هو العلیم

دلیل چهارم مرحوم حاجی در زیادی وجود بر ماهیّت

شرح منظومه جلسه بیست و سوم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غرر فی غُرَرٌ فِی زِیٰادَة الوُجُود علی المَهِیّة)

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

إنّ الوُجُودَ عَارِضُ المَهِیَّة ❊❊❊ تَصوُّرًا وَ اتَّحَدَا هُوِیّةً
لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَیْ الْکَوْنِ فَقَطْ ❊❊❊ وَ لاِفْتِقَارِ حَمْلِهِ إلَی الْوَسَط
وَ لاِنْفِکَاکٍ مِنْهُ فِی التَّعَقُّلِ ❊❊❊ و لاِتَّحَادِ الْکُلِّ وَ التَّسَلْسُلِ

اتّحاد کل، دلیل چهارم زیادت وجود بر ماهیّت

در جلسهٔ قبل در مورد بعضی از ادلّه‌ای که مرحوم حاجی برای زیادت وجود بر ماهیّت آورده‌اند صحبت شد.

دلیل چهارم مرحوم حاجی، اتّحاد کل است؛ یعنی اگر قرار بر این باشد که وجود، نه تنها از نظر هویّت بلکه مفهوماً هم عینِ ماهیّت باشد، لازم می‌آید که تمام ماهیّات، دارای یک مفهوم باشند؛ به جهت اینکه وجود ـ همان‌طوری‌که قبلاً صحبت شد ـ مشترک معنوی است و وقتی یک شیء از نظر مفهومی و به حمل اوّلی، با یک مفهوم دیگر اتّحاد پیدا کرد، خودِ آن مفهوم دیگر هم باید به حمل اوّلی با مفاهیم دیگر اتّحاد داشته باشد.

ایشان یک مطلبی در اینجا از شوارق[1] ذکر می‌کنند و اعتراضی که مرحوم لاهیجی به بعضی از صوفیّه نقل می‌کنند را مردود می‌شمارند. بعضی از عرفاء شامخین قائل هستند به اینکه مسئله نه تنها مسئلهٔ وحدت مفهوم وجود است، بلکه مسئلهٔ وحدت موجود است. پس ما دو بحث داریم:

نظریات پیرامون وحدت وجود

نظریّهٔ حکماء: وحدت وجود و تعدّد موجود

یکی اینکه آیا مفهوم وجود یکی است و به عبارت دیگر وحدت وجود و تعدّد موجود است؟ برگشت وحدت وجود به مسئلهٔ اشتراک معنوی در وجود و اصالت وجود است و مسئلهٔ «وحدت وجود» و «بساطت وجود» و «وحدت حقّهٔ حقیقیّه» و امثال‌ذلک بر این مسئلهٔ اصالت وجود بار می‌شوند. این یک مطلب است که وجود، وجود واحد و بسیط است اما موجودات ـ یعنی آن اشیائی که این وجود را برای خودشان ضبط کرده‌اند

[1] شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۸۷.

و قرار داده‌اند و حصّه‌ای از این وجود را برای خود برداشته‌اند ـ متعدّد هستند.

نظریّهٔ حکماء هم همین است؛ و ما این را بالعیان هم می‌بینیم یعنی به نظر بدوی و به تأمّل ابتدایی، مسئلهٔ وحدت وجود و تعدّد موجود را می‌بینیم که موجودات، متعدّد هستند: شجر، حجر، حیوانات، زمین، آسمان، موجودِ مادی، موجود مجرّد، که تمام اینها دارای خصوصیّات متفاوتی هستند.

این همان مسئلهٔ وحدت وجود و تعدّد موجود است که تا به حال هم صحبت در همین بوده است؛ یعنی وقتی که وجودِ منبسط قید می‌خورد، عنوانی به او داده می‌شود که عنوان موجودٌ است. یعنی این وجودِ منبسط و بسیطِ، به قیود ما لانهایه مقیّد شده است و به تعداد هر قیدی یک موجودی در اینجا ساخته و پرداخته شده است: وجودِ حسن، وجودِ حسین، وجودِ تقی و....

یعنی درعین‌حال که اصل وجود واحد است نه متعدّد، و وحدت حقیقی و مفهومی دارد، این قیدی که به این وجود می‌خورد، آن وجود را از وجود دیگر جدا می‌کند؛ و به عبارت دیگر این موجود از موجود دیگر ممتاز می‌شود و خصوصیّات دیگری را پیدا می‌کند.

نظریّهٔ اهل کشف و شهود: وحدت وجود و موجود

و یکی نظر اهل کشف و شهود است که ایشان یک پلّه بالاتر از این و یک قدم، مافوق این مرتبه گذاشته‌اند. ایشان معتقد هستند به اینکه نه تنها وحدت وجود است، بلکه وحدت موجود هم است.

این یک معنای بسیار عالی و راقی است که می‌توان گفت بالاترین معنایی است که جز با مقام کشف و شهود ادراک شدنی نیست. اینها می‌گویند در اینکه وحدت وجود است اصلاً حرفی نداریم و در این مسئله که حقیقت وجود، حقیقت واحد است بین ما و بین حکماء هیچ اختلافی نیست.

این مطلب را از این نظر عرض می‌کنم که می‌خواهم بگویم اگرچه مرحوم سبزواری اعتراضِ شوارق را قبول ندارد و از این نظریّه دفاع می‌کند ولی در مقام دفاع می‌توانیم بگوییم که این مسئله‌ای است که نیاز به وجدان و شهود دارد.

ما هم مدّعی کشف و شهود این مسئله نیستیم ولی بالأخره آن چیزی که عقل تا حدودی می‌تواند در این مسئله به آن راه پیدا کند را می‌گوییم و این یک مسئلهٔ آسانی نیست.

بررسی اختلاف نظریه حکما و عرفا در وحدت وجود

در مسئلهٔ وحدت وجود شکّی نیست؛ که اصل و حقیقتِ وجود یک امر واحد است و آن امرِ واحد به همهٔ تعیّنات و ماهیّات گسترش پیدا کرده است، به‌طوری‌که اگر ماهیّات را بگیرند، برگشت همهٔ اینها به همان اصلِ واحد است و هیچ ترکیب و تجزّی در این اصلِ واحد نیست. این یک مسئله‌ای است که حکماء هم قائل به آن هستند.

اما مسئله‌ای که اهل کشف و شهود می‌گویند، بالاتر از این است. آنها می‌گویند که اصلاً آنچه که در خارج است یکی است و تمام آنچه را که ما به صورت متشخّصاتِ بی‌نهایت می‌بینیم همه سراب هستند: ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾؛[1] اینها همه سراب هستند یعنی هم وجود واحد است و هم موجود واحد است.

معنای وحدت موجود در قول عرفاء

معنای واحد بودن وجود، روشن است و اما در مورد اینکه موجود هم واحد است آقایان می‌فرمایند:

ولو اینکه قیود و تشخّصات را با آن وجودِ بسیط لحاظ کنیم ولی باز آن قیود، این وجودِ بسیط را از بساطت در نمی‌آورد و باز آن وجودِ منبسط را از انبساط در نمی‌آورد و مرکّب نمی‌کند؛ و اگر به‌جای یک ماهیّت، هزار ماهیّت بر حصّه‌ای از وجود افزوده شود، باز هویّت خارجی آن وجود به همان بساطت خودش باقی است.

این مسئله‌ای است که آنقدر دقیق است که می‌توان گفت حدی ندارد! چطور ممکن است که یک امرِ متشخّص و متمیّز به مَیز و قید و تشخّص، عین حال با یک امرِ موجودِ متشخّص دیگر که حدود و قیودِ مختصّ به خود را دارد، وحدت شخصیّه داشته باشد؟!

بساطتِ وجود، دلیل اجتماع وجود با قیود مختلف

من یک مثال می‌زنم و شما آن را فقط به عنوان مثال و تقریب، در نظرِ داشته باشید: بعضی از اوقات در خواب، خودتان را می‌بینید و یک شخص دیگری را هم می‌بینید که در مقابل شما نشسته است. یک‌مرتبه احساس می‌کنید که شما او هستید و او هم شما است. یعنی درعین‌حال که می‌بینید او با شما فرق می‌کند، ولی در همان حال، وحدت را بین خود و بین او احساس می‌کنید. صحبت در این است که چطور ممکن است که اینگونه بشود؟!

اگر او تغایر تشخّصی با شما دارد، پس این تشخّص باید در همهٔ احوال و موارد، حفظ و لحاظ شود.

و اگر با شما تغایر هویّه‌ای و ماهویّه‌ای ندارد، پس چرا شما وحدت را احساس می‌کنید؟! یا احساس شما باطل است و یا اینکه آن تغایر باطل است.

ولی صحبت در این است که هیچ‌کدام باطل نیست. آنچه را که شما احساس کرده‌اید، وجدان است و در وجدان شبهه‌ای نیست و آن تغایری که وجود دارد هم لازمهٔ تشخّصِ ذات وجود است که در آن هم هیچ

---

[1] سورهٔ نور (۲۴)، آیهٔ ۳۹؛ الله شناسی، ج ۲، ص ۱۹:
«و کسانی که کافر شده‌اند، اعمالشان همچون آب‌نما و سرابی می‌باشد که در زمین هموار قرار دارد، به‌طوری‌که شخص تشنه کام آن را آب گمان می‌نماید، تا اینکه به نزد آن سراب می‌آید، آن را چیزی نمی‌یابد.»

شبهه‌ای نیست.

بنابراین خود ذات وجود اقتضاء می‌کند که قید به او بخورد و مقیّد بشود و در عین حفظِ این قید، قیودِ مخالف این قید را هم بپذیرد؛ چون بسیط است. پس ریشهٔ کلام فقط به این برمی‌گردد که چون وجود، بسیط است پس «یَجتمِعُ مع القیود» و «القیود یَجتمِعُ بعضهم مع بعض».

چون آن قید، سوایِ ذات وجود نیست پس خود قید هم بسیط است، و وقتی که قید بسیط شد، پس مانندِ ذات وجود که بسیط است، خود قید هم در بساطت «یَجتمع مع بساطة قیدٍ آخر».

در اینجا مرحوم حاجی ریشه این مطلب را بیان نکرده‌اند و فقط به یک نکته‌ای اشاره کرده‌اند ـ که حالا عرض می‌کنم ـ و رد شده‌اند. پس ما در اینجا این مطلب را که در مقام شهود بوده است، به مقام برهان درآوردیم و آن را عقلی کردیم.

تلمیذ: آیا می‌توانیم قید را ماهیّت بگیریم؟

استاد: اشکالی ندارد که قید را ماهیّت بگیریم، ولی مسئله این است که این ماهیّت از کجا آمده است؟

تلمیذ: ماهیّت همان حدِّ وجود است و امر اعتباری و عدمی است.

استاد: مسئله تمام شد! ماهیّت همان حدِّ وجود است. بالأخره آیا آنچه که در خارج تحقّق دارد، امرِ زائد بر وجود است یا وجودی است در مرتبهٔ ناقص؟

تلمیذ: وجودی در مرتبهٔ ناقص است.

استاد: حالا آیا آن نقصان، زائد بر این وجود است یا عین آن وجود است؟

تلمیذ: نقصان چیزی نیست و فقط وجود است.

استاد: اگر نقصان، چیزی نیست پس قید هم چیزی نیست. ما در اینجا یا باید معتقد باشیم که اصلاً مَیزی در کار نیست که این خلاف است. و اگر معتقد هستیم که مَیزی هست، این مَیز از کجاست؟ آیا این مَیز از دایرهٔ وجود خارج است یا خارج نیست؟ اگر خارج نباشد یعنی همان دایرهٔ وجود است که خودش را به شکلی در می‌آورد، پس خود قید هم بسیط می‌شود. بنابراین در اینجا همان قیدی که این وجود را از بساطت خودش در آورده است چیزی غیر از وجود نیست.

مثالی برای تبیین معنای وحدت موجود

شما یک مایه و خمیری از این خمیرهای مجسّمه‌سازی را در مقابل خودتان قرار بدهید و آن را به صور مختلفی در بیاورید: یک تکّه از این خمیر را به شکل ماهی در بیاورید، یک تکّه را به شکل گوسفند در بیاورید، یک تکّه را به شکل بز در بیاورید و امثال‌ذلک.

الآن آنچه که باعث اختلاف اینها شده است، خودِ کمی و زیادی مایهٔ این خمیر است؛ این خمیر کم بوده است شکلش به این صورت در آمده است و مثلاً کوچک‌تر از آن قِسم دیگر شده است، آن خمیر را فرو بردید

و به شکل گربه در آوردید، آن خمیر را دراز کردید و به شکل ماهی در آوردید، گِردش کردید و به شکل توپ در آوردید و.... تمام آن خصوصیّاتی که این خمیر به خود گرفته است جدای از ذات خمیر نیست، یعنی شما چیزی به این خمیر اضافه نکردید.

بنابراین وقتی که به این خمیرها نگاه می‌کنید، می‌بینید که دارای خصوصیّات و اَشکال متفاوتی هستند. اما اگر همهٔ این خمیرها را با هم ضمیمه کردید یک فشار دادید، آن خمیرِ واحد، مجموعه‌ای مرکّب از همهٔ اینها می‌شود. در این‌صورت خصوصیّات کجا رفتند؟ هیچ خصوصیّتی باقی نماند. پس بنابراین همین خصوصیّت «ماهی» که قبل از فشار بدهید، با آن خصوصیّت «غَنَمیّت» در حالِ جمع است، منتها الآن بین آنها افتراق است ولی افتراق در اینجا باعث دوئیّت نمی‌شود و اگر اینها را بکوبید یکی می‌شوند، و اگر آنها را از هم باز کنید دوتا می‌شوند.

معنای سراب بودنِ اختلاف ماهیّات

تلمیذ: پس در این‌صورت دیگر مادّه هم باقی نمی‌ماند؟

استاد: در این‌صورت دیگر همه چیز کنار می‌رود؛ اینها مسائلِ عرفان نظری است که ما آنها را در اینجا بیان می‌کنیم. آقایان در اینجا می‌گویند که شما هر اختلافی را که در خارج می‌بینید سراب است و واقعیّت ندارد.

واقعیّت، اصل وجود است؛ و این وجود است که به خودش قید گرفته است. مثل همان خمیری که به این قید تبدیل به ماهی شده است، به این قید تبدیل به چیز دیگر شده. ما هیچ چیزی به خمیر اضافه نکردیم؛ نه نقّاشی کردیم، نه رنگ‌آمیزی کردیم و نه...؛ فقط با نوکِ مداد سرش را سوراخ کردیم و برایش چشم درست کردیم، یک حرکتی به او دادیم و برایش گوش درست کردیم، یک حرکتی به قسمت پایین او دادیم و برایش پا و دم درست کردیم.

پس ما هیچ چیزی از خارج به این اضافه نکردیم و درعین‌حال می‌بینیم که تفاوت می‌کنند. اگر حضرت عیسی [علی‌نبیّناوآله‌وعلیه‌السّلام] هم پیدا بشود و به اینها روح بدمد، خواهید دید که این صدای گوسفند(بع‌بع) می‌کند، آن یکی صدای گاو(مع‌مع) می‌مند، آن یکی صدای شتر در می‌آورد و این صدای گاو می‌کند. یعنی همین‌که این روح به او دمیده بشود، آن را به این شکل و این یکی را هم به این صورت در می‌آورد.

حالا از یک طرف ما همهٔ این ماهیّات را می‌بینیم، و از طرفی در این شکل و شمائلی که می‌بینیم هم اختلاف نیست؛ این ماهی است و با این اندازه، و آن یکی گوسفند است با آن اندازه. این ماهی پا ندارد ولی آن گوسفند پا و دم و سُم دارد.

ولی صحبت در این است که درعین‌حال که این قید، این را دارد و آن قید، این را ندارد ولی از نظر هویّت خارجی یکی هستند.

بله، در اختلاف شکّی نیست که این با آن مختلف است و این اختلاف باعث تفاوت اسامی آنها شده است؛ اسم این را غنم می‌گذاریم و اسم آن را بقر می‌گذاریم، ولی تمام اینها از نظر هویّت خارجی یک واحد هستند.

به خلاف متکلّمین که قائل به تشکیک در وجود هستند و در مرحلهٔ تشکیک، هر وجودی را مستقلّ از دیگری می‌پندارند. ولی آقایانی که قائل به تشخّص وجود هستند، به این مسئلهٔ ما خیلی نزدیک هستند؛ یعنی در خارج یک تشخّص بیشتر وجود ندارد.

کیفیت لحاظ جسمیّت نسبت به پروردگار

تلمیذ: ما این حرف ـ که وحدت موجود است ـ را نمی‌توانیم بگوییم؛ چون وجودِ موجودات به صورت جسمیّت است درحالی‌که جسمیّت در باری تعالیٰ نفی شده است!

استاد: این مسئله یک مسئلهٔ بدیهی و واضح است و آن این است که آن وجود بسیط که خود را به همهٔ انواع در آورده است، گاهی به صورت جسم درمی‌آید و گاهی به صورت غیر جسم درمی‌آید، گاهی مجرّد است و گاهی مادّی است. تفاوت فقط در لحاظ و عدم لحاظ است:

یک وقتی شما وجود پروردگار را در مقام تجرد خودش و منحاز از این موجودات خارجی لحاظ می‌کنید، در این‌صورت نمی‌توانیم بگوییم که خدا جسم است؛ چون ذاتِ پروردگار متعال وجود بسیط است و وجود بسیط نه‌اینکه جسم نیست بلکه مافوق جسم است. وجود بسیط است که به هر شیئی در می‌آید؛ هم به جسم و اقسام جسمیّت در می‌آید و هم به مجرّد و اقسام تجرد در می‌آید. بله، آن وجود، بالاتر و مافوق از همهٔ اینها است.

و اگر شما جسمیّت را به این لحاظ می‌بینید که این جسمیّت، جسمیّت استقلالیّه نیست بلکه این جسمیّت در تحتِ عنوانِ معلولیّت همان وجود بسیط قرار گرفته است. در این‌صورت عیب ندارد که بگوییم خدا جسم است.

البتّه اینکه می‌گوییم خدا جسم است نه‌اینکه خداوند به صورت همین جسم ظاهری است، بلکه خدا وجود بسیط است که آن وجود بسیط به هر شکلی هست؛ هم به صورت جسم است، هم به صورت مجرّد است و امثال‌ذلک.

تفسیر صحیح عبارت «لیس فی جُبّتی الاّ الله»

گاهی شما حرف بایزید رضوان الله علیه که می‌گوید: «لیس فی جُبّتی الاّ الله»[1] را به این معنا می‌گیرید

---

[1] الله شناسی، ج ۱، ص ۱۷۲:
«سعید الدّین فرغانی در مشارق الدّراری ص ۶۳۴ گوید: "مگر هم‌چنان‌که کسی به کمال تخلّق و تحقّق به اسماء الهی به مقام

که در جیب من خدا است! در این‌صورت خدا محدود می‌شود به جیب و این کفر است چون خدا به جیب محدود نمی‌شود و در جیب نمی‌آید چون جیب دارای مکان و زمان و محدود به حدود است درحالی‌که خدا حدّ و قید برنمی‌دارد.

اما یک وقت می‌گویید که جیب من غیر از خدا نیست؛ یعنی این جیبی که من دارم معلول است و هیچ چیزی از خودش ندارد و در تحتِ همان وجود بسیط است. در این‌صورت دیگر این حرف اشکال ندارد.

پس آن آقا که در جلساتی که در طهران دارد و هیچ سرش نمی‌شود، گفته است که بایزید در اینجا اشتباه کرده! خیر، خود ایشان اشتباه کرده است. ایشان می‌گوید که بایزید با این حرف خدا را محدود کرده است! احمق تو حرف بایزید را نفهمیده‌ای! بایزید نمی‌گوید که در جیب من خدا است؛ تا تو بگویی که خدا را محدود به جیب کرده و خدا را در مکان و زمان آورده و از آن مقام بساطت پایین کشیده و در تُنگ و پارچ گذاشته است. بلکه بایزید رضوان الله علیه می‌گوید که جیب من غیر از خدا نیست؛ یعنی این جیب من فانی در آن وجود بسیط است. حرف را بفهم و بعد صحبت کن!

یک وقتی می‌گوییم که جیب من غیر از خدا نیست؛ یعنی این جیب من، فانی در آن وجود بسیط است و آن وجود بسیط هم غیر از ذات باری نیست. در این‌صورت این حرف خوبی است.

ولی یک وقتی می‌گوییم که خدا در جیب من است و جیب من خدا است؛ در این‌صورت این معنا، همان معنای خلاف و غیر صحیح می‌شود.

یک وقتی می‌گوییم که این جسم فانی در آن وجود بسیط است؛ بنابراین خدا را وجود بسیط گرفته‌ایم که آن وجود بسیط دارای مراتب است. این حرف عیبی ندارد و در این‌صورت این جسم هم غیر از خدا نیست.

ولی یک وقتی می‌گویید که خدا جسم است؛ در این‌صورت خدا را محدود به جسم کرده‌اید و این خلاف است.

بنابراین حرف آقایان هم همین است؛ ایشان می‌گویند که آن چیزی که هویّت موجودات را در خارج تشکیل می‌دهد، یعنی وجودات خارجی را تشکیل می‌دهد، یک وجود واحد بیشتر نیست و آن وجود باری است و السّلام. و همان موجودات خارجی هم با همدیگر دارای اختلاف و مَیز هستند و برای همین بر این

جمع وجودی می‌رسد و در آن بحر غرق می‌گردد، پس به زبان جمع الهی «أنا الحقّ و سُبحانی و لیسَ فی الجُبّة سِوی الله» نعره می‌زند."

«و در سیره حلبیّه ج ۱، ص ۲۹۰ گوید: "و مِن ثَمّ ذکر القاضی عیاض فی الشّفاء: أنّ مَن ادّعَی حُلولَ الباری فی أحد الاشخاص کان کافرًا بإجماع المسلمین. و قولُ بعض العارفین و هو أبو یزید البَسطامیّ: سُبحانی ما أعظمَ شأنی، و قوله: إنّی أنا اللهُ لا الهَ الّا أنا فاعبُدْنی، و قوله: و أنا ربّی الاعلی، و قوله: أنا الحقّ و هو أنا و أنا هو؛ لیس مِن دعوی الحلول فی شیء."»

شیء، اسم غیر از آن را نمی‌گذاریم و اینها از نظر مفهومی با هم اختلاف دارند.

دفاع مرحوم مصنف از کلام عرفاء در وحدت وجود

مرحوم حاجی قبل از اینکه به ریشهٔ مسئله بپردازند، یک جوابی داده‌اند و البتّه جوابشان هم صحیح و درست است. ایشان می‌فرمایند که منظور عرفاء شامخین در اینجا ـ یعنی افراد صوفیّه که قائل به کشف هستند و مسائل عقلی را قبول ندارند و فقط معتقد به مسائل کشفی هستند و واقع مطلب هم همان است یعنی حقیقت مطلب آن است، نه‌اینکه مطلب فلاسفه باطل است، بلکه آن یک مقام بالاتری است ـ که گفته‌اند اتّحاد خارج وجود، همهٔ ماهیّات را واحد نمی‌دانند؛ یعنی ایشان هم ماهیّات را در مقام مفاهیمشان لحاظ کرده‌اند و گفته‌اند که با هم اختلاف دارند. اما همین ماهیات در مقام هویّت خارجی و تعیّن خارجی و وجود خارجی، واحد هستند.

به‌عبارت‌دیگر موجودات خارجی به حمل شایع صناعی واحد هستند اما خود آن موجود در مفهوم خودش و در ماهیّت خودش با موجود دیگر تفاوت دارد. این مطلب اینها و جواب مرحوم حاجی بود. حالا متن ادلّهٔ مرحوم حاجی را در اینجا بخوانیم و ان‌شاءالله بقیّهٔ مطلب برای فردا می‌ماند.

متن مرحوم حاجی در زیادت وجود بر ماهیّت

(إنّ الْوُجُودَ عَارِضُ المَهِيَّة) وجود عارض بر ماهیّت است عُرُوضًا ذهنیًّا لا خارجیًّا مقتضیًا لوجودِ المعروضِ سابقًا و این عروض ذهنی است نه خارجی که احتیاج به یک معروضی داشته باشد و عارض، قبل از عروض بر معروض، احتیاج به آن معروض داشته باشد

معروض در اینجا مثلاً این جسم است که سیاهی عارض به این شده است؛ پس قبل از اینکه سیاهی عارض به این بشود باید خودِ این معروض، وجود داشته باشد. ایشان می‌گویند اینکه وجود، عارض بر ماهیّت است، به صورت همین عارض و معروض خارجی نیست بلکه این عروض، در ذهن است و الاّ در خارج اصلاً قبل از وجود، ماهیّتی تحقّق ندارد

يَكْفِيهِ نفسُ شيئيّةِ المهيّةِ و برای عروضِ وجود، خود شئیّتِ ماهیّت کافی است،

یعنی همین‌قدر که یک ماهیّتی تصوّر شود، نَفسُ شيئيّةِ المَهيّة یعنی همین‌قدر که به این بگویند «چیز». یعنی همین‌قدر که شما این ماهیّت را بتوانید تصوّر کنید، می‌شود که وجود بر این عارض شود. بالأخره یک ماهیّتی می‌خواهیم که ما بتوانیم آن را تصوّر کنیم.

ذهنی بودنِ عروض وجود بر ماهیت

تلمیذ: ذهن که یک چیزی را تصوّر می‌کند، اول وجود را در خود می‌آورد و بعد تصوّر ماهیّت را می‌کند، پس اول وجود تحقّق پیدا کرده است؛ یعنی به صرف تصوّر ماهیّت، وجود هم تحقّق پیدا کرده است.

استاد: منظورِ ایشان وجود خارجی است و الآن اصلاً در وجود ذهنی بحث نمی‌کنند؛ می‌گویند که در این وجود خارجی، این وجود عارض بر ماهیّت شده است. منتها اینکه شما می‌گویید که عارض بر ماهیّت شده است پس باید قبلاً ماهیّتی باشد، درحالی‌که ما اصلاً قبل از وجود ماهیّتی نداریم.

ایشان می‌گویند که منظور ما از این عروض، عروض خارجی ـ که یک کیفی عارض بر یک موضوعی می‌شود، یا یک کمّی عارض بر یک موضوعی می‌شود ـ نیست، بلکه فقط در عالم ذهن وقتی که تصوّر آن ماهیّت را کنید، نفس تصوّر ماهیّت حکایت می‌کند که بالأخره در اینجا یک قیدی وجود دارد و یک قیدی هست.

حالا یا آن قید در خارج هست یا آن قید در خارج نیست؛ ما اسم آن قید را ماهیّت می‌گذاریم. پس وجود می‌آید به آن قید می‌خورد و حسن آقا درست می‌شود، وجود می‌آید به آن قید می‌خورد و درخت تبریزی درست می‌شود، وجود می‌آید به آن قید می‌خورد و چنار و منار درست می‌شود. بنابراین آن قید، یک ماهیّتی است که در خارج نیست چون اگر آن ماهیّت در خارج باشد خب همان وجود، در خارج هست دیگر؛ بلکه یعنی آن ماهیّت در عالمِ ذهن است. البتّه آن ماهیّتی هم که در ذهن هست باز به‌واسطهٔ وجود در ذهن می‌آید ولی این دیگر اشکال ندارد.

تبیین معنای عروضِ وجود بر ماهیّت با ذکر مثال

تلمیذ: ما باید در اینجا در معنای عروض تصرّف کنیم و بگوییم که وجود عارض بر ماهیّت شده است عقلاً نه تصوّراً؛ چون در مقام تصوّر، وجود و ماهیّت یکی هستند!

استاد: ایشان هم می‌گویند که این عروض در اینجا به عنوان عروض خارجی نیست. اینکه شما می‌گویید که وجود غیر از ماهیّت است، اگر این‌طور است پس چطور این وجود و ماهیّت در خارج با هم یکی شدند؟ بالأخره در اینجا یک عروضی پیدا شده است و این وجود آمد و به خودش عارض شد؛ به عبارت دیگر این قید آمد برای خودش قید درست کرد. ما اسمِ انتساب این مرحله به این مرحله را عروض می‌گذاریم.

شما تصوّر کنید این خمیری که در دست من است را می‌خواهید به صورت یک ماهی برگردانید. آیا آن چیزی که شما در ذهنتان می‌آورید صورت ماهی است یا خمیر؟ آن چیزی که شما در ذهنتان می‌آورید صورت ماهی است، پس ما اسم آن صورت ماهی را ماهیّت می‌گذاریم. ولی آیا آن صورت ماهی در خارج هست؟ معلوم است که در خارج نیست. شما آن وجود را برمی‌دارید و کم‌کم آن را دراز می‌کنید و بعد برای آن گوش و دُم می‌گذارید تا ماهی می‌شود. ما به این حالت می‌گوییم عروض.

توضیح جایگاه اتّحاد و تغایر وجود و ماهیت

تلمیذ: این مطلب به نظر ما صحیح نیست؛ چون ما در مقامِ عقل می‌گوییم که ماهیّت غیر از وجود است نه در خارج و ذهن. حالا بر اساس حرفی که فرمودید در مقامِ خارج یک قیدی را تصوّر می‌کنیم و آن را به وجود مطلق می‌زنیم.

استاد: ایشان هم همین را می‌گویند که این وجود و ماهیّت از نظر خارجی عین هم هستند ولی از نظر ذهنی، وجود جدای از ماهیّت است. این وجود در ذهن، عارض بر ماهیّت می‌شود؛ به این عنوان که ذهن می‌آید وجود را حمل بر این ماهیّت می‌کند و می‌گوید که مثلاً زید موجود است.

بنابراین بین مفهوم وجود و بین ماهیّت اختلاف و تغایر است و ما فقط می‌خواهیم همین را بگوییم و چیز دیگری غیر از این نمی‌خواهیم بگوییم. در عالمِ خارج که یکی بیشتر نیست و آن هم وجود است ولی در عالمِ ذهن می‌بینیم که دو چیز است.

تلمیذ: در عالم ذهن هم یک چیز بیشتر نیست چون در ذهن هم اتّحاد است!

استاد: اگر در ذهن هم اتّحاد است پس چرا شما مفاهیم مختلفه را می‌فهمید؟

تلمیذ: مفاهیم مختلفه را با وجود ذهنی آنها می‌فهمیم.

استاد: با هر وجودی که بفهمید فرق نمی‌کند؛ مگر وجود ذهنی تفاوت دارد و وجود نیست؟! آیا وجود ذهنی از اشتراک معنوی وجود جدا است؟! اگر جدا نیست پس این مفاهیم متفاوت از کجا آمده‌اند؟

تلمیذ: اختلاف در آن قیودی است که ذهن با وجود ذهنی تصوّر کرده است.

استاد: این همان تعمّل شدید است؛ همان تعمّل ذهنی است که این کار را می‌کند، همان تعمّل است که این وجود را از صورت خودش جدا می‌کند و می‌گوید گرچه من در ذهنم این وجود را آورده‌ام ولی می‌توانستم این وجود را به صورت دیگری بیاورم؛ پس آن صورت با این‌وجود دوتا است.

تلمیذ: می‌خواهم بگویم که قید «تصوّراً» در اینجا غلط است و باید بگوییم «عقلاً»؛ چون تصوّراً دوتا نیستند.

استاد: در اینجا این را هم همان عقل تصوّر می‌کند، منظور که تصدیق نیست. منظور تصوّرِ این دو مرحله است: تصوّر مرحلهٔ وجود به این وجود ذهنی و تصوّر مرحلهٔ وجود به آن وجود ذهنی دیگر؛ یعنی تصوّرِ تغایر بین صورت و وجود. ولی گفتیم که در واقع و در حاقّ ذهن باز یکی است.

(تَصَوُّرًا وَ اتِّحَدَا هُوِیَّةً) فی الواقع[1]؛ از نظر تصوّر، وجودْ عارض است ولی از نظر هویّت، بین وجود و ماهیّت در واقع و خارج اتّحاد است.

البتّه ایشان بعداً این بحث را می‌آورند که آیا اتّحاد خارجی، اتّحاد ترکیبی و انضمامی است یا اتّحاد بین صورت و مادّه است و آیا این وحدت، وحدت ترکیبی است و مُنضم شده‌اند یا اینکه خارجی است، ولی در عقل، یکی هستند؟ بحث از اینها می‌آید.

ادلّهٔ اربعهٔ عدم عینیّت وجود با ماهیّت

دلیل اول: صحّتِ سلب وجود از ماهیّت

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۰.

ثمَّ أشرنا إلی أدلّةٍ أربعةٍ علی العُرُوض: سپس ما اشاره به ادلّهٔ اربعهٔ بر عروض کردیم:

الأوّل قُولنا: دلیل اول (لِصِحَّةِ السَّلْبِ) المَعهُودة بَین القوم این است که می‌گوییم ما صحّت سلب داریم که بین قوم معهود است ـ بجعل الاضافة و اللّام للعهد ـ و این الف و لام، الف و لام عهد است،

همان صحّت سلبی که در اصول هم می‌آید. خدا صاحب قوانین را بیامرزد؛ وقتی که ما قوانین می‌خواندیم، بحث صحت سلب در آنجا آمده بود.[1] الآن دیگر قوانین و این چیزها نیست ولی سابقاً قوانین را تا مبحث عامّ و خاص می‌خواندند و ما عامّ و خاصّ و اوامر و نواهی و... را هم خوانده‌ایم.

خودشان هم که خیلی تعریف می‌کنند، ابتدای قوانین نوشته‌اند:

لیت ابن سینا دری إذ جاءَ مفتخرًا ❊❊❊ باسم الرئیس بتصنیف القانون

انّ الاشارات و القانون قد جُمعا ❊❊❊ مع الشّفا فی مضامینِ القوانین[2]

واقعاً هم قوانین کتاب خوبی است و ایشان کتابی به نام جامع الشّتات هم دارند که برای یک مجتهد که می‌خواهد فروعات زیادی را متفرّع بکند کتاب خیلی مفیدی است و شقوق مختلفی را در ذهن به وجود می‌آورد.

(عَلَیٰ الْکَوْنِ فَقَطْ) ما فقط می‌توانیم صحّتِ سلب را بر کَون اجرا کنیم؛ أی یَصِحُّ سلب الوجودِ عن المَهیّةِ یعنی شما می‌توانید وجود را از ماهیّت سلب کنید و بگویید که وجود، ماهیّت نیست و لا یَصحُّ سَلبُها عن نفسها ولی ماهیّت را نمی‌توانید از خودش سلب کنید و بگویید که زید، زید نیست و لا سلب ذاتیّاتها عنها، فلیس عینًا و لا جزءًا لها؛ و ذاتیات آن ماهیّت را هم نمی‌توانید از ماهیّت سلب کنید و بگویید که زید، حیوان نیست یا ناطق نیست. پس وجود نه عین ماهیّت است و نه جزء ماهیّت.

دلیل دوم: نیازمندی حملِ وجود بر ماهیّت به حدّ وسط

(وَ) الثّانی قولنا: دلیل دوم این قول ما است (لِافْتِقَارِ حَمْلِهِ) أی حمل الوجود علی المهیّة (إلَی الْوَسَط) که حملِ وجود بر ماهیّت نیاز به حدّ وسط و علّت دارد أی ما یَقرَنُ بقولنا «لأنّه» یعنی حمل وجود بر ماهیّت محتاج عبارتی است که مقرون با «لأنّه» است؛

من‌باب‌مثال می‌گوییم که زید موجود است، شما می‌گویید که چرا موجود است؟ می‌گوییم به خاطر

---

[1] قوانین الاصول (طبع قدیم)، ص ۱۷.

[2] ستارگان حرم، ج ۱، ص ۸۷:

«این کلام سید صدرالدین موسوی عاملی صدر اصفهانی است که در وصف کتاب قوانین فرموده است:

"ای کاش ابن سینا که به سبب کتاب قانون به شیخ‌الرئیس معروف شد می‌دانست که کتاب اشارات و قانون و شفا هر سه در مضامین کتاب قوانین میرزای قمی جمع شده‌اند."»

اینکه از مادرش متولّد شده است، این که چرا ندارد، بروید در خانه او را ببینید و صدای گریه‌اش را بشنوید. اما مثلاً بگویید که چرا زید، زید است؟ چرا آب، آب است؟ چرا میکروفن، میکروفن است؟ چرا فرش، فرش است؟ چرا پشم، پشم است؟ اینها دیگر چرا و لأنّه نمی‌خواهند.

کما عَرَّفَهُ الشّیخ،[1] همان‌طور که شیخ حدّ وسط را این‌طور تعریف کرده است. فقولنا: «العقل موجودٌ» مُفتقرٌ إلی الدّلیل مثلاً وقتی که می‌گوییم: «عقل هست»، می‌گوییم چرا هست؟ یعنی این احتیاج به دلیل دارد، و حمل المهیّة و ذاتیّاتها غیر مفتقر إلیه ولی حمل ماهیّت و ذاتیّاتش احتیاجی به دلیل ندارد؛ لأنّ ذاتیَّ الشّیء بَیِّنُ الثُّبُوتِ له زیرا ذاتی یک شیء، بَیِّنُ الثّبوتِ یک شیء است.

مثلاً بگوییم که انسان، حیوان ناطق است؛ در این‌صورت حیوانیّت و ناطقیّت برای انسان بیّن است، چون ذاتی آن هستند. فرض این است که ما انسانیّت را شناخته‌ایم.

فلیس عینًا و لا جزءًا لها؛ پس وجود نه عین ماهیّت است و نه جزء ماهیّت.

دلیل سوم: انفکاک وجود از ماهیّت در مقام تعقّل

(وَ) الثالث قولنا: دلیل سوم این است که می‌فرمایند: (لِلْانفِکَاکِ) وجود با ماهیّت در مقام تعقّل انفکاک دارد للمهیّة ـ و التنکیر للنوعیّة اشارة إلی التحلیل و التعمّل المذکورین تنکیری که در اینجا آورده‌اند برای نوعیّت است که اشاره به تحلیل و تعمّل مذکور است؛ - (مِنْهُ) أی من الوجود (فِی التَّعَقُّلِ) أی نعقل المهیّة یعنی به‌خاطر یک نوع انفکاکی که قبلاً بحثش را کردیم، وقتی که عقل تعمّل می‌کند انفکاک بین وجود و ماهیّت را در خود می‌یابد، یعنی انفکاک از این وجود را در عالم تعقّل می‌یابد، کماهیّة المثلّث مثل ماهیّت مثلث. و نغفل عن وجودها الخارجیَّ و الذهنیَّ. ولیکن درعین‌حال که ماهیّت مثلّث را ادراک می‌کنیم از وجود خارجی و وجود ذهنی غافل هستیم و غیر المغفول، غیر المغفول؛ آن چیزی که از آن غفلت نشده است ـ که عبارت از ماهیّت است ـ غیر از آن چیزی است که از آن غفلت شده است ـ که وجود است ـ. ما ماهیّت را تصوّر کردیم ولی از وجودش غافل شدیم، پس معلوم می‌شود که این دوتا با همدیگر تفاوت دارند. فثبت زیادته علیها؛ پس زیادی وجود بر ماهیّت ثابت می‌شود.

دلیل چهارم: عدم اتّحاد ماهیّات

(وَ) الرابع قولنا: دلیل چهارم می‌فرماید: (لِاتّحَادِ الْکُلِّ) این است که تمام ماهیّات، واحد می‌شوند؛ أی للزوم اتّحادِ کُلّ المَهیّات، لو کان الوجودُ عَینًا لها یعنی اگر وجود عین این ماهیّات باشد لازم می‌آید که تمام ماهیّات واحد بشوند، لأنّه معنًی واحد چون وجود معنای واحد است، فیکون حملُ الوجودِ علیها پس حملِ

---

[1] شرح الإشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۲۷.

وجود بر ماهیّات و حمل بعضها علی بعض حملًا أوّلیًّا و حملِ بعضی از ماهیّات بر بعضی دیگر، حملِ اوّلی ذاتی می‌شود و حمل اوّلی ذاتی هم اتّحاد مفهومی است، بنابراین همهٔ ماهیّات یک مفهوم دارند و این خلاف است؛

چون ما مفهوم آب با مفهوم نان را دوتا می‌دانیم، آب راه می‌افتد ولی نان راه نمی‌افتد

لأنّ الکلامَ فی العینیّةِ، و المغایرة بحسب المفهوم، و اللازم باطلٌ بالضرورة.چون کلام در عینیّت و مغایرت به حَسَبِ مفهوم است نه به حَسَبِ خارج. و لازم ـ که ماهیّات یکی باشند ـ بالضرورة باطل است.

و علی هذا التّقریر و به این نحوی که ما بیان کردیم لا یُمکِن التزام هذا اللّازم شما نمی‌توانید که این لازم را به گردن صوفیّه قرار بدهید که پس اینها باید قائل باشند به اینکه مفاهیم، متّحد هستند.علی ما نُسِبَ إلی جماعةٍ مِن الصّوفیّة[1] مِن وحدة الوجود

کما فی الشوارق[2] لأنّ ما قالوا فی مقام وجودها الحقیقیِّ، و أمّا فی مقام شیئیّات الماهیّات و المفاهیم زیرا آن چیزی که بعضی از صوفیّه گفته‌اند در مقامِ وجود حقیقی آن ماهیّات است اما اگر در مقامِ شیئیّات ماهیّات و مفاهیم، خود ماهیّات و مفاهیم را در نظرِ بگیرید، آنها هیچ‌وقت ملتزم به اتّحاد نیستند

بنابراین شما که صاحب شوارق هستید نمی‌توانید این التزام را به گردن آنها بگذارید و بگویید که اینها قائل هستند به اینکه مفاهیمِ ماهیّات هم با همدیگر متّحد هستند. صوفیّه در مقام هویّت خارجی این حرف را زده‌اند نه در مقام اتّحاد مفاهیم؛ و الاّ مفاهیم این موجودات خارجی با همدیگر متفاوت هستند ولی حقیقتشان یکی است. حقیقت آنها یکی است ولی آن قیودی که دارند، باعث شده است که شما اسامی متفاوتی روی آنها بگذارید؛ پس اینها حرف خلافی نزده‌اند

فلا یُمکِنُهُم التزامُ الاتّحاد؛[3]و شما که صاحب شوارق هستید می‌خواهید به عهدهٔ آنها بگذارید که اینها حرف خلاف زده‌اند و قائل به چنین التزامی شده‌اند! درحالتی‌که این‌طور نیست.»

این مطالب را باید بخوانید منتها عرفان شهودی، بالاتر از همه است و جایگاه عرفان نظری بعد از اسفار است. و اگر ما الآن به مباحث عرفان نظری بپردازیم، مطلب ناقص می‌شود.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] شوارق الالهام، ج ۱ ص ۳۰؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۷۱.

[2] شوارق الالهام، ج ۱ ص ۳۰ _ ۴۰.

[3] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۱.