

عرض شد بطور کلی حمل هر محمولی بر موضوع در حصر عقلی یا متجه به جهت اثبات و یا متجه به جهت نفی است، و واسطه‌ای بین این دو معنا ندارد که اسم او را تقرر یا ثابت یا حال بگذاریم. بعضی‌ها اظهار داشته‌اند که صفاتی که به خود ماهیت من حیث هی تعلق می‌گیرد، از دایره این حصر عقلی خارج است و چون در عالم واقع برای ماهیت من حیث هی نمیتوان تقرر یا اثبات نمود، بلکه در حیثیت ذاتی خود دارای تقرر است. یعنی ماهیت در عالم خارج و در عالم اعیان یا موجود است یا معدوم، ولی در حیثیت ذاتی خود و وقتی که ما به خود ماهیت نگاه می‌کنیم او را مقرر می‌یابیم و میتوانیم برای او یک شیئیتی تصور کنیم. کاری به خارج نفس الامر نداریم. بنابراین اوصافی هم که بر این ماهیت حمل می‌شود از دایره نفی و اثبات طبعاً خارج است در عین اینکه قائل به منفی بودن امر محال شدند. یعنی آمده‌اند بین صفات افتراق انداخته‌اند و گفته‌اند بعضی از صفات، صفات محال است و آن «ممتنع الوجود» است که ما اسم آن را محال می‌گذاریم و محال هم منفی است و دیگر قائل به تقرر این صفات نشدند مثل جمع بین نقیضین و امثال ذلک.

اما بعضی از صفات هستند که الآن معدومند، اما ممکن الوجودند. فعلاً نیست ولی بعداً ممکن است پیدا بشود، تمام اینها یا آن صفات و حوادثی که بعداً پیدا می‌شود از دایره نفی و اثبات خارج است؛ اسم این را حال، و تقرر می‌گذارند. ممکن است علتش این باشد که وقتی در علم باری تعالی صحبت می‌شود، این مسأله مطرح است که نحوه تعلق علم باری به اشیاء و به صفات به چه کیفیت است و تعلق او چگونه است؟

لازمه اختلاف در معلومات اختلاف در علم است و لازمه اختلاف در علم، کثرت معلوم است و لازمه کثرت معلوم کثرت در ذات است. اثبات کثرت ذاتیه برای وجود بحث که بسیط است، جمع بین نقیضین است و این به بن بست برخورد کردن، آنها را ملزم می‌کند بر اینکه علم باری تعالی را به اشیاء خارجی که معدوم هستند بعنوان یک علم به نحو تقرر بحساب بیاورند که نه جنبه ثبوتی دارد که موجب کثرت بشود و نه جنبه نفیی دارد که موجب عدم و محالیت آن معلوم خواهد شد. بلکه آن صفاتی را که بر باری تعالی حمل می‌شود به عنوان عالم، بصیر، نسبت به معلوم آینده و نسبت به کل معلومات حتی معلوماتی که الآن وجود دارند، اینها را ثابت نمیدانند، بلکه حال میدانند و به موجب این دیگر کثرت حقیقیه در علم پروردگار وجود ندارد. بلکه یک نحو تقرر و حالیتی برای اتصاف پروردگار به علم و به ادراک و به بصیرت حاصل خواهد شد. این علت برای بیانی است که قائل به واسطه بین

نفی و اثبات شدند که تقرر است. اگر قائل به اثبات بشوند لازمه اش کثرت حقیقه در ذات است و اگر قائل به نفی بشوند «العدم المطلق لا یخبر عنه».

استاد: حاشیه حاجی در اینجا ناتمام است

البته مرحوم حاجی در اینجا یک حاشیه‌ای دارند و می‌خواهند جواب بدهند که البته این حاشیه ایشان قدری ناتمام است. ایشان بر مبنای مسلک صوفیه، علم به معلوم را تابع علم ذات به ذات یعنی علم حضوری دانستند. یعنی وقتی که ذات، علم به خود و علم به نفس و علم به وجود خود دارد لازمه این وجود، تنزل و نزول در همه عوامل وجودی است، لازمه وجود ابراز فیض است در همه مراتب از اسماء کلیه گرفته تا مراتب اعیان خارجی و عالم طبع. بنابراین علم ذات به ذات بالتبع، علم ذات به عوارض ذات و به تنزلات ذات و به تعینات و شئون ذات را دارد، فلذا دیگر اشکالی در اینجا پیش نمی‌آید.

این علم به تعینات علم تبعی است. و دیگر کثرت حقیقه در ذات ایجاد نمی‌کند. چون ذات، علم به خود دارد و خود، بسیط و لاحد و لارسم است، و در مقام اطلاق و عدم تعین است. و لذا این علم ذات به ذات موجب وحدت حقه حقیقه در نفس ذات خواهد بود، از طرف دیگر موجب علم به شئون ذات خواهد بود، که به تبع علم ذات به ذات برای ذات مرتسم می‌شود.

پس ما یک کثرت حقیقه در ذات نداریم تا اینکه شما برای فرار از این قائل به حال و ثابت و واسطه بین نفی و اثبات بشوید. ذات علم به خود دارد و این علم به خود به تبع علم به علم به آنها را هم دارد. مثل اینکه شما یک وقت چشمتان را باز می‌کنید و یک سر طناب را در اینجا می‌بینید این خصوصیات را دارد و بعد که چشم را بازتر می‌کنید، می‌بینید این طناب به صد رشته در سه، چهار متری تقسیم شده است. این همان کثرت حقیقه است که در ذات پیش می‌آید. ولی یک وقت، شما آن رشته‌ها را خارج از این بساطت ذات می‌بینید، و خارج از هویت خود ذات که لاحد و لارسم است مشاهده می‌کنید. پس شما عالم هستید و به علم حضوری، نه فقط علم حصولی بر اینکه این طناب بالاخره منتهی به این رشته‌های متعدد خواهد شد، دیگر در اینجا اشکالی وارد نمی‌شود.^۱

^۱ سؤال: همه علوم در عرض هم که نیستند، در طول هم هستند

جواب: جنبه علی دارند ایشان می‌گویند در جنبه «عله العلل» دیگر کثرتی وجود ندارد آن فقط علم ذات به خود ذات است این علت می‌شود برای علم به اسماء.

سؤال: علم به اسماء تنزل لازم دارد. یعنی علم در طول آن است و وقتی اولی را لحاظ کرده، دومی لحاظ نمی‌شود و وقتی

دومی را لحاظ می‌کند اولی لحاظ نمی‌شود مانند خلق که تنزل لازم دارد، همچنین درک و ادراک تنزل لازم دارد. جواب: این مطلب، صحیح است ولی صحبت در این است که علم پروردگار به این تنزل، علم پروردگار در یک مرتبه رادع از علم او به مرتبه معلول نیست. وقتی که او الآن به این علت نگاه می‌کند، در عین حال به معلول نگاه می‌کند. نه اینکه این علم او به علت صارف است از علم او به معلول.

سؤال: ذات این علم، این اقتضا را می‌کند. در خود لحاظ می‌کند، می‌گوید همه چیز فانی است یعنی واقعاً نیست جواب: این بحث فانی و فنا این بحث بسیار دقیقی است که من می‌خواستم امروز وارد همین مطلب بشوم که نحوه اندکاک کثرات در وحدت حقه حقیقه را عرض بکنم. تصور ما از علم پروردگار با تصور ما از علوم ذهنیه انسانی به چه نحو است؟ یک وقت ما نگاه می‌کنیم به نفس خودمان و در نفس خودمان و از علم به معلولات و شئون و حیثیات نفس، علم به نفس پیدا می‌کنیم به لحاظ معلوماتش و به لحاظ حضورش و به لحاظ ادراکش. ما در اینجا جمع کردیم بین نفس و بین آن علومیکه الآن در نفس وجود دارد. علم اول ما با علم دوم ما فرق دارد.

آیا پروردگار هم همین طور است؟ یعنی وقتی پروردگار توجه به نفس دارد این توجه صارف است از اینکه توجه به معلولات را نکند؟ یا عین و معیت دارد؟ یعنی نمی‌شود پروردگار توجه به ذات بکند و توجه به معالیل و شئون ذات و تنزلات ذات در ذهنش نیاید. این امکان ندارد. این مربوط به ما است و این ناشی از نقصان وجودی ما است که توجه به یک حیثیتی مانع است از توجه به حیثیت دیگر در آن واحد.

سؤال: حیثیت اینطور اقتضاء دارد

جواب: شما چه دلیلی دارید بر اینکه دو حیثیت متخالف در آن واحد نمیتواند حضور پیدا کند؟

سؤال: حیثیت دوم از آن عالم تنزل است.

جواب: این قوانین و لوازم ماده است که وقتی یک شی در اینجا تحیز پیدا می‌کند باید برای تحیز، تحیز اول را از دست بدهد، شما وقتیکه در اینجا هستید اگر بخواهید بروید در اتاق دیگر، این تحیز اول را باید از دست بدهید. این ملازمه ماده است.

سؤال: خب پس فنا معنایش چیست؟

جواب: ما هم می‌خواهیم به اینجا برسیم. اگر علم پروردگار به علل که ذات خودش است مانع بشود از اینکه به معالیل توجه پیدا کند این موجب نقصان ذاتی در آنجا می‌شود و این هم خلاف کمال پروردگار است. کمال این است که همه مراتب نقصان وجودی در آن مرتبه و در آن حیثیت از بین بروند. اگر تمام مراتب استعداد و کمالات وجودی همه اشیاء در آن واحد و فی لحظه واحده و در «حیثیه واحده» و به نحو مبسوط لا بنحو الاجمال در ن ذات جمع بشوند، این اسمش کامل است.

اما اگر یک مرتبه‌ای از ذات وجود داشته باشد و مراتب دیگر وجود نداشته باشند و برای التفات و عنایت به مراتب دیگر نیاز به عنایت دیگر باشد. این عین نقصان است و دیگر به آن کامل نمی‌گویند. لذا بشر کامل نیست. چون بشر برای توجه به سایر مراتب وجودی خود نیاز به عنایات مکرره و خصوصیات مکرره دارد. الآن شما در نفستان خیلی موارد هست و ممکن است سالها بگذرد و اطلاع پیدا نکنید؛ یکدفعه یک قضیه پیدا بشود و بگوئید: ای داد بیداد! ما این نقصان را در خودمان داشتیم و تا بحال خبر نداشتیم.

انسان گاهی از اوقات در خودش و در احوال و حالات نفس خودش تأمل می‌کند و بعد به یک مطالبی میرسد، به یک نقصانها و ضعفهایی می‌رسد که اصلاً تا به حال غافل بوده‌است. اینها همه بخاطر نقصان وجودی ما است، اما یک شخص کامل که به همه مراتب وجودی خودش اشراف دارد «فی دفعه واحده»، حائز همه مراتب وجودی خودش خواهد بود. این اشکال ناشی می‌شود از اینکه نه مرحوم حاجی و نه دیگران، آن معنای انمحاء و معنای فناء و معنای تحقّق کثرت حقیقیه خارجی را در ذات بسط و بسیط در عین بساطت را آن طور که باید و شاید تأملی نداشتند و یا از این مطلب غفلت کردند و وقتی واقعیت امر در مورد این علوم و کثرات حقیقیه این علوم و معلومات علی اختلافها و علی اشکالها و انحائها در ذات بحت و بسیط روشن بشود، معنای فنا و عدم فنا در ذات باری تعالی و اثبات عین ثابت و عدم عین ثابت - بنابر مسلک مرحوم علامه و اختلافشان با مرحوم آقا- روشن می‌شود و به این نکته ما می‌رسیم که اصلاً بحث عین ثابت یک بحث بی معنایی خواهد بود و صحبت کردن در عین ثابت چقدر لغو است! و با اصول و مبانی فلسفی و حکمی در تعارض است و متوجه می‌شویم اثبات عین ثابت، عین اثبات کثرت حقیقیه در ذات باری تعالی است و لاینفک هستند و خلاصه صرفنظر از یک عرفان نظری و عرفان عملی، برای رفع کثرت حقیقیه در ذات باید قائل به عدم عین ثابت باشیم.

عین ثابت را ما باید معنا کنیم که یعنی چه؟ آیا عین ثابت عبارت است از یک تعین استقلالی در قبال ذات یا اینکه آن تعین هم خودش فانی در ذات است؟

سؤال: می‌شود بگوئیم تصور ذهنی بشر هست؟

جواب: چطور؟

سؤال: همین ماهیت موجوده در اسماء، یعنی ثابت و آن در ذات باری نیست و فقط در اسماء است

جواب: ماهیت در اذهان باشد؟

سؤال: همین ماهیت را که در ذهن تصور می‌کنیم

جواب: این الآن در اینجا وجود ذهنی دارد.

سؤال: در حالی که استقلال هم ندارد یعنی ارتباط با خود ذات نفس دارد

جواب: بله درست است.

سؤال: این در ذات باری تعالی باشد چه اشکالی دارد؟

جواب: عین ثابت در ذات تعین دارد یا عدم تعین در ذات؟

سؤال: اگر عدم تعین باشد که انمحاء کل اعیان می‌شود و ما دیگر اعیان نداریم.

جواب: بالاخره ما عینی داریم. این همه تعینات که شما در این عالم می‌بینید که پوچ نیست، این تعینات است. منتهی

صحبت در این است که آیا این تعینات با حفظ تعینشان استقلال ذاتی دارند در قبال ذات یا اینکه استقلال ندارند؟ اگر

عین ثابت اثبات استقلالی کند، استقلالی اثبات کثرت می‌کند. در عین اینکه ما عین ثابت داریم که همان هویت هر

تعینی را ابراز و اظهار می‌کند، به عبارت دیگر زیدیت زید را عین ثابت می‌نامیم، عمرویت عمرو را عین ثابت می‌نامیم،

بکریت بکر و خالدیت خالد را عین ثابت می‌نامیم. و بطور کلی ذات هر چیزی را که آثار از آن ذات منبعث و منشعب

می‌شود، عین ثابت می‌نامیم. در عین حال این عین ثابت در ارتباط با ذات چگونه خواهد بود؟

تطبیق متن

«فصل، فی مساوقه الوجود للشیئیه» این بحث در این است که وجود از نظر حمل مصداقی مساوی با شیئیت است نه از نظر مفهومی، «ان جماعه من الناس ذهبوا إلى أنّ الوجود صفة يتجدد علی الذات التي هی ذات فی حالتی الوجود والعدم» بعضی از مردم اینطور خیال کرده اند.^۱

«وهذا فی غایه السخافه و الوهن فإنّ حیثیه الهامیه و ان کانت غیر حیثیه الوجود» اگرچه حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است. ایشان می گوید گرچه ماهیت غیر از وجود است و ما وجود را بر

در این که ما در خارج تعیناتی داریم شک نداریم. صحبت در این است که بین این تعین و بین لا تعین چه ارتباطی برقرار کنیم؟ چه الفتی و آشتی بین این تعینات استقلالیه که خودمان داریم مشاهده می کنیم و با وجدانمان لمس می کنیم و بین آن لا حد و لا رسم و لا تعین برقرار کنیم؟ اگر این تعین بیاید در آنجا، کثرت حقیقیه پیدا می شود، اگر این بیاید در آنجا، تعینش را از دست می دهد، پس بنابراین دیگر تعینی ندارد و عین ثابتی دیگر نداریم. پس این زیدیت و بکریت از کجا آمد؟ و آیا این فنا مراحلی است که بر این باید طی بشود و عدم تعین را از دست بدهد یا اینکه این فنا بالفعل موجود است برای همه اشیاء و انکشاف ندارد؟

تمام بحث بین علامه و بین مرحوم آقا در این بود که معنای فنا در این وسط اصلاً روشن نشده است. همه حرفها زده شده ولی این معنای فنا در اینجا جایش خالی است. آیا فنا صرف انکشاف است یا صرف یک تبدل جوهری است و از بین رفتن صور به اقتضای از بین رفتن جوهر قبل و رسیدن به یک مرتبه و از دست دادن هویت آن متعین است؟ اگر در اینجا روشن کنیم که فنا عبارت است از صرف علم و جهل، و لذا به علم فناء می گوئیم و به جهل تعین می گوئیم، و همچنین به علم انحاء می گوئیم و به جهل استقلالیت می گوئیم. دیگر نوبت به این نمیرسد که این زید برود و این مراتب را طی بکند، و بگوئیم به آن پله آخر نردبان که رسید آنجا مقام، مقام ذات است و آنجا عین ثابتش را از دست میدهد.

مثل کسیکه میخواهد استخر برود تا وقتی که نزدیک استخر و دریا رفته لباس در بر دارد، و تئیکه آنجا میرود همه لباسهایش را می کند و داخل آب می رود. آیا مسأله این گونه است؟ یا اینکه این بیچاره از اول لباس نداشته ما خیال می کردیم لباس دارد و وقتی که وارد استخر می شود می بینیم: نه آقا! این هیچ چیز تنش نیست. این مسأله باید مورد بحث و دقت قرار بگیرد، انشاء الله این بحث باشد برای جلسه آینده با توجه به اینکه رفقا این قسمت مباحث علامه با آقا را مطالعه کرده باشند و بیایند. چون خود من هم مطالعه می کنم که میخواهیم بحث کنیم و لازمه اش این است که مسائل در آنجا مطرح بشود

^۱ سؤال: از نظر مفهومی یکی نیست؟

جواب: نه، وجود به معنای هستی است، شیئیت به معنای «المشیئ وجود»، وجود صفتی است که تجدد بر ذات پیدا می کند یعنی چه ذات موجود باشد یا معدوم، این وجود صفتی است که بر ذات حمل می شود.

سؤال: ذات یعنی ماهیت

جواب: بله، ذات یعنی ماهیت، به ماهیت حمل می شود.

ماهیت حمل می‌کنیم و می‌گوئیم «الماهیه الموجوده الا انّ الماهیه» ولی وقتی ما موجودیت را بر ماهیت حمل می‌کنیم که واقعاً ماهیت باشد، اگر ماهیت موجود نباشد، موجودیت را چطور بر ماهیت حمل می‌کنیم؟ «إلا أن الماهیه مالم توجد» ماهیت را تا وقتی که وجود پیدا نکرده «لا يمكن الاشارة إليها بكونها هذه الماهیه» نمیتوانیم اشاره به آن بکنیم و بگوئیم این ماهیت است، نمیتوانیم این ماهیت را مشخص بکنیم. ماهیتی قابل تشخیص است که وجود قبلاً به او حمل شده باشد. البته ما اینجا این را اضافه می‌کنیم که چه این وجود، وجود ذهنی باشد یا وجود خارجی باشد «إذا المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ» زیرا معدوم از آن خبر داده نمی‌شود مگر به حسب مفهوم عدم، فقط به حسب لفظ ما از آن خبر میدهیم نه به حسب واقعیتش، چون عدم که واقعیت ندارد «فالماهیه مالم توجد» ماهیت مادامی که وجود پیدا نکرد «لا تكون شيئاً من الاشياء» این شیئی از اشیاء نیست حتی نفس ذاتها لأن کونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها از مرتبه الوجود متقدمه علی مرتبه الماهیه فی الواقع حتی خود ذاتیت ماهیت برای خودش، هم تحقق ندارد، زیدیت زید، چه زمانی برای زید حمل می‌شود؟ کی این زیدیت تقرر پیدا می‌کند؟ وقتی که يك وجودی روی سر زید آمده باشد. اما وقتی که وجودی نیاید، زیدیت برای زید، یعنی حمل خود ذات بر ذات در اینجا معنا ندارد.

در عالم اعیان و در عالم واقع مرتبه وجود بر مرتبه ماهیت متقدم است. ذهن هم همین طور است، «و ان كانت متأخره عنها فی الذهن» اگرچه متأخر هست در ذهن. این تأخر در ذهن به حسب حکایت از خارج است. ممکن است ماهیتی در ذهن باشد ولی هنوز وجود خارجی پیدا نکرده باشد. لذا ذهن ماهیت را بدون وجود خارجی در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر اول ماهیت را در نظر می‌گیرد بعد می‌گوید آیا وجود خارجی روی آن آمده یا نیامده. پس وجود متأخر از اوست.

اما در عالم واقع اینطور نیست. در عالم واقع و در عالم اعیان خود ماهیت متأخر از وجود است، اول باید وجود باشد تا اینکه آن قابل اشاره باشد. البته در مورد وجود ذهنی می‌توانیم مطلب را به نحو دیگری تقریر کنیم و بگوئیم که در آنجا هم مرتبه وجود متقدم است بر ماهیت. یعنی تا ذهن، وجود به ماهیت ندهد. در خود ذهن هم ماهیت پیدا نمی‌شود.

«لأنّ ظرف اتصاف الماهیه بالوجود هو الذهن» ذهن است که این ماهیت را منتسب به وجود می‌کند «كما علمت و الموصوف من حيث أنه موصوف متقدم علی الصفه فی ظرف الاتصاف موصوف

از حیث اینکه این موصوف است متقدّم است بر صفت در ظرف اتصاف. موصوف از حیث موصوفیت، از حیث اینکه ذاتی است که وصفی بر آن عارض شده، باید متقدّم بر صفت باشد؛ تا يك موصوفی نباشد شما صفت را نمی‌توانید بر آن حمل کنید، تا زیدی نباشد شما عالم را بر آن نمی‌توانید حمل کنید. در ظرف اتصاف، هنگامی که می‌خواهد این عالمیت بیاید در ذهن، باید موصوف تقدّم رتبی و طبعی بر صفت داشته باشد، «فاحتفظ بذلك فإنه نفیس» این يك قاعده کلی است.

«و قالوا أيضاً أينها می‌فرمایند که: «ان الصفات لیست موجوده و لا معدومه و لا مجهوله و لا معلومه بل المعلوم هو الذات بالصفه». صفات نه موجود هستند و نه معدوم هستند. یعنی صفت فی حد ذاته نه موجودیت دارد و نه معدومیت. البته اینها غفلت کردند از اینکه صفت يك جنبه وجود تبعی دارد، یعنی به تبع آن موصوف این هم وجود دارد، والا کسی نگفته صفت در خارج جدای از موصوف وجود داشته باشد. پس موجودیت و معدومیت صفت به لحاظ موصوف است، اما اینکه صفت يك عنوانی داشته باشد حال و ثابت، و نه وجود بر آن حمل شود و نه عدم، معنا ندارد. نه مجهول است و نه معلوم، بلکه معلول ذاتی است که متصف به صفت است «والصفه لا تعلم و سلموا»، اینها قبول کردند، «أن المحال منفی و انه لا واسطه بین النفی و الاثبات از يك طرف منفی و واسطه بین نفی و اثبات نیست. بنابراین صفات را تقسیم کردند. بعضی از صفات را که ممتنع الذات است محال و منفی دانستند. این صفات را واسطه بین نفی و اثبات نمی‌دانند. اما صفاتی را که «ممتنع الوجود» نیست واسطه بین نفی و اثبات می‌دانند. مانند صفت وجود، صفت امکان و امثال ذلك. همین صفاتی که بر این موصوف حمل می‌شود، واسطه بین نفی و اثبات هستند و اسم اینها را حال و ثابت گذاشتند، «و ربما أثبتوا واسطه بین الموجود و المعدوم حتی یقال الثابت علی بعض المعدوم و هو المعدوم الممكن و علی نفس الوجود» بین موجود و بین عدم موجود اثبات واسطه کردند، حتی یقال، تا اینکه به آن می‌گویند ثابت بر بعضی از معدوم. آنها چه معدومی هستند؟ «هو المعدوم الممكن». معدوم است ولی ممکن است باشد؛ و بر خود وجود هم اسم ثابتات گذاشتند. گفتند که وجود هم صفتی است که حمل می‌شود بر ماهیت در دو حالت وجود و عدم. یعنی می‌شود بگوئیم «الماهیه موجوده» در حالیکه هنوز ماهیت وجود ندارد. به عبارت دیگر این وجود را به خود ماهیت برگردانند نه به لباس وجود برسند در حالیکه ما وقتی وجود را به

ماهیت میتوانیم حمل کنیم که ماهیت لباس وجود به خودش گرفته باشد،

«و علی أمر لیس بموجود و لا معدوم عندهم» بر هر چیزی که نه موجود است و نه معدوم است اسم این را ثابتات گذاشته‌اند، ماسموه حالاً، حال به آن می‌گویند، ثابت به آن می‌گویند، «و کان هذه الطائفة، من الناس، این طایفه، اما آن یکون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا علیه فی التخاطب» یا اینکه خواسته‌اند یک اصطلاح بسازند در تخاطب و امثالها و بگویند ما یک نفی داریم، یک اثبات داریم، ما با آنها حرفی نداریم «و اما آن یکونوا ذاهلین عن الامور الذهنیه»، یا اینها فراموش کردند از امور ذهنیه و فراموش کردند که خود ذهن یک صوری را در اینجا مرتسم می‌کند و او را صرفنظر از وجود و عدم به حساب می‌آورد.

«فإن عنوانا بالمعدوم المعدوم فی خارج العقل»، اگر می‌گویند منظورشان از معدوم که واسطه بین معدوم و ثابت است معدوم در خارج از عقل است «جاز أن یکون الشیء ثابتاً فی العقل معدوماً فی الخارج» می‌شود یک شیئی در عقل باشد اما در خارج نباشد، پس این واسطه در اینجا نیست. و آن عنوانا غیر ذلک اگر منظور از معدوم، معدوم مطلق را تصور کردند حتی در ذهن، «کان باطلاً و لا خبر عنه و لا به»، این باطل است و نه می‌شود از او خبر داد و نه به او می‌شود خبر داد. بخاطر اینکه حتی از مسائل ذهنیه هم که شما در ذهن می‌آورید می‌شود خبر داد. هر مفهومی که شما در ذهن می‌آورید از او خبر می‌دهید و لو اینکه در خارج وجود نداشته باشد. مثل انسان ده سر، شما می‌گویید وجود خارجی ندارد. همین انسان ده سر را که شما در ذهن می‌آورید، و از آن خبر دادید. این یک مفهوم ذهنی است. پس بنابراین چیزی را که از آن نمی‌شود خبر داد مطلق است. یعنی آنچه را که هنوز در ذهن شما هم نیامده است آیا می‌توانید از آن خبر دهید؟ نه. چون علم به آن ندارید و وقتی که علم به یک امر معدوم ندارید، پس از مفهوم هم حتی خبر نمی‌توانید بدهید.