هو العلیم

صرف الوجود بودن حق تعالیٰ

و بیان حقیقت ماهیت پروردگار

شرح منظومه جلسه بیست و پنجم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غررٌ فی أنّ الحق تعالیٰ انّیّةٌ صرفة)

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

وَ الْحَقُّ مَاهِیَّتُهُ إنّیَّتُه *** إذْ مُقْتَضَی الْعُرُوضِ مَعْلُولِیّتُه
فَسَابَقَ مَعَ لاَحِقٍ قَدِ اتَّحَدَ *** أوْ لَم تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْکَوْنِ لِحَدّ

غرض مصنف از طرح بحث ماهیت پروردگار

این بحث به إلهیّات بالمعنی الأخصّ برمی‌گردد، منتها چون در اینجا نتیجهٔ بحث وجود و عوارض وجود مطرح بود، لذا مرحوم حاجی این بحث را در اینجا آورده‌اند. گرچه این بحث عامّ است، منتها چون غرض از این بحث، اثبات هویّت و انّیّت ذات باری است لذا بهتر بود این بحث را در إلهیّات بالمعنی الأخصّ بیاورند. البتّه عرض کردیم که چون این بحث نتیجهٔ بحث‌های قبلی است، آوردن آن در اینجا درست و صحیح است، منتها مرحوم حاجی در اینجا منظور خاصّی از این بحث دارند.

مقصود از انّیّت همان هویّت است؛ هویّت یعنی همان تحقّق خارجی بدون در نظر گرفتن ماهیّت و بدون توجّه به ماهیّت. در واقع بحث از «ماهیّت»، بحث از چیستی شیء است بدون در نظر گرفتن هستی و بحث از «هویّت»، بحث از هستی شیء است بدون در نظر گرفتن چیستی آن؛ و «موجود و موجودیّت»، در نظر گرفتن شیء است با هستی و چیستی.

در اینکه پروردگار تحقّق دارد شکّی نیست ولی بحثی که در اینجا هست این است که با صرف نظر از این تحقّق، پروردگار متعال دارای چه ماهیّتی است؟ و آیا اصلاً ماهیّتی هم بر این تحقّق بار می‌شود یا اینکه پروردگار ماهیّتی ندارد؟ پس بنابراین انّیّتی که در اینجا مطرح می‌شود یعنی همان هویّت خارجی و ماهیّت پروردگار همان هویّتش است و در اینجا هویّت و ماهیّت یک معنا دارند.

معنای کلمه حق در بیان مصنف

ایشان اول در اینجا یک بحثی را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند: کلمهٔ «حق» ـ که در شعرشان آورده شده است که «و الحقّ ماهیّته إنّیّته» ـ را یک تفسیر لفظی می‌کنند که به هر چیزی که بطلان در آن راه ندارد و خلطِ بین مجاز و حقیقت نیست و واقعیّت محض و نفس‌الأمر و فعلیّت تامّه است حقّ گفته می‌شود.

به‌عبارت‌دیگر حقّ یعنی همان نفس‌الأمر، منتها در هرجا و در هر موردی یک خصوصیّتی مدّ نظر است. مثلاً اگر تَطَرُّقِ عدم در او نباشد حقّ است، یا اگر نقصان در آن نباشد حقّ است. پس همهٔ اینها به یک چیز برمی‌گردد که همان نفسِ واقعیّت و نفس‌الأمر است. به کلامی که مطابق با واقع باشد صدق گفته می‌شود و از این نقطه‌نظر که واقع هم با او مطابق است، به خودِ این کلام، حقّ هم گفته می‌شود.

البتّه مرحوم حاجی در اینجا یک مطلبی را می‌فرمایند که پروردگار متعال به همهٔ این معانی حقّ است؛ چون اینکه می‌گوییم «إنّ الله موجودٌ»، این یک کلامی است که واقع هم با آن مطابقت می‌کند، پس پروردگار متعال از این نظر حقّ است.

اما بحث در اینجا یک بحث لفظی نیست بلکه بحث در اینجا بحثِ محکیٌّ عنه است نه حاکی. شما در اینجا فرمودید که حقّ، کلامی است که واقع با آن مطابقت کند؛ آن وقت این صفت را روی ذات پروردگار بردید!

حالا این یک مطلبی است که در اینجا خیلی مهم نیست و ما در اینجا حق را به جمله برمی‌گردانیم؛ «إنَّ الله رازقٌ، إنّ الله خالقٌ، إنّه مبدأ المبادی، إنّه أوّلُ موجودٍ»؛ همهٔ اینها کلام حقّی است.

بنابراین مطلب مرحوم حاجی، هم به حاکی حق گفته می‌شود و هم به محکی، هم به ذات حق گفته می‌شود و هم به إخبارِ از ذات، به هر دو حق گفته می‌شود.

حقیقت ماهیت پروردگار

«و الحقّ ماهیّته إنّیّتُه»؛ در اینجا ایشان می‌فرمایند که اگر پروردگار متعال دارای ماهیّتی باشد لازمهٔ آن، معلولیّت ذات باری است؛ و وقتی که معلول شد از علیّت در می‌آید، پس بنابراین دیگر علّتی برای وجودِ اشیاء تحقّق نخواهد داشت.

حالا یا این معلولیّت، معلولیّتِ معروض خودش است که در این‌صورت دور لازم می‌آید. یا این معلولیّت، معلولیّتِ معروض غیر است که در این‌صورت احتیاج و امکان پیش می‌آید و لازمهٔ آن تسلسل است و دربارهٔ غیر بحث می‌شود که آیا این غیر، ماهیّت و وجود دارد یا وجود تنها دارد؟ اگر ماهیّت و وجود داشته باشد؛ همین صحبت در آنجا هم می‌آید که وجود در اینجا معلول معروض است که در این‌صورت یا دوباره دور لازم می‌آید و یا اینکه معلولِ معروض دیگری است و هَلُمَّ جرًّا.

به عبارت دیگر و واضح‌تر: اگر وجود و ماهیّتی در قبال هم ترکیب شدند و ذات پروردگار را تشکیل دادند، در این‌صورت این وجود باید لا محاله عارضِ بر آن ماهیّت شود و عروضِ وجود بر آن ماهیّت؛ عروض وجود بر ماهیّت مثل وجودِ خود ما که وجود ممکن هستیم لازمه‌اش این است که عارض بشود بر یک معروضِ موجودُ المفروض عارض شود؛ پس باید وجودِ آن معروض قبلاً لحاظ شود و إلاّ از ترکّب یک امر وجودی و یک امر عدمی، موجودیّت و هویّتی تحقّق پیدا نمی‌کند؛ پس این معروض باید بر وجودِ ماهیّت عارض شود. حالا این وجودِ ماهیّت که معروضِ وجود ما است، در این‌صورت دو حال دارد:

یا اینکه وجودِ ماهیّت همین وجودی است که عارض شده است؛ پس این بر خودش عارض شده است و عروضِ عارض بر خودش یعنی این معلولِ برای خودش است؛ چون وجودِ معروض، علّت تحقّق و تقرّر

این وجود می‌شود. پس وجودِ سابق که وجودِ معروض است با وجودِ لاحق که بعداً عارض شده است و از این سابق تراوش پیدا کرده است، یکی می‌شود و به‌عبارت‌دیگر دور لازم می‌آید؛ یعنی این وجود، متّکیِ بر وجودِ معروض باشد درحالتی‌که وجودِ معروض، خودش است؛ «فسابق مع لاحقٍ قد اتَّحد».

بیان تسلسل در صورت معلولیّت ذات باری

یا اینکه شما می‌فرمایید که نه‌خیر، این وجودِ معروض، وجود خودش نیست بلکه یک وجودِ دیگر است؛ یعنی در اینجا بر یک وجودِ دیگری غیر از وجودِ این ماهیّت عارض شده است و به‌عبارت‌دیگر معروضش معروض دیگری است. وقتی که این‌طور شد دیگر واجب از واجبیّت بیرون می‌آید و ممکن می‌شود و معلولِ برای ذات دیگری می‌گردد.

حالا نقلِ کلام در آن ذات دیگر می‌کنیم و می‌گوییم که جناب ذات! پس شما هم یک وجودی دارید و یک ماهیّتی. یعنی بعینه همین کلام را در اینجا هم می‌آوریم که آیا وجود شما عین ماهیّت است یا اینکه جدای از ماهیّت است؟

اگر عین ماهیّت است، می‌گوییم که همین حرف را از اول بزن و ما را راحت کن! بگو وجود باری عین ماهیّت است پس بنابراین دیگر در اینجا نیاز به یک علّت دیگری نیست.

اگرنه، آن وجود و ماهیّت هم جدا باشند، باز می‌گوییم که وجودِ آن ذاتِ دیگر که خدای دیگری را پس انداخته است، آن خدا وجودش عارض بر وجودِ ماهیّت است و تسلسل پیدا می‌شود. «أو لم تصل سلسلة الکَون لحدّ»؛ یعنی همین‌طور تسلسل پیدا می‌شود و این به یک حدّی نمی‌رسد. وقتی که تسلسل پیدا شد، وجود واجب از وجوب بیرون می‌آید و ممکن می‌شود.

این مطلب را مرحوم حاجی فرموده‌اند و ما چون مسئله روشن بود دیگر خیلی تذکّر ندادیم. فعلاً این مقدار از بحث راجع به انّیّت ذات باری و اینکه وجود و ماهیّت او یکی است کفایت می‌کند. إن‌شاءالله بعداً در بحث قاعدهٔ «بسیط الحقیقة» دربارهٔ انّیّت ذات پروردگار که انّیّت صرف است دوباره به اینجا برمی‌گردیم و چون هنوز به آن بحث را پیش نکشیدیم، فعلاً بیش از این مقدار را نمی‌توانیم بیان و بررسی کنیم.

کیفیت لحاظ تسلسل در مسئله علیت

تلمیذ: آیا در مسئلهٔ علیّت هم تسلسل لحاظ می‌شود؟

استاد: بله، اگر در مسئلهٔ علیّت هم منتهی به یک علّتی نشویم باز تسلسل پیدا می‌شود؛ یعنی منظور ما همین است که وقتی که بطلان تسلسل ثابت شد، تسلسل در علل هم دیگر از بین می‌رود. در عالَم، علیّت هست، منتها بالأخره این علیّت باید به یک جایی منتهی شود که «علّةٌ لیس فوقه علّةٌ» باشد. وقتی که این علیّت به یک جایی منتهی نشود تسلسل پیدا می‌شود و وقتی که تسلسل پیدا شود علیّت از بین می‌رود.

و یا اینکه دور پیدا می‌شود که خود دور موجبِ بطلان عارض و معروض است. درحالتی‌که مسئلهٔ علیّت و مسئلهٔ تحقّقِ کون و هویّت در عالم خارج، یک مسئلهٔ مفروغٌ عنه است. مگر اینکه شما بگویید که هیچ شیئی وجود ندارد و بخواهید قائل به انکار تمام هویّتها بشوید، که دیگر به‌طورکلّی علیّت و همه چیز از بین می‌رود.

متن و ترجمه شرح منظومه

غرر فی أنّ الحقّ تعالی إنّیّة صرفة

(وَ الْحَقُّ) الأوّل تعالیٰ شأنه ـ قال المعلّم الثّانی[1] حقّ اول تعالی شأنه ـ همان‌طور که فارابی می‌گوید: «یُقال: «الحقُّ» للقول المُطابَقِ للمُخبَر عنه حقّ به کلامی گفته می‌شود که (ببینید که بحث یک بحث لفظی است) مطابَقِ مخبرٌ عنه است، إذا طابق القول در وقتی که مخبرٌ عنه مطابق با قول باشد،

اما اگر آن کلام مطابق باشد، به آن کلام صدق می‌گویند. پس قولی که مطابق است، صدق است و قولی که مطابَق است، حقّ است. به‌عبارت‌دیگر هر دو حاکی از یک حقیقت هستند؛ یعنی هر دو حاکی از همان تحقّق نفس‌الأمریّهٔ در اشیاء هستند، منتها به‌خاطر دو اعتبار فرق می‌کنند. می‌گویند که فلانی راستگو است؛ یعنی حرف‌هایش مطابق واقع است به‌خاطر اینکه در اینجا واقعاً این با او مطابق است چون مقولهٔ اضافه است. در بحث مطاوعه همین را می‌گویند؛ یعنی در آنجا یکی فاعل است و دیگری قبول این جهت را می‌کند. در «کسرتُ الکُوزَ فانکسر» نمی‌شود که من «کَسَرتُ» باشم ولی کوز «لم ینکسر» باشد. در اینجا هم همین‌طور است.

و یُقال: «حقٌّ» للموجود الحاصل بالفعل حقّ به موجودی گفته می‌شود که فعلیّت پیدا کرده و از مرحلهٔ عدم و قوّه بیرون آمده است، و یُقال: «حقٌّ» للموجود الّذی لا سَبیل للبُطلان إلیه و حقّ به موجودی گفته می‌شود که تطرّق بطلان در آن نیست یعنی در مرحلهٔ نقص نیست و به فعلیّت تامّه رسیده است؛ و الأوّل تعالی حقّ من جهة المخبَر عنه و اول تعالیٰ حقّ است از جهت‌اینکه از او خبر داده می‌شود.

(ببینید در اینجا خلط بین بحث حاکی و محکی شده است؛ حقّ متعال و پروردگار حقّ است از جهت‌اینکه از او خبر داده می‌شود. ما که از ذات خدا خبر نمی‌دهیم، چون اگر از ذات خبر بدهیم خود آن ذات نفس‌الأمر می‌شود. ما به نفس‌الأمر که حقّ نمی‌گوییم؛ یعنی حقّ به اصطلاح لفظی و حاکی آنجایی است که نفس‌الأمر با کلام ما مطابق باشد، درحالی‌که شما در اینجا به خود نفس‌الأمر دارید حقّ می‌گویید! حالا این یک مسئلهٔ مهمّی نیست)؛

حقٌّ من جهة الوجود، حقٌّ من جهة أنّه لا سَبیل للبُطلان إلیه و اول تعالیٰ حقّ است از جهت‌اینکه پروردگار وجودی است که حاصلِ بالفعل است؛ حقّ است از جهت‌اینکه راهی به بطلان ندارد

نقص در پروردگار وجود ندارد، فعلیّت تامّه و فعلیّت محضه است.

---

[1] فصوص الحکم (ابو نصر الفارابی)، ص ۵۶؛ ذکر المعلّم الثانی ابونصر الفارابی بحث الحقّ فی موضعین من کتابه الفصوص: أحدهما الفص الثالث العشر و ثانیهما الفص الواحد و السبعون.

لکنّا إذا قلنا: «أنَّه حقٌّ» ولی ما هر وقت گفتیم که پروردگار حقّ است، فلأنّه الواجب الّذی منظورمان این است که پروردگار متعال واجبی است لا یُخالِطُهُ بطلان که بطلان و نقصی با او خلط پیدا نمی‌کند و به یجب وجود کلّ باطل و وجود هر باطلی هم به او واجب می‌شود، یعنی از مرحلهٔ عدم بیرون می‌آید و متحقّق به وجود می‌شود، «ألا کلّ شیء ماخلا الله باطِلٌ»[1] آگاه باشید که هر چیزی غیر از خداوند باطل است، و هر نعمتی به ناچار زوال‌پذیر است

تمام موجودات عالم عدیم الوجود هستند و جنبهٔ ماهوی دارند نه جنبهٔ هُویّ. پس همهٔ اینها به وجود پروردگار موجود می‌شوند و سوای وجود پروردگار هیچ راهی برای وجود آنها نیست و بطلان در آنها حاکم است.

انتهیٰ؛[2] و[3] انتهیٰ کلام مرحوم معلّم ثانی.

بیان ماهیّت حقّ تعالیٰ

(مَهیّتُهُ) ماهیّت این حقّ، أی بما هوهو یعنی «ما به هوهو»،

آن چیزی که به واسطهٔ آن، چیستی او روشن می‌شود، یعنی ما می‌توانیم به واسطهٔ او اشاره کنیم

---

[1] توحید علمی و عینی، ص ۷۲ (پاورقی):

«در کتاب عقد الفرید ابن عبد ربه أندلسی در ص ۳۸۰ و ص ۳۸۱، ج ۳، از طبع اول سنه ۱۳۳۱ مطالبی را در شعر و أنواع آن و کیفیت آن ذکر کرده است، و أشعاری را از أشعر النّاس، و أشعر نصف بیتٍ قالته العرب، و أفخر بیتٍ قالته العرب، و أحکم بیتٍ قالته العرب، و أهجی بیتٍ قالته العرب، و أبدع بیت قالته العرب آورده است و روی آنها إجمالاً بحث نموده است؛ و پس از آن گوید: "و یقال: إنَّ أصدق شعرٍ قالته العرب قول لُبَید:

ألاَ کُلُّ شَیءٍ مَا خَلاَ الله بَاطِلٌ ** وَ کُلُّ نَعِیمٍ لاَمَحَالَةَ زَائِلٌ"

و مرحوم آیةالله و جمال الحق و سند العرفان: حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی أعلی الله مقامه در کتاب لقاءالله ص ۱۶۸ گفته‌اند:

"بل و فی الرّوایة: کان النبیّ صلّی‌الله‌علَیه‌وآله و سلّم کثیرًا یقول: **"أصدق شعرٍ قالته العرب قول لبید: ألا کلّ شیء ما خلا الله باطلٌ."**»

امام شناسی، ج ۷، ص ۲۶۱:

«لُبَید از شعرای زمان جاهلیت بود، و بهترین قصیدهٔ او در جاهلیت یکی همین مُعَلَّقه است و دیگری قصیدهٔ لامیّهٔ او که در آن این بیت است:

ألاَ کُلُّ شَیءٍ مَا خَلاَ الله بَاطِلٌ ** وَ کُلُّ نَعِیمٍ لاَمَحَالَةَ زَائِلٌ"

آگاه باشید که هر چیزی غیر از خداوند باطل است، و هر نعمتی به ناچار زوال‌پذیر است.

و چون این بیت را برای رسول خدا خواندند، فرمود: **"أَصْدَقُ شِعْرٍ قَالَتْهُ الْعَرَبُ؛** این بیت راستین‌ترین شعری است که عرب سروده است."

لُبَید زمان اسلام را نیز ادراک کرد و اسلام آورد؛ و تا زمان عثمان حیات داشت، و از مُعَمّرین و کهنسالان بود. کسانی که شرح حال او را نوشته‌اند، عمر او را از یکصد و ده سال کمتر نگفته‌اند و تا یکصد و پنجاه و هفت سال نیز گفته شده است.»

[2] فصوص الحکم ابونصر الفارابی، ص ۵۶.

[3] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۹۹.

و بگوییم که این، همان است! آن چیزی که ما به‌واسطهٔ او می‌توانیم خصوصیّت یک شیئی را بیان کنیم

(إنِّیَّتُهُ)؛ انّیّت او است؛ یعنی صرفِ وجود او است.إضافة «الآنیّة» إلیه تعالی اضافهٔ انّیّت به پروردگار متعال إشارةٌ إلی أنّ المرادَ عینیّةُ وجوده الخاصّ الّذی به موجودیّته اشاره دارد به اینکه مراد عینیّت وجود خاصّ او با ماهیّتش است، که موجودیّت پروردگار به آن وجودِ خاصّ است، لا الوجود المطلق المشترک فیه؛ و مراد وجود مطلق نیست که در آن با جمیع موجودات ممکن شریک است

گفتیم که وجود مطلق یک مفهوم کلّی است که شامل وجود پروردگار و بقیّهٔ موجودات است؛ و هر چیزی که کلّی بشود، مبهم می‌شود و ابهام هم در نفس‌الأمر نیست بلکه در مقام اثبات و همان الفاظ است.

لأنّه زائدٌ فی الجمیع عند الجمیع. چون وجود مطلق در نزد همهٔ افراد، زائد بر همهٔ موجودات است؛ یعنی یک کلّی طبیعی است که معنای کلّی دارد.

فهو صرف النّور این وجود خاصّ پروردگار صرفِ نور،و بحت الوجود و بحتِ وجودی است الّذی هو عین الوحدة الحقّة و الهویّة الشخصیّة که عین وحدت حقّه و هویّت شخصیّه است؛

که بعداً بحث اینها می‌آید. من نمی‌دانم که مرحوم حاجی واقعاً متوجّه مسئله شده‌اند که هویّت شخصیّه چیست؟! چون اگر قائل به این قضیّه شده باشند، دیگر بحث درباره اشتراک وجود با هویّت شخصیّه جمع نمی‌شود. هویّت شخصیّه یعنی یک تشخّص بیشتر در خارج نیست و آن همان هویّت پروردگار است و غیر از او نمی‌شود که تشخّصی باشد. نه‌اینکه ما بتوانیم قائل به اشتراک وجود و استقرار در وجود برای هر هویّتی بشویم. کلمات بزرگان و... هم هست و ایشان هم در اینجا آورده‌اند.
چرا انّیّت پروردگار متعال ـ یعنی همان تحقّق خارجی او ـ عین ماهیّت است؟

(إذْ مُقْتَضَی الْعُرُوضِ)، زیرا مقتضای عروضِ وجود بر ماهیّت لو کان وجوده عرضیًّا لماهیّته بأن یکونَ شیئًا و وجودًا اگر وجود پروردگار عارض بر ماهیّتش باشد به این صورت که پروردگار یک ماهیّت و وجود باشد، کما أنّ الممکن مانند بقیّهٔ ممکنات مهیّةٌ و وجودٌ که از یک ماهیّت و وجود ترکیب شده‌اند

معلولیّت، مقتضای عروض وجود بر ماهیت

(مَعْلُولِیّتَهُ) این است که وجود پروردگار معلول باشد أی معلولیّة الوجود العارض پس مقتضای عروضِ وجود بر ماهیّت، معلولیّت وجود عارض است برای وجودِ ماهیّت که معروض است؛ لانّ کلَّ عرضیّ معلّل چون هر عرضی معلّل است، حتّی أنّه عرّف الذّاتیّ بـ«ما لا یعلَّل» و العرضیُّ بـ«ما یعلَّل»؛[1] یعنی علّت می‌خواهد. چراکه در مورد «ذاتی» گفته‌اند که چیزی است که علّت نمی‌خواهد و «عرضی» چیزی است که علّت می‌خواهد».

عرَضیّ معلَّل است و ذاتی غیر معلَّل

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۰۰.

هر عرضیّ معلَّل است یعنی وقتی سؤال می‌شود از اینکه چرا زید وجود پیدا کرد؟ در اینجا از وجود او سؤال می‌شود و ما در جواب می‌گوییم: به خاطر اینکه اسباب و علل او در خارج تحقّق پیدا کرده‌اند و با تحقّق اسباب و رفع موانع از علل، وجودِ معلول لاجرم و واجب است.

اما شما هیچ‌وقت از ماهیّت سؤال نمی‌کنید و نمی‌گویید که چرا این ماهیّت این‌طوری است؟ چون دارید خودِ ماهیّت را فرض می‌کنید. نمی‌گویید «چرا این رنگ سفید، سفید است؟» چون خودت اول داری رنگ سفید را فرض می‌کنی! نمی‌گویید چرا خط، کمّ است؟ چرا سطح بر جسم حاکم است؟ چرا ندارد! چون در اینجا اصلاً فرض این است که حدود و ثغور و خصوصیّات ماهیّت مفروغٌ عنه است و بعد انسان سؤال می‌کند. فرض کنید که سؤال شود که چرا هوا اکسیژن دارد؟ خب خود هوا از اکسیژن ترکیب شده است. لذا هیچ‌وقت از اجزاء ماهیّت سؤال نمی‌شود و نمی‌پرسند که چرا ماهیّت این جزء را دارد؟ چون اصلاً فرض بر همین است که ما این جزء را لحاظ کرده‌ایم و بعد راجع به آن یک حکمی را بار کرده‌ایم.

اما از وجود سؤال می‌شود؛ و آن به‌خاطر این است که وجود یک مرتبهٔ متأخّر از ماهیّت است. ماهیّت در مقام امکان و تقرّر خودش ذهناً متقدّم بر وجود است؛ یعنی هم می‌شود که آن ماهیّت وجود داشته باشد و هم می‌شود که وجود نداشته باشد. آن‌وقت اینکه ماهیّت از استواء طرفین بیرون بیاید و آن را وجود کند، نیاز به علّت دارد که چرا ماهیّت از استواء طرفین بیرون آمد؟ می‌گوییم: چون علّتش پیدا شد. این مقام، مقام «چرا» است. اما «چرا زید، زید است؟» که دیگر علت نمی‌خواهد چون علّت با خودش هست.

پس هر عرضی معلَّل است؛ یعنی باید برای او علّت آورده شود. به‌طورکلّی هر چیزی که عارض بر چیز دیگری است، علّت می‌خواهد. مثلاً چرا این سطح سفید است؟ به‌خاطر این که یک رنگی روی آن آمده است و این‌طور شده است. در اینجا از وجودِ سفیدی در این سطح سؤال می‌کنیم.

اما ذاتی را این‌طور به ما شناساندند که ذاتی علّت برنمی‌دارد؛ چرا انسان، حیوان ناطق است؟ چون حیوان ناطق است! حیوان ناطق بودن که دیگر چرا نمی‌خواهد؛ چون خودِ انسان از حیوانیّت و ناطقیّت ترکیب شده است.

وجوب و وجود، عینیّت خارجی دارند نه مفهومی

این بحث که واجب عینِ وجود است یک بحثِ مفهومی نیست، بلکه یک بحث خارجی است؛ وجوب از نظر مفهومی که عینِ وجود نیست، بلکه از نظر حمل شایع عینِ وجود است، همان‌طور که ممکن، عینِ ماهیّت نیست؛ یعنی صفت امکان هیچ‌وقت عینِ ذات زید و عمرو نیست. آیا امکان در «زیدٌ ممکنُ الوجود» عینِ ذات او است یا اینکه عینِ ذات او نیست؟

ممکن در عالم خارج عینِ زید است به حمل شایع یعنی در حملِ تحقّق خارجی و در حملِ نفس‌الأمری.

اما خودِ ممکن یک معنای عامّی است که با هزار تا زید و امثال زید جمع می‌شود. واجب هم همین‌طور است؛ واجب یک تحقّق و یک تقرّر خارج نیست که عینِ ذات آن وجود باشد؛ در هرجا که وجود هست، در آنجا وجوب هم هست، حتّی دربارهٔ ما هم همین‌طور است.

معلول، واجب است به وجود علّتش؛ یعنی وقتی که علّت آمد، شما می‌توانید وجوب را از معلول انتزاع کنید. بنابراین وجوب مساوی با وجود است، نه مفهوماً بلکه خارجاً. پس در وجوبِ آن وجود فرقی نیست؛ چه ذات باری باشد، چه غیر ذات باری باشد!

توضیحی پیرامون جایگاه بحث ماهیت پروردگار

ما در اینکه بالأخره یک خدایی داریم که بحث نداریم، بلکه می‌خواهیم که ذات این خدا را بشکافیم و ببینیم که آیا این خدا مثل ما ترکیب شده است؟ یعنی آیا ترکیبِ خدا از ماهیّت و وجود، موجب می‌شود که او از وجوبش بیفتد یا موجب نمی‌شود؟ بحث ما اصلاً راجع به واجب‌الوجود بودن نیست چون بالأخره ما هم به وجودِ علّت، واجب‌الوجود هستیم.

بنابراین نباید این‌طور باشد که شما ابتدا فرضِ وجوب و استقرار و عدم احتیاج به علّت را در ذات پروردگار کرده باشید، چون در این‌صورت دیگر چیزی باقی نگذاشته‌اید که از آن بحث کنید!

ما اصلاً راجع به اینها بحث نداریم بلکه می‌گوییم که یک مبداء أولیٰ و مبداء اوّلی داریم که می‌خواهیم ببینیم ذات او چیست؟

گاهی شما مبداء اول را با توجه به خصوصیّات و شرایط تصوّر می‌کنید، در این‌صورت دیگر جایی برای این بحث‌ها نیست؛ یعنی آمده‌اید و صحبت کرده‌اید و ترکّب در ذات را از بین برده‌اید و بساطتِ ذات و وجود را به‌دست آورده‌اید و بعد وقتی که وجود بسیط شد، دیگر معلول برای علّت دیگری نیست، بلکه خودش قائم بشخصه و قائم بذاته است. آنجا دیگر جای این بحث‌ها نیست.

صحبت ما در فرضی است که اصلاً تابه‌حال این بحث‌ها را نکرده‌ایم. ما فعلاً در این مورد صحبت می‌کنیم که یک مبداء اوّلی داریم و قطعاً باید این مبداء اول واجب باشد؛ چون تا واجب نباشد امکان ندارد که علّت برای سایر مبادی باشد.

پس در مورد این مسئله صحبت می‌شود که آیا وجوب با ترکّبِ ماهوی سازگار است یا نه؟ در اینجا این بحث پیش می‌آید؛ که می‌گوییم: نه، سازگار نیست؛ چون اگر ترکّب پیدا شود وجوب از بین می‌رود و اگر وجوب باشد ترکّب نیست. فعلاً ما راجع به این صحبت می‌کنیم. پس ما الآن این را می‌خواهیم بگوییم که آیا ممکن است یک ذاتی واجب باشد و با حفظِ وجوب خودش معلّل به غیر باشد؟ می‌گوییم که وجوبِ موجودیّت ممکن، معلّلِ به غیر است، اما در ذات واجب نمی‌شود که معلّل به غیر باشد؛ چون اگر معلّل به غیر

باشد، امکان لازم می‌آید و امکان هم با وجوب منافات دارد.

فوجوده حالا وجود پروردگار إمّا معلول لمعروضه یا معلول برای معروض خودش ـ یعنی ماهیّت خودش ـ است، و العلّة متقدّمة بالوجود علی المعلول درحالتی‌که علّت باید متقدّم بر معلول باشد بالوجود نه بالعدم،

پس در این‌صورت این معروض باید قبل از علّت، وجود داشته باشد.

و ذلک الوجود الّذی هو ملاک التّقدّم و این وجودی که ملاک تقدّم است

وجود ملاک برای تقدم ماهیات نسبت به یکدیگر

ملاک تقدّم، وجود است؛ چون اگر وجود نباشد دیگر تقدّم معنا ندارد و به اصطلاح، در عالَم که ماهیّتِ پا در هوا نداریم! بحثِ ماهیّت، بحث از ماهیّتِ موجود است؛ مثلاً چرا پدر بر پسر مقدّم است؟ این به‌خاطر وجود است؛ چون قبلاً پدر به دنیا آمده است شما این را می‌گویید. حالا شما تصوّر کنید که اگر یک پسری به دنیا بیاید و پدرش بعداً به دنیا بیاید، این که نمی‌شود! چون ملاک تقدّم و تأخّر، وجود است.

توضیح عبارت «أبو الأکوان بفاعلیّته و أمّ الإمکان بقابلیّته»

تلمیذ: در مورد حضرت زهرا سلام الله علیها داریم که واسطهٔ در خلقت پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلّم هستند؟

استاد: نه، در اینجا اگر وجود نورانی را در نظر بگیریم یک‌طور است، و اگر وجود جسمانی را در نظرِ بگیریم یک‌طور دیگری است. یک شخصی راجع به حضرت زهرا سلام الله علیها صحبت کرده بود و گفته بود که حضرت زهرا سلام الله علیها وجودش واسطهٔ بین نبوّت و بین ولایت است؛ چون وسط آنها راه می‌رفته است! اگر وسط راه می‌رفتند به‌خاطر محافظت بوده است، به‌خاطر این بوده که پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم از جلو و امیرالمؤمنین علیه السّلام از عقب، این زن را در سِتار خودشان حفظ کنند؛ نه‌اینکه شما از این قضیّه استفاده کنید که پس حضرت زهرا سلام الله علیها بر پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم تقدّم دارد! بله، دربارهٔ امیرالمؤمنین علیه السّلام در آیه ﴿أَنفُسَنَا﴾[1] است، و نفس همیشه مقدّم است؛ پس امیرالمؤمنین علیه السّلام بر حضرت زهرا سلام الله علیها مقدّم هستند.

بله، در روایت داریم که وجود حضرت زهرا سلام الله علیها وجودِ ناسوتی اشیاء است؛[2] یعنی وجودِ خلقی است نه وجود ربّی. در وجود ربّی، پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم «أبو الأکوان بفاعلیّته» است، اما در وجود خلقی واسطهٔ در این وجود، وجودِ حضرت زهرا سلام الله علیها است که مرحلهٔ قابلیّت است؛ لذا «أمّ

---

[1] سوره آل‌عمران (۳)، آیه ۶۱؛ عیون أخبار الرّضا علیه السّلام، ج ۱، ص ۲۳۲.

[2] مستدرک سفینة البحار، ج ۳، ص ۱۵۹.

الإمکان بقابلیّته »؛[1] منظور از مرحلهٔ قابلیّت، همان مقامِ حضرت زهرا سلام الله علیها است و همهٔ این توجیهاتی که این افراد گفته‌اند، توجیهات «بما لا یرضیٰ صاحبه» است.

إمّا عین ذلک الوجود المعلول (فَسَابَقٌ)، هو وجود المعروض (مَعَ لاَحِقٍ)، هو الوجود العارض (قَدِ إتَّحَدَ) یا عین آن وجود معلول است که در این‌صورت وجود سابق که وجود معروض است با وجود لاحق که وجود عارض است یکی می‌شوند؛فیلزم تقدُّم الشیء علی نفسه؛[2] پس لازم می‌آید که شیء بر خودش مقدّم باشد و دور پیش آید.

و إمّا غیر ذلک الوجود المعلول و یا وجودی که ملاک تقدّم بوده است غیر از آن وجودی است که معلول می‌باشد،

، فحینئذٍ ننقل الکلام إلیه پس در این هنگام کلام را نقلِ به آن می‌کنیم و همین بحث را دربارهٔ آن می‌آوریم و الفرضُ أنّ الوجود عارضٌ و فرض این است که وجود باز عارض است و هو أیضًا معلول للمعروض و معلول برای معروض است ـ و هکذا. و إلیه أشرنا بقولنا: (أوْ لَم تَصِلْ سِلْسِلَة الکَوْنِ) أی الوجود، (لِحَدّ) أی إلی حدٍّ و به همین ترتیب ادامه پیدا کرده و به انتهایی نمی‌رسد. و ما به همین معنا با این قولمان اشاره کردیم: در نتیجه این مسئله پیش می‌آید که سلسلهٔ کون و وجود به یک حدّی که دیگر عارض بر یک وجود دیگری نباشد نمی‌رسد، فیلزم التّسلسل. پس تسلسل لازم می‌آید.

وجود پروردگار یا معلول برای معروض خودش است

و إمّا معلولٌ لغیر المعروض یا معلول برای غیر معروض است،

یعنی معلول برای یک ذات دیگری است که او اصلاً معروض نیست؛ مثل‌اینکه ما معلول برای یک علّتی غیر از خودمان هستیم، ذات باری هم معلول برای غیر از ذات خودش باشد

فیلزم إمکانه پس امکان لازم می‌آید؛ إذ المعلولیّة للغیر ینافی الواجبیّة زیرا معلولیّت برای غیر با واجبیّت منافات دارد پس خدا ممکن می‌شود،.و إنّما لم نتعرّض له ما این جهت معلولیّت برای غیر را متعرّض نشدیم لظهور بطلانه.چون بطلان آن خیلی روشن است.و لک أن تُدرجه فی النّظم شما می‌توانید همین را در نظم هم بیاورید و از شعر هم همین مطلب را به‌دست بیاورید؛ لأنّ ذلک الغیر چون این غیری که وجودِ عارض بر ماهیّت معلول برای او است: إمّا ممکنٌ یا ممکن است فیدور، و مَفسدة الدّور تقدُّم الشیء علی نفسه که دوباره دور پیش می‌آید (یعنی همین ممکنی که الان این عارض به او شده است) و مفسدهٔ دور همان تقدّم شیء بر خودش است، و إمّا واجبٌ آخر و یا این غیر یک واجب دیگری است

---

[1] مطلع انوار، ج ۴، ص ۱۲۴؛ صلوات معروفهٔ محی‌الدّین عربی ـ رضوان الله علیه ـ.

[2] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۰۱.

(که ما نقل کلام در آن وجود دیگر می‌کنیم و می‌گوییم که تکلیف او چه می‌شود؟)

فیتسلسل پس تسلسل لازم می‌آید؛ لأنّ الکلام فیه کالکلام فی الأوّل به‌خاطراینکه همان کلامی که در واجب دیگر می‌خواهیم بگوییم، همان کلامی است که در واجب اول است و بحثش فرقی نمی‌کند، حیث أنّ عینیّة الوجود للذّات من خواصّ الواجب؛[1] زیرا عینیّت وجود با ذات ـ که همان خصوصیّت وجود است ـ از خواصّ واجب است؛ یعنی از خواصّ واجب این است که وجود با ذات عینیّت داشته باشد

پس بحثِ راجع به دوم همان بحثِ راجع به اول است و مطلب یکی است.

این هم یک بحث راحت و ساده‌ای بود راجع به عدم ترکّب ذات باری از وجود و ماهیّت. بحث مفصّل‌تر از این، بحثی است که بعداً دربارهٔ شبههٔ ابن کمونه و... می‌آید.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۰۲.