هو العلیم

وحدتِ حقیقت وجود و عقیدۀ مشائین دربارۀ وجود

شرح منظومه جلسه بیست و هفتم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غرر فی بیان الأقوال فی وحدة حقیقة الوجود و کثرتها)

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس اللّه سرّه

بسم الله الرّحمن الرّحيم

و جميعها بما هى وجود و مقيسة إلى العدم كأشعّة و أظلّة مقيسة إلى ظلمة بحتة؛ و بما هى مشتركاتٌ فى مفهوم الوجود، و بما هى شىء لم يتخلّل الّلاشىء فيه، و بما أنّ ما به الامتياز فى شيئيّة الوجود عين مابه‌الاتّفاق ـ لبساطته، لا فى شيئيّة المهيّة ـ و بما أنّ هذه الكثرة من حيث الشّدّة و الضّعف و الكمال و النّقص و التّقدُّم و التّأخُّر، تؤكِّد الوحدة الّتى هى حقّ الوحدة، و إن لم تكن الكثرة الّتى من حيث الاضافة إلى الماهيّات الإمكانيّة.تمام اينها كذلک ترجع إلى أصل واحد و سنخ فارد، وحدة ليست من جنس الوحدات المشهورة؛[1]

تعيّن مسئله وحدت وجود در خارج

بحث راجع به «وحدتِ حقيقت وجود» بود؛

---

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۰۹.

بحثِ وحدت حقیقت وجود به معنای وحدتِ تمام الذّات خود وجود است. و این مطلب یک بحث مفهومی نیست، بلکه یک بحث خارجی و تعیّن خارجی است. به خلاف بحث اشتراک وجود که در آنجا بحث را مفهومی می‌پنداشتند؛ یعنی وضعِ بحث، مفهومی بود. البتّه ما در همان‌جا یک مطلبی را عرض کردیم که همان مطلب را مرحوم حاجی در اینجا می‌آورند؛ یعنی در بحث مشّائیّین وقتی که حقیقت وجود را مطرح می‌کنند، همان مطلب را در اینجا می‌آورند.

پس‌بنابراین اختلافاتی که ما در اعیان خارجی مشاهده می‌کنیم، حقیقت وجود را متمایز نمی‌کند و وحدت را از بین نمی‌برد. و عین ما به‌الإمتیاز در این اعیان خارجی عینِ مابه‌الاتّفاق و الاشتراک است.

مثالِ دریا و موج برای وحدت وجود

اگر ما بخواهیم مثالی بزنیم؛ مثالِ دریا و موج و کف‌های روی آب است، که تمام اینها یک حقیقت واحده‌ای دارند که آن حقیقت واحده به صُوَر مختلف در می‌آید. اگر آب دریا صاف باشد، آب

است، اگر موج داشته باشد، باز موج هم آب است و خارج از آب چیزی نیست، آن کفِ دریا هم آب است؛ یعنی تمام اینها همان حقیقت واحده‌ای است که به اشکال و عوارض مختلف تجلّی می‌کند.

تأکید وحدت وجود با تعدّد مظاهر وجود

بناءً علیٰ هذا چون وجود دارای یک سِعه و بساطت اطلاقی است، تمام مرایا و مظاهرِ وجود داخل در همان وحدتِ اطلاقی وجود هستند. و هرچه این مظاهر بیشتر باشند، آن وحدت اطلاقی وجود بیشتر است، [و تعدّد این مظاهر]، تأکید وحدت را می‌کند. پس این کلامی که در السنهٔ حکماء و عرفاء است: که هرچه تعدّد مرایا و مظاهر بیشتر باشد، آن وحدتِ حقیقت وجود بیشتر تأکید می‌شود، به همین جهت برمی‌گردد.

من‌باب‌مثال اگر یک شخص سخاوتمندی در این شهر باشد؛ به هر مقدار که فقرا در این شهر بیشتر باشند، سخاوت او بیشتر نمود دارد. تا اینکه فرض کنید که من‌باب‌مثال دو فقیر در شهر باشد، در این‌صورت نمودِ سخاوت او کم است. اگر ده تا باشد، نمود بیشتر است، صدتا باشد، باز نمود بیشتر

است. و فرض ما این است که شخص سخی فقط یکی است.

بررسی اثبات وحدت وجود با تعدّد مرایا و مظاهر

ما در اینجا از «لِم» به مسئله نمی‌رسیم، بلکه از «اِنْ» به این مطلب می‌رسیم؛ یعنی از بالا شروع می‌کنیم و پایین می‌آییم. و می‌گوییم در اینکه وجود بسیط است حرفی نیست، و در اینکه بساطتش یک بساطت اطلاقی است و نهایت ندارد هم حرفی نیست، و در اینکه لازمهٔ بساطت و سعهٔ اطلاقی، وحدت است هم حرفی نیست. و الاّ ترکیب و امثال‌ذلک پیش می‌آید.

پس لازمهٔ عدم تطرّق خِلَل و نقصان در یک‌هم‌چنین وجودی این است که تمام جوانب کمالی خودش را حائز باشد؛ یعنی لازمهٔ یک‌هم‌چنین وجودی با این سعه‌ای که دارد، این است.

لازمهٔ این سعه این است که تمام موارد و مظاهر را در بر بگیرد؛ انسان، حیوان، شجر، نبات، جماد را در بر بگیرد، عالم مادّه، عالم برزخ، عالم ملکوت

بانواعها و... را در بر بگیرد، و خود وجودِ ذاتِ بشرط لا پروردگار را هم در بر بگیرد؛ چون لا بشرط، همان وجود می‌شود که ما حالا بشرط لا می‌گوییم تا آن را هم در بر بگیرد.

پس یک‌هم‌چنین وجودی با یک همچنین سعه‌ای یک وحدتی دارد؛ که هرچه تعداد مظاهر بیشتر باشد، آن سعه را بیشتر می‌رساند. و آن سعه هرچه بیشتر باشد، وحدت بیشتر است؛ به‌خاطر اینکه وحدت، مفهومی است که حکایت از آن سعهٔ اطلاقی دارد، چون یک وحدتی است که دو ندارد. نه‌اینکه مثلِ سایر وحدات باشد، او به اصطلاح یکتا است نه یک!

هرچه تعداد افراد بیشتر باشد، اطلاقِ حقیقت وجود، خودش را بیشتر نشان می‌دهد. تا اینکه فرض کنید که این وجود، دو فرد در خارج داشته باشد؛ که در این‌صورت ممکن است بگوییم که چون فقط این دو فرد را در خارج دارد، پس این وجود محدود است و حدّش به بیشتر از این نمی‌رسد. اگر این وجود، ده فرد در خارج داشته باشد، می‌گوییم که این وجود فقط ده تا فرد دارد، پس خیلی محدود است و حدّ وجودی او حدّ محدودی است و بیش از این

مقدار نیست؛ بنابراین ممکن است که در مقابل وجود چیز دیگری تحقّق داشته باشد.

ولی اگر شما تمام این مقیّدات و مظاهر را داخل در آن معنای وجود دانستید، دیگر جای خالی برای مقابلِ وجود و وحدت وجود، باقی نمی‌ماند. پس هرچه مقدار آن تقیّدِ وجود در خارج بیشتر باشد، بساطتِ وجود بیشتر اثبات می‌شود؛ به‌خاطر اینکه ما آن بساطت را یک بساطت اطلاقی گرفتیم که هیچ تخلّل و تطرّقِ نقصان در او راه ندارد. بنابراین هرچه افراد بیشتری در خارج باشند، بساطت و اطلاق او بیشتر اثبات می‌شود و سعهٔ او بیشتر تأکید می‌شود.

اشاره به وحدت وجود در شعر حافظ

و اینکه حکماء این شعر حافظ را حمل بر این معنا کرده‌اند، تا آنجایی است که آنها رسیده‌اند. البتّه این شعر، معنای دیگری هم دارد. می‌گوید:

در خلاف‌آمدِ عادت بطلب کام که من *** کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم[1]

یعنی از همهٔ اشیائی که در این عالم پیدا شد و از این مسائلی که در عالم هست؛ اضداد و نقایض و...،

[1] دیوان حافظ، غزل ۳۱۹.

و اینکه تمام این عالم، عالم تضادّ و خلاف است، و از اینکه در این عالم، خلاف عادت می‌آید؛ این شخص می‌آید بر آن شخص حاکم می‌شود این قانون می‌آید بر او حاکم می‌شود. از همهٔ مسائلی که در این عالم است، دانستم که تمام اینها راه به یک ریشه و یک وحدت و یک مَبدئی دارد؛ که من کسب جمعیّت خودم را از همین مسائل متفرقّه کردم و از اینجا به او رسیدم.

البتّه آن‌طوری‌که آنها این شعر حافظ را معنا می‌کنند، این مطلب را می‌رساند! البتّه معنای دیگری هم دارد.

این معنای وحدتِ حقیقت وجودی است که مرحوم حاجی در صدد اثبات یک همچنین وحدتی هستند.

بعض مشّائین: وجود، حقایق متباینه در ذات

اما وجود در نزدِ بعضی از مشّائین ـ نه همهٔ مشّائین ـ عبارت است از یک حقایقی که تباین ذاتی دارند، بدون اینکه ترکیبی در ذات آنها باشد؛ یعنی این حقایق به تمام معنی‌الکلمة با هم اختلاف ذاتی

دارند و با این‌حال، وجود از همهٔ اینها انتزاع می‌شود.

البتّه این حرف به ظاهر خیلی حرف سخیفی است و حرف صحیحی نیست، که ما وجود را یک مفهومی بگیریم که از تمام اینها انتزاع می‌شود، درحالتی‌که انتزاع باید یک منشائی در خارج داشته باشد.

حرف این طایفه از مشائیّین از نقطه‌نظر سخافت مانند حرف قائلین به اصالةالماهیّه می‌ماند؛ که آنها با توجه به اینکه این ماهیّات با همدیگر اختلاف ذاتی دارند و به‌هیچ‌وجه در بین آنها اتّفاق و اشتراکی نیست، مخصوصاً در آن جنس اعلاء، ولی درعین‌حال وجود را از این ماهیّات انتزاع می‌کنند و وجود را امر زائدی می‌دانند و آن را بر این ماهیّات حمل می‌کنند.

این آقایان هم حقیقت وجود را در هر فرد فردی از افراد وجود، متباین با آن حقیقت در فرد دیگر می‌دانند. به‌طورکلّی هیچ حقیقت وجودی با حقیقت وجودِ دیگر اشتراکی ندارد؛ یعنی هر کسی و هر چیزی برای خودش یک وجودی دارد و آن وجود

هم به تمام معنی‌الذّات با دیگری اختلاف ذاتی دارد.

نقد مصنف بر نظریه حقایق متباینه

اشکالی که مرحوم حاجی به آنها می‌کنند، این است که چطور ممکن است یک امرِ واحد از دو حقیقت مختلفهٔ بالذّات انتزاع بشود و هیچ اشتراکی در بین آنها وجود نداشته باشد؟

اگر یک معنای واحد بخواهد از دو حقیقت انتزاع بشود، باید یک مابه‌الانتزاع و یک محکیٌّ عنه در خارج داشته باشد، که این معنای واحد بخواهد از آنها انتزاع بشود.

اگر من‌باب‌مثال یک نعلی سیاه است و یک پاکتی هم سیاه است؛ در این‌صورت ما می‌گوییم که هر دو اینها سیاه هستند. پس باید مابه‌الانتزاع و مصداقِ این سیاهی در هر دو یکی باشد و الاّ پاکت، نایلون است و جنس آن از نفت است و این نَعل، چرم است و جنس آن از حیوان است. البتّه اینها اختلاف ذاتی دارند و اصلاً این ربطی به آن ندارد، ولی یک ما به‌الإشتراک به عنوان تحقّق عَرَض در هر دو اینها وجود دارد، که ما به لحاظ همان ما به‌الإشتراک می‌توانیم سیاهی را بر هر دو حمل کنیم. یعنی این

أسود عرضی محمول بالضّمیمه است؛ ما أسود را بر اینها به لحاظ سواد حمل کردیم؛ یعنی مابإزاء سیاهی در هر دو اینها وجود دارد.

حالا اگر من‌باب‌مثال ما یک امری را بر هر دو اینها بار کنیم، درحالتی‌که هیچ‌کدام از این دو با همدیگر از این نقطه‌نظر اشتراکی ندارند؛ مثلاً می‌گوییم که این کتاب و این میز هر دو مجرّد هستند، درحالی‌که بین کتاب و میز هیچ اشتراکی از این نقطه‌نظر وجود ندارد، که شما بخواهید تجرد را به آن لحاظ بار بکنید.

یا مثلاً می‌گوییم که کتاب و میز هر دو سفید هستند، درحالی‌که الآن نه کتاب سفید است و نه این میز سفید است. پس شما این سفیدی را به چه لحاظی به هر دو اینها بار می‌کنید؟ اگر به لحاظ این کتاب بار می‌کنید؛ که این، محکیّ و مصداقی ندارد. و اگر به لحاظ میز بار می‌کنید؛ که این قضیّه، قضیّهٔ کاذبه است، چون میز، سفید نیست.

پس همان‌طوری‌که اگر شما بخواهید یک عرضی از عوارض خارجی را بر یک ذاتی حمل بکنید، باید

منشأ حمل این عَرَض بر آن ذات وجود داشته باشد، همین‌طور اگر شما بخواهید یک مفهومی را ـ به قول اینها به عنوان خارجِ محمول، مثل زوجیّت که خارج برای اربعه است ـ بر این اشیاء خارجی حمل بکنید، معنا ندارد که با آن شیء خارجی هیچ مابه‌الاشتراکی نداشته باشد. چون شما به این دو شیء بسیط، وجود می‌گویید؛ یعنی هم به این می‌گویید وجود و هم به آن می‌گویید وجود.

آیا این «و»، «ج»، «و»، «د» اصلاً در عالم ذهن نه در عالم خارج، باید یک مابإزائی داشته باشند یا نه؟ اگر بگویید که این وجود دارد و آن هم وجود دارد و آن مابإزاء تحیّز است؛ یعنی هر دو اینها مکان گرفته‌اند، ولی خودشان با همدیگر اختلاف ذاتی دارند. در این‌صورت خودِ همان مکان گرفتن، ما به‌الإشتراک اینها می‌شود. درحالتی‌که وجود از مکان بالاتر است؛ چون وجود هم مادّه و هم فوقِ مادّه که فوق مکان است را شامل می‌شود.

عدم ادراکِ وجود لازمهٔ قول به تباین ذاتی حقایق

پس بالأخره ما باید در حملِ وجود بر این اشیاء

خارجی، یک مصداقی از او داشته باشیم که آن مصداق در همهٔ افراد باشد، تا به اعتبارِ آن مصداق بگوییم که این وجود در حمل شایع به همهٔ آن اشیاء حمل می‌شود. درحالتی‌که آقایان می‌گویند که این افرادِ وجود، حقایق متباینه هستند و هیچ‌کدام از افراد وجود، هیچ مابه‌الاشتراکی با فردِ دیگر از وجود ندارند و هر وجودی برای خودش یک دم و دستگاه و حکومت مستقلّی دارد. مثل هر کمیته‌ای برای هر محلی؛ که یک حکومت مستقلی داشت او می‌گرفت و آن یکی آزاد می‌کرد. خیلی خوب است! آن یکی می‌زد و آن یکی اعدام می‌کرد. جرم، جرم واحد این می‌کشد و آن می‌زند و آن یکی دیگر آزاد می‌کند. در [کشور] بورکینافاسو یک همچنین قانونی هم نبوده و نخواهد بود! این وجود هم همین است. این وجود هم همین است. کار وجود هم کار کمیته است؛ یعنی بهترین معرِّف وجود این است که بگوییم؛ الوجود ماهو؟ الوجودُ هو الکمیته البتّه بنا بر نظر مشّائین! ولی خب بنابر مسلک صحیح حکومتش فرق می‌کند!

بنا بر نظر مشّائین هر کدام از این وجودها برای

خودش یک حقیقت متمایزی است و یک بساطتی دارد که ما بساطت آن را نمی‌دانیم؛ چون وقتی که اینها حقایق متباینه باشند، یعنی اگر این یکی، حقیقت متباین داشته باشد و آن یکی هم، یک حقیقت متباین داشته باشد، دیگری هم، یک حقیقت مباین داشته باشد، در این‌صورت ما هیچ ادراکی از آنها پیدا نمی‌کنیم.

چون فهم و بصیرت و معرفت ما برای رسیدن به یک شیئی از ما به‌الإشتراک و ما به‌الإمتیاز است، درحالی‌که فرض شما این است که هیچ مابه‌الاشتراکی بین آنها نیست. پس ما چگونه می‌توانیم به حقیقت یک شیء راه پیدا بکنیم؟ هیچ راهی باقی نمی‌ماند!

این حرف مثل این است که آدمی را در اطاقی ببرند و چشمش را ببندند و بعد دستش را هم ببندند و در یک گوشه به دیوار میخ بکنند، آن‌وقت به او بگویند: به ما بگو در این اطاق چه چیزهایی است؟ می‌گوید: یا چشمم را باز کنید یا اقلاً دستم را باز کنید و میخ را از پایم بیرون بکشید تا بلند بشوم و با دست زدن بگردم، ببینم که اینجا چه چیزی است؟!

این حقایقی هم که با همدیگر تباین ذاتی دارند و هیچ مابه‌الاشتراکی هم با همدیگر ندارند، جناب آقایان شما به ما بگویید که راه معرفتِ ما به این وجود چگونه است؟! چون ما از ما به‌الإشتراک و مابه‌الافتراق به اشیاءخارجی می‌رسیم، نه از آن چیزی که تباین ذاتی با ما دارد.

معرفت مخلوق به پروردگار بر اساس مشترکات و فرق‌ها

حتّی ما در وجود خودمان به اندازه‌ای به پروردگار معرفت پیدا می‌کنیم که به آن اندازه، ما به‌الإشتراک و مابه‌الافتراق بینِ خود و پروردگار حسّ کرده‌ایم؛ مثلاً می‌بینیم که ما وجود داریم، پس خدا هم باید وجود داشته باشد. می‌بینیم که در این مفهوم با هم شریک هستیم، پس می‌گوییم: خدایا این مقدار را فهمیدم که اقلاً هستی!

بعد می‌آییم سراغِ این قضیّه و مسئله که ما از کجا آمده‌ایم؟ چون می‌بینیم که ما بالأخره ممکن هستیم و ممکن هم نیاز به علّت دارد، پس باید یک واجبی باشد که علة‌العلل باشد؛ یعنی واجب‌الوجودی را هم

برای خدا اثبات می‌کنیم. بعد می‌گوییم: ما که نبودیم، او ما را درست کرده است، پس یک صفت خالقیّت هم برای خدا اثبات می‌کنیم.

همین‌طور از خودمان جلوتر می‌رویم و روی خدا مایه می‌گذاریم و یک صفت به او اضافه می‌کنیم، تا اینکه می‌گوییم که خدا:« واجب‌الوجود است، خالق است، رازق است، عالم است، حیّ است، قدیم است، حادث نیست و...»؛ یعنی خلاصه برای توصیفِ خدا و در مقابل اسم خدا، همهٔ اینها را می‌آوریم.

اما اگر این‌طور نباشد؛ یعنی ما نه از وجود چیزی بفهمیم، نه از خلقت چیزی بفهمیم، نه از علّت چیزی بفهمیم، نه از وجوب چیزی بفهمیم، نه از امکان چیزی بفهمیم، اگر ما هیچ چیزی نفهمیم، آن‌وقت چگونه ممکن است که به این ذات راه پیدا کنیم؟ در این‌صورت دیگر به‌هیچ‌وجه راهی به این ذات پیدا نمی‌شود. این نتیجهٔ این بحث است.

امتناع انتزاعِ مفهوم واحد از حقایق متباینه

اما اصلِ قضیّه که مرحوم حاجی می‌فرمایند و

ملاّصدرا هم در اسفار به این قضیّه اشاره دارد،[1] این است که امتناع انتزاعِ مفهوم واحد از حقایقی که متباین هستند، یک امر فطری است و برای اثبات آن اصلاً نیازی به علّت هم نداریم.

تداخل بین واحد و کثیر لازمه تباین ذاتی بین حقایق وجود

البتّه مرحوم حاجی در اینجا یک مطالبی را هم گفته‌اند: اگر این‌طور باشد واحد، عین کثیر می‌شود و کثیر هم عینِ واحد می‌شود، که این مطالب دیگر روشن هستند و اینها دیگر از تبعات و لوازم مسئله هستند.

واحد، عینِ کثیر می‌شود؛ یعنی مصداقِ آن مفهومی که شما به هر دو، بار می‌کنید با حفظِ مخالفتش، عینِ کثیر می‌شود. یعنی شما به یک مصداق واحد، موجودٌ می‌گویید، درحالی‌که در اینجا موجود دو امری هستند که بینشان به تمام معنا اختلاف ذاتی هست؛ پس این واحد که یک مصداق

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳۳:
و ظنّی انّ من سلمت فطرته الّتی فطر علیها عن الامراض المغیّرة لها عن استقامتها یحکم بانّ الامور المتخالفة من حیث کونها متخالفة بلا حیثیة جامعة فیها لا یکون مصداقا لحکم واحد.

است، عینِ کثیر می‌شود. نه‌اینکه آن واحد در کثیر است، بلکه آن واحد، عینِ آن کثیر است. و کثیر هم عینِ واحد می‌شود؛ چون در این‌صورت این مصداق به‌خاطر مابه‌الامتیازِ آنها تقرّر پیدا می‌کند، نه به‌خاطر ما به‌الإشتراک.

چون در اینجا فرض این است که مابه‌الاشتراکی ندارند، یعنی بین آن حقیقت و هویّت هیچ مابه‌الاشتراکی وجود ندارد؛ پس در این‌صورت شما به چه لحاظی این مصداق را بر این دو حمل می‌کنید؟ به لحاظِ مابه‌الافتراقشان حمل می‌کنید. یعنی تمام ذاتشان مابه‌الافتراق با دیگری است؛ پس یک امر واحد، عینِ کثیر می‌شود.

احتمالی برای منشأ قول قائلین به حقایق متباینه

تلمیذ: این آقایان یا قائل به اشتراک لفظی وجود هستند، که مطلبشان این را نمی‌رساند. و اگر قائل به اشتراک معنوی وجود هستند، در این‌صورت باید بگوییم که این حرف شما را نزده‌اند؛ چون آنها دیگر این‌قدر می‌دانستند که برای اشتراک معنوی وجود، یک وحدتٌ مایی در خارج لازم است!

استاد: البتّه یک‌هم‌چنین قولی هست؛ که در آن، وجود را حقایق متباین گرفته‌اند. منتها این آقایان در اینجا خودشان را از رسیدن به حقیقتِ وجود تعطیل کرده‌اند. می‌توانیم بگوییم که مسئلهٔ آنها نشئت گرفتهٔ از یک ذوق تألّه است.

اینها خلاصه هر وجودی را یک حقیقتِ جدا و ممتاز گرفته‌اند و مسئله را متوجّه نشده‌اند! گفته‌اند که چون مبدأ أولیٰ متفرّد است، پس در هر تجلّی هم تفرّد دارد. بنابراین چون ذاتِ مبدأ اولی بسیط است، تجلّی او هم باید بسیط باشد. و چون در ذات او ترکُّب راه ندارد، پس در این حقایق خارجی هم ترکّب راه ندارد. پس همهٔ اینها بسیط هستند و به تمام معنی الکلمة با همدیگر تخالف ذاتی دارند.

این مطلب، ریشهٔ قضیّه اینها است، البتّه این را جایی بیان نکرده‌اند. اما از افرادی که قائل به این مسئله شده‌اند مثل مرحوم شیخ اشراق که ایشان در کتاب‌هایش آورده است و افرادی که مثل ایشان بوده‌اند، در بعضی از جاها یک‌هم‌چنین مطلبی دارند؛ یعنی می‌شود از مطلب آنها استفادهٔ یک‌هم‌چنین چیزی را کرد. و ما می‌توانیم بگوییم که خلاصه اینها از همان‌جا این مطلب را خواسته‌اند استفاده بکنند، که البتّه نتیجه‌اش غلط است.

به نظر می‌رسد که بهتر است مسئلهٔ وحدت وجود را از نظر عبارت تمام کنیم و بعد

برویم به سراغِ مطالب متفرّقه‌ای که در اینجا در اطراف این قضیّه وجود دارد.

چگونگی اتّحاد پروردگار با سایر موجودات

تلمیذ: اگر وجود، دارای وحدت خارجیّه باشد؛ یعنی در خارج یک حقیقت بیشتر نیست. آن‌وقت لازمهٔ این حرف این است که یک شیء همهٔ اشیاء بشود؛ هم دیوار بشود، هم آسمان بشود، هم...، چون در این‌صورت همهٔ اینها از او ناشی شده‌اند؟!

استاد: جلسهٔ قبل این را عرض کردم، که یک وقتی شما حقایق خارجیّه را بشرط لا در نظر می‌گیرید، در این‌صورت او این نمی‌شود. ولی یک وقتی حقایق خارجیّه را لا بشرط در نظر می‌گیرید، در این‌صورت چه اشکالی دارد او این بشود؟!

یک وقتی شما برای پروردگار و برای صنایع او محدودیّتی قائل هستید، و می‌گویید که این، چیزی است که مادّه است، بنابراین خدا هیچ‌وقت مادّه نمی‌شود؛ چون در این‌صورت شما خود حدّ را مرتبه ای از وجود دانسته‌اید. ولی یک وقتی شما حدّ را مرتبه‌ای از وجود نمی‌دانید، بلکه می‌گویید که وجود، حدّ خورده است؛ اما اصلاً راجع به اینکه آیا این حدّ، جزء این مرتبه هست یا نیست؟ صحبتی نمی‌کنیم. بله، در این‌صورت لا بشرط می‌شود و لا بشرط هم یجتمع مع ألف شرط.

یک وقتی شما من را با این خصوصیّات در نظر می‌گیرید؛ یک متر و هفتاد و شش سانتی‌متر قد، با این وزن مشخّص، با این معلومات، با این نَفس، با این خصوصیّات و با یک‌هم‌چنین چیزهایی در نظر می‌گیرید، که دیگر هیچ‌وقت از این جزئی، جزئی‌تر معنا ندارد. در این‌صورت هیچ‌گونه تطرّق و تعدّی از حدود وجودی به این وجود نمی‌شود که پیدا بشود. این کتاب و بقیّه هم همین‌طور!

ولی یک وقتی شما من را در نظر می‌گیرید و توجّه به این قضیّه هم دارید که این حدودی که الآن من دارم، همهٔ این حدود، عاریه است. بله، به قول یکی از آقایان ـ خدا حفظش کند ـ می‌گفت که یک وقتی منزل آقای بهاءالدینی ـ رحمة الله علیه ـ رفتیم؛ تازه به یک مطلبی رسیده بودند و گویا در نظرشان خیلی مطلب بالایی بود، به آقا می‌گفتند:«تمام آنچه را ما داریم، عاریه است آقا! بله، همهٔ اینها عاریه است! او می‌دهد و او می‌گیرد آقا! بله» یک پُکی به سیگارش می‌زد و می‌گفت:« ما از قم تا طهران که می‌رفتیم، پیاده می‌رفتیم آقا! از اتوبوس زودتر

می‌رسیدیم آقا! نمی‌دانم چه‌کار می‌کردیم آقا! وقتی که همه را گفت که ما چه بودیم و چه بودیم! گفت که تمام اینها عاریه است آقا! بله، می‌دهند و می‌گیرند!»

حالا شما نگاه به این عاریه بودن می‌کنید و می‌گویید که این حدودی که در من است، عاریه است، حدودی که در دیگری است هم عاریه است؛ یعنی دیگر شما آن استقلال و توجّه و استحکام را از این حدود، سلب می‌کنید و آن را از دست می‌دهند. و وقتی اینها را گرفتید، می‌شوند لا بشرط! و وقتی که لا بشرط شدند، همه با هم یکی می‌شوند مثل حلیم.

توضیح معنای لا بشرط و بشرط لا در بحثِ وحدت وجود

تلمیذ: بحث مفهومی با بحث غیرمفهومی دوتا است. من می‌خواهم بدانم که آیا من در خارج همان کوه هستم؟ همان دریا هستم؟ حالا قید بشرط لا را برداریم و بگوییم که لا بشرط!

استاد: نه، اگر شما بگویید که من لا بشرط هستم، دیگر کوه و دریا را نباید بگویید! دیگر من وجود هستم، همه وجود هستند، همه داخل در وجود هستند.

ببینید شما اگر این لیوان را در دریا فرو ببرید و

بیرون بیاورید؛ چه مقدار از آب دریا در این است؟ به اندازهٔ یک لیوان در این است. حالا آیا می‌توانید بگویید که این آب لیوان، دریا است؟ نمی‌توانید بگویید. ولی اگر شما همین آب لیوان را در نظر بگیرید که دوباره در دریا برود، دوباره دریا می‌شود؛ یعنی لا بشرط می‌شود. پس وقتی که از آب دریا بیرون آمد، بشرط لا شد، و وقتی که دوباره داخل در آب دریا رفت، لا بشرط شد.

تلمیذ: آیا این مسئله که فرمودید، در خارج است؟

استاد: بله، خارج است دیگر! من در خارج دارم به شما نشان می‌دهم!

تلمیذ: ما در عالم وجود، قائل به بساطت هستیم و می‌گوییم که وجود تقسیم‌بردار نیست، نه تجزیه می‌شود، نه متعیّن می‌شود و نه حدّ برمی‌دارد!

استاد: الآن هم همین‌طور است.

تلمیذ: پس در این‌صورت آیا می‌توانیم بگوییم که همهٔ اشیاء با هم اتّحاد دارند؟

استاد: بله، همهٔ ما اتّحاد داریم! تمام اشیاء از نقطه‌نظر حقیقت و واقع و هویّت با همدیگر یکی هستند و با هم اتّحاد دارند. منتها همان حقیقتِ واحد خودش به صورت متکثّر و متعدّد درمی‌آید. فرق مسئله در این است که آنچه را که شما از معنای تعدّد در نظر دارید، اختلاف و امتیاز و تفرّقِ با هم است، که در این‌صورت این معنا نمی‌گذارد که آن افتراق را

در عین وحدتِ در حقیقتِ وجود ادراک بکنید.

یعنی شما وقتی که می‌بینید جنس این کتاب از قُطن و پنبه است یا از چوب و پوست درخت است، می‌گویید که دیگر معنا ندارد که این کتاب با این خصوصیات پارچ که از جنسِ آهن و استیل است، یک وجود داشته باشد. یعنی این اختلاف در عوارض باعث می‌شود که شما اختلاف را به اختلاف در ذات ببرید، درحالتی‌که اختلاف، اختلاف عارض است و ذات همهٔ اینها یکی است.

پس این اختلاف در عوارض باعث می‌شود که شما در ذات اینها هم قائل به اختلاف بشوید و بگویید که اینها در مقابل همدیگر هستند. بنابراین تعدّد و کثرت از اینجا پیدا می‌شود، و در این‌صورت تمام اینها بشرط لا می‌شوند.

ولی اگر ما بگوییم که اصل و حقیقتِ وجود یکی است؛ یعنی در اینجا نه مجرّدی داریم و نه مادّه، یک حقیقت و هویّت بیشتر نیست که در عینِ مجرّد بودن، ممکن است مادّه باشد و در عینِ مادّه بودن، ممکن است مجرّد باشد. پس آن عوارض و اختلافی که وجود به خودش می‌گیرد، سبب می‌شود که آن

شیء را مجرّد یا مادّی بکند.

اگر ما این مطلب را بگوییم، دیگر در این‌صورت تمام اشیاء لا بشرط می‌شوند و همهٔ اشیاء داخل در آن معنای سعه و اطلاقی وجود هستند. و آن وجود هم اگر بشرط لا باشد، چیز دیگری غیر از تجرد نیست!

نمونه‌هایی از وحدت وجود و عدم فرق بین مجرد و ماده

داستان آمدن رزق برای حضرت مریم

ما می‌توانیم این معنا و این مطلب را با این جهاتی که دارد، در آن داستان حضرت مریم سلام الله علیها هم بیاوریم. ما یک‌زمانی در این‌باره با آقا صحبت می‌کردیم که در این آیهٔ شریفه: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾[1]؛ آیا منظور رزق مادّی بوده یا رزق

---

[1] سوره آل‌عمران(۳)، آیه ۳۷؛ علل الشّرائع، ج ۱، ص ۱۸۳؛ المیزان فی تفسیر القرآن، معاد شناسی، ج ۲، ص ۲۲۸:
«هر وقت حضرت زکریّا در محراب عبادت نزد حضرت مریم می‌آمد، در نزد او از میوه‌های بهشتی و روزی‌های معنوی می‌یافت و می‌گفت: ای مریم از کجا این‌چنین روزی‌ها برای تو معیّن شده است؟
مریم در جواب می‌گفت: این غذای ملکوتی است و از جانب خدا برای من مقدّر شده است، و خداوند به هر کس که اراده‌اش تعلّق گیرد از این

روحانی بوده است؟

اگر رزق روحانی است، پس مکاشفه بوده است؛ یعنی هم برای حضرت زکریّا علی نبیّنا و آله و علیه السّلام مکاشفه است و هم برای حضرت مریم سلام الله علیها، پس حضرت مریم سلام الله علیها چیزی نخورده است؛ یعنی دندان‌های ایشان چیزی نجویده است!

اما اگر بگوییم که این رزق، رزق مادّی است؛ مانند سیبی که برای پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم بعد از آن چهل روزی که به غار رفتند آمد. آن سیب مادّی بود، مکاشفه نبود و فرمودند که: «این از میوه‌های بهشت است».[1]

داستان آمدن طبق میوه برای حضرت زهرا

یا مانند آن روز که پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم وارد منزل حضرت زهرا سلام الله علیها شدند و همه گرسنه بودند. امیرالمؤمنین علیه السّلام آمدند و

روزی‌های معنوی، بدون حساب ارزانی خواهد داشت. اگر کسی از محرّمات اجتناب کند و از مشتبهات بپرهیزد، از این‌گونه روزی‌های با برکت نصیب او خواهد شد.»

[1] بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۳۶۱.

به حضرت زهرا گفتند که پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم می‌خواهند که به اینجا بیایند و ما خلاصه آه در بساط نداریم. بعد پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم یک‌دفعه آمدند: سلام علیکم! ما آمدیم، حالا چیزی می‌خواهد داشته باشید یا نداشته باشید! یاالله، بروید بیاورید!

خلاصه بعد امیرالمؤمنین علیه السّلام به حضرت زهرا گفتند که در خانه چیزی داریم؟ گفتند که هیچ نداریم! گفتند: چه‌کار کنیم؟! یک‌دفعه حضرت زهرا سلام الله علیها به آن اطاق دیگر رفتند و دیدند که یک طبق آمده است که در آن، انگور و خرما و... است. امیرالمؤمنین آمدند و گفتند که این دیگر از کجا آمده است؟ گفتند که من به آن اطاق رفتم و دیدم که این آمده است. پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم هم اصلاً به روی خودشان نیاوردند و.... و فرمودند به‌به بنشیند بخوریم[1]

این طَبَق، یک چیز مادّی بوده است و امثال‌ذلک که همهٔ اینها چیزهای مادّی است.

---

[1] بحار الأنوار، ج ۴۳، ص ۳۱۰.

داستان زنده کردن تصویر شیر توسط امام کاظم

و ما در معجزات انبیاء و ائمّة علیهم السّلام می‌توانیم نمونهٔ خیلی بارز و روشن این را ببینیم؛ مثلاً در معجزهٔ حضرت موسی بن جعفر و حضرت رضا علیهما السّلام راجع به زنده کردن شیر روی پرده می‌توانیم این مطلب را ببینیم.[1] که در این مسئله خیلی نکات دقیقی وجود دارد. این قضیّه هم راجع به مأمون هست و هم راجع به هارون؛[2] یعنی در مورد هر دو این مطلب آمده است.

حالا حضرت در اینجا اراده کردند و با آن ارادهٔ خودشان، یک شیری را درست کردند. این که دیگر چشم‌بندی نبوده است! این درست شدنِ شیر از چه چیزی نشئت گرفته است؟ آیا حضرت یک خاکی را از یک‌جایی؛ بیابان یا باغچه برداشتند و فوتش کردند و شیر شد؟ آیا به این نحو بوده است؟

یا اینکه همان نفسِ ارادهٔ حضرت، مفیضِ وجود

---

[1] عیون أخبار الرّضا علیه السّلام، ج ۲، ص ۱۶۷.

[2] عیون أخبار الرّضا علیه السّلام، ج ۱، ص ۹۶.

است! و مگر اراده در مرتبهٔ علّت غیر از این است؟ پس خود ارادهٔ حضرت، مفیضِ وجود و سرچشمهٔ وجود است. ارادهٔ حضرت، وجود را به صورت مادّه درمی‌آورد؛ یعنی از آن تجرد پایین می‌آورد و تبدیل به مادّه می‌کند.

آن شیر تبدیل به مادّه شد و آن فرد را گرفت و خورد و در شکمش کرد، حتّی زمین را هم لیسید و به امام رضا علیه السّلام عرض کرد که می‌خواهید این دومی را هم بخورم؟ که مأمون یک‌دفعه غش کرد و افتاد. حضرت فرمودند نه، همین یکی بس است! بعد دوباره با یک اشارهٔ حضرت، آن مادّه برمی‌گردد. حالا آن مادّه کجا می‌رود؟ دیگر معلوم نیست که کجا می‌رود! در اینجا هم آن مادّهٔ شیر برمی‌گردد و هم خود آن شخص می‌رود. حالا آیا حضرت آن شخص را به جایی می‌برند و دفنش می‌کند و آن شیر را هم به بیابانی می‌برند که برای خودش بگردد؟! می‌توانیم بگوییم که ممکن است این باشد؛ مثلاً حضرت این شیر را با یک اشاره به بیابان‌های آفریقا فرستادند و گفتند که برای خودت

بگرد؛ یعنی واقعاً یک شیر درست کردند!

اما می‌توانیم بگوییم که در اول کار که شیری نبود؛ یعنی این‌طور نبود که حضرت یک شیر را از یک‌جایی بردارند و فوراً به اینجا بیاورند و بگویند که حساب این را برس! و یا اینکه یک مشت خاک را از یک‌جا بردارند، شیر درست کنند، و آن‌قدر این کار سریع باشد که ما نفهمیم! نه، این‌طور نیست، بلکه نفسِ ارادهٔ حضرت، خلقِ شیر می‌کند.

و حالا بعداً این بحث در خود منظومه هم می‌آید. در آنجا می‌گوییم که اعجاز چگونه است و آیا مطلبی که علامه در المیزان در مورد اعجاز فرمودند،[1] صحیح است یا ممکن است ما اعجاز را به نحوِ دیگری قبول داشته باشیم؟ که بحث‌هایی است که در آنجا می‌آیند.

علیٰ أیّ نحوٍ کان، آنچه به نظر می‌رسد این است که با همان ارادهٔ حضرت، شیر مادّی خلق شد و دوباره مادّه برگشت و مجرّد شد. یا در آن داستان قبل با همان ارادهٔ حضرت، این طَبَقِ میوه تبدیل به مادّه

---

[1] المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۷۹.

شد؛ یعنی وجودِ مجرّد تبدیل به مادّه می‌شود.

و همین‌طور ممکن است که مادّه تبدیل به مجرّد بشود؛ لذا این مطلب که در روز قیامت هرچه انسان بخورد، دَفعی ندارد، به‌خاطر همین جهت است، یعنی همان مجرّد تبدیل به مادّه می‌شود، و مادّه دوباره تبدیل به مجرّد می‌شود، یعنی همان مادّه تبدیل به مجرّد می‌شود و آدم را بالاتر می‌برد.

﴿ثُمَّ أَنشَأنهُ خَلْقاً ءَاخَرَ﴾ یعنی حرکت مادّه به سمت تجرد انسانی

تلمیذ: آیا ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾؛[1] تبدیل مجرّد به مادّه را توضیح می‌دهد؟

استاد: نه، در اینجا مادّه، مجرّد شده است! این آیه دربارهٔ نفس است و عکس تبدیل مجرّد به مادّه است؛ یعنی اینجا در حرکت جوهری مادّه تبدیل به مجرّد می‌شود! جسمانیّة الحدوث تبدیل به روحانیّة البقاء می‌شود؛ یعنی مادّه در حرکت خودش تبدیل به آن مجرّد می‌شود و به تجرد انسانی می‌رسد. ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ به این معنا است.

تفاوت ارادهٔ امام با سایر افراد

تلمیذ: آیا تصوّر شیر با ارادهٔ خلق کردن شیر در داستان امام رضا علیه السّلام یکی

---

[1] سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴.

استاد: نفسِ تصوّر این معنا در ذهن عبارت از تحقّق خارجی است. تصوّر با اراده دوتا است. اراده، موجبِ تصوّر می‌شود؛ یعنی ارادهٔ حضرت در یک شیء، موجبِ تصوّر آن شیء می‌شود و نفسِ تصوّر او عبارت از خلق خارجی است.

تلمیذ: پس تصوّرِ خلق بعد از اراده است؟

استاد: آن تصوّر به اراده برخورد می‌کند؛ یعنی وقتی که من می‌گویم: «شیر بشو!» آن را در خارج محقّقش می‌کنم. این همان اراده‌ای است که باعث شده است که این شیر در خارج به وجود بیاید. چون او اراده می‌کند و تصوّر را به وجود می‌آورد؛ پس آن اراده، باعثِ خلق کردن می‌شود و ارادهٔ دیگر و فعل دیگری نمی‌خواهد.

با امام رضا و موسی بن جعفر علیهما السّلام در افتادن به صرف نیست! یک دفعه یک پلنگ می اندازد به جان آدم.

تلمیذ: آیا هر آنچه که برای ما هم در خارج روی می‌دهد، تابع ارادهٔ ما می‌باشد؟ یعنی اراده و تصوّر ما است که خارج ما را محقق می‌کند؟

استاد: مسئلهٔ آن با اینجا فرق می‌کند! و این حکم، کلّیّت ندارد! البتّه یک مطلبی در اینجا هست و آن اینکه آنچه که برای انسان پیدا می‌شود، نتایج کارهای خودِ انسان است.

مسئلهٔ امام یک مسئلهٔ غیر عادی بوده است، ولی این چیزهایی که ما می‌خوریم و می‌بینیم، یک چیزهای عادی است. بله، نوع و کیفیت این مسائل، مربوط به ارادهٔ ما است؛ ﴿مَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾.[1]

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] سوره طلاق (۶۵)، آیه ۲؛ امام شناسی، ج ۱۰، ص ۲۷۷:
«و هر کسی که تقوای خدا پیش گیرد (و خود را از گناه و ناپسند در حفظ و مصونیّت او در آورد) خداوند برای او راه بیرون شدن (از مشکلات و مصائب و حوادث و فتن و بلایا و معاصی و شرّ شیطان رجیم) را می‌گشاید، (به‌طوری که به هیچ بن‌بستی برخورد نمی‌کند، و در مقصد و مرادی که جلو می‌رود، راه برای او استوار و راه گریز و فرار از شرور و آفات برای او موجود است).»