

در مراتب وجود، همه اظلال هستند و همه

ظنند

در مراتب وجود، همه اظلال هستند و همه

ظنند و وجود حقّ متعال به معنای لا بشرط مقسمی

است. منتهی لا بشرط مقسمی، نه از نقطه نظر مفهوم،

بلکه از نقطه نظر تعین و تحقق خارجی که ما او را به

لا بشرط مقسمی تشبیه می‌کنیم. به عبارت دیگر در

وجود؛ آثار و لوازم لا بشرط مقسمی لحاظ می‌شود.

چطور این که در لا بشرط مقسمی مقسم با یک یک

اقسام عینیت خارجی دارد در عین اختلاف اقسام با

یکدیگر و در عین قسیم بودن این اقسام با یکدیگر و

در عین نهایت اختلاف و تضادی که اقسام با یکدیگر

دارند در عین حال لا بشرط مقسمی با آنها عینیت

مفهومی دارد.

در تفسیر اول، وجود حق، وجود بشرط لا بود

در مورد مسأله صرافت وجود و وحدت حقّه

حقیقه، همین معنی را می‌آوریم. در تفسیر اول،

وجود حق، وجود بشرط لا بود وجودی که هیچ

تعیین و هیچ محدودیت در او نیست به عبارت دیگر
تعیین و محدودیت موجب ترکیب ذات با ماهیت
می‌شود و ترکیب ذات و ماهیت، موجب افتقار و
امکان هم است و امکان موجب احتیاج و افتقار به
غیر است و وجود حق متعال از واجب بالصرافه به
ممکن بالذات و واجب بالغیر متبدل و منقلب
می‌شود که محالیت لازم می‌آید این تفسیر لازمه‌اش
این است که محدودیت را مخلّ به صرافت بدانیم و
حدّ را در وجود واجب، منافات با اصل وجود بدانیم
و ماهیات متعینه خارجیّه را متضاد با آن وجود واجب
بالصرافه بشرط لا بدانیم. چون آن وجود، وجود
بحت و بسیط است وقتی که، می‌گوئیم بحت و بسیط
پس با حدّ و قید نمی‌سازد و الاً مطلق و بسیط نبود.
بنابراین در این تفسیر اگر ما تأمل کنیم تفاوت
چندانی با مسأله تشکیک در وجود، بنابر یکی از دو
تعریف تشکیک در اصطلاح فلاسفه نمی‌یابیم و
نقطه اتفاق خلل و نقصان در این تعریف، بین نظریه
تشکیک در وجود بنابر اصطلاح اوّلی در فلاسفه و
بین نظریه وجود بشرط لا و محوضیت در مرتبه

اعلای از وجود که قید و حدّ را داخل نمی‌کند. بنا بر
تفسیر اول به اصطلاح عرفا خواهد بود. پس این دو
تفسیر، چه در مسأله تشکیک در وجود و چه در
مسأله وجود بالصّرّافه حق متعال، بنا بر تفسیر اولیه
عرفا وجود حق، دارای مرتبه مافوقی است که مراتب
مادون، معالیل و قید او هستند و تنازل آن مرتبه
وجود هستند اما خود او بالاتر است و قید بر نمی‌دارد
و کلامی که از مرحوم آقای حداد نقل می‌شود و
مرحوم آقا رضوان الله علیهما این مطلب را بیان
کرده‌اند در این تفسیر اول جلوه و ظهور پیدا می‌کند.
وقتی ایشان می‌گویند اگر این حدّ را بردارید فقط
یک وجود باقی می‌ماند و آن خداست معنایش این
است که آن وجود در یک مرتبه عالی است که در آن
وجود حدّ معنا ندارد. بنابراین اگر ما بخواهیم به آن
وجود برسیم باید از این حدّ بگذریم. یعنی، حدّ را
منتفی کنیم تا این که به آن وجود دسترسی پیدا کنیم.
روی این حساب دیگر؛ این حدّ در آن وجود
نمی‌گنجد، وقتی که حدّ را برداشتیم و مختلفات و
ممیزات را کنار گذاشتیم و متفرّقات را سلب کردیم،

جهات مشخصه هر کدام را به کناری قرار دادیم، آن وقت همه بر سر یک سفره می‌نشینیم. آن جا است که فقط حقیقت وجود است و بس. و حدود و قیود در آنجا راه ندارد و وقتی راه نداشت آن وجود بالصرافه است که همه عوالم امکان را در بر می‌گیرد. پس بنابر این تعریف می‌بینیم که به این اشکال وارد می‌شود و آن اشکال این است که این تعریف با تعریف فلاسفه که قائل به تشکیک در وجود هستند چه فرقی کرد؟ آنها می‌گویند وجود حق متعال در یک مرتبه اعلائی است و سایر ممکنات هم وجود بالاستقلال دارند، بالاستقلال نه این که جدای از وجود حق، وجودی دارند چون هیچ فیلسوفی این را نمی‌گوید جدای از وجود حق اگر بگوید که دیوانه است. اینکه می‌گویند وجودات، وجود استقلال دارند معنایش این است که دارای مرتبه مشخصه هستند و اطلاق موجود را به این ها می‌کنیم و آن وجود حق به این ها تنازل نمی‌کند و این ها هم تصاعد نمی‌کنند این جا بحث مرتبه عین ثابت پیش می‌آید. یعنی وقتی مرتبه عین ثابت برای هر موجودی

در نظر می‌گیریم این عین ثابت الی ابد الآباد باقی می‌ماند و این عین ثابت به هیچ وجه من الوجوه دست نمی‌خورد و در ترکیب عین ثابت تصرف نمی‌توانیم بکنیم یعنی وقتی که این وجود یک تعین پیدا کرد و قابل اشاره حسیه یا عقلیه شد. مثلاً گفتیم: «هذا کتاب» یا این که وجود تعین پیدا می‌کند در ملائکه و قابل اشاره عقلیه می‌شود، نه حسیه، یا وجود تعین و تشخیص در انوار پیدا میکند، و قابل اشاره روحانیه و به عبارت دیگر عقلیه می‌شود و وقتی که وجود تعین پیدا کرد و مهر ثبوت بر این تشخیص برای ابد الآباد خورد، و امضاء شد که این وجود متعین باید بماند و دست نخورد حتی خود خدا هم دیگر نمی‌تواند این مهر را بردارد و این تشخیص را نمی‌تواند از بین ببرد، در عین این که متکی به ذات حق است و از او افاضه می‌گیرد و اگر او جلوی افاضه را بگیرد ممانت و فوت و اضمحلال و انحاء برای او حاصل می‌شود در عین حال خودش یک وجود مستقلی و قابل اشاره حسیه یا عقلیه است، این ثمره بحث تشکیک در وجود است

بنا بر اصطلاح فلاسفه و بنا بر اصطلاح عرفا که عین ثابت در مرحله تعین خارجی باقی می ماند و آن عین ثابت هیچگاه حدّ خود را از دست نمی دهد اگر حدّ خود را از دست بدهد عدم خواهد بود و دیگر ما تشخص خارجی نداریم چون حدّ خود را از دست داده و هر چیزی که حدّ خود را از دست بدهد او معدوم خواهد بود الآن این کتاب یک حدودی دارد طول، آن بیست سانتیمتر، و به عرض ۱۵ سانتیمتر و قطر آن پنج سانتیمتر می باشد اگر این حدود از بین برود دیگر این کتاب نخواهد بود این معدوم می شود، شما این کتاب را بردارید. بیچانید، مچاله کنید و له کنید یا اینکه من باب مثال یک قطار بیاید از روی این کتاب رد شود، این کتاب همه چیزش از بین می رود یا شما این کتاب را در آتش بیندازید بعد از ده دقیقه این کتاب تبدیل به رماد و خاکستر می شود حدودش را از دست می دهد پس با از دست دادن حدود، خود آن تعین هم از بین می رود و تعین دیگری پیدا می کند که ما با آن تعین، کار نداریم، بالأخره تعین اول از بین رفت است. بنابراین وقتی که حدود عین ثابت از بین

می رود دیگر زیدی در عالم وجود باقی نمی ماند اگر چیزی باقی بماند ما اسم او را زید نمی توانیم بگذاریم این زید الآن یک عین ثابتی دارد. حالا به عین ثابت نفس و روحانیاتش کار نداریم، عین ثابت بدن خارجی منظور ما است، آن که الآن این بدن، قوامش به اوست. اگر فرض کنید زید را بسوزانید - چطور اینکه هندی ها اجساد خودشان را و اموات خود را می سوزانند، - این مرده ای را که الآن افتاده و تا دو ساعت پیش داشت نفس می کشید همین که مرد در آتش پرتش می کنند و می گویند خوش آمدید، تا حالا از تو کار بر می آمد. حالا که دیگر کار از تو بر نمی آید به درد هیزم می خوری. مثل درختی که میوه ندارد آن درخت را قطع می کنند و هیزم او را در آتش می ریزند. آدم هم باید مفید باشد این که تا دو ساعت پیش نفس می کشید الآن دیگر نفس نمی کشد حالا که نفس نمی کشد کاری هم که از او بر نمی آید می گویند نه زنده ای که به اهل بیت خدمت بکنی، نه نفس می کشی که برای بچه ها پول در بیاوری، حالا که اینطوری هستی، فایده نداری پس تشریف را ببر

و زحمت بقیه را کم کن. و او را تبدیل به خاک می‌کنند وقتی تبدیل به خاک شد آیا می‌توانید به این خاک بگویید «هذا زید»؟ خیر، فقط می‌توانیم بگوئیم - هذا ترابٌ، - اگر بگوئیم - هذا زیدٌ - خیلی خلّ تشریف داریم، چون زید دارای یک حدود ماهوی است و آن حدود ماهوی زید را زید کرده است اگر آن حدود، تغییر پیدا کند دیگر زید نیست. فرض کنید یک سگ را در شوره زار می‌اندازید تا وقتی که این سگ تبدیل به نمک و ملح نشده است به این اطلاق کلب می‌کنید «هذا کلبٌ» اما وقتی که این سگ تبدیل به ملح شد و متبدّل به نمک شد دیگر نمی‌گویید - هذا کلبٌ - به این نمی‌گویید هذا، بلکه - هذا ملحٌ - می‌گوئید. چون اولاً دیگر سگ نیست. ثانیاً خواص کلبیت را از دست داده است و خواص ملحیت را به خود گرفته است. شما آن سگ را روی خیار نمی‌ریزید ولی این نمک را می‌ریزید روی خیار و میل می‌فرمائید، پس این یک خصوصیتی دارد و آن هم یک خصوصیتی دارد این خصوصیات با هم تفاوت پیدا می‌کند. حالا، روی این تعریف، مسئله

تشکیک در وجود و بنا بر تعریف صرافت در وجود، به اصطلاح اول، که وجود را بشرط لا بگیریم و او را از سایر مراتب جدا بدانیم، اشکال، در عین ثابت که در اختلاف بین مرحوم آقا و علامه طباطبائی بود این اشکال، به قوت خودش باقی است و به هیچ وجه قابل برطرف شدن نیست. اگر مرحله فنا را حذف حدود بگیریم دیگر عین ثابتی باقی نمی ماند و آن عین ثابت اگر دو باره بخواهد احیاء شود این خلق جدید است مثل این که خداوند زید را از بین برده است و خاکسترش را هم از بین برده است بعد حضرت عیسانی می آید از همین خاک یک مشت بر می دارد و کمی آب در آن می ریزد و با آن گلوله ای درست می کند و در آن می دمد زید می شود، این زید که در این جا هست آن زید قبلی که نیست این یک خلق جدید است

سؤال: یعنی بعد از بقا خلق جدید است.

جواب: آن هم خلق جدید است به خاطر این که

حدود آن از بین رفته است، وقتی حدّ از بین برود یعنی

خلق دوباره است

سؤال: پس شناسنامه‌اش را باید عرض کرد

جواب: ما به لوازمش ملتزم هستیم و

شناسنامه‌اش را هم باید عوض کنید زن دوباره بگیرد

این زنیکه گرفته تا مقام فنا بوده تا مقام فنا بوده است

حالا که خلق جدید شده است عقد جدید هم

می‌خواهد

باید ببینیم آن‌های که این کار را نمی‌کنند برای

چه هست؟ چون اینها عارفند و تفسیر دوم ما را قبول

دارند. و تفسیر اول را قبول ندارد.

من این حدّ ماهوی را در مورد بدن گفتم شما

اگر حدّ ماهوی را در نفس بیاورید آن جا کار

خراب‌تر است فرض کنید می‌گوئیم خاک نسبت به

بدن و روح مثل عرض است و خیلی هم مهم نیست

ولی در آنجائی که عین ثابت را نفس بنامیم و تشکّل

نفس در عوالم بالا به هر کیفیت که باشد چه چه

«جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» و چه «روحانیه

الحدوث و روحانیه البقاء» به هر دو تعریف اگر قائل

بشویم در آن جا وقتی به یک نفس می‌گویند زید

دیگر عمرویت در زید تسرّی و دخالت ندارد،

خالدیت و بکریت در زید دخالت نمی کند، زید مانند یک دیوار است و مانند سدّ اسکندر بین خود و بین سایر تعینات قرار داده است و تمام تشخّصات خارجی را از خود دفع می کند و فقط خود را باقی نگه می دارد و به عبارت دیگر چون ما وجود را متشخّص بالذات می دانیم و این وجود محدود برای خودش تشخّص محدود را آورده است و این تشخّص محدود با تشخّص محدود دیگر در نهایت تعارض و ضدّیت است مانند متناقضین می مانند که اصلاً در یک جا با هم جمع نمی شوند حالا اگر قرار شد حق متعال، این حدود عین ثابت را بردارد یعنی تعین را از این بگیرد. وقتی می گوئیم شخص فانی شد یعنی فنا موجب شد که تعین برداشته شود. فنا موجب می شود من باب مثال این یخ که در دست من است و دارای یک قالب مربع، مکعب است این یخ را در آب جوش بیندازیم تا آب بشود و وقتی که آب شد بعد تبخیر بشود و در سطح بخار برود مثل آن هائی که گلاب می گیرند بخار در یک دیگهائی می آید و دوباره این بخار تبدیل به ماء می شود. بعد

ما یک مقداری از این ماء را بر می داریم و در یخچال می گذاریم، که آنتبدیل به یک مکعب یخ می شود اما، این یخ دیگر آن یخ قبلی نیست این یک خلق جدید است، چه بسا ممکن است که یک ذره از این مکعب در آن رفته، یا یک ذره از آن مکعب در این آمده، چون وقتی که این مکعب را در دیگ می اندازید، این آب با همه این دیگ مخلوط می شود و به قوت و به هویت خودش باقی نمی ماند و ماهیت خودش را زنده نگه نمی دارد. اصلاً آن آب بخار شده و تمام شده است و این خلق جدید است.

قائلین به فنا اگر منظورشان این است که وقتی یک شخص به فنا می رسد عین ثابت را از دست می دهد و در آن جا فقط وجود بحت و بسیط می ماند پس بنابراین بعد از فنا به شخص فانی چه می نامیم؟ و در مرتبه ای که در فنا هست در این مرتبه ما به او چه می گوئیم؟ فرض کنید که زید؛ الآن به فنا رسیده است و در مقابل ما است و ما به او نگاه می کنیم، چیزی که ما می بینیم، سر و دست و پا است، آن مقدار که ما مشاهده می کنیم همین است و از باطن او خبر

نداریم، می‌گوئیم زید الآن در فنا است. حال
می‌خواهیم بدانیم که آیا می‌توانیم به او زید بگوئیم یا
نمی‌توانیم. به او چه بگوئیم؟ الآن او در مقابل ما
است و در حال فنا است و هیچگونه بقائی هم ندارد
«أبیت عند ربّی یطعمنی و یسقینی» و هر گونه هویتی
را از دست داده است. حال این آقایانی که می‌گویند
وقتی شخص به فنا می‌رسد دیگر عین ثابت ندارد،
پس اشاره حسّی به زید چگونه می‌کند و به او چه
می‌گویند؟ بالأخره اسم این زید است یا نه؟

فرض کنید یک صادق مصدّقی می‌گوید، که
زید الآن فانی شده است و فنا هم با تعین و با
تشخّص منافات دارد.

یک وقت فنا را می‌بینند، یعنی یک حالتی را
من باب مثال در ایشان می‌بینم که این حالت را جهل
مرکب می‌گویم، و بر طبق آن حالت اشاره می‌کنم و
می‌دانم چه می‌گویم. یک وقتی نه! بنده خودم به
حکم عقل می‌دانم که الآن ایشان فانی است و از فنا
هم هیچ چیز نمی‌دانم ولی همین قدر طبق برهان به
من گفته‌اند وقتی که یک شخصی به فنا برسد عین

ثابت او باقی نمی ماند حالا من چه اسمی، بر این باید بگذارم، این مقدار را می فهمم که الآن زید وجود دارد، اگر او را بر دارم و در ترازو بگذارم، من باب مثال، دارای ۷۰ کیلو وزن است، و در برابر من است و من می توانم به آن اشاره بکنم در حالتیکه به خدا نمی شود اشاره کرد.

وقتی یک قالب یخ را در ظرف دیگ ریختی و این یخ با حرارت تبدیل به ماء شد شما نمی گوئید «هذا ثلج»، باید بگوئید «هذا ماء» خب اینجا چه کنیم. چون این مسأله مورد اشکال واقع می شود.

علامه طباطبائی هم در آن مطالبشان نسبت به آقا می فرمایند بالأخره این زید چه می شود وقتی یک شخص به مقام فناء می رسد آیا می توانیم به این اشاره کنیم یا نمی توانیم؟ اگر نتوانیم اشاره کنیم خلاف وجدان است «هذا زید»، زید سر جایش است چیزی عوض نشده. اگر نمی توانیم اشاره کنیم پس چه بگوئیم، بنابراین فرض اشکال به مرحوم آقا وارد است یعنی اگر عین ثابت را عبارت از تشخص وجود و تعین در وجود بدانیم با حفظ تشکیک فلاسفه و با

حفظ تعریف اولیه عرفا از صرافت در وجود که قائل به وجود بشرط لا، در ذات حق هستند اگر اینطور باشد اشکال علامه وارد است.

اما اگر مطلب را به نحوی که عرض شد بیان کردیم و او این است که این همه گفتیم: صرافت در وجود، گفتیم: اطلاق در وجود، گفتیم: وجود بحت و بسیط، اگر ما واقعاً معنای صرافت در وجود را بفهمیم، آیا دیگر تعینی برای هوئیات خارجی می‌توانیم قائل بشویم؟ و آیا یک تعین، جدای از نفس الوجود می‌توانیم برای آن‌ها قائل بشویم؟ یعنی یک وجودی هست «وجود بالصرافه»، و علی‌رأس الموجودات آن بالا قرار گرفته است. این وجود اسمش «وجود بالصرافه» وجود اطلاق و وجود لا حدی است و یک مشت تعینات خارجی داریم از قبیل: کوه، درّه، تپه، درخت، شجر، حجر، مدر، اینها تعینات خارجی هستند، از آن بالا آب می‌آید و پای این درخت می‌ریزد و این‌ها را سیراب می‌کند. اگر آن آب نیاید اینها می‌میرند. اگر شما این را وجود بالصرافه می‌دانید پس چگونه وجود اینها را در مقابل

او تصور می‌کنید؟ یعنی می‌گوئید این وجود دارد و
 وجود او در قبال آن وجود است شما یک رئیسی و
 یک مرئوسی را، و یک ارتفاعی را و یک حسیزی
 را، یک قلّه ای را و یک درّه ای را تصور کردید،
 همین که شما می‌گوئید. قلّه و درّه، صعود و نزول،
 ارتفاع و حسیض صرافت و مقیدیت، اطلاق و عدم
 اطلاق، او را از صرافت انداخته‌اید، اگر شما یک
 مرتبه بالا و یک مرتبه پائین را تصور کردید، پس این
 وجود بالصرّافه نیست، این وجود، وجود مقید است،
 منتهی قیدش این است که بالا است مثل ابر می‌ماند،
 بعضی ابرها می‌روند در ارتفاع بالا و بعضی ابرها در
 ارتفاع پائین تر، امّا وجود بالصرّافه به آن وجودی
 می‌گویند که هر تعین و تشخّصی را، چه - بالأشاره
 الحسیه و یا بالأشاره العقلیه و الرّوحانیه، شما به آن
 نظر کردید که آن وجود بالصرّافه و آن تعین، باز نفس
 الوجود است، باز عین الوجود است، و باز عین
 صرافت حق است. این را وجود بالصرّافه می‌گویند.
 پس بنابر این تعریف، آنچه که به نظر حقیر،
 فقیر، قاصر می‌رسد این است که: وجود بالصرّافه،

وجودی است که نه تنها ذات خود واجب، بلکه
جمع تعینات خارجی، از نقطه نظر علّیت، معلول
برای او هستند، وقتی که می‌گوئیم، معلول او و، فانی
در او هستند، یعنی مظهر او هستند، وقتی که
می‌گوییم مظهر او هستند، یعنی عین او هستند. وقتی
که می‌گوییم عین او هستند، یعنی او لا بشرط مقسمی
خواهد بود پس لا بشرط مقسمی را و صرافت وجود
را عین هم، مصداقاً و متمایز از هم مفهوماً در نظر
می‌گیریم و نمی‌توانیم وجود را بالصرّافه حقیقی و به
اطلاق حقیقی در ذات باری بدانیم مگر اینکه او را لا
بشرط مقسمی بگیریم نه، لا بشرط قسمی و نه بشرط
لا، هیچ کدام این‌ها منتج نتیجه نخواهند بود و اشکال
عین ثابت به حال خود باقی خواهد ماند. فقط در این
صورت اگر بگوییم وجود حق متعال، صرف الوجود
است و صرف الوجود، دو بر نمی‌دارد و غیر را
نمی‌پذیرد، جدای از خود وجود دیگری را نمی‌بیند.
خب، حالا که ما وجود دیگری را می‌بینیم، ما
که زید و عمرو و بکر و زمین و آسمان و بهشت و
دوزخ و ملائکه را می‌بینیم یعنی اینها وجود هستند،

و نمی‌توانیم انکار کنیم. اینها تحقق خارجی دارند و ما نمی‌توانیم انکار کنیم اگر تحقق خارجی نداشتند شما به جای اینکه سراغ اهل بیت و همسران بروید، سراغ آن درخت چنار می‌رفتید! چه فرق می‌کند. چرا سراغ اهل بیت مکرّمه می‌آئید. پس معلوم می‌شود اینها وجود خارجی و تعین دارند و شما بر اساس این تعین، اثر بار می‌کنید و این اثری را که بار می‌کنید به خاطر تعین خارجی است و نمی‌توانیم چشم پوشی کنیم. حالا با فرض این قضیه این نکته روشن می‌شود. از یک طرف در صرافت وجود حقّ شکی نداریم اگر شک کنیم امتناع لازم می‌آید. از طرف دیگر در تحقق عینی اشیاء خارجی شکی نداریم. من باب مثال یک شخص عارف وقتی که بخواهد آبگوشت در ظرف درست کند، گوشت و نخود و لوبیا، می‌ریزد و آبگوشت درست می‌کند. آجر و سمنت و چدن و تیر آهن که نمی‌ریزد و بگوئید چه فرق می‌کند اینها همه حق است، ما خیال می‌کنیم، سراب است، «کسر ابّ بقیعه یحسبه الظمانِ ماءً ماءً». بجای نخود و لوبیا، یک کیلو آهک دو کیلو

سنگ گرانیت، یک مشت شن می ریزیم و با هم قاطی کنیم و بجای آب یک مایع دیگری مثل نفت و بنزین می ریزیم و شروع بخوردن می کنیم. این می شود غذای عرفان؟ عرفانی که به اینجا برسد چه می شود؟

سؤال: این غذا را خدا هم نمی تواند بخورد!

جواب: خدا چیزهای که ما می خوریم بهترش

را می خورد،

بقول آقای حلبی، می گفت بعضی ها می گویند

امام زمان در بیابان است. چطور تو در نیاوران کنار نهر آب و درخت زندگی کنی، امام زمان توی بیابان زندگی کند، امام زمان سلیقه اش را از دست نداده است و بهتر از جای من و شما زندگی می کند. تو جوجه بخوری، او نخورد، تو کباب بخوری او نخورد.

فرض این دو قضیه و انضمام، بین این دو

مطلب، وجود صرافت حق و تحقق عینی اشیاء خارجی، اگر این دو را در کنار هم قرار بدهیم نتیجه این می شود که اشیاء خارجی در عین تحقق خودشان و در عین قابلیت اشاره حسیه، در همان آن، عین

حَقْد و لا غیر، و نیازی ندارد حدّ را از او برداریم تا این که تبدیل به حق بشود. و نیاز ندارد که حدود ماهوی را از او سلب کنیم تا وجود بالصرّافه بشود و آن وجود بالصرّافه حق متعال بشود، با حفظ حدود و با حفظ قیود، در عین حال حقّ

سؤال: حدّ و لا جدی با صرافتش نمی سازد،

جواب: اصلاً من می گویم حتی برداشتن حدّ، با

صرافت نمی سازد. شما که می خواهید حدّ را بردارید

پس معلوم است که صرافت را کنار حدّ گذاشتید و

می گوئید صرافت به این حدّ تجاوز نمی کند می گوید

زورم نمی رسد این را سوراخ کنم و داخل شوم پس من

وجود بالصرّافه هستم تا وقتی که به يك وجود متعین

برسم حالا که رسیدم لنگ می اندازم و کاری از دستم

بر نمی آید این حرف با صرافت در وجود نمی سازد.

در این صورت بقا با فنا یکی می شود

و تمام این مراتب، مراتب ظهور و کشف

است اما در حقیقت مسأله، اصلاً بین فنا و بقا هیچ

فرقی نیست، فقط برای سالک، کشف می شود و از

حقیقت خودش؛ پرده برداشته شده است و حالا

برای او کشف می‌شود البته تغییر و تبدلات و صفای
نفس و مجاهدات و ریاضات را لازم دارد نماز شب
و دعا و ثنا و نیاز را لازم دارد همه اینها مال مقام
کشف است، نه این که عین ثابتی که در اینجا دارید
که عبارت است از: زیدیت را از دست بدهید. آقای
زید و آقای بکر اینها دو تا عین ثابت دارند، که
بواسطه آن عین ثابت به این زید می‌گوئیم و به آن
یکی بکر می‌گوئیم. نه این که این دو عین ثابت، تا
مرحله فنا، و وقتی به مرحله فنا رسیدند هر دو عین
ثابتشان را از دست می‌دهند، چه به این بکر بگوئیم
و یا به آن یکی بکر بگوئیم فرق نکند، اینگونه نیست.
این عین ثابتی که هست و الآن ما این عین ثابت را
می‌بینیم همین عین ثابت در فنا هم هست. همین
عین ثابت در بقا هم هست. همین عین ثابت قبل از
فنا هم هست. پس قبل از «فنا موجود»، و فی الفناء
موجود و فی البقاء موجود» الا اینکه این عین ثابت
برایش کشف تفصیلی به هویت ذاتیه حضرت حق
بعد از ادراک اجمالی می‌شود، چون قبل از فنا ادراک
اجمالی به خود و به آن هویت، داشت. الآن که به فنا

رسید کشف تفصیلی برایش شده است. امّا در فنا باز هم، این زید هست و فرقی نکرده است، و همه اشیاء هستند. این جا است که آن حدیث معروف، «کان الله و لم یکن معه شیئٌ و الآن «کما کان» معنایش خیلی ساده و بسیط می‌شود معنایش این است که هویت حضرت حق، که عبارت است از صرافت وجود او، که انیت و ماهیت او را تشکیل می‌دهد این هویت تغییر پیدا نکرده و این هویت در برهه‌ای از برهه‌ها و در «حین، من الأحيان» این هویت تغییر پیدا نکرده است و این حقیقت دستخوش تغییر و تبدّلات نشده است. این هویت تنازل به مراتب، به نحوی که موجب انفکاک و انفصال و تشکیک در وجود باشد، بنا بر فرض اوّل است - نشده است و این هویت باقی و در همه حالات باقی خواهد بود و الآن حالت فنا برای همه حاکم است. منتهی این ادراک فنا برای من به مرحله کشف تفصیلی نرسیده است و إلّا، الآن بنده فانی در حق هستم و غلط می‌کنم که نباشم آیا الآن شما فانی در حق نیستید اشتباه می‌فرمایید اگر چنین تصوّری را بفرمائید که در حق فانی نیستید همه ما

فانی هستیم، خیال همه جمع، همه فانی در حق هستیم، و همه ما باقی در حق هستیم بقا به معنای کثرت و فنا به معنای وحدت، همه ما و همه موجودات اعم از شمر و یزید، پلنگ و شیر، ملائکه، و شیطان و اعوان و انصارش و جنودش، تمام اینها فنای ذاتی در حق دارند و الآن باقی به بقاء حق هستند و فانی به صرافت حق هستند، و این تعینات و حدود همه با حفظ حقیقت خارجی هستند که ما واقعاً حدّ را می بینیم و نمی توانیم انکار بکنیم. حدّ است، ولی این حدود هم؛ خودش، «أثرٌ من آثار الوجود» است و اگر این مرتبه از حد نباشد اصلاً صرافت در وجود به اشکال بر می خورد. صرافت در وجود با حفظ تحقق و تعینات خارجی اقتضای مراتب تشکیک را می کند. و باید تشکیک باشد. منتهی نه تشکیک به معنای اوّل، تشکیک به معنای دوم که همه موجودات همه معلول هستند.

تشکیکی که مرحوم علامه جهت علیت و معلولیت و سلسله طولی به این تشکیک می دهد و می گوید تشکیک در وجود، از نقطه نظر سیر عرضی

نیست که هر مرتبه‌ای از وجود؛ در سر حدّ مرتبه دیگر قرار بگیرد. بلکه تشکیک در وجود در سیر طولی است یعنی هر مرتبه‌ای از وجود، علت برای مرتبه دیگری است و تمام کمالات مرتبه مادون را دارد بطوری که اگر از او سؤال بکنند «انت معلولٌ؟» می‌گوید بله، «انا معلولٌ»، علت می‌گوید «انا معلولٌ» ولی از معلول وقتی سؤال می‌کنند «انت عله؟» نمی‌تواند بگوید انا علتٌ، فقط می‌تواند بگوید که «انا فی العله»، و «لیس غیر العله»، یعنی من؛ با این حدود عین علت هستم. چون من با این حدود اگر بخواهم عین علت بشوم، به این معنا که علت در محدوده من باشد و بس، اگر منظور این است اشکال وارد می‌شود. نمی‌تواند بگوید «انا عله». ولی اگر منظورش این است که من که علت هستم یعنی جدای از علت نیستم یعنی علت، هم من است و هم غیر من، این تعبیر صحیح است. وقتی می‌گوئیم «الکلمه، اسمٌ، و فعلٌ، و حرفٌ» اگر به - الکلمه - بگوئیم «انت اسمٌ»، می‌گوید بله «انا اسمٌ»، اما به اسم بگوئیم «انت کلمه»، اسم می‌تواند بگوید «انا کلمه»

این به یک تعبیر، صحیح است و به یک تعبیر غلط است اگر بگوید من کلمه هستم یعنی من داخل در این مفهوم کلمه هستم و جدای از این نیستم این تعبیر صحیح است و اگر کلمه بگوید فقط من را با این خصوصیت می‌گیرد و غیر از من، با این خصوصیت را نمی‌گیرد، این تعبیر غلط است.

شاید منظور حضرت آقای حداد و مرحوم آقا رضوان الله علیهما را اگر حمل بر مطلب صحیح کنیم که طبعاً آن‌ها کلامشان را شاید به نحو دیگری بیان کرده‌اند ولی مقصودشان همین است و قطعاً همین است که بالاتر از آن حدّ، که حدّی نداریم ایشان می‌خواهند بفرمایند اگر این حدود را از مهریت بگیریم او است. یعنی ادراک خودت را نسبت به این درست کن و خدا را فقط در این حدّ نبین و خدا را در این حدّ و در غیر این حدّ ببین، نه این که حدّ را بطور کلی از این هویت خارجیه بگیریم اگر این کار را بکنیم تازه صرف الوجود می‌شود، نه! در عین اینکه کتاب دارای حدّ است خدا را اینطور در نظر بگیر که خدا این است و غیر این هم هست، نه این

که به تنهائی خدا است بلکه خدائیکه فقط به تنهائی باشد، شرک است و کفر است خدائی که با این حدّ و حدّ دیگر و حدّ دیگر است این همان معنای صرف الوجود است پس بنابراین این که می‌فرمایند حدود را ما سلب کنیم، سلب حدود در مقام ادراک و شعور است نه در مقام خارج، یعنی اینطور خیال نکن که خدا محدود به این شده و بس، خدا که محدود به این شده است اگر این محدودیت موجب شود که سایر حدود از این جدا شود این شرک می‌شود ولی اگر محدودیت در این، با تسرّی و دخالت حدود دیگر منافات نداشت این صرف الوجود می‌شود، خدا در عین این که محدود در این است محدود در آن است، محدود در کتاب و محدود در ارض و محدود در سماء و محدود در ملائکه و محدود در همه عالم وجود است. این معنای صرف الوجود می‌شود، بنابراین با تعریف ما، حدّ در سر جای خودش باقی است و در عین حال صرافت وجود را؛ دست نزدیم.

دو نکته در این مطلب وجود دارد: یکی

مربوط به کلام مرحوم آقا است که با اینکه مرحوم علامه مسأله تشکیک در وجود را در سلسله طولیه گرفتند باز آقا به علامه اشکال وارد می‌کنند. باید عرض کنیم که در این جا حق با علامه است. یعنی اگر ما تشکیک در وجود را در سلسله طولی و سلسله علیه و معلولیت گرفتیم، معلول؛ فانی در علت است و معنا ندارد که منافات با صرافت در وجود داشته باشد. و مرحوم علامه صرافت در وجود را برای اثبات نظر عرفا کافی ندانستند بلکه تشخص در وجود را هم ضمیمه فرمودند و گفتند که برای اثبات نظریه وحدت وجود به اصطلاح عرفا ما به صرافت در وجود تنها نمی‌توانیم اکتفا کنیم بلکه باید وجود را واحد به شخص بدانیم یعنی یک شخص بیشتر در خارج نیست و یک تشخص خارجی بیشتر نیست در این نظر، عقل قاصر ما دچار تأمل و دچار اشکال می‌شود. چرا؟ چون نفس الوجود مطابق با شخصیت و تشخص است، چه آن وجود محدود به یک عین از اعیان خارجی بشود، باز وجود مطابق با تشخص است. و چه این که نفس الوجود تعین به اعیان

خارجی پیدا نکند باز هم تشخیص مطابق با وجود
است. یعنی ما فرض را بر این می‌گذاریم که اصلاً در
عالم وجود خداوند هیچ مخلوقی را خلق نکرده
است و به عبارت دیگر بر عالم هستی فقط عماء
ربّانی حاکم است و فقط آن نور سیاه بر عالم هستی
حاکم است یعنی عالم هستی فقط نور سیاه است و
فقط ظلمات است و گفتیم شدت نوریّه - نفس ظهور
- ؛ نور را از بین می‌برد و وقتی که نور را از بین برد
این عالم، عالم عماء می‌شود، یعنی ظهوری نیست.
فرض را اگر بر این می‌گذاشتیم که از «اول بلا اول».
و الی «آخر بلا آخر» یک حقیقت؛ وجود دارد و آن
عالم عماء ربّانی است که اسم او را صرافت در وجود
می‌گذاریم، باز در آن جا هم قائل به تشخیص در
وجود بودیم و قائل بودیم بر اینکه این وجود، واحد
بالصّرافه و واحد بالحقیقه و عین حقّ و نفس الحق
است. این در صورتی که آن نور تعین و تنزّل پیدا
نکرده و در غیر از این؛ فرض بر این است که آن نور
تعین پیدا کرده است چطور اینکه مشاهد ما است و
ما بالعیان و بالحقیقه این را ادراک می‌کنیم در هر

مرتب، تعینی و تشخصی با خود آورده و وجود داده، و بساطت وجود را به مرحله انبساط و ظهور تفصیلی خارجی در آورده است، حالا با توجه به این نکته ما به این مسأله می‌رسیم که اصلاً هر جا که وجود هست در آن جا تشخص هست چه اینکه وجودی باشد «بلا موجود غیر ذاته» یا این که وجود باشد، «مع موجوداتِ عدیده» که ما در سایر مراتب می‌بینیم. در تمام این مراتب هر جا وجود باشد در آن جا تشخص است یعنی قابل اشاره است هر جا وجود باشد در آن جا تعین است و قابل اشاره حسیه یا عقلیه است. یا در خود ذات که قابل اشاره نباشد و الآن جایش در همین جا است. پس بنابراین لازم نیست وقتی که اثبات صرافت وجود می‌کنیم به دنبال شخصیت در وجود بگردیم. شما از یک طرف می‌گویید، وجود، وجود بالصرافه است، بعد از طرف دیگر می‌گوئید تشخص در وجود، اصلاً وجود یعنی شخصیت، «الوجود مطابقاً لتشخص» و تشخص بدون وجود اصلاً پیدا نمی‌شود و تشخص؛ برای تشخصیت خودش، غیر از نفس الوجود، به چه چیزی نیاز

ندارد. یعنی فقط نفس الوجود است که تشخص را ایجاد می‌کند پس بنابراین، کلام علامه هم محل اشکال است و باید دو مطلب را در نظر بگیریم:

مطلب اوّل به کلام مرحوم آقا می‌خورد و آن اینکه اگر ما تشکیک را به اصطلاح تفسیر دوم، فقط صرف مرتبه علل و معلولات بدانیم - و ادراک صحیح از قانون علیّت داشته باشیم - امکان ندارد که مسأله تشکیک در وجود و صرافت در وجود را باز نکنیم و مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی که با مرحوم سید احمد اختلاف داشته‌اند برای این بود که تشکیک در وجود را به معنای اول گرفته بودند که با هم دیگر سر شاخ شدند و اگر مرحوم حاج شیخ محمد حسین و تشکیک در وجود را همین مسأله سلسله علیّت می‌گرفت اشکال رفع می‌شد.

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد *** موسی با

موسی در جنگ شد

چونکه اگر این رنگ را از میان بر می‌داشتی ***

موسی با فرعون آشتی می‌کرد

وقتی که شما جنبه حدّ را از معلول گرفتید،

گرفتن حدّ یعنی ادراکتان را نسبت به او سلب کردید. اما وقتی معلول را «نفس العله»، دانستی دیگر دنبال چه چیزی می‌گردیم دیگر چه اشکالی هست این معلول، خودش علت است، و این معلول این علت است، و این علت هم معلول برای آن علت است، آن هم معلول برای این علت است و آن هم به خدا بر می‌گردد پس خدا در تمام اینها سریان دارد و جاری است پس یک واحد شخصیه خارجی بیشتر نداریم. لذا اشکال بین حاج شیخ محمد حسین و مرحوم سید احمد این بود که مرحوم آقا سید احمد کربلائی در مسأله تشکیک در وجود، اولاً وجود را واحد بالصرّافه می‌دانست و به مقتضای واحد بالصرّافه تفسیر دوم از تشکیک را می‌آورد - همان طوری که عرض ما این است. - یعنی مسأله علیت و معلولیت ما را به اینجا می‌رساند که از تشکیک در وجود این معنا را استفاده کنیم و بدون تشکیک در وجود اصلاً امکان ندارد وجود، تنازل پیدا بکند چطور امکان دارد که وجودی تنازل پیدا کند و مسأله علیت و معلولیت نباشد؟ همین که می‌گوئید علیت و

معلولیت یعنی شدّت و ضعف، ولی این ضعف
تغایری با علت ایجاد نمی‌کند «إلّا بحسب الوهم
والخیال» اما به حسب خارج آن معلول «نفس العله»
است وقتی نفس العله است ما نمی‌توانیم به معلول
«هذا عله» بگوئیم بلکه «هذا عله مع زائد» می‌گوئیم،
ولی نه این که جدای از عله است. نه این که معلول
است و غیر از این معلولی نیست. این اشکال در آن
جا پیدا می‌شود که بگوئیم علت، معلول است و غیر
از این معلول نیست اگر اینطور بشود و علت، معلول
خواهد بود و دیگر علت نیست. پس شدّت و ضعف
کجا رفت؟ امّا اگر بگوئیم علت؛ همین معلول است
«مع اضافه» دیگر اشکال بر طرف می‌شود و آن اضافه
جنبه شدت نوریه است بنابراین اگر به فرمایش
مرحوم علامه مسأله تشکیک در وجود را به علت و
معلولیت برگردانیم در این جا اشکال، متوجه مرحوم
آقا خواهد بود و صحبت در این است که خود
مرحوم علامه ظاهراً این نکته را آن طور که باید و
شاید توجه نکرده‌اند چه اینکه اگر روی این حرف
خودشان محکم می‌ایستادند دیگر نیاز نبود که قضیه

را به تشخّص در وجود ببرند و انضمام تشخّص در وجود را با صرف الوجود قرار بدهند اگر همین جا محکم می‌ایستادند و میخ را می‌کوبیدند و می‌گفتند این مسأله منافاتی با صرف الوجود ندارد. پس اشکالی که به مرحوم علامه وارد می‌شود این است که ایشان اضافه بر صرف الوجود، تشخّص در وجود را هم ضمیمه کردند ما می‌گوئیم ضمیمه کردن دیگر جور در نمی‌آید اگر قائل به صرف الوجود هستید پس تشخّص مساوق با صرف الوجود است. صرف الوجود یا محدود الوجود چه فرق می‌کند؟، هر دو یکی است در محدود الوجود تشخص داریم؛ در صرف الوجود هم تشخص داریم. بنابراین وقتی که تشخص مساوق با وجود شد تمام تعینات خارجیه تشخص در وجود دارند پس اصلاً دوئی دیگر نمی‌شود فرض کرد. وقتی که نشد سراغ اعیان ثابته می‌رویم در اینجا، اعیان ثابته به حال خودش باقی است. در عین حال که همه فانی هستند همه هم باقی هستند و اصلاً تمام مباحث اعیان ثابته پی‌کارش می‌رود، وقتی که می‌گوئیم عین ثابت، این عین فنای

در حق است، یعنی با حفظ عین ثابت، فنای در حق متصور است.

یک وقت می‌خواهیم فنا را جدای از عین ثابت در نظر بگیریم. عین ثابت، عینیتش را نه اعتباراً، تکویناً حذف می‌کند. لذا این اوضاع پیش می‌آید و یک وقت می‌گوئیم عین ثابت هنوز هست در فنا هم عین ثابت هست.

اصلاً بحث علمی کردن در آن جا مورد اختلاف است که جهت علمی چیست؟ و منظور از مقام اجمال در ذات حق چیست؟ و کشف تفصیلی چیست؟ در این جا عین ثابت را، یا به معنای یک حقیقت ظلّیه می‌گیرند یعنی یک حقیقت و واقعیت و عینیت ظلّیه خارجیّه، این را عین ثابت می‌گویند. و این، یک تحقق خارجی و، یک تحقق علمی در ذات حق دارد، آن را عین ثابت می‌گیرند. اما عین ثابت فقط یک صورت علمی که نیست. بالأخره یک، عینیت خارجی است. منتهی این عینیت خارجی یک تحقق علمی در ذات حق دارد. یک وقتی اینطور است، باز صحبت در این است که آیا این، در قبال

است یا عین است؟ این را فنا می گویند. در این صورت این مسائل پیدا می شود. یا این که نه این طور نیست و آنها می گویند عین ثابت عبارت است از علم پروردگار به اعیان موجودات بدون تحقق خارجی، اگر اینطور است، این عین ثابت یک امر باطلی خواهد بود چون علم، بدون تحقق خارجی خلاف است. چه ما آن علم را، علم حضوری بگیریم یعنی خود نفس حضور اشیاء باشد یا حصولی بگیریم که حاکی از تحقق و تکوّن خارجی اشیاء است.^۱

^۱ سؤال: بنابراین فرمایش شما، قضیه احادیث معراجیه چه می شود یعنی این حدود و تعینات هیچ وقت نبود نمی شود حتی در آنجا هم. همان تعینات با خدا هم هست

جواب: آن تعینات هست و اصلاً می رسد معنا ندارد و حقیقت منکشف می شود معنا ندارد، شما خیال می کنید پیامبر، که به معراج رفت، یک پله گذاشت و به آسمان دوم، سوم رسید و در آسمان چهارم به حضرت عیسی رسید، دوباره راهش را ادامه داد رفت تا به خدا رسید، آن جا عین ثابت خودش را از دست داد، و در ذات رفت. این که اینطور نیست خدا که آن بالا نیست که سوراخش کنیم و در آن تو برویم، پیامبر در همان جایی که نشسته ادراک او تغییر پیدا کرده است.

سؤال: مثلاً مرحوم آقای حداد هیچ کس را اصلاً نمی دید.

جواب: آن انصراف است، انصراف یک مسأله دیگری است ببینید شما دارای مدرکات ظاهر هستید بعد یک مدرکات باطنی پیدا می کنید آن مدرکات باطن شما غلبه بر مدرکات ظاهر دارد، این مثل این مطلب می ماند که شما بگوئید من وقتی که مدرکات باطنی پیدا کردم، مدرکات ظاهریم از بین رفت، در صورتی که آن مدرکات از بین نرفته است. باز نفس شما احاطه دارد و این مدرکات، فانی در شما است، منتهی شما توجه به آنها ندارید این هم به خاطر ضعف وجودی است، چون ما ضعف وجودی داریم وقتی به مرتبه بالاتر

می‌رسیم از مرحله پائین‌تر انصراف پیدا می‌کنیم
سؤال: پس مسأله معراج که بعضیها می‌گویند معراج جسمانی داریم
جواب: آن معراج جسمانی که حضرت به بیت الاقصی رفته‌اند.
سؤال: پس معراج نیست و در حقیقت سیر است.
جواب: بله، سیر است.

سوال: پس در حقیقت حال معراجی که حضرت رسول خدا، آوردند، مسأله
جدیدی نیاوردند چون انبیاء سلف هم این معراج را داشتند، ولی باندازه
سعه وجودیشان بوده است.

جواب: بله.

