

بحث فناء عین ثابت^۱

^۱ سؤال: قوه از ناحیه خودش که به فعلیت تبدیل نمی شود

جواب: این محال است به جهت این که حرکت به طور کلی عبارت است از فعلیت قوه. و مستحیل است که استعداد و قوه، خودش تبدیل به فعلیت پیدا کند زیرا لازمه اش، آن است که به واسطه منشاء واحد و انتزاع واحد در یک لحظه و در یک آن، تحقق دو عرض پیدا بشود

یعنی حیثیت استعدادیه در ذات، با حیثیت فعلیه متفاوت است و اگر استعدادی بخواهد متبدل به فعلیت شود، لازمه اش آن است که محرکی از خارج باشد.

پس اگر یک استعدادی خودش قابلیت برای فعلیت شدن را داشته باشد معنایش این است که در وقتی که استعداد است در همان وقت فعلیت باشد و این مستحیل است. پس بنابراین باید محرک و فاعل خارجی باشد.

لذا می گویند: که در سیر و سلوک اگر انسان متوجه این مسأله نباشد که در حین سیر تمام تغیرات و تبدلات از ناحیه فاعل انجام می شود، نهایتاً در سلب انیت به این نکته می رسد که هیچ راهی جز عنایت فاعل و خداوند متعال نسبت به این تبدل نیست. چون خود ذات وقتی می خواهد خودش را از بین ببرد اصلاً ممکن نیست که ذات، با وجود خودش، خودش را از بین ببرد. چون مرحله ذات مرحله طبع و ماده، نیست، مرحله ذات، مرحله تجرد است و در مرحله تجرد عین ثابت هست، در آنجا نفس عین ثابت چگونه ممکن است موجب عدم خودش بشود؟ سؤال: قابل برای عدم شدن که هست؟

جواب: عدم، به عنوان عدم وجود نیست بلکه به عنوان تبدل آن حیثیت وجودیه و حیثیت تقیدیه به حیثیت اطلاقیه است.

یعنی حیثیت تقیدیه را متبدل به حیثیت اطلاق کند.

سؤال: به حسب طبع اولی می شود تصور کرد همچنان که در مسائل عالم طبع، خیلی ساده است که از حد، خودش را خارج کند.

جواب: از حد خارج کردن در مسائل عالم طبع، باز به عنایت فاعل است، منتهی انسان نمی فهمد. اما اگر به یک حدی برسد که هیچگونه حدی برای او نماند یعنی صفتش و اسمش و فعلش اطلاقی بشود دیگر هیچ جهت تعیین در خود نمی بیند تا بخواهد رفع آن تعیین کند، ولی باز هستی را در خود می بیند و احساس می کند. آنجا دیگر چطور با خود هستی تعیینی، موجب رفع این هستی بشود؟ این نمی شود مگر به عنایت فاعل.

سؤال: قبلاً در مقام جمعی بوده است و با بقاء، عین ثابت، حاصل می شود؟

جواب: بحث ما در آنجا این بود که هیچ منافاتی بین عین ثابت و بین فناء ذاتی نیست. اشکالی که هست این است که ما عین ثابت را یک حیثیت غیر قابل تغیر و تبدل و منافی با اطلاق و به عبارت دیگر الوجود المطلق می دانیم. الوجود المطلق به معنای سیعی، نه به معنای مفهومیش که همان مطلق الوجود باشد، همان وجودی که جنبه سعی دارد و از ذات

باری تا همه تعینات و ممکنات را مشتمل است. عین ثابت در اینجا عبارت از: تقید حصّه نوعیه از وجود مطلق، به یک وجود خاص است.

یعنی اگر ما وجود مطلق را به حصص تقسیم کنیم حصه حیوان، حصه انسان و انسان هم دارای اصناف باشد، این حصص که حصص کلیه وجود است، تقید خاص از این حصه مطلق را عین ثابت می گویند.

عین ثابت این طور به نظر می رسد که با آن معنای بسیط الحقیقه و وجود مطلق در مقام فنا، ناسازگار است. چون فنا یعنی انحاء رفض ماهیات نه عدم هویات، هویات باقی است، ماهیات از بین می رود، حدود و قیود از بین می رود. بناء علی هذا اگر عین ثابتی بخواهد باشد، نمی تواند فنا بر او عارض و طاری بشود. به عبارت دیگر با وجود فنا عین ثابتی باقی نمی ماند. دیگر اسم و ضمیری و مرجعی باقی نمی ماند تا اینکه ما اسمی را بر او علم قرار بدهیم و یا به او اشاره کنیم.

اشکال در این است که شما بگویید باقی نماند، بالأخره در مقام بقاء یا در غیر از مقام بقاء وقتی که شخصی را می گوئیم فانی شده است، قیافه اش الآن در اینجا هست، بخار نشده که هوا برود. وقتی که یک شخصی فانی می شود، در عین اینکه سر جایش نشسته است و یا خوابیده است و یا حرکت باز می کند می گوئیم این فانی است. بدن یک نشئه نازله از روح و از نفس است. نفس نشئه نازله از روح است. روح عبارت از همان عین ثابت است.

یا اینکه باید بگویید فنا یک مسأله موهوم است چون ما می بینیم که این زید می خورد و می خوابد و بر می خیزد و تعیین دارد.

سؤال: یعنی این افعال را که دارد در آن مرحله نیست.

جواب: اینها می گویند که در همان مرحله است. آنهایی که می گویند فانی هست یعنی فنای ذاتی دارد نه فنای فعلی، صفاتی و اسمائی.

سؤال: در آن مقام بالا فناء واقعاً نیست، ولی در مقام پایین این شخص دیگر آن نیست

جواب: منظور از اینکه این او نیست چیست؟ مقام بالا اشاره به تجرد تام است. حالا آیا این شخص که با این حدود و قیود نشسته حتی صحبت هم می کند آیا او به آن تجرد تام رسیده است یا نرسیده است؟ یعنی واقعا آن تجرد تامی که رفض همه حدود و قیود است و اصلاً به او اشاره هم نمی شود کرد و در مرحله اطلاق است و فرقی نمی کند که اسم زید بر او بگذاریم یا اسم الله بر او بگذاریم، در یک همچین موقعیتی آیا این شخص حدود و قیود خود را از دست داده است یا نه؟ اگر بگویید از دست داده پس این را که ما می بینیم چیست؟ این چه جنبه ای و چه نشئه ای دارد؟ بالأخره الآن یک مثقال یا یک گرم هم از وزنش کم نشده است و ابرویش بر سر جایش است، چشم و دهان و بینی اش بر سر جایش است، همه اعضاء بر سر جایش است، اصلاً از جسمیت او هیچ کم نشده است. این یک نکته

و آیا نفسی که مدبر این بدن است تغییر پیدا کرده؟ او هم تغییر پیدا نکرده و تدبیر بدن را می کند، غذا می خورد، می خوابد چه بسا مناکحه هم می کند و امثال ذلک. اینها سر جایش است و تغییری هم پیدا نکرده است.

نفس متدلی به روح است، روحش چطور است؟ روحش هم همین طور است. این سلسله علل را اگر بگیریم می رسیم به اینکه این حدود و قیود همه به جای خودشان محفوظ هستند. بله! مدرکات او عوض شده است ولی عوض شدن مدرکات با فنایی که آقایان می گویند منافاتی ندارد. یعنی با عدم الفناء منافاتی ندارد.

ممکن است یک شخصی عدم الفناء با بقاء عین ثابت داشته باشد ولی مدرکاتش تغییر پیدا کند، مشکلی نیست. ولی ما باید برای اینجا راه حل را پیدا کنیم.

این آقایان که می‌گویند این زید فانی شده است یعنی اصلاً ما بر این زید اطلاق زی نمی‌توانیم بکنیم؟ و حتی اشاره حسی هم نمی‌توانیم بکنیم؟ اینکه خلاف بدیهیات است. ما می‌گوییم این زید فرقی نکرده و نفسش هم که همان است، کارهای حیوانیت را هم که انجام می‌دهد. خدا که کار حیوانیت انجام نمی‌دهد! خدا می‌تواند نکاح کند. خدا می‌تواند غذا بخورد؟! خدا می‌تواند (بِمِثْلِي فِي الْأَسْوَاقِ) بکند؟! اینکه معنا ندارد!

پس این زید در عین اینکه بنا بر تعبیر آقایان فانی است ولی در همان حین نکاح می‌کند، این معنایش این است که الآن در حدود و قیود است، خدا که نکاح نمی‌کند، خدا که غذا نمی‌خورد، خدا که آب نمی‌خورد، خدا که نمی‌خوابد، این چه قضیه‌ای است!؟

این مسأله است که موجب شده که آقایان قائل بشوند بر این که بقاء عین ثابت با هر مرحله از فنا، منافاتی ندارد. چون عین ثابت همین قدر که این حیثیت وجود خاص را از اطلاق بیرون آورد و متعین کرد. هر چه که می‌خواهید رویش بار کنید دیگر مشکل ندارید. همین قدر از اطلاق که عین وجود حق بود درآمد الآن عین ثابت این را بیرون آورده است، فرض کنید که در صفاتش تجرّد پیدا کرده باشد.

ولی این عین ثابت است که همه این مسائل مادی و برزخی و مثالی و عوالم مجرد بر این عین ثابت بار است بدون اینکه، هضم در مقام اطلاق بشود، این عین ثابت است.

این مشکل، مشکل علامه بود، مشکل علامه در این است که خیال می‌کنند که این مسائلی که منشأ انتزاع صفات و افعال از یک عین ثابت است آن منشأ انتزاع اگر فانی بشود، دیگر آن منتزَع هم تمام می‌شود و از بین می‌رود. در حالتی که ما هنوز علم قرار می‌دهیم و اشاره به آن که فانی است می‌کنیم این آقا منزل ما آمد، اگر فانی است دیگر آمدن با پا معنا ندارد! مگر خدا با پا می‌آید، مگر خدا با دست می‌آید، مگر خدا با چشم و ابرو و گوش می‌آید، مگر خدا با این هیكل و این بدن و جسم مادی و اینها می‌آید؟! او مجرد است و تجرّد از مکان و از زمان دارد الی ماشاء الله.

مرحوم آقا در اینجا اگر مطلب را به این نحو با علامه مطرح می‌کردند دیگر برای علامه جای اشکالی نمی‌ماند و آن این است که ما اصلاً به فنا کاری نداریم. ما الآن نه به عین ثابت کار داریم، نه به فنا و نه به بقا کار داریم، به هیچ مسأله‌ای ما در حال حاضر کار نداریم، همین زیدی که برائتی برائتی است نسبت به این مطلب، همین زید الآن فانی در حق است یا فانی نیست. آنچه که ما مطرح کردیم این بود که: فنا را فقط در مقام انکشاف می‌دانستیم، حالا عین ثابت باقی است و الآن در مقام اطلاق و سعه وجودی وجود، آیا زید فانی است یا فانی نیست؟ اگر فانی نیست پس اطلاق وجود، محدود می‌شود و اشکال از آن طرف لازم می‌آید، آن سعه وجود و اطلاق وجود خدشه دار می‌شود؛ اگر زید فانی نیست و الآن به حدود و ثغور و تعین حصه‌ای از وجود را گرفته و در مقابل اطلاق و لاحدی وجود قد علم کرده است، پس اشکال در ناحیه وجود لازم می‌آید! و آن محدود می‌شود، این را چک ار می‌کنید؟! آن که محدود شد، همه اشکالات و ترکیب در وجود و این حرف‌ها لازم می‌آید و کار از آن طرف خراب می‌شود.

اگر زید همین الآن فانی است، عین ثابتش کجاست؟ پس معلوم می‌شود عین ثابت، منافات با فنا ندارد! این همان معنای (بسیط الحقیقه کل الاشیاء) است که همه می‌گویند اما کمتر کسی دقت در او و لحاظ حقیقت او را می‌کند. معنای (بسیط

الحقیقه کل الاشیاء) یا مسأله صرافت وجود، یا مسأله اطلاق در وجود بالأخره مطلب را کجا می‌کشاند؟ همین مطلب را شما در مقام فنا بگیرید! پس در مقام فنا هیچی از جای خودش تکان نخورده است حتی، یک مثقال از وزن این کم نشده و از حدود این نیفتاده است، فقط مقام فنا مقام انکشاف است و الافناء در آن بسیط الحقیقه و صرافت وجود همین الآن برای سالک و غیر سالک و برای همه موجودات محقق است و این هیچ گونه منافاتی با عین ثابت ندارد. این مطلب ما بود.

لذا ما می‌توانیم در اینجا بین کلام علامه و مرحوم آقا از این نقطه نظر وفق بدهیم که اگر مطلب را به این کیفیت پیش بیاوریم نه در بدایت راه اشکالی متوجه می‌شود که چطور این شخص عین ثابتش را از دست می‌دهد؟ و نه در مآل و بقاء بعد از فنا اشکال وارد می‌شود که این زید غیر از آن زید است و این خلق جدید است. چون مسأله، مسأله خلق جدید بود.

علامه می‌گفتند وقتی زید که فانی بعد از فنا باقی می‌شود، کارخانه یک قالب دیگری می‌ریزد. چون این زید که دیگر او نیست.

مثل اینکه می‌گویند کاغذها را دور نریزید، بدهید شهرداری دوباره خمیرش کند و کاغذ درست کند، یا اینکه شیشه‌ها را دور نریزید، نشکنید، بگذارید دوباره اینها کارخانه برود و آب بشود و دوباره شیشه درست کنند. حالا این شیشه‌هایی که با این شکل و با این قیافه، همه آب می‌شود و دوباره در قالب می‌آید روز از نو، روزی از نو، حالا آیا می‌توانیم بگوییم که این شیشه‌ای که الآن با این قالب در آمده است آن شیشه قبل است؟! نه، چون آن چیز دیگر بود، این چیز دیگر است. آن اجزایش یک چیز دیگر بود، آن اجزا در تمام این شیشه‌ها پخش شده است، پس این یک خلق جدید است! انگار از اول شیشه‌ای نبوده، اگر از اول همه اینها سنگ باشد و از سنگ بیاورند و جدا کنند، بعد آن زجاجیت حجر را استخلاص کنند، همان طور که شما می‌گویید این یک خلق جدید است، این قالبهایی که رفته در کارخانه و مُدَابَّ شده است و در قالب ریخته شده است، اینها هم خلق جدید است. بحث فنا این است.

اشکالی که علامه می‌کنند می‌گویند: که اگر فائید به اینکه عین ثابت از بین می‌رود، پس بقا بعد از فنا، خلق جدید می‌شود، و مطلب ایشان درست است و اشکال وارد است، قطعاً هم وارد است، یعنی اشکال علامه بر آقا از این طریق وارد است، بالأخره این زید دیگر زید نیست، این زید دیگر محو شد و پودر شد و تمام شد. حالا خدا در مقام بقا یک زید دیگری درست می‌کند. این با او فرق می‌کند. و بعد از هفتاد سالگی یک اسم جدید برای آقا بگذاریم تا حالا اسم آقا زید بن ارقم بود، حالا یونس بن عبدالرحمن می‌شود تا دیروز این طور من را صدا می‌زدند. ولی الآن شما فانی شدید و بخار شدید.

اگر ما فنا را فناء عین ثابت، به این کیفیتی که در ابحاث مطرح است، بدانیم، اشکال علامه وارد است و هیچ جوابی هم ندارد. در هر صورت این یک خصوصیتی بوده است و مسأله آقا نمی‌تواند جواب این اشکال باشد.

ایشان می‌فرمایند که فرض کنید یک پروانه‌ای می‌آید و خودش را آتش می‌زند و می‌سوزد و بعد خاکستر می‌شود، این پروانه‌ای که از خاکستر دوباره متولد می‌شود دیگر او نیست شما می‌توانید یک اسم دیگر برای او بگذارید. این الآن خاک است، رماد است، رماد با آن قبل فرق می‌کند. باید یک اسم جدیدی برایش بگذاریم. موم را فرض کنید که به شکل ماهی در می‌آورید، الآن اسم ماهی بر او گذاشتید، بعد این را خراب می‌کنید، به شکل یک گوسفند در می‌آورید،

نمی‌توانید بگویید این همان ماهی قبلی است.

سوال: و در فلسفه ثابت شده که

جواب: بله عدم بین یک وجود ممکن نیست.

تخلخل عدم در بین اطوار وجود نمی‌شود کرد ولی مطلب این است که بحث از اصلش محل اشکال است. اصلاً، این را فنا نمی‌گویند. فنا به حذف عین ثابت و بخار و دود شدن نمی‌گویند. فنا در سلوک و در غیر سلوک، در حیوان و در غیر حیوان، در جماد و در نبات و در همه چیز، فنا است، و در همه چیز، عین ثابت است، و در همه چیز، بقاء است ولی با تحقق عین ثابت اینها فانی هستند. و به طور کلی بحث دیگر معنا ندارد.

سؤال: یعنی دو جهت دارد وقتی ما می‌گوییم متعین را نسبت به مطلق حساب کنیم تعینش از دست می‌رود چون این مطلق است؟

جواب: بله، وقتی جدا تصور کنیم مستقل است.

سؤال: در حقیقت آن فرمایشی است که کراراً فرمودید که منافاتی بین اطلاق و تقیید نیست.

جواب: بله همین است، اصلاً منافات نیست. اگر اطلاق است، باید تقیید را در خودش هضم کند. اصلاً ضرورت دارد نه اینکه منافات نیست. مصاحبت اطلاق با تقیید بالضروره است. اگر یک اطلاق را فرض می‌کنید بالضروره باید مقید را در خودش و در کنار خودش جای بدهد.

سؤال: با تقییدش؟

جواب: بله با تقییدش؛ و معنی ندارد که با تقییدش نباشد! پس تقیید را کجا بگذاریم؟! نمی‌توانیم تقیید را روی تاقچه بگذاریم، بعد بگوییم حالا که مطلق آمده است تقیید را به آن بچسبانیم. این که نمی‌شود. با همان تقییدی که دارد مطلق او را گرفته است. این معنا، معنای اطلاق است.

سؤال: در حال اطلاق دیگر تقیید وجود خودش را نشان نمی‌دهد.

جواب: اطلاق مرحله کمون مقید است

سؤال: مثلاً یک شمعی که یک وات است، یک لامپی که یک وات است روشن است از ۱۰۰۰ وات این نور را گرفته است، وقتی آن ۱۰۰۰ وات روشن است، این یک وات را دیگر نمی‌بیند، اما وقتی که خاموش است، این یک وات دیده می‌شود، آن ۱۰۰۰ وات که می‌آید، واقعاً هیچی دیده نمی‌شود.

و این به خاطر بصر انسان است، ضعف بصر است. این حجابی که هست نمی‌گذارد انسان آن حقیقت اطلاق را ببیند. اتفاقاً برای ما کار بر عکس است، یعنی چون ما ضعف بصر داریم، ۱۰۰۰ وات را نمی‌بینیم. آن شدت قهریه نوریّه وجود نمی‌گذارد انسان حقیقت این شمعی را که الآن این شمع یک وات نور می‌دهد، انسان او را تماشا کند و فقط این را ببیند. اگر انسان بصیرت او به نحوی بشود که در عین تعین یک وات، چشم او آن شمس را ببیند، در عین حال هر دو را می‌بیند و یکی می‌بیند و تعین این را، موجب تقیید آن اطلاق نمی‌بیند و این به خاطر ضعف ما است. و اگر چشم مان باز بشود، یا از نقطه نظر عقلی، دقت عقلی به آن جایی برسد که بتواند حذف تقییدات کند، در آن صورت هر دو جنبه را به لحاظ واحد، می‌توانیم بگیریم.

بارها عرض کردم یک وقت نظر ما بر یک فعل محدود و مستقل است، در اینجا نمی‌توانیم بگوییم خدا محدود در این

شده است؛ ولی بدون حد چه اشکالی دارد؟! خدا همه این کارها را انجام می‌دهد. پس انتساب هم هیچ اشکالی ندارد. سؤال: اما دیگر خدا نمی‌شود گفت. چون خدا اسم است برای آن بی حدی و بر آنکه (لحاظ لا حدیت و لحاظ لا قیدیت) است می‌باشد مگر اینکه آن در حالی باشد که واقعاً از حد در بیاید مثل: رمی پیغمبر و (ما رمیت اذا رمیت ولكن الله رمی) اگر آنجا ابن ملجم یا ابوسفیان هم می‌زد، آیا باز این عنوان بر او صدق می‌کرد یا نه؟ جواب: آن عنوان بر او هم صدق می‌کند، منتهی در آنجا پیامبر شاعر است و آن شاعر نیست لذا مرحوم حاجی می‌فرماید:

موسی ای نیست که دعوی اناالحق شنود *** ورنه این

زمزمه اندر شجری نیست که نیست

سؤال: آن معنای تکاملی اش منظور است؟

جواب: تکامل و غیر تکامل ندارد، اینکه از این درخت ندای انا الحق در آمد، آیا تغییر حال در موسی شد یا تغییر حال در شجر شد؟! تغییر در موسی شد، پس تمام اشجار انا الحق می‌گویند، اگر ما گوشمان باز باشد می‌شنویم، حالا رمی پیغمبر هم همین است در (ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی)، اگر ابوسفیان هم می‌زد (و ما رمیت اذ رمیت و لكن الله رمی) بود ابوسفیان که دارد شمشیر را بر می‌دارد و می‌زند، این حرکت دست و بالا آمدن و زدن و تأثیر و اینها مگر غیر از خداست. سؤال: نه، ظهور خدایی پیدا نکرده است، پیغمبر ظهور خدایی پیدا کرده لذا واقعا می‌شود گفت (و ما رمیت اذ رمیت) و اما ابوسفیان هنوز ظهور خدایی پیدا نکرده است.

جواب: ظهور خدایی به چه می‌گویند؟ یک وقت خودش جاهل به این ظهور است، یک وقت شاعر به این ظهور است. الآن بین ابوسفیان و بین پیغمبر از نقطه نظر جسمیت چه فرقی است؟ ابوسفیان ۷۰ کیلو وزنش است. فرض کنید که پیغمبر هم ۷۰ کیلو وزنش است اگر وزنشان یکسان بود. پس از این نظر که فرق نمی‌کنند. ابوسفیان قلب دارد، شش دارد، ریه دارد، معده دارد، پا دارد، دست دارد، تمام اینها را پیغمبر هم دارد. از این نظر چه فرق می‌کنند؟! در ابوسفیان قوه است. در پیغمبر هم قوه است. هر دو اینها قدرت دارند. قدرتی که الآن این شمشیر را برمی‌دارد؛ دو دست در اینجا، شمشیر را بر می‌دارد، یکی دست مبارک پیغمبر است، یکی هم دست فلان فلان شده ابوسفیان. هر دوی اینها دو تا شمشیر برمی‌دارند، هر دوی اینها هم با قوه بر می‌دارند بدون قوه و قدرت، شمشیر سنگین است، بادکنک که نیست. این شمشیر فرض کنید که ۳ تا ۴ کیلو وزنش است. این الآن این را برمی‌دارد. این فعل برداشتن هر دو، دو تا قوه است این قوه از کجاست؟

سؤال: بُعد خدایی، در هر وجودی است، منتهی این بُعد خدایی یک وقت ظهور در یک انسانی می‌کند، یک وقت ظهور نمی‌کند. و لذا در حضرت علی علیه السلام ظهور کرد و در خبیر را آن طور توانست بردارد، اما دیگران چرا نمی‌توانند بردارند؟

جواب: این مطلب به خاطر این است که شما بین تجلیات خدا فرق می‌گذارید.

و این همان عبارت مرحوم آقای خداد است که می‌فرمودند: این مردم اگر سر چاه بروند و ببینند دعایی شد و از چاه آب بالا آمد، معجزه می‌دانند اما وقتی شیر دستشویی را باز کنند و آب آید این را معجزه نمی‌دانند. هر دو معجزه است. وقتی که می‌فرمایید خدا در هر دوی اینها هست یعنی در هر دو ظهور دارد. منتهی دلش می‌خواهد در یک جا، ظهورش را غیر

عادی قرار بدهد، در یک جا عادی می‌خواهد قرار بدهد این عادی و غیر عادی بالنسبه به ما است. اما بالنسبه به ظهور فرق نمی‌کند. اگر این کاغذ تبدیل به یک شیر درنده شود می‌گوییم، اینجا خدا ظهور کرده و این کاغذ شیر شده است. برای او هیچ فرقی نمی‌کند چه کاغذ تبدیل به شیر درنده شود و چه این کاغذ به همین کیفیتش بماند و آتش، تبدیل به خاکسترش کند. از نقطه نظر نزول ظهورات و افاضه ظهورات در عالم ماده به اندازه یک پر کاه و به اندازه یک سر سوزن فرق نیست.

اگر آتشی بیاید این آتش، ظهور او است، تبدل و فعلیت آتش در این قرطاس ظهور او است و تبدل قرطاس به رماد ظهور او است. یا اینکه این کاغذ با همین کیفیت متبدل به یک حیوان درنده بشود. ما این را ظهور می‌بینیم و آن را نمی‌بینیم. هیچ فرقی از این نقطه نظر نمی‌کند.

سؤال: تنزلتشان فرق می‌کند (اول ما خلق الله نوری) آن یک تنزل است. چطور فرق نمی‌کند.

جواب: آن فرق در شدت و ضعف است. شدت و ضعف خدا را از تحقق در اعیان که باز نمی‌دارد. بله ما می‌گوییم یک فیض خدا شدید است، و یک فیض خدا ضعیف است.

سؤال: اگر شدید باشد می‌شود گفت (و ما رمیت). اگر ضعیف باشد نمی‌شود.

جواب: چرا نمی‌شود؟! چه دلیلی داریم؟! روی چه حسابی چون شدید است انتسابش به خدا بیشتر است. این نمی‌شود و این، عین شرک است.

هر چه از مقام ذات، به پایین تنزل کنید، این ناقص است. در این حرفی نیست. منتهی ناقص داریم، انقص داریم، هر چه باشد، از آن ثریا تا آن ذره مظاهر خداست.

منتهی برای ما آن مسأله چون عسیر عادی مهم است آن را به خدا نسبت می‌دهیم.

سؤال: کلام امیر المومنین در مورد قلع باب خیبر که ما قَلَعْتُ بَابَ الْخَيْبِرِ، آنجا را می‌فرمودند: من به قوه الهیه کندم، اما همین امیر المومنین نان خشک را می‌زد با پشت پایش می‌زد و نمی‌شکست.

جواب: به خاطر اینکه قلع باب خیبر غیر عادی است، او راست می‌گفت.

سؤال: (بحول الله به قوته و اقوم و اقعده. غرض اینکه در آنجا نسبت به خدا می‌دهند و در مورد اینکه نان را نمی‌توانستند بشکنند نسبت به قوه بشری می‌دهند).

جواب: این به خاطر ضعف است، به خاطر چشم مردم است. اما همین علی اگر میثم بغلش می‌نشست می‌گفت، خدا دارد این کار را می‌کند، آن در خیبر را هم من کندم. به خاطر اینکه هیچ فرقی از این نقطه نظر نمی‌کند، شما جایش را عوض کنید و بگویید آن در خیبر را من بشر کندم، مگر بشر چیست؟ بشر می‌تواند اراده کند و کن فیکون کند. پیغمبر که شق القمر کرد به قوه بشری کرد یا به قوه الهی؟ می‌خواهم یک مسأله ای را تذکر بدهم. به کدام قوه کرد؟ نه به قوه بشری بود و نه به قوه الهی بود، به یک قوه واحده بود. توحید یعنی اینکه: بشر و اله را کنار بگذارد، نه بشری وجود دارد و نه الهی وجود دارد.

همین پیغمبر که غذا می‌خورد به قوه الهی می‌خورد یا بشری می‌خورد؟ به هیچ کدام، نه الهی است و نه بشری، هیچ کدام، یک امر واحد بیشتر نیست. چون یکی بزرگ است اسمش را قوه اله می‌گذاریم مثلاً در خیبر را وقتی می‌زند قلع می‌کند می‌گوئیم قوه الهی است.. علی و پیغمبر دارند با ما صحبت می‌کند و ما حالیمان نمی‌شود.

سؤال: بعد از اینکه این نوارهای مهر تابان را پیاده کرده بودند در خدمت آقا در مشهد به حرم مشرف می شدیم، از ایشان سؤال کردیم که آقا بالأخره علامه قبول کردند یا نه. فرمودند که بله قبول کردند، خیلی هم دعا کردند که خدا پدرتان را بیامرزد که ما را نجات دادید. ولی این مطلبی که ایشان آنجا تصریح فرمودند، در نوار، نبود که علامه پذیرفته باشند، در مهر تابان هم نیاوردند. حالا نمی دانم چه جهتی داشت، حتی اشاره هم نکردند که علامه این مطلب را پذیرفتند.

جواب: توی کتاب دیگرشان هم نیست؟ توی الله شناسی هم نیست؟

سؤال: نه در کتاب دیگر و یا الله شناسی، هم ندیدم ولی آنجا تصریح کردند که علامه از حرفشان برگشتند. حتی در نوارها ضبط هم نکرده بودند، در حالتی که مطلب، مطلب مهمی است. و یحیی یثربی در کتاب عرفانش نسبت به آقا اعتراض روی همین جهتا اعتراض می کنند که علامه قائل به عین ثابتند و آقا را رد می کنند که آقا به این مطلب اشاره کردند ولی در عین حال باز فرمودند که علامه از حرفشان برگشتند. فرمودند خیلی خوشحال شدند و خیلی دعا کردند. من خودم برایم سؤال بود که آقا چرا این قدر سماجت در این جهت می کنند حتما جنبه دیگری این مسأله دارد.

جواب: یک شب ما با آقا سر یک سفره در اخملد بودیم، ایشان مطالبی فرمودند، چند تا مطلب بود. یک مطلب این بود که در کتابی که پسر مرحوم قاضی راجع به پدرش نوشته است، در آنجا دارد که یک روز من وارد بر پدرم شدم، دیدم که مرحوم علامه طباطبایی، آن موقع جوان بود و شاگرد پدر او بود راجع به یک مسأله ای با پدرمان بحث می کند و بحث هم خیلی داغ شده به طوری که عبارات از حدود متعارف، خارج شد. یعنی از این عبارات باید بیشتر تامل بشود، باز هم رویش فکر بکنید و از این حرف ها، خلاصه قضیه این بود. پسرشان آقا سید محمد حسن می گفت که من گوش کردم که ببینم قضیه چیست؟ دیدم که صحبت در همین مسأله است، عین ثابتی، من می شنیدم، یک فنایی، آن موقع می شنیدم. بعد آقا به ما فرمودند که ایشان قبول نکرد و مسأله تمام شد آقا سید محمد حسن می گفتند که پدر ما به ایشان گفتند که: تو این را نمی فهمی، این قضیه را نمی فهمی و ادراک نمی کنی. یک همچنین مطلبی آقا می فرمودند و این کتاب هم جلوشان بود صفحات من تاریخ الادیان، البته آن موقع یک زیراکس آن را ایشان از تهران برای آقا فرستاده بود و هنوز چاپ نکرده بود و ایشان به من نشان دادند و گفتند: ببین در اینجا این را نوشته است، من نگاه کردم، گفتم: بله، بعد آقا گفتند: خیلی عجیب است! تاریخ تکرار شده، مثلاً آن شاگرد با استادش بحث کرد و قبول نکرد و این شاگرد با استادش همین قضیه را شروع کرد. بعد گفتم: آقا بالأخره نهایت کار به کجا رسید. باز ایشان فرمودند که ما دیگر قبولانیدیم به ایشان و ایشان خیلی ما را دعا کردند. همان طور که آقا در هنگام تشریف به حرم به شما فرمودند.

سؤال: یک همچنین مطلب مهمی را نیاورده اند، یعنی ایشان این مطلب را پذیرفته اند که ایشان قائل به عین ثابت نیستند. جواب: البته من فکر می کنم که اگر یک جایی یاد نامه یا چیزی نوشته بشود این مسأله حتماً باید در آنجا بیاید. من فکر می کنم اینکه ایشان نیاورده اند می خواستند رعایت احترام و ادب را بکنند.

سؤال: بحث قطع می شود و به چیزی دلالت ندارد.

سؤال: من فکر می کردم که علامه در این قضیه مانده اند و آقا اصرار دارند در این که ایشان را در بیاورند. جواب: همین طور هم بود.

سؤال: علامه فنای در اسماء و صفات داشتند و آن وقت در فنای در ذات مانده بودند.

جواب: بله، از عبارات ایشان پیدا است، علامه خیلی مرد بزرگی بودند، از عکس های ایشان، پیدا است که این اواخر

تطبیق متن

(منها ان الواجب ان كان نفس الكون في الأعيان اعني الوجود المطلق.)

اشکال دیگری که بر اتحاد ماهیت واجب با وجود او و کون او است این است که: واجب اگر خود تحقق در اعیان خارجی باشد، کون به معنای تحقق و ثبوت است، که بنا بر بحث و اصطلاح وحدت وجود و صرافت وجود یا بر مسلک ادواق صوفیه که نفس تحقق خارجی را عین حقیقت واجب می‌دانند، بدون لحاظ استقلال در قبال حقیقت واجب برای اعیان خارجی، که همان کون فی الاعیان عبارت است از وجود مطلق؛ چون وجود مطلق است که به صور مختلفه، اعیان را به وجود می‌آورد. اگر وجود را مطلق ندانیم بلکه مقید بدانیم در اینجا محدودیتی برای آن وجود قائل شدیم. اما اگر وجود، مطلق باشد، آن حقیقت واجب با آن وجود مطلق که به صور مختلفه، متعین می‌شود وفق می‌دهد.

اگر این طور باشد، واجب عبارت از همان کون در اعیان است که همان ثبوت ماهیات در خارج، و ثبوت ماهیات در عالم خارج است و آن وجود مطلق است.

لزم تعدد الواجب چرا؟ چون به تعداد ماهیاتی که طاری بر وجود مطلق می‌شود ما در خارج باید واجب داشته باشیم. چون آن ماهیات با هم مختلف هستند، پس واجب هم مختلف است. فرض این است که همان واجب که با این لیوان من باب مثال اتحاد دارد، همان واجب با این پارچ هم اتحاد داشته باشد، همان واجب با این سینی هم اتحاد داشته باشد. پس این سه تا یکی جنسش از پلاستیک، یکی جنسش از شیشه و یکی جنسش از خاك است. این سه ماهیت مختلف که وجود دارند. پس سه عنصر متخالفه الحقایق در خارج، هر سه، واجب الوجود می‌شوند. چون فرض این است که آن حقیقت واجب با عین این سینی و لیوان و پارچ اتحاد دارد. یعنی در يك مرتبه با سینی اتحاد عینی دارد و او واجب است پس این هم واجب می‌شود. در يك مرتبه با لیوان اتحاد عینی دارد آن واجب است این هم واجب می‌شود. و در يك مرتبه با پارچ اتحاد عینی و حقیقی و ثبوتی دارد چون آن واجب است پس این هم واجب است.

اصلا متوجه خودش نیست.

سؤال: آقا یک عبارت هم فرمودند، که اصلا حالشان عوض شد.

فرض بر این است که چون وجود جوهر غیر از وجود عَرَض است و خود جواهر با هم اختلاف دارند، خود اعراض هم با هم اختلاف دارند پس به تعداد جواهر و اعراض در خارج ما واجب الوجود بالذات داریم. این اشکالی است که مطرح می باشد.

و ضروره ان وجود الجواهر غیر وجود العراض اینها با هم اختلاف ماهوی دارند (و ان کان هو الکن مع القید التجرد)

اگر شما می گوید که واجب همان کون در اعیان است منتهی با قید تجرد از جوهریت و عرضیت،

نه، اینطور نیست واجب عبارت است از همان تحقق خارجی وجود در خارج ولی با قید این که صورت ندارد، با قید اینکه جوهر نیست، نبود جوهر جزء برای حقیقت واجب است. نبود عرض جزء ترکیبی برای حقیقت واجب است که لازمه اش ترکیب واجب از یک امر ثبوتی و امر عرضی است و علاوه بر آن، ترکیب لازم می آید و ترکیب نیاز به جاعل و فاعل دارد، و واجب را از واجب الوجودی متبدل به ممکن الوجود می کند. علاوه بر این لازمه اش این است که یک ماهیتی از یک امر ثبوتی و یک امر عدمی تشکیل بشود (و هو محال) این هم اشکال دیگر.^۱

^۱ سؤال: عدم اگر باشد اشکال ندارد.

جواب: عدم خودش حد می شود، عدم الجوهریه جزء ترکیبی برای حقیقت واجب می شود. یعنی حقیقت واجب، وجودی است که جوهر نیست پس این حد می شود. یعنی آن وجود، از آن سببه و اطلاق و از آن صرافت و از آن بساطت می افتد.

سؤال: پس اوصاف سلبيه نسبت به حضرت باری تعالی که می گویند: اوصاف سلبيه است در حقیقت رفع نقض می کند؟
جواب: این، عین اثبات نقص برای او است، آن وجودی که شما صرافتش وسیعه و اطلاقش را می خواهید ثابت کنید با این امر عدمی او را از صرافت می اندازد

سؤال: در صفات سلبيه چکار می کنید.

جواب: در صفات سلبيه آن سلب عین کمال است مثلاً می گوئیم خداوند متعال جاهل نیست.

سؤال: جوهر هم نیست، عرض هم نیست.

جواب: وقتی که می گوئیم جوهر نیست، این جوهریت را یک امر مستقل خارجی تصور می کنید یا نمی کنید؟! اگر یک امر اعتباری تصور می کنید پس بین او و بین حقیقت وجود مطلق، فاصله انداخته اید. این عین نقص است.

سؤال: آنها که می گویند در فلسفه اثبات می کنند که: خدا، نه جوهر است و نه عرض است و نه جسم است

جواب: آن یک مطلب دیگر است. آن به خاطر این است که نفس صرافت وجود باعث می شود که هم جوهریت، هم عرضیت و همه اینها را در او جا بدهد. پس وقتی که یک وجودی و یک حقیقتی را تصور کردید که به واسطه بساطت

(مع انه عدمیه لایصلح ان یکون جزاً للواجب او بشرط التجرد)

یا اینکه حقیقت واجب یک، وجود مطلق است اما وجود مطلق که مشروط به تجرد از ماده باشد، یعنی شرط تحقق این وجود مطلق عدم الجوهریه است، این شرط است، چون شرط است شرط، جزء برای ماهیت نخواهد بود.

و اشکال ترکب لازم نمی آید که یک حقیقت واجب مرکب بشود از یک امر ثبوتی و امر عدمی. ولی صحبت در این است که چون این حقیقت مشروط است، تحقق حقیقت واجب مشروط به این است، این لحاظ شرطیت را چه جاعلی و چه فاعلی در حقیقت واجب لحاظ کرده و دخیل دانسته است؟ یعنی واجب از وجوب ساقط می شود. لحاظ شرطیت در این، باعث می شود که حقیقت واجب از واجب بالذات به ممکن بالذات برگردد و فاعل شرطیت را در حقیقت واجب لحاظ کند. این هم اشکال دیگر، یا به شرط تجرد که لازم می آید که واجب، واجب لذاته نباشد.

(و ان کان غیر الـکون فی الاعیان). اگر واجب عبارت از آن تحقق خارجی اعیان نباشد، یعنی واجب برای خودش یک کونی داشته باشد، خارج هم برای خودش خارجی داشته باشند، یعنی ما بیاییم یک مرزی بین واجب و بین خارج قرار بدهیم، بگوییم واجب اصلاً با اعیان خارجی کاری ندارد، برای خودش یک دم و دستگاه دیگری دارد، اعیان خارجی هم برای خودشان یک دم و دستگاه دیگری دارند. و این واجب، آن تحقق خارجی اعیان نیست.

فان کان بدون الـکون اگر بدون تحقق باشد لازمه اش این است که شما وجودی را تصور کنید که این وجود تحقق نداشته باشد، وجود بدون تحقق، ما نداریم (نفس الوجود هو التحقق فی محال) پس محال است. ضروره آنه لایعقل الوجود بدون الـکون، وجود بدون تحقق و تشخیص خارجی معنا ندارد. هر جا که وجود است در آنجا تشخیص و تحقق است. شما در عالم هپروت و چپروت که نمی توانید یک

خودش تمام حقایق مختلفه الحقایق را، تمام ماهیات مختلف الحقایق را در خود جای داد پس بنابراین به لحاظ عدم تداخل قسیمی در قسیم دیگر اثبات می شود که نفس آن قسیم نخواهد بود. از این باب است نه از باب اینکه جوهر نیست، جوهریت هم از وجود می آید، عرضیت هم از وجود است.

سؤال: یعنی در اینجا کلمه را، نفی می کنیم؟

جواب: در اینجا دارد جدا می کند، در واقع حد می زند، می گوید نفس تحقق در خارج است اولاً: به لحاظ استقلال برای جوهریت در خارج و بعد عدم الجوهریه فی حقیقه الواجب این عین تحدّد و نقص برای او می شود.

وجودی را تصور کنید که آن وجود هیچ تحقیقی در خارج نداشته باشد، در خارج که عبارت از اعیان است مانند: پارچ و گیلان و سینی؛ اصلا خود اینها يك نحوه تشخیصی دارند که آن تشخیص ملازم با وجود است، بلکه مساوق با وجود است نه ملازم با وجود یعنی بالاتر، کل ما يتحقق الشخص في نفس هذه الحالة يتحقق الوجود و کل ما يتحقق الوجود فلا محاله هو نفس الشخص. به این شکل و به این کیفیت در اینجا مشخص است که وجود بدون تحقق معنا ندارد (و ان كان مع الكون اگر این وجود واجب با کون در خارج توأم است (فاما ان يكون الكون داخلا فيه) یا اینکه تحقق داخل در این وجود است و هو محال این محال است. (ضرورة امتناع تركب الواجب). تركب واجب در اینجا لازم می آید که شما در اینجا می توانید فوراً جواب بدهید که کون غیر از خود وجود چیزی نیست. تحقق، غیر از خود وجود چیزی نیست. نه اینکه ما يك وجود داریم، بعد هم يك تحقیقی داریم.

مثل اینکه بعضی ها می گویند ما می رویم مسافرت، حالا می خواهد پانزده روز بماند ولی می گوید ما قصد نمی کنیم. تو که می خواهی پنج روز از ده روز هم زیادتر بمانی. نفس همین که می خواهی بمانی، قصد است می گویند آقا ما قصد نکردیم. می گویم آقا چقدر می خواهی بمانی؟ پانزده روز شاید بمانیم پس چه می گویی؟ این چه قصدی است که با پانزده روز هم پیدا نمی شود. خیال می کنند قصد توطن اضافه بر آن نیتی که دارند، چیز دیگری است. نه جانم همان است. همین که شما می خواهید، یعنی قصد می کنید. خواستن با قصد کردن دوتا نیست،

یک تابستانی بود، ماه رمضان، جایی تبلیغ رفتیم. یک شخصی آنجا بود، یک روز گفت آقا می آید بیرون برویم. بنده خدا می خواست که ما را ببرد و یک خرده تفنی بشود. خسته شده بودیم. می خواست محبت کند گفت بالا یک جایی هست، یک مزار شهدایی هست و قبرستانی فاتحه بخوانیم؛ و بعد هم یک جای دیگری هست. گفتیم، آقا قصد روزه چه می شود؟ گفت ما فعلا نقطه اول را قصد می کنیم،. گفتیم بالاخره می خواهید نقطه بعد بروید یا نه؟ این کلاه سر گذاشتن است. اگر به تو می گفتند آقا بیا قبرستان فاتحه بخوان که نمی آمدی پس تو آنجا منظورت است، ولی می گفت نه ما قصد می کنیم اینجا را، به نقطه اول که رسیدیم بعد نقطه دوم را قصد می کنیم، بعد قصد نقطه سوم را می کنیم تا بالای کوه برسیم. ما گفتیم با خودت، هر چه خودت می دانی ما کار نداریم. ما اصلا نمی دانیم کجا می خواهی ما را ببری در من قصد نیست حالا خود دانی، برای شما هم که مهم نیست. بله این همان مسافرت است. فرقی نمی کند.

(فاما ان يكون الكون داخلاً فيه و هو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب) تركب واجب لازم می آید (او خارجا عنه) یا اینکه کون در خارج، خارج از حقیقت واجب است و هو المطلوب مطلوب ما هم همین است که وجود واجب با تحقق خارجی واجب که ذات اوست این دو تا است.

يك وجود واجب داریم که، نه من می فهمم چیست و نه شما که دارید این حرف را می زنید می فهمید چیست، يك امر کشکی است مثلاً؛ يك ذات و ماهیت در خارج داریم که عبارت از همان تحقق واجب است، این همین است که احساس می کنیم. که این دو تا با هم افتراق پیدا می کنند. ذات واجب که ماهیت او است و خود نفس واجب، که وجود او است، این با همدیگر افتراق پیدا می کنند. (لان معناه زیاده الوجود علی ما هو حقیقة الواجب) معنایش این است که وجود بر حقیقت واجب که ذات واجب است زائد است.

این مطلب ایشان که البته جواب هایش مشخص است. بعداً مرحوم آخوند می فرماید. يك نحوه دیگر که ایشان مطلب را مطرح می کنند این است که (انا لانشك فی أن معنی الوجود) ما شکی نداریم در اینکه معنای وجود (الكون و التحقق) معنای وجود عبارت از نفس کون و تحقق است (فالوجود الخاص) در آن اشکال اولی که مطرح کردند کون را غیر از وجود گرفتند. یعنی امر عارض بر وجود کون را گرفتند. در اینجا کون را همان وجود می گیرند. وجود عبارت است از نفس کون و تحقق (فالوجود الخاص) وجود خاص که عبارت است از وجود حق متعال (اما ان یشتمل علی معنی الكون و الثبوت) یا اینکه معنای کون و ثبوت را دارد یا ندارد. یعنی در وجود خاص تحقق خوابیده یا نخوابیده است. (فان لم یشتمل) اگر مشتمل نباشد، آن وجودی که کون در او نباشد وجود نیست. چون وجود مساوق با کون است و کون مساوق با وجود است. وجود مساوق با تشخص است و تشخص مساوق با وجود است.

(اذ لا معنی للوجود الخاص بالشیء إلا کونه و تحققه) زیرا معنایی ما برای وجود خاص به شیء نداریم، مگر تحقق خارجی او.

وقتی می گوئیم این شیء وجود دارد یعنی تحقق خارجی دارد، يك وقتی می توانید بگویید این شیء هنوز تحقق پیدا نکرده است. یعنی هنوز وجود پیدا نکرده است يك وقتی می گوئیم فلان شیء مثلاً

زید موجود یعنی چه؟ یعنی در خیابان دارد راه می‌رود، عمر و موجود است یعنی تحقق خارجی دارد و وجود دارد، و تحقق ندارد همچنین چیزی نمی‌فهمیم. این دو تا متناقضین هستند. (الا کونه و تحققه و إن اشتمل علی معنی الکون) اگر وجود خاص مشتمل بر معنای کون باشد وجود خاص (کان الوجود المطلق ذاتیاً له) پس وجود مطلق ذاتی برای این کون می‌شود، چون مشتمل بر کون است. پس این وجود مطلق که عبارت است از حق متعال این ذاتی برای تحقق خارجی او است. (فهو اما أن یکون جزء الواجب او نفسه) حالا این وجود مطلق یا جزء واجب است یا خود واجب است، هر کدام از اینها باشد لازمه اش این است که برای او یک ماهیت کلیه‌ای باشد، یعنی وجود مطلق، جزء واجب باشد، پس بنابراین واجب ماهیتش متحقق از یک کون و از یک وجود مطلق می‌شود، اگر خود واجب باشد، باز ماهیت واجب، مرکب از یک کون و از یک وجود مطلق است.^۱

^۱ سؤال: اگر نفسش باشد می‌گوئیم خودش نفسش است، دو چیز نمی‌شود.

جواب: ما ذات واجب را که عبارت از ماهیت است، این ذات واجب را به دو صورت تصور می‌کنیم: یک ذات واجبی است که همان کون و همان تحققش است. این وجود مطلق، عارض بر او است و کون و وجود مطلق را دو چیز می‌بینیم این ترکیب است. اگر ذات واجب، و وجود مطلق، نفس کون و ذات واجب است یعنی وجود، آن وقت خود وجود مطلق دو تکه می‌شود ما اول واجب را دو تکه‌اش کردیم، آن را مرکب کردیم از یک ذاتی که کون است و یک تحقق که همان تحقق است و یکی هم همین وجود مطلق است. در اینجا وجود مطلق را دو تکه‌اش کردیم. وجود مطلق عبارت از نفس واجب و کون در خارج است که باز محالیت لازم می‌آید که خود وجود مطلق را از ذات واجب بدانیم تا اشکال در وجود مطلق لازم نباشد.