

## درس یکصد و نود و نهم

### بررسی قول شیخ اشراق در تسلسل

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم  
بسم الله الرحمن الرحيم

قول شیخ اشراق به تسلسل در خارج بنا بر قول به وجود مایزاء خارجی برای مفاهیم وجود و

### وحدت و امکان

مرحوم آخوند یک مطلبی را در اینجا متعرض می شوند که خیال می کنم در روز قبل درسی عرض شده بود، و آن این است که ایشان در اصل مسئله ای که شیخ اشراق مطرح کردند در اینجا مطلبی ندارند بلکه در مبنای شیخ اشراق که مبنایشان قول به اصالت ماهیت است در آنجا مسئله را مورد نقد قرار می دهند. مطلبی را که شیخ اشراق فرمودند این بود که بسیاری از مفاهیم، مایزاء خارجی ندارند. اگر این مفهوم ها مایزاء خارجی داشته باشند لازمه اش این است که تسلسل در اعیان خارجی لازم بیاید، به جهت اینکه هر تعین خارجی خودش مولّد یک مفهوم است و منشأ انتزاع یک مفهوم است، و اگر خود مفهوم در خارج تعین داشته باشد و وجود داشته باشد، لازمه اش همین تسلسلی است که ایشان فرمودند باطل است.

پس مفهوم عبارت است از یک وجود ذهنی که ممکن است مایزاء خارجی نداشته باشد، به خلاف بعضی از مفاهیم که اینها مایزاء خارجی دارند و تسلسلی هم بر این تعین خارجی لازم نمی آید. در عالم عقل اگر تسلسل لازم بیاید، این تسلسل مقومّ به اعتبار مقومّ خودش است که عبارت از ذهن است، و با انقطاع مقومّ، این تسلسل هم از بین می رود. من باب مثال بگوییم: ذهن در عالم خودش می تواند اعداد را بی نهایت تصور کند، و اگر فرض بشود این اعداد در عالم ذهن بی نهایت باشند بنابراین چه تعینی دارند و این تعین برای آنها موجب چه اشکالاتی خواهد شد؟ جواب این است که همین قدر که ذهن خسته شده و دیگر دست از این بافتنی هایش برداشت، این سلسله هم منقطع می شود. این قدر می گوید و مدام عدد را یکی پس از دیگری می آورد تا وقتی که خوابش بگیرد و دیگر تمام بشود!

یادم می آید که وقتی مرحوم آقا - رضوان الله تعالی علیه - به بیمارستان رفتند و در بخش سی سی یو بودند قلبشان ناراحت بود و خوابشان نمی برد، یکی از این نرس ها که کم سن و سال هم بود گفت: «حاج آقا، چرا خوابتان نمی برد؟!» ایشان گفتند: «نمی دانم، به دست خودم نیست!» گفت: «خب بگویید: یک گوسفند، دو

گوسفند، سه گوسفند. خاطر جمع باشید به پانزده تا که رسید خوابتان می برد! «ایشان فرمودند: «چشم!!» من آنجا بودم داشت خنده ام می گرفت! گفتم: حالا بیچاره دارد راهنمایی می کند چرا ما در ذوقش بزنی؟! گفتم: چشم، شما بروید، حاج آقا شروع می کنند از یک گوسفند، دو گوسفند و ادامه می دهند تا وقتی که خوابشان ببرد!!

دیگر آنجا سلسله اعتبارات قطع می شود. در مفاهیم ذهنی هم مسئله از همین قرار است که تسلسلاتی را که ذهن در عالم خودش و وعاء خودش ایجاد می کند، این اشکالی را به وجود نمی آورد، چون خود ذهن ایجاد می کند پس خود ذهن هم آن را قطع می کند. اشکال در آنجایی است که در عالم خارج، این تسلسلات بی نهایت وجود داشته باشد، آن مسئله مهم است که قضیه به یک حد یقفی نرسد. از مطالبی که ایشان در ضمن مثال هایشان نقل کردند: یکی مسئله امکان بود، یکی مسئله انتزاعیات بود، یکی مسئله وحدت بود و یکی مسئله وجود بود. این دوتا را هم داخل در مثال ها ذکر کردند که مرحوم آخوند بر این مثال ها ایراد وارد می کنند.

ایشان می فرمایند: در مسئله وحدت، وحدت یک مفهومی است که عقل آن مفهوم را از یک امر خارجی انتزاع می کند، اما نه این است که خود آن وحدت در خارج موجود باشد. وحدت در ذهن موجود است، در خارج آنچه هست جسم است، در خارج آنچه هست یک کتاب است، در خارج آنچه هست که هست یک لیوان است، اما یک لیوان به اضافه وحدت، به اضافه یکی در خارج نیست. ذهن می آید این لیوانی را که می بیند، این کتاب واحدی را که می بیند، می گوید: این ۱ است، این ۲ است، این ۳ است، این ۱ و ۲ و ۳ را عقل می آید از همان شیئی که در خارج هست انتزاع می کند، نه اینکه آن وحدت در خارج موجود باشد. اگر وحدت در خارج موجود باشد، خود آن موجودیتش هم باید واحد باشد، نمی شود که آن موجودیتش متکثر باشد. پس آن موجودیت اقتضای یک وحدت دیگری را می کند، و وقتی که وحدت دیگری را درست کرد و از آن متولد شد، آن وحدت هم بنا بر فرض ما که هر مفهومی باید در خارج موجود باشد، - البته بنا بر فرض ما یعنی نه بر فرض ما که به عبارت شیخ اشراق است بلکه یعنی بنا بر فرض خصم - پس آن وحدت هم موجود خواهد بود و هلمّ جراً.

یک مسئله هم مسئله وجود است. ایشان در بحث وجود هم می فرماید که وجود یک انتزاعی است که عقل او را انتزاع می کند. اما این وجود، مفهومی نیست که در خارج موجودیت داشته باشد. وجود یک مفهومی است که موجودیتش در ظرف ذهن است نه در ظرف خارج. آنچه در ظرف خارج است ماهیات است. اما اینکه اگر وجود در خارج موجود باشد، این مفهوم وجود، این مفهومی که ما آن را بر همه ماهیات حمل می کنیم و مثلاً می گوییم: «زید موجود»، «الجدار موجود»، «البناء موجود» این چیزهایی را که ما حمل می کنیم، این

مفهوم واحد را ما بر این موضوعات متعدده حمل می‌کنیم، این حمل موجب تعیین خارجیِ محمول نخواهد شد بلکه تعیین محمول در ظرف ذهن است. موضوع است که در خارج متعین و مشخص است، ولی محمول آن به عنوان خارج محمول بر این موضوع در اینجا حمل می‌شود. اگر این محمول در خارج وجود داشته باشد و موجودیت داشته باشد، ما یک مفهوم وجودی را از آن موجودیت انتزاع می‌کنیم، می‌گوییم که آن وجودی را که بر این موضوع حمل کردیم، آن وجود در خارج موجود است. بعد نقل کلام می‌کنیم در آن موجود خارجی. بعد می‌گوییم: آن موجود خارجی وجود آیا وجود دارد یا وجود ندارد؟ اگر وجود داشته باشد بنابراین آن مفهوم هم باز باید موجودیتی داشته باشد و تسلسل لازم می‌آید. با این بیان شیخ اشراق می‌فرماید: مفهوم وحدت و مفهوم وجود، دو مفهوم انتزاعی هستند که مابایزاء خارجی ندارند بلکه در ظرف ذهن، ما برای آنها جایی را باز می‌کنیم و قرار می‌دهیم.

### اشکال مرحوم آخوند به قول شیخ اشراق

مرحوم آخوند اشکال وارد می‌کند بر این مسئله‌ای که ایشان فرمودند. ایشان می‌فرمایند: وحدتی را که ما انتزاع می‌کنیم این وحدت به حمل شایع، نفس آن امر خارجی است نه چیزی زائد بر او که به عنوان ترکیب بین ماده و صورت باشد یا ترکیب بین عرض و معروض باشد بلکه وقتی که انسان به یک امر خارجی توجه می‌کند، به محض توجه به آن امر، وحدت را از آن انتزاع می‌کند، این وحدت را از او بیرون می‌آورد، نه اینکه این مابایزاء خارجی ندارد. مابایزاء خارجی وحدت، نفس موجودیت همان وجود خارج است. اگر آن وجود خارج، موجودیت نداشت، اگر این کتاب در خارج نبود شما این ۱ را از کجا می‌آوردید؟! اگر این لیوان در خارج نبود شما این ۱ را از کجا می‌آوردید؟! به محض اینکه یک نگاه به لیوان می‌کنید، تا به لیوان نگاه کردید آیا ۲ در نظر شما می‌آید یا ۱۵ و ۱۶ و ۲۶؟ نه خیر، تا وقتی که به یک لیوان نگاه می‌کنید، ۱ در نظر شما می‌آید. پس این وحدت یک امر ذاتی است که این امر ذاتی ملازم با [وجودش] است، و وجودش نفس همان وجود خارج است. نفس همان وجود خارج، نفس وحدت است. و چه اشکالی دارد که انسان مفاهیم متعدده را از یک ذات به لحاظ مختلف انتزاع کند؟! این اشکال پیش نمی‌آید.

همین طور درباره وجود، موجودیت وجود به نفس همان وجود خارج است نه به **وجود آخر**. وقتی که شما می‌گویید: «**زید موجود**»، وجود را بر زید حمل می‌کنید، نه اینکه زید یک ماهیت موجوده‌ای در خارج است. باز که وجود دارد، ما یک وجود دیگری را از یک جای دیگر می‌آوریم و ضمیمه می‌کنیم. نفس همان زید و نفس همان ماهیت زید عبارت از وجود او است. پس این نیاز به وجود دیگر ندارد، نیاز به شیء دیگر ندارد تا اینکه شما به سراغ او بروید.

بعد در اینجا شیخ اشراق مبنایی را مطرح می‌کنند که مبنای ایشان مبنایی است که شایان دقت و توجه است. ایشان می‌فرماید که مفاهیم متعدده را از یک امر واحد و فارد، به حیثیت فارده و واحده نمی‌توان انتزاع کرد. این مسئله هست.

اینکه مثلاً به زید به یک حیثیت واحده هم بگوییم: علت و هم بگوییم: معلول. این نمی‌شود، باید دو حیثیت داشته باشد. تعلقش به علت او را معلول کند و عنایت او به معلول آخر او را علت کند. این دو حیثیت باید داشته باشد. حیثیات مختلفه باید وجود داشته باشد تا ما بتوانیم صفات و اعراض مختلفی را بر یک شیء حمل کنیم. من باب مثال الان شما از یک لیوان اوصاف متعدده‌ای را انتزاع می‌کنید، این از یک جهت دارای ثقل است **لأنه جسم**، از یک جهت ابیض است **لأنه زجاج**، از یک جهت دایره است و مدور است **لأن كمه هكذا**. از جهات مختلف ما صفات مختلفی را بر آن حمل می‌کنیم. حالا اگر این لیوان را شما خرد کنید و همه را تبدیل به پودر زجاج کنید آیا دیگر به او می‌توانید بگویید: مدور؟! آیا دیگر می‌توانید به او بگویید: بیاض؟! آیا دیگر آن را یک جسم حجیم و شیء حجیم می‌توانید بنامید؟! آیا دیگر اطلاق ظرفیت می‌توانید بر او بکنید؟! نمی‌کنید! چون به آن جهات مختلفی که در آن هست، آنها حیثیت انتزاعیه برای صفات و عوارض مختلفه او بودند. پس از یک امر واحد، من حیث أنه واحد ما نمی‌توانیم مفاهیم متعدده‌ای را انتزاع کنیم.

مرحوم آخوند به مطلب ایشان اشکال وارد می‌کنند به اینکه این نتیجه‌ای را که ایشان از این مسئله می‌خواهند بگیرند نتیجه‌اش در بحث وحدت صفات با ذات است که اگر چنانچه ما قائل به اختلاف بین صفات حقیقیه مثل علم و حیات و قدرت با ذات باری تعالی بشویم، بنابراین لازمه‌اش انتزاع مفاهیم متعدده از این وحدت ذات است، لذا قائل به تعدد هستند. مرحوم آخوند می‌فرماید: نه، اشکالی ندارد که ما مفاهیم متعدده‌ای را از یک امر واحد انتزاع کنیم، چطور اینکه در علم و حیات و قدرت با اینکه اینها مفاهیم متعدده‌ای هستند ولی به واسطه وحدت و عیبتی که با ذات واجب الوجود دارند همه آنها از یک امر واحد انتزاع می‌شوند. یا مانند زید **من حیث أنه معلول** انتزاع می‌شود، **من حیث أنه مرزوق**، **من حیث أنه مخلوق**، **من حیث أنه متعلق بالله تعالی**، ما صفات مختلفی را از این زید انتزاع می‌کنیم نه از امر دیگر. یعنی وقتی به زید نگاه می‌کنیم می‌بینیم دارد غذا می‌خورد می‌گوییم: **هو مرزوق**، به زید نگاه می‌کنیم می‌بینیم چون از پدرش آمده پس **ابن عمرو**، به زید نگاه می‌کنیم از نظر اینکه خلق شده **هو مخلوق**، به زید نگاه می‌کنیم چون ماهیتی است که **متدلی بالله** است **متعلق الى العلة**. توجه همه اینها به زید است. زید با اینکه واحد است اما مفاهیم متعدده‌ای را ما انتزاع می‌کنیم پس اشکالی ندارد که شما از یک امر واحد و از یک امر فارد بتوانید این مسائل را انتزاع کنید البته خودش جای بحث دارد که إن شاء الله برای فردا.

بحث و تنقیح:  
و ممّا تزلزل به هذه القاعدة أمور:

منها: كونُ الواجب عندَ القائلين بصحَّتِها و استحكامِها وجودًا صرفًا و وجوبًا بحثًا قائمًا بذاته واجبًا بنفسه فضلاً عن كونه في الأعيان.

«[جستجو و اصلاح سخن:] از آن چیزهایی که متزلزل می‌شود به او این قاعده، اموری هستند: [یکی از آن امور این است که] واجب نزد قائلین به صحت این قاعده و استحکام این قاعده، وجود صرف است و وجود بحث است که لا یشوبه شيء من الإمكان و الكثرة و التعین و الحدود. این وجود به ذاتش خودش قائم است، خودش واجب است و در وجوب، نیاز به یک شيء دیگری ندارد؛ چه برسد به اینکه ما این وجود را در اعیان بدانیم.»

این وجود، خودش به تنهایی قائم به ذاتش است، چطور اینکه در وجود باری تعالی این طور می‌گوییم. حالا آن وجودی که در اعیان هست دیگر به جای خودش محفوظ است. همین قدر که شما قائل شدید به اینکه ما این وجود را یک وجود بحث و بسیط و وجوب می‌دانیم برای ما کفایت می‌کند. آن که در اعیان هست دیگر به جای خود، بحث راجع به آن نمی‌کنیم.

فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود و كونه عندهم اعتباريًا محضًا لا صورة له في العين و ذات الباري تعالی عندهم صورة الصور و أصل الحقائق.

«با این مطلبشان با خودشان به تناقض رسیدند در باب وجود. و اینکه وجود پیش اینها اعتباری محض است و صورتی در اعیان ندارد بلکه انتزاع عقلی است. (یعنی آن مطلبی را که ما در باب ماهیات می‌گوییم اینها در باب وجود می‌گویند.) و ذات خداوند تعالی در نزد آنها صورت همه صور است و اصل همه حقائق است و خود همان نفس وجود صرف و بحث و بسیط است.»

یعنی این مطلبشان با قول به اصالة الماهية جور در نمی‌آید. و [این] یکی از آن مواردی [است که نقض می‌کند] این قاعده‌ای را که ایشان فرمودند که مفاهیم صورت خارجی ندارند. چون در باب وجود مجبورند این حرف را بزنند دیگر، بگویند: وجود با اینکه یک مفهوم است و لکن در وجود باری تعالی این وجود صورت خارجی دارد، تعین خارجی دارد، خب اینجا چه می‌گویید؟! اگر شما در باب باری تعالی قائل به ماهیت هستید همه چیزتان به هم می‌ریزد، و این که لازمه‌اش ترکیب در باری تعالی و احتیاج و امکان و احتیاج به علت ثالثه است! پس در باری تعالی باید قائل به وجود باشیم. لذا اینجا در باری تعالی وجود را دست نمی‌زنند می‌گویند: در آنجا وجود حقیقت دارد، اطلاقی وجود اقتضا می‌کند که آن واجب بالصرافه باشد؛ منتها درباره ماهیات قائل به اصالة الماهية هستند. ما می‌گوییم: راجع به باری تعالی این حرف را می‌زنید خب راجع به ماهیات دیگر هم این حرف را بزنید، چه اشکالی در اینجا پیش می‌آید؟! **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَاجِبٌ بِذَاتِهِ وَ مَوْجُودٌ بِذَاتِهِ، خَبِ الْخَلْقُ هُمْ مَوْجُودَةٌ وَ وَاجِبٌ بِالْغَيْرِ وَ بِاللَّهِ تَعَالَى.** پس این از نظر تدلّی بالله تعالی که اشکالی وارد نمی‌کند. شما از نقطه نظر تعین مفهوم خارجی، برایتان مشکل بود؛ اگر این طور است در مورد باری تعالی هم مشکل هست، در آنجا هم همین حرف را می‌زنیم می‌گوییم: **اللَّهُ تَعَالَى مَوْجُودٌ أَمْ لَا؟** می‌گویند: بله **مَوْجُودٌ**، می‌گوییم: این وجودی که الان شما از خداوند تصور می‌کنید آیا یک مایه‌آراء خارجی دارد؟ می‌گویند: بله، آن وجود ماباء خارج دارد. چون می‌گوییم: **اللَّهُ مَوْجُودٌ، اللَّهُ ثَبِتَ لَهُ الْوُجُودُ.** نقل کلام در آن وجود می‌کنیم، می‌بینیم آیا آن وجود موجود هست یا نه؟ و هلمّ جرّاً تسلسل لازم می‌آید. خب آنجا شما چه می‌گویید؟! شما می‌گویید:

تسلسل لازم نمی آید، خدا موجود است بذاته و فقط اصل وجود است و این تسلسل، تسلسل در عقل است اما در عالم خارج، یک وجود واحد بیشتر نیست. ما می گوییم: شما همین وجود واحد را در خلائق هم بگو، در خلائق وجود اصل است و موجودیتش به نفس تعین است متنها این بالغیر است و تدلی به غیر دارد. لذا ایشان می فرمایند: «**فضلاً أن كونه في العيان**» اگر وجود را در اعیان هم بدانیم باز مطلب تفاوتی ندارد و قضیه فرقی نمی کند.

و منها: أن مقنن هذه القاعدة و مخترعها قائلٌ بجواز أن يكون مفهوم واحدٍ و معنى فارِدٍ يوجَدُ تارةً صفةً لشيءٍ و تارةً متحصلاً بنفسه متقومًا بذاته.

«یکی از آن مواردی که با کلام شیخ اشراق جور در نمی آید این است که کسی که این قاعده را تقنین فرموده و اختراع کرده که مفاهیم، مابازاء خارجی ندارند ایشان می گویند: می شود که مفهوم واحد و یک معنای فارِد، یکوقت صفت برای شیء قرار بگیرد مثل نور.»

این صفت برای شیء قرار می گیرد. ما می گوییم: این شیء متنور است، این شیء نور دارد، ما نور را صفت برای هم می دانیم. و یک موقع ممکن است به خود نور من حیث هو هو نظر بندازیم و خود وجود را در نظر بگیریم، کاری نداریم که آیا شیئی نور دارد. من باب مثال این پرده ای که الان در مقابل ما قرار دارد نور دارد. از کجا می دانید نور دارد؟ چون اگر نور نداشت شما آن را نمی دیدید. نمی دیدید دیگر! پس چون نور به این پرده خورده و این پرده نورانی شده است و متصف به نور شده شما آن را می بینید. اگر این پرده نور نداشت شما اصلاً آن را مشاهده نمی کردید. پس الان این نور در اینجا صفت برای یک امر قرار گرفته است. همین طور خود این نور را ما می توانیم وجود بنفسه و مستقل بدانیم، به خاطر اینکه پرده قبل از اینکه نور به آن بخورد که نور نداشت. پس معلوم است که نور یک امر دیگری است که قائم به ذات است و متقوم است، آن می آید و به پرده می خورد و پرده را نورانی می کند.

و منها: أن مقنن هذه القاعدة و مخترعها قائلٌ بجواز أن يكون مفهوم واحدٍ و معنى فارِدٍ يوجَدُ تارةً صفةً لشيءٍ و تارةً متحصلاً بنفسه متقومًا بذاته.

«پس می شود یک مفهوم واحد و یک معنی یک موقع صفت برای شیء باشد و یک موقع متحصّل بنفسه باشد، خودش تحصیل داشته باشد و قوام ذاتی داشته باشد و به ذاتش قائم باشد.»  
و بالجملة متفاوتاً في أنحاء الكون و الحصول متخالفًا في أطوار القوة و الضعف و الكمال و النقص.  
«و بالجملة متفاوت باشد در نحوه کون و حصول. یک مرتبه کونش متدلی به غیر است و یکوقت کونش خودش قائم به ذات است. تخالف داشته باشد در طورها و در مراحل قوه و ضعف، متخالف باشد در کمال و نقص.»

نور هم همین طور است؛ نور شدید داریم، نور ضعیف داریم، یک ولتی داریم، لامپ ۵۰۰ وات داریم، اینها مراتب مختلف نور است دیگر. مثل سفیدی و بیاض؛ بیاض داریم مثلاً این کاغذ هم بیاض است و بیاض داریم مثل بیاض تلج، آن هم بیاض است. نحوه شدت و ضعف در مورد بیاض تفاوت می کند.

فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما أسلفناه في الوجود و الوحدة من قبولهما أطوارًا مختلفةً في التحقق و أنحاء متفاوتة في الفضيلة و النقصان فغاية كمال كل منهما أن يكون ذاتًا أحديًا قَيِّومًا واجبًا بالذات.

«مثل وقتی که ایشان این را قبول دارند، در بعضی از این معانی باید مطلب را تجویز کنند که

چه اشکال دارد که وجود هم همین‌طور باشد و وحدت هم همین‌طور باشد، همان‌طور که این دوتا اطور مختلف در تحقق [و نحوه‌های متفاوت در فضیلت و نقصان] را قبول می‌کنند. و غایت کمال هر کدام از این دوتا وحدت و وجود، اینکه این دوتا عبارت باشد از ذات اُحدیه قیومی که واجب بالذات است.»

وحدت حقه حقیقه در آنجا هست، وحدتی که هیچ دو بر نمی‌دارد. وحدتی که ما داریم این وحدت‌ها، وحدت‌های شکمی است! می‌گویند: زید واحد است، خب کجایش واحد است؟! این زید، سر دارد، دست دارد، پا دارد، بقیه اجزاء را دارد و خیلی چیزها دارد، ولی باز ما با توجه به این ترکیب، به آن می‌گوییم: واحد. غیر از آن، تازه ما این وحدتی را که داریم این وحدت قابل فساد است، می‌شود از بین برو، زمین بیفتد آن را نصف کنند، زمین بیفتد می‌شود دوتا، از شکم به بالا یکی است و از شکم به پایین یکی است. این وحدت دیگر از بین رفت، این وحدت یک وحدتی است قابل برای اجتماع با کثرت هم می‌شود، ۲ و ۳ و ۴ و ۵، نظائر و امثال پیدا می‌کند، این وحدت دیگر یک وحدتی است که [قابل تکثر] است.

یک وحدت، وحدتی است که اصلاً قابل برای تکثر نیست، و وحدت عین ذات است و اصلاً در آنجا ترکب لازم نمی‌آید، اختلاف لازم نمی‌آید، آن وحدت همان وحدت حقیقه است که اصلاً تصور دو و مثل برای او ممتنع است. پس ببینید وحدت چقدر مراتب مختلف دارد؛ یک وحدت، وحدت مادی و یک وحدت، وحدت ربوبی.

در مورد وجود هم مسئله همین‌طور است. یک وجود دیگر وجود مادی است و وجود انتزاعی است، فقط یک حبابی از آن وجود است و جنبه کثرت و ماده‌اش غلبه دارد و جنبه تجرد در او ضعیف است؛ این یک نحوه از وجود. یک نحوه دیگر وجودی که قائل به این هستند، وجود اعراض است که این دیگر وجود خیلی عالی است، درحالی‌که عرض قائم به معروض است و اگر معروض نباشد عرض نیست. وجود کمیات، وجود کیفیات، اینها از وجودات قرص و محکمی نیستند. یک وجود از این پایین‌تر، وجود معنای حرفی است و معنای ربطی است که دیگر صرفاً یک تعلق بین طرفین است، اما آن امر در خارج هیچ تحقق ندارد. [اما وجود آخر] وجودی است که دیگر در آنجا عدم راه ندارد، دیگر در آنجا خرق و التیام راه ندارد، و آن وجود بحث و بسیط، مرتبه عالی این وجود خواهد بود. وقتی که این‌طور است چه اشکال دارد که ما وحدت و وجود را از معانی‌ای بدانیم که این معانی در خارج موجود هستند، متنها و جودشان تفاوت می‌کند و قبول شدت و ضعف می‌کند.

و غایه نقصه أن یکون اعتباراً عقلیاً و معنی رابطیاً لا حقیقه متأصله بازائه فموجودیه الماهیات التي لا حقیقه لها بأنفسها إنما هی بالوجود لا بأنفسها و موجودیه الوجود بنفس ذاتیه لأن الوجود نفسه حقیقه الماهیات الموجوده به فکیف لا یکون له حقیقه و حقیقه عین ذاتیه و لا یتحتاج فی موجودیته الی وجود لیتضاعف الوجود لکن للعقل أن یعتبر لها موجودیه أخرى کما فی حقیقه النور علی ما هو طریقته فإن حقیقه النور ظهور الأشياء و مظهرها فالأشیاء ظاهرة بالنور و النور ظاهر بذاته لا بنور آخر لیتضاعف الأنوار الی لا نهائیه لکن للعقل أن یقرض للنور نورانیة اعتباریة و نورانیة النور نورانیة أخرى.

«و غایت نقص این امر این است که اعتبار عقلی باشد و یک معنای رابطی باشد که حقیقت متاصله بالذات اصلاً ندارد بلکه معنای ربطی خارجی است مثل معنای حرفی. و موجودیت ماهیاتی که حقیقتی برای آن ماهیات به خودشان نیست این به وجود است و به خودشان که موجود نیستند. ماهیات که اصلاً وجود ندارند. ولی خود این وجود و تعینش و موجودیتش به خودش است، خودش روی پایش می ایستد. به خاطر اینکه وجود، خودش حقیقت ماهیاتی است که موجود به آن هستند. (در جایی که ما روشنایی پرده را از نور می دانیم، چطور خود نور در خارج وجود نداشته باشد؟! چگونه برای این وجود حقیقتی نباشد درحالی که حقیقتش عین ذاتش است؟! دیگر در موجودیتش احتیاجی به وجود ندارد، خودش هست تا اینکه تسلسل لازم بیاید. ولی عقل می تواند موجودیت دیگری برای این تصور کند. حقیقت نور آن گونه که ایشان هم همین طور می گویند مطلب همین طور است. حقیقت نور عبارت از ظهور اشیاء و اظهار کننده آن اشیاء است. پس اشیاء ظاهر به نور هستند، و نور ظاهر بذاته است، نه به نور دیگر تا اینکه تسلسل در انوار لازم بیاید الی لا نهاییه. لکن عقل می تواند برای نور، یک نورانیت اعتباری را تصور کند بگوید: نور، خودش نورانیت دارد، خود نور هم نورانیت دارد.»

اگر نور، نورانیت نداشت دیگر نور نبود. بعد می گوید: این نور که نورانیت دارد، آن نورانیتش هم باید یک امری باشد که واقعی باشد، نمی شود نباشد دیگر، بالاخره این نور که نورانیت دارد، آن نورانیت چیست که این نور، نورانیت دارد؟ نورانیت هم یک امری است که **ظاهر بذاته و مظهر لغیره**. پس آن نورانیت هم نورانیت دارد. حالا اشکال ندارد شما تصور بکنید، کسی جلوی شما را نمی گیرد، بافتنی هم که زیاد می بافند!! این مسائل مشکلی به وجود نمی آورد و لکن در خارج، دیگر نور یکی بیشتر نیست، این نور قائم به شیء دیگر نیست تا اینکه شما برایش تسلسل تصور کنید.

و هكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل و ملاحظاته و كذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لأتھا عين الوجود ذاتاً و غيره مفهوماً و كثيراً ما يكون للشيء حقيقة و ذات سوى مفهومه و ما حصل منه في العقل كالوجود و صفاته الكمالية و قد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالإمكان و الامتناع و اجتماع النقيضين و شريك الباري و أمثالها و كذا سائر السلوب و الإضافات و ربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفومات العلم و القدرة و الحياة التي هي عين وجود الحق تعالى.

«و همچنین تا هر وقت که طرفی که معتبر است خسته شد این اعتبارات هم دیگر تمام می شود. همین طور بحث ما در وحدتی است که آن یک صفت عینی، صفت خارجی است نه فقط اعتبار عقلی. چون از نظر وجود، عین وجود است. (وقتی که شما به یک امری که موجود است نگاه بکنید می گویند: وحدت هم عین همان امر موجود خارجی است ولی از نظر مفهوم تفاوت دارد.) و بسیاری از اوقات هست که شیئی یک حقیقت و ذاتی غیر از آن مفهوم دارد، و آن که در عقل حاصل می شود، مثل وجود و صفات کمالیه اش. گاهی اوقات برای یک شیئی، مجرد یک مفهومی است ولی تعین خارجی ندارد. در عالم اعیان حقیقتی برایش نیست، مثل امکان و امتناع و اجتماع نقیضین و شریک الباری و امثال ذلک که اینها فقط اعتبار عقلی هستند و حقیقت خارجی ندارند، و همین طور سایر سلوب و اضافات. و چه بسا اینکه مفهومات متعدده ای هست که موجود است به وجود واحد بلکه متحد است با یک حقیقت واحد، مانند مفهومات علم و و قدرت و حیاتی که عین وجود حق تعالی است.»

## اختلاف علم و حیات و قدرت در مرتبه ظهور و اتحادشان در مرتبه ذات

پس در اینکه ما بگوییم: هر مفهومی را که ما تصور بکنیم این مفهوم نباید مایزاء خارجی داشته باشد

این غلط است! بعضی از مفاهیمی که ما تصور می‌کنیم مایبازاء خارجی ندارد، مانند امکان و امتناع و شریک الباری و اجتماع نقیضین و تضاد و سلب‌ها و امثال ذلک که اینها مایبازاء خارجی ندارند. بعضی از مفهوما هستند که اینها مایبازاء خارجی دارند، مانند مفهوم وجود و وحدت و ... . بعضی از مفاهیم هستند که اینها در عین اختلافشان حقیقتشان واحد است، چون تعین خارجی‌شان واحد است، مثل علم و حیات و قدرت که در عین اینکه اینها مفاهیم مختلفی هستند ولی حقیقت و مصداق اینها مصداق واحدی خواهد بود، که اینها با ذات اتحاد دارند و عینیت با ذات دارند که البته اینجا با مرحوم آخوند محل بحث است که علم و حیات و قدرت در مرحله بروز و در مرحله ظهور با هم اختلاف دارند. و در مرحله اصل که آنجا دیگر علم و حیات و قدرت معنی ندارد. مثل اینکه الان یک زیدی اینجا نشسته و شما از احوالش هیچ اطلاعی ندارید. همین که لب به سخن می‌گشاید و در فقه بحث را پیش می‌گیرد شما انتزاع فقیه از او می‌کنید. قبل از اینکه صحبت کند شما نمی‌دانستید که فقیه است یا نه. البته در باطنش فقیه بود، چون مجموعه‌ای از مطالب و اصطلاحات و ففونی که متعلق به فقه است در ذهن او قرار داشت ولی اینکه شما به او بگویید: فقیه، وقتی است که او سخن بگوید و با سخن گفتن این مطلب آشکار شود. بعد صحبت می‌کند و در مسئله‌ای از مسائل فلسفه صحبت می‌کند شما به او می‌گویید: **هذا فیلسوف**. و بعد یک سنگ صد کیلویی بلند می‌کند و شما می‌گویید: **هذا بطل**، و بعد چه و چه و خیلی چیزها هست. پس در این مطالب، مقام ظهور و بروز است که شما صفات مختلفی را حمل می‌کنید. صحبت ما در مسئله علم و قدرت است. حالا حیات حکمش فرق می‌کند، حیات یک وصف اعتباری است که نفس موجودیة الشیء است که شما به او حیات می‌گویید. یعنی چه شما بگویید: حیات یا نگویید: حیات، فرقی نمی‌کند، همین طور که شما تصور یک شیء را می‌کنید، تصور حیات او را می‌کنید، همین که شما تصور یک کتاب را می‌کنید، تصور بقاء آن کتاب را می‌کنید، تصور حیات آن را می‌کنید، **حياة كل شیء بحسبه**. همین که شما تصور می‌کنید الان گربه روی دیوار حرکت می‌کند تصور حیات او را کردید، ولی تصور علم او را نکردید، تصور فکر او را نکردید، تصور قدرتش را نکردید که آیا الان او قدرت دارد یا ندارد. قدرت داشتن یک امری است خارج از خود ذات زید. یک وقت شما قدرت را به این معنی تصور می‌کنید که نفس بقاء شیء، یعنی **قدرة الشیء علی بقاءه**، آن هم مثل حیات می‌ماند. یعنی همین که الان شما می‌بینید یک حیوانی دارد می‌رود می‌گویید: اگر قدرت نداشت که نمی‌رفت پس قدرت دارد که می‌رود. بنابراین در اینجا این با همان معنای حیات یکی شد، در اینجا تفاوتی نکرد. قدرت بر بقاء است. اما یک وقت قدرت را زائد بر ذات می‌دانیم، قدرتی که می‌تواند عملی را در خارج انجام دهد، فعلی را در خارج به وجود بیاورد، در اینجا قدرت و علم جدا می‌شوند.

پس از حیث اینکه فلاسفه آمدند و به اشیاء نگاه کردند و دیدند که چون هر شیئی در بقاء خودش باقی

است پس حی است، چون باقی است پس قدرت دارد، چون باقی است پس علم دارد، یعنی شعور به ذات دارد. آنها این سه تا را سه وصف قرار دادند؛ وصف انتزاعی که این سه وصف انتزاعی به نفس آن ذات برمی گردد. اگر مطلب این باشد خب این اشکال ندارد! یعنی درواقع چه ما بگوییم: علم و چه ما نگوییم: علم، دیگر دراین صورت فرقی ندارد. علم شیء به ذات خودش عبارت است از بقاء خودش. قدرت شیء به ذات خودش عبارت است از بقاء، **حياة الشیء** عبارت است از همان بقاء. اگر به این نحو باشد، دراین صورت اشکالی ندارد. خود شیء بقاء دارد فی حد ذاته. ولی یک وقت ما علم و قدرت را علم و قدرت بر خارج می گیریم، و حیات بر خارج و تعلق بر خارج از آن ذات می گیریم. ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ﴾<sup>۱</sup> **عَلِيمٌ بذاته** او **عَلِيمٌ بالاشیاء؟ عَلِيمٌ بالمخلوقات** او **عَلِيمٌ بالمجردات؟ و...** ﴿إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ﴾<sup>۲</sup> **آیا قَادِرٌ بذاته؟** خب این که چه انتزاع می کردیم و چه انتزاع نمی کردیم این بود! مثل وحدت بود. وقتی یک شیئی در خارج وحدت دارد موجب دوئیت و حمل وحدت بر ذات که نیست، نفس تصور شیء، تصور وحدت اوست. پس این را شما نمی توانید در اینجا به عنوان یک وصف جدای از ذات بر آن ذات حمل کنید که بعد بخواهید آن را منفک از او کنید؛ مثل بیاض که یک موقع زید بیاض دارد و یک موقع زید اصفرار دارد نیست، بلکه سلب این وصف، مساوی با سلب اصل خود موصوف خواهد بود، مثل اینکه به یک شیء می گوئید: واحد. اگر بخواهید واحد را از آن ذات بگیرید، دراین صورت باید خود ذات را حذف کنید. این طور نیست که وصف را بگیرید و ذات را باقی بگذارید، بعد آن ذات را بر آن حمل کنید. وقتی که شما ذات زید را در نظر می گیرید، می توانید معلوماتش را از آن بگیرید و کنار بگذارید؛ مثل یک مخزن کامپیوتر که شما معلوماتش را از او می گیرید و کنار می گذارید، بعد دوباره این معلومات را به آن تزریق می کنید. من باب مثال شما می توانید صفت شهوانی زید را از او بگیرید و کنار بگذارید. فرض کنید که زید، صفت شهوت ندارد، یک کارش می کنید که صفت شهوتش به طور کلی از بین می رود. یا فرض کنید که زید قدرت ندارد، روی زمین افتاده یا قدرتش را از او می گیریم، یک میکروبی و ویروسی در بدن او می رود و مثل میت مستلقیاً او را می اندازد. اینها اشکال ندارد اما اینکه شما بیایید و از زید، صفت وحدت را بگیرید، زید را بدون وحدت تصور کنید، مگر یک هم چنین چیزی می شود؟! اصلاً امکانش نیست! یعنی نفس تصور زید و نفس زید ملازم با وحدت است. همین طور ملازم با قدرت بر حیات است. شما زید را تصور کنید بدون قدرتی که بر حیات دارد، این نمی شود، اصلاً امکان ندارد، یا علمی که نسبت به ذات خودش داشته باشد این نمی شود.

**تلمیح: قائل شدن به وحدت وجود و وحدت شخصی وجود که کل کثرات در این وحدت شخصی خوابیده یعنی تمام اشیاء در همان ذات حق هست، یعنی کثرتی نیست.**

۱. سوره توبه (۹) آیه ۲۸.

۲. سوره انعام (۶) آیه ۳۷.

استاد: حالا خدمتتان عرض می‌کنم. این مسئله فرق می‌کند.

## جمع بین قول به اتحاد ذات با اسماء و صفات و قول به اختلاف آنها

اگر ما به این نحو و به این کیفیت تصور کنیم می‌توانیم بین قول فلاسفه و قول عرفا را جمع کنیم. فلاسفه قائل به وحدت و عینیت صفات علم و حیات و قدرت با ذات به این عنوان هستند و عرفاء قائل به تعدد به آن عنوان هستند، یعنی به عنوان تعلق علم به غیر و به کثرت که اینها همه مندمج در ذات است به نحو **بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء**. یا قدرتی که عرفاء قائل به اختلاف آن و تعدد آن با ذات هستند قدرت بر غیر است نه قدرت بر ذات، قدرت بر ابطال ذات است، قدرت بر ترشحات ذات است، این جدای از ذات است. یا در مورد حیات هم همان اسم **هو الحی القيوم**، حی اشاره به همین معنای حیات فیضی می‌کند که در صور نازل شده است. با این کیفیت، جمع بین این دو قول ممکن است. ولكن همان‌طور که از کلمات آقایان برمی‌آید، آقایان نسبت به علم و حیات و قدرت، علم به غیر و حیات به غیر و قدرت به غیر را اراده می‌کنند، اگر این‌طور باشد دیگر جمع بین این دو نخواهد شد و حق با عرفاء خواهد بود.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. تلمیذ: آیات و روایاتی که در رابطه با لقاء حق وارد شده مثل: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾<sup>۱</sup> و آیات و روایات دیگر، اگر ما قائل بشویم که شخص تا به مرحله ذات نرسیده هرچه را نظاره می‌کند مرحله ظهور اسماء و صفات حق است، و وقتی که به ذات می‌رسد فنا حاصل می‌شود. پس در این صورت تا قبل، رؤیت ذات حاصل نشده، در مرحله رؤیت هم که برای فانی رؤیتی صورت نمی‌گیرد، یا در بعضی از تعبیر عرفا داریم و بعضی که مکاشفاتی داشتند می‌گویند: ذات، نور سیاه است، درحالی که در اسماء و صفات که نور سیاه نیست چون کثرت است و تمییز است. چطور می‌توانیم جمع کنیم بگوییم: درعین حال لقاء حق صورت گرفته و لقاء هست و راعی هست و مرعی هست، درعین حال هم بگوییم: فنا هست و طرف اصلاً خودش، خودش را می‌بیند.

استاد: منظور از این آیات همیشه بیان اثری است که آن اثر، مترتب بر این قضیه است. شما ببیند چه اثری مترتب بر لقاء است. در بحث فنا، در آنجا اصلاً رؤیت معنی ندارد. مثل آبی می‌ماند که بی‌رنگ و بی‌بو و ساذج است، شما این آب را کنار دریا می‌آورید، تا وقتی که این آب در کنار دریا است رنگ ندارد، بو ندارد، ساذج و خالص است و شما می‌توانید با آن وضو بگیرید. همین‌که شما این آب را در دریا ریختید رنگ و بو و همه‌چیز از بین می‌رود، یک آب دیگری متولد می‌شود، آن آب می‌شود آب دریا و شور است و شما نمی‌توانید با آن آب وضو بگیرید و وضو باطل است. یک وقت شما با آب دریا وضو نگیرید! آب دریا آب قراح نیست و مضاف است و نمی‌توان با آن وضو گرفت. در اینجا آب دیگری به وجود آمده است. حالا این آب اگر می‌خواهد آب دریا بشود، تا وقتی که بین او و بین دریا فاصله است نخواهد شد، وقتی که در دریا ریخت دیگر آن آب او نیست. آب دریا در لیوان است. آیات قرآنی که دلالت می‌کند مثل ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ باید دید که آن اثری که مترتب بر این لقاء است چیست؟ آن اثر عبارت از حذف همه انبیا است و حذف نفس است و از بین رفتن تمام شوائب نفسانی است که حتی یک ذره هم باقی نماند و بعد از نو بناء جدیدی را پی‌ریزی کردن است. لذا آن اثر مترتب بر بقاء بعد از فنا است، نه بر خود فنا. ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ یعنی شما به واسطه فنا، بقای را پیدا می‌کنید که قبل از فنا آن بقا را نداشتید.

تلمیذ: معنای مشاهده نور سیاه چیست؟ اگر ذات است خودش هم امر ذاتی است.

استاد: آن هم هست بالاخره. مشاهده می کند اما هنوز فانی نشده، آثارش را [مشاهده می کند].

تلمیذ: چون نور سیاه دلالت بر عدم ظهور می کند.

استاد: اینکه نور سیاه را مشاهده می کند، واقعاً قضیه را بالکلیه مشاهده نمی کند بلکه فقط یک آثاری از او بر او هست. نور سیاه در وقتی تجلی تام دارد و فنا حاصل می شود که این را مستغرق در خودش کند، دیگر خودش را در آنجا نمی بیند.

تلمیذ: در این تفسیر سوره نجم ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى \* فَكَانَ قَابَ قَوْسَىٰ ۖ ثُمَّ أَوَّٰدًا ۖ ثُمَّ ﴿٢﴾ تفسیر فرمودید به مرحله فنا. بعد آیه بعد می فرماید: ﴿فَأَوَّحَىٰ ۖ إِلَىٰ عَبْدٍ مَّا أَوْحَىٰ﴾ ﴿٣﴾، این فاء، فاء تفریع است پس در این صورت وحی هم دلالت بر کثرت می کند.

استاد: فاء، فاء تعقیب است. بعد از مرتبه بقاء، وحی فرستادیم. پیغمبر را اول فانی کردیم بعد دیگر در عالم بقا او را فرستادیم. تلمیذ: آیا آیات دیگری غیر از این آیه سوره نجم هست که دلالت بر فناء حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم بکند؟ و دلالت بر کمال پیغمبر بکند؟

استاد: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ \* وَمَا هُوَ بِأَلْهَزْلٌ ﴿٤﴾ که این آیه حکایت از کلام حق می کند که هیچ مرتبه کثرتی در آن نیست. آیه ﴿وَمَا رَمَىٰ ۖ تَإِذْ رَمَىٰ ۖ تَ وَلَٰكِنَّ أَلَّهَ رَمَىٰ﴾ ﴿٥﴾ دلالت بر مسئله فناء می کند؛ البته فناء فعلی در آنجا منظور است. من چیزی به نظرم نمی رسد، ببخشید!

تلمیذ: در روایت معراجیه یکی از مشاهدات پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم این است که در یکی از آسمانها مخلوقی را دید که نیمی از آن برف و نیمی از آن آتش است. و هیچ کدام از این دو طرف همدیگر را خنثی نمی کردند؛ نه برف آتش را خاموش می کرد و نه آتش برف را ذوب می کرد. این ذوب و ازبین بردن برای عالم ماده است، مگر آن عالم بالاتر از این عالم نیست؟! استاد: خب صورش در آنجا بود.

تلمیذ: آیا آن صور، خصوصیت عالم ماده را دارد؟ یعنی می سوزاند و ذوب می شود؟

استاد: بله، سوزاندن این آتش به خاطر سوزاندن آن آتش است. از خودش چیزی ندارد.

تلمیذ: پس آنجا آبی هست که آتش را خاموش کند.

استاد: بله، آب هست، آتش هست، تمام اینها هستند متنها ثقل ندارند. ثقل مال عالم ماده است.

تلمیذ: در مورد حدیث معراج آیا شرحی هست؟

استاد: بوعلی دارد.

۱. سوره کهف (۱۸) آیه ۱۱۰.

۲. سوره نجم (۵۳) آیه ۸-۹.

۳. سوره نجم (۵۳) آیه ۱۰.

۴. سوره طارق (۸۶) آیه ۱۳-۱۴.

۵. سوره انفال (۸) آیه ۱۷.