هو العلیم

دلیل سوم و چهارم اشتراک معنوی وجود

شرح منظومه جلسه بیستم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غرر فی إشتراک الوجود)

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

و الثالثُ:
وَ أَنَّهُ لَيْسَ اعْتِقَادُهُ ارْتَفَع *** إِذَا الْتَّعيُّنُ اعْتِقَادُهُ امْتَنَع
وَ أنّ كُلًّا آيَةُ الْجَلِيلِ *** وَ خَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِيلِ

دلیل سوم مصنف بر اشتراک وجود

عدم تأثیر اختلاف ماهیّات، در ثبات مفهوم وجود

مرحوم حاجی سه دلیل دیگر اقامه می‌کنند و بعد تأیید می‌آورند.

اول اینکه اگر انسان در تحقّق یک شیئی یقین داشته باشد، می‌تواند اصل آن شیء را بدون عنایت به خصوصیّات و تعیّنات آن شیء اثبات بکند.

و اگر قرار بر این بود که سنخهٔ وجود مفهوماً و به تعبیر دیگر محکیّاً با سنخهٔ هر وجود دیگری تفاوت داشت و به تعداد ماهیّاتی که به‌خود گرفته است سنخیّت او هم تفاوت پیدا می‌کرد؛ طبعاً با از بین رفتن و با انتفاء آن ماهیّت، آن سنخهٔ از وجود هم باید انتفاء پیدا بکند. درحالی‌که آنچه را که انسان می‌یابد این است که ما در اینجا خود آن تحقّق و تعیّن وجود را با الغاء خصوصیّت لحاظ می‌کنیم.

تعیّن را در اینجا به معنای خصوصیّت ـ که همان عوارض مشخّصه و مقیّده باشد ـ نمی‌گیریم بلکه تعیّن را به عنوان هویّت خارجی می‌گیریم گرچه مرحوم حاجی در اینجا تعیّن را به معنای خصوصیّت گرفته‌اند.

مثلاً شما در اینجا یک کیسه می‌بینید و آن را وزن هم می‌کنید و می‌بینید که وزنش بیست کیلو است ولی شک دارید در اینکه این چه چیزی است؟ خیال می‌کنید که مثلاً یک کیسه برنج است ولی بعد مشخّص می‌شود که یک کیسه گندم است. در ابتدا می‌گویید که در این کیسه بیست کیلو برنج است ولی بعد متوجّه می‌شوید که برنج نیست و گندم است؛ پس می‌گویید که اشتباه کردم و در آن گندم هست.

اگر شما واقعاً در اینجا نگاه بکنید می‌بینید که در ذهن خودتان بر یک امری ثابت هستید و بالأخره وجودِ یک چیزی در این کیسه هست که شما بر آن ثابت هستید و او تغییر پیدا نمی‌کند. ولی مسئله‌ای 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 این‌طور می‌یابید که وقتی می‌گویید که این کیسهٔ برنج است و بعد می‌گویید که این کیسهٔ گندم است، چیزی در ذهن شما تغییر پیدا نکرده است و فقط یک کیفیتی

عوض شده و یک خصوصیّاتی جابجا شده است.

اما این‌طور نیست که اگر در وهلهٔ اول یقین داشته‌اید بر اینکه برنج است و بعد متوجّه اشتباه خودتان شدید و دیدید که گندم است، به‌طورکلّی 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 مجدّد، یک حقیقت مجدّد، یک وجود مجدّد، یک حجم مجدّد، یک خصوصیّات مکانی و زمانی مجدّد و یک ماهیّت مجدّد؛ مسئله این‌طور نیست.

در اینجا وزن سرجایش است، خصوصیّات مکانی و زمانی سرجایشان هستند، خود وجود سرجایش است؛ و فقط ماهیّت تغییر پیدا کرده است و عوض شده است و من‌باب‌مثال آن برنج تبدیل به گندم شده است.

یا اینکه من‌باب‌مثال 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، به‌واسطهٔ تغییرِ تصویر ذهنی شما از مکعبیّت به کرویّت که عوض نمی‌شود.

همان‌طور که کره بودن و مکعب بودن از عوارض جسم هستند و به‌واسطهٔ تغییر یک عرض ـ که به عنوان کمّ جایش را تغییر داده است ـ خود آن متکمّم عوض نشده است و به‌حال خودش باقی است؛ در اینجا هم که ماهیّتِ یک شیء به ماهیّت 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 ماهیّت فرق می‌کرد، می‌بایستی به‌طورکلی نه تنها آن ماهیّت از ذهن بیرون برود بلکه باید وجودش و همه عوارض مشخّصهٔ 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 این‌طور قرار می‌دهند.

اختلاف در ذات، موجب اختلاف در عوارض

تلمیذ: در عوارضِ مشترکه، شدن معنا ندارد؛ در هر دو صورت این کیسه بیست کیلو است یعنی وزنش همان وزن است، حجمش همان حجم است، خصوصیّات آن هم همان خصوصیّات 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 ماهیّتی با ماهیّت 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 ماهیّات مختلف هستند.

استاد: اگر ماهیّات مختلف هستند پس چرا باید عوارض یکی باشند؟ فرض مخالفین بر این است که ماهیّت فی‌نفسه وجود ندارد و وجود ماهیّت به‌خاطر اصل وجود است و ماهیّت یک امر اعتباری است. پس در واقع این عوارض روی یک امر حقیقی رفته‌اند که ماهیّت نیست بلکه وجود است. و فرض بر این است که خود وجودات با همدیگر تفاوت پیدا می‌کنند؛ یعنی تفاوت و اختلاف ذاتی دارند. و وقتی اختلاف ذاتی داشتند، مشخّصهٔ این وجود با مشخّصهٔ وجود دیگر فرق می‌کند.

من‌باب‌مثال این میکروفن الآن یک وجود خارجی دارد که با این پارچ فرق می‌کند، ماهیّتش تفاوت پیدا می‌کند، تعیّنش فرق می‌کند. الآن یک آثار و عوارضی به این عارض شده است. شما وضعش را در نظر بگیرید که الآن در یک ارتفاعی قرار گرفته است، سر آن این‌طوری است، دُم آن این‌طوری است و این خصوصیّات را دارد، یک مکانی را اشغال کرده است به این کیفیتی که الآن می‌بینید، در یک برههٔ از زمان تحقّق پیدا کرده است که الآن می‌بینید یعنی با گذشت زمان، این هم دارد در زمان سیر می‌کند، جنسش را بخواهید نگاه بکنید می‌بینید که فرق می‌کند.

حالا اگر شما بخواهید به این پارچی که در قبال این میکروفن قرار گرفته است نگاه بکنید می‌بینید که این پارچ هم یک مشخّصاتی مختصّ به خودش دارد؛ مکانی را که او اشغال کرده است با این فرق می‌کند، این در این مکان است و آن در مکان دیگری است. زمانی را که این اشغال کرده است با دیگری فرق می‌کند؛ چه‌بسا با همدیگر در یک زمان توأم باشند یا اینکه این یکی به‌طور مسلّم قبل از دیگری به‌وجود آمده است؛ وضعش با دیگری فرق می‌کند. بله، در اصل وضع و در اصل إشغال زمان یکی هستند اما صحبت در این است که آن وضعی که مختصّ به خود این یکی است با آن وضعی که مختصّ 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 وجودِ دیگر اختلاف ذاتی است. وقتی اختلاف ذاتی داشتند، عارضه‌ای که مشخّصهٔ این وجود است هم باید با عارضهٔ آن وجودِ دیگر فرق بکند، آن وضعی که مال این است هم باید با وضع دیگری فرق بکند، آن کمّی که مال این است باید با دیگری فرق بکند.

شما الآن کمّ این پارچ را در نظر بگیرید، می‌بینید که استوانه‌ای شکل است یعنی حالتش استوانه است اما این میکروفن استوانه نیست بلکه کره است. آن خصوصیّاتی هم که این پارچ را به این کیفیت در آورده است، مسلّماً با خصوصیّات این میکروفن فرق می‌کنند؛ با همدیگر اختلاف ذاتی دارند ـ البتّه نه در جنس بالا ـ وضع این با وضع آن دوتا است، کمّ این با کمّ آن دوتا است، کیف این با کیف آن دوتا است، این سفید است آن سیاه است و امثال‌ذلک.

حالا صحبت در این است که چه اشتراکی بین این دو هست که شما به‌خاطر آن اشتراک می‌گویید که این همان است؟ دیگر اشتراک در اینجا معنا ندارد. همان‌طوری‌که الآن ما می‌بینیم که بین دو چیز اختلاف ذاتی هست؛ بین سیاهی و سفیدی اختلاف ذاتی هست، بین کرویّت و استوانه بودن اختلاف ذاتی هست، بین این تحیّز و آن تحیّز 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 خصوصیّاتی دارد؛ من‌باب‌مثال مکعب است و تحیّز دارد، رنگش این‌طور است، وضعش این‌طور است، ما همهٔ اینها را لحاظ می‌کنیم.

بعد داخل این مجموعه را می‌سنجیم و می‌بینیم که این مکعب من‌باب‌مثال از برنج تشکیل شده است؛ یک نایلونی است و داخل آن برنج است یعنی برنجی که داخل معکب است آن مکعب را ساخته است ـ مثل کیسه‌هایی که درست می‌کنند و وقتی پرتقال در آنها می‌گذارند مثل مکعب می‌شود ـ؛ 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 به‌وجود آورده است؛ آن جنسی که در کیسه یا مکعب هست تحیّز را به‌وجود آورده است، وضع را به‌وجود آورده است و امثال‌ذلک.

حالا آن چیزی که در این مکعب هست، یک ماهیّت و یک وجودی دارد. همان‌طوری‌که گفتیم ماهیّات با همدیگر اختلاف ذاتی دارند؛ پس کاری با ماهیّت نداریم یعنی بین برنج و گندم هیچ سنخیّتی وجود ندارد مگر در جنس که مثلاً جنس هر دوتا نباتیّت است. ولی عمدهٔ اختلاف به صورت نوعیّه برمی‌گردد و آن اختلاف، اختلاف حقیقی است و جنس که چیزی نیست.

ماهیّت 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 دوتا باشد؛ یعنی ذات این وجود و ذات آن وجودِ دیگر دو سنخهٔ از وجود باشند، پس ما نمی‌توانیم به هر دو بگوییم وجود.

مثل‌اینکه 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 بگوییم؛ 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 ـ یا هر شخص دیگری ـ یا به ضیق خناق افتاده است و نتوانسته است که اسمی را جعل بکند یا اینکه من‌باب‌مثال 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 این‌طوری 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 مشخّصات این وجود هم با آن وجودِ دیگر اختلاف ذاتی داشته باشند. همان‌طور که مشخّصهٔ این با مشخّصهٔ 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، تحیّز این به صورت جدا در ذهنم می‌آید و رنگ و وضع و تحیّز و زمان و خصوصیّات آن هم جدا در ذهنم می‌آید. یعنی نه تنها جنس این یکی جدای از دیگری در ذهن می‌آید بلکه عوارض مشخّصه‌اش هم جدای از دیگری در ذهن می‌آید. هر کدام جدای از دیگری است.

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

تبیین دلیل سوم مرحوم حاجی با ذکر مثال

من‌باب‌مثال 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 یک‌دفعه می‌بینید که گوسفند است. با دیدن گوسفند تمام آن عوارض مشخّصهٔ انسان کنار می‌روند؛ مثلاً استقامت انسان کنار می‌رود چون انسان مستقیم‌القامة است و گوسفند نیست، تکلّم که از خصوصیّات انسان است از بین می‌رود، آن انسانیّت و ماهیّتی که از انسان در ذهن بوده است از بین می‌رود. پس آن ماهیّت کنار می‌رود و دیگر سر جایش نمی‌ایستد.

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

ما به‌الإشتراک جای خودش را در ذهن نگه نمی‌دارد و وقتی که یکی از دو طرف مشخّص 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 تعیّن 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 مرحلهٔ اول تا آن مرحله‌ای که آن شیء در مقابل شما می‌آید و یک‌دفعه 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 خصوصیّت 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 محکیِّ آن امر واحد ـ که همان مصداق باشد ـ در هر دو صورت تغییر پیدا نکرده است. بله، ماهیّتش عوض شده است ولی با از بین رفتن یک ماهیّت، وجود از بین نرفته است و الاّ 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 نرفتن اعتقاد به وجود ذات باری با شکّ در ممکن یا واجب بودن او هم صادق است؟ یعنی اگر یک دلیل بیاید و بگوید که خدا هست؛ در این‌صورت هیچ موقع با شکّ در واجب یا ممکن بودن او، دیگر اصل وجود و بودن او تغییر پیدا نمی‌کند؟

استاد: بله البتّه 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 تصوّر کرد:

یکی تصوّر وجود او است و یکی تصوّر ماهیّت او است. و چون ذات باری ماهیّت ندارد؛ بنابراین یا

یک ماهیّتی را برای او فرض می‌کنیم یا اینکه یک عوارض و ذاتیّاتی 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 خصوصیّت 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 ـ با اینکه عرضیّتش را رفع کردیم ولی اصلِ حقیقت هستی ذات باری را تحفظ کرده‌ایم ـ حالا می‌گوییم که آیا جوهر مادّی است یا جوهر مجرّد است؟ اگر گفتیم که مادّی نیست پس جوهر مجرّد است. در این‌صورت باز آن اصلِ وجودش در ذهن ما هست، نه‌اینکه آن اصلِ وجود هم از بین برود.

این‌طور نیست که هر عکسی که بیاید عکس دیگر را کنار بزند و از بین ببرد یعنی مثل فیلم عکّاسی باشد؛ یک فیلم سی و شش‌تایی را که شما در نظر بگیرید همه‌اش تار است، بعد در آب می‌رود و با هر اشعه‌ای که به آن صفحهٔ حسّاس عکّاسی 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 تکّه و صفحهٔ بعدی می‌رود؛ یک نور به این می‌خورد این صفحه روشن می‌شود و در این روشن شدن، جایش را به آن تکّهٔ بعدی می‌دهد. دائماً این نوار در حال حرکت است؛ مرتّباً ظاهر می‌شود و کنار می‌رود، می‌خورد و کنار می‌رود، دوباره می‌خورد و کنار می‌رود و همین‌طور این حالت دارد تکرار می‌شود.

این‌طور نیست که درعین‌حال 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 تکّهٔ از آن صفحهٔ فیلم دارد.

قضیّه این‌طوری نیست بلکه وقتی تصوّر ذات باری می‌شود، ما وجود باری را مفروغٌ 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 شدّت 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 مشخّصات 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 باری‌تعالی لفظی نیست بلکه عین او است و فقط یکی در عالم است و بس.

استاد: ببینید اصلاً بحثمان در مورد ماهیّت نیست و اینکه ما یک وجود بیشتر نداریم در اصلِ وجود درست است و این بحثی است که در وحدت حقّهٔ حقیقیّهٔ 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 تعیّن آمدیم؛ بالأخره برای خدا حدّ گذاشته‌ایم و برای غیر خدا هم حدّ 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 صوفیّه می‌گویید که آن چیزی که در خارج است اصلاً حقیقتی ندارد؛[1] که در این‌صورت یک حساب و کتاب دیگری دارد. اگر هیچ‌چیزی در خارج نیست پس چرا تو داری حرف می‌زنی؟! هیچ نباید بگویید!

ولی یک‌وقت می‌گویید که نه، ما اشیاء را در خارج می‌بینیم، تعیّن ممکنات را در خارج لمس می‌کنیم، از طرفی هم یک حقیقتی مافوق اینها را احساس می‌کنیم که آن حقیقت باری است. حالاکه یک شیئی را در خارج می‌بینیم و یک خدایی را هم این طرف می‌بینیم، می‌خواهیم ببینیم که این وجود با آن وجودِ دیگر چه فرقی می‌کند؟ هیچ فرقی نمی‌کنند. وجود در هر دو یکی است، منتها در او شدید است و در این ضعیف است، در او قوی است و در این ضعیف است، در او اولیّت است و در این اُخرویّت است.

تبیین ثبات اصل وجود در خداوند متعال

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

استاد: آیا خدا خصوصیّات ندارد؟! صفات ندارد؟! عوارض ندارد؟! آیا ما انتزاعیّاتی را از ذات خدا انتزاع نمی‌کنیم و نمی‌گوییم که واجب است یا ممکن؟!

تلمیذ: می‌گوییم که همهٔ اینها مختصّ به حقّ است. یعنی بنابراین است که عالمیّت و رزاقیّت و... در خداوند با عالمیّت و رازقیّت و... در ما فرق می‌کنند.

استاد: اختصاص به حقّ داشتن غیر از مسئلهٔ انتزاعی است که ما می‌کنیم! صفت عالِم اختصاص به حقّ

---

[1] شرح مبسوط منظومه (شهید مطهّری)، 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 قضیّه برعهدهٔ 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: حالاکه اثبات هست آیا ذهن باید یک موضوعی را در نظرِ بگیرید و بعد یک صفتی را برایش اثبات بکند یا نه؟

تلمیذ: بله!

استاد: آن موضوعی را که ذهن در ذات حقّ در نظرِ 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 عالِم نیست و خدا به جای عالِم مثلاً قادر است، یا اینکه یک صفتی را به خدا بار می‌کنیم و بعد متوجّه 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 من‌باب‌مثال خدا واجب بالغیر است و امثال‌ذلک این همه اوصاف سلبیّه و اوصاف ثبوتیّه که اثبات می‌کنیم.

در تمام این ردّ و بدل کردن‌ها که ما یک موضوعی را در ذهن سفت نگه داشته‌ایم و بعد آن را این‌طرف و آن‌طرف می‌کنیم چرا خود اصل وجود، این‌طرف و آن‌طرف نمی‌شود؟ چرا آن چیزی که در ذهن ما است این‌طرف و آن‌طرف نمی‌شود؟ چرا صفات را این‌طرف و آن‌طرف می‌کنیم ولی خود او این‌طرف و آن‌طرف نمی‌شود؟ یعنی محو و اثبات در خود او نیست، خود او یک امر ثابتِ مفروغ است.

حالا با این صفاتی که بر او بار می‌کنیم و همین‌طور این‌طرف و آن‌طرف می‌کنیم، نقض می‌کنیم، ابرام می‌کنیم، اثبات می‌کنیم آن وجود این‌طرف و آن‌طرف نمی‌شود؛ این مسئله به‌خاطر این است که مفهوم وجود مفهوم واحدی است. اگر آن مفهوم دوتا بود آن‌وقت 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 أولیٰ در صفتی که ملصَقّ 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 هرچه هست صفت جمال

است یا همان صفت جمال تبدیل به صفت جلال می‌شود.[1]

---

[1] توحید علمی و عینی، ص ۵۳:
«وجود حضرت ذات حقّ 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. فلهذا حتماً باید صفات سلبیّه را به سلبِ سلب که وجود است، ارجاع داد. آن هم به‌نحو سالبهٔ محصّله نه موجبه معدولةالمحمول. باید گفت: خدا ممکن‌الوجود نیست، و جسم و جوهر و مرکّب و حالّ در محلّ نیست. در این‌صورت، صفت امکان را از او نفی کرده‌ایم نه آن که عدم‌الامکان را برای او اثبات نموده‌ایم. زیرا عدم به‌هیچ‌وجهی در ذات او و صفات او (که هستی است) راه ندارد.
و اما قضیّه سالبه محصله که با آن امر سلبی را از او برداریم، اشکال ندارد. و چون در حقیقت سلبِ سلب، وجود است، و به‌عبارت‌دیگری اثبات امر وجودی برای او نموده‌ایم؛ فرق نمی‌کند که بگوییم: خدا واجب‌الوجود است یا آنکه بگوییم: خدا ممکن‌الوجود نیست.
ملاّصدرا در أسفار به آنکه صفات سلبیّه در حقیقت سلبِ سلب هستند اعتراف و اقرار دارد. ولیکن مطلبی دارد که می‌گوید: این صفات سلبیّه، صفات جلالیه او هستند، در مقابل صفات ثبوتیّه که صفات جمالیّه او می‌باشند. در جلد سوم از اسفار طبع سنگی ص ۲۴ و ص ۲۵ می‌فرماید:
الصّفة إمّا إیجابیّة و امّا سلبیّة تقدیسیّة. و قد عبّر الکتاب عن هاتین بقوله: تبارک اسم ربّک ذی الجلال و الإکرام. فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغیر، و صفة الإکرام ما تکرّمت ذاته بها و تجمّلت. و الاولی سلوبٌ عن النقائص و الاعدام، و جمیعها یرجع الی سلب واحد هو سلب الإمکان عنه تعالی. و الثانیة تنقسم الی حقیقیّة کالعلم و الحیاة؛ و اضافیّة، کالخالقیة، و الرازقیّة و التقدّم و العلیّة. و جمیع الحقیقیّات یرجع الی وجوب الوجود، أعنی الوجود المتأکّد. و جمیع الاضافیّات یرجع الی إضافة واحدة، و هی إضافة القیومیّة. هکذا حقّق المقام، و الّا فیُعدی الی انثلام الوحدة، و تفرّق الکثرة الی ذات الاحدیّة، تعالی عن ذلک علوًّا کبیرًا.
در اینجا می‌بینیم که او صفات سلبیّه را به ثبوتیّه ارجاع داده است و آنها را صفات جلالیه حقّ قرار داده است.
مرحوم حاج ملاّ هادی سبزواری در شرح منظومه در اواخر بحث الهیّات در «غرر فی تکلّمه تعالی» در ج ۳ ص ۶۳۷ این مطلب را قبول کرده است و گفته است:
فَالکلّ بالذّات له دلالة حاکیة جماله جلاله و کما قیل:
جمالک فی کلّ الحقایق سائر *** و لیس له الّا جلالک ساتر
آنگاه در تعلیقه خود به اشکال برخورد کرده است. و فرموده است که چگونه می‌شود صفت جلال ساتر و حاجب صفت جمال باشد؟ با آنکه روی این بیان که صفات جلالیه سلب سلبند! یعنی وجودی می‌باشند و به‌وجود برمی‌گردند؛ نمی‌توانند ساتر جمال حقّ باشند. و ساتر و حاجب حتماً باید صفات و امور عدمیّه باشند، که صفت جمال را حدّ بزنند و محدود نمایند. فلهذا گوید:
ما در قدیم الایّام از این بیت:
جمالک فی کلّ الحقایق سائر *** و لیس له الّا جلالک ساتر
جواب داده‌ایم که:
و کیف جلال الله ستر جماله *** و لم یک سلب السلب قطّ یُحاصِرُ
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 صدرالمتألّهین و مرحوم سبزواری قدس الله سرّهما در ارجاع صفات سلبیّه به ثبوتیّه بیان کرده‌اند؛ کاملاً بجا و درست است. ولیکن در معنای صفات جلالیه و تطبیق آنها به صفات سلبیّه و استشهاد به آیه قرآن، محلّ نظر و اشکال است. به چه دلیل آیه قرآن را به صفات سلبیّه تفسیر کنیم؟

در این‌صورت وقتی که شما یک امر سلبی را از خدا می‌گیرید و به‌جای آن یک امر ثبوتی را می‌گذارید؛ چرا اصل آن «متّصف به» و اصل آن موصوف از بین نمی‌رود؟ درحالی‌که در آنجا باید به طریق أولیٰ 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 خصوصیّات و این‌طرف و آن‌طرف 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 مختصِّ 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 تعیّن ـ چه در مورد حقّ و چه در مورد ممکنات ـ 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 وجودِ 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 ثبوتیّه است. خداوند دو صفت دارد؛ صفت لطف و مِهر و جمال که در هر موجودی ساری و جاری است؛ و این صفت نفس همین صفت، به واسطه عدم قابلیّت ظروف و تعیّن ماهیّات إمکانیّه، اجازه ادراک و سیطره و جریان آن جمال را به نحو أکمل در هر موجودی نمی‌دهد. و این است معنای جلال و عظمت یعنی: جلّ عن أن تحیط به العقول و الافهام نه آنکه جلّ عن مشابهة الغیر. فعلیهذا جلال همان شدت جمال است، شدّت علم است، شدّت حیات است، و شدّت قدرت است که به هر موجود متعیّن و ذی ماهیّتی طلوع کند او را مندک و فانی می‌کند. نه به جهت سلبیّت امری، بلکه به جهت عدم قابلیّت موضوع مورد تجلّی و شدت تابش نور و شمس حقیقت. برای این معنی شواهد بسیار است از جمله آنکه: در روایت معراجیّه 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 جسمیّت و عدم محدودیّت که مرجع همه به عدم امکان است، بر رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم متجلّی شد. بلکه امر وجودی که عبارت است از علم نامتناهی، و قدرت غیرمتناهیه، و سایر صفات جمالیّه به نحو أشدّ تجلّی کرد. و رسول‌الله صلّی الله علیه و آله و سلّم حدّ امکانی را ساقط نموده؛ و بی‌هوش و مدهوش و متحیّر در فنای احدیت درآمد.“

شیخ مولی عبدالرزّاق 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 هویّته کما هو یعرف ذاته فانّ ذاته سبحانه لا یراها أحدٌ علی ما هی علیه الّا هو. الجمال هو تجلّیه بوجهه لذاته، فلجماله المطلق جلالٌ هو قهّاریّته للکلّ عند تجلیه بوجهه. فلم یبق أحدٌ حتّی یراه و هو علوّ الجمال و له دنوّ یدنو به مِنّا و هو ظهوره فی الکلّ کما قیل:

جمالک فی کلّ الحقایق سائر *** و لیس له الّا جلالک ساتر

تجلّیت‌للاکوان‌خلفَ ستورها *** فتمّت بما یُخفی علیه السّتائر

و لهذا الجمال جلال، هو احتجابه بتعیّنات الاکوان. فلکلّ جمال جلالٌ، و وراء کلّ جلالٍ جمالٌ. و لمّا کان فی الجلال و نعوته معنی الاحتجاب و العزّة، لزمه العلوّ و القهر من الحضرة الإلهیّة، و الخضوع و الهیبة منّا. و لمّا 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 مختصّ به خودش با این عوارض و این خصوصیّات 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 سنخیّةً با وجود لیوانِ دیگر فرق می‌کرد، بنابراین شما در اشتباه بین این دو لیوان باید اصل وجودِ 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. واجدِ آب بودن، از اوصاف یکی از این دو لیوان است.

وقتی که می‌گویم 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 مشخّص شدن قضیّه باید آن امر مبهم از بین برود و وجود آن لیوانِ دیگر هم از بین برود و یک وجود دیگری در ذهن من تأسیس بشود؛ درحالی‌که این‌طور نیست. یعنی با روشن شدن قضیّه، تنها اتّفاقی 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. درحالی‌که وجود همهٔ اینها مال خودشان است؛ این وجود تا قیامِ قیامت تبدیل به آن وجود نمی‌شود و آن هم تبدیل به این نمی‌شود.

همین مسئله هم دربارهٔ 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 مالِ خودش نیست بلکه عاریه است، اضافه است و اشراقیه و....

تمام ممکنات در خارج، وجود و عوارض و اوصاف مختصِّ به خود دارند و پروردگار هم وجود مختصّ به خودش را دارد؛ منتها در آنجا به نحو اقویٰ و اشدّ است و در اینجا به نحو أضعف و ناقص وجود دارد. ولی کسی در اصلِ 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 أنّ کُلًّا آیَةُ الْجَلِیلِ *** وَ خَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِیلِ

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

بحث بسیار مهمّی که در اینجا است و مرحوم حاجی آن را به صورت یک مقدّمه قرار داده‌اند ولیکن اصلاً روی آن بحث نکرده‌اند، بحث آیتیّت ممکنات برای ذات واجب است. و ایشان دلیل پنجم را هم تتمیم 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 شیءِ 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 کمّ و از نظر مقدار و خمیرمایه مثل پدر است. چشمش مثل بابا است، دماغ و دهن و سر وگوش و اینها مثل او است.کم کم یک مقدار بزرگتر می‌شود می‌بینند که این این‌طوری راه می‌رود می‌گویند که آن هم این‌طوری راه می‌رفت. یک مقدار بزرگتر می‌شود می‌گویند که هوش و حواسش هم مثل پدرش است.

پس می‌بینید که نقاط مشترک را ملاک برای مثلیّت قرار می‌دهند نه‌اینکه مثلاً پدرش مو ندارد ولی کلّهٔ بچه مو دارد بگوییم این مثل آن است! آن کلّه‌اش کچل است، این کلّه‌اش مو دارد پس این که مثل او نمی‌شود و این که بابا را نشان نمی‌دهد.

بله، طرزِ 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 نم پس نمی‌دهد و کنس است پس می‌گویید که این هم در این امر عدمی شبیه پدرش است. این یک مابه‌الاشترکی بین این بچه و بابا هست این مابه‌الاشترکی 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 به‌هرصورت هر شیئی که بخواهد مثلیّت 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 علیّت و معلولیّت خیلی به درد می‌خورد. یعنی این مسئله در بحث اشتراک بین علّت و معلول می‌آید که بین ممکنات و بین پروردگار چه سنخیّتی هست؟ مرحوم حاجی در اینجا می‌فرمایند

که سنخیّت، سنخیّت وجود است؛ چون ماهیّات اختلاف ذاتی با ذات باری دارند.

البتّه ما در بحث کیفیت نزولِ وجود منبسط در تعیّنات و تقیّدات، سنخیّت را اثبات می‌کنیم که بالأخره باید سنخیّت باشد؛ نه تنها سنخیّت در اصل وجود بلکه باید سنخیّت هویّتی داشته باشد یعنی باید سنخیّت به نحوهٔ تعیّن داشته باشد که بتواند پیدا بشود.

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

آیتیّت ممکنات برای ذات باری، دلیل بر اشتراک در وجود

مطلبی که مرحوم حاجی در اینجا مطرح می‌کنند این است که وقتی که ماهیّات 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 متکلّمین برده است و دارد در مقام خطاب صحبت می‌کند که همه آیه هستند:

وَ أنّ کُلًّا آیَةُ الْجَلِیلِ *** وَ خَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِیلِ

و حال آنکه بحث فلسفی یک بحث عقلی است و اشکال ندارد که ماهیّات، ذات باری را نشان ندهند.

نه این‌طور نیست بلکه بحث در اینجا بر پایهٔ علیّت و معلولیّت است. آیا ما معلول هستیم یا نیستیم؟ اینکه ما معلول هستیم را که نمی‌توانیم انکار بکنیم. پس وقتی که معلولیّت ممکن ثابت شد، سراغ علّت می‌رویم. بین علّت و معلول باید سنخیّت وجود داشته باشد و الاّ اگر بین آنها سنخیّت نباشد هیچ‌وقت از علّت، معلول تراوش نمی‌کند. بنابراین امکان ندارد که آن سنخیّت، سنخیّت ماهوی باشد پس سنخیّت فقط سنخیّت وجودی می‌تواند باشد. و بحث از این راهی که گفتیم یک بحث فلسفی می‌شود و مطلب تمام می‌شود.

بنابراین بین علّت و معلول باید سنخیّت باشد که آن سنخیّت، سنخیّت وجود است؛ یعنی همان‌طور که ذات باری وجودِ 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 این‌صورت 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.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد