شیئیت، وصف برای وجود است

... مربوط به تساوی و بلکه تساوق وجود و شیئیت بود و سابقاً بیان شد که شیئیت، وصف برای وجود است و در هر جا که وجود باشد شیئیت است. بلکه اثبات شیئیت برای خود ذات متفرّع بر وجود است و اینکه ما به یک ذاتی اطلاق شیء بکنیم، متفرّع است بر اینکه آن شیء موجود باشد. اگر معدوم باشد ما نمی‌توانیم به او شیء بگوییم یعنی تقدم ذات بر ذات اشکال دارد، تاخر ذات از ذات هم اشکال دارد.

همچنین تساوی خود ذات نسبت به ذات و اولویت ذات نسبت به ذات، متفرع بر وجود ذات است. و به عبارت دیگر وجود است که شیء را شیء و ماهیت را شیء می‌کند و اطلاق اشیاء بر ماهیات معدومه به اعتبار وجود آنها است؛ یعنی این که وقتی شیئی با ماهیتی شیء می‌شود و قابل برای اشاره می‌شود که وجود بر او حاکم شده باشد؛ بدون او ما نمی‌توانیم به آنها اشیاء بگوییم. و اینکه می‌گوییم اشیاء بر دو قسم یا سه قسم هستند یا چند قسم

هستند قبلًا لحاظ وجود را در ذهن خودمان کرده‌ایم و بعد اطلاق شیء بر آن اشیاء خارجی می‌کنیم.

این بحثی بود که مربوط به تساوق وجود با شیئیت بود و همان طور که مرحوم آخوند و مرحوم سبزواری در منظومه فرموده‌اند، علت این که این بحث مطرح شده ـ البته در مجالس قبل عرض کردیم ـ که علت این است که بعضی‌ها دیدند اگر ملتزم به این مطلب بشوند که در هرجائی که وجود است در آنجا ما باید اطلاق شیء بکنیم و در هرنقطه که عدم است در آنجا شیئی هم وجود ندارد و این وصف شیئیت در آنجا ممتنع است؛ اشکالاتی پیش می‌آید.

مهمترین اشکال ـ همان طوری که خود مرحوم حاجی فرمودند ـ این است که در ثابتات ازلیه که علم باری نسبت به حقایق خارجیه است نسبت به اموری است که بعداً در خارج تحقق پیدا می‌کند در غیر مبدعات؛ مثل آن حوادثی که در طبع و در کون و فساد متحقق می‌شود این علم باری در آنجا دچار اشکال می‌شود. به جهت اینکه فرض بر این است که حوادث عالم طبع هنوز تحقق پیدا نکرده است، در عین حال ما وجود باری را ازلی می‌دانیم

پس یا وجود باری جاهل است نسبت به این اشیاء و حقایقی که بعداً تحقق پیدا می‌کند یا عالم. اگر جاهل باشد اثبات جهل برای او شده؛ و این ممتنع است و اگر عالم باشد در حالی که هنوز شیء تحقق پیدا نکرده پس خداوند علم به چه چیز دارد؟

لذا گفته‌اند که: اوصاف را در دو حالت عدم و وجود، ثابت، می‌نامیم یعنی یک حالت ثبوتی برای اوصاف قائل هستیم؛ برای احوال یک حالات ثبوتی را قائل هستیم، که این ثبوت با عدم هم می‌سازد. منافاتی با عدم ندارد؛ ممکن است یک شیئی تحقق خارجی نداشته باشد اما در عالم بین وجود و بین عدم ثبوت داشته باشد، علم خداوند متعال به آن ثبوت تعلق می‌گیرد. چون بالاخره علم باید به یک چیزی تعلق داشته باشد؛ معلوم می‌خواهد؛ وقتی که معلومی در خارج نباشد پس علم به چه چیز تعلق بگیرد؟

اینها اطلاق نفی را بر ممتنع الوجود کردند؛ هر چیزی که امتناع دارد. و اطلاق وجود را بر هر چیزی که تحقق دارد. و اطلاق ثبوت و تقرر را بین این دو؛

یعنی به ماهیاتی که وجود خارجی ندارند و ممکن بالذات هستند؛ ممکن است وجود آنها تحقق پیدا بکند ولی علم خداوند متعال در ازل به آنها تعلق گرفته است. از این راه خواسته‌اند که این شبهه را دفع کنند. البته موارد و علل دیگری هم دارد که خود مرحوم حاجی در همان جا ذکر کرده.

از این مسأله ـ نه از علت این قضیه ـ مرحوم آخوند جواب می‌دهند؛ از این جهت که ما چیزی بین وجود و بین عدم نداریم. یا اشیاء موجوده هستند و یا معدومه و اطلاق یک صفتی یا یک ذاتی ـ در حالی که بین وجود و بین عدم باشد ـ ، ارتفاع نقیضین است؛ یک شیئی اگر موجود باشد این موجود طرد عدم را می‌کند و اگر معدوم باشد طارد وجود است. بنابراین وقتی می‌خواهید بگویید «هذا شئ» این «هذا شی» را شما وقتی می‌توانید اطلاق بکنید که وجود بر آن قبلًا عارض شده باشد. اگر عارض نشده باشد شما اطلاق شیئیت را نمی‌توانید بکنید.

جوابی را که این آقایان می‌دهند این است که اشیائی که در عالم کون و فساد که عالم طبع است تحقق پیدا می‌کند، آیا شما علم ازلی را شامل این

اشیاء می‌دانید یا نمی‌دانید؟ فرض بر این است که هنوز چیزی تحقق پیدا نکرده، چگونه شما علم ازلی را نسبت به اینها شامل می‌دانید.

در اینجا دو مطلب است و بر اساس هر کدام از این دو مطلب اشکال پیدا می‌شود و ما ناچاریم برگردیم به مبنای اصلی خودمان که علم حضوری مساوق با کشف تفضیلی است.

مطلب اوّل اینکه: اگر قائل به علم حصولی در پروردگار متعال بشویم این علم حصولی علم ذات است نسبت به صور عینیه یعنی ذات متعال نسبت به صور عینیه علم پیدا می‌کند ـ البته یک عده قائل به علم حصولی در خداوند متعال شده‌اند ـ اگر چه تحقق این صور در خارج، منفی است؛ هنوز اشیاء در خارج تحقق پیدا نکردند، اما صور علمیه آنها موجود است. پس خداوند متعال علم حصولی پیدا می‌کند نسبت به آن صور؛ در واقع این اشیاء یک صور علمیه دارند که این صور علمیه در ذات است، که از آن تعبیر به علم اجمالی می‌شود؛ علم اجمالی نسبت به صور تفصیلیه عینیه. و به این واسطه خداوند متعال

در ازل علم پیدا می‌کنند نسبت به اشیاء خارجی؛ به صور آنها علم پیدا کند.

در اینجا معتزله می‌توانند از این مطلب جواب بدهند و بگویند که علم حصولی از هر کسی می‌خواهد باشد و به هر کسی می‌خواهد تعلق گرفته باشد، یک تعین خارجی می‌خواهد؛ امکان ندارد یک شیئی حکایت بکند از یک محکی‌ای، در حالی که آن محکی وجود خارجی نداشته باشد. علم حصولی متفرع بر تحقق عینی شئ است؛ شما وقتی که علم به این کتاب پیدا می‌کنید متفرع بر این است که کتاب باشد و تقدم عین و معلوم، ـ منظور معلوم بالغیر است نه معلوم بالذات؛ یعنی تقدم معلوم بالغیر ـ تقدم علّی و طبعی است نسبت به معلوم بالذات که همان صورت ذهینه است. و تا این شیء خارجی نباشد علم حصولی‌ای هم در واقع نخواهد بود، بخلاف علم حضوری که در علم حضوری معلوم بالغیر و معلوم بالذات یکی خواهد بود.

ما دو معلوم داریم؛ یک معلوم بالغیر داریم که عبارتست از این کتاب همین خود این کتابی که الآن دارم در دستم می‌گیرم این معلوم بالغیر است. چرا به

آن معلوم بالغیر می‌گوییم؟ چون بواسطه آن صورت ذهنی من، این کتاب معلوم است. اگر من یک صورت ذهنیه نداشتم علمی نیز در کار نبود بلکه این کتاب برای خودش بود. شما اگر صد هزار جلد کتاب هم در اتاق داشتید صفت علم و صفت شناخت و معرفت در اینجا منتفی بود؛ کتاب برای خودش بود؛ کتاب که به ما اجبار نکرده که ما به او عالم بشویم؛ کتاب برای خودش در جای خودش بود. ما می‌آییم نسبت به این کتاب علم پیدا می‌کنیم.

پس در وهله اول ما یک معلوم بالذات داریم که همان صورت ذهنیه ماست، آن صورت ذهنی ما معلوم بالذات و قائم به نفس است؛ یعنی ذاتاً به او می‌گوییم معلوم. به واسطه آن صورت ذهنیه این کتاب هم معلوم می‌شود. یعنی در اینجا دو امر تحقق پیدا می‌کند و دو نسبت، نسبت اول نسبت علم است به عالم، نسبت دوم نسبت علم است به شئ خارج؛ ولی در هر حال خود شئ خارج تقدم طبعی دارد؛ من نمی‌توانم نسبت به یک امر خارجی که نیست، علم پیدا بکنم. تا منبری در اینجا نباشد که من عالم

به این منبر نمی‌شوم. تا در اینجا این ضبط نباشد من عالم به این ضبط نمی‌شوم. تا فردی در اینجا نباشد که من عالم به او نمی‌شوم.

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

صحبت در این است که اگر شخصی جواب بدهد که ما با علم حصولی ذات نسبت به صور دفع این اشکال را می‌کنیم و نیاز ندارد که بگوییم چون ماهیات در خارج نیستند بنابراین شما برای این محذور اثبات حال و اثبات ثابت برای این ماهیات و صور علمیه حق که در ازل تعلق گرفته، می‌کنید. اینها خیلی راحت می‌توانند جواب بدهند بر اینکه علم

حصولی تعین خارجی را لازم دارد وقتی تعین نباشد می‌شود معدوم مطلق. و وقتی که معدوم مطلق شد، المعدوم المطلق لا یخبر عنه.

و همان طور که ایشان فرمودند و لا یعلم به شئ، و چیزی هم با او مشخص نمی‌شود پس بنابراین به این وسیله نمی‌توانیم جواب بدهیم؛ این مبنای اول.

و اما مبنای دوم این است که علم ازلی حق را نسبت به اشیاء خارج، علم حضوری می‌دانند؛ یعنی حضور تفصیلی اشیاء را عند الذات می‌دانند؛ نفس خود شی عند الذات حاضر باشد. یعنی ذات، نه اینکه ذات ربوبی در یک مقام بالای کوه قرار گرفته و از بالای کوه نگاه می‌کند به آن افرادی که در خارج و در زیر کوه هستند. یا در یک طرف قرار گرفته و دارد به همه خلائق نظر می‌کند که این علم بشود علم حصولی. نه؛ همانطوری که حضور ذات ما مشاهد برای ما است و نیاز به تأمل و تفکر نداریم در اینکه ما هستیم؛ خود نفس وجود ما عبارتست از شهود ما و عبارتست از علم ما و عبارتست از حضور ما.

همان طوری که ذات برای خود ذات حضور دارد و شهود دارد و نیاز به معرفی غیر ندارد، اشیاء خارجی از مبدعات و غیر مبدعات که عالم طبع باشد یا عالم مجردات ـ که جزء مبدعات نیستند ـ حضورشان لدی الذات و عند الذات حضور عینی و علمی و تفصیلی و کشفی است. یعنی تمام اشیاء عندالذات حاضرند و ذات نیاز ندارد که به آنها نظر بیندازد؛ فکر کند که آنی را که من درست کردم چه جور است؛ نگاه کنم ببینم چه رنگی است؛ در آن تامل کنم ببینیم کمّش چطور است! نه!. نظر ذات به ذات عین نظر ذات است به آثار و به ظلال ذات و به مبدعات ذات و به معلولهای ذات؛ یعنی علم ذات به ذات عین کشف تفصیلی آثار و خصوصیات ذات است. این مبنای دوم است که در اینجا علم اجمالی ذات را در مقام ذات مساوق با کشف تفصیلی می‌دانند.

اشکالی که در اینجا ممکن است بوجود بیاید و مطرح بشود این است که شما طبع و در عالم کون و فساد قطعاً قائل به عدمیت اشیاء هستید. یعنی در عالم طبع مجبورهستید که بگویید اشیاء معدوم هستند؛ البته علل آنها هستند، این را قبول داریم؛

اسماء و صفات کلیه الهیه موجود است؛ مراتب موجود است. ولی وقتی به عالم طبع می‌رسد طبعاً مجبور می‌شوید در آنجا بگویید که وجود ندارند. خود ما داریم می‌گوییم که معدومند و وجود ندارند؛ چطور ممکن است که همه اشیائی که زمان ـ همان طوری که عرض شد ـ در آن ها دخالت دارد و شرط است، آن اشیاء دفعه واحده لدی الذات وجود عینی و حضور عینی داشته باشند.

بنابراین این آقایان بخاطر همین مسأله ناچار شدند یک علم اجمالی را هم در اینجا اضافه کنند. بگویند که این علم تفصیلی و کشف تفصیلی اشیاء مساوق با علم اجمالی است. یعنی علم اجمالی ذات عین کشف تفصیلی اشیاء است در خارج، که در اینجا آن علم اجمالی را در مقام کشف تفصیلی متقدم می‌دانند. یعنی یک علم اجمالی نسبت به اشیاء هست، آن علم اجمالی نسبت به اشیاء خودش موجب است به واسطه علم عنایی حق، که آن موجب کشف تفصیلی خواهد شد؛ یکی یکی اشیاء در عالم طبع تحقق پیدا می‌کند. گر چه الآن خبری

نیست؛ و آن علم عنایی حق علت برای کشف تفصیلی است نه اینکه خداوند رفته و کشف شده.

و از اینجا اتفاقا آیات قرآنی را شاهد می‌آورند که" لیعلم الله" که در قرآن است که لیعلم الله فلان، خدا مؤمنین را بداند، حالا بعضی از مفسرین حتی حکیم هم بوده‌اند اینها تفسیر قرآن کردند و در اینجا دچار این اشکال شدند که این که آیاتی که می‌فرماید اینکار را بکنید تا" لیعلم الله المجاهدین" یعنی تا وقتی که غزوه و جنگی اتفاق نیفتاده آن کشف تفصیلی هنوز تحقق پیدا نکرده، چه موقع کشف تفصیلی تحقق پیدا می‌کند؟ بعد از اینکه این جریان اتفاق بیفتد در عین اینکه قبلًا خدا می‌داند؛

این «قبلا دانستن»، می‌شود؛ علم اجمالی، ولی هنوز چون به کشف تفصیلی نرسیده است و هنوز جنگی در عالم کون و فساد و در عالم طبع اتفاق نیفتاده، آن علم اجمالی هنوز مبدّل به کشف تفصیلی نشده؛ هنوز در مقام علیت بدون معلول قرار گرفته؛ که این خودش هم جای اشکال دارد و ممتنع است. این جهاد باید انجام بگیرد تا علم دوم حق تحقق پیدا بکند!! یک علمی خدا داشته علم در ازل، آن نسبت

به این بود که این جهاد انجام بگیرد ولی تاکنون انجام گرفته؟! نه خیر انجام نگرفته، چون ازل با ماده ارتباطی ندارد. پس باید این زمان همین طور بگردد و خدا هم دست خود را بگذارد روی دست خودش تا اینکه یک جهادی، انجام بگیرد؛ غزوه بدری، غزوه احدی انجام بگیرد تا اینکه لیعلم الله المجاهدین. خب حالا که این جهاد انجام گرفت آن کشف تفصیلی حق در آنجا تحقق پیدا می‌کند. این می‌شود علم ثانی. پس علم اول، علم اجمالی بود، علم دوم متوقف است بر تحقق خارجی آن اعیان؛ این می‌شود علم اجمالی و هذا فی غایه تامل، جای تامل دارد!

به جهت این است که اگر ما قائل بشویم جیمع صفات کمالیه در حق به نحو فعلیت است و خداوند متعال هیچ نقصانی در هیچ مرحله ای ندارد و علم ثانی را در اعیان خارجی معلول برای تحقق فعلیت بعد الاستعداد بدانیم، بنابراین خداوند متعال نسبت به این قضیه جاهل است. جهل خداوند نسبت به این قضیه نه از این باب که قبلا نمی‌دانسته، نه! قبلا می‌دانسته، او که سهل است؛ مرتاض هندی

هم می‌داند که فرض کنید سال دیگر چه اتفاقی می‌افتد حالا خدا نداند! این در دانستن نقص نیست؛ اما در همینکه این کشف تفصیلی در خارج موجب بشود که ما اطلاق علم بکنیم. بر خداوند متعال تا اینکه خداوند بداند.

یا باید بگوییم منظور از علم این است که تحقق خارجی پیدا بکند، که این علم نیست. یا اینکه باید بگوییم تغییر و تحولی در ذات پیدا می‌شود؛ یعنی الآن دیگر خدا هم شیر فهم شده!! حالا اگر غزوه‌ای و جهادی اتفاق افتاده؛ خدا هم شیر فهم شده که اینجا چه کسی مرد میدان بوده؟ و چه کسی فرار کرده و تقاعد را اختیار کرده؟ اینجاست که آقایانی که معتقد هستند علم اجمالی حق را کنار بگذارند ـ البته نه اینکه ملتزم بشوند؛ کنار گذاشتن در اینجا معنا ندارد که البته ما آن را بخواهیم کنار بگذاریم ـ ما اصلًا اجمالی را می‌خواهیم انکار بکنیم. آقایانی که معتقد هستند بر اینکه علم اجمالی در غیر از آنجایی که زمان و مکان؛ و یا کون و فساد دخالت در تکوّن آنها دارد دارد ـ در تکوّن آنها که عبارت است از طبع و عالم ماهیات خارجیه ـ یا باید ملتزم بشوند بر آنکه

آنها هنوز تحقق پیدا نکردند. امّا اگر تعلق پیدا نکردند چطور در خداوند متعال این علم اجمالی بر آنها تحقق پیدا می‌کند؛ این معدوم است هر چه می‌خواهد باشد. وقتی که یک امری تحقق پیدا نکند و در خارج معدوم است چطور علم حق به آنها تعلق می‌گیرد؛ اینها قائل به کشف تفصیلی هستند.

مگر اینکه اینطور فرض کنیم که اینها می‌گویند که خداوند متعال صورتهای اینها را در ذات خودش دارد که بعداً من اینها را خلق می‌کنم. چطور شما یک نقشه در ذهنتان می‌کشید؛ یک نقشه ساختمان که هنوز ساختمانی در خارج وجود ندارد شما می‌آیید یک ساختمان در ذهنتان ترسیم می‌کنید؛ اتاقش را اینجا بگذارم؛ حمامش را اینجا بگذارم؛ مطبخش را اینجا بگذارم؛ اینها هنوز در خارج تحقق ندارند، شما می‌آیید نقشه یک ساختمان و بناء را در ذهنتان ترسیم می‌کنید این نقشه ای که در ذهن ترسیم شده و این خریطه‌ای که آمدید الآن در ذهن خودتان مجسم کردید و تمام ابعاد و اجزاء مشخص شده؛ فردا می‌آیید در یک کاغذ شروع می‌کنید به

ترسیم کردن و آنرا ترسیم می‌کنید. خطی می‌کشید یک اتاق در اینجا، مطبخ در اینجا، حیاط و صحن در اینجا و بقیه خصوصیات را می‌کشید؛ تازه این نقشه است بعد هم بنّا را صدا می‌کنید این نقشه را در اختیار بنّا قرار می‌دهید بنّا هم طبق این نقشه می‌آید ساختمان درست می‌کند.

آیا خداوند متعال اینطور است؟ یعنی تمام این صور اعیان را قبلا در علم خودش ترسیم کرده؛ قبل از اینکه تحقق پیدا بکند؛ خب اینکه کشف تفصیلی نشد. چطور شما قائل به کشف تفصیلی هستید؟ یعنی وقتی که علم اجمالی را عین کشف تفصیلی می‌دانید و فرض بر این است که هنوز اشیاء عالم طبع تحقق پیدا نکرده؛ بنابراین کشف تفصیلی نشد.

کشف تفصیلی این است که جلوی شما باشد و این منافات با علم حضوری دارد؛ در علم حضوری عین خارج حاضر لدی الذات است همان طوری که الآن من شاعر به خودم هستم و نمی‌توانم این شعور را از خودم جدا کنم و انفصالی بین شعور و بین خود بوجود بیاورم این اشیاء خارجی هم برای خداوند

متعال باید همین طور باشد؛ باید اشیاء حضور داشته باشند. در حالتی که قائل به عدم هستیم و اگر شما قائل هستید اشیاء خارجی وجود دارند؛ همان عالم طبع هم وجود دارد و تمام اینها وجود دارند امّا در اینها علم اجمالی را چکار می‌کنیم باید از آن خداحافظی کنیم دیگر علم اجمالی در اینجا نداریم.

علم اجمالی برای خداوند متعال قابل تصور نیست و این از قبیل همان اوهامی است که ما خیال می‌کنیم چون یک علم اجمالی نسبت به علوم خودمان داریم و بعد هم در مقام کشف تفصیلی یکی یکی آن علوم برای ما ترسم پیدا می‌کند؛ فرض کنید که یک طبیب علم اجمالی دارد نسبت به تمام امراضی که ممکن است برای یک مریض پیدا بشود و همین طور علم اجمالی دارد نسبت به ادویه‌ای که برای مریض تجویز می‌کند اما الآن می‌تواند بگوید؟ نه، باید یک مریض بیاید در مقابلش و او این مریض را معاینه کند، و بعد علم تفصیلی پیدا بکند نسبت به خصوصیات این مریض. بعد برود سراغ ذهنیات خودش، و از آنجا دواهایی که مناسب با این مریض

است به مرحله تفصیل بیاورد.

پس ما یک علم اجمالی داریم یک علم تفصیلی داریم، علم تفصیلی حضور است و علم اجمالی حضور نیست، علم اجمالی یک ابهامی از قضایا و اعیان خارجیه است علیهذا علم اجمالی را نسبت به خودمان قبول داریم چون مرحله علم اجمالی با مرحله علم تفصیلی دوتاست. علم اجمالی در صورت جهل و غفلت به علم تفصیلی است. وقتی ما قائل به علم تفصیلی هستیم علم اجمالی جایگزین می‌شود اما اگر شما علم تفصیلی نسبت به این شیء پیدا کردید دیگر علم اجمالی اینجا چه جایی دارد؟ البته که جایی ندارد.

الآن من می‌دانم، در این اتاق کتاب است، علم اجمالی من دیگر معنا ندارد؛ علم اجمالی ندارم. اما اگر بروم در آن اتاق، فرض کنید که قبل از اینکه بیایم در اینجا می‌دانم که در اتاق سر و صدا می‌آید. و وقتی که دیدم اینجا سر و صدا می‌آید معلوم می‌شود در اینجا کتاب هم وجود دارد. پس با این دو مقدمه می‌دانم در اینجا افرادی هستند؛ تازه خصوص این افراد را هم نمی‌دانم. می‌دانم یک افرادی در اینجا

هستند حالا این صدا از کیست؟ نمی‌دانم. این همهمه از کجاست نمی‌دانم. علم اجمالی در مقام جهل و در مقام غفلت است. اما وقتی که من آمدم در این اتاق به تفصیل متوجه شدم چند نفر هستند دیگر در اینجا علم اجمالی ندارم؛ اینجا علم تفصیلی دارم.

حالا این علم اجمالی حق به چه تعلق گرفته؟ اگر شما قائل به کشف تفصیلی باشید و تمام اشیاء را پیش ذات حاضر بدانید، علم اجمالی ذات کجا رفته؟! اصلًا چه جایی برای علم اجمالی است؟! ذات به چی علم داشته باشد؟ اصلا اجمال به چه چیزی داشته باشد؟!

امّا در مورد کنت کنزاً مخفیاً چگونه است!؟

جواب اینست که آن نشانه ذاتش است؛ می‌گوید ذات، کنز مخفی است و لذا در اینجا اجمال نیست! یک اراده کرده؛ یک اراده ازلی، و این اراده ازلی با او بوده و همیشه هست و همیشه خواهد بود. نه اینکه در آنجا در وقتی که کنز مخفی بود جاهل به همه چیز هم بوده! و نیاز ندارد یک اراده می‌کند واو

با آن اراده خودش همه اشیاء را درست می‌کند و اصلًا در مورد پروردگار معنا ندارد که پرودگار نسبت به اشیاء علم اجمالی داشته باشد.

علم اجمالی را دارم نفی می‌کنم نه کشف تفصیلی را. اینکه خداوند متعال اجمالا بداند یعنی چه؟ یعنی اگر صور را بداند!؟ صور که اجمال نیست، اجمال یعنی مبهم. مگر اینکه از آقایان به این نحو دفاع کنید که اینطور می‌گویند که منظور از اجمال یعنی فقط صور عینیه اشیاء نه خود اعیان اشیاء؛ اجمال در اینجا فقط این معنا را دارد. و این معنا، معنای اجمال نیست، اجمال را عبارت بدانید از صور اشیاء؛ کشف تفصیلی را عبارت بدانید از خود تحقق اشیاء؛ اینطور بخواهیم معنا کنیم که اینها اینطور نمی‌گویند

به عبارت دیگر: وقتی که یک شیء پیش ما حاضر است شما که نسبت به این غفلت ندارید؛ در حالیکه علم اجمالی در مقام غفلت است یعنی غفلت نسبت به حضور باشد فرض کنید که یک طبیبی آمد و یک مرضی را تشخیص داد دیگر اجمالی نسبت به آن مرض ندارد؛ تفصیل نسبت به مرض آمده، پس

هر جا که اجمال است در آنجا غفلت است؛ وهر جا که تفصیل است در آنجا غیر غفلت است. بنابراین در آنجا فرض کشف تفصیلی با علم اجمالی در ذات حق معنا ندارد؛ پس باید علم اجمالی را در ذات حق کنار بگذاریم.[1]

---

[1] سؤال: کلًا عالم طبع اگر لازمه‌اش تدریج است چطور می‌شود یکمرتبه تفصیلًا آمده باشد. البته نسبت به غیر خدا
جواب: یکمرتبه نیامده، خود عالم طبع را فرض کنید؛ الآن در اینجا حیات دارید تا بحال سی و هفت سال عمر کرده‌اید انشاء الله صد سال دیگر هم عمر می‌کنید شما یک حرکتی داشتید از ابتدا تا سی و هفت سالگی و از سی و هفت سالگی تا فرض کنید که صد سالگی، خب این حرکت چیست؟ آیا این حرکت از اول تا سی و هفت سالگی برای شما مشهود است؟
بله مشهود است دیگر،
الآن در ذات شما این حرکت مشهود بوده؛ شما الآن بچگی را یادتان می‌آید؛ وقتی که بزرگتر شدید یادتان می‌آید؛ حالت بیست سالگی یادتان می‌آید؛ حالتی که رفتید خواستگاری یادتان می‌آید؛ همه را یادتان می‌آید. و با همه اینها شما یک احساس معیّت می‌کنید؛ یعنی خودتان را از این خاطرات نمی‌توانید جدا بکنید؛
این یک قاعده است. اتفاقاً این یکی از مطالبی است که به علم حصولی و علم حضوری که بعدا بحثش می‌آید بر می‌گردد. اگر شما در خودتان تأمل کنید، خودتان را با تمام این خاطرات معیّت می‌بینید؛ خودتان را جدا از پنج سالگی نمی‌بینید؛ خودتان را از ده سال قبل جدا نمی‌بینید؛ خودتان را می‌بینید که با تمام این خاطرات هستید؛ نه تنها صورتش در ذهن شماست، بلکه اگر یکمقدار بیشتر تأمل کنید، یک وقت هست که صورتی را در ذهن شما مرور می‌دهند امّا یکوقتی شما وجود خود را توأم با این حوادث احساس می‌کنید.
یعنی می‌بینید این حوادث بوده آمده و آمده و منم که الآن هستم، من یک من ممتدم، یعنی منی هستم که الآن در اینجا که فرض کنید در ساعت نه و ده دقیقه در اینجا نشستم ولی این من، تا سی و هفت سال قبل امتداد دارد. لذا شما خودتان را نمی‌توانید از کارهایی که قبلا کردید جدا فرض کنید؛ اگر

فقط یک صورت علمیه بود، صورت علمیه چیزی نیست؛ شما یک عکسی بر دیوار می‌بینید این عکس را بعداً از ذهنتان محو می‌کنید؛ عکس مال دیوار است به من چه مربوط است!؟ لذا شما خودتان را از حوادثی که قبلا اتفاق افتاده جدا نمی‌بینید، چون احساس یگانگی و وحدت می‌کنید بین خودتان و بین این حوادث؛ نمی‌توانید از خودتان جدا کنید.

اگر کاری کردید که این کار خلاف بوده، چرا عذاب وجدان شما را همراهی می‌کند؟ نه بخاطر یک تصویر بلکه بخاطر اینکه شما هستید که الآن این گناه را کردید. آن قاتل که آن قتل را انجام می‌دهد چرا همیشه عذاب وجدان او را تهدید می‌کند، چون قاتل الآن هم خود را قاتل می‌بیند؛ قتل را پارسال کرده به الآن چه مربوط است؟ ولی الآن خود را دارد قاتل می‌بیند؛ الآن خود را مذنب می‌بیند؛ الآن خود را جنایتکار می‌بیند؛ این عذاب وجدان است! و همین طور کسی که یک کار ثوابی انجام می‌دهد و یک کار مورد رضا و مرضیّ خدا انجام بدهد الآن خود را شاد می‌بیند؛ پارسال کمکی به یک فقیری کرده؛ پارسال عیادتی از یک مریضی کرده؛ پارسال فرض کنید که اصلاح ذات البینی کرده، ولی الآن خوشحال است. چرا؟ چون الآن خود را مصلح می‌بیند و الآن خود را عبد می‌بیند و الآن خود را مرضیّ پروردگار مشاهده می‌کند.

و قاتل برای اینکه آن عذاب وجدان بر طرف بشود می‌رود دیه می‌پردازد، این پرداخت دیه چکار می‌کند؟ آن قضیه را منتفی می‌کند. رضایت صاحبان دم را جلب می‌کند، این جلب رضایت صاحب دم رفع آن قتلی را می‌کند که این انجام داده است. یا سارقی سرقت کرده، این سرقت موجب عذاب وجدان او می‌شود بعداً می‌رود آن پول را به صاحب آن مال تعدیه می‌کند، و دیگرراحت می‌شود، می‌گوید الآن من راحت شدم. اینکه الآن می‌بیند که راحت شده چون وجود دیگری متبدل شد به یک وجود دیگر؛ آن وجود که تا الآن با او بود، که عبارتست از خصوصیت سرقت، متبدّل شد به خصوصیت حلّیّت، حلّیّت خودش یک وجود است.

بنابراین ما که الآن در این سی و هفت سال که از ما گذشته، چگونه احساس معیّت داریم؟ اگر فرض بکنیم هفتاد سال دیگر هم بگذرد فرض کنید به صد سال برسد، آیا با آن حالات بعد هم معیّت پیدا می‌کنیم؟! چرا ما با حالات بعد معیت نداریم؟ چون ما هنوز نرسیدیم؛ چون وجود بعدی ما مشروط به دخالت زمان است؛ زمان باید در اینجا باشد و چون زمان هنوز نیامده لذا خود را نسبت به حوادث آینده معدوم می‌بینیم. و چون حوادث آینده را نسبت به خودمان معدوم می‌بینیم، ادراک معیّت نسبت به قضایای آینده را نداریم. نسبت به حوادث ماضیه ادراک معیت را داریم، حوادث ماضیه در ما هست؛ حوادث مستقبل در ما نیست.

این، جهتی است که ما در این جا هستیم. حالا اگر فرض بکنید که شرایط

عوض بشود ما عالم کون و فساد و عالم طبع را معلول برای جهت علّیّت بدانیم، یعنی جهت علّیّت که عبارتست از آن عوالم مافوق، آن علّیّت در علیت خودش تام است و انفصال است؛ و ما انفصال بین علت و بین معلول را مستحیل بدانیم، بنابراین آن حوادثی که برای ما هنوز اتفاق نیفتاده در عالم علیت انجام شده، منتهی در عالم طبع باید این گردش را، پیدا بکند. این سیر را طی بکند

اما آن شخصی که محیط است تمام این عالم طبع را در وجود خود همان طوری که ما در وجود خود می‌بینیم او در وجود خود می‌بیند؛ ما که در وجود خود تازه می‌بینیم آیا این را که ما الآن در وجود می‌بینیم مشروط به مرور زمان است یا دفعهه واحده می‌بینیم؟ نه، الآن ما هستیم بدون زمان با تمام چهل سال که از عمرمان گذشته؛ شصت سال از عمرمان گذشته، بیست سال از عمرمان گذشته سی سال که گذشته؛ ما دفعه خود را با تمام این حوادث معیّت مشاهده می‌کنیم؛ توأم مشاهده می‌کنیم.

این بخاطر این است که این حوادث در وجودشان زمان دخالت دارد؛ در وجود طبعیشان زمان دخالت دارد، ولی در اصل و حقیقت اینها دیگر زمان دخالت ندارد. اگر زمان دخالت داشته باشد، چطور شما در آن واحد هم پنج سالگی در نظرتان هست و هم ده سالگی، هم پانزده سالگی هم بیست پنج سالگی هم سی و هفت سالگی هم الآن ساعت نه و ربع؟ چرا برای این احساس، نیاز به زمان وجود ندارد؟ یعنی وجود طبعی شما یکوقتی می‌گویید وجود روحی من، روح من آن موقع بوده، نه من زید، من زید. شمای «من زید» با تمام این قضایا احساس وحدت می‌کنید بدون زمان. همین نسبت به بالا نیز هست. بنابراین کشف تفصیلی عبارتست از حضور خارجی اشیاء بدون زمان و در الله تعالی بدون علم اجمالی. پس علم اجمالی دیگر کنار می‌رود.

و منظور از علم تفصیلی به نحو جزئی است نه به نحو کلی.

وقتی گفته می‌شود کل، منظور از کل چیست یعنی به نحو اجمال می‌بیند؟ یا به نحو تفصیل می‌بیند؟ اگر به اجمال می‌بیند که خوب ندیده؛ چیزی را ندیده، یک مبهمی را دیده، و اگر به نحو تفصیل دیده خب جزء جزء را دیده، یعنی تمام خصوصیات را دیده

فرض کنید که از عالم علیت می‌بیند زید از خانه‌اش بیرون می‌آید، می‌رود سر کوچه سبزی می‌خرد؛ پنیر می‌خرد؛ گوشت می‌خرد، دوباره برمی‌گردد در خانه؛ یک یک می‌بیند، هم زید، هم حرکت و قدمش وغیره، تمام اینها را تا رفتن و برگشتن مشاهده می‌کند خب این می‌شود به نحو کلی.

امّا نحوه مشاهده: این شخصی را که مشاهده می‌کند، این نحوه مشاهده‌اش که مال آینده هست، آیا واقعاً زید را مشاهده می‌کند یا دارد صورت زید را مشاهده می‌کند؟ یکوقتی شما دارید فیلم تماشا می‌کنید؛ فیلم زید نیست،

عکس زید است. شما یک دوربین دستتان می‌گیرید و فیلمبرداری می‌کنید، فرض کنید که پنج دقیقه طول می‌کشد. بعد می‌گذارید در دستگاه و نشان می‌دهند، در تلویزیون، آنچه الآن دارید در آنجا می‌بینید، زید را می‌بینید یا عکسش را می‌بینید؟ البته که عکس زید است، خود زید در خانه‌اش است و هزار تا کار دیگر می‌کند! اما شما دارید این زید را می‌بینید؛ دارد حرکت می‌کند، آمد، رفت و فرض کنید که دوباره برگشت در منزلش، پنج دقیقه هم طول کشید. خب این که الآن شما دارید می‌بینید عکس زید است.

خب حالا آیا خود زید را هم دیدید یا نه؟ اگر از شما بپرسند آقا شما زید را واقعاً دیدید که رفت؟ جواب می دهید آقاجان بنده چه وقت دیدم!؟ بنده صدها کیلومتر با این زید فاصله داشتم، فیلمش را برای من آوردند ما گذاشتیم در دستگاه و تماشا کردیم، ما زید را ندیدیم چه بسا اینها اصلًا مونتاژ کرده‌باشند، زید اصلًا از خانه‌اش بیرون نیامده. آخر از این کارها می‌کنند. دستگاههائی هست که اینها می‌آید و یک عکس از خارج می‌گیرد بعد عکس زید را هم می‌گیرد این عکس زید را می‌آورد در این عکس مونتاژ می‌کند و حرکت می‌دهد اصلًا زید هم از خانه‌اش بیرون نیامده بود یعنی هزار تا کار می‌شود کرد، نه اینکه شما حتما زید را دیده باشید.

خب الآن ادراک شما نسبت به این قضیه فقط یک صورت است، زید نیست! حالا آن کسانی که می‌بینند زید الآن بوجود نیامده زید اصلا بیست سال دیگر متولد می‌شود. بعد اللتیا و التی می‌بینند این زید الآن متولد شد و بزرگ شد و فلان شد. این را که می‌بینند آیا عکس می‌بینند یا واقعاً خودش را می‌بینند؟ اگر به اینها بگویند که نه آقاجان این را که شما دیدید عکس زید را دیدید، می‌گوید نه آقاجان من اصلًا وجودش را احساس کردم. نمی‌تواند که از احساس دست بردارد.

و یک مسأله این است که کدام وجودش؟ آیا وجود عوالم بالا را که زمان در آن دخالت ندارد آنرا احساس کرده یا وجود مادی او را احساس کرده؟

جواب: آن موقع هم که احساس کرده احساس وجود مادی کرده والا روح که در خانه راه نمی‌رود!! آخر این وجود مثالی، در این زمان در اینجا راه نمی‌رود وجود مثالی که نمی‌رود سبزی بخرد و بخورد!

و اگر گفته شود: احساس او هم مال مثال است، احساس مثالی کرده در وجود مثالی شخصی می‌گوئیم: فرق نمی‌کند بالاخره این حالتی را که الآن احساس کرده زید مثالی احساس کرده، زید مثالی که نمی‌آید چیزی بخرد، این که الآن احساس کرده واقعاً می‌گوید من زید را دیدم بطوریکه اگر بیست سال دیگر عمر کند و او را ببیند می‌گوید این همین بوده که من دیدم. چطور اینکه اگر شما فرض کنید الآن نشسته‌اید و دارید ایشان را می‌بینید. حالا به شما بگویند شما عکس ایشان را می‌بینید یا خودشان را؟ می‌گوئید: نخیر خودش را دارم می‌بینیم. دیگر آن شخصی که احساس می‌کند، در عالم بالا،

مکتب وحی

واقعاً ماده را احساس می‌کند نه مثال را، یعنی ماده خارج را می‌بیند که دارد این کار را می‌کند و در همان موقع هم که احساس می‌کند شاعر است، نه اینکه آن موقع احساس کند و ببیند که نه! این، که من دارم می‌بینم مثالش است و هنوز ماده‌اش نیامده!!

و اینکه می‌گوئیم ماده ملازم با زمان است در ظرف زمان، نه اینکه ماده مال زمان باشد، بلکه ظرف زمانی نداریم ظرف زمان زاییده عالم خلق و ماده است.

پس اینکه ظرف زمان است یعنی ما زمان را اعتباری می‌دانیم. پس ماده خودش نیازی به دوام از نقطه نظر زمان ندارد؛ زمان است که از ماده انتزاع می‌شود، یعنی ماده چون بقاء دارد ما زمان را انتزاع می‌کنیم. حالا این بقاء ماده ممکن است دفعه در یک نفْسی تحقق پیدا بکند! این چه اشکالی دارد؟ بله ما می‌بینیم یک ماده اینجاست یکمدتی هم از آن می‌گذرد ما می‌رویم می‌آییم می‌بینیم این ماده هنوز همینجاست؛ می‌گوییم ما که قبلا این را اینجا دیدیم. یک قبلی را می‌بینیم یک بعدی را می‌بینیم، می‌بینیم پس یک ساعت بر این گذشته

و این احساس مال ماست

امّا کدام ما؟!

مای ماده، عالم طبعی، حالا اگر کسی واقعا همین ماده را برود بالاتر همین ماده را مشاهده می‌کند در غیر طبع

اگر بگویند: این که مشاهده می‌کند مال عالم ماده نیست مال عالم بالای ماده است. عالم مثال عالم ملکوت است که احساس می‌کند.

میگوئیم: چه چیزی را احساس می‌کند؟

سؤال: حقیقت این شیء را احساس می‌کند

جواب: حقیقت یعنی چی؟

گفته‌اند: مثلًا وقتی انسان درخواب می‌بیند یک حادثه‌ای را، در خواب گمان نمی‌کند در خواب است واقعا خیال می‌کند در عالم خودش دارد زندگی می‌کند وقتی بیدار شد می‌گوید خواب دیدم، همین تمایز خواب و بیداری دلالت بردو مرتبه وجود می‌کند یک مرتبه وجود را که احساس آن مال آن عالم است بعد می‌آید در این عالم یک مرتبه دیگر احساس می‌کند.

پاسخ آن اینست که کسی که در خواب چیزی را احساس می‌کند همینکه شما می‌گویید منتقل شده به اینجا این احساس برایش شده، اما وقتی که در عالم مثال هست و دارد یک شیئی را می‌بیند در آنموقع متوجه هست که دارد یک مثال را می‌بیند؟!

نه در آنجا دیگر فکر مثال بودن را نمی‌کند.

پس در آنجا فکر چیست؟ در حال توجه به حقیقه الشیء است؛ تمام شد! نه ماده نه مثال و نه هیچ چیز دیگر. دارد خود شیء را می‌بیند. حالا اگر ما

بگوییم فرق بین مثال و ماده فقط فرقش در زمان است یعنی ماده همان نازله مثال است که وقتی که در عالم طبع باشد از او ما زمان را انتزاع می‌کنیم؛ اگر اینطور ما فرض کنیم- که واقعیتش هم همین است- شخص وقتی که از خواب به بیداری می‌آید اگر در عین اینکه در عالم مثال این خواب را دیده، همینجور به بیداری منتقل بشود؛ ابداً فرقی نمی‌کند یعنی نمی‌گوید من خواب دیدم و الآن در بیداری هستم. کسی که در خواب است وقتی که بیدار می‌شود هر چه که در خواب است می‌رود؛ تمام شد، آن صحنه محو شد، عالم جدیدی پیدا می‌شود. می‌گوید پس این که من دیدم خواب بوده. نسبت به عوالم دیگر هم همین طور است. امّا وقتی که نفس قوی بشود به همان قسم که در خواب است دیگر بین خواب و بیداری فرق نمی‌کند. همان طور که نفس در عالم خواب با این زید بوده همان طور بیدار می‌شود هیچ فرقی در اینجا نمی‌کند دقیقاً با همان حال باقی می‌ماند

اینجاست که پیغمبر می‌فرماید که من خوابم نمی‌برد؛ یعنی مثال و ماده پیغمبر در اینجا یکی شده. لذا شخص هم در خواب است و هم چشمش دارد می‌بیند. اگر خواب است که دیگر چشم نمی‌بیند این برای چیست؟ بخاطر غلبه مثال است، وقتی که مثال غلبه کند ماده را در مثال خودش می‌گیرد پس دیگر ماده‌ای وجود ندارد؛ دیگر ماده‌ای وجود ندارد. برای این شخص یک عالم بیشتر وجود ندارد و این عالم، عالم مشاهدات است؛ یعنی در عالم شهود دیگر بین عالم مثال و بین ماده فرقی نیست. پیغمبر در خواب که مثال را می‌بیند همین طور است که دارد ماده را می‌بیند، هیچ فرقی نمی‌کند و وقتی هم که از خواب بیدار می‌شود باز هم فرقی برایش نمی‌کند یعنی هیچ تغییری نمی‌بیند. حالا ما اسم نصفش را مثال می‌گذاریم، و نصف دیگر را ماده. اما کسیکه یک مرحله را طی کند در عین اینکه در مثال است در ماده است. در عین اینکه در ماده است در مثال است. یعنی یک دید در اینجا بر او حاکم است نه دو دید، لذا ماده و مثال در اینجا برای او یکسان می‌شود.

وقتی که پیغمبر می‌فرماید که گوشم می‌شنود یعنی من الآن در مثال هستم. در مثال است دیگر واقعاً می‌خوابد. و آن کلام آقای حداد هم که مرحوم آقا در «روح مجرّد» آوردند حکایت از این می‌کند که ایشان خواب بودند خود من هم می‌دیدم خواب بودند؛ ایشان خرخر هم می‌کردند این خواب است. ولی خواب او خوابی نیست که از ماده غفلت دارد خوابیست که در مثالیت که جنبه علییتش بر ماده برای او منکشف است ولی در عین اینکه الآن در مثال است ماده‌ای را که معلول مثال است آنهم برای او منکشف است. بنابراین خواب و بیداری ندارد.

امّا آن شخصی که خواب می‌بیند که خودش در میدان جنگ است؛ در معرکه جنگ دارد می‌جنگد جسمش توی خانه است اما خودش در میدان جنگ

است. آن را که می‌بیند کدام ماده است؟ کدام از اینها؟
او دارد مثال خود را می‌بیند.
یعنی صحبت در این است که چون نفس اینگونه افراد ضعیف است. و چون ما ضعیفیم لذا نمی‌توانیم این مسأله را درک کنیم. چون ما ضعیف هستیم و بین ماده و بین مثال جدایی می‌بینیم لذا تا در ماده هستیم مثال را نمی‌فهمیم. برای اینکه برویم به مثال باید به خواب برویم و از ماده غفلت کنیم. اما اگر ما در عین واحد قدرت پیدا بکنیم که هم در عین اینکه الآن در ماده هستیم مثال هم برای ما منکشف باشد در این صورت دیگر ماده برای ما فنا ندارد یعنی اصلًا ماده‌ای دیگر برای ما وجود ندارد که ما به آن ماده برسیم یا نرسیم. حقیقت ماده که معلول مثال است، با حرکاتش دفعهه واحده برای ما روشن است.
لذا زیدی که هنوز به دنیا نیامده ما الآن او را به دنیا آمده در عالم خارج می‌بینیم لذا می‌گوید آقا زید را ببین! می‌گویند آقا ما نمی‌بینیم. می‌گوید بابا من دارم زید را می‌بینم. الآن در خارج دست به او می‌زنم. دارم مشاهده‌اش می‌کنم، دارم وجودش را احساس می‌کنم؛ وجودش را احساس می‌کند واقعاً آن موقع که دارد دست می‌زند و این را می‌گیرد، وزنش را دارد می‌گیرد گر چه الآن شما چیزی نمی‌بینید ولی الآن دارد این را می‌گیرد، می‌اندازد بالا، می‌اندازد پایین، این زیدی که به دنیا آمده بیست سال دیگر می‌خواهد به دنیا بیاید ولی این را که می‌اندازد بالا، می‌اندازد پایین، دارد ماده او را نه مثال او را می‌اندازد؛ مثال را که بالا و پایین نمی‌اندازد. همین ماده او را در آن موقع، الآن دارد مشاهده می‌کند، و این مشاهده یعنی خودش را در بیست سال دیگر قرار می‌دهد. این است معنایش.
یعنی منی که الآن نشسته‌ام در ساعت فلان الآن یک مقدار زمان را گذراندم، رفتم بیست سال بعد، الآن من بیست سال بعد هستم شما من را می‌بینید در ساعت نه و نیم ولی خودم الآن در بیست سال بعد هستم این مال احاطه است
و این تدریجی بودن ماده به خاطر ادراک ماست یعنی همه چیز حتی ماده بالنسبه بعلت خودش دفیعست ولی بالنسبه به عالم خودش و کسی که در عالم ماده است و محکوم به قوان ین ماده است تدریج بودن را احساس می‌کند.
آن وقت از اینجا دیگر لیعلم الله خطاب به مؤمنین است.
لیعلم دیگر در آنجا معنا ندارد. خود علم فعلیت قبل از جهاد هم بوده.
بنابراین فکر می‌کنم معنای این قضیه هم تا اینجا تا حدودی روشن شده باشد که" ما امرنا الا واحده" یعنی چه؟" و ما امرنا الا واحده" فقط به مبدعات بر نمی‌گردد که عوالم مجرد باشند به عوالم طبع و ماده هم هست" و ما امرنا إلا واحده" اینطور نیست که بالنسبه به عالم ملائکه واحده امّا بالنسبه إلی

عالم طبع امرنا غیر واحده! إلی غیر النهایه!! نه! امرنا واحده فی جمیع الحالات واحده. آن چه که در عالم وجود، تحقق خارجی دارد هو واحده؛ چه عالم مربوط به مجردات و عقول باشند یا عالم مثال باشند که عالم برزخ است یا عالم ماده باشند که اظلم عوالم است. بنابراین یک حقیقت بیشتر در عالم وجود ندارد و آن حقیقت عبارت است از کشف تفصیلی لدی الحق علم اجمالی هم برود پی کارش.

و امّا کلیت و جزئیت به سعه بر می‌گردد؛ به شدّت و ضعف و به قوه و به اولیت بر می‌گردد- البته کلیت بعنوان طبیعی که خب یک اصطلاح چیز است- در کلیت خارجی هر چیزی که علت به نسبت به چیز دیگر داشته باشد جنبه کلیت دارد، تا اینکه به مراتب اسماء برسد دیگر اسماء کلیت دارند نسبت به همه معلولات ماده خودشان. چون جنبه سعه دارند و علت سعه‌اش اقوی است از معلول. کلیت از این باب است؛ یک چیزی، کل است نسبت به چیز دیگر و این جزء است نسبت به این

امّا آنچه که در روایات داریم که حضرت زهرا در خواب می‌بینند یک سریری را یک تختی را دیدند که پایه ندارد. اصلًا اگر ما قائل بشویم که آن مال عالم بالاست یعنی عالمهای بالای عالم قیامت است. بهشت که ما به آن می‌گوئیم بهشت در آنجا که صورت نیست در آنجا که ماده نیست در آنجا حتی معنا هم نیست، این چگونه است که به این شکل در می‌آید؟

در این مورد باید گفت: بهشت مراتب متفاوته ای دارد. آنجا جای رؤیت است؛ اینها هست؛ تخت هست و منبر هست؛ هر چند که در یکجا داریم که در روز قیامت وقتی می‌شود که یک منبری از نور می‌آورند پیغمبر صلّی الله و علیه و آله وسلم می‌رود بر آن منبر قرار می‌گیرد در پله پایینش امیرالمومنین علیه‌الصلوه و السلام می‌نشیند و همین طور حضرات ائمه. حالا صحبت بر سر این است اگر شما قائل به بدن مادی هستید در اینجا چطور این ماده روی نور می‌نشیند روی نور چگونه می‌شود؟ نور، نور است، یعنی هشتاد کیلو می‌رود روی نور می‌نشیند؟! نور که ثقل ندارد! امّا این ثقل دارد.

در اینجا نشستن روی نور، حکایت از آن مرتبه ثقل و آن مرتبه روح وآن مرتبه سنخیت نور دارد. یا روی منبر نور قرار می‌گیرد و بدن منظور نیست در اینجا یا اینکه فرض کنید که یک منبر هست یک صورت مثالی دارد که آن حقیقتش از نور است و ظهورش به اشیاء است. چطور اینکه تمام اشیاء تمام اینها مراتب نازله نور هستند. وجود نور است و تمام آن نور وقتی که بصورت در می‌آید به این اشکال در می‌آید. از این نظر تعبیر به این مسائل شده ولی آن مسأله‌ای که ما عرض کردیم آن هست و به حال خودش باقی است.

همان طوری که در عالم قیامت وجود حضرت زهرا سلام الله علیها یک وجود نورانی است که آن وجود بر همه خلائق برتری دارد همین طور هم

یک وجود جسمانی و مثالی هم دارد. وجود جسمانیشان- اگر ما قائل به همین ماده بشویم یا برزخ بین ماده و مثال- هر چه باشد دارای جسم است. مقتضای جسم فواکه است، مقتضای جسم تخت است؛ مقتضای جسم عر ش است، مقتضای جسم سریر است و امثال اینها همه مقتضای جسمیت هستند. منافاتی ندارد با اینکه خود آن حقیقت نورانیه حضرت در یک جا باشد اصلا کسی نرسد به آنجا و بین او و بین آن جسم متنازلشان که هست که می‌گویند و می‌خندند با ما انشاءالله آنجاها؛ بالاخره ما را از دور خودشان که نمی‌پراکنند ما هستیم دور خودشان، غذای ما را درست می‌کنند بر ایمان نمی‌دانم حورالعین می‌آورند البته حورالعین بدون مطلب و مسأله.

یک دایی ایشان داشت یک وقتی ما رفتیم و صحبت کردیم گفتم حاج آقا هر کار می‌خواهی همین دنیا بکن آنجا هیچ خبری نیست. گفت: آن بهشتی که حورالعینش این طور باشد من این بهشت را نخواستم. آن فایده ندارد.

خلاصه در عین حال که آنجا سور و سات ما را انشاء الله بر قرار می‌کنند خودشان هم یک جای دیگری هستند که اصلا ما دستمان به آنجا نمی‌رسد. فکر و عقلمان به آنجا راه ندارد.

هر کدام به فعل خود، مقتضای عالم بدن، عالم طبع استفاده از اینهاست. مقتضای عالم روح، استفاده از آنهاست. شما خیال می‌کنید همین نهر کوثر که از امیر المومنین علیه السلام دارد چیست؟ اینها سرکاری است؟ بنده خدا یک قطره به تو بدهند دنیا و آخرت را رها می‌کنی، کنار می‌گذاری.

نسبت به مراتب بالاتر آن اصلا نمی‌آید. بله" ولدینا مزید" اشارات است.

وجود اولیاء خدا در آنجا ذو مراتب است یعنی در این دنیا چطور شما خدمت مرحوم آقا می‌رسیدید. مرحوم آقا با شما می‌گفتند و می‌خندیدند. اینها با مدرکات شما صحبت می‌کردند؛ به مقدار سعه و قدرت؛ ولی خود ایشان در یکجای دیگر بودند. در آنجا هم همین طور است آنجا هم اولیاء با همه هستند و با هر شخصی در هر مرتبه‌ای هستند. یعنی پیغمبر اینجاست، ما داریم پیغمبر را می‌بینیم، ولی مطابق با سعه خودمان استفاده می‌کنیم از پیغمبر، و نظر او در یک مراتب دیگر است حالا خدا انشاء الله قسمت کند ما به آنجا برسیم، نمی‌گوئیم نه، خدا که بخیل نیست ما هم در دعا چرا بخل کنیم می‌گوئیم خدایا ما را برسان به آنجایی که پیغمبرت رفته. حالا یا خدا می‌رساند یا نمی‌رساند بالاخره حالا ما دعایمان را بکنیم ما چرا بخل کنیم.

ولی درجات نسبت به کفار، نسبت به مؤمنین، اصحاب الیمین و متقین و مقربین و ابرار اینها همه مراتبشان در آنجا هست همان پیغمبر و همه هستند ولی به اندازه رتبه و سعه‌شان از آنها استفاده می‌کنند هر کسی به اندازه خودش.