## در مراتب وجود، همه اظلال هستند و همه ظلّند

 در مراتب وجود، همه اظلال هستند و همه ظلّند و وجود حقّ متعال به معناى لا بشرط مقسمى است. منتهى لا بشرط مقسمى، نه از نقطه نظر مفهوم، بلكه از نقطه نظر تعین و تحقق خارجى كه ما او را به لا بشرط مقسمى تشبیه مى‌كنیم. به عبارت دیگر در وجود؛ آثار و لوازم لا بشرط مقسمى لحاظ مى‌شود. چطور این كه در لا بشرط مقسمى مقسم با یك یك اقسام عینیت خارجى دارد در عین اختلاف اقسام با یكدیگر و در عین قسیم بودن این اقسام با یكدیگر و در عین نهایت اختلاف و تضّادى كه اقسام با یكدیگر دارند در عین حال لا بشرط مقسمى با آنها عینیت مفهومى دارد.

## در تفسیر اول، وجود حق، وجود بشرط لا بود

 در مورد مسأله صرافت وجود و وحدت حقّه حقیقیه، همین معنى را مى‌آوریم. در تفسیر اول، وجود حق، وجود بشرط لا بود وجودى كه هیچ تعین و هیچ محدودیت در او نیست به عبارت دیگر تعین و محدودیت موجب تركّب ذات با ماهیت مى‌شود و تركّب ذات و ماهیت، موجب إفتقار و امكان هم است و امكان موجب احتیاج و إفتقار به غیر است و وجود حق متعال از واجب بالصّرافه به ممكن بالذّات و واجب بالغیر متبدّل و منقلب مى‌شود كه محالیت لازم مى‌آید این تفسیر لازمه‌اش این است كه محدودیت را مخلّ به صرافت بدانیم و حدّ را در وجود واجب، منافات با اصل وجود بدانیم و ماهیات متعینه خارجیه را متضاد با آن وجود واجب بالصّرافه بشرط لا بدانیم. چون آن وجود، وجود بحت و بسیط است وقتى كه، مى‌گوئیم بحت و بسیط پس با حدّ و قید نمى‌سازد و الّا مطلق و بسیط نبود. بنابراین در این تفسیر اگر ما تأمّل كنیم تفاوت چندانى با مسأله تشكیك در وجود، بنابر یكى از دو تعریف تشكیك در اصطلاح فلاسفه نمى‌یابیم و نقطه اتفاق خلل و نقصان در این تعریف، بین نظریه تشكیك در وجود بنابر اصطلاح اوّلى در فلاسفه و بین نظریه وجود بشرط لا و محوضیت در مرتبه اعلاى از وجود كه قید و حدّ را داخل نمى‌كند. بنابر تفسیر اول به اصطلاح عرفا خواهد بود. پس این دو تفسیر، چه در مسأله تشكیك در وجود و چه در مسأله وجود بالصّرافه حق متعال، بنا بر تفسیر اولیه عرفا وجود حق، داراى مرتبه مافوقى است كه مراتب مادون، معالیل و قید او هستند و تنازل آن مرتبه وجود هستند امّا خود او بالاتر است و قید بر نمى‌دارد و كلامى كه از مرحوم آقاى حداد نقل مى‌شود و مرحوم آقا رضوان الله علیهما این مطلب را بیان كرده‌اند در این تفسیر اول جلوه و ظهور پیدا مى‌كند. وقتى ایشان مى‌گویند اگر این حدّ را بردارید فقط یك وجود باقى مى‌ماند و آن خداست معنایش این است كه آن وجود در یك مرتبه عالى است كه در آن وجود حدّ معنا ندارد. بنابراین اگر ما بخواهیم به آن وجود برسیم باید از این حدّ بگذریم. یعنى، حدّ را منتفى كنیم تا این كه به آن وجود دسترسى پیدا كنیم. روى این حساب دیگر؛ این حدّ در آن وجود نمى‌گنجد، وقتى كه حدّ را برداشتیم و مختلفات و ممیزات را كنار گذاشتیم و متفرّقات را سلب كردیم، جهات مشتخّصه هر كدام را به كنارى قرار دادیم، آن وقت همه بر سر یك سفره مى‌نشینیم. آن جا است كه فقط حقیقت وجود است و بس. و حدود و قیود در آنجا راه ندارد و وقتى راه نداشت آن وجود بالصّرافه است كه همه عوالم امكان را در بر مى‌گیرد. پس بنابر این تعریف مى‌بینیم كه به این اشكال وارد مى‌شود و آن اشكال این است كه این تعریف با تعریف فلاسفه كه قائل به تشكیك در وجود هستند چه فرقى كرد؟ آنها مى‌گویند وجود حق متعال در یك مرتبه اعلائى است و سایر ممكنات هم وجود بالاستقلال دارند، بالاستقلال نه این كه جداى از وجود حق، وجودى دارند چون هیچ فیلسوفى این را نمى‌گوید جداى از وجود حق اگر بگوید كه دیوانه است. اینكه مى‌گویند وجودات، وجود استقلالى دارند معنایش این است كه داراى مرتبه متشخّصه هستند و اطلاق موجودٌ را به این ها مى‌كنیم و آن وجود حق به این ها تنازل نمى‌كند و این ها هم تصاعد نمى‌كنند این جا بحث مرتبه عین ثابت پیش میآید. یعنى وقتى مرتبه عین ثابت براى هر موجودى در نظر مى‌گیریم این عین ثابت الى أبد الآباد باقى مى‌ماند و این عین ثابت به هیچ وجه من الوجوه دست نمى‌خورد و در تركیب عین ثابت تصرّف نمى‌توانیم بكنیم یعنى وقتى كه این وجود یك تعین پیدا كرد و قابل اشاره حسیه یا عقلیه شد. مثلًا گفتیم: «هذا كتابٌ» یا این كه وجود تعین پیدا مى‌كند در ملائكه و قابل اشاره عقلیه مى‌شود، نه حسیه، یا وجود تعین و تشخص در انوار پیدا میكند، و قابل اشاره روحانیه و به عبارت دیگر عقلیه مى‌شود و وقتى كه وجود تعین پیدا كرد و مهر ثبوت بر این تشخص براى ابد الاباد خورد، و امضاء شد كه این وجود متعین باید بماند و دست نخورد حتّى خود خدا هم دیگر نمى‌تواند این مهر را بردارد و این تشخص را نمى‌تواند از بین ببرد، در عین این كه متكى به ذات حق است و از او افاضه مى‌گیرد و اگر او جلوى افاضه را بگیرد ممات و فوت و اضمحلال و انمحاء براى او حاصل مى‌شود در عین حال خودش یك وجود مستقلى و قابل اشاره حسیه یا عقلیه است، این ثمره بحث تشكیك در وجود است بنا بر اصطلاح فلاسفه و بنا بر اصطلاح عرفا كه عین ثابت در مرحله تعین خارجى باقى مى‌ماند و آن عین ثابت هیچگاه حدّ خود را از دست نمى‌دهد اگر حدّ خود را از دست بدهد عدم خواهد بود و دیگر ما تشخص خارجى نداریم چون حدّ خود را از دست داده و هر چیزى كه حدّ خود را از دست بدهد او معدوم خواهد بود الآن این كتاب یك حدودى دارد طول، آن بیست سانتیمتر، و به عرض ١٥ سانتیمتر و قطر آن پنج سانتیمتر مى‌باشد اگر این حدود از بین برود دیگر این كتاب نخواهد بود این معدوم مى‌شود، شما این كتاب را بردارید. بپیچانید، مچاله كنید و له كنید یا اینكه من باب مثال یك قطار بیاید از روى این كتاب رد شود، این كتاب همه چیزش از بین مى‌رود یا شما این كتاب را در آتش بیندازید بعد از ده دقیقه این كتاب تبدیل به رماد و خاكستر مى‌شود حدودش را از دست مى‌دهد پس با از دست دادن حدود، خود آن تعین هم از بین مى‌رود و تعین دیگرى پیدا مى‌كند كه ما با آن تعین، كار نداریم، بالأخره تعین اول از بین رفت است. بنابراین وقتى كه حدود عین ثابت از بین مى‌رود دیگر زیدى در عالم وجود باقى نمى‌ماند اگر چیزى باقى بماند ما اسم او را زید نمى‌توانیم بگذاریم این زید الآن یك عین ثابتى دارد. حالا به عین ثابت نفس و روحانیاتش كار نداریم، عین ثابت بدن خارجى منظور ما است، آن كه الآن این بدن، قوامش به اوست. اگر فرض كنید زید را بسوزانید ـ چطور اینكه هندى ها اجساد خودشان را و اموات خود را مى‌سوزانند، ـ این مرده اى را كه الآن افتاده و تا دو ساعت پیش داشت نفس مى‌كشید همین كه مرد در آتش پرتش مى‌كنند و مى‌گویند خوش آمدید، تا حالا از تو كار بر مى‌آمد. حالا كه دیگر كار از تو بر نمى‌آید به درد هیزم مى‌خورى. مثل درختى كه میوه ندارد آن درخت را قطع مى‌كنند و هیزم او را در آتش مى‌ریزند. آدم هم باید مفید باشد این كه تا دو ساعت پیش نفس مى‌كشید الآن دیگر نفس نمى‌كشد حالا كه نفس نمى‌كشد كارى هم كه از او بر نمى‌آید مى‌گویند نه زنده اى كه به اهل بیت خدمت بكنى، نه نفس مى‌كشى كه براى بچه ها پول در بیاورى، حالا كه اینطورى هستى، فایده ندارى پس تشریفت را ببر و زحمت بقیه را كم كن. و او را تبدیل به خاك مى‌كنند وقتى تبدیل به خاك شد آیا مى‌توانید به این خاك بگویید «هذا زیدٌ»؟ خیر، فقط مى‌توانیم بگوئیم ـ هذا ترابٌ، ـ اگر بگوئیم ـ هذا زیدٌ ـ خیلى خلْ تشریف داریم، چون زید داراى یك حدود ماهوى است و آن حدود ماهوى زید را زید كرده است اگر آن حدود، تغییر پیدا كند دیگر زید نیست. فرض كنید یك سگ را در شوره زار مى‌اندازید تا وقتى كه این سگ تبدیل به نمك و ملح نشده است به این اطلاق كلب مى‌كنید «هذا كلبٌ» اما وقتى كه این سگ تبدیل به ملح شد و متبدّل به نمك شد دیگر نمى‌گویید ـ هذا كلبٌ ـ به این نمى‌گویید هذا، بلكه ـ هذا ملحٌ ـ مى‌گوئید. چون اولا دیگر سگ نیست. ثانیاً خواص كلبیت را از دست داده است و خواص ملحیت را به خود گرفته است. شما آن سگ را روى خیار نمى‌ریزید ولى این نمك را مى‌ریزید روى خیار و میل مى‌فرمائید، پس این یك خصوصیتى دارد و آن هم یك خصوصیتى دارد این خصوصیات با هم تفاوت پیدا مى‌كند. حالا، روى این تعریف، مسئله تشكیك در وجود و بنا بر تعریف صرافت در وجود، به اصطلاح اول، كه وجود را بشرط لا بگیریم و او را از سایر مراتب جدا بدانیم، اشكال، در عین ثابت كه در اختلاف بین مرحوم آقا و علامه طباطبائى بود این اشكال، به قوّت خودش باقى است و به هیچ وجه قابل برطرف شدن نیست. اگر مرحله فنا را حذف حدود بگیریم دیگر عین ثابتى باقى نمى‌ماند و آن عین ثابت اگر دو باره بخواهد إحیاء شود این خلق جدید است مثل این كه خداوند زید را از بین برده است و خاكسترش را هم از بین برده است بعد حضرت عیسائى مى‌آید از همین خاك یك مشت بر مى‌دارد و كمى آب در آن مى‌ریزد و با آن گلوله‌اى درست مى‌كند و در آن مى‌دمد زید مى‌شود، این زید كه در این جا هست آن زید قبلى كه نیست این یك خلق جدید است

 سؤال: یعنى بعد از بقا خلق جدید است.

 جواب: آن هم خلق جدید است به خاطر این كه حدود آن از بین رفته است، وقتى حدّ از بین برود یعنى خلق دوباره است

 سؤال: پس شناسنامه‌اش را باید عرض كرد

 جواب: ما به لوازمش ملتزم هستیم و شناسنامه‌اش را هم بایدعوض كنید زن دوباره بگیرد این زنیكه گرفته تا مقام فنا بوده تا مقام فنا بوده است حالا كه خلق جدید شده است عقد جدید هم مى‌خواهد

 باید ببینیم آنهاى كه این كار را نمى‌كنند براى چه هست؟ چون اینها عارفند وتفسیر دوم ما را قبول دارند. و تفسیر اول را قبول ندارد.

 من این حدّ ماهوى را در مورد بدن گفتم شما اگر حدّ ماهوى را در نفس بیاورید آن جا كار خراب‌تر است فرض كنید مى‌گوئیم خاك نسبت به بدن و روح مثل عرض است و خیلى هم مهم نیست ولى در آنجائى كه عین ثابت را نفس بنامیم و تشكّل نفس در عوالم بالا به هر كیفیت كه باشد چه چه «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» و چه «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» به هر دو تعریف اگر قائل بشویم در آن جا وقتى به یك نفس مى‌گویند زید دیگر عمرویت در زید تسرّى و دخالت ندارد، خالدیت و بكریت در زید دخالت نمى‌كند، زید مانند یك دیوار است و مانند سدّ اسكندر بین خود و بین سایر تعینات قرار داده است وتمام تشخّصات خارجى را از خود دفع مى‌كند و فقط خود را باقى نگه مى‌دارد و به عبارت دیگر چون ما وجود را متشخّص بالذّات مى‌دانیم و این وجود محدود براى خودش تشخّص محدود را آورده است و این تشخّص محدود با تشخّص محدود دیگر در نهایت تعارض و ضدّیت است مانند متناقضین مى‌مانند كه اصلًا در یك جا با هم جمع نمى‌شوند حالا اگر قرار شد حق متعال، این حدود عین ثابت را بردارد یعنى تعین را از این بگیرد. وقتى مى‌گوئیم شخص فانى شد یعنى فنا موجب شد كه تعین برداشته شود. فنا موجب مى‌شود من باب مثال این یخ كه در دست من است و داراى یك قالب مربع، مكعب است این یخ را در آب جوش بیندازیم تا آب بشود و وقتى كه آب شد بعد تبخیر بشود و در سطح بخار برود مثل آن هائى كه گلاب مى‌گیرند بخار در یك دیگهائى مى‌آید و دوباره این بخار تبدیل به ماء مى‌شود. بعد ما یك مقدارى از این ماء را بر مى‌داریم و در یخچال مى‌گذاریم، كه آنتبدیل به یك مكعب یخ مى‌شود أما، این یخ دیگر آن یخ قبلى نیست این یك خلق جدید است، چه بسا ممكن است كه یك ذرّه از این مكعب در آن رفته، یا یك ذرّه از آن مكعب در این آمده، چون وقتى كه این مكعب را در دیگ مى‌اندازید، این آب با همه این دیگ مخلوط مى‌شود و به قوّت و به هویت خودش باقى نمى‌ماند و ماهیت خودش را زنده نگه نمى‌دارد. اصلًا آن آب بخار شده و تمام شده است و این خلق جدید است.

 قائلین به فنا اگر منظورشان این است كه وقتى یك شخص به فنا مى‌رسد عین ثابت را از دست مى‌دهد و در آن جا فقط وجود بحت و بسیط مى‌ماند پس بنابراین بعد از فنا به شخص فانى چه مى‌نامیم؟ و در مرتبه‌اى كه در فنا هست در این مرتبه ما به او چه مى‌گوئیم؟ فرض كنید كه زید؛ الآن به فنا رسیده است و در مقابل ما است و ما به او نگاه مى‌كنیم، چیزى كه ما مى‌بینیم، سر و دست و پا است، آن مقدار كه ما مشاهده مى‌كنیم همین است و از باطن او خبر نداریم، مى‌گوئیم زید الآن در فنا است. حال مى‌خواهیم بدانیم كه آیا مى‌توانیم به او زید بگوئیم یا نمى‌توانیم. به او چه بگوئیم؟ الآن او در مقابل ما است و در حال فنا است و هیچگونه بقائى هم ندارد «أبیت عند ربّى یطعمنى و یسقینى» و هر گونه هویتى را از دست داده است. حال این آقایانى كه مى‌گویند وقتى شخص به فنا مى‌رسد دیگر عین ثابت ندارد، پس اشاره حسّى به زید چگونه مى‌كنند وبه او چه مى‌گویند؟ بالأخره اسم این زید است یا نه؟

 فرض كنید یك صادق مصدّقى مى‌گوید، كه زید الآن فانى شده است و فنا هم با تعین و با تشخّص منافات دارد.

 یك وقت فنا را مى‌بینند، یعنى یك حالتى را من باب مثال در ایشان مى‌بینم كه این حالت را جهل مركب مى‌گویم، وبر طبق آن حالت اشاره مى‌كنم و مى‌دانم چه مى‌گویم. یك وقتى نه! بنده خودم به حكم عقل مى‌دانم كه الآن ایشان فانى است و از فنا هم هیچ چیز نمى‌دانم ولى همین قدر طبق برهان به من گفته‌اند وقتى كه یك شخصى به فنا برسد عین ثابت او باقى نمى‌ماند حالا من چه اسمى، بر این باید بگذارم، این مقدار را مى‌فهمم كه الآن زید وجود دارد، اگر او را بر دارم و در ترازو بگذارم، من باب مثال، داراى ٧٠ كیلو وزن است، و در برابر من است و من مى‌توانم به آن اشاره بكنم در حالتیكه به خدا نمى‌شود اشاره كرد.

 وقتى یك قالب یخ را در ظرف دیگ ریختى و این یخ با حرارت تبدیل به ماء شد شما نمى‌گوئید «هذا ثلجٌ»، باید بگوئید «هذا ماءٌ» خب اینجا چه كنیم. چون این مسأله مورد اشكال واقع مى‌شود.

 علامه طباطبائى هم در آن مطالبشان نسبت به آقا مى‌فرمایند بالأخره این زید چه مى‌شود وقتى یك شخص به مقام فناء مى‌رسد آیا مى‌توانیم به این اشاره كنیم یا نمى‌توانیم؟ اگر نتوانیم اشاره كنیم خلاف وجدان است «هذا زیدٌ»، زید سرجایش است چیزى عوض نشده. اگر نمى‌توانیم اشاره كنیم پس چه بگوئیم، بنابراین فرض اشكال به مرحوم آقا وارد است یعنى اگر عین ثابت را عبارت از تشخّص وجود و تعین در وجود بدانیم با حفظ تشكیك فلاسفه و با حفظ تعریف اولیه عرفا از صرافت در وجود كه قائل به وجود بشرط لا، در ذات حق هستند اگر اینطور باشد اشكال علامه وارد است.

 امّا اگر مطلب را به نحوى كه عرض شد بیان كردیم و او این است كه این همه گفتیم: صرافت در وجود، گفتیم: اطلاق در وجود، گفتیم: وجود بحت و بسیط، اگر ما واقعاً معناى صرافت در وجود را بفهمیم، آیا دیگر تعینى براى هوییات خارجیه مى‌توانیم قائل بشویم؟ و آیا یك تعین، جداى از نفس الوجود مى‌توانیم براى آن ها قائل بشویم؟ یعنى یك وجودى هست «وجود بالصّرافه»، و على رأس الموجودات آن بالا قرار گرفته است. این وجود اسمش «وجود بالصرافه» وجود اطلاقى و وجود لا حدّى است و یك مشت تعینات خارجى داریم از قبیل: كوه، درّه، تپّه، درخت، شجر، حجر، مدر، اینها تعینات خارجى هستند، از آن بالا آب مى‌آید و پاى این درخت مى‌ریزد و این ها را سیراب مى‌كند. اگر آن آب نیاید اینها مى‌میرند. اگر شما این را وجود بالصّرافه مى‌دانید پس چگونه وجود اینها را در مقابل او تصور مى‌كنید؟ یعنى مى‌گوئید این وجود دارد و وجود او در قبال آن وجود است شما یك رئیسى و یك مرئوسى را، و یك ارتفاعى را و یك حضیضى را، یك قلّه اى را و یك درّه اى را تصور كردید، همین كه شما مى‌گوئید. قله و درّه، صعود و نزول، ارتفاع و خضیض صرافت و مقیدیت، اطلاق و عدم اطلاق، او را از صرافت انداخته‌اید، اگر شما یك مرتبه بالا و یك مرتبه پائین را تصور كردید، پس این وجود بالصّرافه نیست، این وجود، وجود مقید است، منتهى قیدش این است كه بالا است مثل ابر مى‌ماند، بعضى ابرها مى‌روند در ارتفاع بالا و بعضى ابرها در ارتفاع پائین تر، امّا وجود بالصّرافه به آن وجودى مى‌گویند كه هر تعین و تشخّصى را، چه ـ بالأشاره الحسیه و یا بالأشاره العقلیه و الرّوحانیه»، شما به آن نظر كردید كه آن وجود بالصّرافه و آن تعین، باز نفس الوجود است، باز عین الوجود است، و باز عین صرافت حق است. این را وجود بالصّرافه مى‌گویند.

 پس بنابر این تعریف، آنچه كه به نظر حقیر، فقیر، قاصر مى‌رسد این است كه: وجود بالصرافه، وجودى است كه نه تنها ذات خود واجب، بلكه جمیع تعینات خارجى، از نقطه نظر علّیت، معلول براى او هستند، وقتى كه مى‌گوئیم، معلول او و، فانى در او هستند، یعنى مظهر او هستند، وقتى كه مى‌گوییم مظهر او هستند، یعنى عین او هستند. وقتى كه مى‌گوییم عین او هستند، یعنى او لا بشرط مقسمى خواهد بود پس لا بشرط مقسمى را و صرافت وجود را عین هم، مصداقاً و متمایز از هم مفهوماً در نظر مى‌گیریم و نمى‌توانیم وجود را بالصّرافه حقیقى و به اطلاق حقیقى در ذات بارى بدانیم مگر اینكه او را لا بشرط مقسمى بگیریم نه، لا بشرط قسمى و نه بشرط لا، هیچ كدام این ها منتج نتیجه نخواهند بود و اشكال عین ثابت به حال خود باقى خواهد ماند. فقط در این صورت اگر بگوییم وجود حق متعال، صرف الوجود است و صرف الوجود، دو بر نمى‌دارد و غیر را نمى‌پذیرد، جداى از خود وجود دیگرى را نمى‌بیند.

 خب، حالا كه ما وجود دیگرى را مى‌بینم، ما كه زید و عمرو و بكر و زمین و آسمان و بهشت و دوزخ و ملائكه را مى‌بینیم یعنى اینها وجود هستند، و نمى‌توانیم انكار كنیم. اینها تحقق خارجى دارند و ما نمى‌توانیم انكار كنیم اگر تحقق خارجى نداشتند شما به جاى اینكه سراغ اهلبیت و همسرتان بروید، سراغ آن درخت چنار مى‌رفتید! چه فرق مى‌كند. چرا سراغ اهل بیت مكرّمه مى‌آئید. پس معلوم مى‌شود اینها وجود خارجى و تعین دارند و شما بر اساس این تعین، اثر بار مى‌كنید و این اثرى را كه بار مى‌كنید به خاطر تعین خارجى است و نمى‌توانیم چشم پوشى كنیم. حالا با فرض این قضیه این نكته روشن مى‌شود. از یك طرف در صرافت وجود حقّ شكى نداریم اگر شك كنیم امتناع لازم مى‌آید. از طرف دیگر در تحقق عینى اشیاء خارجى شكى نداریم. من باب مثال یك شخص عارف وقتى كه بخواهد آبگوشت در ظرف درست كند، گوشت و نخود و لوبیا، مى‌ریزد و آبگوشت درست مى‌كند. آجر و سمنت و چدن و تیر آهن كه نمى‌ریزد و بگوئید چه فرق مى‌كند اینها همه حق است، ما خیال مى‌كنیم، سراب است، «كسرابٍ بقیعه یحْسبه الظمانٍ ماءً ماء». بجاى نخود و لوبیا، یك كیلو آهك دو كیلو سنگ گرانیت، یك مشت شن مى‌ریزیم و با هم قاطى كنیم و بجاى آب یك مایع دیگرى مثل نفت و بنزین مى‌ریزیم و شروع بخوردن مى‌كنیم. این مى‌شود غذاى عرفان؟ عرفانى كه به اینجا برسدچه مى‌شود؟

 سؤال: این غذا را خدا هم نمى‌تواند بخورد!

 جواب: خدا چیزهاى كه ما مى‌خوریم بهترش را مى‌خورد،

 بقول آقاى حلبى، مى‌گفت بعضى‌ها مى‌گویند امام زمان در بیابان است. چطور تو در نیاوران كنار نهر آب و درخت زندگى كنى، امام زمان توى بیابان زندگى كند، امام زمان سلیقه‌اش را از دست نداده است و بهتر از جاى من و شما زندگى مى‌كند. تو جوجه بخورى، او نخورد، تو كباب بخورى او نخورد.

 فرض این دو قضیه و انضمام، بین این دو مطلب، وجود صرافت حق و تحقق عینى اشیاء خارجى، اگر این دو را در كنار هم قرار بدهیم نتیجه این مى‌شود كه اشیاء خارجى در عین تحقق خودشان و در عین قابلیت اشاره حسیه، در همان آن، عین حقّند و لا غیر، و نیازى ندارد حدّ را از او برداریم تا این كه تبدیل به حق بشود. و نیاز ندارد كه حدود ماهوى را از او سلب كنیم تا وجود بالصّرافه بشود و آن وجود بالصّرافه حق متعال بشود، با حفظ حدود و با حفظ قیود، در عین حال حقٌ

 سؤال: حدّ و لا جدّى با صرافتش نمى‌سازد،

 جواب: اصلًا من مى‌گویم حتى برداشتن حدّ، با صرافت نمى‌سازد. شما كه مى‌خواهید حدّ را بردارید پس معلوم است كه صرافت را كنار حدّ گذاشتید و مى‌گوئید صرافت به این حدّ تجاوز نمى‌كند مى‌گوید زورم نمى‌رسد این را سوراخ كنم و داخل شوم پس من وجود بالصّرافه هستم تا وقتى كه به یك وجود متعین برسم حالا كه رسیدم لنگ مى‌اندازم و كارى از دستم بر نمى‌آید این حرف با صرافت در وجود نمى‌سازد.

 در این صورت بقا با فنا یكى مى‌شود

 و تمام این مراتب، مراتب ظهور و كشف است اما در حقیقت مسأله، اصلًا بین فنا و بقا هیچ فرقى نیست، فقط براى سالك، كشف مى‌شود و از حقیقت خودش؛ پرده برداشته شده است و حالا براى او كشف مى‌شود البته تغییر و تبدّلات و صفاى نفس و مجاهدات و ریاضات را لازم دارد نماز شب و دعا و ثنا و نیاز را لازم دارد همه اینها مال مقام كشف است، نه این كه عین ثابتى كه در اینجا دارید كه عبارت است از: زیدیت را از دست بدهید. آقاى زید و آقاى بكر اینها دو تا عین ثابت دارند، كه بواسطه آن عین ثابت به این زید مى‌گوئیم و به آن یكى بكر مى‌گوئیم. نه این كه این دو عین ثابت، تا مرحله فنا، و وقتى به مرحله فنا رسیدند هر دو عین ثابتشان را از دست مى‌دهند، چه به این بكر بگوئیم و یا به آن یكى بكر بگوئیم فرق نكند، اینگونه نیست. این عین ثابتى كه هست و الآن ما این عین ثابت را مى‌بینیم همین عین ثابت در فنا هم هست. همین عین ثابت در بقا هم هست. همین عین ثابت قبل از فنا هم هست. پس قبل از «فنا موجودٌ، و فى الفناء موجودٌ و فى البقاء موجودٌ» الّا اینكه این عین ثابت برایش كشف تفصیلى به هویت ذاتیه حضرت حق بعد از ادراك اجمالى مى‌شود، چون قبل از فنا ادراك اجمالى به خود و به آن هویت، داشت. الآن كه به فنا رسید كشف تفصیلى برایش شده است. امّا در فنا باز هم، این زید هست و فرقى نكرده است، و همه اشیاء هستند. این جا است كه آن حدیث معروف، «كان الله و لم یكن معه شیئٌ و الآن «كما كان» معنایش خیلى ساده و بسیط مى‌شود معنایش این است كه هویت حضرت حق، كه عبارت است از صرافت وجود او، كه انیت و ماهیت او را تشكیل مى‌دهد این هویت تغییر پیدا نكرده و این هویت در برهه‌اى از برهه‌ها و در «حین، من الأحیان» این هویت تغییر پیدا نكرده است و این حقیقت دستخوش تغییر و تبدّلات نشده است. این هویت تنازل به مراتب، به نحوى كه موجب انفكاك و انفصال و تشكیك در وجود باشد، بنا بر فرض اوّل است ـ نشده است و این هویت باقى و در همه حالات باقى خواهد بود و الآن حالت فنا براى همه حاكم است. منتهى این ادراك فنا براى من به مرحله كشف تفصلى نرسیده است و إلّا، الآن بنده فانى در حق هستم و غلط مى‌كنم كه نباشم آیا الآن شما فانى در حق نیستید اشتباه مى‌فرمایید اگر چنین تصوّرى را بفرمائید كه در حق فانى نیستید همه ما فانى هستیم، خیال همه جمع، همه فانى در حق هستیم، و همه ما باقى در حق هستیم بقا به معناى كثرت و فنا به معناى وحدت، همه ما و همه موجودات أعم از شمر و یزید، پلنگ و شیر، ملائكه، و شیطان و اعوان و انصارش و جنودش، تمام اینها فناى ذاتى در حق دارند و الآن باقى به بقاء حق هستند و فانى به صرافت حق هستند، و این تعینات و حدود همه با حفظ حقیقت خارجى هستند كه ما واقعاً حدّ را مى‌بینیم و نمى‌توانیم انكار بكنیم. حدّ است، ولى این حدود هم؛ خودش، «أثرٌ من آثار الوجود» است و اگر این مرتبه از حد نباشد اصلًا صرافت در وجود به اشكال بر مى‌خورد. صرافت در وجود با حفظ تحقق و تعینات خارجیه اقتضاى مراتب تشكیك را مى‌كند. و باید تشكیك باشد. منتهى نه تشكیك به معناى اوّل، تشكیك به معناى دوم كه همه موجودات همه معلول هستند.

 تشكیكى كه مرحوم علامه جهت علیت و معلولیت و سلسله طولى به این تشكیك مى‌دهد و مى‌گوید تشكیك در وجود، از نقطه نظر سیر عرضى نیست كه هر مرتبه‌اى از وجود؛ در سر حدّ مرتبه دیگر قرار بگیرد. بلكه تشكیك در وجود در سیر طولى است یعنى هر مرتبه‌اى از وجود، علّت براى مرتبه دیگرى است و تمام كمالات مرتبه مادون را دارد بطورى كه اگر از او سؤال بكنند «انت معلولٌ»؟ مى‌گوید بله، «انا معلولٌ»، علت مى‌گوید «انا معلولٌ» ولى از معلول وقتى سؤال مى‌كنند «انت عله»؟ نمى‌تواند بگوید أنا علتٌ، فقط مى‌تواند بگوید كه «انا فى العلّه»، و «لیس غیر العلّه»، یعنى من؛ با این حدود عین علت هستم. چون من با این حدود اگر بخواهم عین علت بشوم، به این معنا كه علت در محدوده من باشد و بس، اگر منظور این است اشكال وارد مى‌شود. نمى‌تواند بگوید «انا عله». ولى اگر منظورش این است كه من كه علت هستم یعنى جداى از علت نیستم یعنى علت، هم من است و هم غیر من، این تعبیر صحیح است. وقتى مى‌گوئیم «الكلمه، اسمٌ، و فعلٌ، و حرفٌ» اگر به ـ الكلمه ـ بگوئیم «انت اسمٌ»، مى‌گوید بله «انا اسمٌ»، امّا به اسم بگوئیم «انت كلمه»، اسم مى‌تواند بگوید «انا كلمه» این به یك تعبیر، صحیح است و به یك تعبیر غلط است اگر بگوید من كلمه هستم یعنى من داخل در این مفهوم كلمه هستم و جداى از این نیستم این تعبیر صحیح است و اگر كلمه بگوید فقط من را با این خصوصیت مى‌گیرد و غیر از من، با این خصوصیت را نمى‌گیرد، این تعبیر غلط است.

 شاید منظور حضرت آقاى حداد و مرحوم آقا رضوان الله علیهما را اگر حمل بر مطلب صحیح كنیم كه طبعاً آن ها كلامشان را شاید به نحو دیگرى بیان كرده‌اند ولى مقصودشان همین است و قطعاً همین است كه بالاتر از آن حدّ، كه حدّى نداریم ایشان مى‌خواهند بفرمایند اگر این حدود را از مهریت بگیریم او است. یعنى ادراك خودت را نسبت به این درست كن و خدا را فقط در این حدّ نبین و خدا را در این حدّ و در غیر این حدّ ببین، نه این كه حدّ را بطور كلى از این هویت خارجیه بگیریم اگر این كار را بكنیم تازه صرف الوجود مى‌شود، نه! در عین اینكه كتاب داراى حدّ است خدا را اینطور در نظر بگیر كه خدا این است و غیر این هم هست، نه این كه به تنهائى خدا است بلكه خدائیكه فقط به تنهائى باشد، شرك است و كفر است خدائى كه با این حدّ و حدّ دیگر و حدّ دیگر است این همان معناى صرف الوجود است پس بنابراین این كه مى‌فرمایند حدود را ما سلب كنیم، سلب حدود در مقام ادراك و شعور است نه در مقام خارج، یعنى اینطور خیال نكن كه خدا محدود به این شده و بس، خدا كه محدود به این شده است اگر این محدودیت موجب شود كه سایر حدود از این جدا شود این شرك مى‌شود ولى اگر محدودیت در این، با تسرّى و دخالت حدود دیگر منافات نداشت این صرف الوجود مى‌شود، خدا در عین این كه محدود در این است محدود در آن است، محدود در كتاب و محدود در ارض و محدود در سماء و محدود در ملائكه و محدود در همه عالم وجود است. این معناى صرف الوجود مى‌شود، بنابراین با تعریف ما، حدّ در سر جاى خودش باقى است و در عین حال صرافت وجود را؛ دست نزدیم.

 دو نكته در این مطلب وجود دارد: یكى مربوط به كلام مرحوم آقا است كه با اینكه مرحوم علامه مسأله تشكیك در وجود را در سلسله طولیه گرفتند باز آقا به علامه اشكال وارد مى‌كنند. باید عرض كنیم كه در این جا حق با علامه است. یعنى اگر ما تشكیك در وجود را در سلسله طولى و سلسله علیه و معلولیت گرفتیم، معلول؛ فانى در علت است و معنا ندارد كه منافات با صرافت در وجود داشته باشد. و مرحوم علامه صرافت در وجود را براى اثبات نظر عرفا كافى ندانستند بلكه تشخّص در وجود را هم ضمیمه فرمودند و گفتند كه براى اثبات نظریه وحدت وجود به اصطلاح عرفا ما به صرافت در وجود تنها نمى‌توانیم اكتفا كنیم بلكه باید وجود را واحد به شخص بدانیم یعنى یك شخص بیشتر در خارج نیست و یك تشخص خارجى بیشتر نیست در این نظر، عقل قاصر ما دچار تأمل و دچار اشكال مى‌شود. چرا؟ چون نفس الوجود مطابق با شخصیت و تشخّص است، چه آن وجود محدود به یك عین از اعیان خارجى بشود، باز وجود مطابق با تشخص است. و چه این كه نفس الوجود تعین به اعیان خارجى پیدا نكند باز هم تشخص مطابق با وجود است. یعنى ما فرض را بر این مى‌گذاریم كه اصلًا در عالم وجود خداوند هیچ مخلوقى را خلق نكرده است و به عبارت دیگر بر عالم هستى فقط عماء ربّانى حاكم است و فقط آن نور سیاه بر عالم هستى حاكم است یعنى عالم هستى فقط نور سیاه است و فقط ظلمات است و گفتیم شدت نوریه ـ نفس ظهور ـ ؛ نور را از بین مى‌برد و وقتى كه نور را از بین برد این عالم، عالم عماء مى‌شود، یعنى ظهورى نیست. فرض را اگر بر این مى‌گذاشتیم كه از «اول بلا اول». و الى «آخر بلا آخر» یك حقیقت؛ وجود دارد و آن عالم عماء ربانى است كه اسم او را صرافت در وجود مى‌گذاریم، باز در آن جا هم قائل به تشخّص در وجود بودیم و قائل بودیم بر اینكه این وجود، واحد بالصّرافه و واحد بالحقیقه و عین حقّ و نفس الحق است. این در صورتى كه آن نور تعین و تنزّل پیدا نكرده و در غیر از این؛ فرض بر این است كه آن نور تعین پیدا كرده است چطور اینكه مشاهد ما است و ما بالعیان و بالحقیقه این را ادراك مى‌كنیم در هر مرتبه، تعینى و تشخّصى با خود آورده و وجود داده، و بساطت وجود را به مرحله انبساط و ظهور تفصیلى خارجى در آورده است، حالا با توجه به این نكته ما به این مسأله مى‌رسیم كه اصلًا هر جا كه وجود هست در آن جا تشخص هست چه اینكه وجودى باشد «بلا موجودٍ غیر ذاته» یا این كه وجود باشد، «مع موجوداتٍ عدیده» كه ما در سایر مراتب مى‌بینیم. در تمام این مراتب هر جا وجود باشد در آن جا تشخّص است یعنى قابل اشاره است هر جا وجود باشد در آن جا تعین است و قابل اشاره حسیه یا عقلیه است. یا در خود ذات كه قابل اشاره نباشد و الآن جایش در همین جا است. پس بنابراین لازم نیست وقتى كه اثبات صرافت وجود مى‌كنیم به دنبال شخصیت در وجود بگردیم. شما از یك طرف مى‌گویید، وجود، وجود بالصرافه است، بعد از طرف دیگر مى‌گوئید تشخص در وجود، اصلًا وجود یعنى شخصیت، «الوجودٌ مطابقٌ لتّشخّص» و تشخّص بدون وجود اصلًا پیدا نمى‌شود و تشخّص؛ براى تشخّصیت خودش، غیر از نفس الوجود، به چه چیزى نیاز ندارد. یعنى فقط نفس الوجود است كه تشخّص را ایجاد مى‌كند پس بنابراین، كلام علّامه هم محل اشكال است و باید دو مطلب را در نظر بگیریم:

 مطلب اوّل به كلام مرحوم آقا مى‌خورد و آن اینكه اگر ما تشكیك را به اصطلاح تفسیر دوم، فقط صرف مرتبه علل و معلولات بدانیم ـ و ادراك صحیح از قانون علّیت داشته باشیم ـ امكان ندارد كه مسأله تشكیك در وجود و صرافت در وجود را باز نكنیم و مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانى كه با مرحوم سید احمد اختلاف داشته‌اند براى این بود كه تشكیك در وجود را به معناى اول گرفته بودند كه با هم دیگر سر شاخ شدند و اگر مرحوم حاج شیخ محمد حسین و تشكیك در وجود را همین مسألهه سلسله علیت مى‌گرفت اشكال رفع مى‌شد.

چون که بى رنگى اسیر رنگ شد \*\*\* موسئى با موسئى در جنگ شد

چونکه اگر این رنگ را از میان بر مى‌داشتى‌ \*\*\* موسى با فرعون آشتى مى‌کرد

 وقتى كه شما جنبه حدّ را از معلول گرفتید، گرفتن حدّ یعنى ادراكتان را نسبت به او سلب كردید. امّا وقتى معلول را «نفس العله»، دانستى دیگر دنبال چه چیزى مى‌گردیم دیگر چه اشكالى هست این معلول، خودش علت است، و این معلول این علت است، و این علت هم معلول براى آن علت است، آن هم معلول براى این علت است و آن هم به خدا بر مى‌گردد پس خدا در تمام اینها سریان دارد و جارى است پس یك واحد شخصیه خارجى بیشتر نداریم. لذا اشكال بین حاج شیخ محمد حسین و مرحوم سید احمد این بود كه مرحوم آقا سید احمد كربلائى در مسأله تشكیك در وجود، اولًا وجود را واحد بالصّرافه مى‌دانست و به مقتضاى واحد بالصّرافه تفسیر دوم از تشكیك را مى‌آورد ـ همان طورى كه عرض ما این است. ـ یعنى مسأله علیت و معلولیت ما را به اینجا مى‌رساند كه از تشكیك در وجود این معنا را استفاده كنیم و بدون تشكیك در وجود اصلًا امكان ندارد وجود، تنازل پیدا بكند چطور امكان دارد كه وجودى تنازل پیدا كند و مسأله علیت و معلولیت نباشد؟ همین كه مى‌گوئید علیت و معلولیت یعنى شدّت و ضعف، ولى این ضعف تغایرى با علت ایجاد نمى‌كند «إلّا بحسب الوهم والخیال» اما به حسب خارج آن معلول «نفس العلّه» است وقتى نفس العله است ما نمى‌توانیم به معلول «هذا علّه» بگوئیم بلكه «هذا عله مع زائدٍ» مى‌گوئیم، ولى نه این كه جداى ازعله است. نه این كه معلول است و غیر از این معلولى نیست. این اشكال در آن جا پیدا مى‌شود كه بگوئیم علت، معلول است و غیر از این معلول نیست اگر اینطور بشود و علت، معلول خواهد بود و دیگر علت نیست. پس شدّت و ضعف كجا رفت؟ امّا اگر بگوئیم علت؛ همین معلول است «مع اضافه» دیگر اشكال بر طرف مى‌شود و آن اضافه جنبه شدت نوریه است بنابراین اگر به فرمایش مرحوم علامه مسأله تشكیك در وجود را به علت و معلولیت برگردانیم در این جا اشكال، متوجه مرحوم آقا خواهد بود و صحبت در این است كه خود مرحوم علامه ظاهراً این نكته را آن طور كه باید و شاید توجه نكرده‌اند چه اینكه اگر روى این حرف خودشان محكم مى‌ایستادند دیگر نیاز نبود كه قضیه را به تشخّص در وجود ببرند و انضمام تشخّص در وجود را با صرف الوجود قرار بدهند اگر همین جا محكم مى‌ایستادند و میخ را مى‌كوبیدند و مى‌گفتند این مسأله منافاتى با صرف الوجود ندارد. پس اشكالى كه به مرحوم علامه وارد مى‌شود این است كه ایشان اضافه بر صرف الوجود، تشخّص در وجود را هم ضمیمه كردند ما مى‌گوئیم ضمیمه كردن دیگر جور در نمى‌آید اگر قائل به صرف الوجود هستید پس تشخّص مساوق با صرف الوجود است. صرف الوجود یا محدود الوجود چه فرق مى‌كند؟، هر دو یكى است در محدود الوجود تشخص داریم؛ در صرف الوجود هم تشخص داریم. بنابراین وقتى كه تشخص مساوق با وجود شد تمام تعینات خارجیه تشخص در وجود دارند پس اصلًا دوئى دیگر نمى‌شود فرض كرد. وقتى كه نشد سراغ اعیان ثابته مى‌رویم در اینجا، اعیان ثابته به حال خودش باقى است. در عین حال كه همه فانى هستند همه هم باقى هستند و اصلًا تمام مباحث اعیان ثابته پى كارش مى‌رود، وقتى كه مى‌گوئیم عین ثابت، این عین فناى در حق است، یعنى با حفظ عین ثابت، فناى در حق متصوّر است.

 یك وقت مى‌خواهیم فنا را جداى از عین ثابت در نظر بگیریم. عین ثابت، عینیتش را نه اعتباراً، تكویناً حذف مى‌كند. لذا این اوضاع پیش مى‌آید و یك وقت مى‌گوئیم عین ثابت هنوز هست در فنا هم عین ثابت هست.

 اصلًا بحث علمى كردن در آن جا مورد اختلاف است كه جهت علمى چیست؟ و منظور از مقام اجمال در ذات حق چیست؟ و كشف تفصیلى چیست؟ در این جا عین ثابت را، یا به معناى یك حقیقت ظلیه مى‌گیرند یعنى یك حقیقت و واقعیت و عینیت ظلّیه خارجیه، این را عین ثابت مى‌گویند. و این، یك تحقق خارجى و، یك تحقق علمى در ذات حق دارد، آن را عین ثابت مى‌گیرند. امّا عین ثابت فقط یك صورت علمى كه نیست. بالأخره یك، عینیت خارجى است. منتهى این عینیت خارجى یك تحقق علمى در ذات حق دارد. یك وقتى اینطور است، باز صحبت در این است كه آیا این، در قبال است یا عین است؟ این را فنا مى‌گویند. در این صورت این مسائل پیدا مى‌شود. یا این كه نهاین طور نیست و آنها مى‌گویند عین ثابت عبارت است از علم پروردگار به اعیان موجودات بدون تحقق خارجیه، اگر اینطور است، این عین ثابت یك امر باطلى خواهد بود چون علم، بدون تحقق خارجى خلاف است. چه ما آن علم را، علم حضورى بگیریم یعنى خود نفس حضور اشیاء باشد یا حصولى بگیریم كه حاكى از تحقق و تكوّن خارجى اشیاء است.[[1]](#footnote-1)

1. سؤال: بنابراين فرمايش شما، قضيه احاديث معراجيّه چه مى‌شود

يعنى اين حدود و تعينات هيچ وقت نابود نمى‌شود حتّى در آنجا هم. همان تعيّنات با خدا هم هست

جواب: آن تعينات هست و اصلًا مى‌رسد معنا ندارد و حقيقت منکشف مى‌شود معنا ندارد، شما خيال مى‌کنيد پيامبر، که به معراج رفت، يک پله گذاشت و به آسمان دوم، سوم رسيدو در آسمان چهارم به حضرت عيسى رسيد، دوباره راهش را ادامه داد رفت تا به خدا رسيد، آن جا عين ثابت خودش را از دست داد، و در ذات رفت. اين که اينطور نيست خدا که آن بالا نيست که سوراخش کنيم و در آن تو برويم، پيامبر در همان جائى که نشسته ادراک او تغيير پيدا کرده است.

سؤال: مثلا مرحوم آقاى حداد هيچ کس را اصلًا نمى‌ديد.

جواب: آن انصراف است، انصراف يک مسأله ديگرى است ببينيد شما داراى مدرکات ظاهر هستيد بعد يک مدرکات باطنى پيدا مى‌کنيد آن مدرکات باطن شما غلبه بر مدرکات ظاهر دارد، اين مثل اين مطلب مى‌ماند که شما بگوئيد من وقتى که مدرکات باطنى پيدا کردم، مدرکات ظاهريم از بين رفت، در صورتى که آن مدرکات از بين نرفته است. باز نفس شما احاطه دارد و اين مدرکات، فانى در شما است، منتهى شما توجه به آنها نداريد اين هم به خاطر ضعف وجودى است، چون ما ضعف وجودى داريم وقتى به مرتبه بالاتر مى‌رسيم از مرحله پائين‌تر انصراف پيدا مى‌کنيم

سؤال: پس مسأله معراج که بعضيها مى‌گويند معراج جمسانى داريم

جواب: آن معراج جسمانى که حضرت به بيت الاقصى رفته‌اند.

سؤال: پس معراج نيست و در حقيقت سير است.

جواب: بله، سير است.

سوال: پس در حقيقت حال معراجى که حضرت رسول خدا، آوردند، مسأله جديدى نياوردند چون انبياء سلف هم اين معراج را داشتند، ولى باندازه سعه وجوديشان بوده است.

جواب: بله. [↑](#footnote-ref-1)