

درس یکصد و نهم:

بحث ملاك تقدّم در اقسام هشتگانه سبق

أعوذ بالله من الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بسم الله الرحمن الرحيم

غررٌ في بعض أحكام الأقسام:
ولا اجتماع في السَّبقِ الزَّمانِيّ بِحَوِ الإمتدادِ السَّيْلَانِيّ و مَا أَى سَبْقُ بِرْتَبَةٍ طَبْعاً و هو السَّبقُ بِالرَّتَبَةِ
العقليةِ و وَضْعاً و هو السَّبقُ بِالرَّتَبَةِ الجِسْمِيَّةِ قُسْماً.^١

... اجتماعي در سبق زمانی به نحو امتداد سیلانی نیست.
سبق به رتبه به دو قسم تقسیم می‌شود: سبق به رتبه طبعی که همان سبق به رتبه عقلیه است و
سبق وضعی که همان سبق به رتبه حسیه است.

«... في السَّبقِ الزَّمانِيّ بِحَوِ الإمتدادِ السَّيْلَانِيّ» که خود اجزاء زمان باشد، در اینجا ما زمانی را به

معنای نفس اجزاء زمان می‌گیریم چون زمانی به دو قسم اطلاق می‌شود: یکی به موجوداتی که در زمان واقع
می‌شوند یکی هم به خود اجزائی که در زمان هستند. وقتی که در بین آنها اجتماع نبود دیگر به طریق اولی
اشیائی که در زمان هستند مانند حوادث قبل و حوادث بعد، نمی‌توانند با هم اجتماع برقرار کنند چون ظرف
وجود آنها زمان است.

طبعی برای عقلیه می‌شود و وضعی برای حسیه می‌شود، همان‌طور که رتبه در جنس و نوع و فصل رتبه،
عقلیه است وقتی که ما مبدأ را روی شخص قرار بدهیم آنچه که به شخص نزدیک است سبق و تقدّم دارد تا
آنچه که دور است. من باب مثال اگر شما شخص را در نظر بگیرید آنچه که به شخص نزدیک است صنف است
پس از آن نوع است پس از آن جنس است بعد جنس الأجناس است تا به جوهر برسد. این برای سبق در رتبه
طبعی است که عقلی است. در رتبه حسی هم مثل ممکنه و اینها؛ ارتباط این مکان نسبت به آن مکان نزدیک‌تر
است یا دورتر است؟ پس این مقدم بر او می‌شود و همین‌طور بالعکس [یعنی اگر مبدأ جوهر باشد هرچه به
جوهر نزدیک‌تر باشد سبق و تقدم دارد تا آنچه که دورتر است؛ اول جسم مطلق بعد جسم نامی بعد حیوان
بعد انسان نسبت به جوهر].

و أَوَّلُ أَيْ مَا بِالترتيبِ الطَّبِيعِيِّ كالجسم و الحيوان و هكذا في الأنواع و الأجناس المَرْتَبَةِ مِن أَيْةٍ
مَقُولَةٍ كَانَتْ و الثَّانِي أَيْ مَا بِالترتيبِ الوَضْعِيِّ كَالترتيبِ فِي الْمَكَانِ كَتَقَدَّمَ الْإِمَامُ عَلَى الْمَأْمُومِ.^٢

اول که ترتیب طبیعی است مثل جسم و حیوان (با نظر به انسان، حیوان بر جسم تقدم دارد و جسم
بر جوهر تقدم دارد) و این قضیه همین‌طور در انواع و اجناس مترتبه از هر مقوله‌ای که هستند
جاری می‌شود و دوم که ترتیب وضعی است (یعنی تقدم و تأخر وضعی است) مانند ترتیب در
مکان است (یعنی یک مکان نسبت به مکان دیگر مقدم است و نسبت به مکان دیگر مؤخر است)
یا مثل تقدم امام بر مأموم.

^١ منظومه، ج ٢، ص ٣١٣.

^٢ منظومه، ج ٢، ص ٣١٣.

وقتی که ما یک محل خاصی را مبدأ در نظر بگیریم که محراب باشد، امام به محراب نزدیک‌تر است تا مأموم. البته عرض شد که ملاک‌ها چه هستند، همان قرب به مبدأ خودش ملاک است که در یکی هست و در دیگری نیست؛ «نیست» یعنی کمتر نه اینکه اصلاً نباشد.

و السَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَ بِالتَّجَوُّهِ كَاتْنَيْنِ أَيْ كَمَا فِي اثْنَيْنِ وَ الْوَاحِدُ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْاِثْنَيْنِ اُعْتَبِرَ، بِصِيغَةِ الْأَمْرِ.^۱

سبق بالطبع و سبق بالتجوهر مثل اثنین می‌ماند [و واحد را از اثنین اعتبار کن «اعتبر» را به صیغه امر بخوان نه ماضی].

یعنی ما در اینجا دو تا سبق داریم؛ یکی سبق بالتجوهر یکی سبق بالطبع. گفتیم که سبق بالطبع در علت ناقصه است بر معلول؛ وقتی که به نسبت معلول نگاه می‌کنیم می‌بینیم که وجود این علت ناقصه مقدم بر معلول است که از مجموع علت ناقصه و سایر علل دیگر، معلول ایجاد می‌شود و به وجود می‌آید. سبق بالتجوهر آن است که ذاتی یک شیء مقدم است؛ ذاتی به معنای مقولات خمس باب ایساغوجی نه باب برهان که همان منظور جنس و نوع و فصل اینها باشد، اینها ذات یک شیء هستند و مقدم هستند و ذاتی را تشکیل می‌دهند، نوع و جنس و فصل، بر نوع مقدم هستند.

وَ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى اجْتِمَاعِ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ مِنَ السَّبْقِ هُنَا. فَإِنْ أُعْتَبِرَ الْوُجُودُ فِي الْوَاحِدِ وَ الْاِثْنَيْنِ وَ أَنَّ الْوَاحِدَ عِلَّةٌ نَاقِصَةٌ لَوْجُودِ الْاِثْنَيْنِ فَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ.^۲

«در این شعر اشاره به اجتماع دو قسم از سبق است»، در اینجا دو سبق داریم یعنی وقتی از یک جهت واحد را با اثنین نگاه کنیم می‌بینیم که سبق بالطبع است چون «یک» علت ناقصه برای اثنین هست؛ در واقع تا یک نباشد اثنین نیست پس یک، وجوداً بر اثنین مقدم است و اثنین از دو تا یک تشکیل می‌شود پس هر کدام از یک‌ها برای اثنین علت ناقصه هستند پس نسبت به اثنین سبق بالطبع دارند، این از این طرف.

یک تقدّم و تأخّر هم تقدّم و تأخّر جوهری است؛ اگر شما مفهوم و ذات اثنین را نگاه کنید و کاری به وجود خارجی نداشته باشید، خود ذات اثنین از دو تا یک تشکیل شده است پس اثنین در ذات و مفهوم خودش یک امر مرکب از دو یک است که هر کدام از این یک‌ها حکم ذاتی برای این اثنین را دارند که رتبتاً بر این اثنین مقدم هستند و اثنین در ذات و ماهیت خودش از این دو تا یک تشکیل می‌شود همان‌طور که انسان در ماهیت خودش از جنس و فصل تشکیل می‌شود - حیوان و ناطق - [اصلاً] بدون حیوان و ناطق، انسانی وجود ندارد همین‌طور بدون دو تا یک، مفهوم دو وجود ندارد. پس وقتی می‌گوییم که «اثنین» دو تا یک در ذهنتان می‌آید همان‌طور که وقتی می‌گوییم: «انسان» حیوان و ناطق در نظر می‌آید، این کاری به وجود ندارد بلکه کار به ماهیت

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۴.

^۲ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۴.

و ذات اثنین دارد پس در اینجا از این نقطه نظر یک بر اثنین سبق جوهری یا بالتجوهر دارد.
«أَنَّ الْوَاحِدَ عِلَّةٌ نَاقِصَةٌ...» وجود این واحد برای وجود دو علت ناقصه است؛ تا یک در خارج نباشد
دو هم نیست.

و إِنَّ أُعْتَبِرَ نَفْسٌ شَيْئِيَّةٌ مَفْهُومَهَا وَ التَّيَامُ هَذَا الْمَفْهُومِ الْمَرْكَبِ مِنْ هَذَا الْمَفْهُومِ الْبَسِيطِ فَالَسَّبَقُ
بِالتَّجَوُّهِ.^۱

اگر نفس شیئیست یعنی ماهیت، مفهومش در نظر آید این پیوستگی مفهوم مرکب و تحقق مفهوم مرکب از
این مفهوم بسیط پدید آید، سبق بالتجوهر است چون این ذاتی آن است، یعنی ماهیت این وابسته با
ماهیت آن است.

پس اگر نفس شیئیست مفهوم این دوتا اعتبار شود یعنی خود ماهیت یک و اثنین، و نفس مفهوم این دوتا
را در نظر بگیریم - بدون در نظر گرفتن وجود خارجی یعنی اصلاً کاری به دو در خارج نداریم که مثلاً دوتا قالی
در خارج هست یا دوتا کتاب در خارج هست، ما فقط «دو» را در ذهنمان می آوریم - در همین تصور دو در
ذهن، دوتا یک خوابیده است، اصلاً کاری به مصداق دو نداریم بلکه به خود مفهوم دو کار داریم، همان طور که
وقتی شما می گوئید: «مثلث» سه تا خط به هم چسبیده در ذهن می آید و دیگر کاری ندارید که این مثلث به شکل
فرش است یا به شکل کاغذ است یا به شکل زمین است، به هیچ چیز کار ندارید. یعنی به مصداق مثلث کار
ندارید ولی با مفهومش کار دارید؛ مفهومی که از سه تا خط تشکیل شده است.

این مطلبی بود که راجع به سبق بالتجوهر و سبق بالرتبه فرمودند و همین طور در اینجا تقسیم کردند و
فرمودند که سبق ها باهم منافاتی ندارند.

ایشان در این بحث ملاک برای تقدّم و تأخّر را ذکر می کنند که چه چیزی باعث می شود که یک چیز
مقدّم باشد و یک چیز مؤخّر باشد؟ من باب مثال این کتاب در اینجا و کتابی هم در آنجا هست، هردوی اینها
کتاب هستند و هردوی اینها در مکانی هستند و هردو هم فضایی را اشغال کرده اند، چرا ما به این یکی می گوئیم
که مقدّم است و به آن یکی نمی گوئیم که مقدّم است؟! آن چیزی که باعث می شود به این یکی بگوئیم که مقدّم
و به آن یکی بگوئیم که مؤخّر است چیست؟! همان طور که خود ایشان می فرمایند: ما در هردو یک
مابه الاشتراک داریم چون اگر مابه الاشتراک نداشته باشیم قطعاً مقدّم و مؤخّر هم معنایی نخواهد داشت. درست
شد؟! اگر بین زید و عمرو هیچ مابه الاشتراکی نباشد اصلاً مقدّم و مؤخّر معنا نمی دهد چون مقدّم و مؤخّر دو
وصفی هستند که بر این دو موجود عارض می شوند و اگر بین اینها هیچ مابه الاشتراکی نباشد این تقدّم و تأخّر
دیگر معنایی نخواهند داشت مثل اینکه یک موجودی در اینجا باشد و یک موجود هم در مریخ، کدام مقدّم و

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۴.

کدام مؤخر است؟! هیچ کدام، چون اصلاً اینها به هم ربطی ندارند مگر اینکه باز هم در اینجا چیزی باشد که بخواهیم به واسطه آن، که در هر دو اینها هست مسئله تقدّم و تأخّر را به آن نسبت دهیم. همان طور که عرض شد در زمانیات، خود وجود زمان ملاک است برای اینکه به یکی بگوییم: مقدّم و به دیگری بگوییم: مؤخر.

تعریف زمان

زمان عبارت است از حرکت پیوسته‌ای که آن حرکت پیوسته در هر دو شیء هست یعنی یک شیء وقتی که در زمان حرکت می‌کند یک حرکت پیوسته و امتدادی دارد، خود زمان هم عبارت از یک حرکت پیوسته است حالا تقدّم و تأخّر در اینجا چه معنا دارد؟ تقدّم و تأخّر خود پیوستگی و حرکتی است که در هر دو شیء در مورد زمانی هست وقتی که ما زمان را در نظر بگیریم خود زمانی هم چون داخل در زمان است از این نقطه نظر تقدّم و تأخّر بر آن هم بار می‌شود چون خود زمان هم بر آن عارض می‌شود. ما اول در مورد خود زمان بحث می‌کنیم؛ اینکه مرحوم حاجی می‌فرماید: تقدّم و تأخّر در زمان و زمانیات، در خود زمان است، به خاطر این است که زمان عبارت از یک حرکت امتدادی است که آن فائاً پیدا می‌شود بنابراین اگر اجزاء زمان را در نظر بگیریم نسبتی با یکدیگر دارند و آن نسبت این است که تا یکی فنا پیدا نکند مرتبه بعدی پیدا نمی‌شود و تا این مرتبه بعدی فنا پیدا نکند مرتبه بعدش پیدا نمی‌شود. در این صورت یک مطلب در اینجا هست که آن مطلب می‌تواند در هر دو این زمانیات واقع شود و آن این است که ما باید مبدای را برای زمان در نظر بگیریم و اشیاء را نسبت به آن مبدأ بسنجیم یعنی خود زمان را با آن مبدأ بسنجیم.

من باب مثال «آن» حاضر را در نظر بگیرید؛ یک جزء از زمان را در نظر می‌گیریم و بقیه اجزاء - چه اجزاء قبله و چه اجزاء بعده - را نسبت به آن می‌سنجیم آن «آن» مبدأ برای انتساب قرب و بُعد اجزاء زمان نسبت به این مبدأ می‌شود پس اگر آن حاضر را مبدأ قرار دادیم اجزاء قبله نسبت به این مبدأ ما سنجیده می‌شوند. یک ساعت قبل از این «آن»، نسبت به این «آن»، «قبل» به نظر می‌آید، ساعت قبل از او قبل بوده همین طور در بعد برعکس است اینها در مورد زمان بود.

در مورد غیر زمانیات هم همه یا اعتباری هستند یا متن واقع یا کون به حسب حقیقت و مجاز است که قبلاً در مورد آن بحث کردیم.

غررٌ فی تعیین ما فیہ التّفدّم فی کُلِّ واحدٍ منها [السبق].^۱

ملاک تقدّم و تأخّر چیست؟! چه چیزی باعث می‌شود که به یک شیء متقدّم و به شیء دیگر متأخّر

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۶.

و هُوَ الْمُسَمَّى عِنْدَهُم بِالْمَلَائِكَةِ. وَ هُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمُتَقَدِّمِ وَ الْمُتَأَخَّرِ وَ يَكُونُ مِنْهُ شَيْءٌ لِلْمُتَقَدِّمِ وَ لَيْسَ لِلْمُتَأَخَّرِ وَ لَكِنَّ لَيْسَ لِلْمُتَأَخَّرِ مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا وَ هُوَ حَاصِلٌ لِلْمُتَقَدِّمِ.
مَلَائِكُهُ أَيْ مَلَائِكُ السَّبْقِ هُوَ الْإِنْتِسَابُ إِلَى الزَّمَانِ فِي السَّبْقِ الزَّمَانِيِّ سِوَاءُ كَانَ فِي نَفْسِ الزَّمَانِ أَوْ فِي شَيْءٍ زَمَانِيٍّ.^۱

فلاسفه به «ما فيه تقدّم و تأخّر» ملاک می گویند. قطعاً باید آن بین متقدّم و متأخّر مشترک باشد (والّا آن دوتا دیگر ربطی به هم ندارند) و باید یک شیء از این ملاک برای متقدّم باشد که برای متأخّر نباشد و برای متأخّر چیزی نیست مگر اینکه متقدّم آن را دارد.

ملاک سبق انتساب به زمان است در سبق زمانی (نسبت به یک زمان) حالا [خواه] این ملاک در خود زمان یا در شیء زمانی باشد.

مثل موجوداتی که در زمان هستند؛ همین انتساب به زمان، در زمان بودن، در زمان واقع شدن. پس در واقع ما زمان را اجزاء یک امر ممتد می دانیم که اسم آن را زمان می گذاریم و بعد این زمان را به اجزاء فرضی تبدیل می کنیم که آن اجزاء فرضی را در آن خط زمانی می اندازیم. خود آن اجزاء فرضی که در خط زمان هستند وقتی که با مبدائی سنجیده می شوند نسبت به همدیگر تقدّم و تأخّر دارند؛ این یکی باید برود تا دیگری بیاید و همین طور حوادثی که در زمان واقع می شوند طبعاً آنها هم نسبت به هم تقدّم و تأخّر دارند و در یک «آن» جمع نمی شوند. در واقع کسی که در هزار سال پیش بوده است نمی تواند در الآن باشد و همین طور در تمام حوادث. این برای زمان.

و الْإِنْتِسَابُ إِلَى الْمَبْدَأِ الْمَحْدُودِ خُذْ مَلَائِكاً لِثَانِيٍّ أَيْ السَّبْقُ بِالرَّتَبَةِ كَصَدْرِ الْمَجْلِسِ فِي السَّبْقِ بِالرَّتَبَةِ الْحِسِّيَّةِ أَوْ كَالشَّخْصِ أَوِ الْجِنْسِ الْعَالِيِّ فِي السَّبْقِ بِالرَّتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ.^۲

در رتبه حسی انتساب به یک مبدأ محدود و معین است که این را برای دوم ملاک بگیر یعنی سبق بالرتبه، مانند صدر مجلس در سبق بالرتبه حسیه یا شخص را در سبق در رتبه طبعی در نظر بگیرید یا جنس عالی را در سبق به رتبه عقلی در نظر بگیرید.

اگر صدر مجلس را مبدأ قرار دهیم نزدیکی به آن صدر ملاک برای تقدّم است یعنی هر شخص هر مقدار که به صدر مجلس نزدیک تر باشد می گویند که نسبت به دیگری مقدم تر است. شخصی که در صف دوم نشسته است مقدّم و نزدیک تر است به صف اوّل تا افرادی که در صف سوم تا آخر نشسته اند.

«... كَالشَّخْصِ أَوِ الْجِنْسِ الْعَالِيِّ...»؛ شخص آخرین مرتبه سلسله انواع و اجناس است، جنس عالی

آخرین مرتبه سلسله انواع است. این دیگر دست ما است که چه چیزی را مبدأ قرار دهیم.
فِي السَّبْقِ الشَّرْفِيِّ الْمَلَائِكُ هُوَ الْفَضْلُ وَ الْمَزِيَّةُ وَ فِي السَّبْقِ الطَّبِيعِيِّ الْمَلَائِكُ وَجُودٌ. وَ الْمَلَائِكُ هُوَ

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۶.

^۲ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۶.

الْوُجُوبُ فِي السَّبْقِ الْعَلِيِّ^۱

ملاک در سبق شرفی فضل و فضیلت و مزیت است و ملاک در سبق طبعی وجود است (که علت ناقصه وجوداً بر معلول مقدم است). و ملاک در سبق علی و جوب است.

چون وقتی یک علت تامه به اتمام می‌رسد آن موقع معلول واجب می‌شود پس باید قبلاً علت ناقصه در خودش واجب باشد تا معلول به وجوب برسد والا اگر واجب نباشد علت ناقصه می‌شود.

فی سادس و هُوَ السَّبْقُ بِالْجَوْهَرِ تَقَرُّرُ الشَّيْءِ وَ قَوَامُهُ مِزاً لِلْمَلَائِكَةِ، مُؤَكَّدٌ بِالنُّونِ الْخَفِيفَةِ^۲.

ششم که سبق بالجواهر است ملاک تقرر شیء و قوام شیء است؛ تمیز بده ملاک را به نون خفیفه (در واقع «مِزاً» بوده، اما برای تمیز «مِزاً» بخوان).

تقرر شیء [ملاک است] نه وجود شیء؛ وجود شیء ملاک نیست. در ماهیت، نفس تصور و قوام و قرار ماهیت، آن جنس و فصل بر خود نوع مقدم هستند به نسبت نوع، یعنی قرار ماهیت، تقرر و قوامش به جنس و فصلش است.

فِي السَّابِعِ وَ هُوَ السَّبْقُ بِالْحَقِيقَةِ الْمَلَائِكَةِ هُوَ الْكَوْنُ وَ لَوْ تَجَوَّزاً أَيْ مُطْلَقُ الْكَوْنِ سِوَاءَ كَانَتْ بِالْحَقِيقَةِ أَوْ بِالْمَجَازِ حَتَّى يَكُونَ مُشْتَرَكاً بَيْنَ الْمُتَقَدِّمِ وَ الْمُتَأَخَّرِ بِهَذَا النَّحْوِ^۳.

در هفتمین که سبق بالحقیقه باشد ملاک وجود است ولو مبهم یعنی مطلق کون، حالا می‌خواهد حقیقی باشد یا بالمجاز باشد تا اینکه در متقدم و متأخر مشترک باشد، به این نحوی که عرض شد.

فِي الثَّامِنِ وَ هُوَ السَّبْقُ الدَّهْرِيُّ وَ السَّرْمَدِيُّ الْمَلَائِكَةُ هُوَ الْكَوْنُ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ وَ حَاقَّ الْأَعْيَانِ وَ فِي وَعَاءِ الدَّهْرِ - الْإِضَافَةُ بَيَانِيَّةٌ - لِلْبِدَائِعِ أَيْ وَعَاءِ الدَّهْرِ مَخْصُوصٌ بِالْمُبْدَعَاتِ بِخِلَافِ الْعِبَارَةِ الْأُولَى أَعْنَى مَتْنِ الْوَاقِعِ فَإِنَّهُ يَشْمَلُ السَّرْمَدِيَّ^۴.

در هشتمین که سبق دهری و سرمدی است ملاک، کون به متن واقع است، وجود واقعی است، وجود در حاق واقع و حاق اعیان است و در وعاء دهر - این اضافه بیانیه است - (یعنی وعائی که دهر است) کون برای بدایع است یعنی برای مبدعات است یعنی وعاء دهر مخصوص مبدعات است یعنی کون مبدعات، به خلاف عبارت اولی که کون به متن واقع باشد، متن واقع شامل سرمدی می‌شود.

پس ملاک در مورد پروردگار، ملاک سبق پروردگار بر بقیه، کون در دهر نیست چون پروردگار خالق دهر است پس ملاک چیست؟! ملاک کون به متن واقع است و وجود واقعی پروردگار بر وجود واقعی بقیه اشیاء مقدم است، آن وجود واقعی اصل است و بقیه وجودها فرع هستند، آن علت است و بقیه معلول هستند، آن اول است و بقیه ثانی، ثالث، رابع و خامس هستند ولی کون در بدایع چیست؟ البته این هم به متن واقع است

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۷.

^۲ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۷.

^۳ همان.

^۴ همان.

ولی در وعاء دهر مبدعات باهم تقدّم و تأخّر دارند؛ هر چه که ابداعی است، هر چه که با امر «کن» پروردگار تحقق پیدا می‌کند.

قَالَ السَّيِّدُ - قُدَّسَ سِرُّهُ - فِي الْقَبَسَاتِ وَ إِذْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْوُجُودَ الْأَصِيلَ فِي مَتْنِ الْأَعْيَانِ عَيْنُ مَا هِيَ الْبَارِي الْحَقُّ وَ نَفْسُ حَقِيقَتِهِ فَالْمَرْتَبَةُ الْعَقْلِيَّةُ وَ حَاقَّ الْوُجُودَ الْعَيْنِي هُنَاكَ وَاحِدٌ وَ مَوْجُودِيَّتُهُ سُبْحَانَهُ فِي حَاقِّ كَبِدِ الْأَعْيَانِ وَ مَتْنِ خَارِجِ الْأَذْهَانِ هِيَ بَعِينُهَا الْمَرْتَبَةُ الْعَقْلِيَّةُ لِذَاتِهِ الْحَقَّةُ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ.^۱

[سید - قدّس سرّه - در قبسات گفت:] وقتی روشن شد که وجود اصیل در متن اعیان، عین ماهیت باری حق است نه اینکه جدای از آن ماهیت باشد و نفس حقیقت باری است و در متن اعیان خارج چیزی جز وجود باری نیست، پس مرتبه عقلیه (یعنی جنبه تصویری وجود باری) و حاقّ وجود عینی در آنجا واحد است (یعنی مرتبه علیّت در آنجا که از آن تعبیر به مرتبه عقلیه و مرتبه تقدّم و تأخّر می‌کنیم) و موجودیت پروردگار در نفس کبد اعیان (یعنی در آن جوهره اعیان خارج) و متن خارج اذهان و در حقیقت خارج اذهان، (آنچه را که ذهن به آن پی می‌برد که همان عالم اعیان هست) عیناً همان مرتبه عقلیه است (که ما از آن تعبیر به علت می‌کنیم)، برای ذات حق از هر جهتی.

در واقع ایشان علیّت را کنار می‌زند و می‌گوید که در واقع علیتی نیست چون علیّت باید با معلول معیّت داشته باشد و اصلاً اینجا معیّتی نیست و این همان است.

«... مِنْ كُلِّ جِهَةٍ ...» یعنی هیچ جهت ماهوی‌ای، مخلوق را از خالق و اعیان را از آن مرتبه ذات جدا

نمی‌کند.

فَالْمَوْجُودِيَّةُ الْمُتَأَصِّلَةُ فِي حَاقِّ الْأَعْيَانِ وَ مَتْنِ الْخَارِجِ فِي الْعَالَمِ الرَّبُّوبِيِّ بِمَنْزِلَةِ مَرْتَبَةِ ذَاتِ الْإِنْسَانِ وَ مَا هِيَ الْعَقْلُ مَثَلًا مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ فِي عَالَمِ الْإِمْكَانِ.^۲

موجودیتی که در حاقّ اعیان خارجی و متن خارج در عالم ربوبی تحصیل و حقیقت دارد وقتی که این موجودیت را نسبت به عالم ربوبی بسنجیم، مثلاً به منزله مرتبه ذات انسان و ماهیت عقل در عالم امکان است.

یعنی می‌گوید که اگر بخواهیم مثال بزنیم این انسان را برای شما مثال می‌زنیم؛ آیا مرتبه و ذات انسان با ماهیت عقل دوتا است؟! اگرچه اینها از نقطه نظر حدّی و از نقطه نظر تعریف و از نقطه نظر مفهومی دوتا هستند؛ شما وقتی ذات انسان را می‌گویید، عقل در نظر نمی‌آید و وقتی عقل می‌گویید، ذات انسان در نظر نمی‌آید ولی در واقع ذات انسان عین عقل است و عقل عین ذات انسان است. عقل انسان، فانی در ذات است و ذات به عقل ظهور پیدا می‌کند نه اینکه در خارج دو چیز است؛ یعنی ذاتی داریم و عقلی داریم، این طور نیست. این مطلب ایشان بسیار، بسیار عالی و راقی است و خیلی بالا و صحیح است و بارها عرض کرده‌ام که اگر بخواهید مرتبه

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۷.

^۲ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۷.

اسماء و صفات را تصور کنید به نفس خودتان نگاه کنید.

فَإِذَنْ تَأَخَّرُ الْعَالِمُ عَنِ الْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ لِذَاتِهِ الْحَقَّةِ جَلَّ سُلْطَانُهُ تَأَخَّرَ بِالْمَعْلُولِيَّةِ هُوَ بِعَيْنِهِ التَّأَخَّرُ
الْإِنْفِكَاسِي عَنْهُ سُبْحَانَهُ بِحَسَبِ وُجُودِهِ سُبْحَانَهُ فِي حَاقِّ الْأَعْيَانِ.^۱

وقتی که به حاقّ اعیان خارج نگاه می کنید خود ذات خدا را در حاقّ اعیان خارج می بینید درحالی که آن ذات بالاتر از آن اعیان است اما بالا بودنش به معنای جدا بودن نیست بلکه به معنای احاطه و مرتبه مافوق بودن است؛ یک شیء مرتبه مافوق است درحالی که بین آن فوق و چیزی که در تحت او است فاصله است مثل اینکه فرض کنید جسمی در پنج متری و جسم دیگر هم روی زمین است و بین آن فوق و این جسم فاصله است، یک وقت هم فوقیت را به معنای شدت و ضعف می دانیم یعنی چون او از نظر وجود شدیدتر است احاطه دارد و این را در ذات خودش گرفته است، در واقع جدایی در کار نیست. پس وقتی که به اعیان نگاه می کنید ذات خدا را می بینید، وقتی به ذات خدا نگاه می کنید آن را مافوق این اعیان می بینید. بنابراین این رتبه می شود رتبه معلولیت نسبت به مرتبه ذات.

ثُمَّ قَالَ وَ أَيْسَ يَصِحُّ أَنْ يُقَاسَ مَا هُنَالِكَ بِالشَّمْسِ وَ شُعَاعِهَا وَ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّقَدُّمِ وَ التَّأَخَّرِ بِالذَّاتِ
بِحَسَبِ الْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَ الْمَعْيَةِ فِي الْوُجُودِ بِحَسَبِ مَتْنِ الْأَعْيَانِ كَمَا تَمُورُ بِهِ الْأَلْسُنُ مُوراً وَ تَقُورُ
بِهِ الْأَفْوَاهُ فُوراً لَمَّا قَدْ دَرَيْتَ أَنَّ الْمَرْتَبَةَ الْعَقْلِيَّةَ لِذَاتِ الشَّمْسِ بِمَا هِيَ هِيَ لَيْسَتْ بِعَيْنِهَا هِيَ الْوُجُودُ
فِي مَتْنِ الْأَعْيَانِ كَمَا هُوَ سَبِيلُ الْأَمْرِ فِي الْعَالَمِ الرَّبُّوبِيِّ.^۲

ایشان فرمودند که ما نمی توانیم این ذات پروردگار را به شمس و شعاعش همان طوری که متکلمین و امثالهم قیاس می کنند قیاس کنیم چون آنها برحسب مرتبه عقلیه و علّیت و معیت تقدّم و تأخّر بالذات دارند که آن علت با معلول معیت دارد شمس با شعاع به حسب مرتبه اعیان در وجود معیت دارد. [همان طور که این مطلب در زبانها و دهانها جاری است؛ جاری شدنی ای] متوجه شدیم مرتبه علّیت برای ذات شمس عیناً همان وجود در متن اعیان نیست (آنچه که در متن اعیان است شعاع شمس است نه اینکه شمس، شمس علت است برای شعاع و معیت دارد با شعاع) همان طوری که امر را در عالم ربوبی این است که مرتبه ذات عین این اعیان خارج است (یعنی نه اینکه تفاوتی داشته باشد).

وَ كَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي حَرَكَةِ الْيَدِ وَ حَرَكَةِ الْمِفْتَاحِ مَثَلاً. فَأَخْفِضْ جَنَاحَ عَقْلِكَ لِلْحَقِّ وَ لَا تَكُونَنَّ مِنَ
الْجَاهِلِينَ انْتَهَى.^۳

مثل حرکت ید و حرکت مفتاح [با بال عقل خودت به این مطلب تواضع کن و از جاهلین مباش].

در حرکت ید و حرکت مفتاح هم ما دو حرکت داریم و حرکت ید علت است برای حرکت مفتاح و این علت با معلول معیت دارد درحالی که در ذات پروردگار این معیت معنا ندارد. در واقع ایشان می خواهد از این

^۱ همان.

^۲ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۸.

^۳ منظومه، ج ۲، ص ۳۱۸.

نقطه نظر علیّت را از بین ببرد و می خواهد بگوید که علیّتی در آنجا نیست واقعاً علیّت هست اما نه آن علیّتی که با معلول معیّت دارد اصلاً معیّت در کار نیست معیّت از دوئیت پیدا می شود؛ شعاع و خورشید دوئیت دارند حرکت ید و حرکت مفتاح دوئیت دارند دو حرکت و دو وجود است و این برای آن علت است ولی در ذات پروردگار و اعیان خارج که ما یک وجود بیشتر نمی بینیم لذا این معیّت در علیّت و معلول از کجا پیدا شده است؟! این معنا ندارد.

بنابراین نمی توانیم اسم این را علت و معلول بگذاریم، ظهور می توانیم بگذاریم نه از جنبه علیّت و معلولیت ...

اللهم صل علی محمد و آل محمد