

هو العليم

دليل سوم و چهارم اشتراك معنوى وجود

شرح منظومه جلسه بيستم

(المقصد الاول فى امور العامة، الفريده الاولى فى الوجود و العدم، غرر فى اشتراك الوجود)

استاد

آيت الله حاج سيد محمد محسن حسينى طهرانى
قدس الله سرّه

و الثالث:

وَ أَنَّهُ لَيْسَ اِعْتِقَادُهُ اِرْتَفَاعٌ *** إِذَا التَّعَيُّنُ اِعْتِقَادُهُ اِمْتِنَاعٌ
وَ أَنَّ كَلِمَةَ اَلْجَلِيلِ *** وَ حَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِاَلْتَّعْطِيلِ

دلیل سوم مصنف بر اشتراک وجود

عدم تأثیر اختلاف ماهیات، در ثبات مفهوم وجود

مرحوم حاجی سه دلیل دیگر اقامه می کنند و بعد تأیید می آورند.

اول اینکه اگر انسان در تحقق یک شیئی یقین داشته باشد، می تواند اصل آن شیء را بدون عنایت به خصوصیات و تعینات آن شیء اثبات بکند.

و اگر قرار بر این بود که نسخه وجود مفهوماً و به تعبیر دیگر محکماً با نسخه هر وجود دیگری تفاوت داشت و به تعداد ماهیاتی که به خود گرفته است نسخیت او هم تفاوت پیدا می کرد؛ طبعاً با از بین رفتن و با انتفاء آن ماهیت، آن نسخه از وجود هم باید انتفاء پیدا بکند. درحالی که آنچه را که انسان می یابد این است که ما در اینجا خود آن تحقق و تعین وجود را با الغاء خصوصیت لحاظ می کنیم.

تعین را در اینجا به معنای خصوصیت - که همان عوارض مشخصه و مقیده باشد - نمی گیریم بلکه تعین را به عنوان هویت خارجی می گیریم گرچه مرحوم حاجی در اینجا تعین را به معنای خصوصیت گرفته اند.

مثلاً شما در اینجا یک کیسه می بینید و آن را وزن هم می کنید و می بینید که وزنش بیست کیلو است ولی شک دارید در اینکه این چه چیزی است؟ خیال می کنید که مثلاً یک کیسه برنج است ولی بعد مشخص می شود که یک کیسه گندم است. در ابتدا می گویند که در این کیسه بیست کیلو برنج است ولی بعد متوجه می شوید که برنج نیست و گندم است؛ پس می گویند که اشتباه کردم و در آن گندم هست.

اگر شما واقعاً در اینجا نگاه بکنید می بینید که در ذهن خودتان بر یک امری ثابت هستید و بالآخره وجود یک چیزی در این کیسه هست که شما بر آن ثابت هستید و او تغییر پیدا نمی کند. ولی مسئله ای که در اینجا هست این است که شما در چیستی او شک دارید؛ که آیا برنج است یا گندم است؟

حالا اگر در ذهن خودتان نگاه بکنید مسئله را این طور می یابید که وقتی می گویند که این کیسه برنج است و بعد می گویند که این کیسه گندم است، چیزی در ذهن شما تغییر پیدا نکرده است و فقط یک کیفیتی

عوض شده و یک خصوصیاتِ جابجا شده است.

اما این طور نیست که اگر در وهله اول یقین داشته‌اید بر اینکه برنج است و بعد متوجه اشتباه خودتان شدید و دیدید که گندم است، به‌طورکلی اصل وجود و سنگینی آن کیسه هم از ذهنتان بیرون برود و دوباره یک صورت دیگری در ذهن شما نقش ببندد که آن صورت عبارت است از یک وزن مجدد، یک حقیقت مجدد، یک وجود مجدد، یک حجم مجدد، یک خصوصیات مکانی و زمانی مجدد و یک ماهیت مجدد؛ مسئله این طور نیست.

در اینجا وزن سرچایش است، خصوصیات مکانی و زمانی سرچایشان هستند، خود وجود سرچایش است؛ و فقط ماهیت تغییر پیدا کرده است و عوض شده است و من باب مثال آن برنج تبدیل به گندم شده است. یا اینکه من باب مثال یک چیزی در اینجا هست که شما خیال می‌کنید که مکعب است ولی بعد می‌بینید که مکعب نیست و کره است. الآن اصل وجود آن شیء در خارج، به‌واسطه تغییر تصویر ذهنی شما از مکعبیت به کرویت که عوض نمی‌شود.

همان‌طور که کره بودن و مکعب بودن از عوارض جسم هستند و به‌واسطه تغییر یک عرض - که به عنوان کم‌جایش را تغییر داده است - خود آن متکمم عوض نشده است و به‌حال خودش باقی است؛ در اینجا هم که ماهیت یک شیء به ماهیت دیگر تغییر پیدا کرده است، می‌بینیم که وجود بر همان اصل خودش محفوظ است.

بنابراین از اینجا روشن می‌شود که مفهوم وجود یک حقیقت واحد است. اگر مفهوم وجود با فرق و اختلاف در ماهیت فرق می‌کرد، می‌بایستی به‌طورکلی نه تنها آن ماهیت از ذهن بیرون برود بلکه باید وجودش و همه عوارض مشخصه از وجودش از زمان و مکان و انتساب و وضع و... هم از بین برود، درحالی‌که ما چنین چیزی را در خودمان نمی‌بینیم. لذا مرحوم حاجی دلیل سوم را این طور قرار می‌دهند.

اختلاف در ذات، موجب اختلاف در عوارض

تلمیذ: در عوارض مشترکه، شدن معنا ندارد؛ در هر دو صورت این کیسه بیست کیلو است یعنی وزنش همان وزن است، حجمش همان حجم است، خصوصیات آن هم همان خصوصیات است و فقط در درون و بطنش تفاوت می‌کند؟!

استاد: صحبت در این است که در این عوارضی که شما آنها را مشترک می‌دانید، فرض ما بر این است که هر ماهیتی با ماهیت دیگر تفاوت پیدا می‌کند و هر وجودی هم با وجود دیگر تفاوت پیدا می‌کند؛ پس شما چطور این عوارض را مشترک می‌دانید؟

تلمیذ: عوارض یکی هستند ولی ماهیات مختلف هستند.

استاد: اگر ماهیات مختلف هستند پس چرا باید عوارض یکی باشند؟ فرض مخالفین بر این است که ماهیت فی نفسه وجود ندارد و وجود ماهیت به خاطر اصل وجود است و ماهیت یک امر اعتباری است. پس در واقع این عوارض روی یک امر حقیقی رفته اند که ماهیت نیست بلکه وجود است. و فرض بر این است که خود وجودات با همدیگر تفاوت پیدا می کنند؛ یعنی تفاوت و اختلاف ذاتی دارند. و وقتی اختلاف ذاتی داشتند، مشخصه این وجود با مشخصه وجود دیگر فرق می کند.

من باب مثال این میکروفن الآن یک وجود خارجی دارد که با این پارچ فرق می کند، ماهیتش تفاوت پیدا می کند، تعینش فرق می کند. الآن یک آثار و عوارضی به این عارض شده است. شما وضعیتش را در نظر بگیرید که الآن در یک ارتفاعی قرار گرفته است، سر آن این طوری است، دم آن این طوری است و این خصوصیات را دارد، یک مکانی را اشغال کرده است به این کیفیتی که الآن می بینید، در یک برهه از زمان تحقق پیدا کرده است که الآن می بینید یعنی با گذشت زمان، این هم دارد در زمان سیر می کند، جنسش را بخواهید نگاه بکنید می بینید که فرق می کند.

حالا اگر شما بخواهید به این پارچی که در قبال این میکروفن قرار گرفته است نگاه بکنید می بینید که این پارچ هم یک مشخصاتی مختص به خودش دارد؛ مکانی را که او اشغال کرده است با این فرق می کند، این در این مکان است و آن در مکان دیگری است. زمانی را که این اشغال کرده است با دیگری فرق می کند؛ چه بسا با همدیگر در یک زمان توأم باشند یا اینکه این یکی به طور مسلم قبل از دیگری به وجود آمده است؛ وضعیتش با دیگری فرق می کند. بله، در اصل وضع و در اصل اشغال زمان یکی هستند اما صحبت در این است که آن وضعی که مختص به خود این یکی است با آن وضعی که مختص به دیگری است دوتا است. این به این کیفیت است و دیگری به آن کیفیت است.

حالا فرض بر این است که خود وجودات با همدیگر اختلاف ذاتی دارند یعنی بین این وجود و بین آن وجود دیگر اختلاف ذاتی است. وقتی اختلاف ذاتی داشتند، عارضه ای که مشخصه این وجود است هم باید با عارضه آن وجود دیگر فرق بکند، آن وضعی که مال این است هم باید با وضع دیگری فرق بکند، آن کمی که مال این است باید با دیگری فرق بکند.

شما الآن کم این پارچ را در نظر بگیرید، می بینید که استوانه ای شکل است یعنی حالتش استوانه است اما این میکروفن استوانه نیست بلکه کره است. آن خصوصیتی هم که این پارچ را به این کیفیت در آورده است، مسلماً با خصوصیات این میکروفن فرق می کنند؛ با همدیگر اختلاف ذاتی دارند - البته نه در جنس بالا - وضع این با وضع آن دوتا است، کم این با کم آن دوتا است، کیف این با کیف آن دوتا است، این سفید است آن سیاه است و امثال ذلک.

حالا صحبت در این است که چه اشتراکی بین این دو هست که شما به خاطر آن اشتراک می‌گویید که این همان است؟ دیگر اشتراک در اینجا معنا ندارد. همان طوری که الآن ما می‌بینیم که بین دو چیز اختلاف ذاتی هست؛ بین سیاهی و سفیدی اختلاف ذاتی هست، بین کرویت و استوانه بودن اختلاف ذاتی هست، بین این تحیز و آن تحیز اختلاف ذاتی هست، حالا اگر شما این را در یک وجود فرض بکنید؛ مثلاً یک مکعبی در اینجا هست که شما نمی‌دانید برنج در آن است یا گندم یا آب. اول نگاه می‌کنید و می‌بینید که این یک خصوصیتی دارد؛ من باب مثال مکعب است و تحیز دارد، رنگش این طور است، وضعیتش این طور است، ما همه اینها را لحاظ می‌کنیم.

بعد داخل این مجموعه را می‌سنجیم و می‌بینیم که این مکعب من باب مثال از برنج تشکیل شده است؛ یک نایلونی است و داخل آن برنج است یعنی برنجی که داخل مکعب است آن مکعب را ساخته است - مثل کیسه‌هایی که درست می‌کنند و وقتی پرتقال در آنها می‌گذارند مثل مکعب می‌شود -؛ خود نایلون که مکعب نیست بلکه آن شیئی که داخل در نایلون هست آن قالب را می‌سازد. پس این برنج قالب را می‌سازد و او این شکل را به وجود آورده است؛ آن جنسی که در کیسه یا مکعب هست تحیز را به وجود آورده است، وضع را به وجود آورده است و امثال ذلک.

حالا آن چیزی که در این مکعب هست، یک ماهیت و یک وجودی دارد. همان طوری که گفتیم ماهیات با همدیگر اختلاف ذاتی دارند؛ پس کاری با ماهیت نداریم یعنی بین برنج و گندم هیچ سنخیتی وجود ندارد مگر در جنس که مثلاً جنس هر دو تا نباتت است. ولی عمده اختلاف به صورت نوعیه برمی‌گردد و آن اختلاف، اختلاف حقیقی است و جنس که چیزی نیست.

ماهیت که یک امر اعتباری شد پس وجود باقی می‌ماند. اسم آن چیزی که مشت پر کن است را وجود می‌گذاریم. اگر آن وجود مفهوماً یکی باشد ولی ذاتاً دو تا باشد؛ یعنی ذات این وجود و ذات آن وجود دیگر دو سنخه از وجود باشند، پس ما نمی‌توانیم به هر دو بگوییم وجود.

مثل اینکه باید اسم شیر در بیابان را شیر بگذاریم ولی به شیری که می‌خوریم اصلاً نباید شیر بگوئیم بلکه باید حلیب بگوئیم، یا باید به آن یک اسم دیگری بگوئیم؛ یک اسم انگلیسی بگوئیم مانند milk و دیگر نباید به آن شیر بگوئیم؛ اصلاً باید بنابراین باشد که لفظ مشترک نداشته باشیم.

حالا آن واضع لغت - یا هر شخص دیگری - یا به ضیق خناق افتاده است و نتوانسته است که اسمی را جعل بکند یا اینکه من باب مثال دو نفر در دو مکان بوده‌اند و از همدیگر خبر نداشته‌اند؛ این یکی شیر را در این ده برای شیر بیابان وضع کرده است، آن یکی هم آن طرف دنیا شیر را برای شیر خوردنی وضع کرده است. بعد این دو اتفاقاً در یک جا می‌آیند و لفظ مشترک درست می‌شود. لفظ مشترک این طوری درست می‌شود که در

هنگام وضع، این از آن خبر ندارد و آن هم از این خبر ندارد و هر دو یک لفظی را برای دو معنای متفاوت وضع می‌کنند ولی در واقع باید دو لفظ وضع بشود چون این معنا چه ربطی به آن معنای دیگر دارد؟
حالا صحبت در این است که در چنین موقعی که این وجود اصلاً ربطی به آن وجود دیگر ندارد و با همدیگر اختلاف ذاتی دارند، باید مشخصات این وجود هم با آن وجود دیگر اختلاف ذاتی داشته باشند. همان‌طور که مشخصه این با مشخصه آن، دوتا است و این وضع ربطی با آن وضع ندارد.

چنانچه فرض کنید وقتی که من الآن چشمم را بسته‌ام و در ذهن خودم این‌طور خیال می‌کنم یک چیزی در مقابل من هست ولی نمی‌دانم که میکروفن با پایه‌اش در مقابل من است یا پارچ آب در مقابل من است؟ از اول دو وضع در ذهن من می‌آید نه یک وضع. یعنی از اول ذهن من می‌گوید که اگر میکروفن با پایه‌اش باشد باید این‌طور باشد و اگر پارچ آب باشد باید این‌طور باشد؛ مثلاً می‌گوید که اگر میکروفن باشد باید این رنگ را داشته باشد و... .

یعنی ذهن من به یکی از این دوتا نمی‌رود بلکه به امر مبهم می‌رود، یعنی به یکی از این دو به صورت مبهم می‌رود. یعنی رنگ این، وضع این، تحیز این به صورت جدا در ذهنم می‌آید و رنگ و وضع و تحیز و زمان و خصوصیات آن هم جدا در ذهنم می‌آید. یعنی نه تنها جنس این یکی جدای از دیگری در ذهن می‌آید بلکه عوارض مشخصه‌اش هم جدای از دیگری در ذهن می‌آید. هر کدام جدای از دیگری است.

حالا من یک دفعه چشمم را باز می‌کنم و می‌بینم که در مقابل من میکروفن است. تا میکروفن را می‌بینم یک دفعه تمام آن عوارض کنار می‌رود نه اینکه باز هم سر جایشان باقی هستند. دیگر نه استوانه‌ای در ذهنم می‌ماند، نه رنگ سفید در ذهنم می‌ماند، نه آن تحیز در ذهنم می‌ماند. دیگر هیچی نیست و همه آنها کنار می‌روند.

تبیین دلیل سوم مرحوم حاجی با ذکر مثال

من باب‌مثال وقتی که یک چیزی از دور می‌آید و شما نمی‌دانید که چه چیزی است و خیال می‌کنید که آدم است. بعد وقتی که جلو می‌آید یک دفعه می‌بینید که گوسفند است. با دیدن گوسفند تمام آن عوارض مشخصه انسان کنار می‌روند؛ مثلاً استقامت انسان کنار می‌رود چون انسان مستقیم‌القامة است و گوسفند نیست، تکلم که از خصوصیات انسان است از بین می‌رود، آن انسانیت و ماهیتی که از انسان در ذهن بوده است از بین می‌رود. پس آن ماهیت کنار می‌رود و دیگر سر جایش نمی‌ایستد.

چه چیزی باقی می‌ماند؟ یک ماهیت غنمیت در ذهن است که با چهار دست و پا راه رفتن در ذهن می‌آید، با پشم داشتن در ذهن می‌آید، با بعب کردن و... در ذهن می‌آید. چرا اینها در ذهن می‌آیند؟ به‌خاطر اینکه هیچ مابه‌الاشتراکی بین این دوتا نیست. چون بین این دوتا در این مسائل مابه‌الاشتراکی نیست لذا آن

ما به اشتراک جای خودش را در ذهن نگه نمی‌دارد و وقتی که یکی از دو طرف مشخص شد، طبعاً طرد عدم می‌کند و این را کنار می‌زند.

حالا صحبت مرحوم حاجی این است که اگر شما یک شیئی را در خارج دیدید و نمی‌دانید که آیا این که دارد می‌آید گوسفند است یا انسان؟ بالأخره آنچه که در ذهن شما نقش می‌بندد و با تعین یکی از دو طرف از بین نمی‌رود همان هستی او است؛ می‌گویید که بالأخره یک چیزی هست! این که می‌گویید: «بالأخره یک چیزی هست»، این از بین نمی‌رود؛ چه آنکه دارد می‌آید گوسفند بشود و چه انسان بشود.

یعنی از اینکه بالأخره «یک چیزی هست که جلو می‌آید»، در ذهن شما این نقش می‌بندد که یک چیزی هست که دارد می‌آید؛ وقتی که جلوتر می‌آید باز هم می‌گویید که یک چیزی هست که دارد می‌آید؛ یعنی اینکه یک چیزی هست تغییر نکرده است. همین‌طور جلو می‌آید و شما می‌گویید که خدایا این چه چیزی است که دارد می‌آید؟! آیا چهار دست و پا راه می‌رود؟ نمی‌دانم! آیا انسان است که دارد چهار دست و پا راه می‌رود و بازی در می‌آورد؟ نمی‌دانم! خوابیده است؟ نمی‌دانم! ایستاده است؟ نمی‌دانم!

ولی ذهن شما در اینکه یک چیزی هست تکان نخورده است؛ یعنی از مرحله اول تا آن مرحله‌ای که آن شیء در مقابل شما می‌آید و یک دفعه چشمتان را باز می‌کنید یا نور چراغ ماشین را می‌اندازید و دیگر کاملاً مسئله برای شما روشن می‌شود، اینکه یک چیزی هست از بین نمی‌رود.

بله، اینکه یک چیزی هست روشن می‌شود و خصوصیت پیدا می‌کند. یعنی یا حیوان است و یا انسان است؛ اگر حیوان است می‌روید، و اگر انسان است پا را روی ترمز می‌گذارید. ولی اینکه یک چیزی هست تغییر پیدا نکرده است.

پس از اینجا معلوم می‌شود که وجود، یک امر واحدی است که مفهوم و محکی آن امر واحد - که همان مصداق باشد - در هر دو صورت تغییر پیدا نکرده است. بله، ماهیتش عوض شده است ولی با از بین رفتن یک ماهیت، وجود از بین نرفته است و الا می‌بایست که خود آن «یک چیزی هست» هم از بین برود.

این دلیل، بسیار دلیل خوبی است که دلیل سوم مرحوم حاجی است.

تلمیذ: آیا این استدلال با مثالی که شما فرمودید در مورد از بین رفتن اعتقاد به وجود ذات باری با شک در ممکن یا واجب بودن او هم صادق است؟ یعنی اگر یک دلیل بیاید و بگوید که خدا هست؛ در این صورت هیچ موقع با شک در واجب یا ممکن بودن او، دیگر اصل وجود و بودن او تغییر پیدا نمی‌کند؟

استاد: بله البته مرحوم حاجی به همین نحو جلو می‌آیند، حالا من این مثال را زدم ولی مرحوم حاجی همان ذات باری را مثال می‌زنند. ذات باری را به دو قسم می‌شود تصور کرد:

یکی تصور وجود او است و یکی تصور ماهیت او است. و چون ذات باری ماهیت ندارد؛ بنابراین یا

یک ماهیتی را برای او فرض می‌کنیم یا اینکه یک عوارض و ذاتیاتی را از ذات باری انتزاع می‌کنیم. که در هر دو صورت مسئله به همان نحوی است که عرض شد.

اگر شما تصوّر ذات باری را بکنید و بعد شک کنید که آیا این ذات باری واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود است؟ یعنی از ذات باری یک وجوب یا امکانی را انتزاع بکنید. یا شک بکنید که آیا ذات باری جوهر است یا عرض است؟ یعنی اگر خود خصوصیت ذات باری را بخواهید انتزاع بکنید، این بحث در آنجا هم هست که آیا ذات باری با از بین رفتن هر کدام از آنها محفوظ است یا نه؟ مثلاً اگر اثبات کردیم که ذات باری جوهر است و عرض نیست - با اینکه عرضیتش را رفع کردیم ولی اصل حقیقت هستی ذات باری را تحفظ کرده‌ایم - حالا می‌گوییم که آیا جوهر مادی است یا جوهر مجرد است؟ اگر گفتیم که مادی نیست پس جوهر مجرد است. در این صورت باز آن اصل وجودش در ذهن ما هست، نه اینکه آن اصل وجود هم از بین برود.

این طور نیست که هر عکسی که بیاید عکس دیگر را کنار بزند و از بین ببرد یعنی مثل فیلم عکاسی باشد؛ یک فیلم سی و شش تایی را که شما در نظر بگیرید همه‌اش تار است، بعد در آب می‌رود و با هر اشعه‌ای که به آن صفحه حسّاس عکاسی داده می‌شود یک مقدار از این فیلم روشن می‌شود. ولی تا یک مقدار از این فیلم روشن می‌شود یک دانه ورق از این صفحه گذشته است و بعد سراغ تگّه و صفحه بعدی می‌رود؛ یک نور به این می‌خورد این صفحه روشن می‌شود و در این روشن شدن، جایش را به آن تگّه بعدی می‌دهد. دائماً این نوار در حال حرکت است؛ مرتباً ظاهر می‌شود و کنار می‌رود، می‌خورد و کنار می‌رود، دوباره می‌خورد و کنار می‌رود و همین طور این حالت دارد تکرار می‌شود.

این طور نیست که درعین حال که این عکس در اینجا ظاهر شده است عکس قبلی هم ظاهر شده باشد، عکس بعدی هم ظاهر شده باشد و همه در یک جا جمع شده باشند. بلکه هر عکسی اختصاص به یک تگّه از آن صفحه فیلم دارد.

قضیه این طوری نیست بلکه وقتی تصوّر ذات باری می‌شود، ما وجود باری را مفروغ^۱ عنه تصوّر می‌کنیم؛ یعنی وجود باری در تمام نفی و اثبات‌هایی که بعداً به آن بار می‌کنیم محفوظ و سرجایش است. و این دلیل بر این است که وجود در او یکی است.

اختلاف وجود واجب و ممکنات، در شدت و ضعف

تلمیذ: بحث در این است که تمام عوارضی را که ما فرض می‌کنیم که تغییر می‌کنند، در مورد حق می‌گوئیم که اینها اختصاص به حق دارند یعنی نه تنها وجود او یکی است و مختصّ به اوست بلکه تمام عوارض و مشخصات هم در او یکی است و به یکی برمی‌گردند ولی این مطلب که ما در اینجا مطرح کردیم در مورد

ممکنات صادق نیست؛ یعنی باید قائل بشویم که وجود در ممکنات لفظی است اما در باری تعالی لفظی نیست بلکه عین او است و فقط یکی در عالم است و بس.

استاد: ببینید اصلاً بحثمان در مورد ماهیت نیست و اینکه ما یک وجود بیشتر نداریم در اصل وجود درست است و این بحثی است که در وحدت حقه حقیقیه وجود است که در آن بحث می‌گوئیم که اصلاً یک حقیقت در خارج بیشتر نیست؛ چه وجود باری، چه وجود غیر باری؛ وجود فقط اختصاص به باری دارد.

ولی صحبت در این است که وقتی ما در مقام تعیین آمدیم؛ بالأخره برای خدا حد گذاشته‌ایم و برای غیر خدا هم حد گذاشته‌ایم و گفته‌ایم: وجود واجب، وجود ممکنات. حالا صحبت در این است که آیا وجود واجب و وجود ممکن از نظر مفهوم یکی هستند یا فرق می‌کنند؟

یا شما مثل بعضی از صوفیه می‌گویید که آن چیزی که در خارج است اصلاً حقیقتی ندارد؛^۱ که در این صورت یک حساب و کتاب دیگری دارد. اگر هیچ چیزی در خارج نیست پس چرا تو داری حرف می‌زنی؟! هیچ نباید بگویید!

ولی یک وقت می‌گویید که نه، ما اشیاء را در خارج می‌بینیم، تعیین ممکنات را در خارج لمس می‌کنیم، از طرفی هم یک حقیقتی مافوق اینها را احساس می‌کنیم که آن حقیقت باری است. حالا که یک شیئی را در خارج می‌بینیم و یک خدایی را هم این طرف می‌بینیم، می‌خواهیم ببینیم که این وجود با آن وجود دیگر چه فرقی می‌کند؟ هیچ فرقی نمی‌کنند. وجود در هر دو یکی است، متها در او شدید است و در این ضعیف است، در او قوی است و در این ضعیف است، در او اولیت است و در این اُخرویت است.

تبیین ثبات اصل وجود در خداوند متعال

تلمیذ: اینکه شما فرمودید که در ماهیت تغییر پیدا می‌شود ولی وجود سرجایش باقی است را ما در مورد حق نمی‌توانیم بگوییم؛ چون اولاً خدا ماهیت ندارد و بر فرض که ماهیت داشته باشد هم ما می‌گوییم که او ماهیت منحصر به فرد دارد و همه چیز در خدا به یکی برمی‌گردد.

استاد: آیا خدا خصوصیات ندارد؟! صفات ندارد؟! عوارض ندارد؟! آیا ما انتزاعیاتی را از ذات خدا انتزاع نمی‌کنیم و نمی‌گوییم که واجب است یا ممکن؟!^۱

تلمیذ: می‌گوییم که همه اینها مختص به حق است. یعنی بنابراین است که عالمیت و رزاقیت و... در خداوند با عالمیت و رزاقیت و... در ما فرق می‌کنند.

استاد: اختصاص به حق داشتن غیر از مسئله انتزاعی است که ما می‌کنیم! صفت عالم اختصاص به حق

^۱ شرح مبسوط منظومه (شهید مطهری)، ج ۱، ص ۲۴۶.

دارد یعنی مال خود حقّ است. و بر فرض با عالمیّت ما هم فرق می‌کند و ما هم این را قبول داریم ولی بالأخره اثبات این قضیه برعهده ما است یا نه؟

تلمیذ: بله، ما می‌خواهیم آن را اثبات بکنیم.

استاد: مطلب همین است. حالا سراغ اثبات می‌آییم؛ آیا در اثبات، تصویر ذهنی هست یا نه؟

تلمیذ: بله!

استاد: حالا که اثبات هست آیا ذهن باید یک موضوعی را در نظر بگیرد و بعد یک صفتی را برایش

اثبات بکند یا نه؟

تلمیذ: بله!

استاد: آن موضوعی را که ذهن در ذات حقّ در نظر می‌گیرد چه چیزی است؟

تلمیذ: به آن موضوع وجود می‌گوئیم.

استاد: حالا سر وجود آمدیم. این وجود که ما می‌خواهیم عالمیّت را به آن بار بکنیم؛ اگر بعد از اثبات

وجود آمدیم و گفتیم که اصلاً خدا عالم نیست و خدا به جای عالم مثلاً قادر است، یا اینکه یک صفتی را به

خدا بار می‌کنیم و بعد متوجه می‌شویم که این صفت اشتباه است و صفت دیگری را به او بار می‌کنیم. مثلاً

خیال می‌کنیم که خدا واجب بالذات است ولی بعد می‌گوئیم که من باب مثال خدا واجب بالغير است و امثال ذلک

این همه اوصاف سلبيه و اوصاف ثبوتیه که اثبات می‌کنیم.

در تمام این ردّ و بدل کردن‌ها که ما یک موضوعی را در ذهن سفت نگه داشته‌ایم و بعد آن را این طرف

و آن طرف می‌کنیم چرا خود اصل وجود، این طرف و آن طرف نمی‌شود؟ چرا آن چیزی که در ذهن ما است

این طرف و آن طرف نمی‌شود؟ چرا صفات را این طرف و آن طرف می‌کنیم ولی خود او این طرف و آن طرف

نمی‌شود؟ یعنی محو و اثبات در خود او نیست، خود او یک امر ثابت مفروغ است.

حالا با این صفاتی که بر او بار می‌کنیم و همین‌طور این طرف و آن طرف می‌کنیم، نقض می‌کنیم، ابرام

می‌کنیم، اثبات می‌کنیم آن وجود این طرف و آن طرف نمی‌شود؛ این مسئله به خاطر این است که مفهوم وجود

مفهوم واحدی است. اگر آن مفهوم دوتا بود آن وقت با از بین رفتن صفات، آن موصوف همدیگر از بین می‌رود.

شما وقتی که این حرف را در عوارض و در یک کمّ می‌گویید، به طریق اولی در صفتی که ملصقّ به ذات است

و از ذات گرفته می‌شود باید این حرف را بگویید.

اصلاً بعضی در اثبات صفات جلالیه گفته‌اند که ما اصلاً صفت جلال نداریم و هر چه هست صفت جمال

است یا همان صفت جمال تبدیل به صفت جلال می‌شود.^۱

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۵۳:

«وجود حضرت ذات حق جلّ و علا، وجود محض است و صفات او همگی ثبوتی است؛ زیرا سلب که به معنای نفی و نیستی است در ذات او راه ندارد. فلذا حتماً باید صفات سلبيه را به سلب سلب که وجود است، ارجاع داد. آن هم به نحو سالبه محصله نه موجهه معدوله‌المحمول. باید گفت: خدا ممکن‌الوجود نیست، و جسم و جوهر و مرکب و حال در محل نیست. در این صورت، صفت امکان را از او نفی کرده‌ایم نه آن که عدم‌الامکان را برای او اثبات نموده‌ایم. زیرا عدم به هیچ وجهی در ذات او و صفات او (که هستی است) راه ندارد.

و اما قضیه سالبه محصله که با آن امر سلبي را از او برداریم، اشکال ندارد. و چون در حقیقت سلب سلب، وجود است، و به عبارت دیگری اثبات امر وجودی برای او نموده‌ایم؛ فرق نمی‌کند که بگوییم: خدا واجب‌الوجود است یا آنکه بگوییم: خدا ممکن‌الوجود نیست.

ملاصدرا در أسفار به آنکه صفات سلبيه در حقیقت سلب سلب هستند اعتراف و اقرار دارد. ولیکن مطلبی دارد که می‌گوید: این صفات سلبيه، صفات جلالیه او هستند، در مقابل صفات ثبوتیه که صفات جمالیّه او می‌باشند. در جلد سوم از أسفار طبع سنگی ص ۲۴ و ص ۲۵ می‌فرماید:

الصّفة إمّا إيجابیة و إمّا سلبيّة تقدیسیّة. و قد عبّر الكتاب عن هاتین بقوله: تبارک اسم ربّک ذی الجلال و الإکرام. فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير، و صفة الإکرام ما تکرّمت ذاته بها و تجملت. و الأولى سلوبٌ عن النقائص و الاعدام، و جميعها يرجع الی سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالی. و الثانية تنقسم الی حقیقیة کالعلم و الحیاة؛ و اضافیة، کالخالقیة، و الرازقیة و التقدّم و العلّیة. و جميع الحقیقیات يرجع الی وجوب الوجود، أعنی الوجود المتأکد. و جميع الاضافیات يرجع الی إضافة واحدة، و هی إضافة القیومیّة. هكذا حقق المقام، و ألا فیعدی الی انثلام الوحده، و تفرّق الکثرة الی ذات الاحدیة، تعالی عن ذلك علوّاً کبیراً.

در اینجا می‌بینیم که او صفات سلبيه را به ثبوتیه ارجاع داده است و آنها را صفات جلالیه حقّ قرار داده است.

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه در اواخر بحث الهیات در «غرر فی تکلمه تعالی» در ج ۳ ص ۶۳۷ این مطلب را قبول کرده است و گفته است:

فَالکَلِّ بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةٌ حَاکِیةٌ جَمَالُهُ وَ کَمَا قِیلَ:

جَمَالُکَ فِی کُلِّ الْحَاقِیقِ سَائِرٌ *** وَ لَیْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالُکَ سَائِرٌ

آنگاه در تعلیقه خود به اشکال برخورد کرده است. و فرموده است که چگونه می‌شود صفت جلال سائر و حاجب صفت جمال باشد؟ با آنکه روی این بیان که صفات جلالیه سلب سلبنند! یعنی وجودی می‌باشند و به وجود برمی‌گردند؛ نمی‌توانند سائر جمال حقّ باشند. و سائر و حاجب حتماً باید صفات و امور عدمیه باشند، که صفت جمال را حدّ بزنند و محدود نمایند. فلذا گوید:

ما در قدیم الایام از این بیت:

جَمَالُکَ فِی کُلِّ الْحَاقِیقِ سَائِرٌ *** وَ لَیْسَ لَهُ إِلَّا جَلَالُکَ سَائِرٌ

جواب داده‌ایم که:

وَ کِیْفَ جَلَالُ اللَّهِ سَائِرٌ جَمَالُهُ *** وَ لَمْ یَکْ سَلْبٌ سَلْبٌ قَطُّ یُحَاصِرُ

یعنی سلب سلب که امر وجودی است هیچ‌گاه حاصر و محدود کننده امر وجودی نمی‌تواند بوده باشد، و حاصر همیشه باید امر عدمی باشد. أقول: «آنچه را مرحوم صدرالمتألهین و مرحوم سبزواری قدس الله سرهما در ارجاع صفات سلبيه به ثبوتیه بیان کرده‌اند؛ کاملاً بجا و درست است. ولیکن در معنای صفات جلالیه و تطبیق آنها به صفات سلبيه و استشهاد به آیه قرآن، محلّ نظر و اشکال است. به چه دلیل آیه قرآن را به صفات سلبيه تفسیر کنیم؟

در این صورت وقتی که شما یک امر سلبی را از خدا می‌گیرید و به جای آن یک امر ثبوتی را می‌گذارید؛ چرا اصل آن «متّصف به» و اصل آن موصوف از بین نمی‌رود؟ در حالی که در آنجا باید به طریق اولی از بین برود.

و این نیست مگر به خاطر اینکه وجود واحد است؛ ثبوتش یکی است یعنی اصلش یکی است و بعد انسان در آن عوارض و خصوصیات و این طرف و آن طرف تصرّف می‌کند.

مثالی برای تبیین ثبات اصل وجود

تلمیذ: آن وجودی که ذهن در مورد باری می‌سازد واحد است چون ما فرض را بر این گذاشتیم که وجود حقّ مختصّ به خودش است ولی وجود ممکنات مختصّ به خودشان نیست پس این سلب و اثبات‌ها چیزی را ثابت نمی‌کنند.

استاد: کسی در اختصاص هر وجودی به یک تعین - چه در مورد حقّ و چه در مورد ممکنات - شک نکرده است؛ این لیوان که الآن در دست من است یک وجود مختصّ به خود دارد. چرا شما این وجود را از وجود حقّ جدا می‌کنید؟! چرا می‌گویید که وجود حقّ برای خودش است و وجود این لیوان برای خودش

ظاهر گفتار خدا: تبارک اسم ربّک ذی الجلال و الإکرام، صفت جلال، همدوش صفت جمال و إکرام از صفات ثبوتیه است. خداوند دو صفت دارد؛ صفت لطف و مهر و جمال که در هر موجودی ساری و جاری است؛ و این صفت نفس همین صفت، به واسطه عدم قابلیت ظروف و تعین ماهیات امکانیه، اجازه ادراک و سیطره و جریان آن جمال را به نحو اکمل در هر موجودی نمی‌دهد. و این است معنای جلال و عظمت یعنی: **جَلَّ عَنْ أَنْ تَحِيطَ بِهِ الْعُقُولُ وَالْأَفْهَامُ** نه آنکه **جَلَّ عَنْ مِثَابَهَةِ الْغَيْرِ**. فعليهذا جلال همان شدت جمال است، شدت علم است، شدت حیات است، و شدت قدرت است که به هر موجود متعین و ذی ماهیتی طلوع کند او را مندک و فانی می‌کند. نه به جهت سلبیت امری، بلکه به جهت عدم قابلیت موضوع مورد تجلّی و شدت تابش نور و شمس حقیقت. برای این معنی شواهد بسیار است از جمله آنکه: در روایت معراجیه است که نور عظمت بر رسول خدا تجلّی کرد؛ و آن حضرت از حال برفت؛ و به سجده اندر آمد. معنایش آن نیست که امر عدمی یعنی عدم جسمیت و عدم محدودیت که مرجع همه به عدم امکان است، بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم متجلّی شد. بلکه امر وجودی که عبارت است از علم نامتناهی، و قدرت غیرمتناهی، و سایر صفات جمالیّه به نحو اشدّ تجلّی کرد. و رسول الله صلی الله علیه و آله و سلّم حدّ امکانی را ساقط نموده؛ و بی‌هوش و مدهوش و متحیر در فنای احدیت درآمد.

شیخ مولی عبدالرزاق کاشانی در کتاب اصطلاحات که در حاشیه شرح منازل السائرین وی طبع شده است، در ص ۹۵ گوید:
الجلال هو احتجاب الحقّ تعالی عنّا بعزّته من أن تعرفه بحقیقته و هویتّه كما هو يعرف ذاته فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحدٌ علی ما هی علیه الا هو. الجمال هو تجلّیه بوجهه لذاته، فلجماله المطلق جلالٌ هو قهاریته للکلّ عند تجلیه بوجهه. فلم یبق أحدٌ حتّی یراه و هو علوّ الجمال و له دنوّ یدنو به منّا و هو ظهوره فی الکلّ كما قیل:

جمالک فی کلّ الحقایق سائر *** و لیس له الا جلالک سائر
تجلّیت للاکوان خلف ستورها *** فتّمّت بما یخفی علیه السّائر

و لهذا الجمال جلال، هو احتجاب به بتعیّنات الاکوان. فلکلّ جمال جلالٌ، و وراء کلّ جلالٍ جمالٌ. و لما کان فی الجلال و نعوته معنی الاحتجاب و العزّة، لزمه العلوّ و القهر من الحضرة الإلهیّة، و الخضوع و الهیبة منّا. و لما کان فی الجمال و نعوته معنی الدنوّ و الشّعور، لزمه اللّطف و الرحمة و العطف من الحضرة الإلهیّة و الانس منّا.

نیست؟! این لیوان یک وجود برای خودش و مختصاً به خودش با این عوارض و این خصوصیات دارد. ما روی همین لیوان بحث می‌کنیم یعنی صحبت ما در تصویر ذهنی ما است. این لیوان یک وجودی برای خود دارد و یک صورت ذهنی در ذهن ما دارد و اگر وجود خارجی این لیوان، ذاتاً و سنخیهً با وجود لیوان دیگر فرق می‌کرد، بنابراین شما در اشتباه بین این دو لیوان باید اصل وجود لیوان را انکار بکنید. پس چرا می‌آیید عوارضش را انکار می‌کنید؟

من نمی‌دانم که آیا آب در این لیوان هست یا در آن لیوان؟ ولی بالأخره می‌دانم که آب در هر دو نیست و آب در یکی از آنها هست. واجد آب بودن، از اوصاف یکی از این دو لیوان است.

وقتی که می‌گوییم آب در این لیوان هست یعنی در آن یکی نیست. و چون شک دارم در اینکه آب در این لیوان یا در آن لیوان است بنابراین در ذهن من یک امر مبهم است که با روشن شدن و مشخص شدن قضیه باید آن امر مبهم از بین برود و وجود آن لیوان دیگر هم از بین برود و یک وجود دیگری در ذهن من تأسیس بشود؛ درحالی که این طور نیست. یعنی با روشن شدن قضیه، تنها اتفاقی که می‌افتد این است که در آن لیوانی که در ذهن من است آب ریخته می‌شود و هیچ کار دیگری انجام نمی‌شود.

یعنی یک لیوان در ذهن من هست و بعد من در آن لیوان آب می‌ریزم؛ حالا لیوانی را که در آن آب می‌ریزم یا لیوان سمت راست خودم است یا لیوان سمت چپ. یعنی در ذهن خودم می‌گویم که الآن در این لیوانی که سمت چپ است آب وجود دارد. بنابراین در اینجا نه آب تغییر پیدا کرده است و نه لیوان بلکه چیزی که تغییر پیدا کرده این است که سمت راست با سمت چپ جایشان را عوض کرده‌اند. درحالی که وجود همه اینها مال خودشان است؛ این وجود تا قیام قیامت تبدیل به آن وجود نمی‌شود و آن هم تبدیل به این نمی‌شود. همین مسئله هم درباره باری هست و فرقی نمی‌کند. منتها چیزی که هست این است که اینها می‌گویند که این صفات در غیر باری انتزاعی و اعتباری است ولی صفات در باری، صفات حقیقی هستند یعنی صفت عین ذات است.

یعنی در این مورد کسی نمی‌تواند بگوید که وجود باری مال خود باری است و کسی هم نمی‌تواند به او دست بزند ولی وجود این لیوان پوچ و اعتباری است و مال خودش نیست بلکه عاریه است، اضافه است و اشراقیه و....

تمام ممکنات در خارج، وجود و عوارض و اوصاف مختصاً به خود دارند و پروردگار هم وجود مختصاً به خودش را دارد؛ منتها در آنجا به نحو اقوی و اشد است و در اینجا به نحو اضعف و ناقص وجود دارد. ولی کسی در اصل وجود بحث ندارد و نمی‌تواند اشکال کند. یعنی مسئله در هر دو یکی است و اصلاً مسئله از اینجا به آنجا می‌رسد. این هم مطلب سوم مرحوم حاجی.

دلیل چهارم مصنف بر اشتراک وجود

مطلب چهارم ایشان این است که:

وَ أَنْ كَلَّأَ آيَةَ الْجَلِيلِ *** وَ حَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِيلِ

که البته فکر می‌کنم که قبلاً در مورد آن صحبت شد.

بحث بسیار مهمی که در اینجا است و مرحوم حاجی آن را به صورت یک مقدمه قرار داده‌اند ولیکن اصلاً روی آن بحث نکرده‌اند، بحث آیتت ممکنات برای ذات واجب است. و ایشان دلیل پنجم را هم متمیم دلیل چهارم قرار داده‌اند؛ یعنی اگر ما دلیل چهارم را قبول بکنیم دیگر نوبت به دلیل پنجم نمی‌رسد.

اما دلیل پنجم می‌آید و دلیل چهارم را تقویت و محکم‌تر می‌کند و آن این است که اگر یک شیئی بخواهد آیت شیء دیگر باشد باید یک مابه‌الاشتراکی بین این دو، وجود داشته باشد تا این آن را نشان بدهد.

مثلاً می‌گویند که این بچه، بابا را نشان می‌دهد؛ یعنی اگر به او نگاه بکنید می‌بینید که چشم و ابرویش مثل بابا است، ابرویش از نظر کم و از نظر مقدار و خمیرمایه مثل پدر است. چشمش مثل بابا است، دماغ و دهن و سر و گوش و اینها مثل او است. کم کم یک مقدار بزرگتر می‌شود می‌بینند که این این طوری راه می‌رود می‌گویند که آن هم این طوری راه می‌رفت. یک مقدار بزرگتر می‌شود می‌گویند که هوش و حواسش هم مثل پدرش است.

پس می‌بینید که نقاط مشترک را ملاک برای مثلثت قرار می‌دهند نه اینکه مثلاً پدرش مو ندارد ولی کله بچه مو دارد بگوییم این مثل آن است! آن کله‌اش کچل است، این کله‌اش مو دارد پس این که مثل او نمی‌شود و این که بابا را نشان نمی‌دهد.

بله، طرز سر بچه را نگاه بکنید می‌بینید که شبیه پدر است، چشم و ابروش را نگاه بکنید می‌بینید که این چشم و ابرو شبیه به چشم و ابرو پدر است، جود و بخشش را نگاه بکنید می‌بینید که مثل پدر است و مانند پدرش نم‌پس نمی‌دهد و کنس است پس می‌گویند که این هم در این امر عدمی شبیه پدرش است. این یک مابه‌الاشتراکی بین این بچه و بابا هست این مابه‌الاشتراکی در اصل هست و یک مابه‌الافتراق هم هست که این مابه‌الافتراق به این دو است و به بخاطر آن نمی‌گویند این مثل آن است در این خصوصیت، بلکه می‌گویند در یک خصوصیت اصلی مثل اوست به هر صورت هر شیئی که بخواهد مثلثت را ثابت بکند، باید مابه‌الاشتراکی بین آن و دیگری وجود داشته باشد. سردی حکایت از گرمی نمی‌کند و آتش حکایت از خاموشی نمی‌کند و اینها باید فرق بکنند.

حالا این بحث در باب علیت و معلولیت خیلی به درد می‌خورد. یعنی این مسئله در بحث اشتراک بین علت و معلول می‌آید که بین ممکنات و بین پروردگار چه سنخیتی هست؟ مرحوم حاجی در اینجا می‌فرمایند

که سنخیت، سنخیت وجود است؛ چون ماهیات اختلاف ذاتی با ذات باری دارند.

البته ما در بحث کیفیت نزول وجود منبسط در تعینات و تقیدات، سنخیت را اثبات می‌کنیم که بالأخره باید سنخیت باشد؛ نه تنها سنخیت در اصل وجود بلکه باید سنخیت هویتی داشته باشد یعنی باید سنخیت به نحوه تعین داشته باشد که بتواند پیدا بشود.

حالا آن را یا با عقول عشره و یا با مثل افلاطونی ثابت می‌کنیم یا می‌گوییم که نیازی به اینها نداریم ولی بالأخره ما باید در آنجا یک سلسله مراتب طولیه‌ای را لحاظ بکنیم تا اینکه بالأخره این سنخیت را ثابت بکنیم تا معلوم شود که حالا این لیوان چرا به این کیفیت شده است؟ بله، باید یک حساب و کتابی در کار باشد. بحث از این مطلب برای آنجا می‌ماند.

آیّتی ممکنات برای ذات باری، دلیل بر اشتراک در وجود

مطلبی که مرحوم حاجی در اینجا مطرح می‌کنند این است که وقتی که ماهیات با همدیگر اختلاف ذاتی داشته باشند پس چگونه می‌توانند ذات باری را نشان بدهند؟

نگویید که در اینجا این یک امر خطابی است و مرحوم حاجی بحث را در مرام متکلمین برده است و دارد در مقام خطاب صحبت می‌کند که همه آیه هستند:

وَ أَنْ كَلَّمَآ آيَةَ الْجَلِيلِ *** وَ حَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِاللَّعْطِيلِ

و حال آنکه بحث فلسفی یک بحث عقلی است و اشکال ندارد که ماهیات، ذات باری را نشان ندهند. نه این طور نیست بلکه بحث در اینجا بر پایه علیت و معلولیت است. آیا ما معلول هستیم یا نیستیم؟ اینکه ما معلول هستیم را که نمی‌توانیم انکار بکنیم. پس وقتی که معلولیت ممکن ثابت شد، سراغ علت می‌رویم. بین علت و معلول باید سنخیت وجود داشته باشد و الا اگر بین آنها سنخیت نباشد هیچ وقت از علت، معلول تراوش نمی‌کند. بنابراین امکان ندارد که آن سنخیت، سنخیت ماهوی باشد پس سنخیت فقط سنخیت وجودی می‌تواند باشد. و بحث از این راهی که گفتیم یک بحث فلسفی می‌شود و مطلب تمام می‌شود.

بنابراین بین علت و معلول باید سنخیت باشد که آن سنخیت، سنخیت وجود است؛ یعنی همان طور که ذات باری وجود محض و منبسط و بسیط است باید همان کیفیت از وجود، در ممکن هم به یک شکل دیگری وجود داشته باشد. یعنی اصل آن خمیرمایه باید وجود داشته باشد و در این صورت اگر یک عوارضی بر او بار بشود دیگر اشکالی ندارد. اما باید در آن اصل و حقیقت و عین وجود، هیچ تفاوتی با همدیگر نداشته باشند.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ