## شیئیت، وصف براى وجود است

 ... مربوط به تساوى و بلكه تساوق وجود و شیئیت بود و سابقاً بیان شد كه شیئیت، وصف براى وجود است و در هر جا كه وجود باشد شیئیت است. بلكه اثبات شیئیت براى خود ذات متفرّع بر وجود است و اینكه ما به یك ذاتى اطلاق شیء بكنیم، متفرّع است بر اینكه آن شیء موجود باشد. اگر معدوم باشد ما نمى‌توانیم به او شیء بگوییم یعنى تقدم ذات بر ذات اشكال دارد، تاخر ذات از ذات هم اشكال دارد.

 همچنین تساوى خود ذات نسبت به ذات و اولویت ذات نسبت به ذات، متفرع بر وجود ذات است. و به عبارت دیگر وجود است كه شیء را شیء و ماهیت را شیء مى‌كند و اطلاق اشیاء بر ماهیات معدومه به اعتبار وجود آنها است؛ یعنى این كه وقتى شیئى با ماهیتى شیء مى‌شود و قابل براى اشاره مى‌شود كه وجود بر او حاكم شده باشد؛ بدون او ما نمى‌توانیم به آنها اشیاء بگوییم. و اینكه مى‌گوییم اشیاء بر دو قسم یا سه قسم هستند یا چند قسم هستند قبلًا لحاظ وجود را در ذهن خودمان كرده‌ایم و بعد اطلاق شیء بر آن اشیاء خارجى مى‌كنیم.

 این بحثى بود كه مربوط به تساوق وجود با شیئیت بود و همان طور كه مرحوم آخوند و مرحوم سبزوارى در منظومه فرموده‌اند، علت این كه این بحث مطرح شده ـ البته در مجالس قبل عرض كردیم ـ كه علت این است كه بعضى‌ها دیدند اگر ملتزم به این مطلب بشوند كه در هرجائى كه وجود است در آنجا ما باید اطلاق شیء بكنیم و در هرنقطه كه عدم است در آنجا شیئى هم وجود ندارد و این وصف شیئیت در آنجا ممتنع است؛ اشكالاتى پیش مى‌آید.

 مهمترین اشكال ـ همان طورى كه خود مرحوم حاجى فرمودند ـ این است كه در ثابتات ازلیه كه علم بارى نسبت به حقایق خارجیه است نسبت به امورى است كه بعداً در خارج تحقق پیدا مى‌كند در غیر مبدعات؛ مثل آن حوادثى كه در طبع و در كون و فساد متحقق مى‌شود این علم بارى در آنجا دچار اشكال مى‌شود. به جهت اینكه فرض بر این است كه حوادث عالم طبع هنوز تحقق پیدا نكرده است، در عین حال ما وجود بارى را ازلى مى‌دانیم پس یا وجود بارى جاهل است نسبت به این اشیاء و حقایقى كه بعداً تحقق پیدا مى‌كند یا عالم. اگر جاهل باشد اثبات جهل براى او شده؛ و این ممتنع است و اگر عالم باشد در حالى كه هنوز شیء تحقق پیدا نكرده پس خداوند علم به چه چیز دارد؟

 لذا گفته‌اند كه: اوصاف را در دو حالت عدم و وجود، ثابت، مى‌نامیم یعنى یك حالت ثبوتى براى اوصاف قائل هستیم؛ براى احوال یك حالات ثبوتى را قائل هستیم، كه این ثبوت با عدم هم مى‌سازد. منافاتى با عدم ندارد؛ ممكن است یك شیئى تحقق خارجى نداشته باشد اما در عالم بین وجود و بین عدم ثبوت داشته باشد، علم خداوند متعال به آن ثبوت تعلق مى‌گیرد. چون بالاخره علم باید به یك چیزى تعلق داشته باشد؛ معلوم مى‌خواهد؛ وقتى كه معلومى در خارج نباشد پس علم به چه چیز تعلق بگیرد؟

 اینها اطلاق نفى را بر ممتنع الوجود كردند؛ هر چیزى كه امتناع دارد. و اطلاق وجود را بر هر چیزى كه تحقق دارد. و اطلاق ثبوت و تقرر را بین این دو؛ یعنى به ماهیاتى كه وجود خارجى ندارند و ممكن بالذات هستند؛ ممكن است وجود آنها تحقق پیدا بكند ولى علم خداوند متعال در ازل به آنها تعلق گرفته است. از این راه خواسته‌اند كه این شبهه را دفع كنند. البته موارد و علل دیگرى هم دارد كه خود مرحوم حاجى در همان جا ذكر كرده.

 از این مسأله ـ نه از علت این قضیه ـ مرحوم آخوند جواب مى‌دهند؛ از این جهت كه ما چیزى بین وجود و بین عدم نداریم. یا اشیاء موجوده هستند و یا معدومه و اطلاق یك صفتى یا یك ذاتى ـ در حالى كه بین وجود و بین عدم باشد ـ ، ارتفاع نقیضین است؛ یك شیئى اگر موجود باشد این موجود طرد عدم را مى‌كند و اگر معدوم باشد طارد وجود است. بنابراین وقتى مى‌خواهید بگویید «هذا شئ» این «هذا شى» را شما وقتى مى‌توانید اطلاق بكنید كه وجود بر آن قبلًا عارض شده باشد. اگر عارض نشده باشد شما اطلاق شیئیت را نمى‌توانید بكنید.

 جوابى را كه این آقایان مى‌دهند این است كه اشیائى كه در عالم كون و فساد كه عالم طبع است تحقق پیدا مى‌كند، آیا شما علم ازلى را شامل این اشیاء مى‌دانید یا نمى‌دانید؟ فرض بر این است كه هنوز چیزى تحقق پیدا نكرده، چگونه شما علم ازلى را نسبت به اینها شامل مى‌دانید.

 در اینجا دو مطلب است و بر اساس هر كدام از این دو مطلب اشكال پیدا مى‌شود و ما ناچاریم برگردیم به مبناى اصلى خودمان كه علم حضورى مساوق با كشف تفضیلى است.

 مطلب اوّل اینكه: اگر قائل به علم حصولى در پروردگار متعال بشویم این علم حصولى علم ذات است نسبت به صور عینیه یعنى ذات متعال نسبت به صور عینیه علم پیدا مى‌كند ـ البته یك عده قائل به علم حصولى در خداوند متعال شده‌اند ـ اگر چه تحقق این صور در خارج، منفى است؛ هنوز اشیاء در خارج تحقق پیدا نكردند، اما صور علمیه آنها موجود است. پس خداوند متعال علم حصولى پیدا مى‌كند نسبت به آن صور؛ در واقع این اشیاء یك صور علمیه دارند كه این صور علمیه در ذات است، كه از آن تعبیر به علم اجمالى مى‌شود؛ علم اجمالى نسبت به صور تفصیلیه عینیه. و به این واسطه خداوند متعال در ازل علم پیدا مى‌كنند نسبت به اشیاء خارجى؛ به صور آنها علم پیدا كند.

 در اینجا معتزله مى‌توانند از این مطلب جواب بدهند و بگویند كه علم حصولى از هر كسى مى‌خواهد باشد و به هر كسى مى‌خواهد تعلق گرفته باشد، یك تعین خارجى مى‌خواهد؛ امكان ندارد یك شیئى حكایت بكند از یك محكى‌اى، در حالى كه آن محكى وجود خارجى نداشته باشد. علم حصولى متفرع بر تحقق عینى شئ است؛ شما وقتى كه علم به این كتاب پیدا مى‌كنید متفرع بر این است كه كتاب باشد و تقدم عین و معلوم، ـ منظور معلوم بالغیر است نه معلوم بالذات؛ یعنى تقدم معلوم بالغیر ـ تقدم علّى و طبعى است نسبت به معلوم بالذات كه همان صورت ذهینه است. و تا این شیء خارجى نباشد علم حصولى‌اى هم در واقع نخواهد بود، بخلاف علم حضورى كه در علم حضورى معلوم بالغیر و معلوم بالذات یكى خواهد بود.

 ما دو معلوم داریم؛ یك معلوم بالغیر داریم كه عبارتست از این كتاب همین خود این كتابى كه الآن دارم در دستم مى‌گیرم این معلوم بالغیر است. چرا به آن معلوم بالغیر مى‌گوییم؟ چون بواسطه آن صورت ذهنى من، این كتاب معلوم است. اگر من یك صورت ذهنیه نداشتم علمى نیز در كار نبود بلكه این كتاب براى خودش بود. شما اگر صد هزار جلد كتاب هم در اتاق داشتید صفت علم و صفت شناخت و معرفت در اینجا منتفى بود؛ كتاب براى خودش بود؛ كتاب كه به ما اجبار نكرده كه ما به او عالم بشویم؛ كتاب براى خودش در جاى خودش بود. ما مى‌آییم نسبت به این كتاب علم پیدا مى‌كنیم.

 پس در وهله اول ما یك معلوم بالذات داریم كه همان صورت ذهنیه ماست، آن صورت ذهنى ما معلوم بالذات و قائم به نفس است؛ یعنى ذاتاً به او مى‌گوییم معلوم. به واسطه آن صورت ذهنیه این كتاب هم معلوم مى‌شود. یعنى در اینجا دو امر تحقق پیدا مى‌كند و دو نسبت، نسبت اول نسبت علم است به عالم، نسبت دوم نسبت علم است به شئ خارج؛ ولى در هر حال خود شئ خارج تقدم طبعى دارد؛ من نمى‌توانم نسبت به یك امر خارجى كه نیست، علم پیدا بكنم. تا منبرى در اینجا نباشد كه من عالم به این منبر نمى‌شوم. تا در اینجا این ضبط نباشد من عالم به این ضبط نمى‌شوم. تا فردى در اینجا نباشد كه من عالم به او نمى‌شوم.

 بله ما در یك جا فقط یك معلوم بالذات داریم و معلوم بالغیر نداریم و آن این است كه خود ذهن بیاید یك صورتى را بسازد؛ در اینجا فقط یك علم وجود دارد و آن معلوم بالذات است. دیگر معلوم به خارج ندارد؛ مثلًا یك انسان ده سر؛ همین الآن شما تصور كردید؛ به محض اینكه من گفتم شما در ذهنتان آمد، ولى در خارج تحقق ندارد اصلا معنا ندارد كه در خارج باشد ولى شما این را در ذهن آوردید و تصور كردید؛ این معلوم بالذات است، هم عالم است و هم معلوم بالذات اما معلوم بالغیر ندارد.

 صحبت در این است كه اگر شخصى جواب بدهد كه ما با علم حصولى ذات نسبت به صور دفع این اشكال را مى‌كنیم و نیاز ندارد كه بگوییم چون ماهیات در خارج نیستند بنابراین شما براى این محذور اثبات حال و اثبات ثابت براى این ماهیات و صور علمیه حق كه در ازل تعلق گرفته، مى‌كنید. اینها خیلى راحت مى‌توانند جواب بدهند بر اینكه علم حصولى تعین خارجى را لازم دارد وقتى تعین نباشد مى‌شود معدوم مطلق. و وقتى كه معدوم مطلق شد، المعدوم المطلق لا یخبر عنه.

 و همان طور كه ایشان فرمودند و لا یعلم به شئ، و چیزى هم با او مشخص نمى‌شود پس بنابراین به این وسیله نمى‌توانیم جواب بدهیم؛ این مبناى اول.

 و اما مبناى دوم این است كه علم ازلى حق را نسبت به اشیاء خارج، علم حضورى مى‌دانند؛ یعنى حضور تفصیلى اشیاء را عند الذات مى‌دانند؛ نفس خود شى عند الذات حاضر باشد. یعنى ذات، نه اینكه ذات ربوبى در یك مقام بالاى كوه قرار گرفته و از بالاى كوه نگاه مى‌كند به آن افرادى كه در خارج و در زیر كوه هستند. یا در یك طرف قرار گرفته و دارد به همه خلائق نظر مى‌كند كه این علم بشود علم حصولى. نه؛ همانطورى كه حضور ذات ما مشاهد براى ما است و نیاز به تأمل و تفكر نداریم در اینكه ما هستیم؛ خود نفس وجود ما عبارتست از شهود ما و عبارتست از علم ما و عبارتست از حضور ما. همان طورى كه ذات براى خود ذات حضور دارد و شهود دارد و نیاز به معرفى غیر ندارد، اشیاء خارجى از مبدعات و غیر مبدعات كه عالم طبع باشد یا عالم مجردات ـ كه جزء مبدعات نیستند ـ حضورشان لدى الذات و عند الذات حضور عینى و علمى و تفصیلى و كشفى است. یعنى تمام اشیاء عندالذات حاضرند و ذات نیاز ندارد كه به آنها نظر بیندازد؛ فكر كند كه آنى را كه من درست كردم چه جور است؛ نگاه كنم ببینم چه رنگى است؛ در آن تامل كنم ببینیم كمّش چطور است! نه!. نظر ذات به ذات عین نظر ذات است به آثار و به ظلال ذات و به مبدعات ذات و به معلولهاى ذات؛ یعنى علم ذات به ذات عین كشف تفصیلى آثار و خصوصیات ذات است. این مبناى دوم است كه در اینجا علم اجمالى ذات را در مقام ذات مساوق با كشف تفصیلى مى‌دانند.

 اشكالى كه در اینجا ممكن است بوجود بیاید و مطرح بشود این است كه شما طبع و در عالم كون و فساد قطعاً قائل به عدمیت اشیاء هستید. یعنى در عالم طبع مجبورهستید كه بگویید اشیاء معدوم هستند؛ البته علل آنها هستند، این را قبول داریم؛ اسماء و صفات كلیه الهیه موجود است؛ مراتب موجود است. ولى وقتى به عالم طبع مى‌رسد طبعاً مجبور مى‌شوید در آنجا بگویید كه وجود ندارند. خود ما داریم مى‌گوییم كه معدومند و وجود ندارند؛ چطور ممكن است كه همه اشیائى كه زمان ـ همان طورى كه عرض شد ـ در آن ها دخالت دارد و شرط است، آن اشیاء دفعه واحده لدى الذات وجود عینى و حضور عینى داشته باشند.

 بنابراین این آقایان بخاطر همین مسأله ناچار شدند یك علم اجمالى را هم در اینجا اضافه كنند. بگویند كه این علم تفصیلى و كشف تفصیلى اشیاء مساوق با علم اجمالى است. یعنى علم اجمالى ذات عین كشف تفصیلى اشیاء است در خارج، كه در اینجا آن علم اجمالى را در مقام كشف تفصیلى متقدم مى‌دانند. یعنى یك علم اجمالى نسبت به اشیاء هست، آن علم اجمالى نسبت به اشیاء خودش موجب است به واسطه علم عنایى حق، كه آن موجب كشف تفصیلى خواهد شد؛ یكى یكى اشیاء در عالم طبع تحقق پیدا مى‌كند. گر چه الآن خبرى نیست؛ و آن علم عنایى حق علت براى كشف تفصیلى است نه اینكه خداوند رفته و كشف شده.

 و از اینجا اتفاقا آیات قرآنى را شاهد مى‌آورند كه" لیعلم الله" كه در قرآن است كه لیعلم الله فلان، خدا مؤمنین را بداند، حالا بعضى از مفسرین حتى حكیم هم بوده‌اند اینها تفسیر قرآن كردند و در اینجا دچار این اشكال شدند كه این كه آیاتى كه مى‌فرماید اینكار را بكنید تا" لیعلم الله المجاهدین" یعنى تا وقتى كه غزوه و جنگى اتفاق نیفتاده آن كشف تفصیلى هنوز تحقق پیدا نكرده، چه موقع كشف تفصیلى تحقق پیدا مى‌كند؟ بعد از اینكه این جریان اتفاق بیفتد در عین اینكه قبلًا خدا مى‌داند؛

 این «قبلا دانستن»، مى‌شود؛ علم اجمالى، ولى هنوز چون به كشف تفصیلى نرسیده است و هنوز جنگى در عالم كون و فساد و در عالم طبع اتفاق نیفتاده، آن علم اجمالى هنوز مبدّل به كشف تفصیلى نشده؛ هنوز در مقام علیت بدون معلول قرار گرفته؛ كه این خودش هم جاى اشكال دارد و ممتنع است. این جهاد باید انجام بگیرد تا علم دوم حق تحقق پیدا بكند!! یك علمى خدا داشته علم در ازل، آن نسبت به این بود كه این جهاد انجام بگیرد ولى تاكنون انجام گرفته؟! نه خیر انجام نگرفته، چون ازل با ماده ارتباطى ندارد. پس باید این زمان همین طور بگردد و خدا هم دست خود را بگذارد روى دست خودش تا اینكه یك جهادى، انجام بگیرد؛ غزوه بدرى، غزوه احدى انجام بگیرد تا اینكه لیعلم الله المجاهدین. خب حالا كه این جهاد انجام گرفت آن كشف تفصیلى حق در آنجا تحقق پیدا مى‌كند. این مى‌شود علم ثانى. پس علم اول، علم اجمالى بود، علم دوم متوقف است بر تحقق خارجى آن اعیان؛ این مى‌شود علم اجمالى و هذا فى غایه تأمل، جاى تأمل دارد!

 به جهت این است كه اگر ما قائل بشویم جیمع صفات كمالیه در حق به نحو فعلیت است و خداوند متعال هیچ نقصانى در هیچ مرحله اى ندارد و علم ثانى را در اعیان خارجى معلول براى تحقق فعلیت بعد الاستعداد بدانیم، بنابراین خداوند متعال نسبت به این قضیه جاهل است. جهل خداوند نسبت به این قضیه نه از این باب كه قبلا نمى‌دانسته، نه! قبلا مى‌دانسته، او كه سهل است؛ مرتاض هندى هم مى‌داند كه فرض كنید سال دیگر چه اتفاقى مى‌افتد حالا خدا نداند! این در دانستن نقص نیست؛ اما در همینكه این كشف تفصیلى در خارج موجب بشود كه ما اطلاق علم بكنیم. بر خداوند متعال تا اینكه خداوند بداند.

 یا باید بگوییم منظور از علم این است كه تحقق خارجى پیدا بكند، كه این علم نیست. یا اینكه باید بگوییم تغییر و تحولى در ذات پیدا مى‌شود؛ یعنى الآن دیگر خدا هم شیر فهم شده!! حالا اگر غزوه‌اى و جهادى اتفاق افتاده؛ خدا هم شیر فهم شده كه اینجا چه كسى مرد میدان بوده؟ و چه كسى فرار كرده و تقاعد را اختیار كرده؟ اینجاست كه آقایانى كه معتقد هستند علم اجمالى حق را كنار بگذارند ـ البته نه اینكه ملتزم بشوند؛ كنار گذاشتن در اینجا معنا ندارد كه البته ما آن را بخواهیم كنار بگذاریم ـ ما اصلًا اجمالى را مى‌خواهیم انكار بكنیم. آقایانى كه معتقد هستند بر اینكه علم اجمالى در غیر از آنجایى كه زمان و مكان؛ و یا كون و فساد دخالت در تكوّن آنها دارد دارد ـ در تكوّن آنها كه عبارت است از طبع و عالم ماهیات خارجیه ـ یا باید ملتزم بشوند بر آنكه آنها هنوز تحقق پیدا نكردند. امّا اگر تعلق پیدا نكردند چطور در خداوند متعال این علم اجمالى بر آنها تحقق پیدا مى‌كند؛ این معدوم است هر چه مى‌خواهد باشد. وقتى كه یك امرى تحقق پیدا نكند و در خارج معدوم است چطور علم حق به آنها تعلق مى‌گیرد؛ اینها قائل به كشف تفصیلى هستند.

 مگر اینكه اینطور فرض كنیم كه اینها مى‌گویند كه خداوند متعال صورتهاى اینها را در ذات خودش دارد كه بعداً من اینها را خلق مى‌كنم. چطور شما یك نقشه در ذهنتان مى‌كشید؛ یك نقشه ساختمان كه هنوز ساختمانى در خارج وجود ندارد شما مى‌آیید یك ساختمان در ذهنتان ترسیم مى‌كنید؛ اتاقش را اینجا بگذارم؛ حمامش را اینجا بگذارم؛ مطبخش را اینجا بگذارم؛ اینها هنوز در خارج تحقق ندارند، شما مى‌آیید نقشه یك ساختمان و بناء را در ذهنتان ترسیم مى‌كنید این نقشه اى كه در ذهن ترسیم شده و این خریطه‌اى كه آمدید الآن در ذهن خودتان مجسم كردید و تمام ابعاد و اجزاء مشخص شده؛ فردا مى‌آیید در یك كاغذ شروع مى‌كنید به ترسیم كردن و آنرا ترسیم مى‌كنید. خطى مى‌كشید یك اتاق در اینجا، مطبخ در اینجا، حیاط و صحن در اینجا و بقیه خصوصیات را مى‌كشید؛ تازه این نقشه است بعد هم بنّا را صدا مى‌كنید این نقشه را در اختیار بنّا قرار مى‌دهید بنّا هم طبق این نقشه مى‌آید ساختمان درست مى‌كند.

 آیا خداوند متعال اینطور است؟ یعنى تمام این صور اعیان را قبلا در علم خودش ترسیم كرده؛ قبل از اینكه تحقق پیدا بكند؛ خب اینكه كشف تفصیلى نشد. چطور شما قائل به كشف تفصیلى هستید؟ یعنى وقتى كه علم اجمالى را عین كشف تفصیلى مى‌دانید و فرض بر این است كه هنوز اشیاء عالم طبع تحقق پیدا نكرده؛ بنابراین كشف تفصیلى نشد.

 كشف تفصیلى این است كه جلوى شما باشد و این منافات با علم حضورى دارد؛ در علم حضورى عین خارج حاضر لدى الذات است همان طورى كه الآن من شاعر به خودم هستم و نمى‌توانم این شعور را از خودم جدا كنم و انفصالى بین شعور و بین خود بوجود بیاورم این اشیاء خارجى هم براى خداوند متعال باید همین طور باشد؛ باید اشیاء حضور داشته باشند. در حالتى كه قائل به عدم هستیم و اگر شما قائل هستید اشیاء خارجى وجود دارند؛ همان عالم طبع هم وجود دارد و تمام اینها وجود دارند امّا در اینها علم اجمالى را چكار مى‌كنیم باید از آن خداحافظى كنیم دیگر علم اجمالى در اینجا نداریم.

 علم اجمالى براى خداوند متعال قابل تصور نیست و این از قبیل همان اوهامى است كه ما خیال مى‌كنیم چون یك علم اجمالى نسبت به علوم خودمان داریم و بعد هم در مقام كشف تفصیلى یكى یكى آن علوم براى ما ترسم پیدا مى‌كند؛ فرض كنید كه یك طبیب علم اجمالى دارد نسبت به تمام امراضى كه ممكن است براى یك مریض پیدا بشود و همین طور علم اجمالى دارد نسبت به ادویه‌اى كه براى مریض تجویز مى‌كند اما الآن مى‌تواند بگوید؟ نه، باید یك مریض بیاید در مقابلش و او این مریض را معاینه كند، و بعد علم تفصیلى پیدا بكند نسبت به خصوصیات این مریض. بعد برود سراغ ذهنیات خودش، و از آنجا دواهایى كه مناسب با این مریض است به مرحله تفصیل بیاورد.

 پس ما یك علم اجمالى داریم یك علم تفصیلى داریم، علم تفصیلى حضور است و علم اجمالى حضور نیست، علم اجمالى یك ابهامى از قضایا و اعیان خارجیه است علیهذا علم اجمالى را نسبت به خودمان قبول داریم چون مرحله علم اجمالى با مرحله علم تفصیلى دوتاست. علم اجمالى در صورت جهل و غفلت به علم تفصیلى است. وقتى ما قائل به علم تفصیلى هستیم علم اجمالى جایگزین مى‌شود اما اگر شما علم تفصیلى نسبت به این شیء پیدا كردید دیگر علم اجمالى اینجا چه جایى دارد؟ البته كه جایى ندارد.

 الآن من مى‌دانم، در این اتاق كتاب است، علم اجمالى من دیگر معنا ندارد؛ علم اجمالى ندارم. اما اگر بروم در آن اتاق، فرض كنید كه قبل از اینكه بیایم در اینجا مى‌دانم كه در اتاق سر و صدا مى‌آید. و وقتى كه دیدم اینجا سر و صدا مى‌آید معلوم مى‌شود در اینجا كتاب هم وجود دارد. پس با این دو مقدمه مى‌دانم در اینجا افرادى هستند؛ تازه خصوص این افراد را هم نمى‌دانم. مى‌دانم یك افرادى در اینجا هستند حالا این صدا از كیست؟ نمى‌دانم. این همهمه از كجاست نمى‌دانم. علم اجمالى در مقام جهل و در مقام غفلت است. اما وقتى كه من آمدم در این اتاق به تفصیل متوجه شدم چند نفر هستند دیگر در اینجا علم اجمالى ندارم؛ اینجا علم تفصیلى دارم.

 حالا این علم اجمالى حق به چه تعلق گرفته؟ اگر شما قائل به كشف تفصیلى باشید و تمام اشیاء را پیش ذات حاضر بدانید، علم اجمالى ذات كجا رفته؟! اصلًا چه جایى براى علم اجمالى است؟! ذات به چى علم داشته باشد؟ اصلًا اجمال به چه چیزى داشته باشد؟!

 امّا در مورد كنت كنزاً مخفیاً چگونه است!؟

 جواب اینست كه آن نشانه ذاتش است؛ مى‌گوید ذات، كنز مخفى است و لذا در اینجا اجمال نیست! یك اراده كرده؛ یك اراده ازلى، و این اراده ازلى با او بوده و همیشه هست و همیشه خواهد بود. نه اینكه در آنجا در وقتى كه كنز مخفى بود جاهل به همه چیز هم بوده! و نیاز ندارد یك اراده مى‌كند واو با آن اراده خودش همه اشیاء را درست مى‌كند و اصلًا در مورد پروردگار معنا ندارد كه پرودگار نسبت به اشیاء علم اجمالى داشته باشد.

 علم اجمالى را دارم نفى مى‌كنم نه كشف تفصیلى را. اینكه خداوند متعال اجمالا بداند یعنى چه؟ یعنى اگر صور را بداند!؟ صور كه اجمال نیست، اجمال یعنى مبهم. مگر اینكه از آقایان به این نحو دفاع كنید كه اینطور مى‌گویند كه منظور از اجمال یعنى فقط صور عینیه اشیاء نه خود اعیان اشیاء؛ اجمال در اینجا فقط این معنا را دارد. و این معنا، معناى اجمال نیست، اجمال را عبارت بدانید از صور اشیاء؛ كشف تفصیلى را عبارت بدانید از خود تحقق اشیاء؛ اینطور بخواهیم معنا كنیم كه اینها اینطور نمى‌گویند

 به عبارت دیگر: وقتى كه یك شیء پیش ما حاضر است شما كه نسبت به این غفلت ندارید؛ در حالیكه علم اجمالى در مقام غفلت است یعنى غفلت نسبت به حضور باشد فرض كنید كه یك طبیبى آمد و یك مرضى را تشخیص داد دیگر اجمالى نسبت به آن مرض ندارد؛ تفصیل نسبت به مرض آمده، پس هر جا كه اجمال است در آنجا غفلت است؛ وهر جا كه تفصیل است در آنجا غیر غفلت است. بنابراین در آنجا فرض كشف تفصیلى با علم اجمالى در ذات حق معنا ندارد؛ پس باید علم اجمالى را در ذات حق كنار بگذاریم.[[1]](#footnote-1)

1. سؤال: کلًا عالم طبع اگر لازمه‌اش تدريج است چطور مى‌شود يکمرتبه تفصيلًا آمده باشد. البته نسبت به غير خدا

جواب: يکمرتبه نيامده، خود عالم طبع را فرض کنيد؛ الآن در اينجا حيات داريد تا بحال سى و هفت سال عمر کرده‌ايد انشاء الله صد سال ديگر هم عمر مى‌کنيد شما يک حرکتى داشتيد از ابتدا تا سى و هفت سالگى و از سى و هفت سالگى تا فرض کنيد که صد سالگى، خب اين حرکت چيست؟ آيا اين حرکت از اول تا سى و هفت سالگى براى شما مشهود است؟

بله مشهود است ديگر،

الآن در ذات شما اين حرکت مشهود بوده؛ شما الآن بچگى را يادتان مى‌آيد؛ وقتى که بزرگتر شديد يادتان مى‌آيد؛ حالت بيست سالگى يادتان مى‌آيد؛ حالتى که رفتيد خواستگارى يادتان مى‌آيد؛ همه را يادتان مى‌آيد. و با همه اينها شما يک احساس معيّت مى‌کنيد؛ يعنى خودتان را از اين خاطرات نمى‌توانيد جدا بکنيد؛

اين يک قاعده است. اتفاقاً اين يکى از مطالبى است که به علم حصولى و علم حضورى که بعدا بحثش مى‌آيد بر مى‌گردد. اگر شما در خودتان تأمل کنيد، خودتان را با تمام اين خاطرات معيّت مى‌بينيد؛ خودتان را جدا از پنج سالگى نمى‌بينيد؛ خودتان را از ده سال قبل جدا نمى‌بينيد؛ خودتان را مى‌بينيد که با تمام اين خاطرات هستيد؛ نه تنها صورتش در ذهن شماست، بلکه اگر يکمقدار بيشتر تأمل کنيد، يک وقت هست که صورتى را در ذهن شما مرور مى‌دهند امّا يکوقتى شما وجود خود را توأم با اين حوادث احساس مى‌کنيد.

يعنى مى‌بينيد اين حوادث بوده آمده و آمده و منم که الآن هستم، من يک من ممتدم، يعنى منى هستم که الآن در اينجا که فرض کنيد در ساعت نه و ده دقيقه در اينجا نشستم ولى اين من، تا سى و هفت سال قبل امتداد دارد. لذا شما خودتان را نمى‌توانيد از کارهايى که قبلا کرديد جدا فرض کنيد؛ اگر فقط يک صورت علميه بود، صورت علميه چيزى نيست؛ شما يک عکسى بر ديوار مى‌بينيد اين عکس را بعداً از ذهنتان محو مى‌کنيد؛ عکس مال ديوار است به من چه مربوط است!؟ لذا شما خودتان را از حوادثى که قبلا اتفاق افتاده جدا نمى‌بينيد، چون احساس يگانگى و وحدت مى‌کنيد بين خودتان و بين اين حوادث؛ نمى‌توانيد از خودتان جدا کنيد.

اگر کارى کرديد که اين کار خلاف بوده، چرا عذاب وجدان شما را همراهى مى‌کند؟ نه بخاطر يک تصوير بلکه بخاطر اينکه شما هستيد که الآن اين گناه را کرديد. آن قاتل که آن قتل را انجام مى‌دهد چرا هميشه عذاب وجدان او را تهديد مى‌کند، چون قاتل الآن هم خود را قاتل مى‌بيند؛ قتل را پارسال کرده به الآن چه مربوط است؟ ولى الآن خود را دارد قاتل مى‌بيند؛ الآن خود را مذنب مى‌بيند؛ الآن خود را جنايتکار مى‌بيند؛ اين عذاب وجدان است! و همين طور کسى که يک کار ثوابى انجام مى‌دهد و يک کار مورد رضا و مرضىّ خدا انجام بدهد الآن خود را شاد مى‌بيند؛ پارسال کمکى به يک فقيرى کرده؛ پارسال عيادتى از يک مريضى کرده؛ پارسال فرض کنيد که اصلاح ذات البينى کرده، ولى الآن خوشحال است. چرا؟ چون الآن خود را مصلح مى‌بيند و الآن خود را عبد مى‌بيند و الآن خود را مرضىّ پروردگار مشاهده مى‌کند.

و قاتل براى اينکه آن عذاب وجدان بر طرف بشود مى‌رود ديه مى‌پردازد، اين پرداخت ديه چکار مى‌کند؟ آن قضيه را منتفى مى‌کند. رضايت صاحبان دم را جلب مى‌کند، اين جلب رضايت صاحب دم رفع آن قتلى را مى‌کند که اين انجام داده است. يا سارقى سرقت کرده، اين سرقت موجب عذاب وجدان او مى‌شود بعداً مى‌رود آن پول را به صاحب آن مال تعديه مى‌کند، و ديگرراحت مى‌شود، مى‌گويد الآن من راحت شدم. اينکه الآن مى‌بيند که راحت شده چون وجود ديگرى متبدل شد به يک وجود ديگر؛ آن وجود که تا الآن با او بود، که عبارتست از خصوصيت سرقت، متبدّل شد به خصوصيت حلّيّت، حلّيّت خودش يک وجود است.

بنابراين ما که الآن در اين سى و هفت سال که از ما گذشته، چگونه احساس معيّت داريم؟ اگر فرض بکنيم هفتاد سال ديگر هم بگذرد فرض کنيد به صد سال برسد، آيا با آن حالات بعد هم معيّت پيدا مى‌کنيم؟! چرا ما با حالات بعد معيت نداريم؟ چون ما هنوز نرسيديم؛ چون وجود بعدى ما مشروط به دخالت زمان است؛ زمان بايد در اينجا باشد و چون زمان هنوز نيامده لذا خود را نسبت به حوادث آينده معدوم مى‌بينيم. و چون حوادث آينده را نسبت به خودمان معدوم مى‌بينيم، ادراک معيّت نسبت به قضاياى آينده را نداريم. نسبت به حوادث ماضيه ادراک معيت را داريم، حوادث ماضيه در ما هست؛ حوادث مستقبل در ما نيست.

اين، جهتى است که ما در اين جا هستيم. حالا اگر فرض بکنيد که شرايط عوض بشود ما عالم کون و فساد و عالم طبع را معلول براى جهت علّيّت بدانيم، يعنى جهت علّيّت که عبارتست از آن عوالم مافوق، آن علّيّت در عليت خودش تام است و انفصال است؛ و ما انفصال بين علت و بين معلول را مستحيل بدانيم، بنابراين آن حوادثى که براى ما هنوز اتفاق نيفتاده در عالم عليت انجام شده، منتهى در عالم طبع بايد اين گردش را، پيدا بکند. اين سير را طى بکند

اما آن شخصى که محيط است تمام اين عالم طبع را در وجود خود همان طورى که ما در وجود خود مى‌بينيم او در وجود خود مى‌بيند؛ ما که در وجود خود تازه مى‌بينيم آيا اين را که ما الآن در وجود مى‌بينيم مشروط به مرور زمان است يا دفعهه واحده مى‌بينيم؟ نه، الآن ما هستيم بدون زمان با تمام چهل سال که از عمرمان گذشته؛ شصت سال از عمرمان گذشته، بيست سال از عمرمان گذشته سى سال که گذشته؛ ما دفعه خود را با تمام اين حوادث معيّت مشاهده مى‌کنيم؛ توأم مشاهده مى‌کنيم.

اين بخاطر اين است که اين حوادث در وجودشان زمان دخالت دارد؛ در وجود طبعيشان زمان دخالت دارد، ولى در اصل و حقيقت اينها ديگر زمان دخالت ندارد. اگر زمان دخالت داشته باشد، چطور شما در آن واحد هم پنج سالگى در نظرتان هست و هم ده سالگى، هم پانزده سالگى هم بيست پنج سالگى هم سى و هفت سالگى هم الآن ساعت نه و ربع؟ چرا براى اين احساس، نياز به زمان وجود ندارد؟ يعنى وجود طبعى شما يکوقتى مى‌گوييد وجود روحى من، روح من آن موقع بوده، نه من زيد، من زيد. شماى «من زيد» با تمام اين قضايا احساس وحدت مى‌کنيد بدون زمان. همين نسبت به بالا نيز هست. بنابراين کشف تفصيلى عبارتست از حضور خارجى اشياء بدون زمان و در الله تعالى بدون علم اجمالى. پس علم اجمالى ديگر کنار مى‌رود.

و منظور از علم تفصيلى به نحو جزئى است نه به نحو کلى.

وقتى گفته مى‌شود کل، منظور از کل چيست يعنى به نحو اجمال مى‌بيند؟ يا به نحو تفصيل مى‌بيند؟ اگر به اجمال مى‌بيند که خوب نديده؛ چيزى را نديده، يک مبهمى را ديده، و اگر به نحو تفصيل ديده خب جزء جزء را ديده، يعنى تمام خصوصيات را ديده

فرض کنيد که از عالم عليت مى‌بيند زيد از خانه‌اش بيرون مى‌آيد، مى‌رود سر کوچه سبزى مى‌خرد؛ پنير مى‌خرد؛ گوشت مى‌خرد، دوباره برمى‌گردد در خانه؛ يک يک مى‌بيند، هم زيد، هم حرکت و قدمش وغيره، تمام اينها را تا رفتن و برگشتن مشاهده مى‌کند خب اين مى‌شود به نحو کلى.

امّا نحوه مشاهده: اين شخصى را که مشاهده مى‌کند، اين نحوه مشاهده‌اش که مال آينده هست، آيا واقعاً زيد را مشاهده مى‌کند يا دارد صورت زيد را مشاهده مى‌کند؟ يکوقتى شما داريد فيلم تماشا مى‌کنيد؛ فيلم زيد نيست، عکس زيد است. شما يک دوربين دستتان مى‌گيريد و فيلمبردارى مى‌کنيد، فرض کنيد که پنج دقيقه طول مى‌کشد. بعد مى‌گذاريد در دستگاه و نشان مى‌دهند، در تلويزيون، آنچه الآن داريد در آنجا مى‌بينيد، زيد را مى‌بينيد يا عکسش را مى‌بينيد؟ البته که عکس زيد است، خود زيد در خانه‌اش است و هزار تا کار ديگر مى‌کند! اما شما داريد اين زيد را مى‌بينيد؛ دارد حرکت مى‌کند، آمد، رفت و فرض کنيد که دوباره برگشت در منزلش، پنج دقيقه هم طول کشيد. خب اين که الآن شما داريد مى‌بينيد عکس زيد است.

خب حالا آيا خود زيد را هم ديديد يا نه؟ اگر از شما بپرسند آقا شما زيد را واقعاً ديديد که رفت؟ جواب مى دهيد آقاجان بنده چه وقت ديدم!؟ بنده صدها کيلومتر با اين زيد فاصله داشتم، فيلمش را براى من آوردند ما گذاشتيم در دستگاه و تماشا کرديم، ما زيد را نديديم چه بسا اينها اصلًا مونتاژ کرده‌باشند، زيد اصلًا از خانه‌اش بيرون نيامده. آخر از اين کارها مى‌کنند. دستگاههائى هست که اينها مى‌آيد و يک عکس از خارج مى‌گيرد بعد عکس زيد را هم مى‌گيرد اين عکس زيد را مى‌آورد در اين عکس مونتاژ مى‌کند و حرکت مى‌دهد اصلًا زيد هم از خانه‌اش بيرون نيامده بود يعنى هزار تا کار مى‌شود کرد، نه اينکه شما حتما زيد را ديده باشيد.

خب الآن ادراک شما نسبت به اين قضيه فقط يک صورت است، زيد نيست! حالا آن کسانى که مى‌بينند زيد الآن بوجود نيامده زيد اصلا بيست سال ديگر متولد مى‌شود. بعد اللتيا و التى مى‌بينند اين زيد الآن متولد شد و بزرگ شد و فلان شد. اين را که مى‌بينند آيا عکس مى‌بينند يا واقعاً خودش را مى‌بينند؟ اگر به اينها بگويند که نه آقاجان اين را که شما ديديد عکس زيد را ديديد، مى‌گويد نه آقاجان من اصلًا وجودش را احساس کردم. نمى‌تواند که از احساس دست بردارد.

و يک مسأله اين است که کدام وجودش؟ آيا وجود عوالم بالا را که زمان در آن دخالت ندارد آنرا احساس کرده يا وجود مادى او را احساس کرده؟

جواب: آن موقع هم که احساس کرده احساس وجود مادى کرده والا روح که در خانه راه نمى‌رود!! آخر اين وجود مثالى، در اين زمان در اينجا راه نمى‌رود وجود مثالى که نمى‌رود سبزى بخرد و بخورد!

و اگر گفته شود: احساس او هم مال مثال است، احساس مثالى کرده در وجود مثالى شخصى مى‌گوئيم: فرق نمى‌کند بالاخره اين حالتى را که الآن احساس کرده زيد مثالى احساس کرده، زيد مثالى که نمى‌آيد چيزى بخرد، اين که الآن احساس کرده واقعاً مى‌گويد من زيد را ديدم بطوريکه اگر بيست سال ديگر عمر کند و او را ببيند مى‌گويد اين همين بوده که من ديدم. چطور اينکه اگر شما فرض کنيد الآن نشسته‌ايد و داريد ايشان را مى‌بينيد. حالا به شما بگويند شما عکس ايشان را مى‌بينيد يا خودشان را؟ مى‌گوئيد: نخير خودش را دارم مى‌بينيم. ديگر آن شخصى که احساس مى‌کند، در عالم بالا، واقعاً ماده را احساس مى‌کند نه مثال را، يعنى ماده خارج را مى‌بيند که دارد اين کار را مى‌کند و در همان موقع هم که احساس مى‌کند شاعر است، نه اينکه آن موقع احساس کند و ببيند که نه! اين، که من دارم مى‌بينم مثالش است و هنوز ماده‌اش نيامده!!

و اينکه مى‌گوئيم ماده ملازم با زمان است در ظرف زمان، نه اينکه ماده مال زمان باشد، بلکه ظرف زمانى نداريم ظرف زمان زاييده عالم خلق و ماده است.

پس اينکه ظرف زمان است يعنى ما زمان را اعتبارى مى‌دانيم. پس ماده خودش نيازى به دوام از نقطه نظر زمان ندارد؛ زمان است که از ماده انتزاع مى‌شود، يعنى ماده چون بقاء دارد ما زمان را انتزاع مى‌کنيم. حالا اين بقاء ماده ممکن است دفعه در يک نفْسى تحقق پيدا بکند! اين چه اشکالى دارد؟ بله ما مى‌بينيم يک ماده اينجاست يکمدتى هم از آن مى‌گذرد ما مى‌رويم مى‌آييم مى‌بينيم اين ماده هنوز همينجاست؛ مى‌گوييم ما که قبلا اين را اينجا ديديم. يک قبلى را مى‌بينيم يک بعدى را مى‌بينيم، مى‌بينيم پس يک ساعت بر اين گذشته

و اين احساس مال ماست

امّا کدام ما؟!

ماى ماده، عالم طبعى، حالا اگر کسى واقعا همين ماده را برود بالاتر همين ماده را مشاهده مى‌کند در غير طبع

اگر بگويند: اين که مشاهده مى‌کند مال عالم ماده نيست مال عالم بالاى ماده است. عالم مثال عالم ملکوت است که احساس مى‌کند.

ميگوئيم: چه چيزى را احساس مى‌کند؟

سؤال: حقيقت اين شى‌ء را احساس مى‌کند

جواب: حقيقت يعنى چى؟

گفته‌اند: مثلًا وقتى انسان درخواب مى‌بيند يک حادثه‌اى را، در خواب گمان نمى‌کند در خواب است واقعا خيال مى‌کند در عالم خودش دارد زندگى مى‌کند وقتى بيدار شد مى‌گويد خواب ديدم، همين تمايز خواب و بيدارى دلالت بردو مرتبه وجود مى‌کند يک مرتبه وجود را که احساس آن مال آن عالم است بعد مى‌آيد در اين عالم يک مرتبه ديگر احساس مى‌کند.

پاسخ آن اينست که کسى که در خواب چيزى را احساس مى‌کند همينکه شما مى‌گوييد منتقل شده به اينجا اين احساس برايش شده، اما وقتى که در عالم مثال هست و دارد يک شيئى را مى‌بيند در آنموقع متوجه هست که دارد يک مثال را مى‌بيند؟!

نه در آنجا ديگر فکر مثال بودن را نمى‌کند.

پس در آنجا فکر چيست؟ در حال توجه به حقيقه الشى‌ء است؛ تمام شد! نه ماده نه مثال و نه هيچ چيز ديگر. دارد خود شى‌ء را مى‌بيند. حالا اگر ما بگوييم فرق بين مثال و ماده فقط فرقش در زمان است يعنى ماده همان نازله مثال است که وقتى که در عالم طبع باشد از او ما زمان را انتزاع مى‌کنيم؛ اگر اينطور ما فرض کنيم- که واقعيتش هم همين است- شخص وقتى که از خواب به بيدارى مى‌آيد اگر در عين اينکه در عالم مثال اين خواب را ديده، همينجور به بيدارى منتقل بشود؛ ابداً فرقى نمى‌کند يعنى نمى‌گويد من خواب ديدم و الآن در بيدارى هستم. کسى که در خواب است وقتى که بيدار مى‌شود هر چه که در خواب است مى‌رود؛ تمام شد، آن صحنه محو شد، عالم جديدى پيدا مى‌شود. مى‌گويد پس اين که من ديدم خواب بوده. نسبت به عوالم ديگر هم همين طور است. امّا وقتى که نفس قوى بشود به همان قسم که در خواب است ديگر بين خواب و بيدارى فرق نمى‌کند. همان طور که نفس در عالم خواب با اين زيد بوده همان طور بيدار مى‌شود هيچ فرقى در اينجا نمى‌کند دقيقاً با همان حال باقى مى‌ماند

اينجاست که پيغمبر مى‌فرمايد که من خوابم نمى‌برد؛ يعنى مثال و ماده پيغمبر در اينجا يکى شده. لذا شخص هم در خواب است و هم چشمش دارد مى‌بيند. اگر خواب است که ديگر چشم نمى‌بيند اين براى چيست؟ بخاطر غلبه مثال است، وقتى که مثال غلبه کند ماده را در مثال خودش مى‌گيرد پس ديگر ماده‌اى وجود ندارد؛ ديگر ماده‌اى وجود ندارد. براى اين شخص يک عالم بيشتر وجود ندارد و اين عالم، عالم مشاهدات است؛ يعنى در عالم شهود ديگر بين عالم مثال و بين ماده فرقى نيست. پيغمبر در خواب که مثال را مى‌بيند همين طور است که دارد ماده را مى‌بيند، هيچ فرقى نمى‌کند و وقتى هم که از خواب بيدار مى‌شود باز هم فرقى برايش نمى‌کند يعنى هيچ تغييرى نمى‌بيند. حالا ما اسم نصفش را مثال مى‌گذاريم، و نصف ديگر را ماده. اما کسيکه يک مرحله را طى کند در عين اينکه در مثال است در ماده است. در عين اينکه در ماده است در مثال است. يعنى يک ديد در اينجا بر او حاکم است نه دو ديد، لذا ماده و مثال در اينجا براى او يکسان مى‌شود.

وقتى که پيغمبر مى‌فرمايد که گوشم مى‌شنود يعنى من الآن در مثال هستم. در مثال است ديگر واقعاً مى‌خوابد. و آن کلام آقاى حداد هم که مرحوم آقا در «روح مجرّد» آوردند حکايت از اين مى‌کند که ايشان خواب بودند خود من هم مى‌ديدم خواب بودند؛ ايشان خرخر هم مى‌کردند اين خواب است. ولى خواب او خوابى نيست که از ماده غفلت دارد خوابيست که در مثاليت که جنبه علييتش بر ماده براى او منکشف است ولى در عين اينکه الآن در مثال است ماده‌اى را که معلول مثال است آنهم براى او منکشف است. بنابراين خواب و بيدارى ندارد.

امّا آن شخصى که خواب مى‌بيند که خودش در ميدان جنگ است؛ در معرکه جنگ دارد مى‌جنگد جسمش توى خانه است اما خودش در ميدان جنگ است. آن را که مى‌بيند کدام ماده است؟ کدام از اينها؟

او دارد مثال خود را مى‌بيند.

يعنى صحبت در اين است که چون نفس اينگونه افراد ضعيف است. و چون ما ضعيفيم لذا نمى‌توانيم اين مسأله را درک کنيم. چون ما ضعيف هستيم و بين ماده و بين مثال جدايى مى‌بينيم لذا تا در ماده هستيم مثال را نمى‌فهميم. براى اينکه برويم به مثال بايد به خواب برويم و از ماده غفلت کنيم. اما اگر ما در عين واحد قدرت پيدا بکنيم که هم در عين اينکه الآن در ماده هستيم مثال هم براى ما منکشف باشد در اين صورت ديگر ماده براى ما فنا ندارد يعنى اصلًا ماده‌اى ديگر براى ما وجود ندارد که ما به آن ماده برسيم يا نرسيم. حقيقت ماده که معلول مثال است، با حرکاتش دفعهه واحده براى ما روشن است.

لذا زيدى که هنوز به دنيا نيامده ما الآن او را به دنيا آمده در عالم خارج مى‌بينيم لذا مى‌گويد آقا زيد را ببين! مى‌گويند آقا ما نمى‌بينيم. مى‌گويد بابا من دارم زيد را مى‌بينم. الآن در خارج دست به او مى‌زنم. دارم مشاهده‌اش مى‌کنم، دارم وجودش را احساس مى‌کنم؛ وجودش را احساس مى‌کند واقعاً آن موقع که دارد دست مى‌زند و اين را مى‌گيرد، وزنش را دارد مى‌گيرد گر چه الآن شما چيزى نمى‌بينيد ولى الآن دارد اين را مى‌گيرد، مى‌اندازد بالا، مى‌اندازد پايين، اين زيدى که به دنيا آمده بيست سال ديگر مى‌خواهد به دنيا بيايد ولى اين را که مى‌اندازد بالا، مى‌اندازد پايين، دارد ماده او را نه مثال او را مى‌اندازد؛ مثال را که بالا و پايين نمى‌اندازد. همين ماده او را در آن موقع، الآن دارد مشاهده مى‌کند، و اين مشاهده يعنى خودش را در بيست سال ديگر قرار مى‌دهد. اين است معنايش.

يعنى منى که الآن نشسته‌ام در ساعت فلان الآن يک مقدار زمان را گذراندم، رفتم بيست سال بعد، الآن من بيست سال بعد هستم شما من را مى‌ببينيد در ساعت نه و نيم ولى خودم الآن در بيست سال بعد هستم اين مال احاطه است

و اين تدريجى بودن ماده به خاطر ادراک ماست يعنى همه چيز حتى ماده بالنسبه بعلت خودش دفيعست ولى بالنسبه به عالم خودش و کسى که در عالم ماده است و محکوم به قوان ين ماده است تدريج بودن را احساس مى‌کند.

آن وقت از اينجا ديگر ليعلم الله خطاب به مؤمنين است.

ليعلم ديگر در آنجا معنا ندارد. خود علم فعليت قبل از جهاد هم بوده.

بنابراين فکر مى‌کنم معناى اين قضيه هم تا اينجا تا حدودى روشن شده باشد که" ما امرنا الا واحده" يعنى چه؟" و ما امرنا الا واحده" فقط به مبدعات بر نمى‌گردد که عوالم مجرد باشند به عوالم طبع و ماده هم هست" و ما امرنا إلا واحده" اينطور نيست که بالنسبه به عالم ملائکه واحده امّا بالنسبه إلى عالم طبع امرنا غير واحده! إلى غير النهايه!! نه! امرنا واحده فى جميع الحالات واحده. آن چه که در عالم وجود، تحقق خارجى دارد هو واحده؛ چه عالم مربوط به مجردات و عقول باشند يا عالم مثال باشند که عالم برزخ است يا عالم ماده باشند که اظلم عوالم است. بنابراين يک حقيقت بيشتر در عالم وجود ندارد و آن حقيقت عبارت است از کشف تفصيلى لدى الحق علم اجمالى هم برود پى کارش.

و امّا کليت و جزئيت به سعه بر مى‌گردد؛ به شدّت و ضعف و به قوه و به اوليت بر مى‌گردد- البته کليت بعنوان طبيعى که خب يک اصطلاح چيز است- در کليت خارجى هر چيزى که علت به نسبت به چيز ديگر داشته باشد جنبه کليت دارد، تا اينکه به مراتب اسماء برسد ديگر اسماء کليت دارند نسبت به همه معلولات ماده خودشان. چون جنبه سعه دارند و علت سعه‌اش اقوى است از معلول. کليت از اين باب است؛ يک چيزى، کل است نسبت به چيز ديگر و اين جزء است نسبت به اين

امّا آنچه که در روايات داريم که حضرت زهرا در خواب مى‌ببينند يک سريرى را يک تختى را ديدند که پايه ندارد. اصلًا اگر ما قائل بشويم که آن مال عالم بالاست يعنى عالمهاى بالاى عالم قيامت است. بهشت که ما به آن مى‌گوئيم بهشت در آنجا که صورت نيست در آنجا که ماده نيست در آنجا حتى معنا هم نيست، اين چگونه است که به اين شکل در مى‌آيد؟

در اين مورد بايد گفت: بهشت مراتب متفاوته اى دارد. آنجا جاى رؤيت است؛ اينها هست؛ تخت هست و منبر هست؛ هر چند که در يکجا داريم که در روز قيامت وقتى مى‌شود که يک منبرى از نور مى‌آورند پيغمبر صلّى الله و عليه و آله وسلم مى‌رود بر آن منبر قرار مى‌گيرد در پله پايينش اميرالمومنين عليه‌الصلوه و السلام مى‌نشيند و همين طور حضرات ائمه. حالا صحبت بر سر اين است اگر شما قائل به بدن مادى هستيد در اينجا چطور اين ماده روى نور مى‌نشيند روى نور چگونه مى‌شود؟ نور، نور است، يعنى هشتاد کيلو مى‌رود روى نور مى‌نشيند؟! نور که ثقل ندارد! امّا اين ثقل دارد.

در اينجا نشستن روى نور، حکايت از آن مرتبه ثقل و آن مرتبه روح وآن مرتبه سنخيت نور دارد. يا روى منبر نور قرار مى‌گيرد و بدن منظور نيست در اينجا يا اينکه فرض کنيد که يک منبر هست يک صورت مثالى دارد که آن حقيقتش از نور است و ظهورش به اشياء است. چطور اينکه تمام اشياء تمام اينها مراتب نازله نور هستند. وجود نور است و تمام آن نور وقتى که بصورت در مى‌آيد به اين اشکال در مى‌آيد. از اين نظر تعبير به اين مسائل شده ولى آن مسأله‌اى که ما عرض کرديم آن هست و به حال خودش باقى است.

همان طورى که در عالم قيامت وجود حضرت زهرا سلام الله عليها يک وجود نورانى است که آن وجود بر همه خلائق برترى دارد همين طور هم يک وجود جسمانى و مثالى هم دارد. وجود جسمانيشان- اگر ما قائل به همين ماده بشويم يا برزخ بين ماده و مثال- هر چه باشد داراى جسم است. مقتضاى جسم فواکه است، مقتضاى جسم تخت است؛ مقتضاى جسم عر ش است، مقتضاى جسم سرير است و امثال اينها همه مقتضاى جسميت هستند. منافاتى ندارد با اينکه خود آن حقيقت نورانيه حضرت در يک جا باشد اصلا کسى نرسد به آنجا و بين او و بين آن جسم متنازلشان که هست که مى‌گويند و مى‌خندند با ما انشاءالله آنجاها؛ بالاخره ما را از دور خودشان که نمى‌پراکنند ما هستيم دور خودشان، غذاى ما را درست مى‌کنند بر ايمان نمى‌دانم حورالعين مى‌آورند البته حورالعين بدون مطلب و مسأله.

يک دايى ايشان داشت يک وقتى ما رفتيم و صحبت کرديم گفتم حاج آقا هر کار مى‌خواهى همين دنيا بکن آنجا هيچ خبرى نيست. گفت: آن بهشتى که حورالعينش اين طور باشد من اين بهشت را نخواستم. آن فايده ندارد.

خلاصه در عين حال که آنجا سور و سات ما را انشاء الله بر قرار مى‌کنند خودشان هم يک جاى ديگرى هستند که اصلا ما دستمان به آنجا نمى‌رسد. فکر و عقلمان به آنجا راه ندارد.

هر کدام به فعل خود، مقتضاى عالم بدن، عالم طبع استفاده از اينهاست. مقتضاى عالم روح، استفاده از آنهاست. شما خيال مى‌کنيد همين نهر کوثر که از امير المومنين عليه السلام دارد چيست؟ اينها سرکارى است؟ بنده خدا يک قطره به تو بدهند دنيا و آخرت را رها مى‌کنى، کنار مى‌گذارى.

نسبت به مراتب بالاتر آن اصلا نمى‌آيد. بله" ولدينا مزيد" اشارات است.

وجود اولياء خدا در آنجا ذو مراتب است يعنى در اين دنيا چطور شما خدمت مرحوم آقا مى‌رسيديد. مرحوم آقا با شما مى‌گفتند و مى‌خنديدند. اينها با مدرکات شما صحبت مى‌کردند؛ به مقدار سعه و قدرت؛ ولى خود ايشان در يکجاى ديگر بودند. در آنجا هم همين طور است آنجا هم اولياء با همه هستند و با هر شخصى در هر مرتبه‌اى هستند. يعنى پيغمبر اينجاست، ما داريم پيغمبر را مى‌بينيم، ولى مطابق با سعه خودمان استفاده مى‌کنيم از پيغمبر، و نظر او در يک مراتب ديگر است حالا خدا انشاء الله قسمت کند ما به آنجا برسيم، نمى‌گوئيم نه، خدا که بخيل نيست ما هم در دعا چرا بخل کنيم مى‌گوئيم خدايا ما را برسان به آنجايى که پيغمبرت رفته. حالا يا خدا مى‌رساند يا نمى‌رساند بالاخره حالا ما دعايمان را بکنيم ما چرا بخل کنيم. ولى درجات نسبت به کفار، نسبت به مؤمنين، اصحاب اليمين و متقين و مقربين و ابرار اينها همه مراتبشان در آنجا هست همان پيغمبر و همه هستند ولى به اندازه رتبه و سعه‌شان از آنها استفاده مى‌کنند هر کسى به اندازه خودش. [↑](#footnote-ref-1)