

درس یکصد و چهل

بحث عینیت اسماء و صفات با ذات باری

تعالی (۵)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث در عینیت اسماء و صفات با ذات حق و عدم عینیت آن و تبعاتی که بر این مسئله مترتب می‌شود بود. مطلبی که در روز بحثی گذشته به آن پرداختیم این بود که در مفاهیم مختلفه اتحاد معنی ندارد. یعنی اتحاد مفهومی اصلاً معنی ندارد و امکان ندارد. و نفس مفهوم مخالف، خودش عدم اتحاد در ذات و ماهیت خود را اقتضا می‌کند. اما بحث در وحدت آنها در عالم خارج و وحدت در مفاهیم به وحدت مصداقی عرض شد که اگر منظور وحدت وجودی آنها باشد، به این لحاظ که وجود مفهومی آن چنانچه در وجود ذهنی تفاوت دارد همین‌طور وجود مفهومی آن در ظرف خارج از ذهن هم نخواهیم درباره‌اش صحبت کنیم، امکان ندارد این

وجود هم با وجود مفهومی عینی خارجی یک مفهوم دیگر متحد باشد.

بعبارة آخرای مسئله چنانچه در وجود ذهنی یک مفهومی دارای یک تعینی است و آن وجود، آن تعین مفهومی را از سایر تعینات ممتاز می کند، همان طوری که در ماهیات ما این مطلب را مشاهده می کنیم، وقتی که شما یک غنم را در ذهنتان تصور کنید امکان ندارد با تصور آن غنم، انسان تدخل پیدا بکند و راه بیابد. تصور غنم در ذهن، تصور غنم است نه تصور بقر و نه تصور حمار و نه تصور انسان. مستحیل است که ماهیات در ذهن به وجود ذهنی وحدت داشته باشند، چون نفس تصور یک مفهوم اقتضای غیریت و تعین و حد را با سایر مفاهیم و با سایر ماهیات می کند. پس چطور ممکن است که اینها با هم اتحاد داشته باشند؟! قابل تصور نیست.

منظور از محالیت اجتماع و اتحاد صفات با

ذات در خارج و در ذهن

همین طور در صفات هم شما این مطلب را پیدا می کنید. وقتی که یک وجود ذهنی صفت علم در ذهن شما تجسم پیدا می کند امکان ندارد در این

تصور ذهنی شما که تصور علمی حقیقت علم است، وجود ذهنی قدرت هم یا وجود ذهنی خلاقیت هم یا وجود ذهنی سایر صفات هم در ذهن شما تصور پیدا کند. وقتی که شما علم را تصور می کنید شهوت و غضب در آن تصور شما راهی ندارد. وقتی که شما غضب و قهر را تصور می کنید علم در آنجا راهی ندارد. یعنی این وجود ذهنی و وجود علمی طارد سایر وجودات مفاهیم و وجودات ماهیات و وجودات صفات و سایر اشیائی است که ذهن به آنها وجود ذهنی می دهد.

همین طور بحث در وجود خارجی این مفاهیم است. چنانچه قبلاً عرض شد، ظاهراً در بحث فلسفه منظومه مرحوم حاجی در بحث وجود ذهنی بحث شد، عرض شد که هیچ تفاوتی بین وجود خارجی و بین وجود ذهنی نیست الا به نحوه وجود و به کیفیت وجود؛ اما تفاوتی از نقطه نظر ماهیت وجود ندارد. یعنی همان چیزی را که شما واقعاً در ذهنتان تصور می کنید، با همان حدود و ثغورش در خارج هست، الا اینکه آنچه در خارج هست در ذهن شما

نمی‌گنجد. و فرق بین وجود ذهنی و وجود خارجی فقط در نحوه وجود است. آن وقت چطور ممکن است یک وجودی که امکان ندارد در ظرف تعین تحقق پیدا کند الا بالماهية و الا بالحدود و الا بالتعین و الثغور، این وجود با تعین و با حدود، عینیت پیدا کند با وجود دیگر و با حدود و ثغور متناقض و متضاد با آن. این چطور ممکن است!؟

بناء علی هذا وجود ذوات در خارج، نفس وجود زید یک دوئیتی را اقتضا می‌کند و یک دوئیتی را با سایر اقران خود می‌طلبد. نفس وجود عمرو، دوئیتی را با سایر اقران خود می‌طلبد و هلمّ جراً. این به لحاظ نفس وجود خارجی این اعیان در عالم صورت و ماده است.

و همین طور اگر شما صفات را مدنظر قرار بدهید در آنجا متوجه می‌شوید که وجودات این صفات در خارج، طارد یکدیگرند. یعنی در محدوده وجود این صفت، وجود دیگری راه ندارد، طارد یکدیگر هستند. در محدوده وجود صفت شهوانی، تفکر و تعقل راه ندارد. در محدوده وجود صفت غضب، رحمت و عطف راه ندارد. در محدوده وجود

صفت قهاریت، لطف راه ندارد. در محدوده وجود
صفت علم، غضب راه ندارد و کذا سایر صفات و
اوصاف، این نحوه وجود، طارد عدم خود آن صفت
است. یعنی آنچه در حیطة ماهوی این صفت قرار
دارد جمع می‌کند و آنچه در حیطة ماهوی آن قرار
ندارد طرد عدم می‌کند، عدم را از این برمی‌دارد، طرد
می‌کند عدمی را که این عدم با این منافات دارد.
من باب مثال غضب و... همه بالنسبه به این جنبه
عدمی و طردی دارند و بالنسبه به خودشان جنبه
وجودی دارند، این می‌آید و آنها را کنار می‌زند.

اما نکته‌ای که در اینجا قابل توجه است این است
که اینکه ما گفتیم: امکان ندارد دو وجود ذات یا دو
وجود یک صفت در یک جا باشد معنایش این نیست
که امکان ندارد حتی قرین هم باشند؛ منظور ما از این
مطلب این نیست. منظور این است که نفس وجود
این ذات، متبدل به وجود ذات دیگری بشود، نفس
وجود این ذات، عینیت با وجود ذات دیگری پیدا
کند، نفس وجود این صفت، عینیت با صفت دیگری
پیدا کند، این منظور ما است. اما اینکه مثلاً در یک

مورد شما چند صفت متضاد داشته باشید این اشکال ندارد؛ چطور اینکه در یک مجلس ذوات متعددهای داشته باشید که اینها در کنار هم قرار گرفته‌اند.

تلمیذ: ذوات که با هم جمع نمی‌شوند!

استاد: اما خودشان را که به هم می‌چسبانند.

تلمیذ: زید و عمر که با هم جمع نمی‌شوند!

استاد: خودتان دارید می‌گویید: جمع، اجتماع،

جماع!!

تلمیذ: یکی باشد، به این معنی که همان زید،

عمر و باشد و همان عمرو، زید باشد.

استاد: عرض من هم همین است. شما در واقع

مؤید هستید.

عرض کردم منظور از استحالة جمع بین دو ذات

یا دو صفت یا دو اسم به معنای وحدت مصداقی

است نه جمع؛ به این لحاظ مستحیل است، اما

به لحاظ اینکه در یک مورد هر دوی اینها در کنار هم

قرار بگیرند، مثل اینکه الآن مثلاً در این اتاق ما چند

نفر در کنار هم قرار گرفتیم البته با یک متر فاصله و

یا نزدیک‌تر، حالا اگر این در کنار هم قرار گرفتن

یک قدری کمتر و بیشتر بشود، هرچه را که شما

تصور بفرمایید وحدت در اینجا پیدا نمی شود. مسئله وحدت با مسئله مصاحبت دوتاست، بحثی در مصاحبت نیست. در مصاحبت، دو ذات در کنار هم قرار می گیرند و مصاحب همدیگر می شوند. همین طور در صفات هم همین مطلب را می گوئیم. الآن در این مورد به خصوص سیاهی و سفیدی در کنار هم قرار گرفته اند، قرمزی و زردی در کنار هم قرار گرفته اند و این اشکال ندارد؛ البته در دو موطن. یعنی نفس همین موطن سیاه باشد و نفس همین موطن زرد و سبز باشد، این نمی شود. حتی در نفس نور که از او چند رنگ مادون قرمز و مادون بنفش و سفید و... از آن انتزاع می کنند در جهات مختلف هر کدام از اینها یک نمود و یک ظهوری دارد، اما در نفس یک جهت واحد از جهت واحده، تالوئات مختلف نمی شود. این مربوط به اجتماع صفات و ذات که در عالم خارج و در تعینات است.

بنابراین ما حصل کلام این شد که اگر شما چه در ذات و چه در صفات منظورتان از وحدت، عینیت ذات با ذات دیگر در عالم خارج یا عینیت ذات با یک

صفت در عالم خارج، عینیت صفت با صفت دیگر در عالم خارج است، این محال و مستحیل است. اگر منظور شما از این وحدت، اجتماع و اقتران این ذوات است، اجتماع و اقتران صفات با ذات و با اسماء است این امکان دارد و در خارج هم تحقق دارد. چطور اینکه شما وقتی در ذهنتان یک غنم را تصور می کنید، در ذهنتان زید را تصور می کنید، در عین اینکه ذات زید را تصور کردید که حیوان ناطق است و دارای نفس مستعدۀ برای کمالات انسانی است، در عین حال شما قد و اندازه او را هم تصور می کنید که مثلاً قدش ۱ متر و ۷۰ سانتی متر است. در عین حال رنگ او را تصور می کنید، بشرۀ او را هم تصور می کنید، در عین حال خصوصیات و ملکات اخلاقی او را هم تصور می کنید، تمام اینها در این محدوده تصور زید گنجانده شده است. این را می گوئیم: اقتران، نمی گوئیم: عینیت. نه اینکه آن وضع و آن کم و او عین آن زیدی است که الآن در ذهن شما تصور شده است. آن زیدی که در ذهن شما تصور شده است او حیوان ناطق است، یک اوصافی دارد. ممکن است شما همان زید را بدون

اوصافش تصور کنید، ممکن است زید را با اوصافش تصور کنید، پس تصور زید ضرورتی ندارد و اقتضای ضرورتی را نمی‌کند بالنسبه به تصور اوصافش. و تصور اوصاف اقتضای ضرورت را نمی‌کند بالنسبه به تصور زید. ممکن است که شما یک صفت کمالی را در ذهنتان تصور کنید و هیچ ذاتی را به این صفت کمالی مرتبط نکنید.

تلمیذ: آیا می‌شود تصور ذات کرد بدون صفت؟

مثلاً تصور ذات کرد بدون علم و بدون قدرت؟

استاد: بله، این می‌شود یک حقیقت مبهمه دیگر.

عرض کردیم که چون ذهن شما برای تصویر مفاهیم

احتیاج به مواد صور دارد بنابراین شما نمی‌توانید یک

ذات مادی را تصور کنید بدون تصور صورت و ماده.

اما اگر شما حقیقت علم را بخواهید تصور بکنید،

حقیقت علم در اینجا نیازی به صورت و ماده ندارد.

صفات را اگر بخواهید تصور بکنید این صفات نیازی

به صورت و ماده ندارد. یعنی یک حقیقت مشترکی

از جزئیات در ذهن شما می‌آید که آن حقیقت

مشترک عبارت از همان صفت حقیقی است؛ گرچه

اصل و ریشه‌اش از خارج برایتان به دست آمده است. من باب مثال اگر شما تصور بیاض را بکنید، یک بیاض در ذهن شما هست و آن درخندگی به یک نحو خاص و سفیدی و نمودی به یک کیفیت خاصی است. در مورد سیاهی می گویند: قابض البصر و در مورد سفیدی می گویند: چشم را به نحوی می کند که باعث انبساط می شود. این یک تعریف شرح الاسمی و تعریف بندتنبانی است دیگر. ولی حقیقت بیاض عبارت است از این نحو عادی که ما داریم تصورش را می کنیم و همین چیزی را که همه می دانند و همه می فهمند؛ اسم این را بیاض می گوئیم. شما وقتی که این بیاض را تصور می کنید چه حقیقتی در ذهنتان می آید؟ آیا بیاض این پارچ در ذهنتان می آید؟ آیا بیاض این گچ در ذهنتان می آید؟ نه، یک بیاضی را در ذهن تصور می کنید بدون موضوعی. چون اگر تصور بیاض شما مرتبط به موضوعی باشد دیگر نمی توانید یک بیاض دیگری را به آن موضوع تشبیه کنید، چون آن بیاض مرتبط با آن موضوع است و در تکون و در تحقق خودش محتاج به آن موضوع خواهد بود. بنابراین تصور بیاض بدون آن موضوع

و قیاس سایر بیاض‌ها به این بیاض مستحیل خواهد بود. فلذا شما بیاض را تصور می‌کنید و بدون اینکه خودتان شاعر به این تصور باشید می‌آید و سایر بیاض‌ها را با این قیاس می‌کنید، می‌گویید: این سفیدی‌اش از این بیشتر است. تا شما یک سفیدی مطلق را تصور نکنید نمی‌توانید در مقام مقایسه بریابید. پس باید یک سفیدی مطلق در ذهن داشته باشید، با آن سفیدی مطلق همه سفیدهای خارجی را بسنجید. باید یک سبزی مطلق داشته باشید، با آن سبزی مطلق همه سبزی‌ها را در خارج بسنجید، سبزی چمن را با او بسنجید، سبزی برگ درخت را با او بسنجید، سبزی تابلو را با او در نظر بگیرید. پس از اینجا است که شما یک حقیقت سبزی بدون تابلو و بدون برگ و بدون چمن و بدون هیچ‌گونه شیئی را در ذهن دارید و آن را قابل برای خفت و اشتداد می‌دانید، می‌گویید: این سبزی‌اش بیشتر از این سبزی دیگر است، آن رنگ سبزی‌اش کمتر از این است. «این کمتر است و بیشتر است» با چه مقایسه شده است؟ بالاخره باید با یک چیزی مقایسه بشود

دیگر.

تلمیذ: این در اوصاف درست است اما در ذوات چه؟ اگر در ذوات بگوییم: خود نفس انسان بسیط و مجرد است آیا می‌تواند این اوصاف را تصور کند؟! استاد: نه دیگر، ببینید به‌طور کلی در هر مرتبه از تصور، یک صورت مبهمه و یک صورت مفصله قرار گرفته است. آن صورت مبهمه همان صورتی است که انسان می‌آید و آن صورت مبهم را به‌وسیله آن صورت مفصل ذهنیه بروز و ظهور می‌دهد. من باب‌مثال در خانه را می‌زنند و بچه دم در می‌رود می‌بیند که یک آقای هست و او را نمی‌شناسد، می‌آید و می‌گوید: آقا جان، زید آمده و می‌خواهد شما را ببیند. شما هم چندتا زید در ذهن دارید: زید بن ارقم است، زید بن حارثه است، زید بن بنی‌المصطلق است، زید بن بنی‌الرباب است. چندتا زید را می‌شناسید، وقتی که می‌خواهید زید را در ذهنتان تصور بکنید اول قبل از آنکه بخواهید ببینید، از بین این چندتا زید می‌گردید ببینید کدام یک از اینها هست، آن صورتی که دارید می‌گردید چه شکلی است؟

تلمیذ: این مشترکات درست است، ذهن اینها را
انتزاع می‌کند ولی در این مثال، خود زیدی که ...

استاد: نه، همین زید. بالأخره این زیدی که الآن
می‌خواهد پیش شما بیاید این زید یک حقیقت
حیوان ناطقیت بدون صورت دارد، حالا این حیوان
ناطقیت بدون صورت، یا اینکه اول یک مدت نیم
ساعت در ذهن شما می‌آید و جولان می‌دهد تا بعد
صورت خودش را برای شما آشکار کند، به او
می‌گویید: این زیدی که دم در آمده - حالا او
همین طور دم در ایستاده است - لباسش چه رنگی
است؟ می‌گوید: لباسش آبی رنگ است. می‌گویید:
قدش چقدر است؟ می‌گوید: یک متر و شصت
سانتی‌متر است. خب داریم یک خرده نزدیک
می‌شویم. می‌گویید: چه طوری حرف می‌زد؟ تند
حرف می‌زد یا یواش حرف می‌زد؟ همین طور
یکی یکی که دارد این اوصاف را می‌شمارد آن
صورت اولیه‌ای که حیوان ناطقیت تنها باشد،
بخوایدنخواهید دارد مدام لباس عوض می‌کند و
مدام دارد به خودش صفات و اوصافی می‌دهد، تا

اینکه یک مرتبه روشن و واضح می‌شود و آن زید می‌آید. من باب مثال گاهی اوقات در تلویزیون ارقام و حروفی می‌آورند و بالا و پایین می‌کنند و بعد یک دفعه می‌چرخاند و یک عبارت درست می‌شود. حروف الف، یاء، لام و... را می‌چرخانند، ذهن آدم به یک مفهوم کلی می‌رود که چه می‌خواهد باشد مثلاً آسمان، دریا و چیزهایی که به نحو اجمال انسان ادراک می‌کند و ذهن می‌رود، منتها این قدر این مطالب سریع است که کسی نمی‌فهمد.

وجود ذهنی مبهم و مفصل

الآن ما داریم ذهن را تجزیه می‌کنیم و طبقه‌بندی می‌کنیم. منظورم در اینجا این است که ما دو وجود ذهنی داریم: یک وجود ذهنی مبهم و یک وجود ذهنی مفصل و ظاهر. این وجود ذهنی مبهم قبل از مفصل در همه جا هست، آن وجود ذهنی مبهم است که خود همان وجود ذهنی مبهم می‌آید و دایره خود را از بقیه جدا می‌کند. وقتی که می‌گوییم: زید آمد، حیوان و غنم و شجر و اقلام و...، همه اینها کنار می‌روند و فقط حیوان ناطقیت بدون صورت برای شما در اینجا می‌ماند. منتها آن حیوان ناطقیت،

حیوان ناطقیتی است که باز در وهله اول حیوان ناطق است و بعد در وهله دوم آن حیوان ناطق یک خرده مفصل می شود و یک خرده به مرحله ظهور می آید و یک عده خارج می شوند و خارج می شوند تا اینکه این زید برای شما یک وجود ذهنی مفصلی به وجود می آورد. این زید خودش نیامده، زید دم در است، خودش در ذهن شما که نیامده، اگر می آمد که دیگر خیلی مسائل پیش می آمد! نه خیر، آن صورت ذهنی اش در ذهن شما آمده و وجود ذهنی پیدا کرده است. اسم این را حقیقت مبهمه می گذاریم.

این حقیقت مبهمه را در هر ماهیتی بخواهید تصور می کنید؛ من باب مثال الآن مهندسی نشسته و می خواهد این منزل را مهندسی بکند و در ذهن بیاورد، اول وهله ای که می خواهد شروع بکند یک منزل کلی با یک ابعاد در ذهنش آمده است، ولو یک ثانیه طول بکشد. همین قدر که می خواهد منزل را تصور بکند، دریا را که تصور نکرده، آسمان را که تصور نکرده، قطار راه آهن را که تصور نکرده، همین که می گوئیم: تصور نکرده، یعنی آمده و یک

ماهیتی را در وهلهٔ اول از بین ماهیات دیگر جدا کرده
ولو یک ثانیه طول کشیده است، منتها این قدر این
سریع می‌گذرد که خودش هم نمی‌فهمد. بعد از این
یک ثانیه شروع می‌کند و این را دیدن و آن را دیدن.
در پس هر وجود ذهنی یک وجود مبهم خوابیده
است؛ یعنی در ابتدایش هست. با آن وجود مبهم اول
می‌آید و بین این وجود ذهنی و بین بقیه جدا می‌کند.

کیفیت اجتماع صفات و مفاهیم در ذهن

این مطلب اینجا را دیروز اشاره کردم و امروز هم
باز می‌گردم و آن اینکه حتی وجود مفهومی اشیاء هم،
نه در ذهن و نه در خارج با همدیگر اجتماع ندارند؛
امکان ندارد اجتماع پیدا کنند. حالا در ذهن مبارک
شما وجود یک ذات با وجود صفاتش با همدیگر در
یک جا جمع شده‌اند آیا اینکه در یک جا جمع
شده‌اند واقعاً در یک جا جمع‌اند؟! نه، ذهن انسان
لابراتواری است که تجزیه می‌کند. این زیدی را که
الآن در ذهن آورده اولاً وجود ماهوی‌اش را در ذهن
آورده، پس تصور ذات کرده است. ثانیاً وجود
عوارض و اوصافش را در ذهن آورده، پس تصور
اوصاف و صفات او را کرده؛ صفات قبیحهٔ او را و

صفات حسنه او را. [ثالثاً] صفات قبیحه و صفات حسنه را در کنار هم چیده و از آن مخلوطی به نام صفات زید درست کرده و می‌گوید: این زیدی که در ذهنم هست، از یک طرف آدم بخشنده‌ای است و از یک طرف بسیار بداخلاق است. از یک طرف آدم شاعری است و از یک طرف هجو مردم را خیلی می‌گوید، این هم صفت زشتی است. از یک طرف آدم بذله‌گویی است و از یک طرف مردم از زبان او در ایمن نیستند. از یک طرف آدم ثروتمندی است و از یک طرف این ثروتش را در خیلی از موارد نامشروع صرف می‌کند. شما می‌بینید که این زید، در ذهن یک زید است ولی هزارتا صفت زشت و حسن را جمع کرده و در این ذهن اینها را با هم مخلوط کرده، بعد می‌گوید: حالا این زید را تصور بکن. شروع می‌کند راجع به این زید شعر گفتن و نوشتن، بعد یک دفعه می‌بینید از آنجا تا اینجا یک مثنوی راجع به یک نفر شروع به نوشتن کرده است. تمام اینها آن صفاتی است که این لابراتوار ذهن آمده و این صفات را جمع کرده و همه را در یک ظرف به نام

زید ریخته و در آن را هم گذاشته و گفته: این زید است و این هم پرونده‌اش است. این ذهن برای هر کدام از این صفات هم یک وجودی را محقق کرده است؛ اگر وجود نداشت که ادراک نمی‌کرد و تصور نمی‌کرد. پس وجود ثروت را به‌نحو کلی در ذهن خودش آورده است و وجود ثروت را که گفتم مبهم است، وجود این ثروت را به‌نحو جزئی به زید چسبانده است. وجود انفاق را به‌نحو کلی در ذهن آورده است، بعد وجود انفاق را به‌نحو جزئی به زید چسبانده است و هلم‌جرّا. این وجودات و این صفاتی را که در ذهن محقق کرده، اینها را در کنار هم چیده است. نه اینکه یکی را عین دیگری بکند؛ یعنی صفت شاعری را عین صفت ایثار و عین صفت انفاق نکرده بلکه کنار هم گذاشته و گفته: زید این صفت را دارد، این صفت را هم در کنارش دارد، این صفت را هم در کنارش دارد و هلم‌جرّا. پس صفات مختلفی را در کنار هم گذاشته و گفته: همه اینها در زید هست. مثل اینکه بنده دست در جیبم بکنم و یک مشت آجیل در بیاورم، در دستم نخود و کشمش و نقل و پسته و بادام و انجیر خشک و... هست، حالا

که همهٔ اینها در دست من هست دلیل نیست که نخود
تبدیل به انجیر شده، دلیل نیست که نخود تبدیل به
کشمش شده؛ نخود و کشمش در کنار هم قرار
گرفته‌اند. ذهن کارخانهٔ آجیل‌سازی است می‌آید و
تمام صفات مختلف را می‌آورد و در کنار هم
می‌چیند و می‌گوید: برای من هیچ مشکلی ندارد! آن
چیزهایی هم که در خارج در کنار هم قرار نمی‌گیرند
ما در کنار هم می‌گذاریم! اصلاً هیچ برایمان مشکلی
ندارد!

تلمیذ: ولی تمایز افراد بین همدیگر فقط برگشت
به این مفهوم بسیط می‌کند که همه در حقیقت واحد
می‌شوند. زید و بکر و عمرو هیچ تفاوتی با هم از
حیث ذات ندارند، اختلافشان در صفات است.

استاد: شما کجا رفتید؟! ما داریم در صفات
صحبت می‌کنیم و اینکه در زید این صفات که جمع
می‌شود دلیل نیست که این صفت عین دیگری باشد!
شما به مقام ذات زدید! اگرچه آنجا که ما نمی‌توانیم
بیاییم، شما باید با ما راه بیایید!! فعلاً ما در همین
پایین‌ها هستیم!! إن شاء الله بعد دستمان را بگیرید که

بیایم تا بینم در مقام ذوات چه می گوید!!

عینیت وجود با صفات متعدد در مقام ظهور و

مظهریت

این مطلب در مورد ذهن و... صحیح است. همین مطلب را در خارج در وجود خارجی صفات و در وجود خارجی اسماء و در وجود خارجی ذوات مشاهده می کنیم. حالا راسم این اجتماع و آن که باعث شده است که این جمعیت تحقق خارجی پیدا بکند همان طوری که تحقق ذهنی پیدا می کند، آن یک نیروی قاهری است که آن نیروی قاهر با تمام این اوصاف و تمام این اسماء هماهنگی دارد و آن عبارت است از وجود مطلق. آن وجود مطلق است که به صور مختلف درمی آید. چون صحبت در این است که وجود بسیط است. وجود صفت انفاق عبارت است از تعین وجود به این ظهور و به این مظهر. وجود صفت علم عبارت است از تعین وجود به این ظهور و به این مظهر. وجود صفت قهر عبارت است از تعین وجود به این صفت و به این مظهر. پس چه باعث شد که تعین پیدا بشود؟ وجود باعث شده است. پس نفس الوجود باطلاقه مقید به این تعین

شده است و مقید به ظهور این صفت شده است. و چون آن وجود واحد است بنابراین این صفت عین آن وجود خواهد بود. این صفت عین آن وجود است، چون آن وجود، وجود اطلاق است. پس این وجود اطلاق است که به صورت قهر درآمده است. هیچ چیزی دست به ترکیب آن نزده، هیچ شخصی کاری به کار این نداشته، همه کارها را خودش کرده است. وجود اطلاق به صورت صفت قهر در ذهن تجلی پیدا می کند، به صورت صفت علم در خارج ظهور پیدا می کند و امثال ذلک. همین وجود اطلاق به صورت ذات در خارج تحقق پیدا می کند. ذات از کجا آمده است؟ از وجود آمده است دیگر. پس این وجود اطلاق که لا حد و لا رسم و بسیط و صرف الحقیقه و وحدت بالصرافه دارد و تمام این مطالب که بعداً هم خواهیم گفت، این وجود اطلاق است که خود را به صورت درمی آورد. پس این وجود اطلاق عین این صورت است؛ عین است نه مانند. این وجود اطلاق عین این صورت است در مقام ظهور. در مقام ظهور، این وجود اطلاق عین این

صورت است.

آنچه در اینجا باید به آن توجه بشود این نکته است: ما گفتیم وجود اطلاقی عین این صورت است در مقام ظهور! خب همین وجود اطلاقی عین آن صورت است در مقام ظهور! ما نتوانستیم و زورمان نرسید که بین آن دو تا ظهور در خارج جمع کنیم یا در ذهن جمع کنیم، زورمان به آنجا نرسید. ولی از آن طرف بار را هم روی وجود اطلاقی انداختیم و گفتیم: وجود اطلاقی است که به آن صورت درآمده است. پس وجود اطلاقی عین اوست. وقتی که وجود اطلاقی عین این شد، پس وجود اطلاقی عین صفت دیگر هم خواهد شد، این وجود اطلاقی عین صفت دیگر خواهد شد.

عینیت و اتحاد صفات با یکدیگر در حقیقتشان

نتیجه مطلب این است که حقیقت علم در خارج که وجود اطلاقی است، حقیقت قدرت در خارج که ریشه‌اش وجود اطلاقی است، حقیقت غضب و شهوت در خارج که وجود اطلاقی است، حقیقت اینها با یکدیگر عینیت دارد، نه ظهور اینها. حقیقت اینها که عبارت است از همان وجود اطلاقی؛ آن

وجود اطلاقی که خود را در آنجا نشان داده و گفته:
بنده اینجا هستم، همین وجود اطلاقی که در علم
آمده خود را نشان داده و گفته: مرا ببیند، همین وجود
اطلاقی آمده و در صفت قدرت خود را نشان داده و
گفته: مرا ببینید! غیر از من کسی را نبینید! می‌گوییم:
عجب، تو را که در اینجا قبلاً دیده‌ایم! می‌گوید: خب
اینجا هم ببینید! این دقیقاً مثل نور می‌باشد. الآن من
به این کتاب نگاه بکنم نور می‌بینم، می‌گوییم: آیا این
خودش نورانی است؟ می‌بینم نه! پس این که الآن
نور دارد چیست؟ نگاه کنم می‌بینم آهان این نور این
چراغ افتاده است. پس این چراغ، این نور الآن
می‌گوید: مرا روی این کتاب ببینید! می‌گوییم: خیلی
ممنونتان هستیم! بعد نگاه به این پارچ می‌کنم
می‌گوییم: آیا این خودش نورانی است! می‌بینم نه!
پس این نور را از کجا آورده است؟! یک دفعه می‌بینم
عجب، عکس لامپ روی این افتاده! پس این نور هم
خودش را اینجا دارد نشان می‌دهد! می‌گوید: مرا هم
در اینجا ببینید! می‌گوییم: تو را که روی کتاب
دیدیم! چقدر رو داری؟! هم جلوی کتاب داری

خودت را نشان می‌دهی! هم در این لیوان داری
خودت را نشان می‌دهی! هم روی این فرش داری
نشان می‌دهی! می‌گویند: ما همین هستیم دیگر،
گردنمان کلفت است! هر کس گردنش کلفت است
در این دنیا پیش می‌رود! حالا آن دنیا را نمی‌دانیم،
آن دنیا هم قضیه به یک نحوه است!!

تلمیذ: این وجود اطلاق در دو شیئی که با
همدیگر یکی می‌بینیم به لحاظ وجود اطلاق، خوب
در افراد هم هست؛ یعنی در سیاهی و سفیدی همین
وجود اطلاق هست، چرا نمی‌گوییم: سیاه و سفید
یکی است؟!!

استاد: نه، من عرض نکردم که این یکی است!
عرض من این بود که این وجود اطلاق در این
صفت وجود دارد و حضور دارد.

حالا من یک مثال در اینجا برای شما بزنم که بهتر
بشود. من باب مثال شما در یک اداره رفته‌اید، در این
اداره مثلاً پانزده نفر هستند و هر کدام در یک اتاق‌اند،
یکی در اتاق دفتر، یکی هم در اتاق پرونده‌ها و
بایگانی، یکی اتاق معاونت، یکی اتاق کفالت، یکی
اتاق وکالت، یکی اتاق مهر کردن و امضا کردن و...

از این اتاق‌هایی که مفصل هست و برای کاریابی و اشتغال و... به درد می‌خورد. یک وقت شما می‌روید و می‌بینید در جایی کار دارید، اما این اتاق‌هایی که باید پانزده تا مسئول داشته باشد همه رفته‌اند و دارند فوتبال تماشا می‌کنند! می‌گویید: ای آقا، ما اینجا کار داریم! می‌گویند: فینال است و ما می‌خواهیم برویم تماشا کنیم، هر طوری شد شد!

البته یک قضیه واقعیت دارد که یک بیمارستان اورژانسی بود و این مریض داشت می‌مرد و هرچه می‌رفتند و می‌گفتند که این پرستارها و... بیایند و سرم و... وصل بکنند داشتند فوتبال تماشا می‌کردند! و خلاصه با داد و بیداد یکی آمده بود و با غر و... وصل کرده بود و دیگر کارش خیلی عالی شده بود! حالا اگر شما در این اتاق‌ها کار دارید ولی نگاه می‌کنید و می‌بینید که کسی نیست، اما یک نفر را در آنجا گذاشته‌اند و به او یک پول داده‌اند که تو بیا و اینجا بنشین و وقتی که ارباب رجوع به تو مراجعه می‌کند، دست به سرشان کن تا فعلاً فوتبال را بگذرانیم و رد کنیم؛ مثلاً بگو فردا بیایند یا

پرونده‌ات حاضر نیست. خلاصه یک پولی به تو می‌دهیم و تو بیا و این کار را انجام بده! در اتاق اول و دفتر می‌روید می‌گوید: سلام علیکم. می‌بینید یکی پشت میز نشسته است می‌گویید: حالتان چطور است؟ می‌گوید: بفرمایید، پرونده شما اشکال دارد به بایگانی بروید. تا به بایگانی می‌روید می‌بینید همان شخص پشت بایگانی نشسته و پرونده را نگاه می‌کند. می‌گوید: شما باید بروید تا مسئول امور فنی شما را بازرسی کنند و بنویسند. تا می‌آید یک دفعه می‌بینید پشت میز نشسته و بازرسی‌اش را می‌کند و می‌گوید: باید به دفتر معاونت بروید. می‌آید به معاونت بروید و حتی به ریاست هم می‌رسد. آخرش به ریاست که می‌رسید می‌گوید: کار شما گیر کرده، بروید و هفته دیگر بیایید. حالا این آقای که آمده و در تمام این اتاق‌ها یکی یکی نشسته، در یک جا مسئول کارگزینی شده، در یک جا مسئول امور فنی شده، در یک جا حسابرس شده، در یک جا مسئول بایگانی شده، در یک جا معاون شده، در یک جا وکیل شده و در یک جا رئیس شده، این آقا آیا عوض شده یا عوض نشده؟ بالاخره زید بن ارقم

است دیگر. چطور زید بن ارقم صندلی هایش عوض شد و اتاقش عوض شد؟! تو که تا به حال مسئول آبدارچی بودی، حالا آمده‌ای و جای رئیس نشسته‌ای! می‌گویند: مملکت همین است، حالا تو یکی‌اش را دیده‌ای خیلی تعجب نکن! به اتاق رئیس می‌رود می‌بیند زید بن ارقم است! می‌آید می‌بیند همان شخص مسئول امور مهر کردن است، می‌گویند: شما اینجایی؟! تو که رئیسی، رئیس که نباید بنشینید و دفتر را امضا بکند! می‌گویند: بالاخره یک غلطی کردیم و ما را تنزل دادند و دوباره فردا ارتفاع می‌دهند، مشکل نداریم! فعلاً تنزل دادند و مسئول دفتر گذاشتند و امضا کردیم. حالا صحبت در این است که این اتاق‌هایی که هر کدام یک نمادی دارد و یک نمودی دارد آیا آمدن زید در این اتاق‌ها شخصیت زید را عوض کرده یا نکرده؟! عوض نکرده، زید همان است گرچه در این دوره‌زمانه شخصیت عوض می‌شود ولی حالا ما به حقیقتش کار داریم. زید که همان است، یک جا آمده و سر پست ریاست نشسته و یک جا آمده و سر پست

معاونت نشسته و یک جا آمده و سر پست مدیر کلی نشسته و یک جا سر پست آبدارچی نشسته است، والا این شخصیت زید همان است ولی نمودش و نمادش تفاوت می‌کند. اینجا چای در استکان به دست مشتری می‌دهد و الآن در اینجا آبدارچی است، در یک جای دیگر می‌بینید نشسته و پرونده‌ها را نگاه می‌کند و مسئول امور بایگانی است، در یک جا می‌بیند آمده و به عنوان ریاست زیر پرونده‌ها را امضا می‌کند! بدانید که اگر آبدارچی بیاید و زیر پرونده را امضا کند کار به کجا می‌رسد! این مسئله هم از این باب است.

وجود مطلقى را که من خدمتتان عرض کردم که در ظهور و در مظهر به صفات مختلف درمی‌آید این طوری است، یعنی آن وجود مطلق با بساطت خودش یک حقیقتی دارد. آن حقیقت چیست؟ ما نمی‌دانیم. نمی‌دانیم یعنی فعلاً می‌گوییم: نمی‌دانیم. به قول مرحوم حاجی که انصاف به خرج داد و گفت:

مفهومُه من أعرِفِ الأشياءِ

و کنهه فی غایة الخفاء

خدا خیرش بدهد و این غایت خفاء واقعاً هم فی

غایة الخفاء است. یعنی اگر انسان بخواهد به آن حقیقت وجود به حسب همین فکر و ذهنش برسد که خیلی بعید است! مگر اینکه یک ابهامی را بخواهد تصور کند، والا هیچ وقت نخواهد رسید، چون نفس تصور وجود ذهنی هم نمی‌تواند چون در اینجا باز مقید وجود است. این وجودی که آمده و خودش را به صورت علم نشان داده، با آن وجودی که آمده و خود را به صورت قدرت نشان داده که فرق نمی‌کند. یک وجود آمده است. یک وجود آمده و در اینجا به صورت علم، علم را در خارج محقق کرده، یک وجود آمده و به صورت قدرت، یک وجود آمده و به صورت غضب. آن حالت غضبی که شما در یک امر می‌بینید، آن حالت با حالت علم تفاوت می‌کند، با حالت قدرت تفاوت دارد، با حالت خنده طبعاً در تضاد و در خفا است ولی حقیقتش حقیقت واحد است. آیا حقیقتش هم متعدد است؟! یعنی چندتا وجود داریم!؟

تلمیذ: همان نمودها را می‌خواهیم یکی بکنیم، نه

اینکه وجود مطلق

استاد: حالا ما می خواهیم ببینیم یکی می شود یا نمی شود. این وجودی که آمده و عین او شده و خود را نشان داده است، آیا در خارج می توانیم بگوییم که علم عین قدرت است؟ یعنی آیا در حسابرسی در خارج ما می توانیم بگوییم: علم این زید الآن عین این ضحک است، غضب او عین آن خنده است؟ پس به جای اینکه او در گوش شما می زند شما یک ماچ هم از او بکنید و بگویید: من فرض می کنم که یک خنده ای به من کرده ای و این چکی که در گوش من زدی، به حساب خنده برمی دارم؟! نه خیر، شما یک لگد هم به او می زنید. این برای چیست؟ این به خاطر این است که شما نمی آید حساب ها را در خارج باهم خلط کنید. حالت غضب با حالت ضحک دوتا است، حالت قهر با حالت لطف دوتا است؛ یعنی در ظهور خارجی. اما پس پرده را که بخواهید نگاه کنید می بینید که این قهر و آن لطف هر دو یک منشأ دارد، هر دو یک خمیرمایه دارد، از این خمیر در این قالب ریخته اند گرد شده و از همین خمیر در این قالب ریخته اند مربع شده است، خمیر واحد است و مربع و دایره در اینجا به واسطه آن تعین درست شده است.

تعین، مانع اتحاد صفات با یکدیگر و با ذات

مطلق می شود

بناء علی هذا آن وجودی که وجود مطلق است، آن وجود همان وجودی است که به صورت قهر درآمده است و همان وجودی است که به صورت لطف درآمده است، دوتا وجود نداریم. پس وجود عین ظهور خارج است ولی ظهورات در خارج عین همدیگر نیستند، چون آنها حد دارند. حد داشتن منافی با یکدیگر است. حد منافی است نه اصلهما، نه اصلهم، نه اصلهن. اصل اینها یکی است ولی حدود اینها تفاوت پیدا می کند و این همان مسئله وحدت وجود است.

تلمیذ: بله، مبدأ یکی است. از نظر مبدأ خیلی چیزها مبدأشان یکی است ولی بعد از تعینات و تشکلات خارجی مختلف می شوند، مثل همان مثالی که زدید؛ یک طین است، یک گل است و می آییم صد شکل را قالب گیری می کنیم. بحث در قالب گیری ها است که این دوتا قالب با اینکه کمال اختلاف باهم دارند چطور یکی شدند؟!

استاد: آن به خاطر قالب است.

تلمیذ: نه، می گویند: یکی شدند.

استاد: چه کسی می گوید یکی هستند؟!

تلمیذ: ذات و صفت یکی است و بحث در این

است که ذات و صفت چطور یکی شد؟!

استاد: خب بنده که نمی گویم یکی است! از

آنهايي که می گویند: یکی است سؤال کنید.

تلمیذ: پس وجه جمعش چیست؟

استاد: وجه جمع همان اقتران است.

تلمیذ: اگر به لحاظ مبدأ است، مبدأ که مظهر

نشده است. آنهايي هم که می گویند: اینها اختلاف

دارند مبدأ را یکی می دانند.

استاد: آنهايي که می گویند: یکی هستند مبدأ را

عين ظهور می دانند. من می گویم: اگر ظهور، ظهور

است امکان ندارد ظهور با مبدأ یکی بشود! مبدأ، مبدأ

اطلاقی است. اگر این مبدأ، مبدأ اطلاقی باشد، اگر

به لحاظ اطلاق شما بخواهید نگاه بکنید این تعین

دیگر در آنجا معنی ندارد، چون همین تعین در مورد

صفت دیگر هم هست. اگر قرار باشد که این ذات

عين مبدأ باشد، یعنی از نقطه نظر نحوه وجود و از

نقطه نظر نحوه مفهوم، عین مبدأ بخواهد باشد
بنابراین این صفت با صفت دیگر باید عینیت داشته
باشد، درحالی که اینجا دیگر این طور نیست. پس
می بینیم صفت علم با صفت قدرت از نقطه نظر مقام
ظهور دو تا هستند و امکان اجتماع اینها نیست. این
عدم امکان اجتماع این دو باهم به چه لحاظ است؟
به لحاظ تعینی که دارد. چون این در یک محدوده
ماهوی قرار گرفته و آن در یک محدوده ماهوی
دیگر، این ماهیتها با همدیگر نمی سازند. ماهیت
یعنی تعین. وقتی که این دو با همدیگر نساختند
چطور همین محدوده ماهوی با مبدأ خودش که
بدون ماهیت است می سازد؟! این عرض بنده است.
یعنی چطور شما تعین را در لا تعین جا می دهید و لا
تعین را در تعین جا می دهید؛ این منظور من است.

من می خواهم بگویم: در وحدت بین دو شیء
اگر ما بخواهیم بین دو شیء وحدت برقرار کنیم باید
یک حقیقت واحده را لحاظ کنیم، نمی شود که دو
شیء بالذات متمایز باشند و ما قائل به وحدت آنها
بشویم. قائل به اجتماع آنها می شویم ولی قائل به

وحدت شدن نمی‌شود. مثل اینکه قائل به اجتماع سیاه و سفیدی در یک جامی شویم اما قائل به وحدت که سیاهی عین سفیدی بشود و سفیدی عین سیاهی بشود این مستحیل است.

این مسئله در مورد بین دو صفت در اینجا شکی وجود ندارد که بین علم و قدرت، محدوده ماهوی مشخص است. ما علم را به یک چیزی می‌گوییم و قدرت را بر یک چیزی می‌گوییم. چطور شد علم در زید وقتی که در زید است دو چیزند اما همین که این علم به خدا می‌رسد یک چیز می‌شود؟! خب در زید هم بگویید: یک چیز است؛ علم زید عین قدرت زید است. در حالی که هیچ دیوانه‌ای یک‌هم‌چنین حرفی را نمی‌زند که علم زید و مدرکات زید با قدرت زید یکی است، علم زید با ضحک زید یکی است، علم زید با غضب زید یکی است، غضب زید با لطف زید یکی است! اصلاً هیچ کسی یک‌هم‌چنین حرفی را نمی‌تواند! یعنی هیچ دیوانه‌ای یک‌هم‌چنین مطلبی را نمی‌تواند بگوید! اگر کسی این مطالب را بخواهد بگوید واقعاً مجنون است دیگر. این جهتی که موجب شده است که این غضب که صفت زید است

با ضحک و ملایمت زید نتواند وحدت پیدا بکند
تعینات این است. غضب یک تعینی دارد که آن تعین
با تعین لطف نمی‌سازد. چون نساخت پس با هم
جمع نمی‌شوند. جمع می‌شوند ولی وحدت ندارند.
لذا ممکن است همین غضب و همین لطف در زید
جمع باشد ولی وحدت ندارد، عین یکدیگر نیستند.
چرا عین یکدیگر نیستند؟ چون با هم تعین دارند.
پس وقتی که تعین موجب عدم اتحاد است چطور
نفس همین تعین با بقاء خودش موجب اتحاد با ذات
خواهد بود؟! اینکه با همدیگر منافات دارد! اگر شما
تعین را مانع برای اتحاد می‌دانید چطور در مورد ذات
این مانع برداشته شد؟! می‌گویید که این صفت عین
این ذات است، با وجود اینکه ذات لا تعین است و
صفتش تعین است. چطور این حرف را می‌زنید؟!
ذات لا تعین است اما علم ذات باری تعالی او عین
ذات است. ذات لا تعین است ولی قدرتی او که تعین
دارد آن قدرت عین ذات خواهد بود.

خب این اشکال دوباره در اینجا مطرح است.

اگر شما بگویید: در ذات چون لا تعین است این با

تعیین می‌سازد، ما همین حرف را در مورد دو تا صفت می‌زنیم؛ صفت قدرت و صفت علم هر دوی اینها صفات متعینه هستند، می‌گوییم: چون اینها صفات متعینه هستند تعین هیچ دخلی در اتحاد و عدم اتحاد ندارد، چون ریشه آنها لا تعین است بنابراین خود اینها هم با همدیگر اتحاد دارند، درحالتی که کسی یک‌هم‌چنین حرفی نمی‌تواند بزند! شما بگویید که در ذات خدا این طور است ولی در زید آن طور است، خوب چه فرقی بین زید و ذات خدا می‌کند؟! در زید، ذات زید که دارای علم است و دارای قدرت است آیا شما علم و قدرت در زید را عین هم می‌دانید؟! می‌گویند: نه! می‌گوییم: چرا نمی‌دانید؟! می‌گویند: به خاطر اینکه اینها با همدیگر فرق می‌کنند. می‌گوییم: خوب منشأش که یکی است! مگر منشأش همان نفس زید نیست؟! خوب نفس زید واحد است، ظهوراتش متفاوت است پس بگویید که علم زید با قدرت زید با غضب زید با لطف زید اینها همه یکی خواهد بود. اینجا نمی‌توانید این حرف را بزنید اما در مورد خدا این حرف را می‌زنید؛ خوب چه فرقی کرد؟! حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد.

قاعدهٔ عقلی که تخصیص بردار نیست! شما در مورد
زید و امثال زید قائل به افتراق بین صفات با ذات
بشوید اما همین که در خدا می‌روید این اختلاف را
برمی‌دارید! در حالتی که این حکم عقلی که تعیین، منع
از اتحاد می‌کند، در مورد ذات باری هم وجود دارد.
البته هنوز بحث مانده است.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد