

جلسۀ بیست و هشتم: تشکیک وجود

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمینَ

و الصلاةُ علیٰ خیرة اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعینَ

# معنای تشکیک در وجود و تشکیک در مفهوم و ماهیت

 مرحوم آخوند بعد از اینکه ادله‌ای برای اشتراک معنوی وجود بیان کردند وارد در بحث تشکیک در مقولۀ وجود شدند. تشکیک عبارت است از شدت یا ضعف و اقوائیّت یا اضعفیّت در یک تعین خارجی. به‌واسطۀ آن تعیّن خارجی، مفهوم هم مقول به تشکیک است، درحالی‌که معنا ندارد که اصل مفهوم مشکک باشد الاّ به‌لحاظ همان تعین خارجی؛ یعنی به‌لحاظ حکایت از آن تعین خارجی، خود آن مفهوم هم مشکک می‌شود. ماهیت مشککه یا حقیقت مشککه به آن ماهیت یا حقیقتی گفته می‌شود که به‌لحاظ وجود خارجی دارای مراتب شدت و ضعف است.

 اما خود وجود، حقیقت مشککه است به این‌جهت‌که ما در تعینات خارجی و اعیان خارجی وجود، مرتبۀ قوی و مرتبۀ ضعیف را احساس می‌کنیم؛ مثلاً وجود مفارق طبعاً مرتبه‌ای از قدرت و قوت دارد که چنین مرتبه‌ای در وجود مادی نیست؛ یا مثلاً وجود علت، تقدم طبعی و اقوائیّت طبعی بر وجود معلول دارد، بنابراین در مرتبۀ مافوقی از وجود معلول قرار دارد. این مربوط به آن رتبۀ عِلوی و رتبۀ سفلیِ هر مرتبه‌ای از وجود است.

 اما اگر صرف‌نظر از این‌جهت بخواهیم به اعیان خارجی وجود نگاه کنیم این مطلب را ادراک می‌کنیم که هر وجودی با توجه به شرایط و اقتضائات و سلسلۀ علل مقوّمه‌اش به‌نحوی تحقق پیدا کرده است که حق ندارد حتی به‌اندازۀ یک سرسوزن از آن مرتبۀ خاصّ خودش به این‌طرف و آن‌طرف برود و اصلاً از آن نمی‌تواند تجاوز کند! بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود محفوف به سلسلۀ عللی است که نمی‌تواند از آن مرتبه پایین‌تر بیاید. بنا بر نزول اسماء کلّیۀ الهیّه در اسماء جزئیه، هر اسمی در هر مرتبه‌ای یک نوع ظهور و تجلی خاصی دارد که اختصاص به آن رتبه دارد و از آن رتبه تجاوز نمی‌کند. بنابراین به هر مقدار که این اسامی الهیّه در مرحلۀ نزول دارای جزئیّت و محدودیّت و حدّ بیشتری باشند، به همان‌مقدار از حصّه وجودی آنها کم می‌شود.

# سلسلۀ عرضیه و طولیه

 البته در اینجا دو سلسله هست: یک سلسلۀ طولیه و یک سلسلۀ عرضیه. در سلسلۀ طولیه هر اسم کلّی در مقام علیت، علت برای اسم جزئی دیگر است، و اما در سلسلۀ عرضیه این‌طور نیست، بلکه ممکن است که در سلسلۀ عرضیه دو اسم در عرض یکدیگر واقع شوند ولی از نقطه‌نظر محدودیتشان به علل، هرکدام از آنها یک رتبۀ خاصّی داشته باشند که نتوانند جای خود را با رتبۀ دیگر عوض کنند.

 من‌باب‌مثال ما در اینجا در عرض همدیگر نشسته‌ایم؛ یعنی در مکان واحد و در زمان واحد و در روز واحد و برای بحث واحد، دور هم جمع شده‌ایم. الآن یک سلسلۀ طولیه‌ای موجب تحقق یک‌چنین مجلسی شده است که عبارت است از علم کلی پروردگار و عبارت است از رحمت و عطوفت کلی پروردگار و عبارت است از اسم رازقیّت و رزّاقیت پروردگار. یعنی چون خداوند متعال دارای علم کلی است، این مجلس علمی را هم به‌مقتضای آن علم کلی ایجاد کرده است؛ به‌خلاف زمانی که مجلس، مجلس علمی نباشد.

 البته تمام اسماء الهی از نقطه‌نظر تعین خارجی می‌توانند به‌نحوی در تحقق مرتبه‌ای دخیل باشند. حالا شما اسم عالمیت را مدنظر قرار ندهید بلکه خالقیت را درنظر بگیرید، باز مسئله تفاوتی نمی‌کند و علت خلق چنین پدیده و حادثه‌ای همان اسم کلی خالقیت پروردگار است. حالا شما خالقیت را مدنظر قرار ندهید بلکه رازقیّت را درنظر بگیرید؛ مگر علم، رزق نیست؟! مگر علم، حیات نیست؟! رزق که فقط چغندر و شلغم نیست! رزق بالاتر عبارت است از همین علومی که موجب تجرد نفسانی و استکمال نفس می‌شوند. رزق أعلیٰ و أتم، به علم اطلاق می‌شود، نه به نان و ماست و دوغ و امثال‌ذلک. ما به‌موجب همان اسم می‌بینیم که باز در اینجا چنین مجلسی تشکیل می‌شود.

 پس این اسامی پروردگار، چه اسم علیم او، چه اسم رحیم او، چه اسم رئوف او، چه اسم خالق او، چه اسامی دیگر مانند رازق، تمام اینها در مقام تنزل، موجب تحقق چنین مجلسی شده‌اند؛ چون همین‌قدر که شما می‌گویید: «این مجلس»، این یک صورت جزئیۀ خارجیه دارد که این صورت جزئیۀ خارجیه با آن صورت کلّیه تناسب ندارد، بنابراین آن صورت کلّیه در مقام تقدیر و در مقام تحدید و در مقام تعیّن، خود را به این صورت خارجیه و به این کیفیت نشان می‌دهد و همین‌طور افاضه می‌کند. آنچه می‌گذرد عبارت است از صور جزئیۀ علمیۀ پروردگار؛ هم آن چیزی که در ذهن من می‌گذرد و القاء می‌کنم و هم آن چیزی که در ذهن شما می‌گذرد و اشکال می‌کنید، تمام اینها عبارت است از صور علمیۀ جزئیه که در مقام خارج صورت خارجی پیدا می‌کنند.

 اما در سلسلۀ عرضیه، وقتی که همان اسم کلی در مقام تحدید و تعین می‌آید، آن صورت‌های جزئیه را در عرض هم و در کنار هم قرار می‌دهد و این بستگی به سلسلۀ عللی دارد که در اینجا دست به دست هم می‌دهند. من‌باب‌مثال امروز که ما در اینجا نشسته‌ایم می‌بایست تعدادمان همین مقداری باشد که شما مشاهده می‌کنید، نه یک نفر کمتر و نه یک نفر بیشتر. این را سلسلۀ عرضیه می‌گوییم. یعنی همان‌طورکه اسامی کلّیۀ پروردگار در مقام نزول، مراتب نزولیه را تشکیل می‌دهند، مراتب عرضیه را هم تشکیل می‌دهند، و معنا ندارد که یک اسم کلی بیاید و اصلاً کاری به جهات دیگر نداشته باشد و نه به این‌طرف توجه کند و نه به آن‌طرف. وقتی که یک اسم کلی بخواهد تقدیر پیدا کند، یعنی از مقام قضا و مشیت کلّیه بگذرد و به مقام قدر و ارادۀ فعلیه برسد، در هر عالمی با توجه به شرایط دیگر و اسماء دیگری که در آنجا وجود دارد یک هماهنگی و یک نوع تناسب در اسماء کلّیه پیدا می‌شود؛ یعنی خلق و علم و رحمت و حیات و رأفت و عطوفت و قهاریت و امثال‌ذلک همه‌باهم جمع می‌شوند تا اینکه یک تعیّن خارجی را در یک مرتبه ایجاد کنند؛ همان‌ها دوباره پایین می‌آیند و یک تعین دیگر را در کنار این ایجاد می‌کنند؛ دوباره همان اسماء کلّیه نازل می‌شوند و یک تعین را در کنار اینها ایجاد می‌کنند.

 ما می‌گوییم: وقتی که یک وجود در عالم تحقق پیدا می‌کند امکان ندارد که نه یک ثانیه قبل از آن تحقق پیدا کند و نه یک ثانیه بعد از آن تحقق پیدا کند و نه به‌اندازۀ سرسوزنی به غیر از این کیفیت، کیفیت دیگری داشته باشد، یا به غیر از این کمیت، کمیت دیگری داشته باشد؛ به‌جهت‌اینکه وقتی که یک وجود می‌خواهد از مرحلۀ عدم و از مرحله امکان، لباس تحقق به‌خود بگیرد، لاجرم سلسلۀ علل در وجود آن و در ایجاد آن دخالت مستقیم و تام دارند، و وابسته به کیفیت ترتیب علل، معلول هم به همان کیفیت ترتیب پیدا می‌کند.

 بنابراین هم در مرحلۀ طولیه و هم در مرحلۀ عرضیه، هر وجودی مختصّ به مرتبه‌ای است که تحقق در مراتب دیگر امتناع و استحاله دارد. وقتی که این‌طور شد، مراتب تشکیک را در وجود احساس می‌کنیم: قطعاً وجود علت مرتبۀ تشکیکی قوی‌تر و أعلیٰ از مرتبۀ معلول است؛ وجود معلول و مادی در مرتبۀ پایین‌تر از وجود مجرد قرار دارد؛ مجردات در مراتب نازلۀ ضعیف‌تری از مفارقات در مراتب بالا هستند؛ عقل بسیط و عقل فعال از همۀ مراتب وجود قوی‌تر است؛ تا به اسامی کلّیه پروردگار می‌رسد که به‌خاطر شدت نورانیت قابل تصور نیستند. آن اسامی منفعل و منبعث از ذات هستند و داخل در «بسیط الحقیقة کلُّ الاشیاء» هستند که همه را شامل می‌شوند.

# تشکیک در تعینات خارجی وجود به‌واسطۀ نظر استقلالی به آنها

 بنابراین وجود دارای مراتب تشکیک است. این بحث قابل اشکال نیست و ما فعلاً به‌نحو اجمال عرض می‌کنیم تا بعداً به‌نحو تفصیل از آن بحث کنیم.

 به‌طورکلی در مسئلۀ تشکیک نظر به استقلال وجود در تعینات خارجی است؛ یعنی هر وجودی مستقلاً و با توجه به وجود دیگر لحاظ می‌شود و بعد حکم به تشکیک در آن می‌شود. من‌باب‌مثال نور یک چراغ را با نور شمس لحاظ می‌کنیم و حکم به تشکیک می‌کنیم که آن تعین با این تعین تفاوت دارد؛ اگرچه هردو از نقطه‌نظر نوریت تفاوتی ندارند و هردو از جنس واحد هستند و اختلاف ذاتی ندارند، چون ما اثبات کردیم که وجود اشتراک معنوی دارد، یعنی هویت خارجیۀ یک وجود با هویت خارجیۀ هر وجود دیگری تفاوت ندارد، بلکه هردو داخل در یک حقیقت هستند. ولی صحبت در این است که برای هرکدام این تعینات خارجی‌ای که وجود دارند، استقلالی سوای استقلال دیگر است؛ مثلاً استقلال در کتاب با استقلال در غیر کتاب، مانند حجر یا شجر، تفاوت دارد.

 ما به‌لحاظ نحوۀ وجود هر شیئی در خارج، به شدت یا به ضعف حصه‌ای از وجود که اینها به‌خود اختصاص می‌دهند حکم می‌کنیم. من‌باب‌مثال کتابی که یک کیلو وزن دارد نسبت به کتابی که نیم کیلو وزن دارد، حصۀ بیشتری از وجود دارد؛ یا حیوانی که دارای صد کیلو وزن است نسبت به حیوانی که دارای پنج کیلو وزن است، حصۀ بیشتری از وجود دارد؛ یا وجود مادی نسبت به وجود مثالی حصۀ کمتری دارد، چون آثاری بر وجود مثالی مترتب است که وجود مادی نمی‌تواند چنین آثاری را حمل کند، و وجود مثالی دارای اثرات و ظهوراتی است که وجودی مادی نمی‌تواند در قید و بند قوانین خودش آنها را انجام بدهد، پس معلوم می‌شود که وجود مثالی حصۀ بیشتری از وجود مادی دارد.

 من‌باب‌مثال اگر شما یک درخت را نسبت به حیوان درنظر بگیرید می‌بینید که درخت چیزهایی دارد که حیوان هم دارد، ولی حیوان چیزهایی دارد که درخت ندارد؛ مثلاً درخت نمو دارد و رشد می‌کند و حیوان هم نمو دارد و رشد می‌کند، درخت تولیدمثل می‌کند و حیوان هم تولیدمثل می‌کند ولو تولیدمثلشان باهم فرق می‌کند، درخت دارای طراوت و نشاط است و حیوان هم همین‌طور است؛ ولی ما در حیوان چیزهای دیگری می‌بینیم که در درخت نمی‌بینیم، مثلاً درخت راه نمی‌رود، یعنی محدود به مکانی است که پایبند به آن است و اگر درخت را از آنجا دربیاورند خشک می‌شود و ازبین می‌رود، و این یک نقطۀ ضعف در درخت است، اما حیوان حرکت می‌کند و پایبند به مکان خودش نیست و امروز در اینجا است و فردا در جای دیگر است؛ یا مثلاً درخت حرکت ارادی و اختیاری ندارد، بلکه حرکت او حرکت قسری و حرکت طبعی است، یعنی به‌واسطۀ محدودیت در جهات علّی حرکت می‌کند و چه بخواهد و چه نخواهد این حرکت را دارد، یعنی اگر شرایط آماده باشد حرکت می‌کند و اگر شرایط آماده نباشد در حرکت خود توقف می‌کند؛ و همین‌طور حرکت به یک سمت دارد، ولی حرکت به جهات اربعه ندارد، اما حیوان این‌طور نیست و می‌بینیم که حرکت ارادی و اختیاری در جهات اربعه دارد، پس این یک نقطۀ ضعفی در درخت است و نقطۀ قوتی در حیوان. حالا اگر ما حیوان را نسبت به انسان بسنجیم می‌بینیم که انسان دارای مراتبی است که حیوان آن مراتب را ندارد؛ مثلاً انسان می‌تواند فکر کند و مشکلات را حل کند و مراتب تجردی را طی کند، پس انسان مرتبۀ قوّتی دارد که حیوان ندارد.

 اسم این را «تشکیک در وجود» می‌گذارند و عبارت است از ضعف و قوّتی که در دو وجود متعین خارجی لحاظ می‌کنیم. اینکه یکی نسبت به دیگری ضعیف‌تر است، تشکیک در وجود می‌شود. در اینجا نظر ما به‌لحاظ تعین خارجی است و این درست است؛ یعنی وجود انسان و وجود حیوان را دو وجود مستقل و جدای از هم می‌بینیم.

# نحوۀ کمال و نقص در موجودات در عرض یکدیگر و در موجودات در طول یکدیگر

تلمیذ: اگر آثار موجودات متعینه را با موجودات بسیط و مجرد بسنجیم، برای اینها نقص محسوب می‌گردد، مثلاً مشی‌ای که برای درخت فرمودید، برای موجود مجرد نقص محسوب می‌گردد.

 استاد: مجردات حرکت دارند با اینکه مکان ندارند؛ مکان موجب ضعف است، مکان معلول آنها است، یعنی موجود مجرد این مشی را به‌وجود می‌آورد، و تا علت مشی نباشد حرکت و مشیی وجود ندارد.

تلمیذ: پس مشی چطور می‌تواند در یک جا از آثار سعۀ وجودی باشد و در جای دیگر از آثار عدم سعۀ وجودی باشد؟!

 استاد: نه، حتی اگر در یک رتبه هم لحاظ کنیم، این نسبت به آن، کمال محسوب می‌گردد؛ مثلاً سیبی که کال است و کرم خورده شده و از درخت افتاده است نمی‌تواند به کمال خود برسد، پس بزرگ شدن و شیرین شدن و رسیدن یک سیب نسبت به خراب شدن و از درخت افتادنش، کمالی برای سیب محسوب می‌گردد. این کمال روشن و بدیهی است و ما نمی‌توانیم آن را انکار کنیم؛ و یا مثلاً حیوان یا انسانی که از باب اوصاف و اعدام و ملکات، قابلیت ابصار دارد ولی نابینا است، این عدم ابصار برای او نقص محسوب می‌گردد. پس این مراتبی که برای کمال و ضعف می‌سنجیم، بین دو شیء هم‌عرض است. بنابراین وقتی که دیدیم و متوجه شدیم که وجودی دارای قوّت و قدرتی مافوق قدرت وجود دیگر است، آن وجود اول اقوای از وجود دوم می‌شود.

 اما در مجردات، مجرد تحت تسخیر ماده نیست، بلکه ماده تحت تسخیر مجرد است؛ یعنی همین مشی‌ِ ما به‌واسطۀ آن قوای مدبرۀ عالم و نظام کلی است، لذا به‌واسطۀ آنها این حرکات و سکنات، این کیفیات، این کمیات، این تبدّلات، این حدوثات و تغییرات و امثال‌ذلک در اینجا پیدا می‌شود. حالا آیا ما تحت تسخیر هستیم یا آنها تحت تسخیر ما هستند؟! اگرچه آنها حتی مشی یک بچه را هم ندارند، ولی اصلاً وجود و حرکت همۀ اینها تحت ارادۀ آنها است. در اینجا ما از نقطه‌نظر ضعف و کمال به قضیه نگاه می‌کنیم و طبعاً می‌بینیم که یک موجود مجرد قوی‌تر از موجودی است که تحت اختیار او است، مثلاً همین مشی ما منسوب به او است. اما اگر همین مشی را به شیئی نسبت بدهید که در عرض شیء اول است ولی نتواند مشی کند ـ مثل شخص فلجی که افتاده است و نمی‌تواند حرکت کند ـ واقعاً عقل می‌گوید که این شخص ضعیف‌تر از دیگری است.

 بنابراین از نقطه‌نظر وجود مادی، آن کسی که می‌تواند اثری را به‌وجود بیاورد که دیگری نمی‌تواند، این نسبت به آن کامل‌تر است؛ اما نسبت به موجود مافوق خودش این‌طور نیست، اگرچه در عالم بالا فلج بودن معنا ندارد، معده و زخم‌معده در مجردات معنا ندارد، تولیدمثلی که در اینجا هست در مجردات معنا ندارد و جبرائیل و میکائیل و سایر ملائکه تولیدمثل ندارند، ولی همین تولیدمثل و همین نکاح تحت تسخیر آن قوای مجرد است، یعنی اگر جبرائیل نخواهد شما اصلاً نمی‌توانید کاری انجام بدهید، اگر هزار بار هم التماس کنید و دست به دامانش شوید امکان ندارد!

اگر تیغ عالم بجنبد ز جای \*\*\* نبرد رگی تا نخواهد خدای[[1]](#footnote-1)

تلمیذ: همین ضیق وجودی باعث مشی شده است، یعنی همین انسانی که فلج است نسبت به کسی که راه می‌رود کمال دارد. حالا همین انسانی که راه می‌رود می‌تواند به مقامی برسد که دیگر راه رفتن برایش مطرح نیست. به‌عبارت‌دیگر، تثبیت یک محمول بر یک موضوع به‌خاطر ضیق وجودی آن موضوع است، یعنی اثبات مشی به‌خاطر مخلوط بودن و مشوب بودن با عدم و به‌خاطر مرتبۀ ضعیف بودن است. ولی خود وجود فی‌نفسه و بنفسه دارای اثر عامی است که همه‌جا دیده می‌شود.

 استاد: بله، پس شما مؤید ما هستید. ما هم همین را می‌گوییم. بالأخره هر وجودی در مرحلۀ وجودی خودش دارای اثراتی است، ولو یک اثر کم. آثار حقیقت وجود، علم و حیات و قدرت است که در تعینات تفاوت پیدا می‌کند؛ یکی علمش کمتر است و یکی بیشتر، یکی قدرتش کمتر است و یکی بیشتر؛ مثلاً کسی که یک هالتر سیصد کیلویی را برمی‌دارد حصۀ وجودی‌اش بیشتر از حصۀ کسی است که نمی‌تواند حتی یک گرم را هم بردارد، یعنی خیلی بدیهی است که وجود در اینجا خودش را بیشتر نشان داده است؛ یا آثار وجودی شخصی که محتوای یک کتاب را حفظ می‌کند بیشتر از آن کسی است که اصلاً نمی‌داند در این کتاب چه خبر است. مگر حسیات داخل در وجود و داخل در آثار وجود نیستند؟! مگر شخص صالحی که آثار نورانیت و صفا را در چهره‌اش مشاهده می‌کنید، نسبت به دزد قاچاقچی مکدر آدم‌کش یکسان است؟!

 وجود عبارت از حقیقتی است که تمام آثار و شوائبی که مترتب بر آن است، همه ناشی از نفس خودش است. البته این آثار تفاوت پیدا می‌کنند. ما دو وجود مادی را باهم سنجیدیم، همین دو وجود مادی در ارتباط با بالاتر ضعیف هستند؛ آن بالاتر هم در ارتباط با بالاتر خودش ضعیف است، و هلمّ جرّا؛ تا اینکه به اسماء و صفات کلّیه و بعد هم به مقام ذات می‌رسد. همۀ این مطالب در مقام استقلال است.

# کیفیت تشکیک وجود در عین وحدت حقیقت وجود

 اما اگر مطلب را این‌طور مطرح کردیم که اصلاً آیا حقیقت وجود بما هی هی مقول به تشکیک است، این تفاوت دارد با اینکه آیا تعینات وجود مقول به تشکیک‌اند یا نه. بله، در تعینات وجود تشکیک هست. تعینات وجود عبارت‌اند از اعیان خارجی‌ای که وجود بر آنها عارض شده است. فرقی نمی‌کند که ماهیات، ماهیات مادی باشند یا ماهیات غیر مادی، ماهیات طبعی باشند یا ماهیات غیر طبعی، ماهیات مفارق باشند یا غیر مفارق؛ هر ماهیتی که وجود بر آن عارض بشود، استقلالی به‌خود می‌گیرد که در ارتباط و نسبت با استقلال و تعیّن دیگر لحاظ می‌شود. آثار هرکدام از این دو که اقوای از دیگری بود، حکم به اقدمیت، اولویّت، اقوائیّت و اشدیّت این وجود و حکم به اضعفیت و تأخر آن وجود مقابل می‌شود. این در صورتی است که ما تعیّنات وجود را مقول به تشکیک بدانیم.

 ولی بحث در اینجا به اصل وجود برمی‌گردد و خود وجود مقول به تشکیک است. وقتی می‌گوییم که وجود مقول به تشکیک است، اگر حقیقت وجود لحاظ شود، آن‌وقت با اینکه حقیقت وجود واحد است و اصلاً تعددی در آنجا وجود ندارد، چطور می‌تواند مقول به تشکیک باشد؟! آیا اصلاً می‌توان چنین فرضی را تصور کرد؟! وجود یک حقیقت واحد است که به صور مختلف درمی‌آید، پس دیگر تشکیک در کجای وجود است؟!

 من‌باب‌مثال اگر من با این دستم بتوانم یک وزنۀ پنجاه کیلویی بردارم، ولی با دست دیگرم که سالم نیست نتوانم بیش از دو کیلو بردارم، آیا می‌توانم بگویم که قدرت من مقول به تشکیک است، درحالی‌که قدرت هردو دست از یک جا نشئت گرفته است؟! بله، اگر خود دست را درنظر بگیریم و به تعیّن خارجی آن نظر کنیم، می‌گوییم که این آثار و قوا و خصوصیاتی که الآن در این دست است که عبارت است از صحت یا تمرین یا تجربه و یا هزار چیز دیگر، با آن دست دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً حتی شاید خود امیرالمؤمنین علیه السلام هم با همان قدرتی که با دست راست شمشیر می‌زد، نمی‌توانست با همان قدرت با دست چپ شمشیر بزند. خصوصیات یک دست با دست دیگر تفاوت دارد، ولی نمی‌توانیم بگوییم که خود آن قوا و قدرتی که در حضرت علی علیه السلام است مقول به تشکیک است، مثلاً با این دستش می‌تواند پنجاه کیلو بردارد و با آن دستش بیست کیلو؛ چون قوّه، قوّۀ واحد است و منشأ قوّه عبارت از نفس و اراده است و در آنجا دیگر تشکیک راه ندارد، و آن حقیقت، حقیقت واحده است.

 وجود عبارت است از بسیط الحقیقة، یعنی حقیقت واحده‌ای که صور مختلفی به‌خود می‌گیرد؛ اما این صور که موجب تشکیک نمی‌شود! صور که مشکک نمی‌شوند! وقتی که صور مختلف آن حقیقت واحده کنار برود، آنچه می‌ماند عبارت از همان وجود است. آیا خود همان صورتی که مرتبه‌ای از وجود را به‌وجود آورده و مثل مقوّم برای مرتبۀ وجود است، جدای از حقیقت وجود است؟! آیا مثلاً صورتی از یک جای دیگر آمده و به تکه‌ای از وجود خورده و در اینجا تبدیل به أسد یا تبدیل به غنم شده است؟! یا نه، همان نفس وجود خاصیتش این‌طور است که علیٰ حسب مراتبها، هم به شکل کیف درمی‌آید، هم به شکل کم درمی‌آید، هم به شکل جوهر درمی‌آید، هم به شکل عرض درمی‌آید، هم به شکل ماده درمی‌آید و هم به شکل مجرد درمی‌آید. پس یک حقیقت واحده است که آن حقیقت واحده خود را به شکل صورت و عرض درآورده است.

 اگر قدرت را نسبت به خود مشیت و اراده‌ای که منبعث از وجود است لحاظ کنیم، آن‌وقت با شیء دیگر مرتبط می‌شود. من‌باب‌مثال اگر اسماء و صفات را به پروردگار متعال نسبت بدهیم، در اینجا نفس خود حقیقت وجود، قادر بر تغییر و تبدّل در ذات خود است و ما قدرت و قوّت را به خود نفس وجود مستند می‌کنیم؛ نه‌اینکه شیئی را در مقابل وجود فرض کنیم و قدرت را به آن مستند کنیم و بگوییم که این وجود قوی‌تر از آن شیء است و آن شیء ضعیف‌تر از این وجود است.

 در اینجا مستند به نفس وجود است؛ اما آنچه در ادلۀ منقوله و در آیات و روایات آمده است، از باب مجاز و مدارای با مردم و عوام است و خداوند جنبۀ خارجی و اعیان خارجی را لحاظ کرده است و بعد نسبتی را به خودش اختصاص داده است؛ یعنی مثلاً ﴿أَرۡحَمُ ٱلرَّ ٰحِمِين﴾،[[2]](#footnote-2) ﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾،[[3]](#footnote-3) ﴿وَ مَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَهُ﴾،[[4]](#footnote-4) «ربّ الأرباب»،[[5]](#footnote-5) «فعّال ما یشاء» و به‌طورکلی آنچه از صفات و اسماء به اعیان خارجی نسبت داده می‌شود، خداوند متعال مرحلۀ بالاترش را برای خود درنظر گرفته است.

 من‌باب‌مثال به حضرت علی علیه السلام که امیرالمؤمنین می‌گویند، یعنی امیر مؤمنین؛ اما درواقع مؤمنی به‌جز حضرت وجود ندارد. هر ایمانی که در هر شخصی هست عبارت است از همان حصۀ وجودی‌ای که او از امیرالمؤمنین دارد، و این خیلی معنای عجیبی است! یعنی نه‌اینکه من ایمان دارم و علی علیه السلام این ایمان مرا حفظ می‌کند، و نه‌اینکه من تقوا دارم و امام زمان علیه السلام محافظ ایمان من است و من تا زمانی که تولاّی آن حضرت را دارم ایمان دارم؛ بلکه اصلاً نفس ایمان من عبارت است از همان مقدار حصه‌ای از ایمان که او در من قرار داده است. پس دیگر امیرالمؤمنین معنا ندارد و دیگر مؤمنینی نیستند تا او امیرشان باشد. مؤمنین عبارت‌اند از خودش؛ یعنی ایمان این مؤمنین عبارت است از همان حقیقت خودش! پس دیگر امیرالمؤمنین کنار می‌رود و امیرالمؤمنین گفتن از باب مدارای با عوام است. همین‌که انسان ولایت امام علیه السلام را در وجود خود نبیند در همان لحظه ایمان ندارد، نه‌اینکه باید کسی بیاید و این ایمان را برای او نگه دارد، بلکه نفس حضور ولایت امام در یک شخص عبارت از ایمان او است و عدم حضور ولایی آن در یک شخص عبارت از عدم ایمان او است. پس امیرالمؤمنین گفتن برای مدارای با مردم است و از باب محاورات و مماشات با مردم است؛ یعنی یک ایمان را به زید نسبت می‌دهد و یک ایمان را به بکر نسبت می‌دهد و یک ایمان را به خالد نسبت می‌دهد و بعد می‌گوید: یا علی، تو امیر بر همۀ اینها هستی. آن ایمانی که اینها دارند یک مرتبه است و تو مرحلۀ صد و هزارش را دارا هستی! درحالی‌که همان یک مرتبه‌ای هم که آنها دارند اختصاص به حضرت دارد و برای خودشان نیست! این همان تشخص در وجود است.

 وقتی تشخص در وجود واضح شد دیگر شما می‌توانید تشخص در هر چیزی را بیان کنید، مثلاً بگویید تشخص در ایمان، تشخص در علم، تشخص در حیات، تشخص در قدرت، تشخص در إنیّت؛ یعنی تشخص در همۀ آثار وجود به‌دنبال تشخص در اصل وجود می‌آید.

 پس ما اصلاً مقول به تشکیک نداریم! البته همان‌طوری‌که گفتم، اگر به تعیّنات خارجی نظر کنیم ـ یعنی دو وجود درقبال هم و در عرض یکدیگر لحاظ کنیم که این چه حصه‌ای دارد و آن چه حصه‌ای دارد ـ این بحث‌ها پیش می‌آید. لذا ما به این‌وسیله می‌توانیم بین تشکیک در وجود و بین تشخص در وجود التیام ایجاد کنیم؛ والاّ تشکیک در وجود با تشخص در وجود منافات دارد.

تلمیذ: این تعینات خارجی عبارةٌ أخرای همان ماهیات است؛ یعنی درواقع بحث تشکیک در وجود یک بحث ماهوی است.

 استاد: بله، ماهوی است، چون هر صورت و هر کیفیتی عبارت از خود وجود است و خود وجود است که به این حالت درآمده است.

تلمیذ: آیا این تشکیک در وجود، در مجردات هم هست؟

 استاد: بله، مقام جبرائیل با مقام ملائکۀ نازله تفاوت دارد.

تلمیذ: عدم و وجود با هم نقیضین هستند و عدم قطعاً نسبت به زیرمجموعۀ خودش متواطی است، حالا آیا مگر می‌توان وجود را بنابر مسلک آقایان که مسلک کثرت است، مشکک بدانیم و این مشکک را نقیض متواطی بدانیم؟!

 استاد: بحث اشتراک معنوی وجود به همین برمی‌گردد، یعنی چون حقیقتش حقیقت واحد است نقیض عدم می‌شود، و این عیبی ندارد؛ مثلاً بیاض با عدم البیاض نقیض هستند، ولی خود بیاض مراتب تشکیکی دارد.

تلمیذ: ما به حقیقت بیاض طوری نظر می‌کنیم که تشکیک نداشته باشد، چون حقیقت بیاض نه مصداق تواطی است و نه مصداق تشکیک، و اصلاً از قوه و ضعف خارج است؛ پس در اینجا نمی‌توانیم بگوییم که وجود در مقابل عدم است. اینکه می‌گوییم وجود و عدم نقیض یکدیگرند، در مرتبۀ اصل خود وجود است و اصل وجود مشکک نیست، بلکه حصه‌های وجود مشکک هستند؛ پس عدم هم باید حصه داشته باشد.

 استاد: نه، مقام حصه غیر از مقام کلی در مفهوم است. عدم اصلاً عین خارجی و تحقق خارجی ندارد، بلکه صرف مفهوم است؛ ولی وجود عبارت از همان تعین خارجی است. وجودی را که در مقابل عدم قرار می‌دهیم، عبارت از همان تحقق خودش است. آن مفهومی که شما از وجود احساس می‌کنید، همان مفهوم هستی است. آن مفهوم هستی در مقابل نیستی، نقیضین می‌شوند. حالا اینکه آن هستی به کیفیت شدید است یا به کیفیت ضعیف است، دیگر به آن کار نداریم.

 تناقض فقط در آن دو چیزی است که وضع یکی موجب رفع دیگری است و رفع آن موجب وضع دیگری است، یعنی وقتی که عدم بیاید دیگر از آنجا هستی برداشته می‌شود و وقتی که هستی بیاید دیگر از آنجا عدم برداشته می‌شود؛ اما اینکه هستی چه نوعی باشد، به آن کاری نداریم. نفس مفهوم هستی طارد عدم و نقیض آن است؛ یعنی حتی اگر هستی را در قالب عرَض فرض کنید باز طارد عدم است، اگر هستی را در قالب جوهر فرض کنید باز طارد عدم است، اگر هستی را در قالب مجرد فرض کنید باز طارد عدم است، و اگر هستی را در قالب ماده فرض کنید باز طارد عدم است.

تلمیذ: دستی که صد کیلو برمی‌دارد، در دفعۀ بعد همان دست یک کیلو برمی‌دارد؛ پس چطور نمی‌توانیم بگوییم که این قدرت أقویٰ است و آن قدرت ضعیف است؟!

 استاد: بله، ما در اینجا نظر به همان ظهور خارجی و تعین خارجی داریم.

تلمیذ: آیا می‌توانیم این را در امیرالمؤمنین تصور کنیم؟! ظهور قدرت امیرالمؤمنین یک‌وقت به حدّ أعلیٰ است و آن وقتی است که در خودش تعین دارد؛ اما یک‌وقت در زید و بکر و... ظهور دارد که ضعیف است.

 استاد: اصلاً مگر ظهور امیرالمؤمنین ناشی از نفس او نمی‌شود؟! نفس او دیگر کم و زیاد نمی‌پذیرد، چون نفس او یک حقیقت بسیط است. در نفس او مراتب نیست، نفس یک حقیقت بسیط است، چه آن حقیقت بسیط به‌صورت ضعیف بیاید یا به‌صورت قوی؛ ولی به اینها تشکیک نمی‌گویند. پس در ظهور خارجی‌اش تشکیک است، نه در حقیقت آن.

# ادلۀ مؤلف در اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود

فی أنّ مفهوم الوجود مشترکٌ محمولٌ علیٰ ما تحته حمل التشکیک، لا حمل التواطؤ؛ «مفهوم وجود مشترک است و حمل می‌شود بر آن مصادیقی که در تحت آن وجود قرار دارند؛ این حمل، به حمل تشکیک است، نه به حمل تواطؤ.»

أمّا کونه مشترکًا بین الماهیات فهو قریب من الاولیات؛ فإنّ العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم، فإذا لم یکن الموجودات متشارکة فی المفهوم بل کانت متبائنة من کلّ الوجوه، کان حال بعضها مع البعض کحال وجود مع العدم فی عدم المناسبة.

«اما اینکه این وجود مشترک بین ماهیات است، قریب به اولیات است.»

 مفهوم وجود بین همۀ ماهیات مشترک معنوی است؛ یعنی همۀ ماهیات از این وجود حصه‌ای دارند، و وجودی که بر ماهیتی هست با وجودی که بر ماهیت دیگر هست هیچ‌گونه تفاوتی ندارد.

«عقل بین دو موجود، مناسبت و مشابهتی (که همان حقیقت واحدۀ بسیطه‌ای است که ما اسم آن را اشتراک معنوی در وجود می‌گذاریم) می‌یابد که آن را اصلاً بین موجود و معدوم نمی‌یابد. پس وقتی که موجودات متشارک در مفهوم نباشند، بلکه از هر وجهی که شما تصور کنید با همدیگر تباین داشته باشند، حال بعضی از این موجودات با بعض دیگر مثل حال وجود با عدم است در عدم مناسبت.»

مثل تباین سیاهی و سفیدی که هیچ وجهی برای این دو پیدا نمی‌کنید، چون بین سیاهی و سفیدی، و بین ظلمت و نور مشابهتی نیست و هیچ ربطی به یکدیگر ندارند؛ درحالی‌که شما بین موجودات، ربط و مناسبت می‌بینید و می‌گویید که این هست و آن هم هست، و یک امر را بر هر دوی اینها حمل می‌کنید، ولی تا مناسبتی بین این دو نباشد شما یک امر را بر هر دو حمل نمی‌کنید. آن یک امر، وجود است.

و لیست هذه لأجل کونها متحدة فی الاسم، حتّی لو قدرنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم یوضع للموجودات اسم واحد أصلًا، لم تکن المناسبة بین الموجودات و المعدومات المتحدة فی الاسم أکثر من التی بین الموجودات الغیر المتحدة فی الاسم، بل و لا مثلها کما حکم به صریح العقل.

«این مناسبت و اشتراک به‌خاطر این نیست که این موجودات، متحد در اسم هستند. حتی اگر برای یک دسته از موجودات و معدومات یک اسم واحد درنظر بگیریم، ولی اصلاً اسم واحدی برای موجودات درنظر نگیریم، آن مناسبت بین موجودات و معدوماتی که اسم واحد دارند، بیشتر از آن مناسبت بین موجوداتی که در اسم متحد نیستند نمی‌باشد، و بلکه مثل آن هم نیست؛ همان‌طور که عقل صریح، حکم به آن می‌کند.»

 وقتی که شما اسمی برای موجودات می‌گذارید، این اسم موجب اتحاد نمی‌شود. آیا اتحاد در اسم بین شیر درنده که به آن، «عین» گفته می‌شود و بین زانو که به آن هم «عین» گفته می‌شود، موجب مشارکت شده است؟! بین شیر و زانو چه مشارکتی است؟! همان‌طور که اگر یک اسم واحد برای ماست و دروازه گذاشتیم، این اسم واحد گذاشتن موجب اتحاد آن دو نمی‌شود! ما حتی می‌توانیم بگوییم که اصلاً هیچ مناسبتی نیست الاّ در یک مفهوم تصوری که از معدوم در ذهن می‌آوریم. در اینجا فقط از نقطه‌نظر ماهیت، مثلاً یک حیوان ده رأس و انسان را تحت یک جنس درنظر می‌گیریم؛ اما مناسبت دیگری بیشتر از این وجود ندارد.

و هذه الحجة راجحة فی حقّ المنصف علیٰ کثیر من الحجج و البراهین المذکورة فی هذا الباب، و إن لم تکن مقنعة للمجادل.

«و این حجت در حق منصف از بسیاری از حجج و براهینی که در این باب ذکر شده، راجح است و دلیل بسیار خوبی است؛ اگرچه برای مجادل نمی‌تواند قانع‌کننده باشد.»

و العجب أنّ من قال بعدم اشتراکه فقد قال باشتراکه من حیث لا یشعر به.

«عجب این است که کسی که قائل به عدم اشتراک وجود شده و گفته است که وجود مشترک معنوی نیست بلکه مشترک لفظی است، همین شخص من‌حیث‌لا یشعر [و ناخودآگاه] قائل به اشتراک معنوی وجود شده است!»

چون همین‌که می‌گوید: «این وجودی که بر ماهیات حمل می‌شود مشترک معنوی نیست»، بالأخره معنایی در ذهنش آورده است که آن معنا را بر همۀ ماهیات حمل کرده است و می‌گوید که این وجود واحدی که بر ماهیات حمل می‌شود، مشترک معنوی نیست! چطور شما معنایی را تصور کرده‌اید و آن را بر همۀ ماهیات حمل کرده‌اید؟! پس معلوم است که خود شما بدون اینکه بفهمید، قائل به اشتراک در این مفهوم شده‌اید. آیا شما می‌توانید مثلاً بگویید که مفهوم أسد با مفهوم شیر لبنی مشترک معنوی نیست؟! یا مثلاً بگویید که مفهوم کتاب با مفهوم فرش مشترک معنوی نیست؟! اصلاً چنین مسئله‌ای خنده‌دار است؛ چون همین‌که شما می‌گویید کتاب و می‌گویید فرش، خود شما این دو را از هم جدا کرده‌اید، پس دیگر معنا ندارد که بگویید: کتاب و فرش مشترک معنوی نیستند. آیا می‌توانید مثلاً بگویید که آب و آجر مشترک معنوی نیستند؟! اصلاً گفتن این قضیه خنده‌دار است؛ چون همین‌که شما می‌گویید آب، در اینجا معنایی غیر از مفهوم آجر و حجر و امثال‌ذلک را در ذهن آورده‌اید. اما اگر این‌طور گفتید که خاصیت آب‌هایی که در اینجا هستند با آب‌هایی که در جاهای دیگر هستند تفاوت دارند، در اینجا شما قائل به اشتراک معنوی برای آب شده‌اید؛ چون وقتی می‌گویید که آب‌هایی که در جاهای مختلف هستند، شما حکم واحد را بر جاهای مختلف حمل کرده‌اید، گرچه خاصیت آبی که در اینجا هست با خاصیت آبی که در جاهای دیگر هست تفاوت می‌کند؛ یعنی شما امر ثابتی را تصور کرده‌اید و اختلاف را بر خواص و امکنه و ازمنه حمل کرده‌اید.

 در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی می‌گویید: «وجودی که در محمولات هست، مشترک معنوی نیست»، آیا شما یک امر را برای ماهیات مختلف اثبات کرده‌اید یا به تعداد هر ماهیتی یک وجود جدا تصور کرده‌اید؟! اگر به تعداد هر ماهیتی یک وجود جدا تصور کرده‌اید، پس قبل از تصور آن ماهیت نمی‌توانید وجود را تصور کنید؛ درحالی‌که آن را تصور کرده‌اید.

لأنّ الوجود فی کلّ شیء لو کان بخلاف وجود الآخر لم یکن هٰهنا شیء واحد یحکم علیه بأنّه غیر مشترک فیه، بل هٰهنا مفهومات لا نهایة لها و لابد من اعتبار کلّ واحد منها لیعرف أنّه هل هو مشترک فیه أم لا؛ فلمّا لم یحتج إلیٰ ذلک عُلم منه أنّ الوجود مشترک.

«چون وجود در هر چیزی اگر به‌خلاف وجود دیگری باشد دیگر در آنجا شیء واحدی نیست تا حکم بر آن بشود به اینکه در این شیء واحد، اشتراک وجود ندارد؛ بلکه در آنجا مفهومات بی‌نهایتی هستند که هرکدام از آنها را باید جدا جدا اعتبار کرد (چون هرکدام با دیگری بنا بر فرض شما تفاوت دارد) تا اینکه ما بدانیم آیا مشترکٌ فیه هست یا نه.»

یعنی ما تا آن ماهیت را درنظر نگیریم نمی‌توانیم بگوییم که وجودش مشترکٌ فیه است یا نه؛ پس اصلاً ما نمی‌توانیم حکم واحد را روی وجود بیاوریم.

«از آنجایی‌که در حکم به اشتراک یا حکم به عدم اشتراک احتیاج نداریم به اینکه هر ماهیتی را جداگانه درنظر بیاوریم، متوجه می‌شویم که وجود مشترک است.»

و أیضًا الرابطة فی القضایا و الأحکام ضربٌ من الوجود، و هی فی جمیع الأحکام مع اختلافها فی الموضوعات و المحمولات معنیً واحد.

«دلیل دیگر اینکه رابطه در قضایا و احکام نوعی از وجود است، و این رابطه در همۀ احکام با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات، معنای واحد دارد.»

 هر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود، ارتباطی بین آن‌دو وجود دارد که اگر این ارتباط نباشد، حمل صورت نمی‌گیرد؛ مثلاً وقتی که شما می‌گویید: «زیدٌ قائمٌ» بین قائم و زید یک ارتباط وجود دارد. اگر ارتباط وجود نداشت دیگر قائم را بر زید حمل نمی‌کردید. یعنی وقتی می‌گویید: زید قائم است و عمرو جالس است و بکر نائم است، و نوم و جلوس و قیام را بر این ماهیت‌ها حمل می‌کنید، باید یک وجود بین این‌دو حاکم باشد. برای این وجود رابط، در همۀ احکام، با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات، معنای واحدی است؛ یعنی با اینکه این موضوعات و محمولات با هم اختلاف دارند، ولی شما خود نفس رابطه را امر واحدی می‌دانید. من‌باب‌مثال در قضایای عمرو خوابیده است و بکر جالس است، این «است» در همه یکی است؛ اگرچه این نوم است و آن جلوس است، و این بکر است و آن خالد است، یعنی هم موضوع تفاوت دارد و هم محمول تفاوت دارد، ولی رابط همۀ آنها یکی است و هیچ فرقی ندارد.

و من الشواهد أنّ رجلًا لو ذکر شعرًا و جعل قافیة جمیع أبیاته لفظ الوجود لَاضطرّ کلّ أحد إلی العلم بأنّ القافیة مکررة، بخلاف ما لو جعل قافیة جمیع الأبیات لفظ العین، فإنّه لم یحکم علیه بأنّها مکررة فیه. و لولا أنّ العلم الضروریّ حاصلٌ لکلّ أحد بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد فی الکل لما حکموا بالتکریر هٰهنا کما لم یحکموا فی الصورة الأخریٰ.

«یکی از شواهد (اشتراک معنوی وجود) این است که اگر یک آقایی شعری بسراید و قافیۀ همۀ ابیاتش را لفظ وجود قرار بدهد، هر شخصی ناچار است که بگوید: قافیه در اینجا مکرر است (و این شعر به‌درد نمی‌خورد)! اما اگر شما قافیۀ هر بیت را لفظ عین (که هفتاد معنا دارد) قرار بدهید، دیگر حکم نمی‌شود بر اینکه قافیه در این شعر مکرر است (چون هر عینی دلالت بر یک ماهیت می‌کند و دیگر به این تکرار نمی‌گویند). اگر علم ضروری برای هر شخصی حاصل نمی‌شد بر اینکه مفهوم لفظ وجود در همۀ ابیات یکی است، در اینجا حکم به تکرار نمی‌کردند؛ همان‌طوری‌که حکم به تکرار در صورت دیگر نمی‌کردند.»

# بیان مؤلف در تعریف تشکیک در وجود

و أما کونه محمولًا علیٰ ما تحته بالتشکیک ـ أعنی بالأولویة و الأوّلیة و الأقدمیة و الأشدیة ـ فلأنّ الوجود فی بعض الموجودات مقتضی ذاته ـ کما سیجیء ـ دون بعض و فی بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و فی بعضها أتمّ و أقویٰ؛ فالوجود الذی لا سبب له أولیٰ بالموجودیة من غیره و هو متقدم علیٰ جمیع الموجودات بالطبع، و کذا وجود کلّ واحد من العقول الفعّالة علیٰ وجود تالیه، و وجود الجوهر متقدّم علیٰ وجود العرض.

«اما اینکه حمل وجود بر هر مصداقش و بر هر چیزی که در تحت آن است، حمل تشکیک است ـ یعنی یک وجود بر وجود دیگر اولویّت یا اوّلیت دارد (مثلاً وجود پدر اولویّت و اوّلیت نسبت به وجود فرزند دارد) یا یک وجود اقدم از وجود دیگر یا أشدّ از وجود دیگر است ـ چون وجود در بعضی از موجودات مقتضای ذات آن است ـ چنانکه به‌زودی خواهد آمد (مانند باری تعالیٰ که وجود از حاقّ ذاتش انتزاع می‌شود، نه‌اینکه وجود بر آن عارض می‌شود) ـ ولی در بعضی از موجودات (ممکنات) این‌طور نیست (بلکه وجود عارض بر ماهیت است، لذا به آن امکان ذاتی می‌گویند) و در بعضی از موجودات، وجود به‌حسب طبع أقدم از بعضی دیگر است و در بعضی از موجودات، وجود أتم و أقوای از وجود دیگر است (مثلاً مجردات أتم و أقوای از وجود مادیات هستند).

آن وجودی که وجود پروردگار است و سببی برای او نیست قطعاً از غیر خودش که نیاز به سبب و علت دارند، أولیٰ بالموجودیة است، و آن وجود علّی طبعاً بر همۀ موجودات متقدم است، و همین‌طور وجود هرکدام از عقول فعّاله بر وجود بعدی خودش طبعاً أولیٰ و أقدم و أشد است، و وجود جوهر متقدم بر وجود عرض است (به‌لحاظ اینکه عرضی بدون جوهر تحقق خارجی پیدا نمی‌کند).»

و أیضًا فإنّ الوجود المفارقی أقویٰ من الوجود المادی، و خصوصًا وجود نفس المادة القابلة، فإنّها فی غایة الضعف حتیٰ کأنّها تشبه العدم.

«وجود مفارقات و مجردات أقوای از وجود مادی و مادیات است، و خصوصاً وجود نفس مادۀ قابله (یعنی خود ماده را بدون صورت درنظر بگیریم) از نقطه‌نظر وجود این‌قدر ضعیف است که گویا به عدم شباهت دارد.»

مادۀ قابله یا هیولا همان جهت استعداد در هر تعینی است که در هر آن به شکلی درمی‌آید؛ پس تا صورت نباشد آن هیولا اصلاً تحقق خارجی نخواهد داشت، چون هیچ هیولا و ماده‌ای بدون صورت در خارج تحقق پیدا نمی‌کند.

و المتقدم و المتأخر و کذا الأقویٰ و الأضعف کالمقوّمین للوجودات، و إن لم یکن کذلک للماهیات.

«متقدم و متأخر و همین‌طور أقویٰ و أضعف، مثل دو مقوّم برای وجودات هستند.»

البته مقوّم واقعی جزء آن شیء است؛ ولی أقوائیت و أضعفیت و تقدم و تأخر مثل مقوّم هستند، یعنی چون مرتبۀ آن وجود را تشکیل می‌دهند و وجود بدون مرتبه تحقق پیدا نمی‌کند، لذا مثل مقوّم می‌شوند.

«و اگرچه نسبت به ماهیات این‌طور نیستند.»

چون دو ماهیت اصلاً ربطی به یکدیگر ندارند ولو هر ماهیتی باشند؛ مثلاً ماهیت جبرئیل با آن عظمت و جلالش، با ماهیت زید هیچ تقدم و تأخری ندارد، به‌خاطر اینکه ماهیت اصلاً تأصلی ندارد تا اینکه أقوائیت و أضعفیت و أشدّیت و غیرذلک حمل و عارض بر آن شود؛ بلکه هرچه هست وجود است و وجود باعث تحقق و عین خارجی می‌شود، نه ماهیت. اگر شما هزار تا ماهیت را در کنار هم بگذارید، هیچ‌گونه تقدمی نسبت به یکدیگر ندارند.

# تمایز رتبی جمیع موجودات از یکدیگر

فالوجود الواقع فی کلّ مرتبة من المراتب لا یتصوّر وقوعه فی مرتبة أخریٰ لا سابقة و لا لاحقة، و لا وقوع وجود آخر فی مرتبته لا سابق و لا لاحق.

«وجودی که در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع می‌شود امکان ندارد که وقوعش در مرتبۀ دیگر تصور بشود، نه مقدم و نه مؤخر؛ و امکان ندارد که وقوع وجود دیگری در مرتبۀ این وجود تصور شود، نه قبلاً و نه بعداً.»

مثلاً هیچ‌وقت یکشنبه از شنبه جلو نمی‌افتد، بلکه اول باید شنبه باشد و بعدش یکشنبه بیاید.

# تفاوت هویت و ماهیت

تلمیذ: هویت شیء همان ماهیت آن است؟

 استاد: خیر، هویت عبارت از تعین خارجی است، ولی ماهیت عبارت از حدود یک شیء است. هویت یعنی آنچه در خارج هست، لذا هیچ‌وقت نظر به عدم ندارد؛ ولی ماهیت ناظر به عدم است. ماهیت عبارت از حدود یک شیء است؛ چه حیوان باشد، چه انسان باشد، چه نبات باشد و چه شجر باشد. هویت عبارت است از همان حدودی که در خارج تحقق پیدا می‌کند، یعنی همان چیزی که الآن در خارج است و عین خارج است. لذا اسم شیء معدوم را هویت نمی‌گذاریم، بلکه ماهیت می‌گذاریم.

 اللَهمّ صلّ علیٰ محمد و آل‌محمد

1. نظامی گنجوی. [↑](#footnote-ref-1)
2. سوره یوسف (١٢) آیۀ ٦٤. [↑](#footnote-ref-2)
3. سوره مؤمنون (٢٣) آیۀ ١٤. [↑](#footnote-ref-3)
4. سوره انسان (٧٦) آیۀ ٣٠. [↑](#footnote-ref-4)
5. صحیفۀ سجادیه، دعای ٤٨. [↑](#footnote-ref-5)