بسم اللَه الرحمن الرحیم

بحث فناء عین ثابت[1]

---

[1] سؤال: قوه از ناحیه خودش که به فعلّیت تبدیل نمی‌شود
جواب: این محال است به جهت این که حرکت به طور کلی عبارت است از فعلیّتِ قوّه. و مستحیل است که استعداد و قوّه، خودش تبدّل به فعلیّت پیدا کند زیرا لازمه‌اش، آن است که به واسطه منشاءِ واحد و انتزاع واحد در یک لحظه و در یک آن، تحقق دو عرض پیدا بشود
یعنی حیثیّت استعدادیّه در ذات، با حیثیّت فعلیّه متفاوت است و اگر استعدادی بخواهد متبدّل به فعلیّت شود، لازمه‌اش آن است که محرکی از خارج باشد.
پس اگر یک استعدادی خودش قابلیّت برای فعلیّت شدن را داشته باشد معنایش این است که در وقتی که استعداد است در همان وقت فعلیّت باشد و این مستحیل است. پس بنابراین باید محرّک و فاعل خارجی باشد.
لذا می‌گویند: که در سیر و سلوک اگر انسان متوجه این مسأله نباشد که در حین سیر تمام تغیّرات و تبّدلات از ناحیه فاعل انجام می‌شود، نهایتاً در سلب انیّت به این نکته می‌رسد که هیچ راهی جز عنایت فاعل و خداوند متعال نسبت به این تبّدل نیست. چون خود ذات وقتی می‌خواهد خودش را از بین ببرد اصلا ممکن نیست که ذات، با وجودِ خودش، خودش را از بین ببرد. چون مرحله ذات مرحله طبع و ماده، نیست، مرحله ذات، مرحله تجرّد است و در مرحله تجرّد عین ثابت هست، در آنجا نفسِ عینِ ثابت چگونه ممکن است موجب عدمِ خودش بشود؟ سؤال: قابلِ برای عدم شدن که هست؟
جواب: عدم، به عنوانِ عدم وجود نیست بلکه به عنوان تبدّل آن حیثیّت وجودیّه و حیثیّت تقیدیّه به حیثیّت اطلاقیّه است.
یعنی حیثیّت تقیدیّه را متبدّل به حیثیّت اطلاق کند.
سؤال: به حسب طبع اولی می‌شود تصور کرد همچنان که در مسائل عالم طبع، خیلی ساده است که از حّد، خودش را خارج کند.
جواب: از حد خارج کردن در مسائل عالم طبع، باز به عنایت فاعل است، منتهی انسان نمی‌فهمد. اما اگر به یک حدّی برسد که هیچگونه حدّی برای او نماند یعنی صفتش و اسمش و فعلش اطلاقی بشود دیگر هیچ جهتِ تعیّن در خود نمی‌بیند تا بخواهد رفعِ آن تعیّن کند، ولی باز هستی را در خود می‌بیند و احساس می‌کند. آنجا دیگر چطور با خودِ هستی تعینی، موجبِ رفعِ این هستی بشود؟ این نمی‌شود مگر به عنایت فاعل.

سؤال: قبلا در مقام جمعی بوده است و با بقاء، عینِ ثابت، حاصل می‌شود؟
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 عینِ ثابت را یک حیثیّت غیر قابل تغیّر و تبدّل و مُنافی با اطلاق و به عبارت دیگر الوجود المطلق می‌دانیم. الوجود المطلق به معنای سِعی، نه به معنای مفهومیش که همان مطلق الوجود باشد، همان وجودی که جنبه سعی دارد و از ذاتِ باری تا همه تعیّنات و ممکنات را مشتمل است. عین ثابت در اینجا عبارت از: تقیّد حصّه نوعّیه از وجود مطلق، به یک وجود خاص است.
یعنی اگر ما وجود مطلق را به حِصص تقسیم کنیم حصه حیوان، حصه انسان و انسان هم دارای اصناف باشد، این حِصص که حِصص کلیه وجود است، تقیّدِ خاص از این حصه مطلق را عین ثابت می‌گویند.
عین ثابت این طور به نظر می‌رسد که با آن معنای بسیط الحقیقه و وجود مطلق در مقام فنا، ناسازگار است. چون فنا یعنی انمحاء رفضِ ماهیات نه عدمِ هویات، هویات باقی است، ماهیات از بین می‌رود، حدود و قیود از بین می‌رود.
بناء علی‌هذا اگر عین ثابتی بخواهد باشد، نمی‌تواند فنا بر او عارض و طاری بشود. به عبارت دیگر با وجود فنا عین ثابتی باقی نمی‌ماند. دیگر اسم و ضمیری و مرجعی باقی نمی‌ماند تا اینکه ما اسمی را بر او عَلَم 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 مق ام بقاء وقتی که شخصی را می‌گوییم فانی شده است، قیافه‌اش الآن در اینجا هست، بخار نشده که هوا برود. وقتی که یک شخصی فانی می‌شود، در عین اینکه سر جایش نشسته است و یا خوابیده است و یا حرکت باز می‌کند می‌گوییم 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 می‌بینیم که این زید می‌خورد و می‌خوابد و بر می‌خیزد و تعیّن دارد.
سؤال: یعنی این افعال را که دارد در آن مرحله نیست.
جواب: اینها می‌گویند که در همان مرحله است. آنهایی که می‌گویند 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 تجرّد 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 رَفض 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 اعضاء بر سر جایش است، اصلا از جسمیّت او هیچ کم نشده است. این یک نکته

و آیا نفسی که مدّبر این بدن است تغییر پیدا کرده؟ او هم تغییر پیدا نکرده و تدبیر بدن را می‌کند، غذا می‌خورد، می‌خوابد 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 زی د نمی‌توانیم بکنیم؟ و حتی‌اشاره 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 (یَمشِی فِی الأسواق) 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 نمی‌خوابد، 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 وجودِ خاص را از اطلاق بیرون آورد و متعین کرد. هر چه که می‌خواهید رویش بار کنید دیگر مشکل ندارید. همین قدر از اطلاقی 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، هضمِ در مقام اطلاق بشود، این عین ثابت است.

این مشکل، مشکل علامه بود، مشکل علامه در این است که خیال می‌کنند 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 عَلَم 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 هیکل 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 اصلا 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 بَرانّیِ بَرانّیِ 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 مقامِ اطلاق و سِعه وجودیِ وجود، آیا زید فانی است یا فانی نیست؟ اگر فانی نیست پس اطلاقِ وجود، محدود می‌شود و اشکال از آن طرف لازم می‌آید، آن سعه وجود و اطلاقِ وجود خدشه دار می‌شود؛ اگر زید فانی نیست و الآن به حدودِهِ و ثغورِهِ و تعینِهِ حصه‌ای از وجود را گرفته و در مقابل اطلاق و لاحدیِ 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 ترکب در وجود و این حرف ها لازم می‌آید و کار از آن طرف خراب می‌شود.

اگر زید همین الآن فانی است، عین ثابتش کجاست؟ پس معلوم می‌شود عین ثابت، منافاتِ 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 صِرافت وجود، یا مسأله اطلاق در وجود بالأخره مطلب را کجا می‌کشاند؟

همین مطلب را شما در مقامِ 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 الا فناء 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 کیفّیت 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 شیشه ها 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 زجاجیّت حجر را استخلاص کنند، همان طور که شما می‌گویید این یک خلق جدید است، این قالبهایی که رفته در کارخانه و مُذابّ 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، قطعا 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 أبحاث 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 می‌شود دیگر او نیست شما می‌توانید یک اسم دیگر برای او بگذارید. این الآن خاک است، رماد است، رماد با آن قبل فرق می‌کند. باید یک اسم

جدیدی برایش بگذاریم. موم را فرض کنید که به شکل ماهی در می‌آورید، الآن اسم ماهی بر او گذاشتید، بعد این را خراب می‌کنید، به شکل یک گوسفند در می‌آورید، نمی‌توانید بگویید این همان ماهی قبلی است.

سوال: ودر فلسفه ثابت شده که

جواب: بله عدم بین یک وجود ممکن نیست.

تخلل عدم در بین اطوار وجود نمی‌شود کرد ولی مطلب این است که بحث از اصلش محل اشکال است. اصلا، این را فنا نمی‌گویند. فنا به حذفِ عینِ ثابت و بخار و دود شدن نمی‌گویند. 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 تحقّقِ عین ثابت اینها فانی هستند. و به طور کلی بحث دیگر معنا ندارد.

سؤال: یعنی دو جهت دارد وقتی ما می‌گوییم متعیّن را نسبت به مطلق حساب کنیم تعینش از دست می‌رود 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، اصلا منافات نیست. اگر اطلاق است، باید تقیید را در خودش هضم کند. اصلا ضرورت دارد نه اینکه منافات نیست. مصاحبت اطلاق با تقیید بالضروره است. اگر یک اطلاقی را اطلاق فرض می‌کنید بالضروره باید مقید را در خودش و در کنار خودش جای بدهد.

سؤال: با تقیّدش؟

جواب: بله ب ا تقیّدش؛ و معنی ندارد که با تقیدش نباشد! پس تقیّد را کجا بگذاریم؟! نمی‌توانیم تقیّد را روی تاقچه بگذاریم، بعد بگوییم حالا که مطلق آمده است تقیّد را به آن بچسبانیم. این که نمی‌شود. با همان تقیّدی که دارد مطلق او را گرفته است. این معنا، معنای اطلاق است.

سؤال: در حال اطلاق دیگر تقیّد وجود خودش را نشان نمی‌دهد.

جواب: اطلاق مرحله کمون مقیّد است

سؤال: مثلا 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 نمی‌بیند، اما وقتی که خاموش است، این یک وات دیده می‌شود، آن ۱۰۰۰ وات که می‌آید، واقعاً هیچی دیده نمی‌شود.

و این به خاطر بصر انسان است، ضعفِ بصر است. این حجابی‌که هست نمی‌گذارد انسان آن حقیقتِ اطلاقی را ببیند. اتفاقا برای ما کار بر عکس است، یعنی چون ما ضعف بصر داریم، ۱۰۰۰ وات را نمی‌بینیم. آن شدت قهریّه 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 تعیّنِ یک وات، چشم او آن شمس را ببیند، در عین حال هر دو را می‌بیند و یکی می‌بیند و تعیّن این را، موجب تقیّد 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 فعلِ 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 بی حدی و بر آنکه (لحاظ لا حدّیّت و لحاظ لا قیدیّت) است می باشد مگر اینکه آن در حالی باشد که واقعاً از حدّ در بیاید مثل: رمی پیغمبر و (ما رمیت اذا 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:

موسی‌ای نیست‌که دعوی اناالحق شنود❊❊❊

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

سؤال: آن معنای تکاملی‌اش منظور است؟

جواب: تکامل و غیر تکامل ندارد، اینکه از این درخت ندای انا الحق در آمد، آیا تغیّر حال در موسی شد یا تغیّر حال در شجر شد؟! تغیّر در موسی شد، پس تمام اشجار انا الحق می‌گویند، اگر ما گوشمان باز باشد می‌شنویم، حالا رَمّیِ 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، ظهورِ خدایی پیدا نکرده است، پیغمبر ظهور خدایی پیدا کرده لذا واقعا 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 جسمیّت 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، شُش 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 ٤ کیلو وزنش است. این الآن این را برمی‌دارد. این فعلِ برداشتنِ هر دو، دو تا قوه است این قوه از کجاست؟

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

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

و این همان عبارت مرحوم آقای حدّاد 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 می‌فرمایید 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 کیفیّتش بماند و آتش، تبدیل به خاکسترش کند. از نقطه نظرِ نزول ظهورات و افاضه ظهورات در عالم ماده به اندازه یک پَرِ کاه و به اندازه یک سر سوزن فرق نیست.

اگر آتشی بیاید این آتش، ظهور او است، تبدّل و فعلیّت آتش در این قرطاس ظهور او است و تبدّل قرطاس به رماد ظهور او است. یا اینکه این کاغذ با همین کیفیت متبدّل 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 تحقّقِ 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، عینِ شرک است.

هر چه از مقام ذات، به پایین تنزّل 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 قَلَعتُ بَابَ الخیبر، آنجا را می‌فرمودند: من به قوه الهیّه کندم، اما همین امیرالمومنین 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 اقعد. 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 میثم 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 بگوید آن در خیبر را منِ 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 می خورد؟ 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 مثلًا دَرِ خیبر را وقتی می‌زند قلع می‌کند می‌گوئیم قوه الهی است .. علیّ 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 مشرّف 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 بیامرزد که ما را نجات دادید. ولی این مطلبی که ایشان آنجا تصریح فرمودند، در نوار، نبود که علامه پذیرفته باشند، درمهر 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، مطلبِ مهمی است. و یحیی یثربی در کتاب عرفانش نسبت به آقا اعترا روی همین جهتاعتراض می‌کنند که علامه قائل به عین ثابتند و آقا را ردّ 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 حرف ها، 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 می گفتند 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 صفحاتٌ 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 بحث کرد و قبول نکرد و این شاگرد با استادش همین قضیه را شروع کرد. بعد گفتم: آقا بالأخره نهایت کار به کجا رسید. باز ایشان فرمودند که ما دیگر قبولاندیم به ایشان و ایشان خیلی ما را دعا کردند. همان طور که آقا در هنگام تشرّف به حرم به شما فرمودند.

سؤال: یک همچنین مطلب مهمی را نیاورده‌اند، یعنی ایشان این مطلب را

تطبیق متن

(منها ان الواجب ان کان نفس الکون فی الأعیان اعنی الوجود المطلق.)

اشکال دیگری که بر اتحاد ماهیت واجب با وجود او و کَون او است این است که: واجب اگر خودِ تحقّق در اعیان خارجی باشد، کَون به معنای تحقق و ثبوت است، که بنا بر بحث و اصطلاح وحدتِ وجود و صرافت وجود یا بر مسلک اذواق صوفیه که نفس تحقق خارجی را عین حقیقت واجب می‌دانند، بدون لحاظِ استقلال در قبال حقیقت واجب برای اعیان خارجی، که همان کون

پذیرفته‌اند که ایشان قائل به عین ثابت نیستند.

جواب: البته من فکر می‌کنم که اگر یک جایی یاد نامه یا چیزی نوشته بشود این مسأله حتماً باید در آنجا بیاید. من فکر می‌کنم اینکه ایشان نیاورده‌اند می‌خواستند رعایت احترام و ادب را بکنند.

سؤال: بحث قطع می‌شود و به چیزی دلالت ندارد.

سؤال: من فکر می‌کردم که علامه در این قضیه مانده‌اند و آقا اصرار دارند در این که ایشان را در بیاورند

جواب: همین طور هم بود.

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

جواب: بله، از عبارات ایشان پیدا است، علامه خیلی مرد بزرگی بودند، از عکس های ایشان، پیدا است که این اواخر اصلا متوجه خودش نیست.

سؤال: آقا یک عبارت هم فرمودند، که اصلا حالشان عوض شد.

فی الاعیان عبارت است از وجودِ مطلق؛ چون وجود مطلق است که به صُوَر 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 حقیقتِ واجب با آن وجودِ مطلق که به صُور مختلفه، متعین می‌شود وفق می‌دهد.

اگر این طور باشد، واجب عبارت از همان کَون در اعیان است که همان ثبوتِ 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 وجودِ 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 پلاستیك، یکی جنسش از شیشه و یکی جنسش از خاك 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 یك مرتبه با سینی اتحاد عینی دارد و او واجب است پس این هم واجب می‌شود. در یك مرتبه با لیوان اتحاد عینی دارد آن واجب است این هم واجب می‌شود. و در یك 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 اعراضِ در خارج ما واجب الوجود بالذات داریم. این اشکالی است که مطرح می باشد.

وضروره ان وجود الجوهر غیر وجود العرض اینها با هم اختلاف ماهوی دارند (و ان کان هو الکون

مع القید التجرّد)

اگر شما می‌گوید که واجب همان کَون در اعیان است منتهی با قیدِ تجرّد از جوهریت و عرضّیت،

نه، اینطور نیست واجب عبارت است از همان تحقق خارجی وجود در خارج ولی با قید این که صورت ندارد، با قیدِ اینکه جوهر نیست، نبودِ جوهر جزء برای حقیقت واجب است. نبود عرض جزءِ ترکیبی برای حقیقت واجب است که لازمه‌اش ترکیب واجب از یک امر ثبوتی و امر عرضی است و علاوه بر آن، ترکیب لازم می‌آید و ترکیب نیازِ به جاعل و فاعل دارد، و واجب را از واجب الوجودی متبدّل به ممکن الوجود می‌کند. علاوه بر این لازمه‌اش این است که یک ماهیتی از یک امر ثبوتی و یک امر عدمی تشکیل بشود (و هو محال) این هم اشکال دیگر.[1]

---

[1] سؤال: عدم اگر باشد اشکال ندارد.
جواب: عدم خودش حدّ می‌شود، عدم الجوهریّه جزء ترکیبی برای حقیقت واجب می‌شود. یعنی حقیقتِ واجب، وجودی است که جوهر نیست پس این حدّ می‌شود. یعنی آن وجود، از آن سِعه و اطلاق و از آن صِرافت و از آن بساطت می‌افتد.

(مع انه عدمیه لایصلح ان یکون جزأ للواجب او بشرط التجرّد)

یا اینکه حقیقت واجب یک، وجودِ مطلق است اما وجود مطلقی که مشروط به تجرّد از ماده

سؤال: پس اوصاف سلبّیه نسبت به حضرت باری‌تعالی که می‌گویند: اوصاف سلبیه است در حقیقت رفع نقض می‌کند؟

جواب: این، عین اثبات نقص برای او است، آن وجودی که شما صرافتش وسِعه و اطلاقش را می‌خواهید ثابت کنید با این امر عدمی او را از صرافت می‌اندازید

سؤال: در صفات سلبیه چکار می‌کنید.

جواب: در صفات سلبیه آن سلب عین کمال است مثلًا می‌گوییم خداوند متعال جاهل نیست.

سؤال: جوهر هم نیست، عرض هم نیست.

جواب: وقتی که می‌گوییم جوهر نیست، این جوهریّت را یک امر مستقل خارجی تصور می‌کنید یا نمی‌کنید؟! اگر یک امر اعتباری تصور می‌کنید پس بین او و بین حقیقتِ وجودِ مطلق، فاصله انداخته‌اید. این عین نقص است.

سؤال: آنها که می‌گویند در فلسفه اثبات می‌کنند 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 نفسِ صِرافت وجود باعث می‌شود که هم جوهرّیت، هم عرضیّت 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 مختلف الحقایق را در خود جای داد پس بنابراین به لحاظِ عدمِ تداخل قسیمی در قسیم دیگر اثبات می‌شود که نفس آن قسیم نخواهد بود. از این باب است نه از باب اینکه جوهر نیست، جوهرّیت هم از وجود می‌آید، عرضیّت هم از وجود است.

سؤال: یعنی در اینجا کلمه را، نفی می‌کنیم؟

جواب: در اینجا دارد جدا می‌کند، در واقع حدّ می‌زند، می‌گوید نفسِ تحققِ در خارج است اولّاً: به لحاظ استقلال برای جوهرّیت در خارج و بعد عدم الجوهرّیه فی حقیقه الواجب این عین تحدّد و نقص برای او می‌شود.

باشد، یعنی شرط تحقق این وجود مطلق عدم الجوهریه است، این شرط است، چون شرط است شرط، جزء برای ماهیت نخواهد بود.

و اشکال ترکّب لازم نمی‌آید که یک حقیقت واجب مرکب بشود از یک امر ثبوتی و امر عدمی. ولی صحبت در این است که چون این حقیقت مشروط است، تحقّق حقیقتِ واجب مشروط به این است، این لحاظ شرطیت را چه جاعلی و چه فاعلی در حقیقتِ واجب لحاظ کرده و دخیل دانسته است؟ یعنی واجب از وجوب ساقط می‌شود. لحاظ شرطیت در این، باعث می‌شود 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 تجرّد که لازم می‌آید که واجب، واجب لذاته نباشد.

(و ان کان غیر الکون فی الاعیان). اگر واجب عبارت از آن تحقق خارجی اعیان نباشد، یعنی واجب برای خودش یك کَونی داشته باشد، خارج هم برای خودش خارجی داشته باشند، یعنی ما بیاییم یك مرزی

بین واجب و بین خارج قرار بدهیم، بگوییم واجب اصلا با اعیان خارجی کاری ندارد، برای خودش یك دَم و دستگاه دیگری دارد، اعیان خارجی هم برای خودشان یك دَم و دستگاه دیگری دارند. و این واجب، آن تحقّق خارجیِ اعیان نیست.

فان کان بدون الکون اگر بدون تحقق باشد لازمه‌اش این است که شما وجودی را تصور کنید که این وجود تحقق نداشته باشد، وجودِ بدون تحقق، ما نداریم (نفس الوجود هو التحقق فی‌محال) پس محال است. ضروره أنّه لایعقل الوجود بدون الکون، وجود بدون تحقق و تشخص خارجی معنا ندارد. هر جا که وجود است در آنجا تشخص و تحقق است. شما در عالم هپروت و چپروت که نمی‌توانید یك وجودی را تصور کنید که آن وجود هیچ تحققی در خارج نداشته باشد، در خارج که عبارت از اعیان است مانند: پارچ و گیلاس و سینی؛ اصلا خود اینها یك نحوه تشخصی دارند که آن تشخص ملازم با وجود است، بلکه مساوق با وجود است نه ملازم با وجود یعنی بالاتر،

كل ما يتحقق التشخص فی نفس هذه الحاله يتحقق الوجود و كل ما يتحقق الوجود فلا محاله هو نفس التشخص. به اين شكل و به اين كيفيت در اينجا مشخص است كه وجود بدون تحقق معنا ندارد (و ان كان مع الكون اگر اين وجود واجب با كون در خارج توأم است (فاما ان يكون الكون داخلا فيه) يا اينكه تحقق داخل در اين وجود است وهو محال اين محال است. (ضرورة امتناع تركب الواجب). تركب واجب در اينجا لازم می‌آيد كه شما در اينجا می‌توانيد فورا جواب بدهيد كه كون غير از خود وجود چيزی نيست. تحقق، غير از خودِ وجود چيزی نيست. نه اينكه ما يك وجودی داريم، بعد هم يك تحققی داريم.

مثل اينكه بعضی‌ها می‌گويند ما می‌رويم مسافرت، حالا می‌خواهد پانزده روز بماند ولی می‌گويد ما قصد نمی‌كنيم. تو كه می‌خواهی پنج روز از ده روز هم زيادتر بمانی. نفس همين كه می‌خواهی بمانی، قصد است می‌گويند آقا ما قصد نكرديم. می‌گويم آقا چقدر می‌خواهی بمانی؟ پانزده روز شايد بمانيم پس چه می‌گويی؟ اين 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 می‌آیید 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 فعلا 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 نمی‌آمدی پس تو آنجا منظورت است، ولی می‌گفت نه ما قصد می‌کنیم اینجا را، به نقطه اول که رسیدیم بعد نقطه دوم را قصد می‌کنیم، بعد قصد نقطه سوم را می‌کنیم تا بالای

کوه برسیم. ما گفتیم با خودت، هر چه خودت می‌دانی ما کار نداریم. ما اصلا نمی‌دانیم کجا می‌خواهی ما را ببری در من قصد نیست حالا خود دانی، برای شما هم که مهم نیست. بله این همان مسافرت است. فرقی نمی‌کند.

(فاما ان یکون الکون داخلًا فیه و هو محال ضرورة امتناع ترکب الواجب) ترکّب واجب لازم می‌آید (او خارجا عنه) یا اینکه کَون در خارج، خارج از حقیقت واجب است وهوالمطلوب مطلوب ما هم همین است که وجود واجب با تحقق خارجی واجب که ذات اوست این دوتا است.

یك وجودِ واجب داریم که، نه من می‌فهمم چیست و نه شما که دارید این حرف را می‌زنید می‌فهمید چیست، یك امر کشکی است مثلا؛ یك 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 حقیقة الواجب) معنایش این است که وجود بر حقیقت واجب که ذات واجب است زائد است.

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

یك 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 التحقّق) معنای وجود عبارت از نفس کَون و تحقّق است (فالوجود الخاص) در آن اشکال اولی که مطرح کردند کَون را غیر از وجود گرفتند. یعنی امر عارض بر وجود کَون را گرفتند. در اینجا کَون را همان وجود می‌گیرند. وجود عبارت است از نفس کون و تحقّق (فالوجودالخاص) وجود خاص که عبارت است از وجودِ حّق متعال (اما ان یشتمل علی معنی الکون و الثبوت) یا اینکه معنای کَون و ثبوت را دارد یا ندارد. یعنی در وجود خاص تحقق خوابیده یا نخوابیده است. (فان لم یشتمل) اگر مشتمل نباشد، آن وجودی که کَون

در او نباشد وجود نیست. چون وجود مساوق با کَون است و کَون مساوق با وجود است. وجود مساوق با تشخّص است و تشخص مساوق با وجود است.

(اذ لامعنی للوجود الخاص بالشیء إلا کونه و تحققه) زیرا معنایی ما برای وجودِ خاصِ به شیء نداریم، مگر تحقق خارجی او.

وقتی می‌گوییم این شیء وجود دارد یعنی تحقق خارجی دارد، یك وقتی می‌توانید بگویید این شیء هنوز تحقق پیدا نکرده است. یعنی هنوز وجود پیدا نکرده است یك وقتی می‌گوییم فلان شیء مثلًا زید موجودٌ یعنی چه؟ یعنی در خیابان دارد راه می‌رود، عمرو موجودٌ است یعنی تحقّق خارجی دارد و وجود دارد، و تحقق ندارد همچنین چیزی نمی‌فهمیم. این دو تا متناقضین هستند. (الا کونه و تحققه و إن اشتمل علی معنی الکون) اگر وجود خاص مشتمل بر معنای کَون باشد وجود خاص (کان الوجود المطلق ذاتیاً له) پس وجود مطلق ذاتی برای این کَون می‌شود، چون مشتمل بر کَون 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 یك ماهیت کلیه‌ای باشد، یعنی وجود مطلق، جزء واجب باشد، پس بنابراین واجب ماهیتش متحقق از یك کَون و از یك وجود مطلق می‌شود، اگر خود واجب باشد، باز ماهیت واجب، مرکب از یك کَون و از یك وجود مطلق است.[1]

---

[1] 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 وجودِ مطلق را دو چیز می‌بینیم این ترکب است. اگر ذات واجب، و وجودِ مطلق، نفسِ کون و ذاتِ 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 تحقّق که همان تحقّق است و یکی هم همین وجود مطلق است. در اینجا وجود مطلق را دو تکه‌اش کردیم. وجود مطلق عبارت از نفس واجب و کون در خارج است که باز محالیّت لازم می‌آید که خود وجود مطلق را از ذات واجب بدانیم تا اشکال در وجود مطلق لازم نباشد.