 عرض شد بطور كلى حمل هر محمولى بر موضوع در حصر عقلى یا متجه به جهت اثبات و یا متجه به جهت نفى است، و واسطه‌اى بین این دو معنا ندارد كه اسم او را تقرر یا ثابت یا حال بگذاریم.

 بعضى‌ها اظهار داشته‌اند كه صفاتى كه به خود ماهیت من حیث هى تعلق مى‌گیرد، از دایره این حصر عقلى خارج است و چون در عالم واقع براى ماهیت من حیث هى نمیتوان تقرّرى اثبات نمود، بلكه در حیثیت ذاتى خود داراى تقرر است. یعنى ماهیت در عالم خارج و در عالم اعیان یا موجود است یا معدوم، ولى در حیثیت ذاتى خود و وقتى كه ما به خود ماهیت نگاه مى‌كنیم او را متقرّر مى‌یابیم و میتوانیم براى او یك شیئیتى تصور كنیم. كارى به خارج نفس الامر نداریم. بنابراین اوصافى هم كه بر این ماهیت حمل مى‌شود از دایره نفى و اثبات طبعاً خارج است در عین اینكه قائل به منفى بودن امر محال شدند. یعنى آمده‌اند بین صفات افتراق انداخته‌اند و گفته‌اند بعضى از صفات، صفات محال است و آن «ممتنع الوجود» است كه ما اسم آن را محال مى‌گذاریم و محال هم منفى است ودیگر قائل به تقرّر این صفات نشدند مثل جمع بین نقیضین و امثال ذلك.

 اما بعضى از صفات هستند كه الآن معدومند، اما ممكن الوجودند. فعلًا نیست ولى بعداً ممكن است پیدا بشود، تمام اینها یا آن صفات و حوادثى كه بعداً پیدا مى‌شود از دایره نفى و اثبات خارج است؛ اسم این را حال، و تقرر مى‌گذارند. ممكن است علتش این باشد كه وقتى در علم بارى تعالى صحبت مى‌شود، این مسأله مطرح است كه نحوه تعلق علم بارى به اشیاء و به صفات به چه كیفیت است و تعلق او چگونه است؟

 لازمه اختلاف در معلومات اختلاف در علم است و لازمه اختلاف در علم، كثرت معلوم است و لازمه كثرت معلوم كثرت در ذات است. اثبات كثرت ذاتیه براى وجود بحت كه بسیط است، جمع بین نقیضین است و این به بن بست برخورد كردن، آنها را ملزم مى‌كند بر اینكه علم بارى تعالى را به اشیاء خارجى كه معدوم هستند بعنوان یك علم به نحو تقرر بحساب بیاورند كه نه جنبه ثبوتى دارد كه موجب كثرت بشود و نه جنبه نفیى دارد كه موجب عدم و محالیت آن معلوم خواهد شد. بلكه آن صفاتى را كه بر بارى تعالى حمل مى‌شود به عنوان عالمٌ، بصیرٌ، نسبت به معلوم آینده و نسبت به كل معلومات حتى معلوماتى كه الآن وجود دارند، اینها را ثابت نمیدانند، بلكه حال میدانند و به موجب این دیگر كثرت حقیقیه در علم پروردگار وجود ندارد. بلكه یك نحو تقرر و حالیتى براى اتصاف پروردگار به علم و به ادراك و به بصیرت حاصل خواهد شد. این علت براى بیانى است كه قائل به واسطه بین نفى و اثبات شدند كه تقرر است. اگر قائل به اثبات بشوند لازمه‌اش كثرت حقیقیه در ذات است و اگر قائل به نفى بشوند «العدم المطلق لا یخبر عنه».

## استاد: حاشیه حاجى در اینجا ناتمام است

 البته مرحوم حاجى در اینجا یك حاشیه‌اى دارند و مى خواهند جواب بدهند كه البته این حاشیه ایشان قدرى ناتمام است. ایشان بر مبناى مسلك صوفیه، علم به معلوم را تابع علم ذات به ذات یعنى علم حضورى دانستند. یعنى وقتى كه ذات، علم به خود و علم به نفس و علم به وجود خود دارد لازمه این وجود، تنزل و نزول در همه عوامل وجودى است، لازمه وجود ابراز فیض است در همه مراتب از اسماء كلیه گرفته تا مراتب اعیان خارجیه و عالم طبع. بنابراین علم ذات به ذات بالتبّع، علم ذات به عوارض ذات و به تنزلات ذات و به تعینات و شئونات ذات را دارد، فلهذا دیگر اشكالى در اینجا پیش نمیآید.

 این علم به تعینات علم تبعى است. و دیگر كثرت حقیقیه در ذات ایجاد نمى‌كند. چون ذات، علم به خود دارد و خود، بسیط و لاحد و لا رسم است، و در مقام اطلاق و عدم تعین است. و لذا این علم ذات به ذات موجب وحدت حقه حقیقیه در نفس ذات خواهد بود، از طرف دیگر موجب علم به شئونات ذات خواهد بود، كه به تبع علم ذات به ذات براى ذات مرتسم مى‌شود.

 پس ما یك كثرت حقیقیه در ذات نداریم تا اینكه شما براى فرار از این قائل به حال و ثابت و واسطه بین نفى و اثبات بشوید. ذات علم به خود دارد و این علم به خود به تبع علم به علم به آنها را هم دارد. مثل اینكه شما یك وقت چشمتان را باز مى‌كنید و یك سر طناب را در اینجا مى‌بینید این خصوصیات را دارد و بعد كه چشم را بازتر مى‌كنید، مى‌بینید این طناب به صد رشته در سه، چهار مترى تقسیم شده‌است. این همان كثرت حقیقیه است كه در ذات پیش میآید. ولى یك وقت، شما آن رشته‌ها را خارج از این بساطت ذات مى‌بینید، و خارج از هویت خود ذات كه لا حد و لا رسم است مشاهده مى‌كنید. پس شما عالم هستید و به علم حضورى، نه فقط علم حصولى بر اینكه این طناب بالاخره منتهى به این رشته‌هاى متعدد خواهد شد، دیگر در اینجا اشكالى وارد نمى‌شود.[[1]](#footnote-1)

## تطبیق متن

 «فصلٌ، فى مساوقه الوجود للشیئیه» این بحث در این است كه وجود از نظر حمل مصداقى مساوى با شیئیت است نه از نظر مفهومى، «ان جماعه من الناس ذهبوا إلى أنّ الوجود صفه یتجدد على الذات التى هى ذات فى حالتى الوجود والعدم» بعضى از مردم اینطور خیال كرده اند.[[2]](#footnote-2)

 «وهذا فى غایه السخافه و الوهن فإنّ حیثیه الماهیه و ان کانت غیر حیثیه الوجود» اگرچه حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود است. ایشان مى‌گوید گرچه ماهیت غیر از وجود است و ما وجود را بر ماهیت حمل مى‌كنیم و مى‌گوئیم «الماهیه الموجوده الّا انّ الماهیه» ولى وقتى ما موجودیت را بر ماهیت حمل مى‌كنیم كه واقعاً ماهیت باشد، اگر ماهیت موجود نباشد، موجودیت را چطور بر ماهیت حمل مى‌كنیم؟ «إلا أن الماهیه مالم توجد» ماهیت را تا وقتى كه وجود پیدا نكرده «لا یمکن الاشاره إلیها بکونها هذه الماهیه» نمیتوانیم اشاره به آن بكنیم و بگوئیم این ماهیت است، نمیتوانیم این ماهیت را مشخص بكنیم. ماهیتى قابل تشخّص است كه وجود قبلًا به او حمل شده باشد. البته ما اینجا این را اضافه مى‌كنیم كه چه این وجود، وجود ذهنى باشد یا وجود خارجى باشد «إذا المعدوم لا یخبر عنه إلا بحسب اللفظ» زیرا معدوم از آن خبر داده نمى‌شود مگر به حسب مفهوم عدم، فقط به حسب لفظ ما از آن خبر میدهیم نه به حسب واقعیتش، چون عدم كه واقعیت ندارد «فالماهیه ما لم توجد» ماهیت مادامى‌كه وجود پیدا نكرد «لا تکون شیئاً من الاشیاء» این شیئ از اشیاء نیست حتّى نفس ذاتها لأن کونها نفس ذاتها فرع تحققها و وجودها اذ مرتبه الوجود متقدمه على مرتبه الماهیه فى الواقع حتى خود ذاتیت ماهیت براى خودش، هم تحقق ندارد، زیدیت زید، چه زمانى براى زید حمل مى‌شود؟ كى این زیدیت تقرر پیدا مى‌كند؟ وقتى كه یك وجودى روى سر زید آمده باشد. امّا وقتى كه وجودى نیاید، زیدیت براى زید، یعنى حمل خود ذات بر ذات در اینجا معنا ندارد.

 در عالم اعیان و در عالم واقع مرتبه وجود بر مرتبه ماهیت متقدّم است. ذهن هم همین طور است، «و ان کانت متأخره عنها فى الذهن» اگرچه متأخر هست در ذهن. این تأخر در ذهن به حسب حكایت از خارج است. ممكن است ماهیتى در ذهن باشد ولى هنوز وجود خارجى پیدا نكرده باشد. لذا ذهن ماهیت را بدون وجود خارجى در نظر مى‌گیرد. به عبارت دیگر اول ماهیت را در نظر مى‌گیرد بعد مى‌گوید آیا وجود خارجى روى آن آمده یا نیامده. پس وجود متأخر از اوست.

 اما در عالم واقع اینطور نیست. در عالم واقع و در عالم اعیان خود ماهیت متأخر از وجود است، اوّل باید وجود باشد تا اینكه آن قابل اشاره باشد. البته در مورد وجود ذهنى مى‌توانیم مطلب را به نحو دیگرى تقریر كنیم و بگوئیم كه در آنجا هم مرتبه وجود متقدم است بر ماهیت. یعنى تا ذهن، وجود به ماهیت ندهد. در خود ذهن هم ماهیت پیدا نمى‌شود.

 «لأنّ ظرف اتصاف الماهیه بالوجود هو الذهن» ذهن است كه این ماهیت را منتسب به وجود مى‌كند «کما علمت و الموصوف من حیث أنه موصوفٌ متقدم على الصفه فى ظرف الاتصاف موصوف از حیث اینكه این موصوف است متقدّم است بر صفت در ظرف اتصاف. موصوف از حیث موصوفیت، از حیث اینكه ذاتى است كه وصفى بر آن عارض شده، باید متقدّم بر صفت باشد؛ تا یك موصوفى نباشد شما صفت را نمى‌توانید بر آن حمل كنید، تا زیدى نباشد شما عالم را بر آن نمى‌توانید حمل كنید. در ظرف اتصاف، هنگامى‌كه مى‌خواهد این عالمیت بیاید در ذهن، باید موصوف تقدّم رتبى و طبعى بر صفت داشته باشد، «فاحتفظ بذلک فإنه نفیس» این یك قاعده كلى است.

 «و قالوا ایضاً أینها مى‌فرمایند كه: «ان الصفات لیست موجوده و لا معدومه و لا مجهوله و لا معلومه بل المعلوم هو الذات بالصفه». صفات نه موجود هستند و نه معدوم هستند. یعنى صفت فى حد ذاته نه موجودیت دارد و نه معدومیت. البته اینها غفلت كردند از اینكه صفت یك جنبه وجود تبعى دارد، یعنى به تبع آن موصوف این هم وجود دارد، والا كسى نگفته صفت در خارج جداى از موصوف وجود داشته باشد. پس موجودیت و معدومیت صفت به لحاظ موصوف است، اما اینكه صفت یك عنوانى داشته باشد حال و ثابت، و نه وجود بر آن حمل شود و نه عدم، معنا ندارد. نه مجهول است و نه معلوم، بلكه معلول ذاتى است كه متصف به صفت است «والصفه لا تعلم و سلّموا»، اینها قبول كردند، «أن المحال منفى و انه لا واسطه بین النفى و الاثبات از یك طرف منفى و واسطه بین نفى و اثبات نیست. بنابراین صفات را تقسیم كردند. بعضى از صفات را كه ممتنع الذات است محال و منفى دانستند. این صفات را واسطه بین نفى و اثبات نمى‌دانند. اما صفاتى را كه «ممتنع الوجود» نیست واسطه بین نفى و اثبات مى‌دانند. مانند صفت وجود، صفت امكان و امثال ذلك. همین صفاتى كه بر این موصوف حمل مى‌شود، واسطه بین نفى و اثبات هستند و اسم اینها را حال و ثابت گذاشتند، «و ربما أثبتوا واسطه بین الموجود و المعدوم حتى یقال الثابت على بعض المعدوم و هو المعدوم الممکن و على نفس الوجود» بین موجود و بین عدم موجود اثبات واسطه كردند، حتى یقال، تا اینكه به آن مى‌گویند ثابت بر بعضى از معدوم. آنها چه معدومى هستند؟ «هو المعدوم الممکن». معدوم است ولى ممكن است باشد؛ و برخود وجود هم اسم ثابتات گذاشتند. گفتند كه وجود هم صفتى است كه حمل مى‌شود بر ماهیت در دو حالت وجود و عدم. یعنى مى‌شود بگوئیم «الماهیه موجوده» در حالیكه هنوز ماهیت وجود ندارد. به عبارت دیگر این وجود را به خود ماهیت برگردانند نه به لباس وجود برسند در حالیكه ما وقتى وجود را به ماهیت میتوانیم حمل كنیم كه ماهیت لباس وجود به خودش گرفته باشد،

 «و على أمر لیس بموجود و لا معدوم عندهم» بر هر چیزى كه نه موجود است و نه معدوم است اسم این را ثابتات گذاشته‌اند، مماسموه حالًا، حال به آن مى‌گویند، ثابت به آن مى‌گویند، «و كان هذه الطائفه، من الناس، این طایفه، إما أن یكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا علیه فى التخاطب» یا اینكه خواسته‌اند یك اصطلاح بسازند در تخاطب و امثالها و بگویند ما یك نفى داریم، یك اثبات داریم، ما با آنها حرفى نداریم «و اما أن یكونوا ذاهلین عن الامور الذهنیه»، یا اینها فراموش كردند از امور ذهنیه و فراموش كردند كه خود ذهن یك صورى را در اینجا مرتسم مى‌كند و او را صرفنظر از وجود و عدم به حساب مى‌آورد.

 «فإن عنوا بالمعدوم المعدوم فى خارج العقل»، اگر مى‌گویند منظورشان از معدوم كه واسطه بین معدوم و ثابت است معدوم در خارج از عقل است «جاز أن یكون الشیئ ثابتاً فى العقل معدوماً فى الخارج» مى‌شود یك شیئى در عقل باشد اما در خارج نباشد، پس این واسطه در اینجا نیست. و أن عنوا غیر ذلك اگر منظور از معدوم، معدوم مطلق را تصور كردند حتّى در ذهن، «كان باطلًا و لا خبر عنه و لا به»، این باطل است و نه مى‌شود از او خبر داد و نه به او مى‌شود خبر داد. بخاطر اینكه حتى از مسائل ذهنیه هم كه شما در ذهن مى‌آورید مى‌شود خبر داد. هر مفهومى كه شما در ذهن مى‌آورید از او خبر مى‌دهید و لو اینكه در خارج وجود نداشته باشد. مثل انسان ده سر، شما مى‌گویید وجود خارجى ندارد. همین انسان ده سر را كه شما در ذهن مى‌آورید، و از آن خبر دادید. این یك مفهوم ذهنى است. پس بنابراین چیزى را كه از آن نمى‌شود خبر داد عدم مطلق است. یعنى آنچه را كه هنوز در ذهن شما هم نیامده است آیا مى‌توانید از آن خبر دهید؟ نه. چون علم به آن ندارید و وقتى كه علم به یك امر معدوم ندارید، پس از مفهوم هم حتى خبر نمى‌توانید بدهید.

1. سؤال: همه علوم در عرض هم که نيستند، در طول هم هستند

   جواب: جنبه علّى دارند ايشان مى‌گويند در جنبه «عله العلل» ديگر کثرتى وجود ندارد آن فقط علم ذات به خود ذات است اين علت مى‌شود براى علم به اسماء.

   سؤال: علم به اسماء تنزل لازم دارد. يعنى علم در طول آن است و وقتى اولى را لحاظ کرده، دومى لحاظ نمى‌شود ووقتى دومى را لحاظ مى‌کند اولى لحاظ نمى‌شودمانند خلق که تنزل لازم دارد، همچنين درک و ادراک تنزل لازم دارد.

   جواب: اين مطلب، صحيح است ولى صحبت در اين است که علم پروردگار به اين تنزل، علم پروردگار در يک مرتبه رادع از علم او به مرتبه معلول نيست. وقتى که او الآن به اين علت نگاه مى‌کند، در عين حال به معلول نگاه مى‌کند. نه اينکه اين علم او به علت صارف است از علم او به معلول.

   سؤال: ذات اين علم، اين اقتضا را مى‌کند. در خود لحاظ مى‌کند، مى‌گويد همه چيز فانى است يعنى واقعاً نيست

   جواب: اين بحث فانى و فنا اين بحث بسيار دقيقى است که من ميخواستم امروز وارد همين مطلب بشوم که نحوه اندکاک کثرات در وحدت حقه حقيقيه را عرض بکنم.، تصور ما از علم پروردگار با تصور ما از علوم ذهنيه انسانى به چه نحو است؟ يک وقت ما نگاه مى‌کنيم به نفس خودمان و در نفس خودمان و از علم به معلولات و شئونات و حيثيات نفس، علم به نفس پيدا مى‌کنيم به لحاظ معلوماتش و به لحاظ حضورش و به لحاظ ادراکش. ما در اينجا جمع کرديم بين نفس و بين آن علوميکه الآن در نفس وجود دارد. علم اول ما با علم دوم ما فرق دارد.

   آيا پروردگار هم همين طور است؟ يعنى وقتى پروردگار توجه به نفس دارد اين توجه صارف است از اينکه توجه به معلولات را نکند؟ يا عين و معيت دارد؟ يعنى نمى‌شود پروردگار توجه به ذات بکند و توجه به معاليل و شئونات ذات و تنزلات ذات در ذهنش نيايد. اين امکان ندارد. اين مربوط به ما است و اين ناشى از نقصان وجودى ما است که توجه به يک حيثيتى مانع است از توجه به حيثيت ديگر در آن واحد.

   سؤال: حيثيت اينطور اقتضاء دارد

   جواب: شما چه دليلى داريد بر اينکه دو حيثيت متخالف در آن واحد نميتواند حضور پيدا کند؟

   سؤال: حيثيّت دوم از آن عالم تنزل است.

   جواب: اين قوانين و لوازم ماده است که وقتى يک شى در اينجا تحيّز پيدا مى‌کند بايد براى تحيّز، تحيّز اول را از دست بدهد، شما وقتيکه در اينجا هستيد اگر بخواهيد برويد در اتاق ديگر، اين تحيز اول را بايد از دست بدهيد. اين ملازمه ماده است.

   سؤال: خب پس فنا معنايش چيست؟

   جواب: ما هم مى‌خواهيم به اينجا برسيم. اگر علم پروردگار به عله العلل که ذات خودش است مانع بشود از اينکه به معاليل توجه پيدا کند اين موجب نقصان ذاتى در آنجا مى‌شود واين هم خلاف کمال پروردگار است. کمال اين است که همه مراتب نقصان وجودى در آن مرتبه و در آن حيثيت از بين بروند. اگر تمام مراتب استعداد و کمالات وجودى همه اشياء در آن واحد و فى لحظه واحده و در «حيثيه واحده» و به نحو مبسوط لا بنحو الاجمال در ن ذات جمع بشوند، اين اسمش کامل است.

   اما اگر يک مرتبه‌اى از ذات وجود داشته باشد و مراتب ديگر وجود نداشته باشند و براى التفات و عنايت به مراتب ديگر نياز به عنايت ديگرباشد. اين عين نقصان است و ديگر به آن کامل نمى‌گويند. لذا بشر کامل نيست. چون بشر براى توجه به ساير مراتب وجودى خود نياز به عنايات متکررّه وخصوصيات متکررّه دارد. الآن شما در نفستان خيلى موارد هست وممکن است سالها بگذرد و اطلاع پيدا نکنيد؛ يکدفعه يک قضيه پيدا بشود و بگوئيد: اى داد بيداد! ما اين نقصان را در خودمان داشتيم و تا بحال خبر نداشتيم.

   انسان گاهى از اوقات در خودش و در احوال و حالات نفس خودش تأمل مى‌کند و بعد به يک مطالبى ميرسد، به يک نقصانها و ضعفهايى مى‌رسد که اصلًا تا به حال غافل بوده‌است. اينها همه بخاطر نقصان وجودى ما است، اما يک شخص کامل که به همه مراتب وجودى خودش اشراف دارد «فى دفعه واحده»، حائز همه مراتب وجودى خودش خواهد بود.

   اين اشکال ناشى مى‌شود از اينکه نه مرحوم حاجى و نه ديگران، آن معناى انمحاء و معناى فناء و معناى تحقّق کثرت حقيقيه خارجيه را در ذات بسط و بسيط در عين بساطت را آن طور که بايد و شايد تأملى نداشتند و يا از اين مطلب غفلت کردند و وقتى واقعيت امر در مورد اين علوم و کثرات حقيقيه اين علوم و معلومات على اختلافها و على اشکالها و انحائها در ذات بحت و بسيط روشن بشود، معناى فنا و عدم فنا در ذات بارى تعالى و اثبات عين ثابت وعدم عين ثابت- بنابر مسلک مرحوم علامه و اختلافشان با مرحوم آقا- روشن مى‌شود و به اين نکته ما مى‌رسيم که اصلًا بحث عين ثابت يک بحث بى معنايى خواهد بود و صحبت کردن در عين ثابت چقدر لغو است! و با اصول و مبانى فلسفى و حکمى در تعارض است و متوجه مى‌شويم اثبات عين ثابت، عين اثبات کثرت حقيقيه در ذات بارى تعالى است و لاينفک هستند وخلاصه صرفنظر از يک عرفان نظرى و عرفان عملى، براى رفع کثرت حقيقيه در ذات بايد قائل به عدم عين ثابت باشيم.

   عين ثابت را ما بايد معنا کنيم که يعنى چه؟ آيا عين ثابت عبارت است از يک تعين استقلالى در قبال ذات يا اينکه آن تعين هم خودش فانى در ذات است؟

   سؤال: مى‌شود بگوئيم تصور ذهنى بشر هست؟

   جواب: چطور؟

   سؤال: همين ماهيت موجوده در اسماء، يعنى ثابت و آن در ذات بارى نيست و فقط در اسماء است

   جواب: ماهيت در اذهان باشد؟

   سؤال: همين ماهيت را که در ذهن تصور مى‌کنيم

   جواب: اين الآن در اينجا وجود ذهنى دارد.

   سؤال: در حالى که استقلال هم ندارد يعنى ارتباط با خود ذات نفس دارد

   جواب: بله درست است.

   سؤال: اين در ذات بارى تعالى باشد چه اشکالى دارد؟

   جواب: عين ثابت در ذات تعيّن دارد يا عدم تعين در ذات؟

   سؤال: اگر عدم تعين باشد که اانمحاء کل اعيان مى‌شود و ما ديگر اعيان نداريم.

   جواب: بالاخره ما عينى داريم. اين همه تعينات که شما در اين عالم مى‌بينيد که پوچ نيست، اين تعيّنات است. منتهى صحبت در اين است که آيا اين تعيّنات با حفظ تعينشان استقلاليت ذاتى دارند در قبال ذات يا اينکه استقلال ندارند؟ اگر عين ثابت اثبات استقلاليت کند، استقلاليت اثبات کثرت مى‌کند. در عين اينکه ما عين ثابت داريم که همان هويت هر تعينى را ابراز و اظهار مى‌کند، به عبارت ديگر زيديّت زيد را عين ثابت مى‌ناميم، عمرويّت عمرو را عين ثابت مى‌ناميم، بکريّت بکر و خالديت خالد را عين ثابت مى‌ناميم. و بطور کلى ذات هر چيزى را که آثار از آن ذات منبعث و منشعب مى‌شود، عين ثابت مى‌ناميم. در عين حال اين عين ثابت در ارتباط با ذات چگونه خواهد بود؟

   در اين که ما در خارج تعيناتى داريم شک نداريم. صحبت در اين است که بين اين تعيّن و بين لا تعيّن چه ارتباطى برقرار کنيم؟ چه الفتى و آشتى بين اين تعيّنات استقلاليه که خودمان داريم مشاهده مى‌کنيم و با وجدانمان لمس مى‌کنيم و بين آن لا حد و لا رسم و لا تعيّن برقرار کنيم؟ اگر اين تعين بيايد در آنجا، کثرت حقيقيه پيدا مى‌شود، اگر اين بيايد در آنجا، تعينش را از دست مى‌دهد، پس بنابراين ديگر تعينى ندارد و عين ثابتى ديگر نداريم. پس اين زيديت و بکريت از کجا آمد؟ و آيا اين فنا مراحلى است که بر اين بايد طى بشود وعدم تعيّن را از دست بدهد يا اينکه اين فنا بالفعل موجود است براى همه اشياء وانکشاف ندارد؟

   تمام بحث بين علّامه و بين مرحوم آقا در اين بود که معناى فنا در اين وسط اصلًا روشن نشده‌است. همه حرفها زده شده ولى اين معناى فنا در اينجا جايش خالى است. آيا فنا صرف انکشاف است يا صرف يک تبدّل جوهرى است و از بين رفتن صور به اقتضاى از بين رفتن جوهر قبل و رسيدن به يک مرتبه و از دست دادن هويت آن متعين است؟ اگر در اينجا روشن کنيم که فنا عبارت است از صرف علم و جهل، و لذا به علم فناء مى‌گوئيم و به جهل تعيّن مى‌گوئيم، و همچنين به علم انمحاء مى‌گوئيم و به جهل استقلاليت مى‌گوئيم. ديگر نوبت به اين نميرسد که اين زيد برود و اين مراتب را طى بکند، و بگوييم به آن پله آخر نردبان که رسيد آنجا مقام، مقام ذات است و آنجا عين ثابتش را از دست ميدهد.

   مثل کسيکه ميخواهد استخر برود تا وقتيکه نزديک استخر و دريا رفته لباس در بر دارد، وقتيکه آنجا ميرود همه لباسهايش را مى‌کند و داخل آب مى‌رود. آيا مسأله اين گونه است؟ يا اينکه اين بيچاره از اول لباس نداشته ما خيال مى‌کرديم لباس دارد و وقتى که وارد استخر مى‌شود مى‌بينيم: نه آقا! اين هيچ چيز تنش نيست. اين مسأله بايد مورد بحث و دقت قرار بگيرد، انشاء الله اين بحث باشد براى جلسه آينده با توجه به اينکه رفقا اين قسمت مباحث علامه با آقا را مطالعه کرده باشند و بيايند. چون خود من هم مطالعه مى‌کنم که ميخواهيم بحث کنيم و لازمه‌اش اين است که مسائل در آنجا مطرح بشود [↑](#footnote-ref-1)
2. سؤال: از نظر مفهومى يکى نيست؟

   جواب: نه، وجود به معناى هستى است، شيئيت به معناى «المشيئ وجودٌ»، وجود صفتى است که تجدد بر ذات پيدا مى‌کند يعنى چه ذات موجود باشد يا معدوم، اين وجود صفتى است که بر ذات حمل مى‌شود.

   سؤال: ذات يعنى ماهيت

   جواب: بله، ذات يعنى ماهيت، به ماهيت حمل مى‌شود. [↑](#footnote-ref-2)