

هو العليم

تبیین ترکیب اتحادی وجود و ماهیت

و اوصاف وجود

سلسله دروس خارج اسفار اربعه - السفر الاول، المسلك الاول، المرحلة الاولى، المنهج الاول، الفصل السابع توضیح و تنبیہ - جلسہ پنجاہم

استاد

آیة اللہ حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی
قدس اللہ سرہ



أعوذ بالله من الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و بعدَ إثباتِ المقدمةِ نقولُ: إِنَّ جَهَّةَ الاتِّحادِ في كُلِّ متَّحدين هو الوجودُ.^۱

راسم وحدت بین وجود و ماهیت در خارج چیست؟

در اینجا بعد از اثبات اینکه در وعاء حقیقت و در نفس الأمر آنچه لباس حق و واقعیت می پوشد وجود است، و ماهیت یک امر انتزاعی است، وجود به معنای اثباتی که همان معنای مصدری است یک امر انتزاعی عقلی و از معقولات ثانویه است، حالا ایشان وارد این بحث می شوند که پس این اتحادی که ما در خارج می بینیم به چه نحو است؟ آیا دو چیز در خارج هست؟ نمی شود دو چیز باشد، چون ما ثابت کردیم که یکی از این دو باید اعتباری باشد. آنچه که عینیت دارد در خارج، وجود است. پس بنابراین ماهیت تکلیفش چیست؟ می شود یک امر اعتباری. حالا که ماهیت امر اعتباری شد، [پس] راسم وحدت بین ماهیت و وجود در خارج چیست؟ آن راسم وحدت که می آید بین ماهیت و وجود را در خارج آشتی می دهد و الفت برقرار می کند. آن راسم وحدت، عبارت از همان وجود است؛ به جهت اینکه ما سوای وجود چیزی که جنبه عینیت و تحقق داشته باشد نداریم. **بناءً علی هذا**، وجود است که خود، به خود و **لنفسه بذاته** جنبه عینیت و حقیقت می دهد و همین طور بالعرض به آن ماهیت، لباس حقیقت می پوشاند. در وهله اول خود را متحقق می کند و وقتی که خود را متحقق کرد، بعد تعین از او تحقق پیدا می کند. البته ایشان در اینجا عروض وجود را بر ماهیت، عروض بالذات می دانند که ماهیت مانند انسانیت ذاتاً وجود بر آن عارض می شود؛ [من باب مثال] وقتی که می گوئیم: «**الانسانُ موجودٌ، زیدٌ موجودٌ**» یعنی به همین انسانیت، وجود تعلق می گیرد. در تعلق وجود به انسانیت ما نیازی به شیء دیگر نداریم غیر از افاضه مفیض و اشراق مُشرق.

اما فرض کنید که در بعضی از موارد، جهت اتحاد که همان وجود است عبارت است از وجود؛ متنها بالعرض. [من باب مثال] می گوئیم: **الانسانُ أبيضٌ**، خب [در] این **الانسانُ أبيضٌ** وجود بیاض را برای انسان ثابت کردیم، ابیضیت را برای انسان محقق گردانیدیم. [آیا] این ابیضیت برای انسان، موجود است یا معدوم؟ لا محاله باید بگوئیم: موجود است. این موجودیت ابیضیت به واسطه وجود انسان است که می شود بالعرض. یعنی اولاً و بالذات وجود برای انسان عارض شده، وقتی که موضوع ابیضیت که انسان است تحقق پیدا کرد،

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۶۷.

آن وقت ابیضیت هم محقق می شود. پس بنابراین وجود، یا اولاً و بالذات راسم وحدت در ماهیات است و یا بالعرض راسم وحدت بین موصوف و صفتش خواهد بود.

نقد اصطلاح بالعرض، در راسم وحدت بین موصوف و صفت

نکته ای که در اینجا به نظر می رسد این است که در اصطلاح بالعرض یک مقدار تسامح هست، به جهت اینکه ما فرقی بین وجودی که عارض بر ماهیت می شود و ذاتاً آن ماهیات را لباس تحقق می پوشاند و بین وجودی که عارض بر صفت می شود و صفت را برای ذوصفتی که موصوف است ثابت می کند نمی بینیم؛ الا در کیفیت و در نوع. همان طوری که خود وجود در تکلفی که به خود می گیرد دارای اشکال و تعینات مختلفی می شود، همین طور در عروض عوارض [هم دارای اشکال و تعینات مختلف می شود].

[من باب مثال] فرض کنید یک وجود به تکلفی درمی آید می شود زید، یک وجود به یک تکلف و به یک تشوّن دیگر درمی آید می شود عمرو، یک وجود به یک تکوّن درمی آید، همان وجود می شود غنم، یک وجود به یک تکلف دیگر درمی آید می شود بقر و **هَلَمْ جَرّاً**. همان طوری که در نفس موضوعات [وقتی که] خود وجود منبسط به اشکال مختلف درمی آید، اشکال مختلفی بروز و ظهور پیدا می کند. این طور نیست که همین که وجود از مقام بساطت خودش تنزل پیدا کرد، همه یک شکل و یکنواخت است، نخیر! [بلکه] برحسب اراده مُرید و مشیت حق و سنخیت بین علّت و معلول و کیفیت نزول، در اینجا تفاوت هایی در تعینات ما می بینیم. این تفاوت ها، هم در مراحل تجردی وجود دارد و هم در مراحل غیر تجردی که مادیات باشد.

همین طور خود نفس اتّصاف موصوف به وصف هم **نَحْوُ مِنْ انْحَاءِ الْوُجُودِ** است، چه فرقی می کند؟! همان طوری که موضوع برحسب موارد تعین، مختلف است، همین طور اوصاف هم اختلاف پیدا می کنند و وجود به نفس آن اوصاف تعلق می گیرد و آنها (موصوف) را متّصف به این وصف می کند. در خود وجود، دیگر در اینجا چه فرقی ما داریم؟! یک وجود به موضوع تعلق می گیرد، یک موجود به عارض بر آن موضوع تعلق می گیرد، یک موجود بر وصف تعلق می گیرد، یک موجود بر موصوف تعلق می گیرد، یک موجود بر جوهر تعلق می گیرد، یک موجود بر عرض تعلق می گیرد، وجود همه موجودات واحد است، [فقط] اشکال مختلف دارد.

پس بنابراین، اینکه ما اطلاق کنیم که وجود اولاً و بالذات به انسانیت ابیض تعلق گرفته است و ثانیاً و بالعرض به بیاض و ابیضیت تعلق گرفته است، قدری در [این مسئله] تأمل هست. نخیر! [چون] همان طوری که خود وجود اولاً و بالذات به انسانیت تعلق می گیرد، همان وجود اولاً و بالذات به وصف تعلق می گیرد. الا اینکه در ترتّب وجود، حرف هست؛ اولاً در مرتبه متقدّم باید موضوعی باشد و بعد در مرتبه متأخّر، وصفی از آن ظهور و بروز پیدا کند و در مرتبه متقدّم باید زیدی باشد تا اینکه آن زید، جالس یا قائم باشد، متحرک یا ماشی

باشد، آکل یا نائم باشد. این گونه نیست که تعلق وجود بر نوم و بر حرکت بالعرض است [بلکه] آن هم بالذات است؛ منتها در مرحله متأخر از تعلق وجود به موضوع است. به این بالعرض نمی‌گویند، [زیرا] بالعرض در مقام واسطه در عروض است که در آنجا بالعرض می‌گویند. [من باب مثال] حرکت که برای سفینه اولاً و بالذات ثابت است، بعد برای جالس آن بالعرض هست. اما اینکه تکلیف جوهری به کیف و تکمّل جوهری به کم و تأین جوهری به این و امثال ذلک را بالعرض بدانیم، قدری در آن تسامح است. این یک مسئله است.

تلمیذ: در اینجا اشکالی مطرح می‌شود. در بحث عدم عینیت اوصاف حق تعالی با ذات فرمودید که مگر می‌شود که انسان مفاهیم مختلفه را از یک شیء واحد من جهة واحدة انتزاع کند؟! حتماً این اختلاف در منتزعات در منشأ انتزاعش هم اختلاف واقعی و عینی دارند! حالا ممکن است این اشکال را بکنند که مگر می‌شود دو امری را که از خارج انتزاع می‌کنیم، در خارج یک حقیقت باشند و ما دو امر مختلف انتزاع بکنیم؟! حتماً در خارج هم دو امر مختلف هست و در حقیقت این اشکالی که به اتحاد ماهیت و وجود مطرح می‌کنیم مورد اشکال واقع می‌شود.

تغایر مفهومی وجود و ماهیت در عین اتحاد خارجی

استاد: ببینید در بحثی که ما در آنجا داشتیم، صحبت در این بود که در مقام ذات و اختلاف بین اینها، این اختلاف در مقام بروز و ظهور است. در مقام بروز و ظهور اگر اسمی از نقطه نظر حقیقت با اسم دیگر اتحاد عینی داشته باشد، این اشکال در آنجا پیدا می‌شود. این اتحاد یا اتحاد هوهوی است و یا [مصادقی]. [البته] نمی‌توانیم بگوییم که اتحاد هوهوی دارند، به خاطر اینکه هوهوی حمل اولیّه ذاتی است و حمل اولیّه ذاتی قطعاً مردود است و لا یتقوّه به أحد که از نقطه نظر مفهومی، علم با قدرت یکی باشد. یعنی تعریف و حدّی که شما برای علم می‌آورید، همان تعریف و حدّی است که برای قدرت می‌آورید و همان حدّ و تعریفی است که برای حیات می‌آورید. پس چرا دیگر سه تا می‌گویید؟! اگر قرار بر این باشد که از نقطه نظر تعریف و حدّ و حمل هوهوی هر سه تای اینها، علم و حیات و قدرت واحد باشند پس این سه از کجا آمده است؟! این سه یعنی سه مفهوم مخالف و سه مفهوم جدای از یکدیگر. فقط در شرح اللفظ است که به خاطر اختلاف الفاظ، ما در آنجا اختلاف لفظ را می‌آوریم و می‌گوییم که در حمل هو هویت اگر مثلاً برای نان تعریفی می‌کنیم همان تعریف را برای خبّز هم می‌توانیم بکنیم و همان تعریف را برای چُرک (به زبان ترکی) هم می‌توانیم بکنیم. این فقط در صورتی است که اختلاف، اختلاف در لفظ باشد نه اختلاف در مفهوم.

حمل اولی نبودن اتحاد وجود و ماهیت

حالا در صورتی که مفاهیم با هم مختلف باشند، این مفاهیم مختلف یک منشأ انتزاع می‌خواهد. مصداق هم باید مختلف باشد. یعنی لاجرم اگر شما در حمل اولیّه ذاتی برای این اسم تعریفی می‌آورید که در همین حمل اولی ذاتی برای همین اسم تعریف دیگری می‌آورید، باید مصادیق این اسم از باب اشتراک لفظی متعدد باشد تا اینکه آن مفهوم منتزعی که آن مفهوم منتزع منشأ برای ترسیم حد است، آن مفهوم بتواند حدّ مختلف و

حمل اولیّه ذاتی مختلفی را برای ما به وجود بیاورد؛ این در مقام مصداق است. یعنی وقتی که شما می‌گویید: علم یا قدرت یا حیات، برای هر کدام از اینها یک تعریف جداگانه به حمل اولی ذاتی و هُوَ می‌آورید؛ برای این علم و قدرت و حیات هم همین‌طور سه تعریف مختلف می‌آورید. چگونه ممکن است [که] ما این اسم را که اسم است و مشترک لفظی بین این سه تا است، اسم علیم، اسم قدیر و اسم حی، برای اسم این قدیر سه تعریف مختلف بیاوریم درحالتی که خود این علم و قدرت و حیات یک حقیقت بیشتر نیست؟! این امکان ندارد!

پس سراغ مصداق آنها آمدیم؛ مصداق علم با مصداق قدرت و مصداق حیات باید اختلاف داشته باشند. افرادی که دارند می‌گویند: در مصداق، علم عین قدرت است، این مسئله پیش می‌آید که اگر مصداقاً علم عین قدرت باشد و قدرت هم عین علم باشد پس چرا شما در تعریف آنها دو چیز مختلف می‌آورید؟! اگر هیچ‌گونه مابه‌الامتنی از نقطه نظر مصداق خارجی نباشد شما دیگر نمی‌توانید در اینجا دو تعریف بیاورید. حتی اگر مثلاً بگویید: «زید قائم»، از نقطه نظر مصداق خارجی زید با قائم یکی است ولی فی الواقع در خارج اینها اتحاد دارند و اتحاد دو مفهوم مخالف دارند و این دو مفهوم مخالف در خارج با هم از نقطه نظر مصداق یکی شده است درحالی که با همدیگر اختلاف دارند؛ مفهوم قیام، عارض بر موضوع است. موضوع ما در خارج با قیام دوتا است إلا اینکه [الآن] در خارج یکی شده است، به خاطر فنای عَرَض در معروض و به خاطر قیام عارض به معروض و به موضوع خودش و قیام صدوری، در اینجا قائم با زید در خارج یکی است و ما می‌توانیم همین زید را در خارج بدون قیام تصور کنیم. اما در تعریفی که شما برای زید می‌آورید آیا همان تعریف را برای قائم هم می‌آورید؟! نه خیر، زید را می‌گویید: انسان و حیوان ناطق است ولی قائم را می‌گویید: حیوان ناطقی که این صفت برای او عارض شده است، نه حیوان ناطق تنها؛ حیوان ناطق جالس هم داریم و حیوان ناطق تنها، نائم هم داریم!

پس تعریفی که ما به حمل اولیّه ذاتی برای مصداق می‌آوریم، به نفس ذاتیات آن مصداق تعلق می‌گیرد؛ اما از نقطه نظر اَتِّصاف این مصداق به یک وصف، حمل اولیّه ذاتی ما دیگر در اینجا به درد نمی‌خورد بلکه باید اَتِّصاف این حمل به یک وصف هم در اینجا لحاظ بشود تا اینکه امتیاز بین قائم و زید جالس روشن باشد. اگر در اینجا بین علم و حیات و قدرت هیچ‌گونه مابه‌الاختلاف مصداقی ما در خارج نداشته باشیم، در این صورت چه وجه ممیزی وجود دارد که تعریف هوهوی و اولی ذاتی ما را نسبت به علم و نسبت به قدرت مختلف کرده است؟! چه چیزی دیگر در اینجا وجود دارد؟!

من باب مثال [اگر] این زید واحد است، در این حالت اگر ما قیام، جلوس، نوم، مشی و حرکت را برای او در نظر نگیریم پس به چه ملاک می‌توانیم در تعریف **زید قائم**، حیوان ناطقی را که **ثبت له القیام** است در

اینجا بیاوریم؟! ما در خارج چه داریم؟! ما که در خارج قیام نداریم، ما که در خارج قعود و حرکت و مشی نداریم، زیدِ مُعرّای از همهٔ اوصاف در خارج داریم و او را هم می‌بینیم. حالا این زیدِ مُعرّای از همهٔ اوصاف، از نقطه نظر مفاهیم انتزاعی ما باید قضیه‌ای برای آن درست کنیم لذا می‌گوییم: «زیدٌ حیوانٌ ناطقٌ»، پس قائم چه شد؟! الآن در خارج قائمی نداریم، پس بنابراین اگر ما بخواهیم هر مفهومی را منتزع کنیم از یک مصداق خارج و در حدّ یا رسم برای موضوعی قرار بدهیم، این مفهوم باید یک مابایزای خارجی داشته باشد، لذا می‌گوییم: عقلاً امکان ندارد که علم و حیات و قدرت در مقام اسمیت تا وقتی که به اینها علم گفته می‌شود، با قدرت یکی باشد! و چون اتحاد بین ذات و صفت وجود دارد پس علم عین ذات می‌شود. چون معلول برای ذات است، قدرت عین ذات می‌شود. وقتی که علم عین ذات و قدرت هم عین ذات شد پس علم عین قدرت می‌شود چون «مساوی لمساوی مساوی» دیگر، علم مساوی با ذات است، قدرت هم مساوی با ذات است، پس هر دوی اینها مساوی با ذات و متحد هستند. پس در عالم مصداق هم علم عین قدرت خواهد شد، و این امکان ندارد! چرا امکان ندارد؟ به جهت اینکه شما در تعریف علم، قضیه‌ای را أخذ می‌کنید که آن قضیه را در تعریف قدرت نمی‌آورید. در تعریف حیات قضیه‌ای را أخذ می‌کنید که در تعریف علم و قدرت نمی‌آورید و باید مصداق این سه تا مختلف باشد.

[آیا] شما می‌توانید تعریفی را که برای غنم می‌آورید برای انسان هم بیاورید؟! چرا نمی‌توانید؟! چون مصداق متفاوت است. آن چهار دست و پا راه می‌رود و بعبع می‌کند، شما که بعبع نمی‌کنید فو قش عرعر بکنید! اما فرض کنید که آن تعریفی که برای او هست، برای این نمی‌توانیم بیاوریم، چون می‌بینیم که مصداق مختلف است. اما اگر مصداق، مصداق واحدی بود، یعنی دیدیم که همین بزرگوار چهارپایی که عرعر می‌کند و ماشاءالله خیلی زیاد هم هستند و حالا اگرچه عرعر هم نکنند ولی کارهای همین را می‌کنند، با هم فرقی نمی‌کنند! منتها آن بیچاره سرش را پایین انداخته و این سرش را بالا نگه می‌دارد! آن روی چهار دست و پا راه می‌رود و این روی دو پا راه می‌رود، ولی کارهایشان را نگاه می‌کنید می‌بینید که عیناً عین هم هستند! رفتار و حرکاتشان را نگاه می‌کنی مو نمی‌زند! ما در تعریف او این را هم می‌توانیم بیاوریم. فقط در اینجا می‌توانیم بیاوریم! اما اگر دیدیم که نه، او شخصی است که از نقطه نظر کار خارجی و برنامه‌هایی که انجام می‌دهد و از نقطه نظر افکار و تخیلات و او هاشم مقداری با این جناب تفاوت دارد، دیگر نمی‌توانیم در تعریف این جناب، آن تعریف را بیاوریم. این به خاطر اختلاف مصداقی است.

پس بنابراین، همین که شما گفتید: علم، آمدید این را یک مصداقی تصوّر کرده‌اید و مفهومی را از این مصداق انتزاع کرده‌اید، «العِلْمُ هو ظهورُ الشیءِ اَمّا ظهورُ شیءٍ لشیءٍ أو ظهورُ شیءٍ لنفسیه» اسم این تعریف را علم می‌گذاریم. القدرَةُ ما هو؟ الحیاةُ ما هو؟ برای اینها تعریف می‌آوریم. «القدرَةُ لیس ظهورُ

شیء لشیء و ليس ظهورُ الشيء، القدرةُ بمعنى الإقتدار، بمعنى الإبراز، بمعنى الأثر» این به معنای قدرت است. «الحياةُ بمعنى البقاء» و امثال ذلك. البته باید تعریف صحیح و دقیقی را در اینجا اخذ کنیم. ولی ظهورُ الشيء به معنای قدرت و حیات نیست. بله، علم و قدرت معلولِ برای حیات هستند و تا شیئی حیّ نباشد، عالم به خود و قادر بر خود یا بر آثار خود نخواهد بود. ولی این غیر از این است که بگوییم: اینها مصداقاً سه تا هستند.

عرض بنده در مقام اختلافِ ماهوی و ذاتی بین اسماء و ذات در اینجا است که همین که شما اسم علم را در اینجا می آورید نمی توانید آن را با قدرت یکی بدانید، [چون] این در مقام بروز و اثبات است و در مقام ظهور و اظهار است. اما صحبت در این است که این سه اسمی که در اینجا هستند معلول چه هستند؟ آیا اینها قائم به نفس هستند یا قائم به ذات هستند؟ می گوییم: قائم به ذات هستند. وقتی که قائم به ذات بودند یعنی معلول برای ذات هستند و در مقام معلولیت، این دیگر عین ذات است. عین ذات است یعنی دیگر در آنجا اسمی نیست، یعنی دیگر در آنجا علمی و قدرتی و حیاتی نیست؛ ذات است و بس! یعنی ذات در آنجا دیگر یک مفهوم و یک مصداق بسیطی است که دیگر نمی توانیم بگوییم در آنجا ذات با علم یکی است و ذات با قدرت یکی است و ذات با حیات یکی است. در آنجا فقط ذات است و بس! در آنجا دیگر نه علمی هست و نه حیاتی هست و نه قدرتی.

تلمیذ: ذاتی که تنزل کرده با اینکه یک واحد بیشتر نیست و بسیط است چطور می شود که یک وقت علم می شود و یک وقت حیات می شود و یک وقت قدرت؟! استاد: معجزه ذات همین است!

تلمیذ: ذات که یکی است!

نحوه بساطت وجود و اوصاف آن

استاد: ذات در مقام بساطت خود، این مقام بساطتی که دارد واجد جمیع کمالات است. نه اینکه ذات تقسیم و تگّه تگّه می شود و یک ثلث آن علم و یک ثلث آن قدرت و یک ثلث آن حیات می شود، یعنی این سه تا با همدیگر جمع می شوند و وقتی که با هم جمع شدند و ترکیب شدند آن موقع می گوییم: «ذاتُ له العلم، ذاتُ له القدرة، ذاتُ له الحياة»، از علم، معالیلی به وجود می آید و از قدرت معالیلی به وجود می آید و از حیات معالیلی به وجود می آید که از جمع و ضرب و تفریق آنها، یک موجودی در خارج تحقق پیدا می کند! در مقام ذات اگر ما قائل به ترکّب بشویم، آن وقت در آنجا مسئله ترکّب و نیاز و احتیاج و احتیاج به علت ثالثه پیش می آید. لذا ذات در مقام بساطت خودش بسیط است؛ دیگر در آنجا نه علمی معنا دارد و نه قدرتی و نه حیاتی. ذات در مقام تنازل خودش، علم و حیات و قدرت از او بروز و ظهور پیدا می کند؛ نه اینکه در مقام ذات، جاهل به خودش است نه! [بلکه] هر شیئی که وجود دارد، علم حضوری به خود دارد و قادر بر خودش بوده و حیّ

است.

ولی صحبت در این است که همین شیئی که قادر است و حیّ است و علیم است، این اتّحاد وصف، دیگر در آنجا معنا ندارد؛ یعنی معنا ندارد که بگوییم: الآن دیگر وصف با موصوف در اینجا واحدند. وصف در مقامی که وصف است، این مقام، مقام تنزّل ذات است. بله، اگر شما ذات تنها را در نظر بگیرید، این وصف، معلول برای او است. «معلول برای او است» یعنی ذات، علّت می شود برای علم خودش. یعنی ذات، مافوق علم است نه اینکه عین علم است. ذات، مافوق قدرت است نه اینکه عین قدرت است. ذات، مافوق حیات است نه اینکه عین حیات است. یعنی ذات، علّت می شود برای شعور ذات به ذات. ذات، علّت می شود برای قدرت ذات به ذات. خود ذات علّت است.

مثال نفس انسان و افعال آن

چطور [مثلاً] ذات شما علّت است برای اینکه این کتاب را بردارید، این «برداشتن کتاب» معلول برای اقتدار شما و آن قدرت نفسانی شما است؛ ولی آن قدرت، عین نفس شما نیست بلکه آن قدرت زائیده نفس است. نفس است که ابراز قدرت و ابراز علم می کند؛ اما در مرحله خود نفس، یک موجود بیشتر نیست، شما اسم آن موجود را نفس می گذارید و می گوید: نفس عالم، نفس قادر، نفس حیّ، نفس متفکر، نفس رئوف، نفس رحیم، نفس غضبناک، نفس خشمناک و نفس شهوانی. تمام اینها اوصافی هستند که این اوصاف یا معلول برای وصف دیگر و معلول برای اسم هستند یا اینکه علّت هستند، مانند علم و قدرت و حیات که علّت برای اسماء و اوصاف دیگر هستند. تمام اینها معلول برای نفس هستند.

اینجا است که ما می گوییم: نفس، اعلا و اشرف از هر اسم و از هر رسمی است. نفس، عین حیات نیست. نفس اگر حیات نداشته باشد مُرده است، نه اینکه نفس عین حیات است. نفس موجودی است که حیات لازمه ذاتی او است و از او انتزاع می شود. نمی شود چیزی وجود داشته باشد و حیات نداشته باشد. اگر شیئی وجود داشته باشد، ما حیات را از آن انتزاع می کنیم. نمی شود چیزی وجود داشته باشد و علم نداشته باشد. اگر شیئی وجود داشته باشد ما علم را از آن انتزاع می کنیم. یعنی قدرت و علم و حیات، منتزعات از ذاتی هستند که آن ذاتی عین وجود است که همان جنبه ربطی بین خلق و مبدأ است و آن **نفس الوجود** است. یعنی **نفس الوجود** است که علم، ذاتی او و معلول برای او و مُنتزع از او است؛ نه اینکه او عین علم است و عین شعور است. شعور، ظهور نفس به نفس است. پس نفسی باید قبلاً باشد. من که علم حضوری دارم، این علم حضوری من، علم من به ذات من است. پس منی باید باشد؛ متها این علم حضوری جدای از او نیست. نه اینکه یک روز باشد و یک روز نباشد؛ مثلاً امروز من علم حضوری به ذات دارم، یک هفته بین آن فاصله می افتد، شنبه دیگر دوباره

یک علم حضوری پیدا می‌کنم! اما [در] علم حصولی فاصله می‌افتد؛ الآن من علم حصولی به مسائلی پیدا می‌کنم و فردا آن علم حصولی را ندارم، می‌رود تا یک ماه دیگر، دوباره یک علم حصولی جدید برای من پیدا می‌شود. ولی علم حضوری من، جدای از من نیست. یعنی لازمه ذاتی آن [ذات] این است که علم داشته باشد نه اینکه عین علم است. لازمه ذاتی ذات او این است که قدرت داشته باشد، اقتدار بر خود و بر شئون خود داشته باشد نه اینکه ذات، عین قدرت است. قدرت یک مفهوم و یک مصداق دیگری است و با آن [ذات] فرق می‌کند. لذا شما در خود ذات که بخواید نگاه کنید، همان علمی که در ذات هست می‌بینید با قدرتی که در ذات هست [مختلف است].

بله! این در مقام اثبات خارجی که همان ثبوت است. ما قدرت و علم را دوتا می‌بینیم. علم یک چیز است، قدرت یک چیز است، حیات یک چیز است، تفکر یک چیز است، غضب یک چیز است، شهوت یک چیز است، عطوفت یک چیز است، ضحک یک چیز است و تألم [چیز دیگری است] همه اینها در مرحله معالیل مختلف هستند. در مرحله علل هم همین طور است؛ برگشت همه آنها به علم و قدرت و حیات است و می‌بینیم که آنها با همدیگر مختلف هستند.

تلمیذ: ما اگر این متعدّدات را یک ظهور بدانیم و بگوییم: خدا که تنزل کرده است تمام این هستی به این شکل تشکل پیدا کرده است ...

استاد: مگر ما غیر از این را می‌گوییم؟! ما هم همین را می‌گوییم دیگر!
تلمیذ: اشکال در این است که ما می‌گوییم یک وقت نزول کرده است و یک وقت نزول نکرده است!

استاد: مگر نمی‌گویید: یک ظهور، پس این اختلافات از کجا آمده است؟! [آیا] این یک ظهور موجب اختلاف هست یا نه؟

تلمیذ: این اختلاف دیگر اعتباری است و خودمان اعتبار کردیم، [تحقیق] ندارد.
استاد: یعنی آیا اصلاً سیاه و سفید اعتباری است، ترشی و شیرینی اعتباری است، قد دراز و کوتاه اعتباری است، وجود مجرد و مادی اعتباری است، نورانیت و ... اعتباری است؟!

تلمیذ: نه اینکه اینها اعتباری است! چطور اینکه هیکل انسان یکی است ولی چشم دارد و دست دارد و پا دارد.

استاد: خب همان! هیکل از چشم و گوش و بینی و ... ترکیب شده است و چشم می‌بیند و گوش می‌شنود. همه اینها با همدیگر فرق می‌کنند. همین طور تمام مرتبه تنزل وجود اعتباری است.

تلمیذ: یعنی تنزل های متعدّد نداریم بلکه یک تنزل داریم.

ماهیت، بروز و ظهور وجود

استاد: بله، درست است، یک تنزل است، قبول داریم. همان یک تنزل شعب مختلف به خود می‌گیرد.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود *** یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^۱

آنجا که عالم تدرج نیست! آنجا عالم ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً﴾^۲ می باشد، در آنجا یک حقیقت بوده و آن یک حقیقت، یک مرتبه به مرحله بروز رسیده و دست نگه داشته است؛ نه اینکه امساک کرده است. یعنی لا انتهی شده یعنی با وجود لا انتهای خودش آثار خودش را هم با یک اراده لا انتهی کرده است؛ نه اینکه اولاً یک اراده بکند و بعد یک هفته سر خود را روی متکا بگذارد و سپس بلند شود و بگوید: حالا آن طرف را هم درست کنیم و ببینیم چیست! یک کره هم آن طرف درست کرده [و دوباره می گوید: خسته شدیم، یک مقدار به خود استراحت دهیم و بعد بباییم یک ستاره ثریائی درست کنیم. دوباره یک مقدار خسته بشویم، بعد خورشید را درست می کنیم و بعد ای داد، داغ شدیم! یک اراده و مشیت او همه را به وجود می آورد!]

تلمیذ: پس قضیه ماهیت و وجود چه شد؟!

استاد: حالا آمدیم سراغ ماهیت و وجود؛ در مسئله ماهیت و وجود، می بینیم که وجود، یک امر واحد است اما این امر واحد بروزات متفاوتی دارد، چطور که در مقام تنزل بروزات متفاوتی دارد. یکی قد بلند می شود و یکی قد کوتاه، یکی مجرد می شود مثل جبرئیل و [دیگری] مادی می شود مثل زید و عمرو، یکی غنم می شود و یکی انسان. این بروزات و ظهورات مختلف در عوارض هم هست. یعنی فرض کنید [مثلاً] ماهیتی که ابیض است با ماهیتی که أصفر است تفاوت دارد. همان طوری که در خارج، وجود عین ماهیت می شود - چون ماهیت، امر اعتباری است و ما اسم تشکل و تعین وجود را ماهیت می گذاریم. وجود که به این کیفیت درآمده، اسم آن می شود ماهیت - همان طور آن عوارضی که بر این ماهیت عارض می شود، مثل مشی، بیاضیت، حرکت، قیام، جلوس، نوم و **هَلَمْ جَرًّا** - تمام اینها اطوار مختلفه وجود هستند که **وجود بعد الوجود بعد الوجود**، **هَلَمْ جَرًّا إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ** - یکی پس از دیگری بر موضوع عارض می شوند، هم بر موضوع و هم را عوض می کنند؛ موضوع را و هم اوصافش را.

تلمیذ: در تكثر است دیگر!

استاد: خب در تكثر باشد!

تلمیذ: بنابراین اصلی که حضرت تعالی قرار گذاشته/اید که ماهیت یک امر اعتباری است، می توانیم بگوییم که ماهیت یک امر انتزاعی هم است.
استاد: عرض بنده همین است.

تلمیذ: پس در خارج باید واقعیت داشته باشد؛ چون اگر تكثر در خارج نباشد، در ذهن هم تكثر نداریم!

^۱ دیوان حافظ (طبع پژمان)، غزل ۱۰۶.

^۲ سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰. الله شناسی، ج ۳، ص ۱۲۹:

«و امر ما نیست مگر یکی».

استاد: بنده هیچ وقت نگفتم که ماهیتی در خارج نداریم. [متنها] صحبت در این است که شما در خارج به چه چیزی ماهیت می گوید؟! [من باب مثال] الآن ما در خارج به این می گوئیم: کتاب. و رنگ کتاب را به خود این کتاب نمی گوئیم بلکه رنگ کتاب را به روی جلد می گوئیم که مثلاً جلد کتاب رنگش قرمز است ولی خود کتاب رنگ نیست. ماهیت عبارت است از آن نوعی که وجود، خودش را به آن نوع درآورده است آن را ما ماهیت می گوئیم.

من باب مثال شما پنبه ای را در نظر بگیرید. این پنبه یک امر واحد است. یک وقت شما این پنبه را به صورت نخ درمی آورید و اسم این پنبه را نخ می گذارید. الآن وقتی که نگاه می کنید می بینید که این پنبه چیزی بوده و الآن نخ است و چیز دیگری است. [یک وقت] نخ را به صورت لباس درمی آورید، دیگر به لباس نخ نمی گوئید بلکه می گوئید: لباس. یک وقت همین پنبه را به صورت قرطاس درمی آورید و آن را خمیر می کنید و **غیر ذلک**، دیگر اسم این را پنبه و قُطن نمی گوئید بلکه اسم این را می گوئید: قرطاس. همین پنبه را به شکل دیگری درمی آورید و **امثال ذلک**. این پنبه ای که الآن ماهیتش ماهیت پنبه است، به واسطه اشکالی که به خود می گیرد، - خود پنبه به خود می گیرد نه از جای دیگر - ما می بینیم که با این شکل به خود گرفتن، اسم و خاصیتش عوض می شود.

تلمیذ: این صرف الوجود است دیگر!

استاد: اصلاً وجود است!

لذا عرض بنده همین است که ما ماهیتی در خارج نداریم إلا وجود. یک وقت وجود، وجود بسیط است که دیگر نمی توانید به آن ماهیت بگوئید [و در این صورت] دیگر آن جا نه جبرئیلی وجود دارد، نه مورچه ای، نه پیغمبری، نه شمری و عمروی. یک وقت شما آن وجود محدود را لحاظ می کنید؛ به همان محدود می گوئیم: ماهیت.

تلمیذ: نحوه های وجود.

استاد: خود نحوه اش هم وجود است دیگر! این وجودی که الآن به این نحو درآمده است.

تلمیذ: به آن هم می گوئیم: اعتباری. اطلاق اعتباریت بر وجود یعنی در خارج عینیت و تحقق ندارد، در عین حال باز ما مثبت آن هستیم.

استاد: شما که باز همان وجود را دارید می بینید! به خدا اگر آجر را بر سرتان بزنید سرتان می شکند! این آجر، خاکی است که اگر قبلاً بر سرتان می زدید سرتان نمی شکست ولی همین خاک، حالا که سفت شده اگر بر سرتان بخورد سرتان می شکند چون خاصیتش عوض شده است. این می شود آجر و آن می شود خاک، ولی حقیقتش یکی است. دوباره اگر شما همین آجر را بسابید و بسابید یک دفعه می بینید که یک مقدار خاک در دستتان هست. اینکه ما می گوئیم: اعتباری، یعنی همین؛ یعنی اگر شما اینها را بسابید آن مقدار خاک که در دستتان هست آن وجود بسیط است. آن وجود بسیط، آن جنبه چیست؟ آن جنبه، مایه اصلی برای عالم وجود

است؛ هم خدا و هم ممکنات. و ما غیر از آن مایهٔ اصلی هیچ چیز نداریم! حال آن مایهٔ اصلی یک وقت دلش می‌خواهد به آن حالت باشد، اسمش می‌شود آجر و یک وقت همان مایهٔ اصلی می‌خواهد پودر باشد، اسمش می‌شود خاک. آن بر سرتان بخورد [سرتان] نمی‌شکند ولی این بر سرتان بخورد [سرتان] می‌شکند. پس ما در اینجا غیر از خود وجود چه داریم؟!

تلمیذ: پس این اختلاف در ذهن چیست؟! این اختلاف در مفاهیم چیست؟!
استاد: اختلاف در ذهن به‌خاطر اختلافی است که خود وجود به سر خودش آورده است.
تلمیذ: ما می‌خواهیم از این مبنایی که حضرتعالی تأسیس فرموده‌اید که از اختلاف از منتزعات می‌فهمیم که در خارج هم این اختلاف هست ...

استاد: خب هست دیگر!

تلمیذ: در خارج عینیت دارد.

استاد: عینیت چه دارد؟

تلمیذ: عینیت وجودی دارد.

استاد: با چه چیزی؟

تلمیذ: با خود ماهیت.

استاد: ماهیت چیست؟

تلمیذ: ماهیت حد وجود است، ما قبول داریم.

استاد: حد یعنی چه؟

تلمیذ: حد یعنی شکل وجود.

استاد: شکل از کجا آمد؟

تلمیذ: از خود وجود.

استاد: پس ما غیر از وجود چیزی نداریم!

تلمیذ: پس اگر این‌طور باشد نباید چیزی غیر از وجود در ذهن بیاید!

استاد: حالا هم نمی‌آید، بلکه شکلش می‌آید.

تلمیذ: پس ماهیت چه می‌شود؟

تبیین معنای اعتباریت

استاد: همین دیگر، شکل آن می‌شود ماهیت. خود وجود با شکلش می‌آید، ذهن می‌آید و شکلش را جدا می‌کند و اسمش را می‌گذارد ماهیت. خود اصلی که این شکل را به‌وجود آورده است، اسم آن اصل و ریشه و مایه را می‌گذارد وجود. ذهن جدا می‌کند. در خارج ما [به‌صورت] جدا نداریم، ما در خارج کتاب داریم. ذهن می‌آید و می‌گوید: نه آقا جان، بیخود! ما وجودی داریم که آن وجود خودش آمده خودش را به‌صورت کتاب درآورده خودش خودش را [به‌این صورت] در آورده و نیازی به چیز دیگر هم نداشته و از

جای دیگر هم نگرفته است. آن وجودی که آمده وزن و شکل پیدا کرده و آن وجودی که آمده به صورت چهارگوش درآمده و آن وجودی که به رنگ درآمده، اسم آن را می گذاریم وجود. خب این به رنگ درآمدن و به چهارگوش درآمدن را پس از کجا می فهمیم؟! خودش خودش را به این شکل درآورده و اسمش را می گذاریم ماهیت، و این می شود امر اعتباری. اعتباری معنایش این است که حقایق و اصالت برای او نیست؛ یعنی این طور نیست که وجودی داریم خمیر مایه، مثل نانی که درست می کنید که آرد را از یک جا برمی دارید، آب را هم از جای دیگر و الآن دو امر حقیقی خارجی داریم، آرد و آب، این آب را با این آرد مخلوط می کنید، وقتی که مخلوط شد، اسمش را می گذارید خمیر. پس در اینجا امر اعتباری ما کدام است و امر حقیقی کدام است؟

تلمیذ: امر حقیقی هر دوتا شیء می باشند، یعنی آب و آرد.

استاد: یک امر اعتباری هم داریم و آن همان شکلی است که از این دو به وجود آمده و قبلاً نبوده است.

تلمیذ: خمیر هم اعتباری است.

استاد: ما هم همین را می گوئیم، ما می گوئیم الآن دو امر حقیقی داریم، آرد و آب که با چشمان می بینیم، آیا شکل اینها شکل خمیر است؟ شکلش شکل خمیر نیست، چون آب اصلاً بی رنگ است، کاسه آب را بی رنگ می بینید و آرد را هم سفید می بینید، ولی [وقتی که] همین آرد را با آب قاطی می کنید می بینید که خمیر نیم متر کش می آید در حالی که آرد را قبلاً برمی داشتید کش نمی آمد، آب را برمی داشتید کش نمی آمد! نگاه به آن می کنید و می بینید در اینجا یک امر حقیقی وجود دارد که آن مخلوط و ممتزج بین آرد و آب است. یک امر اعتباری از اینجا به وجود آمد که نبود و آن امر اعتباری ای که نبود چیست؟ این ماهیت جدیدی است که خمیریت [نام دارد] این الان به وجود آمده [که] نبود، این از کجا به وجود آمده است؟ باز از همین آرد به وجود آمده است نه از جای دیگر. یعنی نه اینکه ما از یک جای دیگری آرد را بیاوریم و از جای دیگر آب را بیاوریم و دست بپندازیم و از یک عالم دیگر خمیریت را هم بیاوریم و به این اضافه کنیم! نه، این دیگر خمیریت نمی خواهد! بلکه همین جعل ترکیبی که به آرد و آب تعلق گرفت، این جعل ترکیبی اعتبار را به وجود آورد که آن اعتبار می شود خمیریت.

تلمیذ: پس ما باید آن قانون را یک تخصیص و یک تبصره بزنیم!

استاد: ابداً!

تلمیذ: پس با این جعلی که شما فرمودید می توان گفت: اصالت با جعل است نه ماهیت.

استاد: این در مقام تحقق است جان من. من در اینجا آدم مثال بزنم بگویم که این خمیر از دو امر حقیقی مرکب شده است نه ماهیت و مثل انسانی که یک امر است و جعل، جعل بسیط است و تعلق گرفته است. ما در عالم خارج از باب تشبیه و تقریب داریم مثال می زنیم. چون برای تقریب ذهن، مشکل است که بتوانیم از راه جعل بسیط مطلب را اثبات کنیم لذا از راه جعل مرکب اثبات می کنیم و می گوئیم: آیا شما در خارج خمیری الان دارید؟! خمیر نداریم! پس این خمیر از کجا آمد؟! ما دو چیز داشتیم، یک آرد اینجا داشتیم، یک آب اینجا

داشتیم و یک زور بازو؛ این آرد را برداشتیم گذاشتیم اینجا و آب را هم روی آن ریختیم و شروع کردیم به زدن [تا اینکه] این تبدیل به یک ماهیت جدیدی شد که قبلاً نبوده است، این ماهیت جدید را می‌گوییم: اعتبار. به‌خاطر اینکه آنچه ما دیدیم یک آرد بود و یک آب، این ماهیت جدید می‌شود اعتبار. اشکال شما الآن کجاست؟

تلمیذ: اشکال ما در آن قانونی است که وضع فرمودید که اختلاف در مفاهیم انتزاعی دلالت بر اختلاف از مصادیق می‌کند. وقتی که ما از خارج یک شیء را در نظر می‌گیریم دو مفهوم در ذهن می‌آوریم؛ ماهیت و وجود در ذهن می‌آید و این اختلاف بین ماهیت و وجود باید طبق آن قانون دلالت کند بر اختلاف در خارج و مصداق.

استاد: خب اختلاف هم هست دیگر! آیا شما الآن بین کتاب و فرش اختلاف نمی‌بینید؟

تلمیذ: از خود کتاب دو مفهوم در ذهن می‌آید؛ یکی مفهوم وجود انتزاعی و یکی هم ماهیت.

استاد: شما به چه چیزی ماهیت می‌گویید؟

تلمیذ: به حدّ وجود، ماهیت می‌گوییم.

استاد: حدّ وجود چیست؟

تلمیذ: بله، دوباره همه به وجود برمی‌گردد.

استاد: تمام شد دیگر! خود شما دارید جواب خودتان را می‌گویید!

تلمیذ: این اختلاف برای چیست؟ شما در آن قانون فرمودید: اختلاف از باب کشف معلول از علت است.

ظهورات متنوع، لازمه بساطت وجود

استاد: این همان آن است که وجود قدرت دارد که خود را به هر کیفیتی که دلش می‌خواهد دربیآورد. وجود چون جمیع کمالات را دارد و بسیط است و **بسیط الحقیقه کلّ الأشياء**^۱ است لازمه اطلاق و بساطت آن این است که به هر شکلی دربیاید. همین قدر که شما بگویید: مرکب، دیگر شیء دیگری نمی‌شود. یعنی وقتی که شما آمدید این آرد را با این آب قاطی کردید، حاصل این ترکیب آجر نخواهد شد، چرا؟ چون به این مهر خورد. اما اگر همین آب را با خاک قاطی کردید آجر می‌شود، و این آجر دیگر خمیر نخواهد بود و خمیر آجر نخواهد بود، چرا؟ چون در اینجا دو امر محدود ضمیمه شده است. اما اگر قرار باشد که یک امر نامحدود باشد - نامحدود یعنی چه؟ یعنی **مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَشَأْنَ بِأَيِّ شَأْنٍ وَ أَنْ يَتَشَأْنَ بِشُؤْنٍ لَا يَتَنَاهَى** - اگر این حقیقت این‌طور باشد که همان، عین حقیقت وجود است و لازمه صرافت وجود و بساطت وجود است، پس او می‌تواند خودش را به هر شکلی درآورد. حالا که خودش را به هر شکلی درآورد ما می‌بینیم که این وجود با آن وجود تفاوت دارد؛ یعنی این وجود را بر سرتان بزنید [سرتان] نمی‌شکند و آن وجود را بر سرتان بزنید [سرتان]

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۱۰:

«الفصل فی أنّ واجب الوجود تمام الأشياء و کلّ الموجودات و إلیه یرجع الأمور کُلّها».

می‌شکند؛ [از] این وجود ناعقیت درمی‌آید و از آن وجود ناطقیت درمی‌آید، چون آن خودش را به آن شأن و این هم خودش را به این شأن درآورده است، یعنی **من شأنه و من ذاتیه** اینکه به هر کیفیت که می‌خواهد خودش را دربیآورد.

حالا من یک سوالی از شما می‌کنم و آن اینکه ما که می‌گوییم: خودش را به هر شانی دربیآورد، آیا ممکن است ما تصور کنیم چیزهایی را که وجود نتواند خودش را به آن چیزها دربیآورد؟! هیچ [آیا] تابه حال راجع به این قضیه فکر کرده‌اید؟! ما الآن می‌بینیم که وجود خودش را به شکل ماده در آورده، [مثلاً] خاک، آب و چیزهای دیگر درآورده، آیا ممکن است چیزهایی در ذهن بیاید که وجود نتواند خودش را به [شکل] آنها دربیآورد؟! آیا ممکن است؟ نمی‌شود! چرا نمی‌شود؟ چون همین که ما تصور این را می‌کنیم چیزهایی که بیاید، وجود است که در اینجا به این فکر و خیال آمده افتاده است؛ پس دیگر نمی‌تواند خود را از آنچه معلول خودش می‌باشد جدا کند! اصلاً امکان ندارد!

پس این صرافت و بساطت وجود، اقتضا می‌کند که هر طور که ذاتی برای او است بتواند خودش را به مقام ظهور و بروز دربیآورد. حالا وقتی که به بروز درآورد ما می‌بینیم که این بروز با آن بروز تفاوت می‌کند؛ این می‌شود اختلاف در اعتباریات و ماهیات. ولی اصل و حقیقت این اختلاف به خودش برمی‌گردد، خودش درآورده است؛ یعنی ریشه را که شما نگاه می‌کنید خودش می‌باشد و خودش هم بسیط است، پس با کدام قاعده ما مخالف شد؟!

تلمیذ: همین تأسیس قاعده که فرمودید ...

استاد: تأسیس قاعده در مقام اثبات است نه در مقام کمون و ذات. لذا ما در مقام کمون و ذات گفتیم که علم و حیات و قدرت معلول برای ذات است. در ذات دیگر علم و حیات و قدرت عینیتی ندارد بلکه معلول او است و ذات، مافوق برای علم و حیات و قدرت است. در اینجا هم همین را می‌گوییم، می‌گوییم: وجود یک مرتبه مافوق برای کتابت است، یک مرتبه مافوق برای فرش است، یک مرتبه مافوق برای جداریت است. آن مرتبه مافوق در بساطت خودش باقی است.

تلمیذ: ما به آن کاری نداریم، آنچه الآن از یک شیء در ذهن ما می‌آید وجود محدود است.

استاد: چه فرق می‌کند؟! همین قدر که شما آن ذات را به مقام بروز و ظهور درآوردید دیگر باید در اینجا بگویید که اینها با همدیگر تفاوت می‌کنند. ما هم همین جا می‌گوییم، ما [نیز] در مقام علم و حیات و قدرت، در مقام بروز و ظهور می‌گوییم: اینها سه‌تا هستند. چه کسی می‌گوید: اینها یکی هستند؟! همین جا هم همین را می‌گوییم که بقر با انسان تفاوت دارد و اختلاف آنها به ذاتشان برمی‌گردد.

تلمیذ: بین ماهیت و وجود اشکال پیش می‌آید! بین این دو ماهیت هیچ‌کسی بحث ندارد که اختلاف هست و لا شک فیہ.

استاد: می‌گوییم: ماهیت عین وجود است یعنی حدّ وجود است؛ نه اینکه شما وجود را به‌اضافه شیء

دیگر کردید و ماهیت شد. آن وجود در بساطت خودش وقتی که دلش خواسته به این شکل دربیاید شما می‌گویید: ماهیت، و این در اینجا چه اشکالی دارد؟!

تلمیذ: ما قائل به اصالة الوجود هستیم، قائل به اصالة الماهية نیستیم. من دارم بنا بر تأسیس قاعده اشکال می‌کنم که بنا بر آن تأسیس قاعده اگر قائل به تکثر در موجودات بشویم ...

استاد: آیا شما در مورد اسماء الهی و اختلاف آن با ذات مطلب را فهمیده‌اید؟

تلمیذ: بله، آنجا روشن است.

استاد: این در این مقام است و آن در مقام بالا. حالا در مقام تنزل، آن را که در کلیت احساس کرده‌اید، در جزئیت بیاورید. آن وجودی که حقیقت است، تعین، عین ذات آن نیست بلکه معلول برای ذات آن است. در ذات هم همین است دیگر.

تلمیذ: حالا به این معلول هم می‌گوییم: اعتباری دیگر.

استاد: کدام است؟

تلمیذ: همین الآن در همین شیء محدود، همین ماهیت در عین حال که می‌گوییم: ماهیت معلول وجود است، باز هم اطلاق اعتباریت می‌کنیم.

استاد: ما هم همین را می‌گوییم که علم و حیات و قدرت نسبت به ذات اعتباری است، و اسم تعین ذات

را [ماهیت می‌گذاریم].

تلمیذ: اعتباریت را هم به عدم تأصل و عدم عینیت و عدم تحقق معنا می‌کنند؛ یعنی اصالت را به معنای عینیت و تحقق خارجی [می‌گیرند] و اعتبار را در مقابل این اصالت.

استاد: شبهه‌ای که در اینجا برایتان پیدا شده این است که شما نمی‌توانید علت و اصل الشیء را در مقام

معلول و تعین بیاورید و در آنجا این قضیه را روشن کنید. [من باب مثال] مگر این کمّ عارض بر این نشده

است؟! شما این کمّ را به من نشان بدهید که غیر از این کتاب باشد!

تلمیذ: شکل همین کم است.

استاد: کجا هست؟! من نمی‌بینم!

تلمیذ: همین خط.

استاد: من نمی‌بینم دیگر! آنچه می‌بینم همین مقواس است! من غیر از این مقوا خطی نمی‌بینم!

تلمیذ: اینجا می‌توان سؤال کرد که آیا مقوا بعد دارد یا ندارد؟

استاد: بعد یعنی چه؟

تلمیذ: بعد یعنی همین که الآن شما می‌فرمایید بین دوتا انگشتان فاصله هست.

استاد: این جرم و ماده است! اسم این را پنبه می‌گذارم و اسم این را شجر می‌گذارم.

تلمیذ: بالاخره فاصله‌ای هست، اسم این فاصله بین دو نقطه می‌شود خط.

استاد: فاصله‌ای من نمی‌بینم! اصلاً فاصله‌ای وجود ندارد! آنچه می‌بینم یک مقوا است! هیچ چیز دیگر

نیست! قرمزی هم می‌بینم که با این فرق می‌کند. پس بعد این دیگر کدام است؟!

تلمیذ: قرمزی و کیف آن را دارم می‌بینم!

استاد: کیف را نتوانستید انکار کنید!! [چون] آنچه من الآن دارم می بینم عبارت از رنگ است و عبارت از خط است، که اینها غیر از خود جوهر نیستند. این جوهر آمده و به این صورت درآمده است. [فرض کنید] که اسم این جوهر را وجود می گذاریم و اسم به این شکل درآمدنش را ماهیات می گذاریم. بنابراین اگر این جوهر را کنار بکشید آیا برای ماهیت چیزی می ماند یا نمی ماند؟ باید بماند دیگر! پس می شود اعتباری. اما همین جوهر به شکل دیگری درمی آید. اگر حقیقت دارد پس چه شد؟! لذا [برفرض] اگر شما دستگاهی داشته باشید و همین خمیر را خشک کنید، و آن دستگاه آب را یک طرف و آرد را در طرف دیگر جمع کند، آرد و آب دوباره به شکل اول خودشان درمی آیند بدون اینکه یک گرم از آنها کم شده باشد، پس اینها اعتباری نیست. اما وقتی که به شکل اول درمی آوریم آن شکل خمیریت کجا رفت؟! آن می شود اعتباری، تمام شد! اسم این را می گذاریم اعتباری! اعتباری یعنی اصالت ندارد!

تفاوت نحوه وجود عوارض و ماهیت

تلمیذ: عوارض هم همین طور است؛ عوارض کم و کیف و اضافه و مقوله و این و... ، همه اینها اعتباری است درحالی که ما قبلاً بحث کردیم که عارض بودن ماهیات غیر از عارض بودن مقولات است.

استاد: ببینید اعتباری از این نقطه نظر است که وجودش به وجود موضوع است. این منظور است و این معنای اعتباریت است؛ ولی معنای تأصل [فرق می کند]. یعنی در اینجا خلطی بین اعتباریت و عروض شده است. در ماده، ما جوهر و عرض داریم، این جوهر و عرض دو امر حقیقی و واقعی هستند؛ منتها یکی قائم به دیگری است. قیام به دیگری آن را از حقیقی بودن خارج نمی کند. حقیقی است منتها قائم به او است. وجود لnfسه اش همان وجود لغیره است. اما در ماده وجود لnfسه همان وجود بnfسه و لnfسه است؛ منتها بغیره است که همان وجود واجب بالغیر می شود. در هر صورت عرض، اعتباری است؛ نه اینکه اعتباری است به معنای ماهیت یا امر عدمی ست. بلکه یعنی وجودی در خارج غیر از وجود موضوع ندارد و به آن می گوئیم: امر عرضی و اعتباری. یعنی اگر این عرض بخواهد در خارج وجود پیدا کند، این عرض در این کتاب هست. اگر شما قرطاسیت را که موضوع است از این کتاب بگیرید دیگر جایی برای خط نمی ماند که خود را ظاهر و بارز بکند. اگر شما قرطاسیت را از این بگیرید دیگر لونی برای این موضوع باقی نمی ماند.

این فرق می کند در اینجا با اینکه ما بگوئیم: ماهیات امور اعتباری هستند. اینکه می گوئیم: ماهیات امر اعتباری هستند، معنایش این است که ماهیت یعنی حدود تشکّل وجود که وجود به آن شکل درمی آید؛ اسم این را ماهیت می گذاریم. این اضافه تشکّل به وجود، به معنای تقید وجود است؛ یعنی وجود قید پیدا می کند. خودش برای خودش قید پیدا کرده و از جای دیگری این قید را نیاورده است؛ ما اسم آن قید را که خودش برای خودش پیدا کرده ماهیت می گذاریم و آن می شود امر اعتباری.

تلمیذ: همین که می‌گویید: ماهیت حد وجود است و تشکل وجود است، خود این ماهیت از کجا پیدا شده است؟ می‌گوییم: از وجود. می‌گوییم: به چه سبب این کتاب، کتاب شده است؟

استاد: ماهیت از کجا پیدا شده است؟! یعنی فرقی نمی‌کند که شما بگویید ماهیت از کجا پیدا شده یا اینکه بگویید: چرا وجود این طور شده است. همین که می‌گویید: وجود چرا این طوری شده، این می‌شود ماهیت. [اینکه] وجود چرا این طوری شده، خودش وجود است دیگر! پس فرقی نمی‌کند [که] چه شما به وجود بگویید: موجود یا به ماهیت بگویید: حد الوجود. حد الوجود یعنی نفس الوجود، خود وجود؛ منتها نه وجود بسیط. وجود بسیط وجود متعین؛ آن وجود متعین می‌شود ماهیت، و وجود بسیط دیگر ماهیتی ندارد.

تلمیذ: تعین چیست؟ تعین غیر از همین عوارضی که بر موجود آمده مثل رنگ و لون و مقولات و عوارض نه گانه‌ای که داریم نمی‌شود.

استاد: اینها ماهیت نیستند!

تلمیذ: اینها را هم جزء اجناس می‌گیرند.

استاد: می‌دانم، خود همین لون ماهیت است اما نه اینکه این لون ماهیت کتاب را تشکیل بدهد.

تلمیذ: می‌خواهم چیز دیگری عرض کنم، می‌خواهم بگویم که اگر لون نباشد، عمق نباشد، سطح نباشد، کم نباشد، مقوله‌های اضافه و این نباشد ما دیگر در خارج ماهیتی نداریم.

استاد: اینکه نباشد یعنی وجود نداشته باشد دیگر!

تلمیذ: نه دیگر، وجود بسیط می‌شود و از تعین خارج می‌شود.

استاد: نه وجود بسیط. همین که شما می‌گویید: لون نباشد، یعنی وجود قرمزی نباشد. باز می‌گوییم:

وجود قرمزی. [یا همین که می‌گویید:] وجود کم نباشد، وجود بُعد نباشد، همه اینها که شد وجود، پس ماهیتش کجا است؟! وجود قرمزی، وجود کم، وجود ضخامت، وجود بیاضیت، وجود مکعب بودن، وجود ثقل، وجود وزن، وجود قرطاس، همه شد وجود؛ منتها وجودها فرق می‌کند، یکی وجود کیف شد و یکی وجود کم شد و یکی وجود قرطاس شد که جوهر است و یکی هم وجود امثال ذلک شد. همه اینها وجود شد. پس ماهیت آن کجا است؟! ماهیت یعنی حالا که همه وجودها با هم جمع شدند ما می‌گوییم: **هذا کتاب**. این می‌شود اعتباری.

تلمیذ: شما دیگر خسته می‌شوید!

استاد: بحث همین است دیگر. اتفاقاً هرچه بیشتر بحث و اشکال شود مطلب بیشتر باز می‌شود.

تلمیذ: این انتزاع مفاهیم کثیره از موجودات خارجیّه متوقف بر این است که حتماً کثرات از مقام کمون به مقام ظهور برسند.

استاد: قطعاً همین طور است! اگر نباشد چطور بروز و ظهور را می‌بیند؟! باید باشد؛ اگر چه نفس، نفس

قوی باشد.

تلمیذ: نفس قوی‌ای که به کمون هم می‌رسد ...

استاد: هست که می‌رسد، اگر نباشد که نمی‌رسد، ثابتات است دیگر، چون عالم ثابتات است لذا به

حقیقتش می‌رسد.

ماهیت و وجود در نظر عارف

البته این مطلبی که شما می‌فرمایید همان حرف مرحوم حاجی - رضوان الله تعالی علیه - است که می‌فرماید:

مفهومی من اعراف الأشياء *** و كنهه فی غایة الخفاء^۱

بسیار مشکل است که انسان در عین اینکه هنوز به مقام شهود نرسیده، این قدر فکر او عمیق و دقیق بشود که تمام حجاب‌های ماهیات را کنار بزند! یعنی اول باید بیاید سراغ عالم ماده و همه عالم ماده را یک کاسه کند، بعد برود سراغ صور برزخیه و آنها را هم یک کاسه کند و بعد همین طور برود تا اینکه به تجرد محض برسد و ماده و برزخ و مثال و صورت و ملکوت و همه را به تجرد محض تبدیل کند که همان کمون وجود است، و این بسیار مشکل است! وقتی که می‌فرماید: «و كنهه فی غایة الخفاء» معنایش این است. مگر اینکه به شهود برسد و دیگر در آنجا از صورت بگذرد و اصل و حقیقت ربط حادث به قدیم برایش منکشف بشود. دیگر در آنجا صورت نمی‌بیند و اگر صورت را هم ببیند دیگر در آنجا صور اصالت ندارد. یعنی صور مختلف می‌بیند؛ نه اینکه سیاهی را سفیدی ببیند. مولکول‌های چشمش عوض نمی‌شود، سلول‌های مخروطی شکل و استوانه‌ای شکل شبکیه تغییر پیدا نمی‌کند، [بلکه] در عین اینکه همه اینها را می‌بیند، همه اینها را از نقطه نظر ربطی می‌بیند و دیگر استقلالی به اینها نگاه نمی‌کند. یعنی وجود لافسه و بنفسه برای اینها می‌بیند منتها بغیره است نه بنفسه؛ لافسه فی نفس و بنفسه نمی‌بیند. بنفسه را فقط ربط می‌بیند که همان **حقیقه الحقایق** است و وجود بسیط است؛ منتها تمام اینها را بغیره می‌بیند. آن بغیره‌ای برای او منکشف می‌شود اما همه اینها سر جایش هست؛ تیزی، کندی، برّندگی، غیر برّندگی، سیاهی، سفیدی، ترشی، شوری و ... کسی که عارف می‌شود اگر ترش بخورد قیافه‌اش را [درهم] می‌کند؛ نه اینکه بگوید: به به! و مثل اینکه باقلوای یزد در دهانش گذاشته باشد! نه این طور نیست که وقتی کسی عارف می‌شود ذائقه‌اش برمی‌گردد و تلخی را شیرین می‌بیند و ترشی را شور احساس می‌کند.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد

^۱ شرح المنظومه، ج ۲، ص ۵۹.

اصطلاحات درس

ترکیب اتحادی وجود و ماهیت: این اصطلاح به نحوه پیوند «هستی» (وجود) و «چیستی» (ماهیت) یک شیء در عالم خارج اشاره دارد. بر خلاف ترکیب دو چیز مستقل، در این دیدگاه، وجود و ماهیت دو امر جدا از هم نیستند که با هم مخلوط شوند، بلکه در عالم واقع، فقط یک حقیقت یعنی وجود است که تحقق دارد و ماهیت، که همان حد و حدود آن وجود است، به واسطه همان وجود، موجود به نظر می‌رسد.

وعاء حقیقت / نفس الأمر: این دو عبارت به معنای عالم واقعیت خارجی و نفس‌الامری هستند؛ یعنی حقیقت آن‌گونه که هست، مستقل از ذهن و اعتبار ما، در متن بیان می‌شود که در «وعاء حقیقت»، آنچه اصالت و واقعیت حقیقی دارد «وجود» است.

ماهیت: ماهیت پاسخ به پرسش «چیست؟» یعنی ما هو؟ است. طبق دیدگاه مطرح شده در درس یعنی اصالت وجود، ماهیت به خودی خود در عالم خارج وجود مستقلی ندارد، بلکه یک مفهوم ذهنی و «اعتباری» است که ذهن آن را از حدود و تعینات وجود خارجی انتزاع می‌کند.

وجود: به معنای «هستی» و «بودن» است. در مکتب حکمت متعالیه، وجود تنها حقیقت اصیل و منشأ تمام آثار در عالم خارج است. وجود یک حقیقت واحد و مشکک دارای مراتب شدت و ضعف است که در قالب ماهیات مختلف ظهور می‌کند.

امر انتزاعی / امر اعتباری: این اصطلاحات برای توصیف ماهیت به کار رفته‌اند و به این معناست که ماهیت، یک واقعیت عینی و مستقل در خارج نیست، بلکه مفهومی است که عقل از یک موجود خارجی «انتزاع» می‌کند یا به آن «اعتبار» می‌دهد و واقعیت آن وابسته به وجود است.

معقولات ثانویه: مفاهیمی هستند که فقط در ذهن وجود دارند و ظرف تحقق آن‌ها ذهن است. در متن اشاره می‌شود که مفهوم «وجود» بلکه نه خود حقیقت وجود، یک معقول ثانویه فلسفی است؛ یعنی ذهن این مفهوم کلی را از واقعیات خارجی انتزاع می‌کند.

عروض بالذات و بالعرض: عروض بالذات وقتی است که یک صفت، مستقیماً و بدون واسطه به یک موضوع نسبت داده می‌شود مثل نسبت دادن وجود به انسان. عروض بالعرض وقتی است که یک صفت به واسطه چیز دیگری به یک موضوع نسبت داده می‌شود مثل نسبت دادن سفیدی به انسان که به واسطه وجود انسان است.

تعین: به معنای حد خوردن، مشخص شدن و شکل گرفتن است. در این فلسفه، حقیقت یکپارچه وجود، وقتی به شکل یک شیء خاص درمی‌آید، «متعین» شده است. در واقع، ماهیت هر چیز، همان «تعین» وجود آن چیز است.

وجود منبسط: یک اصطلاح عرفانی-فلسفی برای اشاره به حقیقت یگانه، ساری و گسترده‌ی وجود است که مانند یک نور در تمام موجودات عالم حضور دارد و آن‌ها را به وجود آورده است. تمام کثرات، ظهورات و جلوه‌های همین یک وجود منبسط هستند.

حمل اولیّه ذاتی: نوعی حمل است که در آن، موضوع و محمول از نظر «مفهوم» یکی هستند و برای بیان تعریف یک چیز به کار می‌رود مثال: «انسان، حیوان ناطق است». اتحاد وجود و ماهیت از این نوع نیست، چون مفهومشان متفاوت است.

مصدق: به فرد یا واقعیت خارجی‌ای گفته می‌شود که یک مفهوم ذهنی بر آن صدق می‌کند. برای مثال، هر یک از ما، «مصدق» مفهوم کلی «انسان» هستیم. گرچه مفهوم وجود و ماهیت دوتاست، اما در خارج «مصدق» آن‌ها یکی است.

اوصاف مساوق وجود: صفاتی که از خود مفهوم «وجود» قابل انتزاع هستند و از آن جدا نمی‌شوند؛ هر جا وجود باشد، آن‌ها نیز هستند. در متن به صفاتی مانند علم به خود، قدرت بر خود و حیات اشاره می‌شود که لازمه ذاتی وجود هستند.