

باسمه تعالی

درس خارج نهاییة الحکمة

استاد حجت الاسلام و المسلمین

سید یدالله یزدان پناه

سال سوم (۹۴-۹۵)

تهیه:

جمعی از شاگردان معظمه

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین

❖ مقدمه

مقام دوم : دیدگاه دوانی

ما در فصل پنجم که دیدگاه های دیگر در مبحث اصالت وجود را می خواستیم بررسی کنیم، در مقام نخست که دیدگاه اشراقیون بود به پایان رساندیم، به مقام دوم رسیدیم که دیدگاه دوانی، به نام ذوق تأله است. می خواهیم به این بپردازیم، دیروز متن علامه را از نهاییه به سرعت خواندیم و گزارش کردیم؛ حالا اجازه بدهید بیانات خود جناب دوانی را بخوانیم ببینیم ایشان چه کار کرده است و چه می خواسته بگوید و چه تبیینی دارد، و بدانیم آیا این تبیینی که شده است همان تبیین دوانی است؟ حالا همه اینها را می خواهیم بررسی بکنیم، البته در حدی که این متن بشود و این مطالب را یک سازماندهی بکنیم، و الا با طول و تفصیل خواندن حرف های دوانی، جای دیگر می طلبد یعنی تمام متن ها، سطر به سطر خوانده بشود، ولی اصل حرفی که ما دنبال آن هستیم را به سرعت گزارش می کنیم.

▪ آشنایی با دوانی

خب در مورد دوانی اول یک توضیحی بدهم بعد در بحث بروم؛ دوانی متولد سال ۸۲۲ هجری می باشد، برخی ها گفتند سال ۸۳۰ هست، حالا علی القاعده به نظر می رسد که ۸۲۲ باشد، و تا ۹۰۹ هم حیات او برقرار بوده است، در سال ۹۰۹ به رحمت خدا رفته است، طبیعتاً باید بگوییم عمده کار های او در نیمه دوم قرن ۹ انجام داده تا ۹۰۹، که حالا می بینید و الآن توضیح هم می دهم.

▪ مکتب شیراز

ایشان در مکتب شیراز بوده است و پیش از او میرسید شریف بوده است، و قبل از او برخی از شخصیت ها مانند قاضی عضد ایجی^۱ بوده اند، و طبیعتاً دوانی در عصر بعد از خواجه نصیر بوده است.

۱ اقاضی عضد الدین ایجی از علمای فقه و اصول و علوم ادبی بشمارمی آید. او که در سال ۷۱۰ در ایچ (استهبانات امروز) در فارس متولد شد و تحصیلات خود را در شیراز به پایان برد. وی به چنان شهرتی دست یافت که در دربارهای سلطان ابوسعید ایلخان شیخ ابو اسحاق اینجو، امیر مبارز محمود شاه شجاع آل مظفر اقرام بسیار داشت و در زمان سلطان ابوسعید قاضی القضاة کل ایران بود و واسطه صلح میان نبردهای آل اینجو و آل مظفر بوده است. با این وجود در سال ۷۵۶ در ماجرای محاصره شیراز بدست امیر مبارز الدین محمد به شبانکاره گریخت و در همان سال در زندان امرای شب انکاره در گذشت، مشهورترین آثار باقی مانده از وی عبارتند از: کتاب مواقف در علم کلام، فوائد غیاثیه در معانی و بیان و شرح مختصر ابن حاجب در اصول.

خواجه نصیر متوفای ۶۷۲ است، یعنی بعد از اینکه شیخ اشراق مطلب خود را در قرن ششم گفت و در قرن هفتم جناب خواجه در برخی از مباحث ایشان را همراهی کرد، [جناب خواجه] در تجرید الاعتقاد مباحثی مثل اصالت ماهیت و از این دست مباحث - که قبلاً اشاره کردیم - را آورد، و قاضی عضد ایجی هم بحث اصالت ماهیت را مطرح کرد و اصالت ماهیت یک طرح رسمی و فنی در بحث های فلسفی شد؛ بعد از اینکه مکتب شیراز پدید آمد، مکتب شیراز عمدتاً حول محور کار های خواجه گشته است، یعنی یک کلام فلسفی که باید پدید می آمد، یا بهتر تعبیر کنیم یک فلسفه ای که مساس با کلام پیدا می کرد، چون واقعاً فلسفه ای در دل کلام بود، به اسم حواشی بر تجرید، و حواشی بر آنچه که قوشچی نگاشته و مانند این ها است؛

شکل گیری کلام فلسفی
در مکتب شیراز با
محوریت کارهای خواجه
نصیر

▪ غلبه اصالت الماهیه در مکتب شیراز

فضاهای آن دوره و جو آن دوره طوری بوده که اینها قائل به اصالت ماهیت شدند، بعد از شیخ اشراق و بعد خواجه نصیر این جو راه افتاد، همه اصالت ماهوی بودند، یعنی خیلی رسمی بود، مثلاً قاضی عضد ایجی، تفتازانی و مانند اینها که قبلاً هم اشاره کردیم، قائل به اصالت ماهیت هستند، کتاب های کلامی آنها را نگاه کنید اصالت ماهوی می باشد، بعد قوشچی هم در همین فضا آمده است مکتب شیراز با این [اصالت ماهیت] دارد زندگی می کند، یعنی تقریباً فضا، فضای اصالت ماهیت هست و گویا اصالت ماهیت یک طرح قوی تری است نسبت به آنچه مشاء می گفت که خیلی مبهم بود؛ بالاخره چه در خارج موجود است، یعنی اصالت [با چیست]، چون قبل از آن پرسش اصالت در دوره مشاء وضوح نداشت، دوره شیخ اشراق بود که این مسئله و پرسش جدی شد و جناب شیخ اشراق موضعی گرفت و بعد خواجه نصیر پی گیری کرد و پس از آن رفت در مطالب کلامی و پس از آن در کارهای فلسفی خود را نشان داد، دوانی در عصری است که دیگر همه اصالت ماهوی هستند، حالا معاصر ایشان سید سند است، او هم اصالت ماهوی است، یعنی آن عصر اینجوری بوده است، عصر که می گویم نه یعنی در آن عصر خبری بوده است، بلکه بالاخره جو علمی بوده است و همه آنها هم این دیدگاه را تقویت می کردند، هر کدام با دلایل خاص خودشان؛ خب دوانی هم در همین فضا است؛

▪ آشنایی دوانی با نظریات عرفا در جوانی

نوع کار دوانی از اوائل در کارش مشخص است. کتابی از ایشان است که شرح رباعیات فلسفی است که این اشعار فلسفی عرفانی برای خود جناب دوانی می باشد؛ جناب دوانی رباعیات خود را در جوانی گفته است، یعنی در جوانی حرفهای ابن عربی را هم خوانده بود، قبل از اینکه به اندیشه وحدت شخصیه برسد، اشعارش را در جوانی گفته بود، تعبیر خودش است که من این رباعیات را گفتم بر اساس آنچه که در عرفان نظری گذشت ولی جرئت شرح نداشتم چون دقیقاً برای خودم واضح نبود چه خبر است، تعبیری که ایشان یک جا در همین کتاب به کار می برد اینجوری است.

تنفس دوانی در عصر
غلبه اصاله الماهیه

این یعنی پیش از اینکه حتی به این اندیشه وحدت شخصیه برسد، این حرف را از عارفان شنیده بود، حتی باز قبل از این هم میر سید شریف رساله ای دارد به اسم رساله وجود که حول همین مباحث است.

پس بحث اصالت ماهیت را عرض کردم بستر آن چه جوری بود.

▪ مکتب عرفانی ابن عربی

وحدت شخصیه از آن موقعی که ابن عربی مطرح کرد - که در قرن هفتم هست - آهسته آهسته در فضای فنی عرفانی راه خودش را طی کرد، تا قرن نهم شاگردانی دارد و این ها شاگردان مکتب ابن عربی حساب می شوند و همه آنها همان حرفهای ابن عربی را بسط دادند، از قونوی گرفته تا فرغانی و جندی و صائن الدین ترکه و ابو حامد ترکه، فناری اینها همه هستند تا جامی؛ که ایشان تا آخر قرن نهم است، اینان تا این دوره ها هستند؛ حالا آنچه که دوانی هم انجام داده است تقریباً باید بگوییم در موقعیت جامی است، یعنی کار او از آخرین حلقاتی است که از مکتب ابن عربی نشأت گرفته است، مکتب ابن عربی ۳ قرن تقریباً خودش را امتداد داده است و کار ابن عربی به شکل شاگردی و استادی بسط پیدا کرد، و در فضای عرفانی خودش جا افتاده بود، اما در فضای فلسفی خیلی جا نیفتاده بود.

میر سید شریف با همین مسئله رو به رو است، در رساله الوجود که دارد که خیلی مختصر است، آنجا ایشان می گوید نمی شود طرح فنی فلسفی برای آن داد که یک وجود بیش نیست و این حرفهایی که گفته می شود، فقط می شود گفت فوق طور عقل است و عقل امضاء می کند، یعنی فی الجمله می پذیرد، اما از نوع فوق طور عقل، ما با عقل مان که نمی توانیم اینها را حل آن بکنیم، - دقت می کنید؟ - یک همچین فضایی را باید تصور کرد، و با یک تمثیل وحدت شخصیه را در رساله وجود حل می کند.

فی الجمله حرف های ابن عربی در اجواء علمی آن دوره می آید، ولی اینکه پذیرفته بشود یا خوب جا بیفتد این طور نیست، و بخاطر همین هم هست که خود دوانی هم که ابتدائاً رباعیاتی را گفته است، بعداً خود او شرح کرده است، یعنی آن رباعیاتی که خودش در جوانی گفته است، یعنی همان دوره ای است که هنوز هم با این اندیشه ها زیاد همراهی ندارد ولی شنیده است که اینها هست، حرف ابن عربی و وحدت شخصیه و مانند اینها در جو علمی بوده است، دوانی تمام اینها را گفته است، اصلاً تمام آن اصطلاحات آن را خبر دارد که آنجا مثلاً اعیان ثابته می گویند و چه می گویند و همه اینها را هم می داند.

ایشان استاد عرفان نداشته است، بلکه این حرف ها در آن جو علمی بوده است، و ایشان به آن ها رجوع کرده است، ولی به تعبیر خودش من جرئت نداشتم این رباعیاتی که خودم گفتم را شرح کنم، به دلیل اینکه برای من واضح نبود که چه جوری است و چه کار باید کرد.

برخی از مباحث فلسفی مثل وجود و موجود هم آهسته آهسته برای او مطرح شده است و برای خودش یک دسته مباحثی را در اثنای کار علمی رقم زده است مثلاً اینها بوده است موجود یعنی

بسط مکتب ابن عربی
توسط شاگردانش

عدم وجود تحلیل فنی
فلسفی برای وحدت
شخصیه

مواجهه میر سید شریف
با مباحث عرفانی ابن
عربی

چه؟ موجود مگر همه آنها یک جور است؟ از این جور چیزها هم مطرح شده است، و وجود بحث، ماهیته اینته و... هم بوده است.

لذا هم اصالت ماهیت از آن طرف، و هم وحدت شخصیه از این طرف، آهسته آهسته تا دوره ایشان کشیده شد.

عرض کردم در جو علمی دوانی هنوز وحدت شخصیه فضای فلسفی دقیقی پیدا نکرده بود، - دقت می کنید؟ - وحدت شخصیه در قرن نهم هنوز یک تحلیل فلسفی ندارد، در فضای عرفانی این تحلیل را مثلاً صائن الدین ترکه انجام داده است، ابو حامد ترکه انجام داده است، فناری انجام داده است، آنها همه در قرن نهم و در قرن هشتم روی داده است.

▪ سرآغاز تحلیل فلسفی وحدت شخصیه توسط دوانی

شاگردان ابن عربی در فضای عارفان طرح های فلسفی می دادند، ولی در فضای فیلسوفان، به شکل فلسفی، با آن مبانی ویژه ای که هست، این کار از دوانی شروع می شود. در فضای علمی دوانی بحث های وحدت شخصیه در کنار بحث اصالت ماهیت قرار گرفته است و دوانی هم از مباحث وحدت شخصیه اطلاع فی الجمله دارد، تا بعد ها یک واقعه ای روی می دهد که عرض خواهیم کرد.

▪ مبانی کار دوانی

یک چیز دیگر هم در مورد جناب دوانی باید بگوییم، کار دوانی در واقع یک معجونی است از حکمت مشاء، حکمت اشراق، کلام فلسفی، و عرفان نظری و دیدگاه های ایشان. حالا با این توضیحاتی که عرض کردم؛ ایشان در حدود ۵۰ سالگی است که رساله الزوراء را می نویسد.

رساله الزوراء، در این سبع رسائل آمده است؛ رساله الزوراء در رسائل مختاره هم هست، که تقریباً حرف پایانی دوانی است و از آن به بعد با این دیدگاه زندگی کرده است و اندیشه های او بسط پیدا کرده است، ایشان در الزوراء می گوید، که من از امیر المومنین (علیه الصلاه و السلام) مقام فناء را دریافتم و وحدت شخصیه برای من حل شد و این جور چیزها، اصل مسئله این است؛ یعنی خود او می گوید من در بغداد بودم، در دار السلام بودم، و آنجا امیر المومنین (علیه الصلاه و السلام) را در مکاشفه دیدم - دوانی از نسل ابو بکر است و به همین خاطر به او صدیقی می گویند - ولی بعد در این واقعه شد شیعه شد، یعنی اصلاً فیلسوفی است که شیعه شده است، در فضای فیلسوفان آن دوره ایشان شیعه شد.

ایشان واقعا شیعه است، حالا بعضی رساله ها را می گویند برای ایشان است که اگر باشد نشان می دهد که دیگر یقیناً ایشان شیعه شده است، رساله نور الهدایه مثلاً اینجا هست، اگر واقعاً برای ایشان باشد - که شواهدی هست که برای ایشان است - یقیناً باید بگوییم ایشان اصلاً شیعه شد و دارد دلیل می آورد که چرا امیر المومنین علیه السلام بر حق است، اصلاً لازم به اینها نیست، ما الآن احتیاج به اینها نداریم، خواستم فقط فضای آن را درست بکنم.

طرح دوانی: اصالت
ماهیت برای ممکنات، و
اصالت وجود برای وجود
واجب

ایشان در این رساله به وحدت شخصیه می رسد، قائل به وحدت شخصیه می شود و از این به بعد دارد تحلیل و تبیین فلسفی ارائه می کند، می گوید اصالت ماهیت برای ممکنات، و اصالت وجود برای وجود واجب، و تمام بحث هایی که عارفان در فضای عرفان نظری دارند همه را می خواهد در کار خود حاضر بکند، به همان فضا گرایش می کند اما یک تبیین خالص فلسفی ارائه می دهد؛ اصل آن این است، خود ایشان هم می گوید حتی در رساله الزوراء دارد مسئله ای را به نام اینکه خورشید از مغرب در آخر الزمان طلوع می کند و نظیر اینها را آورده است، بعد می گوید گرچه معنای ویژه خواهد داشت اما آن را کار ندارم، ولی تأویل آن ابن عربی است، اصلاً تصریح هم می کند، در شرح رساله الزوراء، خودش می گوید ابن عربی آن مغربی است که به مشرق آمد، - چون می دانید ایشان از اندلس به سمت مشرق آمد - و ایشان، حتی اینجوری اعتقاد دارد، تصریحاً می گوید، صفحه ۲۰۵ شرح رساله الزوراء، مثلاً این تعبیر را آورده است، می خواهم بگویم یعنی کسی نیست که حالا هیچ چیز نخوانده است و هیچ چیز ندیده است و همین جوری یک دفعه دارد یک چیزی به اسم وحدت شخصیه می گوید، این طور نیست، ابن عربی را می شناسد، اندیشه های او را می شناسد، و بعداً انشاء الله وقتی به رسائل شرح رباعیات که رسیدیم توضیح می دهم که شرح رباعیات یک دوره عرفان نظری از منظر دوانی است، به آن اینجوری باید نگاه کرد، تمام اندیشه های عرفان نظری را قرار است سامان بدهد و تحلیل بکند، ناظر به حرفهای همان عارفان هم هست یعنی عارفان محقق در عرفان نظری و در عین حال تحلیل هایی که خودش باید بکند را در آن آورده است.

سؤال: فرمودید که مباحث عرفان نظری در رباعیات برای خودش خیلی حل نشده است درست است؟

جواب: عرض کردم در جوانی گفته بود و بعد که این ایام، بعد از این جریان، جریان چه وقت است رساله الزوراء که نوشته است؟ سال ۸۷۲ ه.ق.

این شرح رباعیات برای اواخر عمر او است، خود رساله الزوراء، شرح رساله الزوراء، رساله اثبات واجب جدید - اثبات واجب قدیم نه - بعد از این است، شرح ابیات حافظ بعد از این است، حتی شرح هیاکل به نظر می رسد که بعد از این است، الآن یادم نیست ظاهراً شرح هیاکل هم بود، یعنی اینها بعد از آن نوشته می شود، از سال ۸۷۲ به بعد است، مثلاً در برخی از جاها اصلاً تصریح کرده است که من این را در چه سالی نوشتم، ذکر شده است، حالا عجلتاً اینجوری است، یعنی بعد از رساله الزوراء، از آن به بعد ما با اندیشه وحدت شخصیه با تبیینی که بتواند با اصالت ماهیت ممکنات جمع بشود رو به رو هستیم، - دقت می کنید؟ - این چیزی است که در کار ایشان هست.

■ اهمیت کار دوانی

تمایل عرفانی فلاسفه

به لحاظ تاریخی چیزی که هست، این کاری که ایشان کرد کار بکری در آمد، یعنی اولین فیلسوفی است که در فضای فلسفی وحدت شخصیه را تثبیت کرده است، و خیلی خوب هم این کار را کرده است، بعضی فیلسوفان هم مثل اینکه دنبال آن بودند، چون می دانید که در جامعه

فیلسوفان یک تمایل مختصر عرفانی وجود دارد، دوست دارند از این حرفها بزنند، اینجوری نیست که نباشد، حتی معتقد هستیم در لا به لای حرف های بوعلی این مباحث وجود دارد، مثل همین نمط نهم و هشتم. در نمط نهم فی الجمله این مباحث وجود دارد، آنجا ایشان حرفهای خود را زده است، البته عرفان نظری به آن معنا که اصلاً آن موقع وجود ندارد، ولی وقتی که لابه لای آن نگاه می کنید خیلی چیزها وجود دارد، مثلاً آنجا که می گوید عارف شادمان است چطور شادمان نباشد که شادمان به حق است و در هر چیزی از خلق، حق را در آن می بیند، از این حرف هایی که گه گاهی زده می شود، خوب اینجور مطالب را باید یک بلایی سر آن در آورد و درست کرد، و همین جوری که نمی شود معنا کرد، در خلق حق ببینی یعنی چه؟ حالا می دانم که بوعلی می تواند با همان فلسفه خودش یک جوری در آن خلق یک حق فی الجمله ای در بیاورد، ولی می دانم که خود ایشان می فهمد که حرف های عرفا یک کمی غلیظ تر از این حرفها است، برای خودشان ادبیاتی دارند؛ در فیلسوفان هم همین جور بود، بعدها جا افتاد.

■ بیان صدرا در اسفار پیرامون نظر دوانی

✓ اسفار جلد ۶ صفحه ۷۷

علیه اکثر الناظرین و تلقوه بالقبول و التحسین زعما منه و منهم أن فيه اثبات للتوحيد الخاصی الذی ادرکه

العرفا الشامخون

حالا اکثر تعبیرات صدرا را بخوانم، صدرا در اسفار جلد ۶ صفحه ۷۷ به بعد از اینکه نظر دوانی را می خواهد نقد می کند، می گوید من اینجا زیاد شروع کردم به نقد و توهین، توهین یعنی وهن این ادله؛ چون علیه «اکثر الناظرین» اکثر ناظرین همین حرف دوانی را پذیرفتند، حالا دقت کنید فاصله زمانی ملاصدرا با او واضح است، حدود یک قرن و نیم تقریباً می گذرد، «علیه اکثر الناظرین» اکثر ناظرین این حرف را دارند می زنند «و تلقوه بالقبول» معنای آن این است که یعنی درست است که میرداماد نظر دارد، درست است که خیلی ها هستند، فخر الدین سماکی هست، اینها هر کدام یک نظری دارند، ولی اکثر ناظرین قائل [به نظر دوانی] هستند، «و تلقوه بالقبول و التحسین» یعنی اصلاً گفتند خیلی عالی در آمد.

«زعما منه و منهم» اینها و خود دوانی گمان کرده اند که: «أن فيه اثبات للتوحيد الخاصی الذی ادرکه العرفا الشامخون» حرف دوانی و حرف آن اکثر ناظرین این است که ظاهراً حرف عرفا در مورد وحدت شخصیه را دوانی خوب حل کرده است، «زعما منه و منهم أن فيه اثبات للتوحيد الخاصی الذی ادرکه العرفا الشامخون» البته فقط این نیست و جای دیگر هم باز صدرا حرفی داشت.

✓ اسفار ج ۶ ص ۶۸

هذا التحریر و إن بالغ فی بسط الکلام لتقریر المنام بحیث یقبله بل یستحسنه اکثر الانام من من اتی بعده

گمان دوانی بر تبیین
خوب وحدت شخصیه
عرفا

در صفحه ۶۸ جلد ۶ اسفار آنجا هم می گوید « هذا التحریر و این بالغ فی بسط الکلام لتقریر المنام بحیث یقبله بل یتحسنه اکثر الانام من من اتی بعده » اکثر انام یعنی اکثر فیلسوفان و ناظران.

■ تاثیر دوانی بر صدرا و میرداماد

اگر به من بگویید می گویم صدرا قبل از اینکه قائل به اصالت وجود و سبک آن بشود، دستگاه کلان او وحدت شخصیه دوانی است، شواهدی وجود دارد در همین اوائل مبدأ و معاد نگاه کنید حال و هوای مباحثش همان حال و هوای مباحث دوانی است، همان بحث ها و همان فضاها و... و جالب است این بحثی که ایشان کرده است اگر بخواهیم خوب دقت کنیم، صدرا از دل همین اصالت ماهیت یک ظرفیتی را به دست می آورد که زمینه برای بحث های بعدی وجود فقری می شود. صدرا همین جا [مبدأ و معاد] کارهای دوانی و جناب میرداماد را کشانده است به اندیشه ویژه ای که ایشان طرح می کند که جناب میرداماد هم اصالت ماهیت را قائل می شود، و هم یک نوع تقریر خاص خودش داشت که اسم آن را حکمت یمانی می گذاشت، آنجا هم که دارد یک نوع تعلق ویژه در اصالت ماهیت سر در می آورد زیر سر حرفی است که دوانی زده است که اینجا الآن وجود دارد، و خود دوانی هم می گوید این زیر سر آن حرفی است که آقایان عرفا زدند که گفتند یک وجود بیشتر نیست و بقیه هم نسب هستند.

این تعبیر "نسبی" که در عرفان نظری گفته می شود، آن لفظ نسب را دارد حالا تحلیل فلسفی هم می کند، همین سر از چه در آورده است؟ یک نوع فقر امکانی ماهوی، یعنی بنابر اصالت ماهیت یک نوع فقر دارند، اما فقر امکانی نه یعنی امکان ماهوی، فقر امکانی در ساحت وجود برای ماهیت، حالا چون بنابر اصالت ماهیت - توضیح دادیم - این کار را ایشان کرده است.

می خواهم بگویم زمینه های بحث را دقت کنید، اینها است که جمع بسته شد و تبدیل شد به یک اندیشه کلان در وحدت شخصیه بنابر بحث های فلسفی، البته مبتنی بر اصالت ماهیت در ممکنات، دقت کنید، تأکید می کنم، پس باید این را حل کند، با مشکلات کنار بیاید، یک طرح فنی پیدا بکند، یک ساختار منظم پیدا بکند، تبیین ها و تحلیل باید درست بشود، تک تک اینها را باید ایشان حل کند که ما انشاء الله خواهیم خواند. خب، اینها را عرض کردم، حالا وارد بشویم در مورد بیان دوانی؛

✓ توضیحی در باب بیان دوانی در سبع رسائل

بیان دوانی عمدتاً اصل آن از همان رساله الزوراء شروع می شود، بعداً، ما بعدی ها را هم خواهیم خواند؛

در این سبع رسائل از ص ۱۷۱ و ۱۷۲ شروع می شود، رساله الزوراء را که از اول شروع می کند این شکلی است، - حالا من اول یک مقدار توضیح بدهم و بعد بتوانم بخوانم، - حرف او این است: ممکنات، فی حد ذاته موجود که نیستند، ولی بالعله موجود می شوند، و مجعول چه کسی است؟

رسیدن به فقر امکانی
ماهوی بر اساس اصاله
الماهیه

مجموع در دستگاه دوانی
خود ماهیت است

خودِ ماهیت، دقت کنید چه عرض می‌کنم، مجعول چه کسی است؟ خودِ ماهیت، همان بیانی که شیخ اشراق هم قبل داشت.

این در دوره ای است که این بحث‌ها پیش آمده است، مجعول، اتصاف است یا مجعول ماهیت است، این بحث‌ها پیش آمده است که ایشان معمولاً از سید سند نقل می‌کند که [مجعول] اتصاف است و با سید سند دعوا دارد.

یعنی این دوره اینجوری است، ایشان می‌گویند نه، مجعول خودِ ماهیت است نه اتصاف، اتصاف به این دلایل نمی‌شود و بعد می‌گویند حالا که ماهیت مجعول است، باید دقت داشت که چه جوری مجعول است؟ به گونه ای مجعول است که بعد از اینکه جعل شد، موجودیت از او انتزاع می‌شود، انتزاع موجودیت، اینجا دیگر ادبیات انتزاع داریم؛ قبلاً گفتیم شیخ اشراق چه تعبیر می‌کرد؟ اضافه و نسبت، در ذهن است ولی ایشان الآن ادبیات انتزاع را گفت؛ قبلاً هم توضیح دادم انتزاع چه وقت سر در آورد.

انتزاع موجودیت از ماهیت مجعوله با جعل نفس ماهیت

پس ببینید بیانی که ایشان دارد، می‌گویند چه وقت می‌توانیم بگوییم موجود است؟ موقعی که جعل آمد، اما نه یعنی اینکه خداوند سبحان به این شکل یک وجودی هم داده باشد، نه اینطور نیست که یک وجودی هم به این ماهیت داده باشد، نه، نفسِ ماهیت جعل شده است، در خارج چیزی به این شکل نداریم، چیزی که در خارج داده شده است همان ماهیت ممکنه است، خب ماهیت ممکنه وقتی داده شد، [آن ماهیت ممکنه] موجود؟ بله، این لحظه انتزاع موجودیت از او می‌شود، موجودیت انتزاع می‌شود، اما انتزاع می‌شود را جناب دوانی باید توضیح بدهی که چطور و چه جوری می‌شود؟ باید این انتزاع موجودیت را توضیح بدهید بعداً می‌گویند، ولی می‌گویند انتزاع می‌شود - اما دقت کنید - نه یعنی اینکه یک چیز جدا از ماهیت داده می‌شود، بله مشاء می‌گفتند یک چیز اضافه می‌شود، یک وجودی داده می‌شود، اما شیخ اشراق می‌گفت چیزی اضافه نمی‌شود و همانی که شیخ اشراق گفت درست است، دقت کنید، یعنی می‌خواهم تصریحات اصالت ماهیت را از آن نگیرید، اصالت ماهیت در ممکنات را از او نگیرید، این را نگه دارید و بعد بحث‌های بعدی را داشته باشید، خب؛ پس موجودیت چه می‌شود؟ از آن ماهیت مجعوله انتزاع می‌شود.

در نتیجه موجود شد انتزاع کردن، نه یعنی یک وجود افزوده بر او نداریم، تا اینجا باشد.

▪ وحدت شخصیه در کار دوانی

تمام ذات ماهیت بند به جاعل است

حالا بروم در بحث فضای دستگاه شخصیه ایشان، دوانی می‌گویند حالا که این شد، ماهیت فی حد ذاته در خارج، به حسب ذاتش سراسر به آن نسبت بند است، به آن جعل بند است، به جاعل بند است، - دقت می‌کنید؟ - و سراسر نسبت دارد با او، و مابین الذات از علت نیست، یعنی اگر ماهیت فی حد ذاته را از علت جدا بکنی و بگویی نگاه کنید، نمی‌توانید [نگاه بکنید]، ماهیت فی حد ذاته را در ذهن می‌توانید جدا بکنید اما فی حد ذاته در خارج اصلاً معنا ندارد، تمام ذات این ماهیت بند به جاعل است، لذا نفس اینکه گفتی که خودِ ماهیت از جاعل پدید آمد، خود این

ماهیت منسوب الی العله می شود، سراسر نسبت است به علت، هویت او اینجوری است، لذا مابین الذات از علت نیست، و وقتی از علت مابین نشد، این انتزاع ذات وراء پیدا نمی کند، مابین نمی شود، بلکه شأن من شئونه، و وجه من وجوهه می شود و آن ادبیات وحدت شخصیه ای که وجود دارد را طرح می کند؛

و بعد باید مشکل «الاعیان ما شمت رائحه الوجود» را حل کند و بعد توضیحی می دهد، وقتی این شد، ما با اندیشه وحدت شخصیه رو به رو هستیم؛ خلاصه اینکه:

نفس آن ماهیت مجعول شد، تمام هویت ماهیت که از آن موجود را انتزاع می کنیم، آن ماهیت تمام حقیقتش عین ربط است، تمام حقیقت آن ماهیت عین ربط و انتساب است.

سؤال: بالاخره ماهیت متن هست یا نه؟ یعنی ماهیت مجعول بالذات است یا بالعرض؟

ماهیت مجعول بالذات

جواب: مجعول بالذات است، تعبیر متن را ما گفتیم، ایشان که از این حرف ها نمی زند، ایشان می گوید واقعاً خود ماهیت مجعول است، اما مجعول است، و مابین الذات با علت نیست بلکه می گوید سراسر به همین انتساب مرتبط است.

وقتی ایشان نسبت را درست کرد بعد می گوید در واقع، تمام حقیقت این ماهیت و تمام ذات او به آن نسبت بند است، حالا که اینطور شد پس وحدت شخصیه می شود.

این مقدار را بخوانم، آهسته آهسته باید با فضای او آشنا بشویم و بعد بتوانیم بگوییم ایشان چه کار کرده است؟ همین اولین بحثی که در رساله الزوراء شروع می کند اینجوری است

✓ رساله الزوراء (سبع رسائل از ص ۱۷۱ و ۱۷۲)

العله للشئی بالحقیقه ما یکون سببا لنفس ذلك الشئی و کون الماهیات غیر مجعوله و بمعنی أن کون الانسان،

انساناً مثلاً غیر محتاج الی الفاعل لا ینافی ما ذکرنا اذ نعنی بها أنها بذواتها اثرٌ للفاعل

و بعد ذلك لا ینحتاج الی تأثیر آخر فی کونها هی فإذن المعلول لیس مابین الذات للعله بل هو بذاته لذات العله

و شأن من شئونه و وجه من وجوهه و حیثیت من حیثیاته

...تبصرت فالمعلول اذن لیس اعتباریا محضاً إن اعتبر من حیث نسبتته الی العله و علی النحو الذی انتسب الیه

کان له تحقق و إن اعتبر ذاتا کان معدوماً بل ممتنعاً فالمعلول اذن لیس اعتباریا محضاً إن اعتبر من حیث نسبتته الی

العله و علی النحو الذی انتسب الیه کان له تحقق لما کان منتهی سلسله العلیه واحداً و الكل معلول له اما ابتداءاً او

بواسطة فهو ذات الحقیقه و الكل شئونه و حیثیاته و وجوهه الی غیر ذلك من العبارات اللاتقه فلیس فی

الوجود ذوات متعدده له صفات متکثره كما قال الله تعالی هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المومن

المهیمن العزیز الجبار المتکبر

«العله للشئی بالحقیقه ما یکون سببا لنفس ذلك الشئی» علت، برای این شئی، برای این ماهیت،

بالحقیقه آن چیزی است که سبب است برای نفس این ماهیت، یعنی این مجعول چه کسی است؟

ماهیت است، بعد توضیح می دهد که اگر در بحث های فلسفی گفتیم ماهیات غیر مجعوله است

یعنی ماهیت فی حد ذاته مجعول نیست، ایشان می گوید « و کون الماهیات غیر مجعوله » - من دارم تکه هایی را از متن می خوانم، الآن خواندن مفصل آن لزومی ندارد - « و کون الماهیات غیر مجعوله بمعنی أن کون الانسان، انساناً مثلاً غیر محتاج الی الفاعل » انسان در انسانیت خود احتیاج به فاعل ندارد، و بعد می گوید این حرف « لا ینافی ما ذکرنا » که گفتیم مجعول ماهیت است، « اذ نعنی بها أنها بذواتها اثر للفاعل » تمام ذات ماهیت اثر فاعل است.

تمام ذات ماهیت خارجیه
اثر فاعل است

ذات ماهیت خارجیه منظور است در اینجا « و بعد ذلك لا یحتاج الی تأثیر آخر فی کونها هی » بعد از اینکه ماهیت اصیله شد، حالا هر چه عنوان می دهید، ماهیت در خارج آمد، دیگر انسان برای انسان بودن احتیاج به چیز دیگر ندارد و الا اصل این تأثیر از آنجا است، ایشان این بیان را کرده است، بعد تعبیر می کند که شیء باید حادث باشد یقیناً باید از چیز دیگر پدید بیاید، می گوید که حالا که این هست، می توانیم به این مطلب اشاره کنیم « فإذن المعلول » یعنی ماهیات، ممکنات، « لیس مباین الذات للعله » مباین از علت نیستند، مباین نیست یعنی عین ربط است، « و لا هو لذاته » معلول لذاته نیست، « بل هو بذاته لذات العله » تمام ذات او بند به علت است، بل هو، یعنی این معلول، بذاته لذات العله، بذاته همان جهت ماهیت است، لذا ماهیت می شود « شأن من شئونه و وجه من وجوه و حیثیت من حیثیاته » این ادبیات فقر وجودی که گفته می شود و .. ریشه در این بحث ها دارد، از اینجا، یعنی هویت معلول را دارد به لحاظ آن جعلی که ماهیت بوده است بحث را دارد پیش می برد؛

« تبصرت فالمعلول اذن لیس اعتباریاً محضاً این اعتبار من حیث نسبته الی العله » معلول اعتباری محض نیست، وقتی نسبت به علت پیدا کرد اعتباری محض نیست، هنگامی که انتساب آمد دیگر اعتباری محض نیست، الآن موجود شده است؛

« و علی النحو الذی انتسب الیها کان له تحقق » تا انتساب آمد تحقق برای او هست، یعنی موجود برای او ثابت است، « و این اعتبار ذاتاً مستقلاً کان معدوماً بل ممتنعاً » بخواهیم مستقل کنیم این ماهیت را از واجب یعنی این ماهیت مجعوله را از واجب جدا بکنیم، این معدوم است و بلکه ممتنع است، اما اگر این انتساب را نگه داریم الماهیه موجود، ماهیت موجود است و اعتباری هم نیست - دقت کنید - دیگر اعتباری نیست.

ماهیت فی حد ذاته
بدون اینکه انتساب باشد
اعتباری است، اما وقتی
انتساب آمد دیگر اعتباری
نیست

اگر ماهیت را اعتباری می گویند به چه علت است؟ ماهیت فی حد ذاته، بدون اینکه انتساب باشد اعتباری است، اما وقتی انتساب آمد دیگر اعتباری نیست، تعبیر را ببینید این خیلی برای آن فضا مناسب است « فالمعلول اذن لیس اعتباریاً محضاً » معلول آن لحظه ای که انتساب به حق دارد « این اعتبار من حیث نسبته الی العله » هنگامی که نسبت به علت دارد دیگر اعتباری محض نیست، اینجا دیگر حقیقی شده است، موجود است؛ به تعبیر ایشان « و علی النحو الذی انتسب الیها کان له تحقق » آن موقع دیگر باید بگوییم موجود، - دقت می کنید؟ - بله اگر مستقل در نظر گرفتید کان معدوماً بل ممتنعاً، بعد باید درست کند که الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود به چه معنا است؟ توضیحی می دهد که ما نمی خواهیم بگوییم، بعد ادامه می دهد.

« لما كان منتهى سلسله العليه واحدا » سلسله علیت به خدا می رسد، « و الكل معلول له اما ابتداء او بواسطة فهو ذات الحقیقه » خداوند آن ذات حقیقی است « و الكل شئونه و حیثياته و وجوهه الى غير ذلك من العبارات اللاتقه فليس فى الوجود ذوات متعددة » ما با ذوات متعدده رو به رو نیستیم، بلکه ذات واحد، که همان حق است، که « له صفات متکثره » صفات متکثره چه است؟ این نسبت ها ، بعد می گوید: « كما قال الله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر » می خواهد این سبک آنرا حل بکند؛

✓ رساله الزورا ص ۱۷۶

فروال المعلول بالحقیقه ظهور العله بطور آخر و تجلیها بوجه نسبی مغایر للوجه الاول فهو اذا مزایلة العله

لاعتباراته و تطوره فى شئون ذاته.

بعد می آید کل شئی هالک الا وجهه را توضیح می دهد که ما الآن نمی خواهیم وارد شویم، در ص ۱۷۶ این تعبیر را می کند « فزوال المعلول بالحقیقه ظهور العله بطور آخر » اگر این معلول از بین رفت در حقیقت چه می شود؟ این نسبت از بین رفت، این ظهور از بین رفت، یک ظهور دیگر پیش می آید، « و تجلیها بوجه نسبی مغایر للوجه الاول » یعنی این وجه تبدیل می شود به وجه دیگر، « فهو اذا مزایلة العله لاعتباراته و تطوره فى شئون ذاته » یعنی وقتی این شئی از بین رفت، خیال نکنید، این تطور پیدا کرد، تطور نسب است، تطور ظهورات است، ادبیات و ظهور و تطور را توجه داشته باشید تا بعداً توضیح می دهم.

✓ شرح رساله الزورا ص ۲۰۶

قد اشتهر بين الطوائف أن الماهيات غير مجعولة فاستعشر أن يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء بل

عند العقلاء فاجاب بأن عدم مجعولية الماهيات بمعنى أنها ليست بذواتها اثر للفاعل ممنوع... كيف لا و كل ما

يفرض أنه اثر الفاعل ماهيه من الماهيات و لا بد أن ينتهى الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات

ظاهر و بديهى و لا ينافى ما ذكرنا لأن مرادنا أن الماهيات بذواتها اثر للفاعل اى الفاعل مستتبع لذات المعلول

ثم العقل ينتزع من المعلول الوجود كما هو رأى الاشراقيين ينتزع من المعلول، الوجود ثم العقل... و يصفه به

كما هو رأى الاشراقيين لا أن الفاعل يجعله متصرف بمعنى هو الوجود

لا أن الفاعل يجعله و يصفه به كما هو مذهب المشائين

همین متن هایی که در صفحه ۱۷۴ و ۱۷۵ خواندیم، و اینهایی که در رساله الزورا خواندیم، در شرح رساله الزورا صفحه ۲۰۶ همینها را شرح کرده است، همین مطالبی که اینجا هست را شرح کرده است، « قد اشتهر بين الطوائف » مثلاً آنجا که گفته است ماهیات مجعول نیستند، می گوید که بین طوائف مشهور شده است که ماهیات غیر مجعوله هستند، « قد اشتهر بين الطوائف أن الماهيات غير مجعولة » بعد « فاستعشر أن يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند

العقلا « اینی که شما دارید می گوئید ماهیت مجعول است و آنچه آنجا آنها می گویند ماهیت مجعول نیست، چگونه جور در می آید؟ « *فاجاب بأن عدم مجعولیت الماهیات بمعنی أنها لیست بدواتها اثر للفاعل ممنوع* » چه کسی گفته است که ماهیت اثر فاعل نیست؟ ماهیت اثر فاعل است، « *کیف لا و کل ما یفرض أنه اثر الفاعل* » هر چه بگوئید فرقی ندارد، ماهیت اثر فاعل است، یا باید بگوئید وجود ماهیت، یا باید بگوئید اتصاف، یا باید بگوئید خود ماهیت، فرقی ندارد، هر ۳ اینها در حقیقت همان ماهیت است، این را در جای خود توضیح می دهد، اینجا نیآورده است، در جای خود در مورد وجود و ماهیت دارد که وجود اصلاً چیزی وراء ماهیت نیست، همان ماهیت

است، اتصاف هم که همان نسبت است، نسبت هم که یک طرف بیشتر در مورد آن مطرح نیست [گو اینکه خود ماهیت همان نسبت است]، پس باز ماهیت می شود، ماهیت هم که ماهیت است، نتیجه اینجور می گیرد « *و کل ما یفرض أنه اثر للفاعل ماهیت من الماهیات* » هر چه را فرض کنید بالاخره ماهیتی از ماهیات است به عنوان مجعول « *و لا بد أن ینتهی الی ما یکون التأثير فیه بحسب الذات* » بالاخره باید به حسب ذات تأثیر بدهد، ذات آن [ماهیت] ذات مجعوله است، ذات ماهیت، یعنی با انتساب امر اعتباری، حقیقی می شود، امر اعتباری نیست و حقیقی است و موجود بر آن صادق است، با این توضیحاتی که خواندیم.

در ادامه هم وقتی می خواهد این را درست بکند اینکه انسان انسان است؛ می گوید « *ظاهر و بدیهی و لا ینافی ما ذکرنا* » خب ما ذکرنا چه است؟ مجعولیت ماهیت؛ « *لأن مرادنا أن الماهیات بدواتها اثر للفاعل* » یعنی ماهیات مجعول هستند، و به عنوان اصیل هستند، « *ای الفاعل مستتبع لذات المعلول* » یعنی فاعل معلول را به لحاظ انتساب طلب می کند، بعد از اینکه انتساب آمد این معلول آمد، این ذات ماهیت آمد، « *ثم العقل ینتزع من المعلول الوجود* » عقل از معلول، وجود را انتزاع می کند، « *و یصفه به* » و او را به وجود وصف می کند « *کما هو رأی الاشراقیین* »، اینکه می گوید کما هو رأی الاشراقیین، ما گفتیم که این تعبیر انتزاع را اشراقیون نداشتند، ولی ایشان در بحث های بعدی که ادبیات انتزاع پدید آمد اینجوری تعبیر می کند: « *ثم العقل ینتزع* ».

در خارج فقط ماهیت
اصیله وجود دارد

یعنی ما در خارج فقط ماهیت اصیله داریم و هیچ چیز دیگر نداریم، ماهیت مجعوله داریم، چیز دیگری نداریم، وقتی ماهیت مجعوله در خارج آمد یصدق علیه الوجود، ینسب الیه الوجود، ینتزع عنه الوجود، این شکلی، « *و یصفه به کما هو رأی الاشراقیین لا أن الفاعل یجعله متصف بمعنی هو الوجود* » نکند خیال کنید فاعل به این ماهیت یک چیزی داد به اسم وجود، که این وجود آمده است به آن متصف است، « *لا أن الفاعل یجعله* » یجعل این معلول را « *متصفا بمعنی* » که هو الوجود باشد، « *و یصفه به کما هو مذهب المشائین* » مشائین چه می گویند؟ می گویند خداوند به این وجود داد، یک وجودی را به او داد یا نسبت به او؛ خب این هم یک متن.

✓ شرح رساله الزورا ص ۲۰۷

أن الحقایق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة مابینه لذات العله كما هو فی مدارک المحجوبون فهی ممتنعة وجودا و ظهورا اما الاول فلأن غیر الحق الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا حقیقا و اما الثاني فلأن الظهور إنما ينشأ من ارتباطها بالموجود الحق و هی بهذا الاعتبار اخذت مغايرتا لها ذاتا فلا يتصور ارتباطها به و اما اذا اخذت من حيث هی تابعة لها قائمة بها فهی موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود ای ظاهرة

یک متن دیگر را از صفحه ۲۰۷ هم بخوانم، در آنجایی که اعیان را گفته است، توضیح داده است که اعیان ثابتة ما شمت رائحه الوجود می گویند « أن الحقایق كلها اذا اعتبرت » اگر تمام این ماهیات و حقایق را، « اذا اعتبرت ذوات مستقلة مابینه لذات العله كما هو مدارک المحجوبين » در خارج ماهیات که مجعول هستند عین ربط هستند - دقت کنید - عین انتساب هستند، عین ربط و انتساب هستند، در مدارک محجوبین می گویند آقا این، این سنگ است این درخت است، جدای از علت، می گوید این در مدارک محجوبین مستقل است و مابین است، « أن الحقایق كلها اذا اعتبرت ذواتا مستقلة مابینه لذات العله كما هو فی مدارک المحجوبون فهی ممتنعة وجودا و ظهورا » نه وجود دارد نه ظهور، ممتنع وجودا تعبیر می کند و « اما الاول » که ممتنع است « فلأن غیر الحق الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا حقیقا » اصلاً موجود حقیقی غیر از حق نداریم، پس، مستقل از حق وجود ندارند، « و اما الثاني » که ظهوراً باشد، « فلأن الظهور إنما ينشأ من ارتباطها بالموجود الحق » ظهور همان ارتباط بالحق است، ادبیات ظهور برای چه کسی است؟ برای عرفا است، ظهور برای حق است، ارتباط با حق است، یعنی تا ارتباط به حق پیدا نکند ظهور معنا ندارد، شما که می گوید اینها را مستقل در نظر گرفتیم، پس باید بگوییم ممتنع ظهوراً، حتی از نظر ظهوری هم ممتنع است، « و هی بهذا الاعتبار » که ذوات مستقلة باشد، « اخذت مغايرتا لها ذاتا فلا يتصور ارتباطها به » پس اصلاً ارتباط نخواهد داشت، لذا اگر ما می آییم توضیح می دهیم می گوییم انتساب، ارتباط یعنی همان ظهور عرفا، می خواهد بحث را به آنجا بکشاند، « و اما اذا اخذت من حيث هی تابعة لها قائمة بها » تابع حق باشد، ذات علت باشد، ذات فاعل باشد، تابع او باشد و قائم به او باشد، « فهی موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود » وقتی ارتباط با وجود پیدا می کند، « ای ظاهر » تازه ظهور معنا دارد.

ظهور عرفانی را الآن ببینید با همان انتساب خودش معنا می کند و عین فقر هم می گیرد، ولی عین فقر همان هویتی است که فقط ماهیت ممکنه را موجود می کند، یعنی ما دیگر عملاً چه داریم، چی اصیل است در ماهیات؟ خود همان ماهیات، متعلق جعل چه است؟ خود ماهیت است، و حتی اگر موجود آمد به معنای اینکه چیزی است که به آن وجود نسبت دادیم و وجود را از آن انتزاع می کنیم نه اینکه یک وجودی به آن دادیم.

ماهیات مجعوله هستند
عین ربط و عین انتساب
هستند

✓ ادامه متن در صفحه ۲۰۸

فإن الموجود عند المحققين هو ما حقيقته الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف فإن الوجود ليس

وصفا قائم بغيره بل ذاتا حقا نعم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود و ظهوره به

بعد در صفحه ۲۰۸ نتیجه ای که ایشان به لحاظ بحث ارتباط می گیرد و می گوید ماهیت عین ارتباط است:

« فإن الموجود عند المحققين » که همان حرف عرفا می شود، « هو ما حقيقته الوجود » موجود آنست که حقیقتاً موجود باشد، « و غيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف » غیر از او اصلاً موجود به معنای اتصاف نمی شود، اتصاف یعنی چه؟ همانی بود که تعبیر کرده بود « أن الفاعل يجعله متصفاً بمعنى هو الوجود » اتصاف معنا ندارد، آن حرفی که مشاء می زد، این اصلاً معنا ندارد.

« فإن الوجود ليس وصفاً قائم بغيره بل ذاتا حقا » اصلاً می خواهد بگوید وجود وصف نیست؛

وجود همیشه ذات است، ذات چه کسی است؟ همان واجب است، یعنی در ناحیه واجب، ذات چه وجود است، در ناحیه ممکنات ذات ماهیت است، « فإن الموجود عند المحققين ما هو حقيقته الوجود و غيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف » اصلاً اتصاف معنا ندارد، یعنی بگویید یک ماهیتی است که وصف وجود را می پذیرد، یک خاصیتی به اسم وجود را می پذیرد، آن گونه که مشائین می گویند، اصلاً این حرف معنا ندارد، « فإن الوجود ليس وصفاً قائم به » اصلاً وجود وصف قائم به غیر نیست، « بل ذاتا حقا » و همان ذات حق است، « نعم يصير غيره موجودا » يصير موجودا، غیر از موجود می شود، « بمعنى تعلقه بالوجود و ظهوره به » به معنای تعلق به حق، و ظهوره به، ظهور آن به حق است، این تعبیر را کرده است، این تعبیر را می کند، از یک جهت می خواهد بگوید در حقیقت من موجودیت را همان منتسب الی الله می گیرم، منتسب الی الوجود، تا برسیم بحث های بعدی آن را بخوانیم، انشاء الله باید توضیح بدهم تا بحث های فنی آن پی گیری بشود که ببینیم بالاخره موجود و وجود و اینها را چه کار می کند؟

و السلام علیکم و رحمہ الله.

در ناحیه واجب، ذات چه وجود است و در ناحیه ممکنات ذات ماهیت است