

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### بحث فناء عین ثابت<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> سؤال: قوه از ناحیه خودش که به فعلیت تبدیل نمی شود

جواب: این محال است به جهت این که حرکت به طور کلی عبارت است از فعلیتِ قوه. و مستحیل است که استعداد و قوه، خودش تبدل به فعلیت پیدا کند زیرا لازمه اش، آن است که به واسطه منشاء واحد و انتزاع واحد در یک لحظه و در یک آن، تحقق دو عرض پیدا بشود یعنی حیثیت استعدادیه در ذات، با حیثیت فعلیه متفاوت است و اگر استعدادی بخواهد متبدل به فعلیت شود، لازمه اش آن است که محرکی از خارج باشد.

پس اگر یک استعدادی خودش قابلیت برای فعلیت شدن را داشته باشد معنایش این است که در وقتی که استعداد است در همان وقت فعلیت باشد و این مستحیل است. پس بنابراین باید محرک و فاعل خارجی باشد.

لذا می گویند: که در سیر و سلوک اگر انسان متوجه این مسأله نباشد که در حین سیر تمام تغیرات و تبدلات از ناحیه فاعل انجام می شود، نهایتاً در سلب انیت به این نکته می رسد که هیچ راهی جز عنایت فاعل و خداوند متعال نسبت به این تبدل نیست. چون خود ذات وقتی می خواهد خودش را از بین ببرد اصلاً ممکن نیست که ذات، با وجود خودش، خودش را از بین ببرد. چون مرحله ذات مرحله طبع و ماده، نیست، مرحله ذات، مرحله تجرد است و در مرحله تجرد عین ثابت هست، در آنجا نفس عین ثابت چگونه ممکن است موجب عدم خودش بشود؟ سؤال: قابل برای عدم شدن که هست؟ جواب: عدم، به عنوان عدم وجود نیست بلکه به عنوان تبدل آن حیثیت وجودیه و حیثیت تقیدیه به حیثیت اطلاقیه است.

یعنی حیثیت تقیدیه را متبدل به حیثیت اطلاق کند.

سؤال: به حسب طبع اولی می شود تصور کرد همچنان که در مسائل عالم طبع، خیلی ساده است که از حد، خودش را خارج کند.

جواب: از حد خارج کردن در مسائل عالم طبع، باز به عنایت فاعل است، منتهی انسان نمی فهمد. اما اگر به یک حدی برسد که هیچگونه حدی برای او نماند یعنی صفتش و اسمش و فعلش اطلاقی بشود دیگر هیچ جهت تعین در خود نمی بیند تا بخواهد رفع آن تعین کند، ولی باز هستی را در خود می بیند و احساس می کند. آنجا دیگر چطور با خود هستی تعینی، موجب رفع این هستی بشود؟ این نمی شود مگر به عنایت فاعل.

سؤال: قبلا در مقام جمعی بوده است و با بقاء، عین ثابت، حاصل می شود؟  
جواب: بحث ما در آنجا این بود که هیچ منافاتی بین عین ثابت و بین فناء ذاتی نیست. اشکالی که هست این است که ما عین ثابت را یک حیثیت غیر قابل تغیر و تبدل و مُنافی با اطلاق و به عبارت دیگر الوجود المطلق می دانیم. الوجود المطلق به معنای سعی، نه به معنای مفهومیش که همان مطلق الوجود باشد، همان وجودی که جنبه سعی دارد و از ذات باری تا همه تعینات و ممکنات را مشتمل است. عین ثابت در اینجا عبارت از: تقید حصه نوعیه از وجود مطلق، به یک وجود خاص است.

یعنی اگر ما وجود مطلق را به حصص تقسیم کنیم حصه حیوان، حصه انسان و انسان هم دارای اصناف باشد، این حصص که حصص کلیه وجود است، تقید خاص از این حصه مطلق را عین ثابت می گویند.

عین ثابت این طور به نظر می رسد که با آن معنای بسیط الحقیقه و وجود مطلق در مقام فنا، ناسازگار است. چون فنا یعنی انحاء رفض ماهیات نه عدم هویات، هویات باقی است، ماهیات از بین می رود، حدود و قیود از بین می رود.

بناء علی هذا اگر عین ثابتی بخواهد باشد، نمی تواند فنا بر او عارض و طاری بشود. به عبارت دیگر با وجود فنا عین ثابتی باقی نمی ماند. دیگر اسم و ضمیری و مرجعی باقی نمی ماند تا اینکه ما اسمی را بر او علم قرار بدهیم و یا به او اشاره کنیم.

اشکال در این است که شما بگویید باقی نماند، بالأخره در مقام بقاء یا در غیر از مقام بقاء وقتی که شخصی را می گوئیم فانی شده است، قیافه اش الآن در اینجا هست، بخار نشده که هوا برود. وقتی که یک شخصی فانی می شود، در عین اینکه سر جایش نشسته است و یا خوابیده است و یا حرکت باز می کند می گوئیم این فانی است. بدن یک نشئه نازله از روح و از نفس است. نفس نشئه نازله از روح است. روح عبارت از همان عین ثابت است.

یا اینکه باید بگویید فنا یک مسأله موهوم است چون ما می بینیم که این زید می خورد و می خوابد و بر می خیزد و تعین دارد.

سؤال: یعنی این افعال را که دارد در آن مرحله نیست.

جواب: اینها می گویند که در همان مرحله است. آنهایی که می گویند فانی هست یعنی فنای ذاتی دارد نه فنای فعلی، صفاتی و اسمائی.

سؤال: در آن مقام بالا فناء واقعاً نیست، ولی در مقام پایین این شخص دیگر آن نیست

جواب: منظور از اینکه این او نیست چیست؟ مقام بالا اشاره به تجرد تام است. حالا آیا این شخص که با این حدود و قیود نشسته حتی صحبت هم

می‌کند آیا او به آن تجرّد تام رسیده است یا نرسیده است؟ یعنی واقعا آن تجرّد تامی که رَفْض همه حدود و قیود است و اصلا به او اشاره هم نمی‌شود کرد و در مرحله اطلاق است و فرقی نمی‌کند که اسم زید بر او بگذاریم یا اسم الله بر او بگذاریم، در یک همچنین موقعیتی آیا این شخص حدود و قیود خود را از دست داده است یا نه؟ اگر بگویید از دست داده پس این را که ما می‌بینیم چیست؟ این چه جنبه‌ای و چه نشئه‌ای دارد؟ بالأخره الآن یک مثقال یا یک گرم هم از وزنش کم نشده است و ابرویش بر سر جایش است، چشم و دهان و بینی‌اش بر سر جایش است، همه اعضا بر سر جایش است، اصلا از جسمیّت او هیچ کم نشده است. این یک نکته

و آیا نفسی که مدبّر این بدن است تغییر پیدا کرده؟ او هم تغییر پیدا نکرده و تدبیر بدن را می‌کند، غذا می‌خورد، می‌خواهد چه بسا مناکحه هم می‌کند و امثال ذلک. اینها سر جایش است و تغییری هم پیدا نکرده است.

نفس متدلی به روح است، روحش چطور است؟ روحش هم همین طور است. این سلسله علل را اگر بگیریم می‌رسیم به اینکه این حدود و قیود همه به جای خودشان محفوظ هستند. بله! مدرکات او عوض شده است ولی عوض شدن مدرکات با فنایی که آقایان می‌گویند منافاتی ندارد. یعنی با عدم الفناء منافاتی ندارد.

ممکن است یک شخصی عدم الفناء با بقاء عین ثابت داشته باشد ولی مدرکاتش تغییر پیدا کند، مشکلی نیست. ولی ما باید برای اینجا راه حل را پیدا کنیم.

این آقایان که می‌گویند این زید فانی شده است یعنی اصلا ما بر این زید اطلاق نمی‌توانیم بکنیم؟ و حتی اشاره حسی هم نمی‌توانیم بکنیم؟ اینکه خلاف بدیهیات است. ما می‌گوییم این زید فرقی نکرده و نفسش هم که همان است، کارهای حیوانیّت را هم که انجام می‌دهد. خدا که کار حیوانیّت انجام نمی‌دهد! خدا می‌تواند نکاح کند. خدا می‌تواند غذا بخورد؟! خدا می‌تواند (یَمَشِي فِي الْأَسْوَاقِ) بکند؟! اینکه معنا ندارد!

پس این زید در عین اینکه بنا بر تعبیر آقایان فانی است ولی در همان حین نکاح می‌کند، این معنایش این است که الآن در حدود و قیود است، خدا که نکاح نمی‌کند، خدا که غذا نمی‌خورد، خدا که آب نمی‌خورد، خدا که نمی‌خواهد، این چه قضیه‌ای است!؟

این مسأله است که موجب شده که آقایان قائل بشوند بر این که بقاء عین ثابت با هر مرحله از فنا، منافاتی ندارد. چون عین ثابت همین قدر که این حیثیّت وجود خاص را از اطلاق بیرون آورد و متعین کرد. هر چه که می‌خواهید رویش بار کنید دیگر مشکل ندارید. همین قدر از اطلاق که عین وجود حق بود درآمد الآن عین ثابت این را بیرون آورده است، فرض

---

کنید که در صفاتش تجرّد پیدا کرده باشد.

ولی این عین ثابت است که همه این مسائل مادی و برزخی و مثالی و عوالم مجرد بر این عین ثابت بار است بدون اینکه، هضم در مقام اطلاق بشود، این عین ثابت است.

این مشکل، مشکل علامه بود، مشکل علامه در این است که خیال می‌کند که این مسائلی که منشأ انتزاع صفات و افعال از یک عین ثابت است آن منشأ انتزاع اگر فانی بشود، دیگر آن منتزَع هم تمام می‌شود و از بین می‌رود. در حالتی که ما هنوز علم قرار می‌دهیم و اشاره به آن که فانی است می‌کنیم این آقا منزل ما آمد، اگر فانی است دیگر آمدن با پا معنا ندارد! مگر خدا با پا می‌آید، مگر خدا با دست می‌آید، مگر خدا با چشم و ابرو و گوش می‌آید، مگر خدا با این هیكل و این بدن و جسم مادی و اینها می‌آید؟! او مجرد است و تجرّد از مکان و از زمان دارد الی ماشاء الله.

مرحوم آقا در اینجا اگر مطلب را به این نحو با علامه مطرح می‌کردند دیگر برای علامه جای اشکالی نمی‌ماند و آن این است که ما اصلاً به فنا کاری نداریم. ما الآن نه به عین ثابت کار داریم، نه به فنا و نه به بقا کار داریم، به هیچ مسأله‌ای ما در حال حاضر کار نداریم، همین زیدی که برائی برائی است نسبت به این مطلب، همین زید الآن فانی در حقّ است یا فانی نیست. آنچه که ما مطرح کردیم این بود که: فنا را فقط در مقام انکشاف می‌دانستیم، حالا عین ثابت باقی است و الآن در مقام اطلاق و سعه و جودی وجود، آیا زید فانی است یا فانی نیست؟ اگر فانی نیست پس اطلاق وجود، محدود می‌شود و اشکال از آن طرف لازم می‌آید، آن سعه وجود و اطلاق وجود خدشه دار می‌شود؛ اگر زید فانی نیست و الآن به حدوده و ثغوره و تعینه حصه‌ای از وجود را گرفته و در مقابل اطلاق و لاحدی وجود قد علم کرده است، پس اشکال در ناحیه وجود لازم می‌آید! و آن محدود می‌شود، این را چک ار می‌کنید؟! آن که محدود شد، همه اشکالات و ترکیب در وجود و این حرف‌ها لازم می‌آید و کار از آن طرف خراب می‌شود.

اگر زید همین الآن فانی است، عین ثابتش کجاست؟ پس معلوم می‌شود عین ثابت، منافات با فنا ندارد! این همان معنای (بسیط الحقیقه کل الاشیاء) است که همه می‌گویند اما کمتر کسی دقت در او و لحاظ حقیقت او را می‌کند. معنای (بسیط الحقیقه کل الاشیاء) یا مسأله صرافت وجود، یا مسأله اطلاق در وجود بالأخره مطلب را کجا می‌کشاند؟

همین مطلب را شما در مقام فنا بگیرید! پس در مقام فنا هیچی از جای خودش تکان نخورده است حتی، یک مثقال از وزن این کم نشده و از حدود این نیفتاده است، فقط مقام فنا مقام انکشاف است و الافناء در آن بسیط الحقیقه و صرافت وجود همین الآن برای سالک و غیر سالک و برای همه

---

موجودات محقق است و این هیچ گونه منافاتی با عین ثابت ندارد. این مطلب ما بود.

لذا ما می‌توانیم در اینجا بین کلام علامه و مرحوم آقا از این نقطه نظر وفق بدهیم که اگر مطلب را به این کیفیت پیش بیاوریم نه در بدایت راه اشکالی متوجه می‌شود که چطور این شخص عین ثابتش را از دست می‌دهد؟ و نه در مآل و بقاء بعد از فنا اشکال وارد می‌شود که این زید غیر از آن زید است و این خلق جدید است. چون مسأله، مسأله خلق جدید بود.

علامه می‌گفتند وقتی زید که فانی بعد از فنا باقی می‌شود، کارخانه یک قالب دیگری می‌ریزد. چون این زید که دیگر او نیست.

مثل اینکه می‌گویند کاغذها را دور نریزید، بدهید شهرداری دوباره خمیرش کند و کاغذ درست کند، یا اینکه شیشه‌ها را دور نریزید، نشکنید، بگذارید دوباره اینها کارخانه برود و آب بشود و دوباره شیشه درست کنند. حالا این شیشه‌هایی که با این شکل و با این قیافه، همه آب می‌شود و دوباره در قالب می‌آید روز از نو، روزی از نو، حالا آیا می‌توانیم بگوییم که این شیشه‌ای که الآن با این قالب در آمده است آن شیشه قبل است؟! نه، چون آن چیز دیگر بود، این چیز دیگر است. آن اجزایش یک چیز دیگر بود، آن اجزا در تمام این شیشه‌ها پخش شده است، پس این یک خلق جدید است! انگار از اول شیشه‌ای نبوده، اگر از اول همه اینها سنگ باشد و از سنگ بیاورند و جدا کنند، بعد آن زجاجیت حجر را استخلاص کنند، همان طور که شما می‌گویید این یک خلق جدید است، این قالبهایی که رفته در کارخانه و مُذاب شده است و در قالب ریخته شده است، اینها هم خلق جدید است. بحث فنا این است.

اشکالی که علامه می‌کنند می‌گویند: که اگر قائلید به اینکه عین ثابت از بین می‌رود، پس بقا بعد از فنا، خلق جدید می‌شود، و مطلب ایشان درست است و اشکال وارد است، قطعاً هم وارد است، یعنی اشکال علامه بر آقا از این طریق وارد است، بالأخره این زید دیگر زید نیست، این زید دیگر محو شد و پودر شد و تمام شد. حالا خدا در مقام بقا یک زید دیگری درست می‌کند. این با او فرق می‌کند. و بعد از هفتاد سالگی یک اسم جدید برای آقا بگذاریم تا حالا اسم آقا زید بن ارقم بود، حالا یونس بن عبدالرحمن می‌شود تا دیروز این طور من را صدا می‌زدند. ولی الآن شما فانی شدید و بخار شدید.

اگر ما فنا را فناء عین ثابت، به این کیفیتی که در ابّحاث مطرح است، بدانیم، اشکال علامه وارد است و هیچ جوابی هم ندارد. در هر صورت این یک خصوصیتی بوده است و مسأله آقا نمی‌تواند جواب این اشکال باشد.

ایشان می‌فرمایند که فرض کنید یک پروانه‌ای می‌آید و خودش را آتش می‌زند و می‌سوزد و بعد خاکستر می‌شود، این پروانه‌ای که از خاکستر دوباره

متولد می شود دیگر او نیست شما می توانید یک اسم دیگر برای او بگذارید. این الآن خاک است، رماد است، رماد با آن قبل فرق می کند. باید یک اسم جدیدی برایش بگذاریم. موم را فرض کنید که به شکل ماهی در می آورید، الآن اسم ماهی بر او گذاشتید، بعد این را خراب می کنید، به شکل یک گوسفند در می آورید، نمی توانید بگویید این همان ماهی قبلی است.

سوال: و در فلسفه ثابت شده که

جواب: بله عدم بین یک وجود ممکن نیست.

تخلل عدم در بین اطوار وجود نمی شود کرد ولی مطلب این است که بحث از اصلش محل اشکال است. اصلاً، این را فنا نمی گویند. فنا به حذف عین ثابت و بخار و دود شدن نمی گویند. فنا در سلوک و در غیر سلوک، در حیوان و در غیر حیوان، در جماد و در نبات و در همه چیز، فنا است، و در همه چیز، عین ثابت است، و در همه چیز، بقاء است ولی با تحقق عین ثابت اینها فانی هستند. و به طور کلی بحث دیگر معنا ندارد.

سؤال: یعنی دو جهت دارد وقتی ما می گوییم متعین را نسبت به مطلق حساب کنیم تعینش از دست می رود چون این مطلق است؟  
جواب: بله، وقتی جدا تصور کنیم مستقل است.

سؤال: در حقیقت آن فرمایشی است که کراراً فرمودید که منافاتی بین اطلاق و تقیید نیست.

جواب: بله همین است، اصلاً منافات نیست. اگر اطلاق است، باید تقیید را در خودش هضم کند. اصلاً ضرورت دارد نه اینکه منافات نیست. مصاحبت اطلاق با تقیید بالضروره است. اگر یک اطلاقی را اطلاق فرض می کنید بالضروره باید مقید را در خودش و در کنار خودش جای بدهد.

سؤال: با تقییدش؟

جواب: بله با تقییدش؛ و معنی ندارد که با تقییدش نباشد! پس تقیید را کجا بگذاریم؟! نمی توانیم تقیید را روی تاقچه بگذاریم، بعد بگوییم حالا که مطلق آمده است تقیید را به آن بچسبانیم. این که نمی شود. با همان تقییدی که دارد مطلق او را گرفته است. این معنا، معنای اطلاق است.

سؤال: در حال اطلاق دیگر تقیید وجود خودش را نشان نمی دهد.

جواب: اطلاق مرحله کمون مقیّد است

سؤال: مثلاً یک شمعی که یک وات است، یک لامپی که یک وات است روشن است از ۱۰۰۰ وات این نور را گرفته است، وقتی آن ۱۰۰۰ وات روشن است، این یک وات را دیگر نمی بیند، اما وقتی که خاموش است، این یک وات دیده می شود، آن ۱۰۰۰ وات که می آید، واقعاً هیچی دیده نمی شود.

و این به خاطر بصر انسان است، ضعف بصر است. این حجابی که هست

---

نمی‌گذارد انسان آن حقیقتِ اطلاقی را ببیند. اتفاقاً برای ما کار بر عکس است، یعنی چون ما ضعف بصر داریم، ۱۰۰۰ وات را نمی‌بینیم. آن شدت قهریه نوریّه وجود نمی‌گذارد انسان حقیقت این شمعی را که الآن این شمع یک وات نور می‌دهد، انسان او را تماشا کند و فقط این را ببیند. اگر انسان بصیرت او به نحوی بشود که در عین تعین یک وات، چشم او آن شمس را ببیند، در عین حال هر دو را می‌بیند و یکی می‌بیند و تعین این را، موجب تقید آن اطلاق نمی‌بیند و این به خاطر ضعف ما است. و اگر چشم‌مان باز بشود، یا از نقطه نظر عقلی، دقت عقلی به آن جایی برسد که بتواند حذف تقیّدات کند، در آن صورت هر دو جنبه را به لحاظ واحد، می‌توانیم بگیریم. بارها عرض کردم یک وقت نظر ما بر یک فعل محدود و مستقل است، در اینجا نمی‌توانیم بگوییم خدا محدود در این شده است؛ ولی بدون حدّ چه اشکالی دارد؟! خدا همه این کارها را انجام می‌دهد. پس انتساب هم هیچ اشکالی ندارد.

سؤال: اما دیگر خدا نمی‌شود گفت. چون خدا اسم است برای آن بی‌حدی و بر آنکه (لحاظ لا حدیّت و لحاظ لا قیدیّت) است می‌باشد مگر اینکه آن در حالی باشد که واقعاً از حدّ در بیاید مثل: رمی پیغمبر و (ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی) اگر آنجا ابن ملجم یا ابوسفیان هم می‌زد، آیا باز این عنوان بر او صدق می‌کرد یا نه؟

جواب: آن عنوان بر او هم صدق می‌کند، منتهی در آنجا پیامبر شاعر است و آن شاعر نیست  
لذا مرحوم حاجی می‌فرماید:

**موسی ای نیست که دعوی انا الحق شنود\*\*\***

**ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست**

سؤال: آن معنای تکاملی اش منظور است؟  
جواب: تکامل و غیر تکامل ندارد، اینکه از این درخت ندای انا الحق در آمد، آیا تغییر حال در موسی شد یا تغییر حال در شجر شد؟! تغییر در موسی شد، پس تمام اشجار انا الحق می‌گویند، اگر ما گوشمان باز باشد می‌شنویم، حالا رمی پیغمبر هم همین است در (ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی)، اگر ابوسفیان هم می‌زد (و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی) بود ابوسفیان که دارد شمشیر را بر می‌دارد و می‌زند، این حرکت دست و بالا آمدن و زدن و تأثیر و اینها مگر غیر از خداست.

سؤال: نه، ظهور خدایی پیدا نکرده است، پیغمبر ظهور خدایی پیدا کرده لذا واقعاً می‌شود گفت (و ما رمیت اذ رمیت) و اما ابوسفیان هنوز ظهور خدایی

پیدا نکرده است.

جواب: ظهور خدایی به چه می‌گویند؟ یک وقت خودش جاهل به این ظهور است، یک وقت شاعر به این ظهور است.

الآن بین ابوسفیان و بین پیغمبر از نقطه نظر جسمیت چه فرقی است؟ ابوسفیان ۷۰ کیلو وزنش است. فرض کنید که پیغمبر هم ۷۰ کیلو وزنش است اگر وزنشان یکسان بود. پس از این نظر که فرق نمی‌کنند. ابوسفیان قلب دارد، شش دارد، ریه دارد، معده دارد، پا دارد، دست دارد، تمام اینها را پیغمبر هم دارد. از این نظر چه فرق می‌کنند؟! در ابوسفیان قوه است. در پیغمبر هم قوه است. هر دو اینها قدرت دارند. قدرتی که الآن این شمشیر را برمی‌دارد؛ دو دست در اینجا، شمشیر را بر می‌دارد، یکی دست مبارک پیغمبر است، یکی هم دست فلان فلان شده ابوسفیان. هر دوی اینها دو تا شمشیر برمی‌دارند، هر دوی اینها هم با قوه بر می‌دارند نه بدون قوه و قدرت، شمشیر سنگین است، بادکنک که نیست. این شمشیر فرض کنید که ۳ تا ۴ کیلو وزنش است. این الآن این را برمی‌دارد. این فعل برداشتن هر دو، دو تا قوه است این قوه از کجاست؟

سؤال: بُعد خدایی، در هر وجودی است، منتهی این بُعد خدایی یک وقت ظهور در یک انسانی می‌کند، یک وقت ظهور نمی‌کند. و لذا در حضرت علی علیه السلام ظهور کرد و در خیبر را آن طور توانست بردارد، اما دیگران چرا نمی‌توانند بردارند؟

جواب: این مطلب به خاطر این است که شما بین تجلیات خدا فرق می‌گذارید.

و این همان عبارت مرحوم آقای خداد است که می‌فرمودند: این مردم اگر سر چاه بروند و ببینند دعایی شد و از چاه آب بالا آمد، معجزه می‌دانند اما وقتی شیر دستشویی را باز کنند و آب آید این را معجزه نمی‌دانند. هر دو معجزه است. وقتی که می‌فرماید خدا در هر دوی اینها هست یعنی در هر دو ظهور دارد. منتهی دلش می‌خواهد در یک جا، ظهورش را غیر عادی قرار بدهد، در یک جا عادی می‌خواهد قرار بدهد این عادی و غیر عادی بالنسبه به ما است. اما بالنسبه به ظهور فرق نمی‌کند. اگر این کاغذ تبدیل به یک شیر درنده شود می‌گوییم، اینجا خدا ظهور کرده و این کاغذ شیر شده است. برای او هیچ فرقی نمی‌کند چه کاغذ تبدیل به شیر درنده شود و چه این کاغذ به همین کیفیتش بماند و آتش، تبدیل به خاکسترش کند. از نقطه نظر نزول ظهورات و افاضه ظهورات در عالم ماده به اندازه یک پر کاه و به اندازه یک سر سوزن فرق نیست.

اگر آتشی بیاید این آتش، ظهور او است، تبدل و فعلیت آتش در این قرطاس ظهور او است و تبدل قرطاس به رماد ظهور او است. یا اینکه این کاغذ با



---

همین کیفیت متبدل به یک حیوان درنده بشود. ما این را ظهور می‌بینیم و آن را نمی‌بینیم. هیچ فرقی از این نقطه نظر نمی‌کند.

سؤال: تنزلاتشان فرق می‌کند (اول ما خلق الله نوری) آن یک تنزل است. چطور فرق نمی‌کند.

جواب: آن فرق در شدت و ضعف است. شدت و ضعف خدا را از تحقق در اعیان که باز نمی‌دارد. بله ما می‌گوییم یک فیض خدا شدید است، و یک فیض خدا ضعیف است.

سؤال: اگر شدید باشد می‌شود گفت (و ما رمیت). اگر ضعیف باشد نمی‌شود.

جواب: چرا نمی‌شود؟! چه دلیلی داریم؟! روی چه حسابی چون شدید است انتسابش به خدا بیشتر است. این نمی‌شود و این، عین شرک است. هر چه از مقام ذات، به پایین تنزل کنید، این ناقص است. در این حرفی نیست. منتهی ناقص داریم، انقص داریم، هر چه باشد، از آن ثریا تا آن ذره مظاهر خداست.

منتهی برای ما آن مسأله چون عسیر عادی مهم است آن را به خدا نسبت می‌دهیم.

سؤال: کلام امیر المومنین در مورد قلع باب خیبر که ما قَلَعْتُ بَابَ الْخَيْبَرِ، آنجا را می‌فرمودند: من به قوه الهیه کندم، اما همین امیر المومنین نان خشک را می‌زد با پشت پایش می‌زد و نمی‌شکست.

جواب: به خاطر اینکه قلع باب خیبر غیر عادی است، او راست می‌گفت. سؤال: (بحول الله به قوته و اقوم و اقعده. غرض اینکه در آنجا نسبت به خدا می‌دهند و در مورد اینکه نان را نمی‌توانستند بشکنند نسبت به قوه بشری می‌دهند.

جواب: این به خاطر ضعف است، به خاطر چشم مردم است. اما همین علی اگر می‌شم بغلش می‌نشست می‌گفت، خدا دارد این کار را می‌کند، آن در خیبر را هم من کندم. به خاطر اینکه هیچ فرقی از این نقطه نظر نمی‌کند، شما جایش را عوض کنید و بگویید آن در خیبر را من بشر کندم، مگر بشر چیست؟ بشر می‌تواند اراده کند و کن فیکون کند. پیغمبر که شق القمر کرد به قوه بشری کرد یا به قوه الهی؟ می‌خواهم یک مسأله ای را تذکر بدهم. به کدام قوه کرد؟ نه به قوه بشری بود و نه به قوه الهی بود، به یک قوه واحده بود. توحید یعنی اینکه: بشر و اله را کنار بگذارد، نه بشری وجود دارد و نه الهی وجود دارد.

همین پیغمبر که غذا می‌خورد به قوه الهی می‌خورد یا بشری می‌خورد؟ به هیچ کدام، نه الهی است و نه بشری، هیچ کدام، یک امر واحد بیشتر نیست. چون یکی بزرگ است اسمش را قوه اله می‌گذاریم مثلاً در خیبر را وقتی

---

می‌زند قلع می‌کند می‌گوئیم قوه الهی است .. علی و پیغمبر دارند با ما صحبت می‌کند و ما حالیمان نمی‌شود.

سؤال: بعد از اینکه این نوارهای مهر تابان را پیاده کرده بودند در خدمت آقا در مشهد به حرم مشرف می‌شدیم، از ایشان سؤال کردیم که آقا بالأخره علامه قبول کردند یا نه. فرمودند که بله قبول کردند، خیلی هم دعا کردند که خدا پدرتان را بیمارزد که ما را نجات دادید. ولی این مطلبی که ایشان آنجا تصریح فرمودند، در نوار، نبود که علامه پذیرفته باشند، در مهر تابان هم نیاوردند. حالا نمی‌دانم چه جهتی داشت، حتی اشاره هم نکردند که علامه این مطلب را پذیرفتند.

جواب: توی کتاب دیگرشان هم نیست؟ توی الله شناسی هم نیست؟ سؤال: نه در کتاب دیگر و یا الله شناسی، هم ندیدم ولی آنجا تصریح کردند که علامه از حرفشان برگشتند. حتی در نوارها ضبط هم نکرده بودند، در حالتی که مطلب، مطلب مهمی است. و یحیی یثربی در کتاب عرفانش نسبت به آقا اعتراض روی همین جهتا اعتراض می‌کنند که علامه قائل به عین ثابتند و آقا را رد می‌کنند که آقا به این مطلب اشاره کردند ولی در عین حال باز نفرمودند که علامه از حرفشان برگشتند. فرمودند خیلی خوشحال شدند و خیلی دعا کردند. من خودم برایم سؤال بود که آقا چرا این قدر سماجت در این جهت می‌کنند حتما جنبه دیگری این مسأله دارد.

جواب: یک شب ما با آقا سر یک سفره در اخملد بودیم، ایشان مطالبی فرمودند، چند تا مطلب بود. یک مطلب این بود که در کتابی که پسر مرحوم قاضی راجع به پدرش نوشته است، در آنجا دارد که یک روز من وارد بر پدرم شدم، دیدم که مرحوم علامه طباطبایی، آن موقع جوان بود و شاگرد پدر او بود راجع به یک مسأله ای با پدرمان بحث می‌کند و بحث هم خیلی داغ شده به طوری که عبارات از حدود متعارف، خارج شد. یعنی از این عبارات باید بیشتر تامل بشود، باز هم رویش فکر بکنید و از این حرف‌ها، خلاصه قضیه این بود. پسرشان آقا سید محمد حسن می‌گفت که من گوش کردم که ببینم قضیه چیست؟ دیدم که صحبت در همین مسأله است، عین ثابتی، من می‌شنیدم، یک فنایی، آن موقع می‌شنیدم. بعد آقا به ما فرمودند که ایشان قبول نکرد و مسأله تمام شد آقا سید محمد حسن می‌گفتند که پدر ما به ایشان گفتند که: تو این را نمی‌فهمی، این قضیه را نمی‌فهمی و ادراک نمی‌کنی. یک همچنین مطلبی آقا می‌فرمودند و این کتاب هم جلوشان بود صفحات من تاریخ الادیان، البته آن موقع یک زیراکس آن را ایشان از تهران برای آقا فرستاده بود و هنوز چاپ نکرده بود و ایشان به من نشان دادند و گفتند: ببین در اینجا این را نوشته است، من نگاه کردم، گفتم: بله، بعد آقا گفتند: خیلی عجیب است! تاریخ تکرار شده، مثلا آن شاگرد با استادش

(منها ان الواجب ان كان نفس الكون في الأعيان

اعنى الوجود المطلق.)

اشكال ديگري که بر اتحاد ماهيت واجب با

وجود او و کون او است اين است که: واجب اگر

خود تحقق در اعيان خارجي باشد، کون به معنای

تحقق و ثبوت است، که بنا بر بحث و اصطلاح

وحدت وجود و صرافت وجود يا بر مسلک اذواق

---

بحث کرد و قبول نکرد و اين شاگرد با استادش همين قضيه را شروع کرد. بعد گفتم: آقا بالأخره نهايت کار به کجا رسيد. باز ايشان فرمودند که ما ديگر قبولانديم به ايشان و ايشان خيلي ما را دعا کردند. همان طور که آقا در هنگام تشرف به حرم به شما فرمودند.

سؤال: يک همچنين مطلب مهمی را نياورده‌اند، يعنى ايشان اين مطلب را پذيرفته‌اند که ايشان قائل به عين ثابت نيستند.

جواب: البته من فکر می‌کنم که اگر يک جایی ياد نامه يا چیزی نوشته بشود اين مسأله حتماً بايد در آنجا بيايد. من فکر می‌کنم اينکه ايشان نياورده‌اند می‌خواستند رعايت احترام و ادب را بکنند.

سؤال: بحث قطع می‌شود و به چیزی دلالت ندارد.

سؤال: من فکر می‌کردم که علامه در اين قضيه مانده‌اند و آقا اصرار دارند در اين که ايشان را در بياورند

جواب: همين طور هم بود.

سؤال: علامه فنای در اسماء و صفات داشتند و آن وقت در فنای در ذات مانده بودند.

جواب: بله، از عبارات ايشان پيدا است، علامه خيلي مرد بزرگی بودند، از عکس های ايشان، پيدا است که اين اواخر اصلاً متوجه خودش نيست.

سؤال: آقا يک عبارت هم فرمودند، که اصلاً حالشان عوض شد.

صوفیه که نفس تحقق خارجی را عین حقیقت واجب می‌دانند، بدون لحاظ استقلال در قبال حقیقت واجب برای اعیان خارجی، که همان کون فی الاعیان عبارت است از وجود مطلق؛ چون وجود مطلق است که به صور مختلفه، اعیان را به وجود می‌آورد.

اگر وجود را مطلق ندانیم بلکه مقید بدانیم در اینجا محدودیتی برای آن وجود قائل شدیم. اما اگر وجود، مطلق باشد، آن حقیقت واجب با آن وجود مطلق که به صور مختلفه، متعین می‌شود وفق می‌دهد.

اگر این طور باشد، واجب عبارت از همان کون در اعیان است که همان ثبوت ماهیات در خارج، و ثبوت ماهیات در عالم خارج است و آن وجود مطلق است.

لزم تعدد الواجب چرا؟ چون به تعداد ماهیاتی

که طاری بر وجود مطلق می‌شود ما در خارج باید واجب داشته باشیم. چون آن ماهیات با هم مختلف هستند، پس واجب هم مختلف است. فرض این است

که همان واجب که با این لیوان من باب مثال اتحاد دارد،  
 همان واجب با این پارچ هم اتحاد داشته باشد، همان  
 واجب با این سینی هم اتحاد داشته باشد. پس این سه تا  
 یکی جنسش از پلاستیک، یکی جنسش از شیشه و یکی  
 جنسش از خاک است. این سه ماهیت مختلف که وجود  
 دارند. پس سه عنصر متخالفه الحقایق در خارج، هر  
 سه، واجب الوجود می‌شوند. چون فرض این است که  
 آن حقیقت واجب با عین این سینی و لیوان و پارچ اتحاد  
 دارد. یعنی در یک مرتبه با سینی اتحاد عینی دارد و او  
 واجب است پس این هم واجب می‌شود. در یک مرتبه  
 با لیوان اتحاد عینی دارد آن واجب است این هم واجب  
 می‌شود. و در یک مرتبه با پارچ اتحاد عینی و حقیقی و  
 ثبوتی دارد چون آن واجب است پس این هم واجب  
 است.

فرض بر این است که چون وجود جوهر غیر  
 از وجود عَرَض است و خود جواهر با هم اختلاف  
 دارند، خود اعراض هم با هم اختلاف دارند پس به  
 تعداد جواهر و اعراض در خارج ما واجب الوجود

بالذات داریم. این اشکالی است که مطرح می باشد.

و ضروره ان وجود الجوهر غیر وجود العرض

اینها با هم اختلاف ماهوی دارند (و ان كان هو الكون

مع القيد التجرد)

اگر شما می گوید که واجب همان کون در

اعیان است منتهی با قید تجرد از جوهریت و

عرضیت،

نه، اینطور نیست واجب عبارت است از

همان تحقق خارجی وجود در خارج ولی با قید این

که صورت ندارد، با قید اینکه جوهر نیست، نبود

جوهر جزء برای حقیقت واجب است. نبود عرض

جزء ترکیبی برای حقیقت واجب است که لازمه اش

ترکیب واجب از یک امر ثبوتی و امر عرضی است و

علاوه بر آن، ترکیب لازم می آید و ترکیب نیاز به

جاعل و فاعل دارد، و واجب را از واجب الوجودی

متبدل به ممکن الوجود می کند. علاوه بر این

لازمه اش این است که یک ماهیتی از یک امر ثبوتی

و یک امر عدمی تشکیل بشود (و هو محال) این هم

## (مع انه عدمیه لایصلح ان یکون جزاً للواجب)

<sup>۱</sup> سؤال: عدم اگر باشد اشکال ندارد.

جواب: عدم خودش حد می شود، عدم الجوهریه جزء ترکیبی برای حقیقت واجب می شود. یعنی حقیقت واجب، وجودی است که جوهر نیست پس این حد می شود. یعنی آن وجود، از آن سعه و اطلاق و از آن صرافت و از آن بساطت می افتد.

سؤال: پس اوصاف سلویه نسبت به حضرت باری تعالی که می گویند: اوصاف سلویه است در حقیقت رفع نقض می کند؟

جواب: این، عین اثبات نقص برای او است، آن وجودی که شما صرافتش و سعه و اطلاقش را می خواهید ثابت کنید با این امر عدمی او را از صرافت می اندازید

سؤال: در صفات سلویه چکار می کنید.

جواب: در صفات سلویه آن سلب عین کمال است مثلاً می گوئیم خداوند متعال جاهل نیست.

سؤال: جوهر هم نیست، عرض هم نیست.

جواب: وقتی که می گوئیم جوهر نیست، این جوهریت را یک امر مستقل خارجی تصور می کنید یا نمی کنید؟! اگر یک امر اعتباری تصور می کنید پس بین او و بین حقیقت وجود مطلق، فاصله انداخته اید. این عین نقص است.

سؤال: آنها که می گویند در فلسفه اثبات می کنند که: خدا، نه جوهر است و نه عرض است و نه جسم است

جواب: آن یک مطلب دیگر است. آن به خاطر این است که نفس صرافت وجود باعث می شود که هم جوهریت، هم عرضیت و همه اینها را در او جا بدهد. پس وقتی که یک وجودی و یک حقیقتی را تصور کردید که به واسطه بساطت خودش تمام حقایق مختلفه الحقایق را، تمام ماهیات مختلفه الحقایق را در خود جای داد پس بنابراین به لحاظ عدم تداخل قسمی در قسم دیگر اثبات می شود که نفس آن قسم نخواهد بود. از این باب است نه از باب اینکه جوهر نیست، جوهریت هم از وجود می آید، عرضیت هم از وجود است.

سؤال: یعنی در اینجا کلمه را، نفی می کنیم؟

جواب: در اینجا دارد جدا می کند، در واقع حد می زند، می گوید نفس تحقق در خارج است اولاً: به لحاظ استقلال برای جوهریت در خارج و بعد عدم الجوهریه فی حقیقه الواجب این عین تحدّد و نقص برای او می شود.

یا اینکه حقیقت واجب یک، وجود مطلق است اما وجود مطلق که مشروط به تجرد از ماده باشد، یعنی شرط تحقق این وجود مطلق عدم الجوهریه است، این شرط است، چون شرط است شرط، جزء برای ماهیت نخواهد بود.

و اشکال ترکیب لازم نمی آید که یک حقیقت واجب مرکب بشود از یک امر ثبوتی و امر عدمی. ولی صحبت در این است که چون این حقیقت مشروط است، تحقق حقیقت واجب مشروط به این است، این لحاظ شرطیت را چه جاعلی و چه فاعلی در حقیقت واجب لحاظ کرده و دخیل دانسته است؟ یعنی واجب از وجوب ساقط می شود. لحاظ شرطیت در این، باعث می شود که حقیقت واجب از واجب بالذات به ممکن بالذات برگردد و فاعل شرطیت را در حقیقت واجب لحاظ کند. این هم اشکال دیگر، یا به شرط تجرد که لازم می آید که واجب، واجب لذاته نباشد.

(و ان كان غير الكون في الاعيان). اگر واجب



عبارت از آن تحقق خارجی اعیان نباشد، یعنی واجب برای خودش يك كونی داشته باشد، خارج هم برای خودش خارجی داشته باشند، یعنی ما بیاییم يك مرزی بین واجب و بین خارج قرار بدهیم، بگوییم واجب اصلاً با اعیان خارجی کاری ندارد، برای خودش يك دم و دستگاہ دیگری دارد، اعیان خارجی هم برای خودشان يك دم و دستگاہ دیگری دارند. و این واجب، آن تحقق خارجی اعیان نیست.

فان كان بدون الكون اگر بدون تحقق باشد لازم‌ه‌اش این است که شما وجودی را تصور کنید که این وجود تحقق نداشته باشد، وجود بدون تحقق، ما نداریم (نفس الوجود هو التحقق فی محال) پس محال است. ضروره آنه لا یعقل الوجود بدون الكون، وجود بدون تحقق و تشخص خارجی معنا ندارد. هر جا که وجود است در آنجا تشخص و تحقق است. شما در عالم هیپروت و چپروت که نمی‌توانید يك وجودی را تصور کنید که آن وجود هیچ تحقق در خارج نداشته باشد، در خارج که عبارت از اعیان است مانند: پارچ و

گیلاس و سینی؛ اصلا خود اینها يك نحوه شخصی دارند که آن تشخص ملازم با وجود است، بلکه مساوق با وجود است نه ملازم با وجود یعنی بالاتر، کل ما يتحقق التشخص فی نفس هذه الحالة يتحقق الوجود و کل ما يتحقق الوجود فلا محاله هو نفس التشخص. به این شکل و به این کیفیت در اینجا مشخص است که وجود بدون تحقق معنا ندارد (و ان كان مع الكون اگر این وجود واجب با کون در خارج توأم است (فاما ان يكون الكون داخلا فيه) یا اینکه تحقق داخل در این وجود است وهو محال این محال است. (ضرورة امتناع تركب الواجب). تركب واجب در اینجا لازم می آید که شما در اینجا می توانید فوراً جواب بدهید که کون غیر از خود وجود چیزی نیست. تحقق، غیر از خود وجود چیزی نیست. نه اینکه ما يك وجودی داریم، بعد هم يك تحقیقی داریم.

مثل اینکه بعضی ها می گویند ما می رویم

مسافرت، حالا می خواهد پانزده روز بماند ولی می گوید ما قصد نمی کنیم. تو که می خواهی پنج روز

از ده روز هم زیادتر بمانی. نفس همین که می‌خواهی بمانی، قصد است می‌گویند آقا ما قصد نکردیم. می‌گویم آقا چقدر می‌خواهی بمانی؟ پانزده روز شاید بمانیم پس چه می‌گویی؟ این چه قصدی است که با پانزده روز هم پیدا نمی‌شود. خیال می‌کنند قصد توطن اضافه بر آن نیتی که دارند، چیز دیگری است. نه جانم همان است. همین که شما می‌خواهید، یعنی قصد می‌کنید. خواستن با قصد کردن دوتا نیست،

یک تابستانی بود، ماه رمضان، جایی تبلیغ رفتیم. یک شخصی آنجا بود، یک روز گفت آقا می‌آید بیرون برویم. بنده خدا می‌خواست که ما را ببرد و یک خُرده تفننی بشود. خسته شده بودیم. می‌خواست محبت کند گفت بالا یک جایی هست، یک مزار شهدایی هست و قبرستانی فاتحه بخوانیم؛ و بعد هم یک جای دیگری هست. گفتیم، آقا قصد روزه چه می‌شود؟ گفت ما فعلاً نقطه اول را قصد می‌کنیم.، گفتم بالأخره می‌خواهید نقطه بعد بروید یا نه؟ این کلاه سر گذاشتن است. اگر به تو می‌گفتند

آقا بیا قبرستان فاتحه بخوان که نمی آمدی پس تو  
آنجا منظورت است، ولی می گفت نه ما قصد می کنیم  
اینجا را، به نقطه اول که رسیدیم بعد نقطه دوم را  
قصد می کنیم، بعد قصد نقطه سوم را می کنیم تا بالای  
کوه برسیم. ما گفتیم با خودت، هر چه خودت  
می دانی ما کار نداریم. ما اصلاً نمی دانیم کجا  
می خواهی ما را ببری در من قصد نیست حالا خود  
دانی، برای شما هم که مهم نیست. بله این همان  
مسافرت است. فرقی نمی کند.

(فاما ان یکون الکون داخلاً فیه و هو محال  
ضرورة امتناع ترکب الواجب) ترکب واجب لازم  
می آید (او خارجا عنه) یا اینکه کون در خارج، خارج  
از حقیقت واجب است وهو المطلب مطلوب ما هم  
همین است که وجود واجب با تحقق خارجی واجب که  
ذات اوست این دوتا است.

يك وجود واجب داریم که، نه من می فهمم  
چیست و نه شما که دارید این حرف را می زنید  
می فهمید چیست، يك امر کشکی است مثلاً؛ يك ذات  
و ماهیت در خارج داریم که عبارت از همان تحقق

واجب است، این همین است که احساس می‌کنیم. که این دو تا با هم افتراق پیدا می‌کنند. ذات واجب که ماهیت او است و خودِ نفس واجب، که وجود او است، این با همدیگر افتراق پیدا می‌کنند. (لان معناه زیادة الوجود علی ما هو حقيقة الواجب) معنایش این است که وجود بر حقیقت واجب که ذات واجب است زائد است.

این مطلب ایشان که البته جواب‌هایش مشخص است. بعداً مرحوم آخوند می‌فرماید.

يك نحوه دیگر که ایشان مطلب را مطرح می‌کنند این است که (انا لانشك فی أن معنی الوجود) ما شکی نداریم در اینکه معنای وجود (الکون و التحقق) معنای وجود عبارت از نفس کون و تحقق است (فالوجود الخاص) در آن اشکال اولی که مطرح کردند کون را غیر از وجود گرفتند. یعنی امر عارض بر وجود کون را گرفتند. در اینجا کون را همان وجود می‌گیرند. وجود عبارت است از نفس کون و تحقق (فالوجود الخاص) وجود خاص که عبارت است از

وجودِ حَقّ متعال (اما ان یشتمل علی معنی الِکون و الثبوت) یا اینکه معنای کون و ثبوت را دارد یا ندارد. یعنی در وجود خاص تحقق خوابیده یا نخوابیده است. (فان لم یشتمل) اگر مشتمل نباشد، آن وجودی که کون در او نباشد وجود نیست. چون وجود مساوق با کون است و کون مساوق با وجود است. وجود مساوق با تشخیص است و تشخیص مساوق با وجود است.

(اذ لامعنی للوجود الخاص بالشیء إلا کونه و تحقّقه) زیرا معنایی ما برای وجود خاص به شیء نداریم، مگر تحقق خارجی او.

وقتی می‌گوییم این شیء وجود دارد یعنی تحقق خارجی دارد، یک وقتی می‌توانید بگویید این شیء هنوز تحقق پیدا نکرده است. یعنی هنوز وجود پیدا نکرده است یک وقتی می‌گوییم فلان شیء مثلاً زید موجود یعنی چه؟ یعنی در خیابان دارد راه می‌رود، عمرو موجود است یعنی تحقق خارجی دارد و وجود دارد، و تحقق ندارد همچنین چیزی نمی‌فهمیم. این دو تا متناقضین هستند. (الا کونه و تحقّقه و إن اشتمل علی

معنی الـکون) اگر وجود خاص مشتمل بر معنای کون باشد وجود خاص (کان الوجود المطلق ذاتیاً له) پس وجود مطلق ذاتی برای این کون می‌شود، چون مشتمل بر کون است. پس این وجود مطلق که عبارت است از حق متعال این ذاتی برای تحقق خارجی او است. (فهو اما أن یکون جزء الواجب او نفسه) حالا این وجود مطلق یا جزء واجب است یا خود واجب است، هر کدام از اینها باشد لازمه‌اش این است که برای او یک ماهیت کلیه‌ای باشد، یعنی وجود مطلق، جزء واجب باشد، پس بنابراین واجب ماهیتش متحقق از یک کون و از یک وجود مطلق می‌شود، اگر خود واجب باشد، باز ماهیت واجب، مرکب از یک کون و از یک وجود مطلق است.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> سؤال: اگر نفسش باشد می‌گوئیم خودش نفسش است، دو چیز نمی‌شود. جواب: ما ذات واجب را که عبارت از ماهیت است، این ذات واجب را به دو صورت تصور می‌کنیم: یک ذات واجبی است که همان کون و همان تحققش است. این وجود مطلق، عارض بر او است و کون و وجود مطلق را دو چیز می‌بینیم این ترکیب است. اگر ذات واجب، و وجود مطلق، نفس کون و ذات واجب است یعنی وجود، آن وقت خود وجود مطلق دو تکه می‌شود ما اول واجب را دو تکه‌اش کردیم، آن را مرکب کردیم از یک ذاتی که کون است و یک تحقق که همان تحقق است و یکی هم همین وجود

---

مطلق است. در اینجا وجود مطلق را دو تکه اش کردیم. وجود مطلق عبارت از نفس واجب و کون در خارج است که باز محالیت لازم می آید که خود وجود مطلق را از ذات واجب بدانیم تا اشکال در وجود مطلق لازم نباشد.

