هو العلیم

اشتراک معنوی مفهوم وجود

سلسله دروس خارج اسفار اربعه ـ جلسهٔ بیست و ششم

استاد
آیةالله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

تعريف مشترک معنوی و لفظی:

فی أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمول علىٰ ما تحته حمل التشكيك، لاحمل التواطؤ.

ایشان در این بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود را اثبات می‌کنند. به‌طورکلی اگر ماهیات مختلفه‌ای وجود داشته باشند و ما بخواهیم یک اسم واحد بر آن ماهیات مختلفه اطلاق کنیم باید یک ما به‌الإشتراک در آن ماهیات مختلفه وجود داشته باشد تا به‌لحاظ اطلاق آن اسم واحد بر آنها بتوان صحت حمل اسم واحد را بر آن موضوع جعل کرد؛ ولی فرقی نمی‌کند که جهت وحدت، وحدت حقیقی باشد یا وحدت اعتباریه باشد، در هر حال، آن جهت وحدت موجب صحت حمل لفظ بر آن موضوعات است. به‌عنوان‌مثال اگر ما بخواهیم بنوّت را بر زید، عمرو، بکر و خالد اطلاق کنیم لازمه‌اش این است که اینها ابن باشند و ابنِ شخصی باشند؛ ولی فرقی نمی‌کند که ابنِ یک شخص باشند یا ابن دو شخص باشند یا ابن سه شخص باشند. پس از نقطه‌نظر انتساب باید جهت وحدت بر آنها حاکم باشد تا اینکه واحد بر آنها اطلاق بشود و ما بتوانیم معنای مشترکٌ‌فیه را بر آنها حمل کنیم.

تفاوت مشترک لفظی و معنوی

فرق بین مشترک معنوی و مشترک لفظی در این است که در مشترک معنوی

یک معنا را در ماهیات مختلفةالحقایق تسرّی می‌دهیم به‌نحوی‌که اگر ما هرکدام از این ماهیات را با ماهیات دیگر بسنجیم، آن ماهیت را در این مفهوم، مشترک می‌یابیم؛ ولی در مشترک لفظی این‌طور است که اگر ما هرکدام از این ماهیات را با ماهیات دیگر لحاظ کنیم هیچ نقطهٔ اشتراکی بین اینها نمی‌یابیم إلاّ فقط اشتراک در لفظ، نه در مفهوم. در مشترک لفظی اشتراک فقط در لفظ است و در مفهوم نیست. لذا هم در مشترک معنوی و هم در مشترک لفظی برای تعیین مصداق نیاز به قرینه داریم؛ منتها در مشترک لفظی قرینهٔ ما قرینهٔ معیِّنهٔ نوعیّه است، ولی در مشترک معنوی قرینهٔ ما قرینهٔ معیِّنهٔ نوعیّه نیست، بلکه صنفیّه است، یعنی همهٔ این اصناف در نوع مشترک هستند ولی در خصوص صنف، ممکن است که آنها با یکدیگر اختلاف داشته باشند. پس برای تعیین مصداق و برای تعیین صنف نیاز به قرینه داریم؛ مثلاً وقتی که می‌فرمایند: «"طلب" مشترک معنویِ برای مصادیق متفاوته است، مثل الزام، استحباب، استهزاء، تعجیز، تهدید، اختبار و امثال‌ذلک»، به این معنا است که «طلب» حقیقت نوعیّه‌ای است که در قبال نهی قرار می‌گیرد. آن حقیقت نوعیه مصادیقی و اصنافی دارد؛ یک صنف آن وجوب و الزام است، یک صنف آن استحباب است و صنف دیگر آن اختبار است. در همهٔ آنها آن حقیقت واحده سریان و جریان دارد و ما برای تعیین صنف یا به‌عبارت‌دیگر، تعیین مصداق نیاز به قرینهٔ معیِّنه داریم. اما در مشترک لفظی برای تبیین نوع یا تبیین و تعیین جنس احتیاج به قرینه داریم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «عین»، این «عین» دلالت بر مفاهیم مختلفةالحقایقی می‌کند که به هیچ‌وجه من‌الوجوه با یکدیگر ارتباطی ندارند، و لذا برای تعیین نوع به قرینهٔ معیّنه نیاز داریم.

حالا مرحوم آخوند در این فصل در بیان اثبات اشتراک معنوی وجود هستند، و فعلاً کاری به اصالت و عدم اصالت وجود و کاری به حقّیّت و عدم حقّیّت وجود ندارند، بلکه صحبت در این است که آنچه از معنای موجود و وجود می‌فهمیم همان معنایی است که ما از موجود دیگر می‌فهمیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: «کتاب هست» یا وقتی که می‌گوییم: «قلم هست»، آیا این دو هست‌ها با یکدیگر تفاوت دارند یا

یکی هستند؟ این یکی بودن بدیهیِ بدیهی است! حتی یک بچهٔ دو ساله هم از این نقطه‌نظر بین «هست‌ها» فرقی نمی‌گذارد، یعنی همان معنایی را که از «کتاب هست» ادراک می‌کند، همان معنا را از «قلم هست» یا «ظرف هست» یا «شیر هست» ادراک می‌کند. این معنای اشتراک معنوی وجود است. حالا اینکه آیا این وجود اصالت دارد یا اصالت ندارد، بحث دیگری است و با این بحث تفاوت دارد.

تبیین نظریهٔ اشتراک لفظی مفهوم وجود

بعضی‌ها قائل به این شده‌اند که اصلاً وجود مشترك لفظی است.[1] یعنی به‌تعداد ماهیاتی که مختلفةالحقایق هستند، لفظ وجود از ماهیات و صقع ذاتشان انتزاع می‌شود، و چون خود ماهیات مختلفةالحقایق هستند بنابراین مفهوم وجود هم مختلفةالحقایق است. من‌باب‌مثال وقتی که می‌گویم: «کتاب هست»، یك‌هستیِ خاصی را از کتاب انتزاع می‌کنم که آن هستی خاص، با هستی‌ای که در «قلم هست» تفاوت دارد. به‌عبارت‌دیگر، همین‌که می‌گویم: «کتاب»، این کتاب قرینهٔ صارفه‌ای می‌شود برای اینکه آن «موجودٌ» بعدی بتواند مفهوم پیدا کند و بتواند در ذهن تحقق صوری پیدا کند. یعنی وقتی که می‌گویم: «کتاب هست»، این هستی‌ای که از «کتاب» انتزاع کرده‌ام، یك‌نوع مفهوم و تصور ذهنی‌ای است که با وقتی می‌گویم: «فرش هست» تفاوت دارد. یعنی به‌محض اینکه موضوعِ قضیه را ذکر کردیم، محمول خواهی‌نخواهی متأثّر از آن موضوع خواهد شد.

اگر ما بخواهیم کلام این آقایان را تقریر کنیم باید به این کیفیّت تقریر کنیم که هر موضوعی یك محمول خاص را استجلاب می‌کند، و به تناسب حکم و موضوع، ما این محمول را از حاقّ ذات موضوع انتزاع می‌کنیم، به‌طوری‌که با محمولات دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً وقتی من بگویم: «الصلاةُ مطلوبٌ للمولیٰ» شما از این «مطلوبٌ» انتزاع وجوب می‌کنید، یعنی صلاة ظهر واجب است؛ اما اگر بگویم: «اطعامُ الفقراءِ

[1] این قول منسوب به ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری می‌باشد. رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۳.

مطلوبٌ للمولیٰ»، این «مطلوب» در ذهن شما به‌صورت دیگری می‌آید، یعنی به مطلوب استحبابی تبدیل می‌شود؛ و یا مثلاً اگر بگوییم: «صومُ شهرِ رمضان مطلوبٌ للمولیٰ» دوباره این «صوم شهر رمضان» محمول را برای شما توجیه می‌کند، و به‌عبارت‌دیگر، محمول را برای شما تعریف می‌کند.

موضوع در اینجا محمول را تبیین و تعریف کرده است، یعنی نفس ذکر موضوع موجب تصرّفی در محمول می‌شود. این توجیهی بود که ما برای کلام این آقایان آوردیم؛ یعنی وقتی که خود موجود محمول برای هر نوع و برای هر صنف و برای هر مصداقی واقع می‌شود، نفس ذکر آن نوع و صنف و مصداق، آن محمول را بر وتیرهٔ خودش در ذهن انسان متصور می‌کند و صورت و نقشی می‌دهد که با دیگری تفاوت می‌کند.

تلمیذ: اما ما می‌بینیم که اگر موضوع مبهم باشد این بود و وجودش ابهامی پیدا نمی‌کند.

استاد: نه، بودِ آن هم مبهم می‌شود، یعنی بودِ معلق و بلاتکلیف می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «العُنقاء یُمکن أن یکونَ موجودًا» عُنقاء اصلاً معنا ندارد؛ یا وقتی می‌گوییم: «أحدُ الأمرین موجودًا»، حکم برای یك فرد خاص نیست، بلکه برای «أحدهما» است، آن‌وقت ما می‌بینیم که خود این «موجودًا» هم بلاتکلیف است، یعنی معلوم نیست که خود «موجود» از نقطه‌نظر هستی و تحقق هستی بر کدام‌یك از این دو مصداقی که «أحد الأمرین» بر آن صدق می‌کند استوار می‌شود. البته ما با این بیان نمی‌خواهیم مطلب اینها را تثبیت کنیم، بلکه مطلب اینها خیلی بی‌ربط است، منتها در وهلهٔ اول باید مطلبشان را تقریر کنیم و بعد آنها را رد کنیم.

لزوم تقریر کامل مدعا قبل از نقد آن

مرحوم آقا می‌فرمودند:

> ما فقط یک روز به درس مرحوم آقا سید احمد خوانساری رفتیم. [قضیه این بود که] ما خودمان به‌اتفاق دو سه نفر دیگر پیش ایشان رفتیم تا اینکه *مکاسب محرمه* را درس بگیریم. ایشان به‌خاطر وضع و موقعیت ما قبول کرده بود؛ چون اسم ما را شنیده بود و اینکه طلبهٔ زرنگی است و.... در روز

اول، ایشان هنوز کلام شیخ را تقریر نکرده بود شروع کرد به رد کردن! ما با خود گفتیم که این چه درسی است؟! هنوز حرف شیخ را نقل نکرده است دارد رد می‌کند! البته بیان ایشان هم خیلی ثقیل بود.

ما دیگر از روز بعد نرفتیم! ایشان صبر کرد و صبر کرد، بعد ما دیدیم ایشان با تمام آن شاگردها دارد در مدرسهٔ حجتیّه دور می‌زند و به‌دنبال ما می‌گردد، و من داشتم از داخل حجره‌ام نگاه می‌کردم. خلاصه، این برای ما یک تجربه شد.

تفاوت سؤال از ماهیت شیء قبل از علم به وجودش با بعد از علم به وجودش

تلمیذ: یک مای حقیقیه داریم و یک مای شارحه و می‌گویند: «الوجود قبل الهلیّات، خود آن وجود بعد الهلیّات است.» یعنی مای حقیقیه را همان مای شارحه می‌دانند، اما اگر قبل از علم به وجود شیء باشد مای شارحه می‌شود و اگر بعد از علم به وجود باشد مای حقیقیه می‌شود، درحالی‌که هیچ ابهامی در آن نمی‌بینند؛ یعنی ممکن است اول از ماهو سؤال کنند بعد از وجود، و ممکن است اوّل از وجود سؤال کنند بعد از ماهیّت.

استاد: نه‌خیر، آن براساس تصور ذاتی و تصور اجمالی است. مای شرح‌اللفظ این است که ما اصلاً به حقیقت وجودش و به ماهیتش کاری نداریم، بلکه فقط می‌خواهیم یک توضیح اجمالی نسبت به خصوصیّت قضیّه برای ما پیدا شود. اما اگر از وجود سؤال کنیم هلیّهٔ بسیطه است.

ما اوّل [از «هل بسیطه» سؤال می‌کنیم]. ترتیبی که در اینجا لحاظ شده است، ترتیب واقعی و صحیحی است و بوعلی هم همین ترتیب را می‌گوید.[1] البته مرحوم حاجی در اینجا اشکالاتی بیان کرده است،[2] ولی به‌نظر می‌رسد که همان تعریف بوعلی درست است. ما اوّل از حقیقت یک شیء سؤال نمی‌کنیم که حقیقت آن چیست، بلکه اولین چیزی که به‌نظر می‌رسد و انسان به‌دنبال آن است، یک معنای اجمالی از آن شیء است.

من‌باب‌مثال شخصی که اصلاً ماشین ندیده است، آیا از حقیقت ماشین سؤال

---

[1] الشفاء (الإلهیات)، ص ۱۳ و ۳۵٤؛ النجاة، ص ۱۲٦.

[2] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲٦، تعلیقه ۱.

می‌کند که آیا ماشین چرخ است، سیم است، برق است، چراغ است، موتور است و سیلندر است؟! او اصلاً این حرف‌ها را نمی‌فهمد. لذا اوّل می‌گوید: ماشین چیست؟ به او می‌گوییم: مثل این درشکه‌ای که می‌بینی یا مثل این الاغی که سوارش می‌شوی، ماشین هم وسیله‌ای است که سوارش می‌شوند و در آن را می‌بندند و حرکت می‌کند. این مای شارحهٔ لفظ است. بعد می‌گوید: «حالا آیا چنین چیزی هست یا نیست؟» به او می‌گوییم: «بله، هست.» چون انسان نمی‌تواند از ماهیت یک چیز معدوم سؤال کند، چون شیء معدوم ماهیت ندارد. وقتی که آمد و دید و سوار ماشین شد و مطمئن شد که هست، آن‌وقت می‌آید و کنجکاوی می‌کند که مثلاً این با چه چیزی حرکت می‌کند؟ به الاغ جو می‌دهند که راه بیفتد؛ آیا این هم جو می‌خورد یا گندم می‌خورد یا یونجه می‌خورد؟! می‌گوییم: نه، ماشین این خصوصیّات را دارد و دارای این خصوصیات است.

پس به‌طورکلّی بین مای شارحه و مای حقیقیّه، هل وجودیهٔ بسیطه قرار می‌گیرد.

کیفیت حمل «موجود» بر موجودات بنا بر اشتراک لفظی مفهوم وجود

بنا بر تقریر این آقایان، معنای وجود، معنایی است که حمل آن معنا بر همهٔ این محمولات صادق است و عبارت است از «موجودٌ». اینها نمی‌توانند موجودٌ را انکار بکنند ازاین‌جهت که موجودٌ حمل بر آن موضوع نمی‌شود. خودشان می‌گویند: منبر هست، کیف هست، قلم هست، انسان هست و همه چیز هست؛ اما اینها این‌طور می‌خواهند بگویند که درست است که ما می‌گوییم «هست» و معنایی از این هستی در ذهن می‌آوریم، ولی آن معنای هستی‌ای که در ذهن می‌آوریم با آن موضوع تغییر پیدا می‌کند.

معنای هستی آنها مثل آبی می‌ماند که هر چیزی به آن اضافه کنید مضاف و از جنس همان ذوالاضافه می‌شود؛ یعنی اگر آب را با نمک مخلوط کنید آب شور می‌شود، اگر آب را با مربّا مخلوط کنید شربت می‌شود، اگر لیموترش در آب بریزید آب ترش می‌شود. پس خود آب به‌تنهایی محمول مسئله واقع نمی‌شود، یعنی هیچ آبی به‌تنهایی محمول قضیّه واقع نمی‌شود الا آب خالص. در اینجا هم آن وجودی به‌تنهایی محمول واقع می‌شود که ماهیته انیّته باشد، یعنی وجودِ اطلاقی صرف که هیچ جنبهٔ خلط و ترکیبِ بین جنس و فصلی در آن راه ندارد و آن عبارت است از

وجود پروردگار. اما اگر بخواهید بقیّهٔ موجودات را لحاظ کنید، مثل وجودِ خالصِ آب نیستند و به‌تنهایی محمول واقع نمی‌شوند؛ بلکه شما در اینجا موضوع را می‌آورید و این نمك و ترشی و شیرینی را با آن محمولی که عبارت از «موجودٌ» است و بعدش می‌آید مخلوط می‌کنید؛ یعنی شما موجود تنها را بر موضوع حمل نمی‌کنید، بلکه موجودی که رنگ موضوع به خود گرفته است بر آن موضوع حمل می‌شود.

بناءًعلیٰهذا این وجود می‌شود مشترک لفظی، نه مشترک معنوی. وقتی که مشترک لفظی شد، بنا بر تناسب بین موضوع و محمول، خود آن موجود به تعداد مصادیقی که دارد مفهوم پیدا می‌کند. مصادیقش خود ماهیات هستند و چون دو ماهیت یکی نیستند، پس دو مفهوم وجود هم یکی نیست. حتی اگر شما این دو کتاب را کنار هم بگذارید، هم این کتاب *اسفار* است و هم آن کتاب *اسفار* است، اما این یک *اسفار* است و با آن *اسفار* دیگر تفاوت می‌کند؛ یعنی همین حکم به دوئیت و غیریّتی که شما بر این دو ماهیت می‌کنید، موجب می‌شود که وجود [هر کدام متفاوت باشد]. لذا می‌گویید: کتاب *اسفار* من موجود است و کتاب *اسفار* شما موجود است. این موجودیتی که الآن در اینجا بر هر دو حمل شده است از ماهیت انتزاع شده است. آن ماهیت، اختلافِ مصداقی و تعیّنی دارد، نه اختلافِ جنسی و نوعی و صنفی و.... پس چون ماهیتی در عالمِ وجود همانند ماهیت دیگر نیست، بنابراین موجودی که از این ماهیت انتزاع می‌شود با موجودی که از ماهیت دیگر انتزاع می‌شود، یکی نیست.

این نهایت تقریری است که ما توانستیم به نفع اینها بکنیم؛ اگرچه یک‌چنین تقریری در اینجا نشده است.

تلمیذ: بنا بر این فرمایش اینها قاعدهٔ «لا تکرار فی التجلی» هم درست است.

استاد: بله، احسنت، شما هم مؤید اینها شده‌اید!

نقد اشتراک لفظی مفهوم وجود

تلمیذ: آیا به‌خاطر اصالةالماهیة بودن آنها است که یک‌چنین مطلبی را گفته‌اند؟ چون در اینجا اول باید بحث اصالةالماهیة مطرح بشود.

استاد: به‌طورکلی مسئلهٔ ماهیت و وجود در راستای هم هستند؛ یعنی در فلسفه

همیشه از مفهوم بدیهی شروع می‌شود، تا اینکه انسان به مفاهیم غیر بدیهی برسد. اصلاً شکی در این نیست که بحث از مفهوم وجود، اولین بدیهی از بدیهیات است. بعداً بحث از ماهیت می‌شود که ماهیت چیست؟ ترکیبش چطور است؟ آیا مزجی است یا اتّحادی؟ آیا جنس و فصل است؟ آیا جنس و ذاتیات دیگر است؟ آیا با عرض است؟ اینها مطالب دیگری است. لذا الآن بدیهی‌ترین مفهوم، وجود است؛ اگرچه در این بدیهی‌ترین مفهوم هم بعضی‌ها تشکیک کرده‌اند.

اشکالی که به مطلب اینها وارد می‌شود این است: بله، محمول می‌تواند به‌واسطهٔ موضوع و انتزاعی که از موضوع دارد تفاوت پیدا کند، و این درصورتی است که لحاظ در همهٔ آن محمولات لحاظِ واحد نباشد، اما اگر در همهٔ آنها لحاظ واحدی باشد که به‌واسطهٔ آن لحاظ واحد، محمولی را بر موضوعی در قضیه حمل کنیم، آن مفهوم مشترک را مِن حیث لا یشعر در نظر گرفته‌ایم. مثلاً وقتی که می‌گوییم: آب‌هندوانه یا آب‌گرمک یا آب‌سیب یا آب‌پرتقال یا آب شور یا آب گل‌آلود یا امثال‌ذلک، این آب در اینجا واقعاً با آب دیگر تفاوت دارد؛ یعنی وقتی که می‌گوییم: آب‌سیب یا آب‌پرتقال، یک معنای ساذج و خالص در نظر شما نمی‌آید، بلکه آبی در نظر شما می‌آید که زرد است و مزهٔ ترش یا شیرین دارد و دارای این خواص است و به‌طورکلی هم از نظر شکل و هم از نظر خاصیّت و طعم و... با دیگری تفاوت دارد. در اینها شکی نیست؛ ولی آیا با گفتن همین آب‌پرتقال یا آب‌سیب، خود میعان هم در نظر ما نمی‌آید؟! و آیا خود سیّال بودن هم در نظر ما نمی‌آید؟! آیا وقتی که من می‌گویم آب‌پرتقال، آجر یا تیرآهن در نظر شما می‌آید؟! قطعاً مایعی در نظر شما می‌آید که میعان دارد؛ منتها میعان او مصادیق متفاوتی دارد، یک‌وقت در این مصداق است و یک‌وقت در مصداق دیگر است.

پس در اینجا مفهوم مخالف یکی را به‌لحاظ مخالفتش با دیگری، در قضیّه اخذ نکرده‌ایم؛ یعنی محمولی را در قضیه نیاورده‌ایم که من‌جمیع‌الجهات از حاقّ خود آن موضوع انتزاع بشود به‌نحوی‌که هیچ معنای مشترکی به ذهن تطرّق پیدا نکند. حتی وقتی که مثلاً شما می‌گویید: «وجود کتاب» یا «وجود قلم» یا «وجود خودکار» یا وقتی

که می‌گویید: «کتاب هست» یا «قلم هست» یا «خودکار هست» در اینجا یک نوع تحقق را لحاظ کرده‌اید؛ ولو بر فرض، تحقق نوعِ یکی با تحقق نوع دیگر تفاوت داشته باشد [اما شما معنای ارتکازیِ شامل و جامع و سعی را در ذهنتان آورده‌اید].

تبیین معنای اشتراک معنوی

اینکه می‌گویند: الفاظ برای عموم وضع شده‌اند، یعنی در معانی الفاظ، یک معنای سعی و عام و شمولی لحاظ شده است که آن معنای سعی دارای مصادیق متفاوتی است و به‌لحاظ همین معنای سعی، این‌همه مبانی حقیقت و مجازات و کنایات و استعارات درست شده است. مشترک معنوی‌ای که در اینجا به‌وجود آمده است به‌خاطر لحاظ همان معنای سعی است که آن معنای سعی در همه تطرّق دارد.

من‌باب‌مثال وقتی که می‌گویم: «باران آمد» یا وقتی که می‌گویم: «برق آمد» یا وقتی که می‌گویم: «زید به‌دنیا آمد» یا وقتی که می‌گویم: «عمرو آمد» یا وقتی که می‌گویم: «این علم آمد»، اگرچه در اینجا نوع «آمدن» تفاوت دارد، آمدن باران از أعلیٰ به أسفل است، آمدن زید در این دنیا از رحم مادر است، آمدن عمرو از منزلش به اینجا است، آمدن علم هم به این است که یک‌چنین علمی به‌وجود آمده است یا به‌معنای انکشاف یک قضیه است یا به‌معنای ظهور یک مسئله است؛ اما در تمام اینها منظور از «آمدن»، تحقق این امر در عالم وجود و در عالم تعیّنات است، یعنی ما به‌لحاظ آن جهتِ ارتکازی‌ای که در ذهن داریم «آمدن» را بر اصناف مختلفه و بر موضوعات مختلفه اطلاق می‌کنیم. اگر آن معنای ارتکازی نبود قطعاً «آمدن» صدق نمی‌کرد، لهذا هیچ‌کدام از این خصوصیات [هم لحاظ نمی‌شد].

یا من‌باب‌مثال وقتی می‌گوییم: «وحی از أعلیٰ بر پیغمبر آمد»، آیا یعنی وحی از آسمان هفتم آمد؟! یا وحی از کرهٔ زحل و مریخ و عطارد آمد؟! یا یعنی وحی در کرهٔ مریخ بود و جبرئیل پرواز کرد و پایین آمد و نزد پیغمبر آمد؟! یا اینکه منظور از «علوّ» در اینجا علوّ باطن است، نه علوّ رتبیِ مادی و مکانی؛ یعنی از آن مرتبهٔ سرّ به مرتبهٔ نفس جلوه و ظهور می‌کند. این معنای آمدن وحی است. جبرئیل آمد هم همین‌طور است.

بنابراین خود أعلیٰ و أسفل جزء الفاظ عموم هستند؛ مثلاً یک‌وقت می‌گویید:

«ابر بالاتر از ما است و در سطح بالایی قرار گرفته است» و یک‌وقت می‌گویید: «او از نقطه‌نظر علم بالاتر است.» آیا یعنی هر کس علمش بیشتر باشد قدش بلندتر است؟! این أعلیٰ بودن و اشرفیّت، به لحاظ اشتراک و مفهومی بستگی دارد، یعنی آن مفهوم در هر مصداقی یک نوع ظهور و جلوه دارد؛ آن مفهوم در ماده این نوع ظهور را دارد و در عالم مجردات و معنا ظهور دیگری دارد. اینکه کسی پیغمبر است و بر او وحی می‌شود دلیل بر این نمی‌شود که قدّش مثلاً صد و دو متر باشد و مثل یک نردبان و یک مناره، قدّش از همه بلندتر باشد، بلکه ممکن است قدّش از همه کوتاه‌تر باشد؛ ولی درعین‌حال ما می‌گوییم: او از همه أعلیٰ و بالاتر است. پس اگر ما معنای ارتکازیِ شامل و جامع و سعی نداشته باشیم و در ذهنمان چنین معنایی نباشد قطعاً نمی‌توانیم علوّ را بر شخص اعلم نسبت بدهیم! این همان اشتراک معنوی است.

اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود

بنابراین در اینجا لفظ وجود هم همین‌طور است؛ چون اگر علم به وضع در حمل وجود دخالت داشته باشد، پس تا انسان نسبت به هر ماهیتی اطلاع لغوی نداشته باشد طبعاً نمی‌تواند آن محمول را بر این ماهیت حمل کند؛ مثلاً تا شما به دختربچه‌تان یاد ندهید که کتاب چیست او اصلاً از معنای کتاب و بودنِ کتاب خبر ندارد، یا تا قلم را در دست شما نبیند از معنای قلم و خودکار و مداد اطلاعی ندارد، یا تا ساعت را نبیند نمی‌فهمد ساعت چیست؛ تنها چیزی که او می‌فهمد فقط شیشهٔ شیر و پستانک است و چیزی غیر از اینها نمی‌بیند.

بنابراین اطلاع متکلم بر ماهیت لغتاً یا بحقیقته و بماهیته، از لوازم ذاتیه و اوّلیهٔ جعلِ موضوع برای یك‌قضیه است؛ یعنی تا متکلم ازنظر لغت یا ازنظر ماهیت و حقیقت اطلاعی بر موضوع نداشته باشد نمی‌تواند آن موضوع را موضوعِ برای قضیه قرار بدهد؛ یعنی وقتی کسی نسبت به یك‌ماهیت جاهل است اگر تا قیامت هم فکر بکند نمی‌تواند آن ماهیت را موضوع قضیه قرار بدهد.

لذا همان‌طوری‌که برای جعل یک موضوع برای یک قضیّه نیاز به علم است، [پس در حمل وجود بر ماهیات هم باید نیاز به علم به ماهیات باشد؛ درحالی‌که این‌طور نیست،

چون وقتی که] می‌گوید: «عنقا هست یا نیست» اصلاً علم به وجود عنقا ندارد، یا وقتی که می‌گوید: «آیا وسیله‌ای که انسان را به ماه برساند هست یا نیست» علم به وجود آن ندارد، یا وقتی که می‌گوید: «آیا حیوانی که صد دست و پا داشته باشد هست یا نیست» علم به وجود آن ندارد. اصلاً همین‌که «هست» را بر موضوعات مختلفةالحقایق حمل می‌کند دلیل بر این است که علم بر وضع و بر لغت، در استعمال حمل دخالت ندارد. پس یک معنای واحد در ذهن ارتکاز دارد و آن معنا و لفظ واحد را بر همهٔ موضوعات، چه موضوعات معلومه و چه موضوعات مجهوله، علَی‌السواء حمل می‌کند.

و هذا ادلُّ دلیلٍ است بر اینکه وجود، مفهوم مشترك معنوی است و به هیچ‌وجه من‌الوجوه خصوصیات مختلفهٔ موضوع در مفهوم این وجود دخالت ندارند؛ وإلا اگر دخالت داشته باشند اصلاً موجود نباید محمول برای قضیّه واقع بشود و انسان اگر نسبت به یك موضوع علم نداشته باشد نمی‌تواند محمول را بر آن حمل کند و باید ساکت بماند، درحالی‌که اولین سؤال این است که آیا آن موضوع هست یا نیست. به‌عنوان‌مثال فرض کنید که یك‌کوه در فلان جزیره هست و شصت و چهار کیلومتر ارتفاع دارد و من هم اصلاً از آن اطلاعی ندارم، اولین سؤال من این است که آیا چنین کوهی هست یا نیست؟ پس معلوم می‌شود که ما برای حمل این محمول (موجود) بر این موضوع نیاز به وضع نداریم، و وقتی که نیاز به وضع نداشتیم این یك معنا و مفهوم سعی ارتکازی می‌شود، و اشتراك معنوی هم یعنی همین! این أدلُّ الدلیل است؛ البته دلیل دیگری هم دارد که در اینجا ذکر نشده است.

رابطهٔ اشتراک معنوی مفهوم وجود و اصالت وجود

حالا در اینجا افراد قائل به مسائل مختلفی شده‌اند و این‌طور نیست که هر کس قائل به اشتراک معنوی وجود است قائل به اصالت وجود هم هست. بعضی‌ها قائل به اشتراک معنوی وجود شده‌اند و درعین‌حال قائل به اصالت ماهیت هستند. آنها مفهوم وجود را یک مفهوم اعتباری گرفته‌اند و آن مفهوم اعتباری به‌عنوان خارجِ محمول، حمل و عارض بر این ماهیت می‌شود؛ آن‌وقت تقرّر را بر خود ماهیت ـ نه ماهیت در مقام عروضِ وجود ـ حمل می‌کنند. آنها گفته‌اند که قبل از اینکه وجود بر

ماهیت عارض شود، ماهیت متقرر و ثابت است. یعنی اگر ماهیت به کیفیّتی در آمد که توانست صحت حملِ موجودٌ را بر خود استجلاب کند آن‌وقت آن ماهیت، ماهیتِ موجوده می‌شود؛ اما اگر ماهیت به کیفیتی درنیامد که صحت حمل موجودٌ بر آن استجلاب شود آن ماهیت هنوز ماهیت متقرره است. اینها بحث‌هایی است که مربوط به اینجا نیست.

بداهت اشتراک معنوی وجود

مرحوم آخوند اصلاً بحث اشتراک معنوی وجود را یک بحث خیلی بدیهی می‌دانند و می‌گویند که اصلاً اگر شما بخواهید ارتباط بین یک موجود و معدوم را لحاظ کنید و یک اسم برای عده‌ای از موجودات و معدومات یا مجهولات با همدیگر بگذارید، مثلاً اگر شما چند تا شیء موجود داشته باشید و چند تا شیء معدوم داشته باشید که اصلاً وجود ندارند، مثل انسان ده‌پا که اصلاً وجود ندارد و حیوان صد پا که اصلاً وجود ندارد و عُنقا که اصلاً وجود ندارد و شریک‌الباری که اصلاً وجود ندارد و امثال‌ذلک، و بخواهیم یک اسم مشترک و واحد بین اینها قرار بدهیم و مثلاً اسمش را «ثابت» بگذاریم و هم به موجودات «ثابت» گفته شود و هم به معدومات، چه مشابهتی بین این‌دو می‌بینیم که چنین اسمی می‌گذاریم؟! آیا واقعاً این خنده‌دار نیست که ما به‌خاطر مشابهت بین موجودات و معدومات، یک اسم ثابت برای همه گذاشته‌ایم؟! این خیلی خنده‌دار است! چیزی که معدوم است به‌هیچ‌وجه با موجود مشابهت ندارد؛ بلکه ضد مشابهت است! پس همین‌قدر که علقه‌ای در بین باشد کافی است، و ما این علقهٔ بین موجودات و معدومات را بسیار کمتر از علقهٔ بین موجودات در اطلاقِ وجود بر آنها می‌بینیم. من‌باب‌مثال وقتی که شما موجوداتی مثل کتاب، دفتر، ضبط، قلم، فرش، در، دیوار را لحاظ می‌کنید، خودتان احساس می‌کنید که معنایی بین همهٔ اینها ساری و جاری است؛ یعنی همین‌که شما چشمتان را به کتاب و به کاغذ می‌اندازید، می‌بینید که همهٔ اینها هستند. همین‌که احساس حضور می‌کنید، خود این حضور یعنی وجود. بنابراین اگر شما این لفظ را برای موجودات استعمال کنید می‌بینید که مشابهتش بسیار بیشتر از این است که لفظی را برای موجودات و

معدومات استعمال کنید که اصلاً بین آنها هیچ مشابهتی وجود ندارد.

ایشان مطالب دیگری هم فرموده‌اند؛ من‌جمله اینکه اگر «وجود» مشترک لفظی باشد تکرارش موجب وهن در کلام نیست، اما اگر مشترک معنوی باشد تکرارش موجب وهن در کلام است؛ همان‌طوری‌که در *منظومه* هم مرحوم حاجی این را از ایشان گرفته‌اند.[1]

متن مؤلف

فی أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمول علىٰ ما تحته حمل التشكيك، لا حمل التواطؤ؛ «مفهوم وجود مشترك است و بر مصادیق و تعینات خودش حمل می‌شود به‌حمل تشکیک، نه حمل تواطؤ.»

یعنی حمل وجود بر موضوعات خودش، حمل تشکیکی است؛ ممکن است این مفهوم در یک موضوع اقویٰ و اشدّ باشد و از جنبهٔ اوّلیت و اولویّت، مقدّم بر موضوعات دیگر باشد. حمل موجودٌ بر پروردگار متعال خیلی قوی‌تر است از حمل موجودٌ بر ما که ضعیف هستیم و حصه‌ای از وجود نداریم. حمل وجود بر متعینات مجرده و مصادیق مجرده بسیار قوی‌تر است از حمل وجود بر آنچه در عالم مادیات است و در معرض کون و فساد قرار گرفته است. بنابراین این حمل «حمل تشکیکی» می‌شود که بعداً باید در معنای تشکیک و... صحبت بشود.

أما كونه مشتركًا بين الماهيات فهو قريبٌ من الأوليات؛ «[اما اینکه مفهوم وجود مشترك معنوی بین ماهیات (اشیاء) باشد، مطلبی بدیهی و نزدیك به اوّلیات است.»]

من تعجب می‌کنم که چطور ایشان فرمودند: «قریب من الأوّلیات»! شاید به‌خاطر این است که بعضی‌ها حتی در همین اوّلیات هم شك کرده‌اند؛ چون کسی که عقلش تعطیل باشد ممکن است در اوّلیات هم شك کند! مگر کسانی که سوفسطایی یا پوچ‌گرا هستند، در اوّلیات شك نمی‌کنند و همهٔ موجودات را خواب‌وخیال نمی‌بینند؟! همین‌که اینها این حکم را می‌کنند و یك‌چنین قضیه‌ای را

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۷.

به‌وجود می‌آورد، دلالت بر این می‌کند که این وجود دارد! لذا ایشان باید می‌گفت که این قضیه از اولیات است.

فإنّ العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لایجد مثلها بین موجود و معدوم؛ فإذا لم یکن الموجودات متشارکة فی المفهوم بل کانت متباینة من کلّ الوجوه، کان حال بعضها مع البعض کحال الوجود مع العدم فی عدم المناسبة.

«چون عقل بین دو موجود، چیزی از مناسبت و مشابهت را می‌یابد که مثل آن مناسبت را بین موجود و معدوم نمی‌یابد. وإلا اگر موجودات متشارک در مفهوم نباشند، بلکه از هر وجهی متباین باشند و هیچ وجه تشابهی در اینها وجود نداشته باشد، همان‌طورکه بین هستی و نیستی هیچ مناسبتی نیست، بنابراین باید حال بعضی از موجودات با بعض دیگر هم همین‌طور باشد و بین موجودات هیچ وجه مشابهتی وجود نداشته باشد؛ درحالی‌که ما می‌بینیم بین اینها مشابهت وجود دارد.»

حتی اگر شما یزید و امام حسین علیه‌السلام را هم تصور کنید بالأخره این دو تا حداقل یک وجه مشارکت با همدیگر دارند و آن این است که مثلاً هر دو روی زمین راه می‌روند، هر دو نفس می‌کشند و هر دو غذا می‌خورند. اینها وجوه متشارک در هردو هستند. هم‌چنین هر دو هستند. اینکه هر دو هستند، مناسبت بین ماهیات است؛ پس این‌طور نیست که ماهیات هیچ وجه مناسبتی با همدیگر نداشته باشند، بلکه در خیلی از مسائل با همدیگر اشتراک دارند.

یک نفر قربان‌صدقهٔ ماه می‌رفت و می‌گفت: «الهی قربانت بگردم!» به او گفتند: «چرا؟» گفت: «الآن این ماه وجودی است که هم معشوق من دارد این را تماشا می‌کند و هم من دارم تماشا می‌کنم.» یعنی او الآن تصور کرده است که معشوقش هم در فلان نقطه دارد به این ماه نگاه می‌کند، پس این ماه یک وسیلهٔ ارتباط لحظه‌ای و مقطعی بین او و معشوقش شده است؛ اگرچه این أدنیٰ مناسبت، یک مناسبتِ من‌درآوردی است.

و لیست هذه لأجل کونها متحدّة فی الإسم؛

«و این به‌خاطر این نیست که اینها فقط در اسم متحدند، و به‌خاطر این نیست که ما در الفاظ مشترکه اتحاد اسمی و اتحاد لفظی پیدا می‌کنیم.»

مثلاً هم امام حسین علیه‌السلام اسمش حسین بود و هم صدام‌حسین اسمش حسین بود، هر دو اسم هستند اما این حسین کجا و آن حسین کجا! پس صرف اتحاد در اسم و لفظ موجب مشابهت نمی‌شود.

حتی لو قدّرنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم‌یوضَع للموجودات إسمٌ واحدٌ أصلًا، لم‌تکن المناسبة بین الموجودات و المعدومات المتحدة فی الإسم أکثر من الّتی بین الموجودات الغیر المتحدة فی الاسم.[1]

«حتی اگر ما این‌طور در نظر بگیریم که برای طائفه‌ای از موجودات و معدومات، یک اسم واحد من‌درآوردی وضع شده است ولی برای موجودات یک اسم مشترک وضع نشده است، باز می‌بینیم که مناسبتِ بین موجودات و معدوماتِ متحد در اسم، بیشتر از مناسبتِ بین موجودات غیرمشترک در یک اسم واحد نیست.»

یعنی حتی اگر ما در موجودات، یک اسم واحد هم جعل نکنیم، اما همین‌که عقل انسان آنها را ملاحظه می‌کند یک مناسبت بین آنها می‌یابد؛ اگرچه شما هزار تا اسم واحد برای موجودات و معدومات بگذارید.

عدم تأثیر اسم‌گذاری بر تغییر حقیقت آن شیء

طرف اصلاً طلبه نیست و حتی *سیوطی* را هم نمی‌تواند درس بدهد، الآن آیةاللَه العظمیٰ شده است! آخر با اسم گذاشتن و شعار دادن و دائماً این‌طرف و آن‌طرف گفتن، این شخص که آیةاللَه العظمیٰ نمی‌شود! اگرچه مدام به او بگویی «آیةاللَه العظمیٰ» بالأخره وقتی می‌بینی دو کلمه از او سؤال می‌کنی و او در جوابش می‌ماند دیگر آبروریزی می‌شود! حالا مدام بر او اسم بگذارند؛ اول بگویند: او ثِقةالاسلام است، بعد حجةالإسلام، و وقتی که مُرد یک «مسلمین» به آن اضافه کنند یا اینکه «آیةاللَه» بگویند

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۵.

و بعد «آیةاللَه العظمیٰ» بگویند، و بعد هم به نبوت و امامت و اُلوهیّت و... برسانند! هرچه می‌خواهید اسم بگذارید، اما گفت: «رنگ رخساره حکایت کند از سرّ ضمیر»[1]

این قضیه همان قضیهٔ «فُل» شیخ بهائی است. شیخ بهائی وقتی به اصفهان رفت دید کسی او را تحویل نمی‌گیرد. با خود گفت که بگردیم تا یك نفر را پیدا کنیم. ظاهراً اصفهانی‌ها در سابق عمامه‌های خیلی بزرگی می‌گذاشتند، و من خودم دیده‌ام. یك نفر را پیدا کرد که خیلی عمامه‌اش عجیب بود، با خودش گفت که این خوب است و به‌کار می‌آید. به او گفت: «ده تومان به تو می‌دهم با من بیا تا باهم به دربار شاه‌عباس برویم و او هرچه از تو سؤال کرد، تو به من بگو: "قُل" و بگو که این شاگرد من است.»

وارد دربار که شدند، شاه‌عباس دید که چقدر عجیب و غریب است و گفت: «عجب قیافهٔ با ابّهتی آمده است!» دستور داد که به او احترام بگذارند. شیخ بهائی خیلی لاغر بود. وقتی که نشستند شاه‌عباس با خود گفت که یک شیخ آمده و این هم نوکرش است.

البته شاه‌عباس آدم درس‌خوانده‌ای بود و مثل شاه‌های ما نبود. [شاهان صفوی] آدم‌های درس‌خوانده‌ای بودند. من دیدم که در اطراف گنبد امام رضا علیه‌السلام عبارتی از شاه‌عباس نوشته بودند که خیلی عبارت پرمحتوایی بود. نوشته بود: «تراب أقدام خدّام هذه البقعة الملکوتیّة...» و بعد هم نوشته بود: «کلب آستان رضوی، سلطان شاه‌عباس موسوی صفوی»[2] خدا پدرش را بیامرزد که حداقل با

آن‌همه کبکبه‌ای که داشت گفت: «من سگ اینها هستم!»[3] ایرانی که آن‌موقع تحت قدرت شاه‌عباس بود

---

[1] دیوان اشعار سعدی، غزلیات، غزل ۳۰۹:

گر بگویم که مرا حال پریشانی نیست ** رنگ رخسار خبر می‌دهد از سرّ ضمیر

[2] به گزارش پایگاه اطّلاع رسانی حج، متن دور گنبد و اوّلین کتیبهٔ گنبد حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحیة و الثناء به شرح زیر است:

«بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم. مِن عظائم توفیقاتِ اللَه سبحانَه أن وفّقَ السلطان الأعظمَ، مولیٰ ملوكِ العربِ و العجم، صاحبَ النسبِ الطاهرِ النَّبوی و الحَسَبِ الباعر العلویِّ، ترابَ أقدامِ خدّامِ هذه العَتَبَة المطَّهرةِ اللّاهوتیة، غبارِ نِعال زُوّارِ هذه الرَّوضَة المنوَّرةِ الملکوتیةَ، مروِّجَ آثارِ أجدادِهِ المعصومین، السلطانُ ابنُ السلطانِ ابنِ السلطان، أبوالمظفَّرِ، شاه عبّاسُ الحسینی الموسوی الصفوی بهادُرخان؛ فاستُسعِدَ بالمَجیءِ ماشیًا علیٰ قدَمَیهِ من دارالسلطنةِ اصفهانَ إلیٰ زیارةِ هذا الحَرَمِ الأشرفِ، و قد تشرّفَ بتزیین هذا القبّةَ من خالصِ مالِهِ فی سنةِ ألفٍ و عشر، و تمَّ فی سنة ألفٍ و ستَّ عشرةً.

این متن به دستور شاه‌عبّاس پس از تعمیر و تکمیل نمای گنبد، با هدف اشاره به اهمّیت سفر به مشهد و باتوجه به نذر شاه‌عبّاس مبنی بر پیروزی بر ازبک‌ها که مشهد را تصرف کردند نوشته شد.»

[3] میراث اسلامی ایران، ج ۱۰، ص ۱۸۸.

پنج برابر ایرانِ فعلی بود؛ ایرانی که در آن‌موقع شاه عبّاس حکومت می‌کرد شامل نواحی‌ای از ترکیه و هرات افغانستان و عراق و عربستان و یمن و... می‌شد. همهٔ اینها جزء ایران بود، ولی بعدها در همان زمان سابق جنگ‌هایی پیش آمد و اینها را یکی‌یکی جدا کردند.

در هر صورت، شاه‌عباس شروع به سؤال پرسیدن کرد و آن شخص هم که ظاهراً یا زارع یا باغبان یا کفش‌دوز بود، رو به شیخ بهاء کرد و گفت: «فُل!» و شیخ بهائی هم یک بحر طویلی آورد. شاه‌عباس با خود گفت که اگر شاگردش این است پس خودش چقدر ملاّ است! شیخ بهاء به بهانهٔ تجدید وضو از مجلس خارج شد، در این هنگام دوباره شاه‌عباس از آن شخص یک سؤال کرد و او هم همین‌طور مات و مبهوت او را نگاه کرد و گفت: «صبر کن تا شاگردم بیاید به تو جواب بدهد!» شاه‌عباس گفت: «دارم از تو می‌پرسم!» وقتی که شاه‌عباس متوجه قضیه شد او را از دربار بیرون انداخت.

می‌گویند که آیةاللَه آقا سید ابوالحسن اصفهانی در مجلسی وارد شد و دید که یک آیةاللَه العظمیٰ آنجا نشسته است که خیلی با ابهت و عجیب و غریب است! ایشان مثل یک طلبهٔ ساده رفت و در یک گوشه نشست و صدای ایشان هم درنمی‌آمد، و خیلی از این ناراحت بود که این شخص آمده است و مجلس ایشان را شکسته است و ایشان نمی‌تواند حرفی بزند، چون شاید مورد تعییر واقع بشود و آبروی ایشان کلاً

برود! بعد به یکی از اطرافیان رو کرد و گفت: «یک قضیه و سؤالی مطرح کنید.» آن شخص هم قضیه‌ای راجع به رضاع و کیفیّت تحقق رضاع مطرح کرد که آیا به عشرة دفعات است یا به ثلاثة ایّام است و اینکه متوالیاً باشد و حتی آب هم نباید بنوشد و.... آن [آیةاللَه کذایی] در پاسخ این سؤال یک‌سری مطالب نامربوطی گفت، و آیةاللَه آقا سید ابوالحسن با شنیدن آن مطالب خیالش راحت شد و باخود گفت: خدا خیرت بدهد، ای کاش زودتر می‌پرسیدی!

حالا شما اگر حتی یک اسم هم برای موجودات نیاورید، همین‌که به آنها نگاه می‌کنید تناسبی بین آنها می‌بینید. این تناسب، همین «هست» بودن آنها در مرئیٰ و منظر است. اما اگر شما هزار اسم واحد برای اینهایی که با هم نامتناسب‌اند بیاورید، با این اسم آوردن، معنا در آن تزریق نمی‌شود. لذا بهتر است که انسان رعایت کند و برای هر موقعیتی یک عبارت مناسب به‌کار ببرد، نه‌اینکه بخواهد با عبارات مردم را گول بزند. حقیقت شاید چند صباحی مخفی بماند اما در هر صورت بالأخره ظهور و بروز پیدا می‌کند.

به شاهنشاه هم آریامهر و خورشید گیتی و... می‌گفتند؛ اما بالأخره چه شد؟! همین‌که مدتی گذشت همین آریامهر آن‌چنان کوله‌پشتی‌اش را بر دوشش گذاشته بود و از این‌طرف به آن‌طرف به‌دنبال یک اطاق برای زندگی کردن می‌رفت! همهٔ اینها غرور است. انسان نباید مغرور بشود، انسان نباید فریب این أبناء دنیا را بخورد. اینها می‌آیند و مدام انسان را بالا می‌برند و این‌طرف و آن‌طرف می‌کنند؛ اما آدم زرنگ آن آدمی است که گول نخورد، آن آدمی است که فریب نخورد و با این عبارات درشت و سنگین و این بیا و بروها حقیقت خودش را ازدست ندهد و همیشه متوجه آن واقعیت خودش باشد.

شیطان راه‌های خیلی متفاوتی برای فریب دارد. چه‌بسا خیلی از این افراد در ابتداء این‌طور نبودند، ولی کم‌کم اینها را سوق دادند؛ یعنی وقتی که در یک قضیه قرار گرفتند، دیدند که حالا اگر بخواهند برگردند دیگر خیلی آبروریزی می‌شود. به انسان

می‌گویند که آقا، الآن دیگر نمی‌شود و شما حتماً باید تشریف داشته باشید، مُلک و ملّت و دنیا و تمام عالم کائنات فقط به وجود شما بستگی دارد! و بعد هم بیا و برو و سلام و صلوات. این نفس بیچاره کم‌کم به خودش می‌گیرد و وقتی که به خودش گرفت دیگر در یک موقعیت واقع می‌شود؛ مثل این لایه‌هایی که در کنار رودخانه درست می‌شود: اول یک لایه می‌آید، بعد یک لایهٔ دیگر می‌آید و بعد لایهٔ دیگر، بعد هم کم‌کم سفت و متحجر می‌شود و مثل سنگ می‌شود و دیگر با اسکاچ و صابون و... پاک نمی‌شود، بلکه باید دریل گذاشت و آن را با متّه سوراخ کرد! آن‌موقع است که دادِ آدم بالا می‌رود، و دیگر مربوط به آن دنیا است، چون آنها می‌دانند که چطور دریل بگذارند! دریل‌ها را برای همهٔمان آماده کرده‌اند، اما إن‌شاءاللَه دریل‌های ما در همین دنیا بخورد و دیگر به آنجا کشیده نشود! آنها دیگر در کارشان استاد هستند و همین‌که نگاه بکنند و ببینند که این الآن چقدر جرم گرفته و چقدر سفت شده است، به‌تناسب آن، نه بیشتر و نه کمتر، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾،[1] برای بعضی‌ها متهٔ دو میلی می‌آورند و برای بعضی‌ها متهٔ ضخیم‌تر می‌آورند و برای بعضی‌ها مته‌هایی می‌آورند که با آن آسفالت را سوراخ می‌کنند!

اللَهمّ صلّ علیٰ محمد و آل‌محمد

[1] سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.