أعوذ باللَه من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

 اگر نظر شریف رفقا باشد صحبت در مُثل افلاطونی بود، و صحبت به اینجا رسید كه در مسأله مُثُل، اختلاف در این است اولًا: در اصل صحت این قضیه كه آیا مُثُل وجود دارد یا ندارد و چیزی به نام مثال تحقق خارجی دارد؟ و ثانیاً: اینكه آیا كلمات افلاطون و تفسیر افلاطون از مثل بر فرض صحت مثل، آیا وافی به مقصود هست یا نیست؟!

 این قضیه باعث شد كه ما در این زمینه صحبت‌هایی داشته باشیم و خیلی هم به طول انجامید. گرچه تا حدودی مطالبی عرض شد ولی اصل قضیه و حقیقتش موكول به آخر بحث همین مُثل شد. حالا ما در ادامه همین بحث مُثل، آنچه را كه به نظر قاصر می‌رسد آن را هم عرض می‌كنیم.

 شكی نیست در اینكه طبق قاعده علیت، حقیقت علّت عین تحقق معلول است در مقام علیت با یك مرتبه ضعیف‌تر، یعنی وقتی كه معلول می‌خواهد از علّت نشأت پیدا كند، از علّت كه جدا نمی‌شود. برخلاف آنچه كه ما تصور می‌كنیم و عوام، ارزیابی می‌كنند كه معلول از علّت جدا می‌شود و علّت در رتبه خودش می‌ماند. درست مثل مادری كه بچه از او متولد می‌شود، اسم مادر را علّت و اسم آن بچه را معلول می‌گذاریم، وقتی كه بچه متولد شد دیگر پی كارش می‌رود و كاری به مادر ندارد و برای خودش یك انسانی و یك 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 كه تصور افراد از علت اشیاء است این است. یا اینكه وقتی آتش علت برای یك شیئی می‌شود، آن آتشی كه در آنجا شعله‌ور شده است آن را معلول می‌دانیم و وقتی كه كبریت را خاموش می‌كنیم دیگر اثری از علت نیست و معلول است كه الان دارد جلوه‌نمایی می‌كند. این تصویر، تصویر صحیحی نیست و بر همین اساس است افراد و متكلمینی كه عالم را معلول برای حق تعالی و برای ذات باری می‌دانند، آنها هم به همین مسأله نگاه می‌كنند. البته در این زمینه روایاتی هم به عنوان شاهد می‌آورند:" إنَّ اللَه تَبَارَ ك وَ تَعَالَی خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ؛ وَ خَلْقُهُ خِلْوٌ مِنه" و امثال ذلك كه به عنوان دلیل برای مدعای خودشان مطرح می‌كنند. در اینجا یك نوع تمثیل ناموجه تحقق پیدا كرده است. و چون نتوانسته‌اند حقیقت ذات باری را دریابند و نمی‌خواهند ذهن و فكر را به آن مرتبه بكشانند و از آن طرف مسأله علیت را نیز نمی‌توانند انكار كنند، در ارتباط بین خالق و مخلوق و بین موجد و موجود؛ قائل به انفصال معلول از علّت شده‌اند، چون اگر مسأله اتصال معلول به علّت بخواهد پیش بیاید در این صورت مطلب فرق می‌كند و هدم همه أبنیه و آن مبناهایی است كه طبعاً به آنها ملتزم هستند. ولی وقتی ما قاعده علیت را در نظر بگیریم احساس می‌كنیم كه این قاعده استثنابردار نیست. شما هر قاعده‌ای را كه بناء نهید یكجا مورد استثنا پیدا می‌كنید كه این دلیل بر عدم اتقان آن قاعده خواهد بود، این یك استقراء ناقص در واقع تلقی می‌شود.

 روی این جهت، اگر ما قاعده علیت را نسبت به مخلوق و خالق بخواهیم ادراك كنیم چاره‌ای نداریم جز اینكه حقیقت مخلوق را همان حقیقت نازله ذات باری و حقیقت متنزّله ذات باری و تشأن ذات باری به شئون محدوده و مقیده به كیف و كم و امثال ذلك بدانیم كه آن اسمش مخلوق است. اگر نظر رفقا باشد در بحث وجود خارجی ماهیت كه ما در باب اصالت الوجود و اصالت الماهیة، آن نحوه تصویر ماهیت را كه عرض می‌كردیم در آنجا گفتیم كه ماهیت چیزی جز حیثیت معلولیه برای علت كه نفس الوجود است، نیست، یعنی این نیست كه بعضی‌ها می‌گویند: الماهیات اعدامٌ، 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 یكی است و هیچ فرقی نمی‌كند، آنچه كه فرق دارد وجود زید و وجود عمر است، ولی عدم زید همان حكمی براو مترتب است كه عدم عمرو و عدم مطلق.

 لذا در عدمِ مطلق و در عدمِ نسبی، دیگر در اینجا تفاوتی نیست. البته گاهی اوقات ما می‌گفتیم كه حتی خدا هم از یك امر عدمی نمی‌تواند خبر بدهد. خدا با این همه علمی كه دارد و با این همه اطلاعی كه دارد كه از ما یك خرده بیشتر است ـ بیشتر است یا نه؟ ما می‌گوییم ما بیشتریم!! حالا ما می‌گوییم كه از خدا جلوتر افتادیم ـ كه عالم به ماكان و ما یكون و ما هو كائن هست، این خدا نسبت به امر عدمی هم جاهل است، همین جهل هم معنا ندارد، چرا؟ چون امر عدمی اصلًا امری نیست كه بخواهد نسبت به او حالا ذهناً و یا اشرافاً و یا سلطه حضور، هیچكدام نمی‌تواند به او تعلق بگیرد. عدم، عدم است. و این مطلبی كه در عبارت بعضی از آقایان آمده است كه ماهیات اعدام هستند، این مسأله محل تأمل است و باید نسبت به او یك قدری بیشتر دقت كرد. ماهیت امر عدمی نیست، ماهیت امری است موجود ولی معلولِ وجود است، نه اینكه ماهیت یك امر عدمی است.

 ما دو چیز در عالم، یكی به نام وجود و یكی به نام ماهیت نداریم. ما یك چیز در عالم داریم و آن هم عبارت است از وجود، ماهیت معلولِ وجود است نه اینكه یك امر عدمی باشد. بله، ماهیت همان تشكّل وجود و تقید وجود است. ما وقتی كه وجود را ملاحظه می‌كنیم آیا می‌توانیم آن وجود را در تصور خود قرار بدهیم بدون تقیدش به قیود و بدون تحدّدش به حدود؛ چه كسی می‌تواند این كار را بكند؟ الان یكی از شماها وجود را تصور كند و به ما بگوید كه وجود این‌طوری است، یك همچنین خصوصیتی دارد، یك همچنین حالتی دارد، در حالتی كه آن را نه در ماهیتی قرار داده‌اید و نه در شكل و قیافه و كم و وزن و متی و عَرَض و جوهر، و هیچ چیز شما برای او قرار نمی‌دهید، فقط نفس الوجود را در آنجا می‌خواهید تصور كنید، یك همچنین چیزی می‌شود؟ این مُحال است! همین كه شما وجود را می‌خواهید در ذهن بیاورید آن را مقید به ذهن خودتان كردید و همین كه مقید به ذهن شد در آنجا ماهیت ذهنی پیدا می‌كند، جوهرش جوهر ذهنی می‌شود. و آن وجود را وقتی بخواهیم تصور كنیم آن وجود می‌شود وجود اطلاقی، چون اصل وجود بدون ماهیت می‌شود اطلاق. و آن قاعده بسیط الحقیقه [شامل حالش می‌شود]. بله، آن عرفای شامخین كه به مرتبه وصل رسیده‌اند و مرتبه فناء را ادراك كرده‌اند، آنها هستند كه در مقام شهود، دیگر یك امر مقید و معروض برای عوارض كمی و كیفی و امثال ذلك را مشاهده نمی‌كنند، بلكه آنها همان حقیقت وجودیه بسیطه را در نفس همان وجود بسیط و وجود بالصرافه ادراك می‌كنند.

 ما چه ادراكی از مقام ذات، نسبت به خود ذات؛ و چه تصوری از علم ذات به ذات؛ و چه تصوری 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 بكنیم؟، یعنی باری در مقام ذات خود كه مقام اطلاقی و صرافت وجود است، آیا در آن مقام خود را مقید به حقایق خارجیه و تعینات خارجیه می‌كند؟ و یا آن وجود باری در همان موقعیت و در همان مقام، باز به اطلاقیت خودش و به صرافت خودش و به لا نهائیت خودش باقی است؟ در عین حال، به آن شئون، خود را متشأن می‌كند و به آن خصوصیات خود را متخصّص می‌كند؟

 این حقیقت را چه وقتی انسان می‌تواند ادراك كند؟ وقتی كه خود دیگر قید نداشته باشد، خود دیگر قید نداشته باشد یعنی خود دیگر دارای ماهیت نباشد، تا وقتی كه این ماهیت باقی است و تا وقتی كه انسان در محدوده ماهیت تفكّر می‌كند، تصور می‌كند، تصدیق می‌كند، تا وقتی كه این‌طور است كجا می‌تواند به آن علم لایتناهی و بسیط الحقیقة و اطلاقی و به آن علم؛ به عنوان علم حضوری، اطلاع و اشراف پیدا بكند؟!

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

یقولونَ لی صفها فأنتَ بوصفها \*\*\* خَبیر، أجَلْ! عِندی بأوصافِها عِلمُ

صفاءٌ و لا ماءٌ و لُطفٌ و لا هواً \*\*\* و نورٌ و لا نارٌ و روحٌ ولا جسمُ

 ابن فارض الان دارد بیان می‌كند، الان ابن فارض نشسته در كنار انسان و صحبت می‌كند، می‌گوید: أجَلْ، بله من علم دارم، من نسبت به این قضیه علم دارم، عِندی بأوصافِها عِلمُ. حالا كه من علم دارم، به توئی كه علم نداری چطور بخواهم معرفی كنم؟! آخر تو هرچه را كه تا به حال دیده‌ای یا در قالب كم و یا در قالب كیف 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 كه یافتم بخواهم به تو معرفی كنم؟ تو از آن عوالم تعبیر به نور می‌كنی، آن عوالم از نور بالاتر است، تو از آن عوالم تعبیر به روحانیت و سبكی می‌كنی، آن عوالم از سبكی بالاتر است! تو از آن عوالم تعبیر به بهجت و نشاط می‌كنی، آن عوالم مافوق نشاط و بهجت و انبساط است. چه لغتی به كار ببرم كه بتواند وافی به مقصود باشد؟! أجَلْ! عِندی، بله الان جاهل نیستم، الان بقاء پیدا كردم، بقاء پیدا كردم و آن حقیقت لا یتناهی را ادراك كردم، ولی چطور برای تو بیان كنم؟! چطور بیان كنم؟

 اگر به یك بچه بخواهید میوه‌ای را كه تا حالا نخورده مزه‌اش را بگویید كه من رفتم و فلان میوه را خوردم، سؤال می‌كند كه آقاجان مزه‌اش چطوری است؟ در آنچه را كه تا به حال این بچه خورده است این مزه پیدا نشده، تابحال این بچه سیب، پرتغال، هندوانه و خربزه خورده است اما این یك چیز دیگری است، گاهی اوقات اتفاق می‌افتد دیگر، انسان یك میوه‌ای می‌خورد، یك چیزی می‌خورد اصلًا طعمش و مزه‌اش با سایر موارد تفاوت می‌كند. 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، یك چیزی است. این یك چیز را چطور می‌توانی بگویی؟ مگر اینكه از همان چیز به این بچه بدهیم بخورد، آقا حالا فهمیدی چه مزه می‌دهد؟ ابن فارض هم می‌گوید: أجَلْ! عِندی بأوصافِها عِلمُ، صفاءٌ ولا ماءٌ. ما هر جایی را كه ببینیم صفا هست در آنجا باید یك آبی باشد. اگر شما بیابان برهوت بروید صفا است؟ سنگ و خار است در دشت و كوه چیزی پیدا نمی‌شود، آن چیزی را كه ما اسمش را صفا می‌گذاریم می‌گوییم: عجب هوای باصفایی است، می‌گوییم: حتماً آب است و رودخانه است و نمی‌دانم كنار دریا است، یك طراوتی دارد اگر آب نباشد خشك و لم یزرع است دیگر، بیابان و سنگ است.

صفاءٌ ولا ماءٌ و لُطفٌ و لا هواً \*\*\* و نورٌ و لا نارٌ و روحٌ و لا جسمُ

 آنجا همان روح، این آیه شریفه می‌فرماید: ... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ... الإسراء، ٨٥ این همان و روحٌ ولا جسمُ است كه این حقیقت انسان از یك حقیقت لا تعین تنازل پیدا كرده و نزول پیدا كرده است. این را دارد می‌گوید. وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا الإسراء، ٨٥ حضرت می‌گوید: من چه به شما بگویم؟ آخر شما عرب‌هایی كه غیر از شتر و غیر از گندم و خرما چیز دیگر ندیده‌اید، شما هنوز در جسمیت خودتان شك دارید، حالا من بیایم روح را برایتان شرح بدهم؟ خودتان می‌توانید غیر از خرما و درخت نخل و شتر و اسب ندیده‌اید، من به شما چه بگویم؟ چه برایتان بگویم كه حقیقت شما یك حقیقت اطلاقی است كه بالاتر از آن نیست.

 یك دفعه من جایی بودم و كتاب روح مجرد مرحوم آقا، در آنجا گذاشته بود. بعد یك شخص ادیبی بود، استاد ادبیات بود؛ فوت كرد خدا رحمتش كند، آشنایی هم داشت، یعنی با همین رفقا و دوستان آشنایی داشت و گاه گاهی هم ما او را می‌دیدیم، استاد ادبیات عرب هم بود و در دانشگاه درس می‌داد و در ادبیات عرب وارد بود، ادیب بود، یك اشكالی كرد، گفت مرحوم آقا ایشان، اسم كتاب را روح مجرد گذاشتند، باید می‌گذاشتند روح مجرده و روح مونث است. مگر در قرآن نداریم: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها الشمس، ٧ فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها الشمس، ٨ من گفتم كه بله، همین روح وقتی كه تعلق به نفس بگیرد مجازاً از باب اینكه نفس تعلّق به یك امر كثرتی گرفته و به دنیا توجه دارد، از این نقطه نظر مؤنث است، عرب آنرا مؤنث می‌گوید يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الفجر، ٢٧ مطمئن است می‌گوید: ارْجِعِي إِلي رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً الفجر، ٢٨ هم خودت راضی هستی و هم مورد رضای ما قرار گرفتی. در اینجا همه مؤنث آمده است. چرا مؤنث است؟ به خاطر جنبه تعلّق به دنیاست كه جنبه ضعیف‌تری از عوالم ربوبی است، لذا جنبه تأنیث در اینجا برای او اختیار شده است. عرب بی‌خود یك كاری انجام نمی‌دهد.

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

 امّا مسأله این است كه 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، ٨٥ است. فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ الحجر، ٢٩ ص، ٧٢ خدا كه 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 كه آنجا كه اصلًا تأنیث معنا ندارد، تذكیر در آنجا معنا ندارد و اگر قرار باشد بخواهد آنجا صفتی آورده شود قطعاً باید مذكّر باشد، چون در صورت تأنیث، جهت تأنیثی می‌خواهد ولی اگر آن جهت تأنیثی لحاظ نباشد، بنابر اصل این مذكّر است، یعنی در آنجا و در اینجا جنبه مذكر بودن و بدون حیثیت تأنیثی لحاظ شده است.

 روح یك مقام بالاتر از نفس است، روح یعنی همان حیثیت ربطیه‌ای كه آن حیثیت ربطیه به خود ذاتِ باری تعلق می‌گیرد و لاغیر، حتی اعلی از اسماء و صفات الهی، یعنی روح در حقیقت همان ذات باری است كه در عالم خارج تشأن پیدا می‌كند و به قیودات مختلفه و به حدود مختلفه برحسب آن مقداری كه از اسماء و صفات الهی در او به عنوان سرمایه و به عنوان رأس المال قرار داده شده باشد

 یكی علمش بیشتر است، یكی كمتر است، یكی استعدادش بیشتر است یكی كمتر است، یكی حافظه‌اش بیشتر است یكی توانش بیشتر است، یكی آن جنبه ربطی‌اش بیشتر است، خلاصه هر كسی روی آن خصوصیات این را دارد. آن روح در آن مرتبه است كه باید نسبت به آن مرتبه جنبه تأنیث و تذكیر را نسبت به آن ملاحظه نكرد، ولی وقتی كه این روح تعلق به بدن می‌گیرد و می‌خواهد با این بدن در این دنیا كار انجام بدهد نفس می‌شود و از موقعیتش پایین می‌آید و از آن موقعیت پایین در اینجا با اشیاء ارتباط پیدا می‌كند.

 آیه شریفه كه می‌فرماید: يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الفجر، ٢٧ ارْجِعِي إِلي رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً الفجر، ٢٨ خطاب به همان حیثیت ربطیه نیست، خطاب به همین نفسی است كه در این عالم تربیت شده و به مقام تقرّب رسیده و این نفس با این خصوصیت، داخل در بهشت می‌شود و از نعمات الهی بهره‌مند می‌شود. امّا همین نفس كه داخل در بهشت است، برای اولیاء الهی یك مرتبه دیگری دارد كه آن در آن عالم لامكان و لازمان و لاحد و لارسم قرار می‌گیرد كه به آن جنة الذات می‌گوید، آن جنة الذات با نفس فرق می‌كند، یعنی وقتی كه ولی الهی و عارف وارد بهشت می‌شود دو خطاب به او می‌شود، یك خطاب، خطابی است كه به نفس او تعلق می‌گیرد كه: يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الفجر، ٢٧ ارْجِعِي إِلي رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً الفجر، ٢٨ فَادْخُلِي فِي عِبادِي الفجر، ٢٩ یك خطاب دیگر تعلق می‌گیرد كه: ... وَ لَدَيْنا مَزِيدٌ ق، ٣٥ آن لَدَيْنا مَزِيدٌ همان حیثیتی است كه در جنت نمی‌تواند بگنجد، جنتی برای این نداریم، چون جنت در شكل است، در معناست، در روح است، و آن [مزید] در یك مقامی است كه شكل نیست. خدا كه فرق نمی‌كند، خدای دنیا و خدای آخرت كه فرق نمی‌كند، این خدایی كه الان است همین خدایی است كه در روز قیامت هم هست اگر الان خدا، خدای اطلاقی است در روز قیامت هم خدا باز اطلاقی است، خداوند در روز قیامت كه مقید نمی‌شود، یعنی حالا مطلق است امّا روز قیامت كه شد مقید می‌شود و دارای شكل می‌شود، دارای رنگ می‌شود، دارای طعم می‌شود؟!! نه، خدایی كه بوده، خدایی كه هست، خدایی كه خواهد بود؛ همه یكی است و هیچ تفاوتی هم نمی‌كند. همه در یك صنف، همه در یك مرتبه است اما ظهورات او فرق می‌كند، بله ظهورات در دنیا با ظهور در آخرت متفاوت است.

 ظهور در آخرت بسیار قوی‌تر، بسیار شدیدتر، دارای مراتب عالیه، كه مراتب جذبات و نفحاتی است كه مختصّ عبور انسان از اینجاست، تا عبور نكند آن مطالب برای انسان حاصل نمی‌شود. و در دنیا برای خودش خاص خودش هست. البته عرض كردم برای اولیای الهی تفاوت می‌كند و قضیه فرق می‌كند، این خطاب دوم به آن شخص، خطاب به روح است كه آن خطاب به همان ذات و همان حقیقت فنائی كه در آن دنیا یا در عالم مثال، برای افرادی كه نتوانستند در دنیا برسند در عالم مثال پیدا می‌شود به آن برسد. اما افراد دیگر، فقط یك خطاب به آنها تعلّق می‌گیرد: وَ ادْخُلِي جَنَّتِي الفجر، ٣٠ مؤمنین و همه صلحاء، همه متقین همه این‌ها همه داخل می‌شوند علی حسب مراتبهم داخل در بهشت هستند اما آن خطاب وَ لَدَيْنا مَزِيدٌ را دیگر ندارند.

 بنابراین وقتی كه روح می‌خواهد از او تعبیر به تجرّد آورده شود، این روح در مرتبه تجرد رویش حساب باز شده است، نه در مرتبه نفس و آن روحی كه مونث است و روحی كه تعلق به بدن دارد و رتق و فتق عالم كثرت را دارد می‌كند و توغّل در كثرات و توغّل در دنیا دارد، البته نه به عنوان توغّل، یعنی به عنوان تكالب كه جنبه منفی باشد، نه، یعنی در این دنیا آن روح به اقتضای تعلّق به بدن تأنیث قبول می‌كند، يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الفجر، ٢٧ همین است، عرض می‌شود وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها الشمس، ٧ همین است و سایر مسائل.

 آن روحی كه مجرد از قید شده و مجرد از عوالم ربوبی شده و از عوالم ربوبی سبقت گرفته و به فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْني النجم، ٩ رسیده است آن روح تأنیث ندارد، چون دیگر جنبه نفسی و تعلق به دنیا معنا ندارد. چرا در تأنیث قرار بگیرد؟! آن دیگر تانیث ندارد، یعنی از مرتبه تذكیر و تأنیث آن حقیقت روحیه عبور كرده و به همان حقیقت ربطیه كه عین ذات باری است به آن دسترسی پیدا كرده، حالا كه به اینجا رسیده پس می‌شود روح مجرد، نه روح مجرده. لذا وقتی كه 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 می‌فرمایند:

صفاءٌ و لا ماءٌ و لُطفٌ و لا هواً \*\*\* و نورٌ و لا نارٌ و روحٌ و لا جسمُ

 اینجا فقط روح است و دیگر در آنجا اصلًا جسم معنا ندارد. حالا این اطلاع من است از آن عالم. اینهایی كه عرض می‌كنم برای طرح مباحث مُثُل و شكل‌گیری مثل افلاطونی خیلی ضرورت دارد. مترتب بر دقت در این مرتبه است كه ما ببینیم مرتبه تنازل معلول از علت به چه شكل است، اینجاست كه بزنگاه مطلب است و در آنجا می‌شود مسأله مثل را به تصویر كشید.

 این حقیقت روحیه كه اتصال به آن مرتبه ذات دارد وقتی می‌خواهد تعین و تنازل پیدا كند، آن جنبه علیت و معلولیت، در اینجا تحقق دارد و تحقق پیدا می‌كند. 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 می‌كند؟ یا اینكه آن جنبه پس از تعلّق اراده و مشیت به آن عین ثابت است، یعنی عین ثابت هر كسی. اینجا خیلی مسأله دقیق است كه آیا اگر قرار باشد كه ما حقیقت علیت و معلولیت را تنزل نشئه‌ای علت به معلول بدانیم، پس بنابراین خود معلول باید در ذات علت منطوی باشد، این كه معلول در ذات علّت، منطوی هست آیا با قیودش منطوی هست، یعنی مثل یك بچه ماهی كه در شكم ماهی ـ وقتی ماهی‌ها را می‌گیریم، دیده‌اید یك بچه ماهی در شكم آن هست، ماهی را گرفته خورده است ـ این‌جوری است، یعنی این در شكم آن خودش برای خودش یك كسی است، اگر این‌طور باشد پس این نمی‌تواند عین همان ذات علّت باشد این جداست، وقتی كه 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 وجودبالصرافه بودنش، یعنی در عین این‌كه ذات حقیقت بالصرافه هست و حقیقت بسیطة كل 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 كه به عین ثابت برمی‌گردد، ـ اصلًا ما كاری به مثل افلاطونی نداریم، ما فعلًا به خود نفس تحقق خارجی اشیاء كار داریم ـ وقتی كه اراده به عین ثابت تعلق می‌گیرد به زید تعلق می‌گیرد، یا به عمرو یا به درخت، یا به آسمان و زمین به یك چیزی تعلق می‌گیرد ـ حالا ما انسان را می‌گوییم ـ آن انسان كه اراده به روحش، قبل از وجود نفسیش و قبل از جسمش و قبل از عالم مثالش، وقتی به همان روح تعلق می‌گیرد، آیا آن شكلی كه به او می‌دهد از آن جنبه انبساط او را درمی‌آورد یا در همان مرحله انبساط هست؟ اگر در مرحله انبساط است چیزی تغییر پیدا نكرده و همان‌" کانَ اللَه وَ لَمْ یکنْ مَعَهُ شیء" همان وجود لا یتناهی، وجود اطلاقی بود الان هم هست، پس زید كجاست؟ عمرو كجاست؟ این زید و عمرو از كجا درست شده‌اند؟

 بحث در این است كه ذات باری، ذات لا یتناهی است، ذات باری وجود بالصرافه است، ذات باری وجود اطلاقی است، همه اینها سلّمنا و قبلْنا، آیا آن ذات باری می‌خواهد اراده به تحقق عین ثابت پیدا كند؟ این چه عملی انجام می‌دهد كه شما اسمش را عین ثابت و زید می‌گذارید؟ چه عملی انجام می‌دهد؟ این را ما بفهمیم! این تمام دعوای بین مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم آقا بود، این قضیه است.

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

 وقتی كه ما ماهیت را یك امر عدمی بدانیم این همه بلاها بر سر ما می‌آید، ولی وقتی كه ما ماهیت را نفس الوجود بدانیم خود وجود تغییر پیدا كرده پس چیزی نشده و اشكال پیش نمی‌آید، الان دست من، این دست من است یا نه؟ این چیست؟ یك مثال ساده كه 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 شكل است دست من؟ من حالا دستم را می‌گذارم این زیر و به كسی هم نشان نمی‌دهم برای خودم. بگو آقا دست شما كجاست؟ ما ندیدیم، می‌گویم: ببینید، می‌گویید: این مشتت است، دستت كجاست؟ شما مشتت را به من نشان دادی، می‌گویم: مشت همان دست است، می‌گویم: اگر مشت، دست است پس این چیست؟ این كه با این فرق می‌كند!

 شما مشت را به من نشان دادی، دستت كجاست؟ حالا من این‌طوری می‌كنم، این هم دست است، حالا این‌طوری می‌كنم، این هم دست است، این‌طور می‌كنم دست است، بالا و پایین، باز می‌كنم و می‌بندم، تمام این‌ها را شما نگاه می‌كنید می‌شود چه؟ از دست بودن خارج نشده، همه این‌ها دست است، صورت‌های مختلفی به خود گرفته كه خود آن صورت‌ها هم جزو دست است یا خارج از دست است؟ جزو دست است، چون اگر خارج باشد پس ما یك صورت جدا داریم، این صورت را باید بیاییم بچسبانیم. نچسباندیم؟ من خودم دارم باز می‌كنم و می‌بندم، پنج انگشت می‌كنم و چهار انگشت می‌كنم. حالا همین را ببرید بالا، عین ثابت می‌شود همان دست، صورتی كه پیدا می‌كند عین ثابت این همین پنج انگشتی، چهار انگشتی، دو انگشتی، یك انگشتی و مشت می‌شود. صورتی كه در خارج پیدا می‌كند، این حقیقت بسیطه می‌شود در عین تعلقش به قیود و به این حدود.

 خیال می‌كنم 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 بالرصرافه نبود آن نمی‌توانست مقید باشد، عكس قضیه آن هم نمی‌توانست اصلًا مقید بشود، چون همین كه وجود نتواند مقید بشود این خودش قید است.

 الان شما این لیوان را تبدیل كنید به این پارچ آب، این نمی‌شود، این چدن است و این چینی است، بله، این چینی است، چینی البته بشكن است، چینی نشكن هم داریم، این چینی است و چینی می‌شكند.

 این پلاستیك است، نمی‌دانم حالا یك ماده دیگر هر چه هست، این مادّه است و این یك مادّه است، این یك شكل دارد، این یك شكل دارد، این یك حدودی برای خودش دارد، این هم یك 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، علّت است و نه این، نسبت به آن معلول است، یك امری است كه به كار همدیگر كاری ندارند. چون مقیدند، مجرد نیستند، حالا اگر وجود باری وجود مجرد باشد، معنای تجرد چیست؟ معنای تجرد این است كه هیچ امری نمی‌تواند او را مقید كند، حالا اگر یك مقیدی بیاید آن مجرد را مقید كند حد بگذارد، آن مجرد بیاید تا اینجا، از اینجا به بعد نتواند بیاید، این وجودش حدّ دارد، حدش چیست؟ تا اینجا است، این می‌گوید من نزدیك می‌شوم و نزدیك می‌شوم و دیگر بیش از این نزدیك نمی‌شوم، این می‌افتد، دیگر این داخل نمی‌توانم بروم. این وجود من، حدّی دارد كه مرا از دیگران متمایز می‌كند، این هم همین حرف را می‌زند، حالا اگر وجود باری، وجودی باشد كه مجرد باشد معنای تجرد این است كه هیچ قیدی نتواند او را مقید كند، پس این عین ثابتی كه از ذات این عین ثابت تشأن پیدا می‌كند، یعنی با حفظ مرتبه تجرد وجودی، با حفظ این، تحقق عین ثابت پیدا می‌شود، این همان مسأله ارتباط حادث با قدیم است كه البته در مراتب پایین این ارتباط می‌آید و تحقق پیدا می‌كند، حالا آن جنبه، جنبه قدمت دارد، آن همان مسأله علیت و معلولیت است، همان مسأله بساطت و تقید است، و همان مسأله اطلاقیت و لا اطلاقیت است و همان قضیه علیت و معلولیت است كه باید روی این قضیه باز صحبت بشود.

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

 اللهم صلّ علی محمد و آل محمّد