

جلسه بیست و نهم، بخش اول: استناد مفاهیم  
مشکک به وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ  
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

## عدم تشکیک در ماهیات

والمشاؤون إذا قالوا: «إنَّ العقل مثلاً متقدماً بالطبع على الهيولى، و كلُّ من الهيولى و الصورة متقدِّم  
بالطبع أو بالعلية على الجسم» فليس مرادهم من هذا أنَّ ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة على  
ماهية الآخر.

صحبت به اینجا رسید که وجود برحسب تعیین خارجی خودش بر بعضی از انواع، اقسام،  
اصناف و بعضی از مصادیقش تقدم یا تأخر پیدا می کند، و هر وجودی در هر مرتبه ای محفوف به  
یک سری از علل است که آن علل او را در آن رتبه طولی و در آن رتبه عرضی قرار می دهند. در اینجا  
است که ما می توانیم از وجود، وجوب را انتزاع کنیم و از وجوب، وجود را انتزاع کنیم؛ چون از نقطه نظر  
سلسله علیت، تأخر معلول از علت، تأخر زمانی نیست و انفکاک معلول از علت مستحیل است، و  
علی هذا هر تعیین وجودی در هر رتبه و مرتبه ای متأخر از یک سری از شرایط و عللی است که آن وجود  
را احاطه کرده و در همان رتبه معین قرار داده است.

ولی در بعضی عبارات، ممکن است این طور دیده بشود که می گویند: ماهیت این شیء مقدم  
بر ماهیت آن شیء است؛ مثلاً ماهیت ابوت مقدم بر ماهیت بنوت است، ماهیت عقل مقدم بر ماهیت  
هیولا و صورت و جسم است، ماهیت هیولا و صورت مقدم بر جسم است. اینها چه معنایی دارند؟!!

در حالی که ما می‌دانیم که یک ماهیت هیچ‌وقت بر ماهیت دیگر مقدم نخواهد شد؛ چون ماهیت امری عدمی است و حدود وجود است و از خود نمودی ندارد تا اینکه مقدم باشد و یا مؤخر باشد. منظور در اینجا وجود ماهیت است، نه خود ماهیت من حیث هی.

## تقدم و تأخر با واسطه و بلاواسطه

به‌طور کلی تقدم و تأخر در دو نقطه و در دو موضع قرار می‌گیرد:

موضع اول آنجایی است که تقدم و تأخر به معنای متقدم و متأخر باشد؛ به عبارت دیگر، «ما فيه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» شیء واحد باشد. به عنوان مثال در «زمان» که می‌گوییم: «زمان دیروز، زمان امروز، زمان فردا»، هم آنچه مقدم است زمان است و هم آنچه وسیله تقدم و تأخر است زمان است.

اما موضع دوم آنجایی است که مثلاً ما می‌گوییم: «زید به واسطه علمی که دارد مقدم بر عمرو است» و این علم موجب تقدم زید بر عمرو شده است، پس علم «ما فيه التقدم و التأخر» است؛ یعنی اگر علم بیشتری داشته باشد طبعاً چون دارای فضیلت و شرف بیشتری است، بر آن کسی که علم کمتر و ضعیف‌تری دارد تقدم دارد، اما این علم است که موجب می‌شود در اینجا زید مقدم بر عمرو شود؛ لذا «ما فيه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» را ما دو چیز می‌بینیم: «ما به» زید است و «ما فيه» همان علم است. یا به عنوان مثال ابوت بر بنوت «ما به التقدم و التأخر» است، اما این ابوت و بنوت به واسطه «وجود» است که متقدم و متأخر شده‌اند، و اگر وجود آب جلوتر نبود، اسم آب را مقدم نمی‌گذاشتیم و اگر وجود ابن مؤخر نبود، اسم ابن را متأخر، اطلاق نمی‌کردیم.

ولی در مورد زمان این‌طور نیست و ما در مورد زمان می‌بینیم که تقدم و تأخر، نفس آن زمان است؛ یعنی «ما فيه التقدم و ما فيه التأخر» خود زمان است که موجب تقدم و تأخر زمان شده است و همین‌طور آنچه به آن تقدم و تأخر تعلق می‌گیرد باز خود زمان است، یعنی امروز و دیروز و فردا خود زمان است؛ یعنی هم «فيه التقدم و التأخر» است و هم «به التقدم و التأخر» است.

اما در مانحن فیه که می‌گویند: «ماهیت عقل مقدم بر ماهیت هیولا و صورت و جسم است، و هیولا و صورت مقدم بر جسم هستند»، به معنای این نیست که ماهیت صورت مقدم بر جسم است یا ماهیت عقل مقدم بر جسم و صورت و هیولا و... است، بلکه وجود اینها مقدم است؛ چون تقدم و

تأخر در ماهیت معنا ندارد، بلکه چون وجود یکی علت برای دیگری است بنابراین یا تقدم و تأخر طبیعی دارد یا تقدم و تأخر علی دارد.

تلمیذ: قضایایی داریم که در آنها ماهیت نسبت به وجود مقدم یا مؤخر است؛ پس اینکه ماهیت مقدم بر وجود است معنایش این می‌شود که وجود مقدم بر وجود است؟!!

استاد: ماهیت غیر از وجود است، ولی ما نمی‌گوییم که ماهیت مقدم بر وجود است، بلکه آنها می‌گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم است. تقدم و تأخر ماهیت، تقدم و تأخر خارجی نیست، بلکه تقدم و تأخر ذهنی است؛ یعنی ذهن برای وجود یک وعاء قرار می‌دهد و برای ماهیت هم یک وعاء قرار می‌دهد، و تا آن وجود نباشد ماهیت وجود خارجی پیدا نمی‌کند.

تلمیذ: پس معلوم است که آنها ماهیت را غیر از وجود می‌گیرند، اما اینجا این طور نیست!  
استاد: نه خیر، در اینجا هم همین طور است! آنها می‌گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم یا مؤخر است؛ ولی نه اینکه خودش مقدم یا مؤخر است، بلکه «ما فيه التقدم و التأخر» در ماهیت، وجود است. این ماهیت «بها التقدم و التأخر» است، ولی این ماهیت به واسطهٔ اکسیر وجود مقدم شده است، و الاً خود ماهیت عدم است و عدم محض که مقدمیت و مؤخریت ندارد.

### شمول سعی وجود

مطلب دیگری که ایشان مطرح می‌فرمایند این است که وجود، عموم جنسی ندارد؛ به عبارت دیگر، وجود مافوق مقوله است و شمول وجود، شمول جنسی نیست، بلکه شمول سعی است. به طور کلی جنس و نوع و فصل از اقسام جوهر هستند و ماهیت هستند؛ در حالتی که وجود، ماهیت نیست، بلکه وجود به ماهیت، وجود می‌بخشد و وجود، در خارج به ماهیت تحقق می‌بخشد، پس چطور ممکن است که خود وجود، جنس باشد در حالی که وجود، در خارج به جنس تحقق می‌بخشد؟! اگر وجود نباشد حیوانی در خارج نیست!

از باب تقریب به ذهن می‌گوییم مثلاً اگر نجاری نباشد چوب‌هایی که در خارج هستند بلا استفاده می‌شوند؛ چون نجار است که این چوب‌ها را به وزن خاصی می‌تراشد و بعد آنها را با یک ترکیب خاص به شکل صندلی یا سریر یا منبر درمی‌آورد. شما اگر صد هزار چوب را روی هم انباشته کنید این چوب‌ها فقط نمایی دارند ولی خاصیتی ندارند. آن وقت ما نمی‌توانیم بگوییم حالا که نجار این چوب‌ها را به سریر یا منبر تبدیل کرده است بنابراین نجار، جنس برای منبر یا فصل برای منبر یا نوع و

صنف و مصداق برای منبر و سریر است! نجار یک علت فاعلی است و آن علت فاعلی اصلاً نه ربطی به جنس و نوع و فصل دارد و نه ربطی به اصل و حقیقت چوب دارد، بلکه فقط یک علت فاعلی و علت معدّه است که اینها را با یکدیگر ترکیب می‌کند.

وجود هم همین‌طور است، یعنی وجود، جنس برای موجودات نیست؛ چون موجود عبارت است از هیولا و صورتی که عبارت‌اند از جنس و فصل، و جنس و فصل حدود برای وجود هستند، و عارض و حمل بر وجود می‌شوند و وجود، در خارج به اینها تعیین می‌دهد، پس خود وجود نمی‌تواند جنس اینها باشد. علاوه‌براین اگر وجود، جنس باشد پس در تعیین خارجی نیاز به فصل دارد، چون جنس تنها تعیین خارجی ندارد و عینیت خارجی پیدا نمی‌کند إلاّ بفصله الممیز. علاوه‌براین اگر وجود، جنس باشد بنابراین باید بگوییم که باری تعالی هم احتیاج به فصل ممیز دارد، و وقتی که این‌طور شد، این ترکیب است و ترکیب موجب علت و نیاز است و نیاز، ایجاب سبب غیر و علت غیر می‌کند.

### استناد همه تقدم و تأخرها به وجود

و المشاؤون إذا قالوا إنَّ العقل مثلاً متقدماً بالطبع على الهيولى، و كل من الهيولى و الصورة متقدماً بالطبع أو بالعلية على الجسم؛

«وقتی که مشائین فرمودند که عقل تقدم طبعی بر هیولا دارد، و هر کدام از هیولا (ماده) و صورت، تقدم به طبع یا به علیت بر جسم دارند،»

چون به واسطه هیولا و صورت است که جسم در خارج پیدا می‌شود، و همه اینها مقهور اراده عقل هستند، یعنی عقل است که علت هیولا می‌شود، و هیولا و صورت علت جسم می‌شوند. به واسطه عقل است که هیولا و صورت در خارج تحقق و تعیین پیدا می‌کنند، یعنی اگر عقل و قوای عاقله نباشند، بنابر سلسله طولیه‌ای که عرض شد، وجوداتی هم که منبعث از آنها هستند در خارج پیدا نخواهند شد. پس هر کدام از اینها تقدم طبعی یا تقدم علی بر جسم دارند و فرقی نمی‌کند که تقدم طبعی باشد یا تقدم علی.

اما شما گفتید که ماهیات تقدم و تأخر نمی‌پذیرند؛ درحالی که در اینجا ماهیات را متقدم و متأخر کردید!

فليس مرادهم من هذا أنّ ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة على ماهية الآخر و حمل الجوهر على الجسم و جزئیه بتقدم و تأخر، بل المقصود أنّ وجود ذلك متقدم على وجود هذا.

«پس مراد آنها این نیست که ماهیت هر کدام از این امور متقدم بر ماهیت دیگری است، و حمل جوهر بر جسم و دو جزئی که هیولا و صورت اند، به تقدم و تأخر است؛ بلکه مقصودشان این است که وجود عقل، وجود هیولا و صورت را ایجاب می کند، و وجود هیولا و صورت، وجود جسم را ایجاب می کند،»

یعنی تا صورت نباشد جسم هم نیست؛ چون شما هر جسمی را در نظر بگیرید، آن جسم از یک ماده و یک صورت تشکیل شده است، یعنی این طور نیست که اول جسمیت بیاید و بعد صورت پیدا کند، بلکه صورت و هیولا هر دو موجب جسم هستند.

«بنابراین وجود اینها بر دیگری تقدم طبعی دارد (نه صرف ماهیاتشان، چون ماهیات اعدام هستند و اعدام تقدم و تأخر نمی پذیرند).»

### تبیین تقدم طبعی

در اینجا تقدم طبعی و تقدم علی یکی است؛ یعنی نمی خواهیم بگوییم که وقتی هیولا و صورت پیدا شدند یک سال بعد جسم پیدا می شود، بلکه حتی به طرفه العینی هم با همدیگر فاصله ندارند و اصلاً وجود آن عین وجود این است؛ ولی ذهن در مقام تقدم و تأخر، وقتی که این را نسبت به آن می سنجد، یکی را علت می کند و از نقطه نظر وجود بر دیگری تقدم می دهد.

به عنوان مثال شما وقتی که در را با یک کلید باز می کنید قطعاً عقل می گوید که حرکت دست شما است که حرکت مفتاح را به وجود آورده است و تا دست شما حرکت نکند مفتاح حرکت نمی کند و تا مفتاح حرکت نکند قفل باز نمی شود. این طور نیست که شما دستتان را تکان بدهید و یک ساعت دیگر کلید تکان بخورد، بلکه حرکت دست شما عین حرکت مفتاح است، یعنی برای آن اصلاً نمی توان «دو» تصور کرد! یا به عنوان مثال وقتی که در ماشین نشسته اید و حرکت می کنید قطعاً وقتی که ماشین در دست انداز می افتد شما هم حرکت می کنید؛ یا مثلاً وقتی که در ماشین نشسته اید و از این نقطه به آن نقطه می روید، آیا احساس می کنید که از این نقطه به آن نقطه رفته اید، یا ماشین حرکت کرده است ولی شما هنوز سرجایتان هستید؟! شما دارید با ماشین می روید! آیا شما که با ماشین حرکت می کنید، حرکت ماشین علت حرکت شما است، یا اینکه اینها با یکدیگر فرق می کنند و ماشین برای خودش حرکت می کند و شما هم برای خودتان حرکت می کنید؟! یک حرکت است ولی حرکت آن، علت حرکت شما است، نه اینکه دو حرکت باشد، بلکه حتی طرفه العینی هم بین اینها فاصله نیست!

\*\*\* همین طور هیولا و صورت، هر دوی اینها جسم را اقتضا می کنند؛ یعنی در هر جا که هیولا

و صورت باشد جسم هم هست، اما ممکن است هیولا باشد ولی صورت نباشد. من باب مثال این فرش هم هیولا دارد و هم صورت دارد، و حالا که هیولا و صورت هست پس این فرش هم هست؛ اما این فرش برای تبدیل شدن به خاکستر، ماده و هیولا را دارد ولی صورتش را ندارد، بنابراین این فرش باید با صورتی که بعداً بر آن عارض می‌شود با همدیگر جمع شوند، یعنی صورت ناریه با این ماهیت و هیولا جمع شود. هیولا همان چیزی است که در تمام این صور به نحو استعداد موجود است، نه به نحو فعلیت، چون فعلیتش فرش است. ما فرشیت را نمی‌خواهیم، بلکه چیز دیگری می‌خواهیم که هم به صورت فرش دربیاید و هم به صورت خاک دربیاید و هم به صورت لحم دربیاید و هم به صورت عظم دربیاید. اسم آن را هیولا می‌گذاریم که در همۀ این مراحل هست. گفت: «هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد» امروز به صورت فرش درآمده است و فردا ممکن است همین هیولا به صورت تراب بشود، پس فردا همین به صورت ناریه باشد، آن روز دیگر به صورت... و هلم جری. آن وقت وقتی که آن صورت ضمیمۀ آن هیولا می‌شود، آن هیولا و آن صورت یک نوع خاص از وجود را تشکیل می‌دهند. این تقدم طبعی است.

## دو صورت تقدم و تأخر در کلام مؤلف

و بیان ذلك أن التقدم و التأخر فی معنی ما يتصور علی وجهین:

«بیان این نحوه تقدم و تأخر که تقدم و تأخر وجودی است، به این است که تقدم و تأخر در یک

مفهوم بر دو وجه تصور می‌شود:»

أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون «ما فيه التقدم» و «ما به التقدم» شيئاً واحداً، كتقدم

أجزاء الزمان بعضها علی بعض.

«وجه اول اینکه تقدم و تأخر به خود همین معنای متقدم و متأخر باشد، تا اینکه ما به التقدم

<sup>۱</sup> توحید علمی و عینی، ص ۸۴، تعلیقه ۲:

«از اشعار مولا جلال الدین رومی در دیوان شمس تبریزی است:

\*\*\* دل برد و

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد

نهان شد

\*\*\* گه پیر و

هر دم به لباس دگر آن یار برآمد

جوان شد»

(علت تقدم) و ما فيه التقدم (شیء متقدم) یک چیز باشد، مثل تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر.»

یعنی خود زمان است که تقدم در آن هست و خود زمان «ما به التقدم» است؛ مثلاً وقتی دیروز را بر امروز مقدم می‌کنیم، دیروز چیزی غیر از زمان نیست، بلکه همان زمان است و ما اسمش را دیروز گذاشته‌ایم، و امروز هم چیزی غیر از زمان نیست و ما اسمش را امروز گذاشته‌ایم. اسامی متفاوت دیروز و امروز و فردا، چیزی غیر از زمان نیست؛ منتها به لحاظ انقضائش نسبت به خودمان اسمش را «دیروز» می‌گذاریم، یعنی «د» و «ی» و «ر» و «و» و «ز»؛ و به لحاظ اینکه خودمان الآن در آن هستیم اسمش را «امروز» می‌گذاریم، یعنی «د» و «ی» را از آن برمی‌داریم و اول آن يك «ا» و «م» می‌آوریم و دیروز تبدیل به امروز می‌شود؛ و «فردا» اصلاً «ز» و «م» ندارد و اصلاً چیز دیگری است، یعنی «ف» و «ر» و «د» و «ا» دارد؛ بعد «پس فردا» می‌شود و همین‌طور بقیه اسامی. این اسامی مختلف باعث نشده است که در اینجا چیز دیگری غیر از زمان به وجود بیاید، بلکه همه‌اش زمان است، یعنی هم «دیروز» زمان است و هم «امروز» زمان است و هم «فردا» زمان است. پس این اسامی مختلف به خاطر انقضاء و انتظار و فعلیت زمان نسبت به ما است؛ یعنی ما این اسامی را وضع کرده‌ایم و همه اینها اعتباری است، در حالی که همه اینها شیء واحد هستند و تقدم و تأخری ندارند.

فإن القبلیات و البعدیات فیها بنفس هویاتھا المتجددة المتقضية (المقتضية) لذاتها - لا بأمرٍ آخر - عارضٍ لها، كما ستعلم فی مستأنف الكتاب إن شاء الله.

«قبلیات و بعدیات در اجزاء زمان به نفس همان وجودات متجدده خارجی هستند که تقضی دارند و می‌گذرند (یا اینکه مقتضی ذات خود زمان هستند و خود زمان اقتضای این اجزاء را دارد) ولی نه به واسطه امر دیگری که عارض بر اجزاء زمان می‌شود؛ همان‌طور که به زودی در همین کتاب خواهی دانست إن شاء الله.»

البته در بحث زمان إن شاء الله خواهد آمد که آیا زمان مقوله واقعی است یا اضافه است؟ و اینکه آیا داخل در مقولات است و یا اعتبار عقلی است؟ و آیا می‌توانیم بگوییم که زمان چیزی مثل کیف و کم است یا اینکه یک امر اعتباری است؟ و همین‌طور در مورد مکان هم قضیه همین‌طور است.

و الآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق في ذلك «ما فيه التقدم» عن «ما به التقدم»، كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، لافي معنى الانسانية المقول عليها بالتساوي، بل في معنى آخر، هو الوجود أو الزمان، فما فيه التقدم و التأخر فيها هو



الوجود أو الزمان، وما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوة و البنوة.

«موضع دوم از تقدم و تأخر، تقدم و تأخر به وجود است. در اینجا تقدم و تأخر به خود همان معنای متقدم و متأخر نیست، بلکه به واسطه معنای دیگری است. (یعنی يك «ما فيه التقدم و التأخر» لازم است.) در اینجا دیگر «ما فيه التقدم» با «ما به التقدم» فرق می‌کند، مثل تقدم انسانی که آب است بر انسانی که ابن است، که تقدم و تأخرشان در انسانیت نیست، چون هر دو انسان هستند و در معنای انسانیت که بر هر دو حمل می‌شود یکسان‌اند.»

البته شاید به او «ابن» بگویند و اگر از پدرش جلوتر بیفتد، انسان‌تر از پدرش خواهد شد. البته «انسان‌تر» معنا ندارد، چون نمی‌توانیم بگوییم که انسانیت کم و انسانیت زیاد؛ بلکه انسان انسان است، یعنی حیوان و ناطق است، پس در این صورت فرقی بین صالح و طالح، بین فاسق و آدم اهل قسط نیست، همه اینها یکی هستند و حیوانیت و ناطقیّت دارند.

«بلکه این تقدم و تأخر در معنای دیگری هست که عبارت از «وجود» یا «زمان» است. آن که تقدم و تأخر در او هست، یا وجود است یا زمان؛ و آن که تقدم و تأخر به واسطه او است، خصوص ابوت و بنوت است.»

در اینجا فرقی نمی‌کند که بگوییم که وجود آب مقدم بر ابن است یا بگوییم که زمانش مقدم است؛ چون بالأخره برگشت زمان هم به وجود است، یعنی تا آب به وجود نیاید، زمان بر او تسری پیدا نمی‌کند.

فكما أنّ تقدم بعض الأجسام على بعض لافي الجسمية بل في الوجود؛ «همان طوری که تقدم بعضی از اجسام بر بعضی در جسمیت نیست، بلکه در وجود است،»

من باب مثال این کتاب بر آن دفتر تقدم در وجود دارد، نه تقدم در جسمیت؛ چون آن برای خودش جسم است و این هم برای خودش جسم است و هر دو جسم‌اند، پس معنا ندارد که در جسمیت، این مقدم بر آن بشود. یا من باب مثال وجود پدر مقدم بر وجود پسر و بر وجود نوه و نتیجه است. این تقدم‌ها، تقدم در جسم نیستند، بلکه تقدم در وجود هستند؛ چون او جسمش برای خودش است و به این مربوط نیست، و این هم جسمش برای خودش است و به او مربوط نیست.

كذلك إذا قيل: إنّ العلة متقدمة على المعلول فمعناه أنّ وجودها متقدم على وجوده، وكذلك تقدم الاثنین على الأربعة و أمثالها. فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر. فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوّة و الضعف في الوجودات بنفس هوياتها، لا بأمر آخر، و في الأشياء و الماهيات بنفس

وجوداتها، لا بآنفسها.

«هم چنین اگر گفته شود که علت مقدم بر معلول است، معنایش این است که وجود علت مقدم بر وجود معلول است (نه نفس علیت و معلولیت و نه ماهیت علت و ماهیت معلول)؛ و همین طور تقدم دو بر چهار، به تقدم نفس وجود دو بر چهار است (نه به ماهیت دو و چهار). پس اگر اعتبار وجود نباشد تقدم و تأخری هم نخواهد بود؛ پس تقدم و تأخر و کمال و نقص و قوه و ضعف در همه وجودها به نفس اعیان آنها و به نفس وجودات آنها است، نه به واسطه یک امر دیگر؛ پس تقدم و تأخر به وجود آنها برمی گردد، نه به ماهیات آنها. و در اشیاء (یعنی در وجودات) خود آنها هستند؛ اما در اشیاء و ماهیات، تقدم و تأخر به نفس وجودات آنها است، نه به ماهیاتشان.»

يك وقت می گوئیم: وجود زید مقدم بر وجود عمرو است و خود تقدم و تأخر را بر وجود زید حمل می کنیم، نه بر زید؛ در اینجا خود تقدم و تأخر به نفس وجود برمی گردد. پس کاری به خود زید نداریم، الآن در اینجا موضوع ما وجود زید شده است، محمول هم تقدم و تأخر شده است، یعنی وجود زید متأخر عن وجود عمرو، و وجود بکر متقدم علی وجود زید. تقدم و تأخر بر نفس وجود زید حمل شده است؛ پس در اینجا دیگر مشکلی نداریم و مسئله حل شده است، چون در اینجا خود وجود هم «ما به التقدم» است و هم «ما فیه التقدم» است، پس «ما به التقدم» و «ما فیه التقدم» در اینجا یکی شده است. اما اگر «وجود» را برداشتیم و این تقدم و تأخر را به ماهیات نسبت دادیم و گفتیم که زید مقدم بر عمرو است، در اینجا «ما فیه التقدم» و «ما به التقدم» دیگر فرق می کنند؛ «ما فیه التقدم» وجود زید است و «ما به التقدم» هم همین ماهیت است. پس این مسئله وابسته به این است که ما چگونه اینها را بر دیگری حمل کنیم.

وسیأتی لك زیادة ایضاح فی هذا الباب عند مباحث التشكیک فی هذا الكتاب، و قد استوضح ههنا إنَّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام یحمل علی الموجودات بالتفاوت - لا بالتواطؤ - مطلقاً.

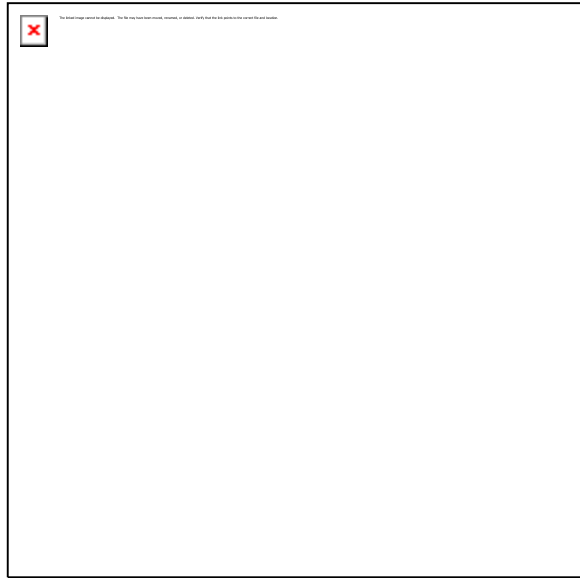
«و به زودی برای شما توضیح بیشتری در همین باب از این کتاب در مباحث تشكیک خواهد آمد،

و در اینجا روشن شد که وجود به حسب مفهوم، يك امر عامی است که بر موجودات به تشكیک حمل می شود، نه به توافق.»

چون خود موجودات حصص مختلفه ای دارند که به واسطه آن حصص، قبلیت، بعدیت، شدت،

ضعف، اولیت، اولویت، تقدم و تأخر برای افراد پیدا می شود.





جلسه بیست و نهم، بخش دوم: کیفیت انطباق  
مفهوم وجود عام بر مصادیقش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## اعتبار عقلی بودن مفهوم وجود عام

فصل (۳)

فی أنّ الوجود العامّ البدیّی اعتبار عقلی غیر مقومّ لأفراده؛ «مطلب دیگر اینکه وجود عامّ بدیّی، اعتبار عقلی است و مقوم افرادش نیست.»

همین وجودی که ما به همه ماهیات نسبت می دهیم جنس نیست، بلکه فقط شمول دارد، و این شمول موجب جنس شدن نمی شود؛ چون خیلی از چیزها شمول و سعه دارند، ولی آیا هر چیزی که اتساع و سعه پیدا کند اسمش جنس است؟! بنابراین شمول و سعه یک شیء موجب نمی شود که انسان اسم جنس یا اسم نوع را بر آن بگذارد، بلکه مهم این است که از چه مقوله ای باشد؛ آیا از مقوله ماهیات است و جنس و فصل دارد، یا از مافوق ماهیات است و عارض بر ماهیات می شود؟

## استدلال مؤلف بر جنس نبودن وجود برای مصادیقش

بیان ذلك: أنّ کلّ ما یرتسم بکنهه فی الأذهان من الحقائق الخارجیة یمجب أنّ تکون ماهیته محفوظة مع تبدل نحو الوجود، و الوجود لّمّا کانت حقیقته أنّه فی الأعیان، و کلّ ما کانت حقیقته أنّه فی الأعیان فیمتنع أن یکون فی الأذهان وإلّا لزم انقلاب الحقیقة عمّا کانت بحسب نفسها، فالوجود یمتنع أن یحصل حقیقته فی ذهن من الأذهان.

«هر چیزی که به کنه و حقیقتش (نه به وجود خارجی اش، بلکه به ماهیتش؛ چون مغز انسان نمی تواند یک شیء خارجی مثل کوه را در خودش جای دهد) در اذهان ارتسام پیدا کند واجب است که ماهیتش (در ذهن و خارج) محفوظ باشد ولی نحوه وجودش متبدل شده باشد؛ و چون حقیقت وجود این است که در اعیان خارجی باشد و هر چیزی که حقیقت و واقعیتش این است

که در اعیان باشد، ممتنع است که در ذهن باشد، و إلاً انقلاب حقیقت لازم می‌آید از آن چیزی که به حسب خودش و به حسب وجودش بوده است؛ پس حقیقت وجود خارجی نمی‌تواند در ذهنی از اذهان تحقق پیدا کند.»

منظور از «حقیقت» یعنی حقیقت خارجی آن، نه حقیقت به تمام معنا؛ و الاً خود همان وجود ذهنی هم وجود است، نه عدم؛ مثلاً وجود عینی این ضبط صوت به لحاظ وزن و به لحاظ کیف و به لحاظ ثقلش داخل سر بنده نمی‌رود، و اگر برود دیگر از سر بنده خبری نیست، چون چیزهای دیگری سر ما را پر کرده است! گفت:

الحق در مغز سرکار \*\*\* گچ خوابیده یک خروار!

فكّل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهًا من وجوهه و حيثيّة من حيثياته و عنوانًا من عناوينه.

«هر چیزی از وجود که در نفس ارتسام پیدا کند و کلیت و عموم بر آن عارض شود، این حقیقت وجود نیست، بلکه وجهی از وجوه وجود و حیثیتی از حیثیات وجود و عنوانی از عناوین وجود است (و حدّی از حدود وجود و صورتی از صور وجود و تعینی از تعینات وجود است).»

یعنی وقتی ما می‌گوییم: «وجود ذهنی» و «وجود تصویری» و «وجود ماهوی»، اینها عناوینی هستند که برای وجود أخذ می‌کنیم، ولی خود حقیقت وجود خارجی داخل در ذهن انسان نمی‌شود. البته این مسئله جای تأمل و دقت دارد و إن شاء الله عرض می‌کنیم.

فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنی الجنس، بل عموم أمر لازم إعتباري إنتزاعي كالثبوتية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني. «عموم آنچه از وجود در نفس نسبت به وجودات ارتسام پیدا می‌کند، عموم معنای جنسی نیست.»

یعنی اینکه ما این وجود را بر همه وجودات حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «الانسان موجود، زید موجود، الغنم موجود، الشجر موجود، الحجر موجود»، معنایش این نیست که وجود، جنس اینها است و به واسطه يك فصل، نوع خاصی از وجود را تشکیل می‌دهد؛ چون وجود مافوق جنس است.

«بلکه این عموم امری است که لازمۀ اشیاء خارجی است و ما آن را از حاقّ اشیاء خارجی اعتبار و انتزاع کرده‌ایم؛ مثل عموم «شیء» که آن را برای اشیاء خاصّه از ماهیاتی که متحصّل هستند و معانی‌شان

باهم تخالف دارند انتزاع می‌کنیم.»

مثلاً همین‌که ما به این ضبط صوت نگاه کردیم و دیدیم که در کنارمان هست ولی قبلاً نبوده و شخصی این را آورده و جلوی ما گذاشته است، ما بین این دو حالت تفاوتی می‌بینیم و اسم این تفاوت را «وجود» می‌گذاریم. این وجود از همین تفاوتی انتزاع شد که ما از بودن و نبودن شیئی احساس کردیم. شیئی‌ت هم همین‌طور است، یعنی وقتی که شما چیزی را در مقابل خودتان می‌بینید اسم «شیء» را بر آن می‌گذارید. شیء یعنی چیزی، یعنی المشیء وجوده، یعنی مورد خواست انسان است. امر عدمی مورد خواست انسان نیست، به‌خلاف امر وجودی که مورد خواست انسان است. آنچه مورد خواست انسان است اسمش را «شیء» می‌گذاریم. همین‌طور درباره‌ی خداوند تعالی هم می‌گوییم: «شیءٌ لا کالاشیاء» و این شیئی‌ت را هم از او انتزاع می‌کنیم. ما از هر چیز خارجی، «شیء» را انتزاع می‌کنیم.

البته الآن می‌گویند: «چیز»، ولی «چیز» گفتن غلط است! «چیز» به انگلیسی یعنی پنیر. آیا «چ» و «ی» و «ز» خواست انسان را می‌رساند؟! لذا بهتر بود که فارسی‌زبان‌ها برای «شیء» لغت و واژه‌ای را انتخاب می‌کردند که معنای «شیء» را برساند؛ مثلاً بگویند: «مطلوب»، زیرا «مطلوب» کلمه‌ای است که می‌تواند معنای «شیء» را برساند؛ یا بگویند: «مراد»، زیرا «مراد» چیزی است که اراده‌ی انسان به آن تعلق می‌گیرد، چون اراده‌ی انسان به عدم تعلق نمی‌گیرد و به امر موجود تعلق می‌گیرد. اما «چیز» را اسم برای «شیء» گذاشته‌اند، درحالی‌که «شیء» که در عربی برای اشیاء وضع شده و از حاق هویات اشیاء انتزاع شده است، بی‌جهت اخذ نشده است، بلکه در هر انتزاعی باید حیثیت انتزاعی لحاظ شود، همان‌طور که از همه‌ی ماهیاتی که معانی‌شان با یکدیگر تخالف دارند «شیء» را انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً بین کتاب و ضبط صوت یا بین کتاب و فرش هیچ معنای مشترکی وجود ندارد، ولی درعین حال ما از آنها «شیء» را انتزاع می‌کنیم، چون می‌توان به آنها اشاره کرد و می‌توانند مراد و مطلوب ما واقع شوند، بنابراین به آنها «شیء» می‌گوییم. و این تخالف موجب نمی‌شود که ما یک امر خاص را به‌لحاظ وجودش از آنها انتزاع نکنیم. وجود هم همین‌طور است.

و أيضًا لو كانت جنسًا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته و آتته محال كما سيجيء.

«دلیل دیگر اینکه اگر وجود، جنس افرادش باشد باید انفصال وجودی باری تعالی از غیرش به‌واسطه فصل باشد، پس ذات خداوند مترکب می‌گردد و ترکب خداوند محال است، چنانکه

خواهد آمد (ترکب موجب نیاز است و نیاز هم موجب علت ثالثه خواهد بود.)<sup>۱</sup>  
و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها، و الوجود قد سبق أنه يحمل  
على أفراده كذلك فيكون عرضياً لها؛ فغير تام عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك  
إن شاء الله.<sup>۱</sup>

«و اما اینکه گفته شده است: ”هر چیزی که حملش بر اشیاء به نحو تفاوت باشد عرضی است، و  
وجود را بر افراد مختلفه الحقائق حمل می کنید، پس باید وجود هم عرضی بشود.“ در نزد گروهی  
از قدماء (مثلاً اشراقیین) تمام نیست، همان طور که به زودی برای شما روشن خواهد شد  
إن شاء الله.»

مثلاً شما مشی را هم به حیوان نسبت می دهید و هم به انسان؛ این عرضی می شود، چون مشی  
به نحو تفاوت بر اشیاء متفاوت حمل شده است. وجود هم همین طور است، یعنی هم می گویند: وجود  
انسان، هم می گویند: وجود حیوان، هم می گویند: وجود حجر و هم می گویند: وجود شجر؛ پس وجود  
هم باید عرضی بشود. وقتی که وجود عرضی شد، از مقوله وجود بیرون می آید و در مقوله ماهیات  
داخل می شود. بعداً این قضیه برای شما روشن می شود که حمل وجود بر افرادش به لحاظ ماهوی آنها  
نیست، بلکه به لحاظ اثرات وجودی خود آنها است؛ یعنی وقتی که خود وجود بر آنها حمل می شود،  
به لحاظ هویت خارجی آنها حمل می شود، نه به لحاظ ماهیاتشان، چون اصلاً تحقق خارجی آنها به وجود  
است و وجود مافوق ماهیت است و وجود است که به ماهیت صورت خارجی یا صورت ذهنی  
می دهد.

مروحوم آخوند در اینجا درصدد بیان این مطلب هستند که وجود خارجی با وجود ذهنی  
تفاوت دارد، و انقلاب وجود خارجی به وجود ذهنی عقلاً محال است؛ یعنی محال است که یک مرتبه  
از مراتب وجود در خارج تحقق پیدا کند و به یک مرتبه دیگر از مراتب وجود تبدیل شود که عبارت از  
وجود ذهنی است. بنابراین آن معنای سعی که ذهن انسان ادراک می کند و عبارت از کُنّه اشیاء است و  
عبارت از ماهیت اشیاء است، به آن وجود خارجی ای که در مرئی و منظر ما است هیچ ربطی ندارد،  
بلکه کیفیت و کمیت و اثرات هوئی ای و ماهیّه ای خاص خودش را دارد، و آنچه ما در ذهن می آوریم  
حقیقت او است، یعنی صورت علمیه او را در ذهن می آوریم.

---

<sup>۱</sup> الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۶ - ۳۸.



## نقد شارح بر استدلال مؤلف

و اما آنچه در این فصل مورد نظر بود این است که بحث انقلاب ماهیت و انقلاب يك هويت به هويت ديگر بنا بر آن فرضی است که هر ماهیتی که در خارج تعین پیدا می کند، يك تخالف ذاتی با ماهیت ديگر دارد؛ و به عبارت ديگر، هر وجودی که در خارج تعین پیدا می کند يك تخالف ذاتی و يك غیریت ذاتی با ماهیت ديگر و با وجود ديگر دارد. اما اگر ما با «بسيط الحقیقة کلّ الأشياء» اثبات کردیم که وجود بسيط عبارت است از آن وجودی که نسبت به همۀ تعینات خارجی شمول و عموم دارد، بنابراین با حفظ آن صورت اگر قرار باشد که آن صورت مانع شمول يك هويت ديگر و استيعاب يك تعین ديگر بشود پس این استقلال ذاتی نسبت به دو امر خارجی می شود و این با «بسيط الحقیقة کلّ الأشياء» سازگار نیست؛ اما اگر «بسيط الحقیقة کلّ الأشياء» به این معنا بود که این صوری که در اینجا هست باهم اختلاف ذاتی ندارد، بلکه درعین افتراقشان، موجب اجتماع یکدیگر هم می شوند، آن وقت حصص وجودیۀ این بسيط الحقیقة هیچ گونه تضادی با یکدیگر ندارند.

### عینیت وجود مادی خارجی با وجود ذهنی اشياء براساس قاعده

#### «بسيط الحقیقة کلّ الأشياء»

این مسئله بسیار مشکل و دقیقی است که چطور ممکن است که شیرینی درعین شیرین بودن، به شوری و تلخی و ترشی متبدل شود و ترشی درعین ترش بودن، به شوری و شیرینی متبدل بشود و درعین حال، هردو در یک جا باشند، یعنی در یک جا هم ترشی باشد و هم شوری، و وجود واحد هر دو را در آن واحد داشته باشد.

لذا اگر به قاعده «بسيط الحقیقة کلّ الأشياء» ملتزم بشویم باید ملتزم به این بشویم که حصص وجودیۀ این بسيط الحقیقة هیچ گونه تعارض و تضادی با یکدیگر ندارند. بنابراین هر وجودی ولو وجود خارجی می تواند با وجود ذهنی اجتماع پیدا کند؛ چطور اینکه واقعیت هم همین طور است، یعنی در عالم نفس و در عالم احاطۀ علی و احاطۀ ولایی، هیچ وجود خارجی ای رادع و مانع از این استیلاء نیست.

به عبارت ديگر، این مسئله برای ما مشکل است و ما نمی توانیم بین مجرد و ماده جمع کنیم. لذا

وقتی يك ماده را احساس می‌کنیم يك سدّ اسکندری بین آن و بین مجرد فرض می‌کنیم؛ یعنی ماده در این محدوده قابل تسری به این مجرد نیست و این مجرد هم در این محدوده قابل تسری به آن ماده نیست، و این دو تا با همدیگر جنگ دارند؛ مجرد این طرف است و يك دیوار چین در مقابلش است و آن طرف هم ماده است، مثل باغ وحش که این طرف شیر و ببر و پلنگ گذاشته‌اند و آن طرف هم غنم و آهو و... گذاشته‌اند که اگر این طرف بیایند خورده می‌شوند، و يك حصار گذاشته‌اند تا به یکدیگر تجاوز نکنند. تصور ما از ماده و مجرد هم همین‌طور است، یعنی مثلاً يك دیوار چین بین اینها قرار دارد. اگر این دیوار چین را برداریم و مجرد و ماده را به قاعده «بسیط الحقیقة» یکی ببینیم، در این صورت دیگر صور هم با یکدیگر تعارضی ندارند.

تلمیذ: عبارتی ملاحظه‌دار دارند که موجودات ذهنی‌ای که از خارج در ذهن ما می‌آیند شکل تکامل یافته همان اشیاء خارجی هستند؛ یعنی در یک سیر تکاملی تبدیل می‌شوند. بنابراین آنچه در ذهن می‌آید حقیقتاً همان چیزی است که در خارج است، ولی شکل متکامل آن است. آیا از این راه هم می‌توانیم بگوییم که این همان فرمایش شما است؟

استاد: نه، گرچه در يك سیر تجردی تبدیل می‌شوند؛ اما ایشان با این بیانی که دارند هیچ وقت نمی‌توانند موجود مادی را به وجود ذهنی تسری بدهند، بلکه ایشان می‌گویند: وجود ذهنی برای خود است و وجود مادی هم برای خود است، و چون ماده تنزل پیدا کرده است، بین آن و بین مجرد دیوار و فاصله افتاده است و آنچه از ماده انتزاع می‌کنیم، صورت تکاملی و تجردی آن است که عبارت از حقیقت آن است. و چون «حقیقة الثئیء بصورته، لابهاده» بنابراین وقتی ماهیت آن امر خارجی را در ذهن می‌آوریم مجرد می‌کنیم؛ یعنی از صورت مادی، يك صورت مجرد انتزاع می‌کنیم و طبعاً صورت مجرد اعلیٰ و أشرف از آن صورت مادی است که به چشم می‌آید و در مغز وارد می‌شود، لذا در اینجا جنبه ذهنی به خود می‌گیرد و جنبه ذهنی اعلیٰ و أشرف از جنبه خارجی است. این مسئله يك امر طبیعی است و خیلی‌ها این حرف را می‌زنند و اختصاص به ایشان ندارد.

اما مسئله‌ای که ما مطرح می‌کنیم این است که اصلاً وجود مادی آن شیء خارجی در ذهن است، یعنی اصلاً همان وجود مادی آن است، نه اینکه ذهنی است.

اما برهانی که ایشان می‌آورند بر اینکه وجود خارجی نمی‌تواند به وجود ذهنی متبدل شود، ما

آن را نمی‌پذیریم؛ چون اگر ما این قاعده «بسیط الحقیقة» را به هر کیفیت بدانیم، باید بپذیریم که این صور خارجی -چه صور مادی و چه صور مجرد- موجب اندکاک و اندماج و تدخّل يك صورت در صورت دیگر نخواهند بود.

تلمیذ: پس چطور وقتی که این وجود مادی در ذهن می‌آید اثر خودش را از دست می‌دهد؟! مثلاً کسی که گرسنه است اگر هزار بار بگوید: «مرغ» باز سیر نمی‌شود! استاد: نه خیر، اتفاقاً وقتی که در ذهن می‌آید آثاری که در ذهن است خیلی عجیب‌تر و خیلی قوی‌تر از آثار خارج است! البته این بنا بر قدرت و قوت افراد است. منظور من این است که آن شخصی که در مقام ولایت است ماده‌اشیاء را در ذهن دارد، نه فقط صورت ذهنیه آنها را، بلکه اصلاً ماده آنها و حقیقت تجردی آنها را در نفس خود دارد.

اما در جواب اینکه پس چرا ذهن او بزرگ نمی‌شود، می‌گوییم: چون حقیقت آن شیء وزن ندارد، بلکه تعیین خارجی آن است که در اینجا وزن دارد؛ اما آن تعیین خارجی را که الآن به این شکل است، همان تعیین خارجی را در وعاء نفس خود آورده و در احاطه خودش قرار داده است و به وجود عینی‌اش موجود است، نه به وجود صوری آن.

تلمیذ: اگر به وجود عینی موجود است پس معلوم می‌شود که ذهن بر کل هستی احاطه دارد. پس در واقع دو تا نیستند، بلکه اصلاً یکی هستند؛ یعنی به یک لحاظ می‌توان آن را خارج فرض کرد و به لحاظ دیگر می‌توان آن را ذهن فرض کرد. استاد: بله.

تلمیذ: یعنی احاطه بر این ماده خارجی از طریق همان حقیقت ملکوتی آن شیء است. یعنی درون این است.

استاد: بله، این ماده از آن ملکوت جدا نیست، بلکه اصلاً قوام ماده به ملکوت است، یعنی اصل و حقیقتش آن ملکوت است. بنابراین این احاطه ملکوتی احاطه مادی را هم در بر دارد؛ پس این ماده در وجودش هست، نه در جسمش؛ یعنی آن وجود ملکوتی هم جسم آن را در بر گرفته و هم ماده خارجی آن را در بر گرفته است.

تلمیذ: فکر کنم ملاًصدرا این مطلب را که حقیقت اشیاء همان حقیقت ملکوتی آنها است، در جاهای دیگر هم گفته‌اند.

استاد: نه، ایشان به این کیفیت نگفته‌اند، بلکه همان صورت ذهنی را گفته‌اند و حاجی هم از

همین باب بر ایشان اعتراض کرده است.<sup>۱</sup> البته در بحث وجود ذهنی که بحث خیلی مفصلی است ما به ایشان اشکال داشتیم. البته بعداً این مطالب در بحث وجود ذهنی می‌آید.<sup>۲</sup>

تلمیذ: آیا مثل افلاطونی هم به اینجا سرایت می‌کند؟

استاد: بله، طبعاً مثل افلاطونی هم همین طور است. البته خود مثل افلاطونی به آن کیفیت نیست و شبیه آن است. اگر اسم مثل افلاطونی را عالم عقول بگذاریم، آن عالم عقول همه عوالم را در احاطه علی خودش گرفته است، نه مثل احاطه‌ای که من بر این خودکار دارم و الآن این خودکار را بلند می‌کنم، نه، خودکار یک چیز خارجی است و به من مربوط نیست. اما مثل افلاطونی یا عالم عقول این‌گونه نیستند، بلکه اصلاً وجود خودکار از عالم عقول است؛ اگر بخواهد وجود می‌دهد و اگر نخواهد اصلاً این صورت نیست.

### رابطه وجود مادی خارجی با حقیقت ملکوتی آن

تلمیذ: آیا صور تمام اشیائی که به عنوان امور خارجی در عالم هستند، از قبل بوده‌اند اما دیدن آنها تذکاری برای یادآوری حقیقت و کنهشان برای انسان است؟

استاد: نه، نمی‌توانیم بگوییم که صورت قبلاً بوده است. اصلاً قبل و بعد در آنجا معنا ندارد. تدریجی<sup>۳</sup> الحصول بودنش مربوط به این دنیا است؛ ولی الآن و قبل و بعد که عبارت از سرمد است، همه یک امر واحدند و اصلاً قبل و بعدی وجود ندارد! اینکه می‌گویند: «تقدیر انسان میلیون‌ها سال قبل از اینکه از شکم مادر متولد شود، این‌طور بوده است»، اصلاً میلیون‌ها سال قبل نداریم! الآن که بچه به دنیا آمده است همین الآن تقدیر را با خودش آورده است، نه قبلی بوده و نه بعدی و نه هیچ چیز دیگری! چون آن عالم، عالم ثابتات است و اصلاً قبل و بعد معنا ندارد.

ولی ما چون نظر می‌کنیم و می‌بینیم که ما در این دنیا نبودیم و الآن هستیم، می‌گوییم که پس این عالم قبل از ما بوده است. اما اگر چشمان باز شود الآن ثبات را احساس می‌کنیم. در آن عالم، نه احساس قبلیت می‌کنیم و نه احساس بعدیت، ولی در همان عالم احساس می‌کنیم که همین شیئی که الآن ثابت است و در جلوی چشم ما است یک میلیون سال دیگر در زمین به وجود می‌آید. این را احساس می‌کنیم ولی الآن وجودش را هم داریم می‌بینیم، پس هیچ قبلیت و بعدیتی نیست؛ یعنی

<sup>۱</sup> همان، ص ۲۹۴، تعلیقه ۱؛ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۷.

<sup>۲</sup> الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹۴.

یک میلیون سال قبل و یک میلیون سال بعد، هیچ فرقی نمی‌کند و الآن در جلوی چشم ما است. من باب مثال این رفقایی که الآن اینجا نشسته‌اند آیا اینکه شما الآن اینجا

را دارید می‌بینید، قبلیت و بعیدیت متوجه می‌شوید؟! قبلیتی نمی‌فهمید! اگر چه یکی یکی از در وارد شده‌اند و آمدنشان پس و پیش بوده است، ولی الآن که در این اطاق نشسته‌اند دیگر قبلیت و بعیدیت معنا ندارد! آن عالم همین طور است؛ یعنی اگر چه اصلاً این فرد وجود ندارد و بر فرض هزار سال دیگر به دنیا می‌آید، ولی الآن شما دارید او را در جلوی خودتان می‌بینید و با او حرف می‌زنید، ولی در عین حال می‌دانید که وجود مادی‌اش بعداً تحقق پیدا می‌کند.

لذا وقتی یک ولی خدا از حالت جسمانی کسی خبر می‌دهد و می‌گوید: «این نفسی که به این جسم تعلق دارد بعداً چنین حالاتی پیدا می‌کند»، همین ولی خدا چون در عالم ملکوت است، آن وجود آخر و انتهای او را می‌بیند، یعنی اول و آخر او را تحت یک امر ثابت در مقابل خودش می‌بیند که مثلاً این در اول که از مادر متولد شد چگونه بود و بعد آدم خوبی شد و بعد کم کم رایش زده شد و منحرف شد و رفت. صورت تمام اینها در آنجا هست و مثل عبارت یک خطی در جلوی چشم ولی خدا هست و در آنجا دیگر قبلیت معنا ندارد. ولی عالم خارج تدریجی الحصول است، یعنی کم کم باید جلو بیاید. لذا اینکه به او می‌گوید: «تو بعداً این طور می‌شوی»، در واقع باید بگوید که تو الآن این طور هستی، ولی از باب مماشات به او می‌گوید که تو بعداً این طور خواهی شد. او می‌گوید: من به این خوبی هستم، چاکر شما هستم، مخلص شما هم هستم! این حرف‌ها چیست که به ما می‌گویی؟! می‌گوید: صبر کن، حالا شب دراز است، بگذار بگذرد، خواهی دید که چه می‌شود!

تلمیذ: آیا عالم ذر همین طور است؟

استاد: آن عالم بالاتر از عالم ذر است و در عالم قضای کلی است.

تلمیذ: نکته رجوع علم حصولی به علم حضوری همان تحقق ملکوتی است.

استاد: بله، همین طور است.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ