

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اگر نظر شریف رفقا باشد صحبت در مُثل

افلاطونی بود، و صحبت به اینجا رسید که در مسأله

مُثل، اختلاف در این است اولاً: در اصل صحت این

قضیه که آیا مُثل وجود دارد یا ندارد و چیزی به نام

مثال تحقق خارجی دارد؟ و ثانیاً: اینکه آیا کلمات

افلاطون و تفسیر افلاطون از مثل بر فرض صحت

مثل، آیا وافی به مقصود هست یا نیست؟!

این قضیه باعث شد که ما در این زمینه

صحبت‌هایی داشته باشیم و خیلی هم به طول

انجامید. گرچه تا حدودی مطالبی عرض شد ولی

اصل قضیه و حقیقتش موکول به آخر بحث همین

مُثل شد. حالا ما در ادامه همین بحث مُثل، آنچه را

که به نظر قاصر می‌رسد آن را هم عرض می‌کنیم.

شکی نیست در اینکه طبق قاعده علیت،

حقیقت علّت عین تحقق معلول است در مقام علیت با

یک مرتبه ضعیف‌تر، یعنی وقتی که معلول می‌خواهد

از علّت نشأت پیدا کند، از علّت که جدا نمی‌شود.
برخلاف آنچه که ما تصور می‌کنیم و عوام، ارزیابی
می‌کنند که معلول از علّت جدا می‌شود و علّت در رتبه
خودش می‌ماند. درست مثل مادری که بچه از او
متولد می‌شود، اسم مادر را علّت و اسم آن بچه را
معلول می‌گذاریم، وقتی که بچه متولد شد دیگر پی
کارش می‌رود و کاری به مادر ندارد و برای خودش
يك انسانی و يك شخص خارجی می‌شود؛ حالا
مادرش هم فوت شود و یا زنده بماند این بچه به زندگی
و مسیر و حیات خودش ادامه می‌دهد. آنچه را که
تصور افراد از علت اشیاء است این است. یا اینکه
وقتی آتش علت برای يك شیئی می‌شود، آن آتشی که
در آنجا شعله‌ور شده است آن را معلول می‌دانیم و
وقتی که کبریت را خاموش می‌کنیم دیگر اثری از علت
نیست و معلول است که الان دارد جلوه‌نمایی می‌کند.
این تصویر، تصویر صحیحی نیست و بر همین اساس
است افراد و متکلمینی که عالم را معلول برای حق تعالی
و برای ذات باری می‌دانند، آنها هم به همین مسأله نگاه

می‌کنند. البته در این زمینه روایاتی هم به عنوان شاهد می‌آورند: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ خَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ" و امثال ذلك که به عنوان دلیل برای مدعای خودشان مطرح می‌کنند. در اینجا يك نوع تمثیل ناموجه تحقق پیدا کرده است. و چون نتوانسته‌اند حقیقت ذات باری را دریابند و نمی‌خواهند ذهن و فکر را به آن مرتبه بکشانند و از آن طرف مسأله علیت را نیز نمی‌توانند انکار کنند، در ارتباط بین خالق و مخلوق و بین موجد و موجود؛ قائل به انفصال معلول از علت شده‌اند، چون اگر مسأله اتصال معلول به علت بخواهد پیش بیاید در این صورت مطلب فرق می‌کند و هدم همه آبنیه و آن مبناهایی است که طبعاً به آنها ملتزم هستند. ولی وقتی ما قاعده علیت را در نظر بگیریم احساس می‌کنیم که این قاعده استثنا بردار نیست. شما هر قاعده‌ای را که بناء نهید یکجا مورد استثنا پیدا می‌کنید که این دلیل بر عدم اتقان آن قاعده خواهد بود، این يك استقراء ناقص در واقع تلقی می‌شود.

روی این جهت، اگر ما قاعده علیت را نسبت

به مخلوق و خالق بخواهیم ادراک کنیم چاره‌ای نداریم جز اینکه حقیقت مخلوق را همان حقیقت نازلۀ ذات باری و حقیقت متنزلۀ ذات باری و تشآن ذات باری به شئون محدوده و مقیده به کیف و کم و امثال ذلک بدانیم که آن اسمش مخلوق است. اگر نظر رفقا باشد در بحث وجود خارجی ماهیت که ما در باب اصالت الوجود و اصالت الماهية، آن نحوه تصویر ماهیت را که عرض می‌کردیم در آنجا گفتیم که ماهیت چیزی جز حیثیت معلولیه برای علت که نفس الوجود است، نیست، یعنی این نیست که بعضی‌ها می‌گویند: الماهیات اعدام، ماهیت عدم است. اگر ماهیت عدم است پس امری هم بر او مترتب نمی‌شود، شما چه بگویید عدم زید، چه بگویید عدم عمرو، هر دو عدم است و یکی است و هیچ فرقی نمی‌کند، آنچه که فرق دارد وجود زید و وجود عمر است، ولی عدم زید همان حکمی براو مترتب است که عدم عمرو و عدم مطلق.

لذا در عدم مطلق و در عدم نسبی، دیگر در اینجا تفاوتی نیست. البته گاهی اوقات ما می‌گفتیم

که حتی خدا هم از یک امر عدمی نمی‌تواند خبر بدهد. خدا با این همه علمی که دارد و با این همه اطلاعی که دارد که از ما یک خرده بیشتر است - بیشتر است یا نه؟ ما می‌گوییم ما بیشتریم!! حالا ما می‌گوییم که از خدا جلوتر افتادیم - که عالم به ماکان و ما یکون و ما هو کائن هست، این خدا نسبت به امر عدمی هم جاهل است، همین جهل هم معنا ندارد، چرا؟ چون امر عدمی اصلاً امری نیست که بخواهد نسبت به او حالا ذهناً و یا اشرافاً و یا سلطه حضور، هیچکدام نمی‌تواند به او تعلق بگیرد. عدم، عدم است. و این مطلبی که در عبارت بعضی از آقایان آمده است که ماهیات اعدام هستند، این مسأله محل تأمل است و باید نسبت به او یک قدری بیشتر دقت کرد. ماهیت امر عدمی نیست، ماهیت امری است موجود ولی معلول وجود است، نه اینکه ماهیت یک امر عدمی است.

ما دو چیز در عالم، یکی به نام وجود و یکی

به نام ماهیت نداریم. ما یک چیز در عالم داریم و آن

هم عبارت است از وجود، ماهیت معلول وجود

است نه اینکه یک امر عدمی باشد. بله، ماهیت همان تشکّل وجود و تقید وجود است. ما وقتی که وجود را ملاحظه می‌کنیم آیا می‌توانیم آن وجود را در تصور خود قرار بدهیم بدون تقیدش به قیود و بدون تحدّدش به حدود؛ چه کسی می‌تواند این کار را بکند؟ الان یکی از شماها وجود را تصور کند و به ما بگوید که وجود این‌طوری است، یک همچین خصوصیتی دارد، یک همچین حالتی دارد، در حالتی که آن را نه در ماهیتی قرار داده‌اید و نه در شکل و قیافه و کم و وزن و متی و عرض و جوهر، و هیچ چیز شما برای او قرار نمی‌دهید، فقط نفس الوجود را در آنجا می‌خواهید تصور کنید، یک همچین چیزی می‌شود؟ این مُحال است! همین که شما وجود را می‌خواهید در ذهن بیاورید آن را مقید به ذهن خودتان کردید و همین که مقید به ذهن شد در آنجا ماهیت ذهنی پیدا می‌کند، جوهرش جوهر ذهنی می‌شود. و آن وجود را وقتی بخواهیم تصور کنیم آن وجود می‌شود وجود اطلاق، چون اصل وجود بدون ماهیت می‌شود اطلاق. و آن قاعده

بسیط الحقیقه [شامل حالش می‌شود]. بله، آن عرفای شامخین که به مرتبه وصل رسیده‌اند و مرتبه فناء را ادراک کرده‌اند، آنها هستند که در مقام شهود، دیگر یک امر مقید و معروض برای عوارض کمی و کیفی و امثال ذلک را مشاهده نمی‌کنند، بلکه آنها همان حقیقت وجودیه بسیطه را در نفس همان وجود بسیط و وجود بالصرافه ادراک می‌کنند.

ما چه ادراکی از مقام ذات، نسبت به خود ذات؛ و چه تصویری از علم ذات به ذات؛ و چه تصویری از علم ذات به عوارض ذات و به لوازم ذات داریم؛ و چه تفسیری می‌توانیم راجع به علم باری و راجع به اسماء و صفات او بکنیم؟، یعنی باری در مقام ذات خود که مقام اطلاقی و صرافت وجود است، آیا در آن مقام خود را مقید به حقایق خارجی و تعینات خارجی می‌کند؟ و یا آن وجود باری در همان موقعیت و در همان مقام، باز به اطلاقی خودش و به صرافت خودش و به لانهائیت خودش باقی است؟ در عین حال، به آن شئون، خود را متشأن می‌کند و به آن خصوصیات خود را متخصص

می کند؟

این حقیقت را چه وقتی انسان می تواند ادراک کند؟ وقتی که خود دیگر قید نداشته باشد، خود دیگر قید نداشته باشد یعنی خود دیگر دارای ماهیت نباشد، تا وقتی که این ماهیت باقی است و تا وقتی که انسان در محدوده ماهیت تفکر می کند، تصور می کند، تصدیق می کند، تا وقتی که این طور است کجا می تواند به آن علم لایتناهی و بسیط الحقیقة و اطلاقی و به آن علم؛ به عنوان علم حضوری، اطلاع و اشراف پیدا بکند؟!

لذا ابن فارض، در مقام بیان آن موقعیت، در همان قصیده میمیه خودش دارد که:

يقولون لي صفها فانت بوصفها *** خبير، أجل!

عندي بأوصافها علم

صفاء ولا ماء ولطف ولا هواء *** و نور ولا نار

و روح ولا جسم

ابن فارض الان دارد بیان می کند، الان ابن

فارض نشسته در کنار انسان و صحبت می کند،

می گوید: أجل، بله من علم دارم، من نسبت به این

قضیه علم دارم، عِنْدی بأوصافِها عِلْمٌ. حالا که من علم دارم، به توئی که علم نداری چطور بخواهم معرفی کنم؟! آخر تو هرچه را که تا به حال دیده‌ای یا در قالب کم و یا در قالب کیف و یا در قالب ماهیات مختلف و یا در قالب جوهر و یا در قالب عَرَض بوده و از اینها خارج نیست. چطور من این حقیقتی را که یافتم بخواهم به تو معرفی کنم؟ تو از آن عوالم تعبیر به نور می‌کنی، آن عوالم از نور بالاتر است، تو از آن عوالم تعبیر به روحانیت و سبکی می‌کنی، آن عوالم از سبکی بالاتر است! تو از آن عوالم تعبیر به بهجت و نشاط می‌کنی، آن عوالم مافوق نشاط و بهجت و انبساط است. چه لغتی به کار ببرم که بتواند وافی به مقصود باشد؟! أَجَلْ! عِنْدی، بله الان جاهل نیستم، الان بقاء پیدا کردم، بقاء پیدا کردم و آن حقیقت لا یتناهی را ادراک کردم، ولی چطور برای تو بیان کنم؟! چطور بیان کنم؟

اگر به یک بچه بخواهید میوه‌ای را که تا حالا نخورده مزه‌اش را بگویید که من رفتم و فلان میوه را خوردم، سؤال می‌کند که آقا جان مزه‌اش چطوری

است؟ در آنچه را که تا به حال این بچه خورده است این مزه پیدا نشده، تابحال این بچه سیب، پرتغال، هندوانه و خربزه خورده است اما این یک چیز دیگری است، گاهی اوقات اتفاق می‌افتد دیگر، انسان یک میوه‌ای می‌خورد، یک چیزی می‌خورد اصلاً طعمش و مزه‌اش با سایر موارد تفاوت می‌کند. هر چه از آدم می‌پرسند می‌گوید آقا نمی‌توانم بگویم، آقا سیب است؟ نه مثل سیب نیست، پرتغال است؟ نه مثل پرتغال هم نیست، نمی‌دانم موز است؟ نه مثل موز هم نیست، یک چیزی است. این یک چیز را چگونه می‌توانی بگویی؟ مگر اینکه از همان چیز به این بچه بدهیم بخورد، آقا حالا فهمیدی چه مزه می‌دهد؟ ابن‌فارض هم می‌گوید: أَجَلٌ! عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمٌ، صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ. ما هر جایی را که ببینیم صفا هست در آنجا باید یک آبی باشد. اگر شما بیابان برهوت بروید صفا است؟ سنگ و خار است در دشت و کوه چیزی پیدا نمی‌شود، آن چیزی را که ما اسمش را صفا می‌گذاریم می‌گوییم: عجب هوای باصفایی است، می‌گوییم: حتماً آب است و رودخانه

است و نمی‌دانم کنار دریا است، یک طراوتی دارد
اگر آب نباشد خشک و لم یزرع است دیگر، بیابان و
سنگ است.

صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ وَلَا لُطْفٌ وَلَا هَوَاءٌ *** و نورٌ وَلَا نَارٌ

و روحٌ وَلَا جِسْمٌ

آنجا همان روح، این آیه شریفه می‌فرماید: ... قُلِّ

الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... الإسراء، ۸۵ این همان و روحٌ

و لا جسمٌ است که این حقیقت انسان از يك حقیقت لا

تعین تنازل پیدا کرده و نزول پیدا کرده است. این را

دارد می‌گوید. وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ

أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا الإسراء، ۸۵

حضرت می‌گوید: من چه به شما بگویم؟ آخر شما

عرب‌هایی که غیر از شتر و غیر از گندم و خرما چیز

دیگر ندیده‌اید، شما هنوز در جسمیت خودتان شك

دارید، حالا من بیایم روح را برایتان شرح بدهم؟

خودتان می‌توانید غیر از خرما و درخت نخل و شتر و

اسب ندیده‌اید، من به شما چه بگویم؟ چه برایتان بگویم

که حقیقت شما يك حقیقت اطلاقی است که بالاتر از

آن نیست.

یک دفعه من جایی بودم و کتاب روح مجرد مرحوم آقا، در آنجا گذاشته بود. بعد یک شخص ادیبی بود، استاد ادبیات بود؛ فوت کرد خدا رحمتش کند، آشنایی هم داشت، یعنی با همین رفقا و دوستان آشنایی داشت و گاه گاهی هم ما او را می دیدیم، استاد ادبیات عرب هم بود و در دانشگاه درس می داد و در ادبیات عرب وارد بود، ادیب بود، یک اشکالی کرد، گفت مرحوم آقا ایشان، اسم کتاب را روح مجرد گذاشتند، باید می گذاشتند روح مجرد و روح مؤنث است. مگر در قرآن نداریم: **وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا** الشمس، ۷ **فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا** الشمس، ۸ من گفتم که بله، همین روح وقتی که تعلق به نفس بگیرد مجازاً از باب اینکه نفس تعلق به یک امر کثرتی گرفته و به دنیا توجه دارد، از این نقطه نظر مؤنث است، عرب آنرا مؤنث می گوید **يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الْفَجْرُ**، ۲۷ مطمئن است می گوید: **ارْجِعِي إِلَي رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً الْفَجْرُ**، ۲۸ هم خودت راضی هستی و هم مورد رضای ما قرار گرفتی. در

اینجا همه مؤنث آمده است. چرا مؤنث است؟ به خاطر جنبه تعلق به دنیا است که جنبه ضعیف‌تری از عوالم ربوبی است، لذا جنبه تأنیث در اینجا برای او اختیار شده است. عرب بی‌خود یک کاری انجام نمی‌دهد.

آن عبارتی که از آنجا می‌آید حتماً لحاظ شده است و گرنه خود عرب آیا شاعر به این قضیه بوده یا نبوده است؟ که جای حرف است، و شاید هم آن واضع در این قضیه ملهم بوده است. علی‌کل‌حال خب این آیات قرآن است.

اما مسأله این است که روح، از جنبه نفس بالاتر است، قضیه روح، قضیه نفس نیست، قضیه اطلاقی است، قضیه آن لاحد و لارسمی است، قضیه ...

الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... الإسراء، ۸۵ است. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ

وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ الحجر، ۲۹

ص، ۷۲ خدا که مونث نیست، نفخت فيه من روحی،

از روح خودم در او دمیدم. پس بنابراین خدا هم باید

مونث باشد، الله هم باید مونث باشد، در حالی که آنجا

که اصلاً تأنیث معنا ندارد، تذکیر در آنجا معنا ندارد و

اگر قرار باشد بخواهد آنجا صفتی آورده شود قطعاً باید مذکر باشد، چون در صورت تأنیث، جهت تأنیثی می‌خواهد ولی اگر آن جهت تأنیثی لحاظ نباشد، بنابر اصل این مذکر است، یعنی در آنجا و در اینجا جنبه مذکر بودن و بدون حیثیت تأنیثی لحاظ شده است.

روح یک مقام بالاتر از نفس است، روح یعنی همان حیثیت ربطیه‌ای که آن حیثیت ربطیه به خود ذات باری تعلق می‌گیرد و لاغیر، حتی اعلی از اسماء و صفات الهی، یعنی روح در حقیقت همان ذات باری است که در عالم خارج تشان پیدا می‌کند و به قیودات مختلفه و به حدود مختلفه برحسب آن مقداری که از اسماء و صفات الهی در او به عنوان سرمایه و به عنوان رأس المال قرار داده شده باشد یکی علمش بیشتر است، یکی کمتر است،

یکی استعدادش بیشتر است یکی کمتر است، یکی حافظه‌اش بیشتر است یکی توانش بیشتر است، یکی آن جنبه ربطی‌اش بیشتر است، خلاصه هر کسی روی آن خصوصیات این را دارد. آن روح در آن مرتبه است که باید نسبت به آن مرتبه جنبه تأنیث و

تذکیر را نسبت به آن ملاحظه نکرد، ولی وقتی که این روح تعلق به بدن می‌گیرد و می‌خواهد با این بدن در این دنیا کار انجام بدهد نفس می‌شود و از موقعیتش پایین می‌آید و از آن موقعیت پایین در اینجا با اشیاء ارتباط پیدا می‌کند.

آیه شریفه که می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ**

الفجر، ۲۷ **ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً** الفجر،

۲۸ خطاب به همان حیثیت ربطیه نیست، خطاب به

همین نفسی است که در این عالم تربیت شده و به مقام

تقرّب رسیده و این نفس با این خصوصیت، داخل در

بهشت می‌شود و از نعمات الهی بهره‌مند می‌شود. اما

همین نفس که داخل در بهشت است، برای اولیاء الهی

يك مرتبه دیگری دارد که آن در آن عالم لامکان و

لازمان و لاحد و لارسم قرار می‌گیرد که به آن جنة

الذات می‌گویند، آن جنة الذات با نفس فرق می‌کند،

یعنی وقتی که ولی الهی و عارف وارد بهشت می‌شود دو

خطاب به او می‌شود، **يك** خطاب، خطابی است که به

نفس او تعلق می‌گیرد که: **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ**

الفجر، ۲۷ اَرْجِعِي اِلَي رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً الفجر،

۲۸ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي الفجر، ۲۹ يَكْ خَطَابٌ دِيْغَر

تعلق می گیرد که: ... وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ ق، ۳۵ اَنْ لَدَيْنَا مَزِيدٌ

همان حیثیتی است که در جنت نمی تواند بگنجد، جنتی

برای این نداریم، چون جنت در شکل است، در

معناست، در روح است، و آن [مزید] در يك مقامی

است که شکل نیست. خدا که فرق نمی کند، خدای دنیا

و خدای آخرت که فرق نمی کند، این خدایی که الان

است همین خدایی است که در روز قیامت هم هست

اگر الان خدا، خدای اطلاق است در روز قیامت هم

خدا باز اطلاق است، خداوند در روز قیامت که مقید

نمی شود، یعنی حالا مطلق است اما روز قیامت که شد

مقید می شود و دارای شکل می شود، دارای رنگ

می شود، دارای طعم می شود؟! نه، خدایی که بوده،

خدایی که هست، خدایی که خواهد بود؛ همه یکی

است و هیچ تفاوتی هم نمی کند. همه در يك صنف، همه

در يك مرتبه است اما ظهورات او فرق می کند، بله

ظهورات در دنیا با ظهور در آخرت متفاوت است.

ظهور در آخرت بسیار قوی‌تر، بسیار شدیدتر، دارای مراتب عالیه، که مراتب جذبات و نفحاتی است که مختص عبور انسان از اینجاست، تا عبور نکند آن مطالب برای انسان حاصل نمی‌شود. و در دنیا برای خودش خاص خودش هست. البته عرض کردم برای اولیای الهی تفاوت می‌کند و قضیه فرق می‌کند، این خطاب دوم به آن شخص، خطاب به روح است که آن خطاب به همان ذات و همان حقیقت فنائی که در آن دنیا یا در عالم مثال، برای افرادی که نتوانستند در دنیا برسند در عالم مثال پیدا می‌شود به آن برسد. اما افراد دیگر، فقط یک خطاب به آنها تعلق می‌گیرد: **وَ ادْخُلِيْ جَنَّتِي الْفَجْرِ، ۳۰** مؤمنین و همه صلحاء، همه متقین همه این‌ها همه داخل می‌شوند علی حسب مراتبهم داخل در بهشت هستند اما آن خطاب **وَ لَدَيْنَا مَزِيْدٌ** را دیگر ندارند.

بنابراین وقتی که روح می‌خواهد از او تعبیر

به تجرّد آورده شود، این روح در مرتبه تجرّد رویش حساب باز شده است، نه در مرتبه نفس و آن روحی که مونث است و روحی که تعلق به بدن دارد و رتق

و فتق عالم کثرت را دارد می کند و توغّل در کثرات
و توغّل در دنیا دارد، البته نه به عنوان توغّل، یعنی به
عنوان تکالب که جنبه منفی باشد، نه، یعنی در این
دنیا آن روح به اقتضای تعلق به بدن تأنّث قبول
می کند، **يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الْفَجْرُ**، ۲۷ همین
است، عرض می شود **وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا الشَّمْسُ**، ۷
همین است و سایر مسائل.

آن روحی که مجرد از قید شده و مجرد از
عوالم ربوبی شده و از عوالم ربوبی سبقت گرفته و
به **فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى النِّجْمِ**، ۹ رسیده است آن
روح تأنّث ندارد، چون دیگر جنبه نفسی و تعلق به
دنیا معنا ندارد. چرا در تأنّث قرار بگیرد؟! آن دیگر
تأنّث ندارد، یعنی از مرتبه تذکیر و تأنّث آن حقیقت
روحیه عبور کرده و به همان حقیقت ربطیه که عین
ذات باری است به آن دسترسی پیدا کرده، حالا که به
اینجا رسیده پس می شود روح مجرد، نه روح
مجرده. لذا وقتی که دیدم بعضی ها نوشته اند "الروح
المجرده" گفتم این خطاست و از نظر ادبیت این غلط
است. الروح مجرد بایست در اینجا گفته شود.

لذا جناب ابن فارض هم همین را می فرمایند:

صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ وَلَا لُطْفٌ وَلَا هَوَاءٌ *** و نوره و لا نار

و روح و لا جسم

اینجا فقط روح است و دیگر در آنجا اصلاً

جسم معنا ندارد. حالا این اطلاع من است از آن

عالم. اینهایی که عرض می کنم برای طرح مباحث

مثل و شکل گیری مثل افلاطونی خیلی ضرورت

دارد. مترتب بر دقت در این مرتبه است که ما ببینیم

مرتبه تنازل معلول از علت به چه شکل است،

اینجاست که بزنگاه مطلب است و در آنجا می شود

مسأله مثل را به تصویر کشید.

این حقیقت روحیه که اتصال به آن مرتبه ذات

دارد وقتی می خواهد تعین و تنازل پیدا کند، آن جنبه

علیت و معلولیت، در اینجا تحقق دارد و تحقق پیدا

می کند. این جنبه علیت و معلولیت آیا این جنبه، در

خود ذات باری قبل از تنازل به قید و به حد، آیا در

آنجا تحقق پیدا می کند؟ یا اینکه آن جنبه پس از تعلق

اراده و مشیت به آن عین ثابت است، یعنی عین ثابت

هر کسی. اینجا خیلی مسأله دقیق است که آیا اگر

قرار باشد که ما حقیقت علیت و معلولیت را تنزل
نشئه‌ای علت به معلول بدانیم، پس بنابراین خود
معلول باید در ذات علت منطوی باشد، این که معلول
در ذات علّت، منطوی هست آیا با قیودش منطوی
هست، یعنی مثل یک بچه ماهی که در شکم ماهی -
وقتی ماهی‌ها را می‌گیریم، دیده‌اید یک بچه ماهی در
شکم آن هست، ماهی را گرفته خورده است -
این جوری است، یعنی این در شکم آن خودش برای
خودش یک کسی است، اگر این طور باشد پس این
نمی‌تواند عین همان ذات علّت باشد این جداست،
وقتی که از او جدا گرفتید دیگر جنبه علیت در اینجا
از بین می‌رود و ناتوان است.

پس برای این قضیه اگر شما ذات را، علت
برای تحقق معلول می‌دانید باید همین مسأله را در
خود ذات هم معتقد باشید با وجود بالصرافه بودنش،
یعنی در عین این که ذات حقیقت بالصرافه هست و
حقیقت بسیطة کل الاشیاء هست در همان حال، آن
عین ثابت باید در مرتبه فناء محفوظ باشد، یعنی هم
عین ثابت هست و هم فانی است، فانی در چیست؟

در آن ذات است.

این دو جهت، این دو لحاظ باید باشد، یعنی در

عین تعلق اراده به ایجاد که به عین ثابت برمی‌گردد، -

اصلاً ما کاری به مثل افلاطونی نداریم، ما فعلاً به خود

نفس تحقق خارجی اشیاء کار داریم - وقتی که اراده به

عین ثابت تعلق می‌گیرد به زید تعلق می‌گیرد، یا به

عمرو یا به درخت، یا به آسمان و زمین به يك چیزی

تعلق می‌گیرد - حالا ما انسان را می‌گوییم - آن انسان

که اراده به روحش، قبل از وجود نفسیش و قبل از

جسمش و قبل از عالم مثالش، وقتی به همان روح تعلق

می‌گیرد، آیا آن شکلی که به او می‌دهد از آن جنبه

انبساط او را درمی‌آورد یا در همان مرحله انبساط

هست؟ اگر در مرحله انبساط است چیزی تغییر پیدا

نکرده و همان " كَانَ اللّٰهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ " همان وجود

لا یتناهی، وجود اطلاق بود الان هم هست، پس زید

كجاست؟ عمرو كجاست؟ این زید و عمرو از كجا

درست شده‌اند؟

بحث در این است که ذات باری، ذات لا

یتناهی است، ذات باری وجود بالصرافه است، ذات باری وجود اطلاقاً است، همه اینها سلّماً و قبلنا، آیا آن ذات باری می‌خواهد اراده به تحقق عین ثابت پیدا کند؟ این چه عملی انجام می‌دهد که شما اسمش را عین ثابت و زید می‌گذارید؟ چه عملی انجام می‌دهد؟ این را ما بفهمیم! این تمام دعوای بین مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم آقا بود، این قضیه است.

مرحوم علامه می‌گفتند: وقتی عین ثابت شد دیگر از ذات درآمد. مرحوم آقا می‌گفتند: عین ثابت هست در عین حال عین ذات هم هست، همه همین است.، این مسأله را اگر ما رویش خیلی فکر کنیم به این نقطه برمی‌گردد که بارها بنده خدمت رفقا عرض کردم، که وجود از ماهیت جدا نیست، این مطلب به همان برمی‌گردد.

وقتی که ما ماهیت را یک امر عدمی بدانیم این همه بلاها بر سر ما می‌آید، ولی وقتی که ما ماهیت را نفس الوجود بدانیم خود وجود تغییر پیدا کرده پس چیزی نشده و اشکال پیش نمی‌آید، الان دست من،

این دست من است یا نه؟ این چیست؟ یک مثال ساده که بارها زده‌ام، این از گوشت و استخوان و پوست و این‌هاست دیگر، نمی‌دانم چیز دیگر دارد یا ندارد؟ این دست من است، این الان به چه شکل است دست من؟ من حالا دستم را می‌گذارم این زیر و به کسی هم نشان نمی‌دهم برای خودم. بگو آقا دست شما کجاست؟ ما ندیدیم، می‌گوییم: ببینید، می‌گویید: این مشتت است، دستت کجاست؟ شما مشتت را به من نشان دادی، می‌گوییم: مشت همان دست است، می‌گوییم: اگر مشت، دست است پس این چیست؟ این که با این فرق می‌کند!

شما مشت را به من نشان دادی، دستت کجاست؟ حالا من این طوری می‌کنم، این هم دست است، حالا این طوری می‌کنم، این هم دست است، این طور می‌کنم دست است، بالا و پایین، باز می‌کنم و می‌بندم، تمام این‌ها را شما نگاه می‌کنید می‌شود چه؟ از دست بودن خارج نشده، همه این‌ها دست است، صورت‌های مختلفی به خود گرفته که خود آن صورت‌ها هم جزو دست است یا خارج از دست

است؟ جزو دست است، چون اگر خارج باشد پس ما یک صورت جدا داریم، این صورت را باید بیایم بچسبانیم. نچسبانیم؟ من خودم دارم باز می‌کنم و می‌بندم، پنج انگشت می‌کنم و چهار انگشت می‌کنم. حالا همین را ببرید بالا، عین ثابت می‌شود همان دست، صورتی که پیدا می‌کند عین ثابت این همین پنج انگشتی، چهار انگشتی، دو انگشتی، یک انگشتی و مشت می‌شود. صورتی که در خارج پیدا می‌کند، این حقیقت بسیطه می‌شود در عین تعلقش به قیود و به این حدود.

خیال می‌کنم دیگر از این راحت‌تر مثالی دیگر نتوانم برای این معنا بزنم، یعنی همان وجود باری در مقام اطلاقی خودش و در مقام بساطت خودش با حفظ بساطت خودش عین ثابت دارد و عین ثابت او را از آن اطلاق خودش نمی‌اندازد، چرا؟ چون او علت است و عین ثابت معلول، علت از معلول جدا نمی‌شود، علت از معلول جدا نمی‌شود و اگر آن وجود، وجود بسیط نبود و وجود بالصرافه نبود آن نمی‌توانست مقید باشد، عکس قضیه آن هم

نمی توانست اصلاً مقید بشود، چون همین که وجود
نتواند مقید بشود این خودش قید است.

الان شما این لیوان را تبدیل کنید به این پارچ
آب، این نمی شود، این چدن است و این چینی است،
بله، این چینی است، چینی البته بشکن است، چینی
نشکن هم داریم، این چینی است و چینی می شکند.
این پلاستیک است، نمی دانم حالا یک ماده
دیگر هر چه هست، این ماده است و این یک ماده
است، این یک شکل دارد، این یک شکل دارد، این
یک حدودی برای خودش دارد، این هم یک حدی
برای خودش دارد، این دو از همدیگر جدا هستند،
این ده سانت به این فاصله دارد، این نمی تواند داخل
در این بشود و آن نمی تواند داخل در این بشود. این،
نه نسبت به این، علت است و نه این، نسبت به آن
معلول است، یک امری است که به کار همدیگر
کاری ندارند. چون مقیدند، مجرد نیستند، حالا اگر
وجود باری وجود مجرد باشد، معنای مجرد چیست؟
معنای مجرد این است که هیچ امری نمی تواند او را
مقید کند، حالا اگر یک مقیدی بیاید آن مجرد را مقید

کند حد بگذارد، آن مجرد بیاید تا اینجا، از اینجا به بعد نتواند بیاید، این وجودش حدّ دارد، حدش چیست؟ تا اینجا است، این می گوید من نزدیک می شوم و نزدیک می شوم و دیگر بیش از این نزدیک نمی شوم، این می افتد، دیگر این داخل نمی توانم بروم. این وجود من، حدّی دارد که مرا از دیگران متمایز می کند، این هم همین حرف را می زند، حالا اگر وجود باری، وجودی باشد که مجرد باشد معنای مجرد این است که هیچ قیدی نتواند او را مقید کند، پس این عین ثابتی که از ذات این عین ثابت تشّان پیدا می کند، یعنی با حفظ مرتبه مجرد وجودی، با حفظ این، تحقق عین ثابت پیدا می شود، این همان مسأله ارتباط حادث با قدیم است که البته در مراتب پایین این ارتباط می آید و تحقق پیدا می کند، حالا آن جنبه، جنبه قدمت دارد، آن همان مسأله علیت و معلولیت است، همان مسأله بساطت و تقید است، و همان مسأله اطلاقیت و لا اطلاقیت است و همان قضیه علیت و معلولیت است که باید روی این قضیه باز صحبت بشود.

علی کل حال آنچه را که تا امروز نسبت به آن
متوجه شدیم این است که حقیقت وجود یک
حقیقت مجرده‌ای است که این حقیقت با همه قیود
و با همه شئون مرافقت و موافقت دارد و از آنها
نمی‌تواند دوری کند. البته باز هم مطالبی هست.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد