## معتزله قائل به ثابت شدند و ثابت را اعمّ از موجود و معدوم مى‌دانند

 عرض شد معتزله قائل به ثابت شدند و ثابت را اعمّ از موجود و معدوم مى‌دانند البته نه ممتنع اطلاق ممتنع بر منفى است. و منفى بر ممتنع حمل مى‌شود و بین ثابت و منفى تناقض مى‌دانند و بین وجود و بین عدم یا موجود و معدوم قائل به واسطه هستند كه همان ثابت است علّت این اعتقاد، این است كه آنان در علم ازلى حق، صور ماهیات معدومه را مرتسم مى‌دانند و چون معدوم مطلق لا یخبر عنه و لا یخبر به است است بنابراین بین موجود و بین معدوم قائل به واسطه شدند كه آن واسطه دلالت بر یك نوع تقرّرى كند اگرچه در خارج تحقّق ندارد ولى آن تقرّر موجّه علم ازلى حقّ به ماهیات معدومى در خارج خواهد بود. بناءًا على هذا، مطلبشان این است كه ما مى‌بینیم، عالم طبع، عالم كون و فساد و عالم حادثات است و در حادثات اشیاء معدوم هستند و تحقّق خارجى ندارند و از طرف دیگر علم بارى را نسبت به اشیا باید لحاظ كنیم. اگر خداوند متعال را جاهل بدانیم اشكال پیدا مى‌شود و اگر عالم بدانیم دچار محذور عدم مطلق لا یخبر عنه مى‌شویم. بنا براین باید قائل به واسطه بشویم كه این ماهیات ثبوتى دارند در ازل، كه ثبوت اینها عبارت از صورت عینى آنها در علم پروردگار است.

 عرض شد كه به دو جهت كلام آنها ناتمام است:

 جهت اول: اینكه ما علم خداوند متعال را علم حضورى مى‌دانیم علم حضورى عبارت است از علم اجمالى در عین كشف تفصیلى، این جواب ناتمام است چون اگر علم حضرت حق حضورى باشد یعنى حضور الاشیاء عنده باشد علم اجمالى اگر معنایى ندارد و بنابر قول صحیح كه علم خدا به اشیاء به علم حضورى است یعنى خود آنها حضور دارند و ذات آنها حاضر است و به عبارت دیگر عندالله تعالى معلوم بالغیر با معلوم بالذات واحد است و وحدت بین این حاصل است روى این جهت اینكه فرمودند: علم اجمالى منافاتى با كشف تفصیلى ندارد این جاى بحث دارد.

 سؤال: این اشكال پیش مى‌آید اشیا كه الآن نیستند؟

 جواب: بله، بحث این است كه ما حضور الاشیا عند الله را علم الهى و علم ذات مى‌دانیم و اگر یك شئ حاضر نباشد دیگر كشف تفصیلى معنا ندارد. و قول اینها به اینكه علم اجمالى منافات با كشف تفصیلى ندارد، یعنى در زمانى كه علم اجمالى هست عبارت زمان غلط است. در همان مرتبه كشف تفصیلى وجود دارد. نه اینكه علم اجمالى هست و بعد از ازمنه كشف تفصیلى مى‌شود خوب، اینكه با همدیگر منافات دارند. شما یا باید از علم اجمالى دست بردارید یا كشف تفصیلى. از علم اجمالى دست برداریم به این منوال است كه ما مى‌گوئیم بله، خداوند متعال بالإجمال مى‌داند اشیائى بعداً خلق خواهند شد اما الآن خلق شدند؟ نه، الآن خلق نشدند چطور كه احساس ما نیز همین طور است اشیایى كه فردا خلق مى‌شوند، فرزندانى كه فردا به دنیا مى‌آیند. حوادثى كه فردا صورت مى‌گیرد هم از دید ما مخفى است، و هم از دید خدا، منتهى فرق در این است كه خدا علم اجمالى دارد و ما علم اجمالى هم نداریم، هیچ كدام را نداریم و این مستلزم اشكالاتیست:

 اوّل این كه مسأله با علم حضورى حق منافات پیدا مى‌كند چون اگر علم اجمالى از كشف تفصیلى حكایت بكند یعنى علم اجمالى سبق پیدا كند بر كشف تفصیلى، بنابراین تبدّل علم اجمالى به علم تفصیلى این دیگر علم حضورى نخواهد بود، بلكه علم حصولى خواهد بود. چون علم اجمالى مى‌خواهد متبدّل به علم تفصیلى بشود ما مى‌گوئیم بالإجمال خدا مى‌داند در آینده چه خواهد شد. اما به تفصیل هنوز نمى‌داند. این كه به تفصیل نمى‌داند بنابراین تبدّل علم اجمالى به علم تفصیلى مى‌شود علم حصولى. و این در مورد پروردگار خلاف است و پروردگار متعال متعلّم خواهد بود نه عالم و جاهل خواهد بود نه عالم و اگر قائل بشویم كه علم اجمالى در ذات، عبارت است از صور اشیائى كه هنوز نیست و تحقق ندارد.

## اجمال در علم حق به معناى عدم حضور عینى است

 اجمال را به معناى ابهام نگیریم. بلكه اجمال را به معناى عدم حضور عینى بگیریم یعنى هنوز اشیاء عند الله تعالى حضور عینى پیدا نكرده‌اند. چطور اینكه در عالم طبع حضور عینى ندارند مثل اینكه زید در عالم طبع تحقق ندارد، و ما او را نمى‌بینیم. عمرو یكسال دیگر به دنیا مى‌آید، هنوز نطفه او بسته هم نشده است. یا خالدى كه سه سال دیگر به دنیا مى‌آید و هنوز پدر و مادر او با هم ازدواج نكردند چه برسد به اینكه نطفه او بسته شده باشد اگر این طور باشد بنابراین مى‌توانیم بگوئیم كه صورت این اشیاء عندالله وجود دارد نه اینكه نفس این اشیا حضور داشته باشند و منظور ما از علم اجمالى نفس صور اعیان خارجى خواهد بود. حال، صحبت در این است كه آیا صورت، حاكیه از عین خارج است یا نه؟ اگر اینطور باشد و با وجود اینكه داریم «معدوم مطلق لا یخبر عنه» وقتى شیء معدوم مطلق است چطور مى‌شود از او خبر داد و حكایت كرد. معدوم مطلق معدوم مطلق است حتى یك ساعت بعد از ما، نیم دقیقه بعد از ما هم معدوم مطلق است. شما مى‌دانید نیم دقیقه دیگر چه اتفاق خواهد افتاد؟ به هیچ وجه تصوّرش را هم نمى‌كنید. شاید دفعتاً نیم دقیقه دیگر این سقف بیاید پایین. انشاء الله.

 سؤال: معدوم مطلق نیست براى همین كه یخبر عنه است مثل خورشید كه فردا طلوع مى‌كند.

 جواب: خب این لا یخبر عنه است آمد و آفتاب درنیامد، بالاخره خداوند متعال مى‌داند این سلسله علّیت منتهى خواهد شد به این حادثه. ولى صورت خود شیء كه هنوز پیدا نشده چگونه این صورت شئ تحقق دارد؟ صورت باید مابازاء عین خارج باشد. وقتى كه هنوز عین خارجى وجود ندارد چطور صورت وجود دارد؟

 شما این زیدى كه هنوز به دنیا نیامده صورتش را ترسیم مى‌كنید؟ نه، ممكن است این خلاف آن در بیاید. شما براساس آنچه كه در ذهن دارید اشیاء خارجى را دیدید. زید و عمر و بكر را دیدید، صورتى از مجموع اینها ترسیم مى‌كنید در ذهن خود و مى‌گویید فرضاً داراى این شكل و شمایل است فرزندش هم باید تقریبا شبیه به ایشان باشد. اما لعلّ اینكه فرزند نه به شكل پدر باشد و نه مادر بلكه او شبیه به كسى باشد كه تصوّر او را هم نمى‌شود كرد مثل همین مطالبى كه امروزه مطرح است، وجود ژنهائى كه از اجداد به چند نسل بعد منتقل مى‌شود. خب این تصوّر اجمالى ما نسبت به قضیه است تصور این است كه بر اساس استقراء و بر اساس استصحاب، كه تا به حال خورشید طلوع مى‌كرده انشاء الله فردا هم طبق همین روال خورشید طلوع خواهد كرد پس ما تصوّر طلوع شمس را در روز چهارشنبه خواهیم كرد. خب این تصور بیجائى است چون لعلّ همین امشب كن فیكون شد و ماه نابود و أجل خورشید به سرآمد و همه چیز از بین رفت و فردایى هم در كار نخواهد بود. مطلب بطور كلى در قضایا و و مسائل و حادثاتى كه معدوم مطلق هستند بدین صورت است معدوم مطلق یعنى اثرى از وجود نیست و صرف وجود ذهنى دارند اگر داشته باشند. نه اینكه اثرى از آنها باشد، از معدوم مطلق چگونه صورتى ممكن است انعكاس پیدا بكند در ذات ربوبى؟ و اشكالى كه هست و ما مى‌خواستیم به آن برسیم و شما مطلبى فرمودید كه ما زودتر آن را بیان مى‌كنیم.

 این اشكال براى این عدّه پیدا شده كه قائل به علم اجمالى هستند و صور اعیان خارجى را در ازل ثابت مى‌دانند و جزو ثابتات ازلیه مى‌دانند لذا خیال كرده‌اند نفس پروردگار شباهت به نفس ما دارد یعنى همان طور كه ما در ذهن خود صور اشیاء را ترسیم مى‌كنیم و صورت زید و عمر و بكر را در ذهن خود مى‌آوریم و در موقع استراحت و چشم خود را مى‌بندیم و تمام این صور در ذهن ما نقش دارد؛ اینها خیال مى‌كنند خدا هم نفسى دارد، و ذهنى و در این ذهن مثل بایگانى پرونده‌ها خدا هم پرونده‌اى دارد در ذهن خود و صور خلائق از جبرئیل گرفته و مقام واحدیت و پیغمبر اكرم تا این مورچه كه اینجا راه مى‌رود، پرونده همه این‌ها را در ذهن خودش نگهداشته و مى‌داند این مورچه صد هزار سال بعد خلق مى‌شود. یا مخلوق دیگر ده هزار سال بعد. اینها همه از باب تشبیه است و تشبیه در اینجا باطل است. تشبیه ذهن انسان به پروردگار، تشبیه باطل است. ما داراى ذهن و نفس هستیم. داراى خصوصیات تعلّق مادّى هستیم، این چه ربطى به پروردگار دارد كه وجودش وجود بحت و بسیط است و تجرّد محض است. وقتى تجرّد، تجرّد محض باشد، این صور زائده بر ذات چگونه خواهد بود؟ شما در ازل كه هنوز خلقى وجود ندارد چطور زائد بر ذات صور خلائق را در نظر مى‌گیرید؟ اگر وجود در آنجا وجود بحت و بسیط است دیگر این صور معنا ندارد و اگر وجود، وجود مركب باشد از ذهن و نفس و وهم و خیال اینها خلاف است. اشكالى كه بر این طائفه وارد مى‌شود این است كه شما قائل به ثابتات ازلیه شدید و آن ثابتات را عبارت از صور اعیان خارجى مى‌دانید و خیال كردید كه خداوند متعال هم شباهت به ما دارد، همان طور كه ما داراى نفس، و در نفس ما صور اشیاء منقوش است. خداوند متعال هم داراى نفس یا ذهن یا ذات یا هر چه شما بگویید، هست و در آنجا پرونده وجود دارد و صور اشیاء در ذهن پرودگار منقوش است این تشبیه‌ها باطل است. بناءًا على هذا، اگر ما علم پروردگار را نسبت به موجودات غیر از علم حضورى بدانیم با علم اجمالى منافات دارد؛ و اگر علم حصولى بدانیم كه اشكالش بیشتر مى‌شود. چون در علم حصولى، هر شیئ ما به ازاء خارجى مى‌خواهد تا وقتى كه موجود در خارج در عالم اعیان تحقّق پیدا نكند عكس او در مرآت ظاهر نمى‌شود. بنابراین در اینجا مسأله مشكلتر از اول خواهد شد كه علم نسبت به اشیا علم حصولى خواهد بود. خب اشكالى بر اینها وارد مى‌شود و جوابى دادند و اشكالى بر جواب اینها وارد مى‌شود. اشكال بر جواب آنان این است كه چه علم پروردگار را علم حضورى بگیریم یا علم حصولى بگیریم در هر دو صورت بر كلام معتزله اشكال است بر خود جوابها هم اشكال وارد مى‌شود. و اما اشكالى كه، به نظر مى‌رسد كه بر معتزله وارد شود چون معتزله علم حصولى مى‌دانند. این است كه اگر منظور شما از معدوم همین «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» است. و اگر منظور یك است كه صورت ذهنیه دال بر وجود ثابتات ازلیه هستند و بین موجود و بین معدوم شما قائل به ثابت هستید و به واسطه آن ثابت شما معدوم مطلق را توجیه مى‌كنید. یعنى مى‌گوئید گرچه حوادثى كه بعداً اتّفاق مى‌افتد و هنوز اتّفاق نیفتاده و معدوم هستند. اما در ثابتات ازلیه این حوادثى كه هنوز اتفاق نمى‌افتد اینها صورتى دارند در علم ازلى.

 بر این حساب این صورتى از آنهاست، حال شما چرا در شریك البارى و در ممتنع این حرف را نمى‌زنید؟ خب چه اشكال دارد؟ ممتنع كه منفى است بنا بر مبناى شما، ممتنع مثل شریك البارى مثل جمع بین متناقضین، رفع متناقضین و امثال ذلك. اینها هم صورتى داشته باشد و شما اسم این را ثابت بگذارید چون بحث این است كه این علم، علم حصولى است؛ و علم حق عبارت است از: تصویر كشیدن حق نسبت به معدومات، این آوردن صورت معدومات در ذهن با آوردن صورتى از شریك البارى در ذهن چه اشكالى دارد؟ صورتى از ممتنع الوجود در ذهن بیاورد، چه اشكال دارد؟ چطور این كه ما براى شریك البارى صورتى در ذهن مى‌آوریم، خداوند متعال هم بیاورد چرا شما فقط در مورد معدومى كه ممكن الوجود است این حرف را مى‌زنید و در مورد معدومى كه ممتنع الوجود است این مطلب را نمى‌گویید اگر قرار بر صورت است این در هر دو ممكن است باشد در حالى كه شما قائل نیستید. اگر قرار چیز دیگر است كه خب ما نمى‌دانیم.

 بناءًا على هذا صرف نظر از این مسأله بنا بر حتى حصولى بودن علم حق این اشكال بر آنها وارد است كه این مطلب را شما در مورد ممكن الوجود فقط مى‌گوئید صادق است ما درباره ممتنع الوجود هم همین حرف را مى‌زنیم. در حالى كه شما در مورد ممتنع الوجود قائل به منفى هستید و بین نفى و بین اثبات قائل به واسطه نیستید و اینها را متناقضین مى‌دانید

 امّا جواب اساسى نسبت به این قضیه همان طورى كه فرموده‌اند این است كه: علم حق نسبت به اشیاء عبارت است از وجود خارجى اشیاء لدى الحقّ و لدى الذات‌. وجود خارجى و وجود اعیان خارجى بذواتها اینها حاضر عندالله تعالى هست. این جواب موجب مى‌شود كه ما قائل بشویم بر اینكه علم اجمالى در كار نیست بلكه خداوند متعال ازلًا تمام اشیاء خارج پیش او حضور دارد و حضور عینى خارجى نسبت به اشیاء خارج هست. حتى اگر ما قائل به ازلیت هم نشویم بگوئیم كه نه، یك برهه زمانى بوده كه البته در اصل این اشكال است؛ یك زمانى بوده‌[[1]](#footnote-1) كه خداوند متعال خلقى نكرده و بعد امر او تعلّق به خلق گرفته، اگر این طور باشد خب دیگر در آنجا ما نمى‌دانیم در ذات چه مى‌گذرد؟ آیا ذات عالم هست به اینكه بعداً چه اتفاق مى‌افتد. اینجا دیگر بعدیت و قبلیت معنا ندارد كه ما بگوئیم كه آیا ذات در آن موقع عالم هست كه بعداً چكار مى‌خواهد بكند یا هنوز عالم نیست كه مى‌خواهد چكار بكند. نه، در مقام ذات كه مقام تجرّد محض است و در آنجا زمان قبل و بعد معنا ندارد در آنجا بحث به جائى مى‌رسد كه بحث قطع مى‌شود. یعنى این كه ذات قبلًا مى‌دانست یا بعداً مى‌داند، تمام این حرفها مى‌رود كنار.

 اشكالات در این بحث ها خیلى زیاد است البته خود رفقا تقریرات را مطالعه مى‌كنند و ما دیگر معترض آنها نمى‌شویم.

## اشكالى دیگر

 در این بحث اشكال دیگرى كه وجود دارد این است كه مى‌گویند اطلاق موجود بر پروردگار متعال صحیح نیست بخاطر این كه موجود اسم مفعول است و براى تحقّق احتیاج به عنایت فاعل دارد؛ بنا بر این موجدى مى‌خواهد كه این تعین را به تكیف وجود، و به تشكّل موجودٌ درآورد و تحقّق موجودیت به او بدهد خب این مطلب بى تأملّى است بخاطر اینكه ما در خیلى از موارد داریم و خود مرحوم آخوند هم مى‌فرمایند كه ما معقود داریم، موجود داریم، نمى‌دانم محبوب داریم، تمام اینها دلالت بر اسم مفعول مى‌كند دلالت بر اسم مفعول كه دلالت بر مفعول نیست. مفعول چیزى است و اسم مفعول چیز دیگر است. اینها را آقایان از همدیگر باید تمیز بدهند و اگر قرار باشد بر اینكه اسامى به صدقشان بر دیگر موجودات است بر خدا صدقش لازم نیاید، بنابراین، خیلى از الفاظ هستند كه اینها صدقشان بر خداوند متعال و بر همه على السواء است. شیء یكى از اسامى است، منتهى خداوند شیء لا كالأشیاء[[2]](#footnote-2). بنابراین اگر خداوند متعال شئ نباشد باید لا شى باشد بنابراین محالّیت در اینجا لازم مى‌آید و حلّ مطلب این است كه الفاظى كه براى خداوند متعال اطلاق مى‌شود و بر غیر از او هم اطلاق مى‌شود منتهى حیثیت اطلاق فرق مى‌كند و حیثیت صدق متفاوت است بله اگر اطلاق این الفاظ بر پروردگار به همان حیثیت و به همان لحاظ كه بر سایر اشیاء اطلاقى مى‌كنیم، باشد خب در اینجا اشكال پیش مى‌آید. ولى شما سمیع یا بصیر یا خبیر یا عالم را بر اشیاء دیگر اطلاق مى‌كنید مثلًا زیدٌ عالمٌ مى‌گوئید و بر خداوند متعال هم اطلاق مى‌كنید عالمٌ، یا علیم و یا خبیر؛ امّا اطلاق علم برموجودات دیگر به علم حصولى است یعنى به واسطه انكشاف مجهولى یا انكشاف عین خارجى شما به زید و عمر و بكر اطلاق عالم مى‌كنید. زید نسبت به مسائلى یا قضیایا یا حوادثى جاهل بود وقتى مجهول بر او منكشف مى‌شود ما اسم او را عالم مى‌گذاریم. پس علم زید، علم حصولى است امّا در مورد پروردگار این طور نیست. خداوند متعال جاهل نیست تا اینكه بواسطه اطّلاعش یا بواسطه انكشاف آن حادثه صفت عالمیت بر ذات حقّ صادق آیدهمه اشیاء نزد او حضور خارجى دارد. حیثیت اطلاق فرق مى‌كند. انكشاف امر مجهول را علم مى‌گویند. حضور شئ عند الذات را هم علم مى‌گویند. به عبارت دیگر علم اطلاق مى‌شود بر امر جامعى از أدنى تا أعلى، و این اطلاق صحیح آن اطلاق صحیح است تا به أعلى كه در مورد پروردگار است برسد أدنى همین علم حصولى است كه جهل حاكم بر ما را برطرف مى‌كند است، و این جهل مبدّل به علم مى‌شود این مرتبه ادنى از علم است. مرتبه متوسّطه علم عبارت است از انكشاف عملى كه در مورد ملائكه مقرّبین، «و المدبّرات امراً[[3]](#footnote-3)» صادق است كه عملًا حقیقت شئ منكشف مى‌شود براى ذات، عملًا نه اینكه بواسطه مرور زمان و به علم حصولى براى ذات منكشف بشود. این را انكشاف عملى مى‌گویند. مرتبه بالاتر و أعلى علم عبارت است از مرتبه ذات كه حضور خود شئ لدى الذات و بروز آثار ذات و ظهور ذات در مظاهر مختلف، این مرتبه علم، مرتبه اعلى است.

 بنابراین در تمام اینها یك مادّه اشتراك وجود دارد و آن عبارت است همان ظهور، العلم هو الظهور لذا بعضى به نور اطلاق علم كردند و به علم اطلاق نور كرده‌اند كه عبارت است از همان نفس ظهور الاشیاء، حال ظهور الاشیاء بصورتها العلمیه. یا ظهور الاشیاء بصورتها العینیه اینها دیگر مراتب است. بنابراین در خبیر و بصیر و در عالم و در شئ هم همین طور مى‌گوئیم. شیء یعنى چه؟ المشیئ وجوده هر چیزى كه خواست او مورد توجّه و وجود او مورد نظر است، ما به او مى‌گوئیم شئ و قابل اشاره حسیه هم هست، حال اشاره حسیه داریم یا اشاره علمیه یا اشاره باطنیه یا اشاره عقلیه در اینجا حاكم است. منتهى در مورد پروردگار اشاره عینیه صحیح است، ما خیال مى‌كنیم اشاره فقط به واسطه ید و به واسطه دخالت ماده است. اما اگر اشاره را فقط به عنوان عنایت به تحقّق شى بدانیم در ذات هم شىٌ صادق است منتهى لا كالأشیاء، بنابراین اشكالى ندارد كه ما همین الفاظ توقیفیه و صفات توقیفیه ثبوتیه را كه به اصطلاح توقیفى و ثبوتى هم و صفات جمالیه هستند اینها را ما بر پروردگار متعال اطلاق كنیم و همان طور بر افراد و بر ذوات دیگر اطلاق كنیم منتهى حیثیت در اطلاق باید لحاظ بشود. اما در صفات سلبیه مرحوم صدر المتالهین مى‌فرمایند: ما مى‌توانیم همان صفات سلبیه را كه متداول است و عرف آن را مى‌فهمد و الفاظ متدارج عرفى است آن را هم اطلاق كنیم فرض كنید مى‌توانیم بگوئیم: إنه لیس بجسمٍ. و منظور ما از جسم همین جسم است. إنه لیس بنوعٍ، إنه لیس بجنسٍ، إنه لیس بفصل همین معانى متعارف عرفى را در آنجا حمل كنیم.

## تطبیق متن

 ثم إنّهم سپس طائفه معتزله کما اضطروا فى کون الذوات مشترکه فى أنّها ذوات إلى صفات تفترق بها همان طور كه اینها مضطر شدند به اینكه بگویند ذوات در عین اینكه مشتركند در ذات بین خودشان مختلفند به نوع و صنف اما با این وجود ما اسم همه آنها را ذات مى‌گذاریم. کذلک یضطرهم همچنین ما ایشان را متعهد مى‌گردانیم كه بگویند صفات در عین اینكه مختلف نیستند و مشتركند در صفتیت الى فرض قسم ثالث بفرض صفات دیگرى كه، یفترق بها. آن صفات از همدیگر و افتراق پیدا مى‌كنند. عالم با خبیر، خبیر با بصیر، بصیر با سمیع، سمیع با حىّ و حىّ با قادر فرق مى‌كند. اینها همهبا هم مختلف هستند ولى در صفتیت با هم مشترك هستند. حال كه اینها در صفتیت با هم مشترك هستند؛ باید اینها یك صفاتى داشته باشند كه بواسطه آن صفات خود این صفات با هم افتراق پیدا كنند. ما نقل كلام مى‌كنیم در آن قسم صفات دیگر، و مى‌گوئیم آن صفات هم بالاخره در صفتیت كه با هم شریك هستند. آنها هم احتیاج به صفات دیگر دارند و تسلسل لازم مى‌آید. ویتمادى الامر الى غیر النهایه و یتبین پس مطلب كشیده مى‌شود به غیر نهایه و تسلسل لازم مى‌آید و از این جهت روشن مى‌شود. بنابراین نیاز ندارد كه بگویند كه خود ذوات در عین اینكه در ذاتیت شریك هستند در عین حال احتیاج به صفت دارند نه ممكن است خود ذوات بدون توجّه به صفت در خود ذاتیات شریك باشند مانند انواع، فصول، ذاتیات اجناس آتیه. ولى همه در ذاتیت با هم اختلاف دارند. همین طور هم ممكن است در ذاتیات اختلاف نداشته باشند مانند افراد یك نوع، اما در صنف اختلاف داشته باشند در صفات اختلاف داشته باشند. همین طور در نفس وجود اینها با هم اختلاف دارند، بنابراین خود وجود، وقتى كه ما نگاه آلى به او مى‌كنیم خود آن وجود را بحت و بسیط مى‌دانیم وقتى كه نگاه به تعینات مى‌كنیم مى‌بینیم خود وجود در آنجا متعین است. پس این اختلاف در خود تذوّت وجود است. البته حقیقت وجود كه اختلاف ندارد این را متوجّه باشید. حقیقت وجود كه بسیط است مركب نیست ولى در تعین و در مظهریت خب با هم اختلاف پیدا مى‌كنند ویتبین روشن مى‌شود. أنه إذا لم یعلم الشئ‌. وقتى كه وصفى معلوم نباشد، آخر اینها قائل به ثابتات شدند یعنى حتى صفات معدومى را هم اینها قائل به ثبوت شدند. خب وقتى یك شیء معدوم است چطور بواسطه آن شئ معدوم ذاتى تبین پیدا مى‌كند و ذاتى روشن مى‌شود شما كه مى‌گوئید ذات به واسطه صفت روشن مى‌شود، به واسطه صفت تمیز پیدا مى‌كند از ذات دیگر. وقتى شما یك صفت را ثابت بدانید پس چگونه این صفتى كه ثابت است و معدوم است باعث تمیز و باعث معلومیت ذاتى خواهد شد. بنابراین ما نمى‌توانیم قائل به ثابتات در صفات و در ماهیات خارجى بشویم. ویتبین انه اذا لم یعلم الشئ‌. وقتى یك شئى معلوم نباشد. لم یعلم به الشئ‌. شى هم بواسطه آن معلوم نخواهد بود. ویتبین علیهم. علاوه بر این. أن الصف مخبر عنها کما أن الذات مخبر عنها همان طور كه از ذات خبر مى‌دهیم از صفت هم خبر مى‌دهیم. بنابراین، كلام شما صفت ثابت است و معدوم است نه خیر ما قائل به این نیستیم همان طور كه ذات، وجود بر او عارض مى‌شود بر صفت هم وجود عارض مى‌شود و اگر وجود عارض شد مى‌شود از صفت خبر داد، وجود عارض نشد صفت هم مثل ذات مى‌ماند. دیگر فرقى این دو در این صورت ندارند از نظر جهل و عدم اخبار عنهما. ومن هذا القبیل جماعه از این قبیل جماعتى هستند كه الآن هم وجود دارند، و مى‌گویند كه به ذات بارى نمى‌توان رسید و تفكر در آنجا حرام و باطل است و باعث تعطیل أفهام و عقول شدند از رسیدن به معارف اینها الآن هم هستند، خیال نكنید فقط در زمان صدر المتالّهین و قبل از ایشان بودند. الحمدللّه همیشه جهّال وجود دارند. ومن هذا القبیل جماعه أیضاً تحاشّوا. اینها انكار و تحاشى مى‌كنند. ان یقولوا إنّ البارى موجود او معدوم. از گفتن اینكه حضرت بارى موجود است یا معدوم. من در جایى بودم گفتم یكدفعه خدمتتان، كه كسى آمده بود كه خیلى هم او را به حساب مى‌آورند. مى‌گفت: بر خداوند متعال اطلاق موجود مى‌كنند آن وقت یك دانه كبریت درآورد گفت بر این هم اطلاق موجود مى‌كنند مى‌گفت اینها این قدر نفهمند كه هم بر خدا اطلاق موجود مى‌كنند هم بر این دانه كبریت اطلاق موجود مى‌كنند. خب باید گفت، چه اشكالى دارد وقتى ما وجود را مشكك بدانیم؛ شما بر این نورى كه از شمع است اطلاق نور مى‌كنید و بر نور خورشید هم اطلاق نور مى‌كنید. نه زلزله‌اى مى‌شود، نه آسمانى به زمین مى‌آید، نه شمس و قمرى به هم مى‌خورند. لکون اللفظ على صیغه المفعول چون این لفظ بر صیغه مفعول آمده است لذا نمى‌شود اطلاق موجود را بر خدا كرد. همه‌اش باید به خدا فاعل گفت.

 یقدّسونه عن ذلک این خدا را تقدیس مى‌كنند از این، و مى‌گویند نمى‌شود خدا صیغه مفعول باشد، و هر مفعولى فاعل مى‌خواهد پس بنابراین موجود، موجد مى‌خواهد وما بحسب اللفظ أمرٌ سهلٌ. آن چه كه به حسب لفظ است. سهل است. فیما یتعلّق بالعلوم و المعارف در آنجاهائى كه متعلّق به محدوده علوم و معارف است این الفاظ خوب استعمال مى‌شود. کیف و جلّ الألفاظ المطلقه بیشتر الفاظى كه اطلاق مى‌شود در وصفه تعالى بل کلها إنما المراد منها فى حق البارى تعالى معان هى تکون أعلى و أشرف مما وضعت الأسامى، این اسامى در حقّ خداوند تعالى بر معانى اطلاق مى‌شود كه أعلى و أشرف است از اسامى كه در لغت به إزاء آنها وضع شده است. یعنى خبیر را ما در مورد خداوند به معنائى أعلاء از خبرویت در وضع لغت مى‌دانیم علیم را به معنائى بالاتر از علمى كه در وضع لغت است مى‌دانیم. اصلًا واضع لغت كه این علم را وضع كرده در خواب هم مى‌دیده است كه بفهمد هم علم حضورى چه هست؟ اصلا علم حضورى به چه علمى مى‌گویند، علم حصولى به چه علمى مى‌گویند. حال واضع هر كه هست. ما كار نداریم شاید هم شخصى بوده كه متوجّه این امر بوده است، امّا به صورت آن كسانى كه وضع لغت كردند آنها به همین حقایق و معانى ظاهریه توجّه داشتند.[[4]](#footnote-4)

 فكما ان المراد من السمع و البصر السائغین اطلاقهما بحسب التوقیف الشرعى مراد از سمع و بصر كه جایز است اطلاقشان به حسب توقیف شرعى علیه‌تعالى. لیس معناهما الوضعى این معناى متعارف وضعى نیست. لتقدّسه عن الجسمیه و الآله. چون متقدّس است از جسمیت و از آلیت. فكذا العلم و القدره و الوجود و الاراده و معانیها فى حقّه تعالى، همچنین است معانى علم و قدرت و وجود و اراده در حق خداوند اشرف واعلاست از آنكه مردم مى‌فهمند ولیس لنا بدٌّ من وصفه. ما چاره نداریم از اطلاق این الفاظ بر خداوند متعال و اتصاف حضرت حق به این الفاظ مشترك، بالاخره باید بگوئیم الله عالم یا نه. مع التنبیه با اینكه تنبیه على أنّ صفاته صریح ذاته با اینكه صفاتش عین ذات اوست. البعیده عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظه كه بعید است از آن معنایى كه ما از اطلاق این لفظ تصور مى‌كنیم البته بحث در عینیت ذات با صفات بحثى است كه بعداً خواهد آمد

 اما مجملًا صفات در ما زائد بر ذات است ولى در مورد خداوند متعال صفات عین ذات حضرت حق است و از معنایى كه ما تصور مى‌كنیم در عالم طبع آن معنا أعلى و أشرف خواهد بود. هذه فى صفات الحقیقه و أما السلوب و الاعتبارات این در صفات ثبوتیه است و اما صفات سلبیه و اعتبارات فلا یبعد ان یراد من الالفاظ الموضوعه بإزائها المستعمله فیه تعالى بعید نیست كه مراد از الفاظ موضوعه استعمال آن در مورد حضرت حق تعالى باشد در معانى عرفیه معانیها الوضعیه العرفیه در واقع وقتى صفات سلبیه را سلب مى‌كنیم منظور ما تقدّس او از صفات عالم طبع و خلق است نه تنها از طبع بلكه از خلق او را منزّه مى‌كنیم، آیا ما مى‌توانیم بگوئیم خداوند تعالى عالمٌ بعلم جبرائیل، ان الله تعالى عالمٌ بعلم عزرائیل، با اینكه آنها جزء مجردات هستند. ان الله تعالى قادرٌ بقدره الملائكه نه مى‌توانیم بگوئیم ان الله تعالى لیس بقادر بهذه القدره. جایز است بگوئیم، چون قدرت اینها قدرت مظهریت است و قدرت حق قدرت قدرت ظاهریت است و این دوتا با همدیگر اختلاف دارند. وأما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود فیه تعالى و امّا كسى كه احتجاج كرده به اینكه لفظ موجود را نمى‌توان بر حضرت حق اطلاق كرد، بأنه یلزم کونه تعالى مشارکاللموجودات فى الوجود. چون لازم مى‌آید خدا در وجود مثل بقیه باشد اطلاق وجود بر موجودات دیگر به همان میزان اطلاق وجود بر حضرت حق. فقد ذهب إلى مجرد التعطیل این شخص قائل به تعطیل شده است بنابر این اگر موجود را بر خداوند متعال نمى‌توانیم اطلاق كنیم. چه باید اطلاق كنیم؟ بگوئیم انه لیس بموجودٍ اینكه تعطیل است فإنه لا یصحّ حینئذان یقال پس اگر اینطور باشد صحیح نیست بر او اطلاق حقیقت یا ذات هم كنیم چرا چون در همه اینها با غیر شریك است إنه حقیقه او ذات و إلّالزم اشراکه مع غیره اگر قائل به این بشویم پس خداوند با غیر هم در شیئیت و ذاتیت شریك است فى مفهوم الحقیقه. در حقیقت و ذات شئ واذا لم تکن شیئاً و اگر شئ نباشد باید نقیضش بر او صادق باشد. یکون لا شیئاً لا شئ باید باشد. لاستحاله الخروج عن السلب و الایجاب و کذا المهویه و هم چنین هویت و ثبات و تقوّم و امثالها بر خداوند تعالى نمى‌شود كه اطلاق شود فینسد باب معرفته.

 بنابراین ما به خدا هیچ چیز نمى‌توانیم بگوئیم پس خدا چیست؟ نه موجود است، نه شى است، نه حقیقت است نه ذات است، پس چه هست؟ پس باب معرفت به خداوند متعال سدّ خواهد شد ووصفه بصفاته جماله و نعوت کماله و همچنین باب توصیف حضرت حقّ به صفات جمال و اوصاف كمال سدّ خواهد شد نه عالم است نه قادر است نه سمیع است، چون اینها را بر غیر هم اطلاق مى‌كنیم، خب مى‌گویند بر خدا نباید اطلاق بكنید، پس خدا هیچ است. والعجب ان أشباه هؤ لإ القوم، ممن یعدون عند الناس من أهل النظر و عجب از اشتباه این طائفه، از كسانى كه نزد مردم اهل نظر بشمار مى‌روند وهذا هو العذر فى إیرادنا این همان جهتى است كه ما را وادار به بیان این مطالب كرده است با توجّه به اینكه این مطالب، سخیف و غیر صحیحى است؛ هم قائل به ثبات شدن هم قائل به عدم اطلاق موجود و امثال ذلك براى بارى تعالى، قائل به ازلیت علم؛ صور اعیان خارجى شدن با قائلیت به علم حصولى عند الذات و امثال ذلك تمام اینها عذر ماست در بیان این مطالب شیئاً من هوساتهم‌. ما از مسائل تخیلى و توهّمى آنها در این كتاب آوردیم. چون اینها از اهل نظر در نظر مردم هستند، ما مجبوریم مطالب اینها را بیاوریم. و الّا مطالب اینها قابل براى ذكر نیست. اذ العاقل لا یضیع وقته بذکر هذه المجازفات و ردّها عاقل تضییع نمى‌كند وقتش را به ذكر این مجازفات، و وقتش را به ردّ اینها نمى‌گذارد. اما از آن جا كه اینها مسائلى را مطرح مى‌كنند كه مردم خیال مى‌كنند اینها صحیح است ما هم مجبوریم شدیم مطالب اینها را بیان وبعد ردّ كنیم. وذکر صاحب الاشراق صاحب حكمه اشراق در كتاب المطارحات فرموده است. بعد ذکر ما تهوسوا به من شیئییه المعدوم. بعد از اینكه اینها مطرح كرده‌اند كه مى‌شود بر معدوم شئ اطلاق كرد و ما گفتیم كه شئ مساوق با وجود است و مطلب اینها اثبات واسطه بین موجود و معدوم است. این طور فرموده: ومن العجب أن الوجود عندهم، از عجائب این است كه وجود نزد اینها یفیده الفاعل فاعل را إفاده مى‌كند وهو لیس بموجود و لا معدوم. در حالتى كه این نه موجود و نه معدوم است.

 ولا یفید إثباته فایده نمى‌دهد اثبات او را. چون اگر بگوئیم ثبوت او را افاده مى‌كند، ثبوتش هم كه قبلا شما مى‌گفتید هست. شما مگر بین وجود و عدم قائل به واسطه نشدید كه ثبوت است. پس وجود ثابت بود خب وقتى چیزى ثابت است كه تحصیل حاصل نمى‌كند فاعل، نمى‌آید چیزى را كه ثابت است او را إعطا بكند. بنابراین وجودش را باید اعطا بكند، كه شما وجودش را معدوم مى‌دانید. بله، فانه کان ثابتا فى نفسه بامکانه، فما افاد الفاعل للماهیات شیئا، براى ماهیات شیئ را افاده نفرموده است. فعطلوا العالم عن الصانع عالم را از صانع تعطیل كرده. قال‌، اینطور فرموده وهؤ لاء قوم نبغوا فى مله الاسلام. اینها قومى بودند كه ظاهر شدند در ملت اسلام ومالوا إلى الامور العقلیه و میل به امور عقلیه پیدا كردند وما کانت لهم افکار سلیمه، اینها افكار سلیمى نداشتند. ولا حصل لهم ما حصل للصوفیه و حاصل نشده است براى اینها آن چه كه براى صوفیه حاصل شده است از امور ذوقیه یعنى نه عقل درستى داشتند نه داراى كشف بودند، هیچ كدام را نداشتند. ووقع بأیدیهم و واقع شد به دست اینها مما نقله جماعه فى عهد بنى امیه من کتب قوم تشبه. از آن چیزهائى كه نقل كرده‌اند جماعتى در عهد بنى امیه از كتب طائفه كه شباهت دارد به أسامى فلاسفه یعنى جماعتى در عهد بنى امیه از كتب قومى از یونان مطالبى ترجمه كردند و خیال كردند كه اینها مطالب حقیقى است یعنى اینها یك عده آمدند از این حرفهایى كه در زمان بنى امیه أسامى الفلاسفه، آنها آمدند كتابهاى كسانى را ترجمه كردند كه اسامى آنها شبیه اسامى فلاسفه است.[[5]](#footnote-5)

 فظن القوم گمان كردند أن کلّ اسم یونانى هر اسم یونانى، فهو اسم فیلسوف اسم فیلسوف است. فوجدوا فیها کلمات یافتند در این كتب كلماتى كه، استحسنوا نیكو شمردند و پسندیدند وذهبو الیها بطرف این كلمات و مطالب حركت كردند، و فرّعوها، اینها شرح و تفریع كردند رغبه فى الفلسفه به خاطر رغبتى كه در فلسفه داشتند. وانتشرت فى الارض و این كلمات منتشر شد، وهم فرحون بها و اینها به این مطالب مفرّح شدند وتبعهم جماعه من المتاخرین یك عدّه از متأخرین هم تبعیت كردند از آنها وخالفوهم فى بعض الاشیاء و در بعضى از مطالب ردّ و ایراداتى كردند. الا ان کلهم انما غلطوا اشتباه كردند بسبب ما سمعوا به سبب آنكه شنیدند. من اسامى یونانیه از اسامى یونانى لجماعه صنفوا کتبا براى جماعتى كه اینها كتابهائى تصنیف كردند در حالیكه اینها از حكماى یونان واقعا نبودند از بى‌سوادها بودند. یتوهم أن فیها فلسفه اینطور گمان مى‌شد كه در این مطالب، فلسفه وجود دارد وما کان فیها شى منها اما این مطالب شئى و چیزى از فلسفه در آنها وجود نداشته است. فقبلها متقدموهم متقدمین اینها كه در زمان بنى امیه بودند قبول كردند. وتبعهم فیها المتاخرون، متاخرون هم متابعت آنها را كردند. وما خرجت الفلسفه فلسفه از مسیر اصلى خود خارج نشد الا بعد انتشار اقّاویل الّا بعد از انتشار این اقاویل عامه یونان و خطباى آنها و مردم اینها را قبول كردند یعنى به واسطه همین مسائل خلاف و وهمیه در میان مردم این مسائل بنام فلسفه در میان مردم انتشار پیدا كرد. اما حكماى اصیل یونان مانند افلاطون و ارسطو و سقراط و بقراط و امثال ذلك اینها افرادى بودند كه مطالب واقعى و حقیقى فلسفه را ادراك كردند و اگر همه آنها را هم ادارك نكردند حداقل بسیارى از مطالب را ادارك كردند اینها مطالب خطباى یونان را به جاى مطالب فلاسفه اتخاذ كردند مثل منبریها كه امروزه آمدند و ادعاى علم مى‌كنند و عهده دار فتوا و ریاست و مرجعیت براى مردم شدند. مرحوم آخوند این را ردّ كردند و گفتند كه چطور شما شیئیت را بر شى حمل مى‌كنید در عین حال مى‌گوئید لازم نیست خود آن شیء شیء باشد مى‌گوئیم این شیء غیر متصف بالشیئیه اگر همین اثبات وصفى كه شما را براى موصوف مى‌كنید، طبعا در ظرف اتّصاف، خود آن وصف هم لحاظ شده بنابراین نفیش مساوق با جمع بین نقیضین است خب اینها مى‌گویند كه خود این ماهیت كه معدوم است. پس وصفش هم باید معدوم باشد.

 پس ما نباید بگوئیم كه زیدٌ ممكن الوجود، چون خود ماهیت كه نیست، وقتى كه ماهیت نبود وصفش هم نباید باشد. لذا اینها مى‌گویند: نه، ما در اینجا در عین اینكه ماهیت معدوم است اثبات واسطه بین وجود و عدم مى‌كنیم براى وصف امكان. این وصف امكان لیس بموجود و لا بمعدوم جوابش هم این است كه وجود در اینجا، وجود اعم از خارج و ذهن است شما وقتى كه مى‌گوئید الماهیه إمّا موجوده و إمّا معدومه. یعنى وجود ذهنى آنها را لحاظ مى‌كنید و ماهیت را معرّاء از وجود خارجى و عدم خارجى فرض مى‌كنید و تخلیه و تعریه مى‌كنید او را از وجود و عدم خارجى. لذا وصف امكان را آن زمان براى او حمل مى‌كنید مى‌گوئید زیدى كه نیامده است ممكن الوجود است. ممكن الوجود الخارجى، اما این وجود ذهنى الآن برایش ضرورت دارد. پس به همین خاطر اینها و وجود را أعمّ نگرفتند از وجود ذهنى و خارجى و فقط وجود را وجود خارجى گرفتند و دیدند ماهیت هم معدوم است و از آن طرف امكان، امكان را ما مى‌توانیم بر او حمل كنیم، آمدند گفتند كه امكان در اینجا وصف ثابت است براى امر معدومى كه آن امر همان ماهیت خارجى است در اینجا كه جواب هم داده‌اند این كه امكان الآن موجود است براى ماهیت موجود در ذهن است منتهى این وصف امكان به لحاظ تعریه آن ماهیت است از وجود خارج.

1. ما اسمش را زمان مى‌گذاريم، نه زمان هم نمى‌گذاريم. [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)
3. [↑](#footnote-ref-3)
4. سؤال: البته اينجا بالاخره مسامحه هست که به خدا بگوئيم سميعٌ بصير در آيه قرآن هم آمده لابد بنابر وحدت وجود که مى‌گوئيم. سميع و بصيرى نيست جز او. قبل از اينکه صدايى در بيايد خودش ايجاد کرده ديگر سميع بصير نخواهد بود.

جواب: خب ديگر.

سؤال: مولانا شعرى دارد که مى‌گويد اين خدا سميع و بصير است؟؟؟ يعنى تو مواظب خود باش که کار را خراب نکنى.

جواب: ببينيد معناى سميع و بصير همين علم ذات بذات و به شوائب ذات است. اين معناى سميع است، اين چه اشکال دارد؟ علم حضورى دارد يا ندارد؟

سؤال: بله

جواب: همان معنا را شما در سمع يا در بصر بگيريد و همان معنا را در قدرت بگيريد ما قدرت داريم اين کتاب را برداريم، خداوند هم قدرت دارد. آيا خداوند قدرت ندارد و عاجز است يا قادر است؟ منظور از قادر چيست؟ منظور از قادر همين خلق مظاهر است.

سؤال: اين مطلب صحيح است، اما سميع و بصير يکى مى‌شود.

سؤال: سميع و بصير يکى مى‌شود چون ايجاد فعل در خارج مى‌شود ديگر، چه صوت باشد يا مرئى باشد.

جواب: در سمع يک نحوه ادارک است و در بصير يک نحوه ادراک ديگر، يعنى دو نحوه ادراک هست سمع به معناى شنيدن و بصير به معناى ديدن است. يعنى ادراک يک حقيقت به وسيله اين آلت خاص و ادراک يک حقيقت به وسيله آلت خاص ديگر در مورد پروردگار متعال هم نحوه حضور أشياء را به نحو سميع و بصير مى‌توانيم تصور کنيم حال نمى‌خواهيم بگوئيم که خدا چطور ادراک مى‌کند. اين را که ما نمى‌توانيم بگوئيم، ولى مى‌توانيم تصور کنيم که سمع و بصر همان نفس حضور اشياء عند الله تعالى است، حضورشان را تعبير به بصير کرده. و خواست و اراده آنها را تعبير به سمع کرده يک وقت شکل ظاهر را مى‌بينيد يک وقت نه آن نيت و خواست را ادراک مى‌کند اين حضور عينى دارد، اين به نحو سمع هست که سمع به معنى ادارک اين حقيقت است بدون ديدن و رويت.

سؤال: اگر ادراکش اصوات باشد بگوئيم سميع. اگر ادراک اعيان باشد بگوئيم بصير

جواب: همين است صرف اصوات داريم ديگر بله، يا من يا؟؟؟ من يعلم

سؤال: گاهى انسان نجوا مى‌کند با شخصى مى‌گوئيم ان الله سميع. گاهى چيزى را پنهان مى‌کند مى‌گوئيم ان الله بصير. اينجا سميع معنا ندارد

جواب: عرض کردم سميع و بصير از نقطه نظر ادراک ما اين طور است يعنى ما وقتى که نگاه به مادّه و مادّيات مى‌کنيم براى ما سمع و بصر اختلاف پيدا مى‌کند

اما براى اشياء خارج که همه حضور عينى دارند ديگر در اين صورت نبايد تفاوت پيدا بکند

لذا مى‌توانيم بگوئيم که صداى آنها آن صدا، زائيده نيّت و بيان مطلب و ابراز منوّى باطنى هست؛ آن حضور عينى دارد. [↑](#footnote-ref-4)
5. سؤال:

جواب: بله. اينها خيال کردند اين افراد هم از فلاسفه هستند خلاصه هر چه اسمش بزرگتر باشد پربارتر است. [↑](#footnote-ref-5)