## حقیقت وجود عبارتست از «عین ذات حق و مبدأ كلى با به جمیع شئوناتش»

 عرض شد حقیقت وجود به برهان فلسفى به بساطت و صرافت اخود عبارتست از «عین ذات حق و مبدأ كلى با به جمیع شئوناتش».

 همانطور كه ما نظیر عینیت مبدأ، لا بشرط مقسمى را در مصادیق متفاوته و متضاد مى‌آوریم، به نحوى كه آن مبدأ عینیت خارجى با آن مصداق متشخّصه خارجى دارد در عین اختلاف مفهومى كه بین مبدأ و بین آن مصداق است، همین طور این مسأله در مورد وجود مطلق و وجود لاحد و لا رسم و وجود لا انتها با جمیع مراتب متعینه و متنازله به همین كیفیت خواهد بود. چون ما یا باید قائل به انفكاك مرتبه از علت خود بشویم كه این محال و ممتنع است. یا قائل به تقید مرتبه وجود در صرافت و اطلاق به قیود مصادیق و مراتب بشویم به نحوى كه قید و مقید موجب انفصال و تمایز ذاتى بین آن وجود و بین سایر متعینات بشود كه این هم ممتنع و محال است. و یا باید معتقد بشویم آن وجود لا بشرط ومطلق در صورت تنزّل در مراتب هم، بساطت خود را حفظ مى كند و این نكته است كه ما باید به آن برسیم.

 اگر وجود بالصرافه و وجود اطلاقى، ووجود بى انتها و لاحدى، صرافت خود و لاحدى خود را از دست بدهد بنابراین قسیم براى آن مبدأ و علت واقع مى شود نه مقسم.

 اگر كلمه به واسطه قیدى كه مى‌خورد كه آن اسم و لفظى است كه داراى معناى استقلالى بشود و غیر متدلىّ به یكى از ازمنه ثلاثه نباشد اگر كلمه را ما به این قید بزنیم این قسیم براى فعل است دیگر مقسم براى فعل نخواهد بود و مقسم براى خود اسم هم نخواهد بود. این عین قسیم مى‌شود.

 پس این كلمه تا چه زمانى و تا چه امدى مى‌تواند مقسمیت خود را حفظ كند و سایر اقسام ثلاثه قسیم او بشوند؟ تا وقتى كه آن جنبه صرافت و اطلاقى و عدم تقید خود را نگه دارد. به محض اینكه این مقسم آمد قید خورد، دیگر این مقسم، مقسم نخواهد بود، این مقسم دیگر قسیم و قسم است.

 بناء علیهذا آن چه كه ما در اینجا به دست مى‌آوریم دو مرتبه است یك مرتبه مصداق و مرتبه دیگر، كلیت و سعه.

 در مرتبه مصداق، مصادیق با هم اختلاف ماهوى دارند. در تعریفى كه ما براى اسم مى‌آوریم، اختلاف ماهوى با تعریف فعل لحاظ میشود. در تعریف فعل، اختلاف ماهوى با تعریف حرف لحاظ مى‌شود. پس خود اقسام، اختلاف ماهوى با یكدیگر دارند. امّا آیا این اقسام اختلاف ماهوى با مقسم هم دارند؟ یعنى آیا این اسم از نظر ماهیت اختلافى با او دارد؟ به نحوى كه نتوان بین این و بین آن را جمع كرد؟ همان طور كه نمى توان بین اسم وبین فعل جمع نمود و به هیچ وجه من الوجوه بین اسم و بین فعل و بین حرف قابل جمع نیست؛ آیا به این كیفیت این مصادیق وجود كه اینها اختلاف ماهوى با یكدیگر دارند. بین انسان و شجر اختلاف ماهوى وجود دارد؟ بین شجر و حجر اختلاف ماهوى وجود دارد؟ بین ماده و مجردات اختلاف ماهوى وجود دارد؟ آیا این اختلاف ماهوى بین مصادیق، موجب مى شود كه بین اینها و بین مبدأ هر یك كه حكم لا بشرط مقسمى دارد و در واقع علت براى اینهاست را دارد، اختلاف ماهوى به چشم مى خورد،

 در اینجا دو مسلك وجود دارد.

 مسلک اوّل كه بسیارى از عرفا برآنند آنست كه آمده‌اند ذات را در یك مرتبه‌اى قرار داده‌اند كه آن مرتبه عارى و خالى از هر قیدى است. در آن مرتبه ذات، بساطت دارد كه همان ذات عبارتست از صرف الوجود، چون ذات غیر از صرف الوجود كه چیزى نیست. «الحقّ، ماهیته انّیته». آن ذات در آن مرتبه وجود بحت و وجود محض است و در آن مرتبه هیچ قیدى و هیچ تقیدى ندارد و اسم آن را مرتبه ذات و یا مرتبه هو گذاشته اند، كه هو هم باز اشاره به آن جنبه غیبى است. در اینجا مشارالیه لحاظ شده است نه اشاره، و الّا اگر اشاره بشود آن هم یك مرتبه مقید به حدّ است، یعنى از باب ضیق خناق است كه نتوانسته اند آن مرتبه عارى از هر قید را بیان كنند و آمده‌اند به اشاره، لفظ هو را وضع كرده‌اند و آن مرتبه را با اشاره هو نامیده اند. عالم عماء نامیده اند.

 عالم عماء یعنى عالم تاریكى البته معناى دیگرى براى عماء شده است. ولیكن به معنى گرد و غبار و اینها هست كه ما مى‌توانیم به یك لحاظى هم تصریح كنیم بگوئیم در یك فضائى كه آن فضا مغبّره است و گرد و غبار دارد در آن جا همه چیز در ابهام بسر مى‌برد. هیچ چیز تبین و ظهور ندارد و حتى نور در آن جا به ظهور نمى‌رسد، چون عماء یعنى فیضان نور و تمركز نور و تشخّص نور به نحو اشدیت و به نحو اقوائیت مطلقه و لا حدیه.

 فرض كنید شما در اینجا به اشیاء نگاه مى‌كنید یا ما دوقتى یكدیگر را ملاحظه مى‌كنیم بواسطه چه چیزى است بواسطه نور است. اگر نور در این فضا نبود افرادى كه در این مكان هستند، قابل تشخیص نبودند، همه اشیاء داراى صورت واحده بودند كه همان صورت ظلمانى است. دیگر بین انسان و حیوان قابل تشخیص نبود، بین انسان و این و یا این منبرى كه در اینجا هست قابل تشخیص نبود. انسان مى‌خواهد با یك نفر معانقه كند سرش به این منبر مى‌خورد، چرا؟ بخاطر اینكه نمى‌بیند. باید نور باشد تا ببیند و بدون نور فایده ندارد. یعنى انسان نمى‌تواند اصلًا تشخیص بین اشیاء خارجى را بدهد.

 بناءً علیهذا، نور است كه باعث میشود اشیاء خارجى متمیز شوند. امّا این نور تا چه زمانى مفید است؟ و تا چه زمانى مبین و مظهر است؟ تا وقتى كه ادراك بصر توان و قدرت تحمل این نور را داشته باشد. بصر ما داراى ادراك محدودى است. وضعیت اعصاب و وضعیت خود كره عین و خصوصیاتى كه در این عین و بصر، خداوند تعالى مهیا كرده است اقتضاى حدودى را دارد. اگر بیش از آن اقتضا، نور بر این بصر بتابد این بصر دیگر قدرت تشخیص اشیاء را ندارد و در خود نور غرق میشود و دیگر نور در آن جا «مظهریت» خود را از دست میدهد و در آن جا دیگر كورى براى چشم عارض میشود. چون اصلًا چیزى را نمى‌تواند ببیند. لذا مى‌گویند اگر چند دقیقه به خورشید نگاه كنید چشم انسان كور میشود، چرا؟ چون نور شمس قوى است و رؤیت شمس در تحمل بصر نیست. شمس با این نورى كه دارد باید تنازل پیدا كند و به حدّى برسد كه بصر بتواند آن نور را ادراك كند.

 لذاست كه اگر انسان حركت كند و به سمت شمس برود و در نزدیكى آن قرار بگیرد و باز جلو برود و وقتى كه به خود مركز شمس برسد، فرض كنید ما یك وسیله‌اى داشتیم كه با آن وسیله مى‌توانستیم تا خود شمس حركت كنیم و به كره شمس برسیم، آیا در آن جا چیزى براى ما قابل رؤیت بود؟ ابداً هیچ چیزى براى ما قابل رؤیت نبود. در چنین شرایطى آن جا را مى‌گویند عالم عماء.

 عالم عماء یعنى عالم كورى و تاریكى. یعنى دیگر در آن جا نور مظهر لغیره نیست، در آن جا دیگر غیرى نیست كه نور مظهر او باشد. آن حقیقت نوریه به اندازه‌اى شدید است و به اندازه‌اى قوى است كه غیرى را باقى نمى‌گذارد تا انسان آنرا ببیند. در آن جا وجود، وجود بحت و وجود مطلق است. لذا از آنجایى كه مى‌گویند «الوجود نورٌ» و خود نور كه «الظاهر لنفسه و المظهر لغیره» است، اگر این وجود كه مظهر لغیره است را ما در مرتبه اطلاقى و نه در مرتبه تعینات لحاظ كنیم. دیگر در آن جا غیرى نیست تا اینكه این نور مظهر آن شود. مثل اینكه همه افراد از این اطاق بیرون بروند. فرش این اطاق را هم جمع كنیم، منبر را هم از این اطاق برداریم، همه این پشتى ها را برداریم. هیچ چیزى در این اطاق نماند، یك نفر وقتى مى‌خواهد بیاید در این اطاق زندگى كند مى‌گوید آقا در این اطاق چیزى نمانده است، فرش را كه شما برده اید بیرون، چراغها را هم كه جمع كرده‌اید، پشتى را هم كه برداشتید، الآن كه موقع زمستان است، بنده بیایم در این اطاق چكار كنم. شما در اینجا نه فراش قرار داده‌اید، و هر چه كه بود برداشتید و بردید، چیزى ندارید كه خودمان را با آن گرم كنیم. پس بنابراین بودن در این اطاق فایده‌اى ندارد و مفید نیست.

 در آن عالم وجود خدا همه چیز را برداشته و بیرون برده است هم فرش را برداشته است و انسان را برده بیرون، هم ملك را و هم شجر را بیرون برده است، هم عقول را وهم عالم عقل را و هم عالم انوار و عقول منفصله و متصله و همه را بیرون برده است. هیچ و هیچ و هیچ. در آن جا دیگر غیرى نیست تا اینكه این نور وجود آن را روشن كند. وجود چه را روشن مى كند؟ ذات خودش را. اینجاست كه مى‌گوئیم «الظاهر بذاته والمظهر لنفسه». ذات خود را فقط آشكار مى‌كند، ذات خود را، براى خودش آشكار مى‌كند. یعنى هم براى خودش ظهور دارد و هم براى خودش مظهر است، آن وقت در اینجا مسائلى است.

 «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن اعرف» این آثار ذات و این شوائب ذات است كه در اینجا ذات مى‌خواهد براى ذات، خودش را روشن كند، حب به ذات، عشق به ذات، موجب این بروزات و ظهورات شده تا خود را ببیند، اینها دیگر در مراتب بعد از این سلسله است.

 یعنى در مرتبه اوّل، چیزى در آن جا نیست كه ذات بحت و بسیط و آن وجود عارى و مجردّ از هر قید، غیرى نیست كه بخواهد روشن بكند. خود ما مى‌گوئیم وجود بالصرافه، خود ما مى‌گوئیم و وجود اطلاقى. پس بنابراین چیزى در آن جا نیست. وقتى چیزى نشد، این نور چه چیزى را مى‌خواهد روشن كند. غیرى نیست. وقتى كه غیر را روشن نكرد، این میشود عالم عماء.

 عالم عماء یعنى عالمى كه در آن جا تاریكى محض است. یعنى در آن جا چیزى نیست، غیرى در آن جا نیست كه بخواهد آن را روشن بكند. اگر غیرى بود دیگر عماء نبود. عالم، عالم نورانى بود.

 بنابراین عماء كه مى‌گویند و از انى تعبیر به مقام «هوهویت» مى‌كنند این عبارتست از مرتبه‌اى كه در آن مرتبه، غیرى وجود ندارد كه عرفا از این تعبیر زیاد مى‌آورند. محى الدین دارد: اللهم صلّ و سلم و زد و بارك على اوّل التعینات و ... من العماء الربانى و اخر التّنزلات المضافه الى النوع الانسانى، كان اللّه و لم یكن معه شیئى ثانى ... كه راجع به پیغمبر اكرم مى‌آورد. این را مى‌خواهد بگوید كه از مقام وجود بالصرافه و از مرتبه هوهویت و مرتبه عماء كه اصلًا غیرى در آنجا وجود ندارد. اوّلین تنزل وجود در عالم تقید و اوّلین تنزل وجود در عالم تعین و در عالم تشخص، وجود مبارك پیغمبر اكرم ص است. پس وجود مبارك پیغمبر اكرم اوّلین مرتبه نزول از وجود بالصرافه در عالم امكان است.

 خداوند این وجود نورانى پیغمبر اكرم را خلق فرمود كه مافوق همه اسماء و صفات الهیه است. یعنى در این وجود اسماء و صفات خداوند قرار دارد و وجود پیغمبر اكرم عبارتست از مقام اراده و مشیت او. و اولین مرتبه تنزل ذات مقام اراده و مشیت اوست.

 این آقایان قائلند بر اینكه در آن مرتبه كه مقام مقام وجود بالصرافه، و مقام هوهویت است و آن مقام هوهویت، جدا و مجزّاى از مراتب دیگر است كه در اینجا تشكیك در وجود است به یك اصطلاحى، نه به آن اصطلاح خودمان كه تشكیك در وجود را منافى با تشخّص در وجود نمى‌دانیم، آن وقت در اینجا بعد از این مرحله است كه اعیان ثابته پیدا مى‌شوند. یعنى اعیان ثابته بعد از مرحله تنزل در مقام عماء و بعد از تنزل مقام صرف الوجود و بعد از تنزل مقام بساطت وجود هستند.

 یك عین ثابت مثل نفس خود پیامبر اكرم است. یك عین ثابتى هم معلول براى عین ثابت دیگرى است، و آن هم معلول است براى عین ثابت دیگرى تا به اعیان ثابته مى رسد

 پس اصل و ریشه كل عالم وجود عبارتست از یك عین ثابت كه آن عین ثابت نفس پیغمبر اكرم است. حالا از نقطه نظر برهانى و استدلالى، برهان نمى‌آید بگوید نفس پیغمبر اكرم است. ولى برهان بنابر قاعده سنخیت و عدم طفره در مراتب وجود مى‌گوید باید یك مرتبه متنازله‌اى از وجود باشد. تا اینكه آن مرتبه كه مرتبه مجرّد است بخواهد جنبه تاثیر و علیت خود را در مراتب دیگر قرار بدهد این را برهان ثابت مى‌كند.

 حالا ما این را پیغمبر اكرم مى‌دانیم. مسیحیت این را أب و ابن و روح القدس مى‌دانند. بودا این را چیز دیگر مى‌داند. هر شخصى مربوط به ادیان و مذهب خودش این اوّلین مرتبه وجود را بصورتى مى‌داند و الّا در همان فلسفه بودائى و حتى در فلسفه مسیحیت ما مى‌توانیم این مسائل را پیدا كنیم. یعنى در همین مسأله صرف الوجود ما مى‌توانیم ریشه هایى در آن ها بیابیم یا خصوصاً در فلسفه هند. در عرفان هند و در مذاهب عرفانیه هنود ما این مطالب را مى‌یابیم و اتفاقاً كتابهائى در این مورد نوشته شده است.

 كتابى كه خیلى جزئى بود و مدتى پیش طبع شده بود و این را در یك جلسه‌اى كه با مرحوم علامه طباطبائى و حضرت آقا رضوان الله علیهما داشتیم، مرحوم علّامه اشاره مى‌كردند و مى فرمودند كتابى اخیراً به دستم رسیده است جزوه‌اى است بنام «هیچ و همه چیز» و عبارت ایشان این بود: از آن عرفانهاى نجویده و از آن عرفانهاى دریده و نجویده، یعنى عرفانهایى كه در اطرافش تأمل نشده و خواسته‌اند مطلبى را بدون پیرایه بیان كنند. ایشان مى‌فرمود از یكى از همین مرتاض هاى هند و آنهائى كه جنبه عرفانى دارند. ایشان مى‌گفتند كه من اخیراً دیده‌ام. البته من این را در كتابخانه آقا ندیدم ظاهراً آقا به این كتاب نرسیده بود. همین طور كتابهاى دیگرى هم در این زمینه هست.

 امّا آیا اینها به حقیقت رسیده بودند؟ یا خیر؟

 باید گفت كه صحبت در اینست كه همه، حكایات و اشاراتى از این قضیه دارند، امّا اینطور كه واقعاً رسیده باشند و بتوانند بین كثرت و وحدت را جمع كنند همان طور كه الآن البته من نرسیده‌ام، یكوقت نگویید ما رسیده‌ایم، ما فعلًا لفّاظى اش را مى‌كنیم. بین وحدت و بین كثرت را بتوانند جمع كنند چون اگر وحدت را فقط مدنظر بیاورند بدون كثرت، معلوم است واقعاً نرسیده اند. اگر كسى به وحدت رسیده باشد معنى ندارد كه كثرت را از او جدا كند. جدا كردن كثرت از وحدت نفى وحدت است. بنابراین آن‌ها كه این تعبیر را آورده‌اند یك الفاظى و یك ابهاماتى و یك اشاراتى داشته اند، حالا، فرض كنید ما در فلسفه چكار مى‌كردیم؟ در فلسفه ما با برهان به همین نتیجه مى‌رسیم.

## برهان نمى‌تواند از ذوقیات عرفان جدا باشد و عقب بماند

 عرض شد كه برهان نمى‌تواند از ذوقیات عرفان جدا باشد و عقب بماند. ممكن است این اشخاص با همین مشاهداتى كه داشته‌اند و با تفكراتى كه كرده‌اند و بالاخره در این زمینه كار كرده‌اند، یا بعضى از مسائلى به نحو جرقه‌اى، چیزى به دل آن ها خورده است كه منافاتى ندارد. ممكن است یك اشاره‌اى به آن قضایا داشته اند بدون اینكه توجّه به كثرت داشته باشند و بدون اینكه به سایر مطالب توجه داشته باشند. و اینجاست كه فرق بین عارف كامل و جامع با عارفى كه فقط یك جرقه هائى به دل او مى‌خورد، فقط یك لحظاتى براى او پیدا مى‌شود روشن مى‌گردد كه او وقتى سخن مى‌گوید كثرت را جداى از وحدت نمى‌داند، ولى وقتى این سخن مى‌گوید، براى وحدت مرتبه‌اى قائل است و آن مرتبه را مجزّا و منفك از كثرت قلمداد مى‌كند. چرا؟ بخاطر اینكه او معرفتش كامل نشده است، به حقیقت مراتب وجود نرسیده و بقا پیدا نكرده است. اگر بقا پیدا بكند اینگونه صحبت نمى‌كرد. آن فقط همین طورى كه در سیر خودش دارد مى‌رود یك حالاتى برایش پیدا شده است. یك خصوصیتى در آن جا دیده است كه آن خصوصیت را در اینجا ندیده و گفته است پس بین این و آن فرق و تمایز است.

 لذا ما از نقطه نظر برهان نمى‌توانیم ثابت كنیم كه وجود مبارك پیغمبر اكرم اولین فیض است. بله ما ثابت مى‌كنیم كه اولین فیض باید باشد. منتهى ما معتقد بر آنیم كه این پیغمبر است و نور وجود آن حضرت است و روح و نفس آن حضرت است كه آن اراده و مشیت حضرت حق است و به تبع آن حضرت ائمه علیهم السلام هستند. آن ها واسطه بین فیض و كل عالم وجود هستند. این معتقد ماست.

 این یك مرتبه‌اى است كه بسیارى از عرفا من جمله خود محى الدین قائل به این مرتبه مى‌باشد، یعنى در اینجا این مرتبه مجزّى و منفك از سایر مراتب قلمداد شده است،

 در عباراتش این مطلب به چشم مى‌خورد كه مقام هوهویت، یك مرتبه‌اى مافوق و اشرف از همه مقامات دیگر است و بین آن مرتبه و سایر مراتب بعید است. یعنى آن مقام هوهویت را یك مقام جدائى قرار داده‌اند كانّ یك فاصله مكانى بین آن مقام و بین سایر مقامات و سایر مراتب مى‌دانند كه آن مقام هوهویت است. بعد از آن یا همنشین با آن مقام احدیت را هم به حساب مى‌آورند كه در آنجا واحدیت و عدد و یكتائیت عین ذات است. پس از او مقام واحدیت است كه مقام اسماء و صفات است و بعد از آن سایر مراتب دیگر.

## محیى الدین نباید قائل به فناى ذات باشد (ت)[[1]](#footnote-1)

 این مرتبه نزول از مقام هوهویت، مرتبه‌ایست كه هر كدام جدا از مرتبه دیگر است، یعنى انفكاك رتبى دارد. اما از نقطه نظر اتصال ظلّى و ربطى با اضافه اشراقیه، تمام مراتب متدلّى و متكى به آن هستند، یعنى ظلّ براى او هستند، اثر براى او هستند، قوام آن مراتب به قوام اوست. اگر آن مرتبه نباشد از این مراتب هیچ خبرى نیست. مثل ظل و سایه كه اثر براى نور است. اگر نور نباشد ظل هم نیست. البته منظور از این ظل این سایه نیست كه تاریك باشد، منظور آن اثرى است كه از نور بواسطه شاخص پیدا مى‌شود و یك مقدارى هم كمتر است. وقتى ما یك ظلّ را مى‌بینیم بالاخره یك نور در آن جا هست ولى نور ضعیف است. این نور ضعیف را ظل مى‌گویند. به تاریكى ظل نمى‌گویند تاریكى در آن جائى است كه شمس نباشد و اگر شمس نباشد ظل وجود ندارد. پس ظلّى كه در اصطلاح عرفا و فلاسفه است، عبارت از نور وجود است، عبارت از مظاهر است كه آن مظاهر از نقطه نظر قدرت وجودى با اصل و مبدأ خودش تفاوت دارد. تفاوت رتبى دارد. و رتبه‌اش پائین تر مى‌باشد و این رتبه‌اش بالاتر است. بالاخره ما در اینجا قائل به رتبه شدیم. یعنى این ظلّ یك رتبه پائینى دارد و خود نور رتبه بالائى دارد و بواسطه حاجب و مانعى كه در مقابل نور قرار گرفته یك ظلّى هم در آن جا انعكاس پیدا مى‌كند. فلهذا ظلّ را معلول و اثر براى نور میدانند. از عوارض وجودى نور میدانند. اینها تعبیرات مختلفى است.

 در این تعریف كه ما براى وجود بحت و بسیط و براى عالم انیت حق و براى هوهویت حق مى‌كنیم، در این تعبیر است كه این نقطه و نكته در اینجا هم مى‌گنجد كه اگر ما نظر به تعینات خارجى كنیم با حفظ آن تعینات خارجى، آن مقام هوهویت، نمى‌تواند با این تعینات خارجى جمع شود. چون مقام تعین و تشخص ذات را معرّاى از هر تقیدى مى‌دانند. آن مقام، مقام تعین ذاتى بوده و معرّاى از هر تقیدى است.

 در مراتب خارجى و مصادیق خارجى ما تعین مى‌بینیم، اشكال مى‌بینیم، ما خصوصیات مى‌بینیم، اختلاف مى‌بینیم.

 لذا در اینجا براى اینكه جنبه ربطى بین تشخّص خارجى و مصداق خارجى را با مقام هوهویت برقرار كنند و بین این دو مرتبه آشتى بدهند و انس و الفت برقرار كنند و فرموده‌اند كه اگر نظر به تعین و شكل كنید، او، این نخواهد شد و این، او نخواهد شد. اگر این تعین، شكل و تقید را از او بردارید و به عبارت دیگر حیوانیت را ما از این شیئى و جسم سلب كنیم، انسانیت را از این سلب كنیم، این رنگ هر دو را برداریم و هر دو را به بى رنگى مبدل كنیم تا بواسطه این بى‌رنگى، رابطه آشتى و انس و الفت بین این دو برقرار شود در اینجا توانسته‌ایم بین این مرتبه و مرتبه هوهویت كه مرتبه عارى از هر تقیدى است آشتى برقرار كنیم.

 و نكته براى این قضیه اینست كه مرتبه هوهویت را یك مرتبه مافوق جمیع مراتب مى‌دانند. آن مرتبه، عارى و خالى از هر تقیدى است، و چون آن مرتبه با تقید نمى‌سازد و هم خوانى ندارد و آب در یك جو نمى‌رود، و انس و الفت بین آن مرتبه و بین این مراتب برقرار نمى‌شود، چاره‌اى نداریم الّا اینكه بگوئیم كه این مراتب و تشخصات خارجى و مصادیق خارجى، اظلال براى آن مرتبه، و نه عین آن مرتبه هستند. اگر شما این جنبه كدورتش را بردارید و صرفا نورانیتش را در نظر بگیرید این همان نور در یك مرتبه پائین تر مى‌شود. اگر شما این شكل را بردارید و این تقید و تعین را بردارید هو مى شود در یك مرتبه پائین تر. پس ما ناچاریم براى انس و آشتى بین مقام كثرت و مقام وحدت و هوهویت تقید را از اینها سلب كنیم.

 ما فعلًا داریم تعریف اوّل را مى‌گوئیم. تعریف اوّل اصطلاح عرفا و بعد انفكاك مرتبه هوهویت از مراتب تعینات.

 اگر بخواهیم الفت برقرار كنیم، باید این تقید را قطع كنیم.

 تعین خارجى لا بشرط مقسمى ندارد. یعنى یك انتزاع است. وقتى شما یك صوتى از دهانتان بیرون مى‌آید این صوت هیچ رنگ و بوئى ندارد، شما هستید كه به این صوت شكل مى‌دهید. بالا و پائین مى‌دهید. ا، ا عوض مى‌كنید و ... آن حقیقت و ریشه‌اش را شما، لا بشرط مقسمى مى‌گوئید. آن انتزاع است.

1. سؤال: بنابراين محى الدين نبايد قائل به فناى ذات باشد

جواب: فناى در ذات را ما نمى‌توانيم بگوئيم قاتل است شايد نباشد، از عباراتش بر نمى‌آيد. البته به او نسبت مى‌دهند ولى از عباراتش چنين چيزى بر نمى‌آيد. قائل به حال هستند قائل به ملکه نيستند. چون مثل بقيه در اعيان ثابته گير کرده‌اند. [↑](#footnote-ref-1)