



Sheikh Mohammad Hassan Vakili

درسنامه توحید قرآنی و وحدت وجود (۸) معنای وجود و موجود مجازی (معنای وجود مجازی ماسوی الله)

تاریخ انتشار: یکشنبه ۲۷ رمضان ۱۴۳۷

هو العالی

تدبر در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام و تحقیقات فلسفی انسان را به اعتراف به این حقیقت وامی‌دارد که هر خیر و کمالی که در مخلوق هست، در حقیقت از خالق است و هر نقص و کاستی که در او است از مخلوقیت مخلوق می‌باشد. پس اگر وجود را به مخلوق نسبت می‌دهیم، در حقیقت متعلق به خالق است و مخلوق چون در حیطة وجود خالق است وجود مجازاً به او هم منسوب است.

درس هشتم (معنای وجود و موجود مجازی) از درسنامه توحید قرآنی و وحدت وجود به دو بخش تقسیم شده است: ۱. معنا و اقسام مجاز ۲. معنای وجود مجازی ماسوی الله.

فهرست

- ۱- معنای وجود مجازی ماسوی الله
- ۱.۱- وجه اول:
- ۱.۲- وجه دوم:

معنای وجود مجازی ماسوی الله

اکنون زمان آنست که معنای مجازی بودن هستی و وجود ماسوی الله را بررسی کنیم. مجازی بودن وجود ماسوی الله به دو گونه قابل بیان است:

وجه اول:

بر اساس تحلیل‌های عمیق فلسفی، وجود همهٔ مخلوقات عین ربط و نسبت به خداوند متعال است و هیچ استقلالی برای مخلوق در هیچ جهتی وجود ندارد. روی همین جهت اگر کسی مخلوقی را تصور کند بدون آنکه آن را عین ربط به خداوند بداند و ببیند، در حقیقت آن را درست ندیده و تصور نکرده است. پس تصور عمومی ما از مخلوقات، همواره تصویری غیرواقعی است، مانند تصور ما از «نسبت ظرفیت» میان «حسن» و «خانه» در مثال گذشته.

بنابراین وقتی می‌گوئیم: «مخلوقات هستند و وجود دارند» با جمله‌ای مجازی مواجهیم که حقیقت را به ما منتقل نمی‌کند. این جمله مخلوقی را بریده از خالق و مستقل از آن به تصویر می‌کشد که دارای وجود است، در حالی که چنین مخلوقی در دار وجود وجود ندارد.

ولی آیا می‌توان از مجاز بودن این تعبیر، نتیجه گرفت که: مخلوقات معدوم هستند؟ هرگز. چون بحث در این است که حقیقت مخلوقات آن طور که هستند - یعنی عین ربط به پروردگار - قابل تصور نیست و لذا تصور ما از موضوع قضیه مجازی است و با این تصور مجازی هیچ حکم حقیقی نمی‌توان به آن نسبت داد.

پس قضیه «مخلوقات وجود دارند» نفس الأمر دارد؛ یعنی توهم محض نیست و با آن حقیقتی را که می‌فهمیم می‌خواهیم بیان کنیم، گرچه دقیق نیست و هرگز نمی‌توانیم آنچه را از واقع می‌فهمیم با این تعبیر دقیقاً بیان کنیم. پس وجود مخلوقات به این بیان مجازی است ولی این مجازیت بدان معنا نیست که آنها از نگاه حکما و عرفا حقیقه معدومند.

مرحوم آیه‌الله مطهری رضوان‌الله‌علیه در بیانی زیبا و روان عین ربط بودن مخلوقات را چنین توضیح می‌دهند: «تصوری که هر انسانی از قانون علیت دارد این است که «علت وجود دهنده به معلول است». هر کس که خود را مدعن به این قانون کلی می‌شمارد و رابطه علی و معلولی بین موجودات قائل است، چه متکلم و چه حکیم، چه الهی و چه مادی، چه عالم و چه فیلسوف، این طور فکر می‌کند که علت وجود دهنده به معلول است و رابطه‌ای که بین آنها برقرار است این است که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت می‌کند. ما همین فکر قطعی و یقینی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم و می‌گوییم درست است که علت واقعیت دهنده و وجود دهنده به معلول است ولی در موارد معمولی که چیزی چیزی را به چیزی می‌دهد مثل آنکه شخصی به نام «الف» به شخص دیگری به نام «ب» شیء خاصی را به نام «ج» می‌دهد پای چهار امر واقعیت‌دار در کار است:

- (۱). دهنده (الف)
- (۲). گیرنده (ب)
- (۳). شیء داده شده (ج)
- (۴). دادن (عمل و حرکتی که از ناحیه دهنده صورت می‌گیرد)

و البته ممکن است در برخی موارد امر پنجمی هم فرض شود و آن عبارت است از «گرفتن» یعنی عملی که از ناحیه گیرنده صورت می‌گیرد.

به هر حال در اینجا لااقل چهار امر واقعیت‌دار در کار است که واقعیت هر يك غير از واقعیت سه امر ديگر است.

حالا بايد ببينيم در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می‌شناسيم پای چند واقعیت در کار است و آیا واقعا در اینجا نیز پای چهار واقعیت در کار است به این ترتیب:

- (۱). دهنده (علت)
- (۲). گیرنده (ذات معلول)
- (۳). داده شده (وجود و واقعیت)
- (۴). دادن (ایجاد)

و به عبارت دیگر آیا در مورد علیت و معلولیت، «موجد، ایجاد و وجود و موجود» و به تعبیرهای دیگر «جاعل و جعل و مجعول و مجعول له»، «معطی و اعطاء و معطی و معطی به» چهار امر واقعیت‌دار است یا آنکه چنین نیست؟ و بر فرض اینکه چنین نیست پس چگونه است؟

ما اولاً «گیرنده» و «داده شده» را در مورد علت و معلول در نظر می‌گیریم و بررسی می‌کنیم که آیا ممکن است که این دو مفهوم دو واقعیت خارجی باشند یا نه؟

می‌بینیم اگر گیرنده یعنی ذات معلول قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می‌کند واقعیتی بوده باشد لازم می‌آید که آن معلول، معلول نباشد و به اصطلاح خلف لازم می‌آید زیرا به حسب اصل اولی و تعریف اولی، ما علت را به عنوان واقعیت دهنده به معلول شناختیم به این معنا که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب کرده و اگر بنا شود آنچه معلول از علت کسب می‌کند واقعیتی باشد و خود معلول يك امر واقعیت‌دار دیگری باشد پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده یعنی واقعا معلول، معلول نیست. پس در مورد علت و معلول، واقعیت «گیرنده» عین واقعیت «داده شده» است و این ذهن ماست که برای يك واقعیت عینی دو مفهوم مختلف (گیرنده- داده شده) اعتبار می‌کند.

برای مرتبه دوم به بررسی می‌پردازیم که آیا آنچه ما آن را به عنوان «افاضه» و «ایجاد» می‌نامیم (دادن) واقعیتی جدا از واقعیت «داده شده» دارد یا نه؟ در اینجا می‌بینیم اگر واقعیت «دادن» غیر از واقعیت «داده شده» باشد لازم می‌آید که ما وجود معلول (داده شده) را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه و عمل علت، يك واقعیتی است مستقل و کاری که علت می‌کند این است که با آن واقعیت مستقل اضافه و ارتباط پیدا می‌کند و آن را بر می‌دارد و به معلول می‌دهد و البته این فرض مستلزم این است که ما برای «گیرنده» نیز واقعیتی مستقل از واقعیت «داده شده» فرض کنیم و حال آنکه قبلاً دیدیم که این فرض محال است پس معنای واقعیت دادن علت به معلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری

جزء سایر واقعیتها انبار شده و کار علت این است که آن واقعیت کنار گذاشته را بر می‌دارد و تحویل معلول می‌دهد بلکه معنای واقعیت دادن علت به معلول این است که واقعیت معلول عین افاضه و اعطای علت است؛ یعنی همان طوری که «گیرنده» و «داده شده» در مورد علت و معلول دو امر واقعیت‌دار نیستند، «داده شده» و «دادن» نیز دو امر علیحده خارجی نیستند. پس در مورد علت و معلول، «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» همه یک چیز است و ما باید معلول را به عنوان «عین افاضه علت» بشناسیم نه به عنوان چیزی که چیز دومی را به نام «فیض» به وسیله واقعیت سومی به نام «افاضه» از شی چهارمی به نام «علت» دریافت کرده است.

برای مرتبه سوم واقعیت «دهنده» را در نظر می‌گیریم ولی در اینجا می‌بینیم که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» باشد زیرا «دهنده» واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و البته امکان ندارد که یک شی خودش منشأ خودش باشد زیرا مستلزم صدفه و تقدم شی بر نفس است که مستلزم تناقض است.

از اینجا این طور می‌فهمیم که در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان «وجود دهنده به معلول» می‌شناسیم و ابتدا چنین تصور می‌کنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است (دهنده- گیرنده- داده شده- دادن) اینطور نیست، بلکه در خارج دو واقعیت بیشتر نیست: واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است؛ و به عبارت دیگر پس از بررسی کامل درک می‌کنیم که در مورد معلولات، واقعیت «ایجاد» و «وجود» و «موجود» یکی است و این ذهن ماست که از یک واقعیت وحدانی سه مفهوم مختلف ساخته است و موجب طرز تفکر غلط ابتدائی ما شده است.

حقیقت این است که علت عمده این طرز تفکر غلط ابتدائی که متأسفانه غالب مدعیان فلسفه دچار آن هستند بیشتر از یک قیاس گرفتن بیجا سرچشمه می‌گیرد.

معمولاً می‌بینند که اگر فی المثل کسی به کس دیگر پولی بدهد یا گلی اهدا کند این خود مستلزم این است که لااقل پای چهار امر واقعیت‌دار در کار باشد و دیده‌اند به طور قطع در این موارد شی داده شده غیر از عمل اعطاء و دادن است و دیده‌اند که هرگاه مثلاً کسی از کسی پولی یا گلی گرفت تنها در همان لحظه اول که آن چیز را از او می‌گیرد به او نیازمند است ولی در لحظات بعد خودش شخصاً واجد آن شی داده شده است و در واجد بودن آن شی هیچ گونه احتیاجی به دهنده اولی ندارد، پس چنین خیال کرده‌اند که «وجود دادن» نیز نظیر پول دادن یا گل اهدا کردن است که اولاً واقعیت گل و پول غیر از واقعیت اعطای آن گل و آن پول است و حتی مغایر با واقعیت گیرنده آن است و ثانیاً در لحظه بعد از لحظه دریافت، گیرنده بشخصه می‌تواند واجد آن شی باشد بدون آنکه احتیاجی به دهنده داشته باشد و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که معلول در بقای خود بی نیاز از علت است.

بعد از این که بنا بر اصل کلی مسلم اولی قبول کردیم که رابطه علت و معلول رابطه وجود دادن و وجود یافتن است و بنا بر مقدمه گذشته دانستیم که این رابطه، یعنی وجود دادن و وجود یافتن معلول، با خود وجود

معلول واقعیت‌هایی مغایر و جدا از یکدیگر نیستند یعنی واقعیت معلول با رابطه معلول با علت یکی است، پس دانسته می‌شود که واقعیت معلول را نمی‌توان منفک از رابطه معلول با علت فرض کرد یعنی قطع رابطه معلول با علت با حفظ بقای معلول امری محال و ممتنع است؛ و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند به علت و متکی به علت است و محال است که یک شیء به وسیله علتی به وجود آید و بعد رابطه‌اش با علت قطع شود و بتواند به خودی خود به وجود خود ادامه دهد.» (مجموعه آثار، ج ۶، ص ۵۷۹-۵۸۴).

وجه دوم:

در عرفان گاهی سخن از آنچه در وجه اول گفته شد دقیق‌تر می‌شود. در وجه سابق ما بدینجا رسیدیم که مخلوق مانند نسبت ظرفیت است که چیزی وراء حسن و خانه بود ولی از آنها منفک و جدا نمی‌توانست باشد. مخلوق هم چیزی وراء خالق است ولی عین نسبت و ارتباط به او است و اصلاً جز رابطه بودن هویتی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. این مطلب را در تحلیل اصل علیت در بیان مرحوم آیه‌الله مطهری رضوان الله علیه به وضوح دیدیم و اصل این مطلب برگرفته از تحقیقات مرحوم صدرالمتألهین قدس سره بود.

ولی در عرفان مطلب از این هم رقیق‌تر و دقیق‌تر است. در عرفان پس از اثبات نامتناهی بودن خداوند متعال، اثبات می‌کنند که مخلوقات اصلاً وراء خالق نیستند و خداوند آن قدر عظمت دارد که به همه چیز با تمام وجود محیط است و هیچ چیز از احاطه وی خارج نمی‌باشد. توضیح این نگاه در درسهای پیشین گذشت.

در این نگاه رابطه خالق و مخلوق ظریف‌تر می‌شود. در نگاه قبل مخلوق واقعاً مثل نسبت ظرفیت بود که در درون حسن و خانه هضم نشده بود و بیرون آنها بود و گاهی در میان آن دو محقق می‌شد. در آن نگاه وقتی به نسبت اشاره می‌کردیم واقعاً به خودش اشاره می‌کردیم و آن نسبت به چیزی تنیده نبود که با آن مخلوط شود و فقط مشکل در آن بود که در اثر اشاره هویت نسبت ناگهان از حالت نسبی و زبطی به حالت استقلالی تبدیل می‌شد و از واقعیتش خارج می‌گشت.

ولی در این نگاه مخلوق در خالق فانی است و اصلاً انفکاک روشنی ندارد. رابطه خالق و مخلوق آنچنان تنگاتنگ است که ذهن بشری در یک جمله ساده نمی‌تواند به مخلوق اشاره کند و به هر جا اشاره می‌کند می‌بیند باز هم اشاره مشارالیه خود را درست نشان نداد؛ نظیر داستان معدوم مطلق و محلول آب و شکر. مخلوق آنچنان با خالق نزدیک است و خالق همه وجود وی را پر کرده که نمی‌توان او را جدا یافت و به او اشاره کرد. و به فرمایش حضرت مولی‌الموالی أميرالمؤمنین علیه‌السلام که در درسهای گذشته خواندیم: سبحانک ملأت کل شیء و باینست کل شیء. (پاک منزهی که همه چیز را پر کردی و با همه چیز مباین و متفاوتی) وقتی خالق همه وجود مخلوق را پر کرده چگونه می‌توان به مخلوق اشاره حسی یا عقلی نمود؟

و به قول فخرالدین عراقی:

«ساقی به يك لحظه چندان شراب هستی در جام نیستی ریخت که:

از صفای می و لطافت جام

در هم آمیخت رنگ جام و مدام

همه جام است و نیست گوئی می

یا مدام است و نیست گوئی جام

تا هوا رنگ آفتاب گرفت

رخت برداشت از میانه ظلام

روز و شب با هم آشتی کردند

کار عالم از آن گرفت نظام» (لمعات، ص ۵۴)

وقتی جام و مدام با هم چنین آمیختند، پس از این ما در اشاره کردن به مخلوقات با دو مشکل مواجه می‌شویم:

- ۱. اینکه مخلوق عین نسبت است و نسبت را نمی‌توان مستقلاً ملاحظه نمود.
- ۲. خالق آن چنان در متن وجود مخلوق حضور دارد، که نه با اشاره دست و نه با اشاره عقلی (حتی با تبدیل معنای حرفی به اسمی) نمی‌توان به خود مخلوق اشاره‌ای کرد.

تدبر در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام و تحقیقات فلسفی انسان را به اعتراف به این حقیقت وامی‌دارد که هر خیر و کمالی که در مخلوق هست، در حقیقت از خالق است و هر نقص و کاستی که در او است از مخلوقیت مخلوق می‌باشد. پس اگر وجود را به مخلوق نسبت می‌دهیم، در حقیقت متعلق به خالق است و مخلوق چون در حیطة وجود خالق است وجود مجازاً به او هم منسوب است.

عبارت «مخلوق هست» نفس الأمر دارد و توهم محض و پندار صرف نیست، ولی مجاز است و این عبارت نمی‌تواند واقعیت خارج را به ما آنطور که هست نشان دهد ولی نباید به غلط نتیجه گرفت که مخلوق معدوم محض است.

به تعبیری درباره مخلوق نه به دقت می‌توان گفت هست و نه می‌توان گفت نیست، چون هیچگاه مخلوق را آن طور که هست نمی‌توان تصور کرد تا درباره آن صحبت نمود و هرچه درباره مخلوق گفته‌ایم و شنیده‌ایم و می‌گوئیم همگی همراه با نوعی مسامحه و مجاز است، مخلوق نه فقط عین ربط است، بلکه فانی در خالق

است و مثل صفات نفسانی که در نفس انسانی هضم شده و فانی گشته‌اند، مخلوقات نیز در خالق فانی محضند.

اینجاست که عارف می‌گوید آنچه را تو واقع موجودات و مخلوقات می‌پنداری، آن چیز جز توهم و پندار و خیال نیست و آنچه در متن واقع است که همراه با خالق و محو در خالق است تو هرگز آن را نیافته‌ای و نفهمیده‌ای و جز با شهود ادراک نمی‌شود.

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیین‌ها امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود

عدد بسیار و یک چیز است معدود

جهان را نیست هستی جز مجازی

سراسر کار او لهو است و بازی (گلشن راز)

عقل محض نیز می‌فهمد که آنچه در تبیین هستی در قالب قضایا گفته و می‌گوید هیچ وقت بیان دقیق آن واقعیتی نیست که ما آن را اجمالاً می‌فهمیم.

عقل می‌گوید: من چند چیز را می‌فهمم:

- وجود خالق وجودی نامتناهی است.
- در کنار نامتناهی گیری جدای از آن نمی‌توان تصور کرد.
- وجود خالق بسیط محض است و در آن تکثری نمی‌توان فرض کرد.
- کثرتی در عالم هست و در آن شک نمی‌توان کرد.

پس به حسب مقدمه اول می‌فهمم که این کثرت در دل آن وحدت جا دارد و آن وحدت به همه چیز محیط است «إِنَّهٗ بَکَلِّ شَیْءٍ مَّحِیْطٌ»

و به حسب مقدمه دوم و سوم می‌فهمم که این کثرات در اثر ترکیب آن خالق با غیر خود به وجود نیامده است و نه می‌توان آن واحد را بالذات مرکب فرض کرد و نه می‌توان آن را به واسطه عروض چیزی و آراء خودش مرکب دانست.

پس باید بپذیریم کثرت در متن وحدت است بدون آنکه آن کثرت معدوم باشد و آن وحدت مرکب گردد. چنین چیزی در علام حس قابل تجربه کردن نیست ولی در عوالم مجردات به راحتی می‌توان آن را تجربه کرد و بهترین نمونه آن همان نفس انسانی است که هم واحد است و هم بسیط است و هم کثراتی که قائم به آنند

در عین قیام به نفس و عین ربط بودن به نفس وحدت نفس را از بین نمی‌برد. نفس به همه آنها محیط است و همه کمالات آنها را نفس است و نقائص آنها از حدود آنهاست.

عقل می‌گوید من وقتی بخواهم مجموع این چند مطلب را با هم در جمله ای گزارش کنم نمی‌توانم در یک جمله دقیق بگویم: مخلوقات معدوم نیستند؛ گرچه به اعتباری این سخن صحیح است؛ زیرا مخلوقات آنچنان که ما می‌پنداریم واقعاً معدومند و آنچه واقعیت دارد این طور نیست و در صبح قیامت که حقائق طلوع می‌کند معلوم می‌شود که واقعیت به گونه‌ای دیگر بوده است.

به صبح حشر چون گردی تو بیدار

بیابی کان همه وهمست و پندار

و نیز نمی‌توانم به دقت بگویم که «مخلوقات موجود و هستند»؛ زیرا کمال و جنبه وجودی در حقیقت متعلق به خالق است، نه به مخلوق؛ گرچه این تعبیر هم به اعتباری و با مجازی صحیح است.

پس مجازی بودن عالم مخلوقات به معنای معدوم بودن آن نیست، بلکه اصلاً به دقت عقلی و فلسفی نمی‌توان دربارهٔ مخلوق سخن گفت، مگر با کمک گرفتن از برخی از اصطلاحات علمی و فنی؛ مانند اینکه بگوئیم: مخلوقات از جنبهٔ ربطی موجودند، از حیث وجه ربی و وجه الهی موجودند، مخلوقات با حیثیت تقییدیه شأنیه وجود دارند و ...

پس اگر حکما یا عرفا گاهی دم از مجازی بودن عالم می‌زنند و گاه دم از نبودن غیر از خدا و پنداری بودن همه چیز همه اینها به خاطر آنست که حقیقتی را در رابطه با اوج فقر و ضعف مخلوق فهمیده اند که در هیچ قالب لفظی عادی قابل بیان نیست و در نهایت به چنین تعبیری دست می‌آورند. به این عبارات عمیق و زیبا توجه کنید:

«گمان ندارم هیچ کس، هیچ آدم عاقلی که موحد باشد البته، اختلاف در این معنا داشته باشد که حق تعالی هست و او مبدأ همه موجودات است، موجودات، معلول مبدأ وجودند. احدی قائل نیست به اینکه شما با این کت و شلوارتان خدایید، هیچ عاقلی چنین تصویری هم نمی‌کند؛ یا فلان آدم با عمامه و ریش و عصایش خداست؛ این مخلوق است، در این هیچ اشکالی نیست؛ لکن اختلاف از آن تعبیرات و برداشتهایی است که از علت و معلول می‌شود. باید ببینیم آنهایی که مثلاً از طبقه عرفا بودند، اینها دردشان چه بوده است که آن جور تعبیر می‌کردند. چه وادارشان کرده بود که آن طور تعبیر بکنند.

... يك طبقه‌ای از فلاسفه هستند که اینها تعبیراتشان این است که: «علة العلل»، «معلول اول»، «معلول ثانی» و تا آخر، دائم به علیت و معلولیت تعبیر می‌کنند، خصوصاً آنهایی که از فلاسفه قبل از اسلام هستند. تعبیرات آنها همان تعبیرات خشک علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت و مبدأ و اثر و از این تعبیرات [است]؛ و فقهای ما هم تعبیر به معلولیت و علیت می‌کنند، از این ابایی ندارند؛ و به خالق و مخلوق هم همه تعبیر

می‌کنند؛ از این هم ابایی نیست. يك دسته هم از اهل عرفان هستند و اینها در تعبیراتشان با اختلافی که هست، تعبیرات مختلفی‌ای دارند، مثل همین ظاهر و مظهر و تجلی [و] امثال ذلك.

آنها این جور تعبیر می‌کنند و ما باید ببینیم چه شده است که این طایفه این جور تعبیر می‌کنند؛ و چه شده است که در لسان ائمه ما- علیهم السلام- هم این نحو تعبیر است. من هیچ یادم نیست که علیت و معلولیت و سببیت و مسببیت و ... [آمده] باشد. خالقیت و مخلوقیت هست، تجلی هست، ظاهر و مظهر هست [و] امثال اینها. باید ببینیم اهل عرفان که از این تعبیر فلاسفه، مثلاً دست برداشتند، یا از این تعبیر عامه مردم، دست برداشتند، و يك مطلب دیگری گفته‌اند که دیده‌اند اسباب اشکال [هم] است بین اهل ظاهر، چرا این را گفتند. ما حالا اینها را حساب می‌کنیم.

علت و معلول: يك موجود (علت) ایجاد کرده يك موجود دیگر را (معلول). در نظر علیت و معلولیت این است که معلول يك طرف واقع شده، علت يك طرف. این يك طرف و يك طرف یعنی چه؟ مکاناً با هم مختلفند! مثل نور شمس و خود شمس، که شمس این نور را دارد، و از او هم صادر شده است و جلوه او هم هست؛ اما این طوری است که شمس يك موجودی است در يك محلی واقع شده است و نور شمس هم يك موجود دیگری در يك محل دیگر واقع شده؛ و لو اینکه اثر اوست، و لو اینکه معلول اوست. آیا معلولیت و علیت نسبت به ذات واجب، نظیر این معلولیت و علیتی است که در طبیعت است؟ آتش، علت از برای حرارت است؛ و شمس، علت از برای روشنایی است، این طور است؟ آیا يك اثر [و مؤثری] است که حتی مکاناً هم از هم جدایند؟ او يك مکانی دارد، این يك مکان دیگر دارد؟

اثر و مؤثری که در طبیعت هست، غالباً این طوری است که حتی بُعد مکانی هم [دارند]، حتی از هم جدا هستند از حیث مکان. آیا می‌توانیم ما در مبدأ اعلا يك چنین چیزی قائل بشویم، که موجودات [از او] جدا هستند، [هر کدام] يك مکانی دارند و يك زمانی؟ عرض کردم تصور این امور بسیار صعب است، تصور اینکه موجود مجرد، وضع خودش چطوری است، مشکل است؛ و خصوصاً مبدأ اعلا که هر چه بخواهی از او تعبیر بکنی، آن نیست. چطور است وضع آن احاطه قیومی‌ای که از برای حق تعالی به موجودات هست؟ هُوَ مَعَكُمْ یعنی چه؟ قرآن می‌فرماید: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ. مَعَكُمْ؛ یعنی پهلوی آدم است؟ همراه آدم است به طور مصاحبت؟ اینکه آنها این طور تعبیر کردند، برای این است که نمی‌توانستند از واقع تعبیر کنند، هر چه نزدیکتر بوده به واقعیت، آن نزدیکتر را اختیار کرده‌اند. چنانچه در کتاب و سنت هم آنکه نزدیکتر است، اختیار شده است. فهم این مسأله بسیار مشکل است که خالق و مخلوق مکانتش چیست، کیفیت چطوری است؟ کیفیت خلق و مخلوق مثل کیفیت آتش است و اثرش؟ مثل کیفیت نفس است و این چشم و گوش و قوا؟ که شاید از اکثر این [مثالها] نزدیکتر باشد؛ ولی باز این هم نیست. احاطه است، يك احاطه قیومی که دیگر [از] ضیق خناق باید این را گفت؛ احاطه قیومی بر همه موجودات به حیثی که هیچ جای از موجودات نیست الا اینکه او هست. لَوْ دَلَيْتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِينَ السُّفْلَى لَهَبِطْتُمْ عَلَى اللَّهِ.

اینکه اینها آمده‌اند این تعبیر را کرده‌اند، نه این است که می‌خواهند بگویند مراد از «فلان چیز حق» این است که مثلاً يك آدم ممکن که عصا و عمامه دارد، این حق تعالی است؛ هیچ عاقلی این را نمی‌گوید؛ اما آنکه

بتوانیم ما يك تعبیری بکنیم که نزدیک باشد لا اقل به آن مسأله، به آن نسبت بین حق تعالی و مخلوق، ربط بین حق تعالی و مخلوق مشکل است، بخواهد نزدیک به ذهن بشود. تا اینجا می‌رسد که يك وقت می‌بینید از باب اینکه این آدم دیگر توجهش به این مسائل نیست، می‌گوید که این هم حق است، همه چیز، اوست.» (دروس تفسیر سوره حمد، جلسه پنجم، ص ۱۷۴ - ۱۷۷).