هو العلیم

اختلاف نظر مرحوم سبزواری با ذوق المتالهین در حقیقت وجود

و تبیین نظر مصنف درباره عقیده متکلّمین

شرح منظومه جلسه سی و یکم

(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

نقد کلام مرحوم سبزواری در ردّ ذوق المتألّهین

و أمّا نحن فنعتقد أنّ ذوق التّألُّه یقتضی سنخًا واحدًا و أصلًا فاردًا، لاصالة الوجود و اعتباریّة المهیّة، إذ الشیئیّة منحصرة فیهما و الأمر فی الأصالة یدور علیهما؛ فإذا بطل أصالة الثّانی، تعیّن أصالة الأوّل. فالمضاف إلیه هو الوجود، و الإضافة اشراقیّة هی الوجود، و المضاف أیضًا أنحاء الوجودات الّتی هی المتعلّقات بنفسها، المتدلیّات بذاتها بالمرتبه الغیر المتناهیة فی شدّة النوریّة. بل اصطلحنا علی تسمیتها بالتّعلُّقات و الرّوابط المحضة، لا أنّها أشیاء لها التعلُّق و الرّبط؛ [1]

مرحوم حاجی در ردّ فرمایش آقایانی که قائل به ذوق‌المتألّهین هستند می‌فرماید که ظاهر کلام اینها دلالت می‌کند بر اینکه یک اصل واحدی در عالم وجود هست، ولی این مطلب با مبنای ایشان که قائل به اصالةالماهیّة هستند جور در نمی‌آید و بلکه با ضمیمهٔ اصالةالماهیّة به این مطلب عرشی استفاده می‌شود که در دار تحقّق دو سنخ از حقیقت وجود دارد؛ سنخ اول از حقیقت، وجود است و سنخ دوم همان ماهیّت است.

در جلسهٔ قبل عرض کردیم که اشکال به مرحوم حاجی این است که اگر شما معتقد هستید به اینکه این حرف، حرف آنها است چطور این مطلب که یک اصل واحدی در عالم وجود دارد با اصالةالماهیّة جمع می‌شود؟! مگر اینکه آنها دیوانه باشند که در این‌صورت قائل به اصالةالماهیّة بشوند؛ چون وحدت وجودی که از این بیان استفاده می‌شود، به‌طورکلّی همهٔ مظاهر را نفی می‌کند و بلکه مَظهری را باقی نمی‌گذارد.

و اگر شما اصالةالماهیّة را از آنها می‌پذیرید پس دیگر گفتن این حرف از اینها که یک اصل واحدی در عالم وجود دارد چه معنا دارد؟! به جهت اینکه روی کلام اینها با مظاهر است نه با مبدأ اول! یعنی اینها می‌خواهند مظاهر را نفی بکنند و برای مظاهر حقیقتی سوای حقیقت مبدأ اول قائل نشوند.

و این‌قدر مطلب را بالا بردند که حتّی اسم وجود را بر این ماهیّات به‌لحاظ مُشمِس و لابِن و تامِر، انتساب به وجود گذاشته‌اند و گفته‌اند که در دارِ تحقّق بیشتر از یک سنخِ واحد نیست. حالا چطور اینها قائل می‌شوند به اینکه دار تحقّق به دو سنخ تقسیم می‌شود؛ یکی وجود و یکی ماهیّات متکثّره؟!

لذا در اینجا ما می‌توانیم به یک مطلب معتقد بشویم و آن اینکه اگر ذوق‌المتألّهین در اینجا این مطلب را گفته‌اند و در عین حال از ماهیّت هم اسمی به میان آورده‌اند، به‌خاطر این است که تحقّق ماهیّت را تحقّق

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۱۶.

بالعَرَض گرفته‌اند و اصل و حقیقت را به وجود داده‌اند. و چون ماهیّت قبل از وجود به ذهن می‌آید، از این نقطه‌نظر دربارهٔ ماهیّت هم بحث کرده‌اند.

و تعجّب از مرحوم حاجی است که چطور مرام و مسلک متکلّمین را با آن سخافتی که دارد، توجیه می‌کند ـ که الآن به بحثش می‌رسیم ـ ولی وقتی به همچنین مطالب به این مهمّی می‌رسد، به آن اشکال وارد می‌کند و نمی‌تواند آن را توجیه بکند!

عدم اطلاق وجود بر غیر پروردگار در نزد ذوق‌المتألّهین

ذوق‌المتألّهین اصلاً مَظهری را باقی نمی‌گذارد، چه برسد به اینکه بخواهد برای آن قائل به اصالت بشود! و این مطلب که در قول آنها بین حقیقت وجود و اصالت در ماهیّت جمع شده است به‌هیچ‌وجه از مرام اینها استفاده نمی‌شود.

پس اگر اینها در اینجا ماهیّتی را مطرح کرده‌اند، این‌طور نیست که خواسته‌اند برای او تقرّر قائل بشوند، بلکه معنایش این است که اینها با وجود اطلاقِ وجود بر خداوند متعال و مبدأ اولیٰ شرم کرده‌اند که وجود را بر مظاهر اطلاق بکنند؛ یعنی اصلاً قابلیّتی برای اطلاق وجود بر مظاهر ندیده‌اند! و الاّ چطور با حقیقت قضیّه که همان نفی مَظهریّت است می‌توانند برای آن مظهریّت یک اصالتی را قائل بشوند؟! و این مطلب در کلمات آنها خیلی به چشم می‌خورد و خیلی زیاد است!

من‌باب‌مثال گرچه ما یک وصفی را به دو شیء نسبت می‌دهیم، اما به‌لحاظ اشتدادِ تحقّق آن وصف در یکی از دو شیء، جایی برای اتّصاف دیگری به آن وصف باقی نمی‌ماند، مثلاً اگر یک بحرالعلومی در اینجا نشسته باشد و یک طلبه‌ای هم که هنوز سیوطی می‌خواند در اینجا نشسته باشد، در این‌صورت اگر شما «العالِم» را به بحرالعلوم اطلاق بکنید، دیگر جایی برای این طلبه باقی نمی‌ماند و اطلاق عالِم بر این طلبه دیگر غلط است! نه اینکه فی الواقع غلط باشد، یعنی از نقطه‌نظر ادب و مبنای عرفی و محاوره‌ای اصلاً نباید به این طلبه اطلاق عالِم کرد، زیرا هرچه هست را او می‌برد!

اختصاص وجود به پروردگار در نزد ذوق المتألّهین

آنچه از کلام ذوق المتألّهین هم برمی‌آید از همین قبیل است؛ یعنی می‌گویند که وجود فقط و فقط اختصاص به ذات باری دارد و غیر پروردگار از وجود بهره‌ای ندارد، یعنی اصلاً غیری نیست که بهره‌ای داشته باشد یا نداشته باشد.

ولی درعین‌حال از یک طرف هم می‌بینند که ماهیّاتی در خارج هستند، به همین خاطر وقتی از آنها بحث می‌کنند، دیگر یک بحثِ مستقلّی می‌کنند و اسمی از وجود برای آنها نمی‌آورند. و این دلیل بر این نیست که در اینها قائل به اصالت ماهیّت هستند، بلکه اینها قائل به این مطلب هستند که این‌قدر مقام وجود بالا است که

دیگر چیزی برای ماهیّات باقی نمی‌گذارد. و این همان مطلبی است که مرحوم آقا سیّد احمد کربلایی ـ رضوان الله علیه ـ در مکاتباتشان به این مسئله اشاره دارند.[1]

پس علّت اینکه ذوق‌المتألّهین به ماهیّات موجود نمی‌گویند از این باب است. یعنی با اینکه اینها موجود هستند و در وجودشان شکّی نیست، منتها چون این عرفای شامخین متوغّل در الوهیّت هستند و فقط مبدأ اولیٰ را متفرّد به همچنین تسمیه‌ای می‌دانند، دیگر جایی برای تسمیهٔ مظاهر دیگر به موجود باقی نمی‌ماند. لذا وقتی که از ماهیّات و خصوصیّات آنها بحث می‌کنند، دیگر اسم وجود را در آنها نمی‌آورند؛ کأنّ می‌خواهند اسم وجود را بر آنها بالعرض اطلاق بکنند. یعنی می‌گویند که اطلاق وجود بر اینها بالعرض است و الاّ وجود اختصاص به او دارد.

و این نکتهٔ خیلی خفیّ و دقیقی است که وقتی آنها گفتند: در عالم تحقّق فقط یک حقیقت وجود دارد که وجود باری است، مگر دیوانه هستند که قائل به اصالةالماهیّة برای این ظهورات بشوند؟! فقط دیوانه این حرف را می‌زند! این حرف دیگر معنا ندارد! از یک طرف شما می‌گویید که هرچه در عالم تحقّق هست اختصاص به او دارد و بعد از یک طرف هم می‌گویید که چیزهایی هم در مقابل او هستند که ما به آنها ماهیّات لامتناهی می‌گوییم که وجود در اینها بالعرض است و اصل در آنها ماهیّت است. این حرف از شرک هم بدتر است، چون وجود دیگر چطور می‌تواند بر آنها منطبق بشود؟!

توضیح معنای اضافه اشراقیّه

لذا از این نقطه‌نظر می‌گوییم که مرحوم حاجی در اینجا کم لطفی کرده‌اند. اما مطلبی را که ایشان مطرح می‌کنند، مطلب بسیار عالی است! یعنی مرحوم حاجی می‌فرماید چیزی که ما به آن معتقد هستیم این است که در دار تحقّق بیشتر از یک حقیقت وجود ندارد و آن حقیقتِ وجود است.

و می‌گویند که تمام اشیاء در باب اضافهٔ اشراقیّه وجود هستند، در اینجا مضافٌ‌الیه ما وجود مطلق است وخود اضافه هم که انتساب است وجود است؛ یعنی همان ربطی که بین وجود مطلق و وجود مقیّد برقرار می‌شود هم از باب وجود است و چیزی غیر از وجود نیست. خود مضاف هم از انحاء وجودات است که به واسطهٔ ارتباطش با وجود مطلق، آن را مقیّد می‌کند؛ یعنی در واقع وجود مطلق خودش را مقیّد به این مضاف و به این نحوهٔ از وجود می‌کند.

بنابراین می‌بینیم که در انتهای دیگ و کاسهٔ ما هیچ چیزی باقی نمی‌ماند! فقط یک چیز بیشتر نیست که همان وجود پروردگار است؛ آن وجود پروردگار وقتی که مقیّد می‌شود یعنی در خودش تغییر و دگرگونی

---

[1] برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه شود به توحید علمی و عینی.

ایجاد می‌کند، و خود آن تغییر و گردش یعنی اضافه. آن دگردیسی که در او ایجاد می‌کند و آن شدن یعنی اضافهٔ اشراقیّه. پس تمام ظهورات هم وجود هستند.

پس هم دست من وجود است و هم گردش آن وجود است، هم سکون آن وجود است و هم حرکت آن وجود است؛ چیزی از وجود خارج نیست. روی این حساب مضاف می‌شود انحاء وجودات که اینها متعلّق و متدلّی هستند با نفس و ذات خودشان به آن وجود مطلق! حتّی اگر ما ذات را هم بخواهیم در این وصف لحاظ بکنیم غلط است؛ «المتعلّق» غلط است، باید آن را صرفِ تعلّق بگیریم.

منظور از فقراء در ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾

مرحوم ملاّصدرا می‌فرماید:

منظور از الْفُقَرَاءُ در این آیه که ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1] این نیست که فقیر ذاتی است که فقر بر او ثابت شده باشد، بلکه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ﴾ یعنی شما روابط محض و فقر محض هستید، نه اینکه ذاتی هستید که فقیر و نیازمند است.[2]

شما اصلاً ذاتی نیستید تا اینکه نیازی در کار باشد. هم ذات از او است و هم نیاز از او است. هم خود تحقّق ذات عبارت است از تعیّنِ وجود و هم مراتب کمالیّهٔ او ـ که عبارت است از ملاک برای حرکت، که همان نیاز و حاجت است ـ از او است. پس بنابراین بهتر این است که ما به جای متعلِّق، تعلّق را به کار ببریم و به جای رابط، ربط را استفاده بکنیم.

پس بنابراین آنچه از بیان مرحوم حاجی استفاده می‌شود این است که در باب مسئلهٔ وحدت وجود، آنچه که هست این است که بیشتر از یک حقیقتِ وجود نیست، و آن عبارت است از وجود پروردگار. و آن حقیقتِ وجود از نقطه‌نظر مراتب تشکیکی دارای مراتبی است که این مراتب متفاوت هستند، مانند انواری که دارای مراتب متفاوت هستند و هر نوری با مرتبهٔ دیگر فرق می‌کند و منحاز و جدای از او است. ولی در عین حال تمام این وجودات مستقلّهٔ متمایزه هم در اصل تحقّق و هم در بقای خودشان متدلّی به آن ذات لایزال هستند. و آن ذات لایزال است که برای هر کدام از این وجودات، وجودی را می‌سازد و به او بقاء می‌دهد. این نظر مرحوم حاجی است که نظر حکمای اشراق است.

و نظر ایشان در اینجا با نظر ذوق‌المتألّهین تفاوت پیدا می‌کند؛ چون مرحوم حاجی قائل به تشکیک در وجود هستند. حالا ان‌شاءالله ما دوباره در نظر ذوق‌المتألّهین بحث می‌کنیم.

---

[1] سوره فاطر(۳۵)، آیهٔ ۱۵.

[2] الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۵۵.

بیان مسلک متکلّمین در کلام مرحوم سبزواری

دو مطلب از این بیت مرحوم حاجی برداشت می‌شود:

کأنَّ مِن ذُوقِ التّألُّهْ اقتنصَ ❊❊❊ مَن قَالَ ما کانَ لهُ سِوی الحِصَص

یکی اینکه در این شعر اشارهٔ به نظر ذوق‌المتألّهین است؛ یعنی نظر ذوق‌المتألّهین را بیان کرده‌اند. و مطلب دومی که از شعر مرحوم حاجی برداشت می‌شود قول متکلّمین است.

حالا آمدیم سراغ کلام متکلّمین؛ متکلّمین اصلاً قائل به حقیقتِ وجود نبوده‌اند. و از آنجایی که متکلّمین قائل به اصالةالماهیّة هستند، برای وجود یک مفهوم عام و مطلقی را قائل هستند. و این را هم می‌دانید که مفهوم یک وعاء ذهنی دارد نه وعاء خارجی. و برای این مفاهیم با انتساب به مضاف، حصص قائل می‌شوند. پس حصص هم امر ذهنی می‌شود نه امر خارجی.

بیاضِ ثلج و بیاضِ گچ و بیاضِ قرطاس حصصی هستند که این حصص با اضافهٔ آن مفهوم عام به این قید یک قیدی برمی‌دارد که با دیگری متفاوت است؛ لذا سفیدی گچ با سفیدی قرطاس از همدیگر متمایز و جدا می‌شوند و هرکدام یک سهمی از این مفهوم را به خود اختصاص می‌دهند.

بنابراین اگر از متکلّمین سؤال بکنیم که حقیقت در عالم کون، اختصاص به چه چیزی دارد؟ اینها می‌گویند که حقیقت اختصاص به ماهیّت دارد و ماهیّت اصل است، اما وجود یک امر انتزاعی است که آن امر انتزاعی یا به‌طور مطلق کلّی است یا حصص است. این مطلب متکلّمین است.

نقد کلام مرحوم سبزواری در توجیه نظر متکلمین

مرحوم حاجی در اینجا در مقام توجیه، یک توجیه بما لایرضی صاحبه دارد. ایشان با اینکه متکلّمین قائل به اصالت و حقیقت ماهیّت هستند می‌گوید که وقتی ما دیدم کلام اینها این‌قدر سخیف است، کلام آنها را توجیه می‌کنیم و می‌گوییم که هرچه که اینها به مفهوم نسبت داده‌اند ما به حقیقت و مصداق برمی‌گردانیم.

آنها گفته‌اند که مفهومِ وجود، مفهوم کلّی است و ما می‌گوییم که منظورشان این است که مصداقِ حقیقت وجود، مصداق کلّی است. یعنی آن وجود مطلق، کلّی است. اینها می‌گویند که مفهومِ وجود انتساب به قید پیدا می‌کند و حصص درست می‌شود و ما می‌گوییم که حقیقت وجود وقتی انتساب به یک قیدی پیدا می‌کند خودش مقیّد می‌شود، و ما از انحاء وجودات تعبیر به حصص می‌آوریم.

بنابراین حصصی را که مرحوم حاجی در اینجا می‌خواهد درست بکند حصص جزئیّه می شوند، ولی آن حصصی را که متکلّمین می‌خواهند درست بکنند حصص کلّی می‌شوند. چون شما اگر کلّی را قید بزنید جزئی نمی‌شود و باز کلّی است؛ بیاضِ ثلج و بیاضِ قرطاس کلّی هستند. به‌طورکلّی مفهومی که کثرت از او بیرون بیاید همیشه کلّی است. یعنی مفهوم همیشه کلّی است.

سه توجیه مرحوم حاجی برای کلام متکلّمین

بنابراین مرحوم حاجی در اینجا خیلی توجیه را بالا برده‌اند؛ اول اینکه قائل به اصالةالماهیّة را اصالةالوجودی کرده‌اند، این یک اشتباه! دوم اینکه مفهوم کلّی را مصداق قرار داده است، این اشتباه دوم! تازه آن حصص را که عبارت از کلّی مقیّد است مصداق خارجی قرار داده است؛ چون هر چیزی که در خارج تحقّق پیدا کند دیگر جزئی است. این کار سوّمی است که ایشان در اینجا کرده است!

چون حصص عبارت است از امر ذهنی، و امر خارجی که دیگر حصص نیست! شما که یک قسمت از کلّی را مقیّد می‌کنید، این در ذهن شما مقیّد می‌شود و الاّ در خارج که مقیّد نیست. آن چیزی که در خارج است، بیاضِ این ثلج است اما بیاضِ ثلجِ کلّی، کلّی می‌شود. بیاضِ این قرطاسی که در جلوی من است جزئی است اما بیاضِ قرطاس کلّی می‌شود.

متکلّمین وجود را که یک مفهوم انتزاعی است مقیّد به قید کرده‌اند؛ یعنی همان مفهوم انتزاعی اعتباری را به‌واسطهٔ تقیّد به قید، مقیّد کرده‌اند. ولی مرحوم حاجی در مقام توجیه گفته‌اند که منظور آنها از مفهومِ مقیّد، مصداق خارجی است. پس یک‌باره بگویید که اینها قائل به وحدت وجود و اصالت وجود و لیس فی الدّار غیره دیّار[1] هستند!

این کار صحیحی نیست! بلکه انسان باید در تقسیم و تبدیل علوم برای هر مکتبی و هر شخصی جایگاه واقعی او را قرار بدهد. و الاّ اگر باب توجیه باز باشد، به نحوی که آدم بیاید هر حرف غلطی را توجیه بکند که درست از کار در نمی‌آید.

پس شما یک‌دفعه به هر کسی که قائل به اصالةالماهیّة است بگویید اصالةالوجودی! اگر قرار بر این باشد که شما ۱۸۰ درجه زاویهٔ مطلب را تغییر بدهید، پس دیگر مطلب همه را در باب توحید ببرید و این بهتر است! از همان اول بحث را فقط در اصالةالوجود بیاورید و همه را در این دریا بریزید!

بعد مرحوم حاجی خودشان راجع به حصّه صبحت می‌کنند که منظور از حصّه در اینجا چه چیزی است. گفتیم که منظور از حصّه در اینجا این است که ما در یک مفهومی، انتسابِ به قید را در نظر بگیریم، نه اینکه خود آن قید را داخل در آن مفهوم بیاوریم. پس صرفِ انتساب به قید، خودش قید برای این مفهوم می‌شود. به این حصّه می‌گویند.

---

[1] معاد شناسی، ج ۵، ص ۲۰۹:
«در خانه غیر از صاحب خانه کسی نیست، غیری نیست.»

متن اشکال مرحوم حاجی بر مذهب ذوق المتألّهین

و أمّا نحن فنعتقد ولی ما اعتقاد داریم أنّ ذوق التّألّه یقتضی سنخًا واحدًا و أصلًا فاردًا لاصالة الوجود و اعتباریّة المهیّة که ذوق تالّه اقتضاء سنخ واحد و اصل فاردی را می‌کند، به‌خاطر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت، إذ الشیئیّة منحصرة فیهما چون‌که شیئیّت منحصر در وجود و ماهیّت است و الأمر فی الأصالة یدور علیهما و امر اصالت بر این دو دور می‌زند و برمی‌گردد؛ فإذا بطل أصالة الثّانی لذا وقتی اصالت دوم یعنی ماهیّت باطل شد، تعیّن أصالة الأوّل اصالت اول یعنی وجود، متعیّن می‌شود.فالمضاف إلیه هو الوجود مضافٌ‌الیه در اینجا وجود مطلق است، و الإضافة اشراقیّة هی الوجود و اضافه هم اشراقیّه است که آن هم وجود است، و المضاف أیضًا أنحاء الوجودات مضاف هم انحاء وجودات خارجی هستند الّتی هی المتعلّقات بنفسها که به نفس و ذات خودشان تعلّق دارند، المتدلیّات بذاتها بالمرتبه الغیر المتناهیة فی شدّة النوریّة. و متدلّی هستند، و اتّکاء دارند به مرتبه‌ای که از نظر شدّت نوری غیر متناهی است؛ یعنی به ذات پرودگار.بل اصطلحنا علی تسمیتها بالتّعلُّقات و الرّوابط المحضة بلکه اصطلاح ما این است که ما اینها را تعلّق و روابط محضه بنامیم نه متعلّق و مرتبط، لا أنّها أشیاء لها التعلُّق و الرّبط؛ یعنی نه اینکه اینها اشیائی هستند که تعلّق و ربط دارند.

اینها عین ربط و تعلّق هستند نه اینکه اشیائی هستند که تعلّق و ربط دارند، مثل پسری که شما به پدر ربط می‌دهید؛ بالأخره در اینجا یک پسری در خارج هست که آن را به این پدر ربط می‌دهیم.

توضیح اضافهٔ اشراقیّه و مقولیّه

ولی ما این‌طوری نیستیم؛ یعنی ما غیر از ربط چیزی نیستیم. ما در یک عالَمی نبودیم تا اینکه خدا بین خودش و بین ما ارتباط برقرار بکند. و اگر این‌طور نیست، پس قبل از اینکه خدا بین خودش و بین ما ارتباط برقرار بکند، ما در کجای این عالم قرار گرفته بودیم و کجای این عالم را اشغال کرده بودیم؟!

پس معلوم می‌شود که صرفِ ربطِ پروردگار، هم مضاف درست کرد و هم اضافه درست کرد. مضافٌ‌الیه که سر جای خودش بوده است؛ یعنی پروردگار سر جای خودش بوده است. پس با اضافهٔ اشراقیّه هم مضاف درست می‌شود و هم اضافه درست می‌شود.

و این اضافه غیر از اضافهٔ مقولیّه است که دو چیز و دو طرف می‌خواهد و انتساب آن دو چیز و دو طرف هم در آن به‌دست ما است. من‌باب‌مثال یک تحتی است و یک فوقی؛ بعد ما بین این تحت و فوق ربط برقرار می‌کنیم، این اضافهٔ مقولیّه می‌شود. ولی در اضافهٔ اشراقیّه فقط یک طرف در اضافه وجود دارد و او فقط مضافٌ‌الیه است و دیگر در اینجا مضافی وجود ندارد.

حالا اینکه مضافٌ‌الیه در خودش چه‌کار می‌کند ما دیگر آن را نمی‌دانیم. این چه بلایی به سر خودش درمی‌آورد که یک مضافٌ‌الیه‌ای هم در مقابلش درست می‌شود؟! و وقتی که مضافٌ‌الیه درست شد، ارتباط

برقرار می‌شود. بلکه اصلاً به آن اضافه، مضافٌ‌الیه درست می‌شود؛ یعنی اول ارتباط است و بعد مضاف! یعنی اول آن ربط و اضافه و عنایت است ـ اسم آن عنایت را می‌گذاریم اضافه و ربط ـ و بعد به‌واسطهٔ ربط، آن مضاف تحقّق پیدا می‌کند.

تاویل قول متکلّمین در کلام مرحوم حاجی

و ثانیهما قول و مکتب دوّمی که با این بیت اخیر متوجه شدیم و به آن اشاره کردیم قول المتکلّمین المذکور قول متکلّمین است که قبلاً ذکر گردید. و لمَّا کان هذا بظاهره باطلًا و چون این قول به‌حسب ظاهر خیلی باطل بود، أردنا تأویله بإرجاعه إلی الأوّل اراده کردیم که آن را تأویل کنیم به این صورت که این قول متکلّمین را به قول اول یعنی ذوق‌المتألّهین برگردانیم؛ بتنزیل جمیع ما قالوا فی المفهوم عل الحقیقة به این نحو که تمام مطالبی را که متکلّمین در مفهوم گفته‌اند، به حقیقت برگردانیم. بأن یکون مرادهم بکون الوجود مفهومًا واحدًا یعنی اینکه متکلّمین می‌گویند که وجود، مفهوم واحد است را برگردانیم و بگوییم که کون حقیقته واحدة منظورشان این است که حقیقت وجود، واحد است؛ یعنی آن چیزی که در خارج هست واحد است،کما فی ذلک المذهب المنسوب إلی أذواق المتألّهین چنانچه در مذهب منسوب به ذوق‌المتألّهین این معنا وجود دارد.

و مرادهم بحصصه و مراد اینها از حصصِ وجود ـ که حصص عبارت است از مفهوم کلّی ـ التجلّیات التّی لاتستلزم تکثُّرًا فی المتجلّیٰ تجلیّاتی است که تکثّری را در مُتجلّیٰ و مظاهر به وجود نمی‌آورد، إلّا فی النّسب مگر اینکه همین‌طور نسبت اضافه بشود،

یعنی انتساب زیاد است اما آن چیزی که در خارج است واحد است و زیاد نیست

کما قالوا. همان‌طوری که فرموده‌اند: «لا تکثّر فی مفهوم الوجود إلّا بمجرّد عارض الإضافة» تکثّری در مفهوم وجود نیست، مگر به مجرّد اینکه شما این مفهوم وجود را به یک‌یک ماهیّات اضافه بکنید؛

وجودِ بقر، وجودِ غنم، وجودِ انسان. فقط اضافه باعث تکثّر می‌شود و الاّ حقیقیت یکی است و ده تا نیست.

و کما أنّ الحصّة نفس ذلک المفهوم الواحد و همان‌طوری که حصّه، نفسِ مفهوم واحد است، مع اضافة الی خصوصیّة داخلة با اضافهٔ به خصوصیّتی که داخل در این مفهوم است بما هی اضافة از نقطه‌نظر انتساب یعنی به عنوان موجود مضاف لحاظ می‌شود لا بما هی مستقلّة فی اللحاظ نه اینکه آن خصوصیّت مستقلّ در لحاظ است؛

اگر خصوصیّت قید باشد استقلالی ندارد، چون خصوصیّت هیچ چیزی نیست. ولی در حصّه، انتساب به این مطلب، خودش قید برای این مفهوم می‌شود.

لانّها تصیر طرفًا چون خود آن خصوصیّت در این موقع که مستقل در نظر گرفته می‌شود طرف برای

اضافه قرار می‌گیرد، هذا خلف و این خلاف فرض و باطل است کذلک معنونها همین‌طور مُعنوَن این مفهوم و حصّه یعنی اینکه حصّه به‌واسطهٔ این خصوصیّت، عنوان پیدا کرده است أعنی الحصّة الحقیقیّة الّتی هی نفس حقیقة الوجود حصّهٔ حقیقیّه‌ای است که نفسِ حقیقت وجود است، مع اضافة اشراقیّة و تجلّ ذاتی به‌اضافهٔ اشراقیّه و تجلّی ذاتی، بما هی ربطٌ محض به نحوی که آن اضافهٔ اشراقیّه ربط محض است نه اینکه مضافی در خارج وجود داشته باشد و بعد اضافه ایجاد بشود، بحیث لایخلو فی اللحاظ عن الحقیقة؛[1] بلکه به‌طوری‌که در وقت لحاظ از حقیقت وجود خالی نباشد، که ما خود آن حقیقت را امتثال کرده باشیم.

پس بنابراین حصّه عبارت است از حقیقت وجود، و آن حقیقتِ وجود به‌واسطهٔ اضافهٔ اشراقیّه، انحاءِ وجودات را درست می‌کند. شما اگر نگاه بکنید می‌بینید که در اینجا حصّه جزئی می‌شود؛ چون ما در خارج کلّی نداریم. پس حصّه، جزئی می‌شود.

ما یک کلّی داریم که وجودِ مطلق است. البتّه اینکه به وجود مطلق، کلّی می‌گوییم باید کلّی را به‌معنای سِعی در اینجا لحاظ بکنیم. انحاء وجودات، جزئی می‌شوند، ولی حصّه‌ای را که متکلّمین می‌گفتند کلّی بود؛ یعنی آنها حصّه را مفهوم گرفته بودند. وجودِ بقر و وجودِ غنم کلّی هستند ولی آن چیزی که در خارج است این بقر و این غنم است! لذا مرحوم حاجی در اینجا حصّهٔ کلّی متکلّمین را به افراد خارجی برگردانده است.

توضیح معنای حصّه در عبارت مرحوم سبزواری

حالا ایشان حصّه را معنا می‌کنند:

(وَ الحصَّةُ) هی (الکلّیُّ مقیّدًا یجی)، حصّه همان کلّی است که به صورت مقیّد می‌آید مقصور لضرورة الشعر یجی در اصل یجیءُ بوده است که ما به‌خاطر ضرورت شعری آن را مقصور خوانده‌ایم، (تقیّدٌ جُزءٌ) بما هو تقیُّدٌ تقیّد، جزء است از نظر تقیّد یعنی از نظر انتسابِ به قید جزءِ آن حصّه است، لا بما هو قیدٌ، نه از نظر اینکه تقیّد، قید برای آن حصّه می‌شود

یعنی در تقیّد یک حصّه به یک قید، خود آن تقیّد، قید است، ولی نه از این جهت که قید در اینجا لحاظ می‌شود. قبلاً این مسئله را بیان کردیم که وقتی من می‌گویم: سبزی پلویی، پلو داخل این سبزی نیست بلکه انتسابِ سبزی به پلو، قید برای این سبزی است، نه خود پلو. خود پلو که ربطی به سبزی ندارد.

(و قیدٌ خارجیٌّ). پس قید، خارج از این حصّه است. فالحصّة لا تغایِر نفس الکلّی إلّا بالاعتبار پس حصّه مغایر با خود کلّی است مگر به اعتبار سعه و ضیق؛ لأنّ القید خارجٌ چون قید خارج است، و التقیید بما هو تقییدٌ و تقیید این کلّی به ملاحظهٔ تقیید بودن، و إن کان داخلًا اگرچه داخل آن معنای کلّی است، إلّا أنّه أمرٌ اعتباریٌّ لا

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۱۶.

حکم له فی نفسه إلا اینکه این تقیید یک امر اعتباری است و خودش فی نفسه حکمی ندارد ، بل لا نفسیّة له بهذه الحیثیّة؛[1] بلکه تقیید از این‌جهت که اعتباری است، نفسیّت و شیئیّتی برای او نیست

بنابراین فقط کلّی می‌ماند و بس! منتها یک‌وقت ما کلّی را تنها و بدون انتساب به قید لحاظ می‌کنیم، مثل آب؛ و یک‌وقت ما کلّی را با انتساب به قید لحاظ می‌کنیم، مثل آب رودخانه.

وقتی که می‌گوییم آب رودخانه، قید رودخانه که در آب نرفته است؛ چون شما همین الآن آب رودخانه را برمی‌دارید و می‌خورید. پس این‌طور نیست که رودخانه در این آب رفته باشد؛ آب یک چیز است و رودخانه یک چیز دیگر است. انتساب آب به رودخانه، این آب را مقیّد می‌کند و مثلاً آن را از آب دریا جدا می‌کند.

عدم صحّت تاویل کلام متکلّمین (ت)

[2]...

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۰.

[2] تلمیذ: آیا ما نمی‌توانیم بگوییم که در میان موجودات خارجی اشتراک لفظی وجود دارد؟

استاد: در این‌صورت دیگر اشتراک لفظی نیست؛ چون اشتراک لفظی در آنجایی است که مصداق، مصداقِ خارجی حقیقی باشد. مصداق حقیقی و خارجی ما در اینجا بیشتر از یک امر نیست که همان وجود مطلق است. پس اطلاقِ موجود به وجودِ مطلق، اطلاق حقیقی است؛ آن‌وقت اطلاقِ موجود به این اشیاء بالعرض و بالمجاز است، نه اینکه اشتراک لفظی داشته باشند!

تلمیذ: آیا منظور متکلّمین این نیستَ که در موجودات خارجی ما اشتراک لفظی داریم؟

استاد: بله، آنها قائل به اشتراک لفظی هستند. ما همین را در مورد قائلین به اصالةالماهیّة گفتیم. در بحث اشتراک معنوی وجود ما گفتیم: کسانی که قائل به اصالت ماهیّت هستند، اطلاق وجود بر موجودات در نزد آنها از باب اشتراک لفظی می‌شود.

لذا مرحوم حاجی در اینجا از باب اشتراک لفظی وارد شدند و گفتند که در اشتراک لفظی هیچ ارتباطی بین اشیاء خارجی وجود ندارد؛ من‌باب‌مثال ارتباط اسد، عین، حارث، طلا و فضّه در لفظ اسد را که نگاه بکنیم، می‌بینیم که هیچ ارتباطی با هم ندارند، پس اطلاق یک لفظ بر همهٔ اینها فقط یک لفظ و لقلقهٔ زبان است.

درحالتی‌که متکلّمین مفهوم وجود را اعتباری می‌دانند؛ یعنی برای این لفظ، مفهوم قائل هستند، ولو مفهوم اعتباری! یعنی می‌گویند که این لفظی را که ما در اینجا می‌گوییم یک معنای اعتباری انتزاعی است که آن را از این ماهیّات متفاوته انتزاع کردیم.

آن‌وقت به آنها از این باب اشکال وارد می‌شود که اگر شما وجود را در اینها مشترک لفظی می‌دانید، در این‌صورت اشتراک لفظی مفهوم واحدی ندارد تا اینکه بر اینها حمل بشود. و اگر شما وجود را در اینها مشترک معنوی می‌دانید، پس دیگر بین اینها نمی‌توانید که قائل به اصالت ماهیّت بشوید.