

## حقیقت وجود عبارتست از «عین ذات حق و مبدأ کلی با به جمیع شئوناتش»

عرض شد حقیقت وجود به برهان فلسفی به بساطت و صرافت اخود عبارتست از «عین ذات حق و مبدأ کلی با به جمیع شئوناتش».

همانطور که ما نظیر عینیت مبدأ، لا بشرط مقسمی را در مصادیق متفاوت و متضاد می‌آوریم، به نحوی که آن مبدأ عینیت خارجی با آن مصداق مشخصه خارجی دارد در عین اختلاف مفهومی که بین مبدأ و بین آن مصداق است، همین طور این مسأله در مورد وجود مطلق و وجود لاحق و لا رسم و وجود لا انتها با جمیع مراتب متعینه و متنازله به همین کیفیت خواهد بود. چون ما یا باید قائل به انفکاک مرتبه از علت خود بشویم که این محال و ممتنع است. یا قائل به تقید مرتبه وجود در صرافت و اطلاق به قیود مصادیق و مراتب بشویم به نحوی که قید و مقید موجب انفصال و تمایز ذاتی بین آن وجود و بین سایر متعینات بشود که این هم ممتنع و محال است. و یا باید معتقد بشویم آن وجود لا بشرط و مطلق در صورت تنزل در مراتب هم، بساطت خود را حفظ می‌کند و این نکته است که ما باید به آن برسیم.

اگر وجود بالصرافه و وجود اطلاق، و وجود بی انتها و لاحدی، صرافت خود و لاحدی خود را از دست بدهد بنابراین قسیم برای آن مبدأ و علت واقع می‌شود نه مقسم.

اگر کلمه به واسطه قیدی که می‌خورد که آن اسم و لفظی است که دارای معنای استقلالی بشود و غیر متدلی به یکی از ازمینه ثلاثه نباشد اگر کلمه را ما به این قید بزیم این قسیم برای فعل است دیگر مقسم برای فعل نخواهد بود و مقسم برای خود اسم هم نخواهد بود. این عین قسیم می‌شود.

پس این کلمه تا چه زمانی و تا چه امدی می‌تواند مقسمیت خود را حفظ کند و سایر اقسام ثلاثه قسیم او بشوند؟ تا وقتی که آن جنبه صرافت و اطلاق و عدم تقید خود را نگه دارد. به محض اینکه این مقسم آمد قید خورد، دیگر این مقسم، مقسم نخواهد بود، این مقسم دیگر قسیم و قسم است. بناء علیهذا آن چه که ما در اینجا به دست می‌آوریم دو مرتبه است یک مرتبه مصداق و مرتبه دیگر، کلیت و سعه.

در مرتبه مصداق، مصادیق با هم اختلاف ماهوی دارند. در تعریفی که ما برای اسم می‌آوریم، اختلاف ماهوی با تعریف فعل لحاظ میشود. در تعریف فعل، اختلاف ماهوی با تعریف حرف لحاظ می‌شود. پس خود اقسام، اختلاف ماهوی با یکدیگر دارند. اما آیا این اقسام اختلاف ماهوی با مقسم

هم دارند؟ یعنی آیا این اسم از نظر ماهیت اختلافی با او دارد؟ به نحوی که نتوان بین این و بین آن را جمع کرد؟ همان طور که نمی توان بین اسم و بین فعل جمع نمود و به هیچ وجه من الوجوه بین اسم و بین فعل و بین حرف قابل جمع نیست؛ آیا به این کیفیت این مصادیق وجود که اینها اختلاف ماهوی با یکدیگر دارند. بین انسان و شجر اختلاف ماهوی وجود دارد؟ بین شجر و حجر اختلاف ماهوی وجود دارد؟ بین ماده و مجردات اختلاف ماهوی وجود دارد؟ آیا این اختلاف ماهوی بین مصادیق، موجب می شود که بین اینها و بین مبدأ هر یک که حکم لا بشرط مقسمی دارد و در واقع علت برای اینهاست را دارد، اختلاف ماهوی به چشم می خورد، در اینجا دو مسلک وجود دارد.

مسلک اوّل که بسیاری از عرفا برآند آنست که آمده اند ذات را در يك مرتبه ای قرار داده اند که آن مرتبه عاری و خالی از هر قیدی است. در آن مرتبه ذات، بساطت دارد که همان ذات عبارتست از صرف الوجود، چون ذات غیر از صرف الوجود که چیزی نیست. «الحقّ، ماهیته ائّته». آن ذات در آن مرتبه وجود بحت و وجود محض است و در آن مرتبه هیچ قیدی و هیچ تقیدی ندارد و اسم آن را مرتبه ذات و یا مرتبه هو گذاشته اند، که هو هم باز اشاره به آن جنبه غیبی است. در اینجا مشارالیه لحاظ شده است نه اشاره، و الاّ اگر اشاره بشود آن هم يك مرتبه مقید به حدّ است، یعنی از باب ضیق خناق است که نتوانسته اند آن مرتبه عاری از هر قید را بیان کنند و آمده اند به اشاره، لفظ هو را وضع کرده اند و آن مرتبه را با اشاره هو نامیده اند. عالم عماء نامیده اند.

عالم عماء یعنی عالم تاریکی البته معنای دیگری برای عماء شده است. ولیکن به معنی گرد و غبار و اینها هست که ما می توانیم به یک لحاظی هم تصریح کنیم بگوئیم در یک فضائی که آن فضا مغیره است و گرد و غبار دارد در آن جا همه چیز در ابهام بسر می برد. هیچ چیز تبیین و ظهور ندارد و حتی نور در آن جا به ظهور نمی رسد، چون عماء یعنی فیضان نور و تمرکز نور و تشخّص نور به نحو اشدیت و به نحو اقوائت مطلقه و لا حدیه.

فرض کنید شما در اینجا به اشیاء نگاه می کنید یا ما دو وقتی یکدیگر را ملاحظه می کنیم بواسطه چه چیزی است بواسطه نور است. اگر نور در این فضا نبود افرادی که در این مکان هستند، قابل تشخیص نبودند، همه اشیاء دارای صورت واحده بودند که همان صورت ظلمانی است. دیگر بین انسان و حیوان قابل تشخیص نبود، بین انسان و این و یا این منبری که در اینجا هست قابل تشخیص

نبود. انسان می خواهد با یک نفر معانقه کند سرش به این منبر می خورد، چرا؟ بخاطر اینکه نمی بیند. باید نور باشد تا ببیند و بدون نور فایده ندارد. یعنی انسان نمی تواند اصلاً تشخیص بین اشیاء خارجی را بدهد.

بناءً علیهذا، نور است که باعث میشود اشیاء خارجی متمیز شوند. اما این نور تا چه زمانی مفید است؟ و تا چه زمانی مبین و مظهر است؟ تا وقتی که ادراک بصر توان و قدرت تحمل این نور را داشته باشد. بصر ما دارای ادراک محدودی است. وضعیت اعصاب و وضعیت خود کره عین و خصوصیتی که در این عین و بصر، خداوند تعالی مهیا کرده است اقتضای حدودی را دارد. اگر بیش از آن اقتضا، نور بر این بصر بتابد این بصر دیگر قدرت تشخیص اشیاء را ندارد و در خود نور غرق میشود و دیگر نور در آن جا «مظهریت» خود را از دست میدهد و در آن جا دیگر کوری برای چشم عارض میشود. چون اصلاً چیزی را نمی تواند ببیند. لذا می گویند اگر چند دقیقه به خورشید نگاه کنید چشم انسان کور میشود، چرا؟ چون نور شمس قوی است و رؤیت شمس در تحمل بصر نیست. شمس با این نوری که دارد باید تنازل پیدا کند و به حدی برسد که بصر بتواند آن نور را ادراک کند.

لذاست که اگر انسان حرکت کند و به سمت شمس برود و در نزدیکی آن قرار بگیرد و باز جلو برود و وقتی که به خود مرکز شمس برسد، فرض کنید ما یک وسیله ای داشتیم که با آن وسیله می توانستیم تا خود شمس حرکت کنیم و به کره شمس برسیم، آیا در آن جا چیزی برای ما قابل رؤیت بود؟ ابداً هیچ چیزی برای ما قابل رؤیت نبود. در چنین شرایطی آن جا را می گویند عالم عماء.

عالم عماء یعنی عالم کوری و تاریکی. یعنی دیگر در آن جا نور مظهر لغیره نیست، در آن جا دیگر غیری نیست که نور مظهر او باشد. آن حقیقت نوری به اندازه ای شدید است و به اندازه ای قوی است که غیری را باقی نمی گذارد تا انسان آنرا ببیند. در آن جا وجود، وجود بحت و وجود مطلق است. لذا از آنجایی که می گویند «الوجود نور» و خود نور که «الظاهر لنفسه و المظهر لغیره» است، اگر این وجود که مظهر لغیره است را ما در مرتبه اطلاق و نه در مرتبه تعینات لحاظ کنیم. دیگر در آن جا غیری نیست تا اینکه این نور مظهر آن شود. مثل اینکه همه افراد از این اطاق بیرون بروند. فرش این اطاق را هم جمع کنیم، منبر را هم از این اطاق برداریم، همه این پستی ها را برداریم. هیچ چیزی در این اطاق نماند، یک نفر وقتی می خواهد بیاید در این اطاق زندگی کند می گوید آقا در این اطاق چیزی نمانده است، فرش را که شما برده اید بیرون، چراغها را هم که جمع کرده اید، پستی را هم که برداشتید، الآن که موقع زمستان است، بنده بیایم در این اطاق چکار کنم. شما در اینجا نه فرش قرار داده اید، و هر چه

که بود برداشتید و بردید، چیزی ندارید که خودمان را با آن گرم کنیم. پس بنابراین بودن در این اطاق فایده‌ای ندارد و مفید نیست.

در آن عالم وجود خدا همه چیز را برداشته و بیرون برده است هم فرش را برداشته است و انسان را برده بیرون، هم ملک را و هم شجر را بیرون برده است، هم عقول را و هم عالم عقل را و هم عالم انوار و عقول منفصله و متصله و همه را بیرون برده است. هیچ و هیچ و هیچ. در آن جا دیگر غیری نیست تا اینکه این نور وجود آن را روشن کند. وجود چه را روشن می کند؟ ذات خودش را. اینجاست که می گوئیم «الظاهر بذاته والمظهر لنفسه». ذات خود را فقط آشکار می کند، ذات خود را، برای خودش آشکار می کند. یعنی هم برای خودش ظهور دارد و هم برای خودش مظهر است، آن وقت در اینجا مسائلی است.

«كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف» این آثار ذات و این شوائب ذات است که در اینجا ذات می خواهد برای ذات، خودش را روشن کند، حب به ذات، عشق به ذات، موجب این بروزات و ظهورات شده تا خود را ببیند، اینها دیگر در مراتب بعد از این سلسله است.

یعنی در مرتبه اول، چیزی در آن جا نیست که ذات بحت و بسیط و آن وجود عاری و مجرد از هر قید، غیری نیست که بخواهد روشن بکند. خود ما می گوئیم وجود بالصرافه، خود ما می گوئیم وجود اطلاق. پس بنابراین چیزی در آن جا نیست. وقتی چیزی نشد، این نور چه چیزی را می خواهد روشن کند. غیری نیست. وقتی که غیر را روشن نکرد، این میشود عالم عماء. عالم عماء یعنی عالمی که در آن جا تاریکی محض است. یعنی در آن جا چیزی نیست، غیری در آن جا نیست که بخواهد آن را روشن بکند. اگر غیری بود دیگر عماء نبود. عالم، عالم نورانی بود.

بنابراین عماء که می گویند و از انی تعبیر به مقام «هوهویت» می کنند این عبارتست از مرتبه‌ای که در آن مرتبه، غیری وجود ندارد که عرفا از این تعبیر زیاد می آورند. محی الدین دارد: اللهم صلّ و سلم و زد و بارک علی اولّ التعینات و ... من العماء الربانی و اخر التّنزلات المضافه الی النوع الانسانی، کان الله و لم یکن معه شیئی ثانی ... که راجع به پیغمبر اکرم می آورد. این را می خواهد بگوید که از مقام وجود بالصرافه و از مرتبه هوهویت و مرتبه عماء که اصلاً غیری در آنجا وجود ندارد. اولین تنزل وجود در عالم تقید و اولین تنزل وجود در عالم تعین و در عالم تشخیص، وجود مبارک پیغمبر اکرم ص است. پس وجود مبارک پیغمبر اکرم اولین مرتبه نزول از وجود بالصرافه در عالم امکان است.

خداوند این وجود نورانی پیغمبر اکرم را خلق فرمود که مافوق همه اسماء و صفات الهیه است. یعنی در این وجود اسماء و صفات خداوند قرار دارد و وجود پیغمبر اکرم عبارتست از مقام اراده و مشیت او. و اولین مرتبه تنزل ذات مقام اراده و مشیت اوست.

این آقایان قائلند بر اینکه در آن مرتبه که مقام مقام وجود بالصرافه، و مقام هوهویت است و آن مقام هوهویت، جدا و مجزای از مراتب دیگر است که در اینجا تشکیک در وجود است به یک اصطلاحی، نه به آن اصطلاح خودمان که تشکیک در وجود را منافی با تشخص در وجود نمی‌دانیم، آن وقت در اینجا بعد از این مرحله است که اعیان ثابتة پیدا می‌شوند. یعنی اعیان ثابتة بعد از مرحله تنزل در مقام عماء و بعد از تنزل مقام صرف الوجود و بعد از تنزل مقام بساطت وجود هستند.

یک عین ثابت مثل نفس خود پیامبر اکرم است. یک عین ثابتی هم معلول برای عین ثابت دیگری است، و آن هم معلول است برای عین ثابت دیگری تا به اعیان ثابتة می‌رسد پس اصل و ریشه کل عالم وجود عبارتست از یک عین ثابت که آن عین ثابت نفس پیغمبر اکرم است. حالا از نقطه نظر برهانی و استدلالی، برهان نمی‌آید بگوید نفس پیغمبر اکرم است. ولی برهان بنا بر قاعده سنخیت و عدم طفره در مراتب وجود می‌گوید باید یک مرتبه متنازله‌ای از وجود باشد. تا اینکه آن مرتبه که مرتبه مجرد است بخواهد جنبه تاثیر و علیت خود را در مراتب دیگر قرار بدهد این را برهان ثابت می‌کند.

حالا ما این را پیغمبر اکرم می‌دانیم. مسیحیت این را آب و ابن و روح القدس می‌دانند. بودا این را چیز دیگر می‌داند. هر شخصی مربوط به ادیان و مذاهب خودش این اولین مرتبه وجود را بصورتی می‌داند و آلا در همان فلسفه بودائی و حتی در فلسفه مسیحیت ما می‌توانیم این مسائل را پیدا کنیم. یعنی در همین مسأله صرف الوجود ما می‌توانیم ریشه‌هایی در آن‌ها بیابیم یا خصوصاً در فلسفه هند. در عرفان هند و در مذاهب عرفانیه هند ما این مطالب را می‌یابیم و اتفاقاً کتابهایی در این مورد نوشته شده است.

کتابی که خیلی جزئی بود و مدتی پیش طبع شده بود و این را در یک جلسه‌ای که با مرحوم علامه طباطبائی و حضرت آقا رضوان الله علیهما داشتیم، مرحوم علامه اشاره می‌کردند و می‌فرمودند کتابی اخیراً به دستم رسیده است جزوه‌ای است بنام «هیچ و همه چیز» و عبارت ایشان این بود: از آن عرفانهای نجویده و از آن عرفانهای دریده و نجویده، یعنی عرفانهایی که در اطرافش تأمل نشده و خواسته‌اند مطلبی را بدون پیرایه بیان کنند. ایشان می‌فرمود از یکی از همین مرتاض‌های هند و آنهایی

که جنبه عرفانی دارند. ایشان می گفتند که من اخیراً دیده‌ام. البته من این را در کتابخانه آقا ندیدم ظاهراً آقا به این کتاب نرسیده بود. همین طور کتابهای دیگری هم در این زمینه هست.

اما آیا اینها به حقیقت رسیده بودند؟ یا خیر؟

باید گفت که صحبت در اینست که همه، حکایات و اشاراتی از این قضیه دارند، اما اینطور که واقعاً رسیده باشند و بتوانند بین کثرت و وحدت را جمع کنند همان طور که الآن البته من نرسیده‌ام، یکوقت نگوئید ما رسیده‌ایم، ما فعلاً لفاظی اش را می‌کنیم. بین وحدت و بین کثرت را بتوانند جمع کنند چون اگر وحدت را فقط مدنظر بیاورند بدون کثرت، معلوم است واقعاً نرسیده اند. اگر کسی به وحدت رسیده باشد معنی ندارد که کثرت را از او جدا کند. جدا کردن کثرت از وحدت نفی وحدت است. بنابراین آن‌ها که این تعبیر را آورده‌اند یک لفاظی و یک ابهاماتی و یک اشاراتی داشته‌اند، حالا، فرض کنید ما در فلسفه چکار می‌کردیم؟ در فلسفه ما با برهان به همین نتیجه می‌رسیم.

### **برهان نمی‌تواند از ذوقیات عرفان جدا باشد و عقب بماند**

عرض شد که برهان نمی‌تواند از ذوقیات عرفان جدا باشد و عقب بماند. ممکن است این اشخاص با همین مشاهداتی که داشته‌اند و با تفکراتی که کرده‌اند و بالاخره در این زمینه کار کرده‌اند، یا بعضی از مسائلی به نحو جرقه‌ای، چیزی به دل آن‌ها خورده است که منافاتی ندارد. ممکن است یک اشاره‌ای به آن قضایا داشته‌اند بدون اینکه توجه به کثرت داشته باشند و بدون اینکه به سایر مطالب توجه داشته باشند. و اینجاست که فرق بین عارف کامل و جامع با عارفی که فقط یک جرقه هائی به دل او می‌خورد، فقط یک لحظاتی برای او پیدا می‌شود روشن می‌گردد که او وقتی سخن می‌گوید کثرت را جدای از وحدت نمی‌داند، ولی وقتی این سخن می‌گوید، برای وحدت مرتبه‌ای قائل است و آن مرتبه را مجزاً و منفک از کثرت قلمداد می‌کند. چرا؟ بخاطر اینکه او معرفتش کامل نشده است، به حقیقت مراتب وجود نرسیده و بقا پیدا نکرده است. اگر بقا پیدا بکند اینگونه صحبت نمی‌کرد. آن فقط همین طوری که در سیر خودش دارد می‌رود یک حالاتی برایش پیدا شده است. یک خصوصیتی در آن جا دیده است که آن خصوصیت را در اینجا ندیده و گفته است پس بین این و آن فرق و تمایز است. لذا ما از نقطه نظر برهان نمی‌توانیم ثابت کنیم که وجود مبارک پیغمبر اکرم اولین فیض است. بله ما ثابت می‌کنیم که اولین فیض باید باشد. منتهی ما معتقد بر آنیم که این پیغمبر است و نور وجود آن حضرت است و روح و نفس آن حضرت است که آن اراده و مشیت حضرت حق است و به تبع آن حضرت ائمه علیهم السلام هستند. آن‌ها واسطه بین فیض و کل عالم وجود هستند. این معتقد ماست.

این یک مرتبه‌ای است که بسیاری از عرفا من جمله خود محی الدین قائل به این مرتبه می‌باشد، یعنی در اینجا این مرتبه مجزی و منفک از سایر مراتب قلمداد شده است، در عباراتش این مطلب به چشم می‌خورد که مقام هوویت، یک مرتبه‌ای مافوق و اشرف از همه مقامات دیگر است و بین آن مرتبه و سایر مراتب بعید است. یعنی آن مقام هوویت را یک مقام جدائی قرار داده‌اند که یک فاصله مکانی بین آن مقام و بین سایر مقامات و سایر مراتب می‌دانند که آن مقام هوویت است. بعد از آن یا همنشین با آن مقام احدیت را هم به حساب می‌آورند که در آنجا واحدیت و عدد و یکتائیت عین ذات است. پس از او مقام واحدیت است که مقام اسماء و صفات است و بعد از آن سایر مراتب دیگر.

### محی الدین نباید قائل به فنای ذات باشد (ت)<sup>۱</sup>

این مرتبه نزول از مقام هوویت، مرتبه‌ایست که هر کدام جدا از مرتبه دیگر است، یعنی انفکاک رتبی دارد. اما از نقطه نظر اتصال ظلی و ربطی با اضافه اشراقیه، تمام مراتب متدلی و متکی به آن هستند، یعنی ظلّ برای او هستند، اثر برای او هستند، قوام آن مراتب به قوام اوست. اگر آن مرتبه نباشد از این مراتب هیچ خبری نیست. مثل ظل و سایه که اثر برای نور است. اگر نور نباشد ظل هم نیست. البته منظور از این ظل این سایه نیست که تاریک باشد، منظور آن اثری است که از نور بواسطه شاخص پیدا می‌شود و یک مقداری هم کمتر است. وقتی ما یک ظلّ را می‌بینیم بالاخره یک نور در آن جا هست ولی نور ضعیف است. این نور ضعیف را ظل می‌گویند. به تاریکی ظل نمی‌گویند تاریکی در آن جایی است که شمس نباشد و اگر شمس نباشد ظل وجود ندارد. پس ظلی که در اصطلاح عرفا و فلاسفه است، عبارت از نور وجود است، عبارت از مظاهر است که آن مظاهر از نقطه نظر قدرت وجودی با اصل و مبدأ خودش تفاوت دارد. تفاوت رتبی دارد. و رتبه‌اش پائین تر می‌باشد و این رتبه‌اش بالاتر است. بالاخره ما در اینجا قائل به رتبه شدیم. یعنی این ظلّ یک رتبه پائینی دارد و خود نور رتبه بالائی دارد و بواسطه حاجب و مانعی که در مقابل نور قرار گرفته یک ظلی هم در آن جا انعکاس پیدا می‌کند. فلهمذا ظلّ را معلول و اثر برای نور میدانند. از عوارض وجودی نور میدانند. اینها

---

<sup>۱</sup> سؤال: بنابراین محی الدین نباید قائل به فنای ذات باشد

جواب: فنای ذات را ما نمی‌توانیم بگوئیم قائل است شاید نباشد، از عباراتش بر نمی‌آید. البته به او نسبت می‌دهند ولی از عباراتش چنین چیزی بر نمی‌آید. قائل به حال هستند قائل به ملکه نیستند. چون مثل بقیه در اعیان ثابت گیر کرده‌اند.

تعبیرات مختلفی است.

در این تعریف که ما برای وجود بحث و بسیط و برای عالم انیت حق و برای هوویت حق می‌کنیم، در این تعبیر است که این نقطه و نکته در اینجا هم می‌گنجد که اگر ما نظر به تعینات خارجی کنیم با حفظ آن تعینات خارجی، آن مقام هوویت، نمی‌تواند با این تعینات خارجی جمع شود. چون مقام تعین و تشخیص ذات را معرّای از هر تقیدی می‌دانند. آن مقام، مقام تعین ذاتی بوده و معرّای از هر تقیدی است.

در مراتب خارجی و مصادیق خارجی ما تعین می‌بینیم، اشکال می‌بینیم، ما خصوصیات می‌بینیم، اختلاف می‌بینیم.

لذا در اینجا برای اینکه جنبه ربطی بین تشخیص خارجی و مصادیق خارجی را با مقام هوویت برقرار کنند و بین این دو مرتبه آشتی بدهند و انس و الفت برقرار کنند و فرموده‌اند که اگر نظر به تعین و شکل کنید، او، این نخواهد شد و این، او نخواهد شد. اگر این تعین، شکل و تقید را از او بردارید و به عبارت دیگر حیوانیت را ما از این شیئی و جسم سلب کنیم، انسانیت را از این سلب کنیم، این رنگ هر دو را برداریم و هر دو را به بی‌رنگی مبدل کنیم تا بواسطه این بی‌رنگی، رابطه آشتی و انس و الفت بین این دو برقرار شود در اینجا توانسته‌ایم بین این مرتبه و مرتبه هوویت که مرتبه عاری از هر تقیدی است آشتی برقرار کنیم.

و نکته برای این قضیه اینست که مرتبه هوویت را یک مرتبه مافوق جمیع مراتب می‌دانند. آن مرتبه، عاری و خالی از هر تقیدی است، و چون آن مرتبه با تقید نمی‌سازد و هم خوانی ندارد و آب در یک جو نمی‌رود، و انس و الفت بین آن مرتبه و بین این مراتب برقرار نمی‌شود، چاره‌ای نداریم الا اینکه بگوئیم که این مراتب و تشخیصات خارجی و مصادیق خارجی، اطلاق برای آن مرتبه، و نه عین آن مرتبه هستند. اگر شما این جنبه کدورتش را بردارید و صرفاً نورانیتش را در نظر بگیرید این همان نور در یک مرتبه پائین تر می‌شود. اگر شما این شکل را بردارید و این تقید و تعین را بردارید هو می‌شود در یک مرتبه پائین تر. پس ما ناچاریم برای انس و آشتی بین مقام کثرت و مقام وحدت و هوویت تقید را از اینها سلب کنیم.

ما فعلاً داریم تعریف اوّل را می‌گوئیم. تعریف اوّل اصطلاح عرفا و بعد انفکاک مرتبه هوویت از مراتب تعینات.

اگر بخواهیم الفت برقرار کنیم، باید این تقید را قطع کنیم.



تعیین خارجی لا بشرط مقسمی ندارد. یعنی یک انتزاع است. وقتی شما یک صوتی از دهانتان بیرون می‌آید این صوت هیچ رنگ و بوئی ندارد، شما هستید که به این صوت شکل می‌دهید. بالا و پائین می‌دهید. ا، اعوض می‌کنید و ... آن حقیقت و ریشه‌اش را شما، لا بشرط مقسمی می‌گوئید. آن انتزاع است.