هو العلیم

معنا و اقسام تشکیک در وجود

بررسی دیدگاه علامه طهرانی دربارۀ تشکیک در وجود

سلسله دروس خارج اسفار اربعه ـ السّفر الاوّل ، المسلک الاوّل ، المرحلة الاوّل یٰ، المنهج الاوّل ، الفصل الثامن فی مساوقةِ الوجودِ للشّیئیةِ ـ جلسۀ شصت‌ودوّم

استاد
آیةالله حاج سید محمدمحسن حسّینی طهرانی
قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّیطان الرّجیم
بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

لا بشرط مقسمی بودن ذات باری‌تعالیٰ

در مراتب وجود، همهٔ اینها اظلال هستند و همهٔ اینها ظلّ‌اند و وجود حقّ متعال به معنای لا بشرط مقسمی است. منتها لا بشرط مقسمی از نقطه‌نظر مفهوم نیست بلکه از نقطه‌نظر تعیّن و تحقّق خارجی که ما آن را به لا بشرط مقسمی تشبیه می‌کنیم. به‌عبارت‌دیگر در این وجود، آثار و لوازم لا بشرط مقسمی لحاظ می‌شود. چطور اینکه در لا بشرط مقسمی، مَقسم با یک‌یک اقسام عینیّت خارجی دارد، در عین اختلاف اقسام با یکدیگر و در عین قسیم بودن اقسام با یکدیگر و در عین نهایت اختلاف و تضادّی که اقسام با یکدیگر دارند درعین‌حال لا بشرط مقسمی با آنها عینیّت دارد مفهوماً.

ناسازگاری وجود بحت و بسیط با حدّ و قید

در مورد مسئلهٔ صرافت وجود و وحدت حقّهٔ حقیقیّه، همین معنیٰ را در اینجا می‌آوریم. در تفسیر اوّل، وجود حق، وجود بشرط لا بود، وجودی که هیچ تعیّن و هیچ محدودیّتی در او نیست؛ به‌عبارت‌دیگر تعیّن و محدودیّت موجب ترکّب ذات از ماهیّت می‌شود، و ترکّب ذات از ماهیّت موجب اِفتقار و امکان است، و امکان موجب احتیاج و افتقار به غیر است، پس وجود حق متعال از واجب بالصّرافه به ممکن بالذّات و واجب بالغیر متبدّل و منقلب می‌شود و این محال است. این تفسیر لازمه‌اش این است که محدودیّت را مُخلّ به صرافت بدانیم و حدّ را در وجودِ واجب، منافات با اصل وجود بدانیم و ماهیّات متعیّنهٔ خارجیّه را متضاد با آن وجود واجب بالصّرافهٔ بشرط لا بدانیم، چون آن وجود، وجود بحت و بسیط است. وقتی که می‌گوییم: بحت و بسیط، پس با حدّ و قید نمی‌سازد؛ والاّ مطلق و بسیط نبود.

پس بنابراین، اگر ما در این تفسیر تأمّل کنیم تفاوت چندانی با مسئلهٔ تشکیک در وجود، بنا بر یکی از دو تعریف تشکیک در اصطلاح فلاسفه نمی‌یابیم، و این نقطهٔ اتفاقِ خلل و نقصان در این تعریف است. بین نظریهٔ تشکیک در وجود بنا بر اصطلاح اوّلیِ در فلاسفه و بین نظریهٔ وجود بشرط لا و محوضت در مرتبهٔ اعلای از وجود که قید و حدّ را داخل نمی‌کند، بنا بر تفسیر اوّل به‌اصطلاح عرفا خواهد بود. بنابر این دو تفسیر، چه در مسئلهٔ تشکیک در وجود و چه در مسئلهٔ وجود بالصّرافهٔ حق متعال بنا بر تفسیر اوّلیّهٔ عرفا، بنابراین وجودِ حق، دارای مرتبهٔ مافوقی است که مراتب مادون، معالیل و قید او هستند و تنازل آن مرتبهٔ وجود هستند اما خود او بالاتر است و قید برنمی‌دارد. و کلامی که از مرحوم آقای حداد نقل می‌شود و مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ

علیهما ـ این مطلب را بیان کرده‌اند، اینجا در این تفسیر اوّل جلوه و ظهور پیدا می‌کند. وقتی که ایشان می‌گویند: اگر این حدّ را بردارید فقط یک وجود باقی می‌ماند و آن خدا است، معنایش این است که آن وجود در یک مرتبهٔ عالی هست که در آن وجود، حد معنیٰ ندارد. پس بنابراین، اگر ما بخواهیم به آن وجود برسیم باید از این حدّ بگذریم؛ یعنی حد را منتفی کنیم تا اینکه به آن وجود دسترسی پیدا بکنیم. روی‌این‌حساب دیگر این حد در آن وجود نمی‌گنجد. وقتی که حد را برداشتیم و مختلفات و ممیّزات را کنار گذاشتیم، متفرّقات را سلب کردیم، جهاتِ متشخّصهٔ هر کدام را به‌کناری قرار دادیم، آن‌وقت همه بر سر یک سفره می‌نشینیم. آنجا است که فقط حقیقت وجود است و بس! و دیگر حدود و قیود در آنجا راه ندارد و وقتی که راه نداشت آن وجود بالصّرافه است که همهٔ عوالم امکان را دربر می‌گیرد.

عینیت تعریف اوّل عارفان با تعریف فیلسوفان

پس بنابراین می‌بینیم که به این تعریف اشکال وارد می‌شود و [آن] اشکال این است که این تعریف با تعریف فلاسفه که قائل به تشکیک در وجود هستند چه فرقی کرد؟! آنها می‌گویند: وجود حق متعال در یک مرتبهٔ اعلایی است و سایر ممکنات هم وجود بالاستقلال دارند؛ بالاستقلال به این معنیٰ نیست که جدای از وجود حق، وجودی دارند، چون هیچ فیلسوفی این را نمی‌گوید! اگر بگوید: جدای از وجود حق، دیوانه است!

ثمرهٔ تشکیک، بقاء عین ثابت

اینکه می‌گویند: وجودات، وجود استقلالی دارند معنایش این است که دارای مرتبهٔ متشخّصه هستند، و ما اطلاق موجودٌ را بر اینها می‌کنیم و آن وجود حق به اینها تنازل نمی‌کند و اینها هم به آنجا تصاعد نمی‌کنند. اینجا است که مرتبهٔ عین ثابت پیش می‌آید. یعنی وقتی که مرتبهٔ عین ثابت را برای هر موجودی در نظر می‌گیریم، این عین ثابت إلی أبد الاباد باقی می‌ماند و این عین ثابت به هیچ‌وجه من الوجوه دست نمی‌خورد و نمی‌توانیم در ترکیب عین ثابت تصرّف کنیم. یعنی وقتی که این وجود، یک تعیّن پیدا کرد و قابل اشارهٔ حسّیه یا عقلیّه شد؛ [من‌باب‌مثال] الآن وجود در این کتاب تعیّن پیدا کرده و قابل اشارهٔ حسّیه شده و اشاره می‌کنیم: «هذا کتابٌ»، یا اینکه وجود در ملائکه تعیّن پیدا می‌کند و قابل اشارهٔ عقلیّه می‌شود نه حسّیه، و یا وجود تعیّن و تشخّص در انوار پیدا می‌کند و قابل اشارهٔ روحانیه و به‌عبارت‌دیگر عقلیّه می‌شود. وقتی که وجود تعیّن پیدا کرد و مهر ثبوت بر این تشخّص برای أبد الاباد خورد و امضا شد که این وجود متعیّن باید بماند و دست نخورد و حتّی خود خدا هم دیگر نمی‌تواند این مهر را بردارد و این تشخّص را نمی‌تواند ازبین ببرد، و در عین اینکه متکیِ به ذات حق است و در عین اینکه از او افاضه می‌گیرد و اگر او جلوی افاضه را بگیرد ممات و فوت و اضمحلال و انتفاء و انمحاء برای او حاصل می‌شود درعین‌حال خودش یک وجود مستقلی است و قابل اشارهٔ حسّیه یا عقلیّه است.

این ثمرهٔ بحث تشکیک در وجود بنا بر اصطلاح فلاسفه و بنا بر اصطلاح عرفا است که عین ثابت در مرحلهٔ تعیّن خارجی باقی می‌ماند و عین ثابت هیچ‌گاه حدّ خود را ازدست نمی‌دهد. به‌خاطر اینکه اگر حدّ خود را ازدست بدهد عدم خواهد بود و دیگر تشخّص خارجی نداریم، چون حدّ خود را ازدست داده و هر چیزی که حدّ خود را ازدست بدهد معدوم خواهد بود. [من‌باب‌مثال] الآن این کتاب حدودی دارد، مثلاً طول آن بیست سانتی‌متر و عرض آن پانزده سانتی‌متر و قطر آن پنج سانتی‌متر می‌باشد، اگر این حدود ازبین برود دیگر این کتاب نخواهد بود و معدوم می‌شود، شما این کتاب را بردارید و بپیچانید و مچاله کنید و له کنید و یا یک قطار بیاید و از روی این کتاب رد شود، این کتاب دیگر همه‌چیزش ازبین می‌رود و یا شما این کتاب را در آتش و نار بیندازید بعد از ده دقیقه این کتاب تبدیل به تراب و خاکستر می‌شود و حدودش را ازدست می‌دهد. پس با ازدست دادن حدود، خود آن تعیّن هم ازبین می‌رود و تعیّن دیگری پیدا می‌کند که ما با آن تعیّن دیگر کار نداریم، بالأخره تعیّن اوّل ازبین رفته است.

بنابراین حساب وقتی که حدود عین ثابت ازبین می‌رود دیگر زیدی در عالم وجود باقی نمی‌ماند. اگر چیزی باقی بماند ما اسم آن را زید نمی‌توانیم بگذاریم بلکه چیز دیگری می‌گذاریم. زیدی بوده و این [زید] الآن یک عین ثابت دارد، حالا به نفس و روحانیّاتش کار نداریم، منظور ما عین ثابتِ بدن خارجی است، آن چیزی که الآن قوام این بدن به او است، اگر [مثلاً] این بدن زید را بسوزانید ـ چطور اینکه هندی‌ها اجساد اموات خودشان را می‌سوزانند ـ این مرده‌ای را که الآن افتاده و تا دو ساعت پیش داشت نفس می‌کشید، همین‌که مُرد، او را در آتش پرت می‌کنند و می‌گویند: خوش آمدید، تابه‌حال از تو کار برمی‌آمد اما حالا دیگر کاری از تو برنمی‌آید و به‌درد هیزم می‌خوری! مثل درختی که میوه ندارد و آن درخت را قطع می‌کنند و هیزم او را در آتش می‌ریزند؛ آدم هم باید مفید باشد! این که تا دو ساعت پیش نفَس می‌کشید و الآن دیگر نفس نمی‌کشد، حالاکه نفس نمی‌کشد کاری هم که از او برنمی‌آید، می‌گویند: نه زنده‌ای که به اهل‌بیت خدمت بکنی و نه نفس می‌کشی که برای بچه‌ها پول دربیاوری، حالاکه این‌طور هستی فایده‌ای نداری، پس تشریفت را ببر و زحمت بقیّه را کم کن! او را تبدیل به خاک می‌کنند، وقتی که تبدیل به خاک شد آیا می‌توانید به این خاک بگویید: هذا زیدٌ؟! دیگر نمی‌توانیم بگوییم بلکه می‌توانیم بگوییم: هذا ترابٌ! اگر بگوییم: هذا زیدٌ، خیلی خُل تشریف داریم! چون زید دارای حدود ماهوی است و آن حدود ماهوی زید را زید کرده است؛ اگر آن حدود تغییر پیدا کند دیگر زید نیست.

[یا من‌باب‌مثال] یک سگ را در شوره‌زار می‌اندازید. تا وقتی که این سگ تبدیل به نمک و ملح نشده است، به این اطلاق کلب می‌کنید و می‌گویید: هذا کلبٌ، اما وقتی که این سگ تبدیل به ملح شد و متبدّل به نمک شد دیگر به این نمی‌گویید: هذا کلبٌ بلکه می‌گویید: هذا ملحٌ، چون اوّلاً دیگر سگ نیست و ثانیاً خواصّ

کلبیّت را ازدست داده است و خواصّ ملحیّت را به‌خود گرفته است. شما آن سگ را روی خیار نمی‌ریزید ولی این نمک را روی خیار می‌ریزید و میل می‌فرمایید. پس این یک خصوصیت دارد و آن هم یک خصوصیت دارد؛ خصوصیّاتشان با هم تفاوت پیدا می‌کند.

تبیین معنای فناء در ذات بنا بر تشکیک در وجود

حالا روی این تعریف مسئلهٔ تشکیک در وجود و بنا بر تعریف صرافت در وجود به‌اصطلاح اوّل که وجود را بشرط لا بگیریم و او را از سایر مراتب جدا بدانیم، اشکال در عین ثابت که در اختلاف بین مرحوم آقا و علامه طباطبائی ـ رضوان الله تعالیٰ علیهما ـ بود، به‌قوّتِ خودش باقی است و به‌هیچ‌وجه قابل برطرف شدن نیست! اگر مرحلهٔ فنا را حذف حدود بگیریم، دیگر عین ثابتی باقی نمی‌ماند و آن عین ثابت اگر دوباره بخواهد اِحیاء شود، این خلق جدید است؛ مثل‌اینکه خداوند زید را ازبین برده است و خاکسترش را هم ازبین برده است و بعد حضرت عیسی‌ای می‌آید و از همین خاک یک مشت برمی‌دارد و کمی آب در آن می‌ریزد و با آن گلوله‌ای درست می‌کند و در آن می‌دمد و زید می‌شود، این زید که در اینجا هست، آن زید قبلی نیست بلکه یک خلق جدید است.

تلمیذ: یعنی بعد از بقا خلق جدید است.

استاد: آن هم خلق جدید است، به‌خاطر اینکه حدود آن ازبین رفته است؛ وقتی که حد ازبین برود یعنی خلق دوباره است.

تلمیذ: پس شناسنامه‌اش را باید عوض کرد.

استاد: ما به لوازمش ملتزم هستیم و شناسنامه‌اش را هم بایدعوض کنید و دوباره زن بگیرد! این زنی که گرفته تا مقام فنا بوده است، حالاکه خلق جدید شده است عقد جدید هم می‌خواهد!!

تلمیذ: یعنی این بچه دیگر بچهٔ او نیست و این زن دیگر زن او نیست![1]

استاد: بله، دیگر زن او نیست!! به‌طورکلی همه‌چیز عوض می‌شود، یعنی خلق جدید است!

تلمیذ: اما می‌بینیم که این کار را نمی‌کنند!

استاد: باید ببینیم آنهایی که این کار را نمی‌کنند برای چه است؟ آنهایی که نمی‌کنند عارف‌اند و تفسیر دوم ما را قبول دارند و تفسیر اوّل را قبول ندارند!! آنها حفظ عالم کثرت را بهتر می‌کنند!!این‌ها همه به‌خاطر این است که ما باید اول ببنیم این آقایان چه تفسیری دارند؟

حالا من این حدّ ماهوی را در مورد بدن گفتم، شما اگر این حدّ ماهوی را در نفس بیاورید آنجا کار خراب‌تر است! [من‌باب‌مثال] می‌گوییم: خاک نسبت به بدن و روح مثل عرَض است و خیلی هم مهم نیست،

---

[1] این پرسش و پاسخها برای تفسیر اول (تشکیک در وجود و در عین حال بشرط لا) می‌باشد که محل اشکال است (محقق)

ولی در آنجایی که عین ثابت را نفس بنامیم و تشکّلِ نفس در عوالم بالا به هر کیفیت که باشد، چه جسمانیُّ الحدوث و روحانیُّ البقاء و چه روحانیُّ الحدوث و روحانیُّ البقاء باشد، اگر به هر دو تعریف قائل بشویم، در آنجا وقتی که به یک نفس می‌گویند: زید، دیگر عمرویت در زید تسرّی و دخالت ندارد جان من!، خالدیّت و بکریّت در زید دخالت نمی‌کند، زید یعنی یک دیوار و یک جدار مانند سدّ اسکندر بین خود و بین سایر تعیّنات قرار داده است، و تمام تشخّصات خارجی را از خود دفع می‌کند و فقط خود را باقی نگه می‌دارد. و به‌عبارت‌دیگر چون ما وجود را متشخّص بالذّات می‌دانیم و این وجود محدود برای خودش تشخّص محدود را آورده است و این تشخّص محدود با تشخّص محدود دیگر درنهایت تعارض و ضدّیت است، و مانند متناقضین می‌باشند که اصلاً در یک جا با هم جمع نمی‌شوند، حالا اگر قرار شد حق متعال این حدود عین ثابت را بردارد، یعنی چه؟ یعنی تعیّن را از این بگیرد، وقتی که می‌گوییم: شخص فانی شد یعنی فنا موجب شد که تعیّن برداشته شود، فنا موجب می‌شود که مثلاً این یخی که در دست من است و دارای یک قالب مکعب مربع است، این یخ را در آب جوش بیندازیم تا اینکه آب بشود و وقتی که آب شد بعد تبخیر بشود و در سطح بخار برود، مثل آنهایی که گلاب می‌گیرند و بخار در دیگ‌هایی می‌آید و دوباره این بخار تبدیل به ماء می‌شود. بعد ما یک‌مقدار از این ماء را برمی‌داریم و در یخچال می‌گذاریم و آن به یک مکعب یخی تبدیل می‌شود، اما آیا شما می‌گویید: این مکعب همان قبلی است؟! نمی‌گویید! این یخ دیگر آن یخ قبلی نیست بلکه یک خلق جدید است. چه‌بسا ممکن است که یک ذرّه از این مکعب در آن رفته و یا یک ذرّه از آن مکعب در این آمده است، چون وقتی که این مکعب را در دیگ می‌اندازید، این آب با همهٔ این دیگ مخلوط می‌شود و دیگر به قوّت و به هویّت خودش باقی نمی‌ماند و ماهیّت خودش را زنده نگه نمی‌دارد. اصلاً آن آب بخار شده و تمام شده است و این خلق جدید است.

قائلین به فنا اگر منظورشان این است ـ که همین است ـ که وقتی یک شخص به فنا می‌رسد عین ثابت را ازدست می‌دهد و در آنجا فقط وجود بحت و بسیط می‌ماند، اگر [مرادشان] این است، پس بنابراین در مرتبه‌ای که در فنا هست در این مرتبه به او چه می‌گوییم؟ [من‌باب‌مثال] آقای زید الآن به فنا رسیده است و درمقابل ما هست و ما به ایشان نگاه می‌کنیم، چیزی که ما می‌بینیم سر و دست و پا است، آن مقدار که ما مشاهده می‌کنیم همین است و از باطن او خبر نداریم، می‌گوییم: ایشان الآن در فنا است. حالا می‌خواهیم بدانیم که آیا می‌توانیم به او زید بگوییم یا نمی‌توانیم؟! به او چه بگوییم؟ الآن که ایشان در مقابل ما نشسته‌اند و درحال فنا هستند و فرض می‌کنیم که هیچ‌گونه بقائی هم ندارد، «**أبیتُ عند ربّی یطعِمُنی و یسقینی**»[1] است و هر گونه

---

[1] بحار الأنوار، ج ۶، ص ۲۰۸.

هویّتی را ازدست داده است و به‌دنبال کارش رفته است.

*تلمیذ: این مسئلهٔ ثبوتی است نه اثباتی؛ والاّ «**کان الله و لم یکن مَعَهُ شیءٌ**» این مسئلهٔ اثباتی نسبت به خودش است اما نسبت به من که اثباتش برای من روشن نشده در همین عالم هستم.*

استاد: نه! شما به مسئله‌ای که ما می‌خواهیم به آن برسیم توجه دارید.

حالا صحبت در این است که این آقایانی که می‌گویند: وقتی که شخص به فنا می‌رسد دیگر عین ثابت ندارد، پس چگونه به زید اشارهٔ حسّی می‌کنند و به او چه می‌گویند؟ بالأخره اسم این زید است یا نه؟!

تلمیذ: اشارهٔ حسی خودش نسبت به خودش درست نیست، اما ما نسبت به او که این‌طور نیستیم!

استاد: ما به خودش نسبت به خودش کار نداریم!

اصلاً [من‌باب‌مثال] بنده می‌بینم یا یک صادق مصدّقی می‌گوید که جناب ایشان الآن فانی شده است، خودم نفهمم ولی عقل دارم و می‌فهمم که فنا با تعیّن و تشخّص منافات دارد!

تلمیذ: اگر واقعاً فنا را در او ببینم اشاره هم نمی‌توانم بکنم.

استاد: یک‌وقت فنا را می‌بینم، یعنی مثلاً حالتی را در ایشان می‌بینم که برفرض جهل مرکب است، و برطبق آن حالت خودم اشاره می‌کنم و می‌دانم چه بگویم؛ اما یک‌وقت بنده به حکم عقل خودم می‌دانم که الآن ایشان فانی است و از فنا هم هیچ چیز نمی‌دانم ولی همین‌قدر طبق برهان به من گفته‌اند: وقتی که یک شخص به فنا برسد عین ثابت او باقی نمی‌ماند، [حالا] من باید چه اسمی بر این بگذارم؟ این مقدار را می‌فهمم که الآن زید وجود دارد، من‌باب‌مثال اگر او را بردارم و در ترازو بگذارم دارای هفتاد کیلو وزن است و پاره سنگ را می‌بینم و جلوی چشم من است، آیا می‌توانم به او اشاره بکنم یا نه؟ می‌توانم اشاره کنم! درحالتی‌که به خدا نمی‌توان اشاره کرد! وقتی که عین ثابتش ازبین رفته است شما به خدا که نمی‌توانید اشاره کنید! [من‌باب‌مثال] وقتی که یک قالب یخ را در ظرف دیگ ریختید و آن ظرف دیگ این یخ را تبدیل به ماء کرد شما نمی‌توانید بگویید: «هذا ثلجٌ»، بلکه باید بگویید: «هذا ماءٌ». خب اینجا چه کنیم؟! اینجا مسئله مورد اشکال واقع می‌شود!

لا بشرط مقسمی؛ راه حل اشکال عین ثابت

علامه طباطبائی هم در مطالبشان نسبت به مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیهما ـ می‌فرمایند: بالأخره این زید چه می‌شود؟! اشاره به اینجا است که وقتی یک شخص به مقام فناء می‌رسد آیا می‌توانیم به او اشاره کنیم یا نمی‌توانیم؟ اگر نتوانیم اشاره کنیم خلاف وجدان است! هذا زیدٌ! زید سرجایش هست و چیزی عوض نشده است! اگر نمی‌توانیم اشاره کنیم پس چه بگوییم؟! بنابراین فرض، اشکال به مرحوم آقا وارد است. یعنی اگر عین ثابت را عبارت از تشخّص در وجود و تعیّن در وجود بدانیم، با حفظ تشکیک فلاسفه و با حفظ تعریف اوّلیّهٔ عرفا از صرافت در وجود که قائل به وجود بشرط لا در ذات حق هستند، اگر این‌طور باشد اشکال

علامه وارد است.

اما اگر مطلب را به‌نحوی که عرض شد بیان کردیم و آن این است که این‌همه گفتیم: صرافت در وجود، مدام گفتیم: اطلاق در وجود، مدام گفتیم: وجود بحت و بسیط، اگر ما واقعاً معنای صرافت در وجود را بفهمیم، آیا دیگر می‌توانیم تعیّنی برای هویّات خارجیّه قائل بشویم؟! و آیا می‌توانیم برای آنها یک تعیّن جدای از نفس الوجود قائل بشویم؟! یعنی یک وجودی هست که وجود بالصّرافه است و علیٰ رأس القمّة در آن بالا قرار گرفته است و اسم این وجود، وجود بالصرافه و وجود اطلاقی و وجود لا حدّی است و یک‌مشت تعیّنات خارجی داریم از قبیل کوه، درّه، تپّه، درخت، شجر، حجر و مَدَر که اینها تعیّنات خارجی هستند، از آن بالا آب می‌آید و پای این درخت می‌ریزد و اینها را سیراب می‌کند و اگر آن آب نیاید اینها می‌میرند. اگر شما آن را وجود بالصّرافه می‌دانید پس چگونه وجود اینها را در مقابل او تصوّر می‌کنید؟! یعنی می‌گویید: این وجود دارد و وجود او درقبال آن وجود است؛ چون شما یک رئیس و یک مرئوس را و یک ارتفاع و یک حضیض را و یک قلّه و یک درّه را تصوّر کرده‌اید. همین‌که شما می‌گویید: قله و درّه، همین‌که می‌گویید: صعود و نزول، همین‌که می‌گویید: ارتفاع و حضیض، همین‌که می‌گویید: صرافت و مقیّدیت، همین‌که می‌گویید: اطلاق و عدم اطلاق، آمدید او را از صرافت انداخته‌اید، نه‌اینکه او را وجود واجب بالصرافه می‌دانید. اگر شما یک مرتبهٔ بالا و یک مرتبهٔ پایین را تصوّر کردید، پس این وجود بالصّرافه نیست بلکه این وجود، وجود مقیّد است؛ منتها قیدش این است که بالا است و مثل ابر می‌باشد، بعضی از ابرها به ارتفاع بالا می‌روند و بعضی از ابرها به ارتفاع پایین‌تر می‌روند. اما وجود بالصّرافه به آن وجودی می‌گویند که هر تعیّن و تشخّصی، چه بالإشارة الحسّیة و چه بالإشارة العقلیّة و الرّوحانیّة را [دربر بگیرد.] شما به آن نظر کردید که آن وجود بالصّرافه و آن تعیّن، باز نفس الوجود است و باز عین الوجود است و باز عین صرافت حق است. این را وجود بالصرافه می‌گویند.

عینیّت وجودِ بالصرافه با تعیّنات

پس بنابراین تعریف، که به نظر حقیر فقیر قاصر می‌رسد، وجود بالصرافه وجودی می‌شود که نه‌تنها ذات خود واجب بلکه جمیع تعیّنات خارجی، از نقطه‌نظر علّیت، معلول برای او هستند، و وقتی که می‌گوییم: معلول او هستند یعنی فانی در او هستند، و وقتی که می‌گوییم: فانی در او هستند یعنی مَظهر او هستند، و وقتی که می‌گوییم: مَظهر او هستند یعنی عین او هستند، و وقتی که می‌گوییم: عین او هستند یعنی او لا بشرط مقسمی خواهد بود. پس لا بشرط مقسمی و صرافت وجود را مصداقاً عین هم و مفهوماً متمایز از هم در نظر می‌گیریم. و ما نمی‌توانیم وجود را بالصّرافهٔ حقیقی و به اطلاق حقیقی در ذات باری بدانیم مگر اینکه او را لا بشرط مقسمی بگیریم؛ نه لا بشرط قسمی و نه بشرط لا. هیچ‌کدام اینها منتج نتیجه نخواهند بود و اشکال عین ثابت به‌حال خود باقی خواهد ماند.

یعنی فقط در این‌صورت است که بگوییم: وجود حق متعال صرف الوجود است و وجود صرف الوجود، دو برنمی‌دارد و غیر نمی‌پذیرد و جدای از خود وجود دیگری را نمی‌بیند! پس حالا اینکه ما وجود دیگری را می‌بینیم چه می‌شود؟! ما که زید و عمرو و بکر را می‌بینیم چه می‌شود؟! ما که زمین و آسمان و بهشت و دوزخ و ملائکه را می‌بینیم چه می‌شود؟! یعنی آیا اینها وجود نیستند؟! هستند و ما نمی‌توانیم انکار کنیم! آیا اینها تحقّق خارجی ندارند؟! دارند و ما نمی‌توانیم انکار کنیم! اگر تحقّق خارجی نداشتند شما به‌جای اینکه سراغ اهل‌بیت و همسرتان بروید، سراغ آن درخت چنار می‌رفتید! چه فرق می‌کند؟! خب بگویید: همهٔ این وجودات خارجی تعیّن است و خلاف است و پوچ است! چرا سراغ اهل‌بیت مکرّمه می‌آیید؟! پس معلوم می‌شود که اینها وجود خارجی و تعیّن دارند و شما براساس این تعیّن، اثر بار می‌کنید و این اثری را که بار می‌کنید به‌خاطر همین تعیّن خارجی است و ما نمی‌توانیم چشم‌پوشی کنیم!

حالا با فرض این قضیّه، این نکته روشن می‌شود. از یک طرف در صرافت وجود حق شکّی نداریم، وإلاّ امتناع لازم می‌آید و از طرف دیگر در تحقّق عینی اشیاء خارجی شکّی نداریم. من‌باب‌مثال یک شخص عارف وقتی که بخواهد آبگوشت درست کند، به‌جای گوشت و نخود و لوبیا، آجر و سمنت و چدن و تیرآهن در دیگ نمی‌ریزد و بگوید: چه فرق می‌کند؟! همهٔ اینها حق است، ما خیال می‌کنیم، اینها سراب است! ﴿كَسَرَابِۢ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾[1]، به‌جای نخود و لوبیا، یک کیلو آهک و دو کیلو سنگ گرانیت و یک مشت شن می‌ریزیم و با هم قاطی کنیم و به‌جای آب یک مایع دیگری [مثل] نفت و بنزین می‌ریزیم و شروع به خوردن می‌کنیم! آیا این می‌شود غذای عرفان؟! عرفانی که به اینجا برسد چه می‌شود!

تلمیذ: این غذا را خدا هم نمی‌تواند بخورد!

استاد: خدا بهتر از چیزهایی که ما می‌خوریم می‌خورد. به‌قول آقای حلبی که می‌گفت:

«بعضی‌ها می‌گویند: امام زمان علیه‌السّلام در بیابان است! چطور تو در نیاوران کنار نهر آب و زیر درخت زندگی کنی، امام زمان در بیابان زندگی کند! مگر امام زمان سلیقه‌اش را ازدست داده است؟! او بهتر از جای من و شما زندگی می‌کند. آیا تو جوجه بخوری و او نخورد؟! آیا تو کباب بخوری و او نخورد؟!»

فرض این دو قضیّه در انضمام بین این دو مطلب، وجود صرافت حق و تحقّق عینی اشیاء خارجی، اگر این‌دو را در کنار هم قرار بدهیم نتیجه این می‌شود که تحقّق اشیاء خارجی در عین تحقّق خودشان و در عین قابلیّتِ اشارهٔ حسّیه، در همان آنْ عین حقّ‌اند و لا غیر! و دیگر نیازی ندارد که ما این حد را از او برداریم تا اینکه تبدیل به حق بشود! و نیازی ندارد که ما این حدود ماهوی را از او سلب کنیم تا اینکه وجود بالصّرافه بشود و آن وجود بالصّرافه حقّ متعال بشود! [بلکه] با حفظ حدود و با حفظ قیود درعین‌حال حقٌّ!

---

[1] سوره نور (۲۴) آیه ۳۹. الله شناسی، ج ۲، ص ۱۸:

«همچون آب‌نما و سرابی می‌باشد که در زمین هموار قرار دارد، به‌طوری‌که شخص تشنه‌کام آن را آب گمان می‌نماید.»

تحقّق صرف الوجود در همهٔ مراتب

تلمیذ: حد و لا حدّی با صرافتش نمی‌سازد!

استاد: اصلاً من می‌گویم: حتی برداشتنِ حدّ با صرافت نمی‌سازد. شما که می‌خواهید حدّ را بردارید پس معلوم است که صرافت را آوردید و کنار حدّ گذاشته‌اید و می‌گویید: صرافت به این حد تجاوز نمی‌کند و می‌گوید: زورم نمی‌رسد این را سوراخ کنم و داخل شوم. پس من وجود بالصّرافه هستم تا وقتی که به یک وجود متعیّن برسم، حالاکه رسیدم لُنگ می‌اندازم و کاری از دستم برنمی‌آید؛ این حرف با صرافت در وجود نمی‌سازد.

تلمیذ: در این‌صورت بقا با فنا یکی می‌شود.

استاد: احسنت! پس تمام این مراتب، فقط مراتب ظهور و کشف است اما درحقیقتِ قضیّه و مسئله اصلاً بین فنا و بقا هیچ فرقی نیست! فقط برای سالک کشف از حقیقت خودش می‌شود! تابه‌حال پرده داشته است و حالا برای او کشف می‌شود. البتّه این کشف، تغییر و تبدّلات لازم دارد، صفای نفس لازم دارد، مجاهدات و ریاضات را لازم دارد، نماز شب و دعا و ثنا و نیاز را لازم دارد؛ همهٔ اینها برای مقام کشف است. نه‌اینکه عین ثابتی را که در اینجا دارید که عبارت است از زیدیّت شما ازدست بدهید. این‌گونه نیست که مثلاً جناب آقای زید و جناب آقای خالد دوتا عین ثابت دارند که به‌واسطهٔ آن عین ثابت به ایشان زید می‌گوییم و به ایشان خالد می‌گوییم، و این دو عین ثابت باقی می‌ماند و باقی می‌ماند تا اینکه به مرحلهٔ فنا می‌رسند و وقتی که به مرحلهٔ فنا رسیدند هر دو عین ثابتشان را ازدست می‌دهند و فرقی نمی‌کند که به ایشان زید بگوییم و به آن یکی هم زید بگوییم! بلکه این عین ثابتی که هست و الآن هم این عین ثابت را می‌بینیم، همین عین ثابت در فنا هم هست، همین عین ثابت در بقا هم هست، همین عین ثابت قبل از فنا هم هست. پس قبل الفناء موجودٌ و فی الفناء موجودٌ و فی البقاء موجودٌ؛ إلا اینکه این عین ثابت برایش کشف تفصیلی می‌شود به هویّت ذاتیّهٔ حضرت حق بعد از ادراک اجمالی. قبل از فنا ادراک اجمالی به خود و به آن هویّت داشت، الآن که به فنا رسید کشف تفصیلی برایش شده است. اما در خود فنا باز هم این زید هست و فرقی نکرده است و همه اشیاء هستند. اینجا است که حدیث معروف: «**کان الله و لم یکن مَعَهُ شیءٌ و الآن کما کان**»[1] معنایش خیلی ساده

---

[1] التوحید (شیخ صدوق)، ص ٦٧، به نقل از حضرت أبوجعفر علیه السّلام: «**کان الله و لا شیءَ معه**»؛ همان، ص ١٧٨ به نقل از أبی‌ابراهیم موسی بن جعفر علیه السّلام: «أنّه قال: **إنّ الله تبارک و تعالی کان لم یزلْ بلا زمانٍ و لا مکان، و هو الآنَ کما کان لا یخلو منه مکانٌ و لا یشغل به مکان و لا یحُلُّ فی مکان** الحدیث»

[2] جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ٥٦ و تفسیر المحیط الأعظم، ج ١، ص ٣٥٢: «لقول النّبیّ صلّی‌الله‌علیه‌و آله و سلّم: **"و کان الله و لم یکن معه شیء"**؛ و لقول عارف أُمّته: **"و الآن کما کان"**.»؛ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به روح مجرّد، ص ١٩٢، تعلیقه ١.

و بسیط می‌شود. معنایش این است که هویّت حضرت حق که عبارت است از صرافت وجود او که همان انّیت و ماهیّت او را تشکّیل می‌دهد، این هویّت تغییر پیدا نکرده و این هویّت در برهه‌ای از برهه‌ها و در حینٍ مِن الأحیان تغییر پیدا نکرده است، این هویّت و این حقیقت دستخوش تغییر و تبدّلات نشده است، این هویّت تنازل به مراتب، به‌نحوی که موجب انفکاک و انفصال و تشکیک در وجود بنا بر فرض اوّل نشده است. این هویّت باقی است و در همهٔ حالات باقی خواهد بود و الآن حالت فنا برای همه حاکم است. منتها این ادراک فنا برای من به مرحلهٔ کشف تفصیلی نرسیده است؛ والاّ آیا الآن بنده فانی در حق نیستم؟! غلط می‌کنم که نباشم! آیا الآن جناب‌عالی فانی [در حق] نیستید؟! خیلی عذر می‌خواهم، اشتباه می‌فرمایید اگر چنین تصوّری را بفرمایید که در حق فانی نیستید! همهٔ ما فانی هستیم! خیال همه جمع باشد [که] همهٔ ما فانی در حق هستیم و همهٔ ما باقی در حق هستیم! بقا به معنای کثرت و فنا به معنای وحدت است. همهٔ ما و همهٔ موجودات اعمّ از شمر، یزید، پلنگ، شیر، ملائکه، شیطان و اعوان و انصارش و جنودش، تمام اینها فنای ذاتی در حق دارند و الآن باقی به بقاء حق هستند و فانی به صرافت حق هستند، و همهٔ این تعیّنات و حدود، با حفظ حقیقت خارجیّه هستند که ما واقعاً حد را می‌بینیم و نمی‌توانیم انکار بکنیم. حد هست ولی این حدود هم خودش أثرٌ مِن آثارِ الوجود است، و اگر این مرتبهٔ از حد نباشد اصلاً صرافت در وجود به اشکال برمی‌خورد. صرافت در وجود با حفظ تحقّق و تعیّنات خارجیّه اقتضای مراتب تشکیک را می‌کند و اصلاً اقتضا می‌کند که باید تشکیک باشد! منتها نه تشکیک به معنای اوّل بلکه تشکیک به معنای دوم که همهٔ موجودات معلول هستند.

تشکیک مقبول؛ صرف‌الوجودِ لا بشرط مقسمی

یعنی تشکیکی که مرحوم علامه جهت علّیت و معلولیّت و سلسلهٔ طولی به این تشکیک می‌دهد و می‌گوید: تشکیک در وجود از نقطه‌نظر سیر عرضی نیست که هر مرتبه‌ای از وجود در سر حدّ مرتبهٔ دیگر قرار بگیرد، بلکه تشکیک در وجود در سیر طولی است، یعنی هر مرتبه‌ای از وجود، علّت برای مرتبهٔ دیگری است و تمام کمالات مرتبهٔ مادون را دارد، به‌طوری‌که اگر از علت سؤال بکنند: «أ أنت معلولٌ؟» می‌گوید: بله «أنا معلولٌ»، ولی وقتی که از معلول سؤال می‌کنند: «أ أنت علةٌ؟» نمی‌تواند بگوید:[«أنا علةٌ»]بلکه فقط می‌تواند بگوید: «أنا فی العِلَّةِ و لیس غیرَ العِلَّة»، یعنی منِ با این حدود عین علت هستم. چون منِ با این حدود اگر بخواهم عین علت بشوم، به این معنا که علت در محدودهٔ من باشد و بس، اگر منظور این است اشکال وارد می‌شود. نمی‌تواند بگوید: «أنا علةٌ». ولی اگر منظورش این است که من علت هستم، یعنی جدای از علت نیستم و یعنی علت من است و غیر من. این تعبیر را می‌خواهد بگوید. وقتی که می‌گوییم: «الکلمةُ اسمٌ و فعلٌ و حرفٌ» اگر به الکلمهٔ بگوییم: «أنتَ اسمٌ»، می‌گوید: بله «أنا اسمٌ»، اما اگر به اسم بگوییم: «أنت کلمةٌ»، اسم می‌تواند بگوید: «أنا کلمةٌ»؛ [این] به یک تعبیر صحیح است و به یک تعبیر غلط است. اگر

بگوید: من کلمه هستم، یعنی من داخل در این مفهوم کلمه هستم و جدای از این نیستم، این تعبیر صحیح است و اگر بگوید: کلمه فقط منِ با این خصوصیّت است و غیر از منِ با این خصوصیّت را نمی‌گیرد این تعبیر غلط است.

تبیین صحیح کلام مرحوم حداد و علامه طهرانی

شاید اگر بخواهیم منظور حضرت آقای حداد و مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالیٰ علیهما ـ را بر مطلب صحیح حمل کنیم که طبعاً شاید آنها کلامشان را به‌نحو دیگری بیان کرده‌اند ولی مقصودشان همین است و قطعاً همین است که بالاتر از آن حدّ، حدّی نداریم، ایشان می‌خواهند بفرمایند که اگر این حدود را از مهریّت بگیریم، او است. یعنی ادراک خودت را نسبت به این درست کن و خدا را فقط در این حد نبین بلکه خدا را در این حدّ و در غیر این حدّ ببین؛ نه‌اینکه حدّ را به‌طورکلی از این هویّت خارجیّه بگیریم، اگر این کار را بکنیم تازه صرف الوجود می‌شود! نه‌خیر، در عین اینکه این کتاب دارای حدّ است و این نوار و... دارای حد هستند خدا را این‌طور در نظرِ بگیر که خدا این است و غیر این هم است؛ نه‌اینکه این است به‌تنهایی! چون خدایی که فقط این به‌تنهایی باشد این شرک است و کفر است! خدایی که با این حدّ و حدّ دیگر و حدّ دیگر است این همان معنای صرف الوجود است.

بنابراین اینکه می‌فرمایند: حدود را سلب کنیم، سلب حدود در مقام ادراک و شعور است نه در مقام خارج؛ یعنی این‌طور خیال نکن که خدا محدود به این شده و بس! خدا که محدود به این شده است اگر این محدودیّت موجب شود که سایر حدود از این جدا شود این شرک می‌شود، ولی اگر محدودیتِ در این، با تسرّی و دخالت حدود دیگر منافات نداشت این صرف الوجود می‌شود. خدا در عین اینکه محدود در این است، درعین‌حال محدود در آن است، درعین‌حال محدود در کتاب و محدود در ارض و محدود در سماء و محدود در ملائکه و محدود در همهٔ عالم وجود است. این معنای صرف الوجود می‌شود. پس بنابراین با تعریف ما حد به‌حال خودش باقی است و در سر جای خودش باقی است و درعین‌حال صرافت وجود را دست نزده‌ایم.

دو نکته دربارهٔ دیدگاه‌های علامه طباطبائی و علامه طهرانی

دو نکته در این مطلب وجود دارد: یکی مربوط به کلام مرحوم آقا است که با اینکه مرحوم علامه مسئلهٔ تشکیک در وجود را در سلسلهٔ طولیه گرفته‌اند ولی باز مرحوم آقا به علامه اشکال وارد می‌کنند. باید عرض کنیم که در اینجا حق با علامه است. یعنی اگر ما تشکیک در وجود را در سلسلهٔ طولی و سلسلهٔ علّیت و معلولیت گرفتیم، معلول فانی در علت است و معنیٰ ندارد که منافات با صرافت در وجود داشته باشد. و اما اینکه مرحوم علامه صرافت در وجود را برای اثبات نظر عرفا کافی ندانستند بلکه تشخّص در وجود را هم

ضمیمه فرمودند و گفتند که ما برای اثبات نظریهٔ وحدت وجود به‌اصطلاح عرفا، تنها به صرافت در وجود نمی‌توانیم اکتفا کنیم بلکه باید وجود را واحد بالشخص بدانیم، یعنی یک شخص بیشتر در خارج نیست و یک تشخّص خارجی بیشتر نیست، عقل قاصر ما در این نظر دچار تأمّل و دچار اشکال می‌شود، چون نفس الوجود مساوق با شخصیت و تشخّص است؛ چه آن وجود محدود به یک عین از اعیان خارجی بشود، باز وجود مساوق با تشخّص است و چه اینکه نفس الوجود به اعیان خارجی تعیّن پیدا نکند، باز هم تشخّص مساوق با وجود است.

یعنی ما فرض را بر این می‌گذاریم که اصلاً خداوند در عالم وجود هیچ مخلوقی را خلق نکرده است و به‌عبارت‌دیگر بر عالم هستی فقط عماء ربّانی حاکم است و فقط آن نور سیاه بر عالم هستی حاکم است، یعنی عالم هستی فقط نور سیاه است و فقط ظلمات است و گفتیم که شدّت نوریّه، نفس ظهورِ نور را ازبین می‌برد و وقتی که نور را ازبین برد این عالم، عالم عماء می‌شود، یعنی ظهوری نیست. اگر فرض را بر این گذاشتیم که از اوّل بلا اوّل و إلی آخر بلا آخر، یک حقیقت وجود دارد و آن عالم عماء ربانی است که اسم آن را صرافت در وجود می‌گذاریم، باز در آنجا هم قائل به تشخّص در وجود بودیم و هم قائل بودیم بر اینکه این وجود واحد بالصّرافه و واحد بالحقیقه و عین حق است و نفس الحق است. این در صورتی است که آن نور تعیّن و تنزّل پیدا نکرده است. و در غیر از این، فرض بر این است که آن نور تعیّن پیدا کرده است؛ چطور اینکه مشاهَد ما است و ما بالعیان و بالحقیقة این را ادراک می‌کنیم، در هر مرتبهٔ تعیّنی تشخّصی با خود آورده و این وجود را مهر کرده و بساطت وجود را به مرحلهٔ انبساط و ظهور تفصیلی خارجی درآورده است.

مساوقت وجود با تشخّص

حالا با توجه به این نکته ما به این مسئله می‌رسیم که اصلاً هرجا که وجود هست در آنجا تشخّص هست؛ چه اینکه وجودی باشد بلا موجودٍ غیر ذاته یا اینکه موجود باشد مع موجوداتٍ عدیدة که ما در سایر مراتب می‌بینیم. در تمام این مراتب هرجا وجود باشد در آنجا تشخّص هست، یعنی قابل اشاره است و هرجا وجود باشد در آنجا تعیّن هست و قابل اشارهٔ حسّیه یا عقلیّه است، یا در خود ذات که قابل اشاره نباشد و الآن جایش در همین‌جا است.

پس بنابراین وقتی که اثبات صرافت وجود می‌کنیم لازم نیست که به‌دنبال شخصیّت در وجود بگردیم. یعنی چه؟! شما از یک طرف می‌گویید: وجود، وجود بالصرافه است و بعد از طرف دیگر می‌گویید: [تشخّص در وجود!] اصلاً وجود یعنی شخصیّت، الوجودُ مساوقٌ للتشخّص، و تشخّص بدون وجود اصلاً پیدا نمی‌شود. و تشخّص برای تشخّصیتِ خودش، غیر از نفس الوجود به چیزی نیاز ندارد. یعنی فقط نفس الوجود است که تشخّص را ایجاد می‌کند. شما غیر از وجود دیگر به چه چیزی نیاز دارید برای‌اینکه تشخّص در وجود بشود؟!

تفاوت دیدگاه کمپانی و سید احمدکربلایی در تشکیک وجود

بنابراین کلام علامه هم محلّ اشکال است. پس باید دو مطلب را در نظر بگیریم:

مطلب اوّل به کلام مرحوم آقا می‌خورد و آن اینکه اگر ما تشکیک را به اصطلاح تفسیر دوم، فقط صرف مرتبهٔ علل و معلولات بدانیم و ادراک صحیحی از قانون علّیت داشته باشیم، امکان ندارد که صرافت در وجود را بر مسئلهٔ تشکیک در وجود بار نکنیم! و مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی که با مرحوم سید احمد ـ رضوان الله تعالیٰ علیهما ـ اختلاف داشتند برای این بود که تشکیک در وجود را به معنای اوّل گرفته بودند که با هم سرشاخ شدند. اگر مرحوم حاج شیخ محمدحسین تشکیک در وجود را همین مسئلهٔ سلسلهٔ علّیت می‌گرفت اشکال رفع می‌شد.

چون‌که بی رنگی اسیر رنگ شد *** موسئی با موسئی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی *** موسی و فرعون دارند آشتی[1]

وقتی که شما جنبهٔ حدّ را از معلول گرفتید، گرفتن حد یعنی ادراکتان را نسبت به او سلب کردید. اما وقتی که معلول را نفس العلة دانستید دیگر به‌دنبال چه چیزی می‌گردید؟! دیگر چه اشکالی هست؟! این معلول، خودِ علت است دیگر! دیگر کور از خدا چه می‌خواهد؟! این معلولِ آن علت است، و این علت هم معلول برای آن علت است، این هم معلول برای آن علت است و آن هم به خدا برمی‌گردد. پس خدا در تمام اینها سریان دارد و جاری است. پس یک واحدِ شخصیّهٔ خارجی بیشتر نداریم.

پس اشکال بین حاج شیخ محمدحسین و مرحوم سید احمد این بود که مرحوم آقا سید احمد کربلائی در مسئلهٔ تشکیک در وجود، اوّلاً وجود را واحد بالصّرافه می‌دانست و به مقتضای واحد بالصّرافه تفسیر دوم از تشکیک را می‌آورد، همان‌طور که عرضِ ما هم این است. یعنی مسئلهٔ علّیت و معلولیّت ما را به اینجا می‌رساند که از تشکیک در وجود این معنیٰ را استفاده کنیم. و اصلاً امکان ندارد که وجودی تنازل پیدا کند الاّ بدون تشکیک در وجود! چطور امکان دارد که وجودی تنازل پیدا کند و مسئلهٔ علّیت و معلولیّت نباشد؟! همین‌که می‌گویید: علّیت و معلولیّت یعنی شدّت و ضعف! تمام شد! ولی این ضعف، تغایری با علت ایجاد نمی‌کند الّا به‌حسب الوهم و الخیال؛ اما به‌حسب خارج، آن معلول نفس العلّة است، وقتی که نفس العلة است ما می‌توانیم به معلول بگوییم: هذا علّةٌ یعنی می‌گوییم: هذا علةٌ مع زائدٍ، ولی نه‌اینکه جدایِ از علت است و نه‌اینکه معلول است و غیر از این معلولی نیست. این اشکال در آنجا پیدا می‌شود که بگوییم: علت، این معلول است و غیر از این معلول نیست. اگر این‌طور بشود، علت، همین معلول خواهد بود و دیگر علتی نیست، پس شدّت و ضعف

---

[1] مثنوی معنوی، دفتر اول.

کجا رفت؟! اما اگر بگوییم: علت، همین معلول است مع اضافةٍ، دیگر اشکال برطرف می‌شود و آن اضافه جنبهٔ شدّت نوریّه است.

اشکال به مرحوم علامه طهرانی

[مطلب دوم:] بنابراین اگر به فرمایش مرحوم علامه مسئلهٔ تشکیک در وجود را به علت و معلولیّت برگردانیم، در اینجا اشکال متوجهٔ مرحوم آقا خواهد بود. و صحبت در این است که خود مرحوم علامه ظاهراً این نکته را آن‌طورکه باید و شاید توجه نکرده‌اند؛ چه اینکه اگر روی این حرف خودشان محکم می‌ایستادند دیگر نیاز نبود که قضیّه را به تشخّص در وجود ببرند و انضمامِ تشخّص در وجود را با صرف الوجود قرار بدهند. اگر همین‌جا محکم می‌ایستادند و میخ را می‌کوبیدند و می‌گفتند: این مسئله منافاتی با صرف الوجود ندارد، [اشکالی پیش نمی‌آمد.] پس اشکالی که به مرحوم علامه وارد می‌شود این است که ایشان اضافهٔ بر صرف الوجود، تشخّص در وجود را هم ضمیمه کردند. ما می‌گوییم: این [ضمیمه کردن] دیگر جور درنمی‌آید! اگر قائل به صرف الوجود هستید پس تشخّص مساوق با صرف الوجود است. صرف الوجود یا محدود الوجود چه فرق می‌کنند؟! هر دو یکی است! همان‌طور که در محدود الوجود تشخّص داریم، در صرف الوجود هم تشخّص داریم.

بنابراین وقتی که تشخّص مساوق با وجود شد پس تمام تعیّنات خارجیّه تشخّص در وجودند، پس اصلاً دیگر دویی نمی‌توان فرض کرد! وقتی که نتوان دویی فرض کرد دراینجا سراغ اعیان ثابته می‌رویم، پس اعیان ثابته به‌حال خودش باقی است، درعین‌حال که همه فانی هستند و همه باقی هستند و اصلاً تمام مباحث اعیان ثابته به‌دنبال کارش می‌رود! وقتی که می‌گوییم: عین ثابت، عین فنای در حق است، یعنی با حفظ عین ثابت، فنای در حق متصوّر است. پس دیگر به‌دنبال چه چیزی می‌گردیم؟! یک‌وقت می‌خواهیم فنا را جدای از عین ثابت در نظرِ بگیریم، عین ثابت، عینیّت عین ثابت را تکویناً حذف می‌کند نه اعتباراً، و لذا این اوضاع پیش می‌آید؛ ولی یک‌وقت می‌گوییم: عین ثابت هنوز هست، در فنا هم عین ثابت هست.

اما بحث اجمال و کشف تفصیلی مختصری بیان شد. اصلاً بحث علمی‌کردن در آنجا هم مورد اختلاف است که اصلاً جهت علمی چیست؟ و منظورشان از مقام اجمال در ذات حق چیست؟ و اصلاً کشف تفصیلی چیست؟ در آنجا عین ثابت را یا به معنای یک حقیقت ظلّیه می‌گیرند، [یعنی] یک حقیقت و واقعیت و عینیّت ظلّیهٔ خارجیّه که این عین ثابت است و یک تحقّق خارجی و یک تحقّق علمی در ذاتِ حق دارد که آن را عین ثابت می‌گیرند. اما عین ثابت فقط یک صورت علمی نیست، چون بالأخره یک عینیّت خارجی است؛ منتها این عینیّت خارجی یک تحقّق علمی در ذات حق دارد. یک‌وقت این‌طور است، باز صحبت در این است که آیا این درقبال [ذات] است یا عین [ذات] است؟ آیا این فنا است؟ [در این‌صورت] این مسائل پیدا می‌شود. یا اینکه

این‌طور نیست و آنها می‌گویند: عین ثابت عبارت است از علم پروردگار به اعیانِ موجودات بدون تحقّق خارجیّه؛ اگر این‌طور است پس عین ثابت یک امر باطل خواهد بود، چون علم بدون تحقّق خارجی خلاف است، چه ما آن علم را علم حضوری بگیریم، یعنی خود نفس حضور اشیاء باشد یا علم حصولی بگیریم که حاکی از تحقّق و تکوّن خارجی اشیاء است.

تلمیذ: بنابراین فرمایش شما قضیهٔ احادیث معراجیّه چه می‌شود؟ یعنی این حدود و تعیّنات هیچ‌وقت نابود نمی‌شود و حتّی در آنجا آن تعیّنات با خدا هم هست.

استاد: احسنت، آن تعیّنات هست و اصلاً «می‌رسد» معنیٰ ندارد بلکه حقیقت منکشف می‌شود! شما خیال می‌کنید پیامبر صلّی الله علیه و آله و سلم که به معراج رفت، یک پله گذاشت و به آسمان دوم و سوم رسید و در آسمان چهارم به حضرت عیسی علیٰ نبینا و آله و علیه السّلام رسید، دوباره راهش را ادامه داد و رفت تا اینکه به خدا رسید، آنجا عین ثابتِ خودش را ازدست داد و در ذات رفت! این که این‌طور نیست! خدا که آن بالا نیست که سوراخش کنیم و در آن داخل بشویم! بلکه پیامبر در همان‌جایی که نشسته بود ادراک او تغییر پیدا کرد.

تلمیذ: آیا وقتی که وجود شدّت پیدا کرد این شدّت نوریّهٔ وجود موجب نشده است که در آن حالت، مراتب ضعیف را ادراک نکرده است؟

استاد: امکان ندارد ادراک نکند!

تلمیذ: مثل‌اینکه وقتی که انسان پول زیادی به‌دست می‌آورد دیگر پول کم بی‌ارزش می‌شود و توجهی به آن ندارد.

استاد: آن پول جزئی جدای از پول زیاد است اما اینجا فرق می‌کند.

تلمیذ: مثل مرحوم آقای حداد ـ رضوان الله تعالیٰ علیه ـ که در آنجا هیچ‌کس را اصلاً نمی‌دید.

استاد: آن انصراف است. انصراف یک مسئلهٔ دیگری است. ببینید شما دارای مدرکات ظاهر هستید، بعد یک مدرکات باطنی پیدا می‌کنید که آن مدرکات باطن شما بر مدرکات ظاهر غلبه دارد؛ این دقیقاً مثل این مطلب می‌باشد که شما بگویید: من وقتی که مدرکات باطنی پیدا کردم مدرکات ظاهری‌ام ازبین رفت، درصورتی‌که آن مدرکات ازبین نرفته است. باز نفس شما احاطه دارد و این مدرکات، فانی در شما است، منتها شما به آنها توجه ندارید. آن یک حرف دیگر است. این هم به‌خاطر ضعف وجودی است؛ یعنی چون ما ضعف وجودی داریم وقتی که به مرتبهٔ بالاتر می‌رسیم از مرحلهٔ پائین‌تر انصراف پیدا می‌کنیم.

تلمیذ: پس مسئلهٔ معراج که بعضی‌ها می‌گویند: «معراج جسمانی داریم» چه می‌شود؟!

استاد: آن معراج جسمانی که حضرت به بیت الاقصی رفتند.

تلمیذ: پس معراج نیست و در حقیقت سیر است.

استاد: بله، سیر است.

تلمیذ: پس درحقیقت حال معراجی که حضرت رسول خدا صلّی‌الله علیه‌وآله وسلم آوردند، مسئلهٔ جدیدی نیاوردند چون انبیاء سلف هم این معراج را داشته‌اند، ولی به اندازهٔ سعه وجودی‌شان بوده است.

استاد: بله، ایشان در مرتبهٔ خیلی بالاتر بوده است.

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

اصطلاحات درس

لا بشرط مقسمی: به وجودی اطلاق می‌شود که در مقام تحقق، مقسم اقسام مختلف است و با هر قسیم به نحو عینی متحد است؛ نه آنکه صرف‌نظر از قیود باشد (مانند لا بشرط قسمی)، و نه آنکه مقید به نفی قیود باشد (مانند بشرط لا). این اصطلاح در فلسفه و عرفان برای بیان مقام اطلاقی وجود به کار می‌رود که در عین تنزّل به مراتب مختلف، با هر مرتبه‌ای عینیت دارد.

وجود بشرط لا: نوعی لحاظ مفهومی از وجود است که در آن وجود به‌نحو منفی از تمام قیود و مشخصات تهی دانسته می‌شود، یعنی وجودی که هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد و با هیچ تعیّنی مقیّد نیست. این اصطلاح در تفسیر عرفانی از ذات حق تعالی کاربرد دارد.

تعیّن: عبارت است از نوعی ویژگی یا خصوصیت که وجود را از اطلاق و بحت بودن خارج می‌سازد و آن را به مرتبه‌ای خاص و محدود می‌کشاند. تعیّن همان حدود و ویژگی‌هایی است که موجودات را از یکدیگر متمایز می‌کند.

تشکیک در وجود: نظریه‌ای در فلسفه اسلامی که بیان می‌دارد وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است و این مراتب در عین تفاوت، با هم متحدند. یعنی وجود در همهٔ موجودات جاری است ولی نه به یک مرتبه.

صرافت وجود: به معنای خلوص مطلق وجود از هرگونه کثرت، تعیّن و قید. وقتی می‌گویند وجود "صرف" است، منظور وجودی است که به هیچ چیز غیر از خود آمیخته نیست و از آن هیچ‌گونه کثرتی ناشی نمی‌شود، مگر به‌واسطه‌ی تجلی و تنزّل.

وحدت حقه حقیقیه: اصطلاحی عرفانی که به وحدت مطلق ذات حق تعالی اشاره دارد؛ وحدتی که به‌طور حقیقی، نه اعتباری، بر جمیع کثرات حاکم است و همهٔ کثرات، ظهورات آن‌اند.

ترکب ذات از ماهیت: یکی از مبانی فلسفه اسلامی که اگر ذات چیزی دارای ماهیت باشد، آن موجود مرکب از ماهیت و وجود خواهد بود و این ترکیب، نشانه‌ی فقر و امکان است. در مورد ذات واجب‌الوجود، این ترکیب محال شمرده می‌شود.

ممکن بالذات: موجودی است که ذاتاً نیازمند به غیر است، یعنی امکان وجود و عدم در ذات او هست و برای تحققش نیاز به علّت دارد.

واجب بالغیر: موجودی که برای تحقق یافتن، وابسته به علتی است که خودش واجب‌الوجود است. برخلاف واجب بالذات که ازلی است، واجب بالغیر در ذاتش فقر و احتیاج هست.

محوضت: به حالتی اطلاق می‌شود که وجود یا مفهومی به‌طور کامل و مطلق از هر قید و تعیّنی تهی باشد. مثلاً در اصطلاح عرفا، وجود محض یا وجود بحت، وجودی است که محض و ناب است و هیچ‌گونه

کثرت و قیدی ندارد.

عوالم امکان: مراتب متکثر وجودی که همگی ممکن‌الوجودند و وجودشان وابسته به علتی است که واجب‌الوجود است. این عوالم شامل جهان مادی، مثال، عقل و سایر مراتب هستند.

عین ثابت: حقیقتی ازلی و غیرمتغیّر که هر موجود ممکن، پیش از تحقق عینی خود، در علم الهی به آن متصف است. در عرفان نظری، عین ثابت صورت علمی هر موجود در ذات حق است که منشأ تعیّن خارجی او می‌شود.

اشارهٔ عقلیه: اشاره‌ای که از طریق مفهوم‌سازی و تجرید عقلانی حاصل می‌شود، بدون آنکه با ادراک حسی همراه باشد. مانند اشاره به مفاهیم کلی یا موجودات مجرد مثل ملائکه.

تعیّن خارجی: تحقق و ظهور یک شیء در عالم خارج، با خصوصیات و ویژگی‌های خاص خود که آن را از دیگر اشیاء متمایز می‌سازد.

فناء در ذات: مقام عرفانی‌ای که سالک در آن، همه تعیّنات فردی خود را از دست می‌دهد و جز وجود مطلق نمی‌بیند؛ در این مرحله، وجود خود را فنا شده در ذات حق تعالی می‌یابد.

خلق جدید: اصطلاحی در عرفان که به تجدد وجودی سالک در پی فناء اشاره دارد؛ یعنی پس از فنا، نوعی بازآفرینی و احیای وجودی رخ می‌دهد که با حالت پیش از فنا متفاوت است.

روحانی‌البقاء: نظریه‌ای که می‌گوید نفس انسان در حدوثش مادی است اما پس از حدوث، بقای آن روحانی و غیرمادی است. این دیدگاه در مقابل نظریه‌ی روحانی‌الحدوث قرار دارد.

تشخّص محدود: به ویژگی‌هایی از یک موجود اطلاق می‌شود که او را از سایر موجودات ممتاز می‌سازد؛ محدود بودن به معنای داشتن قیدهایی خاص در تحقق خارجی است.

فناء ذاتی: نوعی فنا که نه از راه سلوک و مجاهدت بلکه به حیث ذات هر چیزی نسبت به حق تعالی است، یعنی ذاتاً فانی و قائم به غیر است.

بقاء به بقاء حق: اصطلاحی عرفانی که بیان می‌دارد موجود پس از فنا در ذات، بقای خود را در حق تعالی می‌یابد و دیگر بقاء از آن خود ندارد بلکه به بقاء الهی باقی است.

صرافت حق: اشاره به خلوص محض و مطلق بودن وجود واجب است که هیچ‌گونه قید و کثرتی در آن راه ندارد.

کشف تفصیلی: مرحله‌ای در سلوک عرفانی که سالک پس از طی مدارج فنا، حقیقت وجودی اشیاء را نه به‌طور اجمال بلکه با تفصیل و وضوح ادراک می‌کند.

ادراک اجمالی: درک ابتدایی و غیرتفصیلی از یک حقیقت، پیش از رسیدن به مقام شهود کامل و

تفصیلی.

هویّت ذاتیّه: حقیقت وجودی خاص هر موجود که موجب تشخّص او می‌شود؛ در مورد ذات حق، این هویّت عین وجود است و ترکیب‌پذیر نیست.

وجود لا حدّی: وجودی که هیچ حد، قید، و تعیّنی ندارد؛ اطلاق کامل وجود که در اصطلاح عرفانی به ذات حق تعالی نسبت داده می‌شود.

مَظهر: موجودی که حقیقتی فراتر را در خود نشان می‌دهد. در عرفان، کثرات عالم مظاهر حق هستند و از خود وجودی ندارند، بلکه ظهور حق‌اند.

وحدت شخصی وجود: اعتقاد به این‌که در واقع خارجی، تنها یک وجود حقیقی عینی وجود دارد و سایر کثرات، ظهورات و تعیّنات آن واحد حقیقی‌اند.

عالم عماء: مرتبه‌ای از ظهور وجود که در آن بساطت محض و ظهور بی‌تمایز حکم‌فرماست و هرگونه تعیّن و تفصیل از بین می‌رود.

شدّت نوریه: میزان بساطت و خلوص وجود در مراتب عالیه که موجب پوشش و عدم ادراک مراتب نازل‌تر می‌شود.

انبساط وجود: سیر نزولی حقیقت واحد وجود به‌سوی مراتب کثرت، به‌گونه‌ای که آن حقیقت بسیط، در مظاهر مختلف تنزل می‌یابد.

عین ثابت: تعیّن علمی اشیاء در علم الهی پیش از تحقق خارجی آن‌ها، که نوعی نحوه وجود پیشینی و علمی برای ممکنات است.

فنا در حق: نابودی تعیّنات فردی و استقلالی موجود در برابر ذات حق، به‌نحوی که موجود جز تجلّی و ظهور او نباشد.

مقام اجمال: مرتبه‌ای از علم یا وجود که در آن کثرت به‌طور غیرمتمایز و بسیط حضور دارد، پیش از تفصیل و تعیّن خارجی.

کشف تفصیلی: مرتبه‌ای از ظهور که در آن کثرات به‌طور مشخص و جدا از هم تجلی می‌کنند و تعیّن می‌یابند.

ظلّیت وجودی: نسبت تبعی و وابسته مراتب پایین وجود به مرتبه اعلی، به‌گونه‌ای که وجود آن‌ها سایه و تجلی مرتبه بالاتر تلقی می‌شود.

علم حضوری: نوعی علم که میان عالم و معلوم هیچ واسطه‌ای نیست و عین وجود معلوم نزد عالم حاضر است.

علم حصولی: علم با واسطه صورت ذهنی و مفاهیم، که در آن شیء خارجی با یک تصویر ذهنی درک می‌شود.

ادراک شهودی: نوعی دریافت باطنی و حضوری از حقیقت اشیاء بدون واسطه مفاهیم یا استدلالات عقلی.

انصراف وجودی: نوعی برگشت باطنی از مراتب نازل‌تر به مراتب بالاتر، به‌گونه‌ای که توجه انسان از مظاهر به حقیقت مطلق معطوف می‌گردد.