

بسم الله الرحمن الرحيم

## کیفیت نزول اسماء و صفات کلیه الهیه در تعینات خاصه و در قواعد امکانیه

بحث در مورد کیفیت نزول اسماء و صفات کلیه الهیه در تعینات خاصه و در قواعد امکانیه

بود.

مسأله اول در اینجا راجع به اصل نزول و منشاء برای نزول و مبدأ برای نزول و علت برای نزول است. شکی نیست در اینکه حقیقت وجود بدون هیچگونه تعینی و بدون هیچگونه اسم و رسمی عبارت است از حقیقت مبدء اول و علت اولی و آن وجود، وجود اطلاق است. اطلاق به معنای لا بشرط مقسمی، نه لا به شرط قسمی.

در لا بشرط قسمی آن مفهومی مد نظر است که عنوان عدم تعین و عدم تقید به جنبه اثباتی و جنبه نفیی در او لحاظ نشده باشد، بر خلاف بشرط لا و بشرط شی قسمی، که در یکی از آنها جهت اثبات صفت و قید و در جهت دیگر نفی او مورد توجه قرار گرفته باشد. اما در لا به شرط قسمی عدم تقید این دو مورد نظر است یعنی این مفهوم صفات اثباتیه و صفات نفییه در آن مورد عدمی مورد لحاظ قرار نگرفته است. مانند فرض کنید من باب مثال ماء، الماء العاری عن صفة ثبوتیه و عن صفة سلویه. اسم این را می گذاریم لا به شرط قسمی؛

و اما لا بشرط مقسمی، آن لا بشرطی است که حتی عدم تقید به هر کدام از اینها هم در او مورد توجه نیست. بنابراین لا به شرط مقسمی جمیع إنحاء تقید را در خود می گنجانند و جا میدهد.

«الكلمه اما اسم او فعل او حرف» در اینجا کلمه لا به شرط مقسمی است، هم اسم با خصوصیاتش مشمول تعریف کلمه است و هم فعل و هم حرف. و کلمه بعنوان عدم تقید به هیچکدام از این دو تا در اینجا مورد بحث نیست. اصلاً بطور کلی ما در کلمه هیچ چیز را لحاظ نمی کنیم. «صرف الوجود صوت معتمد بر فم» در اینجا مورد توجه در کلمه است. اگر آن وجود دارای معنای استقلالی و غیر متدلی بر ازمنه باشد اسمش را اسم می گذاریم. داری معنای استقلالی متدلی بر ازمنه باشد آن طور که گفته اند، حالا ما ثبوت یا عدم ثبوت، انتظار ثبوت را میگیریم فعل باشد. یا اینکه معنای فی الغیر داشته باشد و تدلی او در بروز و در ثبوت معنای خودش به غیر باشد اسمش را حرف می گذاریم.

پس در اینجا منظور از کلمه فقط صرف الوجود است. هر وجودی که از قلم خارج بشود یا هر وجودی که از دهان خارج بشود به آن کلمه گفته می شود. این می شود معنای لا بشرط مقسمی.

در این صورت ما به این نکته میرسیم که وقتی این صرف الوجود مورد نظر ما است دیگر منافاتی بشرط شی و بشرط لا ندارد.

شما وقتی که می گوئید الکلمه اما اسم او فعل او حرف، اگر شخصی از شما سؤال کند حرف کلمه است؟ بله، کلمه است. چرا؟ چون آن تعریف صرف الوجود درباره حرف هم صادق است. اگر از شما بپرسند پس فعل کلمه است؟ فوراً می گوئید آن هم کلمه است. آن تعریف با این هم صادق است. اگر از اسم بپرسند، باز ما همین معنا را در مورد اسم هم اطلاق می کنیم. همین معنا در مورد اسم هم صادق است، خب اسم هم کلمه است. تفاوتی ندارد.

پس بنابراین کلمه در اینجا یک مفهوم علم و سعی و شاملی می شود برای جمیع اقسام بشرط شی و بشرط لاء خودش. یعنی این معنای سعی و این معنای اطلاقی هر سه تقید را در خود جای میدهد. در عین اینکه هر کدام از این تقیدها نمی تواند تقید دیگری را در خود جای بدهد. یعنی وقتی که ما به کلمه می گوئیم اما اسم، اسم دیگر فعل نمی تواند باشد، چون اسم دارای یک قیود خاصه ای است من باب مثال آن لفظ یا آن نوشتاری است که حالا اسم لفظ هم همان طور است که اولاً این دارای معنای استقلالی باشد. و دوم غیر متکی و غیر متدلی بر ازمنه ثلاثه باشد، ما این را اسم می نامیم. خب حرف اصلاً یک معنای غیر استقلالی دارد، اصلاً این دو تا ربطی به یکدیگر ندارند. بین اسم و بین حرف ... بعید است. اسم دارای معنای استقلالی است چرا؟ چون «یصح الاخبار عنه». ما فرض کنیم آنطور که نحویها می گویند با دو تا اسم می توانیم یک جمله بسازیم. معنا، معنای تام می شود. اما اگر شما صد حرف را در کنار یکدیگر قرار بدهید اصلاً هیچ معنا نمی دهد. صد تا من را در کنار هم بگذارید. دویست تا الی را در کنار هم بگذارید معنا نمی دهد آن معنا، معنای فی غیره است. برای اینکه معنا خود را برساند باید در ضمن فعل یا در ضمن اسم این معنا و این حرف باید ردیف و مصاحب بشود.

پس بنابراین به هیچ وجه من الوجوه اسم، فعل نخواهد شد. اسم، حرف نخواهد شد. و تضاد عجیب بین اسم و فعل و حرف وجود دارد و هر کدام از اینها داخل در یک وادی و در یک صحرائی است که نمی تواند به همدیگر تحدی و تسری داشته باشند. در عین حال آن کلمه همه اینها را در بر گرفته و در خود قرار داده است. می گوئیم «الکلمه» اما اسم و حرف و فعل.

«بناءً علیهذا» این کلمه یک مفهومی است که مصادیق متضاده را جمع کرده است و این مصادیق متضاده عبارت از نفس خود کلمه و عین خود کلمه است. آن مصادیق متضاده در عین اینکه امکان اجتماع بین آنها وجود ندارد، در عین حال عین همان معنای سعی خواهند بود. ما نمی توانیم

بگوئیم؟ بله «الكلمه لفظٌ يخرج من الفم». شما حرف بگوئید، الی، همین است. شما بگوئید که ضرب همین است. شما بگوئید زیدٌ همین است. از اینجا باید برسیم به اینکه چه می‌خواهم در اینجا بگویم. یعنی نتیجه، از اینجا خودش را روشن می‌کند.

وقتی که می‌گوئیم کلمه، صرف الوجود این اسم و فعل و حرف خواهد بود و این اسم و فعل و حرف بهیچ وجه قابل اجتماع نیستند، در عین اینکه عین کلمه هستند، ما اینجا به یک نکته میرسیم پس علت عینیت و علت عدم اجتماع در اینجا چیست؟ تنازل از مرتبه است. یعنی این باعث شده است که از آن مرتبه وقتی که تنازل بشود کثرت بیاید بر کلمه و اسم و حرف سرایت کند و بر هر چیزی که کثرت سرایت کرد اختلاف و تضاد و تنافی در آنجا پیدا می‌شود.

تا وقتی که صدا، صداست، ببینید من میگویم، ز، ز، زید اینکه می‌گویم، ز، زید این یک صدایی است، این یک صوتی است. این صوت هیچ رنگ ندارد. هیچ شکل ندارد. هیچ تعین و تخصص ندارد. فقط یک صوت است. اما اگر «ز، ز، شد. زید» این می‌شود چه؟ یک تعینی پیدا می‌کند. قالب میگیرد. یک تخصصی پیدا می‌کند این «ز ز»، می‌شود یعنی صدای فتحه تبدیل به صدای کسره می‌شود. این «ز» وقتی که تبدیل به «ز» شد دو رتبه در اینجا پیدا شد یعنی ما یک صوت داریم و یک شکل گیری صوت داریم. یک تقیید صوت داریم. یک تشخیص صوت داریم. آن صوت بدون هر گونه رنگی و بدون هر گونه شکل و بدون هر گونه تقیدی ما اسم آن صوت را کلمه میگذاریم. اسم آن صوت بدون است. حالا بر فرض خود کلمه هم باز یک مرتبه پایین تر از صوت است چون ممکن است صوت بدون کلمه هم داشته باشیم حالا ما این را فرض می‌کنیم این کلمه است. اسم آن صوت را کلمه می‌گذاریم. آن صوتی است که شکل پیدا می‌کند، او شکلش به هر کیفیتی که می‌خواهد باشد، شما زبان را به یک قسم بگردانید یک شکل پیدا می‌کند، لب را به یک شکل حرکت دهید شکل دیگر پیدا می‌کند. بیشتر به خودتان فشار بیاورید برای ادای کلمات، یک شکل پیدا می‌کند، آرام کلمات را ادا کنید، یک شکل دیگر پیدا می‌کند. شکل بندی آن بسته به نحوه اراده مرید و نحوه خصوصیتی است که آن متکلم برای شکل گیری اعمال می‌کند. دهانش را جمع می‌کند یک جور است، باز می‌کند طور دیگری است، زبانش را به کنار دندانها می‌برد «ضاد» می‌شود. وسط می‌آورد «ظ» می‌شود. جلوی دندانها می‌آورد «ز» می‌شود. پشت دندان می‌برد «ذال» می‌شود.

این دیگر آن خصوصیاتی است که خود متکلم اینها را برای اینکه کثرت درست کند انجام میدهد. اگر متکلم نمیخواست کثرت درست کند که اینقدر زحمت نمی‌کشید، سر جایش نشسته بود

«اذا كان كلاماً من الفضة فسكوت من الذهب» سکوت از همه چیز بهتر بود و مشکلی هم ایجاد نمی‌شد. ولی بالاخره آدم در این دنیا باید صحبت کند و هرچه هم مختصرتر باشد بهتر است.

پس برای ایجاد کثرت است که متکلم می‌خواهد کلمه درست کند. و هرکه بیشتر حرف می‌زند بداند که بیشتر می‌خواهد کثرت درست کند. هر کسی زیاد حرف می‌زند، این معلوم می‌شود میل به کثرتش بیشتر است و اختلاف کثرت هم موجب اختلاف است. پس هر که زیاد حرف می‌زند زیاد اختلاف می‌کند.

پس سر صمت هم روشن شد و انسان را به وحدت میرساند.

واقعاً همین طور است. یک واقعیتی است که صمت انسان را به وحدت میرساند و معنایش همین است.

از این بحث می‌توان به مباحث توحید و اخلاق وارد شد.

این نتایجش واقعاً همین است. بالاخره انسان از هر بحثی می‌گوید: «العلم نقطه، کثره الجاهلون» معنایش همین است. مرتب آمدند و به این حقیقت توحید زیور بستند و آن را زیاد کردند، زیاد کردند، بعد این اوضاع شد و تمام مسائل همه و همیات است.

شما فرض کنید که یک ضبط در بین افراد و مردم عوام بگذارید. حالا اسم عوام روی اینها گذاشته‌اند معلوم نیست درست است، روی آن‌ها هم نمی‌رویم. یک ساعت فرض کنید که صحبت‌ها را ضبط کنید، معلوم نیست که چه می‌گویند. بعد از یک ساعت نوار را بردارید و بروید گوش دهید ببینید چند در صد اینها منطبق با عقل است. چند در صد مطالب، مطالب متین و سنگین است. این شخص این را گفت، آن آن را گفت، حسن این را گفت، زید این را گفت بعداً تحقیق می‌کنید می‌بینید هیچکدام اینها نبود. یعنی وقتی که یک ساعت این صحبتها جمع آوری شود. عجیب است که انسان میتواند از صحبتها و از مطالبی که نقل می‌شود متوجه افراد و مسائل اینها شود که دایره ذهنشان در چه دوائری است.

به هر حال آن کلمه عبارت است از «صوتٌ معتمدٌ علی الفم» آن حقیقت بی‌پیرایه و بی‌شائبه و بدون هیچگونه رنگ و بدون هیچگونه انگی است. اما همین که می‌خواهد آن حقیقت به بروز و ظهور بیاید، ما می‌بینیم آن حقیقت و آن لفظ تنازل پیدا می‌کند در کثرات، تنازل پیدا می‌کند در اشکال، یک شکل را می‌بینیم که شد اسم. یک شکل از دهان بیرون می‌آید می‌بینیم شد فعل. یک شکل از دهان بیرون می‌آید می‌بینیم شد حرف. پس، این معنا، معنای یک حقیقت است.

روی این حساب، این کلمه با وجود تعارضی که بین فعل و بین حرف و اسم است و هیچکدام تا قیامت حتی ظهور حضرت هم نمی‌تواند فعل را اسم و حرف را به فعل تبدیل بکند. یعنی اگر امام «علیه السلام» هم تشریف بیاورند باز اینها در مقام تعارض باقی هستند. یعنی حرف، «الی یوم القیامه» حرف است و فعل هم «الی یوم القیامه» فعل است. این کار از امام زمان خارج است، هر کاری بتواند بکند، این یک کار را نمی‌تواند بکند که جای اسم را، با فعل عوض کند و جای فعل را با حرف عوض کند. اینقدر بین اینها تضاد است! اما کلمه با همه اینها جمع شده است. یعنی وقتی که می‌گوئیم اسم، می‌گوئیم «هذه کلمه وقتی که می‌گوئیم فعل، می‌گوئیم «هذه کلمه» وقتی می‌گوئیم حرف می‌گوئیم «هذه کلمه این عبارت است از عینیت مراتب نازل آن وجود بحت و بسیط با مصادیق جزئیة متکثره متنازله خارجیة و نفس الامریه و واقعیه. یعنی این کلمه عینیت دارد، عین اوست. می‌توانید شما بگویید الزید لیس بکلمه؟ نه، زید کلمه، اصلاً عین اوست در عین اینکه «الزید اسم» ولی در عین حال «زید» کلمه»، در عین اینکه «زید» دارای این خصوصیات است، در عین حال اطلاق و تعریف کلمه بر او صادق می‌شود. و در عین اینکه فعل «صوت معتمد علی فهم» و دال بر ثبوت است یا دال بر انتظار ثبوت است در عین حال ما می‌گوئیم «الكلمه».

شما به اسم کلمه گفتید، چطور شد که به فعل هم گفتید کلمه؟ در عین اینکه این «من» اصلاً معنا ندارد و معنای او باید در ضمن اسم دیگر و در ضمن فعل دیگر تجلی پیدا بکند، در عین حال یعنی اینقدر مرتبه وجودی «من» ضعیف است و اینقدر مرتبه استقلالی او ضعیف است. حالا ما «من» را تعبیر به عالم ماده می‌آوریم. یعنی چون انزل العوالم از نظر سعه وجودی ماده است. انزال العوالم در مقام کثرت داریم می‌گوئیم ولی از نقطه نظر واقعیت که یکی هست و هیچ فرقی نمی‌کند

برخی سؤال می‌کنند که آیا عوالم اعتباری اظلم العوالم است؟

در جواب باید پاسخ داد که: آن عوالم اعتباری که عالم نیست، آن که همه‌اش اعتبار است. عوالم نفس الامریه از نقطه نظر اشتداد وجودی است. در تعبیر معنای «انزل العوالم» باید بگوییم که چون در ماده ظلمت معنا ندارد، آن ظلمت مربوط به کثرت وهمیه است، در حالیکه ماده یک کثرت عینیة دارد و کثرت خارجیة دارد.

و اگر پرسیده شود که آخر عالم طبع را عالم نفس می‌گویند؟

در مقابل باید گفت که: آن، به اعتبار توجه است. یعنی الآن فرض کنید شما به این کتاب

توجه می کنید، این کتاب از نقطه نظر توجه، دارای ظلمت است. اما اگر نه، شما جنبه طبیعت او را کنار گذاشتید، جنبه رحمانیت او را در نظر گرفتید، همان طور که در همین جا ایشان آوردند: **أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ\* حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ\* كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ\* ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ\* كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ\* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ\* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ\* ثُمَّ لَتَسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ**

که البته نعیم را به معانی مختلفی گرفته اند. حدیث معروف الحقیقه که در اینجا خیلی مورد بحث قرار میگیرد، جای آن اینجا است. در نعیم روایات مختلف است، که بعضی ها نعیم را به معنای ولایت گرفته اند و روایات هم در این زمینه هست. آن آیه شریفه «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» که آن نعمت در آنجا منظور نعمت ولایت است و واقعاً هم همین طور است. یعنی ولایت نعمت عظمای الهیه است و نعمت اکمل و اتم الهی است که خداوند بواسطه آن نعمت عظمی انسان را به استکمال می‌رساند. و در این هیچ بحثی نیست.

ولی اگر ما نعیم را به یک معنای اوسع از این بدانیم. یعنی درست است، ولایت اینطور است، ولیکن ما می‌توانیم حتی به نعم ظاهری هم اطلاق نعیم کنیم. یعنی خداوند این نعمتهایی که به شما از نعمت مال و فرزند و روزی و خانه و حیات و زندگانی دنیا داده است. «لتسئلن عن هذه النعم» اینرا چگونه شما بکار بردید؟ آن وقت اگر این نعمت ها در راستای توحید قرار بگیرد، اینها می‌شود نعیم. اگر در راستای غیرتوحید قرار بگیرد آن وقت اینها دیگر برای انسان نعیم نیست. اینها برای انسان ظلمت است.

پس بنابراین در نعمتهایی که خداوند به انسان داده است آن دید و بصیرت انسان در اینجا ملاک است که چه نحوه به اینها نگاه کند، یعنی چنانچه نگاه استقلالی به اینها بکند این دیگر نعیم نیست. یعنی اگر توجه او را از حق صارف باشد، این دیگر نعیم نیست. اما اگر توجه او را از حق صارف نباشد، انسان مالی پیدا می‌کند ولی بداند این مال در دست او عاریه است، مالک اصلی غیر اوست. مالک اصلی کسی دیگری است و این مال عاریه است و انسان به دید عاریه باید به او نگاه کند. آن وقت عملش هم فرق می‌کند. نحوه عمل و نحوه فعل او در ارتباط با این تفاوت پیدا می‌کند. انسان عیال اختیار می‌کند بداند که این عیال أمه الله است و هیچ ارتباطی بصورت استقلالی با این شخص ندارد، ارتباطشان فقط در بعضی از وقتهاست. این برای خودش یک کسی هست و یک بنده‌ای هست و این مالک این نیست که هر کاری خواست با او بکند. و او را به عنوان عبد و رق و این چیزها در آورد. اگر اینطور باشد آن وقت مسأله در اینها تفاوت پیدا می‌کند.

بطور کلی تمام نعمتهای الهی اگر نظر استقلالی به آن داشته باشد می‌شود ظلمت. یعنی عین

این می‌شود ظلمت و مبعّد و او را در عالم شهوات و در عالم نفس می‌آورد. ولی اگر نظر او نظر آلی و نظر واسطی بود این همان نعیم می‌شود. در اینجا یعنی او را به سمت آن نعمت که نعمت عظمی که نعمت ولایت هست، سوق میدهد. شرایط را به گونه‌ای می‌کند که شخص تمام وجود خود را در اختیار و در تسلط ولایت قرار می‌دهد. این معنای نعیم است. پس بنابراین دنیا را که می‌گویند *اظلم العوالم*، دنیا عالم شهوات است. عالم انیات است، عالم خود محوری هاست، عالم خودبینی هاست. والا «میز» چیست؟ این میز عبارت از یک چوب است، یک شجر است. شجر هم در جنگل بوده است آنهم یک نعمت از نعمتهای الهی بوده و حالا آن را برداشته اند، بریده اند. قطع کردند بعد آن را تراشیده اند، بعد حکش کرده اند، بعد روی آن رنگ کردند، صبغه ای به آن مالیده اند، میز شده است. این میز اگر در منزل باشد بچه ها روی آن می‌پرند و بازی می‌کنند، این بچه ها از آن بالا می‌روند آن دیگر میز ریاست نیست!

توجه، این میز را به میز ریاست تبدیل می‌کند، توجه. اگر هم فرض کنید اداره را یک مدت تعطیل بکنند، این میز آقای رئیس تبدیل میشود به جای محلی برای سوسکها و عنکبوتها، و رتیلها و حشرات می‌روند در آن لانه می‌کنند. وقتی آقای رئیس از مسافرت بر می‌گردد مستخدم را دعوا می‌کند دو تا سیلی هم گوشش میزند. مرد حسابی این میز ریاست ما که داریم بر آن حکومت می‌کنیم، سوسک روی این راه می‌رود؟ موش دارد؟ او می‌گوید قربان این میز ریاست است، این سوسک هم که آمده بر همه سوسکها برتری پیدا کرده، است. رئیس می‌گوید: خجالت بکش میز من که نباید سوسک رویش بیاید و موش نباید درونش لانه کند. می‌گوید: حالا بالاخره قربان رفته است. اینها همه‌اش مربوط به تخیل است.

اما اگر شما آمدید و میز در اداره را با میز در خانه که بچه ها از رویش بالا و پایین می‌پرند، یکی دیدید آن موقع شما در دنیا نیستید. آن موقع شما در دنیا نیستید. حالا شما چند نفر از این افراد پیدا می‌کنید؟ آن موقع شما در دنیا نیستید. آن موقع برای شما این میز دیگر میز ریاست نیست. این میز برای شما آن موقع چوب است و شجر است، هیچ فرقی برای شما با آن موقع ندارد. پس بنابراین «اظلم العوالم» که می‌گویند معنایش از نقطه نظر کثرت و توجه به کثرت اینگونه است. اما اگر دید انسان و آن بصیرت توحیدی انسان روشن بشود، هیچ فرقی بین ماده و بین مثال و بین سایر عوالم مجرده از نقطه نظر تسری نور توحید و تسری نور وجود، اصلاً نمی‌بیند. چه ظلمتی دارد؟! کجا ما می‌توانیم اصلاً اسم ظلمت بر آن بگذاریم؟ اگر ما وجود را خیر محض بدانیم و وجود را نور بدانیم چطور این وجود

متبدل به ظلمت می شود؟

و در معنای «ثمّ ردّناه اسفل السافلین»<sup>۱</sup> باید گفت که یعنی همین. «اسفل السافلین» یعنی توجه به دنیا، یعنی ما را از آن مقام متوجه کردی

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود  
آدم آورد در این در دیر خراب آبادم

یعنی این عالم، عالم توجه به دنیا. اما ملائکه در همین دنیا دارند می آیند و می روند. همین ملائکه مگر نمی آیند؟ و المدبّرات امرأ در این دنیا تدبیر امور می کنند. آیا اینها در این ظلمت می آیند؟ وقتی آنها در این مقام می آیند به ظلمت آنها اضافه میشود؟ از نورانیت آن ها کم می شود؟

ما که معتقدیم بر اینکه سلسله علل اقتضاء می کند که تمام حوادث و جریانات ماده متکّی و متدلّی به عوالم غیب باشد و ملائکه همه متصدی هستند، یعنی حالا که ملائکه می آیند در اینجا کثرت پیدا می کنند؟ نه، این ماده عبارتست از یک حقیقتی که آن حقیقت، حقیقت وجود است، منتها تشکّل به این شکل پیدا کرده و تمام حقایق که مختلف است.

بله صحبت در اینست که تشکّل او به وجود، او را از آن قدرت واقعی و حقیقی کم کرده است. این را ما قبول داریم در اینکه وقتی وجود از آن مرتبه بساطت محضش و مرتبه نورانیت خودش تنازل پیدا کند. لازمه کثرت عبارتست از تضعیف آن شدت نوریه. این لازمه کثرت است. همان طور که خورشید وقتی که در آنجا هست ۶۰۰۰ هزار درجه حرارت دارد وقتی به اینجا برسد حرارتش ۵۰ درجه میشود، ۳۰ درجه حرارت دارد. این لازمه ابتعاد است در ماده. در آنجا هم همین طور است لذا به این نمی شود بگوئیم که این ظلمت دارد. ظلمت با نور دو متناقض هستند. بله می توانیم بگوئیم شدت نوریه آن ها کمتر است. اینرا می توانیم بگوئیم. و اینهم بخاطر آثاری است که می بینیم. این اثری که در ماده است شما قیاس کنید با آثاری که در مثال است و با آثاری که در ملکوت است و آثاری که در لاهوت است و آثاری که در جبروت است می بینید آثار عجیب تر می شود، قوی تر می شود، آثار تفاوت پیدا می کند، اما اطلاق معنای ظلمت بر اینها صحیح نمی باشد.

اختلاف آثار باز هم به اعتبار خیال است، و به اعتبار لحاظ نیست، ببینید یک وقت ما به آثار کار داریم، یک وقت به لحاظ کار داریم الآن این کتاب ۳۰۰ گرم وزنش است. اگر ما این کتاب را نصف



کنیم این کتاب وزنش میشود ۱۵۰ گرم، ۱۵۰ گرم از ۳۰۰ گرم کمتر است. این مسأله یک واقعیت خارجی است. یک وقتی شما می‌گویید این ۳۰۰ گرم با این ۱۵۰ گرم چه تفاوتی دارد؟ می‌گوییم هیچ تفاوتی ندارد. این از کاغذ و مرکب است و چاپ، این هم از کاغذ و چاپ و مرکب است. به حقیقتش نگاه بکنید یک چیز است. به آثارش نگاه می‌کنید دو چیز است. کم و زیاد دارد.

لحاظی که یک شخص عامی می‌کند، این لحاظ به ماده بکند او را از توجه به تجردی که در او است و از آن حقیقت وجودی هائی که در آن است باز می‌دارد. لحاظی که یک شخص عارف بکند، نه. این ماده را عین همان «بسیط الحقیقه» می‌داند و هیچ فرقی نمی‌کند. ولی «بسیط الحقیقه» ای که تنازل پیدا کرده است این را می‌فهمد، نه اینکه بگوئیم حتی این را هم نمی‌فهمد. بالاخره می‌فهمد که دارد ترتیب اثر می‌دهد. این رنگش آبی است، یعنی عارف وقتی نگاه به این رنگ آبی می‌کند با رنگ قرمز یکی می‌داند؟! یکی که نمی‌داند، بالاخره می‌بیند این قرمز است و این هم آبی است و این هم سفید است. وقتی عارف می‌خواهد جای بخورد بجای شکر قره قروت می‌ریزد در چای؟! می‌گوید چون فرقی نمی‌کند، همه اینها سراب است، نه قره قروتی وجود دارد، نه شکری وجود دارد، نه رنگی وجود دارد نه طعمی وجود دارد، همه اینها کشک است و خیال است. نه آقا، این دهانش ترش می‌شود. آن شیرین میشود. شیرینی یک اثر وجودی خارجی است. همان طوری که مجردات دارای آثار هستند، ماده هم آثار دارد و اثر یک شیئی خارجی است و واقعیت خارجی است. بحث در چیز دیگری است در این که تعینات باهم تفاوت دارند، و قیود با همدیگر تفاوت دارند، در این حرفی نیست. این همان مسلک نیهیونیستی است که بطور کلی همه چیز را انکار می‌کنند و پوچ‌گرایی و سوفسطائی می‌شوند. نه، ما واقعیت‌های خارجی را به عنوان حوادث و پدیده‌های خارجی نمی‌توانیم منکر شویم. اگر بخواهیم منکر شویم، اصل کثرت را منکر شده‌ایم، اصل مراتب را منکر شدیم، اصل نزول را منکر شده‌ایم. اصلاً نزول یعنی همین.

نزول یعنی آن حقیقت و آن وجود بحت و بسیط که وقتی تنازل پیدا می‌کند بواسطه تنازلش مرتبه تشکیل می‌دهد. یک مرتبه می‌شود مراتب اسماء، یک مرتبه‌اش میشود مراتب صفات، یک مرتبه‌اش میشود مراتب افعال. وقتی خود مراتب افعال را در نظر بگیرید خودش دارای مراتب می‌شود، یک مراتب می‌شود مراتب وجودات مجردیه، یک مرتبه می‌شود مراتب عالم مثال، اینها همه مراتب افعال است که البته با صفات و اسماء توأم است. یک مرتبه‌اش هم میشود مرتبه ماده. چطور شما در

آن مراتب بالاتر از مثال اینها را در یک حقیقت واحده جمع می‌دانید همینکه به مرتبه ماده نزول کرد اینرا منفک می‌کنید و جدا می‌کنید؟

آیا این مرتبه نازل همان مرتبه عالی است لیکن با قیود؟

صحبت در اینست آیا این قیود یک قیود پوچ و خیالی است، یا یک قیود واقعی است؟ بنابراین تمام رنگهایی که در عالم رنگ است واقعی است تمام طعمهایی که در عالم طعم است واقعی است. تمام اشکالی که در عالم است واقعاً شکلهای واقعی است. اما صحبت در این است و فرق بین عارف و غیر عارف اینست که آن با دید خود این طعمها و رنگها را، همه را، مظهر برای آن وجود بحت و بسیط میدانند. نظر استقلالی بر اینها نمی‌اندازد. یعنی همان وجود بحت و بسیط مثل «الکلمه اسم و فعل و حرف» که عرض شد، آن الکلمه را یک یک اینها می‌داند و بواسطه تغییر کلمه به اسم و فعل اینها را دیگر جدای از کلمه نمی‌داند. حالا این لفظی که متدلی بر لسان و فهم هست این لفظ باعث بشود که این اسم از کلمه جدا بیفتد. برای خودش تعریف جدائی بوجود بیاورد. اینطور نیست. در عین این که اسم اسم است در عین حال این اسم الکلمه است. در عین اینکه این کتاب کتاب است و ۳۰۰ گرم یا ۴۰۰ گرم وزن دارد، در عین حال عین همان وجود بحت و بسیط و منبسط است. این نکته است.

عارف این نزول مرتبه وجود را موجب خروج این مرتبه نازله از اصل و حقیقت خود نمی‌داند، ولی افراد عامی این نزول مرتبه را موجب خروج از آن مرتبه اصلی می‌دانند. تنها فرق همین است. تمام دعوها در دنیا هم بر سر همین است که وقتی که آن وجود بحت و بسیط و «بسیط الحقیقه» و صرافت وجود و هرچه می‌خواهید اسمش را بگذارید علت اولی، مبداء اول، وقتی آن تنازل پیدا می‌کند، ما می‌آییم خرج این را از خرج آن جدا می‌کنیم. ما می‌آئیم آن را از این متمایز می‌کنیم. ما بین این وجود و بین مبداء اول که وجود حق متعال است فاصله می‌اندازیم.

معنای «لم یلد و لم یولد» اینست که در عالم طبع و ماده وقتی یک فرزندی از یک مادری متولد میشود بین فرزند و مادر جدائی افتاده است، مادر گفت تا حالا پیش من بودی، نه ماه تو را در رحم خودم نگه داشتم، الآن من اینطرف می‌خوابم تو را هم در شیرخوارگاه ببرند. خب ببرند به من دیگر کاری ندارد. کنار من دیگر هستی تو را از من جدا کنند من همان صغرائی که بودم هستم. اسم تو زید است اسم من صغری است، من زخم این پسر است اینها با هم معنای «لم یلد و لم یولد» است، ولی صحبت در اینست که تنزل مراتب وجود در عین اینکه این واقعاً دارای یک خصوصیتی است و این خصوصیت را ما می‌بینیم در عین حال عین است، عین. معنای عینیت. عین همان مرتبه حقیقت و وجود

بسیط است.

وجود بحت و بسیط که تقید ندارد وجود بحت و بسیط که تشکل ندارد! گفته شد که آن وجود وجود اطلاق است، آن وجود وجود لاحدی است، آن وجود وجود لا رسمی است .. که بعداً به این اشکال پرداخته خواهد شد.

مطلب دیگر اینکه وقتی عرفا می گویند حضرت حق جامع جمیع تقیدات است همین است. جامع بودن در اینجا لحاظ است یعنی اگر بخواهیم بگوئیم این زید کلمه است این درست است. ولی بخواهیم بگوئیم کلمه زید است آیا صحیح است؟

چرا درست نیست. کلمه عین زید است، نه اینکه کلمه عین زید است و عین عمرو نیست. کلمه عین زید است در عین حال عین عمرو است، عین فعل است در عین حال عین حرف است. لحاظ بصورتی است که اگر بگوئیم کلمه عین زید است و با عین زید شدن دیگر خصوصیات فعل را ندارد، فقط اینجا اشکال ایجاد می شود. ولی اگر بگوئیم در عین اینکه عین زید است عین فعل هم هست در اینجا دیگر باید حذف قیود بکنیم. این همان چیزی است که ایشان فرمود شما از این مهر شکلتش را بگیرید این همان است.

گفته شد که قیود همان از سنخ وجود است. اثبات قیود چه معنائی دارد؟

اگر بخواهیم لحاظ کنیم که بگوئیم این قید مانع است از اینکه قید دیگری در او داخل شود. وقتی شما نظر به یک مهر می کنید اگر بگوئید این اینست به نحوی که خارج از این نیست. این در اینجا اشکال دارد. ولی اگر بگوئیم این اینست در عین حال فرض کنید کتاب است. یعنی قید را هم جزء بدانیم. نه، یعنی میخواهم بگویم ما یک رتبه هم پای خود را از آن مطلب بالاتر بگذاریم. یعنی حتی قیود را. چون قیود هم همان طور که عرض کردم خودش از سنخ وجود است. حتی در عین اینکه بگوئیم این این است، در عین حال نظر ما به جنبه ..... یعنی این این است با همین حدود و قیود. و در عین حال که با این حدود و قیود این است در عین حال این است با همین حدود و قیود. یعنی خود قید هم جزو مرتبه نازله وجود در اینجا قرار می گیرد، نه اینکه ما این حدّ و قید را فرض کنید از این برداریم و بعد کتاب را پنبه اش کنیم و وقتی که پنبه کردیم آن وقت در این صورت آن را خاکستر می کنیم این را هم خاکستر می کنیم حالا که یک کاسه شدند حالا به این لحاظ می گوئیم این این است. نه اگر اینکار را بکنیم همین است. ولی صحبت در اینست که نیاز به این همه زحمت نداریم. قبل از این همین قید را هم جزء مراتب وجود می آوریم و با حفظ مرتبه وجود دیگر اشکالی ندارد.

در کلمه، در عین اینکه اسم است و با حفظ قیود اسمیت است در عین حال فعل است با قیود فعلیت. نه اینکه الکلمه اسم است بدون قید. وقتی می گوئید «الکلمه اما اسم» در زیدق ضرب، زید کلمه است و ضرب هم کلم است. آن دلالت بر زمان گذشته می کند حالا این دلالت بر زمان ندارد. دلالت بر ذات دارد. وقتی لا بشرط مقسمی شما در نظر بگیرید باید این گردنتان را برای همه اینها آماده کنید، برای همه قیدها آماده کنید. پس الکلمه در عین اینکه «الکلمه اسم» و اسم دارای این خصوصیات است در عین حال همین «الکلمه، فعل» و دارای همین «خصوصیات». در عین اینکه این خصوصیات با آن خصوصیات با هم جمع نمی شوند.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> سؤال: در حقیقت هر به شرط شیئی یک شرط منطوی دارد به نام بشرط لا. یعنی هر بشرط شیئی مشروط است به شرط لای به غیر خودش. ولی در آنجایی که می خواهیم بگوئیم «الکمه» شامل هر دو می شود آن بشرط لا را باید بگذاریم کنار.

جواب: بله حذف می کنیم.

سؤال: به هر حال یک مرتبه نمی شود. یعنی می گوئیم جامع است برای تمام آن مراتب و قیودات همه آن مراتب. منتها خود اینهم یک مرتبه است. آن ذاتی که لا اسم و لا رسم است دیگر نمی توانیم

جواب: نگو آقا که مشرک می شوید. آن هیچ وقتی پایین نمی آید یعنی او خانه را عوض می کند؟ آن ذات خانه اش را عوض می کند؟ مثلاً قبلاً خانه اش کرمانشاه بود. حالا در قم زندگی می کند. نه. او سرچایش است. هم آنجا است هم وسط راه است هم اینجا است. همه جا هست. اگر بگوئیم پس بنابراین. تنزل از مکان، منافات با مکانیت دارد.