## در نحوه مرتبه و تفكیك مراتب، بین حكما و عرفا تعبیرهاى گوناگون و مختلفى دارد

 جلسه گذشته عرض شد كه نحوه مرتبه و تفكیك مراتب در بین حكما و عرفا تعبیرهاى گوناگون و مختلفى دارد كه با بعضى از آن ها ما نمى‌توانیم موافقت كنیم. در عرائض دیروز به اینجا رسیدیم كه: بنا بر یك تعریف ذات واجب الوجود، داراى یك مرتبه‌اى است كه آن مرتبه از او تعبیر به صرافت وجود یا مقام هوهویت و یا عالم عماء مى‌آورند كه بنا بر هر دو اصطلاح چه ما عماء را به معناى غبار بگیریم كه در آن جا همه اشیاء مخفى است، یا عماء را به معناى تاریكى بگیریم.

 البتّه در بعضى از حالات كه براى بعضى از سلّاك پیدا مى‌شود اینها ادراك نور سیاه را مى‌كنند. این نور سیاه حكایت از عماء مى‌كند.

 بنا بر هر تعبیرى مرتبه ذات جداى از مراتب ممكنه و ظلمت امكان قلمداد مى‌شود. و یك نحوه انفكاكى بین مرتبه شدّت نوریه كه عبارت است از وجود بسیط و انّیت مطلقه و مرتبه لا حد و لا رسم و لا انتها و بین مراتب متعینه حتّى در اوّلین مرتبه ظهور كه نزول ذات است در اسم مشیت كه از او تعبیر به نور پیغمبر اكرم ص شده و یا عقل و قلم و امثال ذلك كه تعابیر، تعابیر مختلفى است. حتى آن مرتبه را منفك و جدا مى دانند و به آن مرتبه ذات لا یزال حضرت ربوبى اطلاق مى‌كنند و به مراتب دیگر تعینات او. و به مراتب دیگر اظلال او معالیل او، آثار او. در این مرتبه دیگر تعینات راه ندارند مگر بنا بر همان علم اجمالى. در این مرتبه مقام، مقام هوهویت است یعنى هیچ چیزى در این مرتبه راه ندارد.

 به عبارت دیگر این مرتبه را مرتبه بشرط لا، قلمداد مى‌كنیم. مرتبه اى كه در آن مرتبه ذات است و هیچ تعین و تقیدى در آن مرتبه نمى‌توان پذیرفت چون تعین و تقید موجب حدّ مى‌شود و حدّ موجب تشخّص و تشكّل ماهیت مى‌شود و در آن مرتبه ماهیت راه ندارد. این بیانى است بسیار به ظاهر پسندیده و قابل قبول.

 این دسته از حكما و عرفا بر همین اساس موجودات را در عین اینكه معلول براى آن وجود بسیط مى‌دانند از نقطه نظر مرتبه تشكیكى براى هر كدام از اینها یك وجود مستقلى قائل هستند. یعنى مى‌گویند این شى «له وجود و هذا موجود» اما وجودش وجود تبعى است خب اشكال ندارد. این شى «له وجود و هذا موجود و قابل للاشاره إما حسیه و إما عقلیه». و هر چیزى كه موجود باشد تقید و تعین به خود مى‌گیرد.

 بنابراین على حسب مراتب عالم وجود مراتب تشكیك در وجود هم به تبع در اینجا پیدا مى‌شود. یعنى مراتب تشكیكى در وجود لازمه انفكاك بین وجود بالصرافه از سایر ممكنات و سایر تقیدات خواهد بود. نمى‌تواند این را قبول نكند. یعنى و لو اینكه نگویند یك همچنین التزامى را ما بر عهده و بر گرده آن ها قرار میدهیم. گرچه خود اینها هم ملتزم هستند كه اگر ما قائل به انفكاك در مرتبه بشویم آن وجود بالصرافه داراى یك مرتبه لا و لا حدى است و بعد بقیه حدود و بقیه قیود و بقیه تعینات از او نازل مى‌شود، و معلول براى او قرار مى‌گیرد. طبعاً حدود معلول با حدود علّت تفاوت دارد. شدت وجود معلول، شدت آن حقیقت وجودى معلول با شدت حقیقت وجودى علّت متفاوت است و هیچگاه معلول از نقطه نظر وجود به علت خود نخواهد رسید و علت حدود معلول را هیچگاه نمى‌پذیرد.

 «نمى‌پذیرد» یعنى ما معلول را ضعیف مى‌دانیم و علّت را قوى میدانیم. چگونه ممكن است قوى حدود ضعیف را به خود بپذیرد از این طرف امكان نزول علت به مراتب مادون وجود ندارد. به عبارت دیگر در كمال عزّ خود مستغرق است. از آن طرف معلول نمى تواند به حدود علّت دست یابد چون وجودش وجود ضعیف تر است. وقتى كه وجودش ضعیف باشد نمى‌تواند به وجود قوى برسد.

 پس بنابراین هیچگاه بین این دو جمع نخواهد شد. و الفت و آشتى بین علّت و معلول برقرار نخواهد بود. چون هركدام داراى حدّى هستند و آن حدّ تمایز ذاتى بین آن ها و بین او برقرار خواهد كرد. گرچه در وجود واحد هستند. یعنى وقتى كه وجود، یك وجود اطلاقى باشد همان خمیر مایه در معلول، در علّت هم هست، و همان خمیر مایه در علّت، در معلول است. فرقى نمى‌كند، الّا اینكه اختلاف رتبى پیدا مى‌كند و این اختلاف رتبى باعث تمایز ذاتى بین آنها خواهد شد.

 صحبت در این است كه معلول به هویت علّت هیچ وقت پى نخواهد برد و همین درست است. ـ یك شاگرد كلاس اوّل هیچوقت به معلّم و به افكار معلّم خودش نمى‌رسد. باید به آن حدّ برسد تا افكار استاد بتواند براى او تجلّى پیدا كند. چون اشتداد وجودى و اشتداد وجود علمى، كه در معلّم است و در تلمیذ نیست. تلمیذ به اندازه تحمّل و سعه وجودى علمى خودش مى‌تواند از معلّم و استاد استفاده كند نه بیشتر، گر چه اشتراك در هر دوى اینها، آن حقیقت واحده است. یعنى چرا استاد میتواند به تلمیذ علم افاضه كند؟ و چرا تلمیذ میتواند از استاد استفاده و استفاضه كند؟ چون یك حقیقت واحده در هر دوى اینها هست. اگر هر كدام از اینها در یك عالمى بودند فرض كنید كه این در عالم باغبانى بود و این معلّم در عالم نخ ریسى بود. آیا این نخ ریس مى‌تواند به باغبان تعلیم بكند. در واقع طرف مقابل نمى‌تواند، و نمى‌فهمد. یكى رشته‌اش ریاضى است و دیگرى رشته‌اش آب حوضى است. آن آب حوضى فقط مى‌داند سطلى بدست بگیرد و برود در منازل در بزند آب حوض را خالى كند. حالا اگر این دو با هم جمع شدند این بخواهد از آن علوم ریاضى خودش به این منتقل كند آیا مى‌تواند. امكان ندارد. چون وجه اشتراكى در بین اینها وجود ندارد. معادله درجه دو و درجه سه جبرى را كه نمى‌تواند به یك برف پارو كن القاء كند،

 بنابراین این معنا ندارد، باید وجه اشتراك بین استاد و تلمیذ وجود داشته باشد تا به واسطه آن وجه اشتراك این بتواند افاده كند، و او بتواند استفاده كند. این وجه اشتراك به هر مقدار كه قوى باشد، افاده و استفاده اكمل و اتمّ و به هر مقدار كه این وجه اشتراك ضعیف باشد افاده و استفاده ناقص و انقص خواهد بود.

 بناءً علیهذا یك شاگرد و تلمیذ هفت ساله رتبه اوّل كه مى‌خواهد وارد دبستان شود وقتى در مقابل یك مجتهد قرار مى‌گیرد چه مقدار مى‌تواند این تلمیذ از این مجتهد استفاده كند و چه مقدار این مجتهد مى‌تواند به این تلمیذ افاده كند؟ خیلى مهم است. او به همان مقدارى مى‌تواند استفاده كند كه در وجود خود ما به الاشتراك یعنى اشتداد وجود علمى بین شاگرد و بین استاد برقرار كند، به همان مقدار نه بیشتر. شما سؤالاتى كه یك بچّه كلاس اول از شما مى‌كند ببینید چه سؤالاتى است و جوابهایى كه شما باید به او بدهید ببینید چه جوابهایى است. اگر سؤالى كه او از شما مى‌كند بالاتر از حدّش باشد شما تعجب مى‌كنید. چطور این یك همچنین سؤالى كرد. و اگر جوابى بالاتر از حدّش شما به او بدهید اصلًا نمى‌فهمد. صاف شما را نگاه مى‌كند.

 مثل قضیه ملا كه داشت یكجا مى رفت، دید كه یك دهاتى با یك خر آمد و بار هیزم بارش كرده، گفت: این حطب مرتّب بر حمار اسوداللون را هر كیل شرعى به چند درهم در معرض بیع وشراء قرار مى دهى؟ دهاتى نگاهش كرد و گفت اگر مى‌خواهى هیزم بخرى بارى دو ریال و اگر مى‌خواهى بروى مسجد دعا كنى برو مسجد دعا كن.

 خب مقام افاده بالاتر از سعه وجودى این است. چون بالاتر است این نمى‌فهمد. این از نقطه نظر علمى، از نقطه نظر مسائل دیگر هم همین طور است.

 بنابراین بین علّت و معلول یك نحوه اشتراك در وجود و یك نحوه امتیاز در وجود است. اشتراك در وجود همانى است كه هم در معلول است و هم در علّت. به همان مقدار از علّت سر در مى‌آورد و به همان مقدار از علّت ادراك مى‌كند. الآن ما ادراكمان از وجود پروردگار، از ذات پروردگار، از مقام هوهویت و از مقام اسماء و صفات، معلوم نیست صحیح باشد برویم آن دنیا بفهمیم همه اینها چیز دیگر بوده است. همان طور توى كتابها نگاه مى‌كنیم و یك چیزى درست مى‌كنیم، سر هم مى‌كنیم.[[1]](#footnote-1)

 این ادراك ما از مقام ذات و اسماء و صفات چقدر است؟ همین الآن من از یك یك شما سؤال كنم ـ شما خدا را براى من تعریف كن ـ از آقاى كذا شروع مى‌كنیم بعد نوبت آقاى كذا و بدون اینكه كسى به كس دیگرى كار داشته باشد بعد مى‌آئیم یكى یكى این حرفها را یادداشت مى‌كنیم، كنار هم مى‌گذاریم مى‌بینیم هر كس آمده خدا را یك جور تعریف كرده خدا كه ده تا نشد خدا یكى است. آن سرجایش است. اما ما هستیم كه اینجا بر اساس ادراكمان او را پایین مى‌كشیم. یعنى آن كه رفته در آن قلّه قاف قرار گرفته ما مى‌كشیم آن را با زنجیر مى‌گوئیم بیا تو باید اینجورى باشى؟ مى‌گوید خب حالا آن طور كه تو گفتى من قبول دارم. مى‌گوئیم نه قبول دارم به جاى خود، اصلًا تو باید اینكه من مى‌گویم باشى. آن وقت اینجا دیگر جور در نمى‌آید. گروه خون دیگر به همدیگر نمى‌خورد. خب حالا این مقدارى كه تو از ما مى‌گویى بسیار خوب حالا بالاخره با هم رفیقانه، یك خورده تو یك خورده ما، مایه مى‌گذاریم بالا پایین همین طور كم كم. اگر اینجور باشد آن با ما سر آشتى دارد و مى‌آید و اگر نه ما بخواهیم او را بكشیم آن مى‌گوید نه جانم آن جا دیگر معذرت مى‌خواهیم. آن جا دیگر ما را به خیر و تو را به سلامت نمى‌توانیم كه آن را از آن جا بكشیم پایین.

 پس بنابراین در این مطلب جاى اشكال نیست كه باید بین علّت و معلول نقطه اشتراك وجودى باشد. به مقدار نقطه اشتراك وجودى معلول به مقام علّت پى خواهد برد. یعنى به مقام خودش در واقع پى خواهد برد و او هم به همان مقدار اشتراك در وجودى به این افاضه مى‌كند. اگر یك مقدار از آن اشتراك وجودى بیشتر افاضه كند انفجار و اضمحلال پیش مى‌آید. اگر علّت بخواهد یك مقدار بیشتر از آن مدركات خود را به معلول افاضه كند، معلول دچار شكستگى مى‌شود اینجا همان جایى است كه مى‌گویند سرّ را نباید گفت، حقیقت را نباید افشا كرد. اضافه بر تحمّل افراد نباید آدم بار بكند و هلمّ جرًّاى.

 این مقام، مقام اشتداد وجودى و اشتراك وجودى بین علّت و معلول خواهد بود خب در اینجا حفظ مرتبه شده است. یعنى معلول در اینجا داراى یك حدّى است كه علّت مى‌گوید من این حدّ را نمى توانم بپذیرم چون تو ضعیفى و من قوى هستم و چون من قوى هستم نمى‌توانم ضعیف را بپذیرم. یعنى نمى‌توانم من خود را در قالب ضعیف بنمایانم. چون من قوى هستم و این حدّ، حد ضعیف است. بله مى‌توانم تنازل پیدا كنم، اما من داراى این حد نمى‌شوم. یعنى من علّت داراى این حد از وجودى بشوم، معلول هم مى‌گوید: من هم داراى این حد از وجودى نمى‌شوم. من هم داراى این حدّ وجودى هستم و این مرتبه، از فهم و ادراك هستم، كجا مى‌توانم فهم و ادراك یك استاد را در خود قرار دهم؟ و كجا میتوانم مطالب یك استاد را در وجود خود تلقّى كنم من هم نمى‌توانم. پس تو آن طرف جوى بایست من هم این طرف جوى مى‌ایستم فقط یك طناب مى‌كشیم به یكدیگر كه همدیگر را گم نكنیم. این مى‌شود علّت و معلول.

 این مطلب همان مطلبى است كه بسیارى از اهل عرفان و حكماء قائل به تشكیك بر این مسأله معترف هستند مانند مرحوم آقا شیخ محمد حسین كمپانى كه اینها مى‌گویند در مرتبه ذات، معلول نمى‌گنجد و معلول نمى‌تواند در آن جا راه پیدا كند، چون محدود است به حدود ماهوى و همین طور ذات نمى‌تواند تنازل كند و در مرتبه معلول خود را قرار دهد، چون ذات، وجود بالصرافه دارد و داراى حقیقت اطلاقیه و وجود اطلاقى است، نمى‌تواند بیاید پایین. بنابراین فقط یك ما به الاشتراكى بین این دو را به همدیگر ربط مى‌دهد، این ما به الاشتراك عبارت است از همان حقیقت وجود. حقیقت وجود است كه بین معلول و بین علّت را ربط مى‌دهد به طورى كه از آن سؤالى كه از مرحوم شیخ محمود شبسترى آن صوفى و عارف و معروف مى‌شود؟

قدیم ومحدث از هم چون جدا شد \*\*\* یکى عالم و ان دیگرى خدا شد[[2]](#footnote-2)

 كه قدیم و محدث جداى از همدیگر است. آن قدیم است و حدوث بر نمى‌دارد و این حدوث است و قدیم بر نمى‌دارد. و این حدود ماهوى هر دو است. حالا كه اینطور شد یكى اسمش را ما مى‌گذاریم عالم و آن دیگرى را خدا مى‌نامیم.

 بعد در جواب مرحوم شبسترى مى‌فرماید:

قدیم و محدث از هم چون جدا نیست‌ \*\*\* که از هستى است باقى دائماً نیست‌[[3]](#footnote-3)

 نیست یعنى عالم اعتبار، و ممكنات. این شعر اوّل مربوط به تفسیر اولى كه از این مسأله شد. و اما اشكالاتى كه بر این تفسیر اوّل وارد مى‌شود.

 اشكالات بسیار زیادى است. ما فعلًا مجموع آن اشكالات را در یك بیان عرض مى‌كنیم گرچه بخواهیم روى خصوص اینها حرف بزنیم اشكالات زیاد است.

 اولًا بطور كلى این برهان با قاعده علّیت و معلولیت در تنافى است مطلب دوم اینكه با وجود بالصرافه هم در تنافى است یعنى همین كه شما وجود را صرف مى‌گیرید دیگر نمى‌توانید این حرفها را بزنید. همین كه شما وجود را وجود اطلاقى مى گیرید دیگر جاى صحبت امتیاز نیست. دیگر جاى مرتبه در اینجا نیست. مرتبه هست اما نه مرتبه‌اى كه وجود استقلالى داشته باشد.

 یا شما مقام حق را باید وجود بالصرافه بدانید، باید یك وجود بشرط لا بدانید كه آن وجود بشرط لاء از تشكل و بشرط لاء از تقید و تعین آن وجود همان ذات بحت و بسیط است كه در آن جا تركیب راه ندارد، در آن جا احتیاج و امكان راه ندارد. در آن جا ذات واجب قائم بذات نه متدلّى و قائم به غیر است كه امكان راه پیدا كند، وتركیب در آن جا راه پیدا كند، و ماهیت در آن جا بخواهد تسرى پیدا كند. یا اینطور باید بدانید اگر بشرط لاء دانستید كه به شرط لاء قسیم براى لا بشرط مقسمى است، بشرط لا خود تعین و تقید براى یك ذات را دارد. منتهى تقیدى نفى اى دارد، بشرط شى تقید اثباتى دارد. آب سبز رنگ، آب قرمز رنگ. آب آبى رنگ، تمام اینها بشرط شى است و بشرط شئ قسمى است. در اینجا قید ـ قید اثباتى و قید ثبوتى است. یك وقت قید ما قید نفى اى مى‌شود. مى‌گوئیم آب كه سبز نباشد، خب ممكن است فرض كنید كه زرد باشد. این در اینجا بشرط لاء است ولى بشرط لاء قسمى است كه خود بشرط لاى قسمى هم در آن «تشكل، وله تعین و تقید»، آبى كه قرمز و سبز نباشد. آبى كه سبز باشد را در بر نمى‌گیرد و امثال ذلك. تمام اینها بشرط لاء است و بشرط لاء هم قسم است و هم قسیم است. یعنى هم قسم است براى مقسم و هم قسیم است براى قسیم دیگر.

 اگر شما مقام ذات را بشرط لاء از هر تشكّل و تعین مى‌دانید، از حرفهاى شما اینطور بر مى‌آید، شما مى‌گوئید ذاتى كه تعین نپذیرد. ذاتى كه در مرحله معلول نگنجد، ذاتى كه مافوق از هر مرتبه علّت و معلولى باشد. اگر اینطور باشد شما ذات را بشرط لا گرفتید و بشرط لا مى‌شود قسم و قسیم، پس مقسم ما چه شد؟ مقسم ما كجا رفت؟ مگر مقسم ما خود وجود نبود؟ مگر در وجود هم خودش كه صرافت نیست. وجود صرافت دارد یا ندارد؟ در وجود تركیب است؟ یعنى وجود مركّب است از یك مرتبه بشرط لا و یك مرتبه بشرط شى. اینطور كه نیست وجود كه خودش بالصرافه است وجود هم كه خودش بسیط الحقیقه است. ما آمدیم توى سر وجود مى زنیم و تكه تكه‌اش مى‌كنیم خود وجود بیچاره كه حرفى ندارد.

 یكوقت است شما مفهوم را مى‌گیرید یا وجود خارجى مى‌گیرید. مقسم در اینجا مفهوم است یك وقتى شما وجود را به معناى مفهوم مى‌گیرید، «الوجود مساوق للتشخص و تشخص مساوق للوجود».

 اگر وجود را به عنوان تشخّص مى‌گیرید بالاخره ما هر كارى مى‌كنیم با یك حقیقت خارجى مواجه هستیم. این حقیقت خارجى كه به اسم وجود است، از آن طرف ما داریم اشكال مختلف مى‌بینیم این را كه نمى‌توانیم انكار كنیم. زید و عمرو و بكر و خالد مى‌بینیم. انسان مى‌بینیم انسان وجود دارد، وجود را كه نمى‌توانیم انكار كنیم. اعتبار كه نیست داریم مى‌بینیم. آقا هشتاد كیلو وزنش است. این كه دیگر دیدن ندارد مى‌خواهى برو وزنش كن.

 اینكه ما مى‌بینیم حقایق مختلفى وجود دارد ماهیات مختلفى وجود دارد و همه آن ماهیات مختلف؛ در مسأله هم دخیل و شریك هستند. از اینجا استفاده نمى‌كنیم خود وجود خارج از این است؟ و مقسم براى همه اینهاست؟ مثل كلّى طبیعى كه در افراد متعدده هست مثل انسان كه له اصنافٌ. سیاه رنگ سبز رنگ گندمى، سفید سرخ پوست داریم. نژاد زرد داریم. انسان خودش یك كلّى طبیعى است. البتّه كلّى طبیعى كه در خارج نیست، كلّى طبیعى در ذهن است. اما این افراد خارجى همه اینها در آن كلّى طبیعى سهیم هستند، یعنى همه مى‌گویند ما حصّه داریم.

 حالا این افراد انسان فرقش با مسأله وجود این است كه در مسأله انسان هر كدام از این انسان ها ماهیتى كه دارند مال خودشان است، به دیگرى ربطى ندارد. ولى در مسأله وجود ما مى‌خواهیم بگوئیم بین آنها فقط از نقطه نظر مفهومى اختلاف نیست. مسأله دیگرى در كار است. این شیشه است و این ماهیتش ماهیت ‌P .V .C است. بین شیشه و بین این ماهیت اختلاف است. و اختلاف این دو اختلاف ماهیت است. حقیقت خارجى است كه هر دو اینها را یك كاسه كرده، یعنى من الآن بین این دو جدائى انداخته ام،

 اما آن وجود مى‌گوید نخیر این لیوان را در این كاسه بگذار. این ظرف را هم روى این فرش بگذار، این فرش را هم در این خانه بگذار، این خانه را هم در قم، قم را هم در ایران، ایران را در دنیا، دنیا را در تمام كرّات، تا اینجا من اكتفا نمى‌كنم. آن كرات را در مثال، مثال را هم در ملكوت، ملكوت در جبروت، جبروت را در لاهوت. لاهوت را در خدا. همه اینها تازه من هستم. یعنى مى گوید: من یك حقیقتى هستم كه همه عوالم وجود در من نهفته است. شما چه چیزى را دارید از همدیگر جدا مى‌كنید. جدا كردن شما این لیوان را از این كاسه، ماهیت را شما جدا كردید. وجود را كه شما جدا نكردید. وجود یك حقیقت واحدى است كه مصادیق متفاوتى دارد. درست مثل حقیقت واحدى كه الآن در من است. بدن آدمى به چه مى‌گویند؟ بدن آدمى فقط به سر كه نمى‌گویند. بدن انسان كه فقط سر نیست، بدن انسان پا است، دست است. قفسه سینه است.

 معده است. شكم است. گردن است و سر است اینها مجموعاً بدن انسان است. حالا این بدن انسان، این حقیقت خارجى نه این مفهوم. بدن انسان یك حقیقت خارجیه است، این حقیقت خارجیه ذا اجزاست یك جزءش یدٌ یك جزء اش رجلٌ، یك جزء اش صدرٌ، یك جزء اش رقبه یك جزء اش رأسٌ. اجزاء متفاوتى دارد اما نه اینكه خصوصیت بدنیت در یكى هست. و در دیگرى نیست. بدنیت در همه اینها هست. اگر دست یكى قطع شود مى‌گویند دست از بدن قطع شد. اگر سر قطع شد مى‌گویند سر از بدن قطع شد ..

 حقیقت وجود هم همین طور است. وقتى ما مى‌گوئیم وجود یك مسأله انتزاعى است كه ما قائل به مسأله اصالت وجود نیستیم. اگر قائل به اصالت وجود هستیم مى‌گوئیم وجود یك حقیقت خارجى است. این حقیقت خارجى مصادیقى دارد، مصادیق با هم تفاوت دارند یك مصداق اتمّ داریم، یك مصداق اضعف داریم، یك مصداق اشدّ داریم یك مصداق اضعف داریم. مصادیق تفاوت دارند ولى ما بالاشتراكشان كه یكى است، ما بالاشتراكشان همان خمیرمایه‌اى است، كه خدا آن خمیرمایه را در همه قرار داده ولى در یكى بیشتر قرار داده است. رأس المال در یكى بیشتر است كه عبارت از وجود است و رأس المال در یكى كمتر است.

 یك مفهوم انتزاعى هم ما مى‌توانیم از وجود بگیریم. یعنى آن مفهومى كه جنبه كلى و سعى دارد آن داراى یك مصادیقى است به این نحو كه اگر ما یك مصداق از وجود داشته باشیم آن یك مصداق را مى‌گوییم «هذا موجودٌ» اگر فرض كنید اصلًا در همه عالم هیچ وجودى نیست. فقط یك مرتبه یك نفر این وسط درست مى‌شود. یعنى نه ملائكه نه جبرئیل، نه خدا نه پیغمبر داریم، هیچى نداریم، فقط یك زیدى این وسط درست مى‌شود. ما مى‌گوئیم «هذا موجودٌ» یعنى آن مفهوم وجودى كه در ذهن هست مى‌بینیم هم مصداقش این است و هم حقیقتش این است یعنى تشخّصش به همین است.

 در واقع ما آمدیم این لا بشرط مقسمى را در مسأله اعتباریات مقایسه كردیم با وجود در عالم تكوینیات. گفتیم این مثل همین است و هیچ فرقى در اینجا ندارد.

 یك اشكالى كه در اینجا وارد مى‌شود این است كه: امكان ندارد شما یك حقیقتى را حقیقت مطلقه و حقیقت بالصرافه بدانید در حالى كه در آن مراتب وجود تشكّل پیدا نكرده باشد.

 حالا این مسأله صورت هاى مختلفى دارد كه ما در هر جایى یك صورت آن را عرض مى‌كنیم.

 تلمیذ: با مسأله تشكیك در وجود كار تمام نمى‌شود. [چون این بحث مسأله عینّت صفات در ذات با اسماء است‌] و اشكال حل نمى‌گردد چون اوّلًا در درجه اعلا آن را ذات واجب مى‌گیرند، مستلزم تأكید در ذات مى‌گردد. به علت آن كه خصوص همان درجه اگر با اسماء و صفات الهى عینّیت داشته باشد و معلوم است كه هریك از اسماء و صفات صرف مفهوم بما هو مفهوم نیستند بلكه منطبقٌ علیه خارجى دارند، كه [خب البته این مسئله صحیح است،] در این صورت تمام این اسماء و صفات بحدودها باید بر ذات تحقّق داشته باشد و این مستلزم تركیب و این همان اشكال تشكیك است.

 و ثانیاً: اصل فرضیه تشكیك در وجود جاى تأمل و اشكال است چون در این فرضیه چنانكه ذات واجب تعالى شانه را مرتبه اعلا قرار دهیم [یعنى همان مرتبه به شرط لا] و بقیه مراتب را مراتب و درجات ممكنات بر حسب اختلاف درجه آن ها در قرب و بعد بگیریم، در این صورت ذات واجب محدود به حدود ممكنات شده است، و در وجود طبعاً متعین و متقید تا سر حد ممكنات گردیده اند، چون بنا به فرض [این مسائل كه الآن دارم خدمتتان عرض مى‌كنم این بنا بر تعریف اوّل از توحید است كه در آنجا لازمه تشكیك در وجود، انفكاك مرتبه هوهوى از سایر مراتب متعینه است. بر این فرض ایشان اشكالشان وارد است‌] چون بنا به فرض ذات واجب و تمام ممكنات در اصل حقیقت وجود اشتراك دارند و ما به الامتیاز آن ها همان انّیت و ماهیت آنها است، و در این فرض ذات وجود واجب كه ماهیات آن همان انّیت اوست محدود به حد اعلا درجه از ممكنات مى‌شود كه به شرط لاست با آن ممكن هم همسایه و همجوار قرار مى‌گیرد. [ممكن هم مى‌آید و مى‌گوید ما هم شریكم‌]

 یك تعین بشرط لائى داریم، یك تعین بشرط شئى اى داریم‌] و غایت الامر به شدت و ضعف و الوجوب و الامكان آن وجود واجب متمایز و مشخص مى‌شود و این رفع معناى تحدید را نمى‌كند، و بالاخره وجود واجب محدود به وجود ممكن و در حد و مرز وجود ممكن قرار مى گیرد، و مى‌دانیم كه ذات واجب یعنى وجود واجب الوجود صرافت و محوضت محض دارد یعنى وحدتش وحدت بالصرافه است نه وحدت عددیه و در این صورت «كل ما فرضته فى الوجود كان داخلًا فیه» و گرنه از صرافت صرفه و محوضت محضه خارج مى‌گردد و در این صورت با فرض صرافت وجود حق چگونه مى‌توان نفس وجود حق را داراى منزله و مرتبه دانست و درجه آن را اعلا قرار داد، در حالیكه همان تصوّر محوضت آن درجه تمام مراتب و درجات را فرا مى‌گیرد، و همه را در خود مندكّ مى‌كند. پس چگونه در فرض صرافت وجود حق وجود دیگرى تصوّر دارد و برهان صدیقین بر این اساس است.

 این مطلبى كه ایشان فرمودند این بسیار مطلب متقن و محكمى است، یعنى همان حقیقتى است كه ما به دنبال آن هستیم. منتهى در راهى كه مى‌خواهیم آن راه را طى كنیم در آن جا ممكن است اختلافاتى پیدا شود. آن چه كه ایشان در اینجا مى‌فرمایند این است كه صرافت وجود حق همه تعینات را در بر مى گیرد، در حالیكه در مسأله تشكیك در وجود تعینات خارج از وجود بالصرافه هستند و هر كدام اینها یك مرتبه دارند.

 مسائلى را كه عقل ادراك مى‌كند یا به آن جنبه یقینى و علمى مى‌دهد و یا اینكه آن را در مرحله ظنّ و تخیل و غیر بطّى مى گذارد و به عبارت دیگر قضیه‌اش یا بطّیه است یا غیر بطّى، صحبت در این است. اگر ما قبول كنیم یك حقیقتى داریم و آن حقیقت را بعضى از آن اولیاء كه واقعاً به مرحله توحید خاص و خاص الخاص و اخص رسیده‌اند كه دیگر هیچ شائبه اى از آن كثرت و نقصان در آن ها نیست، و واقعاً حقیقت توحید را وجدان كردند نه با عقل خودشان و به توحید و متحول شدند، و به حقیقت او متبدل شدند. اگر قرار باشد حقیقتى را آن ها بیان كرده باشند ما مى‌بینیم این قضیه بطّیه عقلیه هم از همان حكایت مى‌كند. این هست. مگر اینكه عقل در برهان خودش راه خطا پیموده باشد و آن ها هم از حقیقت مطلب خبر نداده باشند. یعنى حالا ما كار نداریم كه: مرحوم حاجى در اینجا چه گفته است یا ملا صدرا و امثال ذلك چه گفته است. ما به ملاصدرا كار نداریم، ما به خود حاجى كار نداریم، ما مى‌بینیم آن چه را كه با برهان به او رسیدیم با مطالبى كه هیچ دیگر جاى شكى از آن بزرگان نیست با آن ها منطبق است با برهان به آن رسیدیم. مگر اینكه خود ما در این اشتباه كرده باشیم یا آن ها غیر این نگفته باشند و این بعید است كه اینطور باشد.

1. سؤال: پس در واقع هر کسى خودش را درک مى‌کند

جواب: به مادح خورشيد مداح خود است، [↑](#footnote-ref-1)
2. [↑](#footnote-ref-2)
3. [↑](#footnote-ref-3)