

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اگر نظر شریف رفقا باشد صحبت در مثل افلاطونی بود، و صحبت به اینجا رسید که در مسأله مُثُل، اختلاف در این است اولاً: در اصل صحت این قضیه که آیا مُثُل 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 مُثُل شد. حالا ما در ادامه همین بحث مُثُل، 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 يك 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 پی‌کارش 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 اُبنیه 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 بر دار نیست. شما هر قاعده‌ای را که بناء نهد 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 نازله ذات باری و حقیقت متنزله ذات باری و تشان 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 الماهیه، 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 بر او 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 اشرفاً 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 تحدّش به حدود؛ چه کسی می‌تواند این کار را بکند؟ الان یکی از شماها وجود را تصور کند و به ما بگوید که وجود این طوری است، یک همچنین خصوصیّتی دارد، یک همچنین 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 عَرَض و جوهر، و هیچ چیز شما برای او قرار نمی‌دهید، فقط نفس الوجود را در آنجا می‌خواهید تصور کنید، یک همچنین 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 اطلاقی، 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 خارجیّه و تعینات خارجیّه می‌کند؟ و یا آن وجود باری در همان موقعیت و در همان مقام، باز به اطلاقیّت 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 می‌کند؟

این حقیقت را چه وقتی انسان می‌تواند 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 تفکّر می‌کند، تصور می‌کند، تصدیق می‌کند، تا وقتی که این طور است کجا می‌تواند به آن علم لایتناهی و بسیط الحقیقه 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 فأنت بوصفها *** خبير، أجل! عندی بأوصافها علمٌ
صفاءٌ ولا ماءٌ ولطفٌ ولا هوأً *** ونورٌ ولا نارٌ وروحٌ ولا جسمٌ

ابن فارض الان دارد بیان می‌کند، الان ابن فارض نشسته در کنار انسان و صحبت می‌کند، می‌گوید: أجل، بله من علم دارم، من نسبت به این قضیه علم دارم، عندی بأوصافها علمٌ. حالا که من علم دارم، به تویی که علم نداری چطور بخوادم 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 بخوادم 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؟! أجل! عندی، 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 چطور می‌توانی بگویی؟ مگر اینکه از همان چیز به این بچه بدهیم بخورد، آقا حالا فهمیدی چه مزه می‌دهد؟ ابن فارض هم می‌گوید: أجل! عندی بأوصافها علمٌ، صفاءٌ ولا ماءً. 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.

صفاءً ولا ماءً و لطفٌ و لا هوأً *** و نورٌ و لا نارٌ و روحٌ و لا جسمٌ

آنجا همان روح، این آیه شریفه می فرماید: ... قُلِ 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 می گوید. وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا الإسراء، ۸۵ حضرت می گوید: من چه به شما بگویم؟ آخر شما عرب هایی که غیر از شتر و غیر از گندم و خرما چیز دیگر ندیده اید، شما هنوز در جسمیت خودتان شك دارید، حالا من بیایم روح را برایتان شرح بدهم؟ خودتان می توانید غیر از خرما و درخت نخل و شتر و اسب ندیده اید، 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 قَالَهُمْهَا 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 أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الفجر، ۲۷ مطمئن است می گوید: اِرْجِعِي إِلَي رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً الفجر، 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 ضعیف تری از عوالم ربوبی است، لذا جنبه تأنیث در اینجا برای او اختیار شده است. عرب بی خود یک کاری انجام نمی دهد.

آن عبارتی که از آنجا می آید 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 واضح در این قضیه ملهم بوده است. علی کل حال 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 فیه 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 می خواهد 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 بر حسب 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 تقرب 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 جنۃ الذات می‌گویند، آن جنۃ الذات با نفس فرق می‌کند، یعنی وقتی که ولی الهی و عارف وارد بهشت می‌شود دو خطاب به او می‌شود، يك خطاب، خطابي است که به نفس او تعلق می‌گیرد که: **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الفجر، ۲۷ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً الفجر، ۲۸ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي الفجر، ۲۹** يك خطاب دیگر تعلق می‌گیرد

که: ... **وَ اَلدُّنْيَا مَزِيدٌ** ق، ۳۵ آن **اَلدُّنْيَا مَزِيدٌ** همان حیثیتی است که در جنت نمی تواند بگنجد، جتنی 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 قوی تر، بسیار شدیدتر، دارای مراتب عالیه، که مراتب جذبات و نفعاتی است که مختص عبور انسان از اینجاست، تا عبور نکند آن مطالب برای انسان حاصل نمی شود. و در دنیا برای خودش خاص خودش هست. البته عرض کردم برای اولیای الهی تفاوت می کند و قضیه فرق می کند، 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 می شود به آن برسد. اما افراد دیگر، فقط یک خطاب به آنها تعلق می گیرد: **وَ اَدْخُلِي جَنَّتِي الْفَجْرِ**، ۳۰ مؤمنین و همه صلحاء، همه متقین همه این ها همه داخل می شوند علی حسب مراتبهم داخل در بهشت هستند اما آن خطاب **وَ اَلدُّنْيَا مَزِيدٌ** را دیگر ندارند.

بنابراین وقتی که روح می خواهد 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 تکالّب که جنبه منفی باشد، نه، یعنی در این دنیا آن روح به اقتضای تعلق به بدن تأیید قبول می کند، **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الْفَجْرِ**، ۲۷ همین است، عرض می شود **وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا** الشمس، 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 تأیید ندارد، چون دیگر جنبه نفسی و

تعلق به دنیا معنا ندارد. چرا در تأیث قرار بگیرد؟! آن دیگر تأیث ندارد، یعنی از مرتبه تذکیر و تأیث 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 می‌شود روح مجرد، نه روح مجرد. لذا وقتی که دیدم بعضی‌ها نوشته‌اند "الروح المجرده" گفتم این خطاست و از نظر ادبیت این غلط است. الروح المجرد بایست در اینجا گفته شود.

لذا جناب ابن فارض هم همین را می‌فرماید:

صفاءٌ ولا ماءٌ ولطفٌ ولا هواءٌ *** و نورٌ ولا نارٌ و روحٌ ولا جسمٌ

اینجا فقط روح است و دیگر در آنجا اصلاً جسم معنا ندارد. حالا این اطلاع من است از آن عالم. اینهایی که عرض می‌کنم برای طرح مباحث مثل و شکل‌گیری مثل افلاطونی خیلی ضرورت دارد. مترتب بر دقت در این مرتبه است که ما بینیم مرتبه تنازل معلول از علت به چه شکل است، اینجاست که بزنگاه مطلب است و در آنجا می‌شود مسأله مثل را به تصویر کشید.

این حقیقت روحیه که اتصال به آن مرتبه ذات دارد وقتی می‌خواهد تعیین و تنازل پیدا کند، آن جنبه علیت و معلولیت، در اینجا تحقق دارد و تحقق پیدا می‌کند. 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 می‌کند؟ 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 منطوقی باشد، این که معلول در ذات علت، منطوقی هست آیا با قیودش منطوقی 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 جور است، یعنی این در شکم آن خودش برای خودش یک کسی است، اگر این طور باشد پس این نمی‌تواند عین همان ذات علت 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 یک 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 اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ" همان وجود لا یتناهی، وجود اطلاقاً بود الان هم هست، پس زید کجاست؟ عمرو کجاست؟ این زید و عمرو از کجا 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 سلّمنا 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 دعوی 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، می‌گویم: ببینید، می‌گویید: این مشتت است، دستت کجاست؟ شما مشتت را به من نشان دادی، می‌گویم: مشت همان دست است، می‌گویم: 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 بیاییم بچسبانیم. نجسباندیم؟ 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 نمی‌توانست 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 نمی‌شود، این چدن است و این چینی است، بله، این چینی است، چینی البته بشکن است، چینی نشکن هم داریم، این چینی است و چینی می‌شکند.

این پلاستیک است، نمی‌دانم 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 نمی‌تواند داخل در این بشود و آن نمی‌تواند 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 نمی‌تواند 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 حد دارد، حدش چیست؟ تا اینجا است، این می‌گوید من نزدیک می‌شوم و نزدیک می‌شوم و دیگر بیش از این نزدیک نمی‌شوم، این می‌افند، دیگر این داخل نمی‌توانم

بروم. این وجود من، حدی دارد که مرا از دیگران متمایز می‌کند، این هم همین حرف را می‌زند، 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 تشان پیدا می‌کند، یعنی با حفظ مرتبه مجرد وجودی، با حفظ این، تحقق عین ثابت پیدا می‌شود، این همان مسأله ارتباط حادث با قدیم است که البته در مراتب پایین این ارتباط می‌آید و تحقق پیدا می‌کند، حالا آن جنبه، جنبه قدمت دارد، آن همان مسأله علیت و معلولیت است، همان مسأله بساطت و تقید است، و همان مسأله اطلاقیات و لا اطلاقیات 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 مجردی 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