هو العلیم

# مراتب وجود و مقام ذات در عرفان و حکمت اسلامی

تحلیل نسبت ذات بحت با تعیّنات، از صرافت وجود تا عالم اسماء

سلسله دروس خارج اسفار اربعه ـ السّفر الاوّل ، المسلک الاوّل ، المرحلة الاوّل یٰ، المنهج الاوّل ، الفصل الثامن فی مساوقةِ الوجودِ للشّیئیةِ ـ جلسهٔ شصتم

استاد

آیةالله حاج سید محمدمحسن حسّینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّيطان الرّجيم

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

## مروری بر مطالب جلسه گذشته درباره مسلک اول عارفان

عرض شد که نحوهٔ [وجود] مرتبه و تفکیک مراتب در بین حکما و عرفا تعبیرهای گوناگون و مختلفی دارد که ما نمی‌توانیم با بعضی از آنها موافقت کنیم.

در عرایض دیروز به اینجا رسیدیم که بنا بر یک تعریف، ذات واجب‌الوجود دارای مرتبه‌ای است که آن مرتبه، از او تعبیر به صرافت وجود یا تعبیر به مقام هو هویّت و یا تعبیر به عالم عماء می‌آورند. بنا بر هر دو اصطلاح؛ چه عماء را به معنای غبار بگیریم که در آنجا همهٔ اشیاء مخفی است و چه عماء را به معنای تاریکی بگیریم. البتّه در بعضی از حالات که برای بعضی از سُلاّک پیدا می‌شود، آنها ادراک نور سیاه می‌کنند؛ آن نور سیاه حکایت از همین عماء می‌کند. بنا بر هر تعبیری مرتبهٔ ذات، جدای از مراتب ممکنه

و ظلمت امکان قلمداد می‌شود. و یک‌نحوه انفکاکی بین مرتبهٔ شدّت نوریّه که عبارت است از وجود بسیط و انّیت مطلقه و مرتبهٔ لا حد و لا رسم و لا انتهاء و بین مراتب متعیّنه حتّی در اوّل ین مرتبهٔ ظهور که نزول ذات در اسم مشیّت است که از آن تعبیر به نور پیغمبر اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم شده و یا عقل و یا قلم و امثال‌ذلک که تعابیر، تعابیر مختلفی است، وجود دارد. و حتّی آن مرتبه را منفک و جدا می‌دانند و به آن مرتبه، ذات لا یزال حضرت ربوبی اطلاق می‌کنند و به مراتب دیگر تعیّنات او، اظلال او، معالیل او و آثار او می‌گویند. در این مرتبه دیگر تعیّنات راه ندارند؛ مگر بنا بر همان علم اجمالی. در این مرتبه، مقام، مقام هو هویّت است؛ یعنی هیچ چیزی در این مرتبه راه ندارد. به‌عبارت‌دیگر ما آن مرتبه را مرتبهٔ بشرط لا قلمداد می‌کنیم؛ مرتبه‌ای که در آن مرتبه، ذات است و هیچ تعیّن و تقیّدی در آن مرتبه نمی‌توان پذیرفت، چون تعیّن و تقیّد موجب حدّ می‌شود و حدّ موجب تشخّص و تشکّل ماهیّت می‌شود و در آن مرتبه،

ماهیّت راه ندارد. این بیانی است به‌ظاهر بسیار پسندیده و قابل قبول.

بر همین اساس این دسته از حکما و عرفا، موجودات را در عین اینکه معلول برای آن وجود بسیط می‌دانند، از نقطه‌نظر مرتبهٔ تشکیکی برای هر کدام از اینها یک وجود مستقلی قائل هستند. یعنی می‌گویند: این شیء له وجودٌ و هذا موجودٌ، اما وجودش وجود تبعی است، خب اشکال ندارد. این شیء له وجودٌ و هذا موجودٌ و قابلٌ للاشارة إما حسیّة و إما عقلیّة. و هر چیزی که موجود باشد تقیّد و تعیّن به‌خود می‌گیرد.

## تشکیک در وجود، لازمهٔ مسلک اول عارفان

بنابراین علیٰ حسب مراتب عالم وجود، مراتب تشکیک در وجود هم به‌تبع در اینجا پیدا می‌شود. یعنی مراتب تشکیکیهٔ در وجود، لازمهٔ انفکاک بین وجود بالصرافه از سایر ممکنات و سایر تقیّدات خواهد بود. آنها نمی‌توانند این را قبول نکنند. یعنی ولو اینکه نگویند ولی ما یک‌هم‌چنین التزامی را برعهده و بر گُردهٔ آنها قرار می‌دهیم! اگرچه خود اینها هم ملتزم هستند که اگر ما قائل به انفکاک در

مرتبه بشویم و آن وجود را وجود بالصرافه بدانیم، آن وجود بالصرافه دارای یک مرتبهٔ لا قیدی و لا حدی است و بعد بقیّهٔ حدود و قیود و تعیّنات از او نازل می‌شوند و معلول برای او قرار می‌گیرند. طبعاً حدود معلول با حدود علّت تفاوت دارد. شدّت حقیقت وجودیّهٔ معلول با شدّت حقیقت وجودیّهٔ علّت متفاوت است و هیچ‌گاه معلول از نقطه‌نظر وجود به علّت خود نخواهد رسید و هیچ‌گاه علّت، حدود معلول را نمی‌پذیرد. «نمی‌پذیرد» یعنی ما معلول را ضعیف می‌دانیم و علّت را قوی می‌دانیم. چگونه ممکن است که قوی حدود ضعیف را به خود بپذیرد و به خود ببندد؟! از این طرف امکان نزول علّت به مراتب مادون وجود ندارد و به‌عبارت‌دیگر

... *** در کمال عزّ خود مستغرق است[1]

و از آن‌طرف معلول نمی‌تواند به حدود علّت دست یابد، چون وجودش وجود ضعیف‌تر است و وقتی که وجودش ضعیف باشد نمی‌تواند به وجود قوی برسد. پس بنابراین هیچ‌گاه بین این‌دو جمع

---

[1] منطق‌الطیر عطار:

دایما او پادشاه مطلق است *** در کمال عز خود مستغرق است

نخواهد شد و الفت و آشتی بین علّت و معلول برقرار نخواهد بود، چون هر کدام دارای حدّی هستند و آن حدّ، تمایز ذاتی بین آنها و او برقرار خواهد کرد. اگرچه در وجود واحد هستند، یعنی وقتی که وجود، یک وجود اطلاقی باشد، همان خمیرمایهٔ در معلول، در علّت هم هست و همان خمیرمایهٔ در علّت، در معلول هم هست فرقی نمی‌کند، إلا اینکه اختلاف رُتبی پیدا می‌کنند و این اختلاف رتبی باعث تمایز ذاتی بین آنها خواهد شد.

*تلمیذ: البتّه می‌توانیم در اینجا بگوییم که لازمهٔ کمال یا تجافی مقام علّت از مقام معلول است یا اینکه اصلاً در خارج علّت و معلولی تحصیل نمی‌شود.*

استاد: اوّل باید ببینیم که معنای علیّت و معلولیّت چیست؟

*تلمیذ: اگر ما قائل بشویم که معلول هیچ‌وقت نمی‌تواند به علّت برسد و آن مقام را ادراک نخواهد کرد و نمی‌تواند سیر بکند لازمه‌اش این می‌شود دیگر؛ چون ما از یک طرف می‌گوییم: معلول همان علّت است که نزول کرده و از یک طرف هم می‌گوییم: آن به این سرایتی ندارد!*

## میزان ادراک معلول از علّت

استاد: ببینید صحبت در این است که معلول هیچ‌وقت به هویّت علّت پی نخواهد برد و همین درست است. یعنی من[باب‌مثال] یک شاگرد مکتبی و یک شاگرد کلاس اوّل هیچ‌وقت به معلّم و به افکار معلّم خودش نمی‌رسد. باید این شاگرد به آن حدّ برسد تا افکار استاد بتواند برای او تجلّی پیدا کند.

چرا این‌طور است؟ چون آن اشتداد وجود علمی که در معلّم هست، در شاگرد و در تلمیذ نیست. تلمیذ به اندازهٔ آن تحمّل و سعهٔ وجودی علمی خودش می‌تواند از معلّم و استاد استفاده کند نه بیشتر؛ اگرچه اشتراک در هر دوی اینها یک 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 عالَمی بودند، مثلاً تلمیذ در عالم باغبانی بود و معلّم در عالم نخ‌ریسی بود، آیا این نخ‌ریس می‌تواند به باغبان تعلیم بکند؟! نه، چون باغبان نمی‌تواند و نمی‌فهمد. یا [من‌باب‌مثال] اصلاً یکی رشته‌اش رشتهٔ ریاضی است و دیگری اصلاً رشته‌اش رشتهٔ آبِ‌حوضی است، آن آبِ‌حوضی فقط می‌داند که سطلی به‌دست بگیرد و به درب منازل برود و در بزند و آب حوض را خالی کند. حالا اگر این‌دو با هم جمع شدند و این بخواهد از آن علوم ریاضی خودش به این آبِ‌حوضی منتقل کند آیا می‌تواند؟! امکان ندارد! چون وجه اشتراکی

در بین اینها وجود ندارد. معادلهٔ درجهٔ دو و درجهٔ سه جبری را که نمی‌تواند به یک برف‌پاروکن القاء کند. بنابراین این معنا ندارد، باید وجه اشتراک بین استاد و تلمیذ وجود داشته باشد تا [اینکه] به‌واسطهٔ آن وجه اشتراک این بتواند افاده کند و او بتواند استفاده کند. این وجه اشتراک به هرمقدار که قوی باشد، افاده و استفاده اتمّ و اکمل خواهد بود و به هرمقدار که این وجه اشتراک ضعیف باشد افاده و استفاده ناقص و انقص خواهد بود.

بناءً علیٰ هذا، یک شاگرد و تلمیذ هفت سالهٔ رتبهٔ اوّل که می‌خواهد وارد دبستان شود وقتی که در مقابل یک مجتهد قرار می‌گیرد، این تلمیذ چه مقدار می‌تواند از این مجتهد استفاده کند و این مجتهد چه مقدار می‌تواند به این تلمیذ افاده کند؟ این خیلی مهم است. اگر بیش از آن مقداری که او سعه دارد [افاده کند] او به همان مقداری می‌تواند استفاده کند که در وجود خود مابه‌الإشتراک [دارد]، یعنی [به مقداری که] اشتداد وجود علمی بین شاگرد و استاد برقرار است به همان مقدار نه بیشتر.

ببینید سؤالاتی که یک بچهٔ کلاس اولا از شما

می‌کند چه سؤالاتی است و ببینید جواب‌هایی که شما باید به او بدهید چه جواب‌هایی است؟ اگر سؤالی که او از شما می‌کند بالاتر از حدّش باشد شما تعجب می‌کنید که چطور او یک‌هم‌چنین سؤالی کرد! و اگر شما جوابی بالاتر از حدّش به او بدهید، او اصلاً نمی‌فهمد و مات و مبهوت شما را نگاه می‌کند!

مثل قضیهٔ ملاّ است که داشت از یک جا می‌رفت، دید که یک دهاتی با خری که هیزم بارش کرده بود آمد، گفت: «این حِطَب مرتّب بر حمار اسوداللون را هر رطل شرعی به چند درهم در معرض بیع و شراء درمی‌آوری؟» دهاتی نگاهش کرد و گفت: «اگر می‌خواهی هیزم بخری باری دو هزار و اگر می‌خواهی بروی مسجد دعا کنی برو مسجد دعا کن!» این مقام افاده بالاتر از سعهٔ وجودی این دهاتی است و چون بالاتر است این دهاتی نمی‌فهمد. این از نقطه‌نظر علمی، از نقطه‌نظر مسائل دیگر هم همین‌طور است.

پس بنابراین بین علّت و معلول یک‌نحوه اشتراک

در وجود هست و یک‌نحوه امتیاز در وجود هست. اشتراک در وجود همانی است که هم در معلول هست و هم در علّت هست؛ به همان مقدار از علّت سر درمی‌آورد و به همان مقدار از علّت ادراک می‌کند. الآن ما ادراکمان از وجود پروردگار، از ذات پروردگار، از مقام هو هویّت و از مقام اسماء و صفات و... که می‌بافیم و سرهم می‌کنیم و همین‌طور به کتاب‌ها نگاه می‌کنیم و چیزی درست می‌کنیم وإلاّ معلوم نیست که آن دنیا برویم و بفهمیم همهٔ اینها چیز دیگری بوده است، ادراکمان از اینها چقدر است؟

*تلمیذ: پس درواقع هر کسی خودش را ادراک می‌کند.*

استاد: بله، احسنت! هر کسی دارد خودش را ادراک می‌کند:

مادح خورشید مداح خود است *** ...[1]

این ادراک ما از مقام ذات و اسماء و صفات چقدر است؟ همین الآن من از یک‌یک شما سؤال کنم که شما خدا را برای من تعریف کنید. از آقای کذا شروع می‌کنیم، بعد نوبت آقای کذا و کذا،

[1] مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

همین‌طور یکی‌یکی، جدا جدا و بدون اینکه کسی به کسی دیگر کار داشته باشد. بعد می‌آییم و این حرف‌ها را یکی‌یکی یادداشت می‌کنیم و کنار هم می‌گذاریم، می‌بینیم هر کسی آمده و خدا را یک جور تعریف کرده است. خدا که ده تا نشد! خدا یکی است و سرجایش است. اما ما هستیم که اینجا براساس ادراکمان او را پایین می‌کشیم. این، یعنی این تویی دیگر! یعنی ما او را که رفته و در آن قلّهٔ قاف قرار گرفته، با زنجیر می‌کشیم و می‌گوییم: بیا، تو باید این‌طوری باشی! می‌گوید: خب تو این‌طوری نگو، می‌گوییم: نه، تو اصلاً باید این‌طوری باشی! می‌گوید: حالا آن‌طورکه تو گفتی من قبول دارم. می‌گوییم: نه، قبول دارم به‌جای خود، اصلاً تو باید این‌طوری‌که من می‌گویم باشی! آن‌وقت اینجا دیگر جور درنمی‌آید، گروه خون دیگر به همدیگر نمی‌خورد! می‌گوید: حالا این مقداری که تو از ما می‌گویی بسیار خوب، بالأخره با هم سلاّنه سلانه، رفیقانه [جلو می‌آییم،] یک خُرده تو و یک خُرده ما مایه می‌گذاریم، بالا و پایین می‌کنیم و

همین‌طور کم‌کم! اگر این‌طور باشد او با ما سر آشتی دارد و می‌آید، ولی اگر ما بخواهیم دائماً او را [پایین] بکشیم، او می‌گوید: نه جانم، اینجا دیگر معذرت می‌خواهیم! اینجا دیگر ما را به خیر و تو را به سلامت! ما که نمی‌توانیم او را از آنجا پایین بکشیم!

پس بنابراین، در این مطلب جای اشکال نیست که باید بین علّت و معلول نقطهٔ اشتراک وجودی باشد. به‌مقدار نقطهٔ اشتراک وجودی، معلول به مقام علّت پی خواهد برد. یعنی درواقع به مقام خودش پی خواهد برد و او هم به همان مقدار اشتراک در وجودی به این افاضه می‌کند.

## لزوم کتمان سرّ به‌خاطر ظرفیت محدود افراد

اگر یک‌مقدار بیشتر از آن اشتراک وجودی افاضه کند، اینجا است که انفجار پیش می‌آید و اینجا است که اضمحلال پیش می‌آید. اگر علّت بخواهد یک‌مقدار بیشتر از آن مدرکات خود را به معلول افاضه کند، معلول ازبین می‌رود. اینجا همان‌جایی است که می‌گویند: سرّ را نباید گفت! اینجا همان‌جایی است که می‌گویند: حقیقت را نباید افشا کرد! اینجا همان‌جایی است که می‌گویند: انسان

نباید اضافه بر تحمّل افراد بار بکند و هلمّ جرّا!

این مقام، مقام اشتداد وجودی و اشتراک وجودی بین علّت و بین معلول خواهد بود. خب در اینجا حفظ مرتبه شده است. یعنی معلول در اینجا دارای یک حدّی است و علّت می‌گوید من این حدّ را نمی‌توانم بپذیرم چون تو ضعیفی و من قوی هستم و چون من قوی هستم نمی‌توانم ضعیف را بپذیرم. یعنی من نمی‌توانم خود را در قالب ضعیف بنمایانم چون من قوی هستم و این حدّ، حدّ ضعیف است. بله می‌توانم تنازل پیدا کنم، اما من دارای این حد نمی‌شوم. یعنی منِ علت دارای این حد از وجودی بشوم، من نمی‌شوم. معلول هم می‌گوید: من هم نمی‌شوم! من نیز دارای این حد از وجودی نمی‌شوم. من هم دارای این حدِّ وجودی هستم و [دارای] این مرتبه از فهم و ادراک هستم، کجا می‌توانم فهم و ادراک یک استاد را در وجود خود قرار بدهم؟ و کجا می‌توانم مطالب یک استاد را در وجود خود تلقّی کنم؟! من هم نمی‌توانم. پس تو آن طرف جوی بایست ما هم این طرف جوی می‌ایستم، فقط یک

طناب به همدیگر می‌کشیم که همدیگر را گم نکنیم. این می‌شود علّت و معلول.

## نحوهٔ ربط بین ذات و مراتب وجود در کلام مرحوم کمپانی و شبستری

این مطلب، همان مطلبی است که بسیاری از اهل عرفان و حکمای قائل به تشکیک، بر این مسئله معترف هستند، مانند مرحوم آقا شیخ محمد حسین کمپانی ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ که اینها می‌گویند: معلول در مرتبهٔ ذات نمی‌گنجد و معلول نمی‌تواند در آنجا راه پیدا کند، چون محدود به حدود ماهوی است. و همین‌طور ذات نمی‌تواند تنازل کند و خود را در مرتبهٔ معلول قرار بدهد، چون ذات، وجود بالصرافه دارد و دارای حقیقت اطلاقیّه و وجود اطلاقی است، لذا نمی‌تواند پایین بیاید. پس بنابراین فقط یک مابه‌الاشتراکی این‌دو را به همدیگر ربط می‌دهد، آن ما به‌الإشتراک عبارت است از همان حقیقت وجود. حقیقت وجود است که بین معلول و علّت را ربط می‌دهد.[1]

---

[1] توحید علمی و عینی، ص ۵۱ ـ ۵۴.

همان‌طور که از مرحوم شیخ محمود شبستری ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ سؤال می کند آن صوفی و عارف معروف که:

قدیم و محدَث از هم چون جدا شد *** یکی عالَم و آن دیگر خدا شد

قدیم و محدث جدای از همدیگر هستند. آن قدیم است و حدوث برنمی‌دارد و این حدوث است و قدیم برنمی‌دارد. و این حدود ماهویِ هر دو است. حالاکه این‌طور شد ما اسم یکی را عالَم می‌گذاریم و اسم دیگری را خدا می‌گذاریم.

بعد در جواب ایشان مرحوم شبستری می‌فرمایند:

قدیم و محدَث از هم چون جدا نیست *** که از هستی است، باقی دائماً نیست[1]

عجیب می‌فرمایند! واقعاً ایشان در اینجا بسیار عالی افاضه فرمودند: «که از هستی است باقی دائماً نیست»! «نیست» یعنی عالم اعتبار و ممکنات. این شعر اوّل مربوط به تفسیر اوّلی که از این مسئله شد.

---

[1] گلشن راز، بخش۲ و ۴۷؛ اصل شعر طبق گلشن راز این‌گونه است:
قدیم و محدَث از هم چون جدا شد *** که این عالم شد، آن دیگر خدا شد
(محقق)

## اشکال بر مسلک اول عارفان

و اما اشکالاتی که بر این تفسیر اوّل وارد می‌شود، اشکالات بسیار زیادی است که ما فعلاً مجموع آن اشکالات را در یک بیان عرض می‌کنیم. گرچه اگر بخواهیم روی خصوص اینها حرف بزنیم اشکالات زیاد هست.

اوّلاً: به‌طور کلّی این برهان با قاعدهٔ علیّت و معلولیّت در تنافی است.

ثانیاً: اینکه با وجود بالصرافه هم در تنافی است. یعنی همین‌که شما وجود را صرف می‌گیرید و صرفُ الوجود می‌گیرید دیگر نمی‌توانید این حرف‌ها را بزنید. همین‌که شما وجود را وجود اطلاقی می‌گیرید دیگر جای صحبت و امتیاز نیست، دیگر جای مرتبه در اینجا نیست. مرتبه هست اما نه مرتبه‌ای که وجود استقلالی داشته باشد. یا شما باید مقام حق را وجود بالصرافه بدانید، باید یک وجود بشرط لا بدانید که آن وجود بشرط لای از تشکّل و بشرط لای از تقیّد و تعیّن، همان ذات بحت و بسیط است که در آنجا ترکیب راه ندارد، در آنجا احتّیاج و امکان راه ندارد، در آنجا ذات، واجب به ذات است

و قائم به ذات است نه متدلّی و قائم به غیر است، که امکان راه پیدا کند و ترکیب در آنجا راه پیدا کند و ماهیّت در آنجا بخواهد تسرّی پیدا کند، یا این‌طور باید بدانید. و یا اگر بشرط لا دانستید که بشرط لا، قسیمِ برای لا بشرط مقسمی است. بشرط لا، خودْ تعیّن و تقیّد برای یک ذات را دارد منتها تقیّد نفیی دارد. بشرط شیء تقیّد اثباتی دارد، مثلاً آب سبزرنگ، آب قرمزرنگ، آب آبی‌رنگ، تمام اینها بشرط شیء است و بشرط شیء قسمی است. یعنی بشرط شیء قسمی می‌شود. در اینجا قید، قید اثباتی و قید ثبوتی است.

یک‌وقت قید ما قید نفیی می‌شود، مثلاً می‌گوییم: آبی که سبز نباشد، ممکن است که زرد باشد. این در اینجا بِشرط لا است ولی بشرط لای قسمی است که خود بشرط لای قسمی هم له تشکّلٌ و له تعیّن و تقیدٌ، آبی که قرمز و سبز نباشد، این در اینجا آبی که سبز باشد را در برنمی‌گیرد و امثال‌ذلک. تمام اینها بشرط لا است و بشرط لا، هم قسم است و هم قسیم است. یعنی هم قسم است برای مَقسم و هم قسیم

است برای قسیم دیگر.

اگر شما مقام ذات را بشرط لای از هر تشکّل و تعیّن می‌دانید که از حرف‌های شما این‌طور برمی‌آید، شما می‌گویید: ذاتی که تعیّن نپذیرد، ذاتی که در مرحلهٔ معلول نگنجد، ذاتی که مافوق از هر مرتبهٔ علّت و معلولی باشد، اگر این‌طور باشد شما ذات را بشرط لا گرفته‌اید و بشرط لا می‌شود قسم و قسیم؛ پس مَقسم ما چه شد؟! مقسم ما کجا رفت؟! مگر مقسم ما خود وجود نبود؟! مگر در وجود هم که خودش صرافت نیست؟! آیا وجود صرافت دارد یا ندارد؟! آیا در وجود ترکیب هست؟! یعنی آیا وجود مرکّب است از یک مرتبهٔ بشرط لا و یک مرتبهٔ بشرط شیء؟! این‌طورکه نیست! وجود که خودش بالصرافه است، وجود هم که خودش بسیط الحقیقه است. ما آمده‌ایم و بر سر وجود می‌زنیم و تکه‌تکه‌اش می‌کنیم، خود وجود بیچاره که حدّی ندارد!

## سریان حقیقت وجود در همهٔ مصادیق خارجی

*تلمیذ: آخر می‌گویند: مقسم تعیّنی ندارد. معمولاً مقسم‌ها تعیّنی ندارند بلکه تعیّنشان در خود افرادش است.*

استاد: شما مقسم را در اینجا مفهوم می‌گیرید یا

وجود خارج می‌گیرید؟ یک‌وقت است که شما وجود را به معنای مفهوم می‌گیرید، یعنی یک صورت ذهنیه می‌گیرید و یک‌وقت وجود را به معنای حقیقت خارجیّه می‌گیرید، یعنی آنکه گفتیم: الوجودُ مساوقٌ للتّشخص و التّشخصُ مساوقٌ للوجود. اگر وجود را به معنای تشخّص می‌گیرید بالأخره در اینجا ما هر کاری می‌کنیم با یک حقیقت خارجی مواجه هستیم؛ این حقیقت خارجی که به اسم وجود است. از آن‌طرف ما داریم اَشکال مختلف را می‌بینیم، این را که نمی‌توانیم انکار کنیم! زید و عمرو و بکر و خالد را می‌بینیم، انسان را می‌بینیم، انسان وجود دارد دیگر، وجود را که نمی‌توانیم انکار کنیم، اعتبار که نیست، انتزاع که نیست، داریم می‌بینیم! این آقا هشتاد کیلو وزنش است، این که دیگر انکار کردن ندارد، اگر می‌خواهی برو او را وزن کن!

*تلمیذ: وقتی که مفهوم در خارج تعیّن ندارد و بلکه یک تصور خالی است پس مصداق هم ندارد دیگر!*

استاد: یعنی شما می‌فرمایید: فقط مفهوم است؟!

*تلمیذ: نه، می‌خواهم بگویم وقتی که مفهومی همچنین حکمی بر آن بار بشود مصادیقش در خود آن احکام است.*

استاد: مفهوم که دارد! همین انتزاع ما از حقایق خارجی مفهوم است. چطور ذهن شما تصور

می‌کند؟! حالا صحبت ما در آن حقیقت خارجی است.

*تلمیذ: تعیّن خارجی ندارد.*

استاد: چرا تعیّن خارجی ندارد؟!

*تلمیذ: زمانی که تعیّن خارجی آن در افراد هست، وجود خارجی آن هم همین‌طور است.*

استاد: وجود خارجی آن هم در افراد هست. آیا شما مؤیّد هستید یا ناقد هستید؟!

*تلمیذ: پس ما تعیّن دیگری غیر از این اقسام نداریم که بگوییم پس آن کجاست؟*

## تمثیل برای سریان حقیقت واحده در مصادیق مختلف

استاد: بله، می‌دانم! ببینید ما از اینکه می‌بینیم حقایق مختلفی وجود دارد، ماهیّات مختلفی وجود دارد و همهٔ آن ماهیّات مختلف، در مسئلهٔ وجود دخیل و شریک هستند، آیا از اینجا استفاده نمی‌کنیم که خود وجود، خارج از این است و مقسم برای همهٔ اینها است؟! دقیقاً مثل کلّی طبیعی که ذا افرادٍ متعددة است، مثل انسان که له اصنافٌ است؛ سیاه‌رنگ داریم، سبزرنگ داریم، گندمی داریم، سفید داریم، سرخ پوست داریم، نژاد زرد داریم. انسان خودش یک کلّی طبیعی است، ـ البتّه کلّی طبیعی که در خارج نیست بلکه وعاء کلّی طبیعی، وعاء ذهن است ـ و همهٔ این افراد خارجی، در آن

کلّی طبیعی سهیم هستند، یعنی همه می‌گویند که ما حصّه داریم.

حالا فرق این افراد انسان با مسئلهٔ وجود این است که در مسئلهٔ انسان هر کدام از این انسان‌ها ماهیّتی که دارند مال خودشان است و به دیگری ربطی ندارد، ماهیّت انسانی بنده برای خودم است، نه ماهیّت بنده در شما رفته است و نه ماهیّت شما در بنده آمده است، هیچ‌کدام از ماهیّت‌ها در همدیگر نمی‌روند، ولی در مسئلهٔ وجود ما می‌خواهیم بگوییم: بین این و آن فقط از نقطه‌نظر مفهومی اختلاف نیست بلکه در اینجا مسئلهٔ دیگری درکار است. [من‌باب‌مثال] ماهیّت این [شیء] شیشه است و ماهیّت این پی وی سی است، بین شیشه و این ماهیّت اختلاف هست و اختلاف این دو اختلاف ماهیّت است.

[در واقع] آن حقیقت خارجی است که هر دوی اینها را یک‌کاسه کرده است. یعنی من الآن بین این‌دو جدایی انداخته‌ام، اما آن وجود می‌گوید: نه‌خیر، بیخود جدایی انداختی! 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 بگذار، قم را هم در ایران بگذار، ایران را هم در دنیا بگذار، دنیا را هم در تمام کرات بگذار، ـ من به اینجا اکتفا نمی‌کنم ـ آن کرات را هم در مثال بگذار، مثال را هم در ملکوت بگذار، ملکوت را هم در جبروت بگذار، جبروت را هم در لاهوت بگذار، لاهوت را هم در خدا بگذار، تازه همهٔ اینها من هستم؛ یعنی می‌گوید: من حقیقتی هستم که همهٔ عوالم وجود در من نهفته است، شما چه چیزی را دارید از همدیگر جدا می‌کنید؟! شما با جدا کردن این لیوان از این کاسه، ماهیّت را از همدیگر جدا کردید، وجودش را که دیگر از هم جدا نکرده‌اید!

وجود یک حقیقت واحدی است که مصادیق متفاوتی دارد، دقیقاً مثل یک حقیقت واحدی که الآن در من هست. بدن آدمی به چه می‌گویند؟ فقط به سر که بدن آدمی نمی‌گویند، بدن انسان که فقط سر نیست، بدن انسان پا است، دست است، قفسهٔ سینه است، معده است، شکم است، گردن است و سر است. اینها مجموعاً بدن انسان است. حالا این بدن

انسان، این حقیقت خارجی است نه این مفهوم. بدن انسان یک حقیقت خارجیّه است دیگر، و این حقیقت خارجیّه ذا اجزاءٍ است؛ یک جزئش یدٌ، یک جزئش رجلٌ، یک جزئش صدرٌ، یک جزئش رقبةٌ، یک جزئش رأسٌ. اجزاء متفاوتی دارد اما نه‌اینکه خصوصیّت بدنیّت در یکی هست و در دیگری نیست، بدنیّت در همهٔ اینها هست. اگر دست یکی قطع شود می‌گویند: دست از بدن قطع شد، اگر سر قطع شود می‌گویند: سر از بدن قطع شد.

حقیقت وجود هم همین‌طور است. یک‌وقت می‌گوییم وجود یک مسئلهٔ انتزاعی است که ما دیگر قائل به اصالت وجود نیستیم. اگر قائل به اصالت وجود هستیم می‌گوییم: وجود یک حقیقت خارجی است و این حقیقت خارجی مصادیقی دارد و مصادیق با هم تفاوت دارند؛ یک مصداق اتمّ داریم، یک مصداق اضعف داریم، یک مصداق اشدّ داریم، یک مصداق پایین‌تر داریم. مصادیق تفاوت دارند ولی مابه‌الاشتراکشان یکی است، مابالاشتراکشان همان خمیرمایه‌ای است که خدا آن خمیرمایه را در

همه قرار داده، منتها در یکی بیشتر قرار داده است؛ یعنی رأس‌المال که عبارت از وجود است در یکی بیشتر است و در یکی کمتر است.

*تلمیذ: در این تعبیر مصادیق مسامحه‌ای هست چون مسئله غالباً... به نسبت به ماهیّت مفاهیم تعبیر می‌شوند.*

استاد: نه، نسبت به خود موجودیت وجود، شما اگر بخواهید خود وجود را در خارج تجسّم کنید، بالأخره آیا یک مظهری می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟

*تلمیذ: پس اگر مظاهر بگوییم شاید تعبیر....*

استاد: خب همان مصادیق دیگر.

*تلمیذ: چون مصادیق را غالباً در مقابل مفاهیم می‌گویند.*

استاد: بالأخره وجود هم یک مفهوم دارد دیگر. ما می‌توانیم یک مفهوم انتزاعی هم از وجود بگیریم دیگر. یعنی آن مفهومی که جنبهٔ کلّی و سعی دارد دارای مصادیقی است؛ به این نحو که اگر ما یک مصداق از وجود داشته باشیم، آن یک مصداق را می‌گوییم: هذا موجودٌ. [من‌باب‌مثال] اصلاً فرض کنید در همهٔ عالم هیچ وجودی نیست، یک‌مرتبه فقط یک نفر در این وسط درست می‌شود، یعنی نه ملائکه داریم، نه جبرئیل داریم، نه خدا داریم، نه پیغمبر داریم، هیچ نداریم، فقط یک زیدی در این وسط درست می‌شود، ما می‌گوییم: هذا موجودٌ. یعنی آن مفهوم وجودی که در ذهن هست، هم

مصداقش این است و هم حقیقتش همین است؛ یعنی تشخّصش به همین است.

*تلمیذ: بنا به فرمایش ... همان لا بشرط مقسمی است، در خارج یک وجودی موجود می‌شود، لا بشرط مقسمی آن کجاست؟ اگر مفهوم بگیریم که اشکال ایشان وارد است، ما می‌خواهیم بگوییم مفهوم نیست لا بشرط مقسمی در خارج ....*

استاد: ما این لا بشرط مقسمی را در مرحلهٔ اعتباریات با وجود در عالم تکوینیات مقایسه کرده‌ایم و گفتیم: این مثل همین است و هیچ فرقی در اینجا با همدیگر ندارند.

## اشکال به‌تشکیک در وجود به نقل از کتاب مهرتابان

اشکالی که در اینجا وارد می‌شود این است که امکان ندارد شما حقیقتی را حقیقت مطلقه و حقیقت بالصرافه بدانید درحالی‌که در آن مراتب وجود تشکّل پیدا نکرده باشد. حالا البتّه این مسئله تکّه‌های مختلفی دارد که ما در هرجا یک تکّهٔ آن را عرض می‌کنیم. در کتاب مهرتابان می‌فرمایند:

با مسئلهٔ تشکیک در وجود کار تمام نمی‌شود (چون این بحث، مسئلهٔ عینیّت صفات در ذات با اسماء است) و اشکال حل نمی‌گردد، چون اوّلاً: در درجهٔ اعلا که آن را ذات واجب می‌گیرند، مستلزم ترکیب در ذات می‌گردد، به علّت آنکه خصوص همان درجه اگر با اسماء و صفات الهی عینیّت داشته باشد و معلوم است که هریک از اسماء و صفات، صرف مفهوم بما هو مفهوم نیستند بلکه منطبقٌ علیه خارجی دارند (البتّه این مسئله صحیح است) در این‌صورت باید تمام این اسماء و صفات بحدودها باید در ذات تحقّق داشته باشد و این مستلزم ترکیب و همان اشکال تثلیث است.
و ثانیاً: اصل فرضیّهٔ تشکیک در وجود جای تأمّل و اشکال است چون در این فرضیّه چنانچه ذات واجب تعالیٰ شأنه را مرتبهٔ اعلا قرار دهیم (یعنی همان مرتبهٔ بشرط لا) و بقیّهٔ مراتب را مراتب و درجات ممکنات برحسب اختلاف درجهٔ آنها در قرب و بُعد بگیریم، در این‌صورت ذات واجب، محدود به حدود ممکنات شده است و در وجود، طبعاً متعیّن و متقیّد تا سرحدّ ممکنات گردیده است. (این مسائلی که الآن دارم خدمتتان عرض می‌کنم بنا بر تعریف اولاز توحید است که در آنجا لازمهٔ تشکیک در وجود، انفکاک مرتبهٔ هوهوی از سایر مراتب متعیّنه است. بر این فرض اشکال ایشان وارد است.) چون بنا به فرض، ذات واجب و تمام ممکنات، در اصلِ حقیقت وجود اشتراک دارند و مابه‌الإمتیاز آنها همان انّیت و ماهیّت آنها است و در این فرض ذات وجود واجب که ماهیّت آن همان انّیت او است محدود به حدّ اعلا درجهٔ از ممکنات می‌شود (که بشرط لا است) و با آن ممکن هم‌جوار و

همسایه قرار می‌گیرد. (ممکن هم می‌آید و می‌گوید ما هم شریکیم.)[1]

و غایت‌الامر بالشّدةِ و الضّعفِ و الوجوبِ و الامکانِ، آن وجودِ واجب، متمایز و مشخص می‌شود و این رفع معنای تحدید را نمی‌کند. و بالأخره وجود واجب، محدود به وجود ممکن و در حدّ و مرز وجود ممکن قرار می‌گیرد. و می‌دانیم که ذات واجب یعنی وجود واجب‌الوجود، صرافت و محوضت محض دارد، یعنی وحدتش وحدت بالصرافه است نه وحدت عددیه، و در این‌صورت کلّ ما فرضتَه فی الوجودِ کان داخلًا فیه وگرنه از صرافت صرفه و محوضت محضه خارج می‌گردد و در این‌صورت یعنی با فرض صرافت وجود حق، چگونه می‌توان نفس وجود حق را دارای منزله و مرتبه دانست؟ و درجهٔ آن را اعلا قرار داد؟ درحالی‌که همان تصوّر محوضت آن درجه، تمام مراتب و درجات را فرا می‌گیرد و همه را در خود مندکّ می‌کند؟ پس چگونه در فرض صرافت وجود حق، وجود دیگری تصوّر دارد؟ و برهان صدّیقین بر این اساس است.[2]

این مطلبی که ایشان فرمودند، مطلب بسیار متقن و محکمی است! یعنی این همان حقیقتی است که ما به‌دنبال آن هستیم، منتها در راهی که می‌خواهیم آن راه را طی کنیم در آنجا ممکن است اختلاف و مسائلی پیدا بشود. آنچه ایشان در اینجا می‌فرمایند این است که صرافت وجود حق، همهٔ تعیّنات را در برمی‌گیرد درحالی‌که در مسئلهٔ تشکیک در وجود، تعیّنات، خارج از وجود بالصرافه هستند و هر کدام از اینها یک مرتبه دارند.

این اشکالی است که بر تفسیر اوّل وارد می‌شد که إن‌شاءالله تتمهٔ آن را فردا عرض می‌کنیم. رفقا، ما برای‌اینکه بتوانیم به این مطلب برسیم از صفحهٔ ۲۱۱ تا صفحهٔ ۲۱۸ مهرتابان را که بعد از آن مرحوم علامه ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ مسئلهٔ تشخص در وجود

---

[1] تلمیذ:...اینجا دوتا تعیّن است
استاد: بله، آن تعیّن بشرط لایی دارد و این تعیّن بشرط شیئی دارد.
[2] مهرتابان، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

را پیش می‌کشند و می‌فرمایند: «من هم قائل به [تشخص] در وجود هستم، حتماً مطالعه کنند تا اینکه فردا بتوانیم بحث آن دو تعریف را تمام کنیم و بعد سراغ بحث اعیان ثابته برویم.

تلمیذ: من اینطور استنباط کردم که به مسئله نمی رسد مگر اینکه شخص خودش واصل شده باشد.خیلی از عقلای بزرگ ...نفهمیدند...

استاد: خب آن عقلا نفهمیدند، شاید عقلای دیگری بیایند و بفهمند....البته بله مشکل است و نمی‌توان بگوییم بتاً امکان ندارد ....

تلمیذ:امکان دارد انسان بدون شهود بجایی برسد؟

## مطابقت براهین فلسفی با شهودات بزرگان

صحبت در این است که مسائلی را که عقل ادراک می‌کند، یا به آن جنبهٔ یقینی و علمی می‌دهد و یا اینکه آن را در مرحلهٔ ظنّ و تخیّل و غیر بتّی می‌گذارد، و به‌عبارت‌دیگر قضیه‌اش یا بتّیه است یا غیر بتّیه است [هکذا] اگر ما قبول کنیم حقیقتی داریم و آن حقیقت را بعضی از آن اولیائی که واقعاً به

مرحلهٔ توحید خاص و خاصّ الخاص و اخص رسیده‌اند که دیگر هیچ شائبه‌ای از کثرت و نقصان در آنها نیست و واقعاً حقیقت توحید را وجدان کرده‌اند نه با عقل خودشان، بلکه لمس کرده‌اند و به توحید متحوّل شده‌اند و به آن حقیقت متبدل شده‌اند، اگر قرار باشد حقیقتی را آنها بیان کرده باشند، ما می‌بینیم که قضیهٔ بتّیهٔ عقلیه هم از همان حکایت می‌کند مگر اینکه ما، یعنی عقل در برهان خودش راه خطا پیموده باشد و آنها هم از حقیقت مطلب خبر نداده باشند. یعنی حالا ما کار نداریم به اینکه مرحوم حاجی یا ملاصدرا ـ رضوان الله تعالیٰ علیهما ـ و امثال‌ذلک چه گفته‌اند. ما به ملاصدرا کار نداریم، ما به خود حاجی کار نداریم، ما به سایر افراد کار نداریم، ما می‌بینیم آنچه با برهان به آن رسیده‌ایم با مطالب بزرگان که دیگر هیچ جای شکی در آنها نیست منطبق است. مگر اینکه خود ما در این برهان اشتباه کرده باشیم یا غیر از این باشد که آنها نگفته باشند و بعید است که این‌طور باشد.

*تلمیذ: این مطلب می‌فهماند که آنها نرسیده‌اند.*

استاد: بله، درست است. خب نرسیده باشند چه

اشکالی دارد؟! من‌باب‌مثال بوعلی ـ رحمة الله علیه ـ به این قضیّه نرسیده باشد.

*تلمیذ: حالا ما به بوعلی کاری نداریم.*

استاد: یا ملاصدرا ـ رحمة الله علیه ـ نرسیده باشد، این اشکالی ندارد! مگر حتماً باید همهٔ مراتب مافوق را در این مدرکات عقلیهٔ خودش درک کرده باشد؟! او نرسیده ولی یک بچه طلبه به این قضیّه می‌رسد!

*تلمیذ: نرسیده یعنی آیا باطناً نرسیده است؟!*

استاد: نه، در عقلش نرسیده، به باطن کاری نداریم. مگر ما که این حرف‌ها را می‌زنیم رسیده‌ایم؟! ما هم در گل مانده‌ایم، ما این چیزهایی را که داریم می‌گوییم همین مسائلی است که از بزرگان فهمیده‌ایم و با مطالب فلسفی درآمیخته‌ایم و برهان بر این قضیّه پیدا کرده‌ایم، این مسئله است. حالا کجا این مسئله وجدانی ما شده است؟! وجدانی یعنی کسی که این مراحل را عبور کند...!

**تلمیذ:** *..آقای قمشه‌ای می گفتند. اینها بافتنی است یا یافتنی؟*

استاد: یافتنی است اما ما هنوز نیافتیم. ما فعلاً می‌بافیم تا بعداً بیابیم.

تلمیذ: یافتن مفهومی است.

استاد: بله، مفهوم است دیگر. به همان اندازه که هر کس می‌فهمد:

از آن چرخه که گرداند زن پیر *** نشان چرخ گردنده همی‌گیر[1]

## قاعدهٔ امکان اشرف و اثبات توحید از طریق برهان فلسفی

صحبت در این است که اگر قرار باشد همان پیرزن به همین مقدار به توحید راه پیدا کرده باشد، ما به قاعدهٔ امکان اشرف می‌توانیم بگوییم که ممکن است شخصی به مراتب بالاتری راه پیدا کرده باشد درحالتی‌که او به وجدان این کار را نکرده است بلکه با عقلش این کار را کرده است. اینکه به بچه‌های دبستان یاد می‌دهند که بنا چون بنّا دارد پس این عالم هم خدا دارد، اینها به همین اندازه به وجود حق پی برده‌اند و به توحید پی برده‌اند، خب چه اشکالی دارد که کسی به بالاتر از این برسد؟! با برهان صدّیقین برسد و با بالاتر از آن هم به این مسائل برسد، چه مانع و رادعی برای وصول هست؟! البتّه مسئلهٔ وجدان و شهود، مرتبهٔ دیگری است ولی از نقطه‌نظر عقلی وقتی که شخصی می‌تواند با برهان و دلیل

---

[1] نظامی، خسرو و شیرین، بخش ۳.

# برسد ممکن است برهان بالاتر و برتری وجود داشته باشد، این اشکال ندارد!

*تلمیذ: در توحید علمی و عینی هست که مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ پانزده یا شانزده ساله بودند که وجود خدا را با برهان صدّیقین بیان کردند که به شخص می‌گویند: «آیا شما هستید یا نه؟» شخص می‌گوید: «بله» می‌فرمایند: «معنی برهان صدّیقین همین است.»*[1]

---

[1] توحید علمی و عینی، ص ۲۴۰، تعلیقه ۱:

بهترین برهان بر وجوب وجود، برهان صدیقین است که مفادش، مفاد بک عَرفتک و أنت دللتنی علیک و دعوتنی إلیک، و لو لا أنت لم أدر ما أنت است. و مفاد شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و مفاد أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ است. مرحوم حکیم عالیقدر؛ صدر المتألّهین شیرازی قدّس الله نفسه الشریف در «أسفار» از طبع حروفی از ج ۶ ص ۱۲ تا ص ۲۶ بحث کافی فرموده است؛ و این برهان را اسَدّ البراهین و أشرف البراهین شمرده است. و این حقیر به خاطر دارم در وقتی که در مدارس جدید درس می‌خواندم، و شاید سنّ من در أوان بلوغ بود، یک روز در ضمن بحث با بعضی از منکرین خداوند، بدون مقدّمه و بدون سابقه ذهنی، از این برهان، بدین گونه او را محکوم کردم، به این جمله که: آیا تو وجود خودت را قبول داری؟! گفت: آری! گفتم: مطلب دیگر تماما ست. چون بعداً در کتب فلسفه و حکمت به برهان صدیقین برخورد کردم، دیدم همان برهان است غایة الامر در این کتب به طور تفصیل و عالی بیان شده است؛ و من به طور ساده آورده بودم. و إجمال این برهان بدین تقریب است که:

الْموجود یعنی شیء و چیزی که وجود دارد، در مقابل معدوم که وجود ندارد. پس معنای انسان موجود، چیزی است و ماهیّتی است که به لباس وجود مخلّع است پس انسان ممکن است موجود باشد، و ممکن است معدوم باشد. اگر از معنی و ماهیّت انسان رفع ید نمائیم، و آن معنی و واقعیّت وجود را بدون هیچ نسبتی در نظر آوریم، آن وجود محال است که عدم بر آن طاری گردد. زیرا عدم نقیض وجود است و محال است که چیزی به نقیض خود متّصف شود؛ و گرنه اجتماع نقیضین لازم می‌شود. و چون وجود ممتنع العدم است، قدیم است و واجب است. بنابراین حقیقت وجود، قدیم و واجب است.

و از اینجا به دست می‌آید که: چون وجود برای اشیاء حتمی نیست، بنابراین أشیاء دارای وجود حقیقی نیستند. بلکه وجودشان عاریه‌ای و مجازی است. این است برهان صدیقین و مفاد قول أمیر المؤمنین علیه السّلام که عرض می‌کند در مقام مناجات: یا من دلئ علی ذاته بذاته. و إطلاق لفظ وجود بر ذات اقدس حقّ به طور اسم جایز نیست چون أسماء توقیفی هستند؛ و لیکن

استاد: بله، در یک جا دیدم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمد و آل محمد

---

بطور صفت و نسبت همچون کلمه شیء إشکال ندارد؛ و کم له من نظیر. و برهان صدیقین اثبات وجوب و قدمت حق را از کلمه وجود می‌کند که در این تذییل از آن بحث به میان آمده است.

## اصطلاحات درس

مرتبهٔ ذات: مرتبه‌ای از وجود که به ذات مطلق و لایتناهی حق‌تعالیٰ تعلّق دارد و از هرگونه تعیّن و تقیّد ماهوی مبرا است. این مرتبه، حقیقت محض وجود است که نه وصفی برای آن متصور است و نه حدّی بر آن مترتّب.

صرافت وجود: خلوص و محض‌بودن وجود بدون هرگونه ترکیب، تعیّن، یا ماهیت؛ اصطلاحی برای اشاره به وجود صرف که به عنوان حقیقت بسیط و اطلاقی لحاظ می‌شود.

مقام هوهویّت: مرتبه‌ای درک‌ناشدنی از ذات الهی که هیچ تعیّن، اسم، وصف یا نسبت بشری در آن راه ندارد و صرفِ «هُو» است؛ در عرفان مقام احدیّت.

عالم عماء: مرتبه‌ای از وجود پیش از تجلّی اسماء و صفات، که حقیقت وجود در آن به صورت غیرمتعیّن و در غبار یا تاریکی محض قرار دارد؛ از آن به عالم پوشیدگی مطلق یاد می‌شود.

وجود بسیط: وجودی که هیچ‌گونه ترکیب،

کثرت، یا ماهیت در آن راه ندارد و مطلق و غیرقابل تحلیل به اجزا است.

انّیت مطلقه: حیثیت نفس‌الوجود بدون حیث تعلّق به غیر یا تعیّن خاص، یعنی وجود بدون هرگونه وابستگی به ماهیت یا قیود خارجی..

ذات لا یزال: ذات ثابتی که تغییر و حدوث در آن راه ندارد و همواره در بساطت و اطلاق خود باقی است.

تعیّنات: خصوصیات، حدود، یا قیودی که موجب تمایز و تشخّص اشیاء و مراتب می‌شود؛ در عرفان، تعیّن مساوی با نزول از اطلاق است.

اظلال: سایه‌های وجودی؛ مراتب پایین‌تر از حقیقت ذات که متعیّن و تابع آن هستند، معمولاً اشاره به تجلیات یا مظاهر.

معالیل: موجوداتی که معلول حق‌تعالی هستند و هستی خود را به‌واسطه فیض او دارند.

تقیّد: محدودیت وجود به خصوصیتی خاص؛ مقابل اطلاق. تقیّد مساوی با پذیرش حد و ماهیت است.

ماهیت: چیستی و هویت مفهومی اشیاء که با آن،

تمایزات میان موجودات ممکن حاصل می‌شود و از وجود متمایز است.

وجود تبعی: نوعی وجود که اصالت نداشته، بلکه متفرع و وابسته به وجود دیگری است؛ در مقابل وجود مستقل.

تشکیک در وجود: نظریه‌ای که وجود را دارای مراتب شدت و ضعف می‌داند، به‌گونه‌ای که تمام موجودات در حقیقت وجود مشترک‌اند، اما در شدت وجودی متفاوتند.

وجود اطلاقی: وجودی که مقید به هیچ قیدی نیست و نسبت به همه چیز اطلاق دارد؛ مترادف با وجود بسیط و صرف.

علّت و معلول: رابطه‌ای هستی‌شناختی میان موجودات، که در آن یکی سبب وجود دیگری است و بدون آن تحقق نمی‌یابد.

شدت حقیقت وجودیّه: میزان قوّت و تمامیت وجودی که موجودی دارا است؛ شدت بیشتر نشان‌دهندهٔ قرب بیشتر به اصل وجود است.

تمایز ذاتی: تفاوت در اصل و حقیقت وجود بین

دو چیز، نه صرفاً در صفات یا عوارض.

وحدت در وجود: اصل اشتراک موجودات در حقیقت وجود علی‌رغم تمایز رتبی، مفهومی یا ماهوی.

اشتداد وجودی: افزایش در مرتبه وجود و قوّت هستی؛ برابر با حرکت اشتدادی یا تجلی بالاتر در نظام مراتب وجود.

سعهٔ وجودی: ظرفیت وجودی یک موجود در دریافت فیض یا علم، که بسته به رتبه‌اش در مراتب هستی متفاوت است.

وجه اشتراک وجودی: نقطهٔ مشترک میان علت و معلول از حیث وجود؛ همان حقیقت وجود که در هر دو سریان دارد.

افاضه: صدور و بخشش وجود یا علم از علّت به معلول، مطابق با ظرفیت و استعداد معلول.

مابه‌الاشتراک: عنصر یا حیثیتی که بین چند چیز مشترک است، مانند حقیقت وجود میان همه اشیاء در نظام تشکیکی.

اصالت وجود: نظریه‌ای در فلسفه اسلامی که وجود را اصل و اصیل می‌داند و ماهیات را اعتباری

و ذهنی تلقی می‌کند.

لا بشرط مقسمی: لحاظ وجود یا مفهومی به‌نحوی‌که خود به‌هیچ قیدی مقید نباشد ولی قابلیت تقیید به اقسام گوناگون را داشته باشد؛ ناظر به وحدت در عین کثرت.

بشرط لا: قیدی برای مفهومی که به شرط نبودن هر نوع تعیّن یا خصوصیتی اخذ می‌شود، یعنی تصور چیزی به‌شرط نبود سایر چیزها.

بشرط شیء: لحاظ یک مفهوم به‌شرط همراهی با قیدی خاص؛ مثلاً انسان سفید یا انسان بلند.

مقسم: مفهومی یا حقیقتی که اقسام مختلفی بر آن مندرج‌اند، مانند وجود که مقسمِ مراتب و موجودات است.

قسم و قسیم: قسم، زیرمجموعه‌ای از یک کل (مقسم) است؛ قسیم، هم‌ردیف با سایر اقسامِ همان کل.

وجود خارجی: تحقق واقعی و عینیِ وجود در عالم خارج، در مقابل مفهوم انتزاعی ذهنی.

تشخّص: ویژگی‌ای که موجب تعیین و تمایز

موجود خاص از دیگر موجودات می‌شود و در فلسفهٔ وجود مساوق با تحقق خارجی است.

کلّی طبیعی: مفهومی کلی که در عین وحدت مفهومی، قابلیت صدق بر افراد متعدد را دارد، مانند «انسان» که بر زید و عمرو صدق می‌کند.

مصادیق خارجی: تحقق‌های عینی یک مفهوم کلی در عالم خارج؛ مانند تحقق‌های مختلف «انسان» در افراد متعدد انسانی.

رأس‌المال وجود: اصل مشترک وجود که در همه موجودات جاری است و مراتب آن متفاوت است؛ سرمایه‌ای که خداوند در هریک از ممکنات نهاده است.