

## درس یکصد و چهل

### بحث عینیت اسماء و صفات با ذات باری تعالی (۵)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث در عینیت اسماء و صفات با ذات حق و عدم عینیت آن و تبعاتی که بر این مسئله مترتب می‌شود بود. مطلبی که در روز بحثی گذشته به آن پرداختیم این بود که در مفاهیم مختلفه اتحاد معنی ندارد. یعنی اتحاد مفهومی اصلاً معنی ندارد و امکان ندارد. و نفس مفهوم مخالف، خودش عدم اتحاد در ذات و ماهیت خود را اقتضا می‌کند. اما بحث در وحدت آنها در عالم خارج و وحدت در مفاهیم به وحدت مصداقی عرض شد که اگر منظور وحدت وجودی آنها باشد، به این لحاظ که وجود مفهومی آن چنانچه در وجود ذهنی تفاوت دارد همین‌طور وجود مفهومی آن در ظرف خارج از ذهن هم بخواهیم درباره‌اش صحبت کنیم، امکان ندارد این وجود هم با وجود مفهومی عینی خارجی یک مفهوم دیگر متحد باشد.

بعبارة آخرای مسئله چنانچه در وجود ذهنی یک مفهومی دارای یک تعینی است و آن وجود، آن تعین مفهومی را از سایر تعینات ممتاز می‌کند، همان‌طوری که در ماهیات ما این مطلب را مشاهده می‌کنیم، وقتی که شما یک غم را در ذهنتان تصور کنید امکان ندارد با تصور آن غم، انسان تدخل پیدا بکند و راه بیابد. تصور غم در ذهن، تصور غم است نه تصور بقر و نه تصور حمار و نه تصور انسان. مستحیل است که ماهیات در ذهن به وجود ذهنی وحدت داشته باشند، چون نفس تصور یک مفهوم اقتضای غیریت و تعین و حد را با سایر مفاهیم و با سایر ماهیات می‌کند. پس چطور ممکن است که اینها با هم اتحاد داشته باشند؟! قابل تصور نیست.

### منظور از محالیت اجتماع و اتحاد صفات با ذات در خارج و در ذهن

همین‌طور در صفات هم شما این مطلب را پیدا می‌کنید. وقتی که یک وجود ذهنی صفت علم در ذهن شما تجسم پیدا می‌کند امکان ندارد در این تصور ذهنی شما که تصور علمی حقیقت علم است، وجود ذهنی قدرت هم یا وجود ذهنی خلاقیت هم یا وجود ذهنی سایر صفات هم در ذهن شما تصور پیدا کند. وقتی که شما علم را تصور می‌کنید شهوت و غضب در آن تصور شما راهی ندارد. وقتی که شما غضب و قهر را تصور می‌کنید علم در آنجا راهی ندارد. یعنی این وجود ذهنی و وجود علمی طارد سایر وجودات مفاهیم و وجودات ماهیات و وجودات صفات و سایر اشیائی است که ذهن به آنها وجود ذهنی می‌دهد.

همین‌طور بحث در وجود خارجی این مفاهیم است. چنانچه قبلاً عرض شد، ظاهراً در بحث فلسفه منظومه مرحوم حاجی در بحث وجود ذهنی بحث شد، عرض شد که هیچ تفاوتی بین وجود خارجی و بین

وجود ذهنی نیست الا به نحوه وجود و به کیفیت وجود؛ اما تفاوتی از نقطه نظر ماهیت وجود ندارد. یعنی همان چیزی را که شما واقعاً در ذهنتان تصور می‌کنید، با همان حدود و ثغورش در خارج هست، الا اینکه آنچه در خارج هست در ذهن شما نمی‌گنجد. و فرق بین وجود ذهنی و وجود خارجی فقط در نحوه وجود است. آن وقت چطور ممکن است یک وجودی که امکان ندارد در ظرف تعین تحقق پیدا کند الا بالماهیه و الا بالحدود و الا بالتعین و الثغور، این وجود با تعین و با حدود، عینیت پیدا کند با وجود دیگر و با حدود و ثغور متناقض و متضاد با آن. این چطور ممکن است؟!

بناء علی هذا وجود ذوات در خارج، نفس وجود زید یک دوئیتی را اقتضا می‌کند و یک دوئیتی را با سایر اقران خود می‌طلبد. نفس وجود عمرو، دوئیتی را با سایر اقران خود می‌طلبد و هلمّ جراً. این به لحاظ نفس وجود خارجی این اعیان در عالم صورت و ماده است.

و همین‌طور اگر شما صفات را مدنظر قرار بدهید در آنجا متوجه می‌شوید که وجودات این صفات در خارج، طارد یکدیگرند. یعنی در محدوده وجود این صفت، وجود دیگری راه ندارد، طارد یکدیگر هستند. در محدوده وجود صفت شهوانی، تفکر و تعقل راه ندارد. در محدوده وجود صفت غضب، رحمت و عطوفت راه ندارد. در محدوده وجود صفت قهاریت، لطف راه ندارد. در محدوده وجود صفت علم، غضب راه ندارد و کذا سایر صفات و اوصاف، این نحوه وجود، طارد عدم خود آن صفت است. یعنی آنچه در حیطة ماهوی این صفت قرار دارد جمع می‌کند و آنچه در حیطة ماهوی آن قرار ندارد طرد عدم می‌کند، عدم را از این برمی‌دارد، طرد می‌کند عدمی را که این عدم با این منافات دارد. من باب مثال غضب و... همه بالنسبه به این جنبه عدمی و طردی دارند و بالنسبه به خودشان جنبه وجودی دارند، این می‌آید و آنها را کنار می‌زند.

اما نکته‌ای که در اینجا قابل توجه است این است که اینکه ما گفتیم: امکان ندارد دو وجود ذات یا دو وجود یک صفت در یک جا باشد معنایش این نیست که امکان ندارد حتی قرین هم باشند؛ منظور ما از این مطلب این نیست. منظور این است که نفس وجود این ذات، متبدل به وجود ذات دیگری بشود، نفس وجود این ذات، عینیت با وجود ذات دیگری پیدا کند، نفس وجود این صفت، عینیت با صفت دیگری پیدا کند، این منظور ما است. اما اینکه مثلاً در یک مورد شما چند صفت متضاد داشته باشید این اشکال ندارد؛ چطور اینکه در یک مجلس ذوات متعدده‌ای داشته باشید که اینها در کنار هم قرار گرفته‌اند.

تلمیذ: ذوات که با هم جمع نمی‌شوند!

استاد: اما خودشان را که به هم می‌چسبانند.

تلمیذ: زید و عمر که با هم جمع نمی‌شوند!

استاد: خودتان دارید می‌گویید: جمع، اجتماع، جماع!!

تلمیذ: یکی باشد، به این معنی که همان زید، عمرو باشد و همان عمرو، زید باشد.

استاد: عرض من هم همین است. شما در واقع مؤید هستید.

عرض کردم منظور از استحالة جمع بین دو ذات یا دو صفت یا دو اسم به معنای وحدت مصداقی است نه جمع؛ به این لحاظ مستحیل است، اما به لحاظ اینکه در یک مورد هردوی اینها در کنار هم قرار بگیرند، مثل اینکه الآن مثلاً در این اتاق ما چند نفر در کنار هم قرار گرفتیم البته با یک متر فاصله و یا نزدیکتر، حالا اگر این در کنار هم قرار گرفتن یک قدری کمتر و بیشتر بشود، هرچه را که شما تصور بفرمایید وحدت در اینجا پیدا نمی‌شود. مسئله وحدت با مسئله مصاحبت دو تاست، بحثی در مصاحبت نیست. در مصاحبت، دو ذات در کنار هم قرار می‌گیرند و مصاحب همدیگر می‌شوند. همین‌طور در صفات هم همین مطلب را می‌گوییم. الآن در این مورد به خصوص سیاهی و سفیدی در کنار هم قرار گرفته‌اند، قرمزی و زردی در کنار هم قرار گرفته‌اند و این اشکال ندارد؛ البته در دو موطن. یعنی نفس همین موطن سیاه باشد و نفس همین موطن زرد و سبز باشد، این نمی‌شود. حتی در نفس نور که از او چند رنگ مادون قرمز و مادون بنفش و سفید و... از آن انتزاع می‌کنند در جهات مختلف هر کدام از اینها یک نمود و یک ظهوری دارد، اما در نفس یک جهت واحد از جهت واحده، تالوئات مختلف نمی‌شود. این مربوط به اجتماع صفات و ذات که در عالم خارج و در تعینات است.

بنابراین ماحصل کلام این شد که اگر شما چه در ذات و چه در صفات منظورتان از وحدت، عینیت ذات با ذات دیگر در عالم خارج یا عینیت ذات با یک صفت در عالم خارج، عینیت صفت با صفت دیگر در عالم خارج است، این محال و مستحیل است. اگر منظور شما از این وحدت، اجتماع و اقتران این ذوات است، اجتماع و اقتران صفات با ذات و با اسماء است این امکان دارد و در خارج هم تحقق دارد. چطور اینکه شما وقتی در ذهنتان یک غم را تصور می‌کنید، در ذهنتان زید را تصور می‌کنید، در عین اینکه ذات زید را تصور کردید که حیوان ناطق است و دارای نفس مستعدۀ برای کمالات انسانی است، در عین حال شما قد و اندازه او را هم تصور می‌کنید که مثلاً قدش ۱ متر و ۷۰ سانتی متر است. در عین حال رنگ او را تصور می‌کنید، بشرۀ او را هم تصور می‌کنید، در عین حال خصوصیات و ملکات اخلاقی او را هم تصور می‌کنید، تمام اینها در این محدوده تصور زید گنجانده شده است. این را می‌گوییم: اقتران، نمی‌گوییم: عینیت. نه اینکه آن وضع و آن کم و او عین آن زیدی است که الآن در ذهن شما تصور شده است. آن زیدی که در ذهن شما تصور شده است او حیوان ناطق است، یک اوصافی دارد. ممکن است شما همان زید را بدون اوصافش تصور کنید، ممکن است زید را با اوصافش تصور کنید، پس تصور زید ضرورتی ندارد و اقتضای ضرورتی را نمی‌کند بالنسبه به تصور اوصافش. و تصور اوصاف اقتضای ضرورت را نمی‌کند بالنسبه به تصور زید. ممکن است که شما یک صفت

کمالی را در ذهنتان تصور کنید و هیچ ذاتی را به این صفت کمالی مرتبط نکنید.

تلمیذ: آیا می‌شود تصور ذات کرد بدون صفت؟ مثلاً تصور ذات کرد بدون علم و بدون قدرت؟

استاد: بله، این می‌شود یک حقیقت مبهمه دیگر. عرض کردیم که چون ذهن شما برای تصویر مفاهیم احتیاج به مواد صور دارد بنابراین شما نمی‌توانید یک ذات مادی را تصور کنید بدون تصور صورت و ماده. اما اگر شما حقیقت علم را بخواهید تصور بکنید، حقیقت علم در اینجا نیازی به صورت و ماده ندارد. صفات را اگر بخواهید تصور بکنید این صفات نیازی به صورت و ماده ندارد. یعنی یک حقیقت مشترکی از جزئیات در ذهن شما می‌آید که آن حقیقت مشترک عبارت از همان صفت حقیقی است؛ گرچه اصل و ریشه‌اش از خارج برایتان به دست آمده است. من باب مثال اگر شما تصور بیاض را بکنید، یک بیاض در ذهن شما هست و آن درخشندگی به یک نحو خاص و سفیدی و نمودی به یک کیفیت خاصی است. در مورد سیاهی می‌گویند: قابض البصر و در مورد سفیدی می‌گویند: چشم را به نحوی می‌کند که باعث انبساط می‌شود. این یک تعریف شرح الاسمی و تعریف بندتبنانی است دیگر. ولی حقیقت بیاض عبارت است از این نحو عادی که ما داریم تصورش را می‌کنیم و همین چیزی را که همه می‌دانند و همه می‌فهمند؛ اسم این را بیاض می‌گوییم. شما وقتی که این بیاض را تصور می‌کنید چه حقیقتی در ذهنتان می‌آید؟ آیا بیاض این پارچ در ذهنتان می‌آید؟ آیا بیاض این گچ در ذهنتان می‌آید؟ نه، یک بیاضی را در ذهن تصور می‌کنید بدون موضوعی. چون اگر تصور بیاض شما مرتبط به موضوعی باشد دیگر نمی‌توانید یک بیاض دیگری را به آن موضوع تشبیه کنید، چون آن بیاض مرتبط با آن موضوع است و در تکون و در تحقق خودش محتاج به آن موضوع خواهد بود. بنابراین تصور بیاض بدون آن موضوع و قیاس سایر بیاض‌ها به این بیاض مستحیل خواهد بود. فلذا شما بیاض را تصور می‌کنید و بدون اینکه خودتان شاعر به این تصور باشید می‌آیید و سایر بیاض‌ها را با این قیاس می‌کنید، می‌گویید: این سفیدی‌اش از این بیشتر است. تا شما یک سفیدی مطلق را تصور نکنید نمی‌توانید در مقام مقایسه بریابید. پس باید یک سفیدی مطلق در ذهن داشته باشید، با آن سفیدی مطلق همه سفیدهای خارجی را بسنجید. باید یک سبزی مطلق داشته باشید، با آن سبزی مطلق همه سبزی‌ها را در خارج بسنجید، سبزی چمن را با او بسنجید، سبزی برگ درخت را با او بسنجید، سبزی تابلو را با او در نظر بگیرید. پس از اینجا است که شما یک حقیقت سبزی بدون تابلو و بدون برگ و بدون چمن و بدون هیچ‌گونه شیئی را در ذهن دارید و آن را قابل برای خفت و اشتداد می‌دانید، می‌گویید: این سبزی‌اش بیشتر از این سبزی دیگر است، آن رنگ سبزی‌اش کمتر از این است. «این کمتر است و بیشتر است» با چه مقایسه شده است؟ بالاخره باید با یک چیزی مقایسه بشود دیگر.

تلمیذ: این در اوصاف درست است اما در ذوات چه؟ اگر در ذوات بگوییم: خود نفس انسان بسیط و

مجرد است آیا می‌تواند این اوصاف را تصور کند؟!

استاد: نه دیگر، ببینید به‌طور کلی در هر مرتبه از تصور، یک صورت مبهمه و یک صورت مفصله قرار گرفته است. آن صورت مبهمه همان صورتی است که انسان می‌آید و آن صورت مبهم را به‌وسیله آن صورت مفصل ذهنیه بروز و ظهور می‌دهد. من باب‌مثال در خانه را می‌زنند و بچه دم در می‌رود می‌بیند که یک آقای هست و او را نمی‌شناسد، می‌آید و می‌گوید: آقا جان، زید آمده و می‌خواهد شما را ببیند. شما هم چندتا زید در ذهن دارید: زید بن ارقم است، زید بن حارثه است، زید بن بنی‌المصطلق است، زید بن بنی‌الریاب است. چندتا زید را می‌شناسید، وقتی که می‌خواهید زید را در ذهنتان تصور بکنید اول قبل از آنکه بخواهید ببینید، از بین این چندتا زید می‌گردید ببینید کدام یک از اینها هست، آن صورتی که دارید می‌گردید چه شکلی است؟ تلمیذ: این مشترکات درست است، ذهن اینها را انتزاع می‌کند ولی در این مثال، خود زیدی که ...

استاد: نه، همین زید. بالأخره این زیدی که الان می‌خواهد پیش شما بیاید این زید یک حقیقت حیوان ناطقیت بدون صورت دارد، حالا این حیوان ناطقیت بدون صورت، یا اینکه اول یک مدت نیم ساعت در ذهن شما می‌آید و جولان می‌دهد تا بعد صورت خودش را برای شما آشکار کند، به او می‌گویید: این زیدی که دم در آمده - حالا او همین‌طور دم در ایستاده است - لباسش چه رنگی است؟ می‌گوید: لباسش آبی رنگ است. می‌گویید: قدش چقدر است؟ می‌گوید: یک متر و شصت سانتی‌متر است. خب داریم یک‌خرده نزدیک می‌شویم. می‌گویید: چه طوری حرف می‌زد؟ تند حرف می‌زد یا یواش حرف می‌زد؟ همین‌طور یکی یکی که دارد این اوصاف را می‌شمارد آن صورت اولیه‌ای که حیوان ناطقیت تنها باشد، بخواهید نخواهید دارد مدام لباس عوض می‌کند و مدام دارد به خودش صفات و اوصافی می‌دهد، تا اینکه یک مرتبه روشن و واضح می‌شود و آن زید می‌آید. من باب‌مثال گاهی اوقات در تلویزیون ارقام و حروفی می‌آورند و بالا و پایین می‌کنند و بعد یک دفعه می‌چرخاند و یک عبارت درست می‌شود. حروف الف، یاء، لام و ... را می‌چرخانند، ذهن آدم به یک مفهوم کلی می‌رود که چه می‌خواهد باشد مثلاً آسمان، دریا و چیزهایی که به‌نحو اجمال انسان ادراک می‌کند و ذهن می‌رود، منتها این قدر این مطالب سریع است که کسی نمی‌فهمد.

### وجود ذهنی مبهم و مفصل

الآن ما داریم ذهن را تجزیه می‌کنیم و طبقه‌بندی می‌کنیم. منظورم در اینجا این است که ما دو وجود ذهنی داریم: یک وجود ذهنی مبهم و یک وجود ذهنی مفصل و ظاهر. این وجود ذهنی مبهم قبل از مفصل در همه جا هست، آن وجود ذهنی مبهم است که خود همان وجود ذهنی مبهم می‌آید و دایره خود را از بقیه جدا می‌کند. وقتی که می‌گوییم: زید آمد، حیوان و غنم و شجر و اقلام و ...، همه اینها کنار می‌روند و فقط حیوان ناطقیت بدون صورت برای شما در اینجا می‌ماند. منتها آن حیوان ناطقیت، حیوان ناطقیتی است که باز در وهله

اول حیوان ناطق است و بعد در وهله دوم آن حیوان ناطق یک خرده مفصل می شود و یک خرده به مرحله ظهور می آید و یک عده خارج می شوند و خارج می شوند تا اینکه این زید برای شما یک وجود ذهنی مفصلی به وجود می آورد. این زید خودش نیامده، زید دم در است، خودش در ذهن شما که نیامده، اگر می آمد که دیگر خیلی مسائل پیش می آمد! نه خیر، آن صورت ذهنی اش در ذهن شما آمده و وجود ذهنی پیدا کرده است. اسم این را حقیقت مبهمه می گذاریم.

این حقیقت مبهمه را در هر ماهیتی بنخواهید تصور می کنید؛ من باب مثال الآن مهندسی نشسته و می خواهد این منزل را مهندسی بکند و در ذهن بیاورد، اول وهله ای که می خواهد شروع بکند یک منزل کلی با یک ابعاد در ذهنش آمده است، ولو یک ثانیه طول بکشد. همین قدر که می خواهد منزل را تصور بکند، دریا را که تصور نکرده، آسمان را که تصور نکرده، قطار راه آهن را که تصور نکرده، همین که می گوئیم: تصور نکرده، یعنی آمده و یک ماهیتی را در وهله اول از بین ماهیات دیگر جدا کرده ولو یک ثانیه طول کشیده است، منتها این قدر این سریع می گذرد که خودش هم نمی فهمد. بعد از این یک ثانیه شروع می کند و این را دیدن و آن را دیدن. در پس هر وجود ذهنی یک وجود مبهم خوابیده است؛ یعنی در ابتدایش هست. با آن وجود مبهم اول می آید و بین این وجود ذهنی و بین بقیه جدا می کند.

### کیفیت اجتماع صفات و مفاهیم در ذهن

این مطلب اینجا را دیروز اشاره کردم و امروز هم باز می گردم و آن اینکه حتی وجود مفهومی اشیاء هم، نه در ذهن و نه در خارج با همدیگر اجتماع ندارند؛ امکان ندارد اجتماع پیدا کنند. حالا در ذهن مبارک شما وجود یک ذات با وجود صفاتش با همدیگر در یک جا جمع شده اند آیا اینکه در یک جا جمع شده اند واقعاً در یک جا جمع اند؟! نه، ذهن انسان لا یراتواری است که تجزیه می کند. این زیدی را که الآن در ذهن آورده اولاً وجود ماهوی اش را در ذهن آورده، پس تصور ذات کرده است. ثانیاً وجود عوارض و اوصافش را در ذهن آورده، پس تصور اوصاف و صفات او را کرده؛ صفات قبیحه او را و صفات حسنه او را. [ثالثاً] صفات قبیحه و صفات حسنه را در کنار هم چیده و از آن مخلوطی به نام صفات زید درست کرده و می گوید: این زیدی که در ذهنم هست، از یک طرف آدم بخشنده ای است و از یک طرف بسیار بداخلاق است. از یک طرف آدم شاعری است و از یک طرف هجو مردم را خیلی می گوید، این هم صفت زشتی است. از یک طرف آدم بذله گویی است و از یک طرف مردم از زبان او در ایمن نیستند. از یک طرف آدم ثروتمندی است و از یک طرف این ثروتش را در خیلی از موارد نامشروع صرف می کند. شما می بینید که این زید، در ذهن یک زید است ولی هزارتا صفت زشت و حسن را جمع کرده و در این ذهن اینها را با هم مخلوط کرده، بعد می گوید: حالا این زید را تصور بکن. شروع می کند راجع به این زید شعر گفتن و نوشتن، بعد یک دفعه می بینید از آنجا تا

اینجا یک مثنوی راجع به یک نفر شروع به نوشتن کرده است. تمام اینها آن صفاتی است که این لابر اتوار ذهن آمده و این صفات را جمع کرده و همه را در یک ظرف به نام زید ریخته و در آن را هم گذاشته و گفته: این زید است و این هم پرونده اش است. این ذهن برای هر کدام از این صفات هم یک وجودی را محقق کرده است؛ اگر وجود نداشت که ادراک نمی کرد و تصور نمی کرد. پس وجود ثروت را به نحو کلی در ذهن خودش آورده است و وجود ثروت را که گفتم مبهم است، وجود این ثروت را به نحو جزئی به زید چسبانده است. وجود انفاق را به نحو کلی در ذهن آورده است، بعد وجود انفاق را به نحو جزئی به زید چسبانده است و هلم چرا. این وجودات و این صفاتی را که در ذهن محقق کرده، اینها را در کنار هم چیده است. نه اینکه یکی را عین دیگری بکند؛ یعنی صفت شاعری را عین صفت ایثار و عین صفت انفاق نکرده بلکه کنار هم گذاشته و گفته: زید این صفت را دارد، این صفت را هم در کنارش دارد، این صفت را هم در کنارش دارد و هلم چرا. پس صفات مختلفی را در کنار هم گذاشته و گفته: همه اینها در زید هست. مثل اینکه بنده دست در جیبم بکنم و یک مشت آجیل در بیاورم، در دستم نخود و کشمش و نقل و پسته و بادام و انجیر خشک و ... هست، حالا که همه اینها در دست من هست دلیل نیست که نخود تبدیل به انجیر شده، دلیل نیست که نخود تبدیل به کشمش شده؛ نخود و کشمش در کنار هم قرار گرفته اند. ذهن کارخانه آجیل سازی است می آید و تمام صفات مختلف را می آورد و در کنار هم می چیند و می گوید: برای من هیچ مشکلی ندارد! آن چیزهایی هم که در خارج در کنار هم قرار نمی گیرند ما در کنار هم می گذاریم! اصلاً هیچ برایمان مشکلی ندارد!

تلمیذ: ولی تمایز افراد بین همدیگر فقط برگشت به این مفهوم بسیط می کند که همه در حقیقت واحد می شوند. زید و بکر و عمرو هیچ تفاوتی با هم از حیث ذات ندارند، اختلافشان در صفات است.

استاد: شما کجا رفتید؟! ما داریم در صفات صحبت می کنیم و اینکه در زید این صفات که جمع می شود دلیل نیست که این صفت عین دیگری باشد! شما به مقام ذات زدید! اگر چه آنجا که ما نمی توانیم بیاییم، شما باید با ما راه بیایید!! فعلاً ما در همین پایین ها هستیم!! ان شاء الله بعد دستمان را بگیرید که بیاییم تا ببینم در مقام ذوات چه می گوئید!!

### عینیت وجود با صفات متعدد در مقام ظهور و مظهریت

این مطلب در مورد ذهن و ... صحیح است. همین مطلب را در خارج در وجود خارجی صفات و در وجود خارجی اسماء و در وجود خارجی ذوات مشاهده می کنیم. حالا راسم این اجتماع و آن که باعث شده است که این جمعیت تحقق خارجی پیدا بکند همان طوری که تحقق ذهنی پیدا می کند، آن یک نیروی قاهری است که آن نیروی قاهر با تمام این اوصاف و تمام این اسماء هماهنگی دارد و آن عبارت است از وجود مطلق. آن وجود مطلق است که به صور مختلف در می آید. چون صحبت در این است که وجود بسیط است. وجود

صفت انفاق عبارت است از تعین وجود به این ظهور و به این مظهر. وجود صفت علم عبارت است از تعین وجود به این ظهور و به این مظهر. وجود صفت قهر عبارت است از تعین وجود به این صفت و به این مظهر. پس چه باعث شد که تعین پیدا بشود؟ وجود باعث شده است. پس نفس الوجود بإطلاقه مقید به این تعین شده است و مقید به ظهور این صفت شده است. و چون آن وجود واحد است بنابراین این صفت عین آن وجود خواهد بود. این صفت عین آن وجود است، چون آن وجود، وجود اطلاقی است. پس این وجود اطلاقی است که به صورت قهر درآمده است. هیچ چیزی دست به ترکیب آن نزده، هیچ شخصی کاری به کار این نداشته، همه کارها را خودش کرده است. وجود اطلاقی به صورت صفت قهر در ذهن تجلی پیدا می کند، به صورت صفت علم در خارج ظهور پیدا می کند و امثال ذلک. همین وجود اطلاقی به صورت ذات در خارج تحقق پیدا می کند. ذات از کجا آمده است؟ از وجود آمده است دیگر. پس این وجود اطلاقی که لا حد و لا رسم و بسیط و صرف الحقیقه و وحدت بالصرافه دارد و تمام این مطالب که بعداً هم خواهیم گفت، این وجود اطلاقی است که خود را به صورت درمی آورد. پس این وجود اطلاقی عین این صورت است؛ عین است نه مانند. این وجود اطلاقی عین این صورت است در مقام ظهور. در مقام ظهور، این وجود اطلاقی عین این صورت است.

آنچه در اینجا باید به آن توجه بشود این نکته است: ما گفتیم وجود اطلاقی عین این صورت است در مقام ظهور! خب همین وجود اطلاقی عین آن صورت است در مقام ظهور! ما نتوانستیم و زورمان نرسید که بین آن دو تا ظهور در خارج جمع کنیم یا در ذهن جمع کنیم، زورمان به آنجا نرسید. ولی از آن طرف بار را هم روی وجود اطلاقی انداختیم و گفتیم: وجود اطلاقی است که به آن صورت درآمده است. پس وجود اطلاقی عین اوست. وقتی که وجود اطلاقی عین این شد، پس وجود اطلاقی عین صفت دیگر هم خواهد شد، این وجود اطلاقی عین صفت دیگر خواهد شد.

### عینیت و اتحاد صفات با یکدیگر در حقیقتشان

نتیجه مطلب این است که حقیقت علم در خارج که وجود اطلاقی است، حقیقت قدرت در خارج که ریشه اش وجود اطلاقی است، حقیقت غضب و شهوت در خارج که وجود اطلاقی است، حقیقت اینها با یکدیگر عینیت دارد، نه ظهور اینها. حقیقت اینها که عبارت است از همان وجود اطلاقی؛ آن وجود اطلاقی که خود را در آنجا نشان داده و گفته: بنده اینجا هستم، همین وجود اطلاقی که در علم آمده خود را نشان داده و گفته: مرا ببیند، همین وجود اطلاقی آمده و در صفت قدرت خود را نشان داده و گفته: مرا ببینید! غیر از من کسی را نبینید! می گوئیم: عجب، تو را که در اینجا قبلاً دیده ایم! می گوید: خب اینجا هم ببینید! این دقیقاً مثل نور می باشد. الآن من به این کتاب نگاه بکنم نور می بینم، می گویم: آیا این خودش نورانی است؟ می بینم نه!

پس این که الان نور دارد چیست؟ نگاه کنم می بینم آهان این نور این چراغ افتاده است. پس این چراغ، این نور الان می گوید: مرا روی این کتاب ببینید! می گویم: خیلی ممنونتان هستیم! بعد نگاه به این پارچ می کنم می گویم: آیا این خودش نورانی است! می بینم نه! پس این نور را از کجا آورده است؟! یک دفعه می بینم عجب، عکس لامپ روی این افتاده! پس این نور هم خودش را اینجا دارد نشان می دهد! می گوید: مرا هم در اینجا ببینید! می گویم: تو را که روی کتاب دیدیم! چقدر رو داری؟! هم جلوی کتاب داری خودت را نشان می دهی! هم در این لیوان داری خودت را نشان می دهی! هم روی این فرش داری نشان می دهی! می گوید: ما همین هستیم دیگر، گردنمان کلفت است! هر کس گردنش کلفت است در این دنیا پیش می رود! حالا آن دنیا را نمی دانیم، آن دنیا هم قضیه به یک نحوه است!!

تلمیذ: این وجود اطلاقی در دو شیئی که با همدیگر یکی می بینیم به لحاظ وجود اطلاقی، خوب در افراد هم هست؛ یعنی در سیاهی و سفیدی همین وجود اطلاقی هست، چرا نمی گویم: سیاه و سفید یکی است؟! استاد: نه، من عرض نکردم که این یکی است! عرض من این بود که این وجود اطلاقی در این صفت وجود دارد و حضور دارد.

حالا من یک مثال در اینجا برای شما بزنم که بهتر بشود. من باب مثال شما در یک اداره رفته اید، در این اداره مثلاً پانزده نفر هستند و هر کدام در یک اتاق اند، یکی در اتاق دفتر، یکی هم در اتاق پرونده ها و بایگانی، یکی اتاق معاونت، یکی اتاق کفالت، یکی اتاق وکالت، یکی اتاق مهر کردن و امضا کردن و... از این اتاق هایی که مفصل هست و برای کارهایی و اشتغال و... به درد می خورد. یک وقت شما می روید و می بینید در جایی کار دارید، اما این اتاق هایی که باید پانزده تا مسئول داشته باشد همه رفته اند و دارند فوتبال تماشا می کنند! می گوید: ای آقا، ما اینجا کار داریم! می گویند: فینال است و ما می خواهیم برویم تماشا کنیم، هر طوری شد شد!

البته یک قضیه واقعیت دارد که یک بیمارستان اورژانسی بود و این مریض داشت می مرد و هر چه می رفتند و می گفتند که این پرستارها و... بیایند و سرم و... وصل بکنند داشتند فوتبال تماشا می کردند! و خلاصه با داد و بیداد یکی آمده بود و با غر و... وصل کرده بود و دیگر کارش خیلی عالی شده بود! حالا اگر شما در این اتاق ها کار دارید ولی نگاه می کنید و می بینید که کسی نیست، اما یک نفر را در آنجا گذاشته اند و به او یک پول داده اند که تو بیا و اینجا بنشین و وقتی که ارباب رجوع به تو مراجعه می کند، دست به سرشان کن تا فعلاً فوتبال را بگذرانیم و رد کنیم؛ مثلاً بگو فردا بیایند یا پرونده ات حاضر نیست. خلاصه یک پولی به تو می دهیم و تو بیا و این کار را انجام بده! در اتاق اول و دفتر می روید می گوید: سلام علیکم. می بینید یکی پشت میز نشسته است می گوید: حالتان چطور است؟ می گوید: بفرمایید، پرونده شما اشکال دارد به بایگانی بروید. تا به بایگانی می روید می بینید همان شخص پشت بایگانی نشسته و پرونده را نگاه می کند. می گوید: شما باید

بروید تا مسئول امور فنی شما را بازرسی کنند و بنویسند. تا می‌آیید یک دفعه می‌بینید پشت میز نشسته و بازرسی اش را می‌کند و می‌گوید: باید به دفتر معاونت بروید. می‌آیید به معاونت بروید و حتی به ریاست هم می‌رسد. آخرش به ریاست که می‌رسید می‌گوید: کار شما گیر کرده، بروید و هفته دیگر بیایید. حالا این آقایی که آمده و در تمام این اتاق‌ها یکی یکی نشسته، در یک جا مسئول کارگزینی شده، در یک جا مسئول امور فنی شده، در یک جا حسابرس شده، در یک جا مسئول بایگانی شده، در یک جا معاون شده، در یک جا وکیل شده و در یک جا رئیس شده، این آقا آیا عوض شده یا عوض نشده؟ بالاخره زید بن ارقم است دیگر. چطور زید بن ارقم صندلی هایش عوض شد و اتاقش عوض شد؟! تو که تا به حال مسئول آبدارچی بودی، حالا آمده‌ای و جای رئیس نشسته‌ای! می‌گوید: مملکت همین است، حالا تو یکی اش را دیده‌ای خیلی تعجب نکن! به اتاق رئیس می‌رود می‌بیند زید بن ارقم است! می‌آید می‌بیند همان شخص مسئول امور مهر کردن است، می‌گوید: شما اینجایی؟! تو که رئیسی، رئیس که نباید بنشینید و دفتر را امضا بکند! می‌گوید: بالاخره یک غلطی کردیم و ما را تنزل دادند و دوباره فردا ارتفاع می‌دهند، مشکل نداریم! فعلاً تنزل دادند و مسئول دفتر گذاشتند و امضا کردیم. حالا صحبت در این است که این اتاق‌هایی که هر کدام یک نمادی دارد و یک نمودی دارد آیا آمدن زید در این اتاق‌ها شخصیت زید را عوض کرده یا نکرده؟! عوض نکرده، زید همان است گرچه در این دوره‌زمانه شخصیت عوض می‌شود ولی حالا ما به حقیقتش کار داریم. زید که همان است، یک جا آمده و سر پست ریاست نشسته و یک جا آمده و سر پست معاونت نشسته و یک جا آمده و سر پست مدیر کلی نشسته و یک جا سر پست آبدارچی نشسته است، والا این شخصیت زید همان است ولی نمودش و نمادش تفاوت می‌کند. اینجا چای در استکان به دست مشتری می‌دهد و الآن در اینجا آبدارچی است، در یک جای دیگر می‌بینید نشسته و پرونده‌ها را نگاه می‌کند و مسئول امور بایگانی است، در یک جا می‌بیند آمده و به عنوان ریاست زیر پرونده‌ها را امضا می‌کند! بدانید که اگر آبدارچی بیاید و زیر پرونده را امضا کند کار به کجا می‌رسد! این مسئله هم از این باب است.

وجود مطلقى را که من خدمتتان عرض کردم که در ظهور و در مظهر به صفات مختلف درمی‌آید این طوری است، یعنی آن وجود مطلق با بساطت خودش یک حقیقتی دارد. آن حقیقت چیست؟ ما نمی‌دانیم. نمی‌دانیم یعنی فعلاً می‌گوییم: نمی‌دانیم. به قول مرحوم حاجی که انصاف به خرج داد و گفت:

مفهومی من أعرِفِ الأشياءِ

و کُنْهَهُ فِی غَايَةِ الْخَفَاءِ

خدا خیرش بدهد و این غایت خفاء واقعاً هم فی غایة الخفاء است. یعنی اگر انسان بخواهد به آن حقیقت وجود به حسب همین فکر و ذهنش برسد که خیلی بعید است! مگر اینکه یک ابهامی را بخواهد تصور

کند، والا هیچ وقت نخواهد رسید، چون نفس تصور وجود ذهنی هم نمی‌تواند چون در اینجا باز مقید وجود است. این وجودی که آمده و خودش را به صورت علم نشان داده، با آن وجودی که آمده و خود را به صورت قدرت نشان داده که فرق نمی‌کند. یک وجود آمده است. یک وجود آمده و در اینجا به صورت علم، علم را در خارج محقق کرده، یک وجود آمده و به صورت قدرت، یک وجود آمده و به صورت غضب. آن حالت غضبی که شما در یک امر می‌بینید، آن حالت با حالت علم تفاوت می‌کند، با حالت قدرت تفاوت دارد، با حالت خنده طبعاً در تضاد و در خفا است ولی حقیقتش حقیقت واحد است. آیا حقیقتش هم متعدد است؟! یعنی چندتا وجود داریم؟!

تلمیذ: همان نموده‌ها را می‌خواهیم یکی بکنیم، نه اینکه وجود مطلق ... .

استاد: حالا ما می‌خواهیم ببینیم یکی می‌شود یا نمی‌شود. این وجودی که آمده و عین او شده و خود را نشان داده است، آیا در خارج می‌توانیم بگوییم که علم عین قدرت است؟ یعنی آیا در حسابرسی در خارج ما می‌توانیم بگوییم: علم این زید الآن عین این ضحک است، غضب او عین آن خنده است؟ پس به جای اینکه او در گوش شما می‌زند شما یک ماچ هم از او بکنید و بگویید: من فرض می‌کنم که یک خنده‌ای به من کرده‌ای و این چکی که در گوش من زد، به حساب خنده برمی‌دارم؟! نه خیر، شما یک لگد هم به او می‌زنید. این برای چیست؟ این به خاطر این است که شما نمی‌آید حساب‌ها را در خارج با هم خلط کنید. حالت غضب با حالت ضحک دوتا است، حالت قهر با حالت لطف دوتا است؛ یعنی در ظهور خارجی. اما پس پرده را که بخواهید نگاه کنید می‌بینید که این قهر و آن لطف هر دو یک منشأ دارد، هر دو یک خمیرمایه دارد، از این خمیر در این قالب ریخته‌اند گرد شده و از همین خمیر در این قالب ریخته‌اند مربع شده است، خمیر واحد است و مربع و دایره در اینجا به واسطه آن تعیین درست شده است.

### تعیین، مانع اتحاد صفات با یکدیگر و با ذات مطلق می‌شود

بناء علی هذا آن وجودی که وجود مطلق است، آن وجود همان وجودی است که به صورت قهر درآمده است و همان وجودی است که به صورت لطف درآمده است، دوتا وجود نداریم. پس وجود عین ظهور خارج است ولی ظهورات در خارج عین همدیگر نیستند، چون آنها حد دارند. حد داشتن منافی با یکدیگر است. حد منافی است نه اصلهما، نه اصلهم، نه اصلهن. اصل اینها یکی است ولی حدود اینها تفاوت پیدا می‌کند و این همان مسئله وحدت وجود است.

تلمیذ: بله، مبدأ یکی است. از نظر مبدأ خیلی چیزها مبدأشان یکی است ولی بعد از تعینات و تشکلات خارجی مختلف می‌شوند، مثل همان مثالی که زدید؛ یک طین است، یک گل است و می‌آییم صد شکل را قالب‌گیری می‌کنیم. بحث در قالب‌گیری‌ها است که این دوتا قالب با اینکه کمال اختلاف با هم دارند چطور

یکی شدند؟!

استاد: آن به خاطر قالب است.

تلمیذ: نه، می گویند: یکی شدند.

استاد: چه کسی می گوید یکی هستند؟!

تلمیذ: ذات و صفت یکی است و بحث در این است که ذات و صفت چطور یکی شد؟!

استاد: خوب بنده که نمی گویم یکی است! از آنهایی که می گویند: یکی است سؤال کنید.

تلمیذ: پس وجه جمعش چیست؟

استاد: وجه جمع همان اقتران است.

تلمیذ: اگر به لحاظ مبدأ است، مبدأ که مظهر نشده است. آنهایی هم که می گویند: اینها اختلاف دارند

مبدأ را یکی می دانند.

استاد: آنهایی که می گویند: یکی هستند مبدأ را عین ظهور می دانند. من می گویم: اگر ظهور، ظهور است

امکان ندارد ظهور با مبدأ یکی بشود! مبدأ، مبدأ اطلاقی است. اگر این مبدأ، مبدأ اطلاقی باشد، اگر به لحاظ

اطلاق شما بخواهید نگاه بکنید این تعیین دیگر در آنجا معنی ندارد، چون همین تعیین در مورد صفت دیگر هم

هست. اگر قرار باشد که این ذات عین مبدأ باشد، یعنی از نقطه نظر نحوه وجود و از نقطه نظر نحوه مفهوم،

عین مبدأ بخواهد باشد بنابراین این صفت با صفت دیگر باید عینیت داشته باشد، در حالی که اینجا دیگر این طور

نیست. پس می بینیم صفت علم با صفت قدرت از نقطه نظر مقام ظهور دو تا هستند و امکان اجتماع اینها نیست.

این عدم امکان اجتماع این دو باهم به چه لحاظ است؟ به لحاظ تعیینی که دارد. چون این در یک محدوده ماهوی

قرار گرفته و آن در یک محدوده ماهوی دیگر، این ماهیتها با همدیگر نمی سازند. ماهیت یعنی تعیین. وقتی

که این دو با همدیگر نساختند چطور همین محدوده ماهوی با مبدأ خودش که بدون ماهیت است می سازد؟!

این عرض بنده است. یعنی چطور شما تعیین را در لا تعیین جا می دهید و لا تعیین را در تعیین جا می دهید؛ این

منظور من است.

من می خواهم بگویم: در وحدت بین دو شیء اگر ما بخواهیم بین دو شیء وحدت برقرار کنیم باید یک

حقیقت واحده را لحاظ کنیم، نمی شود که دو شیء بالذات متمایز باشند و ما قائل به وحدت آنها بشویم. قائل

به اجتماع آنها می شویم ولی قائل به وحدت شدن نمی شود. مثل اینکه قائل به اجتماع سیاه و سفیدی در یک جا

می شویم اما قائل به وحدت که سیاهی عین سفیدی بشود و سفیدی عین سیاهی بشود این مستحیل است.

این مسئله در مورد بین دو صفت در اینجا شکی وجود ندارد که بین علم و قدرت، محدوده ماهوی

مشخص است. ما علم را به یک چیزی می گوئیم و قدرت را بر یک چیز می گوئیم. چطور شد علم در زید

وقتی که در زید است دو چیزند اما همین که این علم به خدا می‌رسد یک چیز می‌شود؟! خب در زید هم بگویید: یک چیز است؛ علم زید عین قدرت زید است. درحالی که هیچ دیوانه‌ای یک‌هم‌چنین حرفی را نمی‌زند که علم زید و مدرکات زید با قدرت زید یکی است، علم زید با ضحک زید یکی است، علم زید با غضب زید یکی است، غضب زید با لطف زید یکی است! اصلاً هیچ کسی یک‌هم‌چنین حرفی را نمی‌تواند! یعنی هیچ دیوانه‌ای یک‌هم‌چنین مطلبی را نمی‌تواند بگوید! اگر کسی این مطالب را بخواهد بگوید واقعاً مجنون است دیگر. این جهتی که موجب شده است که این غضب که صفت زید است با ضحک و ملایمت زید نتواند وحدت پیدا بکند تعینات این است. غضب یک تعینی دارد که آن تعین با تعین لطف نمی‌سازد. چون نساخت پس با هم جمع نمی‌شوند. جمع می‌شوند ولی وحدت ندارند. لذا ممکن است همین غضب و همین لطف در زید جمع باشد ولی وحدت ندارد، عین یکدیگر نیستند. چرا عین یکدیگر نیستند؟ چون با هم تعین دارند. پس وقتی که تعین موجب عدم اتحاد است چطور نفس همین تعین با بقاء خودش موجب اتحاد با ذات خواهد بود؟! اینکه با همدیگر منافات دارد! اگر شما تعین را مانع برای اتحاد می‌دانید چطور در مورد ذات این مانع برداشته شد؟! می‌گویید که این صفت عین این ذات است، با وجود اینکه ذات لا تعین است و صفتش تعین است. چطور این حرف را می‌زنید؟! ذات لا تعین است اما علم ذات باری تعالی او عین ذات است. ذات لا تعین است ولی قدرتی او که تعین دارد آن قدرت عین ذات خواهد بود.

خب این اشکال دوباره در اینجا مطرح است. اگر شما بگویید: در ذات چون لا تعین است این با تعین می‌سازد، ما همین حرف را در مورد دوتا صفت می‌زنیم؛ صفت قدرت و صفت علم هر دوی اینها صفات متعینه هستند، می‌گوییم: چون اینها صفات متعینه هستند تعین هیچ دخلی در اتحاد و عدم اتحاد ندارد، چون ریشه آنها لا تعین است بنابراین خود اینها هم با همدیگر اتحاد دارند، درحالتی که کسی یک‌هم‌چنین حرفی نمی‌تواند بزند! شما بگویید که در ذات خدا این طور است ولی در زید آن طور است، خب چه فرقی بین زید و ذات خدا می‌کند؟! در زید، ذات زید که دارای علم است و دارای قدرت است آیا شما علم و قدرت در زید را عین هم می‌دانید؟! می‌گویند: نه! می‌گوییم: چرا نمی‌دانید؟! می‌گویند: به خاطر اینکه اینها با همدیگر فرق می‌کنند. می‌گوییم: خب منشأش که یکی است! مگر منشأش همان نفس زید نیست؟! خب نفس زید واحد است، ظهوراتش متفاوت است پس بگویید که علم زید با قدرت زید با غضب زید با لطف زید اینها همه یکی خواهد بود. اینجا نمی‌توانید این حرف را بزنید اما در مورد خدا این حرف را می‌زنید؛ خب چه فرقی کرد؟! حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد. قاعده عقلی که تخصیص بردار نیست! شما در مورد زید و امثال زید قائل به افتراق بین صفات با ذات بشوید اما همین که در خدا می‌روید این اختلاف را برمی‌دارید! درحالتی که این حکم عقلی که تعین، منع از اتحاد می‌کند، در مورد ذات باری هم وجود دارد. البته هنوز بحث مانده است.

اللهم صلّ على محمد و آل محمد