

عینیت وجود*

اشاره

آنچه پیش‌رو دارید، مشروح دومین جلسه از سلسله کرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی با موضوع اصالت وجود و ماهیت است که در شماره پیشین قسمتی از آن به چاپ رسید و در این شماره ادامه آن تقدیم خوانندگان می‌گردد. میهمانانی که در این نشست حضور دارند عبارتند از:

حجت‌الاسلام جبرئیلی (دبیر کرسی)، حجت‌الاسلام فیاضی (نظریه‌پرداز کرسی) و حجت‌الاسلام رضائی که به بررسی علمی نظریه می‌پردازد.

همچنین میهمانان دیگر این جلسه که به ارائه نظرات خود می‌پردازند عبارتند از: حجت‌الاسلام خسروپناه، حجت‌الاسلام قائمی‌نیا، دکتر برنجکار و دکتر کلباسی.

اکنون در این قسمت خوانندگان را به بهره‌گیری از مشروح این نشست دعوت می‌کنیم.

* * *

جبرئیلی: ایشان در این نشست با معرفی موضوع بحث به معرفی میهمانان حاضر در جلسه پرداختند و از دست‌اندرکاران در برگزاری نشست بویژه حجت‌الاسلام خسروپناه -

*. تاریخ برگزاری نشست: ۸۴/۲/۸

مدیر گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی - که زحمات فراوانی کشیدند، تشکر و قدردانی کردند.

در این جلسه نخست حجت‌الاسلام رضانی و فیاضی و سپس دیگر میهمانان نظرات خویش را مطرح کردند که در این قسمت به ترتیب، سخنان آن‌ها آورده می‌شود.
رضانی: بسم الله الرحمن الرحیم. مطالبی که لازم است بیان شود، بر ده محور استوار شده است که صحبت‌های بنده نیز به طرح و تبیین آن‌ها اختصاص می‌یابد.

نخستین نکته مورد تأکید آن است که بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه مطرح است که باید گفت این بحث از مسائل مشخص فلسفه جدید است. به این معنا که در فلسفه کهن مشائین و همچنین در فلسفه کهن اشراقیین، مسأله‌ای با این عنوان مطرح نبوده است، گرچه جسته و گریخته در هر دو فلسفه مطالبی وجود داشته است که از آن‌ها می‌توان اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت را استفاده کرد. لازم به ذکر است که این بحث در حکمت متعالیه به گستردگی مطرح شده و مرحوم آخوند این مطلب را شکافته و بسیاری از نظرات خود را بر این بحث استوار کرده است.

نکته دوم این که اگر بخواهیم این مسأله را ریشه‌یابی کنیم، یعنی بگوییم که از کجا نشأت گرفته و مرحوم آخوند با توجه به چه امری آن را مطرح و در حکمت متعالیه بی‌ریزی کرده است، باید گفت که این مسأله ریشه عرفانی دارد؛ یعنی ایشان با توجه به آموزه‌های عرفانی و مطالبی که اهل عرفان مطرح کرده‌اند، ایشان این مسأله را بررسی کرده و بعد به زبان فلسفی قرائت کرده است. بنابراین اگر بخواهیم بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را آن‌طور که شایسته است تصحیح کنیم و دریابیم، باید با توجه به ریشه‌های عرفانی پیگیری کنیم. اگر بخواهیم به مسبب علم پیدا کنیم، باید از ریشه‌ها و اسباب آن مسبب نیز آگاه شویم؛ در غیر این صورت شناخت محدودی حاصل می‌کنیم. بنابراین لازم است که ما این مسأله را با توجه به مسائل و آموزه‌های عرفانی و آنچه در متون اصیل عرفان آمده است مطرح کنیم تا بعد دریابیم که آیا مرحوم آخوند در حوزه فلسفه توانسته است آن را آن‌گونه که مطرح بوده است ارائه کند یا خیر؟ اگر توانسته است، چگونه توانسته و چند مرحله دارد.

نکته سوم این که ما در عرفان یک وجود داریم و یک موجود. وجود یعنی هستی و موجود یعنی منسوب به هستی و بین این دو تمایز وجود دارد، ولی تمایز وصفی و ذاتی

این گونه نیست که موجود با وجود از هم گسیخته باشد و ارتباطی با هم نداشته باشد. این گونه نیست و ارتباط دارد؛ حال چه نوع ارتباطی، باید در جای خود بحث شود.

عرفا بین وجود و موجود تفاوت قایل می‌شوند؛ به عبارت دیگر از وجود تعبیر می‌کنند به خام که در آغاز کتاب الموارد جناب شارح این مطلب ذکر شده است. ایشان در آن جا دو مسأله را مطرح می‌کنند و می‌گویند: در فلسفه، وجود و موجود تقریبا با هم مترادف هستند؛ ولی در عرفان خام و وجود مطرح است که بین آن دو فرق است.

خام یعنی امری که منسوب به وجود است نه این که خود وجود باشد. اما در حکمت متعالیه مشاهده می‌شود که جناب آخوند، موجود را «ماله الوجود» معنا می‌کند. بعد در بسیاری مواقع در تبیین آن می‌فرماید: ماله الوجود عبارت است از آن امری که یا وجود، عین ذاتش باشد و یا عارض بر ذاتش باشد که اگر خوب دقت کنیم، می‌توانیم این مطلب جناب آخوند را برگردانیم به آن چیزی که در عرفان مطرح است و روحش همان روح است؛ البته با یک جعل اصطلاحی که ایشان فرموده‌اند که موجود ماله الوجود است؛ ماله الوجودی که عین وجود باشد یا چیزی که وجود زائد بر ذاتش باشد. این اصطلاح و جعلی که ایشان انجام داده است، در عرفان مطرح نیست؛ ولی در عین حال مشاهده می‌شود که وجود یک امری است و امر منسوب الی الوجود امری است دیگر.

نکته چهارم این است که ما یک «وجود» و یک «ماهیت من حیث هی هی» و یک «ماهیت موجوده» داریم و طبعا هر کدام از این سه، نکات خاص خود را دارد که در مباحث بعد به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. نکته بعد درباره اعتبار است. باید توجه داشته باشیم که گاه اعتبار گفته می‌شود و مراد از آن، صرف انتزاع است؛ برای نمونه می‌گوییم که فلان مفهوم، اعتبار است و اعتبار محض است؛ یعنی مفهومی است که ما در ذهن اعتبار می‌کنیم و ورای این اعتبار برای آن، واقعیتهای و حقیقتی تصور نمی‌شود و برخی مواقع هم اعتبار گفته می‌شود که مراد از آن، تعلق است.

نکته ششم تقریبا وارد شدن به بیان حکم هر یک از سه موردی است که در مرحله چهارم اشاره شد. در آن جا مطرح شد که ما یک وجود داریم، یک ماهیت من حیث هی هی و یک ماهیت موجوده.

هر یک از این سه مطلب حکمی را دارا است. که باید هر یک از آن‌ها را بشناسیم و با یکدیگر خلط نکنیم.

حکم وجود عبارت است از اصل هستی، عین هستی، عین تحقق. همان‌گونه که تاکید کردیم، وجود (هستی) عین ذات است. بودن برای وجود ضروری و واجب است که این یک اصل بدیهی است. اهل عرفان برای تبیین این مسأله فرموده‌اند: «الوجود یمتنع علیه العدم». وجود از آن جهت که وجود است، عدم‌بردار نیست؛ مانند این که بگوییم: حیات از آن جهت که حیات است، با موت در تعارض است. علم از آن جهت که علم است، با جهل کنار نمی‌آید. قدرت از آن جهت که قدرت است، با عجز میانه‌ای ندارد. این جا هم ما می‌گوییم: وجود از آن جهت که وجود است، عدم‌بردار نیست. ذات وجود یعنی هستی، طریقت وجود یعنی هستی، «الوجود یمتنع مع العدم و کل یمتنع العدم هو الواجب» و به‌طور کلی هنگامی که ما در علوم عقلی می‌گوییم واجب، چه معنایی از آن اراده می‌کنیم. ما از واجب این معنا را اراده می‌کنیم که عدم‌بردار نیست؛ به عبارتی عدم برای او ممتنع است. پس آن صغرا و این کبرا را کنار هم می‌چینیم و نتیجه می‌گیریم که «الوجود واجب» و این برخلاف آن چیزی است که در فلسفه متعارف مورد تاکید قرار می‌گیرد. در فلسفه متعارف می‌گویند که وجود دو نوع است: وجود واجب و وجود ممکن. آن وجودی که باید باشد و عدم برای آن ممکن نیست، آن وجود واجب است؛ ولی اگر وجود برایش واجب نبود و ضرورت نداشت و امکان تعلق به عدم برایش سلب نشد، آن می‌شود وجودی که مدخل و مقسم است و اقسام آن یا واجب است یا ممکن. اما در عرفان می‌گویند که وجود یا واجب است یا ممکن. معنا ندارد زیرا وجود واجب است. استدلالشان هم این بود که عرض کردیم: «الوجود یمتنع علیه العدم و کل یمتنع العدم فهو الواجب». البته به‌طور حتم در این جا پرسش‌هایی به ذهن خواهد آمد که عمدتاً منشا آن پرسش‌ها به عدم تصور، این حد اکبر، حد اصغر و حد اوسط باز می‌گردد که اگر این موارد خوب تبیین شود، این پرسش‌ها نیز تبیین خواهد شد.

در حال حاضر به آن‌ها اشاره نمی‌کنیم و به اصل مطلب می‌پردازیم که: «الوجود من حیث الوجود واجب». اما گفتنی است که صرف ماهیت، یعنی ماهیت به حیث ماهیت، نه وجود بر آن حاکم است و نه عدم. نه وحدت نه کثرت، نه قوه و نه علیت. نه خارجیت و نه ذهنیت و هیچ‌کدام از این اقسام متقابل در رابطه با ماهیت ضرورتی ندارد و نمی‌توانیم آن‌ها را در

ماهیت از آن جهت که ماهیت است، لحاظ کنیم. «الماهیة من حیث هی لیست الا هی»؛ چون هیچ یک از این‌ها برای ماهیت ذاتی نیست. ذاتی به معنای ذاتی باب برهان، که نه ذاتی به معنای معمول آن در باب ایساغوجی است و نه از اعراض ذاتی‌های است که غیر قابل انکار از آن ماهیت باشد؛ به عبارت دیگر وجود یا وحدت یا قوه و عینیت یا هر یک از این مواردی که گفتیم، نه جنس ماهیت است، نه اصل ماهیت و نه از عوارض ذاتیه ماهیت است. آنچه گفته شد، حکم ماهیت من حیث هی بود. اما در مورد ماهیت موجوده باید گفت، همان‌گونه که از عنوانش پیدا است، هست. ماهیت موجوده در عالم هستی (عالم تحقق)، منشأ اثر است. تحقق دارد، ولی به برکت وجود. حالا یا این‌جا حیثیت را، حیثیت تقیدیه می‌دانیم و یا حیثیت تعلیلیه، یعنی یا ماهیت معلل به وجود لحاظ می‌شود یا ماهیت مقید به وجود است. انسان موجود در عالم خارج ناطق است. شجر موجود در عالم خارج نامی است. بالاخره ماهیت موجوده در عالم تحقق است، نه این‌که نباشد؛ به عبارت دیگر مصداق دارد. این موارد نیز تقریباً حکم سه امری است که در امر ششم مورد تاکید قرار گرفت.

بالاخره در این قسمت می‌گوییم الموجود موجود و ذاتی او هست، ماهیت موجود است و مراد، همان ماهیت موجوده است، حالا پرسش این است که این که ما می‌گوییم ماهیت موجود است، همانند آن هستی است که ما درباره وجود به کار می‌گیریم، یعنی همان وجود است؟ یقیناً نه، این‌گونه نیست. ما در مرحله هفتم یک بیان تمثیلی به کار گرفتیم که آن بیان تمثیلی تقریباً توضیح همین فرقی است که در این قسمت اشاره کرده‌ایم. ببینید وقتی ما می‌گوییم که «النور ظاهر» و «الجدار من حیث هو الجدار ظاهر» و «الجدار متنور به نور ظاهر». هنگامی که بگوییم: النور ظاهر، ظاهر بودن برای نور ذاتی است و صحیح، نور حقیقتش چیست، ظاهر بذاته و لا غیر. اما در رابطه با جدار من حیث هو الجدار باید گفت جدار هیچ‌گاه ظهور ندارد، اگر جدار تنها خودش باشد و هیچ نوری در کار نباشد، ظهور ندارد و ما نمی‌توانیم آن را مشاهده کنیم. اما جدار متنور بالنور ظاهر است، البته فرق است بین ظاهری که برای جدار متنور بالنور به کار می‌بریم و آن ظاهری که برای نور به کار می‌گیریم، ظهور، عین ذات نور است، اصلاً غیر ظهور حقیقتی ندارد. نور یعنی ظهور. اما جدار این‌گونه نیست. جدار به خودی خود ظهور ندارد، مخفی است. اما وقتی که نور بر جدار بتابد، این جدار ظاهر می‌شود. در حقیقت می‌خواهم بگویم که در قسمت اول می‌گوییم النور الظاهر که این استناد، اسناد

صحیح و درستی است. در قسمت دوم که می‌گوییم جدار من حیث هو جدار ظاهر است، هم غلط و هم باطل است؛ در ضمن وقتی می‌گوییم جدار متنور بالنور، ظاهر است این درست است، ولی نه به احتمال اول. اولی حقیقت بود ولی دومی مجاز. اگر ما خوب دقت کنیم، آیا به این مساله پی‌خواهیم برد که این ظهوری که بر روی جدار مشهود ما است و ما قبول داریم که جدار ظاهر است. این نوری که ما بر روی جدار مشاهده می‌کنیم، آیا غیر روشنائی نور است. نور است که بر آن جدار تابیده است و ما در حقیقت به جای این‌که بگوییم نور ظاهر است، این‌جا می‌گوییم جدار، ظاهر است.

می‌گوییم جدار ظاهر است و صحیح هم است و ظاهرا غلط نیست؛ اما واقعا نور ظاهر است یا جدار ظاهر است. اگر دقت شود، ادعای ما این است که در همین موردی که می‌گوییم جدار ظاهر است، نور ظاهر است، نه جدار. جدار با توجه به این‌که نور بر آن تابیده و منعکس شده، با نور ظاهر شده است. این‌جا ظهور، باز هم ظهور نور است، نه ظهور جدار.

بیان تفصیلی دیگری که در مساله هشتم از آن کمک می‌گیریم، بیانی است مربوط به صفحه تلویزیون و شکل‌هایی که ما در آن مشاهده می‌کنیم. افرادی که به صفحه تلویزیون می‌نگرند، از دو حال خارج نیستند: یا انسان‌های متعارف و معمولی هستند یا اهل فن و متخصص به فن نور و تصویر و موج و امثال آن. وقتی که افراد معمولی به تلویزیون نگاه می‌کنند، اگر به آن‌ها گفته شود که چه می‌بینید، آن‌ها می‌گویند که ما آسمان، زمین، درخت، انسان و سایر اشیاء را مشاهده می‌کنیم. اما وقتی از یک متخصص پرسیم که در تلویزیون چه چیز را مشاهده می‌کنید، وی در وهله اول می‌گوید: من همان چیزی را می‌بینم که شما هم می‌بینید؛ ولی یک چیز دیگری را هم می‌بینم که شما شاید به سادگی نتوانید به آن پی‌ببرید و آن عبارت است از نور. این نور است که به صفحه تلویزیون تابیده است؛ ولی چون متفاوت تابیده است، در جایی شدید تابیده، در جایی دیگر ضعیف تابیده و در یک جا اصلا نتابیده است. این نحوه متفاوتی که در تابیدن نور وجود دارد، سبب شده است که در این‌جا تصویر درخت را ببینیم و در یک جا تصویر کوه و در جایی دیگر تصویر اشیاء را. در حقیقت آن چه را که ما در آن مشاهده می‌کنیم، مثل نور است و تطورات نور. نور است و تجلیات نور. در این‌جا ما می‌پرسیم: صوری که در این‌جا مشاهده می‌شود، با آن نوری که اساس این صور است چه ارتباطی دارد؟ در جواب خواهیم گفت که نمی‌توانیم این صور را از نور و نور را از صور جدا

کنیم. اما در عین حال صور، صور است و نور، نور. بدون نور، صور هیچ است و بدون صور، نور آن تطورات برایش لحاظ نمی‌شود. ظهور نور به این انواع گوناگون به برکت صور صورت می‌گیرد و تحقق این صور به برکت نور است.

ما نور را در صور متجلی می‌بینیم و صور را متطور به نور می‌بینیم. آن‌چه بیان شد، بیان‌های تصویری است که ما از دید عرفان و با توجه به اصول عرفانی می‌گوییم که تبیین همه آن‌ها در این‌جا امکانپذیر نیست.

با توجه به آن چیزهایی که از تمهید و فصوص و مصباح‌الانس می‌فهمیم، وجود حقیقتی است که در ماهیات ظهور می‌یابد و ماهیات اموری هستند که آن وجود و آن اصل را به این صورت حکایت می‌کنند و این همان چیزی است که مرحوم آخوند در چند جا تأکید کرده است که الماهیات حکایات؛ حال فرقی نمی‌کند که حکایات یا ظهورات یا تجلیات وجود بگوییم. اگر ما به این‌ها خوب دقت کنیم، به یک مسأله که جناب استاد فیاضی در جلسه گذشته بر آن تأکید داشتند، می‌رسیم که همان عینیت وجود با ماهیت است. البته جای یک پرسش باقی است که وجود عین ماهیت است، به همان معنایی که وجود صدق می‌کند بر موجود یعنی همان معنایی که صدق می‌کند بر ماهیت موجود یا نه؟

گاه گفته می‌شود که مراد از موجودیت یعنی صدق... یعنی بر یک امری، حقیقتی صدق می‌کند. و گاهی هم مراد از موجودیت، یعنی مابه‌ازا داشتن یا به تعبیر دیگر، پر کردن جهان هستی و یا به تعبیر متعارف، مشتمل پرکن بودن. هم وجود و هم ماهیت در خارج با هم متحد هستند. اگر بین ماهیت و وجود عروضی تصور می‌شود، آن عروض، عروض ذهنی است، نه عروض عینی. حاج ملاهادی سبزواری نیز این‌گونه می‌فرماید که «ان الوجود عارض الماهیه تصوراً». در مقام تصور، وجود و ماهیت، عارض و معروض هم هستند. اما در مقام تحقق و در مقام موقعیت خارجی این‌ها یکی هستند؛ یعنی یک مصداق در خارج است، البته این یک مصداق که در خارج است، هم وجود بر آن صدق می‌کند و هم ماهیت. آیا واقعا همان‌گونه که وجود مابه‌ازاء دارد، ماهیت هم دارد؟ در این‌جا دو مسأله مطرح است: و یکی صدق کردن و دیگری مابه‌ازاء داشتن.

مطابق فهم آخوند که در جای جای افکار و آثار ایشان مشاهده می‌شود، می‌پذیریم که ایشان معتقد است که در واقعیت خارج، حقیقتا واقعیت وجود یکی است؛ اما حفظ ماهیت آن

امر عینی خارجی به معنای فقط مصداق دار بودن است، نه مابه‌ازاء داشتن. ولی وجود هم مصداق دارد و هم مابه‌ازاء. بین این دو باید به خوبی تفاوت قایل شویم. بسیاری از اوقات شاهدیم که چند مفهوم بر یک مصداق خارجی صدق می‌کند، درحالی‌که فقط یکی از این مفهوما مابه‌ازاء است؛ برای نمونه مفاهیم انسان، ممکن او واحد را فرض کنید که هر سه مفهوم بر زید خارجی صدق می‌کند. ما به این زید خارجی ممکن می‌گوییم، انسان می‌گوییم واحد هم می‌گوییم. هر سه مفهوم بر این مصداق صدق می‌کند. اما آیا می‌توانیم بگوییم که هر سه مفهوم مابه‌ازاء دارد یا این‌که زید خارجی مابه‌ازاء همان انسان است. در مثل مناقشه نباید کرد. ما می‌گوییم زید خارجی در خارج مصداق انسان است، زید و این انسان در خارج مصداق دارد، افزون بر مصداق داشتن این را هم می‌توان گفت که مابه‌ازاء دارد. یعنی آنچه در خارج به عنوان مصداق انسان وجود دارد، همان زید است. اما واحد و ممکن فقط بر زید صدق می‌کند. قضیه ماهیت این است. مفهومی که از ماهیت در ذهن ما است، در باطن و خارج هر دو صدق می‌کند و می‌توانیم بگوییم که هر دو این‌ها در خارج مصداق دارند و هر دو عین هم هستند. ولی آیا می‌توان گفت که همان‌گونه‌که وجود، هم مصداق دارد و هم مابه‌ازاء، ماهیت نیز این‌گونه است. فهم ما از فرمایشات آخوند این است که نه. صدق ماهیت بر یک شیء خارجی را می‌پذیریم، اما این‌که بگوییم مابه‌ازاء ماهیت است، پذیرفتنی نیست. آنچه در خارج منشا اثر است، وجود است و ماهیت حکایت وجود است. شاهد این قسمت نیز همان مثالی است که مطرح گردید؛ یعنی در خارج می‌گوییم که الجدار ظاهر؛ ولی اگر خوب دقت کنیم، درمی‌یابیم که النور ظاهر. زیرا جدار از آن جهت که جدار است ظهوری ندارد و به برکت نور است که آن جدار مشاهده می‌شود.

فیاضی: همان‌گونه که استاد رضائی بیان کردند، بنده نظر خود را قبلاً با مقدماتی عرض کرده بودم. خلاصه سخنانم در آن جلسه این بود که واقعیت در جهان هست؛ ولی این واقعیت یکی نیست و متعدد است. وقتی می‌گوییم موجودات داریم، یعنی وجودات داریم. ما وجود و موجود را با این بیانی که حاج آقا فرمودند نمی‌پذیریم. ما می‌گوییم هر چه موجود است و هر چه وجود است، موجود است و اگر چیز دیگری عین روز موجود است، اگر عین وجود است، موجود است و اگر هم موجود است، حقیقتاً موجود است و مجاز نیست؛ یعنی ماهیت موجوده حقیقتاً موجود است. این مطالب را حاج آقا رضائی بیان کردند بنده حرفی ندارم، در این‌که

آخوند هم در جاهایی همین را می‌خواهد بگوید، به آن هم کاری ندارم؛ البته آن‌جا هم عرض دارم. این‌که آخوند هم همان حرف عرفا را می‌خواهد بیان کند، بلکه بعضی جاها حکایتی است، همین که می‌فرمایند، حکایات فی الوجود فی الازدهان. ولی من آن را این‌گونه تقسیم می‌کنم که اولاً بنده به وجودات قایل هستم و به آخوند هم چنین سخنی را نسبت می‌دهم و می‌گویم که ایشان نیز به کثرت حقیقی و نه کثرت مجازی وجود ماهیت در خارج حقیقتاً قایل است. البته بنده به این قایل هستم که آخوند به دو مرحله قایل است که ما در یک مرحله با ایشان همراه هستیم، ولی در مرحله دوم با وی همراهی نمی‌کنیم و دقیقاً با آن مخالفیم و اما مسأله‌ای که بنده با ایشان همراه هستم، همان‌گونه که در مقدمات عرض کردم، این است که ما از این کثرات دو مفهوم می‌گیریم: مفهوم وجود و مفهوم ماهیت. مفهوم‌ها غیر هم هستند. هر مفهومی واقعیت خود را دارد.

۳۴۱

عینیت وجود

همان‌گونه که مفهوم‌ها متغایرنند، معناها نیز متغایرنند؛ یعنی وجود غیر از انسانیت و انسانیت غیر از وجود است؛ البته وقتی می‌گوییم غیر او است، نه در موجودیت، بلکه در معنا غیر او است. نظیر این‌که می‌خواستند بگویند که علم غیر از قدرت است. خدای متعال علم دارد، شما با اثبات علم، قدرت را اثبات شده نمی‌بینید، این قدرت یک حقیقت دیگری است که با یک برهان دیگری اثبات می‌شود. علم و قدرت در معنا غیر هم هستند؛ ولی در وجود عین هم هستند. یعنی دو معنای متغایر هستند، ولی دو معنای متغایر در وجود خارجی عین هم هستند و اعتباریتی که بنده عرض کردم به همین معنا بود. وقتی می‌گوییم وجود فی عالم الاعتبار؛ دیگر امری غیر واقعی خواهد بود. واقع را اگر هستی خارجی بدانیم، معنای وجود یا همان اعتبار وجود چیزی می‌شود که دیگر هستی نیست؛ حتی اگر واقعیت را نیستی بدانیم، آن معنا نیستی هم نیست، بلکه آن یک چیزی است که نه هست و نه نیست و یک چیز اعتباری است. به همین سبب گفتیم ماهیت اعتباری است ماهیتی که فی اصل نفسه ملاحظه می‌شود چیزی که موضوع اعتباری است، ماهیت موجوده نیست، بلکه ماهیت من حیث هی است که اعتباری است. ماهیت اگر معدوم است، واقعا معدوم است. اگر موجود است، آن هم واقعا و حقیقتاً موجود است، نه بالمجاز و بالعرض.

اما درباره قید «من حیث هی هی» گفتیم که وقتی عقل می‌خواهد حکم کند به اصالت وجود یا اصالت ماهیت و اعتباری وجود یا اعتباری ماهیت، این ماهیت را به صورت مطلقه

لحاظ می‌کند. به ماهیت موجوده نگاه نکنید و بگویید که خب حالا ماهیت موجوده را ببینیم اعتباری است یا نه؟ به وجود دارای ماهیت هم نگاه نمی‌کنیم تا ببینیم اصیل است یا نه؟ دلیل مطلب این است که این امر خارجی، هم وجود است و هم ماهیت و وجود و ماهیت هم در خارج عین هم هستند و چون عین هم هستند حقیقتاً موجود است، البته به تبع الوجود نه به عرض الوجود. ولی در عین حال عقل قدرت تحلیل دارد و قدرت تحلیل آن ایجاب می‌کند که ماهیت را می‌گذارد روی یک صندلی و وجود را روی صندلی دیگری می‌گذارد که آن‌جا ماهیت نیست و بعد به تک تک این‌ها نگاه می‌کند. وقتی به وجود نگاه می‌کند، درمی‌یابد که وجود و موجودیت، همین طور که فرمودند، عین ذات است. البته گفتنی است که هرگز نمی‌گوییم که این وجود واجب است. ما می‌گوییم: «وجود یمتنع علیه العدم» (عدم برای او محال است). اما این یمتنع علیه العدم، به قول منطقیان ضرورت ذاتی است؛ یعنی مادامی که وجود موجود باشد، عدم برای او محال است؛ چون احتمال تقيضین محال است. اما زمانی جای این وجود خالی بود. خلقش نبود. این وجود می‌تواند مخلوق باشد و خلق یعنی انشاء. انشاء یعنی خلق لا من شیء یعنی این‌جا عدم بود و هیچ وجودی نبود. بعد خدای متعال وجود را آورد. این وجود، الان یمتنع علیه العدم است به خاطر این که وجود است و وجود داشتن آن مفروض است؛ یعنی در ظرف موجودیت، و الا همین وجود لایمتمنع علیه العدم به معنای ضرورت ازلی، یعنی ضرورت ازلی ندارد. یعنی می‌شود که وجود جایش خالی باشد و موجود نباشد، یعنی همان خدایی که گفت: باش، او را نخواست بنده نمی‌خواهم با عرفا همراه شوم؛ بلکه در این‌جا قصدم این است که نظریه‌ای را که به آن معتقد هستم بیان کنم و آن نظریه این است که هر وجودی در عالم ماهیتی دارد. ماهیت همان چستی آن و وجود همان هستی آن است و چستی و هستی عین هم هستند. همان‌طور که علم و قدرت عین هم هستند، همان‌طور که صفات خدای متعال با ذات او عین هم هستند و اگر وجود موجود است، معنایش این نیست که وجود لا بشیء که حقیقت وجود نیست. این یک مقدار از وجود است؛ بلکه مقادیرهای دیگر دارد، افراد دیگر دارد. در این‌جا تعبیر به مثل آوردن به نظر یک معنا دارد. یعنی او یک وجود لایتناهی است؛ مانند دایره‌ای که مرکزی دارد و ربط به محیط ندارد و آن وجود حق تعالی است و وجودهای دیگری غیر آن وجود هستند و در این وجود لایتناهی موجود هستند و این وجودها هر کدام ماهیتی دارند که به این وجود، موجود شده و ماهیت واقعا موجود

است، ولكن بالوجود. یعنی این‌که به طبع وجود شده، نه بالعرض و مجاز نیست، بلکه حقیقت است؛ اما حقیقتی که هیأت تعلیلی دارد. یعنی ماهیت موجوده، موجود است حقیقتاً. نه آن‌که ماهیت موجوده موجود است بالعرض، یعنی وجودش موجود است و خودش موجود نیست. همان‌گونه که فرمودند، اگر دیوار روشن است، معنایش این است که نور آن روشن است و خودش روشن نیست. اگر روشنی را به دیوار نسبت دهید، می‌شود مجاز. این مطالبی که فرمودند، تقریر خوبی از بیانات عرفا بود، ولی بنده با آن موافق نیستم. آنچه از حرف‌های آخوند که با آن موافق هستم و گفتم که محور است، این بود که عینیت این است که ماهیت عین وجود است. یک عینیت حقیقی، یعنی تمام این لیوان را وجود آب پر کرده، یعنی وجود پر کرده، این وجود همان‌طور که نور را تمام این محتوا پر کرده، ماهیت هم مثل همان است، ماهیت حد وجود نیست، عین وجود است. آخوند این مطلب را از دواتقی نقل می‌کند که وجود خدا موجود است؛ یعنی عین وجود است. وجود، ماهیات موجود است، یعنی منسوب به وجود است. البته بعد شدیداً به این سخن می‌تازد و آن را رد می‌کند و در جاهای مختلفی دارد که ماهیت عین وجود است و داریم که مثلاً وجود جوهر، جوهر به عین جوهریت است و وجود عرض، عرض است به عین عرضیت عرض و بالاخره دفعه قبل هم گفتم که صد مورد می‌توانم بیاورم که آخوند می‌گوید که وجود عین ماهیت است و این غیر آن نظری است که ماهیت حد وجود است. پس محال است که عین محدود باشد. همان‌طور که حضرت علامه قبل از اشاره کردند و در تقریر اولی که در مکاتبات خود دارند، صریحاً فرموده‌اند که محال است ماهیت عین وجود باشد. درحالی‌که آخوند مکرر دارد و همین تغییر در تقریر را دارد. سخن بنده این است که ماهیت عین وجود است. وقتی ماهیت عین وجود شد، گفتیم که یکی از مبانی این سخن این است که معانی مختلف می‌تواند بدون تعدد جهت خارجی به وجود واحد مبتلا باشد؛ یعنی همان‌طور که آخوند گفته است باز این مطلب را شما هم می‌گویید، یعنی خدای متعال عالم، قادر و حی است و مفهوم‌های مختلف.

اگر مفهوم مختلف است یقیناً معنا هم مختلف است؛ یعنی محکی آن مفهوم هم مختلف است. مگر می‌شود معنا واحد باشد ولی فهم شما مختلف باشد. اگر مفهوم‌ها مختلف است، یعنی علم یک معنا و قدرت یک معنای دیگری است؛ به قول آخوند یک حقیقت دیگری است. البته نه این‌که حقیقت، یک وجود دیگری است. همه این حقایق و همه این معانی به یک وجود

می‌رسد و باز عرض کردم که اصلا محال است شما چیزی را در خارج نشان دهید و این مقدار یک معنا باشد، چون محال است. آن حداقل مقدار وجود هست که موجود صفات دیگری داریم که امر وجودی هستند ولی متقابلند، آن امر موجود بالاخره یا بالقوه است یا بالفعل. نمی‌توانید بگویید که یک وجود است یا مستقل است یا رابط؛ همچنین نمی‌توانید بگویید که نه مستقل است و نه رابط. پس این وجود عینی خارجی را به ناچار باید بگویید که در عین این‌که وجود است، عین استقلال است؛ یعنی حقیقت استقلال نیز آن‌جا به عین وجود محقق است. اگر وجود رابطه، حقیقت رابط بودن هم است، رابط بودن یک مفهوم انتزاعی نیست که فقط ذهن ما انتزاع می‌کند، منشا انتزاع دارد، مابهازاء دارد. بنابراین آن صفاتی که همه می‌گویند، عین وجود است، یعنی صفات الوجود. من عرض کنم آن صفات الوجود که عین الوجود است، ماهیت یکی از آن است؛ یعنی آن وجود واقعا کاغذ است و آن وجود دیگر واقعا چوب است؛ یعنی محتوا چوب است، نه این‌که حد آن چوب است. بنابراین سخنانی که حاج آقای رمضان مطرح کردند، یعنی در همان بند اول که وجود ریشه‌اش در عرفان است، جای شبهه ندارد. اما ریشه‌اش در عرفان است غیر این است که فیلسوف یا دست‌کم همه فلاسفه همانی را می‌گویند که عرفان می‌گوید. من با این مخالف هستم. من معتقدم که فیلسوف در اصله الوجود یک چیز را می‌گوید و عارف چیز دیگری می‌گوید. این‌طور هم که ایشان معتقد است که عارف می‌گوید اصله الوجود یعنی این‌که آن حقیقتا وجود اصیل است و واحد هم هست همانطوری که فرمودند و یمتنع علیه العدم و واجب است. بنده معتقدم که این‌گونه نیست. وجود متکثر است و این کثرات نیز از یکدیگر قابل سلب هستند. این آن نیست، متغایرنند. ولی همه این متغیرها ماهیتند به وجود. ماهیتشان هم عین وجودشان است و وجودشان عین ماهیتشان است. معنایش هم این نیست که دو تا چیز اصیل است. باز در جلسه قبل گفتم که اگر کسی بخواهد بگوید دو تا چیز اصیل است، باید بگوید که وجود موجود است، ولو ماهیت نباشد. ماهیت هم موجود است، ولو وجود نباشد. هرگز ما این را نگفتیم. ما می‌گوییم، وجود، موجود است ولو ماهیت نباشد. اما ماهیت موجود است بالوجود. اما همان وجود وجود، وجود ماهیت هم است؛ به سبب این‌که گفتیم که یکی از مبانی این نظریه این است که معانی مختلف می‌توانند به وجود واحد موجود باشند. بنابراین در مساله اول این‌که این از نظر تاریخی در فلسفه مطرح نبوده و بعد مطرح شده است. باید گفت که از عرفان نشأت گرفته است. اصلا تعبیر اصالت وجود ابتدا

در کلمات عرفا آمده است. ولی اصالت وجود در تفسیر فیلسوف و تفسیر عارف با یکدیگر متفاوت است. بنده از تفسیری که در اصالت وجود می‌کنم به کثرت قابل هستم درحالی‌که بنا بر آن قول، به وحدت شخصی باید قائل شد. این مساله اول.

مساله دوم این‌که ایشان فرمودند که در حکمت متعالیه وجود و موجود با یکدیگر فرق دارد. به عبارتی وجود یعنی هستی ولی موجود یعنی منسوب به هستی. بنده عرض کردم نه، من در حکمت متعالیه موجود را به معنای عین وجود می‌دانم و وجود را به معنای عین موجود.

بنده با این نظر که در عرفان این‌طور می‌فرمایند، مخالفتی ندارم. ولی آیا آن‌چه در فلسفه آمده نیز به همان چیز که عرفا می‌گویند برمی‌گردد، باید گفت که نه. حداقل فیلسوف می‌تواند این‌طوری بگوید و من معتقد هستم که آخوند در بحث اصالت وجود و کثرت و کثرت وجود و کثرت وجود را مطرح می‌کند و می‌گوید آن‌چه اصیل است واحد است یا کثیر؟ آن‌جا آخوند به وحدت شخصی وجود در عین کثرت قائل است. در عین این‌که کثرت را حقیقی می‌داند، وحدت را نیز حقیقی و شخصی می‌داند. در آن‌جا من با آن مخالف هستم.

اگر من گفتم همان حرف آخوند را می‌گویم این فقط مربوط به همان پله اول یعنی اصالت وجود است. می‌گویم ادله اصالت وجودی که مرحوم آخوند آورده یا دیگران آورده‌اند که بیش از سی دلیل است هیچ کدام اثبات نمی‌کند که اصل وجود است همه این‌ها اثبات می‌کنند که وجود موجود است بعضی اثبات این است که پس از فرض این‌که ماهیت موجود است بگوید وجود هم موجود است. یعنی درحقیقت درگیری آخوند با شیخ اشراق است. شیخ اشراق می‌گوید که ماهیت عین عینیت است و وجود هم اعتباری است. ولی آخوند می‌گوید: ما یک عمر این مطالب را می‌گفتیم، ولی بعد فهمیدیم که درست نیست؛ یعنی ماهیت اصیل نیست؛ به عبارت دیگر موجودیتش به ذاتش نیست، بلکه موجودیتش بالوجود است. این نکته را بنده در جلسه قبل نیز گفتم که معنای اصالت، اصالت در موجودیت است. اگر شما می‌گویید که اصیل است، در چه چیز اصیل است؟ متعلقش را بگویید. اگر می‌گویید منظور اصالت در تحقق است که، از آن وجود است. اما اگر کسی بگوید در آب بودن اصیل است، پس این‌که در لیوان است هم آب است هم وجود. در موجودیت فرقی ندارد که اصیل چیست. شما گفتید وجود اصیل

است که درست هم است و ما نیز می‌پذیریم. اما در آب بودن کدام است. این که در لیوان است آب هم هست. آیا آب در آب بودن اصیل است یا وجود در آب بودن. این جا عقل می‌گوید که آب در آب بودن اصیل است. به عبارت دیگر اصالت در آن جنبه غیر وجودی است که اسمش ماهیت است. اگر ملاحظه کنید، وجود که لازم نیست آب باشد، آب باید آب باشد و سلب آب از آب محال است؛ منتها سلب آب از وجود که محال نیست. چه بسیارند وجودهایی که آب نیستند. پس اصالت هم یعنی اصالت در تحقق. اصالت در تحقق با وجود است و ماهیت به عین وجود موجود است و حقیقتاً هم موجود است و بالعرض نیست.

حاج آقای رضائی در مساله سوم خود فرمودند که پرسشی برای مطرح شد مبنی بر این که فرمودند یک وجود داریم که بالذات موجود است که در این اختلافی نداریم؛ همچنین یک ماهیت من حیث هی داریم. ما یک وجود داریم، یک ماهیت و یک ماهیت موجوده در این جا است که می‌فرمایند یک وجود داریم که موجود بالذات است که این درست است و یک ماهیت من حیث هی داریم که این ماهیت من حیث هی حکمش این است که لا موجود و لا لا موجود است که قهراً اعتباری است؛ چون ما در عالم واقع چیزی نداریم که نه موجود باشد نه لا موجود، بالاخره یا موجود است یا لا موجود. پس می‌شود یک چیز اعتباری؛ یعنی لحاظ ذهن ما زمانی به ماهیت تعلق می‌گیرد و از وجود اگر وجود دارد قطع نظر می‌کند. یا قطع نظر می‌کند از عدم اگر معدوم است و به اول آن کاری ندارد، بالاخره آب یا هست یا نیست. ولی ذهن ما فقط ماهیت را در خود ملاحظه می‌کند. به هر حال این هم خود ماهیت لا موجود و لا لا موجود و این را می‌گوییم اعتباری. این ماهیت اعتباری یعنی این که ماهیت فی حد ذاتها اعتباری است. ماهیت فی نفسها اعتباری، یعنی همان ماهیتی که من حیث هی اعتباری است. اما ماهیت موجوده اعتباری نیست. ماهیت موجوده حقیقتاً موجود است. عقل بنایش بر دقت است، هر چه را شما موضوع قرار دهید، به محمولی که حمل می‌کنیم نگاه می‌کند و می‌گوید که این مجاز است یا حقیقت. در نتیجه می‌گوید اگر شما انسان را موضوع قرار دهید و بگویید موجود، عقل به سرعت می‌گوید که این مجاز است. پس شما انسان را موضوع قرار داده‌اید، به محض این که گفتید انسان، عقل می‌گوید این انسانی که شما می‌گویید موجود نیست. انسان چون وجود ندارد، پس اگر موجود را برایش به کار بریم، می‌شود مجاز. اما اگر بگویید انسان

موجود، این‌جا دیگر عقل نمی‌گوید مجاز است بلکه می‌گوید حقیقت است. انسان موجود، موجود است بالضرورة، یعنی موجودی که وجود عین او است.

مساله بعد این‌که اعتبار در مقابل اصیل بودن است درست است منتها فرموده‌اند که اعتبار دو معنا دارد. پرسش این است که آیا این دو معنا، هر دو مقابل اصالت است یا یکی از آن‌ها مقابل اصالت قرار می‌گیرد. اگر یکی از آن‌ها است، خوب است که بفرمایند. اعتباری، یعنی چیزی که موجود است فی الاعتبار، یعنی واقعی نیست، حتی اگر عدم را هم واقعی بدانیم. این‌طور هم واقعی نیست یعنی ما می‌گوییم قید معدوم واقعی است. یعنی اینکه عدم معدوم است نیست آب در لیوان نیست واقعی است. در آن پارچ آب هست، واقعی است؛ ولی ماهیت من حیث هی از هر دوی این‌ها واقعی است. این چیزی است که نه موجود است نه معدوم؛ یعنی ارتفاع نقیضین در آن اعتبار شده است و این در عالم اعتبار ارتفاع نقیضین می‌شود و در عالم واقع ارتفاع نقیضین محال است.

۳۴۷

این پرسشی است که بنده در این‌جا یادداشت کرده‌ام که آیا منظور ایشان از اعتبار بخشیدن به معنا یعنی این‌که اصالت هم دو معنا دارد یا مقصودشان این است که اعتبار با هر دو معنایش مقابل اصالت هست به یک معنا که این مساله تا آن‌جا که بنده دقت کردم، روشن نشد. بله بالاخره آن نزاع قبلی ما با حاج آقا که اگر لازم باشد باید نسبت به این جلساتی باشد که باید استدلالی بحث شود فعلاً ما داریم این نظرات را تقریر می‌کنیم. نزاع اصلی بنده و حاج آقا در این‌جا بیشتر بر سر آن است که ایشان می‌فرمایند ماهیت موجوده به نظر عرف موجود است. ولی این مساله به نظر دقیق عقلی مجاز است و ما عرض می‌کنیم که ماهیت موجوده حقیقتاً موجود است. ما معتقدیم که وجود، موجود بالذات است و ماهیت موجوده نیز حقیقتاً به تبع وجود موجود است. ماهیت لا بشرط یعنی ذات ماهیت را موضوع قرار دهیم، و به شکل فرضی وجود را بر آن حمل کنیم این مجازاً موجود است؛ یعنی اگر ماهیت موضوع قرار گرفت، شما می‌گویید موجود است؛ یعنی وجودی به او داده شده است که به آن موجود است، نه این‌که فی نفسه موجود است. اگر قید مجازاً می‌آوریم، برای ماهیت لا بشرط و من حیث هی است، همان‌طور که فرمودند چنین ماهیتی نه موجود است نه معدوم. یعنی یک ماهیتی است که شما درحالی‌که آن را لا بشرط لحاظ کردید، موضوع قرار می‌دهید به طوری که می‌شود کنارش موجود باشد البته در تحلیل عقل نه در خارج. در تحلیل عقل، ماهیت، وجود

کنار هم هستند و الا در خارج ماهیت عین وجود است. همان طور که ماهیت بشرط لای از وجود معدوم است ولی ماهیت بشرط الوجود حقیقتاً موجود است. این که ایشان فرموده‌اند وجود موجود است بدهاتا. باز هم اینجا آمده عرض کرده همان طور که مرحوم آخوند فرموده که قضیه است و آن عقل است می‌گوییم الوجود موجود بالبداهه. یعنی وجود حقیقتی بدیهی است. الوجود موجود می‌تواند دو گونه باشد: یکی به صورت قضیه خارجی. که این در صورتی است که قبلاً شما موجودیت وجود برایتان احراز شده باشد در این صورت به آن وجود موجود اشاره می‌کنید، نه این که خود قضیه متضمن آن است. قضیه هیچ کار ندارد، بلکه فقط با موضوعش اشاره می‌کند. این که الف و لام شما الف و لام حضوری است و می‌گویید هذا الوجود موجود، قضیه خارجی نام دارد؛ یعنی یک وجود خارجی را موضوع قرار دهیم. این صحیح است. دیگر این که می‌گویید الوجود موجود، یعنی طبیعت الوجود را موضوع قرار می‌دهم. آن طبیعتی که هم می‌شود موجود باشد و هم معدوم به مانند همه طبیعت‌ها است. طبیعت انسان چه طور می‌تواند موجود باشد و معدوم. وجود این لیوان وجود نیست. این وجود یک موقع معدوم بود یا نبود. اگر این وجود یک وقت معدوم بود، پس این وجود با عدم هم سازگار است البته نه در ظرف وجود، که هیچ چیز در ظرف وجود با عدم سازگار نیست، حتی ماهیت. اگر می‌گویند وجود با عدم سازگار است و بر این اساس بنده معتقدم که آن انسانی که می‌گویند بحث ماهیت است اختصاص به ماهیت ندارد آن انسان همان طور که در ماهیت می‌آید در وجود هم می‌آید و لازم نیست که وقتی ما می‌خواهیم انسان را به وجود اسناد بدهیم بگوییم انسان به معنای فقر است به معنای ربط و لو این معنا هم درست است اما این معنا هم درست است بالاخره.

بنابراین قضیه الوجود موجود یک وقت به صورت قضیه خارجی بدیهی است. یعنی شما به یک وجود خارجی و عینی اشاره می‌کنید و می‌گویید این وجود موجود است. که ما نیز می‌گوییم موجود است. اما یک وقت به طبیعت الوجود اشاره می‌کنید، که می‌شود قضیه حقیقیه. البته باز هم بدیهی است؛ چرا که بالاخره موجود می‌شود اما موجودیتش بدیهی نیست. الوجود موجود اگر بدیهی است کدام یک از بدیهیات است، اگر بدیهی اولی است باید گفت که چرا؟ چرا نمی‌شود الوجود معدوم باشد، شما اشاره نکردید به وجود موجود که بشود قضیه خارجی. یک طبیعتی را دارید می‌گویید. دعوا بر سر این است که آن طبیعت مصداق ندارد. بنده هم

می‌گویم طبیعت مصداق دارد که آن نمی‌آید تا قضیه اولی را انکار کند. اگر می‌گوییم که وجود موجود است، به جهات دیگری آن را بیان می‌کنیم؛ چرا که وقتی جست‌وجو می‌کنیم، درمی‌یابیم که موجودیم، یعنی این‌که وجود من موجود است یک امر وجدانی است؛ اما نه این‌که «الوجود موجود» زیرا این یک قضیه بدیهه است و با «وجودی موجود» فرق دارد. آن وجود مطلق است و بر آن اساس حاج آقا می‌فرمایند که بدیهی است، چون خود وجود، موجود است. بنده معتقدم که هرگز «الوجود موجود» بدیهی نیست؛ زیرا این قضیه‌ای غیر از الوجود موجود است و اگر بخواهد اثبات شود باید در پی مصادیق باشیم که مصادیق آن یا وجدانی است؛ مثل خود بنده، یا فطری است؛ مثل امر خارجی. یعنی وجود موجود است به خاطر این است که اگر خود را به دیوار فشار بدهید، به آن نمی‌چسبید و در می‌یابید که چیزی هست که مانع شما می‌شود؛ زیرا عدم نمی‌تواند مانع شود. اگر شما ده برابر این انرژی را برای رد شدن مصرف کنید، باز هم رد نمی‌شوید.

۳۴۹

بنابراین با یک قیاس ارتکازی که همه انسان‌ها دارند، می‌فهمیم که دیوار هست. اگر می‌گوییم که «الوجود موجود» بدیهی است، به خاطر آن نیست که خود این قضیه به ما تصدیقش را می‌دهد، بلکه باید گفت قضیه‌های دیگری وجود دارد که سبب تصدیق آن می‌شود. همچنین حاج آقا رضائی از تمثیل سخن به میان آوردند که باید بگویم همه این‌ها در تقریر عرفانی به کار می‌رود و در تقریر بحث عرفانی هم درست است.

در پایان سخن بنده این است که در بحث اصالت وجود اصلاً به بحث وحدت و کثرت نمی‌پردازیم؛ ولی اگر بنا باشد که آن را به بحث بگذاریم، در آن‌جا حرف بنده این است که وحدت شخصیه هیچ دلیلی ندارد و خلافتش برای ما آشکار است؛ یعنی کثرت موجودات. همچنین مطرح کردند که وجوب متعاقب است با موجود. اگر منظورشان وجوب به معنای ضرورت ذاتی است که هیچ اشکالی ندارد، ولی اگر وجوب به معنای ضرورت ازلی در نظرشان است، ما نمی‌پذیریم و برعکس نظر ما است.

خسروپناه: بسم‌الله الرحمن الرحیم. درباره سخنان استاد رضائی و استاد فیاضی نکاتی به ذهن بنده رسید که خواهم گفت: استاد فیاضی اشاره کردند که ملاصدرا عمدتاً در بسیاری از مباحث فلسفی یک نظر ابتدایی و متوسط و یک نظر نهایی دارد. از نظرات نهایی ایشان بویژه در جلد دوم اسفار و پاسخ دیگر ایشان چنین برمی‌آید که در نهایت گرایش به عرفا دارد و

قابل به وحدت شخصی وجود است و مراحل تشکیک وجود را از نظر نهایی نمی‌پذیرند. این سخن درستی است. اما بهتر آن بود که ما نظریه متوسط ایشان را تحلیل می‌کردیم. در واقع یکی از اغراض جلسه این است که دریابیم سخن ملاصدرا چیست؟ بعد از آن اگر اساتید حاشیه و تعلیقه‌ای دارند، مطرح کنند. مطلب اگر به این شکل لحاظ می‌شد، بهتر بود تا بحث اساسی استاد رضائی و فیاضی نیز روشن‌تر می‌شد. بحث دقیقاً بر نظریه متوسط ملاصدرا استوار است؛ یعنی اگر ما کثرت وجود را بپذیریم، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت موجودات متکثر به چه معنا است؟

اما نکاتی که درباره فرمایشات جناب آقای فیاضی مطرح است این است که اگر حیثیت تعلیلیه را بپذیریم، یعنی بگوییم که ماهیت به تبع وجود و به علیت آن موجود می‌شود، قطعاً باید تعدد خارجی وجود و ماهیت را بپذیریم و این‌که به هر حال علت غیر از معلول است. وقتی از یک طرف سخن گفته می‌شود، هر دو عینیت خارجی دارند و از طرفی حیثیت تعلیلیه هم مطرح است و حیثیت تعلیل با تغایر خارجی می‌سازد.

نکته دوم این است که ایشان در سخنان خود فرموده است که از باب تمثیل می‌گویند علم و قدرت و سایر صفات الهی مفاهیم و معانی متعدد هستند، ولی مصداق واحد است. حیثیت صدق بر زبان است؛ یعنی منشأ انتزاع واحد است، مصداق هم واحد است و حیثیت صدق نیز واحد است که این مطلب را ملاصدرا در چند جا با نظریات مختلف خود بیان می‌کند. اما ملاصدرا در کجا نسبت وجود و ماهیت را همان نسبت علم و قدرت الهی دانسته است که این مهم است. به هر حال آن‌چه مسلم است این است که ما مفاهیم متکثر و معانی متعددی داریم که مصداق واحد دارند، ولی منشأ انتزاع واحد ندارند. این مثالی بود که آقای رضائی مطرح کردند. از آن سو، مفاهیم و مضامین متکثر متعددی داریم که مصداق و منشأ انتزاع واحد دارند، مانند علم و قدرت الهی. آقای فیاضی فرمودند وجود و ماهیت از سنخ مثالی است که درباره واجب تعالی است، ولی این از کجای عبارات ملاصدرا استفاده می‌شود. البته یک وقت ممکن است نظر شخصی بنده این‌طور باشد که اشکالی هم ندارد؛ ولی بحث این‌جا است که دیدگاه ملاصدرا چیست؟ آیا وجود و ماهیت را مثل علم و قدرت الهی می‌داند که هم مصداق واحد دارند و هم منشأ انتزاع واحد، همچنین حیثیت صدق نیز واحد است یا این‌که نظر شخصی است که ایشان مطرح می‌کنند.

نکته سوم این است که ایشان اصالت وجود و ماهیت را به آن معنایی که فرمودند، رد کردند؛ یعنی در واقع گفتند که وجود منهای ماهیت واقعیت دارد، اما ماهیت منهای وجود واقعیت ندارد. به عبارتی به این معنا اصالت ندارد. اما اعتباریت ماهیت به چه معنایی است؟ اگر اعتباریت ماهیت به ماهیت من حیث هی است، مشخص است که اعتباری و ذهنی است. اما آن چیزی که ملاصدرا به آن نظر دارد و می‌گوید که ماهیت اعتباری است، مقصودش ماهیت موجود است. بنابراین ماهیتی که موجود در خارج است اعتباری است، نه ماهیت من حیث هی. هر چند در برخی استدلال‌ها این مقدمه را بیان کرده است، ولی بعضی‌ها این‌گونه نقد کرده‌اند که ماهیت من حیث هی اعتباری است، به هر حال این بحث مطرح است که اعتباریت ماهیت در خارج است که ظاهراً نمی‌پذیرد. اگر بنا باشد پذیرفته شود و بگوییم که نظر ملاصدرا این است، چگونه قابل تحلیل است؟

۳۵۱

قائمی‌نیا: بسم الله الرحمن الرحيم. بنده برای ارائه بهتر جلسات بعدی پیشنهاد می‌کنم این مساله از لحاظ تاریخی و تحقیق بحث بشود. البته نظریه ملاصدرا من فکر نکنم این جلسه برای این منعقد شده باشد با این بحث قرابتی با این حرف‌ها این هم سر جای خودش بحث‌های مهمی است.

و اما درباره نکات گفته شده می‌توان گفت که واقعیت در ظرف تحقق، یک چیز است و دو چیز نیست، هنوز تحلیل نشده است؛ ولی وقتی تحلیل شد، در ظرف تحلیل، وجود و ماهیت مطرح می‌شود. در ظرف تحقق یک چیز است و در ظرف تحلیل دو چیز است. آنجا بحث اصالت مطرح می‌شود بحث اصالت مربوط به ظرف تحقق است اما ظرف تحقیق یک چیز است و در آنجا که بحث عینیت مطرح نمی‌شود. اصلا عینیت در جایی مطرح می‌شود که ما بتوانیم طوری تغایر را فرض کنیم در ظرف تحقق ما تغایری را نمی‌توانم فرض کنیم این مطلبی است که از مطالب ایشان استفاده کردم اما از باب مناقشه می‌شود این را مطرح کرد که ادعای اصلی ایشان این است که وجود و ماهیت در ظرف تحقق، عینیت دارد ادعای اصلی ایشان این است در واقع اگر شما کلمه تحقق را بیابید کسی که شما معنای مرسوم در اصالت وجود را به آن ارائه نمی‌کنید که این‌جا تحقق به غیر از خود وجود نیست در واقع رابطه وجود با آن تحقق یک نوع رابطه اصیل است یک نوع اصالت وجود است ماهیت فرق می‌کند در واقع خلاصه عرض کردم.

برنجکار: بسم الله الرحمن الرحيم. در واقع من فکر می‌کنم استاد فیاضی می‌توانند با بهترین نحو این مساله را حل کنند که این مشکلات فراوانی که تا امروز در مورد وجود ماهیت مطرح است، پاسخ داده شود، بنده می‌خواستم از جناب آقای رضائی اول بپرسم که ما می‌گوییم از شی خارجی یک مفهومی می‌گیریم به نام هستی یک مفهومی هم می‌گیریم به نام ماهیت و بر این ادعا هم استدلال نمی‌کنیم می‌گوییم این مفهوم هم وجدانی است و بعد باقی فلسفه خود را از اینجا شروع می‌کنیم به ساختن برگردیم به همان دو مفهومی که وجدانی است.

واقعا در مفهوم وجود شما کثرتی مشاهده می‌کنید، حتی به عنوان شدت و ضعف. یعنی ما وقتی به خود مراجعه می‌کنیم، مفهوم وجود را یک مفهوم کاملا یکپارچه تصور می‌کنیم، مفهومی که نه تنها کثرت معانی، بلکه حتی شدت و ضعف نیز در آن دیده نمی‌شود؛ یعنی یک مفهوم متواطی است، هیچ نوع کثرتی از این نوع مفهوم در نمی‌آید، حتی تمایزی بین خدا و موجودات دیگر نیز قابل تصور نیست. یعنی حتی تمایزی که عرفا بین وجود و تجلیات وجود مطرح می‌کنند، قابل تصور نیست. ما باید ببینیم این تجلیات از کجا آمده است. شما تشبیه می‌کنید که در دریا موج پدید آمد، خوب این یک تشبیه است. این موج در واقع یک برآمدگی غیر از مفهوم آب است. در حالی که طبق مفهوم وجود که یک مفهوم یکپارچه است، جایی برای هیچ نوع کثرتی حتی مثل برآمدگی و مثال‌های دیگری که می‌زنیم، باقی نمی‌ماند. از آن طرف مساله ماهیت مطرح است که واقعا شما یک شان برایش قایلید که آیا وجود به آن تعلق می‌گیرد یا نه؟ و اگر می‌فرمایید که تعلق می‌گیرد، این بدان معنا است که کثرت هم با وجود است و هم با ماهیت. فرمودید که ذات جدار که نسبت به واقعیت ظهور ندارد و جدار متعدد، جداری که نورانی شده است، این را بفرمائید که ظهور، به چه معنایی ظاهر است؟ خود جدار که ظهوری ندارد بنابراین این ظهور باز می‌گردد به همان نور یعنی همان نور اولی که بود. در مرحله دوم (جدار بما هو جدار) جدار را که گذاشتیم کنار در مرحله سوم هم باز نور است که ظهور دارد نه جدار، پس هیچ فرقی نکرد البته شما ممکن است بفرمایید که از منظر عرفا اینجا، تعیین حاصل شد آن اصل وجود بود این تعیینی از وجود.

ممکن است زمانی پرسشی پیش آید که این تعیین از کجا آمد قرار شد که تعیین از طرف ماهیت گرفته شود گرفته بشود ماهیت هم که بنا بر اصالت وجود که در مقابل وجود چیزی

نیست، اگر وجود هم بخواهد که نشان یابد، باید از یک جای بیاید. وجود مفهومی یکپارچه است که هیچ چیز در آن نیست. کثرات به هیچ معنایی قابل تصور نیستند. اکنون پرسش من از استاد فیاضی این است که چرا می‌فرمایند وجود اصیل است؛ یعنی ما آن چیزی را که در خارج داریم و طبق فرمایشات ایشان یک چیز نمی‌دانیم چیست؟ یعنی همین که می‌گوییم دو مفهوم است: یکی وجود یکی ماهیت، نشانه عجز ما است؛ یعنی ما یک مفهومی که کل واقعیت را نشان دهد نداریم.

چرا می‌گوییم وجود اصیل است، در عین حال که می‌گوییم دو تا (وجود و ماهیت) عینیت دارد. ایشان لابد می‌فرمایند که چون وجود موجودی است به چیزی که وجود دارد، ولی این در ذهن ما این طور است؛ یعنی وقتی می‌خواهیم این مفهوم را در ذهنمان تصور کنیم، این طور تصور می‌کنیم، این یک بحث لفظی است. طبق معنای ایشان موجود یعنی ما له الوجود چون ماهیتی در آن نیست؛ یعنی اگر بخواهیم این طور بررسی کنیم که عینیت ماهیت از آن بر نمی‌آید، پس چرا می‌گوییم که وجود اصیل است؟!

ما می‌گوییم در واقع یک چیزی هست. وقتی ما می‌گوییم وجود هستی با خدا گواه است یک چیزی هست تحقق، ما چون علم مان ناقص است نمی‌فهمیم مفهومی که تمام واقعیت را نشان بدهد دو تا مفهوم از آن در می‌آوریم ممکن است جنبه‌های دیگر هم داشته باشد ما نمی‌فهمیم دو جنبه را ذهن استنباط می‌کند هر دو عیب دارند یعنی خدا یک چیزی را آورده و ما آن را می‌بینیم دو جنبه از آن انتظار داریم. هیچ کدام هم نسبت به دیگری تقدم ندارند. ولی تقدمی که در لغت می‌گوییم، یعنی این که وجود دارد یعنی در فلسفه چیزی را نمی‌توان با الفاظ اثبات کرد.

کلباسی: بسم الله الرحمن الرحيم. بنده از اساتید بزرگواری که نظرات خود را مطرح کردند، تشکر می‌کنم. در این جا پرسشی به ذهنم رسید که خدمت اساتید عرض می‌کنم تا با پاسخ‌های خود آن را بر طرف کنند.

از اصالت وجود صحبت به میان آمد و مطرح شد که این وجود در واقع، منتزع از موجودات متعین است. این مطلب درستی است. ولی بنده می‌خواهم عرض کنم که بعضی از آقایانی که در باب فلسفه اسلامی صحبت‌ها و ایرادهایی بیان داشتند، مطلبی را مطرح کردند که جای تامل دارد و بنده از استاد فیاضی خواهش می‌کنم که این مساله را روشن کنند. آن

مناقشه با اشکال از این باب است که می‌فرمایند در واقع بحث اصالت موجود بحث اصالت وجود نیست. یعنی این‌جا در واقع سروکارمان با موجودات است، به جهت این‌که مسأله وجود را به عنوان یک مفهوم منتزع از موجودات می‌دانیم؛ یعنی قابل اشتراک است. حالا فرض بر این است که این اشتراک لفظی است یا اشتراک معنوی است چون ما با مفهوم سروکار داریم. با تصور سروکار داریم. حالا این تصور تصدیق بماند به هر حال از آن‌جایی‌که مفهوم واسطه ما در درک و ادراک است و نه وجود، پس ما اصالت موجود داریم نه اصالت وجود.

نزد فیلسوفان غربی این موضوع به شکل دیگری مطرح شده است. در آن‌جا مطرح شده است که از آن‌جا که وجود نمی‌تواند از راه مفهوم، خود را آشکار کند، یعنی ما یک تلاقی مستقیم حضوری غیر حصولی با وجود داریم، بنابراین هر آنچه از مفهوم‌هایی که مورد ابتناء قرار گیرد، علی‌القاعده موجود است نه وجود. یعنی وجود را در مفهوم متعین کردیم و سروکارمان با موجود است نه با وجود. مطالبی که فرمود استاد قبل از من اینجا هم لفظ عاریت گرفته می‌شود که مسامحه در لفظ هم باشد حالا. حال سوال را به همان ترتیبی که عرض کردم دلیل دارم برهان بر اینکه که این‌جا اصالت موجود نیست، بلکه اصالت وجود است اگر بفرمایند ما استفاده بکنیم متشکر می‌شوم.

رمضانی: بسم الله الرحمن الرحیم. نخستین نکته‌ای که در این جا به آن اشاره می‌کنم این است که ما یک وقت در صد دیدیم تا فرمایشات مرحوم آخوند را بفهمیم. پس قدم نخست فهمیدن و تصویر صحیح یافتن از آن است. در مرحله بعد باید ببینیم که آیا قادریم آن را اصلاح کنیم یا نه. در این جلسه و حتی جلسه گذشته هم ظاهراً بنا بر این بود که ببینیم جناب آخوند درباره اصالت وجود چه می‌فرماید. یا همان‌گونه که استاد فیاضی بر اساس مطالب آخوند می‌فرمایند؛ دریابیم که نظر ایشان درباره عینیت وجود و ماهیت چیست.

در نهایت امروزه از گفته‌های آخوند می‌توان دریافت که آیا چنین مطلبی از سخنان ایشان استفاده می‌شود یا خیر. بنابراین ما در تلاشیم تا دریابیم که جناب آخوند در بحث از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چه نظری دارند و استدلالشان چیست؟

لازم به ذکر است که گفته‌های آخوند اوج و حسیض (بستی و بلندی) دارد، یعنی یکنواخت نیست، این امر به روش ایشان در طرح مباحث باز می‌گردد. ایشان در آغاز اسفار چیزی می‌فرماید: ولی در گام دوم و در بحث علت و معلول، گونه دیگری سخن می‌گوید و هر

چه بالاتر می‌رود، می‌بینیم که مباحث را به شکل دیگری مطرح می‌کند. عرض کنم که در آغاز همیای آقایان مباحث را مطرح می‌کند و کم‌کم فاصله گرفته و در پایان تفکر خود را اعلام می‌دارد.

در فلسفه مشاء، تباین موجودات مطرح است. ایشان تباین موجودات را با توجه به اثبات اشتراک معنوی وجود رد می‌کند؛ اما کثرات را می‌پذیرد. این مساله در بسیاری از تعابیر مصداق دارد؛ زیرا در آغاز امر، موجودات متکثره را مورد بحث قرار می‌دهد و بعد از این‌ها ماهیت و وجود را اقتضاء می‌کند و بعد، اثبات اصالت وجود را در همه کثرات مطرح می‌کند.

در مرحله بعد تشکیک خاصه را در برابر تشکیک عامی مطرح می‌کند که در فلسفه مشاء نیز مطرح بوده است و در نهایت همان‌طوری که در بدایه النهایه مطرح شده است، «حقیقه الواحده ذات مراتب»، مختلف است. آن‌چه بیان شد، تقریباً نظر ایشان بود که در پایان سخنان، از تشکیک عرفانی سخن به میان می‌آورد که همه این‌ها را در بسیاری مواقع می‌پذیرند و در آثار دیگرشان قبول می‌کنند که «حقیقه الواحده ذات مظاهر» که حقیقت الواحده همان وجود و مظاهر وجود، ماهیات و بعد هم این‌ها که مظاهر نیز بالاخره اعتبار هستند؛ البته اعتبار به آن معنایی که عرض شد. یعنی این‌ها از نظر ذهنی به انتزاع برمی‌گردد و از نظر عینی نیز ذوات عین‌الرب است نه ذوات له‌الرب.

همان‌گونه که بیان شد، چون سخنان مرحوم آخوند اوج و حضيض دارد، نمی‌توان در مورد نظرات ایشان فقط به بعدی از ابعاد نظر انداخت و از بقیه ابعاد ایشان غفلت ورزید. اگر ما در تبیین نظر آخوند، حال در مقام رد یا قبول - ناظر به یک بعد باشیم، روش درستی نیست. تا این‌جا تعدادی از مطالب آخوند را فهمیدیم و پذیرفتیم. اما هدف ما این است که نظر آخوند را ارائه کنیم و دریابیم که می‌خواهد چه بگوید. جلسه گذشته چون عده‌ای از دوستان حاضر نبودند، قضیه‌ای را که از قول مرحوم مطهری مطرح کردم، تکرار می‌کنم. ایشان در درس‌های حرکت و زمان خود می‌فرمود که ما از قول علامه طباطبایی شنیدیم که فرمود: هنگامی که ما درس اسفار را می‌آموختیم، در یادگیری مباحث آن زحمت بسیاری می‌کشیدیم، همیشه پیش مطالعه می‌کردیم و در درس استاد سراپا گوش بودیم، هم مباحثه خودمان را می‌کردیم و هم بعد از آن، این مطالب را تحلیل می‌کردیم. تلاش ما آن‌چنان زیاد بود که کم‌کم گمان کردیم که اگر مرحوم آخوند هم سر از قبر در آورد و بخواهد سخنان خود را تحلیل کند، قادر نیست به

زیبایی ما تحلیل کند. این گمان همچنان استوار بود تا این که به محضر حضرت آیت الله قاضی در نجف، مشرف شدیم و ایشان وقتی بحث وجود را و اصالت وجود را بیان می کرد و اعتباریت وجود و ماهیت را می شکافت، آن موقع فهمیدیم که از اسفار حتی یک کلمه هم نفهمیده ایم. چنین شخصیتی که آن گمان برایش بوجود آمده است و بعد اعتراف می کند، خیلی جالب توجه است و برای ما درس عبرت است که بالاخره در تلقی فرمایشات آخوند تک بعدی ننگریم و نگوییم که نظر آخوند این است و بعد رد کنیم یا بپذیریم. اگر بنده مطرح کردم که از نظر تاریخی این بحث را بررسی کنیم، بدان سبب است که تا به اصل ماخذ گفته های آخوند دست نیابیم و مطلب را از ریشه فرانگیریم، نمی توانیم دقیقاً از گفته های ایشان آگاهی حاصل کنیم، بحث اصالت وجود یک بحث عرفانی است نه فلسفی؛ زیرا اگر فلسفی می بود، باید برای آن ریشه های فلسفی می آوردیم؛ در حالی که وقتی به کتابهای شفا، نجات، حکمت الاشراق و سایر کتب کهن فلسفی مراجع می کنیم، می یابیم که چنین مبحثی در آن کتابها مطرح نشده است. پس معلوم می شود که ریشه عرفانی دارد و از عرفان گرفته شده است. اما اگر این قضیه را بپذیریم، باز هم ما نمی توانیم آن را بدون توجه به آن ریشه بررسی کنیم. بلکه باید ببینیم که خود عرفا در این باره چه گفته اند و نظرشان در مورد اصالت وجود چیست. دوستان به بنده می گویند که چرا به مسائل تاریخی بپردازیم، بیاییم درباره اصل مساله و اصل بحث صحبت و آن را تبیین کنیم که غرض بنده از پرداختن به ریشه این بود.

مساله دیگر این که جناب استاد فیاضی است فرمودند که ضرورتی برای وجود اثبات می کنیم این ضرورت ذاتی است نه ازلی.

در مرحله بعد سخنان خود فرمودند که چون بالاخره این لیوان که در این جا هست الان وجود دارد، قبلاً وجود نداشت، به عبارتی این وجود قبلاً نبود و بعد هم آن را می شکستیم و می گوئیم نیست. خوب حالا که نیست، ما نمی توانیم تبیین کنیم. صحبت بر سر این است که با توجه به این سابقه و آن لاحقه که قبلاً نبود و بعداً هم نیست خواهد شد، پس معلوم می شود که ضرورت ذاتیت ندارد. البته مطلب بسیار دقیق تر و بالاتر از این صحبتها است ناظر به این لیوانی که الان وجود در آن تجلی کرده و بعد تجلی اش را از آن می گیرد صحبت بر سر آن وجود جلوه کننده است، نه این که فعلاً به اصطلاح ظاهر شده است.

این فعلا ظاهر شده است؛ ولی قبلا در کمون بوده است و بعد هم در کمون خواهد رفت. این بحث تشکیکی که جناب آخوند مطرح می‌کند، این‌جا از آن موارد زاد مزائد مختلف است. در عالم وجود، نه چیزی از کتم عدم به آن معنای متعارف خارج می‌شود و به عالم وجود پای می‌گذارد و نه از ساحت وجود، چیزی به عالم و دیار عدم رهسپار خواهد کرد. اصلا وجود از آن جهت که وجود است، در تعارض با عدم است و عدم، نقیض یا ضد آن است و هیچ‌گاه ضد ضد خودش را نخواهد پذیرفت و این حرف را با بقیه ضرورت‌های ذاتیه‌ای که هست، نمی‌توانیم مقایسه کنیم ولی این ذاتی که در این‌جا هست، غیر از ضروریات دیگر است.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در اشارات می‌فرماید: ضرورت ذات که اعم است از ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه مع الاخص. چرا، چون ضرورت ذات که به آن ذات برمی‌گردد؛ البته تا آن ذات چه ذاتی باشد. اگر آن ذات، ذات بدی باشد، در آن‌جا ما می‌توانیم بگوییم که ضرورت ذاتیه غیر از ضرورت ازلیه است؛ ولی اگر آن ذات مثل ذات خداوند، به طور مثال عرض می‌کنم، باشد، شما اگر در مورد باری تعالی ضرورت ذاتیه را اثبات کنید، عین ازلیه بودن است؛ چون ذاتی که در این‌جا هست، غیر از ذات موجوداتی است که در مورد قلم، کتاب و دفتر و این قبیل چیزها به کار می‌رود.

ما درباره این حقیقت که عبارت است از وجود بحث می‌کنیم، نه این وجود که به اصطلاح فعلا در این‌جا ظهور یافته است. در این‌جا می‌گوییم که وجود ماهیتی است که گاه به آن وجود تکیه می‌کند و ظاهر می‌شود و گاه نیز تکیه‌گاهش را از دست می‌دهد و ظاهر نمی‌شود. ظاهر شدن و نشدن که وجود و عدم نیست؛ اگرچه از دید عرفی، وجود و عدم گرفته می‌شود، اما ما بحث عرفی نداریم؛ بلکه بحث جدی علمی داریم و واقعا آنچه را که در وجود می‌گذاریم یا این‌که بعدا می‌شود واقعا در میان عالم تحقق یک چیزی کم بوده که زیاد شده است و بعد از این‌که معدوم شود، باز کم می‌شود. یک چیزی زیاد بوده، کم شده است و باید یک چیزی زیاد شود، ولی کم می‌شود. این‌طور است. به‌رحال این سخنی است که به سادگی نمی‌توان آن را رد کرد یا پذیرفت.

اگر ما مبانی را بپذیریم، درمی‌یابیم که وجود از آن جهت که وجود است، عدم را نمی‌پذیرد و عدم از آن جهت که عدم است، نمی‌تواند مبدل به وجود شود. این مطلب اگر به خوبی جا بیفتد، ضرورت ذاتیه و نه ضرورت ازلیه برای ما ثابت می‌شود. آقای فیاضی بعدش بحث از

انتساب را ایشان کرده‌اند که جناب آخوند منسوب در وجود را به محقق دوانی نسبت داده و رد می‌کند. آن انتسابی که ایشان فرمودند، انتساب مقولی است و آن انتسابی که در مرحله بعد می‌پذیرد، انتساب اشراقی است و بعد همین فرمایش را محقق دوانی با بعضی‌ها به اصطلاح برگردانده‌اند که اگر مراد از انتسابی که جناب عالی می‌فرمایید، انتساب اشراقی باشد، عین عرفان است و معرفت. اگر مراد از انتساب، انتساب مقولی باشد، سخن نامربوطی است که نمی‌توان آن را پذیرفت.

فیاضی: بسم الله الرحمن الرحيم: حاج آقا خسروپناه فرمودند که اگر وجود، حیثیت تعلیلیه است، باید تحقق خارجی وجود و ماهیت راجست‌وجو کرد. بنده در جلسه قبل کاملاً توضیح دادم که دو نوع علت داریم: علت خارجی و علت تحلیلی. اگر برهان متشکل از علت تحلیلی می‌تواند برهان لم باشد، پس تعدد خارجی علت و معلول لازم نیست. گفتیم وقتی که فارابی مثال می‌زند که کل انسان حیوان و کل حیوان حساس، بعد می‌گوید که این برهان لم است، یعنی حیوانیت انسان، علت حساس بودن انسان است. پس معلوم می‌شود که فلاسفه علت را تقسیم می‌کنند به علت خارجی مانند علیت خدای متعال برای عالم و علیت تحلیلی مثل علیت حیوانیت انسان برای حساسیت انسان. این‌که فرمودند که ملاصدرا در کجا وجود و ماهیت را مثل صفات و ذات واحد می‌داند، یقیناً در دومورد به صراحت تصریح کرده است. اکنون پیدا کردن آن برای بنده دشوار است، چون آدرسی از آن ندارم تا بتوانم آن را برای شما ارائه دهم. همچنین فرمودید که ملاصدرا ماهیت موجوده را اعتباری می‌داند، باید بگویم که هرگز این‌طور نیست و این را در جلسه قبل عرض کردم. تعبیرات ملاصدرا دوگونه است؛ به عبارتی در بعضی جاها تصریح می‌کند که ماهیت این است: الماهیه فی انفسها، الماهیات فی حدود ذواتها. بعضی جاها هم این را مطلق می‌گوید. بنده عرض کردم که ما در اصول خوانده‌ایم که وقتی متکلم، مفهوم واحدی را دوجور تعبیر می‌کند: یکی مطلق و دیگری مقید. یقیناً مطلق باید حمل بر مقید باشد. یعنی در آنجا هم که می‌گوید ماهیت و قید فی حدود انفسها را نمی‌آورد، باید مابعدش فی حدود انفسها باشد والا آن فی حدود انفسها در موارد دیگر می‌شود لفظ.

در مورد گفته‌های آقای قائمی نیا که فرمودند در ظرف تحقق، دو چیز باید باشد تا عینیت معنا داشته باشد، بنده عرض کردم که دو چیز نیست، یعنی عینیت برای جایی است که به نحوی

تغایر فرض شود. باید بگوییم که اگر صرف فرض است، فرض ما که با هر چیز، این فرمایش آقای برنجکارچیزی است که من در جلسه قبل بر آن تاکید کردم که هر مفهوم دربیچه‌ای تنگ به خارج است. ما هیچ مفهومی نداریم که خارج را به تمامه نشان دهد، حتی مفهوم وجود؛ چون مفهوم وجود فقط بودن این شی را نشان می‌دهد.

خوب بابا این چیز بوده است و چیزهای دیگری هم هست این وجودی است که انسان است آن وجودی است که سنگ است آن وجودی است که آب است آن وجودی است که مخلوق است آن وجودی است که خالق است و هزارها مفهوم دیگر. اگر مفاهیم دربیچه‌های تنگی هم به خارج دارد، آن خارجی را که این مفاهیم نشان می‌دهند، تمام خارج نیست. در جلسه قبل گفتیم که بین مفهوم و معنا تفاوت وجود دارد و از گفته‌های فلاسفه می‌فهمیم که مفهوم آن چیزی است که در ذهن ما است و معنا آن چیزی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند.

۳۵۹

پس گفتیم که اگر دو مفهوم دارید، مفهوم علم و مفهوم قدرت، یا مفهوم وجود و ماهیت، یقیناً معناها یکی نیست والا این مفهوم‌ها دو مفهوم نمی‌شد؛ چون بحث الفاظ نیست که بگوییم مترادف است بلکه بحث فهم است. مفهوم یعنی فهم شما، اگر دو فهم دارید، پس دو حقیقت را فهمیده‌اید و وقتی وجود این‌طور شد، فهمی که ما از آن داریم، یک چیز است. ماهیت را هم گفتیم که یعنی ((کل ما هو غیرالوجود))، نه آنچه را که معروف است. از ملاصدرا نیز شواهدی که آوردیم که می‌گوید: وقتی ما می‌گوییم ماهیت، ماهیت یعنی ما هو غیرالوجود. هر چه شما می‌خواهید بگویید، هر چه غیر وجود است موجودبالوجود است. وجود اصیل است. بنابراین ((الوجود هو الاصل)). می‌گوید فقط او اصیل است ما هو ضمیر فصل و الف و لام در خبر که معنایش حصر است. یعنی اگر علم هم موجود است، اگر حیات هم موجود است، اگر وحدت هم موجود است، اگر خالقیت خدا هم موجود است، اگر مخلوقیت مخلوق موجود است، همه این‌ها به موجودیت وجود است، یعنی وجود خالق. وجود وجود است و وجود خالق با همان وحدت وجود خالق، همه صفاتش هم موجود است. پس این که فرمودند عینیت در جایی مثلا تغایر فرض شود، تغایر در معنا است خوب بله، اما اگر می‌خواهند بگویند تغایر در خارج باشد، این با عینیت منافات دارد. وقتی می‌گوییم عینیت، یعنی دو معنا است به وجود واحد.

حاج آقای شهسواری فرمودند که الوجود موجود بالذات، حال که چنین است، پس ماهیه الموجوده، موجوده بالذات است یا لابلذات؟ پاسخش این است که لابلذات؛ منتها لابلذات دو فرض دارد. یک فرض آن، فرمایش جناب آقای رضائی است که ایشان بر آن تأکید دارند و آن این که معنای بالعرض همان طور که تصریح کردند یعنی بالمجاز. مجاز یعنی اثبات ما غیر لاهوله؛ یعنی آن وجود این جا هم موجود است. آن وجود ازلی که فرمودند ضرورت ازلی دارد، آن موجود است و ماهیت را یعنی اگر شما می‌گویید آب موجود است زمین نگذارید. بنده گفتم، ولی به این شکل نه. بلکه می‌گویم بتبع الوجود، نه بعرض الوجود. من می‌گویم وجود موجود است، این وجود هم غیر از آن ضروری ازلی است. این اگر ضرورت دارد، ضرورت ذاتی است نه ضرورت ازلی. معنایش هم این است که ما موجودی (غیر از خدا) نداریم که ضرورت ازلی داشته باشد که ایشان مثال واجب را بیان کردند. ما واجب را به عنوان موجودی که ضرورت ازلی دارد می‌پذیریم. ما نیامدیم که نعوذ بالله خدا را منکر شویم. ما هم می‌گوییم غیر وجود خدای متعالی موجوداتی هست که این‌ها حقیقتاً غیر حق هستند و این موجوداتی که غیر حق هستند، به معنای (بالذات) موجود هستند؛ یعنی موجودیت برای وجود آن‌ها نه حیثیت تقییدیه می‌خواهد و نه حیثیت تعلیلیه. ولی ماهیت موجود است بالوجود، یعنی وجود، حیثیت تقییدیه است؛ یعنی ماهیت موجوده، موجود است. خوب وقتی می‌گوییم ماهیت موجوده موجود است، یعنی بتبع وجود این را می‌گوییم؛ در حالی که حاج آقا فرمودند بعرض الوجود. بله علیت بتبع الوجود تحلیلی است، چون گفتیم که علیت تحلیلی یعنی معلول تابع علت است در تحلیل عقل نه در خارج.

حاج آقای برنجکار هم فرمودند که چرا می‌گویند وجود اصیل است؟ این به لفظ و مفهوم مربوط می‌شود. ما می‌گوییم وقتی می‌خواهیم واقع را بفهمیم، از همان واقع خارجی یک مفهوم وجود می‌فهمیم و یک مفهوم غیر الوجود هر چیزی که می‌خواهد باشد. عرض بنده این نیست که شما همه حقیقت شیء را فهمیده‌اید، چون بالاخره یک مفهوم وجود می‌فهمیم و یک مفهوم دیگری غیر از وجود که ممکن است بخشی از آن حقیقت باشد. آن واقع خارجی هزارها مفهوم بشود، هر کدامش بشود می‌شود ماهیت. همه می‌شوند ماهیت؛ یعنی غیر الوجود. وقتی ما می‌فهمیم، این فهم‌ها درست است که در ذهن ما است ولی حکایت دارد، چون حکایت دارد، ما با این حکایت داشتن محکی را می‌بینیم ولو این محکی، در خارج جدای از وجود نیست

ولی ما جدا می‌بینیم. یعنی ما با مفهوم وجود هرگز انسانیت انسان را نمی‌بینیم و با مفهوم انسان هرگز موجودیت انسان را نمی‌بینیم. پس هنگامی که ما دو مفهوم داریم، واقع را می‌بینیم. در واقع ما در ذهن خود واقع خارجی را تحلیل می‌کنیم، منتها نه تحلیلی خارجی که فکر کنیم شقه‌اش می‌کنیم که نصفش می‌شود وجود و نصفش می‌شود ماهیت. بلکه تحلیل ذهنی می‌کنیم، یعنی ذهن ما می‌گوید که این امر، هم وجود است و هم ماهیت. بعد می‌گوید خوب حالا که این امر هم وجود است و هم ماهیت، کدامشان در موجودیت اصیل هستند؟ و کدامشان در انسانیت اصیل هستند؟ مطلب روشن است، زیرا همان‌گونه که انسان در انسانیت اصیل است، وجود نیز در موجودیت اصیل است و چون بحث در اصالت وجود، اصالت در تحقق است بنابراین اصالت از آن وجود است. اگر بنا بود بگوییم که اصالت در انسانیت با چه کسی است، آن‌جا می‌گفتیم که اصالت با ماهیت است اکنون می‌توان پرسید که آیا اصالت معنای منشأ آثار را دارد؟ نه خیر آقا. نقل هرگز بر این نیست. نه خیر. اگر اصالت منشأ آثار باشد، می‌گوییم هم وجود اصیل است و هم ماهیت. یعنی چیزی که بنده قبلاً قایل بودم. بنده قایل بودم که وجود و ماهیت هر دو اصیل هستند؛ زیرا امر خارجی هم وجود است و هم ماهیت است. اثر وجود طرد عدم است. ماهیت خاصیت‌های خود را دارد. اگر این آب است خاصیت قطع عطش را دارد. منتها بعد که به حرف‌های آخوند رسیدیم، فهمیدیم که اصالت را بد معنا کرده‌ام، چرا که به اصالت وجود و ماهیت قایل شدم این مطالب را در جلسات قبل نیز عرض کرده بودم. اگر اصالت را به معنای منشأ آثار بالذات بیاورید، درست است یا بفرمائید اصالت یعنی اصالت در تحقق که این تعریف بسیار دقیقی است. آن‌جا را باید به این برگردانیم. اگر آن منشأ آثار، بالذات است پس مراد بنده این است. پس در این‌جا با قایل شدن بر منشأ آثار می‌گوییم که اصالت، اصالت در تحقق است.

درباره مسأله اصالت وجود که فرمودند عرفانی است، قبول داریم که منشأ عرفانی دارد، ولی الآن به عنوان یک بحث عقلی و فلسفی مطرح شده است، پس بحث برهانی است و آن‌جا که مرحوم آخوند دلایل فراوانی بر اصالت وجود می‌آورد این‌جا ربطی به عرفان ندارد. آیا واقعاً با آمدن وجود چیزی افزوده می‌شود بله وجودش افزوده می‌شود. به نظر بنده خلق، انشاء است و خلق لا من شیء است. هیچ چیز نبوده است و خداوند یک چیز را ایجاد می‌کند و ما می‌گوییم وجود و ماهیت است وجود معمول بالذات است و ماهیت معمول بالتبع.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی