نفس الامر

- مقدمه
- فصل اول : مناط صدق در قضایا
- فصل دوم : استحالهاجتماع و ارتفاع نقیضین
  - استحالهاجتماع و ارتفاع نقیضین
  - استحالهاجتماع نقیضین تحلیلی است یا ترکیبی؟
  - طرح سوال اصلی
- فصل سوم : امکان ماهوی
- فصل چهارم : ترفند ذهن در به کار بردن لفظ وجود برای اشاره به حقائق عدمیه
- فصل پنجم : اصالت وجود و اوسعیت نفس الامر از وجود
- فصل ششم : پیدایش کثرت در مشاعر انسانی
  - پیدایش کثرت در مشاعر انسانی
  - مرحله دوم مفهوم وجود و عدم
  - مرحله سوم مفهوم وجود و عدم
  - مرحله چهارم مفهوم وجود و عدم
- فصل هفتم : معقولات ثانیه فلسفیه
- فصل هشتم : اعداد
- فصل نهم : ثابت های ریاضی
- فصل دهم : حقائق ریاضی
- فصل یازدهم : تساوقدار کن ایجادی با فیض مقدس و تساوق حوزههای اوسع از دار کن ایجادی با فیض اقدس
- فصل دوازدهم : طبایع
- فصل سیزدهم : نسب و استلزامات و اضافات و معانی حرفیه
- فصل چهاردهم : حرکت
- فصل پانزدهم : اوسعیت نفس الامر از وجود در حدیث شریف تحف العقول
- فصل شانزدهم : مبدأ مطلق گستراننده ی نفس الامر
- فصل هفدهم : واژه شناسی نفس الامر

مقدمه

آیا نفس الامر مساوق با وجود مقابلی است یا از آن اوسع است؟

این نوشته در پی جواب دادن به این سوال است و سعی دارد با استشهاد به مواردی واضح معلوم شود که موردی موارد ای مواردی داریم که نه وجود ذهنی است و نه وجود خارجی ولی همه قبول دارند که حق و صادق است و ذهن آن را خلق نکرده است.

مراد از اوسعیت نفس الامر از وجود اوسعیت استقلالی است و الا اینکه حوزه های مورد اشاره در بحث اوسعیت را تابع وجود بدانیم ومسالهی نفس الامر را یکمسالهی وجود شناختی بدانیم مشکلی را حل نخواهد کرد و توالی فاسدهایانحصار نفس الامر در وجود مقابلی برطرف نخواهد شد.

در کتب ما مطلب از کشف المراد و ذیلمسالهی ۳۷ مقصد اول امور عامة شروع شده است و بحث بین

خواجه (ره) و علامه (ره) به جایی می رسد که علامه (ره) می فرمایند: «**فلم یات فیه بقنع**»[1].
اینها حاکی از اهمیت مطلب است که در وهلهاول برای سامان دادن مناط صدق در قضایا قائل به موطنی غیر از ذهن و خارج می شوند ولی در ادامه از پس جواب اشکالات بر نمی آیند.

شخصی به نام شمس الدین محمد کیشی نقدی بر رسالهینفس الامر خواجه (ره) دارد به نام روضة النناضر که شرحی بسیار نقادانه و قوی است و به بحث غلتی داده است یعنی مسائلی مطرح می

کند که بحث را جلو می برد.[2]

گاهی وقتی بحثی مطرح می شود اذهان قانع می شوند بدون اینکه مساله واقعا حل شده باشد. بعد از آن اگر کسی نشان دهد که پاسخ داده شده اقناعی بوده و مساله واقعا حل نشده است خود این نشان دادن، بحث را یک گام جلو می برد. کتاب کیشی از این جهت خوب است.خواجه (ره) نفس الامر را به صور مختلفش در عقل فعال می برد که به وجهی خوب است اما اگر عقل فعال را مثل آخوند ملاصدرا (ره) به صقع ربوبی ببریم یا در موطن کن وجودی به دنبالش بگردیم دوباره همهایاشکالات باز می گردد. بله اگر منظور همان موطنی باشد که در ادامه به عنوان موطن فیض اقدس یا موطن علم (حضرت علم) بیان خواهد شد، این قابل دفاع است و چه بسا در ارتکاز خواجه (ره) هم همین بوده اما جواب کلاسیکی که خواجه در نظر گرفته و به آنها پایبند است اجازه این تعبیر را به او نمی دهد. لذا بعدی ها آمده اند و اشکال کرده اند که اگر در عقل فعال صور علمی قرار

دارد، خود این صورت مطابق می خواهد (خود عقل فعال صورت مطابق می خواهد) و مطابق آن چیست؟

مرحوم حاج آقای حسن زاده در تعلیقه فرموده اند: «من هم به خاطر اشکالات علامه (ره) رساله ای در نفس الامر نوشته ام».

به هر حال خاستگاه بحث در شرح تجرید منامط الصدق فی القضایای است، لذا ما نیز بحث را از همین جا شروع می کنیم.

تذکر: ممکن است به بسیاری از تحلیل هایی که متفرع بر اوسعیت نفس الامر از وجود ای در جهت اثبات آن می شود اشکالی وارد شود ولی غرض اصلی این است که حوزه‌هایی نفس الامری دیده شود به طوری که مثل روز برای ما روشن شود که نفس الامر اوسع از وجود است. بعد از دیدن این حوزه‌ها و موارد، دیگر مهم نیست که آیا به تحلیل ما ایرادی وارد می شود یا خیر چرا که غرض اصلی دیدن این اوسعیت در ضمن مثال های واضح است. حال اینکه چگونه می شود که در این مثال ها نفس الامر اوسع از وجود است به تحلیل ما بر می گردد. ممکن است ما در تحلیل این چگونگی دچار خطا شویم ولی این نباید موجب شود که اصل رویت مثال های اوسعیت نفس الامر از وجود را از دست دهیم.

---

[1] کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ـ ط موسسة النشر الاسلامی ص ۱۰۴

[2] این رساله در مجموعه آثار شمس الدین محمد کیشی که توسط انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ی ایران در سال ۱۳۹۱ چاپ شده موجود است.

فصل اول : مناط صدق در قضایا

ملاک صادق ای کاذب بودن قضایا چیست؟ مشهور می گفتند ملاک صدق این است که واقعی هست که قضایا با آن مطابق است یعنی مطابقت نسبت قضیه با واقعی که مطابَق اوست، اما نزدیک به ده نظریه دیگر هم در کنار این نظریه مطابقت ارائه شده است. این نظریات در کتاب «مطابقت صور ذهنی با خارج» ذکر شده است.

هر یک از این اقوال یک حیث صدق و صحت در کلامشان وجود دارد ولی اشتباهشان این است که آن حیث را مطلق می کنند و می گویند مناط صدق فقط همین است.

شش نظریه مرسوم درباره صدق عبارتند از:

۱- نظریه مطابقت صدق

۲- نظریه هماهنگی صدق

۳- نظریه عمل گرا

۴- نظریه زیادتی صدق

۵- نظریه غیر توصیفی بودن صدق

۶- نظریه سمانتیکی صدق

با مبانی مفصلی که در جای دیگر بحث شده است معلوم شد که همه این نظریه ها در طول نظریه مطابقت هستند، لذا اگر اوسعیت نفس الامر از وجود برای ذهن بشر حل شود خواهیم دید که همه این نظریه ها ذیل نظریه مطابقت با نفس الامر قرار می گیرد.

برخی پنداشته اند که نفس الامر گاه به معنای گسترده تری از وجود خارجی و وجود ذهنی به کار می رود و نتیجه گرفته اند که سه ظرف تطابق داریم: 1- وجود خارجی 2- وجود ذهنی 3- نفس الامر (به معنای خاص کلمه) در حالی که برای به سر انجام رسیدن بحث مطابقت نیاز نیست این تفسیر را انجام دهیم و بعدا اسمی برای آن بگذاریم.

نفس الامر معنایش کامل روشن است: نفس ِخود امر، نفس خود آن واقعیت. در گزاره ای مثل « زید ایستاده است » نفس الامرش همین واقعیت وجودی ایستاده بودن زید است. در واقع در نظریه مطابقت ساده ترین و واضح ترین مورد مطابقت با وجود خارجی بوده است. بعد متوجه شده اند که مطابَق برخی از قضایا وجود ذهنی است نه وجود خارجی، سپس توجه شده است که مطابق برخی دیگر از قضایا نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی، یعنی شاید به لحاظ استعمال کلمه نفس الامر ابتدا این کلمه در مواردی که وجود خارجی یا ذهنی مطابَق نبوده به کار رفته

باشد اما این تقسیم ثالثی تقسیم علمی نیست، یعنی این گونه نیست که سه حوزه برای منطق صدق داشته باشیم که یکی وجود خارجی و یکی وجود ذهنی و یکی حوزه‌ی سوم باشد که سومی را مثال نفس الامر بمعنی الاخص ای امثال آن بنامیم. احکام این حوزه‌ی سوم هم لزوما مثل هم نیست. منطق صدق فقط یک چیز است و آن مطابقت با نفس الامر اما نفس الامر در هر حوزه ای به فراخور خودش است، گاهی موطن وجود خارجی است، گاهی موطن طبایع، گاهی موطن استلزامات و ... .

در منطق می گویند: « هر چیزی یا صحیح است یا غلط » به همین جهت برای فرار از شق ثالث گزاره نماها ارائه شده است. مثلا می گوییم: «الف + ب = 5» آیا صحیح است یا غلط؟ می گویند :گزاره نما است و خودشان را راحت می کنند در حالی که این قضیه نسبت به صدق و کذب مراعی است، یعنی نه صحیح است و نه غلط. اگر محدوده ها را رعایت کنیم، خواهیم دید که آنچه در کلاس بحث می شود منافاتی با فطرت ندارد، فقط با توسعه و اطلاقی که ما داده ایم منافات دارد.

اگر نفس الامر به عنوان مطابَق در منطق صدق، مساوق با وجود مقابلی (وجود مقابل عدم) باشد مواردی یافت می شود که جزء واقعیات هستند ولی موطن صدق آنها دار وجود مقابلی نیست.

برخی از این موارد شمارش می شود و در فصول آتی مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

۱-استحاله‌ی اجتماع و ارتفاع نقیضین

۲-امکان ماهوی

۳-نسب و اضافات

۴-معانی حرفیه

۵-حرکت

۶-معقولات ثانیه‌ی فلسفیه

۷-باب اعداد و ثابتات ریاضی

۸-قواعد ریاضی و هندسی

۹-استلزامات و ملازمات

۱۰-رابطه‌ی بین دو وجود

۱۱-تعلق امر به طبیعت

۱۲-مساله‌ی وضع و استعمال نسبت به طبیعی لفظ و طبیعی معنا

فصل دوم : استحالهاجتماع و ارتفاع نقیضین

استحالهاجتماع و ارتفاع نقیضین

یکی از حقائق نفس الامریه استحالهیاجتماع و ارتفاع نقیضین است. ما استحالهیاجتماع نقیضین را درک می کنیم نه فرض، یعنی قضیهیصادقه ای را می فهمیم که نشدنی است. دقت کنید که نمی گوییم اجتماع نقیضین معدوم است بلکه می گوییم نشدنی است. آیا می توان در فرض تساوق نفس الامر با وجود موطنی را برای صدق استحالهیاجتماع نقیضین پیدا نمود در حالی که وجود و عدم خود طرفین موضوع قضیه یعنی نقیضین هستند؟

تامل در این نکات سبب شده است که فحولی نظیر مرحوم آیت الله بهجت (قدس سره) بفرمایند: موطن صدق اجتماع نقیضین نفس الامر است نه وجود خارجی.

آیا استحالهیتناقض به عنوان مطابَق قضیه موجود است یا معدوم؟ با دقت در استحالهیاجتماع نقیضین به معنای ضرورتِسلب و نشدنی و نه فقط سلبِنسبت، می توان حقیقتی را یافت که نشدنی است و در عین حالی که واقعیت دارد نمی تواند در موطن وجود و عدم مقابلی مصداق پیدا کند. بنابراین نتیجه می گیریم که قضیه ای هست که حق است و ما بازاء صدق دارد ـ چون می خواهد صادق باشد ـ و ما بازاء آن هم نفس الامری است نه موجود.

استحالاجتماع نقیضین تحلیلی است یا ترکیبی؟

برخی گفته اند: «قضیهاستحالهایاجتماع نقیضین تحلیلی است نه ترکیبی، یعنی استحالاجتماع از دل موضوع قضیه ای همان نقیضین بیرون می آید و موضوع به خودی خود شامل این استحاله است» اما وقتی موضوع را تحلیل می کنیم می بینیم مثلا در قضیهی«محال است انسان لا انسان باشد» از موضوع که «انسان و لا انسان» است جز سلب بیرون نمی آید. یعنی در صرف «انسان و لا انسان» محال بودن اجتماع این دو فرض گرفته نشده است و این استحاله شیء سومی است که ما آن را درک می کنیم و از صرف فرض انسان و لا انسان استحالاجتماع بیرون نمی آید. یعنی در انسان و لا انسان استحالاجتماع فرض گرفته نشده است بلکه استحالاجتماع را درک می کنیم و روی موضوع قضیه می بریم.

طرح سوال اصلی

سوال اساسی این است که موطن صدق این استحاله کجاست؟ چگونه دار وجود موطن این استحاله باشد در حالی که این استحاله از دل موضوع خود (مثلا وجود و عدم مقابلی) بیرون نیامده بلکه محیط بر موضوع خود است؟

قیصری در مقدمهاش میگوید:

> **«و الاعیان بحسب امکان وجودها فی الخارج و امتناعها فیه ینقسم الی قسمین: الاول الممکنات و الثانی الممتنعات و هی قسمان:**
>
> **قسم یختص بفرضه العقل ایاه کشریک الباری و اجتماع النقیضین و الضدین فی موضوع خاص و محل معین و غیرها و هی امور متوهمة ینتجها العقل المشوب بالوهم»[1]**

میگوید اعیان یعنی ماهیات اشیاء ای می توانند در خارج موجود شوند و ای نمی توانند، ممتنع الوجود هم دو طور است: ای «**یختص بفرضه العقل ایاه**» که صرفا فرض عقل است مثل شریک الباری و اجتماع نقیضین ای اینکه فرض عقل نیست بلکه از اسماء باطنهایلهیه است که محال است ظهور پیدا کند.

در این برخورد از یک بحث واضح طفره رفته شده است. می گوید اعیانی داریم که عقل آنها را فرض گرفته است. چرا چنین می گوید؟ چون بحث را بر سر مفرد برده است نه قضیه. بلی مفهوم شریک الباری مفهومی است که افترضه العقل ولی در کنار این مفهوم مفرد یک قضیه هم داریم که آن را دیگر عقل فرض نکرده است بلکه درک می کند آن را. مفهوم مفرد فرض عقل بود اما عقل بر این فرض احکامی را بار می کند که آن احکام دیگر فرض عقل نیستند بلکه درک عقل هستند.

اگر عقل استحالهایاجتماع نقیضین را فرض کرده بود، مقابل آن یعنی جواز اجتماع را هم فرض می کرد ولی عقل استحاله را درک کرده است و هرچند موضوع آن یعنی اجتماع را فرض کرده است ولی عقل می بیند که جا به جا کردن استحاله به دست او نیست، پس با حقیقتی در نفس الامر تماس گرفته و آن را درک نموده است. عقل می گوید حق این است که چه من باشم و چه نباشم اجتماع این دو محال است.

قیصری بعد از ذکر شریک الباری و اجتماع نقیضین می گوید: «**و هی امور متوهمة**» بعد سوال می کند: آیا خداوند اجتماع نقیضین را می داند؟ و جواب می دهد: «خدا که لازم نیست اجتماع نقیضین را

بدان چون ذات او محض الوجود است و استحاله‌ی‌تناقض که محض الوجود نیست. بله چون عقل آن را توهم کرده است و او هم عقل را خلق کرده است به موهومات عقل هم علم دارد.»

این طور خود را راحت می کنند در حالی که اساس کار اینجاست. چنین برخوردی با اتکازات واضح زدن عقل نتیجه‌ایی این است که تمام واقع را مساوق با وجود گرفته اند.

اجتماع نقیضین مفرد تصوری را عقل توهم کرده است ولی استحاله‌ی‌تناقض را دیگر عقل توهم نکرده است بلکه حکمی مدرَک عقل است. عقل می فهمد که استحاله‌ی‌تناقض واقعیت دارد چه من باشم و چه نباشم. اگر مبنای کلاس ما این شد که ذات واجب الوجود حقیقة الوجود و محض الوجود است، ناچار تمام حقائق دیگر را با آن درست می کنیم چون مبدأ اوست. چون مبدأ کل را محض الوجود تصور کرده ایم اگر چیزی را پیدا کنیم که وجود نباشد، باید جزء متوهمات باشد نه جزء نفس الامریات.

از طرفی هم برخی اصالتی برای استحاله‌ی‌تناقض قائلند که می گویند: «ول ال مبدأ مطلق باز هم اجتماع نقیضین محال بود.» این هم نتیجه‌ی‌درک غلط از مبدأ مطلق است چرا که مبدأ مطلق مبدأ است برای جمیع حقائق و من جمله‌ی‌حقائق استحاله‌ی‌تناقض است، بنابراین استحاله‌ی‌تناقض مسبوق به مبدأ کل است.

تذکر:

تصور نشود که نفس الامر مساوق با اعیان ثابته و اطوار آن ای ماهیات و مصادیق آن است چرا که می بینیم استحاله‌ی‌تناقض ماهیت ندارد اما نفس الامریت دارد، لذا می بینیم که نفس الامر به مراتب اوسع از اعیان ثابته و ماهیات است.

---

[1] شرح فصوص الحکم ، مقدمه‌ی‌قیصری ص۶۲

فصل سوم : امکان ماهوی

می دانیم که شیئ ممکن قبل از ایجاد متصف به صفت امکان است، همان طور که بعد از ایجاد نیز چنین است. سوال این است که «موطن صدق حقیقتی که از آن به عنوان امکان ماهوی یاد می کنیم کجاست؟»

می دانیم که حقیقت امکان عبارت است از استواء نسبت به وجود و عدم و نیز می دانیم که امکان وصفی نفس الامری برای ماهیت ممکنه است یعنی چه ما باشیم و چه نباشیم حقیقتی ثابت به نام امکان تحقق دارد. حال سوال این است که «اگر لوح واقع مساوق با وجود است، موطن صدق حقیقتی که استواء نسبت به وجود و عدم دارد کجاست؟» تامل در این نکته سبب شده است که مرحوم صدر قائل به اوسعیت لوح واقع از لوح وجود گردد:

> **«لان لوازم الماهیة لیس لها وجود اصلا بل هی واقعیة فی نفسها غیر موجودة، اذ إن لوح الواقع اوسع من لوح الوجود»[1]**

مرحوم صدر علاوه بر حسن و قبح اخلاقی مسالهی امکان را هم مطرح کرده اند. مثلا می گویید: «الماهیة الممکنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت» ایشان می‌گفتند این «الماهیة الممکنت» کجاست؟ آیا بعد از اینکه موجود می شود ممکن است؟ یا خود این امکانش مبدأ این است که وجدت. هر کس می گوید نفس الامر تبعی است (نه استقلالی از وجود) نمی تواند اتصاف ماهیت به امکان را قبل از وجود توجیه کند.

فرض کنید وجود عینی و وجود ذهنی اصلا تحقق ندارد، یعنی محض عدم مطلق است. در این فرض آیا صرف الماهیة که لا موجودة و لا معدومة است از لا موجودة و لا معدومة بودن منسلخ می گردد؟ واضح است که خیر پس معلوم می‌شود که موطن امکان که همان عبارة اخری برای «لا موجودة و لا معدومة بودن ماهیت» است موطنی غیر از وجود و سابق بر آن است چرا که ما وصف امکان را وصف نفس الامری ماهیت می یابیم نه وصف ماهیت در ذهن یا وصف آن پس از موجود شدن.

بیان رایج از اصالت وجود در صدد این است که بگوید« لا اصیل الا الوجود » در حالی که عند التأمل مشخص می شود که غایت دلالت ادله‌ی اصالت وجود این است که وجود اشیاء اصیل است و بین اصالت وجود و لا اصیل فی الخارج الا الوجود تلازم منطقی برقرار نیست. لذا اصالق اصالت وجود مورد مناقشه است چرا که می بینیم حقائقی نفس الامریت دارند و اصیلند در حالی که مصداق وجود نیستند.

در مورد اطلاق اصالت وجود در فصول آتیه به تفصیل بحث خواهد شد و سوالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا تمایز اشیاء نفس الامری نبوده و قائم به ذهن ما است؟ ما اعدام مضافه را به عنوان حقائقی خارجیه می یابیم، نظیر نبودن نان در سفره ای ضعف خود از انجام کاری، آیا تمام این واقعیات تحلیل و برداشت ذهن ما از وجود است؟ یعنی در واقع فقر و ضعف واقعیت ندارد و این

وجود است که محقق است ای واقعا اگر ذهن هم نبود چنین عدمی حقیقت داشت؟ البته ذهن ترفند هایی به کار می برد تا بر معدوم اطلاق وجود کند و این به دلیل انس بیشتر ذهن به وجود است ولی این ترفند، واقعیت را عوض نمی کند و در مواردی که مثال می گوییم: «نبود نان در سفره هست» مراد وجود داشتن عدم نیست بلکه واقعیت دار بودن عدم نان در سفره است و به خاطر انس بیشتر ذهن با وجود، بین وجود و عدم برای بیان تحقق داشتن عدم نان از لفظ وجود استفاده می کنیم. در فصل بعد این ترفند ذهن بیشتر مورد بررسی قرار می گیرد.

---

[1] بحوث فی علم الاصول ج ۵ ص ۳۰۱

فصل چهارم : ترفند ذهن در به کار بردن لفظ وجود برای اشاره به حقائق عدمیه

پیدایش و ظهور مفاهیم و معانی در بساط عقل تنها به وسیله‌ی مقابله است. اگر بچه از بدو تولد هرگز تاریکی را نبیند، روشنایی هم برای او مفهومی ندارد و هر مفهومی که تنها یک مقابل دارد امر آن دائر بین وجود و عدم در ذهن است، به مقابله می آید و وقتی آمد دیگر ابهامی در او معنی ندارد ولی مفهومی که چندین مقابل دارد می تواند به لحاظ یکی از مقابل ها در ذهن بیاید ولی تنها به وجهی ادراک شده است و هنوز وجوه دیگری دارد که تنها با مقابل های خود ادراک می شوند.

این مفاهیم آلات عقل در ادراک اوست و عقل از مفاهیم واضح که تنها دو مقابل دارند ـ و همین رمز وضوح آنهاست ـ بسیار استفاده می کند و یکی از مهم ترین آنها دو مفهوم وجود و عدم است. اما این دو رقیب دارند که شاید نقش بالاتری ایفاء می کنند و آن دو مفهوم صحیح و غلط است ولی اکنون با واضح شدن بسیاری از حیثیات دقیق جدا کردن این مفاهیم از هم چندان مشکل نیست. مثلا می دانیم که وجود و عدم دو مفهوم فلسفی هستند اما صحیح و غلط دو مفهوم منطقی هستند و موطن اتصاف اولی خارج از ذهن و دومی در ذهن است.

مطلبی که بسیار با اهمیت است و کمتر در مباحث علمی روی آن تاکید می شود این است که ذهن با عناصر ذهنی دو رفتار دارد. گاهی به وسیله‌آنها توصیف می کند و گاهی به وسیله‌آنها به امری اشاره می کند و گاهی ترکیبی بین این دو است.

مثال واضح آن کلمه‌ی زیبا است که گاهی حالت وصفی دارد و گاهی اسم است باری فردی که چه بسا زیبا هم نباشد ولی مهم آن است که وقتی ذهن در حالت اسمی از او استفاده می کند ولو بسیار هم زیبا باشد اصلا توجه به وصف زیبایی او ندارد (مثل مادرش که در روز باراه او را صدا می کند) و تنها و تنها به یک وجود خارج از ذهن اشاره می کند.

مقصود اصلی از این دو مقدمه این است که گاهی ذهن به وسیله‌یلفظ وجود توصیف می کند و گاهی به امری که ادراک و شهودی از آن دارد ولی مفهومی برای آن ندارد اشاره می کند، لذا از مفهوم وجود به جای استفاده‌یتوصیفی، استفاده‌ابزاری می کند چون چاره ای ندارد و مناسب ترین مفهوم را مفهوم وجود ای بردار منطقی آن یعنی « درست » می یابد که از آنها استفاده می کند برای تنها اشاره کردن به عنصر شهودی خود و رمز اینکه شهود دارد اما اصلا مفهومی از آن ندارد این است که آن عنصر شهودی مقابل ندارد ولی واقعیتی تردید ناپذیر است.

اکنون با یک مثال مقصود خود را توضیح می دهیم: از یک شخص معمولی سوال کنید و او را در این پارادکس قرار دهید: ببین نان در سفره نیست، آیا نبودن نان را به چشم خود می بینی؟ می گوید: آری. سپس بگویید: پس این نبودن نان هست و نمی توانی هستی نبودن نان را انکار کنی از طرفی چگونه نبودن هست در حالی که نبودن، نبود است نه بود.

اگر دقت کنیم می یابیم اینکه می گوییم «نبودن نان هست» یعنی واقعیت دارد و امر صحیح و درست و ثابتی است و هیچ گاه منظور ما حالت توصیفی مفهوم وجود نیست بلکه حالت اشاری آن به اموری شهودی واقعیت دار است که اصلا مقابل ندارد. حتی اگر بگوییم مقابل اینها باطل و نادرست است می بینیم که نادرستی یک امر نادرست حتما درست است و درستی آخر، امری شهودی است که چون مقابل ندارد قابل تبدیل به یک مفهوم ذهنی نیست، لذا ذهن مفهوم منابس آن را انتخاب می کند و تنها به وسیله‌آن اشاره به آن امر شهودی می کند.

نظیر این کار را ریاضی دانان در استعمال کلمه‌ی«هست» در قضیه‌ی«بی نهایت عدد اول هست» انجام می دهند. مراد آنها از « هست » در این قضیه «هست» در قضیه‌ی«الکترون هست» نیست بلکه مرادشان از «هست» این است که بی نهایت عدد اول واقعیت دارد. تفصیل این استعمال در فصل اعداد خواهد آمد.

از این بیان نتیجه می گیریم که ظرف واقعیات و حقائق فراتر از ظرف وجود است و اگر به وسیله‌ی مفهوم وجود به ظرف حقائق اشاره کنیم منظور ما از اینکه «حقائق هستند» این است که ما آنها را باور داریم و قابل تشکیک نیستند نه اینکه آنها را به موجودیت وصفی که مقابل عدم است متصف کنیم و تاکید می کنیم که واقعیت امر این است که به وسیله‌ی مفهوم وجود اشاره می کنیم و این حرف را دقیق نمی دانیم که بگوییم در مفهوم وجود توسعه می دهیم.

خیر اگر توسعه بدهیم باز مفهوم جدیدی به دست می آید که ناچار باید مقابل داشته باشد و این هرچند در مرحله‌ی اول سیر در حقائق می تواند کارایی داشته باشد ولی در نهایت نمی تواند آن باور ما به امر شهودی که اصلا مقابل ندارد را تبیین کند. لذا می گوییم وجود و عدم ثالث ندارند ولی ثانی دارند، یعنی بین وجود و عدم چیزی حائل نیست و این دو مفهوم به طور کامل متقابلند ولی برای حوزه‌ی وجود و عدم مقابلی حوزه‌ی دوم تحقق دارد و آن حوزه‌ی واقعیات غیر مقابل دار است.

فصل پنجم : اصالت وجود و اوسعیت نفس الامر از وجود

اصالت وجود در موطن خود مانعی ندارد اما مساله این است که این سوال «آیا اصالت مال وجود است یا ماهیت؟» سوال صحیحی نیست.

چند وجه می تواند صحیح باشد که همه نیز در جای خود حق باشند. در بعضی از منظرها هیچ کدام از این دو اصیل نخواهند بود همان طور که در بعضی از منظرها وجود اصیل است و در بعضی از منظرها وجودات اصیل است. اصالة الوجود در بعضی مناظر می تواند درست باشد و در بعضی مناظر اصالة الوجودات و در برخی اصالة الماهیة دون الوجود می تواند صحیح باشد. یعنی اصالة الماهیة نیز یک وجه صحیح دارد که منافاتی با مباحث و براهین اصالة الوجود ندارد به شرط اینکه برهان را مطلق نکنیم و خروجی برهان به اندازه‌ی برد برهان باشد، نه بیشتر.

در نهایة الحکمة استدلالی که بر اصالت وجود دارند این است:

> **«الوجود هو الأصيل دونَ الماهيّة ، أي إنّه هو الحقيقة العينيّة التي نثبتها بالضرورة.**
>
> **إنّا بعد حَسْم أصل الشكّ والسفسطة وإثبات الأصيل الذي هو واقعيّة الأشياء، أوّلَ ما نرجع إلى الأشياء، نجدها مختلفةً متمايزةً مسلوباً بعضُها عن بعض في عين أنّها جميعاً متّحدةٌ في دفع ما كان يحتمله السوفسطيّ من بطلان الواقعيّة ، فنجد فيها مثل إنساناً موجوداً، وفرساً موجوداً، وشجراً موجوداً، وعنصراً موجوداً، وشمساً موجودة، وهكذا؛ فلها ماهيّاتٌ محمولةٌ عليها بها يباينُ بعضها بعضاً، ووجودٌ محمولٌ عليها مشتركُ المعنى بينها.**
>
> **والماهيّة غير الوجود لان المختص غيرُ المشترك. وأيضاً الماهيّة لا تأبى في ذاتها أن يحمل عليها الوجود وأن يسلب عنها، ولو كانت عين الوجود لم يجز أن تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، فما نجده في الأشياء من حيثيّة الماهيّة غير ما نجده فيها من**

> حيثيّة الوجود. وإذ ليس لكلّ ِواحد من هذه الأشياء إلاّ واقعيّة واحدة، كانت إحدى هاتين الحيثيّتين ـ أعني الماهيّة والوجود ـ بحذاء ما له من الواقعيّة والحقيقة»[1]

سوال این است: چرا حتما باید یکی از اینها اصیل و مابحذاء ما له من الواقعیة و الحقیقة باشد؟ کسی می گوید هیچ کی اصیل نیست ممکن است هر دو اعتباری باشد. باید برهان اقامه شود بر اینکه این دو مفهومی که انتزاع کرده ایم حتما باید واقعیت فرد بالذات یکی از این دو باشد، هذا اول الکلام.

وجود حیث اشتراک را نشان می دهد و ماهیت حیث امتیاز را، هر دو هم حیث هستند و منشاء انتزاع هیچ کی نیز اصیل نیستند. آنچه اصیل است واقعیت است. گفته می شود چون یک واقعیت بیشتر نداریم پس یا ماهیت اصیل است و یا وجود:

> «و هو المراد بالاصالة و الحیثیة الاخری اعتباریة منتزعة من الحیثیة الاصیلة تنسب الیه الواقعیة بالعرض. و اذ کان کل شیئ انما ینال الواقعیة اذا حمل علیه الوجود و اتصف به فالوجود هو الذی یحاذی واقعیة الاشیاء و اما الماهیة فاذا کانت مع الاتصاف بالوجود ذات واقعیة ... .»[2]

اشیائی را دیدیم، امتیازی داشت و اشتراکی و چون یک واقعیت بیشتر نداریم یکی باید اصیل باشد و چون این جهت اشتراک به شیئ واقعیت می بخشد پس او اصیل است. خروجی برهان این شد: این چیزهایی که ما می بینیم وجودشان نسبت به ماهیتشان اصیل است اما اینکه لا اصیل الا الوجود لازمه‌ایی برهان نیست. نمی توان طبق این برهان گفت هیچ چیز اصالت ندارد غیر از وجود چون برهان کاری به غیر وجود و ماهیت نداشت.

برهان گفت این اشیاء ماهیت دارند و وجود و وجودشان نسبت به ماهیتشان اصیل است در حالی که ادعاء این است: هر کجا بروی هیچ چیز جز وجود پیدا نمی کنیم. این برهان به این مقدار دلالت ندارد. آیا همه‌ی اشیاء را می بینید؟ شاید چیز دیگری هم داریم که اصیل است ولی در محدوده ای که ما معاینه کرده ایم اصیل وجود است. نفی اصالت از غیر از وجود در محدوده ای که رصد نکرده ایم از کجای این برهان استفاده می شود؟

مرحوم علامه‌طباطبایی در حاشیه‌اسفار در ترتیب بین دو عدم فرموده اند:

> «فانما قضیة حقة ثابتة و ان لم یتعقل فی ذهن من الاذهان»[3]

یعنی ترتب بین اعدام واقعیتی نفس الامری دارد وراء ذهن، پس چیزی را پیدا کردیم که عیناًه ولی وجود و ماهیت نیست.

حال سوال این است: آن چیزی که حقه ثابته است ماهیت است یا وجود؟ حوزه‌یاشتمال برهان بر اصالت وجود غیر از حوزه‌یحق بودن قضیه‌یترتب دو عدم است. توجه به مواردی که متفکرین موافق ارتکازشان سخن گفته اند مهم است هر چند بعدا تلاش کرده باشند به خاطر حفظ ضوابط کلاس آن ارتکازیات را با ضوابط کلاس تطبیق دهند.

مرحوم علامه‌یطباطبایی در حاشیه بر اسفار عبارت ذیل را موافق ارتکازشان فرموده اند:

> **«و من هنا یظهر ان القضایا نفس الامریة الشاملة الکلیة کقولنا عدم العلة علة لعدم المعلول و الجزئیة کقولنا عدم هذه العلة مطابقة للثابت الاعم من الوجود و الماهیة و الاعتباریات، ظرف الثبوت المطلق هو المعنی بنفس الامر»[4]**

اعتناء و پی گیری امثال همین ارتکازیات سبب می شود که بعض متفکرین راه خود را از ضوابط مدون کلاس جدا کنند. نظیر این امر را مرحوم آخوند در اسفار از علاء الدوله سمنانی نقل می کند که او می گوید: ذات واجب الوجود محیط بالعدم و الوجود لذا حرف ابن عربی که می گوید: «ذات واجب الوجود حقیقة الوجود است» را قبول ندارم.[5]

مرحوم آخوند تلاش می کند بین این دو حرف صلح برقرار کند به این بیان که هر کدام از این دو اراده ای از وجود می کنند. علت اینکه چند طور قصد از وجود می کنند این است که هنوز تحلیل مبادی به خوبی صورت نگرفته است. در فصل بعد درباره‌یمبادی پیدایش کثرت در مشاعر انسانی و تحلیل مفهوم وجود و عدم مطالبی خواهد آمد.

همچنین مرحوم ملا احمد نراقی در «قرة العیون فی مسائل الوجود» از علاء الدوله سمنانی صاحب «العروة» نقل می کند که گفته است: «من مدتها مدافع نظر محی الدین بودم، هر چه هنم پیش رفت برایم واضح شد که این حرف درست نیست تا اینکه برایم واضح شد که نمی توان به ذات واجب الوجود اطلاق حقیقة الوجود کرد بلکه او فوق‌مساله‌ی وجود و عدم است».

ممکن است در ذهن علاء الدوله سمنانی تقابل وجود و عدم جلوه کرده باشد. البته نظیر علاء الدوله، سید محمد گیسو دراز است که مثل علاء الدوله از طایفه‌یعرفا بوده است ولی به قول مرحوم نراقی مبنای اصالة الوجودی نداشته است.

همچنین از مواردی که ارتکاز متفکرین متوجه بطلان محض نبودن اعدام شده است موردی است که مرحوم ملا صدرا موافق ارتکازشان اقرار می کنند که عدم ممکن نفی محض نیست، هر چند که بعد از آن سعی دارند با ضوابط مدون کلاس ـ یعنی اصالت وجود ـ آن را تطبیق دهند:

> **«فی کیفیة احتیاج عدم الممکن الی السبب ربما یتشکک فیقال ان رجحان عدم الممکن علی وجوده لو کان**

> **لسبب لکان فی العدم تاثیر لکن العدم بطلان صرف یمتنع استناده الی شیئ ثم قولکم عدم الممکن یستند الی عدم علة وجوده یستدعی التمایز بین الاعدام و کونها هویات متعددة بعضها علة و بعضها معلول و حیث لا تمایز و لا اولویة فلا علیة و لا معلولیة فیزاح بان عدم الممکن لیس نفیا محضا».[6]**

همین جا مرحوم علامه‌ی‌طباطبایی ذیل فیزاح حاشیه‌ی‌خوبی دارند که سابقا گذشت.[7]

---

[1] نهایة الحکمة ج ۱ ص ۱۴

[2] نهایة الحکمة ج ۱ ص ۱۵

[3] الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج ۱ ص ۲۱۵

[4] همان، ج ۷ ص ۲۷۱

[5] الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج ۲ ص ۳۳۳

[6] همان ج ۱ ص ۲۱۵

[7] در صفحه‌ی8 : « فانها قضیة حقة ثابتة و ان لم بتعقل فی ذهن من الاذهان »

فصل ششم : پیدایش کثرت در مشاعر انسانی

پیدایش کثرت در مشاعر انسانی

از مواضعی که موجب خطاهای چشمگیری در تحلیل نفس الامر شده است عدم تحلیلی جامع از مفهوم وجود و عدم است. تلاش های خوبی در مقاله« پیدایش کثرت » کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم انجام شده است. در اینجا سعی بر این است که مفاهیم مختلف وجود کشف و تعیین شود تا مفاهیم مختلف به جای یکدیگر در شناسایی حوزه‌صدق هم به کار برده نشوند.

سوال ابتدایی این است: این وجود و عدمی که در ذهن ما است از کجا پیدا شده است؟ در مقاله‌یپیدایش کثرت فرموده اند: از نسبت پیدا شده است[1]. یعنی اول بوده «این سیاهی سیاهی است»، بعدا «است» تبدیل شده به «هست» و عدم هم از این «هست» اعتبار شده است که البته ایشان در مورد عدم تعبیری به پندار می کنند.

بیان دیگر می تواند این باشد:

این طور نیست که عدم یک پندار باشد که شده باشد از اینکه بگوییم: «این کتاب آن کتاب نیست»، بلکه مثال بچه مدتی چیزی را در باغچه دیده است و حافظه‌ای ادراک قبلی را نگه داشته است. یک روز می بیند آن چیز نیست. این دو حالت را مقایسه می کند و هر دو حالت عدم و وجود هلیت بسیطه است. سپس می گوید: این چیز دیروز در باغچه بود ولی امروز نیست. لازم نیست مثال بگوید: این بیل آن کلنگ نیست. به نظر می رسد که طبیعی ترین صورت پیدایش مفهوم وجود و عدم، وجود و عدم نفسی و محمولی است.

وقتی بچه می گوید: «نان در سفره نیست» یعنی همانی که بود نیست نه اینکه «این او نیست» تا بخواهیم از این «نیست» عدم را استفاده کنیم. پس وجود و عدم از مفاهیمی هستند که از همان ابتدای درکشان محمولی هستند و از نوع یافتن چیزی هستند. حال این یافت چگونه به دست می آید؟ اصل اینکه بگوییم یک چیزی هست به وحدت آن بر می گردد. اتصاف یک چیز به موجودیت و معدومیت مربوط به وحدت آن است. چیزی به عنوانی احد در مشاعر انسان می آید و انسان روی آن تمرکز می کند و به آن توجه می کند، سپس می گوید: هست. وحدت شیئ هم مربوط به وحدت توجه است، لذا ابتدای پیدایش مفهوم وجود از اینجا شروع می شود.

هر چیزی که توجه انسان به آن جلب شد به عنوان یک توجه متمرکز، متوجه الیه متصف به وحدت می شود و به تبع این وحدت به آن شیئ می گوییم: « این شیئ هست » یعنی نجده فی مشاعرنا، یوجد لدینا، یعنی پیش ما هست. هر چه بتواند در مشاعر ما برای ما ظهور کند در مرحله‌یمعلوم بالذات و محسوس بالذات وجود را به دست ما می دهد. انسان کتابی را حس می کند، بعد می گوید: موجود است. یعنی اول به آن توجه می کند و آن شیئ در کانون توجه مشاعر انسان قرار می گیرد، بعد انسان می گوید: این شیئ موجود است.

مثال این کتاب مبصر من است یعنی قوه‌ی‌باصره ی کی میدان دید دارد و کانون توجه بصر بر چیزی قرار می گیرد. وقتی آن چیز در کانون توجه مشاعر من قرار گرفت، توجه به او توحد پیدا می کند. متمرکز شدن توجه اساس پیدایش این مفهوم (وجود) است. تمرکز توجه برای متوجه الیه توحد می آورد و توحد او باعث می شود که بگوییم: «اجده». این اصل پیدایش مفهوم وجود است.

مقابل این مفهوم جایی است که در مشاعر ما خود نمایی ندارد. مثال قبل کتاب در اتاقچه بود، الان می رویم و می بینیم نیست. یعنی قبلا می توانست در مشاعر ما تاثیر بگذارد ولی حالا نمی تواند. البته این تحلیل مربوط به پیدایش اولیه مفهوم وجود و عدم در ذهن طفل است و مراحل بعدی مفهوم وجود تحلیل دیگری دارد که خواهد آمد. این تحلیل مربوط به مرحله‌ی‌اول پیدایش مفهوم وجود و عدم و مفهوم اول وجود و عدم است.قبل از اینکه به تحلیل مرحله‌ی‌دوم مفهوم وجود و عدم برسیم لازم است به نکته ای در تحلیل مرحله‌ی‌اول توجه شود.

در این مرحله ما یک محسوس بالذات داریم و یک محسوس بالعرض. در محسوس بالذات «این کتاب» را داریم و یک صورت از کتاب در قوه‌ی‌باصره‌ی‌ما موجود است، لذا می گوییم: «این کتاب موجود است». در همین محسوس بالذات که می گوییم: «زید موجود» اگر کسی بخواهد توحد توجه را به هم بزند می گوید: شما که می گویی «زید موجود» آیا به این معنی است که سر او موجود نیست و پای او موجود نیست، بلکه همه اش با هم به عنوان یکی موجود است یا اینکه سرش موجود است و پایش هم موجود است، لذا جمع که شد می گویی: زید موجود است؟در جواب باید گفت: سر زید و پای زید موجودند و همه‌ایی‌نها روی هم رفته که شد می گوییم: زید موجود است. پس اینکه گفتیم زید موجود است، دقیق نبود. اگر دقیق شویم باید بگوییم: سر زید موجود است به اضافه‌ی‌دستش به اضافه‌ی‌پای زید و ... اعتبارا خود زید را گفتیم موجود است.

اگر مثال را روی سنگ ببریم شاید بهتر باشد، چون در زیدمسالهی نفس زید ممکن است مطرح شود. وقتی که می گوییم یک سنگ موجود است آیا یعنی طرف راست و چپش با هم به عنوان یک واحد موجود است یا اینکه طرف راستش به اضافه‌ی‌طرف چپش با هم موجود است؟ آیا اگر طرف راستش را برداریم باز هم می گوییم این سنگ موجود است یا اینکه در این صورت می گوییم فقط طرف چپش موجود است؟ پس چطور می گوییم کل این سنگ موجود است؟

در مرحله‌ی‌محسوس بالذات وقتی می گوییم این سنگ موجود است یعنی طرف راست به اضافه‌ی‌طرف چپ موجود است. توجه را دو تا می کنیم، وحدت دو تا می شود لذا وجود هم دو تا می شود. بعد این دو را مسامحتاً روی هم رفته یکی اعتبار می کنیم. حدیث فتح بن یزید در توحید صدوق (ره)[2] به همین نکته اشاره دارد. در آنجا از امام علیه السلام سوال می کند: خدا یکی است و ما هم یکی. حضرت می فرمایند: فقط خداست که واحد است و ما واحد نیستیم. دست ما غیر از پای ماست. مسامحتاً می گوییم یکی است. مجموعه ای است که یکی می دیدیم آن را، مثل اینکه پنج شاخه‌ی‌گل را با یک طناب می بندیم و می گوییم: یک رشته‌ی‌گل. این یک انضمام و اعتبار است.

خلاصه‌ی‌کلام اینکه وقتی توجه ما پخش می شود توحد نیز پخش می شود و این سوال مطرح می شود که در معلوم بالذات کجا باید بایستیم؟ طرف راست سنگ هم طرف راست و چپ دارد. اگر بگویی طرف راست سنگ موجود است، می گوییم طرف راست راست موجود است یا طرف چپ راست هر دو با هم؟ غیریت طرف راست و چپ سنگ کافی است برای اینکه توجه و تمرکز ما را دو تا کند. توجه که دو تا شد انسان دو واحد را می یابد لذا دو وجود را خواهد یافت. بنابراین کجا باید این تقسیم بندی را متوقف کرد؟

می دانیم که این تقسیم بندی حد یقف ندارد. لا اقل در وهم می شود دو قسم کرد و همین کاشف از این است که طرف راست و چپ با هم فرق دارند. تا زمانی که بعد برای شیئ مفروض باشد طرف راست و چپ هم داریم در حالی که ما برای اتصاف شیئ به موجودیت نیازمند وحدت هستیم، آن هم

وحدت حقیقی و فارغ از تسامح.

---

[1] اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲ ص ۵۷

[2] توحید صدوق ص ۱۸۵ حدیث ۱

مرحله‌ی دوم مفهوم وجود و عدم

انسان یک شرط را از خاستگاه مفهوم وجود اخذ می کند و به عنوان شرط برای معنای وجود قرار می دهد. وقتی انسان می گوید: «من چیزی را یافتم» یعنی قبول کرده است که من به عنوان یک مدرِک هستم. این یافت و درک، حضور یک معلوم بالعرض در مشاعر انسان است و چون آن معلوم حاضر است می‌گوییم: پس هست. این خصوصیت را خاستگاه مفهوم وجود داشت که یک یابنده و یک یافته شده و یک یافت با هم بودند.

بالطبع این عناصر در دو ظرف مستقرند، یک ظرف که یابنده است و یک ظرف که مربوط به یافته شده است، لذا به این ظرف دوم می گوییم: ظرف خارج. انسان این ظرف دوم را توسعه می دهد یعنی چیزهایی که در مشاعر او اثر نمی کند و او خود آن‌ها را نمی یابد را می گوید وجود دارند، نظیر امواج. در این مرحله انسان مشغول شیئ را دریافت نمی کند ولی اثر آن را دریافت می کند لذا می گوید: امواج وجود دارند چرا که اثر وجودی دارند و هرچند من امواج را نمی بینم ولی اثر وجودی آن‌ها را در ظرف خارج می یابم.

مرحله‌ی سوم مفهوم وجود و عدم

در این مرحله معنای وجود معنایی است که نسبت به دو معنای قبلی تلطیف شده است. وجود به معنای سوم یعنی چیزی که در ظرفی قرار دارد که آن ظرف شانیت تاثیر در مشاعر را دارد ولو فرض بگیریم خود آن مظروف حتی شانیت تاثیر را هم نداشته باشد. این معنا همان معنای رایج در کلاس حکمت و فلسفه‌یمان است و موجود را به عنوان چیزی که در ظرفی است (خارج) که آن ظرف شانیت تاثیر را دارد می گیریم ولو اتفاقا مظروف چیزی باشد که شانیت تاثیر در مشاعر ما را ندارد.

مرحله‌ی چهارم مفهوم وجود و عدم

سپس یک مرحله جلوتر می رویم و به معنای چهارم می رسیم. در این معنا خود مظروف هم شانیت تاثیر در مشاعر را ندارد و مراد از وجود نفس الامری و غیر مقابلی این معنا است. البته در همین معنای چهارم نیز روح معنای وجود هست. مثلا از جمله شواهد بر این معنا این است که همه از اقلیدس گرفته تا ریاضی دانان فعلی می گویند بی نهایت عدد اول وجود دارد. همه به راحتی کلمه‌ی وجود را برای بی نهایت عدد اول به کار می برند در حالی که حقائق ریاضی در ظرف خارج (به معنای دار وجود مقابل عدم و به معنای وجود مقابل عدم) موجود نیستند. هست آنها هست وجود خارجی نیست و به کن ایجادی هست نیستند تا از حقائق حضرت عین باشند بلکه حقائق علمیه و مندرج در حضرت علمند با این همه می گوییم وجود دارند.

مقایسه‌ی معنای سوم و چهارم

معنای سوم وجود فلسفی است و به شرط شیئ است، یعنی حتما ظرف این وجود شانیت تاثیر در مشاعر را دارد ولی معنای چهارم لا بشرط است یعنی علاوه بر خود مظروف، آن ظرف هم ممکن است در مشاعر تاثیر نداشته باشد. لذا وقتی می گوییم بی نهایت عدد اول داریم به این معنا نیست که در ظرفی هستند که آن ظرف حتما باید در مشاعر ما تاثیر داشته باشد. همه‌ی طبایع نیز این گونه اند. ظرف تمام طبایع مرسله ظرف نفس الامر است، یعنی سنخ ظرف واقعیتشان شانیت تاثیر در مشاعر را ندارد، البته این امر در خود طبایع لا بشرط است.

زیادة بیان

اول می گوییم شیئ وجود دارد یعنی من آن شیئ را می یابم. اساس این معنا بر مثول شیئ یافته شده در مشاعر انسانی است. می گوییم: «من خود را می یابم و یک چیزی را نیز می یابم که ظرفی دارد». رابطه‌ی بین این دو نظام، یعنی نظام بودن خود و نظام بودن آن شیئ یافته شده نیز می شود: « یافت ». در معنای دوم هر چند شیئ موجود در مشاعر ما مثول نداشته باشد اما اثر دارد. در معنای سوم ظرف یافته شده به عنوان منشأ اثر به کار می رود و با فرض اینکه شیئ اثر وجودی هم نداشته باشد باز می تواند به این معنا موجود باشد و این همان است که می گوییم: «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود». ولی در معنای چهارم وجود که به معنای مطلق الواقعیة است آن ظرف خارج را هم از خود می گیریم و می گوییم حتما لازم نیست که شیئ واقعی در ظرفی باشد که آن ظرف شانیت تاثیر در مشاعر را داشته باشد بلکه ظرفی است واقعیت دار و حق، بلکه ثبوت و واقعیت شیئ در این ظرف از ثبوت و واقعیت آن ظرف ِموثر در مشاعر (خارج) بالاتر است و در

واقعیت داشتن از آن ظرف (خارج) اقوی است.

همان طور که در مرحله‌ی سوم تجریدی از مفهوم وجود مثولی در عقل صورت گرفت در مرحله‌ی چهارم نیز تجریدی بالاتر رخ می دهد و به معنای وجود نزدیک تر می شویم و این به خاطر اتحاد معنای وجود در تمام معانی است، هر چند در صدق بر مصادیق مختلف باشد. لذا اگر بگوییم که از این به بعد وقتی می گوییم وجود، منظورمان الواقعیة است به همان معنایی که می گوییم عدد وجود دارد و امکان وجود دارد و استحاله‌ی نقیضین وجود دارد و طبیعت وجود دارد و این ارتکاز خود از معنای وجود را کلاسیک کنیم، مانعی ندارد و مشکلات زیادی برطرف خواهد شد هر چند لوازم زیادی نیز دارد.

معنای پنجم وجود

وجود به معنای پنجم، وجود نفس الامری نیست بلکه به ادعاء و اعتبار وجود می شود. اصل مطلب حکیمانه و درست است اما مرحوم علامه‌ی طباطبایی در رساله‌ی الاعتباریات و نیز در اصول فلسفه با عنوان «ادراکات اعتباری» که مقاله‌ی ششم است توسعه‌ی عظیمی داده اند. اصل این معنا قابل انکار نیست و شواهد روشنی نیز دارد اما توسعه‌ای‌شان محل سوال است. مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه‌ی مکاسب در اول بحث بیع رساله‌ی کوچکی دارند به عنوان « الملک و الحق و الحکم » که رساله‌ی موجز و پرباری است.

ایشان در آنجا فرموده اند: استاد ما صاحب کفایه (ره) می گویند: «ملکیت عرض و مقوله است» یعنی جزء واقعیات است. مرحوم شیخ محمد حسین هر دو را رد می کنند و می گویند: ملکیت نه اعتباری محض است و نه عرض و مقوله، بلکه اعتبار المقوله است. ما یک مقوله‌ی نفس الامری داریم که ادای آن مقوله را در می آوریم، یک جده‌ی خارجی داریم مثل کلاه‌ی که روی سر است یا کتابی که در دامن من است و می گوییم: «دارمش، اجده و واجد آن هستم» این مقوله است. ما این را دیدیم و ادعاء می کنیم که باغ را هم دارمش در حالی که باغ نمی تواند در دامن بیاید. همان طور که این کتاب که در دامن من است تحت تصرف من است آن باغ هم کانه همین طور است، چون تحت تصرف من است. این اعتبار المقوله است.

فصل هفتم : معقولات ثانیه فلسفیه

در فصل امکان ماهوی اجمالا اشاره ای به اوسعیت ظرف تحقق معقولات ثانیه فلسفیه از وجود شد، در اینجا به طور مبسوط به این نکته پرداخته می شود. ادعا این است که هر چیزی که اسمش را جهت عقلانی بگذاریم و بگوییم این جهت را عقل در نظر گرفته است ای از این حیث چنین حکمی کردیم، مطلبی است که نفس الامریت دارد اما از سنخ وجود و عدم مقابلی نیست. هر کجا که صحبت از حیثی است که عقل در نظر می گیرد یکی از موارد اعمیت نفس الامر از وجود است، یعنی این حیث واقعیت دارد ولی موضوع برای وجود و عدم مقابلی نیست.یک طیف از این حیثیات معقولات ثانیه فلسفیه اند.

گفته شده که معقولات ثانیه فلسفیه عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است. به عروض در ذهن اشکال شده است اما اتصاف خارجی قابل انکار نیست. بالاخره زید خارجی ممکن الوجود است ای خیر؟ معمایی ذهن متفکرین را به خود مشغول کرده است و آن اینکه: از یک طرف می بینیم آن چیزی که متصف به وصف امکان می شود زید در خارج است اما از طرف دیگر صفت امکان نمی تواند در خارج ملحق به زید شود. چگونه چیزی که در خارج وجود ندارد صفت اشیاء در خارج قرار می گیرد؟ رابطه ای واقعی در کار است که ذهن ما آن را درک می کند نه فرض. ابن سینا گفت: « اضافه واقعی است »، خواجه فرموده: «شیخ اشتباه کرده است و اضافه ذهنی است». خودشان را قانع کردند به اینکه منشاء انتزاع دارد اما استقلال این مفهوم، عروضش مال ذهن است. این مساله را حل نکرد چون اصل بحث ما بر سر آن اتصاف خارجی است. ما اصلا کاری به عروض ذهنی نداریم. راجع به منشاء انتزاع چه باید بگوییم؟ آیا وجودی منحاز از وجود موصوف دارد ای عین وجود اوست؟ خارج از ذات است ای داخل ذات؟ این سوالات مطرح است.

به صرف اینکه بگوییم معقول ثانی فلسفی عروضش در ذهن و اتصافش در خارج است مساله حل نمی شود چون نقل کلام می کنیم بر سر آن اتصاف. آیا آن منشاء انتزاع موجود است ای معدوم؟ اگر بگویند موجود است به تبع وجود موصوف، کلمه‌یتبع کار را حل نمی کند. آن تابع خلاصه موجود است ای معدوم؟ چون واسطه بین وجود و عدم نداریم. شما می‌گویید وجودِاصل مال اوست، وقتی مال اوست، دو تا وجود که نمی شود برای دو چیز وجود باشد اگر هم تابع عین متبوع است خلاف وجدان است. خلاصه اینکه چه تحلیلی برای این منشاء انتزاع داریم؟ گفته اند منشاء انتزاع وجود رابط است نسبت به او، در حالی که وجود رابط در جایی که رابطه‌یبین دو شیئ جداست مشکل پیدا می کند، چون محال است که رابطه‌یبین دو موجود یک رابطه باشد ولی تابع دو وجود باشد چرا که فرض گرفتیم دو وجود است (وجود موصوف و وجود صفت) اگر دو وجودند که با هم رابطه دارند، رابطه تابع کدام است؟ در دل این است ای در دل آن؟ رابطه‌یبین دو وجود عین الربط به این است ای به آن؟ این رابطه یک وجود است ای دو وجود؟

مرحوم مطهری چنین جواب داده اند:

> **«اگر صفتی در خارج وجودی علیحده و جدا از موصوف خود نداشته باشد بلکه در خارج موجود باشد به عین وجود**

> **موصوف خود، در این صورت می توان گفت که آن موصوف در خارج متصف به آن صفت می گردد اما معروض آن واقع نمی شود. علت این امر هم ای از جهت اعتباری بودن آن وصف است و ای از باب این است که صفت و موصوف در خارج مفهوما کثرت دارند ولی ذاتا یکی هستند، لذا صفت وجودی مستقل و جدا از موصوف خود ندارد بلکه با به وجود آمدن موصوف آن هم به وجود می آید.**
>
> **مثلا در مثال « زید ممکن الوجود است» صفت امکان یک امر اعتباری و انتزاعی است نه یک امر حقیقی زیرا اگر یک امر حقیقی بود و وجودی علیحده از وجود زید داشت ای عارض بر زید می شد و ای معروض آن. منظور از انتزاعی بودن این است که این امر انتزاع شده با آن امر منتزع عنه دو واقعیت ندارند بلکه دارای یک واقعیت هستند منتهی ذهن ماست که از آنها دو واقعیت و دو مفهوم جداگانه انتزاع می کند.»[1]**

در اینجا دیده می شود که چون حقیقت مساوق با وجود گرفته شده است حقیقت داشتن امکان که امری بدیهی است نادیده گرفته می شود و به دلیل متعارض دیدن اینکه امکان واقعیتی نفس الامری باشد ولی وجود نباشد کار را به اینجا رسانده است که قائل به انتزاعی بودن امکان شوند. بنابراین دیگر امکان فرض می شود و اگر ذهن ما نبود یک واقعیت بیشتر نبود و آن هم وجود زید بود و لکن این، اتصاف خارجی زید به امکان نمی‌شود. اما با حفظ ادراک بدیهی واقعی بودن امکان و اتصاف زید خارجی به امکان می توان فهمید که لازم نیست برای واقعیت دار بودن معقولات ثانیه فلسفیه ای آنها را موجود به وجود خارجی بگیریم و ای موجود به وجود موصوف خود بگیریم که عمل انتزاعی کردن معقولات ثانیه فلسفیه و اخراج آنها از داریه‌واقعیات و داخل کردن آنها به داریه‌مفروضات ذهن است.از اینجا می توان فهمید که واقعیاتی هستند که نفس الامریت دارند ولی وجود مقابلی ندارند و ظرف تحقق آنها ظرف وجود خارجی نیست.

خلاصه اینکه عروض در ذهن و اتصاف در خارج مشکلاتی دارد. مثلا علیت که یک معقول ثانی فلسفی است را در نظر بگریم. غیر از ذات علت و ذات معلول چیزی دارم که علیت این برای آن است. این علیت غیر از ذات علت و معلول است. عروض علیت در ذهن است یعنی ما در خارج غیر از وجود علت و معلول چیز دیگری نداریم. عروض در ذهن یعنی ذهن آن را ساخته است ولی اتصاف در خارج یعنی علت بالاخره در خارج علت است و موثر در معلول. اینکه بگوییم عروض علیت در ذهن است و اتصافش در خارج است مثل این است که بگوییم غذایی را که زید خورده است عمرو را قوی کرده است و قوت آن در بازوی عمرو آمده است.

برخی گفته اند: «ان العروض معناه الحمل» که این هم مشکل را حل نمی کند چون اگر عروض به معنای حمل باشد آنگاه معقول اولی دیگر صحیح نیست چون گفته اند معقول اولی هم عروضش و هم اتصافش در خارج است در حالی که ما در خارج حمل نداریم، حمل دائما در ذهن است. اگر منظور از عروض حلول باشد درست اما همان طور که مرحوم صدر فرموده اند معقول نیست که حلول معقول ثانی در ذهن باشد و اتصافش مال شیئ خارجی باشد.

مثالی دیگر از برخورد متفکرین با معمای معقول ثانی فلسفی در مورد اشکال فرق بین امکانی که کیفیت نسبت است با امکانی که محمول نفسی است در کتاب «شناخت شناسی در قرآن کریم» دیده می شود آنجا که می گویند:

> **«و چون تفسیر معقول ثانی درست تقریر نشده بود این اشکال توان فرسایی که بر شانه‌ایاندیشوران سنگینی می کرد اصلا در کلام ها نیامد چه رسد به ارائه‌یحل نهایی. استاد علامه‌یطباطبایی (ره) مکررا از این اعضال یاد می کردند و در خبایای تعلیقات و تالیفات خویش به آن اشاره کرده اند و راه حلی را که برخی از کلمات صدر المتالهین مشاهده کرده اند[2] که عصاره‌یآن این است: این گونه از معانی حتما به نحوی در خارج وجود دارند لیکن نه به طور وجود رائج مصطلح که منحصر در وجود جوهر و عرض انضمامی است بلکه به نحوی که وجود امر انتزاعی عین وجود منشاء انتزاعش بوده تا از محذور قاعده‌یشیخ اشراق که «کل ما یلزم من وجوده فی الخارج تکرر نوعه فهو امر اعتباری» برکنار باشد»[3].**

چون حاضر نیستیم دست از کلمه‌یوجود برداریم چنین اشکالاتی پیدا می شود که چیزی را می بینیم واقعیت دارد اما نه وجود مصطلح جوهر است و نه عرض و نه واجب الوجود. می گویند: «وجود یکی ولی تغایر به اعتبار»، سوال این است که این تغایر به اعتبار چطور امتیازی وجودی می آورد؟ اگر گفته شود که یک وجود دو حیث دارد می گوییم وجود یک حیث بیشتر ندارد. چطور می گویید: «هذا الوجود کونه بحیث اذا عقل عقل» اگر عقلی وجود نداشت ای لم یعقل چطور؟ می گویند ادعای ما «کونه بحیث» بود و نگفتیم حتما باید تعقل شود. می گوییم «کونه بحیث» بالاخره با «کونه» فرق دارد. اگر دو حیث است چطور وجود دو حیث پیدا کرد؟ بساطت وجود و اینکه در نفس الامر جز وجود چیزی نیست مصحح دو حیث نیست. این مبنا به عقل اجازه نمی دهد که بگوید «دو تا» یکی کونه بذاته و یکی کونه بحیث.

---

[1] شرح منظومه ج ۱ ص ۱۳۰

[2] به عنوان مثال اسفار ج ۴ ص ۲۰۰ فصل 5 : فی ان الاضافة هل تکون موجودة فی الخارج ام لا

[3] شناخت شناسی در قرآن کریم ج ۴ ص ۴۷۳

فصل هشتم : اعداد

یکی از حقائقی که نفس الامریت دارد ولی نه موجود است و نه معدوم عدد است. می دانیم که مراد از عدد معدود نیست و نیز می دانیم که «کل عدد نوع براسه» از طرفی هم می دانیم که بی نهایت عدد (مثلا اعم از طبیعی و گویا و صحیح و ...) داریم. سوال این است: آیا تحقق این بی نهایت عدد (مجموعه‌ی بی نهایت عدد طبیعی را در نظر می گیریم) به ذهن انسان بستگی دارد یا اگر ذهن ناطقی هم نبود این اعداد الی ما لا نهایة محقق بالفعل بودند؟ البته مراد از بی نهایت عدد بی نهایت معدود که معروض عدد است نمی باشد. انسان که به بی نهایت بودن عدد اعتراف می کند، بی نهایت عدد را به عنوان بی نهایت موجود قلمداد نمی کند. بله اگر کسی بگوید اصلا عدد یعنی چیزی که معدود داشته باشد ـ مثلا وقتی می گوییم «دو» یعنی دو سیب یا دو پرتقال ـ در این صورت دیگر انسان این را که مجموعه‌ی اعداد طبیعی را بی نهایت بداند پس می زند چرا که اگر یک عدد بسیار بسیار بزرگ را هم ـ مثل تعداد ستارگان ـ در نظر بگیریم در معروض عدد بعدی به مشکل بر می خوریم یعنی فطرت قبول نمی کند که مرتب از خزانه‌ی فیزیک برداریم و سلسله‌ی اعداد که تمام نشدنی است را سامان دهیم اما اگر در همان موطنی که مال عدد است پایه کنیم ذهن آرام است.

ممکن است در اعداد طبیعی اشکال شود که بی نهایت در سلسله‌ی اعداد طبیعی لایقفی است نه بالفعل. این اشکال وارد نیست. برای واضح تر شدن بالفعل بودن بی نهایت در مجموعه‌ی اعداد این بی نهایت بالفعل را در مجموعه اعداد اول نشان می دهیم. بیش از هزار سال است که برهان اقامه شده است بر اینکه بی نهایت عدد اول ثابت و محقق است اما اگر بگوییم: «ان الشیئیة تساوق الوجود» باید بگوییم همه‌ی این اعداد موجود، معروض می خواهند در صورتی که منظور از بی نهایت عدد اول بی نهایت چیزهایی که عدد اول بر آنها عارض بشود نیست. برهان می گوید عدد اول بعدی هست و همین الان معین است، فقط باید زحمت کشید و آن را پیدا کرد. ذهن ما آن را خلق نمی کند تا بگوییم معدوم است و بستگی به فرض ذهن ما دارد بلکه همین الان تعین دارد حتی اگر هیچ ذهنی هم نبود.

فرض کنید یک میلیون عدد اول به دست آورده ایم. اگر شمارنده‌ی عدد اول توقف کند آیا عدد اول بعدی نیز متوقف می شود؟ یعنی آیا نفس الامریت عدد اول بعدی متوقف بر توقف ما است؟ با دقت در این مثال می بینیم که ما در جستجوی عدد اول بعدی هستیم و می خواهیم آن را کشف کنیم نه تعیین. اگر عدد اول بعدی نفس الامریت نداشت پس ریاضی دانان برای کشف چه چیزی تلاش می کنند؟ و بعد از کشف عدد اول بعدی کسی نمی گوید عدد اول بعدی را ساختیم بلکه می گویند عدد اول معین بعدی را کشف کردیم. سوال این است: آیا عدد اول بعدی موجود است؟ دقت کنید که ما می گوییم 5 گردو در اینجا وجود دارد. می گوییم عدد 5 اینجا در ضمن 5 گردو وجود دارد اما عدد 6 در اینجا و در ضمن این 5 گردو وجود ندارد. عدد 6 در اینجا معدوم است اما عدد 5 وجود دارد. این را می گوییم وجود خارجی که معروض دارد اما می گوید: «خود عدد 5»، آیا این «خود عدد 5» موجود است؟ اگر موجود باشد باید بتوانیم ذات عدد 5 بیافریند و حال آنکه می بینیم ذات طبیعت عدد 5 نداریم. نمی شود گفت: «ذات عدد 5». صرف الشیئ لا یتثنی و لا یتکرر، اصلا ذات عدد 5 معنا ندارد ولی اگر عدد 5 وجود بود معنا داشت که ذات باشد. لذا قبلا گذشت که گاهی می گوییم وجود ولی مقصودمان موطن فرد است. اگر بگویید: «با فرد سر و کار داریم» پس باید بشود که ذات عدد 5 موجود شود، اما اگر می گویید: «عدد 5 از وجودات ریاضی است» در مفهوم وجود توسعه داده اید. در اینجا کلمه‌ی وجود را در مورد طبیعت به کار می بریم لذا چند تا عدد 5 معنی ندارد (کل عدد نوع براسه). قضیه‌ی «عدد 5 داریم» یعنی داشتن طبیعتی نه داشتن یک موجودی در فرازمان و فرامکان. لذا افلاطون گرایی به این معنا را کاملا قبول داریم. لذا بی نهایت عدد اول وجود دارد به وجود ریاضی یعنی به صورت طبایع و مربوط به همان حوزه ای است که ما آن را

حوزه‌ی نفس الامری طبایع می دانیم نه وجودی که بگوییم مقوله‌ی وجود شناختی را اضافه کنیم و بگوییم وجود دارد. چگونه می گوییم در 5 تا گردو عدد 6 معدوم است؟ زیرا وقتی فردی از 6 بخواهد موجود شود یک فرد از 6 در جایی موجود است و در اینجا معدوم است. اگر اصلا عددی نداریم که نیست و اگر داریم، هست. این «هست» در اینجا مقابلش «عدم» نیست بلکه مقابلش قضایای کاذبه است.

دفع دخل

ممکن است گفته شود: درست است که عدد اول بعدی کشف نشده در لوح واقع محفوظ و محقق است لکن این دلیل نمی شود که موجود هم باشد چرا که برای ذهن بشر کشف نشده است اما می تواند در عالمی منا سب خود ـ مثلا عالم معقولات به طور عام یا عالم حقائق ریاضی به طور خاص ـ موجود باشد به همان معنای وجود مقابل عدم و کذلک در قضایای هندسیه.

در این صورت جواب داده می شود: از آن جهت که «کل عدد نوع برا سه» پس اثبات می شود استواء نسبت عدد اول بعدی به وجود و عدم چرا که نوع در ذات خود نه موجود است و نه معدوم و غلطیدن آن به یک طرف (وجود یا عدم) علت می خواهد. چون عدد صرف است لا یتثنی و لا یتکرر است در حالی که وجود از سنخ فرد طبیعت است. از طرفی می دانیم که اگر ما هم نباشیم آن عدد اول بعدی واقعیت دارد و ما صرفا آن را کشف می کنیم پس معلوم می شود که عدد اول بعدی واقعیت و نفس الامریت دارد ولی موجود به معنی وجود مقابل عدم نیست. البته در اصطلاح مشاحه ای نیست و می توان با حفظ مقصود و معنای غیر مقابل عدم لفظ وجود را برای عدد اول بعدی به کار برد ولی این دیگر به معنای وجود مقابلی نیست. در قضایای هندسیه که ترکیبی از انواع مجرده‌ی هندسیه و غیری هندسیه هستند نیز همین را خواهیم گفت.

دفع دخل دوم

ممکن است کسی بگوید: «کل ما یلزم من فرض وجوده تکرر نوعه فهو اعتباری» و یکی از موارد این قاعده عدد است (همان طور که سهروردی به اعتباری بودن اعداد قائل شده است) پس عدد امری اعتباری و از مصنوعات ذهن بشر است.

در این صورت گفته می شود: در همین مورد می بینیم که مثلا مرحوم آخوند ملاصدرا اعتباری بودن عدد را قبول نمی کند چرا که ارتکاز و وجدان حقائق اجازه نمی دهد که بگوییم عدد ساخته‌ذهن ما و اعتبار ما است چون می بینیم که عدد خارجیت دارد و بند به اعتبار ما نیست و ما در پی کشف آن هستیم نه در پی اعتبار آن.

امثال این مورد ارتکازات خوبی از حکمای بزرگ را به دست می دهد که به دلیل موافقت با ارتکاز حاضر می شوند ضوابط کلاس را تغییر دهند. پس با دیدن موارد نقض این قاعده لازم است که این قاعده را تغییر دهیم و بگوییم: «کل ما یلزم من فرض وجوده تکرر نوعه فهو امر واقعی» اما مراد از واقعی این است که خارج ظرف آن است نه اینکه حتما موجود باشد، یعنی «کل ما یلزم من فرض وجوده تکرر نوعه فهو امر لیس فی دار الوجود المقابلی ولکن امر واقعی».

فصل نهم : ثابت های ریاضی

یکی از مهم ترین مثال ها برای انتقال به اوسعیت نفس الامر از وجود ثابت های ریاضی هستند. هر چند مثال بی نهایت عدد اول بالفعل مثال خوبی است اما انتقال به مقصود غموض خاص خود را دارد به خلاف ثابت های ریاضی که یک عدد ثابت بیش نیستند. آیا ثابت های ریاضی را ذهن ما فرض گرفته است یا ما آنها را درک کرده ایم؟ برای روشن تر شدن مسالهیکی از این ثابت ها را پی گیری می کنیم.

یکی از معروف ترین ثابت های ریاضی عدد پی (?) است. مراد از عدد پی نسبت محیط دایره به قطر آن است، یعنی اگر محیط دایره ای را باز کنیم چند برابر قطر همان دایره است؟ عددی که این نسبت را بیان می کند را عدد پی می گوییم که حرف اول دایره در لغت یونانی بوده و تاریخچهایبوهی دارد، از اشتباه بابل و مصر و محاسبهایارشمیدس و کشف فرمول محاسبهیآن توسط غیاث الدین جمشید کاشانی تا تعیین جوایزی برای کشف رقم بعدی آن در عصر حاضر.

در اولین گام برای محاسبهیعدد پی به عددی بین 14/3 و 15/3 می رسیم، اما با محاسبهیدقیق تر به عددی بین 141/3 و 142/3 خواهیم رسید. پس رقم بعدی پشت اعشار «1» خواهد بود. در مرحلهیبعد به عددی بین 1415/3 و 1416/3 می رسیم پس رقم بعدی پشت اعشار «5» است. حال سوال این است که دو رقم آخر یعنی «1» و «5» که در 1415/3 دیده می شود قبل از محاسبه معین بودند یا با محاسبهیما معین شدند؟ یعنی آیا ممکن بود هر عددی به جای «1» و «5» باشد و صرفا با محاسبهیما «1» و «5» به دست آمد یا اینکه جز «1» و «5» ممکن نبود عدد دیگری در این رتبه قرار گیرد؟

وقتی که معلوم شد ارقام این ثابت ریاضی که تا بی نهایت ادامه خواهند داشت ثبوت و تقرر بالفعل داشته و نفس الامریت دارند سوال بعدی این است که ظرف ثبوت و تقرر این ارقام کجاست؟ یعنی این بی نهایت رقم بالفعل که بین 14/3 و 15/3 قرار دارند و با فرمول مشخص پیش می روند آیا موجودند یا معدوم؟ آیا عدد پی در دار وجود خارجی است در حالی که عدد پی به عنوان یک عدد «نوع برامه» می باشد و استواء نسبت به وجود و عدم دارد؟ بنابراین لوح تحقق ثابت های ریاضی نظیر عدد پی نمی تواند دار کن ایجادی و ظرف وجود و عدم مقابلی باشد در عین حال می بینیم که عدد پی تقرر و تحقق نفس الامری داشته و به ذهن انسان و محاسبات او وابسته نیست و انسان این حقایق عالم ریاضی را کشف می کند نه اینکه بسازد.



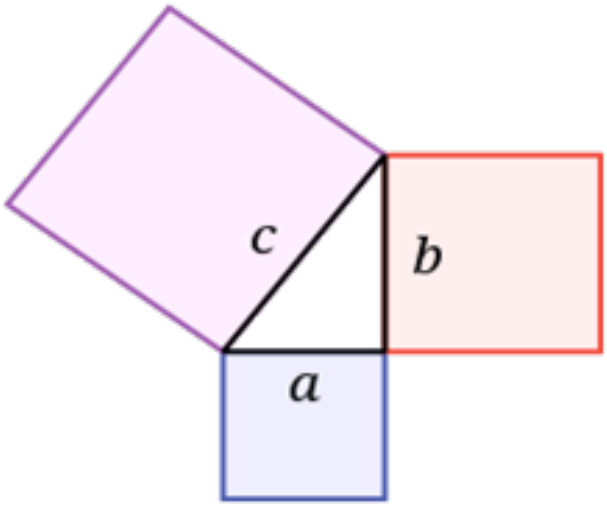
فصل دهم : حقائق ریاضی

گذشته از مجموعه ی اعداد و اعداد اول و ثابتات ریاضی در مطلق حقائق ریاضی اعم از حسابی و هندسی می توان ادعا کرد که موطن صدق و ثبوت این حقائق (چه حقائق مفرده و چه حقائق مرکبه نظیر قضایای هندسی) جایی غیر از موطن وجود و عدم مقابلی است. مناسب است که از بعضی مثال های واضح که نزد بشر در آنها اختلافی نیست برای تبیین این معنا استفاده کنیم. مثل قضیه ی فیثاغورس قضیه ای است که گفته می شود بیش از هر قضیه ی هندسی دیگری اثبات دارد و تا ۳۷۰ اثبات برای این قضیه آورده شده است.

توضیح اجمالی قضیه ی فیثاغورس (شکل عروس)

تصور این قضیه بسیار راحت است و در هندسه ی اقلیدسی با اصل پنجم سازگار است و این سازگاری حتی در صورتی که اصل هندسه ی اقلیدسی در عالم فیزیکی تحقق نداشته باشد به برهان غیر قابل تردید برقرار است یعنی می دانیم:

مجموع مساحت دو مربع دو ضلع مثلث قائمه الزاویه برابر است با مساحت مربع وتر همان مثلث.



آنچه در اینجا مد نظر ما است گزینه ی «برابر است با» می باشد که یک محمول دو موضعی ای سه موضعی در منطق محمولات است. حال اگر این قضیه را به صورت «برابر نیست با» در نظر بگیریم (ذخیره کنیم) آیا این یک گزاره ی کاذب است یا صادق؟ آیا ریاضی دانان که تلاش می کنند این قضیه را اثبات یا در کنند می خواهند چیزی را فرض بگیرند یا می خواهند واقعیتی را درک کنند؟ آیا هر صاحب عقلی که رابطه ی برابری در مربع ضلع را با مربع وتر درک می کند چیزی که تنها در ذهن خودش هست را درک می کند یا چیزی که مشترک بین همه ی اذهان و مستقل از ذهن است را درک می کند؟

حال که واضح شد این قضیه و خصوصا بخش اصلی آن یعنی گزینه ی «برابر است با» نفس الامریت دارد این سوال مطرح می شود که موطن صدق این حقیقت ریاضی کجاست؟ آیا می توان

گفت موطن صدق گزاره ی «برابر است با» دار وجود و عدم مقابلی است؟ یعنی این گزاره موجود است به معنای سوم وجود که سابقا اشاره شد ای موجود است به معنای چهارم وجود؟

می بینیم که قضیه ی فیثاغورس در موطن صدق خود نه قابلیت ایجاد دارد و نه قابلیت اعدام و در عین حال واقعیت دارد، پس معلوم می شود که واقعیتی داریم که در موطن وجود و عدم مقابلی تحقق ندارد بلکه در حوزه ی ثانی برای حوزه ی وجود و عدم مقابلی تحقق دارد. ادعا این است که جمیع حقائق ریاضی چنین هستند و با دقت در این واقعیات حوزه ای غیر از حوزه ی وجود و عدم که نفس الامریت دارد مشاهده می شود.

مثال یک حقیقت ریاضی این است که مجموع زوایای مثلث 180 درجه است. آیا این حقیقت می تواند دوبار باشد؟ یعنی دوبار زوایای مثلث 180 درجه باشد. این ها ثابتاتی است که مسبوق به وقت غیبیه است اما در عین حال موطنش موطنی است که دوبار ندارد. مسبوق می گوییم چرا که نمی خواهیم به جهت علو آنها از حوزه ی وجود و عدم آنها را به صقع ربوبی ببریم. اگر بگوییم مقوله ی وجود شناختی داریم بشر را سرگرم می کنیم، لفظی می آوریم که تا هزار سال دیگر مشکل باقی بماند. باید لفظ مناسب موطن خودش به کار رود و ضوابط کلاس اصلاح شود و گرنه مجبوریم بگوییم: هستی نامووجود.

بنابراین سوالی که تفکر حول آن ما را به مقصود اصلی از مباحث مطرح شده ذیل عنوانین ریاضی می رساند این است:

آیا اشیاء ریاضی بما هی ریاضی تحت اصالة الوجود و اصالة الماهیة داخل است یا خیر؟

آیا در ریاضیات با فرد سر و کار داریم یا با طبیعت، آن هم طبیعت نه به معنای قضیه ی طبیعیه در مستطیل بلکه به معنای اوسع از آن (یعنی طبیعت مرسله)؟

آیا قاعده ی فیثاغورس موجود است یا معدوم؟

آیا اگر مثلثی وجود نداشت باز این قاعده صادقه بود یا آنگاه کاذبه می شد؟ یا اینکه بگوییم صدق و کذب این قاعده بند به وجود و عدم مثلث نیست؟ یعنی آیا مساحت دو مثلث کذایی اگر موجود باشند برابر است یا مطلقا برابر است، چه موجود باشند و چه معدوم‌ـمفروض؟

فصل یازدهم : تساوقدار کن ایجادی با فیض مقدس و تساوق حوزه‌های اوسع از دار کن ایجادی با فیض اقدس

دار ِ«کن» ایجادی همان دار تشخص و تفرد وجود خارجی است که مقابل آن عدم مقابلی است و به این دلیل نام کن ایجادی را در مورد این حصه از نفس الامر به کار می‌بریم که خداوند متعال به شیئ «کن» می گوید و آن شیئ ایجاد می شود. آنچه که مورد خطاب ِ«کن» قرار می گیرد در عین حالی که تقرر نفس الامری دارد (و الا مورد خطاب قرار نمی گرفت) ولی موجود نشده است و پس از خطاب «کن» موجود خواهد شد لذا به طرف تحقق پس از «کن»، دار «کن» ایجادی می گوییم که همان مقام فیض مقدس در لسان کلاس است و به طرف تحقق قبل از «کن» ایجادی فیض اقدس می گوییم یعنی اقدس من المقدس.

ما با مشاهده ی حقائقی نظیر طبایع، معقولات ثانیه فلسفیه، ثابتات ریاضی و ... می بینیم که نحوه ی تحقق این حقائق طوری است که انتظار ما از «کن» را بر آورده نمی‌کنند. موطن «کن» ایجادی موطن فرد است ولو قائل به کلی سعی شویم هم از حیث تفردش یک فرد و یک وجود است هر چند سعه دارد.

مرحوم قیصری در مقدمه ی خود بر فصوص تحت عنوان «**هادیة للناظرین**» می گوید: «معتزله می گویند چیزی هست که خارجیت دارد ولی منفک از وجود است. این حرف سخیف است که امری خارجیت داشته باشد ولی موجود نباشد. این خلاف بدیهة العقل است.»[1] در مورد اعیان ثابته نیز می گوید: اعیان منفک از وجود عینی هستند اما منفک از مطلق الوجود نیستند چون موجودند به وجود علمی، علم هم یعنی علم جمعی کمالی باری تعالی. سپس در خلال اشکالات و مباحث می گویند: یک مقام ذات داریم که کثرت در وحدت مربوط به آن مقام نیست بلکه کثرت در وحدت مربوط به مقام واحدیت است یعنی حتی مقام احدیت هم بالاتر از مقام کثرت در وحدت است (مقام واحدیت مقام ظهور اسماء و صفات و مقام کثرت در وحدت است).

بالاخره این سوال مطرح می شود که آیا این مقامات نفس الامریت دارند یا خیر؟ مقامی از مقام دیگر منحاز است یا خیر؟ جاهایی که می خواهند بحث جدی کنند می گویند: «**گر حفظ مراتب نکنی زندیقی**» یعنی اگر این مراتب را به هم بزنی کار خراب می شود اما وقتی جواب تدوین کلاس کم می آورد می گویند: اینها را گفتیم ولی همه ی اینها از صقع است. بالاخره این سوال مرتفع نمی شود که این مراتب نفس الامریت دارند یا خیر؟ اگر مراتب نفس الامری است و واقعیت دارد صریحا باید گفت اینها مقام ذات نیست. نمی توان احکام ذات ربوبی را بر این مراتب بار کرد و در عین حال مقام ذات را جدا کرد. به صرف اینکه بگوییم فیض اقدس در مقام اسماء است و تفسیرش کنیم به «اقدس من ان یکون المفاض غیر المفیض» کافی نیست. این مقامات قطعا مقام ذات

نیست و در جای خود به تفصیل در این باره بحث شده است اما اینکه گاهی مراتب می سازند و گاهی آن را به صقع ربوبی می برند به خاطر این است که ضوابط کلاس جلوشان را گرفته است. می بینند که این ثابت تا موجود نباشد فایده ندارد و ثابت هم نزد آنها فقط وجود است پس هر طور که شده باید به وجود بندشان کنند. اگر بگویند وجود فیض مقدس ندارند ولی هستند می شود حرف معتزلی و سخیف است، اگر هم بگویند وجود علمی دارند که ما غیر از فیض مقدس چیزی جز ذات خدای متعال نخواهیم داشت پس مجبورند بگویند باید موجود باشد به وجود ذات حق تعالی، به بقاء الله باشد نه به ابقاء الله. فیض مقدس به ابقاء است ولی این مراتب به بقاء، رمزش هم چیزی است که قیصری می گوید: «**الماهیات کلها وجودات**». این وجود نه عینی بعد از وجود بلکه عینی قبل از وجودشان. مرادشان از ماهیات هم اعیان ثابته است. «**کلها وجودات خاصة علمیة لانها لیست ثابتة فی الخارج منفکة عن الوجود الخارجی لیلزم الواسطة بین الموجود و المعدوم**»[2].

نظیر همین اقوال را در کلمات مرحوم ملاصدرا می بینیم و علت این است که این متفکرین حقائقی را می دیدند که در دار «کن» وجودی نمی گنجند ولی می خواهند با حفظ تسواق نفس الامر با وجود، تحقق و ثبوت آنها را تبیین کنند به نحوی که با ضوابط کلاس و اصالت وجود متنافی نباشد. لذا ناچار شده اند کثرات را به ذات ربوبی ببرند و بطلان هذا واضح.

در ذیل دو مثال از اسفار آورده شده است:

> **۱. فثبت من هذا المنهج ایضا وجود العالم العقلی و تکثر صوره و ذلک العالم مع کثرة صوره لیس مبائنا لذات الحق الاول بل تلک الصور علی علوم الهیة قائمة بذاته تعالی واقعة فی صقع الربوبیة فلیست هی من جملة ما سوی الله.[3]**
>
> **۲. بخلاف الطبقة الاولی فانها لم تبرح عن صقع الربوبیة و لم تنزل الی عالم الامکان لما علمت ان عالم الامکان منحصر عندنا فی عالم الخلق دون الامر.[4]**

با بیانات آمده معلوم شد که لازم نیست حقائق عالم امر و اعیان ثابته و آنچه که عدم بردار نیست را به صقع ربوبی برده از دایره ی ماسوی الله خارج بدانیم چرا که می توان از روی این حقائق که در حوزه ی ثانی برای حوزه ی وجود و عدم مقابلی و دار «کن» ایجادی هستند فهمید که نفس الامر و ماسوی الله اعم از دایره ی وجود است.

---

[1] مقدمه ی قیصری بر فصوص ص 66 ـ انتشارات علمی و فرهنگی

[2] سابق ص ۶۶

[3] الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج ۷ ص ۲۶۸

[4] ساباق ج 6 ص ۳۰۲

فصل دوازدهم : طبایع

می دانیم که طبیعت مرسله واقعیتی است که می تواند دارای فردی باشد و می تواند اصلا دارای فرد نباشد. از طرفی موطن وجود و عدم موطن فرد است و محال است که طبیعت متصف شود به «موجود». مثلا وقتی می گوییم انسان موجود است منظور فرد انسان است نه محض الطبیعه ی انسان. محال است بگوییم که خداوند به یک شیئ خطاب «کن» نموده است ولی این شیئ فرد و مصداق یک طبیعت نباشد چون اعیان ثابته «کن» ندارند و از همین جهت بوده است که قائل به اطلاق اصالت وجود ناچار می شود ای اعیان ثابته را نپذیرد و ای آنها را به صقع ربوبی ببرد.

طبیعت در مقام اطلاق خود «لا موجودة و لا معدومة» است بلکه «لا واحدة و لا کثیرة» و این اوصاف (وحدت و کثرت و وجود و عدم و ...) همه خارج از ذات طبیعت مرسله هستند. طبیعت در ذات خود صرف است و صرف الشیئ لا یتثنی و لا یتکرر و اینکه ما در خارج انسان های مختلفی می بینیم به جهت تکرر افراد است نه تکرر طبیعت چرا که طبیعت دو بردار نیست.

مثلا عدد 2 حقیقتی از حقائق است اما دو عدد 2 نداریم چون 2 فرد نیست بلکه 2 یک طبیعت است و این در حالی است که وجود با تفرد جوش خورده است و قوام وجود به تفرد و وحدت است (همان طور که در فصل معانی وجود گذشت). بنابراین مشاهده می کنیم که واقعیتی نفس الامری و غیر قابل انکار را یافته ایم که موجود به وجود مقابلی نیست. در پایان تذکر این نکته مهم است که وقتی می گوییم نفس الامر استقلالی باید متوجه باشیم که ما نفس الامری متمایز از عالم وجود نداریم. نفس الامر استقلالی یعنی بخشی از آن متمایز است بلکه در همه ی بخش هایی هم که متمایز است میْز انعزالی نیست بلکه میْز احاطی است. مثلا طبیعت خودش موطنی از نفس الامر دارد که وجود خارجی و عدم خارجی، دو رقیقه ی اوست نه اینکه سه قسم در عرض داریم: وجود خارجی، عدم خارجی و طبیعت. اینها در خود موطن نفس الامر به صورت طولی قرار دارند، طبیعت در طول وجود و عدم است. طبیعت گاهی موجود است در ظرف «کن» و گاهی معدوم است.

فصل سیزدهم : نسب و استلزامات و اضافات و معانی حرفیه

معضلی که در این عنوانی وجود دارد این است که ما چگونه نفس الامریت آنها را تحلیل می کنیم؟ متفکرینی بزرگ مواقف فطرت خود این حقائق را واقعیات نفس الامریه دانسته اند ولی در تحلیل آن به طوری که صرفا با وجود تحلیل شوند دچار اشکال تسلسل شده اند. برای توضیح مختصر این اشکال در نسب آن را در ضمن مثالی بیان می کنیم:

عدد 5 یک ویژگی دارد و آن اینکه از عدد 6 کوچکتر است. اگر ما هم نبودیم این ویژگی برای عدد 5 ثابت بود پس این ویژگی که به آن نسبت بین ۵ و ۶ می گوییم نفس الامریت دارد. عدد ۵ با بی نهایت عدد دیگر نیز نسبت منحصر به فردی دارد. از طرفی می گوییم عدد 5 موجود است، آن هم موجودی که نمی تواند (محال است) معدوم شود. پس وجودی پیدا کرده ایم که همراه بی نهایت وجود دیگر است. با در نظر گرفتن عدد 5 و 6 سه وجود را می یابیم: 1- عدد «5» 2- عدد «6» 3- نسبت بین این دو (مثلا کوچکتر بودن عدد 5 از عدد 6). آیا وجود سوم (نسبت کوچکتری) با 5 نسبتی دارد؟ اگر این نسبت را ادامه دهیم کار به تسلسل می کشد و ناچاریم حقیقت نسبت بین 5 و 6 را منکر شویم.

برای حل مشکل تسلسل چه باید کرد؟ ما واقعیت دار بودن و تقرر نسبت را می یابیم اما نمی توانیم با وجود مقابل عدم، آن را تحلیل کنیم. در تحلیل نسبت می گوییم: ظهور مفاهیم برای ذهن به تقابل است و بین مقابله ها از اولین تقابل ها، تقابل وجود و عدم است. از طرفی انسان حوزه هایی از نفس الامر را درک می کند که مقابل ندارند لذا ذهن برای بیان آوردن از حوزه های غیر مقابل دار از مفاهیم مقابل دار قرض می گیرد. این همان ترفندی است که سابقا در بحث ترفند های ذهن به آن اشاره شد. بنابر این با التفات به این معنا می توان نسبت را به کار برد بدون اینکه دچار تسلسل در وجود شویم. یعنی نسبت بین دو وجود واقعیت دارد هر چند وجود به معنای مقابل عدم ندارد. همین اشکال و جواب در اضافات و معانی حرفیه نیز می آید. نسبت حوزه ای از نفس الامر است که نه موجود است و نه معدوم اما از لفظ وجود در این موارد نه برای توصیف بلکه برای اشاره به این حوزه استفاده می کنیم، یعنی نمی خواهیم بگوییم نسبت ای طبیعت ای اضافه ای معانی حرفیه وجود مقابل عدم دارند بلکه می خواهیم بگوییم واقعیت دارند و با این مفهوم به آن حقیقت اشاره می کنیم.

وجود ربطی یک مقولهی وجود شناختی ندارد لذا روابط و معانی حرفیه حوزه ای از نفس الامرند که وجود و عدم مقابلی نیستند. وجود و عدم، ثالث ندارند اما ثانی دارند و نسب، ثانی برای وجود و عدم محمولی است.

چنانچه در فصل اعداد گذشت در مثال فوق خود عدد 5 و عدد 6 نیز موجود به معنای وجود مقابل عدم نیستند بلکه به وجود و ثبوت طبیعی خود موجودند چرا که ما دو عدد 5 نداریم، فرد 5 متعدد می شود اما طبیعی 5 لا یتثنی و لا یتکرر است. عدد 5 بما هو طبیعی یک حقیقت است که واقعیت دارد اما وجود به معنی مقابل عدم ندارد چرا که می بینیم نمی شود نباشد و عدم بر آن طاری نمی

شود پس از حوزه ی وجود و عدم مقابلی ارفع است و در موطنی غیر از این موطن استقرار و ثبوت دارد. 5 و 6 در حوزه ی طبایع و محمول های یک محمولی هستند. نسبت بین این دو در حوزه ی محمول های دو محمولی دو موضعی هست. حوزه های محمول های دو موضعی نیاز به ارتباط جداگانه ندارد لذا تسلسل پیش نمی آید.

آنچه از اشکال و جواب در مورد نسب گفته شد در مورد اضافه و معنای حرفیه نیز مطرح است. در اینجا مناسب است که سیر فکری مرحوم ملاصدرا را در مواجهه با نفس الامریت اضافه بررسی کنیم. یکی از ارتکازات واضح این است که اضافه امری واقعی است، در عین حال سوالی مطرح شده است که آیا اضافه در خارج هست یا خیر؟ صاحب اسفار (ره) در فصل پنجم از «المقالة الاولی فی المضاف» می گویند:

> **«فی ان الاضافة هل تکون موجودة فی الخارج ام لا؟»[1]**

صاحب اسفار (ره) گفته اند: اگر بگوییم اضافه در خارج موجود است اشکالاتی لازم می آید. در عین حال ایشان نیز مانند ابن سینا(ره) ارتکاز خود از اضافه را محفوظ نگه داشته اند و گفته اند به هیچ وجه حاضر نیستیم بگوییم اضافه در خارج نیست و فقط ذهن آن را اعتبار می کند، به خاطر اشکال تسلسل دست از ارتکاز واضح خود بر نداشته اند. تا اینجا ایشان خوب حرکت می کنند اما وقتی نوبت به تحلیل می رسد عینی در فصل ششم مقاله ی مضاف (فی نحو وجود المضاف فی الخارج) می خواهند درک شهودی خود را با بیانات کلاسیک هم جفت و جور کنند لذا می گویند:

> **«یدفع هذه الشکوک و اشباهها وهو ان وجود الاضافة لیس وجودا مبائنا لوجود سائر الاشیاء بل کون الشیئ سواء کان فی نفسه جوهرا او عرضا بحیث اذا عقل عقل معه شیئ آخر وهو نحو وجود الاضافة»[2]**

پس وجودی علاوه نشد. خودشان در ادامه می گویند که منظورشان از بالعرض چیست آنجا که می فرمایند:

> **«و انما قلنا بالعرض لان مفهوم العلیة خارج عن ذاتیات هذا الوجود اذا قطع النظر الیها عما سواها»[3]**

اگر معلول را در نظر نگیریم، در ذات او که علیت نخوابیده است. بالقیاس به معلول می گوییم علت است و به همین جهت می گوییم اضافه است.

«**فالعلة کالعقل مثلا** منظور عقول طولیه است مثل عقل اول **لها ذات موجودة بوجود یخصها من حیث هی جوهر عقلی و کون ذلک الوجود بحیث له تاثیر فی وجود الغیر هو وجود العلة بما هی علة** و این همان اضافه است، پس علیت ای همان اضافه ی بین علت و معلول در خارج موجود است اما نه به وجود مبائن بلکه به وجود علت، اما از حیثی که تصدر منه و **العلة نوع من**

المضاف فهذا الوجود منسوب الی الجوهر بالذات و الی المضاف بالعرض چگونه می شود که منسوب الیه بالعرض در خارج باشد. اضافه را کونه بحیث می گیرند و می گویند این کونه بحیث بالذات موجود نیست چون اگر بگویند بالذات، آنگاه دو وجود می شود و اشکالات بر می گردد پس می گویند موجود است بالعرض با اینکه اگر موجود بالعرض باشد دیگر وجود ندارد **و کذا وجود المضاف من حیث هو مضاف مغایر بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو لکن الفرق بین ماهیة الجوهر الذی هو العلة و بین علیته و اضافته بالماهیة و الحد** ...».یعنی تفاوتشان فقط به ماهیت است نه به وجود. یعنی دو ماهیت است و یک وجود. آیا این قابل قبول است؟ آیا طبق ضوابط کلاس ممکن است که دو ماهیت باشند و دقیقا یک وجود؟

در ادامه می گویند:

> **«فان حد الجوهر غیر حد المضاف و الفرق بین وجودیهما بالاعتبار فالوجود الجوهری اذا اخذ فی نفسه کان جوهرا و اذا قیس الی غیره کان مضافا فکون هذا الوجود بحیث اذا عقل علی الوجه الذی یکون فی الخارج یلزم من تعقله تعقل شیئ آخر هو وجود المضاف»[4]**

بالاخره دو وجود داریم یا یک وجود؟ اگر دو وجود داریم که اشکالات صدر کلامشان وارد می شود و اگر یک وجود داریم که معقول نیست دو ماهیت یک وجود داشته باشند. همه ی این تنگناها به خاطر این است که حاضر نیستیم در نفس الامر توسعه دهیم یعنی نفس الامر را اوسع از وجود بگیریم. لذا در تطبیق آنچه به ارتکاز واضح خود واقعیت داشتن آن را می یابیم، بر وجود مقابلی به مشکل بر می خوریم چرا که می خواهیم ضوابطی که در کلاس تدوین شده است را حفظ کنیم.

تمایز حوزه های استلزامات و روابط از حوزه ی طبایع نفس الامریه

بسیار مهم است که وقتی می خواهیم حوزه های نفس الامر را از یکدیگر جدا کنیم به این نکته توجه کنیم که من فقط تفکیک حوزه ی وجود و عدم از حوزه ی طبایع لازم است بلکه حوزه های نفس الامری غیر از طبایع نیز حتی با حوزه ی طبایع تفاوت هایی دارند. مثلا در غیر طبایع یک قاعده ی علمی را در نظر بگیرید مثل این قاعده «مجموع زوایای مثلث 180 درجه است» حال ببینید آیا این قاعده یعنی این استلزامی که در این قاعده حاکم است دو تا دارد یا خیر؟ به هر کسی بگویید، می گوید: دو تا ندارد. اما وقتی می گویید «انسان» می گوید دو تا انسان فرض دارد. چرا اینجا دو تا را قبول داریم ولی آنجا ندارید؟ این به خاطر این است که متاسفانه در فیض اقدس فقط از اعیان ثابته اسم بردهایم، آن هم طبایع بود؛ بله طبیعت، فرد پیدا میکند. طبیعت و فرد هم بسیاری از اوقات در ذهن جایشان مخلوط میشود، اما اگر سراغ حوزه هایی از نفس الامر بروید که ریختش ریخت طبیعت و فرد نیست مثل استلزامات یا مثل روابط که حوزه اش وسیع تر است، در اینجا ذهن به وضوح می فهمد که دوبَردار نیست چون اصلا فرد ندارد.

وقتی در آنجا به وضوح می فهمد که فرد ندارد، خوب می تواند درک کند که چیزی را یافته است که عدم مقابلی برایش نیست. مثلا آیا «مجموع زوایای مثلث 180 درجه است» قضیه ی صادق است یا خیر؟ می گویند صادق است. میگوییم آیا این قضیه «امر واقع موجود» است؟ اگر بگویند بله، پس باید دو تا هم بشود. اگر امر واقع است می تواند دو تا شود اما ببینید این از آن امر واقع هایی است که دو تا نمی تواند بشود، پس اشتباه است که بگوییم امر واقع یعنی وجود. اگر وجود بود فرد

داشت و دو فردش هم معنا داشت. تفاوت این واقعیت با طبیعت چیست؟ تفاوتش به این است که حوزه های نفس الامر در اینکه در ظرف وجود و عدم ظهور کنند ای نکنند مختلفند. اساسا واقعیتی مثل «**ولو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا**» در ظرف وجود و عدم ظهور نمی کند، این حق و صدق است، حوزه ای از نفس الامر است که اصلا در حوزه ی وجود نمی آید، به خلاف طبیعت. طبایع کلیه حوزه ای از نفس الامر است که با حوزه ی وجود و عدم مرتبط است. لذا وقتی در ظرف وجود خارجی بیایی فرد می شود و وقتی در ظرف وجود ذهنی برود کلی می شود، خودش چیست؟ ال کلیة و ال جزئیة، ال موجودة و ال معدومة. طبایع ریختش ریختی است که امکان ظهور در موطن وجود و عدم دارد اما استلزامات امکان ظهور در موطن وجود و عدم ندارد، مثل معانی حرفیه. خود معانی حرفیه متعلق به حوزه ی وجود و عدم مقابلی است اما در حوزه ی وجود و عدم مقابلی ظهور نمی کند. یعنی در مورد کی معانی حرفی نمی توانید بگویید که موجود است یا معدوم؟ معانی حرفیه با استلزامات فرق می‌کنند چون استلزامات اصلا با حوزه ی وجود و عدم کاری ندارد اما معانی حرفیه ی خاصه (نه معانی حرفیه در کلیات بلکه معانی حرفیه ای که در طرفین موجود محقق است) و نسبی که حتی در ظرف وجود محقق است، خودش در ظرف وجود ظهور کرده است اما نه به معنای کی امر مستقل، به خلاف انسان که به عنوان کی فرد ظهور می کند ولی معانی حرفیه خودش را در ضمن طرفین می نمایاند به خلاف استلزامات که اصلا در حوزه ی وجود و عدم مقابلی ظهور ندارد. استلزامات فقط برای عقل ظهور دارند و اصلا نمی توان در حوزه ی وجود و عدم مقابلی آنها را نشان داد.

مثالی دیگر برای درک نفس الامری طبایع و استلزامات عدم امکان تکرار فهم است. یعنی همان طوری که سابقا گفته شد مثلا نمی توان دو تا از مساوات زوایای مثلث با قائمتین را فرض کرد همان طور که ممکن نیست دوبار آن را فهمید. ممکن است دو بار آن را در ذهن احضار کرد اما نمی شود در حالی که آن را فهمیده ایم دو بار آن را فهمید و این خود برهانی است بر اینکه موطن درک عقلانی موطن وجود و عدم و موطن فرد نیست که قابل تکرار باشد به خلاف وجود ذهنی این فهم که قابل اخطار و احضار متعدد است.

اینها مبادی ای است برای اینکه هر جا از این حقائق حرف می زنیم فورا نگوییم مقوله ای است وجود شناختی چرا که اصلا نمی توانند به وجود بیایند. «**ولو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا**»، «قاعده ی فیثاغورس»، «عدد پی گنگ است» و امثال آن آیا صادق است یا خیر؟ حال موطن این قضایای صادقه کجاست؟ چند تا وجود دارند؟ معنی ندارد که چند وجود داشته باشند پس خود اینها از این جهت که نفس الامریتی وارای وجود دارند از سنخ طبایعند اما طبیعت نیستند که بتوانند وجود بگیرند.

---

[1] الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج ۴ ص ۲۰۰

[2] سابق ج ۴ ص ۲۰۳

[3] سابق ج ۴ ص ۲۰۴

[4] سابق ج ۴ ص ۲۰۴

فصل چهاردهم : حرکت

از مواردی که با دقت در آن می توان پی برد که لوح واقع اوسع از لوح وجود است، حرکت است. تحلیل حرکت از مشکل ترین مسائل پیش روی فکر بشر در طول تاریخ بوده است. وقتی می خواهیم حرکت را توضیح دهیم می گوییم «تشابک الوجود و العدم» یعنی وجود و عدم دست در دست هم گذاشته اند تا حرکت پدیدار شود. چگونه می شود اجتماع و ارتفاع نقیضین را محال بدانیم ولی نقیضین را در یک حقیقت جمع کنیم؟ این یعنی می خواهیم واقعیتی که باوجدان آن را مشاهده می کنیم و نمی توانیم تحققش را انکار کنیم را با عناصری که مربوط به حوزه ی تحقق این واقعیت نیست توضیح دهیم.

نفس الامری داریم به نام حرکت که وقتی می خواهیم آن را تحلیل کنیم می گوییم: «تشابک عدمه و وجوده، تصرم وجوده» یعنی یوجد، ینعدم، تا می خواهیم بگوییم وجود، تمام می شود. بالاخره حرکت هست یا نیست؟ در کلاس برای تحلیل حرکت تشابک وجود و عدم مطرح شده است ولی بالاخره این تشابک چگونه با ضابطه ی تناقض جور می آید؟ از مشاهده ی چنین حقائق نفس الامریه ای متوجه می شویم که نفس الامر منحصر در وجود نیست و آنگاه می توان تحلیلی غیر از تشابک وجود و عدم برای حرکت ارائه نمود چرا که وقتی حقیقت تصرم با وجود و عدم قابل توضیح نباشد این خود علامت آن است که این حقیقت در حوزه ای که حوزه ی ثانی برای وجود و عدم است تحقق دارد. حال اینکه چه تحلیلی عرضه می شود و آیا تحلیل عرضه شده مخدوش است یا خیر مقصود این مقاله نیست بلکه غرض نشان دادن مواردی نفس الامری است که به وضوح نزد ناظر معلوم شود که این موارد داخل در دایره ی کن وجودی نیست. ولو در یک مورد از 12 مورد ذکر شده نزد ناظر این حکم روشن شود مقصود حاصل شده است.

فصل پانزدهم : اوسعیت نفس الامر از وجود در حدیث شریف تحف العقول

در کتاب شریف تحف العقول از حضرت سید الشهداء علیه السلام نقل شده است:

> **«یصیب الفکر منه الایمان به موجودا و وجود الایمان لا وجود صفة»**

در این حدیث شریف می بینیم که وجود الایمان برای حق تعالی اثبات و وجود الصفة از آن مقام نفی می شود. چند معنا برای وجود الصفة متصور است که اگر در مورد آنها بحث شود معنای متعین در وجود الایمان مشخص خواهد شد.

معانی متصوره برای وجود در عبارت «**وجود صفة**»:

مراد وجود مثولی باشد نظیر عبارت صحیفه ی سجادیه: «**لم تمثل فتکون موجودا**»

مثول یعنی ظهور لدی المشاعر بنابراین معنای عبارت صحیفه چنین می شود: تو در مشاعر ما ظهور نکردی و مجسم نشدی تا بگوییم تو را یافتیم.

ممکن است مراد از «**وجود صفة**» وجود صفت برای ماهیت باشد یعنی خدای تو وجود وصفی ندارد. یعنی وجودی که وصف برای ماهیت باشد ندارد و در واقع یعنی ماهیت ندارد.

وجود مقابل عدم که در واقع وجود موطن مقابلات و مربوط به بستر کثرت است. یعنی می خواهند بفرمایند وجودی که از موطن متقابلات برخواسته است به همان نحو متقابل بر خدای متعال صدق نمی کند چون در مقابل «**وجود صفة**» می فرمایند: «**وجود الایمان**»[1].

یعنی من ایمان دارم که تو هستی و واقعیت داری اما نه اینکه تو را توصیف کنم به موجودیت. وجود وصفی را نمی توانیم برای خدای متعال قائل شویم چون «**به توصف الصفات**». کاربرد وجود برای خدای متعال نه مشترک لفظی است و نه مشترک معنوی بلکه قسم سومی است. مشترک لفظی نیست چون وجود دو معنا ندارد تا به یک معنا بگوییم خدا وجود دارد و به یک معنا بگوییم خدا وجود ندارد. مشترک معنوی هم نیست چون ممکن نیست که یک معنا هم منتزع از ذات واجب باشد و هم منتزع از ذات ممکن. کلمه ی انتزاع یعنی نزع و تا عقل منشاء انتزاع خودش را درک نکند جزاف است بگوییم حقیقت وجود از حاق ذات واجب انتزاع می شود ای مثلا بگوییم تمام صفات کمالیه از ذات بحت بسیط انتزاع می شود. عقل انتزاع میکند لذا چون نزع از ذات حق تعالی معنا ندارد در مورد هویت غیبیه ی الهیه نزع

معنا ندارد. نمی توانیم بگوییم ذات غیب الغیوب منشاء انتزاع است. نزع متفرع بر این است که عقل حیثی را در ذات ببیند، سپس از آن حیث، مفهومی را انتزاع کند. اگر گفتیم ذات واجب مجمع حیثیات است متفرع بر آن نزع ممکن می شود اما اگر کلمه ی صادره از اهل البیت علیهم السلام، یعنی «**حیّث الحیث فلا حیث له**» را اخذ نمودیم خواهیم دید که نمی توان در مبدأ مطلق (و مبدأ حیثیات) در جستجوی حیثی بود.

پس عقل ما از ذات واجب مفاهیم متعددی را انتزاع نمی کند تا ذات منشاء انتزاع باشد بلکه عقل می گوید هر چه انتظار داری از صفات کمالیه را این ذات برآورده می کند و این با منشاء انتزاع خیلی فرق دارد. یعنی عقل نمی رود یک حیثیتی را در ذات ببیند و یک مفهومی را از آن انتزاع کند بلکه عقل می گوید چون کمال مطلق اسم اوست پس هر انتظاری از علم داری را او دارد. یعنی مفهوم علم وقتی باری ذات حق مطرح می شود معنای توصیفی خودش را از دست می دهد و متناسب آن مقام، عالم به معنی لیس بجاهل به کار می رود.

حال که معلوم شد استعمال وجود در مورد ذات حق نه مشترک معنوی می تواند باشد و نه مشترک لفظی، پس به چه معناست؟ ارشاد حدیث شریف تحف به حل همین معضل است. می دانیم که ظهور مفاهیم باری عقل به مقابله است اما تمام ادراکات ما منحصر در متقابلات نیست. مثلا اگر فقط نور را می دیدیم و ظلمت را نمی دیدیم نور را شهود می کردیم ولی مفهومی باری نور در ذهن ما ظهور نمی کرد، بنابراین در مواردی که عقل حقائق غیر مقابل دار را شهود می کند از ترفند ذهن باری اشاره به آنها استفاده می کند. همان طور که در فصل ترفند ذهن توضیح داده شد حقائق غیر مقابلی که نفس الامریت دارند ولی وجود مقابلی ندارند را عقل با ترفندی به آنها اشاره می کند یعنی از اوضح مفاهیم دار مقابلات که وجود و عدم است قرض می گیرد و با به کار بردن این مفاهیم به آن حقائق اشاره می کند. البته در فصل «مبدأ مطلق گستراننده ی نفس الامر» اشاره خواهد شد که مبدأ مطلق مبدأ نفس الامر است و او تبارک و تعالی نفس الامریت ندارد ولی عقل باری سخن گفتن در مورد او فعل اشاره را واسطه قرار می دهد.

یعنی به جایی می رسیم که وقتی می گوییم وجود، دیگر نمی توان همان مشترک معنوی را توسعه داد بلکه فقط باید با آن اشاره کرد به حقیقتی. البته این خصوصیت منحصر به مبدأ متعال نیست بلکه هر واقعیتی که مقابل دار نباشد چنین است. البته آلات ذهنی ای که انسان به وسیله ی آنها می تواند منطق و فلسفه را تشکیل دهد لامحاله باید مقابل داشته باشند اما انسان می تواند از همین آلات قرض گرفته و به وسیله ی آنها به موطن غیر مقابل دار اشاره کند. در واقع در این فعل عقل تطبیق معنا بر مصداق نیست بلکه عملیات اشاره به مشهود خود است. نظیر همین معنا در روایت شریفه ی توحید صدوق (ره) آمده است:

> **«عن ابی الحسن الرضا علیه السلام: سبق الاوقات کونه و العدم وجوده»**

می فرمایند وجود او نه مقابل عدم است بلکه وجودی سابق بر حوزه ی عدم است، عدمی که مقابل آن وجود است. یعنی او –تعالی- وجود مقابلی ندارد که همان معنایی از وجود است که به دلیل بهره مندی از مزیت تقابل، ما آن را برای توصیف اشیاء استفاده می کنیم. نفرمودند: طرد العدم وجوده. وجود مقابل دار، ای موجود است و ای معدوم و وجودش طارد عدم است اما امام علیه السلام می فرمایند: «**سبق العدم وجوده**» اینجا «العدم» مسبوق است. العدم یعنی حقیقت عدم نه عدم خاص خودش. نفرمودند: «سبق وجوده عدمه» ای «طرد وجوده عدمه» اما فرمودند: «**سبق العدم وجوده**». این وجود، وجود اشاری است چون سابق بر «العدم» است نه مقابل آن. برخی نکات را اگر ذهن بگیرد دیگر پیش خواهد رفت. همان طور که گفته شد العدم مسبوق است پس الوجود توصیفی هم مسبوق

است یعنی یکی از مهم ترین مجالی هویت غیبیه ی الهیه «الوجود» است. «الوجود» متن خود ذات واجب نیست بلکه از اعظم مجالی است. خود این متن مجالست نه ذات.

«**حیّث الحیث**» حرف کمی نیست یعنی من شما را به موطنی می برم که وقتی می گویید: «الحیث» به عنوان یک حقیقت و یک طبیعت، مصادیقی دارد که در تمام شئونات نفس الامر مسبوق است. نگوییم علی هذا الملبان و علی ذلک الملبان، جمیع مبانی را بگذاریم وسط و کاری کنیم که جمیع اذهان خودشان بروند و مباشرةً از نفس الامر لمس کنند که چیزی می فهمند نه اینکه این چه می گوید و آن چه می گوید. ما نه می خواهیم این را اثبات کنیم و نه آن را رد، همه ی تلاش ما این است که از خوبی های زحمات دیگران استفاده کنیم تا ناظران بعدی بروند و از سرچشمه آب بردارند. البته می دانیم که این معانی وجود، مختص به ذات حق هم نیست بلکه تمام واقعیاتی که مقابل ندارند به چنین معانیی موجودند. پس استعمال لفظ وجود در مورد حق تعالی نباید توصیفی و توضیحی باشد چرا که توصیف به غیریت و تقابل است بلکه می بایست به معنای اشاری باشد، همان طور که در حدیث شریف تحف العقول اشاره شد.

نکته ای در «الفیض الاقدس من المقدس»

بستری است که قابل فرار کردن نیست، از او به سوی خود اوست. بعد هم که پاس دادیم می بینیم که این بستر مبتنی بر هیچ اصلی نیست حتی بر استحاله ی تناقض، زیرا در آنجا هم می گوییم واقعا محال است. حال این بستر خودش غیبوبت مطلقه نیست. غیبوبت مطلق غیبوبتش را در همه جا حفظ می کند، فقط برای خودش حاضر است. ما اسم این بستر را در اصطلاحات فیض اقدس می گذاریم ولی که فیض اقدس چند اصطلاح دارد. فیض اقدس را فقط شامل اعیان ثابته می گرفتند ولی واقعیت این فیض اقدس شامل حوزه هایی است که یکی از آنها اعیان ثابته است و همه ی اینها فیض است اما فیضی نه آنچنان که شارحینی مانند قیصری به خاطر اینکه ضوابط کلاس را حفظ کنند این طور معنا کرده بودند که: «**اقدس من ان یکون الملفاض غیر الملفیض**».

کسانی که اول این اصطلاح را به کار برده بودند بر اساس مقابله مقصودشان معلوم است، فیض مقدس و فیض اقدس من المقدس. فیض مقدس موطن وجود و عدم مقابلی بود اما فیض اقدس از آن اقدس است. یعنی اگر بخواهید این موطن را بفهمید باید از فیض ایجاد (فیض مقدس) که موطن«کن» است بالاتر روید تا آن را بفهمید. اینکه بگویید تمام فیض اقدس در صقع ربوبی است و اقدس من ان یکون الملفاض غیر الملفیض چه معنایی دارد؟ پس چرا گفتید «فیض»؟ در بیان کلاسیکی که دارند، خدا را مظلوم گیر آورده اند و همه را در صقع ربوبی برده اند. ما معرفت صحیح پیدا می کنیم اما نه به مقام ذات که اصلا ممکن نیست. اینکه مشهد ما است بزرگترین مجالی الهی است که انامش را می گذاریم فیض اقدس یعنی فیضی است از ناحیه ی او که مقدس تر از عالم «کن» و عالم وجود و عدم است. آن را عقل به صورت واقعیت بلامقابل درک می کند.

---

[1] بلکه در ادامه خواهد آمد که به جهت مبدائیت مطلقه ی ذات حق برای نفس الامر، ذات او تبارک و تعالی موطن صدق ندارد چرا که او تعالی مبداء صدق است و صدق از جلوات اوست نه اینکه ذات او ذیل صدق در آید.

فصل شانزدهم : مبدأ مطلق گستراننده ی نفس الامر

اکنون که مساله ی اوسعیت نفس الامر از وجود تبیین گردید مناسب است که به مساله ی رابطه ی مبدأ مطلق و نفس الامر ای همان ربط خالق به مخلوق نیز پرداخته شود. اصل اساسی در تبیین این رابطه «اثبات ُبل تشبیه» است و مراد از تشبیه نیز مطلق تشبیه است. اطلاق مبدأ مطلق می طلبد که مبدأ برای بستر نفس الامر باشد یعنی گستراننده ی بستر نفس الامر نه جزء نفس الامر. آنچه که از مواطن مختلفه ی نفس الامر مورد رصد انسان قرار می گیرد ای نمی گیرد چه در دار «کن» وجودی و فیض مقدس و حضرت عین باشد و چه در دار فیض اقدس و حضرت علم و حقائق مرسله ای که حوزه ی ثانی برای حوزه ی وجود و عدم مقابلی هستند، همه مسبوق به مبدأ مطلق هستند و جلوات مختلفه ی اسم حق می باشند.

مبدأی که حیث را حیث کرده است، چگونه می توان آن را طرف ربط قرار داد. رابطه به عنوان یکی از حقائق نفس الامریه خود در بستر نفس الامر و مسبوق به ذات غیب الغیوب است لذا ذات غیب الغیوب طرف ربط قرار نمی گیرد به اقسام ربط (چه ربط اضافی و چه ربط اشراقی). نباید ذات غیب الغیوب را به حقائق نفس الامریه تشبیه کرد که در بستر ربط به یکدیگر قرار دارند (بعضه یمسک بعضا). با این بیان ممکن است اشکال شود که تعطیل پیش می آید. جواب این است که این بیان نفی مطلق تشبیه است نه تعطیل. تعطیل زمانی پیش می آید که نظام اسماء و صفات تعطیل گردد و راه مواجهه ی شهودی و حضوری نفس با ذات غیب الغیوب منسد شود. تمام نظام اسماء و صفات الهی به جای خود اثبات می شود لکن سخن بر سر این است که ذات غیب الغیوب مجمع حیثیات نیست بلکه مطلقا ً حیث بردار نیست. حتی صرافت محضه و مقام احدیت ذاتیه برای آن مقام کم است چرا که اینها جملگی اسماء و صفات ذات حق هستند در حالی که مقام ذات حق بی اسم و بی رسم است همانطور که در خطبه ی اول نهج البلاغه آمده است:

> **«کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»**

حتی صفات ثبوتیه ذاتیه نیز به دلیل رخنه ی غیریت در آنها راه به مقام ذات غیب الغیوب ندارند اما همین ذات را پس از تنزیه مطلق از وصف (الله اکبر من ان یوصف) در نماز مورد خطاب قرار می دهیم و با او سخن می گوییم و مراتب اسماء و صفات را برای او قائل می شویم یعنی شارع مقدس ابتدا ما را متوجه می کند که ذات حق را به چیزی تشبیه و توصیف نکنیم و سپس از طریق تجلیات اسمائی و صفاتی طریق مواجهه ی انسان با خود ذات را نشان می دهد. تاکید می شود که مواجهه و مشاهده با خود ذات است لکن از طریق تجلیات ذات و این غلط و شرک است که کسی بگوید ما به ذات راه نداریم و فقط با اسماء الهی سر و کار داریم همان طور که در حدیث «اسم و معنا»[1] بیان شده است.

بنابر آنچه که گفته شد روشن می شود که ذات غیب الغیوب نفس الامریت ندارد بلکه نفس الامر را نفس الامر نموده است و بنابراین موطن صدق ندارد چرا که او تعالی موطن صدق را موطن صدق نموده است. صدق و ثبوت و حقیقت از ارفع مواطن نفس الامرند و جملگی تجلیات و اسمائی

از اسماء ذات هستند و نباید موطن اسماء را با مقام ذات حق خلط نمود.«**استعلی ملکک علوا سقطت الاشیاء دون بلوغ أمده**»[2]، «**تفسخت دون بلوغ نعتک الصفات**[3].»

آیا ضروری شدن قضای دست خدا را می بندد؟

ممکن است گفته شود: «اگر برخی قضای ضروریه باشند دست خدا بسته می شود و قدرت خدا محدود می گردد». در جواب باید گفت: معنای سابقیت خدا بر مطالب نفس الامری و ثابتات ازلیه غیر از سابقیت خدا بر کائنات است. معنایش این نیست که خدا با قدرتش چنین کرده است. اگر این طور باشد که همه ی مقاصد ما به هم می ریزد. قدرت نمایی خدا در آنجا غیر از ایجاد کائنات است و اصلا دو سنخ است. خود قدرت هم یک طبیعت است در آن موطن. اینکه بی نهایت عدد مسبوق به هویت غیبیه است به نحو ثبوت ازلی فرازمانی فرامکانی، از مقدمات اولیه ی بحث است.

همچنین ممکن است گفته شود: «زوجیت چهار یک واقعیت است و هر واقعیتی مسبوق به خداست. آیا خدا نمی تواند زوجیت چهار را از او بگیرد؟» در پاسخ گفته می شود که از مهم ترین گام هایی که باید برداریم این است که اوسعیت استقلالی نفس الامر از وجود را درک کنیم. نفس الامر چیزی است که همه ی قضایای صادقه و بلکه کاذبه دارند او را نشان می دهند و به او تکیه می کنند. اگر این را گفتیم باید لوازم این سخن را هم رعایت کنیم و نخواهیم آنچه در دار وجود می گفتیم، به همان صورت در کل فضای نفس الامر انتظار داشته باشیم. یکی از خصوصیات موطن قضایای ریاضی ثابت بودن حقیقت آنهاست یعنی حقیقت «چهار زوج است» یک حقیقت محصور به مکان و زمان و مال عالمی دون عالم دیگر نیست. زوج بودن وصف خود چهار است و امور بیرون از ذات چهار نمی توانند در او دخالت کنند و این وصف را مقطعی کنند.

درباره ی اینکه اراده ی خدا صفت ذات است یا صفت فعل اختلاف دارند اما هر دو گروه بحثی ندارند که این حقیقت ثابت بما انه ثابت متعلق اراده نیست و لذا بود که گفتیم این فیض اقدس است. آنکه متعلق اراده است فیض مقدس و مقام کن وجودی است، موطن وجود و عدم مقابلی است. ثابتات موطنشان موطن فیض مقدس نیست لذا متعلق اراده قرار نمی گیرند اما فیض هستند یعنی مسبوق به خدایند.

همین که تا می گوییم مسبوق به خدا هستند ذهن سراغ این می رود که آیا خدا می تواند آنها را تغییر دهد یعنی احکام عالم کن و عالم وجود و عدم مقابلی را به موطن ثابتات نفس الامریه تسری داده ایم و اوسعیت استقلالی نفس الامر نسبت به وجود را نپذیرفته ایم. ثابتات تخصصا از تعلق اراده خارجند. اختصاصات دار وجود را نباید به کل نفس الامر گسترش داد. بله می گوییم ما لفظ ندارم و مجبوریم از لفظ هایی که در همین جا داریم استفاده کنیم. این اشکالی ندارد به شرط اینکه اگر لفظی را از اینجا به آنجا می بریم آن را از لوازم اینجا و روسوبات دار «کن» تخلیه اش کنیم و لوازم اینجا را بر آنجا مترتب نکنیم. چقدر فرق است بین اینکه یکی از اعظم مظاهر ربوبی که وجود است را تمام گستره ی نفس الامر بدانیم و بلکه ذات حق را نیز وجود بدانیم با اینکه نفس الامری که اوسع از وجود است را مسبوق به ذات ربوبی بدانیم. «**الیه یرجع الامر کله**» اقتضاء می کند که تمام حوزه های نفس الامر چه حوزه ی وجود و عدم مقابلی و چه حوزه ی ثانی برای این حوزه منوط به مبدأ مطلق باشند نه اینکه مبدأ مطلق داخل در نفس الامر یا حوزه ای از نفس الامر باشد.

وقتی که اسم حق که حتی باطل بودن باطل را نیز شامل است مسبوق به هویت غیبیه ی الهیه است حوزه های دیگر نفس الامر به طریق اولی مسبوقند. حتی حوزه ی طبایع مرسله نیز از

مسبوقیت به مبدأ مطلق مستثنی نیست لذا قبول نداریم که «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل خلقهما» چرا که مشمشه بودن مشمشه به عنوان یک حقیقت از حقائق مرسله که در دار طبایع مستقر است، چون مسبوق به هویت غیبیه الهیه است پس به این معنا مجعول آن هویت است و «خلقهما» مربوط به حوزه ی فیض مقدس و دار کن ایجادی این حقیقت است.

جالب این است که وقتی از این وحدت وجود (مطرح در کلاس) جلوتر می رویم و می گوییم نفس الامر اوسع از وجود است اول خیلی ساده جلوه می کند ولی همان طور که ریاضی دانان در ابتدای کشف عدد گنگ (آن را یک عدد می دانستند ولی اکنون معلوم شده است که مجموعه ی اعداد گنگ به مراتب از مجموعه ی اعداد گویا فشرده تر است. یعنی اگر دو عدد گویا را انتخاب کنیم که به غایت به هم نزدیک باشند می گوییم بین این دو عدد گویا باز بی نهایت عدد گویا قرار دارد اما می گویند باز این اعداد کامل فشرده نیستند و بین همین دو عدد گویا بی نهایتی از اعداد حقیقی وجود دارد که از بی نهایت عدد گویای بین این دو عدد بیشتر است لذا می گوییم اعداد حقیقی به اندازه ی کافی فشرده اند. واقعیت اوسعیت نفس الامر نیز این طور است یعنی وقتی شما با این مساله (اوسعیت نفس الامر) آشنا می شوید می بینید که اصلا بساط اصلی دستگاه ربوبی و لذت بردن عقل در معارف ربوبی در این قسمت است نه در آن وحدت وجود با این بیان کلاسیکش.

درباره‌ی ربط خالق به مخلوق

در تشریح رابطه ی بین خالق و مخلوق باید رابطه را از تشبیه تخلیه کنیم یعنی مطلق التشبیه را تعطیل کنیم. حال باید چگونه حرف زد؟ معمولا وقتی در مبانی کلاسیک سراغ رابطه ی بین خالق و مخلوق می آیند منظورشان از رابطه معلوم است که ریسمانی بین خالق و مخلوق نیست بلکه ارتباطی است که در قالب بیت زیر بیان می کنند:

> هست رب اتصالی بی تکیف بی قیاس
>
> الناس را با جان ناس[4]

ارتباط هست اما بی تکیف، بی قیاس. می دانیم که ارتباطی هست اما ارتباط عقلانی است نه ارتباط حسی و وهمی و خیالی. یعنی عقل می گوید: نمی شود که نباشد. تا اینجا درست است اما علی ای حال باید برای این ارتباطی که می خواهید بیان کنید حرف کلاسیک بزنید. نکته ای که در اینجا مهم است این است که معمولا در مبانی کلامی و فلسفی وقتی می خواهند رابطه را بیان کنند به سراغ مخلوق می روند آن برایشان راحت تر است. گفته می شود رابطه ی خالق و مخلوق چیست؟ می گویند: «ممکن عین الربط است». حال که ممکن عین الربط است پس خدا چیست؟ می گویند: «یکفی که مخلوق عین الربط است، در مخلوق می ایستیم و بس». می گویید: مخلوق چیست؟ می گویند: مرتبه ی ضعیفی از وجود است. سپس می گویند: مظهر وجود، ظهور و نمود وجود است. تمام این الفاظ در توضیح رابطه خوشایند ذهن است که بیاید مخلوق را معنون به عنوان رابطه کند و خودش را بی نیاز می بیند از توضیح طرف دیگر. گاهی هم می گویند و مانعی هم ندارد ولی نکته ی ظریفی دارد که این اضافه اشراقیه است. حال که ممکن اضافه ی اشراقیه به او دارد او چگونه است؟ می گویند: «این را که گفتیم بس است، آن را خودت بفهم» و حال آنکه وقتی می خواهید رابطه را بگویید می توانید طرفین را معنون کنید.

گفته می شود که اضافه ی اشراقیه دو طرف ندارد اما اضافه ی مقولی دو طرف دارد در حالی که نفس اضافه و ربط طرفینی است. آنجا که می گوییم عین ربط، ربطی بدون طرفین است، یک

طرف است و ربط به او اما این چطور می شود؟ همین جا است که در فهم این مراد به مسالهٔ تشأّن می رسیم که بسیار زیباتر از کلمهٔ ربط است چون انسی که با کلمهٔ ربط داریم اقتضاء می کند که ربط باشد و تمام. ربط بین دو چیز است، برخاسته از طرفین است. عین الربط یعنی چه؟ یعنی ربط برخاسته از موطن مقابلات را از تشبیه تخلیه کنیم و نخواسته باشیم یک مربوط و رابط و مربوط الیه داشته باشیم. بیان بهترش تشأّن است، چرا عین الربط بگوییم و واژهٔ رابط را به کار بریم؟

روایت معروفی هست که بزرگان همه راجع به آن قلم فرسایی کرده اند. حضرت امیر علیه السلام فرمودند: «**وجوده اثباته و دلیله آیاته و توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة**»[5]. در نفی بینونت انعزالی حرف های زیادی زده شده است. حال که بینونت عزلی نیست بینونت صفتی به چه معناست؟ قلم فرسایی کرده اند و بعضی تعلیقات را مرحوم ملا علی نوری بر تفسیر آخوند ملاصدرا (ره) دارند و همچنین در اسفار وارد می شوند و بینونت صفتی را توضیح می دهند. شاید در قلم مرحوم نوری بود که بینونت صفتی به مراتب بینونتی است عظیم تر از بینونت عزلی[6]. این وصف چیست که این رابطه را توضیح می دهد؟ می گوییم رابطه رابطه ی «محاطٌ به» و «محیطٌ به» است مخصوصا «باء» را می گوییم برای نفی «علی»، یعنی «احاط به» نه «احاط علیه». رابطه ی محیط و محاط است اما با «باء»، یعنی «محیطِ به او» و «محاطِ به او» پس «بینونة صفة» این است. وقتی سراغ محیط می رویم می شود اسم (محیط اسم حق و در مقام اسماء است دون مقام ذات) لذا اگر بخواهیم مطلب به خوبی تصور عقلانی شود از طریق محاط می آییم. می گویید مخلوق چطور رابطه ای با خالق دارد؟ گفته می شود محاط به او (خالق) است.

شناسایی مبدأ مطلق به این است که ما ببینیم یک فضای سابق بر اصل ربط داریم. به تعبیری «هو الذی ربط الربط» او ربط را ربط کرده است پس در موطن سرمد و موطن هویت غیبیه حقیقت ربط مسبوق است و لذا می بینید که آن همه جا هست حتی جالب است که مثل واحد از حضرت (علیه السلام) اجازه ی تشبیه در آن ندادند، در کلاس ما این ممنوع نیست. در مطالب کلاسیک مشترک معنوی را قبول می کنیم اما آنجا می گوید: «**أ لیس قد تشابهت الوحدانیة**» [7] سوالی است که از امام می پرسد. حضرت فرمودند وحدت مختص به اوست و دیگران واحد نیستند. «**انما التشبیه فی المعانی**» و الا فقط اوست که واحد است. حضرت حتی تشبیه را در مثل کلمه ی یکی بودن خدا نمی پذیرند. در کافی هم هست که حضرت فرمودند: «**انما التشبیه فی المعانی**»[8].

بنابراین رابطه چیست؟ کسی که فقط از طرف مخلوق می گوید کارش راحت است و رابطه ی محیط و محاط است اما وقتی از طرف هویت غیبیه می آیی تا می گوییدی او هم محیط است، محیط اسم او شد. این از مقام ذات بیرون آمد. اگر می خواهید رابطه را درک عقلانی کنید می گوییدی این محیط به اوست. این خوب است اما اگر بخواهید این رابطه را به مقام ذات برگردانید و معنون کنید و بگوییدی پس او محیط است، اسم می شود یعنی از مقام ذات بیرون آمدید، نزول و ظهور اسم «محیط» است.

ان شاء ربنا لعظیم تقصر عنه الصفات [۹]

در پایان این فصل جهت پیگیری بیشتر مباحث مطرح شده در این فصل سه مقاله ی «برهان از او به سوی او»، «برهان فرا رابطه» و «برهان مبدأ مطلق» توصیه می شود و تامل در دو نکته ی زیر نیز مکمل این مطالب خواهد بود:

کلمه ی علامه ی طباطبایی (ره) در کتاب مهر تابان آنجا که می فرمایند:

> **« و از اینجا دستگیری می شود که آن عینیتی که به واسطه ی برهان ثابت می شود که بین ذات و صفات موجود است فقط از یک طرف است یعنی ذات عین صفات است ولیکن صفات عین ذات نیستند، بدین معنی که ذات به ذات خود ثابت است ولیکن صفات به ذات ثابت هستند.»[10]**

توضیح فرمایش ایشان و در بعضی از توجیهات در فرمایش ایشان در جلسه ی دهم از سلسله جلسات «عرفان شیعی» آمده است.

روایت شریفه ی «**له عز و جل نعوت و صفات فالصفات له و اسماوها جاریة علی المخلوقین ... النعوت نعوت الذات لا تلیق الا بالله تبارک و تعالی**»[11] که پس از نفی مطلق تشبیه سر می رسد و در حوزه ی ادراک مخلَصین قرار دارد.

---

[1] کافی ط اسلامیه ج ۱ ص ۸۷ ح ۱

[2] صحیفه‌ی سجادیه دعای ۳۲ و کان من دعائه علیه السلام بعد الفراغ من صلاة اللیل لنفسه فی الاعتراف بالذنب

[3] صحیفه ی سجادیه دعای ۴۶ و کان من دعائه علیه السلام فی یوم الفطر اذا انصرف من صلوته قام قائما ثم استقبل القبلة و فی یوم الجمعة

[4] مثنوی معنوی ـ دفتر چهارم ـ بیت ۷۶۰

[5] الاحتجاج علی اهل اللجاج ج ۱ ص ۲۰۱

[6] شرح اصول الکافی للصدرا،ج ۳،ص ۴۰۳ تعلیقه ملاعلی نوری و تفسیر القرآن الکریم للصدرا؛ التعلیقات جلد: ۶، صفحه: ۳۵۵ و الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۲۲ تعلیقه ملاعلی نوری

[7] توحید صدوق (ره) ص ۶۲

[8] کافی ج ۱ ص ۱۱۹

[9] روضة الواعظین (ط ـ القدیمة) ج 1 ص ۴۸ (من کلام قاف لذی القرنین)

[10] مهر تابان ص ۱۴۹

[11] توحید صدوق (ره) ص ۱۴۰

فصل هفدهم : واژه شناسی نفس الامر

در زبان عربی کلمه ی «شیئ» که از مشیّت است با امر فرق می کند. در فارسی این فرق را نداریم و برای هر دو معنا کلمه ی «چیز» را به کار می بریم. موطن مشیّت، موطن وجود و عدم مقابلی ای همان فیض مقدس است نه فیض اقدس. شیئ یعنی چیزی که اراده و مشیت به آن تعلق می گیرد اما موطن امر موطنی است اعم از شیئ و جالب این است که عقل در همه ی این مواطن سیر می کند.

برخی پنداشته اند بین «شیئ» و «امر واقع» در منطق و فلسفه ی اسلامی تفاوتی وجود دارد در حالی که منظور منطقیون و فلاسفه ی مسلمان از هر دوی اینها یکی است. در زبان عربی گاهی «امر» به معنا ی دستور است که جمع ان اوامر است و گاهی به معنای شیئ و شأن و حال است که جمع آن اموور است. در برخی کتب لغت این معنای دوم را اصلا ترجمه نکرده اند. کلمه ی شیئ در عربی خیلی واضح بوده است و در کتب فلسفی می گفتند «**الشیئیة تساوق الوجود**» و عرف عام هم همواره می کرده است اما چیزهایی در عربی بوده که شیئ نبوده و می گفتند «امر» که در قرآن هم زیاد آمده است. مثلا «**اذا جائهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به**»[1] یا «**الی الله تصیر الامور**»[2] یا «**الیه یرجع الامر کله**»[3] در چنین مواردی امر یک معنای الطف و اوسعی نسبت به شیئ دارد.

در بحث های کلاسیک در مواردی رسیده اند به قضیه ی صادقه ای که ما بازاء مشت پر کن دارد که می گوییم ما بازائش این شیئ است. اما به جاهایی هم رسیده اند که صادق است و این طور ما بازائی ندارد، بعد گفتند اگر بگوییم نفس الشیئ جور در نمی آید. دیدند بهترین کلمه «نفس الامر» است یعنی این امر همان شیئ است با معنای اوسع. نفس الامر اصطلاحی بسیار زیبا در کتب علمای اسلامی است که از تعبیر امر برای نشان دادن حوزه هایی که جنبه ی مقولی ندارند و ما بازاء مشت پر کن ندارند اما در عین حال صادق هستند و مطابَقی می خواهند ایجاد شده است.

در انگلیسی کلمات thing و fact و affairs و object را داریم. باید دید آنها چگونه بین این کلمات فرق می گذارند، به هر حال در زبان آنها existent به معنای موجود است. مایونگ در مقاله ی «on theory of object» فضایی را ترسیم می کند که به مقاله ی اوسعیت نفس الامر از وجود نزدیک است. هر چند object چنان اوسع از وجود نیست اما او در عنوان کتابش این کلمه را هم به معنای اوسع اخذ کرده است. به این تعبیر که عنوان نظریه ی مایونگ است دقت کنید:

> **Non existent beings**
>
> **هستی های نا موجود**

آیا این تناقض است؟ آیا مایونگ می خواسته تناقض گویی کند؟ کلمه ی being را چگونه می فهمد که با existent تناقض نمی شود؟ ما می گوییم واقعیت و وجود، آیا در زبان آنها هم همین طور

است؟ اینکه «جنگل مایونونگ» هم گفته اند به خاطر این است که مبتلا به محدودیت های کلاسیک بوده است. مانند کسی که در جنگلی می گشته و حیواناتی را می دیده است که اسم نداشته اند و به اندک مناسبتی می گفته است: این گرگ است، این پلنگ است و ... . بالاخره گرگ و پلنگ نیستند اما نه خواص کلاس به او اجازه می داده است که غیر از این بگوید و نه خواص زبان. اگر خواص کلی این حوزه روشن شود، به عبارت دیگر اگر آنجا که مضیقه ی کلاس است روشن شود معلوم می شود که کجا کلاس اجازه نمی دهد که این حوزه ی مورد بحث روشن شود.

حتی وضع اسم علم، دارای طبیعت است و لازمه ی آن این است که هر وجود حقیقی هم طبیعت داشته باشد لذا هیچ مانعی ندارد که وقتی کلمه ی شیئ را اطلاق می کنیم ذهن دقیقا در یک موطن هایی به طبیعت آن جزئی های حقیقی نگاه می کند نه به وجود شیئ بما انه موجود.

کلمه ی fact به معنای عمل است، «کاری که شد»، دقیقا با آن «واقعیت » که ما می گوییم مناسب است. کلمه ی factor اسم فاعل است و به معنی «عمل کننده» است. Operator هم گفته می شود اما factor به معنای عامل خاص است، یک نحوه فعال و ایفاء کننده ی نقش است. عملی که انجام شد می شود fact.

در عربی می گویند «وقع» یک چیزی بالا بود و داشت پایین می آمد، می گوییم وقع علی الارض. دیگر تذبذب و تکان خوردن و از حالی به حالی شدن تمام شد. وقع با ثبوت و استقرار همراه است. از این اسم فاعل درست کردیم و می گوییم «واقع» و «واقعیت». واقعیت یعنی چیزی که تکان نمی خورد، تذبذب و کذب و دروغ و تلون در آن نیست، امر ثابت متقرر است. عین این مطلب را آنجا می گویند fact، یعنی مطلبی که دیگر تمام شد. مثلا شما راس ساعت 10 صبح به کسی سلام کردید. این واقع شد، آیا می تواند تغییرش دهید؟ مثلا بگویید الان می خواهم برگردم به همان ساعت 10 صبح و مثلا با او دعوا کنم. خیر، دیگر تمام شد. دیگر نمی تواند تکانش داد. این معنای کلمه ی fact است. معادل این چیزهای دیگری هم دارند، مثلا حقیقت و واقعیت را می گویند reality.

ریشه شناسی واژه ی fact:

> **Etymology of fact: a thing done or performed**

یعنی چیزی که شد، تمام شد، شکل گرفت و ریخت خودش را یافت. دقیقا همان «وقع» در زبان عربی است. «وقع» هم یعنی تمام شد، واقع شد، قرار گرفت، دیگر نمی تواند با آن کاری کرد. در «**اذا وقعت الواقعة**» اگر آیندە باشد به عنوان قطعی الوقوع بودنش می گویی «الواقعة». یعنی ثابت متقرری که شکی در آن نیست.

از کلمات دیگر actuality است. اینها لغات متعددی دارند که هر کدام را با ارتکازی که اهل آن زبان دارند باید دید در چه حوزه ای به کار می برند. برای «امور» هم تعبیر state of affairs را دارند. اینها کلماتی نزدیک به هم است. چرا بگوییم مرادها دوتا است؟ یکی واقعیتی است که اذهان همه ی بشر سراغ آن می رود و یک الفاظی را هم برای اینکه واقعیت را به هم نشان دهیم به کار می بریم. وقتی بخواهیم این واقعیت را نشان دهیم الفاظ را به کار می بریم که نقش اشاری هم دارند نه توصیفی که اگر بخواهیم به آنها نقش توصیفی دهیم دچار مشکل می شویم.

حال می گویی fact یعنی واقع، بعد می گویی: «اینکه می گوییم سیمرغ وجود ندارد fact است منتها امر واقع منفی است». همین جا اگر به دروغ بگوییم که «سیمرغ وجود دارد» این واقع هست ای

نیست؟ معلوم است که نیست. یعنی در مقوله ی وجود شناختی آن‌ها یک امر واقع منفی دارید. اگر این را بدل کنید به یک امر واقع مثبت این دروغ می شود. حال همان جایی که به دروغ می گویید «سیمرغ وجود دارد» امر واقع مثبتی بازاء او نیست اما خود دروغ بودن این یعنی اینکه «امر واقع مثبتی بازاء او نیست» واقعیت دارد و fact است.

و الحمد لله رب العالمین

---

[1] النساء ۸۳

[2] الشوری ۵۳

[3] هود ۱۲۳۲