

هو العليم

دلیل چهارم مرحوم حاجی در زیادی وجود بر ماهیت

شرح منظومه جلسه بیست و سوم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفريدة الأولى فی
الوجود و العدم، غرر فی غرر فی زیادة الوجود علی
المهية)

استاد

آية الله حاج سيد محمد محسن حسینی طهرانی
قدس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّ الْوُجُودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ *** تَصَوُّرًا وَ اتِّحَادًا هُوِيَّةً
لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ *** وَ لِإِفْتِقَارِ حَمْلِهِ إِلَى الْوَسْطِ
وَ لِإِنْفِكَافٍ مِنْهُ فِي التَّعَقُّلِ *** وَ لِاتِّحَادِ الْكُلِّ وَ التَّسْلُسِ

اتّحاد کل، دلیل چهارم زیادت وجود بر ماهیت

در جلسه قبل در مورد بعضی از ادله‌ای که مرحوم حاجی برای زیادت وجود بر ماهیت آورده‌اند صحبت شد.

دلیل چهارم مرحوم حاجی، اتّحاد کل است؛ یعنی اگر قرار بر این باشد که وجود، نه تنها از نظر هویت بلکه مفهوماً هم عین ماهیت باشد، لازم می‌آید که تمام ماهیات، دارای یک مفهوم باشند؛ به جهت اینکه وجود - همان‌طوری‌که قبلاً صحبت شد - مشترک معنوی است و وقتی یک شیء از نظر مفهومی و به حمل اولی، با یک مفهوم دیگر اتّحاد پیدا کرد، خود آن مفهوم دیگر هم باید به حمل اولی با مفاهیم دیگر اتّحاد داشته باشد.

ایشان یک مطلبی در اینجا از شوارق^۱ ذکر می‌کند و اعتراضی که مرحوم لاهیجی به بعضی از صوفیّه نقل می‌کند را مردود می‌شمارند. بعضی از عرفاء شامخین قائل هستند به اینکه مسئله نه تنها مسئله وحدت مفهوم وجود است، بلکه مسئله وحدت موجود است. پس ما دو بحث داریم:

نظریات پیرامون وحدت وجود

نظریّه حکماء: وحدت وجود و تعدّد موجود

یکی اینکه آیا مفهوم وجود یکی است و به عبارت دیگر وحدت وجود و تعدّد موجود است؟ برگشت وحدت وجود به مسئله اشتراک معنوی در وجود و اصالت وجود است و مسئله «وحدت وجود» و «بساطت وجود» و «وحدت حقّه حقیقه» و امثال ذلک بر این مسئله اصالت وجود بار می‌شوند. این یک مطلب است که وجود، وجود واحد و بسیط است اما موجودات - یعنی آن اشیائی که این وجود را برای خودشان ضبط کرده‌اند و قرار داده‌اند و حصّه‌ای از این وجود را برای خود

^۱ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۸۷.

برداشته‌اند - متعدّد هستند.

نظریّه حکماء هم همین است؛ و ما این را بالعیان هم می‌بینیم یعنی به نظر بدوی و به تأمل ابتدایی، مسئله وحدت وجود و تعدّد موجود را می‌بینیم که موجودات، متعدّد هستند: شجر، حجر، حیوانات، زمین، آسمان، موجود مادی، موجود مجرد، که تمام اینها دارای خصوصیات متفاوتی هستند.

این همان مسئله وحدت وجود و تعدّد موجود است که تا به حال هم صحبت در همین بوده است؛ یعنی وقتی که وجود منبسط قید می‌خورد، عنوانی به او داده می‌شود که عنوان موجود است. یعنی این وجود منبسط و بسیط، به قیود ما لانهایه مقید شده است و به تعداد هر قیدی یک موجودی در اینجا ساخته و پرداخته شده است: وجود حسن، وجود حسین، وجود تقی و

یعنی درعین حال که اصل وجود واحد است نه متعدّد، و وحدت حقیقی و مفهومی دارد، این قیدی که به این وجود می‌خورد، آن وجود را از وجود دیگر جدا می‌کند؛ و به عبارت دیگر این موجود از موجود دیگر ممتاز می‌شود و خصوصیات دیگری را پیدا

می‌کند.

نظریه اهل کشف و شهود: وحدت وجود و

موجود

و یکی نظر اهل کشف و شهود است که ایشان یک پله بالاتر از این و یک قدم، مافوق این مرتبه گذاشته‌اند. ایشان معتقد هستند به اینکه نه تنها وحدت وجود است، بلکه وحدت موجود هم است. این یک معنای بسیار عالی و راقی است که می‌توان گفت بالاترین معنایی است که جز با مقام کشف و شهود ادراک شدنی نیست. اینها می‌گویند در اینکه وحدت وجود است اصلاً حرفی نداریم و در این مسئله که حقیقت وجود، حقیقت واحد است بین ما و بین حکماء هیچ اختلافی نیست.

این مطلب را از این نظر عرض می‌کنم که می‌خواهم بگویم اگرچه مرحوم سبزواری اعتراضِ شوارق را قبول ندارد و از این نظریه دفاع می‌کند ولی در مقام دفاع می‌توانیم بگوییم که این مسئله‌ای است که نیاز به وجدان و شهود دارد.

ما هم مدّعی کشف و شهود این مسئله نیستیم

ولی بالأخره آن چیزی که عقل تا حدودی می‌تواند در این مسئله به آن راه پیدا کند را می‌گوییم و این یک مسئله آسانی نیست.

بررسی اختلاف نظریه حکما و عرفا در

وحدت وجود

در مسئله وحدت وجود شکی نیست؛ که اصل و حقیقت وجود یک امر واحد است و آن امر واحد به همه تعینات و ماهیات گسترش پیدا کرده است، به طوری که اگر ماهیات را بگیرند، برگشت همه اینها به همان اصل واحد است و هیچ ترکیب و تجزّی در این اصل واحد نیست. این یک مسئله‌ای است که حکماء هم قائل به آن هستند.

اما مسئله‌ای که اهل کشف و شهود می‌گویند، بالاتر از این است. آنها می‌گویند که اصلاً آنچه که در خارج است یکی است و تمام آنچه را که ما به صورت مشخصات بی‌نهایت می‌بینیم همه سراب هستند: ﴿كَسْرَابٍ بُقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْ ثَاءً مَّا لَآءٍ﴾^۱؛ اینها همه سراب هستند یعنی هم وجود

^۱ سوره نور (۲۴)، آیه ۳۹؛ الله شناسی، ج ۲، ص ۱۹:

«و کسانی که کافر شده‌اند، اعمالشان همچون آب‌نما و سرابی می‌باشد که

واحد است و هم موجود واحد است.

معنای وحدت موجود در قول عرفاء

معنای واحد بودن وجود، روشن است و اما در مورد اینکه موجود هم واحد است آقایان می فرمایند: ولو اینکه قیود و تشخّصات را با آن وجودِ بسیط لحاظ کنیم ولی باز آن قیود، این وجودِ بسیط را از بساطت در نمی آورد و باز آن وجودِ منبسط را از انبساط در نمی آورد و مرگب نمی کند؛ و اگر به جای یک ماهیّت، هزار ماهیّت بر حصّه‌ای از وجود افزوده شود، باز هویت خارجی آن وجود به همان بساطت خودش باقی است.

این مسئله‌ای است که آنقدر دقیق است که می توان گفت حدی ندارد! چطور ممکن است که یک امرِ متشخّص و متمیّز به میز و قید و تشخّص، عین حال با یک امرِ موجودِ متشخّص دیگر که حدود و قیودِ مختصّ به خود را دارد، وحدت شخصیّه داشته باشد؟!

در زمین همواری قرار دارد، به طوری که شخص تشنه کام آن را آب گمان می نماید، تا اینکه به نزد آن سراب می آید، آن را چیزی نمی یابد.

بساطِ وجود، دلیل اجتماع وجود با قیود

مختلف

من یک مثال می‌زنم و شما آن را فقط به عنوان مثال و تقریب، در نظر داشته باشید: بعضی از اوقات در خواب، خودتان را می‌بینید و یک شخص دیگری را هم می‌بینید که در مقابل شما نشسته است. یک مرتبه احساس می‌کنید که شما او هستید و او هم شما است. یعنی در عین حال که می‌بینید او با شما فرق می‌کند، ولی در همان حال، وحدت را بین خود و بین او احساس می‌کنید. صحبت در این است که چطور ممکن است که اینگونه بشود؟!

اگر او تغایر تشخصی با شما دارد، پس این تشخص باید در همه احوال و موارد، حفظ و لحاظ شود.

و اگر با شما تغایر هوئی‌ای و ماهوئی‌ای ندارد، پس چرا شما وحدت را احساس می‌کنید؟! یا احساس شما باطل است و یا اینکه آن تغایر باطل است.

ولی صحبت در این است که هیچ‌کدام باطل نیست. آنچه را که شما احساس کرده‌اید، وجدان

است و در وجدان شبهه‌ای نیست و آن تغایری که وجود دارد هم لازمهٔ تشخّصِ ذات وجود است که در آن هم هیچ شبهه‌ای نیست.

بنابراین خود ذات وجود اقتضاء می‌کند که قید به او بخورد و مقید بشود و در عین حفظِ این قید، قیودِ مخالف این قید را هم بپذیرد؛ چون بسیط است. پس ریشهٔ کلام فقط به این برمی‌گردد که چون وجود، بسیط است پس «يَجْتَمِعُ مع القيود» و «القيود يَجْتَمِعُ بعضهم مع بعض».

چون آن قید، سوای ذات وجود نیست پس خود قید هم بسیط است، و وقتی که قید بسیط شد، پس مانند ذات وجود که بسیط است، خود قید هم در بساطت «يَجْتَمِع مع بساطة قیدِ آخر».

در اینجا مرحوم حاجی ریشه این مطلب را بیان نکرده‌اند و فقط به یک نکته‌ای اشاره کرده‌اند - که حالا عرض می‌کنم - و رد شده‌اند. پس ما در اینجا این مطلب را که در مقام شهود بوده است، به مقام برهان درآوردیم و آن را عقلی کردیم.

تلمیذ: آیا می‌توانیم قید را ماهیّت بگیریم؟

استاد: اشکالی ندارد که قید را ماهیّت بگیریم،

ولی مسئله این است که این ماهیّت از کجا آمده است؟

تلمیذ: ماهیّت همان حدّ وجود است و امر اعتباری و عدمی است.

استاد: مسئله تمام شد! ماهیّت همان حدّ وجود

است. بالأخره آیا آنچه که در خارج تحقّق دارد، امر

زائد بر وجود است یا وجودی است در مرتبه ناقص؟

تلمیذ: وجودی در مرتبه ناقص است.

استاد: حالا آیا آن نقصان، زائد بر این وجود است

یا عین آن وجود است؟

تلمیذ: نقصان چیزی نیست و فقط وجود است.

استاد: اگر نقصان، چیزی نیست پس قید هم

چیزی نیست. ما در اینجا یا باید معتقد باشیم که اصلاً

میزی در کار نیست که این خلاف است. و اگر معتقد

هستیم که میزی هست، این میز از کجاست؟ آیا این

میز از دایره وجود خارج است یا خارج نیست؟ اگر

خارج نباشد یعنی همان دایره وجود است که

خودش را به شکلی در می آورد، پس خود قید هم

بسیط می شود. بنابراین در اینجا همان قیدی که این

وجود را از بساطت خودش در آورده است چیزی

غیر از وجود نیست.

مثالی برای تبیین معنای وحدت موجود

شما یک مایه و خمیری از این خمیرهای

مجسمه‌سازی را در مقابل خودتان قرار بدهید و آن را به صور مختلفی در بیاورید: یک تگّه از این خمیر را به شکل ماهی در بیاورید، یک تگّه را به شکل گوسفند در بیاورید، یک تگّه را به شکل بز در بیاورید و امثال ذلک.

الآن آنچه که باعث اختلاف اینها شده است، خود کمی و زیادی مایهٔ این خمیر است؛ این خمیر کم بوده است شکلش به این صورت در آمده است و مثلاً کوچک‌تر از آن قسم دیگر شده است، آن خمیر را فرو بردید و به شکل گربه در آوردید، آن خمیر را دراز کردید و به شکل ماهی در آوردید، گردش کردید و به شکل توپ در آوردید و.... تمام آن خصوصیاتِی که این خمیر به خود گرفته است جدای از ذات خمیر نیست، یعنی شما چیزی به این خمیر اضافه نکردید.

بنابراین وقتی که به این خمیرها نگاه می‌کنید، می‌بینید که دارای خصوصیات و اشکال متفاوتی هستند. اما اگر همهٔ این خمیرها را با هم ضمیمه کردید یک فشار دادید، آن خمیرِ واحد، مجموعه‌ای

مرگب از همهٔ اینها می‌شود. در این صورت خصوصیات کجا رفتند؟ هیچ خصوصیتی باقی نماند. پس بنابراین همین خصوصیت «ماهی» که قبل از فشار بدهید، با آن خصوصیت «غنمیت» در حال جمع است، متنها الآن بین آنها افتراق است ولی افتراق در اینجا باعث دوئیت نمی‌شود و اگر اینها را بکوبید یکی می‌شوند، و اگر آنها را از هم باز کنید دوتا می‌شوند.

معنای سراب بودن اختلاف ماهیات

تلمیذ: پس در این صورت دیگر ماده هم باقی نمی‌ماند؟

استاد: در این صورت دیگر همه چیز کنار می‌رود؛ اینها مسائل عرفان نظری است که ما آنها را در اینجا بیان می‌کنیم. آقایان در اینجا می‌گویند که شما هر اختلافی را که در خارج می‌بینید سراب است و واقعیت ندارد.

واقعیت، اصل وجود است؛ و این وجود است که به خودش قید گرفته است. مثل همان خمیری که به این قید تبدیل به ماهی شده است، به این قید تبدیل به چیز دیگر شده. ما هیچ چیزی به خمیر اضافه نکردیم؛ نه نقّاشی کردیم، نه رنگ‌آمیزی کردیم و

نه...؛ فقط با نوکِ مداد سرش را سوراخ کردیم و
برایش چشم درست کردیم، یک حرکتی به او دادیم
و برایش گوش درست کردیم، یک حرکتی به
قسمت پایین او دادیم و برایش پا و دم درست
کردیم.

پس ما هیچ چیزی از خارج به این اضافه نکردیم
و درعین حال می بینیم که تفاوت می کنند. اگر
حضرت عیسی [علی نبینا و آله و علیه السلام] هم پیدا
بشود و به اینها روح بدمد، خواهید دید که این
صدای گوسفند (بع بع) می کند، آن یکی صدای
گاو (مع مع) می مند، آن یکی صدای شتر در می آورد
و این صدای گاو می کند. یعنی همین که این روح به
او دمیده بشود، آن را به این شکل و این یکی را هم
به این صورت در می آورد.

حالا از یک طرف ما همه این ماهیات را می بینیم،
و از طرفی در این شکل و شمائلی که می بینیم هم
اختلاف نیست؛ این ماهی است و با این اندازه، و آن
یکی گوسفند است با آن اندازه. این ماهی پا ندارد
ولی آن گوسفند پا و دم و سُم دارد.

ولی صحبت در این است که درعین حال که این قید، این را دارد و آن قید، این را ندارد ولی از نظر هویت خارجی یکی هستند.

بله، در اختلاف شکی نیست که این با آن مختلف است و این اختلاف باعث تفاوت اسامی آنها شده است؛ اسم این را غنم می‌گذاریم و اسم آن را بقر می‌گذاریم، ولی تمام اینها از نظر هویت خارجی یک واحد هستند.

به خلاف متکلمین که قائل به تشکیک در وجود هستند و در مرحله تشکیک، هر وجودی را مستقل از دیگری می‌پندارند. ولی آقایانی که قائل به تشخص وجود هستند، به این مسئله ما خیلی نزدیک هستند؛ یعنی در خارج یک تشخص بیشتر وجود ندارد.

کیفیت لحاظ جسمیت نسبت به پروردگار

تلمیذ: ما این حرف - که وحدت موجود است - را نمی‌توانیم بگوییم؛ چون وجود موجودات به صورت جسمیت است در حالی که جسمیت در باری تعالی نفی شده است!

استاد: این مسئله یک مسئله بدیهی و واضح است

و آن این است که آن وجود بسیط که خود را به همه انواع در آورده است، گاهی به صورت جسم درمی‌آید و گاهی به صورت غیر جسم درمی‌آید،

گاهی مجرد است و گاهی مادی است. تفاوت فقط در لحاظ و عدم لحاظ است:

یک وقتی شما وجود پروردگار را در مقام تجرد خودش و منحاز از این موجودات خارجی لحاظ می‌کنید، در این صورت نمی‌توانیم بگوییم که خدا جسم است؛ چون ذات پروردگار متعال وجود بسیط است و وجود بسیط نه‌اینکه جسم نیست بلکه مافوق جسم است. وجود بسیط است که به هر شیئی در می‌آید؛ هم به جسم و اقسام جسمیت در می‌آید و هم به مجرد و اقسام تجرد در می‌آید. بله، آن وجود، بالاتر و مافوق از همه اینها است.

و اگر شما جسمیت را به این لحاظ می‌بینید که این جسمیت، جسمیت استقلالیه نیست بلکه این جسمیت در تحت عنوان معلولیت همان وجود بسیط قرار گرفته است. در این صورت عیب ندارد که بگوییم خدا جسم است.

البته اینکه می‌گوییم خدا جسم است نه‌اینکه خداوند به صورت همین جسم ظاهری است، بلکه خدا وجود بسیط است که آن وجود بسیط به هر

شکلی هست؛ هم به صورت جسم است، هم به صورت مجرد است و امثال ذلک.

تفسیر صحیح عبارت «لیس فی جُبَّتِی الاّ الله»

گاهی شما حرف بایزید رضوان الله علیه که می‌گوید: «لیس فی جُبَّتِی الاّ الله»^۱ را به این معنا می‌گیرید که در جیب من خدا است! در این صورت خدا محدود می‌شود به جیب و این کفر است چون خدا به جیب محدود نمی‌شود و در جیب نمی‌آید چون جیب دارای مکان و زمان و محدود به حدود است در حالی که خدا حدّ و قید بر نمی‌دارد.

اما یک وقت می‌گویید که جیب من غیر از خدا نیست؛ یعنی این جیبی که من دارم معلول است و هیچ چیزی از خودش ندارد و در تحتِ همان وجود

^۱ الله شناسی، ج ۱، ص ۱۷۲:

«سعيد الدين فرغانی در مشارق الدرّاری ص ۶۳۴ گوید: "مگر هم چنان که کسی به کمال تخلّق و تحقّق به اسماء الهی به مقام جمع وجودی می‌رسد و در آن بحر غرق می‌گردد، پس به زبان جمع الهی «أنا الحقّ و سُبْحانی و لیسَ فی الجُبّةِ سیوی الله» نعره می‌زند.

» و در سیره حلیّه ج ۱، ص ۲۹۰ گوید: "و مِنْ تَمَّ ذِکْرَ الْقَاضِي عِيَاضِ فِي الشِّفَاءِ: أَنَّ مَنْ ادَّعَى حُلُولَ الْبَارِي فِي أَحَدِ الْأَشْخَاصِ كَانَ كَافِرًا بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ. وَ قَوْلُ بَعْضِ الْعَارِفِينَ وَ هُوَ أَبُو يَزِيدَ الْبَسْطَامِيِّ: سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي، وَ قَوْلُهُ: إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي، وَ قَوْلُهُ: وَ أَنَا رَبِّي الْأَعْلَى، وَ قَوْلُهُ: أَنَا الْحَقُّ وَ هُوَ أَنَا وَ أَنَا هُوَ؛ لَيْسَ مِنْ دَعْوَى الْحُلُولِ فِي شَيْءٍ."»

بسیط است. در این صورت دیگر این حرف اشکال ندارد.

پس آن آقا که در جلساتی که در طهران دارد و هیچ سرش نمی‌شود، گفته است که بایزید در اینجا اشتباه کرده! خیر، خود ایشان اشتباه کرده است. ایشان می‌گویند که بایزید با این حرف خدا را محدود کرده است! احمق تو حرف بایزید را نفهمیده‌ای! بایزید نمی‌گوید که در جیب من خدا است؛ تا تو بگویی که خدا را محدود به جیب کرده و خدا را در مکان و زمان آورده و از آن مقام بساطت پایین کشیده و در تُنگ و پارچ گذاشته است. بلکه بایزید رضوان الله علیه می‌گوید که جیب من غیر از خدا نیست؛ یعنی این جیب من فانی در آن وجود بسیط است. حرف را بفهم و بعد صحبت کن!

یک وقتی می‌گوییم که جیب من غیر از خدا نیست؛ یعنی این جیب من، فانی در آن وجود بسیط است و آن وجود بسیط هم غیر از ذات باری نیست. در این صورت این حرف خوبی است.

ولی یک وقتی می‌گوییم که خدا در جیب من

است و جیب من خدا است؛ در این صورت این معنا، همان معنای خلاف و غیر صحیح می‌شود.

یک وقتی می‌گوییم که این جسم فانی در آن وجود بسیط است؛ بنابراین خدا را وجود بسیط گرفته‌ایم که آن وجود بسیط دارای مراتب است. این حرف عیبی ندارد و در این صورت این جسم هم غیر از خدا نیست.

ولی یک وقتی می‌گویید که خدا جسم است؛ در این صورت خدا را محدود به جسم کرده‌اید و این خلاف است.

بنابراین حرف آقایان هم همین است؛ ایشان می‌گویند که آن چیزی که هویت موجودات را در خارج تشکیل می‌دهد، یعنی وجودات خارجی را تشکیل می‌دهد، یک وجود واحد بیشتر نیست و آن وجود باری است و السلام. و همان موجودات خارجی هم با همدیگر دارای اختلاف و می‌ز هستند و برای همین بر این شیء، اسم غیر از آن را نمی‌گذاریم و اینها از نظر مفهومی با هم اختلاف دارند.

دفاع مرحوم مصنف از کلام عرفاء در

وحدت وجود

مرحوم حاجی قبل از اینکه به ریشه مسئله پردازند، یک جوابی داده‌اند و البته جوابشان هم صحیح و درست است. ایشان می‌فرمایند که منظور عرفاء شامخین در اینجا - یعنی افراد صوفیه که قائل به کشف هستند و مسائل عقلی را قبول ندارند و فقط معتقد به مسائل کشفی هستند و واقع مطلب هم همان است یعنی حقیقت مطلب آن است، نه اینکه مطلب فلاسفه باطل است، بلکه آن یک مقام بالاتری است - که گفته‌اند اتحاد خارج وجود، همه ماهیات را واحد نمی‌دانند؛ یعنی ایشان هم ماهیات را در مقام مفاهیمشان لحاظ کرده‌اند و گفته‌اند که با هم اختلاف دارند. اما همین ماهیات در مقام هویت خارجی و تعین خارجی و وجود خارجی، واحد هستند.

به عبارت دیگر موجودات خارجی به حمل شایع صناعی واحد هستند اما خود آن موجود در مفهوم خودش و در ماهیت خودش با موجود دیگر تفاوت دارد. این مطلب اینها و جواب مرحوم حاجی بود.

حالا متن ادله مرحوم حاجی را در اینجا بخوانیم و ان شاء الله بقیه مطلب برای فردا می ماند.

متن مرحوم حاجی در زیادت وجود بر

ماهیت

(إِنَّ الوجودَ عَارِضُ المَهِيَّةِ) وجود عارض بر ماهیت است عَرُوضًا ذَهْنِيًّا لَا خَارِجِيًّا
مقتضیاً لوجودِ المعروضِ سابقاً و این عروض ذهنی است نه خارجی که احتیاج به
یک معروضی داشته باشد و عارض، قبل از عروض بر معروض، احتیاج به آن
معروض داشته باشد

معروض در اینجا مثلاً این جسم است که سیاهی

عارض به این شده است؛ پس قبل از اینکه سیاهی

عارض به این بشود باید خودِ این معروض، وجود

داشته باشد. ایشان می گویند اینکه وجود، عارض بر

ماهیت است، به صورت همین عارض و معروض

خارجی نیست بلکه این عروض، در ذهن است و الا

در خارج اصلاً قبل از وجود، ماهیتی تحقق ندارد

يَكْفِيهِ نَفْسُ شَيْئِيَّةِ المَهِيَّةِ و برای عروض وجود، خود شئیت ماهیت کافی است،

یعنی همین قدر که یک ماهیتی تصوّر شود، نفس شئیّۀ المَهِيَّةِ یعنی
همین قدر که به این بگویند «چیز». یعنی
همین قدر که شما این ماهیت را بتوانید تصوّر
کنید، می شود که وجود بر این عارض شود.
بالآخره یک ماهیتی می خواهیم که ما بتوانیم
آن را تصوّر کنیم.

ذهنی بودن عروض وجود بر ماهیت

تلمیذ: ذهن که یک چیزی را تصوّر می کند، اول وجود را در خود می آورد و بعد
تصوّر ماهیت را می کند، پس اول وجود تحقق پیدا کرده است؛ یعنی به صرف تصوّر
ماهیت، وجود هم تحقق پیدا کرده است.

استاد: منظور ایشان وجود خارجی است و الآن

اصلاً در وجود ذهنی بحث نمی کنند؛ می گویند که

در این وجود خارجی، این وجود عارض بر ماهیت

شده است. منتها اینکه شما می‌گویید که عارض بر ماهیّت شده است پس باید قبلاً ماهیّتی باشد، درحالی‌که ما اصلاً قبل از وجود ماهیّتی نداریم.

ایشان می‌گویند که منظور ما از این عروض، عروض خارجی - که یک کیفی عارض بر یک موضوعی می‌شود، یا یک کمّی عارض بر یک موضوعی می‌شود - نیست، بلکه فقط در عالم ذهن وقتی که تصوّر آن ماهیّت را کنید، نفس تصوّر ماهیّت حکایت می‌کند که بالأخره در اینجا یک قیدی وجود دارد و یک قیدی هست.

حالا یا آن قید در خارج هست یا آن قید در خارج نیست؛ ما اسم آن قید را ماهیّت می‌گذاریم. پس وجود می‌آید به آن قید می‌خورد و حسن آقا درست می‌شود، وجود می‌آید به آن قید می‌خورد و درخت تبریزی درست می‌شود، وجود می‌آید به آن قید می‌خورد و چنار و منار درست می‌شود. بنابراین آن قید، یک ماهیّتی است که در خارج نیست چون اگر آن ماهیّت در خارج باشد خوب همان وجود، در خارج هست دیگر؛ بلکه یعنی آن ماهیّت در عالم

ذهن است. البتّه آن ماهیّتی هم که در ذهن هست باز به واسطه وجود در ذهن می آید ولی این دیگر اشکال ندارد.

تبیین معنای عروضِ وجود بر ماهیّت با ذکر

مثال

تلمیذ: ما باید در اینجا در معنای عروض تصرّف کنیم و بگوییم که وجود عارض بر ماهیّت شده است عقلاً نه تصوّراً؛ چون در مقام تصوّر، وجود و ماهیّت یکی هستند!

استاد: ایشان هم می گویند که این عروض در

اینجا به عنوان عروض خارجی نیست. اینکه شما

می گوید که وجود غیر از ماهیّت است، اگر این طور

است پس چطور این وجود و ماهیّت در خارج با هم

یکی شدند؟ بالأخره در اینجا یک عروضی پیدا شده

است و این وجود آمد و به خودش عارض شد؛ به

عبارت دیگر این قید آمد برای خودش قید درست

کرد. ما اسم انتساب این مرحله به این مرحله را

عروض می گذاریم.

شما تصوّر کنید این خمیری که در دست من

است را می خواهید به صورت یک ماهی برگردانید.

آیا آن چیزی که شما در ذهنتان می آورید صورت

ماهی است یا خمیر؟ آن چیزی که شما در ذهنتان

می آورید صورت ماهی است، پس ما اسم آن صورت

ماهی را ماهیّت می‌گذاریم. ولی آیا آن صورت ماهی در خارج هست؟ معلوم است که در خارج نیست. شما آن وجود را برمی‌دارید و کم‌کم آن را دراز می‌کنید و بعد برای آن گوش و دُم می‌گذارید تا ماهی می‌شود. ما به این حالت می‌گوییم عروض.

توضیح جایگاه اتّحاد و تغایر وجود و ماهیت

تلمیذ: این مطلب به نظر ما صحیح نیست؛ چون ما در مقام عقل می‌گوییم که ماهیّت غیر از وجود است نه در خارج و ذهن. حالا بر اساس حرفی که فرمودید در مقام خارج یک قیدی را تصوّر می‌کنیم و آن را به وجود مطلق می‌زنیم.

استاد: ایشان هم همین را می‌گویند که این وجود

و ماهیّت از نظر خارجی عین هم هستند ولی از نظر

ذهنی، وجود جدای از ماهیّت است. این وجود در

ذهن، عارض بر ماهیّت می‌شود؛ به این عنوان که

ذهن می‌آید وجود را حمل بر این ماهیّت می‌کند و

می‌گوید که مثلاً زید موجود است.

بنابراین بین مفهوم وجود و بین ماهیّت اختلاف

و تغایر است و ما فقط می‌خواهیم همین را بگوییم و

چیز دیگری غیر از این نمی‌خواهیم بگوییم. در عالم

خارج که یکی بیشتر نیست و آن هم وجود است ولی

در عالم ذهن می‌بینیم که دو چیز است.

تلمیذ: در عالم ذهن هم یک چیز بیشتر نیست چون در ذهن هم اتّحاد است!

استاد: اگر در ذهن هم اتّحاد است پس چرا شما

مفاهیم مختلفه را می فهمید؟

تلمیذ: مفاهیم مختلفه را با وجود ذهنی آنها می فهمیم.

استاد: با هر وجودی که بفهمید فرق نمی کند؛

مگر وجود ذهنی تفاوت دارد و وجود نیست؟! آیا

وجود ذهنی از اشتراک معنوی وجود جدا است؟!!

اگر جدا نیست پس این مفاهیم متفاوت از کجا

آمده اند؟

تلمیذ: اختلاف در آن قیودی است که ذهن با وجود ذهنی تصوّر کرده است.

استاد: این همان تعمّل شدید است؛ همان تعمّل

ذهنی است که این کار را می کند، همان تعمّل است

که این وجود را از صورت خودش جدا می کند و

می گوید گرچه من در ذهنم این وجود را آورده ام

ولی می توانستم این وجود را به صورت دیگری

بیاورم؛ پس آن صورت با این وجود دوتا است.

تلمیذ: می خواهم بگویم که قید «تصوّر» در اینجا غلط است و باید بگوییم «عقل»؛ چون تصوّر دوتا نیستند.

استاد: در اینجا این را هم همان عقل تصوّر

می کند، منظور که تصدیق نیست. منظور تصوّر این

دو مرحله است: تصوّر مرحله وجود به این وجود

ذهنی و تصوّر مرحله وجود به آن وجود ذهنی دیگر؛

یعنی تصوّر تغایر بین صورت و وجود. ولی گفتیم

که در واقع و در حاقّ ذهن باز یکی است.

(تَصَوُّرًا وَ اتَّحَدًا هُوِيَّةً) في الواقع؛^۱ از نظر تصوّر، وجود عارض است ولی از نظر هویت، بین وجود و ماهیت در واقع و خارج اتحاد است.

البته ایشان بعداً این بحث را می‌آورند که آیا اتحاد خارجی، اتحاد ترکیبی و انضمامی است یا اتحاد بین صورت و ماده است و آیا این وحدت، وحدت ترکیبی است و منضم شده‌اند یا اینکه خارجی است، ولی در عقل، یکی هستند؟ بحث از اینجا می‌آید.

ادله اربعة عدم عینیت وجود با ماهیت

دلیل اول: صحت سلب وجود از ماهیت

تَمَّ أَشْرُنَا إِلَى أدْلَةٍ أَرْبَعَةٍ عَلَى الْغُرُوضِ: سپس ما اشاره به ادله اربعة بر عروض کردیم:
الأوّل قَوْلُنَا: دليل اول (لِصِحَّةِ السَّلْبِ) المَعْهُودَةُ بَيْنَ الْقَوْمِ این است که می‌گوییم ما صحت سلب داریم که بین قوم معهود است - بجعل الاضافة و اللام للعهد - و این الف و لام، الف و لام عهد است،

همان صحت سلبی که در اصول هم می‌آید. خدا

صاحب قوانین را بیامرزد؛ وقتی که ما قوانین

می‌خواندیم، بحث صحت سلب در آنجا آمده بود.^۲

الآن دیگر قوانین و این چیزها نیست ولی سابقاً

قوانین را تا مبحث عامّ و خاص می‌خواندند و ما عامّ

و خاصّ و اوامر و نواهی و... را هم خوانده‌ایم.

خودشان هم که خیلی تعریف می‌کند، ابتدای

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۰.

^۲ قوانین الاصول (طبع قدیم)، ص ۱۷.

قوانین نوشته‌اند:

لَيْتَ ابْنُ سِينَا دَرَى إِذْ جَاءَ مُفْتَخِرًا *** بِاسْمِ الرَّئِيسِ بِتَصْنِيفِ الْقَانُونِ
أَنَّ الْإِشَارَاتِ وَالْقَانُونَ قَدْ جُمِعَا *** مَعَ الشِّفَا فِي مَضَامِينِ الْقَوَانِينِ^۱

واقعاً هم قوانین کتاب خوبی است و ایشان کتابی به نام جامع الشّتات هم دارند که برای یک مجتهد که می‌خواهد فروعات زیادی را متفرّع بکند کتاب خیلی مفیدی است و شقوق مختلفی را در ذهن به وجود می‌آورد.

(عَلَى الْكُونِ فَقَطْ) ما فقط می‌توانیم صحتِ سلب را بر کون اجرا کنیم؛ أي يَصِحُّ سلب الوجود عن المهيّة یعنی شما می‌توانید وجود را از ماهیّت سلب کنید و بگویید که وجود، ماهیّت نیست و لا يَصِحُّ سلبها عن نفسها ولی ماهیّت را نمی‌توانید از خودش سلب کنید و بگویید که زید، زید نیست و لا سلب ذاتیّاتها عنها، فلیس عیناً و لا جزءاً لها؛ و ذاتیات آن ماهیّت را هم نمی‌توانید از ماهیّت سلب کنید و بگویید که زید، حیوان نیست یا ناطق نیست. پس وجود نه عین ماهیّت است و نه جزء ماهیّت.

دلیل دوم: نیازمندی حمل وجود بر ماهیّت به

حدّ وسط

(وَالثَّانِي قَوْلُنَا: دَلِيلُ دَوْمِ ابْنِ قَوْلِ مَا اسْتَ (لِإِفْتِقَارِ حَمْلِهِ) أَيْ حَمْلِ الْوُجُودِ عَلَى الْمَهِيَّةِ (إِلَى الْوَسْطِ) که حمل وجود بر ماهیّت نیاز به حدّ وسط و علّت دارد أي مَا يَقَرُّ بِقَوْلِنَا «لَأَنَّهُ» یعنی حمل وجود بر ماهیّت محتاج عبارتی است که مقرون با «لَأَنَّهُ» است؛

من باب مثال می‌گوییم که زید موجود است، شما می‌گویید که چرا موجود است؟ می‌گوییم به خاطر اینکه از مادرش متولّد شده است، این که چرا ندارد، بروید در خانه او را ببینید و صدای گریه‌اش را

^۱ ستارگان حرم، ج ۱، ص ۸۷:

«این کلام سید صدرالدین موسوی عاملی صدر اصفهانی است که در وصف کتاب قوانین فرموده است:

”ای کاش ابن سینا که به سبب کتاب قانون به شیخ‌الرئیس معروف شد می‌دانست که کتاب اشارات و قانون و شفا هر سه در مضامین کتاب قوانین میرزای قمی جمع شده‌اند.“»

بشنوید. اما مثلاً بگویید که چرا زید، زید است؟ چرا آب، آب است؟ چرا میکروفن، میکروفن است؟ چرا فرش، فرش است؟ چرا پشم، پشم است؟ اینها دیگر چرا و لآنّ نمی خواهند.

كما عَرَفَهُ الشَّيْخُ،^۱ همان‌طور که شیخ حدّ وسط را این‌طور تعریف کرده است.

فقولنا: «العقل موجودٌ» مُفْتَقِرٌ إِلَى الدَّلِيلِ مَثَلًا وَقَتِي كَه مِي‌گوئیم: «عقل هست»، مِي‌گوئیم چرا هست؟ یعنی این احتیاج به دلیل دارد، و حمل المهيّة و ذاتياتها غير مُفْتَقِرٍ إِلَيْهِ وَلِي حَمْل مَاهِيَّةٍ وَ ذَاتِيَّاتٍ احْتِيَاجِي بِهِ دَلِيلٍ نَادِرٌ؛ لِأَنَّ ذَاتِي الشَّيْءِ بَيِّنُ الثَّبُوتِ لَهُ زِيْرَا ذَاتِي يَك شَيْء، بَيِّنُ الثَّبُوتِ يَك شَيْء است.

مثلاً بگوییم که انسان، حیوان ناطق است؛

در این صورت حیوانیّت و ناطقیّت برای انسان بین

است، چون ذاتی آن هستند. فرض این است که ما

انسانیّت را شناخته‌ایم.

فليس عَيْنًا وَ لَا جَزْءًا لَهَا؛ پس وجود نه عین ماهیّت است و نه جزء ماهیّت.

دلیل سوم: انفکاک وجود از ماهیّت در مقام

تعقل

(و) الثالث قولنا: دلیل سوم این است که می‌فرمایند: (لأنفكاك) وجود با ماهیّت در مقام تعقل انفکاک دارد للمهيّة - و التّكثير للنوعيّة اشارةً إِلَى التّحليل و التّعمّل المذكورين تنكيري كه در اینجا آورده‌اند برای نوعیّت است كه اشاره به تحليل و تعملّ المذكور است؛ - (منه) أى من الوجود (فى التّعقل) أى نعل المهيّة يعنى به‌خاطر يك نوع انفكاكى كه قبلاً بحثش را كرديم، وقتي كه عقل تعملّ مي‌كند انفكاك بين وجود و ماهيّت را در خود مي‌يابد، يعنى انفكاك از اين وجود را در عالم تعقل مي‌يابد، كماهيّة المثلث مثل ماهيّت مثلث. و نغفل عن وجودها الخارجيّ و الذهنيّ. وليكن در عين حال كه ماهيّت مثلث را ادراك مي‌كنيم از وجود خارجي و وجود ذهني غافل هستيم و غير المغفول، غير المغفول؛ آن چيزي كه از آن غفلت نشده است - كه عبارت از ماهيّت است - غير از آن چيزي است كه از آن غفلت شده است - كه وجود است -. ما ماهيّت را تصوّر كرديم ولي از وجودش غافل شديم، پس معلوم مي‌شود كه اين دوتا با همديگر تفاوت دارند. فنبت زيادته عليها؛ پس زيادي وجود بر ماهيّت ثابت مي‌شود.

دلیل چهارم: عدم اتّحاد ماهيّات

(و) الرابع قولنا: دلیل چهارم می‌فرماید: (لإِتّحاد الكلّ) این است که تمام ماهیّات، واحد می‌شوند؛ أى للزوم اتّحاد كلّ المهيّات، لو كان الوجود عَيْنًا لَهَا يعنى اگر وجود عین این ماهیّات باشد لازم می‌آید که تمام ماهیّات واحد بشوند، لآنّّه معنّى واحد چون وجود معنای واحد است، فيكون حملُ الوجودِ عليها پس حملِ وجود بر ماهیّات و حمل بعضها على بعض حملاً أَوَّلِيًّا و حمل بعضی از ماهیّات بر بعضی دیگر، حملِ أَوَّلِي ذاتی می‌شود و حملِ أَوَّلِي ذاتی هم اتّحاد مفهومی است، بنابراین همه ماهیّات یک مفهوم دارند و این خلاف است؛

^۱ شرح الإشارات و التنبیّها، ج ۳، ص ۲۷.

چون ما مفهوم آب با مفهوم نان را دوتا می دانیم،

آب راه می افتد ولی نان راه نمی افتد

لأنّ الكلام في العينية، و المغايرة بحسب المفهوم، و اللازم باطلٌ بالضرورة. چون كلام در عینیت و مغایرت به حَسَبِ مفهوم است نه به حَسَبِ خارج. و لازم - که ماهیات یکی باشند - بالضرورة باطل است.

و على هذا التقرير و به این نحوی که ما بیان کردیم لا یُمْکِن التزام هذا اللازم شما نمی توانید که این لازم را به گردن صوفیه قرار بدهید که پس اینها باید قائل باشند به اینکه مفاهیم، متحد هستند. على ما نُسب إلى جماعةٍ من الصّوفيّة^۱ من وحدة الوجود

كما في الشوارق^۲ لأنّ ما قالوا في مقام وجودها الحقيقيّ، و أمّا في مقام شئیّات

الماهيات و المفاهیم زیرا آن چیزی که بعضی از صوفیه گفته اند در مقام وجود حقیقی آن ماهیات است اما اگر در مقام شئیّات ماهیات و مفاهیم، خود ماهیات و مفاهیم را در نظر بگیرید، آنها هیچ وقت ملنزم به اتحاد نیستند

بنابراین شما که صاحب شوارق هستید

نمی توانید این التزام را به گردن آنها بگذارید و

بگویید که اینها قائل هستند به اینکه مفاهیم ماهیات

هم با همدیگر متحد هستند. صوفیه در مقام هویت

خارجی این حرف را زده اند نه در مقام اتحاد مفاهیم؛

و الاّ مفاهیم این موجودات خارجی با همدیگر

متفاوت هستند ولی حقیقتشان یکی است. حقیقت

آنها یکی است ولی آن قیودی که دارند، باعث شده

است که شما اسامی متفاوتی روی آنها بگذارید؛ پس

اینها حرف خلافی زده اند

فلا یُمْکِنُهُم التزامُ الاتّحاد؛^۳ و شما که صاحب شوارق هستید می خواهید به عهده آنها

بگذارید که اینها حرف خلاف زده اند و قائل به چنین التزامی شده اند! درحالتی که این طور نیست.»

این مطالب را باید بخوانید منتها عرفان شهودی،

^۱ شوارق الالهام، ج ۱ ص ۳۰؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۷۱.

^۲ شوارق الالهام، ج ۱ ص ۳۰ - ۴۰.

^۳ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۱.

بالا تر از همه است و جایگاه عرفان نظری بعد از
اسفار است. و اگر ما الآن به مباحث عرفان نظری
بپردازیم، مطلب ناقص می شود.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ