود سخن خواهیم گفت.

و بر فرض عدم پذیرش این سخن و پا فشاری بر این‌که تفاوت درجات وجود به تفاوت در مراتب تشکیکی وجود باز می‌گردد، مصادره لازم می‌آید، زیرا تشکیک در وجود و مراتب آن، فرع بر انحصار اصالت در وجود است و گرنه اگر ماهیت به تنهایی یا ماهیت با وجود اصیل باشد قول به تشکیک در خصوص وجود قولی سست بنیان است. (اسدی)

ماهیت با قطع نظر از وجود و عدم چیزی نیست، یک امر اعتباری و معدوم در خارج است. اگر بنا شود که وجود^(۱) هم یک امر اعتباری و معدوم در خارج باشد، ضمّ معدوم به معدوم که موجود درست نمی‌کند، مثل ضمّ صفر به صفر است که عدد درست نمی‌کند، پس اصالت ماهیتی هم قبول دارد که اگر ذات ماهیت را ملاحظه بکنید با قطع نظر از هر چیزی، نه موجود است و نه معدوم، بلکه در حال استواء است، منتها ما می‌گوییم: ماهیت وقتی که وجود پیدا کرد از حال استواء بیرون می‌آید، ولی

۱- اگر مراد از وجود، مفهوم وجود است آن نیز نزد اصالت ماهوی و اصالت وجودی یک امر اعتباری است و اگر مراد از آن، وجود خارجی است خارجی بودن وجود که همان اصالت آن می‌باشد مورد بحث و محل نزاع می‌باشد. بله مفهوم وجود به حمل اولی مفهوم وجود بوده و برخود صادق است و مفهوم ماهیت من حیث هی هی به حمل اولی مفهوم وجود نبوده و وجود بر آن صادق نیست ولی این امر هیچ مستلزم این نیست که وجود اصیل باشد، و ممکن است کسی به عنوان معارضه بگوید: «مفهوم وجود هر چند به حمل اولی مفهوم وجود است ولی این مفهوم امری اعتباری می‌باشد و نسبت به این که در خارج مصداق بالذات داشته باشد یا نه و موجود باشد یا معدوم در حال استواء و تساوی النسبة است و از این حالت استواء جز با ماهیت خارج نمی‌شود و این دلیل بر اصالت ماهیت است، زیرا مفهوم وجود امری اعتباری است، حال اگر ماهیت هم امر اعتباری باشد چگونه مفهوم وجود نسبت به تمام موجودات از حال استواء و تساوی خارج شده است؟ ضمّ یک امر اعتباری به امر اعتباری دیگر که هر دو در خارج معدومند مناط و میزان موجود بودن در خارج نمی‌گردد، پس باید گفت که ماهیت امری اصیل است!».

البته کسی ممکن است به عنوان مورد نقض بگوید: «در واجب تعالی که ماهیت ندارد وجود بدون ماهیت تحقق دارد، پس معلوم می‌شود که مفهوم وجود هر چند اعتباری است ولی تحقق وجود در خارج در گرو ماهیت نیست». ولی در جواب ممکن است گفته شود: ماهیت داشتن یا نداشتن حق تعالی از نتایج این بحث است، و اگر ما گفتیم: مفهوم وجود امری اعتباری و خروج آن از حال استواء نسبت به موجود یا معدوم بودن در خارج به واسطه ماهیت است قهراً باید حق تعالی را هم دارای ماهیت بدانیم. علاوه بر این که عده‌ای قائل شده‌اند که خداوند هم دارای ماهیت است، اما ماهیت او مجهولة‌الکنه می‌باشد، و اساساً هر چند خداوند وجود محض و صرف است ولی محوضت و صرافت آن به معنای عدم ترکیب آن از وجود و عدم و از وجود و ماهیت به حسب مرتبه ذات او است و این منافاتی با ظهور ذات او در مجالی و مظاهر و قالب ماهیات گوناگون ندارد و به طور کلی وجود صرف و محض و عاری از مظاهر، واقعیت عینی ندارد، فافهم و تدبّر. (اسدی)

اصالت ماهیتی از باب این که می ترسد بگوید: وجود اصیل است، می گوید: ماهیت وقتی که اضافه به فاعل و جاعل که همان علت تحقق ماهیت است پیدا کند، به واسطه آن حیثیتی که از فاعل کسب کرده، از حال استواء بیرون می آید، مثلاً ماهیت انسان وقتی که به علتش اضافه و انتساب پیدا کرد، یعنی علت به ماهیت توجه کرد آن را محقق می کند، این آقای اصالت ماهیتی چون می خواهد اسم وجود را نیارد می گوید: ماهیت از آن حیثیتی که از فاعل کسب کرده محقق شده و اصیل است.

در این جا ما از اصالت ماهیتی سؤال می کنیم و این اضافه شدن به فاعل را در چند فرض بررسی می کنیم؛ از او می پرسیم: این که می گوئید: ماهیت با قطع نظر از انتساب به فاعل چیزی نیست، نه موجود است و نه معدوم، و خودش یک چیز اعتباری و نسبت به وجود و عدم در حال استواء است، و بعد که انتساب به فاعل پیدا کرد از حالت استواء خارج شده و محقق و موجود و اصیل می شود، آیا به واسطه اضافه و انتساب به فاعل، حال ماهیت تفاوت پیدا کرد، یا مثل اول است که ماهیت لابشرط و من حیث هی هی بود؟ انسان من حیث هو چیزی نبود، حالا که انتساب به فاعل پیدا کرد، این ماهیت حالش عوض شد و از ناحیه فاعل چیزی به آن اضافه شد یا نه؟ اگر فرقی نکرده و مثل همان اول است که در حال استواء بود، پس تو حق نداری بگویی: ماهیت محقق شد، چون اگر بگویی: ماهیت فرقی نکرده ولی محقق شده است، انقلاب در ذات لازم می آید، یعنی ذاتی که لابشرط بود و به حال استواء بود، بدون هیچ وجه و سببی محقق بشود، این انقلاب در ذات است. پس مجبوری بگویی: به واسطه اضافه به فاعل، حال ماهیت عوض شد و یک چیزی به آن اضافه شده است، ما به آن چیز می گوئیم: «وجود»، تو از اسمش می ترسی، اسم آن را بگذار «موجود»، پس معلوم می شود که فاعل به آن وجود داده است و آن حیثیت مکتسبه از جاعل، وجود است. و اگر بگویی: در عین حالی که انتساب به فاعل دارد و حالش تغییر نکرده، ولی باز وجود بر آن حمل نمی شود و هنوز در حال تساوی و استواء نسبت به وجود و عدم است،

می‌گوییم: این خلاف فرض است، چون فرض این است که ماهیت با انتساب به فاعل از حال استواء بیرون می‌آید و دیگر نسبت به حمل وجود و عدم بر آن یکسان نیست.

فرق اضافه اشراقی با اضافه مقولی

اگر ما اضافه به فاعل و جاعل را پذیرفتیم و گفتیم: ماهیت به واسطه اضافه به فاعل وجود پیدا می‌کند، در حقیقت این اضافه، اضافه اشراقیه است که عین ایجاد و وجود می‌باشد؛ و این اضافه غیر از آن اضافه‌ای است که عرض بوده و آن را در باب مقولات می‌خوانیم. در باب مقولات می‌گویند: ما ده مقوله داریم، یکی جوهر است و نه مقوله عرضیه که عبارتند: از کم، کیف، وضع، متی، این، جده، فعل، انفعال و اضافه. مقوله اضافه عبارت است از: هیئت و صفت حاصله از نسبت مکرر، یعنی انتسابی دو سویه، که تصور انتساب این طرف توقف دارد بر تصوّر انتساب طرف دیگر؛ مثل ابوت و بنوت، و اخوت و اخوت، تا می‌گوییم: این پدر است، می‌گویند: پس پسرش کیست؟ به ابوت و بنوت اضافه مکرره می‌گویند، یا مثلاً می‌گویند: این برادر است، می‌گوییم: پس برادرش کیست؟ اخ مقابلش اخ است، اب مقابلش ابن است، آسمان و سقف فوق است، زمین تحت است، فوقیت و تحتیت آنها، ابوت و بنوت پدر و پسر، علیت و معلولیت علت و معلول، این طور اضافه‌هایی که مکرر است، به آن می‌گویند: نسبت مکرره یا متکرره، و تصور احد طرفین آن، توقف بر تصور دیگری دارد، به این می‌گویند: اضافه مقولیه، و این خودش یکی از مقولات عشر است، یعنی مقولات عرضیه که نه تا است یکی از آنها مقوله اضافه است.

و تمام این مقولات از سنخ ماهیات است، ماهیات یا جوهر است یا عرض، ماهیت جوهری عبارت است از آن ماهیتی که قائم به ذات است؛ ماهیت عرضی آن است که حلول در غیر دارد، یعنی وصف غیر است، مثل بیاض، که کیف و صفت جسم سفید است، و به همه این‌ها «مقوله» می‌گویند، از این جهت که «مقوله» به معنای «گفته شده»

و «محمول» است و این ماهیات در جواب سؤال از چیستی اشیاء قرار گرفته و گفته می‌شوند، مقوله یعنی: ما يقال في جواب ما هو، یعنی اگر سوال کردیم: أي شيء هذا؟ می‌گویید: كيف، أي شيء هذا؟ جوهر، أي شيء هذا؟ كم، أي شيء هذا؟ إضافة، به این‌ها مقوله می‌گویند، یعنی آنچه در جواب: ما هو؟ گفته می‌شود، بالأخره مقولات عشر از جمله مقوله اضافه، اصطلاح فلسفی و منطقی است.

اما این جا که می‌گوییم: انسان انتساب و اضافه به جاعل پیدا کرد، این اضافه از سنخ اضافه مقولی نیست که از مقولات و ماهیت باشد، این اضافه اضافه اشراقیه است، به این معنا که علت اشراق پیدا کرده و به واسطه اشراق آن، معلول موجود شده است. فرق اضافه اشراقیه با اضافه مقولیه از زمین تا آسمان است، خیلی فرق دارند، برای این‌که اضافه مقولیه که صفت و هیئت حاصله از نسبت مکرره باشد، آن وصفی است که قائم به طرفین و متفرع بر آن‌هاست، یعنی ذات «أب» باید باشد، ذات «ابن» هم باید باشد، تا ما بگوییم: این «أب» است و آن «ابن» است، یا فوقیت و تحتیت یک وصفی است که قائم به طرفین است. اما در اضافه اشراقیه، قبل از اضافه، دو طرف آن موجود نیست تا بعد اضافه به آن‌ها محقق بشود، بلکه یک طرف اضافه وجود دارد و این طرف با اشراق و پرتو افکنی نور وجود خود، طرف دیگر را به وجود می‌آورد، مثلاً خداوند تبارک و تعالی که این عالم را ایجاد کرده با اشراق نور هستی خود این عالم را موجود کرده است، اگر گفتیم: این عالم اضافه به حق تعالی دارد، معنایش این نیست که خدا هست، این عالم هم هست، و بعد یک اضافه عارضشان شده است، نظیر اب و ابن نیست که ذات اب و ذات ابن بر عنوان ابوت و بنوت تقدم دارد و بعد ابوت و بنوت عارضشان می‌شود، چنین نیست که خدا باشد این عالم هم باشد و فقط یک اضافه مکرره بین این دو پیدا بشود، نه، اصلاً این عالم، حقیقت ذاتش عین اضافه به حق است، یعنی اشراق حق تعالی سبب وجود این عالم شده است، پس این اضافه قائم به طرفین نیست، بلکه یک طرف قائم به اضافه است، یعنی عالم تحققش به اضافه به حق است، همین اضافه به حق که اشراق و توجه حق تعالی به عالم است، سبب شده

این عالم محقق شود. پس یک طرف اضافه که عالم است به سبب اضافه حق تعالی محقق شده است، اگر اضافه او نباشد اصلاً عالمی نیست که بگوییم: یک عالم هست، یک خدا هست و در رتبه بعد با هم ارتباط دارند، نظیرش را در خودتان بیابید شما وقتی که یک صورتی در ذهنتان موجود می‌کنید، مثلاً این جا الآن نشسته‌اید یک کوه طلا تصور می‌کنید، این نفس شما اشراق پیدا کرد و به اشراق نفس و افاضه نفس، این کوه طلا در نفس شما موجود شد، چنین نیست که نفس شما موجود باشد، کوه طلا موجود باشد، و اضافه، رابطه بین این دو تا باشد، بلکه اصلاً کوه طلا در نفس شما تحققش و قوامش به اضافه نفس شما است، یعنی همین توجه نفس شما، همان اشراق نفس شما، کوه طلا را در فضای ذهن خودش موجود کرد.

و می‌توانید بگویید: در این جا اضافه و مضاف با هم یکی است، این کوه طلا تحققش به همان اضافه نفس است، پس این کوه طلا هم کوه طلا است، هم اضافه به نفس شماست، با هم اتحاد دارند اتحاد علم و معلوم، علم و معلوم بالذات با هم متحد هستند، این کوه طلا که در نفس شماست علم شماست، کوه طلا که در خارج باشد معلوم حقیقی شما نیست، معلوم حقیقی شما همین کوه طلائی است که در ذهنتان است، این جا این کوه طلا هم علم شماست و هم معلوم بالذات نفس شماست. علت و معلول به گونه‌ای با هم متحد هستند، این جا اضافه و مضاف هم متحد هستند، به این می‌گویند: اضافه اشراقیه، یعنی مضاف که کوه طلا باشد به اشراق نفس شما موجود شده است، به توجه نفس شما موجود شده است. این عالم هم به اشراق حق تعالی موجود شده است، توجه خداوند به این عالم سبب شده همه این عالم موجود شده، و اگر اشراق حق تعالی نبود، هیچ چیز نبود. شاعر این شعر را می‌گوید:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^(۱)

شعر است، اما می‌خواهد بگوید: به همان توجه حق تعالی، همه عالم موجود شد، پس این عالم وجودش به توجه حق تعالی است، آن توجه اسمش اشراق و به تعبیر این شعر فروغ رخ ساقی است. گاهی نیز از آن به وجود منبسط هم تعبیر می‌کنند که بعد بحثش می‌آید. قرآن دارد که امر ما یکی است: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةً﴾،^(۱) ذات باری تعالی یک وجود غیر متناهی است که این وجود غیر متناهی جامع همه کمالات است، یعنی عین علم و عین قدرت و عین اراده و عین حیات است، آن وقت این وجود غیر متناهی یک پرتویی فراگیر دارد، جلوه‌ای گسترده دارد، به آن جلوه وجود منبسط می‌گویند، فیض مقدّس هم به آن می‌گویند، این فیض، امر و وجود واحد است که تمام ماهیات به واسطه آن موجود هستند، منتها هر مرتبه‌اش را ما یک اسمی برایش گذاشته‌ایم، یک مرتبه‌اش انسان است، یک مرتبه‌اش فرس است، یک مرتبه‌اش نبات است، یک مرتبه‌اش سماء است، یک مرتبه‌اش خورشید است، یکی ماه است، یکی عقل است و یکی نفس است؛ همه این‌ها مراتب این فیض و وجود واحد هستند.

پس اضافه اشراقیه با اضافه مقولیه از زمین تا آسمان فرق می‌کند، اضافه مقولیه عبارت است از نسبت مکرّره که تقوّمش به طرفین است، اما در اضافه اشراقیه، تقوّم یک طرف به واسطه اضافه است، یعنی همه این ماهیات که در همه عالم هست، به واسطه اشراق حق تعالی محقق است.

حاصل کلام

پس به کسی که می‌گوید: ماهیت به واسطه انتساب و اضافه به فاعل، محقق گردیده و مصداق برای حمل کلمه «موجود» شد، می‌گوییم: حال که ماهیت اضافه به فاعل پیدا کرد، آیا در اثر اضافه به فاعل، چیزی به آن داده شده و حالتش تفاوت پیدا کرده یا نه؟

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

اگر چیزی به آن داده نشده و تغییر حال پیدا نکرده است اما باز هم می‌گویید: محقق و موجود است، این محال است، این انقلاب در ذات است، برای این که چیزی که در حال استواء است، و در اثر انتساب و اضافه هم چیزی به آن داده نشده چگونه محقق و شایسته حمل کلمه «موجود» شد؟ این نمی‌شود؛ پس لابد باید بگویید: حالش در اثر اضافه فرق کرده است، حالا که انتساب به فاعل پیدا کرد، توجه فاعل به این ماهیت یک چیزی به آن داد، آن چیزی که به آن داد که به واسطه آن محقق شده است، ما به آن می‌گوییم: وجود، تو اسمش را می‌گذاری انتساب به فاعل، اضافه به فاعل، می‌گوییم: خیلی خوب اسمش را بگذار اضافه به فاعل، اما این اضافه، اضافه مقولیه نیست، این اضافه خودش از سنخ وجود است، زیرا اضافه اشراقیه است که همان وجود منبسط بر کلّ ماهیات و فیض عام بر آن‌ها باشد؛ و این ماهیت خاص مانند ماهیت انسان یکی از مراتب وجود منبسط می‌باشد، فیض حق را از اول تا آخر یکی حساب می‌کنیم، یک وجودی که سر تا پای نظام وجود را گرفته است، این امر واحد است منتها مراتب دارد، که یک مرتبه‌اش این انسان شده و این انسان را می‌گوییم: موجود است.

توضیح متن:

کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبةً الأشياء

چطور وجود اصیل نباشد و حال آن که به واسطه وجود همه اشیا، یعنی ماهیات از حالت استواء خارج شده است.

«والخامس: قولنا: کیف لا یكون الوجود أصلاً فی التحقّق و بالکون، المراد به ما یرادف

الوجود»

دلیل پنجم این که: چطور وجود اصیل و اصل در تحقق نباشد و حال این که به واسطه کون، یعنی به واسطه خود وجود، ماهیات از حال استواء خارج شده‌اند «و بالکون» این واو، واو حالیه است. این «کون» به اصطلاح فلاسفه و مرادف با وجود

است، چنان‌که حاجی‌الکلیه می‌گوید: «المراد به ما یرادف الوجود»، مراد به کون همان وجود است به اصطلاح فلاسفه.

«عن استواء أي استواء نسبة الوجود و العدم، متعلّق بقولنا: قد خرجت قاطبة الأشياء»
 ماهیات به واسطه کون و وجود از حالت استواء و تساوی نسبت به وجود و عدم خارج شده‌اند. خارج شدن از حالت استواء را معنا می‌کند به این‌که: حالت اشیاء یعنی ماهیت، نسبت به وجود و عدم مساوی بود، اما وجود که پیدا کرد از استواء بیرون آمده است. «متعلّق بقولنا: قد خرجت» می‌گوید: این «عن استواء»، جار و مجرور متعلّق به آن «قد خرجت» می‌باشد. یعنی خارج شده است همه اشیاء به واسطه کون، از حالت استواء.

«أي الماهیات، إذ الشیء بمعنی المشیء وجوده، و هو الماهیة»

مراد ما از اشیاء، ماهیات است. شما بگویید: این چه اصطلاحی است که شیء یعنی ماهیت؟ می‌گوید: فعل به معنای مفعول است، شیء مصدر «شاء یشاء» به معنای خواستن می‌باشد که در این جا به معنای اسم مفعول است «الشیء بمعنی المشیء وجوده»، یعنی آنچه وجودش خواسته شده است و آن عبارت است از ماهیت.

شیء هم دو اطلاق دارد: گاهی از اوقات به ماهیت، و گاهی به خود وجود «شیء» می‌گویند. ایشان می‌گوید: در این جا مراد ما از شیء، ماهیت است، برای این‌که می‌گوید: اصلاً فعل به معنی مفعول می‌آید، مثل قبض به معنای مقبوض، شیء هم یعنی المشیء وجوده، یعنی آنچه وجودش خواسته شده است، اصلاً شاء یشاء، یعنی خواستن شیء، پس مراد از اشیاء ماهیت است، ماهیتی که وجودش را خدا اراده کرده است، ماهیت که وجود پیدا کرد شیء است، لذا به خود ماهیت هم شیء می‌گوییم که از قبیل وصف به حال متعلق باشد، خود وجود، شیء است به ماهیت هم به اعتبار وجود، شیء می‌گوییم.

«و بیان هذا الوجه بحیث یدفع توهم المصادرة»

گفتیم: یک کسی می‌گوید: این دلیل شما مصادره بر مطلوب است، یعنی در این جا

برخی از مقدمات دلیل عین مدعا است، برای این که شما می‌گویید: ماهیت به واسطه وجود از استواء بیرون می‌آید، این در صورتی است که وجود اصیل باشد، و شما هنوز اصالت وجود را ثابت نکرده‌اید، اصالت وجود را دارید با خروج ماهیات از حد استواء ثابت می‌کنید، شما دارید میان دعوا نرخ تعیین می‌کنید. این اشکال.

حاجی می‌گوید: نه، این مصادره بر مطلوب نیست، چون خودتان می‌گویید: ماهیت من حیث هی و با قطع نظر از هر چیزی، نه موجود است و نه معدوم، بلکه یک امر اعتباری است، وجود را هم که می‌گویید: امر اعتباری است، دو امر اعتباری را که به هم ضمیمه کنیم مثل ضم صفر به صفر می‌شود که عدد درست نمی‌کند؛ پس معلوم می‌شود که وجود همه کاره است. می‌گوید: و بیان این وجه به حیثی که توهم مصادره دفع بشود، این است که:

«إِنَّهُ بِاتِّفَاقِ الْفَرِيقَيْنِ، الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَيْسَتْ إِلَّا هِيَ وَكَانَتْ بِذَاتِهَا مَتَسَاوِيَةً النَّسْبَةَ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ»

فریقین، یعنی چه آن‌هایی که می‌گویند: وجود اصیل است، چه آن‌هایی که می‌گویند: ماهیت اصیل است، اتفاق نظر دارند بر این که ماهیت من حیث هی، یعنی خود ماهیت با قطع نظر از هر چیزی غیر از ذات و ذاتیاتش، چیزی نیست مگر خودش، تنها خودش و ذاتیاتش بر خودش صادق است، و ذات ماهیت نسبت به وجود و عدم مساوی است، یعنی نه «موجود» بر آن صادق است و نه «معدوم»، مثلاً الآن سیمرغ موجود است یا نه؟ ما چون نمی‌دانیم، می‌گوییم: نمی‌دانیم، یا موجود است یا معدوم، اما وجود را نمی‌شود بگوییم: موجود است یا نه؟ چون روشن است که وجود، موجود است، اما ماهیت بالذات نه موجود است^(۱) و نه معدوم، باید نگاه

۱- مفهوم ماهیت من حیث هی و به حمل اولی موجود نیست و مفهوم وجود به حمل اولی موجود است، ولی نزاع بر سر اصالت این دو مفهوم نیست، زیرا به اتفاق فریقین موطن ماهیت من حیث

کنیم ببینیم علتش موجود است یا نه؛ لذا می‌گویید: ماهیت متساویة النسبة به وجود و عدم است.

شما می‌گویید: وجود اعتباری است، می‌گوییم: خیلی خوب، ماهیت به حسب ذات که نسبت به وجود و عدم لا بشرط است، یعنی چیزی نیست، وجود هم که بنابر نظر شما امر اعتباری است، دو امری که هیچ‌اند که چیز درست نمی‌کنند. لذا حاجی علیه السلام می‌گوید: «ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن استواء؟ وبم صارت مستحقة لحمل موجود؟»

اگر وجود یک امر اعتباری باشد، چنان‌که شما می‌گویید، پس چه چیز ماهیت را از حال استواء خارج می‌کند؟ و به واسطه چه چیزی مستحق شد که به این ماهیت بگوییم: موجود؟ ماهیت من حیث هی که چیزی نبود، وجود هم که می‌گویید: اعتباری است و چیزی نیست.

«فإن ضمّ معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية»

ضمیمه کردن یک معدوم به معدوم، شیء موجود درست نمی‌کند.

«و قول الخصم إن الماهيته من حيث هي و إن كانت في حد الاستواء»

«و قول الخصم»، مبتدا است و خبر آن «خالٍ عن التحصيل» می‌باشد، مخالف که قائل به اصالت ماهیت است می‌گوید: درست است که «ماهیت من حیث هی لیست إلا هی»، اما چرا شما می‌گویید: ماهیت به واسطه وجود محقق شد؟ بگویید: به واسطه انتساب به فاعل وجود پیدا کرده است، یعنی جاعل و فاعل، ماهیت را محقق کرد، ماهیت چون انتساب به فاعل پیدا کرده از آن حال استواء بیرون آمده است. مخالف می‌گوید: قبول داریم که ماهیت در حد استواء بود.

هی هی و مفهوم وجود، ذهن است و این‌ها در خارج موجود نیستند، بلکه کلام چنان‌که گذشت درباره ماهیت تحقق یافته در خارج است، مانند انسان موجود در خارج که آیا ماهیتش اصیل است یا وجود آن، و صرف این‌که وجود به حمل اولی وجود و موجود است دلیل بر اصالت وجود و واقعیت داشتن آن نیست. (اسدی)

«إِلَّا أَنَّهُا مِنْ حَيْثِيَّةٍ مَكْتَسِبَةٌ مِنَ الْجَاعِلِ»

منتها این ماهیت یک حیثیتی از جاعل کسب کرد، یعنی اضافه به فاعل پیدا کرد، آن فاعل و آن جاعل، ماهیت داد، اصالة الماهیتی می گوید: خدا آدم داد، نمی گوید: خدا آدم را وجود داد.

«بعد الانتساب إليه صارت مصداقاً لحمل الموجود»

بعد از آن که ماهیت به فاعل انتساب پیدا کرد صلاحیت پیدا می کند که «موجود» را بر آن حمل کنیم؛ اما وجود امر اعتباری است، پس آنچه سبب شد که ماهیت از حال استواء بیرون بیاید وجود نیست، بلکه در حقیقت انتساب به فاعل است.

«خَالٍ عَنِ التَّحْصِيلِ»

مرحوم حاجی به اصالت ماهیتی می گوید: از این حرف پیدا است که تو درست درس نخوانده ای، این سخن خارج از تحصیل و تحقیق است، یعنی چون تحقیق نکرده ای عوامانه حرف می زنی.

«إِذْ بَعْدَ الْإِنْتِسَابِ إِنْ تَفَاوُتَتْ حَالُهَا، فَمَا بِهِ التَّفَاوُتُ هُوَ الْوُجُودُ»

این جا حاجی علیه السلام می خواهد به اصطلاح از خصم بازجویی کند و چند فرض را یکی یکی بررسی کند، می گوید: ماهیت، قبل از انتساب به فاعل چیزی نبود یعنی جلوتر، نسبت به وجود و عدم لا بشرط بود، بعد از انتساب به فاعل - که تو می گویی انتساب به فاعل پیدا کرد - آیا حالش فرق کرده یا نه؟ اگر این ماهیت بعد از انتساب به جاعل حالش عوض شد، آن چیزی که به واسطه آن تفاوت پیدا کرده وجود است، یعنی وجود پیدا کرد.

«و إِنْ تَحَاشَى الْخَصْمَ عَنِ اسْمِهِ»

هر چند این که خصم تحاشی دارد که اسم «وجود» را بیاورد، ما می گوییم: آن وجود است، حالا شما از لفظ وجود می ترسی، بگو: موجود شد، بالأخره همان که ما می گوییم اصیل است، همین است که از طرف فاعل به آن داده شده است.

«و كانت تلك الإضافة إشراقية لا مقولية، لأنها اعتبارية كالوجود الاعتباري»

حاجی قبل از این که فروض دیگر را بررسی کند مطلبی را یادآور می‌شود و می‌گوید: اگر حیثیت مکتسبه از فاعل و جاعل و انتساب و اضافه به آن را قبول کردیم به شما بگویم که: این اضافه، اضافه اشراقیه است، یعنی اشراقِ علت است، نه این که اضافه مقولیه باشد، برای این که اضافه مقولیه^(۱) یک امر اعتباری است، مثل مفهوم وجود که نزد همه اعتباری است.

گفتیم: فرق بین اضافه اشراقی و مقولی این است که اضافه مقولی قائم به طرفین است، اما در اضافه اشراقیه یک طرف اضافه قائم به اضافه است، این است که می‌گوید: «و كانت تلك الإضافة إشراقية»، این اضافه و انتساب، اضافه اشراقیه است، مثل این که با اشراق نفس شما یک کوه طلا در نفس شما موجود می‌شود، آن اشراق همان فاعلیت نفس شماست و این کوه طلا در نفس شما، اضافه به نفس شما دارد، اما این اضافه همان اشراق نفس است. «لا مقولية لأنها اعتبارية»، می‌گوید: نه این که اضافه مقولیه باشد، برای این که اضافه مقولیه یک امر اعتباری است، «كالوجود الاعتباري»، مثل مفهوم وجود که اعتباری است.

«و إن لم تتفاوت، و مع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب»

اما فرض بعدی: اگر بگویید: ماهیتی که به حال استواء بود و اضافه به فاعل هم پیدا کرد حالش فرق نکرده است و مثل اول است، در عین حال «موجود» را می‌شود بر آن حمل کرد، می‌گوییم: معنای این حرف که یک چیزی، بدون این که حالش فرق بکند مستحق حمل «موجود» بشود، انقلاب ذاتی است، برای این که ذاتی که لایشرط بود، بدون این که چیزی به آن اضافه شود، همان ذات، بشرط شیء شده است، آن ذاتی که

۱- طبق نظر مرحوم حاجی اضافه مقولیه مانند مفهوم وجود، امکان، وجوب و... از معقولات ثانیه فلسفی می‌باشد، بنابراین نظر باید اطلاق «مقوله» بر آن هم مجاز باشد؛ زیرا «مقوله» اصطلاحاً بر معقولات اولی اطلاق می‌گردد. مراجعه شود به غرری که درباره تعریف معقول ثانی است. (اسدی)

در حال استواء بود، همان ذات موجود شده است، بدون این که تغییر کند؛ این انقلاب یک ذات به یک ذات دیگر است؛ و انقلاب ذاتی به این نحو محال است. «و إن لم تتفاوت»، اگر حال ماهیت بعد از انتساب فرق نکرده «و مع هذا»، با این که حالش فرق نکرده «کانت مستحقّة لحمل موجود»، مستحق حمل «موجود» است «لزم الانقلاب»، انقلاب ذات لازم می آید.

«و إن لم تستحقّ کانت باقیة علی الاستواء هذا خلف»

و اگر بگویید: در عین این که ماهیت انتساب به فاعل پیدا کرد ولی حالش با قبل فرقی نکرده است، مستحق حمل «موجود» نیست؛ بنابراین فرض ماهیت هنوز به حال استواء باقی است و این خلاف فرض اولی است، برای این که فرض این بود که ماهیت به واسطه انتساب به فاعل از حال استواء بیرون می آید و دیگر نسبت به حمل وجود و عدم بر آن یکسان نیست، بلکه به آن واسطه، مصداق برای حمل کلمه و مفهوم «موجود» شده است. پس حق مطلب این است که ماهیت با انتساب به فاعل حالش فرق کرده و آن تفاوتی که پیدا کرده این است که موجود شده است، پس وجود اصیل است و به واسطه وجود، ماهیت از حال استواء بیرون آمد.

«و إن لم تستحقّ»، یعنی اگر مستحق حمل «موجود» نباشد «کانت باقیة علی الاستواء»، پس به حال استواء باقی است، «هذا خلف»، و این خلاف فرض است. پس حاصل دلیل پنجم این شد که: ماهیت به واسطه وجود از حال لابشرطی و استواء بیرون می آید، بنابراین معلوم می شود آنچه اصیل است وجود است.

دلیل ششم بر اصالت وجود

مقداری از دلیل ششم را می خوانیم بقیه اش می ماند.

«والسادس: قولنا: لو لم یؤصل الوجود وحدة ما حصلت»

دلیل ششم این که: می گوئیم: اگر وجود اصیل نباشد، هیچ وحدت و یگانگی محقق

نمی‌شود؛ برای این‌که ماهیات مثار و خاستگاه کثرت هستند و با هم ذاتاً تغایر دارند، انسان غیر از فرس است، فرس غیر از بقرا است، لذا نمی‌شود آن‌ها را بر یکدیگر حمل کرد، نمی‌توانیم بگوییم: *الإنسانُ فرسٌ*، نمی‌توانیم بگوییم: *الإنسانُ بقراً*، حملش بر یکدیگر جایز نیست. و همچنین است ماهیات عرضیه، مثل کاتب و ضاحک، کتابت غیر از ضحک است، ضحک غیر از انسان است، انسان یک چیز است و ضحک یک چیز دیگری، اما ما می‌بینیم در مواردی این‌ها را بر یکدیگر حمل می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم: *الإنسانُ کاتبٌ، الإنسانُ ضاحکٌ*، این سرش چیست؟ سرش این است که یک وجود در خارج متحقق است که به واسطه این وجود، انسانیت محقق شده، کاتب و ضاحک هم محقق شده است، شما می‌بینید این آدم هم آدم است و هم می‌خندد، یعنی به وجود واحد انسانیت و ضحک محقق شده، منتها این وجود دو مرتبه دارد: مرتبه ذاتش انسانیت است، و مرتبه عرضش ضحک یا کتابت است؛ پس به واسطه وجود اتحاد پیدا می‌شود، وقتی که پای وجود خارجی در کار می‌آید، این وجود خارجی، هم انسان، هم ضاحک، هم کاتب است؛ و همان‌طور که پس از این گفته خواهد شد وحدت از لوازم وجود و بلکه مساوق با وجود است و تاپای وجود در کار نیاید وحدت نیست. و همچنین چنانچه در نظام هستی وحدت نباشد توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی حق تعالی درست نمی‌شود.

حاجی می‌گوید: «والسادس: قولنا: لو لم یؤصل الوجود»، اگر وجود اصیل نباشد، «وحده ما حصلت»، وحدت حاصل نمی‌شود، این «ما»، مای نافی است. شما می‌گویید: چرا وحدت حاصل نمی‌شود؟ می‌گوید:

«إذ غیره، و هو الماهیة، لأنَّ أصلها محلُّ النزاع مثار کثرة أتت»

برای این‌که غیر وجود، مثار کثرت است، و غیر وجود عبارت است از ماهیت، چرا مراد از غیر وجود، ماهیت است؟ برای این‌که جلوتر گفتیم: ما سه چیز داریم: عدم، وجود و ماهیت. همه می‌دانند که عدم چیزی نیست، چنان‌که بعد می‌گوییم: در اعدام

امتیاز و به تبع آن، کثرتی نیست، پس غیر وجود که مثار و محل خیزش کثرت می باشد فقط ماهیت است و در شعر هم قرینه هست که مراد از غیر وجود، ماهیت است چرا؟ زیرا آنچه در مقابل وجود اصیل بودنش محل بحث و نزاع می باشد همان ماهیت است. خوب، حالا غیر وجود که ماهیت باشد، «مثار کثرة أتت» یعنی محلّ پخش کثرت آمده است؛ برای این که ماهیات ذاتاً مغایرت و کثرت دارد، کتابت غیر از ضحک است، ضحک غیر از انسان است، انسان غیر از فرس است، فرس غیر از حجر است، همه می فهمند که این ها با هم مختلف هستند و به خودی خود قابل حمل بر هم نیستند. «مثار کثرة أتت»، یعنی محل پخش کثرت آمده است. «أتت» را به صیغه مؤنث آورده ایم، که ضمیر آن به ماهیت برگردد.

«و إذا كان كذلك ما وُحِدَ الحقُّ و لا كلمته و لا صفاته»

و هنگامی که بنا بشود وجود اصیل نباشد و به تبع آن در نظام هستی وحدت نباشد و پای وحدت کنار کشیده شود، «ما وُحِدَ الحقُّ»، دیگر توحید ذاتی حق تعالی هم درست نمی شود. «و لا كلمته»، یعنی و وحدت فعل حق تعالی که همان کلمه حق و فرمان وجودی و تکوینی اوست هم درست نمی شود، یعنی توحید افعالی درست نمی شود، «و لا صفاته»، یعنی صفات خدا هم متحد نمی شود، مگر این که وجود اصیل باشد و به واسطه وجود که دارای یگانگی است انواع توحید برقرار شود.

«إلا بما أي بحقيقة الوجود الذي الوحدة دارت معه»

مگر به حقیقت وجودی که وحدت دایر مدار آن است.

خلاصه این استدلال این است که: اگر وجود اصیل نباشد و امر اعتباری باشد، ما ملاک وحدت در نظام هستی نداریم، برای این که ماهیات مثار کثرت هستند و ملاک وحدت که نداشته باشیم، توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی هم درست نمی شود. این اجمال دلیل، شرح آن می ماند برای بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هشتم ﴾

لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت
ما وحد الحقّ و لا كلمته إلاّ بما الوحدة دارت معه

* * *

و السادس قولنا: لو لم يؤصّل الوجود وحدة ما حصلت، إذ غيره و هو
الماهية، لأنّ أصلها محلّ النزاع، مثار كثرة أتت. و إذا كان كذلك ما وحدّ
الحقّ و لا كلمته و لا صفاته إلاّ بما أي بحقيقة الوجود الذي الوحدة
دارت معه. بيانه أنّه لو لم يكن الوجود أصيلاً لم يحصل وحدة أصلاً، لأنّ
الماهية مثار الكثرة و فطرتها الاختلاف، فإنّ الماهيات بذواتها مختلفات و
متكثّرات و تثير غبار الكثرة في الوجود. فإنّ الوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر
الموضوعات، كما أنّ الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة. و إذا لم يحصل
وحدة لم يحصل الاتّحاد الذي هو الهوية، كالإنسان كاتب و الكاتب
ضاحك، إذا المفروض أنّ جهة الوحدة و هي الوجود اعتبارية و الأصل هو
شيئية ماهية الإنسان و مفهوم الكاتب و الضاحك. و المفاهيم ذاتيّها الاختلاف
و تصحّح الغيريّة، و أين أحدها من الآخر لا الهوية و لم يتمّ مسألة التوحيد
التي هي أسّ المسائل، لا توحيد الذات، لأنّه إذا كانت الماهية أصلاً لا يكون

بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك. حتّى يتركّب كلّ منهما ممّا به
الاشترك و ما به الامتياز. لأنّ المفروض أنّ ذاتهما الماهية و الماهيات
متخالفات بالذات. فلم يستقم استدلالهم على التوحيد بلزوم التركيب و لا
توحيد الصفات، لأنّه إذا كان الوجود اعتبارياً لا يمكن أن يحكم العقل بأنّ
مفاهيم العلم و الإرادة و القدرة و غيرها من الصفات الحقيقية واحدة و لا هي
مع الذات المقدّسة الوجودية واحدة، إذ المفروض أن لا جهة وحدة هي
الوجود فيها حتّى تكون هي في مقام وجودها واحدة و في مرتبة مفاهيمها
متغايرة كلّ مع الآخر. و الكلّ مع الذات المقدّسة الموصوفة بها، لأنّها أيضاً
على هذا التقدير ماهية من الماهيات. فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع
الذات، و لا توحيد فعل الله و كلمته.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

لو لم یؤصل وحدة ما حصلت إذ غیره مثار كثرة أتت
ما وحد الحق و لا كلمته إلا بما الوحدة دارت معه

بیان تفصیلی دلیل ششم

بحث در ادله اصالت وجود بود، پنج دلیل آن را خوانده‌ایم و خلاصه‌ای از دلیل ششم را هم بیان کردیم.

گفتیم: اگر وجود اصیل نباشد، هیچ وحدتی حاصل نمی‌شود؛ برای این‌که غیر وجود «مثار كثرة أتت»، یعنی محل پخش کردن کثرت است.

«مثار» از ماده «ثوران» است، یعنی پخش کردن، عرب‌ها انقلاب را ثوره می‌گویند، یعنی همان پراکنده کردن، «مثار كثرة أتت»، یعنی ماهیات محل پراکنده شدن کثرت است؛ برای این‌که ماهیات، بالذات متخالف هستند و با هم تغایر دارند، ذاتاً انسان غیر از فرس است، فرس غیر از بقر است، بقر غیر از حجر است، لذا نمی‌شود آن‌ها را بر یکدیگر حمل کرد، نمی‌توانیم بگوییم: الإنسان فرس، الإنسان بقر، حمل آن‌ها بر یکدیگر ممکن نیست. و همین‌طور ماهیات عرضیه مثل کتابت و ضحک، کتابت غیر از ضحک است و هر دو غیر از انسان است، انسان یک چیز است و کتابت و ضحک چیز دیگری، این‌ها همه مفاهیم مختلف هستند، اما ما می‌بینیم این‌ها را با این‌که ماهیتشان با هم متغایر است بر همدیگر حمل می‌کنیم، می‌گوییم: الإنسان کاتب یا

الإنسانُ ضاحكٌ، با این که انسانیت غیر از کتابت است و ماهیتشان با هم تغایر دارد؛ سرّ این چیست؟ چه چیزی این متغییرات را با هم جمع کرده است؟

سرّش این است که یک وجود در خارج هست که به واسطهٔ این وجود انسانیت محقق شده، ضاحک هم محقق شده، شما می بینید این آدم هم آدم است و هم می خندد، یعنی به وجود واحد، انسانیت و ضحک محقق شده، منتها این وجود دو مرتبه دارد: مرتبهٔ ذاتش انسانیت است و مرتبهٔ عرضش مثلاً ضحک است یا کتابت. پس به واسطهٔ وجود اتحاد پیدا می شود، یعنی تا پای وجود در کار نیاید، انسانیت غیر از کتابت است، اما وقتی که پای وجود خارجی در کار می آید، این وجود خارجی، هم انسان، هم ضاحک، هم کاتب است.

بنابراین آنچه سبب وحدت می شود وجود است، و اگر وجود امر اعتباری باشد اصلاً ملاک^(۱) وحدت در نظام هستی برچیده می شود، پس معلوم می شود آنچه حقیقت دارد، همان وجود است و به واسطهٔ وجود، وحدت ماهیات، محقق می شود، یعنی انسان با ضاحک، یا کاتب، به واسطهٔ وجود خارجی متحد و محقق شده اند، زیرا ماهیات مثار کثرت و اختلاف است، و آنچه سبب وحدت می شود وجود است و اگر وجود واقعیت و اصالت نداشته باشد و به تبع آن، وحدت نداشته باشیم، حمل درست نمی شود؛ حمل معنایش این است که یک چیزی را بر چیز دیگری بار کرده و بین آن دو، وحدت و یگانگی برقرار بکنیم، مثلاً می گوئیم: الإنسانُ کاتبٌ، الإنسانُ ضاحکٌ

۱- دلیل ششم در صورتی تمام است که تشکیک تنها در وجود مجاز شمرده شود و تشکیک در ماهیات و تعینات پذیرفته نگردد، اما در صورتی که تشکیک در آن ها هم جایز باشد، چنان که اشراقیون آن را پذیرفته و حق هم با آن هاست، می توان گفت: در مواردی که اتحاد و حمل، ذاتی و اولی باشد دو طرف اتحاد یعنی موضوع و محمول از نظر مفهومی همپراز و بین آن ها اتحاد مفهومی است و در موارد حمل شایع نیز موضوع و محمول از مراتب و تعینات یک حقیقت ماهوی مشترک بین موضوع و محمول می باشند و مایهٔ وحدت و اتحاد و حمل بین آن دو همان حقیقت واحده است که مراتب آن به اطلاق و تقیید و کمال و نقص و شدت و ضعف و مانند آن تفاوت دارند، فتبصر. (اسدی)

پس اگر وجود اصالت نداشته باشد وحدت هم واقعیت پیدا نمی‌کند، و اگر وحدت تحقق نداشته باشد حملی درست نمی‌شود، و اگر حمل نداشته باشیم توالی فاسد زیادی دارد که بعداً یکی یکی بیان می‌کنیم.

اقسام حمل

هرچند حاجی علیه السلام در این جا اقسام حمل را ذکر نکرده است ولی ما به مناسبت می‌گوییم که: دو نوع حمل داریم: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی.

حمل اولی ذاتی:

حمل اولی ذاتی آن است که موضوع و محمول به حسب مفهوم یکی باشند، و محمول ذاتی موضوع است، مثل: *الإنسانُ إنسانٌ* یا *الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ*، یک وقت خود نوع را بر خودش حمل می‌کنیم، مثل: *الإنسانُ إنسانٌ*، یک وقت جنس و فصل را بر آن حمل می‌کنیم، مثل: *الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ*؛ در حمل ذاتی نمی‌خواهیم اتحاد موضوع و محمول را به حسب وجود خارجی بیان کنیم، بلکه با مفهوم کار داریم و می‌خواهیم اتحاد آن دو را به لحاظ مفهوم آشکار نماییم، می‌خواهیم بگوییم: «*الإنسانُ إنسانٌ*»، یعنی مفهوم انسان خودش، خودش است و موضوع و محمول مفهوماً متحد هستند، یا در *الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ*، موضوع و محمول اتحاد دارند به حسب مفهوم، منتها فرقتشان به اجمال و تفصیل است، انسان مجمل است، حیوانٌ ناطقٌ تفصیلش است. بالأخره در حمل اگر اتحاد به حسب مفهوم باشد، به آن می‌گویند: «حمل اولی ذاتی»، و به آن «اولی» می‌گویند، یعنی این از اولیات است، اولیات را در منطق گفته‌اند: آن چیزهایی می‌باشد که خیلی بدیهی است و صرف تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو در تصدیق به آن‌ها کفایت می‌کند. و در مواردی که حمل، حمل اولی ذاتی است موضوع و محمول عین هم هستند و همه کس می‌داند که هر چیزی خودش خودش است.

ذاتی هم به آن می‌گویند، از باب این‌که ذات بر خود ذات حمل شده است. پس اگر موضوع و محمول مفهوماً متحد باشند، به این می‌گویند: «حمل اولی ذاتی».

حمل شایع صناعی:

اگر اتحاد موضوع و محمول به حسب وجود خارجی باشد، مثل: *الإنسان ضاحكٌ*، که انسان یک مفهوم و معنایی دارد، ضاحک هم یک مفهوم و معنای دیگر دارد ولی آن دو به حسب مصداق و وجود خارجی یکی هستند، به حمل در این‌گونه موارد می‌گویند: «حمل شایع صناعی»، یعنی به طور شایع و رائج و در صنایع و علوم و فنون وقتی که حمل می‌کنند، این طور حمل می‌کنند. پس ما دو گونه حمل داریم و در هر دو حمل اتحاد هست، یعنی موضوع و محمول با هم متحد هستند، منتها در حمل اولی اتحاد آن‌ها به حسب مفهوم است و در حمل شایع به حسب وجود خارجی، ولی در عین حال در هر دو مورد یک گونه تغییری هم بین موضوع و محمول وجود دارد و از این روست که می‌گویند: در هر حملی یک نحوه تغایر می‌خواهیم و یک نحوه اتحاد، اگر بین آن دو هیچ‌گونه تغایر نباشد، یعنی از تمام جهات یک چیز باشند، یک چیزی می‌شوند، و یک چیز نمی‌شود هم موضوع باشد و هم محمول، در حمل اولی هم که ما می‌گوییم: *الإنسان إنسانٌ*، این را در مقابل کسی می‌گوییم که خیال می‌کند می‌شود انسان خودش واجد خودش نباشد، گویا ما می‌گوییم: انسانی که تو خیال می‌کنی با خودش تغایر دارد و می‌شود واجد خودش نباشد، نه خیر، انسان، خودش واجد خودش هست. بنابراین، موضوع و محمول هر چند به حسب اعتبار، دو تا است، اما مفهوماً یکی است. پس در حمل، یک نحوه تغایر می‌خواهیم، یک نحوه اتحاد، و آنچه حقیقت حمل است اتحاد است و به خاطر همین اسمش را می‌گذارند هوهویت یعنی او (محمول) آن (موضوع) است. پس در هر صورت اگر ما وحدت نداشته باشیم، حمل درست نمی‌شود.

براین اساس، اگر بگویید: وجود، امر اعتباری است در الإنسان کاتب، باید بگویید: آنچه حقیقت دارد ماهیت انسانیت و کتابت است، اما وجود آن دو یک امر اعتباری است، ولی وقتی وجود که امری واحد و مایه وحدت است اصیل نبوده و واقعیت خارجی نداشته باشد، دو مفهوم که ذاتاً متغایر هستند، چطور یکی از آن‌ها را بر دیگری حمل می‌کنید و می‌گویید هو؟ این یک تالی فاسد؛ همچنین اگر به طفیل وجود وحدت نداشته باشیم، نه توحید ذات حق تعالی درست می‌شود، نه توحید صفات او و نه توحید افعال او. اکنون متن کتاب را بخوانیم.

توضیح متن:

«والسادس: قولنا: لو لم يؤصل الوجود وحدة ما حصلت»

اگر وجود اصیل نباشد، وحدتی حاصل نمی‌شود، این «ما» مای نافیه است. چرا وحدت حاصل نمی‌شود؟

«إذ غيره، و هو الماهية، لأن أصلتها محل النزاع»

برای این که غیر وجود که مراد از آن، ماهیت است؛ شما می‌گویید چرا غیر وجود را به ماهیت تفسیر کردید، عدم هم که داریم؟ می‌فرماید: برای این که آنچه در مقابل اصالت وجود محل نزاع است اصالت ماهیت می‌باشد، پس مراد از غیر وجود، ماهیت است.

«مثار كثرة أتت و إذا كان كذلك ما وُحِدَ الحقُّ ولا كلمته ولا صفاته»

زیرا غیر وجود که همان ماهیت می‌باشد محل پخش کثرت آمده است، یعنی ماهیات ذاتاً با هم متخالف هستند، وقتی که چنین باشد و قهراً بین ماهیات، وحدت در کار نباشد، توحید درست نمی‌شود. «ما وُحِدَ الحقُّ»، یعنی توحید ذاتی درست نمی‌شود، «و لا كلمته»، یعنی و کلمه و فعل حق تعالی یکی نمی‌شود و طبعاً توحید افعالی درست نمی‌شود. کلمه حق همان «کن» وجودی است که فرمان تکوینی حق

تعالی است و به واسطه آن، موجودات عالم آفرینش موجود می‌شوند ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾،^(۱) «و لا صفاته»، یعنی و صفات خدا هم متحد نمی‌شود، ببینید در شعر دارد. «ما وَّحْدَ الْحَقِّ وَ لا كَلِمَتَهُ»، توحید صفات را در شرح گفته و در شعر نگفته، در صورتی که توحید صفاتی هم مورد بحث است. خود حاجی علیه السلام در توجیه آن در حاشیه می‌گوید: ^(۲) عدم ذکر صفات از باب این است که صفات عین ذات است، وقتی که ما گفتیم: «ما وَّحْدَ الْحَقِّ»، یعنی نه توحید ذاتی درست می‌شود و نه توحید صفاتی؛ فعل حق جدای از حق است، اما صفات حق عین ذاتش است. وقتی که گفتیم: «ما وَّحْدَ الْحَقِّ»، یعنی ما وَّحْدَ الْحَقِّ ذَاتاً وَ صفاتاً، چون صفات عین ذات است. پس در شعرمان به همین «ما وَّحْدَ الْحَقِّ»، اکتفا کردیم، گویا صفات را هم گفته‌ایم. به هر حال، «ما وَّحْدَ الْحَقِّ»، یعنی توحید برای خدا ثابت نمی‌شود، نه در ذات و نه در صفات، «و لا کلمته»، و نه در فعل، مگر به واسطه حقیقت وجود.

«إِلَّا بِمَا أَيْ بِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ الَّذِي الْوَحْدَةُ دَارَتْ مَعَهُ»

مراد از «ما» حقیقت وجود است. مگر به سبب حقیقت وجودی که «الوحدة دارت معه»، وحدت دایر مدار آن است، اگر پای وجود در کار نباشد وحدتی حاصل نمی‌شود؛ چون ماهیات مثار کثرت هستند و با هم اختلاف دارند.

«بیانه: اِنَّه لو لم یکن الوجود اصیلاً لم یحصل وحدةً أصلاً»

بیان مطلب این‌که: اگر وجود اصیل نباشد، اصلاً وحدتی حاصل نمی‌شود، چرا؟
«لأنَّ الماهية مثار الكثرة و فطرتها الاختلاف»

چونکه ماهیت مثار و خیزشگاه کثرت است، و فطرت و ذاتی ماهیت، اختلاف و مغایرت است.

۱- سورة یس (۳۶)، آیه ۸۲.

۲- قولنا: «و لا توحید الصفات»: قد أدرجناه فی النفی الأول فی النظم لأن صفاته تعالی عین ذاته سبحانه.

«فإن الماهيات بذواتها مختلفات و متکثرات»

برای این که ماهیات به واسطه ذاتشان با هم اختلاف دارند و متکثر هستند، ذاتاً انسان غیر از فرس است، فرس غیر از بقر است، حتی انسان غیر از ضحک است، غیر از کتابت است، ضحک غیر از کتابت است، این ماهیات با هم تفاوت دارند.

«و تثیر غبار الکثرة في الوجود»^(۱)

و ماهیات است که غبار کثرت را در نظام هستی پخش می کند.

این که می گوییم: وجود اصیل می باشد و آن مایه وحدت و توحید است، بیان آن مراحل دارد که بعد مفصل آن را می گوییم؛ خلاصه آن این که: وجود حقیقت واحده هم هست، یک حقیقت است، منتها مقول به تشکیک است، یعنی دارای مراتب است، بالاترین مرتبه که وجود غیر متناهی باشد، ذات باری تعالی است و ذات باری تعالی که یک وجود اصیل است، عین علم هم هست، عین قدرت هم هست، عین حیات هم هست، ولی ماهیت ندارد، چرا ماهیت ندارد؟ برای این که ماهیات حدود وجودات است، وجود اگر محدود باشد، از حد آن ماهیت انتزاع می شود، و غیر از وجود حق تعالی دیگر وجودات محدودند، و هر یک حد خاصی دارند، و از حدود آنها ماهیات گوناگون انتزاع می گردد؛ ولی ذات باری تعالی هر چه وجود و کمال است دارد، پس محدود نیست، البته خداوند تبارک و تعالی که یک وجود است، یک جلوه و فیضی هم دارد که به آن، وجود منبسط، و فیض مقدس هم می گویند، این وجود منبسط، یک حقیقت واحدی است که بر تمام نظام آفرینش انبساط پیدا کرده و کشیده شده است، قرآن هم می گوید: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(۲) این فیض و جلوه حق تعالی هر چه از ذات حق دورتر بشود، ضعیف تر و محدود تر می شود، مثل نور، فرض کنید: اگر یک

۱- و لذا قال العرفاء الشامخون: «التوحيد إسقاط الإضافات».

۲- سورة قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

نور غیر متناهی داشته باشیم حدّ ندارد؛ اما اگر یک نوری محدود باشد، آن وقت می‌گویند: نور هزار شمعی، نور پانصد شمعی، نور صد شمعی، این‌ها حدّ پیدا می‌کنند، این جلوه حق تعالی نیز کمال وجودی ذات حق را ندارد، پس از این جهت محدودیت دارد، آن وقت این جلوه خودش مرتبه مرتبه است، آنچه اقرب به ذات حق است، نورانیتش بیشتر است و جنبه وجودیش قوی‌تر است، ولی در عین حال محدود هم هست، مثل عقل اول، عالم عقول جنبه نورانیتش قوی‌تر است، مثل نوری که مثلاً جلوه خورشید است و هر چه به خورشید نزدیک‌تر باشد، نورانیتش بیشتر است، اما نوری که از بیرون در درون اتاق می‌افتد باز هم نور است، نورانیت دارد، اما محدودتر می‌شود، و از آن حدّش یک ماهیت انتزاع می‌کنند، چنان‌که از حدود دیگرش ماهیات دیگری انتزاع می‌کنند و می‌گویند: نور صد درجه‌ای، پنجاه درجه‌ای، تا نوری که در آخرین اتاق است خیلی نور ضعیفی است، محدودیتش زیادتر می‌شود. این‌ها تشبیه و برای تقریب مطلب به ذهن است. این هستی که فیض عام و جلوه گسترده حق تعالی می‌باشد یک حقیقت واحده است، منتها این حقیقت واحده دارای مراتب است و هر چه از ذات حق تعالی دورتر باشد جنبه کاستی و ضعفش زیادتر می‌شود، و از آن حدودی که پیدا می‌کند ماهیت‌های مختلف انتزاع می‌کنیم، انسان نسبت به نبات، یا حیوان، کامل‌تر است، وجود کامل‌تری است، حیوان کمالش از انسان کمتر است، نبات از حیوان کمتر است، جماد از نبات کمتر است، این‌ها وجود دارند، اما وجودها محدود است و هر چه پایین‌تر می‌آید، این محدودیت زیادتر می‌شود. بالأخره این مطلبی است که در این جا به آن اشاره کردیم و تفصیل آن در آینده گفته می‌شود، اکنون برگردیم به کلام مرحوم حاجی.

«تثیر غبار الکثرة في الوجود»، این ماهیات غبار کثرت را می‌پاشند در وجود، یعنی وجود واحد به واسطه همین ماهیات و حدودی که برایش پیدا می‌شود، کثرت پیدا

می‌کند. می‌گوییم: این وجود عقل است، این وجود نفس است، این وجود انسان است، این وجود حیوان است، این وجود نبات است، این وجود جماد است، همین‌طور تنزل می‌کند. پس ماهیت‌ها است که وجود واحد را متکثر کرده‌اند، وگرنه نفس حقیقت هستی را اگر نگاه کنید، حقیقت واحده است.

«فإنَّ الوجود يتكثَّر نوع تكثَّر بتكثَّر الموضوعات»

علت این‌که ماهیات غبار کثرت را بر رخ هستی می‌پاشند این است که ماهیات موضوعات هستی می‌باشند و وجود به آن‌ها اضافه پیدا می‌کند، پس وجود، یک نحوه تکثری به واسطه تکثر موضوعات پیدا می‌کند، وگرنه خودش به خودی خود امر واحد است، ما می‌گوییم: الإنسان موجود، النبات موجود، الحيوان موجود، الجماد موجود، موضوعات وجود، همین ماهیات انسان و جماد و نبات هستند، این‌ها سبب می‌شود که وجود متکثر بشود.

«كما أنَّ الوجود مركزٌ يدور عليه فلك الوحدة»

همان‌گونه که وجود مدار و مرکزی است که دور می‌زند بر آن، فلك وحدت، این تشبیه است، گویا وحدت مثل یک فلك می‌ماند که مرکز آن که وحدت برمحور آن می‌چرخد وجود است، انسان با فرس ما به الاشتراکشان چیست؟ هر دو موجود هستند، انسان با جماد ما به الاشتراکشان چیست؟ هر دو موجود هستند، پس آن جهت اتحادشان همان جهت وجودشان است.

اگر شما بگویید که: چه اشکالی دارد که وحدت نداشته باشیم؟ می‌گوید: اگر وحدت نداشته باشیم نمی‌توانیم قضیه داشته باشیم، اتحاد موضوع و محمول به واسطه وجود است، الإنسان کاتبٌ یعنی چه؟ یعنی انسان به حسب وجود خارجی کاتب است، یعنی یک وجود خارجی داریم که این هم انسان است و هم کاتب است. لذا حاجی رحمته الله می‌گوید:

«و إذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهو هوية»

و هنگامی که وحدت نداشته باشیم، اتحادی که بین موضوع و محمول است پیدا نمی‌شود، اتحادی که عبارت از این همانی و هوویتی است، قبلاً گفتم: این جا بیشتر به حمل شایع صناعی نظر دارد، ما گفتیم: حمل دو قسم است: یک حمل اولی ذاتی داریم که در آن، موضوع و محمول به حسب مفهوم اتحاد دارند، یک حمل شایع صناعی داریم که اتحاد در آن به حسب وجود است، ما این جا اتحاد به حسب وجود را می‌گوییم، انسان و کاتب، این‌ها دو مفهوم‌اند، اما وحدتشان به واسطه وجود خارجی است.

«کالإنسان کاتب و الکاتب ضاحک»

انسانیت با کتابت به حسب مفهوم دو مفهوم هستند و این هوویتی، یعنی این آن بودنش، به واسطه وجود خارجی است؛ یا الکاتبُ ضاحکُ، کتابت غیر از ضحک است، نوشتن غیر از خندیدن است، اما یک وجود خارجی است که هم می‌نویسد و هم می‌خندد؛ پس وجود است که این دو را با هم متحد کرده است و می‌توان گفت این همان است.

چرا اتحاد و هوویتی حاصل نمی‌شود؟

«إذ المفروض أنّ جهة الوحدة و هي الوجود اعتبارية»

زیرا فرض این است که جهت وحدت که وجود است امر اعتباری است.

«و الأصل هو شئیة ماهیة الإنسان و مفهوم الکاتب و الضاحک»

و آنچه اصل است و واقعیت عینی دارد، شیئیت ماهیت انسان و مفهوم کاتب و ضاحک است. مفهوم یعنی آنچه از لفظ فهمیده می‌شود و در ذهن می‌آید.

«و المفاهیم ذاتیها الاختلاف»

و حال آن‌که مفاهیم، اختلاف ذاتی آن‌ها است، مفهوم انسانیت با مفهوم کتابت ذاتشان با هم فرق می‌کنند.

«و تصحّح الغیریة»

این «تصحیح» مصدر و عطف به اختلاف است، یعنی مفاهیم ذاتشان «تصحیح الغیریه»، است، یعنی صحیح شدن غیریت، ذاتی مفاهیم است، و به واسطه مفاهیم است که مغایرت پیدا می‌شود و ما می‌توانیم بگوییم: این غیر از آن است، انسانیت غیر از کتابت است، کتابت غیر از انسانیت است.

«و این أحدها من الآخر»

و صحیح شدن غیریت این است که بگوییم: کجاست یکی از این‌ها از دیگری؟ یعنی این غیر از آن است و آن هم غیر از این است، یعنی با هم یکی نیستند. پس ماهیت ذاتش اختلاف و غیریت است.

«لا الهوویه»

نه این که هووویت و اتحاد ذاتی مفاهیم باشد، بلکه هووویت از جهت وجود است.

محذور عدم اصالت وجود

پس اگر بگویید: وجود، امر اعتباری است، وحدتی نداریم، وحدت که نداشته باشیم، هووویت و حمل بین مفاهیم درست نمی‌شود، زیرا امر اعتباری هیچ واقعیت عینی ندارد، پس با فرض اعتباری بودن وجود، ماهیات و مفاهیم که ذاتاً متغایرنند نمی‌توانند با هم اتحاد داشته باشند، ولی ما می‌بینیم این حمل، صادق است می‌گوییم: الإنسان کاتب، چون به حسب وجود خارجی، موضوع و محمول یکی هستند و آنچه این‌ها را یکی می‌کند وجود خارجی است؛ ولی اگر بگوییم: الإنسان فرس، صحیح نیست، چرا؟ برای این که انسان و فرس به حسب وجود خارجی یکی نیستند.

محذور دیگر عدم اصالت وجود

«و لم يتم مسألة التوحيد التي هي أس المسائل»

اگر وجود اصیل نباشد وحدت نداریم و اگر وحدت نداشته باشیم، نه توحید ذات درست می‌شود، نه توحید صفات و نه توحید افعال (۱). (۲)

توحید ذاتی و شبههٔ ابن کمونه

اجمالاً، عمده دلیلی که در مسألهٔ وحدت واجب الوجود و توحید ذاتی می‌آورند، این است که می‌گویند: اگر دو واجب الوجود داشته باشیم، این‌ها باید در اصل وجود یا وجوب وجود که همان شدت و تأکد وجود است با هم اشتراک داشته باشند، برای این‌که می‌گوییم: این واجب الوجود است و آن هم واجب الوجود است و چون می‌گوییم: دو تا است، این و آن، پس باید ما به الامتیاز هم در کار باشد، یا هر دو ما به الامتیاز دارند یا یک کدام، اگر بنا بشود هیچ ما به الامتیازی نباشد متعدد نمی‌شوند، برای این‌که هر چیزی من حیث هو یکی است، الشیء من حیث ذاته لا یتثنى و لا یتکرر.

۱- حاجی علیه السلام در این استدلال می‌گوید: اثبات توحید ذاتی بر مبنای اصالت وجود ممکن است نه اصالت ماهیت، در واقع می‌خواهد دلیلی برای اصالة الوجود دست و پا کند، لذا می‌گوید: اگر وجود اصیل نباشد وحدت حاصل نمی‌شود و اگر وحدت حاصل نشود توحید ذاتی و صفاتی و افعالی اثبات نمی‌شود، توحید ذاتی با اصالت وجود تمام و ثابت است. ولی این استدلال دوری و مصادره است، زیرا تمامیت استدلال بر توحید متوقف بر اصالة الوجود است و اثبات اصالت وجود متوقف بر مسأله توحید. مگر این‌که این دلیل را اقناعی یا جدلی بدانیم. به هر حال نمی‌توان این استدلال را به عنوان برهان تلقی کرد. البته اثبات توحید اختصاص به قائلین به اصالت وجود ندارد و قائلین به اصالة الماهية نیز توحید را اثبات می‌کنند. (استاد ره)

۲- چنان‌که در تعلیقهٔ سابق مرقوم گردید بنابر اصالت ماهیت و جواز تشکیک در آن، تحقق ماهیت واحده دارای مراتب، ممکن است و بدین طریق توحید در ذات و صفات و افعال هم امکان دارد. علاوه بر این‌که ممکن است کسی در خصوص واجب تعالی قائل به اصالت وجود و در ممکنات قائل به اصالت ماهیت شود چنان‌که برخی بر این نظرند.

البته این مطالب با اغماض از اشکال تصویری است که دربارهٔ تعدد واجب الوجود بالذات وجود دارد، زیرا ما اگر گفتیم: «الحق ماهیته ایّته» و واجب الوجود بالذات حدّ و ماهیت ندارد؛ در این صورت اساساً تصور وجود و موجود دومی، اعم از واجب و ممکن، در قبال او امکان ندارد و فرض ثانی و شریک برای او محال است، و دیگر تصویر شبههٔ تعدد واجب، محذور تصویری دارد و نوبت به محذور تصدیقی نمی‌رسد. (اسدی)

اگر گفتید: دو چیز داریم، مثلاً می‌گوییم: دو انسان، این انسان زید است و آن انسان عمرو است، یا مثلاً این انسان این‌جا است، و آن انسان آن‌جا است، اگر آن‌ها از نظر ذات و مکان و زمان و همه خصوصیات یکی باشند، آن‌ها دو تا نیستند، حال اگر دو واجب الوجود داشته باشیم، می‌گوییم: در اصل وجوب وجود با هم اشتراک دارند؛ برای این‌که می‌گویید: این واجب الوجود است، آن هم واجب الوجود است، و چون دو تا هستند، حداقل یک کدام باید ما به الامتیاز داشته باشد، این‌که می‌گوییم: حداقل یک کدام باید ما به الامتیاز داشته باشد، برای این است که ممکن است کسی بگوید: یک کدام فقط واجب الوجود است، آن دیگری واجب الوجودی است که یک چیز هم به آن ضمیمه است. و ممکن است هر دو ضمیمه داشته باشند، این واجب الوجودی است که مثلاً مدبر زمین است و آن واجب الوجودی است که مدبر آسمان است، بالأخره تا یک ما به الامتیازی در کار نباشد، دو تا درست نمی‌شود، حالا باید یا هر دو ما به الامتیاز داشته باشند، یا یک کدام؛ در این صورت لازمه‌اش این می‌شود که واجب الوجودی که ما به الامتیاز هم دارد مرکب باشد، برای این‌که واجب الوجود مرکب می‌شود از ما به الاشتراك که همان حیثیت وجود یا وجوب وجود که همان شدت وجود است و از ما به الامتیاز؛ وقتی که مرکب شد احتیاج به اجزاء پیدا می‌کند، احتیاج به اجزاء که پیدا کرد، بدیهی است که موجود محتاج، واجب الوجود نمی‌شود.

این‌که می‌گوییم: دو تا واجب الوجود، از باب مثال است، سه و چهار و بیشتر از آن هم‌که باشند همین‌طور است، بنابراین، اگر سه واجب الوجود داشته باشیم، حداقل دو تایشان باید ما به الامتیاز داشته باشند، برای این‌که ممکن است یک کدام را بگوییم که فقط واجب الوجود است، دو تای دیگر هر کدام یک ما به الامتیاز به آن ضمیمه باشد؛ بالأخره لازم می‌آید واجب الوجودی که ما به الامتیاز دارد مرکب باشد از ما به الاشتراك و ما به الامتیاز که ممیزش باشد؛ در این صورت ذات واجب الوجود مرکب می‌شود و ترکب ملازم با احتیاج است. این استدلال در صورتی درست و تمام است

که ما وجود را اصیل بدانیم، زیرا براین اساس، ما به الاشتراک واجب الوجودها، وجود یا وجوب وجود آنها است، که وجوب وجود هم همان شدت و تأکد وجود است، و با فرض اشتراک آنها باید ما به الامتیازی هم برای امتیاز و تعدد داشتن در کار باشد، و این امر موجب مرکب شدن واجب الوجود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز می‌گردد، و قهراً احتیاج آن به اجزاء خود و در نتیجه ممکن بودن آن را به دنبال دارد.

اما اگر بگوییم: آنچه اصالت دارد ماهیت است و ماهیت هم که بالذات مثار کثرت و اختلاف است، و وجود، و به تبع آن، وجوب وجود، امر اعتباری است، زیرا وقتی وجود یک امر اعتباری شد، وجوبش هم که همان شدت و تأکد وجود است امر اعتباری است، بنابراین واجب الوجودها در یک امر ذهنی اعتباری، که همان مفهوم وجود یا وجوب وجود است، اشتراک دارند، ولی به حسب واقع و خارج ما به الاشتراکی ندارند، بلکه هر یک از آنها می‌توانند ماهیتی بسیط داشته باشند، و همان ماهیت آنها که بالذات مثار کثرت و مغایرت و امتیازند، موجب تعدد آنها باشد به گونه‌ای که این خدا، یک ماهیتی دارد بسیط، آن خدای دیگر هم ماهیت بسیط دیگر، و هیچ ما به الاشتراک واقعی ندارند، او برای خودش یک پادشاهی است، این هم برای خودش یک پادشاهی است؛ دو ماهیتی که دیگر جنس بالاتر ندارند، ما به الاشتراک واقعی ندارند، برای این که بنابراین فرض، تنها ما به الاشتراکی که دارند، عنوان وجود یا وجوب وجود است که یک امر اعتباری می‌باشد، امر اعتباری هم چیزی نیست و صدق آن بر آنها، تنها یک صدق عرضی است؛ پس واجب الوجودها به حسب واقع و خارج مرکب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز نمی‌شوند، و بدین جهت محتاج و ممکن هم نخواهند شد.

بیان مذکور برای اثبات امکان تعدد واجب الوجود بدون در پی داشتن احتیاج و امکان آنها بیانی است که به ابن کمونه منسوب گردیده و به شبهه ابن کمونه معروف

شده است. البته ابن کمونه خودش یکی از علمای بزرگ است، حکیم و فیلسوف است، و همین شبهه را خودش هم جواب داده است، منتها این شبهه را که ذکر کرده است بنام ایشان معروف شده است. حاجی رحمته الله در الهیات چنین می گوید:

هویتان بتمام الذات قد خالفتا لابن الکمونه استند

ابن کمونه یا ابن کمونه، ابن کمونه غلط است. بالأخره شبهه ابن کمونه این جا زنده می شود؛ برای این که می گوید: دو ماهیت مستقلی که هیچ ما به الاشتراک ندارند، آن برای خودش مستقل است، این هم برای خودش مستقل است، هیچ ما به الاشتراکی هم با هم ندارند، پس از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز مرکب نیستند، اگر دو نوع باشند که جنس و فصل دارند، و در جنس شریکند، مثل انسان و فرس، که هر دو حیوان هستند و در حیوانیت اشتراک دارند، آن وقت هر کدام یک فصلی دارند، این حیوان ناطق است، اسب حیوان صاهل است، حیوانیت که جنس آنهاست ما به الاشتراکشان است، فصلشان ما به الامتیاز است، یا اگر دو فرد از یک نوع باشند، مثل زید و عمرو که از افراد نوع انسانند این ها در انسانیت مشترکند و در عوارض خود از یکدیگر ممتازند. اما این دو واجب الوجود با بیانی که فرض کرده و تصویر نمودیم، دیگر چنین نیست که جنس و فصل یا نوع و عوارض داشته باشند و مرکب گردند، می گوئیم: آن بسیط است و این هم بسیط، دو ماهیت بسیطی که هیچ ربطی هم به هم ندارند، ماهیت هم که گفتیم: مثار کثرت است، مثل جوهر و کمّ مثلاً، جوهر با کمّ، این ها از اجناس عالیه و دو مقوله اند، هیچ ما به الاشتراک ذاتی هم ندارند، یک جنس یا نوع که ما به الاشتراک آنها باشد ندارند.

پس اگر شما ماهیت را اصیل بدانید، این خدا یک ماهیت است و آن هم برای خودش یک ماهیت، ماهیت ها هم که با هم اختلاف دارند، پس ما به الاشتراک و ما به الامتیاز ندارند، پس مرکب نمی شوند تا شما بگوئید: اگر مرکب باشند احتیاج پیدا می کنند و قهراً ممکن الوجود می شوند و بعد نتیجه بگیرید پس باید یک

واجب الوجود باشد. بنابر این با فرض اصالت ماهیت نمی‌توانید توحید ذاتی حق تعالی را ثابت بکنید. اما اگر گفتید: وجود امر واقعی و اصیل است، دو واجب الوجود در وجود با وجوب وجود که همان شدت وجود است به حسب ظرف خارج و واقع عینی با هم مشترک هستند، و هر دو یا یک کدام از آنها ما به الامتیاز می‌خواهد، و در نتیجه در واجب الوجودی که ما به الامتیاز هم دارد ترکیب لازم می‌آید. پس مطابق با مبنای اصالت وجود نمی‌توانیم دو واجب الوجود داشته باشیم، و از این طریق توحید ذاتی حق تعالی ثابت می‌گردد. این اشکال اول بر اصالت ماهیت.

توضیح متن:

ناتمامی توحید بنابر فرض عدم اصالت وجود

مرحوم حاجی می‌گوید:

«و لم يتم مسألة التوحيد التي هي أس المسائل»

یعنی اگر وجود اصیل نباشد وحدت تحقق نداشته و مسأله توحید که أس مسائل یعنی اساس و پایه همه مسائل فلسفه الهی است، تمام نمی‌شود، نه توحید ذات، نه توحید صفات و نه توحید افعال.

ناتمامی توحید ذاتی

اول توحید ذات را می‌گوید.

«لا توحيد الذات لأنه إذا كانت الماهية أصلاً لا يكون بين الواجبين المفروضين^(۱)

ما به الاشتراك»

۱- مرحوم حاجی در حاشیه منظومه می‌فرماید: قولنا: الواجبين المفروضين، حيث يقول المشكك: لم لا يجوز أن يكون هناك واجبان متخالفان بتمام ذاتيهما البسيطتين و يكون مفهوم الوجوب لازماً لهما صادقاً عليهما؟ فلا يمكن دفعه بلزوم التركيب ممّا به الاشتراك و ما به الامتیاز....

توحید ذات درست نمی‌شود، چرا؟ زیرا اگر ماهیت اصیل باشد، بین دو واجب الوجودی که فرض می‌کنیم موجود هستند ما به الاشتراکی نیست.

«حتی یترکب کلُّ منهما ممّا به الاشتراک و ما به الامتیاز»

تا این که مرکب بشود هر یک از آن دو از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز.

چرا آن دو ما به الاشتراک پیدا نمی‌کنند؟

«لأنّ المفروض أنّ ذاتهما الماهیة و الماهیات متخالفات بالذات»

چون مفروض این است که ذاتشان ماهیت است، و ماهیات هم بالذات متخالف و مختلف هستند.

«فلم یستقم استدلالهم علی التوحید»

پس استدلالی که حکما بر توحید می‌کنند درست نمی‌شود.

«بلزوم الترکیب»

استدلالشان برای اثبات توحید این است که می‌گویند: اگر دو واجب الوجود داشته باشیم، در وجوب وجود که همان شدت وجود است با هم اشتراک دارند، یعنی هم آن وجوب وجود دارد هم این وجوب وجود دارد، آن وقت یا هر دو یا یک کدام یک ما به الامتیاز هم دارد، که به واسطه آن از یکدیگر ممتاز شود، پس واجب الوجود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز مرکب می‌شود. اما اگر گفتیم: ماهیت اصیل است و وجود و وجوب وجود امر اعتباری است، واجب الوجودها هم دارای ماهیت و ماهیتشان اصیل می‌باشد، ماهیت‌ها هم که با هم ذاتاً متخالف هستند، پس ماهیت واجب الوجودها به تمام ذات بسیط می‌باشند، آن بسیط، این هم بسیط، مرکب از ما به الاشتراک و از ما به الامتیاز هم نمی‌شوند؛ لذا دلیل توحید واجب الوجود بالذات خراب می‌شود.

ناتمامی توحید صفاتی

«و لا توحید الصفات»

مرحوم حاجی می‌گوید: اگر وجود اصیل نباشد توحید صفات هم درست نمی‌شود. در صفات حق تعالی فلاسفه و متکلمین هر کدام یک مشربی را طی کرده‌اند، اما اجمالاً بدانید، به نظر فلاسفه، توحید صفاتی به این معنا است که صفات خداوند زائد بر ذاتش نیست، من و شما از اول علم و قدرت نداریم، بعد پیدا می‌کنیم، صفات ما زائد بر ذاتمان است، اما ذات باری تعالی که یک حقیقت بسیط است، یک وجود بی‌پایان است، در عینی که وجود است عین علم است، عین قدرت و عین حیات است، هر چه هست از اول بوده، صفاتش زائد بر ذات او نیست؛ ما از این معنا در فلسفه چنین تعبیر می‌کنیم: وجود کُلُّه، قدره کُلُّه، حیاة کُلُّه و إرادة کُلُّه.

اما اشاعره می‌گویند: خدا این صفات را دارد، ولی صفاتش زائد بر ذات او است، یعنی غیر ذات است، ولی این صفات مثل ذات وی قدیمند، بنابراین نظریه ما هشت قدیم داریم، علم، قدرت، حیات، تکلم، سمع و بصر، این‌ها هر کدام صفت قدیم خدا هستند و چون از ذات او جدا هستند با ذات قدیم وی، همه قدمای ثمانیه می‌شوند، علم ما هم همین‌طور است، علم ما جدای از خودمان است، یعنی عارضمان می‌شود، منتها خدا ذاتش قدیم است، علمش هم قدیم است و زائد بر ذاتش است، قدرتش هم قدیم است و زائد بر ذاتش است، حیاتش هم قدیم است و زائد بر ذاتش است، پس آن‌ها به تعدد قدیم قائل بودند. این سخن اشاعره.

کرامیه هم که عده‌ای از متکلمین هستند، این‌ها می‌گفتند: صفات خدا زائد بر ذاتش است، اما قدیم نیست، در حقیقت خدا از ازل بوده، اما نه علم داشته، نه قدرت داشته، مثل ما که از اول علم نداریم کم کم پیدا می‌کنیم، خدا از قدیم بوده، این صفات را نداشته، بعد یکی یکی این صفات را پیدا کرده است.

اما معتزله - که یک دسته‌ای دیگر از متکلمین اهل سنت هستند - دیدند سخن اشاعره صحیح نیست، ما مسلمانان مسیحی‌ها را تخطئه می‌کنیم و می‌گوییم که: شما به اقانیم ثلاثه قائل هستید، در حالی که اشاعره هشت قدیم درست می‌کنند، لذا معتزله صفات حق تعالی را نفی کرده و قائل به نیابت ذات او از صفاتش شدند و گفته‌اند: خدا علم ندارد، قدرت ندارد، حیات ندارد، فقط یک ذات است، اما ذاتش به نیابت از صفات، کار صفات را می‌کند، از این تعبیر می‌کنند به نیابت، این ذات بسیط، کار علم و قدرت و حیات را می‌کند ذات نایب صفات است. آنان این را نتوانسته‌اند تصور کنند که بگویند: صفات عین ذات است. حاجی سبزواری رحمته الله این بحث را در جای خودش ذکر می‌کند، آنجا می‌گوید:

و الأشعري بازدياد قائله و قال بالنيابة المعتزلة

اشاعره قائل هستند به این‌که: صفات زائد بر ذات است، و معتزله گفته‌اند: ذات نایب صفات است.

اما ما امامیه می‌گوییم: حق این است که خدا این صفات را دارد، **اللَّهُ عَالِمٌ، اللَّهُ قَادِرٌ** اما علمش و قدرتش عین ذاتش است. البته در الهیات مفصل بحث خواهیم کرد که حقیقت وجود مساوق است با همه کمالات، و چون علم و قدرت و حیات و این‌ها همه کمال هستند، بنابر این تا جایی که وجود راه پیدا کرده، حیات و علم و قدرت هم هست، حتی جمادات هم (به اندازه وجودشان) یک نحوه علم و قدرت دارند.

جمله ذرات زمین و آسمان با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هُشیم با شما نامحرمان ما خامُشیم

اگر سنگریزه با داود پیغمبر حرف می‌زند، سنگریزه شعور دارد، ولی ما نمی‌فهمیم و درک نمی‌کنیم، قرآن می‌فرماید: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾**.^(۱) پس این‌ها درک دارند، می‌فهمند، علم دارند، قدرت دارند، منتها حیات

۱- سورة اسراء (۱۷)، آیه ۴۴.

و قدرتشان کم است، هر جا وجود سرایت کرده، علم و قدرت و حیات هم هست، اصلاً این کمالات عین وجود است؛ بنابراین ذات باری تعالی چون وجود غیر متناهی است، پس علم غیر متناهی است، قدرت غیر متناهی است، حیات غیر متناهی است و هر موجودی به اندازه حظّی که از وجود و هستی دارد، به همان اندازه، حظّ از علم و قدرت و حیات و دیگر کمالات وجودی دارد، البته دلیل و برهان آن را در جایش ذکر می‌کنیم؛ بنابراین، خداوند ذاتش عین قدرت و علم و حیات است، یعنی ذات خدا با علم و قدرت یکی است.

وجود ذات باری تعالی در عینی که وجود ذات حق است، وجود علم هم هست، وجود قدرت هم هست، پس پای وجود که در کار آمد وحدت صفات هم درست می‌شود، وقتی که وجود خارجی اصیل است و حقیقت دارد، این وجود خارجی سبب می‌شود که ذات حق با همه صفاتش در خارج متحد باشد.

پس حرف اشاعره که گفتند: صفات خداوند زائد بر ذات است، یعنی وجودهای جدا جدا دارند، سخن ناصوابی است و اگر این طور باشد قضیه الله عالم، اصلاً صادق نیست، برای این که دو وجود و موجود جدا از هم را نمی‌شود بر یکدیگر حمل کرد، الله عالم، یعنی یک وجود داریم که این هم وجود خداست، هم وجود علم است. الله سمیع و قادر نیز به همین نحو است. بنابراین توحید صفات که ما قائل هستیم، در مقابل اشاعره که صفات را زائد بر ذات می‌گیرند، این تبیین نمی‌شود مگر این که بگوییم: وجود اصیل است، و وجود واحد است که هم وجود حق است و هم وجود علم است و هم وجود قدرت است، اتحادشان به حسب وجود است و گرنه مفاهیم ذاتاً متخالف هستند و نمی‌شود بگوییم که: مفهوم خدا عین مفهوم علم و قدرت است،

توضیح متن:

به همین جهت حاجی رحمته الله می‌گوید:

«و لا توحید الصفات»

یعنی اگر وجود اصیل نباشد، توحید صفات و اتحاد آنها با ذات حق تعالی هم درست نمی‌شود، چرا؟

«لأنّه إذا كان الوجود اعتبارياً لا يمكن أن يحكم العقل بأن مفاهيم العلم والإرادة و القدرة و غيرها من الصفات الحقيقية واحدة»

برای این که اگر وجود امر اعتباری باشد، ممکن نیست عقل انسان حکم بکند به این که مفهوم علم و قدرت و اراده و دیگر صفات واحد باشد، زیرا با قطع نظر از وجود، اینها مفاهیمی متغایرنند و واحد نیستند، علم غیر از قدرت است، قدرت غیر از حیات است، یکی بودن آنها تنها به واسطه وجود خارجی ممکن است.

«و لا هي مع الذات المقدسة الوجودية واحدة»

همچنین عقل نمی‌تواند حکم کند به این که مفهوم این صفات با ذات مقدس و جویی خدا یکی باشد، چرا نمی‌توانیم بگوییم؟

«إذ المفروض أن لا جهة وحدة هي الوجود فيها حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة»

برای این که فرض این است که جهت وحدت که وجود است در میان آنها نیست تا این که این صفات از جهت وجودشان واحد باشند؛ برای این که شما می‌گویید: وجود امر اعتباری است، وقتی وجود اعتباری باشد وحدتی نداریم.

«و في مرتبة مفاهيمها متغايرة كلٌّ مع الآخر»

یعنی صفات در مرتبه مفاهیمشان هر کدام با دیگری متغایرنند، یعنی مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت و مفهوم قدرت غیر از مفهوم حیات و مفهوم حیات غیر از مفهوم تکلم می‌باشد.

«و الكلّ مع الذات المقدسة الموصوفة بها»

و همه صفات هم با ذات مقدسه حق تعالی که موصوف به آنها است متغایرنند، چرا؟

«لأنّها أيضاً على هذا التقدير ماهية من الماهيات فيلزم الكثرة حسب كثرة الصفات مع الذات»

برای این که روی این فرضی که وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد ذات خداوند هم ماهیتی است از ماهیات، پس به حسب تعدّد و کثرت صفات و ذات، کثرت لازم می آید، چرا؟ چون صفات با ذات، متکثر هستند و ملاک و جهت وحدت در کار نیست.

خلاصه این که: اگر بگویید: وجود امر اعتباری است و ماهیت اصیل است، توحید صفاتی که بگوییم: صفات خدا عین ذات اوست درست نمی شود، برای این که مفاهیم و ماهیت ها که عین هم نمی شوند، خودشان با همدیگر متغایر هستند، همچنین با ذات هم متغایر هستند، علم غیر از قدرت است و هر دو غیر ذات حق است، پس جهت وحدت در کار نیست. این هم محذوری دیگر از اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود نسبت به توحید صفاتی.

ناتمامی توحید افعالی

«و لا توحید فعل الله و کلمته»

محذور دیگر این که: توحید افعالی هم درست نمی شود.

توحید افعالی، یعنی هیچ فاعلی غیر از خداوند در فعلش مستقل نیست، همین طوری که وجود ما وابسته به حق است، کارهای ما نیز وابسته به حق است، در عالم یک خدا هست، و او یک جلوه دارد که فعل الله واحد است، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(۱) فرمان ما نیست مگر یکی، که همان امر «کن» است.

نظیر خورشید و پرتو آن، یک خورشید داریم و یک نور که پرتو خورشید است،

۱- سوره قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

منتها این نور می‌تابد و مراتب و کثرت پیدا می‌کند، یک کثرت طولی دارد و یک کثرت عرضی، تکثر طولی، مثلاً نور هر چه به خورشید نزدیک‌تر بشود، قوی‌تر است، هر چه فاصله می‌گیرد، نورانیت آن ضعیف‌تر می‌شود، فرض بگیرد نور بیرون با نور اتاق، با نور پستو این تکثر طولی است، یعنی قوت و ضعف دارد، بیرون قوی‌تر است، این جا ضعیف‌تر است، در پستو ضعیف‌تر می‌شود، جلوه و جلوه جلوه و جلوه جلوه می‌شود.

تکثر عرضی، مثلاً نور خورشید، در خانه ما به واسطه این دیوارهایی که هست این یک نور است، نور در آن خانه یک نور دیگر است، چون دو خانه است، دو نور شده است. مثنوی می‌گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
 لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان^(۱)

اگر این دیوارها را بردارید همه یک نور است، اما دیوارها که هست، نور این خانه غیر از نور آن خانه می‌شود. وجود هم به همین نحو است، تکثر طولی دارد، یعنی به واسطه شدت و ضعف مراتبی همچون حق تعالی، عقل اول، عقل دوم، عقل سوم، تا عالم طبیعت و هیولای اولی دارد؛ در عالم طبیعت هم انسان قوی‌تر است، بعد حیوان، بعد نبات، بعد جماد است، همین طور ضعیف‌تر می‌شود، بدین گونه یک تکثر عرضی هم دارد، انسان افراد مختلف دارد، مثل خانه‌ها که مختلف و به تبع آن نور مختلف می‌شود، زید و عمرو و بکر هم مختلفند و به تبع آن‌ها وجود متعدد می‌گردد، این تکثر عرضی است، زیرا این افراد در عرض هم هستند؛ با قطع نظر از تکثرها، هستی یک حقیقت است، و به آن پرتوی که دارد و موجب تحقق امور متکثره و موجودات گوناگون می‌گردد اصطلاحاً رحمة اللّٰه، وجود منبسط، فیض اللّٰه،

۱- مثنوی معنوی، ص ۵۷۴، دفتر چهارم، بیت ۴۱۶ و ۴۱۷.

مشییة الله و فیض مقدّس می‌گویند، در حدیث است که: «خلق الله الأشياء بالمشییة و المشییة بنفسها»،^(۱) خدا همه چیزها را به مشییت خلق کرد، مشییت را به خودش، و در دعای کمیل می‌خوانیم: «اللهم إني أسئلك برحمتك التي وسعت كل شيء».

«وسعت كل شيء»، همه موجودات به همین رحمة الله موجود شده است، و این رحمت همان کلمه «کن» و فرمان الله و امر الله است، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾.^(۲) اما اگر بگوییم: ماهیات اصیل هستند، باید این ماهیتهای مختلف از خدا صادر شده باشد، درحالی که نمی‌شود یک علت بسیط و از تمام جهات واحد، دو معلول داشته باشد، برای این که بین علت و معلول باید یک سنخیتی باشد، اگر سنخیت نباشد هر چیزی برای هر چیزی می‌تواند علت باشد و حال این که ما می‌بینیم از آتش تنها حرارت پیدا می‌شود، از آب تنها برودت پیدا می‌شود، پس یک سنخیت بین علت و معلول هست، ذات حق تعالی هم یکی است و قهراً یک جلوه هم دارد و آن جلوه‌اش به واسطه تنزل در مراتب گوناگون و ظهور در ماهیات مختلف، متکثر می‌شود؛ اما اگر بگوییم: خود ماهیتهای اصیل هستند، لازم می‌آید از خدا امور مختلف صادر شده باشد، پس فعل الله واحد نمی‌شود.

بنابراین توحید افعالی، یعنی یک خدا و یک فعل، و لا مؤثر فی الوجود إلا الله، وقتی درست می‌شود و قابل تبیین است که بگوییم: وجود اصیل است و این وجود که امری واحد است در نظام آفرینش همان فعل و فیض حق و وجود منبسط بر موجودات است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- التوحید، ص ۱۴۸.

۲- سورة قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

﴿ درس نهم ﴾

ما وَّحَّدَ الحَقَّ و لا كلمته إلا بما الوحدة دارت معه

و لا توحيد فعل الله و كلمته، لأنَّه على هذا لم يكن الصوادِر إلا الماهيات المتخالفة التي لكلِّ منها جواب عند السؤال عنه بما هو، و يقال في حَقِّها: أين المجرَّد من المادي و أين السماء من الأرض و أين الإنسان من الفرس و هكذا. فأين وجه الله الواحد المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. و معلوم أنَّ وجه الواحد واحد، و أنَّي كلمة كن الوحدة المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾. بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة، بل هي عينه أصيلاً، فإنَّه يتوافق فيه المتخالفات و يتشارك فيه المتميزات و هو الجهة النورانية التي انطمس فيها الظلمات و هو كلمته و مشيئته و رحمته و غيرها من الصفات الفعلية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

ما وحد الحقّ و لا کلمته إلاّ بما الوحدة دارت معه

گفتیم: اگر وجود امر اعتباری باشد و ماهیات اصیل باشند، وحدت حاصل نمی‌شود، وحدت که حاصل نشد محذوراتی پیش می‌آید؛ یکی این‌که حمل درست نمی‌شود، زیرا در الإنسان کاتبٌ مفاهیم موضوع و محمول با هم اختلاف دارند، حال اگر وجود اصیل باشد اتحاد آن دو به واسطه وجود است و از این طریق حمل صحیح می‌گردد، ولی اگر وجود امر اعتباری باشد الإنسان کاتبٌ غلط است؛ برای این‌که انسان یک مفهوم است، کتابت مفهوم دیگری است که با هم متباین هستند و پای هیچ امر مشترکی که مایه اتحاد بین آن دو باشد در میان نیست.

محذورات دیگر این‌که، توحید ذات و توحید صفات و توحید افعال درست نمی‌شود. درباره توحید ذات و توحید صفات در درس قبل سخن گفتیم و مقداری هم راجع به توحید افعالی بحث کردیم، اکنون بیشتر درباره توحید افعال سخن می‌گوییم:

توحید افعال معنایش این است که: فعل حق تعالی یکی بیشتر نیست و اگر واقعه را بخواهید یک فعل در عالم هست، آن هم فعل الله است، یعنی براساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» خداوند متعال که واحد و بسیط حقیقی است بیشتر از یک معلول و فیض ندارد و آن یک معلول و فیض هم عام و گسترده می‌باشد و تمام موجودات غیر از خداوند را شامل می‌شود؛ و از این رو هیچ فاعلی در فعلش مستقل نیست، و بر همین پایه نمی‌توانیم بگوییم ماهیات اصیل هستند، برای این‌که انسان

غیر از فرس است، فرس غیر از حجر است، سماء غیر از ارض است، عقل غیر از نفس است، این ماهیات و مفاهیم با هم متباین هستند، اگر بنا باشد این ماهیات مخلوق و معلول خدا باشد، لازم می‌آید خداوند صادرهای مختلف داشته باشد، و این خلاف قاعده الواحد^(۱) است.

ارتباط و فرق بین مسأله اصالت وجود یا ماهیت با مسأله جعل

البته من این جا شما را توجه بدهم به یک نکته مهم: ما در فلسفه دو مسأله مشابه به هم داریم: یکی این که آیا ماهیت اصیل است یا وجود، این مسأله‌ای است که ما الآن بحث می‌کنیم. و اما مسأله دوّم که بعد می‌آید این است که: آیا اثر جاعل و آنچه معلول علت است، ماهیت است یا وجود؟ یعنی فاعل که ایجاد می‌کند، ماهیت را صادر و محقق می‌کند یا وجود را صادر و محقق می‌کند؟ مثلاً خداوند تبارک و تعالی وجودی

۱- محقق عارف محی الدین ابن عربی در مقدمه فتوحات، ج ۱، ص ۴۲، قاعده الواحد را پذیرفته است ولی در ثبوت مصداق برای موضوع آن تردید کرده و گفته است: «لا یصدر عن الواحد من کل وجه إلا واحد، و هل تم من هو علی هذا الوصف أم لا، فی ذلك نظر للمنصف...» براساس مبنای محققان از عرفا مقام ذات و غیب و احدیت حق تعالی که وجود صرف نامتناهی است جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و بدان لحاظ مصدر و صدور و صادر، متصور و معقول نیست و به لحاظ مقام اسماء و صفات هم او متکثر است «لأنه سبحانه ما تخلص عند قوم و فرقة عن نحو كثرة لا أقل من كونه عالماً، قادراً، مریداً و...» و بدین جهت وی وحدت در حق تعالی را به وحدانیت در الوهیت که همان مقام احدیت و اسماء و صفات است برگردانده و گفته است: «فإثبات الوجدانية إنما ذلك في الألوهية أي لا إله إلا هو»، طبق فرمایش وی کثرت موجود در نظام آفرینش مستند به کثرت اسماء و صفات حق تعالی است در عین این که مجموعه نظام آفرینش که به طفیل فیض مقدس و امر الله موجودند به واسطه آن فیض واحد انسجام و یگانگی یافته‌اند، چنان که مجموعه اسماء و صفات حق تعالی در مقام احدیت به فیض اقدس، توحید و اتحاد پیدا نموده‌اند، ولی به هر حال فیض اقدس و مقدس که در واقع یک امر واحد در دو مرتبه‌اند واحد کثیر است، و از این رو نمی‌توان مقام احدیت حق تعالی را که آمیخته به کثرت و مصدر نظام آفرینش است به عنوان موضوع قاعده الواحد که واحد من جمیع الوجوه است تلقی نمود. و بر پایه آنچه او بیان داشته است سخنان حکیم سبزواری رحمته الله جای تأمل دارد. (اسدی)

را صادر و افاضه می‌کند که این وجود اسمش انسان است؟ یا خدا انسان صادر و افاضه می‌کند؟ انسان که داد، بعد وجود از آن انتزاع می‌شود. در هر صورت مسأله جعل متفرع بر مسأله اصالت وجود و ماهیت است. در این جا مرحوم حاجی بحث را برده در مسأله جعل، چون می‌گویند: «و لا توحيد فعل الله وكلمة، لآته على هذا لم يكن الصوادر إلا الماهيات المتخالفة...» ولی مسأله جعل تابع این مسأله است، چرا تابع این مسأله است؟ برای این که ما هر کدام را گفتیم اصیل است، لابد جاعل همان را ایجاد می‌کند، اگر گفتیم وجود اصیل است خداوند وجود می‌دهد و ماهیت از آن انتزاع می‌شود، و به قول شیخ الرئيس رحمته الله: «ما جعل الله المشمشة مشمشة، بل أوجدها خدا زردآلو را زردآلو نکرده است، خدا به زردآلو وجود داده، اثر جعل جاعل، وجود است.

اما اگر گفتیم ماهیت اصیل است، اثر و معلول جاعل، ماهیت می‌شود و خداوند ماهیت‌های مختلف افاضه کرده است، یعنی از خدا صوادر مختلفه باید صادر شده باشد، برای این که ماهیت‌ها با هم متباین هستند، هر ماهیتی از ماهیت‌های دیگر جداست، تغایر بینشان هست؛ در این صورت توحید افعالی درست نمی‌شود.

اما اگر گفتیم: وجود اصیل است، اثر و معلول جاعل، وجود باشد، از خداوند تبارک و تعالی یک فعل صادر شده که وجود است. البته بعد بحث می‌کنیم که حقیقت وجود حقیقت واحده است، و آن حقیقت وجودی که قائم بالذات است و قیوم همه موجودات است، ذات حق تعالی است، منتها این حقیقت وجود جلوه‌ای هم دارد، پرتوی هم دارد، آن پرتو اش هم از سنخ وجود است، پرتو شیء از سنخ شیء است، معلول، یک نحوه سنخیتی با علت دارد، و اگر این سنخیت بین علت و معلول نباشد، لازم می‌آید هر چیزی بتواند علت هر چیزی بشود، و حال این که ما می‌دانیم مثلاً هیچ وقت انسان از آتش انتظار برودت ندارد، هیچ وقت از آب انتظار حرارت ندارد، از آتش انتظار حرارت داریم، از آب انتظار برودت؛ معلوم می‌شود یک نحوه سنخیتی

بین علت و معلول هست که از هر چیزی یک اثری که سنخ آن است و سنخیت دارد، تراوش می‌کند؛ همیشه اثر شیء از جنس شیء است، پس، از خدا هم که حد و ماهیت ندارد و وجود خالص است وجود صادر شده است، منتها آن وجود صادر، جلوۀ اوست، پرتو اوست، می‌گویند: فرق بین علت و معلول، فرق بین شیء و فیء است، معلول سایه علت است.

این جلوۀ حق تعالی هم یک وجود است، یک وجود ظلّی. ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(۱) فرمان ما نیست مگر یکی، که همان امر «کن» است، مثل این که از خورشید یک نور تراوش می‌کند، اما این نور که حقیقت واحده است دارای مراتب^(۲) است و وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.

کثرت طولی و عرضی وجود

قبلاً گفتیم: وجود دو نوع کثرت دارد، کثرت طولی و کثرت عرضی، کثرت طولی، به حسب شدت و ضعف و نقص و کمال در درجات وجود و مراتب و سلسله علت و معلول است، نظیر نوری که از خورشید تراوش می‌کند، آنچه مواجه با شمس است

۱- سوره قمر، آیه ۵۰.

۲- مرحوم حکیم آقای علی زنوزی در کتاب شریف خود بدایع الحکم، ص ۱۵، ذیل آیه شریفه: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ اشاره‌ای لطیف دارد و تأنیث کلمه «واحدة» را که علی القاعده مطابق با کلمه «امر» می‌باید مذکر آورده شود ناظر بر کثرت و مراتب امرالله دانسته و گفته است: «و این کلام معجز نظام، صریح بود در وحدت امر، زیرا که صفت او ماده وحدت بود و اشاره باشد به کثرت او، زیرا که آن صفت مؤنث بود و تأنیث او ملازم کثرت او باشد، زیرا که «امر» بدون اعتبار کثرت در او مؤنث نباشد پس امر تکوینی در عین وحدت کثیر بود و در عین کثرت واحد». اقول: و مؤید فرمایش آن حکیم بزرگوار این‌که: کلمه «امر» به ضمیر «نا» که اشاره به اسماء و صفات متکثره یا مبادی دیگر است اضافه شده است و آن اسماء و صفات یا مبادی، خود کثیر و به اعتباری مبدأ کثرتند. و این نیز مؤیدی برای سخن محی‌الدین ابن عربی است که در تعلیقه پیشین به آن اشاره شد. (اسدی)

خیلی نورانی است، بعد یک جلوه‌ای از آن در اتاق می‌افتد، در حقیقت نور اتاق، معلول نور بیرون است و چون واسطه خورده، ضعیف شده است، پس این نورها یکی بعد دیگری طولی هستند، یعنی علت و معلول هستند که یکی شدید و یکی ضعیف است، در ضمنی که واسطه می‌خورد، این معلول‌های بعدی رنگ واسطه‌ها را هم به خود می‌گیرد، نوری که بیرون است سفید است، وقتی که می‌آید در این اتاق اگر از شیشه قرمز عبور کند رنگ قرمزی را هم به خودش می‌گیرد، لذا نور اتاق دو حیثیت دارد: یکی جنبه نورانی‌تیش است که از نور بیرون و خورشید است، یکی جنبه قرمزیش است که از شیشه است، چون واسطه خورد آن رنگ شیشه را هم به خودش می‌گیرد، جهت قرمزیش دیگر از خورشید نیست، جهت قرمزیش از شیشه است که به تبع نور، آن جهت قرمزی هم پیدا شد: ﴿مَا أَضَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَضَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾^(۱) آن سیئه و محدودیت و حد و ماهیت بودنش از خودت است و آن جهت حسنه و وجودش از حق تعالی است، جهت کمالش از حق است.

وجود یک کثرت عرضی هم دارد، کثرت عرضی این است که مصادیق موجود و وجود شدت و ضعف ندارند و علت و معلول هم نیستند، در عرض هم هستند، مثل افراد انسان، افراد انسان شدت و ضعف ندارند، این انسان است، آن هم انسان است، نظیر نور در خانه ما و نور در خانه همسایه، این‌ها شدت و ضعف ندارند و در عرض هم هستند. این است که مولوی می‌گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها

لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان^(۲)

دیوار را که بردارید نورها همه یکی می‌شوند، به این می‌گویند: کثرت عرضی.

۱- سوره نساء (۴)، آیه ۷۹.

۲- مثنوی معنوی، ص ۵۷۴، دفتر چهارم، بیت ۴۱۶ و ۴۱۷.

بنابر این همین طور که نور تراوش شده از خورشید، حقیقت واحده است و از سنخ خورشید است، -منتها جلوه خورشید است و در عین حالی که یک حقیقت است دو نحوه کثرت به خود می‌گیرد- همین طور است حقیقت هستی، اولاً: نور بالذات، ذات حق تعالی است ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾،^(۱) ثانیاً: این نور بالذات یک جلوه هم دارد و جلوه حق تعالی یک وجودی است که ظل حق تعالی است، و این امر واحد در عین حال خودش هم مراتب دارد و تکثر پیدا می‌کند. پس آنچه منتسب به حق است، امر واحد است، وجود واحد است و وجود، ملاک وحدت است. قرآن می‌فرماید: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(۲) هر جا شما روی گردانید همانجا وجه و روی الله است، وجه الله یعنی چهره، یعنی آنچه معرف حق است، صورت شما معرف شماست، هر کسی را به صورتش می‌شناسند، وجه الله، یعنی جلوه خدا که معرف خداست، هر کسی هم یک وجه بیشتر ندارد، جلوه حق تعالی نیز یکی بیشتر نیست که به چند نام خوانده می‌شود، به آن، وجود منبسط، فیض مقدس، وجه الله و مشیة الله هم می‌گویند، مشیة فعلی حق تعالی است، یعنی به خواست خدا موجود شده است.^(۳) در حدیث آمده است که: «خلق الله الأشياء بالمشیة و المشیة بنفسها»،^(۴) خدا همه چیزها را به واسطه مشیة خلق کرد و مشیة را به خودش. در دعای کمیل هم می‌خوانیم: «اللهم انی اسئلك برحمتك التي وسعت كل شیء»، و مراد از رحمت واسعه که تمام اشیاء را فرا گرفته است همان فیض عام و امرالله است، و از این رو به آن، رحمة الله نیز می‌گویند، کلمة الله هم به آن می‌گویند، برای این که «کن»، کلمة الله است

۱- سورة نور (۲۴)، آیه ۳۵. ۲- سورة بقره (۲)، آیه ۱۱۵.

۳- یا این که فیض عام و امرالله عین مشیة و خواست فعلی، یعنی عین اراده و مشیة حق تعالی در مقام فعل است که منشأ پیدایش و ظهور موجودات می‌باشد و مراتب طولی و عرضی نظام آفرینش به طفیل آن و به واسطه آن موجودند ولی خود آن بی واسطه وابسته به حق مطلق تعالی است. (اسدی)

۴- التوحید، ص ۱۴۸.

و آن امر واحد است، ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.^(۱)
بنابراین اگر بخواهیم بگوییم: طبق قاعده «الواحد» صادر از حق تعالی امر واحد است، باید بگوییم: وجود اصیل است و آن امر واحد، صادر از حق تعالی هم وجود است و با وجود حق تعالی سنخیت دارد.
اما اگر بگوییم: ماهیات اصیل هستند، صدور کثیر از واحد لازم می‌آید؛ و این محال است. همچنین باید سنخیت بین علت و معلول را هم منکر بشویم، چون بین ماهیات متباینه و حق تعالی سنخیتی نیست.

توضیح متن:

حاجی رحمته الله می‌فرماید:

«و لا توحيد فعل الله و كلمته»

یعنی اگر وجود را اصیل نگیریم، توحید در فعل خدا و کلمه خدا هم تمام نمی‌شود - کلمه همان «کن» و فرمان تکوینی است که فعل خداست - چرا؟
«لأنه على هذا لم يكن الصوادِر إلا الماهيات المتخالفة»

برای این که اگر بگوییم: ماهیت اصیل است، آن‌هایی که صادر شده‌اند، جز ماهیات متخالفه نیستند، - ولو این که این مربوط به مسأله جعل است، اما چنان که گفتیم، مسأله جعل مترتب بر این مسأله است، پس اگر ماهیت اصیل باشد اثر و معلول جاعل هم باید ماهیت باشد، نمی‌توانیم بگوییم: اثر و معلول فاعل، یک امر اعتباری است - «صوادِر»، یعنی آن‌هایی که صادر شده‌اند و اثر جعل‌اند، و این‌ها نیستند مگر ماهیات متخالفه.

«التي لكل منها جوابٌ عند السؤال عنه بما هو»

ماهیات متخالفه‌ای که هر کدام از آن‌ها یک جواب جدایی دارد وقتی که از آن‌ها به

۱- سوره یس (۳۶)، آیه ۸۲.

ما هو؟ سؤال شود. اگر گفتید: الإنسان ما هو؟ می‌گویند: حیوانٌ ناطق، اگر گفتید: الفرس ما هو؟ می‌گویند: حیوانٌ صاهل، اگر گفتید: الحجر ما هو؟ یک جواب دیگری می‌دهند، پس معلوم می‌شود ماهیاتی که هر کدام جواب مخصوصی دارند با هم متخالف هستند.

«و يقال في حقها: أين المجرّد من المادّي»

و در حق ماهیات این‌گونه تعبیر می‌شود، مجرد کجا و مادی کجا؟ یعنی مجرد و مادی خیلی از هم دور هستند، آن مجرد است و این مادی.

«و أين السماء من الأرض و أين الإنسان من الفرس؟ و هكذا»

آسمان کجا و زمین کجا؟ انسان کجا فرس کجا؟ و همچنین در همه ماهیات. بالأخره می‌خواهد بیان کند که ماهیات با هم متباین هستند.

«فأين وجه الله الواحد المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(۱)

(بنابراین که کثیر از خدا صادر بشود) پس کجاست آن وجه الله واحد که به آن اشاره شده در قول خداوند: «هر جا روی گردانید پس آنجا وجه خداست». گفتیم: وجه شیء، معرف شیء است، تمام عالم معرف حق است، جلوه حق است.

«و معلوم أنّ وجه الواحد واحد»

واضح است که براساس قاعده «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» وجه شیء واحد، واحد است.

«و أتى كلمة كن الواحدة المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾^(۲)

و اگر ماهیت اصیل باشد، کجاست کلمه «کن» همان کلمه واحدی که مدلول قول خدای تعالی است: «و نیست امر ما مگر واحد». امر، یعنی همان امر «کن» که این امر حق، امر واحد است؛ و به واسطه یک «کن»، یک وجود، که همان وجود منبسط است ایجاد شد.

۲- سورة قمر (۵۴)، آیه ۵۰.

۱- سورة بقره (۲)، آیه ۱۱۵.

«بخلاف ما إذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة بل هي عينه أصيلاً»

به خلاف آن که وجود اصیل باشد، وجودی که دور می زند بر آن، وحدت، یعنی وحدت دایره مدار آن، بلکه وحدت عین آن است.

مرحوم حاجی اول می گوید: وحدت بر وجود دور می زند، بعد می گوید: وجود خود وحدت است، مفهوم وجود با مفهوم وحدت فرق می کند دو مفهوم است، وحدت یعنی یکی بودن، وجود یعنی هستی، اما در خارج هر دو یک حقیقت است و چنان که پس از این گفته خواهد شد این دو با هم مساوق هستند، یعنی علاوه بر این که مصداقاً متحد هستند و به حمل شایع برهم صادقند حیثیت صدق آن ها هم یکی است، پس آنجا که می گوید: وحدت بر وجود دور می زند، یعنی وحدت دنباله رو و لازمه وجود است، بعد که می گوید: عین او است، می خواهد بگوید، وحدت مصداقاً همان وجود است و اصلاً یک حقیقت بیشتر نیست، این است که می گوید: «الذي يدور عليه الوحدة»، وجودی که وحدت بر آن دور می زند، بعد می گوید: «بل هي عينه أصيلاً»، بلکه وحدت عین وجود است، یعنی به حسب خارج و واقعیت، وجود و وحدت یکی است.

«فإنه يتوافق فيه المتخالفات»

وقتی که وجود اصیل شد، در این وجود که عین وحدت است امور ناهمگون و مخالف، متوافق می شوند، «متخالفات» یعنی ماهیت های متخالف. بنابر اصالت وجود، از یک مرتبه وجود، عقل اول انتزاع می شود، از یک مرتبه اش عقل دوم انتزاع می شود، اسم یک مرتبه اش را انسان می گذاریم، اسم یک مرتبه اش را فرس می گذاریم، اما همه آن ها در وجود واحدی که فعل و امر واحد الهی است مشترکند.

«و يتشارك فيه المتميزات»

و مشترک می شود در وجود، امور متمایز از هم که همان ماهیاتند، گفتیم که: هر ممکنی زوج ترکیبی است، یک جنبه نورانی دارد که وجود است که امر مشترک بین

ممکنات است، یک جنبهٔ ظلمانی هم دارد که ماهیات متمایز از همدیگرند.

«و هو الجهة النورانية التي انطمس فيها الظلمات و هو كلمته ومشیتته و رحمته و غيرها

من الصفات الفعلية»

یعنی وجود، آن جهت نورانی است که ناپدید شده است در آن، ظلمات، یعنی ماهیات، همهٔ ماهیات به واسطهٔ وجود موجود و نورانی شده‌اند. «و هو كلمته»، یعنی همین وجود واحد، کلمهٔ الله است، «و مشیتته و رحمته» و این وجود مشیت الله و رحمت الله است، «و غيرها من الصفات الفعلية»، و غیر این‌ها از صفات فعلیه مثل صنع الله، فیض الله، مشیة الله، هر چه می‌خواهی تعبیر کن، صفات فعلیه در مقابل صفات ذات است، فیض خدا مثل رازقیت، خالقیت، این‌ها صفات فعل است، در مقابل صفات ذات، مثل علم و قدرت، صفات فعلیه همگی به نحوی به اضافهٔ اشراقیه که همان فیض عام حق تعالی و وجود منبسط است برگشت می‌کند و بحث آن در مباحث الهیات خواهد آمد.

تا این جا مسألهٔ اصالة الوجود تمام شد.^(۱)

۱- چنان‌که گذشت بیشتر دلیل‌هایی که بر اصالت وجود اقامه شد مصادره بر مطلوب است و برخی هم مبتنی بر نفی تشکیک در ماهیت می‌باشد که اشراقیون آن را نپذیرفته‌اند و بر فرض اغماض از اشکال‌های یاد شده تنها چیزی که به واسطهٔ آن ادله اثبات می‌شود اصالت وجود است و اما اعتباریت ماهیت از آن‌ها نتیجه گرفته نمی‌شود.

و این‌که در آغاز گفته شد: اگر وجود و ماهیت هر دو اصیل باشند، لازم می‌آید هر چیزی دو چیز باشد سخنی خطابی است و وجه محصلی ندارد، زیرا ممکن است دو چیز اصیل باشند و یکی اصل و دیگری فرع آن باشد و بدین‌گونه بین آن‌ها وحدت حاکم گردد، بلکه اساساً با نفی کلی اصالت ماهیت و اثبات محض اصالت وجود هیچ وجه مقبولی برای تفاوت آثار وجودات متکثره پیدا نمی‌شود و اسناد آن‌ها به تفاوت درجات وجود و تشکیک در وجود نیز چنان‌که در مبحث تشکیک در وجود به آن اشاره می‌گردد وجه معقولی ندارد، علاوه بر این‌که مصادره بر مطلوب نیز می‌باشد، زیرا انحصار قول به تشکیک در وجود فرع اصالت وجود است که مورد بحث کنونی می‌باشد. (اسدی)

غررٌ في اشتراك الوجود

يعطي اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم
و أنه ليس اعتقاده ارتفع إذا التعمين اعتقاده امتنع
و أن كلاً آية الجليل و خصمنا قد قال بالتعطيل
مما به أيّد الادعاء أن جعله قافيةً إيطاءً

* * *

غررٌ في اشتراك الوجود

هذه المسألة أيضاً من أمّهات المسائل الحكمية، و منها يستنبط حقيقة
مذهب الفهلويين الذي سيجيء ذكره، فإنّه إذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه
لجميع الأشياء و معلوم أنّ مفهوماً واحداً لا يتنزع من حقائق متباينة بما هي
متباينة، لم يكن الوجودات حقائق متباينة، بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك.

غررٌ في اشتراك الوجود

ما در مسائل وجود بحث می‌کنیم. قسمتی از مباحث وجود را خواندیم، اکنون بحث در این است که آیا وجود، دارای مفهوم واحد است، یا دارای مفاهیم متعدد و متباین است؟

اشکال به حاجی رحمته در ترتیب غرر

اگر یادتان باشد قبلاً عرض کردیم: وقتی که ما می‌گوییم: الإنسانُ موجودٌ، این‌ها دو لفظ با دو معنا و مفهوم است، انسان حکایت می‌کند از ماهیت و چیستی و موجودٌ حکایت می‌کند از هستی و جنبه وجودی آن ماهیت. بهتر بود اول بحث کنند که آیا مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت است یا زائد بر آن، یعنی مغایر با هم هستند، در حالی که این بحث را متأخر قرار داده است؛ قاعده‌اش این بود که این بحث اولین مسأله باشد، تا روشن شود که آیا الإنسانُ موجودٌ مثل الإنسانُ انسانٌ است که موضوع و محمول مفهوماً یکی است؟ یا نه، این‌ها دو معنا و مفهوم هستند، انسانیت یک معنایی است، وجود مفهوماً یک معنای دیگر، اگر گفتیم: وجود عین ماهیت است، پس در حقیقت الإنسانُ موجودٌ مثل الإنسانُ انسانٌ می‌باشد. در این صورت بحث درباره این‌که آیا وجود، اصیل است یا ماهیت؟ یا بحث درباره این‌که آیا وجود، مشترک معنوی است یا مشترک لفظی؟ لازم نبود، بلکه بی‌معنا بود، برای این‌که بر این اساس، وجود هر موجودی با ماهیت آن موجود مفهوماً یک چیزند و وجود به تبع ماهیات، معنای متعدّد پیدا کرده و مشترک لفظی می‌باشد، و به حسب خارج هم وجود و

ماهیت یک چیزند و حیثیت صدق آن‌ها نیز یکی است و بحث از این‌که کدام اصیلند معنا ندارد.

اما حق مطلب، چنان‌که دلیل آن در غرر بعدی می‌آید، این است که گفتیم: وجود زائد بر ماهیت است و مسلماً الإنسان موجودٌ مثل الإنسان إنسانٌ نیست، در جمله الإنسان موجودٌ در حقیقت می‌خواهد بگوید: ماهیت انسان واقعیت دارد، خارجیت دارد و خارجیت و واقعیت آن غیر از مفهوم انسان است. بنابراین وجود زائد بر ماهیت است، یعنی این دو لفظ در حقیقت دو معنا دارد، مثل الإنسان إنسانٌ نیست.

پس اولین مسأله باید این باشد که وجود زائد بر ماهیت و مفهوماً مغایر با هم است؛ حالاً که وجود مفهوماً مغایر با ماهیت شد، باید بحث شود که کدام یک از این دو مفهوم واقعیت عینی دارد و اصیل است؟ آیا وجود اصیل است و یا ماهیت اصیل است؟ در غرر قبل ثابت کردیم که وجود اصیل و تحقق دارد، حال که وجود اصیل شد، یک بحث دیگر می‌آید که آیا وجود که واقعیت خارجی و اصالت دارد، حقیقت واحده است یا حقایق متباینه است؟

ما می‌گوییم: وجود حقیقت واحده است، منتها دارای مراتب و مقول به تشکیک است، مثل نور است، نور حقیقت واحده است، اما مراتب دارد، شدت و ضعف دارد. ممکن است یک نور غیر متناهی باشد، یک نور هزار شمعی باشد، یک نور صد شمعی باشد، تا برسد به یک نور پنج شمعی، اما همه نور است، و این تعریف که نور الظاهر بذاته و المظهر لغيره، بر همه نورهای قوی و ضعیف صادق است، منتها مراتب دارد. ولی این مسأله بعد می‌آید،^(۱) و این مسأله‌ای را که الآن می‌خواهیم بخوانیم، یعنی مسأله اشتراک وجود مقدمه آن مسأله است.

پس اصل مبحث و جان مطلب و هدف ما همان وحدت حقیقت وجود است،

۱- غرر فی وحدة حقیقة الوجود و کثرتها.

الفهلویون الوجود عندهم

حقیقة ذات تشکک تعم

منتها ما این جا از باب مقدمه این مسأله را عنوان می‌کنیم که آیا مفهوم وجود، مفهوم واحد است یا مفاهیم متباین است.

حقیقت وجود و مفهوم آن

قبلاً گفته‌ایم: ما یک مفهوم وجود داریم که موطن آن ذهن است و یک حقیقت وجود داریم که ظرف آن خارج بلکه خودش عین خارجیت است، حقیقت وجود همان وجود خارجی می‌باشد که منشأ آثار در خارج است، و مفهوم وجود، یعنی آنچه در ذهن از وجود فهمیده می‌شود، ما اکنون در مفهوم وجود بحث داریم، اما این مسأله مقدمه مسأله دیگری است که آیا حقیقت وجود حقیقت واحد است یا حقایق متباین است، در آن مسأله گفته خواهد شد که حقیقت وجود، حقیقت واحد دارای مراتب است، این مراتب شدت و ضعف دارد ولی یک سنخ است، مرتبه کاملش که غیر متناهی باشد وجود حق تعالی است، مراتب دیگر ظل وجود حق تعالی است و یک حقیقت بودن وجود را از راه وحدت مفهوم وجود که در این بحث کنونی آن را به اثبات می‌رسانیم اثبات خواهیم کرد.

وقتی که ما می‌گوییم: الله موجود، الإنسان موجود، السماء موجود، الأرض موجود، این موجود که بر این ماهیات حمل می‌کنیم، اگر یک مفهوم واحد باشد، این مفهوم واحد حکایت از یک حقیقت واحد می‌کند، زیرا مفهوم، عنوان حقیقت و حاکی از آن و به گونه‌ای با آن متحد است.

پس ما می‌خواهیم از راه وحدت مفهوم وجود، وحدت حقیقت آن را کشف کنیم.

اشتراک لفظی یا معنوی کلمه وجود

در این جا به دو اصطلاح دیگر باید اشاره کنیم: یکی مشترک لفظی و دیگری مشترک معنوی که آیا کلمه وجود که در ماهیات مختلفه به کار می‌رود مشترک لفظی

است یا معنوی، در حقیقت می‌خواهیم ببینیم این که می‌گوییم: **اللّٰه تعالی موجودٌ، الإنسانُ موجودٌ، الفرس موجودٌ**، این لفظ وجود مشترک لفظی است؟ یعنی وجود خدا یک مفهوم و معنایی دارد، وجود انسان و وجود فرس و وجود دیگر موجودات هم مفاهیم و معانی دیگر دارد، که ربطی به هم ندارند، و لفظ وجود برای هر کدام جدا وضع شده است.

مثل لفظ کلب، می‌گویند: لفظ کلب در لغت عرب بر سیصد معنا اطلاق شده است. یک کسی به صاحب ابن عباد گفت: برو یا کلب، سگ برو، او هم در جواب گفت: **الکلب مَنْ لَا یَعْرِفُ بِالکَلْبِ ثَلَاثَ مَآءَ مَعْنَاهُ**، سگ آن است که نمی‌داند کلب سیصد معنا دارد.

یا مثل لفظ عین، می‌گویند: هفتاد و دو معنا دارد، طلا، چشم و چشمه و دیگر معانی، می‌گویند: لفظ عین مشترک لفظی است، یعنی این لفظ را یک دفعه وضع کرده‌اند برای چشم، یک دفعه وضع کرده‌اند برای طلا و دفعات دیگر وضع کرده‌اند برای معنای دیگر، به این، مشترک لفظی می‌گویند.

مشترک معنوی این است که لفظ یک معنا بیشتر ندارد اما مصادیق مختلفی دارد، مثل لفظ انسان که یک معنا بیشتر ندارد و زید، بکر و عمرو این‌ها مصادیق آن هستند. البته مصادیق گاهی در عرض هم هستند، و گاهی در طول هم هستند. پس مشترک معنوی یک معناست که مصادیق متعدد دارد.

البته ما این جا نمی‌خواهیم بحث لغوی بکنیم، یک وقت بحث لفظی می‌کنیم، می‌خواهیم لغت را بشناسیم بگوییم که آیا مثلاً لفظ وجود یک دفعه وضع شده است برای وجود خدا، یک دفعه وضع شده برای وجود من، اگر این باشد مربوط به لغت و بحث لغوی است. ولی ما می‌خواهیم بگوییم: آیا **الإنسانُ موجودٌ** که گفته می‌شود، شما از این لفظ موجود همانی را می‌فهمید، که از لفظ موجود در **اللّٰه موجودٌ** می‌فهمید؟

آیا آنچه مفهوم از این لفظ است در همه موارد یک معنای واحدی است، یا معانی متباینه‌ای از آن فهمیده می‌شود؟ موضوعش خدا باشد بگویید: الله موجود، یا موضوعش انسان باشد، واجب باشد یا ممکن، جوهر باشد یا عرض، سماء باشد یا ارض، الأرض موجود، السماء موجود، الإنسان موجود، العقل موجود، الله موجود، آیا در همه این قضایا از لفظ وجود، مفهوم واحد به ذهن شما می‌آید، یا نه؟ حق مطلب این است که در تمام این‌ها مفهوم وجود، واحد است. این مسأله را مقدمه قرار می‌دهیم برای مسأله بعد و می‌گوییم: مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحد می‌کند؛ پس، حقیقت وجود واحد است، وقتی که حقیقت وجود واحد شد، مسأله توحید درست می‌شود. اما اگر حقایق متباینه باشد، شبهه ابن کمونه که قبلاً هم به آن اشاره شد که می‌گفت: چه اشکالی پیش می‌آید اگر دو واجب الوجود باشند که دارای دو ماهیت متباین از جمیع جهات باشند و هیچ وجه مشترکی با هم نداشته باشند؟ آن شبهه در این جا هم می‌آید که اگر وجودات حقایق متباینه باشند، چه اشکالی پیش می‌آید که دو حقیقت متباین از وجود باشند، هر دو هم خدا باشند، هیچ وجه مشترکی هم نداشته باشند؟ اما اگر وجود حقیقت واحد باشد، شبهه ابن کمونه هم جواب داده می‌شود، زیرا بر این اساس دو واجب الوجود مفروض، در حقیقت واحد و وجود اشتراک دارند و قهراً محتاج به ما به الامتیاز خواهند بود و نتیجتاً ترکیب در آن‌ها راه پیدا می‌کند.

توضیح متن:

«غررٌ في اشتراك الوجود»

مراد از اشتراک، اشتراک معنوی است، یعنی وجود دارای یک معنا است، منتها آن

معنا مصادیق مختلف دارد.

«هذه المسألة أيضاً من أمّهات المسائل الحکمیة»

این مسأله اشتراک وجود از امّهات مسائل حکمت است. این «أيضاً»، که می‌گوید، یعنی همین‌طور که مسأله اصالت وجود از مسائل مهم بود، این هم از مسائل مهم و از امّهات مسائل حکمیّه است.

«و منها يستنبط حقيقة مذهب الفهوليين الذي سيجيء ذكره»

از همین مسأله، یعنی از مسأله وحدت مفهوم وجود، صحت و حقیقت مذهب فهولویون استنباط می‌شود که بعداً می‌آید. آنجا می‌گوید:

الفهوليون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم

فهولویین، یعنی فلاسفه پهلوی، حکمای ایرانی قدیم، گفته‌اند: وجود حقیقت واحد تشکیکی و دارای مراتب است.

توضیح این‌که: وقتی که مفهوم وجود، مفهوم واحد و در جمیع اشیاء مشترک باشد - وجودات حقایق متباینه نیستند - چون از حقایق متباینه، از زاویه تباینی که دارند مفهوم واحد انتزاع نمی‌شود، هیچ وقت مثلاً از بلندگو انتزاع مفهوم ساعت نمی‌کنند، از ساعت هم انتزاع مفهوم بلندگو نمی‌کنند، مثلاً وقتی که می‌گوییم: الله موجود، فرس موجود، انسان موجود، سماء موجود، ارض موجود، بنابراین که وجود دارای معنای واحد و مشترک معنوی باشد، از همه این موجودات یک مفهوم انتزاع شده است، پس معلوم می‌شود یک سنخیتی و جهت مشترکی بین موجودات هست. لذا می‌گوید:

«فإنه إذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء»

وقتی که مفهوم وجود مشترک باشد برای جمیع اشیاء، یعنی یک مفهوم واحد باشد و بر همه صادق باشد.

«و معلوم أن مفهوماً واحداً لا يتنزع من حقائق متباینة بما هي متباینة»

و معلوم است که یک مفهوم واحد از حقایق متباینه انتزاع نمی‌شود.

«بما هي متباینة»، یعنی از جهت تباینشان، یک وقت می‌بینید که دو چیز متباین هستند، اما یک جهت مشترک دارند، مثل همان انسان و فرس با هم متباین هستند، اما

یک جهت مشترک هم دارند، مثلاً حیوانیتشان مشترک است، یا وجودشان مشترک است، اما از جهت تباین آنها یک مفهوم نمی‌شود انتزاع بشود، این ناطق است، آن صاهل است، از جهت ناطقیت و صاهلیت که با هم تباین دارند، نمی‌شود یک مفهوم انتزاع کرد، اما از جهت مشترکشان که حیوانیت است یک مفهوم انتزاع می‌کنیم. «فائنه إذا كان»، وقتی که مفهوم وجود مشترک باشد نتیجه این که:

«لم یکن الوجودات حقایق متباینه، بل مراتب حقیقة مقولة بالتشکیک»

وجودات حقایق متباینه نیستند، به خلاف حکمای مشائی که وجودات را حقایق متباینه می‌دانند، مشائین می‌گویند: وجود اصیل است، اما وجودات متباین هستند و هیچ جهت اشتراکی بینشان نیست، آنها از این ترسیدند که اگر بگویند بین وجودها اشتراک و سنخیت هست، لازمه‌اش این باشد که نعوذ بالله کرم خراطین با خدا هم‌رتبه و هم‌تراز باشد؛ از این جهت گفته‌اند: وجودها حقایق متباینه می‌باشند، ولی حرف آنها رد می‌شود به این که: «لم یکن الوجودات حقایق متباینه، بل مراتب حقیقة مقولة بالتشکیک»، اگر وجود مشترک معنوی باشد وجودات نمی‌توانند حقایق متباینه باشند بلکه وجودات، مراتب یک حقیقت هستند که این حقیقت مقول بالتشکیک است، یعنی دارای مراتب شدید و ضعیف و کامل و ناقص است. این اشاره به کثرت است. گفتیم: حقیقت وجود با این که حقیقت واحده است - مثل نور که حقیقت واحده است - دارای کثرت است و کثرتش دو نحو است: یک کثرت طولی است که به واسطه همان شدت و ضعف می‌باشد، مثل نور شدید و نور ضعیف، این همان کثرت تشکیکی است، یک کثرت هم عَرَضی است مثل نور که در خانه‌های مختلف بتابد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دهم ﴾

يعطي اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم
و أنه ليس اعتقاده ارتفع إذا التّعين اعتقاده امتنع
و أنّ كلاً آية الجليل و خصمنا قد قال بالتعطيل

و الدليل عليه من وجوه:

الأوّل: ما أُشير إليه بقولنا يعطي اشتراكه أي اشترك الوجود معنىً
صلوح المقسم بأن يقسم الوجود إلى وجود الواجب و وجود الممكن، و وجود
الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض، و هكذا. و المقسم لا بدّ و أن
يكون مشتركاً بين الأقسام.

و الثاني: ما أُشير إليه بقولنا كذلك أي يعطي اشتراكه اتحاد معنى العدم
إذ لا تمايز في العدم، و الوجود نقيضه، و نقيض الواحد واحد و إلا ارتفع
النقيضان.

و الثالث: أنه ليس اعتقاده أي اعتقاد الوجود ارتفع إذا أي حين التّعين
كالجوهرية أو العرضية، و هو كلفظ «الخصوصية» في قول صاحب حكمة
العين: «و إلا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية» اعتقاده مبتدأ،
خبره امتنع، و الجملة خبر للتعين. تقريره: أنا إذا أقمنا الدليل على أنّ العالم

لا بدّ له من مؤثّر موجود، اعتقدنا و أيقنّا بوجود المؤثّر؛ ثمّ لو حصل لنا التردّد في أنّه واجب أو جوهر أو عرض لم يقدح ذلك التردّد في الاعتقاد المذكور. فإذا اعتقدنا أنّه واجب ثمّ بدّل ذلك الاعتقاد باعتقاد أنّه ممكن، ارتفع الاعتقاد بأنّه واجب، و لا يرتفع الاعتقاد بأنّه موجود. فلو لا اشتراكه، لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع اعتقاد أنّه واجب. و التالي باطل فالمقدّم مثله.

و الرابع: أنّ كلّاً من الموجودات الآفاقية و الأنفسيه آية الجليل جلّ جلاله، و علامته، كما قال في كتابه المجيد: ﴿سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ و علامة الشيء لا تباينه من جميع الوجوه، بل يكون كالفيء من الشيء.

و هل يكون الظلمة آية النور، و الظلّ آية الحرور؟ فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات، لما كانت آياته تعالى. و الحال أنّ الموجودات، بما هي موجودات آيات له تعالى، مسطورة في كتابه التكويني الآفاقي، و كتابه التكويني الأنفسي، كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق لهما، موافقة الوجود الكتبي و اللفظي للوجود الذهني و العيني.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

يعطي اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتحاد معنى العدم

ادله اشتراك معنوی وجود

مرحوم حاجی برای اثبات این که مفهوم وجود، مفهوم واحد است، چند دلیل ذکر کرده است.

دلیل اول:

«يعطي اشتراكه صلوح المقسم»

دلیل اول این که: مفهوم «وجود» صالح است برای این که مقسم واقع بشود و اقسامی برایش بیاوریم، و مقسم در جمیع اقسام موجود است. ما می بینیم مفهوم «وجود» تقسیم شده و گفته می شود: الوجود إما واجب و إما ممکن، إما جوهر و إما عرض، این که مفهوم وجود را تقسیم می کنید؛ معنای تقسیم این است که مقسم، جامع و مشترک است و قیودی را به آن اضافه می کنند و به واسطه هر قیدی یک قسمی برای آن درست می شود، مثلاً حیوان را مقسم قرار می دهیم، بعد با اضافه فصولی به آن، آن را تقسیم کرده و می گوئیم: حیوان ناطق، که عبارت است از انسان، حیوان صاهل، که عبارت است از اسب، حیوان خائر، که گاو است. پس معنای تقسیم این است که یک امر واحد و مفهوم واحد را، با اضافه کردن قیود مختلف، تقسیم می کنیم، و با هر قیدی یک قسمی درست می شود. همچنین است وجود.

می‌گوییم: «الوجود إمّا واجبٌ و إمّا ممکن»، وجود ممکن را هم می‌گوییم: إمّا جوهر و إمّا عرض. پس معلوم می‌شود یک مفهوم است که اقسام مختلف دارد. این جا ممکن است کسی اشکال کند و بگوید: در مشترک لفظی هم همین تقسیم را می‌شود انجام داد، مثلاً بگوییم: العین إمّا عین جاریه و إمّا عین باکیه، با این که عین، مشترک لفظی است، اما تقسیمش می‌کنیم و می‌گوییم: عین جاریه داریم، عین باکیه هم داریم.

جوابش این است که: این در حقیقت تقسیم نیست، این که می‌گوییم: العین إمّا عینٌ جاریه و إمّا عین باکیه، می‌خواهیم بگوییم: المسمی بهذا اللفظ مسمای به این لفظ یا عین جاریه است یا عین باکیه، در حقیقت می‌خواهیم بگوییم: این لفظ دو معنا دارد؛ اما ما که وجود را تقسیم می‌کنیم بالوجدان^(۱) می‌دانیم که وجودی که بر خدا اطلاق می‌شود با وجودی که بر ما اطلاق می‌شود، این‌ها دو معنای متباین ندارند که مثل چشم و چشمه باشند، این طور نیست، بلکه یک مفهوم است و این مفهوم را منقسم به اقسام مختلف کرده‌ایم. پس همین که می‌بینید وجود اقسام مختلف دارد و مقسم هم در جمیع اقسام موجود است، معلوم می‌شود یک مفهوم است که در همه اقسام، موجود است.

دلیل دوّم:

دلیل دوّم برای این که مفهوم وجود، مفهوم واحد است، این که: وجود و عدم نقیض هم‌اند و عدم، مفهوم واحد است، پس نقیض آن هم که وجود است باید واحد باشد.

شما نمی‌توانید بگویید: عدم انسان با عدم فرس، دو عدم‌اند، چون اگر بگویید:

۱- عمده دلیل برای اثبات اشتراک معنوی وجود، وجدان است و دیگر اموری که برای اثبات آن ذکر شده تنبیهاتی است که برای توجه به امر وجدانی و مرکوز در اذهان آورده شده است و از این رو اگر خللی در آن‌ها یافت شود قابل اغماض می‌باشد. (اسدی)

دو عدم‌اند، معنای دوئیت، این است که یک کدام یک امتیازی بر دیگری داشته باشد، این یک ما به الامتیازی دارد که آن ندارد، آن یک ما به الامتیازی دارد که این ندارد؛ و ما به الامتیاز از امور وجودی است که اشیاء می‌توانند به واسطه آن از همدیگر امتیاز داشته باشند، و عدم چیزی نیست که بگویید: این عدم از آن عدم یا این موجود به واسطه این امر عدمی ممتاز است، عدم، پوچی و بطلان محض است، لذا مرحوم حاجی هم بعد در مباحث عدم می‌گوید: لا میز فی الأعدام من حیث العدم، اعدام از حیث عدم، بینشان امتیازی نیست، چه بگویی: الإنسان معدوم، چه بگویی: الحجر معدوم، عدم همه جا عدم است، پس معنا و مفهوم عدم، واحد است، و براین اساس، معنا و مفهوم وجود هم که نقیض عدم است باید واحد باشد؛ چرا؟ برای این که اگر وجود دارای مفهوم متغایر و متعدد باشد با فرض این که عدم که نقیض وجود است معنای واحدی دارد، چنانچه یک وجود خاصی را در نظر بگیرید عدم هم نقیض این وجود است و هم نقیض یکایک وجودهای دیگر، در این صورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید.

توضیح مطلب: دو وجود را در نظر بگیرید، مثل وجود (الف) و وجود (ب)، عدم بر هیچ یک از آنها صدق نمی‌کند، چون هر دو وجودند، و بر وجود (الف) که عدم صادق نیست وجود (ب) هم صادق نیست، چون فرض این است که مفهوم وجود (الف) غیر از مفهوم وجود (ب) است، نتیجه این که در وجود (الف) هم عدم و هم وجود (ب) که نقیض عدم است با هم مرتفع هستند و این ارتفاع نقیضین است.

هر وجودی را در نظر بگیرید از عدم و وجودهای دیگر که نقیض عدم‌اند خالی است و این ارتفاع نقیضین در یکایک وجودها هست، و حال این که از قضایای بدیهی بلکه از اولیات بدیهیه این است که اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین امری محال است، نمی‌شود یک چیز هم وجود داشته باشد و هم عدم، و نمی‌شود نه وجود داشته باشد و نه عدم، النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان.

می‌گویند: یک اخباری گفت: فلاسفه بی‌خود می‌گویند: اجتماع نقیضین محال است، برای این‌که در حدیث دارد پیغمبر مَلْکِی را دید که نصف آن برف بود و نصف دیگرش آتش، پس آتش و برف در مَلْکِ با هم جمع شده‌اند و این اجتماع نقیضین است؛ غافل از این‌که اولاً: آتش و برف نقیض نیستند بلکه دو امر وجودی و ضدّان هستند، ثانیاً: با هم جمع نشده‌اند، برای این‌که نصف مَلْکِ، آتش است و نصف دیگر آن، برف است. به هر حال، پس اگر بخواهیم این تالی فاسد، یعنی ارتفاع نقیضین لازم نیاید، باید بگوییم: مفهوم وجود، مانند مفهوم عدم، واحد است، چون معنا و مفهوم عدم که نقیض وجود است واحد است و نقیض واحد، واحد است و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. ^(۱) عبارت این دو قسم را بخوانیم.

توضیح متن:

«و الدلیل علیه من وجوه:»

یعنی ادله‌ای که برای اثبات اشتراک معنوی وجود می‌آوریم چند قسم است:
«الأوّل ما أُشير إليه بقولنا: يعطي اشتراكه أي اشتراك الوجود معنی صلوح المقسم»

۱- این دلیل، هرچند برای تنبیه بر مطلب، خالی از خلل نیست، زیرا کسی که مفهوم وجود را متعدد می‌داند ممکن است یکی از این دو راه را بییماید:

۱- مفهوم عدم نیز مانند مفهوم وجود متعدّد است، زیرا در مقابل هر یک از معانی وجود، معنایی از عدم، قابل فهم خواهد بود، که آن معنای عدم، با مقایسه و اضافه با وجود خاص مقابل خود، به واسطه مضاف الیه‌اش که آن وجود خاص است، از دیگر اعدام امتیاز می‌یابد، مثلاً در مقابل وجود انسان عدم انسان است، در مقابل وجود فرس عدم فرس است، و همین‌طور به تبع وجودهای متعدّد عدم هم متعدّد می‌گردد، و اعدام هرچند به خودی خود امتیاز ندارند ولی به واسطه مضاف الیه‌شان که امر وجودی است می‌توانند امتیاز یابند.

۲- بر فرض این‌که معنای عدم، واحد باشد، ولی نقیض آن یک وجود خاص نیست تا در وجود خاص دیگری ارتفاع نقیضین لازم آید، بلکه نقیض عدم، تمامی سلسله وجودات است و ارتفاع نقیضین به ارتفاع عدم و ارتفاع همه وجودات است، و بدیهی است هرگز چنین ارتفاعی با فرض اشتراک لفظی وجود و تعدّد معنای آن رخ نمی‌دهد. (اسدی)

دلیل اول اشتراک مفهوم وجود این است که: ما در این شعرمان به آن اشاره کردیم که «يعطي اشتراکه» اثبات می‌کند اشتراک وجود را این‌که وجود صالح است برای این‌که مقسم واقع بشود «أي اشتراك الوجود معنی»، این اشتراک که می‌گوییم، اشتراک لفظی نیست، بلکه اشتراک معنوی است، این «اشتراکه»، مفعول «يعطي» است، چه چیزی اشتراک معنوی وجود را عطا می‌کند؟ «صلوح المقسم»، این‌که وجود صالح است برای این‌که مقسم واقع بشود و اقسامی برایش بیاوریم. و در هر تقسیمی مقسم در جمیع اقسام موجود است.

چگونه مقسم واقع می‌شود؟

«بأن يقسم الوجود إلى وجود الواجب و وجود الممكن و وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض، و هكذا»

به این‌که وجود تقسیم می‌شود به وجود واجب و وجود ممکن، و وجود ممکن به وجود جوهر و وجود عرض. همچنین تقسیم می‌کنیم، مثلاً وجود جسم را به وجود جسم نامی و وجود جسم غیر نامی و همین‌طور تقسیمات دیگر.

«و المقسم لابد و أن يكون مشتركاً بين الأقسام»

و مقسم، یعنی آنچه تقسیم می‌شود، باید بین همه اقسام مشترک باشد. پس از این‌که وجود تقسیم می‌شود، معلوم می‌شود وجود دارای یک مفهوم است که در همه اقسام وجود دارد، در حقیقت یک مفهوم واحد است که به ضمّ قیود مختلفه، به اقسام مختلف تقسیم می‌شود و مقسم در جمیع اقسام موجود است.

«و الثاني ما أُشير إليه بقولنا»

دلیل دوم چیزی است که اشاره شد به آن در قول ما که گفتیم:

«كذلك أي يعطي اشتراکه اتحاد معنی العدم»

همچنین عطا می‌کند اشتراک مفهوم وجود را، یکی بودن معنای عدم، چرا می‌گویید: معنای عدم واحد است؟

«إذ لا تمايز في العدم»

زیرا در عدم تمایزی نیست، برای این که امتیاز، صفت موجودات است، چون هر صفتی موصوف لازم دارد، و فرض این است که عدم چیزی نیست تا امتیاز در آن باشد، پس معنای عدم، واحد است.

«و الوجود نقیضه و نقیض الواحد واحد و إلا ارتفاع النقیضان»

و وجود هم نقیض عدم است، و نقیض واحد واحد است، و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می آید.

اگر بگویید: عدم، واحد است، اما وجود متعدّد، ارتفاع نقیضین لازم می آید، چرا؟ برای این که وجود (الف) را در نظر می گیریم، این وجود نه وجود (ب) بر آن صادق است و نه عدم بر آن صادق است، عدم با وجود (ب) با هم نقیض هستند و این ها هر دو از وجود (الف) مرتفع اند، پس لازم می آید ارتفاع نقیضین، و ارتفاع نقیضین محال است، بنابراین وجود و عدم، هر کدام دارای مفهوم واحدند و هر چیزی یا موجود است یا معدوم.

دلیل سوّم:

و أنه ليس اعتقاده ارتفاع إذ التعيّن اعتقاده امتنع

دلیل سوّم برای این که مفهوم وجود، مفهوم واحد است این است که: اگر اعتقاد پیدا کردیم به وجود یک چیز مخصوصی و بعد در خصوصیت و ویژگی آن چیز تردید پیدا کردیم و نسبت به خصوصیت آن چیز و ویژگیش اعتقاد ما مرتفع شد، می بینیم اعتقاد ما از جهت وجود آن چیز مرتفع نمی شود، مثلاً شبیحی را از دور مشاهده کردید اوّل یقین کردید انسان است، بعد شک کردید و گفتید: نه، درخت است، بعد گفتید: نه، حیوان است؛ در تمام این موارد در اصل این که یک چیزی هست شک ندارید، این دلیل بر اشتراک مفهوم وجود است.

یا مثلاً ما استدلال کردیم و دلیل و برهان برایتان آوردیم که عالم، احتیاج به مؤثر دارد و شما معتقد می‌شوید که این عالم مؤثری دارد، حالاً که اعتقاد به وجود مؤثر پیدا کردید، بعد با دلیل و برهان برایت ثابت کردیم که این مؤثر واجب الوجود است، بعد شخص دیگری در واجب بودن آن شبهه ایجاد کرد و یا واجب بودن آن رانفی کرد و گفت: این مؤثر، ممکن الوجود است نه واجب الوجود، و اعتقاد واجب الوجود بودنش را از ذهن شما خارج کرد، و شما تردید پیدا کردید که مؤثر، واجب الوجود است یا ممکن الوجود، در هر دو صورت، باز به اصل وجود مؤثر یقین دارید و اعتقادتان به آن پایدار است.

ولی اگر بنا بشود وجودات متباین باشند، یعنی اگر بنا باشد معنا و مفهوم وجود ممکن، غیر از معنا و مفهوم وجود واجب باشد، چنانچه اعتقاد پیدا کردید مؤثر، واجب نیست بلکه ممکن است، بایستی اعتقاد به جهت وجودی آن هم مرتفع بشود، برای این که مفهوم وجود واجب غیر از مفهوم وجود ممکن است و این دو با هم متباینند، آن وجود که با خصوصیت وجوبی در ذهن بود، خصوصیت وجوبیش که از ذهن مرتفع شد حیثیت وجودی آن هم که همراه آن بلکه عین آن بود باید مرتفع بشود و اعتقاد به یک وجود دیگر پیدا کنید، و حال این که ما می‌بینیم وجداناً خصوصیات مرتفع می‌شود اما اعتقاد به اصل وجود مؤثر، باقی است.

یک وقت معتقدیم به واجب بودن مؤثر، یک وقت معتقد می‌شویم به ممکن بودن آن، یک وقت معتقد می‌شویم به جوهر بودن آن، یک وقت معتقد می‌شویم به عرض بودن آن؛ اما اعتقاد به اصل وجود آن باقی است. پس آن چیزی که اعتقاد به آن باقی است با آن چیزی که اعتقاد به آن مرتفع می‌شود، با هم فرق می‌کند، معلوم می‌شود معنا و مفهوم جهت وجودی، امری واحد است که در همه این موارد باقی هست، وقتی که اعتقاد به خصوصیت مرتفع شد، اعتقاد به اصل وجود مرتفع نمی‌شود؛ ولی اگر معانی وجودات متباین بود لازم می‌آمد وقتی که اعتقاد به جهت وجوبی مؤثر برطرف شد و

اعتقاد به ممکن بودن آن حاصل شد، اعتقاد به جهت وجودیش هم مرتفع بشود، برای این که فرض این است که معنای وجود واجب غیر از معنای وجود ممکن است. پس همین که ما می بینیم در تبدل اعتقادات، اعتقاد به اصل وجود متبدل نمی شود، معلوم می شود که معنا و مفهوم وجود در همه این ها واحد است.

توضیح متن:

«و الثالث: أنه ليس اعتقاده أي اعتقاد الوجود ارتفع إذا، أي حين التعمين، كالجوهرية أو العرضية»

دلیل سوّم این که: این چنین نیست که اعتقاد وجود مرتفع بشود وقتی که خصوصیت و تعین وجود، مثل جوهریت، عرضیت، واجب بودن، ممکن بودن مرتفع شد.

«و هو كلفظ (الخصوصية) في قول صاحب حكمة العين»

مرحوم حاجی می گوید: صاحب «حکمة العين» از این «تعین» تعبیر به «خصوصیت» کرده است. گفته:

«و إلّا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية»

اگر بنا باشد وجود، مفهوم واحد و مشترک نباشد، باید زایل بشود اعتقاد وجود، به سبب زوال اعتقاد خصوصیت.^(۱)

مثل این که شما اول که معتقد بودید که این شیء واجب است، بعد معتقد شدید ممکن است، اعتقاد وجوبیش که مبدل شد به امکان، باید اعتقاد وجودیش هم مرتفع بشود و حال این که می بینیم مرتفع نمی شود، پس معنا و مفهوم وجود مشترک است.

۱- صاحب حکمة العين علامه نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی معروف به دبیران کاتبی است و این کتاب را علامه حلّی به اسم ایضاح المقاصد شرح کرده است. عبارت حکمة العين چنین است: «و هو أي الوجود مشترك وإلّا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية...».

شعر حاجی رحمته چنین است:

و أنه ليس اعتقاده ارتفع
إذ التعيين اعتقاده امتنع

اعتقاد به اصل وجود شیء با از بین رفتن اعتقاد به تعیین آن از بین نمی رود، مثلاً اگر معتقد بودیم به واجب بودن یک وجودی، بعد در واجب بودن آن شک کردیم، و معتقد به ممکن بودن آن شدیم، اعتقاد به این تعیین و خصوصیت اگر مرتفع شد باعث نمی شود اعتقاد به اصل وجود از بین برود، «إذ التعيين»، هنگامی که این تعیین، مثل جوهریت، عرضیت، واجب بودن، ممکن بودن از بین رفت «لیس اعتقاده ارتفع»، باعث نمی شود اعتقاد به اصل وجود از بین برود.

«اعتقاده مبتدأ، خبره امتنع، و الجملة خبر للتعین»

مرحوم حاجی گاهی اوقات در ضمن بیان مطالب، تجزیه و ترکیب هم می کند، می گوید: «التعین» مبتدای اول، «اعتقاده» مبتدای دوم، «امتنع» خبر «اعتقاده» و جمله: «اعتقاده امتنع» خبر «التعین» است. یعنی وقتی که تعیین، اعتقادش ممتنع و مرتفع شود اعتقاد به اصل وجود از بین نمی رود.

«تقریر:»

از این جا دلیل را بیان می کنیم. مثال می زنیم، می گوئیم:

«أنا إذا أقمنا الدليل على أن العالم لا بد له من مؤثر موجود»

وقتی که ما اقامه دلیل کردیم بر این که عالم حتماً یک مؤثری موجود دارد.

«اعتقدنا و أيقننا بوجود المؤثر»

به وجود مؤثر، اعتقاد پیدا کرده و یقین می کنیم.

«ثم لو حصل لنا التردد في أنه واجب أو جوهر أو عرض لم يقدر ذلك التردد في

الاعتقاد المذكور»

سپس اگر برای ما شک و تردید حاصل شد در این که آن مؤثر آیا واجب است یا جوهر است یا عرض است؟ این شک و تردید در این خصوصیات، به آن اعتقاد قبلی

که به اصل وجود مؤثر بود، ضروری نمی‌رساند؛ پس معلوم می‌شود معنا و مفهوم اصل وجود در همه این خصوصیات، واحد است.

«فإذا اعتقدنا أنه واجب ثم بُدِّل ذلك الاعتقاد باعتقاد أنه ممكن ارتفع الاعتقاد بأنه واجب ولا يرتفع الاعتقاد بأنه موجود»

بعد اگر معتقد شدیم که مؤثر عالم، واجب است، سپس تبدیل شد این اعتقاد واجب بودن به اعتقاد به این که آن مؤثر، ممکن است «ارتفع الاعتقاد بأنه واجب»، اعتقاد به واجب بودن مرتفع می‌شود، «و لا يرتفع الاعتقاد بأنه موجود»، اما اعتقاد به موجود بودن مؤثر، مرتفع نمی‌شود، پس معلوم می‌شود وجود در واجب و ممکن به یک معنا است که در ذهن باقی است و اگر معنای وجود، متعدد و در مورد مثال ما دو سنخ می‌بود، وقتی که اعتقاد به وجوب مؤثر برطرف می‌شود و اعتقاد به امکان مؤثر جایگزین آن می‌گردد، اعتقاد به اصل وجود هم باید برطرف بشود و اعتقاد به وجود دیگر بیاید، در حالی که وجداناً چنین نیست، این است که می‌گوید: «و لا يرتفع الاعتقاد بأنه موجود»، مرتفع نمی‌شود اعتقاد به این که آن مؤثر موجود است.

«فلولا اشتراكه لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع اعتقاد أنه واجب»

بنابر این اگر اشتراک معنوی وجود نبود، باید مرتفع می‌شد اعتقاد به موجود بودن آن مؤثر به سبب ارتفاع اعتقاد به این که آن مؤثر، واجب است.

«و التالي باطل فالمقدّم مثله»

و حال این که می‌بینیم اعتقاد به اصل وجود آن مؤثر باقی است، هنوز اعتقاد به وجود آن دارم، منتها اول خیال می‌کردم واجب است بعد فهمیدم ممکن است، یا اول تردید داشتم بعد جزم پیدا کردم. پس در اثر تردید یا تبدل اعتقاد، اعتقاد به خصوصیت برطرف می‌شود اما اعتقاد به اصل وجود باقی است، پس معلوم می‌شود وجود در تمام این مراحل یک مفهوم و معنا دارد که باقی است، به عبارت دیگر آنچه باقی است غیر از آن است که مرتفع شده است. این هم دلیل سوم.

دلیل چهارم:

«وَأَنَّ كَلِمَةَ الْجَلِيلِ»

دلیل چهارم این‌که: تمام موجودات عالم، آیات و نشانه‌های حق جلّ جلاله هستند، زیرا ما به واسطه این موجودات حق تعالی را می‌شناسیم و قرآن کریم هم می‌گوید: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^(۱). زود باشد ما بنمایانیم به این مردم، آیات و نشانه‌های خودمان را در آفاق، یعنی در افق‌ها که مراد موجودات خارجی باشد، ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ و در نفوس خودشان، هر کس نفس خودش نشانه وجود حق است و لذا حدیث هم دارد که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، هر کس نفس خودش را بشناسد و خصوصیات نفس خودش را بداند به وجود خدا پی می‌برد و خدا را می‌شناسد؛ پس، عالم، چه عالم آفاق، یعنی این موجوداتی که در افق‌ها موجود هست و چه عالم نفسی، انفس، این‌ها نشانه‌های حق تعالی هستند؛ خوب اگر بنا باشد این وجودات در بیرون و درون ما وجودات متباینی باشند که هیچ اشتراکی با هم در معنایشان ندارد، و وجود خدا یک حقیقت و هر کدام از وجودهای ممکنات هم یک حقیقتی مغایر با هم داشته باشند، چگونه هر کدام نشانه حق تعالی می‌شوند؟ اگر می‌خواهیم به واسطه موجودات عالم، به حق تعالی شناخت پیدا کنیم، بایستی یک ارتباطی و یک نحوه سنخیتی در کار باشد، هر چند سنخیت به این‌که حق تعالی شیء مطلق، وجود مطلق، واقع مطلق است اما این‌ها یک شیء مقید، وجود مقید، واقع مقید و به بیانی دیگر پرتو و سایه‌آند، بالأخره پرتو شیء، سایه شیء، یک سنخیتی با خود شیء دارد، سایه شما مانند شما است، شما قدت بلند است، سایه‌ات هم بلند است، آن قدش کوتاه است، سایه‌اش هم کوتاه است، در کوتاهی، در بلندی، در طول و عرض و مثل این‌ها، سایه با اصل شیء یک سنخیتی دارند؛ موجودات عالم

۱- سوره فصلت (۴۱)، آیه ۵۳.

نیز با حق تعالی یک سنخیتی دارد، می‌گویند: نسبت موجودات عالم به حق تعالی، حتی نسبت نم و یم هم نیست، برای این که نم یک ذره از آب دریاست، یم هم یعنی دریا، از دریا یک نم که برداریم، به قدر یک نم از آب آن کم می‌شود، خداوند که این عالم را خلق کرده است، این طور نیست که یک چیزی از خدا کم شده باشد، یا او مثل پدری که بچه را ایجاد می‌کند نیست که یک چیز از پدر کم می‌شود، ولو یک اسپرم، یا از مادر یک اوول کم می‌شود. و لذا قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ﴾ خدا نزاییده و زاده نشده است، یعنی او تولید نمی‌کند که یک جزئی از آن کم بشود، بلکه نسبت تمام نظام وجود به حق تعالی، مانند نسبت شیء و فیء یعنی شاخص و سایه است، در سایه افکنی شما از شما هیچ چیز کم نمی‌شود. پس اگر بخواهیم وجود خدا را با وجودهای دیگر بشناسیم و وجود در الله یک معنایی داشته باشد و در انسان یک معنایی دیگر مباین با آن داشته باشد و هیچ سنخیت و اشتراکی با هم نداشته باشند و وجود، مشترک لفظی باشد، شما مثلاً نمی‌توانید بگویید انسان آیه و نشانه حق است، پس با فرض این که موجودات عالم آیات و نشانه‌های حق تعالی هستند، باید مفهوم وجود مفهوم واحد باشد تا بتواند در هر یک از موجودات حکایت از یک حقیقت کند. (۱)

۱- این دلیل نیز محل مناقشه است، زیرا:

- ۱- این که وجود حق تعالی که موجودات عالم همگی آیات او هستند دارای معنا و حقیقت واحدی است و آن همه از او حکایت می‌کنند، خود مبتنی بر اشتراک معنوی وجود است برای این که اگر وجود معنای واحد نداشته باشد شبهه ابن کمونه راه پیدا می‌کند و بر آن اساس می‌تواند هر موجود و وجودی آیه‌ای برای یک خدا باشد، حال اگر اثبات اشتراک معنوی وجود هم متوقف بر آیه بودن همه موجودات برای حق تعالی باشد در این صورت دور لازم می‌آید.
- ۲- ممکن است کسی بگوید: خداوند واحد است ولی دارای صفات کمالی متعدد و گوناگون است و هر یک از وجودهای ممکنات با این که معنایی مغایر با دیگر وجودات دارد به لحاظ معنای خاص خود حاکی از صفتی از صفات حق تعالی می‌باشد نه این که همه آنها از اصل وجود حق تعالی حکایت کند، فافهم و تأمل. (اسدی)

اشکال و جواب

این جا یک اشکالی به حاجی علیه السلام وارد است که الآن باید در ذهن شما آمده باشد. بحث ما این جا در اشتراک و وحدت مفهوم وجود است نه وحدت حقیقت وجود، آنچه ظلّ و نشانه حق تعالی است، موجودات خارجی است، وجود خارجی انسان و حیوان و بیابان و کوه و دریا، آیات حقد، آیات حق وجودات خارجیند، نه مفهوم آن وجودها. این جا یک نحوه خلطی بین دو مسأله شده است.

اما جواب این اشکال این است که وقتی ما می بینیم موجودات خارجی ظلّ و نشانه حق تعالی هستند، پس، از این ظلّ بودن و نشانه بودن باید یک اشتراک و سنخیتی بینشان باشد، چون یک سنخیتی بین آنها هست، یک مفهوم از آنها انتزاع می شود.^(۱)

توضیح متن:

«و الرابع: أن كلاً من الموجودات الآفاقية و الأنفسية آية الجليل جلّ جلاله»

دلیل چهارم این که: همه موجوداتی که در آفاق هست، یعنی همه عالم بیرون از نفس ما، آسمان، زمین، کوه، دریا، ستاره، خورشید، ماه، «و الأنفسية» و همه موجودات درون نفوس انسانها، که اعضا و قوای ادراکی و تحریکی ما می باشند، همه اینها «آیه الجلیل جلّ جلاله»، نشانه حق تعالی است، خدایی که منزّه است و منزّه بودنش خیلی واضح و روشن است.

۱- جواب مذکور مبتنی بر دور است؛ زیرا، در آن جواب، اثبات اشتراک معنای وجود، متوقف بر اثبات وحدت و هم سنخ بودن وجودهای خارجی است و اثبات وحدت و هم سنخ بودن آن نیز متوقف بر اثبات اشتراک معنوی وجود است چنان که پس از این گفته می شود که: «لأنّ معنی واحداً لا ینتزع ممّا لها توحد ما لم یقع» و این بیانی دوری است. حق جواب این است که گفته شود: آیه و نشانه بودن هر چیزی به لحاظ عالم اثبات است نه عالم ثبوت، پس هر چند وجودهای خارجی همگی آیات و نشانههای حق تعالی هستند ولی آیه بودن آنها برای او در ظرف علم و به واسطه صورت های علمی آنهاست و این امر جز با اشتراک معنوی وجود آنها و وحدت مفهومشان در ذهن امکان ندارد، پس با فرض آیه بودن موجودات عالم برای حق تعالی اشتراک معنای وجود آنها ضروری است. (اسدی)

«و علامته كما قال في كتابه المجيد: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (۱)»

و این‌ها همه علامت حق تعالی و نشانه حقند، همین‌طور که خداوند در قرآن مجید فرموده است: زود باشد ما بنمایانیم به این مردم نشانه‌های خودمان را در افاق‌ها و در نفوسشان، تا واضح بشود برای مردم که حق تعالی ثابت است و موجودی است ثابت. حق یعنی موجود ثابت.

پس این عالم، اعم از موجودات آفاقی و انفسی، نشانه و علامت حقند.

«و علامة الشيء لا تباينه من جميع الوجوه»

و علامت شیء که نمی‌شود از همه جهات، مابین آن شیء باشد، یک سنخیتی باید در بین آن‌ها باشد.

«بل يكون كالفیء من الشيء»

بلکه نشانه شیء مثل سایه شیء است، گفتیم: نسبت عالم به حق تعالی حتی مثل نسبت نم و یم هم نیست، نم آب خیلی کم است، اما بالأخره دستت را که در دریا زدی، یک نم که به دستت چسبید، به اندازه یک نم از دریا آب کم می‌شود؛ این عالم نسبت به حق تعالی مثل حباب یا موج نسبت به دریا است، حباب و موج که در دریا تحقق پیدا می‌کند و یا از آن زایل می‌گردد، از دریا چیزی کم نشده و چیزی هم بر آن افزوده نگردیده است. حاجی رحمته الله این‌جا نسبت بین شیء و علامت شیء و حق تعالی و موجودات را مانند نسبت فیء و شیء دانسته است، سایه شیء یک نحوه سنخیتی با شیء دارد، اما در عین حال سایه آن است، می‌گوید: «بل يكون كالفیء من الشيء»، بلکه مثل فیء نسبت به شیء است، پس بین آن‌ها یک سنخیتی باید باشد.

«و هل يكون الظلمة آية النور و الظل آية الحرور؟»

آیا می‌شود ظلمت و تاریکی نشانه نور باشد؟ و سایه می‌شود نشانه باد داغ باشد؟ این اشاره و اقتباس از قرآن است: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾^(۱) کور و بینا مساوی نیست، تاریکی‌ها با نور مساوی نیستند، سایه و باد داغ یکسان نیست. حرور باد داغی را می‌گویند که معمولاً شب‌ها می‌آید، در مقابل، سموم باد داغی را می‌گویند که روزها می‌آید.

«فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات لما كانت آياته تعالی»

پس اگر وجود مشترک معنوی نباشد بین موجودات، یعنی مفهوم واحدی نداشته باشد که بر همه صادق باشد، این موجودات عالم آیه و نشانه حق تعالی نبودند، برای این‌که بر فرض عدم اشتراک معنای وجود هیچ سنخیت بینشان نیست.

«و الحال أنَّ الموجودات بما هي موجودات آيات له تعالی»

و حال این‌که موجودات از آن جهت وجودی‌شان - که منشأ اثر بودن است - نشانه‌های حق تعالی هستند، جهت ماهوی آن‌ها را کار نداریم.

«مسطورة في كتابه التكويني الآفاقي، و كتابه التكويني الأنفسي»

این‌ها آیاتی هستند که در کتاب تکوینی آفاقی و کتاب تکوینی انفسی نوشته شده‌اند، کتاب تکوینی آفاقی، عالم خارج از نفوس ما است و کتاب تکوینی انفسی، خود نفوس ما است. یک کتاب تدوین داریم که قرآن کریم باشد، یک کتاب تکوین داریم که همان وجود عینی می‌باشد، کتاب تکوین دو بخش است: کتاب آفاقی، کتاب انفسی. «مسطورة»، یعنی نوشته شده‌اند. همان‌طور که خدا در قرآن فرموده است:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾.^(۲)

«كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق لهما»

كما این‌که در مواضعی از کتاب تدوینی که قرآن باشد، ذکر شده است «الموافق

۱- سورة فاطر (۳۵)، آيات ۱۹ تا ۲۱. ۲- سورة فصلت (۴۱)، آية ۵۳.

لهما»، کتاب تدوینی حق تعالی که موافق کتاب تکوینی آفاقی و انفسی است. قرآن چه موافقتی با کتاب تکوینی آفاقی و کتاب تکوینی انفسی دارد؟ می‌گوید: قرآن که کتاب تدوینی است، مثل وجود کتبی و وجود لفظی است که مطابق با وجود ذهنی و وجود عینی خارجی می‌باشد، همان‌طور که کتاب تکوینی انفسی مانند وجود ذهنی، و کتاب تکوینی آفاقی همچون وجود عینی خارجی است، پس در حقیقت قرآن که کتاب تدوینی است حاکی از کتاب تکوینی آفاقی و انفسی و بیانگر آنهاست.

«مواقفة الوجود الکتبی و اللفظی للوجود الذهنی و العینی»

این «مواقفة» مفعول مطلق نوعی است. یعنی آن سنخ موافقتی که وجود کتبی و لفظی با وجود ذهنی و عینی دارد. هر چیزی چهار وجود دارد: وجود خارجی مثل انسان خارجی، وجود ذهنی مثل انسان ذهنی، وجود لفظی مثل لفظ انسان که تلفظ می‌شود و وجود کتبی مثل کلمه انسان که نوشته می‌شود. این چهار قسم وجود است. گویا قرآن وجود لفظی و کتبی کتاب تکوین است.

بالآخره نتیجه این شد که ما از این که می‌بینیم موجودات عالم نشانه حق تعالی هستند کشف می‌کنیم که وجود دارای معنا و مفهوم واحدی است، اگر بنا بشود وجود حق تعالی با وجود هر یک از موجودات با هم مباین باشند و سنخیت بینشان نباشد، مباین نمی‌تواند نشانه مباین باشد، پس یک نحوه اتحاد معنوی و مفهومی بین آنها هست. این هم دلیل چهارم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس يازدهم ﴾

و الخامس: أن خصمنا كأبي الحسن الأشعري و أبي الحسين البصري و كثير من معاصرنا من غير أهل النظر، النافين للاشتراك المعنوي، حذراً من المشابهة و السنخية بين العلة و المعلول، و الحال أن السنخية كسنخية الشيء و الفيء من شرائط العلية و المعلولية، قد قال بالتعطيل أي عن معرفة ذاته تعالى و صفاته. لأننا إذا قلنا إنه موجود، و فهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق - و إن كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدّة و مدّة و شدّة و غيره كان محدوداً و في عين محدوديته ظلّاً و فيثاً لا أصلاً و شيئاً - فقد جاء الاشتراك. و هؤلاء يفرون منه و من لوازمه، فرار المزكوم من رائحة المسك. و إن لم نحمل على ذلك المفهوم، بل على أنه مصداق لمقابل تلك الطبيعة و نقيضها، و نقيض الوجود هو العدم لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود نعوذ بالله منه. و إن لم نفهم شيئاً فقد عطّلنا عقلنا عن المعرفة.

و كذا إذا قلنا إنه ذات مذوّت الذوات و إنه شيء مشيء الأشياء فإما أن نفهم اللا ذات و اللا شيء تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً، و إما أن نعطل. و مثله القول في الصفات، فإنا إذا قلنا: «إنه عالم» أو «يا عالم»، بعنوان إجراء أسمائه الحسنی في الأدعية و الأوراد، إما أن يعني من ينكشف لديه

الشيء - فقد جاء الاشتراك و لوازمه - أو لا، فقد جاء المحذورات الآخر.
فعطّلوا العقول عن المعارف و الأذكار إلا عن مجرد لقلقة اللسان. و بالجملة
جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم
بالمصداق.

و السادس: ما أُشير إليه بقولنا: ممّا به أُيد الادّعاء أي دعوى الاشتراك
المعنوي ما نقله الفخر الرازي في شرحه للإشارات عن القوم. و هو أن،
مخفّفة عن المثقّلة، جعله أي جعل الوجود قافية لأبيات إبطاء و هو تكرار
القافية المعيب عند البلغاء فدلّ على أنّ له معنى واحداً، و لو كان مشتركاً
لفظياً لم يلزم من الجعل المذكور إبطاءً، كما لو جعل لفظ العين قوافي
الأبيات، بل ينبغي أن يحكم بالتحسين لأنّه يصيرها من باب تجنيس القافية
المعدود من المحسنات البديعية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

وَأَنَّ كَلِمَةَ آيَةِ الْجَلِيلِ و خصمنا قد قال بالتعطيل
مِمَّا بِهِ أُيِّدُ الْإِدْعَاءُ أَنْ جَعَلَهُ قَافِيَةً إِیْطَاءً

بحث در این بود که: آیا مفهوم وجود، مفهوم واحد است، یا مثل مفهوم لفظ عین که مشترک لفظی است، متعدد می باشد؟ «وجود» که بر خدا اطلاق می شود یک معنا دارد و «وجود» که بر غیر خدا اطلاق می شود معنا یا معانی دیگری دارد، یا این که معنای آن متعدد نیست، بلکه مفهوم واحد است. ما بعد از اشتراک و وحدت مفهوم وجود می خواهیم کشف کنیم که حقیقت وجود در خارج نیز یک حقیقت است که دارای مراتب است، و همه آن مراتب یک سنخ است، بین علت و معلول یک نحوه سنخیتی هست و الّا هر چیزی باید بتواند از هر چیزی صادر بشود، منتها سنخیتی که بین علت و معلول هست، لازمه و معنایش این نیست که علت و معلول در یک مرتبه و مثل هم هستند، این را کسی نمی خواهد بگوید، حتی گفتیم: نسبت بین ذات باری تعالی که علّة العلل است، با این موجوداتی که معلولش هستند، نسبت یم و نم هم نیست، یم یعنی دریای بزرگ، نم هم یعنی مقداری کوچک از آب، وقتی که دستت را زدی به دریا، یک نم از آن گرفته می شود، به همان اندازه از دریا کم می شود، ولی با موجود شدن معلول از علت چیزی کم نمی شود، و لذا خدا می فرماید: «لم یلد»، تولید نمی کند، تولید این است که از والد و والده یک چیزی کم می شود، اما از خدا چیزی کم نمی شود. اگر بخواهیم برای تقریب به ذهن یک مثالی بزنیم می گوییم: موجودات

نظام آفرینش نسبت به حق تعالی مثل صور ذهنیه شما نسبت به نفس شماست، که نفس نسبت به آنها خلاقیت دارد، شما الآن در ذهن خود مثلاً یک کوه طلا را تصور می‌کنید، این کوه طلا معلول نفس شماست، بدون این که از نفس شما چیزی کم بشود، جلوه نفس شماست اما یک سنخیتی هم بین آنها هست، نفس شما موجود است، مخلوقی هم که در صقعهش ایجاد می‌شود موجود است. و معروف است که می‌گویند: صفحات الأعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا، تمام این نظام وجود، از مجردات و مادیات و سماویات و ارضیات، نسبت به حق تعالی، مثل همان صور ذهنیه شماست نسبت به نفس شما که مخلوق و معلول نفس شماست، در عین حال این صور پیش شما حاضر است و همین صور نیز علم شماست، هم معلول شماست و هم علم شماست، همه نظام وجود نسبت به حق تعالی نیز این گونه است؛ بالأخره یک نحوه سنخیت بین علت و معلول هست، این یک امر واضحی است و سنخیت بین آنها معنایش این نیست که آنها در عرض هم هستند و مثل هم هستند، بلکه سنخیت شیء و فیء است و همین طور که از نظامی گنجوی نقل می‌کنند، می‌گوید:

ای سایه مثال گاه بینش در پیش وجودت آفرینش

آفرینش، یعنی همه نظام آفرینش پیش خدا سایه مثال است، یعنی مثل سایه شماست ولی هر کس سایه‌اش یک سنخیت با خودش دارد. پس این که ما می‌گوییم: سنخیت بین علت و معلول، این معنایش این نیست که شما بگویید: مثل هم هستند تا بگویید: نعوذ بالله ما شبيهه و مثل خدا هستیم، نه، ما و دیگر مخلوقات سایه حق هستیم، فیء حق هستیم، حق وجود مستقل است و غیر او فیء است.

مرحوم حاجی می‌فرماید: کسانی که اشتراک معنوی وجود را منکر شده‌اند عمده دلیلشان همین بوده است که گفته‌اند: اگر «وجود» که بر خدا اطلاق می‌کنیم، با «وجود» که بر سایر موجودات اطلاق می‌کنیم به یک معنا و مفهوم باشد، لازم می‌آید که دیگر موجودات هم مثل خدا و در عرض خدا و شبيهه خدا باشند، و این در حقیقت کوچک

کردن خداست، از این حرف‌هایی که ممکن است در ذهن بعضی‌ها بیاید، روی این اصل گفته‌اند: پس «وجود» که بر خدا اطلاق می‌شود، یک معنای دیگر دارد که ما نمی‌دانیم، و با «وجود» که بر باقی موجودات اطلاق می‌شود فرق دارد.

دلیل پنجم:

اما دلیلی که مرحوم حاجی در قبال آنان می‌آورد، می‌گوید: اگر شما اشتراک معنوی وجود را قبول نداشته باشید، تعطیل لازم می‌آید. شعر حاجی علیه السلام این است:

«و خصمنا قد قال بالتعطيل»

مخالف ما که اشتراک معنوی وجود را قبول ندارد، در حقیقت قائل به تعطیل شده است، این که می‌گویند: مفهوم وجود مشترک لفظی است نه معنوی، لازمه‌اش تعطیل است؛ تعطیل است یعنی چه؟ یعنی این که وقتی ما می‌گوییم: **الإنسان موجودٌ**، شما از لفظ انسان انسانیتش را می‌فهمید، و از موجود هم یک معنای واضحی به ذهن شما می‌آید، می‌خواهیم بگوییم: انسان در خارج تحقق دارد، خارجیت دارد، واقعیت دارد و منشأ اثر است؛ در مقابل عدم که می‌گوییم: **الإنسان معدومٌ** اما وقتی که می‌گوییم: **اللَّهُ موجودٌ**، اگر قائلین به اشتراک لفظی وجود بگویند: از **اللَّهُ موجودٌ** ما معنای هستی خداوند را نمی‌فهمیم، **الإنسان موجودٌ** یعنی انسان هست، واقعیت دارد، اما اگر گفتیم: **اللَّهُ موجودٌ** از آن نمی‌فهمیم که خدا هست، بلکه این موجود نقیض و مقابل آن موجود است که بر انسان حمل شده است، ما به آن‌ها می‌گوییم: نقیض و مقابل وجود، عدم است. پس **اللَّهُ موجودٌ** یعنی خدا معدوم است، برای این که نقیض و مقابل وجود و هستی، نیستی است، پس معلوم می‌شود تو که اشتراک معنوی وجود را قبول نداری منکر خدا هستی، پس در نزد تو خدا نیست. و اگر بگویند: معنای **اللَّهُ موجودٌ**، **اللَّهُ معدوم** نیست، بلکه ما معنای وجود خداوند را نمی‌فهمیم ولی معنای **الإنسان موجودٌ** را می‌فهمیم، یعنی انسان هست، خارجیت دارد، اما معنای **اللَّهُ موجودٌ** را نمی‌فهمیم

یعنی چه، در این صورت ما به آن‌ها می‌گوییم: خب این در واقع تعطیل عقل از شناخت خداوند است، پس با فرض عدم اشتراک معنای وجود وقتی می‌گویید: «الله موجود»، یا باید بگویید: معنای این جمله این است که خدا نیست، پس عالم از خدا تعطیل می‌شود، یا باید بگویید: معنای این جمله را نمی‌فهمیم، پس لازمه آن تعطیل عقل از درک و معرفت خدا می‌باشد. پس علیّ ایّ حالّ شما قائل به تعطیل هستید، یا تعطیل نظام هستی از خداوند و یا تعطیل عقل از شناخت او.

اما حق مطلب این است که از وجود الله تعالی همان معنایی را می‌فهمیم که از وجود انسان می‌فهمیم، یعنی الله تعالی یا انسان، هست، واقعیت دارد، خارجیت دارد و منشأ اثر است؛ و در عین حال این حرفی که آن‌ها از آن می‌ترسیدند که می‌گفتند: مشابهت بین واجب و ممکن لازم می‌آید، این لازم نمی‌آید، برای این که این مشابهت، مشابهت شیء و فیء است، نه این که وجود خدا با وجود ما در عرض هم باشد.

توضیح متن:

«و الخامس: أنّ خصمنا كأبي الحسن الأشعري و أبي الحسين البصري و كثير من

معاصرینا»

دلیل پنجم این‌که: کسانی که مخالف ما هستند، مثل ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری و بسیاری از معاصرین ما. معلوم می‌شود یک کسانی هم در زمان حاجی رحمته الله بوده‌اند که می‌گوید: بسیاری از معاصرین ما.

«من غير أهل النظر التافين للاشتراك المعنوي»

از کسانی که اهل اندیشه فلسفی نیستند، که این‌ها نفی می‌کنند اشتراک معنوی

وجود را، چرا این‌ها منع می‌کنند؟ می‌گوید:

«حذراً من المشابهة و السنخية بين العلة و المعلول»

برای این که آن‌ها از مشابهت و سنخیت بین علت و معلول می‌ترسند.
«و الحال أنّ السنخیة کسنخیة الشیء و الفیء من شرائط العلیة و المعلولیة»
و حال این که سنخیت، مثل سنخیت شیء و فیء، از شرایط علیت و معلولیت
است، یعنی معلول مانند سایه برای علت است، چنان که سایه شما با شما یک سنخیتی
دارد، یک مشابهتی دارد، این که باید سنخیت بین علت و معلول باشد یک امر بدیهی
است، و اگر بنا بشود که هیچ نحوه سنخیت بین آن‌ها نباشد، لصدر کلّ شیء من کلّ
شیء، ایشان می‌گویند: بین خدا و موجودات سنخیت هست، اما مثل سنخیت شیء و
فیء است. همان طور که گنجوی می‌گوید:

ای سایه مثال گاهِ بینش در پیش وجودت آفرینش
یا آن شعر دیگر:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^(۱)

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود، این همین نمودها، این یک فروغ رخ
ساقی است که در جام افتاد، این‌ها همه حکایت می‌کند از این که این عالم فیء حق
تعالی و جلوه حق تعالی و فروغ رخ ساقی است.

«قد قال بالتعطیل، أي عن معرفة ذاته تعالی و صفاته»

خصم ما که حرف ما را منکر است، قائل به تعطیل می‌شود، یعنی عقل ما معطل
می‌ماند از این که ذات و صفات خدا را بشناسد.

ایشان در این جا علت اشتراک معنوی وجود را بیان می‌کند، می‌گوید:

«لأنّنا إذا قلنا إنّّه موجود، و فهمنا منه ذلك المفهوم البدیهی الواحد فی جمیع المصادیق»
برای این که ما وقتی که گفتیم: خدا موجود است، و از وجود همان مفهوم بدیهی

واحدی که در جمیع مصادیق است را می‌فهمیدیم، جمیع مصادیق مثل الإنسان موجود، الحجر موجود، السماء موجود همین معنایی که از وجود در این‌ها می‌فهمیم، از وجود خدا هم می‌فهمیدیم هرچند در عین حال خیلی تفاوت دارند.

مفهوم مشترک وجود و مصادیق غیر متناهی آن

«و إن كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهی بما لا يتناهی عدّة و مدّة و شدّة»

اگر چه بعضی از مصادیق آن فوق موجودات غیر متناهی است، هم از نظر تعداد و هم از نظر مدت و هم از نظر قوت.

توضیح این‌که: موجودات عالم عقول از دو جهت غیر متناهی است؛ عدّه، یعنی به حسب عدد، برای این‌که عقول کارشان و فعالیتشان نامحدود است، زیرا محدودیت و خستگی موجودات مادی را ندارند و اساساً آن‌ها از شئون حق تعالی و کارگزاران و مدبرات امر عالم امکان هستند و همواره در کار عالم مشغولند؛ مدّتاً هم غیر متناهی هستند، یعنی زماناً مسبوق به عدم نیستند، چنین نیست که یک وقتی این عالم نبوده و بعد موجود شده است، عالم عقول همیشه بوده است تا خدا بوده فیض هم داشته است، پس از نظر مدت هم غیر متناهی است. و ذات باری تعالی فوق این عالم عقول است که به حسب عدّه و مدت نامتناهی هستند، فوقیتش هم نسبت به آن‌ها غیر متناهی است، چرا؟ برای این‌که بالأخره این عالم، ناقص و ممکن است و واجب الوجود، وجوب وجود دارد، وقتی که ممکن را با واجب مقایسه کنیم، ممکن می‌شود متناهی و واجب می‌شود غیر متناهی، یعنی هر چه شدت ذات باری تعالی را حساب کنید، بیش از آن اندازه است، یعنی غیر متناهی است، وجود غیر متناهی، یعنی هیچ نقص در آن فرض نمی‌شود.

بنابراین ذات باری تعالی فوق عالم عقول است که به حسب عدّه و مدت غیر متناهی است، فوقیتش نسبت به عقول هم شدتاً غیر متناهی است، به این معنا که او

شدت وجود دارد و ما ضعف وجود داریم. فرض کنید یک نور هزار شمعی، ده هزار شمعی، بیست هزار شمعی و بالاتر، در مقابل نور غیر متناهی، آن نور غیر متناهی نسبت به این نورهای متناهی شدتاً غیر متناهی است، برای این که اینها محدود هستند، اما آن حد ندارد، یا من هو فوق کل شیء، فوقیتش غیر متناهی است، نه این که یک درجه فوق باشد، برای این که آن وجود از نظر شدت غیر متناهی است، واجب نسبت به ممکن از نظر شدت و کمال غیر متناهی است. این است که می‌گوید: و لو این که ما می‌گوییم: موجودات مراتب دارند، اما در عین حال یک نحوه سنخیت هست.

پس مفهوم وجود که بر خدا اطلاق می‌شود، همین مفهومی است که در الإنسان موجود، الحجر موجود می‌فهمیم. «و إن كان»، این جمله معترضه است، و اگر چه بعضی مصادیق وجود، که مراد از این بعض، ذات باری تعالی می‌باشد، «فوق ما لا یتناهی»، فوق عالمی است که این عالم خودش غیر متناهی است.

این جا یک ما لا یتناهی تحتی هست که عالم عقول باشد، یک ما لا یتناهی فوقی هست که ذات باری تعالی باشد. «فوق ما لا یتناهی»، یعنی فوق این عالمی که غیر متناهی است، فوقیتش هم «بما لا یتناهی» است، چنین نمی‌گوییم که خدا یک درجه بالاتر از این عالم باشد، برای این که این عالم، ممکن است و خداوند واجب، این عالم ناقص و محدود است، خداوند کامل مطلق و غیر محدود. این «بما لا یتناهی»، متعلق به فوق است، یعنی فوقیتش لا یتناهی است.

«عدّة و مدّة و شدّة»، برای این عبارت تفسیرهای مختلف کرده‌اند، آنچه ظاهراً واضح تر است و خود حاجی علیه السلام هم در حاشیه می‌گوید: ^(۱) این است که: این شدّة از

۱- قولنا: «عدّة و مدّة و شدّة»، تفصیل لمطلق اللانهایة الفوقیة أو التحتیة، لکن علی سبیل التوضیح بأن یكون العدّة و المدّة للتحتیة و الشدّة للفوقیة....

نوع ما لا یتناهای فوقی است، یعنی خداوند وجودش فوق است و از نظر شدت غیر متناهی است، اما عدّه و مدت از نوع ما لا یتناهای تحتی است، برای این که خدا که عدّه ندارد، عدّه از مخلوقات است. مدت و زمان هم از مخلوقات است، ولی شدت از ذات باری تعالی است، پس این شدّه را بزینم به ما لا یتناهای فوقی که ذات باری تعالی است، یعنی حق تعالی از نظر شدت غیر متناهی است، و عدّه و مدّه را بزینم به ما لا یتناهای تحتی که مراد عالم عقول باشد.

مصادیق محدود وجود

«و غیره کان محدوداً و فی عین محدودیته ظلّاً و فیئاً لا أصلاً و شیئاً»

و بعضی از مصادیق مفهوم وجود محدود است و در عین محدودیت، ظلّ و فیئیء اند، نه این که این موجودات در مقابل خدا اصل و شیئی باشند.

این «و غیره» عطف به آن بعض مصادیق است، بعضی از مصادیق. خدا بود، و غیر از خدا که دیگر موجودات عالم باشد، مصادیق محدودند، و در عین محدودیت خود، ظلّ و فیئیء حق تعالی هستند، نه این که در مقابل خدا اصل و شیئی باشند.

«فقد جاء الاشتراك»

پس در این صورت، وجود مشترک معنوی است، برای این که وجود در الله با وجود در انسان و دیگر موجودات به یک معنا است. «فقد جاء الاشتراك»

این جمله جزای آن جمله است که گفت: «لأنّنا إذ قلنا إنّّه موجودٌ و فهمنا...»

«و هؤلاء یفرّون منه و من لوازمه، فرار المزکوم من رائحة المسك»

این ها که مخالف ما بودند فرار می کنند از این اشتراک معنوی و از لوازمش، آن طور که آدم زکام از بوی مشک فرار می کند، زیرا لازمه اشتراک معنوی این است که بگوییم: بین موجودات سنخیت هست، مناسبت بین علت و معلول هست، این ها از این امور فرار می کنند، می گویند: ما هم سنخ خدا باشیم؟! «فرار»، مفعول مطلق نوعی است

برای «یفرّون»، فرار می‌کنند فرار مزکوم، آن‌طور که آدم زکامی فرار می‌کند از بوی مشک. بنابراین اگر مفهوم وجود که بر خداوند متعال حمل می‌شود به همان معنایی باشد که بر دیگر موجودات حمل می‌شود، در این صورت اشتراک معنوی وجود اثبات می‌گردد، ولی اگر به آن معنا نباشد، دو فرض و احتمال دیگر وجود دارد: احتمال اول این‌که:

«و إن لم نحمل علی ذلك المفهوم»

و اگر «موجود» که بر خدا اطلاق می‌کنیم، حملش نکنیم بر همین مفهوم واحد بدیهی وجود که بر دیگر موجودات حمل می‌گردد.

«بل علی أنّه مصداق لمقابل تلك الطبيعة و نقيضها و نقيض الوجود هو العدم»

بلکه آن را حمل کنیم بر این‌که حق تعالی مصداقی است برای مقابل طبیعت وجود و نقیض آن، «و نقيض الوجود هو العدم»، و نقیض وجود هم عدم است، و بگوییم: اللّهُ موجودٌ یعنی خدا معدوم است.

«لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود نعوذ باللّٰه منه»

در این صورت لازم می‌آید تعطیل عالم از مبدأ موجود یعنی این‌که خدا نیست، «نعوذ باللّٰه منه»، پناه می‌بریم به خدا که یک چنین حرفی بزنیم.

احتمال دوم این‌که:

«و إن لم نفهم شيئاً، فقد عطّلنا عقلنا عن المعرفة»

و اگر از لفظ «موجود» که بر خدا اطلاق می‌کنیم چیزی نفهمیم، عقل خودمان را از شناخت تعطیل کرده‌ایم؛ زیرا وقتی معنای اللّهُ موجودٌ را نمی‌فهمیم، عقل ما از معرفت خدا تعطیل و درمانده است.

پس خلاصه این شد که: سه احتمال است:

اول این‌که: معنای الإنسانُ موجودٌ را بلد هستیم، یعنی انسان هست و اللّهُ موجودٌ نیز

به همین معنا است پس وجود مشترک معنوی است.

دوم این‌که: وجود در الله موجود، نقیض وجود در دیگر موجودات است، پس الله موجود یعنی الله معدوم.

سوم این‌که: ما معنای الله موجود را نمی‌فهمیم، پس تعطیل عقل از شناخت خداوند لازم می‌آید. این‌که می‌گوید: «و خصمنا قد قال بالتعطیل»، یعنی بنا بر اشتراک لفظی وجود یا تعطیل عالم از خدا، و یا تعطیل^(۱) عقلمان از درک لازم می‌آید.

اشتراک معنوی «ذات» و «شیء»

«و کذا إذا قلنا: إنه ذات مذوّت الذوات و أنه شيء مشيء الأشياء»

و همین‌طور است در سایر صفات، مثلاً می‌گوییم: الله عالم، الله قادر، زیرا اگر بگوییم: الإنسان عالم معنایش را می‌فهمیم، یعنی انسان علم دارد، یعنی یک چیزهایی برایش منکشف است، علم معنایش انکشاف است؛ پس وقتی که می‌گوییم: الله عالم، اگر بگوییم: علم در این جا هم معنایش انکشاف اشیاء است، الله عالم، یعنی اشیاء برایش منکشف است، پس در علم بین انسان و خدا اشتراک معنوی پیدا شد، و اگر بگویید: نه، عالم در ما معنایش انکشاف اشیاء است، اما در الله عالم معنایش انکشاف نیست، پس معنایش یا عدم انکشاف اشیاء است، یعنی الله جاهل، بنا بر این، عالم، مبدأ عالم ندارد، یا معنای الله عالم را نمی‌فهمیم، پس این همه دعا می‌خوانیم می‌گوییم: یا عالم یا قادر یا حکیم یا سمیع، این‌ها لقلقه لسان است، و معنایش را نمی‌فهمیم، عقل خودمان را از درک صفات او تعطیل کرده‌ایم.

پس علاوه بر این‌که موجود، مشترک معنوی هست، عالم، قادر، حکیم، سمیع، بصیر، مشترک معنوی است، یعنی یک معنا هست، عالم، یعنی من ینکشف له الأشياء، منتها علم خدا غیر متناهی است، عین ذاتش است، علم ما متناهی و محدود و عرضی و

۱- تعطیل عالم از خداوند به لحاظ عالم ثبوت و خارج است و تعطیل عقل به لحاظ عالم اثبات و علم است. (اسدی)

عاریتی است، زیرا آن را نداشته‌ایم بعد پیدا کرده‌ایم. همین طور می‌گوییم: «اللّه ذاتٌ مذوّت الذوات» یا «شیءٌ مشّیء الأشياء»، شیء، یعنی یک چیزی، حالا از «اللّه شیءٌ»، هم اگر شیء بودن به همین معنایی که در دیگر موجودات است را بفهمیم، معنای شیء، مشترک است، و اگر بگوییم: ضدّش را می‌فهمیم، تعطیل لازم می‌آید، و اگر بگویید: معنای آن را نمی‌فهمیم، باز تعطیل لازم می‌آید. پس این بحث در همه صفات می‌آید، که همه این‌ها مشترک معنوی است؛ اما در عین حالی که علم بر خدا و بر دیگر موجودات ذاتاً، به یک معنا اطلاق می‌شود، اما تفاوت در آن‌ها از زمین تا آسمان است، او غیر متناهی است و ما محدود هستیم.

این است که می‌گوید: «و کذا إذا قلنا: إنّهُ ذاتٌ مذوّت الذوات»، همچنین است وقتی که می‌گوییم: خدا یک ذاتی است که همه ذات‌ها را ذات کرده است، «و أنّه شیءٌ مشّیء الأشياء»، و خدا یک شیئی است که شیئیت همه چیزها را خدا به آن‌ها داده است.

«فإمّا أن نفهم اللا ذات و اللا شیء، تعالی عمّا یقول الظالمون علوّاً کبیراً»

درباره وجود سه احتمال ذکر گردید، حاجی علیه السلام آن احتمال اولش را این‌جا نگفته است در حالی که جا داشت آن را هم بگوید، آن سه احتمال که در «وجود» گفتیم، این بود: یا همان معنایی که از وجود در الإنسان موجود می‌فهمیم از وجود در اللّه موجود هم می‌فهمیم، «فقد جاء الاشتراک»، و اگر آن معنا را به نحو اشتراک نفهمیم، در دو احتمال دیگر تعطیل لازم می‌آید. «فإمّا أن نفهم اللا ذات و اللا شیء»، یا از ذات و شیء که برخداوند حمل می‌شود لا ذات و لا شیء، یعنی نقیض ذات و شیء را می‌فهمیم، که «تعالی عمّا یقول الظالمون علوّاً کبیراً» خداوند از این‌که ذات و شیئیت نداشته باشد منزّه است.

«و إمّا أن نعطل»

یا می‌گویید: معنای ذات و شیء بودن خداوند را نمی‌فهمیم، پس عقلمان را از درک آن، تعطیل کردیم.

اشتراک معنوی صفات

«و مثله القول في الصفات، فإنا إذا قلنا إله عالم أو يا عالم، بعنوان إجراء أسمائه الحسنی في الأدعية و الأوراد»

و مثل آن است قول در صفات خداوند، وقتی که ما می‌گوییم او عالم است یا گفتیم: یا عالم، در مقام اجرای صفات، می‌خواهیم اسماء حسنی را که در ادعیه و اوراد هست جاری کنیم، در دعای جوشن می‌خوانیم: یا عالم یا قادر یا سمیع یا بصیر یا حکیم، عالم که می‌گوییم:

«إمّا أن يعني من ينكشف لديه الشيء فقد جاء الاشتراك و لوازمه»

از این عالم، یا اراده کرده‌ایم معنای عام آن را، یعنی کسی که اشیاء برایش منکشف است «فقد جاء الاشتراك و لوازمه»، پس اشتراک و لوازم آن آمد، یعنی ثابت شد ما با خدا در معنای علم با هم شریک هستیم، او عالم است ما هم عالم، اما در عین حال او علمش غیر متناهی است و علم ما محدود است، و لوازم اشتراک مانند سنخیت و مناسبت است، براین اساس یک نحوه سنخیت بین علم ما و علم خدا هست.

«أو لا، فقد جاء المحذورات الآخر. فعطلوا العقول عن المعارف و الأذکار إلا عن مجرد

تقلقة اللسان»

یا می‌گویید: نه، عالم بودن خداوند را معنایش را نمی‌فهمیم که در این صورت محذورات دیگر پیش می‌آید، پس عقول از درک معارف و اذکار تعطیل می‌شود و این‌ها تنها لقلقة لسان است، یعنی هر چه در دعای جوشن و سایر ادعیه می‌خوانید، یا عالم یا قادر یا حکیم ما معنای آن را اصلاً نمی‌فهمیم و لقلقة لسان است و حال این‌که این‌گونه نیست، وقتی که می‌گوییم: خدا عالم است، یعنی خدا علم دارد، یعنی اشیاء برای او منکشف است، وقتی که می‌گوییم: خدا سمیع است، به این معنا است که همین‌طور که ما علم به مسموعات داریم، خدا هم علم به مسموعات دارد، ولو ما

گوش داریم و خدا گوش ندارد، اما در عین حال مسموعات برایش منکشف است، یا مثلاً فرض بگیریم یا بصیر، یعنی خدا بینا است، چشم ندارد اما مبصرات برایش منکشف است، بالأخره همان طور که برای ما مسموعات و مبصرات و اینها منکشف است، برای خدا هم منکشف است، هرچند بین دو مرتبه علم و دیگر صفات، تفاوت از زمین تا آسمان است، او علمش و دیگر کمالاتش غیر متناهی است و از ما محدود است.

اشتباه مفهوم وجود با مصداق آن

«و بالجمله»

بعد مرحوم حاجی علیه السلام می گوید: آنچه که ما از بسیاری از معاصرین مان شنیده ایم که می گفتند: وجود، مشترک معنوی نیست، اینها دچار مغالطه شدند، آن هم مغالطه از باب اشتباه مفهوم به مصداق، اینها مفهوم را با مصداق اشتباه می کردند، اینها همین حرفها در ذهنشان بوده است که می گفتند: ما که می گوئیم: الإنسان موجود، یعنی انسان هست، حال اگر بگوئیم: الله موجود، معنایش همان معنا باشد، مفهوم وجود که واحد باشد، خوب مفهوم، حاکی از مصداق است، پس مصداق و حقیقت خارجی وجود هم واحد می شود، پس باید در خارج یک وجود باشد و آن هم خداست.

نظر آیت الله بروجردی علیه السلام در مورد تدریس فلسفه

خداوند متعال آیت الله بروجردی را رحمت کند، آن وقتی که ایشان با تدریس فلسفه مخالفت می کرد، فرمودند: ما اصفهان که بودیم یکی از طلبه ها یک «اسفار» زیر بغلش بود و از درس «اسفار» آمده بود و می گفت: من الآن یک تگه از خدا هستم، گفتم چرا؟ گفت: برای این که مفهوم وجود، مفهوم واحد است که حکایت از حقیقت واحد می کند، پس یک حقیقت در خارج است آن هم خداست، خوب من هم که

هستم، پس من یک تکه خدا هستم، گویا خدا تکه تکه است، من هم یک تکه از خدا هستم. به همین جهت ایشان با تدریس فلسفه مخالفت می‌کرد. این طلبه خیال می‌کرده وقتی که ما می‌گوییم: مفهوم وجود واحد است، پس حقیقت وجود هم در خارج یکی است، آن یکی هم که خداست، پس ما تکه خدا می‌شویم. امثال آن‌ها مفهوم وجود را با حقیقت وجود اشتباه کرده‌اند. ما می‌گوییم: مفهوم واحد است، مفهوم واحد هم حکایت از حقیقت واحد می‌کند، اما حقیقت واحد در خارج مراتب دارد، شدت و ضعف دارد، نه این‌که فرد واحد است، نمی‌خواهیم بگوییم: مصداق وجود واحد است، این‌جا ما که داریم می‌گوییم: مفهوم وجود واحد است، این‌ها خیال کرده‌اند حکم مفهوم وجود با حکم مصداق و حقیقت وجود یکی است، پس مصداق و حقیقت آن هم یکی است و آن هم ذات باری تعالی است. این است که حاجی رحمته الله می‌گوید:

«و بالجمله، جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق»

خلاصه، همه چیزهایی که در این باره ما از بیشتر معاصرین مان شنیده‌ایم، مغالطه از باب اشتباه مفهوم به مصداق است. این‌ها مفهوم را با مصداق اشتباه می‌کردند.

دلیل ششم:

دلیل ششم در حقیقت یک نحو تأیید ادبی است، به این بیان که: اگر یک شاعری شعری بگوید و آخر مصراع اول با مصراع دوم یک لفظ باشد، به این می‌گویند: «ایطاء»، ایطاء یعنی موافق بودن، مثلاً فرض بگیرید که یک شعر بگوید که آخر مصراع اولش لفظ انسان باشد، مصراع دوم هم آخرش لفظ انسان باشد، این شعر خوبی نیست، برای این‌که شاعر نتوانسته است قافیه را یک نحوی بیاورد که معنای دیگری

داشته باشد، خلاصه: تکرار کردن یک کلمه در آخر دو مصراع ایطاء است و معلوم می‌شود سُراینده، شاعر قابلی نیست. حالا اگر کسی یک شعری بگوید که آخر مصراع اولش وجود باشد، آخر مصراع دومش هم وجود باشد، مسلّم از آن شعرهای خوب نیست و این مؤید اشتراک معنوی وجود است، زیرا اگر وجود مشترک لفظی بود، یعنی بیش از یک معنا داشت این قافیه نه تنها بد نیست، بلکه از محسنات است، مثل لفظ عین، اگر یک شاعری یک شعری بگوید که آخر مصراع اول لفظ عین باشد، اما معنایش چشم باشد و آخر مصراع دوم هم عین باشد ولی معنایش چشمه باشد، این را می‌گویند: از محسنات بدیعیه است، این خیلی جالب است که شاعر یک لفظ گفته است که دو معنا دارد. مثل آن شعری که ما می‌خواندیم:

با صد زبان ماهر در شرح و وصف ماهی

ماهی اگر بگویم ناگفته‌ام کما هی

این خیلی شعر لطیفی است؛ برای این که آن ماهی در مصراع اول معنایش ماهی خوردنی است، آن کما هی در آخر مصراع دوم، یعنی آن طوری که هست، با صد زبان ماهر در شرح و وصف ماهی، ماهی اگر بگویم، این ماهی دوم هم با ماهی اول و سوم فرق می‌کند، برای این که ماهی دوم، یعنی یک ماه هم اگر وصف ماهی را بگویم، باز وصف آن را ناگفته‌ام کما هی، یعنی نگفته‌ام آن طوری که هست، این خیلی شعر لطیفی است، این از محسنات بدیعیه است. به این می‌گویند: جناس، جناس معنایش این است که لفظ را تکرار کنیم، ولی هر دفعه‌اش یک معنایی بدهد؛ این از محسنات شعر می‌شود. حالا اگر یک شاعری یک شعری بگوید، آخر مصراع اول وجود باشد، آخر مصراع دوم هم وجود باشد، شما که می‌گویید: وجود مثلاً در هر جا یک معنایی دارد، لازم می‌آید این شعر خیلی لطیف باشد، برای این که جناس است و حال این که نه، به دست هر که بدهید، می‌گوید: این شاعر، شاعر واردی نبوده و این ایطاء است، یعنی

یک لفظی که یک معنا دارد را در دو مصراع آورده است. پس ایطاء بودن چنین شعری شاهد می‌شود بر این که لفظ وجود در همه جا یک مفهوم دارد که این ایطاء حساب می‌شود، و گرنه از محسنات بدیعیّه بود. این یک استدلال ادبی است، و لذا می‌گوید: این مطلب از چیزهایی است که با آن اشتراک معنوی مورد تأیید قرار می‌گیرد.

توضیح متن:

«و السادس: ما أُشير إليه بقولنا: ممّا به أُيد الادّعاء أي دعوى الاشتراك المعنوي»
 دلیل ششم چیزی است که اشاره شده به آن در قول ما که: از چیزهایی که به واسطه آن تأیید می‌شود ادعای ما، که همان ادعای اشتراک معنوی وجود است.
 «ما نقله الفخر الرازي في شرحه للإشارات عن القوم»
 آن چیزی است که فخر رازی در کتاب شرح اشاراتی که دارد آن را از بزرگان نقل کرده است.

«و هو أن - مخففة عن المثقلة - جعله، أي جعل الوجود قافيةً لأبيات إيطاء»
 اول می‌گوید: این «أن» مخفّفه از مثقله است اصلش آن بوده است، اسم آن ضمیر شأن محذوف است و جمله: جعله قافيةً إيطاء، خبر آن است. «و هو أن جعله أي جعل الوجود قافيةً لأبيات إيطاء»، یعنی آنچه نقل کرده این که: لفظ وجود را قافیه ابیاتی قرار بدهید این ایطاء است و ایطاء معنایش این است که آخر مصراع اول با آخر مصراع دوم یک لفظ به یک معنا باشد و این از چیزهای مذموم در شعر است. می‌گوید:
 «و هو تكرار القافية المعيب عند البلغاء»

و ایطاء عبارت است از تکرار قافیه‌ای که نزد اهل بلاغت نقص و عیب شمرده می‌شود.

«فدلّ على أنّ له معنى واحداً»

این ایطاء دلالت دارد بر این که برای لفظ وجود، معنای واحدی است، زیرا اگر

مشترک لفظی بود، وجودی که بر انسان مثلاً اطلاق می شد یک معنا داشت، و وجودی که بر خدا اطلاق می شد یک معنای دیگری داشت، مثل لفظ عین بود، که اگر آخر مصراع اول را لفظ عین بیاوریم به معنای چشم، آخر مصراع دوم را هم لفظ عین بیاوریم به معنای چشمه، این شعر لطیف می شود، این را می گویند: جناس و این از محسنات بدیعیه است.

«و لو كان مشتركاً لفظياً لم يلزم من الجعل المذكور إيطاء»

اگر لفظ «وجود» مشترک لفظی بود، از جعل مذکور، یعنی این که قافیه یکی باشد، ایطاء لازم نمی آمد.

«كما لو جُعِلَ لفظ العين قوافي الأبيات»

مثل این که لفظ «عین» قافیه چند شعر قرار داده شود. از سید علی خان نقل می کنند که اشعار زیادی را ذکر کرده است در کتاب «محسنات بدیعیه» که لفظ عین را در مصراعها آورده است و هر جا یک معنایی داشته است. گفته اند: عین هفتاد و دو معنا دارد.

«بل ينبغي أن يحكم بالتحسين»

اگر وجود مشترک لفظی می بود نه تنها از تکرار آن در قافیه، ایطاء لازم نمی آمد، بلکه چنانچه کسی این کار را بکند او را باید تحسین کرد، باید بگوییم: این شعر، شعر لطیفی است؛ برای این که جناس می شود.

«لأنه يصيرها من باب تجنيس القافية»

برای این که اگر لفظ مشترکی را در قافیه های ابیات بیاورید، این از باب تجنيس قافیه است.

«المعدود من المحسنات البديعية»

که این تجنيس، از محسنات بدیعیه شمرده می شود، شعرتان را از محسنات بدیعیه می کند، محسناتی که در علم بدیع هست که اسمش را جناس یا تجنيس می گذارند.

تجنیس اقسامی هم دارد، جناس تام داریم که واقعاً لفظ هیچ تغییر نکرده؛ جناس ناقص داریم که لفظها به هم قریب باشد؛ بالأخره جناس از محسنات بدیعیّه است. اما اگر لفظ وجود را بیاوریم آخر دو مصراع قرار دهیم، این را از محسنات حساب نمی‌کنند، پس معلوم می‌شود که این لفظ در همه جا یک معنا دارد و از باب تجنّیس قافیه‌ای که از محسنات بدیعیّه است، نیست. این هم تمام بحث درباره‌ی اشتراک معنوی مفهوم وجود بود.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس دوازدهم ﴾

غررٌ في زيادة الوجود على الماهية

إنّ الوجود عارض الماهية
تصوراً و اتّحداً هويّةً
لصحة السلب على الكون فقط
و لانسفكاك منه في التعقّل
و لاتّحاد الكلّ و التسلسل
و الفرد كالمطلق منه و الحصص
زيد عليها مطلقاً عمّاً و خصّ

* * *

غررٌ في زيادة الوجود على الماهية

«خلافاً للأشعري، حيث يقول بعينيته لها ذهنًا، بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، لأنّ المحقّقين من الحكماء قالوا بزيادته عليها في الذهن لا في العين، بل و لا في حاقّ الذهن، بل بتحليل و تعمّل من العقل، فإنّ الكون في الذهن أيضاً وجود ذهني كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجي. لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين بنحو عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم. و بعبارة أخرى، بعد التعمّل الشديد في تخلية الماهية عن مطلق الوجود، ليست الماهية بالحمل الأوّلي الذاتي، وجوداً، و إن كانت بالحمل الشائع الصناعي، وجوداً. و كذا التخلية و التجريد.

إنّ الوجود عارض الماهية عروضاً ذهنياً يكفيه نفس شيئية الماهية لا خارجياً مقتضياً لوجود المعروض سابقاً تصوراً واتّحداً هويّة في الواقع. ثمّ أشرنا إلى أدلّة أربعة على العروض. الأوّل قولنا: لصحّة السلب المعهودة بين القوم بجعل الإضافة و اللام للعهد، على الكون فقط أي يصحّ سلب الوجود عن الماهية و لا يصحّ سلبها عن نفسها، و لا سلب ذاتياتها عنها. فليس عيناً و لا جزءاً لها.

و الثاني قولنا: لافتقار حمّله أي حمل الوجود على الماهية، إلى الوسط أي ما يقرن بقولنا «لأنّه» كما عرفّه الشيخ. فقولنا «العقل موجود» مفتقر إلى الدليل.

و حمل الماهية و ذاتياتها غير مفتقر إليه، لأنّ ذاتي الشيء بيّن الثبوت له. فليس عيناً و لا جزءاً لها.

و الثالث قولنا: لانفكاك للماهية، و التنكير للنوعية إشارة إلى التحليل و التعمّل المذكورين. منه أي من الوجود في التعقل أي نعقل الماهية كماهية المثلث و نعقل عن وجودها الخارجي و الذهني و غير المغفول غير المغفول. فثبت زيادته عليها.

و الرابع قولنا: لاتّحاد الكلّ أي للزوم اتّحاد كلّ الماهيات، لو كان الوجود عيناً لها، لأنّه معنى واحد، فيكون حمل الوجود عليها و حمل بعضها على بعض حملاً أوّلياً - لأنّ الكلام في العينية و المغايرة بحسب المفهوم - و اللازم باطل بالضرورة. و على هذا التقرير لا يمكن التزام هذا اللازم بناءً على ما نسب إلى جماعة من الصوفية من وحدة الوجود كما في «الشوارق»، لأنّ ما قالوا في مقام وجودها الحقيقي، و أمّا في مقام شيئيات الماهيات و المفاهيم فلا يمكنهم التزام الاتّحاد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غُرُرٌ فِي زِيَادَةِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَاهِيَّةِ

إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَاهِيَّةِ تَصَوُّراً وَ اتِّحَاداً هَوِيَّةً
لِصِّحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكُونِ فَقَطْ وَ لافْتِقَارِ حَمَلِهِ إِلَى الْوَسْطِ

تا این جا غیر از بحث دربارهٔ بدهت مفهوم وجود، دو بحث دیگر را گذرانده ایم: یک بحث در اصالت وجود بود، که آیا وجود، اصیل است و ماهیت از آن انتزاع می شود، یا به عکس؛ که گفتیم وجود اصیل است.

بحث دیگر در مفهوم وجود بود که آیا مفهوم وجود، مفهوم واحد و مشترک معنوی است، یا مفهوم آن متعدد و مشترک لفظی است، که گفتیم: مفهوم واحد و مشترک معنوی است.

به حسب قاعده باید بحث زیادهٔ الوجود علی الماهیه را اول ذکر می کردند، زیرا این بحث به حسب رتبه و ترتیب طبیعی، مقدم بر آن دو بحث است، که ما دلایل آن را در اول هر دو بحث ذکر کردیم.

عروض و زیادت وجود بر ماهیت

این جا^(۱) بحث این است که: ماهیت و وجود که در خارج و به حسب حمل شایع،

۱- بحث در این غرر ارتباط وثیقی با بحث در غرر گذشته که مربوط به اشتراک معنوی وجود بود دارد که از تعلیقهٔ صفحهٔ ۳۰۰ روشن می شود. (اسدی)

متحد و یکی هستند آیا در ذهن و به حسب مفهوم و حمل اولی هم به یک معنا می‌باشند یا خیر؟

قبلاً گفتیم: ماهیت و وجود به حسب خارج با هم متحد هستند، یعنی چنین نیست که در خارج دو واقعیت داشته باشند، این انسان خارجی هم انسان است و هم موجود است، و انسانیت و وجود آن، ممتاز و منحاز و جدای از یکدیگر نیست.

حال سؤال این است که: آیا در ذهن هم این‌ها به یک معنا و مفهوم هستند که *الإنسانُ موجودٌ مثل الإنسانِ إنسانٌ* است؟ یعنی از باب حمل مفهوم بر مفهوم است که از آن هم تعبیر می‌کنند به حمل اولی ذاتی؟ که در این قضیه در حقیقت دو لفظ است به یک معنا، یعنی *الإنسانُ موجودٌ مثل الإنسانِ إنسانٌ* است؟ آیا این چنین است، چنان‌که به اشاعره نسبت داده‌اند؟ یا این‌که وجود در ذهن زائد و عارض بر ماهیت است، یعنی به حسب مفهوم، مغایر با ماهیت است و این‌ها دو مفهوم می‌باشند؟

خلاصه جواب این است که: ما به حسب وجدان می‌خواهیم بگوییم: مفهوم وجود نه عین مفهوم ماهیت است و نه جزء آن، *الإنسانُ موجودٌ مثل الإنسانِ إنسانٌ* نیست، مثل *الإنسانِ حیوانٍ* یا *الإنسانِ ناطقٍ* هم نیست، بلکه مثل *الإنسانِ ضاحکٍ* است، که ضاحک بودن امری زائد و عارض بر انسان بودن است.

این‌که می‌گوییم: وجود عارض بر ماهیت است منظور عروض در ذهن است نه عروض در خارج، چون عروض خارجی تالی فاسد دارد.

عوارض خارجی و ذهنی

عارض خارجی آن است که در خارج، عارض بر موضوع بشود و این لازمه‌اش این است که معروض قبلاً وجود جداگانه‌ای داشته باشد و بعد عارض، عارضش شود، مثلاً فرض بگیرید که سیب قرمز است، وقتی که می‌گوییم: سیب قرمز است، سیب معروض است و یک وجودی دارد و بعد قرمزی عارضش می‌شود، این

عروض خارجی است، پس عروض اگر خارجی باشد لازمه اش این است که معروض در رتبه سابق یک نحوه وجود و تحقق داشته باشد و بعد عارض، عارضش شود. حالا وجود که عارض بر ماهیت است، اگر عروض آن در خارج باشد، یعنی ماهیت که انسان است اول یک نحوه تحقق دارد بعد وجود عارضش می شود، در صورتی که مسلماً این گونه نیست، برای این که اصلاً تحقق ماهیت به واسطه همین وجود است، چنین نیست که ماهیت انسان یک تحقق داشته باشد بعد وجود عارضش بشود، پس بین وجود و ماهیت در خارج، نسبت عارض و معروضی نیست، این عروض که مورد بحث ماست، عروض در ذهن است، چون ذهن انسان یک چنین قدرتی دارد که همین وجود خارجی را که با ماهیت متحد است می آورد و تحلیل می کند و همین موجود خارجی واحد را از هم جدا می کند، یک جنبه ماهوی درست می کند و آن را موضوع قرار می دهد و یک جنبه وجودی و آن را محمول و عارضش قرار می دهد. پس این غیریت و عروض در ظرف ذهن و ظرف تصور است نه در خارج، یعنی ذهن ما مفهوم وجود و ماهیت را جدای از هم و مغایر با هم می بیند. اما این که می گوییم: ماهیت در ذهن موضوع است و وجود بر آن حمل می شود، نمی خواهیم بگوییم: ماهیت که معروض و موضوع است در ذهن وجود ندارد و در مرتبه متأخر، وجود بر آن عارض و حمل می شود، بلکه این عروض به حسب دید ذهن است، شما وقتی که موجود خارجی را در ذهنتان تحلیل می کنید یک ماهیت و یک وجود درست می کنید و می گوید: این غیر از آن است، شما این ماهیت را که از وجود جدا کردید، در عین حال در حاق ذهن شما این ماهیت به تصور شما موجود شده است، برای این که معنای تصور همان وجود علمی است و این وجود ذهنی است، ماهیت یک وقت وجود خارجی دارد، یک وقت وجود ذهنی، شما با این که انسانیت و وجود را از هم جدا می کنید اما با همین تصور، ماهیت در حاق ذهنت موجود شده است، ولی شما از این وجودی که در ذهن پیدا کرده غفلت و اغماض

می‌کنید، شما یک ماهیت می‌بینید بدون این‌که به وجود آن توجه کنید و از آن غفلت دارید و این وجود را اعتبار نمی‌کنید؛ ذهن شما این‌گونه است که یک ماهیت لخت را، بدون وجود می‌بیند، بعد وجود را عارض آن می‌کند و آن را به عنوان یک قضیه‌ای مانند الإنسان موجود می‌نگارد.

حاجی رحمته الله هم در شعر می‌گوید:

إنّ الوجود عارض الماهية تصوراً و اتحاداً هويةً

وجود عارض بر ماهیت است، اما تصوراً، نه به حسب خارج. تصوراً که گفتیم: یعنی نمی‌خواهیم بگوییم ماهیت که به حسب ظرف ذهن مغایر با وجود است و این‌ها دو مفهوم متغایرند، در حاق ذهن هم وجود ندارد، برای این‌که همین ماهیت مغایر با وجود، در حاق ذهن به همین تحلیل ذهنی و تصور و اعتبار آن جدای از وجود، موجود است؛ یعنی شما با یک تحلیل ذهنی ماهیت را از وجود تخلیه و تجرید می‌کنید، اما با این‌که از وجود تخلیه‌اش کردید چون تصورش کرده‌اید، همان تخلیه و تجرید آن از وجود، تخلیه آن به وجود است، یعنی ماهیت با همین تخلیه و تجرید آمیخته به وجود شد. پس در حقیقت، ماهیت را به حمل اولی ذاتی از وجود تخلیه‌اش کرده‌اید، اما به حمل شایع آن را به وجود تخلیه نموده‌اید، یعنی به گونه‌ای به آن وجود داده‌اید. خلاصه این‌که الإنسان موجود مثل الإنسان انسان نیست، مثل الإنسان حیوان یا الإنسان ناطق هم نیست بلکه مثل الإنسان ضاحک است و حیثیت وجودی غیر از حیثیت ماهوی است؛ پس مفهوم وجود، نه عین مفهوم ماهیت است نه جزء آن، بلکه عارض و زائد بر آن است.

توضیح متن:

«غررٌ في زيادة الوجود على الماهية. خلافاً للأشعري حيث يقول بعينته لها ذهناً»

بحث در زیادی وجود بر ماهیت است، وجود عارض و زائد بر ماهیت است، بر

خلاف قول اشعری که می‌گوید: وجود در ذهن عین ماهیت است و همان‌طور که وجود و ماهیت در خارج متحد هستند، در ذهن هم یکی می‌باشند.

«بمعنی أنّ المفهوم من أحدهما عین المفهوم من الآخر»

وجود در ذهن عین ماهیت است، یعنی این‌که مفهوم یکی عین مفهوم دیگری است و در واقع لفظ انسان مثلاً با لفظ وجود مرادف و دارای یک معنا است، مثل الإنسان بشر است که انسان و بشر دو لفظ با یک معنا است، اشعری گفته است انسان و وجود هم دو لفظ با یک معناست، اما حرف اشعری درست نیست، چرا؟

عروض وجود بر ماهیت در ذهن نه در خارج

«لأنّ المحقّقین من الحكماء قالوا بزيادة عليها في الذهن لا في العین»

این لائن بیان این است که حرف اشعری درست نیست.^(۱) برای این‌که محققین از حکما - کأنه به اشعری کنایه می‌زند که تو محقق نیستی - گفته‌اند: وجود در ذهن زائد بر ماهیت است، «لا في العین»، نه در خارج؛ در خارج ماهیت و وجود متحدند، انسان و وجود یک حقیقت و هویت هستند، اما در ذهن آن را از هم جدا می‌کنیم.

عروض وجود بر ماهیت به صرف تحلیل عقل

در این‌جا مرحوم حاجی می‌خواهد به یک حقیقتی اشاره کند، چنان‌که ما هم توضیح دادیم که: ماهیت بدون وجود خود را نشان نمی‌دهد و لو در ذهن، ولی ما با تکلف در ذهن وجود را از ماهیت جدا فرض می‌کنیم بعد وجود را حمل بر ماهیت می‌کنیم.

۱- ظاهراً «لأنّ» بیان و تعلیل برای این است که مورد نزاع بین حکیم و اشعری، زیادت یا اتحاد وجود و ماهیت به حسب موطن ذهن است، زیرا اتحاد آن‌ها به حسب ظرف خارج، بلکه به حسب حاق ذهن نیز مورد تأیید حکیم محقق می‌باشد و از این حیث با هم اختلافی ندارند. اما بیان و تعلیل این‌که چرا سخن اشعری که قائل به اتحاد مفهومی وجود و ماهیت است امری باطل می‌باشد از آنجا که می‌فرماید: «لصحة السلب...» شروع می‌شود. (اسدی)

از این رو مرحوم حاجی می‌گوید:

«بل و لا في حاقّ الذهن»

بلکه وجود حتی در حاقّ ذهن هم زائد بر ماهیت نیست، برای این که در باطن ذهن، به صرف تصور ماهیت، ماهیت وجود پیدا کرد، اما من از وجود جدایش اعتبار می‌کنم.

«بل بتحليل و تعمّل من العقل، فإنّ الكون في الذهن أيضاً وجود ذهني»

تعمّل باب تفعل است، یعنی کاری که به خودش ببندد، عقل به فعالیت و تحلیل، ماهیت را از وجود جدا می‌کند. شما می‌گویید: چرا گفتید: بلکه وجود در حاقّ ذهن هم زائد بر ماهیت نیست؟ می‌گوید: برای این که شما همین که ماهیت را تصور کردید، به همین تصور، وجود ذهنی پیدا کرد، پس نور وجود، سعه دارد و حتی وقتی که وجود را جدا از ماهیت اعتبار و فرض کنید باز ماهیت دارای وجود است. این «فإنّ»، بیان است که در حاقّ ذهن هم وجود از ماهیت جدا نیست، می‌گوید: کون در ذهن، یعنی در ذهن بودن ماهیت نیز وجود ذهنی است.

«كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجي»

همان‌گونه که کون در خارج بودن، وجود خارجی است. پس ماهیت به همان تصور در حاقّ ذهن وجود پیدا کرد اما من این وجودی را که الآن پیدا کرد ملاحظه نمی‌کنم.

«لكن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها، من غير ملاحظة شيء من الوجودين بنحو

عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم»

لکن عقل این شأنیت و قدرت را دارد که ماهیت را تنها ببیند، بدون ملاحظه کردن وجود خارجی و ذهنی، به نحو عدم اعتبار نه اعتبار عدم.

ملاحظه می‌کند به نحو عدم اعتبار نه اعتبار عدم، یعنی نمی‌گوید ماهیت وجود ندارد، زیرا اگر بگوید وجود ندارد دروغ می‌گوید، برای این که به صرف تصور کردن، وجود پیدا کرد، بلکه وجود آن را اعتبار و ملاحظه نمی‌کند.

وجود و ماهیت و حمل اولی و حمل شایع بین آنها

«بعبارة أخرى، بعد التعمّل الشديد في تخلية الماهية عن مطلق الوجود»

به عبارت دیگر بعد از آن که عقل فعالیت شدید انجام داد که ماهیت - مثلاً انسانیت - را از مطلق وجود جدا کند، مطلق وجود، یعنی وجود ذهنی و خارجی.

«ليست الماهية بالحمل الأوّلي الذاتي، و جوداً»

در این صورت و حال، ماهیت به حمل اولی ذاتی، وجود نیست.

«و إن كانت، بالحمل الشائع الصناعي، و جوداً»

اگرچه ماهیت به حمل شایع صناعی وجود است، چون به حمل اولی ماهیت چیزی جز خودش نیست، الماهیه من حیث هی لیست إلهی، انسان بر انسان، به حمل اولی صادق است، اما وجود به حمل اولی ذاتی بر آن صادق نیست، هرچند به حمل شایع مصداق موجود است.

بنابراین مفهوم انسان عین مفهوم وجود نیست، جزئش هم نیست و همچنین مفهوم وجود جزء مفهوم ماهیت یا عین آن نیست، اما به حمل شایع هر دو یکی هستند، هویتاً با هم متحد هستند.

«و كذا التخلية و التجريد»

و همچنین تخلیه و تجرید نمودن ماهیت از وجود به حمل اولی تخلیه و تجرید است، اما به حمل شایع تخلیه، یعنی آراستن به وجود است، برای این که نفس تصور کردن ماهیت، هرچند بدون ملاحظه وجود آن، وجود دادن به آن ماهیت است؛ پس به حمل اولی ماهیت را از وجود تخلیه و مجرد می کنیم، اما به حمل شایع این عین تخلیه و تخلیط است، یعنی آراسته نمودن ماهیت و مخلوط کردن ماهیت با وجود است. تخلیه مقابلش تخلیه است، تجرید مقابلش تخلیط است. بالأخره شما همان تصویری که می کنید، ماهیت تصور شده موجود شده، اما از این وجودش در ذهن غفلت دارید.

تاکنون مرحوم حاجی شرح قبل از متن می‌داد.

«إِنَّ الوجود عارض المهيبة عروضاً ذهنياً»

وجود عارض بر ماهیت است و این عروض در ذهن است.

«يكفيه نفس شيئية الماهية»

برای عروض ذهنی، نفس شیئیت ماهیت کافی است، اگر عروض خارجی بود مثل عروض بیاض بر جسم، باید جسم موجود باشد تا بیاض عارض آن بشود، اما در ذهن نفس ماهیت را، قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی آن، ملاحظه می‌کنیم و وجود را عارض و زائد بر آن می‌بینیم.

«لا خارجياً مقتضياً لوجود المعروض سابقاً»

این عروض، عروض خارجی نیست که مقتضی وجود معروض در رتبه‌ای سابق بر عارض است، یعنی در عروض خارجی، معروض قبلاً باید موجود باشد، مثل عروض بیاض برای جسم، اما در عروض ذهنی، خود ماهیت؛ یعنی نفس شیئیت ماهیت با اغماض از وجود، موضوع و معروض است که وجود عارض بر آن می‌شود.

«تصوراً و اتّحداً هويّةً في الواقع»

یعنی از جهت ذهنی، وجود در ذهن عارض ماهیت می‌شود اما در خارج، هویت وجود و ماهیت یکی است.

اشتباه اشعری این بود که وقتی دیده است که ماهیت و وجود در خارج یکی است، گفته: لابد در ذهن هم یکی است.^(۱) جوابش این است که ذهن انسان این قدرت را

۱- چنان‌که در غرر گذشته بیان شد اشعری اشتراک معنوی وجود را منکر است و قائل به اشتراک لفظی و تعدّد معنای وجود می‌باشد و می‌گوید وجود در هر موضوع و ماهیتی به معنای همان موضوع و ماهیت است و بر این پایه چاره‌ای ندارد جز این‌که مفهوم وجود هر موضوع و ماهیتی را عین مفهوم آن موضوع و ماهیت بداند. بنابراین اگر اشکالی در این باب هست در واقع بر مبنای اوست نه بر بنایی که بر آن برپا کرده است و در حقیقت می‌توان براهینی را که در این غرر ذکر شده

دارد که وجود و ماهیت را از هم جدا کند و بگوید: این وجود نه عین ماهیت است و نه جزء ماهیت، بلکه وجود زائد بر ماهیت است.

ادله عروض ذهنی وجود بر ماهیت

مرحوم حاجی چهار دلیل برای مدعای حکمای محقق ذکر می‌کند.

«ثمَّ أشرنا إلى أدلة أربعة على العروض»

برای اثبات این که وجود در ذهن عارض بر ماهیت است به چهار دلیل اشاره می‌کنیم.

دلیل اول:

«الأول قولنا: لصحة السلب»

شما در ادبیات خوانده‌اید که یکی از ادله مجاز بودن، صحت سلب است، مثلاً شیر بیشه را اسد می‌گویند، مرد شجاع را هم اسد می‌گویند، اما اطلاق لفظ اسد بر شیر در بیشه حقیقت است و اطلاق آن بر انسان شجاع، مجاز است، یکی از علائم مجازیت آن، صحت سلب است، یعنی صحیح است که این مرد شجاع را بگوییم: لیس بأسد، واقعاً اسد نیست، همین که می‌بینیم با این که لفظ اسد بر مرد شجاع اطلاق می‌شود، اما صحیح است آن را از او سلب بکنیم و بگوییم: الرجل الشجاع لیس بأسد، این صحت سلب، دلیل بر مجازیت است، اما اسد را از خود معنای حقیقی نمی‌شود سلب کرد، شیر حقیقی را نمی‌شود بگوییم: لیس بأسد. حال همین صحت سلبی که در ادبیات خوانده‌ایم دلیل عارض بودن وجود بر ماهیت در ذهن است.

است براهینی برای نفی مبنا و ادعای اشعری دانست که می‌گوید: «وجود مشترک لفظی و در هر موضوع و ماهیتی عین همان موضوع و ماهیت است»، فتدبر. (اسدی)

اگر بگویید: الإنسان ليس بإنسان، صحیح نیست، چنانکه نمی توان گفت: الأسد ليس بأسد، اما الإنسان ليس بوجود، مثل این است که بگویید: الرجل الشجاع ليس بأسد، پس معلوم می شود مفهوم انسان با مفهوم وجود دو مفهوم متغایر هستند، به حسب حمل اولی، انسان لا بشرط از وجود و عدم است، و به حسب حمل شایع هم، انسان اگر وجود پیدا کرد موجود است و گرنه معدوم است، این که ما می بینیم صحیح است که مفهوم وجود را از مفهوم انسان سلب کنیم و بگوییم: الإنسان ليس بوجود، به حمل اولی وجود نیست، و لو به حمل شایع موجود است، پس معلوم می شود مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است.

توضیح متن:

«لصحة السلب المعهودة بين القوم - يجعل الإضافة و اللام للعهد - على الكون فقط» در شعر، کلمه «صحت» را اضافه به کلمه «السلب» کردیم و همچنین الف و لام در «السلب» را برای عهد قرار دادیم تا دلالت کند بر این که، همان صحت سلبی که در ادبیات خوانده اید که دلیل مجازیت است، این جا هم جاری است، همان صحت سلبی که بین قوم ادباء و دانشمندان فن معهود است، از کجا معلوم می شود که مراد از صحت سلب در شعر، همان صحت سلب معهود است؟ «بجعل» به این که قرار بدهیم اضافه و لام را برای عهد.

«لصحة السلب على الكون فقط» کون یعنی وجود، وجود را می شود از ماهیت سلب کرد، اما خود ماهیت را نمی شود از خودش سلب کرد، اگر وجود و ماهیت مفهوماً یکی بودند بایستی که هیچ کدام را نشود از دیگری سلب کرد.

«أي يصح سلب الوجود عن الماهية و لا يصح سلبها عن نفسها»

یعنی وجود را از ماهیت می شود سلب کرد و می توان گفت: الإنسان ليس بوجود، اما ماهیت را از خودش نمی شود سلب کرد، الإنسان ليس بإنسان غلط است.

«و لا سلب ذاتياتها عنها»

ماهیت را نمی‌شود از خودش سلب کرد، ذاتیاتش یعنی همان جنس و فصلش را هم نمی‌شود از آن سلب کرد و نمی‌توان گفت: الإنسان لیس بحيوان یا لیس بناطق.

«فلیس عیناً و لا جزءاً لها»

پس وجود نه عین ماهیت و نه جزء ماهیت است.

این صحت سلب که می‌گوییم، سلب اولی را می‌گوییم، یعنی به حمل اولی ذاتی انسان وجود نیست.

دلیل دوم:

دلیل دوم این‌که: اگر بخواهیم چیزی را برای چیز دیگری اثبات کنیم محتاج به واسطه در اثبات، یعنی دلیل هستیم، شما که می‌گویید: خدا موجود است؛ به چه دلیل؟ دلیل می‌خواهد، اگر یک کسی آمد و گفت: عنقا موجود است، می‌گوییم: به چه دلیل؟ اما ثبوت چیزی برای خودش دلیل نمی‌خواهد، الإنسانُ إنسانٌ، دلیل نمی‌خواهد، اگر کسی بگوید: الإنسانُ إنسانٌ، نمی‌گوییم: به چه دلیل؟ برای این‌که هر چیزی خودش، خودش است؛ این‌که دلیل نمی‌خواهد، از بدیهیات است؛ همچنین است ثبوت ذاتیات شیء برای خودش مثلاً الإنسان حیوان یا الإنسان ناطق هم دلیل نمی‌خواهد؛ اما الإنسانُ موجودٌ، دلیل می‌خواهد، العنقا موجودٌ، دلیل می‌خواهد، پس معلوم می‌شود که مفهوم وجود از ذاتیات انسان و عنقا نیست، برای این‌که اگر چنین بود محتاج به دلیل نبود. شیخ الرئيس از واسطه در اثبات که همان حدّ وسط در دلیل و برهان می‌باشد تعبیر به «مقارن لآئه» کرده است، زیرا وقتی بگویند: العالم حادث، می‌گویید: چرا؟ در جواب گفته می‌شود: لآئه متغیر، این «متغیر» که مقارن با «لآئه» است حدّ وسط و واسطه در اثبات حدوث برای عالم می‌باشد، و صورت قیاس بدین‌گونه است که: العالم متغیر و کلّ متغیر حادث، فالعالم حادث.

توضیح متن:

«و الثاني قولنا: لافتقار حمله، أي حمل الموجود على الماهية إلى الوسط»
 دلیل دوّم این کلام ما است که: اگر بخواهیم وجود را بر ماهیت حمل بکنیم احتیاج به واسطه، (حد وسط در قیاس) یعنی دلیل و برهان دارد، در صورتی که اگر مفهوم وجود، ذاتی ماهیت و عین یا جزء آن بود، دیگر دلیل نمی خواست.

«أي ما يقرن بقولنا: «لأنّه» كما عرّفه الشيخ»

حدّ وسط آن است که مقرون می شود به «لأنّه» همان طور که شیخ الرئیس نیز حدّ وسط را این گونه تعریف کرده است، برای این که هر کس می خواهد دلیل بیاورد کلمه لأنّه را اولش می آورد.

«فقولنا: «العقل موجود» مفتقر إلى الدليل»

پس ما که می گوئیم: العقل موجود این احتیاج به دلیل دارد.

«و حمل الماهية و ذاتياتها غير مفتقر إليه لأنّ ذاتي الشيء بين الثبوت له»

و حال این که حمل ماهیت و ذاتیات آن بر خودش دلیل نمی خواهد، زیرا ثبوت ذاتی، اعم از ذات و ذاتیات شیء که اجزاء آن باشد برای شیء واضح است.

«فليس عيناً و لا جزءاً لها»

پس می فهمیم که وجود، نه عین ماهیت است و نه جزء ماهیت، چون در حمل وجود بر ماهیت نیاز به دلیل است.

دلیل سوّم:

دلیل سوّم این که: می بینیم در مقام تعقل، وجود از ماهیت منفک می شود، انسان را تعقل می کنیم بدون این که وجود را تعقل کنیم، اگر وجود عین ماهیت بود یا جزء ماهیت بود وقتی که انسان را تعقل می کردیم باید وجود هم تعقل بشود، مثل الإنسان

إنسان، یا الإنسان ناطق، انسانیت را اگر خوب تعقل کردید اجزائش را هم تعقل کرده‌اید، اما ما می‌بینیم انسان را تعقل می‌کنیم و احکامی را بر آن بار می‌کنیم و چه بسا از وجود آن غفلت داریم، و بدیهی است که آنچه مورد توجه ما می‌باشد غیر از آن است که مورد غفلت ما است، پس معلوم می‌شود که مفهوم وجود و ماهیت غیر هم هستند.

توضیح متن:

«و الثالث قولنا: لانفكاك للماهية»

دلیل سوم این سخن ما است که: وجود از ماهیت در مقام تعقل منفک است.

«و التنكير للنوعية إشارة إلى التحليل و التعمل المذكورين»

این که می‌گوید: «للانفكاك» این تنوین، تنوین نوعی است، یعنی نکره آوردن «انفکاک» اشاره به یک انفکاک خاص است، که مراد انفکاک در مقام تحلیل و تعقل و به حسب حمل اولی است، که قبلاً ذکر شده است، وگرنه به حسب واقع و حمل شایع، ماهیت از وجود، منفک نیست.

«منه، أي من الوجود في التعقل أي نعقل الماهية، كماهية المثلث و نغفل عن وجودها

الخارجي و الذهني»

ماهیت از وجود در تعقل منفک است، یعنی ماهیت را منفک از وجود ذهنی و خارجی تعقل می‌کنیم، مثل ماهیت مثلث، که آن را تعقل می‌کنیم و چه بسا درباره آن هم حکم می‌کنیم و می‌گوییم: سه زاویه مثلث مساوی است با دو قائمه، اما این که مثلث، در ذهن یا خارج، وجود دارد از آن غفلت کرده‌ایم، پس معلوم می‌شود که عنوان مثلث و ماهیت مثلث غیر از جهت وجودیش است، ماهیت مثلث را تصور می‌کنیم «و نغفل عن وجودها الخارجي و الذهني» در حالی که از وجود خارجی و ذهنی آن غفلت داریم.

«و غیر المغفول غیر المغفول»

و آنچه مورد غفلت نیست، که این جا مراد ماهیت است، غیر از آن است که مغفول است، که مراد از آن این جا وجود می باشد.

«ثبت زیاده علیها»

پس ثابت شد که مفهوم وجود، زائد بر ماهیت است. این هم دلیل سوم.

دلیل چهارم:

«و لا اتحاد الكلّ و التسلسل»

دلیل چهارم دو بخش است. در بخش اول ثابت می کند که مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت نیست و گرنه اتحاد کلّ لازم می آید، در بخش دوم ثابت می کند که مفهوم وجود، جزء مفهوم ماهیت نیست و گرنه تسلسل لازم می آید.

اما قسمت اول دلیل: ما جلوتر یک بحث برای شما داشتیم که مفهوم وجود، مفهوم واحد است، وجود در الإنسان موجود، الله موجود، الحجر موجود و السماء موجود، همه به یک معناست. این را در بحث اشتراک مفهوم وجود، اثبات کرده ایم، حال اگر بنا باشد مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت باشد، یعنی در الإنسان موجود، وجود به همان معنای انسان باشد و یا در الحجر موجود، وجود به معنای حجر باشد، در این صورت لازمه اش با توجه به اشتراک معنوی وجود، این است که انسانیت عین حجریت باشد، برای این که وجود در الإنسان موجود، عین انسانیت است و در الحجر موجود، هم عین حجریت است، و این لازمه اش این است که انسانیت عین حجریت باشد، همچنین در السماء موجوده، الأرض موجوده، وقتی که وجود عین سماء و عین ارض باشد لازمه اش این است که سماء و ارض به یک معنا باشند، بنابراین تمام ماهیت ها یکی می شوند^(۱)

۱- این امر لازم نمی آید؛ زیرا اشعری که قائل به اتحاد مفهوم وجود با ماهیت است، چنان که در غرر

و حال این که ما بالوجدان می فهمیم سماء غیر از ارض است، حجر غیر از انسان است، این ماهیت‌ها با هم متباین هستند، پس نمی توانیم بگوییم: مفهوم وجود که مفهوم واحد است عین ماهیات است تا این تالی فاسد را داشته باشد. این است که مرحوم حاجی می گوید:

توضیح متن:

«و الرابع قولنا: لا اتحاد الكل، أي للزوم اتحاد كل الماهيات لو كان الوجود عيناً لها»
دلیل چهارم این است که: اگر مفهوم وجود عین ماهیت باشد، لازم می آید همه ماهیت‌ها متحد باشند، چرا؟
«لأنه معنى واحد، فيكون حمل الوجود عليها و حمل بعضها على بعض حملاً أوّلياً»
چون وجود در همه این‌ها به یک معناست، لازمه آن این است که حمل وجود بر ماهیات و حمل بعضی از ماهیات بر بعضی دیگر حمل اولی ذاتی شود.
چرا حمل اولی ذاتی می شود؟ برای این که ما گفتیم: معنای وجود در الإنسان موجود با الحجر موجود یکی است، اگر گفتیم مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت است، روی این فرض، مفهوم واحد وجود با الإنسان متحد است، با الحجر هم متحد است، و در نتیجه انسان و حجر مفهوماً با هم متحد می شوند، «فیکون حمل الوجود علیها و حمل بعضها على بعض حملاً أوّلياً»، پس حمل وجود بر ماهیات و حمل بعض ماهیات بر بعض ماهیات دیگر باید همه حمل اولی باشد، یعنی مفهوماً یکی باشند، همین طور که در الإنسان موجود، انسان و وجود به حمل اولی و مفهوماً یکی هستند، پس در الإنسان حجر هم باید حجر به حمل اولی بر انسان صادق باشد.

پیشین گفته شد قائل به اشتراک لفظی وجود و تعدد معنای آن هم می باشد؛ وی می گوید: وجود در هر موضوع و ماهیتی به معنای همان موضوع و ماهیت است بنابراین، این استدلال و اشکال بر اساس مبناى اشعری ناتمام است و این که در استدلال گفته شده است: «لأنه معنى واحد» مقدمه‌ای است که نزد اشعری ممنوع می باشد. (اسدی)

«لأنّ الكلام في العينية و المغايرة بحسب المفهوم»

برای این که صحبت و مورد نزاع در این غرر، اتحاد و مغایرت وجود و ماهیت به حسب مفهوم است.

«و اللازم باطل بالضرورة»

یعنی اتحاد تمام ماهیات که لازمه آن این است که مفهوم وجود و ماهیت یکی باشند، بالضرورة امری باطل است، زیرا ما می دانیم که انسان حجر نیست، سماء، ارض نیست، پس مفهوم ماهیت، عین مفهوم وجود نیست.

اشکال و جواب

«و علی هذا التقرير» بنابراین تقریر که گفتیم: بحث در مفاهیم است نه مصداق خارجی، دیگر اشکالی به عده ای از صوفیه که قائل به وحدت وجودند وارد نیست.

توضیح این که: کسی این جا اشکال کرده و گفته است: این اشکال شما به برخی از صوفیه هم وارد است، چون آن ها قائل به وحدت وجودند و گفته اند: ما یک وجود بیشتر نداریم، آن هم خداست، باقی چیزها نسبت به آن مثل موج و حبابند نسبت به دریا، این حبابی هم که روی آب دریا است عین دریا است، موج دریا هم عین دریا است. این حرف صوفیه، اما این که شما می گوید: اگر مفهوم وجود با ماهیت متحد باشد لازم می آید همه چیزها یکی باشند و اتحاد کل می شود، شما باید حرف صوفیه را هم رد کنید یا حرف خود را پس بگیرید، زیرا طبق نظر آن گروه از صوفیه هم وجود یکی است و آن وجود یکتا عین همه اشیا است پس باید تمام اشیا یکی شوند.

مرحوم حاجی جواب می دهد: صوفیه وجود خارجی را می گویند یکی است، یعنی وجود در خارج یکی است که آن واجب الوجود است و باقی هم موج های همان هستند و آن وجود خارجی با اشیا متحد می باشد، نه مفهوم آن وجود، ولی سخن ما

در مفهوم وجود و ماهیت ذهنی است، صوفیه به حسب مفهوم که نمی گویند: وجود و ماهیت یکی است، تا لازم باشد بگویند: انسانیت عین حجریت است، یا سمائیت عین ارضیت است، پس اشکال به صوفیه وارد نیست.

توضیح متن:

«و علی هذا التقرير»

یعنی با این بیانی که ما گفتیم، که بحث ما سر مفهوم است نه خارج،
«لا يمكن التزام هذا اللازم بناءً على ما نسب إلى جماعة من الصوفية من وحدة الوجود،
كما في «الشوارق»»

ممکن نیست حرف صوفیه هم این لازمه را داشته باشد بنا بر آنچه که به جماعتی از صوفیه نسبت داده اند از وحدت وجود - که گفته اند یک وجود بیشتر نداریم و موجودات دیگر هم عین همان وجود هستند - که این که «شوارق» این نسبت را به آنها داده است. ^(۱) مرحوم حاجی می گوید: ما برای حرف صوفیه به این لازم ملتزم نمی شویم، چرا؟

«لأن ما قالوا في مقام وجودها الحقيقي»

برای این که آنچه صوفیه گفته اند در مقام وجود حقیقی ماهیات است که در خارج هست نه به حسب مفهوم وجود و ماهیت.

«و أمّا في مقام شيئات الماهيات و المفاهيم، فلا يمكنهم التزام الاتحاد»

و اما در مقام شیئیت ماهیات و مفاهیم، امکان ندارد و نمی توانند ملتزم بشوند که مفهوم وجود با مفهوم همه ماهیات یکی باشد. پس به حرف صوفیه اشکال وارد نیست و کسی که اشکال می کند درست حرف آنها را نفهمیده است.

۱- شوارق الالهام، ج ۱، ص ۱۴۸؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۷۱.

گفتیم: دلیل چهارم دو قسمت است یک قسمت که خواندیم این که وجود عین ماهیت نیست، برای این که اگر مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت باشد، لازمه اش این است که همه ماهیت ها یکی باشند، و اما قسمت دوم دلیل ان شاء الله برای درس بعد باشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس سيزدهم ﴾

و لزوم التسلسل لو كان الوجود جزءاً للمهية. بيان اللزوم أنه على هذا كان لها جزء آخر موجود، لامتناع تقوم الوجود بالمعدوم فيلزم أن يكون الوجود على هذا التقدير جزءاً للجزء، وهكذا فيلزم ذهاب الماهية إلى غير النهاية فيمتنع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه. و هو باطل، لأننا نتصور كثيراً من الماهيات بجميع ذاتياتها الأولية والثانوية و إنكار ذلك مكابرة. و كون هذا تسلسلاً، إن كانت هذه الأجزاء المترتبة خارجية، ظاهر؛ و أمّا إن كانت أجزاء عقلية، فلأنّها متّحدة في الوجود لا في مقام تجوهر ذاتها، فهي متميزة بحسب نفس الأمر. كيف و هذا ملاك سبقها بالتجوهر؟ هذا على قول القائلين بأصالة الماهية، و أمّا على القول بأصالة الوجود، فنقول: اتحادها في الوجود في ماهيات البسائط الخارجية، و أمّا في ماهيات المركّبات الخارجية فهي عين الموادّ و الصور، و التفاوت بالاعتبار. فإذا كانت غير متناهية يلزم التسلسل لا محالة، و لزوم التسلسل في موضع ما يكفي في المحذورية و في تحقّق الطبيعة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

و لانفكاك منه في التعقل و لاتّحاد الكلّ و التسلسل
گفتیم: مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت است، مرحوم حاجی چهار دلیل برای آن ذکر کرده‌اند، سه دلیل آن را خواندیم، که دلالت می‌کرد بر این که مفهوم وجود، نه عین مفهوم ماهیت است و نه جزء آن.

قسمت دوّم از دلیل چهارم:

همان‌طور که گفتیم چهارمین دلیل آن، دو قسمت دارد: قسمت اوّل را که خوانده‌ایم دلالت می‌کرد بر این که مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت نیست، و قسمت دوّم که الآن می‌خوانیم دلالت می‌کند که مفهوم وجود، جزء مفهوم ماهیت هم نیست و گرنه تسلسل لازم می‌آید.
برای بیان این قسمت از دلیل، دو مقدمه لازم است که خیلی مختصر ذکر می‌کنیم.

مقدّمه اوّل:

در جای خودش ثابت شده که تسلسل محال است؛ و تسلسل محال این است که یک سری امور غیر متناهی که بین آنها رابطه علیت و معلولیت برقرار است و بین آنها ترتیب وجود دارد اجتماع در وجود داشته باشند، یعنی تمام آن امور غیر متناهی دفعهً واحدهً موجود باشند، و این قسم تسلسل، در امور واقعی است؛ و چنانچه

تسلسل در امور اعتباری باشد که ظرف آن ذهن است و با انقطاع اعتبار، سلسله امور هم منقطع شده و پایان می یابد، چنین تسلسلی که به آن تسلسل لایقفی هم می گویند امری محال نیست، بخلاف تسلسل در امور واقعی که به آن تسلسل در سلسله مجتمع الوجود نیز گفته می شود، و توضیح کامل آن در مباحث علت و معلول می آید، پس تسلسل محال، در امور غیر متناهی‌ای است که بین آن‌ها ترتب و رابطه علیت بوده و تمام آن امور اجتماع در وجود داشته باشند، و این در صورتی است که آن امور در خارج یک نحوه تحقیقی داشته باشد و به نحو اعتباری نباشد، اما تسلسل در امور اعتباری مانعی ندارد، مثلاً سلسله اعداد غیر متناهی است، از یک، دو، سه، چهار و هر چه می خواهی بگو، اما این خارجیت ندارد و به اعتبار شماسست، شما شروع کردید به اعتبار کردن، یک، دو، سه، چهار، تا جایی که اعتبار کردی هست، بعد خسته می شوید دیگر اعتبار نمی کنید، تحقیقش به اعتبار شماسست، در خارج تحقق ندارد.

مقدمه دوّم:

مقدمه دوّم دربارهٔ اجزاء شیء است. اجزاء یا اجزاء خارجی است که ماده و صورت باشد یا اجزاء عقلی که جنس و فصل باشد.

اجزاء عقلی همان جنس و فصل است، انسان مرکب از حیوان و ناطق است بعد حیوان که جنس است، خودش مرکب است از جسم نامی و حساسیت، حسّاس متحرک بالاراده؛ باز جسم نامی مرکب است از اصل جسمیت با نمو، خود جسم هم مرکب است از جوهر و ذو ابعاد ثلاثه و جوهر جنس الاجناسشان است. همچنین اجزاء یا اجزاء قریبه است و یا اجزاء بعیده، اجزاء قریب انسان جنس و فصل قریبش است که حیوان و ناطق باشد، اجزاء بعید به آن جزء الاجزاءها می گویند، فرض کنید که حیوان که خودش جنس است و جزء است، باز او جنس و فصل دارد، آن جنس جنس، باز آن هم جزء است، اما جزء بعید حساب می شود، همین طور هر جزئی باز

جنس و فصل دارد تا می‌رسد به جوهر، همه این‌ها اجزاء عقلیه‌اند و اجزاء عقلیه همان جنس و فصل است که مترتب بر هم و چون نسبت به همدیگر لایبشرط هستند و اجنبی نمی‌باشند قابل حمل بر هم هستند.^(۱) اما اجزاء خارجی که ماده و صورت می‌باشند، این‌ها بر یکدیگر قابل حمل نیستند.

نحوه ترکیب ماده و صورت

البته عدم حمل آن‌ها مبتنی بر این است که گفته شود ترکیب بین ماده و صورت، ترکیب انضمامی است؛ چون بین حکما اختلاف است که آیا ترکیب ماده و صورت، ترکیب انضمامی است یا اتحادی؟ یعنی آیا آن‌ها دو موجود با دو وجود هستند که به هم ضمیمه شده‌اند، یا این‌که آن دو به یک وجود موجودند و آن وجود به اعتبار بالقوه بودن و توان پذیرش صورت، ماده است، و به اعتبار فعلیتی که دارد، صورت است، و به واسطه آن وجود واحد با هم متحدند؟ مشهور حکما می‌گویند: ترکیب ماده و صورت در خارج ترکیب انضمامی است لذا بر همدیگر قابل حمل نیستند. به هر تقدیر، از همان قوه و فعل خارجی، یعنی از همان ماده و صورت خارجی که اجزاء خارجی می‌باشند جنس و فصل را که اجزاء عقلی هستند انتزاع می‌کنیم، مثلاً انسان را که به حیوان ناطق، تعریف می‌کنیم، حیواناً را که جنس آن می‌باشد از همان جهت قوه بودنش، یعنی بدنش که پذیرای نفس ناطقه است انتزاع کردیم و ناطق را از جهت فعلیت آن، یعنی صورت اخیر که فعلیت انسان در گرو آن است که همان نفس ناطقه آن باشد انتزاع کردیم.

پس یک قسم اجزاء عقلیه داریم که جنس و فصل باشد و یک قسم اجزاء خارجی داریم که ماده و صورت باشد، ماده و صورت یا قوه و فعل که اجزاء خارجی هستند

۱- توضیح این مطلب در مباحث ماهیت و اعتبارات آن خواهد آمد.

بنابر نظر مشهور حکما ترکیبشان انضمامی است و از هم جدا هستند و کل، مترتب بر این‌ها است، یعنی این جزء با آن جزء دیگر به هم ضمیمه می‌شوند، مثلاً بدن با نفس ناطقه با هم ضمیمه شده که حاصل آن، انسان است، انسان در خارج عبارت است از قوه‌ای که صورت جسمیت به خود گرفته، از همان قوه، انتزاع جوهر می‌کنیم، هیولا هم به آن می‌گویند، قوه‌ای که صورت جسمیت به خود گرفته و جسم شده است، بعد جسم بر اثر ترکیب، صورت معدنیت به خود گرفته، سپس صورت نمو به خودش گرفته و جسم نامی شده است، بعد صورت متحرک بالاراده و حساسیت به خود گرفته، شده است حیوان، بعد صورت ناطقیت به خود گرفته، شده است انسان، این اجزاء خارجی به ترتیب پیدا شده‌اند.

به موجوداتی مانند انسان نیز که دارای اجزاء خارجی هستند می‌گویند: مرکبات خارجی. یک قسم موجودات هم بسائط خارجی هستند، مثل اعراض، اعراض در خارج مرکب نیستند، زیرا اجزاء مرکب خارجی همان ماده و صورتند که از مقوله جوهرند و عرض نمی‌تواند مرکب از جوهر باشد، و بدین لحاظ که جنس و فصل حقیقی از ماده و صورت انتزاع می‌گردد و عرض هم ماده و صورت ندارد، اعراض به طور کلی جنس و فصل حقیقی ندارند، بلکه جنس و فصل اعتباری و غیرحقیقی دارند، و در حقیقت این‌ها جنس و فصل من درآوردی و غیر واقعی است، برای این که می‌خواهیم آن‌ها را از هم جدا و ممتاز کنیم، مثلاً سفیدی که یکی از اعراض و از مقوله کیف است، به «کیف مبصر لون مفرق بصر» تعریف می‌شود، این اجزاء واقعیت خارجی ندارند و از ماده و صورتی گرفته نشده‌اند، بلکه بر اثر ملاحظه مشترکات و مختصات سفیدی نسبت به دیگر امور، اعتبار شده و به منزله جنس و فصل در نظر گرفته شده‌اند تا از دیگر امور ممتاز و شناخته شود.

چکیده دو مقدمه: یکی این که تسلسل امر محالی است، و تسلسل محال را تعریف کردیم. دوّم این که اجزاء دو قسم است: اجزاء عقلیه که جنس و فصل باشد،

و اجزاء خارجی که ماده و صورت یا به عبارتی همان قوه و فعل است؛ و ترکیب آن‌ها طبق نظر مشهور حکما انضمامی است و بر این اساس قابل حمل بر همدیگر نیستند. اما اجزاء عقلیه که به نحو لاشرط اعتبار شوند با هم متحد هستند، و قابل حمل بر یکدیگر هستند، چه در مرکبات خارجی، که اجزاء عقلی و جنس و فصل حقیقی دارند، و چه در بسائط خارجی، که اجزاء عقلی و جنس و فصل آن‌ها اعتباری می‌باشد.

جنس و فصل در مرکبات خارجی از همان اجزاء خارجی که ماده و صورت است انتزاع می‌شود، منتها جنس و فصل بر همدیگر قابل حمل هستند، ولی ماده و صورت بر یکدیگر حمل نمی‌شوند. اگر سؤال کنید که چطور ماده و صورت بر همدیگر قابل حمل نیست ولی جنس و فصل بر یکدیگر قابل حمل است؟ می‌گوییم: تفاوتش به اعتبار است، به این معنا که ماده و صورت را نسبت به یکدیگر بشرط لا و به عنوان دو امر مغایر با هم اعتبار و ملاحظه کرده، لذا به این اعتبار اتحاد نداشته و بر همدیگر حمل نمی‌شوند، ولی جنس و فصل را لاشرط و غیر مغایر با هم ملاحظه کردیم و از این رو بر هم حمل می‌شوند، نظیر یک قطره آب دریا که اگر آن را به عنوان قطره حساب کردیم، این دریا نیست، یعنی عین دریا نیست و جدای از دریاست، اما اگر آن را نسبت به دریا لاشرط اعتبار کردیم و آن را به عنوان جزئی که در شکم کل است ملاحظه کنیم قطره‌ای که در شکم دریاست، این عین دریا می‌شود و متحد با دریاست. این یک قاعده کلی است.

مفهوم وجود نه عین مفهوم ماهیت است نه جزء آن

بعد از این که این مقدمات بیان شد برگردیم به مطلب اصلی. گفتیم: مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت نیست، جزئش هم نیست؛ اما عین نیست، برای این که اگر عین بود لازم می‌آید که تمام ماهیات با هم متحد باشند، از باب این که مفهوم وجود مفهوم

واحد بود، این مفهوم واحد وقتی که عین انسانیت است، عین حجریت هم هست، پس انسانیت عین حجریت می شود. این قسمت اول دلیل چهارم.

اما قسمت دوم دلیل چهارم این است که اگر بگویید: مفهوم وجود جزء مفهوم ماهیت است تسلسل لازم می آید، چرا؟ چون شما می گوئید: مفهوم وجود، جزء مفهوم ماهیت است، پس ماهیت باید یک جزء دیگر هم داشته باشد، چون اقل ترکیب با دو جزء است، حال سؤال می کنیم: آیا آن جزء دیگر معدوم است یا موجود؟ اگر بگویید: آن جزء دیگر معدوم است، این سخن پذیرفته نیست، چون معدوم نمی شود جزء یک چیز موجود باشد، و فرض این است که ماهیت هر چند در ذهن، موجود است، بنابراین آن جزء دوم، معدوم نیست، بلکه یک شیء موجود می باشد، حال که آن جزء دوم یک شیء موجود است، آن جزء هم خودش یک ماهیت می شود که دارای وجود است و وجود جزء آن می باشد، چون احکام عقلی، کلی است و تخصیص بردار نیست، باز باید بگوییم: آن ماهیت دوم هم غیر از وجود، یک جزء دیگر دارد آن جزء هم خودش یک ماهیت می شود دارای وجود، و تسلسل می شود.

خلاصه: هر جا وجود را حمل بر یک چیزی کردید که وجود جزء آن بشود، هر چه جزء برایش فرض کنیم باز جزء دیگر موجود است، پس وجود جزئش است، باز جزء دیگر و تسلسل لازم می آید و در نتیجه ماهیت انسان و یا هر ماهیتی دیگر مرکب از اجزاء غیر متناهی می شود، و اجزاء غیر متناهی داشتن، تالی فاسد دارد؛ و آن این که ما هیچ وقت نتوانیم کنه هیچ ماهیتی را درک بکنیم، ولی ما می بینیم که انسان را تعقل می کنیم، اگر بگویید: انسان یعنی چه؟ می گوئیم: حیوان ناطق، یا از اول بگویید: جوهر مجسمی که نامی و حساس و ناطق است، بالأخره انسان برای ما قابل درک است، اما اگر اجزاء غیر متناهی باشد احاطه بر امور غیر متناهی محال است و ما نباید هیچ وقت بتوانیم انسان را درک بکنیم.

شما می گوئید: این تسلسل محال نیست، ما می گوئیم: این تسلسل از آن قسم

محال است که همان ترتب امور غیر متناهی در خارج است که بالفعل باشد، زیرا اگر شما قائل به اصالت ماهیت باشید، چنانچه آن اجزاء غیر متناهی مترتبه، ماهیت اجزاء خارجی باشد تسلسل بودن آن به نحو تسلسل محال، روشن است، و چنانچه آن اجزاء، اجزاء عقلی باشد، آن اجزاء هر چند به حسب وجود خارجی متحد هستند، ولی به حسب مقام گوهر ذات و تقرر ماهوی در نفس الامر از یکدیگر ممتازند، و بدین لحاظ هم، بین اجزاء، تقدم و تأخر بالتجوهر و ترتب وجود داشته و قهراً تسلسل محال، لازم می آید، برای این که هر کُلّی، مترتب بر اجزایش است، باز هریک از آن اجزاء هم مترتب بر اجزایش است؛ به این نحو ترتب می شود، و همیشه رتبه جزء، قبل از رتبه کل است، پس اجزاء غیر متناهی ماهیت، به لحاظ تقرر و نحوه ثبوتی که در نفس الامر دارند بر کل خود سبق بالتجوهر دارند، بنابراین ترتب و تسلسل در امور غیر متناهی، که به گونه ای در نفس الامر ثبوت و تقرر دارند لازم می آید.

و اما اگر گفتید: وجود اصیل است، و ماهیت ها امور اعتباری اند، بنابراین هم باز به گونه ای تسلسل محال لازم می آید، زیرا هر چند در مثل مرکبات ذهنی، که در خارج بسیط هستند و جنس و فصل آنها فقط جنس و فصل اعتباری است و در خارج، ماده و صورت ندارند، مثل جواهر مجرد و اعراض، در این ها تسلسل محال لازم نمی آید، اما در مرکبات خارجی چنان که گفتیم: جنس و فصلی که در عقل است، از ماده و صورت خارجی آنها انتزاع می شود، و ماده و صورت خارجی طبق نظر مشهور حکما ترکیب انضمامی است، ترکیب انضمامی که شد، پس تحقق اجزاء غیر متناهی در خارج لازم می آید؛ و این تسلسل محال است، و اگر در یک مورد، مثل مرکبات خارجی، تسلسل لازم آمد کافی است چون الطبیعة توجد بوجود فرد ما، طبیعت به یک فرد تحقق می یابد، یک فرد که از انسان موجود شد، می گویند: انسان موجود است؛ یک جا هم که تسلسل لازم آید، طبیعت تسلسل، لازم آمده است. این خلاصه فرمایش ایشان.

یادم هست وقتی که پیش مرحوم آیت‌الله خمینی، «منظومه» می‌خواندیم، از اول «منظومه» تا این جا را خیلی خوب فهمیدیم و برایمان آسان بود، ولی این قسمت مربوط به تسلسل، یک مقدار سنگین بود، به نظر می‌آید با این بیانی که ما کردیم باید مطلب روشن شده باشد.

توضیح متن:

«و لزوم التسلسل»

این «لزوم التسلسل» شقّ دوم دلیل چهارم است. قسمت اول دلیل چهارم این بود که اگر بگوییم: مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت است، لازم می‌آید همه ماهیات متحد باشند، و قسمت دوم دلیل این است که اگر بگوییم: مفهوم وجود، جزء مفهوم ماهیت است، تسلسل لازم می‌آید.

«لو كان الوجود جزءاً للماهية»

اگر مفهوم وجود، جزء مفهوم ماهیت باشد، تسلسل لازم می‌آید.

«بيان اللزوم أنّه على هذا كان لها جزء آخر موجود»

توضیح لازم آمدن تسلسل این‌که: بنابراین که مفهوم وجود، جزء مفهوم ماهیت باشد، ماهیت، یک جزء دیگر هم دارد که آن جزء دیگر، موجود است، چرا می‌گویید موجود است؟

«لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم»

چون ممتنع است یک شیء موجود، به چیز معدوم متقوّم بشود، و فرض این است که مفهوم ماهیت که مورد بحث ما است، که آیا مفهوم وجود، عین آن یا جزء آن است، در ذهن، موجود می‌باشد، بنابراین آن جزئش هم باید موجود باشد، چون معدوم نمی‌تواند مقوّم موجود باشد.

«فيلزم أن يكون الوجود على هذا التقدير جزءاً للجزء و هكذا»

روی این فرضی که شما می‌گویید: یک جزء دیگر دارد، لازم می‌آید که وجود، جزء آن جزء هم باشد. «و هکذا»، یعنی باز آن جزء هم جزء دارد.

«فیلزم ذهاب أجزاء الماهية إلى غير النهاية»

پس لازم می‌آید ماهیت دارای اجزاء غیر متناهی بشود، برای این که آن جزء، موجود است، و وقتی جزء، موجود باشد جزء ماهیت هم ماهیت است و وجود، جزء آن هم هست، چون احکام عقلی تخصیص بردار نیست، و آن ماهیت نیز یک جزء دیگر می‌خواهد که موجود و از سنخ ماهیت است و وجود جزء آن هم هست و هکذا الی غیر النهاية.

شما می‌گویید: خوب چه اشکالی دارد، مثلاً ماهیت انسان، اجزاء غیر متناهی داشته باشد؟ می‌گوییم: پس چنین ماهیتی را نباید بتوان تعقلش کرد، برای این که احاطه عقلی بر امور غیر متناهی محال است. این است که حاجی رضی الله عنه می‌گوید:

«فيمتنع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه»

پس ممتنع می‌شود که کنه یک ماهیتی از ماهیت‌ها را بتوان تعقل کرد.

«و هو باطل لأننا نتصور كثيراً من الماهيات بجميع ذاتياتها الأولية و الثانوية»

و این باطل است، برای این که ما بسیاری از ماهیات را با ذاتیات اولیه و ثانویه‌ای که دارند ادراک و تصور می‌کنیم؛ مراد از ذاتیات اولیه، جنس و فصل قریب است و مراد از ذاتیات ثانویه، جنس و فصل متوسط و بعید می‌باشد.

«و إنكار ذلك مكابرة»

و انکار این مطلب زورگویی و بزرگی به خرج دادن است، چون تعقل ماهیات از بدیهیات است.

«و كون هذا تسلسلاً، إن كانت هذه الأجزاء المترتبة خارجية، ظاهر»

اگر این اجزاء مترتبه، اجزاء خارجی باشند، که همان ماده و صورت‌های موجود در خارجند، تسلسل بودن، ظاهر و معلوم است، برای این که تعریف تسلسل بر آن منطبق است.

«و أمّا إن كانت أجزاء عقلية»

و اما اگر اجزاء، اجزاء عقلی باشد، مثل جنس و فصل - حاجی می خواهد بگوید: بنابر اصیل بودن ماهیت حتی در این صورت هم تسلسل محال لازم می آید - چرا؟ «فلائها متّحدة في الوجود لا في مقام تجوهر ذواتها، فهي متمایزة بحسب نفس الأمر» به خاطر این که هر چند این اجزاء عقلی در خارج وجوداً متحدند، اما در مقام جوهر ذات که متحد نیستند، بلکه به حسب نفس الامر و واقع متمایزند.

«كيف و هذا ملاك سبقها بالتجوهر»

یعنی چگونه تمایز بینشان نباشد در حالی که تمایز به حسب نفس الامر ملاک تقدم اجزای ماهیت بر خود ماهیت است.

«هذا على قول القائلين بأصالة الماهية»

این بنابر قول قائلین به اصیل بودن ماهیت است.

این قسمت توضیح بیشتری لازم دارد.

شما می گوید: این اجزاء عقلی در خارج وجوداً متحد است، می گوید: باشد، ما، سبق ماهویش را حساب می کنیم، بالأخره ماهیات با قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی هم یک گونه تقرر و ثبوت ذاتی و ماهوی دارند و بدین لحاظ ماهیت و ذات هر جزئی، یعنی ماهیت هر جزئی مقدّم بر ماهیت کلّ است، و بر این اساس امور غیر متناهی که همان ماهیات اجزاء و کلّ هستند بر هم مترتب می شوند، از این رو مرحوم حاجی می فرماید: «فلائها»، ولو این اجزاء عقلی مانند جنس و فصل در وجود متحدند و لذا حیوان ناطق را بر انسان حمل می کنیم، اما در مقام جوهر ذات که متحد نیستند، جوهر ذات، یعنی لحاظ ماهیت بودن اجزاء و تقرر و ثبوت ماهوی آنها، که بدین لحاظ آنها بر کلّ خود مقدّمند، این است که می گوید: «لا في مقام تجوهر ذواتها»، نه در مقام تجوهر ذاتشان، یعنی بله اینها اتحاد دارند ولی نه در جوهر ذات، در جوهر ذات، حیوانیت غیر ناطقیت است، جزء حیوان غیر حیوان است و حیوان و

ناطق جوهرشان بر انسان مقدم است، برای این که ماهیت انسان مرکب از این دو است و جزء ماهیت رتبه‌اش مقدم بر کل ماهیت است، سبق بالتجوهر همین سبق رتبی اجزاء ماهوی را می‌گویند. «فهی متمایزة»، یعنی این اجزاء به لحاظ مقام تجوهر از هم امتیاز دارند «بحسب نفس الأمر»، یعنی به حسب واقع، جنس غیر فصل است و جنس و فصل غیر از کل و نوعی است که از آن‌ها درست شده، کیف؟ چطور این‌ها از هم متمایز نباشند؟ «و هذا ملاك سبقها بالتجوهر»، در اقسام سبق که ذکر می‌کنند یکی از اقسام سبق، سبق بالتجوهر است، سبق بالتجوهر این است که با قطع نظر از وجود - که اصلاً پای وجود راهم در کار نیاوریم - رتبه حیوانیت و ناطقیت تقدّم دارد بر رتبه انسانیت، برای این که انسانیت به حسب جوهر ذات، از این دو ترکیب شده است؛ پس بر حسب جوهر ذات، اجزاء نامتناهی مترتب و مقدم بر کل است، ولو وجود خارجی آن‌ها یکی است، یعنی به حسب وجود خارجی تسلسل نیست، اما به حسب جوهر ذات، سبق و تسلسل هست، «و هذا» یعنی همین تمایز اجزاء از یکدیگر و از کل به لحاظ گوهر ذات، ملاک سبق این اجزاء بالتجوهر است، یعنی جوهر و ذات جزء، مقدم بر جوهر و ذات کل است. می‌گوید: «هذا» یعنی تسلسل در اجزاء خارجی و عقل به گونه‌ای که بیان کردیم، «على قول القائلين بأصالة الماهية»، بنابر قول به اصالت ماهیت است، ماهیت که اصیل باشد، اجزاء آن در خارج یا در مقام تجوهر و تقرر ماهوی، ترتب و اجتماع دارند و بالفعل موجودند و بین آن‌ها رابطه علی و معلولی وجود دارد و بنابر عدم تناهی آن‌ها تسلسل لازم می‌آید.

این تا حال بنابراین است که اصالة الماهیتی باشیم.

«و أمّا على القول بأصالة الوجود، فنقول: اتّحادهما في الوجود في ماهيات البسائط

الخارجية»

(یک «فی» این جا افتاده، این کتاب ما غلط است «فی ماهیات» باید باشد).

و اما بنابر قول به اصالت وجود می‌گوییم: ماهیاتی که در خارج بسیط هستند و ماده

و صورت خارجی ندارد و فقط در ذهن، جنس و فصل دارند و جنس و فصلشان اعتباری است، مثل اعراض یا مجردات، اجزاء در امثال این‌ها چون اتحاد در وجود دارند به لحاظ ظرف خارج، تسلسلی در کار نیست، تسلسل اگر باشد تنها در اجزاء اعتباری، یعنی اجناس و فصول اعتباری است، که با انقطاع اعتبار، سلسله اجزاء هم منقطع شده و پایان می‌یابد؛ و این همان تسلسل لایقفی می‌باشد که محذور و اشکالی ندارد.

«و أمّا في ماهيات المركّبات الخارجية فهي عين الموادّ و الصور، و التفاوت بالاعتبار»
 اما در ماهیات مرکبات خارجیّه «فهی» یعنی این اجزاء عقلیه، عین مواد و صور، یعنی همان ماده‌ها و صورت‌ها، همان قوه‌ها و فعل‌های خارجی است، تفاوت آن‌ها فقط به اعتبار است.

«فإذا كانت غير متناهية يلزم التسلسل لا محالة»

وقتی که ماده و صورت غیر متناهی شد، لامحاله تسلسل لازم می‌آید.

توضیح بیشتر: حاجی رحمته الله می‌گوید: در بسائط اگر تسلسل باشد اشکالی ندارد، اما در ماهیات مرکبات خارجیّه، تسلسل محال لازم می‌آید، مراد از مرکبات خارجیّه، جسمانیات می‌باشد؛ مثل انسان که گفتیم: انسان خارجی، مرکب است از اجزاء خارجی، یعنی ماده که بدن و صورت خارجی که نفس ناطقه اوست، و ترکیب طبق نظر جمهور حکما، ترکیب انضمامی است از قوه و فعل، یعنی یک قوه و ماده، فعلیت بعد از فعلیت پیدا کرده، آن قوه اولی صورت جسمیت به خود گرفته، بعد جسم، صورت معدنیت به خود گرفته، بعد معدن، صورت نباتی به خود گرفته، بعد نبات، صورت حیوانی، بعد صورت ناطقه، این‌ها با هم ضمیمه شده‌اند و هر کدام یک وجود جدا دارند، بنابراین اگر گفتیم: مفهوم وجود، جزء مفهوم ماهیت است، اجزاء ماهیت نامتناهی شده و این اجزاء در خارج هم به طور تسلسل محال می‌باشد، چرا؟ می‌گوید: برای این‌که اجزاء عقلی، مثل جنس و فصلی که در ذهن است، عین همان ماده و

صورت خارجی است، یعنی از آن‌ها انتزاع می‌شود و تفاوت آن‌ها تنها به اعتبار است.

شما می‌گویید: پس چرا ماده و صورت قابل حمل بر همدیگر نیست، و جنس و فصل قابل حمل بر یکدیگرند؟ ببینید، حیوان و ناطق بر انسان و بر همدیگر حمل می‌شوند، اما ماده و صورت خارجی، مثل بدن و نفس ناطقه بر هم حمل نمی‌شوند، بدن غیر از روح و نفس ناطقه است، می‌گوید: این تفاوتش به اعتبار است، یعنی چه؟ یعنی همین ماده و صورت خارجی را که در ذهن آوردیم شده جنس و فصل، بدن و نفس ناطقه در ذهن می‌شود حیوان و ناطق، که اگر حیوان و ناطق به عنوان دو امر متغایر در نظر گرفته شوند ماده و صورتند و چنانچه به عنوان دو امر متغایر در نظر گرفته نشوند بلکه از مراتب همدیگر و شئون بلند و پایین هم اعتبار شوند جنس و فصلند و به اصطلاح اگر نسبت به هم بشرط لا و زاید و مغایر محسوب شوند ماده و صورتند و اگر لا بشرط و غیر زائد و غیر مغایر به شمار آیند جنس و فصلند، این است که می‌گوید: «فهی» یعنی این اجزاء عقلیه عین مواد و صور است، که مراد از مواد و صور، آن اجزاء خارجی است، و تفاوتش با جنس و فصل که اجزاء عقلی هستند به اعتبار است، یعنی اگر بشرط لا ملاحظه کردیم و هر جزء را به حدّ جزئیت ملاحظه کردیم، ماده و صورت می‌شود، اگر لا بشرط ملاحظه کردیم می‌شود جنس و فصل.

«فإذا كانت غير متناهية يلزم التسلسل لا محالة»، پس اجزاء عقلی ماهیت، که حقیقتاً همان ماده و صورت می‌باشند، که اعتباراً متفاوتند، وقتی آن اجزاء غیر متناهی شد، لا محاله در خارج هم بین اجزاء خارجی که همان ماده و صورتند تسلسل لازم می‌آید، چرا؟ برای این که ترکیب بین ماده و صورت در نظر جمهور حکما ترکیب انضمامی است و آن‌ها در خارج از یکدیگر جدا می‌باشند، یعنی به این معنا هر کدام یک وجود دارند.

شما می‌گویید: خوب، در مرکبات تسلسل لازم آمد، در بسائط مثل اعراض و مجزّات که تسلسل لازم نمی‌آید، پس دلیل شما اخصّ از مدعا است و کافی نیست. می‌گوید: یک جا که تسلسل لازم بیاید کافی است که ما بگوییم تسلسل لازم می‌آید. این است که می‌گوید:

«و لزوم التسلسل في موضعٍ ما، يكفي في المحذورية و في تحقّق الطبيعة»

یعنی در یک جا -ولو در مرکبات- تسلسل لازم بیاید کافی است در محذوریت و تحقّق طبیعت تسلسل، زیرا الطبيعة توجد بوجود فرد ما، طبیعت به وجود یک فرد موجود می‌شود، یک جا که تسلسل باشد طبیعت تسلسل موجود شده است.

ترکیب اتحادی یا انضمامی ماده و صورت؟

نکته: این جا یک نکته را من از خارج ذکر کنم، این محل بحث است که: آیا ترکیب ماده و صورت در خارج: ترکیب اتحادی است، یعنی آن دو دارای یک وجود هستند، یا نه این ترکیب انضمامی است؟ یعنی هر کدام دارای یک وجود، منتها، وجود آن دو منضم به هم‌اند، یعنی این جزء برای خودش وجود دارد، آن جزء هم برای خودش وجود دارد، این محل بحث است، حق مطلب این است که، این جا یک مقدار خلط مبحث شده، برای این که مثلاً این انسانی که شما نگاه می‌کنید می‌گوییم: ماده و صورت دارد، هر قوه‌ای وقتی که تکامل پیدا می‌کند، فعلیت پیدا می‌کند، این قوه دیگر با آن فعلیت متحد شد؛ مثلاً فرض بگیرید که جسم امکان این را داشت که نموّ پیدا کند، قوه نموّ را داشت، بعد که نموّ پیدا کرد، این جا با نموّ کردن، آن قوه، فعلیت شد، و با هم متحد شدند، منتها در عین حالی که قوه نموّ با فعلیت نموّ یکی و متحد شد، اما همین جسم نامی قوه حساسیت و حیوانیت را دارد، اگر قوه نموّ با فعلیت نموّ را حساب بکنیم، ترکیب آن‌ها اتحادی است، یعنی دیگر قوه نموّ موجود نیست، قوه نموّ، بالفعل نموّ شد. پس از این جهت اگر هر فعلیتی را با قوه سابق که به فعلیت

رسیده حساب بکنیم، از این جهت ترکیب آن‌ها اتحادی است، یعنی دیگر دو تا وجود نیست، مثلاً قوه نمو بعد از آن که بالفعل نمو شد، این دیگر نمو است و قوه نمو نیست، اما در کنار فعلیت نمو، یک قوه حساسیت هست، فعلیت نمو با قوه حساسیت ترکیب انضمامی است، باز آن وقت این قوه حساسیت وقتی که آمد تکامل پیدا کرد و فعلیت حساسیت شد، قوه حساسیت و فعلیت حساسیت، دیگر ترکیبشان ترکیب انضمامی نیست، این‌ها متحد شدند، باز همین که حساس بالفعل است، در کنارش قوه ناطقیه هم دارد و با قوه ناطقیه ترکیب انضمامی است، پس این جا یک مقدار در کلامشان خلط شده است.

خلاصه این که: قوه این فعلیت با خود این فعلیت، ترکیب اتحادی است، اما این فعلیت با قوه صورت بعدی ترکیب، ترکیب انضمامی^(۱) است. این خلاصه مطلب این جا بود.

علی‌ای حال دلیل چهارم برای این بود که مفهوم وجود، نه عین مفهوم ماهیت است نه جزء آن، اگر بگوییم: مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت است، لازم می‌آید که همه ماهیات متحد باشند و اگر بگوییم: جزء آن است، تسلسل محال، لازم می‌آید. این خلاصه مطلب تا این جا.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- تحقیق مطلب به ویژه با توجه به اصالت وجود این است که در هر دو مورد، آنچه موجود و متحقق است وجود واحد ذو مراتب است منتها در مورد اول، آن وجود قوه‌اش معدوم گردیده و از ضعف و قوه به شدت و فعلیت رسیده، و این همانی آن قوه و فعل، به همان وجود واحد تکامل یافته، محفوظ مانده است، و در مورد دوم همان وجودی که اکنون به اعتبار کمال فعلی خود فعلیت و صورت است به اعتبار این که عین توان و قوه کمال و فعلیت و صورت دیگری است که هنوز تحقق نیافته است قوه و ماده می‌باشد. و اساساً فرض دو وجود و ترکیب انضمامی در مرکبات حقیقی مورد بحث، که در آن‌ها ترکیب حقیقی معتبر است، قابل جمع نیست. و بالبحث موکول‌الی محله. (اسدی)

﴿ درس چهاردهم ﴾

و الفرد كالمطلق منه و الحصص

زيد عليها مطلقاً عمماً و خصّ

و الفرد من الوجود كالمطلق منه و هو مفهوم الوجود المطلق و
الحصص و هي نفس المفهوم مضافاً إلى ماهية ماهية، بحيث يكون الإضافة
داخلة و المضاف إليه خارجاً، زيد عليها أي على الماهية مطلقاً تعميم في
الفرد، عمماً و خصّ أي عاماً و خاصاً - بيان للإطلاق - و المراد بالعموم و
الخصوص هنا السعة و الضيق بحسب الوجود العيني الغير المنافي للفردية. و
هذا كثير الدور على ألسنتنا طبقاً لأهل الذوق، فيطلقون على الوجود الحقيقي
الممتنع الصدق على كثيرين لفظ الكلّي و العامّ و المطلق و يعنون المحيط
الواسع، و على نحو من الوجود الحقيقي لفظ الخاصّ و المقيّد و الجزئيّ و
يعنون المحدود المحاط.

و من هذا القبيل إطلاق الإشراقين لفظ الكلّي على ربّ النوع. و المقصود
أنّ هاهنا ثلاثة أشياء كلّ منها مغاير للماهية المفهوم العامّ البديهي من الوجود
و حصصه و أفراده التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمّى بالفيض المقدّس
و أنحاء الوجودات الخاصّة التي بها يطرد الأعدام عن الماهيات. و الأوّلان

كما هما زائدان على الماهية، كذلك زائدان على الثالث، و ليسا ذاتيين له. إنّما
الذاتي هو المفهوم العامّ للحصص. و الأشاعرة في المقامات الثلاثة يقولون
بالعينية، أي ليس هاهنا وجود عامّ و لا حصص منه و لا أفراد له، سوى
الماهيات المتخالفة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

و الفرد كالمطلق منه و الحصص زيد عليها مطلقاً عمّاً و خصّاً

قبلاً گفتیم: ترتیب طبیعی بحث اقتضا می‌کند که اولین مسأله در فلسفه، این مسأله باشد که آیا مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت است، یا این که این‌ها دو مفهوم مغایر با هم هستند، زیرا این که بحث می‌کنند: آیا وجود اصیل است، یا ماهیت اصیل است؟ روی این فرض است که مفهوم وجود و مفهوم ماهیت غیر هم باشند. اما اگر یک کسی مثل اشعری قائل شد به این که مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت است و گفت: الإنسان موجودٌ مثل الإنسان إنسانٌ می‌باشد، اگر چنین حرفی زد، یا حتی اگر بگوید: مفهوم وجود جزء مفهوم ماهیت است، این بحث که کدام اصیل است، معنا ندارد.^(۱) بنابراین اولین مسأله‌ای که در فلسفه باید مطرح بشود، همین مسأله است که، آیا مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت است، چنان که به اشعری نسبت داده‌اند، یا این که این‌ها دو مفهوم

۱- طرح بحث با فرض جزئیت منافاتی ندارد، زیرا جزء با کل مغایرت دارند، بنابراین ممکن است کسی قائل به اصالت وجود شده و بگوید: مفهوم وجود که جزء مفهوم ماهیت است، در خارج دارای مصداق حقیقی بوده و اصیل است، ولی مفهوم ماهیت که کل و مرکب از مفهوم وجود و غیر آن است، امری اعتباری می‌باشد، زیرا هر چند وجود که جزء ماهیت است، اصالت دارد اما غیر وجود که جزء دیگر ماهیت است امری اعتباری است و مرکب از امر اصیل و امر اعتباری که در مقام، همان ماهیت است اعتباری می‌باشد؛ و در مقابل، کسی که از این دقیقه غافل است ممکن است بگوید: وجود امری اعتباری می‌باشد ولی ماهیت مرکب از وجود و غیر وجود، امری اصیل است، فتدبر. (اسدی)

مغایرند؟ حاجی علیه السلام چهار دلیل بر اثبات این معنا آورد که مفهوم وجود، عین و یا جزء مفهوم ماهیت نیست که بحث کردیم.

مغایرت اقسام وجود با ماهیت

تا حال می‌گفتیم: آیا مفهوم وجود، عین مفهوم ماهیت است یا زائد بر آن، بحث در مفهوم ماهیت و مفهوم کلی وجود بود، الآن یک مقدار دقیق‌تر و بالاتر بحث می‌کنیم، یعنی بحث از حصص مفهوم کلی وجود و مصادیق وجود است، می‌خواهیم بگوییم: تمام اقسامی که برای وجود است، چه مفهوم مطلق، چه حصه، چه مصداق منبسط و عام، چه مصداق خاص، همه این‌ها حیثیتشان غیر از حیثیت ماهیت و مغایر با آن است، چنان‌که حاجی علیه السلام در شعرش می‌گوید:

و الفرد کالمطلق منه و الحصص زید علیها مطلقاً عمماً و خصص

افراد وجود، چه عام، چه خاص، و همچنین حصص وجود، همه مانند مطلق وجود غیر ماهیت است.^(۱)

اقسام وجود:

ما یک مفهوم وجود داریم، یک حقیقت وجود، که همان مصداق وجود است، حقیقت وجود با قطع نظر از لفظ و ذهن، یک واقعیتی هست در خارج، که منشأ اثر است، شما وجود را تصور بکنید یا نکنید، از آن سخن بگویید یا نگویید در خارج یک

۱- وجود بر سه قسم اطلاق می‌شود: وجود مطلق، حصه، فرد، و فرد هم دو قسم است که مجموعاً چهار قسم می‌گردد: ۱- مطلق وجود که عبارت است از مفهوم عام بدیهی که بدون هیچ قیدی به ذهن می‌آید، وجود مطلق یک معنای عام است، شامل همه موجودات می‌شود، از خدا گرفته تا آن پست‌ترین مراتب وجود. ۲- حصه وجود، یعنی مفهوم جزئی که مقید است مثل مفهوم وجود انسان که در ذهن است. ۳- فرد عام یعنی وجود خارجی که شامل همه ممکنات می‌شود که به آن وجود منبسط و فیض مقدس هم می‌گویند. ۴- فرد خاص که مرتبه‌ای از وجود منبسط است، انحاء وجودات خاصه. حصص وجود خارجی یعنی شیء جزئی که مقید است مثل وجود افراد که به واسطه این وجودات خارجی از ماهیات، طرد عدم می‌شود. (استاد ره)

واقعیتی هست، که بنابر اصالت وجود همان وجود اشیاء است که به آن می‌گوییم: حقیقت وجود، بنابراین آنچه از وجود فهمیده می‌شود یک مفهوم در ظرف ذهن است که در ظرف خارج هم واقعیت و خارجیت دارد، پس یک مفهوم وجود داریم و یک حقیقت وجود.

مفهوم وجود هم دو قسم است: یک مفهوم مطلق داریم که همان معنای عام وجود است، که شامل همه موجودات می‌شود، و از خدا گرفته تا پست‌ترین مراتب وجود بر همه آنها صادق است.

یک مفهوم مقید هم داریم، که به آن «حصّه» هم گفته می‌شود، چون این مفهوم یک شاخه‌ای از مفهوم مطلق و عام وجود است، یعنی آن مفهوم و معنای عام از وجود را اضافه می‌کنیم به چیزی مانند انسان یا فرس، می‌شود مفهوم مقید از وجود، یعنی وجودی که مقید است به مفهومی مثل مفهوم انسانیت و فرسیت؛ به طوری که، تقیّد به قید، داخل در مفهوم وجود است، ولی قید، که همان مضاف الیه مثل مفهوم انسان و فرس است از آن مفهوم خارج می‌باشد، مفهوم وجود انسان غیر از مفهوم وجود مطلق است، مفهوم وجود انسان، یعنی مفهومی از وجود که مخصوص انسان است، به طوری که در این مفهوم خود انسانیت را کار نداریم، اما اضافه به انسان را کار داریم، به این مفهوم مقید می‌گویند: حصّه، یک حصّه‌ای از مفهوم عام و مطلق و کلی از وجود، هر کلی دیگر غیر از مفهوم عام و مطلق از وجود هم حصه پیدا می‌کند، مثلاً مفهوم انسان، مطلق و کلی است، اما مفهوم انسان سفید یا انسان سیاه به طوری که سیاهی و سفیدی که قید است خارج از مفهوم انسان در نظر گرفته شود ولی تقیّد و اضافه به آنها، جزء مفهوم انسان باشد، حصّه‌ای از انسان است. مرحوم حاجی هم در یکی از غررهای بعد^(۱) می‌گوید:

۱- درس شانزدهم، غرر فی بیان الاقوال فی وحدة حقیقة الوجود و کثرتها.

و الحَصَّةُ الكَلِّيُّ مَقْيَدًا يَجِيُّ تَقْيِدُ جزء و قَيْدٌ خَارِجِي

حَصَّة عبارت است از همان کَلِّي در حالتی که مَقْيَدش کنیم به مفهوم دیگر، به طوری که تَقْيِد جزء باشد، اما قید خارج. یک مفهوم وجود به طور مطلق داریم که کَلِّي می باشد، و یک مفهوم مَقْيَد داریم که به آن می گویند: حَصَّة، مثل وجود انسان، وجود فرس، وجود بقر، این ها دو مفهوم از وجود است.

یک حقیقت وجود هم در خارج داریم که آن فرد وجود است، برای این که فرد یعنی آنچه در خارج محقق است که این همان مصداق است، فرد و مصداق هم باز دو قسم است: یکی فرد جزئی و خاصی از وجود خارجی، مثل وجودی که فرس است، یا وجود خاصی که انسان است، یکی هم فرد عام و فراگیری که به آن وجود سَعِي هم می گویند، فرد است اما کشدار است، سعه دارد، مثل این که حق تعالی موجود واحد است، فیض حق تعالی هم واحد است، زیرا لا یصدر عن الواحد إِلَّا الواحد، و این فیض حق تعالی که فیض مقدّس هم به آن می گویند، یک وجود سَعِي و منبسط است که مراتب دارد، نظیر این که مثلاً خورشید یک موجود واحد است، یک جلوه هم بیشتر ندارد که آن نور گسترده خورشید است، اما این جلوه خورشید با این که واحد است اما یک نحوه تکثری دارد، یک تکثر طولی دارد و یک تکثر عرضی، تکثر طولیش این که این نور خورشید از خورشید شروع شده آمده تا آن نوری که در آن اتاق آخر است، که همه به هم متصل و واحد است، اما در عین حالی که متصل واحد است مراتب دارد، مرتبه کاملش آن است که به خورشید نزدیک است، مرتبه ناقصش آن است که در این اتاق افتاده، مرتبه ناقص ترش این است که از این اتاق در اتاق بعدی افتاده، همه این ها واحد و به هم متصل است، این تکثر طولیش است؛ طولی به این معنا که شدید و ضعیف است، هر چه به خورشید نزدیک تر باشد شدیدتر است، یک تکثر عرضی هم دارد، مثل نور خورشید که آمده در خانه ما افتاده، در خانه پهلویی هم افتاده، در خانه های دیگر هم افتاده، این تکثر عرضی است، یعنی این ها در طول هم نیستند،

بلکه در عرض هم هستند، ملای رومی در این باره می‌گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
 لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان^(۱)

پس خورشید یک جلوه دارد اما یک جلوه کشدار که مراتب دارد؛ ذات باری تعالی هم یک جلوه‌ای دارد که به آن می‌گویند: وجود منبسط، این وجود منبسط جلوه حق است، با این که خود حق تعالی یک فرد خارجی است، یعنی یک موجود خارجی شخصی است و کلی نیست، با این که فرد است گاهی اوقات به آن می‌گویند: وجود مطلق اصلی، به این جلوه‌اش هم می‌گویند: فیض مقدس یا وجود مطلق ظلی؛ وجود حق تعالی وجود مطلق و نامحدود است، اصیل و قائم بالذات است، قیوم است، این جلوه‌اش هم نیز یک وجود واحد و یک وجود منبسط است که این وجود منبسط، مراتب دارد: یک مرتبه‌اش عقل اول است، یک مرتبه‌اش عقل دوم است، تا می‌رسد به سماء و ارض و تا بیاید به هیولا، که این‌ها همه مراتب همین یک وجود واحد است، پس فرد هم که وجود خارجی است دو قسم است: یک فرد خاص، مثل وجود مخصوص به انسان، و یک فرد عام، مثل وجود منبسط که همه موجودات نظام آفرینش را در برگرفته است.

توجه داشته باشید: این عام و مطلق که این جا یعنی به لحاظ ظرف خارج و مصداق وجود می‌گوییم، غیر از آن عام و مطلق است که به لحاظ ظرف ذهن و مفهوم وجود گفتیم و در اصول یا منطق هم مطرح است؛ عام و مطلق در آنجا یعنی یک مفهومی که شامل افراد بشود و یا مفهومی که مقید نباشد، عام، مثل مفهوم العلماء یا الوجود که مصدق و افراد دارد و مطلق، مثل مفهوم العالم و همچنین مفهوم الوجود که مقید به قیدی نیست.

۱- مثنوی معنوی.

عام آن است که از اول نظر به افراد دارد، مثل العلماء که جمع محلی به الف و لام است، نظر به افراد علما دارد، ولی مطلق از اول نظر به افراد ندارد، بلکه نظر به نفس طبیعت دارد، منتها طبیعت، خودش می تواند افراد داشته باشد، و آن افراد حکم طبیعت را دارند، مثل العالم، طبیعت عالم، که مطلق از هر قیدی می باشد قابل انطباق بر کثیرین است و به این اعتبار کلی است، عام و مطلق به این معنا عام و مطلق مفهومی است، یعنی یک مفهوم، ممکن است از اول ناظر به افراد باشد، یا یک مفهوم، مفهوم مطلق باشد، ولی گاهی هم عام و مطلق به لحاظ مصداق و واقعیت خارجی است، مثلاً خداوند با این که یک وجود است، یک مصداق و فرد است، یا وجود منبسطی که ظل حق تعالی است، یک مصداق و فرد است اما به لحاظ گستره، یک فرد کشدار است که مراتب دارد، شدت و ضعف دارد، یک وقت به مراتبش نگاه می کنیم، یک وقت به خودش به طور کامل، نگاه می کنیم، مولوی می گوید:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما^(۱)

خدا را می گوید وجود مطلق، این مطلق که به خدا می گوئیم غیر از آن مفهوم مطلق است که به لحاظ مفهومی توسعه دارد، این معنایش سعه مصداقی و وجودی است.

پس ما این جا یک مفهوم وجود داشتیم، که این دو قسم شد: مفهوم مطلق و مفهوم مقید که می شد حصّه، یکی هم فرد وجود، یعنی مصداق خارجی وجود، که حقیقت وجود باشد، حقیقت وجود هم، فرد عام دارد و فرد خاص؛ عام، یعنی آنچه دارای سعه است مثل وجود حق تعالی یا وجود منبسطی که ظل حق تعالی است؛ خاص، یعنی مصداقی که چنین سعه‌ای را ندارد، مثل وجود خارجی انسان، اکنون می خواهیم بگوئیم: تمام این اقسامی که برای وجود ذکر کردیم چه مفهوم مطلق، چه حصّه، چه

۱- مثنوی معنوی، ص ۳۰، دفتر اول، بیت ۶۰۲.

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما

فرد مطلق و چه فرد خاص، همه این‌ها حیثیتشان غیر از حیثیت ماهیت است. پس ما اول گفتیم: مفهوم وجود زائد بر ماهیت است، حالا می‌خواهیم بگوییم: اصلاً حیثیت وجود غیر از حیثیت ماهیت است، همه این‌ها زائد بر ماهیت است، برای این‌که حیثیت وجود عین حیثیت ابای از عدم است، اما حیثیت ماهیت لایبشرط از وجود و عدم، ولو وجود با ماهیت در خارج متحدند، مثلاً انسانیت انسان با وجود او به یک تحقق، موجود است، اما همین، وقتی در عقل تجزیه و تحلیل می‌شود، حیثیت وجودیش، که عبارت باشد از ابای از عدم، غیر از حیثیت ماهویش است، که لایبشرط از وجود و عدم است.

پس این‌جا در حقیقت محل بحثمان را یک مقدار توسعه دادیم، اول گفتیم: مفهوم وجود زائد بر ماهیت است، اکنون می‌گوییم: اصلاً حیثیت وجود غیر از حیثیت ماهوی است، و اشعری چون این معنا را درک نکرده، می‌گوید: مفهوم ماهیت و مفهوم وجود یکی است، مفهوم وجود، عین مفهوم انسان است، حصّه، همان ماهیت انسان است، وجود خارجی انسان هم عین ماهیت انسان است، در همه این موارد قائل به اتحاد ماهیت و وجود است، ما هم در همه آن موارد می‌گوییم: حیثیت وجود غیر از حیثیت ماهیت است. عبارت را معنا کنیم.

توضیح متن:

«و الفرد من الوجود كالمطلق منه»

یعنی وجود خارجی که همان مصداق و فرد وجود است، مثل مطلق از وجود است، مطلق از وجود چیست؟ می‌گوید:

«و هو مفهوم الوجود المطلق»

مطلق یعنی مفهوم وجود مطلق، پس فرد عبارت از وجود خارجی و مطلق عبارت از مفهوم وجود مطلق است.

«و الحصاص»

و حصص هم مانند مطلق از وجود است، حصص چیست؟

«و هي نفس المفهوم مضافاً إلى ماهية ماهية»

حصص وجود، همان مفهوم وجود است که اضافه به یکایک ماهیات شده است،

مثلاً بگوییم: وجود انسان، وجود فرس.

«بحیث يكون الإضافة داخلة و المضاف إليه خارجاً»

به نحوی که اضافه، داخل، و مضاف الیه، خارج از آن باشد، همان طور که حاجی در

این شعرش می گوید:

و الحصّة الكلّي مقیداً یجی تقیدُ جزء و قیدُ خارجي

این ها سه چیز شد: فرد وجود، مطلق وجود، و حصّه. فرد در خارج است و مفهوم

و حصّه در ذهن هستند.

«زید علیها أي علی الماهية»

یعنی این سه قسم را که بیان کردیم، زائد بر ماهیت هستند، «زید» به این معنا که

حیثیت وجودی غیر از حیثیت ماهوی است. بعد ایشان می گوید:

«مطلقاً تعمیم في الفرد، عمّاً و خصّاً، أي عامّاً و خاصّاً، بیان للإطلاق»

این «مطلقاً» بر می گردد به آن فرد، گفتیم: فرد دو قسم است: یک فردی که سعه

دارد، مثل وجود حق تعالی که سعه دارد، یا مثلاً وجود منبسطی که ظلّ حق است و آن

هم سعه دارد، به این می گویند: فرد عام، دیگری فرد خاص، یعنی آن وجود خاص

انسان یا وجود خاص فرس، که یک مرتبه از آن وجود منبسط باشد. این است که

می گوید: «مطلقاً» این مطلقاً تعمیم است در فرد، گفتیم: فرد دو قسم دارد: «عمّاً و

خصّاً»، یعنی یک فرد عام داریم و یک فرد خاص، «عامّاً و خاصّاً بیان للإطلاق». عام و

خاص بیان آن مطلقاً است، پس مطلقاً، یعنی چه عام باشد و چه خاص.

قبلاً گفتیم: این عام این جا خلاف اصطلاح منطق است؛ عمومی که در منطق می‌گویند، عموم به لحاظ مفهوم است، یعنی قابلیت صدق بر کثیرین، اما عموم در این جا، یعنی سعه و شمول به لحاظ مصداق، برای این که وجود خارجی حق تعالی بوحده سعه دارد، یا وجود منبسط واحد است اما سعه دارد، پس مراد از عموم و خصوص، سعه و ضیق به حسب وجود خارجی است.

لذا می‌گوید:

«و المراد بالعموم و الخصوص هنا السعة و الضيق بحسب الوجود العيني الغير المنافي

للفردية»

مراد از عموم و خصوص در این جا سعه و ضیق به حسب وجود عینی، یعنی خارجی است که این سعه منافاتی با فردیت ندارد، وجود حق تعالی یک وجود است و مفهوم آن قابل صدق بر کثیرین نیست، اما با این حال وجود خارجیش مطلق است، یعنی بر همه موجودات احاطه دارد، به این اعتبار به آن می‌گویند: وجود مطلق، اما وجود من و شما یک وجود خاص و محدود است.

«و هذا كثير الدور على ألسنتنا طبقاً لأهل الذوق»

می‌گوید: این گونه تعبیرات، که عموم و کلی و عام و مطلق را به وجود خارجی اطلاق می‌کنیم، بر زبان ما - یعنی فلاسفه - زیاد دوران دارد، و این مطابق با اصطلاح اهل ذوق یعنی عرفاست، که آن‌ها هم چنین اطلاقاتی دارند.

راه‌های وصول به حقیقت

اهل ذوق همان اهل کشف هستند. برای رسیدن و آگاهی به حقایق سه راه هست: یک راه، راه برهان و استدلال است که راه فلاسفه است، یک راه، راه تقلید و شنیدن و پیروی از اهل دانش و معرفت است؛ مثلاً ما می‌گوییم: از پیغمبر یا از قرآن شنیدیم

چنین چیزی هست و ما هم ایمان آوردیم، یک راه سومی که راه کشف و الهام است، می‌گویند: انسان بسا در اثر ریاضت و عبادت یک قابلیت و استعدادی پیدا می‌کند که حقایق عالم برایش منکشف می‌شود؛ به این طور آدم‌ها می‌گویند: اهل ذوق که دارای کشف هستند.

معمولاً اهل ذوق، اهل استدلال را تا حدی قبول دارند. می‌گویند: ابو سعید ابوالخیر که یکی از عرفاست گفته است: در هر مسأله‌ای که من از راه کشف و الهام پیش رفتم دیدم این کور هم، یعنی شیخ الرئيس با عصای استدلالی که داشته آمده است، یعنی من از راه کشف و الهام راه معرفت و شناخت را پیش رفتم، این کور هم با عصای برهان و استدلال آمده است، اهل ذوق، فلاسفه را نسبت به دیدن حقایق کور و نسبت به دانستن آن‌ها لنگ و بی‌پایه می‌دانند که می‌گویند: فلاسفه با عصای برهان می‌خواهند پیش بیایند.

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود^(۱)
 خلاصه، مرحوم حاجی می‌گوید: اهل کشف و الهام این تعبیرات را دارند، مثلاً خدا را می‌گویند: وجود مطلق، با این که مطلق، معنایش مفهوم عام است، خدا که مفهوم نیست، یک فرد است اما سعه دارد.

«فیطلقون علی الوجود الحقیقی الممتنع الصدق علی کثیرین لفظ کلّی و العامّ و المطلق و یعنون المحیط الواسع»

اهل ذوق اطلاق می‌کنند بر وجود حقیقی که ممتنع الصدق بر کثیرین است، لفظ کلّی و عام و مطلق را، و قصد می‌کنند به این سه لفظ، محیط واسع را؛ محیط واسع یعنی یک فرد است اما احاطه دارد و وسعت دارد، پس وجودی که سعه دارد به آن می‌گویند: کلّی و عام و مطلق.

۱- مثنوی معنوی، ص ۹۶، دفتر اول، بیت ۲۱۲۸.

وجود حقیقی، مثل وجود خدا، یا وجود منبسط که یک فرد است اما مع ذلك از آن تعبیر می‌کنند به لفظ کلی، لفظ عام، لفظ مطلق.

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(۱) خدا یک وجود است اما سعة وجودی دارد.

«و علی نحو من الوجود الحقیقی لفظ الخاصّ و المقیّد و الجزئی و یعنون المحدود

المحاط»

این «علی نحو»، عطف به آن «علی الوجود الحقیقی» است. یعنی و همچنین اطلاق می‌کنند بر یک نحوی از وجود حقیقی - مثل وجود زید - لفظ خاص و مقیّد و جزئی را و قصد می‌کنند به این خاص و مقیّد و جزئی، محدود محاط را، یعنی یک وجودی که محدود و محاط است، وجودی که ضیق است، مثل وجود من و شما، پس به یک فرد که یک مرتبه‌ای محدود از وجود است، می‌گویند: وجود خاص و جزئی.

«و من هذا القبیل اطلاق الإشراقیین لفظ الكلّی علی ربّ النوع»

و از همین قبیل است این که، اشراقیین لفظ کلی را بر ربّ النوع اطلاق می‌کنند؛^(۲) این‌ها معتقد هستند که تمام این انواعی که در این عالم هست یک فرد مجرد هم دارند و آن فرد مجرد از نوع است که افراد مادی نوع را اداره می‌کند، روایت هم دارد مثلاً یک خروسی در آسمان هست، وقتی که آن خروس ذکر خدا می‌گوید تمام این خروس‌ها این‌جا ذکر خدا می‌گویند، آن ربّ النوع خروس‌ها است، انسان هم یک ربّ النوع دارد، بالأخره ربّ النوع هر نوعی یک فرد است، اما فردی مجرد از ماده و احکام ماده که سعه دارد، یعنی آن فرد مجرد از نوع، به تنهایی تمام این افراد مادی از نوع در عالم طبیعت را زیر نظر می‌گیرد و اداره می‌کند، حالا کاری به صحت یا عدم

۱- سورة نور (۲۴)، آیه ۳۵.

۲- راجع: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۶۳. و ربما سمّوا ربّ کلّ نوع باسم ذلك النوع و یسمونه کلّی ذلك الشیء.

صحت این نظریه نداریم، به این رب النوع‌ها می‌گویند: عقول عرضیه، ارباب انواع هم می‌گویند. شنیده‌اید هندوها گاهی اوقات می‌گویند: «ایندیرا»، ایندیرا رب النوع آب است، یا فلان چیز رب النوع فلان چیز است. می‌گویند: هر طبیعتی که در این عالم هست، یک فرد مجرد عقلانی دارد که گرچه فرد است اما سعه وجودی دارد و به تنهایی تمام این افراد زیر دستش و تحت اداره او هستند و به این‌ها الهام می‌کند، مثلاً رب النوع انسان هم یک انسان عقلانی کاملی است که به همه ما انسان‌ها الهام می‌کند و ما را اداره می‌کند و به این می‌گویند: انسان کلی؛ با این‌که کلی مفهوم می‌و قابل صدق بر کثیرین نیست و یک فرد است اما سعه وجودی دارد، این است که حاجی رضی الله عنه می‌گوید: از همین قبیل است که اشراقیین و فلاسفه اشراقی، لفظ کلی را بر رب النوع هر طبیعتی اطلاق می‌کنند، آن خروسی که در آسمان‌ها است و همه خروس‌ها را اداره می‌کند، به آن می‌گویند: خروس کلی، با این‌که یک فرد بیشتر نیست.

«و المقصود أنّ هاهنا ثلاثة أشياء كلّ منها مغاير للماهية»

مقصود ما این جا این است که در این جا ما سه چیز داریم، که هر سه مغاير با ماهیت هستند. آن سه چیز چیست؟

«المفهوم العامّ البدیهی من الوجود»

یکی مفهوم عام بدیهی از وجود، که همان مفهوم وجود به معنای عام است، دوّم: «و حصه»

و حصص آن مفهوم عام که عبارت است از مفهوم وجود به‌طور مضاف، مثل وجود انسان.

«و أفراده التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمّى بفيض المقدّس»

یکی هم مصادیق و افراد خارجی وجود که خود دو قسم است: یکی حقیقت

وجود منبسط که همان وجود خارجی وسیع و گسترده می باشد، که فیض مقدس هم نامیده می شود.

«و أنحاء الوجودات الخاصة التي بها يطرد الأعدام عن الماهيات»

یکی هم انحاء وجودات خاصه، که به واسطه این وجودها، عدمها از ماهیات، طرد می شود، ماهیت به واسطه وجود از عدم نجات پیدا می کند و موجود می شود. پس ما تا این جا ثابت کردیم، چه مفهوم عام وجود و چه مفهوم خاص و حصه وجود و چه فرد و وجود خارجی، اعم از فرد عام که وجود منبسط است یا افراد خاصه که وجودهای محدود هستند، همه اینها با ماهیت تغایر دارند، یعنی خصوصیت وجودی، حیثیت طرد عدم است اما حیثیت ماهوی لا بشرط از وجود و عدم است.

«و الأولان كما هما زائدان على الماهية»

در این جا می خواهد بگوید: همین طور که این سه مرحله وجود: یعنی مفهوم عام وجود و مفهوم خاص، یعنی حصه وجود و فرد وجود خارجی، یعنی مصداق وجود اعم از خاص یا عام، همه اینها غیر از مفهوم ماهیت است و زائد بر ماهیت است، آن دو قسم اولی، یعنی مفهوم عام وجود و حصه وجود که از سنخ مفاهیم ذهنی است، این دو مفهوم همان گونه که بر مفهوم ماهیت زائد و با آن مغایرند، همچنین بر وجود خارجی هم زائد و با آن مغایرند، به این معنا که حقیقت وجود خارجی، محال است به ذهن منتقل بشود، حقیقت خارجی وجود با وصف خارجی بودن که منشأ اثر است، هیچ وقت در ذهن نمی آید، منتها ذهن انسان یک مفهومی اختراع می کند به عنوان آن؛ می گویند: وجود خارجی معنون است و این مفهوم وجود را ذهن انسان اختراع کرده برای این که اشاره کند به آن حقیقت خارجی وجود، اما مفهوم وجود زائد بر آن حقیقت خارجی وجود است، نه عین آن است و نه جزء آن؛ برای این که اگر بخواهید بگویید: مفهوم وجود، عین آن است، معنایش این می شود که آنچه حقیقت ذاتش

خارجیت است، منتقل بشود به ذهن و این محال است، جزئش هم نیست، برای این که همان محذوری که در فرض عینیت گفته شد، نسبت به جزء در فرض جزئیت هم لازم می آید، علاوه بر این اگر بگوییم: مفهوم وجود جزئش است لازمه آن این است، که وجود خارجی دو جزء داشته باشد: یک جزء کلی و مشترک که مفهوم وجود است، یک جزء دیگر جزئی و خاص، و نتیجتاً وجود خارجی هم می شود مرکب، پس باید بگوییم: وجود خدا هم مرکب است و ترکب با ذات حق تعالی مناسب نیست.

فرق وجود با ماهیت

وجود با ماهیت متفاوت است، زیرا ماهیت با حفظ حقیقت و ذات خود، یک وقت در خارج است یک وقت در ذهن، مثلاً انسان گاه در خارج موجود است و گاه در ذهن؛ و در هر دو موطن انسان، یعنی همان حیوان ناطق است، ولی وجود این گونه نیست، که با حفظ حقیقت و ذاتش هم در خارج محقق باشد و هم در ذهن، برای این که وجود خارجی با مفهوم وجود فرق می کند، چون وجود خارجی، خارجیت عین آن است، و مفهوم وجود، یک امر انتزاعی و اختزاعی ذهنی است، و بدیهی است که نمی شود عین خود خارج در ذهن بیاید، پس مفهوم وجود عین وجود خارجی نیست، جزء آن هم نیست، بلکه از قبیل عنوان و معنون هستند، بنابراین مفهوم وجود و حصه وجود زائد بر وجود خارجیند، یعنی عینش نیستند، این است که حاجی می گوید: «والأولان»، یعنی مفهوم عام وجود و حصه وجود که مفهوم خاص وجود است، این دو «کما هما زائدان علی الماهیه» همین طور که زائد بر ماهیت و مغایر با آن هستند، یعنی عین ماهیت، و جزئش نیستند.

«كذلك زائدان علی الثالث»

همچنین زائد بر ثالث هم هستند، یعنی بر حقیقت وجود، زائدند و عین ذاتش نیستند، بلکه از قبیل عنوان و معنوی می‌باشند.

«و لیساً ذاتیین له»

ذاتی آن هم نیستند، یعنی مفهوم وجود و حصّه وجود، ذاتی حقیقت وجود نیست، برای این‌که اگر ذاتی باشد یعنی جزء آن است جنسش است و یک فصل هم پیدا می‌کند و مرکب می‌شود و لازم می‌آید که وجود مرکب باشد در حالی که چنین نیست.

«إنّما الذّاتی هو المفهوم العامّ للخصّص»

بله، مفهوم عام وجود، ذاتی حصه، یعنی مفهوم خاص وجود هست، برای این‌که حصّه عبارت بود از همین مفهوم عام وجود با اضافه به یک ماهیت، مفهوم عام وجود، کلی است، و وجود انسان که حصّه وجود است، مرکب است از مفهوم وجود با قید انسانیت؛ پس مفهوم وجود، جزء حصّه می‌شود. این است که می‌گوید: «إنّما الذّاتی هو المفهوم العامّ للخصّص»، مفهوم عام وجود، ذاتی است برای حصص.

«و الأشاعرة في المقامات الثلاثة يقولون بالعينية»

ما گفتیم: فرد وجود، و مفهوم عام و کلی وجود، و مفهوم خاص و جزئی، یعنی همان حصّه وجود، همه این‌ها زائد بر ماهیت است، اما اشعری در همه این مراحل می‌گوید: غیر ماهیت ما چیزی نداریم، وجود هم همان ماهیت است، «و الأشاعرة في المقامات الثلاثة»، اشاعره در هر سه مقام، یعنی چه مفهوم عام وجود و چه حصّه عام وجود و چه وجود خارجی «يقولون بالعينية»، می‌گویند: این‌ها عین ماهیت است.

«أي ليس هاهنا وجود عامّ، و لا حصص منه و لا أفراد له»

یعنی این‌جا، نه وجود عام داریم، و نه حصصی از آن، و نه افرادی برای وجود.

«سوی الماهیات المتخالفة»

مگر یک ماهیات متخالفه، مثل انسان، فرس، بقر؛ وجود هم عین ماهیت است،
الإنسان موجودٌ، مثل الإنسان إنسانٌ است، الفرس موجودٌ، مثل الفرس فرس است، اینها
هر سه قسم را منکر هستند و می‌گویند: ما در خارج فقط ماهیت‌های متخالف داریم.
این هم مسأله زیادت وجود.

غررٌ في أنّ الحقَّ تعالى إنيّةٌ صرفة

و الحقّ ماهيّته إنيّته إذ مقتضى العروض معلوليّته
فسابق مع لاحق قد اتّحد أو لم تصل سلسلة الكون لحدّ

* * *

غرر في أنّ الحقَّ تعالى إنيّةٌ صرفة

و الحقّ تعالى شأنه، قال المعلم الثاني: «يقال حقّ للقول المطابق للمخبر عنه، إذا طابق القول، و يقال حقّ للموجود الحاصل بالفعل و يقال حقّ للموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه. و الأوّل تعالى حقّ من جهة المخبر عنه، حقّ من جهة الوجود، حقّ من جهة أنّه لا سبيل للبطلان إليه. لكنّا إذا قلنا إنّ حقّ، فلاّنه الواجب الذي لا يخالطه بطلان و به يجب وجود كلّ باطل. ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل»، انتهى. ماهيته أي ما به هو هو إنيّته؛ إضافة الإنيّة إليه تعالى إشارة إلى أنّ المراد عينيّة وجوده الخاصّ الذي به موجوديته، لا الوجود المطلق المشترك فيه، لأنّه زائد في الجميع عند الجميع، فهو صرف النور و بحت الوجود الذي هو عين الوحدة الحقّة و الهوية الشخصية.

غُرُّ فِي أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى إِنِّيَّةٌ صَرْفَةٌ

و الحقّ ماهيّته إنّیّته إذ مقتضی العرّوض معلولیّته

طبیعت صرف و طبیعت محدود

این بحث راجع به حق تعالی است، این جا مقدمتاً عرض می کنیم که هر طبیعتی را اگر به طور صرف و خالص حساب کنیم که فقط این طبیعت باشد، غیر متناهی می شود، این قاعده در ذهن شما باشد، مثلاً اگر یک خطی فرض کردیم که غیر از خط بودن هیچ نیست و فقط خط خالص است، این می شود خط غیر متناهی، برای این که خط اگر متناهی باشد خط است با حدّ خاصی، و دیگر خط خالص و صرف نیست، می گویند: خط یک متری، خط دو متری، خط سه متری، این خط مرکب می شود از خط با حد، یا مثلاً یک حقیقتی که فقط نور باشد، می شود نور غیر متناهی، اما اگر متناهی باشد می شود نور با یک حدّ خاص، پس هر حقیقتی را اگر به صرافت نگاه کنیم و فقط آن ذات و حقیقت به طور خالص باشد، می شود غیر متناهی، وجود هم به همین نحو است.

اگر ما گفتیم: یک حقیقتی داریم که فقط هستی است، یعنی اصلاً نیستی در ذاتش راه ندارد و حدّ ندارد، این می شود وجود غیر متناهی، که نامش وجود حق تعالی است.

و اگر حدّ برای آن فرض کردیم می شود وجود محدود و دارای ماهیت، زیرا ماهیات عبارتند از حدود موجودات؛ عقل اوّل وجود دارد، اما در حدّ عقلی آثار عقل

بر آن بار می‌شود، و آثار چیزهای دیگر را ندارد، انسان هم یک حدّ و آثار خاصی دارد.

پس موجوداتی که وجودشان محدود باشد ماهیت از آنها انتزاع می‌شود، و در حقیقت، ماهیت کاشف از نقص وجود است و از این که وجود تا یک حدّ خاصی است. در این جا می‌خواهیم بگوییم: حق تعالی ماهیت به این معنا ندارد یعنی ماهیتی که حدّ وجود و کاشف از نقص وجود او باشد ندارد، لذا تعبیر می‌کنند، می‌گویند: الحقّ ماهیّته انبیته، ماهیت حق تعالی انبیت اوست، یعنی ماهیتش همان وجود اوست و او ماهیت به معنای حدّ و چیستی که کاشف از محدودیت وجود است ندارد. گاهی اوقات می‌گویند: الحقّ انبیته صرفه، یعنی حق تعالی وجود صرف است، انبیت یعنی تحقّق، انّ یعنی تحقّق، انبیته صرفه، یعنی تحقّق و وجود محض و خالص است و طبعاً غیر متناهی است.

سؤال: شما از یک طرف می‌گویید: خدا ماهیت ندارد، از یک طرف می‌گویید: ماهیتش وجود او است، این یعنی چه؟

دو اصطلاح ماهیت

جواب: اگر یادتان باشد ما جلوتر گفتیم: ^(۱) ماهیت دو اصطلاح دارد: به یک اصطلاح، ماهیت یعنی: ما به الشیء هو هو، آنچه حقیقت شیء وابسته به آن است، آنچه به واسطه آن، چیزی چیز است، این معنای ماهیت بر وجود هم اطلاق می‌شود، بر خدا هم اطلاق می‌شود، برای این که وجود خدا، همان حقیقتش است و همان چیزی هست که خدا بودن خدا به آن است. به اصطلاح دیگر ماهیت یعنی: ما یقال فی جواب ما هو، آن چیزی که در جواب ما هو گفته می‌شود، یعنی چیستی و حدّ شیء که

همان نوع و جنس و فصل می باشد، ماهیت به این اصطلاح حدّ وجود و قسیم وجود است و بر وجود اطلاق نمی گردد.

پس یک ماهیتی داریم به معنای ما يقال في جواب ما هو که حدّ وجود است و چون وجود خداوند حدّ ندارد و نامحدود است ماهیت به این معنا هم بر او صادق نیست، اما ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو یعنی حقیقت شیء، بر حق تعالی که حقیقتش همان وجودش است صادق می باشد. البته حقیقت غیر متناهی حق تعالی جلوه دارد و جلوه او مراتب دارد و مراتبش حدودی دارند که از آن حدود، ماهیات را انتزاع می کنیم.

شعر حاجی رحمته الله این است:

«الحقّ ماهیّته إتیّته»

حق تعالی ماهیتش، یعنی ذاتش که همان ماهیت به معنای ما به الشیء هو هو است عین وجودش می باشد، إتیّت یعنی همان تحقق او.

در این جا حاجی رحمته الله تیتیری ذکر کرده و گفته است: «الحقّ إتیّته صرفه»، حق تعالی تحقّق صرف و وجود صرف است، این عنوان بهتر است از آنچه در شعر آورده و گفته است: «الحقّ ماهیّته إتیّته»، چون کلمه ماهیت دو معنا دارد و انسان را به اشتباه می اندازد و سؤال می شود که شما گاهی می گوئید: ماهیت ندارد، و گاهی می گوئید: ماهیتش إتیّتش است، لذا در پاسخ باید ماهیت را معنا کنیم که: در این جا مراد از آن ما به الشیء هو هو است، نه ما يقال في جواب ما هو.

معنای کلمه حق

مرحوم حاجی به مناسبت این که فرمود: «الحقّ ماهیّته إتیّته» معنای کلمه حق را در این جا از قول فارابی بیان می کند. حق به حسب لغت یعنی شیء ثابت؛ ولی به حسب اصطلاح دارای چند معنا است:

۱- اگر حاشیه ملا عبدالله خوانده باشید آنجا چنین می‌گفتند، شاید در مطول هم گفته باشد، می‌گفتند: اگر من گفتم: زید قائم این زید قائم یک قضیه است که حکایت از خارج می‌کند، اگر این زید قائم مطابق با واقع باشد به آن می‌گوییم: قضیه صادق، اگر مخالف با واقع باشد به آن می‌گوییم: قضیه کاذب. این قضیه به اعتبار این که مطابق با واقع است به آن می‌گویند: صادق، یعنی مطابق بودن قول با واقع را می‌گویند: صدق، به اعتبار این که وقتی که این قول مطابق با واقع شد، واقع هم مطابق با این است، زیرا مطابقت طرفینی است، پس این قول من هم مطابق واقع هست و هم مطابق واقع است. این قول زید قائم به اعتباری که مطابق با واقع است به آن می‌گویند: صدق یا صادق، و به اعتباری که مطابق واقع است، یعنی واقع با آن مطابق است، به این قول می‌گویند: حق، یعنی یک امر ثابت. فرقی به مطابقت و مطابقت است، صدق و حق هر دو، صفت قضیه است، اما قضیه به اعتبار مطابق بودنش با واقع صدق و صادق، و به اعتبار مطابق بودن با آن حق است. این یک اصطلاح حق.

۲- اصطلاح دوّم: حق یعنی موجود بالفعل در مقابل موجود بالقوه، به این اصطلاح هر موجودی که بالفعل وجود دارد حق است و موجودی که بالقوه وجود دارد حق نیست.

۳- اصطلاح سوّم: حق یعنی شیء ثابت و دائم که فساد و بطلان ندارد، در مقابل چیزی که زایل می‌شود، به چیزی که ثابت و دائم است، مانند عقل یا موجود مجرد دیگر، می‌گویند: حق، چیزی که برطرف و زایل می‌شود حق نیست. این هم یک اصطلاح برای حق.

۴- اصطلاح چهارم: حق یعنی این که یک چیز ثابت باشد و فساد و بطلان نداشته باشد و در عین حال وابسته به غیر هم نباشد، مثلاً عقل اول، ثابت و دائم است و از بین نمی‌رود، اما در عین حال وابسته به خداست، لذا به آن حق نمی‌گوییم اما آن

ثابتی که همیشه هست و وابسته به غیر هم نیست حق است. این هم یک اصطلاح برای حق.

پس حق چهار معنا و اصطلاح دارد که فارابی هم به آن اشاره کرده است:

۱- قضیه‌ای که مطابق با واقع است، ۲- شیء بالفعل، ۳- شیء ثابت دائم، ۴- شیء ثابتی و دائمی که وابسته به غیر نیست؛ حق به هر چهار معنا و اصطلاح بر حق تعالی صادق است. اما معنای اول، برای این که ما می‌گوییم: **اللَّهُ موجودٌ**، این قضیه حق است، یعنی مطابق با واقع است، اما معنای دوم، چون خداوند موجود بالفعل است، اما معنای سوم، چون خدا یک موجودی است ثابت که برطرف نمی‌شود، و اما معنی چهارم، زیرا او وابسته به غیر هم نیست.

توضیح متن:

«غَرُرٌ فِي أَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى إِنِّيَّةٌ صَرْفَةً»

این غرر در این باره است که حق تعالی وجود محض است و ماهیت ندارد.

«وَالْحَقُّ الْأَوَّلُ تَعَالَى شَأْنَهُ، قَالَ الْمَعْلَمُ الثَّانِي»

و حق تعالی شأنه که موجود آغازین است. اینجا به مناسبت لفظ حق راز زبان معلم ثانی که فارابی باشد معنا می‌کند، ایشان گفته است: حق بر چهار معنا اطلاق می‌شود.

«يُقَالُ: حَقٌّ، لِلْقَوْلِ الْمُطَابِقِ لِلْمُخْبِرِ عَنْهُ إِذَا طَابَقَ الْقَوْلُ»

اول: به قولی که مطابق مُخْبِرِ عَنْهُ است حق گفته می‌شود، وقتی که آن مخبر عنه یعنی آن واقع مطابق با قول باشد. مخبر عنه یعنی آن واقعی که از آن خبر دادیم، گفتیم: قول به اعتبار این که مطابق با واقع است، به آن صدق می‌گوییم و به اعتبار این که مطابق با واقع است به آن حق می‌گوییم.

«و يُقَالُ: حَقٌّ، لِلْمَوْجُودِ الْحَاصِلِ بِالْفِعْلِ»

دوم: حق گفته می شود به موجودی که بالفعل وجود دارد، نه بالقوه.

«و يقال: حقٌّ، للموجود الذي لا سبيل للبطان إليه»

سوم: و گفته می شود حق، به موجودی که ثابت است و فساد ندارد و راهی برای بطلان به سوی آن نیست، خدای تعالی به هر سه معنای یاد شده به علاوه معنای چهارم که بعد گفته می شود، حق است.

«و الأوّل تعالی حقٌّ من جهة المخبر عنه»

یعنی خدایی که اول^(۱) موجودات است حق است از جهت مخبر عنه. در این جا اندک مسامحه در عبارت ایشان هست، برای این که گفتیم: حق و صدق، هر دو صفت برای قول هستند؛ بنابراین، قول و قضیه «الله موجود» حق است، منتها به اعتبار مطابقت مخبر عنه با آن، یعنی به این اعتبار که واقع مطابق با آن است.

«حقٌّ من جهة الوجود»

اول تعالی حق است از جهت وجود، به این معنا که وجود او بالفعل است.

«حقٌّ من جهة أنّه لا سبيل للبطان إليه»

یکی هم حق است از جهت این که دائماً هست و هیچ گونه فساد و نابودی به آن راه ندارد.

پس خدا از هر سه جهت حق است، اما این که ما به خداوند می گوئیم: حق، بالاتر از آن معانی را می گوئیم که در واقع یک معنای چهارمی است، می خواهیم بگوئیم: او علاوه بر این که به سه معنای گذشته حق است، به اعتبار این که همه موجودات از ناحیه او و وابسته به او هستند نیز حق است.

«لكنّا إذا قلنا: إنّ حقٌّ، فلائّه الواجب الذي لا يخالطه بطلان و به يجب وجود كل باطل»

۱- تعبیر به «الأوّل» از حق تعالی که سرآغاز موجودات است در کلمات حکما به ویژه مشائین رایج است. (اسدی)

چهارم: لکن وقتی که ما می‌گوییم: او حق است، می‌خواهیم بگوییم: او واجب الوجودی است که هیچ بطلان و عدم و کاستی با او آمیخته نیست و همه موجودات دیگر که به حسب ذات باطلند و جوداً وابسته به او هستند. چنان‌که گفته شد، اصل لغت حق یعنی امر ثابت، حَقَّ یعنی ثَبِتَ، آن موجودی که به تمام معنا ثابت است و همه وابسته به آن هستند می‌شود حق تام و تمام.

«ألا كلَّ شيءٍ ما خلا الله باطل، انتهى»^(۱)

این جا شعر لبید را شاهد آورده:

ألا كلَّ شيءٍ ما خلا الله باطل و كلُّ نعیمٍ لا محالة زائلٌ

که گفته است: هان، هر چیزی غیر از خدا باطل است و هر نعمتی هم لا محاله زایل است، می‌گویند: که پیامبر ﷺ فرموده است: صادق‌ترین شعر در عرب همین شعر است. کلام فارابی تمام شد، تا این جا کلمه حق را معنا کردیم.

منظور از ائیت و ماهیت اطلاق شده بر حق تعالی

اما شعر حاجی بالله این بود:

«و الحقَّ ماهیته ائیته» حق ماهیتش، همان ائیت اوست.

«ماهیته آی ما به هو هو ائیته»

ماهیت در این جا یعنی: ما به هو هو یعنی آنچه هویت و حقیقت حق تعالی به آن است که همان ماهیت به معنای عام یعنی حقیقت و ذات شیء است و این غیر از آن معنای خاص ماهیت است که می‌گفتیم به معنای ما یقال فی جواب ما هو است، این جا ماهیت یعنی آنچه به واسطه آن، شیء، شیء است، یعنی حقیقت شیء، پس حق تعالی

۱- فصوص الحکم، فارابی، ص ۵۶-۵۷، فص ۱۰.

ماهیتش یعنی حقیقتش انیتش است، یعنی تحققش است؛ یعنی حقیقتی جز وجود ندارد، او وجود خالص و نامحدود و بی حد و ماهیت است.

این که گفت: «انیتیه»، اگر می گفت: انیت بدون اضافه کردن به ضمیر، چه بسا شما از آن، مفهوم عام وجود را برداشت می نمودید و خیال می کردید، می گوئیم: خدا آن مفهوم وجودی است که در ذهن است، و این برداشت غلطی است، به خاطر همین گفتیم: «انیتیه»، انیتش است، یعنی تحقق و وجود خودش که مراد از آن، وجود خارجی است که عین ذات حق تعالی است. لذا می گوید:

«إضافة الانيتيه إليه تعالى إشارة إلى أن المراد عينية وجوده الخاص الذي به موجوديته»
این که انیت را اضافه کردیم به خداوند متعال، اشاره به این است که این که گفتیم: ماهیت حق تعالی عین انیت و وجود اوست، مراد عینیت با وجود خاص خارجی حق تعالی است که به واسطه آن حق تعالی موجود است، نمی خواهیم بگوئیم: ذات حق تعالی عین مفهوم وجود است، برای این که مفهوم وجود، بر همه موجودات صادق است و این مفهوم، مغایر با تمام ماهیات و وجودات خارجی و بر همه آنها زائد است، مفهوم وجود یک عنوان انتزاعی ذهن است، لذا می گوید:

«لا الوجود المطلق المشترك فيه، لأنه زائد في الجميع عند الجميع»

نه وجود مطلق که همان مفهوم عام و مشترک فيه نسبت به همه موجودات است، چون مفهوم عام وجود در همه موجودات زائد است نزد همه فلاسفه، یعنی همه فلاسفه قبول دارند که مفهوم عام وجود زائد بر همه موجودات است.

«فهو صرف النور و بحت الوجود»

پس حق تعالی صرف نور است، یعنی نور محض است، بحت وجود، یعنی وجود خالص است، همان تعبیری که کردم: هر حقیقتی که فقط آن حقیقت باشد غیر متناهی می شود. این جا این را می خواهد بفهماند که حق تعالی فقط وجود است، یعنی هیچ

جهت محدودیت و عدم و حدّ هم در ذاتش راه ندارد، و طبعاً وقتی حدّ نداشت ماهیت به معنای خاص یعنی «ما يقال في جواب ما هو» نیز ندارد.

«الذي هو عين الوحدة الحقة و الهوية الشخصية»

صرف وجود که عین وحدت حقیقی است، وحدت حقه و حقیقتی که طرد کثرت می‌کند صفت وجود محض و خالص خارجی است، برای این که وجود ناخالص و محدود هرچند خارجی باشد آمیخته با کثرت و مرکب از وجود و عدم و کاستی است و در مقابل آن، وجود دیگری قابل فرض است، بنابراین وجود محدود، طرد کثرت نمی‌کند، مفهوم وجود هم مانند مفهوم ماهیت، کلی و صادق برکثیرین و جامع با کثرت است و تنها وجود صرف و نامحدود خارجی است که جایی برای غیر و کثرت باقی نمی‌گذارد و یک هویت شخصی طارد کثرت به تمام معنا است.

«عين الوحدة الحقة»، یعنی وحدتی که ثابت است و زوال ندارد، و «و الهوية

الشخصية» و عین هویت شخصی می‌باشد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس پانزدهم ﴾

إذ مقتضى العروض، لو كان وجوده عرضياً لماهيته بأن يكون شيئاً و
وجوداً، كما أنّ الممكن ماهية و وجود معلوليّته أي معلولية الوجود العارض.
لأنّ كلّ عرضي معلّل حتّى أنّه عرّف الذاتى بما لا يعلّل و العرضي بما يعلّل.
فوجوده إمّا معلول لمعروضه و العلة متقدّمة بالوجود على المعلول، و ذلك
الوجود الذي هو ملاك التقدّم إمّا عين ذلك الوجود المعلول فسابق، هو وجود
المعروض مع لاحق، هو الوجود العارض، قد اتّحد، فيلزم تقدّم الشيء على
نفسه، و إمّا غير ذلك الوجود المعلول فحينئذٍ ننقل الكلام إليه، و الفرض أنّ
الوجود عارض و هو أيضاً معلول للمعروض و هكذا، و إليه أشرنا بقولنا: أو
لم تصل سلسلة الكون أي الوجود لحدّ أي إلى حدّ، فيلزم التسلسل، و إمّا
معلول لغير المعروض، فيلزم إمكانه؛ إذ المعلولية للغير ينافي الواجبية. و إنّما
لم نتعرض له لظهور بطلانه، و لك أنّ تدرجه في النظم، لأنّ ذلك الغير إمّا
ممكن فيدور و مفسدة الدور تقدّم الشيء على نفسه، و إمّا واجب آخر
فيتسلسل، لأنّ الكلام فيه كالكلام في الأوّل حيث إنّ عينيّة الوجود للذات من
خواصّ الواجب.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

و الحقّ ماهیّته اِنّیّته
إذ مقتضى العروض معلولیّته
فسابق مع لاحق قد اتّحد
أو لم تصل سلسلة الكون لحدّ

ماهیت حق تعالی همان وجود اوست

حاجی رحمته الله فرمود: «الحقّ ماهیّته اِنّیّته»، حق تعالی ماهیتش همان وجود او است. عرض کردیم: ماهیت دو اصطلاح و معنا دارد: یکی ما یقال فی جواب ما هو که قسیم وجود است، دیگری هم ما به الشیء هو هو، یعنی ذات شیء و حقیقت شیء، و ماهیت به اصطلاح دوّم اعم است از ماهیت به اصطلاح اوّل، چون هم بر ماهیت به اصطلاح اوّل اطلاق می شود و هم بر وجود. و درباره حق تعالی هم ماهیت به معنای اعم است پس ما به الشیء هو هو در حق تعالی یعنی آنچه به واسطه آن، حق تعالی، حق تعالی است، که همان وجود است، بالأخره حق تعالی ماهیت به معنای خاص که همان حدّ وجود و «ما یقال فی جواب ما هو» می باشد ندارد و وجود محض است. بنابراین اصل مدّعا در این جا این است که ذات باری تعالی وجود بحت، یعنی خالص است، و ضمیمه یعنی ماهیت ندارد، بسیط هست، مرکب از وجود و ماهیت نیست؛ و وجودات دیگر که جلوه حق هستند چون محدود به حدّ خاصی هستند از آن ها ماهیت انتزاع می شود، لذا حکما گفته اند: کلّ ممکن زوج ترکیبی له ماهیّة و وجود، هر ممکن الوجودی جفت و مرکب است که دارای ماهیت و وجودی می باشد و طبعاً به لحاظ محدودیت، آثار خاصی دارد، اما حق تعالی بسیط و بی حدّ و ماهیت است و

بدین جهت هم همه آثار را دارد، مگر چیزهایی که نقص باشد، نقص هم برمی‌گردد به عدم، هر چه کمال هست در ذات باری تعالی هست. البته بحث این‌ها بعد می‌آید.

لازمة ماهیت داشتن حق تعالی معلولیت اوست

مرحوم حاجی در شعرش گفت:

و الحقّ ماهیّته ائیّته إذ مقتضی العروض معلولیّته

ماهیت حق ائیّت اوست یعنی او وجود محض است. تا این جا همه اش ادعا بود اما این که چرا او وجود محض است؟

مرحوم حاجی دلیل می‌آورد: «إذ مقتضی العروض معلولیّته»، زیرا مقتضای عروض - یعنی این که حق تعالی ماهیت به معنای خاص و مایقال فی جواب ما هو داشته باشد و طبعاً در او هم وجود عارض بر ماهیت و زائد بر آن و مغایر با آن باشد - معلول بودن وجود او است، یعنی وجود او نیز محتاج به علت می‌شود، زیرا اگر بگوییم: حق تعالی دارای ماهیتی مغایر با وجود است و وجود او عارض بر ماهیت اوست، مثل انسان که انسانیت او غیر از جهت وجود او می‌باشد، انسان ماهیتی است که وجود عارضش می‌باشد. البته این عروض خارجی نیست عروض ذهنی است، جلوتر هم گفتیم: إِنَّ الوجودَ عارض المهیّة تصوّراً اگر حق تعالی هم این گونه باشد که یک ماهیتی داشته باشد، در این صورت چون ماهیت به خودی خود نسبت به وجود و عدم لا بشرط است و از خود وجودی ندارد قهراً اگر موجود باشد وجودش معلّل و معلول می‌شود. در ذاتیات نیاز به علت نیست، برای این که هر چیزی عین ذات و ذاتیات خودش است، انسان انسان است، انسان حیوان ناطق است، این علت نمی‌خواهد. این جا هم این طور می‌گوییم: اگر خداوند ماهیت داشته باشد، و قهراً به واسطه این که حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است، وجود او عارض بر ماهیت او و مغایر با آن و زائد

بر آن می‌باشد، پس وجود او معلول می‌شود، چرا؟ برای این که کلُّ عرضیِّ معلَّل، هر امر عرضی و خارج از ذات در ثبوتش برای ذات محتاج به علت است.

اگر وجود حق تعالی معلول است علت آن چیست؟

این جا خوب دقت بکنید! شما می‌گویید: اگر وجود عارض بر ماهیت حق تعالی باشد معلول می‌شود، می‌گوییم: خوب این وجود که معلول است، معلول چیست؟ علتش چیست؟ هر معلولی یک علت می‌خواهد، این نکته را هم توجه کنید که در جای خودش گفته‌اند: *علَّة الوجود وجود، علَّة الماهیة ماهیة، علَّة العدم عدم*، این یک قاعده کلی است، برای این که باید بین علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد، علت عدم، همیشه عدم است، من خانه ندارم، چرا خانه ندارم؟ برای این که پول ندارم، چون پول ندارم پس خانه ندارم، این خانه نداشتن معلول پول نداشتن است. علت عدم همیشه عدم است هر چند در جای خود گفته می‌شود که چون عدم هیچ و پوچ است رابطه علیت و معلولیت بین اعدام نیز رابطه حقیقی نیست و علیت در بین اعدام به گونه‌ای اعتبار و انتزاع شده از رابطه علیت بین وجودهاست. علت ماهیت نیز، ماهیت است و ماهیت انسان که نوع است، قوامش به چیست؟ به حیوان و ناطق، انسان یک ماهیت است، حیوان و ناطق هم ماهیت است، منتها انسان ماهیت نوعی است، حیوان ماهیت جنسی است، ناطق هم ماهیت فصلی است؛ این جا حیوان و ناطق علت است برای انسان، یعنی مقوم آن است؛ با قطع نظر از وجود انسان، ماهیت انسان متقوم به ماهیت حیوان و ناطق است. پس در باب اعدام، عدم، علت عدم است و در باب ماهیات، ماهیت، علت ماهیت است؛ علت وجود خارجی هم وجود خارجی است، نمی‌شود عدم، علت وجود باشد یا ماهیت که یک امر اعتباری است علت وجود باشد؛ این برای ما واضح است. بنابراین، وجود حق تعالی اگر معلول باشد یک علت می‌خواهد و علت آن نمی‌شود ماهیت من حیث هی هی یا عدم باشد، بلکه علتش باید

وجود داشته باشد، یعنی موجود باشد، اگر وجود حق تعالی عارض و طبعاً معلول باشد، یا معلول خود ماهیت باری تعالی است که معروض وجود اوست، و یا معلول یک علت دیگر، اگر علت وجود او، ماهیت باری تعالی باشد، که ماهیت او خودش علت وجودش شده باشد، خوب ماهیت من حیث هی هی و بدون وجود که نمی شود علت وجود بشود، پس ماهیت حق تعالی که می خواهد علت وجود خودش بشود، باید در مرتبه سابق یک وجودی داشته باشد تا با وجودش علت این وجود لاحق بشود، پس ماهیت حق تعالی که می خواهد علت وجود او باشد باید در مرتبه سابق وجود داشته باشد، حالا که ماهیت او باید در رتبه سابق وجود داشته باشد، به چه وجودی موجود است؟ به همین وجود لاحقی که می گوید معلول ماهیت است؟ یا به یک وجود دیگر؟ اگر بگویید: ماهیت به همین وجودی که معلول ماهیت است موجود است، لازم می آید یک وجود، هم در مرتبه متقدمه باشد و هم در مرتبه متأخره، پس یک وجود به اعتبار این که معلول است متأخر است و به اعتبار این که در مرتبه علت است متقدم است، مرحوم حاجی از این تعبیر می کند که:

«فسابق مع لاحقٍ قد اتحد»

لازم می آید که سابق و لاحق یکی باشد، در حقیقت لازم می آید تقدم شیء بر خودش و تقدم شیء بر خودش محال است، چون به اعتبار این که متقدم است معنایش این است که در مرتبه متأخره نیست، و به اعتبار این که متأخر است یعنی در مرتبه متقدمه نیست، نمی شود یک چیزی هم متقدم باشد و هم متأخر باشد، چون معنایش این است که در رتبه متقدم هم هست، چون متقدم است، و هم نیست، چون متأخر است، و این اجتماع نقیضین و محال بالذات است، همچنین در رتبه متأخر هم هست، چون متأخر است، و هم نیست، چون متقدم است.

اگر بگویید: ماهیت حق تعالی یک وجود دیگر دارد و با آن وجود دیگر این وجود بعدی را متحقق می کند، ما نقل کلام در آن وجود دیگر می کنیم و می گوئیم: آن وجود

دیگر یا عین ماهیت باری تعالی است، پس وجود حق تعالی عین ماهیت او می شود، یا آن وجود هم زائد بر ماهیت او است، اگر زائد بر ماهیت او است، پس آن وجود هم عارض بر ماهیت او است، عارض بر ماهیت که هست باز ماهیت حق تعالی علت آن وجود دوّم است، ماهیت حق تعالی که علت وجود دوّم باشد، باز باید ماهیت او، در رتبه سابق بر وجود دوّم، موجود باشد تا بتواند علت این وجود دوّم بشود، پس ماهیت او باید یک وجود سوّمی هم داشته باشد، و امر همین طور ادامه دارد و تسلسل در وجودات لازم می آید. این در صورتی است که بگویید: وجود حق تعالی معلول ماهیت خود حق تعالی است، برای این که آن وجودی که ملاک علیت است اگر عین وجود متأخر باشد، تقدّم شیء بر نفس می شود. «فسابقُ مع لاحقٍ قد اُتحد»، و اگر یک وجود دیگر غیر از این وجود لاحق باشد، نقل کلام در آن وجود می کنیم، باز آن وجود هم معلول ماهیت حق است، باز حق تعالی یک وجود سوّمی باید داشته باشد تا به واسطه آن بتواند علت برای آن وجود دوّم بشود، این است که می گوید: «أو لم تصل سلسلة الكون لحدّ»، یا لازم می آید سلسله وجودات به جایی نرسد، یعنی غیر متناهی باشد، پس لازم می آید که حق تعالی وجودهای غیر متناهی داشته باشد نه یک وجود غیر متناهی؛ وجودات غیر متناهی که هر سابقی علت برای لاحقی باشد. مطلب تا این جا بنا بر فرضی است که بگویید: وجود حق تعالی معلول ماهیت خودش است.

اما اگر بگویید: حق تعالی وجودش عارض بر ماهیتش و طبعاً معلول است، ولی وجود او معلول ماهیت او نیست تا محذور پیشین لازم آید، بلکه وجود او معلول یک موجود دیگری است، خوب می گوییم: آن موجود دیگر که علت است یا ممکن است و یا واجب، اگر ممکن باشد، ممکنات هم که معلول حق تعالی هستند، بنابراین دور لازم می آید، برای این که بنا بر فرض، وجود خود خدا معلول یک موجود ممکنی است، یعنی خداوند در وجودش احتیاج به یک ممکن دارد، آن ممکن هم که احتیاج

به واجب دارد و این دور است. و اگر بگویید: وجود حق تعالی معلول یک چیز دیگر است که او ممکن نیست، بلکه او هم خودش واجب الوجود است، باز نقل کلام در آن واجب الوجود می‌کنیم که وجود آن واجب الوجود دوم اگر عین ماهیت او باشد فهو المطلوب و اگر زائد بر ماهیتش و طبعاً معلول باشد پس باید یا معلول خود ماهیت او باشد یا معلول امر دیگر، الکلام الکلام و تسلسل واجب الوجودها لازم می‌آید، یعنی واجب الوجودهای غیر متناهی. و در هر صورت، لازم واجب الوجود بالذات، ممکن الوجود بالذات باشد، و این خلاف فرض است. این خلاصه استدلال است. البته این استدلال اشکالی دارد که بعد بیان می‌کنیم.

توضیح متن:

«إذ مقتضى العروض، لو كان وجوده عرضياً لماهيته»

گفتیم که: حق تعالی ماهیتش عین وجودش می‌باشد یعنی او ماهیت ندارد تا وجودش چیزی زائد و عارض بر آن باشد، زیرا مقتضای عروض با فرض این که بگوییم: وجود حق تعالی عارض بر ماهیتش باشد.

«بأن يكون شيئاً و وجوداً كما أن الممكن ماهيةً و وجوداً»

به این نحو که حق تعالی چیزی باشد به علاوه وجود، یعنی یک ماهیتی داشته باشد و یک وجود، کما این که هر ممکن عبارت است از ماهیت و وجود؛ کُلُّ مَمْكُنٍ زَوْجٌ تَرْكِيْبِيٌّ لِهٖ مَاهِيَةٌ و وجود، اگر حق تعالی هم به این نحو باشد مقتضای آن.

«معلوليته أي معلولية الوجود العارض»

معلولیت حق تعالی است، یعنی معلولیت وجودی که عارض بر ماهیت اوست، این «معلوليته» خبر «مقتضى العروض» است، چرا لازم می‌آید که آن وجود معلول باشد؟

«لأنَّ كلَّ عَرَضِيٍّ مَعْلَلٌ حَتَّىٰ أَنَّهُ عَرَّفَ الذَّاتِيَّ بِمَا لَا يَعْلَلُ و العَرَضِيَّ بِمَا يَعْلَلُ»

برای این که حکما گفته‌اند که هر عرضی معلل است، حتی تعریف کرده‌اند: ذاتی شیء را به چیزی که علت نمی‌خواهد، یعنی محتاج به علت نیست و عرضی را تعریف کرده‌اند به چیزی که علت می‌خواهد، الانسان انساناً علت نمی‌خواهد، الانسان حیواناً یا ناطق هم علت نمی‌خواهد، اما الانسان موجودٌ علت می‌خواهد.

نتیجه این که:

«فوجوده إمّا معلول لمعرضه، و العلة متقدّمة بالوجود علی المعلول»

اگر حق تعالی وجودش عارض و معلول باشد از دو حال خارج نیست، یا وجودش معلول معروضش است، یعنی وجود خدا معلول خود ماهیت خداست، که ماهیت حق تعالی علت وجودش بوده باشد، و حال این که علت باید وجوداً مقدم بر معلول باشد، یعنی معلول که وجود است، علتش هم باید در رتبه سابق موجود باشد، عرض کردم: در اعدام، علت عدم، عدم است و در ماهیات، علت ماهیت، ماهیت است در همه این موارد علت تقدم بر معلول دارد و در وجودها نیز علت وجود باید وجوداً متقدّم، یعنی جلوتر از وجود معلول، موجود باشد تا بتواند وجود معلول را موجود کند، این است که می‌گوید: «و العلة متقدّمة بالوجود علی المعلول» یعنی علت، که در این جا مراد علت وجود است، باید وجوداً بر معلول، مقدم باشد، علت باید وجود داشته باشد تا معلول وجود پیدا کند.

«و ذلك الوجود الذي هو ملاك التقدّم، إمّا عين ذلك الوجود المعلول»

و آن وجودی که ملاک تقدّم علت است یا عین همان وجود معلول است، یعنی ماهیت حق تعالی - که معروض وجود اوست و بنابر فرض، همان ماهیت، علت وجود عارض می‌باشد - به همین وجودی که معلول است در رتبه‌ای سابق بر وجود معلول، موجود است؛ بنابراین می‌گوییم: پس این یک وجود، چون معلول است متأخر است، و چون ملاک تقدم علت است متقدّم است، نُخب این تقدّم شیء بر نفس است لذا می‌گوید:

«فَسَابِقٌ، هُوَ وَجُودُ الْمَعْرُوضِ مَعَ لَاحِقٍ، هُوَ الْوَجُودُ الْعَارِضُ، قَدْ اتَّحَدَا»

لازمه‌اش این است که در این صورت سابق که وجود معروض باشد با لاحق که وجود عارض باشد با هم متحد و یکی شده‌اند.

«فِيَلْزَمُ تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ»

پس لازم می‌آید یک چیزی مقدم بر خودش باشد، و این همان ملاک بطلان دور است، این که می‌گویند: دور باطل است، برای این است که در دور تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید، منتها با واسطه.

بنابراین، ملاک تقدم علت یا همین وجود معلول و عارض است که لازم می‌آید تقدم شیء بر خودش، و یا این که ملاک تقدم علت، یک وجود دیگر است، در این صورت تسلسل وجودات لازم می‌آید، این است که می‌گوید:

«وَأَمَّا غَيْرُ ذَلِكَ الْوَجُودِ الْمَعْلُولِ، فَحَيْثُ نَقَلُ الْكَلَامَ إِلَيْهِ»

یا آنچه ملاک تقدم است، غیر از آن وجودی است که عارض و معلول است، در این صورت نقل کلام می‌کنیم به آن وجود و می‌گوییم: آن وجود دیگر نیز باید معلول ماهیت خودش باشد، باز ماهیت آن به آن لحاظ باید تقدم بالوجود داشته باشد تا آن وجود دوم را ایجاد کند پس یک وجود سوم لازم می‌آید.

«وَالْفَرَضُ أَنَّ الْوَجُودَ عَارِضٌ وَهُوَ أَيْضاً مَعْلُولٌ لِّلْمَعْرُوضِ هَكَذَا»

و فرض این است که وجود مطلقاً عارض بر ماهیت و معلول معروض خود می‌باشد که همان ماهیت است، حال که وجود عارض بر ماهیت است و بنابر فرض معلول ماهیت است باز وجود دوم و سوم و... همه عارض بر ماهیت و معلول معروض است که ماهیت حق باشد، «و هَكَذَا» و همین‌طور ادامه دارد و تسلسل می‌شود.

«وَأِلَيْهِ أَشْرُنَا بِقَوْلِنَا: أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكُونِ أَيُّ الْوَجُودِ لِحَدِّ أَيِّ إِلَى حَدِّ»

و ما در شعر به این تسلسل اشاره کردیم که گفتیم:

یا این است که لازم می آید سلسله وجودات به حد و پایانی نرسد، یعنی حق تعالی وجودهای غیر متناهی داشته باشد، «سلسله کون» یعنی وجودها؛ «لحد» یعنی الی حد. «فیلزم التسلسل»

پس تسلسل لازم می آید. مطلب تا این جا بنابراین فرض است که بگویید: وجود حق تعالی معلول ماهیت خودش است که گفتیم: «فوجوده إمّا معلولٌ لمعروضه» در این قسم یا تقدّم شیء بر نفس لازم می آید، یا تسلسل وجودات.

«و إمّا معلولٌ لغير المعروض، فیلزم إمكانه، إذ المعلولیة للغير ینافی الواجبیة»

و اگر بگویید: وجود حق تعالی معلول چیز دیگری غیر از ماهیت حق تعالی می باشد، می گوئیم آن چیز دیگر چیست؟ یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود، اگر واجب الوجود باشد تسلسل لازم می آید، اگر ممکن الوجود باشد دور لازم می آید، برای این که اگر ممکن باشد آن ممکن الوجود معلول خداست، وجود خدا هم بنا بر فرض، معلول آن ممکن می شود. این است که می گوید: «و إمّا معلولٌ لغير المعروض»، این جمله عطف به آن جمله است که گفتیم: «إمّا معلولٌ لمعروضه»؛ وجود عارض یا معلول معروض خودش یعنی ماهیت حق تعالی است و یا معلول غیر معروض و غیر ماهیت حق تعالی است، «فیلزم إمكانه إذ المعلولیة للغير ینافی الواجبیة» در این صورت لازم می آید که حق تعالی یک موجود ممکن باشد، زیرا معلول غیر بودن با واجب بودن منافات دارد و هر معلولی ممکن الوجود است.

«و إنّما لم نتعرض له لظهور بطلانه»

و ما در شعرمان متعرض این فرض که وجود حق تعالی معلول برای غیر معروض و غیر ماهیت حق تعالی باشد، نشدیم، چرا؟ برای این که بطلانش واضح است و دیگر محتاج به دلیل نیست.

یک کسی ممکن است به حاجی رضی الله عنه بگوید: چرا این قسمت را در شعرت نیاورده ای؟ چون حاجی در شعرش فقط این طور فرض کرد که: وجود حق تعالی اگر

معلول ماهیت خودش باشد، یا این است که ماهیت او که علت وجودش می باشد به واسطه همان وجود معلول، تقدم بر وجود معلول دارد، این که تقدم شیء بر نفس است، و یا تقدم ماهیت به واسطه وجود دیگری غیر از وجود معلول است، در این صورت تسلسل لازم می آید؛ این در صورتی است که وجود حق تعالی که عارض بر ماهیت اوست معلول خود معروض و ماهیت او باشد. اما این که اگر وجود او معلول شیء دیگر باشد لازم می آید حق تعالی ممکن باشد، این قسم را در شعر نگفت، مرحوم حاجی می گوید: بله ما این قسم را در شعر نگفتیم، ولی شما این قسم را هم می توانید در شعر وارد کنید و بگنجانید، برای این که ما گفتیم: اگر ملاک تقدم ماهیت که بنا بر فرض علت وجود عارض است همین وجود عارض لاحق باشد، تقدم شیء بر نفس لازم می آید، و اگر وجود دیگر باشد، تسلسل لازم می آید، حالا می گوید: این جا هم حق تعالی اگر بخواهد وجودش معلول غیر باشد، اگر آن غیر ممکن باشد دور لازم می آید، برای این که آن ممکن توقف بر این واجب دارد، این واجب هم توقف بر آن ممکن دارد، و در شعر هر چند اشاره به دور نشده است ولی اشاره به مفسده دور که همان لزوم تقدم شیء بر خودش هست شده است که گفته شد: «فسابق مع لاحق قد اتحد» و این قطعه از شعر، شامل این فرض - که وجود حق تعالی معلول غیر باشد که ممکن است - می شود، و اگر آن غیر، یک واجب الوجود دیگر باشد، تسلسل لازم می آید و به این محذور هم در قطعه دیگر شعر که گفته شد: «أو لم تصل سلسلة الكون لحد» اشاره شده است. پس می توان گفت: همین قسم هم - که وجود حق تعالی معلول غیر باشد - داخل در شعرمان هست.

«و لك أن تدرجه في النظم»

می گوید: می توانی این قسم (که وجود حق تعالی معلول دیگری باشد) را در شعر

وارد بکنید، چرا؟

«لأن ذلك الغير، إما ممکن فیدور»

برای این که اگر وجود خدا معلول غیر باشد، آن غیر یا ممکن الوجود است پس دور لازم می آید، برای این که آن ممکن الوجود معلول خداست، وجود خدا هم بنابر فرض معلول آن ممکن می باشد و این دور است.

«و مفسدة الدور تقدّم الشيء على نفسه»

و محذور دور، تقدّم شیء بر نفس است که در مصراع اوّل به آن اشاره شده است.

«و إما واجب آخر فيتسلسل»

و یا آن غیر که علت وجود حق تعالی می باشد واجب الوجود دیگری است که تسلسل لازم می آید، چرا؟

«لأنّ الكلام فيه كالکلام في الأوّل»

چون کلام در این واجب الوجود دوّم هم، مثل آن واجب الوجود اوّل است، چون در دوّم هم، وجودش عارض بر ماهیت و ذاتش است، و اگر وجود این خدای اوّل عارض بر ماهیتش و ذاتش باشد، وجود آن خدای دوّم هم عارض بر ماهیت و ذاتش است، باز آن هم علت می خواهد برای این که قواعد عقلی کلی است و تخصیص بردار نیست، از این رو است که می گوید:

«حيث إنّ عينيّة الوجود للذات من خواصّ الواجب»

از باب این که عینیت وجود با ماهیت و ذات از خواص واجب الوجود است، ما گفتیم: واجب الوجود وجودش عین ماهیت و ذاتش است و این در همه موارد شما هم که می گوید: وجود او زائد بر ذات و ماهیت اوست، باید در همه موارد این گونه باشد؛ چون احکام عقلی تخصیص بردار نیست، پس حالا که شما می گوید وجود او زائد بر ذات و ماهیت اوست و این وجود هم معلول یک واجب الوجود دیگری است، ما نقل کلام در آن واجب الوجود دیگر می کنیم و تسلسل لازم می آید. این خلاصه فرمایش مرحوم حاجی.

اشکال: این دلیل یک اشکال دارد، البته دلیل های دیگر داریم، ولی این دلیل که ایشان آورد قابل خدشه است.

در این جا یک مطلبی هست که باید خوب به آن دقت کنید: ایشان گفت که: اگر وجود حق تعالی زائد بر ماهیت و ذاتش باشد لازم می آید که وجود او معلول و معلل باشد، برای این که **کلُّ عرضیِّ معلل و الذاتی لا یعلل**. در منطق یک بحث برای فرق بین ذاتی و عرضی دارند و خود مرحوم حاجی هم برای ذاتی سه ویژگی ذکر می کند و می گوید: **ذاتی شیء لم یکن معللاً**، یک ویژگی ذاتی این است که معلل نیست، یعنی محتاج به علت نیست، ویژگی دوم ذاتی این است که و **کان ما یسبقه تعقلاً**، ذاتی شیء آن است که در مقام تعقل بر ذات سبقت دارد، حیوان و ناطق که ذاتی انسان است، شما حیوان را تصور می کنید، ناطق را هم تصور می کنید و بعد با هم ضمیمه می شود که می شود انسان، پس ذاتی شیء که جنس و فصل باشد در مقام تعقل بر خود شیء که نوع است سبقت دارد، وجود خارجی را کاری نداریم؛ در مقام تعقل، تعقل کل توقف دارد بر تعقل اجزاء، لذا می گوید: و **کان ما یسبقه تعقلاً**، ذاتی آن است که در مقام تعقل بر ذات سبقت دارد، ویژگی سوم ذاتی این است که می گوید: و **کان أيضاً بین الثبوت له**، ذاتی شیء آن است که ثبوتش برای شیء بین و واضح باشد، انسان حیوان است این به خودی خود یک چیز واضحی است، انسان ناطق است، این هم خودش واضح است، اما انسان موجود است یا نه، این به خودی خود واضح نیست، بنابراین ذاتی سه ویژگی و علامت دارد: یکی این که ذاتی آن است که معلل نیست، یکی این که سبقت دارد در مقام تعقل و دیگر این که **بین الثبوت است**، بعد می فرماید: و **عرضیه إعرافن مقابله** عرضی شیء مقابل این سه چیز است. این چیزی است که ایشان در منطق گفته است.

دو اصطلاح برای ذاتی

این جا یک اشکالی هست، ما اصطلاحاً دو ذاتی داریم: یکی ذاتی در باب کلیات خمس که همان ذاتی در باب ایساغوجی است، و دیگری ذاتی در باب برهان، در این جا این دو با هم خلط شده است.

ذاتی باب ایساغوجی

ذاتی باب ایساغوجی سه قسم است، که عبارتند از:

اول: آنچه تمام ذات است، که می شود نوع، مثل انسان که تمام ذات است. دوّم و سوّم: آنچه جزء ذات است، و جزء یک وقت جزء اعم است، یک وقت جزء اخص است، جزء اعم، جنس است مثل حیوان، جزء اخص، فصل است مثل ناطق، به این سه می گویند: ذاتی باب ایساغوجی، برای این که انسان ذاتی زید است، حیوان نیز ذاتیش است، ناطق هم ذاتیش است، که یکی نوع است، یکی جنس است و یکی فصل است، در مقابل این سه قسم ذاتی، قسم چهارم و پنجم از کلیات باب ایساغوجی می باشد که این دو قسم عرضی است، یکی عرض خاص است و یکی عرض عام، آنچه خارج از ذات باشد به آن می گویند: عرضی، یک وقت عرض خاص است مثل ضحک برای انسان، یک وقت عرض عام است مثل مثنی برای انسان، پس ذاتی در باب ایساغوجی آن است که یا عین شیء باشد یا جزء شیء و عرضی آن است که خارج از ذات شیء باشد.

یک ذاتی دیگر به نام ذاتی باب برهان هم داریم که اعم از ذاتی باب ایساغوجی و کلیات خمس است، ذاتی باب برهان هر مفهومی است که از حاقّ ذات شیء انتزاع شود اعم از این که برای شیء ذاتی باب ایساغوجی یعنی نوع یا جنس یا فصل باشد و یا این که معنای عرضی برای شیء باشد، که در واقع ذاتی باب برهان همان خارج محمول است در قبال محمول بالضمیمه، که خارج محمول چون از حاقّ ذات شیء خارج و انتزاع شده است عروض و حمل آن بر شیء، واسطه و علت نمی خواهد و ذاتی به این معنا اعم از ذاتی باب کلیات و ایساغوجی و شامل برخی از اعراض هم می شود، مثل زوجیت برای اربعه، زوجیت برای اربعه نه نوع است نه جنس است و نه فصل است بلکه عرض است و خارج از ذاتش است، اما منتزاع از حاقّ ذات اربعه است، و عروض و حمل آن بر اربعه محتاج به علت نیست، الاربعة زوج دیگر محتاج

به علت نیست، لازم نیست علتی بیاید زوجیت را به آن بدهد.

مرحوم حاجی در این سه ویژگی که برای ذاتی ذکر کرده مسامحه کرده است، سه ویژگی که برای ذاتی ذکر کرد و گفت: «ذاتی شیء لم یکن معللاً» ذاتی شیء آن است که علت نمی‌خواهد، این ذاتی همان ذاتی به معنای اعم است، یعنی ذاتی باب برهان است. بعد هم گفت: «و کان أيضاً بین الثبوت له» این تعریف هم مال ذاتی باب برهان است که اعم است. اما این که گفت: «و کان ما یسبقه تعقلاً»، آن همان جنس و فصل است که در مقام تعقل برنوع سبقت دارد که ذاتی باب ایساغوجی می‌شود.

پس ما دو ذاتی داریم: یکی ذاتی در باب کلیات خمس که عبارت باشد از نوع و جنس و فصل، در مقابل اعراض، یک ذاتی باب برهان هم داریم، ذاتی باب برهان هر چیزی است که خارج محمول یعنی منتزع از ذات شیء باشد و قهراً بدین جهت حمل و عروض آن بر شیء، محتاج به علت نیست، ولو عرضی هم باشد، مثل زوجیت اربعه، که ذاتی اربعه است، چون منتزع از ذات اربعه می‌باشد و از این رو محتاج به علت نیست.

این جا ایشان که گفت: وجود حق تعالی عین ماهیت و ذاتش است، برای این که اگر عارض بر آن باشد لازم می‌آید معلل و معلول باشد، ممکن است یک کسی بیاید بگوید: وجود حق تعالی ذاتی هست، اما ذاتی باب برهان است که اعم است نه ذاتی باب ایساغوجی، یعنی در این جا وجود حق تعالی مثل زوجیت برای اربعه است. همین طور که ابن کمونه گفته: حق تعالی یک ماهیت مجهولة الکنهی باشد - بنابراین که ما ماهیات را اصیل بدانیم - که مفهوم وجود منتزع از آن و عارض بر آن است و مع ذلک محتاج به علت نیست، مثل زوجیت برای اربعه است. این که شما گفتید: اگر وجود زائد و عارض بر ماهیت حق تعالی باشد لازمه اش معلولیت وجود او است، اگر وجود عرضی باب برهان باشد، بله، لازمه اش معلولیت است، اما ممکن است یک کسی بگوید: وجود زائد بر ماهیت و ذات حق تعالی است یعنی عرضی باب ایساغوجی نسبت به آن است و بین آن‌ها مغایرت وجود دارد و در عین حال معلل هم

نیست؛ زیرا عرضی باب برهان نیست بلکه ذاتی باب برهان است که برخی از عرضی‌های باب ایساغوجی را هم شامل می‌شود، مثل زوجیت برای اربعه است که از ذاتیات باب برهان باشد. این اشکال را ممکن است به ایشان وارد کنند، که در جای خود باید به آن پرداخته شده و پاسخ گفته شود.^(۱)

۱- این اشکال از نظر صغروی و کبروی وارد نیست، اما از نظر صغروی، برای این که وجود، که حیثیت ذات آن حیثیت ابایی از عدم است، ممکن نیست نسبت به ماهیت، که حیثیت ذاتش حیثیت عدم ابایی از عدم است، عرضی لازم و منتزاع از حاق ذات ماهیت باشد، پس وجود نسبت به هیچ ماهیتی ذاتی باب برهان نیست.

اما از نظر کبروی، زیرا عرضی مطلقاً، اعم از عرضی باب ایساغوجی و عرضی باب برهان، عروض آن بر معروضش، معلول و محتاج به علت و واسطه در ثبوت است هر چند ممکن است علت عروض آن، خود معروض باشد، البته گاه عروض عارض بر معروض به لحاظ وضوحی که دارد محتاج به دلیل و برهان و واسطه در اثبات نمی‌باشد. در موضوع مورد بحث هم اگر حق تعالی دارای ماهیتی غیر از وجود بوده و وجود او زائد و عارض بر ماهیتش باشد به جهت این که حیثیت ماهیت به حسب ذات، نسبت به وجود و عدم لایسرت و لاقتضاء است قهراً اتصاف آن به وجود، محتاج به واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلیه می‌باشد، و از این رو جای این سؤال باز می‌شود که: آن واسطه در ثبوت و حیثیت تعلیلیه چیست؟ آیا خود ماهیت حق تعالی است که معروض وجود اوست؟ یا موجود دیگری ممکن یا واجب؟ به هر صورت برای اثبات این که حق تعالی وجود بی حد و ماهیت است حجت‌های دیگری هم ذکر شده است ولی مرحوم علامه طباطبایی در کتاب «نهایة الحکمة» پس از این که مطلب را روشن شمرده است متین‌ترین حجج بر مطلب را همین حجت و برهانی که مرحوم حاجی هم آن را در این جا مرقوم کرده دانسته است، در فصل سوم از مرحله چهارم «نهایة الحکمة» می‌فرماید: «و قد أقاموا علیه مع ذلك حججاً أمتهنا أنه لو كان...»، و ما در آنجا به دفاع از این حجت و پاسخ از برخی اشکالاتی که بر آن وارد شده است تعلیقه‌ای مفصل به عربی نگاشته‌ایم که ذکر آن به خاطر اهمیت موضوع مورد بحث، هر چند ملال آور است ولی خالی از فایده نیست و آن تعلیقه این است:

«قد أورد علی هذه الحجّة بوجوه أربعة: أحدها: ما ذكره المصنّف العلامة هنا، (الفصل الثالث من المرحلة الرابعة) وأجاب عنه. ثانيها: ما ذكره في الفصل الثالث من المرحلة الثانية عشرة، حيث قال هناك: و نقضها بالماهية الموجودة... ثم أجاب عنه أيضاً، و هذا الإشكال الثاني نقضي ذكره صدر المتألهين عليه السلام أيضاً في «الحكمة المتعالية»، ج ۶، ص ۴۸ و أجاب عنه في كتابه «المبدء والمعاد». ثالثها: أنّ الوجود عارض على الماهية في الذهن لا في الخارج لكي يقال: «وكلّ عرضي معلّل فمكان وجوده معلولاً أمّا لماهيته أو لغيرها إلى آخر ما قيل». و هذا الإشكال ذكره

صدر المتألهين عليه السلام في «الحكمة المتعالية»، ج ٦، ص ٤٨ و الشهيد المطهري عليه السلام في «شرح مبسوط منظومه». رابعها: ما ذكره في الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٤٩، بأن هذا البرهان مبني على أصالت الماهية، كما بينه الشهيد المطهري عليه السلام في شرحه المبسوط بأن «الماهية لو كانت أصيلة فيمكن حينئذ أن يسئل عن أن منشأ انتزاع مفهوم الوجود ما هو؟ فهو إما أمر ورائهما أو الماهية نفسها، إلى آخر ما ذكره في تقرير البرهان المذكور و أما إن كان الأصل هو الوجود فحينئذ تكون الماهية تابعة للوجود فكما أن وجود الشيء إذا كان مجعولاً كانت ماهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك إذا كان الوجود لا مجعولاً كانت ماهيته لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود و الوجود الواجب غير مجعول، فكذا ماهيته فحينئذ لا يتم البرهان».

أقول: إن الذين أقاموا هذا البرهان كالشيخ الرئيس و من بعده حاشا هم أن يغفلوا عن أن هذا العروض ذهني لا خارجي، كيف و هم الذين علمونا هذا المطلب فلا بد وأن يكون مرادهم من البرهان أن واجب الوجود بالذات لو كان له ماهية غير الوجود فيحلل في الذهن إلى الماهية و الوجود كسائر الموجودات الممكنة، كما قال صدر المتألهين نفسه في مفاتيح الغيب، ص ٢٥٧: «لو كان للواجب تعالى غير الوجود لكان قابلاً لتحليل العقل إياه إلى ماهية و وجود و كل ما له ماهية إذا نظر إلى ماهيته من حيث هي لم يكن هي من حيث هي هي موجودة و هو ينافي ضرورة الوجود لذاته إذ يكون الوجود خارجاً عنها عارضاً لها و كل عرضي معلل». هذا، فعليه ماهيته تعالى من حيث هي عارية عن الوجود و هما ليسا كالتشخص و الوجود الذين هما متغايران مفهوماً متحداً مصداقاً و يكون حيشة صدقهما أيضاً واحدة و بالتالي يكونان متساوقين، لا، بل يكون حيشة صدق الوجود الذي هو عين الإباء عن العدم غير حيشة صدق الماهية التي هي غير مقتضية للوجود و العدم متساوية النسبة إليهما فحينئذ نقول: اتصاف ماهيته تعالى بالوجود في الخارج و كونها منشأ لانتزاع مفهوم الوجود عنها، بناءً على أصالت الماهية، واتصاف وجوده بالماهية وكونه منشأ لانتزاع مفهوم الماهية عنه، بناءً على أصالت الوجود، كل واحد منها يحتاج إلى علة، فتلك العلة إما أن تكون أمراً ورائهما فيكون الواجب بالذات المفروض كونه زوجاً تركيبياً له ماهية و وجود معلولاً للغير، و إما أن تكون العلة أحدهما و هي الماهية بناءً على أصالت الماهية فيلزم أن تكون ماهيته موجودة حتى يمكن أن تكون علة لاتصافها بالوجود و منشأ لانتزاع مفهوم الوجود عنها لأن الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي، فننقل الكلام إلى الوجود الثاني فيكون إما عين الوجود المتأخر الذي هو الوصف فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً و بالعكس و إما غيره... إلى آخر ما ذكره، و إما أن تكون العلة هي الوجود، بناءً على أصالت الوجود، فالوجود علة لاتصاف نفسه بالماهية و منشأ لانتزاع الماهية عنه، فهذا الوجود نفسه إما وجود محدود بحد و ماهية، فننقل الكلام إلى ذلك الحد و الماهية، و إما وجود غير محدود.

فنقول: كيف حدد الوجود غير المحدود نفسه فإن هذا غير معقول فإن تحديد الوجود نفسه

فرق بین عرض و عرضی

یک مطلب دیگر که خوب است استطراداً در این جا به آن اشاره شود این است که فرق عرض و عرضی چیست؟ حاجی علیه السلام در «منظومه منطوق» می گوید:

و عرضی الشيء غیر العرض ذا کالبیاض و ذاک مثل الأبیض

بیاض اگر جدای از جسم حساب شود و جسم هم غیر از بیاض اعتبار شود، در این صورت نمی شود بگوییم: الجسم بیاض و این ها به این اعتبار بریکدیگر قابل حمل نیستند چون بین آنها اتحاد وجود ندارد و بیاض را به این اعتبار می گویند: عرض، که وجود عرض را منحاز از معروض و نسبت به آن بشرط لا ببینیم، اما اگر بیاض را

﴿ يساوق اقتضاء الوجود نفاذ نفسه و هو في معنى استلزام أحد النقيضين نقيضه الآخر و لازمه اجتماع النقيضين كما أشار إلى ذلك المصنف العلامة علیه السلام في كتابه «ظهور شيعه»، ص ۱۰۲. بقوله: «هرگز حقیقتی کمال خود را از خود نفی نمی کند و ناگزیر باید گفت واقعت دیگری که مافوق این واقعت است این حدود را به آنها ملحق ساخته و محدودشان نموده است»، هذا. و بما ذکرنا يظهر الجواب عن الإشکال الثالث والإشکال الرابع، فإنَّ حیثه صدق الوجود إذا كانت غیر حیثه صدق الماهية فلا مجال لما يقال في الإشکال الثالث من «أنَّ الوجود عارض على الماهية في الذهن لا في الخارج و...» كما مرَّ توضیح ذلك، كما لا مجال لما يقال في الإشکال الرابع من «أنَّ الوجود إذا كان لا مجعولاً فكانت الماهية لا مجعولة بلا مجعولية الوجود والوجود الواجبي غیر مجعول فكذا ماهيته فحينئذ لا يتم البرهان»، و ذلك لأنَّ عروض الماهية على الوجود و اختلاف حیثه صدقهما يستلزم كون الماهية معلولة مجعولة لا محالة، فافهم.

ثمَّ نقول: يمكن أن يقرر على ضوء ما تقدّم برهان آخر على المطلوب غیر ما ذكره مع القول بأصالة الوجود، و صورة البرهان هكذا: وجود الواجب بالذات إما غیر محدود فلا ماهية له و هو المطلوب وإما محدود فيقال: إن كان محدوداً بسبب غيره فليس هو بواجب الوجود بالذات وإن كان محدوداً بنفسه فيقال: كيف حدد الوجود نفسه و الشيء لا يقتضي محدودية نفسه فإنه مستلزم لنفاذ نفسه بنفسه. هذا و قد ورد في دعا رجب المرجب أنه: «حاذ كلَّ محدود». ثمَّ لا يخفى، أنَّ القول بنفي الماهية عن الحقّ تعالی يستلزم القول بوحدة الوجود الشخصية كما ذهب إليه المحققون من العرفاء الشامخين و القول بالتشكيك في الظهور كما هو لازم القول الأول وأما القول بوحدة الوجود نسخاً و كثرته مصداقاً و القول بالتشكيك في الوجود اللذان يؤكّد عليها كثيراً صدر المتألهين و اتباعه فلا يجامعان مع القول بنفي الماهية عن الحقّ بوجه. فافهم ذلك فإنه من مزال أقدم أكابر الحكماء فضلاً عن غيرهم و الله الهادي. (اسدی)

نسبت به جسم به گونه‌ای متحد و لابشرط ببینیم، یعنی بیاض را در دل جسم، حال در جسم، و به گونه‌ای که با جسم به یک وجود، موجود است ملاحظه کنیم، در این صورت، عرضی است و از آن تعبیر به ابیض می‌کنند و می‌گویند: **الجسمُ أبيض**، و اگر هم احیاناً از روی **مبالغه الجسم بیاض** گفته شد، مثل این که گفته می‌شود: **زید عدل**، باز چون آن‌ها نسبت به هم لابشرط ملاحظه شده‌اند بیاض در این صورت عرضی می‌باشد، پس اصطلاحاً عرض را اگر طوری تصور کردید که لابشرط باشد قابل حمل بر معروض می‌شود و به آن می‌گویند: عرضی، **مثل الإنسان موجودٌ که «موجودٌ»** عرضی است، و اگر آن را بشرط لا تصور کنید قابل حمل نیست و به آن می‌گویند: **عَرَضٌ**، **مثل الإنسان وجودٌ که وجود عرض است و حمل آن بر انسان غلط است**، فرقی این است که اگر وجود را لابشرط از ماهیت حساب کردید، در دل ماهیت حساب کردید، چون به یک تحقق، موجود هستند ملاحظه کردید، آن وقت به این می‌گویند: عرضی و قابل حمل است، اما اگر وجود را منحاز از ماهیت و بشرط لا نسبت به آن و جدای از هم حساب کردید، به آن می‌گویند: عرض. پس وجود عرض است برای انسان، اما موجودٌ برای انسان عرضی است، حاجی در «منظومه منطقی» می‌گوید: **و عرضی الشيء غیر العرض**، عرضی غیر از عرض است، **ذا کالبیاض و ذاک مثل الأبیض** یعنی آنچه عرض است قابل حمل نیست مثل بیاض، و آنچه عرضی است قابل حمل است مثل ابیض، موجود و وجود هم این طور است، این «ی» که می‌آورند و «عرضی» می‌گویند، به اعتبار این است که آن را لابشرط ملاحظه کردیم و قابل حمل است. این هم یک مطلب دیگر که به مناسبت آن را در این جا ذکر نمودیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس شانزدهم ﴾

غررٌ في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود و كثرتها

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعمُّ
مراتب غنى و فقراً تختلف كالنور حيثما تقوى و ضعف
و عند مشائية حقائق تباينت و هو لدي زاهق
لأن معنى واحداً لا ينتزع ممّا لها توحد ما لم يقع
كأن من ذوق التأله اقتنص من قال ما كان له سوى الحصاص
و الحصّة الكلي مقيداً يجي تقيّد جزء و قيد خارجي

* * *

غررٌ في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود و كثرتها

الفهلويون من الحكماء، و الفهلويّ معرّب الپهلوي، الوجود عندهم
حقيقة ذات، أي صاحبة تشكك تعمُّ، مراتباً، مفعول تعمُّ، غنى و فقراً على
سبيل التمثيل، فكذا شدّة و ضعفاً، و تقدماً و تأخراً، و غير ذلك، تختلف
كالنور. يعني أنّ النور الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود، إذا النور هو الظاهر
بذاته المظهر لغيره، و هذا خاصية حقيقة الوجود، لكونها ظاهرة بذاتها مظهرة
لغيرها الذي هو ماهيات سماوات الأرواح و أراضي الأشباح كالنور الحسي
الذي هو أيضاً طبيعة مشككة ذات مراتب متفاوتة حيثما تقوى ذلك النور
الحسي و ضعف.

فلاختلاف بين الأنوار ليس اختلافاً نوعياً، بل بالقوّة و الضعف، فإنّ
المعتبر في النور أن يكون ظاهراً بالذات مظهراً للغير. و هذا متحقّق في كلّ
واحدة من مراتب الأشعّة و الأظلمة، فلا الضعف قادح في كون المرتبة
الضعيفة نوراً و لا القوّة و الشدّة و لا التوسّط شرط أو مقوّمه إلاّ للمرتبة
الخاصّة بمعنى ما ليس بخارج عنها أو قادحة فالقويّ هو النور، و المتوسّط
أيضاً هو هو، و كذا الضعيف. فللنور عرضٌ عريضٌ باعتبار مراتبه البسيطة،
و لكلّ مرتبة أيضاً عرضٌ باعتبار إضافتها إلى القوابل المتعدّدة.

فكذلك حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، بالشدّة و الضعف، و التقدّم و
التأخّر و غيرها، بحسب أصل تلك الحقيقة. فإنّ كلّ مرتبة من الوجود بسيط
ليس شديد مركّباً من أصل الحقيقة و الشدّة، و كذا الضعيف ليس إلاّ الوجود
- و الضعف عدميّ - كالنور الضعيف، حيث إنّ غير مركّب من أصل النور و
الظلمة لأنّها عدم، و كالحركة البطيئة حيث إنّها غير مركّبة من الحركات و
السكنات، بل قدر من الامتداد على هيئة خاصّة. كذا التقدّم للوجود المتقدّم
ليس مقوّمماً - و إلاّ لتركّب و الوجود بسيط - و لا عارضاً و إلاّ لكان جائز
التأخّر، و الحال أنّ جواز تأخّره مساوق جواز الانقلاب، بل عينه و إن لم
يعتبر في أصل الحقيقة. و كذا التأخّر للوجود المتأخّر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

غَرَّرُ فِي بَيَانِ الْأَقْوَالِ فِي وَحْدَةِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ وَ كَثْرَتِهَا

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم
مراتب غنى و فقراً تختلف كالنور حيثما تقوى و ضعف

خلاصه‌ای از مباحث گذشته

وقتی که ما می‌گوییم: انسان موجود، یا مثلاً: الحجر موجود، الأرض موجودة، آیا موضوع و محمول در این قضا یا یک مفهوم است. بعبارة أخرى: آیا مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزء آن است؛ یا مفهوم وجود زائد بر مفهوم ماهیت است؟ به حسب ترتیب طبیعی این اولین بحث است که باید بیان می‌شد. یک عدّه از اشاعره گفته بودند: مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت است، یعنی: الإنسان موجود، مثل الإنسان إنسان است، موضوع و محمول در حقیقت یک مفهوم است، ما این قول را رد کردیم و گفتیم: دو مفهوم است، انسان حکایت می‌کند از چیستی و ماهیت خاص، و وجود حکایت می‌کند از هستی و تحقق خارجی، و نتیجه گرفتیم: کلُّ ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود، هر ممکنی زوج ترکیبی است از ماهیت و وجود؛ یعنی این‌ها دو مفهوم و حیثیت هستند و یکی نیستند.

حال که دو مفهوم شدند، بحث پیش می‌آید که، آیا هر دو در خارج واقعیت و اصالت دارند؟ یعنی مثلاً یک انسان خارجی دو چیز است؟ یک وجود است و یک

ماهیت؟ گفتیم: یکی از این‌ها بیشتر اصیل نیست، یا وجود اصیل است و ماهیت از آن انتزاع می‌شود و امر اعتباری است، یا به عکس، ما این قول را اختیار کردیم که وجود اصیل است، آثار مترتب بر وجود است و ماهیت حکایت می‌کند از یک مرتبه خاصی از وجود، این‌جا فقط یک استثنا داشتیم، گفتیم: ذات باری تعالی فقط جنبه وجودی دارد و ماهیت ندارد، غیر از ذات باری تعالی همه ممکنات دارای ماهیت و وجودند و به طور کلی وجود اصیل است.

این مسائل مثل مسائل ریاضی به هم وابسته است و باید به ترتیب مطرح شود. بحث دیگر که داشتیم این بود که این موجود را که حمل می‌کنیم بر انسان، فرس، بقر حتی بر خداوند متعال و می‌گوییم: الله موجود، الإنسان موجود، آیا این یک مفهوم است یا مفاهیم متعدد است؟ گفتیم یک مفهوم است. بحث آن در مبحث اشتراک وجود است، در آنجا گفتیم: اشتراک وجود، اشتراک معنوی است، اشتراک لفظی نیست، اشتراک لفظی یعنی یک لفظ چند معنا داشته باشد، مثل لفظ «عین» که هم به معنای «چشم» و هم به معنای «چشمه» است، اشتراک معنوی یک مفهوم است که منطبق بر مصادیق مختلف می‌شود. مفهوم وجود نیز مفهوم واحد است، از لفظ وجود در الإنسان موجود و السماء موجوده یک چیز می‌فهمیم که آن جنبه واقعیت و خارجیت و منشأیت اثر است. این هم یک مسأله.

وجود حقیقت واحد است

از این‌که مفهوم وجود مشترک معنوی است نتیجه می‌گیریم که حقیقت وجود هم که این مفهوم واحد از آن حکایت می‌کند یک حقیقت واحده است، یک مفهوم داریم و یک حقیقت، مفهوم در این‌جا یعنی «ما فُهِم»، و مفهوم حکایت از خارج می‌کند، مفهوم وجود هم حکایت می‌کند از حقیقت وجود؛ حقیقت وجود یعنی عین واقعیت و خارجیت و همان هستی خارجی که منشأ اثر است. پس مفهوم وجود چون مفهوم

واحد است و بر همه اشیا منطبق می شود این حکایت می کند از این که آن جهت وجودی و وجود خارجی در همه اشیا یک حقیقت بیشتر نیست؛ وجود در خارج حقایق متباینه نیست.

نظر فهلویون در مقابل نظر مشائین

فهلویون که حکمای قدیم ایرانی باشند - فهلوی معرب پهلوی است - می گفتند: حقیقت وجود حقیقت واحده است، منتها دارای مراتب مختلف است، یعنی حقیقت وجود یک سنخ است ولی درجات شدید و ضعیف دارد که همه آن درجات و مراتب در اصل وجود اشتراک دارند و ما به الاشتراک آنها وجود است و در همان وجود هم اختلاف داشته و ما به الامتیاز آنها هم وجود می باشد، و به اصطلاح حقیقت وجود یک امر مقول به تشکیک است.

در مقابل، نسبت داده اند به فلاسفه مشاء - ارسطو و پیروانش - که آنها می گفتند: وجودات اشیا، یک حقیقت و یک سنخ نیستند، بلکه حقایق متباینه هستند؛ همین طور که مقولات عشر ماهیات متباین اند، حقایق وجودی هم در خارج حقایق متباینند و هیچ سنخیتی بین آنها نیست، ما نمی توانیم بگوییم: وجود خدا با وجود پشه مثلاً یک حقیقت و یک سنخ باشد، اینها حقایق متباینه هستند و هیچ جهت مشترکی ندارند.

در تأیید فلاسفه پهلوی و ردّ مشائین گفته اند: وقتی که ما می بینیم از همه این وجودها یک مفهوم انتزاع می شود، وجود در الله موجود و الانسان موجود به یک مفهوم و معناست و انتزاع مفهوم واحد هم بی جهت و جزاف نیست و الا باید از هر چیزی هر مفهومی انتزاع بشود، بنابراین، این مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحد می کند.

پس معلوم می شود حقیقت هستی در خارج، حقیقت واحده است، منتها مقول به

تشکیک است، یعنی حقیقت واحده وجود مراتب دارد و مراتب آن شدت و ضعف دارند، تقدّم و تأخر دارند، علت و معلولند، خلاصه: یک حقیقت اما دارای مراتب است.

معنای تشکیک

تشکیک را در منطق خوانده‌ایم، در آنجا می‌گفتند: کلی یا متواطی است و یا مشکک، متواطی آن مفهومی است که صدقش بر مصادیقش یکنواخت و بدون تفاوت است، مشکک آن مفهومی است که صدقش بر مصادیقش مختلف و با تفاوت است، مثلاً، انسان بر زید و عمرو و دیگر افراد انسان به نحو واحد صادق است و آن‌ها در انسان بودن تفاوت ندارند، این را می‌گفتند: کلی متواطی، یعنی در صدقش بر افرادش متوافق و یکسان و افرادش نسبت به آن هم افق هستند. اما سفیدی بر سفیدی گچ و برف به یک نحو صادق نیست، زیرا برف سفیدتر از گچ است، پس سفیدی یک کلی مشکک است.

ما پیش ملا محمدعلی حبیب آبادی درس می‌خواندیم، ایشان برای مشکک مثال می‌زد و می‌گفت: برف سفید است، پیراهن طلبه هم سفید است، اما این کجا و آن کجا! سفیدی کلی مشکک است، مرتبه شدید دارد، مثل برف، مرتبه ضعیف هم دارد مثل پیراهن طلبه، او می‌خواست شوخی کند که چنین مثالی می‌زد.

علی ایّ حال در منطق گفته‌اند: کلی یا متواطی است و یا مشکک.

تشکیک خاصی و عامی

مشکک هم دو قسم است: مشککی که تشکیک آن به حسب تفاوت در قوایل است و خود آن به حسب حقیقت متفاوت نیست، مثل این که نور خورشید یک حقیقت است که هم در ماه تابیده و موجب روشنایی آن شده و هم در آینه و هم در دیگر

اجسام، و در هریک از آن‌ها به گونه‌ای ظهور و بروز دارد، ولی این تفاوت‌ها مال قوابل است و خود نور خورشید به خودی خود تفاوتی ندارد، این‌گونه تشکیک که به آن تشکیک عامی گفته می‌شود با دقت نظر به توطی برگشت می‌نماید.

قسم دوم از تشکیک که به آن تشکیک خاصی گفته می‌شود و تشکیک واقعی می‌باشد آن است که یک حقیقت باشد دارای مراتب شدید، ضعیف، متوسط، که ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آن مراتب از یک سنخ باشد، مثال می‌زنند به نور حسی ظاهری، نور شدید شمس نور است، نور ضعیف چراغ موشی هم نور است، و ما به الامتیاز در آن‌ها عین ما به الاشتراک است، ما به الامتیاز نور شدید این است که نورانی‌تر است، نه این‌که نور است و یک چیز اجنبی دیگری غیر از نور، و نور ضعیف چنین نیست که نور باشد و تاریکی. بله وقتی که ما آن را تحلیل می‌کنیم، می‌گوییم: نور ضعیف ده درجه نور است، ده درجه نور است معنایش این است درجه یازدهم و دوازدهم را ندارد، اما این نداشتن امر عدمی است و در ذات نور دخالت ندارد، شدت نور شدید هم از سنخ نور است، نور شدید یعنی خیلی نور، همچنین است نور غیر متناهی، چنین نیست که نور غیر متناهی نور باشد به علاوه غیر متناهی، باز آن غیر متناهی یعنی نورانیت زیادتر که زیادی آن پایان ندارد.

پس در تشکیک خاصی، یک حقیقت دارای مراتب است که به شدت و ضعف و غنا و فقر و مانند این‌ها اختلاف دارد و ما به الامتیازش از سنخ ما به الاشتراکش است، ولی در تشکیک عامی، افراد و مصادیق یک حقیقت یک ما به الاشتراک دارند و یک ما به الامتیاز، و ما به الامتیاز آن‌ها از سنخ ما به الاشتراک آن‌ها نیست، همانند نور که طول طویل و عرض عریض دارد، یعنی با این‌که حقیقت واحده است اما دو نحوه کثرت دارد: یک کثرت طولی دارد که به حسب آن تشکیک در آن خاصی می‌باشد و یک کثرت عرضی که به لحاظ آن تشکیک در آن عامی است؛ کثرت طولی همان است که به شدت و ضعف و به غنا و فقر بر می‌گردد، مثلاً نور خورشید که مستقیماً از خورشید

می آید خیلی شدید است، این نور شدید از بیرون منعکس می شود در این اتاق، نور این اتاق ضعیف تر از آن نور بیرون و وابسته به آن است، آن نور بیرون هم وابسته به خورشید است، نور این اتاق باز منعکس می شود در اتاق بعدی و ضعیف تر می شود، ضعیف تر می شود یعنی چه؟ ضعف امر عدمی است، ضعیف است یعنی مرتبه بالا را ندارد، آنچه حقیقت دارد همان جهت نوریتش است نه این که مرکب باشد از نور و ضعف، نور امر بسیط است، یا نور پنج شمعی نور است، حقیقتش همان نوریت است، پنج شمعی است یعنی بیشتر نیست، «بیشتر نیست»، یک امر عدمی است که جزء حقیقت آن نیست.

کثرت طولی و کثرت عرضی نور

پس نور، یک کثرت طولی دارد که همان شدت و ضعف است و مرتبه نازل آن، معلول و شأن مرتبه عالیه اوست؛ و تشکیک خاصی بدین گونه می باشد. یک کثرت عرضی هم دارد و آن این که به حسب قوابل، مصادیق متعددی پیدا کند، مثل نور خورشید که در خانه ما هست، در خانه همسایه هم هست و شدت و ضعف ندارند، مثل هم بوده و در یک مرتبه هستند، در عرض هم هستند این جا ملای رومی می گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه ها
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان^(۱)

اگر دیوارها را بردارید همه اش یک نور است، اما دیوار سبب شده نور خانه ما و نور خانه همسایه از هم جدا شود و در عرض هم بشوند، نور خانه ما پرتو نور خانه همسایه نیست، نور خانه همسایه پرتو نور خانه ما نیست. به این می گویند: کثرت عرضی و امر در تشکیک عامی این گونه است.

۱- مثنوی معنوی.

کثرت طولی و کثرت عرضی حقیقت وجود

حقیقت وجود هم مثل نور دارای دو کثرت است، در واقع تعریف نور بر حقیقت وجود هم صادق است، برای این که گفته‌اند: نور، الظاهر بذاته، المظهر للغيره، است و این ویژگی حقیقت هستی هم می‌باشد، حتی آن نور حسی هم که می‌بینید روشنی محسوس دارد روشنگری آن و همچنین شدت و ضعفی که دارد، در واقع به واسطه وجودش می‌باشد، زیرا ماهیت نور روشنایی و شدت و ضعف ندارد، وجود نور خورشید یا وجود نور چراغ چند شمعی روشنایی می‌دهند و با هم تفاوت دارند، پس آنچه واقعاً نور است یعنی الظاهر بالذات و مظهر للغيره است، حقیقت هستی است، برای این که حقیقت هستی است که تمام ماهیات به سبب او ظاهر می‌شوند، الوجود موجود بذاته، ماهیات موجودند به سبب وجود، بعض این وجودها مرتبه بالا دارند مثل مرتبه عقل و نفس که مرحوم حاجی به این‌ها می‌گوید: سماوات ارواح، یعنی روح‌هایی که بالاست، سما یعنی بالا، عقل و نفس چون مجردند در حقیقت روح هستند.

بعضی از وجودها هم مرتبه پایین دارند که از آن‌ها تعبیر به اشباح کرده است، اشباح هم یعنی اجسام، اشباح هم باز دو قسم است: یک قسم اشباح مادی است، مثل بدن من و شما؛ یک قسم اشباح هم مثالی است، مثل بدنی که انسان در عالم خواب و برزخ دارد؛ بدن طبیعی و مادی شما زیر پتو خوابیده، مع ذلک با یک بدنی در یک باغ می‌گردید آن بدنی که در عالم خواب دارید و در باغ می‌گردد آن بدن مثالی است، آن هم جسم است، برای این که تعریف جسم یعنی «جوهر دارای طول و عرض و عمق» بر آن صادق می‌باشد، منتها به این می‌گویند: جسم مثالی، جسم برزخی در عالم برزخ هم همین طور است یعنی در عالم برزخ با این جسم مثالی هستید؛ این‌ها را می‌گویند: اشباح، یعنی اجسام.

پس وجود، خودش مانند نور ظاهر بالذات است و مظهر للغيره هم هست، مظهر

چیست؟ مظهر ماهیات است؛ پس تعریفی که برای نور کرده‌اند: **الظاهر بذاته و المظهر لغيره**؛ در حقیقت این تعریف از وجود است و آنچه تشکیک‌بردار است و دارای مراتب است حقیقت هستی است، هرچند ما برای این که می‌خواستیم تفاوت در وجود را به شما بفهمانیم آن را تشبیه کردیم به نور محسوس، اما وقتی که دقت کنیم آن تشکیکی هم که در نور هست بر می‌گردد به جنبه وجودی نور، جنبه ماهوی آن تشکیک ندارد، تفاوت ندارد، اصلاً در ماهیات تشکیک نیست،^(۱) وجود نور ضعیف با وجود نور شدید این‌ها با هم تفاوت دارند.

خلاصه: این که ما مفهوم وجود را مفهوم واحد و مشترک معنوی دانستیم - جلوتر در مبحث اشتراک وجود گفتیم - از وحدت مفهوم وجود، پی می‌بریم به وحدت سنخی حقیقت وجود و این که وجودات حقایق متباینه نیستند، برای این که اگر حقایق متباینه بودند باید مفاهیم متباینه‌ای از آن‌ها انتزاع بشود و دیگر مفهوم وجود مفهوم واحد و مشترک معنوی نبود. پس حقیقت وجود به حسب سنخ، حقیقت واحده منتها دارای مراتب است؛ ولی مشائین در این مسأله گفته‌اند: **چطور ما می‌توانیم بگوییم: وجود خدا با وجود پشه یک اشتراکی دارند؟ این‌ها هیچ اشتراکی ندارند.** این را جواب دادیم به این که مفهوم واحد وجود - که انتزاع از وجودها می‌شود - دلالت دارد بر این که وجودات متباین نیستند.

توضیح متن:

«غررٌ في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود و كثرتها. الفهلويون من الحكماء، و الفهلوئي معرّب الپهلوي»

۱- قبل از این گذشت که با فرض تبعیت ماهیت از وجود و حد بودن آن برای وجود، ثبوت تشکیک در وجود و نفی آن از ماهیت، امری نامعقول و مخالف با برهان است. (اسدی)

مرحوم حاجی می‌فرماید: این غرر را برای بیان اقوال درباره وحدت و یا کثرت حقیقت وجود قرار داده‌ایم؛ در بحث اشتراک وجود بحث در مفهوم وجود بود، اما این جا بحث در حقیقت وجود است. فهلویون از حکما، و «فهلوی» معرّب «پهلوی» است یعنی حکمای ایرانی:

«الوجود عندهم حقيقة ذات، أي صاحبة تشكك تعم، مراتباً، مفعول تعم»

می‌فرماید: وجود نزد حکمای پهلوی حقیقتی دارای تشکیک است که مراتبی از وجود را فرا می‌گیرد.

تشکک یعنی تشکیک، یعنی حقیقت وجود تشکیک دارد به گونه‌ای که، «تعّم مراتب مفعول تعم»، این مراتب مفعول تعم است، یعنی حقیقت تشکیکی وجود عمومیت دارد یعنی شامل می‌شود مراتبی را.

«غنی و فقراً علی سبیل التمثیل»

که این مراتب از جهت غنا و فقر اختلاف دارند، یکی غنی بالذات است یکی فقیر بالذات. می‌گوید: این غنی و فقراً را از باب مثال می‌گوییم.

«فكذا شدة و ضعفاً، و تقدماً و تأخراً، و غیر ذلك تختلف»

بنابر این همان‌طور که در مراتب وجود، تفاوت از جهت غنا و فقر است از جهت شدت و ضعف و تقدّم و تأخّر و غیر ذلک هم تفاوت هست، ذات باری تعالی از همه جهات، بر همه وجودات تقدّم دارد.

پس وجود یک حقیقت تشکیکی دارای مراتب است که این مراتب با هم اختلاف دارند، بنابراین وجود دارای وحدت هست، دارای کثرت هم هست، حقیقت واحده و یک سنخ است، لذا وحدت دارد و این حقیقت واحد به گونه مراتب است پس کثرت هم دارد؛ اما گفتیم: کثرت دو قسم است: کثرت طولی و کثرت عرضی.

«كالنور، يعني أنّ النور الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود»

مثل نور، در واقع نور حقیقی را که وجود است تشبیه کرده است به این نور حسی،

چون معمولاً بشر با این حسیات سر و کار دارد و این نور حسی را می بیند، نور خورشید با نور چراغ موشی، یک حقیقت است، هر دو نور است، اما تفاوت دارند، وجود هم به همین نحو است، لذا می گوید: «کالنور یعنی أنّ النور الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود» مانند نور یعنی این که نور حقیقی که همان حقیقت وجود است. شما می گوید: چطور حقیقت وجود نور است، می گوید:

«إذ النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره»

زیرا نور آن چیزی است که خودش ظاهر است، اشیاء را هم ظاهر می کند، «إذ النور»، این دلیل بر این است که چرا می گوئیم وجود نور حقیقی است، زیرا تعریف نور بر وجود هم صادق است، مثلاً نور خورشید در خارج، خودش ظاهر است، اشیاء را هم ظاهر می کند، حقیقت هستی هم این طور است.

«و هذا خاصية حقيقة الوجود، لكونها ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها»

و این خاصیت حقیقت وجود است، چرا؟ «لکونها»، برای این که حقیقت وجود ظاهر بالذات و مظهر غیر است که آن غیر همان ماهیات است.

«الذي هو ماهيات سماوات الأرواح و أراضى الأشباح»

این «هو»، به غیر برمی گردد یعنی آن غیری که عبارت است از همان ماهیات سماوات ارواح و اراضی اشباح، مثل نور حسی که خود ظاهر است و دیگر موجودات محسوس را هم آشکار می نماید.

ماهیت هم دو گونه است: ماهیات مجردة مثل عقول و نفوس، این ها را می گویند: ارواح، و ماهیات مادی که اجسام باشد و آن را اشباح می گویند و اجسام را هم گفتیم: دو قسم است: جسم مادی و جسم مثالی، پس ماهیات ارواح یعنی مجردات مثل عقل و نفس، و ماهیات اراضی اشباح، یعنی اجسام مادی و مثالی، ارواح و مجردات را سماوی می گویند و عالم اجسام را ارضی می گویند، سماوات و اراضی، یعنی بالایی ها و پایینی ها.

«کالنور الحسّی الذی هو أيضاً طبیعة مشکّکة»

مثل نور حسّی که نور حسّی نیز به نظر ما طبیعت مشککه است؛ ولو عرض کردم: این تشکیک این جا هم باز به وجود بر می‌گردد برای این که ماهیات تشکیک ندارند، وجود نور خورشید است که از وجود نور چراغ موشی قوی تر است.

«ذات مراتب متفاوتة، حیثما تقوی ذلك النور الحسّی و ضعف»

نور طبیعت مشککه است، که دارای مراتب متفاوت است، نور یک وقت قوی است مثل نور مستقیم خورشید، یک وقت ضعیف است مثل نور با واسطه که در این اتاق است که این نور ضعیف مرتبه تنزل یافته آن نور قوی است.

«فالاختلاف بین الأنوار لیس اختلافاً نوعياً»

انسان و فرس اختلافی که دارند، اختلاف نوعی است، دو نوع هستند، برای این که جنس آن‌ها حیوان است، ولی یکی حیوان ناطق و دیگری حیوان صاهل است، آن‌ها دو نوع اند تحت یک جنس، و لذا مرکب از جنس و فصل هستند، اما نور این گونه نیست، وجود هم این گونه نیست، بلکه نور و وجود بسیط است، لذا حاجی رحمته الله می‌گوید: اختلاف بین انوار اختلاف نوعی نیست بلکه به قوت و ضعف است.

«بل بالقوة و الضعف فإنّ المعتبر في النور أن يكون ظاهراً بالذات مظهراً للغير»

اختلاف انوار به قوت و ضعف است، چرا؟ برای این که آنچه در حقیقت نور معتبر است آن است که ظاهر بالذات و مظهر للغير باشد، نور بیرون ظاهر بالذات و مظهر للغير است، نور این اتاق هم ظاهر بالذات و مظهر للغير است، منتها مراتب متفاوتند.

«و هذا متحقّق في كلّ واحدة من مراتب الأشعة و الأظلة»

یعنی این تعریف که در حقیقت نور معتبر است در تمام مراتب نور از شعاع و ظلّ جاری است. شعاع خود نور است و ظلّش این نوری است که در این اتاق افتاده است؛ پس همه مراتب اشعه و اظله، نور است.

«فلا الضعف قادم في كون المرتبة الضعيفة نوراً»

پس نه ضعف نور در این که مرتبه ضعیفه نور، نور باشد ضرر می زند، یعنی مرتبه ضعیفه هم واقعاً نور است و ظاهر بالذات و مظهر للغير است.

«و لا القوّة و الشدّة و لا التوسّط شرط أو مقوّمه إلاّ للمرتبة الخاصّة»

و نه قوّت و شدت و متوسط بودن شرط یا مقوّم نور من حیث هو نور است، بله این امور شرط یا مقوّم مرتبه خاص از نور است. یعنی چنین نیست که آن مرتبه شدید فقط نور باشد و مرتبه ضعیف نور نباشد؛ بله ضعف و شدت و قوّت و مانند آن شرط یا مقوّم مرتبه نور است، یعنی مرتبه شدید اگر می خواهد شدید باشد، شدت، شرطش یا مقوّمش است اما در اصل نوریت شدت شرط نیست و لذا نور ضعیف هم نور است.

«بمعنی ما لیس بخارج عنها»

این که می گوئیم: آن امور مقوّم مرتبه است، یعنی خارج از مرتبه نیست، نه این که جزء مرتبه باشد تا مرتبه مرکب بشود، یعنی ماده و صورت یا جنس و فصل داشته باشد، بلکه می خواهد بگوید: این مقوّم این جا غیر از آن مقوّمی است که می گوئیم: روح و بدن یا حیوان و ناطق مقوّم انسان است، آنجا انسان مرکب از آن امور است، اما این جا نور بسیط است، دیگر ماده و صورت یا جنس و فصل ندارد، پس این که می گوئیم: آن امور نسبت به مرتبه مقوّم است، یعنی خارج از ذاتش نیست نه این که مرتبه مرکب باشد.

«أو قادهة فالقوي هو النور، و المتوسط أيضاً هو هو، و كذا الضعيف»

یا قاده باشد یعنی قوّت و شدت و مانند آن برای اصل نوریت مضر هم نیست؛ این «قادهة» عطف به آن «شرطاً أو مقوّمه»، است یعنی این قوی بودن و شدید بودن نور در اصل نور بودن مضر نیست، همان طور که شرط و یا مقوّم هم نمی باشد، بله همان طور که آن امور وجودشان شرط یا مقوّم مرتبه ای از مراتب نور است عدمشان هم مضر و مخلّ نسبت به مرتبه است، پس نور قوی نور است، نور متوسط هم نور است، نور ضعیف هم نور است.

«فللنور عرضٌ عریضٌ باعتبار مراتبه البسیطة»

پس نور با این که یک حقیقت است اما عرض عریضی دارد و همه مراتبش هم بسیط است و جنس و فصل ندارد، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت معنایش همین است؛ قبلاً گفتیم: دو نحوه کثرت داریم: طولی و عرضی، تا این جا کثرت طولی را می گفت، که بعضی از مراتب، علت بعضی است، شدت و ضعف دارد، مثل نور بیرون از اتاق و نور داخل اتاق، از این جا به بعد کثرت عرضی را بیان می کند.

«و لكل مرتبة أيضاً^(۱) عرض باعتبار إضافتها إلى القوابل المتعددة»

هر مرتبه ای از مراتب طولی نور هم خودش به اعتبار اضافه اش به قوابل متعدده یک عرضی دارد؛ مثل نور تابیده در آن خانه و در این خانه، نور بر افق خانه ها یک مرتبه از مراتب نور و در درجه خاصی از نور است ولی اضافه شده به خانه ما و به خانه همسایه؛ پس به اعتبار قابل های متعدد، متعدد شده است؛ این همان کثرت عرضی نور می باشد، همین طور که نور با این که حقیقت واحده است، دارای دو نحوه کثرت طولی و کثرت عرضی می باشد، حقیقت وجود هم به همین نحو است. لذا می گوید:

«فكذلك حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، بالشدة و الضعف، و التقدّم و التأخر و

غیرها، بحسب أصل تلك الحقيقة»

همچنین حقیقت وجود دارای مراتب متفاوتی به واسطه شدت و ضعف و تقدم و تأخر و غیر این هاست، مثل علیت و معلولیت که به حسب اصل حقیقت وجود است، یعنی خود حقیقت وجود مرکب نیست، بلکه ما به الاشتراک و ما به الامتیاز مراتب وجود از یک سنخ است، وجود شدید وجود است و امتیازش به شدتش است، شدت وجود هم غیر از وجود چیزی نیست؛ این است که می گوید:

۱- شایسته تر این بود که حاجی علیه السلام عبارت را این گونه بیاورد: «فللنور طول طویل باعتبار مراتبه البسیطة ولكل مرتبة أيضاً عرض عریض باعتبار إضافتها إلى القوابل المتعددة»، تا به طور صریح تر به بیان دو گونه کثرت طولی و عرضی و تشکیک خاصی و عامی بپردازد. (اسدی)

بساطت همه مراتب وجود

«فإن كل مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركباً من أصل الحقيقة و الشدة، وكذا الضعيف ليس إلا الوجود، و الضعف عدمي»

هر مرتبه‌ای از وجود بسیط است، مرتبه شدید مرکب از حقیقت وجود و شدت نیست، بلکه شدت وجود چیزی غیر از همان حقیقت وجود نیست، و همچنین است ضعیف که نیست مگر همان وجود، وجود ضعیف هم وجود است، ضعف امر عدمی است، ضعیف است یعنی مرتبه بالا را ندارد و آنچه حقیقت دارد همان جهت وجودی آن است.

«كالتور الضعيف، حيث إنه غير مركب من أصل النور و الظلمة، لأنها عدم»
مثل نور ضعیف که مرکب از اصل نور و ظلمت نیست، برای این که ظلمت امر عدمی است، ضعیف است یعنی کمال بالا را ندارد، «ندارد» امر عدمی است، چیزی نیست، نمی شود عدم جزء شیء باشد.

«و كالحركة البطيئة حيث إنها غير مركبة من الحركات و السكنات، بل قدر من الامتداد على هيئة خاصة»

و مثل حرکت کند که مرکب از حرکات و سکانات نیست، بلکه حرکت کند یک اندازه‌ای از امتداد و کشش بر هیئت خاصی است، یعنی که آهسته است، مثل حرکت اتومبیل با حرکت یک الاغ، این‌ها هر دو حرکت است، امر متصل واحد متدرج است، منتها یکی شدید و دیگری ضعیف است، چنین نیست که حرکت الاغ مرکب باشد از حرکت و سکون، سکون در آن نیست، حرکت است، منتها حرکت ضعیف‌تر است، ماشین هم می رود اما تندتر می رود شدت و ضعف در سنخ خود حرکت است.

تنزه وجود از هر نوع ترکیب

«و كذا التقدّم للوجود المتقدم ليس مقوماً و إلا لتركّب و الوجود بسيط»

همچنین است تقدّم در وجود متقدم، که جزء و مقومش نیست، اگر تقدم در وجود متقدم جزء و مقوم وجود باشد وجود باید اجزاء داشته باشد و مرکب می شود، و حال این که ما گفتیم: وجود بسیط است.

«و لا عارضاً و إلا لكان جائز التأخّر و الحال أنّ جواز تأخّره مساوق جواز الانقلاب بل

عینه»

این «و لا عارضاً» عطف بر آن «مقوماً» است، یعنی تقدم در وجود متقدم همان طور که مقوم و جزء آن نیست، عارض بر آن هم نیست، وگرنه وجود متقدم باید جایز باشد متأخر واقع شود و حال این که جواز تأخر آن مساوی با جواز انقلاب است، بلکه این عین انقلاب است.

اگر تقدم نسبت به وجود متقدم عارض باشد پس باید بشود از آن جدا گردد، یعنی وجود متقدم بتواند یک وقت متقدم باشد یک وقت هم متأخر بشود و این محال است، چون که جواز تأخر مساوق است با جواز انقلاب، اگر آن متقدم، متأخر بشود، یعنی انقلاب ذاتی پیدا کند، یعنی مثلاً واجب الوجود بشود ممکن و یا عقل بشود ماده، همچنین است تأخر نسبت به وجود متأخر، پس هر موجودی در آن مرتبه ای که هست لازمه ذاتش این است که در همان مرتبه قرار داشته باشد، و نمی شود ذات باری تعالی، از آن مرتبه ای که هست ضعیف بشود، یا ضعیف قوی بشود.

«و إن لم يعتبر في أصل الحقيقة»

در عین حال که «تقدم»، عارض بر «وجود متقدم» نیست، و لذا وجود متقدم نمی شود از مرتبه ای تکان بخورد، با این حال تقدم در اصل حقیقت هستی نقشی ندارد، برای این که گفتیم: حقیقت هستی مراتب دارد و تقدّم از مرتبه متقدمه و مقوم

آن مرتبه است و تأخر هم از مرتبه متأخره و مقوم آن مرتبه است، البته همان طور که گفتیم این که می‌گوییم: تقدّم مقوم مرتبه متقدمه است، یعنی از آن مرتبه خارج نیست، نه این که یعنی جزء آن مرتبه است تا آن مرتبه مرکب بوده باشد، همچنین است تأخر نسبت به مرتبه متأخره، اما اصل جهت وجودی در همه مشترک است. این است که می‌گوید: «و إن لم يعتبر»، ولو این که این تقدم در اصل حقیقت وجود معتبر نیست، یعنی حقیقت وجود هم مرتبه متقدم دارد و هم مرتبه متأخر، چون گفتیم: وجود حقیقت واحده دارای مراتب است و خود حقیقت وجود نسبت به مراتب و تقدم و تأخر و مانند آن لابشرط است.

«و كذا التأخر للوجود المتأخر»

همچنین است تأخر برای وجود متأخر، که نه مقوم به معنای جزء ذاتش است نه عارض بر ذات آن. بعبارة آخری: حقیقت هستی یک حقیقت دارای مراتب است و خصوصیات هر مرتبه، ذاتی همان مرتبه است، یعنی آن مرتبه در همان مرتبه هست، و محال است مرتبه‌اش عوض بشود، جایشان را عوض کنند، مثل دو پست و مقام که دو فرد دارند، یکی رئیس است و یکی مرئوس، بیایند پست‌ها را عوض کنند و یک روز رئیس بیاید جای مرئوس و مرئوس برود جای رئیس، این‌ها امور اعتباری است و تبدل جایگاه در امور اعتباری امکان دارد، اما در حقیقت خارجی و امور حقیقی آنچه ذاتش مقدم و علت است، آن دیگر نمی‌شود از مرتبه‌اش تکان بخورد و بشود متأخر و معلول و یا آنچه ذاتش معلولیت و تأخر است نمی‌شود از مرتبه‌اش تکان بخورد و بشود علت و متقدم، اما در عین حال، مراتب، یک سنخ و یک حقیقت هستند و اشتراک دارند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس هفدهم ﴾

و جميعها بما هي وجود و مقيسة إلى العدم، كأشعة و أظلة مقيسة إلى ظلمة بحتة، و بما هي مشتركات في مفهوم الوجود و بما هي شيء لم يتخلل اللا شيء فيه، و بما أنّ ما به الامتياز في شبيبة الوجود عين ما به الاتفاق لبساطته، لا في شبيبة الماهية و بما أنّ هذه الكثرة، من حيث الشدة و الضعف، و الكمال و النقص، و التقدّم و التأخر، تؤكّد الوحدة التي هي حقّ الوحدة و إن لم تكن الكثرة التي من حيث الإضافة إلى الماهيات الإمكانية، كذلك ترجع إلى أصل واحد و سنخ فارد وحدة ليست من جنس الوحدات المشهورة.

و الوجود عند طائفة مشائية من الحكماء حقائق تباينت، صفة لحقائق بتمام ذواتها البسيطة لا بالفصول - ليلزم التركيب و يكون الوجود المطلق جنساً - و لا بالمصنّفات و المشخصّات، ليكون نوعاً، بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى أنّه خارج محمول، لا أنّه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة. و هو أي هذا المذهب لديّ زاهق باطل لأنّ معنى واحداً لا يستزغ ممّا، أي من أشياء لها توحد ما - إبهامية - لم يقع.

بيان ذلك: أنّه لو انتزع مفهوم واحد من أشياء متخالفة، بما هي متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه، لكان الواحد كثيراً، و التالي باطل

بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الملازمة أنّه حينئذٍ يكون المصداق و المحكي عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات الكثيرة المكثّرة.

إن قلت: لا نسلم بطلان التالي، و ادّعاء الضرورة فيه غير مسموع، و السند أنّ الواحد الجنسيّ عين الكثير النوعي و الواحد النوعي عين الكثير العددي. قلت: فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير و بين أن يكون تحته الكثير و السند من هذا القبيل.

إن قلت: أليس يحمل النوع على الأفراد مثلاً و الحمل هو الاتّحاد في الوجود؟ قلت: بلى و لكنّ الموضوع في الحقيقة جهة الوحدة في الأفراد، فإنّ جهات الكثرة في أفراد الإنسان مثلاً هي العوارض، كالكمّ و الكيف و الوضع و غيرها و معلوم أنّ كلّ شيء في نفسه ليس إلّا نفسه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

و عند مشائیة حقائق تباینت و هو لدی زاهق
لأنّ معنی واحداً لا ینتزع ممّا لها توحد ما لم یقع

اقوال در مسأله وحدت و کثرت وجود

ذوق تأله:

مرحوم حاجی در این جا سه نظریه را درباره وحدت و کثرت وجود بیان می دارد، البته قول چهارمی را هم ذکر می کند که آن را به یکی دیگر از اقوال برمی گرداند که مجموعاً سه قول می شود، به هر حال قول اول این است که: چون مفهوم وجود مفهوم واحد است پس حکایت می کند از یک حقیقت واحده و آن حقیقت هم یک فرد بیشتر نیست و آن هم وجود حق تعالی است، موجود حقیقی به معنای «دارای وجود» هم حق تعالی است، اگر بر غیر حق تعالی کلمه موجود اطلاق شود این اطلاق و اسناد یک نحو اسناد مجازی است، یعنی کلمه «موجود» درباره غیر حق تعالی به معنای منسوب به خداست نه به این معنا که وجود دارد، وجود یکی است که ذات باری تعالی است، او موجود واقعی است، و غیر او موجود است یعنی این که انتساب به او دارد، این یک قول، که از این تعبیر می کنند به قول به وحدت وجود و کثرت موجود، یعنی یک وجود است که وجود ذات باری تعالی است، اما موجود را بر همه اطلاق می کنیم، منتها

اطلاقش بر خدا به نحو حقیقت و به معنای «دارای وجود» است و بر غیر به نحو مسامحه و به معنای «منسوب به وجود» است.^(۱) این نظر مربوط به ذوق

۱- گفته می‌شود که درباره وحدت و کثرت وجود، چهار نظریه اصلی ابراز شده است:

۱- وحدت وجود و وحدت موجود که عرفا گفته‌اند.

۲- وحدت وجود و کثرت موجود که محقق دوانی گفته است.

۳- کثرت وجود و کثرت موجود به نحو تباین که منسوب به مشائین است.

۴- کثرت وجود و کثرت موجود به نحو تشکیک که کثرت به وحدت و وحدت به کثرت باز گردد که همان قول به کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت و منسوب به فهلویین و مختار صدرالمتألهین می‌باشد. حق این است که قول اول و دوم هر دو قول عرفا ولی به دو اعتبار و بادو نگاه است، آن‌ها می‌گویند: هم وجود واحدست و هم موجود به معنای «دارای وجود» و آن وجود و موجود واحد، حق تعالی است؛ و این نظری است که مطابق با عالم ثبوت و نفس الامر می‌باشد، زیرا وجود حق تعالی ثبوتاً وجودی مطلق و عاری از قید و حدّ و ماهیت است او به این اعتبار، اول و آخر و ظاهر و باطن است، و غیر از او آنچه در مرحله عالم اثبات و ذهن یا در حال شهود به عنوان موجودی ما سوا تصور یا دیده شود ثانی ما یراه الاحول و در واقع مربوط به چهره ظاهری حق تعالی می‌باشد که چون در این تصور و دید به گونه‌ای منفصل وجدای از وجود ملاحظه شده است تعینی عارض بر وجود محسوب شده و اطلاق «موجود» بر آن به معنای منسوب به وجود حق تعالی است، و مراد از نسبت هم در این جا نسبت و اضافه مقولی نیست بلکه مراد اضافه اشراقیه است که به اصطلاح حکیم به معنای ایجاد و به اصطلاح عارف به معنای تجلی و ظهور می‌باشد، بنابراین، قول به وحدت وجود و وحدت موجود به معنای «دارای وجود» و قول به وحدت وجود و کثرت موجود به معنای «منسوب به وجود» هر دو قول محققین از عرفا منتها به دو اعتبار می‌باشد.

تحقیق مطلب چنان‌که در برخی از تعلیقات گذشته هم به آن اشاره شد این است که: پس از این‌که صرافت وجود حق تعالی و نفی ماهیت از آن با برهان پذیرفته شد وجود واحد شخصی است و در قبال آن، اساساً برای وجود و موجود دیگری، اعم از وجود یا موجود واجب یا ممکن، و اعم از «موجود» به معنای «دارای وجود» یا به معنای «منسوب به وجود»، جایی حتی در ظرف اعتبار و ذهن باقی نمی‌ماند و وجود و موجود دیگری را نمی‌توان در مقابل وجود غیر متناهی حق تعالی فرض کرد، چه رسد به این‌که آن وجود و موجود دیگر در مقابل وجود غیر متناهی حق تعالی امکان داشته باشد، چه رسد به این‌که در خارج تحقق داشته باشد، و چنین وجود مطلق که حتی در ظرف اعتبار و ذهن در قبال آن دومی فرض نمی‌شود وحدتش وحدت عددی که در مقابل آن دوم قابل فرض است نیست، بلکه وحدت حقه حقیقی و اطلاقی است که دومی حتی در فرض و اعتبار ندارد؛ چنان‌که امیر اولیای حق، امام علی علیه السلام فرمود: «لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل فی باب

تأله است که بعد می آید.

﴿الأعداد﴾، («التوحيد»)، باب ۳، ح ۳ و بر این پایه، قول به کثرت وجود و کثرت موجود، حتی به نحو تشکیک خاصی و رجوع وحدت به کثرت و بالعکس به گونه‌ای که وجود واحد سنخی و متعدد و دارای مراتب تشکیکی باشد، هرچند در بسیاری موارد صدر المتألهین و پیروان او بر آن پای می‌فشارند، قولی سخت فائل است و بانفی ماهیت از حق تعالی هیچ سازگاری ندارد و باهم متهافت هستند.

البته صدر المتألهین گاه بر استواری نظر محققین از عرفا تصریح می‌کند و می‌گوید: قول به تعدد وجود و کثرت مراتب آن که احياناً آن را اثبات می‌نماییم از روی مماشات و به عنوان مواضعه و اصل موضوع است نه به عنوان مطلبی که آن را تحقیقاً برگزیده‌ایم، چنان‌که در اواخر فصل ۷، از مرحله اولی از «الحکمة المتعالیه»، ج ۱، ص ۷۱، می‌فرماید: «و ممّا يجب أن يعلم أنّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتکثرة و مواضعتنا فی مراتب البحث و التعليم علی تعددها و تکثرها لا ینافی ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله تعالی من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتاً و حقیقة كما هو مذهب الأولیاء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و یقین و سقیم البرهان القطعی علی أنّ الموجودات و إن تکثرت و تمايزت إلا أنّها من مراتب تعینات الحقّ الأول و ظهورات نوره و تشؤنات ذاته لا أنّها أمور مستقلة و ذوات منفصلة، ولیکن عندک حکایة هذا المطلب إلى أن یرد علیک برهانه و انتظره مفتشاً»، سپس می‌فرماید: «و ذهب جماعة أنّ الوجود الحقیقی شخص واحد هو ذات الباری تعالی و الماهیات أمور حقیقیة موجودیتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي و ارتباطها به فالوجود واحد شخصي عندهم و الموجود کلي له أفراد متعددة و هي الموجودات و نسبوا هذا المذهب إلى أذواق المتألهین»؛ ظاهر عبارت دوّم ایشان این است که این جماعت که سخن آن‌ها همان سخن محقق دوانی است گروهی دیگر غیر از اولیا و عرفا هستند که قائل به وحدت وجود و موجودند، ولی چنان‌که گفته شد هر دو، سخن عارف محقق است متنها با دو اعتبار: اعتباری که با عالم ثبوت و نفس الامر مطابق است و اعتباری که تنها با عالم اثبات سازگار است، اولی همان وحدت وجود و دوّمی وحدت وجود و کثرت موجود به معنای منسوب به وجود است.

صدر المتألهین علیه السلام باز در «الحکمة المتعالیه»، ج ۲، ص ۳۰۵ می‌فرماید: «لیس لما سوی الواحد الحقّ وجود لا استقلالی و لا تعلقی، بل وجوداتها لیست إلا تطورات الحقّ باطواره و تشؤناتها بشؤونه الذاتیة»، و رجوع شود نیز به «الحکمة المتعالیه»، ج ۱، ص ۳۵۵. و ایضاً رجوع شود به «الشواهد الربوبیة»، المشهد الأول، الشاهد الثالث، الاشراف الحادی عشر، ذیل عنوان «ازالة وهم». آنچه آن حکیم بی‌بدیل در این عبارت ذکر شده فرموده است از محکّمات حکمت اوست که باید متشابهات سخن وی به آن بازگردانده شود. و یکی از حدود وسطای براهین قاطع بر نظر صائب عارف محقق همان نفی حدّ و ماهیت از دامن کبریایی حق است که به آن اشاره گردید، و هذا من لباب الحکمة و مَخها واللّه هو الحکیم المتعال و المنعم المفضل. (اسدی)

نظر مشائین: تباین وجودات

قول دیگر، منسوب به مشائین است، که بعد مفصل آن را نقل می‌کنیم، به طور اجمال، آن‌ها گفته‌اند: ما می‌بینیم وجودات بعضی علت دیگری است، مثلاً وجود خدا علت وجود ما است، یا عقل اول علت عقل ثانی است، چطور می‌شود بگوییم: علت و معلول یک سنخ باشند، بنابراین وجودات حقایق متباینه به تمام ذات است، همین طور که اجناس عالیّه یعنی مقولات عشر با هم متباین به تمام ذات هستند، کیف غیر از کم است و کم غیر از کیف است و با هم تباین دارند، همین طور وجودها با هم متباین هستند و هیچ سنخیتی ندارند. این هم حرف مشائین، پس ذوق تأله بر وحدت وجود و کثرت موجود، و نظر مشاء روی کثرت وجود و کثرت موجود به نحو تباین است.

نظر فهلویین: تشکیک در وجود

قول سوم این‌که: وجود یک حقیقت است، اما در عین حال متعدد بوده و مراتب شدید و ضعیف دارد؛ این حرف فهلویین است، مثل نور، نور یک حقیقت است اما این حقیقت متعدد و دارای مراتب است و بعضی مراتبش علت مرتبه دیگر است، اما همه یک سنخ هستند، وجود خدا که علت ما است، با ما یک سنخ است، شما می‌گویید: علت و معلول نمی‌شود مثل هم باشند، می‌گوییم: بله، مثل هم در یک مرتبه نیستند بلکه یک مرتبه شدید است و یک مرتبه ضعیف، مثل نور ضعیف این اتاق که جلوه نور شدید بیرون است، آن نور بیرون علت این نور است، اما در این‌که هر دو نورند شکی نیست. پس وجود یک حقیقت است اما دارای مراتب، این حرف فهلویین است که اسم این را می‌گذارند: «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت»، یعنی در عین حال که در وجود کثرت هست وحدت هم هست برای این‌که خداوند یک موجودی

است، عقل موجود دیگری است، نفس موجود دیگری است، اما در عین حال یک وحدتی در کار هست، یعنی یک سنخیت در کار هست، یعنی با قطع نظر از ماهیات، حقیقت وجود یک چیز است، یک حقیقت است، یک حقیقت دارای مراتب است.

پیش از این گفتیم: وجود با این که حقیقت واحده است دو نحوه کثرت دارد: یک کثرت طولی دارد که به شدت و ضعف و کمال و نقص است، مثل وجود خدا، بعد وجود عقل، بعد وجود نفس، بعد وجود ماده و همین طور ضعیف می شود تا می رسد به هیولای اولی که در حاشیه وجود قرار گرفته است، مثل نور متصل به خورشید که هر چه از آن دورتر شود ضعیف تر می شود، تا یک وقت که دیگر نزدیک به تاریکی است. این کثرت طولی است که ملاک علیت و معلولیت هم به همین است.

یک کثرت عرضی^(۱) هم دارد، زیرا هر مرتبه ای ممکن است زیرمجموعه و افرادی داشته باشد، مثل وجود انسان که می بینیم افراد دارد، وجود زید، وجود عمرو، وجود بکر، با این که انسان در یک مرتبه وجود است اما این افراد متعدده را دارد، آن را تشبیه کردیم به نوری که به واسطه خانه ها متعدد شده است.

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه ها

لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان^(۲)

به این می گویند: کثرت بالاضافه الی الماهیات،^(۳) یعنی کثرتی که با اضافه وجود به

۱- ان شاء الله تعالی پس از این، در غرری که مربوط به تکثر وجود است می گوئیم که کثرت عرضی هم به کثرت طولی باز می گردد، زیرا بودن وجود در یک مرتبه با کثرت عرضی که منشأ آن تعدد ماهیات است قابل جمع نیست. (اسدی)

۲- مثنوی معنوی، ص ۵۷۴، دفتر چهارم، بیت ۴۱۶ و ۴۱۷.

۳- مرحوم حاجی از آن به کثرت موضوعی تعبیر کرده چنان که از کثرت طولی به کثرت تشکیکی تعبیر کرده است، آنجا که می گوید:

بکثرة الموضوع قد تکثرا و کونه مشککاً قد ظهرا

همان گونه که گاه از اول به کثرت ظلمانی و از دوم به کثرت نورانی تعبیر نمود است. (اسدی)

ماهیات پدید می‌آید، ماهیاتی که رابطه علت و معلولیت ندارند و در یک طبقه هستی قرار دارند مانند انسان، فرس، بقر، و بعد خود انسان هم افرادی دارد، فرس افرادی دارد، این را می‌گوییم: کثرت عرضی، یعنی کثرت به لحاظ موجوداتی که در عرض هم‌اند؛ در کثرت طولی، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است، یعنی وجود با این که واحد است کثیر هم هست و تمام وجودات در اصل جهت وجودی با هم مشترک‌اند، و در همان جهت وجودی و به واسطه آن نیز اختلاف و امتیاز دارند و چون این وجودها در طول یکدیگرند بعضی که برترند حقیقتند و بعضی که در مرتبه‌ای پایین‌ترند ظلّ و شعاع و دامنه و از مراتب آن حقیقت می‌باشند.

کثرت طولی مؤکد وحدت

و از این رو کثرت طولی مؤکد وحدت هست، زیرا حکایت از سیطره وجود شدید بر وجود ضعیف و احاطه آن و شمول و دارایی آن نسبت به وجود و کمال وجودی ضعیف دارد و بیانگر وحدت حقه و اطلاقی وجود شدیدتر نسبت به وجود ضعیف می‌باشد، و سرّ آن این است که کثرت از محدودیت پدید می‌آید و در کثرت عرضی موجوداتی که در عرض هم هستند نسبت به یکدیگر محدودند، و از این رو سبب کثرت در یکایک آنها موجود است، ولی در کثرت طولی، موجود شدید نسبت به موجود ضعیف، محدودیت ندارد، هرچند موجود ضعیف نسبت به موجود شدید محدود است؛ و از این روست که کثرت در کثرت طولی به وحدت بازگشته و حکایت از وحدت حقیقی و سعه دامنه وجود شدید دارد.

اقسام وحدت را بعد ذکر می‌کنیم. خلاصه: مشائین که وجودات خارجی را حقایق متباینه می‌دانند حرف فلهلویون - که وجود حقیقت واحده دارای مراتب شدید و ضعیف است - را خوب درک نکرده‌اند. خدا رحمت کند آقای خمینی را، من یادم

هست که بحث این جا را خیلی خوب بیان کردند، من به ایشان گفتم: پس این هایی که قائلین به وحدت وجود را تکفیر می کنند، این که تکفیر ندارد این یک حرف واضحی است، ایشان گفت: برای این که این ها فلسفه را پیش استاد بخوانند، یک چیزی شنیده اند و تکفیر می کنند، اگر پیش استاد بخوانند که خوب بفهمند آن ها چه می خواهند بگویند، می فهمند که وجود در عین حال که یک حقیقت است دارای مراتب است و شدت و ضعف دارد، بعد می گوئیم: این مراتب ضعیفه عین ارتباط به وجود شدید است نه این که مرتبط به شدید باشد، جلوه آن است، پرتو آن است که با علیت و معلولیت هم می سازد. (۱)

توضیح متن:

«و جمیعها بما هی وجود و مقیسة إلى العدم»

این «و جمیعها»، مبتدا است و «ترجع إلى أصل واحد»، که چهار، پنج خط بعد می آید، خبر است. «و جمیعها»، یعنی جمیع مراتب وجود، «بما هی وجود و مقیسة إلى العدم»، از این جهت که وجودند و با عدم سنجیده می شود.

۱- قول منسوب به فهلویین که: وجود حقیقت واحده دارای مراتب است، و مورد پذیرش مرحوم حاجی هم واقع شده است با قول محققین عرفا که: وجود واحد شخصی می باشد، متفاوت است، زیرا بنابر نظر فهلویین، وجود متعدد و وحدت آن هم سنخی و بالعموم و تشکیک در آن تشکیک در وجود و خاصی است و این قول با علیت و معلولیت نیز همخوانی دارد؛ ولی نظر عرفا بر این است که: وجود واحد و وحدت آن وحدت شخصی و تشکیک در آن تشکیک در ظهور و خاص الخاصی می باشد و بنابراین قول، رابطه علیت و معلولیت رخت بر بسته و جای خود را به رابطه ظاهر و مظهر واگذار نموده است. و در قول اول که مبتنی بر تعدد وجود است حتی اگر مراتب ضعیفه وجود را عین ربط و تعلق به مرتبه اعلاهی هستی بدانیم نه مرتبط و متعلق به آن، باز این قول، قول به وحدت شخصی وجود که محققین از عرفا می گویند، نیست، چنان که در تعلیقه پیشین نیز از صدر المتألهین علیه السلام نقل نمودیم که: «لیس لما سوی الحق الواحد وجود لا استقلالی و لا تعلقی»، الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۵۵. (اسدی)

«كأشعة و أظلة مقيسة إلى ظلمة بحتة»

مثل شعاع‌ها و سایه‌ها، با مقایسه با تاریکی محض، آنچه مستقیماً از خورشید می‌آید شعاع است اما سایه، آن نور ضعیف‌تر است که در این اتاق می‌افتد، نور شدید و نور ضعیف در مقابل ظلمت، همه آن‌ها واقعاً نورند و یک سنخ هستند و یک حقیقتند؛ از این جهت می‌خواهیم بگوییم: مراتب وجود واحد هستند.

«و بما هي مشتركات في مفهوم الوجود»

یعنی و مراتب وجود به اعتبار این که همه آن‌ها در مفهوم وجود مشترک هستند، یعنی مفهوم وجود بر همه آن‌ها صادق است، ما گفتیم مفهوم وجود مفهوم واحد است، مفهوم واحد هم لابد حکایت از یک حقیقت می‌کند.

«و بما هي شيء لم يتخلل الا شيء فيه»

و به اعتبار این که همه این مراتب، شیء هستند و لاشیء در خالاش نیامده و در آن راه ندارد. بله، گفتیم: ضعف، پوچ و امر عدمی است و ضعیف، کمال مرتبه بالا را ندارد، ولی از آن جهت که وجود است شیء بوده و عدم که لاشیء است در آن وجود رخنه نکرده است، این وجودها در عین حالی که با هم مشترک‌اند، ممتاز هم هستند، وجود خداوند که غیر متناهی است و وجود غیر او، ما به الاشتراک همه آن‌ها وجود است ما به الامتیاز آن‌ها هم وجود است، اصلاً تشکیک واقعی و حقیقی همین است که ما به الامتیاز از سنخ ما با الاشتراک باشد، انسان و فرس ما به الاشتراکشان حیوانیت است اما ما به الامتیاز انسان، ناطق است و ما به الامتیاز فرس، صاهل است، پس در ماهیات آنچه ملاک امتیاز است غیر از آن است که ملاک اشتراک است، اما در جایی که امتیاز به نحو تشکیک باشد که تشکیک حقیقی هم به وجود بر می‌گردد، ما به الاشتراک وجود است ما به الامتیاز هم وجود است، مثل نور، نور هزار شمعی با نور پنج شمعی، ما به الاشتراکشان جنبه نوریّت است، یعنی هر دو نور است ما به الامتیاز

هم جنبه نوریت است. و مثل این است امتیاز در باب کم، چه کم متصل و چه کم منفصل، کم متصل مثل خط، یک خط غیر متناهی با یک خط پنج سانتی، ما به الاشتراکشان خطیت یعنی همان امتداد و کشش یک بعدی است، ما به الامتیاز هم خطیت است، برای این که آن خط تر است یعنی کشش آن بیشتر است، در اعداد هم که کم منفصل باشد همین طور است. خط و سطح و جسم تعلیمی یعنی حجم را می گویند: کم متصل، و عدد را می گویند: کم منفصل، پنج با ده این ها در اصل عدد اشتراک دارند، یعنی از وحدات تشکیل شده اند و واحد، عاد همه این هاست، ما به الاشتراک پنج و ده، عدد است، ما به الامتیاز هم عدد است، برای این که عشره ده واحد است و پنج واحد از پنج بیشتر دارد، در وجود هم همین طور است، به خلاف ماهیات که ما به الامتیاز در آن ها غیر از ما به الاشتراک است.

این است که می گوید:

«و بما أنّ ما به الامتیاز فی شیئیة^(۱) الوجود عین ما به الاتّفاق لبساطه»

یعنی و به این لحاظ که ما به الامتیاز در شیئیت وجود، یعنی در خود حقیقت وجود، عین ما به الاتّفاق است و یک سنخ است، چرا؟ «لبساطه»، برای این که گفتیم: وجود بسیط است، ماهیات چون مرکب است، مثلاً انسان مرکب است از حیوان و ناطق، فرس مرکب است از حیوان و صاهل، یعنی جنس و فصل دارند، جنس، ما به الاشتراک و فصل، ما به الامتیازش می باشد، اما حقیقت وجود، بسیط است و مرکب

۱- تعبیر به «شیئیة الوجود» و «شیئیة الماهیة» در کتب حکما بسیار است، شیء در این موارد اعم از وجود و ماهیت گرفته شده و اضافه شیئیة به وجود یا ماهیت، اضافه بیانیة و برای اشاره به خصوص مضاف الیه است، چنان که تعبیر به «شیئیة الوجود» و «شیئیة الثبوت» نیز در صحف عرفای محقق، زیاد می باشد و در آنجا مراد از «شیئیة الوجود» وجود خارجی اشیاء و مراد از «شیئیة الثبوت» وجود و ثبوت علمی اشیاء در حضرت علمیه و مخزن علم ربوبی به نحو اعیان ثابت و سابق بر وجود خارجی اشیاء است. (اسدی)

نیست، و همین حقیقت بسیط، شدت و ضعف دارد و امتیازش به شدت و ضعف است و شدت از سنخ همان ما به الاشتراکش است، لذا می‌گوید: ما به الامتیاز در خود حقیقت وجود عین ما به الاتفاقش است و دو تا نیست، چون وجود، بسیط است و مرکب نیست.

«لا في شبيبة الماهية»

اما در شیئیت ماهیت این طور نیست؛ یعنی در انسان و فرس مثلاً که ماهیت است ما به الامتیاز آن غیر ما به الاشتراک است؛ برای این که در آن‌ها ما به الاشتراک جنس و ما به الامتیاز فصل می‌باشد.

ما گفتیم: دو کثرت داریم: کثرت طولی و کثرت عرضی؛ اکنون به این‌ها اشاره می‌کند.

«و بما أن هذه الكثرة من حيث الشدة و الضعف و الكمال و النقص و التقدم و التأخر

تؤكد الوحدة التي هي حق الوحدة»

و به این جهت که این کثرت از حیث شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدّم و تأخّر، مؤکّد وحدت است، چرا؟ برای این که این گونه کثرت، که به نحو تشکیک در وجود و رجوع ما به الامتیاز در آن به ما به الاشتراک است، و دلالت بر سیطره مرتبه شدید بر مرتبه ضعیف و شعاع بودن ضعیف نسبت به شدید دارد، بیانگر وحدت حقیقی و اطلاقی و سعه دامنه وجود شدید نسبت به وجود ضعیف است، و حاکی از این است که مرتبه ضعیف چیزی منحاز و جدای از مرتبه شدید نمی‌باشد، و شدید بر ضعیف پرتو افکنده است و شدید و ضعیف دو مرتبه از یک حقیقتند، و چنانچه مرتبه ضعیف چیزی جدای از مرتبه شدید باشد مرتبه شدید و ضعیف متعدد و کثیر خواهند بود، و این جایگاه وحدت حقیقی نیست، منزلت وحدت حقیقی در این است که کثرتی باقی نگذارد، و این در صورتی است که مرتبه شدید حاوی و دارای

وجود و کمال وجودی مرتبه ضعیف باشد و مرتبه ضعیف شعاع آن به شمار آید، توضیح و سر مطلب از خارج گفته شد که کثرت برخاسته از محدودیت است و در کثرت عرضی محدودیت در تمام موجودات هم عرض نسبت به یکدیگر است، ولی محدودیت در کثرت طولی یک جانبه می باشد و مرتبه شدید و کامل که متقدم است نسبت به مرتبه ضعیف و ناقص که متأخر است، محدودیت ندارد.

«و إن لم تكن الكثرة التي من حيث الإضافة إلى الماهيات الإمكانية كذلك ترجع إلى

أصل واحد و سنخ فارد»

کثرت طولی که به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدّم و تأخر است مؤکّد وحدت است، هر چند کثرت عرضی که از جهت اضافه وجود به ماهیات امکانی است موکّد وحدت نمی باشد، و آن را توضیح دادیم، خلاصه: «ترجع إلى أصل واحد و سنخ فارد»، جمیع مراتب وجود از جهاتی که نام بردیم به اصل واحد و سنخ یگانه ای برمی گردد. این در مقابل حرف مشائین است که می گویند: وجودات حقایق متباینه است، ولی ما اصرار داریم که حقیقت وجود واحد است، و جلوتر در یک فصل در اشتراک مفهوم وجود بحث کردیم، مفهوم وجود که واحد شد از یک حقیقت حکایت می کند، حتی مثلاً انسان که بر زید و عمرو و بکر و همه این ها صادق است، بر همان جهت وحدتشان صادق است، زید و عمرو از جهت انسانیتشان انسان بر آن ها صادق است و آن باز یک سنخ و یک حقیقت است، زید هر چند قدش بلند است و عمرو قدش کوتاه است و زید اصفهانی است و او شیرازی است، اما این جهات، نسبت به انسان و اطلاق آن بر افرادش، جهات عرضی است، آن جهت انسانیت که ذاتی می باشد یک حقیقت واحد است، یعنی مفهوم انسان از یک سنخ و یک حقیقت حکایت می کند، پس مفهوم واحد همیشه حکایت از حقیقت واحده می کند.

این «ترجع» همان گونه که قبلاً گفته شد خبر «جمیعها» است. به هر صورت این

وحدتی که وجود داراست، وحدت حقیقی و اطلاقی است که مرتبهٔ اعلائی از مراتب، دارای کمالات و جودی مرتبهٔ ضعیف می‌باشد نه وحدت عددی یا مفهومی نوعی و جنسی و مانند آن از دیگر وحدت‌های مشهور.

«وحدة لیست من جنس الوحدات المشهورة»

این «وحدة» مفعول مطلق نوعی است برای آن «واحد»، یعنی یک وحدتی که از جنس وحدت‌های مشهوره نیست، این وحدت همان وحدت حقیقی است. تا این جا حرف فهلویین بود. اما نظر مشائین:

«و الوجود عند طائفة مشائیة من الحكماء حقائق تباین»

وجود نزد طایفهٔ مشائیة از حکما - ارسطو و پیروان او - حقایق متباین هستند.
«صفة لحقائق بتمام ذواتها البسيطة لا بالفصول، ليلزم التركيب و يكون الوجود المطلق جنساً»

این «تباین» صفت حقایق است، یعنی حقایقی که این صفت دارند که متباین هستند، البته به تمام ذات بسیط خود، متباین هستند.

انسان و فرس با هم متباین هستند اما تباین آن‌ها به جزء ذات است، برای این که انسان و فرس در حیوانیت که جنس آن‌ها است با هم اشتراک دارند اما در فصلشان از هم ممتاز هستند، یکی ناطق و دیگری صاهل است، اما اجناس عالیه که همان مقولات عشر، طبق نظر مشهور حکما می‌باشد، بالذات متباین هستند، مثلاً جوهر با کم یا با کیف به تمام ذات متباین هستند، برای این که آن‌ها جنس و فصل ندارند؛ مشائین می‌گویند: وجودات مثل همان اجناس عالیه به تمام ذات متباین هستند، نگفتند به جزء ذات، چرا؟ برای این که آن‌ها هم قبول دارند که وجود بسیط است و جنس و فصل ندارد، به خاطر این است که گفته‌اند: «بتمام ذواتها البسيطة»، وجودها به تمام ذاتشان که بسیط است متباین هستند. «لا بالفصول»، تباینشان به فصل‌ها نیست، مثل

انسان و فرس که به واسطه ناطق و صاهل تباین دارند، «لیلزم ترکیب»، تا لازم بیاید و جودها مرکب باشد و وجود مطلق جنس باشد برای وجودات.

«و لا بالمصنّفات و المشخصّات، لیکون نوعاً»

امتیازشان به واسطه مصنّفات و مشخصّات هم نیست تا وجود نوع باشد. تمایز و امتیاز یک وقت به جزء ذات یعنی به فصول است مثل انواع که تمایزشان به فصول است، مثل انسان و فرس که در حیوانیت که جنس است اشتراک دارند و در ناطقیت و صاهلیت ممتاز هستند. هر نوع نیز اصنافی دارد، مثلاً انسان که یک نوع است خود اصنافی دارد، انسان سیاه، انسان سفید، یا انسان شیرازی، انسان اصفهانی، علاوه بر اینها هر نوع دارای مشخصّات نیز هست، زید، عمرو، بکر، این اشخاص، عوارض مشخصه هم دارند، یعنی از باب این که این پسر فلان است، قدش بلند است و رنگش چطور است، این یک شخص خاصی شده است. پس چیزهایی که موجب امتیاز است یا فصولند که جزو ذاتند یا عوارض صنفیه و شخصیه، که اموری بیرون از ذاتند، اما در باب وجود هیچ کدام اینها ممیّز نیست، بلکه وجودات به تمام ذات متباین هستند، این است که می گوید: وجودها نه به فصول امتیاز دارند، مثل انسان و فرس، تا در آنها ترکیب از جنس و فصل لازم بیاید، و نه امتیازشان به واسطه مصنّفات و مشخصّات است، تا این که وجود، نوع باشد، و امتیاز آنها به واسطه عوارض مشخصه و مصنّفه باشد و در نتیجه یک وجود، یک شخص و یک صنف باشد و وجود دیگر، یک شخص و یک صنف دیگر، مثل انسان سیاه و سفید، یا مثل زید و عمرو و بکر.

«بل المطلق عرضی لازم لها بمعنی أنّه خارج محمول، لا أنّه عرضی بمعنی المحمول

بالضمیمة»

بلکه مفهوم مطلق وجود برای وجودهای خارجی، عرضی لازم است، یعنی این که آن مفهوم مطلق، خارج محمول است، نه این که آن مفهوم مطلق، عرضی به معنای محمول بالضمیمة باشد.

توضیح مطلب: یک کسی می‌گوید: اگر حقایق وجودیه متباین هستند و اصلاً هیچ سنخیتی با هم ندارند، مثلاً وجود خدا با وجود انسان، مثل جوهر و کمّ و دیگر اجناس عالیه است که هیچ ما به الاشتراکی ندارند، پس چطور مفهوم واحد و مطلق وجود که یک مفهوم عامی است از همه این‌ها انتزاع می‌شود؟ مگر این مفهوم ما به الاشتراک آن‌ها نیست؟ پاسخ می‌دهد که مفهوم عام و مطلق وجود، یک امر عرضی است و مربوط به حریم ذات وجودها نیست، البته عرض هم دو قسم است: اول: عرضی که به آن می‌گویند: محمول بالضمیمه، که یک عرضی است که حمل می‌شود بر موضوع خود، به واسطه یک عرضی که به موضوع آن ضمیمه می‌شود، مثل ابیض که حمل می‌شود بر جسم به واسطه بیاض که ضمیمه می‌شود به جسم و می‌گوییم: الجسم ابیض؛ دوم: عرضی که به آن خارج محمول می‌گویند، و آن عرضی است که حمل آن بر موضوعش به واسطه ضمیمه‌ای نیست، بلکه آن عرضی، خارج از ذات موضوع، یعنی مستخرج از خود موضوع و منتزاع از حاق ذات موضوع است و بدون واسطه‌ای بر آن حمل می‌شود، و در واقع یک امری انتزاعی است، مثل مفهوم امکان، مفهوم ماهیت، که از ماهیات انتزاع می‌شود، ماهیت انسان یا هر ماهیت دیگری بدون هیچ ضمیمه‌ای ممکن است و ماهیت است، ولی ماهیت موجود است به ضمیمه وجود، زیرا ماهیت بدون قید وجود، موجود نیست، پس مفهوم امکان و مفهوم ماهیت برای ماهیات خارج محمول و مفهوم وجود برای آن‌ها محمول بالضمیمه است، یا مثلاً مفهوم عرض برای اعراض، خارج محمول است، مرحوم حاجی در منطق «منظومه» می‌گوید:

و الخارج المحمول من صمیمه یغایر المحمول بالضمیمه

آنچه خارج از صمیم و حاق ذات است و حمل می‌شود بر ذات، مغایر است با محمول بالضمیمه. خب مشائین می‌گویند: این حقایق وجودیه حقایق متباینه‌اند و هیچ ما به الاشتراک ندارند، شما می‌گویید: پس چرا مفهوم وجود بر همه حمل می‌شود؟ می‌گویند: مفهوم وجود محمول بالضمیمه نیست تا حکایت از یک امر

خارجی مشترکی بکند، بلکه خارج محمول است و یک چیز انتزاعی است، ذهن انسان یک مفهومی از وجودها انتزاع کرده و یک اسمی به نام «وجود» روی آن گذاشته و بر همه آنها آن را حمل می‌کند، اما این کاشف از یک امر مشترک خارجی بین وجودها نیست. این است که می‌گوید: «بل المطلق»، به نظر مشاء، مفهوم مطلق وجود «عرضی لازم^(۱) لها»، عرضی لازم برای وجودها است که بر آنها حمل می‌شود، «بمعنی آنه خارج محمول»، عرضی به معنای خارج محمول است، یعنی از حاق ذات خارج شده است و بر آن حمل می‌شود و انتزاع ذهن است. «لا آنه عرضی بمعنی المحمول بالضمیمه»، نه این که مفهوم وجود برای وجودها عرضی به معنای محمول بالضمیمه باشد، مثل مفهوم ابیض که به ضمیمه بیاض بر جسم حمل می‌شود. این هم حرف مشائین. ایشان می‌گویند:

«و هو، أي هذا المذهب، لدیّ زاهق، باطل»

یعنی این مذهب مشائین نزد من باطل است، چرا؟

دلیل اول بر بطلان نظر مشائین

«لأنّ معنی واحداً لا ينتزع ممّا، أي من أشياء لها توحد ما - إبهامیة - لم یقع»

دلیل اول بر بطلان نظر مشائین این که: مفهوم واحد انتزاع نمی‌شود از اشیاایی که هیچ جهت اشتراک و وحدتی نداشته باشند.

شما قبول کردید مفهوم وجود مفهوم واحد است و می‌گویید: این مفهوم واحد به نحو خارج محمول بر همه این‌ها اطلاق می‌شود، ما نمی‌فهمیم خارج محمول یعنی چه؟ بالأخره یک نحوه اتحاد و اشتراکی در این‌ها هست یا نه؟ اگر هیچ سنخیت و

۱- «لازم» در مقابل «مفارق» است، مفهوم وجود برای وجودهای خارجی عرضی لازم یعنی غیر مفارق است و همواره این مفهوم بر آن وجودها عارض و حمل می‌شود و انفکاک بین آنها امکان ندارد؛ چون از حاق ذات آنها انتزاع می‌گردد. (اسدی)

اشتراکی ندارند چطور می شود یک مفهوم از آن ها انتزاع بشود؟ چون انتزاع مفهوم بی جهت و گزاف نیست، لابد این مفهوم حکایت از یک چیزی در خارج می کند، پس معلوم می شود یک سنخیتی، یک جهت مشترکه ای بین وجودات هست.

این «ما» مای ابهامیه است، «توحد ما» یعنی یک نحوه وحدتی، یک نحوه سنخیتی باید باشد تا یک مفهوم انتزاع بشود. ببینید ما قبلاً گفتیم: مفهوم وجود مفهوم واحد است و آن بحث ها را برای این جا کردیم که از آن کشف بکنیم که حقایق وجودیه یک سنخ هستند.

«بیان ذلك: أنه لو انتزع مفهوم واحد من أشياء متخالفة بما هي متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه»

بیان مطلب این است که: اگر انتزاع بشود مفهوم واحد از اشیاء متخالفه «بما هي متخالفة»، از آن جهتی که متخالف هستند، «بلا جهة وحدة»، بدون این که یک جهت وحدتی داشته باشند «هي بالحقيقة مصداقه»، که در حقیقت آن جهت وحدت، مصداق این مفهوم واحد باشد، اگر این طور نباشد.

«لکان الواحد کثیراً»

لازم می آید واحد، کثیر باشد، یعنی مصداق مفهوم وجود که مفهوم واحد است به این جهت که مصداق مفهوم واحد است امری واحد و در عین حال کثیر باشد، زیرا فرض این است که آن اشیاء متخالف است و اشتراک ندارند، یک وقت می گویند: وجودها با هم اشتراک دارند و مفهوم وجود از همان جهت اشتراکشان انتزاع می شود، حتی مثلاً انسان که به زید و عمرو و بکر و این ها اطلاق می شود بر همان جهت مشترکشان اطلاق می شود، زید جهت انسانیتش سبب شده است که به او بگوییم انسان، عمرو هم همان جهت انسانیتش سبب شده است که به او بگوییم انسان، آن جهت هم یک حقیقت واحده است. اما فلاسفه مشاء می گویند: وجودها متباین هستند و هیچ سنخیت ندارند، پس آن مصادیق متخالفه بنا بر فرض این که متخالفند

کثیرند، و به لحاظ این که منتزَع با منتزَع منه باید در وحدت و کثرت مسانخت داشته باشند و فرض این است که مفهوم انتزاع شده از وجودها واحد است، پس آن مصادیق که کثیرند بدان جهت هم واحدند. و همچنین در ناحیه مفهوم این محذور وجود دارد، زیرا از جهتی فرض این است که مفهوم منتزَع واحد است، و از جهتی هم به لحاظ این که باید بین منتزَع و منتزَع منه در وحدت و کثرت مسانخت وجود داشته باشد، پس چون منتزَع منه در این جا کثیر است، مفهوم منتزَع هم باید کثیر باشد، بنابراین لازم می آید که واحد، کثیر باشد، هم در ناحیه مصداق و هم در ناحیه مفهوم.

«و التالی باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله»

و تالی باطل است، یعنی واحد نمی شود کثیر باشد. عرض کردم: حتی انسان که بر افراد انسان اطلاق می شود بر همان جهت وحدتشان اطلاق می شود، «فالمقدّم مثله»، پس مقدّم هم مثل تالی، باطل است؛ این قضیه شرطیه است و در قضیه شرطیه جمله اول را می گویند: مقدّم و جمله بعد را می گویند: تالی، لو در «لو انتزَع»، شرطیه است، اگر انتزاع بشود مفهوم واحد از اشیای متخالف از آن جهت که متخالفند «لکان الواحد کثیراً»، واحد، کثیر می شود، این تالی، باطل است، پس انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباینه هم باطل است. «فالمقدّم مثله»، مقدّم همان انتزاع مفهوم واحد از اشیای متخالف از آن جهت که متخالفند است.

«بیان الملازمة: أنه حينئذٍ يكون المصداق و المحكي عنه بذلك المفهوم الواحد تلك

الجهات الكثيرة المكثرة»

این ملازمه را چطور درست می کنید؟ می گوئیم: اگر مفهوم واحد که در این جا مفهوم وجود است، از اشیای متخالف از آن جهت که متخالفند انتزاع گردد، در این صورت، مصداق و محکی آن مفهوم، جهات متکثره می شود، و از طرفی هم چون آن مفهوم مفهومی واحد است مصداق و محکی آن واحد است، پس مصداق آن مفهوم در عین این که کثیر است واحد است و در عین این که واحد است کثیر است.

اشکال:

«إن قلت: لا نسلم بطلان التالي، و ادعاء الضرورة فيه غير مسموع»
اگر بگویید: که ما بطلان تالی را قبول نداریم، و این که درباره بطلان تالی ادعای
ضرورت کردید، را قبول نداریم، چرا؟

«و السند أن الواحد الجنسي عين الكثير النوعي و الواحد النوعي عين الكثير العددي»
و سند و دلیلی که برای رد حرف شما ارائه می کنیم و در حقیقت ما دلیل نقضی
برای آن می آوریم این که: شما می گوئید: نمی شود واحد، کثیر باشد، ما می گوئیم: این
امری است که تحقق یافته است، برای این که ما می بینیم حیوان، یک واحد جنسی
است که بر انواع مختلف، مثل انسان و فرس و بقر و غنم، صادق و عین آن ها است،
انسان نیز یک واحد نوعی است که بر افراد مختلف، مانند زید و عمرو و بکر و خالد،
صادق و عین آن ها است، پس می شود واحد، کثیر باشد. این اشکال.

جواب:

«قلت: فرق بين أن يكون الواحد عين الكثير و بين أن يكون تحته الكثير»
در جواب می گوئیم: فرق است بین این که واحد خودش کثیر باشد و بین این که
واحد زیر مجموعه اش کثیر باشد.

و در مورد سند منع که ذکر کردید، واحد جنسی، مثل حیوان، عین انسان و فرس و
بقر نیست، بلکه انسان و فرس و بقر زیر مجموعه حیوان است، یعنی حیوان بر این ها
صادق است، نه این که عینش باشد، همچنین است واحد نوعی نسبت به افراد.

«و السند من هذا القبيل»

این سند، یعنی این دلیلی که شما ذکر کردید (که جنس نسبت به انواع و نوع نسبت
به افراد عین آن ها است) از این قبیل است که تحته الكثير است.

اشکال دیگر:

«إن قلت: أليس يحمل النوع على الأفراد مثلاً و الحمل هو الاتحاد في الوجود؟»

باز اگر اشکال کنید که: شما می‌گویید: واحد عین کثیر نمی‌شود، ولی مگر نه این است که به عنوان نمونه، نوع بر افرادش حمل می‌شود و حمل هم معنایش همان اتحاد موضوع و محمول در وجود است، ما انسان را حمل می‌کنیم بر زید و عمرو و بکر و می‌گوییم: زید انسان، عمرو انسان، بکر انسان، حمل، اتحاد در وجود است؛ پس واحد نوعی که در این جا محمول واقع شده است عین کثیر شخصی است که در این جا موضوع است.

پاسخ:

جواب می‌دهیم و می‌گوییم: شما توجه ندارید که انسان را که بر زید، عمرو، بکر، حمل می‌کنیم، بر آن جهت وحدت و مشترکشان حمل می‌کنیم، پس همیشه مفهوم واحد از حقیقت واحده حکایت می‌کند و واحد عین کثیر نیست، زید اصفهانی است، عمرو شیرازی، انسان از آن اصفهانی و شیرازی بودن که حکایت نمی‌کند، از جهت انسانیت آن‌ها که مشترک است حکایت می‌کند. این است که می‌گوید:

«قلت: بلی، ولكن الموضوع في الحقيقة جهة الوحدة في الأفراد»

بلی حرف شما که: نوع بر افراد حمل می‌شود و حمل اتحاد در وجود است، درست است، ولی موضوع در حقیقت، آن جهت وحدت افراد است، زید را که می‌گوییم: انسان، به واسطه آن جهت انسانیتش می‌گوییم: انسان، عمرو را هم که می‌گوییم: انسان، آن جهت انسانیتش را می‌گوییم: انسان، و جهت انسانیت در هر دو، واحد نوعی و مشترک است.

«فإن جهات الكثرة في أفراد الإنسان مثلاً هي العوارض، كالكَمِّ و الكيف و الوضع و

غیرها»

زیرا جهات کثیره‌ای که مثلاً در افراد انسان هست، همان عوارضی است که آن‌ها دارند مثل کم: این قدش بلند است و او قدش کوتاه است؛ یا کیف: این رنگش سفید است، او رنگش سیاه است؛ یا وضع: زید نشسته و عمرو ایستاده؛ «و غیرها» و غیر آن‌ها از دیگر عوارض.

«و معلوم أن كل شيء في نفسه ليس إلا نفسه»

و معلوم است که هر چیزی بالذات و به خودی خود، خودش، خودش است، زید را می‌گوییم: انسان، آن جهت انسانیتش فی نفسه وبالذات انسان است و عوارض او در انسان بودن وی نقشی ندارد.

تا این جا یک دلیل را خواندیم که وجودها، آنچنان که مشائیین می‌گویند، حقایق متباینه نیستند، چون نمی‌شود مفهوم وجود که امری واحد است از حقایق متباینه انتزاع بشود. دلیل دیگری هم می‌آورد «و أيضاً». تا بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آله الطاهرين

﴿ درس هيجدهم ﴾

و أيضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات بما هي متخالفات، فإمّا أن يعتبر هذه الخصوصية في صدقه، لم يصدق على الذي له خصوصية أخرى ممّا تحته. و إمّا أن يعتبر الأخرى، لم يصدق على ما له هذه، و إن اعتبر المجموع فلا وجود له سوى كلّ واحدة واحدة، و على تقدير وجود على حدة له، يكون الواحد عين الكثير.

ثمّ كيف يكون لحقيقتين مختلفتين ماهية واحدة و لا تفاوت بين الماهية و الحقيقة إلاّ باعتبار وعاء الذهن و الخارج، بل مجرد هذا كافٍ في إبطال مذهب المشائية، لأنّ مفهوم الوجود كالماهية لحقيقته، و إن كانت الخصوصيات ملغاةً فالقدر المشترك هو المحكيّ عنه و هو واحد. و أمّا صدر المتألّهين عليه السلام فقد جعل في «الأسفار» و «المبدأ و المعاد» و غيرهما، هذا الحكم؛ أعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف من الفطريات.

كأنّ من مذهب منسوب، على زعم المحقّق الدواني إلى ذوق التألّه أي التوعّل في العلم الإلهي - فالتاء للمبالغة، كما في التطبّب، إذ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني - اقتنص و أخذ من قال من المتكلّمين ما نافية كان له، أي للوجود أفراد حقيقية متخالفة بالذات أو بالمراتب الكمالية و النقصية،

سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق المتفاوت عندهم بمجرد
عارض الإضافة إلى ماهية ماهية، فالوجود عندهم اعتياري.
و الحصص الذهنية كيباض هذا الثلج و ذاك و ذلك في الخارج، حيث إنها
متماثلة متفقة في اللوازم. و الأفراد الخارجية المتخالفة على مذهب
المشائين، كالأجناس العالية المتفاوتة بنفس ذاتها البسيطة. و المراتب
الخارجية على مذهب الفهلويين كمراتب الأنوار المتفاوتة كما في النظم.
و قد أشرنا في هذا البيت إلى قولين: أحدهما المذهب المنسوب إلى
أذواق المتألهين القائلين بوحدة الوجود و كثرة الموجود، بمعنى المنسوب إلى
الوجود. فإنهم قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها، و هي واحدة لا تكثر فيها
بوجه من الوجوه، و إنما التكثر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود، و ليس
لوجود قيام بالماهيات و عروض لها، و إطلاق الموجود على تلك الحقيقة
بمعنى أنها نفس الوجود، و على الماهيات بمعنى أنها المنسوبة إلى الوجود،
مثل الشمس و اللابن و التامر و نحوها. و هذا المذهب و إن ارتضاه جم
غير، لكنّه عندنا غير صحيح، لأنهم حيث قالوا بأصالة الماهية يلزم عليهم
القول بالثاني للوجود، و أنّ في دار التحقّق سنخين و أصليين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

دلیل دوّم بر بطلان نظر مشائین

اما دلیل دوّم بر بطلان نظر مشائین این‌که: وقتی شما مشائین می‌گویید: وجودات حقایق متباینه‌اند، معنایش این است که آن‌ها از هم به تمام ذات ممتازند، پس لابد هر کدام خصوصیتی دارد که دیگری ندارد، حالا مفهوم وجود که مفهوم واحد است و از مصادیق خود انتزاع می‌شود، با این خصوصیت که مثلاً در موجود «الف» است در انتزاع این مفهوم از این موجود «الف» دخالت دارد، پس نباید این مفهوم از آن موجود دیگر، که خصوصیت موجود «الف» را ندارد و خصوصیت دیگری دارد انتزاع بشود، و اگر بگویید: هر دو خصوصیت مجموعاً با هم در انتزاع این مفهوم دخالت دارند، می‌گوییم: مجموع دو خصوصیت چیزی جدای از دو خصوصیت نیست، و دو خصوصیت، متعدد و کثیرند، و از طرفی هم چون این دو خصوصیت منشأ انتزاع و مصداق مفهوم واحد وجود است و مفهوم و مصداق در وحدت و کثرت مسانخ و متکافی هستند باید دو خصوصیت، یک امر باشند در این صورت لازم می‌آید واحد عین کثیر باشد.

توضیح متن:

«و أيضاً لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات بما هي متخالفات»

و همچنین اگر مفهوم واحد - مثل مفهوم وجود - از چیزهای متخالف از آن جهت که متخالفند و متباینند انتزاع بشود.

«فإنَّما أن یعتبر هذه الخصوصیة فی صدقه»

یا این خصوصیت که در این مصداق هست در صدق مفهوم واحد دخالت دارد، پس این مفهوم نباید از مصداق دیگری که این خصوصیت را ندارد و خصوصیت دیگری دارد، انتزاع بشود، مثلاً می‌گوییم: مفهوم انسان که از زید و عمرو و بکر انتزاع می‌شود، یا این است که آن خصوصیتی که زید دارد، مثلاً قدش بلند است و اصفهانی است، در انتزاع مفهوم انسان و صدق آن دخالت دارد، پس مفهوم انسان از عمرو نباید انتزاع بشود، و بر او نباید صدق بکند، برای این که او قدش کوتاه است و اصفهانی هم نیست.

«لم یصدق علی الذی له خصوصیة أخرى ممّا تحته»

پس این مفهوم واحد صدق نمی‌کند بر فرد دیگری که مصداق و زیر مجموعه این مفهوم واحد است و خصوصیت دیگری دارد.

«وإنَّما أن یعتبر الأخری، لم یصدق علی ما له هذه»

و یا آن خصوصیت دیگری که موجود دیگر دارد در انتزاع و صدق آن مفهوم واحد دخالت دارد، پس این مفهوم نباید صادق باشد بر موجودی که این خصوصیت را دارد، اگر از عمرو که قدش کوتاه است، از کوتاهی قد او مفهوم انسان انتزاع می‌شود، پس این مفهوم نباید بر قد بلند صادق باشد.

«وإن اعتبر المجموع، فلا وجود له سوی کلّ واحدة واحدة»

و اگر بگویید: مجموع این دو خصوصیت در انتزاع و صدق مفهوم واحد دخالت دارند، می‌گوییم: مجموع دو خصوصیت که غیر از دو خصوصیت، وجودی دیگر ندارد؛ بنابراین اگر دو خصوصیت در انتزاع مفهوم واحد و صدق آن دخالت داشته باشد لازم می‌آید که آن مفهوم از یکی از آن‌ها انتزاع نشده و بر یک مصداق هم به تنهایی صدق نکند. و اگر هم بگویید: مجموع من حیث المجموع یک وجود علی حدّه دارد در این صورت واحد عین کثیر می‌شود.

توضیح مطلب: زید قدش کوتاه است، عمرو قدش بلند است، بنا به فرض، کوتاه و بلندی قد هر دو در انتزاع و صدق مفهوم واحد انسان دخالت دارد؛ خصوصیت این و خصوصیت آن با هم در انتزاع مفهوم انسان و صدق آن بر افراد خود دخیل است، ما می‌گوییم: مجموع دو خصوصیت که غیر از دو خصوصیت وجودی ندارد، این مجموع من حیث المجموع یک امر اعتباری است، مثلاً فرض کنید ما این جا ده نفر هستیم، این جا آنچه حقیقت دارد افراد است، این فرد و آن فرد و آن فرد و آن فرد، ده تا یک فرد است، چنین نیست که مجموع من حیث المجموع، یعنی مجموع ده نفر غیر از ده نفر هم یک حقیقت داشته باشد، وگرنه لازم می‌آید در این جا یازده تا حقیقت وجود داشته باشد؛ بعد که یازده تا شد، باز مجموع این یازده تا، غیر از خود یازده تا، حقیقت دیگری دارد، و جمعاً باید بشود دوازده تا حقیقت، و تسلسل لازم می‌آید، پس مجموع من حیث المجموع، خودش چیزی غیر از اجزایش نیست و یک امر اعتباری است، آن‌که حقیقت دارد زید و عمرو و بکر و خالد است، اما مجموع زید و عمرو و بکر و خالد، یک حقیقت دیگر نیست.

این است که می‌گوید: «فلا وجود له»، مجموع وجودی ندارد «سوی کلّ واحدة واحدة»، مجموع امر اعتباری است، و آنچه حقیقت دارد همان یکایک اجزاء و افرادند.

«و علی تقدیر وجود علی حدة له، یکون الواحد عین الكثير»

این «علی حدة»، در اصل علی و حدة بوده است، «علی حدة»، به فتح حاء و تشدید و کسر دال که احیاناً می‌گویند صحیح نیست، علی حدة، یعنی به تنهایی، و حدة را از ماده واحد گرفته‌اند، واو ش افتاده است مثل عدة، که اصلش و عدة بوده، حدة هم اصلش و حدة است.

خلاصه: اگر بگویید: مجموع من حیث المجموع به تنهایی خودش یک حقیقتی جدای از اجزاء و آحاد است، ما می‌گوییم: بالأخره اجزاء و آحاد این مجموعه که

معدوم نشده‌اند، بلکه موجود و متعدد و کثیرند و از طرفی هم مفهوم واحد، حاکی از آن‌ها و صادق بر آن‌هاست و بین حاکی و محکی و مفهوم و مصداق در وحدت و کثرت مسانخت وجود دارد، بلکه آن‌ها به وجهی عین یکدیگرند، پس باید آن اجزاء و آحاد از این جهت که مفهوم واحدی از آن‌ها حکایت می‌کند و بر آن‌ها صادق است یک وحدتی داشته باشند، بنابراین آن اجزاء و آحاد، در عین حالی که کثیرند و بنابر فرض هیچ جهت وحدتی ندارند، واحدند و دارای جهت وحدتی هم هستند که آن جهت، مصحح انتزاع مفهوم واحد و صدق آن است، و حال این که واحد نمی‌شود عین کثیر باشد، زیرا واحد و کثیر با هم متقابلان هستند و متقابلان نمی‌شود که با هم متحد باشند.

این جا مسأله چهار صورت دارد و خوب بود حاجی علیه السلام این چهار صورت را دنبال هم ذکر می‌کرد؛ ما از خارج چهار صورت را دنبال هم ذکر کردیم. ببینید یا این است که در انتزاع این مفهوم، خصوصیت این فرد دخالت دارد، پس این مفهوم از آن دیگری نباید انتزاع بشود، اگر خصوصیت آن دیگری دخالت دارد، پس، از این نباید انتزاع بشود، اگر هر دو دخالت دارد، لازم می‌آید واحد عین کثیر باشد، اگر بگویید: نه، هیچ کدام از خصوصیت‌ها دخالت ندارد، بلکه از آن ما به الاشتراکشان انتزاع می‌شود، همان حرفی است که ما می‌گفتیم که: مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحد می‌کند. این شق چهارم سه چهار خط بعد می‌آید، در آن عبارت می‌گوید: «و إن كانت الخصوصیات ملغاة، فالقدر المشترك هو المحکي عنه و هو واحد»، این شق چهارم می‌شود. اما ایشان قبل از این که شق چهارم را بگویند، مطلبی را به عنوان دلیل سوم بر بطلان نظر مشائین بیان می‌کند.

دلیل سوم بر بطلان نظر مشائین

می‌گوید: «ثم كيف يكون لحيقتين مختلفتين ماهية واحدة»

شما مشائین می‌گویید: وجودها حقایق متبائنه می‌باشند و مفهوم واحد وجود بر همه آن‌ها صادق است، ما می‌گوییم: چگونه می‌شود و ممکن است که دو حقیقت مختلف یک مفهوم و یک ماهیت داشته باشند؟ این اصلاً امکان ندارد؛ چرا؟ برای این که فرق بین ماهیت و حقیقت به اعتبار ظرف ذهن و خارج است، ماهیت انسان را که شما در ذهن تصور می‌کنید اصطلاحاً به آن می‌گویید: ماهیت، این ماهیت در خارج که می‌رود و تحقق خارجی پیدا می‌کند به آن می‌گویند: حقیقت؛ - حقیقت از ماده حَقّ است یعنی ثَبَت، چیزی که ثابت و دارای واقعیت است - پس فرق بین ماهیت و حقیقت تنها به اعتبار ظرف ذهن و خارج است، بنابراین اگر یک ماهیت در ذهن باشد آن ماهیت در خارج هم باید یک حقیقت باشد، چون با هم فرق نمی‌کنند و واقعاً یک چیز هستند، منتها آن یک چیز، یک وقت می‌آید در ذهن، به این اعتبار به آن، ماهیت می‌گویند، یک وقت می‌رود در خارج و به این لحاظ به آن حقیقت می‌گویند، بنابراین، ماهیت واحده حکایت از حقیقت واحده می‌کند.

شما یک اشکال می‌کنید، می‌گویید: این در باب ماهیات درست است، برای این که مثلاً، ماهیت انسان، در ذهن یک مفهوم واحد است و حکایت می‌کند از حقیقت واحد انسان خارجی، اما وجود که از باب و سنخ ماهیات نیست، ما صحبت مان سر مفهوم وجود است که در ذهن است و حقیقت وجود که در خارج است.

مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: درست است وجود از سنخ ماهیات نیست، اما مفهوم وجود، شبیه به ماهیات موجود در ذهن است، توضیح این‌که: ماهیت یک چیزی است که هم در ذهن می‌آید و هم در خارج، ماهیت انسان در ذهن می‌آید، همان ماهیت در خارج هم محقق می‌شود، اما حقیقت وجود یک چیزی است که ذاتش عین خارجیت است و چیزی که ذاتش عین خارجیت است، این محال است منتقل بشود به ذهن، و این مفهومی که از وجود در ذهن می‌آید همان حقیقت وجود نیست، ولی مفهوم وجود از جهتی کالماهیة است، کالماهیة یعنی چه؟ یعنی همین طور که ماهیت

انسانی که در ذهن است حکایت از انسان موجود در خارج می‌کند، مفهوم وجود هم یک مفهوم انتزاعی ذهن است که حکایت از وجود خارجی می‌کند، می‌خواسته‌ایم آن حقیقت و هستی خارجی که عین خارجیت است را به شما بفهمانیم چون وجود که در خارج است محال است که به ذهن منتقل بشود، آمدیم یک چیزی از حاق ذاتش انتزاع کردیم و اسمش را گذاشتیم مفهوم وجود به این می‌گویند: خارج محمول، این مفهوم، محمول بالضمیمه نیست، یعنی در انتزاع آن به وجود خارجی چیزی ضمیمه نشده است، بلکه این مفهوم را از همان حاق ذات وجود خارجی انتزاع کردیم، در حقیقت ذهن یک چیزی ساخته که حکایت از آن بکند، پس همین طور که ماهیت انسان حکایت از حقیقت انسان خارجی می‌کند، و ماهیت واحده در خارج نیز حقیقت واحده است، این جا هم مفهوم وجود که یک مفهوم است در خارج نیز یک حقیقت واحد بیشتر در مقابلش نیست.

وقتی که مفهوم وجود مانند ماهیت ذهنی، یک مفهوم است، پس در خارج هم در مقابل آن، یک حقیقت بیشتر نیست، این است که می‌گوید: «ثم کیف یكون لحقیقتین مختلفتین ماهیة واحدة» - حرف مشائین را رد می‌کنیم که می‌گویند: وجودات حقایق متباینه است - چطور برای دو حقیقت مختلف ماهیت واحده هست؟ و حال این که فرق ماهیت و حقیقت به ذهن و خارج است.

«و لا تفاوت بین الماهیة و الحقیقة إلا باعتبار وعاء الذهن و الخارج»

و حال این که تفاوتی نیست بین ماهیت و حقیقت مگر به اعتبار ظرف ذهن و خارج؛ ماهیت در ذهن است و حقیقت در خارج، مفهوم انسان در ذهن است و حقیقت انسان در خارج. بعد می‌گوید: همین دلیل سوّم برای ابطال نظر مشائین کافی است.

«بل مجرد هذا كافٍ في إبطال مذهب المشائیة»

یعنی تنها همین بیان برای ابطال مذهب مشائیه کافی است که می‌گفتند: وجودات

خارجی حقایق متباینه است، چرا؟

«لأنّ مفهوم الوجود كالمهية لحقيقته»

برای این که مفهوم وجود نظیر ماهیت است برای حقیقت وجود، شما می‌گویید: وجود که از سنخ ماهیات نیست، می‌گوید: بله ولی نظیر ماهیت است، برای این که همین طور که ماهیت ذهنی حاکی از انسان خارجی است، مفهوم وجود هم که انتزاع ذهن و موجود در ذهن است حاکی از وجود خارجی است.

«وإن كانت الخصوصيات ملغاة»

این «وإن كانت»، شق چهارم آن‌ما، اماها می‌باشد؛ شق چهارم چنین می‌شود: اگر بگویید هیچ کدام از خصوصیت‌ها در انتزاع مفهوم واحد و صدق آن بر مصادیقش دخالت ندارد، بلکه یک جهت مشترک بین مصادیق هست و این مفهوم وجود از آن جهت مشترک انتزاع شده و از آن حکایت می‌کند، می‌گوییم: -به قول اصفهانی‌ها حالا پایت را گذاشتی روی دُمش - اکنون مطلب را فهمیدی، این همان حرف ما است که گفتیم مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحد دارد که همان جهت مشترک است.

«وإن كانت الخصوصيات ملغاة»، و اگر بگویید: خصوصیات لغو است، یعنی برای

انتزاع مفهوم واحد این خصوصیات دخیل نیست:

«فالقدر المشترك هو المحكيُّ عنه، و هو واحد»

پس قدر مشترک بین مصادیق، محکّی عنه برای مفهوم واحد است که آن قدر مشترک هم واحد است. عرض کردم: مفهوم انسان را که از افراد مختلف انتزاع می‌کنیم از آن جهت مشترکشان که انسانیت است انتزاع می‌کنیم، این که او قدش بلند است، این قدش کوتاه است، او اصفهانی است، آن تهرانی است، از این‌ها حکایت نمی‌کند، بلکه از انسانیت که حقیقتی واحد و در همه هست حکایت می‌کند، پس هر مفهوم واحد حاکی از حقیقت واحد است، مفهوم وجود هم چون ثابت کردیم واحد است، پس حکایت از حقیقت واحد می‌کند. مرحوم حاجی می‌گوید: ما این جا یک استدلالی برای این که مفهوم واحد از مصادیق و حقایق متباینه انتزاع نمی‌شود ذکر کردیم.

نظر صدر المتألهین

«و أمّا صدر المتألهین رحمته الله فقد جعل في «الأسفار» و «المبدأ و المعاد» و غیرهما، هذا الحكم - أعني عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف - من الفطريات»

و اما مرحوم صدر المتألهین در کتاب های خود، «اسفار»^(۱) و «مبدأ و معاد»^(۲) و در غیر این دو کتاب؛ این حکم را - یعنی عدم جواز انتزاع مفهوم واحد از حقایق متخالفه از حیث تخالفشان - از فطریات قرار داده است، یعنی گفته است: این حکم امر بدیهی است و استدلال نمی خواهد و همه کس آن را می فهمد.

مرحوم حاجی عبارت مرحوم صدر المتألهین را در حاشیه چنین نقل کرده است: «و ظنّی أنّ من سلمت فطرته التي فطر عليها من الأمراض المغيرة لها عن استقامتها»، گمان من این است که کسی که فطرتش از مرض هایی که فطرت را از استقامتش تغییر می دهد سالم باشد، «یحکم بأنّ للأمر المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حیثية جامعة فيها لا تكون مصداقاً لحکم واحد و محکياً عنها به»، حکم می کند به این که امور متخالفه از حیث تخالفشان، بدون این که یک حیثیتی بین آنها باشد که جامع آنها باشد، نمی توانند مصداق حکم واحد باشند و این حکم واحد حاکی از آنها باشد.

نظر محقق دوانی

تا کنون قول فهلویین و قول مشائین را خواندیم، در این جا دو قول دیگر هم هست، مرحوم حاجی می خواهد این دو قول را به یک قول بازگرداند؛ البته هر دو باطل است، اما یکی خراب تر است و می خواهد آن خراب تر را توجیه و به آن دیگری تأویل کند.

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۵، فصل ۲. ۲- المبدأ و المعاد، ص ۲۳.

«كأنّ من مذهب منسوب، على زعم المحقّق الدواني إلى ذوق التألّه أي التوعّل في العلم الإلهي - فالتاء للمبالغة، كما في التطبّب، إذ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني -».

تألّه از باب تفعل است، از ماده الوهیت است. یکی از معانی باب تفعل به خود بستن است، اگر بگوییم: تألّه زید، یعنی زید مرد الهی نیست، الوهیت را به خودش بسته است: تطبّب زید، یعنی زید طبیب نیست طب را به خودش بسته است: تحلّم زید،^(۱) یعنی زید حلم ندارد، اما حلم را به خودش بسته است. این یکی از معنای باب تفعل است. یک معنایش هم مبالغه و شدت است، تطبّب زید، یعنی توغل و مهارت در طب دارد، نه یعنی طب را به خودش بست، تفقه هم همین طور است، تفقه فی الدین، یعنی متوغل و متعمق در فهم دین شده است. ادبا تعبیر می کنند به «زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني»، لفظ که زیاد شد معنا را زیاد می کند، حالا یک چیزی گفته اند، اگر گفتیم: فقه یعنی فهمید، اما اگر گفتیم: تفقه یعنی خیلی فهمید، تطبّب یعنی متوغل در طب است؛ متألّه هم این جا یعنی کسی که متوغل در علم الوهیت است، یعنی آن که خیلی خداشناس باشد.

محقق دوانی گفته است: قول مبتنی بر ذوق تألّه این است که اصلاً حقیقت وجود حقیقت واحد است، و یک مصداق بیشتر ندارد آن هم خداست، و اما موجودات دیگر هیچ اند، مثلاً می گویند: الإنسان موجود، السماء موجود، الأرض موجودة، این ها معنایش این نیست که این ها وجود دارند، معنایش این است که این ها منسوب به وجودند، مثل تامر و لاین، تامر یعنی آن که به گونه ای منسوب به خرماست، خرما می فروشد اما هیچ چیز از خرما در ذاتش نیست، لاین یعنی آن که شیر می فروشد و

۱- در روایت وارد شده: «إن لم تكن حلیماً فتحلّم»؛ اگر حلم ندارید حلم را به خود ببندید، خود را حلیم نشان دهید. (استاد ره)

منسوب به شیر است، مُشْمِس یعنی آبی که منسوب به شمس است و آفتاب خورده است، «موجود» بر خدا که اطلاق می‌شود، معنایش این است که او حقیقت وجود است، اما اگر به دیگر موجودات گفتیم: موجود، یعنی منسوب به وجودند، ما منسوب به خداییم، چون مخلوق خدا هستیم، اما وجود نداریم من خودم وجود ندارم، اما منسوب به وجودم.

اول مفسده‌ای که از این قول لازم می‌آید این است که: در دار تحقق دو^(۱) چیز حقیقت‌دار و اصیل، تحقق داشته باشد: یکی وجود خدا، دوم ماهیات دیگر موجودات، برای این که نمی‌شود آن موجودات وجود نداشته باشند و ماهیت‌شان هم اعتباری باشد و در نتیجه هیچ و پوچ باشند؛ بنابراین خدا وجودش اصیل است و غیر خدا ماهیت‌شان اصیل است و اطلاق موجود بر غیر خداوند مجازی و به معنای منسوب به خداست، مثل تامر و لابن می‌ماند که به معنای منسوب به تمر و لبن می‌باشد. پس این ذوق، تآله قول سوّم است.

نظر متکلمین

یک حرف دیگری هم متکلمین دارند که خیلی بی‌پایه است و آن این که گفته‌اند:

۱- مفسده بودن تحقق دو اصل، به خودی خود ادعایی خطابی است. بله، برهان بر نفی حدّ و ماهیت از حق تعالی اقتضا دارد که وجود و موجود دیگری غیر از او نباشد و آنچه به عنوان امری مغایر و ما سواى او تصور یا مشاهده می‌شود نمود و چهره ظاهریست اوست و آن چیز با این تصور و نگاه، آنچه از خود دارد همان ماهیت آن چیز می‌باشد و به این اندازه ماهیتش بهره از اصالت و تحقق دارد و گرنه بر اساس نفی حدّ و ماهیت از حق تعالی آن چیز این بهره از تحقق را هم ندارد و ثانی ما پراه الاحول می‌باشد، بلکه بر آن اساس، حق تعالی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ است؛ «فَسِحَانِكَ مَلَأْتُ كُلَّ شَيْءٍ وَبَايَنْتُ كُلَّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الَّذِي لَا يَفْقَدُكَ شَيْءٌ»، (اثبات الوصية، ص ۱۲۸؛ نهج الصباغة، ج ۱، ص ۴۵۶).

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما. (اسدی)

همه ماهیت‌ها اصیل است و ما در خارج چیزی به نام وجود نداریم، این وجود که بر موجودات اطلاق می‌شود، وجود من و وجود او و وجود اشیاء دیگر این‌ها حصص ذهنیه مفهوم وجود است، در حقیقت، وجود، یک مفهوم واحد است، خدا را گویا نادیده گرفته‌اند و از غیر خدا بحث می‌کنند، می‌گویند: ما یک مفهوم وجود داریم که این مفهوم وجود در ذهن است و اضافه می‌شود به ماهیت‌های مختلف و از این طریق حصه‌های گوناگون برای آن مفهوم درست می‌شود. ما جلوتر حصه را معنا کردیم، خود حاجی علیه السلام هم بعد معنا می‌کند، حصه عبارت است از کلی مقید و الحصه الکلی مقیداً یجی، حصه، یک کلی است که با قید می‌آید تقیید جزء و قید خارجی، تقید، جزئش می‌باشد اما قید خارج است، مثلاً مفهوم وجود، یک مفهوم کلی است که به زید اضافه می‌شود و به صورت وجود زید در می‌آید، که اگر زید را که قید و مضاف الیه است نادیده گرفته و تنها وجود و اضافه به زید را مجموعاً ملاحظه کنیم، آن مفهوم که اضافه در آن لحاظ شده است حصه مفهوم وجود است، همچنین است نسبت به افراد و ماهیات دیگر وجود عمرو، وجود بکر، وجود انسان، وجود فرس، وجود بقره و...، این همان مفهوم کلی وجود است که حصه حصه شده است، اضافه شده است به ماهیت‌های مختلف، تقید و اضافه به ماهیات جزء مفهوم حصه، اما قید و مضاف الیه که انسان و فرس و بقر و مانند این‌ها باشد، این‌ها خارج از مفهوم حصه است، پس طبق نظر متکلمین ما اصلاً در خارج حقیقت وجود نداریم، ما یک مفهوم کلی از وجود در ذهن داریم، این مفهوم را تکه تکه می‌کنیم، اضافه می‌کنیم به ماهیت‌های مختلف و حصصی درست می‌کنیم، این ظاهر حرف متکلمین است که براساس آن، آن‌ها قهراً اصالة الماهیتی هستند، ماهیت‌ها را اصیل می‌دانند و برای وجود، حقیقت قائل نیستند و این تعددی که در مفهوم وجود درست می‌شود به واسطه اضافه آن به ماهیات است.

فرق ذوق تأله با نظر متکلمین

پس فرق بین ذوق تأله و حرف متکلمین این است که ذوق تأله می‌گوید: وجود حقیقت دارد و آن حقیقت یک فرد و شخص است و آن خداست؛ ولی متکلم می‌گوید: برای وجود حقیقتی در خارج نیست، بلکه وجود یک مفهوم ذهنی است که به واسطه اضافه به ماهیات یک نحوه تعدد و حصصی پیدا کرده است.

مرحوم حاجی در این جا حرف متکلمین را به یک نحوی توجیه می‌کند به این که این ها همان حرف ذوق تأله را می‌خواهند بگویند، این ها هرچه درباره مفهوم وجود می‌گویند درباره حقیقت وجود است؛ مثل این که یک کسی می‌خواست روضه بخواند، گفت: قال الشمر علیه السلام، بعد یکی گفت: شمر که علیه السلام ندارد، گفت: من شمر که می‌گویم یعنی امام حسین، حالا ما هم بگوییم: این که متکلمین گفته‌اند: مفهوم وجود، یعنی حقیقت وجود، و به این طریق حرف این ها را به ذوق تأله بر گردانیم.

پس تا به حال، چهار قول را بیان کردیم: ۱- حرف مشائین که وجودات حقایق متباین هستند؛ ۲- حرف فهلویین، که وجود یک حقیقت است و در خارج دارای مراتب است؛ ۳- ذوق تأله که وجود در خارج یک حقیقت است و مراتب هم ندارد و ماهیت ها به آن اضافه و منسوب شده است؛ ۴- حرف متکلمین که اصلاً وجود حقیقت ندارد، یک مفهوم ذهنی است که حصه حصه شده است. این چهار نظریه.

توضیح متن:

«كأنّ من مذهب منسوب، علی زعم المحقّق الدوانی إلى ذوق التّأله أي التوغّل في العلم الإلهی - فالتاء للمبالغة، كما في التّطبّب، إذ زيادة المباني تدلّ علی زيادة المعاني -»
گویا از مذهبی که به گمان محقق دوانی به ذوق تأله نسبت داده شده است - دوانی

بدون تشدید است، آقای دوانی خودمان یک کتابی داشت، اصرار داشت دوانی بدون تشدید است، ما هر وقت به او می‌رسیدیم می‌گفتیم: آقای دوانی به تخفیف او، چون چند صفحه راجع به این تحقیق داشت که دوان نیست بلکه دوان است، دوان یکی از قصبه‌های اطراف شیراز است - تأله یعنی چه؟ یعنی خیلی خداشناس بودن، اگر انسان بگوید: یک حقیقت و وجود هست که خداست و سایر چیزها موجود نیستند، مثل این که خیلی خداشناس شده است، تأله یعنی توغّل در علم الهی، می‌خواهد بگوید: این تفعل این جا به معنای تکلف نیست، بلکه یعنی توغّل و فرو رفتن در علم الهی، «فالتاء للمبالغة»، این تاء باب تفعّل در این جا برای مبالغه است، «كما في التطبّب»، مانند تطبّب زید یعنی زید توغّل در طب دارد، «تفقه في الدين»، یعنی فرو رفت در فهم دین، چرا تاء برای مبالغه است، می‌گوید: «إذ زيادة المباني تدلُّ على زيادة المعاني»، زیرا زیاد شدن لفظ و مبانی کلمه، دلالت می‌کند بر زیادی معنای آن؛ البته این کلیت ندارد بلکه به حسب معمول است.

«اقتنص و أخذ من قال من المتكلمين»

یعنی گویا از ذوق تأله اقتناص نموده و گرفته است، چه کسی؟ آن متکلم که گفته است:

«ما - نافية - كان له، أي للوجود أفراد حقيقية متخالفة بالذات أو بالمراتب الكمالية و النقصية، سوى الحصص»

«ما» در این جا نافی است، یعنی گویا از ذوق تأله برگرفته است متکلمی که می‌گوید: نیست از برای وجود، افراد حقیقیه‌ای که متخالف بالذات باشند، - چنان که مشائین می‌گفتند - یا متخالف به مراتب کمالیه و نقصیه - چنان که فهلویین می‌گفتند - به جز حصص، متکلم می‌گوید: اصلاً حقیقت وجود نداریم بلکه حصّه‌های ذهنی از مفهوم آن را داریم، مفهوم کلی وجود در ذهن به ماهیت‌های مختلف اضافه می‌گردد و حصّه حصّه می‌شود.

«التي هي مفهوم الوجود المطلق المتفاوت عندهم بمجرد عارض الإضافة إلى ماهية ماهية»

و حصص عبارت است از همان مفهوم کلی وجود که به واسطه اضافه به یکایک ماهیات، متعدد شده است.

«فالوجود عندهم اعتباري»

پس وجود نزد این‌ها اعتباری است، زیرا طبق نظر ایشان وجود یک امر ذهنی است و در ذهن متکثر و تبدیل به حصص ذهنیه می‌شود.

«و الحصص الذهنية كيباض هذا الثلج وذاك وذلك في الخارج»

مرحوم حاجی می‌خواهد برای ۱- حصصه‌های ذهنی که متکلمین می‌گویند؛ ۲- افراد متخالفه‌ای که مشائین می‌گویند؛ ۳- مراتب کمال و نقصی که فهلویین می‌گویند، نظیر بیاورد، از این رو می‌گوید: این حصص ذهنیه‌ای که متکلمین برای وجود می‌گویند شبیه افراد بیاض در خارج است، بیاض یک حقیقت واحد است که در خارج دارای افراد است، سفیدی این برف، سفیدی آن برف را، یعنی سفیدی با جهت اضافه‌اش به برف را در نظر بگیرید و خود برف را کنار بگذارید و در نظر نیاورید، این‌ها حصص خارجی است، بیاض پیراهن من، با بیاض پیراهن شما، این جهت بیاضی که مشترک است، اضافه هم شده به پیراهن من یا به پیراهن شما، این‌ها مصادیق خارجی برای بیاض است، حالا حصص ذهنیه که این‌ها می‌گویند، شبیه حصص خارجی است، «و الحصص الذهنية كيباض هذا الثلج وذاك وذلك في الخارج»، حصص ذهنیه‌ای که متکلم می‌گوید برای مفهوم وجود، شبیه سفیدی این برف و سفیدی آن برف در خارج است، این‌ها در خارج افراد متمائل هستند برای یک حقیقت، منتها این‌ها حصص خارجیند، ولی متکلم حصص ذهنی برای وجود درست کرد.

«حيث إنها متماثلة متففة في اللوازم»

می‌گوید: این سفیدی‌ها حصص هستند، از این جهت که این‌ها متمائل و متفقند در لوازم، یعنی افرادی که از یک ماهیت نوعیه باشند، مثل زید و عمرو و که این‌ها متمائل هستند، این بیاض‌ها هم متمائل هستند، متفقند در لوازم، یعنی لازمه بیاض هر چه هست مثل این که موجب روشنی چشم می‌گردد، این‌ها در آن لازم مثل هم هستند؛ پس حصص ذهنیه‌ای که متکلم می‌گوید، مثل حصص خارجیه‌ای است که در بیاض فرض می‌کنیم.

«و الأفراد الخارجية المتخالفة على مذهب المشائين، كالأجناس العالية المتفاوتة»

و افراد خارجیه وجود که طبق مذهب مشائین متخالفند شبیه اجناس عالیه است، که به تمام ذات بسیط خود، متفاوتند.

مشائین، حقایق وجودیه و افراد خارجیه را متخالف می‌گرفتند، مثل اجناس عالیه که اجناس عالیه همان جنس الاجناس‌ها می‌باشد، مثل جوهر و کم و کیف که متفاوت به تمام ذات بسیط خود هستند و هیچ جهت مشترک ندارند.

«بنفس ذواتها البسيطة»

یعنی این اجناس عالیه ذاتشان بسیط است و مختلفند، ببینید انسان و فرس در حیوانیت مشترک بودند و در فصل، مختلف؛ اما جوهر با کم، هیچ جهت مشترکه‌ای ندارند، به تمام ذات متخالف هستند، حقایق متباینه‌ای که مشائین می‌گویند، نظیر اجناس عالیه است که در باب ماهیات هست، مثل جوهر و کم و کیف که با هم بتمام ذات متباین هستند.

«و المراتب الخارجية على مذهب الفهلويين، كمراتب الأنوار المتفاوتة كما في النظم»

و مراتب وجودات خارجی در مذهب فهلویین، شبیه مراتب نور می‌باشند که متفاوت هستند، «كما في النظم»، همان‌گونه که قبل از این در شعرمان گفتیم: «كالنور حيشما تقوى و ضعف».

این سه سطر در حقیقت یک جمله معترضه است. حاجی رحمته الله خواست برایتان نظیر

بیاورد تا این سه قول روشن تر شود: یک قول، قول متکلمین که می‌گفتند: مفهوم کلی وجود اضافه می‌شود به ماهیات، و حصّه‌های متماتلی در ذهن پیدا می‌کند، می‌گوییم: این افراد ذهنیه وجود که این‌ها فرض می‌کنند، شبیه آن بیاض‌های در خارج است که با هم مساوی‌اند. دوّم حرف مشائین که می‌گفتند: وجودات حقایق متباینه است، که شبیه آن مراتب اجناس عالیّه است که با هم متباین‌اند. سوّم حرف فهلویین که می‌گفتند: وجود حقیقت واحد دارای مراتب است که شبیه مراتب نور می‌باشد، این تشبیه است که مطلب برای شما روشن بشود.

«و قد أشرنا في هذا البيت إلى قولين:»

می‌گوید: ما اشاره کردیم در این بیتمان که گفتیم: «كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ النَّالَةِ اقْتِنَصَ، مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سَوَى الْحَصَصِ» به دو قول:

بیان مذهب منسوب به اذواق متألهین

«أحدهما: المذهب المنسوب إلى أذواق المتألهين القائلين بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب إلى الوجود»

یکی مذهبی که منسوب است به ذوق متألهین که قائلین به وحدت وجود و کثرت موجودند، و «موجود» طبق این نظر یعنی منسوب به وجود، این‌ها می‌گویند: وجود یکی است که خداست، اما موجود متعدد است و کثرت دارد، یکایک ماهیات موجودند یعنی منسوب و اضافه شده به خدا هستند، موجود یعنی چه؟ یعنی منسوب به وجود نه دارای وجود.

«فإنهم قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها و هي واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه»

این‌ها چنین می‌گویند: حقیقت وجود قائم به ذات است، و آن حقیقت، واحد است و به هیچ وجه تکثری ندارد، -ذات باری تعالی است که هیچ تکثری در آن نیست - نه کثرت طولی، نه کثرت عرضی، آن‌گونه که فهلویین می‌گویند که: با این که حقیقت

وجود، واحد است، دو کثرت دارد: یکی طولی و یکی عرضی، اذواق متألّهین می‌گویند: هیچ کثرتی در وجود نیست.

«و إنّما التکثر فی الماهیات المنسوبة إلى الوجود»

و تنها تکثر در ماهیاتی است که منسوب به وجود است، یعنی ماهیات وجود ندارند، بلکه منسوب به وجودند، الإنسان موجودٌ معنایش این نیست که او وجود دارد، بلکه یعنی او منسوب به وجود، یعنی خداوند است.

«و لیس للوجود قیام بالماهیات و عروض لها»

و وجود که همان حق تعالی است هیچ وابستگی به ماهیات ندارد و نه عارض بر ماهیات می‌باشد، غیر از خدا اصلاً وجودی نیست، پس چرا به غیر او می‌گویند: موجود؟ موجودی که به غیر او می‌گویند، در حقیقت مجاز است، یعنی منسوب به وجود. این است که می‌گوید:

«و إطلاق الموجود علی تلك الحقيقة بمعنی أنّها نفس الوجود»

و اطلاق «موجود» بر حقیقت وجود که خدا باشد، یعنی این حقیقت، خودش وجود است.

«و علی الماهیات بمعنی أنّها المنسوبة إلى الوجود»

و اطلاق «موجود» بر ماهیات به معنای این است که ماهیات منسوب به وجودند، یعنی منسوب به خداوند.

«مثل الشمس و اللابن و التامر و نحوها»

مثل شمس، یعنی چیزی که منسوب به شمس است، آبی که آفتاب به آن خورده باشد، به آن می‌گویند: شمس، یعنی منسوب به شمس؛ یا لابن یعنی منسوب به لبن، لبن فروش؛ یا تامر یعنی منسوب به خرما، خرما فروش. این مذهب، منسوب به ذوق تأله است.

مرحوم حاجی می‌گوید: ولو عدّه‌ای گفته‌اند: این مذهب، ذوق تأله است و این‌ها

که این مذهب را دارند خیلی خداشناس هستند، برای این که می‌گویند: غیر خدا چیز دیگری موجود نیست، اما ما می‌گوییم: این مذهب باطل است، چرا؟ برای این که لازم می‌آید در دار تحقق دو حقیقت و دو امر اصیل و دو سنخ واقعیت داشته باشیم، خدا عین وجود است و غیر او هم عین ماهیت، پس هم وجود اصیل می‌شود هم ماهیت؛ لذا ما این قول را قبول نداریم.

اشکال حاجی به قول منسوب به اذواق متألهین

«و هذا المذهب وإن ارتضاه جمٌّ غفیر، لکنّه عندنا غیر صحیح، لأنّهم حیث قالوا بأصالة الماهية، یلزم علیهم القول بالثانی للوجود، و أنّ فی دار التحقّق سنخین و أصلین»

و این مذهب را هر چند جمعیت زیادی پسندیده است، لکن نزد ما صحیح نیست، چرا؟ چون آن‌ها قائل به اصالت ماهیة شدند، و از این رو لازم می‌آید بر آن‌ها که قائل به ثانی برای وجود شوند، یعنی وجود در عالم تحقق، ثانی پیدا کرده و در واقع هم وجود اصیل است هم ماهیت. خدا وجودش اصیل است و ماهیت ندارد، ماها ماهیت مان اصیل است و وجود نداریم. پس این قول باطل است.

«و أمّا نحن نعتقد أنّ ذوق التّأله یقتضی سنخاً واحداً و أصلاً فardاً»

و اما ما قائل هستیم به این که ذوق تأله اقتضا می‌کند که واقعیت و اصیل در خارج یکی بیشتر نباشد، اصلاً در خارج یک حقیقت بیشتر نداریم، آن هم وجود است، منتها دارای مراتب است،^(۱) همان حرفی که فهلویین گفته‌اند.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

۱- قبلاً اشاره شد که قول به تعدد وجود و کثرت آن، هر چند به گونه تشکیک خاصی و مراتب داشتن آن، مستلزم محدودیت وجود حق تعالی و واحد عددی بودن او و تحقق وجودات دیگر ثانی، ثالث، رابع و... در قبال اوست. (اسدی)

﴿ درس نوزدهم ﴾

و أمّا نحن فنعتقد أنّ ذوق التألّه يقتضي نسخاً واحداً و أصلاً فardاً، لأصالة الوجود و اعتبارية الماهية، إذ الشئبية منحصرة فيهما و الأمر في الأصالة يدور عليهما. فإذا بطل أصالة الثاني، تعيّن أصالة الأوّل. فالمضاف إليه هو الوجود و الإضافة إشراقية هي الوجود، و المضاف أيضاً أنحاء الوجودات التي هي المتعلّقات بنفسها، المتديّيات بذاتها، بالمرتبة الغير المتناهية في شدة النورية. بل اصطلاحنا على تسميتها بالتعلّقات و الروابط المحضة، لا أنّها أشياء لها التعلّق و الربط.

و ثانيهما قول المتكلّمين المذكور. و لما كان هذا القول بظاهره باطلاً، أردنا تأويله بإرجاعه إلى الأوّل، بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة بأن يكون مرادهم بكون الوجود مفهوماً واحداً كون حقيقته واحدة، كما في ذلك المذهب المنسوب إلى أذواق المتألّهين، و مرادهم بحصه التجليات التي لا تستلزم تكثرّاً في المتجلّي إلا في النسب، كما قالوا لا تكثر في مفهوم الوجود إلا بمجرد عارض الإضافة. و كما أنّ الحصة نفس ذلك المفهوم الواحد مع إضافة إلى خصوصية داخلية - بما هي إضافة لا بما هي مستقلّة في اللحاظ لأنّها حينئذٍ تصير طرفاً هذا خلف - كذلك معنونها، أعني الحصة الحقيقية التي هي نفس حقيقة الوجود مع إضافة إشراقية و تجلّ ذاتي بما هي ربط محض، بحيث لا يخلو في اللحاظ عن الحقيقة.

و الحصة هي الكلي مقيداً يجي مقصور لضرورة الشعر، تقيّد جزء بما هو تقيّد لا بما هو قيد، و قيد خارجي. فالحصة لا تغاير نفس الكلي إلاّ بالاعتبار، لأنّ القيد خارج و التقييد بما هو تقييد و إن كان داخلياً إلاّ أنّه أمر اعتباري لا حكم له في نفسه بل لا نفسية له بهذه الحيشية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

و الحصة الكلّی مقیداً یجی تقیّد جزء و قید خارجی

خلاصه درس گذشته

بعد از آن که ثابت کردیم مفهوم وجود، مفهوم واحد است، در این غرر می خواهیم نتیجه بگیریم که: مفهوم واحد نمی تواند از حقایق متباینه انتزاع شده و حکایت کند، و اگر مفهوم واحد از چند چیز انتزاع بشود، حتماً از آن جهت مشترکشان انتزاع می شود، پس قهراً یک جهت وحدت و سنخیتی باید بین آنها باشد تا این مفهوم واحد از آن انتزاع بشود، زیرا انتزاع مفهوم بی جهت و جزاف نیست، و از این رو نیز مفهوم واحد حکایت از حقیقت واحد می کند، بنابراین، حقیقت وجود که در خارج محکی و مصداق مفهوم وجود است نیز حقیقت واحد است، منتها دارای مراتب است، شدت و ضعف دارد، و اختلاف بین مراتب به حدی است که بسا یک مرتبه، علت مرتبه دیگر می شود، چنان که فلهوین از حکما می گفتند: حقیقت وجود اصیل بوده و دارای مراتب است، و اختلاف آن هم به شدت و ضعف است، در مقابل به مشائین نسبت داده اند که گفته اند: وجودات حقایق متباینه هستند و هیچ سنخیتی بین آنها نیست، همان طور که اجناس عالیّه مثل جوهر و کم، هیچ جهت وحدت ذاتی و سنخیتی با هم ندارند، می گویند: ما می بینیم مثلاً خداوند علت موجودات دیگر است و نمی شود بین خدا و دیگر موجودات سنخیت باشد. جواب آنها این است که اصلاً باید بین علت و معلول یک نحوه سنخیتی باشد، و **إِلَّا لَصَدْرُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ**، و **إِلَّا**

باید هر چیزی از هر چیزی صادر بشود، پس باید یک سنخیتی بین علت و معلول باشد؛ از آتش حرارت و از آب برودت تراوش می‌کند، نمی‌شود یک چیزی از یک چیزی صادر بشود بدون این‌که یک نحوه سنخیتی بین آن‌ها باشد.

توجیه نظر مشائین

این جا یک مطلبی را اشاره کنم، ما برهان و استدلال را از همین فلاسفه مشاء یاد گرفته‌ایم، نمی‌شود بگوییم: چنین نکته‌ای بر مشائین مخفی مانده است، بعد از آن‌که قبول کردیم مفهوم وجود مفهوم واحد است، این را انسان می‌فهمد یک مفهوم واحد از چند چیز که انتزاع بشود، لابد از آن جهت مشترکشان انتزاع می‌شود، این‌که مرحوم حاجی گفت: «أنّ مفهوماً واحداً لا ينتزع من حقائق متباينة بما هي متباينة»، این حرفی است که مشائین هم می‌دانند، من حدس می‌زنم که مشائین نمی‌خواستند بگویند: وجودات حقایق متباینه است، این جا گویا یک قدری خلط بین ما بالعرض و ما بالذات شده است، ما گفتیم: مراتب وجود به شدت و ضعف مختلف است یعنی همان حرف فهلویین، و از هر مرتبه‌ای یک ماهیت انتزاع می‌شود، جلوتر گفتیم: ماهیات از حدود وجودات انتزاع می‌شود، هر وجودی در یک حدّ خاصی است، و ماهیت خاصی دارد آن حدّ خاص اسمش انسان است، آن یکی اسمش حجر است، آن یکی اسمش فرس است، از باب این‌که از هر مرتبه‌ای از این مراتب وجود - که حقیقت واحده است - یک ماهیت و مفهومی انتزاع می‌شود، و این ماهیت‌ها متباین‌اند، مشائین از این جهت گفته‌اند: این‌ها حقایق متباینه است، آن جهت وجودیش را که نخواستند بگویند متباین است، گفته‌اند: از هر وجود در هر مرتبه‌ای یک ماهیت انتزاع می‌شود و چون ماهیت حدّ وجود است، حدّ این وجود با حدّ آن وجود با هم متباین‌اند، انسان با فرس متباین است، فرس با حجر متباین است، پس این‌که گفته‌اند: وجودات حقایق متباینه‌اند، یعنی مراتب حقیقت واحده با همدیگر متباین‌اند، چون

ماهیات مختلف از آن مراتب انتزاع می‌شوند و حدود مراتب آن حقیقت متباین‌اند؛ یک چنین توجیهی باید برای کلام آن‌ها کرد، وگرنه بعید است که آن‌ها یک چنین حرف واضحی را درک نکرده باشند. ما می‌دانیم مفهوم واحد بایستی از یک سنخ واحد حکایت بکند، شما که می‌بینید مفهوم انسان از زید و عمرو و بکر و از همه این‌ها انتزاع می‌شود، از آن جهت امتیازشان که انتزاع نمی‌شود بلکه از آن جهت مشترکشان انتزاع می‌شود.

تا این جا دو قول بیان شد: یکی قول فهلویین که وجود حقیقت واحده دارای مراتب است، و یکی هم قول مشائین - اگر نسبت این قول به آنان درست باشد - که وجودات حقایق متباینه است.

قول دیگر که محقق دوانی نسبت داده به ذوق تأله و این اسم را بر آن گذاشته و گفته است: ذوق تأله این طور اقتضا می‌کند که بگوییم: حقیقت وجود حقیقت واحده است و آن هم ذات باری تعالی است، الانسان موجود، یعنی انسان منسوب به خداست، چون صادر از خداست، چون خالقش خداست، پس لفظ «موجود» را هر وقت بر خدا اطلاق کردیم، معنایش این است که حقیقت ذاتش وجود است، ولی وقتی که «موجود» را بر انسان و سایر موجودات اطلاق کردیم، معنایش این است که انسان یا سایر موجودات هر یک ماهیت منسوب به وجود یعنی منسوب به خداست، مثل تامر و لابن.

ذوق تأله به نظر حکیم سبزواری

مرحوم سبزواری می‌فرماید: این که محقق دوانی گفت: ذوق تأله این را اقتضا می‌کند، محقق دوانی اشتباه کرده است، چون این حرف تالی فاسد دارد، و آن تالی فاسد این است که: در مقابل ذات خدا که حقیقت وجود و امر اصیل است، ماهیت‌ها هم برای خودشان اصالت پیدا کنند، در نتیجه باید در دار تحقُّق دو حقیقت و دو سنخ

اصیل داشته باشیم و این درست نیست، بلکه حق مطلب این است که بگوییم: ذوق تأله اقتضا می‌کند که آنچه در خارج حقیقت دارد، وجود است و ماهیت‌ها فقط امور اعتباری‌اند، (همان حرف فهلویین)؛ برای این‌که امر در اصالت و عدم آن دایر مدار این دو است، قبلاً گفتیم: سه عنوان داریم: عدم، وجود و ماهیت، عدم که چیزی نیست، ماهیت هم می‌گوییم: امر اعتباری است و تحقق ندارد، پس آنچه حقیقت دارد وجود است، منتها وجود دارای مراتب است، یک مرتبه شدیدۀ غیر متناهیۀ هست که قائم بالذات، قیوم بالذات است که جلوه‌ها و تجلیاتی دارد، و این جلوه‌ها هم وجود دارند، مثل مراتب نور، این‌ها وجودند، منتها این وجودها اضافه به حق تعالی دارند، همان‌طور که اذواق متألّهین هم به بیان محقق دوانی گفتند: ما سوی الله که موجودند معنایش این است که اضافه و انتساب به وجود دارند اما ما می‌گوییم: این اضافه، اضافه اشراقیه است.

اضافۀ اشراقی

یک اضافه مقولیه داریم، مثل فوقیت و تحتیت، ابوت و بنوت که از سنخ ماهیات و جزء مقولات است، اضافه مقولیه، قائم به طرفین خود و متفرع بر آن‌ها می‌باشد، یک اضافه اشراقیه هم داریم که معنایش همان اشراق خارجی و به تعبیر فلسفی ایجاد است، این اضافه، قائم به دو طرف و متفرع بر آن‌ها نیست، بلکه تنها وابسته به یک طرف و متفرع بر آن یک طرف است و خودش موجب پیدایش و ظهور طرف دیگر می‌باشد، ذات باری تعالی اشراق دارد، جلوه دارد، این جلوه‌ها عین ارتباط و اضافه به حق تعالی هستند، بنابراین، آن متجلی که ذات باری تعالی است، یک وجود غیرمتناهی است، جلوه‌هایش هم از سنخ وجودند، یعنی وجودی وابسته به وجود حق تعالی می‌باشند، بلکه بالاتر از این. در این جا یک نکته ظریف‌تر را باید توجه کرد، اگر ما بگوییم: خدا وجود دارد، من هم وجود دارم، و وجود من اضافه به حق تعالی

دارد، این در حقیقت معنایش این می‌شود که من خودم یک وجود مستقل هستم، منتها ارتباط به خدا هم دارم، مثل ارباب و نوکر، ارباب یک وجود مستقل دارد، نوکرش هم یک وجود مستقل است، منتها بین آن‌ها اضافه مالکیت و ارباب و رعیتی هست و این نوکر مرتبط به ارباب است، انتساب موجودات به حق تعالی از این سنخ نیست، زیرا اگر بگوییم: موجودات غیر از خداوند هستند، در ذاتشان مستقل هستند و در عین حال وابسته به حق تعالی هستند و به او هم یک ارتباطی دارند، لازم می‌آید آن موجودات در مرتبه ذات خود وابسته به حق تعالی نباشند و ذاتاً از او بی‌نیاز باشند، پس باید بگوییم: این موجودات عین ربط و وابستگی به حق تعالی هستند، نه امری مرتبط و وابسته به حق تعالی.

معنای حرفی

در اصول خواندیم که ما یک معنای اسمی داریم و یک معنای حرفی، معنای اسمی مستقل در لحاظ است، معنای حرفی رابط بین معنای اسمی و مندرک در آن‌ها و غیر مستقل از آن‌ها است، مثلاً می‌گوییم: سرت من البصرة إلى الكوفة، سیر یک فعلی است که از من صادر شده، مستقلاً سیر را ملاحظه می‌کنیم، بصره هم یک شهری است که مستقلاً آن را ملاحظه می‌کنیم، کوفه هم یک شهری است که مستقلاً آن را ملاحظه می‌کنیم، بصره، کوفه، سیر، این‌ها مستقل در لحاظ‌اند، اما این‌طور نبوده است که سیری باشد، بصره هم باشد، کوفه هم باشد بدون ارتباط، اگر من این‌طور گفتم: کوفه، بصره، سیر، جمله درست نمی‌شود، جمله وقتی درست می‌شود که بگوییم: سرت من البصرة إلى الكوفة، هیئت فعل حکایت می‌کند از ارتباطی که فعل سیر به من دارد، «من» حکایت می‌کند از آن ارتباطی که سیر من به بصره دارد که این فعل ابتدا شده از بصره، و «إلی» حکایت می‌کند از آن ارتباطی که سیر من به کوفه دارد که این فعل به کوفه پایان یافته است، پس معنای حرفی در لحاظ، مستقل نیست، حتی اگر این‌طور تعبیر کردند،

گفتند: بصره، کوفه، سیر، ابتدا و انتها، این‌ها همه اسم می‌شود، و جمله درست نمی‌شود، جمله وقتی درست می‌شود که آنچه مستقل است مثل بصره و کوفه و سیر، مرتبط با هم ملاحظه بشود، معنای حرفی همان ارتباط بین معانی اسم‌هاست که اگر مستقل لحاظ گردید، اسم می‌شود و جمله درست نمی‌شود، اگر به جای «من» و «الی» گفتند: ابتدا، انتها، باز جمله درست نمی‌شود، جمله وقتی درست می‌شود که معنای اسمی و خصوصیات و روابط بین آن‌ها به همان نحوی که در خارج هستند با همان خصوصیت در ذهن آورده شود، سیر من در خارج خصوصیتی دارد، و آن خصوصیتش این است که از من صادر شده و از بصره شروع شده و به کوفه ختم شده است، آن ارتباط و خصوصیتی که در خارج وابسته به طرفین است همان خصوصیت در ذهن بیاید، این می‌شود معنای حرفی.

معلول عین ارتباط به علت

پس معنای حرفی عین ارتباطی است که بین معانی اسمیه هست، حال اگر ما بگوییم: ذات باری تعالی که یک وجود غیر متناهی است، این متجلی است، یعنی جلوه کننده است بعد بخواهیم جلوه‌ها را هم مستقل ملاحظه کنیم، منتها بگوییم: این جلوه‌ها ربطی به خدا دارند، لازمه‌اش این می‌شود که این‌ها در مقام ذات خود مستقل باشند، منتها ارتباط به خداوند هم داشته باشند، در صورتی که این طور نیست، اصلاً ذات معلول عین وابستگی به علت است، ذات و ذاتی شیء آن است که اگر از آن شیء گرفته شود آن شیء باقی نمی‌ماند، شما می‌گویید: انسانیت ذاتی زید است، ذاتی زید است یعنی چه؟ یعنی این که انسانیت را اگر از زید بگیری دیگر زیدی نمی‌ماند، این جا هم این طور است، اگر ارتباط و وابستگی معلول به علت را از معلول بگیریم، معلولی نمی‌ماند، پس چنین نیست که معلول شیئی باشد مرتبط به علت، بلکه معلول عین ارتباط به علت است، مثل معنای حرفی است، معنای حرفی تصورش قائم

به طرفین و عین ارتباط به طرفین است، نه این که معنایی مرتبط به طرفین باشد و گرنه معنای اسمی خواهد بود؛ ارتباط سیر من به بصره و به کوفه وابسته به معنای اسمی من، بصره و کوفه است یعنی لحاظ معنای حرفی به تبع لحاظ معنای اسمی است.

موجودات عین ربط به حق تعالی

این جا هم هر چند در مقام تعبیر می‌گوییم: ما هم مربوط به حق تعالی هستیم، وجود ما مرتبط به حق تعالی است، اما باید بگوییم: وجود ما عین ربط به حق تعالی است، به دلیل این که اگر ربطش به خدا را از آن بگیریم هیچ چیز ته آن باقی نمی‌ماند، عبد که بنده یک انسان و مولای معمولی است، اگر ارتباطش را به مولا از او بگیریم و او را آزاد کنیم باز عبد، خودش یک موجودی است که می‌تواند باشد، اما ما که معلول حق و بنده و ملک طلق حق تعالی هستیم اگر ارتباطمان به خدا قطع بشود، فناء محض می‌شویم، پس معلوم می‌شود ارتباط به حق تعالی ذاتی ما است، پس معلول، عین فقر به علت است نه مفتقر به علت، زیرا معمولاً در معنای اسم فاعل یک ذات خوابیده و ملحوظ است، اگر گفتیم: معلول، مفتقر به علت است، معنایش این است که یک ذاتی است منتها وابسته به حق تعالی، پس معلول در مقام ذات مستقل است، و حال این که معلول در مقام ذات مستقل نیست، ما و هر معلول دیگری به اشراق حق محققیم، و همان اشراق که اضافه است، همان اشراق عین ذات ما است،^(۱) پس ما عین انتساییم.

۱- اضافه اشراقیه و امکان فقری مانند بلکه عین ایجاد و وجودند و فرق بین ایجاد و وجود نظیر فرق بین کسر و انکسار به صرف اعتبار است و همان طور که شکست کوزه امر واحدی است که اگر به فاعل و شکننده نسبت داده شود و با او ملاحظه و اعتبار گردد نام آن کسر و چنانچه به قابل که کوزه است نسبت یابد و با آن اعتبار گردد نامش انکسار است، اضافه اشراقیه و امکان فقری و ایجاد و وجود هم یک امرند که اگر به فاعل نسبت داده شود و با آن لحاظ و اعتبار گردد نامش

وجود رابط، رابطی و نفسی

بعد در مبحث تقسیم وجود که در «منظومه» می‌آید، آنجا حاجی رحمته الله می‌گوید:

إِنَّ الوجود رابطٌ و رابطيٌّ ثَمَّتْ نفسيُّ فهَاك و أضبَط

«وجود نفسی» مثل وجود جواهر است، جوهر وجود مستقل است، مثل گچ، «وجود رابطی» مثل وجود اعراض مانند سفیدی گچ است، اعراض چون حال در جوهر است به آن‌ها می‌گویند: وجود رابطی، یعنی وجودش مرتبط و وابسته به آن است، «وجود رابط» وجودی است که از رابطی ضعیف‌تر است، مانند ارتباط بیاض به جسم، و این که می‌گوییم: گچ سفید است، خود گچ جوهر است و وجود نفسی دارد، سفیدی عرض است و وجود رابطی دارد، اما این که گچ سفید است یعنی این سفیدی به جوهر ارتباط دارد، رابطه بین جوهر و عرض که یک معنای حرفی است، این را می‌گویند: وجود رابط، وجود رابط معنای حرفی است، همین که جمله درست می‌کنیم و می‌گوییم: گچ بیض است، این «است» حکایت می‌کند از رابط بین گچ و بیاض. می‌خواهیم بگوییم: تمام این موجودات عالم آن‌طور که به ذوق تأله نسبت داده‌اند که بگوییم: اصلاً وجود ندارد^(۱) غلط است، ما وجود داریم، اما وجود ما تا

❁ اضافه اشراقیه و ایجاد می‌باشد و چنانچه به قابل که ماهیات و تعیناتند نسبت داده شود و با آن‌ها اعتبار گردد نامش امکان فقری و وجود فقری است. (اسدی)

۱- مکرر گفته شد که: نفی ماهیت از حق تعالی مساوق با نامحدود بودن او و نفی هر وجود و موجودی دیگر اعم از مستقل و رابط است و فرض موجودی غیر او اعم از مستقل و رابط، مساوق با تحدید و فرض تناهی و واحد عددی بودن اوست، «من حده فقد عدّه» بنابراین نامحدود بودن او غیر باقی نمی‌گذارد، چنان‌که در ماثورات آمده است که «یا هو یا من لا هو الا هو» و معنای موجود بودن غیر او همان انتساب غیر به اوست بدین معنا که او به چهره غیر و در چهره غیر در آمده و بدان صورت جلوه‌گر شده است نه این که غیر او وجودی که عین ربط به اوست دارد و آن وجود، غیر وجود اوست، حاشا احدیته عن ذلك.

وجود خدا خیلی فرق دارد؛ وجود خدا وجودی است غیر متناهی، قائم بالذات، و وجودهای دیگر وجود است و تحقق دارد، -گفتیم: ماهیت تحقق ندارد- ما وجودمان حقیقت دارد، اما وجود ما عین اضافه به حق تعالی است، گاهی می‌گوییم: مرتبط به حق است، اما حق مطلب را اگر می‌خواهید ادا کنید، چون ذاتمان عین ارتباط است، به طوری که اگر ارتباط را از ما بگیرند دیگر فناء محض می‌شویم، بنابراین ما عین اضافه به حق هستیم، ما عین تعلق به حقیم، نه متعلق به حق، ما عین فقر نسبت به حق هستیم نه این که وابسته‌ایم، وقتی که معنای حرفی باشیم، همیشه معنای حرفی تابع معنای اسمی است، معنای حرفی را به تبع طرفین می‌توانیم درک کنیم، نمی‌شود بگوییم: معنای حرفی سبب درک طرفین باشد، بلکه طرفین که معنای اسمی است اصل است و معنای حرفی ربط بین آنها است.

حضرت سید الشهداء در دعای عرفه به همین معنا اشاره دارد: «إلهی کیف یستدلّ علیک بما هو فی وجوده مفتقرٌ إلیک أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک»، چطور ما استدلال کنیم بر تو به چیزی که ذاتش عین افتقار به توست، این جا هم حضرت از باب لابدی تعبیر به مفتقر کرده است، و الا می‌خواست بگوید: عین فقر است، وجود ما عین فقر است و معنای حرفی است، وجود مستقل فقط وجود حق است، ما عوضی می‌بینیم، ما احول هستیم، احول یعنی دو بین، یعنی یک چیز را دو چیز می‌بیند، ما در مقابل وجود خدا وجوداتی مستقل به گونه معنای اسمی می‌بینیم، منتها می‌گوییم: ربطی به خدا دارند، و این دو بینی است، در صورتی که معنای اسمی و مستقل وجود، تنها ذات باری تعالی است، غیر او همه جلوه‌های حق تعالی هستند، و لذا نمی‌شود

و نعم ما قال العطار:

هر چه گویم آن نئی آن هم تویی

ای درون جان برون جان تویی

و ایضاً ما قاله الفردوسی:

ندانم چه‌ای هر چه هستی تویی. (اسدی)

جهان را بلندی و پستی تویی

بگوییم: ما وجودهایی می بینیم و خدا را درک نمی کنیم، اگر حقیقت اشیاء را که عین وابستگی به حق است درک کردیم لابد خود حق را درک کرده ایم.

حدیثی از پیغمبر ﷺ نقل می کنند که فرموده است: «اللهم أرنا الأشياء كما هي»،^(۱) خدایا به من بنما اشیاء را همان طور که هستند، نمی خواهد بگوید یعنی بدانم خاصیت گل گاو زبان چیست، منظور این است اشیاء را آن طور که هستند ببینم که عین تعلق به حق اند، تعلق الذات هستند، معنای حرفی هستند، و معنای حرفی را اگر انسان ملاحظه کرد، معنای اسمی را در رتبه قبل از آن قطعاً ملاحظه کرده است، این که به امیرالمؤمنین نسبت داده اند که فرمود: «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و فيه و معه»،^(۲) معنایش همین است، یعنی اشیاء را که من درک می کنم، همان طور که هستند درک کرده ام یعنی تعلق الذات به حق اند، جلوه حق اند، نمی شود انسان بگوید: من جلوه را درک کردم و متجلی را درک نکردم؛ بنابراین اگر ما در مقابل وجود حق، وجودات مستقلی ببینیم احول هستیم.

نسبت موجودات به حق تعالی

پس حق مطلب این است که: ذات باری تعالی وجود دارد، سایر موجودات هم وجود دارند، اما این ها کجا و آن کجا؟ این ها جلوه آن است. گفته اند نسبت موجودات به حق تعالی نسبت نم و یم هم نیست، یم یعنی دریا، به دریا که دست بزنی یک نم به دست می چسبد، این نم بالأخره از دریا جدا شد و به همین اندازه از دریا کم شد، نسبت نم و یم هم نیست، بلکه نسبت موجودات به حق تعالی نسبت فیء و شیء است، آن که شیء است و حقیقت دارد ذات حق است، باقی چیزهای دیگر جلوه اش

۱- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۳۲.

۲- كما نقل عن امیرالمؤمنین عليه السلام أنه قال: «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و روی معه و فيه» و الكلّ صحیح. علم الیقین، ج ۱، ص ۴۹؛ الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۱۱۷؛ مفاتیح الغیب، ص ۲۴۳.

هستند. و این نسبت نه فقط در ذات حق و معلولات او است، بلکه هر علت و معلولی همین طور است، شما که الآن این جا نشستید، در ذهنتان یک چیزهایی را تصور می‌کنید، این تصورات شما جلوه نفس شماست، این‌ها عین ربط به نفس شما هستند، عین ارتباط به ذات شما هستند، به طوری که اگر توجه شما از آن‌ها به چیزی دیگری برگردد، همه این‌ها که تصور کرده بودید تمام می‌شود می‌رود؛ پس معلوم می‌شود این‌ها عین ارتباطند، جلوه نفس شما هستند، یعنی عین ربط به نفس شما هستند، ذاتشان عین ارتباط است، هر معلولی نسبت به علت این‌طور است که اگر واقعاً معلول است باید بگوییم: عین ارتباط به علت است.

پس این حرفی که به ذوق تأله نسبت داده‌اند که بگوییم: آن‌که حقیقت دارد فقط خداست و موجودات دیگر اصلاً وجود ندارند، معنایش این است که ماهیت‌ها مستقلند، منتها یک اضافه هم به حق دارند ما این حرف را قبول نداریم، ماهیت اعتباری است، موجودات وجودشان حقیقت دارد، اما جلوه حق به معنای حرفی و اضافه اشراقی هستند، و این با علیت و معلولیت منافات ندارد، اصلاً علت و معلول یک سنخ هستند، یک حقیقت هستند، منتها این حقیقت دارای شدت و ضعف است، شدیدش علت است، ضعیفش معلول است.

مرحوم حاجی ذوق تأله را از دید دوانی نقل کرد و گفت: این‌ها خواستند بگویند: آنچه حقیقت دارد فقط ذات باری تعالی است و موجودات دیگر اصلاً وجود ندارند در این جا ذوق تأله را به عقیده خودش معنا می‌کند.

توضیح متن:

«و أمّا نحن فنعتقد أنّ ذوق التأله يقتضي سنخاً واحداً و أصلاً فardاً»

یعنی در حقیقت فهلویین و ما که حرف فهلویین را قبول کردیم، اعتقاد داریم که ذوق تأله، یعنی ذوق خداشناسی کامل اقتضا می‌کند که یک سنخ و یک اصل در عالم

داشته باشیم، اصل فارد، یعنی یک اصل که همان وجود باشد، به چه دلیل؟
«لأصالة الوجود و اعتبارية الماهية»

زیرا آنچه اصالت دارد و منشأ اثر است وجود است، و ماهیت‌ها امور اعتباری هستند. اگر شما اشکال کنید که چرا اصالت را منحصر کردید به یکی از این دو یعنی وجود و ماهیت؟ می‌گوییم: ما فرض کردیم سه عنوان داریم: وجود، ماهیت و عدم، عدم که حقیقت ندارد و چیزی نیست، اگر حقیقتی و چیزی باشد وجود یا ماهیت است و ما اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را ثابت کردیم. لذا می‌گوید:

«إذ الشئیة منحصرة فیهما، و الأمر فی الأصالة یدور علیهما»

یعنی شیء بودن منحصر در این دو است و عدم را کسی نگفته حقیقت دارد، و امر در اصل بودن دایر مدار این دو است، یعنی یا وجود اصیل است یا ماهیت.

«فإذا بطل أصالة الثاني، تعین أصالة الأول»

پس هنگامی که اصالت ماهیت باطل شد متعین می‌شود که بگوییم: وجود اصیل است، بنابراین در دار تحقق غیر از وجود چیزی نیست.

اما این که ما اضافه به حق تعالی داریم، می‌گوید:

«فالمضاف إلیه هو الوجود، و الإضافة إشراقیة هی الوجود»

مضاف الیه وجود است که همان ذات باری تعالی باشد، اضافه به او هم اضافه اشراقی است که از سنخ وجود است، اضافه مقولی که از مقولات عشر است نیست، مثل اضافه فوقیت و تحتیت نیست، اضافه این جا یعنی حق تعالی اشراق دارد، تجلی خارجی دارد، این اضافه اشراقیه است.

«و المضاف أيضاً أنحاء الوجودات»

آنچه مضاف به حق تعالی است، وجودات گوناگون است، وجود من، وجود شما، که این‌ها مراتب وجود است، پس این‌ها هم وجودند نه ماهیت.

«التي هی المتعلقات بنفسها المتدلیات بذاتها»

وجودهایی که به خودی خود متعلق به حق هستند، به حسب ذاتشان وابسته و آویزان به حق اند، ماهیات متعلق به حق نیستند چون اعتباری هستند و واقعیت خارجی ندارند، منتها ماهیت‌ها از این وجودها انتزاع می‌شود، این وجودها نسبت به حق تعالی مثل غلام و ارباب نیست که بگوییم: غلام یک موجود مستقلی است بعد بیاییم ربطش بدهیم به ارباب، ذات ما از ذات حق تعالی پیدا شده است. این است که می‌گوید: «المتعلقات بنفسها» یعنی در ذات خود متعلقند، «المتدلّیات بذاتها»، یعنی به حسب ذاتشان وابسته به حق اند، متدلّی هستند، یعنی آویزان هستند، تدلّی معنایش آویزان بودن است، وابستگی و آویزان بودن ذاتشان، یعنی ذاتشان عین وابستگی است، به چه وابسته است؟

«بالمرتبة الغير المتناهية في شدة النورية»

به مرتبه غیر متناهی و وجود، مرتبه غیر متناهی و وجود که همان وجود حق تعالی است، که غیر متناهی است در شدت نوریت، یعنی او نور غیر متناهی است، و ماها نورهای ضعیف وابسته به او هستیم.

تا این جا گفتیم که وجودات دیگر غیر از حق تعالی متعلق به حق هستند، حالا می‌خواهیم از این حرف بالاتر برویم، می‌گوییم: آن‌ها عین تعلق به حق هستند، و مثل معنای حرفی می‌باشند، برای این که گفتیم: ذات شیء آن است که اگر آن را از آن بگیریم دیگر چیزی باقی نمی‌ماند، ما اگر تعلقمان را از حق تعالی بگیریم، انتسابمان را بگیریم، هیچ چیز نیستیم، ما عین انتسابیم. این است که می‌گوید:

«بل اصطلاحنا علی تسميتها بالتعلقات و الروابط المحضة»

بلکه ما اصطلاح کردیم به این که وجودات معلوله را نام گذاشتیم به تعلقات و روابط محضه، نه شیء متعلق.

«لا أنّها أشياء لها التعلُّق و الربط»

نه این که وجودات معلول خودشان اشیایی هستند که تعلق و ربط عارض آن‌ها

شده است، معمولاً در اسم فاعل ذات خوابیده و ملحوظ است ولی این جا اینچنین نیست، یعنی وجود معلول، یک ذاتی باشد مستقل منتها وابسته به حق، این طور نیست، این را نمی‌خواهیم بگوییم، بلکه می‌خواهیم بگوییم: وجودات معلول‌ها عین وابستگی و عین تعلق به حق هستند، اصطلاح کردیم به تعلقات و روابط محضه، به اصطلاح وجود رابط هستیم نه وجود رابطی؛ وجود رابط یعنی معنای حرفی.

بیان قول متکلمین

حاجی علیه السلام در شعر گفت:

كَأَنَّ مَنْ ذُوقَ التَّالِّهِ اقْتَنَصَ مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحِصَصِ

مرحوم حاجی آنجا گفت: شعرمان دلالت بر دو قول دارد. عبارت این بود: «و قد أشرنا في هذا البيت إلى قولين: أحدهما»، در این بیتمان به دو قول اشاره کردیم: یکی مذهب منسوب به ذوق تالّه بود که بیان کردیم. «و ثانيهما: قول المتكلمين المذكور»، و دوم قول مذکور متکلمین، قول متکلمین این بود که: وجود مفهوم واحد و در ذهن است، و تكثر آن به واسطه اضافات آن به ماهیات است که در نفس پیدا می‌شود، مثل این که می‌گوییم: وجود زید، وجود عمرو، وجود بکر که این را تعبیر به حصّه می‌کنند، مفهوم کلی اگر اضافه بشود به یک چیزهایی، این مفهوم کلی که اضافه شد را می‌گویند: حصّه، مفهوم وجود مفهوم واحد است، بعد اگر می‌خواهد حصّه حصّه بشود، به این است که بگوییم: وجود زید، که خود زید خارج، اما اضافه به زید داخل، نمی‌گوییم: وجود و زید، بلکه می‌گوییم وجود زید، که وجود خاص است، خصوصیتش به این است که اضافه شده به زید که اضافه‌اش داخل و جزء مفهوم است، تقیید جزء، و قید خارجی، اما خود قید، مثل زید، خارج است، حاجی علیه السلام می‌گوید: و الحصّة الكلّیة مقییداً یجی، حصّه همان کلی است منتها مقید می‌آید. تقیید جزء و قید خارجی، تقیید جزء است و قید خارج است، وجود زید، وجود عمرو، وجود بکر،

متکلمین می‌گویند این وجودها امور ذهنی است، اصلاً ما در خارج وجود نداریم تا شما بگویید: حقیقت واحده است یا حقایق متباینه؛ این حرفی است که به متکلمین نسبت داده‌اند.

البته این حرف که: وجود فقط مفهومی است که در ذهن است و در خارج ماهیت‌ها هستند و مستقل هستند، و وجود، یک مفهوم کلی است که حصص هم پیدا می‌کند حرف باطلی است، اما در این جا حاجی علیه السلام می‌خواهد این حرف باطل را به نحوی توجیه کند، می‌گوید: شاید متکلمین همان حرف ذوق تأله را می‌خواهند بگویند. حرف ذوق تأله را هم اگر بخواهیم توجیه کنیم، می‌گوییم: این که گفته‌اند: ماهیت‌ها اضافه به حق تعالی دارند، یعنی وجودات اضافه به حق تعالی دارند و در نهایت اضافه را هم بر می‌گردانیم به اضافه اشراقی، پس این دو قول را بر گردانیم به قول فهلویین.

«و ثانيهما: قول المتكلمين المذكور، و لما كان هذا القول بظاهرة باطلاً، أردنا تأويله بإرجاعه إلى الأوّل»

قول دوّم قول متکلمین است که ذکر شد، و چون ظاهر حرف متکلمین باطل است خواستیم حرف این‌ها را تأویل کنیم و ارجاع بدهیم به قول اوّل که ذوق تأله بود. از این رو می‌گوییم: این که متکلمین می‌گویند: حقیقت وجود در خارج نیست و وجود فقط مفهوم ذهنی است، مرادشان از مفهوم وجود، حقیقت وجود است، در نتیجه بازگشت آن حرف به همان ذوق تأله است. این است که می‌گوید: «إرجاعه إلى الأوّل»، حرف این‌ها را برگردانیم به همان ذوق تأله، چگونه؟

«بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة، بأن يكون مرادهم بكون الوجود مفهوماً واحداً كون حقيقته واحدة»

به این که ما تنزیل و توجیه کنیم هر چه متکلمین راجع به مفهوم وجود گفته‌اند به حقیقت، این که گفته‌اند: وجود مفهوم واحد است و اضافات دارد، بگوییم: یعنی

می‌خواهند بگویند: حقیقت وجود، واحد است و اضافات دارد.

«كما في ذلك المذهب المنسوب إلى أذواق المتألهين»

به همان‌گونه که در آن مذهبی بود که محقق دوانی نسبت داد به اذواق متألهین.

«و مرادهم بحصه التجلیات التي لا تستلزم تكثراً في المتجلّي إلا في النسب»
و بگوییم: مراد این‌ها از حصّه‌های این مفهوم، تجلیات متعدد حق تعالی می‌باشد، که این تجلیات لازمه‌اش این نیست که خدا که متجلّی است تکثّر پیدا کند، حقیقت باز واحد است و این‌ها جلوه‌اش هستند؛ جلوه، فی‌ء است و شی‌ء نیست، متجلّی که ذات باری تعالی است خودش تکثّر پیدا نمی‌کند مگر در نسب، یعنی در نسبت‌هایی که به این وجودات دارد، و مراد از نسب یعنی همان اضافه‌های اشراقی ذات باری تعالی به وجودات دیگر، آن اضافات است که متعدد و متکثّر می‌شود.

«كما قالوا لا تكثّر في مفهوم الوجود إلا بمجرد عارض الإضافة»

همان‌طور که متکلمین گفته‌اند، در مفهوم وجود تکثّری نیست مگر به مجرد اضافه‌ای که به ماهیات و افراد پیدا می‌کند، یعنی بگوییم: وجود زید، وجود عمرو، وجود بکر.

«و كما أنّ الحصة نفس ذلك المفهوم الواحد مع إضافة إلى خصوصية داخلية»

و همان‌گونه که حصّه نفس مفهوم واحد وجود است، منتها با اضافه به خصوصیتی، که این اضافه، در لحاظ مفهوم وجود، داخل است و آن مضافّ الیه‌اش خارج است، مثلاً می‌گوییم: وجود زید، حصّه عبارت است از وجود زید، نه وجود و زید، زیدش خارج است اما اضافه به زید داخل.

«بما هي إضافة لا بما هي مستقلة في اللحاظ»

اضافه به لحاظ این‌که اضافه است داخل در مفهوم است، نه از جهت این‌که مستقل در لحاظ باشد، اضافه را مستقل لحاظ نمی‌کنیم.

«لأنّها حينئذٍ تصير طرفاً، هذا خلف»

زیرا اگر اضافه را مستقلاً ملاحظه کردیم دیگر اضافه نیست، بلکه این خودش طرف اضافه می‌شود، که خلاف فرض است، فرض این است که مفهوم کلی وجود دارای اضافه و مضاف به خصوصیات ماهیات و افراد است و اضافه حقیقی و آنچه به حمل شایع اضافه است معنای حرفی است، یعنی وجود زید، اما وجود و زید یا وجود و اضافه یا وجود و اضافه و زید، این‌ها هیچ‌کدام اضافه به حمل شایع نیست، فقط وجود زید دارای اضافه واقعی و به حمل شایع است، ببینید حتی آن تقید، آن اضافه را اگر تعبیر به اضافه کردیم و گفتیم: وجود، اضافه و زید، باز اضافه حقیقی نیست، اضافه حقیقی آن است که بگوییم: وجود زید؛ ارتباط را به همان نحو که ارتباط است ملاحظه کنیم تا معنای حرفی باشد، اضافه معنای حرفی است، اما اگر آن را مستقل لحاظ کردید مثلاً در: *سرت من البصرة إلى الكوفة*، اگر «من» را گفتید: ابتداء، مستقل می‌شود و دیگر رابط و معنای حرفی نیست.

پس توجیه می‌کنیم قول متکلمین را به این که این‌ها حرف ذوق تأله را می‌خواهند بگویند، که ذات باری تعالی اضافه دارد به وجودات، اما اضافه، اضافه اشراقیه است. «كذلك معنونها، أعني الحصّة الحقيقية التي هي نفس حقيقة الوجود مع إضافة إشراقية و تجلّ ذاتي بما هي ربط محض»

همین طور که حصّه وجود همان مفهوم واحد وجود است که به اضافه متعدد می‌شود، «كذلك» این کذلک به آن «کما» می‌خورد، کما این که حصّه مفهوم واحد بود با اضافه، همچنین است معنوی این حصّه مفهومی که حصّه حقیقت وجود است؛ حصّه حقیقت وجود یعنی حقیقت باری تعالی با اضافه اشراقیه و جلوه‌اش که خود این جلوه را هم به عنوان ربط ملاحظه کنیم، چون فرض این است که گفتیم: ما عین ربط به حقیق، معلول عین ربط است.

«بحیث لا یخلو فی اللحاظ عن الحقیقة»

یعنی شما که این ربط را ملاحظه می‌کنید در واقع حقیقت وجود را ملاحظه

کردید، نمی‌شود معنای حرفی را ملاحظه کنید و معنای اسمی را پهلویش ملاحظه نکنید.

جلوه را اگر بنخواهید ملاحظه کنید، باید اول صاحب جلوه را که ذات باری تعالی است ملاحظه کنید، چون گفته‌اند: معنای حرفی لحاظش به تبع معنای اسمی است، ما که موجودات را مستقل می‌بینیم، معلوم می‌شود ما موجودات را آن‌طور که هست نمی‌بینیم، و الا موجودات عین ربط هستند، و عین ربط را نمی‌شود ملاحظه کرد مگر این‌که آن ذات را که طرف ربط و مربوط الیه است ببینیم.

«و الحصّة هي الكلّي مقیّداً یجی»

حاجی رحمته در این جا می‌خواهد حصّه را معنا کند، گفتیم: حصه مفهوم کلی واحدی است که اضافه بشود، مثلاً می‌گوییم: وجود زید، وجود عمرو، یا مثلاً می‌گوییم: انسانیت زید که زیدش را کار نداریم، آن انسانیت زید حصه‌ای از انسان کلی است در حالی که مقیّد و مضاف به امری دیگر است.

«مقصور لضرورة الشعر»

برای ضرورت شعر همزه کلمه «یجی»، را انداختیم، «مقصور» یعنی «یجی» را «یجی» می‌خوانیم.

«تقیّد جزء بما هو تقیّد لا بما هو قید، و قید خارجی»

تقیّد به همان نحو که معنای حرفی است جزء می‌باشد، وجود زید، اضافه‌اش را بگیر، و آن مضاف الیه که زید است را بگذار کنار، تقیّد جزء است.

«بما هو تقیّد»، یعنی به اعتبار همان معنای حرفی، «لا بما هو قید»، نه این‌که خود تقیّد را هم یک قید حساب بکنیم، برای این‌که اگر این‌طور گفتیم: وجود، تقیّد، زید، این دیگر حصّه نمی‌شود، باید بگوییم: وجود زید که تقیّد همان وجود رابط باشد، «تقیّد جزء و قید خارجی»، تقید جزء است و قیدش خارج است. پس حصّه همان مفهوم کلی است، مفهوم وجود زید هم مفهوم کلی وجود است، منتها با اضافه.

«فالحصّة لا تغاير نفس الكلّي إلاّ بالاعتبار»

پس حصه که ملاحظه کردیم همان کلی است و فرقتان تنها به اعتبار است، زیرا تقیّد، امر اعتباری است و امر خارجی نیست، یعنی وجود مستقل نیست، چرا؟
«لأنّ القيد خارج و التقييد بما هو تقييد و إن كان داخلاً إلاّ أنّه أمر اعتباري»
چون قید که مضاف الیه است مثل زید در مفهوم وجود زید، این قید خارج است، و تقیّد بما هو تقیّد هر چند داخل در مفهوم کلی است، اما یک امر اعتباری است، معنای حرفی است که لحاظش به تبع طرف آن است.

«لا حکم له في نفسه بل لا نفسية له بهذه الحیثية»

تقیّد که معنای حرفی است خودش به خودی خود دارای حکمی نیست، بلکه اگر معنای حرفی به عنوان معنای حرفی ملاحظه گردید دیگر نفسیت و خودیت ندارد و حقیقتش مندرک در معنای اسمی و فانی در آن است، زیرا همان طور که عرض کردم، وجود نفسی آن است که مستقل در لحاظ است، معنای حرفی مستقل در لحاظ نیست، اگر مستقل در لحاظ شد و خودیت پیدا کرد معنای اسمی می شود و دیگر معنای حرفی نیست، شما اگر به جای «من» در سرت من البصرة إلى الكوفة این طور بگویید: سیر، ابتدا، بصره، انتها، کوفه، جمله درست نمی شود، به جای «من» اگر گفتید: ابتدا، معنای اسمی می شود، نباید آن را مستقل لحاظ کنیم، زیرا سیر خاصی که ارتباط به بصره دارد، «من» حکایت از آن ارتباط و معنای حرفی می کند، پس معنای حرفی مستقل در لحاظ نیست، به همین علت می گوید: «بل لا نفسية له بهذه الحیثية»، معنای حرفی مثل ارتباط، تقیّد، که این ها معنای حرفی هستند، اصلاً نفسیت ندارند. «بهذه الحیثية»، اگر به همان معنای حرفیش ملاحظه کردیم، اصلاً نفسیت و خودیت ندارد.

خلاصه مطلب

پس خلاصه مطلب این شد: این جا چهار قول داشتیم: اول قول فهلویین، که گفتند:

حقیقت وجود حقیقت واحده دارای مراتب است، زیرا مفهوم وجود، مفهوم واحد است، و مفهوم واحد، از حقیقت واحده حکایت می‌کند؛ دوّم قولی که نسبت داده‌اند به مشائین، که گفته‌اند: وجودات حقایق متباین‌اند، که ما آن را توجیه کردیم و گفتیم متباین هستند، یعنی ماهیاتی که از آن‌ها انتزاع می‌شود متباین‌اند.

سوّم قولی که به ذوق تأله نسبت داده شده بود، که: حقیقت وجود یکی است و مراتب هم ندارد، و آن حقیقت، ذات باری تعالی است، غیر او ماهیتند که منسوب و وابسته به او هستند، که گفتیم: این هم درست نیست، برای این‌که لازمه‌اش این است که بگوییم: در دار تحقق دو حقیقت و دو امر اصیل داریم.

چهارم حرف متکلمین بود که گفتند: وجود، مفهوم واحد است و تکثرش به اضافات است، می‌گوییم: وجود زید، وجود عمرو، وجود بکر، و این‌ها همه امور ذهنی است، پس مفهوم وجود داریم و حصه، ما گفتیم: این حرف باطل است، و آن را برگردانیدیم به ذوق تأله؛ و ذوق تأله را هم توجیه کردیم به همان حرف فهلویین، به این‌که ذات باری تعالی حقیقت وجود است، و ما و دیگر ممکنات فقط اضافه به او داریم، و این اضافه، اضافه مقولی نیست، این اضافه، اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه هم از سنخ وجود است، منتها وجود به معنای حرفی که ربط محض است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس بيستم ﴾

غررٌ في الوجود الذهني

للشيء غير الكون في الأعيان
كون بنفسه لدى الأذهان
للحكم إيجاباً على المعدوم
ولانتزاع الشيء ذي العموم
صرف الحقيقة الذي ما كثرا
من دون منضمّاتها العقل يرى
و الذات في أنها الوجودات حفظ
فجوهر مع عرض كيف اجتمع
جمع المقابلين منه قد لحظ
فأنكر الذهني قوم مطلقاً
أم كيف تحت الكيف كلُّ قد وقع
بعض قياماً من حصول فرقا
وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت
وقيل بالتشبيه والمسامحة
تسمية بالكيف عنهم مفصحة
بحمل ذات صورة مقولة
وحدتها مع عاقل مقولة

غررٌ في الوجود الذهني

للشيء أي الماهية غير الكون في الأعيان و هو الوجود الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه كون بنفسه وماهيته، هذا إشارة إلى ما هو التحقيق، من أن الأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان وهو الوجود الذي لا يترتب عليه تلك الآثار. لم نقل «في الأذهان» للإشارة إلى أن قيام الأشياء بها قيام صدوري، لا حلولي كقيام الأشياء بالمبادئ العالية، ولا سيّما مبدأ المبادي. ثمّ أشرنا إلى وجوه من الأدلّة. الأوّل قولنا: للحكم إيجاباً، أي تحكم حكماً إيجابياً على المعدوم، أي ما لا وجود له في الخارج، كقولنا «بحر من زبيق بارد بالطبع» و «اجتماع النقيضين مغير لاجتماع الضدين» و ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. و إذ ليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن.

و الثاني قولنا: لانتزاع الشيء ذي العموم، أي نتصور مفهومات تتصف بالكلية و العموم، بحذف ما به الامتياز عنها، و التصوّر إشارة عقلية، و المعدوم المطلق لا يشار إليه مطلقاً، فهي بنحو الكلية موجودة، و إذ ليس في الخارج - لأنّ كلّ ما يوجد في الخارج جزئي - ففي الذهن.

و الثالث قولنا: صرف الحقيقة أيّة حقيقة كانت، الذي صفة صرف ما، نافية، كثيراً - الألف للإطلاق - من دون منضمّاتها، أي غرائبها و أجانبتها كالمادّة و لواحقها، العقل يرى، أي يعرف، «فصرف الحقيقة» مفعول «يرى» قدم عليه.

و الحاصل: أنّ صرف كلّ حقيقةٍ بإسقاط إضافته عن كلّ ما هو غيره من الشوائب الأجنبيّة، واحد كالبياض فإنّه إذا أسقط عنه الموضوعات، من الثلج و العاج و القطن و غيرها، و اللواحق من الزمان و المكان و الجهة و غيرها، ممّا لحقه بالذات أو بالعرض، كان واحداً، إذ لا ميز في الشيء، فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه، المحذوف عنها ما هو من غرائبه، موجود بوجود وسيع، و إذ ليس في الخارج - لأنّه فيه بنعت الكثرة و الاختلاط - ففي صقع شامخ من الذهن.

و هذه الوجوه الثلاثة فروقها جليّة لأنّ بعضها يثبت المطلوب من مسلك موضوعية الموجبة، و بعضها من مسلك الكلّية، و بعضها من مسلك الوحدة و أيضاً بعضها من مسلك التصديق و بعضها من مسلك التصوّر، و لأنّ مبادئها مختلفة، فإنّ مؤونة قاعدة الفرعية لا تحتاج إليها فيما عدا الأوّل، وكذا مبادئ الآخرين. فلا وجه لقول المحقّق اللاهيجي في «الشوارق»، بعد نقل مسلك الكلّية عن «المواقف» و «شرح المقاصد»، إنّ هذا داخل في الوجه الذي تمسك فيه بالحكم الإيجابي على المعدوم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

غررٌ في الوجود الذهني

للشيء غير الكون في الأعيان	كون بنفسه لدى الأذهان
للحكم إيجاباً على المعدوم	ولانتزاع الشيء ذي العموم
صرف الحقيقة الذي ما كثر	من دون منضماتها العقل يرى

اقسام چهارگانه وجود

مرحوم حاجی در منطق «منظومه» به تبع دیگر حکما گفته است: هر چیزی چهار وجود دارد: «وجود خارجی» که به آن «وجود عینی» هم گفته می شود، «وجود ذهنی»، «وجود لفظی» و «وجود کتبی»،^(۱) مثلاً انسان را در نظر بگیرید، یک وجود خارجی و عینی دارد که همان وجودی است که منشأ آثار خارجی مانند فکر کردن، راه رفتن و دیگر آثاری است که از انسان انتظار می رود و بر آن بار می شود، انسان یک وجود ذهنی هم دارد و آن انسانی است که شما در ذهن خود تصور می کنید که یا خود انسان یا وجود کتبی و یا وجود مصور (نقشی) او را تصور می کنید، همه این ها که تصور شده اند وجود ذهنی است، البته آثاری که انسان خارجی دارد و به آن اشاره شد انسان

۱- وجود خارجی و وجود ذهنی، واقعی و غیر قراردادی است ولی وجود لفظی و وجود کتبی اعتباری و قراردادی است. (استاد ره)

ذهنی ندارد، و یکی هم وجود لفظی انسان - لفظ انسان را که به زبان می‌آوری وجود لفظی انسان است - این هم یک نحوه‌ای از وجود است؛ انسان یک وجود کتبی هم دارد، کلمه انسان که نوشته می‌شود، آن الف‌ها و نون‌ها و سین که نوشته می‌شود از آن تعبیر به وجود کتبی می‌کنند، این وجود کتبی هم خود اقسامی دارد، یک وقت کلمه انسان را می‌نویسی، ولی گاهی نقش انسان را می‌کشی، یا مجسمه انسان را درست می‌کنی و یا کاریکاتور از انسان می‌کشی، این‌ها هرچند کتبی بدان‌گونه نیست اما به نحوی می‌توان آن را در ادامه همان وجود کتبی به حساب آورد، به هر صورت این‌ها هم یک نحوه وجود است، ولی آنچه از قدیم مرسوم بود همین چهار قسم بوده است: وجود خارجی، ذهنی، لفظی و کتبی. حاجی علیه السلام این اقسام را در منطقی بیان کرده، اما در این جا بحث فقط درباره وجود ذهنی است و این مسأله از امهات مسائل فلسفی است و از اهمیت آن این‌که در مسأله معاد و خصوصیات معاد به کار می‌آید. (۱)

ورود به بحث وجود ذهنی

مرحوم حاجی این‌گونه در این مسأله وارد می‌شود:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان

شیء به معنای مَشْيء است، فَعَلٌ به معنای مفعول، مثل قبض به معنای مقبوض، شیء یعنی المَشْيء وجوده، چیزی که وجودش خواسته شده است، که مراد از آن همان ماهیت است، ماهیات است که از طرف موجد، وجودشان خواسته شده و به دنبال آن موجود می‌شوند. پس شعر را باید این‌گونه معنا کرد: برای ماهیات غیر از

۱- در روایتی آمده که ابتدا مردم خواب نمی‌دیدند و مسأله معاد و آخرت را درک نمی‌کردند خداوند خواب دیدن را به آن‌ها داد و از آن پس آخرت را می‌توانند درک کنند. (استاد (ره))

وجود در خارج یک وجودی هم در ذهن است که ماهیت موجود به وجود زهنی مانند همان ماهیت موجود به وجود خارجی است. «کون»، یعنی وجود، و «بنفسه»، یعنی خود آن ماهیتی که در خارج است در ذهن می آید.

آمدن خود ماهیت خارجی به ذهن

بعضی به طور کلی منکر وجود زهنی شده اند، و بعضی می گویند: آنچه در ذهن می آید شَبَح موجود خارجی است، لذا این «بنفسه» در حقیقت جواب آن ها است، این ها اشتباهشان در این است که بین وجود و ماهیت خلط کرده اند، این که «شیء» را معنا کردیم و گفتیم به معنی ماهیت می باشد به همین نکته توجه داشتیم. وجود زهنی ظلّ وجود خارجی است، و وجود حقیقی همان وجود خارجی است که منشأ آثار است، وجود زهنی وجود ظلّی است و اثر وجود خارجی را ندارد، اما باید توجه داشت که بحث ما بر سر ماهیت است، می گوئیم: ماهیت انسان یک وقت در خارج است و یک وقت در ذهن است، انسان یک وقت به وجود خارجی موجود می شود و یک وقت به وجود زهنی؛ آنچه در ذهن است باز خود انسان است نه چیز دیگر، متصوّر شما که علم به آن تعلق گرفته نیز همان انسان است، پس این که تعبیر می کند به «کون بنفسه»، یعنی خود ماهیت در ذهن می آید، ماهیت، لابشرط از وجود و عدم و خارجی و زهنی است، یک وقت معدوم است، یک وقت موجود است، یک وقت در ذهن است، یک وقت هم در خارج است؛ البته هر کدام از این وجودها مراتب و خاصیت خودش را دارد؛ پس آنچه در ذهن شما موجود شده همان ماهیت انسان است.

عدم حلول وجود زهنی در نفس

بعد می گوید: چرا گفتیم «لدى الأذهان»، و نگفتیم: في الأذهان؟ می گوید: اگر

بگوییم: *في الأذهان*، معنایش این است که وجود ذهنی حال در نفس است، یعنی حلول کرده در نفس، در صورتی که ما می خواهیم بگوییم: چیزی که در ذهن است مخلوق نفس است، یعنی هر مجردی این طور است، مجرد، خلاقیت دارد.

وجود ذهنی معلول خلاقیت نفس

وجود ذهنی اگر در مرتبه حس باشد، مخلوق نفس در آن مرتبه است، و اگر در مرتبه تخیل باشد، مخلوق نفس در مرتبه قوه خیال است، و اگر در مرتبه تعقل باشد، مثل این که انسان کلی را تعقل کنید، مخلوق نفس در مرتبه قوه عاقله است. در حدیث هم آمده است: «كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُمْ»، یا «مَصْنُوعٌ لَكُمْ»،^(۱) ذهن انسان خلاقیت دارد از حس گرفته تا تعقل.^(۲) این کتاب را که شما الآن

۱- بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۲۹۲، باب ۳۷.

۲- مرحوم صدرالمتألهین و پیروان مکتب او از جمله مرحوم حاجی، نفس را نسبت به صور جزئی ذهنی اعم از حسی و خیالی، خلاق و منشی و به تعبیر خودشان *مُظَهَّر* می دانند اما نسبت به صور کلی، آن را خلاق و *مُظَهَّر* نمی دانند بلکه *مُظَهَّر* می دانند و معتقد هستند نفس در ادراک معقولات و صور کلی با عالم عقول به گونه ای اتصال پیدا کرده و شعاع وجود عقلی مورد ادراک از آنجا به نفس تابش می کند و نفس به حسب شفافیت خود از آن صورت گیری می کند و هرچه نفس طهارتش بیشتر باشد به عالم عقل پیوسته تر است و می تواند به مرتبه ای از کمال برسد که با وجود عقلی موجود در آن عالم متحد شود و در واقع طبق نظر او ادراک مفاهیم کلی به گونه علم حصولی، به سبب مشاهده دورادور موجودات عالم عقول، توسط نفس است؛ و اگر این فاصله از بین برود و نفس به عالم عقل پیوندد علم حصولی او به آن موجودات به علم حضوری مبدل گردیده و کلی بودن معلوم در این صورت کلی مفهومی نیست، بلکه به معنای سعه وجودی معقول می باشد، بنابراین، این که در شرح، نفس، نسبت به معقولات نیز خلاق دانسته شده است با مبنای حکمت متعالیه سازگار نیست، بله چنانچه طبق نظر مشهور و حکمت رائج، ادراک معقولات را به واسطه تجرید صور خیالیه از خصوصیات و عوارض، توسط قوه عاقله بدانیم، خلاقیت نفس نسبت به صور معقوله نیز توجیه پذیر است و در این صورت قیام صور معقوله به نفس قیام صدور است نه قیام حلولی، چنان که اگر قائل شویم عقل بسیط که افق اعلائی نفس است خلاق صور تفصیلی معقولات می باشد امر به همین وزن است. (اسدی)

می بینید، این کتاب در خارج محسوس و مرئی بالعرض شماست، در خارج نور که به این کتاب می خورد، نور به صورت این کتاب متمثل می شود، بعد به آن نقطه مرکزی چشم شما منتقل می شود، و این شکل می رود به آن نقطه مغز که مربوط به قوه باصره است، بعد نزدیک می شود به مرتبه حاسه شما، که مرتبه حس شما از مراتب نفس و مجرد است، پس نفس یک نقشی و صورتی مثل این کتاب خارجی در خودش خلق می کند که محسوس نفس شماست، و این از خلاقیت نفس است، پس محسوس نفس شما همان است که خودش خلق کرده، منتها قبل از آن هرچه هست مقدمات و معدّات اند تا نفس شما مثل آن صورت را در خود خلق کرده و شما آن را مشاهده کنید، از این روست که آدم کور، نسبت به مبصرات چنین خلاقیتی ندارد، چون آن‌ها را ندیده تا مثل آن‌ها را انشاء و تصور کند، اما شما چون چشم دارید، این دیدن شما، معدّ و مقدمه می شود تا آن قوه حاسه شما که از مراتب نفس شماست، در مرتبه حس، مثل این کتاب را در صقع خودش، در عالم خودش موجود کند، و محسوس بالذات همان است و آن محسوس بالذات حکایت می کند از این محسوس بالعرض خارجی.

و در تخیل هم این چنین است، مثلاً قوه خیال یک کوه طلا در صقع خودش موجود می کند بدون این که کوه طلا در جلوی چشم شما وجود داشته باشد، این مخلوق نفس است، و چون مخلوق نفس است، وابسته به نفس است و به محض این که شما از آن غفلت کردید، تمام می شود. در جای خودش گفته شده که همه نظام وجود نسبت به حق تعالی مثل صور ذهنیه شما نسبت به نفس شما است. «صفحات الاعیان عند الله كصفحات الأذهان عندنا»، صفحات الاعیان، یعنی موجودات خارجی نزد خدا مثل صفحات ذهن یعنی موجودات ذهنی است نزد ما، همین طور که وجود ذهنی شما به توجه شما ایجاد می شود و به محض غفلت معدوم می شود، و وجودات خارجی هم به توجه حق تعالی ایجاد می شوند و چنانچه اراده کند همه نابود

می شوند، اگر نازی کند درهم فرو ریزد قالب‌ها، معقول شما هم به همین شکل است. بنابراین نفس انسان مراتب دارد: مرتبه حس، مرتبه تخیل و مرتبه تعقل. مرتبه تعقل آن است که ادراک کلیات می‌کند، شما کلی انسان را که تعقل کردید، این صورت عقليه مخلوق عقل است که بسیط هم می‌باشد.

پس ما در شعرمان گفتیم: «لدى الأذهان»، و نگفتیم في الأذهان، تا شما گمان نکنید که وجود ذهنی، حال در ذهن است، صور ذهنی حال در ذهن و نفس نیست، بلکه نزد ذهن و مخلوق نفس است، «لدى» حکایت از حضور می‌کند، اصلاً علم، حضور است، علم عبارت است از حضور، همین طور که موجودات خارجی لدى الله است، حاضر عندالله است، صورت محسوسه، یا صورت متخیله، یا صورت معقوله، مخلوق نفس و حاضر نزد نفس است.

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان

برای هر ماهیتی غیر از وجود خارجی که دارد، وجودی به عینه یعنی با حفظ ذات و ذاتیات آن ماهیت، در ذهن هست؛ ایشان می‌گویند:

توضیح متن:

«غررٌ في الوجود الذهني، للشيء أي الماهية»

در این غرر درباره وجود ذهنی بحث می‌کنیم. شیء را به ماهیت تفسیر می‌کند، گفتیم: شیء یعنی المشيء وجوده که همان ماهیت باشد.

«غير الكون في الأعيان - وهو الوجود الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه»

برای هر ماهیت غیر از وجودی که در خارج دارد، و آن وجود خارجی همان وجودی است که آثار مطلوب از آن بر آن بار است، آثار انسانیت مانند ادراک و تحریک بر انسان خارجی بار است و انسان ذهنی این آثار را ندارد.

«کون بنفسه و ماهيته»

هر ماهیت غیر از وجودی که در خارج دارد همان ماهیت با حفظ حقیقت خود نه شبیح آن ماهیت، وجودی دیگر در ذهن دارد، که بعد بحثش می آید.

«هذا إشارة إلى ما هو التحقيق من أن الأشياء تحصل بأنفسها لدى الأذهان»

این عبارت که گفتیم «بنفسه»، اشاره است به این مطلب تحقیقی که اشیاء خودشان در ذهن حاصل می شوند، نه شبیح آن ها.

«و هو الوجود الذي لا يترتب عليه تلك الآثار»

و آن وجود ذهنی وجودی است که منشأ اثر خارجی نیست، آن آثاری که بر وجود خارجی مترتب می شود بر این مترتب نمی شود، هر چند اثر خاص خودش را دارد، زیرا وجود ذهنی صورت علمی و رافع جهل است، انسان ذهنی هر چند ادراک و تحریک را که اثر خارجی آن می باشد ندارد، اما علم حصولی ما به انسان از طریق وجود ماهیت آن در ذهن ما است.

پس در حقیقت، اثر خارجی از وجود خارجی است نه ماهیت، اگر آن اثر از ماهیت بود، باید در ذهن هم این اثر را داشته باشد، معلوم می شود اثر از ماهیت نیست، از وجود خارجی است.

«لم نقل في الأذهان للإشارة إلى أن قيام الأشياء بها قيام صدوري لا حلولي»

نگفتیم در ذهن و «فی» نیاوردیم و گفتیم: «لدى الأذهان» تا اشاره کنیم به این که قیام اشیاء به ذهن قیام صدوری است نه حلولی، موجود در ذهن از نفس شما صادر می شود و نفس شما علت ایجاد آن است، در هر سه مرحله: چه در مرتبه حس، چه مرتبه تخیل و چه مرتبه تعقل که ادراک کلی باشد.

«كقيام الأشياء بالمبادي العالية و لا سيما مبدأ المبادي»

نظیر قیام موجودات به علل و مبادی طولی که مافوق آن موجودات هستند،

و مخصوصاً به مبدأ المبادی که خداوند باشد. مبادی عالیه که می‌گویند چون این‌ها به عالم عقول قائل بودند؛ گفته‌اند: موجودات عالم طبیعت، مخلوق عقل فعال است و عقل فعال مخلوق عقل نهم است و همین‌طور تا برود عقل اول، و عقل اول هم مخلوق حق تعالی است، به همه این‌ها می‌گویند: مبادی عالیه. این نوع قیام، قیام صدوری است، یعنی همان‌طور که مبادی عالیه علت فاعلی اشیاء هستند نفس هم برای وجودات ذهنی علت فاعلی است، چون خودش آن‌ها را ایجاد می‌کند.

ادله وجود ذهنی

حاجی برای اثبات وجود ذهنی سه دلیل اقامه می‌کند.

دلیل اول: حکم بر اشیای معدوم

دلیل اول: ما بر چیزهایی که در خارج معدومند، حکم ایجابی می‌کنیم، یعنی به طور قضیه‌ی موجب چیزی را برای آن‌ها ثابت می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم: بحر من زیق بارد بالطبع، دریایی از جیوه طبیعتاً برودت دارد. این قضیه‌ی موجب است و در قضیه‌ی موجب باید موضوع وجود داشته باشد، زیرا: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، در هر حملی اول باید موضوع موجود باشد تا محمول بر آن حمل و ثابت بشود، اول باید دریای جیوه در جایی موجود باشد تا برودت را بر آن حمل کنیم، در حالی که دریای جیوه در خارج وجود ندارد، پس این موضوع در یک ظرفی دیگر غیر از خارج باید موجود باشد تا حکم ایجابی صحیح باشد و آن ظرف ذهن است. یا می‌گوییم: اجتماع النقیضین^(۱) مغایر لاجتماع الضدین یا اجتماع الضدین مغایر لاجتماع النقیضین، در این دو

۱- این مثال برای موضوع بحث مناسب نیست، زیرا موضوع در بحث وجود ذهنی به خصوص با

قضیه برای هریک از اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین وصف مغایرت با دیگری را ثابت می‌کنید، موضوع که اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین است در خارج وجود ندارد، پس ظرفی که این موضوع در آن محقق شده ذهن است، و حکم به مغایرت روی آن موجود ذهنی آمده است.

اشکال به دلیل

بیان اشکال: هر قضیه‌ای یک مرتبه حکم دارد و یک مرتبه صدق، مرتبه حکم تنها به لحاظ ظرف ذهن است و مرتبه صدق به لحاظ ظرف خارج است.

توجه به اشکالات وجود ذهنی، ماهیت است چنان‌که خود مرحوم حاجی هم «شیء» را در مصراع «للشیء غیر الکون فی الاعیان» به ماهیت تفسیر نمود و مدعا در این مبحث این است که ماهیت همان‌گونه که دارای وجود خارجی است که منشأ آثار مطلوبه از آن می‌باشد دارای وجود دیگری هم به نام وجود ذهنی است که با مقایسه با ماهیت موجود در خارج منشأ آن آثار نیست و این خصیصه ماهیت است که می‌تواند در دو موطن ذهن و خارج با دو گونه وجود موجود شود و بدیهی است محالات ذاتی مانند اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین از سنخ ماهیت نیستند چنان‌که از سنخ وجود هم نیستند، بلکه از سنخ عدم می‌باشند و اساساً در ظرف خارج مستحیل التحقق هستند. پس این امور از موضوع بحث خارجند، و از این روست که علامه طباطبائی رحمته الله در «نهایة الحکمة»، در امر ثالث از متفرعات بحث وجود ذهنی فرموده‌اند: «وکذا العدم المطلق وکل ما حیثیة ذاته المفروضة حیثیة العدم یمتنع أن یحلّ الذهن حلول الماهیات الحقیقیة و إلی هذا یرجع معنی قولهم: «أنّ المحالات الذاتیة لا صورة صحیحة لها فی الأذهان»، هرچند خود مرحوم علامه مانند مرحوم حاجی به اجتماع نقیضین و سائر محالات مثال زده است، بله این محالات می‌توانند به گونه‌ای در ذهن دارای مفهوم باشند، ولی این مفهوم، وجود ذهنی به معنا و مصطلح خاص خود که مورد بحث و نقض و ابرام است نمی‌باشد، بلکه می‌توان گفت: اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین و دیگر محالات ذاتی، نه تنها در خارج حتی در ذهن هم وجود ندارد. و این‌که گفته می‌شود: فرض محال، محال نیست اساس ندارد و در واقع نقیضین یا ضدین یا مثلین، به سرعت پی در پی تصور می‌شوند و از این رو پنداشته می‌شود که در ذهن اجتماع کرده‌اند. و اگر اجتماع نقیضین و مانند آن در ذهن امتناع ذاتی نمی‌داشت حکم به امتناع ذاتی آن به حسب ظرف خارج و به حسب همه مکان‌ها و زمان‌ها و همه اشیا، قابل تردید جدی می‌بود. این مدعا مورد بحث شایسته و تعقیب می‌باشد که در جای مناسب باید مطرح گردد، فتأمل. (اسدی)

فرق قضیه موجبه و سالبه

قضیه موجبه و سالبه در مرتبه حکم که در ذهن است، هیچ تفاوتی ندارند، در مقام حکم در هر دو باید موضوع در ذهن موجود باشد، اگر گفتید: الماء باردٌ که قضیه موجبه است، یا الماء لیس بحارٌ که قضیه سالبه است، در هر دو قضیه، آب که موضوع می باشد در ذهن موجود است، و باردٌ یا لیس بحارٌ محمول آن است؛ بنابراین در مقام حکم بین قضیه موجبه و سالبه از این جهت فرقی نیست؛ در هر دو، موضوع باید موجود باشد، یعنی تصور بشود و بعد حکم به ایجاب یا سلب بشود.

فرقی که بین قضیه موجبه و قضیه سالبه هست، به لحاظ ظرف صدق یعنی خارج است، به این لحاظ در قضیه موجبه وقتی که می گوئید: آب سرد است، در متن واقع و خارج هرکجا آب موجود باشد، برودت هم دارد، اما در قضیه سالبه لازم نیست در خارج موضوع موجود باشد، مثلاً من می گوئیم: نسل ششم من، پول ندارد، راست هم می گوئیم، برای این که نسل ششم من الآن که موجود نیست، پس پول هم ندارد؛ این قضیه صادق است، اما صدقش به این جهت است که موضوعش موجود نیست، گرچه در مقام تصور و در ظرف حکم که ذهن است موجود است، چون آن را تصور کردم، می گوئیم: نوه ششم من، پس نوه ششم من در ظرف ذهن، موجود است.

پس در مرتبه صدق، یعنی با قطع نظر از قضاوت من، این قضیه صادق است ولو نسل ششم من وجود ندارد. اما اگر بگوئیم: نسل ششم من پول دارد، برای این که این قضیه صادق باشد اولاً؛ باید موضوعش در خارج موجود باشد و ثانیاً؛ پول هم داشته باشد، چون قضیه موجبه است، از این رو می گویند: السالبة تصدق بانتفاء الموضوع، قضیه سالبه صادق است حتی با انتفاء و نبودن موضوع، مثلاً می گوئیم: نوه من پول ندارد، نوه من موجود است و پول ندارد، یک وقت می گوئیم: نسل ششم من پول

ندارد، نسل ششم من چون موجود نیست پول هم ندارد. هر دو قضیه صادق است، یکی را می‌گویند: سالبه به انتفاء موضوع، یکی را می‌گویند: سالبه به انتفاء محمول. این مطلبی است که در جای خودش بحث شده و درست است.

دلیل اول وجود ذهنی این بود که در بعضی جاها با این که موضوع در خارج موجود نیست اما قضیهٔ موجب صادق است، مثل اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین یا بحر من زیبق بارد بالطبع، در این قضایا موضوع در خارج نیست پس در ذهن است.

اشکال این است که کسی می‌گوید: شما موضوع قضیهٔ موجب را گفتید در خارج که نیست پس در ذهن، یعنی در ظرف حکم است، در حالی که در ظرف حکم بین قضایای موجب و سالبه فرقی وجود ندارد؛ پس دلیل کامل نیست.

جواب اشکال

در جواب می‌گوییم: همان‌طور که موضوع در مرتبهٔ حکم در ذهن موجود است در مرتبهٔ صدق هم در خارج وجودی فرضی برای آن در نظر می‌گیریم، در بحر من زیبق بارد بالطبع، این دریای جیوه فقط در ذهن و ظرف حکم موجود نیست، بلکه ما با قطع نظر از ظرف حکم که ذهن است، برای دریای جیوه یک نحوهٔ تحقق و خارجیتی فرض کردیم، و در حقیقت خارجیت فرضی همان وجود ذهنی است، با قطع نظر از قضاوتمان فرض کردیم که یک دریای جیوه در خارج موجود است، بعد حکم می‌کنیم می‌گوییم: آن دریای جیوه‌ای که فرض کردیم اگر در خارج بود بارد بالطبع بود.

یا در اجتماع النقیضین مغایر لاجتماع الضدین، اجتماع النقیضین فقط در ظرف حکم که ذهن می‌باشد موجود نیست، بلکه با قطع نظر از ظرف حکم، یک محال بالذاتی را

که در خارج موجود باشد فرض می‌کنیم که اسمش اجتماع نقیضین است، ولو خارجیت ندارد و اصلاً محال است خارجیت داشته باشد، اما برایش فرض خارجیت می‌کنیم، می‌گوییم: محال بالذاتی که اسمش اجتماع نقیضین است، اگر بر فرض در خارج محقق بود، با فرض تحققش، مغایر بود با اجتماع ضدّین. پس اشکال شما وارد نیست، چون این وجود فرضی در مرتبه صدق و به لحاظ ظرف خارج است، که قضایای موجبه و سالبه در آن مرتبه و بدان لحاظ با هم فرق دارند و از این جهت به آن وجود فرضی، وجود ذهنی می‌گوییم. عبارت این قسمت را بخوانیم.

توضیح متن:

«ثمّ أشرنا إلى وجوه من الأدلّة»

بعد از این مقدمات اشاره نمودیم به ادلّه وجود ذهنی. حاجی رحمته الله این جا سه دلیل ذکر می‌کند.

«الأوّل قولنا: للحکم إيجاباً أي نحکم حکماً إيجابياً على المعدوم أي ما لا وجود له في

الخارج»

دلیل اوّل این که: ما حکم می‌کنیم به نحو حکم ایجابی بر معدوم، یعنی بر چیزی که وجود خارجی ندارد.

«كقولنا: بحر من زببق بارد بالطبع و اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين»

مثل این که می‌گوییم: دریایی از جیوه طبیعتاً سرد است، و اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدّین است.

«و ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له»

و حال این که می‌دانیم حکم ایجابی که مفاد قضیه موجبه است مفادش ثبوت چیزی برای چیز دیگر است و ثبوت چیزی برای چیز دیگر فرع ثبوت آن چیز دیگر است که همان موضوع قضیه است.

«و إذ ليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن»

و در این گونه موارد موضوع و مثبت له که دریای جیوه یا اجتماع نقیضین است، در خارج موجود نیست، پس حتماً در ذهن موجود است. ثبوت شیء لشیء، در چه مرتبه توقف بر وجود موضوع و مثبت له دارد؟ در مرتبه صدق، و الا در ظرف و مرتبه حکم موجب و سالبه با هم فرق نمی کنند، این که گفت: در ذهن است، عرض کردم: وجود موضوع حین الحکم و در مرتبه حکم را نمی خواهد بگوید، بلکه آن وجود فرضی را می گوید که در مرتبه صدق و به لحاظ خارج است، یعنی فرض می کنیم یک دریا جیوه در خارج محقق است، روی فرضی که در خارج محقق باشد، برودت دارد، اما این دریا در خارج موجود نیست و تنها، در ذهن وجود خارجی آن را فرض کردیم لذا آن اشکال هم وارد نیست. این دلیل اول.

دلیل دوم: کلی فقط در ذهن است

دلیل دوم این که: تمام موجوداتی که در خارج است جزئی و شخصی است؛ مثل زید، بکر و عمرو، وجود خارجی همیشه شخصی بلکه مساوق با تشخص است، زید یک شخص از انسان است، فرض کنید انسانی است با قد دو متری، در مکان خاص و زمان خاص، پدرش فلان، مادرش فلان و رنگش سفید؛ عمرو هم باز یک شخص از انسان است با یک مشخصات و عوارض دیگر، بکر هم همین طور؛ ما از همه این انسان های جزئی و شخصی یک انسان کلی درست و انتزاع می کنیم که صادق بر همه آنها است، ماهیت کلی انسان را تصور می کنیم و بر همه افراد حمل می کنیم، می گوئیم: زید انسان، عمرو انسان، بکر انسان، پس ما انسان و اشیاء دیگر را به نحو عام و کلی می توانیم تصور کنیم به گونه ای که صادق بر کثیرین باشد در حالی که کلی در خارج نیست، پس باید در ذهن باشد.

به رجل همدانی نسبت می‌دهند که گفته است: کلی طبیعی در خارج به عنوان موجودی واحد وجود دارد، و ظاهر این سخن اشتباه است، کلی طبیعی در خارج به وصف وحدت موجود نیست، بلکه به وصف کثرت موجود است، یعنی در خارج انسان در قالب زید، عمرو، بکر و خالد موجود است، چنین نیست که در خارج یک انسان کلی وجود داشته باشد که صادق بر کثیرین باشد، آن که کلی و صادق بر کثیرین است در ذهن است، شما می‌گویید از کجا که چنین چیزی به عنوان امر کلی و عام، در ذهن داشته باشیم؟ می‌گوییم: ما چنین چیزی را تصور می‌کنیم و آن را بر افرادش حمل می‌کنیم، می‌گوییم: زیدُ إنسانٌ، عمروُ إنسانٌ و خود تصور اشاره عقلیه است، به این معنا که عقل به امر متصوّر توجه دارد، و چیزی که مورد توجه است یک نحوه وجودی دارد و نمی‌توان گفت: معدوم مطلق است، چون به معدوم مطلق نمی‌توان توجه و اشاره کرد.

در زیدُ إنسانٌ، محمول که انسانُ کلی می‌باشد، یک جایی یک نحوه تحقق پیدا کرده است؛ در خارج که به نحو عموم نیست، برای این که آنچه در خارج هست جزئی و شخص است، پس معلوم می‌شود انسان کلی در ظرف دیگری به نام ذهن موجود است.

توضیح متن:

«و الثاني قولنا: لا تتزاع الشيء ذي العموم»

دلیل دوّم این که: ما انتزاع می‌کنیم یک ماهیت را به نحو عموم، مانند کلی انسان، کلی فرس، کلی بقر.

«أي تتصوّر مفهومات تتصّف بالكلية و العموم»

یعنی تصور می‌کنیم مفهوماتی را که متصّف به کلی بودن و عموم است.

«بحدف ما به الامتياز عنها»

زید انسان است اما یک ما به الامتيازهایی دارد، مثل قد و رنگ، زمان و مکان، پدر و مادر، همه این خصوصیات را می‌اندازیم، اصل انسانیتش را اخذ می‌کنیم. شما نمی‌توانید بگویید: این مفهوم یا ماهیت کلی معدوم مطلق است و هیچ نحوه وجودی ندارد.

«و التصور إشارة عقلية و المعدوم المطلق لا يشار إليه مطلقاً»

چون که آن کلی که تصور می‌کنیم تصور آن همان اشاره عقلیه به آن است و به معدوم مطلق نمی‌شود اشاره کرد، معدوم محض یعنی هیچ هیچ، اگر چیزی معدوم مطلق باشد، یعنی هم در خارج هم در ذهن معدوم باشد، به آن هیچ‌گونه اشاره‌ای نمی‌شود. مطلقاً، یعنی نه اشاره خارجی، مثلاً با انگشت و نه اشاره عقلی.

«فهي بنحو الكلية موجودة و إذ ليس في الخارج - لأن كل ما يوجد في الخارج جزئي -

ففي الذهن»

پس این مفاهیم به نحو کلی بودن که صادق بر کثیرین باشد موجود است، و چون که به نعت کلیت در خارج وجود ندارد، - چرا به نعت کلیت در خارج وجود ندارد؟ چون هر چه در خارج هست جزئی و شخص است - پس در ذهن به نحو کلیت موجود است، پس انسان یا هر ماهیت و مفهوم دیگری که به نحو کلیت وجود دارد، این وجودش ذهنی می‌باشد.

دلیل سوم: صرف حقیقت شیء فقط در ذهن است

دلیل سوم مانند دلیل قبل است، منتها در دلیل قبل از راه کلیت و عموم ماهیت و مفهوم، وجود ذهنی را ثابت کردیم؛ کلیت و عموم، یعنی به قید این که ماهیت و مفهوم صادق بر کثیرین باشد. اما در دلیل سوم از راه وحدت و صرف و خالص بودن ماهیت

و مفهوم و عاری بودنش از هر امر مغایری غیر از خودش پیش می‌آییم، می‌گوییم: انسان مثلاً در خارج متکثر است؛ یعنی انسان در خارج خالص نیست، بلکه همراه با یک سری عوارض و لواحق به صورت زید است و همراه با یک سری دیگر از عوارض و لواحق به صورت عمرو و همین‌طور در هر فردی آمیخته به یک سری امور است، و در خارج موجودی که فقط انسان باشد و بس و هیچ عرضی مانند رنگ، قد و اندازه، زمان و... با او نباشد وجود ندارد، پس انسان خارجی کثیر است و آمیخته به غیر می‌باشد، اما انسان را به نعت و وحدت یعنی خالص از هر امر مغایری غیر از خودش می‌توان ملاحظه کرد که فقط انسانیت باشد؛ انسان که انسان باشد، هیچ چیز دیگر با او نباشد، نه قد، نه رنگ، نه زمان، نه مکان، این را می‌گویند: به نعت و وحدت؛ این با کلیت از نظر برخی لوازم خیلی فرق نمی‌کند، از این نظر که ماهیت و مفهوم صرف و عاری از عوارض و لواحق هم صادق بر کثیرین است، ما انسان را به نعت وحدت تعقل می‌کنیم، یعنی انسانی که انسان باشد و چیز دیگر نباشد، این قهراً واحد است و صادق بر افراد خود هم می‌باشد برای این که می‌گویند: لا میز فی صرف الشیء، صرف شیء تمایز ندارد، الشیء بنفسه لا یتثنی و لا یتکثر، هر چیزی به خودی خود با قطع نظر از عوارض و لواحق، دو تا و مکرر نمی‌شود؛ اگر می‌بینید یک طبیعت مکرر می‌شود به واسطه عوارض است، انسان به واسطه این که این جاست یا آنجاست، قدش کوتاه است یا بلند، اصفهانی یا تهرانی است، سفید یا سیاه است، به واسطه این‌ها متکثر می‌شود، اما اگر خود انسانیت را ملاحظه کردیم این دیگر تعدد ندارد، وحدت دارد، ما می‌بینیم انسانیت را به نعت و وحدت و به طور خالص و خالی از عوارض و لواحق ملاحظه می‌کنیم و این نعت و وحدت و خالص بودن در خارج نیست؛ برای این که هر چیزی در خارج مخلوط و به نعت کثرت است، پس معلوم می‌شود این ماهیت و مفهوم صرف و عاری از هر امر اجنبی، تنها موجود به وجود ذهنی است.

توضیح متن:

«و الثالث: قولنا: صرف الحقيقة أیة حقيقة كانت»

این «صرف» مفعول برای «یری» است که آخر شعر می آید، صرف حقیقت، یعنی خود حقیقت و حقیقت خالص و عاری از هر امر مغایر و اجنبی، هر حقیقتی می خواهد باشد، حقیقت انسان، حقیقت فرس، با قطع نظر از عوارض و مشخصات، تکثر ندارد.

«الذي صفة صرف ما نافية كثيرا الألف للإطلاق»

می گوید: این «الذي» صفت «صرف» است، یعنی صرف حقیقتی که این صفت دارد «ما کثرا»، ما، نافی است، یعنی زیاد نیست، تکثر ندارد. الف «کثرا» الف اطلاق است. الف اطلاق، الفی است که در آخر شعر که منصوب باشد آورده می شود.

«من دون منضمّاتها أي غرائبها و أجانبتها كالمادّة و لواحقها»

صرف حقیقت بدون منضمّاتش، مثلاً سفیدی، سفیدی برف باشد، گچ باشد، پیراهن باشد، این ها را کار نداریم، اصل سفیدی را ملاحظه می کنیم که واحد است. «أي غرائبها و أجانبتها»، منضمّات حقیقت یعنی چیزهایی که از آن غریب و اجنبی است. «كالمادّة و لواحقها»، مثل ماده و لواحق ماده، یعنی عوارض ماده.

«العقل يری أي يعرف»

عقل، صرف حقیقت را می بیند، یعنی می شناسد، و به آن علم پیدا می کند، شما انسانیت صرف و محض را تعقل می کنید.

«فصرف الحقيقة مفعول يری قدّم عليه»

پس با بیانی که کردیم «صرف الحقيقة»، مفعول یری است که بر آن مقدم شده است. «و الحاصل: أنّ صرف كلّ حقيقة بإسقاط إضافته عن كلّ ما هو غيره من الشوائب

الأجنبية واحد»

حاصل این که، صرف هر حقیقتی که صرف بودنش به این است که ساقط کنیم اضافه‌اش را از هر چیزی که غیر خودش است از شائبه‌های بیگانه مثلاً در انسانیت، رنگ و قد و کوچکی و بزرگی. شوائب اجنبیه، یعنی شائبه‌هایی که اجنبی از ذات انسانیت است را ملاحظه نکنیم، صرف حقیقت به این طریق امری واحد است.

«كالبياض فإِنَّه إِذَا أَسْقَطَ عَنْه المَوْضُوعَاتِ مِنَ الثَّلْجِ وَ العَاجِ وَ القَطَنِ وَ غَیْرها وَ اللِّوَاحِقِ مِنَ الزَّمَانِ وَ المَكَانِ وَ الجِهَةِ وَ غَیْرها مِمَّا لِحَقِّه بِالذَّاتِ أَوْ بِالْعَرَضِ كَانِ وَاحِدًا»

مثل بیاض، وقتی از این بیاض موضوعاتش را ساقط کنید، موضوعات مثل برف، عاج، پنبه و غیر این‌ها از لواحق (لواحق، یعنی عوارض آن) مثل زمان، مکان، جهت، کوتاهی بلندی از چیزهایی که به آن ملحق شده است، خواه آن لاحق، لاحق بالذات و با واسطه باشد، یا لاحق بالعرض و بی واسطه، بالذات مثل این که سفیدی خودش بدون واسطه موجب انعکاس نور است یا دیده می‌شود. بالعرض مثل این که سفیدی به واسطه موضوعش دارای مکان یا زمان است.

«فإِنَّه إِذَا أَسْقَطَ... كَانِ وَاحِدًا»، وقتی که این عوارض از بیاض ساقط شد واحد می‌شود.

در صرف شیء تمایزی نیست

«إِذْ لَا مِيزَ فِي صَرْفِ الشَّيْءِ فَهُوَ بِهَذَا النِّحْوِ مِنَ الوَحْدَةِ الجَامِعَةِ لِمَا هُوَ مِنَ سِنَخِ المَحذُوفِ عَنْهَا مَا هُوَ مِنْ غَرَائِبِهِ مَوْجُودٌ بِوَجُودِ وَسِيعٍ»

زیرا هر چیزی در ذات خودش و به طور خالص از امور اجنبی و عوارض تمایز ندارد، گفتیم: «الشیء بنفسه لا یتثنی و لا یتکثر»، اگر تعدد و تکرری باشد به واسطه عوارض است، پس شیء صرف و خالص با این نحو از وحدتی که جامع همه افراد سنخ خودش هست، «المحذوف عنها ما هو من غرائبه موجود بوجود وسیع»، وحدتی که

حذف شده از آن چیزهای غریب او که جزء ذاتش نیست، شیء صرف با چنین وحدتی موجود است به وجود وسیع یعنی شیء صرف بدون غرائب، وجودش وسیع است، این که می‌گوییم: «موجودٌ بوجود وسیع»، چون صادق بر کثیرین است، زیرا صرافت با کلیت ملازم است.

«و اذ ليس في الخارج - لانه فيه بنعت الكثرة و الاختلاط - ففي صقع شامخ من الذهن»
و چون شیء صرف و عاری از عوارض با آن وحدتی که دارد در خارج نیست،^(۱) چرا؟ برای این که شیء در خارج به نحو کثرت و اختلاط موجود است، یعنی مخلوط به عوارض است، انسان در خارج متکثر است، زیرا همراه با عوارض می‌باشد. پس به طور صرف و به نعت وحدت تنها در صقع شامخ و منطقه بلند ذهن، موجود است.

عرض کردیم: این که شامخ می‌گوید به این خاطر است که ذهن مراتب دارد، مرتبه حس، مرتبه تخیل و مرتبه تعقل، به مرتبه عقل، که بالاترین مرتبه است، می‌گویند: شامخ، پس در یک صقع، یعنی یک مرحله کامل از ذهن، که عقل شما باشد موجود است.

۱- حقیقت و شیء اگر حقیقت و شیء ماهوی باشد نمی‌تواند به نحو صرف در خارج موجود باشد؛ زیرا ماهیت هرچه از قیود پیراسته‌تر باشد ابهام آن بیشتر و از تشخص و تحقق در خارج دورتر است و اگر حقیقت و شیء، حقیقت و شیء وجودی باشد تحقق آن به نحو صرف در خارج هیچ محدودی ندارد بلکه اگر صرافتش تام و مطلق باشد وجوب ذاتی دارد؛ زیرا وجود هرچه از قیود منزله‌تر باشد تحصیل آن بیشتر و تحققش و تشخصش در خارج نزدیک‌تر و کم مؤونه‌تر است، همانند مبادی عالیة هستی که مجرد از ماده بوده و احکام وجود در آنها بر احکام ماهیت غالب است و امکان ذاتی آنها در تحققشان کفایت کرده و تحقق آنها در گرو امکان استعدادی نیست، چنان‌که شیخ اشراق گفته است: «النفس و ما فوقها إتیات صرفة لا ماهیة لها»، و حق مطلق جل جلاله که از کافیه قیود و حدود منزله است، وجودش قوی‌تر بلکه تحققش در خارج گریز ناپذیر و واجب بالذات است و وحدتش هم وحدت عددی آمیخته به قید و حد نیست بلکه وحدت اطلاقی است که ملازم با نفی قیود و حدود و مجامع با کثرت است و زلف آشفته کثرتش نیز حاکی از جامعیت و اطلاق و فراگیری وجود مطلقش می‌باشد. (اسدی)

فرق سه دلیل ذکر شده

برای اثبات وجود ذهنی سه وجه آوردیم، اکنون می‌خواهد فرق این سه وجه را بیان کند تا اشکال کند به صاحب «شوارق»؛ لذا می‌گوید:

«و هذه الوجوه الثلاثة فروقها جليّة؛ لأنّ بعضها يثبت المطلوب من مسلك موضوعية الموجبة»

فرق این سه وجهی که گفتیم روشن است، چرا؟ برای این که آن اولی از باب این که قضیهٔ موجب باید موضوعش موجود باشد، مطلوب ما یعنی وجود ذهنی را ثابت می‌کند، گفتیم: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له.

«و بعضها من مسلك الكلّية و بعضها من مسلك الوحدة»

و بعضی از این ادله مطلب را ثابت می‌کند از راه کلی بودن، که دلیل دوم بود، و بعضی از این‌ها هم مطلب را ثابت می‌کند از راه وحدت، که می‌گفت: طبیعت به نعت وحدت در ذهن می‌آید. این یک گونه تفاوت.

«و أيضاً بعضها من مسلك التصديق»

و همچنین بعضی از این وجوه از مسلك تصدیق است، زیرا ایشان در دلیل اول از طریق حکم ایجابی بر امر معدوم وارد شد و حکم همان تصدیق است، چنان که در منطق «منظومه» می‌فرماید: «أو هو تصديق هو الحكم فقط».

«و بعضها من مسلك التصوّر»

بعضی هم از مسلك تصور است. دو دلیل آخر از باب تصور است که تصور به نحو کلیت یا تصور شیء به نحو صرافت و وحدت باشد، خواه آن شیء حکمی داشته باشد یا نه، با حکم آن کاری نداریم.

«و لأنّ مبادئها مختلفة»

و مقدمات و مبانی این سه دلیل هم مختلف است، مبادی یعنی ادله و مقدمات؛ چرا؟

«فإنّ مؤونة قاعدة الفرعية لا تحتاج إليها فيما عدا الأوّل»

می‌گوید: برای این که قاعده فرعیه یعنی آن قضیه ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، زیربنای دلیل اول است و دلیل دوم و سوم احتیاجی به این مؤونه نداشت.

«و کذا مبادئ الآخريّن»

یعنی همین طور مبادی دلیل دوم و سوم با یکدیگر و با مبدأ دلیل اول فرق می‌کند؛ زیرا زیربنا و مبدأ دلیل دوم این بود که تصور اشاره عقلیه است و به معدوم مطلق نمی‌توان اشاره کرد؛ و زیربنای دلیل سوم این بود که «لا میز فی صرف الشیء»، این‌ها مقدمه بود برای این که اشکال کنیم به صاحب «شوارق» که:

«فلا وجه لقول المحقّق اللاهيجي في «الشوارق» بعد نقل مسلك الكلیة عن «المواقف»

و «شرح المقاصد»

بنابر فرق‌هایی که به آن اشاره کردیم و جهی نیست برای قول محقق لاهیجی در «شوارق» بعد از آن که مسلک کلیت که دلیل دوم بود را از «مواقف» و «شرح مقاصد» نقل کرده که گفته است:

«إنّ هذا داخل في الوجه الذي تمسك فيه بالحكم الإيجابي على المعدوم»

این دلیل کلیت که دلیل دوم است، برگشتش به همان دلیل اول است که حکم ایجابی بر معدوم می‌کردیم و می‌گفتیم: بنابر قاعده فرعیه: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، باید مثبت له و موضوع قضیه موجبه ثبوت و تحقق داشته باشد، در دلیل دوم هم گویا می‌خواهیم کلیت را برای شیئی ثابت کنیم، پس باید آن شیء که مثبت له است به گونه‌ای موجود باشد، ایشان از این راه خواسته بگوید: این دلیل هم بر می‌گردد به همان دلیل، ما می‌گوییم: در دلیل اول قضیه درست می‌کردیم و

می‌گفتیم: بحرٌ من زبیق باردٌ بالطبع، اما در دلیل دوّم ما نمی‌خواهیم قضیه درست کنیم، شما تصور انسان کلی می‌کنید، پس این‌که ایشان گفته است: این دلیل هم بر می‌گردد به همان دلیل، درست نیست.

این تا حالا ادله وجود ذهنی، اما اشکالات وجود ذهنی چیست؟

و صلّی اللّٰه علی محمد و آله الطاهرین

﴿ درس بيست و يكم ﴾

و الذّات في أنحا الوجودات حفظ
جمع المقابلين منه قد لحظ
فجوهر مع عرضٍ كيف اجتمع
أم كيف تحت الكيف كلُّ قد وقع

و الذات أي الماهية، و ذاتياتها في أنحا الوجودات الخارجية
و الذهنية عالية كانت أو سافلة، حفظ، كما اشتهر بينهم أنّ الذاتي لا يختلف
و لا يتخلف. فهذا حكم صدّقه العقل، ولكن عارضه ونازعه أنّ جمع
المقابلين منه، أي من انحفاظ الذات و الذاتي، قد لحظ، و لزم بنظر العقل
أيضاً وهو محال. فجوهر مع عرضٍ كيف اجتمع؟ هذا تعيين للمقابلين.
بيان اللزوم أنّ الحقائق الجوهرية بناءً على أنّ الجوهر جنس لها و قد تقرّر
انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات، كما تسوق إليه أدلّة الوجود الذهني،
يجب أن تكون جواهر أينما وجدت و غير حالة حيثما تحقّقت، فكيف جاز أن
تكون حالة كما هو مذهبهم في الذهن و هو محلّ مستغن عنها في وجوده،
و الحالّ في المستغني عرض.

أم - منقطعة بمعنى بل - كيف تحت مقولة الكيف كلُّ من المقولات

التّسع قد وقع؟ هذا إشكال آخر أصعب من الأوّل. بيانه: أنّ القوم قد عدّوا العلم كيفاً نفسانياً و العلم عين المعلوم بالذات، و المعلوم بالذات قد يكون جوهرًا و قد يكون كمًّا و قد يكون مقولةً أخرى، فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف. و إنّما قلنا: «هذا أصعب من الأوّل» لأنّ العرض عرض عامّ للمقولات التسع العرضية لكونه من العروض و هو وجودها في الموضوعات. فليس كثير إشكال في كون الجوهر الذهني عرضاً إذ لا يصير جنساً له بخلاف الكيف، فإنّه جنس عال. فإذا كانت الصورة العلمية جوهرًا، كالإنسان و الفرس، أو كمًّا أو وضعاً كالسطح أو الانتصاب لزم أن يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين، و مجتسماً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته، و إذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً، كالسواد، لزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً، وكيفاً نفسانياً معاً. فهذا الإشكال جعل العقول حيارى، و الأفهام صرعى فاختر كلّ مهرباً.

فأنكر الوجود الذهني فراراً من هذا و نظائره، قوم من المتكلّمين، مطلقاً و إن كان بنحو الشبح، وجعلوا العلم بالشيء مجرد الإضافة. و يبطله العلم بالمعدوم و علم النفس بذاته.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

و الذات فی أنحاء الوجودات حفظ جمع المقابلین منه قد لحظ
فجوهر مع عرض کیف اجتمع أم کیف تحت کیف کلّ قد وقع

خلاصه درس گذشته

بحث در وجود ذهنی بود. گفتیم: ماهیاتی که در خارج وجود دارد، در ذهن هم وجود پیدا می‌کند، ولی آثار خارجی بر آن مرتب نیست، چون آن آثار از وجود خارجی است و ماهیت من حیث هی منشأ اثر نیست. حاجی علیه السلام بر وجود ذهنی سه دلیل اقامه کرد.

دلیل اول این بود که در قضیهٔ موجهه که حکم می‌کنیم به ثبوت چیزی برای چیزی، موضوع باید موجود باشد، چون ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له است، و ما در بعضی قضایا می‌بینیم که موضوع در خارج وجود ندارد، مثل: بحرٌ من زریق باردٌ بالطبع، دریای جیوه در خارج نیست در حالی که ما حکم کردیم که بارد است، موضوع که در خارج نیست پس لابد در ذهن وجود دارد.

دلیل دوم این بود که ما اشیاء را به نحو عموم و کلیت تصور می‌کنیم، و حال آن‌که شیء به نحو کلی، در خارج نیست.

دلیل سوم این که ما اشیاء را به نحو صرف و نعت وحدت ملاحظه می‌کنیم، با قطع نظر از همهٔ خصوصیات، و شیء به نحو صرف و وصف وحدت در خارج نیست، پس در ذهن است.

اشکالات وجود ذهنی

اشکال اول بر وجود ذهنی.

بر وجود ذهنی اشکالاتی شده است، و اشکال اول مبتنی بر دو مطلب است: **مطلب اول:** این که ذاتی شیء از او جدا نمی شود، *إِنَّ الذَّاتِي لَا يَخْتَلِفُ وَلَا يَتَخَلَّفُ*، ذاتیات همه جا همراه ذات است، خود نوع را ذات می گویند مثل انسان، و اجزاء آن را ذاتیات می گویند، مثل جنس و فصل، انسان که در ذهن آمده، انسانیت، جوهریت، جسمانیت، نامی بودن، حیوانیت و ناطقیات هم همراه اوست، ذات و ذاتیات در ذهن محفوظ است.

بنابر این انسانی که در ذهن آمده، همانند انسان خارجی، جوهر است، جسم نامی است، حیوان است و ناطق است.

مطلب دوم: این که چیزی که در ذهن آمده، حال در نفس و عارض بر آن است، به اصطلاح از کیفیات نفسانیه است، کیف هم یکی از مقولات عرضیه است.

تعریف عرض: به طور کلی چیزی که حال در محل باشد، اگر محل در وجود خود مستغنی و بی نیاز از آن چیز باشد، به این چیز می گویند: عرض، مثلاً بیاض حال در گچ است و گچ در وجودش مستغنی از بیاض است، یعنی گچ اگر بیاض هم نباشد، باز هم گچ است، یا علم، حال در نفس است و نفس وجوداً مستغنی از آن است، یعنی قوام نفس به علم نیست، از این رو گفته اند: *الحال في المحل المستغنی عرض*، اما ممکن است یک چیزی حال در محل باشد ولی محل در وجود خود از آن مستغنی نباشد، مثلاً صورت جوهری حال در ماده است ولی ماده در وجود خود، مستغنی از صورت نیست، برای این که اصلاً قوام ماده به صورتش است، چنان که گفته اند: *شيئية الشيء بصورتته*، صورت، حال در ماده است، اما ماده چون از صورت مستغنی نیست و قوامش به صورت است، پس صورت عرض نیست، عرض عبارت است از آن حالی

که در محل مستغنی باشد، ما می‌بینیم صورت ذهنیه حال در نفس است و نفس مستغنی از آن است، پس صورت ذهنیه عرض است.

لازمه این دو مطلب که ذکر شد این است که ماهیت جوهری که تصور شده و در ذهن می‌آید، هم جوهر باشد (چون طبق مقدمه اول، ذات در همه جا محفوظ است) و هم عرض باشد (چون طبق مقدمه دوم چیزی که به ذهن می‌آید حال در نفس و عارض بر آن است) و جوهر و عرض متقابل هستند و جمع آنها ممکن نیست؛ برای این که جوهر قائم بالذات است و عرض، حال در غیر و قائم به غیر است. این یک اشکال که «فجوهر مع عرض کیف اجتمع».

اشکال دوم بر وجود ذهنی.

این اشکال نیز متوقف بر مطالبی است:

مطلب اول: این که علم طبق نظر جمهور حکما از مقوله کیف و از نوع کیف نفسانی است، در جای خودش کیف را تقسیم به انواعی کرده‌اند که یکی از آنها کیف نفسانی می‌باشد که قائم به نفس است مانند لذت، حزن و... و یکی از آنها هم علم است. **مطلب دوم:** این که مقولات ده گانه به تمام ذات با هم متباین هستند.

مطلب سوم: این که گفته‌اند: علم و معلوم متحد هستند، می‌گویند: نسبت علم به معلوم مثل نسبت وجود به ماهیت است؛ یعنی همان طور که در خارج ماهیت به واسطه وجود موجود است و وجود، موجب بروز ماهیت است، و آنها دو چیز جدا از هم نیستند بلکه با هم متحدند، نسبت علم به معلوم نیز در ذهن این طور است، یعنی ماهیت به واسطه علم در ذهن محقق شده است، صورت ذهنیه انسان به اعتبار این که صورت انسان است معلوم است، یعنی مورد علم است و به اعتبار این که در ذهن وجود پیدا کرده به آن می‌گوییم: علم، علم همان وجود ذهنی^(۱) است؛ لذا علم و معلوم

۱- علم غیر از وجود ذهنی است، هر چند وجود ذهنی ملازم با علم است، زیرا علم دو قسم است:

یکی است، پس نمی‌توانیم بگوییم: علم ما کیف است، و معلوم ما جوهر است، برای این‌که علم و معلوم یکی است، یک حقیقت است.

مطلب چهارم: همان مطلبی است که به عنوان مقدمه اشکال اول گفتیم که ذات و ذاتیات در انحاء و جودات محفوظ است.

با توجه به این چند مطلب، اشکال دوم این است که: طبق مقدمه چهارم وجود ذهنی انسان مثلاً، هم از مقوله جوهر است، و هم از آن طرف چون علم است طبق مقدمه اول از مقوله کیف هم هست و طبق مقدمه سوم همان انسان که جوهر است و معلوم است همان علم است که کیف می‌باشد، و طبق مقدمه دوم کیف با جوهر به تمام ذات متباین و متقابل هستند، پس انسان ذهنی هم جوهر است و هم کیف است، و نیز

حضور و حصولی، و علم حضوری ربطی به وجود ذهنی ندارد، و وجود ذهنی تنها با علم حصولی ملازم است، بلکه اساساً علم از آن جهت که علم است وجود خارجی است نه وجود ذهنی و از این رو علم مورد انکار کسی جز سوفسطایی واقع نشده است، در حالی که درباره وجود ذهنی اختلاف جدی وجود دارد.

توضیح این‌که: قبلاً اشاره شد که مراد از وجود ذهنی به اصطلاح حکما این است که ما وقتی به ماهیات موجود در خارج، علم حصولی پیدا می‌کنیم صورتی از آن‌ها در نفس ما پیدا می‌شود که با آن‌ها مطابقت و اتحاد ماهوی دارد، و فرقیان در این است که ماهیت موجود در خارج آثاری دارد که ماهیت موجود در نفس با مقایسه با آن، آن آثار را ندارد هرچند اثر دیگری را به خودی خود دارد، مثلاً هرگاه به انسان خارجی علم پیدا می‌کنیم صورتی از آن در نفس ما پیدا می‌شود و همان‌طور که انسان خارجی حیوان ناطق است صورت آن هم که در نفس حاضر است حیوان ناطق است ولی انسان خارجی ادراک و تحریک دارد اما انسان موجود در صحیفه نفس ادراک و تحریک ندارد هرچند ویژگی‌ای دیگری چون تجرد و اثر دیگری مانند کشف از حقیقت انسان که همان ویژگی و اثر علم است را دارا است و از این حیث آن صورت، دیگر وجود ذهنی نیست، بلکه وجود خارجی و مصداق علم است و وجود ذهنی بودن آن صورت به لحاظ دو چیز است: ۱- اتحاد ماهوی آن با ماهیت خارجی. ۲- نداشتن آثار ماهیت خارجی با مقایسه با ماهیت خارجی. بله وجود ذهنی به این معنا ملازم با علم حصولی بلکه مصداقاً عین اوست، و آن صورت معلومه نزد نفس به اعتبار این‌که متعلق علم و حقیقتی روشن و منکشف شده برای نفس است معلوم است و همان صورت به اعتبار این‌که امری مجرد و کاشف از حقیقتی است و عین بروز آن حقیقت برای نفس است علم است، و شاید مراد فاضل قوشجی که سخن او پس از این ذکر می‌شود همین باشد. (اسدی)

اگر فرض کردیم که شما یک کمی را تصور کردید، مثلاً خط را تصور کردید، خط در ذهن از مقوله کم متصل است، جنس الاجناسش کم است، از آن طرف چون در ذهن آمده است از کیفیات نفسانیه شده است، کیف نفسانی هم هست پس لازم می آید یک چیزی مجنس به جنسین هم عرض باشد، یعنی دو جنس هم عرض داشته باشد یکی کم و دیگری کیف.

البته دو جنس در طول هم اشکال ندارد، مثلاً انسان که نوع است حیوان جنس قریب اوست، بالاتر از حیوان، جسم نامی، جنس بعید انسان است، بعد بالاتر، جسم مطلق، جسم بعیدش است، باز جوهر جنس ابعده آن است؛ اینها در طول هم است، اما یک چیز با دو جنس در عرض هم نداریم و کم و کیف در عرض هم هستند، هر دو جنس الاجناس هستند. یا اگر شما آمدید یک کیف محسوسی را در ذهن آوردید، مثلاً فرض بگیرید صوت را که کیف مسموع است، تصور کردید این صوت که تصور شده هم کیف مسموع است، از باب این که ذات و ذاتیات محفوظند و صوت خارجی با صوت تصور شده باید هر دو ماهیتاً یک چیز باشند، و هم کیف نفسانی است چون علم است، پس لازم می آید که هم کیف نفسانی باشد و هم کیف مسموع، و این نمی شود برای این که اینها قسیم هم هستند، خلاصه با پذیرش وجود ذهنی جمع متقابلین لازم می آید. این اشکال مهم وجود ذهنی است.

مرحوم حاجی می گوید: اشکال دوم اصعب است، چون می توان اشکال اول را به نحوی توجیه کرد ولی اشکال دوم قابل توجیه کردن نیست، و لذا بعضی وجود ذهنی را به طور کلی انکار کرده اند و برخی قائل به شبح شده و مطابقت صورت و ماهیت ذهنی را با ماهیت خارجی نپذیرفته اند.

توجیه اشکال اول

اما توجیه اشکال اول به این است که حکما گفته اند: مفهوم و عنوان «عرض» جنس الاجناس برای اعراض نیست ولی مفهوم و عنوان «جوهر» جنس الاجناس برای

جوهر است و ذاتی آن‌ها است، عنوان «عرض» برای نه مقوله عرضیه، مثل کم و کیف و وضع و دیگر اعراض یک امر عارضی و غیرذاتی است، این مقولات عرضی خودشان جنس الاجناس انواع خود هستند اما عنوان عرض، مفهومی است که از نحوه وجود آن نه مقوله انتزاع می‌شود. ما جلوتر گفتیم: وجود زائد بر ماهیت است، بنابراین اگر یک عنوانی از نحوه وجود انتزاع بشود، آن هم مانند وجود، عارض و زائد بر ماهیت است. عروض یعنی وابسته بودن وجود به غیر، این نه مقوله عرضیه که گفته می‌شود عرض هستند به خاطر این است که وجودشان حال در غیر و وابسته به غیر است، پس به لحاظ نحوه وجودشان عنوان و مفهوم «عرض» از آن‌ها انتزاع می‌شود؛ پس عنوان عرض از مفاهیم ماهوی نیست بلکه از مفاهیم وجودی است و قهراً برای آن نه مقوله جنس الاجناس نیست، زیرا جنس از مفاهیم و حقایق ماهوی می‌باشد، و اگر جنس الاجناس می‌بود لازم می‌آمد دو مقوله بیشتر نداشته و جنس الاجناس تنها منحصر باشد در جوهر و عرض، در صورتی که ما می‌گوییم: ده مقوله داریم که این‌ها جنس الاجناس هستند، یکی جوهر است و نه مقوله دیگر؛ پس این‌ها خودشان جنس الاجناس هستند و عنوان و مفهوم عروض و عرض از نحوه وجود نه مقوله عرضی انتزاع می‌شود، همان‌طور که خود وجود عارض بر ماهیت است و ذاتی ماهیت نیست مفهومی هم که از نحوه وجود انتزاع می‌شود عارض و زائد بر ماهیت است.

پس می‌توان گفت: آن ماهیتی که در ذهن است مانند انسانی که در ذهن آمده، هم «جوهر» باشد به لحاظ ماهوی و جنبه ماهیت، هم «عرض» باشد به لحاظ نحوه وجودی که در ذهن دارد، برای این که عرض که جنس الاجناس نیست، پس دیگر لازم نمی‌آید یک چیز دو جنس داشته باشد، و امکان دارد «عرض» یک عنوان و مفهومی باشد که هم از نه مقوله عرضی انتزاع شود، هم از جوهری که در ذهن می‌آید به لحاظ نحوه وجودی که در آنجا دارد، چه اشکال دارد؟ پس اجتماع متقابلین نیستند.

بله، اگر عرض از عناوین و مفاهیم ماهوی و قسیم و مقابل جوهر بود، این اشکال وارد بود، اما عروض نحوه وجود است، پس، از مفاهیم ماهوی و جنس الاجناس نیست و قهراً قسیم و مقابل جوهر هم نیست.

پس دو اشکال را بیان کردیم: اشکال اول این که لازم می‌آید یک چیز هم جوهر باشد و هم عرض؛ اشکال دوم این که لازم می‌آید یک چیز دو جنس در عرض هم داشته باشد، جنس‌های متعدد طولی اشکالی ندارد، اما دو جنس در عرض هم که یک چیزی هم کم باشد و هم کیف، یا هم جوهر باشد، هم کیف، یا هم کیف محسوس باشد، هم کیف نفسانی، این اشکال دارد.

توضیح متن:

«و الذات أي الماهية و ذاتياتها في أنحاء الوجودات الخارجية و الذهنية عالية كانت أو

سافلة حفظ»

ذات یعنی ماهیت، و ذاتیات ماهیت، یعنی همان جنس و فصل و اجزائش، تا برسد به جنس الاجناس که یکی از مقولات عشر باشد، همگی در انحاء و جودات محفوظ است، چه در وجود خارجی و چه در وجود ذهنی؛ انسان در خارج حیوان ناطق است، انسان در ذهن هم حیوان ناطق است. انحاء و جودات را خودش معنا می‌کند، «الخارجية و الذهنية عالية كانت أو سافلة»، و جودات خارجیه دو قسم است، عالیه و سافله؛ موجودات این عالم مادی در عالم مثال و عالم عقول و در لوح محفوظ هم وجود دارد، یعنی معلول در مرحله علت نیز به گونه‌ای وجود دارد، تشبیه می‌کنند به جوهر سر قلم که حروف قبل از نوشته شدن به نعت و وحدت و بساطت و به نحو جمع در جوهر سر قلم موجودند، بعد این‌ها را به نحو تفصیل روی کاغذ می‌نویسند؛ این عالم هم به همین نحو است، موجودات این عالم که به نحو تفصیل موجودند، در آن عوالم به نحو جمع و بساطت و اجمال موجود است. آیات و روایات هم بر همین معنا

دلالت دارد که هر چیزی در امّ الكتاب هست، امّ الكتاب همان لوح محفوظ است. بنابراین وجودات خارجی، یا وجودات سافله است که به نحو تفصیل یکی یکی وجود پیدا کرده، و یا وجودات عالی است که در عوالم بالاتر مثل عالم مثال و عالم عقول کلیه و لوح محفوظ موجودند، و در هر صورت ذات و ذاتیات ماهیات در نحوه‌های گوناگون وجود که دارند محفوظ است مثلاً انسان مادی، انسان مثالی، انسان عقلی و انسان الهی که در مخزن علم ربوبی و عالم اله است همگی انسان و حیوان ناطق هستند.

تخلف ناپذیری ذاتی

«کما اشتهر بینهم: أنّ الذاتی لا یختلف و لا یتخلف»

چنان‌که مشهور است بین حکما که ذاتی شیء نه اختلاف می‌پذیرد و نه از ذات تخلف پیدا می‌کند. «لا یختلف» یعنی خلف و جایگزین نمی‌پذیرد که مثلاً انسان در خارج یا در ذهن یک وقت حیوان ناطق باشد و وقتی دیگر حیوانی که چیز دیگر است، یا در خارج حیوان ناطق باشد ولی در ذهن حیوانی که چیز دیگری است باشد یا برعکس نه، ذاتی انسان یا هر ماهیت دیگری جایگزین ندارد. «لا یتخلف» یعنی ذاتی از ذات تخلف نمی‌کند، یعنی همیشه به دنبالش و با آن ملازم هست، انسان در هر جا که باشد، جنس و فصلش با اوست.

منازعه دو حکم عقلی

«فهذا حکم صدقه العقل، ولكن عارضه و نازعه أنّ جمع المقابلین منه أي من انحفاظ

الذات و الذاتی»

این‌که ذاتیات شیء همه جا محفوظ است یک حکمی است که عقل هم آن را تصدیق می‌کند؛ لکن با این حکم عقل، که همان حفظ ذات و ذاتیات است، معارضه و

منازعه دارد حکم دیگر عقل و آن این‌که، اگر ما قائل به وجود ذهنی باشیم از محفوظ بودن ذات و ذاتیات که جنس و فصل باشد، جمع مقابلین لازم می‌آید، یعنی لازم می‌آید یک چیز، مثلاً انسان، هم جوهر باشد و هم عرض، و این را نیز عقل نمی‌پذیرد. «قد لحظ و لزم بنظر العقل أيضاً و هو محال»

«قد لحظ»، یعنی ملحوظ می‌شود، به نظر عقل لازم می‌آید «أيضاً» این ایضاً یعنی همان‌طور که عقل می‌گوید: الذاتی لا یختلف و لا یتخلف، این را هم عقل می‌گوید که اگر ما قائل به وجود ذهنی بشویم و بگوییم همان ماهیت خارجی با حفظ ذات و ذاتیات به ذهن می‌آید منتها آثار خارجی را ندارد، در این صورت جمع مقابلین لازم می‌آید. گفتیم: جمع مقابلین، این متقابلین را می‌خواهد معنا کند، لذا می‌گوید:

«فجوهر مع عرض كيف اجتمع؟ هذا تعین للمقابلین»

پس جوهر با عرض چطور می‌توانند با هم جمع شوند؟ این جوهر و عرض که در این مصراع از این بیت آمده است، بیان دو امر متقابلین است، که در مصراع دوم از بیت سابق ذکر شده است.

«بیان للزوم: أن الحقائق الجوهرية بناءً على أن الجوهر جنس لها»^(۱)

بیان ملازمه، یعنی این‌که چرا با فرض پذیرش وجود ذهنی از محفوظ بودن ذات و ذاتی جمع مقابلین لازم می‌آید، بیانش این است که: حقایق جوهری بنابراین که بپذیریم جوهر جنس آن‌ها باشد.

«و قد تقرّر انحفاظ الذاتیات فی أنحاء الوجودات»

و نیز ثابت شود که ذاتیات در أنحاء وجودات محفوظ است، از کجا می‌گویید؟

«كما تسوق إليه أدلة الوجود الذهني»

همان‌طور که ادله وجود ذهنی، دلالت می‌کند که خود شیء در ذهن می‌آید، انسان که در ذهن می‌آید هم انسان است، لابد ذاتیاتش هم هست، پس جوهر است.

۱- بعضی جوهر را همانند عرض جنس نمی‌دانند، لذا مرحوم حاجی فرمود: بناء علی... (استاد (ره))

«یجب أن تكون جواهر أينما وجدت»

«الحقایق الجوهریه»، اسم إنَّ است و «یجب أن تكون» خبر إنَّ است. یعنی حقایق جوهریه هر کجا وجود پیدا کنند، -چه در خارج و چه در ذهن- واجب است جوهر باشند.

«و غیر حالة حیثما تحققت»

و باید حقایق جوهریه هر کجا محقق بشوند حال در چیزی نباشند، زیرا جوهر موجودی است که قائم به ذات بوده و حال در چیزی نیست.

«فکیف جاز أن تكون حالة»

با این وصف، چطور جایز است که حقایق جوهریه، حال در ذهن باشد.

«كما هو مذهبهم في الذهن و هو محلّ مستغنٍ عنها في وجوده و الحالّ في المستغنی

عرض»

کما این که حکما بر این عقیده هستند و گفته اند: صور ذهنی در ذهن حلول کرده و قیام آن ها به نفس قیام حلولی است و ذهن محل آن صور است که در وجود خود از آن صور بی نیاز و مستغنی است، و آن حالی که در محل مستغنی از خود حلول کرده است عرض می باشد، پس این صور عرض می باشند. (قبلاً عرض کردیم: بعضی جوهرها هم حال است، مثل صورت خارجی که حال در ماده است، اما چون ماده در وجودش احتیاج به آن صورت دارد و قوامش به آن است، از باب این که: شیئیة الشيء بصورته، پس ماده محل مستغنی از حال نیست. اما در اعراض، محل آن ها مستغنی از آن ها است، یعنی عرض هم نباشد، محل آن هست). می گوید: «و هو محلّ مستغنٍ عنها»، ذهن انسان محلی است که در وجودش مستغنی است از این حقایق جوهریه که به ذهن آمده و صور ذهنی شده اند، زیرا آن حقایق جوهریه که صور ذهنی هستند اگر در ذهن و نفس نباشند باز ذهن و نفس موجود است. عرض را هم تعریف کردیم به: «و الحالّ في المستغنی عرض»، حال در محل مستغنی، عرض است. این اشاره است به

این که صورت خارجی با این که حال در محل هست، اما چون محل از آن مستغنی نیست، عرض نیست، اما صور زهنی، عرض هستند.

پس اشکال اول این است که: بنابر وجود زهنی، لازم می آید صورت انسانی مثلاً که در ذهن است، هم جوهر باشد و هم عرض.

اشکال دوم:

«أم - منقطعة بمعنى بل -»

این «ام» منقطعه و به معنای بل می باشد. و از این جا می خواهد اشکال دوم را مطرح کند.

«كيف تحت مقولة الكيف كل من المقولات التسع قد وقع؟ هذا إشكال آخر أصعب من الأول»

بلکه چطور همه مقولات نه گانه تحت مقوله كيف واقع می شود؟ و این اشکال از اشکال اول سخت تر است.

«بیانه: أن القوم قد عدوا العلم كيفاً نفسانياً»

بیان اشکال این که: جمهور و مشهور حکما علم را كيف نفسانی شمرده اند. كيف چهار قسم است: كيف نفسانی، كيف محسوس، كيفیات مخصوص به کم و كيفیات استعدادیه؛ آن ها علم را از قسم كيف نفسانی شمرده اند.

«و العلم عين المعلوم بالذات»

مطلب دیگر این که: علم عين المعلوم بالذات است، معلوم بالذات در مقابل آن شیء خارجی است که معلوم بالعرض است، معلوم بالذات یعنی معلومی که نفس بدون واسطه به آن علم دارد، و آن همان صورتی از شیء خارجی است که در ذهن است، و معلوم بالعرض، آن شیء خارجی است که به واسطه آن صورت زهنی، معلوم می شود. گفتیم: نسبت علم به معلوم بالذات، مثل نسبت وجود به ماهیت است، بنابر این شما نمی توانید بگویید: علم كيف باشد و معلومش جوهر باشد چون مقولات به تمام ذات متباین اند.

«و المعلوم بالذات قد يكون جوهرًا و قد يكون كمًّا و قد يكون مقولة أُخرى»
و معلوم بالذات گاهی جوهر و گاهی کمّ است، و گاهی یکی از مقولات دیگر
است. بنابراین وقتی که علم به جوهر، یا به کمّ یا کیف یا سایر مقولات پیدا می‌کنید،
همه می‌شود کیف نفسانی.

«فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف»

پس لازم می‌آید اندراج جميع مقولات در مقوله کیف، وقتی که همه این‌ها در ذهن
می‌آید، علم هم کیف نفسانی است، پس همه مقولات تحت مقوله کیف درآمده است.

اشکال دوّم دشوارتر از اشکال اوّل

«و إنّما قلنا: هذا أصعب من الأوّل، لأنّ العرض عرض عامّ للمقولات التسع العرضية»
این‌که ما گفتیم: این اشکال دوّم از اشکال اوّل مشکل‌تر است، به این جهت است که
عنوان عرض، عرض عام است برای مقولات تسع عرضیه، چرا؟

«لكونه من العروض و هو وجودها في الموضوعات»

به جهت این‌که عرض از ماده عروض است، و عروض یک نحوه وجود است،
یعنی این‌که وجود شیء، عارض بر غیر و قائم به غیر باشد، پس عرضیت از نحوه
وجود شیء انتزاع می‌شود، و همین‌طور که خود وجود مفهوماً زائد بر ماهیت است،
آن وصفی هم که از وجود انتزاع می‌شود مفهوماً زائد بر ماهیت است، پس عنوان
عرض جنس الاجناس نیست، و لذا نگفتند که دو مقوله جوهر و عرض داریم، بلکه
گفته‌اند: ده مقوله داریم، نه مقوله عرضیه، یکی هم جوهر، مقولات عرضیه خودشان
جنس الاجناس هستند و عروض از نحوه وجودشان انتزاع می‌شود، به این جهت
می‌گویند: عنوان «عرض» برای مقولات تسع عرضیه عرض عام است.

«فليس كثير إشكال في كون الجوهر الذهني عرضاً إذ لا يصير جنساً له»

پس اشکال زیادی نیست در این‌که جوهر ذهنی عرض باشد، چرا؟ برای این‌که

عرض جنس نیست، پس از این جهت، جمع متقابلین لازم نمی‌آید، بنابراین اشکال زیادی ندارد.

«بخلاف کیف فإِنَّه جنس عال»

به خلاف کیف که جنس عالی است، عرض جنس عالی نیست، اگر بگوییم: این انسان در ذهن هم جوهر است و هم کیف، جوهر و کیف هر دو جنس الاجناس هستند و اجناس عالیه قسیم هم و متباین به تمام ذات هستند.

«فإذا كانت الصورة العلمية جوهرًا كالإنسان و الفرس أو كتمًا أو وضعًا كالسطح أو

الانتصاب»

پس وقتی که صورت علمیّه جوهر باشد، مثل انسان و فرس، یا کمّ باشد، یا وضع باشد، مثل سطح که مثال برای کمّ است و انتصاب یعنی راست ایستادن که مثال برای وضع است. این مثال‌ها به نحو لفّ و نشر است.

«لزم أن يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين و مجنّساً بجنسین في مرتبة واحدة

بحسب ذاته»

اگر شما جوهر یا سطح یا انتصاب را تصور کردید لازم می‌آید شیء واحد در مرتبه واحد و به حسب ذات خود مندرج تحت دو مقوله باشد و مجنّس به دو جنس باشد، یعنی یک شیء به حسب ذات خود هم جوهر باشد و هم کیف.

این که می‌گوید: «في مرتبة واحدة»، در مرتبه واحد مجنّس به دو جنس می‌شود، اشاره به حرفی است که قبلاً گفتیم که اجناس یا در طول هم هستند یا در عرض هم، و اجتماع اجناس طولی اشکال ندارد؛ مثلاً در انسان، حیوان جنس قریب است، جسم نامی هم جنس متوسط است، جسم مطلق هم جنس ابعداست، تا می‌آید به جوهر که جنس الاجناس است، این‌ها چون در طول هم است اشکال ندارد، اما دو جنس در مرتبه واحد و در عرض هم جمع نمی‌شود، یعنی یک چیز مثلاً هم جوهر و هم کیف باشد، محال است.

«و إذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً كالسواد لزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً و كيفاً نفسانياً معاً»

و اگر صورت علمیه شما مثلاً کیف محسوس باشد مثل سیاهی، لازم می آید شیء واحد هم کیف محسوس باشد، هم کیف نفسانی باشد.

«فهذا الإشكال جعل العقول حيارى و الأفهام صرعى فاختر كل مهرباً»

پس این اشکال عقل‌ها را متحیر قرار داده است، و فهم‌ها را ساقط و گیج کرده است. «صرعی» جمع صریع است، صریع آن است که گیج و ساقط می‌شود، یعنی این اشکال است که همه در آن مانده‌اند، لذا هر کس یک راه مفری برای خودش اختیار کرده تا از این اشکال - یعنی اشکال جمع متقابلین - نجات پیدا کند. تا آخر این غرر جواب از این اشکال است.

جواب اول به اشکالات وجود ذهنی از متکلمین

«فأنكر^(۱) الوجود الذهني فراراً من هذا و نظائره قوم من المتكلمين مطلقاً»

۱- چنانکه قبلاً اشاره شد، حقیقت وجود ذهنی به دو امر تحلیل می‌شود: ۱- وقتی علم به شیء خارجی پیدا می‌کنیم، صورت شیء خارجی در نفس وجود پیدا می‌کند. ۲- آن صورت با شیء خارجی، مطابقت و اتحاد ماهوی دارد، و مرحوم حاجی در بیت «للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان». با «كون لدى الأذهان» به امر اول و با قید «بنفسه» به امر دوم نظر دارد. و ظاهر کلام او در این جا این است که در مقابل قول به وجود ذهنی، برخی برای فرار از اشکالات وجود ذهنی، امر اول را نفی کرده و قائل به این شده‌اند که علم مجرد اضافه نفس به معلوم است و عده‌ای امر دوم را انکار کرده و قائل به شیخ شده‌اند، در حالی که فخر رازی که قول به اضافه منسوب به اوست با این که در مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۳۳۱ علم را اضافه دانسته است در همان جلد، ص ۴۱ وجود ذهنی را هم پذیرفته است، و ظاهر بلکه صریح عبارت او در آنجا این است که مراد او از اضافه، اضافه نفس به صورت معلومه نزد نفس است نه اضافه به شیء موجود در خارج، او می‌گوید در علم حصولی، خود آن صورت معلومه ذهنی علم نیست بلکه علم اضافه نفس به آن صورت است، ولعمری، کلامه دقیق متین قابل للتأمل. (اسدی)

به همين جهت بعضی از متکلمين وجود ذهني را به طور کلی انکار کرده‌اند تا از اين اشکال و نظايرش فرار کنند.

«و إن كان بنحو الشبوح و جعلوا العلم بالشيء مجرد الإضافة»

حتی وجود ذهني به صورت شبوح را هم انکار کرده‌اند و علم به شیء را مجرد اضافه قرار داده‌اند، آن‌ها گفته‌اند: نفس شما یک اضافه‌ای، یک ارتباطی به اين شیء خارجی پیدا می‌کند و چیزی در ذهن نمی‌آید.

این‌ها دیدند اگر صورت شیء در ذهن وجود پیدا کند، با توجه به این نکته که ذاتیات شیء در همه جا با آن محفوظ است جمع متقابلين می‌شود، لذا گفتند: اگر بگوییم: وقتی که به اشیاء علم پیدا می‌کنیم نفس انسان به خارج اضافه پیدا می‌کند، اشکال رفع می‌شود، مثلاً من این‌جا نشسته‌ام و نفس من به این ضبط صوت یک اضافه‌ای پیدا می‌کند، اسم این اضافه را علم می‌گذارم، چیزی از این ضبط صوت در ذهن من نمی‌آید، بلکه با این اضافه یک ارتباطی بین نفس من و این ضبط صوت خارجی پیدا می‌شود، این وجود ذهني نیست تا شما بگویید: این وجود ذهني جوهر است یا عرض؟ یک نحو ارتباطی بین نفس من و این ضبط صوت موجود در خارج پیدا شده که اسمش را می‌گذاریم علم، پس حقیقتاً وجود ذهني نداریم.

بطلان جواب متکلمين

«و يبطله العلم بالمعدوم و علم النفس بذاته»

این حرف به دو جهت باطل است: یکی علم به معدوم مثل کوه طلا، یکی هم علم نفس بذات خودش.

ایشان می‌گویند: شما متکلمين خلاف بدیهیات می‌گویید، زیرا اولاً: یک چیزی که معدوم است به آن علم دارید، فرض کنید من الآن یک کوه طلا در ذهنم آورده‌ام، کوه طلا در خارج وجود ندارد که نفس من به آن اضافه پیدا بکند، پس معلوم می‌شود علم

اضافهٔ نفس به شیء معلوم نیست، چون دو طرف اضافه باید موجود باشند و شیء معدوم نمی‌تواند طرف آن واقع شود، پس کوه طلا ساختهٔ ذهن من و در ذهن من است.

و ثانیاً: اگر من علم به نفس خودم پیدا کنم، این علم اضافه نیست، برای این که اضافه باید بین دو چیز باشد و بین شیء و خودش اضافه تحقق پیدا نمی‌کند.^(۱) این جواب اول از اشکالات وجود ذهنی بود، که اصلاً وجود ذهنی را منکر بشویم و بگوییم: در هنگام علم به اشیاء چیزی در ذهن و نفس وجود پیدا نمی‌کند، بلکه علم مجرد اضافه به شیء معلوم است، و این جواب با توجه به دو مورد نقضی که ذکر شد باطل است. جواب دوم از اشکالات وجود ذهنی را ان شاء الله بعد ذکر می‌کنیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

۱- فخر رازی در المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۳۳۱ صریحاً علم نفس به ذات خودش را حضوری دانسته و اضافهٔ نفس به خودش را با تفاوت حیثیت تبیین و تصحیح کرده و گفته است: «تحصل لذاته من حیث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حیث هو معقول و تلك الإضافة هي التعقل». چنان که در مورد علم به معدوم خارجی کمال توجه را داشته و اساساً به خاطر همین عطف نظر، علم حصولی به اشیاء را اضافهٔ نفس به صورت موجوده آنها در نفس دانسته است نه اضافه به شیء خارجی، عبارت او چنین است: «و أمّا إن كان المعقول غير العاقل أمكن لذلك العاقل من حیث هو هو أن يعقل ذلك المعقول من حیث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوماً في الخارج فلا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل لتحقيق النسبة المسمّاة بالعاقلية بينهما»، بنابراین، دو مورد نقض متوجه وی نمی‌باشد. (اسدی)

﴿ درس بیست و دوّم ﴾

فأنكر الذهنيّ قوم مطلقاً بعض قياماً من حصولٍ فرّقا
وقيل بالأشباح الأشياء انطبعت وقيل بالأنفس وهي انقلبت

بعض، و هو الفاضل القوشجي قياماً بالذهن من حصولٍ فيه - في التنكير
الذي للتنويع إشارة إلى ما اصطلح عليه - فرّقا. فقال: «إنّ في الذهن عند
تصوّرنا الجوهر، أمرين: أحدهما ماهية موجودة في الذهن و هو معلوم و كليّ و
جوهر و هو غير قائم بالذهن ناعتاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان و
المكان. و ثانيهما: موجود خارجي و علم و جزئي و عرض قائم بالذهن من
الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا يرد إشكال. إنّما الإشكال من جهة كون شيء
واحد جوهرًا و عرضاً أو علماً و معلوماً أو كلياً و جزئياً»، انتهى.

و تصويره أنّه إذا فرض مشكّل محفوفاً بمرآة من بلور أو ماء من جميع
الجوانب بحيث انطبعت صورته فيها، فهاهنا أمران: أحدهما: شيء ليس قائماً
بالمرآة و لكنّه فيها، و هو [ذو] الصورة، و ثانيهما: شيء قائم بالمرآة و هو نفس
الصورة المنطبعة. فقس عليه ما في مرآة الذهن. هذا مذهبه و فيه ما فيه.

وقيل، و القائل جماعة من الحكماء، بالأشباح، لا بالأنفس الأشياء
انطبعت في الذهن، فلا يلزم كون شيء واحدٍ جوهرًا و عرضاً أو جوهرًا و كيفاً

مثلاً، لأنّ بقاء الذاتي في نحوي الوجود فرع بقاء ذي الذاتي. و على القول
بالشبح لا يحصل بنفسه وماهيته في الذهن.
و أنت خبير بأنّ الوجوه الدالّة على ثبوت الوجود الذهني إنّما دلالتها على
وجود حقائق الأشياء و ماهياتها في الذهن لا ما يغيرها في الماهية و يوافقها
في بعض الأعراض كما لا يخفى.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

فأنكر الذهنى قوم مطلقاً بعض قیاماً من حصول فرقاً
و قیل بالأشباح الأشياء انطبعت و قیل بالأنفس و هی انقلبت

خلاصه درس گذشته

بحث در اشکالات وجود ذهنی بود، گفتیم: با تصور ماهیات خود ماهیت در ذهن یک نحوه وجودی پیدا می‌کند، و با محفوظ بودن ذات و ذاتیات ماهیات در انحاء وجودات، صورت انسانی مثلاً که در ذهن آمده جوهر است، چون انسان بر آن صادق است، حیوان ناطق هم صادق است، انسان و حیوان ناطق جوهرند، و از طرفی هم این صورت چون حال در نفس است عرض است، عرض با جوهر چگونه جمع می‌شود؟ این یک اشکال.

اشکال دوم این‌که: یک چیز مجنس به جنسین می‌شود، به علت این‌که صورت ذهنی انسان مثلاً جوهر است، چون ذات و ذاتیات در انحاء وجودات محفوظ است و همین صورت کیف هم می‌باشد، چون علم، کیف نفسانی است؛ پس لازم می‌آید یک چیز دارای دو جنس در عرض هم باشد.

گفتیم: ممکن است یک شیء چند جنس در طول هم داشته باشد، یعنی جنس قریب و جنس بعید و جنس ابعده، مثلاً حیواناً جنس قریب انسان است و جسم نامی جنس بعید انسان است و جسم مطلق و جوهر جنس ابعده انسان است، این‌ها با هم قابل جمعند، اما دو جنس در عرض هم، مثل این‌که یک چیزی هم جوهر باشد هم

کیف باشد که هر دو از اجناس عالی‌ه‌اند، این قابل جمع نیست و این اشکال مهمی است، البته چند اشکال دیگر هم هست که ذکر می‌شود.

«فأنکر الذهنی قوم مطلقاً»

برای فرار از اشکالات وجود ذهنی، بعضی‌ها به طور کلی منکر وجود ذهنی شده‌اند، و گفته‌اند: ما وقتی به شیئی خارجی علم پیدا می‌کنیم نفس ما یک ارتباط و اضافه‌ای به این شیء خارجی پیدا می‌کند، اما چیزی در نفس به نام وجود ذهنی نمی‌آید. از این پاسخ دادند که در علم به معدوم یا غایب شما چه می‌گویید؟ من الآن یک کوه طلا را تصور کردم، کوه طلا در خارج وجود ندارد که بگویید: نفس ما به آن اضافه پیدا کرد.

جواب دوم به اشکالات وجود ذهنی از فاضل قوشجی

جواب دومی که مرحوم حاجی این‌جا نقل می‌کند از فاضل قوشجی است که در «شرح تجرید»، مطرح کرده است، ایشان گفته است: وقتی شما جوهری مانند انسان را تصور می‌کنید، دو چیز در ذهن هست، ظاهر کلام ایشان این است که انسان سه نحوه وجود دارد: یک انسان که در خارج است و دو نحوه دیگر هم مربوط به ذهن است؛ یکی از این دو نیز جوهر و قائم به ذات است و قائم به نفس و ذهن و عارض بر آن نیست، اما موجود در ذهن است؛ مگر هر چیزی در چیزی موجود شد حتماً باید قائم به آن و عارض بر آن باشد؟ برخی موجودات در زمان و یا در مکان موجودند، من الآن در روز جمعه موجودم، آیا من عرضم برای روز جمعه؟ آیا قائم به روز جمعه و عارض بر آن هستم؟ یا بر عکس است، یعنی همان‌طور که در مباحث حرکت و زمان گفته می‌شود زمان عرض و بُعد چهارم اجسام است، یا مثلاً آب در کوزه و کوزه ظرف آب است، اما آب قائم به کوزه و عارض بر آن نیست، آب که عرض نیست تا مثل عرضی که قائم به جوهر است باشد، کوزه برای خودش یک موجود مستقل است،

آب هم یک موجود مستقل است، منتها آن مظروف است و این ظرف؛ پس این مفهوم انسان هم که در ذهن می‌آورد، به این اعتبار در ذهن موجود است بدون این که قائم به ذهن باشد یا وصف ذهن باشد، مثل سفیدی نیست که وصف برای گچ و قائم به آن است، بلکه وجود مستقلی است که در ذهن وجود پیدا کرده و معلوم برای نفس است و جوهر است، کلی و صادق بر کثیرین هم می‌باشد.

وجود دوم انسان به این اعتبار است که در عین حالی که این انسان جوهر و کلی و معلوم برای نفس است، ما می‌بینیم یک صورتی از انسان هم قائم به ذهن هست، ذهن یک حالتی پیدا کرده است که ما می‌گوییم: علم به انسان پیدا کرده است؛ علم به انسان، صفت ذهن و عرض برای آن است، و این صفت از این جهت موجود ذهنی نیست بلکه یکی از کیفیات نفسانیه و امری خارجی است.

صفت، تابع موصوف است، نفس خودش یکی از موجودات خارجی است، صفت آن هم که حال در نفس و قائم به آن است یک وجود خارجی است، منتها وجود خارجی علم است، وجود خارجی شیء آن است که اثر آن شیء بر آن مترتب است، و اثر علم کشف از واقع است.

پس در حقیقت در نفس من در هنگام تصور انسان دو چیز موجود است: یکی ماهیت انسان که جوهر است و کلی و معلوم است، این موجود در ذهن هست اما قائم به ذهن نیست، و دیگری صورتی از انسان است که این صفت نفس من است، و اسمش علم است و عرض و قائم به نفس و از کیفیات نفسانیه است، که این وجود، وجود خارجی علم است، چون صفت موجود خارجی هم موجود خارجی می‌باشد، نفس خودش یکی از موجودات خارجی است، خارجی یعنی آن چیزی که منشأ اثر است؛ از نفس هم کار و اثر نفس بر می‌آید، علمش هم وجود خارجی علم است، برای این که اثر علم بر آن بار است؛ اثر علم این است که کشف از حقیقت می‌کند؛ پس مادر ذهن دو چیز داریم: یکی جوهر و معلوم است، و دیگری عرض و علم است.

قوشجی یک حرف کلی و مجملی گفته است که در نفس دو چیز هست، اما مرحوم حاجی چون می‌خواسته کلام قوشجی را خوب بیان کند یک تشبیهی کرده زده است؛ (هم در حاشیه «اسفار» و هم در «منظومه») گفته است: اگر فرض کردیم یک تنگ بلوری داشته باشیم و یک سیب گذاشتیم در آن تنگ بلور، این جا دو چیز داریم: یکی خود سیب که در وسط آن تنگ بلوری است که تنگ بلوری فقط ظرف آن است، و یکی هم نقش سیب بر دیواره تنگ، که از آن جهت که تنگ بلوری شفاف است عکس سیبی که در وسط آن است در دیواره داخلی آن تنگ می‌افتد، این نقش کیف و عرض و قائم به تنگ است، ولی خود سیب که در تنگ است جوهر است، سیب مستقلی است، بنابراین سیبی که جوهر است، غیر از سیبی است که عرض است. این تشبیه را حاجی کرده است که بگوید: ذهن انسان هم مثل یک تنگ بلور است، صورت یک انسان که در ذهن می‌آید یک وجود مستقل پیدا می‌کند، بعد یک نقشی از آن منعکس می‌شود در آئینه نفس، نفس مثل آئینه است، بنابراین دو چیز داریم: یکی انسان کلی است که در ذهن آمده، و معلوم برای ما است جوهر هم هست؛ یکی هم نقش و عکسی از آن که در آئینه نفس افتاده است، که آن جزئی و عرض است و وجود ذهنی نیست بلکه وجود خارجی است و اسمش علم است؛ پس علم هم غیر معلوم شد. این خلاصه بیانی است که ایشان داشته است. البته به تشبیه و بیانی که حاجی کرد، اشکالی هست که در آخر بیان می‌کنیم.

توضیح متن:

«بعض و هو الفاضل القوشجی»

فاضل قوشجی شارح «تجرید» است، «تجرید» از خواجه نصیر طوسی است، شرح‌های زیادی دارد، از جمله «شرح تجرید» علامه و شرح لاهیجی، یک شرح هم قوشجی نوشته است.

فاضل قوشجی بین قیام صورت به ذهن، با حصول صورت در ذهن فرق گذاشته است، قیام به ذهن به این است که عرض باشد، اما حصول در ذهن، یعنی این که صورت بدون قیامش به ذهن در ذهن موجود باشد، مثل چیزی که در زمان و مکان موجود است و قائم به آن‌ها نیست.

«قیاماً بالذهن من حصول فيه في التنكير الذي للتنويع إشارة إلى ما اصطلح عليه، فرّقا»
یعنی قائم شدن و وابستگی وجودی به ذهن را که عرض برای ذهن باشد، «من حصول فيه»، از حاصل شدن در ذهن، «فرّقا»، فرق گذاشته است. «في التنكير الذي للتنويع إشارة إلى ما اصطلح عليه»، این تنوین‌ها در «حصول، و قیاماً» که نکره آوردیم برای تنويع است، یک نحوه نوعیت را می‌خواهد برساند. اشاره به همان است که خود قوشجی اصطلاح کرده است که گفته است: صورت در ذهن یک نحوه قیامی و حصولی دارد.

«فقال: إن في الذهن عند تصوّرنا الجوهر أمرين»

فاضل قوشجی گفته است: ما وقتی که یک جوهری مثل انسان را تصور می‌کنیم در ذهن دو چیز داریم. (که مجموعاً با انسان موجود در خارج می‌شود سه چیز: یکی انسان موجود در خارج، یکی انسان موجود در ذهن، یکی انسان موجود به ذهن و قائم به ذهن)

«أحدهما: ماهية موجودة في الذهن و هو معلوم و كلي و جوهر و هو غير قائم بالذهن ناعثاً له»

یکی آن ماهیتی که در ذهن موجود است، مثل ماهیت انسان و این معلوم است چون انسان ذهنی است، و کلی است برای این که صدق بر کثیرین دارد، و جوهر است اما قائم به ذهن نیست در حالی که صفتی برای ذهن بوده باشد، بلکه مثل آن سیبی است که وسط تنگ می‌گذاریم.

«بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان و المكان»

بلکه حاصل در ذهن است، یعنی ذهن فقط ظرف او است. این حصول مفعول

مطلق نوعی است، یعنی در ذهن حاصل می‌شود به همان نحو که اشیاء در زمان و مکان موجود است، ما الآن در زمان موجودیم، اما قائم به زمان نیستیم، برای این که ما عرض برای زمان نیستیم، بلکه بر عکس است زمان عرض برای ما است، من قائم به مکان نیستم، بلکه در مکان قرار دارم، مثل آب در کوزه که قائم به کوزه نیست، اما در کوزه قرار گرفته است.

«و ثانيهما: موجود خارجي و علم و جزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذ لا يرد إشكال»

دومین چیزی که در ذهن است موجود خارجی و علم و جزئی است. - جزئی است برای این که یک نقش خاصی است برای ذهن - و عرض قائم به ذهن است که از کیفیات نفسانیه است، بنابراین اشکالات وجود ذهنی برطرف می‌شود.

توضیح بیشتر کلام فاضل قوشجی

ایشان می‌گوید: دوم چیزی که در ذهن است، آن نقشی است که از این انسان در آینه ذهن منعکس می‌شود، این موجود ذهنی نیست، بلکه موجود خارجی است؛ موجود خارجی است نه به این معنا که بیرون ذهن باشد، بلکه صفت ذهن است، همین طور که نفس و ذهن خودش یک موجود خارجی است، صفتش هم موجود خارجی است، وجود خارجی هر شیء آن است که اثر مورد نظر آن شیء بر آن مرتب باشد، اثر علم همین است که کشف از خارج می‌کند، پس از این جهت، آن نقشی که در ذهن است حقیقت و ماهیتش علم است، یعنی وجود خارجی علم است.

حلّ همه اشکالات طبق نظر فاضل قوشجی

«إِنَّمَا الإِشْكَالُ مِنْ جِهَةِ كَوْنِ شَيْءٍ وَاحِدٍ جَوْهَرًا وَ عَرْضًا أَوْ عِلْمًا وَ مَعْلُومًا أَوْ كَلِيًّا وَ جَزْئِيًّا، اِنْتَهَى»

اشکال از این جهت بود که می‌گفتیم: شیء واحد، هم جوهر باشد هم عرض، یا هم علم باشد هم معلوم، یا هم کلی باشد و هم جزئی؛ حُب، وقتی که در نفس دو چیز باشد دیگر اشکالی وارد نیست. اشکال از سه جهت پدید می‌آید:

اول: اشکال مهم این بود که یک چیز هم جوهر باشد هم عرض، با پذیرش سخن فاضل قوشجی آن صورتی که حاصل در ذهن است جوهر است، و آن نقشی که از آن در آئینه ذهن می‌افتد، آن عرض می‌باشد، بنابراین جوهر و عرض از هم جدا هستند، مثل آن سببی که وسط تنگ است، با آن عکسی که از سیب در جدار آن تنگ بلوری می‌افتد، این‌ها دو چیز هستند، پس دیگر شیء واحد جوهر و عرض نیست.

دوم: اشکال دوم این بود که یک چیز هم علم باشد هم معلوم «أو علماً و معلوماً»، علم و معلوم باید از هم جدا باشند، نمی‌شود یک چیز باشند، مثلاً ما می‌گوییم: زید علم به الاغ دارد، علم صفت زید است اما الاغ که صفت زید نیست، علم به الاغ غیر از خود الاغ است، می‌گوییم: خدا علم به عالم دارد، و علم عین ذات خداست، اما عالم که عین ذات خدا نیست، پس علم غیر از معلوم است، خدایی که عالم به من است، علم خدا به من عین ذات خداست، اما من که عین ذات خدا نیستم، پس حساب علم از معلوم جداست، یک آدم مؤمن، علم به کفر دارد، یعنی مسائل کفر را بلد است، آیا می‌توان گفت: او کافر است؟ نه، او کفر ندارد، متصف به کفر نیست، بلکه متصف به علم به کفر است، پس حساب علم و معلوم از هم جداست. در این جا فاضل قوشجی دو چیز فرض کرد، گفت: آن انسانی که در وسط ذهن حاصل می‌شود، آن معلوم است، ولی آن نقشی که از او در آئینه نفس منعکس شده است علم است؛ پس علم از معلوم جدا شد.

سوم: اشکال سوم این بود که یک چیز هم کلی باشد هم جزئی، انسانی که در ذهن من است کلی است، چون بر زید و عمرو و بکر و همه این‌ها اطلاق می‌شود، اما از آن جهت که آن انسان قائم به نفس است، جزئی است، چون آنچه قائم به نفس است

صفت نفس است و نفس که جزئی و مشخص است صفتش هم جزئی و مشخص است، یک علم خاصی است، یک صفت خاصی است که نفس دارد، از این جهت جزئی است و صدق بر کثیرین ندارد، جزئیت به تشخیص است مثل شخص زید که جزئی است.

بنابراین با جوابی که فاضل قوشجی داد، اشکال کلی و جزئی هم حل می شود؛ برای این که آن صورتی که وسط ذهن قرار می گیرد، آن کلی است و صادق بر کثیرین است، اما نقشی که از آن منعکس شده در آینه نفس، آن جزئی است، چون نفس جزئی است صفتش هم جزئی است.

حرف فاضل قوشجی این جا تمام شد، اما حاجی علیه السلام برای این که می خواهد این حرف را سر و صورت بدهد، یک مثالی زده است می گوید:

«و تصویره آنه: إذا فرض مشكلاً محفوفاً بمرآة من بلور أو ماء من جميع الجوانب بحيث انطبع صورته فيها فهانها أمران»

تصویر این سخن چنین است: اگر یک چیز شکل داری را فرض کردیم، مثل یک سیبی که شکل دارد، که محفوف باشد آن چیز شکل دار به یک آینه بلور مثل یک تنگ بلور که وسطش یک سیب بگذاریم، «أو ماء» یا یک چیزی را بگذاریم وسط آب، آب هم مثل آینه است، یک سیب گذاشتیم در آب، به طوری که صورت این شیء در جدار بلور یا آب، منطبع و منتقش بشود، این جا یک سیب داریم که حاصل در آب است، اما قائم به آب نیست، و یک عکسی و نقشی از این سیب هم به آب یا آینه منقش است که آن عرض است «فهانها أمران»، پس ما این جا دو تا چیز داریم.

«أحدهما: شيء ليس قائماً بالمرآة و لكنّه فيها و هو [ذو] الصورة»

یک چیزی که قائم به مرآت نیست، معنای قیام همان عرض بودن است، یعنی قائم و وابسته به آینه نیست اما وسط آینه است، وسط آب است، مثل سیب وسط تنگ.

(کتاب من این «ذو» را ندارد «و هو الصورة»، نوشته است این غلط است ذو را

می‌خواهد، «و هو ذو الصورة»، درست است)، «و هو ذو الصورة»، یعنی آن چیز دارای صورت است.

«و ثانيهما: شيء قائم بالمرأة و هو نفس الصورة المنطبعة»

دوم آن چیزی است که قائم به مرآت است و آن صورتی است که چاپ خورده و نقش بسته است در آینه.

«فقس عليه ما في مرآة الذهن»

خوب همین طور که آینه محسوس دو چیز دارد: یکی حاصل در آینه و یکی قائم به آینه، می‌گوید: آن که در آینه ذهنت هست بر آن قیاس کن. انسان وسط ذهن کلی است، و نقشی که از آن می‌افتد در ذهن، جزئی و صفت ذهن است و کیف است.

بطلان کلام فاضل قوشجی

«هذا مذهبه و فيه ما فيه»

مرحوم حاجی می‌گوید: این مذهب ایشان است. ولی در آن هست آنچه در آن هست، می‌خواهد بگوید: اشکالش خیلی واضح است، زیرا این که اولاً: این خلاف وجدان است، ما وقتی که مثلاً علم به انسان پیدا می‌کنیم، ذهن ما واقعاً مثل تنگ بلور است که یک سیب بگذاریم وسط تنگ، و بعد یک عکس هم از آن بیفتد در تنگ؟ آیا ذهن ما واقعاً این طور است که مثلاً من یک انسان تصور کردم، یک انسان می‌آید میان ذهن من، بعد یک عکسی از آن هم می‌افتد در ذهن من که وقتی من علم به انسان پیدا می‌کنم، در خودم دو چیز می‌یابم؟! این که نیست.

ثانیاً: در باب وجود ذهنی بعضی قائل هستند به این که خود شیء در ذهن می‌آید و یک عدّه دیگر می‌گویند: شبیح آن در ذهن می‌آید، ایشان قائل به هر دو قول شده است و یک قولی را قائل شده که هیچ کس قائل نشده است، می‌گوید: هم خود شیء در ذهن می‌آید هم شبیح آن.

علاوه بر این قبلاً عرض کردم: نسبت علم به معلوم بالذات، مثل نسبت وجود و ماهیت است، این انسان خارجی که موجود است، ماهیت و وجود آن دو چیز جدا از هم نیستند، برای این که ماهیت حدّ وجود است و ماهیت به وجود موجود شده است؛ در ذهن هم انسان معلوم به علم من موجود شده است، پس دو چیز مستقل نیست، یک چیز است که دو اعتبار و دو لحاظ دارد.

اگر قوشجی بگوید: من هم می‌خواهم بگویم یک چیز است که دو اعتبار دارد، می‌گوییم: این مسأله که علم و معلوم یکی است حل می‌شود، از جهت وجودش علم است و از جهت ماهیتش معلوم؛ اشکال کلی و جزئی هم حل می‌شود، از آن جهت که انسان معلوم است کلی است و از آن جهت که برای نفس علم است جزئی است، چون صفت ذهن است و ذهن که جزئی است، صفتش هم جزئی است. اما اشکال جوهر و عرض حل نمی‌شود، چون یک چیز هم جوهر است و هم عرض و مجنس به جنسین است و این اشکال مهم بود.

پس در حقیقت بیان این «فیه ما فیه»، این است که شما اگر می‌گویید: در ذهن واقعاً دو چیز موجود است؟ این اولاً: خلاف وجدان است. و ثانیاً: لازم می‌آید که قول سوّمی را در وجود ذهنی قائل شوید که هم خود چیز در ذهن می‌آید و هم شبیح آن. و اگر بگویید: دو چیز نیست بلکه یک چیز است که دو اعتبار دارد، اشکال علم و معلوم و اشکال کلی و جزئی با این دو اعتبار حل می‌شود، اما اشکال جوهر و عرض حل نمی‌شود؛ برای این که یک چیز است که هم جوهر است و هم عرض، و مجنس به جنسین است، این اشکال باقی می‌ماند. این کلام فاضل قوشجی و بیانی که داشت.

اشکال به حاجی در توجیه کلام فاضل قوشجی

ظاهراً این مطلبی را که حاجی سبزواری رحمته الله علیه خواسته گردن ایشان بگذارد و مثال به آینه و آب زد درست نیست و حتماً فاضل قوشجی چنین چیزی را نمی‌خواهد

بگویید، چه بسا ایشان می‌خواهد بگوید: در ذهن یک چیز است و دو اعتبار دارد، و اگر بخواهیم کلامش را خوب توجیه کنیم بعید نیست سخن او همان جوابی باشد که مرحوم حاجی بعداً از ملاصدرا نقل می‌کند و خودش هم آن را می‌پسندد، که بگوییم: اختلاف به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است، یعنی یک چیز است دو حیث دارد، انسان در ذهن، به حمل اولی ذاتی جوهر است، و به حمل شایع صناعی کیف است، و یک چیزی به اختلاف حملین می‌شود تفاوت پیدا کند. ظاهراً قوشجی همان حرف را می‌زند، منتها اسم حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی را نیاورده است. (حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی را بعداً از آخوند ملاصدرا نقل می‌کنیم، این جا دیگر بیان نکنیم) اما اگر واقعاً منظور فاضل قوشجی همان باشد که حاجی بیان کرد، خوب یک چیز واضح البطلان است، فیه ما فیه است.

جواب سوّم به اشکالات وجود ذهنی از جمعی از حکما

این‌ها می‌گویند: اشکال در صورتی لازم می‌آید که ماهیت خودش، همان‌گونه که در خارج است، به تمام حقیقت در ذهن بیاید، در حالی که ما قبول نداریم خود ماهیات در ذهن می‌آید؛ بلکه آنچه در ذهن می‌آید شبیح آن‌ها است، و این که گفته‌اند: وجود ذهنی داریم صحیح نیست، شبیح ذهنی داریم، اگر آتش به تمام حقیقت و ماهیت خود در ذهن من بیاید که باید ذهن من را بسوزاند و حرارت داشته باشد؛ پس آنچه تصور کرده‌ام آتش حقیقی نیست بلکه شبیح آتش است؛ مثال زده گفته‌اند: مثلاً یک نقّاش، یک نقشی از زید می‌کشد این نقشی که نقاش روی تابلو کشیده است، این زید نیست، این نقش زید است، شبیح زید است، و یک نحوه حکایتی از زید دارد، کسی که این را می‌بیند به یاد زید می‌افتد و الا زید روی تابلو نیست، این شبیح و نقش اوست، وجود ذهنی هم نقش است، شبیح است، ذهن انسان مثل فیلم عکاسی است، خود آدم که نمی‌رود در فیلم، شبیح و رنگش منعکس می‌شود و آن حکایت دارد از

یک انسان خارجی؛ این‌ها قائل به اشباح شده‌اند، اشباح جمع شبیح است، یعنی نقش و بدل شیء.

اگر از این‌ها سؤال کنید این شبیح چطور بر خارج دلالت دارد؟ می‌گویند همان‌طور که نقش روی کاغذ یا فیلم حکایت از خارج دارد، ذهن من هم یک دستگاه عکاسی است که عکس گرفته است، نقش آمده در ذهن و حکایت از خارج دارد.

این هم جواب سوّمی است که داده‌اند.

مرحوم حاجی می‌گوید: ادلّه وجود ذهنی دلالت می‌کند^(۱) که شیء خودش در ذهن می‌آید، ما مثلاً الإنسان را به نعت کلیت فرض می‌کنیم، یا می‌گفتیم: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له»، پس موضوع باید موجود بشود تا حکم روی آن بیاید، یا دیگر ادلّه وجود ذهنی. ادلّه وجود ذهنی ظاهرش این بود که خود اشیاء در ذهن می‌آید و این شخص می‌گوید: خود شیء نمی‌آید بلکه شبیح آن می‌آید، اگر این‌طور

۱- ماهیت حدّ وجود است، بنابراین اگر وجود تفاوت کند ماهیت آن هم به تبع، متفاوت می‌باشد، پس شیء موجود به وجود خارجی، مانند انسان خارجی، باید یک ماهیت داشته باشد و شیء موجود به وجود ذهنی، مانند انسان ذهنی، ماهیتی دیگر، هرچند یکی به گونه‌ای حکایت‌گر از دیگری است و براین اساس است که می‌توان بین آن دو ماهیت به اختلاف در حمل اولی و شایع فرق گذاشت، و گرنه چنانچه ماهیت ذهنی و خارجی هیچ تفاوتی ماهوی با هم نداشته باشند، چرا یکی به حمل اولی همان ماهیت است و دیگری به حمل شایع همان، این نیست مگر به علت این‌که ماهیت ذهنی و خارجی به تبع اختلاف وجود خود اختلاف دارند و ظاهراً مراد قائل به شبیح هم همین نکته باشد و از این قول هم مفسده‌ای مانند این‌که علم بشر جهل می‌شود لازم نمی‌آید؛ زیرا علم حصولی نسبت به چیزی همان صورت شبیه به آن است که در نفس حاصل می‌گردد و این نقیصه ذاتی علم حصولی و فارق بین آن با علم حضوری است و اگر کسی بخواهد علم تامّ به حقیقت چیزی را دریابد باید از طریق علم حضوری به آن آگاهی پیدا کند، و انصاف این است که ادلّه وجود ذهنی هم چیزی بیش از آنچه گفته شد را ثابت نمی‌کند و اساساً مورد آن‌ها اموری مانند: «و الشیء ذی العموم» و «المعدوم» و «صرف الحقیقة» می‌باشد که نمی‌توانند با آن اوصاف در خارج باشند تا گفته شود همان‌ها بدون هیچ تفاوتی در ذهن به وجود ذهنی وجود می‌یابند. (اسدی)

بگویند، لازم می‌آید تمام علم‌های بشر^(۱) جهل باشد؛ برای این که معنای علم این است که خود اشیاء منتقل در ذهن بشود تا بگوییم علم به اشیاء داریم.

توضیح متن:

«و قيل - و القائل جماعة من الحكماء - بالأشباح لا بالأنفس الأشیاء انطبعت في الذهن» و در پاسخ به اشکال وجود ذهنی گفته شده است، و قائل این قول جماعتی از حکما هستند، که گفته‌اند: شبیح اشیاء در ذهن می‌آید نه خود اشیاء، به واسطه اشباح است که علم به اشیاء پیدا می‌کنیم.

«فلا يلزم كون شيء واحد جوهرًا و عرضًا أو جوهرًا و كيفًا مثلاً»

پس دیگر لازم نمی‌آید یک چیز هم جوهر باشد هم عرض، یا هم جوهر باشد هم کیف.

«لأنَّ بقاء الذاتي في نحوي الوجود فرع بقاء ذي الذاتي»

زیرا باقی ماندن ذاتیات شیء، مثل جنس و فصلش در دو نحو وجود، یعنی وجود خارجی و ذهنی، فرع این است که آن ذی ذاتی که مثلاً انسان باشد، باقی باشد؛ باید اصل در ذهن باشد تا بعد ذاتیات بیاید.

«و على القول بالشبح لا يحصل بنفسه و ماهيته في الذهن»

بنابراین که ما قائل به شبیح باشیم و بگوییم: شبیح در ذهن می‌آید، خودش و ماهیتش در ذهن نمی‌آید تا بگویید: ذاتیاتش محفوظ است.

خلاصه این که: چون بقاء ذاتی در وجود خارجی یا ذهنی فرع بقاء ذی ذاتی یعنی اصل است، انسان در ذهن، اگر انسان بود ذاتیاتش که جوهر است باید محفوظ باشد، اما وقتی که این انسان نیست، فیلم و شبیح است، پس آنچه در ذهن است جوهر نیست و فقط کیف است، پس اشکال جوهر و عرض بودن وارد نمی‌شود.

۱- البته فقط علم‌های حصولی به اشیاء. (اسدی)

بطلان قول به شبیح

«و أنت خبير بأنّ الوجه الدالّة على ثبوت الوجود الذهني أنّما دلالتها على وجود حقائق الأشياء و ماهياتها في الذهن لا ما يغيرها في الماهية و يوافقها في بعض الأعراض كما لا يخفى»

ایشان جواب می دهد: تو خیبری و خبر داری، آن سه دلیلی که ما ذکر کردیم بر اثبات وجود ذهنی، این ادله بر حضور و وجود حقایق اشیا و ماهیاتشان در ذهن دلالت می کرد، نه حضور و وجود آنچه که مغایر با ماهیت است و تنها در بعضی اعراض مثل شکل یا رنگ موافق با آن باشد که شکلش مثل انسان است، اما انسان نیست.

اگر به من گفتند: علم به چه چیزی داری؟ می گویم: علم به انسان، نمی گویم: علم به شبیح انسان، من به انسان علم پیدا کردم، بحر من زیبق بارد بالطبع این دریای جیوه باید باشد تا باردُ بالطبع روی آن بیاید، روی شبیح که نمی آید، بارد بالطبع که صفت شبیح نیست، صفت خود بحر زیبق است، پس خود بحر زیبق باید در ذهن باشد.^(۱) این هم جواب سوّم که ایشان این را هم رد کرد.

و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين

۱- کسی را رسد که بگوید: اگر بارد بالطبع صفت برای خود بحر زیبق است نه برای شبیح آن، و بحر زیبق که موصوف است خودش به تمام حقیقت به ذهن آمده است نه شبیح آن، پس چرا بحر زیبق در ذهن بارد نیست و ذهن با تصور آن برودت پیدا نمی کند؟ این عدم برودت نیست مگر به علت این که خود بحر زیبق به ذهن نیامده بلکه شبیح آن به آنجا آمده است و همچنین برودت بالطبع که صفت آن هست شبیحش به ذهن آمده است. (اسدی)

﴿ درس بيست و سوّم ﴾

و قيل بالأشباح الأشياء انطبعت

و قيل بالأنفس و هي انقلبت

و قيل بالتشبيه و المسامحة

تسمية بالكيف عنهم مفصحة

وقيل، و القائل هو السيّد السند صدرالدين، انطبعت الأشياء في الذهن بالأنفس، أي بأنفسها و ماهياتها، وهي أي و الحال أنّ أنفس الماهيات انقلبت، وقد بين مذهبه هذا القائل بعد تمهيد مقدّمة بأنّه لما كانت موجودة الماهية متقدّمة على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود، لا يكون هناك ماهية أصلاً. و الوجود الذهني و الخارجي مختلفان بالحقيقة. فإذا تبدّل الوجود بأن يصير الوجود الخارجي موجوداً في الذهن لا استبعاد أن يتبدّل الماهية أيضاً. فإذا وجد الشيء في الخارج، كانت له ماهية، إمّا جوهر أو كمّ أو من مقولة أخرى. و إذا تبدّل الوجود و وجد في الذهن، انقلبت ماهيته و صارت من مقولة الكيف. و عند هذا اندفع الإشكالات، إذ مدار الجميع على أنّ الوجود الذهني باقٍ على حقيقته الخارجية.

أقول: مدار إشكال كون شيء واحد جزئياً و كلياً ليس عليه.

ثمّ أورد على نفسه أنّ هذا هو القول بالشيح. و أجاب بأنّه ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته، حقيقة معيّنة، بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلب كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج، كانت عين المعلوم الخارجي.

ثمّ أورد سؤالاً آخر بأنّه إنّما يتصوّر هذا الانقلاب، لو كان بين الموجود الذهني و الخارجي مادةً مشتركة، كما قرّروا الأمر في الهيولي المبهمه و ليس كذلك.

و أجاب بأنّه إنّما استدعى الانقلاب مادةً، لو كان انقلاب أمر في صفته أو صورته، وأمّا انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا. نعم، يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عاماً.

هذا مذهب هذا السيّد عليه السلام و هو بظاهره سخيّف، لأنّه قائل بأصالة الماهية. و أنّى للماهية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف، و عدم وجود مادةً مشتركة كما اعترف به في الانقلاب الذاتي؟ نعم، هذا حقّ طلق للوجود لكونه مقولاً بالتشكيك على مراتب فيها أصل محفوظ و سنخ باقي. لكنّه عليه السلام لا يقول بأصالته.

و قيل، و القائل هو المحقّق الدواني، بالتشبيه و المسامحة - متعلّق بمفصحة - تسمية أي تسمية العلم بالكيف عنهم، أي عن الحكماء، مفصحة أي مروية. فعند المحقّق، إطلاق التوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر و من سائر المقولات، ما عدا الكيف، إنّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمر الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية.

و أمّا في الحقيقة: فالعلم، لمّا كان متّحداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم، فإن كان جوهرًا فجوهر، و إن كمًّا فكمّ و إن كيفًا فكيف، وهكذا.

فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين. و أمّا جوهرية شيء واحد و عرضيته فليس فيه عنده إشكال، لأنّ العرض كما مرّ من العروض، و هو الحلول، و هو نحو من الوجود، و الوجود ليس ذاتياً للماهية، فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضية و على الجوهر الذهني، صدق العرض العالم على المعروض. و لا منافاة بين كون الشيء جوهرًا ذهنيًا بمعنى أنّه ماهية حقّ وجودها في الأعيان أن لا يكون في الموضوع، و بين كونه عرضاً خارجياً لا في مقام ذاته.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

و قيل بالأشياء انطبعت و قيل بالأنفس و هي انقلبت
و قيل بالتشبيه و المسامحة تسمية بالكيف عنهم مفصحة

بحث در وجود ذهنی بود، اشکالاتی که به وجود ذهنی کرده‌اند زیاد است؛ مرحوم حاجی دو اشکال را ذکر کرد، یکی این که ماهیت جوهری وقتی وارد ذهن می‌شود، چون ذاتیات اشیاء باید محفوظ باشد، پس آن ماهیت هم جوهر است و هم به علت این که صورتی قائم به ذهن است عرض است، اشکال دیگر این بود که جوهر یا هر ماهیت دیگری که در ذهن می‌آید تحت مقوله کیف قرار می‌گیرد. اشکالات دیگری هم هست که به آن‌ها اشاره می‌شود.

جواب چهارم به اشکالات وجود ذهنی از سیّد سنّد

از این اشکالات جواب‌هایی داده‌اند، سه جواب را قبلاً خواندیم، یکی از جواب‌هایی که مرحوم حاجی این جا ذکر می‌کند، از صدرالدین دشتکی شیرازی معروف به سیّد سند است، ایشان قبل از ملاصدرالعلیه بوده است، مرحوم ملاصدرا از او نقل می‌کند که ایشان گفته است: جوهر و ماهیت‌های دیگر که در ذهن منعکس می‌شود در آنجا انقلاب ماهیت پیدا می‌کند، مثلاً انسان که در خارج جوهر است وقتی که در ذهن می‌آید ماهیتش عوض می‌شود و کیف نفسانی می‌گردد، ذات و ذاتیات آن محفوظ نیست، بلکه انقلاب ذاتی پیدا می‌کند، شما می‌پنداشتید که ذات و ذاتیات در وجود ذهنی محفوظ است، بعد اشکال پیدا می‌شد که این انسان ذهنی که

جوهریتش محفوظ است قائم به نفس هم هست، پس هم جوهر است و هم عرض، و یا اشکال می‌شد به این‌که: بدان جهت که گفته شد جوهر است، و از طرفی هم که از کیفیات نفسانیه می‌باشد، پس کیف هم هست، بنابراین لازم می‌آید مجسّس به جنسین باشد، ولی ما می‌گوییم: این طور نیست که ذاتیات در وجود ذهنی محفوظ باشد.

ایشان برای مدعایش یک استدلالی ذکر کرده و گفته است:

چون وجود ماهیت بر ماهیت به حسب رتبه مقدم است، به دلیل این‌که اگر وجود نباشد ماهیتی نیست، و از طرفی هم وجود خارجی و ذهنی از حیث حقیقت مختلف‌اند؛ بنابراین وقتی که وجود متبدل شد به گونه‌ای که موجود خارجی موجودی ذهنی گردد هیچ نباید بعید شمرد که ماهیت هم متبدل شود.

سید سند با این استدلال، مدعای خود را بیان کرده است. البته این استدلالی که ایشان ذکر کرده بنا بر اصالت وجود خیلی خوب روشن می‌شود ولی اشکالی هم دارد که بعد عرض می‌کنم.

بنابراین‌که وجود اصیل باشد ماهیت حدّ وجود است، و از هر وجودی در هر مرتبه‌ای که باشد یک ماهیتی انتزاع می‌شود، و چیزی که وجود ندارد ماهیت ندارد، برای این‌که ماهیت حدّ وجود است، گفته‌اند: ما لا وجود له لا ماهیة له، و این را تقریباً حتی آن‌ها هم که اصالة الماهیتی هستند قبول دارند، برای این‌که با قطع نظر از وجود، چیزی وجود ندارد و عدم محض است.

پس این راهمه قبول دارند که ما لا وجود له لا ماهیة له، و ماهیت به حسب رتبه بعد از وجود است و از وجود انتزاع می‌شود. بعد می‌گوید: وقتی که ما می‌بینیم وجود خارجی با وجود ذهنی تفاوت دارند، زیرا وجود خارجی یک وجود قوی با آثار مخصوص است و وجود ذهنی یک وجود ضعیف و بدون آن آثار است، و آن‌ها دو سنخ وجود هستند پس قهراً از وجودی که شدید است که وجود خارجی باشد جوهرٌ انتزاع می‌شود و ماهیتش می‌شود جوهر، و وجود وقتی که ذهنی گردید، چون وجود

ضعیفی است کیف از آن انتزاع می‌شود، و ماهیتش کیف نفسانی می‌شود. پس ما دیگر قبول نداریم این شیء مانند انسان که آمده در ذهن باز هم جوهر باشد، جوهر نیست، بلکه یک کیف نفسانی است.

بنابراین اشکالاتی که شما داشتید که:

جوهرٌ مع عرضِ کیفِ اجتماع أم کیف تحت الکیف کلٌ قد وقع

این دو اشکالتان مرتفع شد، زیرا این که در ذهن است فقط عرض و کیف است.

ناتمامی کلام سیّد سند

حاجی سبزواری می‌گوید: با این نظر شما همه اشکالها برطرف نمی‌شود، زیرا یکی از اشکالات وجود ذهنی این است که یک چیزی هم جزئی می‌شود و هم کلی؛ البته خود حاجی این اشکال را به طور صریح جلوتر نگفته بود، هر چند در کلامی که از قوشجی نقل کرد به آن اشاره شده بود؛ ولی در تعلیقه خود بر این جا اشکال را به این گونه بیان می‌کند که: شیء که در ذهن می‌آید، از باب این که عارض بر ذهن است، متشخص است به تشخص ذهن، پس جزئی است؛ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد تا چیزی متشخص نشود موجود نمی‌شود، آنچه در ذهن است، از خصوصیات ذهن است، متشخص شده است به تشخص ذهن، از آن طرف، چون صورتی معقول و خالی از عوارض افراد است، مثل مفهوم انسان است که عوارض زید و عمرو دیگر افراد خود را ندارد، بنابراین کلی است، برای این که صدق بر کثیرین می‌کند؛ پس به اعتبار این که متشخص است به تشخص ذهن، جزئی است، مثل زید متشخص خارجی که جزئی است، و به اعتبار این که صادق بر کثیرین است کلی است؛ پس یک چیزی هم جزئی است و هم کلی.

مرحوم حاجی می‌گوید: این اشکال را شما برطرف نکردید، این که گفتید: انقلاب در ذات پیدا می‌شود، اشکال جمع بین جوهر و عرض یا وقوع تمام مقولات تحت

مقولهٔ کیف را حل می‌کند اما اشکال جزئی و کلی حل نمی‌شود. عبارت این قسمت را بخوانیم.

توضیح متن:

«و قيل - و القائل هو السيد صدرالدين - : انطبعت الأشياء في الذهن بالأنفس أي بأنفسها و ماهياتها»

گفته شده و قائل آن سید صدرالدین محمد بن ابراهیم دشتکی شیرازی است، سید سند می‌گوید: اشیاء خودشان در ذهن منطبق می‌شوند، انسان با همان ماهیتی که دارد در ذهن می‌آید.

«و هي أي و الحال أنّ أنفس الماهيات انقلبت»

«و»، و او حالیه است، یعنی و حال این که خود ماهیات در ذهن که آمده منقلب شده است، جوهر بوده کیف شده است.

«و قد بين مذهب هذا القائل بعد تمهيد مقدمة»

ایشان مذهب خود را بیان کرده بعد از آن که یک مقدمه‌ای برای آن ذکر کرده است، مقدمه‌اش چیست؟

«بأنّه: لما كانت موجودة الماهية متقدمة على نفسها»

گفته است: از آنجایی که موجودیت ماهیت بر خود ماهیت مقدم است، یعنی تا وجود نباشد ماهیت هم نیست، ما لا وجود له لا ماهية له، چیزی که وجود ندارد ماهیت هم ندارد، چیزی که نیست چگونه بگوییم ماهیت دارد؟ ماهیت حدّ وجود است، وقتی که خود وجود نباشد حدّ آن هم نیست، البته این تقدّم، تقدّم زمانی نیست، تقدّم رتبی است.

«فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية أصلاً»

پس با قطع نظر از وجود اصلاً ماهیتی در واقع نخواهیم داشت.

«و الوجود الذهني و الخارجي مختلفان بالحقيقة»

و وجود ذهنی و خارجی این‌ها مختلف هستند، دو حقیقت هستند.

«فإذا تبدل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن لا استبعاد أن يتبدل

الماهية أيضاً»

پس وقتی که وجود متبدل شد، یعنی موجود خارجی موجود ذهنی شد، و ماهیت هم که از وجود انتزاع می‌شود، استبعادی نیست که ماهیت آن وجود هم عوض بشود، برای این که ماهیت حد وجود است، وجود که عوض شد حدش هم عوض می‌شود.

«فإذا وجد الشيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أو كمّ أو من مقولة أخرى»

وقتی که یک شیء در خارج موجود است، یک ماهیتی خاص دارد، یا جوهر است مثل انسان، یا کم است مثل خط، یا تحت یکی دیگر از مقولات است، مثلاً انتصاب که از مقوله وضع است، این حال موجود است در خارج.

«و إذا تبدل الوجود و وجد في الذهن، انقلبت ماهيته و صارت من مقولة الكيف»

هنگامی که وجود شیء متبدل شد، و موجود ذهنی شد، ماهیتش هم عوض می‌شود و تحت مقوله کیف واقع می‌شود.

«و عند هذا اندفع الإشكالات»

با این مبنا همه اشکالاتی که در وجود ذهنی داشتند برطرف می‌شود، چگونه؟

«إذ مدار الجميع على أن الموجود الذهني باقٍ على حقيقته الخارجية»

چون مدار همه اشکالات بر این بود که موجود ذهنی بر حقیقت خارجیش باقی باشد و ذاتیات همراه ذات در ذهن حفظ شود و شیء چون در خارج مثلاً جوهر بود، در ذهن هم جوهر باشد، با این بیان که گفتیم: وجود که عوض شد ماهیت هم انقلاب پیدا می‌کند، پس جوهر خارجی که به ذهن آمد در ذهن دیگر جوهر نیست، بلکه کیف است.

شما گفتید: لازم می‌آید هم جوهر باشد و هم عرض، ما می‌گوییم: نه، این که در

ذهن است فقط عرض است؛ شما گفتید: لازم می‌آید هم جوهر باشد هم کیف، ما می‌گوییم: نه، این که در ذهن است فقط کیف است.

اشکال حاجی به سیّد سند

مرحوم حاجی این جا حاشیه‌ای می‌زند، می‌گوید: روی نظر ایشان اشکال این که یک شیء جوهر و عرض و یا جوهر و کیف باشد حل شد، برای این که می‌گوید: آنچه در ذهن است عرض یا کیف است، اما اشکال این که یک شیء، جزئی و کلی باشد برطرف نمی‌شود. این اشکال را جلوتر بیان نکرده بود. موجود در ذهن چون حال در ذهن است متشخص است به تشخص ذهن، پس جزئی است، یعنی یک وجود جزئی است، و لذا این تصویری که شما الآن از انسان می‌کنید غیر از تصویری است که یک دقیقه بعد از انسان دارید، این‌ها دو تصور است، پس انسان ذهنی به این لحاظ جزئی است، اما در عین حال همین انسان صدق بر کثیرین دارد، پس یک چیز هم جزئی است و هم کلی، همین که در ذهن است هم جزئی است و هم کلی، این اشکال جواب داده نشد.

«أقول: مدار اشکال کون شیء واحد جزئياً و کلیاً لیس علیه»

مرحوم حاجی می‌گوید: مدار این اشکال که یک شیء هم جزئی و هم کلی باشد بر بقاء آن ذاتیات نیست، یعنی مدارش بر این نیست که بگوییم: ذاتیات باقی است و یا باقی نیست، چون با فرض این که ذاتیات هم منقلب شده باشد، این اشکال جزئی و کلی باز بی‌پاسخ است. حرف سیّد سند تا این جا اجمالاً معلوم شد.

اشکال و جواب سیّد سند به خودش

سپس در این جا سیّد سند به خودش اشکال کرده و گفته است: این که تو می‌گویی انقلاب ذاتی پیدا می‌شود و انسان خارجی در ذهن کیف می‌شود، این همان قول به

شبح است. بعد خودش از آن پاسخ می‌دهد که: قائلین به اشباح می‌گویند: انسان خارجی در ذهن که آمد انسان نیست، شبح انسان است، ولی من می‌گویم: انسان در ذهن هم انسان است، منتها در خارج جوهر بود، اما در ذهن کیف است، جوهریت جنس است برای انسان خارجی، نه برای انسان ذهنی؛ پس قول من غیر از قول به اشباح است.

قائل به شبح برای رفع اشکالات وجود ذهنی می‌گفت: خود انسان در ذهن نمی‌آید، شبح انسان در ذهن می‌آید.

«ثمَّ أورد علی نفسه: أن هذا هو القول بالشبح»

یعنی سیّد سند پس از این که نظر خود را با بیان مقدمه‌ای بیان کرد به خودش اشکال کرده است که این همان قول به شبح است که گفتند: خود انسان در ذهن نمی‌آید، بلکه شبح آن می‌آید.

«و أجاب بأنّه ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته حقيقة معيّنة»

و جواب داده است که با قطع نظر از این که به ذات شیء چیزی ملحوق بشود آن شیء حقیقت معینی ندارد که جوهر باشد یا کیف باشد برای این که: ما لا وجود له لا ماهیة له، تا وجود معلوم نشود ماهیت مشخص نمی‌شود، مثلاً اگر خود انسان را با قطع نظر از هرگونه وجودی ملاحظه کردیم، حقیقت معینی ندارد نه جوهر است نه عرض و نه کیف و نه کم، حقیقتش معلوم نیست، بلکه به تبع وجودی که پیدا می‌کند حقیقت او معلوم می‌شود، اگر در خارج بود جوهر است، اگر در ذهن آمد می‌شود کیف، همین کیف که در ذهن است، اگر رفت در خارج، می‌شود جوهر.

«بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلب كيناً و إذا وجدت الكيفية

الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي»

بلکه موجود خارجی به گونه‌ای است که اگر آمد در ذهن می‌شود کیف، و همین کیف که در ذهن است اگر رفت در خارج، عین معلوم خارجی می‌شود، که ممکن

است جوهر یا مقوله‌ای دیگر باشد، پس شبیح شیء در ذهن نمی‌آید، بلکه هر شیئی در هر موطنی حقیقتی دارد و آن حقیقت شبیح چیزی نیست.

اشکال و جواب دیگر سیّد سند

بعد سیّد سند یک اشکال دیگری به خودش کرده و گفته است: انقلاب در جایی ممکن است که یک ماده مشترکه باشد، مثلاً آب که بخار می‌شود، انقلاب پیدا کرد، این جا یک ماده مشترکه‌ای هست که به اصطلاح فارسی ملاک این همانی و اتحاد است، شما می‌گویید: این بخار همان آب قبلی است، اگر یک چیزی در بین محفوظ نباشد، «این همانی» غلط است، اگر فرض کردید آب معدوم مطلق بشود، یک بخاری هم از آغاز موجود بشود، نمی‌توانیم بگوییم: این بخار همان آب است، «این همان بودن» به محفوظ بودن هیولا و ماده مشترکه است، این هیولا قبلاً به صورت آب بود، اکنون به صورت بخار است ولی اصل ماده مشترک، محفوظ است.

انقلاب، گاهی در صورت نوعیه است گاهی در عوارض است، در صورت نوعیه مثل این که آب بخار می‌شود، یا یک چوبی خاک می‌شود، صورت نوعیه‌اش عوض می‌شود. عوارض که عوض می‌شود، مثل این که یک چیزی سفید باشد قرمز شود، انقلاب در صفت و عرض پیدا می‌شود، اما در همه این‌ها یک اصل مشترک، موجود است که در اعراض به آن ماده مشترک، موضوع گفته می‌شود، می‌گویند: موضوع باقی است، و در صورت نوعیه به آن ماده مشترکه، هیولا می‌گویند، در هر حال باید یک حافظ این همانی در بین باشد.

و این انقلابی که شما سیّد سند ادعا کردید ماده مشترکه ندارد، این که شما می‌گویید: همان انسان خارجی در ذهن آمده و کیف شده است، حافظ این همانی چیست؟ آن جوهر است، این کیف است، این دو ربطی به هم ندارند، چطور می‌گویید این همان است؟ این آن بودن، یک ماده مشترکه می‌خواهد.

از این اشکال جواب می‌دهد: آن چیزی که انقلاب ذاتی پیدا می‌کند ماده مشترکه نمی‌خواهد، انقلاب در صورت یا در عرض، ماده مشترک می‌خواهد، اما انقلاب ذاتی، یعنی این که یک چیزی به طور کلی به یک چیز دیگر تبدیل شود، ماده مشترکه نمی‌خواهد.

توضیح متن:

«ثمَّ أورد سؤالاً آخر، بأنَّه إنَّما يتصوّر هذا الانقلاب لو كان بين الموجود الذهني و الخارجي مادةً مشتركة»

سپس سید سند به خودش یک اشکال دیگر وارد کرده است، به این که این انقلاب در جایی تصور می‌شود که یک ماده مشترکه بین وجود خارجی و وجود ذهنی باشد.

«كما قرّروا الأمر في الهيولى المبهمة و ليس كذلك»

همان‌گونه که این امر را در هیولای مبهمه تقریر کرده‌اند، و حال این که در ما نحن فیه چنین نیست.

هیولای مبهمه حافظ این همانی است، اگر فرض کردیم آب، معدوم مطلق بشود یعنی ماده و صورت آب نابود بشود و بخار مستقلاً موجود بشود در این صورت نمی‌توانید بگویید: این بخار همان آب است که دگرگون شده است، حافظ این همانی و مصحح انقلاب، یک هیولا است، منتها این هیولا بی‌تعیّن و مبهم است، یعنی صورت معینی ندارد، تحقّقش یا به صورت آبی است و یا به صورت بخاری، اما بالأخره حافظ وحدت است. حتی در فصل و وصل هم می‌گویند: هیولای مبهمه هست، مثلاً یک چیزی که متصل است شما آن را جدا می‌کنید، طناب یک متری را به دو قسمت نیم متری تقسیم می‌کنید، بعد می‌گویید: این دو نیم متری همان یک متری است، در این همانیت باید یک ماده محفوظی باشد، یک امر مشترکی هست که صورت اتصال داشت، و الآن صورت انفصال پیدا کرده است؛ و الا اگر یک خط یک

متری را معدوم محضش بکنید و بعد دو خط نیم متری جدا موجود کنید، شما نمی‌توانید و نباید بگویید: این دو خط نیم متری، همان یک متری است، مبهم بودن هیولای مبهمه از باب این است که خودش صورت معین ندارد، یا در ضمن آب موجود است و یا در ضمن بخار، اما یک امر محفوظی در تمام حالات است که خود، حافظ این همانی می‌باشد. «کما قرّوا»، این مطلب را در هیولای مبهمه در فصل و وصل، یا انقلاب صورت نوعیه به صورت نوعیه دیگر بیان کرده‌اند. «و لیس كذلك»، درحالی که در ما نحن فیه امر محفوظی نیست.

«و أجاب بأنّه أنّما استدعی الانقلاب مادّة لو كان انقلاب أمر في صفة أو صورته»

سید سند از این اشکال جواب داده که: انقلاب در صورتی ماده مشترک می‌خواهد که انقلاب چیزی در صفت یا صورت نوعیه‌اش باشد، مراد از صفت، عرض است، انقلاب در عرض، مثل این که سبب زرد قرمز بشود و انقلاب در صورت نوعیه مثل این که آب بخار بشود.

«و أمّا انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا»

و اما انقلاب نفس حقیقت که تماماً به یک حقیقت دیگری تبدیل بشود، این ماده مشترکه نمی‌خواهد.

یک کسی می‌گوید: این که شما می‌گویید ماده مشترکه نمی‌خواهد، بالأخره ما وجداناً می‌بینیم همان جوهر خارجی است، انسان خارجی که جوهر بود در ذهن آمده و کیف شده است، پس این همانی می‌خواهد؟ می‌گوید: بله، عقل یک امر اعتباری درست می‌کند که ملاک این همانیش باشد.

«نعم، يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عاماً»

بله عقل برای تصویر این انقلاب یک امر مبهم عامی را فرض می‌کند، یک امر محفوظی وجود دارد، اما ماده نیست، یک مفهوم اعتباری ذهنی است، مثل مفهوم شیء، می‌گوییم: همان شیء این شده است.

اشکال حاجی به کلام سیّد سند

«هذا مذهب هذا السيّد عليه السلام و هو بظاهره سخيّف، لأنّه قائل بأصالة الماهية»

مرحوم حاجی می گوید: این کلام سیّد سند بود که ظاهر حرف ایشان متقن نیست، چرا؟ چون ایشان قائل به اصالت ماهیت است و وجود را اصیل نمی داند.

این حرف که: ما لا وجود له لا ماهية له، ماهیت به تبع وجود ایجاد می شود، این حرف قائلین به اصالة الوجود است، اگر بگوییم: وجود اصیل است، می توان گفت: وجود خارجی، وجود شدید و منشأ اثر است، که ماهیت جوهر از آن انتزاع می شود، اما در ذهن، ضعیف و بی خاصیت است، که از آن کیف انتزاع می شود.

اگر شما قائل به اصالة الوجود بودید حرف شما سر و صورت داشت، اما شما اصالة الماهیتی هستید.

«و أنّي للماهية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف و عدم وجود مادّة مشتركة كما اعترف به في الانقلاب الذاتي؟»

کجا برای ماهیت، این عرض عریض هست، با این که ماهیت مثار کثرت است، مثار یعنی جولانگاه اختلاف است، یعنی ماهیت ها با هم اختلاف ذاتی دارند، جوهر و کیف با هم اختلاف ذاتی دارند، و بنابر اعتراف خود سیّد سند در انقلاب ذاتی ماده مشترکه ای وجود ندارد، پس ماهیت ذهنی و خارجی ربطی به هم ندارند، نمی توان گفت: یک ماهیت تفاوت مرتبه دارد و در خارج جوهر و در ذهن عرض است، چون ماهیت ها با هم اختلاف ذاتی دارند، بله درباره وجود می توان گفت: وجود خارجی با وجود ذهنی یک سنخ هستند، منتها آن شدید است و این ضعیف است.

«نعم، هذا حقّ طلق للوجود»

بله این تفاوت که مراتب شدید و ضعیف در بین باشد، حق طلق وجود است، یعنی حقی است که فقط از وجود است، چرا؟

«لکونه مقولاً بالتشکیک علی مراتب فیها أصل محفوظ و سنخ باقی، لکنّه ﷺ لا یقول بأصالته»

چون وجود است که مقول به تشکیک است و مراتب شدید و ضعیف دارد، یک اصل محفوظ و سنخیتی هم در آن مراتب است که باقی است، وجود خدا وجود است، وجود هیولا هم وجود است، هر دو وجودند، منتها شدید و ضعیف دارد، وجود خارجی شدید است، جوهر از آن انتزاع می‌شود، وجود ذهنی ضعیف است، کیف از آن انتزاع می‌شود؛ شما سید سند اگر وجود را اصیل می‌دانستید این حرف‌ها درست بود اما شما قائل به اصالة الوجود نمی‌باشید. این خلاصه اشکال حاجی به سید سند.

اشکال به مرحوم حاجی و توجیه کلام سید سند

این اشکالی که حاجی رحمته کرد و گفت: حرف شما در صورتی صحیح است که قائل به اصالت وجود باشید، ممکن است کسی بگوید: بنا بر اصالت ماهیت هم می‌توان این حرف را توجیه کرد؛ شما می‌گویید: وجود اصیل است، اثر جعل جاعل وجود است؛ یعنی خدا وجودی افاضه می‌کند، بعد ماهیت از آن انتزاع می‌شود، به قول شیخ الرئيس رحمته که می‌گوید: «ما جعل الله المشمشة ممشة بل أوجدها»، خدا زردآلو را زردآلو نکرده است، خدا حمار را حمار نکرده، خدا یک وجودی را افاضه کرده، ما می‌بینیم این وجود، زردآلو است، آن وجود، حمار است، در حدّ حماریت است، از پرتو وجود حق، یک وجودی پیدا شد که از آن، ماهیت زردآلو انتزاع می‌شود. اصالة الوجودی این طور می‌گوید.

اصالة الماهیتی‌ها هم قبول دارند که تا جعل جاعل نباشد و خدا چیزی را افاضه نکند، ماهیت هم نیست، آن‌ها نمی‌گویند: ماهیت بی‌وجود یک چیزی است، آن‌ها می‌گویند: خدا ماهیت را افاضه می‌کند، خدا زردآلو افاضه کرد، ماهیت افاضه کرد،

بعد از جعلِ جاعل و مجعولیتِ ماهیت، مفهوم وجود از آن انتزاع می‌شود؛ پس این که سید سند گفت: «ما لا وجود له لا ماهیه له»، کأنه می‌خواهد بگوید: مادامی که جعل جاعل و افاضه حق نباشد ماهیت هم نیست؛ کلام سید سند را این گونه توجیه کنیم، چون ایشان ماهیت را اصیل می‌داند، بر طبق نظر خودش می‌گوییم: این که می‌گوید: ما لا وجود له، یعنی مادامی که جعل جاعل نباشد و وجود انتزاع نشود، ماهیت هم نیست و این حرف درست است، برای این که آن‌ها هم قبول دارند که ماهیت من حیث هی با قطع نظر از جعلِ جاعل هیچ چیز نیست، جعلِ جاعل که بیاید و وجود انتزاع بشود، آن وقت ماهیت هم انتزاع می‌شود.^(۱)

جواب پنجم به اشکالات وجود ذهنی از محقق دوانی

گفتیم: در وجود ذهنی، ذاتیات محفوظ است، پس انسانی که در ذهن می‌آید چون انسان است جوهر است، و چون در ذهن آمده کیف نفسانی است، و چون عارض ذهن است عرض است، پس لازم می‌آید که یک چیز هم جوهر باشد و هم کیف، و هم جوهر باشد هم عرض، این دو اشکال به وجود ذهنی بود.

محقق دوانی از اشکال اول پاسخ داده و گفته است: انسان در ذهن هم مثل خارج جوهر است، اما این که می‌گویید: کیف است بالتشبيه و المسامحه است، کیف یک عرضی مربوط به موجودات خارجی است، اما وجود ذهنی از باب این که یک نحوه تعلُّقی به ذهن دارد گفته‌اند: کیف است و الا کیف بودن از عوارض خارجی موجود

۱- بالأخره این اشکال مرحوم حاجی جواب داده نمی‌شود که: چگونه ماهیتی واحد در خارج، جوهر و در ذهن، کیف می‌باشد، با این که ماهیت جوهری با ماهیت عرضی، اختلاف ذاتی دارند؟ اگر وجود اصیل باشد می‌توان وحدت دو ماهیت را به وحدت سنخی وجود آن‌ها تبیین کرد، ولی با فرض اعتباری بودن وجود قول به این که ماهیت ذهنی همان ماهیت خارجی است متنها یکی جوهر و دیگر عرض است، قول متهافتی است. (اسدی)

خارجی است، پس یک چیز مجنس به جنسین نمی‌شود، بنابراین انسان در ذهن، جوهر حقیقی است، منتها چون شبیه به کیف است از روی مسامحه به آن کیف هم می‌گویند، تعریف کیف خارجی این است: *عرض لا يقبل القسمة و لا النسبة*، کیف یک عرضی است که نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر، کمّ عرضی است که قابل قسمت است، خط و سطح و جسم تعلیمی، هر کدام از اقسام کمّ متصل هستند که تقسیم پذیر می‌باشند، آن هفت مقوله عرضیه هم دارای نسبت هستند، اما کیف یک عرضی است که نه قسمت می‌پذیرد و نه نسبت، علم را هم که از امور ذهنی است تشبیه کرده‌اند به حقایق کیفیه خارجی، یعنی دیدند کیفیات خارجی قابل قسمت و نسبت نیست علم هم که در ذهن است قابل قسمت و نسبت نیست، لذا گفته‌اند: کیف است ولی در حقیقت کیف نیست.

ایشان درباره جوهر و عرض بودن یک شیء در ذهن می‌گویند: این خیلی اشکال ندارد، مرحوم حاجی هم جلوتر گفت: این اشکال خیلی مهم نیست، چون آن نه مقوله عرضی در خارج عرض است، جوهر هم اگر در ذهن آمد از باب این که عارض بر نفس است عرض می‌شود، اما گفتیم: عرضیت جنس الاجناس نیست، عرضیت از نحوه وجود انتزاع می‌شد، اگر عرض جنس الاجناس بود باید دو مقوله بیشتر نداشته باشیم: جوهر و عرض.

پس جوهر و عرض بودن یک شیء اشکالی نیست، برای این که عنوان و مفهوم عرض، عرض عام است هم برای نه مقوله عرضی و هم برای جوهر در ذهن؛ این جواب را محقق دوانی داده است.

توضیح متن:

«و قيل - و القائل هو المحقق الدواني - بالتشبيه و المسامحة - متعلق بمفصحة -»

گفته شده است و قائل آن هم محقق دوانی است ایشان گفته است: وجود ذهنی

چون شبیه به کیف خارجی است، به نحو تشبیه و مسامحه به آن گفته‌اند: کیف. این «بالتشبيه»، متعلق به مفصحه‌ای است که در مصرع بعد می‌آید.

«تسمية أي تسمية العلم بالکیف عنهم أي عن الحكماء مفصحة أي مروية»

نامگذاری علم به کیف از طرف حکما به نحو تشبیه و مسامحه، نقل و روایت شده است، گفته‌اند: علم به تشبیه و مسامحه کیف است و الاً حقیقتاً کیف نیست، کیف عبارت است از همان عرض خارجی که قابل قسمت و نسبت نباشد.

«فَعِنْدَ الْمُحَقِّقِ إِطْلَاقُ الْقَوْمِ لَفْظَ الْكَيْفِ عَلَى الصُّورِ الْعِلْمِيَّةِ مِنَ الْجَوْهَرِ وَ مِنْ سَائِرِ الْمَقُولَاتِ مَا عَدَا الْكَيْفَ أَمَّا هُوَ عَلَى الْمَسَامَحَةِ تَشْبِيهًا لِلْأُمُورِ الذَّهْنِيَّةِ بِالْحَقَائِقِ الْكَيْفِيَّةِ الْخَارِجِيَّةِ»

پس نزد محقق دوانی، اطلاق حکماً لفظ کیف را بر صور علمیه اعم از جوهر و سایر مقولات، غیر از مقوله کیف، به نحو مسامحه است، چون امور ذهنی را، بر حقایق کیفی خارجی تشبیه کرده‌اند.

«ما عدا الکیف»، اگر خود کیف در ذهن بیاید باز هم حقیقتاً کیف است، مثلاً بیاض کیف خارجی است اگر در ذهن بیاید باز کیف حقیقی است، چون ذاتی آن محفوظ است، اما غیر از مقوله کیف، آن مقولات دیگر، مثل جوهر، کم، وضع و متی و غیر از این‌ها، اگر در ذهن هم بیایند ایشان می‌گویند: این‌ها کیف حقیقی نیستند، مثلاً جوهر است، کم است، ولی مسامحتاً به آن گفتیم: کیف.

«و أمّا في الحقيقة، فالعلم لما كان متّحداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة

المعلوم»

و اما در حقیقت چون علم با معلوم بالذات ذاتاً متحد است، علم کیف حقیقی نیست بلکه از همان مقوله معلوم است، چون معلوم بالذات که صورت شیء خارجی است با معلوم بالعرض که خود شیء خارجی است ماهیتاً متحدند، علم و معلوم بالذات هم نسبتش مثل نسبت وجود و ماهیت است، علم وجود است، معلوم بالذات

آن انسان معلوم ذهنی است، و معلوم بالذات هم با معلوم خارجی از نظر ماهیت متحد است، یعنی اگر معلوم خارجی، جوهر است، صورت علمی آن هم که معلوم بالذات است جوهر است، بنابراین علم از مقوله خود معلوم بالذات است، معلوم بالذاتی که مثلاً انسان و جوهر است، علم به آن هم که با آن متحد است جوهر است نه کیف حقیقی، «فالعلم» یعنی نفس علم که تصور شما باشد، «لَمَّا كَانَ مُتَّحِداً بِالذَّاتِ مَعَ الْمَعْلُومِ بِالذَّاتِ»، چون بالذات متحد با معلوم بالذات است. معلوم بالعرض انسان خارجی را می‌گویند و معلوم بالذات، انسان ذهنی را، برای این که آنچه اول برای شما معلوم است انسان ذهنی است و از طریق انسان ذهنی به انسان خارجی علم دارید، پس انسان ذهنی معلوم بالذات است، انسان خارجی معلوم بالعرض، «كَانَ مِنْ مَقُولَةِ الْمَعْلُومِ»، چون چنین است پس علم از مقوله معلوم است.

«فَإِنَّ كَانَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ وَإِنْ كَمَّا فَكَمٌّ وَإِنْ كَيْفًا فَكَيْفٌ وَهَكَذَا»

بنابراین اگر آن معلوم بالذات جوهر است مثل انسان، علم به آن هم جوهر است، اگر معلوم بالذات خط است و علم به خط پیدا کردی، خط چون کم است این علم هم می‌شود کم، و اگر علم به کیف پیدا کردید، این علم هم کیف است و هکذا سایر مقولات.

«فَلَا يَلْزَمُ اِنْدِرَاجَ شَيْءٍ وَاحِدٍ تَحْتَ مَقُولَتَيْنِ»

پس لازم نمی‌آید یک چیزی مندرج تحت دو مقوله باشد، یعنی هم جوهر باشد و هم کیف، این که در ذهن است اساساً کیف نیست و اطلاق کیف بر آن از روی مسامحه است.

و اما این که یک چیزی هم جوهر می‌شود و هم عرض، چه می‌شود؟ می‌گویید: این اشکالی ندارد، جلوتر هم گفتیم که این خیلی اشکال مهمی نیست، برای این که ممکن است یک کسی بگوید: عرضیت، عرض عام است برای نه مقوله عرضیه در خارج و برای معلوم در ذهن، عرضیت از نحوه وجود آنها انتزاع می‌شود.

«و أمّا جوهرية شيء واحد و عرضيته، فليس فيه عنده إشكال»

می‌گوید: و اما جوهریت شیء واحد و عرضیت آن، نزد محقق دوانی این اشکالی ندارد، چرا؟

«لأنّ العرض كما مرّ من العروض و هو الحلول»

چون همان طوری که قبلاً گفتیم: عرض از مادهٔ عروض است، عروض هم معنایش حلول است.

«و هو نحو من الوجود و الوجود ليس ذاتياً للماهية»

و حلول هم یک نحوه از وجود است، و وجود ذاتی ماهیت نیست بلکه زائد و عارض بر ماهیت است، مفهومی مانند مفهوم «عرض» هم که از وجود انتزاع می‌شود نیز نسبت به ماهیت عرض است، یعنی از سنخ مفاهیم ماهوی نیست و قهراً تحت هیچ یک از مقولاتی که از اجناس عالیّه و از سنخ ماهیت هستند داخل نخواهد بود بلکه از سنخ مفاهیم وجودی است.

«مفهوم العرض يصدق على المقولات العرضية و على الجوهر الذهني صدق العرض

العامّ على المعروض»

پس مفهوم عرض بر مقولات عرضیه - یعنی آن‌که مقولهٔ عرضی خارجی - و همچنین بر جوهر ذهنی صادق است، چه صدقی؟ آن نحوی که عرض عام بر معروضش صادق می‌شود، عرض عام مثل ماشی که عرض عام است برای انسان و حیوانات دیگر، بر حیوانات صادق است بدون این‌که جزء ماهوی و ذاتی آن‌ها باشد. «و لا منافاة بين كون الشيء جوهرًا ذهنيًا بمعنى أنّه ماهية حقّ وجودها في الأعيان أن

لا يكون في الموضوع و بين كونه عرضاً خارجياً لا في مقام ذاته»

و منافاتی نیست بین این‌که یک چیز، جوهر ذهنی باشد - جوهر به این معنا که اگر در خارج باشد حال در موضوع نیست - و عرض خارجی هم باشد؛ «لا في مقام ذاته»، یعنی عرضیت ذاتیش نباشد همان‌طور که جوهریت ذاتی آن است، بلکه عنوان عرض

از نحوه وجودش انتزاع شود، وجود ذهنی عرض خارجی است، زیرا خود ذهن یکی از وجودات خارجی است، چون یکی از موجودات خارجی است، آن صفتی هم که عارض بر ذهن شده است عرض خارجی است، پس وجود ذهنی عرض می شود منتها عرض خارجی، و همچنین جوهر است، یعنی ماهیتی است که اگر در خارج موجود بشود لا فی موضوع است و هیچ منافات ندارد که یک چیز هم جوهر باشد و هم عرض.

پس آن دو اشکالی که داشتیم و عبارت بود از: اول این که: شیء واحد مجنس به جنسین بشود. دوم این که: شیء واحد هم جوهر و هم عرض باشد، وارد نیست. این هم فرمایش محقق دوانی.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس بیست و چهارم ﴾

بحمل ذاتِ صورة مقولة وحدثها مع عاقلٍ مقولة

بحمل ذاتِ، أي بالحمل الأوّلي الذاتي، صورة علمية من كلّ ممكن مقولة من المقولات، جوهر أو كمّ أو كيف أو غيرها. و أمّا بالحمل الشائع فهي كيف، و لا منافاة لاختلاف الحمل، كما أنّ الجزئي جزئي بأحد الحملين. و ليس بجزئي بالآخر. و لذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل أيضاً وراء الوحدات الثمان.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بِحمل ذات صورة مقولة وحدثها مع عاقل مقولة

بحث در اشکالات وجود ذهنی بود، و اشکالات از این جا ناشی می شد که حکما گفتند: هر چیزی در هر مرحله ای که موجود بشود، ذاتیات آن محفوظ است، مثلاً انسان که جوهر است، اگر در ذهن بیاید و به صورت علم درآید، باز انسان و جوهر است، این در حالی است که گفته اند: علم حصولی که صورت حاصله شیء در ذهن می باشد از مقوله کیف است، و علاوه بر این آنچه در ذهن بیاید به لحاظ قیامش به نفس عرض است، بنابراین صورت ذهنیه انسان مثلاً، هم جوهر است، هم کیف و هم عرض است، مجنس به جنسین بعیدین و نیز جوهر و عرض می شود. و اشکال دیگری که بود این است که: لازم می آید یک چیز هم جزئی باشد و هم کلی. جواب هایی از این اشکال ها داده اند که خواننده شد. مرحوم صدرالمتهلین هم یک جوابی داده است که اکنون این جواب را بیان می کنیم.

جواب ششم به اشکالات وجود ذهنی از صدرالمتهلین رحمته الله

توضیح جواب ایشان چند مقدمه دارد که ذکر می کنیم.

مقدمه اول: بین ذهن و ذهنی فرق است، ذهن آن قوه ادراکی است که انسان دارد که مدرکات، در آن موجود می شود، ذهنی آن چیزی است که در ذهن وجود پیدا می کند، یعنی همان معلومات انسان؛ وجود ذهنی یعنی آن معلوماتی که در ذهن انسان می آید

که غیر از خود ذهن است؛ نسبت ذهن و ذهنی مثل نسبت خارج و خارجی^(۱) است، آن واقعیت خارج غیر از چیزهایی است که در خارج موجود است، تقریباً نظیر ظرف و مظهر است، مثلاً می‌گوییم: این اشیاء در خارج موجود است، خود خارج یک واقعیت است و آن اشیاء در خارج موجود است؛ ذهن هم آن قوه دراکه انسان است و ذهنیات چیزهایی است که در قوه دراکه موجود است.

مقدمه دوّم: فرق بین وجود ذهنی و خارجی را جلوتر بیان داشتیم، وجود خارجی شیء، وجودی است که منشأ آثار است و آثار مترقبه از شیء بر آن بار است، آتش خارجی، یعنی آن آتشی که منشأ حرارت است، ولی آتش ذهنی، یعنی آن آتشی که در ذهن موجود است اما حرارت ندارد، اما در عین حال آثار خاص ذهنی خودش را که آثار علم است دارد.

آثار انسان بر انسان ذهنی بار نیست، لذا به آن می‌گوییم: انسان ذهنی، اما آثار علم بر آن بار است، و این آثار به نحوی آثار خارجی محسوب می‌شود، اثر علم این است که کشف از حقیقت می‌کند، کشف از واقعیات می‌کند.

بنابراین معلوماتی که در ذهن هستند این‌ها هم وجود خارجی هستند، به این معنا که اثر دارند و اثر علم، کشف است، پس صورت ذهنیه وجود ذهنی است، چون آثار خارجی صاحب صورت بر آن بار نیست، ولی در عین حال، این صورت، وجود خارجی علم است، یعنی اثر علم که کشف واقعیات باشد بر آن مترتب است. بنابراین ممکن است یک چیزی از یک جهت وجود ذهنی باشد و از جهت دیگر وجود خارجی باشد.

۱- هرچند تفکیک بین ذهن و ذهنی به وجهی صحیح است، ولی تفکیک بین خارج و خارجی به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا ذهن به معنای ظرف علم حصولی یا نیروی ادراکی قبل از ادراک کردن و حصول مدرک و معلوم برای او، خودش وجودی مستقل دارد، اما خارج چیزی نیست که قبل از موجود خارجی وجود علی حده داشته باشد، بلکه خارج هر چیزی عین وجود خارجی همان چیز است، و خارج به معنای عام، یعنی موجودات خارجی. (اسدی)

مقدمه سوّم: مدرّکات انسان سه قسم است: مدرّکات حسی، مدرّکات خیالی و مدرّکات عقلانی.

مدرّکات حسی: مدرّکاتی است که از طریق گوش یا چشم یا یکی از حواس ظاهری دیگر، حس و درک می‌شود، البته حقیقتاً این درک، کار نفس است، مثلاً در مشاهده با چشم، بعد از آن که عکس این کتاب افتاد در چشم و بعد منتقل شد به آن نقطه مغز که مربوط به دیدن است، اثری در آن نقطه مغز پیدا می‌شود که این اثر زمینه می‌شود برای این که نفس صورتی را مطابق و مثل این کتاب خارجی در صقع خودش ایجاد کند، که در حقیقت آن صورت مدرّک بالذات و محسوس و مبصر بالذات است، پس مدرّک بالذات، صورتی است که در خود نفس است و به این شیء خارجی، مانند این کتاب که در خارج است می‌گویند: مدرّک بالعرض، محسوس و مبصر بالعرض؛ پس محسوسات یک بخش از مدرّکات نفس است، که ادراک آن‌ها به فعالیت نفس است.

مدرّکات خیالی: یک مرتبه بالاتر از^(۱) محسوسات است، شما الآن این جا نشسته‌اید یک کوه طلا در ذهنتان تصور می‌کنید، البته ولو احساسات سابق، زمینه برای این ادراک است، یعنی شما جلوتر کوه دیده‌اید، طلا را هم دیده‌اید، به کمک صورت کوه و صورت طلا که در خزینه خیال شما موجود می‌باشد و با توجه به آن، یک کوه طلا در صقع نفس خودتان موجود می‌کنید، این هم به فعالیت نفس موجود

۱- در واقع در ادراک حسی، حضور مدرّک و محسوس بالعرض نزد حواس ظاهری شرط است، ولی در ادراک خیالی این حضور شرط نیست، و گرنه در مدرّک بالذات هیچ فرقی بین آن دو نیست و محسوس بالذات همان متخیل بالذات است، یعنی این کتاب جزئی اگر در مقابل چشمان ما باشد و به آن توجه داشته باشیم به ادراک آن ادراک حسی می‌گویند و اگر غائب باشد یا چشمان خود را از آن ببندیم به ادراک آن ادراک خیالی می‌گویند و مثال به کوه طلا برای ادراک خیالی هرچند درست است ولی چون صورت کوه طلا به وسیله تصرف قوه متصرفه و ترکیب صورت توسط آن قوه انجام می‌گیرد مقداری رهن است. (اسدی)

شده است. پس مصدر این دو قسم ادراکات که ادراکات حسی و ادراک خیالی باشد نفس است، یعنی نفس علت صدور و پیدایش آن‌ها است، نظیر این که ذات باری تعالی علت برای همه نظام آفرینش است و این نظام وابسته به اراده و توجه حق است، مدرکات حسی و خیالی نفسانی شما نیز وابسته به نفس شماست و نفس شما علت فاعلی آن‌ها است.

در حدیث هم آمده: «كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُمْ»، یا «مَصْنُوعٌ لَكُمْ»،^(۱) ذهن انسان خلّاقیت دارد، کوه طلا در ذهن، خلق شده شماست، کوه طلا را شما در نفستان موجود کرده‌اید، نفس انسان که مجرد است قدرت ایجاد دارد، منتها چون متعلق به بدن مادی و عالم طبیعت هست قدرت ایجادش خیلی ضعیف است، اگر شما از طبیعت یک قدری منسلخ شوید، قدرت ایجادتان قوی‌تر می‌شود. مثلاً در عالم خواب از جهت این که وابستگی نفس شما به طبیعت کمتر شده است، خیلی چیزها را در نفس خود موجود می‌کنید، خواب می‌بینید در یک باغ گردش می‌کنید، چیزهایی می‌خورید، آدم‌هایی را می‌بینید، تمام^(۲) این‌ها مخلوق نفس شما

۱- بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۲۹۲، باب ۳۷.

۲- کلیت این سخن جای تأمل دارد، زیرا ممکن است برخی از خواب‌ها یا بخشی از یک خواب با تصرف و دستبرد قوه متصرفه و متخیله باشد و هیچ وجودی در خارج از ظرف خیال متصل انسان نداشته باشد و این‌ها را بتوان مخلوق نفس دانست، ولی برخی از خواب‌ها هم به واسطه ارتباط نفس با عالم مثال و خیال منفصل از انسان و انعکاس صورت موجودات خیالی و مثالی آن عالم در نفس و خیال متصل اوست و نفس نسبت به آن‌ها خلّاقیت ندارد و تنها قابل صور آن‌هاست و رؤیاهای صادقه از این باب هستند و چنانچه ما تمام خواب‌ها را به صرف خلّاقیت نفس بدانیم رؤیای صادق تصویر صحیح ندارد. بلکه بنابر تحقیق: تمام صور جزئیة با ارتباط نفس به عالم مثال و مشاهده موجودات مثالی به طریق ادراک حضوری ادراک می‌شوند و نفس نسبت به آن‌ها مجلی و مظهر است و خلّاقیت ندارد همان‌طور که صور کلیه نیز بنابر نظر صدرالمتألهین علیه السلام با ارتباط نفس به عالم عقول به ادراک حضوری درک می‌شوند هرچند این ادراکات دورا دور و ضعیف بوده باشد. این بحث در باب معرفت‌شناسی جایگاهی بلند دارد. رجوع شود به کتاب: سفیر حق و صغیر وحی، ص ۱۳۷ - ۱۲۹. (اسدی)

است و به فعالیت نفس شما موجود شده است، و این خواب نمونه عالم برزخ است، در عالم برزخ، تجرّد نفس قوی‌تر می‌شود، لذا مخلوقاتش قوی‌تر می‌شود، و در قیامت خیلی بالاتر از این است در عالم قیامت انسان برای این که نفسش خیلی قوی است، هنگامی که تصور مرغ بریان کرده می‌کند مرغ بریان کرده پیش او حاضر است، آنجا هم نفس به فعالیت خودش موجود می‌کند.

مدرکات عقلانی: آن چیزهای کلی است که به واسطه نیروی عقل درک می‌کنیم. مثلاً انسان کلی - کلی در خارج وجود ندارد، آنچه در خارج موجود است اشخاص و افراد است. یک عده از حکما می‌گویند: نفس به فعالیت خودش کلی را درست می‌کند به این نحو که جزئیات خارجی را تصور می‌کند و عوارض مشخصه‌اش را دور می‌ریزد، مثلاً زید و عمرو و بکر که همه از افراد انسان هستند و هر کدام عوارض خاصی دارند، عوارض مشخصه آنها را «تقشیر» کرده و کنار می‌ریزد و اصل طبیعت انسان را از این عوارض، خالص و «تجرید» می‌کند، با تعبیر «تقشیر و تجرید» می‌خواهند بگویند: مدرکات عقلی هم مخلوق نفس انسان است، خود انسان مدرکات کلی را می‌سازد.

نظر صدر المتألهین درباره ادراک کلیات

مرحوم صدر المتألهین درباره ادراک کلیات نظر دیگری دارد این نظریه مبتنی بر قول اشراقیین از حکما است که به ارباب انواع و عقول عرضیه که همان وجودات مجردة تامه اشیاء باشند قائل هستند، لذا گفته است: نفس انسان نمی‌تواند مدرکات عقلی خالص را بسازد، زیرا مدرک عقلانی، یعنی موجود مجرد کامل، در حالی که نفس ما در دنیا وابسته به بدن مادی عنصری است، نفسی که وابسته به این بدن است و به همین خاطر تجرّد ناقص دارد، چطور می‌تواند موجود عقلانی و مجرد تام بسازد که از خود نفس اکمل باشد؟ از این روست که می‌گوید: نفس در هنگام ادراک کلیات،

از راه دور، ارباب انواع موجود در عالم عقول را مشاهده می‌کند، طبق نظر حکمای اشراقی هر نوعی در این عالم یک فرد عقلانی در عالم عقول دارد، که گاه از آن تعبیر به مثال افلاطونی هم می‌کنند، افلاطون به مُثَل قائل بوده است، یعنی آنچه نمونه عقلانی موجودات این عالم مادی است، بنابراین: مثلاً انسان مادی یک رب النوع در عالم عقول دارد که انسان عقلانی است و مجرد تام و تمام است، خروس‌ها هم در آن عالم یک رب النوع دارند که مجرد تام و تمام است؛ در حدیث هم دارد که یک خروسی در آسمان هست که وقتی او ندا می‌کند همه خروس‌های زمین ندا می‌کنند، بالأخره رب النوع هر نوعی اداره کننده افراد مادی خود در این عالم است؛ ملاصدرا می‌گوید: ادراک عقلانی و درک کلیات توسط ما به خاطر این است که نفس به گونه‌ای با رب النوع موجود در عالم عقول، ارتباط پیدا می‌کند و از دور، آن را مشاهده می‌کند و به واسطه مشاهده آن، حقیقت آن در نفس ما جلوه گر شده و ظهور پیدا کرده و بدین طریق برای ما ادراک عقلانی تحقق پیدا می‌کند، و بر این اساس است که می‌گوید: نفس در ادراک کلیات مَصْدَر و مُظْهَر نیست، بلکه مَظْهَر است، یعنی محل ظهور رب النوع مشاهده شده است.

لذا در تعبیرهای خود می‌گویند: بعضی از مدرکات انسان به خلاقیت نفس است که نفس مُظْهَر و مَصْدَر آن‌ها، یعنی علت فاعلی آن‌هاست مثل مدرکات محسوسه و مدرکات خیالی، اما ادراک امور کلی را می‌گویند: به خلاقیت نفس نیست، بلکه به مشاهده وجود عقلانی شیء و رب النوع آن در عالم عقول است، نفس ارباب انواع را مشاهده می‌کند پس مَظْهَر آن‌هاست، یعنی محل ظهور ارباب انواع است، و چون مشاهده آن‌ها از دور است برای نفس به صورت کلی در آمده و نمایان می‌شود به گونه‌ای که می‌تواند انطباق بر افراد متعدد پیدا نماید.

و مراد از ظهور ارباب انواع برای نفس، همان اضافه اشراقی هر یک از آن‌ها به نفس است، که به واسطه آن، نفس ما به رب النوع علم حضوری پیدا می‌کند و نفس مَظْهَر و

تجلی گاه آن کلیات می شود؛ البته صحت و سقم این مطالب در جای خود باید بررسی شود، ولی چون در کتاب این گونه تعبیرات آمده است می خواستیم این تعبیرات روشن گردد. پس آنجایی که می گویند: نفس مَصْدَر است، مربوط به ادراکات حسی و خیالی است و آنجایی که می گویند: مَظْهَر است، مربوط به ادراکات عقلانی است. این هم مقدمه سَوَم.

مقدمه چهارم: درباره «حمل» است و این مقدمه از همه مهمتر است، چون نکته مهم حرف ایشان در این جا است. «حمل» به معنای اتحاد است، محمول که حمل بر موضوع می شود این حمل دلالت بر اتحاد موضوع و محمول می کند.

حمل دو قسم است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.

حمل اولی ذاتی: بعد از ثبوت این که اصل مفاد حمل، اتحاد موضوع و محمول است، در حمل اولی ذاتی می خواهند بگویند: مفهوم محمول عین مفهوم موضوع است، مثل الإنسانُ إنسانٌ، می خواهیم بگوییم: مفهوم انسان، مفهوم انسان است کاری به وجود خارجی نداریم، حتی این حمل در چیزی که در خارج موجود نباشد می آید، مثلاً سیمرغ در خارج موجود نیست، می گوییم: سیمرغ، سیمرغ است.

البته در این حمل گاهی بین موضوع و محمول اصلاً فرق نیست و گاهی هم فرق به اجمال و تفصیل است، مثلاً در الإنسانُ إنسانٌ موضوع و محمول از هر جهت عین هم هستند.

اما در الإنسانُ حیوانٌ ناطق، حیوان جنس است، ناطق فصل است، این جا فرق بین موضوع و محمول به اجمال و تفصیل است، إنسان مجمل است و حیوانٌ ناطقٌ تفصیل آن است، در هر صورت به این حمل می گویند: حمل اولی ذاتی. اولی، یعنی از قضایای اولیه است، اولیات آن قضایای بدیهی است که صرف تصور موضوع و محمول آن و نسبت بین آن دو در تصدیق به آن ها کفایت می کند و محتاج به هیچ واسطه نیست، در حمل اولی هم، مانند الإنسانُ إنسانٌ یا الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ تصدیق به

آن دلیل نمی‌خواهد، هر کسی می‌فهمد که انسان، انسان و انسان، حیوان ناطق است، زیرا هر چیزی خودش خودش است، و ذاتی به آن می‌گویند، به جهت این‌که این حمل در محور ذاتیات است، مثل نوع و جنس و فصل که بر ذات حمل می‌شود.

حمل شایع صناعی: یعنی حملی که در علوم و صناعات، رایج و شایع است؛ مثلاً می‌گویید: زیدُ إنسانٌ، زید انسان است، این زیدُ إنسانٌ یعنی چه؟ یعنی این موجود خارجی که زید است، مصداق مفهوم انسان است، حمل شایع صناعی در جایی است که موضوع قضیه، مصداق محمول باشد، فردش باشد، و فردیت شیء به وجود خارجی آن شیء است، بنابراین در حمل شایع صناعی، محور اتحاد موضوع و محمول، وجود خارجی می‌باشد، زید انسانی موجود در خارج است که منشأ اثر انسانی است، یعنی خارجیت انسان بوده و دارای آثار انسان است، ما گفتیم: اثر از وجود خارجی است، انسان تا وجود خارجی پیدا نکند اثر انسان بر آن مرتب نیست، آتش تا وجود خارجی پیدا نکند اثر خود را ندارد، می‌گوییم: هذه نارٌ، «هذه» اشاره به آتش خارجی است که منشأ اثر است، پس در حمل شایع صناعی که اتحاد به حسب وجود خارجی است، در حقیقت دو چیز معتبر است: یکی این‌که محمول با موضوع یک نحوه اتحاد داشته باشد. و دوّم این‌که اثر مترقّب از محمول بر موضوع بار باشد، و در مثال نامبرده اثر مترقّب از انسانیت، بر زید بار است؛ پس حمل شایع صناعی در حقیقت حمل طبیعت بر افرادش است، بر مصداقش است، چون مصداق است که پای وجود را در کار آورده است.

حمل شایع صناعی هم به نوبه خود دو قسم است: حمل شایع صناعی بالذات، و حمل شایع صناعی بالعرض.

حمل شایع صناعی بالذات آن است که موضوع، مصداق محمول باشد حقیقتاً، مثل این‌که می‌گوییم: زیدُ إنسانٌ، که واقعاً انسانیت ذاتی زید است و زید حقیقتاً انسان می‌باشد، حمل شایع عرضی آن است که موضوع، مصداق حقیقی محمول نیست، اما

یک نحوه اتحادی با هم دارند، موضوع کالمصدق^(۱) برای محمول است، مثل این که می‌گوییم: گچ سفید است، این جا واقع مطلب این است که سفید، سفید است، خود گچ سفید نیست، این گچ خارجی که می‌گوییم سفید است، اگر بتوانیم به فرض محال، آن چیزی را که گچ است از سفیدی جدا کنیم و بگذاریم کنار هم، معلوم می‌شود خود سفیدی است که سفید است؛ پس این که ما می‌گوییم: گچ ابیض است، یک نحوه مسامحه در کار است، در حقیقت، سفیدی گچ سفید است، منتها سفیدی گچ با خود گچ یک نحوه اتحادی دارد، البته اتحاد حقیقی نیست، برای این که گچ جوهر است، بیاض و سفیدی عرض است، عرض در مرحله متأخره از جوهر و به واسطه جوهر، موجود است، اما چون در وجود یک نحوه اتحادی با هم دارند ما می‌گوییم: گچ سفید است و الا اگر بنخواهیم به دقت بگوییم باید بگوییم: سفیدی، سفید است.

پس ما به طور کلی دوگونه حمل داریم: یک حمل اولی ذاتی داریم که اتحاد موضوع و محمول قضیه در مفهوم است، مثل الإنسان إنسان، یا الإنسان حیوان ناطق، و یک حمل شایع صناعی داریم که همان حمل مفهوم بر مصداق است، این حمل شایع صناعی هم یک وقت بالذات است، و آن جایی است که موضوع فرد بالذات و حقیقی محمول باشد، و یک وقت بالعرض است، و آن جایی است که موضوع فرد بالعرض و مجازی محمول باشد. این چند مقدمه لازم بود ذکر شود، بعد از بیان این مقدمات معلوم می‌شود صدر المتألهین علیه السلام چه می‌گوید.

پاسخ صدر المتألهین

مرحوم صدر المتألهین می‌گوید: اشکال وجود ذهنی این بود که یک شیء مجسسه به دو جنس عالی می‌شود، مثلاً انسانی که در ذهن می‌آید هم کیف و هم جوهر می‌باشد، بعد ایشان جواب می‌دهد که با در نظر گرفتن حمل اولی ذاتی و حمل شایع

۱- اصطلاحاً گاه از آن به «مصدق» نیز تعبیر می‌شود. (اسدی)

صناعی مشکل حل می‌شود.

آنچه در ذهن است به حمل اولی صورت علمیه موجود خارجی و وجود ذهنی آن است، اما خود آن صورت به حمل شایع، وجود خارجی علم است، نه وجود ذهنی علم، برای این که حقیقت علم کشف از خارج می‌کند، انسان خارجی به حمل شایع جوهر است، یعنی آثار جوهر بر آن بار است، اما انسانی که در ذهن می‌آید، به حمل شایع جوهر نیست، بلکه به حمل اولی جوهر است و به حمل شایع وجود خارجی کیف است، وجود خارجی علم است، و علم هم از مقوله کیف است.

ممکن است یک چیزی به حمل اولی صادق باشد و به حمل شایع صادق نباشد، مثلاً الجزئی جزئی، مفهوم جزئی، جزئی است، مثل الإنسان إنسان است، زیرا به حمل اولی ذاتی، جزئی، خودش خودش است، اما در عین حال مفهوم جزئی به حمل شایع جزئی نیست، بلکه مصداق کلی است، برای این که مفهوم «الجزئی» یک مفهومی است که بر زید و عمرو و بکر و خالد و همه این‌ها صادق است و از این جهت بر افراد متعدد انطباق دارد و کلی می‌باشد، یا مثلاً الحرف حرف، به حمل اولی ذاتی است و الحرف لیس بحرف، به حمل شایع صناعی است، کلمه حرف خودش اسم است و مصادیقی دارد، الحرف حرف، به حمل اولی ذاتی، لیس بحرف بل اسم، به حمل شایع صناعی؛ بنابراین، ممکن است در یک جا به حمل اولی ذاتی، قضیه موجب صادق باشد، و به حمل شایع، قضیه سالبه صادق باشد. و لذا ایشان می‌گویند: در باب تناقض غیر از وحدات هشت گانه، وحدت حمل هم شرط است.

وحدت‌های لازم در تناقض

در منطق خواندیم، تناقض این است که دو قضیه طوری باشد که یک کدام اگر صادق باشد، دیگری کاذب است، زید إنسان با زید لیس بإنسان، این‌ها با هم متناقض هستند، برای این که یکی موجب است و یکی سالبه. در تناقض اگر بخواهیم دو قضیه

متناقض باشند، که از صدق یکی کذب دیگری لازم بیاید، گفته‌اند: هشت وحدت لازم است، در حاشیه ملا عبداللّه خوانده‌ایم.

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه، جزء و کل قسوه و فعل است در آخر زمان

موضوع هر دو قضیه باید یکی باشد، مثل زیدُ إنسانُ، زیدُ لیسَ إنسانَ موضوع هر دو یکی است، محمول هم باید یکی باشد: زیدُ إنسانَ و زیدُ لیسَ إنسانَ و همین‌طور به‌حسب زمان، مثلاً ممکن است یک چیزی امروز سفید باشد و فردا سیاه، به‌حسب زمان فرق می‌کند، گفته‌اند: در تناقض هشت وحدت شرط دان، یعنی این دو قضیه‌ای که می‌خواهیم از صدق یکی از آن دو کذب دیگری لازم بیاید، شرطش این است که هشت وحدت داشته باشد.

مرحوم صدرالمتألهین گفته است: در تناقض علاوه بر این وحدات، وحدت حمل هم باید باشد، یعنی اگر موجه‌اش به نحو حمل اولی است، سالبه‌اش هم باید به نحو حمل اولی باشد، و لذا در الجزئی جزئی و الجزئی لیسَ بجزئی، ما می‌بینیم هشت وحدت موجود است، ولی مع ذلک هر دو صادق هستند، برای این که یکی به حمل اولی است و دیگری به حمل شایع صناعی.

بنابراین، این که بر وجود ذهنی اشکال کردید که لازمه آن این است که یک ماهیتی مانند انسان که به صورت علمی در ذهن می‌آید هم جوهر باشد و هم عرض، در جواب می‌گوییم: صورت و ماهیت موجود در ذهن، به حمل شایع صناعی، مصداق عرض است، مصداق علم است، مصداق کیف است، و آثار علم بر آن بار است، ولی به حمل اولی ذاتی، این صورت ذهنیه جوهر است. این خلاصه فرمایش ایشان.

توضیح متن:

«بحمل ذات أي بالحمل الأولی الذاتی صورة علمية من کلّ ممکن مقولة من المقولات

جوهر أو کمّ أو کیف أو غیرها»

هر ممکنی از هر مقوله‌ای که باشد، صورت علمیه آن هم به حمل اولی از همان مقوله است، اگر جوهر را تصور کردید، به حمل اولی، جوهر است، اگر کمّ را تصور کردید، به حمل اولی، کمّ است، اگر کیف یا هر مقوله‌ای دیگر را ادراک کردید، به حمل اولی، خودش خودش است، اما به حمل شایع، آن مقوله نیست.

«و أمّا بالحمل الشائع فیهی کیف»

و اما به حمل شایع، که عبارت باشد از اتحاد در وجود خارجی، که پای مصداق شیء در میان می‌باشد، صورت علمیه، مصداق کیف است، از باب این که مصداق علم است، و علم حصولی که همان صورت حاصله شیء در ذهن می‌باشد کیف نفسانی است، صورت علمیه، وجود ذهنی علم نیست، بلکه وجود خارجی علم است.

«و لا منافاة لاختلاف الحمل كما أنّ الجزئي جزئي بأحد الحملين و ليس بجزئي بالآخر» و منافات ندارد که یک شیء هم جوهر یا مقوله‌ای دیگر باشد و هم کیف باشد، برای این که نوع حمل در دو مقوله فرق می‌کند، یکی به حمل اولی است، دیگری به حمل شایع است، چنان که جزئی جزئی است به حمل اولی، و جزئی جزئی نیست به حمل شایع.

«و لذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل أيضاً وراء الوحدات الثمان»

و لذا در تناقض، علاوه بر وحدات ثمانیه و حدت حمل لازم است؛ یعنی در قضیه، اگر به حمل اولی ذاتی، مثلاً هم ایجاب و هم نفی باشد تناقض می‌شود، اما اگر به حمل اولی، ایجاب و به حمل شایع، نفی باشد یا برعکس، تناقض نیست، هر دو صادق است، الحرفُ حرفٌ، به حمل اولی، و لیس بحرفٍ، به حمل شایع، بلکه اسم است.

«و هذا طريقة صدر المتألهين عليه السلام»

این روش مرحوم صدر المتألهین در پاسخ به اشکال وجود ذهنی است.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

﴿ درس بيست و پنجم ﴾

و هذا طريقة صدر المتألهين عليه السلام. فقال في مبحث الوجود الذهني من «الأسفار»: «أنّ الطبائع الكلّية العقلية، من حيث كليتها و معقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات و من حيث وجودها في النفس، أي وجود حالة أو ملكة في النفس تصير مظهراً أو مصدرّاً لها تحت مقولة الكيف».

ثمّ شرع عليه السلام في سدّ ثغوره بما خلاصته: «أنّ الجوهر، و إن أخذ في طبيعة نوعه كالإنسان، و كذا الكمّ في طبيعة نوعه كالسطح، فقد حدّدا بما اشتمل عليهما، و كذا في بواقي الأجناس و الأنواع. كيف! ولو لم تؤخذ فيها لم يكن الأشخاص أيضاً جواهر أو كمّيات أو غيرهما، بالحقيقة و بالحمل الشائع مع أنّها كذلك. لكنّه غير مجد، لأنّ مجرد أخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لا يوجب اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس، كاندراج الشخص تحت طبيعة، و لا حملة شائعاً عليه، إذ لم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه، حيث لا يوجب كونه فرداً من نفسه. بل الاندراج الموجب لذلك أن يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها كما يقال: السطح كمّ متّصل قارّ منقسم في الجهتين. فيكون السطح باعتبار كمّيته قابلاً للانقسام، و باعتبار اتّصاله ذا حدّ مشترك، و باعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود. و ترتّب الآثار مشروط بالوجود العيني، كما في الشخص الخارجي من السطح، و أمّا

طبيعة السطح المعقولة فلا يترتب عليها تلك الآثار، كما لا يخفى. نعم،
مفاهيمها لا تنفك عنها».

أقول: الملاك كلّ الملاك فيما ذكره عليه السلام اعتبارية الماهيات المعبر عنها
بالكليات الطبيعية. فهي مع قطع النظر عن الوجود ليست إلا مفهوم الجوهر
أو مفهوم الكمّ وغيرهما لاحقاتها، وكذا في أنواعها. والوجود وإن لم يكن
جوهرًا ولا عرضاً لكنّه ما به ظهور الماهيات و آثارها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

توضیح بیشتر جواب صدر المتألهین

بحث در اشکالات وجود ذهنی بود، جواب‌هایی به این اشکال‌ها داده‌اند، از جمله این جواب‌ها جواب مرحوم صدر المتألهین است. در منطق خوانده‌اید که کلی سه قسم است: کلی طبیعی، کلی منطقی و کلی عقلی.

کلی طبیعی همان ماهیت است مثل انسان، فرس و بقر؛ و کلی منطقی هم همان وصف و معنای کلیت، یعنی قابلیت صدق بر کثیرین است که صفت ماهیت موجود در ذهن قرار می‌گیرد؛ و کلی عقلی هم مجموع کلی طبیعی و کلی منطقی است، مانند: الانسان الکلی؛ پس به آن وصف کلیت می‌گویند: کلی منطقی، و به انسان به تنهایی می‌گویند: کلی طبیعی، و به مجموع آن موصوف و صفت هم می‌گویند: کلی عقلی؛ این یک اصطلاحی است در منطق، که انسان، کلی طبیعی است، کلیت، کلی منطقی است، الانسان الکلی، کلی عقلی است؛ کلی طبیعی نسبت به کلیت و جزئیت لا بشرط است، اگر کلی طبیعی، مانند انسان، در ظرف خارج، موجود باشد جزئی و مشخص است، و اگر در ظرف ذهن، موجود باشد کلی است.

حال می‌گوییم: مرحوم صدر المتألهین با توجه به این نکته می‌فرماید: طبایع کلیه، یعنی همان کلیات طبیعی، با فرض این‌که در ظرف ذهن باشند، یعنی از این جهت که کلی و معقول باشند، نه از جهت این‌که در خارج باشند، بدان جهت به حمل شایع تحت هیچ مقوله‌ای داخل نیستند، بله به حمل اولی، تحت همان مقوله‌ای داخلند که

فرد خارجی آن طبیعت و ماهیت تحت آن داخل است، بنابراین، معقولیتی که این جا در عبارت صدرالمتألهین علیه السلام به نقل از مرحوم حاجی آمده است، کلی عقلی در منطق را نمی خواهد بگوید، بلکه همان کلی طبیعی را می خواهد بگوید؛ یعنی می گوید: کلی طبیعی، مانند انسان در آن حالی که کلی باشد، یعنی در ذهن موجود باشد، ^(۱) مثل انسانیت که این انسانیت کلی است، نه انسان خارجی مثل زید، این کلی طبیعی از مصادیق جوهر نیست، چون اگر به حمل شایع مصداق جوهر بود باید آثار جوهر بر آن بار باشد، در حالی که این چنین نیست و آن که آثار جوهر بر آن بار است انسان موجود در خارج است، انسان خارجی حیوان است، انسان خارجی ناطق است، انسان خارجی جسم است، انسان خارجی جوهر است؛ تمام این ها اگر نخواهد به حمل شایع صادق باشد، باید پای وجود خارجی در کار باشد، تا آثار مترقب از آن ها بر آن ها بار بشود، انسان در ذهن، به حمل اولی جوهر هست، به این معنا که جوهر جزء معنا و تعریف و حد آن است؛ چون ما گفتیم: حمل اولی ذاتی در ذات و ذاتیات می آید.

الإنسان حیوانٌ ناطقٌ یا الإنسانُ جوهرٌ، جسمٌ، ناطقٌ این محمولات برای انسان به حمل اولی در ظرف ذهن ثابت است، نه انسان به حمل شایع، برای این که حمل شایع در موردی است که طبیعت و ماهیت، مصداق باشد، و مصداقیت وقتی است که پای وجود خارجی در میان باشد، این زیدی که در خارج هست، این مصداق جوهر و جسم و ناطق است، برای این که خاصیت جوهر، یعنی قائم بالذات بودن، جسم، یعنی دارای ابعاد ثلاثه بودن، ناطق یعنی نطق کردن و این ها همه از این فرد خارجی است، از زید در خارج است.

۱- یعنی به نحو قضیه حینیه نه به نحو قضیه مشروطه، یعنی ماهیت در هنگامی که کلی است، که همان هنگام موجود بودن آن در ظرف ذهن می باشد، نه ماهیت به شرط کلی بودن که کلی عقلی باشد. (اسدی)

و بر این اساس اشکال وجود ذهنی برطرف می‌شود، زیرا اشکال این بود که با فرض پذیرش وجود ذهنی، انسان مثلاً، در ذهن هم جوهر است و هم کیف. ما در جواب می‌گوییم: انسان در ذهن، جوهر هست، جسم هست، اما به حمل اولی ذاتی، یعنی جوهر جزئش است، طبیعت انسان، جوهر یک جزئش است، جسم هم یک جزئش است، برای این که جنس و فصل برای نوع جزء هستند، انسان یک نوع است، این‌ها هم به حمل اولی بر آن صادق است، اما نمی‌توانیم بگوییم: این انسان موجود در ذهن به حمل شایع جوهر است، یعنی مصداق جوهر است، چرا؟ می‌گوید: برای این که این انسان موجود در ذهن بالاتر از خود جوهر که نیست، اگر شما مفهوم جوهر را در ذهن تصور کردید، مفهوم جوهری که در ذهن آمده به حمل اولی ذاتی، جوهر است، خودش خودش است؛ اما به حمل شایع جوهر نیست، مصداق جوهر نیست، برای این که مصداق جوهر آن است که اثر مترقب از جوهر بر آن بار باشد، اثر مترقب از جوهر این است که خودش قائم بالذات باشد؛ و قائم بالذات بودن از ویژگی‌های جوهر خارجی است، اثر افرادی است که وجود خارجی دارند؛ و نکته‌اش این است که ماهیت بدون وجود منشأ اثر نیست، اثر از وجود خارجی است.

کلام ملاصدرا با بیان دیگر

بعبارة آخری: هر وجودی از جهتی وجود خارجی است، اصلاً ما وجود ذهنی که فقط ذهنی باشد نداریم، صورت علمیه اشیاء که در ذهن است، چه صورت جوهر باشد یا صورت عرضی از اعراض، یک کیفیت و حالتی است برای ذهن، و همین طور که نفس خودش یک موجود خارجی است صفتش هم موجود خارجی است. پس خود صورت علمیه، یعنی وجودی که در ذهن آمده، خودش یک وجودی است، و از هر وجود محدودی یک ماهیتی انتزاع می‌شود، وجودی هم که در ذهن است، چون حالت کشف و آگاهی نفس نسبت به اشیاء است، ماهیت آن ماهیت علم

است، یعنی از مقولهٔ کیف است، منتها در عین حالی که مصداق علم است، و کیف بالذات است، چون به تبع این علم که کیف بالذات است، یک چیزی مانند مفهوم جوهر یا مفهوم دیگری برای نفس یک نحوه بروزی پیدا کرده، یعنی منکشف می‌شود، آن مفهوم جوهر، به حمل اولی جوهر است یا اگر مفهوم چیز دیگر است به حمل اولی آن چیز است، ولی به حمل شایع کیف بالذات است، چنان‌که مفهوم جوهر یا مفهوم دیگری، به لحاظ این‌که با این کیف بالذات یک گونه اتحادی هر چند اتحاد عرضی دارد، کیف بالعرض می‌باشد.

پس ما این جاسه چیز داریم، یعنی یک چیز است اما با سه عنوان:

اول کیف بالذات که همان حدّ آن وجودی است که در ذهن پیدا شده، که وجود خارجی هم هست.

دوم کیف بالعرض که همان مفهوم جوهر یا مفهوم دیگری است از آن جهت که با آن کیف بالذات به گونه‌ای متحد است.

سوم هم مفهوم جوهر یا هر مفهوم دیگری که به حمل اولی ذاتی خودشان هستند.

به بیان دیگر: وجود ذهنی، امر نسبی است، یک تشبیه بکنیم، شما یک فیلمی یا نقش یک کوه را می‌آورید، همین‌طور که کوه خارجی، وجود خارجی کوه است، این فیلم هم وجود خارجی است، منتها وجود خارجی فیلم است، وجود خارجی فیلم، کارش کاشفیت است، که نشان دهندهٔ چیزی مانند آن کوه باشد، و از باب این‌که به واسطهٔ این فیلم، ذهن منتقل به کوه خارجی می‌شود، به این اعتبار، فیلم، وجود نقشی و صوری کوه است؛ بنابراین، فیلم، خودش به اعتبار این‌که یک فیلم است، یکی از وجودات خارجی است؛ وجود خارجی فیلم، اثرش این است که به سبب آن ما به کوه خارجی پی می‌بریم، اثر کوه خارجی بر فیلم بار نیست، اثر علم بر آن بار است، اما چون فیلم، وجود نقشی کوه است می‌گوییم: این کوه است، کوه است یعنی چه؟ یعنی کوه را نشان می‌دهد، نقشهٔ آن است، همین‌طور که در وجود نقشی شیء، اثر شیء بر

آن بار نیست، وجود ذهنی هم همین طور است، بر وجودِ ذهنیِ جوهر، اثر جوهر بار نیست، چون مصداق، جوهر نیست، اما به حمل اولی، خودش خودش است، روی این جهت است که تمام طبایع کلیه که موجود در ذهن هستند، به حمل اولی ذاتی بر خودشان صادق هستند، اما به حمل شایع، خودشان مصداق خودشان نیستند.

تفاوت کلام ملاصدرا با کلام محقق دوانی

کلام صدر المتألهین علیه السلام با فرمایش محقق دوانی علیه السلام که جلوتر خوانده ایم، به عکس هم هستند، ^(۱) محقق دوانی در مقام جواب گفت: این صورت انسانی که در ذهن می آید، واقعاً جوهر است، و این که به آن کیف می گوئیم بالمسامحه و از جهت شباهت آن با کیف خارجی است.

۱- گویا سخن آن دو حکیم با هم هیچ منافاتی نداشته و عکس همدیگر نیست و هر کدام صورت علمی را از زاویه ای نگریسته است، و مراد محقق دوانی این می باشد که: صورت علمیه به اعتبار این که وجود ذهنی است، یعنی یک حقیقت معلوم و منکشف برای نفس است که «ما به ينظر» می باشد و حکایت از محکی خود، یعنی ماهیت موجود در خارج می کند، با این تفاوت که اثر ماهیت خارجی را ندارد، از این جهت باید بین حاکی و محکی، تطابق واقعی باشد و گرنه سفسطه لازم می آید، بنابراین اساس باید گفت که: صورت علمیه به اعتبار وجود ذهنی بودن واقعاً از همان مقوله ای می باشد که محکی آن صورت هم از آن مقوله است و از این جهت هم کیف بودن آن صورت مجازی و از روی مسامحه و تشبیه است، اما صورت علمیه به اعتبار این که علم و کشف و یک امری قائم به نفس و «ما فيه ينظر» است کیف بالذات می باشد، ولی صورت علمیه از این جهت از محور بحث و نزاع که وجود ذهنی است خارج بوده و در مبحث علم، داخل می باشد. و با توجه به نکته مورد اشاره، سخن صدر المتألهین که فرموده است: «أَنَّ الطَّبَائِعَ الْعَقْلِيَّةَ مِنَ حَيْثُ كَلَيْتِهَا وَمَعْقُولِيَّتِهَا لَا تَدْخُلُ تَحْتَ مَقُولَةِ مِنَ الْمَقُولَاتِ» جای تأمل دارد، زیرا روح این سخن جز قول به شبح یا قول به انقلاب و طبعاً انکار وجود ذهنی به معنای مزبور که ملازم با گونه ای سفسطه است نخواهد بود، مگر این که بگوئیم: وجود ذهنی بدان گونه که گفته شد و در این بیت هم به آن اشاره شد که «لِلشَّيْءِ غَيْرِ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ / كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ» که شیء همان طور و با همان ماهیتی که در خارج وجود دارد «بنفسه» و بدون هیچ تفاوتی در ذهن وجود پیدا می کند مورد پذیرش نیست که نتیجتاً باز سر از قول به شبح یا قول به انقلاب در می آورد. (اسدی)

و قیل بالتشبیہ و المسامحہ تسمیة بالکیف عنهم مفصحة

ولی نظر مرحوم صدرالمتألهین به عکس است، او می‌گوید: این صورت ذهنیه، واقعاً مصداق و وجود خارجی کیف است، اثر علم بر آن بار است، اثر کیف بر آن بار است، اما جوهریت آن بالعرض است، و مصداق جوهر نیست، بلکه به حمل اولی، جوهر است، و به حمل شایع، همان کیف است. این خلاصه فرمایشات مرحوم صدرالمتألهین.

توضیح متن:

حاجی وحدت حمل را که بیان کرد بعد گفت:

«و هذا طريقة صدرالمتألهين رحمته فقال في مبحث الوجود الذهني من «الأسفار»

این روش و نظر صدرالمتألهین است، زیرا وی در بحث وجود ذهنی «اسفار»

چنین گفته است:

«إنّ الطبائع الكليّة العقليّة من حيث كليّتها و معقوليتها لا تدخل تحت مقولة من

المقولات»

طبیعت‌های کلی، مانند انسان که در ذهن و عقل، کلی است، این «عقلیه» که

می‌گویند، در مقابل وجود حسی و خیالی است، وجود حسی و خیالی جزئی است اما

وجود عقلی، کلی است.

می‌گوید: طبایع کلیه عقلیه، مثل انسان، «من حيث كليّتها و معقوليتها لا تدخل تحت

مقولة من المقولات»، نه از جهتی که قائم به نفس هستند، بلکه از این جهت که کلی و

عقلی هستند، تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات نیست، یعنی مثلاً این انسان موجود در

ذهن و عقل، به اعتبار این که در این ظرف، معروض وصف کلی می‌باشد، و مصداق

خارجی نیست، داخل هیچ یک از مقولات نیست، یعنی مصداق مقوله نیست، داخل

بودن به این است که این مصداق آن باشد، زید داخل انسان است، یعنی چه؟ یعنی

مصدق انسان است، اثر انسان بر آن بار است، انسان ذهنی مصداق جوهر نیست، آن که مصداق جوهر است، انسان خارجی است، ولی همین انسان ذهنی از باب این که در نفس شما موجود است، یک وجود خارجی و مصداق علم به انسان است و وجود خارجی علم است، این است که می‌گوید:

«و من حیث وجودها فی النفس ای وجود حالة أو ملكة فی النفس»

و اما همین طبایع کلی موجود در عقل از حیث وجودشان در نفس، که حالت یا ملکه نفس است. حالت، آن است که برای نفس پایدار نیست و برطرف شدنی می‌باشد، ملکه، آن است که برای آن پایدار و راسخ است، حالاتی مانند خوشحالی و بدحالی گاهی هست و گاهی نیست، ملکه ثابت است مثل ملکه اجتهاد.

«تصیر مظهرًا أو مصدرًا لها تحت مقولة کیف»

ضمیر «تصیر» به نفس بر می‌گردد، یعنی آن طبایع از جهت وجودشان در نفس به گونه حال یا ملکه، که نفس یک وقت برای آن طبایع مصدر است، یک وقت مظهر؛ این اشاره به همان مطلبی است که به عنوان یک مقدمه عرض کردم که صدرالمتألهین رحمته الله درباره مدرکات حسی و مدرکات تخیلی، نفس را می‌گوید: مصدر است، یعنی نفس علت آن مدرکات است، که نفس در صقع خودش به خلاقیت خود آن‌ها را ایجاد می‌کند، اما درباره مدرکات کلی می‌گوید: نفس مظهر آن‌ها است، برای این که نفس که مجرد ناقص و وابسته به بدن است، نمی‌تواند مجرد کامل ایجاد کند، بلکه در واقع، موجودات عالم عقول یک جلوه‌ای بر نفس دارند، یک ظهوری بر نفس دارند و نفس مظهر و جلوه‌گاه آن‌هاست؛ البته در این جا به صحّت و سقم این مطلب کاری نداریم، در هر صورت صدرالمتألهین می‌گوید: آن طبایع از حیث این که در نفس موجود است، تحت مقوله کیف داخل است، برای این که از این حیث، مصداق علم و وجود خارجی علم می‌باشند.

عرض کردم: تعریف وجود خارجی و وجود ذهنی این است: وجود خارجی

شیء، آن است که اثر شیء، بر آن بار باشد، ولی وجود ذهنی شیء، آن است که اثر شیء، بر آن بار نباشد، این صورت علمیه موجود در ذهن شما اثر علم را دارد و از این جهت مصداق و وجود خارجی علم است، چون یک آگاهی و کشف حقیقی است که حالتی است برای نفس و خود نفس یک موجود خارجی است، حالت و صفتش هم موجود خارجی است، مثلاً اثر علم به انسان این است که کشف از انسان موجود در خارج می‌کند، خوب این اثر بر صورت علمیه انسان بار است، اما اثر انسان خارجی بر آن بار نیست، پس صورت علمی انسان مصداق انسان نیست، بلکه به حمل اولی انسان است، انسان انسان است، یعنی مفهوم انسان، خودش خودش است، زیرا هرچیز بر خودش صادق است.

«ثمَّ شرعَ ﷻ في سدِّ ثغوره»

این بیانی که صدر المتألهین رحمته الله داشت ممکن است اشکالاتی به او باشد، لذا ایشان شروع کرده سرحدّات آن بیان را حفظ و مسدود کند تا اشکالی بر آن وارد نباشد. ثغور یعنی سرحدّات کشور که باید حفظ شود تا دشمن وارد کشور نشود. «بما خلاصته: أنّ الجوهر و إنّ أخذ في طبيعة نوعه كالإنسان و كذا الكمّ في طبيعة نوعه كالسطح»

شروع کرده است در سدّ ثغور کلام خود به چیزی که خلاصه آن این است که: اگر چه جوهر در طبیعت و حقیقت نوع خود، مانند مفهوم انسان، مأخوذ و داخل است، یعنی جوهر در تعریف انسان می‌آید.

«و كذا الكمّ» و همچنین اگرچه کمّ در طبیعت نوع خود داخل می‌شود، یعنی در تعریف انواع خود اخذ می‌شود - کمّ انواعی دارد، کمّ منفصل که عدد است، کمّ متصل که خط و سطح و جسم تعلیمی می‌باشد -.

«فقد حدّدا بما اشتمل عليهما»

زیرا نوع جوهر و نوع کمّ تعریف شده‌اند به چیزی که مشتمل بر جوهر و کمّ است،

برای این که وقتی مثلاً انسان را که یکی از انواع جوهر است تعریف می کنند می گویند: انسان عبارت است از: جوهر، جسم نامی، حسّاس، متحرّک بالإرادة، ناطق، که جوهر در تعریف انسان می آید.

این نکته را توجه کنید که ما وقتی در تعریف انسان می گوئیم: حیوان ناطق است، در حقیقت جوهر را هم داخل کرده ایم برای این که انسان حیوان ناطق است، بعد حیوان چیست؟ حیوان عبارت است از: جسم نامی حسّاس، جسم نامی حسّاس چیست؟ جسم مطلق است که نمو هم دارد، جسم مطلق چیست؟ جسم مطلق عبارت است از: جوهر دارای ابعاد ثلاثه؛ بنابراین حیوان ناطق که می گوئیم، جوهر هم در تعریف آن آمده است، برای این که جنس ها در طول هم هستند، همه اجناس عالیه و فصول بالا هم در تعریف انسان آمده است. و نیز در تعریف سطح، که یکی از انواع کمّ می باشد گفته می شود که: آن عبارت است از: کمّ متصل قارّ که در دو جهت قسمت پذیر است.

«و کذا فی بواقی الأجناس و الأنواع»

و همچنین در سایر اجناس و انواع نیز همین گونه است، ما ده مقوله داریم که جنس عالی می باشند، یکی مقوله جوهر است، و نه مقوله عرضی، همه همین طور است، که در هر نوعی جنس بالای آن اخذ شده است.

«کیف! و لو لم تؤخذ فیها لم یکن الأشخاص أيضاً جواهر أو کمّیات أو غیرهما بالحقیقة

و بالحمل الشائع مع أنّها كذلك لکنّه غیر مجد»

چگونه این چنین نباشد و حال این که اگر جنس های بالا در انواع خود اخذ نشود اشخاص انواع هم نباید حقیقتاً و به حمل شایع جواهر یا کمّیات یا سایر اجناس باشند، مثلاً اگر جوهر در تعریف انسان اخذ نشده باشد زید خارجی هم نباید حقیقتاً و به حمل شایع جوهر باشد، در حالی که او در حقیقت و به حمل شایع، جوهر است و جوهریتش از طریق انسانیت وی است چون مصداق انسان است. «مع أنّها كذلك لکنّه

غیر مجد»، با این که می دانیم چنین است، که جنس در طبیعت نوع خود أخذ شده است، ولی این امر در این که نوع هم حقیقتاً مندرج تحت جنس باشد کافی نیست.

«لأنّ مجرد أخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لا يوجب اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس كاندراج الشخص تحت الطبيعة»

برای این که صرف این که یک مفهوم جنسی، مثل جوهر، در مفهوم نوعی، مثل انسان، اخذ بشود، موجب نمی شود که آن نوع، مندرج در آن جنس بشود، که بگوییم: انسان، مصداق جوهر است، مثل اندراج شخص، مانند زید در تحت طبیعت مانند انسان، مصداقیت و اندراج در آنجا است که پای وجود خارجی در میان باشد نه مفهوم، اندراج به این معنا است که حمل شایع، صادق باشد و اثر بار باشد، نظیر اندراج شخص تحت طبیعت باشد، و چون نوع نسبت به جنس این طور نیست، یعنی حمل شایع بین آن ها نیست و صرف اخذ مفهوم جنسی در مفهوم نوعی در اندراج نوع تحت جنس و مصداق بودن آن برای جنس کفایت نمی کند، پس نوع، مانند انسان، مصداق جنس، مانند جوهر نیست.

«و لا حملة شائعاً عليه، إذ لم يكن أزيد من صدق ذلك الجنس على نفسه حيث لا يوجب كونه فرداً من نفسه»

و نه موجب می شود که مفهوم جنسی، مانند جوهر، به حمل شایع بر مفهوم نوعی، مثل انسان حمل شود، چرا؟ برای این که صدق مفهوم جنس بر مفهوم نوع بالاتراز صدق مفهوم جنس بر خودش که نیست، از این حیث که صدق مفهوم جنس بر خودش موجب نمی شود که جنس فرد خودش باشد، زیرا مثلاً صدق مفهوم جوهر بر خودش سبب نمی شود که اثر جوهر بر آن مفهوم بار بشود و مفهوم جوهر یکی از مصادیق جوهر بشود، یعنی خودش فردی از خودش باشد، الإنسان جوهرٌ بالاتراز الجوهرٌ جوهرٌ که نیست، مفهوم جوهر به حمل اولی جوهر است، اما به حمل شایع و

به حسب مصداق جوهر نیست، برای این که مصداق جوهر آن چیزی است که وجود خارجی داشته و اثر جوهر بر آن بار باشد.

«بل الاندراج الموجب لذلك أن يترتب على المندرج آثار تلك الطبيعة المندرج فيها»
بلکه اندراجی موجب دخول تحت جنس و حمل جنس به نحو حمل شایع و مصداق بودن برای جنس می شود که آثار آن طبیعتی که شیء در آن مندرج است بر آن شیء بار بشود، و بدیهی است که اثر از وجود خارجی است.

این زیدی که انسان خارجی و مندرج در جوهر است، اثر جوهر بر او بار است، چون انسان خارجی قائم به خودش است، اما مفهوم انسان یا حتی مفهوم خود جوهر، قائم به خودش نیست، بلکه قائم به ذهن و نفس ما می باشد.

«كما يقال: السطح كمّ متصل قارّ منقسم في الجهتين»

همان طور که در تعریف سطح گفته می شود: سطح عبارت است از کمّ متصل قارّ که در دو جهت منقسم می شود. کمّ یا منفصل است یا متصل، عدد کمّ منفصل است، و کمّ متصل یا قارّ است یا غیر قارّ، سطح و خط و جسم تعلیمی که همان حجم است از اقسام کمّ متصل قارّ هستند، زمان هم کمّ متصل غیر قارّ است، کمّ متصل قارّ یا منقسم در یک جهت می شود و آن خط است، یا منقسم در دو جهت می شود و آن سطح است که طول و عرض دارد، و یا در سه جهت منقسم می شود که آن همان جسم تعلیمی و حجم است که طول و عرض و عمق دارد.

«فيكون السطح باعتبار كميته قابلاً للانقسام و باعتبار اتّصاله ذا حدّ مشترك و باعتبار

قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود»

پس سطح به اعتبار کمیّتش، قابل انقسام است، زیرا کمّ آن عرضی است که قابل انقسام باشد، و به اعتبار اتصالش، یعنی چون کمّ متصل است، حدّ مشترک دارد، یعنی یک نقطه از وسط خط هم آغاز این طرف خط است و هم آغاز آن طرف آن، اما در کمّ منفصل، یعنی عدد، حدّ مشترکی نیست، و به اعتبار قرارش، یعنی چون کمّ متصل قارّ

است که اجزاء آن مجتمع در وجود است؛ - مثل زمان نیست که اجزایش جمع نباشد -
از این جهت سطح اجزایش در وجود با هم جمع است.

«و ترتب الآثار مشروط بالوجود العيني كما في الشخص الخارجي من السطح»

و ترتب آثار بر شیء، مشروط به وجود خارجی است، همان طور که آثار امور یاد شده در تعریف سطح، مانند انقسام در دو جهت، در شخص خارجی سطح است.

«و أمّا طبيعة السطح المعقولة فلا يترتب عليها تلك الآثار كما لا يخفى»

و اما روشن است که طبیعت سطح که مورد تعقل است و در ذهن است، چنان آثاری بر آن بار نمی شود، یعنی مفهوم سطح، مصداق کم نیست، به حمل اولی کم است، اما به حمل شایع، دیگر کم نیست.

«نعم، مفاهيمها لا تنفك عنها»

بله مفاهیم آن آثار از طبیعت معقوله کم جدا نمی شود و به حمل اولی ذاتی بر آن صادق است، این خلاصه فرمایش مرحوم صدرالمتألهین.

بنابراین فرمایش، طبیعت انسانی مثلاً که در ذهن است، به حمل اولی، جوهر هست، اما به حمل شایع، مصداق جوهر نیست، بلکه به حمل شایع، مصداق کیف است.

بنای کلام ملاصدرا بر اعتباریت ماهیت

«أقول: الملاك كلّ الملاك فيما ذكره عليه السلام اعتبارية الماهيات المعبر عنها بالكليات

الطبيعية»

این حاشیه ای است که حاجی علیه السلام به فرمایش صدرالمتألهین علیه السلام می زند، می گوید: همه ملاک در این فرمایش، اعتباری بودن ماهیات است که از آن ماهیات کلی به طبیعی، تعبیر می شود. - کلی طبیعی مثل همان نفس ماهیت سطح، یا انسان یا جسم، یا جوهر است، این ها کلی طبیعی هستند -.

«فهي مع قطع النظر عن الوجود ليست إلا مفهوم الجوهر أو مفهوم الكمّ و غيرهما لا حقائقها و كذا في أنواعها»

پس این ماهیات، با قطع نظر از وجود، فقط مفهومند، مفهوم جوهر، یا مفهوم کمّ و غیر این‌ها از دیگر اجناس، نه حقایق آن‌ها که موجودات خارجی است، و انواع هم همین حکم را دارند، یعنی انواع جوهر، مثل انسان ذهنی، مصداق انسان نیست، حقیقت انسان نیست.

اساساً فرق بین ماهیت و حقیقت اصطلاحاً به همین است، که ماهیت با قطع نظر از وجود، اسمش ماهیت است، و با لحاظ وجود و اتحاد ماهیت با وجود خارجی اسمش حقیقت است.

«و الوجود و إن لم یکن جوهرأ و لا عرضأ، لکنه ما به ظهور الماهیات و آثارها»
و هستی اگر چه نه جوهر است و نه عرض، اما به واسطه حقیقت وجود است که ماهیت‌ها و آثارشان آشکار می‌شود، چون ما اصالة الوجودی شدید، گفتیم: اثر از وجود است، از وجود خارجی حدی انتزاع می‌شود، و به آن حدّش می‌گوییم: ماهیت، اگر حدّ را بدون وجود ملاحظه کنیم به آن می‌گویند: ماهیت، اگر حدّ را به این اعتبار که متحد با وجود است ملاحظه کنیم، به آن می‌گویند: حقیقت.^(۱) این خلاصه فرمایش ایشان.

و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين

۱- و براین اساس نیز صورت علمیه موجود در ذهن به اعتبار این‌که وجود خارجی علم و امری قائم به نفس است به حمل شایع و حقیقتاً تحت مقوله کیف داخل است و کیف حقیقی می‌باشد. و به اعتبار این‌که حاکی و ما به ينظر یک امر خارجی است به حمل اولی همان و ماهیت آن امر خارجی است، و حقیقتاً و به حمل شایع مندرج در آن مقوله و ماهیت نمی‌باشد. (اسدی)

﴿ درس بيست و ششم ﴾

إن قلت: تلك الماهيات و إن لم تكن موجودة بالوجود الخارجي، لكنّها موجودة بالوجود الذهني لأنّ الكلام في الكلّي العقلي.

قلت: نعم، و لكن هذا الوجود لها تبعاً و تطفلاً لأنّ هذا الوجود للنفس حقيقة و ما به يترتب على الماهيات آثارها هو الوجود الخاصّ. و هذا نظير الماهيات و الأعيان الثابتة في نشأة العلم الربوبي، حيث إنّها، مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء و الصفات، معدومات بمعنى أنّها ليست موجودة بوجوداتها الخاصّة الخارجية. فليس في ذلك المقام الشامخ حيوان و إنسان و لا عقل و لا نفس يصدق عليها عنواناتها بالحمل الشائع.

إن قلت: فعلى هذا، لم يكن للشيء نحوان من الوجود. قلت: قد أشرنا إلى أنّ الوجود الذهني لها تبعاً. و أدلّة الوجود الذهني لا تثبت أزيد من هذا. و قد أوردنا في تعاليفنا على «الأسفار»، أنّ ما ذكر يصحّ في كليّات الجواهر و الأعراض التي في العقل و أمّا الصورة الجزئية التي في الخيال من الإنسان مثلاً فهو جوهر و إنسان بالحمل الشائع. و ناهيك في ذلك قولهم: إنّ لكلّ طبيعة أفرداً ذهنية. و الفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع.

و الجواب: أنّه لا يتفاوت الأمر فإنّ هذا الوجود أيضاً ليس وجود الطبيعة. فذلك الإنسان الذي في الخيال ليس فرد الإنسان و لا الجوهر، بل ذلك

الوجود أيضاً إشراق من النفس و ظهور له، كما في ذلك الوجود الإحاطي
الذي للكلي العقلي. و الماهية قد علمت حالها. و بالجملة صحّة هذه السلوب
على وجود تلك الصور العلمية لأنّها فوق الجوهرية و غيرها، لا لأنّها دونها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

خلاصه بحث‌های گذشته

بحث در اشکالات وجود ذهنی بود، مرحوم آخوند ملاصدرا به حمل شایع و حمل اولی ذاتی، اشکال وجود ذهنی را حل کرد.

گفتیم: حمل اولی عبارت است از: اتحاد موضوع و محمول به حسب مفهوم و آن در مواردی است که ذات و ذاتیات بر خودش حمل بشود، مثل: *الإنسانُ إنسانٌ*؛ و یا *الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ*.

حمل شایع عبارت است از: اتحاد موضوع و محمول به حسب وجود، به گونه‌ای که اثر مترقب از محمول بر موضوع بار باشد، و اثر مترقب وقتی بار می‌شود که پای وجود خارجی در کار باشد، مثل: *زیدٌ إنسانٌ*، این حمل شایع است، برای این که آثاری که مترقب از انسانیت است، در زید موجود در خارج است، اما انسان ذهنی را نمی‌توانیم بگوییم: مصداق انسان است، انسان ذهنی به حمل اولی انسان است، به حمل اولی، جوهر و حیوان است، یعنی ذاتیات آن بر خودش حمل می‌شود، اما اثر انسانیت بر آن بار نیست.

صورت ذهنیه اشیاء، مصداق کیف است، برای این که اثر مترقب از کیف بر آن بار است.

بعبارة آخری: هر وجودی، وجود خارجی است، منتها بعضی از وجود خارجی‌ها در عین حالی که وجود خارجی هستند، نسبت به بعضی دیگر جنبه کاشفیت دارند،

شبيهه فيلم كوه كه وجود خارجى فيلم است و اثر فيلم بر آن بار است، در عين حال، نسبت به كوه، جنبه كاشفيت دارد، شما با ديدن آن منتقل به كوه مى شويد؛ اما كوه در فيلم، نقش كوه است خود كوه نيست، وجود ذهنى هم به همين نحو است؛ پس در حقيقت صورت علميه كه در ذهن مى آيد، يك نحو از وجود است، وجود خارجى هم هست اما اين وجود صورت علميه در ذهن، طوري است كه يك نحوه حكايى از خارج هم دارد، چون آتش را تصور كرديد، يك نحوه حكايى از آتش خارجى دارد، اما چنين نيست كه مصداق آتش باشد، اين آتش ذهنى به حمل اولى آتش است.

بر اين جواب ملاصدرا چند اشكال شده است كه مرحوم حاجى آن اشكالات را به صورت: ان قلت و قلت بيان مى كند.

اشكال اول به كلام ملاصدرا

«ان قلت»: حالا مرحوم حاجى اشكال اول را بيان مى كند، مى گويد: شما گفتيد: اثر از وجود است، و حمل شايع را هم از باب ترتيب آثار وجود خارجى محمول بر موضوع، حمل شايع گفتيد، اگر اثر از وجود باشد اين وجود هر كجا كه باشد، چه در خارج و چه در ذهن، اثر آن هم بايد به همراه آن باشد، وجود ذهنى آتش، وجود خارجى آتش نيست اما وجود ذهنى آتش كه هست، وقتى كه وجود پيدا كرد پس آتش موجود شد، و اثر آن هم بايد باشد.

پس ماهيت آتش كه در ذهن است، گرچه موجود به وجود خارجى نيست، اما به وجود ذهنى موجود شده است، بنابر آنچه گفته شد بايد به حمل شايع، آتش بوده و اثر آن را دارا باشد و اين كه بگوييد: به حمل اولى آتش است صحيح نيست، و بر اين اساس، آتش ذهنى، به اعتبار اين كه اثر كيف را دارد به حمل شايع كيف است، و به اعتبار اين كه وجود دارد و وجود ملاك حمل شايع است به حمل شايع، جوهر است؛

پس اشکال وجود ذهنی که مجنس بودن یک چیز به دو جنس هم عرض است زنده می شود، بنابر این پاسخ مرحوم صدرالمتهین اشکال وجود ذهنی را حل نکرد.

جواب اشکال اول

«قلت»: در جواب می گوید: بله درست است که آتش در ذهن موجود شده است، اما این وجود ذهنی، مصداق آن آتش خارجی نیست، زیرا در حقیقت این وجود آتش نیست، این وجود نفس شماس است. ببینید اصلاً فعلیت نفس انسان، به آن علومی است که پیدا می کند، در روز قیامت انسانها بر طبق آن ملکات نفسانی و نیاتی که در دنیا داشتند محشور می شوند، اگر نفس و ذهن کسی در امور شهوی و جنسی و این طور چیزها باشد در روز قیامت یا به صورت خنزیر و یا به تناسب به صورت چیز دیگری محشور می شود، یا یک کسی که در روحش تکبر و خودخواهی و اینها است، این حکایت از کوچکی روح می کند که خودش را بزرگ می بیند، این در روز قیامت به صورت مورچه محشور می شود. در روایات هم دارد که مردم بر طبق نیات و ملکاتشان محشور می شوند. این ملکات و روایات در واقع همان حقیقت و فعلیت نفس است؛ پس این صورت آتش هم که در ذهن شما آمده، جلوه نفس و شعاع وجود نفس و اضافه اشراقیه نفس شماس است، که عین وجود نفس شماس است، منتها طبع صورت علمی این است که یک نحوه حکایتی از خارج دارد، و به اعتبار حکایت از امر خارجی، بدون این که اثر آن امر خارجی را داشته باشد، به آن می گوئیم: وجود ذهنی؛ پس وجود ذهنی امر نسبی است، شبیه آینه، نقش آتشی که در آینه افتاده است آتش نیست، می گوئیم: این آینه است، منتها طبع آینه این است که حکایتی از آتش خارجی دارد، ذهن هم شبیه آینه است، پس آتش ذهنی، وجود خارجی آتش نیست، بلکه به حمل اولی آتش است، به حمل شایع آتش نیست تا اشکال وجود ذهنی راه پیدا کند. بعد مرحوم حاجی نظیر می آورد و می گوید:

«و هذا نظير الماهيات و الأعيان الثابتة في نشأة العلم الربوبي»

این نظیر ماهیاتی است که در علم حق تعالی است، تمام موجودات عالم به تبع اسماء و صفات، در علم حق تعالی است، قبلاً اشاره کردم که به ذات باری تعالی، با قطع نظر از صفات، هاهوت، یا مقام غیب الغیوب یا مقام احدیت می‌گویند.

و ذات باری تعالی را با لحاظ صفات - گرچه صفات او به حسب وجود جدای از خودش نیست و عین ذات است - عالم لاهوت و مقام واحدیت و مرتبه اسماء و صفات می‌گویند.

و در مرتبه واحدیت و اسماء و صفات، هر اسمی از اسماء حق تعالی، مستلزم مظهری است که در آن جلوه کرده و آن مظهر، صورت علمی موجودی است که در یکی از عالم‌های: عقل، مثال و طبیعت وجود دارد؛ پس تمام موجودات در عالم عقول و مثال و طبیعت، یک صورت علمی در عالم واحدیت و نشئه علم حق تعالی دارند، که آن صورت علمی، متناسب با یک اسم یا بخشی از اسمای الهی می‌باشد، و اسمای الهی طبق مظاهر خود، که همان صور علمی اشیاء است، اشیاء را ایجاد می‌کنند، بنابراین موجودات عالم عقل، مثال و طبیعت، معلول علم و قدرت و دیگر صفات حق تعالی هستند، پس موجودات عالم‌های نامبرده به تبع اسماء و صفات حق تعالی موجود شده‌اند، همچنان‌که به تبع آن‌ها در مخزن علم ربوبی و مقام واحدیت، وجود علمی دارند، لذا موجودات عالم دو نشئه دارند: یک نشئه علمی که همان مقام واحدیت و اسماء و صفات حق است، که از این راه خدا علم به همه آن‌ها دارد، از این باب که آن‌ها لوازم اسماء و صفات حق هستند، پس موجودات در نشئه علم ربوبی به تبع اسماء و صفات موجود هستند و به آن نشئه فیض اقدس می‌گویند، که به واسطه آن خدا به همه موجودات علم دارد، به آتش هم علم دارد و آتش هم در حقیقت در آن نشئه موجود است، اما آیا آن آتشی که در علم حق است می‌سوزاند؟! هرگز این‌طور نیست، نشئه دیگر موجودات عالم نشئه عینی است که متأخر از مرتبه واحدیت و

اسماء و صفات می باشد، که همان مرتبه فعل خداوند بوده و به آن فیض مقدّس می گویند، که در قوس نزول از عقل اوّل شروع شده تا به هیولای عالم ماده رسیده و در قوس صعود هم از هیولا شروع گردیده و تمام مراتب متکامله عالم آفرینش را شامل می شود. پس به هر تقدیر همین طور که در نشئه علم حق، همه موجودات موجودند، اما بر آن وجود علمی که دارند، آثار مترقب از موجودات خارجی: عقلی، مثالی، طبیعی، مترتب نبوده و بار نیست، زیرا آتشی که در نشئه علم حق است نمی سوزاند، همین طور آتشی هم که در ذهن ما است، این جلوه نفس ما و در حقیقت وجود نفس ما است و وجود آتش نیست، وجود آتش که به حمل شایع آتش است، آن آتش خارجی است که می سوزاند. خلاصه: حاجی علیه السلام تشبیه کرده صور ذهنیه ما را به آن موجوداتی که در نشئه علم ربوبی به واسطه فیض اقدس موجود است، می خواسته برای توضیح مطلب یک تشبیه بکند، ولی این تشبیه مشکل تر از خود مطلب شد.

توضیح متن:

«إن قلت: تلك الماهیات و إن لم تكن موجودة بالوجود الخارجي لکنها موجودة بالوجود الذهني، لأنّ الكلام في الكلّي العقلي»

اگر گفته شود: این ماهیت و آتش در ذهن شما و لو موجود به وجود خارجی نیست، و لکن به وجود ذهنی که موجود است، چطور موجود به وجود ذهنی است؟ می گوید: برای این که کلام در کلی عقلی است، آتشی که در ذهن آمده عقلی است.

این مطلب را باید تکرار کنم، چون خود مرحوم حاجی در حاشیه «اسفار» شان و هم در این جا اشاره می کنند که: این کلی عقلی که در این جا می گوئیم، غیر از آن کلی عقلی است که اصطلاح منطق است. (در منطق این طور گفته اند: طبیعت انسان، کلی طبیعی است؛ کلیت، یعنی قابلیت صدق بر کثیرین، کلی منطقی است؛ و الإنسان الكلّي

که موصوف و صفت، موضوع و محمول را با هم جمع نکنیم می‌گویند: کلی عقلی؛ این را در منطق گفته‌اند).

این جا که می‌گوید: کلی عقلی، آن اصطلاح منطق را نمی‌خواهد بگوید، بلکه مراد از کلی عقلی، آن طبیعی است که در عقل و ذهن موجود است.

«قلت: نعم، و لكن هذا الوجود لها تبعاً و تطفلاً»

جواب می‌دهیم: بله درست است که آن ماهیت‌ها دارای وجود ذهنی می‌باشند و لکن این وجود برای آن‌ها تبعاً و تطفلاً است.

«لأنّ هذا الوجود للنفس حقيقة»

به جهت این‌که این وجود، وجود نفس است حقیقتاً، آنچه شما شنیده‌اید که هر کجا پای وجود در کار باشد آثار بار می‌شود، وجود خارجی مخصوص به خود اشیاء است، نه وجود ذهنی آن‌ها که در واقع، وجود نفس است.

«و ما به يترتب على الماهيات آثارها هو الوجود الخاص»

و آنچه به واسطه آن، آثار ماهیات بر ماهیات مترتب می‌شود آن وجود خاص به خود ماهیات است، که وجود خارجی آن‌ها است، وجود خارجی آتش است که می‌سوزاند نه وجود ذهنی آن‌که وجود نفس است.

«و هذا نظير الماهيات و الأعيان الثابتة في نشأة العلم الربوبي»

و این نظیر ماهیات و اعیان ثابته در نشئه علم ربوبی است. عطف ماهیات و اعیان ثابته، به حسب دو اصطلاح است. فلاسفه می‌گویند: ماهیات، عرفا می‌گویند: اعیان ثابته.

«حيث إنّها مع وجودها تبعاً لوجود الأسماء و الصفات معدومات»

یعنی این ماهیات و اعیان ثابته با این‌که در آن نشئه به تبع اسماء و صفات وجود علمی دارند اما معدوم هستند.

«بمعنى أنّها ليست موجودة بوجوداتها الخاصة الخارجية»

این‌که گفتیم: آنجا معدومند، یعنی این‌که در آنجا به وجود خاص خارجی خود که

به واسطه آن دارای اثر هستند موجود نیستند، وجود خارجی آتش، همان است که به واسطه آن می‌سوزاند، آتش در نشئه علم نمی‌سوزاند.

«فلیس فی ذلك المقام الشامخ حیوان و إنسان و لا عقل و لا نفس یصدق علیها
عنواناتها بالحمل الشائع»

پس در مقام شامخ علم ربوبی، حیوان و انسان و عقل و نفس که به حمل شایع این عنوان‌ها بر آن‌ها صادق باشد وجود ندارد.

آتشی که در علم حق است، به حمل شایع آتش نیست، آنجا وجود علم حق تعالی است، که عین وجود حق تعالی است نه وجود آتش و مانند آن؛ اما وجود علم این خاصیت را دارد که حکایت از آتش خارجی می‌کند، مثل آینه که حکایت از آن کوه یا آتش خارجی که در آینه افتاده است دارد؛ اما این وجود آتش یا کوه نیست، این وجود آینه است.

اشکال دوم به ملاصدرا و جواب آن

«إن قلت»: اگر اشکال کنید که: پس با این وصف در حقیقت شما وجود ذهنی را منکر هستید، برای این که می‌گویید: این وجود ذهنی نیست بلکه وجود نفس است، و اگر چنین است پس چرا می‌گویید: هر چیزی یک وجود خارجی دارد و یک وجود ذهنی؟

«قلتُ»: جواب این است که: ما وجود ذهنی را انکار نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم، وجود ذهنی شیء یک وجود منشأ اثر، مثل وجود خارجی آن نیست، بله شیء یک نحوه بروز و ظهوری برای نفس و ذهن پیدا کرده است، بالأخره آتش آمده در ذهن، اما این آتش خارجی که می‌سوزاند نیست، بلکه نقش و جلوه آتش است، وجود ظلّی است، و در حقیقت، وجود خارجی نفس، وجود ظلّی آتش نیز هست. همان‌طور که عرض کردم وجود ذهنی یک امر نسبی است، ممکن است یک موجود خارجی

نسبت به یک موجود خارجی دیگر وجود ذهنی آن باشد، وجود خارجی آینه در عین حالی که وجود خارجی آینه است، وجود نقشی کوه است، چون کوه در آن منقش شده است، ذهن شما هم مثل یک آینه است، وجود نفس، وجود خارجی موجود ذهنی هم هست، وجود خارجی علم نیز هست، یعنی به حمل شایع مصداق علم و کیف است، اما طبعش این است که آتش خارجی را نشان می‌دهد و به این اعتبار هم به آن می‌گوییم: وجود ذهنی. پس در حقیقت، وجود نفس، علاوه بر این که وجود نفس است وجودی است که وجود خارجی علم است، و وجود ذهنی آتش است که اثر آتش بر آن بار نیست.

توضیح متن:

«إن قلت: فعلى هذا لم يكن للشيء نحوان من الوجود»

اگر بگوییم: با این بیان که کردی، دیگر یک وجود خارجی و یک وجود ذهنی نداریم.

«قلت: قد أشرنا إلى أن الوجود الذهني لها تبعاً»

جواب می‌دهیم که: قبلاً اشاره کردیم که وجود ذهنی برای این ماهیات وجود تبعی است.

«و أدلة الوجود الذهني لا تثبت أزيد من هذا»

و ادله وجود ذهنی هم بیش از این اندازه اثبات نمی‌کند و نمی‌فهماند. پس خلاصه نتیجه‌اش این شد که تمام موجودات، موجودات خارجی هستند، منتها بعضی موجودات خارجی در عین حال که موجود خارجی است، یک نحوه حکایتی از یک وجود خارجی دیگر دارد، به این اعتبار به آن وجود ذهنی می‌گوییم.

«و قد أوردنا في تعاليفنا على «الأسفار»

حاجی رحمته الله می‌گوید: ما به همین مناسبت در تعلیق خود بر «اسفار» اشکالی را وارد

کردیم، ولی این جا می‌گوید: ما در آن تعلیقه اشتباه کردیم و جواب صحیح را بیان می‌کند. در تعلیقه بر «اسفار» اشکال کرده که این حرف که - وجود ذهنی به حمل شایع مصداق ماهیت نیست - فقط درباره ماهیات کلی موجود در مرتبه عقل و قوه عاقله درست است؛ اما درباره صورت‌های جزئی موجود در مرتبه خیال و قوه خیال، این حرف صحیح نیست، این که شما می‌گویید: این آتش مثلاً که در ذهن است، به حمل شایع آتش نیست، اگر آتش معقول و کلی باشد بله، اما اگر آتش جزئی باشد - محسوس یا متخیل - این دیگر به حمل شایع، آتش است.

این اشکال را مرحوم حاجی در «اسفار» وارد کرده است، ولی این جا می‌گوید: این اشکال من اشتباه بوده است، برای این که این آتش جزئی هم که در ذهن و در قوه خیال است آتش نیست، اگر آتش بود ذهن را می‌سوزاند، پس این مصداق آتش نیست، مصداق آتش، آتش موجود به وجود خارجی است که اثر آتش را دارد؛ هر ماهیتی یک وجود خاص به خودش دارد که در آن وجود، اثر مترقب از آن ماهیت بر آن باراست و همانا آن وجود خارجی است، و موجود ذهنی، چه متخیل جزئی و چه معقول کلی، هیچ کدام به حمل شایع، مصداق ماهیت خود نیستند، زیرا اثر ماهیتشان بر آن‌ها بار نیست و این صور همگی موجود به وجود نفس هستند و وجود نفس است که به صورت آن‌ها نمودار می‌شود.

«أن ما ذكر يصح في کلیات الجواهر و الأعراض التي في العقل»

ما قبلاً در حاشیه بر «اسفار» اشکالی وارد کردیم به این گونه که شما صدرالمتألهین که گفتید: ماهیات، مثلاً آتش در ذهن، به حمل شایع، آتش نیست، بلکه به حمل اولی، آتش است، این سخن در کلیات جواهر و أعراضی که در عقل انسان است، مثل آتش کلی، صحیح است.

«و أمّا الصورة الجزئية التي في الخيال من الإنسان مثلاً فهو جوهر و إنسان بالحمل

الشائع»

و اما صورت جزئی‌ه‌ای که از آتش، در خیال هست، مثل صورت آتش این شمع که در قوه خیال ما است، که جزئی است، این مصداق جوهر و آتش به حمل شایع است. حاجی علیه السلام برای وجود خیالی مثال زده است و حسی را نگفته است، حسی هم همین طور است.

«و ناهیک فی ذلك»

یعنی در این معنا تو را به منتها می‌رساند، ناهیک اسم فاعل است، یعنی به منتها رساننده، یعنی تا آخر مطلب را به تو می‌فهماند، مانند حسبك است، یعنی برای تو کافی است.

«قولهم: إنَّ لكلَّ طبيعةً أفراداً ذهنيةً و الفرد مصداق الطبيعة بالحمل الشائع»^(۱)

قول فلاسفه که گفته‌اند: برای هر ماهیت و طبیعتی افراد ذهنی وجود دارد - آتش فرد خارجی دارد، فرد ذهنی هم دارد - و فرد، مصداق ماهیت و طبیعت است به حمل شایع. این اشکالی است که حاجی علیه السلام در حاشیه «اسفار» وارد کرده است.

«و الجواب: أنه لا يتفاوت الأمر»

جواب این است که فرقی بین کلی و جزئی نیست و وجود ذهنی خیالی هم به حمل شایع مصداق ماهیت نیست، چرا؟ برای این که این هم وجود نفس است، جلوه نفس است.

«فإنَّ هذا الوجود أيضاً ليس وجود الطبيعة»

زیرا این وجود، یعنی وجود ذهنی صورت جزئی هم وجود ماهیت و طبیعت نیست، یعنی انسان جزئی مثل زید یا آتش جزئی مثل آتش این شمع هم که در ذهن آمده، مصداق و فرد انسان و آتش نیست.

«فذلك الإنسان الذي في الخيال ليس فرد الإنسان و لا الجوهر، بل ذلك الوجود أيضاً

إشراق من النفس و ظهور له»

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۹۷، تعلیقه ۲.

آن زیدی که در عالم خیال تصور کرده‌ای، فرد انسان و جوهر نیست، بلکه آن وجود نیز وجود نفس و اشراق نفس، و در ضمن، ظهور انسان است.

عرض کردم: جلوه‌های نفس را گفته‌اند عین نفس است، برای این که همین جلوه‌ها است که نفس انسان را می‌سازد و نفس انسان بر طبق همین‌ها شکل می‌گیرد، انسان بر طبق اعمال و رفتار و معلوماتش شکل می‌گیرد.

«كما في ذلك الوجود الإحاطي الذي للكلّي العقلي»

یعنی همان‌طور که وجود انسان کلی که در عقل است جلوه و اشراق نفس شماست، وجود انسان جزئی هم که در قوه خیال است همین‌طور است و به حمل شایع انسان نیست. «الذي للكلّي العقلي»، باز این جا تعبیر کلی عقلی کرد، کلی عقلی به مصطلح منطق را نمی‌خواهد بگوید، بلکه در این جا کلی عقلی، یعنی انسان کلی که در ذهن و عقل آمده است.

«و الماهية قد علمت حالها»

و حال ماهیت را هم که قبلاً دانستی که چیزی نیست.

می‌گوید: پس وجود تمام صور، اعم از کلی و جزئی، اشراق نفس شماست، ماهیت هم گفتیم: چیزی نیست، این وجود نفس است که ماهیت آتش به واسطه آن ظاهر شده، اما ماهیت به خودی خود و با قطع نظر از وجود چیزی نیست، مصداق چیزی نیست، «و الماهية قد علمت حالها»، و حال ماهیت را قبلاً دانستی که چیزی نیست، در حقیقت این جا وجود و ماهیت را از هم جدا کردیم.

«و بالجملة: صحّة هذه السلوب علی وجود تلك الصور العلمية لأنّها فوق الجوهرية و

غيرها لا لأنّها دونها»

مرحوم حاجی در این جا یک مطلب دیگری را بیان می‌کند، می‌گوید: خلاصه این‌که: این وجود ذهنی که ماهیت دارد و گفتیم در حقیقت همان وجود نفس و جلوه نفس است و آتش نیست، و از آن، آتش و جوهریت و دیگر ماهیات را سلب کردیم،

نخواستیم به وجود ذهنی آن صور و ماهیات بی‌احترامی کرده باشیم، بلکه این به خاطر عظمت شأن وجود ذهنی آن ماهیات است، برای این که ماهیات بدون وجود چیزی نیست، بله، وجود این ماهیات در ذهن، وجود نفس است و وجود نفس، وجودی مجرد است، پس صور و ماهیات ذهنی به لحاظ وجود، فوق ماهیت هستند، هر وجودی به ویژه وجود مجرد، فوق ماهیت است.

اجمالی از اشکال سوّم

«ان قلت»: اگر بگویید: این آتشی که در ذهن آمده به اعتبار این که فرد و مصداق علم است، و علم هم از افراد و اقسام کیف بالذات است، پس آتش از افراد کیف بالذات است و مفهوم کیف در آن مأخوذ است، زیرا هر ماهیت و طبیعتی در فرد خود مأخوذ است؛ بنابراین، مفهوم کیف به حمل اولی بر آتش ذهنی صادق است و از طرفی نیز ماهیت و طبیعت آتش موجود در ذهن جوهر به حمل اولی است، پس بالأخره به حمل اولی آتش هم کیف شد و هم جوهر، بنابراین، اختلاف در حمل که آن را مشکل‌گشا می‌دانستید در کار نیست و اشکال جمع متقابلین حلّ نشد، و اگر گفتید: آتش ذهنی کیف بالعرض است و کلُّ ما بالعرض ینتهي إلی ما بالذات، کیف بالعرض باید به یک کیف بالذاتی منتهی شود، از شما سؤال می‌کنیم: آن کیف بالذات چیست؟ اگر بگویید: وجود آتش ذهنی است، وجود نه جوهر است و نه عرض. پس به چه مناسبتی این وجود را کیف نامیده‌اید؟ بقیه بحث باشد برای جلسه بعد.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس بیست و هفتم ﴾

إن قلت: إذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذات، كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها، كأخذ كل طبيعة في فردها و مفاهيم المقولات أيضاً إمّا نفسها أو جزؤها، فلزم اجتماع المتقابلين. و إذا كانت كيفاً بالعرض، كما قال فيما بعد هذا الكلام، فلا بد أن ينتهي إلى ما بالذات. فما هذا الكيف بالذات؟ فإن كان الوجود، كما في قوله: «و من حيث وجودها في النفس» و كما في عبارة تلميذه في «الشوارق»، «فالوجود ليس بجوهر و لا عرض».

قلنا: وجود تلك الماهيات كونها و تحقّقها. و ليس المراد من قوله: «من حيث وجودها» ذلك الوجود، بل لعلّه وجود خاصّ له ماهية خاصّة هي ماهية العلم. و ذلك الوجود الخاصّ ظهورها على النفس، و هذا كمال ثان لوجود تلك الصور و وجود آخر، لأنّ وجودها في الخارج كان متحقّقاً ولم يكن هذا الوجود.

فماهية العلم كيف بالذات و تلك الصور المعلومة كيف بالعرض. و لكن بعد اللتيا و التي، لست أفتي بكون العلم كيفاً حقيقة، و إن أصرّ هذا الحكيم المتألّه عليه في كتبه، لأنّ وجود تلك الصور في نفسه و وجودها للنفس واحد.

و ليس ذلك الوجود و الظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس لأنّ وجودها الخارجي لم يبق بكلّيته و ماهياتها في أنفسها كلّ من مقولة خاصّة و باعتبار وجودها الذهني لا جوهر و لا عرض.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعین

بحث در اشکالات وجود ذهنی بود. مرحوم ملاصدرا فرق گذاشت بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، و اشکال را به تعدد حمل جواب داد. اشکالاتی به جواب ملاصدرا شده که بعضی را همراه با پاسخ آن‌ها خواندیم و یکی از آن‌ها نیمه تمام ماند.

بیان اشکال سوّم به کلام ملاصدرا

خلاصه آن این که اشکال کننده می‌گوید: این صورت ذهنیه‌ای که در ذهن ما آمده است، مانند صورت ذهنی انسان، اگر به اعتبار این که علم است مصداق کیف بالذات باشد، پس مفهوم کیف در آن اخذ شده و بر آن به حمل اولی صادق است؛ از آن طرف، صورت ذهنی مانند انسان را که می‌گویید جوهر است، جوهر بر آن به حمل اولی صادق است، پس در صورت ذهنی انسان مثلاً باز جمع متقابلین شد، آن به حمل اولی هم کیف است و هم جوهر. این در صورتی است که بگویید: صورت ذهنیه، مصداق کیف بالذات است، چیزی که کیف بالذات است، یعنی از مصادیق واقعی کیف است و قهراً مفهوم کیف بر آن به حمل اولی صادق است.^(۱)

۱- بزنگاه اشتباه اشکال کننده که جا داشت به آن پرداخته شود و مع الأسف مرحوم حاجی به آن نپرداخته همین جا است، که اشکال کننده گمان کرده است هر طبیعتی به حمل اولی در فرد خود مأخوذ می‌باشد، و در مورد بحث نیز مفهوم کیف، یعنی کیف به حمل اولی، در مقولات و ماهیات

اگر یادتان باشد ما عرض کردیم: حمل دو نوع است: حمل اولی ذاتی و حمل شایع، حمل شایع را نیز گفتیم: دو قسم است: بالذات و بالعرض، بالذات آن است که موضوع در آن واقعاً مصداق طبیعت محمول است، مثل زید که واقعاً مصداق انسان است، بالعرض آن است که به مسامحه مصداق^(۱) است، مثل الإنسانُ أبيضُ یا زیدٌ أبيضُ، که در واقع بیاضِ ابيض است، زید بالعرض مصداق ابيض است.

اشکال کننده می‌گوید: اگر این صورت علمیه مانند انسان ذهنی، کیف بالذات است، پس مفهوم کیف بر آن به حمل اولی صادق است، از آن طرف خودت هم می‌گویی: این صورت، به حمل اولی جوهر است، پس این صورت، به حمل اولی، هم جوهر است هم کیف. و اگر بگویید: این صورت علمیه، کیف بالعرض است، پس یک کیف بالذاتی باید داشته باشیم، برای این که: کلُّ ما بالعرض ینتهي إلی ما بالذات، هر ما بالعرضی یک ما بالذاتی در کنارش دارد، یعنی این صورت علمیه به گونه‌ای با یک چیز دیگر متحد است که آن چیز کیف بالذات است و این صورت علمیه به واسطهٔ آن چیز کیف بالعرض است، نظیر این که مثلاً زید با بیاض که با هم در خارج متحد می‌باشد، بیاض که ابيض است، ما به تبع آن، زید را هم می‌گوییم: ابيض. خوب آن کیف بالذات که صورت علمیه به واسطهٔ آن کیف بالعرض است در این جا چیست؟ اگر بگویید: وجود صورت ذهنی کیف بالذات است، یعنی این صورت علمیه ماهیتش کیف بالعرض است و وجودش کیف بالذات - چنان که از عبارت ملاصدرا و صاحب

﴿ تعقل شده اخذ شده است، در حالی که فرد هر طبیعتی، همان طبیعت مشروط به وجود است، بنابراین، آن طبیعت به حمل اولی، یعنی خالی از لحاظ وجود و لایشرط نسبت به وجود، نمی‌تواند با فرد خود اتحاد مفهومی داشته و به حمل اولی بر آن حمل شود؛ بر این اساس، مقولات و ماهیات تعقل شده در ذهن، به حمل شایع تنها کیف بالذات هستند و به حمل اولی هم فقط خودشان هستند؛ و جایی برای اشکال باقی نمی‌ماند. (اسدی)

۱- در این موارد اصطلاحاً گاه به جای «مصدق» تعبیر به «مصدق» می‌شود. (اسدی)

«شوارق» چنین استفاده می‌شود - حُب، وجود که نه جوهر است و نه عرض، کیف و جوهر و مانند این‌ها ماهیات هستند، پس چگونه این وجود را کیف می‌نامید؟ این خلاصه اشکال.

توضیح متن:

«إن قلت: إذا كانت المقولات المعقولات كيفاً بالذات»

اگر بگویید: وقتی که مقولات که معقولند، یعنی در ذهن تعقل شده‌اند، کیف بالذات باشند، یعنی واقعاً مصداق کیف باشد نه کیف بالعرض.

«كان مفهوم الكيف مأخوذاً فيها كأخذ كل طبيعة في فردها»

مفهوم کیف، یعنی کیف به حمل اولی، در آن مقولات تعقل شده مأخوذ و بر آن صادق است، مثل اخذ هر طبیعتی در فردش، مثلاً انسان، در زید مأخوذ است، در این جا هم مفهوم کیف در آن مقولات مأخوذ است.

«و مفاهيم المقولات أيضاً إما نفسها أو جزءها فلزم اجتماع المتقابلين»

و مفاهیم مقولات نیز به حمل اولی یا نفس آن مقولات است، یا جزء آن‌ها است. «نفسها»، در صورتی که خود جوهر را تصور کنید، «جزءها» در صورتی که انسان را تصور کنید که جوهر جزء آن است، «فلزم اجتماع المتقابلين»، اجتماع متقابلین لازم می‌آید.

پس بالأخره آن مقولات و صور ذهنی به حمل اولی هم کیف شد و هم مقوله دیگر مانند جوهر. این در صورتی است که صور ذهنی کیف بالذات باشد.

«و إذا كانت كيفاً بالعرض، كما قال فيما بعد هذا الكلام»

و اگر بگویید: آن صور کیف بالعرض است، چنان که خود مرحوم صدر المتألهین بعد از این کلامش گفته است: این صور کیف بالعرض است. عبارت ملاصدرا در «اسفار» چنین است: «و أمّا من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعته له من مقولة

الکیف بالعرض لا أنَّ الکیف ذاتي لها»؛^(۱) یعنی و اما از این حیث که این معقولاتی که در ذهن آمده است، صفاتی است موجود برای ذهن، ناعته له یعنی نعت ذهن است، از این جهت کیف بالعرض است، «لا أنَّ الکیف ذاتي لها»، نه این که کیف ذاتی آن‌ها باشد. این که می‌گوید: «كما قال فيما بعد هذا الكلام»، اشاره به همین عبارت است که خواندم، که گفته است: آن صور از جهت این که در ذهن موجود است و صفت ذهن است کیف بالعرض است، این صور علمیه، به حمل اولی مثلاً جوهر است، اما کیف بالعرض است.^(۲)

و اگر کیف بالعرض است:

«فلا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات»

پس این کیف بالعرض باید منتهی به کیف بالذات بشود، زیرا هر ما بالعرضی باید منتهی به ما بالذات بشود.

«فما هذا الکیف بالذات؟»

حال که کیف بالعرض به کیف بالذات منتهی می‌شود سؤال می‌کنیم: آن کیف بالذات چیست؟ نسبت به صور علمیه چه چیزی کیف بالذات است که این صور به واسطه آن، کیف بالعرض می‌شود؟

«فإن كان الوجود، كما في قوله: و من حيث وجودها في النفس»

اگر بگویید: کیف بالذات همان وجود آن صور در ذهن و نفس است، همان طور که خود ملاصدرا در عبارتی که در «شرح منظومه» از او نقل شد، گفته است: «من حیث

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۹۷.

۲- کیف بالعرض. مثل زید ابیض که در حقیقت بیاض ابیض است، اما چون بیاض در خارج با زید به یک وجود موجود هستند، می‌گوییم: زید ابیض است. پس زید بالعرض ابیض است نه بالذات. صور علمیه هم ذاتاً از مقوله خودشان هستند ولی الآن چون وجودشان با کیف یکی شده به آن‌ها می‌گوییم کیف بالعرض. (استاد ره)

وجودها في النفس ... تحت مقولة الكيف»، از حیث این که اینها موجود در نفس است، تحت مقوله کیف است.

«و كما في عبارة تلميذه في «الشوارق» فالوجود ليس بجوهر و لا عرض»
و چنان که در عبارت شاگردش در «شوارق» نیز آمده است - عبارت «شوارق» را این جا نقل نکرده، در «شوارق» گفته است: «وجود در ذهن کیف بالذات است»^(۱) - اگر می خواهید چنین بگویید که کیف بالذات آن وجود است، «فالوجود ليس بجوهر و لا عرض»، پس وجود نه جوهر است و نه عرض.

خلاصه: این جوهری که در ذهن است، اگر کیف بالعرض است، کیف بالذاتش چیست؟ اگر می گویند: وجود است که وجود نه جوهر است و نه عرض، پس چیست؟ این اشکال.

جواب اشکال سوّم

«قلنا»: تمام حرف تقریباً این جاست که مرحوم حاجی می فرماید و ملاصدرا هم نظرش همین است. می خواهیم این جا خوب واضح بشود، مرحوم حاجی این طور می گوید: این مقولات که شما تصور می کنید، فرض کنید که جوهر را تصور کردید، جوهر یک نحوه وجودی در ذهن شما پیدا کرده است، این جوهر که در ذهن است، به حمل اولی جوهر است، ولی مصداق جوهر نیست، به حمل شایع جوهر نیست، چون جوهر قائم بالذات است و این که در ذهن است قائم بالذات نیست، بلکه قائم به ذهن است، اما به حمل اولی ذاتی، مفهوم جوهر، جوهر است.

این مفهوم جوهر که در ذهن شما موجود شده است، خود وجود این جوهر، مبرز ماهیت جوهر است و وجود عیناً یک چیز زائد بر ماهیت نیست، هر چند مفهوم ما با هم مغایرند، چنان که جلوتر گفتیم:

۱- شوارق الالهام، ج ۱، ص ۲۱۹.

إن الوجود عارض المهيبة تصوراً و اتّحدا هويةً

وجود و ماهیت با هم متحد هستند؛ پس این ماهیت جوهر که در ذهن است، وجودش که همان کون و تحقّقش باشد، یک چیز زائد بر آن جوهر نیست، با هم متحد هستند.

اصل وجود نه جوهر است و نه عرض، خود این جوهر ذهنی که معلوم بالذات است، به حمل اولی جوهر است، و به حمل شایع جوهر نیست. بین جوهر در ذهن، با جوهر در خارج یک فرق هست و آن این است که وجود جوهر در خارج، وجود قائم به ذات و مستقلی است و عارض نفس نیست، ولی وجود جوهری که در ذهن است، عارض بر نفس و قائم به آن است، و این وجود قائم به نفس برای نفس ظاهر شده است، این ظهورش برای نفس هم وجودی است غیر از اصل وجود فی نفسه جوهر. پس ما در ذهن دو وجود داریم: یک وجود جوهر فی نفسه، و یک وجود جوهر برای نفس که از این تعبیر می شود به کون رابطی و ناعتی، این ظهور و وجود دومی جوهر که برای نفس دارد کمال ثانی است برای آن وجود اولی.

ما یک کمال اول داریم و یک کمال ثانی؛ اصل وجود هر چیزی برای خودش کمال است، وجود آن چیز برای غیر هم یک کمال دیگری است، در مورد بحث هم اصل وجود جوهر در ذهن برای خودش، یک کمالی است، وجود جوهر برای نفس، که ظهورش برای نفس است و وجودی است لغیره که عارض بر نفس می باشد، کمال دوم است برای آن وجود اول که فی نفسه است، مثل این که شما یک وجودی به خودی خود دارید، که وجود فی نفسه شما می باشد، یک وجودی هم برای این اتاق دارید، که ظهور شما در اتاق و برای اتاق است و وجود لغیره شماست، وجود اول مفاد کان تامّه و هل بسیطه و وجود دوم مفاد کان ناقصه و هل مرکبه است.

پس چون تحلیل می کنیم گویا در این جا دو وجود است و گرنه دو وجود مستقل که نیستند، اگر یادتان باشد فاضل قوشجی که بین قیام و حصول فرق می گذاشت،

حرفش همین بود. اصل وجود جوهر در نفس و ذهن، این خودش یک چیز است، و ظهورش برای نفس و ذهن یک چیز دیگر، ما می‌خواهیم بگوییم: این وجود و ظهور برای نفس ماهیتش ماهیت علم و کیف بالذات است؛ بنابراین، ماهیت این وجودی که صورت علمیه برای نفس دارد، علم و کیف بالذات است، و خود صورت علمیه، مانند مفهوم جوهر، که به واسطه آن علم که کیف بالذات است معلوم شده است، کیف بالعرض می‌باشد.

این حرف، حرف درستی است، ولی حاجی رحمته الله می‌خواهد قبول نکند؛ ما اگر بخواهیم این را خوب بیان کنیم، می‌گوییم: این صورت علمیه‌ای که از جوهر داریم، با جوهر خارجی، فرقی این است که جوهر خارجی، مصداق جوهر است، یعنی واقعاً جوهر است و آثار جوهر بر آن بار است، اما این که در ذهن است وجود علم است، این علم به جوهر است، این جوهر نیست، یعنی یک وجودی است برای نفس، و هر وجود محدودی ماهیتی دارد، این وجود را اگر بخواهیم اسمش را صدا کنیم و ماهیت و حدّش را بیان کنیم می‌گوییم: این علم به جوهر است، نمی‌گوییم جوهر است، زیرا مصداق جوهر نیست، مصداق علم است، علم هم از اقسام کیف بالذات است، پس این، مصداق کیف و وجود خارجی کیف است؛ اما این وجود خارجی کیف، چون به مفهوم جوهر تعلق گرفته و آشکار کننده این مفهوم است، مفهوم جوهر به تبع آن وجود پیدا کرده است و این جا یک وجود بیشتر نیست.

و این مطلب را باید با مثال روشن کرد، من جلوتر چند مثال برایتان زده‌ام، یک مثالی که خیلی واضح است این‌که: اگر ما یک فیلمی از یک کوه گرفتیم، این فیلم، خودش کوه نیست، این نقش کوه است، اما نقش کوه این خاصیت را دارد که کوه یک نحوه وجودی با آن پیدا کرده، و لذا مسامحه‌شما می‌گویید: این نقش، کوه است، اما واقعاً و به حمل شایع، این نقش، مصداق کوه نیست، بلکه به حمل شایع، مصداق نقش است، وجود خارجی نقش است، قبلاً گفتیم که همه وجودات، وجود خارجی

هستند، و هر وجودی یک اثری دارد، منتها بعضی از وجودها در عین حالی که وجود خارجی یک ماهیتی است، یک ماهیت دیگر را به تبع نشان می‌دهد، این فیلم مصداق خارجی فیلم است، مصداق خارجی نقش است، اثر نقش هم بر آن بار است، کار فیلم چیست؟ نشان دادن، لذا شما وقتی نگاه می‌کنید به این نقش، پی می‌برید به کوه، مسامحه می‌گویید: این کوه است، پس این فیلم، بالذات، مصداق نقش است، و از جهت این که قائم به یک جسم می‌باشد کیف بالذات است، و بالعرض هم کوه است، چرا فیلم بالعرض کوه است؟ برای این که به تبع این فیلم و نقش، کوه را فهمیده‌اید و از این جهت، معنای کوه هم کیف بالعرض و وجود بالعرض نقش است؛ پس معنای کوه کیف بالعرض است، کیف بالذات چیست؟ خود نقش بما آنه نقش کیف بالذات است.

بنابراین در مثال فیلم، یک وجود را تجزیه و تحلیل کردید به دو وجود: یکی: وجود فی نفسه کوه، که کوه به این لحاظ به حمل اولی کوه است که کوه خارجی را نشان می‌دهد و بالعرض هم کیف است. دوّم: وجود لغيره کوه است که همان نقش کوه است که قائم به یک جسم مانند صفحه تلویزیون است که کیف بالذات است. صورت ذهنیه هم همین طور است.

صورت ذهنیه جوهر نیز یک وجود فی نفسه دارد، و صورت به لحاظ آن، به حمل اولی جوهر است، اما به حمل شایع، مصداق جوهر نیست، و این جوهر در ذهن، کیف بالعرض است، به لحاظ این که متحد است با وجود خارجی و لغيره علم که ماهیتش کیف بالذات است؛ خلاصه: چون علم یک صفت ذات الاضافه است که خاصیتش این است که متعلق دارد، اگر به جوهر اضافه شود و متعلقش، یعنی معلوم، جوهر باشد، می‌گوییم: علم به جوهر، و به تبع وجود لغيره علم که کیف بالذات است، جوهر هم این جا یک نحوه وجود و بروزی پیدا کرده که بالعرض می‌گوییم آن جوهر کیف است. این یک مثال.

یا مثال آینه را در نظر بگیرید، صورت موجود در آینه و قائم به آینه بالذات کیف است، اما به لحاظ این که صورت انسان است که انسان خارجی را نشان می‌دهد، می‌گویید: آدم است و جوهر است و این جوهر و آدم بودن به حمل اولی است و همین جوهر و آدم کیف بالعرض است، پس آن صورت یک وجود فی نفسه دارد که به این اعتبار به حمل اولی جوهر است و بالعرض کیف می‌باشد و یک وجود لغیره و برای آینه دارد، که به این اعتبار، این وجود، ماهیتش کیف بالذات است. صورت ذهنیه نیز به همین منوال است.

توضیح متن:

«قلنا: وجودُ تلك الماهیات كونها و تحقُّقها»

در پاسخ به اشکال می‌گوییم: وجود آن ماهیات همان کون و تحقق آنها است، مثلاً وجود جوهر در ذهن همان تحقق جوهر است به مفاد «کان تامّه» و «هل بسیطه» که همان ثبوت الشیء است، نه مفاد «کان ناقصه» و «هل مرکبه» که ثبوت شیء لشیء می‌باشد.

این را بدانید که وجود مصداقاً غیر از ماهیت چیزی نیست، وجود مصداقاً همان تحقق ماهیت است. جلوتر هم گفتیم: عروض وجود برای ماهیت و مغایرت آنها، در ذهن و به حسب مفهوم است، وجود ماهیت جوهر در ذهن نیز همان کون و تحققش است، که الآن در ذهن من تحقق پیدا کرده است.

«و ليس المراد من قوله: من حيث وجودها ذلك الوجود»

و مراد صدر المتألهین علیه السلام از این که گفت: من حيث وجودها - ماهیات از حيث وجودشان برای نفس کیف هستند - مراد از حيث وجود، این وجودی که اصل وجود ماهیت و مفاد ثبوت الشیء باشد نیست.

«بل لعلّه وجودٌ خاصٌّ له ماهیةٌ خاصّه هی ماهیة العلم»

بلکه شاید آن وجود خاصی باشد که برایش ماهیت خاصی است، که همان ماهیت علم است، وجود خاص یعنی وجود الجوهر للنفس؛ چون وجود الجوهر للنفس مفاد «کان ناقصه» و «هل مرکبه» و ثبوت شیء لشیء است، و این وجود لغیره و عرض و قائم به نفس می باشد، که از آن کیف بالذات انتزاع می شود.

«و ذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس»

و آن وجود خاص همان، ظهور ماهیت بر نفس است که حقیقت علم باشد. ببینید مثلاً این انسانی که در ذهن است، این به حمل اولی انسان است، پس وجود الانسان در ذهن برای خودش و فی نفسه هست، اما وجود الانسان در ذهن برای نفس هم هست، ظهور برای نفس است، این ماهیتش ماهیت علم است؛ پس اینها دو چیز می شوند: این وجود دوّمی که لغیره است کمال وجود اولی است که فی نفسه می باشد.

«و هذا کمال ثانٍ لوجود تلك الصور و وجود آخر»

و این ظهور صور برای نفس، کمال ثانی برای وجود اولی آن صور و یک وجود دیگری برای آنها است.

«لأنّ وجودها في الخارج كان متحقّقاً و لم يكن هذا الوجود»

چرا وجود دوّم، کمال ثانی است؟ برای این که وجود ماهیات در خارج، متحقق بود، ولی در ذهن نبود، هنوز وجود ذهنی پیدا نکرده بودند.

پس وجود دو لحاظ دارد: وجود الانسان به مفاد کان تامّه و ثبوت الشیء، اعم از این که این وجود در ذهن باشد یا در خارج؛ و وجود الانسان للنفس به مفاد کان ناقصه و ثبوت شیء لشیء، و این وجود کمال آن وجود اولی است.

شما می گوئید: چطور کمال آن است؟ می گوید: برای این که وجود الانسان در خارج وجود الانسان است، اما ظهور للنفس را ندارد، بنابراین وجود الانسان در ذهن هم که وجود فی نفسه است غیر از وجود الانسان در ذهن للنفس است که لغیره می باشد، و دوّمی کمال اولی می باشد.

«فماهیة العلم کیف بالذات»

بنابراین ماهیت علم که متنوع از همان وجود للنفس می باشد، کیف بالذات است.

«و تلك الصور المعلومة کیف بالعرض»

و آن صور معلومه، کیف بالعرض است. این خلاصه فرمایش ملاصدرا تا این جا.

اشکال حاجی رحمته اللہ علیہ به ملاصدرا

مرحوم حاجی اشکال می کند و می گوید: این که ملاصدرا رحمته اللہ علیہ اصرار دارد که علم از مقوله کیف است، من این را قبول ندارم، زیرا به واسطه همان وجودی که نفس افاضه کرده و اضافه اشراقیه نفس است، ماهیت معلوم بالذات هم، یعنی همان جوهر یا انسان که تصور کردید، وجود پیدا کرده و به آن محقق شده است، پس یک ماهیتی داریم که معلوم بالذات است و آن همان مقوله ای است که تصور کردیم، یک وجودی هم هست که علم است و آن را نفس افاضه کرده است، و این وجود هم نه جوهر است و نه عرض، بنابراین، علم از مقوله کیف نیست، و این که شما یک وجود را تحلیل کردید، دو تا درست کردید: وجود فی نفسه و وجود لغيره، نه خیر این درست نیست، وجود صورت علمیه که در ذهن آمده بیش از یکی نیست، ظهور و وجود صورت علمیه برای نفس، که وجود لغيره است چیزی علاوه بر وجود فی نفسه صورت علمیه نیست، دو وجود نیست، همان طور که در جای خود گفته شده است که: اعراض وجود فی نفسه آن ها عین وجود لغيره آن ها است. این خلاصه فرمایش مرحوم حاجی.

رد اشکال حاجی رحمته اللہ علیہ

ما این جا یک حاشیه به کلام مرحوم حاجی می زنیم: این که ایشان در قبال ملاصدرا

می گوید:

«لست أفتی بكون العلم كیفاً حقيقة و إن أصر»

حاجی علیه السلام این حرف را از خود ملاصدرا علیه السلام یاد گرفته است. ملاصدرا علیه السلام در «اسفار» در مبحث وجود ذهنی، قبل از این که مبحث را عنوان کند، در دو سه صفحه^(۱) این را دارد که خداوند تبارک و تعالی نفس انسان را مثال و نمونه خودش قرار داده است و مانند این که حق تعالی افاضه فیض دارد و به واسطه فیض او که وجود منبسط باشد، ماهیات محقق می شوند، نفس هم همین فعالیت را دارد، و اشاره می کند که علم از مقوله کیف نیست.

نفس وجودی را افاضه^(۲) می کند که این وجود، فیض نفس است و اسمش علم

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۶۴.

۲- هر چند علم از سنخ وجود است، ولی پیدایش آن به افاضه و اضافه اشراقیه از سوی نفس نیست، بلکه به افاضه و اضافه اشراقیه بر نفس است، زیرا نفس خودش به حسب ذات، فاقد کمال علم و قابل آن است، و فاقد شیء نمی تواند معطی و فاعل آن باشد و گرنه لازمه آن، اجتماع قابل و فاعل و در نهایت اجتماع نقیضین است، نفس نسبت به علم، تنها سمت قابلی دارد، و نهایت ثمره تفکر و اندیشه آن در طریقه و سلوک نظری و نتیجه ریاضت و تصفیه باطن در روش و سلوک عملی، چیزی جز تمیم قابلیت و تکمیل استعداد برای نزول باران علم از آسمان علم مطلق، نیست، چنان که مرحوم سبزواری در منظومه منطوق فرمود:

والحق ان فاض من القدس الصور و انما اعداده من الفکر
 بنابراین علم از سنخ وجود است و نفس با آمادگی خود برای پذیرش علم، مجلا و مظهر تابش نور و اضافه اشراقیه علم از سوی اسم علیم حق و مخازن علمی او می شود و بدین طریق با حرکت جوهریه، اشتداد وجودی و تکامل علمی می یابد، چنان که در کتاب حکیم است: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمْكُمْ اللَّهُ﴾ (سوره بقره (۲)، آیه ۲۸۲) و در حدیث آمده است: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء من عباده»؛ ماهیات نیز اموری منتزع از حدود و مراتب وجودند، بنابراین از مرتبه متن وجود نفس، قطع نظر از اشتدادی که پیدا کرده، ماهیتی جوهری انتزاع می شود و از مرتبه افزون یافته و اشتدادی که پیدا کرده ماهیتی عرضی چون کیف انتزاع می گردد، هر چند منشأ انتزاع این دو ماهیت دو وجود نیست بلکه یک وجود ذو مراتب است، بر این پایه، علم در عین این که از سنخ وجود است و این وجود هم عین وجود نفس و متحد با آن است با این حال می توان از این وجود، ماهیت کیف بالذات را انتزاع کرده و قائل شد که این علم تحت مقوله کیف داخل است؟ ممکن است همان طور که مرحوم حاجی هم فرموده است گفته شود: کیف محمول بالضمیمه است و چنانچه قائل شویم که وجود صور علمیه چیزی زائد بر وجود نفس و ضمیمه به آن نیست

است، و چون علم صفتی ذات الاضافه است و معلوم و عالم دو طرف اضافه به آن هستند، عالم در این جا نفس است و معلوم آن اموری دیگرند، و از این رو هم، علم تعلق می‌گیرد به ماهیات، و ماهیات به علم، معلوم می‌گردند، و به واسطه علم در ذهن موجودند، مثلاً علم پیدا می‌کنیم به انسان، این انسان ذهنی یک ماهیتی است موجود به وجود ذهنی؛ فرق این وجود با آن وجود خارجی این است که وجود خارجی که فیض حق تعالی است، چون قوی است در خارج اثر دارد، ماهیات هم به واسطه آن در خارج اثر دارند، اما این وجود در نفس، به خاطر ضعفش اثر وجود خارجی را ندارد، ماهیاتی هم که به واسطه آن در ذهن وجود پیدا می‌کنند آثار ماهیات خارجی را ندارند.

هر وجودی غیر از وجود حق تعالی وجود محدودی است، و هر وجود محدودی یک حدی و ماهیتی دارد، حق تعالی وجودش نامحدود است و بدین جهت ماهیت ندارد، وجودهای دیگر، چه وجودهای خارجی و چه وجودهای ذهنی، این‌ها از باب این‌که محدود هستند، هر کدام یک حد و ماهیتی دارند، وجود انسان در ذهن هم حد و ماهیت دارد، حد و ماهیتش هم انسانیت نیست، برای این‌که اگر انسانیت بود باید مانند انسان خارجی مصداق انسان باشد، بلکه ماهیت و حدش همان علم بودن است

ماهیت وجود آن صور تحت مقوله کیف داخل نخواهد بود. اما در جواب گفته می‌شود، اولاً، کسانی که اعراض را از شئون جواهر دانسته و آن‌ها را اموری ضمیمه و زائد بر جواهر نمی‌دانند این اشکال به طور فراگیر متوجه آن‌ها خواهد بود و بنابر آن سخن باید سفره تمام مقولات عرضی نه گانه را برچید، و خود مرحوم حاجی یکی از آن‌هایی است که اعراض را تابع جواهر می‌داند همان‌طور که در بخش طبیعیات منظومه، مبحث حرکت، می‌فرماید: «إذ كانت الأعراف كلاً تابعة». ثانیاً، طبق نظر صدر المتألهین علیه السلام و اتباعش از جمله مرحوم حاجی اصالت با وجود است و ماهیات اموری اعتباری هستند و اعتبار هر چند به معنای انتزاع، امری خفیف المؤمنه است از این رو می‌توان از یک وجود اصیل ذو مراتب، مانند وجود نفس، ماهیاتی متعدد انتزاع کرد، چنان‌که گفته شد می‌توان از متن آن وجود، ماهیتی جوهری و از حاشیه آن، ماهیتی عرضی چون ماهیت کیف انتزاع نمود، فتدبر. (اسدی)

و این علم، کیف بالذات است، انسان خارجی، انسان است، اما این که در ذهن است علم به انسان است، خود انسان نیست، بلکه مصداق و وجود خارجی علم است، منتها وجود خارجی علم از باب این که علم یک صفت ذات اضافه است، یک متعلق دارد و متعلقش ماهیت انسان است، این ماهیت انسان که معلوم است، به حمل شایع مصداق انسان نیست، بلکه به حمل اولی، انسان است.

پس این که دو وجود درست می کند، به یک حساب دو وجود است، ذهن و نفس یکی از موجودات خارجی است، صفات آن هم به تبع آن از موجودات خارجی می شود، یکی از صفات نفس، علم است، یکی از صفاتش هم اراده است، منتها علم و اراده، این خاصیت را دارند که متعلق دارند و به چیزی تعلق گرفته اند، مثل علم به انسان، یا اراده حرکت، که به انسان و حرکت تعلق می گیرد، به تبع این وجود که واقعاً علم و مصداق خارجی علم است، انسان در ذهن یک وجود و بروزی پیدا کرده که مصداق انسان نیست، بلکه به حمل اولی، انسان است.

پس این که حاجی علیه السلام می گوید: صدرالمتألهین اصرار دارد که علم از مقوله کیف است درست نیست، و این حرف مرحوم حاجی را خود ملا صدرا علیه السلام گفته بوده است و حاجی علیه السلام چیز تازه ای نگفته است.

توضیح متن:

«و لکن بعد اللتیا و التی»

این ضرب المثل است ^(۱) می خواهد بگوید: بعد از این همه سختی که در توجیه

۱- شخصی یک زن کوچک گرفته بود، بعد آن زن از بس او را اذیت کرد، طلاقش داد و رفت یک زن بزرگ تر گرفت، زن بزرگ باز اذیتش کرد، آن را هم طلاق داد، بعد به او گفتند: زن بگیر، گفت: «بعد اللتیا و التی»، اللتیا مصغر التی است، یعنی بعد از آن خانم کوچک و بعد از آن خانم بزرگ دیگر من زن نمی خواهم، از زن سیر شدم، می خواست بگوید: مصیبت خیلی کشیدم. بعد از آن این جمله در عرب مثل شده است. (استاد (ره))

بیان نظر ملاصدرا علیه السلام کشیدیم که بگوییم علم کیف است، من این حرف ملاصدرا را قبول ندارم. ایشان می گوید:

«لست أفتى بكون العلم كيفاً حقيقةً»

من فتوا نمی دهم که علم کیف بالذات و حقیقی باشد.

«و إن أصرّ هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه»

گرچه مرحوم ملاصدرا، این حکیم متوغل در علم الهی، در کتاب هایش بر این معنا اصرار دارد. چرا قبول ندارید؟

«لأنّ وجود تلك الصور في نفسه و وجودها للنفس واحد»

چون وجود فی نفسه این صور، و وجود آنها برای نفس یکی است.

این که شما آمدید تحلیل کردید و دو وجود درست کردید: یکی وجود فی نفسه انسان، یکی وجود انسان برای نفس، کمال اول و کمال دوم درست کردید، این درست نیست. این جا یک وجود بیشتر نیست.

«و ليس ذلك الوجود و الظهور للنفس ضمیمة تزید علی وجودها»

و آن وجود و ظهوری که آن صور برای نفس دارند، یک ضمیمه و امر زائدی بر وجود فی نفسه آن صور نیست، تا زائد بر وجود نفس باشد. این جا عبارت دو احتمال دارد، یکی این که ضمیر را در «وجودها» برگردانیم به صور، چون گفت: «لأنّ وجود تلك الصور»، پس ظهور وجود آن صور برای نفس زائد بر وجود فی نفسه صور نیست، احتمال دیگر این که ضمیر به نفس برگردد، یعنی ظهور و وجود آن صور برای نفس، زائد بر نفس نیست، یعنی این که صفت نفس نیست.

اما به نظر می آید صحیحش این است که برگردانیم به خود این صور. ^(۱)

۱- البته اگر ضمیر به صور برگردد مفاد جمله «وليس ذلك الوجود والظهور...» تکرار مفاد جمله قبل یعنی «لأنّ وجود تلك الصور...» می شود، علاوه بر این که خود مرحوم حاجی در تعلیقه ضمیر را به نفس برگردانده اند. (اسدی)

خلاصه این که این جا اصلاً امر زائد و ضمیمه‌ای نیست که کمال ثانی باشد، یک چیز در نفس و ذهنمان بیشتر نداریم.

«تكون هي كيفاً في النفس لأن وجودها الخارجي لم يبق بكنيتها»

آن وجود و ظهور ضمیمه نفس نیست تا بگویید: آن ضمیمه، کیف نفسانی است، چرا؟ چون وجود خارجی و فی نفسه آن صور به حال خودش باقی نمانده است تا به نفس ضمیمه شود، بلکه نفس برای خودش صورتی را ایجاد کرده است.

«و ماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة»

و ماهیت هر کدام از آن صور هم از همان مقوله‌ای می‌باشد که بوده است، ماهیت ذهنی را هم گفتیم: به حمل اولی ماهیت است نه به حمل شایع، اگر انسان تصور کرده‌اید، از مقوله جوهر است، اگر مثلاً خط تصور کرده‌اید، از مقوله کم است.

«و باعتبار وجودها الذهني لا جوهر و لا عرض»

و به اعتبار وجودشان در ذهن هم نه جوهر هستند و نه عرض. زیرا، وجود از سنخ ماهیات نیست.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس بیست و هشتم ﴾

و ظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية و ذلك الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه و إلاً لكان ظهور نفسه، و ليس هنا أمر آخر، و الكيف من المحمولات بالضميمة. و الظهور و الوجود للنفس لو كان نسبة مقولية، كان ماهية العلم إضافة لا كيفاً. و إذا كان إضافة إشراقية من النفس كان وجوداً. فالعلم نور و ظهور و هما وجود و الوجود ليس ماهية. فالحق أن كون العلم كيفاً أو الصور المعلومة بالذات كصفات أنما هو على سبيل التشبيه. فكما أن فيض الله المقدس أعني الوجود المنبسط لا جوهر و لا عرض، و مع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر و الأعراض و كذا فيضه الأقدس الذي يظهر به بوحدته كلّ التعيينات في المرتبة الواحدة لا هو كيف و لا التعيينات، فكذلك إشراق النفس المنبسط على كلّ الماهيات المعلومة لها ليس بجوهر و لا عرض فليس كيفاً و هو علم، و لا الماهيات المنبسط عليها إشراقها كصفات و هي معلومات.

و بالجملة أخذت من كلّ مذهبي صدر المتألهين و المحقق الدواني شيئاً و تركت شيئاً. أمّا المأخوذ من الأول، فكون الصور العلمية بالحمل الأولي مقولات، لا بالشائع. و أمّا المتروك فكونها كيفاً بالشائع. و أمّا المأخوذ من الثاني فكونها كيفاً تشبيهاً. و أمّا المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة فجوهرها جوهر حقيقي، و كمّها كمّ حقيقي و هكذا. و لهذا سكت في المتن عن كون الصور العلمية كيفاً بالشائع. و ليعذرني إخواني في الخروج عن طور هذا الشرح من الاختصار لكون هذه المسألة من العويصات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
و به نستعین

خلاصه درس گذشته

حاجی رحمته الله در اشکال به ملاصدرا رحمته الله گفت: بعد از همه این حرف‌ها، من قبول ندارم که علم از مقوله کیف باشد، بلکه علم از سنخ وجود است، ماهیات از مقولات ده گانه هستند، و وجود از سنخ ماهیات نیست، نه جوهر است و نه عرض، و ظهور صور علمیه برای نفس یک چیز علاوه‌ای نیست که به نفس ضمیمه شده باشد تا بگوییم صور علمیه کیف هستند، چون کیف از محمولات بالضمیمه است.

قبلاً گفتیم: ^(۱) محمول دو قسم است: خارج محمول و محمول بالضمیمه، خارج محمول، یعنی مفهومی که از حاق ذات شیء، خارج و انتزاع شود و بر آن حمل گردد، مثل مفهوم امکان، مثلاً می‌گوییم: الإنسان ممکن، امکان مثل رنگ نیست که به جسم ضمیمه شده و زائد بر آن باشد، بلکه از حاق ذات انسان یا ماهیات دیگر انتزاع می‌شود، محمول بالضمیمه مفهومی است که به واسطه یک امر زائد بر موضوع، عارض و بر آن حمل می‌شود، مثل این که می‌گوییم: الجسمُ أبيض، مفهوم ابیض، مفهومی است که به واسطه بیاض از جسم انتزاع شده و بر جسم حمل می‌شود و وجود بیاض غیر از وجود جسم است و به جسم ضمیمه شده است. در مورد بحث هم ظهور صور علمیه برای نفس یک چیزی و رای وجود نفس نیست که به نفس

۱- به درس ۱۷ مراجعه شود.

ضمیمه شده باشد تا بگویید: کیف است، چون کیف محمول بالضمیمه است، یعنی یک چیز زائد و علاوه‌ای بر ذات موضوع است.

توضیح متن:

«و ظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية و ذلك الوجود»

و ظهور ماهیت در نزد نفس است، چیزی نیست مگر همان ماهیت و وجود آن. «لدى النفس» با «لنفس» فرق دارد، «لدى النفس» گویا که عارض نفس نباشد که برای خودش یک چیزی جدا باشد، بلکه با هم یکی هستند، اگر بگویید: ظهور ماهیت، یک چیز مستقلی است غیر از ماهیت و وجودش، پس این ظهور، خودش یک امر مستقل است نه این که ظهور ماهیت باشد.

«إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه و إلا لكان ظهور نفسه»

زیرا ظهور شیء، یک چیزی و رای آن شیء نیست که منضم به آن شیء باشد تا بگویید ظهور و وجود ماهیت برای نفس کیف بالذات است، و الا اگر ظهور شیء، یک امر دیگری بود غیر از خود شیء و وجود شیء، در این صورت، ظهور ظهور بود، نه ظهور شیء، بنابراین ظهور شیء، یعنی همان وجود شیء، و وجود شیء یک چیزی زائد بر شیء نیست، گفتیم: وجود زائد بر ماهیت نیست، اگر دو چیز مستقل باشند، وجود، ظهور خودش است نه ظهور ماهیت؛ پس ظهور شیء همان وجود شیء است.

«و ليس هنا أمر آخر و الكيف من المحمولات بالضميمة»

و در این جا علاوه بر نفس، و ظهور ماهیت برای نفس که عین وجود ماهیت است، و وجود ماهیت هم عین وجود نفس است، چیز دیگری نداریم، در حالی که کیف از محمولات بالضمیمه است.

علم از سنخ اضافه اشراقیه و وجود است

بعد می گوید:

«و الظهور و الوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان ماهية العلم إضافة لا كيفاً»

اگر ظهور و وجود ماهیت و صورت برای نفس، نسبت مقولیه باشد، باید ماهیت علم از مقوله اضافه بوده باشد که یکی دیگر از مقولات عشر است، نه از مقوله کیف که ادعاء می کنید. و البته این که علم از مقوله اضافه باشد نیز ادعای نادرستی است چنان که سخن درباره آن گذشت.

و اگر بگویید: مراد از اضافه بودن علم، اضافه اشراقی است، یعنی نفس چیزی را ایجاد کرده است، می گوئیم: پس معلوم می شود علم از سنخ وجود است و از سنخ ماهیات نیست. قبلاً فرق وجود و ایجاد را گفته ایم، ایجاد و وجود حقیقتاً یک چیز است، منتها اگر این چیز را نسبت به فاعل بدهند به آن می گویند: ایجاد، و اگر نسبت به قابل بدهند به آن می گویند: وجود، مثلاً خداوند زید را ایجاد کرده، عمل خدا ایجاد است، این جا حق تعالی یک اشراقی دارد، این اشراق حق تعالی اسمش ایجاد است، که به زید که نسبت بدهید، می گویند: وجود زید.

اگر نفس چیزی را ایجاد کند، ایجاد آن شیء همان وجود آن شیء است، برای این که آن چیزی که اثر نفس است و فیض نفس است، از سنخ وجود است و ماهیت نیست.

بنابراین، اگر بگویید: نفس اشراق دارد و علم اضافه اشراقیه است، می گوئیم: پس علم از سنخ وجود است و قهراً ماهیت نیست و تحت هیچ مقوله ای داخل نمی شود.

«و إذا كان إضافة إشراقية من النفس كان وجوداً»

و هنگامی که علم اضافه اشراقیه نفس باشد علم همان وجود است، مثل وجودی که خدا افاضه می کند.

«فالعلم نور و ظهور و هما وجود و الوجود لیس ماهیة»

در این صورت، پس علم، نور و ظهور است، و هر دو از سنخ وجود است، و وجود، ماهیت نیست، ماهیت یک امر اعتباری و حدّ وجود است نه خود وجود. نور را گفتیم: الظاهر بذاته و المظهر لغيره، این تعریف نور بود، وجود نیز خودش ظاهر است و ماهیات را ظاهر می‌کند.

«فالحقّ أنّ کون العلم کیفاً أو الصور المعلومة بالذات کیفیات إنّما هو علی سبیل

التشبیه»

ایشان می‌گویند: پس حق مطلب این است که اگر بگوییم: علم، کیف است، یا بگوییم: صوری که معلوم بالذات اند، کیف هستند، این از باب تشبیه علم یا آن صور به کیفیات است، نه این که آن‌ها به حسب واقع کیف باشند.

معلوم بالذات، در مقابل آن شیء خارجی است که معلوم بالعرض است، معلوم بالذات، همان صورتی است که در ذهن است و نفس بدون واسطه به آن توجه دارد و معلوم بالعرض، آن شیء خارجی است که با واسطه آن صورت ذهنی معلوم می‌شود، پس حق این است که علم یا صور معلوم بالذات، کیف مجازی می‌باشند، «انّما هو علی سبیل التشبیه»، یعنی علم یا آن صور، کیف حقیقی نیست، از مقوله کیف نیست بلکه از سنخ وجود است و تشبیهاً و مجازاً به آن کیف می‌گوییم.

تشبیه مطلب به فیض مقدس و فیض اقدس حق تعالی

بعد، ایشان یک نظیری می‌آورد، می‌خواهد مطلب را واضح کند ولی برعکس، آن را یک مقدار مشککش می‌کند.

ایشان می‌گویند: خداوند تبارک و تعالی دو فیض دارد: فیض اقدس و فیض مقدّس؛ فیض اقدس، وجود علمی موجودات در مخزن علم ربوبی است، موجودات نظام آفرینش قبل از ایجاد، یک نحوه وجود علمی دارند که به آن لحاظ صورت‌های

علمیه اشياء نزد حق تعالی هستند.

در چگونگی علم حق تعالی به اشياء قبل از ایجاد اشياء اختلاف است، مشائین، مثل ارسطو، چنان که به آن ها نسبت می دهند قائل به صور مرتسمه بودند، این ها خیال می کردند که علم حق تعالی به این نظام از طریق صور مرتسمه است که در ذات حق تعالی است و این صور مرتسمه قائم به حق است، تعبیر می کنند می گویند: این ها به وجود حق تعالی موجود است نه به ایجاد حق تعالی.

مرحوم ملاصدرا این را قبول ندارد، می گوید: اگر علم حق، صور مرتسمه باشد، علم او زائد بر ذات او می شود و این با بسیط بودن ذات ربوبی و کمال ذاتی آن سازگار نیست، بلکه حق تعالی همان علم به ذاتش که دارد علم به ذات، علم به همه موجودات است، علم حق تعالی عین ذاتش است، موجودات هم به نحو کثرت در وحدت و تفصیل در عین اجمال، در ذات حق منطوی است، هر معلولی در علت خود، منطوی است.

علم فعلی و انفعالی

به عبارتی آخری: علم ما علم انفعالی است، یعنی ما آن را از خارج می گیریم و از اشياء موجود صورت برداری می کنیم، اسم این علم، علم انفعالی است، اما حق تعالی علمش علم فعلی است، یعنی قبل از این که موجودات موجود بشوند خدا به آن ها علم دارد و همان علمش سبب وجود موجودات شده است، پس این علم، علم فعلی است، یعنی تأثیرگذار و علت موجودات است اما ما علممان علم انفعالی است، یعنی اول موجودات در خارج موجودند و بعد صورت آن ها در ذهن ما می آیند، البته درک این مطلب یک مقدار مشکل است.

می گویند: معلول چون رشحه علت و شعاع وجود آن است، پس در ذات علت یک نحوه وجودی دارد، موجودات عالم هم که معلول حق تعالی است، در ذات حق

یک نحوه وجودی دارند، منتها در ذات حق تعالی به نحو لَف، و در این عالم به نحو نشر، موجود است؛ ما مثالی می‌زدیم، در یک صفحه کاغذ از بالا تا پایین همه حروف و کلماتی که نوشته شده در سر قلم به نحو لَف، یعنی به نحو وحدت موجود بوده، یک وجود واحد، وجود همه این‌ها بود. موجودات عالم هم که مخلوق حق تعالی است، به حسب ذات خود وابسته به ذات حق تعالی می‌باشد علم به آن‌ها هم عین خود آن‌هاست، نه این‌که صور مرتسمه باشد، بلکه علم حق تعالی به ذاتش علم به همه نظام وجود است؛ پس نظام وجود در ذات حق به نحو انطواء و لَف، موجود است، منتها وقتی که می‌خواهند مطلب را تشریح کنند می‌گویند: وجود حق تعالی یک مرتبه بسیط محض و صرف دارد که مشار الیه به «هو» است و به آن مرتبه احدیت هم می‌گویند.

در مقام اعتبار و لحاظ، ذات حق را، با قطع نظر از صفات و هر حد و تعین دیگری ملاحظه می‌کنند و این را مرتبه «احدیت» و «غیب الغیوب» و «هاهوت» می‌گویند، این مرتبه هیچ نحوه تعینی ندارد.

و اگر ذات را با صفات ملاحظه کنند، اگر چه صفات او به حسب وجود و مصداق عین ذات او است اما اعتباراً یک مرتبه متأخر از ذات به عنوان صفات ذات لحاظ می‌کنیم، این مرتبه را می‌گویند: مرتبه ظهور حق در اسماء و صفات و اصطلاحاً به آن مرتبه «واحدیت» می‌گویند. و موجودات نظام آفرینش چون جلوه و لازمه اسماء و صفات حق است، پس قبل از این‌که موجود بشوند، به تبع اسماء و صفات که وجوداً و مصداقاً عین ذات حق تعالی هستند در علم حق موجود بوده‌اند، زیرا خدا علم به صفاتش که دارد علم به صفات، علم به لوازم صفات هم هست؛ عیناً مثل زوجیت برای اربعه، اربعه را که تصور می‌کنید علم به اربعه علم به زوجیتش هم هست، چون زوجیت لازمه اربعه است. موجودات عالم چون جلوه‌های اسماء و صفات حق است، علم به اسماء و صفات، علم به لوازم آن‌ها هم هست؛ از موجودات به لحاظ

وجود در مرتبه علمی حق تعالی، گاهی تعبیر به «اعیان ثابته» یا «تعینات موجودات» در مرتبه علم ربوبی می‌شود.

ظهور موجودات در خارج، در حقیقت به طفیل وجود موجودات در نشئه علم است؛ پس موجودات در دو نشئه وجود دارند: نشئه و مرتبه علمی حق تعالی، که به آن «فیض اقدس» هم می‌گویند، و نشئه و مرتبه خارج، که به آن «فیض مقدس» نیز گفته می‌شود؛ انسان در نشئه علم ربوبی، مصداق انسان نیست، بلکه علم به انسان است، در مرتبه خارج که بیاید مصداق انسان می‌شود.

وجود منبسط

فیض مقدس از فیض اقدس قهراً پایین تر است، چون نشئه علم مقدم بر نشئه عین است، علم حق، فیض اقدس است، و فیض مقدس، یک وجود دامنه‌دار و کش‌داری است که جلوه نامحدود حق تعالی بوده و سراسر نظام آفرینش را از صدر تا ساقه پر کرده است؛ و همه این ماهیات خارجی به طفیل و در سایه آن موجود هستند، و به فیض مقدس، «وجود منبسط»، «نفس رحمانی» و «رحمت الله» هم می‌گویند: «اللهم إني أسئلك برحمتك التي وسعت كل شيء»، چنان‌که به آن «مشیت الله» هم می‌گفته می‌شود: «خلق الله الأشياء بالمشيئة و المشيئة بنفسها»،^(۱) خداوند اشیاء یعنی ماهیت‌ها را به واسطه مشیت، یعنی وجود منبسط خلق کرده و مشیت، یعنی وجود منبسط را به خودی خود و بدون واسطه خلق نموده است.

مراتب وجود منبسط

این وجود منبسط که جلوه حق است با این‌که یک وجود و جلوه است اما مراتب دارد، مثال زدیم به خورشید که یک وجود است و یک جلوه و نور دارد، منتها این نور

۱- التوحید، ص ۱۴۸.

خورشید مراتب دارد، هر چه به خورشید نزدیک تر است نورانی تر است؛ نور بیرون قوی است نوری که از بیرون در اتاق می افتد ضعیف می شود، اما همه یک نور متصل است.

بنابراین، فیض مقدّس مراتب دارد، و مرتبه کاملش عالم عقول است، که به آن «عالم جبروت» هم می گویند، مرتبه پایین ترش عالم نفوس است، که «عالم ملکوت» هم به آن می گویند، مرتبه پایین ترش عالم طبیعت است، که «عالم ناسوت» نام گرفته است؛ اما این فیض با این که از سنخ ماهیات نیست، بلکه وجود است و فیض حق است، ولی از هر مرتبه اش یک ماهیت انتزاع می شود؛ اسم یکی را می گذاریم: عقل اول، یکی عقل دوّم، تا نفوس، تا افلاک، بعد می آید زمین اما همه این ماهیات صرف اسامی و امور اعتباری است. ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا﴾.^(۱) تا این جا بیان دو اصطلاحی است که مرحوم حاجی در عبارت خود به کار برد، یعنی «فیض اقدس» و «فیض مقدس»، که دو مرتبه علمی و عینی از نظام هستی و مرتبط با خداوند متعال است.

خداوند نفس انسان را هم آیت کبرای خودش قرار داده است.

أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِئِكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ^(۲)

تو خیال می کنی که یک جرم کوچک هستی و حال آن که در تو عالم بزرگی است. نفس انسان یک موجود مجرد است، -ایجاد کردن از ویژگی های مجردات است و موجود مادی نمی تواند ایجاد بکند، موجود مادی فقط فاعل حرکت است - انسان موجود در عالم ماده که دارای نفس مجرد است نفس او یک ایجاد و اشراقی دارد، و ماهیات در عالم نفس به این اشراق نفس یک نحوه بروز و ظهوری پیدا می کند، پس انسان چون آیت حق است، همین طور که خداوند ایجاد دارد نفس هم ایجاد دارد؛

۱- سورة نجم (۵۳)، آیه ۲۳.

۲- دیوان الإمام علیؑ، ص ۵۷.

منتها عرض کردم: نفس مادامی که در این عالم طبیعت است و وابسته به طبیعت است آن ماهیاتی که به این اشراق نفس در عالم نفس موجود می‌شوند موجودات ضعیفی هستند، ولی در عالم خواب که نمونه عالم برزخ است و بعد هم در عالم برزخ، از باب این که انقطاع نفس از ماده زیادتر می‌شود، موجوداتی را که نفس به تصور و تخیل موجود می‌کند، قوی‌تر هستند؛ شما که خواب می‌بینید مثلاً در یک باغ گردش می‌کنید میوه‌ای می‌خورید و لذت می‌برید، این‌ها مخلوق نفس شما است، منتها نفس در عالم خواب قوی‌تر و جنبه تجرّدش زیادتر است، در قیامت هم از این قوی‌تر می‌شود. در روایت هم آمده که در قیامت خداوند می‌گوید: من تو را مثل خودم قرار دادم، همین‌طور که خداوند به یک چیزی می‌گوید: کن فیکون. ^(۱) حضرت علی علیه السلام در «نهج البلاغه» فرمود: «إِنَّمَا قَوْلُهُ فَعَلَهُ» قول خداوند یعنی «کن» همان اشراق حق و توجه حق تعالی است که عالم را موجود می‌کند، در بهشت نیز شما تصور و اراده مرغ بریان شده می‌کنید مرغ بریان شده موجود می‌شود و می‌خورید، تصور باغ می‌کنید باغ به اشراق نفس، به فعالیت نفس موجود می‌شود؛ پس نفس آیت کبرای حق است، خلایق دارد، اشراق دارد. ولی اولیاء خدا در همین عالم چون نفسشان قوی است می‌توانند در خارج از ذهن هم خلق کنند، امام علیه السلام شیر نقاشی شده روی پرده را تصور و اراده می‌کند شیر بشود، امر می‌کند شیر بشود شیر می‌شود و حمله می‌کند؛ این از جهت این است که نفس امام علیه السلام بسیار قوی است و در همین عالم هم می‌تواند چیزی را موجود بکند.

۱- «يَأْتِي الْمَلِكُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ بَعْدَ أَنْ يَسْتَأْذِنَ فِي الدُّخُولِ عَلَيْهِمْ، فَإِذَا دَخَلَ نَاولَهُمْ كِتَاباً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، بَعْدَ أَنْ يَسَلِّمَ عَلَيْهِمْ مِنَ اللَّهِ - فَإِذَا فِي الْكِتَابِ لِكُلِّ إِنْسَانٍ مَخَاطَبٌ بِهِ: مِنَ الْحَيِّ الْقَيُّومِ الَّذِي لَا يَمُوتُ، إِلَى الْحَيِّ الْقَيُّومِ الَّذِي لَا يَمُوتُ، أَمَّا بَعْدَ، فَإِنِّي أَقُولُ لِلشَّيْءِ: كُنْ، فَيَكُونُ، وَ قَدْ جَعَلْتُكَ الْيَوْمَ (مِثْلِي) تَقُولُ لِلشَّيْءِ: كُنْ، فَيَكُونُ، قَالَ: فَلَا يَقُولُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ لِشَيْءٍ كُنْ إِلَّا وَ يَكُونُ». الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۱۴۰؛ ر.ك: بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۳۷۶؛ تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين، ج ۷، ص ۳۲. در این دو کتاب قسمتی از روایت آمده است.

همین طور که حق تعالی به اشراق موجودات را موجود می‌کند، و اشراق او از سنخ وجود است و ماهیات از مراتبش انتزاع می‌شوند، نفس انسان نیز یک اشراق دارد و به واسطه این اشراق، ماهیات در فضای نفس موجود می‌شوند؛ پس علم، همان اشراق نفس است و اشراق نفس از سنخ وجود است.

خلاصه: مرحوم حاجی می‌خواهد این را بگوید که علم از مقولات نیست، بلکه اشراق نفس است و از ماهیات نیست، برای این که علم یعنی حضور لدی النفس، و حضور لدی النفس همان مخلوق خود نفس است، همان جلوه خود نفس است، اشراق خود نفس است. حاجی علیه السلام می‌خواسته مطلب را آسان کند، بحث را برده در ذات حق تعالی و نفس انسان را تشبیه می‌کند به ذات حق تعالی.

توضیح متن:

«فكما أنّ فيض الله المقدّس أعني الوجود المنبسط لا جوهر و لا عرض و مع ذلك انبسط على جميع ماهيات الجواهر و الأعراض»

پس همین طور که فیض مقدّس که همان وجود منبسط است، نه جوهر است و نه عرض، با این حال، همه جوهر و عرض‌ها را فرا گرفته، یعنی تمام جواهر و اعراض به این وجود منبسط موجود هستند.

«و كذا فيضه الأقدس الذي يظهر به بوحدته كلّ التعيّنات في المرتبة الواحديّة لا هو كيف و لا التعيّنات»

و همچنین که فیض اقدس او که به واسطه این فیض اقدس با وحدتی که دارد تعینات، یعنی ماهیات که حدود و تعینات وجود هستند، در نشئه علم و مرتبه واحدیت و اسماء و صفات به نحو وحدت ظاهر می‌شوند، نه این فیض اقدس کیف است و نه تعینات و ماهیات موجود در نشئه علم ربوبی، هیچ‌کدام کیف نیستند.

«فكذلك إشراق النفس المنبسط على كلّ الماهيات المعلومة لها ليس بجوهر و لا عرض»

فلیس کیفاً و هو علم»

پس همین طور که فیض اقدس و مقدّس جوهر و عرض نیستند پس کیف نیستند، بلکه از سنخ وجودند، پس همین طور اشراق نفس که منبسط بر همه ماهیات معلومه برای نفس می باشد نیز نه جوهر است نه عرض، پس کیف هم نیست، بلکه علم که همین اشراق است وجود است.

نفس که آیت کبرای حق است نیز فیض اقدس و مقدّس دارد، فیض اقدس نفس، علم اجمالی نفس به همه مخلوقات خود به نحو لّف است، و فیض مقدّس آن همان اشراق او است که به واسطه آن موجودات را در صفحه ذهن یکی یکی به نحو تفصیل خلق می کند.

و این اشراق نفس، منبسط است بر همه ماهیات معلومه نفس؛ در نفس تصور کوه طلا می کنید، تصور حور العین می کنید، تصور بهشت می کنید، این ها همه به واسطه همان وجود منبسطی است که فیض مقدّس نفس است.

«و لا الماهیات المنبسط علیها إشراقها کیفیات و هی معلومات»

و آن ماهیاتی که اشراق نفس بر آن منبسط است، آن ها هم کیفیات نیستند در حالی که معلومات نفس هستند. این خلاصه فرمایش حاجی رحمته الله.

پس ایشان خواست بگویند که علم از سنخ ماهیات نیست، کیف نیست، بلکه علم از سنخ وجود است.

جمع بین دو رأی

از این مرحله که گذشت مرحوم حاجی می گویند: من قسمتی از حرف محقق دوانی و قسمتی از حرف صدر المتألّهین را قبول می کنم.

اگر یادتان باشد، یکی از اشکالات این بود که چطور یک چیز هم جوهر است و هم عرض؟ محقق دوانی می گفت: این انسانی که در ذهن تصور کردید، واقعاً جوهر

است؛ و اگر به آن کیف می‌گوییم بالمسامحه است.

مرحوم صدرالمتألهین بنا بر آنچه که حاجی علیه السلام از او نقل کرد، گفت: این انسانی که در ذهن می‌آید مصداق انسان نیست، این به حمل اولی انسان است، اما به حمل شایع کیف است. حاجی علیه السلام می‌گوید: این دو حرفی که این دو بزرگوار داشتند، من از هر کدام یک بخشی را قبول دارم و یک بخشی را قبول ندارم، محقق دوانی علیه السلام گفته بود: علم را که می‌گوییم کیف است، مسامحتاً می‌گوییم، و گرنه علم از مقوله کیف نیست. حاجی علیه السلام می‌گوید: من هم می‌گویم: علم از مقوله کیف نیست، بلکه به تشبیه و مسامحه به آن کیف می‌گوییم، برای این که علم از سنخ وجود است و وجود ماهیت نیست، پس تسمیه علم به کیف که از ماهیات است به نحو تشبیه و مسامحه است، پس از محقق دوانی قبول کردیم که کیف بودن علم بالمسامحه و تشبیه است.

اما این که محقق دوانی علیه السلام گفت: این انسان در ذهن واقعاً انسان است، این را من قبول ندارم. و صدرالمتألهین علیه السلام گفت: آنچه در ذهن است به حمل شایع انسان نیست، بلکه به حمل اولی انسان است و به حمل شایع کیف است، ما می‌گوییم: این که می‌گویید: صورت انسان در ذهن به حمل شایع انسان نیست، این را درست می‌گویید، برای این که به حمل شایع، یعنی این که اثر انسان بر آن بار می‌شود، در حالی که آن اثر بر آن بار نیست، پس به حمل اولی انسان است، اما این که گفتید: به حمل شایع، کیف و مصداق کیف است، این را من قبول ندارم.

توضیح متن:

«و بالجملة: أخذت من كلّ مذهبي صدرالمتألهين و المحقق الدواني شيئاً و تركت شيئاً»

خلاصه این که: من از این دو مذهبی که صدرالمتألهین و محقق دوانی داشتند، یک حرف را گرفتم و یک حرف را رد کردم.

«أما المأخوذ من الأوّل فكون الصور العلمية بالحمل الأوّلي مقولات لا بالشائع»
اما آنچه از صدرالمتألهين قبول دارم، اين است که صور معقوله به حمل اوّلي از مقولات است نه به حمل شايع.

«و أمّا المتروك فكونها كيفاً بالشائع»

و اما آنچه از صدرالمتألهين ترک کردم و قبول ندارم، اين است که می‌گويد: صور معقوله به حمل شايع كيف است.

«و أمّا المأخوذ من الثاني فكونها كيفاً تشبيهاً»

و اما آنچه از محقق دوانی گرفتم اين است که ايشان گفت: صور معقوله بالتشبيه و المسامحه كيف است، من هم می‌گويم: كيف بودن به تشبيه و مسامحه است، چون در حقيقت اين صور اشراق نفس است.

«و أمّا المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة فجوهرها جوهر حقيقي و كمّها

كمّ حقيقي و هكذا»

و اما آنچه از محقق دوانی ترک کردم و قبول ندارم اين است که گفت: اين صور معقوله حقيقتاً مندرج تحت مقولات است، جوهر از آن مقولات، در ذهن هم جوهر حقيقي است، كمّ از آن مقولات، كمّ حقيقي است و همچنين ساير مقولات.

«و لهذا سكت في المتن عن كون الصور العلمية كيفاً بالشائع»

بعد می‌گويد: در کلام مرحوم صدرالمتألهين دو چيز بود: یکی اين که گفت: صور ذهني به حمل اوّلي از مقولات است اين را قبول کردم، لذا در شعر هم آوردم، که فرمود: «بحمل ذات صورة مقولة» اما اين که ملاصدرا گفته بود: ولكن آن صور به حمل شايع مصداق كيف است، چون قبول نداشتيم لذا در شعرم نياورده‌ام و از آن ساکت شدم.

و به همين جهت در متن يعني شعر «منظومه» ساکت شدم و در شعر نياوردم که صور علميه به حمل شايع كيف است.

«و ليعذرني إخواني في الخروج عن طور هذا الشرح من الاختصار لكون هذه المسألة من العويصات»

در این جا حاجی رحمته الله عذر خواهی می کند از این که مطلب را طولانی کرد؛ علت آن را هم بیان می کند به این که چون این مسأله از عویصات بود، من یک مقدار آن را طول دادم و از طور این شرح که اختصار بود خارج شدم.

تحقیق مطلب درباره حقیقت علم

من جلوتر در ضمن کلماتم به این جمله اشاره کردم که درست است وجود، ماهیت نیست، اما این فیض مقدسی که حق تعالی ایجاد کرده است، که نه جوهر است و نه عرض، به واسطه آن، ماهیات ظاهر می شوند و بروز پیدا می کنند، یعنی از هر مرتبه اش یک ماهیتی انتزاع می کنیم، ماهیات بالآخره حدود وجودات اند، آن وجودی که ماهیت ندارد فقط وجود حق تعالی است، چون غیر متناهی است اما وجودات دیگر چون متناهی هستند حد دارند و ماهیات، حدود وجوداند.

آیا اشراق صور توسط نفس که وجود است نامتناهی و واجب الوجود است؟ این طور که نیست! لابد یک حد و ماهیتی دارد، اسم ماهیت و حدش را می گذاریم علم؛ پس این ماهیت باید داخل در یکی از مقولات باشد و علم قهراً می شود داخل در مقوله کیف. اگر این طور بود که وجودات ذهنی یک صف جدایی غیر از وجودات خارجی داشتند، فرمایش حاجی رحمته الله درست بود، اما چنان که قبلاً هم گفتیم همه وجودها در واقع وجود خارجی است، وجود صور علمی و ذهنی نیز وجود خارجی علم و مصداق علم است، نمی شود بگویید: این وجود خارجی چیزی نیست، وقتی که وجود خارجی علم شد، غیر از وجود حق تعالی همه وجودات یک ماهیتی دارند و بالذات باید مصداق ماهیت خود باشند، یعنی به حمل شایع، مصداق آن ماهیت باشند که اثر آن ماهیت بر آن بار باشد.

الآن این قند که در ذهن من است به حضرت عباس قند نیست، این علم به قند است و علم به قند، خودش یکی از ماهیات است، پس باید داخل در مقوله کیف باشد. و به عبارتِ اُخری: وجود خارجی، امر نسبی نیست ولی وجود ذهنی، امر نسبی است، یعنی تمام وجودها خارجی هستند، مثلاً وجود لفظی، مانند لفظ «زید» که تلفظ می‌کنیم این هم خودش یک وجود خارجی است، منتها وجود خارجی لفظ است، یا وجود کتبی، مثل این که من می‌نویسم «زید» این وجود خارجی نوشته است، وجود کتبی زید است، وجود ذهنی هم همین‌گونه است، وجود ذهنی، وجود خارجی علم است، این وجود را نسبت به یک وجود دیگر که می‌سنجیم وجود ذهنی آن است، پس وجود ذهنی، امر نسبی است و به حسب واقع یک وجود خارجی می‌باشد، و بعضی از وجودات خارجی، مانند وجود علم، در عین حالی که وجود خارجی چیزی مانند علم است و ماهیت دارد و به حمل شایع مصداق آن ماهیت است، اما یک ماهیت دیگر مثل ماهیت انسان به وسیله آن، یک نحوه بروز و ظهوری پیدا می‌کند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

﴿ درس بيست ونهم ﴾

وحدتها أي وحدة الصورة المعقولة بالذات مع عاقل مقولة و معتقدة
لفرفوريوس الذي هو من أعظم المشائين. و المعتمد في إثبات مطلبه ما نقل
عن إسكندر من باب اتحاد المادة و الصورة، فإنّ النفس في مقام العقل
الهيولاني مادة المعقولات و هي صور له.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

بحث در اشکالات وجود ذهنی بود، اشکال مهم این بود که صورت ذهنیه هم کیف و از اعراض است و چون ذاتیات اشياء محفوظ است، صورت ذهنیه جوهر نیز جوهر است، پس این صورت ذهنیه هم جوهر است و هم عرض و کیف.

جواب هفتم به اشکالات وجود ذهنی، اتحاد عاقل و معقول

آخرین جوابی که حاجی علیه السلام برای حل اشکالات وجود ذهنی می دهد از راه اتحاد عاقل و معقول است، و اشکال به این صورت حل می شود که هر چه را که ما تعقل کنیم با نفس متحد و یکی می شود. ^(۱)

بر این مبنا، یعنی اتحاد عاقل و معقول ما اصلاً منکر می شویم که یک چیزی و رای ذهن و نفس انسان باشد که عارض بر ذهن و نفس بشود، بلکه به طور کلی آنچه که انسان در ذهن می آورد، چه به احساس و چه به تخیل و چه به تعقل، از سنخ اعراض نیست، بلکه با نفس انسان، متحد است، مثل جسم و سفیدی نیست، که جسم یک جوهری است قائم به ذات که سفیدی عارض آن شده است، که این جادو وجود است: یکی وجود جوهری جسم و دیگری وجود عرضی سفیدی که زائد بر وجود جسم

۱- قول به اتحاد عاقل و معقول، جواب دیگر و جداگانه ای برای پاسخ به اشکالات وجود ذهنی نیست، بلکه زیر بنای همان پاسخی است که از صدر المتألهین علیه السلام و توسط مرحوم حاجی نقل و تبیین و تکمیل شد که: وجود نفسی و غیره صور علمی موجود در ذهن، عین وجود نفس و اضافه اشراقی نفس است و در واقع، وجود نفس، وجود تبعی و تطفلی آن صورت است. (اسدی)

است، در باب علم این طور نیست، که صور علمیه در ذهن عارض و زائد بر ذهن و نفس ما باشد، اصلاً عاقل و معقول وجوداً با هم متحد هستند.

بر این پایه است که حاجی علیه السلام می گوید: «وحدتها مع عاقل مقولة» وحدت صورت معقوله با عاقل، سخنی است که از سوی برخی حکما گفته شده است. پس یکی از جواب هایی که به اشکال وجود ذهنی داده می شود این است که: صور ذهنیه که معقولات باشد، با عاقل که ذهن و نفس انسان باشد، متحد است، بنابراین دیگر این اشکال وارد نیست که صورت ذهنی هم جوهر باشد و هم عرض؛ دیگر عارض و معروضی نیست. این خلاصه جواب.

و اما برای شرح آن، پس ناچاریم چند مقدمه ذکر بکنیم تا مطلب روشن شود:

مقدمه اول: مراتب نفس

ما جلوتر عرض کردیم: نفس انسان با این که وجود واحد است دارای مراتب مختلف است، نفس انسان یک مرتبه شامخ دارد که آن ادراک کلیات است، از این مرتبه تعبیر به مرتبه تعقل و قوه عاقله می کنند، نفس می تواند با این مرتبه، کلیات، مانند انسان کلی را ادراک کند، این مرتبه عالی و شامخ نفس انسان است، پس از آن مرتبه تخیل و قوه خیال نام دارد که نفس به واسطه آن صورت های جزئی را ادراک می نماید، مدرکات در این مرتبه مشروط به حضور ماده خارجی آن ها در نزد حواس ظاهری نیست، مثل این که صورت زید را که یک انسان جزئی است ادراک می کنید در حالی که زید غایب است یا حاضر است ولی شما آن را با حواس ظاهری ادراک نمی کنید. این مرحله متوسط روح انسان است.

مرتبه نازله نفس، مرتبه احساس و حواس ظاهری است، که به واسطه آن صور جزئی را ادراک می کند، مشروط به این که ماده خارجی مدرک نزد حواس حاضر باشد، مانند ادراک زید در حالی که با چشم دیده می شود یا صدای او شنیده می شود یا

بدن او لمس می‌گردد. پیش از این نیز دربارهٔ اقسام ادراک سخن گفته شد. پس مدرکات سه قسم است: مدرکات معقوله، که کلیات باشد، مدرکات متخیله، و آن جزئیاتی است که بدون حواس ظاهره ادراک می‌کنیم، و مدرکات محسوسه، که از طریق حواس ظاهره ادراک می‌شود.

نفس، یک مرتبهٔ پایین‌تری هم دارد، که مرتبهٔ طبع آن و مربوط به کارهای مادی و طبیعی مانند رشد و نمو و حرکات مادی و بدنی می‌باشد، مثل این که قلب صنوبری و مادی انسان حرکت می‌کند، خون انسان در جریان است، آدم خوابیده است با این حال قوای بدن او کار می‌کنند و غذا هضم می‌شود، این هم یک مرتبهٔ نفس است؛ بنابراین، نفس با این که یک موجود است اما مراتب دارد. مرحوم حاجی در جای خودش می‌گوید: النفس في وحدته كلُّ القوی، نفس با این که واحد است همهٔ این قواست، یعنی این‌ها مراتب نفس است.

البته در عرفان برای نفس مراتب دیگری گفته‌اند که در این جا مورد بحث نیست.

مقدمهٔ دوّم: معلوم بالذات و بالعرض

این مقدمه خیلی مختصر است و آن این که معلوم دو قسم است: معلوم بالذات و معلوم بالعرض، معلوم بالذات، یعنی آنچه ذاتاً برای نفس معلوم است و آن همان صورتی است که در نفس وجود دارد، و چیزی که در خارج وجود دارد و به توسط آن صورت ذهنی معلوم می‌گردد، معلوم بالعرض است.

مقدمهٔ سوّم: علم حضوری و حصولی

مقدمهٔ سوّم این که علم دو قسم است: حضوری و حصولی. به طور کلی علم از سنخ حضور است، یعنی حاضر بودن موجودی مجرد از ماده نزد موجودی مجرد از ماده، حضور به نحوی که موجود مجرد دوّم، احاطه به موجود مجرد اوّل داشته باشد،

و بدیهی است که این حضور در ماده و مادیات امکان ندارد، بنابراین در آن‌ها هیچ وقت ادراک راه ندارد، اصلاً ذات ماده مستلزم غیبت است؛ این طرف آن، طرف دیگرش را نمی‌بیند و ادراک نمی‌کند، از اینرو ماده بما آنها ماده علم ندارد؛ اما اینکه می‌گویند: همه موجودات، اعم از مجرد و مادی، یک نحوه علمی دارند، آن علم دیگری است که در جای خودش از آن بحث می‌شود؛ این علم که ما این‌جا می‌گوییم، به این‌گونه است که موجود مجردی برایش اشیاء منکشف شود، مثل نفس انسان که مجرد است، مثل خدا که فوق همه مجردات است و مثل عالم عقول.

پس علم عین حضور است و حضور دو قسم است: حضور وجود خارجی شیء که به آن «علم حضوری» می‌گویند، مثل این که نفس انسان خودش پیش خودش حاضر و به خود عالم است؛ به اصطلاح، خود آگاهی دارد، قوای نفس هم به همین نحو برای نفس حضور دارند، که نفس انسان علم حضوری به آن‌ها دارد، نفس به قوه شامه خود احاطه دارد، یعنی توجه دارد، در حقیقت این هم از شئون علم ذات به ذات است، برای این که نفس مراتب دارد، بالأخره خودش پیش خودش حاضر است، مراتبش هم پیش خودش حاضر است.

قسم دوم از حضور، حضور صورت شیء است که اصطلاحاً «علم حصولی» نامیده می‌شود که وجود خارجی معلوم پیش عالم حاضر نیست، بلکه صورتش پیش عالم حاضر است، مثل همه این چیزهایی که در خارج است، این چیزهایی که در خارج است، چون ما خالق آن‌ها نیستیم، این‌ها حاضر پیش نفس ما نیستند، بلکه صورتی از این‌ها یا به وسیله قوه باصره، یا به وسیله قوه شامه، یا دیگر قوا در نفس ما می‌آید؛ آن صورتی که در نفس ما است ما علم حضوری به آن داریم و آنچه در خارج است علم حصولی به آن داریم، این کتاب خارجی را من علم حصولی به آن دارم، علم حصولی دارم یعنی چه؟ یعنی خودش در ذهن من حاضر نیست، بلکه صورتش پیش ذهن من حاضر و حاصل است.

پس اگر معلوم، خودش پیش عالم حاضر باشد، به علم به آن می‌گویند: «علم حضوری»، و اگر صورتش پیش عالم حاضر باشد، به علم به آن می‌گویند: «علم حصولی».

ما به موجودات خارجی علم حصولی داریم، اما ذات باری تعالی به خودش و به همه نظام وجود علم حضوری دارد. چرا؟ برای این که همه نظام وجود از عقل اول گرفته تا پایین‌ترین موجود، همه معلول حق تعالی است و نسبتش به حق تعالی مثل نسبت صور ذهنیه است که مادر ذهن خودمان خلق می‌کنیم که پیش ذهن حاضراند، عالم چون مخلوق حق تعالی است خدا به آن علم حضوری دارد، خدا علم حصولی ندارد.

مقدمه چهارم: قوه و فعل و هیولا و صورت

مقدمه چهارم این‌که: عالم طبیعت، عالم قوه و فعل است، ولی مجردات مثل عقول، فعلیت محضند و هر چه را بتوانند داشته باشند بالفعل دارند، اما موجود مادی، قوه، یعنی استعداد چیزی را دارد، بعد به واسطه حرکت تدریجاً به آن چیز می‌رسد؛ مثلاً نطفه با این که خودش در نطفه بودن موجود بالفعل است اما قوه و استعداد انسان شدن را دارد، این قوه بعد به فعلیت و تکامل می‌رسد، آنچه حامل قوه و دارای استعداد است، به آن می‌گویند: «ماده» یا «هیولا»، هیولا یک لغت یونانی است، بالأخره این‌گونه تکامل تدریجی از خواص عالم ماده و حرکت است، یعنی به حرکت جوهری مثلاً نطفه باید مراحل را طی کند تا علقه بشود، مضغه بشود، و مراحل بعدی را پیدا کند تا یک روزی بشود انسان؛ پس هیولا، یعنی خمیر مایه و ماده اشیا؛ هیولا هم که همان ماده باشد مراتبی دارد: هیولای اولی و هیولای ثانیه. این‌ها چیزهایی است که در جای خودش مفصل می‌آید، اما برای این که مطلب این جا بهتر روشن شود مختصراً به آن اشاره می‌کنیم.

هیولای اولی: قوه‌ای خالص و محض است که هیچ فعلیت ندارد و وجود آن به واسطه صورت جسمیه‌ای است که به خود گرفته است، صورت جسمیه عبارت است از امتداد طولی و عرضی و عمقی که همان طول و عرض و عمق جوهری است.

امتداد بر سه قسم است: امتداد یا یک طرفه است که به آن می‌گویند: «خط»، یا دو طرفه است که به آن می‌گویند: «سطح»، و یا سه طرفه است که به آن می‌گویند: «حجم» یا «جسم تعلیمی»، و این هر سه، عرض و از اقسام مقدار و کم متصل هستند. و در مقابل جسم تعلیمی، جسم طبیعی است، جسم طبیعی دارای طول و عرض و عمق و اتصال جوهری است، فلاسفه مشاء می‌گویند: جسم طبیعی مرکب است، یک قوه و ماده‌ای دارد که اتصال و طول و عرض و عمق جوهری را پذیرفته است؛ زیرا اگر ما آمدیم این جسم را دو تکه‌اش کردیم، این جا اتصال به هم خورد و شد انفصال، ولی باز هم می‌گوییم: این دو تکه جسم، همان یک تکه قبلی است، مثلاً می‌گوییم: این همان هندوانه است که دو قسمش کردیم، «این همانی» صحیح است، این همانی وقتی صحیح است که یک امر محفوظی بین این دو حال اتصال و انفصال وجود داشته باشد، اگر یک هندوانه، معدوم محض بشود و دو هندوانه از نو موجود بشود ما نمی‌توانیم بگوییم: این دو هندوانه همان هندوانه قبلی است؛ پس این که می‌گوییم: این همان است، معلوم می‌شود یک هیولا و ماده‌ای بوده که هم قابل وصل بوده است و هم قابل فصل، جلوتر صورت اتصالی داشته و یک هندوانه بوده است، ولی حالا صورت انفصالی به خود گرفته و دو هندوانه شده است؛ آنچه فصل و وصل را قبول می‌کند و صورت جسمیه را به خود می‌گیرد به آن می‌گویند: «هیولای اولی» و «ماده اولی» و هر جا گفتند: هیولای اولی منظور چیزی است که صورت جسمیه را به خود می‌گیرد.

هیولای اولی همراه با صورت جسمیه، جسم طبیعی نام دارد، جسم طبیعی نیز قابلیت این را دارد که نمو و رشد داشته باشد، لذا خود جسم نسبت به نمو می‌شود

«هیولای ثانیه»، وقتی نمو و رشد پیدا کرد می‌شود جسم نامی، باز جسم نامی قابلیت دارد که حیوان بشود که آن نامی نسبت به فعلیت حیوان در حقیقت می‌شود «هیولای ثالثه»، باز حیوان که می‌تواند انسان شود نسبت به صورت انسانیت می‌شود «هیولای رابعه»، اما همه این‌ها را - غیر از هیولای اولی - می‌گویند: «هیولای ثانیه»، هیولای ثانیه؛ یعنی هیولایی که هیولای اولی نیست، حال، خواه ثالثه و رابعه و خامسه یا در رتبه‌ای دیگر باشد، این‌ها همه هیولای ثانیه هستند، بالأخره هیولا، یعنی ماده‌ای که استعداد و قابلیت فعلیت را دارد و حامل قوه است؛ فعل هم عبارت است از همان صورت‌هایی که به خود می‌گیرد، بچه در شکم مادرش اول حیات نباتی و نمو دارد، هنوز انسان نیست، تا چهار ماه نبات است و مثل یک درخت نمو می‌کند، از چهار ماه به بعد می‌شود حیوان، حس لامسه پیدا می‌کند، بعد حواس دیگر را پیدا می‌کند، اولین حس که در انسان پیدا می‌شود همان حس لامسه است، چون در آغاز در بچه قبض و بسط پیدا می‌شود، بعد حواس دیگر را پیدا می‌کند و می‌شود حیوان، تا یک وقتی که بتواند ادراک کلیات بکند که به آن می‌گویند: انسان؛ بنابراین به مرور و به حرکت، قوه‌ها به فعلیت می‌رسد و این از لوازم عالم ماده است، پس موجودات مادی یا هیولا هستند و یا صورت، به عبارت دیگر یا حامل قوه هستند و یا فعلیت‌اند.

مقدمه پنجم: ترکیب هیولا و صورت، اتحادی یا انضمامی؟

مقدمه پنجم این‌که: یک بحث دیگر در فلسفه هست و آن این‌که: آیا ترکیب هیولا و صورت، ترکیب اتحادی است یا انضمامی؟

ترکیب دو قسم است: ترکیب انضمامی و اتحادی، ترکیب انضمامی این است که دو چیز به هم منضم شوند، مثلاً فرض بگیرید سکنجبین درست می‌کنیم، سرکه با شکر یا انگبین، این‌ها با هم منضم هستند، اتحاد واقعی نیست، ولو یک نحوه اتحاد عرفی دارد، یا مثلاً این خانه مرکب است از اتاق‌ها و حال و باغچه، اما ترکیب این

اجزاء اتحادی نیست، انضمامی است، یعنی اجزاء به هم چسبیده‌اند. ترکیب اتحادی، یعنی این که واقعاً دو چیز یکی باشد، مثل جسم بعد از آن که نامی می‌شود، فعلیت نمو با جسم متحد هستند، این یکی به آن دیگری منضم نیست، دو موجود نیست؛ یا نفس انسان که گفتیم دارای مراتب است، هر چند گاهی تعبیر می‌کنند و می‌گویند: انسان نفس حیوانی دارد، نفس نباتی دارد، نفس انسانی دارد، این‌ها برای تفهیم و سهولت در تعلیم است و گرنه آیا ما هر کدام سه چهار وجود هستیم؟ آیا نفس عاقله با نفس حیوانی و نفس نباتی از هم جدا و به هم منضم است، و یک مرتبه طبع هم جدا داریم؟ نه، واقعش این است که همه یک حقیقت و وجود می‌باشد و متحد است، منتها وجودی دارای مراتب، یعنی دارای کارهای مختلف است که این کارها از نظر مرتبه با هم تفاوت دارند.

حال، بحث این است که: آیا هیولا یعنی آنچه حامل قوه‌هاست، ترکیبش با صورت، اتحادی است یا انضمامی؟ حق مطلب این است که: هر قوه‌ای بعد از آن که به فعلیت می‌رسد با فعلیت متحد می‌شود، یعنی در حقیقت همان قوه، تبدیل به فعلیت می‌شود؛ مثلاً فرض بگیرید که نطفه، قوه و استعداد این را دارد که علقه بشود بعد که علقه شد دیگر نطفه نیست آن قوه که به فعلیت رسید اصلاً با فعلیت متحد شد، دیگر دو چیز نیست، اما علقه در کنار صورت علقه‌ای خود، یک قوه مضغه شدن را دارد این قوه با آن صورت علقه، ترکیبش ترکیب انضمامی است، پس هر قوه‌ای بعد از این که به فعلیت رسید با آن فعلیت متحد می‌شود، یعنی اصلاً از قوه بودن بیرون می‌رود و فعلیت می‌شود، بنابراین، هیولا نسبت به صورتی که به خود گرفته اتحاد دارد، اما نسبت به صورت بعدی با صورت فعلی با هم منضم است.^(۱) خلاصه بحث این که

۱- حق این است که فرق بین هیولا و صورت بالا اعتبار است، یعنی یک وجود به اعتبار دارایی خود و آنچه هست صورت و فعلیت است و به اعتبار توانایی شدن چیزی دیگر و آنچه می‌تواند بشود

هیولا و صورت با هم ترکیبشان اتحادی است.

مقدمه ششم: مقوله اضافه

مقدمه ششم این‌که: یکی از اعراض اضافه است، و آن عبارت است از یک حالت و هیئتی که از نسبت متکرر بین دو چیز پدید می‌آید، مثل عاقلیت و معقولیت، عالمیت با معلومیت، ابوت و بنوت، فوقیت و تحتیت، که نسبت بین دو طرف، امر متکرری است، یعنی عاقل نسبتی با معقول دارد و معقول نیز نسبتی با عاقل دارد به گونه‌ای که ممکن نیست تصور یک طرف بدون تصور دیگری، تعقل یکی از آن‌ها توقف بر تعقل دیگری دارد، معلوم بدون عالم نمی‌شود، عالم بدون معلوم هم نمی‌شود. همچنین، ابوت بدون بنوت تعقل نمی‌شود و بنوت بدون ابوت نیز تعقل نمی‌شود. در اضافه، یک قاعده کلی دارند، می‌گویند: المتضائفان متكافئان قوّة و فعلاً دو چیزی که با هم اضافه دارند از نظر قوه و فعلیت، هم تراز هستند، کفو هم هستند، یعنی اگر یکی بالفعل «اب» است، پس بالفعل باید «ابن» داشته باشد، اگر گفتیم: این شخص بالقوه «اب» است، یعنی بعد از این «اب» می‌شود، پس ابنش هم بالقوه است، نمی‌شود بگوییم: این الآن پدر است اما پسری ندارد، پسرش بالقوه است، این نمی‌شود. اگر گفتیم: عالم بالفعل، یعنی الآن عالم است، پس معلوم بالفعل می‌خواهد، اگر گفتیم: عاقل بالفعل، معقول بالفعل می‌خواهد. پس متضایفان، یعنی دو امری که با هم تضایف دارند که منشأ آن یک نسبت مکرره است، متكافئان، یعنی کفو هم هستند، جفت هستند، با هم هستند، قوّة و فعلاً، یعنی اگر یک کدام بالقوه است دیگری هم بالقوه است، و اگر بالفعل است دیگری هم بالفعل است.

☞ هیولا و قوه است، پس به حسب واقع دو چیز و دو موجود نیست تا بحث شود آیا ترکیب آن‌ها اتحادی است یا انضمامی؟ یا تفصیل داده شود بین صورت فعلی و صورت بعدی، در برخی از تعلیقات گذشته نیز به این نکته اشاره کردیم، و تمام البحث فی محلّه. (اسدی)

مقدمه هفتم: مراتب چهارگانه عقل

این مطلب را در مباحث علم در فلسفه ذکر می‌کنند که می‌گویند: عقل چهار مرتبه دارد: «عقل هیولانی»، «عقل بالملکه»، «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد»، این الفاظ هرچند قلمبه است اما معنای واضحی دارد، یک بچه با حیوانات هیچ فرقی ندارد، مگر این که بچه، قوه و توان تعقل دارد، یعنی در آینده عاقل می‌شود ولی حیوان نه تعقل و نه توان آن را ندارد و هیچ وقت هم عاقل نمی‌شود، اما این بچه با همین کوچکی استعداد این را دارد که یک روزی بشود دانشمند و تعقل کلیات بکند، عقلی که بچه در آغاز دارد بالفعل نیست و فقط قوه محض است، یک قوه بعید از فعلیت، به خاطر همین به آن می‌گویند: عقل هیولانی؛ یعنی عقلی که در مرتبه هیولا و قوه است و استعداد تعقل را دارد، در مقابل، حیوان که استعداد تعقل را ندارد؛ بعد که بچه به حدی رسید که ضروریات را دریافت و درک کرد و این قدرت را یافت که به واسطه آن ضروریات، یک بخش مسائل نظری را با فکر بفهمد، به این مرتبه که ضروریات را درک کرده است می‌گویند: عقل بالملکه؛ این مرتبه، از مرتبه هیولانی یک مقدار بالاتر آمده است، برای این که بچه در قبل حتی ضروریات را هم نمی‌دانست، اما الآن ضروریات را ادراک کرده و زمینه این که کلیات غیر بدیهی را تعقل کند پیدا کرده است، بعد که این بچه درس خواند و ادراک کلیات کرد و بالفعل دانشمند شد، مثلاً در فقه نظریاتی پیدا کرد، یا در دیگر علوم مهندس و دکتر شد، یک کلیاتی را ادراک کرده است، می‌گوییم: مهندس است، یعنی این شخص بخشی از مسائل هندسی را حل کرده است، آن شخص آیت‌الله است، یعنی بخشی از مسائل فقهی را حل کرده است، به این مرتبه می‌گویند: عقل بالفعل، یعنی بالفعل امور نظری و غیر بدیهی را تعقل کرده است. نظریات را از ضروریات به دست آورده است، اما در عین حال هنوز عقل مستفاد نیست، یعنی آن وقتی که یک عالم و فقیه خوابیده است، یا مشغول غذا خوردن

است، مشغول استنباط نیست؛ الآن هیچ مسأله فقهی در ذهنش حاضر نیست، برای این که الآن مشغول غذا خوردن است، یا یک مهندس که مشغول غذا خوردن است دنبال این که بخواهد یک طرحی برای یک ساختمان بدهد نیست، اما وقتی که آن طرح را در ذهن حاضر کرد؛ یا یک فقیه که مسأله فقهی را الآن مستحضر است و به یاد دارد، به این اصطلاحاً می‌گویند: عقل مستفاد.

عقل مستفاد هم دو نوع است: یک نوع این است که تمام معلومات بالفعل پیش‌اش حاضر است، که ماها نمی‌توانیم چنین باشیم، خداوند است که لا یشغله شأن عن شأن، ممکن است اولیاء خدا هم یک وقت به یک حدی برسند که به همه چیز توجه داشته باشند که مصداق لا یشغله شأن عن شأن باشند، در حقیقت این عقل مستفاد، جامع است و نوع دیگر این است که بخشی از معلومات نزد عقل، حاضر باشد چنان‌که مثالش گذشت.

برگشت به بحث اتحاد عاقل و معقول

این مقدمات تمام شد، برگردیم به مطلب اصلی. فرفوروس از فلاسفه یونان است، یک کتابی نوشته است در اتحاد عاقل و معقول، می‌گویند: اول کسی که قائل به اتحاد عاقل و معقول شده فرفوروس است. با اتحاد عاقل و معقول سفره اشکال وجود ذهنی جمع می‌شود، دیگر این اشکال که صورت ذهنیه هم جوهر و هم عرض باشد پیش نمی‌آید، برای این که آن اشکال روی فرضی بود که یک چیزی غیر از نفس انسان وجود داشته باشد و از سنخ اعراض باشد، مثل گچ و سفیدی باشد، دو چیز باشد، آن وقت اشکال می‌شد که: جوهر مع عرض کیفی اجتماع. اما اگر گفتیم: صورت ذهنیه با نفس به حسب وجود متحد است، این اشکال برچیده می‌شود.

شیخ الرئیس اتحاد عاقل و معقول را قبول نداشته است. مسأله اتحاد عاقل و

معقول از قبل مطرح بوده، تا زمان صدر المتألهین علیه السلام که در «اسفار» و کتاب «مشاعر» و کتاب‌های دیگرش، درباره آن مفصل بحث کرده است، و پس از او نیز دیگران کتاب‌هایی راجع به این مسأله نوشته‌اند.

تحریر محل نزاع

اولاً: توجه کنید این‌که می‌گوییم: عاقل و معقول با هم متحد است، مراد چیست؟ همین‌طور که در مقدمه دوّم گفتیم: معلوم دو قسم است: معلوم بالذات، معلوم بالعرض؛ غیر از این دو، یک عالمی هم در میان هست که معلوم بالذات یا معلوم بالعرض معلوم اوست؛ در حقیقت ما در تحلیلی که می‌کنیم شش چیز داریم: چون هر کدام از این وجودها، یعنی وجود معلوم بالذات، وجود معلوم بالعرض، وجود عالم، ماهیت هم دارد، که مجموعاً می‌شود شش چیز. اگر عاقلی درختی را تعقل کند، یک درخت در خارج هست که معلوم بالعرض است، یک درخت هم در ذهن عاقل هست که صورت علمی و معلوم بالذات است، یکی هم خود عاقل، یعنی آن کسی که تعقل کرده است، این‌ها سه وجودند که با در نظر گرفتن ماهیت آن‌ها شش چیز می‌شود.

این‌که اتحاد عاقل و معقول می‌گویند، مراد اتحاد کدام از این شش قسم است؟ آیا وجود عاقل با وجود معقول بالعرض متحد می‌شود، یا ماهیت آن‌ها، یا وجود یکی با ماهیت دیگری متحد می‌شود؟ و یا وجود عاقل با وجود معقول بالذات متحد می‌شود، یا ماهیت آن‌ها با هم متحد می‌شود؟ یا وجود یکی با ماهیت دیگری متحد می‌شود؟

اما معلوم بالعرض: مثلاً اگر کسی حماری را تعقل کرد، آیا او با وجود یا ماهیت حمار خارجی متحد می‌شود؟ این را که نمی‌خواهند بگویند، پس معلوم بالعرض، از رده خارج است.

اما معلوم بالذات: اگر کسی حماری را تعقل کرد، - حمار که می‌گوییم، برای این که مطلب خیلی روشن بشود - صورت ذهنی این حماری که معقول است، در ذهن وجود و ماهیت دارد، آیا می‌خواهند بگویند: ماهیت این صورت ذهنی حمار با عاقل یکی است؟! این را هم قطعاً نمی‌خواهند بگویند، پس لابد وجود صورت معقوله را می‌گویند، وجود صورت معقوله بالذات با عاقل متحد است، یعنی با ماهیت عاقل متحد است؟! این را هم نمی‌خواهند بگویند، پس اگر اتحادی هست بین وجود معلوم بالذات و وجود عاقل است، و به طور کلی بین وجود هر معلوم بالذات، اعم از این که آن معلوم، معقول یا متخیل یا محسوس باشد و بین وجود عالم به آن معلوم، اعم از این که عالم، در رتبه تعقل یا رتبه تخیل یا رتبه احساس باشد، اتحاد هست.

بنابراین، تعبیر به عاقل و معقول در بحث کنونی از باب مثال است، در حقیقت مراد اتحاد وجود عالم و وجود معلوم بالذات است، اعم از اتحاد وجود عاقل و وجود معقول، اتحاد وجود متخیل و وجود متخیل، اتحاد وجود حاس و وجود محسوس.

به هر صورت برای اثبات اتحاد عاقل و معقول چند دلیل ذکر می‌کنند که به برخی از آن‌ها پس از این اشاره می‌کنیم، فعلاً عبارت کتاب را می‌خوانیم:

توضیح متن:

«وحدتها أي وحدة الصورة المعقولة بالذات مع عاقل، مقولة»

وحدت صورت معقوله بالذات، یعنی وحدت صورت ذهنیه، با عاقل، سخنی است که مورد اعتقاد فرفوربوس واقع گردیده و از سوی وی گفته شده است.

پس معقول بالعرض که در خارج است را کاری نداریم، «مقوله» یعنی گفته شده است، قول به معنی اعتقاد هم می‌آید.

«و معتقدة لفرفوربوس الذي هو من أعظم المشائين»

اتحاد عاقل به معقول از اعتقادات فروریوس^(۱) یکی از بزرگان مشائین بوده است. فروریوس شاید پروریوس بوده، یونانی است عربی شده مثل جالینوس که ژالین را جالینوس کرده‌اند یا هیپوترات را بقراط کرده‌اند. خوب دلیل ایشان چیست؟

دلیل اول بر اتحاد عاقل و معقول

«و المعتمد في إثبات مطلبه ما نقل عن إسكندر من باب اتحاد المادّة و الصورة»
و تکیه‌گاه و دلیل فروریوس در اثبات مطلبش چیزی است که از اسکندر در باب اتحاد ماده و صورت نقل شده است.

اسکندر افریدوسی، غیر از آن اسکندر پادشاه است که می‌گویند معاصر ارسطو بوده، این اسکندر افریدوسی یکی از فلاسفه یونان بوده، بعضی می‌گویند: در دمشق زندگی می‌کرده است، بالأخره این اسکندر افریدوسی در باب هیولا و صورت گفته است: هیولا و صورت ترکیبشان اتحادی است.

گفتیم: این مورد بحث است که آیا هیولا و صورت ترکیبشان اتحادی است و یا انضمامی، او گفته: اتحادی است، فروریوس گفته است: همین طور که درباره هیولا و صورت می‌گوییم: هیولا و صورت دو موجود منضم به هم نیستند، بلکه وجود هیولا بعد از آن که به فعلیت رسید عین فعلیت و وجود صورت می‌شود، نفس انسان هم این طور است، نفس انسان، اول استعداد ادراک و تعقل دارد، «عقل هیولانی» دارد، مثل بچه، این عقل هیولانی تکامل پیدا می‌کند می‌شود عین وجود «عقل بالملکه»، بعد عین وجود «عقل بالفعل» می‌شود، بعد عین وجود «عقل مستفاد» می‌شود، همان نفس که استعداد مراتب بعدی را داشت عین فعلیت در آن مراتب و عین وجود صور معقوله در آن مراتب می‌شود.

۱- وی از شاگردان برجسته «فلوطين» حکیم نام‌دار نوافلاطونی و اشراقی است و در مکتب او تربیت و رشد یافته است، و از این رو وی را حکیم مشایی دانستن جای تأمل دارد. (اسدی)

چطور نطفه وقتی که انسان می شود می گویند: قوه ای که در این نطفه بود تبدیل به انسان شد و با وجود صورت انسانیت متحد شد؟ همین طور نفس هم هیولای عقلانی را که داشت، هیولای این که ادراک کلیات را بکند داشت، این عقل هیولانی، تکامل پیدا می کند و بالفعل عقل می شود و با وجود صورت معقوله یکی می گردد. یا آن کسی که قوه و استعداد احساس را داشت، وقتی احساسش به فعلیت رسید با آن یکی می شود، یعنی وجود قوه حاسه او با وجود محسوس بالذات او متحد می شود. پس ایشان مقایسه کرده است باب تعقل و ادراکات را به باب هیولا و صورت در مادیات خارجی؛ همین طور که هیولا بعد از تکامل قوه، به فعلیت می رسد و وجود قوه با وجود فعلیت متحد می شود، این جا هم عقل هیولانی وقتی که تکامل پیدا کرد و به فعلیت رسید وجودش با وجود صورت معقوله یکی می شود.

نفس در مقام هیولا برای معقولات

لذا ایشان می گویند:

«فإنَّ النفس في مقام العقل الهیولانی مادة المعقولات و هي صور له»

نفس انسان در مرتبه عقل هیولانی، یعنی همانی که قوه تعقل داشت، مثل بچه، ماده است برای همه معقولاتی که بعد پیدا می کند، «و هي صورة له»، و این معقولاتی که نفس تعقل می کند صورت آن عقل هیولانی می شوند و در جای خودش گفتیم: شیئیة الشيء بصورته، شیئیت و حقیقت هر چیزی به صورتش است، انسان را که می گویند: حیوان ناطق است، انسانیت او به همان نفس ناطقه اوست که صورت او و منشأ انتزاع فصل منطقی او است و ترکیب بین ماده و صورت هم اتحادی می باشد؛ بنابراین، حقیقت نفس و شیئیت آن، پس از اتحادش با صورت معقوله، به همان صورت معقوله است.

با مقدماتی که برای شما ذکر کردم مطلب روشن می شود، نفس در مقام عقل

هیولانی که همان مرتبه اول عقل بود، ماده همه معقولاتی است که بعد تعقل می‌کند و این معقولات، صورت نفس در مرتبه بعد از عقل هیولانی است؛ و ترکیب نفس و صور معقوله هم، ترکیب اتحادی است، پس وجود آن معقول بالذات با وجود عاقل متحد است، وجود محسوس بالذات با وجود حاسّ متحد است، وجود متخیّل بالذات با وجود متخیّل متحد است؛ و شیئیت الشیء بصورته، پس حقیقت نفس نیز به همان صورت ادراک شده‌ای است که با وجود نفس، اتحاد پیدا کرده است.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای
این خلاصه یک دلیل.

و صلّی الله علی محمد و آله الطاهرین

﴿ درس سی ام ﴾

و أمّا مسلك التضايف الذي سلكه صدر المتألهين في «المشاعر» و غيره لإثبات هذا المطلب فغير تامّ لما ذكرنا في تعاليق «الأسفار». و ممّا يؤيد ذلك المطلب هو أنّ الموجود في الخارج و الموجود في الذهن توأمان يرتضعان بلبن واحد. فكما أنّ معنى الموجود في العين ليس أنّ العين شيء و زيد الموجود فيه شيء آخر، كالظرف و المظروف، بل معناه أنّ وجوده نفس العينية و أنّه مرتبة من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن أنّ الذهن أي النفس الناطقة شيء و ذلك الموجود فيها شيء آخر، بل المراد أنّه مرتبة من مراتب النفس.

ثمّ إنّ مراد القائل باتّحاد المدرك مع المدرك بالذات ليس نحو التجافي عن المقام. بل يستعمل ذلك في موضعين: أحدهما في مقام الكثرة في الوحدة، بمعنى أنّ وجودات المدركات منطوية في وجود ذلك المدرك بنحو أعلى كأنطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي.

و ثانيهما في مقام الوحدة في الكثرة، بمعنى أنّ المدرك نوره الفعلي انبسط على كلّ المدركات بلا تجاف عن مقامه الشامخ. بل كلّ مدرك متّحد مع المدرك في مرتبته، فالمتخيّل مع النفس في مرتبة الخيال و هكذا حتّى المعقول متّحد مع العقل في مرتبة الظهور بالمعقولات المرسلّة المحيطة لا معه في مرتبة السرّ و الخفيّ.

فبالحقيقة المدرك متّحد بالنور الفعلي للمدرك في الثاني و لكن ذلك
النور الفعلي لمتّا كان كالمعنى الحرفي بالنسبة إلى ذات المدرك، لا قوام و لا
ظهور له إلا بوجوده و ظهوره - و بين المراتب أصل محفوظ و سنخ باقي
كالنفس - يقال: اتّحد المدرك بالمدرك. و في الموضعين ذلك الاتّحاد بحسب
الوجود. و أمّا المفاهيم فهي مثار المغايرة و عليها مدار الكثرة.

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

بحث در مسأله وجود ذهنی و اشکالات آن بود. آخرین حرفی که مرحوم حاجی دارد، این است که یک عده‌ای گفته‌اند: معقولات انسان، با نفس اتحاد دارد. بنابراین، معقول یک چیز زائد بر نفس نیست که عارض بر نفس باشد، مثل سفیدی نیست که عارض بر گچ است، معلومات انسان، با نفس او متحد است، پس عارض و معروضی نیست، اگر معقول و صورت معلومه ذهنی نسبت به نفس، عرض بود شما می‌گفتید: «فجوهرٌ مع عرضٍ کیف اجتمع».

مسأله اتحاد عاقل و معقول را این‌طور که شیخ رئیس و دیگران گفته‌اند، اول مرتبه فروریوس عنوان کرد و کتابی راجع به آن نوشته است و بعد اشکالاتی به او کردند و بعد هم او جواب داده است، شیخ رئیس می‌گوید: فروریوس نه خودش فهمیده است که چه چیزی گفته است و نه کسانی که حرفش را نقل کرده‌اند.

نظر شیخ رئیس در باب اتحاد عاقل و معقول

شیخ رئیس هم اصل اتحاد عاقل و معقول در مورد علم نفس به ذات خودش، یا علم خداوند به ذات خودش را قبول دارد که در آن موارد اتحاد عقل و عاقل و معقول است، یعنی علم خداوند یک چیز زائد بر خودش نیست، ذاتش هم علم است، هم عالم است و هم معلوم؛ چنین نیست که یک چیزی عارض بر ذات خدا باشد تا خدا به خودش علم داشته باشد، ذات باری تعالی یک وجود غیرمتناهی است و خودش هم پیش خودش حضور دارد؛ نفس انسان هم نسبت به خودش هم عقل است هم عاقل و

هم معقول؛ پس در علم به ذات، اتحاد عقل و عاقل و معقول درست است، اما نسبت به صور ذهنیه، که بخواهیم بگوییم با نفس اتحاد دارد جای بحث است، در این جا از گفته اسکندر افریدوسی که: ترکیب هیولا با صورت، ترکیب اتحادی است، خواسته‌اند استفاده کنند و بگویند: عاقل با معقول هم به همین شکل اتحاد دارد.

توضیح مجدد دلیل اول بر اتحاد عاقل و معقول

عرض کردیم: هیولا عبارت است از ماده‌ای که حامل استعداد و قوه است، هر هیولایی وقتی که به فعلیت می‌رسد با این فعلیت متحد می‌شود. شما نگوید که دو موجود چطور یکی می‌شوند؟ زیرا اگر دو موجود بالفعل باشند، و اصطلاحاً متحصّل باشند، می‌گویند: این اتحاد متحصّل با متحصّل است که امری محال است، مثلاً فرض بگیرید آب در حالی که آب است هوا هم باشد، یا هوا در عین حالی که هوا است آب باشد، این نمی‌شود، چرا؟ برای این که آب دارای صورت متحصّلی است، و آن عبارت است از اکسیژن و هیدروژن، و هوا نیز دارای صورت متحصّلی است که عبارت است از ازت و اکسیژن مثلاً، و نمی‌شود که این دو یکی باشد.

اما آن ماده‌ای که یک وقت به صورت آب است و یک وقت به صورت هوا، ممکن است یک وقت صورت آبی به خودش بگیرد، و در این وقت، متحد با صورت آبی است، بعد صورت آبی از آن خلع شود و منقلب بشود به هوا، همان ماده قبلی صورت هوایی را به خودش گرفته و با صورت هوایی متحد می‌گردد از این رو می‌گویند: هیولا چون لامتحصّل است، به عبارة آخری تحصّل و فعلیتش ضعیف است - فعلیتش همین است که قوه هر صورتی را دارد، هیولا، یعنی امری که استعداد این را دارد که یک صورت به خود بگیرد - این هیولایی که لا متحصّل است، وقتی که به صورت آبی در آمد با آن متحد می‌شود، یا مثلاً فرض بگیرید: نطفه که نسبت به

صورت علقه بالقوه و لامتحصل است، وقتی که علقه شد دیگر نطفه نیست، بلکه حالا صورت نطفه بدل شد به صورت علقه، به عبارتی آخری: لا متحصّل با متحصّل با هم یکی شد؛ وقتی که در عالم ماده، هیولا با فعلیتی که به خودش می‌گیرد متحد می‌شود، در عالم نفس که ذاتاً مجرد است، به طریق اولی می‌تواند اتحاد رخ دهد، نفس انسان در ابتدا در مرتبه عقل هیولانی است، استعداد این را دارد که صور معقوله و علمیه را به خود بگیرد، این صورت‌ها صورت نفس می‌شود و نفس برای این صورت‌ها ماده است، انسان هم روز قیامت بر طبق همین صورت‌هایی که نفس به خودش می‌گیرد و با آن‌ها متحد می‌شود، بازپرسی و سؤال می‌شود. منظور از کتاب در این آیه شریفه: ﴿وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^(۱) همان کتاب نفس است، هر چه که شما یاد گرفته‌اید، حتی گفته‌ها و اعمال در نفس انسان منتقش و با آن متحد می‌شود، و همین‌ها در برزخ و در قیامت به صورت چیزهایی که مطابق و متناسب با آن‌ها است درمی‌آیند، اگر صورتی که نفس پیدا کرده است بد باشد فرض بکنید نفس غیبتی کرده یا کسی را به زبان آزرده است، همین در روح تأثیر می‌گذارد و آنجا به صورت مار و عقرب در می‌آید و می‌گزد، و اصلاً بهشت و جهنم با این‌ها سنخیت دارد با همان‌هایی که در نفس انسان منتقش می‌شود و همین‌هاست که آنجا مجسم می‌شود. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ قرآن می‌گوید: کار خوب که می‌کنید آن را می‌بینید، این همان است که در نفست منتقش است و آنجا مجسم می‌شود ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^(۲)، یا آنجا مار و عقرب می‌بینید، بالأخره اگر با زبانت حرف‌های خوب یا بد زد، آنجا به صورت چیزهایی که ملایم رفتار و کردار با نفست است درمی‌آید.

تمام افعال و حرکات و سکانات انسان، در نفس انسان منتقش می‌شود و نمی‌توان

۱- سوره کهف (۱۸)، آیه ۴۹.

۲- سوره زلزله (۹۹)، آیه ۸.

آن‌ها را فراموش کرد. ﴿طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ﴾^(۱) و یا ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾^(۲) «بخوان کتابت را، کافی است امروز نفس تو بر تو در حساب»، یعنی همان نفست همه اعمال و همه گفتارت هست، همه این‌ها در نفست منتقش است و آنجا همان‌ها حسابرسی می‌شود. در عالم قیامت این طوری است که اسرار ظاهر می‌شود، این‌هایی که این‌جا فراموش کرده‌اید، آنجا مجسم است.

بالآخره همان‌طور و به همان دلیل که هیولا و صورت با هم متحدند و ترکیب اتحادی دارند، نفس که مجرد است به طریق اولی با صور علمیه ترکیب اتحادی دارد، و سرش هم همین است که هیولا لا متحصّل و لا بشرط است، لا بشرط با بشرط شیء متحد می‌شود، لا متحصّل با متحصّل متحد می‌شود، این معقولات برای نفس به منزله صور هستند و نفس برای آن‌ها به منزله ماده است، و ماده و صورت با هم متحدند. این خلاصه فرمایشی است که به عنوان دلیل اول ذکر کرده‌اند و حاجی علیه السلام هم این دلیل را می‌پسندد.

دلیل دوم بر اتحاد عاقل و معقول: برهان تضایف

بعد حاجی علیه السلام می‌گوید: و اما برهانی که صدرالمتألهین علیه السلام برای اتحاد عاقل و معقول ذکر کرده است، من این برهان را قبول ندارم، و به اشاره می‌گذرانم. مرحوم صدرالمتألهین در کتاب «اسفار» و «مشاعر»، قائل به اتحاد عاقل و معقول است، یک دلیلی هم آورده که به عنوان برهان تضایف موسوم شده است، در آنجا اشکال و جواب‌های زیادی ذکر شده که در جایش می‌خوانید، این‌جا ما فقط به نحو اشاره مطالبی را بیان می‌کنیم، ایشان می‌گوید: ما از راه تضایف ثابت می‌کنیم که نفس با آن صوری که در نفس می‌آید متحد است و صور به منزله صورت نفس است.

۲- سوره بنی اسرائیل، آیه ۱۴.

۱- سوره یس (۳۶)، آیه ۱۹.

یکی از مقدمات که در درس سابق ذکر کردیم درباره تضایف بود، گفتیم: مثلاً ابوت و بنوت با هم تضایف دارند، یا مثلاً اخوت و اخوت، این اخ است و آن هم اخ. اضافه گاهی متشابه الاطراف است، مثل اخوت، و اخوت این اخ است آن هم اخ این؛ و گاهی مختلف الاطراف، مثل ابوت و بنوت و یا فوقیت و تحتیت.

گفتیم: تضایف عبارت است از نسبت مکرره، متضایفان متکافئان قوه و فعلاً، دو چیزی که با هم اضافه مکرر دارند، قاعده این است که اگر یک طرف بالفعل است آن طرف دیگر هم بالفعل باشد، اگر یکی بالقوه است، آن دیگری هم بالقوه باشد.

فوق بالفعل، تحت بالفعل می خواهد، فوق بالقوه، تحت بالقوه می خواهد، عاقل بالفعل، معقول بالفعل می خواهد، معقول بالفعل، عاقل بالفعل می خواهد، یا عالمیت و معلومیت، مثال زیاد دارد، پس متضایفان هم کفو هستند.

این مقدمه که روشن شد می گویند: این صورت معقوله که شما تعقل کرده اید، معقولیت عین ذاتش است، یعنی چنین نیست که این صورت ذهنیه شما وجود جدایی داشته باشد و معقول نباشد، بعد معقول بشود، معنای معقولیت حاضر بودن پیش نفس است و نمی شود بگوییم: صورت ذهنیه در نفس موجود هست ولی معقول و حاضر نزد نفس نیست. البته شیء موجود در خارج از ذهن معقول بالعرض است، و این مورد بحث نیست، معقول بالذات، که معقولیت از آن جدا نمی شود، این مورد بحث است.

خب، وقتی که این معقول، معقولیت از آن جدا نمی شود، گرچه چیزی دیگر در دنیا نباشد، از آن طرف هم معقول بالفعل، عاقل بالفعل می خواهد، پس این صورت معقوله باید عاقلش خودش باشد و معقول و عاقل یکی باشند، چون اگر عاقل یک چیز دیگر غیر از صورت معقوله باشد و صورت معقوله با عاقل یک وجود نداشته باشند، بلکه هر یک وجودی مخصوص به خود داشته باشد، در این صورت ممکن است یک وقت عاقل موجود نباشد، در این وقت دیگر این صورت معقوله معقول

نیست، و حال این که گفتیم: صورت معقوله معقول بالذات است و معقول بودن ذاتی آن است، می خواهد چیز دیگر وجود داشته باشد یا نه، پس نمی شود عاقلش یک چیز دیگر باشد، چون اگر اثبیت داشته باشند، کمترین لازمه اثبیت این است که ممکن است این باشد و آن نباشد، یا آن باشد و این نباشد، و حال این که ما فرض کردیم این صورت معقوله معقولی است که از وصف معقولیت، منفک نمی شود و چون معقول بالفعل است عاقل بالفعل می خواهد، بنابراین آن عاقل بالفعلش خودش است، یعنی عاقل همان نفس است که با معقول متحد شده اند.

این فرمایش آخوند ملاصدر است که از راه تضایف خواست اتحاد را درست بکند.

اشکال حاجی به برهان تضایف

مرحوم حاجی در حاشیه «اسفار»^(۱) بر آن اشکال کرده است، که این فرمایش درست نیست؛ زیرا لازمه این صورت ذهنیه، معقول بودن است و لازمه معقولیت نیز این است که یک عاقل بالفعلی داشته باشد، اما عاقل بالفعلش خودش باشد، از کجا می گوید؟ ممکن است که عاقل بالفعلش یک چیزی باشد که ملازمش باشد و محال باشد از آن جدا بشود.

اشکال حاجی رحمته الله وارد است، هر چند بعضی ها خواستند این اشکال را توجیه بکنند، اما بالاخره تضایف اقتضای اتحاد نمی کند، همان معیت هم برایش کافی است، در ذات باری تعالی که علم به ذاتش دارد، یا در نفس که خودش را تعقل می کند، و خود آگاهی دارد، آنجا عاقل و معقول که متضائف هستند واقعاً متحد می باشند؛ ولی در آن جایی که متضائفان علت و معلول باشند متضایفان متحد نیستند، نفس و صورت معقوله نیز، که

۱- الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۱۶۹.

متضائف می‌باشند با این حال ممکن است عاقل و معقول، یعنی نفس و صورت معقوله دو وجود داشته باشند که با هم ملازمند و معیت دارند، مثل علیت و معلولیت.

توضیح متن:

«و أمّا مسلك التضایف الذي سلکه صدر المتألهين في «المشاعر» و غيره لإثبات هذا المطلوب فغير تامّ»

و اما راه برهان تضایف، که صدر المتألهين در «مشاعر» و در «اسفار»، برای اثبات این مطلب رفته است غیر تام است و درست نیست.

«لما ذكرنا في تعاليق «الأسفار»

به علت آن چیزی که در تعلیقه‌های خود بر «اسفار» بیان کرده‌ایم.

در حاشیه «اسفار» گفته است که: این تضایف فقط اقتضای تلازم و معیت بین عاقل و معقول را ندارد نه اتحاد آن دو را.

تا حال دو دلیل ذکر شد که حاجی علیه السلام یکی را قبول کرد و یکی را رد کرد.

دلیل سوّم بر اتحاد عاقل و معقول

بعد مرحوم حاجی برای اتحاد عاقل و معقول یک تأییدی می‌آورد، که این تأیید را بعضی به عنوان دلیل مستقل ذکر کرده‌اند.

می‌گوید: موجود در ذهن انسان با موجود در خارج، مانند هم هستند، «توأمان یرتضعان بلبن واحد»، مثل دو تا بچه دو قلو که از یک پستان شیر می‌خورند.

این که می‌گویید: این کتاب در خارج موجود است، آیا یعنی خارج یک ظرفی است و این کتاب در آن قرار دارد؟ مثل این که مثلاً آب در کوزه است، کوزه ظرف است و آب مظروفش است، این کتاب در خارج است، خارج ظرفش است، یعنی خارج یک چیز است و کتاب در آن، چیز دیگر است؟ اصلاً کوزه زمین در خارج است، یعنی چه؟

خارج یک چیزی است و کره زمین در آن است؟ یا آسمان‌ها در خارج موجود هستند، یعنی خارج یک چیزی است و آسمان‌ها در آن است؟! این طور که نیست، این ظرف و مظهر و اعتباراً متعددند ولی حقیقتاً یکی هستند، این که کتاب در خارج است، یعنی این کتاب یکی از مراتب خارج است، این زمین در خارج است، یعنی با قطع نظر از ذهن من، یکی از مراتب خارج، همین زمین است، یکی از مراتب خارج، آسمان‌ها است، خارج یک ظرفی نیست که همه این چیزها در آن باشد، مثل آبی که در کوزه است، بلکه این مظهرها که می‌گویند در خارج است، این‌ها خودشان خارج هستند، خارج و خارجی یکی است؛ حاجی علیه السلام می‌گوید: ذهن هم همین طور است، می‌گوییم: فلان صورت در ذهن است، چنین نیست که ذهن ظرف باشد و این صورت در آن باشد، بلکه صور ذهنیه از مراتب ذهن و نفس است؛ نفس مراتب دارد، از جمله مراتبش همین مدرکاتی است که در ذهن است، این‌ها متحد شده با ذهن، ذهن با ذهنی یکی است، همین طور که خارج با خارجی یکی است، پس به مقایسه خارج و ذهن شما می‌فهمید که همان‌طور که آنجا حقیقتاً ظرف و مظهر نیست و اتحاد است، این جا هم اتحاد است. حاجی علیه السلام این را به عنوان تأیید ذکر می‌کند.

توضیح متن:

می‌گوید:

«و ممّا يؤیّد ذلك المطلب هو أنّ الموجود في الخارج و الموجود في الذهن توأمان

یرتضعان بلبن واحد»

از چیزهایی که تأیید می‌کند این مطلب را - یعنی اتحاد را - این که آنچه در خارج موجود است و آنچه در ذهن موجود است، این‌ها هر دو توأمان هستند، مثل دو بچه دو قلو هستند که از یک پستان شیر می‌خورند، موجود خارجی و موجود ذهنی هم این‌ها دو قلو هستند، یعنی هر چه راجع به موجود خارجی می‌گوییم راجع به موجود

ذهنی هم همین را می‌گوییم.

«فكما أنّ معنى الموجود في العين ليس أنّ العين شيء و زيد الموجود فيه شيء آخر

كالظرف و المظروف»

پس وقتی که می‌گوییم: یک چیزی موجود در عین است - عین یعنی خارج - مثلاً وقتی که می‌گوییم: زید موجود خارجی است، یا زید در خارج موجود است، یعنی خودش از مراتب خارج است، نه این که خارج یک چیزی است و زیدی که در آن موجود است یک چیز دیگر است، ظرف و مظروف نیست، مثل آب در کوزه نیست.

«بل معناه أنّ وجوده نفس العينية و أنّه مرتبة من مراتب العين»

بلکه معنایش این است که وجود این شیء، خود خارجیت است، و آن شیء یکی

از مراتب عین و خارج است، وجود زید در خارج، خودش خارج زید است.

«فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن أنّ الذهن أي النفس الناطقة شيء و ذلك

الموجود فيها شيء آخر»

پس همچنین موجود در ذهن به این معنا نیست که ذهن که همان نفس ناطقه است

یک چیز است و این صورتی که در نفس است یک چیز دیگر، که ظرف و مظروف

باشند.

«بل المراد أنّه مرتبة من مراتب النفس»

بلکه مراد این است که موجود در ذهن یک مرتبه‌ای از مراتب نفس است، صورت

نفس است و با هم یکی هستند، پس ذهن و ذهنی یکی است.

این نزد برخی دلیل سوّمی برای مطلب شمرده شده است ولی مرحوم حاجی آن را

به عنوان تأیید ذکر کرد.

مراتب نفس و علم حق تعالی به موجودات

سپس به یک نکته قابل توجهی اشاره می‌کند و آن این‌که: نفس مراتب دارد، این

مراتب و شئون نباید به هم آمیخته شود، برای توضیح مطلب، نفس را یک نحوه مقایسه‌ای با ذات حق تعالی می‌کنیم، ذات حق تعالی یک وجود غیر متناهی است، این وجود، جلوه‌ای هم دارد که از خودش جدا نیست، که اصطلاحاً به آن وجود منبسط می‌گویند، این جلوه نسبت به ذات حق تعالی مثل معنای حرفی است، معنای حرفی، عین وابستگی است، عین ارتباط است، این وجود منبسط که همه نظام آفرینش به آن موجود است یک امر است. ﴿مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾، اشراق حق تعالی است و جدای از او نیست، اما حسابش با ذات حق تعالی فرق می‌کند.

نسبت حق تعالی به موجودات

حق تعالی و موجودات عالم با هم دو گونه نسبت دارند و طبعاً علم او هم به موجودات عالم دو نوع است:

کثرت در وحدت:

یک نسبت این‌که این موجودات، به گونه کثرت در وحدت، در ذات حق تعالی منظوری و مندک و مستهلک است، زیرا معطی شیء فاقد شیء نیست، ذات باری تعالی نیز وجود و کمالی مطلق است که یک جلوه و وجود منبسط از آن متجلی شده و موجودات نظام آفرینش به واسطه آن تحقق یافته‌اند، پس این جلوه و وجود منبسط با همه موجوداتی که به طفیل آن تحقق یافته‌اند در ذات حق هست، منتها با این تعدد و تفصیل نیست، آنجا به گونه وحدت و بساطت است که ما تشبیه می‌کردیم و می‌گفتیم: یک صفحه کاغذی که شما از اول تا آخر نوشته‌اید، همه این حروف در سر قلم بود، یعنی مرکب سر قلم این حروف شد، این‌ها به نحو تفصیل است و همه این حروف در سر آن قلم به گونه کثرت در وحدت موجود بود، یعنی این حروف متکثره آنجا به طور بساطت و وحدت موجود بود، بعد همان واحد که سر قلم بود روی کاغذ که آمد، متکثر شد و به صورت کلمات و حروف درآمد.

وحدت در کثرت:

نسبت دیگر حق تعالی به موجودات عالم، به گونه وحدت در کثرت است، یعنی همان ذات بسیط حق تعالی که وحدت مطلقه دارد به گونه امور متکثره و در صور گوناگون نظام آفرینش جلوه‌گر شده است.

براساس این دو نسبت، علم ذات باری تعالی در ذاتش به ذاتش به نحو علم حضوری، همان علم به همه موجودات است، برای این که همه موجودات در ذات حق به نحو لَف و کثرت در وحدت موجود است، مثل این که تمام حروف و کلمات این صفحه کاغذ در سر قلم موجود است، و وقتی که حق تعالی علم به ذات دارد علم به همه موجودات دارد، اما به گونه کثرت در وحدت؛ از آن طرف ذات باری تعالی که وجود منبسط را افاضه کرده است، همه موجودات به واسطه این فیضش و اشراقش به طور ظهور وحدت در کثرت، موجود شده‌اند، این اشراق و وجود منبسط با همه موجوداتی که به واسطه آن موجودند نیز حاضر عندالرب و به نحو علم حضوری، معلوم او هستند، پس او به این طریق به این‌ها یک علم دیگر هم دارد؛ بنابراین حق تعالی به موجودات دو علم دارد: یک علمی که به نعت وحدت است، به نحو لَف است که همان علم به ذاتش باشد که آن را می‌گوییم: کثرت در وحدت، یک علمی هم به همه این مفصلات دارد، این را تعبیر می‌کنیم به وحدت در کثرت؛ و همین‌طور که ذات باری تعالی دو نحو علم دارد، نفس هم همین‌طور است، این صور معقوله شما، در مرتبه ذات نفس شما منطوی است، چون نفس این توان را داشت که این‌ها به فعلیت رسید، همان علم به نفس در مرتبه نفس که عین خود نفس است، علم اجمالی و بسیط به همه صور معقوله است، این علم به گونه کثرت در وحدت است، یعنی این کثرات در صقع نفس موجود بود، مثل این که کلمات این صفحه کاغذ در نوک قلم بود، از آن طرف بعد وقتی که معقولات را یکی یکی و به طور تفصیل تعقل و ادراک می‌کنید که این‌ها هم حاضر عند النفس است، این علم به گونه وحدت در کثرت

است، این همان اشراق^(۱) نفس در صور معقوله و ظهور نفس به آن صور در مشاعر و قوای ادراکی نفس است، و این مدرکات در مرتبه نازلۀ نفس قرار گرفته است، و از این رو نفس یک حقیقت دارای مراتب است، اسم همه این قوا و صور موجود در آن را نفس می‌گذاریم.

پس نفس در مرتبه قوایش با آن قوا و صور ادراکی و علمی آنها یکی است، در مرتبه حس با قوه حاسه و با محسوس بالذات، متحد است، در مرتبه تخیل، با متخیل و با متخیل، متحد است، در مرتبه تعقل هم با قوه عاقله و با متعقل متحد است.

ما مطلب را تشبیه به مرکب سر قلم و حروفی که روی کاغذ است نمودیم، ولی مرحوم حاجی آن را به عقل اجمالی و عقل تفصیلی تشبیه می‌کند. این عقل اجمالی و عقل تفصیلی را هم چند قسم ذکر کرده‌اند، ما یک قسم آن را بیشتر ذکر نمی‌کنیم.

فرض کنید: یک کسی بالفعل مجتهد است و همه مسائل فقه را به طور بسیط و وحدت می‌داند، یعنی یک ملکه‌ای پیدا کرده که تمام این مسائل فقه در آن منظوی و مندک است؛ یا یک مهندسی که در یک رشته‌ای تخصص دارد، تمام مسائل مهندسی به وصف وحدت در نفسش هست، این ملکه الآن در نفسش هست؛ این می‌شود کثرت در وحدت، بعد که شروع می‌کند یکی یکی استنباط کردن، یا مثلاً این چیزهایی را که یاد گرفته است برای شاگردها یکی یکی بیان می‌کند، این می‌شود وحدت در کثرت، یعنی همان مهندس این کثرات را ایجاد کرده است.

خلاصه مرحوم حاجی می‌گوید: آن مقام شامخ نفس به جای خودش محفوظ

۱- در تعلیقه‌ای گذشت که: حق این است که اشراق علم از سوی نفس نیست، که خود تولیدگر علم برای خود باشد، بلکه اشراق علم بر نفس است و معلم حقیقی، مبادی عالی‌ای فراتر از نفس انسانی و در صدر آنها حق تعالی است؛ و اگر نفس خودش بر خودش علمی را افاضه کند اجتماع فاعل و قابل لازم می‌آید، و شواهد نقلی بسیاری هم این مطلب را تأیید می‌نمایند. بله پس از حصول علم چه بسا نفس توان تفصیل آن علم را پیدا کند. (اسدی)

است، چنان‌که مقام شامخ ذات حق تعالی به جای خودش محفوظ است در عین حالی که نفس با صور علمیه‌اش یکی است.

توضیح متن:

«ثم إنَّ مراد القائل باتِّحاد المدرك مع المدرك بالذات ليس نحو التجافي عن المقام» سپس مراد قائل به اتحاد مدرك، که نفس باشد، با مدرك بالذات، که صور علمیه، باشد، این نیست که نفس به سبب اتحادش با صورت علمیه از آن مقام شامخش تجافی و سقوط بکند و پایین بیاید، بلکه آن مقام شامخ نفس سر جایش محفوظ است. «بل يستعمل ذلك في موضعين:»

بلکه تعبیر به اتحاد در دو موضع به کار برده می‌شود، یعنی عنوان اتحاد در دو جا استعمال می‌شود.

«أحدهما: في مقام الكثرة في الوحدة بمعنى أنَّ وجودات المدركات منطوية في وجود ذلك المدرك بنحو أعلى»

یکی از آن دو موضع در مقام کثرت در وحدت است، به این معنی که وجودهای مدركات و صور علمیه، منطوی و ادغام شده و مستهلک و مندک در وجود آن مدرك، یعنی نفس، به نحو اعلی است. بنحو أعلى برای این که وجود نفس بالا و شریف‌تر از وجود قوای نفس و مدركات آن است، مثل ذات باری تعالی که اشرف از وجود معلولات است، و بر این اساس وجود مدركات در ذات نفس وجودی به نحو اعلی و برتر از وجود مدركات در مرتبه قوای نفس و مرتبه خود مدركات است.

«كانطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي»

مانند منطوی بودن عقول و صور معقولة تفصیلیه در عقل بسیط اجمالی و قوه عاقله که به صورت ملکه علمی در آمده است. این که فقیه به تفصیل یک مسائلی را می‌گوید، این را می‌گوید: عقل تفصیلی؛ این‌ها همه منطوی است در آن ملکه اجمالی

که داشته است، چون فقیه ملکه فقاقت دارد، یا مثلاً این نقشه‌هایی که یک مهندس می‌کشد، این نقشه‌ها همه منطوی است در همان نفس مهندس، از باب این که ملکه مهندسی دارد.

«و ثانيهما: في مقام الوحدة في الكثرة بمعنى أنّ المدرك نوره الفعلي انبسط على كلّ المدركات بلا تجاف عن مقامه الشامخ»

قسم دوم از دو موضعی که لفظ اتحاد در آن به کار برده می‌شود در مقام وحدت در کثرت است، به این معنا که مدرک که نفس باشد، نور فعلیش که همان اضافه اشراقیه نفس و فعل اوست منبسط شده است بر کلّ مدرکات و صور علمیه، مثل وجود منبسط که می‌گفتیم: از خدا تراوش کرده است و اضافه اشراقیه و جلوه‌اش می‌باشد، نفس هم یک اضافه اشراقیه و جلوه دارد که با آن جلوه، همه این معقولات پیدا شده است، بدون این که نفس از آن مقام شامخ و بلندش تجافی کرده و پایین آمده باشد.

در واقع یک وجود محیط است که در مراتب زیرین خود جلوه‌گر و متجلی است، و این می‌شود وحدت در کثرت. و از همین طریق است که ما به واسطه موجودات خدا را می‌یابیم، ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(۱) اصلاً ذات حق به واسطه همین موجودات دیده می‌شود، برای این که این‌ها به اشراق حق موجود است، مانند معنای حرفی است که بدون معنای اسمی فهمیده نمی‌شود، این‌ها عین ربط به حق است، نه شیء مرتبط به حق؛ بنابراین در همه این‌ها حق نمایان است چشم باز می‌خواهد که او را ببیند.

نفس نیز متجلی در معقولات و صور علمیه خود است.

«بل كلُّ مدرکٍ متّحد مع المدرك في مرتبته»

گفتیم: نفس دارای مراتب تعقل و تخیل و حس است و هر مدرکی متناسب با

۱- سوره ذاریات (۵۱)، آیه ۲۱.

مرتبه‌ای از مراتب نفس با همان مرتبه متحد می‌شود، مثلاً مبصر با قوه باصره متحد است، مسموع با قوه سامعه متحد است، معقول با قوه عاقله متحد است. لذا می‌گوید: «بل کلّ مدرک مع المدرک في مرتبته»، بلکه هر مدرک با مدرک در مرتبه خودش متحد است.

«فالمختل مع النفس في مرتبة الخيال»

پس صورت خیالی در مرتبه خیال نفس با نفس متحد می‌شود.

«و هكذا حتى المعقول متحد مع العقل في مرتبة الظهور بالمعقولات المرسله المحيطة» و همچنین حتی معقول هم با مرتبه عقل نفس، در مرتبه ظهور نفس با معقولات مرسله محیظه، متحد می‌باشد، در مرتبه‌ای که نفس انسان ظاهر می‌شود به معقولات، یعنی این معقولات در آن پیدا می‌شود. معقولات مرسله محیظه که می‌گوید برای این است که کلی قابل صدق بر کثیرین است، لذا به آن می‌گویند: محیط.

«لا معه في مرتبة السرّ و الخفی»

اما معقول در مرتبه سرّ و خفی با عقل متحد نیست.

توضیح مراتب نفس در کلام عرفا

عرفا برای نفس مراتبی را ذکر کرده‌اند که قبلاً به آن‌ها اشاره کرده‌ایم، آنان هفت مرتبه برای نفس ذکر کرده‌اند، شما فعلاً اصطلاح آن مراتب را یاد بگیرید تا بعد. از مرتبه پایین که حساب بکنید، مرتبه پایین نفس همان «مرتبه طبع» است که مرتبه طبیعی و مادی نفس است، که قوای طبیعی نفس و نباتی آن و منشأ آثار و حرکات است، شما خوابیده‌اید، ولی قلبت حرکت دارد و خون در رگ‌ها حرکت دارد، غذا هضم می‌شود و قوه جاذبه، این‌ها معلول و کار نفس است، اگر انسان مرده باشد این کارها انجام نمی‌شود، این در مرتبه نازل نفس، یعنی همان مرتبه طبع و نفس نباتی است.

بعد از آن مرتبه قوای حیوانی و ادراکات جزئیة حسّی و وهمی است، مثلاً این کتاب را با قوای ظاهره می بینید، به این می گویند: «مرتبه نفس» که همان مرتبه نفس حیوانی است که مرتبه بالاتر از مرتبه طبع و نفس نباتی است.

بعد مرتبه قوه عاقله و نفس ناطقه انسانی و ادراکات کلی تفصیلی است، مثلاً الآن شما کلی انسان را تعقل کردید، کلی آسمان را تعقل کردید، به این مرتبه می گویند: «مرتبه قلب». نفس در این مرتبه اسمش قلب است.

بعد، وقتی که شما کلیات را به طور تفصیل فرا گرفتید، مثل این که مجتهد شدید، مسائل فقه به نحو وحدت در ذهن شما هست، که قدرت دارید تمام آن ها را به نحو تفصیل بگویید، به آن ملکه اجمالی که بعد از ادراکات تفصیلی پیدا شده است، ملکه بسیطی که علم بسیط و اجمالی است و خلاق تفصیل علم است، به آن می گویند: «مرتبه روح».

بعد بالاتر از آن را می گویند: «مرتبه سر» در این مرتبه نفس در حقیقت با عقل فعال ارتباط دارد، این ها قائلند به این که یک عقلی است که تمام این عالم طبیعت را می چرخاند و نفس با آن ارتباط دارد، برای این که عقل فعال علت همه این ها است و تمام صور موجودات این عالم در ذات آن منعکس است، مثل یک لوحی است که به آن لوح وقتی نفس توجه کند آن صور را می یابد، نفس وقتی که در عقل فعال فانی بشود به آن می گویند: «مرتبه سر»، اگر نفس، فناء در مقام احدیت حق پیدا کند که همان مقام اسماء و صفات حق تعالی است، آن مرتبه از نفس را «مرتبه خفی» گویند - گفتیم: به مقام ذات حق تعالی مقام «هاهوت» و «احدیت» می گویند و به مقام اسماء و صفات حق تعالی، مقام «واحدیت» می گویند - نفس اگر فناء در مقام احدیت حق تعالی پیدا کند به آن می گویند: «مرتبه خفی».

اگر در مقام احدیت حق تعالی فناء پیدا کند به آن می گویند: «مرتبه اخفی».

پس عرفا می گویند: اگر نفس انسان در عقل فعال فناء پیدا کرد می شود «مقام سر»،

اگر در مقام واحدیت حق فناء پیدا کند می شود «مقام خفی»؛ اگر در احدیت فناء پیدا کند می شود «اخفی». این ها هفت مرتبه از مراتب نفس است که عرفا به آن قائل هستند، و آنجا که جامی گفته است:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

مراد همین هفت مرتبه است. در هر صورت، مرحوم حاجی می فرماید: صورت معقوله با نفس در مرتبه عقل که همان مرتبه قلب به اصطلاح عرفاست متحد می باشد نه با نفس در مرتبه سرّ و خفی آن.

«فبالحقیقة المدرك متّحد بالنور الفعلي للمدرك في الثاني»

پس در این قسمی که اتحاد در مقام وحدت در کثرت باشد، در حقیقت مدرک با نور فعلی مدرک، که همان اضافه اشراقی نفس می باشد متحد است.

«و لكن ذلك النور الفعلي لما كان كالمعنى الحرفي بالنسبة إلى ذات المدرك»

ولکن این نور فعلی چون که مثل معنای حرفی است، یعنی اشراق نفس مثل معنای حرفی است نسبت به ذات مدرک که نفس است، مثل وجود منبسط که گفتیم: اشراق حق است، جلوه حق است، این مدرک هم مانند معنای حرفی وابسته به نفس است، عین ربط به آن است.

«لا قوام و لا ظهور له إلا بوجوده و ظهوره»

که آن نور فعلی و اضافه اشراقی، قوام و ظهور ندارد مگر به واسطه وجود مدرک و ظهور آن، بنابراین، اتحاد مدرک های مختلف با نفس در یک رتبه نیست، بلکه در مراتب و قوای گوناگون نفس است، قوه باصره و قوه سامعه و قوه عاقله، و النفس في وحدته كل القوی.

«و بين المراتب أصل محفوظ و سنخ باقي كالنفس»

علی ای حال می گوید: بین این مراتب، یک اصل محفوظ و سنخ باقی هست که اسمش را می گذاریم نفس؛ این نفسی که این جا می گوید غیر از آن مرتبه نفسی است

که عرفا گفته‌اند. این نفس یعنی همان ذات انسان که مجرد است و عرفا برای آن مراتب درست کرده‌اند، گفته‌اند: «طبع» و «نفس» و «قلب» و «روح» و «سر» و «خفی» و «اخفی»، مراتب آن نفس است. آن‌ها بین این مراتب فرق می‌گذاشتند و به اعتباری، به همه این‌ها «نفس» می‌گویند.

«يقال: اتّحد المدرک بالمدرک»

چون این‌طور است که این اصل در همه این‌ها محفوظ هست، گفته می‌شود که مدرک با مدرک متحد شده است، منتها مدرک با مدرک در هر مرتبه‌ای، متخیل با خیال، محسوس با حاسّ و معقول با عاقل، متحد است.

«و في الموضوعين ذلك الاتّحاد بحسب الوجود»

می‌گوید: این اتحادی که ما در دو موضع گفتیم، اتحاد وجودی است. همان‌طور که عرض کردم مفهوم و ماهیت مدرک با ماهیت مدرک یا وجود آن متحد نمی‌شود، بلکه وجود مدرک بالذات با وجود مدرک، متحد می‌شود، «و في الموضوعين»، یعنی چه در مورد وحدت در کثرت و چه در مورد کثرت در وحدت، اتحاد به حسب وجود است، نه به حسب ماهیت و مفهوم.

«و أمّا المفاهیم فهي مثار المغایرة و علیها مدار الکثرة»

اما ماهیات و مفاهیم، خیزشگاه مغایرت بوده و مدار کثرت بر آنها قرار گرفته است، ماهیت ما غیر از ماهیت حیوان است، از این رو ماهیت‌ها و مفاهیم با هم یکی نمی‌شوند.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

فهرست منابع

- ۱- اثبات الوصیة للامام علی بن ابی طالب؛ ابوالحسن علی بن الحسین بن علی المسعودی (م ۳۴۶)، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
- ۲- ارشاد القلوب؛ حسن بن ابی حسن محمد دیلمی، تحقیق سید هاشم میلانی، تهران، دار الأسوه، ۱۳۷۵ ش.
- ۳- بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار؛ علامه محمد باقر بن محمد تقی مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۴- بدایع الحکم؛ آقا علی مدرس زنوزی (م ۱۳۰۷)، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
- ۵- تعلیقه بر شرح منظومه؛ حکیم میرزا مهدی آشتیانی، به اهتمام مهدی محقق و جواد فلاطوری، تهران، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
- ۶- تفسیر القرآن الکریم؛ صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
- ۷- التوحید؛ ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱)، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۹۸.
- ۸- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۸۷ ق.
- ۹- درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومه؛ علامه حاج شیخ محمد تقی آملی، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- ۱۰- دیوان ابن الفارض؛ عمر بن ابی الحسن الحموی ابن الفارض، منشورات الشریف الرضی.

- ۱۱- دیوان الامام علی؛ جمع و ترتیب عبدالعزیز الکریم، قم، انتشارات کتابخانه ارومیه.
- ۱۲- دیوان حافظ؛ خواجه حافظ شیرازی، تصحیح انجوی شیرازی، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۳- شرح المنظومه؛ مولی هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)، تصحیح و تعلیق و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی و مسعود طالبی، طهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
- ۱۴- الشفاء، الهیات؛ شیخ رئیس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، قم، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
- ۱۵- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام؛ مولی عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی قیاض (م ۱۰۵۱)، تصحیح اکبر اسد علی‌زاده، ۵ مجلدات، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۵-۱۴۳۰ ق.
- ۱۶- الشواهد الربوبیه؛ صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
- ۱۷- ظهور شیعه؛ علامه سید محمد حسین طباطبایی.
- ۱۸- علم الیقین؛ محمد بن مرتضی مولی محسن فیض کاشانی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۹- عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه؛ ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم احسائی (م- اوائل قرن دهم)، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۰- الفتوحات المکیه؛ محیی‌الدین بن عربی (م ۶۳۸)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۱- فصوص الحکم؛ ابو نصر فارابی (۲۶۰-۳۳۹)، تحقیق محمد حسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ ق.
- ۲۲- لغت‌نامه دهخدا؛ علی اکبر دهخدا و دیگران، تهران، سازمان لغت‌نامه، ۱۳۲۵-۱۳۵۲ ش.
- ۲۳- المباحث المشرقیه؛ فخرالدین رازی، تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ ق.
- ۲۴- المبدأ و المعاد؛ صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، انتشارات مصطفوی، چاپ سنگی.

- ۲۵- مثنوی معنوی؛ جلال الدین مولوی، تصحیح نیکلسون، ۱۹۳۳ م.
- ۲۶- مجمع الامثال؛ ابوالفضل احمد بن محمد النیسابوری مشهور به میدانی (م ۵۱۸)، بیروت دارالفکر، ۱۳۹۳ ق.
- ۲۷- مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ شهاب الدین یحیی سهروردی (م قرن ششم)، به تصحیح هنری کرین، چاپ دوّم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۸- مختار الصحاح؛ محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر رازی (زنده در ۶۶۶)، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید و محمد عبداللطیف سبکی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۲۹- مفاتیح الغیب؛ صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (م ۱۰۵۰)، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۳ ش.
- ۳۰- النجاة؛ شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۷)، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۳۱- نهج البلاغه؛ ابوالحسن محمد رضی بن حسن موسوی (۳۵۹-۴۰۶)، تحقیق صبحی صالح، انتشارات هجرت، قم، ۱۳۹۵ ق.
- ۳۲- نهج الصباغة فی شرح نهج البلاغه؛ علامه شیخ محمد تقی تستری (۱۳۲۰-)، تهران، انتشارات مکتبه الصدر، ۱۴۰۰ ق.

کتابهای منتشر شده فقیه و مرجع عالیقدر آیت‌الله العظمی منتظری رحمته الله علیه

● کتابهای فارسی:

- ۱- درسهایی از نهج البلاغه (۷ جلد)
- ۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام
- ۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو)
- ۴- اسلام دین فطرت
- ۵- موعود ادیان
- ۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد)
جلد اول: دولت و حکومت
جلد دوم: امامت و رهبری
جلد سوم: قوای سه‌گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات
جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات
جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و اخلاق کارگزاران حکومت اسلامی
جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی
جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال
جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست‌ها، فهارس
- ۷- رساله توضیح المسائل
- ۸- رساله استفتائات (۳ جلد)
- ۹- رساله حقوق
- ۱۰- پاسخ به پرسشهای دینی
- ۱۱- احکام پزشکی
- ۱۲- احکام و مناسک حج
- ۱۳- احکام عمره مفرده
- ۱۴- معارف و احکام نوجوان
- ۱۵- معارف و احکام بانوان

- ۱۶- استفتائات مسائل ضمان
- ۱۷- حکومت دینی و حقوق انسان
- ۱۸- مجازاتهای اسلامی و حقوق بشر
- ۱۹- مبانی نظری نبوت
- ۲۰- معجزه پیامبران
- ۲۱- هماورد خواهی قرآن
- ۲۲- سفیر حق و سفیر وحی
- ۲۳- جلوه‌های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت)
- ۲۴- فراز و فرود نفس (درس‌هایی از اخلاق- شرحی بر جامع السعادات)
- ۲۵- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت‌الله العظمی منتظری) (۲ جلد)
- ۲۶- کتاب خاطرات (۲ جلد)
- ۲۷- کتاب دیدگاهها (۳ جلد)
- ۲۸- انتقاد از خود (عبرت و وصیت)
- ۲۹- درس گفتار حکمت (شرح منظومه) (۲ جلد)
- ۳۰- مبانی مردم سالاری در اسلام (ترجمه کتاب نظام الحکم فی الاسلام)

● کتابهای عربی:

- ۳۱- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (۴ جلد)
- ۳۲- کتاب الزکاة (۴ جلد)
- ۳۳- دراسات في المكاسب المحرمة (۳ جلد)
- ۳۴- نهاية الأصول
- ۳۵- محاضرات في الاصول
- ۳۶- نظام الحکم في الإسلام
- ۳۷- البدر الزاهر (في صلاة الجمعة والمسافر)

- ٣٨- كتاب الصلاة
٣٩- كتاب الصوم
٤٠- كتاب الحدود
٤١- كتاب الخمس
٤٢- كتاب الإجارة والغصب والوصية
٤٣- التعليقة على العروة الوثقى
٤٤- الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليهم السلام
٤٥- مناسك الحج والعمرة
٤٦- مجمع الفوائد
٤٧- من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين)
٤٨- الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال)
٤٩- منية الطالب (في حكم اللحية والشارب)
٥٠- رسالة مفتوحة (رداً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم)
٥١- موعود الأديان
٥٢- الإسلام دين الفطرة
٥٣- نظام الحكم الديني و حقوق الإنسان
٥٤- رسالة الحقوق في الإسلام

درس گفتار حکمت



فقیه حکیم
حضرت آیت‌الله العظمی منتظری
رضی‌الله‌تعالی‌عنه



درس گفتار حکمت



حضرت آیت‌الله العظمی منتظری
فقیه حکیم



آیت‌الله العظمی منتظری (رحمة الله عليه) علاوه بر این که از منابع نقلی دین در فهم و تفهیم رسالت دینی استفاده شایان می‌نمود و خود در علوم نقلی و به ویژه علم فقه، فقهی تحریر، متصلب و متصرف بود، از سرچشمه عقلی و به خصوص فلسفه اولی و قواعد آن، استمداد شایسته می‌کرد و خود از مدرّسان برجسته فلسفه مثنی و حکمت متعالیه بود، و در این رابطه «شرح اشارات» خواجه طوسی و «الهیات شفا»ی شیخ الرئیس و نیز «شرح منظومه» حکیم سبزواری و «اسفار» صدر المتألهین (قدس سرهم) را تدریس نموده بودند؛ همواره نیز به طلاب و شاگردان و دوستان اندیشمند خود بر تعلّم و تعلیم فلسفه، هرچند به انگیزه آموزش بهترین ابزار برای گفتگوی علمی فراگیر، سفارش اکید می‌نمودند.



ISBN: 978-964-7362-28-3



9 789647 362283

Amontazeri.com