

در نحوه مرتبه و تفکیک مراتب، بین حکما و

عرفا تعبیرهای گوناگون و مختلفی دارد

جلسه گذشته عرض شد که نحوه مرتبه و

تفکیک مراتب در بین حکما و عرفا تعبیرهای

گوناگون و مختلفی دارد که با بعضی از آن ها ما

نمی توانیم موافقت کنیم. در عرائض دیروز به اینجا

رسیدیم که: بنا بر یک تعریف ذات واجب الوجود،

دارای یک مرتبه‌ای است که آن مرتبه از او تعبیر به

صرافت وجود یا مقام هوهویت و یا عالم عماء

می آورند که بنا بر هر دو اصطلاح چه ما عماء را به

معنای غبار بگیریم که در آن جا همه اشیاء مخفی

است، یا عماء را به معنای تاریکی بگیریم.

البته در بعضی از حالات که برای بعضی از

سلاک پیدا می شود اینها ادراک نور سیاه را می کنند.

این نور سیاه حکایت از عماء می کند.

بنا بر هر تعبیری مرتبه ذات جدای از مراتب

ممکنه و ظلمت امکان قلمداد می شود. و یک نحوه

انفکاک بین مرتبه شدت نوری که عبارت است از

وجود بسیط و انیت مطلقه و مرتبه لا حد و لا رسم



و لا انتها و بین مراتب متعینه حتی در اوّلین مرتبه ظهور که نزول ذات است در اسم مشیت که از او تعبیر به نور پیغمبر اکرم ص شده و یا عقل و قلم و امثال ذلک که تعابیر، تعابیر مختلفی است. حتی آن مرتبه را منفک و جدا می دانند و به آن مرتبه ذات لا یزال حضرت ربوبی اطلاق می کنند و به مراتب دیگر تعینات او. و به مراتب دیگر اظلال او معالیل او، آثار او. در این مرتبه دیگر تعینات راه ندارند مگر بنا بر همان علم اجمالی. در این مرتبه مقام، مقام هوهویت است یعنی هیچ چیزی در این مرتبه راه ندارد.

به عبارت دیگر این مرتبه را مرتبه بشرط لا، قلمداد می کنیم. مرتبه ای که در آن مرتبه ذات است و هیچ تعین و تقیدی در آن مرتبه نمی توان پذیرفت چون تعین و تقید موجب حدّ می شود و حدّ موجب تشخیص و تشکّل ماهیت می شود و در آن مرتبه ماهیت راه ندارد. این بیانی است بسیار به ظاهر پسندیده و قابل قبول.

این دسته از حکما و عرفا بر همین اساس موجودات را در عین اینکه معلول برای آن وجود

بسیط می‌دانند از نقطه نظر مرتبه تشکیکی برای هر کدام از اینها یک وجود مستقلی قائل هستند. یعنی می‌گویند این شی «له وجود و هذا موجود» اما وجودش وجود تبعی است خب اشکال ندارد. این شی «له وجود و هذا موجود و قابل للاشاره إما حسیه و إما عقلیه». و هر چیزی که موجود باشد تقید و تعیین به خود می‌گیرد.

بنابراین علی حسب مراتب عالم وجود مراتب تشکیک در وجود هم به تبع در اینجا پیدا می‌شود. یعنی مراتب تشکیکی در وجود لازمه انفکاک بین وجود بالصرافه از سایر ممکنات و سایر تقیدات خواهد بود. نمی‌تواند این را قبول نکند. یعنی و لو اینکه نگویند یک همچنین التزامی را ما بر عهده و بر گرده آن‌ها قرار می‌دهیم. گرچه خود اینها هم ملتزم هستند که اگر ما قائل به انفکاک در مرتبه بشویم آن وجود بالصرافه دارای یک مرتبه لا و لا حدی است و بعد بقیه حدود و بقیه قیود و بقیه تعینات از او نازل می‌شود، و معلول برای او قرار می‌گیرد. طبعاً حدود معلول با حدود علت تفاوت

دارد. شدت وجود معلول، شدت آن حقیقت وجودی معلول با شدت حقیقت وجودی علّت متفاوت است و هیچگاه معلول از نقطه نظر وجود به علت خود نخواهد رسید و علت حدود معلول را هیچگاه نمی‌پذیرد.

«نمی‌پذیرد» یعنی ما معلول را ضعیف می‌دانیم و علّت را قوی میدانیم. چگونه ممکن است قوی حدود ضعیف را به خود بپذیرد از این طرف امکان نزول علت به مراتب مادون وجود ندارد. به عبارت دیگر در کمال عزّ خود مستغرق است. از آن طرف معلول نمی‌تواند به حدود علّت دست یابد چون وجودش وجود ضعیف تر است. وقتی که وجودش ضعیف باشد نمی‌تواند به وجود قوی برسد.

پس بنابراین هیچگاه بین این دو جمع نخواهد شد. و الفت و آشتی بین علّت و معلول برقرار نخواهد بود. چون هرکدام دارای حدّی هستند و آن حدّ تمایز ذاتی بین آن‌ها و بین او برقرار خواهد کرد. گرچه در وجود واحد هستند. یعنی

وقتی که وجود، یک وجود اطلاقاً باشد همان خمیر مایه در معلول، در علّت هم هست، و همان خمیر مایه در علّت، در معلول است. فرقی نمی‌کند، الا اینکه اختلاف رتبی پیدا می‌کند و این اختلاف رتبی باعث تمایز ذاتی بین آنها خواهد شد.

صحبت در این است که معلول به هویت علّت هیچ وقت پی نخواهد برد و همین درست است. - یک شاگرد کلاس اوّل هیچوقت به معلّم و به افکار معلّم خودش نمی‌رسد. باید به آن حدّ برسد تا افکار استاد بتواند برای او تجلّی پیدا کند. چون اشتداد وجودی و اشتداد وجود علمی، که در معلّم است و در تلمیذ نیست. تلمیذ به اندازه تحمّل و سعه وجودی علمی خودش می‌تواند از معلّم و استاد استفاده کند نه بیشتر، گر چه اشتراک در هر دوی اینها، آن حقیقت واحده است. یعنی چرا استاد میتواند به تلمیذ علم افاضه کند؟ و چرا تلمیذ میتواند از استاد استفاده و استفاضه کند؟ چون یک حقیقت واحده در هر دوی اینها هست. اگر هر کدام از اینها در یک عالمی بودند فرض کنید که این در عالم

باغبانی بود و این معلّم در عالم نخ ریزی بود. آیا این نخ ریس می‌تواند به باغبان تعلیم بکند. در واقع طرف مقابل نمی‌تواند، و نمی‌فهمد. یکی رشته‌اش ریاضی است و دیگری رشته‌اش آب حوضی است. آن آب حوضی فقط می‌داند سطلی بدست بگیرد و برود در منازل در بزند آب حوض را خالی کند. حالا اگر این دو با هم جمع شدند این بخواهد از آن علوم ریاضی خودش به این منتقل کند آیا می‌تواند. امکان ندارد. چون وجه اشتراکی در بین اینها وجود ندارد. معادله درجه دو و درجه سه جبری را که نمی‌تواند به یک برف پارو کن القاء کند،

بنابراین این معنا ندارد، باید وجه اشتراک بین استاد و تلمیذ وجود داشته باشد تا به واسطه آن وجه اشتراک این بتواند افاده کند، و او بتواند استفاده کند. این وجه اشتراک به هر مقدار که قوی باشد، افاده و استفاده اکمل و اتمّ و به هر مقدار که این وجه اشتراک ضعیف باشد افاده و استفاده ناقص و انقص خواهد بود.

بناءً علیهذا یک شاگرد و تلمیذ هفت ساله

رتبه اوّل که می‌خواهد وارد دبستان شود وقتی در مقابل یک مجتهد قرار می‌گیرد چه مقدار می‌تواند این تلمیذ از این مجتهد استفاده کند و چه مقدار این مجتهد می‌تواند به این تلمیذ افاده کند؟ خیلی مهم است. او به همان مقداری می‌تواند استفاده کند که در وجود خود ما به الاشتراک یعنی اشتداد وجود علمی بین شاگرد و بین استاد برقرار کند، به همان مقدار نه بیشتر. شما سؤالاتی که یک بچه کلاس اول از شما می‌کند ببینید چه سؤالاتی است و جوابهایی که شما باید به او بدهید ببینید چه جوابهایی است. اگر سؤالی که او از شما می‌کند بالاتر از حدّش باشد شما تعجب می‌کنید. چطور این یک همچنین سؤالی کرد. و اگر جوابی بالاتر از حدّش شما به او بدهید اصلاً نمی‌فهمد. صاف شما را نگاه می‌کند.

مثل قضیه ملا که داشت یکجا می‌رفت، دید که یک دهاتی با یک خر آمد و بار هیزم بارش کرده، گفت: این حطب مرتّب بر حمار اسوداللون را هر کیل شرعی به چند درهم در معرض بیع و شراء قرار می‌دهی؟ دهاتی نگاهش کرد و گفت اگر می‌خواهی

هیزم بخری باری دو ریال و اگر می‌خواهی بروی  
مسجد دعا کنی برو مسجد دعا کن.

خب مقام افاده بالاتر از سعه وجودی این  
است. چون بالاتر است این نمی‌فهمد. این از نقطه  
نظر علمی، از نقطه نظر مسائل دیگر هم همین طور  
است.

بنابراین بین علّت و معلول یک نحوه اشتراک  
در وجود و یک نحوه امتیاز در وجود است. اشتراک  
در وجود همانی است که هم در معلول است و هم  
در علّت. به همان مقدار از علّت سر در می‌آورد و به  
همان مقدار از علّت ادراک می‌کند. الآن ما ادراکمان  
از وجود پروردگار، از ذات پروردگار، از مقام  
هوهویت و از مقام اسماء و صفات، معلوم نیست  
صحیح باشد برویم آن دنیا بفهمیم همه اینها چیز  
دیگر بوده است. همان طور توی کتابها نگاه می‌کنیم  
و یک چیزی درست می‌کنیم، سر هم می‌کنیم.<sup>۱</sup>

این ادراک ما از مقام ذات و اسماء و صفات

---

<sup>۱</sup> سؤال: پس در واقع هر کسی خودش را درک می‌کند  
جواب: به مادح خورشید مداح خود است،



چقدر است؟ همین الآن من از یک یک شما سؤال کنم - شما خدا را برای من تعریف کن - از آقای کذا شروع می‌کنیم بعد نوبت آقای کذا و بدون اینکه کسی به کس دیگری کار داشته باشد بعد می‌آئیم یکی یکی این حرفها را یادداشت می‌کنیم، کنار هم می‌گذاریم می‌بینیم هر کس آمده خدا را یک جور تعریف کرده خدا که ده تا نشد خدا یکی است. آن سرجایش است. اما ما هستیم که اینجا بر اساس ادراکمان او را پایین می‌کشیم. یعنی آن که رفته در آن قلّه قاف قرار گرفته ما می‌کشیم آن را با زنجیر می‌گوئیم بیا تو باید اینجوری باشی؟ می‌گوید خب حالا آن طور که تو گفتی من قبول دارم. می‌گوئیم نه قبول دارم به جای خود، اصلاً تو باید اینکه من می‌گویم باشی. آن وقت اینجا دیگر جور در نمی‌آید. گروه خون دیگر به همدیگر نمی‌خورد. خب حالا این مقداری که تو از ما می‌گویی بسیار خوب حالا بالاخره با هم رفیقانه، یک خورده تو یک خورده ما، مایه می‌گذاریم بالا پایین همین طور کم کم. اگر اینجور باشد آن با ما سر آشتی دارد و می‌آید و اگر نه

ما بخواهیم او را بکشیم آن می گوید نه جانم آن جا دیگر معذرت می خواهیم. آن جا دیگر ما را به خیر و تو را به سلامت نمی توانیم که آن را از آن جا بکشیم پایین.

پس بنابراین در این مطلب جای اشکال نیست که باید بین علت و معلول نقطه اشتراک وجودی باشد. به مقدار نقطه اشتراک وجودی معلول به مقام علت پی خواهد برد. یعنی به مقام خودش در واقع پی خواهد برد و او هم به همان مقدار اشتراک در وجودی به این افاضه می کند. اگر یک مقدار از آن اشتراک وجودی بیشتر افاضه کند انفجار و اضمحلال پیش می آید. اگر علت بخواهد یک مقدار بیشتر از آن مدرکات خود را به معلول افاضه کند، معلول دچار شکستگی می شود اینجا همان جایی است که می گویند سر را نباید گفت، حقیقت را نباید افشا کرد. اضافه بر تحمل افراد نباید آدم بار بکند و هلم جرّای.

این مقام، مقام اشتداد وجودی و اشتراک وجودی بین علت و معلول خواهد بود خب در اینجا

حفظ مرتبه شده است. یعنی معلول در اینجا دارای یک حدّی است که علّت می گوید من این حدّ را نمی توانم بپذیرم چون تو ضعیفی و من قوی هستم و چون من قوی هستم نمی توانم ضعیف را بپذیرم. یعنی نمی توانم من خود را در قالب ضعیف بنمایانم. چون من قوی هستم و این حدّ، حد ضعیف است. بله می توانم تنازل پیدا کنم، اما من دارای این حد نمی شوم. یعنی من علّت دارای این حد از وجودی بشوم، معلول هم می گوید: من هم دارای این حد از وجودی نمی شوم. من هم دارای این حدّ وجودی هستم و این مرتبه، از فهم و ادراک هستم، کجا می توانم فهم و ادراک یک استاد را در خود قرار دهم؟ و کجا میتوانم مطالب یک استاد را در وجود خود تلقّی کنم من هم نمی توانم. پس تو آن طرف جوی بایست من هم این طرف جوی می ایستم فقط یک طناب می کشیم به یکدیگر که همدیگر را گم نکنیم. این می شود علّت و معلول.

این مطلب همان مطلبی است که بسیاری از

اهل عرفان و حکماء قائل به تشکیک بر این مسأله

معترف هستند مانند مرحوم آقا شیخ محمد حسین کمپانی که اینها می‌گویند در مرتبه ذات، معلول نمی‌گنجد و معلول نمی‌تواند در آن جا راه پیدا کند، چون محدود است به حدود ماهوی و همین طور ذات نمی‌تواند تنازل کند و در مرتبه معلول خود را قرار دهد، چون ذات، وجود بالصرافه دارد و دارای حقیقت اطلاقیه و وجود اطلاقیه است، نمی‌تواند بیاید پایین. بنابراین فقط یک ما به الاشتراکی بین این دو را به همدیگر ربط می‌دهد، این ما به الاشتراک عبارت است از همان حقیقت وجود. حقیقت وجود است که بین معلول و بین علّت را ربط می‌دهد به طوری که از آن سؤالی که از مرحوم شیخ محمود شبستری آن صوفی و عارف و معروف می‌شود؟

قدیم و محدث از هم چون جدا شد \*\*\* یکی عالم

و ان دیگری خدا شد<sup>۱</sup>

که قدیم و محدث جدای از همدیگر است.

آن قدیم است و حدوث بر نمی‌دارد و این حدوث

است و قدیم بر نمی‌دارد. و این حدود ماهوی هر دو

است. حالا که اینطور شد یکی اسمش را ما می‌گذاریم عالم و آن دیگری را خدا می‌نامیم.

بعد در جواب مرحوم شبستری می‌فرماید:

قدیم و محدث از هم چون جدا نیست \*\*\* که از

هستی است باقی دائماً نیست<sup>۱</sup>

نیست یعنی عالم اعتبار، و ممکنات. این شعر

اوّل مربوط به تفسیر اولی که از این مسأله شد. و اما

اشکالاتی که بر این تفسیر اوّل وارد می‌شود.

اشکالات بسیار زیادی است. ما فعلاً مجموع

آن اشکالات را در یک بیان عرض می‌کنیم گرچه

بخواهیم روی خصوص اینها حرف بزنیم اشکالات

زیاد است.

اولاً بطور کلی این برهان با قاعده علّیت و

معلولیت در تنافی است مطلب دوم اینکه با وجود

بالصرافه هم در تنافی است یعنی همین که شما

وجود را صرف می‌گیرید دیگر نمی‌توانید این حرفها

را بزنید. همین که شما وجود را وجود اطلاق می

گیرید دیگر جای صحبت امتیاز نیست. دیگر جای

مرتبه در اینجا نیست. مرتبه هست اما نه مرتبه‌ای که وجود استقلالی داشته باشد.

یا شما مقام حق را باید وجود بالصرافه بدانید، باید یک وجود بشرط لا بدانید که آن وجود بشرط لاء از تشکل و بشرط لاء از تقید و تعین آن وجود همان ذات بحت و بسیط است که در آن جا ترکیب راه ندارد، در آن جا احتیاج و امکان راه ندارد. در آن جا ذات واجب قائم بذات نه متدلی و قائم به غیر است که امکان راه پیدا کند، و ترکیب در آن جا راه پیدا کند، و ماهیت در آن جا بخواهد تسری پیدا کند. یا اینطور باید بدانید اگر بشرط لاء دانستید که به شرط لاء قسیم برای لا بشرط مقسمی است، بشرط لا خود تعین و تقید برای یک ذات را دارد. منتهی تقیدی نفی‌ای دارد، بشرط شی تقید اثباتی دارد. آب سبز رنگ، آب قرمز رنگ. آب آبی رنگ، تمام اینها بشرط شی است و بشرط شی قسمی است. در اینجا قید - قید اثباتی و قید ثبوتی است. یک وقت قید ما قید نفی‌ای می‌شود. می‌گوئیم آب که سبز نباشد، خوب ممکن است فرض کنید که زرد باشد. این در

اینجا بشرط لاء است ولی بشرط لاء قسمی است که خود بشرط لای قسمی هم در آن «تشکل، وله تعین و تقید»، آبی که قرمز و سبز نباشد. آبی که سبز باشد را در بر نمی‌گیرد و امثال ذلک. تمام اینها بشرط لاء است و بشرط لاء هم قسم است و هم قسمی است. یعنی هم قسم است برای مقسم و هم قسمی است برای قسمی دیگر.

اگر شما مقام ذات را بشرط لاء از هر تشکل و تعین می‌دانید، از حرفهای شما اینطور بر می‌آید، شما می‌گوئید ذاتی که تعین نپذیرد. ذاتی که در مرحله معلول نگنجد، ذاتی که مافوق از هر مرتبه علت و معلولی باشد. اگر اینطور باشد شما ذات را بشرط لا گرفتید و بشرط لا می‌شود قسم و قسمی، پس مقسم ما چه شد؟ مقسم ما کجا رفت؟ مگر مقسم ما خود وجود نبود؟ مگر در وجود هم خودش که صرافت نیست. وجود صرافت دارد یا ندارد؟ در وجود ترکیب است؟ یعنی وجود مرکب است از یک مرتبه بشرط لا و یک مرتبه بشرط شی. اینطور که نیست وجود که خودش بالصرافه است وجود هم که

خودش بسیط الحقیقه است. ما آمدیم توی سر وجود می زنیم و تکه تکه اش می کنیم خود وجود بیچاره که حرفی ندارد.

یکوقت است شما مفهوم را می گیرید یا وجود خارجی می گیرید. مقسم در اینجا مفهوم است یک وقتی شما وجود را به معنای مفهوم می گیرید، «الوجود مساوق للتشخص و تشخص مساوق للوجود».

اگر وجود را به عنوان تشخص می گیرید بالاخره ما هر کاری می کنیم با یک حقیقت خارجی مواجه هستیم. این حقیقت خارجی که به اسم وجود است، از آن طرف ما داریم اشکال مختلف می بینیم این را که نمی توانیم انکار کنیم. زید و عمرو و بکر و خالد می بینیم. انسان می بینیم انسان وجود دارد، وجود را که نمی توانیم انکار کنیم. اعتبار که نیست داریم می بینیم. آقا هشتاد کیلو وزنش است. این که دیگر دیدن ندارد می خواهی برو وزنش کن.

اینکه ما می بینیم حقایق مختلفی وجود دارد ماهیات مختلفی وجود دارد و همه آن ماهیات



مختلف؛ در مسأله هم دخیل و شریک هستند. از اینجا استفاده نمی‌کنیم خود وجود خارج از این است؟ و مقسم برای همه اینهاست؟ مثل کلی طبیعی که در افراد متعدده هست مثل انسان که له اصناف. سیاه رنگ سبز رنگ گندمی، سفید سرخ پوست داریم. نژاد زرد داریم. انسان خودش یک کلی طبیعی است. البته کلی طبیعی که در خارج نیست، کلی طبیعی در ذهن است. اما این افراد خارجی همه اینها در آن کلی طبیعی سهیم هستند، یعنی همه می‌گویند ما حصه داریم.

حالا این افراد انسان فرقی با مسأله وجود این است که در مسأله انسان هر کدام از این انسان‌ها ماهیتی که دارند مال خودشان است، به دیگری ربطی ندارد. ولی در مسأله وجود ما می‌خواهیم بگوئیم بین آنها فقط از نقطه نظر مفهومی اختلاف نیست. مسأله دیگری در کار است. این شیشه است و این ماهیتش ماهیت P.V.C است. بین شیشه و بین این ماهیت اختلاف است. و اختلاف این دو اختلاف ماهیت است. حقیقت خارجی است که هر دو اینها را یک

کاسه کرده، یعنی من الآن بین این دو جدائی انداخته  
ام،

اما آن وجود می گوید نخیر این لیوان را در این  
کاسه بگذار. این ظرف را هم روی این فرش بگذار،  
این فرش را هم در این خانه بگذار، این خانه را هم  
در قم، قم را هم در ایران، ایران را در دنیا، دنیا را در  
تمام کرات، تا اینجا من اکتفا نمی کنم. آن کرات را  
در مثال، مثال را هم در ملکوت، ملکوت در جبروت،  
جبروت را در لاهوت. لاهوت را در خدا. همه اینها  
تازه من هستم. یعنی می گوید: من یک حقیقتی  
هستم که همه عوالم وجود در من نهفته است. شما  
چه چیزی را دارید از همدیگر جدا می کنید. جدا  
کردن شما این لیوان را از این کاسه، ماهیت را شما  
جدا کردید. وجود را که شما جدا نکردید. وجود  
یک حقیقت واحدی است که مصادیق متفاوتی دارد.  
درست مثل حقیقت واحدی که الآن در من است.  
بدن آدمی به چه می گویند؟ بدن آدمی فقط به سر که  
نمی گویند. بدن انسان که فقط سر نیست، بدن انسان  
پا است، دست است. قفسه سینه است.

معهه است. شکم است. گردن است و سر  
است اینها مجموعاً بدن انسان است. حالا این بدن  
انسان، این حقیقت خارجی نه این مفهوم. بدن انسان  
یک حقیقت خارجی است، این حقیقت خارجیّه ذّا  
اجزاست یک جزءش یّد یک جزء اش روجل، یک  
جزء اش صدر، یک جزء اش رقبه یک جزء اش  
رأس. اجزاء متفاوتی دارد اما نه اینکه خصوصیت  
بدنیت در یکی هست. و در دیگری نیست. بدنیت  
در همه اینها هست. اگر دست یکی قطع شود  
می گویند دست از بدن قطع شد. اگر سر قطع شد  
می گویند سر از بدن قطع شد ..

حقیقت وجود هم همین طور است. وقتی ما  
می گوئیم وجود یک مسأله انتزاعی است که ما قائل  
به مسأله اصالت وجود نیستیم. اگر قائل به اصالت  
وجود هستیم می گوئیم وجود یک حقیقت خارجی  
است. این حقیقت خارجی مصادیقی دارد، مصادیق  
با هم تفاوت دارند یک مصداق اتم داریم، یک  
مصداق اضعف داریم، یک مصداق اشدّ داریم یک  
مصداق اضعف داریم. مصادیق تفاوت دارند ولی ما

بالاشتراكشان كه يكى است، ما بالاشتراكشان همان خميرمايه‌اى است، كه خدا آن خميرمايه را در همه قرار داده ولى در يكى بيشتر قرار داده است. رأس المال در يكى بيشتر است كه عبارت از وجود است و رأس المال در يكى كمتر است.

يك مفهوم انتزاعى هم ما مى‌توانيم از وجود بگيريم. يعنى آن مفهومی كه جنبه كلى و سعى دارد آن داراى يك مصاديقى است به اين نحو كه اگر ما يك مصداق از وجود داشته باشيم آن يك مصداق را مى‌گوئيم «هذا موجودٌ» اگر فرض كنيد اصلاً در همه عالم هيچ وجودى نيست. فقط يك مرتبه يك نفر اين وسط درست مى‌شود. يعنى نه ملائكه نه جبرئيل، نه خدا نه پيغمبر داريم، هيچى نداريم، فقط يك زيدى اين وسط درست مى‌شود. ما مى‌گوئيم «هذا موجودٌ» يعنى آن مفهوم وجودى كه در ذهن هست مى‌بينيم هم مصداقش اين است و هم حقيقتش اين است يعنى تشخيصش به همين است.

در واقع ما آمديم اين لا بشرط مقسمى را در مسأله اعتباريات مقايسه كرديم با وجود در عالم

تکوینیات. گفتیم این مثل همین است و هیچ فرقی در اینجا ندارد.

یک اشکالی که در اینجا وارد می‌شود این است که: امکان ندارد شما یک حقیقتی را حقیقت مطلقه و حقیقت بالصرافه بدانید در حالی که در آن مراتب وجود تشکّل پیدا نکرده باشد.

حالا این مسأله صورت‌های مختلفی دارد که ما در هر جایی یک صورت آن را عرض می‌کنیم.

تلمیذ: با مسأله تشکیک در وجود کار تمام نمی‌شود. [چون این بحث مسأله عینت صفات در ذات با اسماء است] و اشکال حل نمی‌گردد چون اولاً در درجه اعلا آن را ذات واجب می‌گیرند، مستلزم تأکید در ذات می‌گردد. به علت آن که خصوص همان درجه اگر با اسماء و صفات الهی عینت داشته باشد و معلوم است که هر یک از اسماء و صفات صرف مفهوم بما هو مفهوم نیستند بلکه منطبقاً علیه خارجی دارند، که [خب البته این مسأله صحیح است،] در این صورت تمام این اسماء و صفات بحدودها باید بر ذات تحقّق داشته باشد و این

مستلزم ترکیب و این همان اشکال تشکیک است.

و ثانیاً: اصل فرضیه تشکیک در وجود جای تأمل و اشکال است چون در این فرضیه چنانکه ذات واجب تعالی شانه را مرتبه اعلا قرار دهیم [یعنی همان مرتبه به شرط لا] و بقیه مراتب را مراتب و درجات ممکنات بر حسب اختلاف درجه آن ها در قرب و بعد بگیریم، در این صورت ذات واجب محدود به حدود ممکنات شده است، و در وجود طبعاً متعین و متقید تا سر حد ممکنات گردیده اند، چون بنا به فرض [این مسائل که الآن دارم خدمتتان عرض می کنم این بنا بر تعریف اوّل از توحید است که در آنجا لازمه تشکیک در وجود، انفکاک مرتبه هوهوی از سایر مراتب متعینه است. بر این فرض ایشان اشکالشان وارد است] چون بنا به فرض ذات واجب و تمام ممکنات در اصل حقیقت وجود اشتراک دارند و ما به الامتیاز آن ها همان انّیت و ماهیت آنها است، و در این فرض ذات وجود واجب که ماهیات آن همان انّیت اوست محدود به حد اعلا درجه از ممکنات می شود که به شرط لاست با آن

ممکن هم همسایه و همجوار قرار می‌گیرد. [ممکن

هم می‌آید و می‌گوید ما هم شریکم]

یک تعین بشرط لائی داریم، یک تعین بشرط  
شئی ای داریم] و غایت الامر به شدت و ضعف و  
الوجوب و الامکان آن وجود واجب متمایز و  
مشخص می‌شود و این رفع معنای تحدید را  
نمی‌کند، و بالاخره وجود واجب محدود به وجود  
ممکن و در حد و مرز وجود ممکن قرار می‌گیرد، و  
می‌دانیم که ذات واجب یعنی وجود واجب الوجود  
صرافت و محوضت محض دارد یعنی وحدتش  
وحدت بالصرافه است نه وحدت عددیه و در این  
صورت «کل ما فرضته فی الوجود کان داخلًا فیهِ» و  
گرنه از صرافت صرفه و محوضت محضه خارج  
می‌گردد و در این صورت با فرض صرافت وجود  
حق چگونه می‌توان نفس وجود حق را دارای منزله  
و مرتبه دانست و درجه آن را اعلا قرار داد، در  
حالی‌که همان تصوّر محوضت آن درجه تمام مراتب  
و درجات را فرا می‌گیرد، و همه را در خود مندرک  
می‌کند. پس چگونه در فرض صرافت وجود حق

وجود دیگری تصوّر دارد و برهان صدیقین بر این اساس است.

این مطلبی که ایشان فرمودند این بسیار مطلب متقن و محکمی است، یعنی همان حقیقتی است که ما به دنبال آن هستیم. منتهی در راهی که می‌خواهیم آن راه را طی کنیم در آن جا ممکن است اختلافاتی پیدا شود. آن چه که ایشان در اینجا می‌فرمایند این است که صرافت وجود حق همه تعینات را در بر می‌گیرد، در حالیکه در مسأله تشکیک در وجود تعینات خارج از وجود بالصرافه هستند و هر کدام اینها یک مرتبه دارند.

مسائلی را که عقل ادراک می‌کند یا به آن جنبه یقینی و علمی می‌دهد و یا اینکه آن را در مرحله ظنّ و تخیل و غیر بطّی می‌گذارد و به عبارت دیگر قضیه‌اش یا بطّیه است یا غیر بطّی، صحبت در این است. اگر ما قبول کنیم یک حقیقتی داریم و آن حقیقت را بعضی از آن اولیاء که واقعاً به مرحله توحید خاص و خاص الخاص و اخص رسیده‌اند که دیگر هیچ شائبه‌ای از آن کثرت و نقصان در آن‌ها



نیست، و واقعاً حقیقت توحید را وجدان کردند نه با عقل خودشان و به توحید و متحول شدند، و به حقیقت او متبدل شدند. اگر قرار باشد حقیقتی را آن‌ها بیان کرده باشند ما می‌بینیم این قضیه بطّیه عقلیه هم از همان حکایت می‌کند. این هست. مگر اینکه عقل در برهان خودش راه خطا پیموده باشد و آن‌ها هم از حقیقت مطلب خبر نداده باشند. یعنی حالا ما کار نداریم که: مرحوم حاجی در اینجا چه گفته است یا ملا صدرا و امثال ذلک چه گفته است. ما به ملا صدرا کار نداریم، ما به خود حاجی کار نداریم، ما می‌بینیم آن‌چه را که با برهان به او رسیدیم با مطالبی که هیچ‌دیگر جای شکی از آن بزرگان نیست با آن‌ها منطبق است با برهان به آن رسیدیم. مگر اینکه خود ما در این اشتباه کرده باشیم یا آن‌ها غیر این نگفته باشند و این بعید است که اینطور باشد.