درس هفتصد و هفتاد و نهم

کیفیت خلقت اشیاء

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بِسمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحیم

اگر در نظر شریف رفقا باشد صحبت در مُثل افلاطونی بود و به اینجا رسید که در مسئلهٔ مُثل اولاً اختلاف نسبت به اصل صحت این قضیه است که آیا مُثل وجود دارد یا ندارد و چیزی به نام مثال تحقق خارجی دارد؟! مطلب دوم اینکه آیا کلمات و تفسیر افلاطون از مُثل ـ بر فرض صحت مُثل ـ وافی به مقصود هست یا نیست؟! این قضیه باعث شد که ما در این زمینه صحبت‌هایی داشته باشیم و مسئله خیلی به طول انجامید گرچه تا حدودی مطالبی عرض شد ولی اصل قضیه و حقیقت آن موکول به آخر بحث مُثل شد. حالا ما در ادامهٔ همین بحث مُثل، آنچه را که به نظر قاصر می‌رسد عرض می‌کنیم.

عدم جدایی معلول از علت

در اینکه طبق قاعدهٔ علیت، حقیقت علت عین تحقق معلول در مقام علیت در یک مرتبهٔ ضعیف‌تر است شکی نیست! یعنی وقتی که معلول می‌خواهد

از علت نشئت پیدا کند، از علت جدا نمی‌شود بر خلاف آنچه که ما و عوام تصور کرده و این‌طور ارزیابی می‌کنیم که معلول از علت جدا می‌شود و علت در رتبهٔ خودش می‌ماند! درست مثل مادری که بچه از او متولد می‌شود؛ اسم مادر را علت و اسم آن بچه را معلول می‌گذاریم و وقتی که بچه متولد شد دیگر دنبال کارش می‌رود و کاری به مادر ندارد و برای خودش یک انسان و شخص خارجی می‌شود و حالا اگر مادرش فوت شود و یا زنده بماند، این بچه به زندگی و مسیر و حیات خودش ادامه می‌دهد. این تصور افراد از علت اشیاء می‌باشد. یا وقتی آتش علت برای شیئی می‌شود، آن آتشی که شعله‌ور شده است را معلول می‌دانیم و وقتی که کبریت را خاموش می‌کنیم دیگر اثری از علت نیست و فقط معلول است که جلوه‌نمایی می‌کند. این تصویر، تصویر صحیحی نیست و براین‌اساس افراد و متکلمینی که عالَم را معلول برای حق تعالی و ذات باری می‌دانند به همین مسئله نگاه می‌کنند. البته در این زمینه روایاتی هم به‌عنوان شاهد می‌آورند:

«إنَّ اللهَ تَبارَکَ و تَعالَی خِلوٌ مِن خَلقِهِ و خَلقُهُ

خِلقٌ مِنهُ»[1] و امثال‌ذلک که به‌عنوان دلیل برای مدعای خودشان مطرح می‌کنند. در اینجا یک نوع تمثیل ناموجه تحقق دارد و چون نتوانسته‌اند حقیقت ذات باری را دریابند و نمی‌خواهند ذهن و فکر را به آن مرتبه بکشانند و نیز از آن‌طرف نمی‌توانند مسئلهٔ علیت را انکار کنند، در ارتباط بین خالق و مخلوق و بین موجد و موجود قائل به انفصال معلول از علت شده‌اند! چون اگر مسئلهٔ اتصال معلول به علت پیش بیاید دراین‌صورت مطلب فرق می‌کند و هدم همهٔ ابنیه و آن مبناهایی است که طبعاً به آنها ملتزم هستند.

ولی وقتی ما قاعدهٔ علیت را درنظر بگیریم احساس می‌کنیم که این قاعده استثنابردار نیست. اگر در هر قاعده‌ای که بنا نهادید یک جا مورد استثناء پیدا شد، دلیل بر عدم اتقان آن قاعده خواهد بود! این در واقع یک استقراء ناقص تلقی می‌شود.

تعریف مخلوق

روی این جهت اگر ما بخواهیم قاعدهٔ علیت را

---

[1] . الکافی، ج ۱، ص ۸۲:
«[امام باقر علیه‌السّلام فرمود:] به‌راستی خدا از آفریده‌های خود خالی و دور است و آفریده‌های او هم از وی تهی و برکنارند.» (محقق)

نسبت به مخلوق و خالق ادراک کنیم، چاره‌ای جز اینکه حقیقت مخلوق را همان حقیقت نازلهٔ ذات باری بدانیم و اسم حقیقت متنزلهٔ ذات باری و تشؤّن ذات باری به شئون محدوده و مقیدهٔ به کیف و کم و امثال‌ذلک، مخلوق است.

اشکال بر قائلین به معدوم بودن ماهیات

اگر درنظر رفقا باشد در بحث وجود خارجی ماهیت، در باب اصالت وجود و اصالت ماهیت که نحوهٔ تصویر ماهیت را عرض می‌کردیم گفتیم که ماهیت چیزی جز حیثیت معلولیه برای علت که نفس الوجود است نیست! یعنی این‌طور نیست که بعضی‌ها می‌گویند: الماهیاتُ أعدامٌ؛ ماهیت عدم است! اگر ماهیت عدم است پس امری هم بر او مترتب نمی‌شود! شما چه بگویید: عدم زید و چه بگویید: عدم عمرو، هردو عدم است و یکی است و هیچ فرقی نمی‌کند! آنچه که فرق دارد وجود زید و عمرو است ولی بر عدم زید همان حکمی مترتب است که بر عدم عمرو و عدم مطلق مترتب می‌باشد و لذا در عدم مطلق و عدم نسبی دیگر تفاوتی نیست. حتی گاهی اوقات می‌گفتیم که خدا هم نمی‌تواند از

یک امر عدمی خبر بدهد یعنی خدا با این‌همه علم و اطلاعی که دارد ـ علمش کمی از ما بیشتر است یا نه؟! ما می‌گوییم ما بیشتریم!! ما می‌گوییم که از خدا هم جلوتر افتادیم! ـ و عالم به ما کان و ما یکون و ما هو کائن است، نسبت به امر عدمی جاهل است! جهل معنا ندارد. چرا؟ چون در امر عدمی اصلاً امری نیست که بخواهد به آن ذهن و اشراف و سلطهٔ حضور تعلق بگیرد! عدم عدم است و این مطلبی که در عبارت بعضی از آقایان آمده است که ماهیات اَعدام هستند، این مسئله محل تأمل است و باید یک‌قدری بیشتر نسبت به آن دقت کرد.

ماهیت امری موجود و معلولِ وجود

ماهیت امر عدمی نیست بلکه امری موجود است ولی معلولِ وجود است نه‌اینکه ماهیت یک امر عدمی باشد. در عالم دو چیز، یکی به نام وجود و یکی به نام ماهیت نداریم بلکه یک چیز در عالم داریم و آن‌هم عبارت از وجود است! ماهیت معلول وجود است نه‌اینکه یک امر عدمی باشد. ماهیت همان تشکل و تقیّد وجود است. آیا می‌توانیم وقتی که وجود را ملاحظه می‌کنیم آن را بدون تقیّد به قیود

و تحدّد به حدود در تصور خود قرار بدهیم؟! چه کسی می‌تواند این کار را بکند؟! الآن یکی از شماها وجود را تصور کند و به ما بگوید که وجود این‌طوری است و یک هم‌چنین خصوصیت و حالتی دارد درحالی‌که نه آن را در ماهیتی قرار داده‌اید و نه در شکل، قیافه، کم، وزن، متیٰ، عَرَض و جوهر قرار داده‌اید! شما هیچ چیز برای او قرار نمی‌دهید بلکه فقط در آنجا می‌خواهید نفس الوجود را تصور کنید، آیا یک هم‌چنین چیزی می‌شود؟! این محال است! همین‌که شما می‌خواهید وجود را در ذهن بیاورید، آن را مقید به ذهن خودتان کردید و همین‌که مقید به ذهن شد، در آنجا ماهیت ذهنی پیدا می‌کند و جوهرش جوهر ذهنی می‌شود و وقتی بخواهیم آن وجود را تصور کنیم، آن وجود، وجود اطلاقی می‌شود. چون اصل وجود بدون ماهیت، اطلاق می‌شود و آن قاعدهٔ بسیط الحقیقه شامل حالش می‌شود. بله! آن عرفای شامخین که به مرتبهٔ وصل رسیده‌اند و مرتبهٔ فناء را ادراک کرده‌اند، یک امر مقید و معروض برای عوارض کمّی و کیفی و امثال‌ذلک را در مقام شهود مشاهده نمی‌کنند بلکه همان

حقیقت وجودیهٔ بسیطه را در نفس همان وجود بسیط و وجود بالصرافه ادراک می‌کنند.

ادراک ما از مقام ذات نسبت به خود ذات

ما چه ادراکی از مقام ذات نسبت به خود ذات داریم؟! چه تصوری از علم ذات به ذات و علم ذات به عوارض و لوازم ذات داریم و می‌توانیم چه تفسیری راجع به علم باری و اسماء و صفات او بکنیم؟ یعنی باری در مقام ذات خود که مقام اطلاقی و صرافت وجود است، آیا خود را مقید به حقایق خارجیه و تعینات خارجیه می‌کند یااینکه آن وجود باری در همان موقعیت و مقام باز به اطلاقیت و صرافت و لا نهائیت خودش باقی است و درعین‌حال خود را به آن شئون متشئّن و به آن خصوصیات متخصص می‌کند؟! انسان چه وقتی می‌تواند این حقیقت را ادراک کند؟! وقتی که دیگر قید نداشته باشد! یعنی خود دیگر دارای ماهیت نباشد! تا وقتی که این ماهیت باقی است و انسان در محدودهٔ ماهیت، تفکر و تصور و تصدیق می‌کند، کجا می‌تواند به آن علم لایتناهی و بسیط الحقیقه و اطلاقی به‌عنوان علم حضوری اطلاع و اشراف پیدا

کند؟! لذا ابن‌فارض در مقام بیان آن موقعیت در همان قصیدهٔ میمیهٔ خودش دارد:

يقولون لی صفها فأنت بوصفها *** خبيرٌ أجل عندی بأوصافها علم
صفاءٌ و لا ماءٌ و لطفٌ و لا هواً *** و نورٌ و لا نارٌ و روحٌ و لا جسمٌ[1]

در اینجا گویی ابن‌فارض الآن در کنار انسان نشسته و صحبت می‌کند و می‌گوید: أجَل! من نسبت به این قضیه علم دارم. حالا که من علم دارم چگونه آن حقیقت را به تو که علم نداری معرفی کنم؟! آخر تو هرچه را که تابه‌حال دیده‌ای یا در قالب کم، یا در قالب کیف، یا در قالب ماهیات مختلف، یا در قالب جوهر و یا در قالب عَرَض بوده است، دیگر از اینها که خارج نیست! چطور این حقیقتی را که یافته‌ام به تو معرفی کنم؟! تو از آن عوالم تعبیر به نور می‌کنی و آن عوالم از نور بالاتر است! تو از آن عوالم تعبیر به روحانیت و سبکی می‌کنی و آن عوالم از سبکی بالاتر است! تو از آن عوالم تعبیر به بهجت و نشاط می‌کنی اما آن عوالم مافوق نشاط و بهجت و انبساط

---

[1] . دیوان ابن‌فارض، منتخب قصیدهٔ میمیّه (معروف به خمریّه)، ص ١٦٦. اسرار ملکوت، ج ٢، ص ١۶٠:
«١ـ به من می‌گویند: او را برای ما توصیف کن، چرا که تو به اوصاف وی عالم هستی. آری! در نزد من علم به اوصاف او وجود دارد.
٢ـ او صفاست بدون آب، و لطف است بدون هوا، و نور است بدون آتش، و روح است بدون جسم.»

است! چه لغتی به‌کار ببرم که بتواند وافی به مقصود باشد؟! أجَل! عِندی! بله الآن دیگر جاهل نیستم و بقاء پیدا کردم و آن حقیقت لایتناهی را ادراک کرده‌ام ولی چطور برای تو بیان کنم؟!

اگر بخواهید به یک بچه مزهٔ میوه‌ای را که تا حالا نخورده است بگویید، چه‌کار می‌کنید؟ می‌گویید که من رفتم و فلان میوه را خوردم؟! خب سؤال می‌کند که آقاجان مزه‌اش چطور است؟ در آنچه که این بچه تابه‌حال خورده، این مزه پیدا نشده است! این بچه تابه‌حال سیب، پرتقال، هندوانه و خربزه خورده است و این یک چیز دیگری است! گاهی اوقات اتفاق می‌افتد که انسان یک میوه یا یک چیزی می‌خورد که اصلاً طعم و مزه‌اش با سایر موارد تفاوت می‌کند و هرچه از آدم می‌پرسند و می‌گویند که آقا [مزهٔ] این چطور است؟ می‌گوید که نمی‌توانم بگویم! [می‌گویند که آیا مزهٔ آن مثل] سیب است؟ [می‌گوید که] نه مثل سیب نیست! [می‌گویند که مثل] پرتقال است؟ [می‌گوید که] نه مثل پرتقال هم نیست! [می‌گویند که مثل] موز است؟ [می‌گوید که]

نه مثل موز هم نیست و یک چیز دیگری است. چطور می‌توانی این یک چیز را بگویی؟! مگر اینکه از همان چیز به این بچه بدهیم بخورد و بفهمد چه مزه‌ای می‌دهد! ابن‌فارض هم می‌گوید: أجَل! عِندی بأوصافِها عِلمٌ صفاءٌ و لا ماءٌ! هر جایی را ببینیم که در آنجا صفا هست باید یک آبی در آنجا باشد. برای صفا در بیابان برهوت می‌روید؟! در دشت و کوه و بیابان سنگ و خار هست و چیزی پیدا نمی‌شود! آن چیزی که اسمش را صفا می‌گذاریم و مثلاً می‌گوییم: عجب هوای باصفایی است، حتماً در آنجا آب یا رودخانه‌ای وجود دارد یا کنار دریا هست که طراوتی دارد! اگر آب نباشد خشک و لم یزرع است، بیابان و سنگ است.

معنای روح در آیهٔ ﴿وَيَسئَلُونَکَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّی﴾

در آنجا همان روح وجود دارد که آیهٔ شریفه می‌فرماید: ﴿وَيَسـَٔلُونَکَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّی﴾.[1] این همان «و روحٌ و لا جسمٌ»

---

[1] . سوره اسراء (۱۷) آیه ۸۵. امام شناسی، ج ۱۲، ص ۳۰۴:
«از تو ای پیامبر، چون از حقیقت روح بپرسند بگو: روح از امر پروردگار من است.»

است که این حقیقت انسان از یک حقیقت لا تعیّن تنازل و نزول پیدا کرده است و این دارد آن را می‌گوید. حضرت می‌فرماید: من چه به شما بگویم؟! آخر برای شما عرب‌هایی که غیر از شتر و گندم و خرما چیز دیگری ندیده‌اید و هنوز در جسمیت خودتان شک دارید روح را شرح بدهم؟! غیر از خرما، درخت نخل، شتر، اسب و بیابان چیزی ندیده‌اید، من از روح به شما چه بگویم؟! برای شما چه بگویم؟! حقیقت شما یک حقیقت اطلاقی است که بالاتر از آن نیست!

وجه تسمیهٔ کتاب روح مجرد

یک بار جایی بودم و کتاب روح مجرد مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالی علیه ـ هم در آنجا بود. بعد یک شخص ادیبی هم که استاد ادبیات عرب بود ـ فوت کرده است خدا او را رحمت کند. با همین رفقا و دوستان آشنایی داشت و گاه‌گاهی هم او را می‌دیدیم ـ و در دانشگاه درس می‌داد و خلاصه در ادبیات عرب وارد بود یک اشکالی کرد و گفت: ایشان اسم کتاب را روح مجرد گذاشته‌اند و باید روح مجرده می‌گذاشتند زیرا روح مؤنث است! مگر

در قرآن نداریم: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾؟[1] من گفتم: بله! وقتی روح تعلق به نفس بگیرد، مجازاً از باب اینکه نفس به یک امر کثرتی تعلق گرفته و به دنیا توجه دارد، از این نقطه‌نظر مؤنث است و عرب آن را مؤنث می‌گوید. مثلاً داریم: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ﴾،[2] مطمئن نمی‌گوید! یا می‌گوید: ﴿ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾[3] هم خودت راضی هستی و هم مورد رضای ما قرار گرفتی! در اینجا هم مؤنث آمده است. چرا مؤنث است؟! به‌خاطر اینکه جنبهٔ تعلق به دنیاست که جنبهٔ ضعیف‌تری از عوالم ربوبی است لذا در اینجا جنبهٔ تأنیث برای او اختیار شده است. عرب بیخود یک کاری را انجام نمی‌دهد! در آن عبارتی که در قرآن

---

[1] . سوره شمس (۹۱) آیه ۷ و ۸. مطلع انوار، ج ۱۳، ص ۱۱۵:
«و سوگند به نفس انسان و آنکه او را تسویه نمود و خلقتش را بیاراست و سپس راه فجور و فسق و تعدی و نیز راه تقوا و پاکی و طهارت را به او الهام کرد.»

[2] . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۷. معادشناسی، ج ۲، ص ۲۱۱:
«ای نفس مطمئن شده به ادراک توحید و ولایت.»

[3] . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۸. معادشناسی، ج ۲، ص ۲۱۱:
«برگرد به‌سوی پروردگارت درحالی‌که هم تو از پروردگارت راضی هستی و هم پروردگارت از تو راضی است.»

آمده است حتماً این لحاظ شده است والاّ اینکه خود عرب شاعر به این قضیه بوده یا نبوده است، خود جای حرف دارد و شاید آن واضع هم در این قضیه مُلهم بوده است! علیٰ کلّ حال اینها آیات قرآن است.

بالاتر بودن روح از جنبهٔ نفس

اما مسئله این است که روح از جنبهٔ نفس بالاتر است و قضیهٔ روح قضیهٔ نفس نیست بلکه قضیهٔ اطلاقی و قضیهٔ لا حد و لا رسمی و قضیهٔ ﴿ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّی﴾ و ﴿فَإِذَا سَوَّیۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِیهِ مِن رُّوحِی فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِینَ﴾[1] است. خدا که مؤنث نیست! ﴿وَنَفَخۡتُ فِیهِ مِن رُّوحِی﴾ از روح خودم در او دمیدم بنابراین خدا هم باید مؤنث باشد! الله هم باید مؤنث باشد! درحالی‌که در آنجا اصلاً تأنیث و تذکیر معنا ندارد و اگر قرار باشد در آنجا صفتی آورده شود قطعاً باید مذکر باشد چون درصورت تأنیث جهت تأنیثی می‌خواهد ولی اگر آن جهت

---

[1] . سوره ص (۳۸) آیه ۷۲. مطلع انوار، ج ۱۳، ص ۱۴۱:
«زمانی که از جهت خلقت مادی و معنوی او را استوار نمودم و به مرتبهٔ استواء تام رسانیدم و از روح و ذات خود در آن دمیدم، آن‌گاه در برابر او سجده آرید.»

تأنیثی لحاظ نشود، بنا بر اصل مذکر است! در اینجا جنبهٔ مذکر بودن بدون حیثیت تأنیثی لحاظ شده است.

تعریف روح

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 أعلیٰ از اسماء و صفات الهی است یعنی روح در حقیقت ذاتِ باری است که در عالَم خارج به قیودات و حدود مختلفه برحسب آن مقداری از اسماء و صفات الهی که در او به‌عنوان سرمایه و رأس‌المال قرار داده شده است تشوّن پیدا می‌کند. یکی علمش بیشتر است و یکی کمتر، یکی استعدادش بیشتر است و یکی کمتر، یکی حافظه‌اش قوی‌تر است، یکی توانش بیشتر است و یکی جنبهٔ ربطی‌اش بیشتر است و دیگری کمتر، خلاصه هر کسی [میزانی] از آن خصوصیات را دارد. روح آنجا در مرتبه‌ای است که نباید نسبت به آن جنبهٔ تأنیث و تذکیر را لحاظ کرد اما وقتی روح به بدن تعلق می‌گیرد و می‌خواهد با این بدن در این دنیا کاری انجام دهد، نفس می‌شود و از موقعیتش پایین

می‌آید و از آن موقعیت پایین با اشیاء ارتباط پیدا می‌کند.

آیهٔ شریفه که می‌فرماید: ﴿یَٰٓأَیَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ * ٱرۡجِعِیٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِیَةٗ مَّرۡضِیَّةٗ﴾ خطاب به آن حیثیت ربطیه نیست بلکه خطاب به همین نفسی است که در این عالم تربیت شده و به مقام تقرب رسیده و این نفس با این خصوصیت در بهشت داخل می‌شود و از نعمات الهی بهره‌مند می‌گردد.

تعریف جنة الذات و فرقش با نفس

اما همین نفس که داخل در بهشت است برای اولیاء الهی یک مرتبهٔ دیگری دارد که در عالم لامکان و لازمان و لاحد و لارسم قرار می‌گیرد که به آن جنة الذات می‌گویند و آن جنة الذات با نفس فرق می‌کند. یعنی وقتی که ولیّ الهی و عارف وارد بهشت می‌شود دو خطاب به او می‌شود؛ یک خطاب خطابی است که به نفس او تعلق می‌گیرد: ﴿یَٰٓأَیَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ * ٱرۡجِعِیٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِیَةٗ مَّرۡضِیَّةٗ * فَٱدۡخُلِی فِی عِبَدِی * وَٱدۡخُلِی

جَنَّتِی ﴾[1] و یک خطاب دیگر هم تعلق می‌گیرد: ﴿وَلَدَیْنَا مَزِیدٌ ﴾[2] است که همان حیثیتی است که نمی‌تواند در جنت بگنجد و جنتی برای این نداریم چون جنت در شکل و معنا و روح است و آن در یک مقامی است که در شکل نیست. خدای دنیا و خدای آخرت که فرق نمی‌کند؛ این خدایی که الآن هست همان خدایی است که در روز قیامت هم هست، اگر خدا الآن یک خدای اطلاقی است در روز قیامت هم یک خدای اطلاقی است، خداوند در روز قیامت که مقیّد نمی‌شود! الآن مطلق است اما روز قیامت که شد مقیّد شده و دارای شکل و رنگ و طعم می‌شود؟! نه! خدایی که بوده و خدایی که هست و خدایی که خواهد بود، همه یکی است و هیچ تفاوتی نمی‌کند. همه در یک مرتبه است اما ظهورات او فرق می‌کند! ظهورات در دنیا با ظهور در آخرت متفاوت

---

[1] . سوره فجر (۸۹) آیات ۲۷ تا ۲۹. معادشناسی، ج ۲، ص ۲۱۱:
«ای نفس مطمئن شده به ادراک توحید و ولایت، برگرد به‌سوی پروردگارت درحالی‌که هم تو از پروردگارت راضی هستی و هم پروردگارت از تو راضی است؛ پس داخل شو در زمرهٔ بندگان و اولیای من و داخل شو در بهشت من.»

[2] . سوره ق (۵۰) آیه ۳۵:
ترجمه: «باز افزون‌تر از آن نزد ما خواهد بود» (محقق)

است؛ ظهور در آخرت بسیار قوی‌تر و شدیدتر است و دارای مراتب عالیه است که دارای مراتب جذبات و نفحاتی است که مختصّ عبور انسان از اینجاست و تا عبور نکند آن مطالب برای انسان حاصل نمی‌شود، در دنیا هم خاصّ خودش است. البته عرض کردم برای اولیای الهی تفاوت می‌کند و قضیه فرق می‌کند.

خطاب دوم به آن شخص در واقع خطاب به روح است که به همان ذات و حقیقت فنائی است که در آن دنیا یا در عالم مثال برای افرادی که نتوانسته‌اند در دنیا برسند، در عالم مثال پیدا می‌شود. اما به افراد دیگر از مؤمنین فقط یک خطاب تعلق می‌گیرد: ﴿وَٱدۡخُلِی جَنَّتِی﴾! همهٔ صلحا و همهٔ متقین علی حسبِ مراتبِهم داخل در بهشت می‌شوند؛ یعنی داخل در بهشت هستند اما دیگر [آن خطاب ﴿وَلَدَیۡنَا مَزِیدٞ﴾] را ندارند.

بنابراین وقتی که از روح تعبیر به تجرد آورده می‌شود، در مرتبهٔ تجرد روی آن حساب باز شده است نه در مرتبهٔ نفس! روحی که مؤنث است تعلق

به بدن دارد و رتق و فتق عالم کثرت را انجام می‌دهد و توغل در کثرات و دنیا دارد، البته نه به‌عنوان توغل و تکالب که جنبهٔ منفی داشته باشد بلکه یعنی در این دنیا! آن روح به اقتضای تعلق به بدن، تأنیث قبول می‌کند! ﴿یَٰٓأَیَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ﴾ و ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ نیز همین می‌باشد. آن روحی که مجرد از قید و عوالم ربوبی شده و از عوالم ربوبی سبقت گرفته و به ﴿فَكَانَ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ﴾[1] رسیده است و دیگر جنبهٔ نفسی و تعلق به دنیا و تأنیث برای او بی‌معنا می‌شود. چرا در تأنیث قرار بگیرد؟! آن دیگر تانیث ندارد یعنی حقیقت روحیه از مرتبهٔ تذکیر و تأنیث عبور کرده و به همان حقیقت ربطیه که عین ذات باری است دسترسی پیدا کرده است و حالا که به اینجا رسیده است، روح مجرد می‌شود نه روح مجرده! لذا وقتی دیدم که بعضی‌ها الروح المجرده نوشته‌اند گفتم که این خطاست و از نظر ادبی غلط است و باید الروح المجرد گفته شود. لذا جناب ابن فارض هم همین

---

[1] .سوره نجم (۵۳) آیه ۹. اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۳۶۳:
«تا به مقدار فاصلهٔ دو قوس و یا کمتر با حضرت حق معیت حاصل نمود.»

را می‌فرمایند:

صفاءٌ و لا ماءٌ و لطفٌ و لا هواً *** و نورٌ و لا نارٌ و روحٌ و لا جسمٌ

در آنجا فقط روح هست و دیگر اصلاً جسم معنا ندارد! این اطلاعِ من از آن عالَم است. اینهایی که عرض می‌کنم در طرح مباحث مُثل خیلی ضرورت دارد و شکل‌گیری مُثل افلاطونی مترتب بر دقت در این مرتبه است که ما ببینیم مرتبهٔ تنازل معلول از علت به چه شکل است! اینجاست که بزنگاه مطلب است و در آنجا می‌شود مسئلهٔ مُثل را به تصویر کشید.

وقتی این حقیقت روحیه که اتصال به مرتبهٔ ذات دارد می‌خواهد تعیّن و تنازل پیدا کند، جنبهٔ علیت و معلولیت می‌شود که در اینجا تحقق پیدا می‌کند. آیا این جنبهٔ علیت و معلولیت در خود ذات باری قبل از تنازل به قید و حد تحقق پیدا می‌کند یااینکه آن جنبه پس از تعلق اراده و مشیت به عین ثابت هر کسی است؟! اینجا مسئله خیلی دقیق است که اگر قرار باشد که حقیقت علیت و معلولیت را تنزّل نشئه‌ای علت به معلول بدانیم بنابراین خود معلول باید در ذات علت منطوی باشد. این که معلول در ذات علت

منطوی است، آیا با قیودش منطوی است؟! یعنی مثل یک بچه ماهی که در شکم ماهی هست می‌باشد؟! دیده‌اید وقتی ماهی می‌گیریم یک بچه ماهی در شکم آن هست، چون آن ماهی را خورده است؟ [آیا این‌طوری است]؟! یعنی این در شکم آن برای خودش یک کسی است؟! اگر این‌طور باشد پس نمی‌تواند عین همان ذاتِ علت باشد و این جداست! وقتی که از او جدا گرفتید، دیگر جنبهٔ علیت ازبین می‌رود و ناتوان است.

پس در این قضیه اگر ذات را علت برای تحقق معلول می‌دانید باید همین را در خود ذات با وجود بالصرافه بودنش معتقد باشید! یعنی در عین اینکه ذات، حقیقت بالصرافه و حقیقت بسیط کل الأشیاء است در همان حال عین ثابت باید در مرتبهٔ فناء محفوظ باشد یعنی هم عین ثابت است و هم فانی است؛ فانی در آن ذات است.

باید این دو جهت و این دو لحاظ باشد یعنی در عین تعلق اراده به ایجاد که به عین ثابت برمی‌گردد ـ اصلاً کاری به مُثل افلاطونی نداریم و فعلاً به خود نفس تحقق خارجی اشیاء کار داریم! ـ وقتی که اراده

به عین ثابت تعلق می‌گیرد من‌باب‌مثال به زید، عمرو، درخت، آسمان، زمین و یک چیزی تعلق می‌گیرد، ـ حالا ما انسان را می‌گوییم ـ آن انسان قبل از وجود نفسی و جسم و عالم مثالش روح تعلق می‌گیرد، آیا آن شکلی که به او می‌دهد او را از جنبهٔ انبساط درمی‌آورد یا در همان مرحلهٔ انبساط هست؟! اگر در مرحلهٔ انبساط هست پس چیزی تغییر پیدا نکرده است. همان «**كانَ اللهَ**» بود و «**وَ لَم يكُن مَعَهُ شيء**»[1] هم بود! همان وجود لایتناهی و وجود اطلاقی بود، الآن هم هست! پس زید کجاست؟! عمرو کجاست؟! این زید و عمرو از کجا درست شد؟! بحث در این است که ذات باری ذات لایتناهی و وجود بالصرافه و وجود اطلاقی است، همهٔ اینها سلّمنا و قَبِلنا! حالا این ذات باری می‌خواهد تحقق به عین ثابت پیدا کند، چه عملی را انجام می‌دهد که شما نام آن را عین ثابت و زید می‌گذارید؟! باید این را بفهمیم!

---

[1] . جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ٥٦؛ تفسير المحيط الأعظم، ج ١، ص ٣٥٢: «لقول النّبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: **"و كان الله و لم يَكن مَعه شَيء"**؛ و لقول عارف أُمّته: و الآن كما كان.»

تمام دعوای بین مرحوم علامه طباطبائی و مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالی علیهما ـ به این قضیه برمی‌گشت. مرحوم علامه می‌گفتند: وقتی عین ثابت شد دیگر از ذات درمی‌آید ولی مرحوم آقا می‌گفتند: عین ثابت هست و درعین‌حال عین ذات هست. اگر خیلی روی این مسئله فکر کنیم به این نقطه که بنده بارها خدمت رفقا عرض کردم برمی‌گردد که وجود از ماهیت جدا نیست. وقتی ماهیت را یک امر عدمی بدانیم، این‌همه بلاها بر سر ما می‌آید و باید تحمل کنیم ولی وقتی که ماهیت را نفس الوجود بدانیم، خود وجود تغییر پیدا کرده پس چیزی نشده و اشکالی پیش نیامده است.

الآن این دست من است یا نه؟ این یک مثال ساده است که بارها زده‌ام! این دست از گوشت، استخوان، پوست و اینهاست و نمی‌دانم چیز دیگری دارد یا نه، این دست من است. این دست من الآن به چه شکل است؟ حالا من دستم را زیر عبایم می‌برم و به کسی هم نشان نمی‌دهم! می‌گویم که دست من کجاست؟ [می‌گویید که] ما ندیدیم! می‌گویم: خب ببینید. می‌گویید: این مشت شماست، دستتان کجاست؟

شما مشتتان را به ما نشان دادید. می‌گویم: مشت همان دست است. می‌گویید: اگر مشت دست است پس این چیست؟ اینکه با آن فرق می‌کند! شما مشت را به من نشان دادید، دستتان کجاست؟ حالا من دستم را [به شکل دیگری درمی‌آورم] و می‌گویم که این دست است. دوباره به یک شکل دیگر درمی‌آورم و می‌گویم که این‌هم دست است. طور دیگری می‌کنم [و می‌گویم که] این‌هم دست است. بالا و پایین می‌کنم و باز می‌کنم و می‌بندم، تمام اینها را که نگاه می‌کنید از دست بودن خارج نشده است و همهٔ اینها دست است ولی صورت‌های مختلفی به خود گرفته است که خود آن صورت‌ها هم جزو دست است یا خارج از دست است؟! جزو دست است چون اگر خارج از دست باشد پس ما یک صورت جدا داریم و باید این صورت را به آن بچسبانیم [ولی] نچسباندیم و من خودم دستم را باز می‌کنم و می‌بندم و به‌صورت پنج انگشت و چهار انگشت می‌کنم. حالا همین را بالا ببرید، عین ثابت همان دست می‌شود و صورتی که عین ثابت در

خارج پیدا می‌کند همین پنج انگشتی، چهار انگشتی، دو انگشتی، یک انگشتی و مشت است. این حقیقت بسیطه می‌شود در عین تعلقش به قیود و حدود! خیال می‌کنم دیگر نتوانم مثالی از این مثال راحت‌تر برای این معنا بزنم. یعنی همان وجود باری در مقام اطلاقی و بساطت خودش با حفظ بساطت، عین ثابت دارد و عین ثابت او را از اطلاق خودش نمی‌اندازد. چرا؟ چون او علت است و عین ثابت معلول و علت از معلول جدا نمی‌شود. اگر آن وجود، وجود بسیط و بالصرافه نبود ـ اتفاقاً عکس قضیه است ـ نمی‌توانست مقید بشود چون همین‌که وجود نتواند مقید بشود، این خودش قید است. الآن شما اگر بخواهید این لیوان را به پارچ آب تبدیل کنید، نمی‌شود چون چدن است و این [لیوان] چینی است و چینی بشکن است، چینی نشکن هم داریم! اما این لیوان چینی است و چینی هم می‌شکند. این بطری از پلاستیک یا یک ماده دیگر است، حالا هرچه هست! این یک ماده است و آن یک ماده است! این یک شکل دارد و آن یک شکل دارد! این یک حدودی برای خودش دارد و آن‌هم یک حدودی برای

خودش دارد! این دو از همدیگر جدا هستند. این با آن ده سانت فاصله دارد و نمی‌تواند داخل در این بشود و این‌هم نمی‌تواند داخل در آن بشود! نه این نسبت به آن علت است و نه آن نسبت به این معلول است بلکه برای خودشان دو امر جدا هستند و کاری به همدیگر ندارند. چون مقیدند و مجرد نیستند!

معنای مجرد بودن

اگر وجود باری وجود مجرد باشد، معنای تجرد چیست؟ معنای تجرد این است که هیچ امری نمی‌تواند او را مقید کند! حالا اگر یک مقیدی آن مجرد را مقید کند و حد بگذارد و آن وجود مجرد تا اینجا بیاید و نتواند از اینجا به بعد بیاید، وجود این حد دارد. حدش چیست؟ تا اینجاست! می‌گوید که من نزدیک می‌شوم نزدیک می‌شوم نزدیک می‌شوم ولی دیگر بیش از این نزدیک نمی‌شوم چون می‌افتم! نمی‌توانم داخل آن بروم. این وجود من حدی است که مرا از دیگران متمایز می‌کند! آن یکی هم همین حرف را می‌زند! حالا اگر وجود باری وجودی مجرد باشد، معنای تجرد این است که هیچ قیدی نتواند او را مقید کند! پس این عین ثابتی که از ذات تشؤّن پیدا

می‌کند یعنی با حفظ مرتبهٔ تجرد وجودی، تحقق عین ثابت پیدا می‌شود. این همان مسئلهٔ ارتباط حادث با قدیم است که البته در مراتب پایین این ارتباط تحقق پیدا می‌کند حالا آن جنبه جنبهٔ قدمت دارد. این همان مسئلهٔ علیت و معلولیت و بساطت و تقیّد و اطلاقیت و لا اطلاقیت است که دوباره باید روی این قضیه صحبت بشود.

مرافقت و موافقت حقیقت وجود با همهٔ قیود و شئون

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

أللهم صلّ علی محمد و آل محمّد