بسم الله الرحمن الرحیم

## كیفیت نزول اسماء و صفات كلیه الهیه در تعینات خاصه و در قواعد امكانیه

 بحث در مورد كیفیت نزول اسماء و صفات كلیه الهیه در تعینات خاصه و در قواعد امكانیه بود.

 مسأله اول در اینجا راجع به اصل نزول و منشاء براى نزول و مبدأ براى نزول و علت براى نزول است. شكى نیست در اینكه حقیقت وجود بدون هیچگونه تعینى و بدون هیچگونه اسم و رسمى عبارت است از حقیقت مبدء اول و علت اولى و آن وجود، وجود اطلاقى است. اطلاق به معناى لا بشرط مقسمى، نه لا به شرط قسمى.

 در لا بشرط قسمى آن مفهومى مد نظر است كه عنوان عدم تعین و عدم تقید به جنبه اثباتى و جنبه نفیى در او لحاظ نشده باشد، بر خلاف بشرط لا و بشرط شى قسمى، كه در یكى از آنها جهت اثبات صفت و قید و در جهت دیگر نفى او مورد توجه قرار گرفته باشد. اما در لا به شرط قسمى عدم تقید این دو مورد نظر است یعنى این مفهوم صفات اثباتیه و صفات نفییه در آن مورد عدمى مورد لحاظ قرار نگرفته است. مانند فرض كنید من باب مثال ماء، الماء العارى عن صفه ثبوتیه و عن صفه سلبیه. اسم این را مى‌گذاریم لا به شرط قسمى؛

 و اما لا بشرط مقسمى، آن لا بشرطى است كه حتّى عدم تقید به هر كدام از اینها هم در او مورد توجه نیست. بنابراین لا به شرط مقسمى جمیع إنحاء تقید را در خود مى‌گنجاند و جا میدهد.

 «الكلمه اما اسم او فعل او حرف» در اینجا كلمه لا به شرط مقسمى است، هم اسم با خصوصیاتش مشمول تعریف كلمه است و هم فعل و هم حرف. و كلمه بعنوان عدم تقید به هیچكدام از این دو تا در اینجا مورد بحث نیست. اصلًا بطور كلى ما در كلمه هیچ چیز را لحاظ نمى‌كنیم. «صرف الوجود صوت معتمد بر فم» در اینجا مورد توجه در كلمه است. اگر آن وجود داراى معناى استقلالى و غیر متدلى بر ازمنه باشد اسمش را اسم مى‌گذاریم. دارى معناى استقلالى متدلى بر ازمنه باشد آن طور كه گفته اند، حالا ما ثبوت یا عدم ثبوت، انتظار ثبوت را میگیریم فعل باشد. یا اینكه معناى فى الغیر داشته باشد و تدلى او در بروز و در ثبوت معناى خودش به غیر باشد اسمش را حرف مى‌گذاریم.

 پس در اینجا منظور از كلمه فقط صرف الوجود است. هر وجودى كه از قلم خارج بشود یا هر وجودى كه از دهان خارج بشود به آن كلمه گفته مى‌شود. این مى‌شود معناى لا بشرط مقسمى.

 در این صورت ما به این نكته میرسیم كه وقتى این صرف الوجود مورد نظر ما است دیگر منافاتى بشرط شى و بشرط لا ندارد.

 شما وقتى كه مى‌گوئید الكلمه اما اسم او فعل او حرف، اگر شخصى از شما سؤال كند حرف كلمه است؟ بله، كلمه است. چرا؟ چون آن تعریف صرف الوجود درباره حرف هم صادق است. اگر از شما بپرسند پس فعل كلمه است؟ فوراً مى‌گوئید آن هم كلمه است. آن تعریف با این هم صادق است. اگر از اسم بپرسند، باز ما همین معنا را در مورد اسم هم اطلاق مى‌كنیم. همین معنا در مورد اسم هم صادق است، خب اسم هم كلمه است. تفاوتى ندارد.

 پس بنابراین كلمه در اینجا یك مفهوم علم و سعى و شاملى مى‌شود براى جمیع اقسام بشرط شى و بشرط لاء خودش. یعنى این معناى سعى و این معناى اطلاقى هر سه تقید را در خود جاى میدهد. در عین اینكه هر كدام از این تقیدها نمى‌تواند تقید دیگرى را در خود جاى بدهد. یعنى وقتى كه ما به كلمه مى‌گوئیم اما اسمٌ، اسم دیگر فعل نمى‌تواند باشد، چون اسم داراى یك قیود خاصه‌اى است من باب مثال آن لفظ یا آن نوشتارى است كه حالا اسم لفظ هم همان طور است كه اولًا این داراى معناى استقلالى باشد. و دوم غیر متكى و غیر متدلى بر ازمنه ثلاثه باشد، ما این را اسم مى‌نامیم. خب حرف اصلًا یك معناى غیر استقلالى دارد، اصلًا این دو تا ربطى به یكدیگر ندارند. بین اسم و بین حرف ... بعید است. اسم داراى معناى استقلالى است چرا؟ چون «یصح الاخبار عنه». ما فرض كنیم آنطور كه نحویها مى‌گویند با دو تا اسم مى‌توانیم یك جمله بسازیم. معنا، معناى تام مى‌شود. اما اگر شما صد حرف را در كنار یكدیگر قرار بدهید اصلًا هیچ معنا نمى‌دهد. صد تا من را در كنار هم بگذارید. دویست تا الى را در كنار هم بگذارید معنا نمى‌دهد آن معنا، معناى فى غیره است. براى اینكه 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 كدام از اینها داخل در یك وادى و در یك صحرایى است كه نمى‌تواند به همدیگر تحدى و تسرى داشته باشند. در عین حال آن كلمه همه اینها را در بر گرفته و در خود قرار داده است. مى‌گوئیم «الكلمه» اما اسم و حرف و فعل.

 «بناءً علیهذا» این كلمه یك مفهومى است كه مصادیق متضاده را جمع كرده است و این مصادیق متضاده عبارت از نفس خود كلمه و عین خود كلمه است. آن مصادیق متضاده در عین اینكه امكان اجتماع بین آنها وجود ندارد، در عین حال عین همان معناى سعى خواهند بود. ما نمى‌توانیم بگوئیم؟ بله «الكلمه لفظٌ یخرج من الفم». شما حرف بگوئید، الى، همین است. شما بگوئید كه ضرب همین است. شما بگوئید زیدٌ همین است. از اینجا باید برسیم به اینكه چه مى‌خواهم در اینجا بگویم. یعنى نتیجه، از اینجا خودش را روشن مى‌كند.

 وقتى كه مى‌گوئیم كلمه، صرف الوجود این اسم و فعل و حرف خواهد بود و این اسم و فعل و حرف بهیچ وجه قابل اجتماع نیستند، در عین اینكه عین كلمه هستند، ما اینجا به یك نكته میرسیم پس علت عینّیت و علت عدم اجتماع در اینجا چیست؟ تنازل از مرتبه است. یعنى این باعث شده است كه از آن مرتبه وقتى كه تنازل بشود كثرت بیاید بر كلمه واسم و حرف سرایت كند و بر هر چیزى كه كثرت سرایت كرد اختلاف و تضاد و تنافى در آنجا پیدا مى‌شود.

 تا وقتى كه صدا، صداست، ببینید من میگویم، زٍ، ز، زید اینكه مى‌گویم، ز، زید این یك صدایى است، این یك صوتى است. این صوت هیچ رنگ ندارد. هیچ شكل ندارد. هیچ تعین و تخصص ندارد. فقط یك صوت است. اما اگر «ز، ز، شد. زید» این مى‌شود چه؟ یك تعینى پیدا مى‌كند. قالب میگیرد. یك تخصصى پیدا مى‌كند این «ز ز»، مى‌شود یعنى صداى فتحه تبدیل به صداى كسره مى‌شود. این «ز» وقتى كه تبدیل به «ز» شد دو رتبه در اینجا پیدا شد یعنى ما یك صوت داریم و یك شكل گیرى صوت داریم. یك تقیید صوت داریم. یك تشخص صوت داریم. آن صوت بدون هر گونه رنگى و بدون هر گونه شكل و بدون هر گونه تقیدى ما اسم آن صوت را كلمه میگذاریم. اسم آن صوت كلمه است. حالا بر فرض خود كلمه هم باز یك مرتبه پایین تر از صوت است چون ممكن است صوت بدون كلمه هم داشته باشیم حالا ما این را فرض مى‌كنیم این كلمه است. اسم آن صوت را كلمه مى‌گذاریم. آن صوتى است كه شكل پیدا مى‌كند، او شكلش به هر كیفیتى كه مى‌خواهد باشد، شما زبان را به یك قسم بگردانید یك شكل پیدا مى‌كند، لب را به یك شكل حركت دهید شكل دیگر پیدا مى‌كند. بیشتر به خودتان فشار بیاورید براى اداى كلمات، یك شكل پیدا مى‌كند، آرام كلمات را ادا كنید، یك شكل دیگر پیدا مى‌كند. شكل بندى آن بسته به نحوه اراده مرید و نحوه خصوصیتى است كه آن متكلم براى شكل گیرى اعمال مى‌كند. دهانش را جمع مى‌كند یك جور است، باز مى‌كند طور دیگرى است، زبانش را به كنار دندانها مى برد «ضاد» مى‌شود. وسط مى‌آورد «ظ» مى‌شود. جلوى دندانها مى‌آورد «ز» مى‌شود. پشت دندان مى‌برد «ذال» مى‌شود.

 این دیگر آن خصوصیاتى است كه خود متكلم اینها را براى اینكه كثرت درست كند انجام میدهد. اگر متكلم نمیخواست كثرت درست كند كه اینقدر زحمت نمى‌كشید، سر جایش نشسته بود «اذا كان كلامٌ من الفضه فسكوت من الذهب» سكوت از همه چیز بهتر بود و مشكلى هم ایجاد نمى‌شد. ولى بالاخره آدم در این دنیا باید صحبت كند و هرچه هم مختصرتر باشد بهتر است.

 پس براى ایجاد كثرت است كه متكلم مى‌خواهد كلمه درست كند. و هركه بیشتر حرف مى‌زند بدانید كه بیشتر مى‌خواهد كثرت درست كند. هر كسى زیاد حرف مى‌زند، این معلوم مى‌شود میل به كثرتش بیشتر است و اختلاف كثرت هم موجب اختلاف است. پس هر كه زیاد حرف مى‌زند زیاد اختلاف مى‌كند.

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

 واقعاً همین طور است. یك واقعیتى است كه صمت انسان را به وحدت میرساند و معنایش همین است.

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

 این نتایجش واقعاً همین است. بالاخره انسان از هر بحثى مى‌گوید: «العلم نقط، كثّره الجاهلون» معنایش همین است. مرتب آمدند و به این حقیقت توحید زیور بستند و آن را زیاد كردند، زیاد كردند، بعد این اوضاع شد و تمام مسائل همه وهمیات است.

 شما فرض كنید كه یك ضبط در بین افراد و مردم عوام بگذارید. حالا اسم عوام روى اینها گذاشته‌اند معلوم نیست درست است، روى آن ها هم نمى‌رویم. یك ساعت فرض كنید كه صحبت‌ها را ضبط كنید، معلوم نیست كه چه میگویند. بعد از یك 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 مى‌كنید مى‌بینید هیچكدام اینها نبود. یعنى وقتى كه یك ساعت این صحبتها جمع آورى شود. عجیب است كه انسان میتواند از صحبتها و از مطالبى كه نقل مى‌شود متوجه افراد و مسائل اینها شود كه دائره ذهنشان در چه دوائرى است.

 به هر حال آن كلمه عبارت است از «صوتٌ معتمدٌ على الفم» آن حقیقت بى پیرایه و بى شائبه و بدون هیچگونه رنگ و بدون هیچگونه انگى است. اما همین كه مى‌خواهد آن حقیقت به بروز و ظهور بیابد، ما مى‌بینیم آن حقیقت و آن لفظ تنازل پیدا مى‌كند در كثرات، تنازل پیدا مى‌كند در اشكال، یك شكل را مى‌بینیم كه شد اسم. یك شكل از دهان بیرون مى‌آید مى‌بینیم شد فعل. یك شكل از دهان بیرون مى‌آید مى‌بینیم شد حرف. پس، این معنا، معناى یك حقیقت است.

 روى این حساب، این كلمه با وجود تعارضى كه بین فعل و بین حرف و اسم است و هیچكدام تا قیامت حتى ظهور حضرت هم نمى‌تواند فعل را اسم و حرف را به فعل تبدیل بكند. یعنى اگر امام «علیه السلام» هم تشریف بیاورند باز اینها در مقام تعارض باقى هستند. یعنى حرف، «الى یوم القیامه» حرف است و فعل هم «الى یوم القیامه» فعل است. این كار از امام زمان خارج است، هر كارى بتواند بكند، این یك كار را نمى‌تواند بكند كه جاى اسم را، با فعل عوض كند و جاى فعل را با حرف عوض كند. اینقدر بین اینها تضاد است! امّا كلمه با همه اینها جمع شده است. یعنى وقتى كه مى‌گوئیم اسم، مى‌گوئیم «هذه كلمه وقتى كه مى‌گوئیم فعل، مى‌گوئیم «هذه كلمه» وقتى مى‌گوئیم حرف مى‌گوئیم «هذه كلمه این عبارت است از عینیت مراتب نازله آن وجود بحت و بسیط با مصادیق جزئیه متكثره متنازله خارجیه و نفس الامریه و واقعیه. یعنى این كلمه عینیت دارد، عین اوست. مى‌توانید شما بگویید الزید لیس بكلمه؟ نه، زید كلمه، اصلًا عین اوست در عین اینكه «الزیدٌ اسمٌ» ولى در عین حال «زیدٌ كلمه»، در عین اینكه «زیدٌ» داراى این خصوصیات است، در عین حال اطلاق و تعریف كلمه بر او صادق مى‌شود. و در عین اینكه فعل «صوتٌ معتمد على فهم» و دال بر ثبوت است یا دال بر انتظار ثبوت است در عین حال ما مى‌گوئیم «الكلمه».

 شما به اسم كلمه گفتید، چطور شد كه به فعل هم گفتید كلمه؟ در عین اینكه این «من» اصلًا معنا ندارد و معناى او باید در ضمن اسم دیگر و در ضمن فعل دیگر تجلّى پیدا بكند، در عین حال یعنى اینقدر مرتبه وجودى «من» ضعیف است و اینقدر مرتبه استقلالى او ضعیف است. حالا ما «من» را تعبیر به عالم ماده مى‌آوریم. یعنى چون انزل العوالم از نظر سعه وجودى ماده است.

 انزال العوالم در مقام كثرت داریم مى‌گوئیم ولى از نقطه نظر واقعیت كه یكى هست و هیچ فرقى نمى‌كند

 برخى سؤال مى‌كنند كه آیا عوالم اعتبارى اظلم العوالم است؟

 در جواب باید پاسخ داد كه: آن عوالم اعتبارى كه عالم نیست، آن كه همه‌اش اعتبار است. عوالم نفس الامریه از نقطه نظر اشتداد وجودى است. در تعبیر معناى «انزلٌ العوالم» باید بگویم كه چون در ماده ظلمت معنا ندارد، آن ظلمت مربوط به كثرت وهمیه است، در حالیكه ماده یك كثرت عینیه دارد و كثرت خارجیه دارد.

 و اگر پرسیده شود كه آخر عالم طبع را عالم نفس مى‌گویند؟

 در مقابل باید گفت كه: آن، به اعتبار توجه است. یعنى الآن فرض كنید شما به این كتاب توجه مى كنید، این كتاب از نقطه نظر توجه، داراى ظلمت است. اما اگر نه، شما جنبه طبعیت او را كنار گذاشتید، جنبه رحمانیت او را در نظر گرفتید، همان طور كه در همین جا ایشان آوردند: أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ\* حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقابِرَ\* كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ\* ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ\* كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ\* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ\* ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ\* ثُمَّ لَتُسْئَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ

 كه البته نعیم را به معانى مختلفى گرفته اند. حدیث معروف الحقیقه كه در اینجا خیلى مورد بحث قرار میگیرد، جاى آن اینجاست. در نعیم روایات مختلف است، كه بعضى ها نعیم را به معناى ولایت گرفته اند و روایات هم در این زمینه هست. آن آیه شریفه «الیوم اكملت لكم دینكم و اتممت علیكم نٍعمتى» كه آن نعمت در آنجا منظور نعمت ولایت است و واقعاً هم همین طور است. یعنى ولایت نعمت عظماى الهیه است و نعمت اكمل و اتم الهى است كه خداوند بواسطه آن نعمت عظمى انسان را به استكمال مى‌رساند. و در این هیچ بحثى نیست.

 ولى اگر ما نعیم را به یك معناى اوسع از این بدانیم. یعنى درست است، ولایت اینطور است، ولیكن ما مى‌توانیم حتى به نعم ظاهرى هم اطلاق نعیم كنیم. یعنى خداوند این نعمتهایى كه به شما از نعمت مال و فرزند و روزى و خانه و حیات و زندگانى دنیا داده است. «لتسئلن عن هذه النعم» اینرا چگونه شما بكار بردید؟ آن وقت اگر این نعمت ها در راستاى توحید قرار بگیرد، اینها مى‌شود نعیم. اگر در راستاى غیرتوحید قرار بگیرد آن وقت اینها دیگر براى انسان نعیم نیست. اینها براى انسان ظلمت است.

 پس بنابراین در نعمتهایى كه خداوند به انسان داده است آن دید و بصیرت انسان در اینجا ملاك است كه چه نحوه به اینها نگاه كند، یعنى چنانچه نگاه استقلالى به اینها بكند این دیگر نعیم نیست. یعنى اگر توجه اورا از حق صارف باشد، این دیگر نعیم نیست. امّا اگر توجه او را از حق صارف نباشد، انسان مالى پیدا مى‌كند ولى بداند این مال در دست او عاریه است، مالك اصلى غیر اوست. مالك اصلى كسى دیگرى است و این مال عاریه است و انسان به دید عاریه باید به او نگاه كند. آن وقت عملش هم فرق مى‌كند. نحوه عمل و نحوه فعل او در ارتباط با این تفاوت پیدا مى‌كند. انسان عیال اختیار مى‌كند بداند كه این عیال أمه الله است و هیچ ارتباطى بصورت استقلالى با این شخص ندارد، ارتباطشان فقط در بعضى از وقتهاست. این براى خودش یك كسى هست و یك بنده‌اى هست واین مالك این نیست كه هر كارى خواست با او بكند. و او را به عنوان عبد و رقّ و این چیزها در آورد. اگر اینطور باشد آن وقت مسأله دراینها تفاوت پیدا مى‌كند.

 بطور كلى تمام نعمتهاى الهى اگر نظر استقلالى به آن داشته باشد مى‌شود ظلمت. یعنى عین این مى‌شود ظلمت ومبعّد و او را در عالم شهوات و در عالم نفس مى‌آورد. ولى اگر نظر او نظر آلى و نظر واسطى بود این همان نعیم مى‌شود. در اینجا یعنى او را به سمت آن نعمت كه نعمت عظمى كه نعمت ولایت هست، سوق میدهد. شرایط را به گونه‌اى مى‌كند كه شخص تمام وجود خود را در اختیار و در تسلط ولایت قرار مى‌دهد. این معناى نعیم است. پس بنابراین دنیا را كه مى‌گویند اظلم العوالم، دنیا عالم شهوات است. عالم انیات است، عالم خود محورى هاست، عالم خودبینى هاست. والا «میز» چیست؟ این میز عبارت از یك چوب است، یك شجر است. شجر هم در جنگل بوده است آنهم یك نعمت از نعمتهاى الهى بوده و حالا آن را برداشته اند، بریده اند. قطع كردند بعد آن را تراشیده اند، بعد حكش كرده اند، بعد روى آن رنگ كردند، صبغه اى به آن مالیده اند، میز شده است. این میز اگر در منزل باشد بچه ها روى آن مى‌پرند و بازى مى‌كنند، این بچه ها از آن بالا مى‌روند آن دیگر میز ریاست نیست!

 توجّه، این میز را به میز ریاست تبدیل مى‌كند، توجه. اگر هم فرض كنید اداره را یك مدت تعطیل بكنند، این میز آقاى رئیس تبدیل میشود به جاى محلّى براى سوسكها و عنكبوتها، و رتیل‌ها و حشرات مى‌روند در آن لانه مى‌كنند. وقتى آقاى رئیس از مسافرت بر مى گردد مستخدم را دعوا مى‌كند دو تا سیلى هم گوشش میزند. مرد حسابى این میز ریاست ما كه داریم بر آن حكومت مى‌كنیم، سوسك روى این راه مى‌رود؟ موش دارد؟ او مى‌گوید قربان این میز ریاست است، این سوسك هم كه آمده بر همه سوسكها برترى پیدا كرده، است. رئیس مى‌گوید: خجالت بكش میز من كه نباید سوسك رویش بیاید و موش نباید درونشلانه كند. مى‌گوید: حالا بالاخره قربان رفته است. اینها همه‌اش مربوط به تخیل است.

 امّا اگر شما آمدید و میز در اداره را با میز در خانه كه بچه ها از رویش بالا و پایین مى‌پرند، یكى دیدید آن موقع شما در دنیا نیستید. آن موقع شما در دنیا نیستید. حالا شما چند نفر از این افراد پیدا مى‌كنید؟. آن موقع شما در دنیا نیستید. آن موقع براى شما این میز دیگر میز ریاست نیست. این میز براى شما آن موقع چوب است و شجر است، هیچ فرقى براى شما با آن موقع ندارد. پس بنابراین «اظلم العوالم» كه مى‌گویند معنایش از نقطه نظر كثرت و توجه به كثرت اینگونه است. اما اگر دید انسان و آن بصیرت توحیدى انسان روشن بشود، هیچ فرقى بین ماده و بین مثال وبین سایر عوالم مجرده از نقطه نظر تسرّى نور توحید و تسرى نور وجود، اصلًا نمى‌بیند. چه ظلمتى دارد؟! كجا ما مى‌توانیم اصلًا اسم ظلمت بر آن بگذاریم.؟ اگر ما وجود را خیر محض بدانیم و وجود را نور بدانیم چطور این وجود متبدّل به ظلمت مى شود.؟

 و در معناى «ثمّ رددناه اسفل السافلین‌[[1]](#footnote-1)» باید گفت كه یعنى همین. «اسفل السافلین» یعنى توجه به دنیا، یعنى ما را از آن مقام متوجه كردى

 من ملك بودم و فردوس برین جایم بود

 آدم آورد در این در دیر خراب آبادم

 یعنى این عالم، عالم توجه به دنیا. امّا ملائكه در همین دنیا دارند مى‌آیند و مى‌روند. همین ملائكه مگر نمى‌آیند؟ و المدبّرات امراً در این دنیا تدبیر امور مى‌كنند. آیا اینها در این ظلمت مى‌آیند.؟ وقتى آنها در این مقام مى‌آیند به ظلمت آنها اضافه میشود؟ از نورانیت آن ها كم مى‌شود؟

 ما كه معتقدیم بر اینكه سلسله علل اقتضاء مى‌كند كه تمام حوادث و جریانات ماده متكّى ومتدلّى به عوالم غیب باشد و ملائكه همه متصدى هستند، یعنى حالا كه ملائكه مى‌آیند در اینجا كثرت پیدا مى‌كنند؟ نه، این مادّه عبارتست از یك حقیقتى كه آن حقیقت، حقیقت وجود است، منتها تشكّل به این شكل پیدا كرده و تمام حقایق كه مختلف است.

 بله صحبت در اینست كه تشكل او به وجود، او را از آن قدرت واقعى وحقیقى كم كرده است. این را ما قبول داریم در اینكه وقتى وجود از آن مرتبه بساطت محضش و مرتبه نورانیت خودش تنازل پیدا كند. لازمه كثرت عبارتست از تضعیف آن شدّت نوریه. این لازمه كثرت است. همان طور كه خورشید وقتى كه در آنجا هست ٦٠٠٠ هزار درجه حرارت دارد وقتى به اینجا برسد حرارتش ٥٠ درجه میشود، ٣٠ درجه حرارت دارد. این لازمه ابتعاد است در ماده. در آنجا هم همین طور است لذا به این نمى شود بگوئیم كه این ظلمت دارد. ظلمت با نور دو متناقض هستند. بله مى‌توانیم بگوئیم شدّت نوریه آن ها كمتر است. اینرا مى‌توانیم بگوئیم. و اینهم بخاطر آثارى است كه مى‌بینیم. این اثرى كه در ماده است شما قیاس كنید با آثارى كه در مثال است و با آثارى كه در ملكوت است و آثارى كه در لاهوت است و آثارى كه در جبروت است مى‌بینید آثار عجیب تر مى‌شود، قوى تر مى‌شود، آثار تفاوت پیدا مى‌كند، امّا اطلاق معناى ظلمت بر اینها صحیح نمى‌باشد.

 اختلاف آثار باز هم به اعتبار خیال است، و به اعتبار لحاظ نیست، ببینید یك وقت ما به آثار كار داریم، یك وقت به لحاظ كار داریم الآن این كتاب ٣٠٠ گرم وزنش است. اگر ما این كتاب را نصف كنیم این كتاب وزنش میشود ١٥٠ گرم، ١٥٠ گرم از ٣٠٠ گرم كمتر است. این مسأله یك واقعیت خارجى است. یك وقتى شما مى‌گویید این ٣٠٠ گرم با این ١٥٠ گرم چه تفاوتى دارد؟

 مى‌گوییم هیچ تفاوتى ندارد. این از كاغذ و مركب است و چاپ، این هم از كاغذ و چاپ و مركب است. به حقیقتش نگاه بكنید یك چیز است. به آثارش نگاه مى‌كنید دو چیز است. كم و زیاد دارد.

 لحاظى كه یك شخص عامى مى‌كند، این لحاظ به ماده بكند او را از توجه به تجردى كه در او است و از آن حقیقت وجودى هائى كه در آن است باز مى‌دارد. لحاظى كه یك شخص عارف بكند، نه. این ماده را عین همان «بسیط الحقیقه» مى‌داند و هیچ فرقى نمى‌كند. ولى «بسیط الحقیقه» اى كه تنازل پیدا كرده است این را مى‌فهمد، نه اینكه بگوئیم حتى این را هم نمى‌فهمد. بالاخره مى‌فهمد كه دارد ترتیب اثر مى‌دهد. این رنگش آبى است، یعنى عارف وقتى نگاه به این رنگ آبى مى‌كند با رنگ قرمز یكى مى‌داند؟! یكى كه نمى‌داند، بالاخره مى‌بیند این قرمز است و این هم آبى است و این هم سفید است. وقتى عارف مى‌خواهد چاى بخورد بجاى شكر قره قروت مى ریزد در چاى؟! مى‌گوید چون فرقى نمى كند، همه اینها سراب است، نه قره قروتى وجود دارد، نه شكرى وجود دارد، نه رنگى وجود دارد نه طعمى وجود دارد، همه اینها كشك است و خیال است. نه آقا، این دهانش ترش مى‌شود. آن شیرین میشود. شیرینى یك اثر وجودى خارجى است. همان طورى كه مجرّدات داراى آثار هستند، ماده هم آثار دارد و اثر یك شیئ خارجى است و واقعیت خارجى است. بحث در چیز دیگرى است در این كه تعینات باهم تفاوت دارند، و قیود با همدیگر تفاوت دارند، دراین حرفى نیست. این همان مسلك نیهیونیستى است كه بطور كلى همه چیز را انكار مى‌كنند و پوچ گرائى و سوفسطائى مى‌شوند. نه، ما واقعیتهاى خارجى را به عنوان حوادث و پدیده هاى خارجى نمى‌توانیم منكر شویم. اگر بخواهیم منكر شویم، اصل كثرت را منكر شده‌ایم، اصل مراتب را منكر شدیم، اصل نزول را منكر شده‌ایم. اصلًا نزول یعنى همین.

 نزول یعنى آن حقیقت و آن وجود بحت و بسیط كه وقتى تنازل پیدا مى‌كند بواسطه تنازلش مرتبه تشكیل میدهد. یك مرتبه مى‌شود مراتب اسماء، یك مرتبه‌اش میشود مراتب صفات، یك مرتبه‌اش میشود مراتب افعال. وقتى خود مراتب افعال را در نظر بگیرید خودش داراى مراتب مى‌شود، یك مراتب مى‌شود مراتب وجودات مجردیه، یك مرتبه مى‌شود مراتب عالم مثال، اینها همه مراتب افعال است كه البته با صفات و اسماء توأم است. یك مرتبه‌اش هم میشود مرتبه مادیه. چطور شما در آن مراتب بالاتر از مثال اینها را در یك حقیقت واحده جمع مى‌دانید همینكه به مرتبه ماده نزول كرد اینرا منفك مى‌كنید و جدا مى‌كنید؟

 آیا این مرتبه نازل همان مرتبه عالى است لیكن با قیود؟

 صحبت در اینست آیا این قیود یك قیود پوچ و خیالى است، یا یك قیود واقعى است؟ بنابراین تمام رنگهایى كه در عالم رنگ است واقعى است تمام طعمهایى كه در عالم طعم است واقعى است. تمام اشكالى كه در عالم است واقعاً شكلهاى واقعى است. امّا صحبت در این است و فرق بین عارف وغیر عارف اینست كه آن با دید خود این طعمها و رنگها را، همه را، مظهر براى آن وجود بحت و بسیط میداند. نظر استقلالى بر اینها نمى‌اندازد. یعنى همان وجود بحت و بسیط مثل «الكلمه اسمٌ و فعلٌ و حرفٌ» كه عرض شد، آن الكلمه را یك یك اینها مى‌داند و بواسطه تغییر كلمه به اسم و فعل اینها را دیگر جداى از كلمه نمى‌داند. حالا این لفظى كه متدلىّ بر لسان و فهم هست این لفظ باعث بشود كه این اسم از كلمه جدا بیفتد. براى خودش تعریف جدائى بوجود بیاورد. اینطور نیست. در عین این كه اسم اسم است در عین حال این اسم الكلمه است. در عین اینكه این كتاب كتاب است و ٣٠٠ گرم یا ٤٠٠ گرم وزن دارد، در عین حال عین همان وجود بحت و بسیط و منبسط است. این نكته است.

 عارف این نزول مرتبه وجود را موجب خروج این مرتبه نازله از اصل و حقیقت خود نمى‌داند، ولى افراد عامى این نزول مرتبه را موجب خروج از آن مرتبه اصلى مى دانند. تنها فرق همین است. تمام دعواها در دنیا هم بر سر همین است كه وقتى كه آن وجود بحت وبسیط و «بسیط الحقیقه» و صرافت وجود و هرچه مى‌خواهید اسمش را بگذارید علت اولى، مبداء اوّل، وقتى آن تنازل پیدا مى‌كند، ما مى‌آییم خرج این را از خرج آن جدا مى‌كنیم. ما مى‌آئیم آن را از این متمایز مى‌كنیم. ما بین این وجود و بین مبدا اوّل كه وجود حق متعال است فاصله مى‌اندازیم.

 معناى «لم یلد و لم یولد» اینست كه در عالم طبع و مادّه وقتى یك فرزندى از یك مادرى متولّد میشود بین فرزند و مادر جدائى افتاده است، مادر گفت تا حالا پیش من بودى، نه ماه تو را در رحم خودم نگه داشتم، الآن من اینطرف مى خوابم تو را هم در شیرخوارگاه ببرند. خب ببرند به من دیگر كارى ندارد. كنار من دیگر هستى تو را از من جدا كنند من همان صغرائى كه بودم هستم. اسم تو زید است اسم من صغرى است، من زنم این پسر است اینها با هم معناى «لم یلد و لم یولد» است، ولى صحبت در اینست كه تنزل مراتب وجود در عین اینكه این واقعاً داراى یك خصوصیتى است و این خصوصیت را ما مى‌بینیم در عین حال عین است، عین. معناى عینیت. عین همان مرتبه حقیقت و وجود بسیط است.

 وجود بحت و بسیط كه تقید ندارد وجود بحت و بسیط كه تشكل ندارد! گغته شد كه آن وجود وجود اطلاقى است، آن وجود وجود لاحدى است، آن وجود وجود لا رسمى است .. كه بعداًد به این اشكال پرداخته خواهد شد.

 مطلب دیگر اینكه وقتى عرفا مى‌گویند حضرت حق جامع جمیع تقیدات است همین است.

 جامع بودن در اینجا لحاظ است یعنى اگر بخواهیم بگوئیم این زید كلمه است این درست است. ولى بخواهیم بگوئیم كلمه زید است آیا صحیح است؟

 چرا درست نیست. كلمه عین زید است، نه اینكه كلمه عین زید است و عین عمرو نیست. كلمه عین زید است در عین حال عین عمرو است، عین فعل است در عین حال عین حرف است.

 لحاظ بصورتى است كه اگر بگوییم كلمه عین زید است و با عین زید شدن دیگر خصوصیات فعل را ندارد، فقط اینجا اشكال ایجاد مى‌شود. ولى اگر بگوئیم در عین اینكه عین زید است عین فعل هم هست در اینجا دیگر باید حذف قیود بكنیم. این همان چیزى است كه ایشان فرمود شما از این مهر شكلش را بگیرید این همان است.

 گفته شد كه قیود همان از سنخ وجود است. اثبات قیود چه معنائى دارد؟

 اگر بخواهیم لحاظ كنیم كه بگوئیم این قید مانع است از اینكه قید دیگرى در او داخل شود. وقتى شما نظر به یك مهر مى‌كنید اگر بگویید این اینست به نحوى كه خارج از این نیست. این در اینجا اشكال دارد. ولى اگر بگوئیم این اینست در عین حال فرض كنید كتاب است. یعنى قید را هم جزء بدانیم. نه، یعنى میخواهم بگویم ما یك رتبه هم پاى خود را از آن مطلب بالاتر بگذاریم. یعنى حتى قیود را. چون قیود هم همان طور كه عرض كردم خودش از سنخ وجود است. حتى در عین اینكه بگوییم این این است، در عین حال نظر ما به جنبه ...... یعنى این این است با همین حدود و قیود. و در عین حال كه با این حدود و قیود این است در عین حال این است با همین حدود و قیود. یعنى خود قید هم جزو مرتبه نازله وجود در اینجا قرار مى‌گیرد، نه اینكه ما این حدّ و قید را فرض كنید از این برداریم و بعد كتاب را پنبه‌اش كنیم و وقتى كه پنبه كردیم آن وقت در این صورت آن را خاكستر مى‌كنیم این را هم خاكستر مى‌كنیم حالا كه یك كاسه شدند حالا به این لحاظ مى‌گوئیم این این است. نه اگر اینكار را بكنیم همین است. ولى صحبت در اینست كه نیاز به این همه زحمت نداریم. قبل از این همین قید را هم جزء مراتب وجود مى‌آوریم و با حفظ مرتبه وجود دیگر اشكالى ندارد.

 در كلمه، در عین اینكه اسم است و با حفظ قیود اسمیت است در عین حال فعل است با قیود فعلیت. نه اینكه الكلمه اسم است بدون قید. وقتى مى‌گوئید «الكلمه امّا اسمٌ» در زیدق ضرب، زید كلمه است و ضرب هم كلم است. آن دلالت بر زمان گذشته مى‌كند حالا این دلالت بر زمان ندارد. دلالت بر ذات دارد. وقتى لا بشرط مقسمى شما در نظر بگیرید باید این گردنتان را براى همه اینها آماده كنید، براى همه قیدها آماده كنید. پس الكلمه در عین اینكه «الكلمه اسمٌ» و اسم داراى این خصوصیات است در عین حال همین «الكلمه، فعلٌ» و داراى همین «خصوصیاتٌ». در عین اینكه این خصوصیات با آن خصوصیات با هم جمع نمى‌شوند.[[2]](#footnote-2)

1. [↑](#footnote-ref-1)
2. سؤال: در حقيقت هر به شرط شيئ يک شرط منطوى دارد به نام بشرط لا. يعنى هر بشرط شيئ مشروط است به شرط لاى به غير خودش. ولى در آنجايى که مى‌خواهيم بگوئيم «الکمه» شامل هر دو مى‌شود آن بشرط لا را بايد بگذاريم کنار.

جواب: بله حذف مى‌کنيم.

سؤال: به هر حال يک مرتبه نمى‌شود. يعنى مى گوئيم جامع است براى تمام آن مراتب و قيودات همه آن مراتب. منتها خود اينهم يک مرتبه است. آن ذاتى که لا اسم و لا رسم است ديگر نمى‌توانيم

جواب: نگو آقا که مشرک مى‌شويد. آن هيچ وقتى پايين نمى‌آيد يعنى او خانه را عوض مى‌کند؟ آن ذات خانه‌اش را عوض مى‌کند؟ مثلًا قبلًا خانه‌اش کرمانشاه بود. حالا در قم زندگى مى‌کند. نه. او سرجايش است. هم آنجا است هم وسط راه است هم اينجا است. همه جا هست. اگر بگوئيم پس بنابراين. تنزل از مکان، منافات با مکانيّت دارد. [↑](#footnote-ref-2)