درس چهارصد و شصتم

تحلیل اتصاف واجب بالذات به عدم خاص و نسبت آن با صرافت وجود و وحدت حقیقی

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

این بحثی که مرحوم آخوند نسبت به اتصاف واجب به عدم خاصی که لازمهٔ وجود خاص است ذکر کردند، ایشان به چه منوال این مسئله را مطرح کردند و جوابی که از این مسئله داده شده و مطالبی که حول این قضیه هست به چه جهت است؟ البته تمام این مسائل به مسئلهٔ صرافت و بساطت در وجود و وحدت وجود برمی‌گردد. شکی نیست در اینکه وجود مقید بِأیّ‌نحوٍ‌کان؛ چه مجرد و مبدعات آن و چه غیر مجرد و ماده و مکوّنات، این وجود از حیث تقید متصف به ماهیتی مِنَ الماهیاتِ الامکانیةِ است، چون لازمهٔ وجود بِالصرافه اطلاق است و لازمهٔ اطلاق صمدیت و عدم احتیاج إلی القیدِ و إلی العلةِ و استغناء از علت است. حالا این وجود مقید به هر مرتبه از مراتب وجودی که باشد بالأخره از آن حدّ اطلاقی واجب خارج شده است. بنابراین آیا

اطلاق واجب بر این وجود مقید جایز است یا دیگر جایز نیست؟ وجود، کیفیت نسبتِ یک ذات با خود وجودِ او و وصف او و تقید اوست؛ یعنی وجود فی‌حدّنفسه چیزی نیست فقط کیفیت نسبت را بیان می‌کند و این وجود شیء چه وجود ذات شیء لِشَیء و چه وجود وصف شیء برای شیء و برای آن ذات به هر حیثیتی که باشد انتزاع وصفی از اوصاف ثلاثه؛ وجود و امکان و عدم یا ضرورت و امکان و عدم پیدا می‌کند و منشأ برای اتصاف این سه وصف؛ وصف ضرورت و وصف امکان و وصف عدم خواهد شد.

بنابراین آنهایی که قائل بر این هستند که چون ذات باری تعالی واجب است و انسان چون حظّ بیشتری از مقام خلافت الهی دارد پس او هم حظّ بیشتری از وجود دارد این مسئله عقلاً و اساساً باطل است زیرا وجوب مقول به تشکیک نیست تااینکه مراتب شدت و ضعف داشته باشد آنچه که مراتب شدت و ضعف دارد. عبارت از وجود است نه وجوب! وجود است که چه در مرتبهٔ ذات و یا در مرتبهٔ وصف و عرض دارای مراتب تشکیکی است. اگر این مرتبهٔ وصف برای ذات لازم باشد اتصّاف

ذات به آن وصف واجب است مانند قدرت و حیات و علم برای ذات باری تعالی. قدرت و حیات و علم در چه مرتبه برای ذات باری واجب است؟ چون لازمهٔ ذات است و چون ذات در اصل وجود واجب است و اطلاق دارد پس لازمهٔ ذات هم به تبع وجوب ذات برای ذات وجوب و ضرورت دارد و در اینجا این نکته را باید از نظر دور نداشت که معنای معلولیت اوصاف برای ذات نه به این جهت است که در برهه‌ای از وعاءِ مرتبه ـ چه دهریه و چه غیر دهریه ـ تصور انفکاک ذات از اوصاف بشود و بعد خود ذات آن وصف را به‌عنوان علیت برای خود ایجاد کند بلکه این مسئله مستحیل است.

فرق بین انفکاک ذات از اوصاف ذاتیه و معلولیت این اوصاف برای ذات

فرق بین انفکاک ذات از اوصاف ذاتیه مانند علم و حیات و قدرت و بین معلولیت این اوصاف برای ذات روشن است. در انفکاک ذات از این اوصاف، احتیاج ذات به این اوصاف به‌واسطهٔ انفصال و انعزال ذات از اوصاف حاصل می‌شود، مثل خالقیت و مخلوقیت، رازقیت و مرزوقیت، راحمیت و مرحومیت، قهاریت و مقهوریت و این اوصافی که

ذات در مقام فعل ایجاد می‌کند. خالقیت درصورتی است که مخلوقی باشد اگر مخلوقی نباشد خالقیت هم معنا ندارد چون این از نسب و اضافات است. ابوّت در صورتی است که بنوّتی باشد اگر بنوّت نباشد ابوّت نیست گرچه بنوّت معلول و ابوّت علت است ولی اتصاف ذات به ابوّت، منوط به اتصاف ذاتی به بنوّت است. در عالم خارج انفکاک بین ابوّت و بنوّت محال است! اینکه یکی معلول برای دیگری است دلیل نیست که بین ابوّت و بنوّت انفصال هست. بله! بین ذات أب و ذات إبن انفصال هست؛ زمانی اَب بوده و إبن نبوده است ولی بحث در اتصاف أب به ابوّت است.

ازلی بودن مخلوقات پروردگار

همین‌طور در اوصاف ذات باری ـ غیر از آن اوصاف ذاتی مثل علم و حیات و قدرت ـ مثل خالقیت، رازقیت، رحمت، عطوفت، شفقت، قهاریت و امثال‌ذلک، لازمهٔ این اوصاف إعمال اوصاف ذاتیه است؛ یعنی اوصاف ذاتیه در مقام عمل ایجاد وصف زائد بر خود را به‌عنوان معلولیت می‌کنند به‌نحوی‌که می‌توان بین اوصاف ذاتیه و

اوصاف فعلیه انفکاک قائل شد. زیدی که الآن خلق شده است معنایش این است که خالقیت در پروردگار نسبت به زید منتفی بود، چون معنا ندارد که خالقیتی باشد و مخلوقیتی نباشد یا شما باید بگویید که زید مِن أولِ الأمر ازلاً وجود داشته و همچون علم و حیات و قدرت ملازم با ذات بوده است و جدای از ذات معنا ندارد! آیا خود خدا هم می‌تواند در خود این حیثیت را به‌وجود بیاورد که ذات او منعزل از علم باشد؟! خودش هم نمی‌تواند این کار را انجام بدهد! یعنی خودش هم بر این قدرت ندارد که ذات خودش را منفک از علم بگرداند؛ یعنی در برهه‌ای ذات پروردگار جاهل باشد! هم‌چنین چیزی می‌شود؟! خب این معنا ندارد! آیا خدا می‌تواند خود را به حیثیتی قرار بدهد که در برهه‌ای از برهه‌ها ناتوان و عاجز باشد؟! این معنا ندارد! آیا ذات پروردگار می‌شود به حیثیتی باشد که در برهه‌ای از برهه‌ها میّت باشد و حی نباشد؟! این معنا ندارد یعنی میت مساوی با عدم است!

عدم انفکاک معلول ذات از علت

بنابراین اوصافی که لازمهٔ ذات هست این

اوصاف گرچه معلول ذات است اما نه به معنای معلولی که جدای از علت باشد؛ یعنی منشأ این وصف، ذات باری است هم‌چنان‌که منشأ برای اوصاف ما ذات ماست. بدون این ذات علم و قدرت دیگر معنا ندارد در هرجا که وجود تحقق پیدا می‌کند در آنجا همراه آن علم و قدرت و حیات هم به‌عنوان معلول تحقق پیدا می‌کند نه به‌عنوان سه عنصر جدا از آن ذات بلکه به‌عنوان سه عنصر ملازم و منتزَع از ذات و بدون اراده و اختیار ذات [وجود دارند]. شما که الآن حیات دارید و زنده هستید آیا این حیات به اختیار شماست؟ نه! تا وقتی که وجود شما به این کیفیت هست حیات هم از این وجود انتزاع می‌شود، چه بخواهید و چه نخواهید! در اختیار شما نیست! تا وقتی که این وجود هست قدرت از این وجود انتزاع می‌شود چه بخواهید و چه نخواهید! بله، إعمال قدرت در اختیار شماست؛ من قدرت دارم و می‌توانم این را بردارم یا می‌توانم برندارم! إعمال قدرت، نه اصل خود قدرت! خالقیت به اختیار ذات باری است نه اصل قدرت بر خالقیت! قدرت بر خالقیت در اختیار ذات باری نیست، آن لازمهٔ ذات

است! چطور اینکه وجود ذات باری در اختیار باری نیست؛ یعنی نفسِ وجود باری برای ذات، مساوی با عین ذات است نه‌اینکه منفک و جدا بشود؛ بگوییم که ذات پروردگار در وجود خودش مختار است و می‌تواند وجود خود را معدوم و یا حی بگرداند! در اختیار ذات باری نیست! چطور اینکه علم هم در اختیار ذات باری نیست؛ تصور بشود در برهه‌ای از برهه‌ها ذات باری جاهل است؛ نسبت به اشیاء و ذات و اشیاء خارجی جاهل است! از اینجا می‌توانیم به نکاتی برسیم یعنی به علم عنائی حق و انطباع وجوداتِ علمی اشیاء در علم عنائی حق برسیم که چه در مرحلهٔ تفصیل و چه در مرتبهٔ اجمال بین ذات باری و سایر اشیاء، چه به علم اجمالی و چه معلوم بالإجمال و چه معلوم بالتفصیل در علم عنائی هیچ تفاوتی نمی‌کند. یعنی این‌طور نیست که ذات باری نسبت به علم تفصیلی به اشیاء خارجی در یک برهه از زمان ـ نه حالا از زمان، از زمان غلط است ـ در یک برهه‌ای از مراتب دهری ذات باری جاهل باشد و برای رفع جهل احتیاج به تدریج حدوثات در زمان

داشته باشد که این حدوثات در زمان یکی پس از دیگری به منصهٔ ظهور دربیاید و جامهٔ عینی بپوشد. یعنی این عینیت خارجی که صورت تفصیلیهٔ آن حقیقت اجمالی در علم عنائی هست موجب بشود برای اینکه [خدا بداند] آیهٔ قرآنی که می‌فرماید: ﴿لِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[1] [همین است]

تفسیر آیهٔ ﴿لِيَعلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾

مفسرین آمدند این ﴿لِيَعۡلَمَ﴾ را به علم تفصیلی تعبیر کردند؛ یعنی این علم پروردگار نسبت به مؤمن در مقام امتحان احتیاج به جهت تفصیل دارد یعنی جهت تفصیلی پیدا بکند. الآن مشخص نیست که زید از عهدهٔ امتحان چگونه برمی‌آید. آیا از عهدهٔ امتحان سرافراز برمی‌آید یااینکه از عهدهٔ امتحان خاسر و سرافکنده بیرون می‌آید. این امتحان می‌آید و علم پروردگار به این وجود بعد از امتحان به‌عنوان وجود تفصیلی تعلق می‌گیرد. والاّ می‌گویند که خدا که جاهل نیست ولی مقصود از ﴿لِيَعۡلَمَ﴾ علم

---

[1] . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۴۰. امام شناسی، ج ۲، ص ۱۶۲:
«... تا آنکه مقام اهل ایمان به امتحان معلوم شود...»

تفصیلی پروردگار در خارج است.

جواب این است که آیا این علم تفصیلی بوده یا نبوده است؟! بالأخره آیا خدا نسبت به آن وجود عینی زید بعد از اختبار و بعد از امتحان عالم است یا عالم نیست؟! دیگر دعوا نداریم! اگر بگوییم که عالم نیست خب بنابراین ادعای جهل در ذات کردیم و اگر بگوییم که عالم است پس ﴿لِيَعۡلَمَ﴾ چه معنا دارد و دیگر بساط برچیده می‌شود! جواب این مسئله روشن است؛ ﴿لِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ﴾ نه‌اینکه این علم به خود خدا برگردد یعنی خدا در مقام خارج برای افراد صورت عینیهٔ او را ایجاد کند؛ یعنی به افراد بگوید که بفرمایید این زیدی که من او را اکرام می‌کردم به‌خاطر این بود که از عهدهٔ امتحان به این نحو برآمد! حالا فهمیدید من بیخود او را اکرام نمی‌کنم! حالا فهمیدید که من بیخود به او اعتناء نمی‌کنم! این آقا را دیدی از امتحان خراب درآمد؟ این به‌خاطر این است! معنای ﴿لِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ﴾ این است که آن صورت تفصیلی اعیان خارجی را به منصهٔ ظهور قرار بدهد تااینکه خدا بداند؛ یعنی خدا

حقایق اشیاء را در مرئیٰ و منظر قرار بدهد تااینکه فردا نیاید بگوید که چرا او را به بهشت برد و او را به جهنم برد! خدا می‌گوید که بفرما! دیدی که او در امتحان این‌طور درآمد و دیگری هم در امتحان آن‌طور درآمد! اما اگر بخواهد این به خود ذات برگردد، لازمه‌اش اثبات جهل در ذات پروردگار و امثال‌ذلک است.

معلول ذات پروردگار بودنِ علم و حیات و قدرت

حالا این علم و حیات و قدرت که انتساب به ذات پروردگار دارد واجب است و معلول برای ذات است نه‌اینکه منفک از ذات است! معلول به معنای انفکاک نیست، درست مانند حرکتی که انتساب ذات به حرکت بِالعرضِ و المَجاز است ولیکن به ذات دیگر بِالحقیقه است. فرض کنید مفتاح را می‌چرخانید این حرکت در اینجا برای ید و برای اصل مفتاح واقع شده است، واقعاً می‌توانیم حرکت را نسبت به ید بدهیم و بگوییم: الیدُ متحرکَة و می‌توانیم حرکت را به مفتاح بدهیم و بگوییم: المفتاحُ متحرک ولی چندتا حرکت نیست یک حرکت است! این حرکت هم قائم به ید و هم قائم

به مفتاح است ولی حرکت مفتاح علت برای حرکت ید است و یا حرکت ید علت برای حرکت مفتاح است به‌عکس؟ ولی اینکه حرکت مفتاح معلول حرکت ید است آیا موجب انفکاک بین حرکت ید با حرکت مفتاح خواهد شد یا نه؟! یک حرکت واحد است! درست این مثال را شما در ذات و اتصاف اوصاف به ذات می‌توانید تحقیق کنید که ذات، بدون اختیار اقتضاء علم و حیات و قدرت می‌کند منتها وجوبی که برای علم و حیات و قدرت است بالعرض و المجاز است اما آن وجوبی که برای ذات است بالحقیقه است. علم و حیات و قدرت هم واجب است ولی وجوب علم و حیات و قدرت وجوب معلولی است، نه وجوب علّی! این وجوب، معلول وجوب وجود ذات است یعنی چون ذات وجود دارد و وجود برای او واجب است. بنابراین باید علم و حیات و قدرت هم برای او واجب باشد. این علم و حیات و قدرت وقتی که جنبهٔ تقیّد پیدا می‌کند آیا می‌توانیم بگوییم که آن وجوبی که مترتب بر علم و حیات و قدرت است هم به آن ذات تسرّی

می‌کند و آن اوصاف هم برای آن ذات واجب می‌شوند؟ این دیگر غیر ممکن است و دیگر نمی‌شود! چون همان‌طور که گفتیم، وجوب دیگر قابل تشکیک نیست. وقتی که یک وجودی مقید شد یعنی از مرتبهٔ اطلاق درآمد و فقط اطلاق است که می‌تواند منشأ برای وجوب بشود و هر چیزی که از مرتبهٔ اطلاق بیرون بیاید و به هر سعه و ظرفیتی که می‌تواند باشد باز مرتبهٔ امکان ذاتی دارد و متصف به امکان ذاتی است. ما دیگر چیزی فاصل بین امکان ذاتی و وجوب نداریم یا واجب است و یا ممتنع یا ممکن است. چیز دیگری نداریم!

بله، می‌شود وجود ذات باری وجود مقیدی که به اضافهٔ اشراقیه و به افاضهٔ اشراقیه موجب تحقق اعیان خارجی شده دارای سعهٔ وسیع و اوسع باشد، این یک مطلبی است! به هر مرتبه‌ای از سعه حتی سعهٔ وجودی رسول اکرم صلّی الله علیه و آله و سلّم که دیگر اولین نقطهٔ بدو عالم وجود است و اولین واسطهٔ خلقت است برسد، باز امکان ذاتی است و باز مُهر ماهیت به وجود پیغمبر خورده است. این مهر ماهیت او را از وجوب درمی‌آورد و ملحق به امکان

می‌کند هرچه می‌خواهد باشد! فقط وجودی که مهر ماهیت بر او نخورده می‌تواند متصف به واجب باشد.

منظور از حدود عدمی داشتنِ وجودات مقید

بنابراین حکماء از آنجایی که دیدند این وجودات مقید دارای حدود عدمی هستند که حدود عدمی آنها عبارت از همان جهات تقید و محدودیت‌های تقید آنها در ناحیهٔ وجود، علم، قدرت، ماهیات، خلائق و تمام اعیان خارجی، این وجود مطلق را از وجود مقید جدا کردند؛ یعنی گفته‌اند که آن وجود مطلق در مرتبهٔ اطلاق خود نمی‌تواند با تقید جمع بشود لذا از یک طرف نمی‌تواند متصف به حدود عدمی بشود. دیدند که این وجودات خارجی بالأخره اسم وجود بر آنهاست اینها اعدام که نیستند الآن این کتاب وجودٌ، ماء وجودٌ، ضبط، ارض، سماء و انسان همه وجودٌ، وجود را نمی‌توانند از او دفع کنند و اصالة الماهوی هم که نیستند اصالة الوجودی هستند، این وجود را از کجا آورده است؟ از کیسهٔ خاله‌اش هم که نیاورده است، پس این وجود را از وجود حق جدا کرده و این جدایی عبارت از حدود اوست، آن حدود

عبارت از اوصاف عدمیه‌ای است که این وجود به خود می‌گیرد به‌نحوی‌که اگر این اوصاف عدمیه را بردارید این وجود، وجود مطلق می‌شود و چون این اوصاف عدمیه را دارد مقید است. شما بر وجود زید یک عده اوصاف عدمی دارید [مانند] عدم علم مطلق. علم مطلق برای پروردگار است. زید عدم علم مطلق دارد یعنی علم مقید، عدم قدرت مطلق یعنی قدرت مقید، عدم حیات مطلق، عدم وجود مطلق، عدم ازلیت یعنی حدوث و عدم ابدیت یعنی انتهاء، این عدم‌هایی که همه به ماهیات برمی‌گردد بِما أنَّها مُقیدَة، آیا ذات پروردگار متصف به این عدم‌ها می‌شود یا نمی‌شود؟!

علت متصف به عدم نشدن ذات پروردگار

ذات پروردگار متصف به این عدم نمی‌شود. به‌خاطر اینکه ذات پروردگار مطلق است و وقتی که مطلق شد لذا نمی‌تواند این عدم را بردارد و از آنجایی که این عدم منتزع از وجود مقید است... چون اگر وجود نبود اصلاً عدم هم معنا نداشت و دیگر عدم مضاف هم معنا ندارد. وقتی شما می‌گویید که زید در اینجا نیست، نبودن مطلق را که در اینجا

اثبات نمی‌کنید نبود زید را در اینجا می‌خواهید اثبات کنید یعنی در واقع نبود اثبات نمی‌شود، بود در اینجا نفی می‌شود البته این مسامحه در تعبیر است! حالا ما این‌طور می‌گوییم که شما نبود زید را می‌خواهید در اینجا اثبات کنید که زید در اینجا نیست و در این جلسه زید وجود ندارد. حالا اگر اصلاً زیدی نبود دیگر در اینجا شما چه چیزی را می‌خواهید نفی کنید؟! حالا سالبه به انتفاء موضوع تصور کنیم. بالأخره یک عدم مقیدی را که می‌خواهید اثبات کنید باید آن مقید ولو ذهناً، به وجود ذهنی وجود داشته باشد یا نه؟! الآن شما یک عدم مقید بدون تصور قید در اینجا بیاورید ببینم. بگویید: عدم زید، همان زید را تصور کردید. عدم عمرو، [عمرو را] تصور کردید. عدم اسد، باز اسد را تصور کردید! شما در اینجا یک عدم مقیدی بدون آن جنبهٔ اضافه‌اش اثبات کنید. این محال است! بله، تصور عدم مطلق می‌توانید بکنید.

تلمیذ: عدمِ عدم؟

استاد: عدم عدم یعنی چه؟

تلمیذ: خود عدم مفهوم دارد دیگر!

استاد: بله.

استاد: نه دیگر! آن خودش مساوی با خودش است یعنی آن عدم در آنجا دیگر مطلق است. نه، عدم به‌عنوان ماهیت؛ عدمی که متعلق به ماهیت مقیده است منظور آن است! عدم زید، عدم ارض، عدم سماء، عدم مجرد و عدم مبدعات این عدم بدون تصور آن شیء محال است مگر اینکه نفس عدم را شما تصور کنید. شما در عدم عدم هم باز دوتا عدم مطلق را تصور کردید! عدم عدم یعنی وجود و مساوی با وجود است! یعنی دو عدم مطلق را تصور کردید و با نفی عدم اول اثبات وجود مطلق وجود کردید، نه باز اثبات وجود مقید. ولی باز در اینجا جنبهٔ قیدی لحاظ نشده جنبهٔ قیدی در آنجایی است که محدودیت باشد؛ یا محدودیت عدمی یا محدودیت وجودی باشد. این محدودیت عدمی متنزع از محدودیت وجودی است. از اینجا استفاده می‌کنیم که ذات باری متصف به محدودیت وجودی هم نمی‌شود. این ریشه برای بحثی است که مرحوم آخوند در اینجا ذکر کردند.

آن مطلبی را که در مراسلات مرحوم اصفهانی و

مرحوم آقا سید احمد محل بحث حکماء بود این بود که مرحوم اصفهانی در مقام این است که همان‌طوری‌که اعدام مقیدات بر ذات باری حمل نمی‌شود چون اعدام مقیدات متنزع از خود مقیدات هستند پس خود مقیدات هم متصف به ذات باری نخواهند شد یعنی ذات باری متصف به آنها نخواهد شد. اتصاف علم کلی به ذات و اتصاف قدرت کلی به ذات و اتصاف حیات کلی به ذات، همین‌که به این وجود قید خورد از ذات باری منعزل شد! این دعوای بین مرحوم آسید احمد و مرحوم اصفهانی است.

حکماء در اینجا به‌واسطهٔ این قضیه قائل به تشکیک در مراتب وجود شدند و گفته‌اند که وجود در یک مرتبه مرتبهٔ اطلاقی است؛ یعنی نتوانستند این قضیه را با همدیگر جمع کنند. بندگان خدا بیش از این [به ذهنشان] نمی‌رسید و نتوانستند مرتبهٔ قید را حل کنند و نتوانستند حقیقت قید را بدانند که حقیقت قید چیست. آمدند قید را به‌عنوان یک چهار چوبی که سدّ سکندر به‌عنوان مانع کلی درقبال و بین آن عین خارجی و پروردگار که وجود اطلاقی دارد

آمده یک حجاب قرار داده است! چطور ممکن است که یک هم‌چنین سدی برداشته بشود و آب این سد دیگر در همهٔ دشت روان بشود؟! نمی‌شود! این سد وجود دارد چون ما قید را می‌بینیم و چون در ذات باری بِأیّ‌نحوٍکان انتفاء قید مطلق است پس وجود مقید با وجود مطلق به‌هیچ‌وجه سرِ سازگاری ندارد! اینجاست که همان‌طوری‌که أعدام مقیدات مثل أعدام مطلق بر ذات باری حمل نمی‌شود وجوداتی که این عدم منتزع همان وجود است و ذات باری هم متصف به آن وجود نخواهد شد.

نفس ماهیت عبارت از وجود

بیان دو نحوه شکل برای وجود

اما اگر ما طبق همان بیانی که نمی‌دانم رفقا یادشان هست یا نه، قبلاً در تفسیر مسئلهٔ ماهیت [گفتیم] که ماهیت حقیقتی نیست مگر وجود و به نحوی ما ماهیت را توضیح دادیم که نفس ماهیت عبارت از وجود است؛ یعنی وجود دو شکل دارد؛ یکی بی‌شکلی و یکی شکل‌دار بودن و هردو یک حقیقت است. به آن کیفیت بنابراین اصلاً دیگر قیدی وجود ندارد؛ یعنی قید به این معنا وجود ندارد

نه‌اینکه قید وجود ندارد. قید وجود داشتن که یک امر تکوینی است و بالأخره که انسان نمی‌تواند آن امر تکوینی را انکار بکند یعنی مقیدات در عالم از حیث اینکه خود قید آنها هم عین وجود است پس فاصله‌ای بین آنها و وجود اطلاقی دیگر نیست. درست مثل [اینکه] شما یک قطره از دریا را درنظر بگیرید، این قطره کرویت دارد، این قطرهٔ کروی تا وقتی خارج از دریا است، جدای از دریا است وقتی که این قطره را در دریا می‌ریزید این قطره تبدیل به بدون کره می‌شود. دوباره این قطره از دریا بالا بیاید دوباره تبدیل به کره می‌شود پس کره بودن نقش وجود مائیت است! شما می‌توانید بین کرویت و مائیت انفصال قائل بشوید؟! نه! یعنی کرویت نفس مائیت است. شما کرویت بدون مائیت را تصور کنید، یعنی این یک قطره ماء یک میلی‌گرم آن به کرویت مربوط است و نُه میلی‌گرم آن به مائیت مربوط است. این امکان ندارد.

تلمیذ: ...

استاد: اشکال ایشان به اینجا برمی‌گردد که اگر ما

عینیت مصداقی را بخواهیم درنظر بگیریم این اشکال وارد است و عینیت مصداقی نیست بلکه عینیت، عینیت ماهوی است! این ماهیت انسان و این وجود انسان، نفس وجود الله تعالی است! نه مصداق بگیریم که الله هو هذا! اینکه بگوییم: الله هو هذا یعنی الله مساوی با این [نقطه] است درحالی‌که الله مساوی با نقطه نیست! نقطه عین الله است، نه الله نقطه است! این همان مسئله‌ای است مرحوم آقای حداد ـ رضوان الله تعالی علیه ـ می‌فرمودند. لذا با این مطلب یک قضیه روشن می‌شود یعنی اشکالی که برای حکماء به‌وجود آمده و به‌واسطهٔ آن اشکال که جنبهٔ تقید ماهیات است و موجب شده است که ذات باری را متصف به آن نکنند و قائل به تشکیک در وجود بشوند با حل مسئلهٔ ماهیت و برداشتن تقید این اشکال ازبین می‌رود.

مثالی در مسئلهٔ وحدت وجود

تلمیذ: چطور حکماء قائل به وحدت وجود می‌شدند بااینکه آن سدی که شما فرمودید [هست]؟

استاد: اینها می‌گویند که وحدت وجود را قبول داریم یعنی حقیقت وجود یکی است و ما دو معنای مخالف از وجود نداریم. وجود یک حقیقت

واحده‌ای است که دارای مراتب تشکیکی است مثل ضوء شمس، این یک حقیقت واحده است اما این مراتب تشکیکی دارد آن ضوء شمسی که الآن در خود کرهٔ شمس هست دارای یک شدت نوریه و ظهور قهاریت آن اشعهٔ شمسیه در آن محیط و در آن کره است، آن ضوئی که الآن بعد از گذشت میلیون‌ها کیلومتر به زمین می‌رسد آن‌هم همان است منتها در این رتبه.

منتها ما نمی‌توانیم بگوییم: الشمسُ هوَ هذا المقدارُ مِن الضوء که ما او را می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم این مقدار از ضوئی که الآن به دست ما می‌خورد و دست ما را گرم می‌کند، مگر چه مقدار گرم می‌کند؟ فرض کنید چهل درجه گرم می‌کند. آن اشعه‌ای که در خود کرهٔ شمس هست شش هزار درجه گرم می‌کند ولی ما می‌توانیم بگوییم که این اشعه‌ای که الآن در اینجا هست جدای از اوست و فاصله افتاده و ارتباطی به او ندارد؟! آیا می‌توانیم بگوییم که ما دو ماهیت ضوء داریم؛ یک ماهیت ضوء که در آنجاست و شش هزار درجه است و یک

ماهیت هم در اینجا داریم که چهل درجه گرم می‌کند؟! نمی‌توانیم بگوییم! اینهایی که وحدت در وجود می‌گویند، این را می‌گویند؛ یعنی می‌گویند که یک ضوء هست ولی این ضوء دو مرتبه دارد؛ در آن مرتبه قهاریت دارد و در این مرتبه ضعیف است. بنابراین بین این و آن در شدت و ضعف ایجاد فاصله کرده همین [مقدار] که این ضعیف است، این نیست و همین [مقدار] که این قوی است، این نیست ولی حقیقت واحده دارد.

أللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد