

انتزاع مفاهیم متعدده از مصداق واحد

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و بهذا يُنْدَفَعُ ما ذَكَرَهُ هذا الشَّيْخُ الجَلِيلُ القَدْرُ في كتابِ المِشارَعاتِ و وصفَه بالقوَّة و المتانَةِ و هو قولُه إِنَّا نَتَسَامَحُ مع مَنْ قال: الموجودِيَّةُ نفسُ الوجودِ.^۱

مرحوم آخوند مطلبی را در تنمۀ بحثشان در عدم

امتناع انتزاع مفاهیم متعدده از مصداق واحد بما هو

واحد فرمودند. مثالی که در این زمینه زدند مثال زید

بود که زیدٌ مِنْ حیثِ أَنَّهُ معلولٌ لله تعالى معلولٌ،

مِنْ حیثِ أَنَّهُ مرزوقٌ مرزوقٌ، مِنْ حیثِ أَنَّهُ مرتبطٌ

بالعلةِ متعلّقٌ، مِنْ حیثِ أَنَّهُ علةٌ لشيءٍ علةٌ. این

اوصاف متعدده و محمولات متعدده برای زید در

حالی است که زید واحد است و از این امر واحد،

مفاهیم متعدده و مختلفه‌ای انتزاع می‌شود.

به دنبال این مطلب، شاهی بر این مسئله ذکر

می‌کند و می‌فرماید: ما در بحث علم و حیات و

قدرت که سه صفت ذاتی حق متعال است چه

می‌گوییم؟ در آنجا قائل به وحدت صفات با عینیت

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۷۴.

ذات هستیم. یعنی صفت علم و حیات و قدرت، اضافه به عنوان وصف اضافه و خارج محمول بر موضوع و بر ذات پروردگار نیست بلکه به عنوان وصفی است که منتزع از ذات است و عینیت با ذات دارد، در عین حال که هر سه، سه وصف مختلف است و سه مفهوم مختلف است و هر کدام قابل صدق بر یکدیگر نیستند.

اختلاف دیدگاه عرفاء و فلاسفه در اتحاد و بینوئیت ذات با صفات

بالاجمال دیروز عرض شد که مطلبی را که مرحوم آخوند در اینجا در صدد آن هستند، به نظر می‌رسد با آنچه عرفا در باب بینوئیت صفات با ذات حتی در علم و حیات و قدرت می‌فرمایند در تعارض باشد. البته عرض شد که ما می‌توانیم به یک اعتبار بین این دو مسلک را جمع بکنیم. مسلک اول، مسلک عدم بینوئیت صفات ذاتیه و حقیقه با ذات پروردگار که علم و حیات و قدرت باشد و عینیت این صفات به حمل شایع با ذات پروردگار و اختلاف این صفات در مفهوم است؛ این یک مسلک و یک مبنا. مبنای دوم بینوئیت این صفات مختلفه با ذات، و تحقق خارجی آنها در مرحله مادون ذات است که

این مسلک، مسلک عرفای شامخین است. و برداشت آنها و مبنای آنها در باب توحید حقه بالصرافه و صرف الوجود عبارت است از همان مقام هوهویتی که لازمه هوهویت فقط تحقق ذات و عینیت ذات است و تعین بدون **أی وصف و بدون** **أی صفة و بدون** **أی محمول خارج عن ذاته**، این مسلک، مسلک عرفای شامخین است که مرحوم سید احمد کربلایی - رضوان الله تعالی علیه - با مرحوم آقا شیخ محمدحسین کمپانی - رحمة الله علیه - ایشان در این مسلک با هم در این مطلب با هم اختلاف داشتند.

مطلبی را که دیروز به عرض رساندم این بود که یک وقت منظور از علم و حیات و قدرت عبارت است از لازمه ذاتی بقاء و تعین و تشخیص خارجی یک شیء، اگر این طور است خب مشکلی نیست، اشکالی ندارد که ما علم و حیات و قدرت را عبارت از عین ذات بدانیم، یعنی عبارت^۲ آخرای ذات. نه اینکه به حمل هو هو، ذات مساوی با حیات است بلکه به حمل شایع، این مفهوم عبارت^۲ آخرای همان

ذات است. من باب مثال در مورد میعان ماء، ماء عبارت است از یک ماده خارجی که از اکسیژن و ئیدروژن ترکیب می شود و از بعضی چیزهای دیگر. نفس ماء این است، حالا چیزهای اضافی و... که قاطی آن می شود جدای از اینها است. از ترکیب این دو، ماء را به وجود می آورد ولی لازمه ذاتی ماء، میعان و سیلان است. نمی شود مائی وجود داشته باشد و این ماء، سیال نباشد و میعان نداشته باشد، این امکان ندارد. اگر باشد ثلج است، ثلج با ماء فرق می کند و ما بحثمان در ماء است نه در ثلج.

بناء علی هذا صحیح است که ما بگوییم: میعان و سیلان در مرتبه ذات نیست بلکه خارج از مرتبه ذات است و به عنوان یک وصف خارج محمول بر این ذات حمل می شود؛ آیا می توانیم یک هم چنین حرفی را بزنیم؟ نمی توانیم بزنیم! چون اوصافی را که به عنوان اوصاف خارج محمول بر ذات حمل می شود اوصافی است که می تواند وجود داشته باشد یا می تواند وجود نداشته باشد. یعنی اوصاف ذاتی ذات، اوصاف خارج محمول نیستند که بر ذات حمل بشوند و یا اینکه محمول به ضمیمه باشند بلکه نفس

ذاتی بودن این صفت برای آن ذات، خودِ همان اقتضا می‌کند که این وصف در مرتبهٔ ذات و همراه با ذات وجود داشته باشد تا مادامی که این ذات هست، و انفکاک بین ذات و بین این وصف مستحیل باشد. باز این مسئله در مورد بحث علم و حیات و قدرت در ذات باری تعالی دقیق‌تر است چون میعان یک وصفی است که بعد از تحقق آن ترکیب مائیت از اکسیژن و ئیدروژن به وجود می‌آید. یعنی بعد از اینکه اکسیژن و ئیدروژن را شما با هم خلط کردید، مخلوط و ممزوج کردید و ماء خارجی به وجود آمد، لازمهٔ این ماء خارجی میعان و سیلان است. اما بحث ما در علم و حیات و قدرت از این بالاتر است.

بحث این است که اصلاً آن وجود، نفس آن وجود عبارت است از حیات. منظور از حیات عبارت است از بقاء آن وجود، نه اینکه یک وصف زائد بر آن وجود است. وقتی می‌گوییم: زید حیّ است، یعنی چون زید، زید است حیّ است؛ نه اینکه چون زید مثلاً بعد از اینکه از گوشت و استخوان و دم و لحم و... ترکیب شد حیات آمد بر او اضافه شد

و لازمه ذاتی او شد. مثل ماء که میعان و سیلان پس از تحقق عین خارجی مائیت بر او آمده است؛ گرچه لازمه ذاتی است ولی باز بعد از [تحقق خارجی آمده است.] یعنی از نظر رتبه، رتبه متأخر از آن حقیقت مائیت است، گرچه لاینفک است. ولی در مورد حیّ شما این مطلب را نمی‌توانید بگویید. حی عبارت است از نفس وجود خارجی. همین که نظر به وجود خارجی می‌شود یعنی نظر به حیات می‌شود. ولی وقتی که ما نظر به ماء می‌کنیم، میعان و سیلان در مرتبه بعد در نظر می‌آید، هیچ وقت در نظر شما [در همان مرتبه اول نمی‌آید.] من باب مثال شما الان ماء را تصور بکنید، ماء عبارت از یک چیزی است که دارای یک خصوصیتی است که از این دو امر ترکیب می‌شود، بعد از شما سؤال می‌کنم: حالا این ماء سیلان دارد آیا جاری است یا غیرجاری؟ می‌گوییم: نه، آن چیزی که جاری است ماء است و آن چیزی که جاری نیست ثلج است یا دخان و بخار است. اما در مورد زید، اگر گفتند: آیا زید در خارج هست یا نیست؟ می‌گوییم: بله، زید در خارج هست. می‌گویند: حالا این زیدی که در خارج هست آیا حی

است یا میت است؟ خب این که معنی ندارد.
همین که شما می‌گویید: زید در خارج هست یعنی
حی^۳. این عبارت^۴ آخرای حی^۳ است، دیگر معنی ندارد
که این وصف اضافی را شما بعد از وجود خارجی
زید بخواهید بر زید حمل کنید.

لذا عرض ما این است که این صفات، لا ینفک از
ذات هستند. تا وقتی که ذات بوده حیات بوده، تا
وقتی که ذات بوده قدرت بوده، چون ذات بدون
قدرت معنی ندارد، ذات بدون قدرت میته است. زید
در خارج وجود داشته باشد ولی بگوییم: آیا این
زیدی که در خارج وجود دارد - نه اینکه زیدی که
دفن شده - آیا این زید قادر است؟ آیا قدرت دارد یا
ندارد؟ این سؤال، سؤال بی‌معنایی است سؤال لغوی
است! وقتی که زید در خارج هست خب قادر هم
هست.

یا من باب مثال می‌گوییم: اینکه زید در خارج
هست آیا عالم است یا عالم نیست؟ منظور از علم
چیست؟ دیروز عرض کردم که منظور از علم، علم
حضورِ ذات به ذات است، نه علم ذات [به] اشیاء

خارجی. آن مطلب دیگری است که الان می‌گوییم.

در علم حضوری ذات به ذات، لازمه وجود خارجی ذات است. آیا می‌توانیم بگوییم که زید در خارج است ولی به خودش عالم است یا نه؟ اگر به خودش عالم نیست پس چرا از خانه بیرون می‌آید و به دنبال کسب و کار می‌رود؟! اگر زید به خودش عالم نیست پس چرا اگر یک دشمن به او حمله کند دفاع می‌کند؟! اگر زید به خودش عالم نیست پس چرا جلب منافع و دفع مضارّ می‌کند؟! تمام اینها از آثار مترتب بر علم ذات به ذات است. اگر علم حضوری نباشد، یعنی اگر نفس حضور ذات عند الذات مطرح نباشد اگر این‌طور نباشد این مساوی با عدم است. مگر اینکه شخص نائم باشد، مگر اینکه مجنون باشد، تازه در خود مجنون هم مسئله هست. مگر اینکه بیهوش باشد و مغمی علیه باشد. مغمی علیه هیچ ندارد، اصلاً ادراک ندارد! ولی علم ذات به ذات لازمه چیست؟ لازمه [وجود خارجی ذات است].

چطور اینکه ما در مورد مغمی علیه [می‌گوییم: علم ذات به ذات منتفی شده است.] حالا در مورد قدرت می‌توانیم بگوییم که او هم باز قدرت دارد، ولی این

دیگر شرط یک ذات خارجی نیست.

آن وقت خدایی که حیّ است و قادر است و علیم است یعنی چه؟ یعنی آن خدایی که در وجود خود بقاء دارد و بقاء او محتاج به علت ثالثی نیست؛ این معنی معنای قدرت است. خدا در وجود خود حیات دارد و این حیات یعنی بقاء، و این بقاء نیاز به شیء دیگری ندارد؛ این معنای حیّ است. خدای متعال نسبت به وجود خود علم دارد، یعنی نفس حضور ذات عند الذات عبارت است از علم حضوری ذات به خود ذات، نه به ظلال خارجی، نه به مظاهر خارجی، در آن بحثی نیست آن یک مطلب دیگر است. این در اینجا نسبت به ذات است. یعنی نظر ذات نسبت به خود ذات آیا منفک از ذات است؟! آیا ما می توانیم در یک مرتبه ذات را در نظر بگیریم بدون توجه خودش به خودش؟! این مساوی با عدم ذات است. بنابراین اگر سه صفت علم و حیات و قدرت به خود ذات و لازمه ذاتی ذات باشد همان طوری که در سایر اشیاء این گونه است و به همین کیفیت است، اگر این طور باشد این اشکالی ندارد. در اینجا این سه

صفت، صفات حقیقیه ذات هستند و لازمه لا ینفک هستند و هیچ نوع بینوئیتی بین این صفات و بین آن ذات وجود ندارد.

اما اگر منظور از علم، علم به خارج از ذات و بساطت ذات باشد مثل علم به مظاهر باشد، علم ذات به مظاهر، علم ذات به معلولات، علم ذات به ظهورات، علم ذات به مخلوقات، علم ذات به مرزوقات، علم ذات به مراتب تعین تجرد و غیر تجرد، غیب، شهادت، مُلک و ملکوت، علم ذات به جزئیات مترشحۀ از اسماء و صفات و امثال ذلک، این منظور باشد، یا منظور از قدرت، قدرت ذات بر خلق، قدرت ذات بر رزق، قدرت ذات بر ایجاد، قدرت ذات بر سایر دخل و تصرفاتی که در عالم خلق است این منظور از قدرت باشد، یا منظور از حیات، ایجاد حیات در معلول و مخلوق و امثال ذلک باشد اگر این طور باشد این مرتبه مرتبه متأخره از ذات است. به جهت اینکه ذات در آن مقام بساطت و صرافت خود آیا این تغییر و تحوّل به مظاهر را لازم گرفته یا لازم نگرفته؟ یعنی ذات را اگر ما در مقام ذات و در مقام بساطت تصور کنیم آیا پس از خلق و پس از

ایجاد، تحولی در این ذات انجام شده یا نشده؟ اگر بگویید: انجام نشده پس خلق و عدم خلق سیّان‌اند و این جمع بین متناقضین است و واضح البطلان است که یک شیء در عین مرتبهٔ ذاتیت و بدون ظهور تجرد محض و تجرد تام منقلب به یک امر دیگری بشود که آن امر دیگر، محدودیت و تعین را در حدود ماهوی خودش حفظ کرده و در عین حال در اینجا این ذات این دو مرتبه را فاقد است. یعنی در اینجا از یک طرف ما اثبات بین تغییر در انشاء ذات مظاهر را قائل شدیم و از یک جهت، آن سکون و عدم تبدّل و تغیر را در اینجا [قائل] بودیم، خب این محال است دیگر. جمع بین متناقضین است و محال است.

بنابراین ذات در مرتبهٔ خودش یک تجردی را دارد که آن تجرد، لازمه‌اش علم ذات به خود ذات است و در این بحثی نداریم. بعد ذات در مقام تنزل، یک مراتب و تغیر و تحولاتی را دارد که داریم می‌بینیم. این تغیر و تحولات در عالم انسان و حیوان و شجر و حجر و سماء و ارض و جبل و صحرا و بحار، تمام اینها تغیر و تحولاتی است در عالم مُلک.

در عالم ملکوت، ملائکه و نفوس خبیثه و نفوس
طیبه و عالم انوار و حجب و برزخ و... همه اینها
تغییر و تحولات در عالم باطن و در عالم ملکوت
علی است. این تغییرات و این تحولات و این
معلولات و این مخلوقات و این مرزوقات آیا
نسبتشان به ذات قبل از این خلق یکسان است و
علی السواء است یا تفاوت می کند؟ اگر بگوییم:
یکسان است که واضح البطلان است. اگر بگوییم:
تفاوت می کند پس آیا ذات، غیر از علم به ذات خود
که علم حضوری است طبعاً یک علم به مخلوقات و
به معلولات و به مرزوقات دارد یا ندارد؟ دارد دیگر!
ذات، علم به مخلوقات خودش دارد، علم به
معلولات خودش دارد، علم به ظلال خودش دارد نه
ظلال کس دیگر. من باب مثال من الان علم دارم به
اشیائی که خارج از ذات من است، علم دارم به
ایشان، علم دارم به ایشان و... تمام اینها محدوده
وجودی خارج از ذات من است. علم دارم به این
کتاب، علم دارم به این ماء، علم دارم به این جدار،
تمام این علم های من به خارج از ذات من علم های
حصولی است دیگر، تعلق علم به خارج از ذات

است.

اما دربارهٔ پرودگار این مطلب را این‌طور نمی‌گوییم. علم پرودگار به معلولات خارجی درواقع علم پرودگار به خودش است، متنها علم پرودگار به خودش در مقام تغیر و تحول است نه در مقام بساطت و تجرد. یعنی علم پرودگار به ذات خود، یک‌وقت علم پرودگار به ذات خود **مِنْ حَيْثُ تَجَرَّدَ وَ عَدَمِ الْعِلْيَةِ التَّامَةِ فِي الْمَظَاهِرِ**، از این باب است این همان علم حضوری به ذات است، یک‌وقت در عین این علم، علم اضافی دیگری دارد، آن علم اضافی دیگر، علم پرودگار به معلولات خودش است. یعنی درواقع اگر شما بگویید: علم پرودگار به معلولات همان علم پرودگار به ذات خودش است بنابراین جمع بین متناقضین کردید، چون معلول محدود است، حدود ماهوی معلولات با آن تجرد ذاتی مقام ذات بینوئیّت دارد، پس این‌طور نیست که پرودگار متعال در عین علم به معلولات، علم به حدود ماهوی معلولات نداشته باشد، این محال است. پس علم به حدود ماهوی معلولات

عبارت است از علم پرودگار به مظاهر ذات خود، و مظاهر ذات خود از نظر تعین خارجی با آن ذات خود که ذات بحث و بسیط است که آن حقیقت همین است دو امر است، نه اینکه یک امر واحد است. اگر یک امر واحد بود پس چرا این تغییر و تحول پیدا شده است؟!

من باب مثال اگر این کتاب قابل برای باز شدن نیست پس من هر کاری بخواهم بکنم نمی توانم این کتاب را باز کنم. اینکه این کتاب را الان باز می کنم و صفحه ۱۷۵ را در اینجا می آورم این معنایش این است که در اینجا یک صورت دیگری از این کتاب پیدا شده، خارج از کتاب نیست، این کتاب همین است، تغییر نکرده، وزنش اضافه نشده، ولی این کتاب باز می شود، صورت کتاب تفاوت می کند، در عین حفظ هویت ذاتی کتاب، در عین حفظ هویت، صورت خارجی کتاب تفاوت می کند. الان صورت خارجی کتاب به این نحو است بعد صورت خارجی کتاب این طور می شود، آیا در کتاب تفاوتی به وجود آمده؟! تفاوتی به وجود نیامده، تفاوت در صورت خارجی است، نه اینکه تفاوت در اصل کتاب است.

و به واسطه باز شدن کتاب، کتاب اسفار از کتاب اسفاریت خارج نمی شود باز کتاب اسفار است، باز مطالب در آن موجود است. ظهورات مظاهر پرودگار عیناً مثل همین می ماند؛ یک مرتبه من صفحه ۷۵ را می آورم، یک مرتبه من اصلاً فقط جلد را باز می کنم، یک وقت من کتاب را این طور می گیرم یک وقت آن طور می گیرم. این، این طور گرفتن و آن طور گرفتن، امر زائد بر کتاب و ذات کتاب نیست بلکه اطواری است که آن اطوار، لازمه تحقق ذات است، یعنی چون کتاب استعداد و آمادگی اطوار مختلف را دارد، به واسطه جسم طبیعی که دارد و به واسطه جسم تعلیمی که حاکم بر کتاب است لذا کتاب به اطوار مختلف درمی آید درحالتی که چیزی بر کتاب اضافه نمی شود. غیر از لون و... است که لون عارض می شود و بعد زائل می شود، غیر از کم است که کم در یک وقت به این نحو ظاهر می شود و بعد خارج می شود، نه، این کتاب به این نحو است.

کتاب تکوین عبارت است از مظاهر و ظهورات پرودگار که تمام آن ظهورات و مظاهر، دخل و

تصرفاتی است که ذات در خودش به وجود می آورد. ذات در خودش دخل و تصرف به وجود می آورد و ملائکه را خلق می کند، به یک نحوه ذات در خودش دخل و تصرف به وجود می آورد و حیوان را خلق می کند، ذات به یک نحوه دیگری در خودش دخل و تصرف به وجود می آورد و انسان را خلق می کند، زمین و زمان را خلق می کند، شجر و حجر را خلق می کند، تمام اینها دخل و تصرفاتی است که ذات که همان وجود بسیط است می تواند در خودش به وجود بیاورد. و این غیر از آن جهت ترکیب است. حالا این علم ذات به خارج از آن محدوده بساطت خودش که در او تعینی وجود ندارد و او می تواند متعین بشود، این قدرت ذات بر مخلوقات و بر معلولات، این حیات ذات نسبت به مخلوقات دیگر - نسبت به خودش که لازمه ذاتی اش است - این حیات و این قدرت و این علم، اینها اوصافی در مرتبه مادون تجرد ذاتی ذات هستند. آن تجرد ذاتی ذات است که عرفاء از او تعبیر به مقام «هو» می کنند. مقام «هو»یی که علم و قدرت و حیات ذاتی لازمه اوست و مقام واحدیتی که این مقام واحدیت موجب بروز همه معالیل

خارجی و موجب بروز همهٔ مظاهر خارجی و تعینات خارجی خواهد بود. این قدرت و علم و حیات، مرتبه‌اش مرتبهٔ مادون ذات است، این همان است که عرفاء می‌گویند: در مرتبهٔ ذات، علم و حیات و قدرت راه ندارد، این معنی مقصود است.

جهت اختلاف مرحوم آقا سید احمد کربلایی و مرحوم کمپانی

دعوای بین مرحوم کمپانی و مرحوم آقا سید احمد کربلایی - رضوان الله علیهما - در این بود. مرحوم کمپانی هم قائل است به اینکه مراتب معالیل، خارج از ذات نیست. ایشان هم قائل است متنها از باب اینکه این معالیل به علم حضوریِ این معلولات در خود ذات وجود دارد، و اطلاع و احاطهٔ ذات بر ذات عبارتٌ آخرای احاطه و اطلاع ذات بر مظاهر خارجی است لذا علم ذات را بر مظاهر خارجی مثل علم ذات بر ذات می‌دانند. در اینجا این اشکال پیش می‌آید. ایشان قدرت ذات را بر مظاهر و معلولات خارجی مانند قدرت ذات بر خود ذات می‌دانند. مرحوم آقا سید احمد نظرشان در اینجا این است که ذات در مقام بساطت خودش، «او به سر ناید ز خود

آنجا که اوست^۱ ذات در مقام ذات خودش رنگ ندارد، بو ندارد، رایحه ندارد، کم ندارد، کیف ندارد. ذات در مقام ذات هیچ کدام از این چیزها را ندارد ولی قابلیت تبدیل شدن به رنگ و رایحه و طعم و کیف و زمان و مکان و همه چیز را دارد. اگر قابلیت نداشت که نمی شد، پس قابلیت دارد دیگر. قابلیت دارد که الان این طور می شود. این قابلیت ذات به تغییر و تبدل در جهات مختلف، مرتبه مادون ذات است نه مرتبه عینیت ذات. در مرتبه عینیت ذات، رنگ و بو و امثال ذلک وجود ندارد. این مطلب و اختلاف بین این دو بزرگوار در اینجا بود.

دلیل قائلین به اصالت ماهیت

نکته ای که در اینجا به نظر می رسد و به این نکته باید دقت بشود این است که حالا آن تجردی که وجود دارد، آن تجردی که لازمه وجود است، آن تجرد چه نحوه با این تعین خارجی موافقت و مرافقت و مصاحبت دارد؟ به هر صورت اگر این ماهیات در خارج که حدود وجودی اشیاء هستند اگر

۱. منطق الطیر، عطار نیشابوری، مجمع مرغان.

اینها مابین با آن وجود هستند پس چطور این در خارج محقق می‌شود؟! پس قائلین به اصالت ماهیت - مثل شیخ اشراق - در اینجا گیر کرده‌اند که قائل به اصالة الماهية شده‌اند. یعنی می‌گویند: اگر قرار بر این باشد که وجود، وجود بسیط باشد و آن وجود و بساطت، ذاتی برای وجود باشد، اگر قرار بر این طور باشد پس این جمع بین بساطت وجود با تعین ماهیات در خارج مستحیل است، به جهت اینکه من باب مثال سیلان و میعان، لازمه ذاتی ماء است. حالا شما یک مائی را تصور کنید که این ماء از یک طرف سیلان دارد، جریان دارد، میعان دارد و از یک طرف ثلج است و حدود دارد و مکعب است و سفت است مثل حدید می‌ماند و اگر به آدم بخورد سر آدم را می‌شکند. جمع بین این دو [محال است] که درعین حال آن ثلج حقیقتش و اصلش همین ماء است، اگر ثلج را شما گرم کنید تبدیل به همین ماء می‌شود، همین اکسیژن و ئیدروژن است، ثلج درواقع این ماء است. بگویید: چون ثلج درواقع ماء است پس این ماء با حفظ صفت جریان و میعان،

در عین حال صلابت و استحکام را دارد، این جمعش
مستحیل است و محال است. وجود بسیط که لازمه
وجود پروردگار است، در عین بساطت و در عین
صراف و در عین ساذجیت و در عین لاحد و
لارسمیت و امثال ذلک، آن وجود بسیط متحول و
متبدل به وجود [محدود بشود]. یک وجود بسیط را
شما در نظر بگیرید که این وجود بسیط و بالصرافه
تبدیل به یک وجود محدود بشود. پس دیگر
بالصرافه نیست، از بالصرافه بودن می افتد. اینجاست
که قائلین به اصالت ماهیت گیر کرده اند؛ از یک
طرف نسبت به ذات پروردگار نمی توانند قائل به
اصالة الماهية بشوند چون ماهیت عبارت از حدود
وجودی است و **الحق ماهیته انیته**، یا اگر هم قائل
ماهیت بشوند ماهیت را به عنوان هویت در اینجا
مدنظر می گیرند، نه به عنوان یک حقیقت طبیعیایی
که آن حقیقت طبیعی در خارج، یک فرد با این
خصوصیات دارد، چون در ذات پروردگار ترکیب
لازم می آید و احتیاج لازم می آید و این دم و دستگاه
ربوبی را به هم می زند، و به این دیگر همه جور
اشکال وارد می شود. بنابراین قائل به دو قول

شده‌اند: نسبت به ذات پرودگار گفته‌اند: ذات پرودگار، وجود بدون ماهیت است. نسبت به سایر اشیا، ماهیت با عروض وجود است. آن وقت در اینجا گیر کرده‌اند گفته‌اند: این وجود را که شما در مورد اشیا خارجی عرضی می‌دانید، اصل و حقیقت اشیا را به ماهیت می‌دانید، تحقق خارجی آنها به چه نحو است؟ می‌گویند: تحقق خارجی آنها به ربط است، به آن جنبه جعل برمی‌گردد. این عنایت جاعل به این اشیا خارجی موجب و موجد تحقق خارجی اشیا شده است.

اشکال به قائلین به اصالت ماهیت

از آنها سؤال می‌کنیم: این جعل در اینجا چه عملی را انجام می‌دهد؟ تعلق در اینجا چه کاری را انجام می‌دهد؟ اگر منظور افاضه ماهیت است که خب ماهیت در ذات پرودگار نیست، چطور افاضه ماهیت می‌کند؟! یعنی بحث این است که ماهیت اصیل است دیگر. این ماهیت چه کاری را انجام می‌دهد؟! ماهیت را که ما اصیل می‌دانیم، این ماهیت که نمی‌شود از جانب پرودگار جعل بشود؟! می‌گویند: جعل عبارت است از یک حقیقتی که آن

حقیقت، وجود نیست بلکه یک امری بین وجود و بین ماهیت است که اسم آن را ما جعل می‌گذاریم، اسم آن را اضافه اشراقیه می‌گذاریم، اسم آن را افاضه می‌گذاریم، و آن موجب شده است که ماهیت در خارج متحقق بشود. ما می‌گوییم: حالا شما عبارت‌ها را پس و پیش بکنید و تعبیر مختلف بیاورید، ما چیزی به نام ربط در اینجا نداریم که غیر از وجود و ماهیت باشد؛ یا ماهیت است و یا وجود است. هرچه در عالم تصور قرار بگیرد، یا وجود است و یا ماهیت. امر ثالث بین وجود و ماهیت که اسمش جعل باشد این امر ثالث را ما نمی‌فهمیم که چیست! این امر ثالث که الان جعل است. این مسئله موجب شده است که خود آقایان اصالة الماهية در این قضیه گیر کنند و در این قضیه بمانند که از یک طرف، وجود بسیط اگر بخواهد متبدل به وجود محدود بشود، از بساطتش دست برمی‌دارد و نمی‌شود که این‌طور باشد، از یک طرف در اصالة الماهية اگر قائل به اصالة الماهية بشویم این ماهیت از ناحیه خدا که نمی‌شود باشد، چون لازمه‌اش این است که خداوند مرکب بشود و ترکیب از ماهیات

لایتناهی' بشود. تمام این ماهیات لایتناهی' در ذات پرودگار به عنوان یک صندوق قرار دارد و یکی یکی از این صندوق خدا این ماهیات را درمی آورد! این هم که دیگر اصلاً بدیهی البطلان است! لذا در اینجا قائل به جعل شده اند.

اما صحبت در این است که این مسئله نه تنها اشکال را حل نمی کند بلکه اشکال را بیشتر می کند، به جهت عدم سنخیت بین معلول و علت، و به جهت بطلان اصالة الماهية. صرف نظر از این جهت اینها مسائلی است که موجب می شود که این اشکال زیادتر بشود. إن شاء الله حلّ آن برای مجلس بعد.

تلمیذ: طبق آن فرمایشی که در بحث علم و حیات و قدرت فرمودید، برای ذات قائل به یک مرحله تجرد تام و یک مرحله قابل برای تبدیل و تبدل هستیم.

استاد: دو مرتبه قائل هستیم، نه دو مرتبه زمانی و بینویتی

تلمیذ: پس زمان در آنجا راه ندارد؛ یعنی دو مرتبه رتبی.

استاد: قابلیت، به این معنی که قابلیت ذات برای تبدل این معنی؛ اگر منظورتان این است درست است.

تلمیذ: بنا بر مطالبی که در شرح منظومه در مقدمه کتاب فرمودید که کل حقائق عالم یک تجلی است، و فرمودید که تجلی هم همیشه بوده، نه فقط زمانی بوده است.

استاد: بله، الان هم همین را عرض می کنیم.

تلمیذ: پس ما دیگر تغییر و تبدل در عالم نداریم. ما تغییر و تبدل احساس می کنیم. این طوری که من از فرمایشات شما استنباط کردم تغییر و تبدل به خاطر همین گذران زمان است، والا تغییر و تبدلی نیست، همه چیز همین طور هست.

استاد: همه چیز هست، بالاخره آیا با محدودیتش هست یا بدون محدودیت؟ الان آیا شما محدودیتی دارید یا ندارید؟ خب بله، می‌گوییم: همیشه محدودیت شما بوده ولی بالاخره باز محدود بودید، نه اینکه بسیط.

تلمیذ: بنا بر فرمایشات در بحث اعیان ثابتۀ جمع بین اقوال فرمودید

استاد: إن شاء الله فردا باید بحث بشود. فردا إن شاء الله صحبت این را می‌کنیم که آن تجرد با این تبدل منافاتی ندارد.

تلمیذ: پس باز دوباره عینیت می‌شود.

استاد: عینیت به عنوان حمل شایع هست ولی به عنوان حمل هو هو که ما نمی‌توانیم یک امر محدود را با غیر محدود یکی بدانیم. بحث عینیت یک مسئله است و بحث ظهور و بروز یک مطلب دیگری است. در عینیت، اشیاء خارجی عین آن مرتبه ذات هستند به لحاظ اینکه چیزی از مرتبه ذات خارج نیست. این یک مرتبه است. یک وقت بحث این است که این حدودهای خارجی و محدودیت‌های خارجی که الان ما با چشمان داریم می‌بینیم و اختلافاتی را که داریم می‌بینیم، این اختلافات را با آن تجردی که برای ذات می‌خواهیم ثابت کنیم چطور جمع کنیم؟!

این هم یک مطلب دیگر. آن وقت اینجا برگشتش به این است که ماهیت خودش همان نحوه وجود است. به این طریق قضیه حل می شود.

تلمیذ: ...

استاد: لا بنفس هذه الاشياء.

تلمیذ: ...

استاد: لا، هذا الفعل كان كلّ هذه موجودًا. نحن

نفرض العلمين: علم الذات بالذات و علم الذات بالمظاهر. بالنسبة إلينا ينكشف شویّ شویّ هذه الفترة ولكن بالنسبة الى الذات دائماً كان هو العالم بهذه المسائل. كان هذا ثابتًا، یعنی بهویّتها و خصوصیتها كان ثابتًا.^۱

۱. تلمیذ: بحثی در چند جلسه پیش در رابطه با ربط حادث و قدیم فرمودید، یک بحث در شرح منظومه هست در رابطه با مسئله اعجاز که تخالفی با علیت و معلولیت ندارد. در آنجا فرمودید که وقتی که عصای موسی تبدیل به ثعبان می شود این در حقیقت خاکستر شده و بعد تبدیل به یک موجود حیوانی شده و بعد ثعبان شده است.

استاد: البته این نظر مرحوم علامه است ولی این طور نیست. مرحوم علامه طباطبائی - رضوان الله تعالی علیه - یک بحثی دارند بر اینکه اشکال وارد می شود بر اینکه شما قائل به قاعده علیت و معلولیت هستید و اگر قرار باشد بر اینکه معجزات انبیاء محقق باشد. این خرق قاعده می شد؛ یعنی قاعده علیت اینجا از بین می رود. اگر یک حیّه ای بخواهد در خارج وجود پیدا بکند، این مترتب بر یک سلسله از علل است: اول باید مثلاً یک حیّه قبلی باشد که آن را متولد کند، آن حیه از حیوانات بخورد، موش و فاره و... از این حیوانات بخورد تا اینکه رشد کند. چون مار که گیاه خوار نیست، مثل اینکه گوشت خوار است. از اینها استفاده کند بعد تبدیل به نطفه بشود بعد آن حیه بشود. خود آن حیوانات بایستی که گیاه بخورند و امثال ذلک. این یک سلسله عللی را به وجود می آورد تا اینکه یک حیه ای در خارج محقق بشود و بعد هم این حیّه ای که در خارج هست ثعبان بشود. این حیّه نیست، این یک چیز عجیب و غریبی است که یک آدم را می خورد. باید پانصد سال

از عمر این حیه بگذرد تا اینکه تبدیل به چنین ثعبانی بشود و امثال ذلک. اگر قرار باشد دفعة واحدة یک خشب که عصا است تبدیل به یک ثعبان بشود این خرق قاعده لازم می آید، یعنی قاعده علیت و معلولیت منتفی می شود. مرحوم علامه طباطبائی می فرماید: در اینجا قاعده علیت و معلولیت منتفی نشده بلکه زمان در اینجا برداشته شده است. یعنی وقتی که یک ولی یا نبی معجزه می کند این در دفعة واحدة و فی لحظة واحدة این خشب را تبدیل به احشاء و امعاء و اعشام و فارق (این دو کلمه اخیر معلوم نیست) و... می کند و بعد نکاح و... و بعد در عالم ایجاد و این تطورات خارجی بر این ثعبان در خارج به وجود می آید. به این نحوه ایشان مسئله را منتفی کرده اند.

اشکالی که بر ایشان وارد می شود این است که خود زمان هم یکی از سلسله علل و معلولات است پس باز خرق قاعده می شود، باز این زمان را شما برمی دارید. این زمان دفعة واحدة معنی ندارد که همه اینها در دفعة واحدة باشد، خود همین خرق قاعده است. اگر قرار باشد شما در اینجا قائل به خرق قاعده بشوید پس در اصل قضیه قائل بشوید و بگویید: دفعة واحدة به خشب تبدیل می شود و اشکالی ندارد. این یکی است. ثانیاً اینکه وقتی یک خشب تبدیل شد، معنی ندارد که بگوییم: دوباره باز همین قاعده تکرار می شود و یک ثعبانی می آید و یک چیزی می آید. پس اگر در روز ده مرتبه موسی عصای خودش را به ثعبان تبدیل کند ده مرتبه باید همین سلسله علل دوباره انجام بشود دیگر. دوباره سلسله علل باید انجام بشود. آن وقت دوباره سلسله علل باید به اولش برگردد، خب قهقرا که دیگر نمی شود. یعنی وقتی که دوباره آن ثعبان تبدیل به عصا می شود خب دیگر در اینجا نمی شود برگردد که مثلاً بگوییم: این می میرد، بعد از مردن تراب می شود و رمل می شود و اعشاب می شود، بعد از اعشاب، درخت می شود و بعد عصا می شود. اصلاً معنی ندارد، یعنی واقعاً خیلی [عجیب] است، یعنی به نظر می آید این طور مسئله نیست. این قضیه دوم است. قضیه سوم اینکه اگر قرار بر این باشد لازمه اش این است که بگوییم: آن نبی... چون در عالم وجود هیچ چیز از بین نمی رود. یعنی اگر ما به سلسله این تغییر نگاه کنیم، باید تمام اینها را ببینیم دیگر، ولو دفعة واحدة شده است. یعنی تمام این مسائلی که اتفاق افتاده باید در ظرف وجود، این الان محقق باشد، درحالتی که کسی چنین ادعایی نکرده، و کسی که چنین کاری می کند متوجه است که این نیست و این مسئله انجام نمی شود. بنابراین این قضیه هم منتفی است. می ماند این مسئله قاعده علیت. قاعده علیت به جای خودش محفوظ است، ما از قاعده علیت فقط این را می خواهیم که یک امری بدون علت محقق نباشد، همین! و اراده ولی و اراده آن امام کفایت می کند. آن اراده برای این است که آن خلق خارجی انجام بشود. مگر ما نیاز به شیء دیگری داریم؟! اراده ایشان کفایت می کند. من باب مثال الان این لیوان بدون اینکه اراده مرید

باشد از روی زمین بلند نمی‌شود، خود به خود و من حیث هو هو و فی حدنفسه این لیوان از روی این زمین بلند نمی‌شود. ارادهٔ مرید می‌خواهد. حالا این ارادهٔ مرید به دو قسم ممکن است تحقق پیدا کند: یکی به حرکت ید و انبعاث عضلانی و حرکت ید و این را بلند کند، یکی اینکه اراده می‌کند و بدون اینکه دست حرکت کند با ارادهٔ این بلند می‌شود. باز قاعدهٔ علیّت و معلولیت به جای خودش محفوظ است. چون در هر دو قضیه ارادهٔ مرید در رفع این قضیه دخالت دارد، منتها نوعش فرق می‌کند. یک وقت با دست حرکت می‌کند و یک وقت با نفس اراده این را بالا می‌آورد، این کجا خرق قاعده می‌شود؟! این مشکلی پیش نمی‌آورد.

تلمیذ: با این فرمایشی که فرمودید یک قاعده را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ **قاعده الواحد لا یصدرُ عنه الا الواحد**. برعکسش در آنجا می‌گویند: سنخیت باید بین معلول و علت باشد. بنا بر این فرمایش حضرت عالی دیگر تمام معالیل می‌شود از یک علت صادر بشود بدون وحدت. یعنی می‌شود معالیل متکثره از یک علت واحده صادر بشود، چون که همهٔ اینها همان علت است دیگر، سنخیت لازم ندارد که یک علت با معلول سنخیت ماهوی داشته باشد. سنخیت وجودی هم که دارد. استاد: خب سنخیت که هست.

تلمیذ: سنخیت وجودی هست دیگر. آن قاعده دیگر منتفی می‌شود. می‌توانیم بگوییم: هر معلولی از هر علتی می‌تواند به وجود بیاید. استاد: نه، آن به جای خود محفوظ است. همهٔ معلول‌هایی هم که بعداً پیدا بشود این قاعده باز منهدم نمی‌شود، به خاطر اینکه همهٔ این‌ها یک تجلی بوده و یک واحد از آن محقق شده است. تلمیذ: خب حالا آنها که این قاعده را می‌گویند در عالم کثرت می‌آیند و می‌گویند.

استاد: می‌گویند: از یک علت بیش از یک معلول صادر نمی‌شود. تلمیذ: بله، من می‌خواهم بگویم که این در عالم کثرت چه؟ بنا بر فرمایش شما، یک علت داریم و یک معلول، در عالم کثرت چه؟ استاد: کثرت هم همین‌طور است.

تلمیذ: ولی اینها که این قاعده را می‌گویند در تمام معالم می‌گویند. استاد: خب چطور در اینجا خرق می‌شود؟!

تلمیذ: در اینجا به خاطر اینکه اینها می‌گویند که در عالم ماده که الان تحصیل شد، این مستند به یک علت است؛ مثلاً گوسفند نمی‌تواند از یک شخص دیگری به وجود بیاید، بر فرض که از سنخ او نباشد. ولی بنا بر فرمایش شما ما می‌گوییم: نه، می‌تواند یک شخصی هم گوسفند را ایجاد کند و هم انسان را ایجاد کند.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد

استاد: خب این دو علت است دیگر. این علیتش به ایجاد یک گوسفند یک فرض است، آن اراده تعلق به این ماهیت گرفته، در وهله دیگر اراده تعلق به شغال گرفته، تعلق به گربه گرفته، این چه فرق می کند؟! خرق در آنجا می شود که اراده تعلق به گوسفند می گیرد ولی گربه از آب درمی آید. این در اینجا سنخیت بین علت و بین معلول نمی شود. اما وقتی که اراده، نفس اراده که عبارت است از همان تحقق صورت این حیوان در ذهن مرید، آن وقتی که تحقق پیدا می کند لازمه اش وجود خارجی آن معلول است، هر کدام که باشد. الان تصور هره شده، هره در خارج می شود، تصور حیه می کند حیه در خارج می شود.

تلمیذ: آخر سنخیت که بین علت و معلول نشد، سنخیت بین اراده و مراد است.

استاد: سنخیت علت و معلول همین است. آن صورت ذهنیه با آن امر خارجی سنخیت دارد و اتفاقاً سنخیت علمی دارد؛ در آن علم ذاتی است، آن علم بالعرض است. در حدود ماهوی سنخیت دارد. در مسئله وجود هم خب آن اراده مرید خودش افاضه وجود می کند لذا وجود خارجی هم تحقق پیدا می کند. پس هیچ نوع تباین و تنافی بین این دو وجود ندارد. در آنجا این است که مرید بخواهد یک تصور حیه و ثعبان بکند و بعد در خارج یک فاره از آب دربیاید، بین آن و بین این سنخیت نیست.

تلمیذ: آیا حکما هم همین فرمایش شما را می زنند؟
استاد: نمی دانم.