



جلسه بیست و هشتم: تشکیک وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

معنای تشکیک در وجود و تشکیک در

مفهوم و ماهیت

مرحوم آخوند بعد از اینکه ادله‌ای برای

اشتراک معنوی وجود بیان کردند وارد در بحث

تشکیک در مقوله وجود شدند. تشکیک عبارت

است از شدت یا ضعف و اقوائت یا اضعفیت در

یک تعین خارجی. به واسطه آن تعین خارجی، مفهوم

هم مقول به تشکیک است، در حالی که معنا ندارد که

اصل مفهوم مشکک باشد الاً به لحاظ همان تعین

خارجی؛ یعنی به لحاظ حکایت از آن تعین خارجی، خود آن مفهوم هم مشکک می شود. ماهیت مشککه یا حقیقت مشککه به آن ماهیت یا حقیقتی گفته می شود که به لحاظ وجود خارجی دارای مراتب شدت و ضعف است.

اما خود وجود، حقیقت مشککه است به این جهت که ما در تعینات خارجی و اعیان خارجی وجود، مرتبه قوی و مرتبه ضعیف را احساس می کنیم؛ مثلاً وجود مفارق طبعاً مرتبه‌ای از قدرت و قوت دارد که چنین مرتبه‌ای در وجود مادی نیست؛ یا مثلاً وجود علت، تقدم طبعی و اقوائت طبعی بر وجود معلول دارد، بنابراین در مرتبه مافوقی از وجود معلول قرار دارد. این مربوط به آن رتبه علوی و رتبه سفلی هر مرتبه‌ای از وجود است.

اما اگر صرف نظر از این جهت بخواهیم به اعیان خارجی وجود نگاه کنیم این مطلب را ادراک می کنیم که هر وجودی با توجه به شرایط و اقتضائات و سلسله علل مقوم‌هایش به نحوی تحقق پیدا کرده است که حق ندارد حتی به اندازه

یک سرسوزن از آن مرتبه خاص خودش به این طرف و آن طرف برود و اصلاً از آن نمی‌تواند تجاوز کند! بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود محفوف به سلسله عللی است که نمی‌تواند از آن مرتبه پایین‌تر بیاید. بنا بر نزول اسماء کلیه الهیه در اسماء جزئیه، هر اسمی در هر مرتبه‌ای یک نوع ظهور و تجلی خاصی دارد که اختصاص به آن رتبه دارد و از آن رتبه تجاوز نمی‌کند. بنابراین به هر مقدار که این اسامی الهیه در مرحله نزول دارای جزئیّت و محدودیّت و حدّ بیشتری باشند، به همان مقدار از حصّه وجودی آنها کم می‌شود.

سلسله عرضیه و طولیه

البته در اینجا دو سلسله هست: یک سلسله طولیه و یک سلسله عرضیه. در سلسله طولیه هر اسم کلی در مقام علّیت، علت برای اسم جزئی دیگر است، و اما در سلسله عرضیه این طور نیست، بلکه ممکن است که در سلسله عرضیه دو اسم در عرض یکدیگر واقع شوند ولی از نقطه نظر محدودیتشان به علل، هر کدام از آنها یک رتبه خاصی داشته باشند که نتوانند جای خود را با رتبه دیگر عوض کنند.

من باب مثال ما در اینجا در عرض همدیگر نشسته‌ایم؛ یعنی در مکان واحد و در زمان واحد و در روز واحد و برای بحث واحد، دور هم جمع شده‌ایم. الآن یک سلسله طولیه‌ای موجب تحقق یک چنین مجلسی شده است که عبارت است از علم کلی پروردگار و عبارت است از رحمت و عطف کلی پروردگار و عبارت است از اسم رازقیّت و رزاقیت پروردگار. یعنی چون خداوند متعال دارای علم کلی است، این مجلس علمی را هم به مقتضای آن علم کلی ایجاد کرده است؛ به خلاف زمانی که مجلس، مجلس علمی نباشد.

البته تمام اسماء الهی از نقطه نظر تعیین خارجی می‌توانند به نحوی در تحقق مرتبه‌ای دخیل باشند. حالا شما اسم عالمیت را مدنظر قرار ندهید بلکه خالقیت را در نظر بگیرید، باز مسئله تفاوتی نمی‌کند و علت خلق چنین پدیده و حادثه‌ای همان اسم کلی خالقیت پروردگار است. حالا شما خالقیت را مدنظر قرار ندهید بلکه رازقیّت را در نظر بگیرید؛ مگر علم، رزق نیست؟! مگر علم، حیات نیست!؟

رزق که فقط چغندر و شلغم نیست! رزق بالاتر عبارت است از همین علومی که موجب تجرد نفسانی و استکمال نفس می‌شوند. رزق اعلیٰ و اتم، به علم اطلاق می‌شود، نه به نان و ماست و دوغ و امثال ذلک. ما به موجب همان اسم می‌بینیم که باز در اینجا چنین مجلسی تشکیل می‌شود.

پس این اسامی پروردگار، چه اسم علیم او، چه اسم رحیم او، چه اسم رئوف او، چه اسم خالق او، چه اسامی دیگر مانند رازق، تمام اینها در مقام تنزل، موجب تحقق چنین مجلسی شده‌اند؛ چون همین قدر که شما می‌گویید: «این مجلس»، این یک صورت جزئیۀ خارجیۀ دارد که این صورت جزئیۀ خارجیۀ با آن صورت کلیۀ تناسب ندارد، بنابراین آن صورت کلیۀ در مقام تقدیر و در مقام تحدید و در مقام تعین، خود را به این صورت خارجیۀ و به این کیفیت نشان می‌دهد و همین‌طور افاضه می‌کند. آنچه می‌گذرد عبارت است از صور جزئیۀ علمیۀ پروردگار؛ هم آن چیزی که در ذهن من می‌گذرد و القاء می‌کنم و هم آن چیزی که در ذهن شما می‌گذرد و اشکال می‌کنید، تمام اینها عبارت است از صور

علمیه جزئیه که در مقام خارج صورت خارجی پیدا می‌کند.

اما در سلسله عرضیه، وقتی که همان اسم کلی در مقام تحدید و تعین می‌آید، آن صورت‌های جزئیه را در عرض هم و در کنار هم قرار می‌دهد و این بستگی به سلسله عللی دارد که در اینجا دست به دست هم می‌دهند. من باب مثال امروز که ما در اینجا نشسته‌ایم می‌بایست تعدادمان همین مقداری باشد که شما مشاهده می‌کنید، نه یک نفر کمتر و نه یک نفر بیشتر. این را سلسله عرضیه می‌گوییم. یعنی همان‌طور که اسامی کلیه پروردگار در مقام نزول، مراتب نزولیه را تشکیل می‌دهند، مراتب عرضیه را هم تشکیل می‌دهند، و معنا ندارد که یک اسم کلی بیاید و اصلاً کاری به جهات دیگر نداشته باشد و نه به این طرف توجه کند و نه به آن طرف. وقتی که یک اسم کلی بخواهد تقدیر پیدا کند، یعنی از مقام قضا و مشیت کلیه بگذرد و به مقام قدر و اراده فعلیه برسد، در هر عالمی با توجه به شرایط دیگر و اسماء دیگری که در آنجا وجود دارد یک هماهنگی و یک

نوع تناسب در اسماء کلیه پیدا می شود؛ یعنی خلق و علم و رحمت و حیات و رأفت و عطوفت و قهاریت و امثال ذلک همه باهم جمع می شوند تا اینکه یک تعین خارجی را در یک مرتبه ایجاد کنند؛ همانها دوباره پایین می آیند و یک تعین دیگر را در کنار این ایجاد می کنند؛ دوباره همان اسماء کلیه نازل می شوند و یک تعین را در کنار اینها ایجاد می کنند.

ما می گوئیم: وقتی که یک وجود در عالم تحقق پیدا می کند امکان ندارد که نه یک ثانیه قبل از آن تحقق پیدا کند و نه یک ثانیه بعد از آن تحقق پیدا کند و نه به اندازه سرسوزنی به غیر از این کیفیت، کیفیت دیگری داشته باشد، یا به غیر از این کمیت، کمیت دیگری داشته باشد؛ به جهت اینکه وقتی که یک وجود می خواهد از مرحله عدم و از مرحله امکان، لباس تحقق به خود بگیرد، لاجرم سلسله علل در وجود آن و در ایجاد آن دخالت مستقیم و تام دارند، و وابسته به کیفیت ترتیب علل، معلول هم به همان کیفیت ترتیب پیدا می کند.

بنابراین هم در مرحله طولیه و هم در مرحله عرضیه، هر وجودی مختص به مرتبه ای است که تحقق

در مراتب دیگر امتناع و استحاله دارد. وقتی که این طور شد، مراتب تشکیک را در وجود احساس می‌کنیم: قطعاً وجود علت مرتبه تشکیکی قوی‌تر و اعلیٰ از مرتبه معلول است؛ وجود معلول و مادی در مرتبه پایین‌تر از وجود مجرد قرار دارد؛ مجردات در مراتب نازله ضعیف‌تری از مفارقات در مراتب بالا هستند؛ عقل بسیط و عقل فعال از همه مراتب وجود قوی‌تر است؛ تا به اسامی کلیه پروردگار می‌رسد که به خاطر شدت نورانیت قابل تصور نیستند. آن اسامی منفعل و منبعث از ذات هستند و داخل در «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» هستند که همه را شامل می‌شوند.

تشکیک در تعینات خارجی وجود

به واسطه نظر استقلال به آنها

بنابراین وجود دارای مراتب تشکیک است.

این بحث قابل اشکال نیست و ما فعلاً به نحو اجمال عرض می‌کنیم تا بعداً به نحو تفصیل از آن بحث کنیم.

به طور کلی در مسئله تشکیک نظر به استقلال

وجود در تعینات خارجی است؛ یعنی هر وجودی

مستقلاً و با توجه به وجود دیگر لحاظ می‌شود و بعد حکم به تشکیک در آن می‌شود. من باب مثال نور یک چراغ را با نور شمس لحاظ می‌کنیم و حکم به تشکیک می‌کنیم که آن تعین با این تعین تفاوت دارد؛ اگرچه هر دو از نقطه نظر نوریت تفاوتی ندارند و هر دو از جنس واحد هستند و اختلاف ذاتی ندارند، چون ما اثبات کردیم که وجود اشتراک معنوی دارد، یعنی هویت خارجیۀ یک وجود با هویت خارجیۀ هر وجود دیگری تفاوت ندارد، بلکه هر دو داخل در یک حقیقت هستند. ولی صحبت در این است که برای هر کدام این تعینات خارجی‌ای که وجود دارند، استقلال سوای استقلال دیگر است؛ مثلاً استقلال در کتاب با استقلال در غیر کتاب، مانند حجر یا شجر، تفاوت دارد.

ما به لحاظ نحوه وجود هر شیئی در خارج، به شدت یا به ضعف حصه‌ای از وجود که اینها به خود اختصاص می‌دهند حکم می‌کنیم. من باب مثال کتابی که یک کیلو وزن دارد نسبت به کتابی که نیم کیلو وزن دارد، حصه بیشتری از وجود دارد؛ یا حیوانی که دارای صد کیلو وزن است نسبت به حیوانی که

دارای پنج کیلو وزن است، حصهٔ بیشتری از وجود دارد؛ یا وجود مادی نسبت به وجود مثالی حصهٔ کمتری دارد، چون آثاری بر وجود مثالی مترتب است که وجود مادی نمی‌تواند چنین آثاری را حمل کند، و وجود مثالی دارای اثرات و ظهوراتی است که وجودی مادی نمی‌تواند در قید و بند قوانین خودش آنها را انجام بدهد، پس معلوم می‌شود که وجود مثالی حصهٔ بیشتری از وجود مادی دارد.

من باب مثال اگر شما یک درخت را نسبت به

حیوان در نظر بگیرید می‌بینید که درخت چیزهایی دارد که حیوان هم دارد، ولی حیوان چیزهایی دارد که درخت ندارد؛ مثلاً درخت نمو دارد و رشد می‌کند و حیوان هم نمو دارد و رشد می‌کند، درخت تولیدمثل می‌کند و حیوان هم تولیدمثل می‌کند ولو تولیدمثلشان باهم فرق می‌کند، درخت دارای طراوت و نشاط است و حیوان هم همین‌طور است؛ ولی ما در حیوان چیزهای دیگری می‌بینیم که در درخت نمی‌بینیم، مثلاً درخت راه نمی‌رود، یعنی محدود به مکانی است که پایبند به آن است و اگر

درخت را از آنجا دریاورند خشک می‌شود و از بین می‌رود، و این یک نقطه ضعف در درخت است، اما حیوان حرکت می‌کند و پایبند به مکان خودش نیست و امروز در اینجا است و فردا در جای دیگر است؛ یا مثلاً درخت حرکت ارادی و اختیاری ندارد، بلکه حرکت او حرکت قسری و حرکت طبعی است، یعنی به واسطه محدودیت در جهات علی حرکت می‌کند و چه بخواهد و چه نخواهد این حرکت را دارد، یعنی اگر شرایط آماده باشد حرکت می‌کند و اگر شرایط آماده نباشد در حرکت خود توقف می‌کند؛ و همین‌طور حرکت به یک سمت دارد، ولی حرکت به جهات اربعه ندارد، اما حیوان این‌طور نیست و می‌بینیم که حرکت ارادی و اختیاری در جهات اربعه دارد، پس این یک نقطه ضعفی در درخت است و نقطه قوتی در حیوان. حالا اگر ما حیوان را نسبت به انسان بسنجیم می‌بینیم که انسان دارای مراتبی است که حیوان آن مراتب را ندارد؛ مثلاً انسان می‌تواند فکر کند و مشکلات را حل کند و مراتب تجردی را طی کند، پس انسان مرتبه قوتی دارد که حیوان ندارد.

اسم این را «تشکیک در وجود» می‌گذارند و عبارت است از ضعف و قوتی که در دو وجود متعین خارجی لحاظ می‌کنیم. اینکه یکی نسبت به دیگری ضعیف‌تر است، تشکیک در وجود می‌شود. در اینجا نظر ما به لحاظ تعین خارجی است و این درست است؛ یعنی وجود انسان و وجود حیوان را دو وجود مستقل و جدای از هم می‌بینیم.

نحوه کمال و نقص در موجودات در عرض یکدیگر و در موجودات در طول یکدیگر

تلمیذ: اگر آثار موجودات متعینه را با موجودات بسیط و مجرد بسنجیم، برای اینها نقص محسوب می‌گردد، مثلاً مشی‌ای که برای درخت فرمودید، برای موجود مجرد نقص محسوب می‌گردد.

استاد: مجردات حرکت دارند با اینکه مکان ندارند؛ مکان موجب ضعف است، مکان معلول آنها است، یعنی موجود مجرد این مشی را به وجود می‌آورد، و تا علت مشی نباشد حرکت و مشی وجود ندارد.

تلمیذ: پس مشی چطور می‌تواند در یک جا از

آثار سعه وجودی باشد و در جای دیگر از آثار عدم

سعه وجودی باشد؟!!

استاد: نه، حتی اگر در یک رتبه هم لحاظ

کنیم، این نسبت به آن، کمال محسوب می‌گردد؛ مثلاً

سیبی که کال است و کرم خورده شده و از درخت

افتاده است نمی‌تواند به کمال خود برسد، پس

بزرگ شدن و شیرین شدن و رسیدن یک سیب

نسبت به خراب شدن و از درخت افتادنش، کمالی

برای سیب محسوب می‌گردد. این کمال روشن و

بدیهی است و ما نمی‌توانیم آن را انکار کنیم؛ و یا

مثلاً حیوان یا انسانی که از باب اوصاف و اعدام و

ملکات، قابلیت ابصار دارد ولی نابینا است، این

عدم ابصار برای او نقص محسوب می‌گردد. پس

این مراتبی که برای کمال و ضعف می‌سنجیم، بین

دو شیء هم‌عرض است. بنابراین وقتی که دیدیم و

متوجه شدیم که وجودی دارای قووت و قدرتی

ما فوق قدرت وجود دیگر است، آن وجود اول اقوای

از وجود دوم می‌شود.

اما در مجردات، مجرد تحت تسخیر ماده

نیست، بلکه ماده تحت تسخیر مجرد است؛ یعنی

همین مشی ما به واسطه آن قوای مدبره عالم و نظام کلی است، لذا به واسطه آنها این حرکات و سکانات، این کیفیات، این کمیات، این تبدلات، این حدوثات و تغییرات و امثال ذلک در اینجا پیدا می شود. حالا آیا ما تحت تسخیر هستیم یا آنها تحت تسخیر ما هستند؟! اگرچه آنها حتی مشی یک بچه را هم ندارند، ولی اصلاً وجود و حرکت همه آنها تحت اراده آنها است. در اینجا ما از نقطه نظر ضعف و کمال به قضیه نگاه می کنیم و طبعاً می بینیم که یک موجود مجرد قوی تر از موجودی است که تحت اختیار او است، مثلاً همین مشی ما منسوب به او است. اما اگر همین مشی را به شیئی نسبت بدهید که در عرض شیء اول است ولی نتواند مشی کند - مثل شخص فلجی که افتاده است و نمی تواند حرکت کند - واقعاً عقل می گوید که این شخص ضعیف تر از دیگری است.

بنابراین از نقطه نظر وجود مادی، آن کسی که می تواند اثری را به وجود بیاورد که دیگری نمی تواند، این نسبت به آن کامل تر است؛ اما نسبت

به موجود مافوق خودش این طور نیست، اگرچه در عالم بالا فلج بودن معنا ندارد، معده و زخم معده در مجردات معنا ندارد، تولیدمثلی که در اینجا هست در مجردات معنا ندارد و جبرائیل و میکائیل و سایر ملائکه تولیدمثل ندارند، ولی همین تولیدمثل و همین نکاح تحت تسخیر آن قوای مجرد است، یعنی اگر جبرائیل نخواهد شما اصلاً نمی‌توانید کاری انجام بدهید، اگر هزار بار هم التماس کنید و دست به دامانش شوید امکان ندارد!

اگر تیغ عالم بجنبد ز جای *** نبرد رگی تا

نخواهد خدای^۱

تلمیذ: همین ضیق وجودی باعث مشی شده است، یعنی همین انسانی که فلج است نسبت به کسی که راه می‌رود کمال دارد. حالا همین انسانی که راه می‌رود می‌تواند به مقامی برسد که دیگر راه رفتن برایش مطرح نیست. به عبارت دیگر، تثبیت یک محمول بر یک موضوع به خاطر ضیق وجودی آن موضوع است، یعنی اثبات مشی به خاطر

^۱ نظامی گنجوی.

مخلوط بودن و مشوب بودن با عدم و به خاطر مرتبه
ضعیف بودن است. ولی خود وجود فی نفسه و
بنفسه دارای اثر عامی است که همه جا دیده می شود.

استاد: بله، پس شما مؤید ما هستید. ما هم

همین را می گوئیم. بالأخره هر وجودی در مرحله

وجودی خودش دارای اثراتی است، ولو یک اثر کم.

آثار حقیقت وجود، علم و حیات و قدرت است که

در تعینات تفاوت پیدا می کند؛ یکی علمش کمتر

است و یکی بیشتر، یکی قدرتش کمتر است و یکی

بیشتر؛ مثلاً کسی که یک هالتر سیصد کیلویی را

برمی دارد حصه وجودی اش بیشتر از حصه کسی

است که نمی تواند حتی یک گرم را هم بردارد، یعنی

خیلی بدیهی است که وجود در اینجا خودش را

بیشتر نشان داده است؛ یا آثار وجودی شخصی که

محتوای یک کتاب را حفظ می کند بیشتر از آن کسی

است که اصلاً نمی داند در این کتاب چه خبر است.

مگر حسیات داخل در وجود و داخل در آثار وجود

نیستند؟! مگر شخص صالحی که آثار نورانیت و صفا

را در چهره اش مشاهده می کنید، نسبت به دزد

قاچاقچی مکدر آدم کش یکسان است؟!

وجود عبارت از حقیقتی است که تمام آثار و شوائبی که مترتب بر آن است، همه ناشی از نفس خودش است. البته این آثار تفاوت پیدا می‌کنند. ما دو وجود مادی را باهم سنجیدیم، همین دو وجود مادی در ارتباط با بالاتر ضعیف هستند؛ آن بالاتر هم در ارتباط با بالاتر خودش ضعیف است، و هلمّ جرّاً؛ تا اینکه به اسماء و صفات کلیه و بعد هم به مقام ذات می‌رسد. همه این مطالب در مقام استقلال است.

کیفیت تشکیک وجود در عین وحدت

حقیقت وجود

اما اگر مطلب را این‌طور مطرح کردیم که اصلاً آیا حقیقت وجود بما هی هی مقول به تشکیک است، این تفاوت دارد با اینکه آیا تعینات وجود مقول به تشکیک‌اند یا نه. بله، در تعینات وجود تشکیک هست. تعینات وجود عبارت‌اند از اعیان خارجی‌ای که وجود بر آنها عارض شده است. فرقی نمی‌کند که ماهیات، ماهیات مادی باشند یا ماهیات غیر مادی، ماهیات طبعی باشند یا ماهیات غیر طبعی، ماهیات مفارق باشند یا غیر مفارق؛ هر

ماهیتی که وجود بر آن عارض بشود، استقلال
به خود می‌گیرد که در ارتباط و نسبت با استقلال و
تعیّن دیگر لحاظ می‌شود. آثار هر کدام از این دو که
اقوای از دیگری بود، حکم به اقدمیت، اولویت،
اقوائت و اشدّیت این وجود و حکم به اضعفیت و
تأخر آن وجود مقابل می‌شود. این در صورتی است
که ما تعینات وجود را مقول به تشکیک بدانیم.

ولی بحث در اینجا به اصل وجود برمی‌گردد
و خود وجود مقول به تشکیک است. وقتی می‌گوییم
که وجود مقول به تشکیک است، اگر حقیقت وجود
لحاظ شود، آن وقت با اینکه حقیقت وجود واحد
است و اصلاً تعددی در آنجا وجود ندارد، چطور
می‌تواند مقول به تشکیک باشد؟! آیا اصلاً می‌توان
چنین فرضی را تصور کرد؟! وجود یک حقیقت
واحد است که به صور مختلف درمی‌آید، پس دیگر
تشکیک در کجای وجود است!؟

من باب مثال اگر من با این دستم بتوانم یک
وزنه پنجاه کیلویی بردارم، ولی با دست دیگرم که
سالم نیست نتوانم بیش از دو کیلو بردارم، آیا

می توانم بگویم که قدرت من مقول به تشکیک است، درحالی که قدرت هردو دست از یک جا نشئت گرفته است؟! بله، اگر خود دست را در نظر بگیریم و به تعین خارجی آن نظر کنیم، می گوئیم که این آثار و قوا و خصوصیات که الآن در این دست است که عبارت است از صحت یا تمرین یا تجربه و یا هزار چیز دیگر، با آن دست دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً حتی شاید خود امیرالمؤمنین علیه السلام هم با همان قدرتی که با دست راست شمشیر می زد، نمی توانست با همان قدرت با دست چپ شمشیر بزند. خصوصیات یک دست با دست دیگر تفاوت دارد، ولی نمی توانیم بگوئیم که خود آن قوا و قدرتی که در حضرت علی علیه السلام است مقول به تشکیک است، مثلاً با این دستش می تواند پنجاه کیلو بردارد و با آن دستش بیست کیلو؛ چون قوه، قوه واحد است و منشأ قوه عبارت از نفس و اراده است و در آنجا دیگر تشکیک راه ندارد، و آن حقیقت، حقیقت واحده است.

وجود عبارت است از بسیط الحقیقه، یعنی

حقیقت واحده ای که صور مختلفی به خود می گیرد؛ اما

این صور که موجب تشکیک نمی‌شود! صور که مشکک نمی‌شوند! وقتی که صور مختلف آن حقیقت واحده کنار برود، آنچه می‌ماند عبارت از همان وجود است. آیا خود همان صورتی که مرتبه‌ای از وجود را به وجود آورده و مثل مقوم برای مرتبه وجود است، جدای از حقیقت وجود است؟! آیا مثلاً صورتی از يك جای دیگر آمده و به تکه‌ای از وجود خورده و در اینجا تبدیل به اَسَد یا تبدیل به غنم شده است؟! یا نه، همان نفس وجود خاصیتش این‌طور است که علی‌حسب مراتبها، هم به شکل کیف درمی‌آید، هم به شکل کم درمی‌آید، هم به شکل جوهر درمی‌آید، هم به شکل عرض درمی‌آید، هم به شکل ماده درمی‌آید و هم به شکل مجرد درمی‌آید. پس يك حقیقت واحده است که آن حقیقت واحده خود را به شکل صورت و عرض درآورده است.

اگر قدرت را نسبت به خود مشیت و اراده‌ای که منبعث از وجود است لحاظ کنیم، آن وقت با شیء دیگر مرتبط می‌شود. من باب‌مثال اگر اسماء و

صفات را به پروردگار متعال نسبت بدهیم، در اینجا نفس خود حقیقت وجود، قادر بر تغییر و تبدل در ذات خود است و ما قدرت و قوت را به خود نفس وجود مستند می‌کنیم؛ نه اینکه شیئی را در مقابل وجود فرض کنیم و قدرت را به آن مستند کنیم و بگوییم که این وجود قوی‌تر از آن شیء است و آن شیء ضعیف‌تر از این وجود است.

در اینجا مستند به نفس وجود است؛ اما آنچه در ادله منقوله و در آیات و روایات آمده است، از باب مجاز و مدارای با مردم و عوام است و خداوند جنبه خارجی و اعیان خارجی را لحاظ کرده است و بعد نسبتی را به خودش اختصاص داده است؛ یعنی مثلاً ﴿أَرْحَمُ الرَّحِمِينَ﴾^۱، ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۲، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۳، «رَبُّ الْأَرْبَابِ»^۴، «فَعَّالٌ مَا يَشَاءُ» و

به‌طور کلی آنچه از صفات و اسماء به اعیان خارجی نسبت داده می‌شود، خداوند متعال مرحله بالاترش را

^۱ سوره یوسف (۱۲) آیه ۶۴.

^۲ سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۱۴.

^۳ سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰.

^۴ صحیفه سجادیه، دعای ۴۸.

برای خود در نظر گرفته است.

من باب مثال به حضرت علی علیه السلام که
امیرالمؤمنین می گویند، یعنی امیر مؤمنین؛ اما در واقع
مؤمنی به جز حضرت وجود ندارد. هر ایمانی که در
هر شخصی هست عبارت است از همان حصه
وجودی ای که او از امیرالمؤمنین دارد، و این خیلی
معنای عجیبی است! یعنی نه اینکه من ایمان دارم و
علی علیه السلام این ایمان مرا حفظ می کند، و
نه اینکه من تقوا دارم و امام زمان علیه السلام محافظ
ایمان من است و من تا زمانی که تولای آن حضرت
را دارم ایمان دارم؛ بلکه اصلاً نفس ایمان من عبارت
است از همان مقدار حصه ای از ایمان که او در من
قرار داده است. پس دیگر امیرالمؤمنین معنا ندارد و
دیگر مؤمنینی نیستند تا او امیرشان باشد. مؤمنین
عبارت اند از خودش؛ یعنی ایمان این مؤمنین عبارت
است از همان حقیقت خودش! پس دیگر
امیرالمؤمنین کنار می رود و امیرالمؤمنین گفتن از
باب مدارای با عوام است. همین که انسان ولایت امام
علیه السلام را در وجود خود نبیند در همان لحظه

ایمان ندارد، نه اینکه باید کسی بیاید و این ایمان را برای او نگه دارد، بلکه نفس حضور ولایت امام در یک شخص عبارت از ایمان او است و عدم حضور ولایتی آن در یک شخص عبارت از عدم ایمان او است. پس امیرالمؤمنین گفتن برای مدارای با مردم است و از باب محاورات و مماشیات با مردم است؛ یعنی یک ایمان را به زید نسبت می‌دهد و یک ایمان را به بکر نسبت می‌دهد و یک ایمان را به خالد نسبت می‌دهد و بعد می‌گوید: یا علی، تو امیر بر همه اینها هستی. آن ایمانی که اینها دارند یک مرتبه است و تو مرحله صد و هزارش را دارا هستی! در حالی که همان یک مرتبه‌ای هم که آنها دارند اختصاص به حضرت دارد و برای خودشان نیست! این همان تشخیص در وجود است.

وقتی تشخیص در وجود واضح شد دیگر شما می‌توانید تشخیص در هر چیزی را بیان کنید، مثلاً بگویید تشخیص در ایمان، تشخیص در علم، تشخیص در حیات، تشخیص در قدرت، تشخیص در اینت؛ یعنی تشخیص در همه آثار وجود به دنبال تشخیص در اصل وجود می‌آید.

پس ما اصلاً مقول به تشکیک نداریم! البته همان طوری که گفتم، اگر به تعینات خارجی نظر کنیم - یعنی دو وجود در قبال هم و در عرض یکدیگر لحاظ کنیم که این چه حصه‌ای دارد و آن چه حصه‌ای دارد - این بحث‌ها پیش می‌آید. لذا ما به این وسیله می‌توانیم بین تشکیک در وجود و بین تشخیص در وجود التیام ایجاد کنیم؛ والا تشکیک در وجود با تشخیص در وجود منافات دارد.

تلمیذ: این تعینات خارجی عبارةً آخرای همان ماهیات است؛ یعنی در واقع بحث تشکیک در وجود یک بحث ماهوی است.

استاد: بله، ماهوی است، چون هر صورت و هر کیفیتی عبارت از خود وجود است و خود وجود است که به این حالت درآمده است.

تلمیذ: آیا این تشکیک در وجود، در مجردات هم هست؟

استاد: بله، مقام جبرائیل با مقام ملائکه نازله تفاوت دارد.

تلمیذ: عدم و وجود با هم نقیضین هستند و عدم

قطعاً نسبت به زیرمجموعه خودش متواطی است، حالا آیا مگر می‌توان وجود را بنابر مسلک آقایان که مسلک کثرت است، مشکک بدانیم و این مشکک را نقیض متواطی بدانیم؟!!

استاد: بحث اشتراک معنوی وجود به همین برمی‌گردد، یعنی چون حقیقتش حقیقت واحد است نقیض عدم می‌شود، و این عیبی ندارد؛ مثلاً بیاض با عدم البیاض نقیض هستند، ولی خود بیاض مراتب تشکیکی دارد.

تلمیذ: ما به حقیقت بیاض طوری نظر می‌کنیم که تشکیک نداشته باشد، چون حقیقت بیاض نه مصداق تواطی است و نه مصداق تشکیک، و اصلاً از قوه و ضعف خارج است؛ پس در اینجا نمی‌توانیم بگوییم که وجود در مقابل عدم است. اینکه می‌گوییم وجود و عدم نقیض یکدیگرند، در مرتبه اصل خود وجود است و اصل وجود مشکک نیست، بلکه حصه‌های وجود مشکک هستند؛ پس عدم هم باید حصه داشته باشد.

استاد: نه، مقام حصه غیر از مقام کلی در مفهوم است. عدم اصلاً عین خارجی و تحقق

خارجی ندارد، بلکه صرف مفهوم است؛ ولی وجود عبارت از همان تعین خارجی است. وجودی را که در مقابل عدم قرار می‌دهیم، عبارت از همان تحقق خودش است. آن مفهومی که شما از وجود احساس می‌کنید، همان مفهوم هستی است. آن مفهوم هستی در مقابل نیستی، نقیضین می‌شوند. حالا اینکه آن هستی به کیفیت شدید است یا به کیفیت ضعیف است، دیگر به آن کار نداریم.

تناقض فقط در آن دو چیزی است که وضع یکی موجب رفع دیگری است و رفع آن موجب وضع دیگری است، یعنی وقتی که عدم بیاید دیگر از آنجا هستی برداشته می‌شود و وقتی که هستی بیاید دیگر از آنجا عدم برداشته می‌شود؛ اما اینکه هستی چه نوعی باشد، به آن کاری نداریم. نفس مفهوم هستی طارد عدم و نقیض آن است؛ یعنی حتی اگر هستی را در قالب عرض فرض کنید باز طارد عدم است، اگر هستی را در قالب جوهر فرض کنید باز طارد عدم است، اگر هستی را در قالب مجرد فرض کنید باز طارد عدم است، و اگر هستی را در قالب

ماده فرض کنید باز طارد عدم است.

تلمیذ: دستی که صد کیلو برمی دارد، در دفعه بعد همان دست یک کیلو برمی دارد؛ پس چطور نمی توانیم بگوییم که این قدرت اقوی است و آن قدرت ضعیف است؟!

استاد: بله، ما در اینجا نظر به همان ظهور خارجی و تعین خارجی داریم.

تلمیذ: آیا می توانیم این را در امیرالمؤمنین تصور کنیم؟! ظهور قدرت امیرالمؤمنین یک وقت به حدّ اعلی است و آن وقتی است که در خودش تعین دارد؛ اما یک وقت در زید و بکر و... ظهور دارد که ضعیف است.

استاد: اصلاً مگر ظهور امیرالمؤمنین ناشی از نفس او نمی شود؟! نفس او دیگر کم و زیاد نمی پذیرد، چون نفس او یک حقیقت بسیط است. در نفس او مراتب نیست، نفس یک حقیقت بسیط است، چه آن حقیقت بسیط به صورت ضعیف بیاید یا به صورت قوی؛ ولی به اینها تشکیک نمی گویند. پس در ظهور خارجی اش تشکیک است، نه در حقیقت آن.

ادله مؤلف در اثبات اشتراک معنوی

مفهوم وجود

في أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمولٌ على ما تحته حمل التشكيك، لاجل التواطؤ؛ «مفهوم وجود مشترك است و حمل می شود بر آن مصادیقی که در تحت آن وجود قرار دارند؛ این حمل، به حمل تشکیک است، نه به حمل توافق.»

أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الاوليات؛ فإنّ العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم، فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباعدة من كلّ الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال وجود مع العدم في عدم المناسبة.

«اما اینکه این وجود مشترک بین ماهیات است،

قریب به اولیات است.»

مفهوم وجود بین همه ماهیات مشترک

معنوی است؛ یعنی همه ماهیات از این وجود

حصه‌ای دارند، و وجودی که بر ماهیتی هست با

وجودی که بر ماهیت دیگر هست هیچ‌گونه تفاوتی

ندارد.

«عقل بین دو موجود، مناسبت و مشابهتی (که

همان حقیقت واحدۀ بسیطه‌ای است که ما اسم

آن را اشتراک معنوی در وجود می‌گذاریم)

می‌یابد که آن را اصلاً بین موجود و معدوم

نمی‌یابد. پس وقتی که موجودات متشارک در

مفهوم نباشند، بلکه از هر وجهی که شما تصور

کنید با همدیگر تباین داشته باشند، حال بعضی

از این موجودات با بعض دیگر مثل حال وجود

با عدم است در عدم مناسبت.»

مثل تباین سیاهی و سفیدی که هیچ وجهی برای

این دو پیدا نمی‌کنید، چون بین سیاهی و سفیدی، و بین ظلمت و نور مشابهتی نیست و هیچ ربطی به یکدیگر ندارند؛ درحالی که شما بین موجودات، ربط و مناسبت می‌بینید و می‌گویید که این هست و آن هم هست، و یک امر را بر هر دوی اینها حمل می‌کنید، ولی تا مناسبتی بین این دو نباشد شما یک امر را بر هر دو حمل نمی‌کنید. آن یک امر، وجود است.

و لیست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم، حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً، لم تكن المناسبة بين الموجودات و المعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم، بل و لامثلها كما حكم به صريح العقل.

«این مناسبت و اشتراک به خاطر این نیست که این موجودات، متحد در اسم هستند. حتی اگر برای یک دسته از موجودات و معدومات یک اسم واحد در نظر بگیریم، ولی اصلاً اسم واحدی برای موجودات در نظر نگیریم، آن مناسبت بین موجودات و معدوماتی که اسم واحد دارند، بیشتر از آن مناسبت بین موجوداتی که در اسم متحد نیستند نمی‌باشد، و بلکه مثل آن هم نیست؛ همان‌طور که عقل صریح، حکم به آن می‌کند.»

وقتی که شما اسمی برای موجودات می‌گذارید، این اسم موجب اتحاد نمی‌شود. آیا اتحاد در اسم بین شیر درنده که به آن، «عین» گفته

می‌شود و بین زانو که به آن هم «عین» گفته می‌شود، موجب مشارکت شده است؟! بین شیر و زانو چه مشارکتی است؟! همان‌طور که اگر یک اسم واحد برای ماست و دروازه گذاشتیم، این اسم واحد گذاشتن موجب اتحاد آن دو نمی‌شود! ما حتی می‌توانیم بگوییم که اصلاً هیچ مناسبتی نیست الا در یک مفهوم تصویری که از معدوم در ذهن می‌آوریم. در اینجا فقط از نقطه نظر ماهیت، مثلاً یک حیوان ده رأس و انسان را تحت یک جنس در نظر می‌گیریم؛ اما مناسبت دیگری بیشتر از این وجود ندارد.

و هذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج و البراهين المذكورة في هذا الباب، و إن لم تكن مقنعة للمجادل.

«و این حجت در حق منصف از بسیاری از حجج و براهینی که در این باب ذکر شده، راجح است و دلیل بسیار خوبی است؛ اگرچه برای مجادل نمی‌تواند قانع‌کننده باشد.»

و العجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به.

«عجب این است که کسی که قائل به عدم اشتراک وجود شده و گفته است که وجود مشترک معنوی نیست بلکه مشترک لفظی است، همین شخص من‌حیث‌لا‌یشعر [و ناخودآگاه] قائل به اشتراک معنوی وجود شده است!»

چون همین‌که می‌گوید: «این وجودی که بر

ماهیات حمل می‌شود مشترک معنوی نیست»،
بالآخره معنایی در ذهنش آورده است که آن معنا را
بر همه ماهیات حمل کرده است و می‌گوید که این
وجود واحدی که بر ماهیات حمل می‌شود، مشترک
معنوی نیست! چطور شما معنایی را تصور کرده‌اید
و آن را بر همه ماهیات حمل کرده‌اید؟! پس معلوم
است که خود شما بدون اینکه بفهمید، قائل به
اشتراک در این مفهوم شده‌اید. آیا شما می‌توانید مثلاً
بگویید که مفهوم اسد با مفهوم شیر لبنی مشترک
معنوی نیست؟! یا مثلاً بگویید که مفهوم کتاب با
مفهوم فرش مشترک معنوی نیست؟! اصلاً چنین
مسئله‌ای خنده‌دار است؛ چون همین که شما
می‌گویید کتاب و می‌گویید فرش، خود شما این دو
را از هم جدا کرده‌اید، پس دیگر معنا ندارد که
بگویید: کتاب و فرش مشترک معنوی نیستند. آیا
می‌توانید مثلاً بگویید که آب و آجر مشترک معنوی
نیستند؟! اصلاً گفتن این قضیه خنده‌دار است؛ چون
همین که شما می‌گویید آب، در اینجا معنایی غیر از
مفهوم آجر و حجر و امثال ذلک را در ذهن آورده‌اید.
اما اگر این‌طور گفتید که خاصیت آب‌هایی که در

اینجا هستند با آب‌هایی که در جاهای دیگر هستند تفاوت دارند، در اینجا شما قائل به اشتراک معنوی برای آب شده‌اید؛ چون وقتی می‌گویید که آب‌هایی که در جاهای مختلف هستند، شما حکم واحد را بر جاهای مختلف حمل کرده‌اید، گرچه خاصیت آبی که در اینجا هست با خاصیت آبی که در جاهای دیگر هست تفاوت می‌کند؛ یعنی شما امر ثابتی را تصور کرده‌اید و اختلاف را بر خواص و امکانه و ازمنه حمل کرده‌اید.

در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی می‌گویید: «وجودی که در محمولات هست، مشترک معنوی نیست»، آیا شما یک امر را برای ماهیات مختلف اثبات کرده‌اید یا به تعداد هر ماهیتی یک وجود جدا تصور کرده‌اید؟! اگر به تعداد هر ماهیتی یک وجود جدا تصور کرده‌اید، پس قبل از تصور آن ماهیت نمی‌توانید وجود را تصور کنید؛ در حالی که آن را تصور کرده‌اید.

لأنّ الوجود في كلّ شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بأنّه غير مشترك فيه، بل ههنا مفهومات لانهاية لها و لا بد من اعتبار كلّ واحد منها ليعرف أنّه هل هو مشترك فيه أم لا؛ فلما لم يمتنع إلى ذلك علم منه أنّ الوجود مشترك.

«چون وجود در هر چیزی اگر به‌خلاف وجود

دیگری باشد دیگر در آنجا شیء واحدی نیست تا حکم بر آن بشود به اینکه در این شیء واحد، اشتراک وجود ندارد؛ بلکه در آنجا مفهومات بی‌نهایتی هستند که هرکدام از آنها را باید جدا جدا اعتبار کرد (چون هرکدام با دیگری بنا بر فرض شما تفاوت دارد) تا اینکه ما بدانیم آیا مشترک^۲ فیه هست یا نه.»

یعنی ما تا آن ماهیت را در نظر نگیریم نمی‌توانیم بگوییم که وجودش مشترک^۲ فیه است یا نه؛ پس اصلاً ما نمی‌توانیم حکم واحد را روی وجود بیاوریم.

«از آنجایی که در حکم به اشتراک یا حکم به عدم اشتراک احتیاج نداریم به اینکه هر ماهیتی را جداگانه در نظر بیاوریم، متوجه می‌شویم که وجود مشترک است.»

و أَيْضًا الرابطة في القضايا و الأحكام ضربٌ من الوجود، و هي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات و المحمولات معنًى واحد.

«دلیل دیگر اینکه رابطه در قضایا و احکام نوعی از وجود است، و این رابطه در همه احکام با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات، معنای واحد دارد.»

هر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود،

ارتباطی بین آن دو وجود دارد که اگر این ارتباط نباشد، حمل صورت نمی‌گیرد؛ مثلاً وقتی که شما می‌گویید:

«زید قائم» بین قائم و زید يك ارتباط وجود دارد. اگر ارتباط وجود نداشت دیگر قائم را بر زید حمل نمی‌کردید. یعنی وقتی می‌گویید: زید قائم است و عمرو جالس است و بكر نائم است، و نوم و جلوس و قیام را بر این ماهیت‌ها حمل می‌کنید، باید يك وجود بین این دو حاکم باشد. برای این وجود رابط، در همه احکام، با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات، معنای واحدی است؛ یعنی با اینکه این موضوعات و محمولات باهم اختلاف دارند، ولی شما خود نفس رابطه را امر واحدی می‌دانید. من باب مثال در قضایای عمرو خوابیده است و بكر جالس است، این «است» در همه یکی است؛ اگرچه این نوم است و آن جلوس است، و این بكر است و آن خالد است، یعنی هم موضوع تفاوت دارد و هم محمول تفاوت دارد، ولی رابط همه آنها یکی است و هیچ فرقی ندارد.

و من الشواهد أنّ رجلاً لو ذكر شعراً و جعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لا يضطرّ كلّ أحد إلى العلم بأنّ القافية مكررة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين، فإنّه لم يحكم عليه بأنّها مكررة فيه. و لولا أنّ العلم الضروريّ حاصلٌ لكلّ أحد بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكلّ لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى.

«یکی از شواهد (اشتراک معنوی وجود) این

است که اگر یک آقایی شعری بسراید و قافیۀ

همه ابیاتش را لفظ وجود قرار بدهد، هر شخصی ناچار است که بگوید: قافیه در اینجا مکرر است (و این شعر به درد نمی خورد)؛ اما اگر شما قافیه هر بیت را لفظ عین (که هفتاد معنا دارد) قرار بدهید، دیگر حکم نمی شود بر اینکه قافیه در این شعر مکرر است (چون هر عینی دلالت بر یک ماهیت می کند و دیگر به این تکرار نمی گویند). اگر علم ضروری برای هر شخصی حاصل نمی شد بر اینکه مفهوم لفظ وجود در همه ابیات یکی است، در اینجا حکم به تکرار نمی کردند؛ همان طوری که حکم به تکرار در صورت دیگر نمی کردند.»

بیان مؤلف در تعریف تشکیک در وجود

و أما كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك - أعنى بالأولوية والأولية والأقدمية والأشدية - فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته - كما سيجي - دون بعض و في بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و في بعضها أتم و أقوى؛ فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع، و كذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه، و وجود الجوهر متقدم على وجود العرض.

«اما اینکه حمل وجود بر هر مصداقش و بر هر چیزی که در تحت آن است، حمل تشکیک است - یعنی یک وجود بر وجود دیگر اولویت یا اولیت دارد (مثلاً وجود پدر اولویت و اولیت نسبت به وجود فرزند دارد) یا یک وجود اقدم از وجود دیگر یا اشد از وجود دیگر است - چون وجود در بعضی از موجودات مقتضای ذات آن است - چنانکه به زودی خواهد آمد (مانند باری تعالی که وجود از حاق ذاتش انتزاع می شود،

نه اینکه وجود بر آن عارض می شود) - ولی در بعضی از موجودات (ممکنات) این طور نیست (بلکه وجود عارض بر ماهیت است، لذا به آن امکان ذاتی می گویند) و در بعضی از موجودات، وجود به حسب طبع أقدم از بعضی دیگر است و در بعضی از موجودات، وجود أتم و اقوای از وجود دیگر است (مثلاً مجردات أتم و اقوای از وجود مادیات هستند).

آن وجودی که وجود پروردگار است و سببی برای او نیست قطعاً از غیر خودش که نیاز به سبب و علت دارند، اولی بالموجودیه است، و آن وجود علی طبعاً بر همه موجودات متقدم است، و همین طور وجود هر کدام از عقول فعّاله بر وجود بعدی خودش طبعاً اولی و أقدم و أشد است، و وجود جوهر متقدم بر وجود عرض است (به لحاظ اینکه عرضی بدون جوهر تحقق خارجی پیدا نمی کند).

و أيضًا فإنَّ الوجود المفارقة أقوى من الوجود المادی، و خصوصاً وجود نفس الماده القابلة، فإنَّها في غاية الضعف حتى كأنَّها تشبه العدم.

«وجود مفارقات و مجردات اقوای از وجود مادی و مادیات است، و خصوصاً وجود نفس ماده قابله (یعنی خود ماده را بدون صورت در نظر بگیریم) از نقطه نظر وجود این قدر ضعیف است که گویا به عدم شباهت دارد.»

ماده قابله یا هیولا همان جهت استعداد در هر

تعینی است که در هر آن به شکلی درمی آید؛ پس تا صورت نباشد آن هیولا اصلاً تحقق خارجی نخواهد داشت، چون هیچ هیولا و ماده‌ای بدون صورت در خارج تحقق پیدا نمی‌کند.

و المتقدم و المتأخر و كذا الأقوی و الأضعف كالمقومین للوجودات، و إن لم یكن كذلك للماهیات.

«متقدم و متأخر و همین‌طور اقوی و اضعف،

مثل دو مقوم برای وجودات هستند.»

البته مقوم واقعی جزء آن شیء است؛ ولی اقوائت و اضعفیت و تقدم و تأخر مثل مقوم هستند، یعنی چون مرتبه آن وجود را تشکیل می‌دهند و وجود بدون مرتبه تحقق پیدا نمی‌کند، لذا مثل مقوم می‌شوند.

«و اگرچه نسبت به ماهیات این‌طور نیستند.»

چون دو ماهیت اصلاً ربطی به یکدیگر ندارند ولو هر ماهیتی باشند؛ مثلاً ماهیت جبرئیل با آن عظمت و جلالش، با ماهیت زید هیچ تقدم و تأخری ندارد، به‌خاطر اینکه ماهیت اصلاً تأصلی ندارد تا اینکه اقوائت و اضعفیت و اشدیت و غیرذلك حمل و عارض بر آن شود؛ بلکه هرچه هست وجود است و وجود باعث تحقق و عین خارجی می‌شود، نه ماهیت. اگر شما هزار تا ماهیت را در کنار هم

بگذارید، هیچ‌گونه تقدیمی نسبت به یکدیگر ندارند.

تمایز رتبی جمیع موجودات از یکدیگر

فالوجود الواقع فی کل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه فی مرتبة أخرى لاسابقة و للاحقة، و لا وقوع وجود آخر فی مرتبة لاسابق و للاحق.

«وجودی که در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع

می‌شود امکان ندارد که وقوعش در مرتبه دیگر

تصور بشود، نه مقدم و نه مؤخر؛ و امکان ندارد

که وقوع وجود دیگری در مرتبه این وجود

تصور شود، نه قبلاً و نه بعداً.»

مثلاً هیچ‌وقت یکشنبه از شنبه جلو نمی‌افتد، بلکه

اول باید شنبه باشد و بعدش یکشنبه بیاید.

تفاوت هویت و ماهیت

تلمیذ: هویت شیء همان ماهیت آن است؟

استاد: خیر، هویت عبارت از تعین خارجی

است، ولی ماهیت عبارت از حدود یک شیء است.

هویت یعنی آنچه در خارج هست، لذا هیچ‌وقت نظر

به عدم ندارد؛ ولی ماهیت ناظر به عدم است. ماهیت

عبارت از حدود یک شیء است؛ چه حیوان باشد،

چه انسان باشد، چه نبات باشد و چه شجر باشد.

هویت عبارت است از همان حدودی که در خارج

تحقق پیدا می‌کند، یعنی همان چیزی که الآن در

خارج است و عین خارج است. لذا اسم شیء معدوم

را هویت نمی گذاریم، بلکه ماهیت می گذاریم.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ