هو العلیم

وحدتِ حقیقت وجود و عقیدۀ فهلویّون دربارۀ وجود

شرح منظومه جلسه بیست و ششم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غرر فی بیان الأقوال فی وحدة حقیقة الوجود و کثرتها)

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

اَلْفَهْلَوِیُّونَ اَلْوُجُودُ عِنْدَهُمْ *** حَقِیقَةٌ ذَاتُ تَشَکُّکٍ تَعُمّ
مَرَاتِبًا غِنًی وَ فَقْرًا تَخْتَلِفُ *** کَالْنُّورِ حَیْثُمَا تَقَوَّیٰ وَ ضَعِف
وَ عِنْدَ مَشَّائِیَّةٍ حَقَائِقُ *** تَبَایَنَتْ وَ هُوَ لَدَیَّ زَاهِقٌ
لِأَنّ مَعْنًی وَاحِدًا لاَ یُنْتَزَعُ *** مِمّا لَهَا تَوَحُّدٌ مَا لَم یَقَعْ
کَأنّ مِنْ ذَوْقِ التَّأَلُّهِ اقْتَنَصَ *** مَنْ قَالَ مَا کَانَ لَهُ سِوَی الْحِصَصِ
وَ الْحِصَّةُ الْکُلِّی مُقَیَّدًا یَجیْ *** تَقَیُّدٌ جُزْءٌ وَ قَیْدٌ خَارِجِیٌّ

تبیین مسئله وحدت و کثرتِ حقیقت وجود

...در مورد مسئلهٔ وحدت حقیقت وجود و کثرت آن، اختلاف آراء خیلی زیاد است. به‌خاطر دارم آن‌موقع که اسفار را مباحثه می‌کردیم و می‌خواندیم و همین‌طور بعداً که به کتاب‌های دیگری از عرفاء برخورد کردم؛ دیدم که بعضی‌ها ظاهراً در اینجا مطلب عرفاء را آن‌طورکه باید و شاید نیافته‌اند و به همین‌خاطر به این مسئله اعتراض کرده‌اند.

مطلبی که در اینجا هست این است که آیا حقیقت خارجی وجود ـ نه مفهوم وجود و تصویرِ وجود ذهنی ـ متعدّد است و در عین تعدّد، اشتراک دارند؟ و به عبارت دیگر آیا بین حقایق وجود و مقیّدات خارجی تمایزی هست یا اینکه آن حقیقت وجود، یک وجود بسیط است؟ و اگر حقیقت وجود، بسیط شد، پس این اختلافات و کثرات از کجا پیدا می‌شوند؟ و آیا اختلافات بین این کثرات، اختلافات ذاتی هستند یا اینکه این اختلافات اعتباری هستند؟

مطلبِ حکماء در وحدت و کثرتِ حقیقت وجود

در اینجا حکماء یک مطلبی دارند ـ که این مطلب از زمان مَشّاء و ارسطو به بعد مطرح بوده است ـ و آن اینکه وجود را یک وجود مشکّک می‌دانند؛ به این معنا که وجود یک حقیقت واحدی است دارای مراتب مختلف و گوناگون، که هر مرتبهٔ از آن با مرتبهٔ دیگر تفاوت دارد. و آن تفاوت، قیدِ همان مرتبه است؛ حالا آن تفاوت بسته به شدّت و ضعف است، به نقصان و کمال است، به فعلیّت و استعداد است، به اوّلیّت و اولویّت است، به تقدّم و تأخّر است! هرچه می‌خواهد باشد.

یعنی وجود دارای یک مراتبی است و هر مرتبه در ذات خودش مستقل و جدای از مرتبهٔ دیگر است. و آن چیزی که همهٔ اینها را به همدیگر پیوند می‌دهد، همان سنخیّتِ هویّت وجودی این مراتب است.

مثال تسبیح برای مطلبِ حکماء در وحدت و کثرتِ حقیقت وجود

من‌باب‌مثال شما یک تسبیح را در نظر بگیرید؛ این تسبیح فرض کنید که صد دانه دارد و تمام این دانه‌ها از چوب هستند. یعنی شما یک واحدِ یک کیلویی چوب را در دستگاه خرّاطی ببرید و شروع به خرّاطی کردن بکنید و از این چوب، دانه‌هایی درست بکنید؛ یک دانهٔ بزرگ، یک دانهٔ کوچک. تسبیح با دانه‌های خیلی‌خیلی بزرگ هم هست؛ ما در مکّه یک تسبیح دیدیم که آویزان کرده بودند و دانه‌هایی داشت که خیلی‌خیلی بزرگ بودند، یک تسبیح خیلی بزرگی بود!

حالا اگر شما بخواهید با این مکعّب چوب، از این دانهٔ بزرگ تا این دانهٔ کوچک را درست بکنید، سنخیّت همهٔ این دانه‌ها سنخیّت واحده است؛ یعنی همهٔ اینها چوب هستند. یعنی شما به همهٔ اینها یک مفهوم را اطلاق می‌کنید و می‌گویید که هذا خَشَبٌ، هذا خَشَبٌ، هذا خَشَبٌ، هذا خَشَبٌ. منتها می‌گویید که هذا خَشَبٌ صغیر و هذا خَشَبٌ کبیر. این دانه‌ها از نظر چوب بودن یک واحد هستند. ولی وقتی به خود اینها نگاه می‌کنید می‌بینید که از همدیگر جدا هستند؛ یعنی بین این مقدار از دانهٔ تسبیح و بین آن مقدار دیگر فاصله است و شما می‌توانید آن را تکّه‌تکّه بکنید و بین یکی از آنها با دیگری فاصله بیندازید.

حکماء ـ اگر بخواهیم مثال بزنیم ـ در بحثِ مراتب تشکیک، قائل به این نحوه هستند؛ یعنی می‌گویند که هر مرتبه‌ای جدای از مرتبهٔ مادون یا مافوق خودش است و برای خودش یک تعیّنی دارد، ولی درعین‌حال سنخهٔ آن با سنخهٔ مادون و مافوقش یکی است.

استعداد هر مرتبهٔ از وجود برای رسیدن به مرتبهٔ مافوق

تلمیذ: در بحث مراتب وجود بحث تعدّی و انتقال نیست؛ یعنی یک وجود نمی‌تواند که یک وجود دیگر بشود؛ چون مرتبهٔ هر وجود ذاتی آن است!

استاد: بله، یک وجود نمی‌تواند که وجودِ دیگر بشود، ولی می‌تواند در خودش تغییر و تحوّل ایجاد بکند. یعنی همین وجودی که الآن متعیّن است، قابلیّت برای چرخش را دارد؛ مثلاً وجود مادّی چرخش پیدا بکند به مثالی و مجرّد، و کم‌کم تحوّل پیدا بکند.

تلمیذ: مرتبهٔ هر وجودی جزءِ ذاتش است، پس چطور می‌شود که به وجود بعدی منتقل بشود؟

استاد: مرتبهٔ فعلی آن، جزءِ ذاتش است، ولی همین وجود در این مرتبه‌ای که هست باز استعدادِ برای مرتبهٔ دیگر را دارد؛ یعنی الآن مرتبهٔ این چوب جزءِ ذات این مرتبه است، ولی در خود همین مرتبه باز استعداد برای رُقاء و مرتبهٔ دیگر هم وجود دارد.

تلمیذ: بنابراین بیان اگر ما قائل بشویم که هر مرتبه‌ای از مرتبهٔ دیگری نیست؛ یعنی یک وجود تبدیل به وجود دیگر نمی‌شود، بلکه یک وجود است که در خودش تغییر و تحوّل ایجاد می‌کند، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که یک مرتبه، مادون است و یک مرتبه، مافوق است!

استاد: مرتبهٔ مادون تا وقتی که مادون است نمی‌تواند مافوق بشود، ولی همین مرتبهٔ مادون از نظر استعداد، استعدادِ برای مافوق را دارد؛ یعنی خاصیّت وجود این است که بالا و پایین نمی‌پذیرد، بلکه وجود

به‌حسب آن مرتبهٔ خودش شدّت و ضعف دارد. اما همین وجود ممکن است که استعدادِ برای کشیده شدن به مرتبهٔ بالاتر را در ارتباط با علّت داشته باشد؛ یعنی این وجود با توجه به علل فوقیّه در خودش گردش ایجاد کند و به مرتبهٔ بالاتر برسد. و به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، آن مرتبه جدای از مرتبهٔ قبل و مرتبهٔ بعد است. این نظر این آقایان است، که مسئلهٔ فهلویّون از اینجا ناشی می‌شود و خیلی‌ها قائل به این قضیّه شده‌اند.

عدم تنافی تجلّی مظاهر متکثّره با حقیقت واحده وجود

مطلب دیگر که فعلاً به عنوان فهرست از آن بحث می‌شود این است که وجود نه‌اینکه دارای مراتب مختلف است، بلکه وجود اصلاً یک حقیقت واحده است و این حقیقت واحده منافاتی ندارد با اینکه بیاید در مظاهر متکثرّه جلوه بکند و برگشت تمام این مظاهر متکثّره به همان حقیقت واحد است.

روی این حساب آنچه را که ما در عالم اعیان می‌بینیم، اگر با دقّت بیشتری به آنها نظر بکنیم، می‌بینیم که تمام این تفاوت‌ها و کثراتی که می‌بینیم، کثرات و تفاوت‌هایی است که دارند از شئون آن حقیقت واحده نشئت می‌گیرند. و این کثرات متفاوته، خلل و نقصانی در وحدت آن حقیقت به‌وجود نمی‌آورند. آن حقیقت واحده همان وجودِ منبسط و همان وجودِ بحت و بسیط است، که همان مبدإ أولیٰ و ذات پروردگار است، فقط همان است.

منتها از خصوصیّات آن وجود بسیط و پروردگار این است که خود را به هر مَظهَر و به هر قیدی می‌تواند مقیّد بکند؛ یعنی خشک نیست، دُگم نیست، یک بُعدی نیست، بلکه قابلیّت برای هر نوع کمال و تغییری را در خود دارد. بنابراین ما به‌واسطهٔ تغییرات، نمی‌توانیم تمایز ذاتی بین متغیّرات پیدا بکنیم.

مثالی برای عدم تمایز ذاتی بین متغیّرات

اگر ما بخواهیم مثال بزنیم، به آب مثال می‌زنیم که از اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است و اینها در این ظرف به این نوع هستند، در ظرف دیگر به نوع دیگر هستند و در ظرف دیگر به نوع دیگری هستند. و گاهی از اوقات به شکل آب هستند، گاهی از اوقات به شکل برف هستند، گاهی از اوقات به شکل بخار هستند، گاهی از اوقات به شکل تگرگ هستند. ولی این اختلافات باعث نمی‌شود که ما بین این دو عنصر تمایزِ ذاتی پیدا بکنیم.

تراکم و انبساط این دو عنصر منشأ برای اختلافی است که ما می‌بینیم، ولی خودِ تراکم و عدم تراکم موجب اختلاف ذاتی نمی‌شود؛ و به همین خاطر هر کجا که شما بروید می‌بینید که فقط این دوتا عنصر با هم هستند و چیز دیگری نیست. منتها یک وقت تراکمشان بیشتر می‌شود و گاهی اوقات بازتر می‌شوند و تراکمشان کمتر می‌شود.

برگشت قیود متمایزهٔ در وجود به نفس وجود

وجود هم همین‌طور است؛ یعنی خاصیّت وجود بسیط این است که خود را به هر شکلی می‌تواند در بیاورد. پس بنابراین وقتی که ما در مسئلهٔ وحدتِ حقیقت وجود توانستیم ثابت بکنیم ـ فعلاً در بحث اثبات آن نیستیم ـ که وجود یک حقیقتِ واحدی است، پس این تمایزات از قیودی پیدا می‌شوند که برگشتِ آن قیود به خودِ وجود است.

عددِ پنج با عددِ هفت در واحد فرق دارند؛ یعنی اگر واحد را پنج مرتبه تکرار بکنید پنج می‌شود، و اگر همین واحد را هفت مرتبه تکرار بکنید هفت می‌شود. اگر دو واحد از هفت بردارید پنج می‌شود، و اگر دو واحد به پنج اضافه بکنید هفت می‌شود. پس مبدأِ شدّت و ضعف و امتیازی که بین هفت و پنج هست یک امر است که آن امر عددِ واحد است. اگر آن واحد در یک جا کم بشود، یک مرتبه را تشکیل می‌دهد، و اگر در یک جا زیاد بشود مرتبهٔ دیگری را تشکیل می‌دهد.

ولی ما غیر از خودِ واحد و کم و زیادی واحد، مطلب دیگری را اضافه نمی‌کنیم تا مثلاً هفت بشود و چیز دیگری را از عدد، کم نمی‌کنیم تا مثلاً پنج بشود. هرچه هست همان واحد است. آن واحد اگر در یک جا زیاد بشود یک مرتبه را به وجود می‌آورد و اگر در یک جا به یک مقدار دیگر باشد مرتبهٔ دیگری را به وجود می‌آورد. پس واحد، واحد است و واحد بسیط است؛ و بسیط با همهٔ اعداد می‌نشیند. هم با یک می‌نشیند، هم با صد می‌نشیند و هم با بی‌نهایت می‌نشیند!

این وجود که وجودِ بسیط و وجودِ پروردگار است، حقیقتش حقیقت واحده است؛ به‌این‌خاطر که در ذات پروردگار ترکیب راه ندارد؛ چون ترکیب توالی فاسده‌ای دارد؛ پروردگار از وجوب می‌افتد و به امکان می‌رسد و امثال‌ذلک.

ذات پروردگار که بسیط است ـ الآن ما از بالا به پایین می‌آییم ـ این بساطت ذات پروردگار که این همه نقش و نگار در عالم اعیان به وجود آورد، آیا برای وجود پیدا کردن این همه نقش و نگار، این تقیّدات خارجی آمدند و در او داخل شدند و او به شکل این اعیان درآمد؟ اگر این‌طور است می‌گوییم که آن تقیّدات چه هستند؟ و آن قیدها کدام هستند؟ مگر غیر از وجودِ پروردگار ممکن است که قید و تقیّدی خارج از حیطهٔ وجودی او باشد تا بیاید و به این وجود قید بزند؟ اصلاً معنا ندارد که چیزی خارج از حیطهٔ وجودی او تحقّق داشته باشد!

پس تمام عوالمی که از مرحلهٔ تجرد تامّ که وجود پروردگار است تا به مرحلهٔ مادّه و طبع تحقّق دارند، تمام آن عوالم با آن عرضِ عریضی که هر کدام از آنها دارند تا به این اظلم العوالم و انزل العوالم که می‌رسند، قیدهایی هستند که خود وجودِ این بسیط برای خودش آورده است!

پس یک امر واحد با قیدهای خودش، خودش را متکثّر کرده است! آیا مطلب را رساندم؟! یک امر واحد با آن چیزهایی که در خودش هست، آمده خودش را زیاد نشان داده است. یک امر واحد است؛ چون گفتیم که

این قیود از جای دیگری نیستند.

بطلان نظریه تکثّر وجود به تکثّر قیود

حالا اگر ما بیاییم یک نگاهی به این قیدها بکنیم و آن امر واحد را متکثّر بکنیم، دیگر خیلی مطلبِ سخیف و باطلی می‌شود. لذا می‌گوییم که با دقّت عقلی و با یک دقّت بیشتر و رقیق‌تری در همین مسئلهٔ وجود که حکماء فرموده‌اند به این مطلب می‌رسیم که این قیود، خارج از ذات خودِ این وجود نیستند. و وقتی که این قیود خارج از ذات وجود نبودند، ذات وجود، واحد می‌شود؛ پس همهٔ قیود، قیود واحد می‌شوند.

و وقتی که همهٔ قیود واحد شدند، مسئلهٔ «وحدتِ حقیقت وجود» در اینجا پیش می‌آید؛ که یک حقیقت خارجی بیشتر نداریم، گرچه مفاهیمِ ما از این مقیّدات خارجی الی‌نهایت و غیرنهایه بسیار است، ولی حقیقتِ وجود اینها یک حقیقت واحد است.

یعنی وقتی که ما به این شیء نگاه کنیم و درون آن برویم و باز درون آن برویم [در ذات آن متمرکز شویم، و باز نگاه بکنیم و بیشتر در آن متمرکز شویم، و باز نگاه کنیم و بیشتر در آن متمرکز شویم، باز همین‌طور در آن متمرکز شویم] و این پرده‌ها را کنار بزنیم، به یک‌جا می‌رسیم که دیگر در آنجا مسئله، یک مسئلهٔ واحد است و می‌بینیم که همان مسئلهٔ واحد است که آمده و خودش را زیاد کرده است.

آن مسئلهٔ واحد، مسئلهٔ «بساطت وجود» است؛ یعنی این وجود بسیط است و این وجودِ بسیط با قیدهایی که پی‌درپی به خودش زده است، خودش را همین‌طور پی‌درپی پایین آورده است؛ یعنی همین‌طور از آن تجرد کم کرده است تا به مرحلهٔ عالم طبع رسیده است. و درعین‌حال که به مرتبهٔ عالمِ طبع رسیده است، تجرد خودش را حفظ کرده است؛ این می‌شود وجودِ لا بشرط.

معنای کلام امیرالمؤمنین علیه السّلام: «کانَ اللهُ و لم یَکُن مَعَه شَیءٌ و الآنَ کما کان»

پس وجود پروردگار متعال نسبت به ما، وجودِ لا بشرط است؛ اگر ما وجود را لا بشرط بدانیم. ولی اگر ما وجود این مقیّدات را به شرط لا بدانیم، یعنی به شرط عدم تعدّی یک مرتبهٔ دیگر در این مرتبه و عدم دخالت حدود دیگر در این حدود ماهوی بدانیم، در این‌صورت ما جدای از پروردگار هستیم؛ به‌خاطر اینکه پروردگار داخل در محدوده نمی‌گنجد. ولی اگر ما این حدود را، حدودِ خود وجود منبسط بدانیم؛ در این‌صورت پروردگار شامل همهٔ عوالِم ممکنات می‌شود.

یعنی خدا هست و غیر از خدا هیچ نیست؛ این همان کلام امیرالمؤمنین علیه السّلام است که: «**کان الله**

و لم یکن معه شیء و الآنَ کما کان»؛[1] خدا بوده است و هیچ چیزی غیر از خدا نبوده است و الآن هم خدا هست و هیچ چیزی غیر از خدا نیست. از اینجا ما به معنی این مطلب از عرفاء می‌رسیم که غیر از خدا هیچ چیزی نیست.[2]

نظر مرحوم مطهّری درباره نگرش عرفا به ماسوی الله

یادم است که وقتی که این مطالب را مباحثه می‌کردیم، این مسئله را در شرح مرحوم آقای مطهّری دیدم، که ایشان می‌فرمودند که این مطلبی را که عرفاء می‌گویند که غیر از خدا هیچ چیزی نیست، از باب وحدت مشهود است نه از باب وحدت وجود؛ یعنی عارف به یک جایی می‌رسد که غیر از خدا هیچ چیز دیگری را نمی‌بیند. چون عارف این‌قدر در محبّتش نسبت به پروردگار قوی می‌شود که فقط وجود محبوب و معشوق را می‌بیند و چیز دیگری را نمی‌بیند.

اما فیلسوف نمی‌تواند این مسئله که غیر از خدا هیچ نیست را قبول بکند؛ چون ما همهٔ این تکثّرات را در عالم خارج می‌بینیم، همهٔ این تکثّرات هستند! چرا باید بگوییم که نیستند؟!

ایشان می‌فرمایند که اگر بخواهیم این مسئله که بگوییم فقط خدا هست و غیر از خدا هیچ نیست را توجیه بکنیم، باید بگوییم که این عارف در اینجا فقط خدا را دیده است و نظرش از ماسوی‌الله افتاده و قطع شده است.[3]

نقد دیدگاه مرحوم آقای مطهّری

اما این مسئله خیلی جای تأمّل دارد؛ و تأمّل آن از این باب است که عارف نه از باب محبّت معشوق را می‌بیند و غیر معشوق را نمی‌بیند! نه، این‌طور نیست بلکه مسئله به این نحو است که چشم مجازِ عارف از بین می‌رود و چشم حقیقت پیدا می‌کند، جهان‌بینی عارف تغییر پیدا می‌کند. آن چیزی را که عارف سابقاً به حقیقت می‌دید، الآن به مجاز می‌بیند و لذا می‌گوید که غیر از خدا چیزی نیست. و آن حکمی را که به صورت استقلالی روی اعیان خارجی می‌کرد و برای هر کدام از آنها یک وجودِ مختصّ می‌دید، حالا می‌بیند که تمام این وجودات،

---

[1] التوحید (صدوق)، ص ۱۴۱:
عن جابر عن أبی‌جعفر علیه السّلام قال: «إنَّ اللهَ تَبارَکَ و تَعالی کان و لا شَیءَ غَیرُهُ، نورًا لا ظَلامَ فیهِ، و صادِقًا لا کِذبَ فیهِ، و عالِمًا لا جَهلَ فیهِ، و حَیًّا لا مَوتَ فیهِ، و کذلِکَ هو الیَومُ، و کذلِکَ لا یَزالُ أبَدا»؛
خداوند تبارک و تعالی بود و چیزی جز او نبود، نوری بود بدون تاریکی، راستگو بود و دروغ در او راه نداشت، دانا بود و نادانی همراهش نبود، زنده بود و مرگ با او نبود؛ اکنون نیز چنین است و همواره چنین خواهد بود.
در روایات مفاد «**و الآنَ کما کان**» صریحاً با عباراتی نظیر «**کذلک هو الیَوم و کذلک لا یزال أبدًا**» آمده است. (محقق)

[2] برای مطالعهٔ بیشتر درمورد حدیث «**کان الله و لم یکن معه شیء و الآنَ کما کان**» مراجعه شود به روح مجرّد، ص ۱۹۲.

[3] مجموعه آثار شهید مطهّری، ج ۹، ص ۱۸۲.

مندکّ در وجود خدا هستند و دیگر وجودی باقی نمی‌ماند. در اینجا صحبت در این است!

پس مسئلهٔ عارف، یک مسئلهٔ شهودی و رؤیت پروردگار با صرف نظر از بقیّهٔ مسائل نیست، بلکه در اینجا دید و بصیرت عارف تصحیح می‌شود؛ تصحیح بصیرت به‌این‌صورت است که همان‌طوری یک عده قائل به اصالةالماهیّه هستند و بعداً به قول خودشان به‌واسطهٔ کشف و شهود می‌آیند و قائل به اصالةالوجود می‌شوند و اصالةالماهیّه را کنار می‌گذارند و آن را اعتباری می‌دانند و بعد بر این اساس برهان می‌ریزند، عارف هم که تا به حال برای این اعیان خارجی وجود مستقلّی قائل بود، به‌واسطهٔ کشفِ حجاب می‌بیند که فقط یک حقیقت واحد بیشتر نبوده است و آن حقیقت، حقیقت پروردگار است. و دیگر زید و عمرو و بکری را به استقلال نمی‌بیند؛ یعنی هیچ چیز دیگری غیر از پروردگار را در اینجا نمی‌بیند. پروردگار است و بس! یعنی همان «**کان الله و لم یکن معه شیء**» را می‌بیند.

دید عارف نسبت به پروردگار یک امر ثبوتی است نه اثباتی

و این یک امر ثبوتی است نه یک امر اثباتی؛ یعنی نه‌اینکه عارف در اینجا در مقام اثبات دچار خطا شده است، بلکه او دارد به یک امر ثبوتی و یک امر واقعی می‌رسد، او دارد به یک چیزی می‌رسد که هیچ‌وقت این حکیم به آن نرسیده است.

حکیم متکثّرات را می‌بیند و برای این متکثّرات، وجودات جداگانه و علی‌حده‌ای فرض می‌کند و بعد می‌بیند که منشأ و ریشهٔ تمام این وجودات به یک وجود است. ولی عارف یک پا بالاتر می‌گذارد و می‌گوید که اصلاً در خارج قیدی وجود ندارد و هیچ چیزی غیر از خدا نیست. او می‌گوید که آنچه هست فقط خدا است و می‌آید آن وجودِ بسیط را به تمام این مقیّدات حاکم می‌کند و می‌گوید که یک وجود بیشتر نیست!

او به این میکروفون نگاه می‌کند و می‌بیند که خدا است. نه‌اینکه مانند حکیم میکروفون را ببیند، منتها وجودِ این میکروفون را مرتبط با آن وجود بالا ببیند. نه، نگاه او به خود میکروفون مساوی با نگاه به خود خدا است، غیر از این چیزی نیست!

مثال آینه برای فهمیدن دید عارف نسبت به پروردگار

شما وقتی که در آینه نگاه می‌کنید، آیا اول در آینه نگاه می‌کنید و می‌گویید که این شخص که الآن در آینه ایستاده است؛ عمامه‌اش سفید است، رنگ موی او سیاه است، چشم‌هایش این‌طوری است، لب و دهانش این‌طوری است، بقیّه جاهایش هم این‌طوری است، و بعد می‌گویید که اگر من بخواهم این شخص را به کسی منطبق بکنم، به آقای فلانی منطبق می‌کنم؟ آیا شما این‌طوری در آینه نگاه می‌کنید؟

یا وقتی به آینه نگاه می‌کنید می‌گویید که این خودش است. دیگر این حساب و کتاب‌ها را که نمی‌آورید! دیگر امثال این جدولِ ضرب‌ها را که دیگر نمی‌آورید انجام بدهید! نمی‌گویید که این عمامه حکایت از یک

پارچه سفیدی می‌کند که یک وقتی به سر من بوده است، پس این حتماً عمامهٔ من است، این حرف‌ها نیست! نمی‌گویید که این مو حکایت از یک واقعیّتی می‌کند که یک وقتی آن واقعیّت به پوست من چسبیده بود، پس این موی من است. و همین‌طور بیایید تا پایین.

ولی صحبت در این است که شما هیچ‌وقت نمی‌آیید این شبحی را که در آینه می‌بینید جدای از خود فرض کنید و بعد بر خود منطبق بکنید، بلکه در اولین وهله خود را می‌بینید و می‌گویید که این فلانی است، آن یکی هم فلانی است. پس در اولین وهله خود را در آینه می‌بینید.

تفاوت بین عارف و حکیم در مسئلهٔ وحدت وجود

تفاوت بین عارف و حکیم در مسئلهٔ وحدت وجود این مسئله است که عارف وقتی که به اشیاء نگاه می‌کند، در همان نگاه اول خدا را می‌بیند. نه‌اینکه بگوید که این یک وجودی دارد و یک ماهیّتی دارد؛ بعد بگوید که ماهیّتش اعتباری است، پس فقط وجودش می‌ماند. بعد بگوید که آن وجود، مقیّد است و آن وجودِ مقیّد مرتبطِ به یک وجودِ مافوق است، آن وجودِ مافوق هم مرتبط به یک مافوق دیگر است تا به مبدإ أعلیٰ برسد؛ پس این وجود، فانی در وجودِ مبدإ اعلی است!

پس حکیم در وهلهٔ اول اثبات تکثّر و تمایز و اختلاف را می‌کند و بعد همهٔ این اختلافات را به همان مبدإ أعلیٰ برمی‌گرداند، ولی عارف این کار را نمی‌کند! عارف تا به این درخت نگاه می‌کند، می‌گوید که این خدا است! خدا است که دراز شده است! می‌گوید که خدای دراز را ببینید!

در اینجا دیگر یک امر بیشتر نیست! و دیگر نه مسئلهٔ ربط است و نه هیچ چیز دیگری، بلکه تمام اینها در او و داخل او است. و دیگر لازم نیست که شما یک امری، یک غول بی شاخ و دمی را در نظر بگیرید و بالای کوه ابوقبیس بگذارید و از اینجا یک طنابی به او بکشید!

نه‌خیر، اگر در همین وجود خودتان بروید، می‌بینید که ربط است؛ یعنی این وجودِ خودتان، وجودِ پروردگار است و درعین‌حال وجودِ پروردگار، وجودِ خود او است. یعنی عارف دیگر خودی برایش باقی نمی‌ماند تا او را مرتبطِ به یک مافوقی بداند و او را مرتبطِ به بالاتر ببیند! بلکه در همان وهلهٔ اول، پروردگار را در این می‌بیند و تمام.

در اینجا عارف دیگر منتظر چیست؟! منتظر چه چیزی می‌خواهد بماند؟! آیا می‌خواهد منتظر ربطش بماند؟! آیا می‌خواهد منتظر علیّتش بماند؟! آیا می‌خواهد منتظر برزخ و تجرّدش بماند؟! هیچ‌کدام نیست! همه‌اش خدا، خدا، خدا و خدا است! و دیگر مسئله تمام شد و فرق بین عارف و حکیم در این است.

دیدگاه محی‌الدّین در مسئله وحدت حقیقت وجود

بله، مرحوم محی‌الدّین ـ رضوان الله علیه ـ در اینجا آمده‌اند و همین مطلب را برهانی کرده‌اند. ایشان از

بحثِ وحدت شهود آمده‌اند بحثِ وحدت حقیقت وجود را پی‌ریزی کرده‌اند و این بحث از محی‌الدّین است. که این همه سر و صدا هم که درست شده است به‌خاطر همین است؛ نمی‌دانم این را در کجا دیدم؛ مثل‌اینکه در همان حاشیه آمیرزا مهدی آشتیانی ـ رحمة الله علیه ـ است.

محی‌الدّین از وحدت شهود بحث را پیش می‌کشند و تا بحثِ وحدت حقیقت وجود، جلو می‌آیند. این بحث در کتاب‌های ایشان: فصوص، فتوحات و آثار دیگر ایشان و شَوارقُ الاِلهام وجود دارد. در تمام آنها این بحثِ وحدت شهود را مطرح می‌کنند.[1]

منتها حالا در لسان عرفاء، حرف گاهی اوقات این طرف می‌شود و گاهی اوقات آن طرف می‌شود! نه‌اینکه عارفی که می‌گوید غیر از خدا هیچ چیز نیست؛ یعنی هیچ شیئی در خارج نیست، حتّی این اختلافات و تمایزات در خارج نیستند تا ما بگوییم که اینها نیهیلیسم شده‌اند و قائل به پوچ‌گرایی هستند.[2] این‌طور نیست! بلکه یکی می‌آید مطلب را سلیس‌تر و روان‌تر بیان می‌کند و یکی می آید در پرده می‌گوید و یکی هم در عالمِ وَجد می‌آید یک حرفی می‌زند!

صحبت من در این است که اشکال مرحوم آقای مطهّری ـ رحمة الله علیه ـ به آقایان عرفاء به‌هیچ‌وجه وارد نیست و تمام عرفاء دارند همین مسئلهٔ وحدت وجود را اثبات می‌کنند! اگر در مبسوط گفتند خیلی خوب است؟!

اتحاد دیدگاه عارف و پروردگار نسبت به مخلوقات

تلمیذ: در توضیح این کلام عرفاء که فرمودید که همه چیز را خدا می‌بینند، ما می‌بینیم که بعضی از عرفاء در حال وجد مطالبی را بیان می‌کنند که نشان می‌دهد تعیّن خودشان را لحاظ کرده‌اند، مثلاً «أنا الله» می‌گویند. به این ترتیب که شما فرمودید، تعیّن هم حذف می‌شود گرچه لحاظ تعیّن بکنند! چون باز تعیّن هم از جهت همان حقیقت وجود است. پس در این‌صورت نمی‌توانیم هیچ چیزی را به خودمان نسبت بدهیم؟!

استاد: آن مطلبی که بنده عرض کردم با اینجا هیچ‌گونه اختلافی ندارد. عارف وقتی که خودش را با تعیّن لحاظ می‌کند و الوهیّت می‌دهد؛ به‌خاطر این است که در خودش یک معنای سِعی می‌بیند که آن معنای سِعی به تمام موجودات و تمام ممکنات گسترش دارد.

یعنی همان‌طوری‌که پروردگار در نظر خودش نسبت به ممکنات و مخلوقات، نظر سِعی دارد و تمام

---

[1] فصوص الحکم، ج ۲، ص ۶۶.

[2] . نیهیلیسم مکتبی فلسفی است که منکر هر نوع ارزش اخلاقی و مبلّغ شکّاکیّت مطلق و نفی وجود است. اصطلاح نیهیلیسم یا هیچ‌انگاری از واژه (nihil) در زبان لاتین به معنای هیچ آمده است، هیچ‌اِنگاری به معنای انکارِ معنی و ارزش برای هستی جهان است. (محقق)

موجودات را به علم حضوری در وجود خودش مندکّ می‌بیند و با آن نگاه، «أنا ربّکم الأعلیٰ» می‌گوید؛ این عارف هم در همان‌وقتی که یک‌هم‌چنین مطلبی را می‌گوید، وجودِ خود را یک وجود سِعی می‌داند. و در آن موقع دیگر وجودِ خود را در مقابل خدا نمی‌داند، در آن موقع خود را می بیند و بس! و چیز دیگری نمی‌بیند. یعنی وجودِ خود و وجودِ خدا و وجودِ جمیع ممکنات را در وجودِ خود منطوی می‌بیند؛ عیناً مثل همان‌جا و هیچ فرقی نمی‌کند!

پس تعیّن او انبساط پیدا کرده و به همه‌جا رسیده است، به نحوی که هر وقت خودش را می‌بیند خدا را دیده است. نه‌اینکه در آنجا «أنا ربّکم الأعلیٰ» بگوید و خود را جدای از او فرض بکند. نه‌خیر این‌طور نیست و به این قِسم نیست.

تلمیذ: پس قبل از رسیدن به این مرتبه کسی نمی‌تواند یک‌هم‌چنین چیزی را داشته باشد؟

استاد: بله، اگر به آن حدّ نرسد دیگر مسئله، مسئلهٔ نفسانیّاتش است؛ یعنی آمده است و خودش را دیده است، و به اصطلاح طلوعات نفسش است. که در این‌صورت خدا را از خودش جدا می‌بیند و دوتا می‌بیند، که این کفر و شرک است.

بله، اگر در یک مقامی باشد که جز خود هیچ چیز نبیند، آن وقت او در اینجا درست دیده است! ولی اینکه خودش را ببیند و خدا را هم ببیند و برای خودش در مقابل خدا یک سعه ببیند، این خطر است! یعنی تو در مقابل خدا دیگر نباید خودت را ببینی! یا اینکه برای خودت سعه ببینی!

ولی اگر آمدی خود را دیدی و غیر از خودت هیچ ندیدی، این همان معنای جذب و فناء و تجرد است و معنای فناء همین است! اصلاً در فناء دوئیّت معنا ندارد و در فناء دوئیّت نیست. اگر دوئیّت باشد فنا نیست، و اگر فناء باشد دوئیّت نیست؛ این دو در مقابل همدیگر هستند و مانند آب و آتش هستند که به‌هیچ‌وجه با هم جمع نمی‌شوند.

معنای فناء در داستان بایزید رضوان الله علیه

لذا بایزید ـ رضوان الله علیه ـ هم به شاگردانش گفت ـ در وقتی که به ایشان گفتند که گاهی اوقات از شما در حالاتتان «أنا الله الّذی لا إله إلّا أنا» می‌شنویم، «لا إله إلّا هو» می‌شنویم ـ اگر این دفعه این حرف‌ها را از من شنیدید، من را بکشید. بعد دیدند که شمشیرها کارگر نشد! بایزید گفت:

شمشیر که او را نمی کشد. من وقتی این حرف را می‌زنم که نه خود را می‌بینم و نه چیز دیگری می‌بینم! این که من دارم «اَنا» می‌گویم، یعنی او دارد «اَنا» می‌گوید؛ یعنی فرقی با همدیگر ندارند. نه‌اینکه دو چیز هستیم که با هم فرق نداریم، بلکه خلاصه یعنی یک زبان است که دارد این حرف را می‌زند.[1]

---

[1] مثنوی معنوی، دفتر چهارم.

سنخیّت بین وجود و قیودات وجود

تلمیذ: بالأخره آیا می‌شود که این ادّعای عرفاء را به شکل یک قضیّهٔ منطقی در بیاوریم؟ یعنی ذات کثرات با وحدت جمع بشود. با این بیاناتی که قبلاً فرمودید و الآن فرمودید، آنچه فهمیدیم این است که قید و صفت هم از خودِ وجود هستند. و از طرفی ما تا الآن قید را نقصِ وجود می‌دانستیم. حالا وقتی که قید نقصِ وجود باشد و از طرفی قید می‌آید که وجود را محدود بکند، پس دیگر چگونه امکان دارد که قید از سنخِ وجود باشد؟

استاد: این حرف که بهتر شد! چون اگر شما بگویید که قید، نقصِ وجود است، آیا آن نقص یک امر زائدی است که عارض بر وجود شده است؟ نه، نقص یک امری زائد بر وجود نیست. پس هیچ چیزی غیر از وجود نیست و هرچه هست وجود است. در این‌صورت شما دنبال چه چیزی دیگر می‌گردید؟

اینکه من عرض کردم که خودِ قید از وجود است، خیلی مطلب را حل می‌کند و خیلی مطلب را نزدیک می‌کند. من این را در جایی ندیدم!

البتّه ما برای قضیّهٔ وحدت وجود باز مطالب دیگری هم داریم، منتها ما الآن آن را به صورت فهرست‌وار بیان می‌کنیم و بعد مطالبی را آرام‌آرام از اسفار و فصوص و فتوحات و... می‌آوریم و خلاصه مسئلهٔ وحدت وجود را به این زودی رها نمی‌کنیم. شاید یک ماه این قضیّه را همین‌طور ادامه بدهیم. ولی به‌هرصورت ما الآن یک مختصری گفتیم.

ولی در نظر داشته باشید که سؤال ما از این حکماءِ فهلویّون و آقایان درمورد این قیدی که به وجود می‌خورد و او را در یک مرتبه قرار می‌دهد، این است که این قید از کجا آمده است؟ آیا این قید غیر از این است که ذاتِ وجود خودش را مقیّد کرده است؟! این قید که از یک عالم دیگر نیامده است که به این وجود بچسبد! مثل این شیرینی نیست که شکر را از این طرف بردارید و خمیرمایه را هم از اینجا بردارید و به هم بچسبانید و با هم در فِر بگذارید، بشود شیرینی!

بلکه خود این وجود است که آمده و خودش را مقیّد کرده است؛ پس قید داخل در خودِ وجود است. حالا آیا این قید، نقص است؟ بگویید که نقص است، آیا کمال است؟ بگویید که کمال است، آیا اشتداد است؟ بگویید که اشتداد است، آیا ضعف است؟ بگویید که ضعف است، هرچه می‌خواهد باشد. بالأخره این قید به این شکل و به‌این‌صورت، ذاتِ وجود است؛ و ذاتِ وجود هم یکی که بیشتر نیست، ده تا که نداریم!

لزوم وحدتِ ذات وجود در خارج

اگر ذات وجود متمایز و مختلف باشد؛ پس این مسئله که بعداً خودِ مرحوم حاجی هم می‌گویند پیش می‌آید؛ که هرچیزی را که ما بخواهیم از یک چیز دیگری انتزاع بکنیم، باید با منشأ انتزاعش فرق داشته باشد. و آن‌وقت دیگر مسئلهٔ اشتراک معنوی وجود پیش می‌آید، که ما در آنجا اثبات کردیم که وجود یک مفهوم واحد

بیشتر نیست؛ یعنی مفهومی که منطبق بر آن عین است، یک مفهوم است. و در آنجا عرض کردیم که تا آن ذاتِ در خارج، واحد نباشد، انتزاع ما هم از آن ذات، واحد نخواهد بود، بلکه باید آن ذاتِ در خارج، واحد باشد تا ما بتوانیم از آن، یک امر واحد را انتزاع بکنیم.

پس باید آن ذات در خارج وحدت داشته باشد. اینکه آن ذات باید وحدت داشته باشد به همین معنا است؛ یعنی حقیقت، حقیقت واحد می‌شود که این حقیقتِ واحد، خودش را با قیودی که خودش دارد متعدّد می‌کند.

پس در واقع اصلاً تعدّدی نیست؛ یعنی تعدّد متمایزِ از همدیگری در اینجا نیست! این همین حرفی است که عرفاء می‌گویند. حالا شاید بتوانیم یک مقدار از متنش را تا آن حدودی که عرض کردیم بخوانیم.

تطبیق متن کتاب در وحدت و کثرت حقیقت وجود

نظر فهلویّون از حکماء در حقیقت تشکیک در وجود

غرر فی بیان الأقوال فی وحدة حقیقة الوجود و کثرتها بیان اقوال در وحدت و کثرت حقیقت وجود:

(اَلْفَهْلَوِیُّونَ) من الحکماء ـ و الفهلویّ مُعَرَّبُ «الپهلوی» ـ (اَلْوُجُودُ عِنْدَهُمْ[1] حَقِیقَةٌ ذَاتُ)، أی صاحبة (تَشَکُّکٍ تَعُمُّ * مَراتِبًا) ـ مفعول تعمُّ وجود نزد فهلویّون از حکماء ـ فهلوی معرّب پهلوی می‌باشد ـ یک ذات و حقیقت مشکّکه است. این ذات، عمومیّت دارد و مراتبی را از نظر غنا و فقر دربرمی‌گیرد مراتب، مفعول «تَعُمّ» است. ـ (غِنًی وَ فَقرًا) علی سبیل التّمثیل، فکذا شدّةً و ضعفًا، و تقدُّمًا و تأخُّرًا و غیر ذلک و ذکر غنا و فقر برای مراتب از جهت ذکر تمثیل است و لذا وجود همین‌طور مراتبی از نظر شدّت و ضعف، تقدّم و تأخّر، اوّلیّت واولویّت، نقص و کمال، استعداد و فعلیّت و امثال‌ذلک را هم دربرمی‌گیرد.

(تَخْتَلِفُ * کَالنُّورِ) و این مراتب مانند مراتب نور مختلف هستند. یعنی أنّ النُّور الحقیقیَّ الّذی هو حقیقة الوجود و منظور از نور، نور حقیقی است که همان حقیقت وجود است،

چون به‌واسطهٔ حقیقت وجود است که ماهیّات مظلمه بروز و ظهور پیدا می‌کنند. و به‌واسطهٔ وجود است که ماهیّت از مرحلهٔ استواء بیرون می‌آید و قدم به عرصهٔ اعیان می‌گذارد.

إذ النُّور هو «الظّاهِرُ بذاته، المُظهِرُ لغیره». زیرا نور ظاهرِ بذاته است و غیرش را روشن می‌کند،

یعنی هویّت و انّیّت اوّلاً برای خود وجود است، موجودیّت در وهلهٔ اول به وجود برمی‌گردد و بعد به ماهیّات!

---

[1] مجموعهٔ مصنفات (شیخ اشراق)، ج ۲، ص۱۱۹.

و هذا خاصيَّة حقيقة الوجود و اين خاصيّت حقيقت وجود است؛

لكونها ظاهِرةٌ بذاتها مظهِرةٌ لغيرها زيرا وجود ظاهر بذاته است، يعنى وجود خودش هست،

الّذى هو مهيّات سماوات الأرواح و أراضى الأشباح و مُظهِر غير خودش كه همان ماهيّات سماواتِ ارواح و اراضى اشباح است مى‌باشد؛

سماوات ارواح يعنى همان عوالم عقول و مجرّدات و اراضى اشباح يعنى عوالم نفوس و طبع.

كالنّور الحسِّىِّ مثل نور حسّى

منظور از نور حسّى مانند همين نور چراغى است كه مى‌بينيم

الّذى هو أيضًا طبيعةٌ مشكَّكةٌ ذات مراتب متفاوتةٌ،كه او نيز طبيعت مشكّكه‌اى است كه داراى مراتب متفاوت است

همان‌طور كه نور يک واتى داريم، نور صد واتى و هزار واتى هم داريم.

(حيْثُمَا تَقَوّىٰ) ذلک النّور الحسّى (وَ ضَعِف).از اين جهت كه اين نور حسّى قوى مى‌شود و ضعف پيدا مى‌كند.

فالاختلاف بين الأنوار ليس اختلافًا نوعيًّا پس اختلاف بين انوار يک اختلاف نوعى نيست، بل بالقوّة و الضّعف. بلكه اختلاف به قوّت و ضعف است.

فإنّ المعتبر فى النّور أن يكون ظاهِرًا بالذّات مظهِرًا للغير آن چيزى كه در نور معتبر است اين است كه ظاهر بالذّات باشد و مظهِر غير باشد و هذا متحقَّق فى كلّ واحدةٍ من مراتب الأشعَّة و الأظلَّة. و اين معنا در هر كدام از مراتب اشعّه و أظِلّه (يعنى مراتب عِلّى و مراتب معلولى) متحقّق است.

فلا الضّعفُ قادحٌ فى كون المرتبة الضّعيفة نورًا پس نه ضعف قادح است در اينكه ما مرتبهٔ ضعيف را نور بناميم، و لا القوّة و الشدّة و لا التوسّط شرطٌ أو مقوّمةٌ و نه قوّت و شدّت و توسط، شرط يا مقوّم نور بودن مرتبهٔ قوى مى‌باشند. إلّا للمرتبة الخاصّة مگر براى يک مرتبهٔ خاصّه؛

يعنى ضعف و قوّه و... براى همان مرتبهٔ خودش شرط است؛ چون براى‌اينكه مرتبهٔ خودش را ثابت بكند بايد يک حدّى داشته باشد.

بمعنى ما ليس بخارجٍ عنها أو قادحة. به معناى اينكه چيزى خارج از او يا قادح نيست؛

يعنى قوّت و شدّت و توسط و ضعف و... خارج از ذاتِ نور نيستند و خود ذاتِ نور است كه در اين مرتبهٔ قوّت و شدّت، آن مرتبهٔ خاصّ خودش را مى‌سازد.

فالقوىّ هو النّور و المتوسِّط أيضًا هوهو، و كذا الضّعيف.فللنّور پس مرتبهٔ قوى نور است، متوسّط هم نور است، ضعيف هم نور است.عرضٌ عريضٌ باعتبار مراتبه البسيطة، و لكلّ مرتبة أيضًا عرضٌ باعتبار اضافتها

الی القوابل المتعدّدة. پس برای نور عرضِ عریضی است به اعتبار مراتبِ بسیطه که دارد. و برای هر مرتبه‌اش به اعتبارِ اضافه‌اش به قوابل متعدّده نیز عَرْضی است. نسبت به اینکه این نور در کدام مظهَر باشد، در کدام ظرف و وعاء باشد، هم عَرْض عریضی دارد.

بساطت مراتب مختلفهٔ وجود

فکذلک حقیقة الوجود ذات مراتب متفاوته بالشّدّة و الضّعف و التّقدُّم و التّأخُّر ـ و غیرها و همین‌طور حقیقت وجود هم دارای مراتب مختلفی از نقطه‌نظر تجرد و عدم تجرد، شدّت و ضعف، تقّدم و تأخّر و... است (یعنی هرچه تجرّدش بیشتر باشد، شدیدتر است.)؛ ـ بحسب أصل تلک الحقیقة که این مراتب به‌حسب اصلِ خود حقیقتِ وجود متفاوت هستند.

فانَّ کلَّ مرتبة من الوجود بسیط پس هر مرتبه‌ای از وجود، بسیط است؛ لیس شدیدهُ مرکّبًا من أصل الحقیقة و الشدّة این‌طور نیست که مرتبهٔ شدیدش مرکّب از وجود و شدّت باشد،

یعنی شدّت چیزی باشد که ما بیاییم به وجود ضمیمه‌اش بکنیم

و کذا الضعیف لیس إلّا الوجود و همین‌طور ضعیف چیزی غیر از وجود نیست؛

یعنی هرچه هست، خودِ همان وجود است.

و الضّعف عدمیٌّ و ضعف هم یک امر عدمی است

و امر عدمی که به یک امر وجودی ضمیمه نمی‌شود.

کالنّور الضعیف، حیث إنّه غیر مرکّب من أصل النّور و الظّلمة لأنّها عدمٌ؛ مثل نور ضعیف که از اصلِ نور و ظلمت ترکیب نشده است یعنی این دو با هم مرکّب بشوند و نور یک شمع بشوند؛ به‌خاطر اینکه ظلمت، عدم است.و کالحرکة البطیئة و مثلِ حرکت بطیئه می‌ماند، حیث أنَّها غیر مرکّبة من الحرکات و السّکنات که از حرکات و سکنات ترکیب نشده است

چون اصلاً سکون در حرکت راه ندارد! و امکان ندارد که یک شیء از خودش و نقیض خودش ترکیب بشود!

بل قدر من الامتداد علی هیئة خاصّة بلکه حرکت بطیئه یک مقداری از امتداد بر هیئت خاصّ است

حرکت تند یک قدری از امتداد بر یک هیئت خاصّ است، حرکت وسط یک قدری از امتداد بر یک هیئت خاصّ است. پس همهٔ اینها قدری از امتداد است، منتها حالا چگونگی آن امتداد، بطیء و شدید و ضعیف را به وجود می‌آورد؛ زمان کم می‌شود شدید است، زمان زیاد می‌شود بطیء است.

کذا التقدّم للوجود المتقدّم لیس مقوّمًا و هم‌چنین تقدّم برای وجودِ متقدّم، مقوّم نیست، و إلّا لترکّب و الاّ وجود متقدّم، مرکّب از وجود و تقدّم می‌شود ـ و الوجود بسیط ـ و لا عارضًا درحالتی‌که وجود بسیط است.

تقدّم برای وجود متقدّم، نه مقوّم است و نه عارض بر این وجود شده است، و إلّا لکان جایز التّأخّرو الاّ لازم می‌آید که تأخّر در آن جایز باشد؛

یعنی همین شیئی که متقدّم است، مؤخّر باشد. یعنی این عروض از او برداشته بشود و تأخّر بر او عارض بشود. و این غلط است چون در این‌صورت انقلاب پیدا می‌شود.پدری که تا حالا مقدّم بر پسر بود، یک‌دفعه بعد از پسر قرار بگیرد، این امکان ندارد. درحالتی‌که امکان دارد که این سفیدی که عارض بر این کتاب است برداشته بشود و به جایش سیاهی بیاید؛ چون کتاب، کتاب است، حالا کتاب سیاه است یا کتاب قرمز است یا کتاب سبز است.

اما تقدّم در یک شیئی که متقدّم است، ذاتی آن است؛ یعنی خود آن مرتبهٔ از وجود، این مرتبه را اقتضاء می‌کند، نه‌اینکه تقدّم به او عارض شده باشد. چون اگر عارض شده باشد، ما می‌توانیم آن عارض را برداریم و به جای آن، یک عارض دیگر بگذاریم و بگوییم که این متقدّم، مؤخّر است؛ این پدر تا الآن مقدّم بود، حالا جایش را با پسر عوض می‌کند؛ یعنی شنبه با یک‌شنبه جایشان را عوض کنند. در این‌صورت دیگر انقلاب می‌شود.

و الحال أنّ جواز تأخُّره مساوق جواز الانقلاب، بل عینه جواز تأخّرِ این وجود مساوق با جواز انقلاب است، بلکه عینِ انقلاب است و إن لم یعتبر فی أصل الحقیقة، و کذا التأخیر للوجود المتأخّر؛[1]. اگرچه خود این تقدّم در اصلِ حقیقت وجود معتبر نیست؛ یعنی ما تقدّم را از وجود انتزاع می‌کنیم، نه‌اینکه در خودِ حقیقت وجود، تقدّم معتبر است، به نحوی که اگر تقدّم نباشد، وجودی در کار نیست.

و تأخّر برای وجودِ متأخّر همین‌طور است؛ یعنی تأخّر نه جزء مقوّم است و نه عارض بر آن.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۰۴.