

هو العليم

وحدتِ حقيقت وجود و عقيدة فهلويون دربارۀ

وجود

شرح منظومه جلسه بيست و ششم

(المقصد الاول في امور العامة، الفريدة الأولى في

الوجود و العدم، غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة

الوجود و كثرتها)

استاد

آيت الله حاج سيد محمد محسن حسيني طهراني

قدس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

الْفَهْلَوِيُّونَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ *** حَقِيقَةُ ذَاتُ تَشْكِي تَعَمُّ
مَرَاتِبًا غَنَى وَ فَقْرًا تَخْتَلِفُ *** كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوَّى وَ ضَعِيفُ
وَ عِنْدَ مَسَائِلَةِ حَقَائِقُ *** تَبَايَنَتْ وَ هُوَ لَدَى زَاهِقُ
لِأَنَّ مَعْنَى وَاحِدًا لَا يُنْتَزَعُ *** مِمَّا لَهَا تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقَعْ
كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ التَّأَلُّهِ اقْتِنَصَ *** مَنْ قَالَ مَا كَانَ لَهُ سِوَى الْحِصَصِ
وَ الْحِصَّةُ الْكُلِّيَّةُ مُقَيَّدًا يَجِيءُ *** تَقْيِيدُ جُزْءٍ وَ قَيْدٌ خَارِجِيٌّ

تبیین مسئله وحدت و کثرتِ حقیقت

وجود

...در مورد مسئله وحدت حقیقت وجود و

کثرت آن، اختلاف آراء خیلی زیاد است. به خاطر

دارم آن موقع که اسفار را مباحثه می کردیم و

می خواندیم و همین طور بعداً که به کتاب های

دیگری از عرفاء برخورد کردم؛ دیدم که بعضی ها

ظاهراً در اینجا مطلب عرفاء را آن طور که باید و شاید

نیافته اند و به همین خاطر به این مسئله اعتراض

کرده اند.

مطلبی که در اینجا هست این است که آیا حقیقت

خارجی وجود - نه مفهوم وجود و تصویر وجود

ذهنی - متعدد است و در عین تعدد، اشتراک دارند؟

و به عبارت دیگر آیا بین حقایق وجود و مقیّدات

خارجی تمایزی هست یا اینکه آن حقیقت وجود،
یک وجود بسیط است؟ و اگر حقیقت وجود، بسیط
شد، پس این اختلافات و کثرات از کجا پیدا
می‌شوند؟ و آیا اختلافات بین این کثرات، اختلافات
ذاتی هستند یا اینکه این اختلافات اعتباری هستند؟

مطلبِ حکماء در وحدت و کثرتِ حقیقت

وجود

در اینجا حکماء یک مطلبی دارند - که این مطلب
از زمان مَشَاء و ارسطو به بعد مطرح بوده است - و
آن اینکه وجود را یک وجود مشکک می‌دانند؛ به این
معنا که وجود یک حقیقت واحدی است دارای
مراتب مختلف و گوناگون، که هر مرتبه از آن با مرتبه
دیگر تفاوت دارد. و آن تفاوت، قیدِ همان مرتبه
است؛ حالا آن تفاوت بسته به شدت و ضعف است،
به نقصان و کمال است، به فعلیت و استعداد است،
به اولیّت و اولویّت است، به تقدّم و تأخّر است!
هرچه می‌خواهد باشد.

یعنی وجود دارای یک مراتبی است و هر مرتبه
در ذات خودش مستقل و جدای از مرتبه دیگر است.

و آن چیزی که همهٔ اینها را به همدیگر پیوند می‌دهد، همان سنخیتِ هویتِ وجودی این مراتب است.

مثال تسبیح برای مطلبِ حکماء در وحدت و کثرتِ حقیقت وجود

من باب مثال شما یک تسبیح را در نظر بگیرید؛ این تسبیح فرض کنید که صد دانه دارد و تمام این دانه‌ها از چوب هستند. یعنی شما یک واحد یک کیلویی چوب را در دستگاه خراطی ببرید و شروع به خراطی کردن بکنید و از این چوب، دانه‌هایی درست بکنید؛ یک دانهٔ بزرگ، یک دانهٔ کوچک. تسبیح با دانه‌های خیلی خیلی بزرگ هم هست؛ ما در مگه یک تسبیح دیدیم که آویزان کرده بودند و دانه‌هایی داشت که خیلی خیلی بزرگ بودند، یک تسبیح خیلی بزرگی بود!

حالا اگر شما بخواهید با این مکعب چوب، از این دانهٔ بزرگ تا این دانهٔ کوچک را درست بکنید، سنخیت همهٔ این دانه‌ها سنخیت واحد است؛ یعنی همهٔ اینها چوب هستند. یعنی شما به همهٔ اینها یک مفهوم را اطلاق می‌کنید و می‌گویید که **هذا خَشَبٌ**، **هذا خَشَبٌ**، **هذا خَشَبٌ**، **هذا خَشَبٌ**. متنها می‌گویید

که **هَذَا خَشَبٌ صَغِيرٌ وَ هَذَا خَشَبٌ كَبِيرٌ**. این دانه‌ها از نظر چوب بودن یک واحد هستند. ولی وقتی به خود اینها نگاه می‌کنید می‌بینید که از همدیگر جدا هستند؛ یعنی بین این مقدار از دانهٔ تسبیح و بین آن مقدار دیگر فاصله است و شما می‌توانید آن را تکه‌تکه بکنید و بین یکی از آنها با دیگری فاصله بیندازید.

حکماء - اگر بخواهیم مثال بزنیم - در بحث مراتب تشکیک، قائل به این نحوه هستند؛ یعنی می‌گویند که هر مرتبه‌ای جدای از مرتبهٔ مادون یا مافوق خودش است و برای خودش یک تعینی دارد، ولی درعین حال نسخهٔ آن با نسخهٔ مادون و مافوقش یکی است.

استعداد هر مرتبه از وجود برای رسیدن به

مرتبهٔ مافوق

تلمیذ: در بحث مراتب وجود بحث تعدّی و انتقال نیست؛ یعنی یک وجود نمی‌تواند که یک وجود دیگر بشود؛ چون مرتبهٔ هر وجود ذاتی آن است!

استاد: بله، یک وجود نمی‌تواند که وجودِ دیگر

بشود، ولی می‌تواند در خودش تغییر و تحوّل ایجاد بکند. یعنی همین وجودی که الآن متعیّن است، قابلیت برای چرخش را دارد؛ مثلاً وجود مادی

چرخش پیدا بکند به مثالی و مجرد، و کم کم تحوّل پیدا بکند.

تلمیذ: مرتبه هر وجودی جزء ذاتش است، پس چطور می‌شود که به وجود بعدی منتقل بشود؟

استاد: مرتبه فعلی آن، جزء ذاتش است، ولی همین وجود در این مرتبه‌ای که هست باز استعداد برای مرتبه دیگر را دارد؛ یعنی الآن مرتبه این چوب جزء ذات این مرتبه است، ولی در خود همین مرتبه باز استعداد برای رقاء و مرتبه دیگر هم وجود دارد.

تلمیذ: بنابراین بیان اگر ما قائل بشویم که هر مرتبه‌ای از مرتبه دیگری نیست؛ یعنی یک وجود تبدیل به وجود دیگر نمی‌شود، بلکه یک وجود است که در خودش تغییر و تحوّل ایجاد می‌کند، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که یک مرتبه، مادون است و یک مرتبه، مافوق است!

استاد: مرتبه مادون تا وقتی که مادون است نمی‌تواند مافوق بشود، ولی همین مرتبه مادون از نظر استعداد، استعداد برای مافوق را دارد؛ یعنی خاصیت وجود این است که بالا و پایین نمی‌پذیرد، بلکه وجود به حسب آن مرتبه خودش شدّت و ضعف دارد. اما همین وجود ممکن است که استعداد برای کشیده شدن به مرتبه بالاتر را در ارتباط با علّت داشته باشد؛ یعنی این وجود با توجه به علل فوقیه در خودش گردش ایجاد کند و به مرتبه بالاتر برسد. و به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، آن مرتبه جدای از مرتبه قبل و مرتبه بعد است. این نظر این آقایان است، که

مسئلهٔ فهلویون از اینجا ناشی می‌شود و خیلی‌ها قائل به این قضیه شده‌اند.

عدم تنافی تجلی مظاهر متکثره با حقیقت

واحد و وجود

مطلب دیگر که فعلاً به عنوان فهرست از آن بحث می‌شود این است که وجود نه‌اینکه دارای مراتب مختلف است، بلکه وجود اصلاً یک حقیقت واحد است و این حقیقت واحد منافاتی ندارد با اینکه بیاید در مظاهر متکثره جلوه بکند و برگشت تمام این مظاهر متکثره به همان حقیقت واحد است. روی این حساب آنچه را که ما در عالم اعیان می‌بینیم، اگر با دقت بیشتری به آنها نظر بکنیم، می‌بینیم که تمام این تفاوت‌ها و کثراتی که می‌بینیم، کثرات و تفاوت‌هایی است که دارند از شئون آن حقیقت واحد نشئت می‌گیرند. و این کثرات متفاوت، خلل و نقصانی در وحدت آن حقیقت به وجود نمی‌آورند. آن حقیقت واحد همان وجود منبسط و همان وجود بحث و بسیط است، که همان مبدأ اولی و ذات پروردگار است، فقط همان است.

منتها از خصوصیات آن وجود بسیط و پروردگار

این است که خود را به هر مظهر و به هر قیدی می‌تواند مقید بکند؛ یعنی خشک نیست، دُگم نیست، یک بُعدی نیست، بلکه قابلیت برای هر نوع کمال و تغییری را در خود دارد. بنابراین ما به واسطه تغییرات، نمی‌توانیم تمایز ذاتی بین متغیّرات پیدا بکنیم.

مثالی برای عدم تمایز ذاتی بین متغیّرات

اگر ما بخواهیم مثال بزنیم، به آب مثال می‌زنیم که از اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است و اینها در این ظرف به این نوع هستند، در ظرف دیگر به نوع دیگر هستند و در ظرف دیگر به نوع دیگری هستند. و گاهی از اوقات به شکل آب هستند، گاهی از اوقات به شکل برف هستند، گاهی از اوقات به شکل بخار هستند، گاهی از اوقات به شکل تگرگ هستند. ولی این اختلافات باعث نمی‌شود که ما بین این دو عنصر تمایز ذاتی پیدا بکنیم.

تراکم و انبساط این دو عنصر منشأ برای اختلافی است که ما می‌بینیم، ولی خود تراکم و عدم تراکم موجب اختلاف ذاتی نمی‌شود؛ و به همین خاطر هر کجا که شما بروید می‌بینید که فقط این دو تا عنصر

با هم هستند و چیز دیگری نیست. منتها یک وقت تراکشان بیشتر می‌شود و گاهی اوقات بازتر می‌شوند و تراکشان کمتر می‌شود.

برگشت قیود متمایزه در وجود به نفس وجود

وجود هم همین‌طور است؛ یعنی خاصیت وجود بسیط این است که خود را به هر شکلی می‌تواند در بیاورد. پس بنابراین وقتی که ما در مسئله وحدت حقیقت وجود توانستیم ثابت بکنیم - فعلاً در بحث اثبات آن نیستیم - که وجود یک حقیقت واحدی است، پس این تمایزات از قیودی پیدا می‌شوند که برگشت آن قیود به خود وجود است.

عدد پنج با عدد هفت در واحد فرق دارند؛ یعنی اگر واحد را پنج مرتبه تکرار بکنید پنج می‌شود، و اگر همین واحد را هفت مرتبه تکرار بکنید هفت می‌شود. اگر دو واحد از هفت بردارید پنج می‌شود، و اگر دو واحد به پنج اضافه بکنید هفت می‌شود. پس مبدأ شدت و ضعف و امتیازی که بین هفت و پنج هست یک امر است که آن امر عدد واحد است. اگر آن واحد در یک جا کم بشود، یک مرتبه را

تشکیل می‌دهد، و اگر در یک جا زیاد بشود مرتبه دیگری را تشکیل می‌دهد.

ولی ما غیر از خودِ واحد و کم و زیادی واحد، مطلب دیگری را اضافه نمی‌کنیم تا مثلاً هفت بشود و چیز دیگری را از عدد، کم نمی‌کنیم تا مثلاً پنج بشود. هرچه هست همان واحد است. آن واحد اگر در یک جا زیاد بشود یک مرتبه را به وجود می‌آورد و اگر در یک جا به یک مقدار دیگر باشد مرتبه دیگری را به وجود می‌آورد. پس واحد، واحد است و واحد بسیط است؛ و بسیط با همه اعداد می‌نشیند. هم با یک می‌نشیند، هم با صد می‌نشیند و هم با بی‌نهایت می‌نشیند!

این وجود که وجودِ بسیط و وجودِ پروردگار است، حقیقتش حقیقت واحد است؛ به این خاطر که در ذات پروردگار ترکیب راه ندارد؛ چون ترکیب توالی فاسدهای دارد؛ پروردگار از وجوب می‌افتد و به امکان می‌رسد و امثال ذلک.

ذات پروردگار که بسیط است - الآن ما از بالا به پایین می‌آیم - این بساطت ذات پروردگار که این همه نقش و نگار در عالم اعیان به وجود آورد، آیا

برای وجود پیدا کردن این همه نقش و نگار، این
تقیّدات خارجی آمدند و در او داخل شدند و او به
شکل این اعیان درآمد؟ اگر این طور است می‌گوییم
که آن تقیّدات چه هستند؟ و آن قیدها کدام هستند؟
مگر غیر از وجودِ پروردگار ممکن است که قید و
تقیّدی خارج از حیطة وجودی او باشد تا بیاید و به
این وجود قید بزند؟ اصلاً معنا ندارد که چیزی خارج
از حیطة وجودی او تحقّق داشته باشد!

پس تمام عوالمی که از مرحله تجرد تامّ که وجود
پروردگار است تا به مرحله مادّه و طبع تحقّق دارند،
تمام آن عوالم با آن عرضِ عریضی که هر کدام از
آنها دارند تا به این اظلم العوالم و انزل العوالم که
می‌رسند، قیدهایی هستند که خود وجودِ این بسیط
برای خودش آورده است!

پس یک امر واحد با قیدهای خودش، خودش را
متکثر کرده است! آیا مطلب را رساندم؟! یک امر
واحد با آن چیزهایی که در خودش هست، آمده
خودش را زیاد نشان داده است. یک امر واحد است؛
چون گفتیم که این قیود از جای دیگری نیستند.

بطلان نظریه تکثر وجود به تکثر قیود

حالا اگر ما بیاییم یک نگاهی به این قیده‌ها بکنیم و آن امر واحد را متکثر بکنیم، دیگر خیلی مطلبِ سخیف و باطلی می‌شود. لذا می‌گوییم که با دقتِ عقلی و با یک دقتِ بیشتر و رقیق‌تری در همین مسئله وجود که حکماء فرموده‌اند به این مطلب می‌رسیم که این قیود، خارج از ذات خودِ این وجود نیستند. و وقتی که این قیود خارج از ذات وجود نبودند، ذات وجود، واحد می‌شود؛ پس همه قیود، قیود واحد می‌شوند.

و وقتی که همه قیود واحد شدند، مسئله «وحدتِ حقیقت وجود» در اینجا پیش می‌آید؛ که یک حقیقت خارجی بیشتر نداریم، گرچه مفاهیم ما از این مقیّدات خارجی الی‌نهایت و غیرنهایه بسیار است، ولی حقیقت وجود اینها یک حقیقت واحد است.

یعنی وقتی که ما به این شیء نگاه کنیم و درون آن برویم و باز درون آن برویم [در ذات آن متمرکز شویم، و باز نگاه بکنیم و بیشتر در آن متمرکز شویم، و باز نگاه کنیم و بیشتر در آن متمرکز شویم، باز همین‌طور در آن متمرکز شویم] و این پرده‌ها را کنار

بزنیم، به یک جا می‌رسیم که دیگر در آنجا مسئله،
یک مسئله واحد است و می‌بینیم که همان مسئله
واحد است که آمده و خودش را زیاد کرده است.

آن مسئله واحد، مسئله «بساطت وجود» است؛
یعنی این وجود بسیط است و این وجود بسیط با
قیدهایی که پی‌درپی به خودش زده است، خودش را
همین‌طور پی‌درپی پایین آورده است؛ یعنی
همین‌طور از آن تجرد کم کرده است تا به مرحله عالم
طبع رسیده است. و در عین حال که به مرتبه عالم طبع
رسیده است، تجرد خودش را حفظ کرده است؛ این
می‌شود وجود لا بشرط.

معنای کلام امیرالمؤمنین علیه السلام:

«كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ وَ الْآنَ كَمَا

كَانَ»

پس وجود پروردگار متعال نسبت به ما، وجود لا
بشرط است؛ اگر ما وجود را لا بشرط بدانیم. ولی
اگر ما وجود این مقیّدات را به شرط لا بدانیم، یعنی
به شرط عدم تعدّی یک مرتبه دیگر در این مرتبه و
عدم دخالت حدود دیگر در این حدود ماهوی
بدانیم، در این صورت ما جدای از پروردگار هستیم؛

به خاطر اینکه پروردگار داخل در محدوده نمی‌گنجد. ولی اگر ما این حدود را، حدودِ خود وجود منبسط بدانیم؛ در این صورت پروردگار شامل همهٔ عوالم ممکنات می‌شود.

یعنی خدا هست و غیر از خدا هیچ نیست؛ این همان کلام امیرالمؤمنین علیه السّلام است که: «**کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان**»؛^۱ خدا بوده است و هیچ چیزی غیر از خدا نبوده است و الآن هم خدا هست و هیچ چیزی غیر از خدا نیست. از اینجا ما به معنی این مطلب از عرفاء می‌رسیم که غیر از خدا هیچ چیزی نیست.^۲

نظر مرحوم مطهری درباره نگرش عرفا به

^۱ التوحید (صدوق)، ص ۱۴۱:

عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَان وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ، نَوْرًا لَا ظِلَامَ فِيهِ، وَ صَادِقًا لَا كِذْبَ فِيهِ، وَ عَالَمًا لَا جَهْلَ فِيهِ، وَ حَيًّا لَا مَوْتَ فِيهِ، وَ كَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمُ، وَ كَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَدًا»؛

خداوند تبارک و تعالی بود و چیزی جز او نبود، نوری بود بدون تاریکی، راستگو بود و دروغ در او راه نداشت، دانا بود و نادانی همراهش نبود، زنده بود و مرگ با او نبود؛ اکنون نیز چنین است و همواره چنین خواهد بود.

در روایات مفاد «**و الآن کما کان**» صریحاً با عباراتی نظیر «**کذلک هو الیوم و کذلک لا یزال أبداً**» آمده است. (محقق)

^۲ برای مطالعه بیشتر درمورد حدیث «**کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان**» مراجعه شود به روح مجرد، ص ۱۹۲.

ماسوی الله

یادم است که وقتی که این مطالب را مباحثه می‌کردیم، این مسئله را در شرح مرحوم آقای مطهری دیدم، که ایشان می‌فرمودند که این مطلبی را که عرفاء می‌گویند که غیر از خدا هیچ چیزی نیست، از باب وحدت مشهود است نه از باب وحدت وجود؛ یعنی عارف به یک جایی می‌رسد که غیر از خدا هیچ چیز دیگری را نمی‌بیند. چون عارف این قدر در محبتش نسبت به پروردگار قوی می‌شود که فقط وجود محبوب و معشوق را می‌بیند و چیز دیگری را نمی‌بیند.

اما فیلسوف نمی‌تواند این مسئله که غیر از خدا هیچ نیست را قبول بکند؛ چون ما همه این تکثرات را در عالم خارج می‌بینیم، همه این تکثرات هستند! چرا باید بگوییم که نیستند؟!

ایشان می‌فرمایند که اگر بخواهیم این مسئله که بگوییم فقط خدا هست و غیر از خدا هیچ نیست را توجیه بکنیم، باید بگوییم که این عارف در اینجا فقط خدا را دیده است و نظرش از ماسوی الله افتاده و قطع

نقد دیدگاه مرحوم آقای مطهری

اما این مسئله خیلی جای تأمل دارد؛ و تأمل آن از این باب است که عارف نه از باب محبت معشوق را می بیند و غیر معشوق را نمی بیند! نه، این طور نیست بلکه مسئله به این نحو است که چشم مجاز عارف از بین می رود و چشم حقیقت پیدا می کند، جهان بینی عارف تغییر پیدا می کند. آن چیزی را که عارف سابقاً به حقیقت می دید، الآن به مجاز می بیند و لذا می گوید که غیر از خدا چیزی نیست. و آن حکمی را که به صورت استقلالی روی اعیان خارجی می کرد و برای هر کدام از آنها یک وجود مختص می دید، حالا می بیند که تمام این وجودات، مندرک در وجود خدا هستند و دیگر وجودی باقی نمی ماند. در اینجا صحبت در این است!

پس مسئله عارف، یک مسئله شهودی و رؤیت پروردگار با صرف نظر از بقیه مسائل نیست، بلکه در اینجا دید و بصیرت عارف تصحیح می شود؛ تصحیح

^۱ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۹، ص ۱۸۲.

بصیرت به این صورت است که همان طوری یک عده
قائل به اصالةالماهیه هستند و بعداً به قول خودشان
به واسطه کشف و شهود می آیند و قائل به
اصالةالوجود می شوند و اصالةالماهیه را کنار
می گذارند و آن را اعتباری می دانند و بعد بر این
اساس برهان می ریزند، عارف هم که تا به حال برای
این اعیان خارجی وجود مستقلی قائل بود، به واسطه
کشف حجاب می بیند که فقط یک حقیقت واحد
بیشتر نبوده است و آن حقیقت، حقیقت پروردگار
است. و دیگر زید و عمرو و بکری را به استقلال
نمی بیند؛ یعنی هیچ چیز دیگری غیر از پروردگار را
در اینجا نمی بیند. پروردگار است و بس! یعنی همان
«**كان الله و لم يكن معه شيء**» را می بیند.

دید عارف نسبت به پروردگار یک امر ثبوتی

است نه اثباتی

و این یک امر ثبوتی است نه یک امر اثباتی؛ یعنی
نه اینکه عارف در اینجا در مقام اثبات دچار خطا شده
است، بلکه او دارد به یک امر ثبوتی و یک امر واقعی
می رسد، او دارد به یک چیزی می رسد که هیچ وقت

این حکیم به آن نرسیده است.

حکیم متکثرات را می بیند و برای این متکثرات،
وجودات جداگانه و علی حده ای فرض می کند و بعد
می بیند که منشأ و ریشه تمام این وجودات به یک
وجود است. ولی عارف یک پا بالاتر می گذارد و
می گوید که اصلاً در خارج قیدی وجود ندارد و هیچ
چیزی غیر از خدا نیست. او می گوید که آنچه هست
فقط خدا است و می آید آن وجود بسیط را به تمام
این مقیّدات حاکم می کند و می گوید که یک وجود
بیشتر نیست!

او به این میکروفون نگاه می کند و می بیند که خدا
است. نه اینکه مانند حکیم میکروفون را ببیند، منتها
وجود این میکروفون را مرتبط با آن وجود بالا ببیند.
نه، نگاه او به خود میکروفون مساوی با نگاه به خود
خدا است، غیر از این چیزی نیست!

مثال آینه برای فهمیدن دید عارف نسبت به

پروردگار

شما وقتی که در آینه نگاه می کنید، آیا اول در آینه
نگاه می کنید و می گوید که این شخص که الآن در
آینه ایستاده است؛ عمامه اش سفید است، رنگ موی

او سیاه است، چشم‌هایش این‌طوری است، لب و دهانش این‌طوری است، بقیّه جاهایش هم این‌طوری است، و بعد می‌گویید که اگر من بخواهم این شخص را به کسی منطبق بکنم، به آقای فلانی منطبق می‌کنم؟ آیا شما این‌طوری در آینه نگاه می‌کنید؟

یا وقتی به آینه نگاه می‌کنید می‌گویید که این خودش است. دیگر این حساب و کتاب‌ها را که نمی‌آورید! دیگر امثال این جدولِ ضرب‌ها را که دیگر نمی‌آورید انجام بدهید! نمی‌گویید که این عمامه حکایت از یک پارچه سفیدی می‌کند که یک وقتی به سر من بوده است، پس این حتماً عمامه من است، این حرف‌ها نیست! نمی‌گویید که این مو حکایت از یک واقعیّتی می‌کند که یک وقتی آن واقعیّت به پوست من چسبیده بود، پس این موی من است. و همین‌طور بیاید تا پایین.

ولی صحبت در این است که شما هیچ‌وقت نمی‌آید این شبّهی را که در آینه می‌بینید جدای از خود فرض کنید و بعد بر خود منطبق بکنید، بلکه در اولین وهله خود را می‌بینید و می‌گویید که این فلانی

است، آن یکی هم فلانی است. پس در اولین وهله خود را در آینه می بینید.

تفاوت بین عارف و حکیم در مسئله

وحدت وجود

تفاوت بین عارف و حکیم در مسئله وحدت وجود این مسئله است که عارف وقتی که به اشیاء نگاه می کند، در همان نگاه اول خدا را می بیند. نه اینکه بگوید که این یک وجودی دارد و یک ماهیتی دارد؛ بعد بگوید که ماهیتش اعتباری است، پس فقط وجودش می ماند. بعد بگوید که آن وجود، مقید است و آن وجود مقید مرتبط به یک وجود مافوق است، آن وجود مافوق هم مرتبط به یک مافوق دیگر است تا به مبدأ اعلیٰ برسد؛ پس این وجود، فانی در وجود مبدأ اعلیٰ است!

پس حکیم در وهله اول اثبات تکثر و تمایز و اختلاف را می کند و بعد همه این اختلافات را به همان مبدأ اعلیٰ برمی گرداند، ولی عارف این کار را نمی کند! عارف تا به این درخت نگاه می کند، می گوید که این خدا است! خدا است که دراز شده است! می گوید که خدای دراز را ببینید!

در اینجا دیگر یک امر بیشتر نیست! و دیگر نه مسئله ربط است و نه هیچ چیز دیگری، بلکه تمام اینها در او و داخل او است. و دیگر لازم نیست که شما یک امری، یک غول بی شاخ و دمی را در نظر بگیرید و بالای کوه ابوقبیس بگذارید و از اینجا یک طنابی به او بکشید!

نه خیر، اگر در همین وجود خودتان بروید، می بینید که ربط است؛ یعنی این وجودِ خودتان، وجودِ پروردگار است و درعین حال وجودِ پروردگار، وجودِ خود او است. یعنی عارف دیگر خودی برایش باقی نمی ماند تا او را مرتبط به یک مافوقی بداند و او را مرتبط به بالاتر ببیند! بلکه در همان وهله اول، پروردگار را در این می بیند و تمام.

در اینجا عارف دیگر منتظر چیست؟! منتظر چه چیزی می خواهد بماند؟! آیا می خواهد منتظر ربطش بماند؟! آیا می خواهد منتظر علیتش بماند؟! آیا می خواهد منتظر برزخ و تجرّدش بماند؟! هیچ کدام نیست! همه اش خدا، خدا، خدا و خدا است! و دیگر مسئله تمام شد و فرق بین عارف و حکیم در این

است.

دیدگاه محی‌الدین در مسئله وحدت حقیقت

وجود

بله، مرحوم محی‌الدین - رضوان الله علیه - در اینجا آمده‌اند و همین مطلب را برهانی کرده‌اند. ایشان از بحثِ وحدتِ شهود آمده‌اند بحثِ وحدتِ حقیقت وجود را پی‌ریزی کرده‌اند و این بحث از محی‌الدین است. که این همه سر و صدا هم که درست شده است به‌خاطر همین است؛ نمی‌دانم این را در کجا دیدم؛ مثلاً اینکه در همان حاشیه آمیرزا مهدی آشتیانی - رحمة الله علیه - است.

محی‌الدین از وحدتِ شهود بحث را پیش می‌کشند و تا بحثِ وحدتِ حقیقت وجود، جلو می‌آیند. این بحث در کتاب‌های ایشان: فصوص، فتوحات و آثار دیگر ایشان و شَوَارِقُ الْإِلْهَامِ وجود دارد. در تمام آنها این بحثِ وحدتِ شهود را مطرح می‌کنند.^۱

منتها حالا در لسان عرفاء، حرف گاهی اوقات

^۱ فصوص الحکم، ج ۲، ص ۶۶.

این طرف می‌شود و گاهی اوقات آن طرف می‌شود!
نه‌اینکه عارفی که می‌گوید غیر از خدا هیچ چیز
نیست؛ یعنی هیچ شیئی در خارج نیست، حتی این
اختلافات و تمایزات در خارج نیستند تا ما بگوییم
که اینها نیهیلیسم شده‌اند و قائل به پوچ‌گرایی
هستند.^۱ این طور نیست! بلکه یکی می‌آید مطلب را
سلیس‌تر و روان‌تر بیان می‌کند و یکی می‌آید در پرده
می‌گوید و یکی هم در عالمِ وَجَد می‌آید یک حرفی
می‌زند!

صحبت من در این است که اشکال مرحوم آقای
مطهری - رحمة الله علیه - به آقایان عرفاء
به‌هیچ‌وجه وارد نیست و تمام عرفاء دارند همین
مسئله وحدت وجود را اثبات می‌کنند! اگر در
مبسوط گفتند خیلی خوب است؟!

اتحاد دیدگاه عارف و پروردگار نسبت به

مخلوقات

تلمیذ: در توضیح این کلام عرفاء که فرمودید که همه چیز را خدا می‌بینند، ما می‌بینیم
که بعضی از عرفاء در حال وجد مطالبی را بیان می‌کنند که نشان می‌دهد تعین خودشان

^۱ . نیهیلیسم مکتبی فلسفی است که منکر هر نوع ارزش اخلاقی و مبّغ
شکاکیت مطلق و نفی وجود است. اصطلاح نیهیلیسم یا هیچ‌انگاری از واژه
(nihil) در زبان لاتین به معنای هیچ آمده است، هیچ‌انگاری به معنای انکار
معنی و ارزش برای هستی جهان است. (محقق)

را لحاظ کرده‌اند، مثلاً «أنا الله» می‌گویند. به این ترتیب که شما فرمودید، تعین هم حذف می‌شود گرچه لحاظ تعین نکنند! چون باز تعین هم از جهت همان حقیقت وجود است. پس در این صورت نمی‌توانیم هیچ چیزی را به خودمان نسبت بدهیم؟!

استاد: آن مطلبی که بنده عرض کردم با اینجا

هیچ گونه اختلافی ندارد. عارف وقتی که خودش را

با تعین لحاظ می‌کند و الوهیت می‌دهد؛ به خاطر این

است که در خودش یک معنای سعی می‌بیند که آن

معنای سعی به تمام موجودات و تمام ممکنات

گسترش دارد.

یعنی همان‌طوری که پروردگار در نظر خودش

نسبت به ممکنات و مخلوقات، نظر سعی دارد و تمام

موجودات را به علم حضوری در وجود خودش

مندک می‌بیند و با آن نگاه، «أنا ربّکم الأعلى»

می‌گوید؛ این عارف هم در همان وقتی که

یک‌هم‌چنین مطلبی را می‌گوید، وجود خود را یک

وجود سعی می‌داند. و در آن موقع دیگر وجود خود

را در مقابل خدا نمی‌داند، در آن موقع خود را می

بیند و بس! و چیز دیگری نمی‌بیند. یعنی وجود خود

و وجود خدا و وجود جمیع ممکنات را در وجود

خود منطوی می‌بیند؛ عیناً مثل همان جا و هیچ فرقی

نمی‌کند!

پس تعین او انبساط پیدا کرده و به همه جا رسیده

است، به نحوی که هر وقت خودش را می بیند خدا را دیده است. نه اینکه در آنجا «أنا ربکم الأعلى» بگوید و خود را جدای از او فرض بکند. نه خیر این طور نیست و به این قسم نیست.

تلمیذ: پس قبل از رسیدن به این مرتبه کسی نمی تواند یک هم چنین چیزی را داشته باشد؟

استاد: بله، اگر به آن حدّ نرسد دیگر مسئله، مسئله نفسانیاتش است؛ یعنی آمده است و خودش را دیده است، و به اصطلاح طلوعات نفسش است. که در این صورت خدا را از خودش جدا می بیند و دوتا می بیند، که این کفر و شرک است.

بله، اگر در یک مقامی باشد که جز خود هیچ چیز نبیند، آن وقت او در اینجا درست دیده است! ولی اینکه خودش را ببیند و خدا را هم ببیند و برای خودش در مقابل خدا یک سعه ببیند، این خطر است! یعنی تو در مقابل خدا دیگر نباید خودت را ببینی! یا اینکه برای خودت سعه ببینی!

ولی اگر آمدی خود را دیدی و غیر از خودت هیچ ندیدی، این همان معنای جذب و فناء و تجرد است و معنای فناء همین است! اصلاً در فناء دوئیّت معنا ندارد و در فناء دوئیّت نیست. اگر دوئیّت باشد

فنا نیست، و اگر فناء باشد دوئیّت نیست؛ این دو در مقابل همدیگر هستند و مانند آب و آتش هستند که به هیچ وجه با هم جمع نمی شوند.

معنای فناء در داستان بایزید رضوان الله علیه

لذا بایزید - رضوان الله علیه - هم به شاگردانش گفت - در وقتی که به ایشان گفتند که گاهی اوقات از شما در حالاتتان «أنا الله الذی لا إله إلا أنا» می شنویم، «لا إله إلا هو» می شنویم - اگر این دفعه این حرف ها را از من شنیدید، من را بکشید. بعد دیدند که شمشیرها کارگر نشد! بایزید گفت:

شمشیر که او را نمی کشد. من وقتی این حرف را می زنم که نه خود را می بینم و نه چیز دیگری می بینم! این که من دارم «أنا» می گویم، یعنی او دارد «أنا» می گوید؛ یعنی فرقی با همدیگر ندارند. نه اینکه دو چیز هستیم که با هم فرق نداریم، بلکه خلاصه یعنی یک زبان است که دارد این حرف را می زند.^۱

سنخیت بین وجود و قیودات وجود

تلمیذ: بالأخره آیا می شود که این ادّعی عرفاء را به شکل یک قضیه منطقی در بیاوریم؟ یعنی ذات کثرات با وحدت جمع بشود. با این بیاناتی که قبلاً فرمودید و الآن فرمودید، آنچه فهمیدیم این است که قید و صفت هم از خود وجود هستند. و از طرفی ما تا الآن قید را نقص وجود می دانستیم. حالا وقتی که قید نقص وجود باشد و از طرفی قید می آید که وجود را محدود بکند، پس دیگر چگونه امکان دارد که قید از سنخ وجود باشد؟

استاد: این حرف که بهتر شد! چون اگر شما

بگویید که قید، نقص وجود است، آیا آن نقص یک

امر زائدی است که عارض بر وجود شده است؟ نه،

نقص یک امری زائد بر وجود نیست. پس هیچ

^۱ مثنوی معنوی، دفتر چهارم.

چیزی غیر از وجود نیست و هرچه هست وجود است. در این صورت شما دنبال چه چیزی دیگر می‌گردید؟

اینکه من عرض کردم که خودِ قید از وجود است، خیلی مطلب را حل می‌کند و خیلی مطلب را نزدیک می‌کند. من این را در جایی ندیدم!

البته ما برای قضیه وحدت وجود باز مطالب دیگری هم داریم، منتها ما الآن آن را به صورت فهرست‌وار بیان می‌کنیم و بعد مطالبی را آرام‌آرام از اسفار و فصوص و فتوحات و... می‌آوریم و خلاصه مسئله وحدت وجود را به این زودی رها نمی‌کنیم. شاید یک ماه این قضیه را همین‌طور ادامه بدهیم. ولی به هر صورت ما الآن یک مختصری گفتیم.

ولی در نظر داشته باشید که سؤال ما از این حکماءِ فلهوئیون و آقایان درمورد این قیدی که به وجود می‌خورد و او را در یک مرتبه قرار می‌دهد، این است که این قید از کجا آمده است؟ آیا این قید غیر از این است که ذاتِ وجود خودش را مقید کرده است؟! این قید که از یک عالم دیگر نیامده است که

به این وجود بچسبد! مثل این شیرینی نیست که شکر را از این طرف بردارید و خمیرمایه را هم از اینجا بردارید و به هم بچسبانید و با هم در فر بگذارید، بشود شیرینی!

بلکه خود این وجود است که آمده و خودش را مقید کرده است؛ پس قید داخل در خود وجود است. حالا آیا این قید، نقص است؟ بگویید که نقص است، آیا کمال است؟ بگویید که کمال است، آیا اشتداد است؟ بگویید که اشتداد است، آیا ضعف است؟ بگویید که ضعف است، هرچه می خواهد باشد. بالأخره این قید به این شکل و به این صورت، ذات وجود است؛ و ذات وجود هم یکی که بیشتر نیست، ده تا که نداریم!

لزوم وحدت ذات وجود در خارج

اگر ذات وجود متمایز و مختلف باشد؛ پس این مسئله که بعداً خود مرحوم حاجی هم می گویند پیش می آید؛ که هرچیزی را که ما بخواهیم از یک چیز دیگری انتزاع بکنیم، باید با منشأ انتزاعش فرق داشته باشد. و آن وقت دیگر مسئله اشتراک معنوی وجود پیش می آید، که ما در آنجا اثبات کردیم که وجود

یک مفهوم واحد بیشتر نیست؛ یعنی مفهومی که منطبق بر آن عین است، یک مفهوم است. و در آنجا عرض کردیم که تا آن ذات در خارج، واحد نباشد، انتزاع ما هم از آن ذات، واحد نخواهد بود، بلکه باید آن ذات در خارج، واحد باشد تا ما بتوانیم از آن، یک امر واحد را انتزاع بکنیم.

پس باید آن ذات در خارج وحدت داشته باشد. اینکه آن ذات باید وحدت داشته باشد به همین معنا است؛ یعنی حقیقت، حقیقت واحد می شود که این حقیقت واحد، خودش را با قیودی که خودش دارد متعدّد می کند.

پس در واقع اصلاً تعدّی نیست؛ یعنی تعدّد متمایز از همدیگری در اینجا نیست! این همین حرفی است که عرفاء می گویند. حالا شاید بتوانیم یک مقدار از متنش را تا آن حدودی که عرض کردیم بخوانیم.

تطبیق متن کتاب در وحدت و کثرت حقیقت وجود

نظر فهلویون از حکماء در حقیقت تشکیک در

غرر فی بیان الأقوال فی وحدة حقيقة الوجود و کثرتها بیان اقوال در وحدت و کثرت حقیقت وجود:

(الْفَهْلَوِيُّونَ) من الحكماء - و الفهلوی مَعْرَبُ «الپهلوی» - (الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ^۱ حَقِيقَةُ ذَاتٌ)، اى صاحبة (تَشْكُكِ تَعُمُّ * مراتبًا) - مفعول تعُمُّ وجود نزد فهلویون از حکماء - فهلوی معرَب پهلوی می باشد - یک ذات و حقیقت مشککه است. این ذات، عمومیت دارد و مراتبی را از نظر غنا و فقر دربرمی گیرد مراتب، مفعول «تَعُمُّ» است. - (غَنَى وَ فَقْرًا) على سبيل التَّمثِيل، فكذا شِدَّةٌ وَ ضَعْفًا، وَ تَقَدُّمًا وَ تَأَخُّرًا و غیر ذلک و ذکر غنا و فقر برای مراتب از جهت ذکر تمثیل است و لذا وجود همین طور مراتبی از نظر شدت و ضعف، تقدّم و تأخّر، اوّلّیت و اولویّت، نقص و کمال، استعداد و فعلیّت و امثال ذلک را هم دربرمی گیرد. (تَخْتَلِفُ * کَالنُّورِ) و این مراتب مانند مراتب نور مختلف هستند. یعنی اَنَّ النُّورَ الحَقِيقِيَّ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ الوجود و منظور از نور، نور حقیقی است که همان حقیقت وجود است،

چون به واسطه حقیقت وجود است که ماهیات

مظلّمه بروز و ظهور پیدا می کنند. و به واسطه وجود

است که ماهیّت از مرحله استواء بیرون می آید و قدم

به عرصه اعیان می گذارد.

إِذِ النُّورِ هُوَ «الظَّاهِرُ بذاته، الْمُظْهَرُ لِغیره».

زیرا نور ظاهر بذاته است و غیرش را روشن می کند،

یعنی هویت و انیّت اوّلّا برای خود وجود است،

موجودیّت در وهله اول به وجود برمی گردد و بعد به

ماهیات!

و هذا خاصيّة حقيقة الوجود و این خاصیت حقیقت وجود است؛ لكونها ظاهرة بذاتها مظهره لغیرها زیرا وجود ظاهر بذاته است، یعنی وجود خودش هست، الَّذِي هُوَ مَهِيَّاتِ سَمَواتِ الأرواح و أراضی الأشباح و مُظْهَرِ غَیر خودش که همان ماهیاتِ سَمَواتِ ارواح و اراضی اشباح است می باشد؛

سماوات ارواح یعنی همان عوالم عقول و

مجرّدات و اراضی اشباح یعنی عوالم نفوس و طبع.

كَالنُّورِ الحَسِّيِّ مِثْلَ نور حسّي

منظور از نور حسّي مانند همین نور چراغی است

که می بینیم

الَّذِي هُوَ أَيْضًا طَبِيعَةً مُشَكَّكَةً ذات مراتب متفاوتة، که او نیز طبیعت مشککه ای است که دارای مراتب متفاوت است

^۱ مجموعه مصنفات (شیخ اشراق)، ج ۲، ص ۱۱۹.

همان‌طور که نور یک واتى داریم، نور صد واتى

و هزار واتى هم داریم.

(حَيْثُمَا تَقَوَّى) ذلك النُّور الحسّى (وَ ضَعِيف). از این جهت که این نور حسّى قوی می‌شود و ضعیف پیدا می‌کند.

فالاختلاف بين الأنوار ليس اختلافًا نوعيًا پس اختلاف بین انوار یک اختلاف نوعی نیست، بل بالقوّة و الضّعف. بلکه اختلاف به قوّت و ضعف است.

فإنّ المعتبر فى النُّور أن يكون ظاهرًا بالذات مظهرًا للغير آن چیزی که در نور معتبر است این است که ظاهر بالذات باشد و مظهر غیر باشد و هذا متحقّق فى كلّ واحدة من مراتب الأشعّة و الأظلة. و این معنا در هر کدام از مراتب اشعه و اظله (یعنی مراتب علّی و مراتب معلولی) متحقّق است.

فلا الضّعف قادخ فى كون المرتبة الضّعيفة نورًا پس نه ضعف قادح است در اینکه ما مرتبه ضعیف را نور بنامیم، و لا القوّة و الشدّة و لا التوسّط شرط أو مقومة و نه قوّت و شدّت و توسّط، شرط یا مقوم نور بودن مرتبه قوی می‌باشند. إلا للمرتبة الخاصة مگر برای یک مرتبه خاصّه؛

یعنی ضعف و قوه و ... برای همان مرتبه خودش

شرط است؛ چون برای اینکه مرتبه خودش را ثابت

بکند باید یک حدّی داشته باشد.

بمعنى ما ليس بخارج عنها أو قاذحة. به معنای اینکه چیزی خارج از او یا قاذح نیست؛

یعنی قوّت و شدّت و توسّط و ضعف و ... خارج

از ذاتِ نور نیستند و خود ذاتِ نور است که در این

مرتبه قوّت و شدّت، آن مرتبه خاصّ خودش را

می‌سازد.

فالقوَّى هو النُّور و المتوسّط أيضًا هو هو، و كذا الضّعيف. فالنُّور پس مرتبه قوی نور است، متوسّط هم نور است، ضعیف هم نور است. عرض عریض باعتبار مراتبه البسيطة، و لكلّ مرتبة أيضًا عرض باعتبار اضافتها الى القوابل المتعدّدة. پس برای نور عرض عریضی است به اعتبار مراتب بسیطه که دارد. و برای هر مرتبه‌اش به اعتبار اضافه‌اش به قوابل متعدّده نیز عرّضی است. نسبت به اینکه این نور در کدام مظهر باشد، در کدام ظرف و وعاء باشد، هم عرّض عریضی دارد.

بساط مراتب مختلفة وجود

فكذلك حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة بالشدّة و الضّعف و التقدّم و التأخّر - و غيرها و همین‌طور حقیقت وجود هم دارای مراتب مختلفی از نقطه نظر تجرد و عدم تجرد، شدّت و ضعف، تقدّم و تأخّر و ... است (یعنی هرچه تجرّدش بیشتر باشد، شدیدتر است). - بحسب أصل تلك الحقيقة که این مراتب به حسب اصل خود حقیقت وجود متفاوت هستند.

فإنّ كلّ مرتبة من الوجود بسيط پس هر مرتبه‌ای از وجود، بسیط است؛ ليس شديدة مركّبًا من أصل الحقيقة و الشدّة این‌طور نیست که مرتبه شدیدش مرکّب از وجود و شدّت باشد،

یعنی شدّت چیزی باشد که ما بیاییم به وجود

ضمیمه‌اش بکنیم

و كذا الضعيف ليس إلا الوجود و همین‌طور ضعیف چیزی غیر از وجود نیست؛

یعنی هرچه هست، خودِ همان وجود است.

و الضَّعْفُ عَدْمٌ و ضعف هم یک امر عدمی است

و امر عدمی که به یک امر وجودی ضمیمه نمی‌شود.

كَالنُّورِ الضَّعِيفِ، حَيْثُ إِنَّهُ غَيْرُ مَرْكَبٍ مِنْ أَصْلِ النُّورِ وَ الظَّلْمَةُ لِأَنَّهَا عَدَمٌ؛ مَثَلِ نَوْرٍ ضَعِيفٍ كَهَذَا أَصْلِي نَوْرٍ وَ ظَلَمْتُ تَرْكِيبٌ نَشَدَتْ عَنْهُ يَعْنِي أَنَّ دَوَّيَا هُمَا مَرْكَبٌ يَشُونَدُ وَ نَوْرٌ يَكُ شَمْعٌ يَشُونَدُ؛ بِهَذَا طَرَفٌ إِنَّكَ ظَلَمْتَ، عَدَمٌ هُوَ كَالْحَرَكَةِ الْبَاطِنَةِ وَ مَثَلِ حَرَكَةٍ بَاطِنَةٍ مِثْلُهَا، حَيْثُ أَنَّهَا غَيْرُ مَرْكَبَةٍ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَ السَّكَنَاتِ كَمَا أَنَّ حَرَكَاتٍ وَ سَكَنَاتٍ تَرْكِيبٌ نَشَدَتْ عَنْهُ

چون اصلاً سکون در حرکت راه ندارد! و امکان

ندارد که یک شیء از خودش و نقیض خودش ترکیب بشود!

بَلْ قَدْرٌ مِنَ الْاِمْتِدَادِ عَلَى هَيْئَةٍ خَاصَّةٍ بَلَكِ حَرَكَةٍ بَاطِنَةٍ يَكُ مَقْدَارُهَا مِنَ الْاِمْتِدَادِ بِرِ هَيْئَةٍ خَاصَّةٍ هُوَ

حرکت تند یک قدری از امتداد بر یک هیئت خاصّ است، حرکت وسط یک قدری از امتداد بر یک هیئت خاصّ است. پس همهٔ اینها قدری از امتداد است، منتها حالا چگونگی آن امتداد، بطيء و شدید و ضعیف را به وجود می‌آورد؛ زمان کم می‌شود شدید است، زمان زیاد می‌شود بطيء است.

كَذَا التَّقَدُّمُ لِلْوُجُودِ الْمُتَقَدِّمِ لَيْسَ مَقْوَمًا وَ هَمِچْنِینِ تَقَدَّمَ بَرَاءِ وَجُودٍ مُتَقَدِّمٍ، مَقْوَمٌ نِیْسَتْ، وَ إِلَّا لَتَرْكَبُ وَ إِلَّا وَجُودٌ مُتَقَدِّمٌ، مَرْكَبٌ مِنْ وَجُودٍ وَ تَقَدَّمَ مِثْلُ شُؤْدٍ - وَ الْوُجُودُ بَسِیْطٌ - وَ لَا عَارِضًا دَرِ حَالَتِهِ كَمَا وَجُودٌ بَسِیْطٌ هُوَ. تَقَدَّمَ بَرَاءِ وَجُودٍ مُتَقَدِّمٍ، نَهْ مَقْوَمٌ هُوَ وَ نَهْ عَارِضٌ بَرِ اِیْنِ وَجُودٍ شُدَّ هُوَ، وَ إِلَّا لَكَانَ جَائِزُ التَّأَخُّرِ إِلَّا لَازِمٌ مِیْ اَیْدِ كَمَا تَأَخَّرَ دَرِ اَنْ جَائِزٌ یَاشُدْ؛

یعنی همین شیئی که متقدّم است، مؤخّر باشد.

یعنی این عروض از او برداشته بشود و تأخّر بر او

عارض بشود. و این غلط است چون در این صورت

انقلاب پیدا می‌شود. پدری که تا حالا مقدّم بر پسر

بود، یک دفعه بعد از پسر قرار بگیرد، این امکان

ندارد. درحالتی که امکان دارد که این سفیدی که عارض بر این کتاب است برداشته بشود و به جایش سیاهی بیاید؛ چون کتاب، کتاب است، حالا کتاب سیاه است یا کتاب قرمز است یا کتاب سبز است.

اما تقدّم در یک شیئی که متقدّم است، ذاتی آن است؛ یعنی خود آن مرتبه از وجود، این مرتبه را اقتضاء می کند، نه اینکه تقدّم به او عارض شده باشد. چون اگر عارض شده باشد، ما می توانیم آن عارض را برداریم و به جای آن، یک عارض دیگر بگذاریم و بگوییم که این متقدّم، مؤخّر است؛ این پدر تا الآن مقدّم بود، حالا جایش را با پسر عوض می کند؛ یعنی شنبه با یکشنبه جایشان را عوض کنند. در این صورت دیگر انقلاب می شود.

و الحال أنّ جواز تأخّره مساوق جواز الانقلاب، بل عینه جواز تأخّر این وجود مساوق با جواز انقلاب است، بلکه عین انقلاب است و إنّ لم يعتبر فی أصل الحقيقة، و کذا التأخیر للوجود المتأخّر؛^۱. اگرچه خود این تقدّم در اصل حقیقت وجود معتبر نیست؛ یعنی ما تقدّم را از وجود انتزاع می کنیم، نه اینکه در خود حقیقت وجود، تقدّم معتبر است، به نحوی که اگر تقدّم نباشد، وجودی در کار نیست. و تأخّر برای وجود متأخّر همین طور است؛ یعنی تأخّر نه جزء مقوم است و نه عارض بر آن.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۰۴.