



هو العليم

گلشن اسرار

شرحی بر

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة

جلد اول

مقدمات حکمت، احوال نفس وجود

حضرت آیت الله حاج سید محمد محسن حسیبی

طهرانی

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لاتؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلّوها، و لاتمنعوا أهلها فتظلموها.»

«حکمت را به دست غیر اهلش ندهید و إلاّ
حکمت را گمراه کرده‌اید و از بین برده‌اید، و از
اهلش هم منع نکنید و إلاّ به حکمت ظلم
کرده‌اید!»

عوالی اللّالی، ج ۴، ص ۸۰

مقدمه شارح

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ستایش و ثنای بی حساب حضرت ربّ
الأرباب را سزااست که توفیق فیض به مراتب شهود
و شناخت حقیقت و کُنه وجود را رفیق طریق بنی آدم
نمود، و صلوات و درود اُولی الألباب را به محضر
حامل لواء حمد و پاسدار مکتب معرفت و تجرّد،
محمّد بن عبدالله و اوصیای برحقش علیهم الصّلاة
و السّلام اختصاص فرمود، و شاهراه وصول به کُنه
ذاتش را در متابعت از فرامین لواداران وحی و
حاملان پرچم توحید به روی انسانها باز گشود و
جمیع مراتب علمی و منازل عینی وجود بشر را با
براهین متقنه و انوار ساطعة کشف و شهود استیعاب
نمود و با دو بال عقل و ضمیر، جهات استعدادیّه
نفس آدمی را به فعلیت محضه مبدّل و متحوّل
ساخت.

کیفیت تشکیل دروس منظومه و اسفار شارح

باری حقیر پس از مراجعت به قم از ارض
اقدس مشهد رضوی سلام الله علیه، در سال هزار و
چهارصد و سیزده هجری قمری، و اشتغال به
مباحثات حوزوی از فلسفه و فقه و اصول، مباحث

فلسفی و حکمت الهی را از حکمت منظومه مرحوم
سبزواری - قدس سره - که حقاً از حکمای متقن و
به رمز و راز رسیده مبانی حکمی بوده است، شروع
نمودم. گرچه سال‌ها در ارض اقدس به مباحثه
حکمت سبزواری اشتغال داشتم، ولی جذابیت
مطالب کتاب و اختصار در تأدیة مراد و لحن، و
کیفیت القاء مسائل که شیوه خاص خود مرحوم
حاجی بوده و سابقه در تألیف این گونه مطالب نبوده
است، و نورانیت ویژه آثار سبزواری که حاکی از
صفای باطن و علو

درجات و اطلاع بر برخی از مراتب غیب و شهود است، مرا بر آن داشت که با وجود اصرار و توقّع دوستان از مباحثهٔ اسفار، برای چند سالی سر باز زدم و باز به طرح مبانی و شیوهٔ ایراد مطالب فلسفی حاجی سبزواری پردازم.

تدریس اسفار ملاًصدرا براساس مبانی عرفای

الهی

تدریس و مباحثهٔ اسفار پس از گذشت سالیانی چند، زمینه‌ای برای حقیر فراهم آورد که نسبت به مبانی فلسفی در گذشتهٔ خویش، تحقیقی مجدد و تجدید نظری به عمل آورم و با آموزه‌های به‌جای مانده از مصاحبت اولیای الهی و تجربه‌های علمی و شهودی آنان، که طیّ سالیان متمادی برای حقیر فراهم شده بود، به معیار سنجش و میزان معرفت درآورم؛ واقعیتی بسیار شگفت‌انگیز و بُهت‌آور که مرا چنان در ژرفای عوالم غیب مست و مستغرق نمود که دیگر هیچ کلامی موجب اعجاب و شگفتی این بنده نگردید و برای رفع عطش ضمیر در وصول به کُنه معارف حقّه، به سخنان این و آن و مهملات مدّعیان نادان، گوش فرا ندادم و پیوسته بار

تمنای خود را در عتبه مقدسه حاملان وحی و اولیای راستین آنان و عرفای بالله فرود آوردم و از زلال معارف آنها قلب تفتیده ظمان خویش را سیراب نمودم و از بحار انوار علوم، چشم رمد دیده خویش را جلاء بخشیدم.

لزوم پیروی از مکتب اهل بیت علیهم السلام در

نحوه مواجهه با منکرین و مستشکلین

سخنان ناصواب منکران، با آن ظواهر فریبنده و مظاهر غلط انداز، بیش از پیش سستی و پوچی خویش را بر من آشکار نمود و مرا در انتخاب مسیر و استقامت بر عقائد و مبانی مکتب اهل بیت وحی، مصمم تر و راسخ تر ساخت؛ و ادب برخاسته از حیات طیبه «أَدَبِنِي رَبِّي»^۱ را اسوه و الگوی برخوردار با عقائد و باورهای دیگران نمودم، بنابراین با آغوش باز و فراغ بال و آرامش خیال به استقبال سخنان و گفته‌های آنان می‌روم.

^۱ بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۲۱۰: «قال صَلَّى اللهُ عليه و آله و سلّم: "أَدَبِنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي!"»

ترجمه: «پروردگارم مرا ادب نمود و مرا نیکو ادب نمود!» (محقق)

در مکتب اهل بیت، حق به جای رقّ، و تحقیق

به عوض تحقیر، و حرّیت به جای

خریت، و صدق در مقابل کذب و اتهام، و صفاء
در تضاد با عناد و لجاج، و سعه صدر در مقابل جمود
و تنگ چشمی، و غبطه به جای حسد، و استواری در
قطع و یقین به جای هیاهو و درشت خویی، و تصحیح
خطا به جای پایداری در بطلان و باتلاق جهل و
جمود، و ادب در گفتار به جای بی حیائی و
بی پروایی، و متانت در کردار به جای لأبالی گری، و
احترام به بزرگان به جای هتّاکی و گستاخی، قرار داده
شده است. شیوه برخورد اولیای دین با مخالفین و
حتّی معاندین، بهترین و گویاترین شاهد صدق
مدعاست.^۱

تطابق مبانی شرع و شهود و عقل در انکشاف واقع

در این مکتب، میزان و معیار در سنجش
معیارها و موازین، انطباق با واقع و نفس الامر است و
هر وسیله و واسطه‌ای که بتواند از عهده این مهم
برآید قطعاً و علماً و منطقیّاً مُجاز و مُمضا خواهد بود.

^۱ جهت اطلاع از نمونه‌هایی از این سیره اهل بیت علیهم السّلام رجوع شود
به رساله طهارت انسان، ص ۶۴؛ رساله اجتهاد و تقلید، ص ۳۷۲.

بر این اساس، مبانی شرع و شهودِ اهل کشف و براهین عقل و دستاوردهای علوم تجربی که به مرتبهٔ قطعی و ضروری رسیده است، در یک راستا و منهج و مسیر، تشکّل می‌یابند و همدیگر را تأیید و تسدید می‌نمایند.

کیفیت تحقیق و تدوین کتاب حاضر

در این راستا بنده در نظر داشتم که با تدوین و تألیف جامعی که حاوی مبانی و دستاوردهای علوم الهی و متون انسانی بوده باشد، با استفاده از شیوهٔ صدرالمتألهین - رضوان الله علیه - در کتاب ارزشمند اسفار، به این مهم پردازم؛ بدین جهت اخلاصاً فضلاء، متن مباحثات حقیر در اسفار را پیاده نموده و برای تسهیل در این امر، به تهذیب و اصلاح آن پرداختند؛ ولی شواغل مختلف و صرف اوقات در مسائل و تألیفات ضروری دیگر، ما را از وصول به خواست و آرزوی مأمول مانع گردید و احساس کردم شاید برای چند سال بعد نیز توفیق پرداختن به این مسئله را نداشته باشم؛ بنابراین حسب الامر دوستان، قرار بر این شد که همین مطالب پیاده شدهٔ صوتی را با مختصر تغییر و اصلاحی در اختیار اهل

فضل و درایت بگذاریم و به‌عنوان مقدمه برای
وصول به نقطه مطلوب در نظر بگیریم. بدین لحاظ،
تذکر دو نکته ضروری می‌نماید:

اوّل: چنان‌که ذکر شد، متن این نوشتار از وسایل صوتی پیاده شده و لحن آن تا حدودی به کیفیت ایراد مباحثه نزدیک می‌نماید و بنده اصراری بر تغییر آن به صورت متن کتابتی نداشتم؛ زیرا به نظر رسید که این لحن، برای متعلمین از فضلا و سایر افراد از دانشگاهی و غیره، شاید سهل‌تر از متن کتابتی باشد.

دوّم: ایراد مباحث فلسفی در این نوشتار به نحوی است که چه‌بسا در طرح پاره‌ای از مسائل فلسفی، ابتدائاً طریق اجمال و ابهام مدّ نظر قرار گرفته است و در مرور سنوات و اشراف مخاطبین بر مبانی حکمی، طبعاً روشن‌تر و واضح‌تر مورد بحث واقع شده است. این بنده چنین سبکی را حتی در مباحث فقه و اصولی که با اعزّه و أحبّه از فضلاء بزرگوار اشتغال دارم، معمول می‌دارم؛ زیرا برای ادراک بهتر و فهم عمیق‌تر نسبت به کُنه و ریشهٔ مطالب، این روش را کارسازتر می‌پندارم.

از خداوند متعال توفیق و سداد را برای همهٔ رهروان وادی معرفت خواستارم.

شنبه هفدهم صفر الخیر ۱۴۳۲ قم المقدّسه

سید محمد محسن حسینی طهرانی

مقدمة مؤلف

جلسه اول: تعریف حکمت و مراتب

ادراک حقیقت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

حکمت به عنوان علت غایی خلقت انسان

مقدمه عبارت است از چکیده مطالبی که

مؤلف در صدد بیان آن است و هدف از تألیف مؤلف

خود را در آنجا بیان می کند. لذا خیلی به جا است که

انسان با اطلاع و آگاهی لازم وارد آن بحث شود، و

به طور کلی چون مسائلی در حول و حوش حکمت

دور می زند که چه بسا مخالفین، همین مطالب مرحوم

ملاصدرا در مقدمه را مستمسک برای اهداف و نیات

خودشان قرار داده اند - گرچه در همین مطالبی که

ایشان می فرمایند و همچنین در طول بحث،

ضد و نقیض کلام آنها مشهود می‌شود - لذا مناسب دیدم که بر حسب اجمال، اشاره‌ای به وضع مقدمه داشته باشیم و سپس به حقیقت و واقعیت علم فلسفه و نتیجه‌ای که بر آن مترتب می‌شود پردازیم.

مرحوم صدرالمتألهین در این مقدمه به‌طور

اجمال، واقعیت فلسفه و حکمت را به‌عنوان علت غایی

برای ایجاد نفس و ایجاد نوع آدمی بیان می‌کند؛ یعنی

انسان به‌واسطه استکمال نفس، به رتبه اعطاء حکمت

می‌رسد، که خداوند در آیه قرآن از آن به «خیر کثیر»

تعبیر آورده است: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا

كَثِيرًا﴾^۱.

حکمت یعنی اطلاع بر حقیقت هستی

تعبیرهای مختلفی برای حکمت و فلسفه ذکر

کرده‌اند، اما آن تعبیری که ما می‌آوریم و تعبیر جامعی

هم هست، این است: «حکمت عبارت است از

اطلاع بر حقیقت هستی.» یعنی حقیقت هستی و

وجود، برای انسان روشن و آشکار شود.

^۱ سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹.

آشکار شدن حقیقت هستی دو مرحله دارد:
مرحله اول: انکشاف این مسائل لدی‌الذهن
به واسطه فکر و ترتیب مقدمات از بدیهی به نظری
است.

مرحله دوم: انکشاف باطنی است؛ یعنی
انسان آنچه عقل و فکر می‌یابد، بالوجدان مشاهده
کند.

نقد عرفا بر فلاسفه در نحوه ادراک حقیقت

در این زمینه وارد اختلاف شدید و عمیقی
بین فلاسفه و عرفا می‌شویم.

عرفا می‌گویند:

آنچه عقل می‌یابد در رتبه مؤخری از شهود قرار
دارد؛ چون نتیجه عقلی با مقدمات ذهنی و
ارتکازات و چه بسا با اختلاط با هوای نفس و
مسائل دیگری که خالی از یقین بما هو یقین
است حاصل می‌شود، لذا از این نقطه نظر
نمی‌تواند جایگزین عرفان و وافی به آن چیزی
شود که عرفان در صدد آن است و با مشاهده و
شهود به آن می‌رسد.

بنابراین مَفرق طُرق بین فلاسفه و حکمت و
بین عرفان در اینجا است که عرفا می‌گویند: آنچه ما

مشاهده می‌کنیم عین‌الیقین و حق‌الیقین است، و آنچه فلسفه به آن می‌رسد عبارت است از: یک سری ذهنیاتی که ممکن است بعضی از آنها موافق با واقع و یا مخالف با واقع باشد؛ و گرچه از مقدمات بدیهی مانند مشاهدات و بدیهیات و اولیات تشکیل شده است، ولیکن چه‌بسا ممکن است که انسان در ترتیب مقدمات دچار اشکالاتی شود و آن اشکالات موجب شود که نتیجه با واقعیت فاصله پیدا کند.

پاسخ نقضی به نقد عرفا

مطلبی که در اینجا بر سبیل اجمال به نظر می‌رسد این است:

همان‌طوری که ممکن است عقل در مقدمات خود دچار اشکال و اشتباه بشود، هم‌چنین ممکن است انسان در مکاشفات هم دچار اشتباه بشود و مکاشفاتش فقط

جهت رحمانی صرف نداشته باشند، و حتی اگر جهت رحمانی هم داشته باشند، به خاطر اختلاف مراتب شهود، ممکن است مکاشفه‌ای وافی و جامع نسبت به مکاشفه رتبه مقدمی که قوی‌تر و عمیق‌تر و دارای تجرّد بیشتر است نباشد. بنابراین چه دلیلی وجود دارد که این مکاشفه صحیح باشد؟ لذا در این قضیه باید یک ملاک به دست بیاوریم تا با آن ملاک، شهود شاهدان و مکاشفه مکاشفین و حضور صور ذهنیه به واسطه شهود را از نقطه نظر جنبه روحانی یا جنبه غیر روحانی تمیز بدهیم.

البته در فلسفه هم مسئله همین‌طور است. اختلافات بسیاری که در آراء فلاسفه - مثلاً در بحث وجود و در بحث وجود ذهنی و در بحث عینیت و اختلاف اسماء و صفات با ذات - مشاهده می‌شود، ناشی از اختلاف در ترتیب مقدمات است؛ یعنی در خود ترتیب مقدمات، آن‌طور که باید و شاید بحث و تأمل کافی نشده است. در همین بحث وجود ذهنی، چند قول است: یکی می‌گوید: کیف نفسانی است، یکی می‌گوید: اضافه است، یکی می‌گوید: شبیح است، یکی می‌گوید: وجود است؛ و خلاصه

هر کسی مطلبی می گوید.^۱ البته نظر ما این است که وجود ذهنی، وجودی جوهری است که زائیده وجود علی، یعنی زائیده همان نفس است که در این قالب و صورت، تعین پیدا کرده است.

ملاک تشخیص صحت مکاشفه

تلمیذ: در زمینه اختلاف در مشاهدات که شما اشکال را بر آن اساس جواب دادید، باید گفت: هیچ وقت نمی توان ادراک واقعیت بما هو واقعیت را تفسیر کرد؛ چون نفوس با همدیگر اختلاف دارند و ظروف با یکدیگر فرق می کنند.

استاد: از نقطه نظر اختلاف در واقعیات، اگر صرفاً جنبه رحمانی آن قضیه باشد، می توانیم واقع را ادراک کنیم. البته اگر خود شخص در ادراک واقع دارای ملاک باشد، دیگر نیازی به دلالت دلیل و هدایت هادی ندارد، خودش مهتدی و هادی است و ادراکش برای او حجت است؛ ولی این قضیه برای دیگران نیاز به اثبات دارد، یعنی در

^۱ رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۲۲ - ۱۵۲؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۱۴.

اینجا یک واسطه در اثبات می‌خواهیم تا این مسئله را برای ما روشن کند. لذا گفته‌اند:

مکاشفه نمی‌تواند برای کسی دلیل باشد، مگر اینکه او در آن رتبه‌ای که این مکاشفه را دیده و این شهود برای او حاصل شده است، به مقام طهارت رسیده باشد.

در بسیاری از موارد ما می‌بینیم که بعضی‌ها دارای مکاشفاتی هستند که دو سوم آنها رحمانی است، ولی یک سوم آنها مخلوطی از رحمانی و غیر رحمانی است؛ یعنی به خاطر یک سری مسائل و خطوراتی که در ذهن دارد، این مکاشفات مرتباً می‌آیند، آنوقت با یک سری ظرائفی مخلوط می‌شود که هنوز در نفس وجود دارند و خودشان را در مرتبه نتیجه‌گیری نشان می‌دهند؛ یعنی آن شخص چون نگاه می‌کند و می‌بیند که همه آن مطالب صحیح است، لذا این را هم بر اساس آنها حمل بر صحت و صدق می‌کند، درحالی‌که غافل از این است که در نفس او چه می‌گذرد.

همین قضیه و مسئله است که نیاز مبرم انسان به استاد کامل را نشان می‌دهد. چه بسا انسان واقعاً در

خودش احساس نورانیت و انبساطی داشته باشد؛ ولی چون آن طوری که باید و شاید از زوایای دل و نفس مطلع نیست، لذا این مسائل را به صورت حق می بیند، و آن وقت ترتیب اثر هم می دهد. حالا ترتیب اثرش را بیا و ببین! هم ترتیب اثر می دهد و هم دیگران را وادار می کند که به آنچه او مشاهده کرده است ترتیب اثر بدهند! آن وقت در اینجا است که کار یک خرده پیچیده می شود.

ما این قضیه را بالعیان در همین گذشته مشاهده کردیم که چگونه بعضی ها مسائل و مشاهداتی نسبت به بعضی از جریانات داشتند، اما وقتی این مطالب را می شنیدیم احساس می کردیم که با بعضی از مسائل مخلوط است؛ بعد آن شخص می خواهد انسان را ملزم کند که به آن مشاهدات ترتیب اثر بدهد! ولی انسان نمی تواند ترتیب اثر بدهد، آن وقت در اینجا تضادی پیش می آید که چرا این آقا مسامحه و مکاهله می کند و امثال ذلک.^۱

بعضی از مکاشفات، مکاشفات واقعی و

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۴۹۶ - ۵۰۷.

مصادف با واقع است؛ مثلاً در اینجا نشسته‌اید و برای شما روشن و ظاهر می‌شود که فلان شخص مریض است یا اینکه فلان ناراحتی و فلان خصوصیات را دارد و وقتی به خانه او می‌روید می‌بینید که واقعاً مریض است و رو به قبله افتاده است. مسلماً این مکاشفه درست است.

ولی بعضی از مکاشفات، مکاشفات دقیق‌تری هستند؛ این مکاشفات دقیق، گاهی دارای صورت هستند و حتی گاهی ممکن است از صورت هم بگذرند و مکاشفات بدون صورت شوند. اینجا همان جایی است که انسان نمی‌تواند سر خود و گُتره به مسائلی که برای او پیدا می‌شود ترتیب اثر بدهد.

آنچه در اینجا هست این است که عالم، عالم واحد است و اگر دو یا سه سالک، در یک رتبه و در یک مرتبه واحد از عالم قرار بگیرند، امکان ندارد مکاشفات آنها تغییر پیدا کند، بلکه همه آنها یک چیز را مشاهده می‌کنند؛ ولی اگر رتبه آنها به اندازه سر مویی بالا و پایین باشد، این بالا و پایینی مشاهده می‌شود. لذا اگر انسان در یک رتبه، مسئله‌ای را

مشاهده کند نباید بگوید که مطلب همین است و بالاتر از این نیست!

اختلاف در ادراک از واقع به علت استناد به

مکاشفات غیر تام

اختلافی که بین مطالب عرفا پیدا می شود در اینجا است که امکان دارد شخصی مسئله‌ای مشاهده کند و بگوید: «ظهور اسماء و صفات الهی به این نحو است.» این ظهور به این نحوه، برای او در این مرحله است؛ اما همین ظهور ممکن است در مرحله اشد و مجرد بیشتر، به نحو دیگری باشد. بله، آنچه او در این مرحله دیده است درست است، اما نفی مرحله دیگر اشتباه است.

ما این مسائل را در عبارات بزرگان و حتی کلمات مرحوم صدرالمتألهین هم مشاهده می کنیم. مرحوم صدرالمتألهین شخص بزرگی بود و در مقام عقل و شهود به مراتبی رسیده بود و واقعاً از مفاخر شیعه و عالم اسلام است و واقعاً شخصی مهذب و دارای مقامات و مرد بی هوایی بود. ولی صحبت در این است که ما نمی توانیم به ایشان عارف بگوییم؛ لذا وقتی ایشان مشاهدات و کشفیات خود را در

سلک استدلال داخل می کند و استدلال خودش را بر
آن اساس قرار می دهد، ما در اینجا متأسفانه به یک
نکته

می‌رسیم و آن اینکه: آنچه ایشان مشاهده کرده‌اند و ذهنیت خود را بر آن اساس ترتیب داده‌اند تا اینکه به این نحو استدلال کنند، آیا آن مکاشفه به‌نحو اتم بوده یا به‌نحو تام بوده است؟ مکاشفه اتم داریم، تام داریم، ناقص داریم و آنقص داریم که همه اینها مراتب مکاشفه و شهود است. خیلی مهم است و خیلی فرق می‌کند بین اینکه انسان شهودی داشته باشد و ذهنیت خودش را بر اساس آن شهود، به‌نحو ترتیب بدهد که بتواند از نقطه‌نظر اثبات، مقدمات و براهین مثبت بیاورد؛ یا اینکه شهودش در مرحله وسط قرار گرفته باشد و بر این اساس بخواهد برهان بیاورد. لذا شما می‌بینید که در خیلی از بحث‌ها - مثلاً بحث معاد جسمانی و بحث عینیت صفات با ذات و بحث بقاء عین ثابت و عدم بقاء عین ثابت - مسئله تفاوت پیدا می‌کند. بله، همه مکاشفات ایشان درست و در جای خود صحیح است و ما نمی‌توانیم آنها را رد کنیم؛ ولی صحبت در این است: آیا ایشان آخر خط را دیده‌اند یا اینکه هنوز در ابتدا بوده‌اند؟ کسی که به مرتبه چهارم از یک نردبان می‌رسد می‌تواند بگوید: «من الآن بالای نردبان هستم!» و

کلامش نیز درست است؛ ولی یک وقت می گوید:

«من آخر نردبانم!» و یک وقت می گوید: «من وسط

نردبانم!»

تلمیذ: آیا آخر خطی هم وجود دارد که بخواهد

برود؟

استاد: آخر خط، همان کشف همه حجابها

است.

تلمیذ: علامه طهرانی درباره پیغمبر و ائمه

علیهم السّلام می فرمایند: «سیر عرضی آنها هم چنان

ادامه دارد و تمام شدنی نیست، لذا هیچ گاه به آخر

خط نمی رسند!»^۱

استاد: به سیر عرضی کاری نداریم، بلکه سیر

طولی مورد نظر است. سیر عرضی، تمامیت ظهور

حق در همه انواع و اقسام ظهورات به نحو اتم است؛

یعنی این ظهور به نحو اتم در اینجا هست و در جای

دیگری نیست، مثلاً قهاریت به نحو اتم ظهور پیدا

می کند، رحمانیت به نحو اتم ظهور پیدا می کند،

^۱ رجوع شود به معاد شناسی، ج ۴، ص ۲۹۶ - ۳۰۲؛ افق وحی، ص ۴۸۵؛

نفحات انس، ص ۱۷۶ و ۱۸۸.

عالمیت بہ نحو اتم ظہور

پیدا می‌کند. یعنی او به آخرین رتبه از عالمیت رسیده باشد - که همان مقام مجرد علمی محض است و ذکر شد که در آنجا دیگر هیچ چیزی نیست، لاِ اسمٌ و لا رسمٌ و لا صورةٌ و لا مثالٌ و لا شبهةٌ - متها خود علم دیگر بی‌انتهاست.

عدم تنافی بین مشاهدات عرفاء کامل الهی

تلمیذ: لازمه این مطلب این است که بین دو انسان کامل، هیچ اختلافی نباشد؟

استاد: اگر کاملِ کاملِ کامل باشند، هیچ اختلافی بین آنها نیست؛ یعنی اختلاف از نقطه نظر سعه و مقدار دید است، نه از نقطه نظر طولی. من باب مثال اگر دو انسان کامل، علم خدا را برای شما معرفی کنند، امکان ندارد که یکی بگوید: «علم خدا با صورت است.» و دیگری بگوید: «بدون صورت است.» این امکان ندارد، مگر اینکه یکی از آنها ناقص باشد. یا مثلاً امکان ندارد که یکی از دو انسان کامل در تفسیر رحمانیت خدا بگوید: «خداوند دارای دو رحمانیت است؛ یکی نسبت به مؤمنین است و یکی نسبت به کافرین.» ولی دیگری

بگوید: «خدا نسبت به کافرین رحمانیت ندارد!» در این صورت، این شخص ناقص است؛ زیرا اگر کامل باشد، رحمانیت را نسبت به هر دو علی السواء می‌گیرد.

انسان کامل منظور است و صحبت در کمال است. یعنی حالا که رحمانیت خدا عام است، آیا او به همهٔ موارد عام رسیده است؟ نه خیر، ممکن است همین‌طور جلو برود و ظهور جنبهٔ رحمانیت هم تفاوت پیدا کند. حتی هنوز خود پیغمبر هم به نهایت رحمانیت خدا نرسیده است و نباید هم برسد؛ چون وجود خدا، وجود اطلاق است، ولی حتی وجود پیغمبر هم وجود محدود است و در آنجا اطلاق نیست. هرچه از مرحلهٔ ذات تنازل کند محدود می‌شود، ولو رتبتاً. البته منظور، محدودیت مادی نیست، چون در آنجا ماده‌ای نیست.

دو انسان کامل من حیث الکمال، امکان ندارد که با هم اختلاف داشته باشند؛ لذا از اینجا پی می‌بریم که اشکالات مرحوم آقای حداد در بسیاری از مسائل محیی‌الدین در فصوص الحکم و فتوحات

مکیه و امثال ذلک^۱ دلالت بر این می‌کرد که [در

آن وقت] هنوز محیی‌الدین به کمال نرسیده بود.

آن حرفی که محیی‌الدین در آنجا می‌زند، در آن رتبه

درست است، ولی می‌خواهد این حرف را به مرتبه

بالا تر و مرحله مافوق نسبت بدهد و بگوید که

صفات و ذات با یکدیگر این طوری هستند یا عین

ثابت با یکدیگر این طوری هستند! نه خیر، دیگر

نمی‌توان این قول را قبول کرد؛ چون هنوز وجدان و

شهود ایشان به آن مرحله تجرد اطلاق و تجرد

محض نرسیده بود. لذا در اینجا اختلاف بین این دو

قضیه روشن می‌شود.

تبیین تجرد اطلاق و مقام عصمت سرّ عارف

کامل

تلمیذ: آیا این مطلب، منافاتی با فانی شدن

محیی‌الدین ندارد؟

استاد: اولاً آن فناء، فناء ملکه نبوده است،

بلکه فناء حال بوده است، و ثانیاً فناء در ذات نبوده

است.

^۱ رجوع شود به روح مجرد، ص ۳۱۰.

تلمیذ: آیا محیی‌الدین اسفار اربعه را طی نکرده بود؟ چون تا وقتی به ملکه نرسد، نمی‌تواند در سفر دوم باشد.

استاد: قبلاً هم صحبت شد که طی کردن اسفار به این معنا نیست که مثلاً باید یک شخص برود و به یک مرتبه برسد و بعد وقتی که رسید، حالا پایین بیاید و بعد دوباره برود. واقعیتش این است که انسان در عین اینکه دارد سفر اول را می‌رود، در عین حال همراه با سفر اول، سفر دوم را هم طی می‌کند.

حرکت سلوکی انسان، یک حرکت موشکی نیست که بالا برود و به یک نقطه برسد و بعد دوباره از آنجا پایین بیاید؛ بلکه یک حرکت دایره‌ای و بیضی‌شکل است که نفس انسان در همان حال طی کردن و توجه به رحمانیت خدا، حالت آمادگی برای رؤیت در بقاء و در کثرت در آن مرحله را هم دارد، تا اینکه همین‌طور بالاتر برود و دور بزند، و بالاتر برود و دور بزند تا به آن مرحله فناء برسد، و هنگامی که به مرحله فناء رسید دیگر در آنجا چیزی نیست. آن وقت چون مرحله فناء، مرحله محو کامل

انیت است به طوری که دیگر هیچ گونه تعینی در آنجا
راه ندارد، لذا بقائی که بعد از فناء پیدا می کند بقائی
است که در آن هیچ گونه شائبه‌ای از نفس و نفسانیات
وجود ندارد.

خود پیغمبران همین‌طور هستند و همه بقاء دارند؛ یعنی وقتی یک نبی مراحل خودش را طی کرده است، لازم نیست که به مقام فناء رسیده باشد تا بتواند دستگیری کند. همه انبیا فناء در افعال و صفات دارند، اما در فناء اسمائی هنوز بحث است که آیا همه انبیا به فناء در اسماء رسیده‌اند یا اینکه بعضی از آنها رسیده‌اند؛ تا چه رسد به فناء در ذات که آن دیگر خیلی مشکل است و این‌طور نیست که همه انبیا به آن مقام رسیده باشند.

حضرت داود و سلیمان هنوز در خیلی از مسائل مشکل داشتند، مثلاً حضرت داود در همین مکاشفات ظاهری و برزخی مشکل داشت. مقام عصمتی که برای انبیا قائل هستیم، مقام عصمت سرّ نیست، بلکه مقام عصمت در تلقی و ابلاغ وحی و مقام ظاهر و افعال است. یعنی حضرت داود نمی‌تواند در قضاوت میان مردم اشتباه کند؛ چون این اشتباه، موجب اشکال می‌شود؛ من باب‌مثال: نمی‌تواند درباره شخصی قضاوت کند و بگوید: «تو سر فلان کس را بریده‌ای و باید دیه پردازی!» ولی پس از پرداخت دیه، کشف خلاف شود و معلوم

شود که این شخص قاتل نبوده است، آن وقت بگوید: «بخشید، تو آن سر را نبریده‌ای، بیا دیه را پس بگیر!» اگر پیغمبری چنین کاری انجام دهد از حجّیت ساقط می‌شود و کارش تمام است! یا من باب مثال: یک پیغمبر نمی‌تواند به شخصی بگوید: «تو این شخص را کشته‌ای و باید اعدام کنی!» و بعد از اینکه اعدام شد بگوید: «ای داد بیداد! بخشید، او را اشتباهی اعدام کردند! حالا دیه‌اش را از بیت‌المال بدهید.» فرقی نمی‌کند که بعداً کشف خلاف شده باشد و دیه‌اش را از بیت‌المال داده باشند، یا بر باطن خودش این‌طور تجلی شده باشد؛ در هر صورت دیگر تمام شد و این پیغمبر حجت نیست و باید او را کنار بگذارید! آن کسی پیغمبر است که از نقطه نظر ظاهر، اشتباهی در کارش نباشد؛ لذا قرآن کریم در صلح حدیبیه می‌فرماید:

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ
 الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَأَمِينِينَ مُحَلِّقِينَ
 رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا
 فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ

یا رسول الله، مگر شما به ما نگفتید که وارد مکه می شویم؟

حضرت فرمودند:

آیا گفتم امسال می رویم؟ نگفتم که امسال! گفتم که شما بالأخره می آید! و این رؤیایی هم که من دیده‌ام درست است.^۲

توجه کنید: پیغمبر نمی فرماید: «امسال مکه

را فتح می کنیم، پس برویم به سمت مکه!» همه اینها

از امتحانات است که باید این رؤیا قبلاً در آن زمان

اتفاق بیفتد و پیغمبر هم به مردم بگوید: «ما خواب

دیدیم که إن شاء الله مکه را فتح می کنیم! پس امسال

حرکت کنیم و به سمت مکه برویم.»^۳ به سمت مکه

می روند، ولی مکه را فتح نمی کنند! این امتحان

خیلی مشکلی است و یکی از آن بزنگاه‌های مسئله

است!

^۱ سوره فتح (۴۸) آیه ۲۷. نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۳۱۵:

«هرآینه تحقیقاً که خداوند رؤیا و خواب پیامبرش را به حق، راست و درست نمود، که البتّه شما در مسجدالحرام در صورت اذن و مشیّت الهی، با حال امن و امنیّت، بدون اندک خوفی داخل می شوید، درحالی که سرهایتان را به جهت بیرون شدن از احرام تراشیده و یا مویش را کوتاه کرده‌اید! پس خداوند دانست آنچه را که شما نمی دانید؛ و پیش از فتح مکه فتحی دیگر زودتر از آن نصیب شما فرمود.»

^۲ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۱۲.

^۳ همان، ص ۳۰۹.

[یا من باب مثال: امیرالمؤمنین علیه السلام

می فرماید]: «به جنگ معاویه برویم و او را از بین
ببریم!» یا علی، حالا که به جنگ با معاویه می رویم،
آیا معاویه را هم از بین می بریم یا نه؟! حضرت در
اینجا می گوید: «ما باید وظیفه خودمان را انجام
بدهیم و برویم!» ولی در جنگ جمل می گوید:
«نه خیر، آنها را از بین می بریم!» و در جنگ نهروان
می گوید: «آنها را از بین می بریم!» و تعداد را نیز بیان
می کند: «فقط نه نفر از

ما کشته می‌شوند و تنها نه نفر از آنها زنده می‌مانند!«^۱ ولی در جنگ صفین نمی‌گوید که معاویه را از بین می‌بریم!^۲ آیا شما یک جمله از امیرالمؤمنین علیه السلام دیده‌اید که بفرمایند: «می‌رویم، می‌زنیم، معاویه را از بین می‌بریم، سرش را می‌بریم و بالای نیزه می‌بریم!» نه خیر، اصلاً این حرف‌ها نیست! فرق بین این دو قضیه در این است.

راجع به مکه هم پیامبر نمی‌گویند: «امسال مکه را فتح می‌کنیم!» فقط می‌گویند: «به سمت مکه حرکت کنیم!» چون خواب هم دیده‌اند: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّسُولَةَ بِالْحَقِّ﴾^۳، لذا حرکت می‌کنند، ولی به آنجا که می‌رسند صلح می‌کنند.^۴

عجب! حالا جواب زن و بچه‌مان را چه بدهیم؟! ما به زن‌هایمان گفته‌ایم که می‌رویم مکه را فتح می‌کنیم! الآن آنها می‌گویند: ای بی‌عرضه‌ها، این همه ما را تنها گذاشتید و شب‌ها تنها بودیم به خیال اینکه بروید مکه برای ما غنیمت بیاورید، طلا

^۱ نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ۹۳.

^۲ رجوع شود به وقعة صفین، ص ۱۱۳.

^۳ سوره فتح (۴۸) آیه ۲۷.

^۴ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۱۲.

و گردنبند بیاورید؛ اما حالا رفته‌اید و دست از پا درازتر با کله‌های تراشیده برگشته‌اید؟! این هم شد زندگی!

حالا این قضیه چیست؟ خود پیغمبر هم نتیجه سفر را می‌داند، یا اصلاً بالاتر از این را می‌گوییم که خود پیغمبر هم نمی‌داند و فقط الآن می‌بیند که در افق ذهن او این خطاب آمده است: «به سمت مکه حرکت کن!» اما این خطاب که: «مکه را فتح می‌کنی!» نیامده است؛ زیرا اگر این خطاب آمده باشد، پیغمبر هم می‌گوید که قضیه فتح مکه در این سفر خواهد بود.

در جنگ موته، لشکریان اسلام در آنجا جنگ می‌کنند و پیغمبر در مدینه همه حوادث را یکی یکی خبر می‌دهند؛ مثل تلویزیون سیار که از آنجا فیلم‌برداری می‌کند

و به مدینه گزارش می دهند، پیغمبر هم از مانیتور تماشا می کند و می فرماید: «الآن جعفر طیار را کشتند، الآن فلانی را زدند، الآن علم افتاد!»^۱ بعداً لشکریان برگشتند و مردم به آنها گفتند که این طور شد، آن طور شد، و همه را گفتند. پرسیدند: «شما از کجا می دانید؟!» گفتند: «گزارشگر ما اینجا بود و همه قضایای جبهه را از ماهواره می گرفت و گزارش می داد!» این قطعی و درست است.

در اینجا است که خدا برای اینکه توحید خودش را برساند، گاهی از اوقات قضایا و مسائلی را به وجود می آورد تا به مردم بگوید: خود این پیغمبر هم در مقابل من هیچ است! و اگر به پیغمبر هم نگاه می کنید، نباید نگاه استقلالی به او داشته باشید؛ اگر بخواهید نگاه استقلالی بکنید، او هم مثل شما هیچ نمی داند، ابداً!

پیغمبر به یهودیان گفت: «فردا بیاید تا جواب سوالات را به شما بگویم!» به مدت چهل روز وحی قطع شد که: چرا گفتم فردا بیاید؟ از کجا؟ حالا برو

^۱ بشارة المصطفیٰ، ص ۲۸۰؛ الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۱۶۶.

و در خانه بنشین و صبر کن تا وحی بیاید!^۱

مقام غیرت خدا و مقام وحدانیت خدا و مقام

عزت خداوند، دو بر نمی‌دارد و دو قبول نمی‌کند؛

قضیه این است! جامی می‌گوید:

یعنی بقایای وجود است که همین‌طور کدورت را

به وجود می‌آورد! آن عالم، عالم حقیقت محض و عالم

اطلاق محض است؛ اگر در آنجا به اندازه یک میلیاردم از

وجود انسان و از تعلق انسان به خود در وجود انسان

باقی باشد، به همان مقدار در آنجا آدم را نگه می‌دارند.

باید «کالمیت بین یدِی الغَسَّال»^۲ باشیم! آنجا به این

کیفیت است.

عدم اختلاف بین فلسفه و عرفان

[نکته‌ای که در اینجا هست این است: اگر قرار

بر این باشد که ما فلسفه را عبارت بدانیم از رسیدن به

حقیقت هستی در عالم ذهن و فکر، و عرفان را عبارت

^۱ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۲.

^۲ مرقع نی‌نامه جامی، ص ۸۷.

بدانیم از] رسیدن به حقیقت هستی و معرفت حاقّ
وجود در عالم شهود، که «و کُنْهَهُ فِی غَايَةِ الْخِيفَاءِ»^۱ در
اینجا دیگر ممکن نیست بین فلسفه و عرفان اختلافی
باشد! پس اگر در يك جا دیدید که فلاسفه باهم
اختلاف دارند، بدانید که مسلماً به آن حقیقت واقع و
حقیقت مطلب نرسیده‌اند؛ و اگر دیدید که اهل
مکاشفه و شهود باهم اختلاف دارند و این می‌گوید که
من يك چیز دیدم، و دیگری می‌گوید که من چیز
دیگری دیدم، بدانید که دیگر نمی‌توانیم حکم صحت
روی همه مطالب آنها بگذاریم.

اما اینکه می‌گویند: «حقیقت عقل، قاصر
است از اینکه به کنه ذات برسد.» اگر این مسئله
صحیح باشد، حقیقت نفس انسان هم قاصر است از
اینکه به کنه ذات برسد! مگر نفس می‌تواند به ذات
برسد؟! ابدأ نمی‌تواند! تا وقتی که نفس دارای تعین
و انیت و انانیت است ابدأ در آنجا راه ندارد! آنجا
حاجز و مانع و دربان ایستاده است و نمی‌گذارد عبور

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹.

کند، و اگر نفسی بتواند از آنجا عبور کند، آن دیگر نفس نیست! پس آنچه در آنجا می‌رود نفس نیست، و فرقی بین عقل و نفس نیست در آنچه نمی‌تواند به آن برسد. همان‌طور که هرچه انسان در حقیقت هستی تعقل و تفکر کند، باز مقام آن اعلیٰ و اشرف است از اینکه عقل به کنه ذات آن راه پیدا کند؛ خود نفس نیز نمی‌تواند به آن راه پیدا کند و هرچه انسان مشاهده و مکاشفه کند، ولی هنوز نمی‌تواند به مقام غیب‌الغیوب برسد! مگر مقام غیب‌الغیوبی و هوهویت او قابل مکاشفه است؟! این مقام برای کدام‌یک از عرفا کشف شده است؟! هرچه یافته‌اند فقط صورت و معنایی است که به ذهن می‌آید و کشف می‌کنند!

و نسبت به این شعر عطار که می‌فرماید:

باید با کمال اعتذار و ادب عرض کرد: نه تنها عقل

نسبت به آنجا راه ندارد، بلکه نفس هم در آنجا راه

ندارد! فقط مسئلهٔ عقل را مطرح نکنید، بلکه بگویید

نفس هم در آنجا راه ندارد!

بله، این شعر جامی می‌تواند در اینجا مطرح

باشد:

یعنی تا بقایای وجود باقی است دیگر در مرحله
شهود، جام شهود هم صاف از کدر نخواهد بود.
وقتی وجود متعیّن باقی نبود و وجود متعیّن متبدّل به
وجود منبسط شد، پس در اینجا بیش از یک وجود
نخواهد بود. آن وقت در این رتبه دیگر میان عقل و
نفس فرقی نیست؛ هم از نقطه نظر عدم وصول به
حاقّ واقع، و هم از نقطه نظر وصول به حاقّ واقع. از
نقطه نظر وصول که در آنجا دیگر عقل و نفسی
نیست؛ و از نقطه نظر عدم وصول هم تفاوتی میان
عقل و نفس نیست!

هر چیزی که نفس می‌بیند و ادراک می‌کند،
باید پشتوانه عقلی هم داشته باشد. امکان ندارد
بتوانیم بگوییم که فکر ما به واسطه مقدمات و
به واسطه اولیات و بدیهیات و آیات و بیناتی که
خداوند در قبال او قرار داده، قاصر است از اینکه به
حقیقت مطلب برسد! نه خیر، اصلاً قاصر نیست!

انسان می‌تواند خیلی محکم و خیلی متقن، تمام مکاشفات عرفانی و حقیقی عرفا را به واسطهٔ برهان عقلی به منصفهٔ اثبات برساند. صحبت در این است که چه شخصی می‌تواند این کار را انجام دهد؛ نه اینکه به عقل مربوط است یا نیست. بلکه شما همین قضیه را می‌توانید در موضوعات دیگر هم مشاهده کنید.

تلمیذ: ظاهراً محال است که کسی سیر روحی نفسی و عرفانی نداشته باشد و بخواهد این حقایق را با مسائل حسابات فکری کشف کند و محالیت آن از این باب است که «پای استدلالیان چوبین بود» و عقل قاصر است و واقعاً نمی‌تواند و کششی ندارد!

استاد: بله، بهتر است که «محال است» را تعبیر به استبعاد کنیم؛ به جهت اینکه باید بینیم حقیقت ادراکاتی که برای انسان پیدا می‌شود چیست؟ آیا می‌توانیم بین ادراکات فرق بگذاریم؟ ان شاء الله در بحث «علم» از کتاب اسفار خواهیم گفت که در مقام افاضه علم، تمام مدرکات انسان از نقطه نظر افاضه علم هیچ فرقی نمی‌کنند؛ چه مدرکاتی که برای پیغمبر می‌آید، چه مدرکاتی که برای ابن ملجم می‌آید، چه مدرکاتی که برای یک مورچه می‌آید، چه مدرکاتی که برای حضرت سلیمان می‌آید. افاضه تمام این مدرکات از ناحیه پروردگار است، و نحوه افاضه آن را هم در آنجا بیان می‌کنیم.^۱

بنابراین در اینجا دیگر نمی‌توانیم بین کسانی که به مرحله عرفان رسیده‌اند و از عرفان بهره‌مند و مستفیض شده‌اند با کسانی که در مرحله جدای از عرفان هستند، تفکیک قائل شویم. آن کسی که استدلال می‌کند و مطالب را با استدلال عقلی و برهان

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون کیفیت افاضه علم بر موجودات از دیدگاه مؤلف، رجوع شود به افق وحی، فصل سوم: «در حقیقت وحی و الهام»، ص ۲۰۷ - ۲۸۴.

عقلی ترتیب می‌دهد، خود او هم ممکن است جرقه‌ها و مسائلی در لایه‌های حرف‌ها و افکارش بیاید و او را تغییر بدهد و این طرف و آن طرف کند. لذا در کلام بسیاری از همین امروزی‌ها می‌بینیم که حرف‌هایی می‌زنند که تقریباً می‌شود طوری توجیه و تأویل کنیم که نوعی انس و مؤالفت با مشرب اسلامی و مشرب عرفانی داشته باشد. *إن شاء الله* در طول بحث‌های آینده به فلسفه غرب هم اشاراتی خواهیم داشت.

این‌طور نیست که «عرفان و فلسفه، دو مبنای جدا است؛ فلاسفه براساس پای چوبین حرکت می‌کنند و عرفا براساس شهود حرکت می‌کنند.» و قضیه به این نحوی که بر سر فلاسفه می‌زنند نیست؛ زیرا بالأخره آن بندگان خدا هم حالاتی دارند، آنها هم با حالات خودشان چیزهایی را می‌بینند و این‌طور نیست که مسئله فقط به یک سری ذهنیات صرف محدود بشود. آن فیلسوفی که دارد فکر می‌کند و عقلش را به کار می‌گیرد و همین‌طور دقیق می‌شود، چه شخصی و چه دستی او را در آن افق

خودش هدایت می‌کند و همین‌طور جلو می‌برد
تا به این نکته می‌رساند؟ او را جلو می‌برد، جلو
می‌برد، جلو می‌برد و به نکته‌ای بالاتر می‌رساند!
یک وقت خیال نکنید که این مسائلی که
خدمتتان عرض می‌کنم، قضایا و مطالبی است که من
الآن دارم مباحث شهودی را با مباحث فلسفی خلط
می‌کنم؛ نه خیر، تمام این مطالب در جای خودش
استدلالی برهانی می‌شود که پشتش به سدّ سکندر
وصل است، نه اینکه همین‌طوری باشد. اگر به بحث
علم، بحث علت و معلول، بحث وحدت فعل و
صفات و اسماء، مباحث وحدت وجود و مباحث
بسیط الحقیقة نگاه کنیم و دقت نماییم، می‌بینیم که
اصلاً هیچ فرقی بین فلسفه و فصوص وجود ندارد،
ما مطالب فصوص را برای شما مطرح می‌کنیم و
بحث‌های فلسفی را هم بیان خواهیم کرد. البته
نمی‌خواهیم بگوییم که این با آن یکی است، بلکه اگر
بخواییم بنا را بر استدلال بگذاریم، چه‌بسا ممکن
است با ایشان در بعضی از موارد هم اختلافاتی داشته
باشیم.

صحبت ما این است که آیا می‌توانیم خود
تفکر را به‌عنوان فکر، یک وجود جدای از هستی
تلقی کنیم و بگوییم: عرفان متصدی مقام اثبات
هستی است، اما تفکر متصدی مقام اثبات یک سری
مسائل ابتدایی و مسائل روزمره‌ای و گفت و شنود با
مردم کوچه و بازار و اولیات و استقراء است؟!
نه‌خیر، همه اینها وسائل حقیقی است، نه
غیر حقیقی.

مثلاً شما که دارو را می‌خورید و این دارو مرض
شما را شفا می‌دهد، آیا شما می‌توانید این قضیه را انکار
کنید؟ نمی‌توانید انکار کنید. چطور وقتی يك عارف
نگاه می‌کند و می‌گوید: «اثر این دارو، يك اثر مبدائی
است و این اثر يك سیر نزولی است و الآن این دارو
واسطه قرار گرفته است برای نزول آن شفا!» این مسئله
را می‌پذیریم؛ اما این را نمی‌پذیریم که الآن نفس این
دارو و خود این دارو دارد شفا می‌دهد؟ نه‌خیر، ما هر
دو را می‌پذیریم؛ هم می‌پذیریم که نزول رحمت و نزول
اسم شافی در مجرای عالم تعینات آمده و از عالم قضاء و
قدر و رسیدن به ملکوت و مُلک و برزخ عبور کرده

است تا بتواند ظهور پیدا کند، و هم می‌پذیریم که خود

این دارو بجمیّته و بِهَادَّتِه متعلّق

برای تجلی ظهور اسم شافی است. چرا باید این دو تا را از یکدیگر جدا کنیم؟!

اتحاد فلسفه و عرفان به سبب وحدت حقیقت

وجود

پس می بینیم که جدا کردن فلسفه از عرفان اصلاً از اصلش غلط است! عرفان نمی گوید که من خودم را از فلسفه و از مقدمات و براهین جدا کرده‌ام! بلکه عرفان می گوید: یک حقیقت واحد هست و یک اثر واحد در کلّ عالم وجود دارد و آن حقیقت واحد عبارت است از وجود و حقیقت واجب‌الوجود. آن حقیقت واجب‌الوجود، صور مختلفی به خودش می گیرد؛ گاهی آن مظهریت شفا به صورت حمد در آن پیدا می شود، گاهی آن ظهور حقیقت واجب‌الوجود به مظهریت نفس اراده ولیّ تجلی پیدا می کند، و گاهی آن حقیقت واجب‌الوجود از نقطه نظر مظهریت ظهور اسم شافی، به صورت قرص‌های استامینوفن و کپسول‌های آنتی بیوتیک ظهور پیدا می کند؛ همه اینها در اینجا یکی است.

پس حق با مرحوم آقای حداد است که می فرمودند:

اصلاً یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و انفکاک

در آن حقیقت نیست و اصلاً هیچ فرقی بین ظاهر

و باطن نیست.^۱

^۱ روح مجرد، ص ۵۸۷:

«روزی در حرم مطهر پس از فریضه ظهر که در آنجا به جماعت خوانده می شد و ایشان [مرحوم حضرت حداد] هم در صف آخر متصل به ضلع شمالی رواق مطهر نشسته بودند و حقیر هم پهلو دست ایشان بودم، به یکی از همراهان که در این سفر از توحید پرسیده بود، درحالی که دست بردند و تربت مهر را از روی زمین برداشتند و به او ارائه نمودند، پرسیدند: این چیست؟!»

گفت: این مهر است! این تربت است!

آقا فرمودند: تو این اسم مهر و تربت را بر روی آن گذاشته ای و آن را وجود مستقل و ذی اثری پنداشته ای! این اسم را بردار، غیر از اصل وجود چیزی نیست!

﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى النَّفْسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾؛ «نیستند آنها مگر اسم هایی که شما و پدرانتان آنها را بدین اسم ها نام نهاده اید! خداوند بدین اسم ها، حجت و برهانی را فرود نیاورده است! ایشان پیروی نمی نمایند مگر از پندار و گمان و آنچه را که هوای نفوسشان بخواهد؛ درحالی که تحقیقاً از جانب پروردگارشان هدایت به سوی شان آمده است.» شما می گوید: مهر و تربت! و با اسم و تعین مهر و تربت، آن را جدا کرده و استقلال می دهید و از آن اثر می طلبید؛ زیرا که طلب بر اصل و اساس استقلال است. استقلال و عزت اختصاص به ذات خدا دارد؛ یعنی این اسم ها و رسم ها و نشان ها بی کاره اند و کار به دست او است، جل و عز. بنابراین مطلب خیلی واضح و روشن است که: علت شرک مردم، دوئیت و دو بینی است که به این اعتبارهای بی پایه و ریشه، لباس عزت پوشانده است و این حدود و قیود و ماهیات را با اصل الوجود خلط کرده و عزت را از وجود دزدیده و بدین ها نسبت داده است.

اگر شما اسم مهر را از روی این برداری، دیگر وجود مهری نیست، تعین نیست، فقر و نیاز نیست! اینها همه مال این حدود عدمیه است و اگر اینها برداشته شود، یک وجود بحت بسیط و گسترده می ماند که آن را وجود منبسط گویند و آن نیز پس از رفع حدود ماهوی امکانی خود، فانی در وجود حیّ قیوم ازلی و ابدی است. این است حقیقت توحید که شما از آن به

ایشان می گویند:

من تعجب می کنم از آن کسانی که می گویند: اگر شخصی دعا کند و آبی که در چاه است بالا بیاید و وضو بگیرد معجزه است؛ اما اینکه این شیر آب را باز می کنند و از آن آب می آید، معجزه نمی دانند! من اصلاً از فکر اینها تعجب می کنم!

این مرد است که راست می گوید و حق را می بیند! می گوید: بیشتر از یک واقعیت وجود ندارد، ولی راه رسیدن و وصول به این واقعیت متفاوت است. همان طور که مرحوم ملا صدرا می فرماید، هر کدام راهی را برگزیده اند؛ یکی از طریق استدلال جلو آمده و ریشخند به فقه و عرفان زده است، یکی از طریق عرفان جلو آمده و ریشخند به فلسفه و دین زده است، یکی از طریق دین آمده است و ریشخند به هر دوی اینها زده است؛ ولی آن عارف واقعی که به مقام حق رسیده است، نه تنها ریشخند به هیچ کدام نمی زند، بلکه همه را ظهورات مختلفی برای یک حقیقت واحد می بیند.

وحدت وجود یاد می کنید! شما مسئله را پیچ می دهید و بغرنج می کنید! مسئله بسیار ساده و واضح است؛ یعنی به هر چیز که می نگری اول باید خدا را ببینی، نه آن چیز را. "آن" که می گویی آن، چشمت را کور کرده و نمی گذارد خدا را ببینی. لفظ "آن" را از آن بینداز، خدا می ماند و بس!»

محور اصلی نقد مکتب تفکیک

لذا نکته‌ای که در نقد مسئله مذهب تفکیک

باید محور قرار بگیرد این است

که یک شخص حقیقت را از طریق کشف می‌بیند
و دیگری آن واقعیت را از طریق دیگری می‌بیند.

فقها مگر در مسائل فقهی خودشان اختلاف
ندارند؟! این را که دیگر چه عرض کنم، فقط خواه
حافظ نمی‌داند! آیا این دلیل می‌شود که دین مختلف
است؟! دین واحد است، اما در مقام اثبات مختلف
می‌شود. حالا اگر کسی به حقیقت دین رسید و از
مشرک دین ارتزاق کرد، می‌فهمد که دین، دین واحد
است. البته عرض کردم که وحدت دین به چه نحو
است و چه خصوصیتی دارد؛ ولی بالأخره حقیقت
دین برای او منکشف می‌شود و خودش نفس پیغمبر
می‌شود و پیغمبر هم که دیگر اشتباه نمی‌کند، تا
امروز یک فتوا بدهد و فردا از فتوای خود دست
بردارد و بگوید: اشتباه کردم! بله، ممکن است
به‌عنوان ناسخ و منسوخ، امروز یک حرف بزند و
فردا یک حرف دیگر بزند؛ ولی پیغمبر این‌طور
نیست که امروز بگوید: «حرف من این است!» و فردا
بگوید: «نه‌خیر، حکمی که دیروز دادم اشتباه بود؛
بیاید قضا کنید!»

دلیل اختلاف در مشاهدات سالک

عارف اصلاً نمی‌تواند این حرف را بزند که
مطلبی که آن دفعه از مکاشفهٔ آسمان ششم، هفتم،
دهم، بیست‌ویکم و... برای شما نقل کردم، اشتباه
بود؛ الآن برایم کشف شد که چنین چیزی در آنجا
نبوده است! بله، می‌تواند بگوید که من دیروز در این
مرحله بودم، ولی الآن در مرحله‌ای غیر از آن مرحله
هستم. اصلاً همه همین‌طور هستند و همیشه سیر در
حال پایین و بالایی است و مراتب دارد. از طرف
دیگر، این سیر بالا می‌رود و سپس دوباره پایین
برمی‌گردد. حتی در پایین آمدن، مسائل را با دقت
زیادتری می‌بیند؛ چون ممکن است در هنگام سیر
صعودی، آن مطلب را به صورت عبوری مشاهده
کرده باشد.^۱ در اینجا مسائل زیادی هست.

وصول نظری ابن سینا به بسیاری از واقعیات

تلمیذ: در این مطالبی که بیان فرمودید، آیا نفس
با عقل تفاوت دارد؟ مگر عقل عبارت نیست از

^۱ روح مجرد، ص ۷۱:

«[مرحوم حداد] می‌فرمودند: "در هر لحظه علومی از من می‌گذرد بسیار عمیق و بسیط و کلی، و چون در لحظهٔ ثانی بنخوام به یکی از آنها توجه کنم، می‌بینم عجباً، فرسنگ‌ها دور شده است!"»

حیثیت تعقل نفس؟!

استاد: بله، عقل حیثیت تعقل نفس است؛

ولیکن عقل، یکی از مراتب نفس است و با خود

نفس تفاوت پیدا می‌کند. نفس دارای حیثیات

متفاوتی است؛ حیثیت تعقلی دارد، حیثیت شهودی

دارد، حیثیت عطوفتی دارد، حیثیت احساسی دارد،

حیثیت شهوانی دارد، که یکی از این حیثیات

مختلف، عقل است.

تلمیذ: پس عرفا که در این مباحث، نفس را

مطرح می‌کنند، از حیثیت شهودی نفس سخن

می‌گویند؟

استاد: بله، منظورشان حیثیت شهودی نفس

است.

تلمیذ: آیا این مطالب شیخ شبستری که

می‌فرماید:

نظرش به همین مسائل جناب عالی نیست؟

استاد: بله، ظهورات متفاوت را بیان می کند.

تلمیذ: یعنی مطلب ایشان، همین مطلب آقای

حداد است؟

استاد: بله، همین است؛ مطالب شبستری

صحیح و درست است.

تلمیذ: اگر شبستری به کمال نرسیده بود، چگونه

این مطالب را بیان کرده است؟

استاد: اولاً نمی توانیم بگوییم نرسیده بود؛

ولی همین طور که بیان شد، قضیه این طور نیست که

انسان در مرحله تعقل نتواند به مبانی عرفا و مبانی

اولیا برسد. البته

می‌توان گفت که آن افاضات الهیه بر نفس
- گرچه به صورت معنا باشد، نه به صورت ظاهر و
مکاشفه - بدون اینکه خود انسان هم متوجه و شاعر
به این مسائل باشد، در توجه ذهن به یک اتجاه
خاص، نقش فراوانی دارد.

لذا می‌بینید بسیاری از مسائلی که ابن‌سینا در
اشارات و در کتب دیگر مطرح کرده مسائل واقعی
است؛ در حالی که ابن‌سینا اصلاً راهی نرفته بود، ولی آن
حدّت ذهنی ایشان و آن الهامات عقلانی‌ای که بر او
افاضه می‌شده است به کیفیتی بود که مانند مکاشفات
اولیا، همۀ این مسائل را ادراک می‌کرد؛ مثلاً درباره
عارف می‌گوید: «يُبْجَلُ الصَّغِيرَ مِنْ تَوَاضُعِهِ كَمَا يُبْجَلُ
الْكَبِيرَ.»^۱ او می‌بیند که عارف هیچ‌گونه تفاوتی میان
صغیر و کبیر نمی‌بیند. ابن‌سینا چه معنایی را در اینجا
فهمیده است؟ ایشان در اینجا همان ظهور حق در کبیر
را به نحو دیگری در صغیر می‌بیند، ولی به نحو ظهور
نگاه نمی‌کند، بلکه به أصل الظهور و منشأ ظهور نگاه

^۱ الإشارات و التنبیها، ص ۱۴۷.

می‌کند؛ لذا در دیدش وحدت است. عارف نیز همین‌طور است و واقعیت مطلب نیز همین است.

لزوم تفکیک بین فلسفه و آراء فلاسفه

تلمیذ: آقا (علامه طهرانی) در کتاب توحید

علمی و عینی، در مقام تعبیر فلاسفه می‌فرمایند:

«حرف‌هایی که فلاسفه می‌زنند، همه در مقام پندار

است!»^۱

استاد: بله، ایشان هم می‌خواهند همین مطلب

را بفرمایند، ولی اکنون در مقام اثبات اصل فلسفه

هستیم. آن بحثی که بعداً می‌آید این است که آیا

فلاسفه به این حقیقت رسیده‌اند یا نرسیده‌اند؟ آنچه

من الآن در مقام بیان آن هستم این است: یک وقت

به فلسفه توجه می‌کنیم و یک وقت به فیلسوف

توجه می‌کنیم؛ وقتی به فلسفه توجه می‌کنیم، امکان

ندارد اشتباهی در فلسفه وجود داشته باشد، اما وقتی

به فیلسوف و آن کسی که این فلسفه را به کار می‌گیرد

نگاه می‌کنیم، ممکن است در او اشتباه وجود داشته

باشد.

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۳۳۳.

مرحوم آقا که در آنجا فرموده‌اند: «فلاسفه در

مقام پندارند!» ناظر به این است که چون دست همه اینها از واقعیات کوتاه است و از نقطه نظر برهان هم دچار خلط و اشتباه می‌شوند، لذا دائماً در حال تغییر و تبدل هستند، و نگاه می‌کنند و می‌بینند مسئله‌ای که قبلاً در آن نظر می‌دادند الآن باطل است؛ مثلاً ملاًصدراً قبلاً قائل به اصالة الماهية بود، ولی بعداً قضیه برایش روشن شد و اصالة الوجودی شد و برای اصالة الوجود دلیل آورد.^۱

اما عارفی که شهودش واقعی بوده است، صد هزار سال بعد هم می‌گوید «آن شهود من درست بوده است!» البته اگر واقعاً عارف بوده باشد! البته این مطلب به این معنا نیست که عارف در طول سیر خود مکاشفات غیر صحیح نداشته است، بلکه ممکن است در طول سیرش مکاشفات غیر صحیح داشته باشد، مثلاً مکاشفاتش نفسانی بوده و بعداً تصحیح شده است؛ ولی وقتی که تصحیح شد دیگر برای همیشه آن مکاشفه در ظرف خودش درست است.

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۹.

تلمیذ: پس ادراکات حصولی و ادراکات شهودی

با یکدیگر تفاوت دارند؟

استاد: بله، این را قبول داریم، خب به حاقّ

ذات و به حاقّ حقیقتش نگاه می‌کنیم. گفت:

ما در همین بحث‌ها خیلی زیاد با آقا بحث

داشتیم، یک بار آقا به من فرمودند: «آقا جان، حلوای

تن تنانی، تا نخوری ندانی!»

تلمیذ: گاهی اشتباهات شهودی عرفا، معلول

استنباط غلط است؛ یعنی آنچه می‌بیند یک واقعیت

است، اما هنگامی که به آن شهود، اطلاق می‌دهد

دچار اشتباه می‌شود.

استاد: بله، درست است! من هم این را عرض کردم؛ یعنی اشتباه است که بگوید: «واقعیت همین است و غیر از این نیست!»

تلمیذ: آیا آن عینیت خارجی ای که می بیند هم قابل اشتباه است یا نه، بلکه فقط استنباطش غلط است؟

استاد: بله، ممکن است. یک وقت به او عارف می گوئیم و یک وقت سالک می گوئیم. سالک در مقام سلوک خودش، هزار تا اشتباه هم می کند؛ ولی وقتی که شخصی به مقام عرفان رسیده است - یعنی حقیقت یک مرتبه برایش تمام شده است - دیگر اشتباه نمی کند.

تلمیذ: این اشعار شیخ محمود شبستری ظاهراً در حضور استادش بوده است. در مقدمه گلشن راز می گوید: «نامه ای از خراسان به تبریز رسید و سؤالاتی از محضر استاد پرسیده شد.» شبستری نیز در مجلس حاضر بوده است. استاد به ایشان حواله می دهد و می گوید: «تو جواب بده!» او نیز همین طور اتوماتیکی - مثل همان تفسیر سوره توحید آقا

(مرحوم علامه طهرانی)^۱ - جواب آن سؤالات را بیان می کند و وقتی که بیرون می آید، خودش بعداً تکمیل می کند.^۲ لذا ممکن است کامل نباشد، ولی از استاد به او افاضه شده باشد.

استاد: بله، اگر این طور باشد به او افاضه شده است.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ رجوع شود به روح مجرد، ص ۲۰۶.

^۲ گلشن راز، ص ۱۱ - ۱۴.

جلسه دوم : کمال حقیقی انسان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

دیروز بحث راجع به عدم اختلاف ثبوتی و واقعی و نفس‌الامری بین طریق حکمت و طریق عرفان به‌طور اجمال عرض شد. إن شاء الله در صحبت‌های مرحوم صدرالمتألهین در این مقدمه، وقتی به مطالب دیگری برسیم، مثل بحث مربوط به ولایت و بالتبع مربوط به دین و اینکه آیا اینها با هم اختلاف دارند یا ندارند، تتمه بحث در آنجا عرض می‌شود. لذا امروز این عبارات را تا آنجایی که صحبتش شد خدمتان عرض می‌کنیم:

ذات باری، تنها مطلوب و مسئول حقیقی عالم

هستی

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاعل كل محسوس و معقول، و غاية كل مطلوب و مسئول؛

«حمد مخصوص خداوندی است که فاعل هر

محسوس و معقولی است، و غایت و نهایت هر

مطلوب و مسئولی است.»

یعنی از نظر تعلق فاعلیت، برای خداوند فرقی

بین معقول و محسوس و بین وجود عقلی و

وجود حسی و بین وجود تجردی و مادی نیست.

انسان هرچه در دنیا طلب

می‌کند و از هر کس سؤال و درخواست و نیازی دارد، بالمآل اصل و حقیقت و ریشه آن مطلوب فقط خداوند متعال است؛ در قرآن مجید هم می‌فرماید: ﴿ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾^۱. زیرا جنبه تأثیریت و سببیت در مطلوب و مسئول، اقتضا می‌کند که مطلوب حقیقی و مسئول حقیقی فقط ذات باری باشد و بدون عنایت و افاضه و خواست و مشیت او، هر مطلوبی در مطلوبیت خودش ناقص خواهد بود و هر مسئولی در مسئولیت خودش صفر و فانی خواهد بود.

اگر ما چیزی را طلب می‌کنیم، به لحاظ تعلقی است که بین آن چیز و باری و خالق آن ایجاد شده است که آن چیز مطلوب برای انسان واقع شده است. لذا چون جنبه مظهریت دارد، مطلوب و مسئول انسان واقع شده است؛ یعنی چون اسمی از اسماء خداوند در او ظهور کرده است، به واسطه آن ظهور، الآن مطلوب می‌باشد. مثلاً ظهور اسم جمال و جمیل است و به واسطه آن ظهور، مطلوب انسان است؛ یا ظهور اسم غنی

^۱سوره حج (۲۲) آیه ۷۳.

است و به واسطه غنایی که دارد، الآن مطلوب یا
مسئول برای انسان واقع می‌شود؛ یا ظهور اسم رزاق
در يك شخص است و به واسطه آن، الآن مطلوب و
مسئول است؛ یا ظهور اسم علیم در يك شخص است
که به واسطه این مظهریت، مسئول انسان یا مطلوب
انسان واقع می‌شود؛ و هَلُمَّ جَرًّا. اگر نازی کند از هم
فروریزند قالب‌ها!

اگر این جنبه عنایت و جنبه ربطی از بین
برود، دیگر هیچ مطلوب و مسئولی باقی نخواهد
ماند! آیه ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَحْدِ الْقَهَّارِ﴾^۱ در
آن وقتی است که ظهور مطلوبیت، به همان مجلی و
منشأ حقیقی برگشت پیدا می‌کند و تمام این مظاهر،
پوچی و فناء و صفر بودن خود را نشان می‌دهند و
همه این مظاهر در مرتبه اضمحلال

و انمحاء در اسم قاهریت حق و اسم جلالیه حق
قرار می‌گیرند. در آنجا همه متوجه می‌شوند که
مطلوب حقیقی و مسئول حقیقی، یکی است.

^۱ دیوان بیدل شیرازی، هزاران نقش؛ دیوان اشعار نظیری نیشابوری، ص ۳.
^۲ سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶.

این کسی که شما تا به حال خیال می کردید که
مطلوب یا مسئول است، یک مرتبه چنان روزگارش
در هم می پیچد که برای به دست آوردن یک اطاق یا
یک جایگاه باید دور زمین را بگردد و کسی راهش
نمی دهد!^۱

یعنی فقط مظهر هستند، اما جنبه استقلالی و
ثبوتی ندارند، بلکه فقط جنبه اثباتی دارند و فقط
نمودی از آن شاهی حق هستند. علما هم فقط
نمودی از علم حق هستند، اما استقلال ندارند.
من باب مثال این آقای عالمی که چهار ماه بحث
می کند که مقدمه درست است یا مقدمه، کارش به
جایی می رسد که ذغال به دست می گیرد و مسیر
کوچه و خانه اش را علامت می زند تا راه بازگشت را
گم نکند!^۲ این بدین جهت است که تمام اینها فقط
ظهوراتی هستند؛ اما واقعیت، فقط منحصر در یک
ذات است.

^۱ رجوع شود به پس از سقوط، سرگذشت خاندان پهلوی در دوران آوارگی،
احمدعلی مسعود انصاری، ص ۱۶۱ - ۱۷۱.

^۲ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر ششم، ص ۱۰۶۲.

تمایز ریاست حقیقی از ریاسات مجازی دنیوی

و الصلاة على صفة عباده و هداة الخلق إلى مبدئه و معاده، سبباً سيّد المصطفين، محمد المبعوث إلى كافة الثقلين. اللهم فصلّ عليه و على الأرواح الطاهرة من أهل بيته و أولاده و الأشباح الزاهرة من أوليائه و أحفاده.

«[و درود بر برگزیدگان بندگانش و

هدایت‌کنندگان خلق به مبدأ و معاد، مخصوصاً

سرور برگزیدگان، حضرت محمد صلی الله علیه

و آله و سلم که برانگیخته‌شده به سوی همه جن

و انس است. بارپروردگارا، بروی و بر روح‌های

پاک اهل بیت و فرزندان و افراد نورانی از اولیا

و دوست‌دارانش، رحمت را نازل بگردان.]»

و بعد، فيقول الفقيرُ إلى رحمة ربِّه الغنيّ، مُحَمَّدُ الْمُشْتَهَرُ بِصَدْرِ الدِّينِ الشِّيرَازِيِّ: إِنَّ السَّعَادَةَ رَبِّهَا يُظَنُّ بِهَا أَنَّهَا الْفَوْزُ بِالدرجاتِ الْحَسَنَةِ وَ الْوَصُولُ إِلَى الرِّئَاسَاتِ الْخَيَالِيَةِ.

«[اما بعد، بنده محتاج به رحمت پروردگار غنی

و بی نیازش، محمد مشهور به صدرالدین

شیرازی می گوید]: مردم خیال می کنند که

سعادت به همین درجات حسی و رسیدن به

ریاسات خیالی است.»

یعنی رتبه های مادی دنیوی یا ریاست یا اشتغال

ظاهری پیدا کنند؛ حالا فرق نمی کند که از عموم

مردم باشد یا دانشگاهی باشد و بخواهد مهندس

شود، یا حوزوی باشد و بخواهد به مرجعیت و

این حرف ها برسد. مثلاً آن آقا قبل از اینکه مرجع

بشود، خیلی راحت در خیابان راه می رود؛ ولی

همین که به مرجعیت می رسد، عبایش را جمع

می کند، سرش را پایین می اندازد، نه به چپ نگاه

می کند و نه به راست، لذا ممکن است

یک ماشین هم بیاید و به او بزند و او را پرت

کند! همه اینها درجات حسیه است.

ریاست حقیقی آن است که نورعلی شاه در

جواب علامه بحرالعلوم گفت. علامه بحرالعلوم به

نورعلی شاه گفت: «جناب درویش!»

نورعلی شاه در جواب گفت: «اسم من

درویش نیست، اسم من نورعلی شاه است!»

— «شاه» به چه معنایی است؟

- شاه به معنای مسیطر بر نفوس و قلوب

است!

- علامتش چیست؟

یک دفعه علامه بحرالعلوم را چنان حالی

گرفت که خشکش زد، سپس کم کم جلو آمد و

بی اختیار جذب شد تا اینکه زانوهای این دو به

یکدیگر رسیدند، یک دفعه او را رها کرد و علامه

بحرالعلوم سر جای خود برگشت!

^۱ الصواعق المحرقة، ابن حجر هیتمی، ص ۲۰۴:

«... قال له الرّشیدُ حین رآه جالسًا عند الکعبة:

أنت الّذی تبایعک النّاس سرًّا؟ فقال [الإمام موسی بن

جعفر علیه السّلام]: ”أنا إمام القلوب وأنت إمام

الجسوم!“»

علامه گفت: «از آن کلاهی که بر سر داری

نمدی هم قسمت ما کن!»

گفت: «بسیار خوب! ولی راه شما تفاوت

می‌کند؛ شما این کار را انجام بده و این کار را انجام

بده!» که دیگر جریانش مفصل است.^۱

ریاست حقیقیه این است، ولی ریاست خیالیه

فقط تاجی است که وضع و مکان آن عوض می‌شود؛

آن موقع تاج آنجا بود، حالا روی سر آن بیچاره رفته

است و با اینکه وزنش شش کیلو است و نمی‌داند

چه کارش کند، اما دلش خوش است به اینکه چیزی

به این شکل روی سرش هست و کیف می‌کند!^۲

^۱ رجوع شود به طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۱۹۹؛ مطلع انوار، ج ۱، ص ۲۳۴؛ ج ۳، ص ۱۸۸.

^۲ تلمیذ: آیا نورعلی‌شاه، استاد علامه بحرالعلوم بوده است؟ استاد: بله.

تلمیذ: یعنی علامه بحرالعلوم قبل از مرحوم

نورعلی‌شاه، سیر و سلوکی نداشتند؟

استاد: نه خیر، نداشته است. البته حالاتی داشته و قبل از این جریان با حضرت ارتباط داشته است؛ ولی استادی که جرقه را به او بزند نورعلی‌شاه بوده است. لذا از همان اول اصلاً حالاتش با بقیه فرق داشت و به واسطه عنایات حضرت به‌طور کلی حالات او متغیر شده بود. در حالات ایشان آمده است که می‌گوید: «بعد از اینکه به حضرت رسیدم دیدم که نفس من در عالم دیگری وارد شد!» گرچه جزئیات ملاقات را بیان نمی‌کند.^۱

عدم وجود سعادت حقیقی در لذات حسّی

و ما أبینَ لَمَنَ تحَقَّقَ الأمورَ و تَفَطَّنَ بالمعارفِ أنّ السَّعاداتِ العاجلیَّةِ و اللذاتِ الحسّیَّةِ الفوریَّةِ لیس شیءٌ منها سعادةً حقیقیَّةً.

«چقدر برای کسی که امور را تحقیق کرده باشد و به حقیقت مسائل و امور رسیده باشد و به معارف متفطن باشد، این قضیه روشن است که همهٔ این سعادت‌های عاجل و زودگذر، و لذات حسّیّه فوریه‌ای که عاجلاً نصیب انسان می‌شود و همهٔ آنها خیالی هستند، در واقع سعادت حقیقه نیستند؛ (چون سعادت است که از بین می‌رود.)»

اصلاً بحرالعلوم علومش افاضه‌ای بوده است. همهٔ تورات و انجیل را حفظ بوده است. بحرالعلوم در خان‌نص (در بین راه کربلا و نجف) اهل تورات و علمای یهود را با خود تورات محکوم می‌کند و می‌خواند که نسخهٔ اصلی چطور بوده و نسخهٔ بدلی و محرّف چطور بوده است. بعد علمای نصاری می‌آیند و بحرالعلوم انجیل حقیقی را بیان می‌کند و تفاوت بین انجیل محرف و انجیل حقیقی را بیان می‌کند، و همهٔ مواردی را که در انجیل حقیقی برای ظهور پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم استشهاد شده است بیان می‌کند. خلاصه آنکه حدوداً سیصد نفر از یهود، همان موقع و فی المجلس به دست ایشان مسلمان می‌شوند.^۲ یعنی واقعاً بحرالعلوم بوده است و همهٔ اینها به همان افاضهٔ حضرت بوده است؛ چنان‌که فرموده‌اند:

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید ***

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد^۳

(۱) جهت اطلاع از ملاقات‌های سید بحرالعلوم - رحمة الله علیه - با امام زمان عجل الله تعالی فرجه رجوع شود به النجم الثاقب، ج ۲، ص ۲۸۲ - ۳۰۷.

(۲) جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به الذریعة، آقا بزرگ طهرانی، ج ۲۲، ص ۳۰۳؛ الفوائد الرجالية، ج ۱، ص ۵۰ - ۶۵، مقدمهٔ محمد جواد بلاغی.

(۳) دیوان حافظ (قزوینی)، غزل ۱۴۲.

مثلاً اگر شما مدت زمان زیادی به دنبال شخصی بگردید که از جمال او برای شما تعریف می‌کند که این‌طور بود و آن‌طور بود و فلان بود، و او را یک شب در اختیار شما قرار بدهند و شما هم حظّ وافری از او ببرید، صبح که بیدار می‌شوید چه چیزی در دستتان هست؟ هیچ! هیچ چیزی نیست!

شخصی تعریف می‌کرد:

شخص محضرداری در تبریز بود. محضردارها محلّ مراجعه همه مردم هستند و همه زن و شوهرها را می‌بینند. او می‌گفت: «من وقتی ازدواج کردم، موردی نصیب من شد که در مدت عمر خود چنین زن زیبایی ندیده بودم! خیلی عجیب بود!» با اینکه سنّش حدود ۴۵ سال به بالا بود، اما ظاهراً تا آن موقع ازدواج نکرده بود و در تحت یک ارشاد و مرام درویشی بود. خلاصه او عروسی می‌کند؛ بعد از روز اول و روز دوم، روز سوم زنش دل‌درد می‌گیرد، شوهر می‌رود تا دکتر بیاورد، وقتی برمی‌گردد می‌بیند مرده است!

یعنی فقط دو روز پیش او بود! آن وقت دیگر آن مرد چه حالی داشت، فقط خدا می‌داند! آیا واقعاً سعادت حقیقی این است!؟

من باب مثال وقتی شما غذایی می خورید و سیر

می شوید دیگر به هیچ وجه لذتی از آن غذا در دهان

شما وجود ندارد، چه چلوکباب باشد و چه

نان و پنیر. یا وقتی لقمه از گلو پایین رفت، دیگر آن

لذت باقی نیست و تمام می شود؛ مگر اینکه لقمه

جدیدی بخورید تا لذت را دوباره احساس کنید. این

می شود لذات مجازیه!

ولی آن سعادت حقیقیه که عبارت است از

معرفت پروردگار، سعادت ابدی است؛ زیرا وجود

انسان متحول شده است و اصلاً وجودش دائماً در

حال التذاذ است، نه اینکه به دنبال کیف و لذت

بگردد، بلکه لذت او همیشگی و ابدی است.

و لاینالها بهجةٌ عقلیةٌ لیا یرى کلاً من متعاطیها منهمکاً فیما انقطعت السکیناتُ الإلهیة عن حوالیه.

«بهجت و ابتهاج عقلی اصلاً به اینها نمی رسد؛

چون دیده می شود هر کدام از کسانی که به دنبال

اینها رفته اند، در آن چیزهایی که سکینات الهی از

حوالی آنها قطع شده است فرو رفته اند.»

مثلاً شما دنبال پول می روید، ولی می بینید با این

پول، سکینه ای وجود ندارد؛ بلکه اضطراب و

ناراحتی هست که مثلاً چک من فردا فلان می شود و

چه می‌شود! دنبال یک جمال و یک زن زیبا
می‌روید، ولی اضطراب هست که ای وای الآن
مریض می‌شود! ای وای نمیرد! ای وای الآن چه
می‌شود! دنبال یک ملک یا یک باغ کزایی می‌روید،
ولی اضطراب هست که ای وای الآن دولت ضبطش
نکند! ای وای الآن دزد میوه‌اش را نبرد! تا می‌خواهی
دو روز استراحت کنی، یک دفعه خانواده از اصفهان
و شیراز و تبریز و خارج و داخل به آنجا می‌آیند و
می‌گویند: به دیدنشان برویم! این دو روز را هم که
می‌خواهی آنجا بمانی، همه می‌آیند و نمی‌گذارند؛
تمام شد و رفت، کأنه آنجا را برای آنها گرفته‌ای!

یکی از ارحام ما در مشهد، تعریف می‌کرد:

در زمان شاه، یک قالی سه در چهار داشتیم که
۱ میلیون و ۷۰۰ هزار تومان قیمت داشت (در
زمان شاه خیلی قیمت بالایی بود، الآن باید
۱۰۰ میلیون

یا ۱۵۰ میلیون قیمت داشته باشد). تمام وزن این
قالی سه کیلوگرم بود و از ترس سرقت، همیشه
این قالی را همراه خودمان سر کار می‌بردیم!
شب هم که می‌خوابیدیم زیر خودمان
می‌انداختیم! گفتیم: آخر این چه نعمتی است که
همیشه همراه با اضطراب است؟! خلاصه در
همان موقع قالی را فروختیم و رد کردیم!

همه این لذات حسیّه فوریّه، این طور است!
اصلاً سکینات الهیه از حوالی آن منقطع است، بلکه
اصلاً سکینه در آنجا وجود ندارد!

سعادت حقیقی در اتصال به فیض عالم ربوبی

و امتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه و تعذّر عليه إخلاص النية الإلهية الصادرة عن
حاقّ الجوهر النطقی، من غير معاوغة همّة دنیویّه أو مصادمة طلبیه عاجلیّه الّتی یرجى بها
نیل السعادة الحقیقیة و تعاطیها و الاتّصال بالفیض العلویّ الّذی یزال به الكُنه عن حدقة
نفسه الموجود فیها بسبب انحصارها فی عالم الغربة و وجودها فی دار الجسد و احتباسها عن
ملاحظة جمال الأبد و معاينة الجلال السرمد.

«ممتنع است که معارف ربوبیه در اینها حلول کند
و در این لذات پیدا شود (بلکه در جاهای دیگر
پیدا می‌شود). و بر این انسان متعذر است که در
نیت الهیه‌اش اخلاص داشته باشد و عزم و نیت
و باطن خودش را خالص کند تا آن عزم و نیت،
از حاقّ جوهر نطقی او صادر شود.»

یعنی آن جوهری که جنبه ربطی با حق دارد، نه
آن جوهری که جنبه ارتباط با خلق داشته باشد. آن
نیت و اهتمام و همت و عزم و اخلاص و صفای در

عمل و التزام باطن اصلاً با این مسائل نمی‌سازد؛
چون تمام اینها توأم با مشوبات نفسانی و افکار
نفسانی است.

«بدون اینکه همت دنیایی یا یک طلب عاجل و
زودگذر بخواهد با اخلاص در نیت برخورد
داشته باشد؛ آن نیت و اهتمامی که انسان امید
دارد که به واسطه آن به سعادت حقیقه نائل بشود
و آن را به دست آورد و به فیض عالم بالا متصل
بشود؛ آن فیضی که به واسطه آن فیض، کوری از
چشم نفسش زائل می‌شود. این کُمه و کوری در
نفس انسان موجود است به سبب اینکه

منحصر و محصور در عالم غربت است. و این
نفس الآن در دار جسد وجود دارد و از ملاحظه
جمال ابدی و معاینه جلال همیشگی و سرمدی
محبوس شده است (چون خودش را در این دنیا
و ریاسات حبس کرده است).»

نفس ناطقه انسان در عالم قربت و همان عالم
قرب پروردگار جای دارد، و نفسی که تعلق به این
بدن دارد، در عالم غربت و ابتعاد از او قرار گرفته
است و چون در اینجا قرار گرفته است، چشمش کور
است؛ لذا وقتی به او می‌گوییم: «آقا، دست از این
لذات دنیا بردار و بیا!» می‌گوید: «آقا، این حرف‌ها
چیست؟ بگذار دنبال زندگی‌مان برویم و پول
دریاوریم!» این شخص اصلاً کور است:

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي
الْصُّدُورِ﴾^۱

خدا نکند که چشم نفس انسان کور باشد، که
اگر کور باشد هرچه به او بگویند، دیگر نمی‌فهمد!
به شخصی پیکان یا پاترول داده بودند، می‌گفت:

«چرا به من بنز نمی‌دهید؟!» وقتی آن بنزهای عالی

^۱سوره حج (۲۲) آیه ۴۶.

کذایی را می آوردند و اینها سوار می شدند و نیم متر در آن تشك صندلی اش فرو می رفتند، آقا می فرمودند: «إلى جَهَنَّمَ وِ بئسَ المَصِيرِ!»^۱ اینها وقتی که در این تشك فرو می روند، انگار وارد جهنم می شوند، بلکه جداً و واقعاً جهنم است! این فرد الآن نمی فهمد که خودش را در این خیالات فرو برده است و در این قفس محبوس کرده است و دیگر نمی تواند از آن بیرون بیاید!

امکان وصول تمامی موجودات به بالاترین مرتبه کمالی خود

و لاشكُ أنَّ أقصى غايةٍ يتأتَّى لأحدِ الموجودات الوصولُ إليها، هو الكمالُ المختصُّ به و الملائمُ المنسوبُ إليه.

«شکی نیست که اقصی غایتی که وصول به آن غایت برای یکی از موجودات پیدا می شود، کمال مختصّ به او است، آن کمال و امر ملائمی که با او ملائمت دارد و منسوب به او است.»

^۱ اقتباس از سوره ملک (۶۷) آیه ۶: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ ۖ عَذَابُ جَهَنَّمَ وِبئسَ آلَ مَصِيرًا﴾.

کمال هر چیزی به آن حد و غایت مطلوبی است که منسوب و مربوط به او است و باید به آن حد برسد. من باب مثال کمال این قالی در این است که به آن حدی برسد که دیگر نتوان حدی بالاتر از آن حد، تصور کرد؛ یعنی مثلاً اگر قیمت فعلی این قالی ده هزار تومان است، انسان همین پشم را با نقشه و طرح دیگری بسیار ظریف تر و ریزتر ببافد که قیمتش یک میلیون تومان بشود. یا من باب مثال شما گلابی را نگاه کنید؛ کمالش به این است که به حدی برسد که زرد و شیرین و معطر شود. سیب را ببینید؛ کمالش در این است که به حدی برسد که اگر قرمز است کاملاً قرمز شود و اگر زرد است کاملاً زرد و معطر و رسیده شود. کمال این میوه الآن در این است که به حد مطلوبی برسد و به واسطه آن حد مطلوب، انسان میوه را بخورد و تبدیل به یک حقیقت جوهری شود. اتفاقاً در این باره بحثی هم در معاد شناسی در مورد شبههٔ آکل و مأکول آمده است.^۱ البته اینها کمال اعتباری است، ولی با کمال

^۱ معاد شناسی، ج ۶، ص ۸۲ - ۹۵.

حقیقی فرقی ندارد؛ کمال، کمال است.

تلمیذ: آیا کمالی که برای سبب در این عالم ماده ایجاد می‌شود، مثل بو و رنگ و قابل استفاده شدن، می‌توان کمال نامید؟ مگر کمال مربوط به عالم معنا نیست؟! چون عالم ماده، عالم کون و فساد است، ولی کمال قابل زوال نیست.

استاد: کمال هر چیزی در این است که به حدّ

مطلوبی برسد و به حسب خود آن سنجیده می‌شود؛ کُلُّ

بِحَسَبِهِ. ما می‌توانیم همین کمال را در این امور دنیایی از

نقطه نظر مفهومی و اعتباری تصور کنیم؛ مثلاً فرض

کنید نقاشی که از نقطه نظر اتقان در کار می‌تواند این

اطاق را به خوبی رنگ‌آمیزی کند، اگر رنگ اطاق را

خراب کند، این کار در حدّ خیلی پایین‌تری از این است

که کارش خیلی قشنگ و تمیز انجام گیرد. یا مثلاً

«عَلَيْكُمْ بِنَظْمِ أُمُورِكُمْ»^۱ یعنی هر چیزی را به حدّ کمال

برسان! یا آن

روایتی که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم در

^۱ نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۴۲۱، با قدری اختلاف.

هنگام چیدن لحد فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ صَنَعَ شَيْئًا

فَاتَّقَنَهُ»^۱ گرچه این قبر پس از مدتی منقرض می‌شود،

ولیکن انسان باید هر چیزی را در مرحله اتقان

خودش قرار بدهد.»

وكلما انحط عنه فهو نقصانٌ بالحقيقة فيه، وإن كان كمالاً بالإضافة إلى ما في رتبة الوجود
تاليه.

«و به هر مقدار که از این حد منحط بشود، در

حقیقت نقصان در آن کمال است؛ گرچه نسبت

به آن رتبه‌ای که قبل از او است کامل است، ولی

نسبت به رتبه بالاتر ناقص است.»

مثلاً این فرش نسبت به آن رتبه پایین‌تر خود که

نخ‌هایش را همین‌طوری سرهم می‌کنند، در مرتبه

کامل‌تری قرار دارد؛ گرچه نسبت به رتبه بالاترش

ناقص است.

و ما من دابة فهادونها إلا و من شأنها البلوغ إلى أقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق.

«هیچ دابه و مادون دابه‌ای نیست مگر اینکه

شأنش این است که به بالاترین مرحله‌ای که برای

این دابه در ذاتش هست برسد، مادامی که عائق

و مانعی از رسیدن وی به آن کمال جلوگیری

ننماید.»

^۱ الکافی، ج ۳، ص ۲۶۲؛ الأمالی، شیخ صدوق، ص ۳۸۴؛ شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۵؛ با قدری اختلاف در مصادر.

یعنی بر حسب نظام احسن، اگر عائقی برایش پیدا نشود که او را از رسیدن به آن کمال باز دارد، هر دابه و پایین تر از دابه - یعنی چه جنبنده باشد و چه غیر جنبنده - باید به بالاترین حدی که برایش متصور است برسد؛ این می شود مرتبه کمال.

کمال حقیقی انسان در تجرد از مادیات و اتصال

به معقولات

و لنوع الإنسان کمالٌ خاصٌّ لجوهر ذاته و حاقّ حقیقته، لا یفوقها فیہ فائقٌ و لا یسبق به علیها سابقٌ؛ و هو الاتّصال بالمعقولات و مجاوره الباری و التجرد عن المادیات.

«و نوع انسان یک کمال خاص و اختصاصی برای جوهر ذات خودش دارد (که نصیب سایر موجودات نمی شود) و این کمال به حاقّ حقیقت و واقعیت

او برمی‌گردد و (یعنی به آن جوهر ذات و نفس
ناطقه او برمی‌گردد، نه به بدنش و نه به
عوارضش) و هیچ موجودی نمی‌تواند بالا دست
او بنشیند و هیچ حقیقت سابقی نمی‌تواند از آن
کمالی که برای آن جوهره ذات و حاقّ حقیقت
انسان است سبقت بگیرد.

آن کمالی که دیگر هیچ کمالی بالاتر از آن متصور
نیست، عبارت است از رسیدن به معقولات؛
یعنی رسیدن به عالم عقل و هم‌جوار شدن با
خداوند متعال و تجرد تام و مجرد شدن از
مادیات.»

ببیند ایشان در اینجا دارد مقدمه چینی می‌کند
برای آنکه بیان کند منظور از تألیف این کتاب اسفار
و فلسفه حکمیه چیست. منظور این است که انسان
از این علائق دنیا بیرون بیاید و به واسطه بیرون آمدن
از این علائق دنیا و ریاسات حسّیه و مسائل خیالیه و
بیرون کشیدن خود از هواهای نفسانی و از آنچه
مربوط به تن و تن‌پروری و پرورش اندام ظاهری
است، و رسیدن به اندام باطنی و روح مجرد و نفس
تجردی خودش، یعنی رسیدن به عالم عقل و رسیدن
به آن کمالی که بالاتر از آن وجود ندارد. بقیه

کمالات، همه قابل زوال است؛ مثلاً ریاست پیدا می‌کنی، فردا می‌افتی؛ علم ظاهری پیدا می‌کنی، فردا همهٔ علوم را از تو می‌گیرند و با یک بچهٔ دو ساله هیچ فرقی نمی‌کنی؛ اگر به وزن دویست کیلوگرم هم بررسی و باد بکنی، با یک میکروب به پانزده کیلوگرم می‌رسی و از دنیا می‌روی؛ اگر بهترین غذاها را هم بخوری، آخرش باید به بیت‌التخلیه بروی!

مَنْ كَانَتْ هِمَّتُهُ مَا يُدْخِلُ بَطْنَهُ، كَانَتْ قِيَمَتُهُ مَا
يَخْرُجُ مِنْهُ.^۱

هر نعمت دنیایی‌ای که بخواهی به آن بررسی حقیقت ندارد، بلکه زوال و فناء دارد و بقاء ندارد؛ غیر از رسیدن به عالم عقل که آنجا عالم مجرد محض و بهاء محض و علم محض است و دیگر معنا ندارد که بالاتر از آن چیزی باشد.

نحوهٔ وصول انسان به کمال حقیقی خویش

وإن كانت له مشاركةٌ بحسب كلِّ قوَّةٍ توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة أو

^۱ غرر الحکم، ص ۶۴۱.

یلبه، فلسائر الأجسام فی حصوله فی الحیّز و الفضاء و للنبات فی الاغتذاء و النماء و للعُجم من الحيوان فی حیاته بأنفاسه و حرکتته بإرادته و إحساسه؛ و تلك الخاصیة إنّها تحُصل بالعلوم و المعارف مع انقطاعٍ عن التعلّق بالزخارف؛^۱

«اگرچه برای این انسان مشارکتی است به حسب

هر قوه‌ای که در او پیدا بشود با آنچه از این جهت

با او مساوی یا تلو او است.»

در این انسان قوایی هست که با امثال خودش

از نظر نوع شریک است؛ قوه نامیه دارد، قوه مؤلّده

دارد و قوه غاذیه دارد. این قوایی که در وجود انسان

است باید به عنوان مقدمه برای رسیدن به آن کمال

مورد استفاده قرار بگیرد.

«پس این انسان با سایر اجسام مشارکت دارد در

اینکه در مکان است و در فضا جاگیر است، و با

نبات مشارکت دارد در اینکه غذا بخورد و رشد

کند، [و با حیواناتی که زبانشان بسته است و

گنگ هستند، در این جنبه شریک است که با

تنفس زندگی می‌کند و با اراده و احساس خود

حرکت می‌کند و دارای احساس است.]»

همان چیزی که انسان می‌خورد، آن حیوان

هم استفاده می‌کند، فقط نوع غذای انسان فرق

می‌کند. آن گرگ گوسفند را پاره می‌کند و خام‌خام

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱ و ۲.

می خورد، اما ما گوسفند را می پزیم و می خوریم؛
والّا هیچ فرقی از این نقطه نظر وجود ندارد، فقط
نوعش تفاوت دارد. تولید مثل حیوان به آن نحو
است، اما تولید مثل انسان طور دیگری است. از
نقطه نظر قوه نامیه، درخت به آن کیفیت، حیوان به
کیفیت دیگر و انسان به این کیفیت است. اینها قوایی
است که خداوند در انسان قرار داده است برای اینکه
او باقی بماند و این نسل را به نسل دیگر منتقل کند.
«این خاصیت با علوم و معارف پیدا می شود (نه
با این قوا)، و باید انسان از تعلق به زخارف
منقطع شود.»

تا وقتی که انسان منقطع نشود این علوم الهیه هم

برای او پیدا نخواهد شد. این قوا

فقط برای ادامهٔ حیات است و تنها به عنوان وسیله است، ولی کمالی برای انسان نمی آورند. آن گوسفند بعد از اینکه علف می خورد طعمهٔ این و آن می شود، و آن گرگی که گوسفند را می خورد بعد از مدتی می میرد، و ما هم که آن گوسفند را می خوریم از دنیا می رویم؛ پس این زندگانی و این قوا برای ما هم آمدی دارد.

بنابراین آیا این علومی که برای تحصیل این قوا تدوین شده است، بهره‌ای از حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد؟ چون می گویند: «ارزش هر علمی به غایت او است.» مثلاً وقتی که علمی برای سلامت بدن تدوین می شود، با از بین رفتن بدن، آن علم هم از بین می رود و دیگر فایده‌ای نخواهد داشت. اگر ده هزار طبیب در یک شهر وجود داشته باشند و قرار باشد که بمبی را در ساعت یازده امروز روی این شهر بیندازند، این ده هزار طبیب چه کاری می توانند بکنند؟ هیچ کاری از آنها بر نمی آید! اگر شما صد خروار گوشت روی هم چیده باشید برای اینکه انسان از این گوشت‌ها استفاده کند، اگر قرار بر این

باشد که یک دفعه زلزله بیاید و بگویند که همه اهالی باید در مدت ده دقیقه شهر را ترک کنند و به جای دیگر و شهر دیگری بروند، این صد خروار گوشتی که روی هم چیده شده است دیگر چه فایده‌ای دارد؟! ارزش تمام علمی که برای بقای بدن است، به ارزش همین بقای بدن است؛ یعنی اگر بدن باشد آن علوم هم هست. ولی علمی که ارزشش به بقای روح و نفس است، از بین نمی‌رود و همیشه هست. این تفاوت میان علوم و معارف الهی با علوم دنیوی است، حالا هر علمی که می‌خواهد باشد؛ پزشکی، طبابت، مهندسی، نجاری، آهنگری و امثال ذلک. اینجا است که مولانا می‌فرماید:

ایشان می‌گویند: خیال نکنید که علمی مانند

علم فقه که مربوط به احکام

است، و علم فلسفه که مربوط به عقلیات است، از این علمی که برای بدن است و من آنها را در مقام قدح قرار می‌دهم و تعییر می‌کنم جدا هستند؛ نه خیر، این علوم هم در صورتی که استفاده حقیقه از آنها نشود، حکم همان علوم را دارند. چه بسا افرادی که دارای علم فلسفه هستند اما طرفی نیستند و هیچ فایده‌ای از این علم نبردند!

البته بحث ما در اینجا، بحث از خود علم فی حدّ نفسه است که ارزش خود علم فی حدّ نفسه به ارزش غایت او است که بر آن مترتب است و داریم می‌بینیم.^۱

تلمیذ: چگونه می‌توان تصور کرد که وسیله‌ای برای کسب کمال وجود دارد که شیء دیگری را به کمال برساند ولی خودش به کمال نرسد؟ منظور ملاصدرا در این عبارات این است که: قوای حیوانی وسیله رسیدن به کمال است، ولی کمال‌آور نیست و در پایان، این قوا از بین می‌روند.

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۹۷ - ۳۰۰.

استاد: بله، قوای جسمانی وسیله هستند و معنا ندارد که خود اینها در جهت کمالیه به کمال برسند؛ مثلاً منظور از قوه نامیه فقط همین مقدار است که بدن رشد کند؛ ولی چیز دیگری اضافه بر این نیست. هر کسی براساس آن استعدادی که در او هست رشد می‌کند، یکی ۱/۵ متر، یکی ۱/۶۰ متر، یکی ۱/۷۰ متر، یکی ۲ متر؛ ولی وقتی که انسان به این حد رسید، دیگر متوقف می‌شود، و بخواهد خیلی کار انجام بدهد این است که بدن را در همین حد از صحت و سلامت نگه دارد! خلاصه دیگر چه کمالی را برای آن تصور کنیم؟

تلمیذ: مثلاً می‌گوییم: «نماز معراج است.» چه کسی گفته است که خود عبادت بالا برود، ولی خود انسان بالا نرود؟

استاد: عرض من این بود که این قوای حیوانی که موجب بقاء و حیات انسان هستند کمال ندارند؛ بلکه کمال اینها فقط همین است که بدن را در همین جهت صحت و اعتدال مزاجی نگه دارند. من باب مثال کار قوه شهویه فقط این است که

اطفای شهوت و تولید مثل کند! اما دیگر بعدش چه؟ یعنی نمی‌توان مافوقی برای آن تصور کرد که او بخواهد به آن مافوق برسد. قوه نامیه و قوه غاذیه هم همین‌طور هستند. آن مقدار غذایی که شما می‌توانید بخورید یک بشقاب است، ده تا بشقاب که نیست! حالا آیا کمالش به این است که شما روزی یک بشقاب اضافه‌تر بخورید؟ نه‌خیر، همیشه هر وقت گرسنه شدید، برای رفع این نیاز و برای رفع این گرسنگی و استمرار حیات، لازم است که شما یک مقدار سدّ جوع کنید، حالا سدّ جوع با هر چیزی که میسر است؛ هم غذای کم و ارزان‌قیمت مثل نان و پنیر و سبزی نیاز شما را رفع می‌کند و هم غذای گران و زیاد! پس از این نظر نمی‌توانیم کمالی را برای اینها تصور کنیم؛ بلکه اینها فقط آلات و وسائط و معداتی هستند برای اینکه حیات بشری را تضمین کنند.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه سوم: افضلیت علم حکمت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

علت اختلاف افراد در تمایل به علوم و فنون

مختلف

ثُمَّ لَمَّا كَانَتِ الْعُلُومُ مُتَشَعِّبَةً، وَفُنُونُ الْإِدْرَاكَاتِ مُتَكَثِّرَةً، وَالْإِحَاطَةُ بِجَمَلَتِهَا مُتَعَذَّرَةٌ أَوْ مُتَعَسِّرَةٌ، وَلِذَلِكَ تَشَعَّبَتْ فِيهِ الْهَمَمُ؛ كَمَا تَفَنَّنَتْ فِي الصَّنَائِعِ قَدَمُ أَهْلِ الْعَالَمِ.

«از آنجایی که علوم، گوناگون و دارای شعب و

اقسام متفاوتی است و اقسام ادراکات، متکثر

است و اینکه به همه این علوم و ادراکات احاطه

پیدا کنیم، یا ممتنع است یا در نهایت اشکال و

تعسر است؛ برای این جهت، همت‌ها متشعب و

مختلف شده است. همان‌طوری که قدم‌اهل

عالم در صنعت‌ها متشعب و مختلف شده است،

در علوم هم مختلف هستند.»

ادراک فقط دارای یک جهت وحدت نیست، بلکه دارای جهات بسیاری است و این همه علمی که مشاهده می‌شود به‌خاطر این است که این ادراکات دارای تکثر هستند. برای همین جهت، هر کسی به‌دنبال یک علم رفته و به‌دنبال یک نوع از انواع ادراکات حرکت کرده است و شما می‌بینید که ﴿كُلُّ

حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^۱، «گروهی

آن، گروهی این پسندند!»^۲

همان‌طوری که در صنعت‌ها یکی نجار می‌شود و به نجاری علاقه‌مند است، یکی آهنگر می‌شود و دیگری قالب‌باف می‌شود، همین‌طور در علوم هم هر کسی براساس دواعی خودش، علمی را برمی‌گزیند. البته در واقع همه آنها هم صنعت هستند، نه اینکه خیال کنید علم طب و علم هندسه و علم ریاضیات - حالا ریاضیات از بقیه کمی بهتر است - و علم مهندسی و... علوم هستند؛ نه خیر، همه آنها صنایعی هستند برای متحول کردن دنیا و بدن و جسم و برای اینکه عوارضی را بر او عارض

^۱ سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۵۳؛ سوره روم (۳۰) آیه ۳۲.

^۲ دوبیتی‌های بابا طاهر، دوبیتی شماره ۴۰.

کنند. پس در واقع، همهٔ اینها صنایعی هستند که نام علم بر آنها گذاشته شده است.

فافترت العلماءُ زُمَرًا و تقطَّعوا أمرهم بينهم زُبْرًا^۱ بین معقول و منقول و فروع و اصول؛
فهمَّةٌ نحو نحو و صرف و احکام، و همَّةٌ نحو فقه و رجال و کلام.

«هر گروهی از علما راهی را برگزیدند و متفرق و جدا شدند و دسته‌دسته شدند و امر آنها در بین آنها تکه‌تکه شد. (دیگر در اینها وحدت در کلمه وجود ندارد؛ بلکه هر گروهی برای خودش راهی را برمی‌گزیند و مسیری را انتخاب می‌کند.) بعضی‌ها معقول را گرفتند، بعضی‌ها به دنبال منقول رفتند، بعضی‌ها به دنبال فروع رفتند و بعضی‌ها به دنبال اصول حرکت کردند. حرکت یک همت به طرف نحو و صرف و احکام (احکام سیارات و نجوم و امثال ذلک) است و بعضی‌ها هم به طرف فقه و رجال و کلام و امثال ذلک حرکت کردند.»

اصلاً به صنعت کاری نداریم و می‌خواهیم سراغ علوم برویم؛ حالا وقتی این علوم با یکدیگر متفاوت هستند چه علمی را برگزینیم؟

بررسی کلام مؤلف مبنی بر بی‌فایده‌گی غور در آراء حکما

^۱ اقتباس از سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۵۳: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۚ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَىٰ هُمْ ۖ فَرِحُونَ﴾.

در اینجا است که برخی بر مرحوم
صدرالمتألهین در این فقره از کلامش اشکال
کرده‌اند. ایشان در مقدمهٔ کتاب می‌فرماید:

من مدتی از عمر خودم را صرف مزاوله با کلمات
حکما کردم و تحقیقات و تدقیقاتی در کلمات و
آراء و انظار آنها به کار بردم و به طائلی نرسیدم؛
بعد برگشتم و بار خود را در درگاه ولایت و ائمه
علیهم السّلام قرار دادم.^۱

با توجه به این فرمایش، چگونه خود مرحوم
صدرالمتألّهین الآن این حرف‌ها را می‌زند؟! چطور
ایشان می‌گویند: کسانی که به دنبال فقه و احکام و
رجال و نحو و... رفتند، همت و طرفی نبستند؟! و
چطور شخصی از حکمت انتقاد می‌کند ولی خودش
نه جلد اسفار می‌نویسد؟! آیا این تناقض نیست؟!
اگر شما از حکمت انتقاد می‌کنی و اگر کتاب شما
اشتباه است و این مقدمه را اول کتابت نوشته‌ای، پس
دیگر چرا بقیه کتاب را می‌نویسی؟! و اگر می‌گویی:
مطالبی که در اینجا ذکر می‌شود، مطالب حقیقی
است؛ پس چرا خودت در اینجا رد می‌کنی و
می‌گویی که من به دنبال مسائل حکما رفتم و طرفی
نبستم؟! اگر این مطالب، مطالب غیر حقیقی است،
پس چرا داری می‌نویسی؟ ننویس دیگر! چون این

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴.

کتاب جزء کتب ضلال خواهد بود!

جواب این است که ایشان می گوید:

من این حکمت را بالاترین مرتبه علمی می دانم
برای کسی که بخواهد نردبان تجرد و وصول به
معرفت حقیقت وجود را پیدا کند، که همان
رب الأرباب و خداوند متعال است. البته بدون
اتصال به مقام ولایت نتیجه ای ندارد، همان طور
که غور کردن در کلمات حکماء گذشته و دیدن
آراء آنان نتیجه ای برای انسان ندارد. این حکمتی
که من الآن دارم می نویسم بالاترین کتاب است و
من آن را با شرع و عرفان وفق داده ام و کتابی
نوشته ام به نام «کتاب سلوک»؛ کتابی که این
کتاب و این علوم از نقطه نظر سلوک فکری
می تواند انسان را به معرفت برساند.^۱

واقعاً هم همین طور است و واقعاً اسفار از این

جهت کتاب بی نظیری است و

^۱ همان، ص ۵.

خداوند به مرحوم صدرالمتألهین خیر بدهد که
واقعاً مخلصانه تمام فحش‌ها و تهمت‌ها و
بد و بی‌راه‌ها و بدعت‌ها را به خودش خرید و
گوشش به این حرف‌ها بدهکار نبود؛ همان‌طور که
خودش می‌گوید:

ما را مسخره کردند، مُبدع و اهل بدعت و
ضلالت خواندند؛ لذا ما نتوانستیم کاری انجام
بدهیم و دربه‌در شدیم!

تمام اینها برای این است که يك مشت آدم‌های
نفهم و جاهل به‌جای اینکه بهتر فکر کنند، مانع از
رسیدن افراد به مطلب و به علم می‌شوند و کارشان
فقط این است که با بیان شبهات و مسائلی که يَضْحَكُ
به التَّكْلِی، مانع بشوند و نگذارند يك نفر به يك هدف و
به يك علم برسد.

بنابراین اگر حکمت و عرفان فایده‌ای ندارد
و به‌درد نمی‌خورد و خود ملاً صدرا می‌گوید: «ما بار
خود را به درگاه ائمه انداختیم!» پس چرا خودش
کتاب اسفار را نوشته است!؟

^۱ همان، ص ۶.

اگر اسفار را از باب دفع دخل یا از باب دفع اشکال نوشته است، دیگر نباید بگوید: «بالاترین علم، علوم عقلیه محضه‌ای است که عبارت است از علم به خدا.» چون اصلاً با این حرف‌ها نمی‌سازد. حدّ اقل باید می‌گفت: به این حرف‌هایی که من می‌گویم اعتقاد پیدا نکنید؛ همه اینها چرند است! اینها را فقط از این باب گفتم که وقتی با معاندین روبه‌رو می‌شوید بتوانید جواب بدهید! همان‌گونه که متکلمین و اخباریونی که به ظاهر در سلک علما هستند می‌گویند: «اینها را بخوانید برای اینکه جواب بدهید!» خب می‌توانست بگوید: این حرف‌ها همه کشک و بیخود است و من اینها را برای این نوشتم! دیگر نمی‌گفت: «بالاترین و دقیق‌ترین و عالی‌ترین علم، علوم عقلیه محضه‌ای است که هیچ جنبه توجه به خلق در آنها نیست و فقط جنبه توجه به رب در آن هست.»

افضلیت علم حکمت بر سایر علوم به علت علو موضوع آن

اگر به علم فقه نگاه کنید، می‌بینید که علم فقه

جنبه فعلی و جوارحی دارد؛

مانند فقه معاملات به اقسامش از صلح و هبه و بیع و شراء و امثال ذلک، یا فقه نجاسات و فقه اراضی و اقطاع و اراضی موات، یا فقه قصاص و دیات و امثال ذلک. فقط قسمتی از فقه که مربوط به عبادات است مانند صوم، دارای جنبه روحی است و جنبه روحی آن بر جنبه ظاهری آن غلبه دارد. ولی به هر علمی که نگاه کنید می بینید که یک جهت تعلق به خلق در آن هست؛ حالا چه برسد به علومی مانند طبابت که فقط برای بدن انسان و روده و معده و امثال ذلک است، یا علوم هندسه و... که فقط برای ساختن بنا و درباره آجر و گچ و سیمان و مسائلی از این قبیل است.

تنها علمی که با نفس و با ارتقاء نفس و با تلقیات نفس مربوط است، فلسفه است که علم عقلی محض است و هیچ ارتباطی با بدن ندارد، هیچ! فقط وجود، معرفت وجود، عوارض وجود، صفات وجود - که بازگشت صفات وجود به صفات جلالیه و جمالیه حق است، یعنی علم و حیات و قدرت - و شناخت ذات پروردگار بکنه است و هیچ جنبه توجه به خلق در آن وجود ندارد و فقط جنبه ربطی

و جنبه ارتباط با عوالم بالا در آن هست.

عدم تنافی افضلیت علم حکمت با لزوم

سرسپردگی تام به پیشگاه ولایی ائمه اطهار

از اینجا سستی اشکال و اعتراض کسانی که

می گویند:

خود ملاصدرا هم پشیمان شده و توبه کرده است

و می گوید: «بعد از غور در کلمات حکما،

عاقبت بار خود را در آستان ائمه علیهم السّلام

انداختیم!»

روشن می شود. اگر پشیمان است پس چرا نه

جلد اسفار نوشت؟ پس چرا تنها علم حقیقی را فقط

علم حکمت و معقول می داند؟!

بله، ایشان در اینجا می گوید: «رفتن در آراء

آنها بدون اتصال به مقام ولایت، اشتباه است.»^۱

سخن ما هم همین است: آن فیلسوف و حکیمی که

دستش از ولایت کوتاه باشد هیچ تفاوتی با حمار

ندارد!^۲ یعنی تمام آنچه ما به دست می آوریم در سایه

ولایت و زیر سایه امام علیه السلام است و بدون

^۱ همان، ص ۱۱.

^۲ اشاره به سوره جمعه (۶۲) آیه ۵: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْبَةَ رِئْیَةً ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ آلِ حِمَارٍ یَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾.

توجه به ولایت و بدون توجه به امام و بدون استنار از نور مقام ولایت، تمام اینها هباءً منثورًا است؛ چنانکه علم فقه نیز همین طور است! مگر این همه فقهاء بی دین و لامذهبی که برعلیه فقه و دین عمل کردند، فقیه نبودند؟ مگر یحیی بن اکثم چه کسی بود؟ فقیهی بود که دستش از ولایت کوتاه بود. مگر شریح قاضی چه کسی بود؟ مگر فقیه نبود؟ بله، ولی دستش از ولایت کوتاه بود! چرا شما فقط فلسفه را می بینید؟ خب فقه نیز همین طور است!

اگر صحبت از کوتاه بودن دست از ولایت است، پس این مسئله شامل همه فنون و صنایع و همه علوم و همه طرق و راهها خواهد بود. ولی اگر صحبت از این علوم با فرض اتصال به مقام ولایت است، آن وقت باید دید که کدام یک اولی است؛ آیا فقه، شما را به معرفة الله می رساند؟! نه، کجا کسی را رسانده است؟! استدلال بر اینکه «با ثلاثة أحجار می شود استنجاء نمود یا با یک حجر ذوالأطراف» کجا می تواند انسان را به معرفة الله و معرفت صفات جمال و جلال برساند؟! به صفات جلالیه می رساند

یا به صفات جمالیه؟! یا بحث از اینکه «بیع عبد آبق اشکال دارد یا بلا اشکال است» چگونه انسان را به این مسائل می‌رساند؟! البته مسائلی مانند نماز و روزه که برای انسان نورانیت می‌آورد، در جای خود صحیح است؛ اما اینها برای انسان کشف صفات جمالیه و جلالیه نمی‌کند.

پس لازم است که انسان در ناحیه فکر و تعقل، این مسائل و علوم را بداند و به اینها اعتقاد داشته باشد؛ البته نه اینکه اعتقاد به اینها تقلیدی باشد.

یعنی وقتی خداوند متعال می‌فرماید: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱، معتقد باشد که علم، یک حقیقت است و مجاز نیست.

یا در آیه: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^۲ معتقد باشد که اولوا الألباب، یک حقیقت‌اند.

یا بداند که در آیه ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۳، امر به تعقل، یک حقیقت است؛ زیرا خداوند که

^۱ سوره زمر (۳۹) آیه ۹.

^۲ سوره زمر (۳۹) آیه ۹.

^۳ سوره بقره (۲) آیه ۴۴ و ۷۶؛ سوره آل عمران (۳) آیه ۶۵؛ سوره أنعام (۶) آیه ۳۲؛ و بسیاری از آیات دیگر.

نمی‌خواهد به‌طور مجاز بگوید که فعلاً ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ را بگویید، بعداً که دستتان به فقه رسید برای شما آن را درست می‌کنیم! خداوند که نخواسته است شعر بگوید! باید در همهٔ مطالب تعقل کرد.

آیهٔ ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^۱ یا آیهٔ ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾^۲ تمام اینها حقیقت است!

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۳ که از این راه به برهان نظم می‌رسیم، یک حقیقت است! قرآن برای همهٔ افراد آمده است و نمی‌توان دسته‌ای را از دست‌هٔ دیگر جدا دانست و يك عده را مستفید از قرآن و عدهٔ دیگر را غنی از حقایق قرآن دانست؛ لذا می‌بینیم که در خود آیات و استدلالات قرآن علیٰ حَسَبِ مَرْتَبَةٍ كُلِّ أَحَدٍ، تفاوت وجود دارد؛ مثلاً آیهٔ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ هم برای آن پیرزن برهان است و هم برای يك حکیم متألّه

^۱ سوره آل عمران (۳) آیه ۱۹۰.

^۲ سوره نساء (۴) آیه ۸۲؛ سوره محمد (۴۷) آیه ۲۴.

^۳ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

متوغل در علوم الهی برهان است و هیچ فرقی نمی کند!

یا مثلاً هم بیت:

برهان است و هم آیه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ

وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۱ که بر وحدت حقّ

حقیقیه و قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» دلالت

می کند، برهان است. اما آیا آن پیرزن معنای ﴿هُوَ الْأَوَّلُ

وَالْآخِرُ﴾ را می داند یا فقط این مقدار ادراک

می کند که به صرف اینکه کسی در اول نبوده

است، پس در آخر هم هیچ کس نخواهد بود؟! برای

او این مقدار برهان است و برای آن حکیم متألّهی هم

که نزد او آیه ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۲ بر

تقدم جنبه علی بر معلول از ناحیه ذات خود معلول

دلالت می کند، آن مقدار برهان است.

هیچ کس از مواهب قرآن و مواهب اهل بیت و

ولایت اهل بیت بی نیاز نیست! این طور نیست که

کسی که بالا می رود بی نیاز می شود؛ بلکه افرادی که

^۱ خمسه نظامی (پنج گنج نظامی)، خسرو و شیرین، بخش ۳.

^۲ سوره ق (۵۰) آیه ۱۶.

رجوع می‌کنند و در مطالب حقّه الهیه توغل می‌کنند،
احتیاج ایشان به ولایت میلیاردها برابر بیشتر از افراد
عادی است و اصلاً قابل مقایسه نیست. آن فرد عادی
غیر از بهشت و جهنم و گلابی و سیب و حورالعین
چیزی نمی‌فهمد، او مقام جلال و جمال خدا را
نفهمیده است، او اصلاً مقام عجز و نیاز و فقر بنده را
احساس نکرده است! او کجا از این مسائل چیزی
فهمیده است؟! اینجا است که ما به ائمه
علیهم السّلام و به ولایت نیاز داریم. افراد عادی
چیزی نمی‌دانند؛ فقط نمازی می‌خوانند و بعد هم
اطفاء شهوت می‌کنند و صبح حمام می‌روند، بعد هم
بلند می‌شوند و به سر کارشان می‌روند و بیلشان را
می‌زنند! کار دیگری انجام نمی‌دهند.

لذا نه تنها فلسفه و حکمت الهی انسان را از
اتصال و استمساک به مقام ولایت جدا نمی‌کند، بلکه
انسان را بیشتر وابسته می‌کند و فنا و احتیاج و فقر
خودش را بیشتر به او می‌نمایاند و نشان می‌دهد.
تمام مطالب فلسفه، حکایت از این معنا می‌کند؛ منتها
صحبت در این است که انسان به چه نحوه‌ای بتواند
استفاده کند.

لذا واقعاً بی‌انصافی است که بعضی

می‌گویند: «مرحوم صدرالمتألهین وقتی خودش از

این مطالب طرفی نبست، سراغ این مطالب رفت!»

اگر طرفی نبست پس چرا اسفار را نوشت؟ پس چرا

گفت که فقط علوم عقلیه محضه و علم بالله و علم

به صفات خداوند و ملائکه و کیفیت نزول کتب و

ارسال رسل، مفید هستند و علوم غیر از اینها

در مرتبه متأخری قرار دارند؟! لابد چیزی

فهمیده بود که این حرف‌ها را زده بود!

لزوم اهتمام تام به مهم‌ترین و بافضیلت‌ترین علم

فالواجب علی العاقل أن يتوجّه بشرائره إلى الاشتغال بالأهمّ والحزم له أن يكبّ طول عمره
على ما الاختصاص لتكمیل ذاته فيه أتمّ.

«پس بر انسان عاقل واجب و لازم است که با تمام شراشر و حیثیات وجودش (یعنی با همتش، اراده‌اش، قوایش و...) متوجه شود و ببیند که اهم چیست، تا اینکه سراغ آن برود و متوجه آن بشود و خودش را در تمام طول عمرش وقف کند و در آن امری قرار بدهد که اگر وقت خود را در آن بگذارد و به آن اختصاص بدهد، برای تکمیل ذاتش اتمّ باشد و به تمامیت بیشتر و بالاتری برسد.»

مرحوم آقا شیخ محمدحسین کمپانی واقعاً

مرد خیلی بزرگواری بود، سجده‌های یونسیه شش‌ساعته داشت و تهجد و آن نورانیت ایشان کم‌نظیر بود؛ ولی اشکال مرحوم قاضی بر مرحوم کمپانی این بود:

مرحوم کمپانی مرد خیلی خوبی است، زاهد است، سالک است، عابد است، و از این نقطه‌نظر کم‌نظیر است؛ ولی این همه تدقیق در اصول، آخر چه فایده‌ای دارد؟! آیا بهتر نیست انسان به جای این همه تدقیقات در این مسائل، عمر را در امور

بهتری صرف نماید؟!!

حالا بر فرض اینکه شما در مقدمهٔ موصله آن قدر دقت کردید که آیا واجب است یا واجب نیست، آخر این به چه دردی می خورد؟!!

چقدر فرق است که یک فیلسوف قدم در سلوک بگذارد یا یک آقای قصاب و بقال و تاجر قدم در سلوک بگذارد! این از صفات جمالیه و جلالیهٔ خدا چه می فهمد؟! این از فقر و نیاز انسان به مبدأ چه می فهمد؟! این از ارتباط جنبهٔ ربطی بین علت و معلول اصلاً چه می فهمد؟! این از تجلی اسماء و صفات در مظاهر کلیه و مظاهر جزئیه چه ادراک می کند؟! هیچ نمی فهمد! فقط می گوید: «آقا دستور بدهید صبح بلند شویم و ذکرمان را بگوییم و بعد دوباره بخوابیم!» آیا کار دیگری می کنند؟

جامعیت سالکان عالم به علوم عقلی و نقلی

این همه اهمی که آقا داشتند بر اینکه

افرادی که مستعد هستند باید واجد

این علوم عقلیه یا نقلیه شوند - چون بالأخره علوم نقلیه هم وسیله هستند و با علوم عقلیه فرقی نمی‌کند - برای همین است. آقا بارها به خود من فرمودند:

آن تضرع و جامعیت سالکی که واجد این علوم باشد و قدم در راه بگذارد، بسیار بسیار بیشتر از آن کسی است که بدون این علوم بخواهد قدم در این راه بگذارد.

چون این شخص از اول با خودش چراغ برداشته است. لذا در خیلی از موارد می‌بینیم که خود این علوم، بدون استاد هم راهنما هستند؛ یعنی وقتی که انسان با استاد ارتباط ندارد، می‌بینیم که این علوم در بعضی از موارد و مشاغل، انسان را راهنمایی می‌کنند و راه را نشان می‌دهند.

آقای انصاری هم همین را می‌فرمودند. خودم از آقای حداد هم شنیدم، نه یک دفعه، بلکه دو یا سه دفعه شنیدم که فرمودند: «ای فلانی، در این درس‌ها اتقان کن! اتقان کن!» و گفتند: «سالکی که بخواهد با این علوم حرکت کند عجیب می‌شود!» و همین طور تکرار می‌کردند: «عجیب می‌شود! عجیب می‌شود!»

این قضیه فقط برای مسئله ارشاد خلق و هدایت نیست؛ بلکه ابتدا به خود شخص برمی‌گردد، بعداً نصیبی هم به بقیه می‌رسد:

تمام آنچه پیغمبر رفته و به دست آورده است، اول به خودش رسیده است، بعداً از طفیل وجود ایشان، بقیه هم مستفیض شده‌اند.

لزوم اشتغال به علوم براساس میزان نیاز به آن علم

بعداً ما حصل له من سائر العلوم و المعارف بقدر الحاجة إليها في المعاش و المعاد؛ «البته بعد از اینکه مقداری هم از سایر علوم و معارف، به مقدار حاجت در معاش و معاد تحصیل کرد.» برای معاشش مقداری به دست بیاورد که گرسنه نماند و نمیرد، و فرقی نمی‌کند

که به چه کیفیتی باشد، مثلاً با ماهی گیری باشد؛
و برای معادش هم از نظر شریعت، به مقدار حاجت
به دست بیاورد؛ لذا مرحوم ملاحظه را می گویند:
این قدر غوص کردن و غور کردن در مسائل دیگر
لازم نیست.

بسیاری از این دقت های اصولی و مسائلی که در
این علم مطرح می کنیم از باب ضرورت است؛ یعنی
فقط به خاطر اینکه اطلاعی بر آراء علمای اصول پیدا
شود مجبوریم که مطرح کنیم، و الاً این مقدار تحقیقات
و تدقیقات لازم نیست و خیلی از آن مباحث اصلاً
فایده ای ندارند. البته در آنها مسائل مفیدی هم پیدا
می شود؛ اما این قدر بحث هایی مطرح کرده اند که اصلاً
لاطائل تحتَهُ است و ما خیلی از آنها را از مباحثمان حذف
می کنیم.

یک دفعه یادم هست که آقا (علامه طهرانی)
شیخی را به مرحوم علامه طباطبائی ارجاع داده
بودند. بعداً در او شک پیدا شده بود و می گفت: «آقا،
آیا شما اعلمیت ایشان را احراز می کنید؟» من داشتم
صحبت هایشان را می شنیدم. آقا فرمودند:

منظور از اعلیّت چیست؟ اگر منظور از اعلیّت، آن تدقیقات خیلی دقیق و علمی امثال حاج محمدحسین کمپانی و آقا ضیاء عراقی است، علامه هم این مسائل را گذرانده است و اگر بخواهد فکرش را در این مسائل وارد کند از بقیه کم نمی‌آورد! متنها اکنون مسیر ایشان و رشته ایشان در بحث فلسفه و تفسیر قرار گرفته است. وانگهی، آیا شما مرحوم آقا سید محمدکاظم یزدی را فقیه می‌دانید یا نمی‌دانید؟ آیا ایشان از نظر تدقیقات اصولی مثل آخوند و کمپانی بود؟ در عین حال که خیلی‌ها او را از نظر فقهی بر آنها ترجیح می‌دهند. مرحوم علامه هم همین‌طور هستند.

می‌بینید این تشکیکات، چه تشکیکات سستی است! آقا جان، کدام پیغمبری چنین اصولی را به ابن مسعود و سلمان و عمار ارائه داده است؟! آیا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله تمسک به عام در صورت اجمال خاص را در شبهه مصداقیه و شبهه مفهومیه بیان فرموده است؟! ابن مسعود با تعجب خواهد گفت: چه فرمودید؟ تمسک به عام! عام چیست؟ شبهه مصداقیه چیست؟ یعنی واقعاً اگر پیامبر در حوزه علمیه

می آمد، آیا می گفت: این طور و به این کیفیت
درس بخوانید؟!^۱ یا می فرمودند: طبق همین مذاق
عرفی عمل کنید و جلو بروید!

سپس آقا به او فرمودند:

آنچه شما به دنبال آن هستید این نیست؛ شما
به دنبال حقیقت مطلب و واقعیت آن می گردید.
تحقیقات آقا ضیاء به درد نماز شما نمی خورد؛
آن تحقیقات به درد مجلس بحث می خورد! الآن
خود شما قریب الاجتهاد و از اهل علم هستید و
دیگر باید به مسائل عملی پردازید و به دنبال این
حرف ها رفتن دیگر معنا ندارد!

لذا مرحوم صدر المتألهین هم به همین جهت

می گویند: «انسان باید به مقدار حاجت بخواند.»

ضررهای تدقیق غیر ضروری در علوم اعتباری

تلمیذ: فرمودید که اصولیون و فقها، تحقیقات
بیش از حدی دارند و این تحقیقات عاملی برای نقد
کار آنها است؛ در حالی که همان تحقیقات را به نحو
آدق در مسائل فلسفی هم می بینیم. آیا این اشکال بر
فلسفه هم وارد است؟

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۲۷۶.

استاد: به‌طور کلی باید دید که مقدار نیاز به یک علم و هدفی که از یک علم دنبال می‌شود، به چه لحاظی باید سنجیده شود. اولاً باید دید که هدف ما از فقه چیست و هدف ما از تحصیل فلسفه چیست.

هدف از تعلم علم فقه و اصول فقه

تنها هدف فقه این است که انسان به «ما جاء به النبی» عمل کند، و عمل به «ما جاء به النبی» هم که نیازی به فکر و تعقل ندارد! من باب مثال پیغمبر اسلام می‌فرماید که مفطرات روزه نه یا ده‌تا است؛ از جمله دخان به حلق بردن است.^۱ «دخان به حلق بردن» معنای بسیار روشنی دارد. حالا اگر کسی در معنای دخان تحقیق کند که مثلاً حقیقت دخان چیست؟ آیا به بخار هم دخان گفته می‌شود یا نه؟ دخان چه اقسامی

دارد؟ ترکیب دخان باید چه چیزی باشد تا مفطر شود؟ آیا به دخانی هم که در این زمان وجود دارد و از گازهایی است که در آن زمان نبوده است، دخان گفته می‌شود یا نه؟ چنین تحقیقات عجیب و غریبی

^۱ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۱ و ۶۹.

اصلاً در آن زمان نبوده است و نیازی هم به آنها نیست. مهم این است که باید دید معنای متعارف و عرفی دخان چیست، و در عرف به چه چیزی دخان می‌گویند.

یا مثلاً در علم اصول، کنکاش‌های دقیق و عجیبی در اقسام استصحاب شده است؛ مانند تقسیم استصحاب به قسم اول و دوم و سوم، و اینکه بعداً به‌طور کلی مسائل را سمت بحث از طبیعت و طبیعت مهمله و طبیعت غیر مهمله بردند. اصلاً جایی برای این تحقیقات در شرع و فقه وجود ندارد؛ چون علم اصول مقدمه استنباط احکام فقهی است و می‌بینیم که علمای سابق با یک کتاب اصولی به‌اندازه معالم الأصول یا اصول سید مرتضی یا اصول مرحوم محقق حلّی فتوا می‌دادند. مثلاً شیخ طوسی چنین اصولی نداشته است که فقط مباحث الفاظ آن به‌اندازه مطارح الأنظار شود یا مباحث عقلیات آن به‌اندازه رسائل شود و این‌همه دلیل راجع به باب انسداد و استصحاب و تنبیهات استصحاب و امثال ذلک بیاورند. اصلاً پرداختن به مطالبی از این

نوع، یا مانند مرحوم کمپانی، ورود کردن در مباحث عقلی و کشاندن مباحث اصولی به مباحث عقلی، یک عرف در اصولیون ایجاد کرده است که با عالم خارج کاملاً بیگانه است، و این به طور کلی اشتباه و غیر لازم است.^۱

علت تأثیر سوء تدقیقات اصولی بر استنباطات

فقهی

اصلاً به طور کلی، استصحابی که الآن اصولیون مطرح می کنند با استصحابی که

^۱ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مقاله ده گفتار، ج ۲۴، ص ۴۹۱:

«افراط در مباحثه و شیوع علم اصول، در عین اینکه یک نوع قدرت و هوشیاری در اندیشه طلاب ایجاد می کند، یک نقص دارد و آن این است که طرز تفکر طلاب را از واقع بینی در مسائل اجتماعی دور می کند و به واسطه اینکه حتی منطق تعقلی ارسطویی نیز به قدر کافی تحصیل و تدریس نمی شود، روش فکری طلاب بیشتر جنبه جدلی و بحثی دارد. این بزرگترین عاملی است که سبب می شود طلاب در مسائل اجتماعی، واقع بینی نداشته باشند.»

عرف ادراک می کند کاملاً متفاوت است. برائت و اشتغالی که الآن هست با آنچه که در عرف است دو تا شده است. عرف از استصحاب یک چیز می فهمد و اصولیون چیز دیگری می فهمند. عرف، برائت را به گونه ای می فهمد ولی اصولیون به نحو دیگری می فهمند.

اجرای اصول عملیه با آن تحقیقات و تدقیقاتی که در آن شده اشد، آیا عرف هم همین را می فهمد؟! در حالی که اگر به اصول عملیه نگاه کنیم، می بینیم اینها همان اصولی است که عرف هم همین را انجام می دهد! واقعاً همین را انجام می دهد! مثلاً در بیابانی نشسته اید و احتمال می دهید که قبل از شما کلاغی در آن مکان آمده و فضله ای در آنجا انداخته است و فضله اش نجس است، یا حیوان نجسی از آنجا رد شده است، آیا این احتمال را می دهید یا نمی دهید؟ اینجا مجرای حل و برائت و طهارت و امثال ذلك است - حالا چه در خوردنی ها یا پوشیدنی ها باشد یا در هر چیز دیگر - در حالی که عرف، اصلاً این اصول را در اینجا جاری

نمی‌کند و اصلاً چنین چیزی به فکرش خطور نمی‌کند، تا اینکه بخواهد يك اصل عملی را در اینجا جاری کند، ولی اصولیون در هر موردی، يك اصل جاری می‌کنند؛ مثلاً قبل از رجوع به ادله، يك اصل درست می‌کنند که لولا الظفر بالدلیل، مآل مسئله چطور باشد.

یعنی فقه و مبنای فقهی به‌طور کلی تغییر پیدا کرده است و از آن حالت مماشات مع الناس و همراهی دین با مردم در محاورات و قوانینشان، چرخشی پیدا کرده است و مرتکبات شرعیّه با یک سری قوانینی که فقط به درد نشستن در کلاس بحث و درس می‌خورد تبدیل شده است.

واقعاً راست می‌گویند که اصلاً این فقه در جامعه نیامده است و فقط در همان گوشه حجره‌ها است! کجا مردم به این استصحابات عمل می‌کنند؟ و کجا مردم به این اصول عملیه ترتیب‌اثر می‌دهند؟! آیا پیغمبر این مطالب را برای مردم آورده است؟! یعنی آیا منظور امام صادق علیه‌السلام که به يك شخص می‌گوید: «لاینقض»

اليقين بالشك»،^۱ همین لا تنقض اليقینی است که

دویست صفحه مباحث استصحاب از آن استخراج

می‌شود؟! آیا معنایش این است؟! نه خیر! نه آن

شخص چنین چیزی را از این روایت می‌فهمید و نه

منظور امام صادق علیه السلام این مسائل بوده است.

مطلبی که باید در آن دقت شود این است:

باید کلام شرع در زمان القاء را به خوبی تنقیح کنیم؛

نه اینکه فقط بنشینیم و همین‌طور تحقیق کنیم، چون

بالآخره هر کسی فکر کند مطلب جدیدی به ذهنش

می‌آید و این یک امر عادی است. اگر یک بچه

پنج ساله هم در یک موضوع فکر کند، امکان دارد

مطلبی به ذهنش خطور کند که به ذهن یک فرد

پنجاه ساله هم نرسد؛ ولی آیا همه این مطالب درست

و صحیح است؟! منظور ما از دقت بیش از حد در

مسائل شرعی این است.

خلاصه، امروزی‌ها فقه‌هایی درست کرده‌اند

و هر کسی می‌آید و نغمه‌ای در این طنبور می‌دمد،

گرچه این عمل واقعاً خلاف شرع است و موجب

^۱ الکافی، ج ۳، ص ۳۵۲.

تأسف است که راه مردم را منحرف می‌کنند و افکار و اذهان مردم را متوجه مسائل انحرافی می‌کنند، ولی از این جهت خوب است که حداقل راه باز می‌شود تا طرح جدیدی روی مسائل و تقریرات گذشته بیاید.

مرحوم علامه طباطبائی می‌گفتند:

یکی از فایده‌هایی که این تمدن جدید داشت این بود که صوفی‌کشی را از اینجا برداشت.^۱

ملاک ارجحیت تدقیق در مسائل عقلی و فلسفی

اما در مسائل عقلی، هرچه بیشتر تفکر کنید بهتر است؛ چون عقل حدّ یقفی ندارد. ما در مسئله عقل، تقلید و مطالب منقول را کنار می‌گذاریم و می‌خواهیم ببینیم خودمان با دستاوردهایی که از تجربیات و مشاهدات خود و مقدمات اولیه و بدیهیه به دست می‌آوریم، به چه نتایج نظری می‌رسیم؛ لذا در اینجا هرچه بیشتر دقت کنیم جا دارد.

^۱ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مقاله ده گفتار، ج ۲۴، ص ۳۸۴: «حضرت استاد آیه‌الله علامه طباطبائی - قدس الله نفسه - می‌فرمود: "این مشروطیت و آزادی و غرب‌گرایی و بی‌دینی و لا ابالی‌گری که از جانب کفار برای ما سوغات آمده است، این ثمره را داشت که دیگر درویش‌کشی منسوخ شد، و گفتار عرفانی و توحیدی، آزادی نسبی یافته است؛ و گرنه شما می‌دیدید امروز هم همان اتهامات و قتل و غارت‌ها و به دار آویختن‌ها برای سالکین راه خدا وجود داشت!"»

در هر علمی باید ببینیم که چه هدفی از این علم، مورد نظر است و چه نتیجه‌ای از آن گرفته می‌شود. آیا در مسائل طبابت می‌توان گفت که نیازی به مطالعه و تدقیق بیشتر نیست و به هر چه خوانده‌ایم عمل می‌کنیم؟ نه خیر، هر چه بیشتر در مسئله طبابت فکر کنید و هر چه بیشتر تجربه کنید، به نتایج بهتری می‌رسید و نمی‌توانید لزوم تعلم بیشتر و تجربه بیشتر را رد کنید.

لذا به‌طور کلی در موارد هر علمی و در هر فنی بر حسب نیاز انسان به آن علم، و بر حسب هدف و غایتی که انسان از آن علم طلب می‌کند، مسئله تفاوت پیدا می‌کند.

لزوم اجتهاد و تتبع در تمامی روایات عقلی و

اخلاقی و فقهی اهل بیت علیهم السلام

و الخلاص عما يعوقه عن الوصول إلى منزل الرشد و يوم الميعاد، و ذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل إحدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته و وجهه إلى الحق، و جهة إضافته و وجهه إلى الخلق.

«و خلاص بشود از آنچه او را عائق می‌شود از اینکه به منزل رشاد و روز میعاد برسد. و از بین علوم، این همان علمی است که به تکمیل یکی از دو قوه‌ای اختصاص دارد که یکی جهت اتصال و اتجاه انسان به پروردگار و جنبه

روحانیت او است و دیگری جهت ارتباط انسان با عالم خلق و احوال و جوارح او و جنبه متعلق به بدن و جنبه خلقی نفس او است.»

انسان به خاطر این دو قوه باید علمی را فراگیرد که هم با بدن و معاش او و هم با معاد او ارتباط داشته باشد، تا اینکه از این زندگی دنیا نماند و در اعمال روزمره همین طور دچار اشتباه نشود؛ یعنی مثلاً معامله اش باطل نشود و کارهایی که انجام می دهد حرام نباشد.

لذا شما می بینید که خیلی از فلاسفه و حکما نسبت به مسائل فقهی اصلاً تحقیقاتی نداشته اند. البته این مطلب بدین معنا نیست که ما هم باید این طور عمل کنیم؛

نه خیر، انسان از نظر اجتهاد و تحصیل علوم دینی باید مجتهد شود و تا آنجایی که می‌تواند باید دقت کند. اما اگر واقع مطلب را بخواهید، با یک رساله توضیح المسائل هم اعمال انسان انجام می‌شود! شما به غیر از یک رساله توضیح المسائل، چه چیز دیگری از شرع می‌خواهید؟ یک رساله داشته باش و در نماز و روزه و حج و غیره به آن عمل کن؛ دیگر بقیه علوم فقط معارف است! لذا خیلی‌ها بودند که به دنبال این نمی‌رفتند که حتماً خودشان احکام را استنباط کنند، بلکه به این مقدار اکتفا می‌کردند که بدانند از نظر عملی چگونه باید نماز بخوانند و... و بعداً دیگر تمام همت خود را برای علوم عقلی و معارف قرار می‌دادند.

البته ما آن‌طور هم نمی‌گوییم؛ بلکه می‌گوییم که انسان در این علوم دینی نباید زمام امرش را به دست شخص دیگری بدهد، بلکه خودش باید بداند که امام علیه السّلام چه فرموده است و فرقی بین معارف و احکام وجود ندارد. وقتی امام علیه السّلام در مقام هدایت و ارشاد است، ما باید

پای خود را در جای پای امام بگذاریم. امام فقط معارف الهیه محضه را فرموده‌اند، بلکه همه چیز را بیان فرموده‌اند؛ از شریعت، از اعمال نماز، از اعمال حج، از اخلاقیات، از توحید، از اجتماعیات و... همه چیز را گفته‌اند! لذا به اعتقاد حقیر فقیر سراپا تقصیر، یک طلبه حدّ اقل باید از تمام کلماتی که ائمه علیهم السّلام از پیغمبر اکرم تا حضرت بقیّة الله فرموده‌اند مطلع باشد.

مثلاً باید بداند که پیغمبر در فلان جنگ به آن شخص چه چیزی گفتند، حتی اگر یک کلمه باشد! من الآن باید همین یک کلمه را بدانم و اگر ندانم، به همین مقدار ناقص هستم. حالا مسائل فقهی که به جای خود! یا مثلاً اگر امام صادق علیه السّلام با فلان شخص از موالیان خود در فلان جا حرکت می‌کردند و حضرت به درختی تکیه دادند و این جمله را به او گفتند، چرا ما نباید این قضیه را بدانیم؟! آیا کلام حضرت حکمت است یا نه؟ نور است یا نه؟ واقعیت است یا نه؟ اگر ما ندانیم پس چه کسی باید بداند!؟

لذا مطالعه حدّ اقل یک دوره بحار الأنوار برای

هر فردی از اهل علم، از اُلزم لوازم است! حالا بقیه

مسائل اخلاقی و حکمی بماند. آن وقت است که ما

می‌توانیم با توجه به این مسائل و با توجه به آن

معارف و علوم عقلی، یک مکتب جامعی به‌عنوان

معارف الهیه ارائه دهیم.^۱ پس ببینید ما الآن چقدر از

^۱ المیزان، ج ۲، ص ۲۳۵:

«قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ

هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (بقره (۲) آیه ۲۲۹) المشارُ إليه هي المعارفُ المذكورةُ في

الآيتين، و هي أحكامُ فقهيةٌ مشوبةٌ بمسائل أخلاقية، و أخرى علميةٌ مبتنيةٌ

على معارفٍ أصلية، و الاعتداءُ و التعديُّ هو التجاوزُ. و ربّما استُشعر من الآية

عدمُ جواز التفرقة بين الأحكامِ الفقهيةِ و الأصولِ الأخلاقيةِ، و الاقتصارِ في

العمل بمجرّد الأحكامِ الفقهية، و الجمودِ على الظواهر و التقشّفِ فيها؛ فإنّ

في ذلك إبطالاً لمصالحِ التّشريعِ و إماتةً لغرضِ الدّينِ و سعادةِ الحياةِ

الإنسانية. فإنّ الإسلامَ - كما مرّ مراراً - دينُ الفعلِ دونَ القولِ، و شريعةُ العملِ

دونَ الفرضِ. و لم يبلغِ المسلمون إلى ما بلغوا من الانحطاطِ و السّقوطِ

إلّا بالاعتصارِ على أجسادِ الأحكامِ و الإعراضِ عن روحها و باطنِ أمره....»

ترجمه: «در کلام الهی: ﴿آنها حدود و مرزهای ممنوعه خدا

است، بنابراین از آنها تجاوز نکنید، و هر کسی که از

حدود و مرزهای الهی تجاوز کند تحقیقاً از

ظلم‌کنندگان است.﴾ مشارٌإلیه کلمه "تلك" همان معارفی است که

در دو آیه مورد بحث ذکر شد، و عبارت بود از احکام فقهی آمیخته با مسائل

اخلاقی و هم‌چنین مسائل علمی براساس معارف اصلی و اساسی؛ و کلمه

"اعتداد" که مصدر فعل "لا تعتدوها" است، به معنای تعدی و تجاوز است.

اکتفا به عمل به ظواهر دین و غفلت از روح آن و تفرقه بین احکام فقهی و

معارف اخلاقی، ابطال مصالح شریعت است. و چه‌بسا بتوان از آیه شریفه

این معارف عقب هستیم!

عدم دستیابی به حقیقت دین بدون اتصال به غیب

اگر شما واقعاً از شخصی تقلید کنید که در

مبانی فکری خود به بی‌راهه می‌رود

بویی از عدم جواز تفرقه میان احکام فقهی و معارف اخلاقی استشمام نمود، و می‌توان گفت که آیه‌ی إشعاری هم به این معنا دارد که صرف عمل به احکام فقهی و جمود بر ظواهر دین کافی نیست. پس اکتفا نمودن بر عمل به ظواهر دین و رعایت نکردن روح آن، باطل کردن مصالح تشریح و از بین بردن غرض دین است؛ چون اسلام - همان‌طور که مکرر گفته‌ایم - دین عمل است، نه دین حرف، و شریعت کوشش است نه فرض. و مسلمانان به این درجه از انحطاط و سقوط اخلاقی و فرهنگی نرسیدند مگر به‌خاطر اینکه به انجام تشریفات ظاهری اکتفا نموده و از روح دین و باطن امر آن بی‌خبر ماندند.» (محقق)

و یک عالم ظاهری است، وای به حالتان که
چقدر از قافله عقب افتاده‌اید! تقلید کردن که شوخی
نیست! اگر هم نمی‌خواهید تقلید کنید می‌بایست
خودتان بدانید که امام علیه السّلام چه گفته‌اند و نظر
امام علیه السّلام در این قضیه چیست و به دیگران
اصلاً کاری نداشته باشید! انسان به وسیله آن شامه
فقهی و شم‌الفقاهه‌ای که بر اثر مرور روایات و اتصال
به غیب برای او حاصل می‌شود، می‌تواند به حقیقت
دین برسد؛ گرچه تمام عالم در طرف مقابل بایستند
و همه نظر دیگری داشته باشند!

شریح قاضی فتوا داد:

چون قیام علیه حکومت حرام است و این
حکومت، حکومت حقه اسلامی است و
حضرت یزید بن معاویه خلیفه پیغمبر است، پس
هر کسی علیه این حکومت قیام کند مرتد است
و خون مرتد هم هدر است و دفعش واجب
است!

^۱ جواهر الکلام فی سوانح الأیام، سید حسن اشرف الواعظین، ج ۱، ص ۸۹:
«در روایتی مضمون فتوای آن ملعون چنین بود: "لقد ثبت و حَقَّقَ عِنْدِي أَنَّ
حَسِينَ بْنَ عَلِيٍّ خَرَجَ عَلَيَّ إِمامَ الْمُسْلِمِينَ وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَزِيدُ بْنَ مَعَاوِيَةَ،
فَيَجِبُ عَلَيَّ كَافَّةً النَّاسِ دَفْعُهُ وَ قَتْلُهُ!"»

لذا امام حسین علیه السّلام را به شهادت رساندند!

این فتوا با همین علم فقه است که هر روز به صورت و وجهه دیگری درمی آید و با آن بازی می کنند! لذا آیا انسان نباید این مطالب را بداند تا بتواند در مقابل این تحریفات و انحرافات بایستد؟

علم حکمت و معارف الهیه تنها علم عقلی محض و مجرد از ماده

و تلك هي النظرية التي بحسب حاقّ جوهر ذاته من دون شركة الإضافة إلى الجسم و انفعالاته.

«این رفتن و رسیدن به اشتغال أهم و آن قوه‌ای که جهت ذات آن قوه به سمت حق است، همان نظریه‌ای است که به حسب حاقّ جوهر ذات انسان موجب می شود حقیقت همان جهت به سوی حق، در او تجلی پیدا کند و متحقق شود و وجود یابد؛ ولی دیگر در اضافه به جسم و انفعالاتش شریک نیست (بلکه فقط جنبه ربوبی او است).»

نفس تعلق به بدن دارد، ولی روح انسان شراکتی با جسم ندارد و اضافه به جسم و انفعالات جسم در آنجا نیست، بلکه در آنجا فقط جنبه تجرد و جوهری نفس است که به پروردگار اتصال دارد و انسان باید به آن برسد.

و ما من علم غیر الحکمة الإلهية و المعارف الربانية إلا و الاحتیاجُ إليه بمدخلية الجسم و قواه و مزاولة البدن و هواه.

«هیچ علمی نیست غیر از حکمت الهیه و معارف ربانیه مگر اینکه احتیاج به آن به واسطه مدخلیت جسم و قوای جسم و ارتباط با بدن و هوای بدن است.»

جسم، در هر علمی یک مدخلیت دارد، حتی در فقه و رجال هم مدخلیت دارد. مثلاً در رجال می‌گویند: رجال این حدیث حسن، حسین و امثال ذلک هستند. پس جسم در علم رجال مدخلیت دارد. جسم در طب و هر علمی که شما تصور کنید مدخلیتی دارد.

و لیس من العلوم ما یتکفل بتکمیل جوهر الذات الإنسیة و إزالة مثالها و مساویها حین انقطاعها عن الدنيا و ما فیها و الرجوع إلى حاقّ حقیقتها و الإقبال بالکلیة إلى بارئها و منشئها و موجدها و معطيها، إلا العلوم العقلیة المحضة.

«و هیچ علمی از علوم نیست که متکفل تکمیل جوهر ذات انسان و ازاله بدیها و پلیدیها از جوهر ذات انسان گردد در آن موقعی که از دنیا و مافیها منقطع می‌شود و به حاقّ حقیقت خودش (که عبارت است از همان ارتباط و هم‌نشینی با پروردگار) رجوع می‌نماید و با تمام وجودش به پروردگار خودش و منشئ خودش و موجد خودش و معطی خودش اقبال می‌کند، مگر علوم عقلیه‌ای که محض هستند و هیچ جنبه تقلیدی در آنها راه ندارد.»

و هی العلم بالله و صفاته و ملائکته و کتبه و رُسله و کیفیة صدور الأشياء منه علی الوجه الأكمل و النظام الأفضل، و کیفیة عنایتة و علمه بها و تدبیره إياها بلاخلل و قصور و آفة و

فتور، و علم النفس و طريقها إلى الآخرة و اتصالها بالمالِ الأعلى و افتراقها عن وثاقها و
بُعدها عن الهیولی.

«و آن علم به خداوند و صفات خداوند و
ملائکهاش و کتبش و پیامبرانش است، و علم به
کیفیت صدور و نزول اشیاء و موجودات از
پروردگار متعال

بر وجه اکمل و نظام افضل و بالاتر است، و علم به کیفیت عنایت پروردگار و علم پروردگار به این اشیاء و علم پروردگار به کیفیت تدبیر اشیاء به صورت بدون خلل و بدون قصور و بدون آفت و بدون سستی و فتور است، و علم به نفس و راهش به سوی آخرت و اتصالش به ملاً اعلیٰ و نحوه جداسدن نفس از بندها و دامها، و نحوه دور کردن نفس از هیولای او، یعنی بدن او است.»

إذ بها يَتَمُّ لها الانطلاقُ عن مضائق الإمكانِ والنجاةُ عن طوارقِ الحدَثانِ والانغماسُ في بحارِ الملكوتِ و الانتظامُ في سلكِ سُكَّانِ الجبروتِ، فيتخلَّصُ عن أسْرِ الشهواتِ و التقلُّبِ في خَبِطِ العَشَواتِ و الانفعالِ عن آثارِ الحركاتِ و قبولِ تحكُّمِ دوراتِ السماواتِ.

«چون به واسطهٔ این علوم است که جداسدن از مضایق و تنگناهای امکان (چون ما ممکن هستیم) برای نفس، تمام می شود و انسان از نوائب و ناراحتی هایی که برایش پیش می آید نجات پیدا می کند، و در دریاهای ملکوت فرومی رود و در سلك آنهايي که در جبروت ساکن اند منتظم و همراه و همگام می شود. پس از اسارت شهوات بیرون می آید و از گردش در اشتباهات و کوری ها و تاریکی ها نجات پیدا می کند و دیگر نسبت به حرکات و بالاوپایین های روزگار منفعل نمی شود و از تحکّم اینکه آسمان و زمین بر چه منوال می گردند، بیرون می آید.»

یعنی دارای نفس مطمئنه می شود و دیگر دچار

تذبذب نمی شود.

من یک وقت در منزل یکی از آقایان معروف

طهران بودم که چون با وزیر رفیق بود، لذا پسرش

هم فلان پست را در یکی از ادارات داشت. دیدم که

خیلی ناراحت است. همان ایامی بود که می گفتند که

قرار است فلان وزیر عوض شود. این آقا ناراحت

بود و مدام این دست را روی آن دست می زد و

می گفت: «نمی دانم برای فلانی چه کار کنم؟»

می گویند وزیر می خواهد عوض بشود، پسرم

شغلش را از دست می دهد!»

ببینید، این آقایی که حداقل شصت و پنج سال

سن دارد و پایش لب گور است، به خاطر این تغییر

در دوران آسمان و زمین، منقلب می‌شود و بالا
می‌رود و پایین می‌آید! حالا اینها رهبران و زمامداران
هدایت خلق هستند! اینها همان‌هایی هستند

که می‌گویند: «توکل بر خدا کنید، توکل بر خدا داشته باشید، خدای تعالی رازق است، خدای تعالی کافل است!» آن وقت با عوض شدن یک وزیر ناراحت است، چون فلانی می‌خواهد شغلش را از دست بدهد!

منفعت داشتن سایر علوم در ظلّ علم حکمت و معارف الهیه

وَأَمَّا مَا وَرَاءَهَا فَإِنَّ كَانَ وَسِيلَةً إِلَيْهَا فَهُوَ نَافِعٌ لِأَجْلِهَا؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَسِيلَةً إِلَيْهَا، كَالنَّحْوِ وَاللُّغَةِ وَالشَّعْرِ وَأَنْوَاعِ الْعُلُومِ، فَهِيَ حَرْفٌ وَصَنَاعَاتٌ كَبَاقِي الْحَرْفِ وَالْمَلَكَاتِ.

«اما آن چیزی که ماورای این علوم عقلیه محض است؛ اگر وسیله‌ای برای تحصیل علوم عقلیه باشد (مانند علم منطق و مقداری از علم فقه که مربوط به عبادات و تزکیه نفس و امثال ذلک است) به‌خاطر وسیله بودن، برایش نافع و سودمند است؛ اما اگر وسیله نباشد، مثل نحو و لغت و شعر و انواع علوم (مانند نجوم و ریاضیات)، اینها حرفه و فنون و صنعت‌هایی همانند حرفه‌ها و ملکات دیگر (مانند نجاری و خطاطی) هستند.»

فلانی شاعر یا نحوی است و بحث می‌کند که فراء در فلان‌جا چه گفته است، و یا بصرین قائل به این مطلب‌اند یا کوفین قائل به آن مطلب‌اند. اینها شعر و لغت و امثال ذلک است. افرادی هم که در این

زمینه وارد می‌شوند، مثلاً یک نفر که نحوش خوب است، اصلاً هیچ کس را قبول ندارد و خیال می‌کند که همه دنیا «نحو» شده است! حالا دو تا شعر فرزدق و سه تا شعر لبید و چهار تا شعر امرؤالقیس را هم حفظ کرد، آخرش به کجا می‌رسد؟ او خیال می‌کند که علم فقط منحصر در نحو است!

آن کسی که عالم به علم لغت است و مشترکات لفظی در لغات و کنایات و موارد استعمال آنها و غیره را بلد است، فکر می‌کند که کار دیگر تمام است و آسمان و زمین به هم دوخته شد که این آقا فلان لغت را بلد است! حالا بر فرض که المنجد را هم حفظ کردی، ثمّ ماذا؟!

علت احتیاج علوم عقلیه محض به عبادات قلبیه

و بدنیه

آنچه گذشت مربوط به فکر و قوای عقلانی بود، ولی چرا احتیاج به عمل و عبادت قلبیه و بدنیه داریم؟

و أمّا الحاجةُ إلى العملِ و العبادَةِ القلبيّةِ و البدنيّةِ، فلطهارةِ النفسِ و زكائِها

بالأوضاع الشرعية و الرياضات البدنية؛ لئلا تتمكّن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن و نزوعها إلى شهواته و شوقها إلى مقتضياته هيئةً انقهاريةً للبدن و هواه.

«دلیل احتیاج به عمل و عبادات قلبیه و بدنیه این است که همهٔ این علوم عقلی محضه برای طهارت و تصفیه و تزکیهٔ نفس و بدن به وسیلهٔ قوانین شرعی و ریاضات بدنیه است.»

این گونه نیست که چون فقط علوم عقلیه محضه بالاترین علم است، لذا ما به چیز دیگری احتیاج نداریم؛ نه خیر، برای تزکیهٔ روح، به عبادات قلبیه و بدنیه و مجاهدات و ریاضات شرعیه نیاز داریم. اینها به جای خود محفوظ، آن هم به جای خود محفوظ؛ این دو مکمل یکدیگر هستند.

علت نیاز بدن به عمل و عبادات چیست و چرا باید به بدن ریاضت بدهیم؟

«برای اینکه به واسطهٔ اشتغال این نفس سرکش به بدن (یعنی اشتغال به تن پروری و اینکه نمی خواهد هیچ تکانی به خود بدهد و می خواهد همیشه در حال صحت و سلامت باقی بماند) و میل و شوق این نفس سرکش به شهوات بدن و به مقتضیات این بدن، یک هیئت انقهاریه و مغلوبیتی برای این نفس پیدا نشود!»

هیئت انقهاریه یعنی هیئتی که مقهور بدن بشود و در بند بدن گرفتار شود و اصلاً غیر از شکم

و شهوات چیزی نفهمد و نتواند سرش را بالا کند و
ببند که آن بالا چه خبر است. وقتی کسی در ماده و
تعلقات مادی فرو برود، اصلاً همه فکر و ذکرش
شکم و شهوات نفسانی می شود. آقا جان، بالاتر از
ماده هم وجود دارد! آن قدر مثل حیوان، سر را پایین
نیندازیم که فقط در همین پایین و این حرفها
مشغول باشیم! و این طور نباشیم که در کنار
اشتغالات به عالم مادون، یک «یا خدا!» هم بگوییم،
ولی دائماً چشمان به این و آن باشد! اینها این طوری
هستند دیگر!

شخصی می گفت: «من هر دستوری را عمل
می کنم، فقط این دستور متعه نکردن را عمل
نمی کنم!» گفتم: «بنده خدا، دستور تو فقط همین
است!»

فترسخ لها ملكة إنيادية لمُشتهاه، وتمنعها إذا ماتَ البدنُ عن لذتها الخاصّة بها من مجاورة
المقرّبين و مشاهدة الأمور الجميلة و أنوارِ القدسین، و لا یكونُ

«تا اینکه یک ملکه انقیادیه برای بدن راسخ می شود که هرچه بدن اشتها دارد تأمین می کند، و وقتی بدن بمیرد، نفس را از لذاتی که به او اختصاص دارد - از جمله مجاورت با مقربین و مشاهده امور زیبا و انوار قدسیان - منع کند و نمی گذارد که نفس به آنجا برسد. پس اگر این کارها را نکند، دیگر بدن با او نیست تا اینکه او را به لهو بیندازد؛ همان طور که قبل از مرگ، بدن نفس را به لهو می انداخت و آن را از توجه به عالم تجرد و مجاورت مقربین و مشاهده انوار قدسیه، به فراموشی می انداخت.»

فصدّر من الرحمة الإلهية و الشريعة الرحمانية الأمر بتطويع القوى الأتارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية و السياسات الإلهية، رياضةً للجسد و هواه و مجاهدةً للنفس الآدمية مع أعداءه من قواه، لينخرط معها في سلك التوجه إلى جناب الحق من عالم الزور و معدن الغرور، و لا يعاوقها، بل يشايعها في مطالبها و يرافقها في مآربها.^۱

«پس از جانب رحمت الهی و شریعت رحمانی، دستور و امر صادر شده است که باید بر سر قوای نفس اماره زد و آن را به وسیله احکام و شرایع دینی و سیاسات الهی، به اطاعت نفس مطمئنه درآورد؛ به خاطر اینکه به جسد ریاضت بدهد و نفس آدمی با دشمنانش - که قوای این بدن هستند - مجاهده نماید، تا اینکه این بدن با آن نفس در سلك توجه به جناب حق، کوبیده و

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲ و ۳.

منخرط و متواضع شود و از عالم زور و ظلمت و
گمراهی منصرف گردد، و بدن مانع نفس نشود،
بلکه نفس را در اهدافی که می‌خواهد آنها را
تعقیب کند، همراهی کند و با او رفیق داشته
باشد.»

برای اینکه انسان منقاد بدن نباشد و در او
ملکه انقهاریه پیدا نشود، خداوند متعال به واسطه
رحمتش - نه غضبش - امر به تشریح کرد تا انسان
این بدنش را ریاضت بدهد. مثلاً نصف شب باید
بلند شود و نماز بخواند یا باید یخ را بشکند و وضو
بگیرد!

باید از خیلی مسائل بگذرد! اگر انسان نگذرد، همین‌طور در یک حالت خمودی باقی می‌ماند؛ و گرچه احساس‌هایی هم نسبت به آن طرف داشته باشد، ولی رشد ندارد و مثل چیزی که پیوسته بر آن سرکوفت بزنند، همین‌طور در این حالت می‌ماند.

این بدن نباید سرکش باشد و قدرت داشته باشد، بلکه باید له و متواضع شود و خودش را مقهور ارادهٔ نفس مطمئنه بداند؛ نه‌اینکه هر اتفاقی افتاد بلافاصله در مقام تعارض قرار گیرد و نفس را باز دارد و مانع حرکت آن شود، مثلاً وقتی می‌خواهد برای عبادت برود، بدن بگوید: «پاهایم درد می‌کند، کمرم درد می‌کند!» خلاصه این‌که:

نفس در مسیر توجه به خدا است و بدن می‌خواهد نفس را به طرف خود بکشد، ولی نفس باید بر سرش بزند و نگذارد عائق شود و بدن را در آن مسیری بکشاند که خودش می‌خواهد حرکت کند؛ چون بدن فقط آلت برای نفس است و استقلالی ندارد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه چہارم: موانع تالیف حکمة متعالیہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

و الصَّلَاةُ عَلٰی خَیْرَةِ اللّٰهِ الْمُنْتَجِبِیْنَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

و اللَّعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ

گلابیه ملاصدرا از ابناء زمانه و از تقلید زدگی در

حوزه علم و دین

در بحث امروز، مرحوم صدر المتألهین از ابناء

زمان خیلی گله دارد. به طور کلی مسئله عجیبی که

از زمان‌های سابق و بعداً در عصر پیغمبر اکرم وجود

داشته و معمولاً بها بوده و اِلی زماننا هذا هم کشیده

شده است و در آینده هم به همین منوال خواهد بود

این است: مردم همیشه دچار معضله تقلید هستند و

این مسئله واقعاً تأسف آور است که قضیه تقلید و

قضیه انس انسان و نفس او با مطالب و مسائلی که از

گذشته به میراث برده است، به چه نحوی است که نمی‌تواند خود را با مسائل جدید وفق بدهد. این یک معضله است؛ البته به نظر می‌رسد که این قضیه الآن مقداری تفاوت پیدا کرده است که إن شاء الله عرض خواهم کرد.

نهی شریعت اسلام از تقلید کورکورانه

این مسئله تقلید از اول بوده است. اگر در آیات قرآن و در تاریخ نگاه کنید می‌بینید که هر پیغمبری آمده است هیچ کس به او نمی‌گوید: «حرف تو چیست؟» بلکه می‌گویند: «پدران ما این‌طور بوده‌اند!» آقا، اول ببینید چه می‌گوید، آن وقت با قانون عقل و فکر و منطق بسنجید؛ اگر خلاف بود کنار بگذارید و اگر خلاف نبود بپذیرید! چرا می‌گویید: «روش پدران ما این‌طور بود، لذا حرف تو را قبول نمی‌کنیم!»

این می‌شود تقلید! در زمان نوح این‌طور بوده است، در زمان لوط این‌طور بوده است، در زمان شعیب این‌طور بوده است، در زمان صالح این‌طور بوده است و در هر زمان دیگری هم همین‌طور بوده است! کافران می‌گفتند:

﴿أَنْ نَّتْرِكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾^۱ «آیا آنچه پدرانمان

می‌پرستیدند رها کنیم؟!»

خداوند می‌فرماید:

﴿أُولَئِكَ كَانُوا لَنَا آيَاتٍ﴾^۲

آیا درحالی‌که پدران شما چیزی نمی‌فهمیدند، شما هم باید به آتش آنها بسوزید؟! آخر این چه حسابی است؟!

اینکه الآن این مسئله را عرض می‌کنم و اهمی‌امی که در آن دارم برای این است که خود ما هم به این قضیه و مشکل مبتلا هستیم؛ مثلاً وقتی یک مطلب از سابق بوده است، آیا باید روی آن مطلب پافشاری کرد؟! کسی بعد از شیخ طوسی جرئت نمی‌کرد که حرفی برخلاف فتاوی‌ای ایشان

^۱ سوره هود (۱۱) آیه ۸۷.

^۲ سوره مائده (۵) آیه ۱۰۴.

مطرح کند، و اصلاً مخالفت با شیخ طوسی را گناه کبیره می‌شمردند! نقل است که ابن‌ادریس آمد و این سد را شکست و در فتاوی شیخ طوسی قدری کنکاش کرد.^۱

در تمام اُمم گذشته، مسئله تقلید وجود داشته است و معنای کلام امیرالمؤمنین علیه السّلام که فرمودند: «لَا تَنْظُرُ إِلَى مَنْ قَالَ وَ انْظُرْ إِلَى مَا قَالَ!»^۲ به‌طور کلی از عقل بشر دور بوده است؛ یعنی مردم همیشه نگاه می‌کردند که تا به‌حال چه مسائلی بوده است.

الآن هم مردم همین‌طورند! الآن مردم را نگاه کنید؛ تا یک حرف به آنها می‌زنید، بلافاصله می‌گویند: «فلان شخص این مطلب را گفته است و مطلب شما با

^۱ تاریخ فقه و فقهاء، گرجی، ص ۱۸۴؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۱۴، ص ۴۲۷.

^۲ غرر الحکم، ص ۷۴۴.

کلام او مخالفت دارد!» و دیگر راجع به این قضیه هیچ صحبتی نمی‌کند. اول راجع به این قضیه تأمل کن، اگر خلاف بود رد کن! کسی جلوی رد کردن را نگرفته است! اینکه «فلان آقا با آن ریش و عمامه فلان حرف را گفته است» دلیل نمی‌شود!

این مسئله تقلید است که پرده‌ای روی عقل و چشم و باطن می‌اندازد و انسان نمی‌تواند حقیقت را ببیند؛ یعنی ولو اینکه عمامه دارد و اهل علم است، ولکن نفس او در حدی است که آن علم را در خدمت مرتکزات ذهنی خودش قرار می‌دهد، نه اینکه جرئت داشته باشد که آن مرتکزات ذهنی را کنار بزند و از آن علم به نحو احسن و به نحو اتم استفاده کند؛ مثلاً تا وقتی که پدر سالک است بچه‌اش هم سالک است، ولی وقتی پدر از سلوک درمی‌آید فرزند هم بیرون می‌آید! چرا باید این طور باشد؟! تا وقتی که پدر سالک نیست زن و بچه هم نیستند، اما همین که پدر می‌آید زن و بچه هم می‌آیند! چرا باید این طور باشد؟! مگر راه خدا راهی نیست که حقیقت دارد؟!!

لذا می‌بینیم که شروع می‌کنند به متلک گفتن

و مسخره کردن! معلوم می‌شود که اصل و حقیقتش هم بیخود بوده است؛ چون اگر کسی به حقیقتی توجه پیدا کند، دیگر معنا ندارد که از آن حقیقت دست بردارد؛ پس معلوم می‌شود که او هم به لحاظ اشتیاق و گفت و شنودِ این و آن و این طرف و آن طرف، به دنبال این قضایا می‌رود. پس همهٔ اینها تقلیدی می‌شود!

پس ما سلوک تقلیدی داریم، شرع تقلیدی داریم، عرفیات تقلیدی داریم، اجتماعیات تقلیدی داریم؛ همهٔ اینها تقلیدی هستند! و به همین مطلب اشاره می‌کند و می‌فرماید:

البته منظور ما از تقلید مذموم، تقلید از پیغمبر و امام و ولیّ آگاه نیست؛ بلکه منظور ما تقلید از جهل و تقلید از باطل است و منظور ما این مطلب است که می‌گویند:

«چون قبلاً این طور بوده است، پس حالا هم

همین طور باشد!»

حجیت اجماع اولیای الهی و عدم حجیت اجماع

سایر فقها

این مسئله، مسئله بسیار مهمی است: انسان

همیشه باید نفس آن قضیه و آن مسئله را مدّ نظر

داشته باشد، نه اینکه چه کسی این حرف را می زند،

یا اینکه بگوید: «دیگران این طور کردند!» یا بگوید:

«آقا شما دارید با اجماع مخالفت می کنید!» بله، اصلاً

می خواهیم با اجماع مخالفت کنیم! ما در بسیاری از

مبانی اصولی خودمان اصلاً با اصل اجماع مخالف

هستیم! اجماع چیست؟! اجماع، افرادی مثل من و

حسن و حسین و تقی هستند که جمع شده اند و

اجماع درست شده و مفهومی ساخته شده است که

افراد از مخالفت با آن وحشت می کنند! اجماع

چیست؟! اجماع، همین چیزی است که داریم

می بینیم! سیصد تا رساله را نگاه کنید! ماشاءالله! این

شده است اجماع! از کسانی مانند آقای حسن و آقای

^۱ رجوع شود به اجماع از منظر نقد و نظر، رساله اصولیه در عدم حجیت اجماع مطلقاً.

حسین و... اجماع درست می‌شود!

در آن زمان سابق هم همین‌طور بود؛ منتها خدا آن سابق‌ها را رحمت کند و خیرشان بدهد که خیلی تفاوت داشتند و ناخنشان به خیلی‌ها می‌ارزید! آیا امثال بحرالعلوم و علامه طباطبائی در یک قضیه اجماع داشتند؟! اگر امثال میرزا حسن شیرازی و سید بحرالعلوم و ابن‌فهد و سید بن طاووس در یک مسئله اجماع داشته باشند، انسان از اجماع اینها به مطالبی می‌رسد؛ گرچه سید بن طاووس - خدا رحمتش کند - علم خیلی زیادی نداشت و عرفان هم نداشت، فقط یک سالک عابد و زاهدی بود.

صحبت در این است که شما می‌خواهید با اجماع به «قول معصوم» برسید! آخر با قول ابن‌ادریس و ابن‌زهره یا با فتوای صاحب حدائق که هر روز فتوایش عوض می‌شد، صبح یک فتوا داشت و شب یک فتوای دیگر، نمی‌شود به قول معصوم رسید! آیا با این اجماعات می‌توان به قول معصوم رسید؟! رسید؟! رسید؟! رسید! رسید! رسید!

اگر چند نفر از اولیاء خدا جمع شوند و در

یک مسئله نظر بدهند، وقتی که این مسئله متفقاً علیه
بود می‌گوییم: «این اجماع، حکایت از یک منشأ
می‌کند.» دیگر در

اینجا مسئله «ظهور» و «مظهریت در یک ظهور» نیست، بلکه این اتفاق آراء، حکایت از یک قضیه نفس‌الأمریه دارد.

ولی اجماعاتی مانند اجماعات کنونی اصلاً نمی‌تواند کاشف از قول معصوم باشد؛ لذا می‌گویند: «اجماع بعد از شیخ طوسی فایده‌ای ندارد!» چون همه می‌ترسیدند که در مقابل شیخ طوسی فتوا بدهند! اما شیخ طوسی هم مثل بقیه است! شیخ طوسی عالم خوبی است، مجتهد و زحمت‌کشیده است و خدا خیرش بدهد. کسانی که واقعاً بدون هوی زحمت کشیده‌اند، واقعاً پیش خدا اجر و مقام دارند؛ منتها از عرفان خبر نداشتند. البته ما اصلاً نمی‌دانیم آن طرف چه خبر است! خیال می‌کنیم که عارف هستیم! عارف که هیچ، خیال می‌کنیم سالک و گُل سر سبد ممکنات هستیم! نه خیر، آنجا این حرف‌ها نیست، آنجا به قلب صاف و همت پاک نگاه می‌کنند، و به ذکر و ورد و یونسیه و نماز شب نگاه نمی‌کنند! در آنجا قضیه این است؛ لذا در آنجا می‌بینید بعضی‌ها که اهل سلوک بودند، خیلی

عقب‌تر هستند و آنهایی که اهل این امور نبودند خیلی جلوتر هستند! واقعیت و حقیقت قضیه این‌طور است؛ لذا کار ما مشکل‌تر از کار بقیه است و ما هنوز گرفتاری داریم!

لزوم تواضع و سرسپردگی تام فقط در آستان

ولائی معصومین علیهم السلام

ما به این قضیه کار نداریم که اجماع است؛ ما فقط چهارده نفر در مقابل خودمان داریم، تمام شد و بس! اول آنها پیغمبر و آخر آنها حضرت بقیةالله علیهم السلام می‌باشند. فقط چهارده نفر معصوم‌اند و باید احکام دین را از این چهارده معصوم به‌دست بیاوریم، تمام شد و بس! باید بینیم که کلام این چهارده نفر، رفتارشان، سیره‌شان، تاریخشان، معاشرتشان با مردم زمانشان، رفتارشان، صحبتشان، ذکرشان، وردشان، خلوتشان، قضایشان، حکومتشان، ارتباطشان با دستگاه، تقیه‌شان و... به چه نحو و به چه کیفیتی بوده است و فقط اینها را الگو قرار بدهیم. از اینها گذشته، همه را تا قیام قیامت، کنار بگذار! البته منظورم اولیاء الهی نیست؛ بلکه منظورم همین افرادی هستند که مدعی

پرچم‌داری رسالت و داعی این قضیه هستند، و همه آنها باید کنار بروند و فقط همین چهارده نفر باشند. پس اینکه آقای بروجردی نظرشان بر این بود

که: «وقتی وارد حرم امام رضا

علیه السّلام می‌شوید، عتبه را نبوسید چون مانند سجده است.^۱ برای خود ایشان است. می‌گویند: «مشابهت دارد!» خب مشابهت داشته باشد؛ این چه دلیلی بر حرمت دارد؟ آیا چون مشابه با سجده است؟ خیلی چیزها مشابه با سجده است و شما خیلی کارها می‌کنید، اما اسمش را مشابهت نمی‌گذارید؛ ولی چرا نسبت به امام رضا علیه السّلام مشابه با سجده می‌شود؟!

نه خیر، باید به حرم امام رضا علیه السّلام رفت و باید عتبه را هم بوسید و بعد داخل حرم رفت. بنده هر دفعه به حرم مشرف شوم، دفعه اولی که می‌خواهم وارد بشوم عتبه را می‌بوسم و داخل می‌روم؛ می‌خواهد کسی ببیند یا نبیند! این انانیت و اظهار خودیت در مقابل مقام ولایت است که انسان عتبه‌بوسی ننماید!^۲

البته این را بگویم که آقای بروجردی مرد بسیار پاک و با اخلاصی بود، جداً یک موی ایشان

^۱ روح مجرد، ص ۲۰۵؛ چشم و چراغ مرجعیت، مجتبی احمدی، ص ۲۴.
^۲ جهت اطلاع پیرامون جواز بوسیدن اعتاب مقدسه قبور ائمه اطهار علیهم السّلام، رجوع شود به روح مجرد، ص ۲۰۴ - ۲۰۶.

پیدا نمی‌شود! من مطالبی در مورد ایشان راجع به روز عاشورا نقل کرده‌ام.^۱ مردی پاک، با اخلاص، با حمیت و غیرت دینی و واقعاً مرد غیوری بود.^۲

مرحوم آقا قاضیه‌ای از ایشان نقل می‌کردند:

یک روز آقای شیخ اسماعیل ملایری در اینجا به من گفت:

«در آن زمانی که توده‌های‌ها با مصدق همکاری می‌کردند و جلو آمده بودند و تظاهرات کرده بودند و به قول امروزی‌ها، همایش و میتینگ تشکیل داده بودند و کارها را به دست گرفته بودند، خطر بزرگی برای مملکت به حساب می‌رفت؛

^۱ رساله عمره مفرده، ص ۳۱، تعلیقه ۳؛ نرم‌افزار کیمیای سعادت، متن جلسات شرح حدیث عنوان بصری، ص ۳۵۲ و ۲۰۵۰ و ۲۴۸۲؛ و درس خارج فقه حج، ص ۱۹۴۰. هم‌چنین رجوع شود به زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیه‌الله بروجردی، ص ۳۶۸.

^۲ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به همین کتاب (ویراست اول) ص ۸۸.

و از آن طرف هم مصدّق با آخوندها چپ افتاده بود و خلاصه کار داشت خیلی به هم می ریخت. یک بار که آقای بروجردی در تابستان در یکی از بیلاق‌های اطراف قم بودند و من با ایشان بودم، نصف شب بلند شدم و شنیدم که صدای مناجات می آید، دیدم که آقای بروجردی بلند شده است و در حیاط منزل دارد نماز شب می خواند و در نماز شب، مدام سوره‌های ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾^۱ و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾^۲ می خواند و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ را با شدت و تأکید بر کلمات تکرار می کند و خیلی با حرص و تأکید و به قصد انشاء می خواهد تا معنا را در خدا ایجاد کند! هنگام صبح به ایشان گفتم: آقا، من دیشب بلند شدم دیدم که شما خیلی ملتهب هستید و ﴿قُلْ أَعُوذُ...﴾ را با حرص و شدت می خوانید! ایشان گفتند: ”آقا، مملکت دارد از بین می رود و ما باید متوسل شویم! این طور که نمی شود رها کرد!“

کدام یک از این آقایان این طور هستند؟ خدا ایشان را رحمت کند که غیرت و حمیت و عرق دینی در ایشان بود!

^۱ سوره ناس (۱۱۴) آیه ۱.

^۲ سوره فلق (۱۱۳) آیه ۱.

مرحوم آقا می فرمودند: «قضیه در همان شب

برگشت!» و نظر ایشان این بود که توسلات ایشان

این کار را انجام داد، البته در سلسلهٔ علل.

مرحوم آقا می گفتند: «آقای بروجردی آدم

باواقعتی بود!» یعنی واقعیت داشت و دلسوز بود.

ولی اینکه آقای بروجردی می گوید: «عتبهٔ حضرت

رضا علیه السّلام را نبوسید، چون شبیه به سجده

است.» ما این حرف را با کمال احترام قبول

نمی کنیم! وقتی که خدمت علی بن موسی الرضا

برسیم، حداقل دفعهٔ اول باید عتبه را ببوسیم و

دفعات بعد دربها را ببوسیم؛ هر کسی هم

می خواهد نگاه کند، نگاه کند!

هریک از این مطالبی که دربارهٔ آقای

بروجردی عرض می کنم در جای خود محفوظ

است؛ ولی منظور این است که نباید وحی را از آقای

بروجردی بگیریم!

احکام را فقط باید از امام علیه السّلام گرفت؛ چون امام به مقام عصمت مطلقه رسیده است، هم عصمت در فکر و هم عصمت در عمل و هم عصمت در سرّ. احکام را فقط باید از ائمه بگیریم؛ تمام شد و بس!

محوریت محض امام علیه السّلام در کشف

معارف دینی حقیقی

مرحوم آقا دنبال این قضیه بودند و می‌خواستند این مسئله را ثابت کنند که غیر از معصوم و کسی که به عصمت سرّ رسیده است، کلام هر کسی با رفتن او از بین می‌رود؛ هر کسی که می‌خواهد باشد.^۱ چون ما مکلفیم که از حقّ مطلق و حقّ به‌نحو اطلاق تبعیت کنیم؛ نه اینکه قاطی داشته باشد. حالا اینکه چقدر خودمان را وفق بدهیم، حرف دیگری است. بله، نمی‌توانیم خودمان را با حقّ مطلق وفق بدهیم، همان‌طور که امیرالمؤمنین علیه السّلام فرموده‌اند: «شما نمی‌توانید، ولکن

^۱ امام شناسی، ج ۱۸، ص ۲۲۰. هم‌چنین جهت اطلاع تفصیلی پیرامون ادله عدم جواز تقلید از میت، رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، علامه طهرانی، ص ۵۸۷.

أعينوني بِوَرعٍ و اجتهادٍ!«^۱ حدّ اقل بفهمیم که حق چیست؛ ولی اینکه چقدر خودمان را با حق وفق بدهیم مطلب دیگری است. هر مقدار که وفق بدهیم، خدا را شاکر هستیم! ولی نه اینکه مبنایمان را بر اساس کلام آقای بروجردی قرار دهیم؛ این غلط است! کسی که دنبال حق است، مبنایش را کلام امام علیه السّلام قرار می‌دهد، نه آقای بروجردی و نه بالاتر از آقای بروجردی.

اشکالی که من بر حاج شیخ عباس قوچانی کردم، همین مسئله بود. مرحوم آقا تعریف می‌کردند:

یکی از اعیان و معاریف طهران به نجف آمد. در آن موقع، عمله و بناها مشغول گچ‌کاری و تعمیر حرم امیرالمؤمنین علیه السّلام بودند. این آقا از آقا شیخ عباس دستور و ذکر می‌گرفت و آقا شیخ عباس استاد ایشان بود؛ لذا از آقا شیخ عباس پرسید: «من دلم می‌خواهد که یک روز در حرم کار کنم، لباس را دریاورم و مثل عمله‌ها شروع به کار کنم!»

^۱ نهج البلاغة (صبحی صالح)، نامه ۴۵، ص ۴۱۷.

آقا شیخ عباس قوچانی به ایشان می گویند: «شما این کار را نکنید و همان نیت شما برای شما کافی است و مأجور هستید. شما به جای این عمل، در سفر پیاده به کربلا با ما همراه باشید. (او یکی از سه نفری بود که با آقا از نجف آمدند.) چون شما از اعیان هستید، لذا اگر دیگران شما را ببینند، برای خود شما خوب نیست؛ یعنی اینکه مدام این طرف و آن طرف نقل کنند که شما با این موقعیتان در حرم عملگی می کردید، ممکن است در نفس شما چیزی پیدا بشود، و مفسده این برای نفس شما بیشتر از مصلحتش است.»^۱

مرحوم آقا اسم ایشان را هم ذکر کردند. ایشان از دوستان آقا بود ولی در این اواخر، دور افتاده بود. ایشان آدم خوب و پیرمرد بسیار نورانی و محترمی است و ظاهراً الآن زنده است.

وقتی آقا این قضیه را در یک جای خصوصی نقل می کردند، بنده عرض کردم: آقا من به حرف ایشان اعتراض دارم! انسان در مقام و ساحت ولایت نباید ملاحظه هیچ چیزی را داشته باشد! فقط و فقط ولایت باید ملاک باشد و بالاتر از هر چیزی باشد.

^۱ روح مجرد، ص ۲۳.

ایشان خندیدند و گفتند: «بله، حالا

در هر صورت، به این کاری نداریم.»^۱

البته آقا شیخ عباس استاد آقا بودند و آقا تأدباً

نخواستند چیزی بگویند؛ ولی استاد ما که نبودند!

شکوۀ ملاحظه‌داران از تقلید کورکورانه مردم

لذا مرحوم صدرالمتألهین در اینجا از مسئله

تقلید می‌نالد و می‌فرماید:

مردم آن زمان، بد و بی‌راه می‌گفتند، فحش

می‌دادند، تکفیر می‌کردند و اصلاً اعتنا

نمی‌کردند! زمام کار به دست یک عده جاهل

افتاده بود و مردم را به دنبال خود می‌کشیدند

(یعنی همین جریاناتی که در گذشته علیه عرفان

و فلسفه بوده است)؛ لذا ما مجبور شدیم که

مدتها در یک زاویه و در یک خُمول، کنج

عزالت بگزینیم و به ریاضات و امثال ذلک مشغول

باشیم تا اینکه خداوند پرده‌های حجاب‌هایش را

برای ما کنار زد و دل ما را از انوار ملکوت روشن

کرد.

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۳، ص ۱۸۶.

بعداً ایشان نوشتن اسفار را شروع کردند.

یعنی واقعاً صدرالمتألهین از دست مردم به زاویه‌ای فرار کرد تا اصلاً کسی او را نبیند! چون:

وقتی که انسان در معرض نباشد، کسی هم به او کاری ندارد و به او توجه نمی‌کند، لذا او هم کار خودش را انجام می‌دهد.

شیوه گردآوری مطالب اسفار

ثم إنني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطنطين السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبحاثهم وأسرارهم. وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلاً يختار اللباب من كل باب ويتجاوز عن التطويل والإطناب، مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل، معرضاً من إسهاب الجدال مع اقتراب الساعة والأجل، طلباً للجاه الوهمي وتشوقاً إلى الترويض الخيالي، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل. كما يرى من أكثر أبناء الزمان من مزاوي كتب العلم والعرفان، من حيث كونهم منكبين أولاً بتمام الجد على مصنّفات العلماء، منصّبين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء، ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ويقنعون عن كل دنّ بجرعة، لعدم وجدانهم فيها ما حداهم إليها؛ شهواتهم العينية ودواعيهم الجينية.

«من توان و قوتم را در زمان گذشته، در اول حادثات و شکوفایی جوانی، به آن مقداری که توانستم و برایم مقدور بود و نصیبم از سعی و کوشش فراوان اقتضا می‌کرد، در تعلم فلسفه الهیه صرف کردم و گذراندم، و به دنبال آثار حکمای سابقین و فضلاهی لاحقین حرکت کردم و از نتایج خواطر و نظرهايشان قبسی برگرفتم و نتیجه‌ای اندوختم و از آن ضمیرهای دست‌نخورده و اسرار آنها (که کسی به آنها راه

نیافته بود) استفاده کردم، و آن مطالبی را که در

کتاب‌های

یونانیان مانند ارسطو و افلاطون و آن رؤسای
معلمین مانند ابونصر و ابن سینا یافتم، تحصیل
کردم و آموختم (چون حقیقت را در دنبال‌روی
از افکار ارسطو و... می‌پنداشتم)؛ تحصیلی که
چکیده و مغز هر بابی را برای من حاصل می‌کرد،
و از تطویل و اطناب گذشتم؛ و با وجود عمل کم
و اندک خود، از آرزوی بعید و طویل (مانند
دستیابی به ریاسات خیالی و رسیدن به کرسی
بحث و درس و تعلیم) اجتناب می‌کردم و به
دنبال آن نمی‌رفتم و فقط فکرم منحصر در مسائل
الهیة بود؛ و از طولانی شدن جدل إعراض
می‌کردم، چراکه ساعت و أجل نزدیک بود و عمر
هم کوتاه! درحالی که به دنبال آن مقام وهمی و
آنچه در ذهنم می‌گذشت بودم و شوق رسیدن به
آن مرتبه بالای از خیال را داشتم (مثلاً به آن
مرتبه‌ای برسم که به حساب خودم، دیگر به
حقیقت هستی رسیده باشم و عالم وجود برای
من کشف شده باشد و معرفت‌شناسی بتمام معنا
برای من تحصیل شده باشد)، بدون اینکه از
حکمت به نتیجه‌ای رسیده باشم یا اینکه بحث به
حاصلی رسیده باشد.

همان‌طوری که این روش و دیدن در بیشتر ابناء
زمان و آنهایی که به دنبال کتب علوم مختلف و
عرفان می‌روند دیده می‌شود، از این حیث که

اینها بتمام جد، ملازم بر مصنفات علما هستند و
به مؤلفات فضلا رو می آورند.»

یعنی اینها بی جهت بر سر مسئله‌ای بحث می کنند
و نتیجه‌ای نمی گیرند، و منظورشان فقط همان بحث
نظری و جهت نظری قضیه است، بدون اینکه
حقیقتی برای آنها منکشف شده باشد. همیشه
می خواهند ببینند که این آقا چه می گوید یا مرحوم
ملاً علی نوری چه می گوید - با اینکه ملا علی نوری
شخصیت کمی نبود و حتی بعضی او را هم‌ردیف
صدرالمتألهین حساب می کردند - یا مرحوم زَنُوزی
چه می گوید! و از اینکه حرف‌های این و آن را بلد
باشند لذت می برند و خوشحال هستند که مثلاً از
آراء عرفا و فلاسفه اطلاع دارند!

«ولی مدتی که می گذرد و نتیجه‌ای نمی گیرند، از
هر فنی خسته می شوند و اشتیاقشان از بین
می رود و سراغ مطلب دیگری می روند. از هر
ظرف و کاسه و خمره‌ای به یک جرعه قناعت
می کنند؛ چون هدف و حقیقتی نمی یابند که

آنها را به آن ترغیب و تشویق کند، لذا دلسرد می‌شوند و همه چیز را کنار می‌گذارند. اینها مانند آدم‌های عین هستند که شهوتی ندارند (یعنی اصلاً هیچ چیزی در مخیله‌شان نیست و مثل بچه‌ها فکر می‌کنند)، و دواعی اینها دواعی جنین است.»

جنین چه داعیه‌ای دارد؟ هیچ! دواعی این افراد هم بسیار پوچ است! فقط می‌خواهند به این برسند که قول فلان چیست و قول فلان چیست، تا اینکه در یک مجلس شروع به صحبت کنند و دیگران بگویند: «به‌به، این آقا چقدر به اقوال حکما و اقوال اصولیین و اقوال دیگران اطلاع دارد!» آن قدر می‌گویند: «مرحومِ آقاضیاء، مرحومِ نائینی!» تا دهانشان کف می‌کند! الآن الحمدلله خودتان دارید مشاهده می‌کنید که لذت همه این آقایان به این است که بر این احاطه دارند که نائینی چه افاده فرموده است و آقاضیاء چه چیزی از آن ضمائر ابکارش صادر فرموده است! و هیچ هنری غیر از این ندارند که بخواهند عرضه کنند! آخر به من چه مربوط است که او این‌طور گفته است؟! خودت چه داری?! دواعی اینها دواعی جنین است؛ یعنی محترم بودن در

میان مردم، و آنها را بالا بردن و در آن بالاها گذاشتن،
بعداً هم چیزی خوردن و شکم را سیر کردن و به
خانه رفتن و به بقیه مسائل رسیدن!

ولهذا لم ينالوا من العلم نصيباً كثيراً، ولا الشقوى الغوى منهم يصير سعيداً بصيراً؛ بل ترى من
المُستغلين ما يرجى طول عمره في البحث و التكرار آناء الليل و أطراف النهار.
ثم يرجع بِخُفَى حُيْنٍ و يصير مَطْرَحًا للعار و الشين، و هم المذكورون في قوله تعالى:
﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ
سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ
يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^۱. أعاذنا الله من هذه الورطة المُدهشة و الظلمة الموحشة.

«و به همین جهت (که اینها فقط به دنبال همین

ریاست‌های خیالی و دواعی

۱ سوره كهف (۱۸) آیه ۱۰۳ و ۱۰۴.

نفسانی هستند) نصیبی از علم پیدا نکرده‌اند، و شقیّ گمراه از اینها، باسعادت و بصیر نمی‌شود. شما فردی از مشتغلین این علوم را می‌بینید که در طول عمرش همیشه در بحث و تکرار بوده و هست (دائماً به این درس و به آن درس می‌رود و این درس را می‌دهد و آن درس را می‌دهد و به این خوش است که به او مدرّس می‌گویند!) سپس خائباً خاسراً برمی‌گردد (یعنی تمام زندگی‌اش از بین رفته است و موقعی که ملک‌الموت می‌آید، دیگر باید حساب و کتاب پس بدهد) و فقط شین و عار بر آن عمری که بر باد داده است نصیب او خواهد شد! [و آنها افرادی هستند که خدای متعال درباره آنها می‌فرماید: ﴿ای پیامبر، به مردم بگو: آیا من شما را آگاه کنم به آن کسانی که کردارشان از همه افراد زیان‌بخش‌تر و تهی‌تر و وبال‌آلوده‌تر باشد؟ آنان کسانی هستند که کوشش و جدّیت آنان در حیات پست دنیوی و زندگی حیوانی گم شد و چنین می‌پنداشتند که کار خوبی انجام می‌دهند!﴾] خدا ما را از این ورطه و پرتگاه هولناکِ مدهوش‌کننده و تاریکی و حشتناک نگه دارد!

وَإِنِّي لَقَدْ صَادَفْتُ أَصْدَافًا عِلْمِيَّةً فِي بَحْرِ الْحِكْمَةِ الزَّاهِرَةِ، مَدْعَمَةً بِدَعَائِمِ الْبِرَاهِينِ الْبَاهِرَةِ، مَشْحُونَةً بِدُرِّرٍ مِنْ نِكَاتٍ فَاحِرَةٍ، مَكْنُونَةً فِيهَا لَأَلَى دَقَائِقِ زَاهِرَةٍ. وَكُنْتُ بَرَهَةً مِنَ الزَّمَانِ أَجِيلَ رَأْيِي أُرْدِدُ قِدَاحِي وَأُؤَامِرُ نَفْسِي وَأُنَازِعُ سَرِّي، حُدْبًا عَلَى أَهْلِ الْطَلْبِ وَمِنْ لَهُ فِي تَحْقِيقِ الْحَقِّ إِرْبٌ، فِي أَنْ أَشَقَّ تِلْكَ الْأَصْدَافَ السَّمِينَةَ وَأَسْتَخْرِجُ مِنْهَا دُرَّرَهَا الثَّمِينَةَ وَأُرَوِّقُ بِبِصْفَةِ الْفِكْرِ صَفَاها مِنْ كَدْرِها وَأَنْخُلَ بِمُنْخُلِ الطَّبِيعَةِ لُبَّها عَنْ

«اما من در دریای عمیق و پربار حکمت، به صدف‌های علمی برخورد کردم که این صدف‌ها و مطالب علمی حکمت، بر پایه‌های محکمی از براهین روشن و یقینی پابرجا بود (نه‌اینکه براساس حرف و نقل و نقلیات باشد) و این حکمت به دُرری مشحون بود که نکات فاخر و ثمین و دقائق ظاهر و روشن است.

و در برهه‌ای از زمان، رأی خود را به جولان وا می‌داشتم و تیرهای فکر خودم

را به هر جایی پرتاب می‌کردم و با خودم مشغول
 امر و نهی بودم و با سرّ خودم منازعه می‌کردم و
 او را نسبت به اهل طلب، منعطف و معطوف
 می‌کردم و متوجه می‌نمودم (یعنی با آنها کلنجار
 می‌رفتم و بحث می‌کردم تا از آنها توشه‌ای
 برگیرم) تا به کسانی که نسبت به تحقیق حق،
 احساس نیاز دارند، استفاده برسانم و این
 صدف‌های گران‌قدر و درشت را برای آنها باز
 کنم تا به دُرهای پر بار برسند (یعنی به دنبال
 افرادی می‌گشتم که بتوانند از این مطالب من
 استفاده کنند، تا هم خودم استفاده کنم و هم به
 آنها استفاده برسانم) و با آن چیزی که فکر را صفا
 می‌دهد، آن صدف‌ها را از کدورت پاک کنم و
 جلا بدهم و باز کنم و بشکافم، و با آن آلتی که
 برای باز شدن حقیقت و طبیعت آن اشیاء است،
 مغز آن را از پوستش بیرون بیاورم و آن مغز را
 برای طالبین علم، در معرض استفاده قرار دهم.

وَأَصْنَفَ كِتَابًا جَامِعًا لِشَتَاتٍ مَا وَجَدْتُهُ فِي كِتَابِ الْأَقْدَمِينَ، مُشْتَمَلًا عَلَى خِلَاصَةِ أَقْوَالِ
 الْمَشَائِينِ وَنِقَاوَةِ أَذْوَاقِ أَهْلِ الْإِشْرَاقِ مِنَ الْحُكَمَاءِ الرَّوَاقِيِّينَ، مَعَ زَوَائِدَ لَمْ تُوجَدْ فِي كِتَابِ أَهْلِ
 الْفَنِّ مِنْ حُكَمَاءِ الْأَعْصَارِ، وَفَرَائِدَ لَمْ يُجِدْ بِهَا طَبْعٌ أَحَدٍ مِنْ عُلَمَاءِ الْأَدْوَارِ، وَ لَمْ يَسْمَحْ بِمِثْلِهِ
 دَوْرَاتُ السَّمَاوَاتِ وَ لَمْ يُشَاهَدْ شَبْهَهُ فِي عَالَمِ الْحَرَكَاتِ.

«می‌خواستم کتابی بنویسم که مطالب مختلف و
 پراکنده‌ای که در کتاب‌های قدماء پیدا کرده بودم
 در آن جمع‌آوری نمایم و خلاصهٔ اقوال مشائین
 و چکیده و خالص ذوق‌های اهل اشراق از
 حکماء رواقیین را در آن بیاورم، و زوائد و

مطالبی اضافه کنم که در کتب اهل فن و حکماء
عصرهای مختلف پیدا نشده بود، و دُرّها و نکات
فرید و ثمینی بیاورم که طبع احدی از علمای
دوران، آن را به عالم علم، جود نکرده و نبخشیده
است و دورات آسمان هم از اینها نبخشیده است
و همانند آن در عالم حرکات و کون و فساد
مشاهده نشده است.»

جهل و تجاهل مردم بزرگ‌ترین مانع ملاصدرا در مسیر تألیف اسفار

ولكنَّ العوائقَ كانت تمنع من المراد، و عوادی الأیامُ تضرب دونَ بلوغِ الغرضِ بالأسداد؛
فأقعدنی الأیامُ عن القيامِ و حجّبتنی الدهرُ عن الاتّصالِ إلى المرام، لیا رأیتُ من معاداةِ الدهرِ
بتریبةِ الجهلةِ و الأردالِ و شَعْشَعَةِ نیرانِ

«اما عوائق و موانعی به وجود می آمد که مانع از رسیدن به مراد می شد، و دشمنی روزگار هم سدهایی در برابر اهداف من به وجود می آورد؛ لذا ایام، مرا از قیام به این امر باز داشت، و دهر هم حاجب من از اتصالم به مرام شد، برای اینکه من دیدم که دهر دارد با من دشمنی می کند و جهله و افراد پست را بالا می آورد، و جهالت و ضلالت و بدی حال و رکیک بودن و سست و بی پایه بودن مردان را درخشانی می بخشد.»

و قد ابتلینا بجماعة غاربی الفهم، تعمش عیونهم عن أنوارِ الحکمة و أسرارها، تکلُّ بصائرهم كأبصار الخفافیش عن أضواء المعرفة و آثارها! یرونَ التعمقَ فی الأمورِ الربّانیة و التدبّرَ فی الآیاتِ السبحانیة بدعةً، و مخالفةً أوضاعِ جماهیر الخلق من الهَمَجِ الرعاعِ ضلالةً و خُدعةً؛ کأنّهم الحنابلةُ من کتبِ الحدیثِ! المُتشابهُ عندهم الواجب و الممكن، و القديم و الحدیث. لم یُتعدَّ نظرهم عن طور الأجسام و مسامیرها، و لم یرتقِ فکرهم عن هذه الهیاکل المظلمة و دیاجیرها.

«و مبتلا شدیم به جماعتی که فهم نداشتند و چشم هایشان از انوار حکمت و اسرارش پوشیده شده بود، چشمانشان مانند چشم های خفاش بود و نمی توانستند انوار و آثار معرفت را ببینند! اینها تعمق در امور ربانیه و تدبر در آیات سبحانیه را بدعت می پنداشتند و مخالفت با قوانین جماهیر خلق را ضلالت و خدعه به حساب می آوردند، خلقی که همانند پشه هایی هستند که با هر بادی می روند و می آیند! (یعنی وقتی در برابر این قوانین و عادات و رسوم عوام به پا می خاستیم، می گفتند: این شخص دارد بدعت می گذارد و امر جدیدی در مقابل آباء و اجداد ما می آورد!)»

اینها مثل حنابله بودند (که دَسّ و تغیر و تحریف در روایات ایجاد کردند!) و در نزد آنها، واجب و ممکن، و قدیم و حادث، با همدیگر فرقی نمی‌کند. نظرشان از کیفیت اجسام و پیوندهای اجسام تعدی نکرده است و فکرشان از این هیكل‌ها و اجسام ظلمانی و تاریکی‌هایش بالاتر نرفته است.»

یعنی خدا را همان‌طوری به حساب می‌آورند که

مخلوق را به حساب می‌آورند و هیچ

فرقی بین قدیم و حادث قائل نیستند، و از جسم به معنویت و روحانیت و نفسانیت و عالم معنا حرکت نکرده‌اند و نظر آنها در عالم اجسام و دنیا متمرکز شده است.

فَحُرِّمُوا لِمَعَادَتِهِمُ الْعِلْمَ وَالْعُرْفَانَ، وَرَفُضَهُم بِالْكَلِّيَّةِ طَرِيقَ الْحِكْمَةِ وَالْإِيْقَانَ عَنِ الْعُلُومِ الْمُقَدَّسَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْأَسْرَارِ الشَّرِيفَةِ الرَّبَّانِيَّةِ الَّتِي رَمَزَتْ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْلِيَاءُ عَلَيْهَا وَأَشَارَتْ الْحُكَمَاءُ وَالْعُرَفَاءُ إِلَيْهَا.

«پس به خاطر دشمنی و عداوتشان، از علم و عرفان محروم ماندند، و چون طریق حکمت و به دست آوردن یقین را به طور کامل به کناری نهاده‌اند، از علوم مقدسه الهیه و اسرار شریفه ربانیه‌ای که انبیا و اولیا نشانی از آنها داده‌اند و عرفا و حکما بدان‌ها اشاره نموده‌اند، محروم شده‌اند.»

چون کسی به دنبال آن مطالب می‌رود که به او نشانه‌ای داده باشند.

یعنی نشانی داده‌اند؛ بعضی گرفته‌اند، ولی اغلب

افراد رها کرده‌اند!

فَأَصْبَحَ الْجَهْلُ بَاهِرَ الرَّايَاتِ ظَاهِرَ الْآيَاتِ، فَأَعَدَمُوا الْعِلْمَ وَفَضَلَهُ، وَاسْتَرَذَلُوا الْعُرْفَانَ وَأَهْلَهُ، وَانصَرَفُوا عَنِ الْحِكْمَةِ زَاهِدِينَ وَمَنْعُوهَا مَعَانِدِينَ، يُنْفِرُونَ الطَّبَاعَ عَنِ الْحُكَمَاءِ وَيطرحون العلماء العرفاء والأصفياء.

«پس جهل، پرچم‌های خود را روشن کرد و

خ ل: فَحُرِّمُوا؛ «علم و عرفان را حرام کردند.»

آیات و نشانه‌های خود را نشان داد و روشن کرد
و جهل بر همه جا حاکم شد. در نتیجه، علم و
فضیلت علم را از بین بردند و عرفان و اهل
عرفان را پست و در رتبهٔ پایین و رذل قرار دادند.
اینها از حکمت منصرف شدند و اعتنا نکردند و
هم خودشان دنبال حکمت نرفتند و هم به‌طور
معاندانه، دیگران را منع کردند. اینها عوام و اهل
طباع را فراری می‌دادند و باعث نفرت آنها از
حکما می‌شدند، و علما و عرفا و اصفیا را
به‌کناری قرار می‌دادند.»

و كلُّ من كان في بحر الجهل والحتمق أولج و عن ضياء المعقول والمنقول

«و هر کسی که بیشتر در دریای جهل و حماقت فرو رفته بود و از ضیاء و روشنائی معقول و منقول برکنارتر بود، قبول و اقبال مردم نسبت به او بیشتر بود و در نزد مردم، طائر اقبالش بالاتر بود و پیش ارباب زمان، اعلم و افضل به حساب می آمد!»

چه بسا علمایی را می بینید که با وجود کوبیدن درب، به آرزو نرسیدند؛ و جاهلی را می بینید که قبل از اینکه در را بکوبد، به کام مراد رسیده و وارد شده است!»

آن عالم بیچاره به واسطه علمش در کنج خانه است، اما جاهلان بر استر مراد سوارند و می تازند! خلاصه، هر کسی را دیدید که بالاتر است، بدانید که کارش خراب تر است!

غربت حکمت و عرفان در حوزه علمیة نجف در

زمان مرحوم قاضی

[مرحوم آقا می فرمودند:

یکی از دوستان ما که از طلاب نجف بود و سالیانی ادراک محضر مرحوم قاضی - أعلى الله مقامه - را نموده بود، برای حقیر می گفت:

«قبل از اینکه با حضرت ایشان آشنا شوم، هر

وقت ایشان را می دیدم، خیلی دوست می داشتم،
و چون در سلوک و رسیدن به لقاءالله و کشف
وحدت حضرت حق شک داشتم، لهذا از رفتن
به محضر ایشان کوتاه می آمدم؛ تا وقتی یکی از
دوستان شیرازی ما از شیراز دو دینار فرستاد تا
من خدمت ایشان تقدیم کنم.

مرحوم قاضی نمازهای جماعت خود را در منزل
خودشان با بعضی از رفقا و دوستان سلوکی به
جماعت می خواندند. من در موقع غروب به
منزل ایشان

رفتم تا هم نماز را به جماعت با ایشان اداء کنم و هم آن وجه را به محضرشان تقدیم کنم.

مرحوم قاضی نماز مغرب را در اول غروب آفتاب، یعنی به مجرد استتار قرص خورشید، طبق نظر و فتوای خودشان به جماعت خواندند و الحقّ، نماز عجیب و با حال و با توجهی بود. بعداً نوافل و تعقیبات را بجای آوردند و آن قدر صبر کردند تا زمان عشاء رسید. آنگاه نماز عشاء را نیز با توجهی تام و طمأنینه و آداب خاصّ خود بجای آوردند که حقاً در من مؤثر واقع شد.

پس از نماز عشاء من جلو رفتم و در حضورشان نشستم و سلام کردم و دست ایشان را بوسیدم و آن دو دینار را تقدیم کردم و در ضمن عرض کردم: آقا من می‌خواهم سؤالی از شما بکنم، آیا اجازه می‌فرمایید؟

مرحوم قاضی - أعلیٰ اللّٰه مقامه - فرمود: بگو، فرزندم!

عرض کردم: [آقا، این مطالبی که از عرفان و سلوک و وصل و فناء بیان می‌فرمایید، واقعاً اینها حقیقت است یا امر تخیلی و پنداری است؟!]

ایشان فرمودند: چه می‌گویی؟! بنده چهل سال است که در وصل هستم [و دم از او می‌زنم! آیا

این پندار است؟!»^۱

البته مرحوم قاضی یک شاگرد به نام سید حسن مسقطی داشتند که جواب‌های دیگری هم می‌داد! مرحوم قاضی آن‌طوری جواب داد، ولی ایشان گفته بود:

وقتی به مستراح می‌روی و قضاء حاجت می‌کنی، آن عذره (نجاست و کثافتی که خارج می‌شود) حقیقت دارد، اما خدا حقیقت ندارد؟!^۲
آقا سید حسن مسقطی مرد بسیار خوب و عالمی بود. ایشان خیلی با مرحوم آقای حداد رفیق بودند. آقای حداد هم در آن دفعاتی که کربلا بودیم، از لحاظ سلوکی خیلی از آقای مسقطی تعریف و تمجید می‌کردند.

تلمیذ: چگونه است که اینها این‌طور با هم رفیق بودند، ولی مثلاً خداوند آن

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۲۲۹.

^۲ همان، ص ۲۳۱.

عنایت را به آقای حداد داشتند؟

استاد: کار خود خدا این بود که ایشان برود

دیگر! البته اگر آقا سید حسن هم باقی می ماند، مثل

ایشان می شد! آقا سید حسن خیلی عجیب بود! از

نجف بیرون رفت و بعداً هم از دنیا رفت.^۱ خب کار

خدا این بود که در آن مسیر برود؛ چون حساب در

دست ما نیست!

بارها گفته ام که ما توقع داریم که حتی در

^۱ همان، تعلیقه:

«آقا سید حسن مسقطی همانند آقا سید احمد کربلائی، فقیه و حکیم و عارف بود و از خصیصین تلامذه مرحوم قاضی و از اعلام آنها به شمار می رفت. در صحن مطهر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می نشست و به شاگردان خود درس حکمت می داد، و چون دارای بیانی قوی و برهانی بود و نیز فلسفه و حکمت را با شهود وجدانی و ذوق عرفانی خویش تازگی و طراوت می بخشید، شاگردان از اطراف به سوی وی گرد آمدند و در صحن مطهر غوغایی از تدریس توحید و حکمت الهی برپا بود و شوری و نشوری در دعوت طلاب حوزه مقدسه علمیه نجف اشرف برای سالکین و مریدین راه قرب و لقای حضرت احدیت برپا نموده و علناً و بدون پرده از راه و روش مخالفین تنقید می نمود و آنان را به گرفتاری به اهواء و آراء و محجوب بودن از حقایق منتسب می ساخت و مستدلاً آن را بیان می کرد.

شکایت او را به نزد مرجع تقلید نجف، مرحوم آیه الله آقا سید ابوالحسن اصفهانی - رحمه الله علیه - بردند و ایشان حکم کردند تا از نجف خارج شود و به شهر خود مسقط برود. مرحوم آقا سید حسن خدمت استاد خود مرحوم قاضی آمد و جریان را گفت. مرحوم قاضی هم دستوراتی به او دادند و فرمودند به مسقط برود. سید حسن رهسپار مسقط گشت و در آنجا به ترویج و تدریس حکمت و عرفان و فقه پرداخت و چندین سال زندگی کرد. گویند در سال های آخر عمر همیشه احرام می پوشید؛ یعنی پیوسته در شب و روز ازاری بر کمر بسته و ردایی بر دوش داشت تا با همین حال بدرود حیات عاریت گفت؛ رحمه الله علیه رحمه واسعة.»

عرفان هم خواست ما معیار قرار بگیرد، و هیچ وقت
توقع نداریم که به تکلیف و وظیفه خود عمل کنیم؛
در حالی که باید به تکلیف خود عمل کنیم!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه پنجم: غایت و هدف حکمة متعالیه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

معرفت به توحید و مقام ولایت به عنوان غایت

مباحث فلسفی و عرفانی

مرحوم صدرالمتألهین در این بحث، بعد از

شکایت از افراد نادان و جاهل نسبت به حقایق الهیه و

اشخاص چشم و گوش بسته از معارف حقّ و واقعیه،

مطرح می‌کنند که غایت و هدف علم حکمت از

یادگیری این مباحث، عبارت از این است که چشم

انسان باز شود تا بتواند آنچه به وسیله برهان و

مقدمات عقلیه در آنها نظر می‌کند، با چشم دل و واقعیت و حاقّ باطن ببیند؛ وِإِلَّا این مسائل صرفاً نقوشی خواهد بود که بر دل نقش می‌بندد و انسان به جای رسیدن به مطلوب و انکشاف واقعی و مشاهده وجودی و لمس قضایای واقعیه با قلب خود، به بحث و تکرار مکررات و تدقیقات و مسائلی که لاطائل تحتّه است مشغول می‌شود و خود آن مطالب برایش حجاب می‌شوند و خود آن شخص به علوم خودش محتجب می‌شود و این علوم برای او حجابی خواهد شد که نمی‌تواند او را عبور بدهد و از مقدمه به ذی‌المقدمه برساند. لذا ما این مطلب و این دیدن و مشی را در همه افرادِ إِلَّا شَدَّ و نَدَرَ- مشاهده می‌کنیم که اینها تمام بحث و تمام فکر و همتشان فقط در همین مسائل و دقت‌ها و به اصطلاح خودشان همین یافته‌هایی است که به آنها مفتخر هستند و می‌بالند، و در

مجموع می‌توان گفت که به آنها دلخوش‌اند، اما از واقعیت و حقیقت نصیبی نبرده‌اند.

لذا از اینجا ایشان چرخشی در مطالب خود به وجود می‌آورد و می‌گوید:

گرچه مطالب این کتاب را «حکمت متعالیه» نامیده‌ام، ولی منظور من فقط بیان یک سری مسائل نیست، بلکه اینها مقدمه‌ای برای رسیدن به حاق و واقعیت این مطالب است. لذا بعد از بحث و کنکاشی که قبلاً در آراء متفلسفه‌ها (افرادی که فقط به مطالب فکری دلخوش بودند و با یک سری مسائل فلسفی، مزاوله داشتند) داشتم و صرفاً به نقد و ایراد پرداخته بودم و عمر خود را تلف کرده بودم، خواستم دریچه‌ای به سوی عالم غیب باز کنم و از آن انواری که خداوند نصیب من کرده است دیگران را هم بهره‌مند سازم.

انسان در سایر مطالب هم به نقد و ایراد می‌پردازد و دیگر در این قضیه فرقی بین فقه و فلسفه و اصول و نحو و سایر حرف و علوم نیست؛ چون هر کسی برای خودش ذهنیاتی دارد و به آنها دلخوش است و با آن ذهنیات به نقد آراء دیگران می‌پردازد.

همه این بحث‌ها و این مباحث فلسفی، برای

شناخت توحید و شناخت امام علیه السلام و رسیدن به این حقیقت است که وجود حق در ولیّ مطلقش جلوه می‌کند؛ لذا هرچه او بگوید باید انسان بپذیرد و توجیه نکند. این طور نیست که انسان به واسطه خواندن این مطالب، از مرحله نقص به کمال واقعی رسیده باشد؛ بلکه انسان هنوز نقائص بسیاری دارد که آن نقائص موجب می‌شود انسان به یک رکن رکن و حبل متین و غیر قابل خدش‌های اعتماد کند و دیگر در آنجا چون و چرا نکند! چون و چرا فقط در مقدمه موصله جایز است؛ اما وقتی انسان به ذی‌المقدمه رسید، دیگر چون و چرا کردن عین ضرر و خسران است.

این ما حاصل مطلب بود.

رابطه شرع و عرفان و حکمت

همان‌طور که عرض شد، بین فلسفه و حکمت متعالیه و بین تمسک به ولایت ائمه و بین تمسک به شرع، هیچ تنافی‌ای وجود ندارد؛ بلکه همه در یک راستا واقع شده‌اند و از یک حقیقت خبر می‌دهند.

فقه برای مزاوله جوارح و جوانح انسان با مسائلی است که به انسان در راستای رسیدن به

مطلوب کمک می‌کند و رفض آنها انسان را
بازمی‌دارد.

عرفان عبارت است از کشف و شهود حقایق واقعیه و نفس‌الأمریه در عالم نفس و قلب، به طوری که انسان متحول و متبدل به همان حقایق شود و گویا مجرا و مظهر همان حقایق واقعیه قرار بگیرد.

فلسفه و حکمت عبارت است از بیان همان مطالب به صورت برهانی و یقینی و علمی.

پس فلسفه چه اشکالی دارد؟ خیلی هم خوب است! این عین حقیقت و واقعیت است و هیچ خلافی در اینجا نمی بینیم.

وقتی شما می خواهید نقشهٔ یک ساختمان را برای یک معمار ترسیم کنید، چند صورت دارد: یک وقت مهندس می آید و عکسی از یک ساختمان به این معمار نشان می دهد و می گوید: «شما ساختمان را بر طبق این عکس بسازید.» در این صورت آیا «طبق این عکس» خلاف است؟ نه خیر، عکسی است که نشان می دهد تا ساختمان بر طبق آن عکس ساخته شود و آن معمار هم متوجه می شود که بر طبق چه نمونه‌ای بسازد؛ کأنّ این عکس، مُمَثِّل آن بنا و آن دار و خانه‌ای می شود که

می خواهد ساخته شود.

یک وقت آن مهندس عکسی را نشان نمی دهد، بلکه بر طبق قواعد هندسه، کف و بنا را محاسبه می کند و به عدد درمی آورد و شرح آن را بر طبق اصول هندسه و اصول معماری بیان می کند. یک وقت هم آن مهندس، دست معمار را می گیرد و در همان منزل می آورد و می گوید: «می خواهم منزل را بر طبق همین نقشه، برای من درست کنی!»

اینها هیچ فرقی با همدیگر ندارند، نه اینکه یکی از اینها رافع و دافع دیگری است و او را از بین می برد؛ بلکه این عین همان است و بین این سه مرحله و سه موطن، هیچ تفاوتی وجود ندارد و نمی توان گفت: «چون خود معمار در منزل رفته و با چشم خود آنجا را عیاناً مشاهده کرده است، پس آن طرح و نقشه باطل و لغو است!» نه خیر، هیچ دلیلی بر بطلان وجود ندارد. یا اینکه بگوییم: «اگر شخصی یک عکس

از بنا را نشان دهد، دلیل بر آن است که رفتن به آن منزل باطل است!» نه خیر، این هم هیچ دلیلی بر بطلان نیست. بلکه همهٔ اینها در یک راستا قرار دارند؛ هم شرع مؤید عقل است و هم عقل مؤید شرع است و هر دو مؤید وجدان و شهودند، بلکه مقدمه‌ای برای شهود خواهند بود.

این مطالب، نتیجه و لبّ مقدمه‌ای است که مرحوم صدرالمتألهین در اینجا بیان کرده است.

شکوه صدرالمتألهین از اندراس علم و اسرار آن

و کیف و رؤساؤهم قومٌ أعزّل من سلاح^۱ الفضل و السداد، عاریةٌ مناکبهم عن لباس العقل و الرشاد، صدورهم عن حُلّی الآداب أعطالٌ، و وجوههم عن سیات الخیر أغفال.

«چگونه این طور نباشد درحالتی که رئیس‌ها و زمامداران این منهجِ خلاف، قومی هستند که از سلاح فضل و سداد، تهی و عاری و برهنه هستند، و مناکبشان از لباس عقل و رشاد خالی است (لباس عقل و رشاد را نپوشیده‌اند و روی دوش خود نینداخته‌اند)، سینه‌هایشان از زیور آداب معطل است و وجوهشان از نشانه‌های خیر غافل است!»

فلما رأیت الحال علی هذا المنوال من حُلّو الدیار عمّن یعرف قدر الأسرار و علوم الأحرار، و أنّه قد اندرس العلم و أسراره و انطمس الحقّ و أنواره و ضاعت السیر العادلة و شاعت الآراء الباطلة، و لقد أصبح عین ماء الحیوان غائرة و ظلت تجارة أهلها بائرة و آبت وجوههم بعد نضارتها باسرةً و آلت حال صفقتهم خائبة خاسرةً، ضربت عن أبناء الزمان صفحاً و طویت عنهم کشحاً.

^۱خ ل: صلاح.

«وقتی دیدم که قضیه بر این منوال است که شهر
و دیار از کسی که قدر اسرار را بداند و از علوم
احرار (علمی که از جنبه‌های تقلید خالی است
و هیچ دستی نمی‌تواند آن را تغییر بدهد و انسان
می‌تواند بدون اظهار نظر شخصی و بدون تقلید
و متابعت از دیگری، آزادانه به آن علوم بپردازد
و آنها را فرا بگیرد) مطلع باشد خالی است، و
علم و اسرار علم پوسیده شده و از بین

رفته است و حق و انوار حق به خاموشی گراییده است و سیره‌های عادلانه از بین رفته و گم شده است و آراء باطله جایگزین شده و شیوع پیدا کرده است، و چشمهٔ آب حیوان به زمین فرو رفته است و تجارت اهل این آراء، بدون نتیجه مانده است و صورت‌هایشان بعد از طراوت، خیلی عبوس و خشک و مکدر و گرفته شده است، و حال صفا و تجارتشان، خائب و خاسر شده و از صفا و تجارت و معاملات خود نتیجه‌ای نبرده‌اند؛ از ابناء زمان کناره‌گیری کردم و آنها را به کناری نهادم.»

انزال ملاءدرا از اهل دنیا

فألجأني خمودُ الفطنة و جمود الطبيعة لمعاداة الزمان و عدم مساعدة الدوران إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار، و استترت بالخمول و الانكسار و منقطع الآمال منكسر البال، متوفرًا على فرض أوديه و تفریط في جنب الله أسعى في تلافيه، لاعلى درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه؛ إذ التصرف في العلوم و الصناعات و إفادة المباحث و دفع المعضلات و تبين المقاصد و رفع المشكلات، مما يحتاج إلى تصفية الفكر و تهذيب الخيال عما يوجب الملال و الاختلال، و استقامة الأوضاع و الأحوال مع فراغ البال.

«پس اینکه به جهت دشمنی زمان و عدم مساعدت دوران، زیرکی خمود پیدا کرده و تبدیل به بلادت شده است و طبیعت، نظارت خود را از دست داده و جامد شده است و حیات از بین رفته است، مرا ملتجی و مضطر کرد تا در بعضی از نواحي دیار مأوا گرفتم و در زاویهٔ خمول و انکسار قرار گرفتم و خودم را پنهان کردم و مخفی شدم، و آرزوهایم از بین رفت و بال من شکسته شد. من متوفر و متوجه آن

فرضی شدم که باید آن را اداء کنم (یعنی تزکیهٔ نفس و مجاهدات و ریاضات شرعیه و رسیدن به خود) و شروع کردم تا تفریط خود را فی جنب الله تعالی تلافی کنم، نه اینکه بخواهم درسی بدهم یا تألیفی کنم؛ زیرا برای بحث و تصرف و کنکاش در علوم و صناعات، و افاده دادن مباحث و دفع کردن مشکلات و بیان کردن مقاصد و برداشتن مشکلات، باید فکر انسان پاک و مُصفا باشد و خلجانی در آن نباشد و خیال انسان از آنچه موجب ملال و اختلال می شود پاک باشد.»

یا منظورشان این است: «هنوز به آن مرحلهٔ صفا

نرسیده است.»

«و هم چنین اوضاع و احوال باید مستقیم باشند و

فراغ بال داشته باشد.»

انسان چطور می تواند با وجود تشویش خاطر

و پریشانی ذهن و اضطرابات، در آن مطالب علمی

کنکاش کند یا تألیفی داشته باشد؟! یا چطور می تواند

در هرج و مرج علمی و فحش و بد و بی راه و

تکفیر، کاری انجام بدهد؟! هر جا که برود بد و بی راه

می گویند؛ اینجا فحش می دهند، آنجا می گویند:

«مرتد است، کافر است، وحدت وجودی است،

نجس است!» دائماً در معرض تهمت و نگاه های

نامناسب است و چه بسا مسائلی به وجود بیاورند!

خلاصه، برای اینکه جلوی انسان را بگیرند، او باش

را علیه او برمی انگیزانند، و از او باش هم هر کاری که

بگویند برمی آید! واقعاً این کارها را می کردند!

و من أين يحصل للإنسان -مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان و يشاهد ممّا يكبّ عليه الناس في هذا الأوان، من قلة الإنصاف و كثرة الاعتساف و خفض الأعلی و الأفاضل و رفع الأدانی و الأراذل و ظهور الجاهل الشرير و العامی النكير على صورة العالم التحرير و هيئة الحبر الخبير، إلى غير ذلك من القبائح و المفسد الفاشية اللازمة و المتعدية- مجال المخاطبة في المقال و تقرير الجواب عن السؤال، فضلاً عن حلّ الأعضاء و تبیین المشكلات؟!

«و از کجا برای انسان حاصل می شود - با وجود

این مکارهی که از اهل زمان می شنود و می بیند و

آنچه را مردم در این اوان به آن روی آورده اند

مشاهده می کند، که عبارت است از اینکه انصاف

از بین رفته است، اعتساف و انحراف زیاد شده

است، بزرگان و افراد فاضل پایین آمده‌اند و افراد
دنی و رذل را بالا برده‌اند، جاهل شریر و ستمگر
و مفسد و عامی نکیر، بر صورت یک عالم نحیر
و بر هیئت یک حبر خیر و یک شخص دانا
تجلی می‌کند و ظاهر می‌شود، اِلٰی غیر ذلک از
قبائح و مفسدی که روشن است، چه اینکه آن
مفسد به خودش برسد و چه اینکه به دیگران
برسد - مجال اینکه انسان در مقال با افراد مباحثه
کند و جواب سؤالی را بدهد و مجلسی داشته
باشد؛ چه برسد به اینکه معضلات را حل کند و
مشکلات را بیان کند (یعنی نمی‌تواند

مجال واسعی پیدا کند تا این مسائل را به گوش
اهلش برساند).

كما نظّمه بعض إخوانی فی الفُرس؛ «[چنان که
یکی از دوستان فارسی زبان من این مطلب را به
شعر درآورده است]:»:

یاقوت «زبان» است که این طور تعبیر آورده
شده است و زمرد عبارت است از خضارت وجه و
آن موهای محاسنی که زبان را پوشانده است.
آن وقت این لب، قفلی است که یک گوهر است و از
آن تعبیر به «لعل» می کنند. می گوید: این لب، حکم
قفل برای زبان را دارد و وقتی که لب بسته باشد،
دیگر آن زبان هم در محفظه خود محفوظ است و
کاری انجام نمی دهد. وقتی چشم ببیند که لب
خاموش است، متوجه می شود که باید این لب را
خاموش نگه دارد؛ یعنی هر چیزی را به هر کسی
نگوید.

در صحبت کردن و بیان مطلب باید خیلی
دقت کنیم و این واقعاً مسئله بسیار مهمی است؛ ولی
ظاهراً خیلی کوتاهی می شده و انسان هر حرفی را به

هر کسی می‌گفته و هر مطلبی را بیان می‌کرده و این کار باعث می‌شده است که افرادی دچار فتنه و دستخوش مسائل ناگواری شوند. لازم نیست که انسان هر مطلبی را بیان کند و هر قضیه‌ای که می‌بیند نقل کند؛ زیرا ممکن است به جاهای خیلی باریک برسد.

اقتدای ملاصدرا به امیرالمؤمنین علیه السلام در

دوری از اهل دنیا و تضرع باطنی به درگاه الهی

فَكُنْتُ أَوْلَىٰ كَمَا قَالَ سَيِّدِي وَمَوْلَايَ وَمَعْتَمِدِي، أَوْلَىٰ الْأَئِمَّةِ وَالْأَوْصِيَاءِ وَأَبْوِ الْأَئِمَّةِ الشَّهَدَاءِ الْأَوْلِيَاءِ، قَسِيمِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، أَخْذًا بِالتَّقِيَّةِ وَالمَدَارَاةِ^۱ مَعَ الْأَشْرَارِ، مُخَلَّأً عَنِ مَوْرَدِ الْخِلَافَةِ، قَلِيلِ الْأَنْصَارِ، مُطَلَّقِ الدُّنْيَا، مُؤَثَّرِ الْآخِرَةِ عَلَى الْأَوْلَىٰ، مَوْلَىٰ كُلِّ مَنْ كَانَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ مَوْلَىٰ، وَ أَخُوهُ وَابْنُ عَمِّهِ وَ مَسَاهِمِهِ فِي طَمَّهِ وَرَمَّهِ:

«طَفِقْتُ أُرْتَىٰ بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدِ جَدَّاءِ، أَوْ أَصْبِرَ عَلَىٰ

طَخِيَّةِ عَمِيَاءِ، يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ

وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّىٰ يَلْقَىٰ رَبَّهُ.»^۲

«من ابتدائاً آن‌طورى بودم که سید و مولا و

معتمد [اولین امام و وصی، و پدر امامان و اولیاء

شهید، قسمت‌کننده بهشت و جهنم فرمود،

درحالی که تقیه پیشه نمود، با اشرار مدارا کرد،]

از خلافت کنار گذاشته شد، یاوران و انصارش

اندک بودند، دنیا را طلاق داده بود و آخرت را بر

^۱ سید ابوالقاسم قاسمی اردستانی.

^۲ نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ۴۸، خطبه ۳.

اولی (دار دنیا) برگزیده بود و از همهٔ مسائل به کنار بود، کسی که مولای هر کسی بود که رسول خدا مولایش بود، و برادر و پسرعمویش بود، و فردی بود که شریک رسول خدا بود در هرچه آن حضرت به دست آورده بود و هرچه برای او ذخیره شده بود:

”وقتی امر خلافت به این صورت درآمد و در دست نا اهلان و جاهلان افتاد) شروع کردم که فکر کنم و نظر کنم بین اینکه آیا با یک قوهٔ قهریه بر آنان غالب شوم، درحالی که دست من اصلاً مقطوع است و هیچ دستی (یعنی انصاری) ندارم تا با آن دست وارد جنگ شوم! یا اینکه صبر کنم بر یک ظلمت کور! در این ظلمت، کبیر پیر می شود و صغیر هم بزرگ می شود، و مؤمن در این ظلمت صبر می کند و کوشش و مجاهده می کند تا به ملاقات خدا برسد!“

ظلمت کور یعنی ظلمتی که اصلاً راه به بینایی

ندارد، و این دیگر خیلی عجیب است! فرمود: ﴿فِي

ظُلْمَتٍ ثَلَاثٌ﴾^۱؛ هم ظلمت است و هم آن فرد کور

است! این دیگر خیلی عالی است! یک وقت ظلمت

است، ولی شخص بینا است؛ گرچه این هم فایده

^۱سوره زمر (۳۹) آیه ۶.

ندارد، ولی اگر هم ظلمات محض باشد و هم آن فرد
کور باشد، چگونه این شخص می‌خواهد راه به جایی
ببرد؟!

حضرت می‌فرماید: «من ماندم که چه کار کنم؛ آیا
آن کار را انجام دهم که نمی‌توانم، یا اینکه صبر
کنم؟!»

فَصَرْتُ ثَانِيًا عِنَانَ الْاِقْتِدَاءِ بِسِيرَتِهِ، عَاطِفًا وَجَهَ

الْاِهْتِدَاءِ بِسُنَّتِهِ: «فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتِي أَحْسَبُ،

فَصَبْرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَدِي وَفِي الْحَلْقِ شَجِي.»^۱

فَأَمْسَكْتُ عِنَانِي عَنِ الْاِشْتِغَالِ بِالنَّاسِ وَمَخَالَطَتِهِمْ، وَآيَسْتُ عَنْ مِرَافِقَتِهِمْ وَمُؤَانَسَتِهِمْ، وَ سَهَّلْتُ عَلَيَّ مَعَادَةَ الدُّورَانِ وَ مَعَانِدَةَ أَبْنَاءِ الزَّمَانِ، وَ خَلَصْتُ عَنْ إِنْكَارِهِمْ وَ إِقْرَارِهِمْ، وَ تَسَاوَى عِنْدِي إِعْزَازُهُمْ وَ إِضْرَازُهُمْ؛ فَتَوَجَّهْتُ تَوَجُّهًا غَرِيزِيًّا^۲ نَحْوَ مَسَبِّبِ الْأَسْبَابِ، وَ تَضَرَّعْتُ تَضَرُّعًا جَبَلِيًّا إِلَى مُسَهِّلِ الْأُمُورِ الصَّعَابِ.

«بعداً عنان اقتدا را متمایل به سیره او کردم و وجه

اهتدا را معطوف به سنت او کردم (نگاه کردم که

او چه کار می کند): ”دیدم صبر بر این مسئله،

متقن و ثابت است! پس صبر کردم، درحالی که

در چشم من خار بود [و در گلوی من استخوان

بود!]“

پس عنان خودم را از اشتغال به مردم و آمیختن با

آنها برگرداندم، و از مرافقه و انس با مردم مأیوس

شدم، و دشمنی دوران بر من آسان شد و معانده

ابناء زمان بر من راحت گشت، و از اینکه به من

فحش بدهند یا مرا تأیید کنند راحت شدم، و

اعزاز آنها و ضرر رساندن آنها برای من یکی

شد!»

می بینید که یک نفر مرتباً از این طرف و آن طرف

به سراغ انسان می آید، اما بعداً در یک مسئله جزئی

و یک قضیه جزئی جزئی جزئی، یک دفعه ورق

^۱ نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۴۸، خطبه ۳.

^۲ خ ل: عزیزاً؛ «توجه تام و متقن».

برمی گردد! مردم این طور هستند و این قضیه جداً و
واقعاً خیلی عجیب است!

«پس من از نظر غریزه و از نظر باطن، به طرف
مسبب الأسباب توجه پیدا کردم و به سوی
آسان‌کننده امور، تضرع جبلی و باطنی پیدا
کردم.»

یعنی نه تنها از نقطه نظر فعل، بلکه وقتی همه
باطل‌ها و همه اختلافات را دیدم، با تمام شراشر
وجودم به این حقیقت متوجه شدم که اینها از بزرگ
تا کوچکشان همه در نجاست‌اند! از بزرگ تا
کوچکشان!

این مطلب را قبلاً هم گفته‌ام که سابقاً
گاه‌گاهی که مسائلی پیش می‌آمد، احساس می‌کردم
ممکن است حتی یک نفر هم حرف انسان را نفهمد!
یعنی یک نفر نفهمد که انسان چه می‌خواهد بگوید
و منظورش چیست! همه در خیالات و برداشت‌های
خودشان سیر می‌کنند. البته نمی‌خواهم به خودم
بیالم؛ بلکه در واقع هر کسی این‌طور است. بعداً
دیدم که اتفاقاً مرحوم آقا در روح مجرد فرموده‌اند:
تا به حال برای حقیر چند بار در مدت عمر چنان
اتفاق افتاده که سخن حقم را یک نفر هم نپذیرفته
است [و ناچار شده‌ام از جمعی انبوه که با یکایک
آنان سوابق ممتدّ خویشاوندی و یا رفاقت و
مصاحبت داشته‌ام، کناره بگیرم].^۱
چون هر کسی به همان مقداری که خداوند از
سعه ظرفی برایش قرار داده است، می‌تواند توجه
پیدا کند.

گاه‌گاهی ممکن است که این مسئله برای هر
کسی پیش بیاید که یک مطلب و قضیه‌ای به ذهنش
بیاید و او یقین دارد که این مسئله حق است، اما اصلاً

^۱ روح مجرد، ص ۵۹.

مورد توجه قرار نگیرد! آن وقت می بینید که از بزرگ تا کوچک هیچ فرقی نمی کنند؛ افراد ریش سفید با پنجاه شصت سال سن، همه در خرافات و احساسات اند و بدون منطق هستند! البته این مسئله اختصاص به افراد بی اطلاع ندارد، بلکه می بینید که شخصی علم هم دارد، ولی این علمش نتوانسته است که راه و حقیقت را برای او باز کند؛ لذا در همان حیطة نفسانیات و مدرکات نفسانی توأم با احساسات، مانده است! البته احساسات تفاوت پیدا می کند؛ یعنی گاهی انسان نسبت به بعضی از مسائل، گذشته است، ولی نسبت به بعضی از مسائل دیگر هنوز مشکل دارد. خلاصه مطلب اینکه انسان باید خیلی حواسش را جمع کند.

تابش انوار الهی بر قلب ملاصدرا

فلما بقيتُ على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً و أمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهبَ قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الأضواء الأحديّة و تداركتها الألفاظ الإلهية؛

فاطلعتُ على أسرارٍ لم أكن أطلعُ عليها إلى الآن، و انكشفت لي رموزٌ لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان؛ بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود و العيان، من الأسرار الإلهية و الحقائق الربانية و الودائع اللاهوتية و الحبايا الصمدانية.

«وقتی که مدت زیادی بر این حال استتار و انزوا باقی ماندم، نفس من به خاطر طول مجاهدات، یک اشتعال نورانی پیدا کرد و آتشی در دل من برانگیخته شد!»

لذا بعضی‌ها در مورد حضرت موسی نسبت به

آیه ﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي

آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾^۱ این طور

تأویل و تفسیر کرده‌اند که: منظور همان آتشی است

که در دل حضرت موسی به وجود آمده بود.^۲

«و قلب من به خاطر کثرت ریاضات به

یک التهاب قوی ملتهب شد، پس انوار ملکوت

بر قلب من افاضه شد و ستارها و حجاب‌های

جبروت بر آن فرود آمد، و أضواءِ اُحدیّت، لاحق

و وارد بر آن شد، و الطاف الهیه آن را دربر گرفت.

پس بر اسراری مطلع شدم که تاالآن به آن نرسیده بودم، و رموزی برای من به دست آمد

که انکشافی مثل این از طریق برهان به دست نیآورده بودم و هرچه قبلاً به واسطهٔ براهین

متوجه شده بودم، به این قسم نبود؛ بلکه هرچه قبلاً از راه برهان به آن رسیده بودم، همراه

با زوائدی به صورت شهودی دیدم و معاینه کردم؛ زوائدی که عبارت بودند از اسرار الهیه

و حقایق ربانیه و ودائع لاهوتیه و اسرار صمدانیه.»

این دلیل بر این است که برهان همیشه مؤید

^۱ سوره طه (۲۰) آیه ۱۰.

^۲ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۹۴؛ عرائس البیان، روزبهان بقلی، ج ۱، ص ۲۸۷؛ مجموعه رسائل ابن عربی، کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص ۵۴.

است؛ زیرا نمی گوید که دیدم آنها باطل است، بلکه می گوید: «آنها را با مسائل زائدی به شهود و عیان مشاهده و معاینه کردم!»

وسعت علم الهی و محدودیت ادراک بشر

البته ملاحظه را به اندازه خودش فهمیده بود و هنوز یک لیوان به ایشان داده بودند، ولی این طور از خود بی خود شده بود و این مطالب را می گفت! چون در هر مرحله ای شهود وجود دارد، ابتدا شهود مثالی است و سپس مراتب دیگر شهود است، و معانی و تجلیات زیادی در مثال و حتی بالاتر از مثال برای مرحوم ملاحظه را ظاهر شده بود؛ منتها به آن شدت نبوده است، بلکه مثلاً یک میلیونوم بوده است، اما خود همین مقدار هم خیلی زیاد است!

آیا خیال می کنید که این مسائل حدّ یقفی دارد؟ من به شما این طور بگویم که اگر شخصی از ابتدای خلقت آسمانها و زمین تا قیامت را برای شما تعریف کند که چه مسائلی اتفاق می افتد، به اندازه یک ریگ و حصاة موجود در یک وادی و صحرای وسیع، علم ندارد! جداً عرض می کنم! یعنی همان طوری که قبلاً عرض شد، هر عالمی در عرض، نهایت ندارد؛ البته در طول نیز همین طور است.

حالا ملاحظه را حق دارد که به همین مقداری که به او داده اند مست شود؛ چون ایشان استاد نداشته و بالاتر نرفته است. کدامیک از فلاسفه را سراغ

دارید که به همین مقدار مسائلی که ایشان مطرح کرده

است رسیده باشد؟

یکی از رفقای ما، مرحوم آقای بیات،^۱ نقل

می کرد:

ما در روزهای جمعه با مرحوم آقای انصاری و

افراد دیگر، از همدان بیرون می رفتیم. روزی به

جایی به نام درّه مرادبیگ رفتیم. آقای انصاری

معمولاً زودتر از دیگران برمی گشتند و من هم

تنها همراه ایشان می آمدم و رفقا با

^۱ مطلع انوار، ج ۱، ص ۳۳۹، تعلیقه:

«ایشان [مرحوم حاج محمدحسن بیاتی] از اقدم تلامذه سلوکی مرحوم آیه الله حاج شیخ محمدجواد انصاری

- رضوان الله علیه - بودند و در مراتب سیر و سلوک به درجاتی نائل گشته بودند، و مرحوم والد - قدس الله سره -

با ایشان به ایراد برخی از اسرار و رموز می پرداختند و از لحن گفتار و نوشتار نامه های ایشان به مرحوم بیاتی پیدا است

که بسیاری از مطالبی را که با دیگران مطرح نمی نمودند با ایشان در میان می گذاشتند.»

فاصله پانصد متر تا یک کیلومتر بعد از ایشان می آمدند.

یک روز سر یک پیچ رسیدیم و همین که خواستیم پیچیم، یک دفعه ایستادیم و ایشان گفتند: «فلانی، بینمت!»

ایشان نگاهی به من کردند و من دیدم اصلاً طور دیگری شدم و حالم حال عجیبی شد! سپس از مسائل توحیدی از من پرسیدند و من شروع کردم به گفتن اینکه مسئله توحید این طور است و آن طور است و....

سپس یک دفعه ایشان فرمودند: «چه می گویی جوان؟! ملاحظه در این مسئله این طوری می گوید!»

من گفتم: ایشان اشتباه می کند و مسئله این طور نیست!

فرمودند: «ملاحظه را می گوید!»

گفتم: هر کسی می خواهد باشد، اشتباه می کند! آقای انصاری هم هیچ چیزی نگفتند و رفتند. من هم یک دفعه متوجه شدم و حالم برگشت.

ایشان فرمودند: «یک مقدار بیشتر راجع به آن قضیه شرح بده!»

گفتم: چه قضیه ای؟ کدام قضیه؟

ایشان فرمود: «همین مطلبی که الآن صحبت می کردی!»

گفتم: نمی دانم و چیزی یادم نمی آید!

ظاهراً صحبت در کیفیت نزول توحید در عالم
تعینات و حقیقت علیت و نحوه آن بود. البته دقیقاً
در خاطر من نیست، چون این مطلب را خیلی وقت
پیش برای من نقل کرده بود؛ ولی این طور که ایشان
می گفت و من الآن تطبیق می کنم، خیال می کنم
این طور بود.

لزوم بررسی صحت شهودهای ناقص و غیر تام با براهین عقلی

البته چون این شهودهای ملاحظه‌شده حقایقی
است که به صورت تام و کامل برای انسان نمی آید،
لذا انسان می تواند اینها را با آنچه عقلش به دست
آورده است تطبیق بدهد؛ یعنی همان طوری که روش
صدرالمتألهین بر توجیه است، انسان هم می تواند
این مطالب را با توجیهات عقلی و منطقی تأیید کند
یا تطبیق بدهد؛ مثلاً در مسئله تشکیک در وجود
صدرالمتألهین می توانیم بگوییم: هر تعینی در وجود
که نحوه‌ای از

شدت و ضعفِ وجودی به خود گرفته است، عبارت است از مرحلهٔ نزول واحدیت؛ یعنی وقتی احدیت نزول پیدا می‌کند، در اسم واحد نزول پیدا می‌کند. البته خود أحد فی حدّ نفسه مرتبه ندارد، بلکه آن مرتبهٔ اعلیٰ است که دیگر مرتبه‌ای بالاتر از آن نیست؛ یعنی بالاتر از آن مرتبه‌ای به نام هوهویت وجود ندارد.

بر خلاف آنچه فلاسفه می‌گویند، هوهویت اصلاً مرتبه نیست؛ بلکه هوهویت مرتبه‌ای است که باطن همهٔ این مراتب است، نه اینکه مرتبه‌ای مافوق این مراتب باشد؛ چون اگر مافوق باشد دیگر قابل اشاره خواهد بود. هوهویت مرتبه‌ای است که باطن همهٔ این مراتب است؛ پس أضواء و ظهور احدیت در مرتبهٔ واحدیت است، یعنی احدیت در مرحلهٔ واحدیت ظهور و تجلی پیدا می‌کند، و واحد هم با مسئلهٔ تشکیک در وجود منافاتی ندارد و اشکالی پیش نمی‌آید. مگر اینکه در خود تشکیک در وجود اشکال کنیم و آن‌طور که اینها می‌گویند که احدیت هم مرتبه است، اشکال کنیم و بگوییم: تشکیک در وجود با مسئلهٔ احدیت نمی‌سازد.

لزوم مجاهدات نفسی و عقلی برای وصول به

حقیقت

فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشياً، وقرب بها منه وخلص إليه نجياً؛ فركى بظاهر جوارحه فإذا هو ماءً شجاج، وزوى بباطن تعقلاته للطالين فإذا هو بحر مواج. أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها،^۱ و جداول العقول فاضت من رشحه بنهرها؛ فأبرزت الأودية على سواحل الأسعاع جواهر ثاقبة و درراً، و أنبتت الجداول على الشواطى زواهر ناضرة و ثمرًا.

«پس عقل به واسطه انوار حق تعالی که صبح و شب [بر او می تابید] راحتی پیدا کرد، و به واسطه این انوار، نزدیک حق گشت و از غیر او خلاصی یافت و با وی مناجات نمود؛ پس با جوارح ظاهری خود شروع به کنکاش و کاویدن زمین کرد تا آبی بیرون بیاورد تا اینکه به آب جوشان و فوران کننده‌ای

^۱ اشاره به سوره رعد (۱۳) آیه ۱۷:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ فَسَالَتْ ۖ أَوْدِيَهُ ۖ بِقَدَرِهَا فَاحٍ ۖ تَمْلَأُ السِّي ۖ لُ زَبْدًا رَابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَى ۖ فِي النَّارِ آبٌ ۖ تَغَا ۖء حِل ۖ يَّةٍ أَوْ مَنَع ۖ زَبْدٌ ۖ مِّث ۖ لَهُ ۖ كَذَلِكَ يَض ۖ رَب ۖ اللَّهُ أَل ۖ حَق ۖ وَأَل ۖ بَطِل ۖ فَأَمَّا الزَّبْدُ ۖ فَيَذ ۖ هَب ۖ جُفَا ۖء ۖ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ ۖ فَيَم ۖ كُث ۖ فِي أَل ۖ أَر ۖ ض ۖ كَذَلِكَ يَض ۖ رَب ۖ اللَّهُ أَل ۖ أَم ۖ ثَالَ ۖ﴾.

رسید، و با باطن تعلقاتش برای طالبین شروع به جمع‌آوری مسائل کرد تا اینکه به دریای مواجی رسید. (یعنی کار ما، هم از نظر ظاهر و هم از نظر باطن، بر وفق رسیدن به حقایق قرار گرفت.)

وادی‌های فهم‌ها از فیض حق به‌اندازه گنجایش و ظرفیت خود بهره‌مند شد، و نهرهایی از رشحۀ حق که بر عقل تابید، در جوی‌های عقول جاری گشت، و این وادی‌ها بر سواحل گوش‌ها، جواهر درخشان و مرواریدهایی نشان داد، و این جوی‌ها در کناره‌ها و آبشخورهای حکمت، گل‌های شاداب و باطراوت و میوه‌هایی به معرض نمایش گذاشت.

و حيث كان من دأب الرحمة الإلهية و شريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمراً ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الإستعداد، و لا ييخُل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقترضت رحمته أن لا يخنفي في البطون و الاستتار^١ هذه المعاني المُنكشفة لى من مُفيض عالم الأسرار، و لا يبقى في الكتمان و الاحتجاب الأنوار الفائضة على من نور الأنوار؛ فألهمنى الله الإفاضة مما شربنا جرعةً للعطاش الطالبين، و الإلاحه ممّا وجدنا لمعةً لقلوب السالكين، ليحيى من شرب منه جرعةً و يتنور قلب من وجد منه لعمدة.

«از آنجایی که دأب و دیدن رحمت الهیه و شریعت لطف و عنایت ربانیه این است که امور ضروری‌ای را که اشخاص به‌حسب استعداد به آن نیاز دارند مهمل نگذارد، بلکه در هر برهه‌ای آنها را افاضه کند تا مستعدین بتوانند استفاده کنند و نسبت به مسائلی که برای مصالح بندگانش مفید است بخل نورزد، رحمتش اقتضا نمود تا

^١ خ ل: الأستار.

این معانی منکشفه برای من [از جانب
افاضه‌کننده عالم اسرار]، در پشت پرده‌ها و
بطن‌ها مخفی نماند و آن انواری که بر من از
جانب خداوندی که نور انوار است افاضه شده
بود، در کتمان و احتجاب باقی نماند.

پس خداوند به من الهام نمود که از آنچه
نوشیدیم جرعه‌ای هم به طالبین تشنه حقیقت
بدهیم، و از آن نوری که پیدا کرده‌ایم به اندازه
یک آب دهان

بچه آشکار کنیم، تا اینکه کسی که یک جرعه از
آن را می نوشد زنده گردد و قلب کسی که پرتویی
از آن نور را یابد روشن و نورانی گردد.»

ایشان می گوید: «علوم و مطالب فراوانی بر

قلب من آمد، ولی من همه آنها را نوشتم و فقط

به اندازه خیزی خیلی کم دور دهان بچه نوشتم!»

ببینید مقام ثبوت چه خبر است که اثباتش این قدر

می باشد!

«لَمَعَة» به معنای يك برقه و نور است و «لُعمَة»

به معنای مقدار آب دهان است، و ممکن است هر دو

نسخه درست باشد. گفت:

خلاصه هنگامی که یک برق می آید، همه را

زیر و رو می کند!

علت تألیف کتاب اسفار

فبلغ الكتابُ أجله و أراد الله تقديمه، و قد كان أجله، فأظهره في الوقت الذي قدره و أبرزه
على من له يسره؛ فرأيتُ إخراجَه من القوَّة إلى الفعل و التكميل و إبرازَه من الخفاء إلى الوجود
و التحصيل، فأعملتُ فيه فكري و جمعتُ على ضمِّ شوارده أمري و سألتُ الله تعالى أن يُشَدَّ
أزري و يُحِطَّ بكرمه و زري و يشرَحَ لإتمامه صدري.

«تا اینکه موعدش رسید و خداوند اراده نمود که آن را به جلو بیندازد و تقدیم نماید و در
دسترس واقع شود، درحالی که قبل از این، آن را به تأخیر انداخته بود؛ پس آن را در وقتی
که خودش تقدیر کرده بود ظاهر نمود، و برای کسی که رسیدن به این معانی را برایش میسر
نموده بود آشکار کرد؛ پس دیدم که آن را از قوه به فعل و تکمیل خارج کنم و از خفاء به
وجود و تحصیل ابراز کنم، پس فکرم را به کار انداختم و امر خودم را بر ضمِّ شوارد و
مسائل مختلفه آن جمع کردم و از خدا درخواست کردم تا نیرو و قوه مرا زیاد کند و به
کرمش و زرم را آسان گرداند و از من بردارد و سینهُ مرا باز کند.»

فنهَضتُ عزمی بعد ما کانت قاعدةً، و هبتُ همتی غبَّ ما کانت راکدةً،

و اهتزَّ الخامدُ من نشاطي و تَمَوَّجَ الجامدُ من انبساطي، و قلتُ لِنَفْسِي هذا أَوَانُ الاهتمامِ و الشروعِ و ذكرِ أصولِ يُسْتَنْبَطُ منها الفروعُ و تَحْلِيَّةُ الأسعاجِ بجواهر المعاني الفائقة و إبرازِ الحقِّ في صورته المُعْجَبَةِ الرَّائِقَةِ.

«پس عزم من بعد از اینکه زمین گیر شده بود تحریک و برانگیخته شد، و همت من بعد از اینکه راکد بود تهییج شد، و نشاط من که به فتور و خاموشی گراییده شده بود اهتزاز پیدا کرد، و آن انبساط من که جامد و خشک شده بود به حرکت افتاد، و به خود گفتم: حالا وقت آن است که اهتمام داشته باشم و شروع کنم اصولی را از حکمت بیاورم تا اینکه فروع از آن استنباط بشود، و گوش‌ها را به گوهرهای معانی فائقه زینت ببخشم، و حق را در صورت معجبه رائقه‌اش و در یک شکل بسیار عجیب ابراز نمایم! (حق را به همه نشان بدهم و آن مطلبی را که دیگران گفته‌اند، طور دیگری بیان کنم.)»

فصنفتُ كتاباً إلهياً للسالکين المشغولين بتحصيل الكمال، و أبرزتُ حكمةً ربّانيةً للطلّابين لأسرارِ حضرة ذی الجلال والجلال. کاد أن يتجلّى الحقُّ فيه بالنورِ الموجبِ للظهور، و قَرَّبَ أن يَنكشِفَ بها كُلُّ مرموز و مستور.

«و کتابی را برای سالکینی که مشغول به تحصیل کمال هستند تصنیف کردم، و حکمت ربانیه را برای طالبین اسرار حضرت ذی الجلال و الجمال آشکار کردم. نزدیک است که هر مرموز و مستوری به واسطه کتاب من در منصفه ظهور بیاید.»

یعنی طوری مطالب را بیان کردم که به نظر می‌رسد حق، خودش را در این کتاب نشان می‌دهد

و می‌گوید: حق منم! توحید را از اینجا بفهمید! حق
را از این مطالب من بفهمید! و نزدیک است که خدا
از آن خفاء خودش بیرون بیاید و حقیقت و واقعیت
خود را به منصهٔ ظهور برساند.

و قد اطلعني الله فيهِ على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته و صفاته، مع تجوال
عقول العقلاء حول جنابه و ترجاعهم حاسرين. و ألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من
عباده، الحقائق المتعالية أسرارها في استكشاف مبدئه و معاده، مع تطواف فهم الفضلاء
حریم حماه و ترددهم حاسرين.

«خداوند مرا بر معانی‌ای مطلع کرد که انوار
متساطعی بر معارف ذات و صفاتش

دارد؛ با اینکه عقول عقلا در حول جناب او جولان کرده‌اند و حسرت‌زده مراجعت کرده‌اند. و خداوند به واسطهٔ نصری که هر کسی از عبادش را بخواهد با آن نصر تأیید می‌کند، آن حقایقی را که اسرارش در استکشاف مبدأ و معادش متعالی است به من الهام کرد؛ با اینکه فهم فضلاء در حریم قرقگاه او طواف کرده و خاسر برگشته‌اند. (اما خداوند مرا موفق کرده است تا به این مسائل برسیم و آنها نرسند.)»

خصوصیات درسی و معرفتی کتاب اسفار

فجاء بحمد الله كلامًا لاعوج فيه و لارتياب و لالجلجة و لاضطراب يعتره، حافظًا للأوضاع، رامزًا مُشبعًا في مقام الرمز و الإشباع، قريبًا من الأفهام في نهاية علوه، رفيعًا عاليًا في المقام مع غاية دُنُوّه؛ إذ قد اندجحت فيه العلوم التأهيلية في الحكمة البحثية، و تدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات العلمية^١، و تسربت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع، و استعملت المعاني الغامضة في ألفاظ القربية من الأسع، فالبراهين تتبخر أفضاحًا و شُبّه الجاهلين للحق تتضاءل افتضاحًا.

«پس بحمدالله این کتاب کلامی است که انحراف و شک و تردیدی در آن وجود ندارد و هیچ اضطرابی آن را نمی‌گیرد (و محکم و متقن است و به سدّ سکندر وصل است). تمام اوضاع را حفظ کرده و طبق قوانین و به‌نحو دقیق جلو آمده است (یعنی در اینجا شعار ندادیم و داخل احساسات نشدیم و حرف‌های بی‌ارزش و بی‌اصل و اساس بیان نکردیم، بلکه اینها را یکی‌یکی بر طبق قانون و وضع علمی بیان

^١ خ ل: التعلیمیّة.

کردیم).

در مقامی که باید با رمز حرف بزنیم، با رمز صحبت کردیم؛ و در آنجایی که باید مسئله را به‌طور برهانی و عقلی و با وضوح بگوییم، این‌طور بیان کردیم (یعنی در اینجا برای هر کسی هرچه می‌خواهد جمع کردیم). در نهایت علوِّش، نزدیک به فهم‌ها است؛ و در عین اینکه این مطالب را در غایت پایینی ذکر کرده‌ایم، ولی بسیار رفیع و عالی است. زیرا علوم تالّهیة حکمت بحثیه، در این کتاب مندمج شده و توفّر علوم در آن به‌وجود آمده است، و حقایق

کشفیه با بیانات علمیه، محکم و استوار شده و زره به خود گرفته است، و اسرار ربانیه با عباراتی که بسیار روشن و مانوس و موافق طباع است لباس پوشیده است (یعنی مانند عبارات بعضی از صوفیه نیست که از عبارات صعب و خیلی عجیب و غریب استفاده می‌کند که انسان وحشت می‌کند، و ما این عبارات را به کار نبردیم.) و معانی غامضه در الفاظ قریبه که گوش‌ها با آنها آشنا است، استعمال شده است. پس براهین دارای یک وضوح خیلی مستحسن هستند و به جهت وضوحشان بالا می‌روند و شبهه‌های جاهلین به حق از نظر افتضاح، خیلی پست و پایین است.»

أَنْظِرْ بَعِينَ عَقْلِكَ إِلَىٰ مَعَانِيهِ؛ هَلْ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ قُصُورٍ؟ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ^١ إِلَىٰ الْأَفْظَاهِ؛ هَلْ تَرَىٰ فِيهِ مِنْ فُطُورٍ؟^٢ وَ قَدْ أَشْرْتُ فِي رَمُوزِهِ إِلَىٰ كُنُوزٍ مِنَ الْحَقَائِقِ لَا يَهْتَدِي إِلَىٰ مَعْنَاهَا إِلَّا مَنْ عَنَىٰ نَفْسَهُ بِالْمَجَاهِدَاتِ الْعَقْلِيَّةِ حَتَّىٰ يَعْرِفَ الْمَطَالِبَ، وَ نَبَّهْتُ فِي فُصُولِهِ إِلَىٰ أُصُولٍ لَا يَطَّلِعُ عَلَىٰ مَغْزَاهَا إِلَّا مَنْ أَتَعَبَ بَدَنَهُ فِي الرِّيَاضَاتِ الدِّينِيَّةِ لِكَيْ لَا يَذُوقَ الْمَشْرَبَ.

«شما با چشم عقلمت به معانی اش نگاه کن؛ آیا قصوری می‌بینی؟ دوباره نگاه کن؛ آیا در اینجا سستی می‌بینی؟!»

در رموز این کتاب به کنوز و گنج‌هایی از حقایق اشاره کردم که هیچ‌کس به آنها نمی‌رسد مگر آن

^١ اشاره به سوره ملک (۶۷) آیه ۴: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ ۖ يَنْقَلِبْ إِلَىٰكَ أَلْ بَصَرُ خَاسِيٍّ ۗ وَهُوَ حَسِيرٌ﴾.

^٢ اشاره به سوره ملک (۶۷) آیه ۳: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۖ طِبَاقًا ۗ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَقْوَةٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾.

کسی که به واسطهٔ مجاهدات عقلیه، نفس خود را به سختی واداشته تا به این مطالب برسد، و در فصل‌های این کتاب، به اصولی اشاره کردم و توجه دادم که به مغزی و حقیقت آنها نمی‌رسد مگر کسی که بدنش را در ریاضات دینیه به تعب انداخته است تا به مشرب برسد و از آن مشرب بچشد.»

آمیختگی عقل و ذوق در تألیف اسفار

و قد صَنَّفْتُهُ لِإِخْوَانِي فِي الدِّينِ وَ رَفَقَائِي فِي طَرِيقِ الْكُشْفِ وَ الْيَقِينِ، لِأَنَّهُ لَا يَنْتَفِعُ بِهَا كَثِيرَ الْإِنْتِفَاعِ إِلَّا مَنْ أَحَاطَ بِأَكْثَرِ كَلَامِ الْعُقَلَاءِ وَ وَقَفَ عَلَى مَضْمُونِ مَصْنَفَاتِ

الحکماء غیر محتجب بمعلومه و لا مُنکراً لها وراء مفهومه؛ فإنَّ الحقَّ لا ینحصر بحسب فهم کلّ ذی فهم و لا یتقدّر بقدر کلّ عقل و وهم، فإنَّ وجدته -أيها الناظر- مخالفاً لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السلیم فلا تُنکره ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^۱. فافقهَنَّ أنَّ من احتجب بمعلومه و أنکر ما وراء مفهومه، فهو موقوفٌ علی حدِّ علمه و عرفانه، محجوبٌ عن خیابا أسرار ربّه و دِیّانه.

«من این کتاب را برای برادران خودم در دین و رفقای در طریق کشف و یقین تصنیف کردم (یعنی این کتابی است که انسان را به کشف و یقین می‌رساند و صرفاً یک فلسفه خشک نیست که فقط کنکاشی در معانی کرده باشد)؛ چون نفع فراوانی نمی‌برد مگر کسی که به اکثر کلام عقلا احاطه داشته باشد و مضمون مصنفات حکما را بداند، اما این علمش برایش حجاب نشده باشد و ماورای آنچه را فهمیده است انکار نکند.

حق منحصر در فهم هر کسی که می‌فهمد نیست، و مقدر به قدر هر عقل و وهمی نمی‌شود (و حق بالاتر از این حرف‌ها است). ای ناظر، اگر این مطالب را با آنچه به آن اعتقاد پیدا کردی یا به ذوق سلیم فهمیدی مخالف یافتی، انکار نکن و بدان که ﴿بالای هر صاحب علمی، علیمی هست!﴾

این را بدان: کسی که به واسطه نور علمش محجوب بشود و ماورای آنچه را فهمیده است انکار کند، دیگر نمی‌تواند حرکت کند و بر حد علمش باقی مانده است، و با آن ستاره‌های

^۱ سوره یوسف (۱۲) آیه ۷۶.

جبروتی که خداوند قرار داده است تا این اسرار
در تحت آنها محفوظ بماند، محجوب می‌شود و
دیگر به آنها نمی‌رسد.»

وإِنِّي أَيْضًا لِأَزْعَمُ أَنِّي قَدْ بَلَغْتُ الْغَايَةَ فِيهَا أَوْ رَدْتَهُ، كَلًّا؛ فَإِنَّ وَجوهَ الْفَهْمِ لَا تَنْحَصِرُ فِيهَا فِيهِمَتْ
وَلَا تُحْصَى وَمَعَارِفُ الْحَقِّ لَا تَتَّقِدُ بِهَا رِسْمٌ وَلَا تُحْوَى،^١ لِأَنَّ الْحَقَّ أَوْسَعُ مِنْ أَنْ يُحِيطَ بِهِ عَقْلٌ
وَحَدٌّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْصِرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ.

«من این طور گمان و ادعا نمی‌کنم که به نهایت
مطلب رسیده باشم؛ این طور

^١ خ ل: تُحْصَى.

نیست. زیرا وجوه فهم، منحصر در آنچه من
فهمیده‌ام نیست و معارف حق، مقید به آنچه من
رسم کرده‌ام و جمع کرده‌ام نیست؛ چون حق
وسیع‌تر است از اینکه عقل و حدی به آن احاطه
پیدا کند، و اعظم است از اینکه عقد و گره‌ای آن
را حصر کند.»

فإن أحللتَ بالعناية الربّانية مُشكَلَهَا و فتحتَ بالهداية الإلهية مُعضَلَهَا، فاشكُر ربَّكَ على قدر
ما هداك من الحكم، و احمده على ما أسبغَ عليك من النعم.

«اگر با عنایت ربانیه مشکل این معارف را باز
کردی و به واسطه هدایت الهی، معضلتش را باز
کردی، خدا را شکر کن برای آن مقدار حکمتی
که به تو داده است و با آن تو را هدایت کرده
است، و او را حمد کن بر آن نعمی که بر تو
جاری ساخته است.»

توصیه ملاحظه‌داران به کتمان اسرار از افراد نا اهل

و اقتد بقول سیّد الکونین و مرآة العالمین علیه و علی آله من الصلوات أنها و من التسلیات
از کاهان: «لا تؤتوا الحکمة غیر أهلها فتضلّوها، و لا تمنعوا أهلها فتظلموها.»^۱
فعلیک بتقدیسها عن الجلود المیتة و إیّاک و استیداعها إلاّ للأنفس الحیة، كما قرره و أوصی
به الحکماء الکبار أولی الأیدی و الأبصار.

«و به فرمایش حضرت سیدالکونین و آینه
تمام‌نمای عالم وجود - که بزرگ‌ترین و
پاک‌ترین درودها و سلام‌ها بر او و بر اهل بیتش
باد - اقتدا کن: "حکمت را به دست غیر اهلش
ندهید و الا حکمت را گمراه کرده‌اید و از بین
برده‌اید، و از اهلش هم منع نکنید و الا به حکمت

^۱ عوالی اللّثالی، ج ۴، ص ۸۰؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۰۰؛ با قدری
اختلاف در مصادر.

ظلم کرده‌اید!

پس حالا باید این حکمت را از پوست‌های مرده،
مقدس بشماری و به هر کسی ندهی! (این
مطالب را به هر کسی نگویی، بلکه اینها را بخوان
و برای خودت نگه دار و لازم نیست که این
مطالب را همه‌جا مطرح کنی!) و بر تو باد که اینها
را به نفس‌های حیّ و زنده به ودیعت بگذاری؛
همان‌طوری که حضرت این‌طور فرموده‌اند و
حکمای بزرگ که صاحبان تمکن علمی و قدرت
روحی و بینش‌های الهی هستند به آن وصیت
فرموده‌اند.»

طریقهٔ اسفار در آماده‌سازی نفوس برای پذیرش

مطالب صعب

و اعلم أنّ ربّنا تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحقّ عندی و أعتد عليه اعتقادی إلى ذكر طرائق القوم و ما يتوجّه إليها و ما يردّ عليها، ثمّ نبّهت عليه في أثناء النقد و التزیف و الهدم و الترصیف و الذبّ عنها بقدر الوسع و الإمكان. و ذلك لتشحيذ الخواطر بها و تقوية الأذهان من حيث اشتغالها على تصوّرات غريبة لطيفة و تصرّفات مليحة شريفة؛ تُعدّ نفوس الطالبين للحقّ ملكة لاستخراج المسائل المعضلة، و تُفيد أذهان المشتغلين بالبحث إطلاعاً على المباحث المشكّلة. و الحقّ أنّ أكثر المباحث المثبّته في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنّما الفائدة فيه مجرد الانتباه و الإحاطة بأفكار أولى الدراية و الأنظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول.

«و بدان که من گاهی از اقتصار بر آنچه پیش من

حق است و در اعتقادم بدان تکیه می‌کنم تجاوز

نمودم و فقط آن مسلک حقّ خودم را بیان

نکرده‌ام و قدری مطلب را طولانی‌تر کرده‌ام و

طریقه‌های قوم را هم بیان کرده‌ام و آن اشکالات

و ایرادهایی را هم که به آن وارد می‌شود گفته‌ام.

سپس در اثناء نقد و تزیف و هدم و سپس چیدن

مبانی، بدان اشاره نموده‌ام و به قدر وسع و امکان،

از آن مسائل ذب و رفع اشکال کردم و توجیه

نمودم.

برای اینکه خواطر را با این مطالب آماده کنم (و

بگویم که مسائل دیگری هم وجود دارد) و اذهان

تقویت پیدا کند (ذهن‌ها تیز بشود، تند بشود،

حاد بشود، حدید بشود و ذکایی برای ذهن پیدا

بشود) از حیث اشتغال اینها بر تصوّرات غریبه

لطیفه (زیرا از آنجا که ممکن است تصوّرات

غریبه و لطیفه‌ای در کلمات آنها باشد، لذا لازم

است که ما با مطالب آنها آشنایی داشته باشیم) و

تصرفات ملیحه شریفه (تصرفاتی که ذهن بر نحوه رد و ایراد و جواب و توجیه و تأویل آنها ممارست داشته باشد و به وسیله آنها پرورش پیدا کند و این طور نباشد که مانند قرآن فقط بخوانیم و رد شویم و ایراد و جوابی در میان نباشد) تا در نفوس طالبین، ملکه‌ای برای استخراج مسائل مشکله ایجاد کند و باعث گردد که اذهان مشتغلین به بحث، بر مباحث مشکله مطلع شود. و حق این است که بیشتر این مباحثی که در دفاتر ثبت شده و در بطون اوراق

مکتوب است، همانا فایده‌اش مجرد این است که انسان متوجه بشود و بر افکار و انظار صاحبان فکر و درایت احاطه پیدا کند تا در نتیجه، شوق به وصول پیدا کند؛ نه اینکه انسان سینه دلش را فقط از نقوش معقول و منقول بار کند و صرفاً بخواند.»

صرفاً خواندن فایده‌ای ندارد! مثلاً تا انسان به حقیقت فقه نرسد، اگر هزار رساله هم بنویسد، ولی چه فایده‌ای دارد؟ تا انسان به حقیقت مسائل حکمی نرسد، این نقوشی که در سینه‌اش هست، مشکلی حل نمی‌کند! چون این مسائل در نوار هم موجود است و مشکلی حل نمی‌کند!

مراد از کسب معارف الهی در دیدگاه اهل

حکمت

فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به إطمینان القلب و سکون النفس و راحة البال و طيب المذاق، بل هي مما يعد الطالب لسبيل المعرفة و الوصول إلى الأسرار إن كان مقتدياً بطريقة الأبرار متصفاً بصفات الأخيار.

«پس با مجرد این خواندن‌ها، اطمینان قلب و سکون نفس و راحتی قلب برای انسان پیدا نمی‌شود و مذاق انسان خوشبو نمی‌شود، بلکه اینها از آن مسائلی است که مُعدّ برای طالب می‌شود تا راه معرفت را بی‌ماید و وصول به اسرار پیدا کند، البته اگر مقتدی به طریقت ابرار و متصف به صفات اخیار باشد.»

همهٔ اینها مُعد و کمک هستند و راه را باز می‌کنند؛ حالا خودت باید بروی! جاده را آسفالت می‌کنند؛ حالا خودت باید بروی! جاده را از آن سنگ و پیچیدگی و ریگ و شن و رمل پاک می‌کنند؛ اما باید خودت بقیهٔ راه را بروی! وقتی جاده هموار شد، ایستادن در جای خود فایده‌ای ندارد و انسان باید حرکت کند. همهٔ اینها علاماتی هستند که راه را نشان می‌دهند و مشخص می‌کنند که تا فلان شهر چند کیلومتر است و چند تا پیچ دارد. همهٔ اینها از آن وقایع نفس‌الأمر حکایت می‌کنند؛ حالا خود انسان باید اینها را به‌عنوان چراغ راهنما انتخاب کند و بقیهٔ راه را حرکت کند.

و لِيُعْلَمَ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ عِلْمَ الْمَعَادِ وَ عِلْمَ طَرِيقِ الْآخِرَةِ لَيْسَ الْمُرَادُ بِهَا الْإِعْتِقَادَ الَّذِي تَلَقَّاهُ الْعَامَّةُ أَوْ الْفَقِيهَ وَرِثَةً وَ تَلَقُّفًا، فَإِنَّ الْمَشْعُوفَ بِالتَّقْلِيدِ وَ

المجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المُستصغرين لعالم الصورة و اللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلاق و حقيقة الحقائق؛ و لاما هو طريق تحرير الكلام و المجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم؛ و ليس أيضا هو مجرد البحث البحت، كما هو دأب أهل النظر و غاية أصحاب المباحثة و الفكر؛ فإن جميعها ﴿ **ظَلُمْتُ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرُدَّهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ** ﴾^١.

«[باید این نکته دانسته شود که مقصود از معرفت خدای متعال و] علم معاد و علم طریق آخرت، اعتقادی نیست که عامی آن را تلقی می کند یا فقیهی به نحو وراثت و بدون تأمل آن را اخذ می کند؛ چون آن کسی که خوشحال است از اینکه تقلید کرده است و مشعوف است از اینکه به صورت رسیده است (درحالی که به حقیقت نرسیده است)، راه به سوی عالم حقایق بر او باز نخواهد شد آن چنان که برای افرادی که دارای مقام و مرتبه هستند باز شده است، و معرفت خلاق خلائق و حقیقت حقایق برای آنان روشن و آشکار نخواهد شد آن چنان که برای عرفای بالله آشکار شده است؛ عرفائی که عالم صورت را پست و کوچک می شمروند و لذات محسوسه را استصغار می کنند.

[و راه به سوی کمال و معرفت حضرت حق، راه اهل جدل و بحث و مناظره و کلام هم نیست] (که زود از این شاخه به آن شاخه بروند و بگذرند)؛ هم چنان که طریق و دیدن اهل کلام این طور است.»

و راه معرفت الله به صرف درس و بحث خشک هم نیست؛ همان طور که دأب اهل نظر و غایت

^١ سوره نور (٢٤) آیه ٤٠.

اصحاب مباحثه و فکر این‌طور است که به
حقیقت این بحث‌ها نمی‌رسند.
زیرا [جمیع این طرق و مکاتب ﴿ظلماتی هستند
که بعضی بالای بعض دیگرند، آن‌چنان ظلمتی
که انسان حتی قادر نیست دست خود را
تشخیص دهد! و کسی که خدای متعال برای او
نور هدایت و بصیرت قرار نداده است،

هیچ نوری در او وجود نخواهد داشت. ﴿﴾

بل ذلك نوع یقین هو ثمرة نور یقذف فی قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس و الطهارة و خلوصه بالمجاهدة عن الجهل و الأخلاق الذميمة و حب الرئاسة و الإخلاق إلى الأرض و الركون إلى زخارف الأجساد.

«بلکه این نوع از معرفت، براساس یقین و شهود

است و نتیجه همان نوری است که در قلب مؤمن

تابش پیدا می کند به سبب اتصال او به عالم قدس

و طهارت، و خلوص باطن و صفای قلب او از

جهل و اخلاق مذموم و حب ریاست و فرو رفتن

در زمین و توجه به ماده و رکون و اعتماد به

زخارف عالم دنیا، به واسطه ریاضات و

مجاهدات.»

تأسف ملاصدرا از تتبع آراء متفلسفه

وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيقت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة و المجادلين من أهل الكلام و تدقيقاتهم و تعلم جربزتهم في القول و تفننهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان و تأييد الله المنان أن قياستهم عقيم و صراطهم غير مستقيم.

«و به تحقیق من از خدای رئوف و آمرزنده بسیار

استغفار می کنم برای اینکه قسمتی از عمرم را

تضییع کردم به واسطه تتبع در آراء و افکار

متفلسفه (آنهایی که خیال می کنند اهل فلسفه

هستند، ولی فیلسوف نیستند) و عده ای از اهل

جدل از متکلمین (مثل اشاعره و معتزله)، و تتبع

در دقت های آنها (مانند فخر رازی)، و دیدن

مقدار ظرفیت و جربزه آنها را در صحبتشان و

تفنن آنها در بحثشان.

تا اینکه در آخر الامر، توفیق و هدایت الهی شامل

حالم گردید و به نور ایمان و تأیید خدای منان

دریافتم که تمام قیاسات و نتایج آنها عقیم است
و محصولی ندارد و مسیر و مکتب آنان (چون در
صراط ائمه نرفته‌اند) غیر مستقیم و منحرف
است.»

همواره گرفتار نقل قول هستند: او این طور
می‌گوید، پس به این دلیل و به آن دلیل، بیخود
می‌گوید! همواره فکر کند و مدام نقاش کند که او
آن طور می‌گوید! تمام عمر این افراد در بحث و
إنقلت و إنقلت صرف می‌شود و ثمره‌ای غیر از این
برای آنها حاصل نمی‌شود و هیچ فایده‌ای ندارد.

توسل ملاًصدرآ به ائمه عليهم السلام برای كسب

حكمت

فألقينا زمامَ أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر؛ فكُل ما بلغنا منه آمناً به وصدّقناه، ولم نحتمل أن نُخيلَ له وجهًا عقلياً و مسلکاً بحثياً، بل اقتدينا بهداه و انتهينا بنهيه، إمتثالاً لقوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛^۱ حتّى فتح الله على قلبنا ما فتح، فأفلح بركة متابعته و أنجح.

«پس زمام امر خود را به خدای تعالی و به رسول او [که برای وعده و وعید و پند و انداز فرستاده شده است] سپردیم، پس به آنچه از پیامبرش به ما رسیده است ایمان آوردیم و آن را تصدیق نمودیم، و برای آن یک توجیه عقلی و مسلک بحثی نتراشیدیم؛ بلکه به هدایت او مقتدی شدیم و به واسطه نهی او خودمان را بازداشتیم [از باب اطاعت کلام خدای متعال که فرمود: ﴿آنچه پیامبر به شما می گوید عمل نمایید و از آنچه نهی می کند پرهیزید.﴾] تا اینکه خداوند این مسائلی را که بیان کردیم، به ما داد و این حکمت به واسطه توسل به ائمه و استمساک به ولایت آنها برای ما پیدا شد، پس به برکت متابعت از او و رسولش به فلاح و رستگاری رسید.»

توجیه کلام اهل بیت عليهم السلام اشکال دارد؛

ولی بیان وجه آن اشکالی ندارد و توجیه به حساب نمی آید، چون در مقام بیان واقعیت است. مثلاً

^۱ سوره حشر (۵۹) آیه ۷.

فیلسوف می بیند که طبق روایات، حضرت مبدأ و معاد را بدین نحو توجیه کرده است؛ لذا فیلسوف هم می گوید: «ما هم این طور مسائل را با برهان بیان می کنیم!» نه اینکه چون با فکرش نمی سازد، آن را توجیه کند. یعنی این طور نیست که کلام ائمه را برگرداند و طوری تأویل کند که مالایرضی صاحبهُ باشد. ایشان می گوید: در جایی که عقلمان نرسید، همان جا ایستادیم و گفتیم که روایت درست می گوید؛ و در جایی که به برهان نرسیدیم، آنجا توجیه نکردیم و اصل کلام را برنگردانیم و خلاف منظور متکلم را بیان نکردیم.

**تهذیب نفس، شرط لازم قبل از ورود در مباحث
فلسفی**

فأبدء یا حبیبی، قبل قراءة هذا الكتاب بتزکیة نفسك عن هواها، ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾

مَنْ زَكَّهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا^۱، و استَحْكِمِ أَوْلَا أَسَاسِ
المعرفة و الحكمة ثم ارق ذراها؛ و إلا كنت ممن أتى الله بنياتهم من القواعد فخر عليهم
السقف إذ أتاها.^۲

«ای دوست من [پس قبل از خواندن این کتاب
باید شروع به تزکیه نفس از هوی و هوس
نمایی؛] چون ﴿حَقًّا فَلَاحٍ وَ رَسْتِگَارِی بَرَایِ اَن
کسی است که تزکیه نفس کند، و بیچارگی و
خزی و خسران برای آن کسی است که نفسش
از دست برود و با نفس خود دسیسه کند.﴾^۳ و
در ابتدا اساس معرفت حکمت را مستحکم
بگردان، بعد به آن ذروه و آخرین مرتبه ترقی
کن! و إلا از آنهایی خواهی بود که خداوند
بنیانشان را از اساس و ریشه برکند و برد و وقتی
که امر خدا آمد، سقف روی سرشان خراب شد!»

و لا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، و لا تتركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة؛ فإنها
فتنة مزللة و للأقدام عن جادة الصواب مزلّة، و هم الذين إذا ﴿جَاءَتْهُمْ
رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ
بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾^۴. وقانا الله و إياك شرّ هاتين الطائفتين،
و لاجمع بيننا و بينهم طرفة عين.^۵

«و به آن مطالب خلاف شرع و خلاف دین عوام
صوفیه که از جاهلین هستند، مشغول مشو! و به
آن گفتارهای خلاف دین و غیر منقول و

^۱ سوره شمس (۹۱) آیه ۹ و ۱۰.

^۲ اقتباس از سوره نحل (۱۶) آیه ۲۶: ﴿فَاتَىٰ آلَهُ بَنٌ يَّنَهُم مِّنَ آلِ قَوَاعِدٍ
فَخَرَّ عَلَىٰ هِمِّ السَّقْفِ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾.

^۳ ترجمه برگرفته از تفسیر آیه نور، ص ۲۰۷.

^۴ سوره غافر (۴۰) آیه ۸۳.

^۵ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۶ - ۱۲.

غیر معقولی که بعضی از متفلسفه می گویند و
توجیهاتی که آنها می کنند فریفته مشو و سکون
پیدا مکن! زیرا این افراد، فتنه گر و گمراه کننده
هستند و قدمها را از جاده صواب، لغزش
می دهند، و همانهایی هستند که ﴿چون پیامبران
خدا از طرف خدا با بیّنه و آیات واضح به سوی
آنان روند، آنان به آن مقدار علمی

که دارند شادمان بوده و اعتنایی به پیامبران
نمی‌کنند؛ ولیکن تمام آن مسخره‌ها و
استهزاءهایی که می‌نموده‌اند بر خودشان لازم و
ثابت و واجب می‌گردد. ﴿۱﴾ خداوند ما و شما را
از شرّ این دو طایفه حفظ کند، و بین ما و اینها
به اندازه یک چشم برهم زدن جمع نکند. [«
اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ ترجمه آیه از معاد شناسی، ج ۱۰، ص ۳۰۴.

جلسه ششم: سفر اول (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

و الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

و اللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

تقسیم مراحل حرکت تکاملی انسان به چهار سفر

الأسفار الأربعة

واعلم أن للسَّلاك من العرفاء و الأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها السَّفَرُ من الخلق إلى الحقِّ؛

و ثانيها السَّفَرُ بالحقِّ في الحقِّ؛

و السَّفَرُ الثالث يُقابل الأوَّل، لأنَّه من الحقِّ إلى الخلق بالحقِّ؛

و الرابع يُقابل الثاني من وجهٍ، لأنَّه بالحقِّ في الخلق.

فرتَّبْتُ كتابي هذا طبقَ حركاتهم في الأنوار و الآثار على أربعة أسفار، و سمَّيته بالحكمة

المتعالية في الأسفار العقلية. فها أنا أفيض في المقصود مستعيناً بالحقِّ المعبود الصمد

الموجود.

السَّفَرُ الأوَّل: و هو الذي من الخلق إلى الحقِّ في النظر إلى طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية.

و فيه مسالك.^١

بزرگان و اولیا چهار مرحله برای حرکت

تکاملی انسان تصور کرده و به تصویر درآورده‌اند:^٢

^١ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٣ - ٢٠.

^٢ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به معاد شناسی، ج ٨، ص ٦٣؛ رساله

نزول تمام موجودات از حاق ذات وجود بسیط

مرحله اول:

از باب اینکه به واسطه قوس نزول انسان می‌خواهد از آن حقیقت وجود - که حقیقت منبسط و بسیط و بلا رسم و لا اثر و لا تعین و لا تقید است - در تعینی ظهور پیدا کند، اسم این حرکت او را «قوس نزول» می‌گذارند. ما به هر چیزی که نگاه کنیم، نه تنها به انسان، بلکه اگر ما به هر کدام از موجودات توجه کنیم، يك قوس نزول در همه آنها می‌بینیم. البته آقایان می‌فرمایند: «این مسئله درباره انسان و طبیعت نوعی انسان است.»^۱ ولی ما می‌توانیم این را به همه موجودات گسترش و توسعه بدهیم. هر موجودی که قابل اشاره باشد، چه اشاره حسیه و چه عقلیه، از نقطه نظر تعین و تقید و صورتی که پیدا کرده است، از حاق ذات وجود بسیط - که همان وجود حقیقه الحقایق

سیر و سلوک بحرالعلوم، ص ۱۴۳، تعلیقه؛ مطع انوار، ج ۵، ص ۲۱۷ - ۲۲۲.

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تمهید القواعد، ابن‌ترکه، ص ۱۸۰ - ۱۸۵.

است- صورت پذیرفته و صورت گرفته و قابل اشاره
حسیه شده است. اگر آن موجود در کائنات، یعنی در
عالم کون و فساد و عالم ماده باشد، ما اسم این حرکت و
چرخش آن را قوس نزول می‌گذاریم.

تبیین جایگاه مقام هوهویت در قبال سایر مراتب

اما در مقام هوهویت و در آنجایی که لاحدی و
لارسمی است، دیگر نه تعینی معنا دارد و نه تقیدی، و
آنجا اصلاً قابل اشاره یا قابل برای مرتبه‌شمردن نیست
و ما نمی‌توانیم در قبال سایر مراتب، اسم مرتبه‌ای روی
آن بگذاریم. فرض کنید که عدد دو، مرتبه‌ای مافوق
عدد يك است و عدد هشت، مرتبه‌ای مافوق عدد هفت
است و مرتبه طبقه دوم، مرتبه‌ای مافوق طبقه يك
است، و هَلُم جَرّاً. اما من باب مثال آیا می‌توانیم بگوییم
که آن مصالحی که در این ساختمان به کار رفته است،
نفس آن مصالح، مرتبه‌ای

بالاتر از یک مرتبه است؟ نه خیر، آن مصالح قابل برای دارای مرتبه بودن نیست؛ چون آن مصالح را هم طبقه اول دارد و هم طبقه دوم. بله، خود مصالح فی حدّ نفسه، به واسطه روی هم قرار گرفتن، یک رتبه اش بالاتر از رتبه بعد است. اما وقتی به خود مصالح نگاه می کنیم، می بینیم از این مصالح است که طبقه یک، طبقه دو، طبقه سه و طبقه چهار به وجود می آیند؛ پس ما دیگر نمی توانیم اسم طبقه را روی خود مصالح بگذاریم، بلکه طبقه را به نفس طبقه و به رتبه آن طبقه اطلاق می کنیم.

حقیقت وجود عبارت است از حقیقة الحقایق و وجود بسیط، و حقیقتی است که ساری و جاری در همه تعینات است و حقیقت همه تعینات را تشکیل می دهد، پس دیگر قابل اشاره نیست، نه اشاره حسیه و نه اشاره عقلیه؛ چون همین که شما بخواهید اشاره کنید که این وجود است، خود شما با ظرف ذهنتان و نفستان و بدنتان داخل در این حقیقت قرار گرفته اید، پس دیگر به چه می خواهید اشاره کنید؟!

انسان وقتی می‌تواند اشاره کند که یک شیء را خارج از وجود خود در نظر بیاورد و به واسطه اشاره، آن را از خود متمایز کند؛ مثل اشاره به این کتاب، این دفتر، این قلم، این فرش و این دیوار. اما دیگر انسان نمی‌تواند به خودش اشاره کند و ممکن نیست که خودش در ظرف وجود ذهنی خودش به خودش اشاره کند. به چه کسی می‌خواهد اشاره کند؟! اشاره‌کننده کیست و مشارئیه کیست یا چیست؟! همه اینها یک امر واحد است. بنابراین ما در اشاره همیشه نیاز به تمایز داریم و باید تمایز و تغایری فی‌البین باشد.

وقتی ما از حاقّ وجود و از آن حقیقت وجود بحث می‌کنیم دیگر شیئی خارج از این حیطة باقی نمی‌ماند تا تغایر و تمایزی بین این دو به وجود بیاید و محقق بشود. آن حاق و حقیقت وجود، همان مقام هوهویت است؛ یعنی مقامی است که ضمیر در اینجا فقط یک اشاره اجمالیه به آن مقام دارد، نه اشاره رتبی و اشاره واقعی.

خود اسم «هو» که در اینجا به کار می‌بریم، استعاره و مجاز است. اصلاً «هو» یعنی چه؟ چون

اسمی برای تمایز این مرتبه از مراتب پیدا نکرده‌اند،

لذا بالإجمال

لفظ «هو» را استعاره کرده‌اند تا يك حکایت اجمالی نسبت به آن مرحله داشته باشیم. یعنی مرحله عماء و مرحله فناء و مرحله لا اسم ولا رسم له و مرحله عدم تعین و مرحله بسیط الحقیقه و مرحله اصل و وحدت و حقیقت وجود، اشاره به همان حاق حقیقت وجود است که به وسیله «هو» به آن اشاره شده است.

محبی الدین در آن صلواتش بر پیغمبر اکرم و

ائمہ علیہم السّلام اشاره به این مرحله دارد:

اللّٰهُمَّ أَفْضَ صَلَٰةٍ صَلَوَاتِكَ وَ سَلَامَةٍ تَسْلِيْمَاتِكَ عَلَىٰ أَوَّلِ التَّعِيْنَاتِ الْمُفَاضَةِ مِنَ الْعَمَاءِ الرَّبَّانِيّ
وَ آخِرِ التَّنَزَّلَاتِ الْمُضَافَةِ إِلَى النَّوْعِ الْإِنْسَانِيّ! ^۱

می‌گوید: «اولین تنزلی که از مقام عماء

است.» مقام عماء یعنی مقام ظلمت هوهویت و مقام عدم ابراز حقیقت وجود در تعین.

شرایط لازم جهت معرفت حقیقت توحید

کسی که کور است جایی را نمی‌بیند و هیچ

حقیقتی برای او قابل شناخت نیست، مثلاً بین دیوار

^۱ مجموعه رسائل ابن عربی، توجهات الحروف، ج ۱، ص ۶۵۴؛ صلوات کبیره، ابن عربی، نسخه خطی، ص ۱۶۱. امام شناسی، ج ۱۷، ص ۲۴۱: «بار پروردگارا، به‌طور سرشار بریز صلوات و تحیات و دروهای متصله خودت را، و پاک‌ترین و خالص‌ترین سلام‌ها و اکرام‌های خودت را بر اولین تعیناتی که از مقام عماء ربّانی (خفاء و پنهانی صرف و اندماج محض) به‌طور سرشار فرو ریخته است، و بر آخرین مراتب تنزل و پستی ماهوی که به‌سوی نوع انسانی انتساب پیدا کرده است.»

و غیر دیوار فرقی نمی‌گذارد، یا بین چاه و راه فرقی نمی‌گذارد؛ چون کور است و درب معرفت اشیاء به روی آدم کور و اعمی بسته است. لذا برای اینکه حقایق اشیاء، تعین خودشان را به ما بنمایانند، هم به بصر نیاز داریم و هم به روشنایی. مولانا قضیه‌ای در اینجا دارد و می‌فرماید:

فیلی از هندوستان آوردند و مردم را هم خبر کردند که بیایند فیل را تماشا کنند. تاریک بود و هر که آمد، فیل را در تاریکی دید. یکی به خرطومش دست زد و گفت: «فیل یک شیء درازی است و این خصوصیات را دارد!»

یکی به پایش دست زد و گفت: «فیل شیئی مثل ستون است!» یکی به گوشش دست زد و گفت: «فیل یک شیء پهنی مثل طبق است!» یکی دمش را گرفت و خلاصه هر کسی دست به یک جای آن زد.

خلاصه، این فیل بیچاره هزار تکه شده بود و هر کسی می گفت که یک طور است! چون اینها در تاریکی دیده بودند.^۱

معرفت ما هم همین طور است؛ یعنی هریک از ما از دید معرفت خودش به خدا نگاه می کند و می گوید که خدا این طور است! خدا با همه هست، ولی او رفیق است و به حرف های ما کاری ندارد که ما به او چه می بندیم! او می گوید: شما هرچه می خواهی بگو؛ اما من بالاتر از این حرف ها هستم! هر جا هم می خواهی برو؛ اما من بالاتر از این حرف ها هستم! بالأخره یا با زبان خوش یا با غیر زبان خوش، به تو می فهمانیم که ما که هستیم! بالأخره به نحوی می فهمیم.

مولانا در شعر دیگری می گوید:

^۱ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۵.

*** می گویند که مولانا سنی است؛ ولی نگاه
نمی کنند که اشعارش چه می گوید! «تو علی را به
تاری دیده‌ای» یعنی اگر تو حقیقت علی را می دیدی
دیگر دنبال ابوبکر نمی رفتی؛ اما چون علی را در
تاریکی دیده‌ای، زین سبب، غیری برای علی
بگزیده‌ای. غیر علی کیست؟ ابوبکر است! همه ما
علی را به تاری می بینیم، چون چشم نداریم تا ببینیم
که آن مقام، به چه کیفیتی است.
برای ظهور تعینات، هم به روشنایی نیاز است
و هم به بصر. اگر ما چشم داشته باشیم ولی همه جا
تاریک باشد فایده‌ای ندارد؛ و اگر همه جا روشن
باشد ولی ما چشم

نداشته باشیم هم فایده‌ای ندارد! هر دو جهت در بروز و ظهور تعین باید روشن باشند.

در مسئله اول که مسئله توحید است، توحید خودش را در همه جا نشان داده است، ولی ما کور هستیم! البته اگر خودش را نشان نمی‌داد ولی ما چشم داشتیم، مسئله دیگری بود.

خلاصه، هر کجا می‌نگرم عکس رخس جلوه‌گر است و در هر جا دارد نگاه می‌کند. صحبت در این است که آن شرط اول که روشنایی و تجلی او است، همه جا هست! مرحوم حاجی سبزواری می‌فرماید:

موسئى نیست که دعوى «أنا الحق»

اشعارش خیلی پرمعنا و جاندار است و آدم خوشش می‌آید! گفت: «أرنی!» اما موسئى نیست! می‌گویند: يك موسى پیدا بکن آن وقت این «أنا الحق» را از همه می‌شنود!

البته حضرت موسی که حقیقت أنا الحق برای او تجلی شده بود، فقط از آن درخت شنید و نفس او

در آن موقع با این وجهه خاص پروردگار مرتبط شده
بود و خدا می خواست که این حقیقت از آن درخت
برای او جلوه پیدا بکند؛ اما اگر همین حضرت موسی
رشد پیدا می کرد أنا الحق را از همان نعلینی هم که
پایش کرده بود می شنید! ولی او هنوز رشد پیدا
نکرده بود و پایین بود و کار داشت. او باید خیلی بالا
بیاید. اگر بیشتر توسعه پیدا می کرد، از زمین و زمان
و از همه می شنید که دارند أنا الحق می گویند، یعنی
آن جنبه وجه الخلقی آنها به کنار می رفت و جنبه
وجه الربی باقی می ماند، و حقیقت وجه الربی هم
چون فقط یک حقیقت واحد است، پس همه
أنا الحق می گویند! اینجا است که حسین حلاج هم
که بر سر دار رفت، أنا الحق

می گوید، بایزید بسطامی هم أنا الحق می گوید،
درخت هم أنا الحق می گوید، تمام برگ های درختان
همه أنا الحق می گویند، و همه راست می گویند!

عدم تقابل وحدت حقیقت توحید با سایر

تجلیات

عجیب اینجا است که این أنا الحق در قبال آن
یکی نیست، و با اینکه انسان صور را متعدد می بیند،
ولی أنا الحق را واحد می بیند؛ یعنی این تعدد صور،
موجب تعدد ذی الصوره نشده است. صور متعدد
است، ولی ذی الصوره واحد است؛ مقدمه متعدد شده
است، ولی ذی المقدمه در اینجا واحد است. نکته
مهم این است و اینجا است که دیگر توحید محض
است و انسان به حقیقت توحید می رسد.

اینجا مثل مسئله آینه های متعددی است که
یک نور در آنها جلوه کرده است، و هر آینه دارد
می گوید: «من آن خورشید را نشان می دهم!» و
راست هم می گوید، چون دارد نشان می دهد. همه
دارند می گویند و دروغ هم نمی گویند. البته فرق آینه
با ما این است که آینه بیچاره خودش اقرار می کند که
من فقط آینه ام؛ ولی ما در این بین می گوییم: ما اصلاً

خود خورشیدیم! بین مای نابه‌کار و بین آن آینه بیچاره فرق این است: آن می‌گوید که من فقط آلت و واسطه هستم و خودم هیچ چیزی نیستم؛ ولی ما می‌گوییم که این خورشیدی که در ما طلوع کرده است واقعاً طلوع کرده است! یا این علمی که ما الآن داریم واقعاً داریم! این استعدادی که داریم واقعاً داریم! این حافظه‌ای که داریم واقعاً داریم. ما مرتکبات ذهنی، قوه، قدرت، شجاعت، جرئت، جربزه و... داریم؛ گرچه کم و زیاد هست، ولی بالأخره همه را داریم و نمی‌توانیم بگوییم نداریم! ولی صحبت در این است که ما اینها را مستقل می‌دانیم. اگر فقط و فقط یک ذره عقل داشته باشیم، می‌فهمیم که ما فقط آینه و مرآت هستیم و اگر علمی داریم او عنایت کرده است. دلیلش این است که او فردا از ما می‌گیرد. وقتی گرفت حالا دوباره آن را پیدا کن! مگر پیدا می‌شود؟! ابداً! آنقدر اظهار عجز و نیاز و... می‌خواهد!

لزوم توجه غیر استقلالی و آینه‌گونه به خود و

داشته‌های خود

مرحوم آقای انصاری از شخصی نقل

می کردند و می فرمودند:

شخصی در مسجد مروی طهران یا در یکی از
مدارس متعددی که طهران داشت، درس می داد.
یک روز که سر درس نشسته بود و لمعه درس
می داد، به شهید ثانی

اعتراض می کند که ایشان اینجا را نفهمیده است!
این حرف ها چیست؟! مسئله همین است که ما
می گوییم! خلاصه ظاهراً اهانتی هم به مرحوم
شهید می کند.

اگر انسان می خواهد کلام بزرگان را رد کند
نباید اهانت کند، بلکه مثلاً باید بگوید: به نظر ما
می رسد که این مطلب این طور است. چون اینها
بزرگان اند، اینها مقدس اند، نفس آنها مقدس است و
موقعیت آنها مقدس است.

مرحوم آقای انصاری می فرمودند:

درویشی کنار آن مجلس نشسته بود، این درویش
نگاهی به او می کند و بلند می شود و می رود.
ایشان درس را تمام می کند. شب که خانه می آید
و مشغول مطالعه می شود می بیند که هیچ چیزی
نمی فهمد! عجب، چرا این طور است؟! کتاب را
باز می کند، اصلاً چیزی نمی فهمد و اصلاً
نمی تواند عبارت را بخواند! مثل بچه های
پنج شش ساله که اصلاً چیزی نمی فهمند و فقط
خطوطی که جلوی چشمشان هست می بینند،
همین طور فقط نگاه می کند! آب به صورتش
می زند، ولی می بیند هنوز نمی فهمد! خدایا، چرا

این طوری است؟! زنش را صدا می کند که ما نفهمیدیم، تو بیا ببینیم آیا می فهمی؟ خلاصه، زنش می آید و می خواند، زنش چیزهایی می خواند، ولی خودش می بیند اصلاً نمی فهمد که شهید چه می گوید و حرف هایش چیست. خلاصه خیلی عجیب بود! حال اضطراب داشت، ولی بالأخره خوابش می برد. صبح بلند می شود و به درس می رود. کتاب را باز کند و هرچه به کتاب نگاه می کند می بیند که هیچ چیزی متوجه نمی شود! فقط مثل یک بچه، می بیند که خطوطی هست، همین! می گوید: «خدایا، چرا این طور شدم؟!» بعد یک طور برای شاگردها سمبل می کند و می گوید: «من امروز قدری ناراحتی و کسالت مزاج دارم و فعلاً امروز درس تعطیل باشد!» اگر بگوید نمی فهمم، آن وقت آبرویش می رود! بلند می شود و بیرون می رود.

آن موقع طهران محدود بود و کمی بیرون از
طهران، بیابان بود. از طهران کمی بیرون رفت،
ولی همین طور عصبانی و ناراحت بود. به نهر
آبی می‌رسد، آنجا می‌نشیند، یک دفعه می‌بیند که
آن درویشی که دیروز آنجا بود، اینجا نشسته
است. درویش می‌گوید: «اهانت به بزرگان جایز
نیست! مقام شهید بالاتر از این است که تو و
امثال تو بخواهید به او اهانت کنید! برو و دیگر
از این کارها نکن!» خلاصه درویش می‌رود و او
یک دفعه می‌بیند که دوباره همه چیز معلوم شد و
هرچه در ذهنش بود برگشت.^۱

خلاصه، قضیه این است که چه کسی
می‌گوید که ما علم داریم؟! ابداً، آن‌چنان از ما
می‌گیرند به طوری که دیگر نمی‌توانیم هیچ چیزی را
تشخیص بدهیم! جدی عرض می‌کنم، این واقعیت
محض است و هیچ شکی در این نیست. به خدای
لا شریک له، حتی اگر در وجود خودمان شک باشد،
ولی من معتقدم که در این قضیه هیچ شکی نیست که
در همهٔ علوم می‌داریم، ما فقط مرآت و آینه
هستیم! اگر شما به اندازهٔ سر سوزنی در این مسئله

^۱ رجوع شود به سالک آگاه، ج ۱، ص ۳۵.

خلاف دیدید، روز قیامت جلوی مرا بگیرید و بگویند: سید، به ما دروغ گفتی! این چنین محکم حرف می‌زنم!

انسان بعد از مرگ توجه پیدا می‌کند:

﴿فَبَصَّرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا﴾^۱؛ یعنی در آنجا خواهد دید

که علم او مرآت خداست. البته نه تنها علم، بلکه

خصوصیات دیگر هم همین‌طور است، حتی حیات

هم همین‌طور است. حیات لازمهٔ او است، چطور

ممکن است یک شخص حیات داشته باشد ولی

در عین حال مرگ برای او پیدا شود؟! ما مرگ را

تبدل لباس و انتقال از یک نشئه به نشئه دیگر

می‌دانیم، پس حیات در جای خودش باقی است،

یعنی حیات باقی به بقاء نفس است یا نفس باقی به

بقاء حیات است و هر دو لازم و ملزوم یکدیگر

هستند و تعلق ذاتی به همدیگر دارند. انسان در

هنگام مرگ متوجه می‌شود که تمام آنچه در این دنیا

به خود نسبت می‌داد مربوط به مبدأ و

واجب‌الوجوب

^۱سوره ق (۵۰) آیه ۲۲.

است. یعنی در عین حالی که علم و حیات و قدرت و تمام این خصوصیات با خودش است، این معنا را می‌فهمد و برایش منکشف می‌شود که پوچ محض است و به‌اندازهٔ یک کاه هم ارزش ندارد، و این معنا برایش روشن می‌شود که ﴿لَمَّنِ الْمَلِكُ الْيَوْمَ

لِلَّهِ الْوَحْدِ الْقَهَّارِ﴾^۱، یعنی ملک و سلطنت اختصاص

به ذات پروردگار دارد؛ هم سلطنت بر نفوس، هم

سلطنت بر أعراض، هم سلطنت بر صفات، هم

سلطنت بر کیفیات، هم سلطنت بر کمیات، هم

سلطنت بر عوارض، هم سلطنت بر ذوات. سلطنت

واقعی و ولایت واقعی در تمام این سلطنت‌ها

مختص به ذات او است. این معنا در نشئه انتقال برای

انسان روشن می‌شود که ﴿لَمَّنِ الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ

الْوَحْدِ الْقَهَّارِ﴾. البته این مسئله در همین دنیا هم

برای هر کسی تا حدودی روشن می‌شود و قضایا

مشخص می‌گردد.

من در کتاب خاطرات شاه خواندم که نقل

می‌کند:

^۱سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶.

شاه و خانواده و اطرافیانی که با آنها بودند و مجموعاً سفر می‌کردند، دیگر جایی پیدا نمی‌کردند و همین‌طور آنها را از این کشور به آن کشور، و از آن کشور به یک کشور دیگر پاس می‌دادند؛ چون آن کشورها از ایران و از عکس‌العمل ایران و وجههٔ جهانی‌شان می‌ترسیدند. خلاصه اینها خیلی مستأصل شده بودند.

در یکی از خاطراتش می‌گوید: «ما را حتی در شهر هم نمی‌بردند! یک بار ما را به یک پایگاه نظامی بردند و در آنجا کنار سلول دیوانه‌ها به ما جا دادند و چند ساعت آنجا بودیم، تا اینکه از آنجا منتقل شدیم. اصلاً اگر چند ساعت دیگر می‌ماندیم همهٔ ما دق می‌کردیم!»^۱ یعنی دیوانه‌ها جلوی اینها شکلک درمی‌آوردند و اینها را سر حال می‌آوردند!

نکات خوبی در آن کتاب آورده بود و این یکی

از آن نکات بود. در جای دیگری نقل می‌کند:

یک بار که شاه و خانواده‌اش در یک جزیره‌ای با هم بودند، او در اطاقی نشسته

^۱ رجوع شود به آخرین سفر شاه، ص ۳۸۱.

بود، یک دفعه پسرش رضا که ولی عهد بود، شروع کرد به شوخی کردن و گفت: «برو آقا، خدا هم جوک و شوخی است!» یک دفعه پدرش به او گفت: «با هر کسی می خواهی سر به سر بگذار، ولی با خدا سر به سر نگذار! دیدی که چه به روزگارمان آمد! می فهمی؟! نمی توان سر به سر خدا گذاشت!»^۱

خلاصه، اینها قدری معتقد شده بودند، یعنی متوجه شده بودند که آن کبکبه و دبدبه و آن بیا و بروهای کذایی و... همه به قدرت خدا است! بنده خدا، بیا پایین! یک دفعه در یک شب و در یک ساعت، طومار آن کاخها و بالا و پایینهای کذایی و... برچیده شد و پنبه آنها زده شد! اینها همه قدرت خدا است! خدا می خواهد نشان بدهد که همه سلطنتها و حکومتها برای من است؛ امروز به یکی می دهم و فردا به یکی دیگر می دهم.

چقدر واقعاً عارف راحت است و چقدر نسبت به مسائل احساس راحتی می کند! چون می بیند که حقیقت امر و حقیقت واقع فقط دست

^۱ رجوع شود به پس از سقوط، ص ۱۷۲.

یکی است و همهٔ این اعتباریات و ترؤس‌ها و شأنیات و حسیّات، اعتباری است.

اما بقیه، یکی کراواتش را تنظیم می‌کند، یکی عمامه را درست می‌کند! یکی ریشش را قشنگ سه تیغه می‌زند، یکی ریش خیلی شکیل و اطو کرده می‌گذارد و چیزهایی هم به آن می‌مالد که خیلی آن‌چنانی بشود! یکی کفش واکس کردهٔ اطو کشیده می‌پوشد، یکی نعلین زرد و براق آن‌چنانی می‌پوشد که از یک کیلومتری چراغ می‌زند! یکی تأدیبی در دستش می‌گیرد و یکی عصای خیلی عالی دستش می‌گیرد! یکی لباسش به آن شکل است و یکی عبای خاچیۀ اصل می‌اندازد که معروف و متداول بین آیات و آقایان است و آن‌قدر این عبا لطیف و عالی است که به قول نجفی‌ها، از سوراخ انگشتر رد می‌شود! اینها فرقی با هم نمی‌کنند و ماهیت همهٔ اینها یکی است و هیچ تفاوتی ندارند:

اگر قرار بر این است که ما آنها را مسخره کنیم و بگوییم که این سلطنت‌ها از آن شخص دیگری است، آنها هم ما را مسخره می‌کنند و می‌گویند که

این علم و ریاست و مرجعیت هم از آن شخص دیگری است و شما بیخود بر سر و کله همدیگر می‌زنید! واقعیت مسئله یکی است.

سفر اول: سلوک به مقام فناء فی الله

صحبت در این است: ما احتیاج به روشنایی

داریم؛ ولی مقام هوهویت مقامی است که اصلاً هیچ

تعین و هیچ ظهور و بروزی و هیچ اسمی در آن مقام

نیست، و مقامی است که باطنِ باطنِ باطنِ باطنِ همۀ

اشیاء و حقیقت همۀ تعینات است. یعنی مقام

هوهویت، مقامی جدای از بقیۀ مقامها و در کنار و در

قبال بقیۀ مقامها و در مقابل و مضافاً با بقیۀ مقامها

نیست؛ بلکه آن مقام عبارت است از وجود بسیط که

بسیط الحقیقة کُلُّ الأشیاء است. اصلاً ظهوری در آن

مقام نیست، پس دیگر چشمی هم در آن مقام نیست؛

یعنی در آنجا هم ظهور از بین رفته و هم بینایی از بین

رفته است. آنجا مقام فنای محض است که در آنجا

سالك اصلاً چشم ندارد تا چیزی را ببیند و چیزی

نیست تا آن را ببیند. این مقام، مقام فناء است.

سالك قبل از اينكه بخواهد به سفر من الخلق إلى

الحقّ برود، همه چیز بود ولی چشم نداشت؛ اما وقتی

برمی گردد و از آن مقام بیرون می آید، همه چیز هست و

چشم هم دارد. سفر سوم سفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ

است. وقتی از این سفر برمی گردد، از حق برمی گردد

و دوباره از مقام فناء تنازل پیدا می کند؛ یعنی دوباره

سیر نزولی دارد، البته نه مثل سیر اول، بلکه به نحوه

دیگری می آید و توأم با صعود است، یعنی او با حق،

هر دو باهم و به موازات هم می آیند و در اینجا دیگر

همه چیز هست.

دیگر خدا به او چشم داده است و دارد این یار

بی پرده را تماشا می کند. او باقی بعد

الفناء و عارف کامل می شود.

چون در مقام هوهویت، فنای محض است،
آن را مقام عماء می گویند و به عالم ظلمات تشبیه
کرده اند.^۱ در این عالم، هیچ چیزی مشخص نیست و
انسان چیزی نمی بیند. عماء یعنی ندیدن، نفهمیدن،
نشنیدن و ادراک نکردن. آنجا عالم هوهویت محض
است که در آنجا شاعر فقط حقیقت آن وجود است.^۲
عماء در سفر اول (سفر من الخلق إلى الحق)
حاصل می شود. البته نحوه فناء صفات و اسماء انسانی
در اسماء کلیه، و نحوه امحاء ذات در آن اسماء کلیه، و
اختلافی که ممکن است در اینجا باشد، مسائلی است که
إن شاء الله بعداً عرض می کنم.

وقتی شخصی در مقام فناء است دیگر کثرتی

^۱ رجوع شود به مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی، ص ۱۱۳، ذیل شرح بیت:

سیاهی گربدانی، نور ذات است ** به تاریکی

درون، آب حیات است

^۲ جهت اطلاع بیشتر پیرامون مقام عماء، رجوع شود به مصباح الأنس، فناری، ص ۳۸۷.

نیست و اصلاً ادراکی ندارد؛ مثلاً یک دفعه می‌افتد، یا اگر راه می‌رود اصلاً هیچ چیزی نمی‌فهمد! البته این قضیه نسبت به افراد تفاوت دارد و مربوط به خدا است و هر طور که خدا بخواهد می‌دهد؛ یکی را نگه می‌دارد و یکی را زود برمی‌گرداند. من باب مثال آقای حداد در این قضیه خیلی تردد داشتند؛ اما ما نسبت به آقا اصلاً چنین چیزی مشاهده نکردیم و نحوه این قضیه برای ایشان کیفیتی داشت که اصلاً برای کسی مشاهده نبود. قطعاً چنین مسائلی برای ایشان بوده است؛ ولی به خاطر اینکه ایشان جنبه ارشاد داشتند یا قضیه در باطن بوده است یا مثلاً خیلی سریع بوده است، به نحوی بود که اصلاً مشاهده کسی نبوده است.

تلازم اعتقاد به توحید حقه حقیقه و اعتقاد به

ولایت

تلمیذ: شعر «ما علی را به تازی دیده‌ایم!» به همان

جنبه فناء ایشان اشاره می‌کند؟

استاد: نه خیر، منظور همان معارف و حقیقتِ

ظهور ولایت در حضرت است و منظور این است که

حضرت الآن در اینجا حق محض است و مظهریت

محض دارد؛ ولی ما چون این معنا را ادراک نکرده‌ایم به دنبال ظلمت رفته‌ایم. ظلمت همان تمسک به مظاهر دیگر است؛ مظاهری که متوغل در شهوات و انیات و... هستند. ما به دنبال حقیقت محض و حقّ مطلق که در وجود حضرت است، نرفتیم؛ لذا به تازی دیده‌ایم، یعنی آن حقیقت مطلق و حقیقت محض و حقیقت ظهور حق در حضرت که حضرت را متبدل کرده است، برای ما انکشاف پیدا نکرده است، و اگر انکشاف پیدا می‌کرد دیگر به دنبال اینها نمی‌رفتیم.

گرچه حقّ مطلق در اینجا تعین پیدا می‌کند، اما این تعین او دیگر تعین حق است و تعین نفس نیست. حضرت در اینجا سفر من الحقّ إلى الخلق بالحق را انجام داده است؛ یعنی وقتی از آنجا مراجعت کرده است، در آنجا حق با او است، نه اینکه جدای از حق برگشته است، بلکه خدا را هم با خودش آورده است؛ یعنی او در اینجا دیگر خود حق محض است که به این صورت دارد جلوه می‌کند. این معنای حقیقت معرفت است.

اینهایی که علی را از خدا جدا کرده‌اند و

ولایت را از توحید جدا کرده‌اند، ولایت را به تاری
ملاحظه می‌کند و همهٔ اینها به تاری دیدن است!
امیرالمؤمنین از این کارهایی که اینها می‌کنند بیزار
است و می‌گویند: من کجا جدای از توحید هستم؟
کجا جدای از حقیقت خدا هستم؟ من بدون حقیقت
توحید صفر هستم! ولایت عین توحید است. قبول
ولایت، قبول توحید است و قبول توحید، قبول
ولایت است. هم سنی‌ها که ولایت را رد کرده‌اند و
به توحید گرویده‌اند، در اشتباه محض هستند، و هم
آنهایی که قائل به ولایت هستند و توحید و عرفا را
کنار گذاشته‌اند، در اشتباه محض هستند؛ هر دوی
این افراد در نقطهٔ مقابل حق هستند. کسی که قائل به
ولایت امیرالمؤمنین است قائل به توحید حقهٔ حقیقه
است و کسی که قائل به توحید حقهٔ حقیقه است
قائل به ولایت امیرالمؤمنین است؛ هیچ فرقی در
اینجا ندارد و به‌طور کلی مقام ولایت با مقام توحید
سیان‌اند، یعنی یک واحد هستند، نه‌اینکه تفاوتی
داشته باشند.

کیفیت مراعات مقام تشریح در حفظ ادب نسبت

به امور مربوط به توحید و ولایت

تلمیذ: چرا پس به قرآن «ثقل اکبر» می گویند؟

استاد: البته معنای ثقل اکبر در بعضی از موارد

آمده است؛^۱ ولکن خیلی‌ها معتقدند که ائمه ثقل اکبر هستند و اتفاقاً روایات هم در این زمینه داریم، و قرآن هم تراوش همان حقیقت است.^۲

وجهی که به قرآن «ثقل اکبر» می‌گویند به خاطر «در مقام تأدب بودن» است. در مقام تأدب یعنی امام علیه السلام در این عالم و از نقطه نظر مراتب نفس و مراتب کثرت، بالأخره وجود بشری دارد، در مقابل قرآن که جنبه ربّی دارد و متوغل در جنبه ربّی است؛ لذا خود حضرت با اینکه می‌گوید: «من قرآن ناطق هستم؛ این قرآن‌ها را بزنید!»^۳ اما خود حضرت در مقام تأدب نسبت به قرآن، خضوع و خشوع دارد.

یادم است که چند سال پیش که در مشهد روی منبر صحبت می‌کردم، یک مرتبه در حضور آقا گفته بودم: «حضرت سیدالشهدا علیه السلام به مکه

^۱ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۴۱۴؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۵؛ بشارة المصطفی، ص ۲۹ و ۳۰؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۶۰.

^۲ رجوع شود به بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۵۴۶؛ معاد شناسی، ج ۷، ص ۳۰۱.

^۳ مرآة العارفين، قونوی، ص ۳۹؛ نور ملکوت قرآن، ج ۳، ص ۱۹۴.

تشریف بردند.» بعد که آقا سؤال کردند و گفتند: «راجع به حضرت باید گفت مشرف شدند.» من گفتم: وجهش چیست؟ اگر ما از نقطه نظر واقع نگاه کنیم و شرافت کعبه را به ولایت بدانیم، پس کعبه بدون ولایت دیگر شرافتی ندارد، و این مسلم و محرز است که مقام امام اشرف از کعبه است؛ و اگر ما از نقطه نظر ظاهر هم نگاه کنیم، کعبه سنگ است و امام از نقطه نظر مراتب حیوانیت بالأخره انسان است.

آقا فرمودند:

نه، در مقام تشریح و مقام تکلیف، خود ائمه هم به رعایت آداب و جهات ادبی تکلیف ملتزم بودند، و این خصوصیت کعبه که باید از همه اطراف و اکناف بیایند و دور آن بچرخند و اینکه کعبه مظهر بیت الله است و اسم آن بیت الله است و آنجا مسجد الحرام است، اقتضا می کند که خود ائمه علیه السلام هم رعایت ادب کنند.

همان‌طور که وقتی می‌خواهند نماز بخوانند رو به کعبه می‌ایستند و نماز می‌خوانند و وجههٔ ظاهری‌شان به سمت کعبه است، از نقطه نظر محاوره و از نقطه نظر کلمات هم رعایت ادب آنها این بود که خود را در مقابل این ظهور حق پایین می‌آوردند و در نظر می‌گرفتند؛ گرچه فی الواقع رشحه‌ای از رشحات آنها، برقراری کعبه است، و مردمی که به دور کعبه می‌گردند به دور ولایت امام باید بگردند و روایاتی هم داریم: رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

فَلَوْ أَنَّ امْرَأً صَفَنَ بَيْنَ الرُّكْنِ وَ الْمَقَامِ فَصَلَّى وَ صَامَ
 ثُمَّ لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَ هُوَ لِأَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مُبْغِضٌ، دَخَلَ النَّارَ!^۱

«اگر کسی هر سال حج کند و بین رکن و مقام [به روی قدم‌های خود به نماز بایستد و روزه بگیرد] و سپس بمیرد، ولی بدون ولایت ما باشد، داخل در جهنم می‌شود!»

و امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

يَا سَدِيرُ، إِنَّا أُمِرَ النَّاسُ أَنْ يَأْتُوا هَذِهِ الْأَحْجَارَ

^۱ الأملی، شیخ طوسی، ص ۲۴۷.

فَيَطُوفُوا بِهَا ثُمَّ يَأْتُونَا فَيُعَلِّمُونَا وَلَا يَتَّهَمُونَ لَنَا.^۱

لذا گرچه هم‌چنین معنایی هم هست که بدون عرض ولایت و بدون تمسک به ولایت، همه این کعبه و... نتیجه‌ای ندارد و خشک است و حقیقت و باطن ندارد و موجب ترقی و رشد و رُقَا نفس نیست؛ اما از نقطه نظر سلسله مراتب تکلیف و عالم کثرت که عالم تأدب و عالم حفظ هر تعینی در رتبه خودش است، لسان ائمه نسبت به کعبه یک لسان تشریف است، لذا ما هم موظف هستیم. ایشان می‌فرمودند: «ما هم به همین کیفیتی که خود آنها راضی هستند تلفظ کنیم و از کعبه یاد کنیم.»

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۳۹۲. ترجمه:

«ای سدیر، مردم امر شدند که به سراغ این سنگ‌ها بیایند و دور این سنگ‌ها طواف کنند (و این سنگ‌ها مقدمه برای ورود در حریم ماست) سپس به نزد ما بیایند و ولایتشان را به ما اعلام نمایند.» (محقق)

قضیه «ثقل اکبر» هم همین طور هست.

علت جواز طوف به دور قبور ائمه اطهار و

اولیای الهی

تلمیذ: در تذکره‌ها و بعضی از قصه‌ها، بعضی از

سلاک دور ولی خدا طواف می‌کردند؛ مثلاً بایزید یا

ابوسعید ابوالخیر نسبت به بعضی از مشایخشان، دور

قبر ایشان طوف می‌کردند.^۱ آیا طوف نسبت به

شخصی که مطاف واقع شده است، دلالت بر ورود

به ولایت می‌کند؟

استاد: چون این قبر، قبر ولی است و ظهور

ولایت در او است، از باب تأدب و اظهار عبودیت و

تذلل و تواضع، طوف می‌کردند. طوف به معنای این

است که من این را محور برای حرکت و اتجاه خودم

قرار می‌دهم. همان‌طور که بوسیدن عتبه هم حکایت

از همین قضیه می‌کند. کسی که به مشهد مشرف

می‌شود و می‌خواهد وارد حرم حضرت بشود

مستحب است که عتبه را ببوسد. این از باب ادب

است؛ یعنی اینجا جایگاه خضوع و تذلل و جایگاه

^۱ رجوع شود به مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر دوم، ص ۲۷۳.

عرض نیاز و بدبختی و بیچارگی انسان است، به این حساب که خداوند متعال در این مظهر تجلی کرده و این مظهر را وسیله برای ترقی و رشد انسان قرار داده است. لذا طوفی هم که دور قبر حضرت است، آن هم از همین باب است. مرحوم آقا توضیح روایاتی را که دلالت می‌کند بر «و لا تَطْفِ بِقَبْرِ»^۱ بیان کرده‌اند،^۲ و فعل اولیا حجت است و آقای حداد در این زمینه هفت شوط دور قبر حضرت طواف می‌کردند،^۳ و این حکایت از این است که قبله واقعی و حقیقت واقعی اینجا است و این اشاره به باطن قضیه دارد. مکه اشاره به ظاهر است که انسان باید دور بیت‌الله طواف کند؛ ولی طوف به دور قبر حضرت، اشاره به باطن است.

انسان از نقطه نظر جوارح باید جوارح خود را

منطبق با جوارح خود قرار بدهد؛

^۱ الکافی، ج ۶، ص ۵۳۴. امام شناسی، ج ۵، ص ۱۴۵: «بر روی قبر غائط مکن.»

^۲ رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۹۷.

^۳ روح مجرد، ص ۱۹۶.

یعنی همان طوری که در مقام التزام قلبی باید به یک سری مسائل ملتزم باشد، از نقطه نظر ظاهر هم باید رفتار و حالات او بر همان التزام قلبی منطبق باشد. لذا باید جوارح را به ظهور آن جوارح و التزامات قلبیه، که همان طوف ظاهری دور این قبر است، منطبق کرد. من باب مثال وقتی می خواهید به شخصی احترام بگذارید، فقط در کناری نمی نشینید و بگویید: آقا دوستت دارم! «دوستت دارم» یعنی بلند شود و برو آب بیاور، برو میوه بیاور، برو چای بیاور! اما اگر مهمان به منزل شما بیاید و شما همین طور بنشینید و بگویید: من آن قدر شما را دوست دارم که نمی توانم یک لحظه از پیش شما تکان بخورم! می گوید: آقا، بلند شو برو و چیزی بیاور تا بخوریم! از گرسنگی داریم می میریم! این یعنی التزام باطنی و محبت باطنی اقتضا می کند که مضیف در مقابل ضیف بلند شود و به ادای احترام او قیام کند و موجبات برای مقتضیات ضیافت را انجام بدهد.

گشتن دور قبر هم همین است، یعنی آن التزام

باطنی انسان به حقیقت ولایت اقتضا می کند که انسان از نقطه نظر ظاهر هم عملی انجام بدهد که این معنا را برساند و این التزام را نشان بدهد. اگر انسان کار دیگری هم انجام بدهد که این معنا را برساند، اشکالی ندارد.

تلمیذ: طواف کردن سالک نسبت به قبر یک شخص دلالت بر رسیدن آن شخص به ولایت می کند؟ یعنی به کمال رسیده است؟

استاد: نه، نیاز نیست به کمال رسیده باشد و ولایت او کاملِ کامل شده باشد، بلکه همین قدر کافی است که مثلاً فناء در اسماء و صفات پیدا کرده باشد و حالاتی برای او آمده باشد و دارای صفایی شده باشد و به مقام ظهور ولایت خدا رسیده باشد؛ البته لازم نیست ظهور ولایت در ذات باشد، بلکه ظهور مراتب دارد و اشکالی ندارد که دارای ظهور در اسماء و صفات باشد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه هفتم: سفر اول (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

مراتب فناء

دیروز عرض شد که در سفر سلوکی انسان

به سوی پروردگار، در سفر من الخلق إلى الحق، مقام فناء

نهایت این سفر خواهد بود و بنابر اصطلاح عرفاء، از

فناء وجود در آن حقیقت بسیط تعبیر به عالم عماء

آوردیم. این مقام، مقام عدم تجلی ذات و مقام کینونیت

ذات بدون تجلی در مظاهر است و مقام اندکاک جمیع

صفات، افعال، اسماء، ذوات و تعینات است

به نحوی که در این مقام، دیگر هیچ گونه اثری از وجود

شخص واصل باقی نمی ماند. قبل از رسیدن به این مقام، مراتبی را به عنوان مقدمه ذکر کرده اند: مرتبه اول، توحید افعالی است یا به عبارت دیگر، فناء افعالی؛ مرتبه بالاتر، توحید صفاتی یا فناء صفاتی است؛ مرتبه سوم، توحید اسمائی یا فناء اسمائی است. این سه مرتبه را در رتبه متقدم بر هم ذکر کرده اند و آن رتبه بالاتر از این سه مرتبه همان مقام فناء ذات است.^۱

تبیین مقام فناء افعالی

در اینجا این مسئله مطرح می شود: ما فعل را

مستقل بالتعین و بالشیئیة والحيثیة

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الألباب، ص ۱۵۱.

نمی‌دانیم، بلکه فعل را متأثر از صفت می‌دانیم؛ چون فعل انسان فی حدّ نفسه استقلال ندارد و متأثر از صفتی از صفات انسان است که خود آن صفت، متأثر از اراده و مشیت است، که آن اراده هم صفتی از صفات انسان است که متأثر از ذات و حاقّ نفس است. لذا طبق سلسله علّیت، یا ذات انسان علت برای اراده است و اراده علت برای آن صفات است و آن صفات علت برای فعل است، یا اراده علت برای فعل است و آن صفات جنبه معدّی برای اراده دارند.

رابطه اراده و فعل

اراده صفتی از صفات نفس است؛ منتها نفس فقط صفت اراده ندارد، بلکه صفات دیگری هم دارد: شهوت دارد، غضب دارد، رحمت دارد، عطوفت دارد، فکر دارد و عقل دارد، که همه اینها معدّ برای اراده هستند و جنبه اعدادی دارند و اراده را به نحو موافق و ملائم با طبع خودشان سوق می‌دهند.

معنای اراده

تلمیذ: شما فرمودید که ذات علت برای اراده است، پس دو نوع اراده داریم.

استاد: نه، اراده واحد است. یعنی خود اراده در اینجا وصف برای ذات است، نه اینکه وصف برای شهوت و امثال ذلک باشد؛ منتها آن شهوات در جهت دادن اراده به نحو مطلوبشان نقش دارند، یعنی آن شهوات و صفات نفسانی تأثیری در ذات می‌گذارند و به واسطه تغییر ذات، اراده هم بر طبق آن ملائمات نفسانی تغییر پیدا می‌کند. یعنی اگر ما ذات را در مرحله خاصی بدانیم و اراده را معلول ذات بدانیم، یک سری اوصاف دیگری هم وجود دارند که مستقیماً در اراده تأثیر نمی‌گذارند، بلکه این اوصاف در ذات تأثیر می‌گذارند و ذات هم در اراده تأثیر می‌گذارد. آن وقت این اراده با این اوصافی که در عرض آن وجود دارند موافق می‌شود. مثلاً یک ذات وقتی که ذات شهوانی است، اراده به مسئله روحانی در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که ذات روحانی است، میل به مسائل شهوانی در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که ذات تعقلی است، هیچ وقت میل به مسائل احساسی و... در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که منغم در مسائل ریاسات و مادیات و عالم دنیا است، توجه به مسائل عالم ملکوت و معنا در او

پیدا نمی‌شود.

اراده صفت نفس است و صفات دیگری هم

در عرض اراده، اوصاف نفس

هستند؛ منتها آن اوصاف مستقیماً و بلا واسطه در اراده تأثیر نمی‌گذارند، بلکه اینها در ذات اثر می‌گذارند و ذات هم در اراده اثر می‌گذارد. یعنی علل مُعدّه برای اراده هستند و اراده و مشیت را به نحو مطلوب خودشان سوق می‌دهند و با واسطه مؤثر در اراده هستند.

فرض کنید مولایی عبدی دارد و چند تا بچه هم دارد. هم قدرت و اراده این عبد به دست مولا است و هم قدرت و اراده آن بچه‌ها به دست پدرشان است. اما وقتی این مولا می‌خواهد به این عبدش امر کند که این کار را انجام بده، این بچه‌ها می‌آیند و میل پدر را به سمت خودشان برمی‌گردانند؛ یعنی این بچه‌ها نمی‌توانند در اراده تأثیر بگذارند و به عبد بگویند: برو این کار را انجام بده! چون می‌گویند: من فقط از یک نفر اطاعت می‌کنم، شما بروید دنبال کارت‌تان! اینها سراغ پدرشان که مولا است می‌روند و او را تحریک می‌کنند و میل پدر را به سمت خودشان سوق می‌دهند. این معنای با واسطه و بلا واسطه است.

کیفیت تأثیر و تأثر ذات نسبت به اوصاف و

بروزات خود

تلمیذ: پس ذات فقط جنبه علی ندارد، بلکه معلول هم می شود.

استاد: بله، قبلاً هم عرض کردیم که خود ذات به واسطه اوصاف و ملکاتی که پیدا می کند متلون و متغیر می شود؛ می تواند به مجرد جوهری مجرد شود یا در جهت مادی به سمت حیوانیت متوغل شود. این طور نیست که ذات به صورت دست نخورده در جای خودش باقی می ماند و هرچه در خارج است، بروزاتی غیر از آن است؛ بلکه همه آن بروزات، معلول ذات هستند. من باب مثال شما می بینید که یک ذات در بادی امر بسیار روحانی و دارای بهاء و نور است، ولی ده سال دیگر می گذرد و این با آن ده سال پیش کلی تفاوت دارد و آن چنان متکدر شده است و آن چنان حالات ناگوار از او می بینید که گویا اصلاً خودش نیست! برعکس این هم هست؛ یعنی شخصی که دارای صفات و حالات سیئه است، می بینید که یک مرتبه انقلابی در او پیدا می شود و وقتی او را بعد از پنج سال می بینید اصلاً

می گوید: آیا این همانی است که این کارها را می کرد

و این چیزها را انجام می داد؟!!

تلمیذ: این صفات چنانچه عوامل خارجی داشته باشند، طبیعی است که ذات را هم تغییر بدهند؛ اما وقتی ذات انسان یک شاکله خاصی دارد و صفات هم زاییده خود ذات است، پس هیچ صفتی نمی تواند با ذات منافات داشته باشد. مگر اینکه از عوامل خارجی و بیرونی هم یک سری تغییراتی در این صفات رخ بدهد که تشکل خاصی به آن صفات بدهد که قطعاً با ذات منافات پیدا می کند، لذا ذات را تغییر می دهد.

استاد: ذات دارای یک جنبه استعدادیت محض است که ما نمی توانیم آن را از مسائل خارجی جدا بدانیم. شما یک بچه را تصور کنید؛ وقتی نگاه می کنید و می بینید که این بچه در محیط خیلی مناسبی رشد می کند، می بینید که دارای این روحیه می شود؛ اما فرض کنید اگر در محیط غیر مناسبی رشد کند، دارای آن روحیه می شود.

به طور کلی مقام روح و مقام ذات، مقام استعداد است. فعلیت ذات عبارت است از آن وارداتی که بر او وارد می شود و فعلیت پیدا می کند.

خود شما می بینید که وقتی در یک مجلس می روید روحانی می شوید، ولی در یک مجلس دیگر که می روید متکدر می شوید. حالا اگر شما همین قضیه را ادامه بدهید و به ندای وجدانتان و به آن نهیبی که وجدان به شما می زند که از این مجالس احتراز کنید، توجه نکنید، بعد از یک مدت می بینید که اصلاً نه میل به عبادت دارید و نه میل به مجالس دعا و ذکر دارید، و به طور کلی تمام اینها از بین می رود؛ ولی اگر توجه کردید و به این طرف قضیه آمدید، اصلاً مسئله به طور کلی برمی گردد.

[ذات و روح انسان در مقام استعداد محض است، بعد به مقام ملکه می رسد،] بعد از ملکه به مقام بالفعل می رسد، بعد از آن به مقام بالمستفاد می رسد. عاملی می آید و این حالت استعدادی را به فعلیت می رساند. یعنی این شخص الآن در مقام امکان استعدادی یا امکان ذاتی است، بعد اگر عواملی او را به این کفه ترازو برگردانند، به این کفه منقلب می شود، و اگر عواملی برای آن کفه دیگر ترازو در او پیدا بشود، به آن کفه دیگر منقلب می شود. اینها به خاطر تغییراتی است که به واسطه عواملی در نفس

انسان پیدا می شود.

البته این منافات ندارد با اینکه آنچه به دست می‌آورد از خود او است. این یک مبحث خیلی دقیقی است که ان شاء الله ما در مباحث نفس به آنها می‌رسیم، که آنچه ما به دست می‌آوریم عبارت است از آنچه ما داشتیم و در نفس وجود داشته است، نه اینکه خارج از ذات ما است و بعداً به ما می‌رسد. به عبارت دیگر، مسائلی که در این دنیا برای انسان پیدا می‌شود حکم کشف یک واقعیت را دارد، نه اینکه حکم وضع و ایجاد یک واقعیت را داشته باشد.

همه این کشف‌ها مقام اثبات است که کشف از یک ثبوت است که عبارت است از آن کیفیتی که این نفس در وهله اول و در ازل، در آن منوال قرار گرفته بوده است. انسان بر طبق همان کیفیت حرکت می‌کند و عمل می‌کند و جلو می‌رود تا اینکه به آن مبدأ و مراحل می‌رسد که در آن مراحل وجود داشته است اما از آن غافل بوده و علم به علم نداشته است؛ یعنی در واقع الآن برای او علم به علم پیدا شده است و خودش را مشاهده می‌کند و می‌بیند که این طور بوده است.

اما از نقطه نظر عالم کثرت، این صفات مسلماً بر ذات تأثیر می گذارند. شما این قضیه را یک مسئله جدای از مسئله صفت نگیرید. وقتی ما می گوئیم که ذات باید در این رتبه ها بگردد و همین طور حرکت داشته باشد، آن وقت چطور مسائل صفات در ذات تأثیر نگذارند؟! اگر تأثیر نگذارند که ذات نمی تواند چرخش پیدا کند. یعنی آنچه ذات در خود دارد، در مقام اجمال و خامی و نپختگی دارد، نه در مقام تفصیل. اما در مقام اثبات الآن باید یک صفت بیاید و آنچه در باطن و کمون او است، از کمون برگرداند؛ اما اگر صفتی نباشد این بر نمی گردد.

تلمیذ: صفت که هست، چون صفت معلول ذات است و بروز می دهد.

استاد: بله، ولی با مسائل خارجی ارتباط دارد. انسان نمی تواند خودش را از مسائل خارجی جدا کند؛ مثلاً وقتی شما با یک شخص می نشینید و او در شما تأثیر می گذارد؛ آیا شما می توانید این را انکار کنید؟!

تلمیذ: آنچه که بر من تأثیر می گذارد اگر ملائم با

آن چیزی باشد که در ذات

و در کمون من است تأثیرش را نمی‌توان انکار کرد؛ اما اگر ملائم با ذات من نباشد، دیگر تأثیری نخواهد گذاشت.

استاد: بالأخره تأثیر می‌گذارد؛ مگر اینکه عواملی، چه قبل و چه بعد، با هم منضم و ضمیمه شده باشند تا جلوی آن تأثیر را بگیرند یا اینکه تأثیر آن را زیاد کنند. شما نمی‌توانید بگویید که وقتی پیغمبر با افراد صحبت می‌کرد، در آنها تأثیر نمی‌گذاشت؛ بلکه حتی در عمر هم تأثیر می‌گذاشت، منتها خودش وقتی که بیرون می‌آمد کار را خراب می‌کرد و به هم می‌زد! مگر ما در شرح حال عمر نداریم که در قضیه حضرت زهرا سلام الله علیها وقتی حضرت پشت درب آمدند و درب را به حضرت زد و... وقتی که فهمید و احساس کرد که حضرت این‌طور مصدوم شده‌اند، حال رقتی در او پیدا شد و می‌خواست دیگر نزند، بعد گفت: «یاد آن احقادی افتادم که علی آن قدر از این بزرگان عرب کشت! وقتی یاد آنها افتادم فشار

دادم!»^۱ پس در او هم مؤثر بوده است، چون چوب که نیست! اگر چوب و سنگ باشد پس عقابی هم ندارد؛ ولی نه، همین حالت که الآن این دختر پیغمبر، معصوم و بی گناه پشت در آمده است و تو با علی جنگ داری و با زن که جنگ نداری، پس چرا تو این طور می کنی؟ اگر می خواهی سراغ علی برو و شمشیر بردار و او را بکش و هر کاری دلت می خواهد بکن! اما او زنی است که در خانه است و هیچ تقصیری ندارد و تو خودت هم این را قبول داری؛ ولی در عین حال داری این کار را می کنی! این غیر از این است که تو نسبت به این قضیه عالمی و شاعری و نفس تو این صفت را دارد؟! حالا عمر که این کار را کرد نفسش برگشت، یعنی دیگر مهر روی آن زده شد. ولی قبل از این که این طور نبود!

خیال نکنید که ما در حالاتی که در این دقائق و لحظات برایمان پیش می آید همیشه مثل مجسمه، یک جنبه ثابت داریم و مسائل در کنار ما همین طور به صورت عبوری می گذرد؛ نه خیر، هر عمل و هر

^۱ بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۲۹۳.

فعلى که ما انجام بدهیم مثل تیشه مجسمه‌سازی

است که دارد در این مجسمه یک حرکت ایجاد می‌کند؛ اگر یک فعل خراب انجام بدهیم یک تکه از این سنگ را می‌اندازد، و اگر یک کار درست انجام بدهیم آن سنگ برداشته می‌شود و سر جای خود چسبیده می‌شود. اگر یک کار خوب دیگر انجام بدهیم این تیشه یک مقدار از شکل و شمایل در اینجا درست می‌کند. اگر آن عمل دیگر و همین‌طور عمل‌های بعدی دیگری انجام بدهیم و همه این عمل‌ها در مسیر خوب باشد یک‌دفعه تبدیل به یک مجسمه بسیار ظریف و بسیار عالی و بسیار گران می‌شود؛ و الاً اگر ما همین‌طور در مسیر خراب حرکت کنیم و قدم برداریم، مثل آن سنگی می‌ماند که مدام یک تکه از آن را بیندازی، یک‌دفعه می‌بینی که اصلاً چیزی نمی‌ماند که مجسمه‌ساز بخواهد روی آن کار کند!

این عمر در این لحظه دارای نفسی به کیفیت و شاکله خاصی بود؛ ولی همین که این عمل را انجام داد، یک چرخش به او داد و کارش را دیگر تمام کرد و می‌توانیم بگوییم که از اینجا به بعد دیگر کارش تمام شد و مهر بر آن زده شد! این چشمی بود که

خودش درآورد و دور انداخت، و چشمی که دور
بافتند دیگر سر جای خود بر نمی‌گردد! و الاً اگر عمر
در این لحظه این کار را نمی‌کرد، شاید نجات پیدا
می‌کرد؛ یعنی حتی اگر وقتی در این لحظه رقتی
برایش پیدا می‌شد دست برمی‌داشت، ولو اینکه این
کار را هم با حضرت زهرا انجام داده بود، ولی اگر
دست برمی‌داشت، شاید خود همین برای او
یک نقطه مثبتی بود که ممکن بود یک وقت برای او
فایده داشته باشد.

نفس انسان که دارای این استعداد است، با هر
چرخشی شروع به گردش می‌کند. وقتی گردش
کرد، آن صفات هم از او همین‌طور شدید می‌شود،
چون صفت از او به وجود می‌آید؛ یعنی عمل خارجی
تأثیر در نفس می‌گذارد و صفات از نفس به وجود
می‌آید و افعال هم از صفات به وجود می‌آید؛ پس
دائماً این ذات برمی‌گردد و با برگشت او، صفات هم
برمی‌گردد و افعال هم برمی‌گردد. دوباره این نفس
برمی‌گردد و با برگشت او، دوباره صفات برمی‌گردد
و افعال هم تغییر پیدا می‌کند. همین‌طور انسان دائماً

در حال تغییر ذات است و بالتبع دارای تغییر صفات

است. این

مسئله خیلی مهمی است که در توحید افعالی و صفاتی و... به کار می آید.

حقیقت مشک فناء ذاتی

وقتی این قضیه روشن شد ما به این مسئله می‌رسیم: آقایان مطرح می‌کنند که ابتدائاً باید توحید افعالی برای انسان پیدا بشود، بعد توحید صفاتی پیدا بشود، بعد توحید اسمائی و بعد فناء ذاتی پیدا بشود؛ ولی می‌بینیم که در این مسئله جای حرف و تأمل است، چون توحید افعالی و صفاتی و اسمائی در رتبه علیت هستند، و چگونه ممکن است که تغییری در معلول پیدا بشود بدون اینکه تغییری در علتش پیدا شده باشد؟! امکان ندارد که این طور باشد! یعنی اگر انسان بخواهد برایش توحید افعالی پیدا بشود، حتماً باید توحید ذاتی برایش پیدا شده باشد. اگر توحید ذاتی پیدا نشده باشد، نمی‌تواند تمام افعال را فعل الله و فعل واحد ببیند.

دیروز هم عرض کردم که الآن هر کدام از ما در اینجا نشستیم و افعال خود را از دیگری متمایز می‌بینیم. فعل من با فعل ایشان تفاوت دارد. من این

کتاب را می‌بندم و باز می‌کنم، ایشان دارد این مطالب را می‌نویسد، من دارم صحبت می‌کنم، شما دارید استماع می‌کنید؛ اصلاً اینها با همدیگر تفاوت دارد و با همدیگر اختلاف و تمایز دارد. این اختلاف و تمایز، ناشی از آن صفتی است که الآن این فعل از آن صفت دارد بیرون می‌آید. من در مقام تکلم هستم و این کلمات از زبان من بیرون می‌آید. شما در مقام تفکر هستید و الآن متصف به صفت تفکر هستید، لذا الآن گوش می‌دهید و مستمع یا سامع هستید. از اوصاف خدا «یا سامِعَ الدَّعَوَاتِ»^۱ است و شما هم که دارید اینها را می‌شنوید، الآن متصف به صفت سمع هستید؛ پس شما الآن اوصاف خدا را دارید و چیزی هم از خدا کم ندارید! ولی در عین حال می‌توانید این اتصاف به صفت سمع را از خودتان دفع کنید و متصف به صفت تعقل و تفکر بشوید و شروع کنید به نظر کردن در این مطالب، تا دیگر سمع کنار برود. یا اینکه در آن واحد، هم سمع دارید و هم تفکر و تعقل دارید و هر دو صفت را در آن واحد جمع

^۱ الکافی، ج ۳، ص ۳۲۷.

کرده‌اید. اگر

شما فقط سمع تنها داشتید ولی تفکر نداشتید،
مثل نوار ضبط صوت بودید که فقط ضبط می‌کند.
آن وقت دیگر هیچ‌یک از شما نمی‌توانست به من
اشکال بگیرد. این اشکال برای این است که همراه با
سمع، تفکر هم دارید. حالا یکی ممکن است که
همراه با سمع و تفکر، صفت کتابت را هم داشته
باشد و متصف به کتابت باشد، یعنی هم گوش
می‌دهد و هم فکر می‌کند و هم می‌نویسد. یکی
ممکن است که هم گوش بدهد، هم فکر کند، هم
بنویسد، هم متصف به صفت تکلم باشد و صحبت
کند، یعنی درحالی که می‌نویسد حرف هم می‌زند!
این طور افراد همه کاری را باهم انجام می‌دهند! اینها
دیگر خیلی عجیب‌اند و یک مقدار هم قاطی
می‌کنند. البته در خارج، اینها هستند، نه اینکه نیستند؛
اما در ما مشکل است، نه اینکه امتناع عقلی دارد.

اینکه ما الآن این افعال را داریم جدا و متمایز
از هم می‌بینیم، برای این است که صفات را متمایز
می‌بینیم و تمایز صفات باعث تمایز افعال می‌شود.

ما صفات را متمایز می‌بینیم، چون ذوات را متمایز می‌بینیم. تمایز ذوات باعث تمایز صفات است و تمایز صفات باعث تمایز افعال است.

بنابراین کسی که به توحید افعالی برسد و افعال را واقعاً واحد ببیند، ذوات را هم باید واقعاً واحد ببیند. نمی‌شود ذوات را مستقل ببیند ولی فعل، فعل واحد بشود! این می‌شود یک بام و دو هوا! این می‌شود کوسه و ریش‌پهن! اگر شما فعل را واحد می‌بینید، این فعل آیا مستند به صفت است یا نیست؟! فعل در عالم خارج استقلال ذاتی ندارد، بلکه جنبهٔ رابطی دارد و وجود آن، وجود رابطی است؛ یعنی صرف جنبهٔ ارتباط بین این فعل و بین علت خودش است. ما در جنبهٔ رابطی و در وجود رابطی، بدون تصور مبدأ اصلاً نمی‌توانیم آن وجود را تصور کنیم. یعنی شما بدون توجه به صفت و اراده‌ای که این فعل از آن صفت و اراده سر می‌زند، اصلاً نمی‌توانید به این فعل نظر استقلالی بیندازید؛ پس ناچارید که به اراده هم توجه کنید. پس کسی که توحید افعالی می‌بیند، توحید اراده را هم می‌بیند که همهٔ اراده‌ها واحد هستند؛ یعنی اراده‌ها گرچه در

صورت متفاوت هستند، ولی در واقع و در معنای یکی
هستند. همچنین امکان ندارد که

کسی اراده را واحد ببیند و ذات را متفاوت ببیند؛ بلکه باید ذات و تعین را هم واحد ببیند. این اشکال بر مطالب عرفا از نقطه نظر برهانی و فلسفی آن است.

تلازم ادراک توحید افعالی و اسماء و صفاتی در

مقام اثبات با فناء ذات در مقام ثبوت

تلمیذ: صحبت ما در عالم اثبات است، نه در عالم ثبوت. این مطلب در عالم ثبوت همین طور است و یکی است؛ اما در عالم اثبات، ممکن است که کسی هنوز به ذات نرسیده باشد و آن تعمق را نداشته باشد و فقط افعال را یکی ببیند.

استاد: نه، وقتی شما افعال را در عالم اثبات یکی می‌بینید، آیا شما با چشمتان افعال را یکی می‌بینید یا با باطنتان؟ پس امکان ندارد حقیقت وحدت افعالی برای شما روشن بشود، ولی به حقیقت وحدت ذات نرسیده باشید؛ چون این وحدت‌ها چیزی نیست که یک بخش آن جدا و مخفی باشد.

بله، ما در اینجا می‌توانیم قائل به مراتب تشکیکی توحید شویم و بگوییم که این وحدت دیدن‌ها تفاوت دارند. مثلاً یک وقت انسان

در نفس خودش نگاه می‌کند و می‌بیند که همهٔ افعال در اینجا یکی است، گرچه ذهن و عقل او به مسئلهٔ حاقّ وجود نرسیده است. البته ما می‌توانیم همین مطلب را از نقطه‌نظر برهان فلسفی هم به نحوی بیان کنیم. یعنی ما از نقطه‌نظر تمثیل و تشبیه می‌توانیم بگوییم: قضیه حکم چراغ واحدی دارد که در مرئی متفاوت تجلی پیدا کرده است. ما چشمان به چراغ نمی‌افتد، ولیکن نورهای متفاوت را می‌بینیم، و از آنجایی که عقل ما می‌گوید که این نور باید نور واحد باشد و منشأ واحدی داشته باشد، پس باید در اینجا قائل به توحید اثر شده باشیم، گرچه متأثر متفاوت است؛ یعنی گرچه آن مرآت‌ها متفاوت هستند، ولی همهٔ اینها دارای اثر واحد هستند؛ یعنی گرچه چشمان به آن لامپ نمی‌افتد و به آن توجه نمی‌کنیم، ولی ما در اینجا می‌توانیم این مسئله را تصور کنیم. این تصور از نقطه‌نظر مفهومی است. اما ما کی واقعاً و حقیقتاً این وحدت افعال را با جان خود می‌یابیم؟ آن موقعی نیست که این وحدت به‌عنوان یک برق بر جان ما زده بشود؛ بلکه آن

موقعی است که ما ذات را هم واحد بینیم.

من نمی‌خواهم این حرف عرفا را رد کنم و

بگویم که درست نیست؛ بلکه

می‌خواهم اثبات کنم که شما به هر مقداری که
توحید ذاتی پیدا کنید، به همان مقدار توحید افعالی و
توحید صفاتی پیدا می‌کنید. نمی‌شود یک سالک
توحید افعالی پیدا کند بدون توحید ذاتی! اگر توحید
افعالی را می‌بیند ولی توحید ذاتی را نمی‌بیند، به
مرحله‌ای خواهد رسید که در خود همین دیدن، برای
او اختلاف پیدا می‌شود. یعنی قبلاً می‌دید که همه
افعال واحد هستند؛ ولی الآن وحدت را به صورت
دیگری غیر از صورت قبل و در مرتبه‌ای غیر از مرتبه
قبل مشاهده می‌کند. الآن وحدتی را می‌بینید که دیگر
آن وحدت جدای از صفت نیست؛ ولی آن موقع
وحدت فعل را جدای از صفت می‌دید.

سالکی که توحید افعالی پیدا می‌کند قائل به
مراتب متفاوتی از تعیین برای وجود است: وحدت
در افعال، که مرتبه ضعیفی از وجود است؛ وحدت
در صفات، که مرتبه قوی‌تر و شدیدتر وجود است و
علت برای افعال است؛ وحدت در اسماء، که همه
این اسماء علت برای صفات هستند، مثلاً خود اسم
زید و نفس زید همان مرتبه اسمیت و تعیین او است؛

وحدت در ذات، که یک ذات را می‌بیند که همان وجود بسیط است.

این تشکیک در وجودی که الآن برای این سالک پیدا می‌شود که وجود ضعیف را مشاهده می‌کند بدون اینکه وجود قوی را مشاهده بکند، به خاطر این است که نفس او متبدل شده و یک مقدار ضعیفی از وحدت در ذات او حاصل شده است؛ منتها خودش این وحدتی را که الآن دارد می‌بیند نمی‌فهمد، مثل افرادی که تغییری در عصب مرکزی شبکیه چشمشان پیدا شده است به نحوی که دیگر رنگ‌ها را تشخیص نمی‌دهند.

حصول مراتب توحید در مقام اثبات به واسطه

فناء ذات در مقام ثبوت

تلمیذ: اینکه نمی‌فهمد، دلیل نمی‌شود که آن

تغییر در عالم ثبوت است، نه در عالم اثبات؟

استاد: تغیر در عالم ثبوت بوده است که عالم

اثبات او هم تغیر کرده است؛ منتها در عالم اثبات،

شاعر به خودش نیست و به ذات خودش اشراف

ندارد، بلکه ذات خودش را فقط در مرتبه

محسوسات یا معقولات مشاهده می‌کند. در عالم

اثبات، فعل نسبت به ذات، در دسترس تر است و بعد
از فعل، صفات در دسترس تر است و بعد از صفات،
اسماء در دسترس تر است و بعد از اسماء، ذاتی است
که اصلاً در

دسترس نیست. یعنی از آنجایی که افکار و حواس و عالم قلب و... با مرتبه معلولی و متناسب با خودش ارتباط دارد، نه مرتبه شدیدتر، لذا آنچه در وهله اول برای ذهن او ملایم تر است، برای او جلوه می کند، ولی آن مرتبه قوی تر را مشاهده نمی کند.

لذا به کسی که توحید افعالی را مشاهده می کند باید گفت: آقا جان، تو که این طور داری توحید افعالی را می بینی، برای این است که ذات تو تغییر کرده است؛ نه اینکه ذات تو از جای خودش هیچ تکانی نخورده و دقیقاً در جایش نشسته است و در عین حال، تو در افعال داری توحید افعالی می بینی! وقتی که کسی دارد توحید افعالی را مشاهده می کند، خواهی نخواهی و من حیث لایشعر، توحید ذاتی را هم می فهمد؛ منتها در مرتبه ضعیفی می فهمد و احساس می کند که ذات اینها هم باید ربطی باهم داشته باشند. اینکه احساس می کند که باید ربطی باهم داشته باشند، به خاطر همان مقداری است که ذات او تغییر پیدا کرده است؛ منتها تغییر در ذات، توحید افعالی را نشان می دهد.

وحدت ذات زمینه خیلی وسیعی دارد و

مرحلهٔ علیّت هم خیلی مرحلهٔ لطیف و ظریف و دقیقی است، لذا نمی‌تواند آن‌طوری که باید و شاید آن را به واقع درک کند، لذا بعد از آن به توحید صفاتی و اسمائی می‌رسد؛ یعنی به این می‌رسد که تمام صفات و همهٔ اراده‌ها واحد است.

من یک اراده به زدن می‌کنم، و شما هم یک اراده به خندیدن می‌کنید؛ چطور این دو اراده واحد می‌شود؟ این ارادهٔ قهریه است و آن ارادهٔ جمالیه است؛ چطور جمال و جلال در اینجا یکی می‌شود؟

می‌بیند که هر دوی این اراده‌های مختلف باید از ذواتی منبث شده باشد که وحدت و ثقی با همدیگر دارند. ما الآن در عالم فکر و تعقل داریم این مسئله را مطرح می‌کنیم، ولی آن سالک در عالم نفس و قلب خودش این مطلب را دارد مشاهده می‌کند که آن ارتباط و ثقی که این ذوات با هم دارند موجب می‌شود که این در جلال ظهور پیدا بکند و آن در جمال؛ اما در واقع، جمال و جلال هر دو برگشتشان

به

یک اراده و یک حقیقت است.^۱ این قوی‌تر از توحید افعالی است و اراده‌ها را واقعاً یکی می‌بینید؛ اما آن‌وقتی که واقعاً دارد اراده‌ها را یکی می‌بیند، همراه با اراده، دیگر ذات را یکی نمی‌بیند، بلکه ذات را نزدیک به یکی شدن می‌بیند.

من باب‌مثال فرض کنید که دو تا رفیق هستند که این رفیق از غرب آمده و آن رفیق از شرق آمده است. این دو تا رفیق همان اول که به هم می‌رسند سلام می‌کنند؛ این می‌گوید: سلام علیکم! و آن هم می‌گوید: سلام علیکم! شما چه حکمی دربارهٔ اینها می‌کنید؟ می‌گویید دو نفر غریبه هستند که به همدیگر رسیده‌اند و هیچ ارتباطی با هم ندارند. بسیار خوب؛ بعد مدتی که می‌گذرد، شما اینها را نمی‌بینید، ولی نگاه به افعال اینها می‌کنید و می‌بینید که کارهای اینها شبیه همدیگر است. من باب‌مثال این می‌رود از مغازه سیب می‌خرد و آن هم می‌رود سیب می‌خرد؛ یا این نان سنگک می‌خرد و آن هم که تا به حال نان تافتون می‌خورد، می‌بینید حالا نان

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر آیه نور، ص ۲۴۵ - ۲۶۹.

سنگک دارد می خورد؛ یا این از پرتقال خوشش می آید و آن هم که از خربزه خوشش می آمد، می بینید که حالا از پرتقال خوشش می آید. می گوید: اینها که با همدیگر فرق داشتند، حالا اینها چه شده اند که تمام کارهایشان دارد با همدیگر یکی می شود؟! این به جای کفش، دمپایی می پوشید، ولی آن یکی می گفت: اصلاً دمپایی دیگر چیست؟! تا کفشش اطو کرده و واکس خورده و چنین و چنان نبود اصلاً از خانه اش در نمی آمد! ولی حالا می بینید که او هم دارد دمپایی می پوشد! این قضیه باید به وسیله یک ارتباط در بین اینها به وجود آمده باشد؛ یعنی این تشابه و وحدت در افعال باید حسابی داشته باشد. این را ما می گوئیم یا نمی گوئیم؟ ما رفاقت اینها را ندیده ایم، فقط افعال را دیده ایم، اصلاً ندیده ایم که این دو تا با همدیگر راه بروند؛ بلکه این در یک جا نشسته است و داریم نگاهش می کنیم، و آن را هم بدون اینکه اصلاً با این ارتباط داشته باشد داریم نگاه می کنیم و فقط فعل را می بینیم. در زندگی این وارد می شویم می بینیم

زندگی این مثل زندگی آن است؛ این مثلاً این
تابلو را به دیوار زده و آن هم همان تابلو را به دیوار
زده است. می‌گوییم که عجب، اصلاً همه افعال اینها
یکی است؛ پس باید بین اینها ارتباط باشد و اینها باید
با هم گرم شده باشند تا این چیزها از آن گرمی
درآمده باشد. خب حالا این گرمی تا این حد.

یک مدت دیگری می‌گذرد، ما نگاه می‌کنیم
می‌بینیم که عجب، این که این کارها را انجام می‌دهد،
اصلاً حالاتش تغییر کرده است؛ این یک آدم عصبانی
و... بود، ولی الآن نگاه می‌کنیم می‌بینیم بشرهٔ خیلی
خنده‌رو و متبسمی دارد. بعد می‌گوییم که عجب،
این قبلاً این طوری بود و رفیق او آن طوری بود؛ ولی
این هم آن طوری شده است! بعد نگاه می‌کنیم به او
می‌بینیم که این اصلاً میل به کتاب و مطالعه نداشت
و اهل این حرف‌ها نبود و اصلاً این چیزها را مسخره
می‌کرد و می‌گفت: برو بابا! ولی حالا می‌بینیم که
همیشه دارد کتاب دستش می‌گیرد و مطالعه می‌کند!
قضیه چیست که این مسئله در او پیدا شده است؟
بعد می‌بینیم که این آدمی بود که صبح تا شب جایش

در سینما بود و اهل آواز و بزن و بکوب و... بود، ولی حالا دائماً دارد مسجد می‌آید، دائماً دارد ذکر می‌گوید، یونسیه می‌گوید، اربعین دارد و...! می‌بینیم که عجب، عجب، این یکی صفاتش هم مثل آن یکی شده است! می‌گوییم: حتماً اینها خیلی با هم داغ شده‌اند که این الآن دارد صفات آن یکی را پیدا می‌کند.

بعد یک مدت که می‌گذرد می‌بینیم که اینها دیگر خیلی با هم یکی شده‌اند و وحدت اسمائی پیدا کرده‌اند. البته مسئله اینجا دیگر خیلی دقیق می‌شود که چطور اسماء از این شخص در آن شخص رفته است. اینها را که من می‌گویم جدی است، شوخی نمی‌کنم. این مسائل در عالم اثبات واقعاً هست و وقتی شما نگاه می‌کنید می‌بینید:

راست می‌گفت و واقعاً این قضایا را وجدان می‌کرد.

ببینید: ما از رتبه فعل کم کم جلو آمدیم و به رتبه وصف رسیدیم و وصف‌ها یکی شد. بعد نزدیک‌تر آمدیم و دیدیم که اسماء یکی شده است؛ یعنی هر اراده‌ای که این در ذهنش پیدا می‌شود، در او هم پیدا می‌شود، و هر چیزی که در او پیدا می‌شود، در این هم پیدا می‌شود. من باب مثال این در همدان است و او در قزوین است، حالا این که در قزوین است هرچه بر سرش می‌آید و هر اراده‌ای می‌کند، می‌بینیم که عجب، در آن دیگری هم پیدا می‌شود، با اینکه آن دیگری آنجا است و اصلاً ربطی به این ندارد! به این «وحدت اسمائی» می‌گویند؛ یعنی اسم‌ها یکی می‌شوند. اسم یعنی جنبه تعین و خواست و آنچه خواست به آن برمی‌گردد.

بعداً اصلاً به نحوی می‌شود که اصلاً وجودشان یکی می‌شود؛ مثلاً این را می‌زنند و او آن طرف می‌میرد، یا این را اینجا می‌کشند و او آن طرف خود به خود می‌میرد! در اینجا دیگر وجودشان یکی شده است. این مرحله دیگر خیلی مرحله بالا و عالی‌ای است. ما خودمان در

مشاهداتمان این مسائل را می بینیم.

لذا اینکه می گویند: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ.»^۱ یا

«تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ الرُّوحَانِيِّينَ تَكُونُوا مِنْهُمْ.»^۲ اشاره به

این جهت است که وقتی انسان آن اخلاق را همین طور

در خودش بیاورد، کم کم همان ها خواهد شد؛ نه اینکه

مانند او می شود، بلکه همان او می شود. یعنی این کسی

که تابه حال این طوری بود، حالا ربّانی می شود و به آن

کیفیت و به آن نحوه می شود.

این جنبه وحدت افعالی و صفاتی و اسمائی

در مقام ظاهر است. امر به تربیت و تشریح و

امثال ذلک، همه برای این جهت آمده است که انسان

ابتدا در مقام توحید افعالی می آید، منتها چون توحید

افعالی بروز دارد، انسان بروز آن را می بیند؛ اما دیگر

^۱ مفاتیح الغیب (تفسیر الرازی)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

^۲ الکافی، ج ۸، ص ۱۷؛ إحياء علوم الدين، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۲۱؛ الكلمات المكنونة، چاپ کنگره فیض، ص ۲۸۷؛ با قدری اختلاف در تمامی مصادر.

این مسئله را نمی‌بیند که الآن ذات او تغییر پیدا کرده است.

من باب مثال اینکه الآن فعل این دو رفیق یکی شده است برای این است که الآن ذاتشان یکی شده است، ولی ما این مسئله را نمی‌بینیم. بعداً ذات این دو به هم نزدیک‌تر شده است، ولی ما فقط می‌بینیم که صفاتشان یکی شده است؛ متها اگر آدم زرنگی باشد می‌فهمد که اتحاد ذات اینها باید قوی‌تر شده باشد.

لذا اینکه در روایت داریم: «يُعَرَفُ الْمَرْءُ

بِصَدِيقِهِ»^۱ صدیق نمایانگر صدیق است.» برای این است

که وقتی يك صدیق دارای افکار و خصوصیات خاصی

باشد، دوستان او هم مخصوص به این خصوصیات

خواهند شد. لذا اگر دیدید این‌طور نیست، یعنی این

صدیق دارای يك حال است ولی دوستانش دارای

يك حال دیگر هستند، این دو تا باهم صدیق نیستند،

^۱ الکافی، ج ۲، ص ۳۷۵:

«عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ... قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "المَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ وَقَرِينِهِ."»

گرچه در ظاهر با همدیگر هستند. اما وقتی باطن وصل شود، این وصل باطن، فعل و صفت و اسماء را یکی می‌کند. بعداً وقتی بیشتر با همدیگر یکی می‌شوند اصلاً خودشان هم یکی می‌شوند، و در آنجا وصل حاصل می‌شود.

عدم حصول فناء تام افعالی و صفاتی بدون فناء تام ذاتی

یعنی قبل از اینکه کسی به فناء ذاتی برسد، توحید افعالی و توحید صفاتی و توحید اسمائی برای او بکماله حاصل نخواهد شد و تمام اینها جنبه نقص دارد؛ یعنی توحید افعالی به صورت ناقص است، نه به صورت تام. البته اولیائی که به مقام ذات نرسیده‌اند می‌توانند توحید افعالی داشته باشند، منتها معلول فناء در ذات است؛ یعنی اول ذات آنها متغیر می‌شود و به تغیر ذات، اسم و وصف و فعل هم متغیر می‌شود؛ منتها در عالم اثبات، عکس جلوه می‌کند.

اختلاف تعبیرات عرفا و حکما در تعریف سفر

دوم و سوم و چهارم

ما در ادامه می‌خواهیم ابتدا اسفار اربعه (سفر

من

الخلق إلى الحق و سفر من الحق إلى الخلق بالحق و...)

را بنابر رأی عرفا و بعد بنابر نظر حکما و از جنبهٔ حکمت نظری بیان کنیم.

مبتکر اسفار اربعه خود مرحوم صدرالمتألهین است؛ گرچه قبل از آن در کلمات سهروردی^۱ و فتوحات محیی‌الدین^۲ و بعضی‌ها به طور پراکنده آمده بود.

تعابیر از اسفار اربعه مختلف است و بعضی اوقات با همدیگر اختلاف دارند:

بعضی‌ها سفر چهارم و سوم را با سفر دوم خلط کرده‌اند.

بعضی‌ها - همان طوری که خدمتتان عرض کردم -

سفر اول را با سفر سوم یکی کرده‌اند، یعنی می‌گویند که در سفر من الخلق إلى الحق، سفر من الحق إلى الخلق هم مشاهده می‌شود، منتها آن به نحو اجمال است و این به نحو تفصیل است.

بعضی‌ها می‌گویند که در سفر دوم که سفر

^۱ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات، ج ۱، ص ۱۱۲ - ۱۱۴.

^۲ الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۳۸۳.

من الحق فی الحق بالحق است، مقامات خلق و مقامات
تعیّنات هم دیده می شود، چون در سفر من الحق فی الحق،
هم صفات جمالیّه حق است و هم صفات جلالیّه حق
است، لذا تعیّنات هم - اعم از ممکنات و مخلوقات و
محسوسات و معقولات و... در آنجا مشاهده می شود
و همه را می بینند.

بعضی ها گفته اند که نه، خود این تعیّنات از
سفر دوم جدا است، بلکه تفصیل آن در مقام رجوع
از حق به خلق است و در آنجا است که این تعیّنات
و این نظر کردن در مخلوقات و خصوصیات آنها
کما هو هو پیدا می شود.^۱

بعضی ها جنبه مشاهده ها را خلط کرده اند و
مشاهدات واقعی کما هو حقّه را با مشاهدات
صوری و مثالی یکی دانسته اند.

^۱ جهت اطلاع پیرامون اقوال وارده در تعداد منازل سلوک الی الله، رجوع
شود به رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۳۵، تعلیقه.

بعضی‌ها با اینکه حکیم بوده‌اند، اما وقتی ما به عبارات ایشان نگاه می‌کنیم خیلی تردید و خلجان در تعبیراتشان مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً همان طوری که در حواشی اسفار آمده است،^۱ مرحوم محمدرضا قمش‌ای آن‌طور که باید و شاید نتوانسته است مقام «نبی» را از مقام «نبا» یعنی حکایت از واقع کما هو هو، تمیز بدهد، لذا این مقام را با آن مقام یکی کرده است. بنابراین طبق اعتقاد ایشان، هر نبی باید اسفار اربعه را طی کرده باشد؛ در حالی که قطعاً این‌طور نیست و ما در کلمات انبیا و در حالات آنها مشاهده می‌کنیم که بعضی‌ها حتی فناء ذاتی هم پیدا نکرده بودند و در عالم مثال یا ملکوت و... بودند. آن‌مقداری که برای نبوت لازم است، وحی و ارشاد به خلق و ابلاغ است و همین مقدار کفایت می‌کند. این اختلافات به‌خاطر این است که اینها خودشان به این مطالب نرسیده‌اند، لذا در عباراتی که از بزرگان نقل شده است دچار اشتباه و تردید شده‌اند. بقیه مسائل إن شاء الله برای بعد باشد.

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳، تعلیقه ۱.

عدم ادراک فناء تام ذاتی مگر پس از مراجعت در

سفر دوم

تلمیذ: چند روز پیش فرمودید که روی سنگ

مرحوم علامه طباطبایی نوشته شده است: «المرتقی

إلی الجنة الذات»^۱ و وقتی مرحوم آقا کنار آن نشسته بودند

فرمودند: «ولی به نظر حقیر این نوشته، معرف

شخصیت و واقعیت حضرتش نیست!»^۲ این جنة الذات

ربطی به فناء فی الذات ندارد؟

استاد: نه خیر، مسئله بالاتر از جنة الذات است.

جنة الذات عبارت است از فناء ذاتی، که گاهی اوقات

به صورت حال برای انسان پیدا می شود. اما آنها در

سفر من الحق فی الحق یا سفر بعدی که من الحق إلى الخلق

است سیر می کنند و در آنجا مشاهده هم صفات جمالیه

و جلالیه پروردگار به نحو تفصیل است. این مقام خیلی

^۱ مهر تابان، ص ۱۳۱.

^۲ همان.

مهم است و اهمّیتش خیلی زیاد است. اما در
جنةالذات ممکن است که حالات فناء برای انسان
پیدا بشود، ولی دوباره انسان حالات صحو پیدا کند،
دوباره حالات محو پیدا کند، ولی دوباره به صحو
برگردد.

تلمیذ: پس جنةالذات حال فناء است، درحالی که
شما فرمودید که علامه طباطبائی به ذات نرسیدند.

استاد: آن موقع فناء به صورت ملکه نبود، ولی
در اواخر عمر حالاتشان تغییر پیدا کرده بود. یادم
است در آن موقعی که علامه چند جلسه مباحثات
علمی با آقا داشتند، من یک دفعه چند تا عکس از
ایشان گرفتم که آن عکس‌ها الآن هم هست. خیلی
خوب نیفتاده بود، ولی در مجموع بد نبود. من
این طور یادم است که یک وقت خدمت آقا بودم و
یکی از آن عکس‌های علامه را نشان دادم و به آقا
عرض کردم که آقا، این عکس حکایت از فناء
نمی‌کند؟ ایشان فرمودند: «بله، این حاکی از فناء
است!»

ممکن است خود ایشان شاعر به این قضیه نبودند
و گاه‌گاهی به صورت حالات می‌آمد و می‌رفت. اما

اینکه بخواهند تضرع پیدا کنند و سفر من الحق فی الحق داشته باشند و به همۀ آن خصوصیات اطلاع داشته باشند و... هنوز برای ایشان پیدا نشده بود؛ لذا اصل فناء ذات را انکار می‌کردند، چون وقتی کسی این حالت را پیدا می‌کند دیگر از هیچ چیزی خبر ندارد، بلکه فقط حال است و از چیزی خبر ندارد و نمی‌داند چه مسئله‌ای به وجود آمده است.

فناء مراتب دارد و به آن مقداری که انسان می‌فهمد و تغیر ذاتی در او پیدا می‌شود فانی می‌شود، نه به مقدار کمال و فناء کامل. یعنی همان طوری که مثال زدم، کم‌کم ذات او تغیر پیدا می‌کند، ولی نمود آن در افعال زیاد است و برای او خیلی شبهه پیدا می‌شود. همین مسئله باعث می‌شود که انسان بعضی حالات و افعال او را ببیند و تصور کند که او فانی است، در حالی که این طور نیست.

البته انسان در ذات اصلاً چیزی نمی‌فهمد مگر اینکه سیر من الحق فی الحق کند؛ یعنی بعد از اینکه به فناء ذات رسید، آن وقت می‌تواند در اسماء جمال و جلالیۀ

سیر کند و خصوصیات آن و نهایت آن را ببیند و احساس کند که الآن فناء ذاتی برایش پیدا شده است؛ یعنی آن حالت فناء در موقع مراجعت، برای او علم به علم می آورد و خودش متوجه می شود، نه در موقع فناء.

تلمیذ: نوع افراد براساس ادراک و فطرتشان همه چیز را از خدا می بینند؛ مثلاً خیلی ها هستند که باران را از خدا می بینند، روزی را از خدا می بینند و تغییر و تحول و این مسائلی را که هست از خدا می بینند. این ادراک براساس همین ادراک وحدت در ذات است؟ یعنی ناخودآگاه یک وحدت در ذات خودشان هست؟

استاد: ناخودآگاه نفسشان یک چنین لطافت خاصی دارد که این حقیقت را ادراک می کند و نمودش این است. البته شاكلة بعضی ها اصلاً به طور کلی این طوری است و به قول آقای حداد: «راه نرفته سالک اند!» یعنی به خاطر پاکی خود اینها و صفایی است که شاكلة شان دارد؛ ولی آن طور که باید و شاید آن حقیقت را ادراک نمی کنند و در

بعضی موارد ناراحت می‌شوند و معلوم می‌شود که فقط به‌طور اجمال و در مرحلهٔ پایین بوده است.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه هشتم: اسفار اربعه (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

کیفیت حرکت تدریجی سالک در سفر اول برای

وصول به فناء تام ذاتی

در بحث دیروز نحوه سلوک سالک إلى الله

برای وصول به مرتبه توحید افعالی و صفاتی و

اسمائی و ذاتی عرض شد و مسئله‌ای که به نظر

می‌رسید این بود: در باب توحید افعالی و صفاتی و

اسمائی، امکان تحقق این مراتب بدون توحید ذاتی،

و امکان فناء افعالی و فناء صفاتی بدون فناء ذاتی

عقلاً و شهوداً و وجداناً ممتنع است.

اگر ما بخواهیم برای این مطلب یک مثال از باب حسیّات بزنیم، فرض کنید که شما یک شیء سفت و جامدی را می‌خواهید در یک حلال حل کنید، این یک مرتبه و دفعه‌تاً و آنّا ما که تبدیل به آن مایع حلال نمی‌شود، بلکه کم‌کم و متدرّجاً این سنخیت پیدا می‌کند، تا اینکه متبدل به او می‌شود و تبدّل به او پیدا می‌کند. اگر شما من باب مثال بخواهید یک قاشق عسل سفت را در یک استکان آب سرد حل بکنید، اول وقتی که این مقدار از عسل سفت را در این آب می‌ریزید، آب یک مرتبه در این رسوخ نمی‌کند و تبدیل به آب نمی‌شود. کاری که آب می‌کند این است که اول شروع می‌کند این را نرم می‌کند، همین‌طور نرم می‌کند و نرم می‌کند و نرم می‌کند تا اینکه آن عسل با آن مایعی که در آنجا وجود دارد سنخیت می‌عانی پیدا می‌کند. آن وقت آن عسل به واسطه

این سنخیت میعانی‌ای که تدریجاً حصول پیدا کرده است، این آب را کم‌کم شیرین می‌کند به طوری که حتی ده ثانیه بعد از اینکه این عسل را در این ظرف قرار دادید می‌بینید مزه آب تغییر پیدا کرده است، بیست ثانیه بعد مزه آب بیشتر شیرین می‌شود، نیم‌دقیقه بعد مزه آب بیشتر شیرین می‌شود؛ بعد وقتی می‌رسد که شما دیگر اصلاً اثری از آن عسل نمی‌بینید و دیگر اثری از آب هم نمی‌بینید، و هر دوی اینها با هم یکی شده‌اند و وجود اینها وجود وحدانی شده است.

این مطلب نحوه سلوک سالک را می‌رساند: سالک وقتی که منغمر در شهوات و منغمر در دنیا و امور دنیه است، ابتدائاً و اولاً بلا اول نمی‌تواند یک مرتبه مسانخت با عالم ملکوت و جبروت و لاهوت و... پیدا بکند؛ بلکه روح و نفس او باید همین‌طور کم‌کم و تدریجاً از آن جهت جمود و توغل در شهوات خود که مثل حجاب بزرگی می‌ماند که آن را روی خود انداخته است، متحول بشود و برگردد. به هر مقداری که متحول شود و نرم

و آماده شود، به همان مقدار اثرات وجودی از او ساطع و آشکار می‌شود. آن اثرات وجودی همانی است که ما اسمش را عالم مثال، عالم برزخ، عالم ملکوت سفلی، ملکوت علیا، جبروت و لاهوت می‌گذاریم. اینها اثرات وجودی است که کم‌کم این نفس دارد سنخیت پیدا می‌کند. بنابراین امکان اینکه نفس بدون طی این مراحل، دفعتاً از یک نقطه به نقطه کمال برگردد عقلاً محال است و شهوداً هم ممتنع است.

اختلاف سلاک در سرعت در سیر إلى الله

بله، چیزی که در اینجا هست این است که

این سیر می‌تواند سرعت پیدا بکند:

یعنی به واسطه سرعت، یک مرتبه شما می‌بینید که

این مراحل برای یک شخص خیلی سریع طی می‌شود.

البته این طی او بر حسب اهتمام و قصد او

در این طی مراحل و

به واسطه نحوه شاکله او، تفاوت پیدا می کند. من باب مثال یکی پنجاه سال زحمت می کشد تا اینکه مسائلی برای او منکشف بشود، ولی یک شخص را نگاه می کنید که در همان پنج شش ماه اول، همه را درمی نوردد و آن مطالبی که برای آنها در عرض چهل پنجاه سال پیدا نشده است، برای او یک دفعه در عرض پنج شش ماه پیدا شده است. این به خاطر نحوه شاکله او است و به خوب بودن یا بد بودن او کار ندارد.

نحوه شاکله نحوه ای است که نفس شخص دارای خصوصیتی است که سریع این مسائل را طی می کند و سرعت سیرش زیاد است؛ همان طور که ما این مسائل را در همین استعدادها و ظاهری هم می بینیم. فرض کنید اگر شخصی که دارای یک مقدار از قوای استعداد و فکر و... است بخواهد مسئله ای را حل کند، یک شب تا صبح باید فکر کند تا این مسئله برایش حل بشود؛ ولیکن یک فرد وقتی به این نگاه می کند با یک تأمل کم، مطلب برایش حل می شود و مسئله روشن می شود. این مربوط به ذكاء

و هوش و استعداد نفسانی او است. البته مسئله حدس در اینجا مسئله بسیار مهمی است که این موارد را آن حدس تعیین می‌کند. در آنچه به ذهن می‌خورد آن حدس است که کارگشا و راه‌گشای حلّ معضله خواهد بود. این مسئله حدس از نفس هر شخصی ناشی می‌شود، البته تا حدی که نفس او از نقطه نظر حدس قوی است و از آن باطن خودش در این مطلب مدد می‌گیرد. این مطلب در مورد سیر باطنی هم به همین کیفیت است؛ بلکه هر دوی اینها از یک مبدا و یک سرچشمه ناشی می‌شود. این مطلب مربوط به مجرد ذاتی از جهت علّیت برای سلوک سالک به مراحل متفاوت و مختلفه و مترتّب افعال و صفات و اسماء و بعد ذات بود که عرض شد. این مطلب به این کیفیت قابل حل است.

علت نام‌گذاری کتاب به اسم «حکمت متعالیه»

و اما مرحوم صدرالمتألّهین در اینجا به این

مطلب اشاره می‌فرمایند:

از آنجایی که این حکمت، حکمت متعالیه

نامیده شده است، نه فقط جنبه مشائی در این حکمت

لحاظ شده است که صرفاً عقل و بحث و نظر صرف

بشود و نه فقط جنبهٔ اِشراقی لحاظ شده است که

صرفاً استمداد از ذوق و کشف و شهود

باشد و نه فقط مسائل مربوط به شرع و وحی است که آن یک جنبه حقیقی است که قبلاً عرض شد؛^۱ یعنی این طور نیست که اینها در اینجا نادیده گرفته شده‌اند.

ایشان این حکمت را بین مسائل مختلفه جمع کرده‌اند؛ از جهت نظری، از مسائل نظری فلسفی در اینجا بحث شده است و از نظر کشفی و شهودی، مکاشفات و شهودات و الهامات و واردات قلبیه در این حکمت مورد استشهاد قرار گرفته است و همین طور از نظر انطباق حقایق شرعیه و نقلیه با مسائل واقعی و نفس‌الأمری، در اینجا از شرع و از آیات قرآن و از کلمات و احادیث پیغمبر و از روایات مورد استشهاد و تأیید قرار گرفته است. از این نقطه نظر، اسم این حکمت متعالیه شد؛ یعنی از نظر علو و مرتبت شأن در مرتبه بالاتر قرار دارد، مرتبه‌ای که دیگر فوق آن مرتبه‌ای نیست.

مرحوم صدرالمتألهین در این کتاب به این جهت اشاره دارند که ما آنچه برای یک سالک

^۱ رجوع شود به ص ۱۲۸.

نظری، از نظر سیر نظری و سیر عقلی برای آن مراتب
شهود موجود است در اینجا بیان کردیم.

این مراتب نظری قطعاً با مراتب عملی و با
مراتب شهودی قابل تطبیق است. من باب مثال وقتی
که ما در مسئله اصالت وجود بحث نظری می‌کنیم،
یک سالک عملی و یک عارف، این مسئله را
بالوجدان مشاهده می‌کند. وقتی که ما در مسئله
وحدت وجود بحث می‌کنیم و می‌گوییم که بیش از
یک وجود واحد در عالم حاکم نیست، و مسئله
اشتراک در وجود را از بین می‌بریم و وحدت حقّه و
مفهومی و مصداقی وجود را در اینجا مورد برهان
قرار می‌دهیم، یک عارف هم که چشم او باز شده
است، غیر از آنچه ما می‌گوییم نمی‌بیند و آنچه ما در
اینجا مورد برهان قرار می‌دهیم عارف هم آن را
می‌بیند. این می‌شود حکمت متعالیه.

یا من باب مثال وقتی ما از مرحله امکان ذاتی
اشیاء بحث می‌کنیم که جوهره ذات همه اشیاء
ما سوی الله استدعای امکان ذاتی می‌کند و به لحاظ
امکان ذاتی خود

جلب فیض از مبدأ فیاض می‌کند، یک عارف هم که چشمش به حقایق امور باز شده است و مسائل را از دید شهود و از دید باطن دارد نگاه می‌کند، همین مسئله را می‌بیند و استغنائی ذاتی برای هیچ چیز نمی‌بیند و در همه چیز فقر احساس می‌کند و همه چیز را «هو» می‌بیند. فقر یعنی نبود، یعنی هیچ چیزی.

یا من باب مثال وقتی که ما برای مبدأ وجود اثبات واجب‌الوجود می‌کنیم و او را غنیّ بالذات از همهٔ مسائل می‌دانیم و این مسئله را برهاناً به منصّهٔ ظهور می‌آوریم و برهان صدیقین و سایر ادلهٔ مثبتة برای واجب‌الوجود و وحدت واجب‌الوجود می‌آوریم، یک عارف کامل هم همین را می‌بیند که ما می‌گوییم.

یا من باب مثال وقتی که ما از مرحلهٔ علیت و کیفیت صدور معلول از علت بحث می‌کنیم و اثبات می‌کنیم که معلول چیزی نیست جز علت در مرحلهٔ نازل، عارف هم همین را می‌بیند.

تمام مباحثی که ما در این چهار جلد اسفار

(که حالا به نه جلد تبدیل شده است) مطرح می‌کنیم
 متعالی است؛ یعنی بنا بر اعتقاد مرحوم
 صدرالمتألهین، مافوق آن دیگر علوی معنا ندارد.
 البته خود ایشان در اینجا اعتراف کرده است که
 بالأخره بشر است و ذهن بشری دارد ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي
 عِلْمٍ عَالِمٌ﴾^۱. ولی در هر صورت بر طبق آنچه ایشان
 می‌فرمایند، عقل ما حکم می‌کند که نفس الامر هم
 باید منطبق بر همین باشد که ما در اینجا پایه برهانی
 برای آن قرار می‌دهیم؛ لذا این حکمت، حکمت
 متعالیه شده است. بنابراین از آنجایی که کلّ نظام و
 عالم وجود در مقام نشر - نه در مقام لفّ - و در مقام
 قدر - نه در مقام قضاء - به چهار دور و حرکت
 برمی‌گردد، ما اسم این چهار دور و حرکت را اسفار
 اربعه گذاشته‌ایم.

عالم لفّ و عالم نشر

یک عالم به اسم عالم لفّ یا عالم قضاء یا عالم
 جمع است که تمام اینها عبارات مختلفی است که به
 «عالم کلی» اطلاق می‌شود؛ آنجایی که مقام، مقام

^۱سوره یوسف (۱۲) آیه ۷۶.

کلیت است. آن عالم، عالم قضاء کلی است. عالم
قضاء کلی عالمی است که همۀ ماسوی الله از آن عالم
نشئت می گیرند و استفاده می کنند و تعین پیدا می کنند
و از آن عالم قضاء بر همۀ این ممکنات و همۀ این تعینات
افاضۀ فیض می شود علی حسب استعداد کل واحد
منها و علی حسب قبول قبولیتها و قابلیتها.

از آن فاعل که عالم قضاء است، بر هر کدام از
این تعینات علی حسب افاضه می شود. از نقطه نظر
مادی، حیاتی که یک مورچه دارد به اندازه همان مقدار به
او حیات افاضه می شود، و حیاتی که یک فیل دارد به
همان اندازه بر او حیات افاضه می شود. از نقطه نظر
تجردی، حیات معنوی که یک فرد عامی دارد- که از نظر
معنا همان مدرکات و اشتغالات ذهنیه و نفسیه او و
التزامات او است- به همان مقدار به او حیات افاضه
می شود، و حیاتی که پیغمبر خاتم دارد- که حیات ابد و
ازل در حیات او گنجانده شده است- به مقدار همان
استعداد به آن حضرت حیات افاضه می شود. علم هم
همین طور است؛ به من بچه طلبه به اندازه همان استعداد

خودم علم افاضه می‌شود، و به حضرت بقیة الله و آن
ولی الله الأعظم هم که الآن وجود دارد، به اندازه سعه
او از ناحیه قضاء کلی افاضه می‌شود.

البته در اینجا قضاء کلی عبارت است از همان
نفس امام علیه السلام؛ یعنی مرتبه اول است و از
خداوند می‌گیرد و بعد افاضه می‌کند، و هر وجودی
بر حسب استعداد خودش و بر حسب ظرفیت
خودش به او افاضه و عنایت می‌شود. این می‌شود
عالم قضاء.

يك عالم دیگر هم این عالم است که عالم نشر
است و عالم کثرت است و عالم قدر است. ^{۲۸} کُلُّ بِقَدَرِهَا؛
«افاضات ربانی و افاضات الهی در اینجا تقسیم
می‌شوند و عدد به خود می‌گیرند.» آنجا عدد ندارد،
ولی اینجا عدد به خود می‌گیرد؛ آنجا تقسیم نیست، ولی
اینجا تقسیم می‌شود. فرض کنید شما يك کیلو باقلوا یا
يك کیلو حلوا دارید که

^۱ اقتباس از سوره رعد (۱۳) آیه ۱۷: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ فَسَالَتْ ۙ
أَوْدِيَةً ۖ بِقَدَرِهَا﴾.

در یک پاکت جمع است و همه با هم قاطی است، این یکی بیشتر نیست. آن وقت در اینجا ده نفر هستند و شما قاشق را برمی دارید و این یک کیلو را بین این ده نفر تقسیم می کنید، به هر نفر یک سیر و خرده ای از این حلوائی شما می رسد. آنچه در این پاکت و در این ظرف است، تقسیم نشده و کلی است؛ ولی آنچه به افراد می دهیم تقسیم شده است، من باب مثال به یک بچه بر حسب ظرفیتش یک قاشق می دهید و به یک فرد بزرگ بر حسب ظرفیت و استعدادش سه چهار سیر می دهید. این می شود عالم قدر.

آن وقت کلّ حقایق وجود و آنچه در عالم وجود است، در مقام نشر به چهار رتبه برمی گردد:

مراتب چهارگانه عالم وجود در مقام نشر

رتبه اول: رتبه عالم ماده است که نشئات وجودی مراتب مافوق ماده است. ما در عالم نشر و عالم کثرت داریم بحث می کنیم و وقتی در عالم نشر بحث می کنیم داریم یک عالم را مشاهده می کنیم که عبارت است از همین عالم ماده؛ زمین و آسمان و ستارگان و مه و ماه و

رتبهٔ دوم: عالم دیگری که ما آن را هم مشاهده می‌کنیم، منتها نه با چشمان بلکه با چشم دل‌مان، عالم مثال است. همهٔ ما این عالم را مشاهده می‌کنیم. حداقل همه خواب دیده‌ایم. همین خوابی که می‌بینیم، با اینکه آنچه ما در خواب می‌بینیم غیر از این عالم است، ولی خواب دیدن واقعی است که نمی‌توانیم آن را انکار بکنیم؛ به جهت اینکه می‌بینیم بر این خوابمان مسائلی مترتب می‌شود. من باب مثال قضیه‌ای که می‌خواهد اتفاق بیفتد قبلاً در خواب می‌بینیم و ترتیب اثر می‌دهیم و چاره‌ای هم نیست؛ یعنی این‌طور نیست که ما به خوابمان ترتیب اثر ندهیم، بلکه [گاهی] باید ترتیب اثر بدهیم. یا مثلاً کسی به واسطهٔ خوابش یک خبر خوشحال‌کننده برای آدم شرح می‌دهد: آقا ما فلان خواب را دیدیم و در فلان قضیه، یک خبر خوشحال‌کننده به شما می‌رسد. این واقعیت دارد، پس این اعتبار نیست، بلکه واقعیت است. این را ما مشاهده می‌کنیم، یعنی ما در اینجا هم مشاهده می‌کنیم و این جزء مشاهدات ما و اولیات و بدیهیات ما است و قابل انکار نیست،

همان طور که عالم ماده قابل انکار نیست.

رتبه سوم: چیز دیگری را هم ما مشاهده می‌کنیم، حالات روحانی‌ای است که برای انسان پیدا می‌شود. من باب مثال نمازی با حضور قلب می‌خوانید یا در روضه سیدالشهدا شرکت می‌کنید یا در مسجدی می‌روید و وعظ و نصیحتی از یک شخص می‌شنوید، و حالات روحانی و سبکی برای شما پیدا می‌شود که قطعاً یک ساعت قبل نبود، بلکه یک ساعت قبل حالت کدورت بر انسان حاکم بود. حالا این را هم مشاهده می‌کنیم که این مافوق مثال و برزخ است.

حالا عوالم بالاتری که ما دیگر مشاهده نمی‌کنیم، بماند. بالأخره ما تا سه مرحله خودمان را کشاندیم: یکی عالم ماده است؛ یکی عالم مثال است؛ یکی عالم مافوق مثال است که صورت در آنجا نیست و فقط روح است و بهجت است و نور است، البته چیزهای دیگری هم هست که مافوق اینها است. ترتب این عوالم، یعنی عالم ماده و عالم مثال و بعد به‌طور کلی عوالم بالا، مجموعاً عالمی به‌وجود آورده است که یک نشئه از نشئات وجودی آثار

پروردگار است.

این مطلبی که دارم به این کیفیت خدمتتان عرض می‌کنم، در جایی نیست؛ منتها برای اینکه منظور مرحوم صدرالمآلهین بهتر روشن شود و علت تدوین و تألیف این کتاب بهتر روشن بشود، من از این راه وارد شدم. این چیزی است که ما الآن خودمان داریم این مسئله را می‌بینیم. البته راه‌های دیگری هم بیان کرده‌اند.^۱

سفر دوم

سیر دوم این است که ما بالعیان مشاهده می‌کنیم - البته مشاهده ما یک مشاهده عقلانی است - که آنچه از عوالم کثرت در این عالم وجود دارد باید معلول عوالم کلی باشد که آن عوالم کلی از جنبه قهر و غلبه و ولایت و سیطره‌ای که دارند، این عوالم را به وجود آورده باشند؛ و الا این فرش یا این خاکی که الآن در اینجا بی‌جان است چطور ممکن است به وجود آمده باشد؟!

^۱ رجوع شود به توحید علمی و عینی، ص ۲۲۵ - ۲۲۹؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی، ج ۵، ص ۱۵۸.

نقدی بر قائلین به علیت طبیعت

بعضی‌ها می‌گویند: «طبیعت! این کار طبیعت

است!»

من هیچ‌وقت در تمام مدت عمر آقا ندیدم که

لفظ طبیعت در زبان ایشان به کار برده شود، مثلاً

بگویند که طبیعت این کار را کرده است. خدا حاج

میرزا حسن نوری را رحمت کند؛ یک وقت ایشان

پیش آقا نشسته بود و با هم راجع به یک مسئله و

قضیه‌ای صحبت می‌کردند که مثلاً فلان گیاه این

خصوصیت را دارد و دارای این خصوصیت است.

صحبتشان در مورد یک چنین چیزهایی بود. بعد

ایشان گفت: «واقعاً این طبیعت چه می‌کند!» آقا

آن‌چنان فرمودند: «خدا چه می‌کند!!» گفت: «حالا

فرقی ندارد!» فرمودند:

خیلی فرق می‌کند! شما که می‌گویید طبیعت،

دارید خدا را از طبیعت جدا می‌کنید و سلسله

علل را به ماده برمی‌گردانید! به خدا که

بر نمی‌گردانید؛ بلکه می‌گویید طبیعت چه

می‌کند!

حالا باید از این آقایان مادی‌گراهایی که

این چنین هستند سؤال کرد: شما می گوید: «طبیعت چه می کند!» بسیار خوب، قبول کردیم؛ حالا این طبیعت چیست؟ طبیعت زمین است و این زمین عبارت است از همین خاکی که جلوی ما است. حالا شما یک مشت خاک بردار و اسمش را طبیعت بگذار. حالا بگو ببینیم این طبیعت چه کار می کند؟! این چیزی که اسمش را طبیعت گذاشتی، خاک است! خاک و کوه و سنگ و دره و بیابان و...! می گویند: «طبیعت این کار را انجام می دهد!» این طبیعت عبارت است از همین خاکی که داری لگد رویش می گذاری و همین آبی که داری خودت را با آن می شویی! این طبیعت است. آن کسی که دارد می گوید: «طبیعت!» یک معنای کلی را حاکم بر این ماده می داند؛ وِإِلَّا از او پرسید که این طبیعت چیست؟ کوه است؟ این کوهی که الآن روی هم بالا رفته و به نظر شما بزرگ است، همین سنگ‌های کوچکی است که کنار هم جمع شده و این کوه ابوقبیس شده است! این که چیزی نشد! دریا است؟ دریا همین قطرهٔ آبی است که شما داری دستت می گیری که اگر زیاد بشود دریا می شود! این قطره را

دو مشتش کنی، سه مشتش کنی، چهار

مشتش کنی، یک میلیون، یک میلیارد و... یک دریاچه می‌شود، همان دریاچه را دو برابر کنی دریا می‌شود، دریا را سه برابر کنی اقیانوس می‌شود! این که چیزی نشد! اینکه می‌گویید: «این طبیعت چه می‌کند!» به ما نشان بدهید که این طبیعت چیست! این درختی که اینجا است طبیعت است؟! اصلاً معنا ندارد!

فرض کنید گاهی اوقات وقتی فلان آقا با فلان کس مخالفتی می‌کند، می‌گویند ایشان با فلان نهاد مخالفت کرده است، و مخالفت با نهاد هم جزء جرایم است. وقتی سؤال می‌کنید: آقا، این نهادی که شما می‌گویید چیست؟ این نهاد بالأخره یک ساختمان و یک وزارتخانه دارد. این آقا که با این نهاد مخالفت دارد، آیا با در و آجر این وزارتخانه مخالف است؟! با آجر که کسی مخالفت ندارد! خیلی خوب، این کنار می‌رود. آیا کسی که بخواهد با فلان نهاد مخالفت کند، با میز و صندلی و... مخالفت می‌کند؟ میز و صندلی هم که بی‌جان است و جان ندارد و مخالفت معنا ندارد! خیلی خوب، می‌گوییم این نهاد بالأخره دربان دارد، فرّاش

دارد، آبدارچی دارد، آشپز دارد و... آیا این با آبدارچی و فراش مخالفت دارد؟! نه آقا، این اصلاً نمی‌داند که فراش بیچاره کی هست و کی می‌آید و کی می‌رود، که حالا بخواهد مخالفتی داشته باشد! خیلی خوب، بعد یک رتبه بالاتر می‌آییم و می‌گوییم که با این کارمندی‌هایی که هستند مخالفت دارد؟! این کارمندان که اصلاً از خودشان اراده ندارند و اراده‌شان مربوط به رئیسشان یا مدیر کل‌شان است. نه، این بیچاره‌ها اصلاً حرفی ندارند! خلاصه وقتی قضیه را پی می‌گیریم، می‌بینیم این آقا با آن رئیس مخالفت دارد؛ آن وقت او چون با این رئیس مخالفت دارد، می‌گویند با نهاد مخالفت کرده است! خب بگو با من مخالف است؛ چرا می‌گویی با نهاد مخالف است؟! آقا بگو با من مخالف است! چون با تو مخالف است دلیل نمی‌شود که با پیغمبر و با امام مخالف باشد! فردا نظر تو برمی‌گردد و تو هم نظر این می‌شوی یا جایتان عوض می‌شود، آن وقت دیگر این آقا می‌گوید: با پیغمبر مخالفت می‌کند!

قضیه این است که آنچه در این عوالم هست

همه در تحت یک عوالم کلیه

هستند که آن عوالم کلیه موجب وجود و موجب تقدیر و موجب تشکّل و موجب حیات و بقاء و آثار وجودی اینها شده است.

ما این قضیه را احساس می‌کنیم؛ یعنی اگر شخصی حتی به اندازه آن پیرزن و آن فرد عامی باشد که می‌گوید: قدرت خدا، لا إله إلا الله، قدرت خدا را بین که این چه کرده است! همین که می‌گوید قدرت خدا را بین، یعنی تمام این موجودات را داخل در قدرت خدا قرار داده است. حالا ما کار نداریم به اینکه این شخص از قدرت خدا چه می‌فهمد، شاید از قدرت خدا چیزی می‌فهمد که ما نمی‌فهمیم! می‌گویند:

روزی شاعری به حرم امیرالمؤمنین علیه السلام رفته بود و قصیده‌ای برای امیرالمؤمنین گفته بود به هوای اینکه از آن بالا قندیلی برایش بیاید؛ اما نیامده بود! آن شاعر دید که یک نفر فقیر بیچاره با وضع بسیار خراب و بدن کثیف آمد و ضریح را گرفت و بیتی در مدح حضرت علی علیه السلام با همان ادبیات و فرهنگ خودش سرود و برایش هدیه‌ای آمد!

آن شاعر گفت: «یا علی، ما هم آن شعر را

گفتیم!»

ندایی گفت: «این فقیر از روی صفای خودش

می گفت.»

حالا قدرتی که این عامی الآن دارد تصور می کند و

شاید يك نحوه جسمیتی به این قدرت می دهد، عیب

ندارد؛ ولی صحبت در این است که آن قدرت را قدرتی

مافوق برای خلق اشیاء تصور می کند. یا اینکه وقتی

شخص عامی می گوید: «جَلَّ الخالق! خدا دارای

این همه حیات است و همه می میرند و فقط او زنده

است!» این معنای حی و صفت حیّی را که الآن دارد به

خدا نسبت می دهد، وجدان می کند؛ یعنی چون می بیند

که دائماً يك شخص می رود و یکی دیگر می آید، دوباره

این می میرد و یکی دیگر زنده می شود، یکی جان پیدا

می کند و یکی بی جان می شود، بنابراین از اینجا به این

نقطه می رسد که آن حیّی عَلَى الإطلاق و آن حیّی که محیی

همه حیاتها است و ممیت همه حیاتها است و همه

موجودات را به اماته می کشاند، باید يك قدرت قاهری

باشد، و از اینجا می رسد به اینکه خداوند متعال باید

دارای صفات و اسماء کلیه باشد.

عرفا اسم سیر در این صفات و اسماء کلیّۀ الهیه را سفر من الحق فی الحق بالحق می گذرانند. حالا اسم عوض شده است، ولیکن در خود وجود این سفر که بحث نیست. این سفر هم یک دور از مراتب وجود است که عبارت است از خود اسماء کلیّۀ پروردگار که متشعب از ذات و معلول برای ذات و منشعب از ذات است؛ نه اینکه به معنای جدا شدن باشد، بلکه به معنای ظهور و بروز ذات در این اسماء و صفات کلیه است. این سفر من الحق فی الحق بالحق است، البته بعداً به طور تفصیل عرض می کنم، منتها فعلاً مختصراً به عنوان شرح دارم می گویم.^۱

سفر سوم

از آن طرف، یک نشیء دیگر هم وجود دارد که عبارت است از آن جهاتی که یک انسان وقتی به مرحله تکامل می رسد، آن خصوصیات که در هر عالمی

^۱ گرچه اصطلاح اسفار اربعه در لسان عرفا و حکما، به طریق معروف و مشهور در کتب صدر المتألهین و حاجی سبزواری و سایرین ذکر شده است؛ ولی به نظر حقیر در بعضی از اسفار می توان اندماج برخی را در برخی و یا ظهور بعضی از بعضی دیگر تصوّر نمود، چنان که در متن بدان اشارت شده است.

هست، واقعاً به منصهٔ ظهور بیاورد و ادراك بکند و بیان بکند، و این حالات در وجود خودش به منصهٔ ظهور بیاید و آنچه در سیر خودش و عوالمی که سیر کرده و رؤیت کرده است، کاملاً در وجود خودش وجدان کند و بیابد و بتواند دقیقاً از این مسائل خبر بدهد. این هم يك نشئه از نشئات وجودی است که خداوند برای انسان مقرر کرده است. به این نشئه سیر من الحق إلى الخلق بالحق می گویند.

سفر چهارم

ما می بینیم که یک نشئه دیگر هم در اینجا وجود دارد و مربوط به عالم تربیت، تکامل، امر و نهی، این کار را بکن و آن کار را نکن، ارسال رسل، انزال کتب، معاد و مسائل دیگری است که در اینجا هست، که اسم آن را عالم تشریح می گذاریم. این هم یک نشئه از نشئات وجودی پروردگار است که به عالم امر و نهی و تشریح و عالم کمالات و استکمالات به واسطهٔ تربیت و امر و نهی مربوط می شود، که به واسطهٔ این تربیت، جهات استعدادی و قوه‌ای که در افراد است به فعلیت می رسد. اسم

را سیر من الحق فی الخلق بالحق می گذاریم، یعنی این
سیر، سیر در خلق است و در خصوصیات خلق و
خصوصیات هر کدام از افراد سیر می کند؛ یعنی این
وجود چه خصوصیتی دارد، آن وجود چه خصوصیتی
دارد، این چه تعینی دارد، آن چه کمالاتی از حق را دارد
الآن جلوه می دهد، این چه مظهري از اسماء خدا است
و....

سفر چهارم علامه طهرانی

گاهی اوقات شما نگاه می کنید و می بینید که
بعضی از عرفا در سیر من الحق فی الخلق بالحق خود
این قدر می ایستند که اصلاً نمی توانند حرکت کنند! من
یک وقت یادم است که حدود دوسه ساعت بود که من
حال آقا را زیر نظر داشتم. ماههای تابستان بود و ما
رختخواب ایشان را کنار حیاط، پیش باغچه
می انداختیم. این باغچه هم گل های متفاوتی داشت،
من جمله اطلسی که خیلی بوی خوبی دارد. ایشان همان جا
مطالع ه شان را می کردند و بعد هم همان جا
می خوابیدند. من یک دفعه دیدم که ایشان همین طور

بدون اینکه کاری بکنند، دارند به این گل‌ها نگاه می‌کنند، بعد رفتن و حدود دوسه ساعتی طول کشید و دوباره آمدم. ایشان گفتند: «من مدتی است که دارم در این اطلسی فکر می‌کنم و هنوز فکرم به جایی نرسیده است!» من خودم یادم است که ایشان مدت زیادی، مثلاً از اول غروب یا حوالی آن داشتند به همین يك اطلسی نگاه می‌کردند که این يك گل چه می‌کند! بعد عبارت ایشان این بود: «فعلاً تا به اینجا رسیده‌ام که از يك تخم اطلسی می‌تواند کلّ عالم وجود تشکیل بشود!» از يك تخم اطلسی! کلّ عالم وجود می‌تواند از يك تخم اطلسی تشکیل بشود و به وجود بیاید! و می‌فرمایند: «فعلاً تا اینجا رسیده‌ام!»

تفاوت نحوه تربیت اولیای الهی به واسطه اختلاف

در سفر چهارم

این سیر چهارم، یعنی سیر من الحق فی الخلق بالحق

يك سیر عجیبی است که برای عرفائی که از مقام فناء

مراجعه کرده‌اند و حالا دارند آثار جمالیه را به تفصیل

می‌بینند، خیلی عجیب است.

آن عارفی که از نظر سیر چهارم در مرتبه

وسیع‌تری می‌باشد بهتر می‌تواند تربیت کند، بهتر می‌تواند راه ببرد، بهتر به زوایای امور اطلاع دارد، بهتر از خصوصیات و مسائل و گوشه‌ها خبر دارد و بهتر می‌تواند موانع را تشخیص بدهد. همهٔ اینها

برای

این سیر چهارم است؛ و إلاّ سیر من الحقّ إلى الخلق که لازمۀ برای تربیت است و تا آن نباشد اصلاً تربیتی نیست! عارف در این سیر چهارم قابل برای تربیت کردن می شود.

معنای سیر در اسماء و صفات کلیه خداوند

سیر طولی عارف در سیر إلى الحقّ تمام می شود و در سیر من الحقّ فی الحقّ بالحقّ در اسماء و صفات کلیه و در قهاریت خدا سیر می کند. سیر کردن این نیست که اینجا بنشیند و فکر کند و دستش را هم زیر چانه اش بگذارد و بگوید که خدا قهار است، یعنی زلزله یا صاعقه می آورد و به هم می ریزد؛ بلکه سیر در قهاریت عبارت است از اینکه وجودش همراه با قهاریت الهی متلوّن و پر شود و نفسش همراه با قهاریت خدا حرکت کند.

لا حد بودن اسماء و صفات حق

آن قهاریت خدا و آن جلال و آن جمال و آن علم و... هیچ حدی ندارد و به عنوان یک واقعیت عینی خارجی است. یعنی مثلاً علم یک واقعیت عینی خارجی است، نه اینکه یک مقدار موهومات و

مسائل تصویری ذهنی و تخیلات باشد. تمام آنچه در کتاب‌ها می‌بینید حکایت از واقعیت خارجی آن چیزی است که در آنجا است و نمی‌از دریا است! این را که خدمتتان عرض می‌کنم واقعاً دارم می‌گویم! شما مطمئن باشید آنچه در اسفار آمده است، نمی‌از دریا است! یعنی آن قدری است که وقتی شما دستتان را در دریا می‌زنید، انگشتتان آن قدر رطوبت پیدا می‌کند. اما وقتی ما می‌گوییم که علم خدا اصلاً انتها ندارد، آن وقت چطور ممکن است آنچه در این کتاب است به این قضیه رسیده باشد؟!

آیه قرآن می‌فرماید:

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾^۱

«اگر تمام درخت‌های بیابان تبدیل به قلم بشوند و تمام هفت دریا مرکب بشود، باز هم نمی‌توانند کلمات خدا را بنویسند!»

چون کلمات خدا، یعنی مظاهر وجودی خدا،

اصلاً انتها ندارد! خدا گفته است: ﴿هفت دریا﴾،

^۱ سوره لقمان (۳۱) آیه ۲۷.

ولی بنده می گویم: هفت میلیارد دریا، بلکه اصلاً

بی انتها! ولی هنوز

هم ﴿مَا نَفَدَتْ﴾! یعنی برای علم خدا حدّ یقینی

وجود ندارد که عبد و سالک به حدی برسد که بتواند بگوید: حالا من به همه علم خدا احاطه پیدا کردم و دیگر تمام شد و دیگر بیشتر از این حد نیست و من با خدا مساوی شدم! مثلاً تو ده تا غزل حفظ کردی و من هم این ده تا را حفظ کردم، یا مثلاً تو این مسئله را الآن حل کردی و من هم الآن حل کردم! پس من دیگر با خدا مساوی شدم! مثلاً پیغمبر بگوید که علم من و علم خدا دیگر الآن مساوی است!

این مسئله عین قضیه امیرالمؤمنین و مالک اشتر است. البته من روایات و خبرش را دیده‌ام، منتها این طور تعریف می‌کنند که در صفین، در لیلۃ‌الهریر، امیرالمؤمنین ۵۰۱ نفر را زد و کشت و مالک اشتر هم ۵۰۰ تا. فردا به همدیگر رسیدند، گفت: «یا علی چقدر زدی؟» حضرت فرمود: «۵۰۱ تا» گفت: «من فقط یکی از تو کمتر زده‌ام!» البته نه به این لحن، منتها به این مضمون. حضرت فرمود: «من به هفتاد پشت او نگاه می‌کردم، اگر یکی از آنها مسلمان درمی‌آمد از زیر شمشیر ردش می‌کردم؛ اما تو همه را درو می‌کردی و جلو

می آمدی!»^۱ حالا آن علی کجا و مالک اشتر کجا! آن علی تا هفتاد پشت او را نگاه می کند! امیرالمؤمنین دروغ نمی گوید! یعنی با آن جنبه احاطه ولایی که دارد، تمام وجود را تا قیامت دارد می بیند که از این چه و چه و چه به وجود می آید، نوه اش چه می شود، نتیجه نوه اش چه خواهد شد و... یعنی تمام شعوبات و شاخه ها را از این طرف و از آن طرف، همه را دارد نگاه می کند و مصالح را می بیند که چه مصالحی بر این کشتن مترتب است، یا اگر این شخص بماند نوه دهمی او چه کاری انجام می دهد؛ همه را می بیند! یعنی کل وجود را در مشت خودش دارد مشاهده می کند، بعد می بیند که صلاح به کدام است، به ابقای این شخص است یا به افنای او است؛ هر کدام بود، همان را انجام می دهد. اما مالک اشتر بدون توجه به اینها فقط جلو می رود.

البته لا یخفی اینکه امیرالمؤمنین علیه السّلام

این کلام را بر حسب استعداد مالک اشتر فرمود؛ اما اگر ما جای مالک اشتر بودیم به حضرت عرض می کردیم: آن کسی را هم که ما داریم می زنیم و

^۱ رجوع شود به ارشاد القلوب، ترجمه رضائی، ج ۲، ص ۱۹، تعلیقه، با قدری اختلاف.

می کشیم، شما داری نگاه می کنی و رد می کنی یا می زنی! واقعیت این است که آن کسی که در معرض برای زدن قرار می گیرد و آن کسی که پرت می شود یا از زیر دست در می رود، حضرت او را در معرض قرار می دهد یا رد می کند. حالا لابد چون مالک دیگر بیش از این دیگر قدرت نداشت و نمی دانست، حضرت این طور برای او بیان کردند؛ **وَالْأَكْلُ حَرَكَاتٌ وَ سَكَنَاتٌ** که دارد انجام می گیرد، از زیر ولایت حضرت دارد رد می شود.

عدم ادراک نهایت اسماء و صفات الهی با وجود

فناء تام ذاتی

تلمیذ: انسانی که فانی در ذات خدا می شود، و ما علم و حیات خدا را بیرون از ذات نمی دانیم، پس چگونه نهایت علم خدا را نمی فهمد در حالی که فانی در ذات خدا است؟

استاد: اگر فانی است که چیزی را در مرحله فناء متوجه نمی شود؛ و اگر در مرحله بعد است، دیگر متعین می شود و وجود متعین، وجود محدود و ظهور ذات است و ظهور در مرتبه پایین تر از ذات است. وقتی در مرحله چهارم است، ذات را با خود

دارد و همراه با ذات پایین آمده است و همراه با صفات ذات است، یعنی مظهر محیی است، مظهر ممیت است، مظهر علیم است، مظهر رئوف است و مظهریت همه صفات را دارد؛ ولی صحبت در این است که صفت رحیم انتها ندارد.

به هر کسی یک حد از این صفات را داده‌اند، لذا باید ببینیم به چه کسی بیشتر داده‌اند. اینجا است که در مرتبه چهارم سعه پیدا می‌شود، یعنی در عین حال که همه عرفا مظهریت حیات دارند، ولی کدام عارف بیشتر مظهریت دارد؟ همه عرفا به‌واقع آنچه را که خدا هست می‌توانند معرفی کنند که خدا این‌طور است و این‌طور است؛ اما مقدار عرضی این را هر کسی متفاوت بیان می‌کند. مثلاً آیا آن‌مقداری را که پیغمبر اکرم می‌تواند از علم خدا بیان کند، مرحوم انصاری هم می‌تواند آن‌مقدار را بیان کند؟! هیچ‌وقت این‌طور نیست! البته هر دوی اینها می‌توانند بگویند علم خدا این‌طوری

است و دارای این خصوصیت است، یعنی هر دو در خودشان وجدان کرده‌اند. من باب‌مثال هر دو حلوا است و هر دو می‌خورند و می‌گویند که این حلوا شیرین است؛ اما این آقا یک خمره می‌خورد و آن آقا یک قاشق می‌خورد، ولی هر دو می‌گویند که حلوا دارای این خصوصیات است: روغن دارد، شکر دارد، زعفران دارد، آرد دارد و.... اما کدام یک بیشتر خورده‌اند و بیشتر بهره‌مند شده‌اند؟ این یکی این مقدار خورده است که هنوز از گلویش پایین نرفته است، اما آن یکی آن قدر خورده است که دارد می‌ترکد! این دیگر به آن خصوصیات و سعه‌ای بستگی دارد که هر کدام اینها دارند. این دیگر شاکله است و دست خدا است و دست کس دیگری نیست.

تلمیذ: این مترتب بر سیر دوم آنها است، چون در سفر دوم در اسماء و صفات سیر می‌کنند؛ یعنی در واقع مثل این است که یک حرکت سوزنی تا ذات دارند، بعد رجوع می‌کنند و در اسماء و صفات سیر می‌کنند، آن وقت هر چقدر که در آنجا سیر عرضی داشته باشند، بیشتر بهره‌مند شده‌اند.

استاد: بله، احسنت، همین طور است.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسهٔ نهم: اولین تعین ذات حق و کیفیت
ربط حادث به قدیم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

بحشی که باقی ماند، کیفیت اسفار اربعه بود.

این عبارت «اسفار اربعه» قبل از صدرالمتألهین

به عنوان «اربع» نیامده بود؛ البته قبل از ایشان هم ذکر

کرده بودند و در عبارات محیی‌الدین و

ملاً عبدالرزاق و دیگران هم بود،^۱ منتها به عنوان

^۱ مجموعه رسائل ابن عربی، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص ۳؛ المقدمات من کتاب نصّ النصوص، سید حیدر آملی، ص ۲۶۸؛ اصطلاحات الصوفیة، ملاً عبدالرزاق کاشانی، ص ۳۶؛ شرح منازل السائرین، کاشانی، ص

اسفار اربعه که آن را به این کیفیت و به این نحوه ترتیب بدهند، نیامده بود.

حضرت پیامبر اکرم اولین تعین ذات باری تعالی

در عبارت محیی الدین - همان طور که قبلاً

عرض شد - درباره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله

و سلم دارد:

اللَّهُمَّ أَفْضَ صَلَوةٍ صَلَوَاتِكَ وَ سَلَامَةٍ تَسْلِيمَاتِكَ عَلَى أَوَّلِ التَّعَيِّنَاتِ الْمَفَاضَةِ مِنَ الْعَمَاءِ الرَّبَّانِيِّ،
وَ آخِرِ التَّنَزُّلَاتِ الْمُضَافَةِ إِلَى النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ.^۱

ایشان در اینجا دو مرحله وجه الربی و

وجه الخلقی این نشئه را در وجود پیغمبر اکرم ترسیم

می کند. وجود پیغمبر اکرم از نظر وجه الربی اولین

تعین است، که همان مقام واحدیت است.

تجلی سایر ظهورات وجود از وجود نورانی

پیغمبر اکرم

ایشان بعد از این، عبارتی می آورد به عنوان:

^۱ صلوات کبیره (نسخه خطی)، ابن عربی، ص ۱۶۱؛ مجموعه رسائل ابن عربی، توجّهات الحروف، ج ۱، ص ۶۵۴. امام شناسی، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۲۴۱:

«بار پروردگارا، به طور سرشار بریز صلوات و تحیات و درودهای متصله خودت را، و پاک ترین و خالص ترین سلامها و اکرامهای خودت را بر اولین تعیناتی که از مقام عماء ربّانی (خفاء و پنهانی صرف و اندماج محض) به طور سرشار فرو ریخته است، و بر آخرین مراتب تنزل و پستی ماهوی که به سوی نوع انسانی انتساب پیدا کرده است!»

ما می دانیم که به واسطه نقطه است که خط

ترسیم می شود و بعد از خط، سطح ترسیم می شود و بعد از آن، جسم تعلیمی؛ لذا به وزان حقیقت تکوینی اشیاء، جهت تمثیل اعتباری حسّی، نقطه را برای اشاره به جنبه ربطی بین خلق و خالق و بین رب و مربوب انتخاب کرده اند. آن جهت ربطی عبارت است از آن نقطه ای که راسم خط است و راسم سطح است و همین طور می تواند راسم جسم تعلیمی باشد.

پس آن حقیقتی که تکوّن همه عوالم از عالم ذات به پایین، به واسطه آن حقیقت محقق می شود، وجود نورانی پیغمبر اکرم است و به واسطه این وجود است که تمامی اشیاء از مقام اجمال به مقام تفصیل درمی آیند؛ یعنی از آن مقام هوهویّت ذاتیه که لا اسم و لا رسم است بیرون می آیند و دارای تعینات و دارای حدود می شوند، بعضی از آنها به صورت ملائکه و مجرد می شوند، بعضی از آنها به صورت عقل و مجرد می شوند و بعضی از آنها به صورت

^۱ صلوات کبیره (نسخه خطی)، ابن عربی، ص ۱۶۱.

ملائکة مادون می‌شوند، و بعد در عالم ملکوت،
حقایق اشیاء و ثبوت آن اشیاء ایجاد می‌شود و بعد
در عالم برزخ، جنبه مثالی آن اشیاء صورت می‌پذیرد
و بعد در اینجا می‌آیند که نشئه دنیوی اشیاء است.
آن وجود و آن حقیقتی که موجب

می‌شود که تمام اشیاء از مرحلهٔ اجمال بیرون
بیایند و در مرحلهٔ تفصیل - که آخرین مرتبهٔ آن در
انسان، تعلق به بدن است - تکوّن پیدا کنند، وجود
پیغمبر اکرم است.

پس پیغمبر اکرم بوجوده النورانی - لا بوجوده
الجسمانی - موجب تنزل فیض وجود از مرتبهٔ احدیت
به مرتبهٔ واحدیت است. مقام بین احدیت و بین
واحدیت، مقام اجمال است و مرحلهٔ واحدیت، مقام
تفصیل است. بین این دو مرحله، آن وجود رابط و آن
واسطه در اثبات و واسطه در ثبوت - فرقی نمی‌کند - که
تمام اشیاء را از آن مرحلهٔ اجمال درمی‌آورد، وجود
پیغمبر اکرم است.

اگر پیغمبر نبود ما هنوز آنجا در آن
صندوق‌خانه بودیم و از آن عوالم بیرون نیامده
بودیم. این حقیقت و وجود پیغمبر اکرم است که آمد
و فیض اول مسمی شد، و آن فیض اول موجب فیض
دوم شد و بعد موجب فیض ثالث و رابع شد
و هلمّ جراً، تا اینکه موجب شد که تمام اشیاء از آن
کنز مکنون و کنز مخفی به مرحلهٔ ظهور و بروز

برسند و همه در مرحلهٔ نزول، به آخرین حدّ کمالی
نزول تنازل پیدا کنند.

بنابراین وقتی که ایشان می‌فرمایند: «أول

التعیّنات المُفاضة من العماء الربّانی»؛ یعنی اولین واسطه

در تجلی حق در مظاهر مختلف، وجود پیغمبر اکرم

است. این واسطه تمام آنچه در حقیقت احدیّت منوطی

و مخفی بود، به منصّهٔ ظهور درمی‌آورد.

آیا این واسطه از مقام احدیّت چیزی

برمی‌دارد و اینجا می‌گذارد؟! آیا من باب‌مثال از آنجا

یک صورت برمی‌دارد و آن صورت را که مخفی بود

ظاهر می‌کند؟! یعنی آیا عکاسی یا فیلم‌برداری است،

که این فیلم و عکس را انداخته‌اند، بعد آن فیلم را در

مایعی می‌گذارند و عکس ظاهر می‌شود؟! کاری که

عکاس می‌کند همین است؛ یعنی یک مایع در آنجا

هست، این فیلم را برمی‌دارد و در آن مایع می‌گذارد

تا ظاهر شود، بعد هم پشت دستگاه می‌گذارد و

صورت‌هایی از این را در کاغذ ظاهر می‌کند. این

واسطهٔ در اثبات می‌شود، یعنی آن چیزها را به منصّهٔ

ظهور درمی‌آورد، ولی خودش کاره‌ای نیست، بلکه

خودش موجودی جدا است و این فیلم و عکس هم
جدا هستند و اینها را یکی یکی ظاهر می کند.

آیا این واسطه مثل شخصی است که یک کیسه در دست او است و ما نمی‌دانیم که در این کیسه چیست، و او در کیسه را باز می‌کند و دست می‌کند و یک مشت برنج درمی‌آورد و اینجا می‌گذارد و یک مشت برنج هم درمی‌آورد و آنجا می‌گذارد؟! این واسطه در اثبات می‌شود. آیا پیغمبر هم این طوری است؟ اگر پیغمبر این طوری بود دیگر واسطه نبود، دیگر به او فیض اول نمی‌گفتند، دیگر به او نقطهٔ ربی گفته نمی‌شد!

اینکه پیغمبر واسطه است معنایش این است که خداوند متعال وقتی که می‌خواهد خودش را از مرحلهٔ احدیّت به مرحلهٔ واحدیّت در بیاورد، اولین حرکتی که انجام می‌دهد و اولین فعلی که از او سر می‌زند این است که مقام ربط بین احدیّت و واحدیّت را در اینجا ایجاد می‌کند؛ یعنی آن وجود نازلهٔ خود را به ظهور واسطهٔ بین احدیّت و واحدیّت درمی‌آورد. بعد دوباره می‌خواهد از این واسطه، باقی آنچه را در نیّت دارد، به مرحلهٔ بروز و ظهور برساند. البته همهٔ این تعبیراتی که ما می‌آوریم برای

روشن شدن مطلب برای خودمان است، و إلاً آنچه که در نیت دارد و... اصلاً در آنجا نیست، آنجا مقام نیت نیست، آنجا فقط مشیت محض است، ولی حالا ما این طوری می‌گوییم.

تبیین کیفیت ظهور حق در مراتب متکثر

اگر ما بخواهیم تعبیری در اینجا بیاوریم تا مطلب نزدیک شود، آن تعبیر به این نحو بیان می‌شود: شما یک عمل را در نیت دارید و می‌خواهید آن را انجام بدهید و می‌خواهد آن عمل از مقام ذات - که مقام نفستان است - در عالم خارج ظهور و بروز پیدا بکند. اولین چیزی که از شما سر می‌زند اراده برای تحقق نفس آن عمل خارجی است. آن اراده واسطه در اثبات یا واسطه در ثبوت تفصیلی - نه ثبوت اجمالی - می‌شود. اگر این اراده شما نبود، عمل هم در خارج نبود. بود یا نبود؟ نبود دیگر! پس آن اراده شما اولین حرکت نفس به سمت بروز و ظهورش است، که نفس می‌خواهد از خودش یک اعمال کند.

یک خطاط می‌خواهد آنچه در نفس دارد روی کاغذ بیاورد. یک نقاش می‌خواهد آن عکس

مناظر طبیعی و طیور و وحوش و سماء و ارض و
بحر و أنهار را که در نفس دارد، روی کاغذ بیاورد.
همه آن عکس‌ها در ذهنش است؛ البته در مقام
اجمال، نه در

مقام تفصیل. همه در ذهنش است و می گوید:

من یک دریا باید اینجا بگذارم، یک رودخانه کنارش
اینجا بگذارم، یک کوه اینجا بگذارم، چند تا درخت
اینجا بگذارم، چند تا طیر و... در هوا بگذارم، سماء
و أرض را مرتب بکنم و...؛ ولی هنوز به مرحله
ظهور نیامده است. اولین چیزی که سر می زند، اراده
است. اراده می کند و دستش به سمت قلم می رود و
آن قلم را برمی دارد و رنگ و لون مناسب با آن منظره
را اختیار می کند و بعد از اینکه اختیار کرد، شروع
می کند با آب رنگ و آن الوانی که در کنارش است،
یکی یکی روی کاغذ می آورد. یعنی به واسطه آن
اراده، آنچه در ذهن دارد در اراده می آید و از اراده به
دست می آید و از دست به کاغذ می رود.

باید خیلی دقت کنیم؛ اینجا بزنگاه مسئله

است! اگر این معنا روشن بشود کلام محیی الدین
روشن می شود. وقتی که نفس ما معنایی در ذهن
دارد، در سلسله مراتبی که آن معنا را به خارج منتقل
می کند، اولین مرتبه اراده است، بعدش دست است،
بعدش فرض کنید اگر انگشتش پر داشته باشد - این
تقریب نزدیک تر از مثال قلم است - با خود همین

انگشت شروع می‌کند و روی کاغذ درمی‌آورد. یک دفعه می‌بیند که او صبح شروع کرد و از صبح تا عصر روی کاغذ کشید و عصر که می‌شود یک منظره بسیار عالی و طبیعی و با سماء و آنهار و بحار و جبال و أشجار و... در مقابل شما است. این منظره از کجا به وجود آمد؟ از خود او به وجود آمد! یعنی این منظره‌ای که در نفس او است، الآن در خارج به وجود آمد. اگر آنچه در نفسش است با آنچه در خارج است دو تا باشد، پس این غیر از آن است و نمی‌تواند از آنچه در نفس است حکایت کند. بنابراین بین آنچه در خارج است و بین آنچه در نفس است نباید تخطی و اشتباه باشد، بلکه این باید عین همان باشد بدون یک ذره و یک سر سوزن اختلاف. بنابراین تمام آنچه در این مناظر است و تمام آن الوان و اشکال و صوری که در این مناظر به وجود آمده است، همه از مقام اراده او به وجود آمده است، بعدش انبعث این قوه در عضلات است و بعدش آنچه در نفس است در قرطاس و آن کاغذ ظهور پیدا می‌کند.

این را برای روشن شدن مسئله دارم

می‌گوییم، و إلا اگر نسبت به ما باشد، ما قبل از

اراده، آن منظره را تصوّر می‌کنیم؛ مثلاً این تصوّرمان به‌واسطه دیدن است، یعنی جبال را دیده‌ایم، بحار را دیده‌ایم، کوه‌ها را دیده‌ایم، بعداً اینها را در ذهن خودمان مونتاژ می‌کنیم. دیده‌اید که کارخانه ماشین‌سازی، از یک جالاستیک را می‌آورد، از یک جال چراغ را می‌آورد، از یک جال ساعتش را می‌آورد، از یک جال سیمش را می‌آورد و... بعداً همه را با همدیگر مونتاژ می‌کند، بعد شما می‌بینید که یک ماشین قشنگی دارد حرکت می‌کند. ما هم از مناظر متفاوتی که دیده‌ایم - مثلاً کوه را دیده‌ایم، بحار را دیده‌ایم، جبال را دیده‌ایم و اشجار را دیده‌ایم - تصویری را در ذهن خودمان مونتاژ می‌کنیم، و چه‌بسا آن منظره‌ای که ما روی کاغذ می‌آوریم اصلاً در هیچ جای دنیا نباشد. فرض کنید که یک نقاش، گرگ را بغل گوسفند قرار می‌دهد. هیچ کجای دنیا گرگ بغل گوسفند راه نمی‌رود! او خودش این را مونتاژ کرده و به تصویر کشانده است. بله، این تصور قبل از اراده هست و عیبی ندارد؛ اما ما کاری به این تصوّر نداریم، چون خدا که تصوّر

نمی‌کند.

بنابراین آن نقطه وحدت و راسم تعیین بین
مقام اجمال نفس و بین بروز خارجی، و آن نقطه
راسم ظهور و بروز خارجی آنچه در نفس انسان
وجود دارد، و آن ارتباط بین نفس و خارج، و آن
حلقه ربط بین نفس و خارج، و آن واسطه بین نفس
و بین خارج - چه واسطه در ثبوت و چه در اثبات -
اراده است و برگشت تمام اینها به اراده انسان است.

کیفیت اندماج تمامی ظهورات حق در وجود

پیامبر اکرم

در مورد حقیقت پیغمبر اکرم، محیی‌الدین
این‌طور می‌فرمایند که آن حقیقت نورانی پیغمبر
اکرم، فیض اول است و هرچه هست درون فیض
اول است؛ نه‌اینکه جدا است، چون اگر جدا باشد
پس این فیض اول نیست و خدافیوضات دیگری هم
کنارش دارد.

وقتی شخصی یک کیسه از اینجا برمی‌دارد و
برنج در آن می‌ریزد، در اینجا دو فرد هستند. این آقا
فقط واسطه در اثبات است - نه واسطه در ثبوت - و
این را برمی‌دارد و در اینجا قرار می‌دهد؛ فقط همین.

ولی این برنج و این آقا، دو حقیقت هستند؛ ایشان
- خدا نکرده - حیوان ناطق است و آن برنج هم از
مقوله گیاهان و نباتات است. اینکه می‌گوییم
«خدا نکرده» به‌خاطر این است که در این زمان دیگر

نطقی وجود ندارد! بله، حیوان هست، ولی جای فصل آن عوض می‌شود، حالا دیگر اسمش را هرچه می‌خواهید بگذارید. حالا اگر یک ناطق پیدا بشود تعجب می‌کنید که از کجا آمده است؟! برویم دورش را بگیریم و ببینیم از کجا آمده است؟! چه طوری است؟! واقعاً می‌گویم و جدی است!

ما استادی داشتیم که پیش او جوهر النّضید و رسالهٔ تصوّر و تصدیق ملاًصدرا و چیزهای دیگری خوانده بودیم. ایشان می‌گفت:

وقتی ما از تبریز آمدیم، یک خروس داشتیم که سر وقت برای ما می‌خواند؛ نصف شب و یک ساعت به اذان برای نماز شب می‌خواند، موقع اذان صبح می‌خواند، موقع ظهر می‌خواند و.... خلاصه این خروس ما را برای نماز شب بیدار می‌کرد، برای اذان ظهر بانگ می‌زد و.... ما این خروس را قم آوردیم. مدتی که گذشت و از نان طلبگی و نان آخوندی به او دادیم و از گندم خمس و سهم امام خورد - معلوم است که اینها از کجاها به دست می‌آید و با چه اوضاعی به دست می‌آید! - یک دفعه دیدیم این ساعت چهار بعد از ظهر بانگ می‌زند! ساعت ده صبح بانگ می‌زند! یک روز که دیدم این خروس

بانگ زد، گفتم: تقصیر تو نیست! روز قیامت من باید جواب خدا را بدهم! اگر این خروس بگوید: «من مؤمن و مقدس بودم، من متدیّن بودم و نمازها و موقع مناجات را می‌شناختم! این نان آخوندی را به من دادند و مرا به این روز انداختند!» آن وقت من باید جواب خدا را بدهم! نفس پیغمبر اکرم در اینجا واسطهٔ اول برای تجلی خدا است، که سایر تجلیات، درون این تجلی است و او واسطه است تا آنچه در آن کنز مخفی و غیب مکنون و مستور وجود دارد، به مرحلهٔ تعین و ظهور درآید. اگر این واسطه نبود دیگر نه از کوه و جبال خبری بود، نه از ارض و سماء خبری بود، نه از شجر و مدر خبری بود، و نه از حیوان و انسان و ملائکه و مجردات و عقول خبری بود! هیچ خبری نبود! آن واسطه باعث شد که آن حقایق از عالم مکنون به منصهٔ ظهور دربیایند.

بنابراین آنچه در این دنیا در سلسله مراتب

عقول، ملائکه، ملائکهٔ مادون، عالم

ملکوت، ملکوت سفلی، برزخ و مثال و بعد عالم ماده که أظلم العوالم و أدنی العوالم است، به وجود آمده است بروزات و ظهورات آن واسطه است؛ یعنی آن واسطه می آید و آنچه بروز و ظهور آن غیب مکنون است، از خودش بیرون می آورد، علی حَسَبِ مراتبهم و علی حسب مراتب الاستعداد و الشدّة و الضعف فی النورانیة. همۀ اینها را از آن بالا که مرتبۀ عقول و ملائکه است و بعد همین طور تا پایین و تا آخر می آورد، که آخرین مرحله مرتبۀ ماده است و در آنجا دیگر نگه می دارد.

بنابراین ما می توانیم بگوییم که پیغمبر اکرم از یک نقطه نظر، اولین تعین از تعینات الهی است که جلوه کرد و این حقیقت ولایت محمدیه را به وجود آورد که آن حقیقت ولایت محمدیه همان ارتباط بین پروردگار و بین سایر ظهورات است؛ یعنی آن واسطه می آید و آنچه پروردگار در درون خودش - البته ما به اصطلاح عامیانه این طور می گوییم - به عنوان مقام اجمال نگه داشته بود، همه را با خودش درمی آورد و بیرون می آورد. پس پیغمبر اکرم از جهت

وجه‌الرّبی و از نظر انتسابش به پروردگار و ربط و نسبتش با پروردگار، اولین تعین می‌شود، یعنی اولین مخلوق و اولین معلول.

آخرین تنزل ذات حق

از نقطه نظر دیگر، به جهت ارتباط پیغمبر اکرم با آن صوری که در این عالم به وجود آمده است، آخرین تنزلات می‌شود؛ یعنی این پیغمبر از اول تعینات تا آخرین تنزلات نوع انسانی پایین آمده است و تمام آنها را در بر گرفته است؛ البته حقیقت نورانی او، نه حقیقت جسمانی او که ۱۴۰۰ سال پیش به وجود آمده بود. آن حقیقت نورانی او عبارت است از ارتباط بین مبدأ و بین معاد، و ارتباط بین مبدأ و بین آخرین نقطه نزول فیض پروردگار. بنابراین در وجود پیغمبر اکرم است که همه موجودات تعین و ظهور پیدا می‌کنند؛ هم موجوداتی مانند ملائکه مقرب و روح‌الأمین و جبرئیل و... از وجود پیغمبر تعین پیدا می‌کنند و هم موجودات أظلم‌العوالم^۱ مانند

^۱ اصطلاح أظلم‌العوالم در عبارات فلاسفه و عرفاء به عالم ماده اطلاق می‌شود که از جهت سعه وجودی، در مرتبه دنیا نسبت به عوالم ربوبی قرار دارد. از آنجا که حیثیت امکانیه و ماهویة عالم ماده نسبت به سایر عوالم

انسان - که نفس او به همین

نشیء مادی تعلق گرفته است- از وجود پیغمبر
تعیّن پیدا می کند. پس همه عالم ممکنات در تحت وجود
نورانی پیغمبر اکرم و تفصیل وجود حضرت هستند علی
حسب مراتبهم.

آن حقیقت نورانی پیغمبر اکرم دارای مراتبی
است؛ یعنی وقتی که آن ولایت و وجود نورانی
پیغمبر می خواهد همین طور تبدیل بشود تا وجود
مادی بشود، باید سنخیت داشته باشد، لذا پیغمبر
واسطه درست می کند و آن واسطه، واسطه درست
می کند و همین طور....

مجرده غلبه دارد و ماهیت، مثار کثرت و ظلمت است - در مقابل وجود که
جنبه وحدت و نور در آن فعلیت دارد - لذا هر چه قوالب موجوده عینی در
عوالم مترتبه، از مبدأ وجود فاصله بگیرد، جهت امکانی و ماهیتی آن اشتداد
پیدا نموده و ظلمت امکانی در آن تقویت می شود، و بدین جهت به عالم
ماده *أظلم العوالم* اطلاق می شود.

ولی با توجه به مطالب مذکوره در متن، با اینکه عالم ماده محدودیت
وجودی بیشتری در جوهره خویش نسبت به عوالم علی دارا است، ولی
به هر جهت، از نور وجود برخوردار است؛ و تقابل نور و ظلمت هم تقابل
تضاد، بلکه شبهه به تناقض است؛ لذا این اطلاق از نظر فنی موجّه نمی نماید.
بلی، از آنجا که ارتباط عالم ماده با ملاء اعلی و مبدأ وجود به جهت حیثیت
مادی بودن در ابهام بیشتری نسبت به سایر عوالم قرار دارد، می توان این
اطلاق را تا حدودی توجیه نمود؛ چنان که عرب، به امر مشتبه و غیر واضح
«مُظلم» اطلاق می کنند.

جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ص ۳۴۰.

وجود نورانی پیغمبر اکرم تنها تعین ذات حق

تلمیذ: اگر حذف واسطه‌ها در اینجا جایز باشد و

همه واسطه‌ها را به پیغمبر نسبت بدهیم، پس خود

پیغمبر را هم حذف کنیم و به خدا نسبت بدهیم.

استاد: فرقی نمی‌کند، این اشکال ندارد؛ منتها

صحبت در تعین است، یعنی غیر از پیغمبر اکرم دیگر

تعینی وجود ندارد؛ و إلاً [اگر همه واسطه‌ها را حذف

کنیم و به خدا نسبت بدهیم] آنجا دیگر مقام ذات

است و واسطه اصلاً معنا ندارد.

تلمیذ: یعنی می‌فرمایید که این تعین پیغمبر

اطلاق زیادتری دارد، و این تعیناتی که همه حکم

واسطه را دارند باید اطلاقشان همین‌طور کم بشود،

کم بشود، تا اینکه به تعینی برسند که دیگر خیلی

محدود است؟

استاد: درست است؛ ولی صحبت ما در این است که در مقام ذات اصلاً خلق و رب و... معنا ندارد. آن مقام، مقام هوهویت است. بحث ما در عالم کثرت است، یعنی آنجایی که کثرت می‌خواهد به وجود بیاید و علیّت و معلولیّت و خالقیت و مخلوقیت می‌خواهد مفهوم پیدا بکند. همه این کثرات زیر چتر پیغمبر اکرم است؛ یعنی آن اولین تعین و اولین معلول و اولین مخلوق و اولین علت برای بقیه، ولایت و وجود نورانی پیغمبر اکرم است که واسطه است و خودش واسطه ایجاد می‌کند و در مرحله پایین می‌آید، و آن واسطه هم واسطه ایجاد می‌کند تا به اینجا می‌رسد؛ پس آن وجود نورانی پیغمبر اکرم در تمام این سلسله مراتب وجود دارد، نه اینکه جدا بشود. عرض کرده بودم که مرحله علت در خود معلول وجود دارد، منتها به نحو ضعیف‌تر، یعنی علت در مقام ذات خودش قوی‌تر از تجلی او در مرحله مادون خودش است؛ همان‌طور که این مطلب در نفس انسان هم عرض شد. مسئله این‌طور است، نه اینکه علت جدا بشود: ما درست کردیم، خداحافظ! بقیه را خودتان می‌دانید چه کار

می‌خواهید بکنید! نه، پیغمبر که درست می‌کند
خودش هم با او می‌آید.

بنابراین وجود پیغمبر اکرم عین وجود همۀ
خلایق است در مرحلۀ پایین‌تر. بنابراین اصل الوجود
عبارت است از وجود ولایت پیغمبر. عوارض وجود،
جمال وجود، علم وجود، قدرت وجود، حیات وجود،
عوارض ذاتیه، عوارض مادیه، عوارض مجردة و تمام
آنچه شما از نقطه‌نظر ذات و از نقطه‌نظر عوارض ذات
مشاهده می‌کنید، همۀ اینها اثرات وجودی پیغمبر اکرم
در این عالم کون است؛ اعمّ از ماده و مجردات. این
معنای کلام محیی‌الدین است که می‌گوید: «و آخر
التنزیلات.»

تعین جمیع اسماء و صفات پروردگار از وجود

پیغمبر اکرم

پیغمبر اکرم چنان سعة وجودی‌ای دارد که
ارتباط بین احدیّت و واحدیّت است و مقام ظهور
احدیّت در واحدیّت است و ربط بین این دو مقام،
به وجود پیغمبر اکرم است. واحدیّت عبارت است
از اسماء و صفات پروردگار. آن واسطه‌ای که

موجب تعین اسماء و صفات پروردگار می شود و
اسماء و صفات پروردگار را به مرحله تعین
درمی آورد (یعنی موجب خلق و موجب اثر می شود)
پیغمبر اکرم است.

مقام اجمال و تفصیل در وجود رسول اکرم

تلمیذ: آنوقت در مقام خلق، این افاضاتی که به حسب ظاهر به خود رسول اکرم می شود چطور می شود؟ مثلاً جبرئیل از یک طرف خودش مخلوقی است که تفصیل وجود پیغمبر است، کما اینکه بهشت و جنت و تمام اینها این طور است؛ [و از طرف دیگر، به پیامبر وحی می فرستاد و واسطه بین خدا و پیغمبر می شد.]

استاد: این مطالب قبلاً به اجمال گذشت و عرض شد که خود وجود پیغمبر اکرم دارای مراتب و مراحل است، مثل خود وجود ما که این دارای مراتب و مراحل است؛ یعنی ممکن است مسئله ای در یک زمان برای انسان به نحوی باشد که از نقطه نظر ارتباط و اتصال با حقایق اشیاء به طور کلی نیاز به واسطه نداشته باشد، یعنی انسان در یک زمان به واسطه ارتباط و توجهی که پیدا می کند - البته افرادی که عبور کرده اند - به حقیقت و حاقّ اشیاء می رسد بدون اینکه نیاز به چیز دیگری داشته باشد؛ ولی ممکن است که همین انسان در زمان دیگر، به

آن واسطه‌ها و به مرور زمان و به نقل از مکان نیاز داشته باشد، چون اینها واسطه‌هایی برای علم حصولی نسبت به حقایق اشیائی هستند که انسان به آنها علم پیدا می‌کند. شما در اینجا می‌بینید که حالاتی که برای انسان است تفاوت پیدا می‌کند؛ یک زمان در مقام اجمال است و زمان دیگر در مقام تفصیل است.

به‌طور کلی اگر ما این نحوه تغییر و تبدل نفس انسان را به اراده پروردگار بدانیم، پس در مورد پیغمبر اکرم می‌توانیم این‌طور بگوییم:

در آن زمانی که جبرئیل می‌آمد و قرآن را برای پیغمبر نازل می‌کرد یا اینکه غیر از قرآن را وحی می‌کرد - مثل مسائلی که هست یا اتفاقاتی که می‌افتد؛ من باب مثال در روایت داریم که پیغمبر اکرم نشسته بودند و جبرئیل آمد و قضیه کربلا را به آن حضرت نشان داد^۱ - پیغمبر اکرم در مقامی بود که اینها را با واسطه می‌گرفت. البته کیفیت این واسطه به اراده پروردگار است و او خودش می‌داند که الآن چه

^۱ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۳۰.

زمینه‌ای را برای این تعین و این حقیقت به وجود بیاورد که به واسطه آن زمینه، نحوه ادراک تفاوت پیدا کند.

در بعضی موارد دیگر، خود جبرئیل هم نمی‌تواند در آنجا کاری انجام بدهد! و آن در آنجایی است که پیغمبر بلا واسطه از آن ذات اخذ می‌کند و در آنجا مقام اتصالی است که جبرئیل عرض می‌کند: «**لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَحْتَرَقْتُ!**»^۱ آنجا عوالمی است که این ذات از آن ذات دارد می‌گیرد و استفاده می‌کند و بهره‌مند می‌شود، و در آنجا خود جبرئیل هم نمی‌تواند راه پیدا کند! «راه پیدا بکند» یعنی تعینی در اینجا نمی‌تواند واسطه واقع بشود، نه اینکه جبرئیل جدای از وجود پیغمبر است و نمی‌تواند خودش را داخل کند، بلکه پیغمبر نمی‌تواند یک تعین مادون خودش را در جای آن ذات خودش قرار بدهد.

من باب مثال آن عملی که شما در خارج انجام می‌دهید، وجود نازله شما است، ولی شما نمی‌توانید

^۱ مناقب آل‌ابی‌طالب علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۱۷۹. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به الله شناسی، ج ۱، ص ۱۱۱.

آن عمل را در خودتان بگنجانید! می‌توانید چنین کاری بکنید؟! الان شما این کتاب را برمی‌دارید، این اراده شما تعلق گرفته است که این کتاب را از اینجا بردارید. این برداشتن کتاب، یک عمل خارجی است. اراده شما به این، یک عمل نفسانی است. ولی آیا این عمل خارجی می‌تواند در نفس شما برود؟! نمی‌تواند برود! نمی‌تواند، چون ماده است. بنابراین به لحاظ حفظ مراتب تعین، آن رتبه باید حفظ شود. اما اگر شما بتوانید بر خود ماده قدرت و احاطه پیدا کنید و به مرحله‌ای از قدرت برسید که بتوانید ماده را مبدل به مجرد کنید، همین ماده را می‌توانید در نفس خودتان ببرید؛ ولی الان نمی‌توانید، چون شما قدرت بر ماده ندارید.

رابطه مجرد و ماده

تلمیذ: ماده باید مبدل به مجرد شود، ولی با حفظ وجود مادی، دیگر مبدل نمی‌شود.

استاد: نه خیر، صحبت در این است که تعبیرمان از ماده چیست؟ شما خیال می‌کنید ماده چیزی جدای از مجرد است؟! یعنی ماده یک چیز است و در دل ماده و در لابه‌لای آن، چیزهای

مجردی است؟! نه، این طور نیست. اتفاقاً این مطالب

را چندی پیش

هم در نحوه تعین ماده و تعین مجرد گفتم که
چطور ماده اصلاً نمی‌تواند یک حقیقت جدای از
مجرد باشد و مجرد هم یک حقیقت جدا باشد؛ بلکه
اختلاف اینها فقط اختلاف شدت و ضعف است، که
آن را ظهورات متعدده می‌گویند. اختلاف ماهوی
بین ماده و مجرد اصلاً به‌طور کلی معنا ندارد؛ و الا
سنخیت بین علت و معلول از بین می‌رود.

یادتان می‌آید که من یک وقت در یک جا
صحبت می‌کردم و این قضیه را گفتم که من
یک وقت در ارتباط با حادث و قدیم خیلی صحبت
می‌کردم و خیلی فکر می‌کردم که کیفیت حادث و
قدیم و نحوه ربط بین حادث و قدیم چیست، و
یک امر مجرد چطور به یک امر مادی تبدیل
می‌شود، درحالی‌که امر مادی باید در زمان و مکان
باشد. خیلی وقت پیش، حدود دوازده سیزده سال
پیش، همین‌طور داشتم درباره این فکر می‌کردم، بعداً
یک نفر گفت:

ما در اسفار داشتیم مسئله ربط بین حادث و قدیم
را پیش یک مدرّس معروفی که از دنیا رفته است
- خدا رحمتش کند - می‌خواندیم و ما هرچه با

ایشان کلنجار رفتیم که این مسئله ربط بین
حادث و قدیم را بفهمیم، نشد! تا اینکه ایشان از
دنیا رفت و همین‌طور مسئله برای ما نپخته ماند
و ما بالأخره نفهمیدیم!

من یک دفعه این قضیه را به مرحوم آقا
- رضوان الله علیه - گفتم که فلانی می‌گفت: «ما
هرچه کردیم نفهمیدیم!» ایشان گفتند: «استادش هم
نفهمیده است!»

این مسئله همین‌طور در ذهن من بود. تقریباً
بین ده تا دوازده سال پیش، یک شب که من در قطار
بودم داشتم راجع به این مسئله فکر می‌کردم. با قطار
داشتیم ظاهراً از مشهد به طهران می‌آمدیم. نصف
شب بود و همه خوابیده بودند. من بیدار بودم و
بیرون آمده بودم و در واگن قدم می‌زدم و بیرون را
تماشا می‌کردم، بعد یک گوشه ایستادم و همین‌طور
شروع کردم دوباره به این مسئله ربط بین حادث و
قدیم فکر کردم. یک دفعه متوجه شدم که این قضیه
خیلی قضیه راحت و آسانی است! شما یک ابر را
تصوّر کنید. دیده‌اید که این ابرها در آسمان
پراکنده‌اند و اصلاً شما هیچ تشکلی از ابر نمی‌بینید.

یک دفعه می بینید یک ابر یک جا درست شد!

مخصوصاً در تابستان وقتی که هوا گرم

است و شما به آسمان نگاه می‌کنید، یک دفعه می‌بینید که یک ابر درست شد! اینکه اصلاً هیچ چیزی نبود! منتها چون پراکنده بود، اصلاً مشخص نمی‌شد. بعد یک دفعه نگاه می‌کنید که این ابر چه شد؟! یک دفعه از آن دیگر اثری نیست! پخش شد و دوباره هیچ اثری از آن پیدا نیست. در حالی که این ابری که متشکل شد همان ابر پراکنده و منتشر است، و آن ابری که منتشر شد همین است که جمع و متراکم شده بود؛ هیچ فرقی با هم ندارند، إلا در انتشار و در تراکم، که در اینجا ظهورات متفاوتی پیدا می‌کنند.

مسئله بین ماده و مجرد هم همین است؛ ماده چیزی نیست غیر از مجرد، و مجرد هم چیزی نیست غیر از ماده. یعنی مجردی که تبدیل به ماده می‌شود، گرچه هویتش فرق می‌کند، ولی این طور نیست که ماهیت جدایی پیدا می‌کند که اصلاً به طور کلی جدای از مجرد است و از هم جدا می‌شوند؛ بلکه همین مجرد، خودش را به ماده تبدیل می‌کند و سفت می‌شود، یعنی در خودش یک تغیر به وجود می‌آورد

و ماده می شود. وقتی که ماده می شود، عوارض ماده بر آن بار می شود: زمان می خواهد، مکان می خواهد، رنگ می خواهد، بو می خواهد و شکل می خواهد.^۱

تلمیذ: پس چطور هر دو در یک وجود هستند؟ درحالی که لازمه اش این است که هر دو در یک وجود نباشند.

استاد: آن مسئله به عنوان یک تشبیه گفته شد.

اینکه هر دو در یک وجود هستند، به خاطر اصل وجود است، یعنی لازمه خود وجود است؛ چون حقیقت وجود مجرد و خالی از زمان و مکان است، و آن حقیقت وجود به مجرد خودش می تواند خودش را به صورت ماده دریاورد، در عین حال که آن حقیقت مجرد در آن هست. یعنی الآن همان مجرد است که خود را به این صورت درآورده است، و همین که خودش را به این صورت درآورده است، باز می شود و مجرد می شود؛ نه اینکه جدای از این است و وجود اولی را از دست می دهد و مجرد می شود، بلکه مجرد در بطن همین ماده است. این

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون بحث ربط حادث به قدیم، رجوع شود به افق وحی، ص ۷۳ - ۷۶.

نیست. تبدیل جدای از این است و در جایی است که تمایز پیدا می کند.

یکی از ادله تجرد وجود ذهنی اصلاً همین مسئله است که بعداً در اینجا می خوانیم. حتی خود دلیل بر مجرد هم همین مسئله است، برای اینکه مجرد اصلاً ظرف نمی خواهد و ظرف برای ماده است، پس مجرد چطور در این ظرف است؟ آن وقت تعلق نفس و روح به بدن چطور است؟ همه اینها مسائلی است که در این زمینه می گنجد. این مجمل آن چیزی است که عرض شد.

ما دوباره نتوانستیم اسفار اربعه را ذکر کنیم؛ البته این مسئله مقدمه‌ای برای این قضیه شد.

تلمیذ: یک دفعه مثالی می زدید که وجود مثل بخار است که در یک ظرف تبدیل به تگرگ می شود، در یک ظرف تبدیل به باران می شود، در یک ظرف تبدیل به برف می شود؛ ولی همه‌اش یکی است. آن وقت ما می بینیم که این ظروف متعدد هستند، یعنی در جایی که تگرگ است دیگر نمی تواند باران باشد، و در جایی که باران است دیگر نمی تواند تگرگ باشد. می خواهم این را عرض بکنم که ماده

در ظرف مادیتش که ظرف حدود است، دیگر تجرد با آن نیست.

استاد: نه، همان‌جا هم تجرد با او است.

ببینید، ما مجرد را به مادهٔ همهٔ اشکال مختلف مثال می‌زنیم: بخار، تگرگ، برف، باران و مه. ما به تمام اینها صور مختلف برای یک ماده می‌گوییم. آن ماده در همهٔ اینها وجود دارد: هم در تگرگ وجود دارد، هم در بخار وجود دارد، هم در برف وجود دارد، هم در باران وجود دارد و... اسم آن ماده را مجرد می‌گذاریم، که همان وجود است.

این قضیهٔ ربط حادث به قدیم، یکی از

ظریف‌ترین و مشکل‌ترین مسائل فلسفه است.^۱ اگر

انسان این قضیه را ادراک کند تمام دعواهای بین مرحوم

کمپانی و آقا سید احمد کربلایی کنار می‌رود، قاعدهٔ

«بسیطُ الحقیقةِ کُلِّ الأشياءِ» برای انسان روشن

می‌شود، قضیهٔ وحدت وجود روشن می‌شود،

اصالة‌الوجود روشن می‌شود، و اصلاً اصالة‌الماهية

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به شرح دعاء الصباح، ملاهادی سبزواری، ص ۶۲.

به عنوان سخیف‌ترین مسئله در نظر انسان جلوه می‌کند.

تلمیذ: پس بنا بر فرمایش شما در مورد وحی، در واقع، توجه پیغمبر به باطن خودش است و چیز جدایی از بیرون به عنوان وحی ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾^۱ نیست.

استاد: بله همین‌طور است.

تلمیذ: آن وقت وجه تسمیه کتاب علامه طباطبایی به نام وحی یا شعور مرموز، همین است؟

استاد: نه، این مفهوم در کتاب وحی یا شعور مرموز، با چنین دقتی توجه نشده است. وحی عبارت است از حالتی که در انسان تغییر ایجاد می‌کند، و چه بسا ممکن است انسان به این تغییر توجه نکند و برای او مرموز شود. شما میل‌تان به سمت چیزی می‌رود، ولی نمی‌دانید که یک نفر دیگری این میل را در شما انداخته است؛ ولی همین قدر می‌دانید که من امروز مثلاً میل دارم اشکنه بخورم، یا فرض کنید که امروز این کار را انجام بدهم. همه اینها عبارت است

^۱سوره نساء (۴) آیه ۱۶۳.

از آن کیفیتِ اتجاهِ ذهن و نفس به یک جهتِ مطلوب
برای موحی (کسی که وحی را می‌فرستد).

یک وقت انسان خودش در باطن خودش
یک دفعه می‌بیند مسئله‌ای آمد و خودش می‌فهمد که
این یک قضیهٔ دفعی بوده است. اما یک وقت حتی
این را هم نمی‌فهمد، یعنی از این هم مرموزتر است،
و مرموزی‌اش از این نقطه‌نظر است که خودش علم
به علم ندارد؛ یعنی نمی‌داند که این میلی که الآن در
او پیدا شده است از کجا پیدا شده است. آن وقت
اینجا یک مسائل تربیتی هم پیش می‌آید.^۱

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به افق وحی، ص ۲۰۷ - ۲۸۴.

جلسه دهم: اسفار شهودی و اسفار عقلی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

و الصَّلَاةُ عَلٰی خَیْرَةِ اللّٰهِ الْمُنْتَجِبِیْنَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

و اللَّعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ

سفر اول شهودی و وجدانی

بحثی که در روزهای گذشته بود، در این

محور دور می‌زد که تا سنخیت بین معلول و علت در

جنبه اتصال معلول به علت تمام نشود، ادراک لوازم

و ملزومات و خصوصیات علت به واسطه معلول

عقلاً محال است. جنبه توسعه و اشتداد وجودی

علت، انحاء و فناء معلول را در ذات خود اقتضا

می‌کند؛ بنابراین معلول به واسطه جنبه قهاریت علت،

نمی‌تواند در ذات علت نفوذ و رسوخ پیدا کند و

حجاب ابتعاد رتبی علت و معلول، مانع از ادراک

معلول نسبت به علت است؛ مگر اینکه معلول به واسطه سنخیت رتبی با علت - نه سنخیت طبعی، چون در سنخیت طبعی، معلول ربط است و هرچه هست علت است - در رتبه علت واقع شود. آنجا دیگر مقام فناء معلول در علت است و معلول می‌تواند شوائب و آثار و حقایق وجودی ناشی و متمشی از مقام علیت را ادراک کند.

کیفیت فناء معلول در علت خود

بناءً علی هذا آنچه برای سیر سالک در سفر من الخلق إلى الحق لازم و ضروری است، حذف ابتعاد بین او و خداوند متعال است تا به واسطه این قرب، آن آثار وجودی پروردگار که بی‌شائبه منبعث از وجود منبسط است، در این انسان سالک ظاهر و

متجلی بشود. پس سالک در این سفر باید جنبه
ابتعاد وجودی خودش را ادراک کند و آن را از بین
ببرد.

در سلوک، راه‌های متفاوتی برای حذف این
ابتعاد دستور می‌دهند: یکی از این راه‌ها تفکر در
نفس است؛ یکی از این راه‌ها ذکر است؛ یکی از این
راه‌ها که باید همراه و توأم با آن دو راه دیگر باشد،
جنبه إعراض نفسانی از دنیا و تعلقات دنیا است،
چون با حفظ تعلقات، آن ابتعاد به حال خودش باقی
می‌ماند.

عدم حصول فناء بدون از بین بردن انانیت و

نگرش استقلالی به خود

آنچه در وهله اول مطرح است این است که
باید آن جهات مبعده بین انسان و پروردگار از بین
برود. آن جهات عبارت‌اند از: جهت استقلال،
انانیت، خود محوری و تعقل تشخص در وجود،
یعنی من الآن در اینجا هستم و وجودی منحاز از
سایر وجودات دارم. در یک کلمه: «خود دیدن و جز
خود ندیدن» جهت اصلی دوری انسان از پروردگار
است و همه مصائب، به واسطه این نوع تفکر برای

انسان پیدا می‌شود.

بنابراین جهان‌بینی و معرفت‌شناسی انسان در این ظرفیت تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی آنچه مطابق با خواست و منویات او است که منبعث از تصوّر استقلال در انانیت در وجود خود است، خوب و مستحسن شمرده می‌شود و آنچه برخلاف خواست او است، بد و قبیح به حساب می‌آید، و تفسیر و توجیه و تعریف بدی‌ها و خوبی‌های افراد، بر اثر ارتباط با خود او می‌شود، نه کماهی‌هی و کماهی‌هی. به عبارت دیگر، انسان در کلّ نظام وجود، خود را تنها می‌بیند، بدون هیچ‌گونه ارتباط و علقه و وابستگی به سایر موجودات عالم وجود. لذا می‌خواهد در سایه‌ٔ حمایت و مساعدت دیگران، این «خود» را بایّ نحوّکان حفظ کند و نگه دارد؛ کانه انسان در این وادی پرده و دیواری به‌دور خودش کشیده است و خود را از بقیهٔ خلایق منحاز کرده است.

اما اگر انسان این پرده و دیوار را بردارد و همان شوائب وجودی‌ای را که برای خودش قائل

است برای دیگران هم قائل باشد - البته نه لزوماً در
وجدان خود، بلکه حداقل در مقام تعقل و تفکر،
حصه‌ای از وجود و آثار وجود را برای دیگران هم

به حساب بیاورد - آن وقت دیگر آن حصار
نمی تواند باعث شود که شادی ها و غم های دیگران
را به خود مربوط نداند و فقط بقای خود را مدّ نظر
داشته باشد.

بناءً علیٰ هذا آنچه در سیر من الخلق إلى الحق وجود
دارد این است که سالک این حصار را از دور خودش
بردارد و خود را طوری در حقیقت هستی و وجود
مطلق محو کند که دیگر شائبه ای از انانیت و استقلال در
وجودش نماند. این سفر اول می شود.

بنابراین ما می بینیم بعضی ها کأنّ نیازی به
برداشتن این حصار ندارند و از اول طوری هستند که
با آن حقایق هستی و شوائب سازجه و خالصه وجود
هماهنگی دارند. اینها افرادی هستند که به فطرت
نزدیک اند، یعنی خودشان را به آن مرتبه ای که ما باید
به واسطه سلوک عملی و مجاهدات و ریاضات
برسیم، نزدیک کرده اند؛ چه با مجاهده و چه
بدون مجاهده. آن مرتبه عبارت است از رسیدن به
فطرت و آن حقیقت بی شائبه ای که از آن تنازل کرده
بودند.

البته منظور از ریاضات این نیست که انسان فقط بنشیند و تصوّر کند که با ذکر و نماز شب خالص می‌شود؛ بلکه برای از بین بردن آن ملکات رذیله باید در زندگی خود اقدام کند و اصلاً باید این حال را به انحاء مختلف در خودش به وجود بیاورد و محقق کند. این یکی از راه‌های از بین بردن این حالات و ملکات است.

شخصی بود که فکرش این‌طور بود که می‌خواست کاری کند که استاد را به عصبانیت و خشم در بیاورد و چنین انگیزه‌ای به وجود بیاورد تا استاد در جلوی انظار به او پرخاش و اهانت کند و او را تنبیه کند. البته نمی‌خواهم بگویم کار او درست بود، بلکه نفس این عمل غلط است، به خاطر اینکه خود استاد می‌فهمد که در هر جایی چه کار کند و نیازی به این کار او ندارد. این طرز فکر، همین طرز فکری است که عرض کردم که انسان باید در زمینه از بین بردن رذائل و تعلقات و آنچه سدّ طریق انمحاء و فناء است، اقدام کند.

بزرگان این‌طور بودند و فقط به انتظار این نمی‌نشستند که عنایت و حالت و تصرفی بشود تا

این ردائل و تعلقات از بین برود، بلکه خود آنها بر

این مسئله مُقَدِّم

بودند. البته راه دارد و نباید بی‌گدار به آب زد، چون

گاهی اوقات به جای ﴿شَغَلْتَنَا﴾، شَدُرُسْنَا می‌شود!

اینها افرادی هستند که راه‌نرفته سالک‌اند،

یعنی خود به خود به همان مسائل و نتایجی

رسیده‌اند و می‌رسند و دارای آن حالتی هستند که

یک سالک می‌خواهد با سلوک علمی و عملی

خودش به آن نتایج برسد.

بنابراین در سلوکِ عملی من الخلقِ إلى الحق، هیچ

راه و مرحله‌ای پیموده نمی‌شود إلا اینکه آن پرده و

دیواری که موجب می‌شود انسان خودش را از حقیقت

وجود و هستی جدا احساس کند، برداشته شود؛ وإلا

انسان راهی نمی‌رود.

سیر اول عبارت است از ادراک هستی

محض، ادراک حقیقت محض، ادراک عدم انانیت

استقلالی، ادراک عدم تشخیص صفات و اسماء و

افعال بالِإستقلال، و به عبارت دیگر: رؤیت وُحدانی

افعال و صفات و اسماء، در عمل و فعل واحد و

صفت واحد و اسم واحد، و رؤیت وُحدانی

یک حقیقت واحد که ما اسم آن را «حقیقت وجود»

می‌گذاریم. پس اگر انسان جنبهٔ تحقق وجود خودش را در وجود مطلق بیابد، سیر اول تمام شده است.

کیفیت سلوک عملی سالک در سفر اول

بنابراین کارهایی که باید سالک در این سیر انجام بدهد این است که از بخل، حسد، تجمع، ترؤس و همهٔ آنچه مربوط به شخصیت خودش است بگذرد؛ یعنی از تمام جنبه‌هایی که موجب می‌شود او از رسیدن به حقیقت وجود باز بماند بگذرد. آن وجودی که به قول مرحوم حاجی:

باید به آن غایة الخفاء برسد و کم‌کم مسئلهٔ اعریفیت و جنبهٔ حقیقت و کنار گذاشتن مجازات اعتباریهٔ اشیاء، برای او یک حقیقت و جنبهٔ عینی پیدا کند؛ نه اینکه فقط جنبهٔ علمی محض داشته باشد. حالا ای کاش علمی باشد، ولی دیگر تخیلی نباشد!

لذا سالک در این سفر می خواهد که خودش را به حقیقت هستی و وجود مطلق برساند، از أعراض و شوائب و آنچه مربوط به ماهیت او است بگذرد، از مرحله فقر که لازمه امکان ذاتی ماهیات است عبور کند و به مرحله غناء که وجود مطلق است برسد. وقتی که به مرحله غناء رسید، دیگر نمی توانیم بگوییم که این سالک به مرحله غناء رسیده است؛ چون در آنجا فقط غناء است و دیگر هیچ ذات و جنبه تعینی باقی نمانده است. در این مقام، جنبه استعداد و امکان ذاتی از بین می رود و دیگر مقام وجوب و ضرورت می شود. آن شعر معروفی که می گوید:

به همین مسئله رسیدن به مقام هوهویت اشاره دارد. در آنجا امکان ذاتی از بین می رود؛ چون امکان ذاتی مربوط به اتصاف ذاتی ماهیات است و وقتی جنبه ماهوی ماهیات - که جنبه استقلال و تعین است - از بین برود، دیگر ماهیتی باقی نمی ماند تا متصف به امکان ذاتی بشود. بنابراین در آنجا مقام فناء و غناء و ضرورت و وجوب است.

آنجا سیر سالک در سفر من الخلق إلى الحق است
و کم کم به حقیقت وجود می رسد و آن تعینی که او را
از انکشاف حقیقت باز می دارد کنار می زند. این
کنارزدن تعین راه دارد، چاه دارد، چاله دارد، راه
مستقیم دارد و انسان برای کنارزدن تعینات و برداشتن
خصوصیات و آثاری که موجب می شود این تعین دائماً
در تعین و ابتعادش قوی تر بشود، باید بهترین راه و
اَقصر فاصله را پیدا کند و آن تعینات را یکی یکی رها
کند تا جایی که يك حالت يك نواخت و صاف و آرام
پیدا کند؛ مانند آب حوض آن حیاطی که هوا در آن
اصلاً جریان ندارد و وقتی انسان به این آب حوض نگاه
می کند، به اندازه سرسوزنی تموج در آن نمی بیند. این در
آنجایی است که دیگر نفس او خُرد شده است و
هیچ گونه رمقی برای او باقی نمانده است، بلکه اصلاً به
حالت دیگر متحوّل شده است و دیگر هیچ گونه خبری
از آن حالت اول نیست. به این مقامی که

او دیگر آرام آرام است و هیچ حالت و شائبه‌ای از انتساب و ربط خیر به خود، در او باقی نمانده است و جنبه استکثار خیر ﴿لَأَسْتَكْثِرُ مِنَ الْخَيْرِ﴾^۱ در او به کلی محو شده است و حتی شائبه‌اش هم باقی نمانده است، مقام فناء می‌گویند. این سفر، سفر من الخلق إلى الحق در جنبه شهودی و قلبی است.

سفر اول عقلی و علمی

براساس سفر من الخلق إلى الحق، به موازات جنبه وجودی و شهودی و قلبی و وجدانی، یک سفر هم در جنبه علمی و نظری و عقلی و کشف حقایق هستی در عقل داریم که عبارت از این است که در وهله اول، حقیقت هستی و وجود برای انسان منکشف بشود.

آن فن اول و سفر عقلی و علمی و نظری اولی که انسان در حکمت باید به آن پردازد این است که بفهمد اصلاً حقیقت هستی چیست، و هستی و وجود حقیقت دارد یا ماهیات و تعینات حقیقت

^۱سوره اعراف (۷) آیه ۱۸۸.

دارند، و بعداً ماهیات را به ماهیات مجرد و مادیه تقسیم کند، و شیء را به امکان یا ضرورت و وجوب تقسیم کند، و امکان ذاتی را بر ماهیات حمل کند و ضرورت و وجوب وجود را بر معطی ماهیات حمل کند، و اشتراک معنوی وجود و اصالت وجود و وحدت وجود را احراز کند، و جنبه علیت وجود بر ماهیات متعیّنه، و جنبه احتیاج و افتقار همه موجودات نسبت به معطی الوجود برای انسان منکشف شود، و به طور کلی عوارض و صفات و اسماء وجود و آنچه لازمه وجود و از خصوصیات تعینات وجود است برای او روشن شود، که آنها عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشخیص وجود، وحدت وجود، بساطت وجود، اطلاق وجود و مجرد وجود.

اینها باید برای انسان منکشف بشود، چون می‌خواهد به حقیقت وجود برسد و به این برسد که وجود، مطلق و مجرد است و انتها ندارد و همه تعینات در تحت اطلاق وجود داخل‌اند و لا یُشَدُّ عَنْ حِیْطَةِ شَيْءٍ؛ و این همان سفر اول سالک است

که می خواهد خودش را به حقیقت وجود برساند و این مطالب را بالعیان با قلب خود ببیند و خودش را بالعیان از تعینات جدا کند.

تفاوت حکیم و عارف در سفر اول

حکیم با فکر خود می خواهد تعینات را از وجود دفع کند، و فرق بین حکیم و عارف در همین است که حکیم از دور دستی بر آتش دارد، اما عارف در درون آتش است و اصلاً متحوّل شده است. حکیم می خواهد بداند که واقعیت وجود دارای چه صفات و لوازمی است، و با برهان ثابت کند که وجود اصالت دارد ولی ماهیات اعتباری است، و وجود بسیط است ولی بقیه تعینات مقید هستند، و وجود اطلاق دارد و بسیط الحقیقة کلّ الأشياء، ولی بقیه غیر مطلق هستند، و وجود علت است ولی بقیه تعینات معلول اند، و وجود مجرد و لا صورة و لا اسم و لا رسم له است ولی بقیه دارای صورت هستند و حتی بعضی ها صورت مادی هم دارند. حکیم همۀ اینها را از نظر فکری به آن حقیقت وجود ملحق می کند؛ ولی چیزی به حکیم

اضافه نمی‌شود یا از او کم نمی‌شود، البته بی‌تأثیر هم نیست. او مثل شخصی است که نشسته است و می‌خواهد از یک سری قواعد، به مطالب پی‌برد.

می‌گویند:

پسری نشسته بود و شخصی آمد و گفت: آیا الاغ مرا دیده‌ای؟

گفت: آیا الاغ چشم راست ندارد؟ گفت: بله، چشم راست ندارد!

گفت: پایش هم می‌لنگد؟ گفت: بله!

گفت: گرسنه بود؟ گفت: بله!

گفت: کاه بار الاغ کرده بودی؟ گفت: بله، خود خودش است!

گفت: من ندیدم!!

او شروع کرد با چوب و چماق و... آن پسر را می‌زد و می‌گفت: کجا دیده‌ای؟

می‌گفت: من ندیده‌ام! می‌گفت: الاغ همین‌طور بود که گفتم.

گفت: من الاغی ندیده‌ام؛ اما همین‌قدر که به جاده نگاه کردم دیدم فقط از علف‌های این طرف خورده شده است، ولی علف‌های طرف دیگر همین‌طور مانده است؛ چون وقتی دارد می‌رود بالأخره گاهی دو قدم می‌رود و از

این طرف علف می خورد و گاهی یک قدم دیگر می رود و از آن طرف هم می خورد، ولی این فقط طرف چپ را خورده است، پس آن طرف دیگر را نمی دیده است، بنابراین فهمیدم که چشم راست ندارد. هم چنین معلوم بود که می لنگد؛ چون جاده گلی است و جای یکی از پاهایش زیاد فرو رفته است و جای پای دیگرش کم فرو رفته است، پس معلوم می شود که فشار به این طرف پایش آمده است. هم چنین من فهمیدم که گاه بارش کرده ای؛ چون در بعضی جاها ریخته و رفته است.

خلاصه، این پسر مدام کتک می خورد و می گفت: من الاغت را ندیده ام!

یا مثلاً کسی نشسته است و فقط می بیند که یک قاطر با بار گیلان و یک قاطر با بار سیب از اینجا رد می شود و آب هم از آن طرف می آید، با خودش می گوید که باید باغی در پشت آن کوه باشد که هم سیب دارد و هم گیلان دارد و هم آب دارد. اما آن کسی که خودش می رود و از آنجا می آورد، او دیگر وارد باغ شده است و نیازی به تعریف ندارد.

^۱ داستان های امثال، ذوالفقاری، ص ۶۰۷.

حکیم هم مثل همین آدمی است که چیزی ندیده است و فقط به خصوصیات و بدیهیات اطرافش نگاه کرده است و از اینها به یک مسئله نظری پی برده است و می گوید که باید این طور باشد.

فرق بین حکیم و عارف هم همین است.

عارف خودش را به حقیقت وجود می رساند و آن واقعیت را با وجدانش لمس می کند؛ ولی حکیم نشسته است و می گوید: «وجود، بسیط الحقیقة است و اطلاق دارد و علت برای تعینات است. وجود حقیقت محض است، به طوری که نه جسم و ماده در آنجا هست، و نه اصلاً صورت هیولانی و برزخی و مثالی و غیره در آنجا هست. وجود یک حقیقت اطلاقی است که لازمه اش این است که عکس و صورتی نداشته باشد.» یعنی حکیم اگر خیلی هنر کند فقط اینها را با آن واقعیت منطبق می کند، ولی خودش تغییری نمی کند، اهواء و شهوات و غضبش باقی است، خود محور است و همه دنیا را برای خودش می خواهد.

تأثیر سفر عقلی در ایجاد شهود باطنی

البته در بعضی اوقات اگر این مطالب با صفای نفس توأم شود، تغییر کمی در نفس حکیم ایجاد می‌کند. لذا اگر به اغلب حکما نگاه کنید می‌بینید که اینها مُعرض از دنیا هستند و خیلی با مردم سر و کار ندارند؛ چون توغل و اشتغال در مسائل فلسفی، اینها را کمی به این حقایق می‌رساند و کم‌کم این حالات در آنها پیدا می‌شود که همهٔ امور از خدا است و او مسبب‌الأسباب است، پس باید بی‌خیال باشیم و این قدر خود را به این در و آن در نزنیم و اعصاب خودمان را خراب نکنیم! اما این طور نیست که واقعاً به این حقایق برسند.

در خواندن حکمت، درویشی و بدبختی و بیچارگی وجود دارد؛ چون اگر به آنها بی‌احترامی نکنند، اما دیگر اعتنایی هم نمی‌کنند! ولی با این همه، آنها دست از این مسائل و حقایق برنمی‌دارند؛ چون انسان وقتی یک حقیقت را فهمیده است، چطور می‌تواند از آن دست بردارد؟! اصلاً نمی‌تواند دست بردارد! اگر بگویند دست بردار، هیچ فایده‌ای ندارد؛

چون انسان دیگر خودش را در برابر این حقیقت
باخته است. حکما بایستی که این طور و به این
کیفیت باشند.

سفر عرفا سفر روحانی و عینی است و سفر
حکما سفر علمی است، البته نه علمی به معنای
شهودی، بلکه علمی به معنای نظری و فکری.

علت علمی بودن مدرکات حکما

تلمیذ: مگر می شود انسان در مرحله خیال نباشد
و به مرحله فکر و علم رسیده باشد، اما در عین حال
به مقام عین و شهود نرسیده باشد؟!!

استاد: بله، می شود؛ چون علم حصولی است
و علم این است که انسان به نتایج کلی برسد، ولی
تخیل و وهم در وادی دیگری است. وقتی شما در
مسائل ریاضی می گوئید که «دو دو تا می شود
چهار تا»، این دیگر خیال نیست، بلکه علم است و
جنبه علمی دارد؛ یعنی از استحکام علمی برخوردار
است و جنبه تجردی اش خیلی قوی است و هیچ
جنبه صوری ندارد. به طور کلی آنچه جنبه صورت
و وهم ندارد، اگر خارجی باشد و جنبه صورت در
آن نباشد، به آن قضیه کلیه و علمیه می گویند و مسئله

و بحث آن یک بحث کلی و سعی است؛ اما اگر
جزئی باشد، به آن قضیه جزئی می گویند.

آنچه در فلسفه از آن بحث می‌کنیم، اختصاص به علمی دون علم ندارد. تمام صناعاتی که در این عالم وجود دارد، از اطوار و تعینات وجود هستند؛ یکی صنعت طب انسان است که از احوال صحت و مرض در وجود انسان بحث می‌کند، یکی صنعت طب حیوانات است که از صحت و مرض در حیوانات بحث می‌کند، یکی صنعت هندسه بنایی است و از کیفیت ابنیه بحث می‌کند که از تطورات ماده است و برگشت ماده هم به انحاء وجود است، یکی صنعت روان‌شناسی و روان‌کاوی است و از احوال نفس بحث می‌کند، یکی صنعتی است که از کیفیت تعلق روح به ماده بحث می‌کند که آن هم از اطوار وجود است، و بحث‌های دیگری هم هستند که مربوط به صناعات و حرف‌ظاهری است. بنابراین همه این صناعات، به محدوده‌ای از وجود برمی‌گردند.

حتی در فقه هم همین‌طور است؛ من‌باب‌مثال:

همه بحث‌های فقهی حج و صلاة، به افعال مکلفین

برمی‌گردد؛ البته مُكَلَّفٌ بِهَا هُوَ مُكَلَّفٌ، لَابِهَا هُوَ غَيْرٌ

مُكَلَّفٍ. آن وقت نحوه تکالیف هم انحاء وجود است، یعنی انسان به رتبه‌ای از کیفیت وجودی می‌رسد که در آن رتبه حائز مقام خطاب می‌شود تا خداوند به او القای خطاب کند. البته این يك نقطه جنبه خاصی از وجود است که مثلاً شامل غیربالغ نمی‌شود یا راجع به آن طرف دنیا بحث نمی‌کند. دایره فقه فقط مربوط به اول پانزده سالگی است تا وقتی که بی‌هوش می‌شود؛ یعنی اگر پانزده سال هم در این دنیا بی‌هوش بود، دیگر فقه به او کاری ندارد، چون دیگر این شخص بی‌هوش و مرخص است و پرونده فقهی‌اش بسته شده است، و فقط با دیگران کار دارد که به او آب و غذا بدهند تا نمیرد. البته اگر از بی‌هوشی درآمد، دوباره پرونده فقهی‌اش باز می‌شود؛ اما اینکه حالا باید تکالیف این مدت را قضا کند یا نکند، دیگر بهمانند.

ولی فلسفه به دایره خاصی از وجود کار ندارد، بلکه بحث فلسفه در اصل وجود و آثار و تطورات وجود به نحو کلی است؛ لذا هر تعیین جزئی که در وجود می‌گنجد، در رتبه مادون فلسفه فعالیت

می‌کند. اما فلسفه احکامی است که روی اصل

وجود قرار می‌گیرد و در تعینات وجود به‌نحو کلی است، نه به‌نحو جزئی. از این نقطه‌نظر، فلسفه علم است و تخیل نیست.

تفاوت فلسفه با مدرکات فیلسوف و کتاب فلسفه

البته اینکه انسان به نتیجه می‌رسد یا نمی‌رسد، مطلب دیگری است. اگر مقدمات و مطالب را درست بچیند، به نتیجه می‌رسد. همان‌طوری که قبلاً عرض کردم، اگر اشکالی باشد، در حکیم است، نه در حکمت؛ و اشکال در فلسفه نیست، بلکه در فیلسوف است. فلسفه عبارت است از آنچه انسان را به‌واسطه عقل نظری - نه به‌واسطه عقل عملی - به حقیقت هستی برساند. اما اینکه انسان خودش را تا چه حد به آن درجه نزدیک کند، مطلب دیگری است.

ما آنچه را در این کتاب است فلسفه نمی‌نامیم، بلکه اینها حکایت از فلسفه می‌کند؛ عیناً مثل این است که نمی‌توانیم بگوییم که همه احکام این کتب مدونه و همه آنچه مابین دفتین کتاب جواهر است همان ما آنزل الله است، چون ممکن است غیر ما آنزل الله و حتی

خلاف ما أنزل الله هم باشد. مرحوم صاحب جواهر با آن ذهنیت و خصوصیات روحی و علمی و ارتکازات ذهنی خود، از روایات این طور استفاده کرده است و ممکن است راه خطا هم پیموده باشد؛ پس نمی‌توانیم بگوییم آنچه مابین این دفتین جواهر است، همان ما أنزل الله است. ما أنزل الله يك جنبه ثبوتی و يك جنبه اثباتی دارد؛ برخلاف آقای سروش که می‌گوید: «اصلاً جنبه ثبوتی ندارد.»^۱ آن جنبه ثبوتی‌اش در ظرف خودش است و در ما أنزل الله محفوظ است و قابل تغییر هم نیست، و واحد و وحدانی است و یکی بیشتر نیست؛ البته طبق آن مبانی‌ای که عرض شد، «یکی است» یعنی در ظرف هر موضوعی، يك حکم است. اما اینکه ما به آن برسیم یا نرسیم یا حتی به خلاف آن برسیم، مطلب دیگری است.

تأثیر مکاشفات شهودی بر براهین فلسفی

تلمیذ: در این صورت، من این طور نتیجه می‌گیرم که اگر یک حکیم بخواهد حکیم واقعی باشد و حاقّ

^۱ رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۰۴.

مطلب را در بحث برهان پیدا کند، حتماً باید

یک فیلسوف

عینی هم باشد؛ چون بنا بر اینکه فرمودید:
«معنای حکمت همین است و عیب در حکیم
است» پس ما حکیمی نخواهیم داشت که
بدون سیر اسفار اربعه بتواند به حقیقت و حاقّ
مسائل فلسفی برسد.

استاد: بله، همین طور است. شاید ما واقعاً
حکیمی نداشته باشیم که در مطالبش و در تمام
مراحل آن هیچ‌گونه اشکال و ایرادی نباشد؛
همان‌طوری که ما تا به حال با هر حکیمی برخورد
کرده‌ایم، حتی از نقطه نظر نظری هم می‌توان به او
اشکال وارد کرد. مثلاً در همین بحث وجود ذهنی
بینید چه اوضاعی است! یکی می‌گوید که کیف
است، یکی می‌گوید که اضافه است، یکی می‌گوید
که فقط ربط است، یکی می‌گوید که از مقوله جوهر
نفسانی است، یکی می‌گوید که اگر به جوهر تعلق
بگیرد جوهر است و اگر به عرض تعلق بگیرد عرض
است.^۱ اما آنچه ما عرض کردیم عبارت از این است
که وجود ذهنی، خود وجود است و نحوه وجود و

^۱ جهت اطلاع از اقوال وارده در بحث وجود ذهنی رجوع شود به بدایة
الحکمة، علامه طباطبائی، ص ۳۵ - ۴۵.

کیفیت وجود است. البته من از یکی شنیدم که از مرحوم علامه طباطبائی در آخر عمرشان شفاهاً شنیده شده است: «وجود ذهنی یک نحوه وجود است.» البته من این مطلب را در کتاب‌هایشان ندیده‌ام. حالا اگر این حرف درست باشد، لابد ایشان به یک واقعیت عینی‌ای رسیده‌اند که آن واقعیت عینی، واقعیت علمی را هم تصحیح کرده است؛ همان‌طوری که خود مرحوم صدرالمتألهین هم می‌گوید:

خیلی از مسائل فلسفی، اول برای من به صورت عینی و با مکاشفات روشن شد، بعداً من براساس آنها برهان آوردم.^۱

شخصی برای من از قول مرحوم آقای مطهری نقل می‌کرد که ایشان به او فرمودند:
فرق بین من و علامه این است که علامه ابتدا یک حقیقت علمی را مکاشفه

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۸ و ۹.

می‌کند، بعد آن حقیقت علمی را به دست من
می‌دهد و من برایش برهان قرار می‌دهم.

البته نه اینکه علامه این کار را نکند، بلکه مرحوم
علامه از نقطه نظر فلسفی واقعاً یک نابغه و یک
شخص غیر عادی‌ای بود. اما بالأخره اگر این مطالب
با حقایق وجدانیه هم توأم باشد، یعنی انسان هم
برهان براساس آن داشته باشد و هم واقعیتش را
مشاهده کند، دیگر خیلی عالی می‌شود.

مگر شما در برهان، اولیات و مشاهدات
نمی‌خواهید؟ حالا حتماً باید اولیات و مشاهدات با
این چشم باشد و با قلب نمی‌شود؟ کم‌کم با
ممارست و بالمس عینی و وجودی و با مشاهدات،
این قضیه برای انسان به صورت اولیه و بدیهیه
درمی‌آید و یک قضیه اولیه و بدیهیه می‌شود. یعنی
اگر همین مطلب با مکاشفات مکرر و پیوسته باشد
به نحوی که در نحوه و کیفیت آنها ازاله شک کند، این
را به نحو بدیهی ادراک می‌کند. مثلاً اگر انسان واقعاً
همین قضیه حورالعین را به صورت مکرر و پیوسته
مکاشفه کند و واقعیت و خصوصیاتش را ببیند،
ممکن است همین دیدن‌ها و مشاهده کردن‌ها این

قضیه را برای انسان به صورت بدیهیه دریاورد.

البته مشاهده کردن افراد فرق می‌کند و

مکاشفه عمیق و عمیق‌تر داریم. مکاشفات هر کسی

یک طور است؛ بعضی‌ها فقط صورتی را که در

گذشته بوده است می‌بینند، و بعضی‌ها آن صورت را

می‌بینند و در خصوصیات آن صورت هم تأمل و نظر

دارند.

اگر این طور باشد، این مکاشفات انسان را به

این نقطه می‌رساند که من باب‌مثال ما موجوداتی هم

داریم که از نظر ماده با این ماده تفاوت دارند، و

انسان به این نقطه می‌رسد که این قضیه برای او

یک قضیه بدیهی می‌شود. آن وقت حکیم این مطلب

را به صورت برهانی درمی‌آورد. البته این برای

دیگران بدیهی نیست و حکیم موظف نیست که

پایه‌های برهانش را براساس آن چیزی قرار دهد که

برای دیگران بدیهی است، بلکه باید بدیهیات و

اولیات را براساس ذهن خودش و آنچه مشاهده

می‌کند ترتیب بدهد. حکیم هیچ‌وقت سراغ مردم

نمی‌رود و نظر آنها را مورد توجه قرار

نمی‌دهد، چون ممکن است مردم خیلی چیزها را اشتباه بفهمند.

اصلاً راه دور نرویم: آیا الآن مسئله جن واقعیّت دارد یا ندارد؟ اینکه دیگر واقعیّت دارد و جزء قضایای بدیهیه است و همه به‌طور کلی می‌دانیم که یک واقعیّت به نام جن وجود دارد، و اگرچه خودمان ندیده باشیم، اما واقعیّت دارد و ما از آثاری که وجود دارد به این قضیه می‌رسیم. افرادی که آن را مشاهده کرده‌اند به حدّ تواتر و بلکه مافوق تواتر رسیده‌اند و ما بعضی از آن آثار را هم دیده‌ایم. این حکایت می‌کند از اینکه این موجود واقعیّت دارد. بعد وقتی که این‌طور شد، ما از این آثار پی می‌بریم که از یک‌طرف اصلاً جن باید یک موجود مادی باشد، چون آثار او آثار مادی است؛ و از طرف دیگر به این پی می‌بریم که ماده‌اش باید لطیف باشد، به‌جهت اینکه اگر ماده‌اش کثیف باشد مثل ما می‌شود و این حقایق و مطالب نمی‌تواند از او سر بزند. پس من حیث‌المجموع وقتی نگاه کنیم، می‌توانیم براساس همین قضیه، یک قضیه

بدیهیه برای برهان قرار دهیم: ماده اقسامی دارد؛ ممکن است جزئی لا یتجزئ باشد که آن وقت بحث لا یتجزئ در آنجا پیش می‌آید، و ممکن است این طور نباشد و این بحث‌ها در آن پیش نیاید و دارای خصوصیت و أعراض و اوصاف دیگری باشد. اگر این طور شد، آن وقت می‌توانیم به مسئله نحوه خلق ابدان در قیامت پی ببریم که آیا مثل همین بدن و به همین کیفیت است، یا اینکه ممکن است صورتی مثل این بدن داشته باشد، ولی باطنش جدای از این بدن باشد.

یک عارف که آن حقایق وجدانی برایش به صورت یک قضیه بدیهیه و اولیه منکشف می‌شود، اگر آن حقایق را همین طور بدون قالب برهانی بیان کند، او مثل بسیاری از عرفا می‌شود که مطالبی می‌گویند و خیلی رد و ایراد بر آنها هست؛ ولی اگر در قالب برهان بیان کند، مثل ملاصدرا می‌شود که معاد جسمانی را به این کیفیت اثبات می‌کند. شاید ایشان هم از همین راه‌ها بیان کرده است، البته نمی‌خواهم بگویم که حتماً مشاهده و وجدان کرده است، ولی وقتی خصوصیات ماده و امثال آن را دیده

است، به این نتیجه رسیده است که باید ماده در معاد جسمانی با ماده این بدن فرق داشته باشد.

مطلب را بالاتر از این می‌برم: ممکن است وقتی یک شخص به حقیقت وجود رسید و آن ارتباط بین وجود و ماده را ادراک کرد که در عین اینکه ماده است، مجرد است و در عین اینکه مجرد است، ماده است؛ آن وقت می‌فهمد که با همین بدن مادی می‌شود در آن دنیا حشر پیدا کرد و می‌تواند معاد جسمانی را با همین بدن و با همین کیفیت اثبات کند، همان طور که حضرت علامه معاد جسمانی را در جلد ششم معاد شناسی با همین بدن و خصوصیات اثبات کرده‌اند.^۱

البته از نظر نقلی هم کلماتی از ائمه علیهم السّلام آمده است:

این همان دستی است که در جنگ احد شمشیر زد و این همان دستی است که به عمرو شمشیر زد و این همان دستی است که الان دست من است و این همان دستی است که در روز قیامت هم همین دست محشور می‌شود.^۲

اگر این دست با آن دستی که در روز قیامت محشور

^۱ معاد شناسی، ج ۶، ص ۱۷۶ - ۲۶۱.

^۲ رجوع شود به معاد شناسی، ج ۶، ص ۸۱ - ۱۱۸.

می شود تفاوت داشته باشد، پس این همان نیست و فرق می کند. البته حکما در این زمینه توجیهاتی دارند: «فِعْلِيَّةُ الشَّيْءِ بِصَوْرَتِهِ لَا بِمَادَّتِهِ» و «حَقِيقَةُ الشَّيْءِ بِصَوْرَتِهِ لَا بِمَادَّتِهِ»^۱ ولی ما در اینجا دیگر نیازی به این توجیهات نداریم، چون اصلاً بحث را روی اصل قضیه می بریم و می گوئیم: اصلاً چه تنافی ای بین ماده و مجرد وجود دارد که وقتی آن عالم، عالم مجردات است، پس ابدان هم باید مجرد باشند و نباید جنبه مادی داشته باشند؟! هیچ گونه تنافی ای بین آنها وجود ندارد.

بنابراین ممکن است تا به حال حکیمی ندیده باشید که در مطالبش و در تمام مراحل آن هیچ گونه اشکال و ایرادی نباشد. مگر همه عرفا به مطلب و مرتبه واقعی هر حرفی که زده اند واقعاً رسیده اند؟! چون همان طوری که عرض کردیم عرفا هم

^۱ رجوع شود به العرشيّة، صدر المتألّهين، ص ۲۵۵؛ المبدأ و المعاد، صدر المتألّهين، ص ۳۸۳؛ شرح المنظومة، ج ۵، ص ۳۳۳.

دارای مراتب مختلفی هستند. مگر همه فتاویٰ فقها مطابق با واقع است؟! شاید از صد تا فتوا فقط سی تا آن مطابق با واقع باشد! در اغلب مسائل، به غیر از چند تا از ضروریات، با هم اختلاف دارند. شما به عروة نگاه کنید، می بینید که کمتر فرعی پیدا می شود که حداقل یکی دو تا حاشیه بر آن نباشد؛ یکی می گوید احوط است، یکی می گوید واجب است، یکی می گوید مستحب است، یکی می گوید حرام است و یکی می گوید هیچ حکمی ندارد. یک مسئله نمی شود که هم واجب باشد و هم احوط! یا واجب است و یا احوط است و یا هیچ کدام. همه اینها به خاطر این است که آن واقعیت برای همه ملموس عینی نیست و آنها براساس ادراکاتشان حکم می کنند و ادراکاتشان هم طبعاً براساس مقدماتشان متفاوت است. تا اینجا سفر اول بود.

مشاهده اسماء و صفات کلیه الهیه در سفر دوم

در سفر دوم وقتی عارف به مقام فناء رسید، اسماء و صفات الهیه را به نحو کلی مشاهده می کند. در این مشاهده اسماء و صفات الهی به نحو کلی، رؤیت معلولات هم به نحو جزئی وجود دارد؛ چون

در آن جنبه کلی که جنبه واحدیت است، آن مراتب
تعیّن جزئی هم گنجانده شده است. همان طوری که
قبلاً خدمتتان عرض کردم،^۱ منافاتی ندارد که سالک
در ضمن بعضی از این سفرها، آن سفرهای دیگر را
هم کم و بیش و به نحو اجمال - نه به نحو کمال -
حیازت کند و صفات و جمال کلی را در آنجا ببیند.
یعنی وقتی در جنبه علم پروردگار مستغرق می شود،
ممکن است استغراق آن جنبه علم پروردگار، موجب
شود که جهات جزئی را هم بالاجمال - نه به
تفصیل - داشته باشد؛ چون جهات جزئی از آن جنبه
علم پروردگار جدا نیستند، همان طور که در خود
ذات هم جدا نیست و همه اینها در آن جهت اجمال،
منطوی هستند، پس آن سالک هم به همان انطواء
می رسد.

تلمیذ: مثلاً وقتی می گوئیم: «كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ»،
دیگر واقعاً به زید و عمرو و بکر و خالد توجه نداریم.

^۱ رجوع شود به ص ۱۹۳.

استاد: اینکه می‌گوییم: «كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ»، صور

جزئیة به نحو ابهام در آن هست، وِإِلَّا تَوْجِهَانِ بَه دِیَوَارِ
و ماء که نیست، بلکه توجّهان به جزئیاتی است که
يَكُنْ نَائِمَةً و ممثلی از آن جزئیات درست می‌کنیم و به آن
«حیوانٌ ناطقٌ» می‌گوییم.

تلمیذ: بله، مقدماً موجب می‌شود که ما جزئیاتی
درست کنیم؛ ولی وقتی از نظر کلی گفتیم، دیگر
اصلاً جزئی را در نظر نمی‌گیریم.

استاد: این مربوط به مقام نقص ما است، وِإِلَّا
از نظر عقلی چنین چیزی نیست؛ همان‌طور که در
اصول هم بحث می‌کنند که آیا در استعمال لفظ
واحد، معنا هم واحد است، یا می‌توان یک لفظ را در
اکثر از معنای واحد استعمال کرد و ما هیچ جنبه
امتناع عقلی در این قضیه نداریم و اینکه ما همیشه از
لفظ واحد معنای واحد را استنباط می‌کنیم، از نقص
ما است.

تلمیذ: سالک که در سفر اول به سوی حق
می‌رود، مگر در عالم اسماء و صفات و افعال سیر
نمی‌کند؟

استاد: خیلی بالاجمال است؛ بالاجمال احاطه علمی را در خودش می بیند، بالاجمال قدرت را می بیند و.... همان طور که قبلاً عرض کردم،^۱ اول فناء ذاتی است و به تناسب آن، فناء اسماء و صفات و افعال پیدا می کند؛ یعنی آن فناء اسماء و صفات به آن سعه نیست، بلکه اجمالاً آن حالات و آن فناءهایی که پیدا می کند، خواهی نخواهی او را متبدل می کند؛ ولی به آن مرحله کمال نمی رسد و فقط اسم اعظم بر او تجلی می شود یا اسم قادر بر او تجلی می شود و او را در خودش فانی می کند و می فهمد که او قادری است که همه را در بر گرفته است. اما برای اینکه به خصوصیت آن قدرت برسد و بفهمد که چه طور و به چه نحو است، نباید غریبانه نگاه کند، بلکه باید داخل در بیت شود و بعد به آنچه در بیت می گذرد نگاه کند، یعنی باید با همراهی خود ذات، نگاه کند.

بیان جریان مخالفت علمای حوزه با تدریس

فلسفه و حکمت

من از مرحوم آقای الهی قمش‌ای شنیدم:

^۱ رجوع شود به ص ۱۸۴.

آقای بروجردی برای علامه طباطبائی پیغام فرستاده بود: «این افرادی که پیش ما می‌آیند وجوهات حساب می‌کنند، به شرط صرف وجوهات در علوم اهل‌بیت و فقه می‌آیند، بنابراین پرداخت وجوهات به افرادی که در فلسفه شرکت می‌کنند اشکال شرعی دارد.»

مرحوم علامه طباطبائی هم در جواب ایشان فرموده بودند:

«اولاً: آنهایی که می‌آیند تا خمس حساب کنند، مجتهد هستند یا مقلد؟ اگر مقلدند، غلط می‌کنند که برای مجتهد حکم تعیین کنند! مجتهد خودش می‌داند که خمس را در چه موردی صرف کند.

ثانیاً: مگر این علوم فلسفه، جزء علوم اهل‌بیت نیست؟ این روایاتی که در توحید صدوق و نهج البلاغه آمده است، مگر غیر از فلسفه و غیر از آن چیزهایی است که در فلسفه اثبات می‌شود؟ در فلسفه مسئله بساطت وجود، اصالت وجود، عینیت صفات یا اتحاد صفات با ذات، و وحدت واجب‌الوجود از راه آثار و دلیل‌اتی و لمّی اثبات می‌شود و همه اینها علوم اهل‌بیت است که در قرآن هم آمده است: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آءِالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱ و این برهان، برهان نظم است که در فلسفه اثبات می‌کنیم؛ یا عبارت: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقَرٌ إِلَيْكَ؟!»^۲ این برهان‌اتی است که ما در اینجا اثبات می‌کنیم. همه اینها که در لسان روایات ما آمده است، فلسفه است.»

آنها دیگر چیزی نگفتند.

مرحوم آقا می‌فرمودند:

علامه طباطبائی این‌طور جواب ندادند و آنچه من از ایشان شنیدم این بود که ایشان فرمودند:

^۱ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

^۲ إقبال الأعمال، ج ۱، ص ۳۴۸. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این عبارت رجوع شود به الله شناسی، ج ۱، ص ۲۴۷ - ۲۷۳.

«الآن بیش از صد کتاب ضدّ اسلام نوشته شده است؛ اگر شما جواب یکی از آنها را بدهید، من درسم را تعطیل می‌کنم!»^۱

بعد من به آقا گفتم: آقا نمی‌شود که آن مطلب را هم گفته باشند؟

ایشان فرمودند: «نه خیر، بعید است که علامه طباطبائی این طور صحبت کنند.» یعنی می‌خواستند بگویند که بعید است ایشان گفته باشند: «اگر مقلدند غلط می‌کنند...» اما در هر صورت، اگر می‌گفتند هم عیب نداشت.

بعد ایشان این قضیه را نقل کردند:

آقا شیخ محمدرضا مظفر به اتفاق آقا شیخ محمدحسین کمپانی و آقا شیخ محمدجواد بلاغی - یا یکی دیگر - سه نفری یا چهار نفری با هم اجتماع کردند که الآن با این بحث‌هایی که می‌شود، اصلاً دین در خطر است و دارد جنبهٔ مادی‌گری به خودش می‌گیرد و از آن جنبهٔ روحانیت و تجردی‌اش می‌افتد و خطر بی‌سوادی و استیلای فلسفهٔ غرب و مادی‌گری (که اول در مصر آمد و بعد در این بلاد پیدا شد)

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این جریان رجوع شود به مهرتابان، ص ۱۰۳؛ مطلع انوار، ج ۱، ص ۱۸۵.

حوزه‌ها را دارد تهدید می‌کند و باید چاره‌ای پیدا کنیم؛ البته تا پیش آقای سید ابوالحسن اصفهانی نرویم و از او امضائی نگیریم، فایده‌ای ندارد.

سه تایی می‌روند و در بیرونی منزل آقا سید ابوالحسن می‌نشینند. خادم ایشان می‌آید و در اندرونی می‌رود و به آقا سید ابوالحسن می‌گوید: «آقا شیخ محمدحسین با آقای شیخ محمدرضا و بقیه در بیرونی نشسته‌اند و با شما کاری دارند.» آقای سید ابوالحسن می‌آید و می‌نشیند و سلام می‌کند و بعد می‌گوید: «اگر آقایان فرمایشی دارند، بفرمایند.»

آقای شیخ محمدحسین شروع می‌کند و می‌گوید: «الآن دین در خطر است و حوزه‌ها در خطرند و مسائل مادی دارد می‌آید و هجوم فلسفه غرب و مادی‌گری از غرب دارد تهدید می‌کند؛ لذا ما برای این مطلب باید چاره‌ای بیندیشیم.»

وقتی حرف‌هایشان تمام می‌شود، آقا سید ابوالحسن رو به آنها می‌کند و می‌گوید: «آقایان دیگر مطلبی ندارند؟»

می‌گویند: «نه.»

می‌گویند: «بنده سهم امام علیه السلام را ملک شخصی خودم می‌دانم و از باب وساطت نمی‌دانم؛ لذا راضی نیستم یک قرآن از ملک شخصی من در این‌گونه مسائل صرف شود! خدا حافظ!» بلند می‌شود و به اندرونی می‌رود!

این قضیه راجع به آقا سید ابوالحسن بوده است.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه یازدهم: اسفار اربعه (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

سفر اول

سفر اول، یعنی سفر من الخلق إلى الحق، عبارت

است از استكمال نفس نسبت به جميع مراتب

استعدادی خودش، و به فعلیت درآوردن جميع مراتب

قوه و امکان استعدادی خودش. انسان در این سفر به

حقیقت وجود خواهد رسید که عبارت است از کمال و

غایت هر حقیقت و مرکز و منشأ و منبع هر حقیقت.

در نتیجه لازمه چنین سفری، تربیت نفسانی

و راه و طریقی است که نفس بتواند از این مراحل

عبور کند و البته به آن حقیقت هستی و وجود برسد. آن راه عبارت است از کیفیت ترتیب مقام فعل و مقام قلب و مقام سرّ، در طریق وصول به این مسئله؛ و طبعاً فعلی که از انسان سر می‌زند و عملی که او انجام می‌دهد باید راهنما و دالّ بر این حقیقت و دالّ بر این اتّجاه نفسانی و قلبی انسان به سمت همان کمال مطلق باشد. بنابراین اگر فعلی از انسان سر بزند و عملی از انسان ظهور پیدا کند که بر خلاف این اتّجاه فکری و قلبی و نفسانی باشد، طبعاً آن فکر و آن عمل و آن فعل، در جهت مخالف قرار می‌گیرد و نفس را در مرحله توغل در شوائب نفسانی و ابتعاد از رسیدن به آن وجود حقّ مطلق و هستی لا متناهی نگه می‌دارد. بناءً علی هذا

هیچ راهی برای رسیدن به آن حقیقت مطلق نیست إلا اینکه فعل و فکر و قلب انسان بتواند در نقطه صحیح چنین اتّجاهی واقع بشود.

تفاوت شرایع انبیاء براساس میزان ادراک ایشان از هستی مطلق

بنابراین آن فعل و عملی که ما انجام می‌دهیم باید در مقام تشریح و اعتبار، از سرچشمه وجود و هستی مطلق و کمال مطلق منبث شده باشد؛ و إلا هرچه از مرحله هستی و وجود مطلق خارج باشد نمی‌تواند دلالت بر راه و آن مقصود داشته باشد؛ بلکه به هر مقدار که داشته باشد، در همان مرحله است و اضافه بر آن مرحله نخواهد بود!

لذا از اینجا است که تشریح انبیای سلف، براساس مقدار راهی است که خود آنها رفته‌اند؛ یعنی فقط به مقدار آن مسیری که پیموده‌اند و به همان مرحله‌ای که خودشان در آن مرحله هستند می‌توانند هدایت کنند. به عبارت دیگر، نفس آنها در همان مرحله‌ای که هستند، برای تشریح احکام اعتباریه مُنشأ است؛ یعنی نفس در مقام انشاء، به همان مبدائی که خودش دارد دلالت می‌کند، نه به مافوق آن مبدأ.

بنابراین چون رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حائز همه مراتب وجود بجمیع أنحاءا و بجمیع کمالاتها هستند، لذا احکامی که از نفس آن حضرت منبعت می شود و برطبق آن احکام، آن جنبه ولایی ای که از ناحیه نفس آن حضرت مُنزل می شود، انسان را به همان مرتبه ای می کشاند و به آنجایی می رساند که خود حضرت در همان جا حضور دارد.

برای همین است که احکام شرع باید از مبدائی نشئت بگیرد که خودش متصل به غیب باشد و إلاّ اخلال پیش می آید؛ و برای مسائلی که در اینجا وجود دارد می گوئیم: «شخصی که زمام امور مردم را به دست می گیرد باید متصل به غیب باشد.»
بناءً علی هذا ریشه مسئله اخلاق مدن و علوم مدن و تمدن و اجتماع و امثال ذلک در اینجا است؛ چون اتّجاه فکری انسان به سمت هستی مطلق است، و هستی مطلق - که عبارت است از حقّ مطلق - در رتبه ای قرار دارد که مدلول و محکی است و ما برای رسیدن به آن مدلول، نیاز به ادله ای داریم که بتوانند بین خود و بین آن مدلول، تطابق حقیقی و واقعی

داشته باشند. فلذا تمام مسائلی که می‌توانیم برای

ولایت فقیه،

ولایت امام علیه السّلام، ولایات تکوینیه، ولایات تشریحیه و اعتباریه در نظر بگیریم، همه از اینجا ناشی می‌شود: کسی که به مقام حقیقت مطلق و هستی مطلق نرسیده است نمی‌تواند دلالت بر حقّ مطلق کند! بله، می‌تواند به اندازه سعه خودش بر بعضی از مراتب دلالت کند؛ اما نمی‌تواند به همه مراتب دلالت کند و نمی‌تواند همه کمالات انسانی را که در مرحله قوه و استعداد است به فعلیت برساند.

احتیاج به ولیّ مطلق الهی برای سلوک إلى الله

بنابراین از اینجا به این نکته می‌رسیم که جامعه و فرد نیاز به «ولیّ مطلق» دارند؛ یعنی کسی که به مقام اطلاق رسیده باشد، که عبارت است از حضرت بقیّة الله صلوات الله و سلامه علیه و آن افرادی که توسط آن حضرت و در تحت ولایت آن حضرت، متصدی این مسائل خواهند بود.

این راهی است که به وسیله این مطلب می‌توانیم بین سلوک إلى الله در باطن و بین سلوک شرع در مقام ظاهر و بین سلوک علمی و نظری در

مقام تعقل و تفکر، در یک خط جمع کنیم؛ چون سلوک باطن بدون تعبد به شرع، و تعبد به شرع بدون تعبد به آن مسائل حقیقی و اعتباری امکان ندارد!

لذا روایاتی داریم که اگر کسی واقعاً در مقام خلوص و در مقام جهد برای وصول به این مرحله باشد، از او دست‌گیری می‌شود و خداوند متعال واسطه‌ای را بر سر راه او قرار می‌دهد تا او را به مطلوب حقیقی خودش برساند و از دست افراد عوام‌فریب و علمای سوء و آنهایی که مُخَل و سادّ عن طریق الله هستند بیرون بیاورد و نجات بدهد، به شرط اینکه در ادعای خودش صادق باشد.^۱ این می‌شود سفر اول برای انسان، که رسیدن به وجود و هستی مطلق است.

تفاوت مراتب معرفتی انبیا و اولیای الهی

تلمیذ: در سوره واقعه آیا آیات: ﴿وَالسَّابِقُونَ

السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّةِ النَّعِيمِ * ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾، دلالت

^۱ الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۸. هم‌چنین رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۲، ص ۹۵؛ اسرار ملکوت، ج ۱، ص ۷۳.

نمی‌کنند بر اینکه

انبیای سلف هم افرادی را به مقام تقرب رسانده‌اند، درحالی‌که در آخرین امت - که امت رسول خدا است - عدّه کمی به این مقام می‌رسند؟!!

استاد: مقربون مقول به تشکیک است.

امیرالمؤمنین طبق روایاتی که هست، [مصدق بارز مقربون است]: «ای علی، هیچ صفتی برای مؤمنین نیامده است مگر اینکه تو امیر آن صفات هستی!»^۱ یعنی اگر تقوا آمده است امیر اتقیا هستی! اگر صلوح آمده است امیر صلحا هستی! اگر ولی آمده است امیر اولیا هستی! اگر مؤمن آمده است امیر مؤمنان هستی! همه اینها هست، و خود انبیای گذشته هم جزء مقربین هستند؛ ولکن مقربین تفاوت دارند: مقرب الخاقان داریم، مقرب درگاه داریم و... شما خیال می‌کنید که مثل همین آمدن در این خانه و چهار تا اطاق و زیر زمین دیدن است؟! که بگوییم: آمدیم و دیدیم! نه خیر، آن قدر مسائل و عوالمی در اینجا هست و آن قدر مسائل واقعی زیاد است و انکشاف آنها پیچیده است که اصلاً انسان گیج

^۱ شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۶۷:

«عن عكرمة عن ابن عباس قال: "ما في القرآن آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ إِلَّا عَلَى سِيدِهَا وَأَمِيرِهَا وَشَرِيفِهَا.»

می شود! قضایا در اینجا این طور نیست! رسیدن به

مقام عرفان و حقیقت، این طور نیست!

شما تذکره عرفا را نگاه کنید، چند تا [انسان]

کامل در بین آنها پیدا می کنید؟ شیخ ابوالحسن

خرقانی، شیخ ابوسعید ابوالخیر، شیخ احمد

خضرویه، سری سقطی، جنید بغدادی، حافظ،

مولانا، شهاب الدین سهروردی، جولان، و

إلی ماشاء الله! همه اینها دارای کرامات و خصوصیات

بوده اند، ولی صحبت در این است که مگر انسان با

یک حمد خواندن و یک شفا دادن و

یک تصرف کردن به مقام ولایت می رسد و ولی

می شود؟!!

من در زمان گذشته افرادی را می شناختم که

مرده زنده می کردند و قدرت بر احیا و قدرت بر

تغییر امور داشتند، ولی بعداً همین ها منقلب شدند و

خلاصه مسائل عجیبی برایشان پیش آمد. قضایا

این طوری نیست.

حالا هر کس درمی آید می گوید: «این شخص

این طوری است! آن شخص

آنطوری است! یک حمد می‌خواند شفا می‌دهد! اطلاع دارد بر اینکه فردا چه اتفاقی خواهد افتاد!» این حرف‌ها چیست؟! اینها یک سری مسائل پیش پا افتاده و اولیه است! اصلاً همین کارها باعث می‌شود تا انسان بداند که این شخصی که الان دارد این کار را انجام می‌دهد، بنده خدا هنوز خیلی گرفتار است؛ چون اگر کامل بود که این کارها را نمی‌کرد! حالا می‌میرد که بمیرد؛ اولیا که این کارها را نمی‌کنند! بچه آقای حداد جلوی چشم ایشان پرپر زد و ایشان همین‌طور ایستاد و نگاه کرد! یک وقت مشیت خدا بر صحت است، آن‌موقع مثلاً یک شخص پیدا می‌شود و خدا به قلبش می‌اندازد و یک حمد می‌خواند و شفا پیدا می‌کند؛ اما یک وقت مصلحت خدا بر این قضایا نیست، البته نه اینکه مصلحت نیست، بلکه مصلحت بر عافیت است، ولی باید ببینیم که عافیت در چیست؟ این‌همه مسائلی که اتفاق می‌افتد برای چیست؟ مگر انسان می‌تواند هر کاری که دلش می‌خواهد انجام بدهد؟! اینجا دیگر خیلی مسائل است!

شما نگاه می‌کنید به اینکه من باب‌مثال

حضرت موسی عصا را اژدها کرد، ولی این عصا اژدها کردن برای عوام است، نه برای افرادی که دارای فکر و تعقل هستند! سلمان وقتی که خدمت پیغمبر آمد، همین که به پیغمبر نگاه کرد تسلیم شد! از حضرت معجزه نخواست! این افراد عوام هستند که پیغمبر باید برای یکی سوسمار را به شهادت دریاورد، برای دیگری درخت را به شهادت وا دارد، و برای دیگری انشقاق قمر به وجود بیاورد! همه این مسائل برای همین مردم است، و الاً اگر کسی به قد پیغمبر و راه رفتن و خصوصیات پیغمبر فقط یک نگاه بکند، دیگر اصلاً نیازی به معجزه ندارد، و اصلاً اثرات وضعی همین ورود جذبات و بارقه‌ها و جذبه‌های جلال و جمال را احساس می‌کند و می‌فهمد که او الآن در چه رتبه‌ای است!

این انبیای گذشته خیلی مقامات داشتند! واقعاً وقتی که حضرت موسی عصا را اژدها می‌کرد، دعا نمی‌کرد، بلکه نفس او بود که این کار را می‌کرد، نه اینکه دعا کند و بگوید: «خدایا این کار را بکن! خدایا نگذار آبرویمان برود؛ الآن دارم جلوی این

سحره بی آبرو می شوم!» خدا هم ترحم کند و بگوید:

«حالا که او را فرستاده ایم، آبرویش را هم نگه

داریم!» نه، ممکن است که خدا آبروی همین حضرت موسی با همین کیفیت را در یک جا نگه ندارد، منتها نه در بین جمعیت. مگر خدا با پیغمبر این کار را نکرد؟! پیغمبر گفت: «فردا بیاید تا جوابش را به شما بدهم!» خدا هم گفت: «فعلاً چهل روز منتظر باش! چرا «إن شاء الله» نگفتی؟! از کیسه چه کسی می‌خواهی خرج کنی؟!» خدا می‌خواهد بفرماید که در مقام عزت و غیرت من ابداً هیچ‌کسی فرق نمی‌کند! پیغمبر و غیر پیغمبر یکی است و پیغمبر با این مورچه هیچ فرقی نمی‌کند! وقتی که مقام عزت اختصاص به من دارد و من منشأ عزت هستم نه غیر من، پس یک سر سوزن غیر من در اینجا شرک است! تمام شد! اینجا است که بدن انسان می‌لرزد؛ یعنی بند از بند انسان جدا می‌شود و انسان نمی‌تواند هیچ‌کاری انجام بدهد و همین‌طور می‌ماند! خدا بعضی وقت‌ها همین اولیای خودش را هم نگه می‌دارد و حساب می‌کشد! البته همه اینها برای عبور از مراحل است.

حالات اولیای کامل الهی

^۱ رجوع شود به من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۲؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۴.

ما وقتی به حالت مرحوم آقا نگاه می کردیم می دیدیم که حتی در همین اواخر عمرشان یک سری مسائل اخلاقی بسیار عجیب و ظریف و دقیقی برای ایشان پیدا می شد که همه آنها حاکی از انکشاف عوالمی بود! این مسائل، خیلی عجیب است و شاید برای بعضی ها قابل قبول نباشد!

در آن سفری که در زمستان برای مجلس عقد و وصلت و زفاف اخوی مان آقای سید علی به قم آمدیم، والده و بقیه افراد همه با ما آمدند؛ ولی مرحوم آقا چند روز زودتر از ما آمده بودند و در اطاق آن طرف تنها بودند، و فقط آقای سید علی در آنجا بود. البته همشیره و آقای سید جعفر هم در آن موقع قم بودند. در آن موقع مسائلی اتفاق افتاده بود و مطالبی بین من و ایشان بود و بعضی ها کارهایی کرده بودند که خلاصه من دلگیر شده بودم، لذا خودم را قدری کنار می کشیدم و در مسائل نبودم تا جریان به نحو عادی باشد و به نظر برسد که مثلاً ما نیستیم. وقتی که آمدیم، یک شب آقا ما را صدا کردند و خیلی صحبت کردند. من جمله صحبت هایی که کردند این بود که فرمودند:

اخيراً دارند من را بازخواست می‌کنند برای
عملی که سابق انجام داده‌ام و در آن عمل با اینکه
حق با من بوده است، ولی دلی رنجیده شده
است!

یعنی همین‌طور نگه داشته‌اند تا اینکه به اینجا
رسید؛ حالا می‌گویند: «باید بیایی و حساب پس
بدهی!» حالا آن قضیه این بوده است که در آن
خانه‌ای که مرحوم آقا در احمدیه می‌ساختند،
یک روز در راه‌پله‌ای که داشت برای پشت‌بام درست
می‌شد، آن بنا هر کاری می‌کرد راه‌پله در نمی‌آمد،
آن وقت ایشان به آن بنا می‌فرمایند: «باید این کار را
انجام بدهی!» او می‌گوید: «نه خیر!» آقا می‌فرمودند:
«ما دست نزدیکیم و با خود گفتیم بسیار خوب، بگذار
بسازد.» همین‌طور رفت بالا، تا اینکه در پاگرد
گرفتار شد! حالا چه کار کند؟ چه‌طوری دریاورد؟
خلاصه مجبور شد خراب کند. بعد مرحوم آقا به آن
بنا فرمودند: «اگر قدری این طرف بیاوری، مثلاً پاگرد
را زیادتر کنی و یک پله بدهی تمام می‌شود.» یعنی
دو تا پاگرد بالا باشد؛ یکی این طرف، یکی هم یک
پله بالاتر که الآن هم همین‌طور است.

ایشان می‌فرمودند:

به من می‌گویند: تو اصلاً چرا جلوی بقیه بناها حرفی زدی که این شخص منفعل بشود؟ تو اصلاً چرا باید خانه‌ای بسازی (عجیب اینجا است) که در ساخت آن خانه در چنین مسئله‌ای گرفتار شوی و با اینکه حق با تو است و غیر از این هم امکان ندارد، ولی دل یک شخص مؤمن بشکند؟!

حالا آن بنده خدا مؤمنی بود که از بانک پول نزول گرفته بود و آن موقع در خیابان پهلوی، یک ساختمان درست کرده بود و بعد هم نتوانسته بود نزول را پردازد و بانک هم همه ساختمان و پول را برداشته بود و خلاصه داغان بود؛ یعنی مؤمن سلمان فارسی هم نبود، بلکه آدمی بود که ریش داشت و گاهی برای نماز به مسجد می‌آمد. ولی برای خدا فرقی نمی‌کند!

من آن موقع به آقا گفتم: «آقا اگر این طور است، خدا حافظ شما، ما رفتیم! برای یک کار حق که سال‌ها پیش بوده است، الان دارند از شما حساب می‌کشند!! ما که

در هر قدمان مرخصیم!» الان دارند می‌گویند:
«تو اصلاً چرا باید زمینه‌ای را به وجود بیاوری که دلی
را بشکنی؟ با اینکه حق هم با تو است!» آن وقت آقا
را بازخواست و محاکمه کردند و حکم هم صادر
کردند! چه موقعی حکم صادر کردند؟ آن موقعی که
ایشان سکتۀ قلبی کردند! متوجه شدید؟! این سکتۀ
قلبی جواب و حکم آن کار بود.

وقتی ایشان دیسک گرفته بودند، من تازه
از دواج کرده بودم و در مشهد بودم. یک روز صبح
والده به من تلفن کرد: «بلند شو بیا و ببین چه بر سر
پدرت آمده است!» من صبح که آمدم آنجا دیدم
ایشان مثل مارگزیده به خودشان می‌پیچند! تازه
آن موقع که من آمدم، درد ایشان کم شده بود! عبارت
ایشان این بود که فرمودند:

دیشب کمرم به نحوی درد گرفت که وقتی نصف
شب از خواب بیدار شدم و خواستم از
رختخواب بلند شوم و بنشینم، یک ساعت و نیم
تقلا کردم که فقط همین قدر بلند شوم و بنشینم،
اما نتوانستم!

ایشان اطاقشان همان اطاق کناری بود و روی
زمین می‌خوابیدند، ولی در اواخر عمر به خاطر وضع

کمرشان روی تخت می خوابیدند.

بعد ایشان به من فرمودند:

درد کمرم در بیمارستان به نحوی بود که حاضر

بودم کمرم را با تبر قطعه قطعه کند!!

درد ایشان به این کیفیت بود؛ یعنی اصلاً

به طور کلی رنگشان سفید می شد و از حال می رفتند،

با اینکه ایشان در درد بسیار بسیار مقاوم بودند و

اظهار نمی کردند!

بعد ایشان به من می فرمودند:

آقا سید محسن، این درد دیسک کمر، در برابر

درد قلبی که من گرفتم هیچ بود! و این درد

به خاطر همان دلی بود که شکستیم!

یعنی حکم را بریدند و محاکمه هم کردند! چه

موقعی حکم را اجرا می کنند؟ می گذارند برای بعد،

تا اینکه یک دفعه این برنامه پیش آمد! خیلی عجیب

است!

البته با این مطالبی که می گویم نمی خواهم

ایجاد یأس کنم. هر که بامش بیش،

برفش بیشتر! اما ما هیچ؛ ما مرخصیم و خدا اصلاً

با ما کاری ندارد!

ایشان می‌خواستند به من این مطالب را تلقین

کنند که تو که الآن می‌خواهی در یک مسئله حق با

یک جریان مبارزه کنی، باید این جهات را هم

در نظر بگیری؛ یعنی گرچه حق است، ولیکن حق

باید این‌طوری پیاده شود! خلاصه خیلی دقیق و

خیلی عجیب است!

استاد کاملی که می‌تواند تربیت کند، به این

شخص می‌گویند. آقا کامل بودند به خاطر این نکات

و به خاطر اینکه این مسائل را به شاگرد تفهیم

می‌کردند. ما در بیان حق و در راه حق باید طوری

قدم برداریم و به شکلی مطلب انجام شود که حتی

دل یک مؤمن نشکند، با اینکه حق است ولی نباید

بشکند. خیلی مسئله مهم است!

این مسائل برای کسی است که چهار سفرش

را رفته است و همه را هم روی طاقچه گذاشته است،

همه کتاب‌ها و... را هم روی طاقچه گذاشته است!

این مسائل برای پیغمبر هم پیش می‌آمد و همه اینها

برای عبور از مراتب است. اینها حالات عجیب و

دقیقی است که حدّ یقفی ندارد. شما نگاه بکنید

ببینید چه خبر است!

یکی مثلاً به شیخ ابوالحسن خرقانی نگاه

می کند که سوار شیر شده است و آن شیر رام شده

است و می گوید: «به به، این شخص قاب قوسین را

هم طی کرده است و دیگر کارش تمام است!» خب

یک مرتاض هندی هم سوار فیلش می شود؛ حالا او

سوار شیرش شده است، فیل که بزرگ تر است! این

چه فضیلتی است؟

انبیای گذشته و مقربین دارای مراتب بودند؛

یعنی برای پیغمبر حالات و درجات و موقعیتی است

که حضرت موسی اصلاً نمی تواند به آنها برسد و

اصلاً به فکرش هم نمی رسد تا بخواهد راجع به آن

فکر کند یا نکند!

این رسیدن به سفر اول است.

سفر دوم

سفر دوم، سفر من الحق فی الحق بالحق است؛ یعنی

نشو آن از حق است، سیرش در حق است و مالش هم

حق است، یعنی هم ابتدائش حق است و هم انتهایش؛

همان‌طور که در دعا هم داریم: «یا مَنْ لَا یَفِرُّ مِنْهُ إِلَّا إِلَیْهِ!»^۱ یعنی فرار از خدا است و به‌سوی خدا است؛ یعنی خدا در هر دو طرف هست، هم از خدا فرار می‌کند و هم به‌سوی خدا فرار می‌کند؛^۲ یعنی انسان از قضاء خدا به‌سوی قدر خدا فرار می‌کند،^۳ و هر دوی اینها خارج از دایره وجود نیست، یعنی غیر وجود نیست. در این سفر ادراک تعینات اولیّه وجود مطلق است که بروز و ظهورش به‌واسطه اسماء و صفات کلیه است؛ مانند بروز وجود در صفت قهر، بروز و اظهار وجود در صفت جمال، بروز وجود در صفت علم و امثال ذلك. البته همان‌طوری که دیروز عرض کردیم، در اینجا نظراتی هم داریم.^۳

بر وفق این سفر، مرحوم صدر المتألهین قسمت

^۱ نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۶۶: «و فِرَّوْا إِلَى اللَّهِ مِنَ اللَّهِ»؛

غرر الحکم، ص ۳۲۲: «... و لا ملجأ لک منه إلّا الیه»؛

الإقبال، ج ۲، ص ۵۶: «سُبْحَانَ مَنْ لَا مَنجَا مِنْهُ إِلَّا إِلَیْهِ.»

^۲ التوحید، شیخ صدوق، ص ۳۶۹:

«عن الأصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَدَلَ مِنْ عِنْدِ حَائِطٍ

مَائِلٍ إِلَى حَائِطٍ آخَرَ، فَقِيلَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَتَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ؟! فَقَالَ:

«أَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ.»

^۳ رجوع شود به ص ۲۵۲.

دوم از اسفار را به بحث «الهیات بالمعنی الأخص» اختصاص دادند که عبارت است از صفات جلالیه و جمالیه، مثل علم و قدرت و حیات، و عوارض و خصوصیات و لوازمی که بر این بحثها مترتب می‌شود.

این اوصاف جمالیه کلیه‌ای که در این سفر دوم از اسفار نظری و تفکری و عقلی بیان می‌شود، تعینات این اوصاف در سفر چهارم است که عبارت است از «سیر در خلق».

سفر سوم

سفر سوم که سفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ است، عبارت است از تغییر ماهوی و جوهری که به واسطه اندک انیت در انیت پروردگار برای سالک پیدا می‌شود و به واسطه این جهت، قابلیت مقام رجوع به حق را پیدا می‌کند و صفات و اسماء الهیه در نفسش ظهور پیدا می‌کند و همراه با خلق، پایین می‌آید و به عالم کثرت تنازل پیدا می‌کند و کثرت برای او پیدا می‌شود و ادراک کثرات و مقام جمع‌الجمعی برای او پیدا

می‌شود که البته در این سفر، خصوصیات و حالات و صفات نفس و معاد و بازگشتش، برای انسان منکشف می‌شود.

سفر چهارم

سفر چهارمی که برای سالک بعد از نزول من الحقّ إلى الخلق بالحقّ پیدا می‌شود عبارت است از سیر من الحقّ فی الخلق بالحقّ؛ یعنی او در ناحیه خلق دارد سیر می‌کند، منتها همراهش از ناحیه حق است. این سفر همان طوری که عرض کردم- لایتناهی است و مشاهده صفات جمال و جلال پروردگار در تمام تعینات جزئی و کلیه است و آخرین مرتبه کمالیه برای انسان است؛ لذا اسفار در اینجا تمام می‌شود.

این سفر چهارم، تعینات اوصاف جمالی و جلالیه است، که خود آن اوصاف جمالیه کلیه در سفر دوم از اسفار نظری و تفکری و عقلی بیان می‌شود.

الأسفار الأربعة

واعلم أنّ للسّلاك من العرفاء و الأولیاء أسفاراً أربعة:
أحدها السّفْرُ من الخلق إلى الحقّ؛
و ثانيها السّفْرُ بالحقّ فی الحقّ؛
و السّفْرُ الثّالثُ یقابل الأوّل، لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ؛
و الرّابعُ یقابل الثّانی من وجهٍ، لأنّه بالحقّ فی الخلق.

«[و بدان که برای سالکین از عرفا و اولیا] چهار سفر است:

سفر اول، سفر از خلق به حق است؛

سفر دوم، سفر بالحق در حق است؛

سفر سوم، مقابل اول است، چون از حق به خلق

است، منتها با حق، یعنی حق با او است؛

سفر چهارم، مقابل دوم است من وجه، چون

بالحق در خلق است و در اینجا حق همیشه

همراه او است.»

سفر دوم و چهارم مقابله من وجه دارند؛ یعنی

سفر دوم سفر در حق و در ذات و اسماء و صفات

حق است، اما سفر چهارم سفر در اسماء و صفات

جزئی است که همین عالم تعینات و جزئیات است؛

منتها جنبه من وجهی اش برای این است که این

جزئی است اما آن جنبه کلی دارد و این مقابل آن

است، اما هر دوی اینها بالحق هستند.^۱

تدوین کتاب حکمت متعالیه ملاصدرا براساس

اسفار اربعه سلوکی

فرّبت کتابی هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعة أسفار؛

«پس همان طوری که آنها در انوار ربوبی سیر

می کنند و در آثار جمالیه و جلالیه پروردگار

حرکت می کنند، من هم کتابم را (از نقطه نظر

فکری و عقلی و نظری) بر طبق این چهار سفر

ترتیب دادم.»

برای اینکه خیال نکنید که اینها فقط یک سری

اعمال ظاهری است و پشتوانه برهانی ندارد، نه خیر،

تمام سیروسلوک سالک در هر مرتبه‌ای با دلیل و

برهان ثابت می شود و تمام این مطالب و حالات،

برهانی است؛ بر خلاف کسانی که می گویند:

«درویش‌ها فقط پای منقل می نشینند و بنگ می کشند

و حال پیدا می کنند!»

و سمّيته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية^۲؛ «و این کتاب را حکمت متعالیه در بحث

اسفار عقلیه نامیدم.»

^۱ در واقع فرق بین سفر دوّم و چهارم در اجمال و تفصیل است؛ زیرا مگر

سیر فی الحقّ با سیر فی الخلق تفاوت می کند؟ خلق همان ظهور ذات حقّ

است، منتهی به طور تفصیل. لذا فرمود: من وجه. فتأمّل.

^۲ خ ل: فی المسائل الربوبية.

یعنی نه تنها حکمت مشائی - که جنبه بحث و نظر در آن هست - در این کتاب وجود دارد، بلکه حکمت اشراق هم - که جنبه افاضات اشراقیه پروردگار بر قلب سالک در آن هست - در این کتاب آورده شده است، و هم چنین از نقطه نظر تطبیق این مطالب با شرع در این کتاب آورده شده است و من حیث المجموع این کتاب را متعالی از بقیه حکمت‌ها قرار داده است.

فها أنا أفيض في المقصود مستعيناً بالحقّ المعبود الصّمد الموجود؛^۱ «[پس من اکنون در مطالب و مقصودی که در نظر دارم، شروع به بحث می‌کنم، و از خداوند معبودی که بی‌نیاز و هستی مطلق است استعانت می‌جویم!]

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳.

مقدمه: تعریف و تقسیم فلسفه

سفر اول: سفر از خلق به سوی حق |

مسلك اول: معارفی كه انسان در همه

علوم به آنها احتیاج دارد

جلسه دوازدهم: تعریف علم فلسفه (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

السفرُ الأوَّلُ: وهو الَّذي من الخلق إلى الحقِّ في

النظر إلى طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية. و فيه

مسالك:

المسلكُ الأوَّلُ: في المعارف التي يحتاج إليها

الإنسان في جميع العلوم. و فيه مقدِّمةٌ و ستةٌ^١ مراحل:

المقدِّمة: في تعريف الفلسفة و تقسيمها الأوَّلِي و

غايتها و شرفها.^٢

^١ خ ل: ست.

^٢ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٠.

تعریف علم فلسفه و حکمت

مرحوم صدرالمتألهین در اینجا تعریفی برای

فلسفه و حکمت کرده‌اند که عبارت است از:

صیرورة الإنسان عالمًا عقليًا مُضاهيًا للعالم العينيّ؛ «استکمال نفس انسانی به واسطه معرفت
حقایق موجودات علی‌ماهی علیها.»

آنچه ما تصوّر یا تصدیق دربارهٔ موجودات

داریم، براساس ذهنیات ما است؛ ولی ممکن است

که ذهنیات ما منطبق با واقع نباشد. وقتی که ما در

مسائل بدیهی

دچار اشتباه و اشکال می شویم، به طریق اولی در مسائل نظری و تأملی و فکری، خصوصاً در قضایایی که به حقیقت و تکوّن یک موجود برمی گردد، نمی توانیم آن طوری که باید و شاید مطلع باشیم و تصوّر صحیحی داشته باشیم. از همین جا است که مرحوم ابن سینا می فرمایند:

رسیدن به حقیقت هر موجود، که همان فصل ممیّز او است، فقط کار علام الغیوب است و دیگران به این مسئله راه ندارند و ما فقط براساس مشارکات و أعراض مشترکه بین حقایق موجودات می توانیم به بعضی از مشترکاتی که حقایق جنسیه آن است یا به بعضی از خصوصیات عرضیه آن موجود برسیم، نه به معنای رسیدن به حاقّ ذات او.^۱

و این مسئله واقعاً همین طور است و صحیح است؛ چون انسان نمی تواند و برای او امکان ندارد که به حقیقت یک شیء احاطه و علم حضوری پیدا کند، مگر اینکه اتحاد واقعی و عدم بینوئیّت تکوینیه بین شیء و بین او حاصل شده باشد، و به هر مقدار

^۱ التعلیقات، ص ۳۴.

که این معرفت پیدا بشود، به همان مقدار هم انسان به آن واقعیت نزدیک می‌شود و دسترسی پیدا می‌کند.

بناءً علی هذا اگر انسان بخواهد به حقیقت همه موجودات، یعنی به حقیقت هستی اطلاع پیدا کند، چاره‌ای نیست که نفس و عقل و روح او با حقیقت هستی متحد بشود و برای او وحدت عینیه پیدا بشود. فقط در این صورت است که انسان می‌تواند به حقیقت اشیاء اطلاع پیدا بکند. این می‌شود معنای حکمت.

این مطلبی که خدمتتان عرض می‌کنم به خاطر بعضی از مسائل و تردیدهایی است که در متن وجود دارد. حکمت عبارت است از تحوّل و تغییر و تبدل جوهری و تغییر ماهوی حقیقت انسان به یک حقیقت دیگر که وقتی به آن حقیقت می‌رسد، با حقیقت نظام هستی عینیت پیدا می‌کند. تا به حال دوئیت برقرار بود، غیریت برقرار بود، نفاق برقرار بود و دوری برقرار بود؛ ولی الآن نه تنها انسان در خود منزل می‌آید و نه تنها جزء منزل می‌شود، بلکه عین منزل می‌شود و عین آن بوستان می‌شود، عین آن

می‌شود و عین آن حیواناتی می‌شود که در اینجا هستند، عین اشجار می‌شود، عین انهار می‌شود، عین زمین می‌شود و عین سماء می‌شود. این را می‌گویند حکمت.

آن وقت این حکمت موجب می‌شود که انسان وجود خودش را در کلّ آنچه در عالم هستی از مجردات و غیر مجردات وجود دارد و هم‌چنین در هر عالمی از عوالم هستی که تحقق دارد، احساس کند. بنابراین صورتی از آن عالم در وجود انسان واقع می‌شود، منتها نه صورت نقشی و رَقشی، بلکه یک صورت عینی از آن عالم؛ کأنّه وقتی انسان از آن عالم خبر می‌دهد، از وجود خودش خبر می‌دهد، نه اینکه نگاه می‌کند و خبر می‌دهد.

الآن که شما در اینجا نشستهاید، اگر از شما بپرسند: «آقا، در آن طرف منزل چه خبر است؟» پنجره را باز می‌کنید و چشمتان را به آن اطاق‌هایی می‌اندازید که در آن طرف است و آنجا را نشان می‌دهید و می‌گویید: «آقا، در آن طرف دو تا اطاق، یک مطبخ، یک ایوان، فرش، دیوار، آجر و امثال ذلک است.» ولی آیا خودتان آجر هستید؟ خودتان

آن طرف هستید؟ خودتان شیشه و در و پنجره هستید؟ نیستید؛ فقط نشسته‌اید و خبر می‌دهید. به این کار نمی‌گویند «حکمت»، بلکه می‌گویند «علوم نظری».

نقد تعریف مؤلف

در این عبارت مرحوم صدرالمتألهین و هم‌چنین در بیان مرحوم حاجی خلط شده است، و خلجانی که در عباراتشان وجود دارد حکایت از این قضیه می‌کند. اینها بین جنبه تصویری و تصدیقی علمی و بین جنبه تبدل جوهری خلط کرده‌اند. به این کار نمی‌گویند «حکمت»، بلکه می‌گویند «حکایت».

شما در اینجا نشسته‌اید و به عکسی که در مقابلتان هست نگاه می‌کنید. این عکس از افرادی که در این عکس هستند و از خصوصیات مجلسی که در این عکس است و از یک سری مسائل دیگری حکایت می‌کند. حالا مثلاً این عکس مربوط به پنجاه سال پیش است، ولی شما که پنجاه سالتان نیست، بلکه شما سی یا چهل سالتان است و در آنجا حضور

نداشته‌اید؛ اما شما می‌گویید: «لباسی که این افراد پوشیده‌اند دلیل بر این است که آن‌موقع فصل زمستان بوده است، کیفیتی که اینها نداشته‌اند دلیل

بر این است که مجلس صمیمانه‌ای بوده است، نحوهٔ جلوسی که اینها با هم داشته‌اند حکایت از این می‌کند که ارتباط اینها با همدیگر خیلی زیاد بوده است، خصوصیاتى که در آن مجلس هست حکایت از این می‌کند که این مجلس مربوط به یک شخص وضع یا یک شخص غنی و ثروتمندی بوده است.»

چگونه به این مطالب پی بردید؟ شما نشسته‌اید و در این عکس تفکر و تأمل می‌کنید و از آثار و علائم، به مطالبی پی می‌برید که داخل عکس نیست. ارتباط اینها را داخل عکس ننوشته است، بلکه در عکس فقط می‌بینید که با هم می‌خندند. این را که آن موقع فصل زمستان بوده است، در داخل عکس ننوشته است، فقط چون لباس گرم پوشیده‌اند، شما پی می‌برید که آن موقع فصل زمستان و سرما بوده است. بین شما و بین این عکس هیچ ارتباطی نیست! به این نمی‌گویند «حکمت عینی و قلبی»، بلکه می‌گویند «حکمت نظری».

حکمت نظری یعنی صرف انتقالش نفس به یک سری نقوشی که از تصوّرات و تصدیقات نسبت

به یک سری مسائل نفس‌الأمریه حکایت می‌کند؛
حالا این تصوّرات و تصدیقات، یا مطابق با
نفس‌الامر است و یا مخالف با نفس‌الامر است.

در اینجا «علیٰ حَسَبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ» است؛

یعنی انسان در تصوّرات و تصدیقاتی که نسبت به
نفس‌الامر و حقایق جدای از خودش دارد، به مقدار آن
طاقتی که از نقطه‌نظر رسیدن به واقع و رسیدن به
حقیقه‌الشیء اکتساب می‌کند، به همان مقدار از
تصوّرات و تصدیقات و براهین نظام عالم هم اطلاع
پیدا می‌کند.

یک مثال می‌زنم تا این قضیه روشن بشود:

اگر من باب‌مثال شما در خواب دیدم که در

حال صحبت کردن با یک نفر هستم، یک‌دفعه آن

شخص می‌شود یک شخص دیگر! حالا اگر خودتان

هم ندیده باشید، حداقل شنیده‌اید که یک‌دفعه این

شخص می‌شود یک شخص دیگر!

یک وقت شخصی آمده بود و برای من

تعریف می‌کرد و می‌گفت:

من در خواب دیدم که گاهی اوقات شوهرم

می شد برادرم و گاهی اوقات برادرم می شد
شوهرم.

یک حقیقت است که دو تا صورت به خود می‌گیرد؛ گاهی اوقات می‌شود شوهرش، گاهی اوقات می‌شود برادرش. این یک امر عادی است و شاید همه دیده باشند، و اگر نسبت به انسان ندیده باشند، نسبت به اشیاء دیگر دیده‌اند. الآن این شخص به‌طور کلی آن شخص می‌شود و خصوصیات او را پیدا می‌کند، نه تنها در صورت، بلکه در سیرت هم او می‌شود و بعد دوباره برمی‌گردد و خودش می‌شود، یعنی همان صورت اولی.

حالا در همین قضیه ما، شما یک‌چنین تصویری بکنید که واقعاً این عکس شده‌اید؛ یعنی شما آن شخصی بشوید که در این عکس است، شما آن شخصی بشوید که کنارش نشسته است، شما آن ظرف و ظروف و آن پرتقال و سیبی بشوید که در این جلو هست، شما آن منزل بشوید و.... در این صورت چه احساسی نسبت به این عکس پیدا می‌کنید؟ دیگر نمی‌گویید که این عکس حکایت از این مسئله می‌کند؛ بلکه می‌گویید که خود همین است.

من باب مثال اگر الآن به شما بگویند که شما

گرسنه هستی، یا بگویند که شما گرسنه نیستی؛ آیا می‌گویید که چون فلانی به من گفته است که گرسنه هستی، پس من گرسنه‌ام؟! نه خیر! چون گرسنگی را در وجود خودتان احساس می‌کنید. هیچ‌وقت نمی‌گویید که حکایت می‌کنم از یک شخص که او گفته است که بنده گرسنه‌ام! وجود خودتان است، خودتان احساس می‌کنید؛ سیری را در خودتان احساس می‌کنید و گرسنگی را هم در خودتان احساس می‌کنید. خصوصیات وجودی خودتان را خودتان لمس می‌کنید. لمس عینی و وجدانی و عقلی می‌کنید، نه اینکه حکایت می‌کنید، بلکه از خودتان و از وجود خودتان خبر می‌دهید.

حالا اگر شما یک چنین افرادی بشوید، این می‌شود وجود عینی اشیاء. اینجا است که اگر از این شخصی که در این عکس است خبر دادید، دیگر از خودتان خبر داده‌اید؛ چون دیگر کسی نیست که از او خبر بدهید، بلکه خودتان هستید. اینجا است که اگر شما فصل ممیزی برای این پرتقال بیان کردید، دیگر اشتباه نیست؛ چون

خودش هستید. اینجا است که اگر شما فصل ممیز یک شخص را بیان کردید، در واقع شما به خودتان اطلاع دارید و از خودتان بیان می‌کنید، و دیگر این طور نیست که به آن فصل ممیز راه نداشته باشید.

تمایز حکمت نظری با حکمت عینی

بنابراین حکمت یعنی انسان در وجودش تبدل و تجردی پیدا کند که جنبهٔ ابتعاد تعلق به خلق کنار برود و اقتراب ارتباط به ربّ جایگزین بشود و این قرب به نحوی بشود که دیگر قربی باقی نماند، بلکه عینیت و اتحاد حقیقی و ماهوی نسبت به عالم وجود پیدا بکند. اگر شما علم حضوری پیدا کنید و موجودات عالم بشوید، عالم می‌شوید؛ منتها این عالم داخل سرتان نشده است، و الاّ سرتان می‌ترکید! لذا صیوررت عقلی است و عقل در اینجا به معنای سرّ است. حقیقت حکمتی که در آیات و روایات و کلام عرفائی از فلاسفه آمده است، اشاره به این تحوّل تجردی نفس است؛ نه اینکه مسئلهٔ عقلی است و صرف انتقال تصوّری و تصدیقی و براهینی است،

گرچه حکما به این تعبیر هم معنا کرده‌اند. لذا عرض خواهیم کرد که چطور در اینجا اختلاف در عبارات وجود دارد.

بنابراین اینجا است که می‌شود: «اللَّهُمَّ ارِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ؛^۱ خدایا اشیاء را آن طوری که هستند به من نشان بده!» وقتی پیغمبر به پروردگار عرض می‌کند که خدایا به من عنایت کن، در واقع می‌گوید که مرا متصل به حقیقت وجود بگردان، آن موقع دیگر من هر کس را آن طوری که هست می‌بینم، نه آن طوری که برای من نقل می‌کنند و نه آن طوری که در کتاب‌ها می‌نویسند و نه آن طوری که دیگران برای من می‌گویند! آن طور فایده ندارد؛ بلکه من آن شیء را کما هو علیه و آن طوری که هست و بر آن ماهیتی که هست و بر آن هویتی که دارد، به همین کیفیت بینم. لازم‌ه این هو هویت، ولایت است. این می‌شود حکمت.

تفاوت علم حضوری و علم حصولی

این علم حضوری است. علم حضوری وجود

^۱ معاد شناسی، ج ۵، ص ۱۰۷: «دعای امیرالمؤمنین که با شرح آن به قلم حاج ملا محمد جعفر کبودر آهنگی در کتاب کوچک جیبی طبع شده است.»

است. علم حضوری یعنی حضور الشیء عند النفس؛
نه اینکه علم به حضور آن شیء عند النفس، بلکه یعنی
وجود شیء در نفس انسان.

من باب مثال الآن غذایی جلوی شما
می گذارند و شما هم گرسنه هستید و می خواهید این
غذا را بخورید، قدری بو می کنید و می بینید که این
غذا فاسد است و می گویند: «نه، من نمی خورم!» چه
احساسی در شما پیدا می شود که دست از این غذا
می کشید؟ چرا نمی خورید؟ چون وجود خودتان را
احساس می کنید و بقای او را هم احساس می کنید و
سلامت و صحت را در نظر می گیرید و چون این غذا
را مخالف با صحت و عافیت خود تلقی می کنید، پس
نسبت به او إعراض می کنید. وقتی وجود خودتان را
در نظر گرفتید، آیا با خودتان فکر کردید که من
هستم؟ یا من زنده هستم؟ این طور نبوده است و این
حرف ها نیست. همین وجود شما در نفستان عبارت
است از علم حضوری.

آن استنباطی که بعداً می کنید: «این غذا را
نمی خورم، چون با وجود من و با صحت من

ناسازگار است»، علم نیست، بلکه «علم به علم» است و در مرتبهٔ مادون علم حضوری است. علم حضوری منشأ و علت برای علم به علم است. اول علم است، بعد علم به علم پیدا می‌شود. در بسیاری از موارد ما اصلاً علم به علم نداریم، بلکه فقط علم داریم. اگر علم نداشتیم، قطعاً اقدام می‌کردیم. چرا شما اقدام نمی‌کنید؟ چون آن علم در آنجا هست و نمی‌گذارد شما نسبت به این قضیه اقدام کنید. آن علم باعث می‌شود که شما نسبت به مسئله‌ای اقدام کنید؛ منافع را جلب کنید و مضار را از خودتان دفع کنید.

وقتی که بچه را کنار پنجره می‌برید، می‌ترسد و خودش را عقب می‌کشد، چون علم حضوری دارد. اگر علم حضوری نداشت، به پایین پرت می‌شد و هیچ ابائی نداشت از اینکه خودش را بیندازد یا نیندازد. علم حضوری باعث می‌شود که این مسئله را برای خودش خطرناک ببیند، لذا عقب می‌آید.

هیچ وقت در علم حضوری، علم به علم نیست؛ یعنی با اینکه وجود انسان را آن علم فراگرفته و پر کرده است، ولی انسان در ذهن خودش شاعر نیست که هم چنین قضیه‌ای وجود دارد. مثل چادری که بر روی یک شخص می‌اندازند و تمام وجود آن چادر مشتمل بر آن شخص می‌شود، علم حضوری هم مشتمل بر وجود انسان است؛ یعنی تمام وجود انسان را گرفته است و خود این شیء، حضور عند الشئیء پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر، آیا خدا علم به وجود این خلاق دارد؟ یعنی خدا از آن بالا نگاه می‌کند و می‌بیند که مثلاً این زید الآن ایجاد شد و الآن از مادرش متولد شد؟ خدا همه را می‌بیند؛ درآمدن‌ها را، رفتن‌ها را، درست شدن‌ها را و... خلاصه، هرچه شما بخواهید مسئله را اخفاء کنید، یک عده هستند که می‌بینند! نه تنها خدا می‌بیند، بلکه ملائکه‌اش هم می‌بینند. آخر این را چه کار کنیم؟ نه تنها ملائکه‌اش می‌بینند، بلکه افراد دیگری هم هستند که می‌بینند؛ علم حضوری دارند و این علم حضوری در خودشان

حضور دارد. ولی علم خدا این طور نیست، بلکه همین که اشیاء، عند الذات و عنده حاضر هستند، این عبارت است از علم خدا.

اگر ما بخواهیم یک علم پیدا کنیم، باید چشمان را باز کنیم. اگر من چشمم را ببندم، نمی دانم که در جلوی من کتاب است. چشمم را که باز می کنم، نور از اینجا به چشم می خورد و برمی گردد، آن وقت با وجود این خصوصیات می بینم که در جلوی من کتاب است. ولی شما در علم حضوری نه نیاز به چشم دارید، نه نیاز به گوش دارید، نه نیاز به لمس دارید، نه نیاز به شامه دارید، نه نیاز به ذائقه دارید؛ به هیچ چیزی نیاز ندارید. علم حضوری عبارت است از حضور خود آن شیء در نزد شما. این می شود علم حضوری، که عالی ترین مرتبه علم است.

اگر شما علم داشته باشید، بالأخره بین شما و بین آن شیء، دوئیتی برقرار است. شما علم به چه چیزی پیدا می کنید؟ علم به «غیر» پیدا می کنید. پس بین شما و بین غیر، دوئیت است، و این فایده ندارد؛ چون اگر علم پیدا بکنید، هیچ چیزی عائد شما

نمی‌شود. هرچه علم پیدا کنید: اینجا کتاب است،

اینجا دفتر است، اینجا ساک است،

اینجا ساعت است، اینجا ضبط است و...؛ اما اینها هیچ به درد شما نمی‌خورد. آنچه به درد شما می‌خورد و می‌تواند شما را اشباع بکند عبارت است از آنچه برای شما وجدان بشود، یعنی در وجدان شما قرار بگیرد. آن می‌شود علم حضوری.

انسان وقتی سنین طفولیت را تصوّر بکند - البته مشکل است - می‌فهمد که در چه وضعیتی بوده است، علم او نسبت به اشیاء در چه حدّی بوده است، خواست‌های او چه بوده است، چه تصوّراتی از هستی داشته است، چه تصوّراتی از مرگ و حیات داشته است و در چه محدوده‌ای از فکر سیر می‌کرده است. می‌گویند: انسان وقتی می‌خواهد تربیت کند، باید خودش را جای آن بچه قرار بدهد؛ یعنی خودش را کوچک کند، کوچک کند، کوچک کند، تا بچه بشود، آن وقت می‌تواند با این بچه صحبت کند و زبان او را بفهمد.

وقتی شما دست بچه را می‌گیرید و به مشهد برای زیارت امام رضا علیه السّلام می‌برید، این طور نباشد که فقط بگویید که همین طور حرم می‌رویم و می‌آییم؛ چون بچه حرم و این حرف‌ها را نمی‌فهمد.

روزی یک مرتبه او را حرم ببرید خوب است، ولی وقتی که می‌خواهید او را حرم ببرید، ببرید آنجایی که کبوترها هستند، آنجا را هم نشانش بدهید. خودتان آنجاها نمی‌روید و می‌گویید که لازم نیست، پس برای این بچه هم نیازی نیست. اما اگر بخواهید بچه نسبت به امام رضا رغبت و میل پیدا کند باید او را ببرید و کبوترها را هم به او نشان بدهید، و باید او را برای گردش و تفریح به یک جای دیگر هم ببرید؛ و الاً اگر فقط همین باشد که بیاید و ببیند و برود، یک تصور غیر صحیح نسبت به امام رضا برای او پیدا می‌شود.

انسان باید خودش را جای بچه بگذارد و ببیند او الآن در چه افقی سیر می‌کند، او هم همان کار را انجام بدهد. انسان باید خودش را در افق زن بگذارد و ببیند الآن این زن در چه محدوده‌ای است. وقتی خودش را جای او گذاشت، آن وقت می‌تواند نسبت به او برنامه قرار بدهد و عملیات تربیتی انجام بدهد؛ نه اینکه من باب‌مثال بگویم که این لباس را هم ندید، ندید! نیازی نیست و اشکالی ندارد! حالا ما یک قبا

می‌پوشیم، او هم مثل ما. نه‌خیر، زن دارای
یک محدوده و سعهٔ فکری است و انسان باید بر طبق
آن سعهٔ فکری عمل کند، منتها تربیت باید تربیت
صحیح باشد!

حالا من باب‌مثال اگر آن حالت طفولیت
به‌طور دقیق - با اینکه مشکل است - در نظرتان باشد
و حالت الآنان را هم احساس کنید که در چه افقی
هستید، آن‌موقع علم حضوری را کاملاً ادراک
می‌کنید. این تحوّل که به‌واسطهٔ مرور زمان و
به‌واسطهٔ تجربیات در شما پیدا شده است،
یک دگرگونی در شما ایجاد کرده است که اسم آن را
علم حضوری می‌گذاریم. از آن دگرگونی، آثار و
عوارض و بروزات و ظهورات نشئت می‌گیرد.

اگر یک بچهٔ دو ساله در این اطاق بیاید و
دو تا پشتک هم بزند، کسی به او نمی‌خندد، چون
می‌گویند که بچه است! اما من باب‌مثال اگر شما در
یک مجلس عمومی سه تا پشتک بزنید، می‌گویند که
دیوانه است! شما نمی‌توانید بگویید: «من بچهٔ
دو ساله هستم!» اگر بچهٔ دو ساله پشتک بزند، کسی

با او کاری ندارد چون بچه است. این کار که هیچ؛
اگر بدتر از این هم کاری انجام بدهد، می‌گویند که
بچه است! اما اگر شما حتی در ابرو و چشمتان کمی
تغییر بدهید، جلب توجه می‌کنید. این به جهت این
است که الآن شما در یک موقعیت حضور و علم
حضوری قرار گرفته‌اید که علم حضوری شما با علم
حضوری طفولیت تفاوت پیدا کرده است. به
مقتضای این علم حضوری، آثار و ظهورات و
بروزات شما با طفولیت تفاوت پیدا می‌کند و
توقعات مردم با انسان تنظیم می‌شود. همه اینها
به خاطر علم حضوری و به خاطر آن چیزی است که
انسان بدون اینکه بیان کند، در وجود خودش
احساس می‌کند. لذا اگر از شما سؤال کنند: «آقا، چرا
شما این کار را نمی‌کنید؟» می‌گویید: «آیا من این کار
را بکنم؟!» چون خواهی نخواهی شما چیزهایی در
خودتان می‌بینید و احساس می‌کنید، و به واسطه آن
احساس می‌گویید: «من این کار را انجام نمی‌دهم!»
این می‌شود علم حضوری.

تلمیذ: در همین مثال اولی که فرمودید، انسان
وقتی گرسنگی را درک می‌کند، گرسنگی غیر

انسان است و با انسان فرق می‌کند و غیریت در
اینجا است، اگرچه به

تعیّن و عدم تعین باشد؛ ولی اگر بخواهیم برای خداوند علم حضوری را فرض کنیم، باید یک علم بالاتر از علم حضوری باشد، یعنی اینجا عینیت اشیاء است.

استاد: توجه کنید! انسان است که در وجود او

گرسنگی است و یا در وجود او سیری است. همین

مسئله در خدا هم هست؛ همه موجودات در ذات خدا

منطوی هستند، در حالی که خدا اشرف و علت برای

همه موجودات است و وجود همه موجودات را در

وجود خود به علم حضوری می بیند، یعنی خودش را

علت می بیند؛ نه اینکه با یک چشم دیگر و با یک دست

دیگر اشراف داشته باشد و ببیند، همان طور که زنادقه

از شیعه و علمای شیعه هم چنین مسائلی را ترسیم

کرده اند و خدا را جدا کرده اند و معنای «خَلَوُ» را در

روایت: «إِنَّ اللَّهَ خَلَوُ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقُهُ خَلَوُ مِنْهُ»^۱

نهمیده اند و گفته اند:

خدا موجودی است که مخلوقات از او جدا

می شوند، مثل تکه ای که از یک توده پنبه جدا

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۸۲.

می شود، یک تکه از خدا هم جدا می شود و بعد
خدا چشم می اندازد و می بیند و احاطه پیدا
می کند.

تصور این افراد به این کیفیت است. این که علم
حضوری نشد، بلکه از او جدا شد. علم حضوری
این است که وجود او را در وجود خودش احساس
بکند؛ البته نه اینکه جزء و تکه باشد، بلکه مرتبه
است. این علم حضوری است.

گرسنگی هم همین طور است؛ لذا گرسنگی
بر طرف می شود و به جای آن سیری می آید، ولی باز
هم در وقتی که سیر است، این سیری را در وجود
خودش احساس می کند. گرسنگی و این عرض و
کیفیتی که پیدا کرده است، در مرتبه نازل نسبت به
خود او است و مرحله نفس، اعلیٰ و اشرف از مرتبه
شَبَع و جوع است.

تنافی قید «علیٰ طاقة البشريّة» با قید «علیٰ ماهو علیه»

در تعریف حکمت

پس تعریفی که برای حکمت کرده اند: «الحكمةُ

صيرورةُ الإنسان عالمًا عقليًا مشابهاً (أو مضاهيًا) للعالم

العيني» این حکمت مراد است؛ نه آن حکمت نظری و

خواندنی که عبارت است از یک سری تصوّرات و تصدیقات و یک سری نقوشی که اول در کتاب است و بعد در ذهن انسان می‌آید و در نفس انسان نقش می‌بندد. این که حکمت نیست، این مقدمه و وسیله برای آن حکمت است. همه اینها عبارت‌اند از یک سری معانی؛ البته نه اینکه اینها فایده ندارند، بلکه اینها جنبه مقدّمی دارند و انسان را حرکت و سوق می‌دهند و وسیله‌اند برای اینکه انسان به آن ذی‌المقدمه و غایت از حکمت نظری برسد که عبارت است از تبدّل جوهری.

اینکه می‌گوییم که در اینجا عبارات خلط شده است، به خاطر این جهت است که ما باید ببینیم «الحکمةُ صیرورةُ الإنسانِ عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی»، به چه معنایی است؟ اگر به معنای این است که انسان تبدل ماهوی پیدا کند و حقیقت او به حقیقت وجود متبدل شود و با حقیقت هستی و نظام عوالم وجود عینیّت پیدا کند، پس اینکه در اینجا فرموده‌اند: «به قدر وسع انسان» یا «به قدر طاقت بشری»، دیگر معنا ندارد؛ چون یا انسان به حقیقت وجود علی‌ماهوعلیه

می‌رسد یا نمی‌رسد؛ اگر برسد دیگر به قدر وسع انسانی معنا ندارد و اگر نرسد، نرسیده است، پس این دیگر حکمت نبوده است. مگر اینکه ما این‌طور توجیه کنیم که انسان به هر مرتبه‌ای که برسد واقعاً به همان مقدار نسبت به هستی تقرب پیدا کرده است و نسبت به نظم عالم خلق و عالم امر تقرب پیدا کرده است؛ اگر کسی به مرحلهٔ صفات برسد، به همان مقدار، اگر به مرحلهٔ افعال برسد، به همان مقدار، و اگر به مرحلهٔ اسماء برسد، به همان مقدار. به هر مرحله‌ای که برسد، به شرط اینکه علی‌ماهوعلیه باشد، به حقیقت آن رسیده است. حالا اگر علی‌ماهوعلیه نباشد، یعنی نزدیک به حقیقت او بشود، به همان اندازه از حکمت در وجود او قرار گرفته است و به همان اندازه تبدل و تغیر پیدا کرده است.

هرکس از حکمت به اندازهٔ خودش بهره‌مند می‌شود. یک وقت نزدیک دریا می‌آید، دریا موج دارد و باد هم می‌آید و ذراتی به سر و صورتش می‌خورد، بویی می‌کند، سر و صدایش را می‌فهمد، قدری از آن تراوشاتی که همراه با آن موج زدن است

به سر و صورتش می خورد، خیس هم می شود و

احساس هم می کند و می گوید

که دریا باید این طوری باشد؛ ولی هنوز داخل دریا نرفته است. بعد جلو می آید و وارد دریا می شود، دریا در ابتدا يك سانت است، بعد ده سانت می شود، بعد جلو می آید و يك متر می شود، بعد جلو می آید و ده متر می شود، بعد جلو می آید و می بیند که عجب، دریا چقدر عمق دارد! الآن در اینجا فقط يك متر از حقیقت دریا را لمس کرده است. موقعی حقیقت دریا را کاملاً لمس می کند که من باب مثال ده کیلومتر پایین برود. آن موقع هنوز فقط عمق دریا را لمس کرده است، ولی طول و عرض را نفهمیده است! شروع می کند به این طرف و آن طرف حرکت کردن و بالا و پایین شناکردن، بعد وقتی که به همۀ شرشر وجود او رسید، آن موقع می گوید: من حالا دریا را کما هو علیه احساس کردم! این می شود علی طاقه البشريّة. حالا اگر این طور معنا کنیم دیگر «علی ما هو علیه» نیست، یعنی در مرتبۀ خودش بهره مند شده است، نه اینکه واقعاً به حقیقت آن رسیده است تا در آن نظم نفس الأمری اش وجود داشته باشد.

مراتب حکمت عینی و قلبی

مراتب حکمت تفاوت پیدا می کند و هر کسی

یک طور است: ﴿تِلْكَ أَلْسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ

بَعْضٍ﴾^۱؛ مثلاً حضرت لقمان واقعاً به حکمت رسیده

بود: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^۲، اما آن مرتبه کمال

حکمت مختص به پیغمبر اکرم و ائمه علیهم السّلام

است. این مسئله مثل تفاوت مراتب صلاح است؛

مثلاً درباره همه پیغمبران لفظ «صلاح» آمده است:

﴿وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾^۳، اما آیا این صالح با آن

صالحی که می فرماید: ﴿وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ

الصّٰلِحِينَ﴾^۴ یکی است؟ این مقام صلوح در سفر

چهارم است که آن تضلع و سعه برای انسان در

رجعت پیدا می شود، و این

مقامی است که دارای سعه زیادی از انوار و

مظاهر خدا در مقام رجوع است. اینها مراتب مختلف

^۱ سوره بقره (۲) آیه ۲۵۳. امام شناسی، ج ۱، ص ۱۱۰:

«این پیامبران و فرستادگان را ما بعضی را بر بعضی دیگر برتری داده ایم.»

^۲ سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۲. مطلع انوار، ج ۵، ص ۸۵: «و به تحقیق که ما به

لقمان، حکمت آموختیم.»

^۳ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۷۲.

^۴ سوره بقره (۲) آیه ۱۳۰؛ سوره نحل (۱۶) آیه ۱۲۲؛ سوره عنکبوت (۲۹)

آیه ۲۷.

صلوح است.^۱

تلمیذ: این سعه در سفر چهارم را قبل از سفر اول

پیدا می‌کند؟

استاد: نه خیر؛ البته نحوه تربیت مؤثر است، ولی

در فناء هیچ فرقی نمی‌کند و در رجوع هم

کُلُّ عَلِيٍّ شَاكِلَةٌ است.

آن تعریفی که مرحوم آخوند برای حکمت

آورده بود عبارت است از «استکمال و تبدل نفس». البته

ایشان در این عبارت باید فلسفه را تعریف می‌کرد، اما

غایت را در تعریف فلسفه آورده بود و این يك نقص

است. تعریفی که ما از حکمت واقعی می‌کنیم عبارت

است از: «تبدل نفس به واسطه ادراك حقایق

نفس الامریه» یعنی تبیین واقعی هر شیء لدى النفس

علی‌ماهوعلیه، چه حقایق عالم امر و چه حقایق عالم

خلق. تبیین واقعی یعنی به واسطه این تبیین، نفس

استکمال پیدا می‌کند و به کمال خودش می‌رسد.

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون مقام صلوح، رجوع شود به رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الألباب، ص ۷۶ - ۸۴.

این تبیین واقعی و حقیقی کلّ نظام علی‌ماه‌علیه،
یا موجب استکمال و مقدمه برای استکمال است، یا
عینیت خارجی با استکمال دارد و مساوی با استکمال
است. تا وقتی این تبیین پیدا نشود، نفس در جای
خودش است و فرقی نکرده است؛ اما به واسطه این
تبیین، نفس به آن کمال خودش می‌رسد، یعنی به حقیقت
هر شیء علی‌ماه‌علیه می‌رسد، یعنی به آن طوری که آن
شیء هست و آن طوری که واقعیت دارد می‌رسد.

وصفی که ما در اینجا لحاظ کردیم عبارت بود
از «ادراک نفس نسبت به حقایق اشیاء، آن طور که باید
باشد»؛ اما حالا می‌گوییم: «ادراک ذات به حقایق اشیاء
علی‌ماه‌علیه». پس حکیم یعنی آن ذاتی که هر حقیقتی
را در جای خودش قرار

می‌دهد و هر وجودی را مطابق با آنچه هست
قرار می‌دهد؛ البته نه قرار دادن تفکری و تعقلی و
تأملی، بلکه قرار دادن صدوری و علی.

حالا کدام ذات و کدام موجودی ألیق به این
است که حقایق اشیاء را علی‌ماهوعلیه در جای خودش
قرار بدهد؟ هیچ موجودی غیر ذات پروردگار ألیق
نیست! او نه تنها در جای خودش قرار می‌دهد، بلکه
اصلاً عین حقیقیة‌الأشیاء است و حقیقیة‌الأشیاء از
وجود او نشئت می‌گیرد. این اولین مرحله می‌شود که
مرحله اولیّت و اولویّت و ألیقیّت در ذات پروردگار
است، لذا به او حکیم می‌گویند. این عالی‌ترین و
بالا‌ترین مقام تنظیم و تدبیر است. بعد از ذات الهی،
پیغمبر اکرم و بعد از او، افراد دیگری هستند که به این
مقام حکمت برسند و وجود آنها وجودی بشود که هر
شیء را علی‌ماهوعلیه در جای خودش قرار بدهد و ببیند
و لمس کند. به اینها حکیم می‌گویند.

ذات در اینجا اعمّ از نفس و جن و ملائکه
و... است؛ لذا جن و ملائکه هم به حکمت می‌رسند،
ولی نه به مقدار انسان، بلکه مادون انسان.

تلمیذ: بنا بر فرمایش شما، حکیم با مُخْلِص
مترادف می‌شود؟

استاد: نه، حکیم واقعی از مُخْلِص و از مرحله
اخلاص بالاتر است. مقام مُخْلِصین مقام فناء ذات
است، گرچه با فناء اسماء و صفات هم می‌سازد. البته
همان‌طوری که عرض کردم،^۱ لازمه فناء اسماء و
صفات، فناء در ذات است؛ یعنی تا بارقه‌های جلالیه
نباشد که به ذات بخورد، نمی‌توانند فناء اسمائی پیدا
کنند.

در مقام فناء ذات، صحبت در ملکه است؛
یعنی افرادی هستند که حالات فنائی به‌عنوان حال
دارند، ولی جنبه ملکه پیدا نکرده است، لذا هنوز
خطراتی هست: «از آن‌سوی فناء صد خطر است»^۲
مربوط به اینجا است. البته در اینجا مسئله نفس
نیست، بلکه مسئله اینیت است. مسئله اینیت یعنی
خودش هنوز هست؛ یعنی هرچند از نفس عبور
کرده است،

^۱ رجوع شود به ص ۱۸۴.

^۲ دیوان حافظ (قزوینی)، غزل ۳۱۴.

ولی هنوز از تعین ذاتی نگذشته است. گرچه عبور از نفس هم خیلی مهم است، ولی عبور از نفس در اواسط سیر است و اشکال اساسی در عبور از تعینات است.

تلمیذ: خیر کثیر هم همین است؟

استاد: خیر کثیر یعنی آن خیری که تمام شوائب وجودی انسان را فرا بگیرد و دیگر شیئی از انسان باقی نگذارد که انسان نسبت به آن وجود، احساس حقارت یا کمبود یا کمی یا خلأ کند. «کثیر است» یعنی تمام وجود انسان را می‌گیرد و خلائی برای انسان باقی نمی‌گذارد. خیر کثیر همان رسیدن به حقیقت هستی است که بالاتر از آن دیگر مرتبه‌ای وجود ندارد.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه سیزدهم: تعریف علم فلسفه (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

عرض شد که دو علم در تحقیق حقیقت

موجود - چه موجود سیفلی و چه موجود علوی و

حتی خود موجودیّت حق تعالی - در نظام هستی

وجود دارد: فلسفه و عرفان.^۱

اگر این تحقیق بر اساس برهان و نظریات باشد،

عبارت است از همین انتقاش صور مظاهر وجود در

وعاء ذهن، به هر کیفیتی که نقش ببندد و به هر مقداری

^۱ رجوع شود به ص ۱۲۹.

که نزدیک به واقع باشد، علی‌طاقة البشريّة؛ «برحسب طاقت بشری». به این «فلسفه» می‌گویند.

لزوم برهانی بودن مسائل فلسفه و اصول عقاید

فلسفه عبارت است از انتقاش صور حقیقی

اشیاء با برهان، نه با گمان و نه با تقلید. من باب مثال

اگر چون دیگران نسبت به ملک و روح این‌طور

گفته‌اند ما هم این نظریه را داشته باشیم، به این فلسفه

نمی‌گویند؛ یا اینکه اگر انسان به واسطهٔ ادله از روی

ظواهر و دلایل غیر قطعی از نظر سند و یا دلالت، به

مسئله‌ای گمان پیدا بکند، به این فلسفه نمی‌گویند.

کیفیت تمسک به اخبار آحاد در اصول عقاید

شاید آن مطلبی که بعضی‌ها می‌گویند: «انسان

در اصول عقاید نمی‌تواند به

اخبار آحاد تمسک کند» بر همین اساس و ملاک باشد؛ به جهت اینکه اخبار آحاد قطعی نیست؛ ولی در اصول عقاید، جنبه التزامی انسان نسبت به معارف مبدأ و معاد لازم است و این التزام از نقطه نظر اهمّیت، در مرتبه بالایی قرار دارد.

اگر ما بخواهیم نسبت به مسئله حجّیت اخبار بحث کنیم، از بحث اصلی فاصله می گیریم، و یاد می آید قبلاً راجع به این قضیه صحبتی شده بود که اصلاً ملاک در حجّیت اخبار چیست؟ و آیا این حجّیت به یک نسق واحد در همه موارد ساری و جاری است یا اینکه بر حسب کلّ مورد تفاوت پیدا می کند، همان طور که وثاقت و یا علم تفاوت پیدا می کند؟ من حیث المجموع برای هر موضوع و موردی به یک وثاقت مختصّ به خود نیاز داریم.^۱ وقتی کسی می آید و به شما می گوید: «الآن که می آمدم، دیدم که ماشینی تصادف کرد و یکی را کشت!» شما قول او را می پذیرید، به خاطر اینکه تصادف و تلف به واسطه تصادف، یک مسئله عادی

^۱ رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹۴، تعلیقه.

است و خیلی مهم نیست. اما من باب مثال اگر به شما بگویم: «بیا در دادگاه شهادت بده که این شخصی که الآن تصادف کرده مُرده است»، آیا شما به صرف همین قول این یک نفر اکتفا می‌کنید؟ این طور که نیست. وقتی که مقام، مقامِ شهادت است و قرار است یک نفر را به واسطهٔ شهادت شما اعدام کنند یا از او دیه بگیرند یا او را تعزیر کنند و حد بزنند یا قصاص کنند، شما دیگر به حرف یک نفر اعتماد نمی‌کنید. وثاقت در اینجا با وثاقت در اینکه یک نفر از این طرف خیابان آمد و بعد تصادف کرد، تفاوت دارد.

البته من در اینجا نمی‌خواهم این مطلب را به عنوان یک نظریه و یک مطلب مسلّم قرار بدهم، بلکه می‌خواهم این مطلب را عرض کنم که وثاقت در موارد مختلف تفاوت دارد؛ یعنی آیا ادلهٔ حجّیت خبر واحد فقط اختصاص به فقه و اعمال و تکالیف جوارحی دارد، یا با وجود خطیر بودن مسائل مربوط به مبدأ و معاد و مسائل توحید و امثال ذلک، شامل التزام به معارف الهیه و عقاید هم می‌شود؟

که راوی در خدمت امام علیه السّلام نشسته است و امام در حال صحبت با شخصی است، با توجه به اینکه ما نمی‌دانیم راوی در چه مرحله‌ای از معارف قرار دارد، نمی‌توانیم به صرف وثاقت راوی که آدم خوبی است کلام او را بپذیریم و به‌عنوان یک اصل اعتقادی تلقی کنیم، و اصلاً خیلی بعید است که عقل سلیم در اینجا هم چنین اجازه‌ای به ما بدهد. در مسائل مربوط به مشکلات مسئله توحید و سخت‌ترین قضایای توحیدی که یک فیلسوف در آن می‌ماند، به صرف روایتی که مثلاً سکونی نقل کرده است و معارفش فقط در حدّ همین فقه است، نمی‌توانیم بگوییم مسئله به همین کیفیت است که او گفته است و بنا و پایه‌های اعتقادی‌مان را بر آن بگذاریم؛ علاوه بر اینکه حرف‌هایی هم در وثاقت او هست.^۱ پس به همین مقدار که در معارف مبدأ و معاد روایتی از امام رضا علیه السّلام نقل کند، نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اولاً مقدار ظرفیت راوی ملاک است. ثانیاً

^۱ رجوع شود به الرجال، ابن‌غضائری، ص ۳۸؛ رجال النجاشی، ص ۵۶.

اینها نقل به لفظ نکرده‌اند، بلکه نقل به معنا کرده‌اند. وقتی نقل به معنا کرده است، ما چطور به کلام او اعتماد کنیم؟ اگر نقل به لفظ می‌کرد و می‌گفت: «عین عبارت امام علیه السّلام این است!» قابل قبول بود. من باب مثال روایت «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^۱ نقل به لفظ است و تواتر لفظی در اینجا وجود دارد و ما بنا بر این روایت، در مسئله شناخت و اتحاد معرفت امام و معرفة الله می‌توانیم مجالی برای بحث داشته باشیم. اما مثلاً یک راوی در یک مسئله توحیدی از امام علیه السّلام سؤال کرده است و حضرت طوری به او جواب می‌دهند که اصلاً با آن معارفی که ما در دست داریم نمی‌سازد؛ در اینجا حضرت بر طبق فهم آن شخص با او صحبت کرده است، چون افراد مختلف‌اند. شما در عِلل نگاه کنید:

از امام رضا علیه السّلام یا امام صادق علیه السّلام

سؤال می‌کنند: «چرا نماز صبح را باید بلند

بخوانیم؟» حضرت می‌فرمایند: «به خاطر اینکه اگر

^۱ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۰. امام شناسی، ج ۲، ص ۱۵۱:

«کسی که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، به مردن مردمان جاهلی از دنیا رفته است.»

مثلاً در سجده باشی و هوا تاریک است، کسی به تو لگد نزند!» آیا واقعاً علت بلند خواندن نماز صبح این است که کسی به انسان لگد نزند؟! اینکه نیست و معلوم است که حضرت این مسئله را بر طبق فهم آن شخص فرموده است.

لذا این قضیه‌ای که مرحوم علامه طباطبائی مطرح کرده‌اند بسیار مسئله دقیق است و خیلی قابل اهمیت است که اصلاً خود «شناخت راوی» مسئله‌ای است؛ یعنی اصلاً راوی را بشناسیم که کیست و مقدار معلوماتش چیست و در چه ظرفیتی است.^۱

اصلاً راه دور نرویم؛ مثال حی و حاضر: حضرت والد یک حرف می‌زدند، به ده صورت نقل می‌کردند و به ده صورت تفسیر می‌شد! حالا اینکه بعضی‌ها می‌گفتند: «منظور آقا این بود» دیگر بماند، آن دیگر صد صورت می‌شد! فقط همین قدر می‌گویند که آقا این مطلب را فرمودند؛ ولی اگر نواری وجود داشته باشد و انسان گوش بدهد می‌بیند

^۱ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۶۳، با قدری اختلاف.

^۲ رجوع شود به المیزان، ج ۸، ص ۱۴۱؛ ج ۱۲، ص ۲۶۲؛ ج ۱۴، ص ۱۳۳.

که اصلاً ایشان این طوری نگفته‌اند یا اصلاً زمینه این طوری نیست. خلاصه اینکه قرائن در اینجا دخالت بسیار زیادی دارند.

اینکه بارها عرض می‌کردم: «ظهور نوعی» ملاک برای حجّیت نیست، بلکه «ظهور شخصی» مهم است؛ فایده‌اش در اینجا پیش می‌آید. لذا وضع من در این اواخر طوری شده بود که دیگر به حرف هیچ‌کس اعتماد نداشتم. خدمت آقا می‌آمدند و می‌گفتند: «آقا، شما چنین حرفی زده‌اید؟» ایشان می‌فرمودند: «نه آقا، کجا بنده این حرف را گفته‌ام؟!» بعد که آنها می‌رفتند، ایشان می‌فرمودند: «بنده اصلاً یک چنین مطالبی نگفته‌ام! اما نه اینکه اینها تقصیر داشته باشند، بلکه فهمشان متفاوت است.»^۱

اینجا است که در بحث تعارض ادله، مسئله «افقهیت» پیش می‌آید. «ضبط» مسئله مهمی است؛ ولی اولین مسئله، افقهیت است؛ یعنی چه کسی فهمش بالاتر است، چه کسی به امام علیه السّلام نزدیک‌تر است، چه کسی از امام علیه السّلام معارف

^۱ جهت اطلاع از مبنای مؤلف محترم در حجّیت خبر واحد، رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹۴، تعلیقه ۲؛ عنوان بصری، ج ۱، ص ۱۶۹.

را بیشتر تلقی کرده است، چه کسی با جزئیات و ظرائف مطالب امام علیه السّلام سر و کار دارد؟ این قضیه مهم است. مسئلهٔ افقهیّت، از ضبط و تحفّظ و اصدقیّت و وثاقت و صداقت و اعدلیّت و امثال ذلک بالاتر است. آن کسی که فهمش بیشتر است می‌داند امام علیه السّلام که این مسئله را گفته است، در چه زمینه‌ای بوده است و با چه افرادی صحبت می‌کرده است و آیا تقیه بوده یا نبوده است. یعنی خصوصیات فردیهٔ آن مورد را در نظر می‌گیرد و حتی آن روایت را کنار می‌گذارد. البته این‌طور نیست که اگر ما یک روایت را کنار بگذاریم مرتد شده‌ایم؛ گرچه الآن آقایان به‌صرف اینکه مثلاً در فلان عبارت از این روایت اشکالی پیدا می‌شود، خیلی راحت روایات را کنار می‌گذارند و اصلاً هیچ باکی هم ندارند! از طرف دیگر، ما در بعضی موارد حتی روایت صحیح را هم خیلی راحت کنار می‌گذاریم و می‌گوییم که این روایت با قواعد ما نمی‌سازد! البته آن قواعدی که از خود ائمه به‌دست ما رسیده است، نه قواعد ساختگی‌ای که آقایان درست کرده‌اند!

دو سه روز پیش یک نفر پیش من آمد و
مطلبی از روزنامه اطلاعات گفت. مسئول روزنامه
اطلاعات، استقامت فکری ندارد و من در مطالبی که
در این روزنامه درج می‌شود، مسائل خلاف زیادی
دیده‌ام. او گفت:

در این روزنامه شخصی به نام عباس تیلای مقاله‌ای
نوشته و گفته است: «اینکه زن باید به اندازه
نصف مرد ارث ببرد، در آن زمان درست بود،
به خاطر اینکه شوهر نفقه زن را می‌داد و مخارج
زن بر عهده مرد بود و لذا زن باید به اندازه نصف
مرد ارث ببرد.»

اصلاً چه ربطی به قضیه نفقه دارد؟! مثلاً این
حرف چه ربطی به آن دختر کوچکی دارد که هیچ
کسی به او نفقه‌ای نمی‌دهد؟! حالا راجع به دیه چه
می‌گویید؟! دیه که با ارث فرق دارد و اصلاً ربطی به
نفقه ندارد!

از طرف دیگر، آیا پیغمبر در آن زمان نعوذبالله
لال تشریف داشت که بگوید: «اگر زن برای شوهر کار
کند نه اینکه به بیرون از منزل برود و کار کند، بلکه مثلاً
زن در مزرعه یا باغی که مرد دارد، برود و کار کند
به اندازه مرد ارث می برد و اگر کار نکند و شوهر
نفقه اش را بدهد، به اندازه نصف مرد ارث می برد!»

اتفاقاً می گویند در همین نواحی خوزستان
خود ما این طور مرسوم است که اصلاً مرد داخل
خانه می نشیند یا در قهوه خانه می نشیند و قلیان
می کشد! آن وقت اگر استصحاب قهقرا را به ملاک
عدم تغیر، حجت بدانیم، باید بگوییم در زمان پیغمبر
هم همین اوضاع بوده است و در عین حال، پیغمبر
در اینجا هم حکم به تنصیف کرده اند؛ در حالی که
پیغمبر حکم به تنصیف نکردند.

الحمد لله وقتی بعضی علما این حرف ها را
بزنند، دیگر مسئله ای نیست و راه باز شده است و آن
آقای روشن فکر بزرگوار هم فکر می کند و می گوید:
«چون در این زمان زن ها کار می کنند و در بیرون از
منزل اشتغال دارند، قطعاً باید این حکم عوض بشود

و حکم به تساوی ارث زن و مرد بشود!» یعنی هیچ‌کسی نیست که جلوی اینها را بگیرد! و الحمدلله هر توده‌ای و کمونیستی در روزنامه‌هایی که هزینه‌اش از بیت‌المال صرف می‌شود افاضه می‌فرماید! خب آقا جان من، این مزخرفات و حرف‌ها تازگی ندارد و در همان زمان رضاشاه هم می‌گفتند! این «نوآوری» که می‌گویند، یک‌سری حرف‌های چرندی است که اول در ممالک عربی مثل مصر و تونس پیدا شده و بعد به ما رسیده است و ما ته‌مانده آنها را داریم می‌خوریم!

در این مسائل باید ملاکات را از خود روایات و از خود اهل‌بیت به‌دست بیاوریم تا براساس آن ملاکات، صحت و سقم روایات برای ما روشن شود. هم‌چنین باید موارد و خصوصیات ورود مسائل معارفی و اعتقادی‌ای که اخذ می‌کنیم برای ما روشن بشود که در چه زمینه‌ای بیان شده است.

تعریف شارح از علم فلسفه

به‌هرجهت، مطلبی که در اینجا عرض شد این است که فلسفه عبارت است از: تحقق و تنظیم نظم عالم هستی علی‌ماهو علیه با برهان، یعنی با مطالب یقینی. لذا

مطالبی به وسیلهٔ ظن و اعتبار برای ما روشن بشود
یا با تقلید از پدران و یا حتی مجتهدین برای ما مشخص
بشود، به آن حکمت و فلسفه نمی‌گویند. من باب‌مثال
مجتهدی که مطالب را طوری فهمیده است که در
رساله‌اش می‌نویسد: «کسی که قائل به وحدت وجود
است مرتد و کافر و نجس است!» و شما از او تقلید
کنید و به این مسئله پای‌بند بشوید، به این حکمت
نمی‌گویند. اینها برای خودشان گفته‌اند، یا اگر هم
صحیح گفته‌اند، التزام به اینها را حکمت نمی‌گویند.
حکمت عبارت است از اینکه: «انسان نظم عالم وجود
را علی‌ماهو علیه بحسب الطّاقة البشريّة تنظیم کند.» این
می‌شود فلسفه که البته خود مرحوم آخوند هم در شرح
الهدایة الاثریة به همین مطلب اشاره دارد. تعریفی که
ایشان در آنجا برای فلسفه آورده‌اند بهتر از تعریفی
است که در اینجا آورده‌اند؛ چون در این تعریف فقط به
غایت فلسفه اشاره شده است، البته در ضمنش به
خصوصیات حدودی و رسومی فلسفه هم اشاره شده
است، ولی در آنجا دیگر غایت در نظر گرفته نشده

است، بلکه غایت را بعداً آورده است. ایشان در آنجا

می‌فرمایند:

صناعتی (عمل یا علم یا فنی) است که انسان به واسطه آن صنعت، به حقیقت هر موجودی که ما هو علیه اطلاع پیدا می‌کند و حقیقت او برایش روشن می‌شود، بحسب الطّاقة البشريّة.^۱

بعد در آنجا می‌گوید که این حکمت بر دو

قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی.

حکمت نظری یعنی انسان به حقیقت اشیاء

(حقیقت عالم وجود و موجود) علی‌ما هو علیه اطلاع

پیدا بکند و صور برهانیّه این نسق در ذهن او قرار

بگیرد و نقش ببندد، علی حسب الطّاقة البشريّة.

^۱ شرح الهدایة الأثیرية، ص ۶:

«فاعلم أنّ الحكمة صناعة نظرية يُستفادُ بها كيفية ما عليه الوجودُ في نفسه و ما عليه الواجبُ من حيث اكتساب النظريات و اقتناء الملكات لتستكمل النفس و تصير عالمًا معقولاً مضاهياً للعالم الموجود فيستعدُّ بذلك للسعادة القصوى، و ذلك بحسب الطّاقة البشريّة.»

اما حکمت عملی این است که انسان براساس
انتقاش این صور، ملکات و افعال و کردار رذیله خود
را به ملکات و احوال و اخلاق حسنه متحوّل کند و
برگرداند. یعنی اولاً به کیفیت زدودن اخلاق رذیله
(یعنی آن ملکاتی که موجب می شود انسان از مقام
عبودیت بیرون بیاید و به مقام تفرعن و انیت وارد
بشود و توغل پیدا بکند؛ از قبیل بخل و حسد و
شهوت و کینه و پرداختن به عیوب الناس) و
جایگزینی و تبدل آنها به اخلاق حسنه علم پیدا بکند
و آنها را بشناسد. بعداً به واسطه اطلاع بر نحوه
زدودن و از بین بردن آنها، ملکات رذیله و سیئه را از
خودش دفع کند و رد کند و در صدد اصلاح آنها
بربیاید.

بنابراین در اینجا دو صنعت و دو فن و دو علم
وجود دارد:

علم اول عبارت است از اینکه به حقایق
موجودات کما هو علیه علم پیدا کنیم. این علم مربوط
به انسان نیست و تحصیل آن در اختیار انسان نیست،
چون موجودات در اختیار انسان نیستند و تنظیم پیدا

کردن آنها به اراده انسان نیست.

علم دوم که متکفل جنبه ثانی از مسئله است،

عبارت است از اینکه نفس انسان به واسطه آن علم

اول، استکمال پیدا کند و به آن کمال خودش برسد، یعنی

شهود وجدانی و تحوّل و تبدل جوهری پیدا کند. یعنی

ابتدا این نفس به واسطه علم و حکمتی که عبارت است

از تنظیم عالم وجود علی‌ماهوعلیه، کامل بشود و

برگردد و متحوّل بشود. بعداً وقتی انسان به حقیقت

عالم وجود اطلاع پیدا کرد و ضعف و نقصان و شدت

بیچارگی خود را دید، در مقام رسیدن به فعلیت و

ازبین بردن نقائص و خلل و رسیدن به آن وجود

واجب‌الوجود و آن مبدأ فیاض و آن علة‌العلل و

هستی بخش همه هستی‌ها بریاید. به این علم دوم، علم

اخلاق و حکمت عملی می‌گویند.

پس حکمت عملی عبارت است از علمی که

انسان به واسطه آن علم، بر رذائل نفسانی و اخلاقی و

افعالی و کرداری خودش اطلاع پیدا می‌کند و

در صدد زدودن و از بین بردن این ملکات و کردار و

افعال ناپسند برمی آید و می تواند با اخلاق حسنه
جایگزین کند. تحصیل این علم دوم دیگر در اختیار
انسان است؛ چون این علم عبارت

است از تحصیل وجوداتی که انسان می‌خواهد آنها را برای خود تحصیل کند تا آن وجودات خبیثه‌ای که در مرحلهٔ دنائت قرار دارند، جای خودشان را به این وجودات بدهند تا انسان به وجود روحانی، موجود بشود و اخلاق و ملکات فاضله را تحصیل کند.

به عبارت دیگر، بحث اول راجع به سلسلهٔ علیت و معلولیت و هستی همهٔ عالم و واجب‌الوجود است، و بحث دوم راجع به آن خصوصیات و علمی است که انسان به واسطهٔ آنها می‌تواند خودش را به اخلاق روحانیین و به اخلاق الله متبدل کند.

پس حکمت عملی با کردار و افعال انسان سروکار دارد، ولی حکمت نظری با فکر و عقل انسان سروکار دارد. این همان علم حکمت و فلسفه‌ای است که عبارت است از علم به تنظیم نظم هستی

علی‌ماهو علیه علی حَسَبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ.^۱

عدم تأثیر حکمت نظری در استکمال نفس

^۱ شرح الهدایة الأثریة، ص ۷.

همان‌طور که عرض کردم، مسئله‌ای که در اینجا هم برای مرحوم آخوند و هم برای دیگران مثل مرحوم سبزواری و افراد دیگری که در اینجا تعلیقه و حاشیه دارند خلط شده است، این است: هیچ‌وقت حکمت نظری موجب استکمال نخواهد بود و استکمال نفس اصلاً در باب و وادی دیگری است و با انتقاش و صور کاری ندارد و هیچ‌کسی با برهان به استکمال نمی‌رسد. لذا اینکه ایشان در اینجا فرموده‌اند: «فلسفه استکمال نفس انسانی است به معرفت حقایق موجودات علی‌ماهی علیها»، در مقام حکمت شهودی و وجدانی صحیح است، نه در مقام حکمت نظری. این عبارت، عبارت بسیار خوبی است و از عرفان شهودی و وجدانی حکایت می‌کند که انسان آن تنظیم عالم را در وجود خودش احساس کند.

اما این عبارت: «و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین، لا أخذاً بالظنّ و التّقلید» راجع به حکمت نظری است و با عرفان و شهود کاری ندارد. عارف هیچ‌وقت خدا را با برهان نمی‌شناسد، بلکه همیشه با

شهود و وجدان به خدا می‌رسد. عبارت «بالبراهین، لا

أخذًا بالظنِّ و التّقليد» در مقام اخذ تنظیم نظم حقیقت

هستی بر اساس

مقدمات برهانیه است، نه براساس ظن و تقلید.
بنابراین ما تردید و خلجانی بین این دو
عبارت احساس می‌کنیم؛ چون مرحوم آخوند این را
که مربوط به استکمال نفس به واسطه معرفت و شهود
است، با حکمت نظری خلط کرده است و بقیه هم
راه را به همین کیفیت پیموده‌اند.

تلمیذ: حکمت عملی متوقف بر حکمت نظری
است؛ چون تا کسی حکمت نظری نداشته باشد،
نمی‌تواند بگوید موقف من چیست.

استاد: اینها با همدیگر تفاوت دارند و بحثش
بعداً می‌آید. بعضی‌ها در حکمت نظری قوی هستند
و اصلاً حکمت عملی ندارند؛ اما بعضی‌ها حکمت
عملی‌شان خوب است ولی در چیدن صغری و کبری
خیلی ضعیف هستند، مثل بعضی‌ها که سیاستشان
خیلی خوب است و می‌توانند منزل را خوب اداره
کنند و خوب تربیت کنند، ولی کلیات را نمی‌فهمند
و اگر یک مسئله ریاضی از آنها بپرسی، در آن
می‌مانند و تا یک سال دیگر هم نمی‌توانند جواب
شما را بدهند! این به خاطر این است که فکر و عقل
اینها به مسائل جزئی بیشتر از مسائل کلی توجه دارد،

یعنی به آن مطالبی توجه دارد که مربوط به افعال و ملکات است. این می‌شود حکمت عملی. این مسئله‌ای بود که استطراداً عرض کردم.

به‌طور کلی حکمت عملی عبارت است از اطلاع و علم به رذائل و مفاسد اخلاقی انسان، تا بعداً در صدد رفع آنها بر بیاید. مثلاً ما علم داریم که دارای غضب هستیم، دارای شهوت هستیم، دارای حقد و کینه هستیم، چشم دیدن مردم را نداریم، چشم دیدن بالاتر از خودمان را نداریم، چشم دیدن کسی که خدا به او لطفی کرده است نداریم، همیشه دل‌مان می‌خواهد غیبت کنیم و بدی مردم را بگوییم؛ لذا باید در صدد رفع آنها بر آییم: «كَفَى بِالْمَرْءِ شُغْلًا بِعَيْبِهِ لِنَفْسِهِ عَنِ عُيُوبِ النَّاسِ.»^۱

لازم نیست شما برهان صدیقین را بدانید تا بتوانید رذائل را از خودتان دفع کنید! همه این افرادی که سالک می‌شوند، از آن کسی که حتی نمی‌تواند

^۱ تحف العقول، ص ۲۸۲. ترجمه:

«آدمی را همین بس که مشغول به خویشتن باشد و از جست‌وجو و سر درآوردن از کار مردم پرهیز کند.» (محقق)

امضاء کند و اصلاً سواد ندارد تا آن کسی که بالاتر است، همه در مقام حکمت عملی هستند؛ یعنی به واسطه از بین بردن اخلاق سیئه و جایگزینی اخلاق حسنه و اخلاق روحانیین به جای اخلاق سیئه و به واسطه «تخلّقوا بأخلاق الله»،^۱ آن نتیجه و آثار تخلّق به اخلاق الله برای انسان حاصل می شود که عبارت است از کشف حجابها و ظهور صفات جلالیه و جمالیه پروردگار.

حکمت عملی مثل کتاب جامع السعادات و معراج السعادة مرحومین نراقیین است و مقدمه شهود و تبدل نفس از عالم دنائت به عالم روحانیت و تغیر آن است.

اما حکمت نظری این طور نیست و فقط در صدد شناساندن حقیقت هر وجود و موجودی که اوعلیه است؛ مثلاً بشناساند که مَلَك از چه جنسی است، ماده است یا نه؟ حسی است یا نه؟ مجرد است یا نه؟ از نظر مقدار تجرد در چه مرحله ای از تجرد قرار دارد؟ آیا ملك

^۱ مفاتیح الغیب (تفسیر الرازی)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹؛ الکلمات المکنونة، ص ۲۸۷.

صورت دارد یا تجردش قوی‌تر از صورت است؟
خدمتتان عرض کردم که مراحل تجرد متفاوت است؛
مرحله اول تجرد، مرحله مثال أسفل است و مافوق
آن، برزخ است و بعد از آن، صورتی محض است و
بعد از آن، ابهامی است بین معنا و آن صورت، و بعد از
آن فقط معنای تنها می‌ماند و بعد از آن فقط نور محض
می‌ماند. این مراحل تجردی است که برای انسان پیدا
می‌شود و هرچه شدت و قوّت و اولیّت و اولویّت
وجود قوی‌تر بشود، مرحله تجرد هم قوی‌تر خواهد
بود.

حالا ما این مطالب را فهمیدیم، اما به کجا
رسیدیم؟ این همه حکما و فلاسفه آمده‌اند و بحث و
تحقیق کرده‌اند، ولی وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم که
اینها هنوز اول

راه هستند. پس چه شد؟ البته اینها داعی می شوند
و انسان را حرکت می دهند، اما به هیچ وجه موجب
استکمال نیستند.

من اسم نمی برم ولی می دیدم که یکی از
افرادى که از نقطه نظر تعمق در مسائل فلسفى در رتبه
شاخصین در این عصر قرار دارد، در بدیهی ترین
مسائل مانده است؛ به خاطر اینکه حکمت عملی که
علم به زدودن اخلاق است، هنوز در او تثبیت نشده
و متوجه نشده است که او که هنوز ناقص است و در
مرحله استعداد و هیولا قرار دارد، نمی تواند به
مسائلی اطلاع پیدا کند و اشتغال بورزد و وارد بشود
که جنبه فعلیت، از ألزم لوازم و أوجب واجبات ورود
در این مسائل است. اینها چون در حکمت عملی
متوقف شده اند، هنوز این مسئله را نمی فهمند و
نمی دانند که پرداختن به مسائل اجتماعی و مسائل
ولائی و مسائلی که مربوط به أعراض و دماء و نفوس
است، استعداد و قابلیتى مافوق طاقت بشری
می خواهد؛ لذا می روند و گرفتار می شوند! حتی
راجع به علم اخلاق هم کتاب نوشته اند، اما این
مطلب به جانشان ننشسته است و وقتی به جان

نشیند، فقط نقل به معنا است. این مسئله به خاطر این جهت است که در نوشتن این کتاب فقط مسودات را مبیضه، و مبیضات را مسوده می کنند.

این معنای حکمتی که در اینجا می فهمیم، به يك

عبارت می فرمایند: «الحكمةُ صيرورةُ الإنسانِ عالمًا

عقليًا مضاهيًا (مشابهًا) للعالمِ العينيِّ» و به عبارت دیگر

می فرمایند: «الحكمةُ التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ» و به عبارت های

مختلف دیگری هم گفته شده است.

اگر ما حکمت نظری را «تنظیم و معرفت امور

بحقیقتها کماهی علیها» بدانیم، این عبارت است از:

تنظیم عالم هستی به صور علمیّه در ذهن انسان بروفق

تعیّنات خارجی؛ یعنی اگر آنچه در عالم از اجناس و

انواع و فصول بکیفیّتها علی ماهی علیها وجود دارد،

به عنوان صور علمیه در ذهن نقش ببندد، این التَّشْبَهُ

بالإله می شود. التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ یعنی صور علمیه ای بر

وزان اشراف وجود پروردگار بر جنبه وجودی این

اشیاء و نشئت این اشیاء از وجود پروردگار، در

يك حکیم وجود دارد؛ یعنی صور علمیه ای در ذهن او

نقش بسته است که در وجود پروردگار به عنوان صور

عینه و علم حضوری

و بعینها و بتعیّنھا و بصورھا العینیّة حضور دارد،
پس او متشبه به إله است. البته علی الطّاقة البشريّة، یعنی
نمی‌توانیم بگوییم هر کسی می‌تواند به این مرحله
برسد، نه اینکه امکان ندارد برسد، بلکه تا به حال
نرسیده‌اند.

نقد اخذ قید «علی الطّاقة البشريّة» در تعریف علم حکمت

البته همان‌طور که خدمتتان عرض کردم، این همه
اشتباهاتی که در حکما می‌بینیم مربوط به حکمت
نیست، بلکه اشکال از ترتیب مقدمات است و اینها در
مقدمات موصل به نتیجه دچار اشتباه شده‌اند؛ مثلاً باید
از اولیات و بدیهیات استفاده می‌کردند، ولی نکرده‌اند و
چه بسا ممکن است که تخمین و حدس و خطابه و شعر
در این براهین تدخّل و تسری پیدا کرده باشد، بنابراین
نتیجه که تابع أحسن مقدمات است، به راه دیگری
می‌رود. این مربوط به حکیم است و مربوط به حکمت
نیست و ممکن است حکیم دیگری بیاید و با این
حکمت به يك نتیجه واقعی برسد. یعنی فرق در حکیم

است و این مسئله ربطی به حکمت ندارد و اشکال و اشتباهی در حکمت نیست، بلکه حکمت عین حقیقت و مساوی با حقیقت مطلق است؛ همان طوری که مرحوم آخوند می‌فرمایند: «تنظیم امور بر کلّ عالم هستی علی‌ماهوعلیه.» لذا فرقی بین حکیم واقعی و حکمت نمی‌گذاشتیم.

اما چون ما در مقام معلولی و خَلقی قرار داریم، لذا رسیدن به واقعیت و حقیقت عالم هستی و حقیقت وجود و ادراک آن کماهوعلیه، برای کسی که خودش به قیود موجودیت مقید است، تقریباً محال است؛ همان طور که مرحوم حاجی هم می‌فرماید:

یعنی کنه وجود در عالم خفاء است. لذا در اینجا عرض کردم که ما می‌توانیم خودمان را به آن حقیقت و واقعیت وجود نزدیک کنیم. البته این مطلبی که عرض کردم، به وسیلهٔ براهین به این نتیجه رسیدیم. من باب‌مثال این مطلبی را که عرض کردم: «اولین مرتبهٔ تجرّد، مرتبهٔ صورت

است و بعد از آن، مرتبهٔ بین صورت و معنا است
و بعد از آن، مرتبهٔ معنا است و بعد از آن، مرتبه‌ای
است که حتی معنا هم وجود ندارد.» شما در هیچ
جایی و هیچ کتابی چنین قضیه‌ای با چنین ترتیبی
نمی‌بینید. پس انسان فکرش را به چه نحوه‌ای تنظیم
کند تا بتواند به آن نتیجه برسد؟ دیگران مراتب
دیگری را علی‌حسب فهمشان نقل کرده‌اند. اگر در
اینجا مسئله‌ای هست، مربوط به شهود می‌شود؛ یعنی
شهود دیگران وسیله شده است تا حکما بر آن
اساس، برهان بیاورند؛ اما اینکه خود مطالب اولیه و
بدیهیه، انسان را به این دسته‌بندی برساند، خیلی بعید
است.

لذا ایشان عبارت «بوسع الإنسانی» یا «علی
حسب الطّاقة البشريّة» را از این باب آورده‌اند که طاقت
انسانی اجازه نمی‌دهد کسی که همیشه در مقام معلولیت
و مادون مقام وجود مطلق قرار دارد، به آن حقیقت
هستی برسد، مگر اینکه در آنجا کشف حجاب و
امثال ذلك پیش بیاید.

اگر ما حکمت را به معنای حقیقی خودش

بگیریم، دیگر «علی حسب الطّاقة البشريّة» برداشته می‌شود، چون اینجا دیگر مقام انکشاف و شهود است؛ یعنی در حکمت نظری «علی حسب الطّاقة البشريّة» بحث می‌شود، اما در حکمت عملی و شهودی و وجدانی دیگر «علی حسب الطّاقة البشريّة» معنا ندارد، چون واقعاً رسیدن به حقیقت هستی، یا علی‌ماهی‌علیها هست یا نیست. اگر علی‌ماهی‌علیها هست، خوب واقعیت است و اگر نیست، ما باید علی‌ماهی‌علیها را برداریم و بعد «علی حسب الطّاقة البشريّة» درست می‌شود، یعنی ممکن است انسان از نقطه نظر تجلیات اسماء و صفات پروردگار، مراتبی از مراتب وجود را ادراک کند ولی لازم نیست حقیقت آن را که ما هو علیه احساس کند. این می‌شود «علی حسب الطّاقة البشريّة».

گفت: «هرچه پول بدهی آتش می‌خوری!»^۱ یعنی به هر مقداری که زحمت بکشی و برای شما کشف حجاب بشود، به همان مقدار برای شما از حقیقت عالم هستی چهره برداشته می‌شود.

^۱ امثال و حکم، دهخدا، ج ۴، ص ۱۹۱۹.

آن حقیقت جلوه کرده است و شما می‌توانید بگویید که حقایق مختلفی افاضه شده است؛ ولی لازم نیست هر کسی به همۀ آن حقایق برسد، حتی پیغمبر اکرم هم نمی‌رسد. چون وقتی ما بدانیم که مقام پروردگار مقام اطلاق است و در آنجا حدی نیست، پس افاضات وجودی پروردگار هم لایتناهی است. وقتی لایتناهی شد، خود پیغمبر هم تابه‌حال نرسیده است و هیچ‌وقت نخواهد رسید؛ چه برسد به بقیه. یعنی ظرف پیغمبر دائماً در حال پرشدن از افاضات وجودی پروردگار است، و افاضات وجودی پروردگار هم تا قیامت و بعد از قیامت، هرچه بگذرد إلى ما لایتناهی حدیقفی ندارد. این می‌شود «علی حسب الطّاقة البشريّة». یعنی هر کسی آن حقیقت را براساس ظرف وجودی خودش، نه کم و نه زیاد، از نقطه‌نظر سیر عرضی و بر حسب وسعش ادراک می‌کند.

مثلاً در اینجا يك ديگ حلوا است، بچه به اندازه يك نعلبکی از این حلوا می‌خورد و شما به اندازه يك بشقاب می‌خورید؛ نه اینکه بچه حلوا نخورده باشد،

بلکه هم بچه حلوا خورده است و هم شما حلوا خورده‌اید. پس معنا ندارد که انسان علی حسب الطّاقة البشريّة به حقیقت يك شیء معرفت پیدا کند؛ چون یا انسان به حقیقت آن علی‌ماهی‌علیها می‌رسد یا نمی‌رسد، مثلاً یا این حلوا را می‌خورد یا نمی‌خورد؛ اما معنا ندارد بگوییم که هم خورده است و هم نخورده است!

پس این اضطراباتی که در این عبارتهاست، به خاطر خلط بین حکمت شهودی و حکمت نظری است و مسئله مهمی هم نیست.

معنای «التشبهه بالإله» در تعریف حکمت عملی

«التشبهه بالإله» در حکمت نظری بیان شد؛ اما يك «التشبهه بالإله» دیگر هم داریم که آن تشبه حقیقی است و عبارت است از اینکه انسان به واسطه عمل و تزکیه و شهود، خود آن عین خارجی می‌شود؛ همان زید می‌شود و همان عمرو می‌شود و همان بکر می‌شود، یعنی داخل زید می‌رود و زید را می‌گیرد و داخل خودش می‌آورد و آن را ممزوج و هضم می‌کند و از هضم رابعش هم می‌گذراند. یعنی اگر بگویند: زید

کجا است؟ می‌گوید: زید در من است. می‌گویند: زید

که آنجا نشسته است!

می گوید: نه آقا، آن فقط وجودی است که نشسته است، ولیکن زید واقعی من هستم.

لذا در خودش تصرف می کند، ولی او منفعل می شود، با اینکه هیچ کاری با او ندارد! یعنی نیاز نیست سراغ او برود و با آجر بر سرش بزند، بلکه در وجود خودش اراده می کند، اما یک دفعه سر او که در آن طرف کره زمین است درد می گیرد!

حقیقت و مراتب مقام فناء

تلمیذ: قبلاً فرمودید: «همه می توانند به مقام احدیّت برسند و فرقی بین پیغمبر و غیر پیغمبر نیست؛ اما احدی نمی تواند به مرحله مافوق آن که مقام عماء است، وارد بشود.» یعنی غایت هر سه مرحله فناء را احدیّت بدانیم.

استاد: نه خیر، مقام عماء همان مقام فناء است و همه می توانند به مقام فناء برسند. فناء ذاتی مافوق احدیّت است؛ چون فناء احدیّت مقام اسم است و هنوز بین اسم و ذات فرق و فاصله است.

من قبلاً این طور تقسیم کرده بودم: مقام فعل، مقام صفت، مقام ذات و بعد از آن، مقام انیّت. مقام انیّت با ذات تفاوت دارد؛ ذات یعنی اسم.

البته بر طبق آن تقریر ما، اول باید ذات فانی شود تا اسم فانی شود؛ یعنی تا ذات فانی نشود، فناء در فعل و صفت و اسم هم پیدا نمی‌شود. آن باطنی است و این ظاهری است؛ یعنی اول باطن فانی می‌شود، بعد اثرش در ظاهر پیدا می‌شود؛ بر خلاف آنچه تا به حال گفته شده است.

اما طریق قوم آسان‌تر است و فعلاً بر حسب آن می‌گوییم:

مرحله اول: سالک فناء در فعل پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که فقط یک فعل در عالم هستی حاکم است.

مرحله دوم: فناء در صفت پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که تمام اوصاف - که این فعل، معلول برای اوصاف است - وصف واحد هستند؛ یعنی علم، علم واحد است و قدرت، قدرت واحد است. مثلاً یک نفر هارتل سیصد کیلویی برمی‌دارد و یک نفر دیگر دو کیلویی

برمی‌دارد، ولی همه یک فعل است که دارد انجام می‌شود، و یک صفت و یک قدرت است؛ منتها این یک قدرت، دو ظهور دارد. مثل کفه ترازو، که ترازو یکی است و دو تا ترازو نداریم؛ منتها این ترازو دو کفه دارد که گاهی اوقات این کفه‌اش سنگین می‌شود و گاهی اوقات آن کفه‌اش سنگین می‌شود. آیا شما می‌توانید بگویید که دو تا ترازو در اینجا وجود دارد؟ نه خیر، یک ترازو است که گاهی این طرف سنگین می‌شود و پایین می‌رود و آن طرف بالا می‌آید، و گاهی آن طرف سنگین می‌شود و این طرف بالا می‌آید. پس در اینجا یک ترازو وجود دارد، ولی دو ظهور دارد؛ یک ظهور به این نحو است که شما این طرف را پایین و آن طرف را بالا می‌بینید، و ظهور دیگر این است که آن طرف را پایین و این طرف را بالا می‌بینید. این یعنی توحید صفاتی یا فناء صفاتی.

مرحله سوم: فناء در اسم است. این مرحله بسیار دقیق است. اسم یعنی آن نفوسی که تشخصات وجودی هر کسی را نشان می‌دهند؛ مثلاً زید این عمل را انجام می‌دهد و عمرو آن عمل را انجام می‌دهد، و شما به خاطر اینکه این زید است و آن

عمرو است و این دو تا با هم یکی نیستند، می گویند
زید این کار را انجام می دهد و عمرو آن کار را انجام
می دهد. یعنی ما یک اسم برای این وجود گذاشتیم
که عبارت است از «ظهور به نحو اطلاق»، و از آن
ظهور، صفت به وجود می آید و از آن صفت، فعل
به وجود می آید. سالک همه آن ظهورات را یکی
می بیند.

ما در مورد پروردگار این طور می گوئیم: عالم
و حیّ و قادر اسماء او هستند و از این سه اسم،
صفات جمالیه به وجود می آید، رحمانیت و رحیمیت
به وجود می آید، خلق و اماته به وجود می آید و... از
اسم قادر، صفاتی به وجود می آیند که جنبه قهریت
دارند؛ چون اسم قادر دو قسم می شود: قدرت بر
جمال و قدرت بر جلال. از اسم عالم، صفاتی
به وجود می آیند که جنبه علمیت و تجردی دارند. از
اسم حیّ پروردگار که منشأ برای دو اسم دیگر است،
صفات به وجود می آیند که جنبه حیات دارند. سالک
همه این اسماء را یکی می بیند. این مرحله، فناء در
اسم است؛ ولی هنوز مرحله ذات باقی مانده است.

مرحله چهارم: فناء ذات است و این مقام،
مقام أخفی است و کسی به آن نمی‌رسد؛ و الا در
مرحله اسم ممکن است بسیاری از پیغمبران فناء در
اسم پیدا کرده باشند. ذات همان جنبه ربطی بین حق
و خلق است، که ظهور آن جنبه ربطی، این است که
شما زید و عمرو و بکر و خالد را می‌بینید.

مرحله تعیین ذات که به آن مقام انیت و تعیین
و تشخیص می‌گویند، مقامی است که هر کسی
نمی‌تواند در آن فانی شود و آنهایی هم که فانی
می‌شوند، فعلاً سفر اولشان تمام شده است و حالا
باید دید که سه سفر دیگر را چه می‌کنند. این می‌شود
«مقام عماء». مقام عماء، مقام احدیت نیست، بلکه
مقام «هوهویت» و «هو» است. البته «هو» هم غلط
است، چون «هو» اشاره است و در آنجا اصلاً اشاره
معنا ندارد. ما به چه کسی می‌خواهیم اشاره کنیم؟ ما
حتی نمی‌توانیم به خودمان اشاره کنیم! بله، می‌توانیم
به اعضایمان اشاره کنیم، ولی هیچ وقت نمی‌توانیم به
خودمان اشاره کنیم. آنجا خود خدا هم نمی‌تواند به
خودش اشاره کند؛ یعنی خدا همه کار می‌تواند انجام

بدهد، ولی این یک کار را نمی‌تواند انجام بدهد.

پس مرحلهٔ عینیت این نیست که فقط صور

علمیّه حسن و حسین و زید و بکر و عمرو در ذهن

عارف بیاید، بلکه این است که عارف به عینیت اشیاء،

تعین پیدا می‌کند، آنوقت تشبّه به إله حقیقی حاصل

می‌شود؛ یعنی همان‌طوری که کلّ عالم هستی در وجود

پروردگار به‌نحو اندماج و اندکاک، حضور عینی دارد،

در عارف هم حضور عینی دارد و با عالم وحدت دارد

و از دید ما، جنبهٔ مثلّیت دارد. این عینیت، حقیقت

عبارت: «الحکمةُ صیرورةُ الإنسانِ عالمًا عقليًا مُضاهيًا

للعالمِ العینیِّ» است. البته آن جنبهٔ علمی هم هست،

ولی این عبارت، جنبهٔ عینی و عالم عقلی است. عالم

عقلی یعنی عالم واقعی؛ چون عقل فعال در مقام انبساط،

مدیر و مدبر همهٔ امور در خارج است، لذا انسان با

رسیدن به عقل فعال، گویا عقل فعال را در اختیار خود

گرفته است.

تلمیذ: انسان قبل از تنزل در قوس نزولی

همه چیز داشت؛ اما همان‌طور که فرمودید، همراه با

تنزل در قوس نزولی، الآن که اینجا آمده است دستش

کوتاه شده و همه را فراموش کرده و حالت نسیان
بر او غالب شده است، آیا می‌تواند دوباره به
همان عوالم قبلی خودش برسد؟

استاد: می‌توانیم بگوییم که مطالب شما
مجموعه‌ای از مطالب صحیح و بعضی از خلط‌ها
است.

مطلب صحیحش این است که انسان هیچ
چیزی را به دست نمی‌آورد؛ بلکه آنچه کسب می‌کند
از وجود خودش است و تذکری برای آن مقام فناء و
محو و اجمالی است که در آنجا بوده است.

اما نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این
است که این تذکر، در مقام تفصیل است؛ یعنی انسان
به واسطه کمال و سعه‌ای که پیدا می‌کند، آن
استعدادی را که با خودش می‌آورد به فعلیت
می‌رساند. این فعلیت یعنی تفصیل؛ یعنی آنچه
به نحو اجمال در او بود و هرچه می‌گشت پیدا
نمی‌کرد، الآن می‌بیند که وارد این عالم شده است و
این چنین خیال می‌کند که این عالم برایش آشنا است.
یعنی این طور نیست که شما یک دفعه وارد یک خانه
بشوید و بگویید: عجب جایی است و چه در و

دیواری دارد و چنین چیزی در خواب هم به ذهنمان
نمی‌آمد! نه، آنجا این‌طور نیست؛ ولی وقتی انسان
وارد آنجا می‌شود می‌گوید: مثل اینکه اینجا آشنا
است!

مثلاً انسان گاهی اوقات چنین احساسی دارد
که وقتی با بعضی‌ها در دفعهٔ اول برخورد می‌کند،
گویا ده سال است که او را می‌شناسد و با هم
رفیق‌اند. این به‌خاطر این است که یک‌سری
ارتباطاتی در این بین بوده است، ولی هرچه می‌گردد
در خودش پیدا نمی‌کند. وقتی می‌رسد می‌گوید: این
همان چیزی بود که من به دنبالش بودم و با آن بودم!
یعنی وجه او ناخودآگاه به چنین مسئله‌ای اتجاء
داشت.

ابن‌فارض در اینجا به مقام هوهوئیت و تعین
به همهٔ مادون اشاره می‌کند و خیلی عجیب می‌گوید:

می گوید: اگر من نبودم اصلاً وجودی نبود!
این خلائق همه سخنگوی من هستند و وقتی نگاه
می کنند و می بینند، نور چشم آنها از من است و با
چشم من می بینند! و هر کسی که قدرتی دارد و
عملی انجام می دهد، به وسیله آن قدرتی است که من
به او افاضه کرده‌ام! در جمیع خلائق اصلاً ناطقی غیر
از من وجود ندارد، و ناظری غیر از من وجود ندارد،
و سمیعی غیر از من وجود ندارد؛ فقط من هستم!

از این عبارات ابن‌فارض معنای حقیقی

«الحكمةُ صيرورةُ الإنسانِ عالمًا عقليًا مُضاهيًا للعالمِ

العينيّ» یا «الحكمةُ التّشبهُ بالإله» استفاده می‌شود.

اینها شطحیات نیست! فرق شطحیات با این

عبارات، اولاً در خام بودن و پختگی است؛ شطحیات معلوم است که عبارات خامی است، اما این اشعار ابن فارض یا عبارت «سبحانی ما أعظم شأنی» عبارات پخته‌ای است. البته هر کسی نمی‌تواند این را بفهمد. ثانیاً در اینجا خود این عبارات در رتبه گوینده آن است، ولی شطحیات در رتبه گوینده نیست. ثالثاً هم شطحیات حال است، اما «سبحانی ما أعظم شأنی» ملکه است.

این مطلب همین روایت است: «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَكَفَّرَهُ أَوْ لَقَتَلَهُ!»^۱ و هیچ فرقی نمی‌کند! البته سلمان چیزی به او نگفته بود و حرفی نزده بود؛ ولی اگر می‌گفت، ابوذر می‌گفت: سلمان مرتد است و او را بکشید! آیا شما صدیقی بالاتر از ابوذر سراغ دارید؟ آن‌هم ابوذری که پیغمبر به صداقتش تصریح کردند،^۲ نه آن ابوذری که اینها نشان می‌دهند. تلمیذ: فی الواقع خود خدا در مقام هوهویّت،

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۱.

^۲ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۵۲.

حکمی ندارد.

استاد: خود خدا هم در مقام هو هویت مخفی

است؛ پس چه حکمی داشته باشد؟! ولی ما در

هو هویت نیستیم و از کثرت بدمان نمی آید.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسهٔ چهاردهم: تقسیم علم حکمت به
نظری و عملی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

السَّفَرُ الْأَوَّلُ

وَهُوَ الَّذِي مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ فِي النَّظَرِ إِلَى

طَبِيعَةِ الْوُجُودِ وَعَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ؛ «سفر اول،

سفری از خلق به حق است، در نظر به طبیعت

وجود و عوارض ذاتیه آن.»

سفر اول یعنی سفر از عالم کثرات به عالم

وحدت و از عالم معلولیت به عالم علیت. این سفر

در نظر به طبیعت وجود و عوارض ذاتیه وجود

است؛ یعنی اینکه وجود چیست، طبیعت و حقیقت

آن چیست، و چه عوارضی بر این وجود عارض

می‌شود. عوارض وجود عبارت است از: وحدت، بساطت، اطلاق، ضرورت و وجوب و... که همه اینها عوارض ذاتیه‌ای است که بر وجود عارض می‌شوند.

و فيه مَسَالِكُ؛ «مسالکی در اینجا وجود دارد.»

علت اینکه «مسلك» می‌گویند، به خاطر سفر اول است؛ چون محلّ سیلک است، یعنی محل حرکت و عبور است و انسان می‌خواهد از جنبه خلقی حرکت کند و به جنبه حقی برسد. اینجا مسلك است، ولی در سفرهای بعدی مواقف است.

المَسَلِّكُ الأوَّلُ فِي المَعَارِفِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْإِنْسَانُ فِي جَمِيعِ العُلُومِ؛ «مسلك اول در معارف
است که انسان در همه علوم به آنها احتیاج دارد.»

شما هر علمی که می خواهید بخوانید، بالأخره با

وجود و عوارض وجود برخورد دارید.

و فيه مُقَدِّمَةٌ و سِتَّةُ مَرَاجِلَ:

المُقَدِّمَةُ فِي تَعْرِيفِ الفَلَسَفَةِ وَ تَقْسِيمِهَا الأوَّلَى وَ

غَايَتُهَا وَ شَرَفُهَا.

«یک مقدمه در اینجا است و ۶ مرحله به حسب

آن خواهد آمد:

مقدمه در تعریف فلسفه و تقسیم اولی فلسفه و

غایت فلسفه و شرف فلسفه بر سایر علوم است.»

تعریف فلسفه و حکمت نظری

إِعْلَمَ أَنَّ الفَلَسَفَةَ اسْتِكْمَالُ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ بِمَعْرِفَةِ حَقَائِقِ المَوْجُودَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهَا، وَ
الحُكْمُ بِوُجُودِهَا تَحْقِيقًا بِالْبَرَاهِينِ - لَا أَخْذًا بِالظَّنِّ وَ التَّقْلِيدِ - بِقَدْرِ الوُسْعِ الْإِنْسَانِي.

«فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسان

به واسطه معرفت حقایق موجودات،

همان طوری که هستند، به واسطه برهان و از روی

تحقیق و واقعیت - نه از روی ظن و حدس -

به قدر آن طاقتی که خداوند برای رسیدن انسان

به آن حقایق در نظر گرفته است.»

البته همان طور که گذشت، ما نسبت به اینجا

عرضی داشتیم:

اگر کسی من باب مثال بداند که جنس و فصل

یک حیوان چیست یا بداند که حرکت جوهریه یعنی

حرکت یک ذات از یک مرتبه به مرتبه دیگر در

وجود خودش، این موجب نمی‌شود که استکمال
نفس پیدا کند. البته در هر صورت، تغییر کمی پیدا
می‌شود، ولی اینها کمال برای نفس نیست و ایشان
هم بعداً ذکر می‌فرمایند.

کمال عبارت نیست از یک‌سری تصوّرات و
تصدیقاتی که در ذهن انسان نقش ببندد و انسان
نسبت به آنها حضور علمی و علم حصولی پیدا کند؛
بلکه کمال به معنای حرکت از قوه به فعل و حرکت
به سوی تجرد و رسیدن به فعلیّت تجرّدیه برای ذات
انسان است. پس هر کجا که لفظ «کمال» استعمال
می‌شود منظور همین است و

این با فلسفه نظری برای انسان پیدا نمی‌شود.

نقد بر تعریف مؤلف مبنی بر ذکر غایت در

تعریف

مطلب دیگری که در اینجا هست این است:

بر فرض اینکه «استکمال نفس» را غایت

برای فلسفه و حکمت نظری بدانیم، ولی غایت در

تعریف یک شیء آورده نمی‌شود؛ بلکه تعریف یک

شیء عبارت است از بیان حدود و رسوم خود آن

شیء، نه بیان غایت آن. گرچه در بعضی از موارد،

غایت را در تعریف می‌آورند و اشکالی هم ندارد،

ولی این در بیان یک حکیم، بعید است. شما در

تعریف فلسفه می‌گویید: «فلسفه استکمال نفس

به واسطه معرفت به اشیاء است.» اما استکمال نفس

به فلسفه مربوط نیست، بلکه کمال نفس صفتی است

که بر خود ذات انسان عارض می‌شود و بر فلسفه

عارض نمی‌شود. من باب مثال اگر در تعریف منبر

بگویید که منبر چیزی است که خطیب بالای آن

می‌رود و برای مردم صحبت می‌کند و آنها را

نصیحت می‌کند، این تعریف منبر نیست؛ بلکه در

تعریف منبر باید بگویید: منبر آن چیزی است که از

چوب درست می‌کنند و دارای سه پله است و این خصوصیات را دارد. بعد بگویید: غایتش این است که خطیب بالای آن بنشیند و صحبت کند. هیچ وقت علت غایی در تعریف یک شیء آورده نمی‌شود؛ البته گاهی می‌آورند، اما در موقعیت بیان یک مسئله فلسفی و حکمی، باید حدود و ثغور آن شیء کاملاً رعایت شود.

لذا بهتر از این تعریف، همان تعریفی است که ایشان در شرح الهدایة الأثریة می‌فرمایند: «صناعة نظریة یستفادُ بها کیفیتُ ما علیه الوجودُ فی نفسه» و بعد ادامه می‌دهند: «تا نفس به وسیله آن، استکمال پیدا کند و برای درک آن معانی مستعد شود.»^۱

وصول به حقایق فلسفی بر حسب وسع انسانی

من در اینجا عرض دیگری هم داشتم و آن این است:

«بِقَدْرِ الوُسْعِ الْإِنْسَانِي» در تعریف فلسفه نیست؛

چون فلسفه مطلق است و وسع انسانی مسئله دیگری

^۱ شرح الهدایة الأثریة، ص ۶.

است. وسع انسانی به فلسفه مربوط نیست؛ یعنی

عدم امکان

رسیدن به واقعیتِ واقعیتِ واقعیت، نقصی از طرف ما است و به فلسفه بر نمی‌گردد. فلسفه در مقام منیع و عزیز خودش به حال خود باقی است. هر کسی می‌خواهد باید خودش برود و به آن برسد. این مسئله به فلسفه ربطی ندارد تا این در تعریف فلسفه آورده شود. فلسفه عبارت است از رسیدن به حقیقت اشیاء. حالا هر کسی می‌خواهد باید برود و برسد. این طور نیست که ما این نقص را در تعریف فلسفه وارد کنیم و بگوییم: از این نقطه نظر خلل و نقصی در فلسفه است که به قدر وسع انسانی بهره می‌دهد. بلکه فلسفه به قدر وسع انسانی بهره نمی‌دهد؛ بلکه فلسفه عبارت است از رسیدن به حقیقت اشیاء، که بهره آن هم به پیغمبر که پیغمبر خاتم است می‌رسد و هم ما که یک طلبه معمولی هستیم به اندازه خودمان از فلسفه بهره می‌گیریم؛ و این مسئله به فلسفه مربوط نیست و فلسفه در مقام مناعت و عزت خودش، به حال خود باقی است. لذا همه کسانی که به فلسفه اشکال می‌کنند و بین فلسفه و عرفان فرق می‌گذارند و می‌گویند: «در فلسفه نقص است و

حکمت بیش از این اعطا نمی‌کند!« اشتباه می‌کنند؛ بلکه فلسفه دقیقاً مثل عرفان است و هیچ تفاوتی با عرفان ندارد، إلا اینکه عرفان در مقام شهود است و فلسفه در مقام تعقل و نظر است. اگر انسان نتواند از باب تعقل به یک مطلب برسد، نقص از خود او است که عقلش نمی‌رسد؛ این دیگر به فلسفه مربوط نیست تا بخواهیم خلل و نقص را در تعریف فلسفه بیاوریم.

تعریف دیگری از مؤلف برای فلسفه

و إن شئت قلت: نَظْمُ الْعَالَمِ نَظْمًا عَقْلِيًّا عَلَى حَسَبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ، لِيَحْضَلَ التَّشْبُهُ بِالْبَارِي تَعَالَى؛ «و اگر خواستی می‌توانی این‌طور بگویی: فلسفه عبارت است از اینکه شما براساس تعقل و برحسب طاقت بشری، یک نظم عقلی به عالم وجود بدهید و یک صورت عقلیه از این نظم در عقل شما پیدا شود، تا به باری تعالی تشبّه حاصل شود.»

ما نمی‌توانیم به خارج نظم بدهیم؛ چون این

فصول اربعه و تصرف در ماده و عالم وجود در

اختیار ما نیست تا بتوانیم نظم بدهیم. ما فقط پر کاهی

هستیم که در کلّ این عالم وجود به دور خود

می‌گردیم! حتی اگر خیلی قدرت داشته باشیم

می‌توانیم این عالم را نظم بدهیم، ولی دیگر نمی‌توانیم سایر عوالم را نظم بدهیم.

ما چه کسی هستیم که بخواهیم عالم ملکوت را درست کنیم، شاه برای آن قرار دهیم، نخست‌وزیر قرار دهیم، و این طرف و آن طرف کنیم؟! تنها کاری که ما می‌توانیم انجام بدهیم این است که نظم عقلی بدهیم و عالم را آن‌طوری که هست در صورت ذهنی خودمان قرار بدهیم.

تقسیم علم حکمت به حکمت نظری و حکمت

عملی

وَلَمَّا جَاءَ الْإِنْسَانَ كَالْمَعْجُونِ مِنْ خِلْطَيْنِ، صَوْرَةً مَعْنَوِيَّةً أَمْرِيَّةً وَمَادَّةً حَسِّيَّةً خَلْقِيَّةً، وَكَانَتْ لِنَفْسِهِ أَيْضًا جِهَتَا تَعَلُّقٍ وَتَجَرُّدٍ؛ لَا جَرَمَ افْتَنَّتِ الْحِكْمَةُ بِحَسَبِ عِمَارَةِ النَّشَاطَيْنِ بِإِصْلَاحِ الْقَوَاتَيْنِ إِلَى فَنَيْنِ: نَظَرِيَّةً تَجَرُّدِيَّةً وَعَمَلِيَّةً تَعَقُّلِيَّةً.^۱

«از آنجایی که انسان مثل معجونی از دو خلط آمده است که یکی از آنها روح و صورت معنویه مربوط به عالم امر است که جنبه ربطی با پروردگار دارد، و یکی از آنها همین ماده حسی است که جنبه خلقی دارد. هم‌چنین نفسی که انسان دارد، یک جهت تعلق به همین بدن دارد و یک جهت تجرّدی دارد که جنبه ربطی او را تحقق می‌بخشد. آن‌وقت لا جرم حکمت

^۱ اینکه در بعضی نسخه‌ها «تَعَلُّقِي» به جای «تَعَقُّلِي» آمده است و تعلق را به بدن نسبت داده‌اند، اشتباه است.

بر حسب عمارت دو نشئت و به واسطه اصلاح
دو قوه، به دو فن تقسیم شد: یکی فنّ نظری
تجرّدی و دیگری فنّ عملی تعقلی.

معجون یعنی دو چیزی که با هم مخلوط
می‌کنند، مثل شیری که با عسل مخلوط می‌کنند.
ایشان گفتند: انسان «مثل» معجون است، نه اینکه
واقعاً معجون است؛ یعنی جنبه مادون، معلول جنبه
بالا است، نه اینکه دو چیز مجزا و جدا است تا اینها
را با همدیگر آشتی بدهند.

دو مسئله در اینجا هست:

مسئله اول این است که چون انسان جنبه
ربطی به عالم وجود و حقیقت هستی دارد و در آنجا
جنبه وحدت و علیت و بساطت است، پس ما باید
به ادراک حقیقت

هستی علی‌ماهی‌هی نظر داشته باشیم؛ اما این مربوط به ما و در اختیار ما نیست، و تنها کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که خودمان را به آن برسانیم.

مسئلهٔ دوم این است که به هر حال ما بدنی داریم و دارای حس هستیم و تعلق به دنیا داریم و به خاطر تعلق به این دنیا و به این بدن باید کارهایی را انجام بدهیم و آن کارهایمان را هم درست و صحیح انجام بدهیم تا از نقطه نظر ظاهر و باطن و از نقطه نظر امر و خلق و از نقطه نظر فطرت و مرحلهٔ شهود و ظهور، اختلاف و تناقض و تضادی وجود نداشته باشد. پس ما برای عمارت نشئین امری و خلقی، و اصلاح دو قوه نظریه تجردی و عملیهٔ عقلی تجردی، به دو فن نیاز داریم: یکی فن نظریهٔ تجردی و حکمت نظری است و دیگری فن حکمت عملی عقلی است.

حکمت عملی یعنی عمل براساس تعقل باشد، نه براساس ظن و تخیل و حدس و وهم. انسان باید عمل خود را براساس تعقل و منطق انجام بدهد و جنبهٔ عقلی داشته باشد و عقل را در عمل خودش

به کار بگیرد، نه شایعات و مجاز و این گفت و آن گفت و زید این کار را کرد پس ما هم آن کار را بکنیم.

أَمَّا النَّظَرِيَّةُ فَغَايَتُهَا انْتِقَاشُ النَّفْسِ بِصُورَةِ الوجودِ عَلَى نِظَامِهِ بِكَمَالِهِ وَتَمَامِهِ، وَصِيورَتِهَا عَالَمًا عَقْلِيًّا مُشَابِهًا لِلْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ، لَافِي الْمَادَّةِ بَلْ فِي صُورَتِهِ وَرَقْشِهِ وَهَيْئَتِهِ وَنَقْشِهِ.

«اما غایت حکمت نظری این است که نفس ما

منقوش به صورت وجود بشود و وجود در نفس ما

آن طوری که هست، به کمال آن نظام و تمام آن نظام نقش

ببندد تا ما واقعیات را همان طور که هست بینیم، و

نفس ما به یک عالم عقلی مشابه با عالم عینی خارجی

تبدیل شود؛ البته این شباهت در ماده آن نیست، بلکه

در صورت و رَقَش آن و در شکل هیئت آن و همان

جنبه نقشی آن است.»

نظام اکمل و اتم و نظام احسن یعنی آن نظامی

که حقیقت وجود واقعاً مطابق آن نظام است.

اگر نفس ما این طور بشود و عالم را این طور

بینیم، این نفس به یک عالم عقلی تبدیل می شود، نه

عالم عینی. چون شما حتی یک پرتقال را هم

نمی توانید داخل کله

خود بیاورید، کلهٔ تان منفجر می‌شود! چه برسد به اینکه بخواهید آن کوه دماوند یا کرهٔ زمین را بیاورید که اصلاً جا نمی‌شود و امکان هم ندارد. بلکه معنای آن این است که انسان، یک عالم عقلی بشود، نه عالم خارجی. البته اینکه در بعضی جاها «عالم» نوشته‌اند، غلط است.

«عالم عقلی بشود» یعنی از نقطه نظر عقلی و تصویری، همانی بشود که در عالم خارج است، به طوری که اگر مثلاً دستگاهی باشد که آنچه در ذهن او است بیرون بریزد و بعد عمله و بنا مشغول شوند و آن را درست کنند، همین عالم خارج شود و کرهٔ زمین و آسمان و عالم مثال و... درست شود و همان طوری شود که در ذهن او است. این عالم، عالم عقلی است؛ منتها این عالم با آن عالم خارجی فقط در صورت آن مشابهت دارد، نه در واقعیت آن.

به عارفی گفتند: «اگر تو جای خدا بودی چه کار می‌کردی؟» گفت: «همین نظامی را که هست به اندازهٔ یک سر سوزن تکان نمی‌دادم!» این عالم عقلی می‌شود، چون اگر تکانش بدهد معنایش این

است که این بهتر از آن است؛ مثلاً من فقرا را غنی می‌کردم، مستکبرین را به زیر می‌کشاندم و عالم را گلستان می‌کردم! آیا خدا نمی‌تواند این کار را بکند؟!

البته اینکه پیامبر در قرآن در جواب منکرین می‌فرماید: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنْ الْخَيْرِ﴾^۱، برای این است که در مقام بشریت تکلم کرده است.

مرحوم حاجی سبزواری مسئله‌ای در حاشیه خود در اینجا بیان کرده است که جای تأمل دارد. ایشان می‌فرمایند:

چون حَقِيقَةُ الشَّيْءِ بِصُورَتِهِ لَا بِإِدَّتِهِ، بنابراین حقیقت عالم، در وجود او است.^۲

باید به ایشان عرض کرد: آن صورتی که صورَةُ

الشَّيْءِ لَا بِإِدَّتِهِ است، صورت

^۱ سوره اعراف (۷) آیه ۱۸۸.

^۲ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰، تعلیقه ۲.

فصلیّه آن است که همان حقیقت آن است، و این مسئله به صورت نقشیّه و رقتیّه آن، یعنی صورت ذهنی خارجی آن و وجود ذهنی آن مربوط نیست و این صورت با آن صورت خیلی تفاوت دارد. بله، این مطلب شما که حَقِيقَةُ الشَّيْءِ بِصُورَتِهِ لِابْتِدَائِهِ، در شهود و علم حضوری است که انسان به حقیقت همّه اشیا تعیین پیدا می کند.

فضیلت علم حکمت در فرمایش پیامبر اکرم و

حضرت ابراهیم

و هَذَا الْفَنُّ مِنَ الْحِكْمَةِ هُوَ الْمَطْلُوبُ لِسَيِّدِ الرَّسُلِ
الْمَسْئُولِ فِي دُعَائِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَبِّهِ
حَيْثُ قَالَ: «رَبِّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ.»

«و این فن از حکمت (فن نظری تجرّدی و رسیدن به حقیقت هستی با برهان و دلیل) همان حکمتی است که مطلوب پیغمبر اکرم بود و حضرت از خداوند متعال می خواست: «خدایا ما را به حقیقت اشیا برسان!»»

ایشان می فرمایند که این مطلب پیغمبر اکرم

اشاره به حکمت نظری دارد؛ یعنی ما را به همان

حقیقت رسیدن تصدیقیّه و تحقق حقیقه الاشیا

بصورتی برسان تا حقیقت اشیاء را آن طوری که هست، در نفس خودمان ببینیم و مشاهده کنیم.

اما پرواضح است که منظور پیغمبر اکرم از

ارایه اشیاء کماهی، ارایه اشیاء علی حسب الظن و علی

حسب الحدس و لا کماهی علیها نیست؛ بلکه منظور

حضرت این است که اشیاء را آن طوری که واقعیت

دارد یعنی همان ادراک حقیقت توحید و ادراک علیت و

سببیت و مؤثریت واحده و فنای همه تعینات در تعین

شخصیه وجودیه اطلاقیه بسیط هوهویت- به من

بنمایان. پس «ربُّ ارنا الأشیاء کماهی» یعنی واقعیت

اشیاء را آن طوری که هست به ما نشان بده!

و لِلخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيضًا حِينَ سَأَلَ: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾^۱، وَالْحُكْمُ هُوَ التَّصَدِيقُ بِوُجُودِ الْأَشْيَاءِ الْمُسْتَلْزِمِ لِتَصَوُّرِهَا أَيضًا.

«و حضرت ابراهیم این طور سؤال کرد: ﴿خدایا

به من حکمت عنایت کن!﴾ و حکم عبارت است

از اینکه انسان در اعتقاد به وجود اشیاء، اذعان و

تصدیق پیدا کند و ملتزم شود؛ البته هر تصدیقی،

تصویری هم می خواهد.»

^۱ سوره شعراء (۲۶) آیه ۸۳.

منظور حضرت ابراهیم علیه السّلام این نیست که تشخیص مورد ثواب و خطا را در قضایای شخصیه و مرافعات و منازعات به من عنایت کن تا بتوانم قاضی خوبی باشم و دعوا را خوب تشخیص بدهم؛ چون حضرت ابراهیم اصلاً در مقام دعوا و مرافعه نیست.

نقد بر مؤلف در تبیین معنای حکمت در آیه

شریفه ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾

ایشان می گوید: «حکم در اینجا به معنای تصدیق به وجود اشیاء است، نه به معنای حضور عینی اشیاء.» این خلاف است؛ بلکه حکم به معنای این است که به مقام عینیت اشیاء برسد و نظام هستی و وجود، به نحو أصح و أتم و أكمل در وجود او عینیت پیدا کند، لذا می گوید: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ

الْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ که ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ یعنی به من حکمت عنایت کن و حقیقت هستی را به من بشناسان تا من اشیاء و تعینات را با معرفت واقعی و چشم باطنی و چشم حقیقت بین مشاهده کنم. وقتی این طور شد، ﴿وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ می شود؛ یعنی استعداد برای لحوق و وصول به مرتبه صالحین برای

انسان حاصل می‌شود. صالحین افرادی هستند که حقیقت توحید بتمامه و کماله برای آنها تجلی کرده است.

شنیدم یکی در طهران آیه ﴿الْحَاقَّةُ * مَا

الْحَاقَّةُ﴾^۱ را تفسیر به لحوق می‌کرد و می‌گفت:

«لحوق و الحاق، چیز خوبی است! ملحق بشوید!»

دیگر کار به دست اینها افتاده است! حالا خود او

می‌گوید: «ما نیازی به استاد نداریم!» ولی بعد

می‌گوید: «الحاق، چیز خوبی است!» همین تحریک

و تشویق شما یعنی خودت را در مقام استادی قرار

داده‌ای! تو که می‌گویی ما استاد نمی‌خواهیم، پس

سر جای بنشین و دیگر حرف نزن!

این مسئله مثل همان است که در کتاب پرواز

روح دائماً اثبات می‌کند که استاد نمی‌خواهیم،^۲ اما در

هر صفحه‌اش می‌گوید:

حاج ملاآقا جان دائماً به من گفت: این کار را

بکن، آن کار را بکن! این سجده

^۱ سوره حاقه (۶۹) آیه ۱ و ۲.

^۲ پرواز روح، سید حسن ابطحی، ص ۲۲.

را انجام بده! این روضه را بخوان! این توسل را
بکن! امشب آنجا برویم! تنبیه می‌کرد! ادب
می‌کرد!^۱

اما همهٔ اینها دکان است! یا بگوئید استاد
نمی‌خواهیم و کنار بنشینید و حرفی هم نزنید، یا
صراحتاً بگوئید استاد می‌خواهیم! اما چون در
خودشان اهلیت برای استادی نمی‌بینند و نمی‌توانند
بگویند که ما اهل نیستیم و زمین را از این طرف خالی
کنند، لذا مجبورند زیر بنای استاد را بزنند و زمین را
از آن طرف خالی کنند.

به هر جهت، بر خلاف آنچه مرحوم
ملاصدرا گفته است، منظور از «حکم» در کلام
حضرت ابراهیم علیه السلام که می‌فرماید: ﴿رَبِّ
هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقِّي بِالصَّالِحِينَ﴾^۲، تصدیق به
وجود اشیاء نیست که انسان با برهان تصدیق پیدا
کند که مثلاً یک عالم ملکوت وجود دارد، یا اینکه
چون این را یک صادق مصدق فرموده است برای

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح، ص ۲۳ و
۷۷.

^۲ سوره شعراء (۲۶) آیه ۸۳.

من تصدیق آور و در حکم برهان باشد. وقتی پیغمبر حرفی بزنند و انسان از باب تحصیل مقدمات قبول کلام پیغمبر تصدیق کند، چه بسا این قضیه از براهینی که ما می آوریم محکم تر باشد؛ ولی تا وقتی عمل نکنیم، صرف این تصدیق، چه استکمالی برای ما به وجود می آورد؟! هم چنین اگر با برهان، وجود عوالم بالا و نظام هستی و حقایق اشیاء و به طور کلی، کلّ عالم وجود را تصدیق کنیم، چه فایده ای دارد و چه استکمالی برای ما دارد؟! این همه آمدند و رفتند و تصدیق هم کردند، ولی قدم از قدم برنداشتند و هیچ استکمالی هم نداشتند! پس معلوم می شود ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ عبارت است از تحقق عینی اشیاء و این عالی ترین مرتبه حکم است.

علت اینکه به حکم، حکم می گویند این است که در آنجا قطع می شود و مسئله فیصله پیدا می کند. ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾^۱ یعنی مسئله را فیصله بده، تمام کن، از

حال شک و تردید بیرون بیاور و شک و تردید و

^۱ سوره ص (۳۸) آیه ۲۶.

تذبذب و تزلزل را از بین ببر. حکم یعنی مسئله‌ای که موجب رفع شک و تردید می‌شود.

علم حضوری بالاترین مرتبه حکم

علت اینکه به حکمت، حکمت می‌گویند این است که شک و تردید را از ذهن و نفس انسان می‌زداید؛ یعنی وقتی به اشیاء نظر می‌کند، به دیده شک و تردید نظر نمی‌کند، بلکه به دیده قطع و برهان و یقین نظر می‌کند و دیگر شکی وجود ندارد.

بالاترین مرتبه حکم، مرتبه علم حضوری است که در آنجا دیگر به هیچ وجه من الوجوه ابداً تردیدی راه ندارد! اما حتی در مورد قطع هم گاهی اوقات برای ما قطع اشتباه پیدا می‌شود، یا قطاعی که این همه قطع پیدا می‌کند، همه اینها اشتباه است! اصلاً همین که قطاع بیشتر از دیگران قطع پیدا می‌کند، دلیل بر اشتباه بودن است. اصلاً خیلی عجیب است که بعضی‌ها واقعاً خیلی زود و فوری قطع پیدا می‌کنند! آقا جان، حداقل ۱۰ درصد جای خالی بگذار!

مرحوم آقای سبزواری از دوستان سابق ما

بود. ایشان می گفت:

یک روز عصر با چند نفر من جمله یک آقا سیّد (البته اسمش را هم آورد و یک سیّد خیلی صاف و پاک و خیلی خوب و نازنینی است و الآن هم حیات دارد) به بیرون از همدان رفتیم و در بیابان حرکت می کردیم و چند ساعت آنجا بودیم و برگشتیم. هفته بعد هم دوباره به همان محلی رفتیم که هفته قبل رفته بودیم. به یک دو راهی رسیدیم. من گفتم: باید از این طرف برویم.

ولی آن سیّد می گفت: «نه، باید از آن طرف برویم.» من هرچه با او صحبت کردم قبول نمی کرد و می گفت: «من قطع دارم که باید از آن طرف برویم.»

گفتم: من همدانی هستم و هر روز دارم از اینجا می روم؛ تو چه می گویی و بر چه اساسی این حرف را می زنی؟

گفت: «هفته قبل که از اینجا می رفتیم، این دو تا کبوتر از بالای سر ما آمدند و با ما در همان مسیری می رفتند که ما در آن بودیم. من الآن دیدم همان دو تا کبوتر آمدند و از اینجا رفتند، پس معلوم است که به سمت لانه شان می روند؛ لذا این راه ما اشتباه است و باید از آن طرف برویم!»

حالا آیا این دو تا کبوتر، همان دو تا کبوتر هفته قبل است؟ یا اگر همان است، شاید می‌خواهد جای دیگری برود. اما او قطع پیدا کرده بود و حسابی هم روی حرفش ایستاده بود و اصلاً این ملاحظه‌ها در ذهن او نمی‌آمد. انسان‌های قطاع، این‌طور هستند، یعنی خیلی سریع‌القطع هستند و بعد هم برایشان کشف خلاف می‌شود.

ولی این قطع در علم حضوری قطعی است که ابدأ کشف خلاف در آن نیست! مثلاً همان‌طوری که الآن با چشمتان این چراغ را می‌بینید و اگر کسی بر عدم وجود سراج دلیل بیاورد، شما به او می‌خندید و می‌گویید: من دارم با چشم می‌بینم، آن وقت تو داری برخلافش دلیل می‌آوری!

شخصی می‌خواست به مسافرتی برود. خدمت مرحوم آقا - رضوان الله علیه - آمده بود و دائماً بر انجام این کارش دلیل می‌آورد که آقا الآن مصلحت در این است، اوضاع این است، و چه هست و چه هست. آقا هم به او لبخند می‌زدند و هرچه بیشتر پافشاری می‌کرد، این لبخند بیشتر

می‌شد. معنای این لبخند این است که تو هرچه بگویی، بنده دارم می‌بینم؛ پس لازم نیست بیخود سعی کنی و زحمت بیخود بکشی! اگر به جای یک ساعت و دو ساعت، یک سال هم بنشینی و برایم دلیل بیاوری، من دوباره به تو لبخند می‌زنم، چون دارم می‌بینم، و وقتی دارم می‌بینم، دیگر چه چیزی می‌خواهی توضیح بدهی؟! به قول معروف: پیش‌غازی و معلق‌بازی!

مقام علم حضوری مقامی است که هیچ‌گونه خللی در آن راه ندارد. حضرت ابراهیم از خدا این مقام را می‌خواهد و می‌گوید: «به من مقامی بده که دیگر تردید در آنجا وجود ندارد.» آن وقت چطور ممکن است ما که یک بچه طلبه کوچک هستیم، این را بفهمیم، اما حضرت ابراهیم نفهمد که چه می‌گوید؟ در اینجا قرار است خدا اجابت کند و بگوید: من خدا هستم و هرچه بخواهی به تو می‌دهم! می‌توانم یک علم و یک حکم به معنای رفع خصومت به تو بدهم تا وقتی افراد پیش تو می‌آیند، همین‌که پرونده را نگاه کنی و ورق بزنی، بفهمی قضیه چیست، نه‌اینکه مثل سایر افراد باشی که با بیّنه

و شاهد و قرینه و سی کیلو پرونده و تشکیلات،

هنوز نمی فهمند که باید چه کار کنند؛

یا از این بالاتر، می‌توانم علم تو را زیاد کنم و تو را یک فقیه متضلع کنم، و حتی می‌توانم ریاضیات و بقیه علوم را هم به تو بدهم و تو را استاد کنم؛ یا می‌توانم تو را آدم خوبی کنم و درجات بهشت و حورالعین و... را به تو بدهم؛ و از همه اینها بالاتر، می‌توانم با تو کاری کنم که در همین مکان و در همین موقع بیایی و جلیس و انیس پیغمبر خودم باشی! انسان باید دیوانه باشد که این را نخواهد و آن مراتب مادون را اختیار کند!

آیا وقتی حضرت ابراهیم از خدا «حکم» می‌خواهد، منظورش همین تصدیق به وجود اشیاء است؟! یعنی من اعتقاد جازم و محکم و صد در صدی پیدا کنم که ملائکه‌ای هست، عالم جبروتی هست، عدلی هست، عقل فعالی هست، لوح و قلمی هست، قضا و مشیت و اراده‌ای هست و اسماء و صفات الهیه‌ای هست. اینها که فایده‌ای ندارد و مهم نیست! تصدیق به وجود اشیاء که هنر نیست! هنر این است که انسان به نظام اتم و احسن و اکمل، علم حضوری پیدا کند و حقیقت تعینی اشیاء، به یک حقیقت بسیط علی‌الإطلاق تبدیل شود

و انسان در آن مضمحل و فانی شود. اینجا دیگر مقامی است که مافوق آن معنا ندارد.

این همان حکمت نظری است که مرحوم آخوند بیان می‌کند. البته چون مرحوم آخوند اهل مراقبه و مکاشفه بود و حالاتی برایش پیدا شده و حجاب‌هایی برایش برداشته شده بود، لذا در کلمات ایشان مشاهده می‌کنید که می‌خواهد جنبه فلسفی را به آن جنبه اشراقی و ذوقی برگرداند و با آن مخلوط و حل کند. البته همان‌طور که قبلاً خدمتان عرض شد، اینها راه‌های متفاوتی به‌سوی یک حقیقت هستند، نه‌اینکه راه‌ها با هم تفاوت دارند. اما آن مقامی که ایشان می‌گویند، به این کیفیت برای انسان حاصل نمی‌شود، مگر اینکه انسان قدم در راه بگذارد و مراقبه و مجاهده داشته باشد.

مراتب حکم

تلمیذ: مسئله در مورد حضرت زکریا و حضرت یحیی هم همین‌طور است: ﴿ءَاتَيْنَهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾^۱. یعنی اگر قرار باشد که آن حکم را به حضرت یحیی

^۱سوره مریم (۱۹) آیه ۱۲.

بدهند،

مثلاً قضاوت را نمی‌دهند، بلکه مراتب عالی آن را می‌دهند که همان علم حضوری است. آن وقت آیا لازمه‌اش این نمی‌شود که ایشان مقامشان بالاتر از حضرت ابراهیم باشد، چون حضرت ابراهیم در اواخر نبوتشان این را می‌خواهند؟

استاد: عرض کردم همان‌طور که صلوح و

صالح دارای مراتبی است، حکم هم دارای مراتبی است؛ مقام جمعی داریم، مقام جمع‌الجمعی داریم، مقام وحدت در کثرت داریم، مقام کثرت در وحدت داریم، و همه اینها مراتب حکم است که **كُلُّ بِحَسَبِهِ اعْطَا** می‌شود.

حکمی که خداوند در اینجا می‌فرماید عبارت

است از: حضور عینی نفس خود اشیاء در وجود انسان. مثلاً وقتی شخصی نزد حضرت یحیی می‌آمد و حرفی می‌زد، این‌طور نبود که خدا فیلمی به او نشان می‌داد و او می‌دید، بلکه حضرت یحیی خودش را در آن حادثه‌ای که آن شخص نقل می‌کرد،

احساس می کرد و به او می گفت که دروغ می گویی!^۱
این معنای حکم است. البته میزان سعه افراد تفاوت
دارد و سعه هر کسی همان مقداری است که خداوند
به او عطا می کند.

حکم مراتب دارد؛ یک وقت به نحو کلی
است و همه مراتب وجود را در بر می گیرد، ولی
یک وقت به نحو کلی نیست و فقط مربوط به عالم
ماده است یا مربوط به عالم برزخ است یا مربوط به
عالم فوق برزخ و عالم ملکوت است و همین طور
سایر عوالم بالاتر. لذا حضرت یحیی به واسطه رشد
خود، دائماً این حکم را تقویت می کند و به او بیشتر
عنایت می شود تا به مرحله بالا برسد. اینجا است که
راست گفتن بعضی افراد در بعضی از مسائل، دلیل
بر راست گفتن آنها در همه مسائل نیست؛ چون او
الآن در آن مرحله تشخیص می دهد، اما هنوز حکم
در مراحل بالاتر به او عنایت نشده است، بلکه فعلاً
مثلاً در مرتبه برزخ و مثال و ملکوت سفلی به او

^۱ رجوع شود به التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام،
ص ۶۶۱.

عنایت شده است.

انسان در هر مرحله‌ای از آن اسفار اربعه، به هر قدری که حرکت کند، حکم در وجود او قرار می‌گیرد. من باب مثال اگر فعل را یک فعل واحد ببیند، این به معنای حکم است؛ صفت را واحد ببیند، به معنای حکم است؛ و همین‌طور مشاهدات او در هر عالمی، در همان عالم خودش حکم است و حقیقت دارد و صحیح است. اما اگر بخواهد به مرتبه بالا نسبت بدهند، می‌بینیم که اشتباه می‌کند و معلوم می‌شود که هنوز در مرتبه پایین است. لذا بعضی از اشتباهاتی که در السنه عرفا می‌بینیم و بعضی به دیگری نسبت خطا می‌دهند، به جهت این است که او از یک مرتبه مافوق مرتبه خودش خبر می‌دهد و می‌گوید باید این‌طور باشد.

در روایتی امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

كُلُّ مَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ
 مَصْنُوعٌ مِثْلِكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ! [و لعل النمل
 الصغار تتوهم أن لله تعالى زبانتين، فإن ذلك
 كمالها!]

^۱ الأربعون حديثاً، شيخ بهائي، ص ۱۶، ح ۲؛ بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۲۹۲، به نقل از شيخ بهائي.

«کسانی که خدا را عبادت می‌کنند، مثل آن مورچه‌ای می‌مانند که چون خودش زبانیتین دارد، خیال می‌کند که خدا هم همان‌طور است؛ درحالی‌که این به خدا بر نمی‌گردد و به او ارتباط ندارد، بلکه به فکر و ذهن و تخیلات ما بر می‌گردد.»

این روایت اشاره به همین قضیه است. یعنی انسان در هر مرحله‌ای که باشد می‌گوید: «خدا این است!» ولی به مرتبه بالاتر خود نسبت می‌دهد. اما باید بگوید: «آنچه الآن می‌پرستم این است.» چون ممکن است بالاتر از این باشد و او اطلاع نداشته باشد، لذا نباید بگوید که خدا این است. تا می‌گوید که خدا این است، فوراً محکوم می‌شود! چون تو الآن در این مرحله هستی، خدا را به این شکل می‌بینی؛ اما اگر بالاتر بروی می‌گویی: عجب، این عمیق‌تر بود و ما این‌طوری کردیم! اگر مثلاً مطلبی هم نوشته باشد، فوراً آن را بر می‌دارد و از بین می‌برد تا به دست کسی نیفتد و آبرویش نرود! ولی اگر در همان مرحله خبر بدهد، می‌بینیم درست است. اگر بگوید:

«خدا را در این مظاهر دیدم که به این کیفیت بود و به این نحو جلوه کرده بود.» اشکالی ندارد، چون همین طور هم است؛ اما اگر بگویند: «خدا این است و به این کیفیت است.» می‌گویند که این طور نیست و این یک مرحله از حقیقت است.

حکم عبارت است از رسیدن به واقعیت اشياء در هر رتبه و در هر مرتبه؛ و چون عالم وجود دارای مراتب بی‌نهایتی است، لذا انسان به هر رتبه‌ای که برسد همان مرتبه از حکم و حقیقت وجود را ادراک می‌کند.

قبلاً هم برایتان مثال زده‌ام که اگر شما یک ظرف آب گرم داشته باشید و بخواهید مقداری عسل سفت را در آن حل کنید، این عسل سفت یک‌دفعه و در طرفة العینی تبدیل به مایع نمی‌شود، بلکه اول باید نرم شود و کم‌کم با آن آبی که در آن قرار گرفته است سنخیت پیدا کند تا تبدیل به آن شود. به هر مقدار که نرم شود و سنخیت پیدا کند، از آن حقیقت و آثار و کمال آب در آن عسل رسوخ و نفوذ پیدا می‌کند و ادراک می‌کند؛ تا می‌رسد به جایی که کاملاً هم

ماهیت خودش را از دست می‌دهد و هم هویت و
تشخص خودش را از دست می‌دهد. آنجا است که
دیگر هیچ وجودی ندارد و وقتی نگاه می‌کنید، فقط
یک مایع می‌بینید که دارای این رنگ به‌خصوص
است. این نکته را به شما بگویم که ما هم تا وقتی
این‌طور نشویم، طرفی نمی‌بندیم!

تعریف حکمت عملی

و أمّا العمليّة فثمرتها مباشرة عمل الخير؛^۱ «حکمت عملی، علمی است که ثمره و نتیجه‌اش
این است که انسان به عمل خیر مباشرت داشته باشد و به آن ملتزم شود.»

ایشان در اینجا هم حکمت عملی را تعریف

نکرد، بلکه دوباره علت غایی آن را بیان کرد.

به نظر من تعریف بهتر همان تعریفی است که

ایشان در شرح الهدایة الأثریة فرموده‌اند:

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱.

حکمت عملی عبارت است از علم به رفتار و خصوصیات و کردار و ملکات و صفات انسان و راه زدودن صفات زشت و رذیله و جایگزین کردن صفات حسنه.^۱

تلمیذ: حکمت عملی هم علم است و خود آن علم، حکمت عملی نیست؛ بلکه تحقق آن اعمال در بدن و تعامل نفس با اشیاء خارجی، حکمت عملی است.

استاد: انسان تا چیزی را نداند، دنبال آن نمی‌رود؛ لذا اول باید بداند که چه کار کند تا بعداً آن عمل در او محقق شود. پس این دو صورت دارد: یک صورت علمیه و یک صورت عینیه. این مطالبی که مرحوم آخوند در اینجا نوشته است، صورتی از آن حالات نظام أحسن هستی و عوارض ذاتی وجود است و جنبه حکایاتی دارد. یعنی این کتاب از آنچه در این نظام وجود دارد حکایت می‌کند و شما با خواندن این کتاب، از نقطه نظر ذهنی به حقیقت آن می‌رسید، ولی دیگر از نقطه نظر عینی نمی‌رسید؛ مگر

^۱ شرح الهدایة الأثریة، ص ۶.

اینکه کار دیگری انجام بدهید. یعنی اگر ما این کتاب را بخوانیم و بفهمیم که عقل فعال و این عوالم وجود دارند، قاعدهٔ علیت را بفهمیم، جنبهٔ بساطت وجود را بفهمیم، اسماء و صفات جمالیه و جلالیه و وحدت یا غیریت آنها با ذات را بفهمیم، حکمت نظری می‌شود. حالا باید این حکمت نظری را در وجود خودمان محقق کنیم. حکمت عملی در صدد این تحقق است؛ یعنی حکمت عملی مقدمهٔ حکمت نظری است. حکمت عملی می‌گوید: حالا که این مطالب را خواندی، برای اینکه در وجود خود به این مطالب بررسی و اینها در وجود تو محقق شود باید یک سری اعمال را انجام بدهی. آن اعمالی که ما باید انجام بدهیم، به حکمت عملی برمی‌گردد و مقدمهٔ برای رسیدن به حقیقت حکمت نظری می‌شود، که آن حقیقت عبارت است از شهود.

البته همان طوری که عرض کردم، حقیقت و واقعیت حکمت نظری موجب استکمال می‌شود، نه مابین‌الدفتین؛ چون گفتیم که این سفر ذهنی، مطابق با سفر نفسی

و باطنی است، و باطن و حقیقتش همان حکمت
شهودی و وجدانی و همان عرفان است. ما برای
رسیدن به آن باید ملکات بد را از خود دفع کنیم و
ملکات حسنه را به جای آن بیاوریم. به واسطه ملکات
حسنة، این حقایقی که در اینجا نوشته شده است و
تا به حال ذهنی بود، دیگر برای ما عینی می شود.

مراتبی در اینجا وجود دارد: اولاً ما باید این
حکمت نظری را به وسیله برهان و تصدیق بخوانیم.
شاید ما این را کاملاً یاد بگیریم و بفهمیم که در عالم
چه خبر است، ولی مطلب در اینجا تمام نمی شود،
بلکه این فعلاً یک مرحله است. بعد از آن باید راه
رسیدن به اینجا را یاد بگیریم، که به آن حکمت عملی
می گویند. کتب اخلاق مثل معراج السعادة، جامع
السعادات، احیاء العلوم، بحر المعارف و امثال ذلک،
متصدی حکمت عملی هستند. اما اگر ما صرفاً آنها
را بخوانیم، مسئله تمام نیست؛ بلکه باید به آنها عمل
کنیم تا مقدمه‌ای شود برای اینکه به باطن آنها برسیم،
یعنی اخلاق سیئه به اخلاق حسنه متبدل شود. این
تبدل به اخلاق حسنه یعنی تخلّق به اخلاق الله.

تخلّق به اخلاق الله یعنی انکشاف حقیقت وجود
برای انسان. آن انکشاف یعنی عرفان. پس حکمت
عملی مقدمه‌ای برای عرفان واقع می‌شود. یعنی شما
با حکمت عملی، اخلاق سیئه را به اخلاق حسنه
تبدیل می‌کنید، و این مقدمهٔ رسیدن به باطن است؛
پس حکمت عملی مقدمهٔ موصله برای رسیدن به
باطن حکمت نظری است.

ممکن است شما ظاهراً حکمت نظری را
بخوانید، ولی نسبت به حکمت عملی اصلاً یک قدم
هم برندارید، ولی در عین حال بدانید که عالم ماده
وجود دارد، عالم برزخ ماده وجود دارد، ملکوت ماده
وجود دارد، عقل ماده وجود دارد، سلسلهٔ عقول
عشره وجود دارد. من باب مثال اگر یک نصرانی یا
کمونیسست یا یک توده‌ای همهٔ این اسفار را کاملاً
بخواند و از خود ملاًصدرا هم بهتر بفهمد، برای او
چه فایده‌ای دارد؟ آنچه او خوانده است فقط حکمت
نظری است و فقط اسفار نظری را طی کرده است،
ولی اسفار عملی را طی نکرده است. برای طی کردن
اسفار عملی باید سراغ حکمت عملی برود و آنچه
در فکرش هست بیرون بریزد و اخلاق حسنه به جای

بیاورد تا بعد از اینکه اخلاق حسنه به دست آمد،
به باطن حکمت نظری برسد، که عبارت است از
عرفان و شهود.

تلمیذ: حکمت عملی در فلسفه بمعنی الأعم،
همان علم اخلاق است. آیا می توانیم به کسی که علم
اخلاق می خواند، مثلاً معراج السعادة را می خواند و
می داند که باید چه کارهایی انجام دهد، حکیم
بگوییم؟

استاد: به این شخص می توانیم حکیم عملی
بگوییم؛ یعنی در جان او ننشسته است و فقط به
حکمت عملی علم پیدا کرده است.

مرحوم ملا مهدی نراقی و مرحوم ملا
عبدالصمد همدانی و ابن مسکویه - رحمة
الله علیهم - که کتاب جامع السعادات و بحر
المعارف و تطهیر الاعراق را در حکمت عملی
نوشته اند، واقعاً انسان های بسیار بزرگ و خیلی
خوبی بودند و مقاماتی داشتند؛ اما نمی توانیم بگوییم
که خودشان واقعاً به آن مطالبی که در این کتاب ها
هست و به حقیقت روایاتی که نقل کرده اند، رسیده
بودند.

آیا مرحوم ملا مهدی نراقی واقعاً تمام ملکات سیئه خودش را از بین برده بود؟ البته سیئه‌ای که ایشان دارد برای ما حسنه است و اگر سیئه ایشان را به ما بدهند، دیگر چیزی نمی‌خواهیم! چون حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ.^۱ ولی آیا خودشان واقعاً به مطالبی که در صدد بیان آن در این مراتب دقیق هستند، رسیده بودند؟ چون فقط يك مرتبه نیست و ملکات فقط این نیست که شراب نخورید و دزدی نکنید؛ اینها برای عوام الناس است. آیا می‌توانیم بگوییم که آنها به عوض و بدل کردن آن ملکات سیئه به حسنه در آن مراتب دقیق و لطیف و ظریف نفس رسیده‌اند؟ شاید نرسیده باشند و این‌طور از عباراتشان برمی‌آید که نرسیده‌اند.

اینها خیلی مسائل دقیقی است. این‌طور نیست که فکر کنیم آنهایی که نماز شب می‌خوانند و در نماز غش می‌کنند و می‌افتند، کارشان تمام است.

^۱ رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۱۸، تعلیقه ۳: «عبارت "حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ" مضمون روایتی نیست، گرچه حکمی است صحیح و مطلبی است واقعی و حقیقی.»

شخصی در زمان آقا بود که از این بازی‌ها زیاد
درمی‌آورد؛ در نماز غش می‌کرد و می‌افتاد، یک‌دفعه
در قنوت بر سرش می‌زد و... ما به او می‌خندیدیم.
ولی این شخص بعداً منحرف شد و کلاً رفت! آن
مراتب عالی و بالا خیلی مهم است و علم اخلاق به
همهٔ اینها بستگی دارد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه پانزدهم: تعریف حکمت عملی و

فضیلت علم حکمت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

تعريف حکمت عملی

وَأَمَّا الْعَمَلِيَّةُ فَتَمَرُّهَا مُبَاشَرَةً عَمَلِ الْخَيْرِ لِتَحْصِيلِ الْهَيْئَةِ الْإِسْتِعْلَائِيَّةِ لِلنَّفْسِ عَلَى الْبَدَنِ، وَ الْهَيْئَةِ الْإِنْقِيَادِيَّةِ الْإِنْقَهَارِيَّةِ لِلْبَدَنِ مِنَ النَّفْسِ.

«حکمت عملی، علمی است که ثمره و نتیجه‌اش

این است که انسان به عمل خیر مباشرت داشته

باشد و به آن ملتزم شود، تا نفس دارای قدرت و

قوتی مافوق قدرت و قوت بدنی بشود و بر بدن

احاطه داشته باشد و قاهر بر بدن باشد و بتواند

بدن را در اختیار خود قرار بدهد، و همچنین

به واسطه نفس، یک هیئت انقیادی و انقهاری

برای بدن پیدا بشود.»

یعنی جنبه انفعال و تأثر برای بدن پیدا بشود و

بدن از حالت سرکشی خود بیرون بیاید و مقهور
نفس بشود.

همان‌طور که ایشان در اینجا فرموده‌اند، بدن
هیچ‌گونه اختیاری از خود ندارد و هرچه هست نفس
است و در این مسئله هیچ فرقی بین صغیر و کبیر و
بین صالح و طالح و بین مؤمن و فاسق نیست.

منظور ایشان از «بدن» در اینجا تعلقاتی است
که عارض بر بدن می‌شود؛ چون ایشان بدن را
یک جنبهٔ عالم ماده گرفته‌اند و نفسی که متعلق به
عالم ماده بشود، نفسی

است که مقهور ماده شده است، یعنی مقهور دنیا و أعراض و لوازم دنیا شده است، که رجوع آن به خوردن و خوابیدن و اطفاء شهوات و منازعه و تکاثر در اموال و اولاد و به طور خلاصه، توغل در مشتیهات نفسانی است؛ و از نقطه نظر اینکه تمام این تعلقات در حول و حوش ماده دور می‌زند و هیچ ارتباطی با جنبه معنا و تجرّد ندارد، تعبیر به بدن آورده‌اند؛ یعنی بدن در اینجا اشاره به آن جنبه‌هایی است که انسان را در عالم ماده و عالم دنیا نگه می‌دارد.

مراد از مذمت دنیا

البته مسئله و اشکالی در اینجا هست که بعداً هم در عبارت ایشان در همین جا می‌آید و آن این است: سابقاً خیلی‌ها این اشتباه را می‌کردند که جسم و جسمانیات را *أظلم العوالم* می‌پنداشتند و نهی و مذمت از دنیا و احتراز از دنیا و امثال آن را به همین جهات جسمی و مادی عالم کون و فساد متعلّق می‌کردند؛ درحالتی که جسم و ماده مرتبه نازلۀ وجود و حقیقت وجود است و در اینجا ظلمت اصلاً معنا ندارد،

به جهت اینکه خود وجود و اصل وجود، خیر محض است و از خیر محض نمی‌تواند شر تراوش پیدا کند و ظاهر شود. خیر محض در صور مختلفی بروز و ظهور پیدا می‌کند و آن صورتی که او به خود می‌گیرد، هویت‌هایی را در هر مرتبه به تناسب همان مرتبه تشکیل می‌دهد: در عالم مثال، هویت مثالی‌ای به شکل صورت دارد، و در عالم دنیا و ماده، هویت جسم و ماده دارد. اینکه هویت متفاوتی به خود می‌گیرد، موجب دنائت و رذالت و ظلمت او نمی‌شود.

پیغمبر اکرم همین بدن را داشت؛ آیا بدن پیغمبر نجس بود؟! اولیا و بزرگان همین بدن را دارند؛ آیا بدن آنها کثیف است؟! آیا بدن آنها در *أظلم العوالم* است؟! اصلاً نمی‌توانیم چنین حرفی بزنیم! پیغمبر اکرم خانه می‌ساخت، با زن نکاح می‌کرد، از همین مأكولات می‌خورد که ما می‌خوریم، از همین مشروباتی می‌خورد که ما می‌خوریم؛ آب می‌خورد، شربت می‌خورد، دوغ می‌خورد، شیر می‌خورد و او هم از اینها استفاده می‌کرد. آیا جسم به معنای ظلمت است و پیغمبر

ظلمت را داخل بطن خودش می‌کرد و اشتباه می‌کرد
که این کارها را می‌کرد؟! همه این حرف‌ها غلط و
اشتباه است!

دنیا جسم و ماده نیست؛ بلکه عبارت است از ابتعاد من الحق، تعلق به موجبات دوری از حق، و تعلق به اموری که آن تعلق موجب می‌شود شما از حق دور شوید. بنابراین خود دینار و درهم دنیا نیست؛ اما اینکه شما نمی‌توانید از دینار و درهم بگذرید دنیا است. خود زن دنیا نیست و از مظاهر پروردگار است؛ اما اینکه زن مانع رسیدن شما به تکامل شود، دنیا است. منزل و بیت دنیا نیست؛ اما تعلق شما و اشتغال ذهن شما به منزل، دنیا است. هیچ‌کدام از امورات دنیایی، دنیا نیستند؛ اما اینکه انسان خودش را به نحوی مشغول اینها کند که دیگر مجالی برای ارتباط با حق پیدا نکند، دنیا است. بنابراین تدریس و تدرّس و علم و تعلیم و تعلّم و رسیدگی به کار مردم اگر به جهت نفس باشد دنیا است، و اگر به جهت ربّ باشد غیر دنیا است. زمام امور مردم را به دست گرفتن و مرجعیّت و امثال ذلک و اینهایی که ما فعلاً می‌بینیم، دنیا است، بلکه مرتبه دنائتش از دنیا هم پایین‌تر است! تمام اینها دنیا است.

أظلم العوالم به جهت جسمانیت دنیا نیست، بلکه

به جهت تعلق به امور جسمانی است. لذا اگر شما به مسائل جسمانی تعلق نداشته باشید، ولی علمی که دارید حاجب برای شما بشود، شما هم در دنیا هستید باینکه به جسمی تعلق ندارید و شاید محتاج هم باشید. پس هرچه موجب بشود انسان از پروردگار باز بماند و نتواند در مسیر ادامه بدهد و فکر و ذکر او از حق به جنبه تعینات حق تعلق بگیرد و انصراف پیدا کند، دنیا است.

بنابراین مرحوم شیخ بهائی در اینجا اشتباه کرده که گفته است:

می‌گویند که چون این وطن‌ها از دنیا است، لذا پیغمبر اکرم هیچ وقت وطن و سرزمین

را مدح نمی‌کند. البته ایشان منظور دیگری دارد و حقیقتی در این شعر نهفته است که آن حقیقت درست است، گرچه خود این شعر اشتباه است. مرحوم شیخ بهائی می‌فرماید: همان‌طور که در حدیث هم وارد است: «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ!»^۱ این وطن، وطن «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و وطن مقصود و همان‌جایی است که از آنجا آمده‌ایم. این معنا معنای بسیار خوب و صحیح و توجیه و جیهی برای این روایت است.

البته ما می‌توانیم «وطن» را به معنای سرزمین اسلام بگیریم که انسان باید در آنجا زندگی کند و از حدود و ثغور آن دفاع کند و برای حفظ حدود و کیان آن قیام کند. این محبت اشکالی ندارد؛ مثلاً اشکالی ندارد که انسان نسبت به ایران از باب اینکه دارای حکومت اسلام است محبت داشته باشد، نه از باب اینکه دارای یک حدود جغرافیایی است. در این صورت وطن انسان آنجایی است که حکومت اسلام در آنجا برقرار است، ولو اینکه انسان در جای

^۱ أمل الأمل، شیخ حرّ عاملی، ج ۱، ص ۱۱.

دیگری زندگی کند؛ مثلاً اگر شخصی در آفریقا زندگی می‌کند اما حکومت اسلام در جای دیگری است، باید آن جای دیگر را دوست داشته باشد، نه آن جایی که در آن زندگی می‌کند.

بنابراین «داخلی» به مسلمانان و افراد سرزمین‌هایی گفته می‌شود که دارای حکومت اسلام هستند، و «خارجی» و «بیگانه» و «اتباع بیگانه» به افرادی گفته می‌شود که خارج از حکومت اسلام هستند، گرچه در خود مملکت اسلام زندگی می‌کنند. بنابراین اگر مسلمانی در آن طرف آفریقا مسلمان و شیعه باشد، غلط است که او را اتباع بیگانه بنامیم، بلکه باید او را خودی بنامیم. اسلام بیگانه ندارد. بیگانه در اسلام یعنی بیگانه از مذهب و شریعت، نه بیگانه به عنوان جدا شده به وسیله حد و مرز. آن حد و مرزی را که روی یک میز با یک مداد، این طرف و آن طرف می‌کنند و دو تا تپه و سه تا دریا و صحرا به آن اضافه می‌کنند، باعث بیگانگی نمی‌شود. اسلام براساس اعتباریات نیست؛ یعنی این طور نیست که چند نفر آدم عرق‌خور با مغزهای عرقی و

ورقی برای ممالک دنیا تکلیف تعیین کنند،
آن وقت اسلام بگوید که چون آنها این مرز را تعیین
کرده‌اند، هر کس اینجا را دوست داشته باشد، از
ایمان است!^۱

بنابراین بدن و جسم و جسمانیات نه تنها
مذموم نیستند، بلکه ممدوح هم هستند، به خاطر
اینکه هویتی از هویات مراتب وجود در آنها تجلی
پیدا کرده است و اینها علت و مُعد هستند برای اینکه
نفس و روح به مرحلهٔ تجرّد برسد. اگر جسم بد بود
که خدا آن را درست نمی‌کرد! لذا در آیهٔ شریفه که
می‌فرماید:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ
أَسْفَلَ سَفَلِينَ﴾^۲

بر خلاف آنچه ملاصدرا فرموده‌اند، منظور از
﴿رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَفَلِينَ﴾، عالم ماده نیست، بلکه تعلق
به عالم دنیا است؛ یعنی ما انسان را از آن مرتبه و مقام
هوهویتی محضه و مقام احدیّت و واحدیّت، کم‌کم

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به امام شناسی، ج ۸، ص ۱۶۵؛ نرم‌افزار
کیمیای سعادت، متن جلسات شرح حدیث عنوان بصری، ص ۹۷۴ و
۳۲۹۶.

^۲ سوره تین (۹۵) آیه ۴ و ۵.

پایین آوردیم تا اینکه او را به چند تا حلبی و چند تا عروسک و چند تا مسئله مشغول کردیم به طوری که کلاً او را به خود مشغول کرده است و اصلاً یاد وطنش نمی‌کند که در کجا بوده است. لذا در ذیل آیه دارد:

﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^۱؛ «مگر آن

کسانی که ایمان بیاورند و عمل صالح انجام بدهند.»

چرا اینها در ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ نیستند؟ مگر

اینها بدن ندارند؟! مگر پیغمبر بدن نداشت؟! مگر

پیغمبر زن و بچه نداشت؟! آیه می‌فرماید آنهایی که

﴿ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ هستند، از ﴿رَدَدْنَاهُ

أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ مستثنی هستند. آیه می‌فرماید: همه

انسان‌ها در ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ بودند، سپس ما همه را

در ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ آوردیم و فقط یک عده از

نقطه نظر استمرار و بقاء، از این ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾

مستثنی هستند. آنها کسانی هستند که ﴿آمَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ﴾.

^۱سوره تین (۹۵) آیه ۶.

آیه ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا

جَنَّتًا﴾^۱ هم به همین معنا است و هیچ فرقی نمی‌کند و مربوط به عالم اهواء و خیالات و تخیلات است که همه اینها جهنم است؛ البته جهنم بد نیست و خود آن هم خیر است.

تلمیذ: آیا می‌توان ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ را به معنای تعلق به عالم ماده نگرفت، بلکه فقط از این جهت باشد که چون عالم ثقل است و ظاهرش این طور است که انسان هر چیزی را مستقل و جدای از آن وجود واحد می‌بیند، پس ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ است؟ استاد: پس مربوط به دید انسان است، نه مربوط به خود انسان، چون خودش خیر محض است؛ پس ماده بد نیست. یعنی ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ به معنای تخیلات و مستقل دیدن است.

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ در ﴿أَسْفَلَ

سَفِيلِينَ﴾ نیستند، درحالی‌که این افراد هم همین بدن را دارند، می‌خورند، نکاح و ازدواج دارند، زمین دارند، زندگی دارند، وسایل دارند و... ولی

^۱سوره مریم (۱۹) آیه ۲۷.

در عین حال در ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ نیستند؛ پس

﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ به همان تخیل برمی گردد.

عالم ماده از آثار وجودی پروردگار است و

همان طوری که قبلاً عرض کردیم، دارای جنبه تجرد

است. به عبارت دیگر، احاطه خداوند متعال بر ماده،

کمتر از احاطه او بر مجردات نیست؛ بلکه مجردات

و مادیات هیچ فرقی با هم نمی کنند و هر دو در تحت

قدرت و سیطره پروردگار هستند. پس چرا ما ماده را

﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ بنامیم؟!

تلمیذ: به خاطر اینکه اینها حاجب است؛ مثلاً در

آن عالم به جهت اینکه چشمها باز می شود، ﴿مَلِكِ

يَوْمِ الدِّينِ﴾ می گویند، در صورتی که اینجا هم

خداوند ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ است، اما ما به خاطر این

پردهها و حجابها نمی توانیم ببینیم.

استاد: نه خیر، اینها حاجب نیستند و اثبات

شیء، نفی ماعدا نمی کند؛ یعنی

نمی‌توانیم بگوییم چون در آنجا ﴿مَلِكِ يَوْمِ

الَّذِينَ﴾ گفته است، پس در اینجا ﴿مَلِكِ﴾ نیست. در

آیه دیگری می‌فرماید:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ
الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ
بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱.

اگر یک تصویر اصلاً غلط باشد، آیا می‌توانیم

آن را توجیه کلی کنیم؟! یعنی آیا به‌صرف اینکه این

بدن حجاب می‌شود، می‌توانیم به‌طور کلی بگوییم

که نفس این بدن و ماده ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ است؟!!

من‌باب‌مثال اینکه ما آن‌قدر پیغمبر اکرم را دوست

داشته باشیم که خود دیدن پیغمبر اکرم برای ما

حجابی بشود که نتوانیم به خدا برسیم، پیغمبر را

﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ نمی‌کند! به پیغمبر چه مربوط

است؟! باید دید خود را درست کنیم. حجاب ماده

یعنی هم حجاب تعلق به امور دنیا و هم حجاب تعلق

به امور عقبی. پس ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ اصلاً به خود

ماده ربطی ندارد.

هرچه در محدودهٔ نفس باشد و موجب شود

^۱سوره آل عمران (۳) آیه ۲۶.

که انسان از اتکاء به معبود به اتکاء به تعینات انصراف پیدا کند، عالم دنیا و أظلم العوالم می شود؛ حتی اگر شما فلسفه هم بخوانید، گرچه هیچ ربطی به دنیا و دنیائیات ندارد، ولی اگر همین تدریس و تعلم فلسفه برای شما حجابی بشود که نتوانید زیر بار حق بروید، خود این برای شما أظلم العوالم و حجاب ظلمانی می شود، حجابی که نفس را در محدوده نفسانیات و مشتتهیات خودش گرفتار کرده و نگه داشته است.

تلمیذ: آیا کسی که در عوالم بالاتر سیر کرده است و در این سیرش هم خیلی چیزها برای او کشف شده و از مدارج نفس گذشته است ولی هنوز به مقام اطلاق نرسیده است و موانعی در راهش تا رسیدن به مقام اطلاق هست، او هم در أظلم العوالم است؟

استاد: نه، او دیگر در أظلم العوالم نیست، بلکه در آن عوالم است؛ منتها آن حجاب های نورانی برای خودش حساب و کتاب های دیگری دارد.

فضیلت حکمت عملی در فرمایش پیامبر اکرم و

حضرت ابراهیم

و إلى هذا الفنّ أشار بقوله عليه السّلام: «تخلّقوا
بأخلاق الله.»^۱

[«و حضرت رسول اکرم

صلی الله علیه و آله و سلّم به این فن (حکمت

عملی) اشاره نمودند در آنجایی که فرمودند: ”به

اخلاق الله متخلّق شوید!“]

ثمره حکمت عملی تخلّق به اخلاق الله است،

یعنی اخلاق و ملکات انسان به اخلاق الله تشبّه پیدا

کند. البته این عبارت تخلّق به اخلاق الله در روایات

شیعه نیامده است و ظاهراً این قضیه از غزالی نقل

شده است^۲ و مرحوم ملا مهدی نراقی هم که در

جامع السعادات فرموده‌اند،^۳ استناد شیعه را در آنجا

ذکر نکرده‌اند. من مدت زیادی به دنبال این می‌گشتم

که آیا «تخلّقوا بأخلاق الله» در روایات شیعه هست یا

نه؛ ولی هنوز پیدا نکرده‌ام.^۴

^۱ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

^۲ إحياء علوم الدين، ج ۵، جزء ۱۴، ص ۶۱.

^۳ جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۴۵.

^۴ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

و استدعی الخلیل علیه السلام فی قوله: ﴿وَالْحَقِّي بِالصَّالِحِينَ﴾^۱.

[«و حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام این مقام

را درخواست کرده بود در آنجایی که عرضه

داشت: ﴿و مرا به صالحان ملحق گردان!﴾»]

«الحاق به صالحین» عبارت است از رسوخ

ملکاتی که موجب می شود ذات انسان متحوّل شود

و به واسطه این تحوّل، آن حقیقت جوهری انسان

انکشاف پیدا بکند.

حکمت نظری و عملی در آیات شریفه قرآن

و إلى فني الحكمة كليهما أشير^۲ في الصحيفة الإلهية: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ

فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^۳، و هي صورته التي هي طرازُ عالم الأمر؛ ﴿ثُمَّ

رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾^۴، و هي مادته التي هي من الأجسام المظلمة

الكثيفة؛ ﴿إِلَّا الَّذِينَ

ءَامَنُوا﴾^۵، إشارة إلى غاية الحكمة النظرية؛ ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^۵،

إشارة إلى تمام الحكمة العملية.

«و به هر دو فن حکمت در صحیفه الهیه اشاره

شده است در آنجایی که می فرماید: ﴿به تحقیق

که ما انسان را در نیکوترین قوام آفریدیم!﴾ [که

عبارت است از صورت جوهری انسان بر نمط و

بر وزان عالم امر، یعنی همان حقیقت محضه

وجود بسیط.]»

^۱ سوره شعراء (۲۶) آیه ۸۳.

^۲ خ ل: أشهر.

^۳ سوره تین (۹۵) آیه ۴.

^۴ سوره تین (۹۵) آیه ۵.

^۵ سوره تین (۹۵) آیه ۶.

آن جنبه استعدادی که می‌تواند به آن عالم امر
برسد، فقط در انسان است؛ ولی این جنبه در بقیه
نیست و چنین قوه‌ای را حتی ملائکه هم ندارند،
همان‌طور که «وَلَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَاحْتَرَقْتُ»^۱ اشاره به
این مطلب است.

«این انسان را تا أسفل السّافلین [پایین‌ترین
مرتبه از سلسله مراتب وجود] پایین می‌آوریم»
که همان ماده انسان است، که عبارت است از
اجسام مظلّمه کثیف است.»

این انسان که دارای این مرتبه عالی است که
ما فوق آن هیچ علویّ تصوّر نمی‌شود، پایین می‌آید و
خودش را به چیزهای خنده‌داری سرگرم می‌کند!

«مگر آن کسانی که ایمان آورده‌اند (که آنها از ردّ به أسفل السّافلین استثناء شده‌اند).»^۲ و
این اشاره است به غایت حکمت نظریه که عبارت است از ایمان به مبدأ و معرفت مبدأ و
پروردگار کما هو هو.»

این مرتبه ایمان واقعی است؛ یعنی جنبه
اعتقادی و یقینی خود را نسبت به مسائل مبدأ و معاد
محرز می‌کند. البته ایمان مراتبی دارد؛ مرتبه بالای
آن ایمان افرادی است که به مرحله کامل ایمان
می‌رسند، و مرتبه پایین آن ایمانی است که ابوسفیان

^۱ مناقب آل‌ابی‌طالب علیهم‌السّلام، ج ۱، ص ۱۷۹.

داشت، گرچه ایمان حقیقی نبود.

این مربوط به حکمت نظری است. البته این

هم مثل همان قبل است و همان

اشکال قبل، در اینجا هم می آید؛ یعنی همان طور که خدمتان عرض کردم، باید حقیقت حکمت نظری در وجود او تجلی پیدا کند، نه اینکه این مسائل برای او فقط با برهان و دلیل باشد. حضرت رسول اکرم یا حضرت ابراهیم یا هیچ کدام از پیامبران نگفته اند که خدایا، این مسائل را برای ما برهانی کن! یعنی مقدمات بچینیم و از اولیات و یا نظریات قطعی، شکل اول و دوم و سوم درست کنیم و به نتیجه برسیم! بلکه معنایش این است که حقیقت حکمت نظری در وجود آنها به نحو انکشاف، تجلی پیدا کند.

«و عمل خوب و شایسته و بایسته انجام می دهند.» و این اشاره است به اینکه حکمت عملیه در وجود آنها به مرحله تمام می رسد و عمل آنها عمل صالح می شود.»

یعنی با مراقبات و مجاهدات و عمل به تکالیف شرعیه، جنبه حکمت عملی را در خودشان محقق می کنند و صفات رذیله و زشتی را که در جاهلیت در وجود آنها راسخ بود، به ملکات فاضله و اخلاق روحانیین تبدیل می نماید. این علت غایی برای

حکمت عملی و علت احتیاج و نیاز ما به حکمت عملی است.

عمل خوب غیر از عمل صالح و شایسته است و ممکن است که یک عمل خوب باشد ولی شایسته نباشد. من باب مثال فرض کنید که مرد بزرگی به منزلتان دعوت می‌کند و می‌خواهد به او احترام بگذارید؛ یک وقت برای او غذایی می‌آورید، اما یک وقت از او سؤال می‌کنید: «آقا، شما چه غذایی دوست دارید؟» و آن غذایی که دوست دارد برای او طبخ می‌کنید. این «صالح» می‌شود. اولی خوب است، چون بالأخره غذایی جلوی او گذاشته‌اید که شکمش را پر می‌کند و او سیر می‌شود، مثلاً کلم جلوی او گذاشته‌اید و این خوب است؛ ولی صالح این است که سؤال کنید و ببینید که ایشان شیشلیک دوست دارند یا چلوکباب.

حکمت نظری و عملی در فرمایش امیرالمؤمنین

و للإشعار بأنّ المعتمد من كمالِ القوّة العمليّة ما به نظامُ المعاش و نجاةُ المعاد، و من النظرية العلمُ بأحوال المبدأ و المعاد و التدبّر فيما بينهما من حقّ

النظر و الإعتبار، قال أميرالمؤمنين عليه السلام:

«رحم الله امرءاً أعدّ لنفسه و استعدّ لرمسه و علم

من أين و في أين و إلى أين.»^۱

«به جهت إشعار به اینکه آنچه از کمال قوت

عملیه معتبر است این است که نظام دنیا و نجات

عقبی برای انسان تحصیل بشود.»

انسان در این دنیا باید به بهترین نحو و به

أحسن وجه زندگی کند؛ نه اینکه مرفّه باشد، بلکه

زندگی او زندگی‌ای باشد که راحتی و آرامش

بیشتری برای او تأمین کند و فکر و خیال کمتری

داشته باشد. بهترین نحوه زندگی کردن در این دنیا

این است که آرامش انسان بیشتر باشد، نه اینکه پول

بیشتری داشته باشد. همچنین باید عقبای او هم

نجات پیدا کند و از افرادی باشد که در آنجا

سعادت‌مند هستند. این کمال حکمت عملیه است.

بنابراین سه مسئله در حکمت عملیه گنجانده

شده است:

اول: تدبیر منزل است، یعنی از نقطه نظر منزل

بتواند نظامی به وجود بیاورد، چون بالأخره انسان

^۱ الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

باید زندگی اجتماعی داشته باشد؛

دوم: سیاست مدن است که بتواند سیاست

کند؛

سوم: اخلاق شخصی است که این مربوط به

معاد می‌شود.

«و به جهت اشعار به اینکه آنچه از کمال قوه

نظریه معتبر است این است که انسان به کیفیت

مبدأ و معاد علم پیدا کند و [در این سیر نزولی و

صعودی بین مبدأ و معاد، تدبّر داشته باشد.»

یعنی بداند که چطور این نشئات پیدا شده

است، و واسطه‌ها و عقولی که یکی پس از دیگری

مرتبه‌علّیت را به عهده دارند چه کسانی هستند، و

نحوه نزول عالم امر در عالم خلق به چه کیفیتی

است، و برگشت انسان و از استعداد به مرحله فعلیت

درآمدن او به چه کیفیتی است.

«(به جهت اشعار به این دو مسئله) حضرت

امیرالمؤمنین علیه السّلام می‌فرمایند: [

”خدا پدر و مادر کسی را بیامرزد که اولاً برای خودش اعداد کرده و خودش را به مرحله فعلیت رسانده است و به دنبال کار خودش است، و برای قبرش هم فکری کرده است، و برای بازماندگان و رفقاییش هم فکری کرده است (مثلاً برای آنها پولی گذاشته است)، و بداند که از کجا هست و در چه موقعیتی هست و به کجا می‌رود.“

و إلى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسياً بالأنبياء عليهم السلام: «الفلسفة هي التشبه بالإله.» كما وقع في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم: «تخلّقوا بأخلاق الله.»^۱ یعنی فی الإحاطة بالمعلومات و التجرد عن الجسمانيات.

«و فلاسفه به این دو فن اشاره کرده‌اند در آنجایی که در حال تأسی به انبیا] فرموده‌اند: ”فلسفه، تشبّه به إله است.“ [همان‌طور که در حدیث نبوی آمده است: ”به اخلاق الله متخلّق شوید!“] یعنی همان‌طوری که خداوند متعال احاطه عینی به تعینات دارد، شما هم باید احاطه علمی به معلومات داشته باشید و مجرد از جُسمانیات باشید.»

البته عرض شد که در اینجا «جُسمانیات» غلط

^۱ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

است، چون تجرّد از جُسمانیات معنا ندارد؛ بلکه باید
تجرّد از تعلّق به جُسمانیات باشد.

علت شرافت علم حکمت بر سایر علوم

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهاتٍ عديدةٍ؛

منها: أنّها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود.

«[مخفی نماند که] حکمت از جهات عدیده‌ای

شرف دارد؛

یکی از آنها این است که حکمت، سبب وجود

اشیاء بر وجه اکمل و اتمّ است؛ [بلکه حکمت،

سبب نفس وجود است.]»

البته در اینجا بهتر بود که می‌فرمود: «سبباً

لمعرفة نفس الوجود» چون حکمت، از وجود تراوش

می‌کند، نه اینکه حکمت سبب برای وجود باشد؛ یعنی

وجود در مقام

معلولیت از حکمت نیست، بلکه در مقام علّیت نسبت به حکمت است. پس بهتر است که بگوییم: «سبب معرفت وجود است.» چون خودشان هم در ادامه می‌فرمایند:

إذ ما لم يُعرف الوجودُ على ما هو عليه، لا يمكن إيجادُه و إيلاده. و الوجودُ خيرٌ محضٍ، و لا شرفَ إلا في الخير الوجودي.

«چون اگر وجود آن طوری که هست شناخته نشود، ممکن نیست که خدا آن را به وجود بیاورد و تولید کند، پس باید اول خود وجود شناخته بشود تا آن جنبه‌های علّی و معلولی آن برای موجد و مولد آن روشن بشود. وجود، خیر محض است و شرفی نیست مگر در خیر وجودی.»

چون قبلاً هم در منظومه خواندیم:

و الشرّ أعدامٌ فكمّ قد ضلّ منيقولُ باليزدان ثمّ

الأهرمن

یعنی جنبه شر همیشه ناشی از جنبه عدم است و چون وجود خیر است، بنابراین شر از وجود تراوش نمی‌کند.

و هذا المعنى مرموزٌ في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ

الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا^١.

«و این معنا مخفی است در قول خداوند متعال

که می فرماید: [کسی که به او حکمت عنایت

شود، خیر کثیر به او داده می شود.]»

یعنی کسی که بهره بیشتری از حصه وجودی

ببرد، خیر کثیری نصیب او خواهد شد و کسی که به

حقیقت وجود برسد، به حقیقت خیر محض رسیده

است.

و بهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيمًا في

مواضع شتى من كتابه المجيد الذى هو ﴿تَنْزِيلٌ مِّنْ

حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^٢، و وصفَ أنبيائه و أوليائه بالحكمة و

سمّاهم ربّانين حكما بحقائق الهويّات فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ

اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَآءَاتِيَّتِكُمْ مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾^٣، و قال

خصوصًا في شأن لقمان: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا

لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^٤. كل ذلك في سياق الإحسان و

معرض الإمتنان. و لامعنى للحكيم إلا الموصوف

^١ شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٢٨.

^٢ سوره بقره (٢) آيه ٢٦٩.

^٣ سوره فصلت (٤١) آيه ٤٢.

^٤ سوره لقمان (٣١) آيه ١٢.

بالحكمة المذكورة حُدُّها الَّتِي لَا يُسْتَطَاع رُدُّها.

«و به این اعتبار (که حقیقت خداوند وجود محض است و وجود محض خیر محض است و خداوند وجود اشیاء را بر وجه اکمل و اتم تنظیم فرموده است) خداوند [در مواضع عدیده‌ای از قرآن مجید که کتابی است که ﴿از ناحیه وجود حکیم و حمیدی نازل شده است﴾] به خودش حکیم گفته است.

[و انبیا و اولیای خود را با حکمت توصیف فرموده است] و آنها را ربّانی (جنبه ربوبیت در آنها تقویت شده است) و حکیم به حقایق هوّیات و موجودات نامیده و فرموده است: ﴿و وقتی که خدا از نبیین میثاق گرفت که وقتی من به شما کتاب و حکمت دادم﴾ (شما رسالت را ادا کنید و اینها را به دست اهلش بسپارید و به هر کسی واگذار نکنید.) [و خصوصاً در شأن لقمان فرمود: ﴿و تحقیقاً ما به لقمان حکمت آموختیم﴾.]

همه اینها در سیاق احسان و در معرض امتنان بر عباد است. و هیچ معنایی برای حکیم نیست مگر آنکه: حکیم آن ذاتی است که به همین حکمتی متصف شده است که حدّش ذکر شد که عبارت است از معرفت به حقایق اشیاء. کسی که به این معنا برسد دیگر قابل زوال نیست و نمی‌توان او

را برگرداند.»

و من الظاهر المكشوف أن ليس في الوجود أشرف من ذات المعبود و رُسله الهداة إلى أوضح سببه، و كلاً من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة، فقد انجلى وجه شرفها و مجدها.

«آن مسئله‌ای که خیلی روشن است این است که

در وجود، اشرف از ذات معبود [و رسولان

هدایت‌گر او به واضح‌ترین راه‌ها] وجود ندارد،

و خداوند هر کدام از اینها (هم خودش و هم

رسولان) را به حکمت توصیف نموده است؛ پس

وجه شرف و مجد حکمت روشن شد.»

پس حکمت عبارت است از معرفتی که به واسطه

آن معرفت، خیر کثیر و بالاترین مقام از نقطه نظر

شرف و مجد به انسان عنایت می‌شود.

وجوب تعلّم فلسفه

فَيَجِبُ إِذْنُ انْتِهَاجِ مَعَالِمِ غُورِهَا وَنَجْدِهَا، فَلَنَأْتِ عَلَى إِهْدَاءِ تَحْفِ مِنْهَا وَابْتِئَاءِ طُرْفِ فِيهَا، وَ لِنُقْبِلَ عَلَى تَمْهِيدِ أُصُولِهَا وَ قَوَانِينِهَا وَ تَلْخِصِ حُجْجِهَا وَ بَرَاهِينِهَا بِقَدْرِ مَا يَتَأْتَى لَنَا، وَ جَمْعِ مَتَفَرِّقَاتِ شَيْءٍ وَ إِرَادَةِ^١ عَلَيْنَا مِنَ الْمَبْدَأِ الْأَعْلَى، فَإِنَّ مَفَاتِيحَ الْفَضْلِ بِيَدِ اللَّهِ، يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ.^٢

«حالا که معنای حکمت را این طور فهمیدیم و

غایت حکمت برای ما روشن شد و شرف حکمت بر

بقیه علوم برای ما آشکار گشت، واجب است که ما به

سوی معالم غور و نجد آن حرکت کنیم و تحفی از این

معالم را بیاوریم و اهدا کنیم و طرفه‌هایی از این معالم

حکمت را اعطا کنیم، و باید هر قدر که قدرت داریم،

إقبال کنیم که اصول و قوانینی ممهّد کنیم و حجج و

براهین آن را خلاصه کرده و روشن کنیم و همه

متفرقاتی را که هست جمع کنیم. این اراده از مبدأً أعلى

برای ما آمده است، [چون تحقیقاً کلیدهای فضیلت در

دست او است و به هر کسی که بخواهد می‌دهد.]»

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

^١ خ ل: وارده.

^٢ الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢١ و ٢٢.

فصل ۱: «وجود» موضوع علم الهی و

اولین ارتسام در نفس

مرحله اولی: وجود و اقسام اولیّه آن |

منهج اول: احوال نفس وجود

جلسه شانزدهم: تعريف وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

«وجود» موضوع علم فلسفه

المرحلة الأولى: في الوجودِ و أقسامه الأولى،

و فيها مناهج:

الأول: في أحوالِ نفسِ الوجودِ

روشن است که موضوع فلسفه که یک علم

الهی است، «وجود» است و در احوال خود وجود

بحث می شود. مرحوم آخوند در این مرحله به

تعریف حقیقت و مفهوم وجود می پردازند. تقسیم

اولی وجود که به خود وجود برمی گردد، بر حسب

تعیناتی است که وجود به خود می گیرد. البته در

اینجا طرداً للباب از عدم هم بحث می‌شود، و إلاً عدم
که تحقق و تعینی ندارد تا مورد بحث واقع شود.
همان‌طور که مرحوم آخوند در اسفار اربعه
ذکر فرموده‌اند، علم الهی عبارت است از علم به
احوال مبدأ و معاد و کیفیت نزول وجود در عالم
تعینات و کیفیت عود این وجود به مبدأ خود، که تمام
اینها تحولات و تغیراتی است که در حقیقت وجود
رخ می‌دهد.

بنابراین در وهلهٔ اول باید بدانیم که وجود

چیست و چه عوارضی بر آن عارض

می‌شود و چه حالات و اوصافی دارد و در مراحل
تعیّن به چه اقسامی تقسیم می‌شود؛ مثلاً به وجود
مجرد، وجود بسیط، وجود مادی، وجود هیولانی و
وجود بالفعل تقسیم می‌شود و یا براساس تقسیم
قدما، به وجود نبات، وجود انسان، وجود فلک و...
تقسیم می‌شود. تمام این تقسیمات باید به اصل
حقیقت وجود برگردد تا ما بدانیم این وجود و این
شیئی که دارای مراتب است چیست.

من باب مثال بحث در مورد صحت و سقم
بدن انسان در فن طبابت، به جنبه مادی مربوط است
و جهت ماده را بررسی می‌کند که ماده و حقیقت ماده
چیست، و آیا دارای جزء است یا نیست. بنابراین
بحث به طبیعیات و اصل حقیقت ماده برمی‌گردد،
بعد به این بحث برمی‌گردد که تکوّن حقیقت ماده از
کجا است، بعد به این بحث برمی‌گردد که ماده از
تعیّنات وجود است و وجود به مجرد و ماده تقسیم
می‌شود و هر دوی اینها را در بر می‌گیرد، چه به نحو
مجرد و چه به نحو ماده؛ پس ریشه و برگشت همه
اینها به «وجود» است.

یا من باب مثال اگر شما در علم ریاضی بحث

کنید که موضوع آن کمّ منفصل یا همان عدد است، برگشت این بحث به این است که عدد چیست و بر چه چیزی عارض می‌شود و چه ذاتی متعدّد به عدد می‌شود و دوباره برگشت آن به همان «وجود» است.

پس ریشه و حقیقت همهٔ علوم و موضوعات علوم و برگشت همهٔ آنها به نفس «وجود» است و هر بحثی که مطرح شود، دوباره این مسئله در آنجا می‌آید. به عبارت دیگر، به قول مرحوم آخوند:

موجود موضوع مسائل این علم الهی است و محمولات وجود، موضوعات مسائل علوم دیگر است.

من باب مثال کمّ متصل موضوع علم هندسه است و در هندسه از کمّ متصل و جسم تعلیمی و خط و جسم بما هو جسم بحث می‌شود، البته از نظر تصوّر ذهنی، نه تعین خارجی؛ چون هندسه از جزئیات بحث نمی‌کند که مثلاً این شیء خاصی که

در

مقابل ما است دارای چه ابعاد و زوایایی است، یا زاویه قائمه دارد یا ندارد؛ بلکه از کلیات بحث می‌کند که مثلاً هر مثلثی این خصوصیات را دارد، هر مکعبی این خصوصیات را دارد، محیط هر کره‌ای این طور به دست می‌آید، حجم آن این طور به دست می‌آید، و هر شش ضلعی این طور است. به عبارت دیگر، در هندسه بحث تعلیمی اجسام و سطوح است، نه بحث طبیعی و تکوینی آن.

یا من باب مثال «اوزان» موضوع علم موسیقی است و «ارتباط و نسب بین اجرام سماوی و نحوه حرکت آنها و تغیراتی که در آنها پیدا می‌شود» موضوع علم هیئت است.

همه اینها محمولات وجود هستند که به عنوان موضوعات مختلفی برای علوم مختلف واقع می‌شود؛ مثلاً محمول «الوجودُ إمّا مادّیُّ أو غیرمادّی» موضوع علوم مادی است، محمول «الموجودُ إمّا ذوکمّ أو غیرذوکمّ» موضوع علم هندسه است، محمول «الوجودُ إمّا ذونمّو و إدراکٍ و إمّا غیرذی نمّو و إدراکٍ» موضوع معرفة الحیوان است، و محمول «الموجودُ إمّا مادّیُّ

غیرذی‌ادراک و هو ممتزجٌ عن الأمزجة و إمّا مادّی
ذو‌ادراک» موضوع علم طبقات‌الأرض و معادن است.
پس هر کدام از این محمولات وجود، موضوعاتی برای
مسائل علوم دیگر ایجاد می‌کنند.

نقد اشکالی بر فلسفه

یک‌وقت در مجلس یکی از فقها بودیم و
ایشان مسئله‌ای از مرحوم آقا شیخ محمدعلی
کاظمی^۱ نقل کردند که ایشان می‌فرمودند:

علت اینکه بزرگان ما به فلسفه و عرفان و
امثال‌ذلک رو نیاوردند و فقط به فقه رو آوردند
این بود که ما عبدیم و کار عبد اطاعت و بندگی
است و اینکه مولا دارای چه خصوصیات و
شرایطی است، مثلاً مجرد است یا مادی است، و
سر و دست و پا دارد یا ندارد، به عبد و مقام
بندگی ارتباطی ندارد؛ لذا آنچه ما باید در صدد
تحقق آن باشیم فقط عبارت است از اطاعتی که
منحصر در اتیان به‌واسطهٔ جوارح است.

^۱ آیه‌الله شیخ محمدعلی کاظمی از شاگردان مرحوم آیه‌الله نائینی
- رحمة الله علیه - و صاحب کتاب فوائد‌الأصول، تقریر درس خارج اصول
مرحوم نائینی است. (محقق)

این بزرگوار خیلی اشتباه فرموده‌اند و این هم اشتباهی است مثل بقیه اشتباهاتشان! اینها نه تنها در اصول، بلکه در مبانی هم خیلی اشتباه دارند؛ چون:

اولاً: چطور آن عبدی که هنوز مولا را نشناخته است یا مثلاً خدا را دارای سر می‌داند، می‌تواند او را عبادت کند؟! آن آقای که خدا را عبادت می‌کند و به‌طور کلی خدا را موجودی جدا و منحاز از بنده می‌داند، اصلاً در اعتقادش کافر و مشرک است^۱ و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند خدا را عبادت کند! کار به اینجا می‌رسد که بعضی از همین علمای نجف اشرف می‌گویند:

آیه ﴿بَلَّ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^۲ ظهور دارد و ظهور هم حجت است، پس خدا دست دارد؛ چون اگر معنای دیگری غیر از این معنای ظاهری حسی، مدّ نظر خداوند بود، باید آن را بیان می‌کرد!

و لابد از باب اینکه:

^۱ الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۱:

«قال [أمير المؤمنين] عليه السلام: ... تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَ عَزَلَةٍ.»

^۲ سوره مائده (۵) آیه ۶۴. مهر تابان، ص ۴۰۰، تعلیقه:

«بلکه دو دست خدا باز است (و در عالم خلقت به هر گونه که بخواهد عمل می‌کند و افاضه وجود و رحمت می‌نماید.)»

می‌گویند که وقتی دست و اعضاء و جوارح ما
این قدر است، پس دست و اعضاء و جوارح خدا هم
باید به اندازه کهکشان‌ها باشد!

ثانیاً: امیرالمؤمنین، حضرت سیدالشهدا،
امامین صادقین، حضرت موسی بن جعفر، امام رضا
و امام جواد علیهم السّلام و بزرگان دین ما که
این همه معارف و عبارات عجیب و غریبی راجع به
خدا فرموده‌اند که تا الآن هنوز کسی نفهمیده است،

مگر عقلشان به این حرف و افاده‌ای که شما فرموده‌اید نمی‌رسید؟! یعنی اینها به اندازه شما نمی‌فهمیدند که ما عبدیم و در مقام اطاعت فقط باید مسائل استنجاء و دماء ثلاثه و... ورد لسان عبد باشد! آقایان این طور می‌فرمایند:

اصلاً لازم نیست بدانیم خدا مجرد است یا نه، خدا غنی بالذات است یا نه، و وحدت در خدا وحدت بالصرافه است یا بالعدد است؛ بلکه اگر خدا را متکثر هم بدانیم هیچ اشکالی ندارد، و ما فقط باید او را اطاعت بکنیم و نماز را در اوقات خمسه بجا بیاوریم! حتی اگر خدا را دیو بی‌سر و پایی دانستیم که ذو انیاب و اغوال است و دم و دست و پا هم دارد، هیچ اشکالی ندارد؛ ما فقط باید او را اطاعت کنیم!

این آقایایی که این جریان را نقل می‌کرد، این حرف را تأیید می‌کرد و می‌فرمود که درست است.^۱

عدم امکان تعریف وجود

در هر صورت، در بحث راجع به موضوعات مختلف علوم، بالأخره بحث به خود وجود

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۴۱۱.

برمی‌گردد که این وجودی که منشأ همه آثار است و این همه تراوشات و تعینات دارد، از چه سنخی است و حقیقتش چیست؟

اینجا است که به این نکته پی می‌بریم که وجود از حیث مفهومی اصلاً تعریفی ندارد؛ چون تعریف یا باید به حدود باشد یا باید به رسوم باشد، اما:

تعریف به حدود امکان ندارد؛ چون حدود با جنس و فصل است، در حالی که وجود اعلیٰ و اشرف از جنس و فصل است و جنس و فصل فقط محدّد و مقیّد وجود تجرّدی بأقسامه و وجود مادی بأقسامها هستند، بنابراین وجود حقیقتی ماورای این است.

تعریف به رسم هم امکان ندارد؛ چون در هر رسمی عوارض ذاتیه آن بیان می‌شود و معرف باید اشرف و اعراف از معرف باشد، درحالی‌که هیچ‌چیزی اعراف از وجود نیست و شما هر کدام از عوارض ذاتی وجود را که بخواهید تعریف کنید، دوباره به خود وجود برمی‌گردد، یعنی اولاً و بالذات حقیقت وجود متبادر به ذهن می‌شود و در مراحل بعد، عوارض ذاتی آن - مثل امکان، وجوب بالضرورة، وجوب بالغير، وجوب بالقیاس إلى الغير، وحدت و سایر انتزاعیات از آن - به ذهن می‌آید.

اما وجود از حیث حاقّ خود وجود، دیگر خیلی عجیب است و رسیدن به حاقّ آن دیگر کار هر کسی نیست:

همان‌طوری که مرحوم حاجی هم در اینجا دارند:

این مسئله که وجود قابل تعریف نیست، ما را به این نکته می‌رساند که چون وجود دارای انقسامات و عوارض و اوصافی است، لذا در وهله اول باید تقسیمات وجود بیان شود.

بنابراین مرحوم آخوند ابتدا بحث را با بیانی

اجمالی از وجود و احوال و عوارض ذاتیه‌ای که اولاً
و بالذات بر وجود طاری و عارض می‌شود، شروع
می‌کند و سپس انقسامات وجود را بیان می‌کند.

فصل اول: «وجود» موضوع علم الهی و اولین

ارتسام در نفس

المرحلة الأولى: في الوجود و أقسامه الأولى

و فيها مناهج:

الأول: في أحوال نفس الوجود

و فيه فصول:

فصل اول: في موضوعيته للعلم الإلهي و أولية

ارتسامه في النفس

«مرحلة اول: وجود و اقسام وجود از نظر تقسیم

اولیه»

البته وجود از نظر تقسیم ثانویه هم به اقسامی

تقسیم می‌شود؛ مثلاً به ریاضی و طبیعی

تقسیم می‌شود و خود طبیعی هم به هشت
قسمت تقسیم می‌شود.

«و در آن مناہجی هست:

اولین منهج در احوال نفس وجود و حالاتی است
که بر وجود عارض و طاری می‌شود.

و در اینجا چند فصل بیان می‌شود:

فصل اول در این است که موجود، موضوع علم
الهی است و اولین ارتسامی است که در نفس پیدا
می‌شود.»

موضوع فلسفه این است: «الموجود

بما هو موجودٌ» لابها هو مادی، لابها هو مجرد، لابها هو

بسیطٌ و لابها هو مختلف من الأمزجة. «موجود

بما هو موجودٌ» موضوع علم الهی شده است، باینکه

کسی تا به حال به حقیقت آن نرسیده است.

علم الهی همان فلسفه و عرفان است و

موضوع هر دوی آنها یکی است که عبارت است از

وجود. البته همان‌طور که عرض کردم،^۱ نحوه

انکشاف حقیقت موضوع تفاوت می‌کند؛ یعنی اگر

انکشاف حقیقت این موضوع به صورت وجدان

^۱ رجوع شود به ص ۳۴.

باشد، عرفان می‌شود و اگر به صورت تعقل و برهان باشد، فلسفه می‌شود.

این وجود، اولین ارتسامی است که در نفس پیدا می‌شود؛ مثلاً همین که بچه شیرخواره احساس می‌کند که باید از مادرش شیر بخورد، وجود در ذهنش آمده است، یعنی بودن چیزی را احساس کرده است. اگر فکر عدم می‌کرد دیگر به سمت مادر نمی‌رفت. گرچه بچه نمی‌فهمد که این شیر است یا مایعی مثل شیر، مثلاً آب یا شربت است؛ ولی بالأخره می‌فهمد و احساس می‌کند که این چیزی که در دهانش می‌رود و دارد می‌خورد، او را سیر می‌کند، حالا هرچه می‌خواهد باشد. ما اسم این احساس را وجود می‌گذاریم، گرچه خود بچه نفهمد که این همان وجودی است که این قدر مسائل دارد. بچه خیلی راحت می‌گوید که من شیر می‌خواهم، من عروسک می‌خواهم، و وقتی چیزی در دست دیگری می‌بیند، به دنبالش می‌رود؛ اینها یعنی

احساس هستی کرده است. اما اگر به بچه بگویند که این چیزی که تو به دنبال آن می‌روی آن وجودی است که بحث‌ها و دعوای زیادی داشته است و موجب تکفیرها و ارتدادها بوده است، می‌گوید: من نمی‌فهمم، این عروسک را بده تا من بروم، یا مثلاً آن شیرینی را بده تا من بخورم! خوشا به حال بچه که این حرف‌ها را نمی‌فهمد!

تقسیم‌بندی نعت‌های یک شیء به حیثیت

وجودی و کمی و مادی

ایشان در اینجا چند مثال دربارهٔ انسان می‌زند:

اعلم أنّ الإنسان قد يُنعت بآنه واحد أو كثير، و بآنه كلّي أو جزئي، و بآنه بالفعل أو بالقوة، و قد ينعت بآنه مساوٍ لشيء أو أصغر منه أو أكبر، و قد ينعت بآنه متحرك أو ساكن، و بآنه حار أو بارد أو غير ذلك.

«گاهی اوقات این نعت‌ها را برای انسان

می‌آورند: طبیعت انسان واحد است یا کثیر

است، کلی است یا جزئی است، بالفعل است یا

بالقوه است.»

این سه نعتی که در اینجا آورده‌اند، مربوط به

انسان بما هو انسان است، نه انسان

بأنه موجودٌ في الخارج؛ چون انسان

بأنه موجود في الخارج دو حالت ندارد و نمی‌تواند

واحد باشد یا کثیر باشد، بلکه فقط یک حالت دارد و

واحد است و کثیر در خارج نداریم؛ هم‌چنین انسان

خارجی نمی‌تواند بالفعل یا بالقوه باشد، چون این آدمی که الآن به وجود آمده است دیگر بالقوه نیست.

تلمیذ: بحث کلی یک بحث مفهومی است؛ ولی

بحث بالفعل و بالقوه یا بحث واحد و کثیر تماماً در حقیقت خارجی انسان است و بحث مفهومی نیست.

استاد: نه، انسان را از نقطه نظر حکایتش از

خارج عرض کردم. همان طوری که بعداً می‌آید،

به طور کلی وقتی از بالقوه یا بالفعل بحث می‌شود،

نظر به طبیعت یک شیء است به طوری که حقیقت آن

شیء منحاز از وجود خارجی آن طبیعت لحاظ

می‌شود؛ منتها ما حقیقت این شیء را به عنوان مرآت

برای امری که هنوز تحقق پیدا نکرده است در نظر

می‌گیریم و اسم آن را بالقوه می‌گذاریم، و همین

حقیقت شیء را با لحاظ حکایت و مرآتیت از امری

که تحقق پیدا کرده است در نظر می‌گیریم و اسم آن

را بالفعل می‌گذاریم.

من باب مثال، این نطفه نسبت به آن مرحله‌ای که هنوز وجود ندارد بالقوه است؛ یعنی ما این نطفه را نسبت به آن حالتی که بعداً می‌تواند پیدا کند در نظر می‌گیریم، به طوری که آن معدوم را نازل منزلهٔ موجود فرض می‌کنیم و بعد این نطفه را به لحاظ آن حالت در نظر می‌گیریم و به آن بالقوه می‌گوییم. لذا اینکه می‌گوییم: «این نطفه بالفعل می‌شود» به معنای این نیست که این آن می‌شود؛ بلکه در اینجا یک معنای کلی و یک مفهوم را در نظر گرفته‌ایم که این نطفه، مصداق خارجی آن مفهوم است و آن مفهومی که ما از این نطفه داریم، بعداً در خارج به وجودی تبدیل می‌شود که ما در حکم نازل منزلهٔ موجود گرفته بودیم. به این بالفعل می‌گوییم.

یا من باب مثال: این اطاق بالقوه می‌تواند بیست نفر را در خودش جا بدهد؛ ولی الآن بیست نفر در این اطاق نیستند. این یعنی ما به لحاظ آن امر معدومی که نازل منزلهٔ موجود شده است، آن مفهوم را در نظر گرفته‌ایم. به این بالقوه می‌گوییم. اما بالفعل این است که الآن بیست نفر باشند، یعنی زید و عمرو و بکر و خالد جلوی چشم ما وجود داشته

باشند. البته این بحث بالقوه و بالفعل در اینجا اخص
از بحث قوه و فعل در فلسفه است.

مطلب دیگر در اینجا این است که قوه و فعل

يك وقت به امر معدوم تعلق می‌گیرد و يك وقت به امر

خارجی تعلق می‌گیرد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم که

الموجود باهوموجود، له استعداد أن يتبدل بموجود

آخر، در اینجا همین شیء خارجی بما أنه موجود را

در نظر می‌گیریم و اسم جهت استعداد تبدل آن را قوه

می‌گذاریم. اما هر وقت به امر معدوم تعلق بگیرد،

معدوم را نازل منزله موجود می‌کنیم و به لحاظ آن،

اسم این را قوه می‌گذاریم؛ مثل اینکه يك نطفه بالقوه

می‌تواند علقه بشود و بالقوه می‌تواند انسان بشود. در

اینجا آن معدوم نازل منزله موجود می‌شود، آن وقت

ارتباط این موجود با آن معدوم، ارتباط بالقوه و بالفعل

می‌شود.

«و گاهی برای انسان وصف آورده می‌شود که

این مساوی با شیئی است (مثلاً انسان مساوی با

یک بقر است) یا اصغر از او است یا اکبر از او

است، و گاهی

صفت آورده می‌شود که متحرک است یا ساکن است، گرم است یا سرد است، یا غیر این صفات (مثلاً متحیز است یا نیست).»

ثمَّ إِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُوصَفَ الشَّيْءُ بِمَا يَجْرِي مَجْرَى أَوْسَطِ هَذِهِ الْأَوْصَافِ إِلَّا مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ ذُو كَمٍّ.

«ما نمی‌توانیم اوسط این اوصافی را که بیان کردیم، برای یک شیء بیاوریم مگر اینکه دارای کم باشد.»

اوسط این اوصاف یعنی توصیف به «مساوی لشیء أو أصغر منه أو أكبر». اگر شیئی کم متصل قارالذات، مثلاً خط، نداشته باشد، نمی‌توانیم برای آن شیء وصف بیاوریم که هذا الشیءُ أصغرٌ من هذا الشیءِ أو مساوٍ لهذا الشیءِ أو أكبر من هذا الشیءِ. لذا نمی‌توانیم در عقول بگوییم که این مساوی با آن است یا اصغر از آن است یا اکبر از آن است؛ مثلاً نمی‌توانیم به ملائکه بگوییم که این ملک از آن کوچک‌تر است یا این ملک از آن بزرگ‌تر است. البته سعه مطلب دیگری است، اما نمی‌توانیم این را از نظر کم و مقدار بگوییم. شیء باید دارای کم باشد تا بتوان آن را به مساوات و لامساوات و مقدار و... توصیف کرد.

و لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُوصَفَ بِمَا يَجْرِي مَجْرَى آخِرِهَا إِلَّا مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ ذُو مَادَّةٍ قَابِلَةٌ لِلتَّغْيِيرَاتِ.

«ما نمی‌توانیم یک شیء را به آن اوصافی که آخر
این وصف‌ها آورده‌ایم، توصیف کنیم مگر اینکه
دارای ماده و قابل برای تغیرات باشد.»

آخر این وصف‌ها یعنی توصیف به «متحركٌ أو ساكنٌ» یا «حارٌّ أو باردٌ». اگر شیئی دارای ماده نباشد،
دیگر حرکت و سکون معنا ندارد؛ یعنی باید ماده‌ای
باشد تا از این مکان به مکان دیگری متحول بشود، و از
این حالت به حالت دیگری متبدل و متغیر بشود، مثلاً
اول سرد بشود و بعد گرم بشود.

نعت‌های یک شیء از حیث موجودیت

لکنه لایحتاج فی أن یکون واحداً أو کثیراً إلى أن یصیر ریاضیاً أو طبیعياً؛ بل لآنه موجودٌ هو صالحٌ لأن یوصفَ بوحدةٍ أو کثرة، و ما ذکر معها.

«لکن شیء در اینکه واحد است یا کثیر است،
احتیاج ندارد که ریاضی یا

طبیعی بشود؛ بلکه چون موجود است، صلاحیت دارد که به وحدت یا کثرت و به بالقوه یا بالفعل متصف شود.»

یعنی احتیاج ندارد تا به موضوع علم ریاضی که عدد است تبدیل بشود یا به موضوع علم طبیعی که ماده است تبدیل بشود؛ بلکه به يك شیء می توانند هم واحد بگویند و هم کثیر بگویند؛ مثلاً الإنسان بما هو إنسان، یا ممکن است واحد باشد و یا ممکن است کثیر باشد؛ یا مثلاً وقتی ما به خداوند متعال می گوئیم که إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ، نمی توانیم بگوئیم که منظور ما تصور ذهنی ما از خداوند است یا منظور ما این است که خداوند دارای مقدار و عدد است یا دارای جسم طبیعی است؛ یا مثلاً وقتی می گوئیم که این شیء یا واحد است یا کثیر است، نمی توانیم بگوئیم که حتماً باید طبیعی باشد. مگر نمی توانیم يك مجرد را کثیر بنامیم؟! مگر ملائکه کثیر نیستند؟! درحالی که اینها طبیعی نیستند. پس وحدت و کثرتِ يك قضیه یا کلی بودن و جزئی بودن آن، به طبیعی بودن یا به ریاضی بودن آن ربطی ندارد.

من باب مثال ما طبیعت انسان را در نظر

می‌گیریم و آن طبیعت، یا کلی است و یا جزئی. پس این کلی بودن و جزئی بودن طبیعت انسان به عدد مربوط نمی‌شود و عدد موضوع برای کلی بودن یا جزئی بودن نیست؛ بلکه در اینجا خود طبیعت یک شیء من حیث هی هی موضوع واقع شده است، صرف نظر از اینکه این طبیعت جنس و فصل دارد یا ندارد، یکی است یا دو تا است، کلی است یا جزئی است، در خارج وجود دارد یا ندارد.

یا من باب مثال بالفعل بودن یا بالقوه بودن یک شیء اصلاً ربطی به طبیعی بودن یا جهت ریاضی و حساب داشتن ندارد، یعنی اصلاً لازم نیست که به یک مسئله ریاضی متصل باشد و عدد در آن گنجانده شده باشد، یا به یک مسئله طبیعی متصل باشد و ماده در آن گنجانده شده باشد؛ بلکه ما هر موجودی که در نظر بگیریم حتماً یک جنبه فعلیت دارد، ولی ممکن است که یک جنبه بالقوه داشته باشد و ممکن است که جنبه بالقوه نداشته باشد و فعلیت تامه باشد. لازم نیست که این موجود حتماً

طبیعی باشد تا جنبه بالقوه در آن باشد؛ مثلاً نفس در عین اینکه طبیعی نیست، در او جهات بالقوه زیادی وجود دارد و این بالقوه تبدیل به بالفعل می‌شود. پس لازم نیست که موجود چون به بالقوه و بالفعل متصف می‌شود، حتماً داخل در طبیعات باشد؛ بلکه این اتصاف به خود موجودیت وجود برمی‌گردد.

موجود می‌تواند به وحدت یا کثرت متصف شود، ولی نه از جهت اینکه طبیعی و ماده است و نه از جهت اینکه ریاضی است و معدود واقع می‌شود. هم‌چنین موجود می‌تواند به بالفعل یا بالقوه متصف شود و اصلاً این جهات را نداشته باشد. یعنی همین‌که یک ذات به وجود متصف شود دیگر این ذات می‌تواند به وحدت، کثرت، بالقوه، بالفعل، کلی یا جزئی متصف شود. ولی اگر این ذات بخواهد به حرارت یا برودت متصف شود باید ماده داشته باشد؛ چون موجودات مجرد مثل ما نیستند که خیلی زود سردشان بشود و بعد دوباره گرمشان شود، و امکان ندارد که آنها سردی یا گرمی را احساس کنند.

بررسی حیثیت کمی اشیاء در علوم ریاضی

فإذن كما أنّ للأشياء التعليميّة أوصافاً و خواصّ يُبحَثُ عنها في الرياضيات من الهيئة و الهندسة و الحساب و الموسيقى، و للأشياء الطبيعيّة أعراضاً ذاتيّة يُبحث عنها في الطبيعيات، كذلك للموجود بها هو موجود عوارض ذاتيّة يُبحث عنها في العلوم الإلهيّة.

«حالا که این طور شد، پس همان طور که برای

اشیاء تعلیمیّه (مانند حجم و سطح و کم و مقدار)

اوصاف و خصوصیات است که در ریاضیات

– اعم از هیئت و هندسه و حساب و موسیقی –

از آن بحث می شود، و برای اشیاء طبیعیّه اعراضی

ذاتی است که در طبیعيات بحث می شود،

همین طور خود موجود به تنهایی هم عوارض

ذاتیّه ای دارد که در علوم الهی از آن بحث

می شود.»

می گویند که ریاضیات چهار علم است:

هیئت که عبارت است از علم به تناسب بین اجرام

سماوی و حرکت و استقامت و استداره و تقابل آنها؛

و هندسه؛ و حساب که موضوع آن عدد است؛ و

موسیقی که موضوع آن اوزان است.

البته منظور از موسیقی، ساز و دنبک و تار و

سنتور نیست، اینها آلات موسیقی هستند؛ بلکه علم

موسیقی عبارت است از کیفیت اوزانی که نغمات

مختلف را

به وجود می‌آورد و نُت‌هایی که اگر در این دستگاه واقع بشوند، این نوع صداها به وجود می‌آید. من باب مثال اگر این اوزان در تار واقع بشود، این خواص از آنها به وجود می‌آید: ممکن است شخصی به گریه بیفتد، ممکن است شخصی به مسرت و خنده بیفتد، ممکن است شخصی به خواب برود و....

سابقاً موسیقی علمی بود که آن را جزء فلسفه به حساب می‌آوردند و در ریاضیات از آن بحث می‌کردند. سابقاً ریاضی‌دان‌ها در موسیقی هم وارد بودند؛ چون موسیقی دارای اوزان ریاضی است. من باب مثال این نُت باید دو ثانیه طول بکشد و بعد یک مرتبه ارتفاع بگیرد و سه ثانیه ادامه داشته باشد و یک مرتبه تنازل کند و در آنجا در یک نقطه مکث داشته باشد، بعد به عقب یا جلو برگردد. تمام اینها حرکات و نوساناتی در آن آلات است که به واسطهٔ تقدم و تأخر آن، این أعراض به وجود می‌آید، و همهٔ اینها نوعی از عدد است.

اصل این موسیقا از یونان است و به نغمه و

آواز گفته می‌شود؛ مثل فیلا سوفیا که اصل آن یونانی است. «سوفیا» یعنی حکمت که علمی الهی است، و «فیلا» یعنی محب؛ و «فیلا سوفیا» یا «فیلا سوفیا» به معنای دوست‌دار و محب فلسفه و کسی است که دنباله‌رو فلسفه است. البته در زبان انگلیسی Wisdom به معنای حکمت است و Wiseman به معنای حکیم است. موسیقا هم همین‌طور است و سابقه قبل از اسلام دارد. موسیقی از ناحیه ایرانیان در میان اعراب وارد شد و بعد در زمان اسلام در دربار هارون الرشید رشد پیدا کرد.^۱ ولیکن چون موسیقی یک اسم یونانی است، ما مطلبی به‌عنوان موسیقی در روایات نداریم؛ بلکه آنچه در روایات آمده است، به عنوان غناء آمده است، که یک بحث دیگری است و با موسیقی فرق می‌کند.

البته موسیقی به‌طور کلی و به هر نحوی حرام نیست، بلکه موسیقی‌ای حرام است که موجب شود انسان از حالت طبیعی خارج و به حال حیوانیت وارد شود؛ ولی چون برای ما قابل تمیز نیست، موسیقی

^۱ رجوع شود به تاریخ موسیقی ایران، حسن مشحون.

در اسلام به‌طور کلی حرام شده است.

سابقاً بعضی سالکین دستور سماع داشتند و
الآن هم درویش‌ها دارند. البته مولانا هم داشته
است،^۱ ولی ایشان با بقیه فرق داشت و راه ایشان
به‌طور کلی متفاوت بود. این دستور در جایی است
که استاد بر نفوس اشراف دارد و به زمینه‌ای که باید
در آن باشد اطلاع دارد، و هیچ وقت ولایت او
نمی‌گذارد که کار خراب شود و یا از حدود خارج
شود. اما اگر کس دیگری بخواهد این کار را بکند،
خیلی خرابی و فساد ایجاد می‌شود. شما را به خدا
به‌دنبال این حرف‌ها نروید!

البته نکته‌ای در اینجا است: بعضی می‌گویند:
عالم تشریح عالم اعتبارات است و شارع براساس
مذاق و سلیقه خودش یک‌سری از احکام را
به‌صورت اعتباری جعل کرده است.

یعنی همان‌طور که من می‌گویم که آقا از این
درب منزل من وارد شوید و از آن درب وارد نشوید،
شارع هم گفته است که برای رسیدن و تقرب به من
باید این راه را انتخاب کنید و دیگر نباید کاری
داشته باشید!

^۱ مناقب العارفین، افلاکی، ج ۱، ص ۸۸ و ۴۲۹ و ۵۶۰.

این مسئله کاملاً غلط و صد در صد باطل است، به جهت اینکه عالم تشریح، سلیقه‌ای و اعتباری و دوست داشتنی و دل‌بخواهی نیست؛ بلکه راه فطرت است که می‌تواند آن استعدادها را نهفته انسان را به فعلیت برساند. بنابراین هر مسیری که بای‌ نحو کان و به هر کیفیتی بتواند برای انسان مقربیت ایجاد کند، ممتنع و مستحیل است که از نظر شارع مردود باشد و آن را منع کرده باشد. پس اگر ما در جایی می‌بینیم که چیزی برای انسان مقربیت ذهنی و نفسی ایجاد می‌کند و شارع آن را منع کرده است، باید بدانیم که در این قضیه اشکالی وجود دارد و مقرب نیست، لذا شارع آن را منع کرده است. پس این بحث مطرح می‌شود که موسیقی به نحو کلیت از محرمات است یا به نحو جزئیت، و بحث‌های دیگری هم در اینجا مطرح می‌شود.

بررسی حیثیت مادی اشیاء در علوم طبیعی

در طبیعات از عوارض ذاتی اشیاء طبیعی

بحث می‌شود؛ مثلاً جزء لا یتجزئ

هست یا نیست، تحییز دارند یا ندارند، مزج دارند یا ندارند، نحوه اختلاط و امتزاجشان چگونه است، و بسیط هستند یا نیستند. هشت قسم برای طبیعیات می‌شمرند که [مرحوم حاجی سبزواری] هم در حاشیه اینجا ذکر کرده‌اند و می‌فرمایند که اشیاء طبیعی، یا بسیط هستند یا غیر بسیط هستند، یا دارای نمو هستند یا نیستند، یا دارای ادراک هستند یا نیستند، و برای هر کدام از آنها اسمی گذاشته‌اند.^۱

بررسی حیثیت وجودی اشیاء در علوم الهی

در علم الهی از عوارض ذاتی^۲ موجود بحث می‌شود؛ مثلاً الموجود إمّا ممکن^۳ و إمّا واجب^۴، الموجود إمّا بسیط^۵ أو غیر بسیط^۶، الموجود إمّا معلول^۷ أو علة^۸.

فموضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق.

«موضوع علم الهی موجود مطلق است (یعنی ربطی به خصوصیت آن شیء ندارد، بلکه به خود موجود بهاوموجود مربوط است.)»

و مسائله إمّا بحث^۹ عن الأسباب القصوی لكل موجود معلول، كالسبب الأول الذی هو فیاض كل

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۴، تعلیقه ۱، حاشیه مرحوم حاجی سبزواری رحمه الله علیه.

وجودٍ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وَجُودٌ مَعْلُولٌ؛ وَ إِمَّا بَحْثُ عَنِ
عَوَارِضِ الْمَوْجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ؛ وَ إِمَّا بَحْثُ عَنِ
مَوْضُوعَاتِ سَائِرِ الْعُلُومِ الْجَزْئِيَّةِ، فَمَوْضُوعَاتِ سَائِرِ
الْعُلُومِ الْبَاقِيَةِ كَالْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لِمَوْضُوعِ هَذَا الْعِلْمِ.

«و مسائل این علم الهی، یا از اسباب قصوای هر
موجود معلولی بحث می‌کند، مانند آن اولین
سببی که فیاض هر وجود است از این حیث که
او وجود معلولی دارد؛ و یا بحث از عوارض
موجود بما هو موجود است؛ و یا بحث از
موضوعات سایر علوم جزئیه است، پس
موضوعات بقیه علوم مانند اعراض ذاتیه برای
موضوع این علم هستند.»

به عبارت دیگر، در اینجا از آن عللِ علوی
بحث می‌شود که چگونه موجب تنزل یک موجود
هستند و چگونه موجب معلولیت آن در عالم خارج
هستند؛ مانند ملائکه و عقول.

قید «حیث وجود معلولی» برای این است که

وجودٍ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَجُودٌ،

فیاض نیست، بلکه فقط از حیث معلولیت،
فیاض است؛ پس برای وجود از حیث حاقّش، که
همان وجود است، دیگر ایجاب و ایجاد معنا ندارد.

مسئله دیگر این است که من باب مثال وقتی
می‌گوییم: الموجود ذو کم، الموجود ذو مقدار،
الموجود یُمكن أن یكون ذومادة، این عوارضی که بر
موضوع این علم عارض می‌شوند، موضوع برای سایر
علوم هستند؛ مثلاً موضوع برای هندسه، حساب،
ریاضیات و طبیعیات می‌شوند.

و سیّضح لك من طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود
الّتی هی حقیقة دار الأسرار الإلهیة، أنّ الماهیات من
الأعراض الأوّلیّة الذاتیّة لحقیقة الوجود؛ كما أنّ الوحده
والکثرة و غیرهما من المفهومات العامّة، من العوارض
الذاتیة لمفهوم الموجود بما هو موجود.

«و از این طریقت ما در تحقیق مباحث وجودی
که حقیقت دار اسرار الهیه است، برای شما
روشن می‌شود که ماهیات از اعراض اولیة ذاتیه
برای حقیقت وجود هستند.»

یعنی خود ماهیات یکی از اعراض اولیة ذاتیة
حقیقت وجود هستند، پس ماهیات عرض هستند و

اصالت با وجود است.

«همان‌طوری که وحدت و کثرت و غیر اینها (مثل قوه و فعل) از مفاهیم عامه، عوارض ذاتیه مفهوم وجود هستند.»

یعنی مفهوم وجود است که مفاهیم عامه، مثل وحدت و کثرت، بر آن حمل می‌شود.

ماهیت عارض بر مفهوم نیست، بلکه عارض بر خود حقیقت وجود است؛ چون خود ماهیت، مفهوم است و نمی‌تواند بر خودش عارض شود، بلکه بر خودش بما هو موجود، عارض می‌شود. یعنی ماهیت از نقطه‌نظر موجودیت، عارض بر وجود است، نه از نقطه‌نظر طبیعی بودن و ریاضی بودن و امثال‌ذلک. پس وحدت و کثرت از نقطه‌نظر خود موجودیت، از عوارض موجود است.

علت بی‌نیازی وجود از تعریف و اثبات

فاستقام کون الموضوعات لسائر العلوم أعرافاً فی الفلسفة الأولى.

«پس این مسئله روشن شد که موضوعات سایر علوم، اعراض فلسفه اولی هستند.»

و بالجملة، هذا العلم لفرطِ علوّه و شموله باحثٌ
عن أحوالِ الموجود بما هو موجود و أقسامه الأولية،
فيجب أن يكونَ الموجودُ المطلقُ بينًا بنفسه مستغنيًا عن
التعريف و الإثبات، وإلاّ لم يَكُنْ موضوعًا للعلم العامّ.

«و خلاصه اینکه: [این علم به خاطر علوّ و
شمولش و اینکه در همهٔ اشیاء فراگیر است، از
احوال موجود از نقطه نظر خود موجود و اقسام
اولیه آن بحث می کند (یعنی خود موجود از نظر
تقسیم بندی اولیه چه اقسامی دارد)؛ پس خود
موجود مطلق باید روشن باشد و نیازی به تعریف
و اثبات نداشته باشد، و إلاّ دیگر موضوع برای
علم عام نخواهد بود. »

چون این علم، یک علم عمومی و موضوع برای
همهٔ علوم است، پس خود این موضوع باید روشن
باشد؛ و إلاّ برای روشن شدن این موضوع باید به علم
دیگری رجوع کنیم تا حدود و رسوم آن علم،
موضوع این علم را روشن کند، درحالی که این علم
خودش برای خودش روشن است.

من باب مثال وقتی کسی می خواهد علم طب
بخواند می پرسد که علم طب چیست؟ می گویند:
طب بحث از صحت و سلامتی بدن است. می پرسد

که بدن چیست؟ می گویند: جسم افرادی است که در خارج هستند. پس کسی می تواند علم طب بخواند که انسان را بشناسد؛ لذا اگر کسی هنوز انسانی در خارج ندیده است نمی تواند علم طب بخواند. یا مثلاً وقتی کسی می خواهد علم بیطار و دامپزشکی بخواند می پرسد که حیوان چیست؟ الاغ چیست؟ می گویند: بیا این الاغها را تماشا کن! در این علم، بحث از صحت و سقم حیوانات است، پس باید الاغ را به او نشان داد تا بداند راجع به چه چیزی می خواهد درس بخواند، تا رجماً بالغیب به دانشگاه دامپزشکی نرود. لذا هر شخصی در هر علمی که وارد می شود، اول باید موضوع آن علم برای او روشن باشد.

و أَيْضًا التَّعْرِيفُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالْحَدِّ أَوْ بِالرَّسْمِ، وَ كَلَا الْقَسْمِينَ بَاطِلٌ فِي الْوُجُودِ:^۱
أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَأَنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ بِالْجِنْسِ وَ الْفَصْلِ، وَ الْوُجُودُ لِكُونِهِ أَعْمَ الْأَشْيَاءِ

^۱ خ ل: الموجود.

لاجنس له، فلا فصل له، فلا حد له.

و أما الثاني: فلأنه تعريف بالأعرف، و لأعرف من الوجود.

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشاً.^۱

«و هم چنین (اینکه می گوییم معنای وجود روشن است، به جهت این است که) تعریف یا به حد است و یا به رسم است، و هر دو در اینجا ممکن نیست:

اول (اینکه تعریف حدی ممکن نیست): چون تعریف به حد، تعریف به جنس و فصل است، و وجود اعم و بالاتر از همه اشیا است پس جنس ندارد (چون اگر جنس داشته باشد، محدود به حدود خاص می شود، پس اعم از همه اشیا نخواهد بود)؛ بنابراین چون جنس ندارد و جنس بالاتر از فصل است، پس به طریق اولی فصل هم ندارد؛ و اگر فصل نداشته باشد، حد هم ندارد. دوم (اینکه نمی توان وجود را به رسم و عوارض ذاتی تعریف کرد): زیرا این تعریف به أعرف است، و چیزی أعرف از وجود نیست.

پس کسی که خواسته است وجود را به وسیله اشیائی که أظهر از آن هستند بیان کند، خیلی اشتباه کرده است.»

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۳ - ۲۶.

جلسه هفدهم: امتناع تعریف یا اثبات
وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

وجود از جهت معلولیت، به عنوان موضوع فلسفه

وجود دو جهت دارد: یک جهت حقیقت و

یک جهت مجاز؛ جهت حقیقت عبارت است از

وجود مطلق که همان وجود واجب است، و جهت

مجاز عبارت است از آن وجود متعیّن که وجود

معلول است. در فلسفه بحث از مطلق وجود است و

چون بحث ما در اسفار اربعه است که عبارت است

از سیر صعودی وجود معلول به سوی علت خودش،

ما راجع به وجود متعیّن هم بحث می‌کنیم.

تلمیذ: در اینجا همین وجود مطلق را به يك لسان

دیگر آورده است: «فِيحِبُّ أَنْ يَكُونَ الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ

بَيْنًا بِنَفْسِهِ» و این همان وجود مطلقى است که در آنجا

بحث می کردیم، پس این باید مفهوم وجود باشد، چون

مفهوم وجود است که بَيْنًا بِنَفْسِهِ است: «مفهومه من

أَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ.»^۱

استاد: بله، «بَيْنًا بِنَفْسِهِ» یعنی حقیقت يك شىء

بَيْن بِنَفْسِهِ است؛ و چون تبیین و توضیح و تصوّر به

مفهوم برمی گردند، لذا همیشه معنای بَيْن بودن به مفهوم

برمی گردد، منتها مفهوم از يك حقیقت خارج از

خودش حکایت می کند.

البته گرچه در بحث بَيْن و غیر بَيْن صحبت از

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹:

مَعْرِفُ الْوَجُودِ شَرْحُ الْإِسْمِ ** و لَيْسَ بِالْحَدِّ

و لَا بِالرَّسْمِ

مفهومه من أعرف الأشياء ** و كنهه فى غاية

الخفاء

مفهوم است، منتها چون مفهوم فانی در آن حقیقت است، لذا از مفهوم صحبت می‌شود؛ و إلاً اصل بحث از حقیقت آن شیئی است که معرف واقع می‌شود یا برای آن برهان آورده می‌شود. پس بحث مربوط به آن حقیقت است که یا روشن است یا روشن نیست، یا در تصوّر می‌آید یا در تصوّر نمی‌آید، یا برهان بر آن اقامه می‌شود یا برهان بر آن اقامه نمی‌شود.

تصور مفهوم وجود قبل از همه تصورات و

تصدیقات دیگر

مرحوم حاجی در اینجا می‌فرماید که آن مفهوم و برداشتی که ما از آن حقیقت خارجی داریم، برداشت بسیار روشنی است که نه تنها نیاز به برهان و دلیل ندارد، بلکه اصلاً ما به واسطه آن اقامه برهان می‌کنیم.^۱

وقتی که شما برای يك شیء اقامه برهان می‌کنید، این برهان صغری و کبری و نتیجه می‌خواهد. آیا شما از صغری و کبری معدوم نتیجه می‌گیرید یا از صغری و کبری موجود؟ وقتی می‌گویید: «العالم متغیر و کلّ

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۶، تعلیقه ۱.

متغیر حادث فالعالم حادث^۶ و شما از تغیر به حدوث
پی می‌برید، آیا این تغیر، یک تغیر موجود است یا
یک تغیر معدوم است؟ یا وقتی می‌گویید: «کلّ متغیر
حادث^۷» آیا نسبت بین تغیر و حدوث، یک نسبت موجود
است یا یک نسبت معدوم است؟ طبعاً شما در مقدمات
برهانتان، «وجود» را برای تغیر و حدوث لحاظ
می‌کنید. «العالم متغیر» یعنی این عالمی که وجود دارد
و این تغیری که وجود دارد.

بنابراین در تصورات و تصدیقات و براهین،
وقتی بخواهیم از ماهیات و عوارض به علل یا به
معلولات برسیم، در وهلّه اول، عوارض موجوده یا
ماهیات و ذاتیات موجوده یک شیء را در نظر
می‌گیریم. من باب مثال وقتی می‌گوییم: «بعض الحیوان
ناطق» یعنی بعضی از حیواناتی که موجود هستند ناطق
هستند، نه اینکه بعضی

از حیواناتی که موجود نیستند ناطق هستند.

در هر صورت، ما برای عروض یک محمول بر یک موضوع، به «وجود» نیاز داریم؛ یعنی آنهایی که هستند و وجود دارند. پس وجود در اینجا ملاک برای ارتباط بین دو نسبت است.

اگر اشکال شود:

وقتی ما از ماهیات بحث می‌کنیم، صرف‌نظر از وجود و عدم بحث می‌کنیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: «کُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ»، فقط به ماهیت انسان نگاه می‌کنیم، نه به آن انسانی که در خارج است.

می‌گوییم: در ماهیات، صحبت در خود ماهیات است؛ ولی در مانحن‌فیه صحبت در ماهیات نیست، بلکه صحبت در حول و حوش يك امر خارجی وجودی است، و ما برای يك امر خارجی وجودی برهان می‌آوریم، لذا در براهین خودمان قطعاً باید وجود را لحاظ کنیم. من باب مثال وقتی می‌گوییم: «العالم متغیّر» باید وجود تغیر را در عالم احساس کنیم، و اگر احساس نکنیم دیگر نمی‌توانیم بگوییم: «العالم متغیّر»، بلکه باید بگوییم: «العالم ثابت».

بنابراین شما در هر برهانی اولاً بلا اول «وجود» را در نظر می‌گیرید. البته ممکن است در مسائل خارجی، وجود خارجی را لحاظ کنیم و در

مسائل ذهنی، وجود ذهنی را لحاظ کنیم. در هر صورت، حمل محمول بر موضوع به لحاظ وجودی است که لباس محمول به خودش گرفته است؛ یعنی همین که شما در ذهنتان این محمول را برای این موضوع آوردید، به وجود این محمول برای این موضوع اذعان کرده‌اید، ولو در ظرف ذهن و بدون اینکه بخواهید یا نخواهید.

لذا مفهوم وجود «مِن أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ» است؛ یعنی تا وقتی که مفهوم «وجود» نباشد یا شما آن را نفهمید، نمی‌توانید قدم از قدم بردارید و اصلاً نمی‌توانید هیچ تصویری بکنید! چون همین که چیزی را تصور می‌کنید، بالأخره آن مفهوم وجود با این تصور می‌آید، و وقتی چیزی را تصدیق می‌کنید، بالأخره این تصدیق -ولو در ذهن شما- وجود پیدا می‌کند. حالا کاری نداریم به اینکه این تصور و تصدیق، وجود

خارجی هم دارد یا ندارد؛ اما بالأخره در ذهن شما وجودی پیدا می‌کند. پس معلوم می‌شود قبل از اینکه شما بخواهید چیزی را تصوّر کنید، اولاً و بالذات وجود آن ماهیت متصوره را تصور کرده‌اید، و ثانیاً و بالعرض ماهیت را احساس می‌کنید. من باب مثال همین‌که شما حیوانی را در ذهن می‌آورید، به این حیوان ترتیب اثر می‌دهید و ذهن شما به این سمت کشیده می‌شود که باید برویم و آن حیوان را بخریم. این به خاطر این است که وجود ذهنی آن حیوان، شما را به سمت هدفی که در نظر دارید بعث می‌کند.^۱

بین بودن مفهوم وجود در عین مخفی بودن

حقیقت آن

بناءً علی‌هذا ما دو مسئله داریم: یکی مسئله وجود مطلق، و یکی مسئله بین بودن وجود مطلق. وجود مطلق عبارت است از هستی مطلق که هیچ جنبه تعینی ندارد؛ یعنی ما وقتی آن وجود مطلق را

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به برهان، علامه طباطبائی، مقاله اول، ص

تصور می‌کنیم، یک تصور هستی بدون قید برای ما پیدا می‌شود که همه چیز در آن هستی و در آن مفهوم و در آن قالب می‌گنجد؛ کتاب می‌گنجد، دفتر می‌گنجد، فرش می‌گنجد، زمین و آسمان می‌گنجد، ملائکه می‌گنجد، بنده و سرکار هم در آن هستی می‌گنجیم، حتی خدا هم در آن هستی می‌گنجد. آن مفهوم و قالب، عبارت است از هستی و وجود مطلق. پس «مفهومه من أعرف الاشیاء» یعنی همین مفهوم هستی مطلق و آنچه فهمیده می‌شود.

حالا آیا آنچه فهمیده می‌شود، شرح الإسم است یا اینکه بطن و واقعیت وجود است؟ پس «و کنهه فی غایة الخفاء»، یعنی آنچه ما از وجود می‌فهمیم فقط در حدّ شرح الإسم است که وجود یعنی هستی و هر چیزی که هست. ولی اگر از ما سؤال کنند:

حالا که وجود یعنی هر چیزی که هست، پس ماهیاتِ مختلفه هم هستند، نه تنها ماهیاتِ مختلفه، بلکه وجودات مشککه هم هستند، حتی خدا هم هست؛ بنابراین این چه هستی و چه حقیقتی است که هم وجود مجرد را

در بر می‌گیرد و هم وجود مادی را، هم وجود
سیاه را در بر می‌گیرد و هم وجود سفید را، هم
وجود ضدّین را در بر می‌گیرد و هم وجود
متساویین را، هم وجود مشکک را در بر می‌گیرد
و هم وجود غیر مشکک را، و همه را هم

به یک نحو و به یک منوال در بر می‌گیرد، نه کم

و نه زیاد؟

نمی‌توانیم جواب بدهیم! درحالی‌که معنای

هستی خیلی آسان و روشن است و بلد بودیم که

هستی یعنی بودن! و الآن هم خیلی خوب می‌توانیم

صرف کنیم: من اینجا هستم، تو اینجا هستی، او آنجا

هست، ما اینجا هستیم، شما اینجا هستید، ایشان آنجا

هستند!

[وقتی که] می‌گوییم: من هستم و کتاب هم

هست؛ این «هست» یعنی چه؟ «من هستم» یعنی من

با این خصوصیات تحقق دارم، و این شکل من که

الآن شما در این عکس می‌بینید، یک حقیقت

خارجی دارد، پس هست.

من باب مثال اگر شما عکس یک حیوان و

گوسفند را هم ببینید، می‌گویید: این حیوان و این

گوسفندی که تا الآن نبوده و وجود خارجی نداشته

و فقط صورتی بوده است که نقاش آن را رسم کرده

است، الآن این گوسفند هم در خارج هست، و

هستی هر دوی ما به یک منوال است؛ یعنی

یک حقیقت در هر دوی ما هست که این‌طور

شده‌ایم، و اگر آن حقیقت در ما نبود، این‌طور نمی‌شدیم، بلکه همان عکس روی کاغذ بودیم. آن حقیقت باعث شده است که این عکس روی کاغذ تبدیل به یک شیء خارجی شود. ما اسم آن حقیقت را «هستی» می‌گذاریم. پس آن هستی‌ای که هم این عکس گوسفند روی کاغذ را در خارج درست کرده است و هم آن عکس من را در خارج درست کرده است، از چه مقوله‌ای است و به چه شکلی است و چه حقیقت و هویتی دارد که با وجود اینکه هویت آن تنها است و اختلافی در آن نیست، شما به هر دوی اینها می‌توانید بگویید: «هست»؟ اما اگر در آن اختلافی باشد، ما دیگر نمی‌توانیم هم به این بگوییم «هست» و هم به آن بگوییم «هست»، چون دو چیز مختلف هستند.

شما فقط به این کتاب می‌توانید بگویید کتاب، ولی دیگر به این فرش نمی‌توانید بگویید کتاب، چون ماهیتش با آن اختلاف دارد. اما شما این «هست» را در هر دوی اینها به یک اندازه به کار می‌برید. نه تنها در هر دوی اینها، بلکه شما به این ذره‌ای هم که الآن در دست من است می‌گویید:

«هست» و به آن خدایی هم که لا یتناهی است
می‌گویید: «هست» و برای هر دو به یک اندازه
می‌گویید: «هست»، هم این هست و

هم آن هست؛ نه اینکه «هست» در مورد خدا را با
حاء می گوید و از حلق ادا می کنید، اما «هست» در
مورد این ذره را با هاء می گوید، بلکه بدون اینکه
کم و زیاد کنید، هر دو را با هاء ادا می کنید و به
هر دوی اینها می گوید: «هست».

اگر از ما پرسند: اینکه شما می گوید
«هست»، آیا خودتان هم می فهمید؟ می گوئیم: بله،
این شیء هست و ما می فهمیم که هست! اگر این
شیء نبود، به جای هاء، نون می آوردیم و می گفتیم
«نیست». پس هستی را می فهمیم و چیزی در ذهنمان
هست که می گوئیم: «هست».

دوباره می پرسند: این دو چیزی که به
هر دوی اینها می گوید: «هست»، آیا ماهیتشان هم
یکی است یا فرق می کند؟ می گوئیم: فرق می کند،
این آهن است و دیگری انسان است.

دوباره می پرسند: چطور ممکن است که
یک حقیقت واحد به یک منوال به دو ماهیت
مختلف صدق کند؟! یعنی چطور هم به حقیقت آهن
بگوئیم هست و هم به حقیقت انسان بگوئیم هست؟
اینجا است که به فکر فرو می رویم.

از این بالاتر می‌رویم: یک حقیقت واحد، هم به حقیقت آهن و انسان که مادی هستند صدق می‌کند و هم به حقیقت ملائکه که مجرد هستند صدق می‌کند! این قضیه دیگر خیلی سخت‌تر می‌شود؛ چون آهن و انسان هر دو مادی هستند لذا راحت‌تر می‌توانیم قبول کنیم که یک حقیقت واحد به یک منوال به این دو ماهیت مختلف صدق می‌کند، ولی دیگر دربارهٔ ملائکه نمی‌توانیم این‌طور بگوییم، چون ملائکه مجرد هستند و ما نمی‌توانیم مجرد و ماده را با هم جمع کنیم و بر هر دو یک حکم جاری کنیم!

یا اصلاً از این هم بالاتر می‌رویم: یک حقیقت واحد، هم بر ماده حمل می‌شود و هم بر مجرد حمل می‌شود و هم بر کسی که اینها را خلق کرده و باری تعالی و مبدأ اول است، حمل می‌شود! و به همهٔ اینها با یک لفظ گفته می‌شود: «هست»؛ آهن هست، انسان هست، ملائکه هستند و خدا هم هست.

بنابراین این هستی که حقیقت همهٔ اشیاء

است، حقیقتی است که همهٔ اشیاء را با هم

جمع کرده است و همهٔ اشیاء به واسطهٔ این هستی صورت پذیرفته‌اند و اگر این هستی نبود صورتی هم وجود نداشت. البته منظور از صورت همان تدوّت به ذات است؛ چون تدوّت و ذاتیت و شیئیت اشیاء، به خود وجود است. اینجا است که دیگر می‌فهمیم این تصویری که ما تا به حال از هستی داشته‌ایم، فقط یک تصور کودکانه و عامیانه بوده است.

اما اگر بخواهیم به بطنش برسیم و واقعیتش برای ما روشن بشود، و بفهمیم که جمع بین متناقضین، جمع بین ضدّین، جمع بین متقابلین و جمع بین ماده و مجرد در وجود چگونه است، گرفتار می‌شویم. در اینجا است که معنای کلام مرحوم حاجی روشن می‌شود:

«مفهوم ظاهری و تحت‌اللفظی وجود مطلق بین است، اما مفهوم کُنهی آن [در نهایت خفاء و پنهانی است]!»

من باب‌مثال می‌گویند: «کسانی که جاسوس هستند، يك سر به بیرون و نه سر به درون دارند!» و حتی

ممکن است در تمام مدت عمرشان زن و بیچ‌شان هم اصلاً نفهمند که این شخص جاسوس بوده است! می‌رود و می‌آید، و مثلاً یک مغازه هم دارد و مردم خیال می‌کنند که طبق معمول در آن مغازه کار می‌کند، و به عنوان خرید جنس این طرف و آن طرف می‌رود، در صورتی که به مرکز خودش رفته است؛ اما اصلاً به اندازه سرسوزنی هم از خودش نشانه باقی نگذاشته است! زنش خیال می‌کند که شوهرش مثلاً سوپرمارکت دارد یا تاجر است و شکر یا چیز دیگری وارد می‌کند، بچه‌هایش خیال می‌کنند که پدرشان سرکار می‌رود و دفتری دارد و افراد هم مراجعه می‌کنند و از او جنس می‌خرند. اگر از ما سؤال کنند که این آقای فلان کیست؟ می‌گوییم: ایشان آدمی است که قدش این قدر است و این خصوصیات را دارد و خیلی خوش‌مَشرب و خوش‌خنده و بذله‌گو است و اینها زن و بیچه‌اش هستند و آدرس منزلش اینجا است و آدرس محلّ کارش هم آنجا است. این معنای «مفهومهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ» است، یعنی یک تعریف تحت اللفظی

و شرح الإسمى است.

ولی این شخص، سَری هم به درون خود دارد. برای اینکه آن را پیدا کنیم، باید با او باشیم و او را تحت نظر بگیریم تا بفهمیم وقتی از دفترش بیرون می‌آید و سوار ماشین می‌شود، کجا می‌رود و از کجا می‌آید و با چه کسی حرف می‌زند، و این افرادی را که با او ارتباط دارند پیدا کنیم و ببینیم چه کسانی هستند و چه کاره‌اند؛ خلاصه باید او را یک ماه یا دو ماه و یا در بعضی از اوقات خیلی بیشتر از این تحت نظر بگیریم تا بفهمیم که مثلاً او به ساختمان اطلاعات و امثال ذلک هم مراجعه می‌کند.

حالا که فهمیدیم این شخص با اطلاعات ارتباط دارد، باید ببینیم در چه رده‌ای از اطلاعات است. ولی اصلاً کسی را به داخل ساختمان اطلاعات راه نمی‌دهند، آنجا قرنطینه است و کسی وارد نمی‌شود! و اگر وارد شود اصلاً دود می‌شود و به هوا می‌رود یا یک دفعه با او تصادف می‌شود و می‌گویند که تصادف کرد و کشته شد! یا می‌گویند که بیچاره یک دفعه سرطان گرفت و مرد!

دم شتر به زمین می‌رسد تا شما بفهمید این شخصی که می‌گفت: «من تاجر م یا سوپر مارکتی

دارم»، فلان مقام عالی رتبه این سازمان است و دیگر کسی نمی‌تواند او را به دست بیاورد! لذا می‌گویند: افرادی که دارای این خصوصیات هستند و خیلی سرّی و مخفی هستند، اصلاً به دست آورده نمی‌شوند تا بدانید دارای چه مسائلی هستند!

یکی از دوستان آقای بیات - خدا رحمتش کند - قضیه‌ای را تعریف می‌کرد و می‌گفت:

در جنگ جهانی دوم (یا بعد از آن)، موقع مراجعت از مکه، به عراق رفتیم و مدتی در آنجا بودیم. یک روز در ماشین با یک نفر رفیق شدیم، و وقتی که قدری با هم صمیمی شدیم، گفت: من فقط یک خواهش از تو دارم و آن این است که وقتی خواستیم از مرز بگذریم، تو من را نمی‌شناسی؛ همین! گفتم: همین؟ گفت: بله، همین!

وقتی به مرز رسیدیم، آن افسری که در آنجا بود و پاسپورت‌ها را نگاه می‌کرد، به این شخص شک کرد؛ چون دید این آقا پاسپورت دارد، اما کر و لال است و هرچه از او می‌پرسد، نه چیزی می‌شنود و نه چیزی می‌گوید. با خودش گفت:

من باید این شخص را امتحان کنم! یک دفعه بدون اینکه آن شخص اصلاً بفهمد و در حالی که حواسش جای دیگری بود، از کنار گوشش یک تیر عجیبی زد! اما مثل اینکه این شخص مرده است، همین طور مثل دیوار فقط به دیوار نگاه می کرد! من از تعجب شاخ در آوردم که دیگر این مسئله عادی نیست! (چون آن افسر بی خبر تیر زده بود و اگر این شخص می فهمید، بالأخره تکانی می خورد!) در اینجا بود که آنها فهمیدند که این شخص واقعاً کر و لال است! ولی همین که از مرز گذشتیم، دوباره این شخص به حرف آمد و گوشش باز شد!

این کار کمی نیست و خیلی عجیب است! با این افراد خیلی کار شده است! فکر نکنید که آنجا هم مثل اینجا است!

خلاصه، سرِ درون این افراد برای کسی به دست نمی آید: و کنههم فی غایة الخفاء، یعنی اصلاً کسی از کار اینها سر در نمی آورد! چون اگر کسی سر در می آورد، دیگر نمی توانستند دنیا را غارت کنند! آنها این طوری هستند که دارند دنیا را به استعمار می کشند!

این جناب «وجود» هم مثل این جاسوس های

انگلیسی، فی غایة الخفاء است، یعنی هیچ‌کس از درونش اصلاً سردر نمی‌آورد که دارای چه حقیقتی است و چه خصوصیتی دارد، و اینکه چه قضیه‌ای در اینجا است؛ چون هرچه انسان ذهنش را دقیق و لطیف کند تا به این حقیقت برسد، باز هم احتمال این هست که معنایی بالاتر و لطیف‌تر و دقیق‌تر از آنچه به ذهن او رسیده است وجود داشته باشد. امکان ندارد انسان به حقیقت وجود برسد مگر به واسطهٔ اِشْرَاف به حقیقت وجود. البته به واسطهٔ براهین فلسفی تا حدودی می‌تواند به این قضیه پی‌برد؛ ولی عرض کردم که انسان با برهان فقط از نظر عقلی و تصویری می‌تواند به آن حقیقت وجود برسد، نه از نظر حسی و وجدانی و شهودی. البته بعداً خواهیم گفت که ما با همین برهان فلسفی هم می‌توان به حقیقت وجود رسید، منتها از نقطه نظر عقلی.

بحث در اینجا دربارهٔ وجود مطلق است، و

مرحوم آخوند موضوع علم الهی را وجود مطلق می‌داند، نه وجود بنده و سرکار، و نه وجود نبات و

جماد؛ چون همه ما متعین هستیم. بحث درباره
خصوصیات وجود مطلق است: بسیط است،
مشترک

است، قابل تشخیص است، علت است، واجب است، ضرورت است، صرافت دارد، اصالت دارد و امثال ذلک.

عدم امکان تعریف وجود مطلق

حالا آیا این وجود مطلق، بین است یا بین نیست؟ اگر بگوییم بین نیست، پس ما باید این وجود مطلق را با شیئی اعراف از آن بشناسیم؛ ولی سراغ هرچه برویم، تعین است. به عنوان مثال می خواهیم با خورشید به وجود مطلق پی ببریم، درحالی که خود خورشید هم یکی از تعینات وجود است، یا می خواهیم با زمین و زمان به وجود مطلق پی ببریم، درحالی که همه اینها تعینات و مرتبه مادون هستند، یا می خواهیم با تغیر و حدوث و امثال ذلک به وجود مطلق پی ببریم، درحالی که همه اینها از تعینات و مظاهر وجود هستند. پس ما نمی توانیم چیزی را در این دنیا پیدا کنیم تا به وسیله آن بتوانیم به نحوی وجود مطلق را تعریف کنیم و بگوییم که وجودی در اینجا هست.

امتناع اقامه برهان لم بر وجود مطلق

اینجا است که می گویند: ما نمی توانیم برای

ثبوت وجود، اقامه برهان کنیم تا از باب برهان لم، از علت به معلول برسیم و علت و لمیت این مسئله برای ما روشن شود؛ برای اینکه شما نمی‌توانید چیزی را اعراف از وجود پیدا کنید تا به وسیله آن بتوانید اقامه برهان کنید. لذا اصلاً امکان اقامه برهان برای وجود نیست، چون حد ندارد، یعنی جنس و فصل ندارد. جنس و فصل برای یک شیء در تعینات و مظاهر پیدا می‌شود. آن چیزی که به جنس، جنسیت می‌دهد و به فصل، فصلیت می‌دهد، یعنی جنس را جنس خارج و فصل را فصل خارج می‌گرداند، در قالب جنس و فصل نمی‌گنجد. پس قاعده‌اش این است که وجود، از جنس و فصل بالاتر است و یک حقیقت مافوقی است که وقتی به ظاهرش نگاه می‌کنی امر بیّنی است. خود ایشان هم می‌فرماید:

فِيحِبُّ أَنْ يَكُونَ الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ، مُسْتَقِيمًا^۱ عَنِ التَّعْرِيفِ وَ الْإِثْبَاتِ؛ «خود موجود مطلق بنفسه بین و روشن و آشکار است، و نیازی به تعریف و اثبات ندارد.»

وقتی شما به وجود نگاه می‌کنید می‌بینید که

هست، پس چرا سراغ اصلتش می‌روید و این قدر

^۱ خ ل: مستغنياً.

دلیل برای آن می‌آورید؟!

ایشان می‌گویند: این از باب ناچاری و بدبختی است؛ یعنی وقتی که ما به وجود نگاه می‌کنیم، این «هست» و «بودن» را می‌فهمیم، در عین حال سراغ این می‌رویم که ببینیم آیا این هستی‌ای که ما الآن می‌فهمیم اصیل است یا چیز دیگری اینجا هست که آن اصیل است! در عین حالی که ما این «هست» را می‌فهمیم، ولی شک داریم که آیا این «هست» یک امر عرض عام است که بر همه عارض شده است یا نه. من باب مثال تحیز یک عرض عام است، یعنی هم بنده متحیز هستم و هم این کتاب متحیز است. آیا وجود هم یک عرض عام است؟ وجود از نقطه نظر روشن بودنش حرفی نیست، بالأخره روشن است و هستی را همه می‌فهمند؛ منتها صحبت در این است که آیا اینکه همه می‌فهمیم، عرض است یا عرض نیست بلکه مافوق عرض است، و یا حتی جوهر هم نیست بلکه مافوق جوهر است و عرض و جوهر و جنس و فصل و نوع را هم این وجود درست

می کند؟

آن وقت بحث اصالة الوجود پیش می آید و باید برهان بیاوریم بر اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت اصالت دارد. وقتی ماهیت را کنار زدیم، وجود اصیل می شود؛ البته بعضی ها گفته اند: «اصلاً نه وجود اصیل است و نه ماهیت؛ بلکه جعل اصیل است!»^۱ که این دیگر خیلی عالی است!

پس در اینجا این قضیه مورد بحث است که بین بودن وجود به لحاظ مفهوم است؛ یعنی مفهوم وجود نیازی به برهان ندارد و خودش روشن است. لذا مرحوم آخوند می فرمایند:

به طور کلی برای حقیقت وجود هیچ ماهیتی ترسیم نمی شود؛ یعنی ما نمی توانیم هیچ جنس و فصلی را برای وجود ترسیم کنیم. پس وجود اصلاً حدّ و برهانی ندارد.

^۱ رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۷۲؛ بدایة الحکمة، ص ۱۵.

برهان عبارت است از جنس و فصل؛ چون جنس و فصل برای اثبات لمّیت یک شیء و برای اثبات اینکه وجود این معلول در تحت علت است به وجود می آید. چرا انسان انسان است؟ ما برای علّیت انسان به این صورت برهان می آوریم: ابتدا خصوصیات ظاهر و مقدمات را می چینیم، بعد مقدماتی را هم در این طرف برهان قرار می دهیم، و از ضمّ این دو مقدمات، به حقیقت شیئی پی می بریم که حقیقتش برای ما مجهول بوده است.

اگر این خصوصیات از عوارض آن شیء باشد، به آن «برهان» نمی گویند، چون فقط صغری و کبرایی است که به آن «رسم» می گویند، نه «حدّ»؛ چون حدّ عبارت است از تعریف الشیء بجنسه و فصلیه، پس جنس و فصل آن باید شناخته شده باشد تا آن شیء شناخته شود؛ ولی «رسم» عبارت است از تعریف و تبیین یک شیء به واسطه مشخصات و عوارض عامه و عوارض خاصه و اوصاف آن.

در هر صورت، برای رسیدن به کنه یک شیء باید از اجزاء اعراف استفاده شود، یعنی اجزائی که از

حقیقت آن شیء به ذهن نزدیک تر هستند.

من باب مثال وقتی که شما می‌خواهید

یک گوسفند را تعریف کنید، می‌گویید: این گوسفند

پشم دارد، این طور راه می‌رود، چهار پا دارد، سرش

به زیر است و دارای این خصوصیات است؛ که

هیچ کدام از اینها حدّ برای آن نیستند، یعنی جنس و

فصل نیستند، بلکه اعراض هستند. ولی وقتی شما

برای تعریف آن، جنس می‌آورید و می‌گویید:

گوسفند حیوان است، و بعد فصل غنمیّت را - اگر

بدانید و بفهمید - برای آن می‌آورید، در اینجا

تعریف، تعریف حدّی می‌شود و برهان بر آن اقامه

می‌شود.

بنابراین وقتی که برهان به معنای از معلول به

علت رسیدن و به دست آوردن علت وجودی یک

شیء باشد، دیگر چگونه ممکن است برای وجود،

علتی تصور کنیم که موجب به وجود آمدن وجود

باشد؟!!

اگر علتی دارد که موجب موجودیت وجود

می‌شود، اسم آن چیست؟ اسمش ماهیت است یا

عرض است؟ یا همان طوری که بسیاری از متکلمین

جاهل می گویند، اسمش جعل است؟

اگر بگوییم که این «جعل» را برای ما معنا کنید! ما فارسی‌زبان هستیم و معنای این «جیم و عین و لام» عربی را نمی‌فهمیم.

می‌گویند: «جعل» را در فارسی به معنای «شدن» می‌گیرند.

ما می‌گوییم: این «شدن» یک جنبهٔ انتساب به خارج دارد و یک جنبهٔ انتساب به فاعل دارد، پس قبل از اینکه این «شدن» در اینجا تحقق پیدا کند، باید فاعلی باشد که این «شدن» را محقق کند. حالا آن فاعل از چه سنخی است؟ آیا از سنخ ماهیت است یا از سنخ وجود است؟ که دوباره بحث به آن برمی‌گردد. معلوم می‌شود که این آقایان واقعاً خیلی زحمت کشیده‌اند!

صحبت راجع به برهان است که ما در برهان نیاز داریم که لمیت یک شیء برای ما روشن شود، یعنی ما از راه علت به علّیت وجودی یک شیء برسیم؛ درحالی‌که هیچ چیزی علت وجودی برای وجود نیست! بله، ممکن است علت برای موجودیت یک وجود به‌عنوان معلول باشد؛ همان‌طور که سلسلهٔ علل، علت برای موجودیت

یک تعین و یک معلول هستند. ولی مستحیل است که چیزی علت برای موجودیت خود وجود باشد، به جهت اینکه هر علتی که بخواهد علت برای موجودیت وجود بشود، یا موجود است که تسلسل ایجاد می‌شود، و یا معدوم است. بنابراین در اینجا برهان راه ندارد.

بعد ایشان می‌فرمایند:

آن تعریف ما فقط شرح الإسم و شرح اللفظ است و فقط برای این است که تنبیهی برای ذهن باشد؛ و إلا حقیقت وجود روشن است و اصلاً نیازی به اثبات ندارد!

بعد ایشان می‌فرمایند:

ما گفتیم که موضوع علم الهی وجود مطلق است. حالا اینکه ما بخواهیم وجود را برای وجود مطلق - که موضوع علم الهی است - ثابت کنیم، اصلاً صحیح نیست! چون اگر بگوییم که این وجود مطلق که موضوع علم الهی است، باید وجود داشته باشد، این اثبات شیء لنفسه است و معنا ندارد که یک شیء خودش را اثبات کند!

شما در هر حملی، ولو حمل تساوی، تغیری لازم است؛ به عنوان مثال وقتی که می‌گویید: زیدٌ زیدٌ، و زید را بر زید حمل می‌کنید، بالأخره تغیری لازم است، ولو این تغیر به تعمّل عقلی^۱ باشد. مثلاً می‌گوییم: آن زیدی که در ذهن است، همان زید است؛ یعنی يك زیدی مغایر با او درست می‌کنیم، بعد آن زید را به عنوان تأکید، بر این زید حمل می‌کنیم.

اما محال است که یک شیء بتواند بر آن شیء حمل بشود، در حالی که من جميع الجهات و از هر جهتی - ولو از جهات أعرافیت و از جهات معرفت - عین شیء دیگر باشد؛ چون حمل الشیء علی نفسه محال است. یعنی هر وقت شما بخواهید هر محمولی را بر هر موضوعی حمل کنید، باید بین اینها دوگانگی و تغایر ایجاد کرده باشید؛ در حالی که اینها از هیچ نقطه نظری تغایر ندارند.

اگر بنده بخواهم بگویم: «من من هستم»، غلط است؛ مگر اینکه به تمحّلات بعیده متمسک

^۱ یعنی عملیات عقلی.

شویم. من باب مثال شخصی با من مشتبه شده است، یعنی شاید من برای شما غیر از خودم باشم؛ لذا می‌گوییم: من من هستم! یعنی من خودم این حرف را زدم! یا من خودم این کار را انجام دادم. در اینجا یک تغایر تعمّلی وجود دارد.

اما در «الوجود وجود» یا «الوجود المطلق وجود»^{۲۶}، هم خود موضوع «وجود» است و هم محمول «وجود» است و هم نسبت اینها «وجود» است؛ بنابراین ما می‌خواهیم چه چیزی را برای چه چیزی ثابت کنیم؟ ما در اینجا می‌خواهیم امری را من جمیع الجهات برای همان امر من جمیع الجهات ثابت کنیم؛ این دیگر خیلی بعید است و اصلاً اثباتش غیر صحیح است.

امکان اقامه برهان بر اثبات وجودات متعین

بعد ایشان وجود را به دو قسم تقسیم می‌کند: یک وجود مطلق داریم و یک وجود متعین داریم. ما برای وجود متعین نیاز به اثبات داریم تا ببینیم که این وجود معلول، آیا هست یا نیست. می‌گوییم: بله، هست. بعد سراغ علتش می‌رویم؛ وقتی

علتش ثابت شد خودش هم ثابت می شود.

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشاً. و لَمَّا لم يكن للوجود حدًّا، فلا برهان عليه، لأنَّ الحدَّ و البرهانَ متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس. و كما أنَّ من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يُدرَك قبله أشياء أُخرى - مثل أن نريد أن نعلم أنَّ العقلَ موجود - نحتاج أوَّلاً إلى أن نُحصِّل تصديقاتٍ أُخرى.

«کسی که بخواهد وجود را به وسیله اشیائی که

اظهار از وجود هستند بیان کند، خطای فاحشی

کرده است.

چون حدی برای وجود نیست (یعنی جنس و

فصل ندارد)، پس هیچ برهانی هم بر وجود

نیست تا علت وجودیت وجود باشد؛ چون حدّ

و برهان در حدودشان با هم شریک‌اند،

همان‌طور که در منطق هم اجزاء حدّ و برهان

یکی است (یعنی برهان هم مثل حدّ، از همان

جنس و فصل تشکیل می شود).

و همان‌طور که ادراک تصدیق بعضی اشياء

ممکن نیست مگر مادامی که قبل از آن، اشياء

دیگری ادراک شوند - مثل وقتی که ما بخواهیم

بدانیم که عقل موجود است - لذا احتیاج داریم

که تصدیقات دیگری به دست بیاوریم تا

به واسطه آن تصدیقات، به تصدیق مطلوب

برسیم.»

یعنی مثلاً اول باید مقدماتاً به این تصدیقات برسیم

که انسان وجود دارد، انسان نفس دارد و نفس او

متحرك است، انسان اراده دارد، انسان مشیت دارد و

مشیت را طبق مصلحت قرار می دهد و...؛ بعد به اینجا برسیم که پس این مصلحت و تنظیم امور و امثال ذلك باید براساس قوه‌ای باشد که اسمش را قوه عاقله می گذاریم. بنابراین باید این مقدمات را طی کنیم تا به واسطه رسیدن به این تصدیقات، به آن تصدیق برسیم که: «العقل موجودٌ.»

لزوم منتهی شدن اثبات تصدیقات و تعریف

تصورات، به امور ضروری و بدیهی

و لا محالة ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر، بل يكون واجباً بنفسه أولياً بيناً عند العقل بذاته؛ كالقول بأن الشيء شيءٌ، و أنّ الشيء ليس بنقيضه، و أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع و عن الواقع.

«بالآخره باید به تصدیقی برسیم که قبل از آن دیگر هیچ تصدیقی نباشد، بلکه به خودی خود واجب و اولی باشد و در نزد عقل هم ذاتاً روشن باشد (سپس آن را هسته مرکزی بحثمان قرار می دهیم تا به عقل برسیم)؛ مثل اینکه

می فهمیم که شیء، شیء است (یعنی هر چیزی که شیء می شود، قابل اشاره می شود و می توان به او اشاره و توجه کرد، و شیئیت می یابد و برای خودش ذاتیاتی پیدا می کند)، یا شیء نقیض خودش نیست، یا دو نقیض با هم جمع نمی شوند و رفع هم نمی شوند.»

اینها تصدیقات اولیه و ضروریه هستند. این مسئله بدیهی است که ما به مسائلی می رسیم که روشن و بدیهی هستند و دیگر به هیچ دلیلی نیاز ندارند و قبل از اینها دیگر تصدیقی نمی خواهیم.

فكذلك القول في باب التصوّر، فليس إذا احتاج تصوّر إلى تصوّر يتقدّمه، يلزم ذلك في كلّ تصوّر؛ بل لا بدّ من الانتهاء إلى تصوّر يقف و لا يتّصل بتصوّر سابق عليه، كالوجوب و الإمكان و الوجود. فإنّ هذه و نظائرها، معانٍ صحيحةً مركوزةً في الدّهن مرتسمةً في العقل ارتسامًا أوليًا فطريًا.

«در باب تصور هم همین قول است؛ یعنی این طور نیست که وقتی می گوئیم که یک تصور نیاز دارد که تصور دیگری قبل از خودش باشد، در همه تصورات همین طور باشد. چون بالأخره ما به تصویری می رسیم که پله اول تصورات ما را تشکیل می دهد و آن دیگر یک تصور بدیهی است. پس باید به تصویری منتهی شود که دیگر روشن باشد و به تصور دیگری که بر او سبقت دارد متصل نباشد؛ مثل وجوب و امکان و وجود که قبل از تصورشان تصور دیگری نمی خواهد. این وجوب و امکان و وجود و نظایر اینها معانی

صحیحی هستند که در ذهن مرکوزند و در عقل
به صورت ارتسام اولی و فطری مرتسم‌اند.»
هر بچه‌ای وجود را احساس می‌کند. امکان،
قضیه‌ای است که هر کسی آن را احساس می‌کند؛
مثلاً همین قدر که شما نگاه کنید و ببینید که این کاغذ
نبود، ولی بعداً موجود شده است، امکان را می‌فهمید
و به چیز دیگری نیاز نیست. انسان وجوب را
احساس می‌کند. وجوب یعنی جهتی که تصور آن،
موجب حکم به لزوم تحقق خارجی آن است. انسان
می‌فهمد و احساس می‌کند که بعضی از چیزها
واجب و لازم هستند. همهٔ افراد، معنای لزوم و
وجوب را می‌فهمند؛ حتی عبدی که از مولا اطاعت
می‌کند اگر از کلام مولا معنای وجوب را نمی‌فهمد،
بلکه استحباب را می‌فهمد، از او اطاعت

نمی‌کرد. اگر به همین بچه‌ای که جلوی شما ایستاده است، بگویید: از اینجا برو! فوراً می‌رود! حتی این بچه دو ساله هم وجوب را می‌فهمد و می‌داند که اگر بایستد کتک می‌خورد. پس وجوب یک معنای ابتدایی است که در ذهن هر کسی می‌آید.

امتناع تعریف وجود به سبب بداهت مفهوم آن

فمتی قُصد إظهار هذه المعاني بالكلام، فيكون ذلك تنبيهًا للذهن وإخطارًا بالبال و تعيينًا لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإفادتها بأشياء هي أشهر منها.

«هر وقتی که این معانی در کلام اظهار می‌شود و می‌خواهیم دربارهٔ این معانی صحبت کنیم، برای تنبیه ذهن و در خاطر آوردن است و برای این است که معانی را به واسطهٔ اشاره از سایر مرتکزات مشخص کنیم (یعنی این معانی را متعین کنیم و بخواهیم که اینها را زودتر در عقل تصور کنیم) نه اینکه بخواهیم این معانی را با اشیائی که مشهورتر از اینها هستند روشن کنیم (چون اینها خودشان از همه مشهورتر هستند).»

محال بودن اثبات وجود، چه مطلق و چه متعین

و اما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم - أي الموجود بها هو موجودٌ فمستغنى عنه، بل غير صحيح بالحقيقة؛ لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات، و خصوصًا إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت.

«و اما اثبات وجود برای موضوع این علم، یعنی خود موجود به تنهایی، (نه اینکه در قالب و در مظهر بیاید) نیازی به تعریف و یا اثبات ندارد و اصلاً هم صحیح نیست! چون غیر ممکن است

که بخواهید واقعاً آن را به اثبات برسانید و برایش
برهان بیاورید، چون شما نمی‌توانید شیئی را
برای خودش ثابت کنید؛ خصوصاً در اینجا که
اصلاً آن شیء، همان ثبوت است.»

من باب مثال در زید زید می‌توانیم به نحوی
توجیه کنیم؛ مثلاً زید اول را زید مبهم بگیریم و زید
دوم را زید تفصیلی بگیریم و بگوییم: بدان آن زیدی
که نمی‌دانستی، خود این است. ما در اینجا بین
این دو، تغایر اُنسی و تصویری قرار می‌دهیم و تعمل
عقلی می‌کنیم، بعد می‌گوییم: این همان زیدی است
که در نظر تو بود.

اما اگر موضوع و محمول ما در برهان، نفس
الثبوت و وجود و هستی بود، چه کار کنیم و چگونه
تغایر درست کنیم؟! ثبوت، ثبوت است و ما اصلاً
نمی‌توانیم بین دو تا ثبوت، تغایر درست کنیم!
«وجود، وجود دارد» یعنی چه؟! وجود یعنی

ثبوت؛ پس «ثبوت، وجود دارد» یعنی چه؟! لذا این معنا ندارد و اصلاً نمی‌توان آن را تصور کرد! گرچه بعضی‌ها خواسته‌اند تغییری درست کنند.

فإنَّ الثَّابِتَ أَوْ الْمَوْجُودَ أَوْ غَيْرَهُمَا مِنَ الْمَرَادِفَاتِ، نَفْسُ مَفْهُومِ الثَّبُوتِ وَالْوَجُودِ - كَمَا أَنَّ الْمُضَافَ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ نَفْسُ الْإِضَافَةِ لِغَيْرِهَا، إِلَّا بِحَسَبِ الْمَجَازِ - سِوَاءَ كَانَ الْوَجُودُ وَجُودَ شَيْءٍ آخَرَ أَوْ وَجُودَ حَقِيقَتِهِ وَذَاتِهِ.

و هو بما هو هو - أي المطلق - لا يأتى شيئاً من القسمين، و ليس يستوجب برهان و لا تبين، بضرورة أن الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة، بل البرهان و الحس أوجبا القسمين جميعاً. الثاني كالوجود الذي لا سبب له، و الأول كالوجود الذي يتعلّق بالأجسام؛ فالوجود الغير المتعلّق بشيء هو موجوديّة نفسه، و الوجود العارض هو موجوديّة غيره.

«ثابت یا موجود یا غیر این دو (مثل کون و کائن) خود مفهوم ثبوت یا وجود هستند (یعنی در اینجا دیگر بین ثابت که وصف است و بین ثبوت فرقی نیست؛ و بین موجود که اسم مفعول است و بین وجود فرقی نیست و موجود، نفس همان وجود است)؛ همان‌طوری که مضاف هم در حقیقت، نفس اضافه است، نه غیر اضافه.

در بحث اضافه وقتی می‌گویید: «غلام زید»، این «غلام» زید نیست؛ غلام برای خودش هیکی دارد و زید هم برای خودش هیکی دارد. پس ارتباط در «غلام زید» چگونه است؟ آیا معنای اضافه این است که يك طناب از این غلام به زید بسته شده است؟! نه، يك چنین چیزی وجود ندارد و ما طنابی نمی‌بینیم که از غلام به زید یا بالعکس، از زید به غلام وصل شده

باشد. شاید اصلاً این غلام در کشوری است و زید در يك کشور دیگری است، ولی در عین حال ما می‌گوییم: «غلامُ زید» پس اینکه شما می‌گویید: این «غلام» مضاف است و اضافه شده است؛ کجای «غلام» اضافه شده است؟ این غلام این طرف نشسته است و دارد کتابت می‌کند و زید هم آن طرف نشسته است و دارد میوه می‌خورد، و ما وسط این دو هیچ اضافه‌ای نمی‌بینیم. آیا موجی از غلام درون زید رفته است یا بالعکس؟ هیچ موجی نیست. پس این مضاف و اینکه «غلام اضافه به زید است» یعنی چه؟

مضاف در اینجا عبارت است از نفس تعلق
العقلیه. و نفس الإضافة یعنی خود اضافه و خود تعلق
عقلی. یعنی ما غلام عقلی نه غلام خارجی- را به زید
اضافه می کنیم؛ و إلا غلام خارجی که سر جایش نشسته
است و طنابی هم بینشان متصل نیست. پس هر چه
هست دارد در عالم ذهن انجام می گیرد و درست
می شود. در عالم ذهن، يك غلام ذهنی است که يك
رابطه بین او و زید برقرار کرده ایم. این همان نفس
اضافه ذهنیه است که به حسب مجاز، به «غلام» مضاف
می گوئیم و به «زید» مضاف إليه می گوئیم و به نسبت
بین اینها هم اضافه می گوئیم.

«حالا فرقی نمی کند که این وجود، وجود شیء آخر باشد (یعنی وجود تعینات و وجود معلولی باشد، خواه وجود متعین و متعلق باشد و خواه وجود رابط باشد) یا وجود حقیقتیه و ذاته باشد (یعنی وجود مطلق باشد).»

یعنی هر دو خود ثبوت است؛ چون وجود شیء آخر
هم خودش است و فرقی باهم نمی کنند، منتها يك تعین
گرفته است که این تعین عبارت است از همان ماهیت
او؛ پس آن وجود متعین هم چیز دیگری غیر از حقیقت
ذات وجود نیست.

«و این وجود بما هو هو از هیچ کدام از این دو

قسم إبا ندارد و با هیچ کدام مشکلی ندارد؛ چه به صورت مطلق باشد و چه به صورت متعین باشد (یعنی مثل موم است که به هر شکلی که بخواهد درمی آید).

این وجود به واسطه برهان، وجوب پیدا نمی کند و با تبیین و بیان و مبین، ثابت نمی شود و شما نمی توانید ثبوت را برای این وجود اثبات کنید؛ به ضرورت اینکه در واقع، کون دائماً یا کون شیء است (یعنی وجود متعلق و متعین است) یا خودش است (یعنی وجود مطلق است)؛ بلکه برهان و حس هم هر دو قسم را ایجاب می کنند.»

آن را ایجاب می کنند، نه اینکه به آن وجوب می دهند؛ یعنی آن برهان برای وجود مطلق می گوید که وجود مطلق باید تحقق داشته باشد، و دلیل حسّی هم وجوب را برای وجود متعین ثابت می کند و مثلاً می گوید: به این دلیل، انسان باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، بقر باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، شجر باید وجود داشته باشد و یا به این

دلیل، سماء باید متغیر باشد و یا به این دلیل، عالم باید حادث باشد. پس این دلیل حس، وجوب حسّی را ثابت می‌کند، و برهان هم فقط وجوب آن را ثابت می‌کند که باید وجوبی باشد؛ اما محال است که برهان بتواند حقیقت آن را ثابت کند. بنابراین برهان در اینجا به معنای دلیل است؛ یعنی فقط وجود او را ایجاب می‌کند و می‌گوید: وجود باید به نحو مطلق باشد یا وجود باید به نحو بسیط باشد. یعنی ما در اینجا دو وجود داریم: یک برهان می‌گوید: یک وجود، وجود مطلق و لابشرط مقسمی است و آن وجودی است که در همهٔ اشیاء سریان دارد و در عین حال، با حفظ سریان در همهٔ اشیاء، متعین‌های این وجود هم برای خودشان وجود دارند؛ یک برهان دیگری هم وجود این تعینات را ثابت می‌کند، مثل وجود شجر، وجود حجر، وجود سماء، وجود ملائکه و وجود عقل.

«قسم دوم: وجودی است که اصلاً سبب ندارد (و خودش علة‌العلل و وجود مطلق است).

قسم اول: وجودی است که به اجسام تعلق می‌گیرد (و کون‌الشیء است، یعنی وجود مظهر

و متعین است.)»

البته در اینجا برای وجودات متعین فقط مثال می‌زند. لذا غیر اجسام مثل ماهیات مجرد هم همین‌طور هستند.

«وجودی که تعلق به چیزی ندارد، همان موجودیّت خودش است (یعنی وجود مطلق است)، و وجودی که عارض به شیء می‌شود، ماهیت آن است، که موجودیّت غیر خودش است.»

پس ما در اینجا دو وجود داریم: یک وجود مطلق داریم که وجودیّت لِنَفْسِه است، و یک وجودیّت متعلق بغير داریم که عبارت است از موجودیّت ممکنات. آنچه در عالم در مقام امکان، تعلق پیدا می‌کند و عارض بر ماهیت می‌شود و ماهیت را از مرحله عدم به مرحله وجود می‌کشاند، وجود است.^۱

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۷.

جلسه هجدهم: اثبات وجود برای موجود

(۱)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

و الصَّلَاةُ عَلٰی خَیْرَةِ اللّٰهِ الْمُنْتَجِبِیْنَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

و اللَّعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ

کیفیت اخذ مبدأ در مشتقات

بحث دربارهٔ موضوع علم الهی بود و اینکه در

اینجا «وجود بما هو وجود» و «وجود بما هو موجود»

موضوع علم الهی است. در جای جای اسفار و

همین طور در سایر کلمات حکما گاهی از اوقات می بینیم

که «موجود» را به جای «وجود» استعمال کرده اند.

موجود عبارت است از: ذاتٌ ثبت له الوجود؛ «آن ذاتی

که وجود بر آن عارض می شود.»

قبلاً در منظومه عرض شد که آیا مشتق عبارت
است از «ذاتٌ ثبت له المبدأ» یا عبارت است از «خود
مبدأ به حیثیت تقيديه»؟ یعنی يك وقت مبدأ و آن
نفس الحدث را با تقيّد به جنبه فاعلی لحاظ می کنیم و
اسمش را «اسم فاعل» می گذاریم، و يك وقت آن
حیثیت را با تقيّد به جنبه مفعولی لحاظ می کنیم و
اسمش را «اسم مفعول» می گذاریم، و يك وقت آن مبدأ
را لحاظ می کنیم و فقط جنبه صدور را می فهمیم و
اسمش را «مصدر» می گذاریم.

البته مصدر با مبدأ دو تا است. یعنی این

صحيح نیست که می گویند: «مصدر اصل

کلام است و نه وجه دیگر به آن برمی گردد.^۱ چون خود مصدر هم یک صیغه و یک وزن از اوزان و یک صرف از صرف آن حدث است. باید بینیم که آن جنبه حدثت چیست. وقتی که می‌گوییم: «ضرب»، یک وقت به لحاظ نفس‌الحدث لحاظ می‌شود، که به آن «ماده اشتقاق» می‌گوییم؛ ولی یک وقت این «ضرب» به‌عنوان مصدریت (یعنی زدن) لحاظ می‌شود، که تغیر و صرفی از آن حدث است و خودش وزنی دارد.

این اشتقاقات ما از مصدر نیست، بلکه از حدث است؛ یعنی از «ضاد» و «راء» و «باء» به‌وجود می‌آید، نه از ضربی که مصدر است. مصدر یعنی زدن، و زدن نه به ضارب مربوط است و نه به مضروب مربوط است. ما نمی‌توانیم بگوییم که مضروب از ضارب به‌وجود می‌آید یا إضرب از مضروب به‌وجود می‌آید و یا چیزهای دیگری از مصدر به‌وجود می‌آید؛ بلکه مصدر خودش وزنی دارد و صرفی برای آن حدث است که «ضاد» و «راء»

^۱ جامع المقدمات، ج ۱، کتاب الأمثلة، ص ۱۱.

و «باء» در آن قالب ریخته شده است. این را مصدر می‌گویند.

بنابراین «حدث» لا بشرط است؛ ولی «مصدر»

بشرطی است؛ یعنی اگر ما بخواهیم مقسم را حدث

قرار بدهیم، دیگر خود مصدر لا بشرط نمی‌شود، بلکه

یا بشرطی است یا بشرط لا است به معنای: بشرط

عدم أخذ معنی الفاعلیّة و المفعولیّة فیه؛ «نه جنبه

فاعلی در آن لحاظ شده باشد و نه جنبه مفعولی در آن

لحاظ شده باشد.»

ما در اینجا مصدر را به عنوان عدم أخذ جنبه

فاعلی و جنبه مفعولی قرار می‌دهیم، و همین‌طور

بشرط عدم أخذ وقوع و عدم وقوع و انتظار وقوع

اخذ می‌کنیم. چون همان‌طوری که قبلاً خدمتتان

عرض شد،^۱ ما هیچ‌وقت زمان و مکان را در فعل

به عنوان جزء فعل أخذ نمی‌کنیم. آنچه در فعل أخذ

می‌شود، عبارت است از وقوع و عدم وقوع آن

حدث؛ منتها وقتی که در آن فعل، وقوع لحاظ شود،

^۱ رجوع شود به نرم‌افزار آوای ملکوت، شرح منظومه، بحث مشتق.

آن انتزاع و استخراج می‌کند. وقتی وقوع ضرب را لحاظ کنیم و ضرب را بشرط وقوع لحاظ کنیم، زمان ماضی را می‌فهمیم، نه استقبال؛ چون در استقبال هنوز وقوع انجام نگرفته است.

در اینجا مسائل دیگری مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه متکلم در مقام خطاب چگونه باید اینها را اخذ کند؟ و اینکه آیات قرآنی به چه نحوی است؟ و یا اینکه منظورشان چیست که می‌گویند: «مستقبل متحقق‌الوقوع در حکم ماضی است»؟

متحقق‌الوقوع یعنی وقایع حتمیه‌ای که انسان قطع دارد که آنها اتفاق می‌افتند؛ مثلاً وقایعی که در روز قیامت اتفاق می‌افتد، یا مسائلی که یک شخص بر آن اشراف دارد که در هفته دیگر قطعاً اتفاق می‌افتد، یا صادق مصدق این‌طور فرموده است که قطعاً اتفاق می‌افتد.

ریشه همۀ این مسائل از اینجا است که وقتی ما در امر ماضی یا امر مستقبل متحقق‌الوقوع و حتمی‌الوقوع نظر می‌کنیم، آیا می‌توانیم برای این

افعال، به عنوان حقیقت - نه به عنوان مجاز - صیغه ماضی استعمال کنیم؟ یا اینکه این استعمال ما بعنایه و مجاز خواهد بود؟

نحوه دلالت وضعی هیئت کلمه

حالا در اینجا این بحث پیش می آید که همان طوری که خدمتان عرض شده بود، مسئله وضع [و کیفیت استخدام معنا] براساس یک جنبه عقلائی است، نه جنبه دخالت شخصی.

خصوص وضع هیئت ماضی، مثلاً وزن «فَعَلَ»،

از واضع نشئت می گیرد و مربوط به واضع است؛ یعنی

شما نمی توانید وزن «فَعَلَ» را برای استقبال «ضَرَبَ»

استعمال کنید. این هیئت برای وقوع و تحقق فعل است

و به وضع مربوط می شود؛ لذا ما نمی توانیم بگوییم که

خوشمان می آید که به جای «فَعَلَ»، «فَعِلَ» یا «فَعُلَ»

بیاوریم، و اگر انجام بدهیم کار غلطی است؛ چون

اوزان افعال در اختیار ما نیست، بلکه در اختیار واضع

است.

حالا صحبت در این است که مفاد آنها به چه

کیفیتی است؟ آیا وقتی که واضع

وزن «فَعَلَ» را وضع کرده است، زمان را در هیئت آن دخیل دانسته است؛ یا فقط گفته است که هر حدیثی به وقوع پیوست، شما می‌توانید «فَعَلَ» را در آن به کار ببرید، اما نگفته است که زمانش هم باید گذشته باشد؟ بفرض که این حرف را هم گفته باشد، ما می‌گوییم: اشتباه کردی که این حرف را زدی؛ چون این مسئله دیگر در اختیار تو نیست، بلکه آنچه در اختیار تو است فقط این است که بگویی: وزن «فَعَلَ» برای وقوع فعل است و وزن «یَفْعَلُ» برای انتظار فعل است و وزن «اِفْعَلُ» برای ایجاد فعل است. شما فقط به همین مقدار می‌توانی صحبت و تکلم کنی؛ اما اینکه بگویی: وزن «فَعَلَ» برای زمان گذشته است، به شما ربطی ندارد!

وزن «فَعَلَ» برای زمان گذشته نیست، بلکه برای وقوع فعل است؛ لذا ما می‌توانیم همین لفظ ماضی را برای مستقبل متحقق‌الوقوع بیاوریم.

مستقبل متحقق‌الوقوع یعنی مستقبلی که از نقطه نظر حدوث، قطعاً واقع می‌شود و واقعاً متیقن است؛ یعنی مثلاً صادق مصدق فرموده است، مثل پیغمبر اکرم یا امام علیه السلام یا مثل ولیی که بر

حوادث آینده اِشْرَافِ کامل دارد - نه اِشْرَافِ ناقص -
و کلامش مثل کلام امام علیه السّلام قطعاً متحقق
می شود.

اگر مستقبل متحقق الوقوع باشد، ما می توانیم
بگوییم که این امر بدون عنایت و بدون مجاز انجام
می شود. لذا در آیات قرآن که درباره روز قیامت
می فرماید: ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾^۱ و ﴿إِذَا
وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَيْسَ لِمَنْ لَوْقَعَتْهَا كَاذِبَةٌ * خَافِضَةٌ
رَّافِعَةٌ﴾^۲ و امثال ذلک، به خاطر عنایت و مجاز نیست،
بلکه همه به خاطر حقیقت است.

بله، ممکن است به خاطر تحول دوران و

ترتیب آن دور بر این زمان - که ما باید از

^۱ سوره قمر (۵۴) آیه ۱. افق وحی، ص ۴۶۷: «زمان قیامت نزدیک گردید و
ماه به دو نیم شد.»

^۲ سوره واقعه (۵۶) آیات ۱ - ۳. ترجمه:
«هنگامی که واقعه قیامت برپا می شود * در پدید آمدنش هیچ گونه کذب و
دروغی وجود ندارد * قیامت روزی است که عده ای را پایین آورده و عده ای
دیگر را بالا می برد.» (محقق)

نقطه نظر ظاهر به آنجا برویم - افعال مستقبل و مضارع هم استعمال شده باشد؛ مثل ﴿تَجِدُ﴾ در آیه ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾^۱ که خداوند به خاطر عنایت به ما و مماشات با ما این طور گفته است؛ و إلا اگر نمی خواست با ما مماشات کند، می گفت: تو تمام اعمال را همین الآن حاضر می بینی! مگر نمی بینی؟! ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^۲! از این آیه بالاتر هست؟! همین الآن به کافرین احاطه دارد! چون ﴿مُحِيطَةٌ﴾ اسم فاعل است و مشتق حقیقت در تلبس به مبدأ در زمان اشتقاق و در زمان تعلق آن خطاب به او است؛ لذا الآن به کافرین احاطه دارد، نه بعداً.

اگر مشتق قرینه‌ای داشته باشد که زمان خطاب به آن قرینه تعلق دارد، مثلاً بگوید: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ﴾ فی الأسبوع الآتی ﴿مُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ یا بگوید: ﴿إِنَّ

^۱ سوره آل عمران (۳) آیه ۳۰. معاد شناسی، ج ۵، ص ۱۶۱:

«روزی می رسد که در آن روز هر نفسی آنچه را که از اعمال نیکو بجای آورده است حاضر می بیند، و دوست دارد بین او و بین اعمال زشتی که انجام داده است فاصله دوری باشد.»

^۲ سوره توبه (۹) آیه ۴۹.

جَهَنَّمَ ﴿ بعد الموت ﴿مُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾، آن وقت

احاطه در هفته بعد یا بعد از مرگ است؛ اما این آیه

هیچ کدام از اینها را ندارد، بنابراین نفس این آیه

فی حدّ نفسه بر احاطه فعلیه دلالت می کند؛ یعنی همین

الآن جهنم محیط بر کافرین است و همین الآن جنت

محیط بر مؤمنین است، منتها چون ما چشم باطن

نداریم، لذا پیغمبر به قیامت احاله می دهد و می گوید:

ای احمق، چشمت را باز کن تا الآن بینی! ولی حالا که

چشم نداری، پس صبر می کنیم تا بعداً در آینده بینی:

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا﴾؛

در حالی که اگر چشم داشت، الآن می دید.

پس در واقع در این آیه قضیه برعکس است؛

یعنی در اینجا آینده و استقبال به عنایت آمده است،

به خاطر اینکه ما برای اموری که محقق الوجود و

محقق الحدوث هستند باید صیغه ماضی بیاوریم.

بنابراین در اینجا آیات از باب مماشات با خلق و

رعایت حال مردم به این کیفیت نازل شده است، یعنی خداوند در اینجا با زبان مردم صحبت می‌کند و می‌گوید: چون شما محبوس در حس و زمان و مکان هستید و ادراکاتتان دایره مدار حس و ظواهر است، لذا من الآن نمی‌توانم آن عالم معنا را برای شما مجسم کنم.

اما اگر همین شخصی که پیغمبر به او می‌گوید: «آن اعمالی را که انجام می‌دهی، در روز قیامت خواهی دید!» الآن پرده را از جلوی چشمش بردارد و ببیند، دیگر به او نمی‌گوید که در روز قیامت خواهی دید. من باب مثال وقتی که زید بن حارثه الآن دارد جهنم و جنت را می‌بیند،^۱ دیگر معنا ندارد که پیغمبر به او بگوید که اگر روز قیامت بیاید، تو جهنم و جنت را می‌بینی! چون او می‌گوید: من الآن دارم می‌بینم! لذا این تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل هم عقلاً محال است.

^۱ الکافی، ج ۲، ص ۵۴. نور ملکوت قرآن، ج ۳، ص ۳۶۴، تعلیقه ۲: «در روایات خاصه نام وی را حارثه بن مالک بن النعمان آورده‌اند (معانی الأخبار، ص ۱۸۷؛ محاسن، برقی، ج ۱، ص ۲۴۶)؛ ولی ملائی رومی در مثنوی، آن را به نام زید آورده است.»

بنابراین آیات قرآن به میزان ادراک مردم نازل

شده است، چون مردم محبوس حس و محبوس جسم هستند و چشم و بصیرت آنها منحصر در چشم

و حس ظاهر است، لذا در آیات قرآن این طور آمده

است: ﴿يَوْمَ تَجِدُ﴾^۱، ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾^۲،

﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾^۳؛ [که همگی به

صیغه مضارع

است]: می یابد، فرار می کند، می بینی، می گذارد

و.... خداوند اینها را از باب ضیق خناق فرموده

است. البته در بعضی موارد صراحتاً حرفش را

می زند، به خاطر دلالت بر اینکه این مطالبی که اخبار

می کنیم، مطالب واقعی است.

^۱ سوره آل عمران (۳) آیه ۳۰.

^۲ سوره عبس (۸۰) آیه ۳۴. معاد شناسی، ج ۴، ص ۱۷۵:

«روزی است که مرد از برادرش فرار می کند.»

^۳ سوره حج (۲۲) آیه ۲. روح مجرد، ص ۱۲۸:

«ای مردم، تقوای پروردگارتان را پیشه گیرید؛ به درستی که زلزله ساعت قیامت چیز بزرگی است. در روزی است که می بینید آن زلزله را که از شدت آن هر زن بچه شیرده، طفل شیرخوار خود را فراموش می کند، و هر زن آبستن، بار خود را به زمین می نهد. و می بینی تو (ای پیغمبر) که همه مردم مست هستند درحالی که ایشان مست نیستند ولیکن عذاب خداوند شدید است.»

اینکه بحث به اینجا کشیده شد به خاطر این مسئله بود که بگوییم: در صیغه مضارع و ماضی، نه زمان واقعاً لحاظ شده است و نه واضح حق دارد چنین چیزی را لحاظ کند. چون عرض شد که وضع لفظ برای یک معنا بر عهده واضح است؛ اما کیفیت استخدام معنا دیگر در اختیار واضح نیست، بلکه در اختیار عقل سلیم است که این معنا را به چه صورتی استخدام و استخراج کند.

بنابراین مبدأ و ماده اشتقاق فقط نفس الحدث و نفس الماده است که عبارت است از لاشروطی که یجتمع ألف شرط؛ یعنی هم با بشرط لا جمع می شود که مصدر است و هم با بشرط شیء جمع می شود که اوزان دیگر است.

عدم اخذ ذات در معنای مشتق

در همین بحث وجود، این قضیه را مطرح کرده اند؛ البته اشکالاتی هم بر آن وارد شده است، از جمله مطالبی از مرحوم سید شریف و اشکالی از مرحوم محقق دوانی. در اینجا این قضیه مطرح شده است که ذات در مصدر و اسم فاعل و اسم مفعول اخذ نشده

است؛^۱ یعنی نفس آن حدث با حیثیت تقيديّه لحاظ شده است: يك وقت بالحدث و يك وقت بلحاظ أنه فاعل و يك وقت بلحاظ أنه مفعول. یعنی به لحاظ اینکه این حدث در هیئت فاعلی ظاهر شده است، «ضارب» می شود؛ نه اینکه ضارب به معنای ذاتی است که ثبت له الضرب یا صدر منه الضرب، بلکه ضارب به معنای ضربٌ فی هذه الهيئة و فی هذه الشئائل است؛ چون ضارب به شخص مربوط نیست.

عوام می گویند که ضارب شخصی است که

ایستاده است و دو متر قد دارد و

^۱ رجوع شود به الحدائق الندية فی شرح الفوائد الصمدية، سید علیخان مدنی، ص ۵۷۱ - ۵۸۱.

چشم و گوش و ابرو و پا و دست و... دارد. اما این چیزها که ضارب نیست، بلکه زید است: زید، زید است. در اینجا این صفت ضاربی که ما برای زید آورده‌ایم، چه چیزی به او اضافه کرده است و با او چه کار کرده است؟ آیا برای زید یک کلاه درست کرده یا یک لباس بر او پوشانده است؟! نه، او فقط دستش را چند مرتبه تکان داده است، لذا اسمش ضارب شده است. الآن من هم دستم را چند مرتبه تکان می‌دهم، پس چرا اسم من ضارب نیست؟! اگر این دست تکان دادن من به شخصی اصابت کند و به او تعلق بگیرد، اسم ضارب می‌شود؛ اما اگر فقط همین‌طور روی هوا تکان بدهم، دیگر اسم ضارب نمی‌شود.

الآن ما این جنبه ضاربت را داریم می‌بینیم درحالی که هیچ چیزی به او اضافه نشده است؛ ولی چون این ضربی که الآن تحقق پیدا کرده است دارای شکل تهاجمی است، لذا این شکل تهاجمی، اسم او را ضارب کرده است.

عرض شد که ما در ماضی، ضرب را از حیث وقوع لحاظ می‌کنیم؛ یعنی این ضربی که واقع شده

است یک حیثیت تقییدیّه به ضرب دارد؛ ولی وقوع در اینجا چیزی به این ضرب اضافه نکرده است، حتی زمان. ما اسم این ضربی را که واقع شده است، ماضی می‌گذاریم؛ اما دیگر نه کاری به فاعلش داریم که زید این ضرب را واقع کرده است یا حسن واقع کرده است یا حسین واقع کرده است، و نه کاری به لازم بودن یا نبودنش داریم، و نه کاری به معلوم بودن یا مجهول بودنش داریم، و نه کاری به زمان گذشته و حالش داریم و نه....

ما اسم ضربی را که واقع شده است «ماضی» می‌گذاریم و اسم ضربی را که انتظار وقوعش می‌رود «مضارع» می‌گذاریم و اسم ضربی را که وقوعش را ایجاد می‌کند «امر» می‌گذاریم؛ مثلاً «يَضْرِبُ» یعنی ضرب به شرط انتظار وقوع آن ضرب. بنابراین ما الآن در این ضرب هیچ تصرّفی نکرده‌ایم و این حدث به حال خودش باقی است. ما تا اینجا با قوم موافق هستیم و بحثی نداریم.

کسانی که این مطالب را گفته‌اند، از بزرگان بوده‌اند و بی‌جهت چیزی نگفته‌اند؛

لذا شاید این جهاتی که خدمتتان عرض می‌کنم
مورد نظرشان بوده است.

تلمیذ: ضرب، چه معلوم باشد و چه مجهول
باشد، بالأخره هم در ماضی از فاعلش منفک نخواهد
شد و هم در آینده از فاعلش منفک نخواهد شد؛
یعنی بالأخره آن فاعل یا در قبل زده است و یا در
آینده می‌زند، و این مدخلیت دارد. اما این طوری که
شما می‌فرمایید، در واقع مصدر به ماضی و مضارع
نسبت داده می‌شود.

استاد: نه، ما کاری به فاعل نداریم، گرچه
بالأخره فاعلی این فعل را انجام داده است و این
ضرب، معلق در هوا واقع نشده است؛ بلکه بالأخره
یا جبرئیل انجام داده یا یک آدم انسی در خارج انجام
داده است.

اما در مصدر اصلاً وقوع و عدم وقوع لحاظ
نشده است. وقتی که می‌گوییم: «ضربُ زیدٍ شدیدٌ»
معنای مصدریت را لحاظ کرده‌ایم. در این مصدر، نه
معنای وقوع را لحاظ کرده‌ایم و نه انتظار وقوع را لحاظ
کرده‌ایم؛ بلکه صرف حدثی را لحاظ کرده‌ایم که نه

وقوع در آن لحاظ شده است و نه عدم وقوع. یعنی دوتا بشرط لا در اینجا اخذ شده است: به شرط عدم وقوع و به شرط عدم انتظار وقوع؛ یعنی دیگر کاری به این نداریم که زید زده است یا اینکه خواهد زد. حالا اگر زیدی که می‌خواهد بزند دستش سنگین باشد، می‌گوییم: «ضربُ زیدِ شدیدٌ.»

حادث دو قسم دارد: یکی بشرط شیء، یعنی حادث بشرط وقوع در نظر گرفته شده است؛ و یکی بشرط لا، یعنی دو جهت فعلی از آن سلب شده است: یکی جهت وقوع و دیگری جهت انتظار وقوع. اسم این قسم از اقسام حادث که بشرط لا لحاظ شده است، مصدر است.

آن وقت در مورد جحد، حادث به شرط عدم وقوع یا عدم انتظار وقوع است؛ مثلاً «لم یضرب» یعنی ضرب به شرط عدم وجود آن حادث، و «لا یضرب» یعنی ضرب به شرط عدم تحقق آن حادث.

پس حادث عبارت است از آن ماده اشتقاقی که با آمدن حیثیات تقیدیّه مختلف برای آن - نه با آمدن ذات - صور مختلفی پیدا می‌کند، مثل ماضی و

وقتی ما می‌گوییم: «ضَرَبَ»، به ذهن تبادر

می‌کند که این «ضَرَبَ» فاعلی دارد؛ چون بالأخره این

«ضَرَبَ» نمی‌تواند معلق در هوا واقع شود. لذا وقتی به

شما بگویند: «ضَرَبَ»، در ذهن شما فوراً زید یا عمرو

نمی‌آید، بلکه فقط يك فاعل مجهول در ذهن شما می‌آید؛

تا وقتی که بگویند: «ضَرَبَ زیدٌ» یا «ضَرَبَ جبرئیل»، که

دیگر فاعلش معین می‌شود. پس وقتی می‌گویند:

«ضَرَبَ»، قبل از اینکه متکلم، فاعل را گفته باشد،

اولاً بلا اول و بالذات فقط وقوع فعل برای شما تبادر

می‌کند، و بعداً بالتبع تبادر می‌کند که باید يك فاعل هم

داشته باشد. این تبادر تبعی، دلالت نیست، بلکه از

لوازم عقلی است.

در «ضَرَبَ زیدٌ» فاعل در خود فعل نیست؛ چون

اگر شما «ضَرَبَ» را بگویید و بعد فاعل آن را بگویید،

«هو» در آن فعل مستتر نیست، بلکه «زیدٌ» فاعل آن

است؛ اما اگر اول «زیدٌ» را بگویید، فاعل در ذهن شما

آمده است، لذا وقتی بعداً «ضَرَبَ» را می‌گویید، معلوم

می‌شود که به این فاعل برمی‌گردد، چون ذات را از اول

تعیین کرده بودید. در «ضَرَبَ» فاعل نیامده است؛ لذا در اینجا می‌توانیم بگوییم: «ضَرَبَ هُوَ»، و در تشبیه می‌توانیم «ا» بیاوریم و فاعل آن را ظاهر کنیم و بگوییم: «ضَرَبَا». پس «ضَرَبَ» فقط دلالت بر فعل می‌کند و بس! اگر «ضَرَبَ» دلالت بر فاعل بکند، پس آن «ا» در «ضَرَبَا» برای چیست؟! این که دو تا شد: «ضَرَبَ هُوَا»! بله، فعل منفک از فاعل نیست، چون بالأخره این فعل در خارج باید فاعلی داشته باشد؛ اما این طور نیست که ذات در خود این فعل وجود داشته باشد؛ مثلاً ما این «ذاتی که زد» را از فعل «زد» نمی‌فهمیم، مگر اینکه بعد از آن زید را بیاوریم تا دلالت کند بر اینکه این ضربی که محقق شده است از طرف زید است. آن چیزی که ما داریم، فقط وقوع فعل است. «ضَرَبَ» یعنی يك ضرب در خارج انجام گرفته است، و حتی هر بچه‌ای می‌فهمد که بالأخره این ضرب توسط فاعلی انجام شده است! همان طور که در منادا يك نادى هست با اینکه در خود ندا نیامده است، در اینجا هم همین طور است.

تلمیذ: در زبان عربی این اشکال را می گیرند؛ اما
در سایر زبانها بحث مشتق و تقسیم افعال و... به
این صورت نیست.

استاد: نه‌خیر، این بحث اصلاً یک بحث عقلی است و بحث لغوی نیست، و اگر بحث عقلی باشد دیگر به زبان عربی و زبان غیر عربی کاری ندارد. فرض کنید در زبان انگلیسی بگوییم: « Was knocked Amr »؛ « عمرو زمین خورد. » این « knocked » دلالت می‌کند بر اینکه بالأخره یک شخص این کار را انجام داده است یا جعتی در او به‌وجود آمده است. بنابراین اگر این‌طور است پس مفعول هم از این فعل فهمیده می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: « خورد »، بالأخره او یا سبب خورد یا نان خورد یا آب خورد، چون مفعول هم در این فعل وجود دارد و بالأخره چیزی خورده است.

تلمیذ: در مشتقات و تصاریف فعل، چه چیزی ذکوریت، انوئیت، جمع، تشنیه، صیغه‌های غایب و... را می‌فهماند؟

استاد: خود ذکوریت و... هیئت دارد و این هیئت، واضع دارد؛ ولی در اینجا بحث ما درباره خود ماده است؛ مثلاً ماده « ض ر ب »، هیچ‌یک از تأنیث و تذکیر و تشنیه و... را نمی‌رساند، بلکه فقط علامت را

به شما می‌رساند، مثلاً وقتی که می‌گویید: «ضربتُ»، خود این «ض رَبَّ» در اینجا هیچ چیزی را نمی‌رساند و آن «ت» است که علامت را می‌رساند. اگر «ت» بیاید می‌گویید که این مؤنث است، اگر «تا» بیاید می‌گویید که دوتا مؤنث است و اگر «تُم» بیاید می‌گویید که سه تا مذکر است.

صحبت در این است که خود واضح برای اینکه کار خودش را راحت کند، هیئت را قرار داده است؛ اما خود آن حدث، چیزی نمی‌رساند. مثلاً وقتی می‌گویید: «إِضْرِبْ» این هیئت دلالت بر مذکریت می‌کند، یعنی وقوع فعل باید از يك مذکر سر بزند. این «هو» علامت مذکر، در خود «إِضْرِبْ» نیست؛ بلکه ما این «هو» را از هیئت آن انتزاع می‌کنیم.

به عبارت دیگر، آن چیزی که واضح اخذ می‌کند و بعداً استعمال می‌کند، این است که فقط می‌گویید: این معنا در خارج انجام گرفته یا انجام نگرفته است، یا اینکه این الآن باید انجام بگیرد یا نباید انجام بگیرد. بعد می‌گویید که این کاری که می‌خواهد انجام بگیرد باید در چه هیئت و چه قالبی

بیاید؛ اگر برای انجام گرفتن باشد قالب را بر وزن

«فَعَلَ» بیاورید، و اگر برای انتظار انجام گرفتن

باشد قالب را بر وزن «يَفْعُلُ» بیاورید.

همین طور که شما دارید اشکال می کنید، خود

واضع هم قبلاً در آنجا اشکالات را بررسی کرده است

و مثلاً می داند که انتساب این فعل باید یا به فاعل باشد

و یا به مفعول باشد، یعنی بالأخره به شخصی منتسب

باشد که الآن حضور دارد، تا وقوع فعل از جنبه او

لحاظ شود؛ و یا مثلاً واضع می داند که انتساب فعل باید

یا به مؤنث باشد یا به مذکر باشد. لذا واضع به لحاظ

جهت انتساب، وزن می سازد؛ من باب مثال برای

«ضَرَبَ» می گوید: برای اینکه بخواهیم وقوع فعل را به

فاعل نسبت بدهیم، وزن «فَعَلَ» را می سازیم، و برای

اینکه بخواهیم همین وقوع فعل را به مفعول نسبت

بدهیم، وزن «فُعِلَ» را می سازیم. لغوی این جهت

انتساب را لحاظ کرده است.

مشتق یعنی نفس الحدث با لحاظ حیثیت تقيديه

خاص

در اینجا چیزی به این فعل اضافه نشده است؛

بلکه در اینجا حیثیت تقيديه آورده شده است تا فقط

می آوریم یا با «إِضْرِبْ أَنْتَ» می آوریم یا با «ضَارِبٌ هُوَ»
می آوریم.

تلمیذ: در اینجا «ضَرَبَ» در حکم آن آبی است که

در ظرف های مختلف می ریزیم

و شکل‌های مختلفی پیدا می‌کند، پس این شکل‌ها در نفس «ضَرْبَ» مدخلیت دارد.

استاد: اصلاً همه صحبت در این است که آیا ما باید برای این اشتقاق، دخل و تصرف کنیم یا نه؟ اگر دخل و تصرف نکنیم، همان «ضاد» و «راء» و «باء» به حال خودش باقی می‌ماند؛ اما اشتقاق این است که ما آن ماده را در قالب بریزیم تا این انتساب‌ها را بفهمیم، و إلاً اگر نمی‌خواستیم این کار را بکنیم، آن ماده را به حال خودش باقی می‌گذاشتیم.

تلمیذ: اینجا می‌توانیم اشکال کنیم که اگر این طور باشد که حضرت عالی می‌فرمایید، لازمه‌اش این است که انسان بگوید: «ضَرْبَ»، بدون اینکه به فاعل یا مفعول و یا به جهت دیگری انتساب داشته باشد و در عین حال، یصحُّ السَّكُوتُ علیها هم باشد.

به عنوان مثال وقتی در فارسی می‌گوییم: «دعوا شد» دیگر اصلاً نمی‌گوییم که چه کسی زد یا چه کسی خورد؛ چون در اینجا بدون انتساب لحاظ شده است.

پس در «ضَرْبَ» هم که انتساب از لوازم عقلی و خارج از موضوع له آن است، ما باید بتوانیم کلمه «ضَرْبَ» را بگوییم و خبری هم در حقیقت بدهیم که یصحّ السکوت علیها باشد؛ در حالی که این طور نیست.

استاد: چون در اینجا ملاحظه لحاظات کلامی

شده است، لذا باید به این صورت یصحّ السکوت علیها باشد؛ و إلاً اگر منظور ما این باشد که فقط ضرب را برسانیم، دیگر گفتن «ضَرْبَ» کفایت می‌کند.

من باب مثال ما توقع داریم که ضربی انجام بشود، ولی نمی‌خواهیم بفهمیم که چه کسی زده است؛ مثلاً

می‌گویند: وقتی توپ افطار را زدند، افطار کن. در

اینجا وقتی توپ افطار زده می‌شود، دیگر کاری نداریم

که این توپ را از داخل پادگان می‌زنند یا شخصی از

داخل خانه‌اش می‌زند؛ یعنی صرفِ زده شدن این توپ،

برای افطار کفایت می‌کند. ولی در جایی که ما انتظار

فاعل داریم، یصحّ السکوت علیها نیست؛ چون

«ضَرْبَ» به لحاظ وجودش از فاعل آمده است، و اصلاً

هیئت «ضَرْبَ» انتظار فاعل داشتن را جذب می‌کند.

هم چنین اگر بخواهیم جهت مفعولی هم روشن

شود باید «عمرًا» را بیاوریم؛

ولی اگر در اینجا صرف توقف فعل بر فاعل کفایت کند، همان «ضَرَبَ زَيْدٌ» یصحّ السکوت علیها خواهد بود.

برگشت همهٔ این مطالبی که شما می‌فرمایید، به این است که شما یک معنای عقلایی و ارتکازی در ذهن دارید و می‌خواهید این معنا را به جنبهٔ نحوی تسری بدهید، آن وقت آن را در نظر بگیرید؛ ولیکن نباید این معنای عقلایی و ارتکازی را تسری بدهید.

وقتی ما می‌گوییم: «ضَرَبَ»، عقل ما فاعل را می‌فهمد، یعنی عقل می‌گوید که وقتی ضربی واقع شود باید فاعلی این ضرب را انجام بدهد؛ اما دیگر این طور نیست که ما از نفس «ضَرَبَ» هم حدث و هم فاعل را بالمطابقة بفهمیم، چون «ضَرَبَ» دلالت بر ذات نمی‌کند. اگر دلالت بر ذات بکند پس دیگر چرا ما زید را می‌آوریم؟! وقتی که هم فاعل و هم حدث بالمطابقة روشن شده است، پس دیگر تمام است؛ درحالتی که ما منتظر زید هستیم. پس معلوم می‌شود که دلالت مطابقی نیست، بلکه التزامی است. آن وقت حیثیت تقیید به فاعل در اینجا این را «ضَرَبَ» کرده و حیثیت

تقیّد به مفعول، این را «ضَرْبَ» کرده و حیثیتِ تقیّد به مذکر، این را باز «ضَرْبَ» کرده است.

در دلالاتِ مطابقی می‌گویند: واضع این معنا را از این لفظ قصد کرده است به نحوی که وقتی لفظ بیان می‌شود شما دیگر به نفس گفتن، این معنا را می‌فهمید و دیگر منتظر نیستید. به عنوان مثال دلالتِ مطابقی «جاء زیدٌ» دو مسئله است: یکی «جاء» و دیگری «زید». دلالتِ مطابقی «زید» بر همین هیکل زید است. دلالتِ مطابقی «جاء» بر معنای آمدن است، نه خوابیدن یا خوردن یا زدن یا رفتن یا...؛ اما دیگر نمی‌فهمید که چه کسی آمده است. اگر دلالتِ «جاء» بر فاعل هم مطابقی باشد باید بفهمید فاعل کیست؛ ولی نمی‌فهمید. حالا وقتی «زید» را کنار «جاء» بگذارید، اینجا عقل شما بین این دو تا ارتباط برقرار می‌کند؛ این ارتباط بر معنای دیگری دلالت می‌کند که عبارت است از تحققِ مجیء از زید. بنابراین تحققِ مجیء، زائیده این دو دلالتِ مطابقی است.

حدث و ذات در اینجا دو معنای جدای از هم

هستند؛ «ضَرَبَ» یعنی ضربی که واقع شده است، و

ذات یعنی آن شخصی که این عمل از او سر زده است،

مثل زید

و عمرو و بكر و خالد. لذا در خود «ضَرَبَ» نه زید هست، نه عمرو هست و نه هیچ کس دیگری؛ بلکه فقط يك فاعل به نحو ابهام است. این همان حیثیت تقيديّه است. حیثیت تقيديّه یعنی حیثیت ضربی که باید از فاعل سر بزند، نه ذاتی که ضرب از او سر زده است.

این طور نیست که بگوییم: ذاتی که زده است می شود «ضَرَبَ»، و ذاتی که کتک خورده است می شود «ضُرِبَ». اصلاً این طور وضع نشده و چنین چیزی در اینجا نیامده است. بلکه «ضَرَبَ» یعنی آن حدثی که منتسب به فاعل است و وقوعش از ناحیه فاعل است، و «ضُرِبَ» یعنی آن حدثی که منتسب به مفعول است و وقوعش بر مفعول است، و هر دو گذشته است؛ اما در اینجا هیچ ذاتی نیامده است. لذا گفته اند:

اصلاً به طور کلی ذات در اشتقاق اخذ نشده است، و این معنای ذاتی که ما می فهمیم، به دلالت عقلیه است.

این دلالت عقلی است، لذا دیگر معنا ندارد که لغوی بخواهد آن را لحاظ بکند؛ بلکه لغوی می گوید: من فقط هیئت را قرار می دهم. بله، خود لغوی بها آنه

من العقلاء، در اینجا این دلالت عقلی را لحاظ کرده
است؛ چون لغوی آدم عامی نبوده است و بالأخره اینها
را می فهمیده است.

تلمیذ: این از قبیل این است که هر وجود مقیّدی
بالأخره باید به اطلاق و به وجود مطلق برسد.

استاد: اطلاق در آن هست، ولی هیچ توجّهی
به آن نیست.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه نوزدهم: اثبات وجود برای موجود

(۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

معنای موجود

به نظر می‌رسد آن نکته‌ای که باعث شده است

این بحث‌ها در مشتق مطرح شود، از این نشئت

می‌گیرد که در معنای موجود دچار اشکال شده‌اند.

اگر موجود به معنای ذاتٌ ثبَتَ له الوجود است،

بنابراین أصالة الوجود را چطور اثبات می‌کنید؟! وقتی

که ما آن وجود بسیط ساری در همهٔ اشیاء را حقیقت و

متعین بالذات و متعین اول و متحقق اول بدانیم و همهٔ

اشیاء را معلول آن و متعین و منبعث از آن بدانیم، پس

تعیّن، اولاً و بالذات به آن تعلق می‌گیرد. حالا اسم آن در خارج چیست؟ آیا خود آن وجود، موجود است یا نه؟ اگر موجود به معنای «ذاتٌ ثبت له الوجود» باشد، این قطعاً خلاف است.

آن ذاتی که عارضی می‌خواهد برای آن ثابت شود به عنوان مثال ذاتٌ ثبت له الكتابة یا ذاتٌ ثبت له الخياطة و امثال ذلك. يك ثبوت و قبلت طبعیه می‌خواهد تا بعداً این عارض، بر آن حمل شود. حالا در اینجا این ذات چیست؟ و آیا این قبلت به ماهیت تعلق گرفته است یا به يك وجود دیگر تعلق گرفته است؟ اینجا است که دچار اشکال شده‌اند و این بحث‌ها را مطرح کرده‌اند.

بعضی‌ها گفته‌اند:

اصلاً به‌طورکلی ذات در فعل و در مشتقات -چه اسم فاعل، چه اسم مفعول، چه ظرف زمان و چه ظرف مکان- راه ندارد و فقط به معنای حدث و صرف انتساب آن حدث به فاعل و مفعول و... است؛ یعنی وقتی که شما آن ماده را به شرط تحققش در مبدأ در نظر می‌گیرید به‌صورت مصدر می‌آید، وقتی که به شرط تحققش در مکان در نظر می‌گیرید بر وزن «مَفْعَل» می‌آید، وقتی که به شرط تحققش در فاعل آن در نظر می‌گیرید بر وزن «فَاعِل» می‌آید و....

نکته‌ای که همه این شبهات و اشکالات

به‌وسیله آن برطرف می‌شود این است که ما گاهی

اوقات به‌واسطه بعضی از دقت‌هایی که می‌کنیم،

اصلاً از خود بحث دور می‌شویم؛ به‌عنوان مثال اگر

در مسئله‌ای که به عرف یا محاوره و امثال‌ذلک

مربوط است، دقت‌ها و تأمل‌های زیادی کنیم،

یک‌دفعه می‌بینیم که سر از جایی درآوردیم که حتی

عقل جن هم به این حرف‌ها نمی‌رسد، چه برسد به

عقل آدمی‌زاد! این هم یکی از آن مواردی است که

برای فرار از مخمصه به آن وسائل متشبّث شده‌اند.

کیفیت اخذ حیثیت فاعلی و مفعولی و زمان و

مکان در فعل

آنچه به نظر می‌رسد که با آن می‌توان این اشکال

و این مسائل را برطرف کرد این است: شکی نیست که

ذات در معنای حدث اخذ نشده است، همان‌طور که

زمان و مکان هم در معنای حدث اخذ نشده است.

همه دلالات بر مکان و زمان و ذاتی که جهت فاعلی یا مفعولی دارد، دلالت التزامی است که بر حسب اطلاع انسان بر کیفیت و بر هیئات افعال برای انسان حاصل می‌شوند. به عنوان مثال شما می‌بینید که واضح لغت وزن «فَعَلَ» را برای انجام دادن کار جعل کرده است، لذا وقتی که به شما بگویند: «فَعَلَ»، معنای فاعلی مبهمی به ذهن شما تبادر می‌کند؛ حالا اینکه آن فاعل کیست یا چیست، يك معنای دیگری است. یا وقتی می‌گوییم: «ضَرَبَ» ولی هنوز زید را نیاورده‌ایم، شما می‌فهمید که فاعلی در اینجا زده است، اما ما نمی‌دانیم که آن فاعل زید است یا عمرو است. به این می‌گویند: فاعل کلی یا فاعل در مقام ابهام و اجمال.

این دلالت، دلالت التزامی است؛ چون

به واسطه اطلاع بر اوزان افعال - این

اطلاع در این دلالت شرط است- خواهی نخواهی
 يك چنین معنایی به ذهن تبادر می‌کند و ما نمی‌توانیم
 این را انکار کنیم و انکارش برای ما مکابره است.
 من باب مثال وقتی که می‌گویند: «ضَرَبَ»، فقط
 «ضَرَبَ» به ذهن می‌آید، و فاعل حتی به‌عنوان مبهم و
 مجمل و کلی هم به ذهن نمی‌آید. البته همان‌طوری که
 دیروز عرض کردم، بالأخره این «ضرب»، در هوا انجام
 نگرفته است، بلکه روی زمین و توسط يك زننده و
 يك فاعل متحقق شده است؛ لذا ما می‌بینیم که در این
 ضربی که واقع شده است، انتساب به فاعل لحاظ شده
 است، نه انتساب به مفعول؛ وإلّا بر وزن «فَعِلَ» می‌آورد
 و می‌گفت: «ضَرِبَ». در اینجا اگر «ضَرَبَ» به «ضَرِبَ»
 تغییر کند، فعل به جای خودش محفوظ است و هر دو
 فعل دلالت بر وقوع در زمان گذشته دارد، لذا ما
 گذشته را هم در اینجا می‌فهمیم و احساس می‌کنیم.

من باب مثال بعضی اشخاص هستند که واقعاً
 از احوالات دیگران مطلع هستند و انسان این‌طور به
 آنها اعتقاد دارد که تمام مطالبی که می‌گویند، قطعی
 و یقینی است و واقع می‌شود؛ مثلاً اگر بگویند که

هفته بعد زلزله می آید یا یک ماه بعد سیل می آید، قطعاً واقع می شود. حالا اگر چنین شخصی از آن افعالی که حکایت می کند، به صیغه ماضی حکایت کند، در اینجا مجاز به کار نبرده است، بلکه واقعیت و حقیقت است.

یا من باب مثال شما نفس یک واقعیت را در خواب می بینید و یک ماه بعد اتفاق می افتد؛ مثلاً در خواب می بینید که فلان بچه از فلان زن به دنیا آمد، در حالی که الآن باردار است، ولی هنوز بچه به دنیا نیامده و آن زن دو ماه دیگر می زاید، ولی الآن شما در خواب به دنیا آمدن آن بچه را می بینید و تحققش را می فهمید، به جهت اینکه آن عالم، عالم ثابتات است. آیا اگر شما در همان خواب به شخصی بگویید که فلان زن زاید، اشتباه کرده اید؟! خیر، چون اینکه او زاییده است، حقیقت است. پس چرا اگر در بیداری بگویید، مجاز است؟! باید ببینیم که در اینجا چه باید گفت. در خواب می بینید که او زاییده است و شکی هم ندارید که این قضیه در عالم تدریجی الحصول و زمانیات و در عالم کون و فساد

و استمرار قطعاً اتفاق خواهد افتاد. این را به شما

نشان داده‌اند. پس شما می‌توانید به یک شخص بگویید که فلانی زاید و مثلاً اسم پسرش هم علی است.

[حضرت یوسف فرمود:] «این شخص را اِعدام می‌کنند و آن شخص را هم دوباره بر سرِ کار نگه می‌دارند.» ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾^۱، یعنی الآن یک مسئله ثابت متحقق الوقوع انجام گرفته است، گرچه بعداً تدریجی الحصول انجام می‌گیرد، ولی الآن در عالم واقع و در عالم ثبوت هست و فرقی نمی‌کند؛ یعنی قضیه تمام شد و همین است که من گفتم، پس دیگر بیخود به دنبالش نگردید و در مورد آن حرفی نزنید!

پس خود فعل دلالت بر وقوع می‌کند، و در اینجا وزن «فَعَلَ» و «فُعِلَ» فقط انتساب به فاعل یا انتساب به مفعول را می‌رساند و یا انتساب به مذكر را می‌رساند؛ آن وقت همین که شما می‌گویید که انتساب به فاعل را می‌رساند، معنایش این است که ذاتی در اینجا

^۱سوره یوسف (۱۲) آیه ۴۱.

هست و من این ذات را ادراك می‌کنم.

بنابراین ما در اینجا می‌خواهیم بین این دو

مسلک و این دو مطلب را جمع کنیم تا هیچ تنافی‌ای

پیش نیاید:

از یک طرف ما واقعاً می‌بینیم که فعل دلالت

بر وقوع می‌کند، ولی دلالت بر زمان در آن گنجانده

نشده است، و خود انسان هم این مطلب را با اطلاع

بر اوزان استنتاج می‌کند؛ یعنی خود انسان زمان

گذشته، زمان آینده، زمان حال، جحد، نفی، استفهام،

اسم مکان، اسم زمان، اسم آلت و امثال ذلک را از این

فعل می‌فهمد و انتزاع می‌کند. ذات هم یکی از آن

چیزهایی است که انسان از این فعل متوجه می‌شود.

از طرف دیگر می‌بینیم که انسان به دلالت

التزامی از این هیئت که الآن در اینجا بیان شده است،

فاعل یا مفعول یا سایر خصوصیات هیئت این فعل را

می‌فهمد که مثلاً در زمان یا مکان یا... است.

من باب مثال مسجد یعنی محلّ سجود، مغرب یعنی محل

و مکان غروب، مشرق یعنی زمان شروق، و مَعْبَد یعنی

مکان عبادت. ما از وزن مَفْعَل، مثل

معبد، این را می فهمیم که آن حدث از نظر انتساب به مکان، این وضع را به خود گرفته است، لذا ما آن را از عَبَدَ و يَعْبُدُ جدا می کنیم. پس خواهی نخواهی ما مکان را می فهمیم و نیازی نیست متکلم بگوید: «مکانی که معبد است دارای این خصوصیت است»؛ بلکه اگر مکان را هم نگوید، اشکالی ندارد. خود شما هم وقتی می گوید: «معبد»، مکان را می فهمید و دوباره «مکان» را نمی گوید؛ همان طور که وقتی می گوید: «ضَرَبَ زید»، ضمیر «هو» را دوباره از داخل آن بیرون نمی آورید و نمی گوید: «ضَرَبَ هو زید».

بنابراین در فعل، انتساب به فاعل لحاظ شده است و انسان آن را انتزاع می کند و این دلالت، دلالت التزامی است.

عدم اخذ ذات در اسم فاعل و اسم مفعول

در مورد اسم فاعل و اسم مفعول هم همین طور است. من باب مثال در اسم فاعل وقتی که شما می گوید: «ضارِبٌ»، این انتساب «ضرب» به فاعل به چه لحاظی و چگونه است؟ یعنی اگر شما به فردی که هیچ سوادى ندارد، فقط بگوئید: «زننده»، او می فهمد

که این شخص يك انسان ظالمِ جلاد است و چیز دیگری نمی‌فهمد؛ یا اگر در مورد شخصی که کتک خورده و سرش را هم پایین انداخته است بگوییم: «هذا مضروبٌ»، او می‌فهمد که این بیچاره ضعیف و مظلوم و ذلیل واقع شده و کتک خورده است. پس این جهت فاعلی که «ضرب» از او سر زده است و این ذاتی که «ضرب» بر او واقع شده است، از خود ضاربٌ و مضروبٌ انتزاع می‌شود، نه اینکه در این ضاربٌ و مضروبٌ ذات وجود داشته باشد.

رفع اشکال حمل وجود بر موجود

حالا اشکالی که در بحث «موجود» هست، این است که موجود از چه قسمی است؟ آیا «الموجودُ ذاتٌ ثبت له الوجود» است یا «الموجودُ هو نفس الوجود» است؟ اگر بگوییم: «الموجودُ ذاتٌ ثبت له الوجود»، پس ما در عروض و ثبوت این وجود برای آن ذات، يك قبلتِ طبعیه لازم داریم؛ آن وقت در اینجا يك واسطه در ثبوت می‌خواهیم. حالا آن واسطه‌ای که این وجود را بر این ذات، حمل و عارض کرده است

چیست؟ اگر خود وجود است دور لازم می آید، و اگر
چیزی غیر از وجود است باید بینیم که آن غیر وجود
چیست.

اما اگر گفتیم که معنای ذات، يك انتزاع عقلی است که در آن، صرفِ ثبوتِ مستندِ به فاعل لحاظ شده است، پس در اینجا دیگر در افعال و در تصاریف تفاوت می‌کند. لذا اگر این مطلب را در «ضارب» یا در «مضروب» بگوییم اشکال ندارد، چون می‌گوییم: «ذاتٌ ثبت له الضرب»؛ اما دیگر در «موجود» نمی‌توانیم بگوییم: «ذاتٌ ثبت له الوجود»، چون در اینجا موجود دو صورت دارد: يك وقت موجود متعین و مقید است و «ذاتٌ ثبت له الوجود» در آن اشکالی ندارد. گرچه باز هم می‌توانیم این را با يك بیان دیگر تغییر بدهیم. اما يك وقت منظور از موجود، موجود مطلق و وجود مطلق است و دیگر «ذاتٌ ثبت له الوجود» نیست، بلکه به عنوان «نفسُ التحقق الخارجیَّة و التعینُ الشخصیَّة فی الوجود» لحاظ می‌شود؛ یعنی وجود محقق. این وجود محقق «موجود» می‌شود؛ یعنی اسم این حقیقتِ وجودی را که الآن در خارج تحقق پیدا کرده است، «موجود» می‌گذاریم.

حالا اگر برای این تحقق خارجی موجود، هیچ

ذاتی واسطه نشده باشد، این «وجود مطلق» می‌شود؛
یعنی نفس وجود، علت برای وجودیت و تحقق خودش
است. این را «غنی بالذات» می‌گویند.

حالا که غنی بالذات، عبارت است از وجود
مطلق و نفس همین حقیقت وجود، پس این وجود هم
علت تحقق خودش است و هم علت استمرار خودش.
البته گفتن استمرار در اینجا غلط است، ولی من ناچار
هستم که به جهت ضیق خناق بگویم: خود این وجود،
هم علت محدثه خودش است و هم علت مبقیه
خودش، یعنی هم فاعل برای خودش است و هم
مفعول برای خودش است؛ پس خودش، خودش را
ایجاد می‌کند و خودش به خودش بقاء و استمرار
می‌دهد.

بنابراین ما در وجود مطلق «ذاتٌ ثبت له
الوجود» نداریم و دیگر به آن نیازی هم نداریم؛ چون
خود وجود فاعل است، یعنی نفس وجود قائم به ذات
است و قیومیت ذاتی و استغناء ذاتی دارد. در اینجا دیگر
هیچ اشکالی پیش نمی‌آید و ما نیازی نداریم که ذات را

اخذ کنیم؛ بلکه در اینجا آن جهت فاعلی را که انتساب
به فاعل دارد، و یا آن ماده اشتقاق را که انتساب به
مفعول دارد و به معنای وقوع و تحقق است، لحاظ
می‌کنیم.

موجود یعنی حقیقتی که تعین خارجی دارد.

این حقیقت بر دو قسم است:

يك وقت تعینش را از خود وجود آورده است،

یعنی ذات و ماهیتی است که این وجود بر آن عارض و

ثابت شده است. به عبارت دیگر، خود این وجود،

وجود را بر این ماهیت عارض و ثابت کرده است؛ پس

وجود در اینجا واسطه در ثبوت می‌شود. این قسم،

همین موجودات خارجی و متشخص و موجودات

شخصیه و جزئیّه است. در اینجا اشکالی ندارد که

بگوییم: «ذاتٌ ثبت له الوجود»؛ چون منظور از ذات،

ماهیت است و منظور از وجود، همان نفس الوجود

است، پس این وجود بر این ماهیت حمل شده است، و

در نتیجه این متعین خارجی، مثل زید در اینجا درست

شده است.

يك وقت هم ذات را در این موجود اخذ

نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم: «الموجودُ هو نفسٌ تحقّق

الوجود» در اینجا ما دیگر نمی‌توانیم تحقق این وجود را

انکار کنیم! پس وجود، به‌عنوان وجود بسیط و وجود

بالصّرافه و وجود اطلاقى كه عبارت است از وجود پروردگار، قطعاً وجود دارد؛ چون اگر وجود نداشت ما هم نبوديم. ذات اين وجود، خودش است؛ پس در اينجا ديگر ذات به معنای ماهيت نيست، لذا در اينجا «ذاتٌ هو الوجود» است، نه «ذاتٌ ثبت له الوجود». پس در اينجا نفس تحقق وجود، موجب و منشأً برای اين هيئت مفعولى مى‌شود كه ما برای موجود مى‌آوريم. آنچه ما را در رخصت نسبت به وضع اين هيئت مفعولى برای اين وجود قرار داده است، عبارت است از قوام اين حقيقت و اين ماده به يك فاعل و به يك ذات. و اشكالى هم ندارد كه قوام ماده به ذاتى باشد كه خود آن ذات، نفس آن ماده و نفس آن معنا و نفس آن تحقق باشد.

بنابراين ديگر اين اشكال وارد نمى‌شود كه: ما بايد ذات را در مشتق اخذ كنيم، و اگر ذات را اخذ كنيم در «موجود» دچار اشكال مى‌شويم، زيرا در اينجا ذات بر خود وجود تقدم ندارد. لذا مجبوريم بگوييم كه ذات اخذ نشده است، و اگر ذات اخذ نشده باشد اين طور نيست كه ما از

ضارب و مضروب یک ذات به دست بیاوریم؛ بلکه
ما از ضارب، دلالت ذات به عنوان فاعل را می فهمیم
و از مضروب، دلالت ذات به عنوان مفعول را
می فهمیم و از

«مَفْعَل» دلالت بر مکان و زمان را می‌فهمیم.

همین‌طور دلالت بر آلت و صفت مشبیه و مبالغه را می‌فهمیم. هم‌چنین از خود فعل، جحد و نفی را می‌فهمیم. تمام این دلالات به حال خودشان محفوظ است و این ذات به‌عنوان يك التزام عقلی از اینها انتزاع می‌شود.^۱

نحوه دلالت مشتق بر ذات

تلمیذ: اگر ذات، غیر از مبدأ باشد، در این صورت می‌گوییم: قبلیّت طبعی و واسطه در ثبوت، هر دو امری اعتباری و غیر ضروری هستند؛ مثلاً وقتی می‌گویند: «زیدٌ أبيض»، در اینجا ذات غیر از مبدأ است، لذا نیازی به قبلیّت ندارد.

استاد: قبلاً هم گفتیم که نمی‌توانیم بگوییم: «البياض أبيض»؛ چون اگر ما بیاض را به شرط عروض لحاظ کنیم اسمش را بیاض می‌گذاریم، ولی اگر به شرط معروضیت و تحقق اخذ کنیم اسمش را أبيض

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به توحید علمی و عینی، ص ۹۵ و ۱۰۰.

می گذاریم، پس بالأخره این معنا در ذهن می آید که به چه چیزی ابيض می گویند؟ آیا به «ذاتٌ ثبتٌ له البياض» ابيض می گویند یا به «نفسُ البياض» ابيض می گویند؟

اگر ما به خود بياض بگوئیم: «ابيض» و به خود سفیدی بگوئیم: «سفید»، این به چه نحوی تصور می شود؟ این همان مطلبی است که من عرض کردم که نمی توانیم با مسائل عقلی، وزن یا معنا درست کنیم.

تمام صحبت در این است که عقل برای این تصاریف، مفاد و معنا می تراشد و اخذ معانی می کند. همۀ اینها در اختیار عقل است، نه در اختیار واضع. اما این طور نیست که انسان خودش جعل کند و مثلاً بگوید: آب دلالت بر خبز می کند، خبز دلالت بر سرکه می کند، سرکه دلالت بر فرش می کند، فرش دلالت بر دوغ می کند، دوغ دلالت بر منبر می کند و...؛ اینها که در اختیار ما نیست تا این طور بگوئیم. ما فقط می توانیم محدوده اوزان و انتساب و جهت اشتقاق آن ماده را به دست بیاوریم که مثلاً «ضَرَبَ» اولاً دلالت بر زدن می کند، نه دلالت بر خوردن؛ ثانیاً دلالت بر فاعل

می‌کند، نه دلالت بر مفعول؛ ثالثاً دلالت بر زمان
گذشته می‌کند. البته همه اینها انتزاعی است؛ چون
دلالت یعنی عقل انتزاع می‌کند. «ضَرَبَ»

فقط دلالت بر وقوع آن فعل می کند، آن وقت عقل

انسان این را به گذشته نسبت می دهد و آن را به فاعل

نسبت می دهد و آن را به زمان و مکان نسبت می دهد

و....

حالا صحبت در این است که بیاض عبارت

است از عارضی که بر یک معروض عارض می شود،

یعنی باید قبلاً موضوعی باشد تا بعداً بیاض بر آن

عارض شود. حالا آن بیاض چیست؟ آیا آن بیاض

عبارت است از لون؟ آیا عبارت است از کم؟ آیا

عبارت است از اضافه؟ آیا عبارت است از مکان؟

می گوئیم: آن عبارت است از لون. حالا خود آن لون

چیست؟ آن لون کیفی است که قابض^{۲۸} للبصر است.

می گویند: وقتی که چشم انسان به یک سفیدی

می افتد چشمش را می بندد، مثلاً وقتی شما به

خورشید نگاه می کنید چشمتان را می بندید؛ اما وقتی

به سیاهی نگاه می کنید چشمتان را باز می کنید. این

لونی که قابض بصر است و چشم انسان را می گیرد

عبارت است از یک معنا و مفهومی که همه ما این را

می فهمیم و این معنا در ذهن همه ما ارتکاز دارد.

علت اینکه تا ما به اشیاء نگاه می کنیم می بینیم

که یکی سفید است و یکی سیاه است، این است که بیاضی در ذهن ما هست تا اشیاء خارجی را با آن بیاض ذهنی بسنجیم، آن وقت به یکی سفید بگوییم و به یکی سیاه بگوییم. همه این رنگ‌ها در ذهن ما هستند. چرا جای این رنگ‌ها را عوض نمی‌کنیم؟ آیا تا به حال شده است که شما به این سفید بگویید: «سیاه»؟! چون بیاضی در ذهن شما هست و در صحیفه ذهن شما یک بیاض کار گذاشته‌اند و به قول آقای دکتر، یک حُمَره در ذهن شما تزریق کرده‌اند که همه اینها در آنجا هست و شما نسبت به الوان و نسبت به کم و نسبت به اعراض واکسینه شده‌اید، یعنی همه اینها را در ذهن شما ذخیره کرده و قرار داده‌اند؛ لذا تا ما اشیاء خارجی را مشاهده می‌کنیم فوراً با آن ذهنیت خودمان منطبق می‌کنیم.

دلیل اینکه وقتی شما به این کتاب و این قرطاس نگاه می‌کنید می‌گویید که بیاضِ این قرطاس اشد از بیاضِ این کتاب است، این است که آن مفهوم برای خود

شما در ذهنتان مشکک است. آن مفهوم مشکک در ذهن به حال خودش ثابت است و شما با آن معیار، اشیاء خارجی را مقایسه می کنید.

حالا آن بیاضی که در ذهن شما هست، از نقطه نظر لغوی اسمش چیست و چه هیئتی دارد؟ و از نقطه نظر عقلی به آن چه می گویند؟ از نقطه نظر لغوی به آن بیاض می گویند. این چهار حرف «باء» و «یاء» و «الف» و «ضاد» در اختیار من نیست که این را جعل و وضع کنم، بلکه در اختیار لغوی است؛ یعنی لغوی باید بگوید: «بیاض» ولی بنده نمی توانم بگویم: «بیاض». آن بیاض که «باء» و «یاء» و «الف» و «ضاد» است مربوط به لغوی است و اطلاع بر لغت می خواهد و در اختیار ما نیست. ما باید سراغ لغوی برویم تا ببینیم در کجا «بیاض» آورده، در کجا «ضرب» آورده، در کجا «ضراب» آورده، در کجا «مُضاربة» آورده و در کجا «تضارب» آورده است. منتها اطلاع بر نحوه این افعال، انسان را به معانی دیگری می رساند که مثلاً در «مضاربة» و در «تضارب» باید دو ضرب واقع شود، ولی

در «ضرب» باید يك ضرب واقع شود. انسان به واسطه اطلاع بر اوزان، این را می‌فهمد؛ ولی بدون اطلاع نمی‌فهمد.

حالا در مورد بیاض، سفیدی یعنی کیفی که قابض برای بصر است و دارای این خصوصیت است، و لونی است که مشکک است و مراتبی دارد. حتی ممکن است که در ذهن ما یک سفیدی باشد، ولی هنوز آن مرتبه بالای بالا را ندیده باشیم؛ مثلاً این کاغذ خیلی سفید است، ولی یک دفعه کاغذی می‌آورند و در جلوی ما می‌گذارند که سفیدی‌اش دو برابر این است، آن وقت می‌گوییم: آقا این خیلی از آن سفیدتر است! ما این را از آن مفهوم مشککی که در ذهنمان هست فهمیدیم، درحالی که ما تا الآن که چهل سالمان است، هنوز به یک چنین مرحله‌ای از سفیدی برخورد نکرده‌ایم؛ ولی ذهن ما آن مفهوم مشکک را محفوظ نگه می‌دارد. حالا اگر بعداً یک سفیدی دیگر بیاید که مثلاً سفیدی‌اش ده برابر این است، ذهن ما آن را هم در خود نگه می‌دارد. اگر ما از مرحله ماده بیرون برویم و به مرحله معنا و صور

برزخیه برسیم، در آنجا نورهایی را می‌بینیم که
سفیدی‌شان به نحوی است که چشم

مادی اصلاً یک لحظه هم نمی‌تواند آن را تحمل کند، ولی در عین حال به آن هم سفید می‌گوییم. بعداً ممکن است سفیدی به حدی برسد که اصلاً قابل برای بصر نباشد، ولی به آن هم سفید می‌گوییم. این مفهوم مشکک عجیب است و همهٔ مراتب را در نفس انسان حفظ کرده است. این می‌شود مفهوم سفیدی.

اما سفید به چه می‌گویند؟ در «ابيض» يك «الف»

جایجا شد، «باء» و «ياء» در سر جایشان هستند، ولی آن

«الف» بیاض که وسط بود، در ابتدا قرار گرفت و

«ابيض» شد. آن «الف» در بیاض، وسط و متصل بود؛

ولی این «الف» در ابیض، کنار و منفصل است. حالا که

این «الف» در اول آمده است، آیا معنا هم تغییر کرده

است یا نه؟ نمی‌توانیم بگوییم که معنا تغییر نکرده

است، پس معنا باید تغییر کرده باشد. آن بیاض

(سفیدی)، ابیض (سفید) شد. چه تحولی در اینجا پیش

آمد که این معنا تغییر پیدا کرد؟ از جهت تحول ظاهری،

آن «الف» را از وسط برداشتیم و در اول گذاشتیم و

ابیض در اینجا معروض شد، مثلاً کتاب شد. این ابیض

الآن کتاب است و جایش در خارج است، ولی در آن موقع بیاض بود و جایش در ذهن بود. البته ما وقتی که ابیضی را می بینیم، بیاض را انتزاع می کنیم؛ بعداً چون این حالت سابقه و حالت لاحق را می بینیم، لذا می گوییم: بیاضی آمده و این قرمزی را برطرف کرده و تبدیل به سفید شده است. عرض من در اینجا این است که عقل انسان معروضیتی را از ابیض استنباط می کند. در اینجا دیگر همه این بحث های مشتقی که در اصول مطرح می کنند کنار می رود. البته این مطالبی که گفتیم مربوط به بحث موجود است.

تلمیذ: در اختلاط این اعراض اگر مثلاً برای ساختن یک رنگ در خارج، رنگ ها را با هم مخلوط کنند، در آن صورت چه طور می شود؟

استاد: آن مخلوط را هم ذهن تشخیص می دهد. مگر همین الوانی که در ذهن هستند، مشکک نیستند و مراتب ندارند؟! حالا اگر قرمز و سفید و آبی و بنفش و زرد را با هم مخلوط کنند، بالأخره رنگی به دست می آید که آن رنگ هم در ذهن هست. البته باید اول یک اطلاع خارجی داشته باشد،

مثلاً ابتدائاً یک رنگ آبی در اینجا

می کشد، بعد یک زرد روی آن می کشد، یک دفعه می بیند سبز شد. یا یک رنگ آبی می کشد، بعد یک قرمز روی آن می کشد، این بنفش می شود. بعد از اینجا به دست می آورد که می تواند این رنگ ها را با هم مخلوط و ترکیب کند و یک رنگ جدید درست کند. وقتی که این ذهنیت برایش پیدا شد، دیگر بر حسب آن ذهنیت، اشیاء خارجی را مطابق با آن انتخاب می کند، کم می کند، زیاد می کند، مخلوط می کند و خودش درست می کند؛ بعداً آنچه در ذهن است می آورد.

من باب مثال معمار یا مهندس می خواهد نقشه یک ساختمان را بکشد و می گوید: اطاق را در اینجا قرار می دهم و حمام را در آنجا قرار می دهم. آن وقت این معمار یا مهندس در ذهن خودش اطاق درست می کند، در کنارش دستشویی درست می کند، در کنارش آشپزخانه درست می کند، در کنارش اطاق پذیرایی درست می کند و.... وقتی که همه اینها در ذهنش درست شد و فهمید که دیگر این نقشه اشکال ندارد، این نقشه را پیاده می کند؛ به نحوی که اگر دستگاه و کامپیوتری درست کنند و با یک سیم به

مغز وصل کنند تا آنچه مربوط به ذهن انسان است دقیقاً در خارج پیاده کند، وقتی که آن مهندس آن نقشه را در ذهنش درست می‌کند، آن دستگاه هم آن را در خارج دقیقاً نقش می‌بندد و به یک ساختمان تبدیل می‌کند. خلاصه، هر چه هست در ذهن است.

تلمیذ: در ترکیبات شیمیایی که رنگ‌ها در خارج با هم ترکیب می‌شوند و رنگ جدیدی را به وجود می‌آورند، این‌طور نیست که این رنگ‌ها استقلال خودشان را حفظ می‌کنند و با حفظ مراتب خودشان، رنگ جدیدی را تجلی می‌دهند؛ لذا اگر بخواهیم با حفظ رنگ جدید، رنگ‌های قبلی را تجزیه کنیم و برگردانیم، اعاده معدوم می‌شود!

استاد: نه، اعاده معدوم نیست و هرکدام در ظرف خودشان هستند. بحث معدوم جدا است و اعاده معدوم اصلاً در اینجا راه ندارد. مثل این است که شما آب و شکر را با هم مخلوط می‌کنید و شربت می‌شود، بعد اینها را تجزیه می‌کنید و شکر و آب از هم جدا می‌شوند. اجزاء مادی رنگ هم همین‌طور از هم جدا می‌شوند؛ مثلاً یک مقدار

حرارت می‌دهید تا ماده سفید جدا بشود، بعد یک مقدار دیگر حرارت می‌دهید تا آن ماده قرمز جدا بشود و همین‌طور حرارت می‌دهید تا همه از هم جدا بشوند.

همهٔ اینها در ذهن است. لذا تمام اراده‌هایی که پیغمبران و اولیا می‌کردند، در ذهن انجام می‌گرفت و در خارج کاری نمی‌کردند؛ مثلاً وقتی که امام علیه السّلام اراده می‌کند که یک شیر درست شود، در ذهنش کار می‌کند و یک شیر درست می‌کند و به محض درست کردن شیر در ذهن، یک‌دفعه در آنجا یک شیر درست می‌شود و به حساب آن شخص می‌رسد! ^۱ همهٔ اینها در ذهن و در نفس، وجود و تحقق پیدا می‌کند. ^۲

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الأمالی، شیخ صدوق، ص ۱۴۸.

^۲ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به معاد شناسی، ج ۶، ص ۱۶ و ۱۸.

جلسه بیستم: «وجود لابشرط مقسمی»

موضوع فلسفه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

لحاظ وجود بشرط لا و لا بشرط

بحث راجع به وجود و موجود بود. عرض

شد که گاهی اوقات به خود وجود، موجود اطلاق

می شود. این به لحاظ نفس تعین خارجی آن است؛

یعنی همان طوری که اعیان خارجی در دار اعتبار،

تعینی دارند که به لحاظ آن تعین، ما اسم موجود را

بر آن می گذاریم، پس در دار حقیقت و واقعیت هم

که هیچ تعینی غیر از نفس وجود نیست، ما گاهی

اسم موجود را بر این تعین می گذاریم و به وجود،

موجود می گوئیم.

البته گاهی اوقات به این لحاظ، وجود گفته نمی‌شود؛ بلکه از این نقطه‌نظر وجود می‌گویند که وجود، اصلِ هر چیزی است و قوام هر موجودی به وجود است، لذا ما این وجود را یک مفهوم ساری و جاری در همهٔ تعینات می‌دانیم، به این معنا که وجود، هم از نقطه‌نظر مفهوم در همهٔ اشیاء و موجودات ساری و جاری است و هم از نقطه‌نظر حقیقت در همهٔ این تعینات خارجی سریان و جریان دارد؛ مثل کلی طبیعی که مفهومش در همهٔ افراد ساری و جاری است. البته وجود مانند آن نیست؛ چون آن از باب ماهیت است و وجود از باب تعین خارجی و حقیقت و ذات شیء است. از این نقطه‌نظر به آن وجود می‌گوییم.

بنابراین به معنای اول، بشرط لا می شود، یعنی

به شرط عدم انضمام و عدم دخالت هیچ موجودی با آن در وعاء حقیقت و نفس الأمر؛ و به معنای دوم لا بشرط می شود، یعنی سریان و دخالت وجود در جمیع مراتب کثرت. این معنای موجود و وجود بود که عرض شد.

ما در عالم خارج و عالم واقع و حقیقت نمی توانیم وجود اطلاق را لحاظ کنیم؛ چون وقتی وجود اطلاق را لحاظ می کنیم لا بشرط بودن را در آن اخذ می کنیم، یعنی وجودی را لحاظ می کنیم که در همه مراتب سریان دارد و با همه هویتات و کثرات سازش دارد، اما دیگر تعیین داشتن خود آن را لحاظ نمی کنیم. لا بشرط بودن وجود، همان نزول هویت در کثرات است. این معنای وجود لا بشرطی و اطلاق است.

اما وجود بشرط لا، وجودی است که ما دیگر هیچ هویت و ماهیتی را در قبال آن لحاظ نمی کنیم؛ این همان معنای ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ

مَاءٌ^۱ است. در بشرطاً می‌گوییم: تشخیص و

تمخّض و تمرکز در خارج فقط در یک تعین و یک تشخیص وجود دارد و تمام هویات دیگر مظاهر او هستند. وجود بشرطاً یعنی هویتی که دیگر هیچ تعینی در قبال آن راه ندارد.

این فرق بین اطلاق و بین قید بشرطاً است؛ اما اصل و واقعیت هر دو یکی است و فرقی نمی‌کند.

اخذ وجود در فلسفه از حیث لابشرطی و اطلاق

ما در اینجا بحث ادبی در وجود و موجود نداریم، بلکه خود آخوند بعداً این بحث را مطرح می‌کند. در اینجا مرحوم آخوند فعلاً از اقسام وجود به عنوان کلی و اطلاق و لابشرطی بحث می‌کند؛ یعنی هر شیء و هر تعینی که اسم موجود بر آن باشد، چه خداوند متعال باشد یا ملائکه مقرب باشند و چه عالم مجردات و عقول باشد یا عالم مثال و ماده باشد، دارای خواص و آثار و عوارضی است. در اینجا فعلاً راجع به این جهت صحبت می‌کنیم که این موجود که چنین معنای سعی و شمولی

^۱سوره نور (۲۴) آیه ۳۹.

دارد، به چه تقسیماتی تقسیم می‌شود.

در منظومه هم به خاطر همان اشکالی که عرض شد، این طور مطرح شده است که اگر موجود عبارت از «ذاتٌ ثبت له الوجود» باشد، بنابراین عروض وجود بر این ذات باید مسبوق به علت باشد؛ حالا اگر آن علت، خود وجود باشد، دور لازم می‌آید، و اگر غیر از وجود باشد، تسلسل لازم می‌آید، چون ما چیز دیگری غیر از وجود و ماهیت نداریم. البته مرحوم حاجی این اشکال را از خود اسفار نقل می‌کند و بعداً هم در اینجا می‌آید.

تقسیمات اولیة وجود

این موجودی که ما به عنوان حقیقت اولی از آن بحث می‌کنیم دارای اقسام اولیه‌ای است؛ یعنی اولاً بلا اول خود این موجود بما هو موجود دارای تقسیماتی است. من باب مثال وقتی شما اولاً بلا اول می‌خواهید حیوان را تقسیم کنید، به این تقسیم می‌کنید که یا عقل دراک دارد یا ندارد؛ ولی شما هیچ وقت حیوان را به این تقسیم نمی‌کنید که یا حساس است یا نیست، چون حساسیت فصل مقوم

حیوان است و حیوان بدون آن اصلاً معنا ندارد. پس تقسیم اولی حیوان براساس عقل است: حیوان یا عقل دارد یا ندارد؛ اگر عقل داشته باشد انسان است و اگر عقل نداشته باشد غیر انسان است. بعد این تقسیمات را محدودتر می‌کنیم و پایین می‌آوریم و من باب مثال می‌گوییم که خود این انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: یا مذکر است یا مؤنث است. در اینجا می‌توان انسان را طور دیگری هم تقسیم کرد و لازم نیست که فقط تذکیر و تأنیث را مد نظر قرار داد؛ مثلاً می‌توان گفت که انسان یا کم‌عقل است یا عاقل است، که البته در این صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید! چون فکر نمی‌کنم بیشتر از ده نفر کسی عاقل باشد! من تا به حال باور نمی‌کردم در خود ما هم کم‌عقل وجود داشته باشد، ولی حالا می‌بینم که الحمدلله در خود ما هم کم‌عقل زیاد است؛ دیگر وای به حال بقیه مردم! البته اگر واقعاً کم‌عقل باشیم خیلی خوب است؛ چون جزء اکثر اهل الجنة می‌شویم!^۱

^۱ معانی الأخبار، ص ۲۰۳: «عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أبيه عليه السلام قال: "قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البله!" قال: قلت: ما البله؟ فقال: "العاقل في

به هر صورت، می‌بینیم که دوباره این تذکیر و تأنیث هم قابل تقسیم است و آن را به بالغ و غیر بالغ تقسیم می‌کنیم، بعد دوباره آن را به پیر و جوان تقسیم می‌کنیم، بعد دوباره به عالم و جاهل تقسیم می‌کنیم و همین‌طور آن را تقسیم می‌کنیم؛ چون همه اینها از مراتب تکوّن انسان است.

حالا صحبت در این است که آن تقسیم اولی که بر موجود مطلق، یعنی موجود بما هو موجود حمل می‌شود چیست؟

این تقسیمات اولیه‌ای که بر وجود حمل می‌شود باید به نحوی باشد که به نفس موجود برگردد، نه به موجود بشرطی؛ چون اگر برای موجود بشرطی باشد دیگر از آن تقسیم اولی و از آن جهت اطلاقی خودش بیرون می‌آید. به‌عنوان مثال اگر موجود من جهة آن‌یکون ریاضیاً باشد، این تقسیم موجود ریاضی

الخَيْرِ، الغافلُ عن الشرِّ، الَّذِي يَصُومُ فِي كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.»

السرائر، ج ۳، ص ۵۶۶: «هارونُ بنُ مُسَلِّمٍ عن مَسْعَدَةَ بنِ صَدَقَةَ عن أبي عبدِ اللَّهِ عن أبيه قال: «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ!» قال: قلتُ: هؤلاءِ الْمُصَابُونَ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ؟ فقالَ لي: «لا؛ الَّذِينَ يَتَغَفَّلُونَ عَمَّا يَكْرَهُونَ، يَتَبَاهَوْنَ عَنْهُ.»

می‌شود، یعنی موجودی که جنبه تجردی ندارد، بلکه جنبه طبیعی دارد و به لحاظ جنبه طبیعی اش دارای عدد و حجم است و جسم تعلیمی و سطح و کم به خود می‌گیرد. این به بحث ریاضی مربوط می‌شود که آیا موجود دارای عدد است یا نه؟ حجمش چگونه است؟ مکعب است یا استوانه است؟ در اینجا موجود را از آن مرتبه‌اش نازل کرده‌ایم و راجع به آن بحث می‌کنیم. یا به عنوان مثال اگر از موجود به لحاظ مادی بودن آن بحث کنیم که آیا سیال است یا جامد است؟ آیا اسود است یا لاسود است؟ آیا بو دارد یا ندارد؟ این تقسیم، تقسیم اولیّه موجود نیست، بلکه تقسیم موجود مادی است و مجردات را دربر نمی‌گیرد؛ چون در مجردات اصلاً بحث از بوداشتن و نداشتن و حجم و جسم تعلیمی داشتن و نداشتن راه

ندارد، چون مجردات دارای شکل نیستند تا شما بتوانید آنها را به این صورت تقسیم کنید. پس هیچ کدام از اینها نمی‌تواند تقسیم برای موجود باشد.

امور عامه

بنابراین حکما ابتدا موجودی را تقسیم می‌کنند که بتواند موضوع برای امور عامه واقع بشود، بعد آن عوارضی را تقسیم می‌کنند که به عنوان امور عامه عارض بر این موضوع می‌شوند. امور عامه یعنی اموری که فقط به یک قسم از اقسام موجود، مانند ماده یا جسم تعلیمی و سطح و کم، اختصاص ندارند، بلکه اموری هستند که ممکن است هم مجردات را در بر بگیرند و هم غیر مجردات را در بر بگیرند.

من باب مثال امکان و وجوب بحثی است که نه

بر «موجودیاً آنه مجرد» حمل می‌شود و نه بر

«موجودیاً آنه ماده»، بلکه بر «موجودیاً هوموجود» حمل

می‌شود. یعنی ما خود موجود مطلق را در نظر

می‌گیریم، حالا این موجود مطلق بهاموجود مطلق،

یا وجوب بر آن حمل می‌شود که واجب تعالی است و یا

ممکن بر آن حمل می‌شود که غیر از واجب تعالی است.

اما من باب مثال شما نمی‌توانید سیاهی و غیر سیاهی را به واجب تعالی نسبت بدهید، چون اصلاً سیاهی و غیر سیاهی از أعراض ماده هستند و فقط به ماده اختصاص دارند. یا من باب مثال نمی‌توانید عدد و غیر از اینها را به عقل بسیط و امثال ذلك نسبت دهید؛ چون اعداد و ملکات، اوصاف و عوارضی برای «موجودبهاً نه مادّی» یا «موجودبهاً نه ذوالصّورة» یا «موجودبهاً نه مجرد» هستند. یا من باب مثال اگر بخواهید عوارضی را که برای مجردات می‌آید، در تقسیمات موجود قرار بدهید، دیگر اصلاً به ماده مربوط نیست و با ماده کاری ندارد.

معنای امور عامّه این است که خود موجود را به لحاظ خودش - نه به لحاظ حیثیتش - به اموری تقسیم کنیم. پس ما در امور عامه از اموری بحث می‌کنیم که اختصاص به ماده یا مجرد ندارند، بلکه یک بحث کلی است؛ مثل بحث علت و معلول، که ما موجود را این طور تقسیم می‌کنیم: موجود اولی یا برای موجود دیگر علت واقع می‌شود و یا برای

موجود ما فوق خودش معلول واقع می‌شود. در

اینجا فرقی نمی‌کند

که آن موجود اولی مادی باشد یا مجرد باشد و یا حتی باری تعالی باشد؛ چون این بحث در باری تعالی هم هست که آیا خداوند متعال علت است و یا اینکه معلول است.

در باب امکان نمی‌توانیم بگوییم که بحث امکان مربوط به خدای تعالی نیست و مربوط به غیر خدای تعالی است؛ چون ما می‌توانیم خود موجود مطلق را به ممکن و به واجب تقسیم کنیم تا یک قسم از موجود، خدا شود و یک قسمش ما سوی الله شود. بنابراین بحث امکان در مورد خود خداوند هم هست، متنها ما باید ثابت کنیم که این امکان، امکان ذاتی است: اگر خداوند تعالی ممکن باشد، یا تسلسل و یا دور لازم می‌آید، یا به علت ثالث نیاز پیدا می‌کنیم که آن علت افاضه کند، یا ترکب در ذات خدا لازم می‌آید، یا حمل صورت بر ماده لازم می‌آید، یا بحث جنس و نوع و فصل پیش می‌آید که مثلاً فصل باید مقوم برای جنس باشد، یا مثلاً نیاز به ضمّ اینها به علت داریم، و از این قبیل بحث‌هایی که خود ملاصدرا هم مطرح می‌کند.

اما مثلاً اگر گفتیم که موجود یا ایض است یا

اسود است یا قرمز است یا سفید است؛ این بحثی است که حیثیت تقیدیه در آن لحاظ شده است، چون بالأخره موجود بها أنه فی ظرف المادة، یا إحمراز دارد یا بیاض دارد یا سواد دارد، و امثال ذلك.

تلمیذ: برای حمل [این تقسیم‌ها] یک واسطه می‌خواهیم، پس در امکان و وجوب هم همین‌طور است؛ یعنی تا وجوب تعیین پیدا نکند، نمی‌توانیم امکان را انتزاع بکنیم. لذا گرچه ملاصدرا گفته است: «به سبب عروض امکان، تعیین هم به همراهش می‌آورد.» ولی ما می‌خواهیم عرض کنیم که این‌طور نیست، بلکه اول تعیین می‌آید، بعد ما امکان را انتزاع می‌کنیم.

استاد: نه، ما اصلاً کاری با تعیین و امکان نداریم. ما می‌گوییم: اگر خود موجود بما هو موجودٌ بخوهد در ظرف خارج تحقق پیدا کند - نه اینکه تعینش آمده باشد - یک وصف و عرض بر او عارض و طاری می‌شود؛ یعنی یا وجود برایش ضرورت دارد و تساوی وجوب و وجود می‌شود و موصوف به غنی بالذات و واجب بالذات

می‌شود، یا وجود برایش ضرورت ندارد و سلب
ضرورت از جانب موافق می‌شود

و موصوف به امکان می‌شود.

معنای اطلاق وجود در موضوع فلسفه

تلمیذ: اگر موضوع را مفهوم الوجود بگیریم، مشکل می‌شود؛ یعنی بر مفهوم وجود می‌توان وصف امکان و وجوب و... را حمل کرد، ولی دیگر نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد، چون موضوع فلسفه باید آن وجود حقیقی خارجی باشد که ضرورت را از آن انتزاع کنیم. آن وقت با این بیان دیگر امکان را چه طور تصور کنیم؟! به عبارت دیگر، اگر بخواهیم بنا را بر اصالة الوجود بگذاریم، تقسیم موجود به امکان و وجوب و... مشکل می‌شود، چون ایشان فرمودند: «مبنا اصالة الوجود است.»

استاد: مبنا اصالة الوجود است، ولی ما در اینجا موجود را به معنای اطلاق خودش در نظر گرفته‌ایم، نه به معنای بشرط لا. اگر شما بخواهید «این حقیقتی که هست» را در نظر بگیرید، این همان بشرط لایی است که وقتی شما آن را لحاظ می‌کنید، یک تعین و تشخیص خارجی را لحاظ کرده‌اید. شما در اینجا وجود را بدون این تکرر و انقسامش به

هویات متکثره به صورت بشرط لایبی اخذ می‌کنید؛ ولی ما می‌خواهیم بدانیم که آیا قبل از این مرحله، خود اصل وجود یک حقیقت ساریه در همه تعینات است یا نیست. چنین وجودی، وجود اطلاق است. این وجود اطلاق - که هم شامل باری تعالی و مبدأ اول است و هم شامل همه تعینات است - به چند دسته تقسیم می‌شود.

من باب مثال حیواناتی مانند گاو، گوسفند، شتر و انسان در خارج یک وجود خارجی دارند. شما یک مفهوم اطلاق را - نه جزئیات خارجی، چون هر کدام از جزئیات خارجی آن متشخص به ذات خودش است - به عنوان تصور ذهنی از آن جزئیات خارجی استنتاج و انتزاع می‌کنید، و آن مفهوم اطلاق را که عبارت است از «کلی طبیعی»، به همه گسترش می‌دهید و بعد در مقام تقسیم، آن را تقسیم می‌کنید.

اصلاً به طور کلی برگشت تقسیم به مفهوم است و امکان ندارد برگشت تقسیم به شیء خارجی باشد؛ مثلاً شما نمی‌توانید این کاغذی را که در دست من است تقسیم کنید، چون این شیء خارجی برای

خودش یک شیء است و اگر تقسیم کنید دو شیء

می‌شود، اما برگشت تقسیم به این است که یک معنای اطلاق و [لابشرطی را به چند دسته تقسیم کنید].

وجود در عالم خارج - همان‌طور که قبلاً عرض کردم - مشخص است، یعنی «لیس فی الدار غیره دیار!»

و بقیه ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^۱ هستند؛

یعنی آنچه در خارج وجود دارد، چه آنهایی که الان

هستند و چه آنهایی که بعداً پیدا می‌شوند و چه آنهایی

که قبلاً بوده‌اند، همه در ظرف زمان خودشان هستند و

چون همه اینها مندرک در ملکوت‌اند، پس ثابت هستند

و هیچ تغییر و تبدلی در اینها راه ندارد. اما از نقطه نظر

ظهور این وجود در مظاهر مختلف، ما نمی‌توانیم این

ظهور را انکار کنیم.

بله، اگر این وجود هیچ ظهوری نداشت و

فقط یک حقیقت بحت و بسیط و ثابت و لا یتغیّری

در آن کینونیت ذات خودش بود دیگر هیچ تغییر و

^۱ سوره نور (۲۴) آیه ۳۹. الله شناسی، ج ۲، ص ۱۸:

«و کسانی که کافر شده‌اند، اعمالشان هم‌چون آب‌نما و سرابی می‌باشد که در زمین همواری قرار دارد، به‌طوری که شخص تشنه‌کام آن را آب گمان می‌نماید.»

تبدلی در اینجا نبود؛ اما ما می بینیم که این وجود در
کینونیت ذات خودش دائماً در حال تبدل است:
﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۱، یعنی خود ذات دائماً در
حال تغییر و تبدل است و صورت به خود می گیرد و
عوض و بدل می شود.

همه این مسائلی که در اینجا لحاظ می شود ما
را به این نکته می رساند که این تغییر و تبدلاتی که
پیدا می شود عبارت است از استعداد و قوه، فعلیت و
حال، علّیت و معلولیت، خلق و ایجاد، ایجاب و
امکان و... که همه اینها صفات و عوارضی هستند
که ما از این تغییرات و تبدلات انتزاع می کنیم.

حالا منشأ این انتزاع چیست؟ اگر منشأ این
انتزاع، تشخیص و عدم تغییر خارجی باشد پس این
صور و تبدل از کجا آمده است؟ لذا دو اصل منشأ
این انتزاع

^۱سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۹.

است: اصل اول آن حقیقتی است که متبدل می‌شود، و اصل دوم آن تبدلی است که پیدا می‌شود، که همان وجوب بالغیر است. این وجوب بالغیر همان امکان ذاتی است؛ یعنی همین که خودش - نه دیگری - خودش را تغییر داده است، آن حالت بعدی قبل از حالت اولی، امکان ذاتی می‌شود.

ما اسم این تبدل را ماهیت می‌گذاریم. ماهیت امر عدمی است و اصلاً چیزی در خارج نیست، منتها ما آن را از خارج انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً می‌بینیم این تبدلی که الآن پیدا شد شیرین شد و آن تبدلی که پیدا شد ترش شد، لذا می‌گوییم که این تبدل با آن تبدل فرق می‌کند و اسم این را ترشی می‌گذاریم و اسم آن را عسل می‌گذاریم، ولی هر دو از خود آن حقیقت است و هیچ کدام را از جای دیگری نیاورده است.

ماهیت انتزاعی و اعتباری است و غیر از وجود چیزی نیست، بلکه اصلاً ماهیت همان نفس الوجود است؛ یعنی این ماهیت عبارت از همان وجودی است که خود آن وجود شکل گرفته و خود آن شکل هم وجود است، نه اینکه شکل آن یک صورت خارجی است که به وجود چسبانده‌اند

و مثلاً زید شده است، بلکه ادامه و نفس الوجود است. ما اصلاً به اندازه ذره مثقالی و به اندازه یک میلی متر هم حقیقتی خارج از وجود نداریم! منتها آن وجود یک وقت مایع است و یک وقت جامد است، یک وقت موضوع است و یک وقت عرض است، یک وقت جسم است و یک وقت کیف است. منتها ما به لحاظ اصل این عوارض این طور خیال می کنیم که بدن که موضوع برای عوارض است، دارای اصالت است پس حقیقت است و ما این را عارض می دانیم، اما رنگ آن که عوض می شود، مجازی است و ما آن را معروض می دانیم؛ اما در واقع هر دو یکی هستند و هیچ تفاوتی با هم ندارند. ما اسم آن را ماهیت می گذاریم و اسم این را وجود می گذاریم. ما به همه اینهایی که به این شکل درآک به وجود آمده اند و دارای حس و لون هستند و مستوی القامة و دارای این خصوصیات هستند ماهیت می گوئیم، و به این صورتها و رنگ و وضع و... که بر آن ماهیت عارض شده اند عرض می گوئیم.

بنابراین همان طوری که مرحوم آخوند و امثال ایشان هم می‌فرمایند، ما وجود اعراض را وجود ضعیفی می‌دانیم. لذا می‌گویند: اضافه از ضعیف‌ترین مقولات وجود است.^۱ یعنی شما در اضافه غیر از نفس الشیئین که بین آنها اضافه برقرار شده است، چیز دیگری احساس نمی‌کنید؛ مثلاً فوقیت و تحتیت عبارت از یک سقف و یک ارض است، و ابوت و بنوت عبارت از دو ذات است. لذا می‌گویند: اضافه یکی از مراتب بسیار ضعیف وجود است و فقط نفس ارتباط بین دو شیء است، والا این پدر برای خودش در آنجا ایستاده است و این پسر هم برای خودش در اینجا ایستاده است و هیچ ربطی با یکدیگر ندارند و حتی شاید تا آخر عمر هم یکدیگر را نبینند! پس این چه اضافه‌ای است و این چه حصّه‌ای از وجود دارد؟

اما این براساس ادراکات ما است که به یکی کم بها می‌دهیم و به یکی زیاد بها می‌دهیم. اگر ما به حقیقت شیء نگاه کنیم، می‌بینیم که تمام سرمایه

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۲۰۰.

اصلی و آنچه واقعی است و همهٔ این عوارض و اوصاف بر او حمل می‌شود، آثار و خواص نفس خود وجود است؛ منتها خاصیت وجود این است که گاهی اوقات اصل مایع را درست می‌کند و گاهی اوقات رنگ و طعم آن مایع را هم درست می‌کند، ولی هر دو یک امر واحد هستند.

به خاطر همین است که می‌گویند: ماهیت یک امر عدمی است و ما آن را از وجود انتزاع می‌کنیم. یعنی حقیقت وجود یک امر واحد است و خود وجود است که خودش را به این شکل و به این کیفیت درآورده است. بعد می‌بینیم که این کیفیت می‌رود و به جایش کیفیت دیگری می‌آید، مثلاً این انسان می‌رود و به جایش انسان دیگری می‌آید، لذا می‌گوییم: انسانیت صورتی بود که این وجود به خودش گرفته بود. پس اینکه این صورت یک امر عدمی است یعنی اصلاً در واقع چیزی غیر از وجود نیست تا این ماهیت بر آن عارض شود، بلکه هرچه در خارج هست همان وجود است، منتها صور وجود تفاوت پیدا می‌کند. ما اسم آن صور را ماهیت

من باب مثال وقتی شما می روید و یک پرتقال می خرید، اینکه بین پرتقال و سیب فرق می گذارید به چه لحاظی است؟ وقتی شما آن پرتقال را در دستتان می گیرید و آن را وزن می کنید و می بینید مثلاً دویست گرم وزن دارد، این وجود است و نمی توانید بگویید که این ماهیت است، چون بالأخره وزنش را احساس می کنید. البته این تعبیر صحیح نیست، منتها برای روشن شدن قضیه این طور می گوئیم. بعد وقتی شما رنگ نارنجی قشنگی در این پرتقال می بینید، نمی توانید بگویید که یک امر عدمی است؛ بلکه این رنگ هم یک امر وجودی است، چون آن را می بینید و می فهمید که نارنجی با سفید فرق می کند. بعد آن را بو می کنید و متوجه می شود که بوی پرتقال می دهد. این بو هم یک امر وجودی است، به جهت اینکه اگر شما این پرتقال را از بینی تان دور نگه دارید، بویش را احساس نمی کنید، اما وقتی که جلوی بینی تان می آورید این بو را احساس می کنید، پس این بو هم یک امر وجودی است. بعد این پرتقال را باز می کنید و در دهانتان می گذارید و می گوئید: به به،

چقدر شیرین و خوش طعم است! این هم یک امر وجودی است، چون اگر امر عدمی بود باید با قبل خود تفاوتی نمی کرد، در حالی که می بینید الآن تفاوت می کند و این طعم را احساس می کنید. از عدم که برای انسان احساس پیدا نمی شود! مثلاً اگر شما هزار دفعه بگویید که پرتقال شیرین است، باز دهانتان شیرین نمی شود! می گوید:

یعنی دانستن خالی کاری انجام نمی دهد و تا وقتی که آن را نخورده اید، هیچ احساسی نمی کنید. پس وقتی که شما پرتقال را می خورید و این تغییر حالتان را نسبت به قبل و بعدتان احساس می کنید، متوجه می شوید که در اینجا مسئله ای واقع شده است. تمام این مسائل، امور وجودی هستند و نمی توانند عدمی باشند.

بعد وقتی که یک سیب را در دستتان می گیرید، اول این سیب را نگاه می کنید

و می گوید: این قرمز است و با آن نارنجی تفاوت دارد. اینکه این قرمز است، يك امر وجودی است، چون امر عدمی نمی تواند قرمز یا سفید باشد: «لامیز بین الأعدام.» بعد وقتی بو می کنید متوجه می شوید که اصلاً بوی سیب با بوی پرتقال کاملاً متفاوت است. این احساس بو واقعاً وجود دارد و از يك امر عدمی در شما پیدا نمی شود. بعد وقتی این سیب را باز می کنید و در دهانتان می گذارید متوجه می شوید که اصلاً طعمش فرق می کند. پرتقال طوری بود که وقتی در دهانتان می گذاشتید آب می شد، اما سیب آب نمی شود و نیاز به جویدن دارد و ماده اش طور دیگری است؛ لذا می گوید: پس باید ماده اش هم با ماده پرتقال تفاوت داشته باشد. پرتقال بسیار آب دار است ولی خصوصیت سیب تفاوت دارد و اصلاً مزه اش هم ربطی به پرتقال ندارد. مزه سیب يك طور است و پرتقال طور دیگری است. همه اینها امور وجودی ای هستند که يك تعین خارجی تشکیل داده اند و به هیچ وجه ربطی به آن سیب یا پرتقال ندارد.

آیا اینکه ما احساس می‌کنیم که پرتقال و سیب در خارج هستند و آنچه باعث شده است که این دو تا با هم تفاوت پیدا کنند، امور عدمی هستند یا امور وجودی هستند؟ نمی‌توانیم بگوییم امور عدمی هستند، بلکه همهٔ اینها امور وجودی هستند. حالا که امور وجودی هستند پس شما نمی‌توانید بگویید که هر دوی اینها یکی هستند، چون ما اختلاف آنها را می‌بینیم. آن اختلاف بین این دو باعث شده است که ما بر هر کدام از اینها اسم ماهیت بگذاریم؛ اسم این را پرتقال بگذاریم و اسم آن را هم سیب بگذاریم. آن وقت مثلاً این ماهیت باعث می‌شود که قیمت این دویست تومان بشود و آن ماهیت باعث می‌شود که قیمت آن پنجاه تومان بشود، یا این ماهیت باعث خوب شدن مرض می‌شود و آن ماهیت باعث مریض شدن و حتی مردن می‌شود.

امور عدمی باعث نشد که این مسائل و این مجموعه تشکیل بشود، بلکه امور وجودی باعث شد؛ بنابراین نفس وجود، ماهیت می‌سازد، پس ماهیت امری عدمی است و چیزی غیر از وجود

نیست. همان طوری که مرحوم آقا در کتاب توحید

علمی و عینی

می فرمایند: «ماهیت به اعتبار حدّ وجود است.»^۱

به عنوان مثال این وجود یک مقدار شیرینی درست کرده است، شما اسمش را شکر گذاشته‌اید؛ یا یک وجود دیگری شیرینی بیشتری درست کرده است، اسمش را عسل گذاشته‌اید؛ یا یک وجود دیگری قدری ترشی درست کرده است و....

بالأخره از اینها حدّ وجود را ادراک می‌کنید، یعنی مثلاً می‌فهمید که عسل از خربزه شیرین تر است. شما این شیرینی را در وجود خودتان احساس می‌کنید و می‌گویید: اینکه این شیرین تر است به خاطر ماده‌ای است که آن ماده در این بیشتر است. از آن طرف می‌بینید به محض اینکه این خربزه را در دهانتان می‌گذارید به آب تبدیل می‌شود، اما وقتی عسل را در دهانتان می‌گذارید به آب تبدیل نمی‌شود؛ لذا می‌گویید: پس ماده‌ای در آن هست که در این نیست. بعد خربزه را بو می‌کنید و متوجه می‌شوید که اصلاً خربزه بوی دیگری دارد، اما وقتی عسل را بو می‌کنید می‌گویید که مثلاً بوی گیاه یا گل صحرائی

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۱۶۷.

و امثال ذلک می دهد. این حدودی که ما آنها را لمس می کنیم، ماهیت می سازد، یعنی اسم اعتبار حدّ وجود، ماهیت می شود.

بنابراین آن موجود خارجی ای که ما به لحاظ اطلاقی در آن نظر می کنیم، موجودی می شود که قابل انقسام است. اگر ما آن موجود خارجی را در مقام اطلاق لحاظ کنیم - نه به لحاظ شیرین یا ترش بودن، و نه به لحاظ سفت یا نرم بودن، نه به لحاظ مایع یا جامد بودن و نه به لحاظ سفید و سیاه بودن است - یک مفهوم اطلاقی در ذهن ما می آید که از آن تعیین خارجی حکایت می کند، البته تعیین لابشرطی، نه تعیین بشرط لائی.

وجه تمایز لابشرط قسمی از لابشرط مقسمی

تلمیذ: بحث این است که آنچه ما در ذهن داریم اطلاق است و این مفهوم اطلاقی هیچ وقت نمی تواند از آن خارج بیاخارج حکایت کند؛ چون وقتی لابشرط شد، مجتمع مع ألف شرط.

استاد: اتفاقاً خیلی عالی هم می تواند حکایت

کند! شما وقتی که به مادرتان

می‌گویید که برو برای من يك زن بگیر؛ آیا از اول
شکل و قد و قیافه آن زن در ذهنتان بوده است؟! وقتی
که او برای شما يك مخدره مجله‌ای را که الآن در اختیار
شما است گرفت، آیا شما می‌توانید بگویید که آن وقتی
که من به شما گفتم: برو زن بگیر، هیچ وقت از خارج
حکایت نمی‌کرد، بنابراین ما وَقَعَ لم يُقصد و ما قُصدَ
لم يَقع؟!!

به‌طور کلی یک لاشرط مقسمی داریم و
یک لاشرط قسمی داریم. الآن بحث ما در لاشرط
مقسمی است، یعنی وقتی که ما وجود را در نظر
می‌گیریم، بشرط اطلاق در نظر نمی‌گیریم، چون اگر
بشرط اطلاق در نظر بگیریم، آن وقت با تعین
نمی‌سازد. ما در اینجا نفس آن مفهوم را بدون
هیچ‌گونه حیثیتی در نظر می‌گیریم؛ یعنی در اینجا
اصلاً حیثیت تقیدیه و تعنون به عنوان آورده
نمی‌شود.

به‌عنوان مثال می‌گویند: در خارج کسانی که
می‌خواهند ازدواج کنند ولی مورد مناسبی پیدا
نمی‌کنند، عکسشان را در روزنامه و مجله چاپ

می کنند و خصوصیاتشان را بیان می کنند و می گویند:
هر کس که حاضر است [با من ازدواج کند] بسم
الله! شخصی که موردی پیدا نمی کرد گفته بود: هر
موجود دو پایی باشد من حاضر م [با او ازدواج کنم]،
هر کسی می خواهد باشد! همین قدر که توانایی
ازدواج داشته باشد من حاضر م و اشکالی ندارد! این
لابشرط مقسمی می شود. یا من باب مثال وقتی که
شما به والده می گوید: برو برای من زن بگیر، اصلاً
خصوصیاتی در نظرتان نیست؛ بلکه آنچه مدّ نظر
شما است این است که فقط جنبه انوئیّت داشته باشد
و جنبه ذکوریت نداشته باشد. بقیه اش را خود والده
شما با توجه به سلیقه و خصوصیات شما انتخاب
می کند. این را لابشرط مقسمی می گویم که هیچ
جهت اطلاقی در آن لحاظ نشده است.

وقتی که می گوید: مفهوم وجود تقسیم
می شود. بعد اسم این لیوان و این کتاب و این فرش
را موجود می گذارید، در اینجا چه لحاظی کرده اید
که یک لفظ «میم، واو، جیم، واو و دال» را که متشکل
از پنج حرف است، به طور یکسان و بدون کم و زیاد
به این سه تعیین خارجی اطلاق می کنید؟!!

کیفیت حمل وجود بر ماهیات

تلمیذ: حمل وجود بر ماهیات موجوده چه نوع
حملی است؟ آیا وقتی که ما محمول را وجود یا
موجود قرار می‌دهیم، همان محمول لابشرط است
که حمل بر بشرط شیء می‌شود یا نه؟ اگر بگوییم:
نفس وجود لابشرط است، ولی موضوع آن
بشرط شیء است، اشکالش این است که در حمل
اتحاد هوهویتی لازم است ولی در اینجا ما دو تا قید
داریم: یکی لابشرط و دیگری بشرط شیء.

استاد: نه، این حمل لابشرط است و معنا ندارد
که حمل بشرط شیء باشد. من باب مثال وقتی که ما
می‌گوییم: «الکتاب موجودٌ» فقط می‌خواهیم نفس آن
وجود را لحاظ کنیم که الآن بر این کتاب حمل شده
است. این اشکالی ندارد، چون در تطابق با خارج است
که این موجود به حمل شایع تعین پیدا می‌کند.

در حمل اولی ما فقط خود موجود را به عنوان
مطلق در نظر می‌گیریم. من باب مثال وقتی می‌گویید:
«الإنسانُ ما هو؟» می‌گوییم: «الإنسانُ حیوانٌ ناطقٌ.»
یعنی این انسانی که در اینجا موضوع واقع شده است

عبارت است از نفس همان حیوان ناطق، و هیچ تفاوتی در اینجا نیست.

اما من باب مثال وقتی که می‌گویید: «الکتابُ موجودٌ» یا «القرطاسُ موجودٌ»، اگر به لحاظ وجود خارجی باشد، این موجود مصداق برای آن وجود مطلق می‌شود. یعنی در عین اینکه موجود در این حمل، مصداق برای موجود مطلق است، طبیعتی به نحو تساوی از آن انتزاع می‌شود که محمول برای همۀ موجودات واقع می‌شود؛ یعنی وقتی که می‌گویید: «الکتابُ موجودٌ»، شما همین «موجودٌ» در کتاب را بر این فرش حمل می‌کنید و می‌گویید: «الفرشُ موجودٌ» در حالی که منظور شما از این «موجودٌ» وجود خارجی است، نه يك وجود مفهومی. پس در اینجا نفس آن وجود خارجی مورد لحاظ شما است. این همان حمل شایع است.

اینکه شما یک لفظ را در تمام مصادیق به کار می‌برید، از این حکایت می‌کند که این مصداق عبارت از یک مصداق واحدی است که مفهومش

به عنوان اشتراک معنوی - نه به عنوان اشتراک لفظی -

قابل تسرّی برای همه است. به عنوان مثال اگر

شما زید را به‌عنوان مصداق لا تعین در نظر بگیرید و بگویید: «زید آمد»، مفهوم «زید» مورد نظر شما نیست، چون مفهوم زید که نمی‌آید، بلکه خود زید می‌آید. بعد سؤال می‌کنید: «کدام زید را می‌گویید؟» مصداق زید در اینجا مبهم می‌شود. این مصداق مبهم، یک مصداق کلی است؛ یعنی اینکه شما می‌پرسید: «کدام زید را می‌گویید؟» چهار تا زید در نظر شما است: زیدِ حسن، زیدِ حسین، زیدِ تقی و زیدِ خالد. شما در اینجا از این مصادیق متفاوتۀ خارجی، یک مصداق مبهم را انتزاع کرده‌اید که اسم زید را بر روی آن مصداق مبهم گذاشته‌اید.

موجود هم همین‌طور است؛ یعنی شما از تمام این مصادیق خارجی، یک مصداق کلی مبهم تصور کرده‌اید که آن مصداق کلی همان مصداقی است که هم بر خدا حمل می‌کنید، هم بر زید حمل می‌کنید، و هم بر همه حمل می‌کنید. پس در اینجا اشکالی نیست.

تلمیذ: اشکال در تصور آن است، به‌خاطر اینکه مثلاً وقتی یک انسان را تصور می‌کند و می‌خواهد بر

احکام خارجی حمل کند، بالأخره یک انسان جزئی را در ذهنش تصور می کند.

استاد: چنین چیزی امکان ندارد؛ چون هرچه را شما می خواهید بر دو شیء حمل کنید کلی می شود. وقتی که شما شیئی را از دور می بینید که دارد می آید، چه تصویری از آن شیء دارید؟ شما همان جزئی را کلی می کنید. شما بقر و غنم را تصور نمی کنید، بلکه انسان را تصور می کنید؛ آن هم نه مفهوم انسان، بلکه حقیقت خارجی آن را تصور می کنید، و همان حقیقت خارجی را بر تمام افراد زمین منطبق می کنید.

نحوه انطباق وجود بر مصادیقش

تلمیذ: این قابل انطباق بودنش از باب تصور ذهنی نیست، بلکه از باب تعمل عقلی است، و تمام آن اشکال را ساقط می کند.

استاد: بالأخره همین که عقل، آن را تعقل کرده است، آن را از جزئی بودن خارج کرده است، چون همیشه برگشت حمل به ذهنیات و تصورات ذهنی است و در خارج

اصلاً چیزی حمل نمی‌شود. قضیه عبارت است از تعاملات ذهنی شما؛ مثلاً وجود خارجی زید در اینجا وجود دارد ولی چیزی بر او حمل نمی‌شود، مگر اینکه مثلاً تصادفی واقع بشود. زید خارجی ربطی به زید ذهنی شما ندارد؛ زید ذهنی شما در ذهن است و زید خارجی در خارج راه می‌رود و شاید اصلاً از دنیا رفته باشد و شما خبر نداشته باشید. به‌طور کلی قضیه عبارت است از ذهنیات و تصورات و تصدیقات ذهنی. زیدی که شما در ذهنتان می‌آورید، زید ذهنی است، منتها این زید فقط قابل صدق بر یک نفر است؛ این جزئی حقیقی می‌شود. اما اگر بگویید «این زید آمد»، این «آمدن» یک «آمدن» کلی می‌شود، اگرچه جزئی است، ولی این جزئی قابل صدق بر افراد متعدد است؛ چون شما همین نفس هیئت «آمدن» خارجی - نه «آمدن» ذهنی - را بر عمرو و بکر هم حمل می‌کنید. یعنی همین که شما توانستید «آمدن» خارجی را که عبارت از یک هیئت وجودیّه است، بر زید و عمرو و بکر حمل کنید، یعنی آن را از جزئی بودن خارج کرده‌اید

و قابل صدق بر کثیرین شده است، چون اگر جزئی بود فقط مختصّ زید بود. پس چطور شد که شما این «آمدن» را که عبارت از یک وجود خارجی است، بر همه حمل کردید؟! «آمدن» عبارت از یک هیئت مشی به این کیفیت است که باید در ضمن یک انسان متبلور شود؛ اگر آن هیئت در ضمن زید است، چرا همان هیئت را بر دیگری حمل می‌کنید؟!

اما شما نمی‌توانید زن زید را که جزئی و فقط مختصّ زید است، بر عمرو یا بکر حمل کنید و بگویید: زن عمرو است یا زن بکر است. چون او یک امر خارجی و یک تعلق خارجی و یک ارتباط خارجی است.

پس معلوم می‌شود که اصلاً تمام مفاهیمی را که ذهن حمل می‌کند، جنبه جزئی قابل تسری بر همه افراد دارند؛ یعنی یک جنبه سعی به نفس المصداق می‌دهد و در نتیجه آن را به مفهوم تبدیل می‌کند، و وقتی تبدیل به مفهوم شد آن را بر همه حمل می‌کند.

اما ذهن نمی‌تواند مصداق را بر همه حمل کند. به عنوان مثال وقتی که شما می‌گویید که هم این

کتاب بیاض دارد و هم این قرطاس بیاض دارد،
بیاض را کلی گرفته‌اید. اما بیاض این قرطاسی که
الآن در دست من است قابل حمل بر کتاب

نیست، چون این بیاض با این موضوع خارجی اتحاد دارد، ولی درعین حال هم شما می گوید: «الکتابُ أبيض» و هم می گوید: «القرطاسُ أبيض».

به طور کلی وقتی شما انسان را تصوّر می کنید، یک انسان قابل تسرّی تصوّر می کنید. اصلاً به طور کلی هر جنسی را که شما تصور کنید، یک ماهیت قابل اشتراک است. اصلاً کار عقل همین است و اگر نباشد یک قضیه در دنیا ایجاد نمی شود و حتی قابل حمل هم نخواهد بود. به عنوان مثال وقتی شما به دکان پدرتان می روید و می گوید: من برنج طارم می خواهم، آیا این را تصوّر کرده‌اید یا نکرده‌اید؟! اگر شما بروید و بگویید: «به من برنج بده!» و او به شما لپه بدهد، شما می گوید: آقا، این که برنج نیست، این لپه است!

کار عقل این است که در ذهن یک نقطه اشتراک درست می کند، یعنی برنجی درست می کند که هم با طارم می سازد، هم با فریدون کنار می سازد، هم با آملی درجه یک و دو و سه و چهار می سازد، هم با دم‌سیاه می سازد و هم با خارجی و تایلندی و آمریکایی می سازد. این یعنی مفهوم کلی. این برنج

در هیچ جای دنیا کاشته نمی شود و ظرف کاشت این
برنج فقط در ذهن شما است. حالا که ظرف کاشت
این برنج فقط در ذهن شما است پس شما هر برنجی
را که در خارج ببینید می توانید تشخیص بدهید که
این برنج است و لپه و لوبیا نیست. اگر غیر از این
باشد و اگر آن مفهوم برنج حقیقت نداشته باشد باید
شما در مصادیق خارجی اشتباه کنید؛ درحالی که
اشتباه نمی کنید.

شما اسم این مفهوم کلی را هرچه می خواهید
بگذار: علم عقل، افاضه پروردگار، وجود جوهری،
نفس درآکه، حافظه و... ولی بالأخره یک واقعیت
است و انسان قضایا را براساس آن واقعیت ترتیب
می دهد. این دیگر نیاز به تعقل عقلی ندارد و انکارش
انکار بدیهیات است؛ چون حتی بچه هم این کار را
می کند. بچه وقتی که می بیند داخل شیشه سفید
نیست و مثلاً به جای شیر، نوشابه داخل شیشه اش
ریخته اند، به مادرش می گوید: من شیر می خواهم!
این مایع سیاه چیست که به من داده ای؟! یعنی
یک بچه هم بدون هیچ تعقل و تأملی می فهمد که

این شیر نیست؛

چون ماهیتی را در ذهنش به‌عنوان شیر کاشته است که اگر سر شیشه را در دهانش بگذارند و او مزه کند و متوجه شود که شیر نیست و مثلاً ترش است یا سیاه است یا آب است، شیشه را به کنار می‌اندازد، بلکه فقط اگر ببیند شیر است و مزه شیر می‌دهد می‌خورد؛ چون آن شیر را در ذهنش کاشته است و به‌وسیله این کاشت خودش، مصادیق خارجی را تشخیص می‌دهد و درست هم تشخیص می‌دهد.

بنابراین برگشت تقسیم به مفهوم است، و درست است و واقعیت هم هست. مصداق اصلاً قابل تقسیم نیست تا اینکه تقسیم به مصداق برگردد؛ لذا این کتاب قابل تقسیم نیست.

وحدت موضوع فلسفه و عرفان

تلمیذ: پس در اینجا یک مسئله دیگر هم پیدا می‌شود و آن این است که باید تمایزی بین موضوع فلسفه و موضوع عرفان قائل بشویم؛ در عرفان بحث در مورد حقیقت وجود و تنزلات حقیقت وجود است و در فلسفه بحث در مورد مفهوم وجود و

تقاسیم اولیه و ثانویه مفهوم وجود است. لذا بحث امکان و وجوب در فلسفه می‌آید، در حالی که این بحث در عرفان مطرح نمی‌شود.

استاد: نه، اتفاقاً در عرفان هم بحث در مورد مفهوم وجود مطرح شده است.^۱ تنها فرق عرفان با فلسفه در شهود است؛ اما از نقطه نظر مفهومی با همدیگر فرق ندارند. بالأخره عارف هم مظاهر وجود را ادراک می‌کند و بین شیرینی و ترشی فرق می‌گذارد و متوجه می‌شود که این شیرین است و آن ترش است.

«لیس فی الدار غیره دیار» به این معنا نیست که ترش و شیرین و شور و گس را با هم خلط می‌کند و همه اینها را یک چیز می‌داند. اگر این طور بود، در چای به جای شکر، قره قروت می‌ریخت، چون همه یکی است و فرقی ندارد و ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ﴾^۲ است.

امثال مرحوم مطهری در اینجا مرتکب اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند که آن

^۱ از جمله رجوع شود به شرح فصوص الحکم، مقدمه، قیصری، ص ۱۸.

^۲ سوره نور (۲۴) آیه ۳۹.

صوفی یا درویشی که می‌گوید: «بیشتر از یک تعین در خارج نیست» اصلاً تعینات را احساس نمی‌کند؛ در حالی که ما این همه تعین می‌بینیم!^۱

علت قول آن صوفی این است که برگشت تعین را بشرطاً می‌بیند، یعنی به هر چه نگاه می‌کند عکس رخ یار جلوه‌گر است. اما نمی‌تواند بگوید که این عکس رخ یار که جلوه‌گر است، دروغ است؛ چون اگر دروغ است پس چرا به جای دوغ، آب نمی‌خورد؟! اگر دروغ است پس چرا برای دفع صفرا به جای سکنجبین، عسل نمی‌خورد؟! همان عکس رخ یار که در اینها جلوه‌گر شده است، آثار متفاوتی به وجود آورده است. لذا ماهیت را احساس می‌کند و می‌فهمد که این ماهیت این خاصیت را دارد و آن ماهیت آن خاصیت را دارد؛ در حالی که می‌دانیم همه ماهیات اعتباری هستند و اصل حقیقت یکی است.

اختلاف آثار و عوارض و تعینات موجب نمی‌شود که انسان از تعین رفع ید کند؛ یعنی در عین اینکه تعین را می‌بیند و ترتیب اثر می‌دهد و بر این

^۱ مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۲۴۳.

اساس، تربیت می‌کند و تشریح و تکلیف می‌آورد؛ ولی در عین حال در همهٔ عالم بیشتر از یک حقیقت نمی‌بیند.

عرفان و فلسفه باهم فرقی نمی‌کنند و یکی هستند، الا اینکه عرفان شهود و وجدان است، یعنی عارف تعین را می‌بیند، ماهیت را می‌بیند، مفهوم کلی را می‌بیند و همهٔ چیزهایی که در فلسفه است عارف در قلب و وجدانش می‌بیند، ولی فیلسوف در ذهنش می‌بیند؛ لذا اصلاً تفاوتی ندارند.

رابطهٔ وجود و ماهیت و امکان

تلمیذ: آیا تقسیم وجود به ممکن و واجب با اصالة‌الماهية سازگارتر است؟

استاد: اصلاً به‌طور کلی همین‌که شما در مورد ممکن و تعینی بحث می‌کنید که هنوز تحقق ندارد و صورت پیدا نکرده است و نیاز به علت دارد، برگشت این بحثان به ماهیت است؛ ولی چون ماهیت یک امر عدمی است، خواهی نخواهی به

وجود برمی‌گردد. شما نمی‌توانید این را انکار کنید که وجود است که دارد خودش را به این شکل برمی‌گرداند، نه ماهیت. ما اسم این تبدل وجود را امکان می‌گذاریم. بله، امکان به نفس وجود بر نمی‌گردد، بلکه به تبدلی از وجود برمی‌گردد که ماهیتی از آن تبدل انتزاع می‌شود که ما به آن ماهیت، ممکن بالذات می‌گوییم، یعنی وجوب بالغیر، در قبال وجوب بالذات.

بالآخره برگشت همهٔ اینها به وجود است؛ منتها اگر این وجود را بدون هیچ‌گونه تبدل و تغییری نگاه کنیم، هیچ بحثی در آن نمی‌ماند و فقط یک وجود صاف و آرام در مقام ثبوت است که نه وجوب بر آن حمل می‌شود و نه امکان بر آن حمل می‌شود. البته به خاطر انتزاع وجوب از ذات و به جهت تساوی وجود و وجوب، وجوب بر آن حمل می‌شود. بر چنین وجودی نه علت و معلول حمل می‌شود و نه أسود و لا أسود حمل می‌شود، چون در مقام ثبوت هیچ تغییر و تبدلی نیست، بلکه فقط یک حقیقت بحت و بسیطی است که هیچ عرضی بر آن عارض و طاری نشده است.

همین که این وجود بخواهد یک بال تکان
بدهد و این طرف و آن طرف بشود، یک دفعه همین
این طرف و آن طرف شدن، این اوضاع را پیش
می آورد؛ یک بال تکان می دهد و یکی علت می شود
و دیگری معلول می شود، یک بال دیگر تکان
می دهد و یکی مجرد می شود و دیگری ماده می شود،
یک بال دیگر تکان می دهد و یکی عقل می شود و
دیگری نفس می شود، یک بال دیگر تکان می دهد و
یکی نبات می شود و دیگری جامد می شود، یک بال
دیگر تکان می دهد و یکی روح می شود و دیگری
بدن می شود. آن وقت آنچه که بدن شد، یکی سیاه
می شود و دیگری سفید می شود، یکی وزنش زیاد
می شود و دیگری وزنش کم می شود، یکی دارای این
خصوصیت می شود و دیگری دارای آن خصوصیت
می شود.

ما از این تغییراتی که هست، انتزاعاتی
می کنیم: یکی را اینجا می گذاریم و دیگری را آنجا
می گذاریم، بعد تفاوت این و آن را با هم می سنجیم
و بر این، اسم ماهیت می گذاریم و بر آن هم اسم

ماهیت می گذاریم و می گوئیم: اینکه الآن به وجود

آمده است تعین وجود است و با خود اصل وجود دارای دوگانگی است؛ یعنی دو حالت قبل و بعد اینها سنجیده می‌شود و حقیقتی که بین هر دوی اینها هست سنجیده می‌شود و با توجه به این انتزاع، اسم این را وجود می‌گذاریم و اسم آن دو حالتش را ماهیت می‌گذاریم. آن چیزی که قبلاً در یک حالت بوده است وجود می‌شود و این چیزی که الآن به حالت دیگری درآمده است ماهیت می‌شود. دوباره اینها را با هم می‌سنجیم، یکی علت می‌شود و دیگری معلول می‌شود، یکی ماده می‌شود و دیگری مجرد می‌شود، یکی جنس می‌شود و دیگری فصل می‌شود. همه اینها به خاطر تبدلات وجود است؛ لذا اگر وجود از اول تبدلی نداشت، این اوضاع هم نبود، یعنی نه علتی بود و نه معلولی، نه ماده‌ای بود و نه مجردی.

بنابراین ماهیت عارضی از عوارض وجود است که نفس آن عارض هم خود وجود است، نه اینکه وجود مثل موضوعی است که قبلاً تحقق خارجی داشته است و بعد ماهیت می‌خواهد بر آن

عارض شود، بلکه ما از تبدل و تعین خود آن وجود و از سنجیدن حالت قبل و بعد آن وجود، امکان ذاتی را انتزاع می‌کنیم، امکان استعدادی را انتزاع می‌کنیم، قوه را انتزاع می‌کنیم، فعلیت را انتزاع می‌کنیم، هیولا را انتزاع می‌کنیم و ماده را انتزاع می‌کنیم. همه اینها به خاطر تبدلاتی است که او در خودش دارد ایجاد می‌کند. ما برای هر تبدلی یک اسم خاص می‌گذاریم که با اسم دیگری فرق می‌کند. اسم‌ها دیگر تفاوت پیدا می‌کنند و انسان براساس آن اسم‌ها ترتیب اثر می‌دهد: ترتیب اثری روی جماد می‌دهد که روی نبات نمی‌دهد، و ترتیب اثری روی حیوان می‌دهد که روی نبات و جماد نمی‌دهد. همه اینها درست است و از خواص خود ذات وجود است که خود ذاتش این خواص را برای خودش ایجاد کرده است. بنابراین امکان ذاتی به ماهیات برمی‌گردد و اصل و منشأ امکان ذاتی عبارت از ماهیت است، و انتزاع خود ماهیات از وجود است؛ پس برگشت همه اینها به وجود است.

این بحث امکان و وجوب از اوصاف و

عوارض انتزاعی از ذات وجود به لحاظ

تبدل و عدم تبدل و به لحاظ تغیر و عدم تغیر است. آن وقت بحث علیت و معلولیت هم از همین جا پیدا می شود.

تلمیذ: اگر ما از اول، تقسیم وجود را به واجب و ممکن به هم بزنییم و بگوییم: وجود یا بالذات است و یا بالغیر است، دیگر بهانه به دست منکرین فلسفه و قائلین به اصالة الماهية نمی افتد که بگویند: یک ممکن الوجود داریم و یک واجب الوجود داریم. استاد: حقیقتش یکی است و فرق نمی کند؛ یعنی وجوب بالغیر، همان امکان ذاتی است که وجوبش را از غیر گرفته است، پس در ذات خودش ممکن بوده است.

تلمیذ: این تفسیر بنا بر نظر قائلین به اصالة الوجود است. آیا قائلین به اصالة الماهية اینها را جدا می دانند؟

استاد: اصالة الماهية نسبت به ماهیت قائل به تأصل است؛ اما نسبت به خود خدا قائل به ماهیت نیست، بلکه در خدا قائل به وجود است و می گوید که ماهیت نمی تواند در آنجا راه پیدا کند. آن وقت در آنجا بحث می شود که چطور ممکن است که علت،

غیر از خودش را افاضه کند؟! یعنی در بحث اصالةالماهية که وجود، مبدأ اول است آیا ممکن است که وجود افاضه ماهیت کند؟! آن وقت بحث جعل را مطرح می کنند و می گویند: جعل را افاضه کرده است. حالا در آنجا باید ببینیم که جعل چیست؛ [چون] ما غیر از وجود و ماهیت چیز دیگری احساس نمی کنیم.

رابطه تشخیص و وجود

تلمیذ: [آیا قاعده] «الشیءُ ما لم یَتَشَخَّصْ لم یوجَد»

مخصوص به وجود خارجی است یا شامل وجود ذهنی هم می شود؟

استاد: هر چیزی که اسم وجود بر آن باشد باید

تشخیص پیدا کند؛ پس در وجود ذهنی هم همین طور

است و فرقی نمی کند و تشخیص ذهنی دارد. البته هر

وجودی تشخیص مناسب با خودش را دارد. لذا آن

[تشخیصی] که در ذهن هر کسی هست، با [تشخیص

ذهنی] دیگری فرق می کند.

تلمیذ: وجود ذهنی به لحاظ وجودش تشخیص

دارد، اما اگر ما بخواهیم به

لحاظ مفهومی آن را لحاظ کنیم تشخیص لحاظ
نمی‌شود.

استاد: بله، در جنبه حکایاتی اش درست است.

لذا تشخیص این وجود ذهنی در وعاء دهر باقی
می‌ماند؛ یعنی شما در روز قیامت می‌بینید که آن
خطوری که در ذهن شما آمده بود در آنجا ثبت شده
است، یعنی این تشخیص در آنجا حضور دارد. هرچه
شما در ذهن می‌آورید، مثلاً کلی تصور می‌کنید،
جزئی تصور می‌کنید، لا بشرط تصور می‌کنید، غیبت
تصور می‌کنید، تهمت تصور می‌کنید، صدق تصور
می‌کنید و کذب تصور می‌کنید، همین که اینها را
تصور می‌کنید، در پرونده ثبت می‌شود و در وعاء
دهر وجود دارد. من باب مثال شما در روز قیامت
می‌بینید که چنین تصویری نسبت به رفیقتان کرده‌اید.
این تصور ذهن است و چیز دیگری نیست. [به شما
می‌گویند:] چرا چنین تصویری کرده‌ای؟!

اصلاً براساس همین تصور، تبدل حال پیدا

می‌شود. این را چه کار می‌کنید؟! اصلاً تا تشخیص

پیدا نکند که موجب تبدل و تغیر نمی‌شود. پس

تشخیص نسبت به تصور ذهنی هم وجود دارد.

به‌طور کلی تشخیص سعی و غیر سعی است،
و تشخیص مجرد و مادی است. جالب این است که
همه این تشخصات هم یک تشخیص دارند که همان
وجود اطلاقِ ساری و جاری در همه است که آن
وجود بشرط‌لایی است؛ یعنی در باطن تمام این
تشخصاتی که ما الآن می‌بینیم، مثل در، دیوار، منبر،
کتاب، دفتر و... چیزی هست که عبارت از وجود
حق است.

لذا آن کسی که می‌گوید: «هر جا نگریم عکس
رخ یار جلوه‌گر است» تشخیص یار را در این
عکس‌ها مشاهده می‌کند، بدون اینکه این شخص
حتی به اندازه ذره مثقالی روی این عکس‌ها حساب
باز کند. من باب مثال یک پرده سینمایی هست که
شما در آن پرده عکس‌هایی را می‌بینید، مثلاً می‌بینید
اسبی در اینجا حرکت می‌کند، شخصی شمشیر
می‌زند، زمینی هست یا کوهی هست. شما همه اینها
را در اینجا مشاهده می‌کنید و واقعاً خیال می‌کنید که
اینها عکس هستند. اما اگر سرتان را برگردانید، آن
دستگاهی

را که دارد کار می کند و نوری را که از آن دستگاه خارج می شود می بینید. اگر آن نور بایستد، هیچ نوری نیست پس هیچ عکسی هم نخواهد بود، و به محض اینکه دوباره آن نور راه بیفتد عکس روی پرده را می بینید. نوری که از آنجا در می آید به اندازه یک ذره است، ولی وقتی که به پرده می رسد چهار متر در پنج متر را شامل می شود و بیست متر مربع می شود. این همان قضیه مخروط است؛ یعنی هر مقداری که آن نور جلو می آید، شعاع پیدا می کند تا وقتی که به آنجا می رسد و بیست متر مربع می شود، اما وقتی که از خود آن سوراخ دستگاه خارج می شود به اندازه یک سر سوزن است.

تمام این حقایق عبارت است از همان سر سوزن. به آن سر سوزن مقام اجمال می گویند، و به آنچه در بیرون وجود دارد مقام تفصیل می گویند. مراتب کثرت همین است. آن وقت این سر سوزن در هر مرتبه تشخیصی دارد؛ آنجایی که هست تشخیص به اندازه سر سوزن است، یک متر جلوتر تشخیص بیشتر می شود، دو متر جلوتر تشخیص بیشتر

می‌شود، به پرده که می‌رسد یک‌دفعه بیست متر مربع می‌شود.

تلمیذ: می‌توان گفت که تمام موجودات با تشخیصشان در ذات هستند، متناهی متناسب با مقام ذات؟

استاد: نه‌خیر، اصلاً هیچ تشخیص و تناسبی از موجودات در مقام ذات لازم نیست. الآن مثلاً این کتاب به همین کیفیتش متناسب با ذات است و اگر تناسب نداشته باشد بینونیت حاصل می‌شود. این بینونیت از کجا آمد، درحالی‌که چیزی غیر از ذات نیست؟! لذا آن بحثی که من مطرح کردم که ماده در عین ماده بودن مجرد است، در اینجا به‌درد می‌خورد. در اینجا هیچ تفاوتی نیست، تفاوت فقط در صورت است و بین صورت و حقیقت هیچ فرقی وجود ندارد.

رابطه مجرد و ماده

این بحث سنخیتی که مطرح کرده‌اند و عقول عشره را درست کرده‌اند، اشتباه است؛ چون اینها خیال می‌کنند که یک شیء مادی با ذات که مجرد است در تنافی است. آنها مسئله سنخیت را به این

کیفیت بیان کرده‌اند:

این آهن و فولاد با ذات پروردگار که مجرد

محض است چه نسبتی دارد؟!؟

این خدایی که این قدر لطیف است، با این چیزهای زمخت مثل چغندر که این قدر سفت است چه نسبتی دارد؟! پس باید یک سلسله مراتب طی شود تا در آن سلسله مراتب کم کم این را زمخت و سفت کند، لذا ما به علت نیاز داریم. آن علت پایین تر قدری زمخت تر و سفت تر و خشن تر است. وقتی به عالم مثال می رسد که دارای صورت تامه است و لباس مثالی دارد، این مثال می تواند ماده را خلق کند. در واقع عالم مثال، پل ارتباطی بین ماده و مجرد است و به همین جهت است که به آن «برزخ» می گویند. این پل ارتباطی است که از یک طرف به مجرد وصل است و از طرف دیگر به ماده وصل است تا این ماده از آن مجرد ارتزاق کند. اما این مسئله مربوط به سنخیت نیست. چون اگر ما سنخیت را برداریم اصلاً شرک و کفر لازم می آید و به اندازه تک تک افراد، خدا و آلهه به وجود خواهد آمد. این ماده همان مجرد است، منتها صورت ماده را به خود گرفته است؛ اما صورت به خود گرفتن، آن را از حقیقت مجردش خارج نمی کند.

اینکه مدّ دارد و کشیدنی است و قابل

کون و فساد است و در زمان واقع می‌شود، به خاطر این است که دارای ماده است و از این نظر به آن «ماده» می‌گویند.

تلمیذ: بالأخره این کثرات کجا می‌روند؟! آیا حقیقی است یا حقیقی نیست؟

استاد: کثرت حقیقی است، ولی استقلالی نیست؛ حقیقی با استقلالی دو تا است، و همه اشکال در همین است. کثرت، کثرت حقیقی است. اگر حقیقی نباشد اصلاً تمام زندگی عالم به هم می‌خورد، اصلاً ما احساس می‌کنیم که این واقعیت با این واقعیت دو تا است و این تعین با این تعین دو تا است. همه این کثرات، کثرات واقعی هستند و این واقعیت از نفس وجود به وجود آمده است، پس غیر از وجود چیزی نیست؛ نه اینکه این کثرات باعث می‌شود که وجود هم متکثر شود تا شما اشکال کنید که وجود یک حقیقت واحده است و قابل تکثر و تقسیم نیست. در اینجا خود نفس وجود، صورت به خود می‌گیرد و در خودش تبدل و تغیر به وجود می‌آورد؛ یعنی خودش به وجود می‌آورد و خودش

برمی گرداند، خودش کشش می دهد و خودش جمع

می‌کند، خودش بسط می‌دهد و خودش اجمال می‌آورد. همه اینها کار خود وجود است. ما اسم بسطش را کثرت می‌گذاریم و اسم جمعش را وحدت می‌گذاریم. پس نمی‌توانیم بگوییم که بسط کردنش واقعی نیست و دروغ است؛ چون دارد بسط می‌کند.

به‌عنوان مثال وقتی شما دو کیلو پرتقال می‌خرید، شیرین‌هایش را جدا می‌کنید. اگر همه اینها دروغ است چرا در هم نمی‌ریزید؟! بنابراین کثرت واقعیت دارد، مزه شیرینی و مزه ترشی واقعیت دارد، تلخی و شوری واقعیت دارد، بی‌مزگی واقعیت دارد، قرمزی و سفیدی و سیاهی واقعیت دارد؛ منتها مسئله این است که واقعیتش چیزی جز وجود نیست.

پس کثرت، کثرت واقعی است و آنهایی که گفته‌اند: «کثرتی وجود ندارد» خواسته‌اند استقلالش را دفع کنند؛ اما اصل کثرت را نمی‌شود دفع کرد، چون یک مسئله واقعی است. زید و عمرو واقعیت دارند، والا همه چیز وهم و خیال می‌شود. مکاتب

پوچ‌گرایی و نیهیلیسم و اگزیستانسیالیسم ناشی از این است که کثرت را نفی کرده‌اند و گفته‌اند: «هیچ چیزی وجود ندارد و در خارج هیچ تعینی نیست.»^۱

تلمیذ: آیا این اجمال و تفصیلی که فرمودید، در هر عالمی وجود دارد؟ یعنی مثلاً وجود مثالی هم یک وجود اجمالی دارد و یک وجود منبسط و پخش دارد؟

استاد: بله، در هر عالمی وجود دارد. وجود اجمالی حقیقتی که در مثال می‌آید، در عالمی بالاتر از مثال است که برزخ بین مثال و ملکوت است؛ عالمی است که نه معنای صرف است و نه مثال صرف است. به‌عنوان مثال شما در خواب گاهی اوقات خود زید خارجی را می‌بینید و با او صحبت می‌کنید یا دیوار و درخت و باغ و بوستان و... را می‌بینید، و گاهی اوقات معنا به شما الهام می‌شود. این دو تا اصلاً با هم تفاوت دارند. اگر آن زید را ببینید، این عالم مثال است. اگر معنا را ادراک کنید، عالم معنا است. اما گاهی اوقات ممکن است در

^۱ رجوع شود به مجموعه آثار شهید مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ج ۲۵، ص ۵۳۳.

خواب یا در بیداری حالی برای انسان پیدا شود

که بین معنا و صورت است، یعنی آن معنا در یک ظرف شکل نمی‌گیرد. من باب مثال اگر شما در خواب ببینید که در آبی شنا می‌کنید، این آب عبارت از نور است، یا اگر ببینید که شیر می‌خورید، این شیر حکایت از علم می‌کند؛ یعنی آن معنای علم در صورت مثالی شیر جلوه می‌کند و آن نور در صورت مثالی آب جلوه می‌کند. حالا اگر احساس کنید که بدون اینکه شیری بخورید دارد به شما علم افزوده می‌شود، یا بدون اینکه خودتان را در آب احساس کنید، آن نور دارد بر شما تجلی می‌کند، این می‌شود آن معنا بدون صورت، یعنی در اینجا دیگر صورت نیست.

گاهی اوقات خواب می‌بینید که در آب شنا می‌کنید و آن حالت معنوی و حالت نور را هم احساس می‌کنید، لذا وقتی از خواب بلند می‌شوید خیلی شاد و خندان هستید، در حالی که در آب شنا کردن که شادی و خنده ندارد. همین شنا کردن در آب و دیدن صورت مائیه موجب می‌شود که آن جهت نوری که در آن هست و به این صورت درآمده است، در شما تأثیر بگذارد. لذا وقتی که از خواب

بلند می‌شوید حال بهجت و سرور دارید. این حال انبساط به‌خاطر آن نوری است که به صورت آب درآمده است و شما در آن آب شنا کرده‌اید.

یک وقت بدون اینکه آبی ببینید احساس نور و انبساط می‌کنید، مثلاً در حال نماز خواندن یا قرآن خواندن نوری را احساس می‌کنید و می‌گویید: به‌به، چقدر خوشحالم!

یک وقت شما همین معنا را احساس می‌کنید، اما احساس می‌کنید که نه معنا است و نه صورت است؛ این یک ابهام و اجمال از حقیقتی است که در مثال می‌آید. البته این خیلی معنای ظریف و دقیقی است!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و یکم: تعریف امور عامه (۱)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

و الصَّلَاةُ عَلٰی خَیْرَةِ اللّٰهِ الْمُنْتَجِبِیْنَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

و اللَّعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ

مراد از وجود در موضوع فلسفه

بحثی که راجع به مسئله وجود و موجود بود

تمام شد. ما حاصل مطلب این بود که وجود یا مفهوم

است یا مصداق است. به عبارت دیگر، اگر ما وجود

را به معنای مفهوم بدانیم این همان جنبه عروض و

حدوثی یک حقیقت بر یک ماهیت می شود؛ سواءً

اینکه آن ماهیت عین همان وجود باشد که در مورد

خداوند متعال است، یا جدای از آن ماهیت باشد که

در مورد بقیه ممکنات است. اما اگر وجود را به

معنای مصداقی بدانیم، یعنی وجود عبارت از

نفس الحقیقه باشد که عارض می‌شود و جنبه حقیقتش لحاظ می‌شود، در این صورت دیگر به این وجود نه می‌توان مصدر گفت و نه اسم مصدر، بلکه مقوله‌ای فراتر و بالاتر از این دو مقوله خواهد بود که نه جنبه عروض در آن لحاظ می‌شود تا بتوانیم بگوییم مصدر است و نه نتیجه‌الفعل می‌باشد تا اسم مصدر باشد.

مصدر عبارت است از تغیر و تبدل و حدوث. نتیجه‌الفعل عبارت است از تعیین یک شیء خارجی به واسطه حدوث یک امر در خارج؛ یعنی چکیده و ماحصل این عمل و فعلی که از متکلم سر زده است. فرق مصدر و اسم مصدر در نتیجه و نفس التحوّل است، یعنی به نفس التحوّل و التبدل که زدن است مصدر می‌گویند و به

نتیجه‌اش که همان درد محقق خارجی است
اسم مصدر می‌گویند؛ مثلاً به نفس گفتن، قول
می‌گویند و به نتیجه‌اش گفتار می‌گویند.

لذا چون وجود مقوله‌ای مافوق این دو است
- یعنی نه جنبهٔ تبدل و حدوث می‌تواند معرف وجود
باشد و نه نتیجه‌الحدوث می‌تواند معرف وجود
باشد - بنابراین به وجود نه می‌توانیم مصدر بگوییم
و نه اسم مصدر.

پس وجود عبارت است از يك حقیقت خارجی
که همان نفس ذات و شیئی است که مساوی با وجود
است. البته این در صورتی صحیح است که منظور از
وجود، وجود اطلاقی باشد؛ اما اگر منظور از موجود
ذاتٌ ثبت له الوجود باشد، دیگر در اینجا موجود با
وجود از نقطه نظر مفهومی تفاوت پیدا می‌کند و آن
تفاوت دلالت بر ثبوت ذاتٌ ثبت له الوجود می‌کند که
آن ذات عبارت است از ماهیت.

البته اینکه ذاتٌ ثبت له الوجود به معنای تقدم
طبعی ذات بر موجود باشد غلط است؛ بلکه این ذات
در واقع نفس همان وجود است، منتها نفس وجودی که

مقید است، و به لحاظ ربط آن قید با آن مقید است که ما ماهیت را انتزاع می‌کنیم و آن را از سایر موجودات دیگر تمیز می‌دهیم.

اقسام اولیة وجود

غشاوة و همیة و ازاحة عقلیة:

لما تیقنت أنّ الفلسفة الأولى باحثه عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأولى، أى التى يمكن أن يعرض للموجود من غیر أن یصیر ریاضیاً أو طبیعیاً، و بالجملة أمرًا متخصص الإستعداد لعروض تلك الأقسام، سواءً كانت القسمة بها مستوفاة أم لا؛

«از آنجایی که ما متوجه شدیم که فلسفه اولی از احوال موجود بما هو موجود (نه موجود به لحاظ تجرّدش و نه موجود به لحاظ طبعش) و از اقسام اولیّه موجود بحث می‌کند، آن اقسامی که ممکن است عارض بر موجود شوند بدون اینکه موجود، موجود ریاضی یا موجود طبیعی بشود (یعنی بدون اینکه جنبه ریاضی یا جنبه تعلیمی یا جنبه طبیعی آن که همان جسم و ماده بودن آن است، در نظر گرفته شود.)»

در اینجا «امرًا» عطف بر «ریاضیاً» است:

«و بالجمله، بدون اینکه امری عارض بر این اقسام

بشود که استعدادش مختصّ به این اقسام و مخصوص

آنها است.»

این اقسام به لحاظ آن خصوصیت استعدادی

می آیند که استعداد برای بعضی اقسام خاص است،

مثلاً سواد و بیاض به لحاظ خصوصیت استعدادی ای

که در جسم است می آیند؛ لذا اینها داخل در فلسفه^۱

اولی نخواهند بود.

«حالا ما کاری نداریم و اشکالی به هم نمی‌رساند

که این موجود را که به این اقسام تقسیم می‌کنیم

قسمت مستوفی باشد یا نباشد.»

البته در پایین، مرحوم علامه اشکالی کرده‌اند^۱ که

محلّ تأمل است.

و ربما كانت القسمة مستوفاة و الأقسام لاتكون أولية؛ «چه‌بسا تقسیم مستوفی است ولی

اقسامش اولیه نیستند.»

می‌خواهد بگوید که ما در بند استیفا یا

عدم استیفای اقسام نیستیم؛ بلکه ما در بند این هستیم

که وقتی می‌خواهیم موجود را به اقسام اولیه تقسیم

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸، تعلیقه ۲.

کنیم، آن اقساممان درست باشد و در آنجا خلاف نرفته باشیم. من باب مثال فرض کنید که ما موجود را به سواد و لا سواد تقسیم کنیم و بگوییم: «الموجود إما أسود أو لا أسود.» الآن این تقسیم مستوفی است و شامل همه موجودات می شود و واقعاً منحصر است و دائر مدار بین سلب و ایجاب است و این حصر، حصر عقلی است؛ اما این تقسیم مربوط به طبیعات می شود، نه مربوط به موجود بپاهو موجود.

البته اگر اسود و لا اسود به عدم و ملکه باشد، ممکن است شما بگویید که در اینجا تقسیم به سواد و عدم سواد مستوفی نیست، چون مخصوص به طبیعات است. اما اگر اسود را کلی بگیریم، یعنی لا اسود به سلب المطلق باشد، شامل همه می شود، هم شامل مجردات می شود و هم شامل واجب بالذات می شود، چون واجب بالذات هم لا سواد است.

این مثل همین بحثی است که اخیراً در اینجا مطرح کرده‌اند و می‌گویند: «در مسئله تناقض می‌شود شقّ ثالثی برای آن فرض کرد!» اینها واقعاً چقدر نفهم هستند! اینها در اینجا خلط کرده‌اند و من باب مثال می‌گویند: آیا یکشنبه سبز است؟

- نه، یکشنبه سبز نیست!

- پس حالا که سبز نیست باید قرمز باشد!

- نه، یکشنبه قرمز هم نخواهد بود!

درحالتی که در اینجا اگر سبز و عدم سبز، یا بیاض و عدم بیاض را به عنوان ملکه و عدم ملکه اخذ کرده باشند - یعنی شیئی که من شأنه آن یكون بیاضاً و لکن لایكون بیاضاً - بنابراین در اینجا یکشنبه نه بیاض است و نه عدم البیاض، به خاطر اینکه بیاض و عدم بیاض از مقوله کیف و مبصرات است، ولی یکشنبه اصلاً از این مقوله خارج است و از مقوله زمان است، و این دوتا به همدیگر مربوط نیستند.

ولی اگر ما بیاض و عدم بیاض را به عنوان سلب و ایجاب مطلق بگیریم که همان تناقض است، یکشنبه لا بیاض است؛ و این هیچ اشکالی ندارد و

هیچ رفع تناقضی در اینجا لازم نیست، چون تناقص در اینجا موجود است و رفع تناقض هم محال است. بنابراین یکشنبه جزء لا بیاض است به عنوان سلب مطلق، نه به عنوان ملکه و عدم ملکه.

بنابراین اگر ما کیف را به لحاظ عروضش بر موضعی در نظر بگیریم که شأن آن موضع این است که این لحاظ را داشته باشد، در اینجا دیگر باید به موضع و به موضوع نظر بکنیم؛ یعنی باید بینیم آن موضوعی که این عرض بر آن عارض می‌شود، چه موضوعی است: اگر موضوعی مثل مجردات است که اصلاً شائیتی برای عروض این بیاض و عدم بیاض ندارد، پس اصلاً از مقوله بحث خارج است و اصلاً این بحث در آنجا نمی‌آید و داخل در مقوله دیگری است، و بیاض و عدم بیاض مخصوص به موضوعاتی می‌شود که متخصص الاستعداد برای این عروض هستند. اما اگر منظورمان از لا بیاض، لا بیاض مطلق باشد، می‌توانیم بگوییم که مجردات هم لا بیاض هستند، و

اشکالی ندارد. پس می‌گوییم: امتناعیت ارتفاع
نقیضین به حال خودش باقی می‌ماند.

فلا یكون البحث عنها من الفنّ الأعلى، بل یكون من
العلم الأسفل، كقسمة الموجود إلى الأسود و اللأسود
بالسلب المطلق.

«اگر اقسام اولیه نباشد بحث از فنّ اعلیٰ نیست
(بلکه مربوط به طبیعیات و ریاضیات و امثال ذلک
می‌شود) و این از علم اسفل است (و اصلاً برای
ما فایده‌ای ندارد)؛ مثل تقسیم موجود به اسود و
لا اسود به سلب مطلق (که در اینجا
متخصص الاستعداد است و با اینکه تقسیم
مستوفی است، ولی برای ما فایده‌ای ندارد، چون
مربوط به طبیعیات است).»

فتأمل في ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامة التي يبحث
عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين، بل تحيروا في موضوعات سائر العلوم، كما سيظهر لك.

«شما در این مسئله تأمل کن و تعجب کن [از
کسانی که کلامشان] در تفسیر امور عامه‌ای که از
آن در یکی از دو فلسفه الهی (یعنی الهیات
بالمعنی الأعم، نه الهیات بالمعنی الأخص)
[بحث می‌شود، اضطراب دارد]؛ بلکه اصلاً اینها
در موضوعات علوم دیگر متحیر شده‌اند که
موضوعات آن علوم را چه چیزی قرار بدهند!
[همان‌طور که به‌زودی برای تو روشن خواهد
شد.]»

در اینجا تعاریفی برای امور عامه شده است که مرحوم آخوند اشکالاتی بر آن تعاریف وارد می‌کند.

تعریف مؤلف از امور عامه

ایشان می‌گوید:

امور عامه عبارت است از عوارض ذاتیه و اوصافی که برای موجود است و اختصاص به وجودی دون وجودی ندارد، بلکه این عوارض به لحاظ نفس موجود و خود وجود حمل می‌شوند؛ اما نه به لحاظ یک خصوصیت خاص، نه به لحاظ طبیعت موجود و طبع بودنش، نه به لحاظ مجرد بودن موجود، نه به لحاظ اسود یا ابیض بودن موجود و نه به لحاظ ریاضی بودن یا طبیعی بودن موجود.

مثل اینکه ما بحث می‌کنیم از اینکه آیا وجود

مشترک معنوی است یا نه؟ آیا مشکک

است یا نه؟ آیا وجود اصالت دارد یا ماهیت
اصالت دارد؟ آیا وجود قائم بالغیر است یا قائم به
ذات خودش است؟ آیا ممکن است یا واجب است؟
آیا به ممکن و واجب تقسیم می شود یا نمی شود؟ و
امثال ذلک.

اینها عوارض ذاتیه و انتزاعاتی است که از
نفس وجود یا به عبارت دیگر از موجود
بما هو موجود انتزاع می کنیم، و در اینجا به
خصوصیت و تحیت وجود به یک حیثیت خاص
کاری نداریم؛ چون اگر این طور باشد، وجود
اختصاص به یک علم خاص پیدا می کند.

فرض کنید اگر بگوییم: «آیا این موجود زبر
است یا نرم است؟» اصلاً مجردات از بحث خارج
می شوند و فقط مخصوص ماده می شود، یا اگر
بگوییم: «آیا طبع این موجود سرد است یا گرم
است؟» مخصوص علم پزشکی و طب می شود که
آیا طبع این گیاه و دارو سرد است یا گرم است، و یا
اگر در مورد اجرام و اجسام تعلیمیه سؤال کنیم،
بحث به ریاضی بودن موجود تعلق می گیرد، نه به
نفس موجود.

به عبارت دیگر، آنچه ما در فلسفه اولی و امور عامه از آن بحث می‌کنیم عبارت است از احوال و انتزاعات و اوصاف و عوارضی که بر خود موجود من حیث هو موجود در اینجا حمل می‌شود.

تعریف اول مشهور برای امور عامه

فلاسفه تعاریف و تفاسیری برای امور عامه بیان کرده‌اند:

بعضی گفته‌اند:

فإنَّهم فسَّروا الأمور العامة تارةً بما لا يختصُّ بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب و الجوهر و العرض.

«در یک تعریف، امور عامه را تفسیر کردند به آن عوارضی که به یک قسم از اقسام موجود اختصاص ندارد، بلکه همه را در بر می‌گیرد. اقسام موجود سه تا است؛ یا واجب است یا جوهر است یا عرض است، و غیر از اینها نیست، (عدم هم از اقسام موجود نیست.)»

یعنی اگر شما کل عالم وجود را در نظر بگیرید، یا واجب است که خداوند متعال است، یا جوهر است و یا عرض است.

نقد مؤلف بر تعریف اول امور عامه

فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر و العرض، فإنّ الجسم التعليمی يعرض المادة، و السطح يعرض الجسم التعليمی، و يعرضه الخط؛ و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الأعراض.

«این تعریف نقض می شود به کمّ متصل که هم عارض بر جوهر می شود و هم عارض بر عرض می شود. پس جسم تعلیمی عارض بر ماده می شود، سطح هم عارض بر جسم تعلیمی می شود، خط هم عارض بر سطح می شود، بنابراین کمّ متصل همه اینها را در بر می گیرد؛ چون کم، هم عارض بر خط می شود و هم عارض بر جسم تعلیمی می شود و هم عارض بر سطح می شود، و جسم تعلیمی هم عارض بر جسم طبیعی می شود، بنابراین کم عارض بر هر دو قسم جوهر و عرض می شود.»

مرحوم آخوند می فرمایند: اگر ما امور عامه را به اموری تفسیر کنیم که اختصاص به یکی از اینها نداشته باشد و فقط یک قسم را در بر نگیرد، ممکن است شما بگویید که کمّ متصل هم جزء امور عامه است، چون به لحاظ جسم تعلیمی، هم بر جوهر عارض می شود و هم بر عرض عارض می شود و هر دو تا را در بر گرفته است؛ اما این طور نیست.

این کتاب یک جسم طبیعی دارد که وزنش

نیم کیلو است، و یک جسم تعلیمی دارد که عبارت است از مکعب مستطیل بودنش در صورت ذهنیه ما. این صورت ذهنیه را نمی توان در دست گرفت؛ چون شما چیزی را می توانید در دست بگیرید که وزن داشته باشد، ولی این وزن ندارد و فایده ای هم ندارد. انسان باید همیشه به دنبال مسائلی برود که در خواب و خیال و اهواء و احلام و... نباشد. آن قضیه مولانا را دیده اید که حال و هوای دنیا را به آن شخصی تشبیه می کند که در خواب می دید که دارد با یک زن جماع می کند، بعد وقتی که از خواب بیدار می شود می بیند که باید به حمام برود و فقط ضعفش برایش مانده است، و هرچه به دنبال آن زن می گردد او را پیدا نمی کند!^۱

آن جماع، صورت ذهنیه بوده است و نمی توان آن را در دست گرفت. بعد می فرماید: همه این امور دنیا هم خواب است، و مثل آن شخصی است که در احتلام به سر می برد.

ما خیال می کنیم که اینها مسائل واقعی و

^۱ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۲۲.

حقیقی است، ولی یک دفعه می بینیم که عمر تمام شده است و همه را باید بگذاریم و برویم! می گوئیم: ای وای، من بیچاره شدم و این همه به دنبالش دویدم تا این را تحصیل کردم! ولی می گویند: ای بیچاره بدبخت، تو خواب بوده ای؛ حالا باید همه اینها را بگذاری، و آن چیزی که با خودت می ببری فقط همان چیزی است که در دستت می گیری، و آن چیزی که باقی می گذاری همه خواب و خیال بوده است که به دنبالش بوده ای!

حالا جسم تعلیمی هم مثل قضیه همین بنده خدا است، یعنی نمی توان در دست گرفت، چون یک صورت ذهنیه است که عارض بر ماده می شود؛ مثلاً اینکه شما الآن این کتاب را مشاهده می کنید، به خاطر این است که یک جسم تعلیمی عارض بر این شده است، و الا این کتاب در مغز شما نمی آید، چون مغزتان منفجر می شود! حتی کمتر از این هم نمی تواند در مغزتان بیاید؛ بلکه هر چیزی جسم تعلیمی اش که عارض بر آن شده است در مغز شما جا می گیرد. لذا اگر این طور باشد یک کوه هم

در مغز انسان جا می‌گیرد، کره زمین هم جا می‌گیرد،
سماوات هم جا می‌گیرند؛ چون باعث تصور تمام
اینها جسم تعلیمی‌شان است. در اینجا هیچ فرقی
نمی‌کند که آن جسم تعلیمی یک مکعب باشد یا هرم
باشد یا مخروط باشد.

آن وقت سطح هم که خودش عرض است،
عارض بر جسم تعلیمی می‌شود. پس عروض سطح
بر جسم هم به لحاظ جسم تعلیمی‌اش است؛ یعنی
چون این کتاب دارای جسم تعلیمی است، لذا سطح
عارض بر آن می‌شود.

بناءً علی هذا کم متصل اختصاص به یکی از
اینها ندارد، بلکه هم بر عرض عارض می‌شود و هم
بر جوهر عارض می‌شود، پس کم باید جزء امور
عامه باشد.

تلمیذ: اما واجب را در بر نمی‌گیرد!

استاد: بله، آنچه ما در امور عامه از آن بحث می‌کنیم، به خود موجود برمی‌گردد، نه به خصوصیت یک موجود؛ اما جوهریت یکی از خصوصیات وجود است و یک وجود مقید است. لذا کم متصل اختصاص به ممکن دارد و واجب را در بر نمی‌گیرد. اما این تعریفی که در اینجا هست این است که امور عامه اموری هستند که لا یختصّ بقسمٍ من اقسام الموجود؛ «مختصّ به یک قسم از اقسام ثلاثه موجود نباشد.» یعنی اگر ما شیئی را پیدا کردیم که مخصوص عرض بود و آن دوتای دیگر خارج بود، این جزء امور عامه نیست؛ یا اگر مخصوص جوهر بود و آن دوتای دیگر خارج بود، این جزء امور عامه نیست؛ یا اگر فقط مخصوص واجب بود، مثلاً بحث در مورد صفات باری تعالی و الهیات خاصه، جزء امور عامه نیست، چون فقط اختصاص به واجب دارد. بنابراین اگر اختصاص به یکی از اینها داشت دون بقیه، به آن امور عامه نمی‌گویند. ولی کم متصل اختصاص به یک قسم ندارد، بلکه اختصاص به دو قسم دارد؛ یعنی هم جوهر را

دربرمی گیرد و هم عرض را دربرمی گیرد. بنابراین باید بگوییم جزء امور عامه است.

تلمیذ: آیا اینکه بگوییم جوهر و عرض و واجب، یا اینکه بگوییم واجب و ممکن، از تقسیمات فلسفی است؟

استاد: بحث راجع به اینکه ما سه چیز داریم، واجب و جوهر و عرض، اصلاً مفروغٌ عنه است.

ما تعریفمان را چگونه بناء کنیم؟ ممکن است بگویید: المعنیٰ فی بطن الشاعر؛ مثلاً ممکن است بگویید که کم به ممکن برمی گردد، یا ممکن است بگویید که کم به وجود طبعی ممکن برمی گردد نه به وجود مجرد آن؛ اما تعریف این را نمی‌رساند. آن چیزی که در تعریف هست این است که امور عامه اموری است که مختصّ به یک قسم از این اقسام ثلاثه نباشد، و ما می‌بینیم که کم به دو قسمش مربوط است، پس کم جزء امور عامه است.

«و همین‌طور به کیف هم نقض می‌شود؛ چون کیف، هم عارض بر جواهر می‌شود و هم عارض بر اعراض می‌شود.»

کیف هم در اینجا همین طور است؛ یعنی هم
عارض بر جواهر می شود، مثل کیف نفسانی یا کیفی
که عارض بر امور مادی مثل بویایی ها و چشیدنی ها
و مبصرات و امثال ذلک می شود؛ و هم عارض بر
عرض می شود، مثل کیفی که عارض بر خط می شود،
چون خط یا مستقیم است یا منحنی است، و این انحنا
و استقامت مربوط به کیف آن کم است، چون خود
کم هم کیف بردار است.

جواب شارح به نقد مؤلف

این يك مسئله است. ولی ما می توانیم به اشکال
مرحوم آخوند جواب بدهیم، و از آن شخصی که
این طور مفسر امور عامه است دفاع کنیم و بگوییم:
منظور ایشان از اینکه می گوید: «بقسم من اقسام
الموجود» این است که جنبه مجموعی را در نظر گرفته
است؛ یعنی در اینجا عامّ مجموعی را گفته است، نه عامّ
افرادى.

يك وقت عام افرادى است، مثلاً وقتی

می گوییم: «أكرم العلماء»، حکم إکرام برای تك تك علما
است على نحو الاستقلال و على نحو الفردية؛ یعنی

«أكرم العلماء» شامل حال هر فردی از علما می‌شود. ولی يك وقت عامّ مجموعی لحاظ شده است، مثلاً وقتی می‌گوییم: «أكرم العلماء إن كان مجموعاً» یعنی من نمی‌خواهم علما را تنها آنها إکرام کنید، بلکه اگر همه باهم بودند اکرام کنید؛ یعنی اثری در اینجا مترتب بر اجتماع است که بر تک تک افراد نیست.

پس در اینجا منظور ایشان عامّ مجموعی است، نه آن تفسیری که آخوند کرده بود. یعنی وقتی می‌گوید: «امور عامه اموری است که اختصاص به یکی دون دیگری نداشته باشد» می‌خواهد بگوید که به مجموع من حیث المجموع اختصاص داشته باشد، نه به یکی از آنها. لذا در اینجا کم اختصاص به دو تا دون دیگری دارد، پس داخل در امور عامه نخواهد بود.

این را عبارت می‌رساند، نه اینکه ما بخواهیم این طور توجیه کنیم. ما چه داعی‌ای داریم که بخواهیم عبارت را طوری معنا کنیم که اشکال وارد بشود؟! پس «بقسم من اقسام الموجود» یعنی مختصّ به یکی دون

دیگری نباشد و مجموع را من حیث المجموع
دربگیرد. اما کمّ و کیفی که شما در اینجا فرمودید،
مخصوص

به ممکن است؛ آن‌هم مخصوص به ممکن مادی،
نه مجرد.

تعریف دوم مشهور برای امور عامه

تعریف دیگری که در اینجا شده این است که

فرموده‌اند:

و تارة بما يشمل الموجودات [أو أكثرها؛ فيخرج
منه الوجوب الذاتي و الوحدة الحقيقية و العلية المطلقة
و أمثالها مما يختص بالواجب].

«در تعریف دیگری گفته‌اند: امور عامه [

عوارضی است که شامل همه موجودات یا اکثر
آنها می‌شود.

نقد مؤلف بر تعریف دوم امور عامه

اگر تعریف ما این‌طور باشد، وجوب ذاتی،
وحدت حقیقیه، علیت مطلقه و امثالش از آن
چیزهایی که اختصاص به واجب متعال دارد، از
بحث امور عامه خارج می‌شوند.»

در حالی که ما از اینها در امور عامه بحث می‌کنیم،

مثلاً از علیت مطلقه و امثال ذلك در امور عامه بحث

می‌کنیم. یعنی ما در اینجا موجود را تقسیم می‌کنیم و

مثلاً می‌گوییم: الموجود بهاموجود^{۲۶} إما واجب^{۲۶}

بالذات و إما واجبٌ بالغير، یا إما واحدٌ و إما كثيرٌ، یا إما له الوحدة الحقيقية و إما له الوحدة العددية، یا إما له العلية المطلقة که فقط اختصاص به واجب متعال دارد و إما له العلية النسبية، یعنی نسبت به مادونش علت است و نسبت به علت مافوقش معلول است. پس تمام این بحث‌ها اختصاص به واجب دارد، ولی در امور عامه از آن بحث می‌کنیم. لذا نباید در تعریف بگویند: «آن اموری که شامل همه موجودات بشود» چون وجوب بالذات شامل همه نمی‌شود؛ بلکه باید بگویند: اموری که به نفس وجود برگردد.

البته می‌توانید این تعریف را توجیه کنید. اتفاقاً یکی از مسائلی که در مرحوم آخوند هست این است که ایشان یکی را همین‌طور بالا می‌برد و بالا می‌برد، بعد او را آن‌چنان به زمین می‌زند! ولی اگر از یک نفر خوشش بیاید و بخواهد در مقام تعریف او بر بیاید، آن‌چنان عباراتش را توجیه می‌کند! در حالی که او اصلاً این را نگفته است.

یک وقت ما می‌خواهیم مطلبی از خودمان را بر کرده کسی بگذاریم و توجیه کنیم. این قضیه مانند

قضیه کسی است که عده‌ای جاهل را به دور خود
جمع کرده بود. یک روز وقتی از جایی عبور
می‌کردند یک دفعه یک دهاتی را دیدند که یک طبق

روی سر خود قرار داده بود. این شخص رو کرد به آن افراد و گفت: «الآن در ملکوت مشاهده کردم که این طبق مخصوص شما است!» اینها خیال کردند که داخل این طبق مثلاً زردآلوهایی است که این دهاتی از باغش آورده است تا به شهر ببرد و بفروشد. در میان شاگردان ولوله‌ای افتاد و گفتند: «عجیب، عجیب! استاد فرموده است! حضرت مولانا فرموده است!» بعد به آن دهاتی گفتند: «این را به ما بده!» گفت: «نه خیر، می‌خواهم به شهر ببرم!» گفتند: «نه خیر، الآن ما مشاهده کردیم که این سهم ما است و باید این را بدهی!» هرچه این دهاتی انکار می‌کرد و می‌گفت: «این به درد شما نمی‌خورد!» آن شاگردان بیشتر اصرار می‌ورزیدند تا اینکه بالأخره به زور از او گرفتند تا بخورند. اما دیدند که او سرگین الاغش را داخل طبق ریخته است تا ببرد و یکی این کود را از او بخرد! استادشان وقتی دید که اوضاع خراب است گفت: «ظاهری نامناسب دارد ولی باطنی بس شیرین دارد!» شاگردان در مقام توجیه برآمدند؛ یکی گفت: «عجب بوی عنبرآمیزی دارد!» دیگری گفت: «عجب طعم زعفرانی دارد!» و خلاصه تمام آن سرگین‌های

طبق را خوردند! ^۱ قضیه مرید نفهم همین است!

اگرچه راه توجیه باز است و انسان می‌تواند

توجیه کند، ولی صحبت در این است که انسان باید

کلمات هر کسی را طبق آنچه او گفته است بیان کند؛

یک وقت قابل توجیه است و یک وقت هم نیست.

حالا ما در اینجا می‌خواهیم این مسئله را بر گرده

عبارت و بر گرده کاتب بگذاریم.

تعریف دیگری هم برای امور عامه شده

است:

تعریف سوم مشهور برای امور عامه

و تارة بما يشمل الموجودات إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله
شاملاً لها، و لشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكلّ من المتقابلين
غرض علمی.

«در تعریف دیگری گفته‌اند: امور عامه آن اموری

است که شامل موجودات می‌شود، یا مطلقاً و

بدون قيد و یا وقتی خودش و مقابلهش هر دو را

با هم

^۱ کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء الدین محمد عاملی، موش و گربه،
ص ۱۷۰.

جمع بکنیم من حیث المجموع همه موجودات را

در بر می گیرند.»

من باب مثال وجوب و عدم وجوب از امور عامه هستند؛ پس یا خود وجوب شامل همه می شود، البته در صورتی که ما وجوب را اعمّ از ذاتی و بالغیر بدانیم، یعنی بگوییم که همه موجودات تقسیم می شوند به وجوب بالذات و وجوب بالغیر؛ یا اینکه خودش و مقابلش (یعنی وجوب و امکان) شامل همه می شوند، که در اینجا امکان در مقابل وجوب است، یعنی امکان به ممکنات اختصاص پیدا می کند و وجوب هم به باری تعالی اختصاص پیدا می کند.

«ولی از آنجایی که این تعریف شامل احوال

مختصّه می شود، لذا برای اینکه این عوارض

داخل در امور عامه نشود، قیدی اضافه کرده اند و

گفته اند: این در صورتی است که به هر کدام از

اینها و به مقابلش غرض علمی تعلق بگیرد.»

احوال مختصّه یعنی احوال چیزهایی که

متخصص الاستعداد هستند، مثل سواد و لاسواد که

مربوط به ماده است و اگر ما سلب را سلب مطلق

بگیریم، لاسواد شامل غیرماده هم می شود حتی خدا.

اما درست است که مربوط به خدا هم می شود، ولی

بحث از آن چه فایده‌ای دارد؟! وقتی بگوییم که خدا لاسواد است، و لاسواد را يك امر عدمی بگیریم، در اینجا بحث از يك امر عدمی فایده‌ای ندارد، چون لاسواد را به عنوان عدم السواد می‌گیریم و عدم السواد با عدم البیاض هیچ فرقی نمی‌کند. آن بحثی نتیجه دارد که اثری بر آن مترتب بشود. اما اگر شما از يك عدم بحث کنید که مثلاً خداوند عدم السواد است، این بحث چه فایده‌ای دارد و چه نتیجه‌ای به ما می‌دهد؟! اگر یکی بگوید که خداوند عدم البیاض است؛ گفتن این عدم‌ها در اینجا چه نتیجه و چه اثری برای ما دارد؟! در اینجا چون «هو و ما یقابله» ممکن است شامل احوال مختصّ به يك علم خاص و یا يك موضوع خاص بشود، نه همه علوم و موضوعات؛ یعنی برای اینکه عوارضی که اختصاص به ماده دارد اما عدمش شامل بقیه می‌شود، داخل در امور عامه نشود، قید دیگری اضافه کرده‌اند و گفته‌اند: «در صورتی که به هر کدام از اینها و به مقابلهش غرض علمی تعلق بگیرد.»

من باب مثال اگر شما بخواهید حتی از کم یا کیف صحبت کنید، می‌تواند یکی از امور عامه واقع بشود، چون کم و لا کم یا کیف و لا کیف یا سواد و لا سواد شامل همه می‌شود؛ در حالی که سواد مربوط به ماده است نه مجردات، گرچه ما می‌توانیم تحت یک عنوان و یک اعتبار عامی سواد و بیاض را در نظر بگیریم، ولی صرفاً آوردن لا سواد در اینجا هیچ فایده‌ای ندارد و ما می‌بینیم که به لا سواد غرض علمی تعلق نمی‌گیرد؛ مثلاً گفتن هذا لا سواد، چه فایده‌ای دارد؟! یا مثلاً جسم و لا جسم مربوط به همه موجودات می‌شود، اما بحث از لا جسم در اینجا هیچ فایده‌ای ندارد، چون بحث از لا جسم یعنی چیزی که جسم نیست، حالا این در اینجا چه فایده‌ای دارد؟! چون از هر چیزی که در هر علمی بحث می‌شود باید نتیجه‌ای از آن بحث عائد انسان بشود، ولی ما در اینجا اگر از شیئی که لا سواد است بحث کنیم، چه نتیجه‌ای برای انسان می‌دهد؟! یا اگر از لا کم بحث کنیم، عدم الکم چه فایده‌ای دارد؟! یا اگر از لا کیف بحث کنیم، عدم کیف چه فایده‌ای دارد؟! این بحث‌ها هیچ نتیجه‌ای برای ما ندارد، پس

چون غرض علمی به مقابل اینها متعلق نمی شود لذا از تحت این تعریف خارج می شوند و داخل در امور عامه نخواهند بود.

نقد محقق دوانی بر تعریف سوم امور عامه

و اعترض عليه بعض أجلة المتأخرين بأنّه: إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد و التضايف و السلب و الإيجاب و العدم و الملكة، فالإمكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل، إذ مقابل كلّ منهما بهذا المعنى كالأوجوب و اللإمكان أو ضرورة الطرفين، أو سلب ضرورة الطرف الموافق، لا يتعلق به غرض علمی.

هرجا مرحوم آخوند «أجلة المتأخرين»

می آورد، منظور همین محقق دوانی است.^۱ مرحوم محقق دوانی مرد بسیار دقیقی بوده و نظراتش نظرات خیلی مفیدی است، و من تا آنجایی که تحقیق کرده ام، به دست آورده ام که ایشان شخصی نیست

^۱ مرحوم ملاصدرا - رحمة الله عليه - در شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۵۸ تصریح می کنند که مستشکل محقق دوانی می باشد. (محقق)

که بتوان به آسانی از نظراتش گذشت. خلاصه، نظراتش قابل دقت است. [ایشان به این تعریف اشکال می‌کند]:

«اگر منظورتان از مقابله آن چیزی است که منحصر در تضاد و تضایف و سلب و ایجاب و ملکه و عدم ملکه است، امکان و وجوب از این قبیل نیستند، چون غرض علمی به مقابل اینها تعلق نمی‌گیرد.»

قبول داریم که امکان شامل بعضی می‌شود، اما برای اینکه این امکان جزء امور عامه بشود باید مقابلش که لا امکان است شامل آن بعض دیگر بشود، یعنی نصفش را این بگیرد و نصف دیگرش را هم آن بگیرد، تا خودش و مقابلش عارض بر موجود بشوند. وجوب هم همین‌طور است، یعنی خود وجوب، ممکنات را در بر نمی‌گیرد، پس برای اینکه بحث از وجوب جزء امور عامه بشود می‌گوییم: وجوب و مقابلش هر دو شامل همه موجودات می‌شوند و از خدا تا خلق خدا همه را در بر می‌گیرند، پس ما یک وجوب داریم و یک لا وجوب داریم، که وجوبش خدا است و

لا وجوبش هم بقیه خلق الله.

بنابراین اگر بخواهیم مقابل حقیقی امکان و وجوب را به این معنا بگیریم، لا وجوب و لا امکان است؛ و اگر بخواهیم مقابل اصطلاحی آنها را بگیریم، امکان به معنای سلب ضرورت طرفین است و مقابله ضرورت طرفین است، و وجوب به معنای ضرورت طرف موافق است و مقابله سلب ضرورت طرف موافق است. اما به هیچ کدام از این دو معنا غرض علمی تعلق نمی‌گیرد:

اگر منظور از مقابل وجوب، لا وجوب باشد، غرض علمی بر لا وجوب تعلق نمی‌گیرد، چون عدم الوجوب در اینجا عدم است، و بر عدم چیزی تعلق نمی‌گیرد. هم‌چنین مقابل امکان هم لا امکان است و بحث از لا امکان هم هیچ فایده و هیچ نتیجه‌ای ندارد، چون عدم است و بحث از عدم محض اصلاً فایده‌ای ندارد؛ مثلاً اینکه خدا لا امکان، یعنی عدم الإمكان است، در اینجا اصلاً هیچ استفاده‌ای از عدم الامکان نمی‌شود. این طور نیست که بگویید: از عدم الإمكان استفاده وجوب

می‌کنیم. چون منظور از لا امکان همان معنای
عدمیتش است. لذا اینکه دائماً بگوییم که خدا
لا امکان

است، خدا لا امکان است، هیچ فایده‌ای ندارد و برای ما اثبات وجوب نمی‌کند؛ چون لا امکان که وجوب را نمی‌رساند، بلکه لا امکان یعنی عدم الامکان. اما اینکه آیا در خارج، مصداق وجوب دارد یا ندارد، حرف دیگری است؛ چون ممکن است معنای لا امکان، امتناع باشد، چون عدم می‌تواند به هر دو طرف بخورد، هم به امتناع بخورد و هم به وجوب. پس بحث از عدم تنها برای انسان نتیجه‌ای ندارد، مگر اینکه شما مصداق مقابله را پیدا کنید، ولی در اینجا این را نمی‌رساند.

اما اگر منظورتان از امکان، همان معنای اصطلاحی خودش باشد که سلب ضرورت طرفین است و مقابله ضرورت طرفین؛ حالا آیا شما می‌توانید چیزی در عالم پیدا کنید که ضرورة الطرفین داشته باشد، یعنی هم وجوبش ضرورت داشته باشد و هم عدمش ضرورت داشته باشد؟! این یک حرف هزل و لغو است. در وجوب هم که ضرورت طرف موافق است، همین طور است؛ یعنی ما در اینجا طرف موافق را سلب می‌کنیم، و سلب ضرورت طرف

موافق می‌شود، که این هم در اینجا برای ما فایده‌ای نخواهد داشت.

لذا در صورتی که ما معنای مقابلین را تقابل به این چهار تا بگیریم، بحث از امکان و وجوب جزء امور عامه نخواهد بود!

و إن أريد بها مطلق المباشنة و المنافاة، فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلّق بجمعها الغرض العلمی، فإنّها من المقاصد العلمیة.^۱

«و اگر شما گفتید: منظورمان هیچ‌یک از این

چهار تا نیست، بلکه منظور از تقابل، تباین است،

یعنی مطلق مباینه و منافات اراده بشود؛»

مطلق المباینه یعنی حتی نقیضین را هم

در بر می‌گیرد، حتی تضاد را هم در بر می‌گیرد،

حتی سلب و ایجاب به‌نحو مطلق را هم

در بر می‌گیرد؛ پس احوالی که مختصّ مطلق المباینه

است همه را در بر می‌گیرد.

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹.

«پس احوالی که مختصّ به هر کدام از این ثلاثه است (یعنی احوالی که مختصّ به جوهر است یا احوالی که مختصّ به عرض است یا احوالی که مختصّ به واجب است) با احوالی که مختصّ به آن [دوتای دیگر است] مابینت دارند (مثلاً احوالاتی که مختصّ به واجب است با احوالاتی که مختصّ به جوهر است مابینت دارد). پس می‌گوییم: همین مقدار کافی است که شامل همهٔ موجودات بشود. بنابراین شما تمام علوم اولین و آخرین را جزء امور عامه آورده‌اید؛»

چون اگر شما روی هر علمی دست بگذارید، یا مربوط به واجب است یا مربوط به جوهر است یا مربوط به عرض است - مثلاً علم طب مربوط به امور مادی است - آن وقت بحث از امور ماده به‌اضافهٔ بحث از امور واجب، من حیث المجموع موجودات را شامل می‌شوند؛ بنابراین شما دیگر همهٔ علوم را جزء امور عامه آورده‌اید!

«و به همهٔ آنها غرض علمی تعلق می‌گیرد (چون غرض علمی لازم نیست حتماً غرض فلسفی باشد، بلکه اشکالی ندارد که غرض علمی، غرض مادی باشد) پس اینها از مقاصد علمیّه خواهند بود.»

درحالی که هیچ کسی بحث از مادهٔ تنها را جزء
امور عامه نمی‌داند، یا بحث از عرضِ تنها را جزء
امور عامه نمی‌داند، یا بحث از واجبِ تنها را جزء
امور عامه نمی‌داند.

البته در اینجا نکته‌ای است که إن شاء الله در
مجلس بعد خدمتتان عرض می‌کنم.
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و دوم: تعریف امور عامه (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

خلاصه اشکالات وارد بر تعاریف قوم از امور

عامه

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال تمحلات شديدة:

منها أن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمي، و تلك الأحوال إما

أمور متكررة و إما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي، كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولها

بمعنى السلب، لا بمعنى عدم الملكة.^۱

ایشان بعد از بیان تعاریف قوم برای امور عامه

و بیان احوالی که بر موضوع علم الهی که موجود

است عارض می شود، اشکالات اینها را بیان

می نمایند.

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹.

یکی از تعاریف قوم این بود که گفتند: «بها
لايخصّ بقسم من أقسام الموجود؛ اختصاص به
يك قسم نداشته باشد.» که اقسام موجود، واجب و
جوهر و عرض بودند. اشکالی که مرحوم
صدرالمতألهين وارد کرد این بود: كم متصل و كيف، بر
يك قسم عارض نمی شوند، بلکه هم بر جوهر عارض
می شوند و هم بر عرض عارض می شوند،

بنابراین یک قسم نیستند؛ پس حالا که اکثر از یک قسم واحد هستند باید بگوییم که بحث از کم و کیف هم جزء مباحث امور عامه است، درحالی که این طور نیست!

تعریف دیگری که شده بود این بود: «بر سبیل تقابل است؛ حالا یا تقابل سلب و ایجاب است یا تقابل ملکه و عدم ملکه است یا تضایف است و یا تضاد است.» مرحوم صدرالمتألهین در اینجا اشکال را از ناحیه بعضی أجلة المتأخرین نقل فرمودند:

اگر منظور از تقابل، تقابل اربعه است، امکان و وجوب جزء این تقابل به حساب نمی آیند؛ و اگر تقابل همان مباینیت است، همه احوال خاصه که مختص به یک قسم است با احوال خاصه مربوط به قسم دیگر مجموعاً همه امور را شامل می شوند، پس بحث از احوال خاصه هر علمی داخل در امور عامه شد؛ درحالی که امور عامه اموری است که اولاً بلا اول به همه اقسام موجود تعلق می گیرد، نه اینکه اختصاص به وجود خاصی داشته باشد.

توجیه اول در رفع اشکال تعریف اول امور عامه
حالا در اینجا برای اینکه اشکال اول بر طرف

بشود می فرمایند:

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال تحللات شديدة؛ «اينها برای رفع این اشکالات، تحللات را مرتکب شدند و چاره اندیشیدند.»
منها أن الأمور العامة هي المشتقات وما في حكمها؛ «امور عامه مشتقات و آن چیزی است که در حکم مشتقات است.»

در تعریف امور عامه گفتیم: «بها لا يختصّ بقسم

من أقسام الموجود» اما کم و کیف مشتق نیستند، بلکه از اعراض هستند و بشرط لا اخذ می شوند.

وجه اشتراک و وجه افتراق عرض و عرضی

در اینجا مطلبی است: اعراض بشرط لا هستند؛ یعنی اگر ما مقولات را ده تا بدانیم، نه تای از آنها عرض هستند و یکی جوهر است. حالا اگر شما عرض را به شرط عدم حملش بر موضوعی لحاظ کنید به آن «عرض» می گویند و اگر لابلش شرط اخذ کنید به آن «عرضی» باب ایساغوجی می گویند. عرض بر مقولات تسعه اطلاق می شود که عبارت است از: این، متی، اضافه، کم، کیف، [وضع، جده، أن يفعل و أن ينفعل]. اینها در قبال جوهر و موضوع اخذ شده اند. عرض یعنی آن حیثیت وجودیه ای که وقتی تحقق خارجی آن لحاظ بشود،

این تحقق لابدّ آن‌یکون فی موضوع لامستقلّاً و لامستغنیّاً عن الموضوع. ما در اینجا این را بشرطاً لا اخذ کردیم؛ یعنی این مقولات سوای آن جوهری که این عرض بر آن جوهر حمل و عارض می‌شود، بشرطاً لا است.

اما اگر همین عرض را به لحاظ عروضش بر آن موضوع در نظر بگیریم به آن «عرضی» می‌گویند. پس عرضی عبارت است از نعت و وصفی که عارض بر موضوعی شده است. این عرضی در مقابل ذاتی باب ایساغوجی است. ذاتی عبارت است از آن وصفی که مقوم و باعث قوام نوع و موجب قوام آن ماهیت است که عبارت است از جنس و نوع و فصل؛ یعنی نوعیت نوع است که موجب قوام این نوع شده است، یا جنس است که موجب قوام این نوع شده است، یا فصل است که مقسم آن جنس و مقوم نوع شده است، که البته منظور علل قائمه است، نه فصل تنها. به این «عرضی» می‌گویند.

مشکل تنافی احوالات عرض بشرطاً لا با لحاظ

قید بشرط عروض بر موضوع

اما نکته‌ای که برای بعضی‌ها در بعضی از

مسائل، مشکل پیش آورده این است که اگر ما عرض را بشرطاً بدانیم دیگر آن احوالی که متوجه این عرض هستند، متوجه موضوع نخواهند بود، یعنی این احوال دیگر مخصوص بشرطاً خواهند بود و ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم: این احوال بالعرض متوجه موضوع هستند و بر آن حمل می‌شوند. پس آن احوالی که متوجه عرض بشرطاً هستند، با آن احوالی که مختصاً عرضی هستند تفاوت دارند.

عرضی به لحاظ حملش بر موضوع حالاتی به خود می‌گیرد و ما می‌توانیم بگوییم که آن احوال بر خود موضوع هم حمل می‌شوند؛ اما اگر ما خود آن حال را مختصاً عرض بشرطاً بدانیم، در این صورت دیگر آن حال نمی‌تواند متعلق به آن موضوع بشود؛ و چون عرض بشرطاً نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند الا اینکه در ضمن موضوع باشد، بنابراین آن حالی را ندارد که در زمان بشرطاً بودنش اخذ شده است.

به عنوان مثال اگر ما استقامت یا انحنا را از احوال خط بدانیم، در صورتی می‌توانیم بگوییم که

خط یا منحنی است یا مستقیم است، که آن خط
لابشرط اخذ شده باشد؛ یعنی ما حالاتش را در هنگام
عروض بر موضوع در نظر بگیریم. اما نفس

خط بدون جهت عروضش در خارج اصلاً حالتی ندارد؛ یعنی حالت خط هنگامی تحقق دارد که این خط وجود خارجی داشته باشد، اما اگر خطی وجود خارجی نداشته باشد حالتی هم ندارد. من باب مثال کم یا کیف فی حدّ نفسه وجود استقلالی ندارند تا ما بتوانیم حالی را بر آنها مترتب بکنیم یا مترتب نکنیم؛ بلکه در ضمن وجود موضوع، احوالی بر اینها مترتب می‌شود. بنابراین به جهت اینکه کم مربوط به مقدار و جسم است و به لحاظ ریاضی بودن و تعلیمی بودنش به موضوعی اختصاص پیدا می‌کند که برای عروض این عرض، متخصص الاستعداد باشد.

لذا به طور کلی بحث کم و کیف و... از امور عامه نیستند و در زمینۀ موجود بها موجود از این مقولات صحبت نمی‌شود. ما در موجود بها هو جسم طبیعی^{۲۸}، از زمان یا مکان یا خیلی از بحث‌های دیگری که در اینجا پیش می‌آید بحث می‌کنیم. البته بعضی از مقولات هستند که به نفس وجود و به نفس جوهر تعلق می‌گیرند که اعمّ از جسم طبیعی هستند، ولی

چون آن مقولات مادون مرتبه موجود هستند و اول باید موجودیت و تعین يك موجود لحاظ بشود تا بعداً آن ماهیات بتوانند بر آن عارض بشوند، بنابراین اینها نمی‌توانند در بحث امور عامه بیایند. این مطلب درست است؛ چون مقولات نسبت و زمان و مکان و... به موجود بهاهوموجود تعلق نمی‌گیرند، چراکه موجود بهاهوموجود مافوق زمان و مکان و امثال ذلك است، لذا اینها از امور غیر عامه هستند؛ حالا یا باید از اینها در طبیعیات بحث بشود یا اعم از امور عامه صحبت شود، مثل بحث‌هایی که مرحوم حاجی فرموده‌اند.

در هر صورت وقتی که ما عرض را بشرط لا اخذ کنیم، مقوله در مقابل جوهر خواهد شد؛ منتها این احوالی که ما بر این عرض حمل می‌کنیم، به لحاظ عروضش بر موضوع است، اما خود این کم به‌تنهایی یا کیف به‌تنهایی در اینجا احوالی ندارند؛ یعنی در اینجا تمام احوالشان به لحاظ عروضشان بر موضوع اخذ شده است، مثلاً استقامت، انحناء، تسطیح و تمام این مسائلی که عارض بر خط

می‌شود، به شرط عروض بر این موضوع است، یا

مثلاً تحیز و زمان و امثال‌ذکر به لحاظ انتساب با

جسم لحاظ می‌شوند؛ اما اگر شما بخواهید خود زمان را به‌تنهایی در نظر بگیرید، هیچ حالی بر آن حمل نمی‌شود، چون زمان در اینجا مقوله‌ی لابشرطی است و فقط یک وجود ذهنی دارد که به‌لحاظ تعلقش به یک امر خارجی که یک وجود خارجی است، تدرج در آن حاصل شده است. در آنجا است که اتصال و آفات پیدا می‌شود و این انقضا و انصرامی که در زمان وجود دارد، به‌لحاظ تعلقش به یک موضوع خارجی است، اما خود زمان و مکان اصلاً وجودی ندارند تا شما بتوانید آنها را در نظر بگیرید. پس در اینجا دو لحاظ داریم: یکی اینکه خود زمان را صرف نظر از تعلقش به یک موضوع خاص در نظر بگیریم، که این مقوله‌ای در مقابل جوهر می‌شود، یعنی آن عرض را بشرطاً اخذ می‌کنیم و یک جوهر را در نظر می‌گیریم که آن جوهر می‌تواند ظرف عروض این موضوع باشد؛ اما یک‌وقت یک عرض را در نظر می‌گیریم که این عرض می‌تواند عارض بر این جوهر بشود.

تبیین کیفیت اخذ عرض بشرطاً

وقتی شما يك عرض را در نظر می‌گیرید، چه

تصوری از این عرض در ذهن شما می‌آید؟ آیا تصور با جوهر در ذهن شما است؟ یعنی آیا اصلاً تصور بشرط لائیت برای عرض در ذهن نمی‌آید الا اینکه منضمّ به موضوعی باشد که بر آن عارض بشود، یا ما خودمان تصورات ذهنیّه استقلالیه‌ای از این اعراض داریم؟ وقتی که شما مقولّه اضافه را در ذهن می‌آورید، این مقولّه اضافه در اینجا بشرط لا اخذ شده است؛ لذا شما در مقولّه اضافه، نه ابوت و بنوتی در ذهن می‌آورید و نه فوقیت و تحتیتی در ذهن می‌آورید و نه زوجیتی در ذهن می‌آورید، چون هیچ کدام از اینها در ذهن نیستند، بلکه صرف همان مقوله در ذهن می‌آید، حالا می‌خواهد بآیّ موضوع و بآیّ جوهر تعلق بگیرد یا نگیرد. به این می‌گویند: «بشرط لا»؛ یعنی در ذهن شما هیچ کدام از این موضوعات نمی‌آید.

بله، شما در ذهن مصادیقی برای این تضایف می‌سازید؛ یکی از این مصادیق ابوت است، یکی از این مصادیق زوجیت است، یکی از این مصادیق فوقیت و تحتیت است، یکی از این مصادیق تقابل

است - معنای تقابل اصلاً تضایف است، یعنی اگر

شخصی بخواهد مقابل دیگری واقع بشود طبعاً او هم باید مقابل این واقع بشود - اما هیچ وقت شما این مقوله را منضمماً به یک موضوع در ذهن نمی‌آورید، و دلیلش این است که تمام مصادیق خارجی‌ای را که شما لحاظ می‌کنید، بر آن مقوله‌ای که در ذهن دارید منطبق می‌کنید، لذا شما نمی‌توانید مقوله تضایف را با ابوت در ذهن بسازید و زوجیت در خارج را منطبق بر آن کنید، چون این دو تا با همدیگر منافات دارند، مقوله زوجیت یک مقوله است و مقوله ابوت یک مقوله دیگری است؛ یا اینکه شما نمی‌توانید تضایف را در قالب ابوت و بنوت در ذهن بسازید و فوقیت و تحتیت را منطبق بر آن کنید. لذا ذهن همیشه موضوعات و اعراض را بشرط لا اخذ می‌کند؛ یعنی یک جوهر را به تنهایی و بدون انضمام آن با مشخصات خارجی اخذ می‌کند، یعنی جوهر مبهمه‌ای که دیگر مشخصات خارجی ندارد و فقط یک جوهر است. لذا به کاغذ نگاه می‌کند و می‌گوید «جوهر»، به فرش نگاه می‌کند و می‌گوید «جوهر»، به آهن نگاه می‌کند و می‌گوید

«جوهر»، حتی در مرتبه بالاتر، به ملائکه و مجردات نگاه می‌کند و باز هم می‌گوید «جوهر». در اینجا چه برداشتی از جوهر در ذهن آمده است که با تمام این مصادیق خارجی مادی و مجرد می‌سازد؟ این برداشت همان جوهر بشرطاً است، یعنی به شرط عدم خصوصیت مورد و بشرط عدم دخالت فصل ممیز یا صورت.

عدم تنافی بشرطاً بودن مفهوم عرض با لابشرط بودن آن نسبت به مصادیقش

این بشرطاً بودن از نقطه نظر مفهومی منافاتی با لابشرطی ندارد؛ یعنی وقتی که من جوهری را در ذهن می‌آورم با انضمام مشخصات خارجی نیست، درحالتی که اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند باید مشخصات خارجی داشته باشد؛ پس این چه تصور ذهنی‌ای است؟!

تلمیذ: مفهوم لابشرطی در مصادیق موجود است؛ لذا مثلاً ما در باب تضایف یقیناً ابوت و بنوت را تصور می‌کنیم، بعد می‌گوییم که این بحث تضایف است؛ و در زوجیت هم که تطبیق می‌دهیم، از باب این است که لابشرطی در این بشرطاً موجود است،

بعد آن مميزات را ثبت مي كنيم و آن مفهوم لايشرط
را بر مصاديق خارجي منطبق مي كنيم.

استاد: چطور ممکن است که عقل بتواند بحث تضایف را با آن ابوت و بنوت خارجی لحاظ کند؟! منظورم مصادیق خارجی است، یعنی چطور می‌توان مصداق خارجی ابوت و بنوت را تصور کرد؟! بنابراین آن تضایفی تصور می‌شود که بشرط لای از ممیزات خارجی و بشرط عدم دخالت مصادیق خارجی لحاظ شده باشد. وقتی که به شرط عدم ممیزات لحاظ شود آن وقت یک معنای سعی و قابل توسعه‌ای پیدا می‌کند که هم بر این مصداق قابل حمل است و هم بر آن مصداق؛ اما اگر مشخص خارجی بخواهد در این مفهوم دخالت کند دیگر شما نمی‌توانید این مفهوم را بر مصداق دیگری حمل کنید.

به عنوان مثال وقتی که شما تضایف را در قالب ابوت و بنوت در ذهن می‌آورید، به شرطی که ابوت و بنوت مقوم برای مقوله تضایف شما باشد، دیگر شما نمی‌توانید این نوع محصل در ذهن خود را بر یک نوع مقوم به غیر این فصلی که در ذهن دارید، منطبق کنید؛ یعنی ممتنع و مستحیل است که شما تضایف در قالب ابوت و بنوت را - که نوعی است

که در ذهن شما شکل پیدا کرده است - بر یک نوع خارجی زوجیت - که مقوم این زوجیت، عقد زواج و ارتباط زواجی است، نه ارتباط ابوتی و بنوتی - حمل و منطبق کنید، الا اینکه مانند جنس، بشرطاً اخذ شود.

جنس بشرطاً عبارت است از جنسی که ماده مشترک بین انواع را تشکیل می دهد و هیچ فصلی نمی تواند آن را به انواع مختلفی تقسیم کند؛ و الا اگر شما در مفهوم جنس، فصل را هم دخیل بدانید - درحالی که جنس آن چیزی است که فصل، آن را تقسیم می کند - آن وقت کدام فصل آن را تقسیم می کند؟! اگر ناطقیت تقسیم کند این جنس دیگر بشرطاً نمی شود، بلکه به شرط انضمام به ناطقیت و به شرط تنوع به نوع انسانی می شود، و اگر فصل ناهقیت بخواهد به این جنس تنوع بدهد باز هم مسئله همین طور می شود.

به طور کلی آنچه عقل در مقولات - چه اعراض و چه جواهر و چه ذاتیات - تصور می کند بشرطاً است، یعنی خود آنها را مستقلاً تصور

می کند. آن وقت اگر

بخواهد این را عارض بر موضوعی کند بشرط شیء می شود. این بشرط لا بودن همان معنای لا بشرط مقسمی بودن است؛ یعنی ما بشرط لا را اخذ می کنیم و وقتی که بشرط لا اخذ شد، آن وقت لا بشرط می شود. در اینجا ما برای تفصیل این مفهوم لا بشرطی باید دور بزنیم؛ یعنی اول موضوعات خارجی را بشرط لا ببینیم [بعد مفهوم لا بشرطی را اخذ کنیم]. البته این بشرط لا بودن با آن بشرط لا بودنی که شما در اصول و امثال ذلک خوانده اید تفاوت دارد.

بازگشت مفهوم لا بشرط به مفهوم بشرط لا

يك وقت شما يك مفهوم را بشرط لا اخذ می کنید، به عنوان مثال می گوید: «أكرم العالم بشرط أن لا يكون نحوياً، أو بشرط أن لا يكون حكيمًا»؛ اما يك وقت لا بشرط اخذ می کنید، به عنوان مثال می گوید: «أكرم العالم»، آن وقت لا بشرط مجتمع مع ألف شرط، یعنی سواءً كان نحوياً أو كان حكيمًا أو كان فقيهاً أو امثال ذلك. آن وقت در اینجا این معانی و آن موضوعی که اخذ شده است تفاوت پیدا می کند.

یا به عنوان مثال وقتی شما می‌خواهید اسم یا فعل یا حرف را معنا کنید، می‌گویید: اسم بشرطلا است، یعنی اسم آن مفهومی است که استقلال ذاتی دارد و بر زمان‌های ثلاثه دلالت نمی‌کند و از ترکیب آن با نظیر و مماثل آن، معنای کلام تام و تمام می‌شود. همه اینها بشرطلا است، یعنی زمان و عدم استقلال را نفی کرده‌اید. بعد می‌بینید همین بشرطلا بودن در فعل هم هست و می‌گویید: فعل کلمه‌ای است که استقلال ذاتی دارد، یعنی معنای استقلالی از آن استفاده می‌شود و بر زمان‌های ثلاثه دلالت می‌کند و از انضمام مماثل و معادل با آن، معنای کلام تمام نمی‌شود. در واقع ما در اینجا با آوردن این قید بشرط شیء، قید بشرطلا داریم و می‌خواهیم آن دو تای دیگر را نفی کنیم. در اینجا بشرطلا یعنی به شرط عدم اجتماع این مفهوم با مفهوم دیگر؛ یعنی ما این حدود را برای فعل می‌آوریم تا حرف و اسم در معنای فعل راه پیدا نکنند. در مورد حرف هم همین تعریف را با تعبیرات دیگری می‌آوریم. این بشرطلا می‌شود.

حالا اگر ما کلمه را به گونه دیگری تعریف

کنیم و بگوییم: «کلمه آن صدایی است که مفید معنا

است و متکلم در مقام بیان مراد خودش آن را از

دهانش بیرون

می آورد»، در اینجا مفید معنا بودن اعمّ از این است که در ضمن اسم باشد یا در ضمن فعل باشد، چون همهٔ اینها مفید معنا هستند، منتها نحوهٔ افادهٔ معنا متفاوت است. لذا اینکه الآن ما در اینجا گفتیم که کلمه یک چنین خصوصیتی دارد، در واقع یک معنای شمولی و سعی برای کلمه آورده‌ایم که دیگر بشرط لایی نیست، بلکه معنای لابشرطی است که از ناحیهٔ مفهومی خودش است؛ چون بشرط لایی آن، حکایت و نظارت بر مسائل دیگری مثل اشاره یا حرکات دارد.

اما در اینجا این معنا منظور ما نیست؛ بلکه منظور ما از بشرط لایی بودن در باب اعراض و جواهر این است که وقتی یک عاقل دارد عرض یا جوهری را تصور می‌کند [معنایی را تصور می‌کند که در ذهنش قوام دارد و قائم به ذات خودش است]، ولی او نمی‌تواند آن عرض را به نحوی تصور کند که هم معروض آن و هم موضوع آن در تصورش دخالت داشته باشد.

وقتی شما عرضی مثل کیف را در ذهن می‌آورید، آن کیف یک خصوصیتی در ذات خودش

دارد که آن خصوصیت در ذهن شما می آید؛ یا وقتی شما کم را تصور می کنید، لازمه تصور کم، تصور جسم مانند چوب، تخته، در، دیوار، انسان، حیوان، حجر و مدر نیست، بلکه کم عبارت از معنای بشرط لائیت است، یعنی معنایی که در ذهن شما است - نه در خارج - به خودش قوام دارد و قائم به ذات خودش است؛ به این دلیل که اگر این کم و کیف قائم به شیئی باشند که آن شیء در این قوام دخالت داشته باشد، بنابراین این کم و کیف، نوع اینها را تشکیل می دهد، نه جنس کم و کیفی را که با فصول مختلف متنوع بشود.

بناءً علی هذا به طور کلی تمام معانی سعی ای که ما در ذهن می آوریم، اول آن را بشرط لا و به شرط عدم دخالت ممیزی از ممیزات شخصیة خارجیة در این مفهوم گرفته ایم، یعنی اول از فردیت شروع کرده و یکی یکی حذف کرده ایم و همین طور بالا می آییم؛ مثلاً در این جوهر دیگر زیدیت و عمرویت دخالت ندارند، سیاهی و سفیدی و زردی دخالت ندارند، ایرانی بودن یا عرب بودن یا غیر اینها دخالت ندارند،

زمان و مکان و ظروف و... دخالت ندارند، بلکه این خصوصیات فردیۀ خارجیہ یا صنفیہ را یکی یکی حذف کردیم تا اینکه در آخر فقط یک انسان ماند که اسمش را حیوان ناطق گذاشتیم.

پس وقتی که شما نوع را اخذ می کنید، آن را در ضمن زید و عمرو اخذ نمی کنید، بلکه آن را بشرط لای از زید و عمرو و سیاه و سفید و زمان و مکان و... در ذهن می آورید. این بشرط لای می شود. حالا که ما این نوع را بشرط لایی تحصیل کردیم، این لای بشرط می شود؛ یعنی لای بشرط تطبیقش بر زید و لای بشرط تطبیقش بر عمرو. پس ما از این محدوده یک دور منطقی زدیم، متناهیۀ اینها خیلی سریع انجام می گیرد. بنابراین از بشرط لای به لای بشرط رسیدیم.

این مسئله در مورد نوع بود، ولی در مورد جنس و فصل و صنف هم همین طور است. هم چنین این مسئله مربوط به جواهر بود، ولی در مورد اعراض هم همین طور است، یعنی وقتی که ما اعراض را [به شرط عدم دخالت ممیزات خارجی]

در نظر بگیریم به لاشروط می‌رسیم.

خلاصه اینکه ما وقتی که می‌خواهیم کلمه یا

اسم را بشرطاً تعریف کنیم، به خود ذات اسم یا

کلمه کار داریم، نه به لحاظ تحقق خارجی‌اش؛ پس

اگر شما خود اسم را در مقابل فعل و حرف در نظر

بگیرید بشرطاً می‌شود، ولی اگر همین اسم را

نسبت به مصادیق خارجی‌اش اخذ کنید لاشروط

می‌شود؛ یعنی ما برای تحصیل لاشروط باید اول

بشرطاً را بیاوریم، وإلا لاشروط به دست نمی‌آید.

بله، ما می‌توانیم لاشروطی را در اینجا بیاوریم

که بشرطاً نباشد، و آن لاشروطی است که اصلاً از

ابتدا قید خروج و اخراجی در آن نداریم. البته ممکن

است بالنسبة به بعضی چیزهای دیگر، قیودی داشته

باشد؛ چون بالأخره هر مقسمی خودش نوعی از

انواع است، و هر نوعی با انواع دیگر متفاوت است.

بنابراین شما هر مقسمی را که بخواهید

تعریف کنید باید لا جرم بین آن و بین انواع دیگر

فرق بگذارید، و این اصل اولی در تعاریف است،

یعنی وقتی شما در

تعاریف اشیاء ذاتیات یا عوارض آن را می آورید،
آن تعریف باید هم مانع و هم جامع باشد. این
مانع بودنش جنبه بشرط لایی دارد - حالا ما کار به
جامع بودنش نداریم - مثلاً همین که شما می خواهید
بگویید: «کلمه عبارت از آن صوتی است که از دهان
خارج می شود و آن صوت دالّ بر معنایی است» شما
اشاره را خارج کرده اید، حرکات را خارج کرده اید،
فعلی را که شخص انجام می دهد خارج کرده اید؛
همه اینها را خارج کرده اید. این بشرط لا بودن نسبت
به این قضیه است. اما همین کلمه نسبت به مصادیق
خارجی خودش لا بشرط است؛ یعنی وقتی که نوع را
در اینجا می آوریم، نظر ما به مصادیق خارجی آن
قضیه است.

رابطه معنا و قصد و ظهور و حجّیت

پس در آنجایی که ما لا بشرط اخذ می کنیم،
می گوییم: کلمه آن صوتی است که دلالت بر معنایی
دارد. بنابراین مثلاً چون «دیز» دلالت بر معنایی
ندارد، کلمه نیست؛ بلکه این فقط یک صوت مانند
بقیه صداهایی است که هیچ معنایی ندارند. ولی

«زید» معنا دارد، حالا سواءً اینکه آن لافظ، قاصد این معنا باشد یا قاصد این معنا نباشد. لذا اگر دیوانه هم حرفی به شما بزند، شما معنایی از حرف او می‌فهمید و نمی‌توانید بگویید که چون دیوانه بود من هیچ چیزی نفهمیدم! این بحث، بحث خیلی مهمی است، و آن اینکه در دلالت الفاظ بر معانی خودشان قصد لافظ شرط نیست.

البته این بحث با بحث ظهور فرق دارد. از اینجا ما می‌فهمیم که بحث «ظهور» یک بحث است و «دلالت الفاظ» یک بحث دیگری است. به عنوان مثال اگر شخصی در خواب حرفی بزند، مثلاً بگوید: «من آب می‌خواهم، به من آب بدهید!» با اینکه قطع دارید که او در خواب است، ولی دلالت این حرفش بر معانی اولیه و معنای مطابقی‌اش بلا شک و لا شبهه است؛ یعنی وقتی که می‌گوید: «به من آب بدهید!» در نظر شما جمله «به من آب بدهید» می‌آید، نه جمله «به من نان بدهید»! اما این لفظ اصلاً ظهور در این معنا ندارد، چون آدم خواب این حرف را زده است، و ظهور همیشه دلالت بر قصد متکلم می‌کند.

لذا حجیت از متفرعات ظهور و از لوازم ظهور

است - البته حجیت به معنای

ظهور و مساوی با آن نیست - لذا اصلاً هر جا ظهور است در آنجا حجیت هم است، نه اینکه حجیت با ظهور منافات داشته باشد. بنابراین بعضی وقت‌ها که شما می‌بینید کشف‌خلاف می‌شود، آن کشف‌خلاف به حجیت ظهور مربوط نیست؛ چون کشف‌خلاف در مورد نص هم همین‌طور است و گاهی اوقات در یک مسئله نص هست، بعد مولا تخصیص می‌زند و یا آن را نسخ می‌کند. پس اصلاً امکان ندارد که ظهوری باشد و در آنجا حجیت نباشد.

بناءً علی‌هذا، در باب اعراض آنچه انسان تصور می‌کند، یک تصور استقلالی منحاز از موضوع و جوهر است؛ منتها بعد نسبت به هر موضوعی که بر آن حمل بشود، این را لاشرط اخذ می‌کند. این مقدمه‌ای بود برای این بحثی که مرحوم آخوند دارد.

نحوه تبیین یک معنای لاشرط به وسیله قیود

بشرط لا

تلمیذ: آیا می‌توانیم این‌طور بگوییم که در اینجا خود معنای بشرط‌لایی در باب اعراض قید برای معنا نیست، اما در مفاهیم اصولی بشرط‌لائیت قید برای

مفهوم است؟

استاد: البته در اصول هم همین طور است، منتها

چون در آنجا دقت نمی‌شود، به‌طور کلی بشرط لا را

اخذ کرده‌اند؛ اما اگر شما در همان‌جا هم این را لحاظ

کنید، می‌بینید که خواهی‌نخواهی از بشرط لا،

يك لا بشرط خارج می‌شود. به‌عنوان مثال وقتی من

می‌گویم: «اکرم العالم»، شما می‌گویید: کدام عالم؟ من

می‌گویم: به شرط اینکه اهل دنیا نباشد، به شرط اینکه

عالم و درس‌خوانده باشد، به شرط اینکه مواظب بر

افعال و نوافل و واجبات و... باشد، به شرط اینکه

دارای اخلاق خوب باشد، من نمی‌خواهم عالم

بد اخلاق دعوت کنم. با این بشرط‌لاهایی که می‌آورم،

يك مفهوم در ذهن ترسیم می‌کنم، یعنی در اینجا عالمی

منظور اکرام واقع شده است که این خصوصیات را

نداشته باشد؛ اما خود این عالم معنای سعی دارد و فقط

منحصر در يك نفر نیست، و این لا بشرط می‌شود. یعنی

وقتی که شما یکی یکی این قیدها را نفی کردید و گفتید:

دنیا نباشد، بد اخلاق نباشد، مواظب بر اعمال و

رفتارش باشد، در فلان مسئله دقیق باشد، در مسئله
فلسفه فیلسوف باشد - البته این سه تا بشرطی است
ولی در واقع بشرط لا است و دیگری را نفی می کند - در
اینجا با نفی این قیود،

معنایی در ذهن می‌آید که معنایی انحصاری نیست، بلکه معنایی شامل و عام و قابل توسعه است؛ منتها از هزار تا عالم، شامل صد تا می‌شود و شامل نهصد تا دیگر نمی‌شود. این لاشرط می‌شود؛ یعنی وقتی که این معنا آمد، شما هر کسی را در خیابان با این خصوصیات پیدا کردید، می‌توانید او را مشمول اکرام قرار دهید.

ببینید، در اینجا لاشرط از بشرط لا به وجود می‌آید؛ یعنی وقتی که شما این قیود را یکی یکی حذف می‌کنید، خواهی نخواهی معنایی را در ذهنتان ترسیم می‌کنید. به عنوان مثال وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که رو به خیابان نباشد، پس می‌خواهید داخل کوچه باشد، یا وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که مشرف [به خانه‌های اطراف] نباشد، پس می‌خواهید در فلان کوچه باشد؛ یعنی همین که بخواهید این معانی را حذف کنید، معنای دیگری جایگزین خواهد شد؛ یعنی همه این چیزهایی که دارید می‌گویید، مدام دارید معنایی را در ذهنتان می‌سازید؛ یعنی از یک طرف دارید نفی

می‌کنید و از یک طرف دارید می‌سازید. ما حاصلی که در ذهنتان می‌آید، قابل انطباق بر کثیرین است، لذا لا بشرط می‌شود؛ چون اگر در اینجا بشرط لا به عنوان مصداق خارجی باشد [دیگر قابل صدق بر کثیرین نیست].

بله، در مصداق خارجی مفهوم بشرط لا هست، یعنی به شرط عدم صدقش بر چیز دیگری. لذا وقتی می‌گوییم که این ضبط صوت یا این کتاب اسفار، دیگر این قابل صدق بر کثیرین نیست، بلکه مختص به خودش است: الجزئی ما لایصدق علی کثیرین. یعنی به طور کلی در مفهوم هر مشخصه خارجی و هر مصداق خارجی بشرط لائیت هست. بشرط لائیت در اینجا در صورتی است که ما نفس آن جزئی و آن مصداق خارج را در نظر بگیریم، نه مفهومش را. اگر مفهومش را در نظر بگیریم، در اینجا معنای لا بشرطی می‌آید.

من باب مثال «زوجه زید» از نظر مصداق خارجی بشرط لا است، یعنی به شرط عدم صدقش بر کثیرین است؛ اما به لحاظ مفهومی خودش ممکن است زوجه زید بر صد هزار نفر یا بر همه زن‌های عالم حمل

شود: هذه تمكن أن تكون زوجة لزيد و هذه

و هذه و هذه. لذا می‌گویند: «جزئی» به لحاظ
مصادقش قابل صدق بر کثیرین است و شما می‌توانید
به این بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، به آن
بگویید: جزئی، و... که همه اینها مصادیق جزئی
هستند، پس به لحاظ مصادق قابل صدق بر کثیرین
است؛ اما به لحاظ مفهومش قابل صدق بر کثیرین
نیست، چون جزئی به لحاظ مفهومش همان است که
صدق بر کثیرین نکند.

در اینجا هم همین طور است؛ یعنی شما وقتی
که یک عرض را بشرطاً در نظر می‌گیرید، مثلاً
وقتی که می‌خواهید مکان را تعریف کنید - البته این
تعریف درست نیست و یک تعریف ابتدایی است -
می‌گویید: «عرضی است که می‌تواند در ظرف
یک ذات و یک جوهر واقع بشود.» این تعریف
مکان که بشرطاً است، کم را خارج می‌کند، نسبت
را خارج می‌کند، کیف را خارج می‌کند و....
ما حصلی از «مکان» که در ذهن شما است، عبارت
است از مفهومی که یک جهت ارتکازی در ذهن شما
دارد و آن مفهوم باعث می‌شود که شما مصادیق

خارجی را بر آن مفهوم خودتان حمل کنید و بگویید: این مکان است. به عنوان مثال وقتی چشمتان به کاسه داخل بشقاب فروشی می افتد می گوید که این مکان است، چشمتان به سینی می افتد می گوید که این مکان است، چشمتان به اطاق می افتد می گوید که این مکان است، چشمتان به سماء و ارض می افتد می گوید که این مکان است. یعنی «مکان» مفهومی پیدا می کند که هم شامل یک انگشتانه می شود که خیاط در انگشتش می کند تا سوزن در دستش فرو نرود، و هم شامل تمام کهکشانها می شود. این معنای لابشرطی است. پس ما اول این مفهوم را بشرط لا اخذ کردیم تا کم و کیف و جده و متی و جوهر و... خارج شوند، بعد وقتی که همه اینها خارج شدند، در نهایت یک مفهوم باقی می ماند که قابل تسری بر تمام مصادیق خارجی خواهد بود؛ که این لابشرط می شود.

تلمیذ: ما که در مقام فعل هستیم و داریم مفهومی را اخذ می کنیم اگر این مفهوم مقید به اخذ «بشرط لایّت» باشد پس دیگر اطلاقی پیدا نخواهد

کرد.

استاد: اطلاق پیدا نکند، ولی ما حاصلش را که

پیدا می کند! شما وقتی که یک مفهوم

بشرطاً را اخذ کردید، بالأخره در نهایت
مفهومی در ذهنتان باقی می ماند. شما به خاطر خروج
افراد دیگر، گفتید که مکان چیزی است که این
نباشد، این نباشد و...؛ اما آیا دیگر هیچ چیزی در
ذهن شما نیست؟!

می گویند:

یکی به شخصی گفت: «بیا و یک شیر برای من
خال کوبی کن!» تا او سوزن را فرو کرد، گفت:
«این چیست؟!» گفت: «این دمش است.» گفت:
«نخواستم، حالا شیر بی دم اشکال ندارد!» بعد
گفت: «دندان هم نداشته باشد!» بعد گفت: «این
چیست؟!» گفت: «این پایش است.» گفت:
«نمی خواهم!» آن شخص گفت: «آخر این که
شیر نشد!»^۱

اگر شما یکی یکی حذف کنید، دمش را حذف
کنید، پایش را حذف کنید، سرش را حذف کنید
و...؛ در نهایت چیزی باقی نمی ماند! بالأخره باید
چیزی باقی بگذارید که بگویند: این شیر است. حالا
آیا مفهوم عرض مکان در ذهن شما هست یا

^۱ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۱۳۴.

نیست؟!

بله، وقتی که ما به آن مفهوم لابلشرط رسیدیم دیگر بشرطلائیت از بین می‌رود. اصلاً تمام این بشرط‌لاها، بشرط شیءها، لابلشرطها و امثال ذلک، قیودی هستند که شما آنها را برای تحصیل مفهوم به‌کار می‌برید، اما خود اینها منظور نیستند. به‌عنوان مثال وقتی شما می‌خواهید یک چنین عالمی را دعوت کنید، آیا عالم بشرط‌لا را دعوت می‌کنید؟! بشرط‌لا بودن که در دعوت کردن دخالت ندارد؛ بلکه این بشرط‌لا بودن قیدی است که یک ذات را تحصیل می‌کند، و وقتی که تحصیل کرد دیگر خودش کنار می‌رود و می‌گوید: تمام هنر ما این بود که عالمی را با این خصوصیات که اهل دنیا نباشد و... برای شما تحصیل کنیم، حالا که تحصیل کردیم دیگر با ما کاری ندارید و ما می‌رویم. حالا آن مفهومی که در ذهن آمده است می‌گوید: حالا نوبت من است، من دارای معنای سعی هستم! به آن معنای سعی «لابلشرط» می‌گویند. پس ما برای تحصیل این مفهوم ابتدا نیاز به بشرط‌لایی داریم؛ و الاً اگر نبود می‌بایست همه کره

زمین را اکرام می‌کردیم! ولی ما می‌خواهیم یکی یکی رد کنیم و بگوییم: کاسب کنار برود، فلان شخص کنار برود و...، تا در نهایت فقط یک ذات باقی بماند که دارای فلان خصوصیت است. یعنی یک آقا باقی می‌ماند که این آقا یک نفر نیست، بلکه ممکن است هزاران نفر باشد! این لاشرط است. پس هر لاشرطی یک مقدمه بشرط‌لایی دارد.

در مورد کلمه هم همین‌طور است؛ خود کلمه لاشرط است و دلالت بر اسم و فعل و حرف می‌کند، اما اگر شما بخواهید به مفهوم این کلمه برسید باید اول بشرط‌لایی یا بشرط‌شیئی را در اینجا بیاورید، و فرقی نمی‌کند که در بعضی از موارد بشرط‌لایی بیاورید و در بعضی از موارد بشرط‌شیئی بیاورید، چون بشرط‌شیئی هم بشرط‌لایی است و برای اخراج قیود است. پس ما برای تحصیل یک مفهوم، هم نیاز به بشرط‌لا داریم و هم نیاز به بشرط‌شیئی داریم. اما وقتی که این معنا حاصل شد، دیگر آن معنای لاشرطی پیش می‌آید و می‌گوید: حالا نوبت من است، من معنای سعی دارم و شامل مصادیق می‌شوم.

حالا در اینجا در تطبیق لابشرط است؛ یعنی ما به لحاظ خروج انواع متخالف، این حدود را بشرط لایی می آوریم، اما وقتی که خارج کردیم دیگر این مفهوم لابشرط است. این مقام اطلاق می شود.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و سوم: تعریف امور عامه

(۳)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

لابشرط قسمی

در اصول صحبت می شود که در لابشرط

قسمی، خود لابشرط، قسم بشرطی و بشرط لا

است، منتها عدم اللحاظ أحدٌ من طرفی القید و نفيہ

مورد نظر است، که این عدم اللّحاظ را به عنوان نفي،

قید قرار می دهند.

من باب مثال وقتی به شما می گویند: «أَكْرَمِ

العالم.» شما سؤال می کنید: «أَيُّ عَالِمٍ؟» در جواب گفته

می شود: «سواءٌ كان يهودياً أو نصرانياً و سواءٌ كان فقيهاً

أو نحوياً و سواءً كان فقيهاً أو أصولياً.» در اینجا
عدم قید لحاظ شده است و خود همین عدم القید، قید
است.

یا من باب مثال يك وقت می گویم آب هندوانه، و
يك وقت می گویم آبی که ترش نباشد؛ در اینجا قید اثباتی
است و در اینجا قید نفیی است، و هر دوی اینها قید
است. اما يك وقت مولا می گوید: «جئنی بهاء» آن عبد
سؤال می کند: «أی ماء؟» مولا می گوید: «من مطلق آب
را می خواهم، یعنی آبی می خواهم که تشنگی من را
برطرف کند، [حالا هر چه باشد].» در اینجا رفع قید از
ناحیه اثبات و نفی شده است و این رفع قید، به آن
اطلاق داده است؛ یعنی اگر برای او آب هندوانه بیاورد
امثال امر کرده است و اگر آب سیب هم بیاورد باز
امثال امر کرده است و اگر آب قراح هم بیاورد

باز امثال امر کرده است. اطلاقى که در اینجا اخذ شده است این است که هیچ قیدی مدخلیت در تعلق حکم ندارد، یعنی مولا مطلق آب را خواسته است؛ یعنی مورد نظر مولا هر مایع سیالی است که اسم آب روی آن باشد، چه با پسوند و چه بدون پسوند. در اینجا خود این اطلاق، قید است؛ یعنی مولا از او میعان (آبی که مایع سیال است) خواسته است و خود این میعان، اطلاق دارد و مقید نیست.

در اینجا مولا فقط آب قراح [و ساذج] نخواسته است؛ [به خلاف آنچه] در وضو می گویند که آب باید مطلق باشد، که خود اطلاق به عنوان قید اخذ شده است، یعنی آب ساذجی باشد که نه رنگ داشته باشد و نه بو داشته باشد و نه طعم داشته باشد. این یک مسئله خیلی ساده است! من باب مثال

شما در باب انواع چه می گوید؟ پدرتان به شما می گوید: «برو دو کیلو انگور بخر!» شما به میوه فروشی می روید و می بینید ده نوع انگور وجود دارد؛ انگور سیاه، انگور سفید، انگور قرمز و.... حالا اگر شما هر کدام از اینها را بخرید و برای او ببرید، او نمی تواند به شما اعتراض کند، چون در اینجا

به صورت مطلق و لاشرط اخذ کرده است.

یک وقت به شما می گوید: «برو انگور شانی

بخر!» این بشرط شیء می شود. یک وقت می گوید:

«برو انگور بی رنگ بخر!» این بشرط لا می شود.

یک وقت می گوید: «برو انگور بخر!» این لاشرط

می شود.

بله، شما در مقام امتثال، انگور مطلق ندارید و

انگور مطلق فقط در ذهن شما است؛ یعنی امکان

ندارد که در مقام امتثال، یک مصداق بدون

مشخصات فردیه وجود داشته باشد. لذا مولا در مقام

امتثال، مصداق را از شما خواسته است، منتها

مصداقی که قید اثباتی و نفیی ندارد.

تفاوت لاشرط قسمی و مقسمی

اما یک جا فقط در بیان اخذ مفهوم است، در

آنجا لاشرط مقسمی لحاظ می شود؛ مثلاً وقتی

می خواهند در مورد کلمه صحبت کنند می گویند:

«آن لفظی که دال بر معنایی باشد و آن معنا مفید

باشد.» در اینجا لاشرط مقسمی در بیان مفهوم

است، آن وقت خود همین «در بیان مفهوم بودن» همه

قیود را در بر می‌گیرد، یعنی همه آن قیود در آن

هست؛

هم اسم در آن هست، هم فعل در آن هست و هم حرف در آن هست. این لابشرط مقسمی است و در این لابشرط مقسمی، آن سه تایی دیگر دخالت دارند و هستند ولی وجودشان وجود مفهومی است، یعنی مفهوم اسم و مفهوم فعل و مفهوم حرف در کلمه وجود دارد، منتها فعلاً پنهان است؛ یعنی این لابشرط، ماده برای آن سه مصداق و سه مفهوم دیگر است. ما در لابشرط مقسمی نظر به مفهومی داریم که باید هر سه تایی آنها در آن مفهوم باشند؛ ولی در لابشرط قسمی، خود همین شیء خارجی را بدون هیچ قیدی لحاظ می‌کنیم و نظر به مصداق داریم، اما اصلاً نظری به قید نداریم.

من باب مثال وقتی که مولا می‌گوید: «برو انگور بیاور!» به مصداق خارجی انگور نظر دارد، نه به مفهوم آن. مفهوم را تقسیم نکرده است، بلکه مصداق را گفته است، منتها برای او مصداق تفاوتی ندارد و منظورش فقط این حبه‌ای است که شیرین است و دارای این خصوصیات است و اوصاف ذاتی‌اش به این کیفیت است. در اینجا بحث مفهوم

نیست، بلکه بحث مصداق است. ما در لاشرط قسمی یا بشرط لا یا بشرط شیء همیشه مصداق را در نظر داریم؛ اما در لاشرط مقسمی کلاً بحث مفهوم است و بحث مصداق نیست.

تلمیذ: حالا اینکه می‌گوییم لاشرط یجتمع مع ألف شرط، مربوط به قسمی است یا مقسمی؟ اگر مربوط به قسمی است پس مفهوم می‌شود، چون مفهوم است که می‌تواند در خارج در مصادیق متعدده جمع شود و باشیء دیگر یا با عدم شیء دیگر باشد.

استاد: مربوط به لاشرط قسمی است، منتها ما در اینجا همیشه از مفهوم به لحاظ حکایت از خارج صحبت می‌کنیم.^۱ اما در لاشرط مقسمی به عروض یک

وصف و یک قید مصداقی، دیگر همان قسم می‌شود؛ لذا مقسم همان قسم است، منتها در وقتی که به معنای عام اخذ شده باشد. قاعده‌اش هم همین

^۱ تلمیذ: یعنی در واقع می‌توان گفت که لاشرط مقسمی مثل ماهیت است؛

مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لَيْسَتْ إِلَّا هِيَ!؟

استاد: در آنجا به مفهوم است، منتها چون بحث ما در ماهیت به وجود مربوط نیست، ما نفس ماهیت شیء را در نظر می‌گیریم که همان نفس مفهومی است، چون ماهیت عبارت از «مفهوم» است و عبارت از «خارج» نیست.

است که هر اسم جنسی و هر مقسمی عبارت از همان مصداق و عین خارجی است، منتها آن عین خارجی به حذف قیدش در مقسم لحاظ شده است؛ لذا تمام افراد در مقسم جمع هستند، اما نه اینکه همه آنها به عنوان یک کُلّ مجموعی در آن جمع هستند. این به خلاف لابشرط قسمی است که تمام افراد در آن جمع نیستند.

من باب مثال ما در لابشرط مقسمی ماهیت انگور را فقط به عنوان ماهیت و به عنوان اینکه این انگور دارای این خصوصیت است، این مقدار آب در آن هست، یک هسته دارد، این خصوصیات و این ویتامین‌ها و این مزه را دارد در نظر می‌گیریم، بدون توجه به وجود خارجی آن؛ یعنی اگر مثلاً هیچ انگوری در دنیا وجود نداشت باز هم لابشرط مقسمی در اینجا هست، یعنی باز ما در اینجا می‌توانیم انگور را تجزیه و تحلیل کنیم و آن را به قسمت‌های متعدد تقسیم کنیم درحالی‌که اصلاً به خارج نظر نداریم. ما در اینجا فقط ماهیت را مدّ نظر می‌گیریم. این لابشرط مقسمی می‌شود. در لابشرط

مقسمی، ما این ماهیت را به انگور رنگ‌دار و انگور بی‌رنگ تقسیم می‌کنیم، انگور بی‌رنگ هم به انگور بزرگ و انگور کوچک تقسیم می‌شود، انگور بزرگ و انگور کوچک هم به این اصناف متعدده، مثل بی‌دانه و امثال‌ذلک تقسیم می‌شود، انگور رنگ‌دار هم به رنگ‌های متفاوت تقسیم می‌شود: صورتی، زرد، قرمز و سیاه، و بعد هر کدام از اینها به اصناف دیگری تقسیم می‌شوند. همه اینها مربوط به مقسم و مفهوم ماهیت است.

وقتی که ما از این تقسیم فارغ شدیم که ماهیت انگور این است، گرچه اصلاً در دنیا وجود خارجی ندارد و ممکن است دارای این خصوصیات باشد و ممکن است در این زمینه خصوصیات و اصناف دیگری از خودمان جعل کنیم که اشکالی هم ندارد و می‌تواند باشد، آن وقت مولا در مقام خارج به غلامش می‌گوید: «جئنی بالعنب!» اینکه می‌گوید «عنب بیاور» دیگر در اینجا لحاظ ماهیت نشده است، بلکه

لحاظ وجود شده است، منتها وجود همیشه مقید به قیدی است، یعنی آن ماهیت در خارج به واسطهٔ یک قید وجودی تحقق پیدا می‌کند؛ لذا غلام سؤال می‌کند: «برای شما انگور قرمز بیاورم یا انگور سفید بیاورم؟» مولا می‌گوید: «فرقی نمی‌کند!» اینکه می‌گوید که فرقی نمی‌کند، به لابشرط مقسمی نظر ندارد، چون لابشرط مقسمی در مقام ماهیت بود، ولی در اینجا به لحاظ وجود خارجی می‌گوید. این لابشرط قسمی است که در آن، نظر به وجود شده است. لذا اینکه می‌گوید که فرقی نمی‌کند، یعنی من در اینجا «اطلاق» را برای این خواست خود قید قرار داده‌ام، یعنی در اینجا نحوهٔ وجود برای من فرقی نمی‌کند، بلکه اصل خود وجود برای من مهم است، حالا هر وجود خارجی‌ای که تعلق گرفته باشد.

توجیهی در دفاع از تعریف اول امور عامه

یکی از بیاناتی که آقایان در تعریف امور عامه داشتند این بود که امور عامه آن اموری است که اختصاص به قسمی نداشته باشد، بلکه همهٔ اقسام را بگیرد.

به این تعریف اشکال وارد شد که اگر بگوییم امور عامه آن اموری است که مختص به قسمی نباشد، در این صورت «کم» هم داخل در تعریف می‌شود، چون کم مختص به یک قسم نیست؛ بلکه کم هم بالعرض بر جوهر عارض می‌شود و هم بر عرض عارض می‌شود، پس اختصاص به یک قسم ندارد؛ و همچنین «کیف» که هم عارض بر کم می‌شود، مثل خط انحناء و خط مستقیم، و هم اینکه ما کیف نفسانی داریم که به جواهر و امثال ذلک تعلق می‌گیرد، لذا کیف هم اختصاص به یک قسم ندارد. در نتیجه برای اینکه مبحث کم و کیف را از امور عامه خارج کنند تمحلاتی اندیشیده‌اند.

البته این اشکال بنا بر آن تفسیری است که مرحوم آخوند از تعریف آنها کرد؛ ولی عرض شد که ما می‌توانیم کلام آنها را توجیه کنیم و بگوییم که به عنوان عامّ مجموعی تعریف کرده‌اند، در نتیجه اعتراض مرحوم صدرالمتألهین وارد نمی‌شود و تعریف آنها خالی از خلل می‌شود.

اما بنا بر تفسیری که ایشان در اینجا از تعریف آنها کرده است، بعضی‌ها در مقام دفاع از این تعریف

برآمده‌اند و گفته‌اند:

منها: أَنَّ الْأُمُورَ الْعَامَّةَ هِيَ الْمَشْتَقَاتُ وَ مَا فِي

حُكْمِهَا؛ «يَكِي از تمحّلاتي كه براي توجيه تعريفشان

اندشيددهاند اين است كه امور عامه، مشتقات و ما في

حكما هستند.»

آنها گفته‌اند: امور عامه مشتقات هستند، يعنى

آن ذات و وجودى كه داراى كم است؛ يعنى منظور از

كم، «متكّم» است و منظور از كيف، «متكّيف» است

يا «ما في حكمها» است؛ يعنى ذوالكم و ذوالكيف، يعنى

آنچه با «ذو» از جهت عرضيت درآورده‌اند و جنبه

ذاتى به آن داده‌اند. لذا آنچه داراى كم است و آنچه

داراى كيف است از امور عامه است.

ولى روشن است كه اين قضيه هم اشكال را

برطرف نمى‌كند، به خاطر اينكه كم و كيف از مقولاتى

هستند كه عارض بر موضوع مى‌شوند مِنْ حَيْثُ

تَخَصُّصُهُ لِلْإِسْتِعْدَادِ الْجَسْمَانِيَّةِ، پس در اينجا هم متكّم

و متكّيف از امور عامه نيستند، چون اين مربوط به

ماديات و امثال ذلك است. اين يكى از اشكالات بود.

توجيهى در دفاع از تعريف دوم امور عامه

و منها: أَنَّ المرادَ شمولها مع مقابلٍ واحدٍ يتعلّق
بالطرفين غرضٌ علميٌّ؛

«یکی دیگر این است که گفته‌اند: منظور از امور
عامه آن اموری است که با یک مقابل خودش (نه
با مقابلات متعدد) غرض علمی به طرفین تعلق
بگیرد.»

مثل حدوث که در مقابل قدم است و ما غیر از
قدم و حدوث، چیزی نداریم، بلکه فقط یکی از اینها
را داریم.

و تلك الأحوال إما أمور متكررة و إما غير متعلقة
بطرفيها غرض علمی، كقبول الخرق و الإلتيام و عدم
قبولهما بمعنی السلب، لا بمعنی عدم الملكة.

«و آن احوالاتِ خصوصیه‌ای که شما برای جسم
و مجرد و جوهر ذکر کرده‌اید، یا (مثل تضادها و
مقولات و امثال اینها) از امور متکثره هستند (که
عارض بر جسم می‌شوند و امر واحد نیستند تا با
مقابل واحد خودشان جزء امور عامه باشند) و یا
اگر هم امور متکثره نیستند، به دو طرف آنها
غرض علمی تعلق نمی‌گیرد، مثل قبول خرق و
التیام.»

قبول خرق و انفصال و التیام مربوط به کائنات

و ماده است، [چون ماده است] که

خرق و التیام را قبول می‌کند. لذا اگر خرق و عدم خرق یا التیام و عدم التیام را به معنای ملکه بگیریم، مربوط به جسمانیات می‌شود و از بحث [خارج است]؛ لذا اینها می‌گویند:

«ما اصلاً اینها را به معنای سلب مطلق می‌گیریم.»

وقتی به معنای سلب مطلق گرفتیم، آن وقت

می‌توانیم موجود را تقسیم کنیم: «الموجودُ إمَّا يقبل

الخرق و إمَّا لا يقبلُ.»

«يقبل الخرق» مربوط به جسمانیات می‌شود،

«لا يقبل الخرق» به خود خدا هم مربوط می‌شود و در

مورد خود خدا هم صدق می‌کند، پس این از امور عامه

می‌شود، یعنی امری که از ناحیه نفی و عدم به همه

تعلق می‌گیرد. حالا این مثل همان مطلبی است که در

بحث‌های گذشته عرض شد که در اینجا به امر عدمی

غرض علمی تعلق نمی‌گیرد، چون امر عدمی همیشه

اعم از هر موضوعی است و ما در مباحثات علمی باید

بحثی را در پیش بگیریم که نتیجه علمی داشته باشد؛

یعنی عوارضی باشد که عارض بر موضوع علم بشود

-مثل صحت و سلامت و امثال ذلك- یا مساوی با این موضوع است [و یا مساوی با مساوی این موضوع است]، تا ما از بحث دربارهٔ این موضوع نتیجه بگیریم. من باب مثال در پزشکی نمی‌توانیم راجع به جسمانیّت بدن انسان صحبت کنیم، چون جسمانیّت مربوط به پزشکی نیست، بلکه ما باید اول از جسمانیّت فارغ شویم تا بعد راجع به صحت و مرض صحبت کنیم؛ چون کسی نگفته است که بدن روح است، تا اینکه شما بخواهید در پزشکی از جسمانیّت بدن صحبت کنید؛ بلکه جسمانیّت یک امر اعم از موضوع علم طبابت است. وقتی که این‌طور شد، پس شما باید راجع به این بدن از عوارضی صحبت کنید که یا مساوی با آن باشد و یا مساوی با مساوی آن باشد؛ یعنی یا اولاً و بالذات متعلق به آن باشد، مثل عرض «تعجب» که عارض بر انسان می‌شود و مساوی با انسان باشد، و یا [مساوی با مساوی آن باشد]، مثل «ضحک» که مساوی با تعجب است و تعجب مساوی با انسان است.

لذا اگر راجع به خصوص انسان بگوییم:

«الإنسانُ ضاحكٌ»، به این بحث غرض علمی تعلق

می‌گیرد، چون ضحك از اختصاصات انسان است؛ اما

اگر بگوییم: «الإنسانُ

ماشی؛ انسان ماشی است و راه می‌رود»، هیچ فایده‌ای ندارد، چون مشی يك عرض عام است و اعم از انسان است، لذا بحث از مشی در تعریف انسان بلافایده است و نتیجه‌ای ندارد، مثلاً اگر شما در طبابت بحث کنید که آیا انسان راه می‌رود یا راه نمی‌رود، این راه رفتن و راه نرفتن به طبابت چه مربوط است؟! می‌گویید: بالأخره انسان است و این هم عارض بر انسان می‌شود. می‌گوییم: هر چیزی که عارض بر انسان می‌شود به درد موضوع این علم نمی‌خورد، بلکه آنچه عارض می‌شود باید از حیث حصول غرض و نتیجه عارض بر ذات انسان شود، لذا بحث از آن نعوتی که اعم از موضوع هستند مربوط به این علم نیست، بلکه مربوط به يك علم دیگر است. بله، اگر شما بخواهید در يك علم دیگر راجع به حیوان بحث کنید، می‌توانید بگویید که حیوان مشی می‌کند و راه می‌رود، و غرض علمی هم به آن تعلق می‌گیرد، مثلاً به بحث از اینکه مشی ناشی از اراده است یا ناشی از قوه خیال است و... غرض علمی تعلق می‌گیرد.

در هر صورت، ما در هر علمی از عوارض و نعوت و احوالی از موضوع صحبت می‌کنیم که مساوی با موضوع آن علم باشند و خارج از حیطهٔ آن نباشند؛ مثلاً موضوع علم طب «بدن انسان من حیث الصّحة و المراضية» است و «بدن انسان من حیث أنّه ذو نفسٍ ناطقة» نمی‌تواند موضوع علم طب باشد، چون علم طب مربوط به این موضوع نیست.

حالا اگر به واسطهٔ نفس ناطقه احوالی را در اینجا مطرح کنیم که مثلاً «چون نفس ناطقه مجرد است، از خصوصیات مجرد این است که مکان و زمان ندارد، پس باید ادراک معانی مجرده و امثال ذلک داشته باشد» این به ما مربوط نیست و اصلاً ربطی به ما ندارد، چون مساوی با این موضوع نیست. با هر موضوعی باید آن نعوت مساوی با خودش لحاظ شود؛ مثلاً آن احوالی [در علم طب بحث می‌شود] که در قالب صحت و مرض عارض می‌شوند: صحت در چه موقع عارض می‌شود؟ تعریف صحت و مرض چیست؟ در چه شرایطی صحت بر مرض غلبه دارد و در چه شرایطی مرض

بر صحت غلبه دارد؟ چه عللی موجب صحت است

و چه عللی موجب مرض

است؟ یعنی اموری که مربوط به نفس موضوع است.

حالا در مورد قبول خرق و التیام، عدم الخرق عدمی است و عدم همیشه اعم از موضوع است، نه تنها اعم از موضوع علم است، بلکه حتی اعم از موضوع علم الهی است که عبارت از موجود است؛ پس بحث از عدم الخرق در اینجا هیچ نوع نتیجه علمی برای انسان به بار نخواهد آورد. این هم [یکی از آن تمحلات] برای توجیه تعریف امور عامه بود؛ البته این در صورتی است که ما مقابل را به معنای مقابل واحد بگیریم.

توجیهی در دفاع از تعریف سوم امور عامه

همچنین راجع به تعریف سوم گفته‌اند که یا تقابل را به معنای مطلق المباینه بگیریم، یعنی هر احوال خاصه‌ای با یکدیگر مباین است؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است، با احوالی که مربوط به عرض است مباینت دارند، با احوالی که مربوط به جوهر است مباینت دارند، با احوالی که مربوط به واجب‌الوجود است مباینت دارند. پس این احوال من حیث المجموع

امور عامه را تشکیل می‌دهند، چون گفتیم که امور عامه اموری است که خودش با آنچه مباین با خودش است [همه موجودات را دربرمی‌گیرد]، حالا هرچه می‌خواهد باشد؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است با احوالی که مربوط به واجب‌الوجود است مباین است، لذا اگر هر دو را باهم یک‌کاسه کنیم، امور عامه می‌شود؛ البته اینها احوالات خاصه هستند، نه احوالات عامه.

آن وقت گفته‌اند که اگر مراد از تقابل، تقابل تضاد باشد، پس امکان و وجوب از کدام یک از این اقسام است؟

اگر از اقسام تقابل تضایف است، در تقابل تضایف باید هر دو امر وجودی باشند و هر دو در یک زمان تحقق پیدا کرده باشند، در حالی که امکان و وجوب دو امر وجودی نیستند؛ چون گرچه وجوب مساوی وجود است، ولی امکان مربوط به ماهیت است و عدم در آن تسری دارد.

اگر از مقوله سلب و ایجاب باشند، سلب و ایجاب بر امکان و وجوب بار نمی‌شوند؛ چون سلب

و ایجاب به معنای زید و لا زید است و امکان و
وجوب دو مفهومی هستند که سلب و ایجاب در آنها
راه ندارند.

اگر به معنای عدم و ملکه باشند، عدم و ملکه در آنجایی است که من شأنه این طور باشند، در حالی که ما می بینیم امکان و وجوب، شأنی نیستند و چیزی که وجوب به آن تعلق گرفته باشد متصف به امکان نمی شود. مگر خدا شأناً متصف به امکان می شود؟! نه خیر، آن وجود مساوی با وجوب است. پس داخل در این تقابل هم نیستند.

لذا ایشان در اینجا گفته اند:

و منها: أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض؛ «مراد از تقابل این است که اعم از بالذات و بالعرض باشد.»

تقابل بالذات مثل زید و لا زید، امکان و لا امکان، و وجوب و لا وجوب است. تقابل بالعرض آن است که بالعرض و به واسطه وجود، مقابل با او است، گرچه مقابل حقیقی نیست؛ مثل وحدت و کثرت که وحدت مقابل کثرت نیست، چون مقابل، مقابل را طرد می کند، ولی وحدت علت برای کثرت است؛ مثلاً عدد یک علت برای عدد دو است و اگر شما یک را از دو بردارید، دیگر دو باقی نمی ماند، یا اگر یک را از چهار بردارید سه می شود، و اگر یکی دیگر هم

بردارید دو می‌شود. پس چطور ممکن است که علت، مقابل با معلول باشد؟! می‌گوییم: منظور از تقابل، تقابل بالعرض است، یعنی به واسطهٔ مصداق و وجود خارج، این مقابل آن می‌شود؛ مثلاً اگر شما در اینجا چهار تا سیب و در آنجا یک سیب داشته باشید، به لحاظ وجود خارج، این مقابل آن واقع می‌شود.

در اینجا شما از یک واحد یک وحدت انتزاع می‌کنید، پس در اینجا وحدت هم بالعرض و به واسطهٔ واحد، مقابل با کثرت می‌شود.

[و بین الواجب و الممكن تقابلٌ بالعرض] کما بین الوحدة و الکثرة؛ «یا مثلاً واجب و ممکن به لحاظ وجود در مقابل هم قرار می‌گیرند، و این تقابل بالعرض است، [مثل وحدت و کثرت که در مقابل یکدیگرند.]»

نقد مؤلف بر توجیه سوم

و غَفَلُوا عَنْ صِدْقِهَا بِهَذَا الْمَعْنَى عَلَى الْأَحْوَالِ الْخَاصَّةِ؛ «و غافل شدند از اینکه با این معنا، تعریف بر احوال خاصه هم صدق می‌کند.»
وقتی که شما می‌گویید «بالعرض» تمام

احوال خاصه بالعرض در مقابل

یکدیگر هستند، تمام خصوصیات [مثل] سواد و بیاض بالعرض در مقابل یکدیگر هستند، تمام مقولات بالعرض در مقابل یکدیگر هستند؛ یعنی به لحاظ وجود و به لحاظ مصداق خودشان با همدیگر تقابل دارند، پس همه احوالات خاصه داخل در تعریف عام می‌شوند و این خلاف است.

إلى غير ذلك من التَّكَلُّفاتِ و التَّعَسُّفاتِ الباردة؛ «و همین طور تمحلات دیگری ذکر کرده‌اند که دارای تکلف و انحرافات خنک و بی‌جا است.»

تعریف مؤلف از امور عامه

و أنت إذا تذكَّرتَ أنَّ أقسامَ الحكمة الإلهية ما يُبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بها موجودٌ مطلقٌ - أي العوارض التي لا يتوقف عروضاها للموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً - لا استغنى عن هذه التَّكَلُّفاتِ و أشباهها؛ إذ بملاحظة هذه الحثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية، ليخرج البحث عن الذوات - لا بها يختص بقسم من الموجود كما توهم - يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالماً عن الخلل و الفساد.^۱

«وقتی که شما (طبق تعریفی که ما کردیم) متوجه شدی که اقسام حکمت الهیه آن چیزی است که در آن از عوارض ذاتیه موجود مطلق از جهت موجود مطلق بودن (نه از عوارض عرضیه) بحث می‌شود، یعنی از عوارضی که عروضشان بر موجود متوقف بر این نیست که آن موجود، تعلیمی باشد و در مقوله تصور درآید یا طبیعی باشد و در مقوله جسم و طبیعت درآید، [در این صورت بی‌نیاز خواهی شد از این تکلفات و زحمات و شبیه اینها؛ چون به ملاحظه این

^۱ الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰.

حیثیت (موجود مطلق) در بیان امر عام از امور عامه با وجود اینکه تقیید امر به عام، برای خروج بحث از ذواتی است که موضوع برای سایر علوم واقع می‌شوند، ولی از امور عامه نیستند.

(بعضی از حکما از این نکته غفلت ورزیده‌اند) و پنداشته‌اند که این تقیید برای این است که فهمانده شود که امور عامه اختصاص به قسمی از موجود ندارند. (پس با ملاحظه این حیثیت) اشکالات و نقض‌ها از این تعریف دفع می‌شود و تعریف سالم از خلل و فساد می‌گردد. «

قید «بهاو موجود مطلق» یعنی موجود مطلق به

لحاظ آنه متخصص الاستعداد نیست، به لحاظ آنه مقید

بانه جسم نیست، مقید بانه جوهر نیست، مقید بانه

عرض نیست، مقید بانه واجب الوجود نیست، مقید بانه

مجرد نیست؛ بلکه موجود مطلق بهاو موجود مطلق

است، که عبارت است از همان وجود بدون هیچ قیدی.

وقتی ما این طور بحث کردیم که امور عامه به

امور و احوالی می گویند که بالذات بر نفس الوجود

عارض می شوند، آن وقت خواه این وجود، وجود

امکانی باشد یا وجود واجبی باشد، خواه این وجود،

وجود علی باشد یا وجود معلولی باشد، در تمام این

موارد، امور عامه بر این وجود حمل می شود.

تلمیذ: آیا در اینجا موجود مطلق که موضوع

فلسفه شده است، لابشرط مقسمی است؟

استاد: بله، اما چون خود موجود ماهیت

برنمی دارد، لذا در اینجا لابشرط مقسمی و قسمی

یک معنا پیدا می کند. لابشرط مقسمی معمولاً در

مورد ماهیات است، یعنی صرف نظر از وجود است؛

ولی در اینجا یکی است.

تلمیذ: آیا وقتی قید «ذاتیه» هست، دیگر معنی از

قید «مطلق» و «بما هو موجود» نمی‌شود؟

استاد: نه خیر، چون ممکن است شما از عوارض

ذاتیّه موجود خاصی بگیرید، مثل عوارضی که ذاتاً بر

وجود خارجی انسان عارض می‌شود و از عوارض

ذاتی انسان است؛ مثلاً تعجب یکی از عوارض وجود

خارجی انسان است، فکر از عوارض ذاتی برای انسان

است، احساس از عوارض ذاتی انسان است، شعور و

ادراک از عوارض ذاتی است. يك وقت ما موجود مطلق

را بدون قید در نظر می‌گیریم، آن وقت بهاهو موجود^۶

مطلق^۶ می‌شود؛ اما اگر شما گفتید موجود به لحاظ آنّه

مقید^۶، این همان موجود مطلق است که آن را از اطلاق

بیرون آورده‌اید و به لحاظ آنّه انسان^۶ یا به لحاظ آنّه مجرد^۶

و امثال ذلك مقید کرده‌اید.

تلمیذ: ولی از عوارض ذاتی موجود نمی‌شود،

چون به لحاظ اینکه انسان است

بر این وجود حمل می شود.

استاد: شما باید در اینجا بحث را راجع به این

قرار بدهید که این عوارض ذاتیه را در چه محدوده‌ای

در نظر می گیرید. يك وقت اول شما جنس را در نظر

می آورید و مثلاً می گوید: «حیوان»، بعد می گوید:

عوارض ذاتی حیوان چیست؟ اما يك وقت شما نوع را

در نظر می آورید و مثلاً می گوید: «انسان»، بعد

می گوید: عوارض ذاتی انسان چیست؟ در اینجا ما

می توانیم بگوییم که یکی از عوارض ذاتی حیوان

«تعجب» است، منتها نه همه حیوانات، بلکه فقط

می توانیم این را در خصوص انسان بگوییم. آیا تعجب

برای حیوان نیست؟! منظور از حیوان، گوسفند نیست،

بلکه آن ماهیت درّاک شاعر و آن احساس کننده‌ای است

که جنبه شمول دارد و هم انسان را شامل می شود و

هم غیر انسان را. بله، تعجب از عوارض ذاتی حیوان

است، منتها نه حیوان به‌هوی حیوان، بل حیوان

به‌هوانسان. این قید «به‌هوانسان»، بقر و غنم و

امثال ذلك را خارج می کند، ولی بالأخره تعجب از

عوارض ذاتی حیوان است. یا مثلاً فصل، از عوارض ذاتی جنس است و جنس را به انواع متعدده تقسیم می کند، ولی در عین حال اخص است.

حالا در اینجا عوارض ذاتی موجود چیست؟

مثلاً یکی از عوارض ذاتی موجود تَحْيِز است، منتها به

لحاظ گونه جسمًا، نه به لحاظ گونه مجردًا. بله، اگر

موجود را به لحاظ گونه مجردًا بگیریم، این تَحْيِز دیگر از

عوارض ذاتی آن نیست؛ ولی اگر موجود را به لحاظ

گونه جسمًا طبعیًا بگیریم، تَحْيِز یکی از عوارض ذاتی آن

می شود. بنابراین ما ناچاریم موجود را با هو موجود

مطلق بگیریم، یعنی ما باید قید اطلاق را در موجود

حفظ کنیم و موجود مطلق را با اطلاقش در نظر بگیریم

تا عوارض ذاتیه اش فقط آن چیزی بشود که به اصل

موجودیت برمی گردد، نه به جهت قیدش؛ آن وقت

چون تَحْيِز به لحاظ قیدش است، خارج می شود.

تلمیذ: حالا اینجا یک اشکال است: اگر عارض،

عارض ذاتی وجود مطلق است پس چرا موجود را

به واجب و ممکن تقسیم می کنیم؟! وجوب و امکان

اگر عارض ذاتی موجود باشد، یا باید حتماً واجب

باشد یا باید حتماً ممکن باشد، و دیگر

نمی‌توانیم دوتا شقّ متضاد را بر آن حمل کنیم،
به‌خاطر اینکه ما دربارهٔ وجود مطلق می‌گوییم: «إمّا
واجبٌ و إمّا ممکنٌ».

استاد: به لحاظ این حمل می‌کنیم که آن
وجود مطلق، اصل و مبدأ برای تقیّد است. اما ما آن
تقیّد را در اینجا در نظر نمی‌گیریم. ما هیچ‌وقت در
مقام تقسیم، قید را لحاظ نمی‌کنیم، بلکه خود اصل
آن مفهوم را در نظر می‌گیریم؛ اما چون در وجود،
مفهوم معنا ندارد، لذا تعین خارجی را لحاظ می‌کنیم،
یعنی تشخص را با لحاظ صور متعدده‌ای که دارد
لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم: وقتی که آن وجود
خارجی را لحاظ می‌کنیم یک اصل و ریشه دارد که
آن اصل و ریشه مبدأ برای صور و مبدأ برای قیود و
مبدأ برای این تعینات است. حالا آن اصل و ریشه،
یا به حال خودش است یا تبدّل پیدا کرده است. اگر
آن اصل و ریشه به حال خودش باشد اسمش را
واجب‌الوجود می‌گذاریم و اگر شما در حال تبدّلش
به آن نگاه می‌کنید اسمش را ممکن‌الوجود
می‌گذاریم.

وقتی که وجود را به «وجوب» و «امکان»

تقسیم کردیم، آن وقت به سراغ امکان می‌آییم. در امکان، یا ماهیت مجرده است یا غیر مجرده است. مجرد را کنار می‌گذاریم و به سراغ غیر مجرد می‌آییم. غیر مجرد، یا جسمش جسم لطیف است یا جسم کثیف است. جن را کنار می‌گذاریم و به سراغ جسم کثیف می‌آییم و می‌گوییم که این جسم کثیف، یا جماد است و یا نبات است. جماد کنار می‌رود و سراغ نبات می‌آییم. این نبات، یا متبدل به حیوان می‌شود و یا نمی‌شود. همه اینها تقسیمات بعدی هستند، چون در این تقسیمات بعدی، احوالاتی که بر موضوعات مسائل ما عارض می‌شوند متخصص الاستعداد هستند؛ ولی امور عامه تقسیمات اولی وجود هستند و وجود در عین تنهایی خودش تقسیم می‌شود، یعنی ما وجود را فقط به تعیین برداشتن و برنداشتن تقسیم می‌کنیم و کاری به سایر تعیناتش نداریم.

تلمیذ: پس جوهر و عرض باید خارج بشود،

در حالی که در خود فلسفه از آن بحث می‌کند.

استاد: فلسفه که فقط امور عامه نیست! در

فلسفه بحث‌های متعددی است:

فلسفه امور عامه است، امور خاصه است، مسائل مربوط به واجب‌الوجود است، مسائل مربوط به خصوصیات هر کدام از این اجرام است و... اصلاً در گذشته در فلسفه، ریاضی و امثال ذلک مورد بحث قرار می‌گرفت. در فلسفه از کم، کیف، معقولات و وجود ذهنی بحث خواهد شد، ولی اینها امور عامه نیستند.

اولین کاری که الآن باید نسبت به امور عامه بکنیم این است که امور عامه را درست تعریف کنیم که به چه چیزی امور عامه می‌گویند. خصوص امور عامه‌ای که الآن از آن صحبت می‌کنیم تعریف خاصی دارد و در فلسفه از آنها بحث خواهد شد. امور عامه اموری هستند که به وجود من حیث الوجود برمی‌گردند، نه به وجود به لحاظ تحققش در ذهن و نه به وجود به لحاظ تحققش در خارج. پس دیگر جای اعتراض نیست.

تفاوت «مطلق الوجود» در موضوع علم حکمت و

«وجود مطلق» در تعریف امور عامه

تلمیذ: وقتی می‌گوییم «و أنت إذا تذكّرت أن أقسام

الحكمة الإلهية ما يبحثُ فيها عن عوارضه الذاتية» آیا در حکمت بحث از عوارض ذاتی «موجود مطلق» است؟ استاد: نه خیر، بحث از موجود مطلق نیست، بلکه بحث از عوارض موجود است. آن بحثی که در اقسام حکمت الهیه می‌شود، از عوارض ذاتی^{۲۵} موجود است؛ «إمّا موجودٌ مطلقٌ» امور عامه است و «إمّا موجودٌ مقیدٌ» هم از عوارض ذاتی است، مثل مباحث مربوط به باری تعالی، که باری تعالی موجود مطلق نیست. اگر ما بخواهیم در این مقام بحث کنیم، بشرط لا اخذ می‌کنیم؛ یعنی موجودی که تعین نداشته باشد، تشخّص نداشته باشد، و کیف و کم و عرض عارض نشود.

وقتی که بشرط لا اخذ می‌کنیم، تبدیل به موجود مطلق می‌شود؛ ولی بحث ما در فلسفه اعم از موجود مطلق و موجود مقید است، یعنی در اینجا می‌خواهیم موجود مطلق لا بشرط را تصور کنیم، ولی نه موجود مطلقی که از بشرط لا پیدا شده است. موجود مطلقی که ما در مورد واجب الوجود بحث می‌کنیم، موجود مطلق است که نتیجه بشرط لا

است، یعنی آن چیزی است که تعین ندارد، جسم
ندارد، تجردش تجرد امکانی نیست، رنگ ندارد، مزه
ندارد، عرض ندارد، هیچ کدام از اینها را ندارد؛ بلکه
فقط یک وجود زلال و صاف باقی می ماند که اسمش
را خدا می گذاریم؛ یعنی وقتی

که ما صفات را از او سلب کردیم، آنچه باقی می ماند عبارت از وجود مطلق است، که این وجود مطلق همان واجب الوجود است.

ولی وجود مطلقى که ما در امور عامه از آن بحث می کنیم فقط خدا را نمی گیرد، بلکه بشرط لا و بشرط شیء و لا بشرط را هم می گیرد، یعنی هم وجود مقید را می گیرد و هم وجود مطلق را می گیرد، یعنی «مطلق الوجود» می شود.

در عوارض ذاتیه موجود، ما باید ببینیم که آن عارضی که برای خود این موضوع است چیست. الآن بحث ما موجود مطلق است و در موجود مطلق و موجود بدون قید که عبارت از وجود است بحث می کنیم.

اصلاً ما می خواهیم شما موجود مطلق را کنار بگذارید. ما الآن می خواهیم عوارضی را که بر خود وجود عارض می شوند در نظر بگیریم؛ مثل وحدت، کثرت، علّیت و معلولیت، اشتراک، تشخیص، بساطت، تشکیک، اشتراک معنوی و امثال ذلک. اینها عوارض ذاتیه خود وجود هستند، خواه این وجود مجرد باشد یا نباشد؛ اصلاً کاری به آن نداریم. این

عوارض ذاتیه خود وجود، خمیرمایه «امور عامه» می‌شوند.

پس ما در اینجا باید قید اطلاق را بیاوریم؛ چون گرچه محمولات ذاتی مساوی با موجود هستند، منتها اگر ما قید «موجود مطلق» را بیاوریم ممکن است آن موجود را موجود مطلق به لحاظ [تقیدش به انسان] بگیریم، چون اطلاق در خود وجود هست و اصلاً وجود، مطلق است؛ بنابراین جمعش با مقید اشکال ندارد، یعنی اشکال ندارد که موجود مطلق به لحاظ تقیدش به انسان لحاظ بشود. بنابراین اگر ما از عوارض ذاتیه موجود مطلق بما هو انسان بحث کنیم، از عوارض ذاتیه وجود و موجود مطلق است که به انسان تقید خورده است. وجود، موجود مطلق است و مقید نیست. اصل الوجود مطلق است و اطلاق از نعوت انتزاعیه وجود است.

لذا اگر ما انتزاع اطلاق را به لحاظی قید اضافی در نظر گرفتیم، چون اصل الوجود مطلق است، بنابراین می‌گوییم این اصل الوجود یجتمع مع القیود.

اگر وجود مطلق را به لحاظ انسان در نظر گرفتیم،
عوارض ذاتی انسان عوارض ذاتی وجود است.

ما یک وقت اطلاق را لازمه وجود می دانیم و می گوییم: اصلاً امکان ندارد که وجود، مقید باشد؛ چون اگر وجود مقید باشد، یک مقید نمی تواند تبدیل به یک مقید دیگر بشود؛ مثلاً سیاه هیچ وقت تبدیل به سفید نمی شود، یا سفید تبدیل به قرمز نمی شود، چون سفید یک وجود مقید و یک عرض مقید است. مقید هیچ گاه تبدیل به مقید دیگر نخواهد شد. بنابراین چون وجود اطلاق دارد، این همه صورت می گیرد. این اطلاق «اتزاعی» می شود، نه «اتزاعی اعتباری»؛ ولی ما در اینجا باید اطلاق اعتباری را در نظر بگیریم، نه اتزاعی. بنابراین این وجودی که انسان است، وجود مقید نیست که تبدیل به انسان شده است، بلکه همان وجود مطلق است که تبدیل به انسان شده است.

حالا اگر ما از عوارض ذاتی انسان بحث کردیم، این از عوارض ذاتی موجود مطلق بهاهو انسان می شود. لذا ما باید در اینجا «بهاوموجود مطلق» را به عنوان قید اعتباری در نظر بگیریم و بگوییم که بحث ما از وجود، وجودی نیست که به قید انسان باشد یا به

قید حیوان باشد، بلکه خود وجود، تنهای تنها! لذا ایشان قید «بهاوموجودٌ مطلقٌ» را برای این جهت در اینجا آورده‌اند. پس این عوارض ذاتیه اصلاً کفایت نمی‌کند.

حکایتی از شارح در نحوهٔ معاشرت با مردم

چند شب پیش کنار ضریح امام رضا علیه السلام نشسته بودم و درست موازی ضریح تکیه داده بودم. تنها بودم و ظاهراً این اولین دفعه‌ای بود که ما تنها به حرم مشرف شده بودیم! اما یک دفعهٔ دیگر که حرم رفته بودیم، گفتم نصف‌شب بروم تا دیگر کسی دنبالمان نیاید و تنها باشم. الحمدلله رفتم و کناری نشستم. همین‌که داشتم دعای مکارم الاخلاق را می‌خواندم و خیلی خوش بودم یک دفعه نگاه کردم دیدم دو تا صف پشت سرمان نشسته‌اند و هیچ هم نمی‌گویند! گفتم: رهایم نمی‌کنید؟! نصف‌شب از کجا پیدایتان شد؟! ولی این دفعه کسی با من نبود، و خیلی‌ها آنجا نشسته بودند، هفت هشت تا از آقایان هم این طرف و آن طرف بودند. من چهار زانو نشسته بودم و کاری نمی‌کردم. یک دفعه جوانی آمد که خیلی شیک پوش و جنتلمن

و خیلی مرتب و اصلاح کرده و عطر و ادکلن زده بود
و بویش از پنج شش متری می آمد. آمد و دیدم مدام
دارد نگاه می کند. من هم سرم را پایین انداختم ولی
مواظبش بودم.

همین طوری نگاه می کرد، چشمش به من افتاد،
نگاهی کرد و جلو آمد و سلام کرد و گفت: خدا
بچه‌ای به ما داده است. آیا اذان و اقامه می گویند؟

گفتم: بله، البته آقا، البته!

خیلی خوشحال شد و بعد از پنج دقیقه یک
بچه را باند رول کرده و خیلی مرتب آورد. گفتم:
به‌به، بارک‌الله، آفرین، خدا برکت بدهد! خدا
إن شاء الله طول عمر بدهد! خدا خانه شما را
به واسطه این طفل مبارک کند! اسمش را چه
گذاشته‌اید؟

گفت: زهرا!

گفتم: به‌به، دیگر خیلی عالی شده است! شما
از دست امام رضا علیه السلام عیدی گرفته‌اید!
اذان و اقامه را گفتم و بعد، یک هزار تومانی
هم گذاشتم و گفتم: با این امشب شیرینی بخرید.

گفت: نه، نه آقا، من باید پول بدهم!

گفتم: آقا مال من نیست!

دیگر این بنده خدا خیلی خوش حال و متأثر
شد و رفت.

بینید که این چقدر مؤثر است! یعنی واقعاً

اگر انسان این طور با مردم برخورد داشته باشد بهتر است یا اینکه بگوید: «شما را به این امام رضا بچه درست نکنید!»

اصلاً اینها آبروی پیغمبر را برده‌اند! واقعاً برای ائمه و پیغمبر آبرو نگذاشته‌اند! اما این مسیر، مسیری است که آقا به رفقایشان یاد داده‌اند. ایشان این قسم سلوک با مردم و این قسم ترویج دین را یاد می‌دادند.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و چهارم: رابطه موضوع و

مسائل علم (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

مسائل هر علمی عبارت است از عوارض ذاتیه

موضوع آن علم

بیان ذلك: أن موضوع كل علم - كما تقرّر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته.^۱

مرحوم آخوند در تعریف موضوع علم الهی

که وجود است، ملاک را این قرار دادند که از

عوارض ذاتیه وجودی بحث شود که آن وجود،

متخصص الإستعداد نباشد. لذا اگر موضوع ما

به نحوی باشد که برای عروض و لحوق شیئی بر آن،

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰.

نیاز به تهیّو و تخصّص استعداد باشد، آن مسئله داخل در علم الهی نخواهد بود. بنابراین اگر ما از احوال جسم تعلیمی یا از احوال جسم طبیعی بخواهیم صحبت کنیم، چون عروض اینها بر موجود به لحاظ تخصّص استعداد و تهیّو این موجود به یک نوع از انواع است، لذا داخل در مسائل علم الهی و امور عامه نخواهند بود، بلکه احوال جسم تعلیمی در علم ریاضی، و احوال جسم طبیعی در علوم مادی است. پس اگر ما دقت کنیم می‌بینیم که همین ملاک مرحوم آخوند مانع اشکالات

بعدی می‌شود، همان‌طور که ایشان در اینجا می‌فرمایند:

«اگر عروض یک عرض بر ذات نیاز به تخصص استعداد نداشته باشد "عرض ذاتی" می‌شود، و داخل در امور عامه و مسائل آن علم خواهد بود.»
و همین مسئله در سایر علوم هم موجب اختلاف و تشتت شده است، به جهت اینکه می‌گویند:

«در هر علمی از عوارض ذاتیه موضوع آن علم بحث می‌شود، و این عوارض ذاتی یعنی آن عوارضی که مختص آن موضوع است (نه بیشتر از آن موضوع و نه کمتر از آن موضوع).»

به عنوان مثال اگر ما در علم انسان‌شناسی راجع به اینکه «انسان یک حیوانی است که راه می‌رود» صحبت کنیم، این مربوط به انسان‌شناسی نیست؛ چون ما می‌خواهیم انسان‌شناسی را مورد بحث قرار بدهیم، نه حیوان‌شناسی را. اگر بخواهیم انسان‌شناسی را مورد بحث قرار بدهیم، باید از احوال و عوارضی بحث کنیم که نه اعم از انسان و نه اخص از انسان باشد، بلکه فقط عارض بر انسان شود و بر ذات دیگری عارض نشود. لذا ما می‌توانیم از حالات نفس، روح، صعود و ارتقاء و تجرد انسان بحث

کنیم، به جهت اینکه اینها به انسان بما هو انسان برمی گردند.

اما اگر کسی اعتراض کند که همه انسانها دارای این خصوصیت نیستند، می‌گوییم: اشکال ندارد، همین قدر که بعضی از اصناف این خصوصیت را دارند دیگر مشکلی نیست. پس در اینجا اگر از یک استعداد خاص و مختص بعضی از اصناف انسان بحث کنیم، از احوالات انسان خارج نمی‌شود، چون این حالات مربوط به انسان بما هو انسان است، اگرچه خیلی‌ها واجد این حالات نباشند.

اما به عنوان مثال اگر ما راجع به [انواع رنگ‌های انسان] بحث کنیم که انسان بما أنه أسود، یعنی بعضی از انواع انسان اسود هستند و بعضی از انواع انسان ابیض هستند و بعضی از انواع انسان اصفر هستند و بعضی از انواع انسان احمر هستند، آن وقت این عوارض احمریت و اسودیت و بیاضیت و صفرائیت که بر موضوع عارض شده‌اند،

اعمّ از موضوع می‌شوند. پس ما باید در اینجا از انسان با آنّه جسمّ ابیض^{۶۶} بحث بکنیم؛ یعنی ما در اینجا انسان را متخصص الاستعداد کردیم تا بتوانیم احمریّت را بر او حمل کنیم. اگر ما این انسان را با آنّه جسمّ و لحمّ و بشره^{۶۷} لحاظ نکنیم، دیگر نمی‌توانیم قرمزی و سیاهی و سفیدی را بر انسان حمل کنیم. آن وقت در اینجا دیگر صحبت از قرمزی و سیاهی و سفیدی به انسان‌شناسی مربوط نیست، بلکه به حیوان‌شناسی مربوط است؛ مثلاً حیوان با آنّه حیوان^{۶۸} دارای این الوان است. یا اینکه بالاتر از این برویم و بگوییم: اصلاً به جسمیّتش برمی‌گردد، و احمریّت و صفرائیّت و بیاضیّت بر جسمیّت بها آنها هی جسمیّه^{۶۹} عارض می‌شود.

ولی وقتی که ما از انسان صحبت می‌کنیم باید از عوارض ذاتیه‌ای بحث کنیم که مختصّ انسان است و حتی بر ملائکه هم عارض نمی‌شود، حتی بر جن هم عارض نمی‌شود، و حتی بر عقول بسیطه و عقل منبسط هم عارض نمی‌شود. بنابراین می‌توانیم بگوییم: از عوارض ذاتیه انسان این است که قابل

ترقی است؛ چون حیوانات و اشیاء دیگر قابلیت ترقی و استعداد را ندارند. البته منظور از ترقی در اینجا آن مرتبه نهایی است، نه اینکه ترقی در یک رتبه؛ و الا ملائکه هم دائماً در حال ترقی هستند، منتها ترقی عرضی، نه طولی.

یا اینکه [وقتی در مورد انسان بحث می‌کنیم] می‌توانیم راجع به این صحبت کنیم که مثلاً انسان دارای قدرت تفکر عقلانی است، و این در سایر موجودات نیست. البته ملائکه واجد مرتبه عقلی هستند، اما نه به این کیفیت که بتوانند به قضایا ترتیب بدهند و در کنار هم قرار بدهند؛ برخلاف آنچه در بعضی از جاها آمده است که ملائکه دارای عقل هستند و فعلیت آنها فعلیت عقلیه است - یعنی آنها در مرحله عقل به فعلیت رسیده‌اند - و در همان مرتبه‌ای که وجود دارند رتبه عقلی دارند. به عبارت دیگر، عقل آنها نمایانگر واقع است و واقع را کما هو هو می‌نمایاند؛ منتها چون واقع دارای مراتبی است، اینکه اینها نسبت به يك مرتبه اشراف داشته باشند، دلیل نمی‌شود که نسبت

به مراتب دیگر هم اشراف داشته باشند، چون آن مرتبه

هم در واقعیت خودش وجود دارد.

تنزلات خفيه و ظهورات جليه وجود

یکی از مسائل خیلی دقیق و مهمی که باعث

بعضی از شبهات شده است و اخیراً هم بعضی‌ها از ما

سؤال می‌کنند این است که آیا هر مرتبه نازلۀ از

وجود باید تمام مراتب نازله را طی کند و در تمام اسماء

و صفات ظهور و بروز پیدا کند، یا اینکه ممکن است در

مرحلۀ خفا و بعضی از مراتب بالا و اعلیٰ توقف کند؟

به عبارت دیگر، آیا هر مرتبه نازلۀ ای که از وجود

باری تعالیٰ نزول پیدا می‌کند و تعیین می‌یابد، باید سریان

پیدا کند تا به أدنى العوالم و أنزل المنازل که همان منزل

مادی است برسد، یا اینکه ممکن است در همان عوالم

بالا توقف کند؟!

این مسئله‌ای است که خیلی از مسائل عرفانی

و حکمی و حتی روایات ما را حل می‌کند. روایت

«لِي مَعَ اللَّهِ حَالَاتٌ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ

مُرْسَلٌ» اشاره به همین مسئله دارد و ناظر به این

^۱ مرآة العقول، ج ۱۵، ص ۴۶۹؛ روضة المتقين، ج ۱، ص ۳۰۰؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۱۱۸؛ بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳۶۰؛ جامع الأسرار، ص ۲۷؛ با قدری اختلاف در مصادر.

است که بعضی از مراتب وجود قابلیت این را دارند که مراتب تجردی خود را یک به یک به تعیناتی تبدیل کنند که آنها را از مرتبه تجردی ظاهری دور کند؛ یعنی هرچه به مراتب نازله بیایند، از مرتبه تجردی آنها کم می شود. من باب مثال وقتی که علم می خواهد افاضه شود، شما در خواب می بینید که همین علم در هنگام نزول تبدیل به شیر می شود و شما این شیر را به صورت برزخی میل می کنید، بعد وقتی که از خواب بلند می شوید احساس نورانیت و بهجت و امثال ذلک می کنید. این همان چیزهایی است که در اینجا صورت برزخی پیدا کرده است؛ یعنی قابلیت این را داشته است که آن مراحل تجردی را طی کند، و به هر مرتبه پایین که می رسد، در آن مرتبه شکل خاص خود را بگیرد، تا اینکه به مرتبه مثال برسد، و چه بسا به مرتبه ماده هم برسد.

آن سیبی که برای پیغمبر اکرم
صلی الله علیه و آله و سلم آوردند و فرمودند:
«چهل روز از خدیجه فاصله بگیر و بعد آن سیب را

بخور.»^۱ سیب مادی بود، نه سیب نورانی؛

یعنی مادی بودن به هیچ وجه من الوجوه از ارزش و مرتبه آن حقیقت نورانیه کم نمی کند. همان طور که عرض کردم،^۲ اصلاً ماده بینونیت و انفصالی با تجرد ندارد، تا اینکه ما آن را دور و مبتعد از آن منشأ و حقیقت و مبدأ آن تلقی کنیم؛ بلکه ماده فقط صورت پذیری یک شیء به صورتی است که آن صورت در مراتب بالا وجود نداشته است.

اما گاهی اوقات فقط جنبه مادی ندارد، بلکه صورت برزخی به خود می گیرد و جهت برزخی دارد. گاهی اوقات از جهت برزخی بالاتر است، یعنی جهت برزخ بین شکل و بین معنا را به خود می گیرد؛ تا اینکه به مراتب بالا می رسد.

قوة دراک واقعیات و حقایق اشیاء

اطلاع بر واقعیات و حقایق، به واسطه عقل است؛ یعنی عقل، قوة دراک حقایق اشیاء است و به هر مقداری که در شخص از آن قوه وجود داشته

^۱ الهدایة الکبری، ص ۱۷۷؛ علل الشرائع، ص ۱۸۳.

^۲ رجوع شود به ص ۳۴۰.

باشد حقایق اشیاء را ادراک می کند. به همین لحاظ، بین حق و باطل را تمیز می دهد و در مسائلی که برایش روشن نیست تأمل می کند تا اینکه قضایا روشن بشود.

دیده‌اید که کسانی که زود باور می کنند، هیچ عقلی ندارند و تا یک نفر به آنها حرفی می زند قبول می کنند؛ اما افرادی که دارای قوه تعقل هستند و عقل به این افراد حکم می کند، وقتی که مطالبی به آنها می رسد، اگر نمی توانند صحت و سقم آن را از لابلا و زوایای کلام بیابند، درباره آن خیلی تأمل می کنند و آن را در بوته فحص و در بوته توقف و تأمل قرار می دهند تا اینکه قضایا روشن شود.

البته عقلی که در بشر هست واقعیت را بما هی هی نمی نمایاند، و به عبارت دیگر، صورت واقعی اشیاء خارجی را آن طور که باید و شاید نمی نمایاند؛ لذا انسان به عقل باطنی و عقل شهودی نیاز دارد.

قبلاً هم حضورتان عرض کرده بودم که کاری که از چشم برمی آید گوش نمی تواند آن کار را انجام بدهد، و کاری که از زبان برمی آید چشم نمی تواند

آن کار را انجام بدهد؛ چون هر کدام از آلات و
جوارح انسان یک مجرای برای علم است و این

مجرا از مجرای دیگر متمشی نیست. پس عقل نمی‌تواند کار چشم را انجام بدهد؛ مثلاً اگر شخصی اینجا بنشیند و بخواهد با عقلش بفهمد که الآن چه کسی پشت در ایستاده است، عقل هیچ‌وقت نمی‌تواند چنین کاری را انجام بدهد. وسیله‌ای که می‌تواند این را انجام بدهد چشم است. چشم است که می‌تواند پنجره را باز کند و بعد از بالای پنجره نگاه کند و ببیند چه کسی آنجا هست. یا من باب مثال گوش است که می‌تواند صدایی را بشنود، و وقتی که آن صدا را شنید آن وقت عقل و ذهن انسان تشخیص می‌دهد که این صدا، صدای زید است؛ ولی گوش نمی‌تواند خود زید را لمس کند، بلکه چشم است که می‌تواند واقعیت زید را مانند این چراغ در خارج ببیند. همین‌طور عقل نمی‌تواند واقعیت‌ها را بشکله و به حضور ذهنیه‌اش - مانند چشم - در مرئی و منظر بنمایاند؛ بلکه کاری که عقل می‌تواند بکند این است که واقعیت مجرد آن را بنمایاند، یعنی می‌تواند معنا و مفهوم او را در ذهن بیاورد و به او اصابت کند، و با توجه به مقدماتی که هست به این نتیجه برسد که این شخصی که پشت در هست زید است؛ البته

در رسیدن به این مقدمات جای بحث است که آیا این مقدمات، مقدمات یقینی است یا مقدمات حدسی و ظنی است. پس عقل ما این مقدار می‌تواند نسبت به مسائل و حقایق اشیاء نظر بدهد.

اما عقل شهودی همان چیزی است که خود واقعیت اشیاء را می‌بیند. من باب‌مثال ممکن است یک شخص کور باشد ولی دارای عقل شهودی باشد. او زید را می‌بیند همان‌طوری که شما می‌بینید، و نه تنها زید را می‌بیند بلکه به زید احاطه و اشراف حضوری دارد، و حتی شما هم آن احاطه را ندارید! یعنی او به یک مرتبه از واقعیت بالاتر می‌رسد، که این به واسطهٔ عقل فعالی است که در او هست؛ اما شما آن را ندارید، لذا علم حضوری و احاطهٔ بر آن شخص و بر زوایا و خصوصیاتش پیدا نمی‌کنید، بلکه فقط می‌فهمید که اینجا کسی در کنارتان نشسته است. به آن احاطهٔ بر شخص و زوایا و خصوصیاتش، مرتبهٔ واقع از هر ظهوری و از هر مظهري می‌گوییم.

میزان اشراف عقل شهودی بر واقعیات اشیاء

واقع دارای مراتب متفاوت و متعددی
می‌باشد، و عقل نسبت به همان مرتبه اشراف دارد؛
لذا ملائکه‌ای که آدنون هستند اشراف آنها بر واقع
به لحاظ مرتبه خود آنها

است، و ملائکه‌ای که اُعلون هستند اشراف آنها بر واقع به لحاظ مرتبه خود آنها است. بنابراین اگر شما یک عمل نیک انجام بدهید، این عمل نیک شما دارای مراتبی است: مرتبه اول، مرتبه حس و عالم شهادت است و همین چیزی است که ما در این عالم احساس می‌کنیم. مرتبه دوم، مرتبه مثال است که شما در آن مرتبه می‌روید و [صورت آن عمل را] مشاهده می‌کنید. در عالم مثال، نسبت به مقدار تقریبی که از عمل انسان متمشی می‌شود مراتب حقیقت تفاوت می‌کند؛ لذا اگر عمل انسان در مرتبه قوی‌تر است، در همان جا معنا هم ظهور پیدا می‌کند؛ و اگر عملش بالاتر است، به مرتبه‌ای می‌رسد که انسان یک مرتبه می‌بیند این عملی که انجام داده است یک سر به ماده دارد و سر دیگرش به عرش خدا است! اینها مراتبی است که انسان به آن می‌رسد.

در این صورت اگر ما عملی انجام دادیم که جنبه ریایی داشت، صورت برزخی ریایی پیدا می‌کند، و این عمل انسان بالاتر نمی‌رود؛ بنابراین ملائکه اُدنون آن جنبه ریایی آن را که صورت مثالی

است ثبت می‌کند، اما جنبه باطن و معنوی آن اصلاً وجود ندارد تا بخواهند ثبت کنند! اصلاً چیزی نیست و وجود خارجی معنوی ندارد، لذا اصلاً نیازی به ثبت ندارد! حالا اگر این عمل، عملی بود که توانست بالا برود و در آنجا یک اثر بگذارد، در همان مرتبه برای انسان مهر می‌خورد و بالاتر نمی‌رود. به عنوان مثال در بعضی از کارخانجات یا مؤسسات و ادارات یک دستگاه می‌گذارند و هر کس یک کارت دارد که وقتی می‌آید، وقت می‌زند؛ مثلاً برای یکی ساعت ۷:۳۰ دقیقه را ثبت می‌کند، دیگری می‌آید و ساعت ۷:۳۵ دقیقه کارت می‌زند. هر کس هر مقدار که زودتر بیاید ساعت زودتر برایش ثبت می‌شود. لذا مثلاً کسی که ساعت ۱۰ بیاید دیگر نمی‌تواند ساعت را برگرداند، چون الآن ساعت ۱۰ است و دیگر ساعت ۷ نخواهد شد.

تلمیذ: پس انسان‌ها مادامی که کامل نشده‌اند و شرک خفی دارند، هیچ وقت ملائکه اعلون اعمالشان را ثبت نمی‌کنند.

استاد: بله، درست است، آن مراتب بالا را

ندارند؛ اما اگر خلوص در آن عمل

باشد، مرتبه پایین، او را به مرتبه بالاتر می‌کشاند؛ چون در آن خلوص هست، آن عمل مقدمه برای بالا می‌شود و مدام او را به مرتبه بالاتر می‌کشاند. بله، این عبادت‌ها و کارهایی که ما انجام می‌دهیم اصلاً در آن مراتب بالا و در عرش و در آن مسائل وجود ندارند؛ یعنی از نقطه نظر پختگی و از نقطه نظر فعلیت اصلاً وجود ندارند؛ اما از جهت استعداد، ظهور و وجود همه مراتب وجود، از علل و اسباب علوی تراوش می‌کند؛ یعنی اعمال ما از نقطه نظر صعود این‌طورند، نه از نقطه نظر نزول.

امتناع ادراک اعمال باطنی بدون وصول به آن

مرتبه

نکته دقیق در اینجا است که ممکن است انسان عملی انجام بدهد و این عمل جنبه برزخی داشته باشد، و ممکن است انسان عملی را انجام بدهد و اصلاً جنبه برزخی نداشته باشد، و ممکن است انسان اعمالی را انجام بدهد و این اعمال هم جنبه مادی داشته باشد و هم جنبه برزخی داشته باشد و هم بالاتر. بنابراین ملائکه و افرادی که اشراف بر برزخ دارند صورت برزخی عمل انسان را مشاهده

می‌کنند؛ به‌عنوان مثال شخصی که بلند می‌شود و نماز شب می‌خواند، چون این نماز شب او یک صورت برزخی دارد، افرادی که به این مرتبه رسیده‌اند این صورت برزخی را مشاهده می‌کنند و می‌فهمند که این آقا نماز شب خوانده است. اما ممکن است کسی عملی انجام بدهد که بالاتر از صورت برزخی است؛ به‌عنوان مثال فردی نگاه می‌کند و می‌گوید: «آقا شما نماز شب نخوانده‌اید!» درحالی‌که عمل او اصلاً بالاتر از مرتبه برزخی است! از اینجا به بعد دیگر کسی نمی‌تواند به اولیا دسترسی پیدا کند. افراد فقط می‌توانند تا مراتبی اشراف پیدا کنند که صورت واقعیت شیء در آن مرتبه حضور داشته باشد؛ اما اگر شخصی در باطن و سرّ خودش افعال و عباداتی مثل نماز را انجام دهد که آن نماز صورت برزخی نداشته باشد، دیگر آن افراد نمی‌توانند آن را مشاهده کنند؛ لذا نگاه می‌کند و می‌گوید: شما نماز نخوانده‌اید.

آقای بهجت که به مرحوم آقا اعتراض کرد، اشتباه ایشان همین بود؛ چون نمازی را که مرحوم آقا

در آن موقع خواندند اصلاً صورت برزخی نداشت،
ولی او آمده بود و مرحوم آقا را نصیحت می‌کرد و
می‌گفت: «خوب است که آدم نماز شب بخواند.» و

مرحوم آقا هم ظاهراً می گوید: «بله، نتوانستیم و موفق نشدیم؛ إن شاء الله خدا توفیق بدهد!»^۱ و درست هم می گوید. این می شود مراتب بالاتر.

وقتی که صحبت ملائکه شد، دیدم که خیلی ها نسبت به این قضایا سؤال دارند، لذا گفتم که این مطلب را استطراداً عرض کنم. بناءً علی هذا ملائکه به همان مقدار از فعلیت عقلانیه ای که رسیده اند، واقع را ادراک می کنند.

تلمیذ: سلسله وجود وقتی نازل می شود حتماً باید یک به یک عالم نفس و عالم برزخ و بعد هم عالم ماده را طی کند. هم چنین در سلسله صعود هم ترتب عقلی لازم است، یعنی حتماً باید از عالم دنیا به برزخ بیاید و از برزخ به عالم نفس برود؛ وإلا طفره می شود که محال است.

استاد: در سلسله نزول، به جهت همان کیفیت نزول و اینکه چون هنوز به مرتبه تعیین نرسیده است، ادراک مرتبه نزول برای هر کسی مقدور نیست؛ اما

^۱ رجوع شود به امام شناسی، ج ۱۴، ص ۲۸۰؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۲۲۵.

در سلسله صعود، چون تعیین پیدا می‌کند، افراد می‌توانند آن را مشاهده کنند. یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند آن حقیقت وجود را در مقام نزول ادراک کند، مگر افرادی که ادراک حضوری نسبت به مراتب دارند؛ اما وقتی که این وجود تعیین به صور پیدا می‌کند، آن موقع مشخص است. یعنی همین‌طور که این صور در ماده برای ما مشخص است و ما الآن مشاهده می‌کنیم، در مثال هم برای افرادی که صورت مثالی برای آنها مشخص است تعیین پیدا می‌کند، و هلمّ جراً. پس این قضیه در مرتبه صعود است، نه در مرتبه نزول. آن وقت افرادی که در مراتب بالا هستند، هم اعمال ظاهری دارند و این اعمالشان صورت برزخی دارد و هم اعمالی در باطن خودشان دارند که آن باطن اصلاً صورت ندارد، مثل نماز باطن و صوم باطن و توجه باطن. این اعمال باطنی صورت طبیعی هم ندارد، چون اگر طبع داشته باشد مثال هم دارد. لذا کسی اعمال باطنی اینها را ادراک نمی‌کند.

حیطهٔ مسائل علم

در علوم از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌شود، یعنی آنچه ذاتاً عارض می‌شود. اما اگر شما يك عرض عام را محمول برای يك موضوع قرار دادید، مثلاً گفتید: «الانسانُ ماشٍ»، این فقط به خاطر استحسان یا ارتباطی است که به صرف آن می‌خواهید محمولاتی را بر موضوعاتی حمل کنید. لذا اگر واقعاً جایگاه خود آن قضیه بخواهد در آن علم وجود داشته باشد، هیچ وقت این عرض عام بر موضوع نمی‌تواند در آن علم جایی داشته باشد. در این صورت، محمولاتی که بر موضوع آن علم حمل می‌کنیم، و به عبارت دیگر، موضوع را در حدّ آنها قرار می‌دهیم، این محمولات یا باید به تمام مصادیق و افراد آن موضوع اختصاص داشته باشند یا باید به بعضی از مصادیق آن موضوع بیا هو موضوع اختصاص داشته باشد؛ یعنی در اینجا باید دخالت آن موضوع در این فرد لحاظ شود.

این مطلب را به این جهت عرض می‌کنم که ممکن است شما بعضی از محمولات را بر بعضی از انواع

و اصناف موضوع حمل کنید؛ به عنوان مثال بگویید:
«الانسان کاتبٌ» در حالی که کاتب اختصاص به همۀ
افراد انسان ندارد، بلکه اختصاص به بعضی از افراد
انسان دارد؛ یا «الإنسان عالم الرياضیات» در حالی که این
ریاضیدان بودن اختصاص به همۀ افراد انسان ندارد،
بلکه بعضی‌ها ریاضیدان هستند؛ یا «الإنسان مصورٌ أو
نقاشٌ»، در حالی که همۀ انسان‌ها این‌طور نیستند، بلکه
بعضی از افراد انسان این‌طور هستند. این حمل، تہیاً و
تخصیص استعداد را به وجود نمی‌آورد و به عبارت
دیگر، این‌طور نیست که در اینجا انسان باید دارای
خصوصیت و ملکه‌ای بشود که آن ملکه موجب بشود
که شما مثلاً اسم کتابت را روی آن بگذارید؛ یعنی
این‌طور نیست که يك استعداد خاصی پیدا کند و
به لحاظ آن استعداد خاص، این خصوصیت را داشته
باشد، بلکه همۀ آنچه شما بر اصناف انسان حمل کردید،
به لحاظ انسانیت انسان است، یعنی انسانیت انسان
است که موجب کتابت شده است و....

پس این نفس وجود نیست که این را اسود

کرده است؛ به خاطر اینکه نفس وجود در همه
هست، در ملائکه هم هست، در مجردات هم هست؛
بلکه این تخصص

استعداد است که موجب شده است که شما در اینجا سواد را بر این موجود حمل کنید. بنابراین شما نمی‌توانید بگویید که سواد از عوارض ذاتی^۱ موجود به‌هواموجود است؛ بلکه از عوارض موجود به‌آنه متخصص الإستعداد لعروض الألوان علیه - و هو الجسمیة - و امثال ذلك می‌باشد. پس این عوارضی که شما بر موضوع حمل کردید، به لحاظ تخصص استعداد است؛ لذا آن را از موضوع آن علم خارج می‌کند.

بناءً علی هذا چون اینها دیده‌اند که در این علوم فقط از خود موضوع این علم بحث نمی‌شود، بلکه از بعضی از انواع این موضوع هم بحث می‌شود، لذا در تعریف علوم اشتباه کرده‌اند و گفته‌اند: «هر علم عبارت از مسائلی است که آن مسائل، متشکل از محمولاتی است که آن محمولات، یا عارض بر خود موضوع می‌شوند یا عارض بر انواع آن موضوع می‌شوند.»^۱ آنها موضوع را توسعه داده‌اند و گفته‌اند که مسائل و محمولات فقط بر موضوع حمل

^۱ رجوع شود به اساس البلاغة، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۷۸؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰، تعلیقه علامه طباطبائی.

نمی‌شوند، بلکه بر انواع آن موضوع هم حمل می‌شوند.

تبيين عرض ذاتی

اما این‌طور نیست و مسائل فقط بر خود آن موضوع حمل می‌شوند؛ منتها اینکه این عرض بر بعضی از انواع آن موضوع حمل می‌شود، با این منافات ندارد که این عرض بر خود آن موضوع حمل بشود؛ چون این نوع داخل در آن موضوع است و بعضی از مصادیق آن است، بنابراین محمولاتی که بر اصناف این موضوع عارض شده‌اند، بر خود این موضوع هم بالذات حمل می‌شوند. به‌عنوان مثال وقتی که شما ناطق را در تعریف حیوان می‌آورید: «الحيوان ناطقٌ أو غيرُ ناطقٍ»، در اینجا نمی‌توانید بگویید که ناطق عرض ذاتی حیوان نیست؛ بلکه عرض ذاتی است، چون از ذاتیات انسان است و انسان هم بعضی از انواع حیوان است، و ذاتی هر شیئی ذاتی برای موضوع آن شیء هم خواهد بود. لذا اگر فرض کنیم که موضوع این شیء انسان است، برای خود این انسان هم يك موضوع دیگری مافوق خودش

عبارت است از حیوان - که همان جنس است -
و برای خود حیوان هم یک موضوع بالاتری وجود
دارد که عبارت است از جسم.

پس آنچه ذاتی برای یک شیء قرار می‌گیرد،
با این منافات ندارد که ذاتی برای موضوع خود آن
شیء هم باشد؛ منتها به لحاظ انواعی که جنس، این
انواع را در بر گرفته است. یعنی در اینجا بحث
تخصص استعداد نیست، بلکه بحث عروض
یک شیء بر خود آن موضوع است، منتها به لحاظ
تنوع این موضوع به این انواع. در اینجا وقتی که
بگوییم: ناطق عرض ذاتی حیوان هم هست - البته
در این مسئله جای اشکال است - به خاطر این نیست
که خصوصیتی در حیوان هست، بلکه به خاطر
حیوانیت است که این ناطق عارض بر انسان شده
است، و اگر شما ناطقیت را از انسان بگیرید، دیگر
نمی‌توانید ناطق را بر انسان حمل کنید. پس باید
لحاظ خود حیوان - که موضوع است - در تمام
مراتب محفوظ بماند. این می‌شود عرض ذاتی.

تعریف عرض غریب و عام

اما عرض غریب و عرض عام، عرضی است که از خود حیوان بالاتر است. به عنوان مثال اگر شما سواد را بر انسان حمل کنید و بگویید: «الانسان اسود»، الآن حمل سواد بر انسان به لحاظ ذات انسان نیست، بلکه به لحاظ جسمیت او است؛ در حالی که انسان با جسم انسان تفاوت دارد! جسم، تخصص استعداد را حیات کرده است، لذا شما در اینجا به او اسود می‌گویید؛ نه اینکه انسان چون انسان است باید اسود باشد، بلکه انسان بما هو انسان لون و رنگ و سیاهی و سفیدی و قرمزی و... نمی‌پذیرد. لذا انسان بما هو انسان نفس ناطقة علوی^{۶۶} در اینجا تنازل کرده است. اما لحم این طور نیست، بشره این طور نیست، مو این طور نیست؛ چون اینها انسان نیستند، بلکه اینها جهت مادی انسان هستند. جهت تخصص استعداد همان چیزی است که يك عرض را ذاتی می‌کند و يك عرض را غریب می‌کند و جدا می‌کند و آن را از ذاتی بودن درمی‌آورد.

تعریف عرض قریب

یک معنای دیگر هم برای عرض غریب

هست که مرحوم آخوند در اینجا به کار برده‌اند - این
معنای غریب با آن معنایی که الآن عرض کردیم
تفاوت دارد - و آن این است:

یک وقت ما عرضی را بلا واسطه بر یک شیء
 حمل می‌کنیم، مثلاً ما ناطق را بلا واسطه بر انسان
 حمل می‌کنیم و هیچ واسطه در عروضی نداریم؛ این
 عرض در اینجا عرض ذاتی قریب است. اما
 یک وقت یک عرض را بر یک ذات به واسطه حمل
 می‌کنیم، منتها آن واسطه جدای از این ذات نخواهد
 بود؛ مثلاً ما ناطق را بر حیوان به واسطه انسان حمل
 می‌کنیم؛ این عرض در اینجا عرض غریب است،
 ولی از ذاتی بودن جدا نیست. ذاتی غریب در اینجا
 به معنای واسطه است، ولی نه واسطه‌ای که خارج از
 ذات خودش است، بلکه واسطه‌ای که داخل در ذات
 خودش است و از انواع خود آن موضوع است.

اختلاف در این دو معنا باعث شده است که
 بعضی‌ها در این عبارت دچار اشتباهاتی بشوند؛
 چون در اینجا عرض ذاتی است، ولی ذاتی غریب.
 در اینجا قریب دو اصطلاح دارد، لذا باعث اشتباه
 شده است: یک اصطلاح به واسطه است و یکی هم
 بدون واسطه؛ آن که اعم باشد غریب (با غین)
 می‌شود و آن که اخص یا مساوی باشد قریب (با
 قاف) می‌شود، و این همان ذاتی است.

تلمیذ: در این صورت آیا حمل ناطق بر حساس متحرک^۱ بالإرادة، که فصل جنس است، صحیح می‌باشد و ذاتی آن است؟ و آیا می‌توانیم بر جوهر، یعنی بر جنس الأجناس هم حمل کنیم؟

استاد: بله؛ ولی اینها غریب و ذاتی هستند، یعنی واسطه دارند.

سنجش عقل افراد بر اساس میزان تأمل برای قبول مطالب

در روایات داریم که عقل یک شخص را بسنجید؛ اگر در مجلسی نشسته‌اید و کسی یک حرف زد، ببینید او زود قبول می‌کند یا دیر قبول می‌کند.^۱

بعد از انقلاب در همان موقعی که مرحوم آقا می‌خواستند به مشهد مشرف شوند و به آنجا هجرت کنند، در فرودگاه نشسته بودیم تا ایشان حرکت کنند. خیلی

^۱ الاختصاص (شیخ مفید)، ص ۲۴۵:

«قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَحْتَبِرَ عَقْلَ الرَّجُلِ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ فَحَدِّثْهُ فِي خِلَالِ حَدِيثِكَ بِمَا لَا يَكُونُ فَإِنْ أَنْكَرَهُ فَهُوَ عَاقِلٌ وَإِنْ صَدَّقَهُ فَهُوَ أَهْمَقٌ."»

از رفقای دیگر هم آمده بودند. یک هواپیمای سوئسی در آنجا نشسته بود که علامت ضربدر قرمز روی آن بود. شخصی گفت: «این هواپیمای صلیب سرخ است و دارو آورده است.»

گفتم: شما از کجا می گوید؟

گفت: «من هفته‌ای یک مرتبه یا دو مرتبه می بینم که همین هواپیما از روی منزل ما عبور می کند (منزلش در دهاتی در اطراف بود) و از کشور لیبی دارو می آورد؛ چون در رادیو می گفت: "از کشور لیبی دارو وارد می کنند."»

خلاصه این شخص آسمان و زمین و شرق و غرب را به هم می دوخت تا بگوید که این هواپیمای صلیب سرخ است؛ درحالی که هواپیمای سوئسی بود!

این افراد این طور هستند، یعنی فقط بر اساس احساس و حدس حرف می زنند، و ای کاش حدسشان حدس صائبی بود! آنها فقط بنا را بر حدس می گذارند و بعد ترتیب اثر می دهند؛ درحالی که اصلاً اصل و فرعش وجود خارجی ندارد!

اصلاً موضوعش وجود خارجی ندارد، چه برسد به

عوارض و محمولاتش!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و پنجم: رابطه موضوع و

مسائل علم (۲)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

و الصَّلَاةُ عَلٰی خَیْرَةِ اللّٰهِ الْمُنْتَجِبِیْنَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

و اللَّعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ

مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم

از موضوع آن علم

بیان ذلك: أن موضوع كل علم - كما تقرّر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه. فأشکل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي تختص ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه.

«موضوع هر علمی - همان طور که صحبت شد -

آن چیزی است که از عوارض ذاتیه آن بحث

می شود. و تفسیر عرض ذاتی این است که

عرض ذاتی، عرض خارج محمولی است (نه

محمول بالضمیمه، مثل بیاض و ابيض) که یا ذاتاً

به شیء ملحق می شود یا به واسطه امری که

مساوی با آن شیء است؛ (مثلاً ضاحک بر انسان

به واسطهٔ تعجب حمل می‌شود، و تعجب مساوی
با همان انسان است).

از آنجایی که گاهی از احوالی که اختصاص به
بعضی از انواع موضوع دارد (نه به همهٔ انواع
موضوع) بحث می‌شود، امر بر اینها مشکل
می‌شود؛ بلکه در هر علمی از احوال مختصّ به
بعضی از انواع موضوع آن علم بحث می‌شود.»

حالا که این طور شد بنابراین ما ذاتی را چه بگیریم؟

ایشان می گوید که ذاتی ملحق می شود: «لذاته أو لأمر
یساویه.» اما در اینجا اشکالی پیدا می شود:

در هر علمی چه بسا مسائل آن علم را قضایایی
تشکیل می دهند که موضوع آن قضایا اخصّ از خود
موضوع علم است؛ یعنی بعضی از محمولات بر بعضی
از انواع موضوع حمل می شود، نه بر همه انواع موضوع؛
پس نه «لذاته» حمل می شود و نه «لأمر یساویه»، بلکه
«لأمرٍ أخصّ» حمل می شود. به عنوان مثال اگر گفتید:
«الحيوان ناطق» در اینجا ناطق نمی تواند ذاتی حیوان
باشد، چون ناطق به واسطه امری که انسان است بر
حیوان حمل می شود، و انسان هم مساوی با حیوان
نیست، بلکه اخص از حیوان است. یا به عنوان مثال [در
طب که] راجع به بدن انسان است خیلی اوقات از
مسائلی بحث می شود که به جزء خاصی از بدن
اختصاص دارد، نه به بدن من حیث المجموع، یا به يك
صنف خاصی از انسان تعلق می گیرد، نه به همه اصناف
انسان.

رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم به وسیله توسعه در موضوع یا محمولات علم به خاطر این، تعریف مسائل علم مشکل شده است؛ چون در هر علمی باید از عوارض ذاتیه موضوع آن علم بحث شود و آن عوارض ذاتیه محمول برای موضوع قرار بگیرند. لذا اینها دچار مشکل شده‌اند و در تعریف مسائل علوم مطالب مختلفی فرموده‌اند.

اگر بگویند که موضوعات مسائل هر علمی اعمّ از موضوع آن علم است، در اینجا دیگر چه ارتباطی به آن علم دارد؟! و اگر بخواهند در عوارض این موضوعات تصرف کنند و عوارض را اعم بدانند، دیگر آن عوارض اختصاص به آن علم ندارد و باید در علم دیگری مطرح بشود. لذا بعضی‌ها در ناحیه موضوع قائل به توسعه شده‌اند و فرموده‌اند: «منظور از موضوع مسائل علم، موضوعی است که یا نفس موضوع علم است یا نوع از آن موضوع است.» و بعضی‌ها در ناحیه محمول قائل به توسعه شده‌اند و فرموده‌اند: «محمول یا ذاتی آن موضوع است یا ذاتی نوعی از آن موضوع است - نه برای همه انواع

موضوع - یا عرض عام برای نوعی از آن موضوع
است یا عرض عام برای [نوعی از] عرض ذاتی آن
موضوع است، البته به شرطی که از دایرهٔ موضوع
تجاوز نکند.»

فاضطروا تارة إلى إسناد المساحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض الذاتي الموضوع في كلامهم هو أعمّ من أن يكون عرضاً ذاتياً له أو لنوعه أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بالشرط المذكور.

«اینها در تعریفات خودشان دچار مسامحه

شده‌اند، و (گاهی در ناحیهٔ موضوع تصرف

کرده‌اند و گفته‌اند که) منظورشان از عرض ذاتی

که در کلامشان آورده شده این است:

عرض ذاتی باید اعمّ از آن موضوع یا نوعی از آن موضوع باشد (مثلاً در الحیوان ماش، ماش عرض ذاتی برای حیوان است، یا مثلاً در الحیوان ناطق، ناطق عرض برای نوعی از حیوان، یعنی انسان است.)

یا عرض ذاتی باید عرض عام از نوع آن موضوع

باشد به شرط اینکه در عموم، از اصل موضوع

علم تجاوز نکند (مثلاً در هندسه، انحناء و

استقامت را عرض عامّ خط قرار داده‌اند ولی از

خود کم تجاوز نمی‌کند، و این اشکال ندارد.)

یا عرض ذاتی اعم از این باشد که عرض ذاتی

برای نوعی از عرض ذاتی برای اصل موضوع

باشد (یعنی اصل موضوع ما یک عرض ذاتی

دارد، آن وقت آن عرض ذاتی انواعی دارد؛ مثلاً

جسم تعلیمی یک عرض ذاتی دارد که عبارت از

خط است، یا کم یک عرض ذاتی دارد که عبارت

از شکل است و این شکل دارای انواعی است:

شکل مستقیم، شکل منحنی، شکل شکسته و

امثال ذلک. در اینجا عرض ذاتی اصل موضوع،

آن شکل هندسی است که عرض ذاتی برای کم

است، چون گفتیم که مقدار کم در اشکال سطح

و خط و... پیدا می‌شود، و در اینجا نوعش

عرضی ذاتی برای شکسته و انحناء و استقامت
است، یعنی این شکسته و انحناء و استقامت، سه
فصلی هستند که خط را به سه خط مختلف
تقسیم می‌کنند برای اصل موضوع.

یا عرض ذاتی اعم باشد از عرض عامّ برای نوعی
از عرض ذاتی اصل موضوع به همین شرط
مذکور که از آن موضوع تجاوز نکند. (مثالش را
در تعلیقه آورده‌اند).»

این توسعه‌ای که در اینجا قائل شده‌اند برای این است که از این اشکال محفوظ بمانند که عوارض ذاتیه، عوارض ذاتیه خود آن موضوع است که داخل در آن علم از آن بحث می‌شود.

رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم از طریق محمولات مردد

و تارة إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسألة - كما فرّقوا بين موضوعيهما - بأن محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق الترديد؛

«و گاهی گفته‌اند که محمول علم و محمول مسئله با هم فرق می‌کنند، - همان‌طور که بین موضوع آنها فرق گذاشته‌اند - و محمول علم آن چیزی است که بر طریق ترديد، محمولات مسائل به‌سوی آن منحل می‌شود.»

گاهی می‌گوییم: «الموجود إما واجب أو ممكن؛

موجود یا واجب است یا ممکن است» یعنی واجب یا ممکن، أحدهما على سبيل الترديد محمول برای علم واقع

می‌شوند؛ و گاهی يك محمول، محمول مستقیم و

بلاواسطه است، مثلاً می‌گوییم: «الانسان حيوان

ناطق» این حمل على سبيل الترديد نیست. اما يك وقت

محمول على سبيل الترديد بر موضوع حمل می‌شود، یعنی

تك تك آنها حمل نمی‌شود و تك تك آنها اخص هستند.

اما علی سبیل تردید که علامه همین نظر را پذیرفته‌اند،
علی طریق التردید من حیث المجموع است که محمول
برای علم واقع می‌شوند. بنابراین ممکن است هر کدام
از اینها اختصاص به نوعی از آن موضوع داشته باشد،
ولی چون علی سبیل التردید است، همۀ آنها با همدیگر
من حیث المجموع عارض ذاتی بر آن موضوع هستند.

کلام مؤلف در رفع مشکل اخص بودن موضوع

بعضی از مسائل علم

إلی غیر ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم؛ «و غیر آن مطالب خلافی که طبع
سلیم از آن دوری می‌گزیند.»
و لم يتفطنوا بأن ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، و
أخصّية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو، و ذلك كالفصول
المنوّعة للأجناس، فإنّ الفصل المقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنّه أخصّ
منها.

«اینها متوجه این مطلب نشدند که آن محمولی که

اختصاص به يك نوع از انواع موضوع دارد چه بسا

عارض ذات موضوع بما هو هو می‌شود. (مثلاً)

الحيوان بما هو حيوان إمّا ناطق أو غير ناطق. پس ما در عروض ناطق بر حيوان چیز دیگری نمی‌خواهیم، بلکه حیوان بما هو حیوان، یا ناطق است یا ناهق؛ در اینجا حیوان باهوهو است و ناطق هم اخص از حیوان است) و این مطلب منافات ندارد با اینکه محمول (مثلاً ناطق) به خاطر موضوع (مثلاً حیوان) عارض بر موضوع بشود، نه به خاطر شیء دیگر (یعنی در اینجا دیگر واسطه نمی‌خواهد)، مثل فصل‌هایی که منوع اجناس هستند. فصل مقسم، عارض ذات جنس از حیث ذاتش است، نه از حیث چیز دیگر؛ با اینکه اخص از جنس است.»

و العوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضاً أولية ذاتية للجنس و قد لا تكون كذلك و إن كانت ممّا يقع به القسمة المستوفاة الأولية؛ فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير أعراض أولية و قد يتحقق أعراض الأولية و لا تقع بها القسمة المستوعبة.

«و گاهی اوقات عوارض ذاتی انواع (مثل ناطق برای انسان) یا عوارض غریب انواع (مثل مشی برای انسان)، اعراض اولی ذاتی جنس (یعنی حیوان) هستند، و گاهی اوقات این طور نیستند اگرچه از آنهایی هستند که تقسیم به آن مستوفی است (مثلاً در «الحيوان إما متعجب أو لا» تقسیم مستوفی است ولی از اعراض اولی ذاتی جنس نیست). پس استيعاب تقسیم اولی گاهی اوقات به غیر از اعراض اولی است و گاهی اوقات به اعراض اولی است ولی تقسیم، تقسیم مستوعب نیست (مثلاً وقتی می‌گوییم: «الحيوان إما ناطق أو ناهق» این تقسیم مستوعب نیست بلکه خیلی چیزهای دیگری هم در اینجا داریم).»

نعم، کلّ ما يلحق الشيء لأمر أخص و كان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً، بل عرض غريب على ما هو مصرّح به في كتب الشيخ و غيره، كما أنّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء.

«عرض غريب آن چیزی است که ملحق به شیء می‌شود (مثل تعجب که ملحق به حیوان می‌شود) به خاطر یک امر اخص (مثل انسان)؛ یعنی آن

شیء (مثلاً حیوان) در لحوق آن عرض (مثلاً
تعجب) به خودش احتیاج دارد که تبدیل به

یک نوع (مثلاً انسان) بشود تا متهیّاً برای قبول آن
عرض (تعجب) بشود. این عرض (تعجب)
دیگر عرض ذاتی برای آن شیء (حیوان) نیست،
بلکه عرض غریب است، بنابر آنچه در کتب شیخ
و غیره به آن تصریح شده است.

هم چنین بحث از آن چیزی که ملحق به موجود می شود بعد از اینکه تعلیمی می شود (مثل
اینکه بگوییم: الموجود متلون، الموجود ذو شکل، الموجود منحنی، الموجود مستقیم، و
امثال ذلك) یا طبیعی می شود، دیگر بحث از علم الهی نیست.»

بله، ما می توانیم حتی از جسم هم در علم الهی

بحث کنیم، البته جسم بها آنه موجود، لا بها آنه

متخصّص الاستعداد. چون می توانیم از جسم به لحاظ

وجودش بحث کنیم که الجسم موجود؛ چون موجود

دارای اقسامی است: یک قسم مجرد است و یک قسم

ماده است؛ ماده اش دارای این خصوصیات است، که

یکی از آنها جسم است، لذا از این نقطه نظر داخل در

علم الهی است. اما جسم از این نقطه نظر که دارای چه

خصوصیّاتی است، شکل دارد، رنگ دارد و... داخل

در علم الهی نیست. به طور کلی اگر ما از اقسام موجود

بها هم موجود بحث کنیم، داخل در علم الهی است؛ اما

اگر از خصوصیاتش به لحاظ تخصّص استعدادش بحث

کنیم، داخل در علم الهی نیست حتی اگر به لحاظ

خصوصیات مجردش از آن بحث کنیم، چون دیگر از
موجودیت مجرد بحث نکرده‌ایم، بلکه بحث فنی از
خصوصیات آن کرده‌ایم. به عنوان مثال يك وقت شما از
این ماشین بحث می‌کنید که چقدر سرعت دارد؛ این
مطلب در بحث مسابقات اتومبیل رانی مطرح می‌شود.
و يك وقت از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر دوام
دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل رانی مطرح
نمی‌شود، بلکه در بحث‌های آیرودینامیک و آلیاژ و
نحوه ترکیب آن مطرح می‌شود. پس هر کدام از اینها
تفاوت دارند، پس شما باید ببینید که می‌خواهید در چه
مقوله‌ای از موضوع وارد شوید و در چه مقوله‌ای
بحث کنید.

و ما أظهر لك أن تتفطن بأن حقوق الفصول لطبيعة الجنس - كالإستقامة و الإنحناء للخط
مثلاً - ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الأستعداد، بل

التخصص إنما يحصل بها، لا قبلها. فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس، أعراض أولية له.

«و برای شما چقدر ظاهر می شود تا متوجه بشوید که ملحق شدن فصول به طبیعت جنس مثل استقامت و انحناء برای خط (مثلاً بگوئیم: الخط مستقیم یا الخط منحنی) - این طور نیست که بگوئیم: این خط چون متخصص الاستعداد است، لذا استقامت و انحناء بر خط حمل شده است. بلکه اصلاً استقامت و انحناء مقسم خط هستند و خط را تقسیم می کنند (یعنی الخط إما مستقیم أو منحنی) و تخصص به وسیله انحناء و استقامت حاصل می شود، نه اینکه خط قبلاً يك تخصص استعداد به خود گرفته است و لذا شما می توانید انحناء را بر آن حمل کنید. باینکه این فصول اخص از طبیعت خط هستند، ولیکن أعراض اولیة خط خواهند بود [بدون توجه به اینکه] آیا این أعراض بلا واسطه حمل می شود یا با واسطه.»

و من عدم التفظن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمة حيث صرّحوا بأنّ اللاحق لشيء لأمر أخص، إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في حوقه له إلى أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً، بل عرضاً غريباً؛ مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالإستقامة و الإنحناء المنوعين للخط.

«و به خاطر عدم توجه به آنچه گفتیم امر بر اینها

مشکل شده است و حکم به وقوع تدافع و

تناقض در کلام شیخ و غیره از راسخین در

حکمت کرده اند و گفته اند: شیخ و ... فرموده اند:

”آن چیزی (مثل تعجب) که به خاطر یک امر

اخص (مثل انسان) ملحق به یک شیء (مثل

حیوان) می شود اگر آن شیء (حیوان) در لحوق

آن عرض (تعجب) به خودش محتاج باشد که

یک نوع خاص (مثلاً انسان) بشود، دیگر آن

عرض (تعجب) عرض ذاتی آن شیء (حیوان)

نیست، بلکه عرض غریب است. با اینکه اینهایی

که این حرف را زده اند، برای عرض ذاتی ای که

بر سبیل تقابل (تردید) شامل همه موضوع

می شود مثال به استقامت و انحنائی زده اند که

منوع خط است.»

ولست أدري أيّ تناقض في ذلك، سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء

لا يكون عرضاً أولياً له حكموا بأنّ مثل الإستقامة و الإستدارة لا يكون عرضاً أولياً للخط، بل العرض الأوّلي له هو المفهوم المردد بينهما.^۱

«و من نمی دانم کجای حرف اینها تناقض است (استقامت و انحناء بلا واسطه عارض بر خط می شوند، نه به واسطه، با اینکه اخصّ از خط هستند؛ پس اخصّیت منافات با ذاتی بودن ندارد) به جز اینکه این آقایان وقتی خیال کردند که اخصّ از شیء، عرض اولیّه برای شیء نیست، حکم کردند که مثل استقامت و استداره عرض اولیّه خط نیستند، بلکه عرض اولی خط همان مفهوم مردد بین آن دو است؛ (درحالی که مردد نمی تواند محمول واقع بشود، زیرا اگر مردد بخواهد محمول واقع بشود باید جزئیات مردد هم بتوانند محمول واقع بشوند.)»

کلام علامه طباطبایی در لزوم تساوی مسائل علم با موضوع آن علم

مرحوم علامه طباطبائی در این حاشیه‌ای که ملاحظه می کنید، حمل عرض ذاتی را بر موضوع ضروری قرار داده‌اند و می‌فرمایند - البته فقط به نکات مورد نظر اشاره می‌کنیم -:

به‌طور کلی اینکه می‌گویند: «در هر مسئله‌ای عرض باید ذاتی برای آن موضوع باشد» صرف

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۴.

یک اصطلاح و صرف یک وضع نیست، بلکه ضروری و لازمه هر علمی این طور است.^۱

عرض اگر مساوی با موضوع نباشد، بلکه اعم از آن موضوع باشد، نباید در آن علم مورد بحث قرار بگیرد. بلکه، استطراداً اشکال ندارد که مورد بحث قرار بگیرد؛ مثلاً در علم طب می گویند: «بدن انسان از گوشت و استخوان و پوست تشکیل شده است.» در حالی که این محمولات اختصاص به علم طب ندارند، بلکه باید در علم الطبیعه مورد بحث قرار بگیرند، یعنی در آنجایی که اجسام را به جماد یا نبات یا حیوان تقسیم می کنند؛ اما برای اینکه مسائل آن علم را بر این مبتنی کنند، اشکال ندارد که استطراداً مورد بحث قرار بگیرد؛ اما نمی تواند اختصاصی آن علم باشد، چون در عوارض اختصاصی هر علمی باید عوارضی مورد بحث قرار بگیرد که اختصاص به آن موضوع داشته باشد.

^۱ همان، ص ۳۰، تعلیقه ۱.

اگر اختصاص به آن موضوع نداشته باشد مورد بحث قرار گرفتن آن در اینجا دیگر ضرورتی ندارد و باید در علم دیگری مورد بحث و تأمل قرار بگیرد. بنابراین نمی‌تواند اعم باشد.

عرض ذاتی اخص هم نمی‌تواند باشد؛ چون عرض ذاتی باید به نحوی باشد که «بوضع الموضوع یوضع و برفعه یرفع؛ اگر موضوع باشد این عرض هم می‌باشد، اما اگر موضوع نباشد عرض هم نمی‌باشد.» حالا اگر عرض، عرض اخص باشد ممکن است موضوع باشد ولی این عرض نباشد؛ پس چرا در این علم از آن بحث بشود؟! من باب مثال اگر ما متعجب را بر حیوان حمل کنیم و بگوییم: «الحيوان متعجب» پس در اینجا با رفع حیوان، تعجب هم رفع می‌شود؛ اما به وضع حیوان، تعجب وضع نمی‌شود، چون ممکن است حیوانی در قالب غنم یا بقر باشد اما متعجب نباشد. بنابراین در اینجا تعجب نمی‌تواند عرض ذاتی باشد، بلکه عرض غریب حیوان خواهد بود.

پس ایشان با این برهانی که اقامه می‌کنند اثبات

می‌کنند که عرض ذاتی، عرض مساوی با موضوع

است. به عبارت دیگر، موضوع علت برای عرض ذاتی

است به نحوی که در تعریف آن عرض باید موضوع

اخذ شود. من باب مثال اگر ما بگوییم: «الإنسان

متعجب»، انسان در تعریف تعجب می‌آید و اگر

بگویند: «المتعجب ما هو؟» می‌گوییم: «ذات أو انسان

له قوة ناطقة^{۲۸} بواسطة يتعجب»؛ یعنی همیشه موضوع

باید در تعریف آن عرض اخذ بشود.

البته ممکن است که خود این عرض هم محمولی

داشته باشد و آن محمول هم محمول دیگری داشته باشد؛

و این اشکالی ندارد، چون تمام اینها مساوی هستند و

كُلُّ مَسَاوٍ لِمَسَاوِي الشَّيْءِ مَسَاوٍ لِدَلِكِ الشَّيْءِ. پس این موضوع اول می‌تواند موضوع برای همۀ محمولات باشد. بنابراین اگر بگوییم: «الإنسان متعجب» آن وقت چون «المتعجب ضاحك» یعنی ضاحك محمول برای متعجب است، پس می‌توانیم بگوییم: «الإنسان ضاحك» یا مثلاً به عبارت ایشان، چون «الضاحك بادئ الأسنان»، پس می‌توانیم بگوییم: «الإنسان بادئ الأسنان». در تمام اینها آن موضوع اول اخذ می‌شود.

حالا از این طرف جلو می‌آییم: اگر فرض کنید که خود همین موضوعی هم که در اینجا موضوع برای مسئله بود، يك موضوع دیگری دارد و این موضوعش هم موضوعی دارد؛ پس آن موضوع اول در تمام اینها می‌آید، چون تمام این موضوعات، محمولات برای موضوعات دیگری هستند که مساوی با آن موضوع‌اند، پس آن موضوع اول در تمام اینها می‌آید. من باب‌مثال اگر گفتیم: «الضاحك بادئ الاسنان»، خود این «ضاحك» موضوعی دارد و آن موضوع «متعجب» است و خود آن «متعجب» هم موضوعی دارد و آن موضوع «انسان» است و خود آن «انسان» هم موضوعی دارد و آن موضوع «حيوان ناطق» است. پس تمام اینها در تعریف آن محمول اخذ می‌شوند و این اشکال ندارد. یعنی اگر من باب‌مثال محمولات ما خودشان موضوعات برای محمولات دیگر و برای مسائل دیگر بودند، در اینجا آن موضوع اول به‌نحو تساوی، موضوع همه اینها خواهد بود و در تعریف آنها خواهد آمد.

بنابراین عرض ذاتی به آن عرضی گفته می‌شود

که کاملاً مساوی با موضوع باشد، نه بیشتر باشد و نه کمتر. من باب مثال «تعجب» مساوی با «انسان» است و

برفع الإنسان یرفع و بوضعه یوضع؛ اما «ضاحک»

فاصله و واسطه دارد، ولی خود این واسطه مساوی با

«انسان» است نه اینکه آن واسطه اعم یا اخص است،

پس «ضاحک» هم عرض ذاتی است. آن وقت بنابر این

تعریف، عرض غریب عبارت از آن عرضی است که

اعم از موضوع باشد، نه اینکه مساوی با موضوع یا

اخص از موضوع باشد. بنابراین مثلاً چون متعجب

اخص از حیوان است، نسبت به حیوان عرض غریب

است، یا مثلاً چون ماشی اعم از انسان است، نسبت به

انسان عرض غریب است و عرض ذاتی نمی‌شود، اما

نسبت به حیوان عرض ذاتی می‌شود.

آن وقت مرحوم آخوند و همین طور بوعلی در

اینجا می‌گویند:

اگر این اعراض اخص از موضوع باشند،

در این صورت اینها می‌توانند ذاتی موضوع اعم

خودشان واقع بشوند؛ مانند استقامت، انحاء،

شکسته و... که همهٔ اینها عرض ذاتی و اخصّ
از خط هستند، به خاطر اینکه خط گاهی اوقات

مستقیم است و گاهی اوقات منحنی است و گاهی اوقات شکسته است. لذا ما به وسیله این اعراض ذاتیه اخص می توانیم آن موضوع اول را در اینجا تقسیم کنیم، و این تقسیم اشکالی هم ندارد.

روی این حساب، مرحوم علامه به این کلام آخوند اشکالی وارد می کند و همین طور این اشکال به بوعلی هم وارد می شود. مرحوم علامه می فرماید:

ممکن است ما با اعراض ذاتیه اولیه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاه نباشد، اما با اعراض غریبه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاه باشد؛ مثلاً ما می توانیم درباره «تعجب» نسبت به «حیوان» بگوییم: «الحيوان إما متعجب أو غير متعجب» باینکه عرض، عرض غریب است، اما تقسیم مستوفاه است؛ به خاطر اینکه تقسیم ما هم اقسام حیوان را گرفته است، چون حیوانات یا متعجب هستند که انسان اند یا غیر متعجب هستند مثل بقیه حیوانات. اما ممکن است موضوع را با خود اعراض اولیه تقسیم کنیم ولی این تقسیم مستوفاه نباشد؛ مثلاً اگر بگوییم: «الانسان إما كاتب أو شاعر أو عالم» این تقسیم مستوفاه نیست، به جهت اینکه گرچه کاتب و شاعر و عالم سه عرض ذاتی برای انسان هستند، و لکن به جهت اینکه هم اقسام انسان را دربر نمی گیرند، مستوفاه نیستند.

حالا اشکالی که مرحوم علامه در اینجا بر آخوند وارد می کنند این است:

شما عرض غریب را جزء عرض ذاتی به حساب آورده اید در حالی که عرض غریب، ذاتی نیست! ذاتی آن عرضی است که مساوی با موضوع باشد، نه اعم باشد و نه اخص باشد. اما چون شما در اینجا عرض غریب را ذاتی به حساب آورده اید، این اشکال پیش آمده است که چطور ممکن است که به واسطه این اعراض تقسیم پیدا بشود؟! و چطور ممکن است که اینها محمولات

برای موضوعات مسئله قرار بگیرند؟!^۱

نقد شارح بر کلام علامه طباطبایی و اثبات امکان

اخص بودن عرض ذاتی از موضوع علم

مطلبی که در اینجا نسبت به کلام مرحوم

علامه به نظر می‌رسد این است که شما

^۱ همان.

روی چه ملاکی عرض ذاتی را عرض مساوی قرار داده‌اید؟! اگر ملاک شما از عرض ذاتی بودن این باشد که بوضعه یوضع و برفعه یرفع، آن وقت در ناطق هم می‌بینیم که مسئله همین‌طور است؛ چون ناطق، فصل برای جنس است و عرض ذاتی برای جنس هم است، یعنی این فصل بلاواسطه جنس را به انسان (انسان ناطق را می‌گوییم) و غیرانسان تقسیم می‌کند: «الحيوان إما ناطق، أو غير ناطق»، در اینجا آیا ناطق اعم از جنس است یا اخص است یا مساوی است؟ قطعاً ناطق اخص از حیوان است. وقتی که اخص از حیوان شد پس چرا این اخصیت باید ناطق را از ذاتی بودن خارج کند؟! و چرا و روی چه ملاکی ناطق نسبت به این حیوان، عرض غریب است؟! شما می‌گویید: «بوضعه یوضع و برفعه یرفع.» در اینجا وقتی حیوان را برمی‌دارید ناطق را هم برمی‌دارید؛ اما وقتی حیوان را می‌گذارید ناطق هم با آن هست، منتها ناطق یکی از انواع حیوان است و این‌طور نیست که ناطق بلاواسطه بوضع حیوان بیاید. بنابراین اگر این‌طور باشد پس شما

هیچ عرضی را پیدا نمی‌کنید که بوضع جنس، آن هم
یوضع.

اگر شما بگویید: «مشی عرضی ذاتی برای
حیوان است، چون به رفع حیوان، مشی هم برداشته
می‌شود و به وضع حیوان، مشی بلا واسطه گذاشته
می‌شود.» ما می‌گوییم: نه خیر، مشی به واسطه خود
حیوان نمی‌آید؛ چون حیوان تنها موجب مشی
نیست، بلکه حیوان در ضمن نوع موجب مشی
است؛ یعنی حیوانی که در قالب نوع باشد و با فصل
توأم باشد دارای مشی و دارای حرکت خواهد بود،
نه اینکه به صرف حیوان، مشی هم بیاید. آن وقت
مشی عرض ذاتی برای حیوان است، منتها چون در
این عرض ذاتی واسطه ندارد، ما باید این طور تعریف
کنیم که عرض ذاتی آن عرضی است که عروضش بر
این موضوع بلا واسطه باشد.

در نتیجه هر عرضی که عروضش بر موضوع
به واسطه تهیؤ نوعیت خاص باشد عرض غریب
است، و هر عرضی که بلا واسطه باشد (یعنی برای
عروضش بر نوع، احتیاج به تهیؤ خاص و استعداد

خاص نداشته باشد) عرض ذاتی است و دیگر عرض
غریب نیست.

به عنوان مثال، حساسیت به واسطه حیوانیت بر حیوان عارض شده است، نه به واسطه جسمیت؛ چون عروض حساسیت بر حیوان، تخصص استعداد را لازم ندارد، یعنی لازم نیست که به یک شکل خاص در بیاید تا بر آن عارض شود؛ پس در اینجا واسطه نمی خواهد، بلکه خود نفس حیوان که جنس است، یک سری اعراضی را به وجود آورده است. البته خود حیوان به طور کلی هیچ گاه موجب و موجد نخواهد بود، بلکه حیوان همیشه در ضمن نوع موجد خواهد بود، و در اینجا فرقی نیست. ولی ما بیش از همین تنوع حیوان، چیز دیگری را لازم نداریم و فقط همین مقدار کافی است. ولی در عوارض غریب، جنس باید به یک نوع خاص تبدیل بشود تا اینکه آن عرض بتواند بر حیوان عارض بشود؛ مثلاً اگر حیوان به نوع خاص انسان تبدیل نشود تعجب بر حیوان عارض نمی شود، پس حتماً باید این نوع خاص را داشته باشد؛ یعنی عروض تعجب بر حیوان، واسطه ای می خواهد که همان تهیو حیوان به یک هیئت خاص است.

اما در مشی این‌طور نیست، مشی هیئت خاص نمی‌خواهد، بلکه مشی در همه هیئاتش هست؛ یعنی چه حیوان به‌صورت انسان باشد و چه حیوان به‌صورت غنم باشد، مشی را دارد و تهیؤ نمی‌خواهد، لذا صرف تنوع کفایت می‌کند که این عرض بر آن حمل شود. پس در اینجا واسطه نمی‌خواهد.

تفاوت عرض ذاتی و عرض غریب

عرض غریب آن عرضی است که برای عروض

بر موضوع خودش نیاز به واسطه داشته باشد تا آن

واسطه، تهیؤ خاصی برای این موضوع ایجاد کند تا این

عرض بتواند بر آن موضوع حمل شود. اگر بگوییم:

«الموجود جسم» این جسمیتی را که بر موجود حمل

می‌کنیم به صرف موجودبهاوموجود عارض

نمی‌شود؛ یا اگر شما بگویید: «الموجود متلون» به

صرف الموجود بهاوموجود، تلون عارض نمی‌شود،

بلکه اولاً باید تهیؤ خاصی برای موجود پیدا بشود تا بعد

از این تهیؤ - که جسمیت است - تلون هم بر موجود - که

موضوع اول ما است - عارض بشود. در اینجا هم

همین طور است؛ یعنی وقتی که ما می‌گوییم: «الحيوان
متعجب»، تعجب اولاً بلاول بر حیوان عارض
نمی‌شود، بلکه باید این حیوان متهیّء به يك هيئت
خاصه بشود، آن موقع تعجب بر حیوان حمل می‌شود.

اما مشی این طور نیست، یعنی حیوان به هر صورتی که باشد مشی عارض بر آن می شود؛ به صورت انسان باشد عارض می شود، به صورت بقر باشد عارض می شود، به صورت غنم باشد عارض می شود، به صورت ابل باشد عارض می شود. در حساس هم همین طور است؛ چه انسان باشد و چه بقر باشد و چه غنم باشد حساس است. در متحرک^۱ بالاراده هم همین طور است؛ البته اگر ما اراده را اعم از قوه درآکی^۲ ناطقیه بگیریم، یعنی اراده را فقط صرف همین اختیار در حرکت لحاظ کنیم که با قوه خیال و واهمه هم سازگار است. در اینجا نفس حیوان در هر نوعی که باشد، اقتضاء می کند که این عرض بر آن حمل شود.

بنابراین آنچه ما در عرض ذاتی و قریب می خواهیم این است که یک عرض بلا واسطه بر موضوعش حمل بشود، یعنی در عروضش بر این موضوع نیاز به واسطه در ثبوت نداشته باشد. به این عرض، ذاتی می گویند، ولو اینکه اخص باشد؛ مثلاً ناطق بر حیوان عارض می شود و ما در عروض ناطق بر حیوان احتیاج به واسطه نداریم و ناطق

اولاً بلا اول بر حیوان عارض می‌شود، منتها عروضش بر حیوان موجب تقسیم حیوان است و حیوان را به انسان و غیر انسان تقسیم می‌کند.

عرض غریب به آن عرضی گفته می‌شود که در

عروضش بر موضوع نیاز به واسطه داشته باشد، یعنی

عروض این عرض بر آن موضوع اول، تهیؤ استعداد

می‌خواهد، یعنی باید به يك نوع خاص تبدیل شود تا

عرض بر آن حمل شود. لذا اگر مثلاً شما گفتید: «الحیوان

له صوتٌ کذا» و منظورتان صدای گوسفند باشد، حمل

این عرض بر حیوان حمل اولی ذاتی نیست، بلکه حمل

عرض غریب است؛ چون عروض این صدا بر حیوان

تخصّص استعداد می‌خواهد، یعنی باید حیوان به شکل

غنمیت ظاهر شود.

پاسخ علامه طباطبایی در حلّ مشکل اخص بودن

واجب و ممکن از موجود

وقتی که عرض ذاتی عرضی شد که مساوی با

موضوع است، ایشان در بحث واجب و ممکن دچار

مشکل شدند که چه کار کنند؟ چون وقتی سراغ

«الموجود إما واجب أو ممکن» می‌رویم می‌بینیم که

واجب و ممکن، اخص از موجود هستند؛ یعنی موجود

دوتاست، یا واجب است یا ممکن است. بنابراین ایشان

در اینجا قائل به

تردید شدند و کار را به طور کلی خراب کردند و

فرمودند:

در اینجا تك تك واجب و ممكن عرض ذاتی موجود نیستند، بلکه اخص از موجودند. چون موجود یا واجب است یا ممكن است، و اگر بگوییم: «الموجود واجب» در اینجا واجب اخص می شود، چون واجب فقط شامل باری تعالی یا همان مبدأ اول می شود، و اگر بگوییم: «الموجود ممكن» باز هم ممكن اخص می شود و فقط شامل تعینات می شود و شامل مبدأ اول نمی شود. بنابراین می گوییم: مجموع اینها من حیث المجموع عرض ذاتی موضوع هستند: الواجب و ما یقابله (یعنی واجب و ممكن) علی سبیل التردید (یعنی جامع بین آن دو) عرض ذاتی موجود هستند.

به عبارت دیگر، کلیهای مجموعی عرض

ذاتی موجود می شود، اما تک تک اینها اخص هستند؛

یعنی اگر بخواهیم اینها را فشرده کنیم، موجود را دو

چیز تشکیل می دهد: واجب و ممكن، ولی اگر این

واجب و ممكن را با هم ادغام بکنیم عرض ذاتی

برای موجود می شود.

ایشان در تعریف عرض ذاتی این طور معنا

کردند که عرض ذاتی آن عرضی است که باید

مساوی با موضوع و مستوفی با موضوع باشد؛ لذا در

آنجایی که گفتیم: «موضوع علم الهی

موجود بما هو موجود است» اگر از واجب بحث

کنیم، این دیگر نمی تواند عرض و محمول برای

موجود باشد، به خاطر اینکه اخص است.

ما می گوییم: خب اخص باشد، این یک

طرفش است. ولی ایشان می گویند: «نه، نمی شود.»

ما هم نمی‌گوییم که می‌شود با یک طرفش مساوی باشد؛ لذا ما باید این را درست کنیم. چطور درست کنیم؟ هر چیز باید روی حساب باشد، پس باید بگوییم: محمول موضوع باید عرض ذاتی برای آن باشد؛ والاّ دیگر داخل در این علم نیست، بلکه داخل در یک علم دیگر است. ما باید در اینجا این واجب را با اینکه اخص است ذاتی قرار دهیم، و وقتی ذاتی شد، آن موقع داخل در علم الهی می‌شود و جزء موضوعات مسائل قرار می‌گیرد. حالا چطور آن را ذاتی قرار دهیم؟ ما نمی‌توانیم تک‌تک اینها را ذاتی قرار دهیم، لذا ایشان می‌گویند:

هر دو را باهم مخلوط می‌کنیم (و می‌گوییم و مثل مربا له می‌کنیم)، بعد این ذاتی برای موجود می‌شود و می‌گوییم: «الموجود واجب أو ممکن» یعنی کلیهما عارض بر موجود می‌شوند و عرض ذاتی می‌شوند.

نقد شارح بر پاسخ علامه طباطبایی

و فیه ما لا یخفی؛ چون در خارج هیچ وقت

مجموع من حیث المجموع نداریم!

وجود خارجی محمول موجب حمل محمول بر

موضوع است. لذا اگر شما بخواهید یک محمول را بر

یک موضوع حمل کنید باید وجود خارجی آن را یا اگر

در خارج وجود ندارد، وجود ذهنی آن را بر این

موضوع حمل کنید؛ اما «أحدهما علی سبیل التردید» یا

«مجموع من حیث المجموع» مفهوم محمولی نیست تا

شما بخواهید بر آن حمل کنید. وقتی که شما می‌گویید:

«الموجود»، موجود چیست؟ مجموع این دو است؟

یعنی چه؟

یک وقت شما موضوع خودتان را مجموع

می‌گیرید و یک وقت موضوع شما مجموع نیست.

من باب مثال ما وقتی که از اول می‌گوییم: «سکنجین»،

از اول یک ماده مختلط و معجون را موضوع قرار

می‌دهیم، لذا اگر بگویید: «السکنجین ما هو؟»

می گوئیم: السکنجین ماهیةٌ مختلطةٌ من الخَلِّ و العسل
 أو السُّکر أو الأنکین. یعنی آن موضوع از ابتدا یک
 واحد مختلط و واحد مرکب است. یا من باب مثال وقتی
 می گوئید: «السیارة ما هی؟» می گوئیم: سیاره وسیله یا
 دستگاهی است که دارای این خصوصیات است:
 چرخ، آهن، چراغ، سیم، موتور، صندلی، فرمان و....
 در اینجا خود سیاره از اول یک مجموع
 من حیث المجموع و یک عامّ مجموعی و یک عامّ
 ذوالأجزاء است، نه جزئی. لذا ناچاریم که در محمول
 آن هم مجموع محمولات و اجزاء آن را باهم یکی کنیم و
 بر آن حمل کنیم. این مطلب در اینجا درست است،
 چون موضوع ما از ابتدا موضوع مرکب است و واحد
 نیست.

اما اگر موضوع، موضوع واحد بود، آیا ما
 من حیث المجموع را نه تک تک آنها را- می توانیم
 موضوع قرار بدهیم؟ من باب مثال اگر بگوئید: «الکلمة
 ما هو؟» می گوئیم: کلمه مجموع اسم و فعل و حرف
 باهم می باشد. می گوئید: نه خیر، مجموع

اصلاً وجود خارجی ندارد! شما يك کلمه برای من
مثال بزنید که در خارج هم اسم باشد و هم فعل باشد
و هم حرف باشد! این طور نیست؛ بلکه الکلمةُ إمّا اسمٌ
و إمّا فعلٌ و إمّا حرفٌ؛ یعنی تك تك اینها محمول برای
کلمه هستند، نه مجموع اینها؛ یعنی اسم و فعل و حرف،
هر سه تایی اینها جدا جدا می توانند محمول برای کلمه
واقع بشوند. حالا این درست شد. اما
مجموع من حيث المجموع فقط يك وجود ذهنی است که
ابهام دارد. مجموع من حيث المجموع اصلاً وجود
خارجی ندارد؛ یعنی اصلاً شما نمی توانید يك وجود
خارجی را تصور کنید که مجموع اسم و فعل و حرف
باشد!

حالا سراغ موجود می آییم و می گوئیم: شما
می فرمایید: «الموجود واجب و ممکن من حيث
المجموع؛ اینها من حيث المجموع محمول برای موجود
هستند.» حالا از شما سؤال می کنیم: آیا موجود مرکب
است یا بسیط است؟! درست است بگوئید که
السكنجبينُ أنجبينُ؟ درست نیست؛ چون در آنجایی که

بخواهید يك عامّ مجموعی تعریف کنید، سکنجین را
 باید مجموع من حیث المجموع (یعنی خلّ و أنجین
 هردو را باهم) بگویید، پس «السکنجین أنجین»
 صحیح نیست. اگر بخواهید يك واحد را تعریف کنید
 که ذوالجزئیات است (یعنی آن واحدی که دارای
 جزئیات است)، نمی‌توانید جزئیات آن را به نحو مجموع
 و به عنوان محمول در تعریف این واحد بیاورید. اگر
 بیاورید، تک تک آنها محمول هستند، نه
 من حیث المجموع؛ یعنی اگر شما گفتید: «الموجودُ
 واجبٌ و ممکنٌ من حیث المجموع» باید درست باشد که
 بگویید: «الموجودُ واجبٌ و الموجودُ ممکنٌ.»

بنابراین اگر قرار بر این باشد که حمل واجب
 چون اخص از موجود است نتواند ذاتی برای موجود
 واقع بشود، پس مجموع آنها هم واقع نخواهد شد؛
 چون حمل ذاتی به آن عرضی می‌گویند که واقعاً بر
 این موضوع حمل بشود، نه در عالم تصور و خیال.
 شما واقعاً اسم را بر کلمه حمل می‌کنید. شما واقعاً
 حیوان ناطق را بر انسان حمل می‌کنید، نه در عالم

تصور؛ یعنی به این حیوان ناطق، وجود خارجی
می‌دهید. ولی مجموع من حیث المجموع دیگر وجود
خارجی ندارد و ما در عالم

خارج، مجموع واجب و ممکن نداریم، بلکه یا واجب داریم یا ممکن؛ یعنی این دو تا که در کنار یکدیگر هستند، یکی واجب می‌شود و دیگری ممکن می‌شود.

در عالم ذهن هم همین‌طور است؛ یعنی اگر شما موجود را مجموع واجب و ممکن من حیث المجموع به حساب بیاورید، پس در عالم ذهن هم نباید یکی از اینها را بر موجود حمل کنید؛ یعنی اگر مجموع واجب و ممکن روی هم موجود می‌شود، پس غلط است که بگویید: الموجود واجب.

تلمیذ: ایشان در حقیقت از این دو حصه مفهوم‌گیری کرده است و می‌گوید: «واجب و ممکن حصه‌ای از وجود است.»

استاد: موجود در اینجا مرکب از واجب و ممکن است، یعنی ترکیب اینها لحاظ شده است. من باب مثال در گروهان فرد را لحاظ نمی‌کنند؛ یعنی اگر یک میلیون فرد کنار هم باشند و هر کدام دور کره زمین یک کیلومتر یا حتی صد متر با یکدیگر فاصله

داشته باشند شما به اینها گروهان نمی گوید، اما اگر صد نفر در اطاقی جمع شوند که خیلی هم بزرگ نباشد شما به اجتماع اینها یک گروهان می گوید. آیا شما به اجتماع واجب و ممکن با همدیگر می گوید: «موجود» یا به تک تک آنها؟!!

تلمیذ: هیچ کدام؛ به قدر مشترک آن می گویم: «موجود» و در قدر مشترک معتقد به جامع مفهومی هستند که قدر مشترک بین افراد جزئیاتش است.

استاد: بله، مفهومی است، ولی مفهوم به عنوان اینکه از خارج حکایت می کند. آیا موجود یک حقیقت خارجی است یا نه؟! مثلاً آیا «الكلمة» یک ماهیت خارجی است یا نه؟ یک ماهیت خارجی است، ولی در عین حال خودش یک قدر مشترك است. کلمه مجموع نیست، بلکه کلمه یا اسم است یا فعل است یا حرف است؛ یعنی اینها جزئیات کلمه هستند، نه جزء کلمه.

یا مثلاً الانسانُ زیدٌ و عمرٌ و بكرٌ؛ اینها جزئی هستند. حالا سراغ موجود می آییم: آیا واجب و ممکن جزئی موجودند یا جزء موجودند؟! در اینجا فرقی نمی کند چه حصه‌ای باشند، هرچه می خواهند باشند، جزئی

موجودند؛ یعنی اگر شما بخواهید آن مفهوم را در خارج

پیاده کنید، یا در ضمن

واجب پیاده می‌کنید یا در ضمن ممکن؛ ولی آیا شما می‌توانید مجموع آنها را من حیث المجموع در خارج پیاده کنید؟! اصلاً امکان ندارد! خیلی خوب حالا که امکان ندارد، پس حمل وجود بر ممکن به تنهایی ممتنع می‌شود؛ چون ایشان مرکب گرفتند، یعنی دیگر ذاتی نیست.

تلمیذ: آیا معنای تردید در مجموع را لحاظ می‌کنند؟

استاد: نه، اصلاً تردید غلط است! اصلاً تردید

در حمل آورده نمی‌شود! اصلاً تردید وجود خارجی

ندارد! یعنی فقط وجود مفهومی دارد و نمی‌تواند حمل

بشود. تردید به لحاظی بر موضوع حمل می‌شود که فرد

مردّد بتواند جدا بشود؛ مثلاً «تزوّج إِمَا هِنْدُ أَوْ اخْتَهَا»،

یعنی شما هیچ وقت نمی‌توانید با مردد بین این دو تا

ازدواج کنید، بالأخره در خارج یا باید هند را بگیرید یا

باید اُخت او را بگیرید.

نقد شارح بر برهان علامه طباطبایی و دفاع از

کلام مؤلف

تلمیذ: اشکالی که به علامه وارد شد در همین

قضیه است، ولی ما می‌خواهیم بگوییم که برهانش

دیگر قابل خدشه نیست.

استاد: نه، برهان ایشان قابل خدشه می‌شود،

چون ایشان می‌گویند: «عرض ذاتی به آن عرضی گفته

می‌شود که بوضع الموضوع یوضع و برفعه یرفع، و این

نباید اخص باشد.» ما می‌گوییم: نه، اشکال ندارد که

اخص باشد؛ مثلاً ناطق می‌تواند بر حیوان حمل بشود و

بوضع الحیوان یوضع و برفعه یرفع. این چه اشکالی

دارد؟! ولی اگر ما این‌طور معنا کردیم که عرض ذاتی به

آن عرضی گفته می‌شود که «در حملش بر آن موضوع

نیازی به واسطه نداشته باشد»، اشکالی پیش نمی‌آید.

تلمیذ: منشأ ذاتیت چیست؟

استاد: همین‌که در عروض بر موضوعش نیاز

به واسطه ندارد ذاتی می‌شود.

تلمیذ: ذاتی از حاقّ شیء انتزاع می‌شود، لذا از

این ذاتی یک چیز دیگر هم می‌فهمیم و آن اینکه

همیشه ملازم با موضوع است. همیشه ملازم بودن

آن با اخص بودنش نمی‌سازد.

استاد: چرا نمی سازد؟! ناطق همیشه ملازم با حیوان است. اگر شما حیوانیت را از ناطق بگیری ناطقیت هم دود می شود و به هوا می رود.

تلمیذ: ناطق همیشه ملازم با حیوان نیست؛ مثلاً در مورد حمار، ناهقیت هست ولی ناطقیت نیست. لذا اگر ملازم باشند باید همیشه ناطق و ناهق با هم باشند!

استاد: اگر شما حیوان خارجی را بگویید، حیوان خارجی حتماً باید در ضمن فصل محقق بشود، پس فصل ملازم با جنس است؛ یعنی هر جایی که این ناطق باشد در آنجا حیوان هم باید باشد، و در هر جایی که حیوان باشد حتماً باید یک فصل ملازم با آن هم باشد، و فرقی نمی کند که ناطق باشد یا غیر ناطق. و إلا اگر این طور نباشد اصلاً هیچ عرض ذاتی ای برای حیوان نداریم! من باب مثال ما در مشی هم همین حرف را می زنیم که نه خیر، مشی ملازم با حیوان نیست، چون حیوان جنس است و باید در ضمن نوع باشد، نه به تنهایی. اما ناطق همیشه بر حیوان به نحو مبهم حمل می شود؛ و إلا اگر ناطق در ضمن نوع باشد دور لازم می آید.

تلمیذ: حمل در خارج نداریم، چون مبهمی در خارج نیست.

استاد: حمل به لحاظ جنس و فصل است، نه به لحاظ ماده و صورت. اما به لحاظ تطبیق همیشه فصل بر حیوان کلی حمل می‌شود؛ یعنی ناطقیت و ناهقیت و... همه اینها بر حیوان کلی حمل می‌شوند. اصلاً جنس کلی مقام ابهام دارد و مقام تخصص ندارد، و وقتی که فصل بر آن حمل شد آن را متخصص می‌کند و تازه آن را متهیؤ الاستعداد برای تعجب می‌کند، نه قبل از آن حمل؛ مثلاً وقتی که ناطق بر حیوان حمل شود تازه آن را متخصص الاستعداد برای مشی می‌کند، یا اگر ناهقیت بر حیوان حمل شود تازه آن را متخصص الاستعداد برای مشی می‌کند، نه حیوان تنها؛ معنا ندارد حیوان تنها اقتضای مشی بکند.

آن وقت ما از اینجا این مطلب را به دست می‌آوریم که آن اعراضی که عرض برای همه انواع یک موضوع هستند، عرض ذاتی می‌شوند؛ یعنی در عروضش بر موضوع جنبه عموم و شمول دارد و

حملش بر موضوع نیاز به واسطه ندارد؛ مثلاً اگر

شما حیوان را در هر قالبی بخواهید در نظر بگیرید، بالأخره مشی همراهش است. بنابراین آن فصولِ اخصّ از جنس هم بلا واسطه حمل می‌شوند و در عروضشان بر این جنس هیچ احتیاجی به واسطه ندارند. این عرض ذاتی می‌شود.

اگر عرض ذاتی این شد، دیگر حرف بزرگان قوم و بوعلی درست می‌شود، و آن وقت دیگر در اینجا اشکال شما در واجب و ممکن هم پیدا نمی‌شود، چون می‌گوییم: واجب و ممکن هر دو بلاواسطه بر موجود حمل می‌شوند و هیچ نیازی به واسطه ندارند، لذا می‌توانیم بگوییم که در «الموجود واجب» و «الموجود ممکن» نیاز به این تردید و جمع و... نداریم، بلکه نفس الموجود الخارجی بماهو موجودٌ خارجى إما واجب أو ممکن.

تلمیذ: موجود خارجی باید به حد یک ماهیت برسد تا ممکن بشود و تشخیص پیدا بکند.

استاد: ماهیت یک امر عدمی است؛ پس آن واسطه یک امر وجودی نیست، بلکه امر عدمی است. یعنی نفس همان موجود خارجی به لحاظ

ماهیتی که دارد، یعنی به لحاظ تشکّلش و به لحاظ
تعینش و به لحاظ تحدّدش، ممکن می‌شود؛ یعنی ما
اصلاً به ماهیت کار نداریم و در اینجا واسطه‌ای
نداریم، بلکه واسطه خود موجود خارجی است.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و ششم: تعریف امور عامه

(۴)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

تأثیر حیثیت و لحاظ وجودی در تعریف امور

عامه

وحدت و کثرت، بساطت و عدم بساطت، و اشتراک و تشخّص، اموری هستند که بر ذات موجود بما هو موجود عارض می‌شود، صرف نظر از خصوصیت یک نوع و عدم خصوصیت یک نوع.

لذا ما نمی‌توانیم مثلاً سفتی و سستی را از عوارض موجود بما هو موجود بدانیم، به جهت اینکه اینها عارض بر جسم می‌شوند؛ یا اینکه نمی‌توانیم زبری و نرمی را از عوارض موجود

بما هو موجود بدانیم، چون اینها مربوط به اجسام هستند؛ یا اینکه نمی‌توانیم تجرّد و عدم تجرّد را از عوارض موجود بدانیم، چون اینها به یک نوع خاص از موجود اختصاص دارند. اینها عوارضی هستند که به موجود بما هو موجود عارض نمی‌شوند، به جهت اینکه یک تهباً استعداد را لازم خود گرفته‌اند. بنابراین امکان دارد که یک شیء به دو لحاظ و به دو حیثیت، هم در امور عامه مورد بحث قرار بگیرد و هم در امور خاصه که عبارت است از همان علوم أسفل، نه علوم الهی.

من باب مثال اگر ما عدد را ملاحظه کنیم

می‌بینیم که عدد یک چنین مسئله‌ای

دارد. یعنی شما یک وقت عدد را فقط به جهت
عروضش بر موجود بما هو موجود لحاظ می کنید،
آن وقت از این بحث می کنید که آیا وجود تعدّد
برمی دارد یا بر نمی دارد؟ آیا وجود وحدت دارد یا
کثرت دارد؟ آیا کثرت موجود، کثرت حقیقی است
یا کثرت اعتباری است؟ وحدت او به چه شکل
است؟ وحدت انتزاعی است یا وحدت بالصرافه
است یا وحدت اضافی است؟ بحث ما از وحدت و
کثرت، بحث از عوارض موجود بما هو موجود
است. آیا علت با معلول وحدت دارند یا کثرت
دارند؟ کثرت آنها به چه نحو است؟ و امثال ذلک.
این بحثها داخل در علم الهی می شود، چون از
عوارض ذاتیة بلا واسطه موجود است،
همان طوری که در جلسه قبل، عرض ذاتی را تعریف
کردیم. اما یک وقت این طور نیست؛ یعنی شما این
وحدت و کثرت و عدد را به لحاظ وجود خارجی اش
که بر جسم یا بر ماده عارض شده است لحاظ
می کنید. در اینجا برای عروض خودش ماده ای
طلبیده یا موضوعی اختیار کرده است. ما در اینجا
نظر به انتزاع اعداد از مواد خارجی داریم؛ مانند دو

انسان، دو فرد، سه غنم، چهار ابل و امثال ذلک. ما در اینجا از ضرب یا تقسیم اینها و امثال ذلک نظر به شیء خارجی داریم، یعنی عدد را به لحاظ عروضش بر اشیاء خارجی لحاظ می کنیم.

همین مسئله یکی از مطالبی است که برای بعضی ها موجب اشکال و سؤال شده است که چرا مرحوم بوعلی در کتاب شفا، مباحث نفس را در طبیعیات مطرح کرده اند و جزء الهیات قرار نداده اند.

البته از یک نقطه نظر می توانیم بگوییم که این سؤال، سؤال به جایی است، به جهت اینکه هیچ وقت یک شخص آن مرتبه عالی و راقی نفس را رها نمی کند تا اینکه صرف تعلق نفس به ماده را ملاک اندراج این بحث در طبیعیات قرار بدهد. نفس دارای دو مرحله است؛ یک مرحله او تعلق به ماده و جسم است و مرحله دیگر او عبارت است از همان مجردیت روح و مجردیت نفس (چون نفس در تعلقش به ماده از مجرد بودنش دست برنمی دارد، منتها تجرد خودش را کم می کند)، که عین ربط با عالم امر است. وقتی این طور است پس چرا شما این

طرف أسفل را اختیار کرده‌اید تا در نتیجه

مباحث نفس در بحث طبیعیات قرار بگیرد؟!
چرا آن طرف اعلیٰ را انتخاب نکرده‌اید [تا مباحث
نفس در بحث الهیات قرار بگیرد]؟! شما که در باب
نفس می‌گویید:

آن وقت این نفسی که از دیدگاه هر عارفی
محجوب است چرا باید در مباحث طبیعیات مطرح
شود؟! پس جای این اشکال هست و لازمه‌اش این
است که در مباحث الهیات و مجردات دربارهٔ نفس
صحبت بشود.

اما در هر صورت جای توجیه هم دارد که یا
چون نفس عارض بر ماده می‌شود یا چون مشتمل بر
ماده است، پس به ماده تعلق می‌گیرد؛ به عبارت دیگر،
چون تا وقتی نفس در این دنیا هست بالأخره به ماده
تعلق دارد و مشتمل بر بدن است و احاطه بر جسمش
دارد و با عالم جسمانیات سر و کار دارد و اغلب
استعدادها و آلات و وسائط آن برای ادراک
استعدادها و آلات بدن است، از این نقطه نظر در علم

طبیعیات مورد بحث قرار گرفته است.

لزوم اخذ قید «از حیث وجود بما هو وجود» در

تعریف امور عامه

حالا صحبت در این است که ما اموری مانند

بحث کم و عدد داریم که به خود موجود بما هو موجود

تعلق می‌گیرد؛ آن وقت چون این عدد يك امر مجرد

است، پس بحث از جذر، جمع، تفریق، کسر و کعب

عدد نباید در مباحث ریاضیات قرار بگیرد، چون

موجود بما هو موجود قابل جذرگرفتن یا قابل کسر و

انکسار یا قابل جمع و تفریق نیست و ما موجود

بما هو موجود را جذر یا مجذور نمی‌کنیم و یا موجود

بما هو موجود را تفریق نمی‌کنیم به این صورت که از

موجود بکاهیم تا از آن سه تا

حاصل شود. بنابراین باید در اینجا جهتی باشد که به لحاظ آن جهت، ما این کار را انجام بدهیم. آن جهت عبارت است از معروضی که یک تخصص و تهباً استعدادی دارد که ما توانسته‌ایم این عدد را بر آن عارض کنیم.

البته منظور از ماده‌ای که ایشان در اینجا می‌فرمایند، ماده خارجی نیست؛ چون اگر منظور ایشان ماده خارجی باشد غلط است، به جهت اینکه همان‌طوری که در عالم ملک و در عالم طبع، عدد از مواد خارجی انتزاع می‌شود، در مجردات هم عدد از هر تعین مجردة خارجی انتزاع می‌شود؛ یعنی هم صور مثالیه قابل تعدد هستند و هم صور غیر مثالیة مجردة قابل تعدد و شمارش هستند و جمع و تفریق و انکسار در آنها راه دارد.

اما اگر ما لفظ «ماده» را توجیه کنیم و به معنای معروض بگیریم، یعنی آن را اعم از طبع و غیر طبع بگیریم، دیگر در اینجا اشکال مرتفع می‌شود. چون وقتی که این موجود یک تعین پیدا کرد، حالا ما در تعینش صحبت می‌کنیم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم که اگر

این عدد را به آن اضافه کنیم دو می شود و اگر این عدد را در آن ضرب کنیم هشت می شود و اگر این عدد را از آن کم کنیم پنج می شود، در اینجا دیگر ما به موجود بما هو موجود کاری نداریم، بلکه به تعیین خارجی آن کار داریم.

کیف هم همین طور است. يك وقت بحث در مورد کیف است و به طور کلی صحبت راجع به اصل کیفیت، اصل حرکت، اصل بساطت و امثال ذلك است؛ مثلاً می گوئیم: «موجود بما هو موجود» ممکن آن یكون علةً و ممکن آن یكون معلولاً و «یمكن آن یكون بسیطاً و یمكن آن یكون مرکباً» و از چگونگی و کیفیت موجودی که عروضش بر موجود بما هو موجود بالذات است صحبت می شود؛ این مصداق بحث علم الهی است. اما يك وقت بحث راجع به کیفیات نفسانی است، مثلاً اینکه چه چیزهایی بر نفس عارض می شود، چه تأثراتی به خود می گیرد، چه تأثراتی از او بروز می کند و چه حالاتی پیدا می کند؛ یا بحث راجع به جسم خارجی است که دارای چه کیفیاتی است، مثلاً می گوئیم که اگر این رنگ را به آن

اضافه کنیم سیاه می شود و اگر این رنگ را به آن اضافه

کنیم سبز می شود؛ در این صورت دیگر از بحث موجود

بما هو موجود بیرون می آیم و از یک نوع خاص
از موجود بحث می کنیم.

بنابراین در اینجا دو لحاظ داریم: یک لحاظ
اینکه ممکن است بحث از یک شیء در موضوع علم
الهی باشد، چون به خود وجود بلاواسطه بر می گردد؛
و یک لحاظ اینکه ممکن است بحث از آن شیء
به لحاظ تعلقش به ماده باشد. پس نباید این دو بحث
با همدیگر خلط بشوند.

ظرف تحقق عدد

البته مطلبی در اینجا هست و آن اینکه ایشان
می فرمایند: «این اعداد و جمع و تفریق و... به ماده
تعلق می گیرند.» آنچه هست و بعداً هم راجع به آن
صحبت خواهد شد این است که به طور کلی اصلاً
جمع، تفریق، کسر، انکسار و... در مرحله ذهن و در
وعاء ذهن هستند و وجود ذهنی دارند، نه اینکه در
خارج هم تحقق دارند. آنچه در خارج هست
وحدت است و بس! فقط وحدت است که در خارج
وجود دارد، البته وحدت هم از آن شیء خارجی
انتزاع می شود؛ لذا ما هیچ وقت در خارج دو نداریم،
در خارج سه نداریم، در خارج ضرب در ۴ و ۲۶ و

۲۸ و ۳۰ نداریم، بلکه هرچه در خارج داریم واحد است.

ذهن از آن چیزی که در خارج وجود دارد و ما وحدت را از آن انتزاع کردیم و بر آن حمل کردیم، چیز دیگری به اسم «۲» می‌سازد؛ ولی در خارج «۲» وجود ندارد، «۳» وجود ندارد، «۵» وجود ندارد، «۱۰» وجود ندارد؛ بلکه این «۱» است و آن هم «۱» است و آن دیگری هم «۱» است و همهٔ اشیاء «۱» هستند؛ یعنی «۱» است و «۱» است و «۱» است، نه اینکه «۳» است. آن وقت ذهن به این «۱» و آن «۱» و آن «۱»، یک عدد دیگر نسبت می‌دهد که «۱» نیست و اسم آن عدد دیگر را «۳» می‌گذارد؛ اما هیچ کدام یک از اینها «۳» نیستند. نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که این ضبط «۱» است، این دفتر «۱» است، آن کتاب هم «۱» است؛ حالا ذهن به جای این و این و این، مجموعاً یک عدد «۳» می‌گذارد.

این دلالت بر وحدت حقیقیه می‌کند که این وحدت از صقع وجود انتزاع می‌شود؛ یعنی همان‌طوری که اصل وجود واحد است، همهٔ تعینات

هستند و ۲ و ۳ و تعدد نمی پذیرند؛ إلا اینکه ذهن به لحاظ تصوّر یک «۱» و یک «۱» دیگر در خارج، «۲» را در ظرف خودش جمع می کند و جای می دهد. لذا عروض «۲» بر این دو تا به لحاظ جمع خیالی و وهمی است و ذهن این کار را انجام می دهد؛ اما در خارج هیچ «۲»یی نداریم، مثلاً دو تا سیب «۲» نیستند، بلکه دو تا «۱» هستند، یعنی ۱ سیب و ۱ سیب هستند و این دو تا با هم جمع نمی شوند. حتی اگر شما هر دو تای اینها را هم بکوبید و له کنید، باز «۱» در اینجا وجود دارد. همه عالم کثرت همین طور است، یعنی عالم کثرت هم تعین وجود است که در یک مرآت واحد آمده است و همه این کثرات یک امر ذهنی است.

بله، یک وقت شما کثرت را تعینات خارجی می دانید، این تعین خارجی قابل انکار نیست، چون ما الآن بالأخره می بینیم که در عالم خارج تعینی هست که با تعین دیگر فرق می کند؛ ولی صحبت در این است که این کثرت حقیقت ندارد، یعنی استقلال ندارد. اصلاً خود کثرت، ناشی از همین جهت

می‌شود. یعنی ما کثرت را در اینجا به دو معنا می‌گیریم: یک بار کثرت را به تعین وجود اطلاق می‌کنیم؛ یعنی اسم تعین وجود، کثرت است. لذا ولو اینکه وجود در عالم خارج فقط یک تعین داشته باشد، باز هم کثرت است؛ یعنی همین قدر که وجود از بساطت خودش به یک تعین متحول می‌شود، ما اسم این را کثرت می‌گذاریم؛ این یک تعین شد. حالا اگر بعداً دوباره این وجود به یک تعین دیگر تحول پیدا کند، باز اسم آن را کثرت می‌گذاریم؛ این دو تعین شد. حالا این «دو» از کجا آمده است؟ ذهن «دو» به آن داد، نه اینکه خودش «دو» به آن داد.

وجود می‌گوید که کار من ایجاد «۱» و «۲» و «۳» و «۴» نیست، بلکه من فقط خودم را متحوّل می‌کنم، حالا تو اسمش را هرچه می‌خواهی بگذار! مثلاً من خودم را به انسان متحوّل می‌کنم، حالا تو می‌خواهی اسمش را چیز دیگری بگذاری، من کاری ندارم! من خودم را به اسب متحوّل می‌کنم، حالا تو می‌خواهی اسمش را انسان بگذاری، این دیگر کار من نیست. کار من این است که خودم را متحوّل کنم، اگرچه در مقام بساطت و تجرّد محض هستم و

هیچ گونه تعینی نه در مخیله کسی نسبت به

من می گنجد و نه در خود من وجود دارد، و حتی از معنا هم مبراً هستم.

تفاوت ادراکات در مقام مجرد محض و مقام

ظهورات اسماء و صفات

لذا می گویند: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا

عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾؛^۱ یعنی انسان به جایی می رسد

که حتی هیچ وصفی را هم نمی خواهد به خدا نسبت بدهد!

قهاریت یک جنبه ظهوری است که با جنبه

ظهور دیگر تفاوت دارد، و الاً به جای قهاریت مثلاً

اسمش را رحمانیت می گذاشتند. اگر همه صفات

یکی هستند پس این نزاع‌ها برای چیست؟! پس باید

همه را جمع کنید. اگر صفات با هم تفاوت دارند

پس چرا می گوید که صفات با ذات عینیت دارند؟!!

ما این را نفهمیدیم! نمی دانیم دُم خروسشان را قبول

کنیم یا قسم حضرت عباس را! همین که شما

می گوید: «قهاریت»، این قهاریت یعنی یک اعمال

وصف و یک ابراز صفت و یک اظهار تعینی که با آن

^۱سوره صافات (۳۷) آیه ۱۵۹ و ۱۶۰.

اظهار قبلی تفاوت دارد.

من باب مثال نکاحی انجام می‌شود و بچه‌ای

به وجود می‌آید و اسمش را زید می‌گذارند، بعد برای

اینکه عمرو به وجود بیاید باید نکاح دیگری انجام

بگیرد؛ همین طوری نمی‌توانند یکی یکی به وجود

بیایند! پس برای هر بچه‌ای یک ایجاد خاص لازم

است. حالا در اینجا خصوصیات والدین تفاوت

می‌کند؛ یک وقت حالات خوشی دارند، لذا

فرزندشان همیشه خندان است، ولی یک وقت

عصبانی هستند، لذا فرزندشان همیشه گریه می‌کند.

حالا وجود هم خودش را به تعینات مختلف

درمی‌آورد؛ لذا وقتی شما مقام قهاریت پروردگار و

مقام رحمانیت پروردگار را در نظر می‌آورید،

می‌بینید که اظهار و ابراز این یکی با اظهار و ابراز آن

دیگری تفاوت دارد. این تفاوت منشائی دارد که آن

منشأ به این کیفیت درآمده است.

اما وقتی به آن مقام بساطت رجوع می‌کنیم

می‌بینیم که در آنجا همین نحوه تعین قهاریت هم

وجود ندارد. این وجود حتی در معنا هم هیچ تفاوتی

عين يك واقعيت است، آن واقعیتی که: «لاینال
الإنسان بذری مکانه و ارتفاعه إلا بالمشاهدة.» لذا در
آنجا لاصورتی را احساس نمی‌کند، لامعنایی را
احساس نمی‌کند، حتی عدم احساس خودش را هم
احساس نمی‌کند.

اما در اینجا می‌بینیم که یک‌چنین موجود
عجیب و غریبی که دارای بساطت بوده است دارای
تعینات مختلف شده است؛ تعین امروز این طور است
و فردا به قسم دیگری است و پس فردا طور دیگری
می‌شود. این موجود تعین پیدا کرده است، بعد ما
اسم اینها را کثرت می‌گذاریم و اسم اینها را عدد
می‌گذاریم.

بنابراین عدد به خاطر تعلقش به ماده در علم
ریاضی مورد بحث قرار گرفته است، یا کیف به خاطر
تعلقش به جسم و جسمانیات یا حتی به مجردات،
در علم منطق در باب مقولات مورد بحث قرار گرفته
است. اینها به دو جهت مختلف که حیث به حیث
استعدادی خاص است این طور شده‌اند.

بیان مؤلف پیرامون تمایز حیثیت مباحث مربوط

به کم و کیف در فلسفه و در سایر علوم

و ممّا يجب أن يُعلمَ أنّ بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقرة في الوجودين العيني و الذهني إلى المادة، لكنّها ممّا قد يعرض لها أن يصير رياضياً كالكم أو طبيعياً كالكيف، قد لا يبحث عنها في العلم الكلي، بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد أو يبحث عنها في علم أسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات، و ذلك بأحد وجهين:

«یکی از آن مسائلی که باید [دانسته شود این است که] بعضی از اموری که ماهیاتش، هم در وجود عینی و هم در وجود ذهنی احتیاجی به ماده ندارد (در اینجا ماده اعمّ از مجرد و ماده است، یعنی اموری که احتیاج به موضوعی ندارند تا اینکه عارض بر آن موضوع بشوند)؛ لکن گاهی آن امور از آن چیزهایی است که ریاضی بودن عارض بر آن می شود (یعنی چون تعلق به ماده می گیرد ریاضی و عدد می شود) مانند کم، و گاهی طبیعی بودن عارض بر آن می شود، مانند کیف (چه کیف جسمانی و چه غیر جسمانی، چون کیف هم به امور جسمانی تعلق می گیرد و هم در مجردات وجود دارد و لازم نیست که حتماً طبیعی باشد.) و گاهی از این

امور در علم کلی بحث نمی‌شود، بلکه یک علم
علی‌حدّه برای این امور می‌آورند، مانند حساب
برای عدد یا اینکه از این امور در علم

اسفل بحث می‌شود، مانند بحث از کیفیات در طبیعیات.

اما اینکه در علم الهی از اینها بحث نمی‌شود ولی در علم اسفل از اینها بحث می‌شود، دو دلیل دارد:»

الأول: أنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه، و يبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد.

فإن العدد يعتبر تارة من حيث هو، و بهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة و يبحث عنه في باب الوحدة و الكثرة من الامور العامة؛ و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمادة - لا في الوهم بل في الخارج - و يبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم، فإنهم يبحثون عن الجمع و التفريق و الضرب و القسمة و التجذير و التكعيب و غيرها مما يلحق العدد، و هو في أوهام الناس أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة.

«دلیل اول اینکه این طور اعتبار شده است که این امور به وجهی از وجوه به مواد عارض می‌شوند (البته اینکه عارض بر مواد خارجی شده‌اند یعنی ما در اینجا عدد را از این ماده انتزاع می‌کنیم)؛ بنابراین به این اعتبار باید در یک علم جداگانه از آن بحث شود.

تحقیقاً گاهی اوقات ما خود عدد را به‌تنهایی و بدون اینکه حتی بر ماده یا حتی بر مجرد عارض بشود در نظر می‌گیریم؛ یعنی خود عدد را به‌تنهایی در نظر می‌گیریم. و به این اعتبار، عدد از جمله اموری است که مجرد از ماده و مجرد از موضوع است. و آن عدد عبارت است از کیفیت انتزاعی و وحدت یا کثرت از موجود بها هو موجود. و از آن در باب وحدت و کثرت از امور عامه بحث می‌شود (مثلاً الموجود بها هو موجود واحد أو متکثر).

و گاهی اوقات عدد در خارج و از حیث تعلقش به

ماده اعتبار می‌شود و مورد بحث قرار می‌گیرد، نه در

وهم. به این اعتبار، در تعالیمی مثل ریاضیات و هندسه

و حساب از آن بحث می‌شود؛ یعنی این عدد عارض بر

اشیاء خارج شده است و بعداً جمع و تفریق و کسر و...

را مطرح کرده‌اند، لذا از جمع و تفریق و ضرب و قسمت

و تجذیر و ترکیب و کسر و غیر اینها از چیزهایی که به
عدد ملحق می‌شوند، بحث می‌کنند.

این در اوهام مردم همه موجودات را استیعاب می‌کند، درحالی‌که این موجودات تحرک دارند یا قبول قسمت می‌کنند یا قبول تفرّق می‌کنند یا قبول اجتماع می‌کنند.»

می‌گویند که برای هر کدام از اینها یک علم اختصاصی قرار داده‌اند؛ یعنی اگر از باب تحرک باشد علم حساب است، اگر از باب تقسیم باشد علم هندسه است، چون سطح قبول قسمت می‌کند و جسم به واسطه سطح تعلیمی و جسم تعلیمی قبول قسمت می‌کند، اگر از باب تفرّق باشد علم هیئت است و بحث از کرات و تفرّقی می‌کند که در بین اجرام سماوی است، و اگر از باب اجتماع باشد علم موسیقی است که می‌گویند از اجتماع الحان و اصوات و نُت‌ها یک شکل خاص به وجود می‌آید؛ پس برای هر کدام از اینها موضوع قرار گرفته است. این بحث راجع به وجود به کیفیت خاصه است.

و الثانی: أن یبحث عنها لامطلقاً بل عن بعض أنواعها الّتی لا توجد إلاّ باستعداد المادّة و حرکاتها و استحالاتها، فاللائق بالبحث عنه إنّما هو العلم الأسفل.

«و علّت دوش این است که ما در این علوم مطلقاً از اینها بحث نمی‌کنیم، یعنی از همه مسائل

آنها بحث نمی‌کنیم؛ بلکه از بعضی از انواع خاص این امور بحث می‌کنیم که پیدا نمی‌شود مگر اینکه مستعداً به استعداد ماده و حرکات و استحالات و کیفیاتی باشد که برای ماده پیدا می‌شود. وقتی که شما از ماده و حرکات و استحالتهای بحث می‌کنید، بحث از علم اسفل است و به طبیعیات می‌رود.»

من باب مثال به واسطه حرکات کانی‌ای که در آن به وجود می‌آید، از عنصری به عنصر دیگر متبدل می‌شود. در اینجا دیگر از بحث موجود بهاهو موجود جدا شده‌ایم و بحث تخصصی انواع موجود را در پیش گرفته‌ایم، پس باید در طبیعیات از این کیفیات بحث بشود.

فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لاعلى أن يكون من المسائل ههنا.^۱

«اگر اتفاق افتاد که بعضی از احوال اینها بر وجه عام در این علوم ذکر بشود (مثلاً خود کیف یا خود عدد به نحو کلی و عام مورد بحث قرار بگیرد، یا مثلاً خواستیم عدد را تعریف کنیم، کیف را تعریف کنیم، کم را تعریف کنیم، وحدت و کثرت را تعریف کنیم، یا انتزاع عقلانی

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵.

یا وهمی کثرت از اشیاء را تعریف کنیم) این از
باب مبادی تصویریّه است و استطراداً مورد بحث
قرار می‌گیرد، نه اینکه از مسائل طبیعیّات باشد.»
خلاصه، آنچه به موجود بما هو موجود
برمی‌گردد مربوط به علم الهی است، و آنچه به
بعضی از انواع موجود برمی‌گردد مربوط به علوم
طبیعیّات خواهد بود.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

فصل ۲: اشتراک معنوی مفهوم وجود

جلسه بیست و هفتم: اشتراک معنوی

مفهوم وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

تعريف مشترك معنوی و لفظی:

في أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمول على ما تحته حمل التشكيك، لاجل التواطؤ.

ایشان در این بحث اشتراک معنوی مفهوم

وجود را اثبات می‌کنند. به‌طور کلی اگر ماهیات

مختلفه‌ای وجود داشته باشند و ما بخواهیم یک اسم

واحد بر آن ماهیات مختلفه اطلاق کنیم باید

یک ما به‌الإشتراک در آن ماهیات مختلفه وجود

داشته باشد تا به‌لحاظ اطلاق آن اسم واحد بر آنها

بتوان صحت حمل اسم واحد را بر آن موضوع جعل

کرد؛ ولی فرقی نمی‌کند که جهت وحدت، وحدت

حقیقی باشد یا وحدت اعتباریه باشد، در هر حال، آن جهت وحدت موجب صحت حمل لفظ بر آن موضوعات است. به عنوان مثال اگر ما بخواهیم بنوّت را بر زید، عمرو، بکر و خالد اطلاق کنیم لازمه اش این است که اینها ابن باشند و ابن شخصی باشند؛ ولی فرقی نمی کند که ابن یک شخص باشند یا ابن دو شخص باشند یا ابن سه شخص باشند. پس از نقطه نظر انتساب باید جهت وحدت بر آنها حاکم باشد تا اینکه واحد بر آنها اطلاق بشود و ما بتوانیم معنای مشترک فیه را بر آنها حمل کنیم.

تفاوت مشترک لفظی و معنوی

فرق بین مشترک معنوی و مشترک لفظی در

این است که در مشترک معنوی

یک معنا را در ماهیات مختلفه الحقایق تسری می‌دهیم به نحوی که اگر ما هر کدام از این ماهیات را با ماهیات دیگر بسنجیم، آن ماهیت را در این مفهوم، مشترک می‌یابیم؛ ولی در مشترک لفظی این طور است که اگر ما هر کدام از این ماهیات را با ماهیات دیگر لحاظ کنیم هیچ نقطه اشتراکی بین اینها نمی‌یابیم إلاً فقط اشتراک در لفظ، نه در مفهوم. در مشترک لفظی اشتراک فقط در لفظ است و در مفهوم نیست. لذا هم در مشترک معنوی و هم در مشترک لفظی برای تعیین مصداق نیاز به قرینه داریم؛ منتها در مشترک لفظی قرینه ما قرینه معینه نوعیه است، ولی در مشترک معنوی قرینه ما قرینه معینه نوعیه نیست، بلکه صنفیه است، یعنی همه این اصناف در نوع مشترک هستند ولی در خصوص صنف، ممکن است که آنها با یکدیگر اختلاف داشته باشند. پس برای تعیین مصداق و برای تعیین صنف نیاز به قرینه داریم؛ مثلاً وقتی که می‌فرمایند: «طلب» مشترک معنوی برای مصادیق متفاوت است، مثل الزام، استحباب، استهزاء، تعجیز، تهدید، اختبار و امثال ذلک»، به این معنا است که «طلب» حقیقت

نوعیه‌ای است که در قبال نهی قرار می‌گیرد. آن حقیقت نوعیه مصادیقی و اصنافی دارد؛ یک صنف آن وجوب و الزام است، یک صنف آن استحباب است و صنف دیگر آن اختبار است. در همه آنها آن حقیقت واحده سریان و جریان دارد و ما برای تعیین صنف یا به عبارت دیگر، تعیین مصداق نیاز به قرینه معینه داریم. اما در مشترک لفظی برای تبیین نوع یا تبیین و تعیین جنس احتیاج به قرینه داریم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «عین»، این «عین» دلالت بر مفاهیم مختلفه الحقایقی می‌کند که به هیچ وجه من الوجوه با یکدیگر ارتباطی ندارند، و لذا برای تعیین نوع به قرینه معینه نیاز داریم.

حالا مرحوم آخوند در این فصل در بیان اثبات اشتراک معنوی وجود هستند، و فعلاً کاری به اصالت و عدم اصالت وجود و کاری به حقیّت و عدم حقیّت وجود ندارند، بلکه صحبت در این است که آنچه از معنای موجود و وجود می‌فهمیم همان معنایی است که ما از موجود دیگر می‌فهمیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: «کتاب هست» یا وقتی که

می‌گوییم: «قلم هست»، آیا این دو هست‌ها با

یکدیگر تفاوت دارند یا

یکی هستند؟ این یکی بودن بدیهیِ بدیهی است!
حتی یک بچه دو ساله هم از این نقطه نظر بین
«هست‌ها» فرقی نمی‌گذارد، یعنی همان معنایی را که
از «کتاب هست» ادراک می‌کند، همان معنا را از «قلم
هست» یا «ظرف هست» یا «شیر هست» ادراک
می‌کند. این معنای اشتراک معنوی وجود است. حالا
اینکه آیا این وجود اصالت دارد یا اصالت ندارد،
بحث دیگری است و با این بحث تفاوت دارد.

تبیین نظریه اشتراک لفظی مفهوم وجود

بعضی‌ها قائل به این شده‌اند که اصلاً وجود
مشترك لفظی است.^۱ یعنی به تعداد ماهیاتی که
مختلفة الحقایق هستند، لفظ وجود از ماهیات و صقع
ذاتشان انتزاع می‌شود، و چون خود ماهیات
مختلفة الحقایق هستند بنابراین مفهوم وجود هم
مختلفة الحقایق است. من باب مثال وقتی که می‌گوییم:
«کتاب هست»، يك هستیِ خاصی را از کتاب انتزاع
می‌کنم که آن هستی خاص، با هستی‌ای که در «قلم

^۱ این قول منسوب به ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری می‌باشد. رجوع
شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۳.

هست» تفاوت دارد. به عبارت دیگر، همین که می‌گوییم: «کتاب»، این کتاب قرینهٔ صارف‌های می‌شود برای اینکه آن «موجود» بعدی بتواند مفهوم پیدا کند و بتواند در ذهن تحقق صوری پیدا کند. یعنی وقتی که می‌گوییم: «کتاب هست»، این هستی‌ای که از «کتاب» انتزاع کرده‌ام، یک نوع مفهوم و تصور ذهنی‌ای است که با وقتی می‌گوییم: «فرش هست» تفاوت دارد. یعنی به محض اینکه موضوع قضیه را ذکر کردیم، محمول خواهی نخواهی متأثر از آن موضوع خواهد شد.

اگر ما بخواهیم کلام این آقایان را تقریر کنیم باید به این کیفیت تقریر کنیم که هر موضوعی یک محمول خاص را استجلاب می‌کند، و به تناسب حکم و موضوع، ما این محمول را از حاق ذات موضوع انتزاع می‌کنیم، به طوری که با محمولات دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً وقتی من بگویم: «الصلاة مطلوبٌ للمولى» شما از این «مطلوبٌ» انتزاع و جوب می‌کنید، یعنی صلاة ظهر واجب است؛ اما اگر بگویم: «اطعامُ الفقراءِ

مطلوبٌ للمولیٰ»، این «مطلوب» در ذهن شما به صورت دیگری می‌آید، یعنی به مطلوب استجابی تبدیل می‌شود؛ و یا مثلاً اگر بگویم: «صوم شهر رمضان مطلوبٌ للمولیٰ» دوباره این «صوم شهر رمضان» محمول را برای شما توجیه می‌کند، و به عبارت دیگر، محمول را برای شما تعریف می‌کند.

موضوع در اینجا محمول را تبیین و تعریف کرده است، یعنی نفس ذکر موضوع موجب تصرّفی در محمول می‌شود. این توجیهی بود که ما برای کلام این آقایان آوردیم؛ یعنی وقتی که خود موجود محمول برای هر نوع و برای هر صنف و برای هر مصداقی واقع می‌شود، نفس ذکر آن نوع و صنف و مصداق، آن محمول را بر وتیره خودش در ذهن انسان متصور می‌کند و صورت و نقشی می‌دهد که با دیگری تفاوت می‌کند.

تلمیذ: اما ما می‌بینیم که اگر موضوع مبهم باشد این بود و وجودش ابهامی پیدا نمی‌کند.

استاد: نه، بود آن هم مبهم می‌شود، یعنی بود معلق و بلا تکلیف می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم:

«العُنقَاءُ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا» عُنْقَاءُ اصْطِلَاحًا مَعْنَى
ندارد؛ یا وقتی می‌گوییم: «أَحَدُ الْأَمْرِيْنَ مَوْجُودًا»،
حکم برای يَكْ فرد خاص نیست، بلکه برای «أَحَدَهُمَا»
است، آن وقت ما می‌بینیم که خود این «موجودًا» هم
بلا تکلیف است، یعنی معلوم نیست که خود «موجود»
از نقطه نظر هستی و تحقق هستی بر کدام يَكْ از این دو
مصدیقی که «أَحَدُ الْأَمْرِيْنَ» بر آن صدق می‌کند استوار
می‌شود. البته ما با این بیان نمی‌خواهیم مطلب اینها را
تثبیت کنیم، بلکه مطلب اینها خیلی بی‌ربط است، منتها
در وهله اول باید مطلبشان را تقریر کنیم و بعد آنها را
رد کنیم.

لزوم تقریر کامل مدعا قبل از نقد آن

مرحوم آقا می‌فرمودند:

ما فقط یک روز به درس مرحوم آقا سید احمد
خوانساری رفتیم. [قضیه این بود که] ما خودمان
به اتفاق دو سه نفر دیگر پیش ایشان رفتیم
تا اینکه مکاسب محرمه را درس بگیریم. ایشان
به خاطر وضع و موقعیت ما قبول کرده بود؛ چون
اسم ما را شنیده بود و اینکه طلبه زرنگی است
و.... در روز

اول، ایشان هنوز کلام شیخ را تقریر نکرده بود شروع کرد به رد کردن! ما با خود گفتیم که این چه درسی است؟! هنوز حرف شیخ را نقل نکرده است دارد رد می کند! البته بیان ایشان هم خیلی ثقیل بود.

ما دیگر از روز بعد نرفتیم! ایشان صبر کرد و صبر کرد، بعد ما دیدیم ایشان با تمام آن شاگردها دارد در مدرسه حجتیه دور می زند و به دنبال ما می گردد، و من داشتم از داخل حجره ام نگاه می کردم. خلاصه، این برای ما یک تجربه شد.

تفاوت سؤال از ماهیت شیء قبل از علم به

وجودش با بعد از علم به وجودش

تلمیذ: یک مای حقیقه داریم و یک مای شارحه و می گویند: «الوجود قبل الهلیات، خود آن وجود بعد الهلیات است.» یعنی مای حقیقه را همان مای شارحه می دانند، اما اگر قبل از علم به وجود شیء باشد مای شارحه می شود و اگر بعد از علم به وجود باشد مای حقیقه می شود، در حالی که هیچ ابهامی در آن نمی بینند؛ یعنی ممکن است اول از ماهو سؤال کنند بعد از وجود، و ممکن است اول از وجود سؤال کنند بعد از ماهیت.

استاد: نه خیر، آن براساس تصور ذاتی و

تصور اجمالی است. مای شرح اللفظ این است که ما اصلاً به حقیقت وجودش و به ماهیتش کاری نداریم، بلکه فقط می‌خواهیم یک توضیح اجمالی نسبت به خصوصیت قضیه برای ما پیدا شود. اما اگر از وجود سؤال کنیم هلیه بسیطه است.

ما اوّل [از «هل بسیطه» سؤال می‌کنیم]. ترتیبی که در اینجا لحاظ شده است، ترتیب واقعی و صحیحی است و بوعلی هم همین ترتیب را می‌گوید.^۱ البته مرحوم حاجی در اینجا اشکالاتی بیان کرده است،^۲ ولی به نظر می‌رسد که همان تعریف بوعلی درست است. ما اوّل از حقیقت یک شیء سؤال نمی‌کنیم که حقیقت آن چیست، بلکه اولین چیزی که به نظر می‌رسد و انسان به دنبال آن است، یک معنای اجمالی از آن شیء است.

من باب مثال شخصی که اصلاً ماشین ندیده

است، آیا از حقیقت ماشین سؤال

^۱ الشفاء (الإلهیات)، ص ۱۳ و ۳۵۴؛ النجاة، ص ۱۲۶.

^۲ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۶، تعلیقه ۱.

می کند که آیا ماشین چرخ است، سیم است، برق است، چراغ است، موتور است و سیلندر است؟! او اصلاً این حرف‌ها را نمی‌فهمد. لذا اوّل می‌گوید: ماشین چیست؟ به او می‌گوییم: مثل این درشکه‌ای که می‌بینی یا مثل این الاغی که سوارش می‌شوی، ماشین هم وسیله‌ای است که سوارش می‌شوند و در آن را می‌بنند و حرکت می‌کند. این مای شارحه لفظ است. بعد می‌گوید: «حالا آیا چنین چیزی هست یا نیست؟» به او می‌گوییم: «بله، هست.» چون انسان نمی‌تواند از ماهیت یک چیز معدوم سؤال کند، چون شیء معدوم ماهیت ندارد. وقتی که آمد و دید و سوار ماشین شد و مطمئن شد که هست، آن وقت می‌آید و کنجکاوی می‌کند که مثلاً این با چه چیزی حرکت می‌کند؟ به الاغ جو می‌دهند که راه بیفتد؛ آیا این هم جو می‌خورد یا گندم می‌خورد یا یونجه می‌خورد؟! می‌گوییم: نه، ماشین این خصوصیات را دارد و دارای این خصوصیات است.

پس به‌طورکلی بین مای شارحه و مای حقیقیّه، هل وجودیه بسیطه قرار می‌گیرد.

کیفیت حمل «وجود» بر موجودات بنا بر

اشتراک لفظی مفهوم وجود

بنا بر تقریر این آقایان، معنای وجود، معنایی است که حمل آن معنا بر همه این محمولات صادق است و عبارت است از «موجود». اینها نمی‌توانند موجود را انکار بکنند از این جهت که موجود حمل بر آن موضوع نمی‌شود. خودشان می‌گویند: منبر هست، کیف هست، قلم هست، انسان هست و همه چیز هست؛ اما اینها این طور می‌خواهند بگویند که درست است که ما می‌گوییم «هست» و معنایی از این هستی در ذهن می‌آوریم، ولی آن معنای هستی‌ای که در ذهن می‌آوریم با آن موضوع تغییر پیدا می‌کند.

معنای هستی آنها مثل آبی می‌ماند که هر چیزی به آن اضافه کنید مضاف و از جنس همان ذوالاضافه می‌شود؛ یعنی اگر آب را با نمک مخلوط کنید آب شور می‌شود، اگر آب را با مربا مخلوط کنید شربت می‌شود، اگر لیموترش در آب بریزید آب ترش می‌شود. پس خود آب به تنهایی محمول مسئله واقع نمی‌شود، یعنی هیچ آبی به تنهایی محمول قضیه واقع نمی‌شود الا آب خالص. در اینجا هم آن

وجودی به تنهایی محمول واقع می‌شود که ماهیته
انیته باشد، یعنی وجودِ اطلاقی صرف که هیچ جنبه
خلط و ترکیبِ بین جنس و فصلی در آن راه ندارد و
آن عبارت است از

وجود پروردگار. اما اگر بخواهید بقیّه موجودات را لحاظ کنید، مثل وجودِ خالصِ آب نیستند و به تنهایی محمول واقع نمی‌شوند؛ بلکه شما در اینجا موضوع را می‌آورید و این نمک و ترشی و شیرینی را با آن محمولی که عبارت از «موجود» است و بعدش می‌آید مخلوط می‌کنید؛ یعنی شما موجود تنها را بر موضوع حمل نمی‌کنید، بلکه موجودی که رنگ موضوع به خود گرفته است بر آن موضوع حمل می‌شود.

بناءً علیٰ هذا این وجود می‌شود مشترک لفظی، نه مشترک معنوی. وقتی که مشترک لفظی شد، بنا بر تناسب بین موضوع و محمول، خود آن موجود به تعداد مصادیقی که دارد مفهوم پیدا می‌کند. مصادیقش خود ماهیات هستند و چون دو ماهیت یکی نیستند، پس دو مفهوم وجود هم یکی نیست. حتی اگر شما این دو کتاب را کنار هم بگذارید، هم این کتاب اسفار است و هم آن کتاب اسفار است، اما این یک اسفار است و با آن اسفار دیگر تفاوت می‌کند؛ یعنی همین حکم به دوئیت و غیریتی که شما بر این دو ماهیت می‌کنید، موجب می‌شود که وجود

[هر کدام متفاوت باشد]. لذا می گوئید: کتاب اسفار
من موجود است و کتاب اسفار شما موجود است.
این موجودیتی که الآن در اینجا بر هر دو حمل شده
است از ماهیت انتزاع شده است. آن ماهیت، اختلاف
مصادیقی و تعینی دارد، نه اختلاف جنسی و نوعی و
صنفی و.... پس چون ماهیتی در عالم وجود همانند
ماهیت دیگر نیست، بنابراین موجودی که از این
ماهیت انتزاع می شود با موجودی که از ماهیت دیگر
انتزاع می شود، یکی نیست.

این نهایت تقریری است که ما توانستیم به نفع
اینها بکنیم؛ اگرچه یک چنین تقریری در اینجا نشده
است.

تلمیذ: بنا بر این فرمایش اینها قاعده «لا تکرار فی
التجلی» هم درست است.

استاد: بله، احسنت، شما هم مؤید اینها
شده اید!

نقد اشتراک لفظی مفهوم وجود

تلمیذ: آیا به خاطر اصالة الماهية بودن آنها است
که یک چنین مطلبی را گفته اند؟ چون در اینجا اول
باید بحث اصالة الماهية مطرح بشود.

استاد: به‌طور کلی مسئله ماهیت و وجود در

راستای هم هستند؛ یعنی در فلسفه

همیشه از مفهوم بدیهی شروع می‌شود، تا اینکه انسان به مفاهیم غیر بدیهی برسد. اصلاً شکی در این نیست که بحث از مفهوم وجود، اولین بدیهی از بدیهیات است. بعداً بحث از ماهیت می‌شود که ماهیت چیست؟ ترکیبش چطور است؟ آیا مزجی است یا اتّحادی؟ آیا جنس و فصل است؟ آیا جنس و ذاتیات دیگر است؟ آیا با عرض است؟ اینها مطالب دیگری است. لذا الآن بدیهی‌ترین مفهوم، وجود است؛ اگرچه در این بدیهی‌ترین مفهوم هم بعضی‌ها تشکیک کرده‌اند.

اشکالی که به مطلب اینها وارد می‌شود این است: بله، محمول می‌تواند به واسطهٔ موضوع و انتزاعی که از موضوع دارد تفاوت پیدا کند، و این در صورتی است که لحاظ در همهٔ آن محمولات لحاظ واحد نباشد، اما اگر در همهٔ آنها لحاظ واحدی باشد که به واسطهٔ آن لحاظ واحد، محمولی را بر موضوعی در قضیه حمل کنیم، آن مفهوم مشترک را *من حیث لا یشعر* در نظر گرفته‌ایم. مثلاً وقتی که می‌گوییم: آب هندوانه یا آب گرمک یا آب سیب یا آب پرتقال یا آب شور یا آب گل‌آلود یا امثال ذلک،

این آب در اینجا واقعاً با آب دیگر تفاوت دارد؛ یعنی وقتی که می‌گوییم: آب‌سیب یا آب‌پرتقال، یک معنای سازج و خالص در نظر شما نمی‌آید، بلکه آبی در نظر شما می‌آید که زرد است و مزه‌ترش یا شیرین دارد و دارای این خواص است و به‌طور کلی هم از نظر شکل و هم از نظر خاصیت و طعم و... با دیگری تفاوت دارد. در اینها شکی نیست؛ ولی آیا با گفتن همین آب‌پرتقال یا آب‌سیب، خود میعان هم در نظر ما نمی‌آید؟! و آیا خود سیال بودن هم در نظر ما نمی‌آید؟! آیا وقتی که من می‌گویم آب‌پرتقال، آجر یا تیرآهن در نظر شما می‌آید؟! قطعاً مایعی در نظر شما می‌آید که میعان دارد؛ منتها میعان او مصادیق متفاوتی دارد، یک‌وقت در این مصداق است و یک‌وقت در مصداق دیگر است.

پس در اینجا مفهوم مخالف یکی را به‌لحاظ مخالفتش با دیگری، در قضیه اخذ نکرده‌ایم؛ یعنی محمولی را در قضیه نیاورده‌ایم که من جمیع الجهات از حاق خود آن موضوع انتزاع بشود به نحوی که هیچ

معنای مشترکی به ذهن تطرّق پیدا نکند. حتی وقتی
که مثلاً شما می‌گویید: «وجود کتاب» یا «وجود قلم»
یا «وجود خودکار» یا وقتی

که می‌گویید: «کتاب هست» یا «قلم هست» یا «خودکار هست» در اینجا یک نوع تحقق را لحاظ کرده‌اید؛ ولو بر فرض، تحقق نوع یکی با تحقق نوع دیگر تفاوت داشته باشد [اما شما معنای ارتکازی شامل و جامع و سعی را در ذهنتان آورده‌اید].

تبیین معنای اشتراک معنوی

اینکه می‌گویند: الفاظ برای عموم وضع شده‌اند، یعنی در معانی الفاظ، یک معنای سعی و عام و شمولی لحاظ شده است که آن معنای سعی دارای مصادیق متفاوتی است و به لحاظ همین معنای سعی، این همه مبانی حقیقت و مجازات و کنایات و استعارات درست شده است. مشترک معنوی‌ای که در اینجا به وجود آمده است به خاطر لحاظ همان معنای سعی است که آن معنای سعی در همه تطرّق دارد.

من باب مثال وقتی که می‌گوییم: «باران آمد» یا وقتی که می‌گوییم: «برق آمد» یا وقتی که می‌گوییم: «زید به دنیا آمد» یا وقتی که می‌گوییم: «عمر و آمد» یا وقتی که می‌گوییم: «این علم آمد»، اگرچه در اینجا

نوع «آمدن» تفاوت دارد، آمدن باران از اعلیٰ به أسفل است، آمدن زید در این دنیا از رحم مادر است، آمدن عمرو از منزلش به اینجا است، آمدن علم هم به این است که یک چنین علمی به وجود آمده است یا به معنای انکشاف یک قضیه است یا به معنای ظهور یک مسئله است؛ اما در تمام اینها منظور از «آمدن»، تحقق این امر در عالم وجود و در عالم تعینات است، یعنی ما به لحاظ آن جهت ارتکازی‌ای که در ذهن داریم «آمدن» را بر اصناف مختلفه و بر موضوعات مختلفه اطلاق می‌کنیم. اگر آن معنای ارتکازی نبود قطعاً «آمدن» صدق نمی‌کرد، لهذا هیچ‌کدام از این خصوصیات [هم لحاظ نمی‌شد].

یا من باب مثال وقتی می‌گوییم: «وحی از اعلیٰ بر پیغمبر آمد»، آیا یعنی وحی از آسمان هفتم آمد؟! یا وحی از کره زحل و مریخ و عطارد آمد؟! یا یعنی وحی در کره مریخ بود و جبرئیل پرواز کرد و پایین آمد و نزد پیغمبر آمد؟! یا اینکه منظور از «علو» در اینجا علو باطن است، نه علو رتبی مادی و مکانی؛ یعنی از آن مرتبه سرّ به مرتبه نفس جلوه و ظهور می‌کند. این معنای آمدن وحی است. جبرئیل آمد هم

همین طور است.

بنابراین خود اعلیٰ و اسفل جزء الفاظ عموم

هستند؛ مثلاً یک وقت می گویند:

«ابر بالاتر از ما است و در سطح بالایی قرار گرفته است» و یک وقت می‌گویید: «او از نقطه نظر علم بالاتر است.» آیا یعنی هر کس علمش بیشتر باشد قدش بلندتر است؟! این اعلیٰ بودن و اشرفیّت، به لحاظ اشتراک و مفهومی بستگی دارد، یعنی آن مفهوم در هر مصداقی یک نوع ظهور و جلوه دارد؛ آن مفهوم در ماده این نوع ظهور را دارد و در عالم مجردات و معنا ظهور دیگری دارد. اینکه کسی پیغمبر است و بر او وحی می‌شود دلیل بر این نمی‌شود که قدش مثلاً صد و دو متر باشد و مثل یک نردبان و یک مناره، قدش از همه بلندتر باشد، بلکه ممکن است قدش از همه کوتاه‌تر باشد؛ ولی در عین حال ما می‌گوییم: او از همه اعلیٰ و بالاتر است. پس اگر ما معنای ارتکازی شامل و جامع و سعی نداشته باشیم و در ذهنمان چنین معنایی نباشد قطعاً نمی‌توانیم علو را بر شخص اعلم نسبت بدهیم! این همان اشتراک معنوی است.

اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود

بنابراین در اینجا لفظ وجود هم همین‌طور است؛ چون اگر علم به وضع در حمل وجود دخالت

داشته باشد، پس تا انسان نسبت به هر ماهیتی اطلاع لغوی نداشته باشد طبعاً نمی‌تواند آن محمول را بر این ماهیت حمل کند؛ مثلاً تا شما به دختر بچه‌تان یاد ندهید که کتاب چیست او اصلاً از معنای کتاب و بودن کتاب خبر ندارد، یا تا قلم را در دست شما نبیند از معنای قلم و خودکار و مداد اطلاعی ندارد، یا تا ساعت را نبیند نمی‌فهمد ساعت چیست؛ تنها چیزی که او می‌فهمد فقط شیشه شیر و پستانک است و چیزی غیر از اینها نمی‌بیند.

بنابراین اطلاع متکلم بر ماهیت لغتاً یا بحقیقه و بماهیت، از لوازم ذاتیه و اولیّه جعل موضوع برای يك قضیه است؛ یعنی تا متکلم از نظر لغت یا از نظر ماهیت و حقیقت اطلاعی بر موضوع نداشته باشد نمی‌تواند آن موضوع را موضوع برای قضیه قرار بدهد؛ یعنی وقتی کسی نسبت به يك ماهیت جاهل است اگر تا قیامت هم فکر نکند نمی‌تواند آن ماهیت را موضوع قضیه قرار بدهد.

لذا همان‌طوری که برای جعل یک موضوع برای یک قضیه نیاز به علم است، [پس در حمل

وجود بر ماهیات هم باید نیاز به علم به ماهیات باشد؛

در حالی که این طور نیست،

چون وقتی که [می گوید: «عنقا هست یا نیست»
اصلاً علم به وجود عنقا ندارد، یا وقتی که می گوید:
«آیا وسیله‌ای که انسان را به ماه برساند هست یا
نیست» علم به وجود آن ندارد، یا وقتی که می گوید:
«آیا حیوانی که صد دست و پا داشته باشد هست یا
نیست» علم به وجود آن ندارد. اصلاً همین‌که
«هست» را بر موضوعات مختلفة الحقایق حمل
می‌کند دلیل بر این است که علم بر وضع و بر لغت،
در استعمال حمل دخالت ندارد. پس یک معنای
واحد در ذهن ارتکاز دارد و آن معنا و لفظ واحد را
بر همهٔ موضوعات، چه موضوعات معلومه و چه
موضوعات مجهوله، علی السواء حمل می‌کند.

و هذا ادلُّ دلیل است بر اینکه وجود، مفهوم
مشترك معنوی است و به هیچ‌وجه من الوجوه
خصوصیات مختلفهٔ موضوع در مفهوم این وجود
دخالت ندارند؛ و إلا اگر دخالت داشته باشند اصلاً
موجود نباید محمول برای قضیهٔ واقع بشود و انسان اگر
نسبت به يك موضوع علم نداشته باشد نمی‌تواند
محمول را بر آن حمل کند و باید ساکت بماند، درحالی‌که

اولین سؤال این است که آیا آن موضوع هست یا نیست. به عنوان مثال فرض کنید که یک کوه در فلان جزیره هست و شصت و چهار کیلومتر ارتفاع دارد و من هم اصلاً از آن اطلاعی ندارم، اولین سؤال من این است که آیا چنین کوهی هست یا نیست؟ پس معلوم می شود که ما برای حمل این محمول (موجود) بر این موضوع نیاز به وضع نداریم، و وقتی که نیاز به وضع نداشتیم این یک معنا و مفهوم سعی ارتکازی می شود، و اشتراك معنوی هم یعنی همین! این أدل الدلیل است؛ البته دلیل دیگری هم دارد که در اینجا ذکر نشده است.

رابطه اشتراك معنوی مفهوم وجود و اصالت

وجود

حالا در اینجا افراد قائل به مسائل مختلفی شده اند و این طور نیست که هر کس قائل به اشتراك معنوی وجود است قائل به اصالت وجود هم هست. بعضی ها قائل به اشتراك معنوی وجود شده اند و در عین حال قائل به اصالت ماهیت هستند. آنها مفهوم وجود را یک مفهوم اعتباری گرفته اند و آن مفهوم اعتباری به عنوان خارج محمول، حمل و عارض بر

این ماهیت می‌شود؛ آن وقت تقرّر را بر خود ماهیت
- نه ماهیت در مقام عروضِ وجود - حمل می‌کنند.
آنها گفته‌اند که قبل از اینکه وجود بر

ماهیت عارض شود، ماهیت مقرر و ثابت است. یعنی اگر ماهیت به کیفیتی در آمد که توانست صحت حملِ موجود را بر خود استجلاب کند آن وقت آن ماهیت، ماهیتِ موجوده می شود؛ اما اگر ماهیت به کیفیتی در نیامد که صحت حمل موجود بر آن استجلاب شود آن ماهیت هنوز ماهیت مقرر است. اینها بحث‌هایی است که مربوط به اینجا نیست.

بدهت اشتراک معنوی وجود

مرحوم آخوند اصلاً بحث اشتراک معنوی وجود را یک بحث خیلی بدیهی می‌داند و می‌گویند که اصلاً اگر شما بخواهید ارتباط بین یک موجود و معدوم را لحاظ کنید و یک اسم برای عده‌ای از موجودات و معدومات یا مجهولات با همدیگر بگذارید، مثلاً اگر شما چند تا شیء موجود داشته باشید و چند تا شیء معدوم داشته باشید که اصلاً وجود ندارند، مثل انسان ده‌پا که اصلاً وجود ندارد و حیوان صد پا که اصلاً وجود ندارد و عنقا که اصلاً وجود ندارد و شریک‌الباری که اصلاً وجود ندارد و امثال ذلک، و بخواهیم یک اسم مشترک و واحد بین

اینها قرار بدهیم و مثلاً اسمش را «ثابت» بگذاریم و هم به موجودات «ثابت» گفته شود و هم به معدومات، چه مشابهتی بین این دو می‌بینیم که چنین اسمی می‌گذاریم؟! آیا واقعاً این خنده‌دار نیست که ما به خاطر مشابهت بین موجودات و معدومات، یک اسم ثابت برای همه گذاشته‌ایم؟! این خیلی خنده‌دار است! چیزی که معدوم است به هیچ وجه با موجود مشابهت ندارد؛ بلکه ضد مشابهت است! پس همین قدر که علقه‌ای در بین باشد کافی است، و ما این علقه بین موجودات و معدومات را بسیار کمتر از علقه بین موجودات در اطلاق وجود بر آنها می‌بینیم. من باب مثال وقتی که شما موجوداتی مثل کتاب، دفتر، ضبط، قلم، فرش، در، دیوار را لحاظ می‌کنید، خودتان احساس می‌کنید که معنایی بین همه آنها ساری و جاری است؛ یعنی همین که شما چشمتان را به کتاب و به کاغذ می‌اندازید، می‌بینید که همه آنها هستند. همین که احساس حضور می‌کنید، خود این حضور یعنی وجود. بنابراین اگر شما این لفظ را برای موجودات استعمال کنید

می‌بینید که مشابهتش بسیار بیشتر از این است که
لفظی را برای موجودات و

معدومات استعمال کنید که اصلاً بین آنها هیچ
مشابَهتی وجود ندارد.

ایشان مطالب دیگری هم فرموده‌اند؛ من جمله
اینکه اگر «وجود» مشترک لفظی باشد تکرارش
موجب وهن در کلام نیست، اما اگر مشترک معنوی
باشد تکرارش موجب وهن در کلام است؛
همان طوری که در منظومه هم مرحوم حاجی این را
از ایشان گرفته‌اند.^۱

متن مؤلف

فی أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمول علی ما تحته حمل التشکیک، لا حمل التواطؤ؛ «مفهوم
وجود مشترك است و بر مصادیق و تعینات خودش حمل می‌شود به حمل تشکیک، نه حمل
تواطؤ.»

یعنی حمل وجود بر موضوعات خودش، حمل
تشکیکی است؛ ممکن است این مفهوم در یک
موضوع اقوی و اشدّ باشد و از جنبه اولیت و
اولویّت، مقدّم بر موضوعات دیگر باشد. حمل
موجود بر پروردگار متعال خیلی قوی‌تر است از
حمل موجود بر ما که ضعیف هستیم و حصه‌ای از
وجود نداریم. حمل وجود بر متعینات مجرده و
مصادیق مجرده بسیار قوی‌تر است از حمل وجود بر

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۷.

آنچه در عالم مادیات است و در معرض کون و فساد قرار گرفته است. بنابراین این حمل «حمل تشکیکی» می‌شود که بعداً باید در معنای تشکیک و... صحبت بشود.

أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريبٌ من الأوليات؛ [اما اینکه مفهوم وجود مشترك معنوی بین ماهیات (اشیاء) باشد، مطلبی بدیهی و نزدیک به اولیات است.]

من تعجب می‌کنم که چطور ایشان فرمودند:

«قريب من الأوليات»! شاید به خاطر این است که

بعضی‌ها حتی در همین اولیات هم شك کرده‌اند؛ چون

کسی که عقلش تعطیل باشد ممکن است در اولیات هم

شك کند! مگر کسانی که سوفسطایی یا پوچ‌گرا هستند،

در اولیات شك نمی‌کنند و همه موجودات را

خواب و خیال نمی‌بینند؟! همین‌که اینها این حکم را

می‌کنند و يك چنین قضیه‌ای را

به وجود می آورد، دلالت بر این می کند که این

وجود دارد! لذا ایشان باید می گفت که این قضیه از اولیات است.

فإنّ العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم؛ فإذا لم يكن الموجودات مشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كلّ الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة.

«چون عقل بین دو موجود، چیزی از مناسبت و مشابهت را می یابد که مثل آن مناسبت را بین موجود و معدوم نمی یابد. و إلا اگر موجودات متشارک در مفهوم نباشند، بلکه از هر وجهی متباین باشند و هیچ وجه تشابهی در اینها وجود نداشته باشد، همان طور که بین هستی و نیستی هیچ مناسبتی نیست، بنابراین باید حال بعضی از موجودات با بعض دیگر هم همین طور باشد و بین موجودات هیچ وجه مشابهتی وجود نداشته باشد؛ در حالی که ما می بینیم بین اینها مشابهت وجود دارد.»

حتی اگر شما یزید و امام حسین علیه السلام را هم تصور کنید بالأخره این دو تا حداقل یک وجه مشارکت با همدیگر دارند و آن این است که مثلاً هر دو روی زمین راه می روند، هر دو نفس می کشند و هر دو غذا می خورند. اینها وجوه متشارک در هر دو هستند. هم چنین هر دو هستند. اینکه هر دو هستند،

مناسبت بین ماهیات است؛ پس این طور نیست که ماهیات هیچ وجه مناسبتی با همدیگر نداشته باشند، بلکه در خیلی از مسائل با همدیگر اشتراک دارند.

یک نفر قربان صدقه ماه می رفت و می گفت:

«الهی قربانت بگردم!» به او گفتند: «چرا؟» گفت:

«الآن این ماه وجودی است که هم معشوق من دارد

این را تماشا می کند و هم من دارم تماشا می کنم.»

یعنی او الآن تصور کرده است که معشوقش هم در

فلان نقطه دارد به این ماه نگاه می کند، پس این ماه

یک وسیله ارتباط لحظه‌ای و مقطعی بین او و

معشوقش شده است؛ اگرچه این ادنی مناسبت،

یک مناسبت من درآوردی است.

و لیست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم؛

«و این به خاطر این نیست که اینها فقط در اسم
متحدند، و به خاطر این نیست که ما در الفاظ
مشترکه اتحاد اسمی و اتحاد لفظی پیدا می‌کنیم.»
مثلاً هم امام حسین علیه‌السلام اسمش حسین
بود و هم صدام حسین اسمش حسین بود، هر دو اسم
هستند اما این حسین کجا و آن حسین کجا! پس
صرف اتحاد در اسم و لفظ موجب مشابهت
نمی‌شود.

حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع
للموجودات إسمٌ واحدٌ أصلاً، لم تكن المناسبة بين الموجودات و المعدومات المتحدة في
الإسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم.^۱

«حتی اگر ما این‌طور در نظر بگیریم که برای
طائفه‌ای از موجودات و معدومات، یک اسم
واحد من درآوردی وضع شده است ولی برای
موجودات یک اسم مشترک وضع نشده است،
باز می‌بینیم که مناسبتِ بین موجودات و
معدوماتِ متحد در اسم، بیشتر از مناسبتِ بین
موجودات غیرمشترک در یک اسم واحد
نیست.»

یعنی حتی اگر ما در موجودات، یک اسم واحد
هم جعل نکنیم، اما همین‌که عقل انسان آنها را

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۵.

ملاحظه می‌کند یک مناسبت بین آنها می‌یابد؛ اگرچه شما هزار تا اسم واحد برای موجودات و معدومات بگذارید.

عدم تأثیر اسم‌گذاری بر تغییر حقیقت آن شیء

طرف اصلاً طلبه نیست و حتی سیوطی را هم نمی‌تواند درس بدهد، الآن آیه‌الله العظمیٰ شده است! آخر با اسم گذاشتن و شعار دادن و دائماً این طرف و آن طرف گفتن، این شخص که آیه‌الله العظمیٰ نمی‌شود! اگرچه مدام به او بگویی «آیه‌الله العظمیٰ» بالآخره وقتی می‌بینی دو کلمه از او سؤال می‌کنی و او در جوابش می‌ماند دیگر آبروریزی می‌شود! حالا مدام بر او اسم بگذارند؛ اول بگویند: او ثقة الاسلام است، بعد حجة الإسلام، و وقتی که مُرد یک «مسلمین» به آن اضافه کنند یا اینکه «آیه‌الله» بگویند

و بعد «آية الله العظمى» بگویند، و بعد هم به نبوت و امامت و الوهیت و... برسانند! هرچه می‌خواهید اسم بگذارید، اما گفت: «رنگ رخساره حکایت کند از سرّ ضمیر»^۱

این قضیه همان قضیه «فُل» شیخ بهائی است. شیخ بهائی وقتی به اصفهان رفت دید کسی او را تحویل نمی‌گیرد. با خود گفت که بگردیم تا يك نفر را پیدا کنیم. ظاهراً اصفهانی‌ها در سابق عمامه‌های خیلی بزرگی می‌گذاشتند، و من خودم دیده‌ام. يك نفر را پیدا کرد که خیلی عمامه‌اش عجیب بود، با خودش گفت که این خوب است و به‌کار می‌آید. به او گفت: «ده تومان به تو می‌دهم با من بیا تا باهم به دربار شاه‌عباس برویم و او هرچه از تو سؤال کرد، تو به من بگو: "فُل" و بگو که این شاگرد من است.»

وارد دربار که شدند، شاه‌عباس دید که چقدر

^۱ دیوان اشعار سعدی، غزلیات، غزل ۳۰۹:

گر بگویم که مرا حال پریشانی نیست ** رنگ
رخسار خبر می‌دهد از سرّ ضمیر

عجیب و غریب است و گفت: «عجب قیافه با ابّتهی آمده است!» دستور داد که به او احترام بگذارند. شیخ بهائی خیلی لاغر بود. وقتی که نشستند شاه عباس با خود گفت که یک شیخ آمده و این هم نوکرش است. البته شاه عباس آدم درس خوانده‌ای بود و مثل

شاه‌های ما نبود. [شاهان صفوی] آدم‌های درس خوانده‌ای بودند. من دیدم که در اطراف گنبد امام رضا علیه السلام عبارتی از شاه عباس نوشته بودند که خیلی عبارت پر محتوایی بود. نوشته بود: «تراب أقدام خدام هذه البقعة الملكوتية...» و بعد هم نوشته بود: «کلب آستان رضوی، سلطان شاه عباس موسوی صفوی»^۱ خدا پدرش را بیامزد که حداقل با

^۱ به گزارش پایگاه اطلاع رسانی حج، متن دور گنبد و اولین کتیبه گنبد حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحية و الثناء به شرح زیر است:

«بسم الله الرحمن الرحيم. من عظام توفیقات الله سبحانه أن وفق السلطان الأعظم، مولی ملوک العرب و العجم، صاحب النسب الطاهر النبوی و الحسب الباعر العلوی، تراب أقدام خدام هذه العتبة المطهرة اللاهوتية، غبار نعال زوار هذه الروضة المنورة الملكوتية، مروج آثار أجداده المعصومين، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، أبوالمظفر، شاه عباس الحسيني الموسوی الصفوی بهادرخان؛ فاستسعد بالمجىء ماشياً علی قدمیه من

آن همه کبکبه‌ای که داشت گفت: «من سگ اینها هستم!»^۱ ایرانی که آن موقع تحت قدرت شاه‌عباس بود پنج برابر ایرانِ فعلی بود؛ ایرانی که در آن موقع شاه‌عباس حکومت می‌کرد شامل نواحی‌ای از ترکیه و هرات افغانستان و عراق و عربستان و یمن و... می‌شد. همهٔ اینها جزء ایران بود، ولی بعدها در همان زمان سابق جنگ‌هایی پیش آمد و اینها را یکی یکی جدا کردند.

در هر صورت، شاه‌عباس شروع به سؤال پرسیدن کرد و آن شخص هم که ظاهراً یا زارع یا باغبان یا کفش‌دوز بود، رو به شیخ بهاء کرد و گفت: «فل!» و شیخ بهائی هم یک بحر طویلی آورد. شاه‌عباس با خود گفت که اگر شاگردش این است پس خودش چقدر ملاً است! شیخ بهاء به بهانهٔ تجدید وضو از مجلس خارج شد، در این هنگام

دارالسلطنة اصفهان إلى زيارة هذا الحرم الأشرف، و قد تشرّف بتزيين هذا القبة من خالص ماله في سنة ألف و عشر، و تمّ في سنة ألف و ستّ عشرة.

این متن به دستور شاه‌عباس پس از تعمیر و تکمیل نمای گنبد، با هدف اشاره به اهمیت سفر به مشهد و باتوجه به نذر شاه‌عباس مبنی بر پیروزی بر ازبک‌ها که مشهد را تصرف کردند نوشته شد.

^۱ میراث اسلامی ایران، ج ۱۰، ص ۱۸۸.

دوباره شاه عباس از آن شخص یک سؤال کرد و او هم همین طور مات و مبهوت او را نگاه کرد و گفت: «صبر کن تا شاگردم بیاید به تو جواب بدهد!» شاه عباس گفت: «دارم از تو می‌پرسم!» وقتی که شاه عباس متوجه قضیه شد او را از دربار بیرون انداخت.

می‌گویند که آیه‌الله آقا سید ابوالحسن اصفهانی در مجلسی وارد شد و دید که یک آیه‌الله العظمی آنجا نشسته است که خیلی با ابهت و عجیب و غریب است! ایشان مثل یک طلبه ساده رفت و در یک گوشه نشست و صدای ایشان هم در نمی‌آمد، و خیلی از این ناراحت بود که این شخص آمده است و مجلس ایشان را شکسته است و ایشان نمی‌تواند حرفی بزند، چون شاید مورد تعییر واقع بشود و آبروی ایشان کلاً

برود! بعد به یکی از اطرافیان رو کرد و گفت:
«یک قضیه و سؤالی مطرح کنید.» آن شخص هم
قضیه‌ای راجع به رضاع و کیفیت تحقق رضاع مطرح
کرد که آیا به عشرة دفعات است یا به ثلاثة ایام است
و اینکه متوالیاً باشد و حتی آب هم نباید بنوشد و....
آن [آیه‌الله کذایی] در پاسخ این سؤال یک‌سری
مطالب نامربوطی گفت، و آیه‌الله آقا سید ابوالحسن
با شنیدن آن مطالب خیالش راحت شد و باخود
گفت: خدا خیرت بدهد، ای کاش زودتر
می‌پرسیدی!

حالا شما اگر حتی یک اسم هم برای
موجودات نیاورید، همین‌که به آنها نگاه می‌کنید
تناسبی بین آنها می‌بینید. این تناسب، همین «هست»
بودن آنها در مرئی و منظر است. اما اگر شما هزار
اسم واحد برای اینهایی که با هم نامتناسب‌اند
بیاورید، با این اسم آوردن، معنا در آن تزریق
نمی‌شود. لذا بهتر است که انسان رعایت کند و برای
هر موقعیتی یک عبارت مناسب به کار ببرد، نه اینکه
بخواهد با عبارات مردم را گول بزند. حقیقت شاید

چند صباحی مخفی بماند اما در هر صورت بالأخره
ظهور و بروز پیدا می کند.

به شاهنشاه هم آریامهر و خورشید گیتی و...

می گفتند؛ اما بالأخره چه شد؟! همین که مدتی
گذشت همین آریامهر آن چنان کوله پستی اش را بر
دوشش گذاشته بود و از این طرف به آن طرف به دنبال
یک اطاق برای زندگی کردن می رفت! همه اینها
غرور است. انسان نباید مغرور بشود، انسان نباید
فریب این أبناء دنیا را بخورد. اینها می آیند و مدام
انسان را بالا می برند و این طرف و آن طرف می کنند؛
اما آدم زرنگ آن آدمی است که گول نخورد، آن آدمی
است که فریب نخورد و با این عبارات درشت و
سنگین و این بیا و بروها حقیقت خودش را از دست
ندهد و همیشه متوجه آن واقعیت خودش باشد.

شیطان راههای خیلی متفاوتی برای فریب

دارد. چه بسا خیلی از این افراد در ابتداء این طور
نبودند، ولی کم کم اینها را سوق دادند؛ یعنی وقتی که
در یک قضیه قرار گرفتند، دیدند که حالا اگر
بخوانند برگردند دیگر خیلی آبروریزی می شود. به

انسان

می گویند که آقا، الآن دیگر نمی شود و شما حتماً باید تشریف داشته باشید، مُلک و مَلّت و دنیا و تمام عالم کائنات فقط به وجود شما بستگی دارد! و بعد هم بیا و برو و سلام و صلوات. این نفس بیچاره کم کم به خودش می گیرد و وقتی که به خودش گرفت دیگر در یک موقعیت واقع می شود؛ مثل این لایه هایی که در کنار رودخانه درست می شود: اول یک لایه می آید، بعد یک لایه دیگر می آید و بعد لایه دیگر، بعد هم کم کم سفت و متحجر می شود و مثل سنگ می شود و دیگر با اسکاچ و صابون و... پاک نمی شود، بلکه باید دریل گذاشت و آن را با مته سوراخ کرد! آن موقع است که دادِ آدم بالا می رود، و دیگر مربوط به آن دنیا است، چون آنها می دانند که چطور دریل بگذارند! دریل ها را برای همه مان آماده کرده اند، اما إن شاء الله دریل های ما در همین دنیا بخورد و دیگر به آنجا کشیده نشود! آنها دیگر در کارشان استاد هستند و همین که نگاه بکنند و ببینند که این الآن چقدر جرم گرفته و چقدر سفت شده است، به تناسب آن، نه بیشتر و نه کمتر، ﴿وَلَا يَظْلَمُ

رَبُّكَ أَحَدًا^۱، برای بعضی‌ها متۀ دو میلی می‌آورند و
برای بعضی‌ها متۀ ضخیم‌تر می‌آورند و برای
بعضی‌ها مته‌هایی می‌آورند که با آن آسفالت را
سوراخ می‌کنند!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

جلسه بیست و هشتم: تشکیک وجود

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

و الصَّلَاةُ عَلٰی خَیْرَةِ اللّٰهِ الْمُنْتَجِبِیْنَ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ

و اللَّعْنَةُ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ

معنای تشکیک در وجود و تشکیک در مفهوم و

ماهیت

مرحوم آخوند بعد از اینکه ادله‌ای برای

اشتراک معنوی وجود بیان کردند وارد در بحث

تشکیک در مقوله وجود شدند. تشکیک عبارت

است از شدت یا ضعف و اقوائیت یا اضعفیت در

یک تعین خارجی. به واسطه آن تعین خارجی، مفهوم

هم مقول به تشکیک است، در حالی که معنا ندارد که

اصل مفهوم مشکک باشد الاً به لحاظ همان تعین

خارجی؛ یعنی به لحاظ حکایت از آن تعین خارجی، خود آن مفهوم هم مشکک می شود. ماهیت مشککه یا حقیقت مشککه به آن ماهیت یا حقیقتی گفته می شود که به لحاظ وجود خارجی دارای مراتب شدت و ضعف است.

اما خود وجود، حقیقت مشککه است به این جهت که ما در تعینات خارجی و اعیان خارجی وجود، مرتبه قوی و مرتبه ضعیف را احساس می کنیم؛ مثلاً وجود مفارق طبعاً مرتبه‌ای از قدرت و قوت دارد که چنین مرتبه‌ای در وجود مادی نیست؛ یا مثلاً وجود علت، تقدم طبعی و اقوائت طبعی بر وجود معلول دارد، بنابراین در مرتبه مافوقی از وجود معلول قرار دارد. این مربوط به آن رتبه علوی و رتبه سفلی هر مرتبه‌ای از وجود است.

اما اگر صرف نظر از این جهت بخواهیم به اعیان خارجی وجود نگاه کنیم این مطلب را ادراک می‌کنیم که هر وجودی با توجه به شرایط و اقتضائات و سلسله علل مقوم‌هایش به نحوی تحقق پیدا کرده است که حق ندارد حتی به اندازه یک سرسوزن از آن مرتبه خاص خودش به این طرف و آن طرف برود و اصلاً از آن نمی‌تواند تجاوز کند! بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود محفوف به سلسله عللی است که نمی‌تواند از آن مرتبه پایین‌تر بیاید. بنا بر نزول اسماء کلیه الهیه در اسماء جزئیه، هر اسمی در هر مرتبه‌ای یک نوع ظهور و تجلی خاصی دارد که اختصاص به آن رتبه دارد و از آن رتبه تجاوز نمی‌کند. بنابراین به هر مقدار که این اسمی الهیه در مرحله نزول دارای جزئیّت و محدودیّت و حدّ بیشتری باشند، به همان مقدار از حصّه وجودی آنها کم می‌شود.

سلسله عرضیه و طولیه

البته در اینجا دو سلسله هست: یک سلسله طولیه و یک سلسله عرضیه. در سلسله طولیه هر

اسم کلی در مقام علیت، علت برای اسم جزئی دیگر است، و اما در سلسله عرضیه این طور نیست، بلکه ممکن است که در سلسله عرضیه دو اسم در عرض یکدیگر واقع شوند ولی از نقطه نظر محدودیتشان به علل، هر کدام از آنها یک رتبه خاصی داشته باشند که نتوانند جای خود را با رتبه دیگر عوض کنند.

من باب مثال ما در اینجا در عرض همدیگر

نشسته‌ایم؛ یعنی در مکان واحد و در زمان واحد و در روز واحد و برای بحث واحد، دور هم جمع شده‌ایم. الآن یک سلسله طولیه‌ای موجب تحقق یک چنین مجلسی شده است که عبارت است از علم کلی پروردگار و عبارت است از رحمت و عطوفت کلی پروردگار و عبارت است از اسم رازقیت و رزاقیت پروردگار. یعنی چون خداوند متعال دارای علم کلی است، این مجلس علمی را هم به مقتضای آن علم کلی ایجاد کرده است؛ به خلاف زمانی که مجلس، مجلس علمی نباشد.

البته تمام اسماء الهی از نقطه نظر تعیین

خارجی می‌توانند به نحوی در تحقق مرتبه‌ای دخیل باشند. حالا شما اسم عالمیت را مدنظر قرار ندهید

بلکه خالقیت را در نظر بگیرید، باز مسئله تفاوتی
نمی‌کند و علت خلق چنین پدیده و حادثه‌ای همان
اسم کلی

خالقیت پروردگار است. حالا شما خالقیت را
مدنظر قرار ندهید بلکه رازقیت را مدنظر بگیرید؛
مگر علم، رزق نیست؟! مگر علم، حیات نیست؟!
رزق که فقط چغندر و شلغم نیست! رزق بالاتر
عبارت است از همین علمی که موجب تجرد
نفسانی و استکمال نفس می‌شوند. رزق اعلیٰ و اتم،
به علم اطلاق می‌شود، نه به نان و ماست و دوغ و
امثال ذلک. ما به موجب همان اسم می‌بینیم که باز در
اینجا چنین مجلسی تشکیل می‌شود.

پس این اسامی پروردگار، چه اسم علیم او،
چه اسم رحیم او، چه اسم رثوف او، چه اسم خالق
او، چه اسامی دیگر مانند رازق، تمام اینها در مقام
تنزل، موجب تحقق چنین مجلسی شده‌اند؛ چون
همین قدر که شما می‌گویید: «این مجلس»، این یک
صورت جزئیۀ خارجیۀ دارد که این صورت جزئیۀ
خارجیۀ با آن صورت کلیۀ تناسب ندارد، بنابراین آن
صورت کلیۀ در مقام تقدیر و در مقام تحدید و در
مقام تعین، خود را به این صورت خارجیۀ و به این
کیفیت نشان می‌دهد و همین‌طور افاضه می‌کند.
آنچه می‌گذرد عبارت است از صور جزئیۀ علمیۀ

پروردگار؛ هم آن چیزی که در ذهن من می‌گذرد و
القاء می‌کنم و هم آن چیزی که در ذهن شما می‌گذرد
و اشکال می‌کنید، تمام اینها عبارت است از صور
علمیه جزئیه که در مقام خارج صورت خارجی پیدا
می‌کنند.

اما در سلسله عرضیه، وقتی که همان اسم کلی
در مقام تحدید و تعیین می‌آید، آن صورت‌های جزئیه
را در عرض هم و در کنار هم قرار می‌دهد و این
بستگی به سلسله عللی دارد که در اینجا دست به
دست هم می‌دهند. من باب‌مثال امروز که ما در اینجا
نشسته‌ایم می‌بایست تعدادمان همین مقداری باشد
که شما مشاهده می‌کنید، نه یک نفر کمتر و نه یک
نفر بیشتر. این را سلسله عرضیه می‌گوییم. یعنی
همان‌طور که اسامی کلیه پروردگار در مقام نزول،
مراتب نزولیه را تشکیل می‌دهند، مراتب عرضیه را
هم تشکیل می‌دهند، و معنا ندارد که یک اسم کلی
بیاید و اصلاً کاری به جهات دیگر نداشته باشد و نه
به این طرف توجه کند و نه به آن طرف. وقتی که
یک اسم کلی بخواهد تقدیر پیدا کند، یعنی از مقام

قضا و مشیت کلیه بگذرد و به مقام قدر و اراده فعلیه
برسد، در هر عالمی با توجه به شرایط دیگر و اسماء
دیگری که در آنجا وجود دارد یک هماهنگی و یک

نوع

تناسب در اسماء کلیه پیدا می شود؛ یعنی خلق و علم و رحمت و حیات و رأفت و عطوفت و قهاریت و امثال ذلک همه باهم جمع می شوند تا اینکه یک تعین خارجی را در یک مرتبه ایجاد کنند؛ همانها دوباره پایین می آیند و یک تعین دیگر را در کنار این ایجاد می کنند؛ دوباره همان اسماء کلیه نازل می شوند و یک تعین را در کنار اینها ایجاد می کنند.

ما می گوئیم: وقتی که یک وجود در عالم تحقق پیدا می کند امکان ندارد که نه یک ثانیه قبل از آن تحقق پیدا کند و نه یک ثانیه بعد از آن تحقق پیدا کند و نه به اندازه سرسوزنی به غیر از این کیفیت، کیفیت دیگری داشته باشد، یا به غیر از این کمیت، کمیت دیگری داشته باشد؛ به جهت اینکه وقتی که یک وجود می خواهد از مرحله عدم و از مرحله امکان، لباس تحقق به خود بگیرد، لاجرم سلسله علل در وجود آن و در ایجاد آن دخالت مستقیم و تام دارند، و وابسته به کیفیت ترتیب علل، معلول هم به همان کیفیت ترتیب پیدا می کند.

بنابراین هم در مرحله طولیه و هم در مرحله

عرضیه، هر وجودی مختصّ به مرتبه‌ای است که تحقق در مراتب دیگر امتناع و استحاله دارد. وقتی که این طور شد، مراتب تشکیک را در وجود احساس می‌کنیم: قطعاً وجود علت مرتبه تشکیکی قوی‌تر و اعلیٰ از مرتبه معلول است؛ وجود معلول و مادی در مرتبه پایین‌تر از وجود مجرد قرار دارد؛ مجردات در مراتب نازلۀ ضعیف‌تری از مفارقات در مراتب بالا هستند؛ عقل بسیط و عقل فعال از همۀ مراتب وجود قوی‌تر است؛ تا به اسامی کلیه پروردگار می‌رسد که به خاطر شدت نورانیت قابل تصور نیستند. آن اسامی منفعل و منبعث از ذات هستند و داخل در «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» هستند که همه را شامل می‌شوند.

تشکیک در تعینات خارجی وجود به واسطه نظر

استقلالی به آنها

بنابراین وجود دارای مراتب تشکیک است.

این بحث قابل اشکال نیست و ما فعلاً به نحو اجمال عرض می‌کنیم تا بعداً به نحو تفصیل از آن بحث کنیم.

به طور کلی در مسئله تشکیک نظر به استقلال

وجود در تعینات خارجی است؛ یعنی هر وجودی
مستقلاً و با توجه به وجود دیگر لحاظ می‌شود و بعد
حکم به تشکیک در آن می‌شود. من باب مثال نور
یک چراغ را با نور شمس لحاظ می‌کنیم و

حکم به تشکیک می‌کنیم که آن تعین با این تعین تفاوت دارد؛ اگرچه هر دو از نقطه نظر نوریت تفاوتی ندارند و هر دو از جنس واحد هستند و اختلاف ذاتی ندارند، چون ما اثبات کردیم که وجود اشتراک معنوی دارد، یعنی هویت خارجیۀ یک وجود با هویت خارجیۀ هر وجود دیگری تفاوت ندارد، بلکه هر دو داخل در یک حقیقت هستند. ولی صحبت در این است که برای هر کدام این تعینات خارجی‌ای که وجود دارند، استقلال سوای استقلال دیگر است؛ مثلاً استقلال در کتاب با استقلال در غیر کتاب، مانند حجر یا شجر، تفاوت دارد.

ما به لحاظ نحوه وجود هر شیئی در خارج، به شدت یا به ضعف حصه‌ای از وجود که اینها به خود اختصاص می‌دهند حکم می‌کنیم. من باب مثال کتابی که یک کیلو وزن دارد نسبت به کتابی که نیم کیلو وزن دارد، حصه بیشتری از وجود دارد؛ یا حیوانی که دارای صد کیلو وزن است نسبت به حیوانی که دارای پنج کیلو وزن است، حصه بیشتری از وجود دارد؛ یا وجود مادی نسبت به وجود مثالی حصه کمتری دارد، چون آثاری بر وجود مثالی مترتب

است که وجود مادی نمی‌تواند چنین آثاری را حمل کند، و وجود مثالی دارای اثرات و ظهوراتی است که وجودی مادی نمی‌تواند در قید و بند قوانین خودش آنها را انجام بدهد، پس معلوم می‌شود که وجود مثالی حصهٔ بیشتری از وجود مادی دارد.

من باب مثال اگر شما یک درخت را نسبت به حیوان در نظر بگیرید می‌بینید که درخت چیزهایی دارد که حیوان هم دارد، ولی حیوان چیزهایی دارد که درخت ندارد؛ مثلاً درخت نمو دارد و رشد می‌کند و حیوان هم نمو دارد و رشد می‌کند، درخت تولیدمثل می‌کند و حیوان هم تولیدمثل می‌کند ولو تولیدمثلشان باهم فرق می‌کند، درخت دارای طراوت و نشاط است و حیوان هم همین‌طور است؛ ولی ما در حیوان چیزهای دیگری می‌بینیم که در درخت نمی‌بینیم، مثلاً درخت راه نمی‌رود، یعنی محدود به مکانی است که پایبند به آن است و اگر درخت را از آنجا در بیاورند خشک می‌شود و از بین می‌رود، و این یک نقطهٔ ضعف در درخت است، اما حیوان حرکت می‌کند و پایبند

به مکان خودش نیست و امروز در اینجا است و فردا در جای دیگر است؛ یا مثلاً درخت حرکت ارادی و اختیاری ندارد، بلکه حرکت او حرکت قسری و حرکت طبیعی است، یعنی به واسطه محدودیت در جهات علی حرکت می‌کند و چه بخواهد و چه نخواهد این حرکت را دارد، یعنی اگر شرایط آماده باشد حرکت می‌کند و اگر شرایط آماده نباشد در حرکت خود توقف می‌کند؛ و همین‌طور حرکت به یک سمت دارد، ولی حرکت به جهات اربعه ندارد، اما حیوان این‌طور نیست و می‌بینیم که حرکت ارادی و اختیاری در جهات اربعه دارد، پس این یک نقطه ضعیفی در درخت است و نقطه قوتی در حیوان. حالا اگر ما حیوان را نسبت به انسان بسنجیم می‌بینیم که انسان دارای مراتبی است که حیوان آن مراتب را ندارد؛ مثلاً انسان می‌تواند فکر کند و مشکلات را حل کند و مراتب تجردی را طی کند، پس انسان مرتبه قوتی دارد که حیوان ندارد.

اسم این را «تشکیک در وجود» می‌گذارند و عبارت است از ضعف و قوتی که در دو وجود متعین

خارجی لحاظ می‌کنیم. اینکه یکی نسبت به دیگری ضعیف‌تر است، تشکیک در وجود می‌شود. در اینجا نظر ما به لحاظ تعین خارجی است و این درست است؛ یعنی وجود انسان و وجود حیوان را دو وجود مستقل و جدای از هم می‌بینیم.

نحوه کمال و نقص در موجودات در عرض

یکدیگر و در موجودات در طول یکدیگر

تلمیذ: اگر آثار موجودات متعینه را با موجودات بسیط و مجرد بسنجیم، برای اینها نقص محسوب می‌گردد، مثلاً مشی‌ای که برای درخت فرمودید، برای موجود مجرد نقص محسوب می‌گردد.

استاد: مجردات حرکت دارند با اینکه مکان ندارند؛ مکان موجب ضعف است، مکان معلول آنها است، یعنی موجود مجرد این مشی را به وجود می‌آورد، و تا علت مشی نباشد حرکت و مشی وجود ندارد.

تلمیذ: پس مشی چطور می‌تواند در یک جا از آثار سعه وجودی باشد و در جای دیگر از آثار عدم سعه وجودی باشد؟!

استاد: نه، حتی اگر در یک رتبه هم لحاظ

کنیم، این نسبت به آن، کمال محسوب می‌گردد؛ مثلاً
سیبی که کال است و کرم خورده شده و از درخت
افتاده است

نمی‌تواند به کمال خود برسد، پس بزرگ شدن و شیرین شدن و رسیدن یک سیب نسبت به خراب شدن و از درخت افتادنش، کمالی برای سیب محسوب می‌گردد. این کمال روشن و بدیهی است و ما نمی‌توانیم آن را انکار کنیم؛ و یا مثلاً حیوان یا انسانی که از باب اوصاف و اعدام و ملکات، قابلیت ابصار دارد ولی نابینا است، این عدم ابصار برای او نقص محسوب می‌گردد. پس این مراتبی که برای کمال و ضعف می‌سنجیم، بین دو شیء هم‌عرض است. بنابراین وقتی که دیدیم و متوجه شدیم که وجودی دارای قوّت و قدرتی مافوق قدرت وجود دیگر است، آن وجود اول اقوای از وجود دوم می‌شود.

اما در مجردات، مجرد تحت تسخیر ماده نیست، بلکه ماده تحت تسخیر مجرد است؛ یعنی همین مشیِ ما به واسطهٔ آن قوای مدبرهٔ عالم و نظام کلی است، لذا به واسطهٔ آنها این حرکات و سکانات، این کیفیات، این کمیات، این تبدّلات، این حدوثات و تغییرات و امثال ذلک در اینجا پیدا می‌شود. حالا آیا ما تحت تسخیر هستیم یا آنها تحت تسخیر ما

هستند؟! اگرچه آنها حتی مشی یک بچه را هم ندارند، ولی اصلاً وجود و حرکت همه آنها تحت اراده آنها است. در اینجا ما از نقطه نظر ضعف و کمال به قضیه نگاه می‌کنیم و طبعاً می‌بینیم که یک موجود مجرد قوی‌تر از موجودی است که تحت اختیار او است، مثلاً همین مشی ما منسوب به او است. اما اگر همین مشی را به شیئی نسبت بدهید که در عرض شیء اول است ولی نتواند مشی کند - مثل شخص فلجی که افتاده است و نمی‌تواند حرکت کند - واقعاً عقل می‌گوید که این شخص ضعیف‌تر از دیگری است.

بنابراین از نقطه نظر وجود مادی، آن کسی که می‌تواند اثری را به وجود بیاورد که دیگری نمی‌تواند، این نسبت به آن کامل‌تر است؛ اما نسبت به موجود مافوق خودش این‌طور نیست، اگرچه در عالم بالا فلج بودن معنا ندارد، معده و زخم معده در مجردات معنا ندارد، تولید مثلی که در اینجا هست در مجردات معنا ندارد و جبرائیل و میکائیل و سایر ملائکه تولیدمثل ندارند، ولی همین تولیدمثل و

همین نکاح تحت تسخیر آن قوای

مجرد است، یعنی اگر جبرائیل نخواهد شما اصلاً
نمی‌توانید کاری انجام بدهید، اگر هزار بار هم
التماس کنید و دست به دامانش شوید امکان ندارد!

تلمیذ: همین ضیق وجودی باعث مشی شده
است، یعنی همین انسانی که فلج است نسبت به
کسی که راه می‌رود کمال دارد. حالا همین انسانی
که راه می‌رود می‌تواند به مقامی برسد که دیگر
راه رفتن برایش مطرح نیست. به عبارت دیگر، تثبیت
یک محمول بر یک موضوع به خاطر ضیق وجودی
آن موضوع است، یعنی اثبات مشی به خاطر
مخلوط بودن و مشوب بودن با عدم و به خاطر مرتبه
ضعیف بودن است. ولی خود وجود فی‌نفسه و
بنفسه دارای اثر عامی است که همه‌جا دیده می‌شود.

استاد: بله، پس شما مؤید ما هستید. ما هم
همین را می‌گوییم. بالأخره هر وجودی در مرحله
وجودی خودش دارای اثراتی است، ولو یک اثر کم.
آثار حقیقت وجود، علم و حیات و قدرت است که
در تعینات تفاوت پیدا می‌کند؛ یکی علمش کمتر

است و یکی بیشتر، یکی قدرتش کمتر است و یکی بیشتر؛ مثلاً کسی که یک هالتر سیصد کیلویی را برمی‌دارد حصهٔ وجودی‌اش بیشتر از حصهٔ کسی است که نمی‌تواند حتی یک گرم را هم بردارد، یعنی خیلی بدیهی است که وجود در اینجا خودش را بیشتر نشان داده است؛ یا آثار وجودی شخصی که محتوای یک کتاب را حفظ می‌کند بیشتر از آن کسی است که اصلاً نمی‌داند در این کتاب چه خبر است. مگر حسیات داخل در وجود و داخل در آثار وجود نیستند؟! مگر شخص صالحی که آثار نورانیت و صفا را در چهره‌اش مشاهده می‌کنید، نسبت به دزد قاچاقچی مکدر آدم‌کش یکسان است؟!!

وجود عبارت از حقیقتی است که تمام آثار و شوائبی که مترتب بر آن است، همه ناشی از نفس خودش است. البته این آثار تفاوت پیدا می‌کنند. ما دو وجود مادی را باهم سنجیدیم، همین دو وجود مادی در ارتباط با بالاتر ضعیف هستند؛ آن بالاتر

هم در ارتباط با بالاتر خودش ضعیف است، و
هلمّ جرّاً؛ تا اینکه به اسماء و صفات کلیه و بعد هم
به مقام ذات می‌رسد. همه این مطالب در مقام
استقلال است.

کیفیت تشکیک وجود در عین وحدت حقیقت

وجود

اما اگر مطلب را این‌طور مطرح کردیم که
اصلاً آیا حقیقت وجود بما هی هی مقول به تشکیک
است، این تفاوت دارد با اینکه آیا تعینات وجود
مقول به تشکیک‌اند یا نه. بله، در تعینات وجود
تشکیک هست. تعینات وجود عبارت‌اند از اعیان
خارجی‌ای که وجود بر آنها عارض شده است. فرقی
نمی‌کند که ماهیات، ماهیات مادی باشند یا ماهیات
غیر مادی، ماهیات طبعی باشند یا ماهیات
غیر طبعی، ماهیات مفارق باشند یا غیر مفارق؛ هر
ماهیتی که وجود بر آن عارض بشود، استقلالی
به‌خود می‌گیرد که در ارتباط و نسبت با استقلال و
تعین دیگر لحاظ می‌شود. آثار هر کدام از این دو که
اقوای از دیگری بود، حکم به اقدمیت، اولویتی،
اقوائیّت و اشدّیّت این وجود و حکم به اضعفیت و

تأخر آن وجود مقابل می شود. این در صورتی است که ما تعینات وجود را مقول به تشکیک بدانیم.

ولی بحث در اینجا به اصل وجود برمی گردد و خود وجود مقول به تشکیک است. وقتی می گوئیم که وجود مقول به تشکیک است، اگر حقیقت وجود لحاظ شود، آن وقت با اینکه حقیقت وجود واحد است و اصلاً تعددی در آنجا وجود ندارد، چطور می تواند مقول به تشکیک باشد؟! آیا اصلاً می توان چنین فرضی را تصور کرد؟! وجود یک حقیقت واحد است که به صور مختلف درمی آید، پس دیگر تشکیک در کجای وجود است؟!!

من باب مثال اگر من با این دستم بتوانم یک وزنه پنجاه کیلویی بردارم، ولی با دست دیگرم که سالم نیست نتوانم بیش از دو کیلو بردارم، آیا می توانم بگویم که قدرت من مقول به تشکیک است، درحالی که قدرت هر دو دست از یک جا نشئت گرفته است؟! بله، اگر خود دست را در نظر بگیریم و به تعین خارجی آن نظر کنیم، می گوئیم که این آثار و قوا و خصوصیات که الآن در این دست است که عبارت است از صحت یا تمرین یا تجربه و یا هزار

چیز دیگر، با آن دست دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً حتی

شاید

خود امیرالمؤمنین علیه السلام هم با همان قدرتی که با دست راست شمشیر می‌زد، نمی‌توانست با همان قدرت با دست چپ شمشیر بزند. خصوصیات یک دست با دست دیگر تفاوت دارد، ولی نمی‌توانیم بگوییم که خود آن قوا و قدرتی که در حضرت علی علیه السلام است مقول به تشکیک است، مثلاً با این دستش می‌تواند پنجاه کیلو بردارد و با آن دستش بیست کیلو؛ چون قوه، قوه واحد است و منشأ قوه عبارت از نفس و اراده است و در آنجا دیگر تشکیک راه ندارد، و آن حقیقت، حقیقت واحده است.

وجود عبارت است از بسیط الحقیقه، یعنی

حقیقت واحده‌ای که صور مختلفی به خود می‌گیرد؛ اما این صور که موجب تشکیک نمی‌شود! صور که مشکک نمی‌شوند! وقتی که صور مختلف آن حقیقت واحده کنار برود، آنچه می‌ماند عبارت از همان وجود است. آیا خود همان صورتی که مرتبه‌ای از وجود را به وجود آورده و مثل مقوم برای مرتبه وجود است، جدای از حقیقت وجود است؟! آیا مثلاً صورتی از

يك جای دیگر آمده و به تکه‌ای از وجود خورده و در اینجا تبدیل به اَسد یا تبدیل به غنم شده است؟! یا نه، همان نفس وجود خاصیتش این‌طور است که علی‌حسب مراتبها، هم به شکل کیف درمی‌آید، هم به شکل کم درمی‌آید، هم به شکل جوهر درمی‌آید، هم به شکل عرض درمی‌آید، هم به شکل ماده درمی‌آید و هم به شکل مجرد درمی‌آید. پس يك حقیقت واحده است که آن حقیقت واحده خود را به شکل صورت و عرض درآورده است.

اگر قدرت را نسبت به خود مشیت و اراده‌ای که منبعث از وجود است لحاظ کنیم، آن وقت با شیء دیگر مرتبط می‌شود. من باب‌مثال اگر اسماء و صفات را به پروردگار متعال نسبت بدهیم، در اینجا نفس خود حقیقت وجود، قادر بر تغییر و تبدل در ذات خود است و ما قدرت و قوت را به خود نفس وجود مستند می‌کنیم؛ نه اینکه شیئی را در مقابل وجود فرض کنیم و قدرت را به آن مستند کنیم و بگوییم که این وجود قوی‌تر از آن شیء است و آن شیء ضعیف‌تر از این وجود است.

در اینجا مستند به نفس وجود است؛ اما آنچه

در ادله منقوله و در آیات و روایات آمده است، از

باب مجاز و مدارای با مردم و عوام است و خداوند

جنبه خارجی و اعیان

خارجی را لحاظ کرده است و بعد نسبتی را به

خودش اختصاص داده است؛ یعنی مثلاً ﴿أَرْحَمُ

الرَّحِمِينَ﴾^۱، ﴿أَحْسَنُ الْخَلْقِينَ﴾^۲، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا

أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۳، «رَبِّ الْأَرْيَابِ»^۴، «فَعَّالٌ مَا يَشَاءُ» و

به طور کلی آنچه از صفات و اسماء به اعیان خارجی

نسبت داده می شود، خداوند متعال مرحله بالاترش را

برای خود در نظر گرفته است.

من باب مثال به حضرت علی علیه السلام که

امیرالمؤمنین می گویند، یعنی امیر مؤمنین؛ اما در واقع

مؤمنی به جز حضرت وجود ندارد. هر ایمانی که در

هر شخصی هست عبارت است از همان حصه

وجودی ای که او از امیرالمؤمنین دارد، و این خیلی

معنای عجیبی است! یعنی نه اینکه من ایمان دارم و

علی علیه السلام این ایمان مرا حفظ می کند، و

نه اینکه من تقوا دارم و امام زمان علیه السلام محافظ

^۱ سوره یوسف (۱۲) آیه ۶۴.

^۲ سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۱۴.

^۳ سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰.

^۴ صحیفه سجادیه، دعای ۴۸.

ایمان من است و من تا زمانی که تولای آن حضرت را دارم ایمان دارم؛ بلکه اصلاً نفس ایمان من عبارت است از همان مقدار حصه‌ای از ایمان که او در من قرار داده است. پس دیگر امیرالمؤمنین معنا ندارد و دیگر مؤمنینی نیستند تا او امیرشان باشد. مؤمنین عبارت‌اند از خودش؛ یعنی ایمان این مؤمنین عبارت است از همان حقیقت خودش! پس دیگر امیرالمؤمنین کنار می‌رود و امیرالمؤمنین گفتن از باب مدارای با عوام است. همین‌که انسان ولایت امام علیه السلام را در وجود خود نبیند در همان لحظه ایمان ندارد، نه‌اینکه باید کسی بیاید و این ایمان را برای او نگه دارد، بلکه نفس حضور ولایت امام در یک شخص عبارت از ایمان او است و عدم حضور ولایتی آن در یک شخص عبارت از عدم ایمان او است. پس امیرالمؤمنین گفتن برای مدارای با مردم است و از باب محاورات و مماشات با مردم است؛ یعنی یک ایمان را به زید نسبت می‌دهد و یک ایمان را به بکر

نسبت می‌دهد و یک ایمان را به خالد نسبت می‌دهد و بعد می‌گوید: یا علی، تو امیر بر همه اینها هستی. آن ایمانی که اینها دارند یک مرتبه است و تو مرحله صد و هزارش را دارا هستی! در حالی که همان یک مرتبه‌ای هم که آنها دارند اختصاص به حضرت دارد و برای خودشان نیست! این همان تشخص در وجود است.

وقتی تشخص در وجود واضح شد دیگر شما می‌توانید تشخص در هر چیزی را بیان کنید، مثلاً بگویید تشخص در ایمان، تشخص در علم، تشخص در حیات، تشخص در قدرت، تشخص در اینت؛ یعنی تشخص در همه آثار وجود به دنبال تشخص در اصل وجود می‌آید.

پس ما اصلاً مقول به تشکیک نداریم! البته همان‌طوری که گفتم، اگر به تعینات خارجی نظر کنیم - یعنی دو وجود در قبال هم و در عرض یکدیگر لحاظ کنیم که این چه حصه‌ای دارد و آن چه حصه‌ای دارد - این بحث‌ها پیش می‌آید. لذا ما به این وسیله می‌توانیم بین تشکیک در وجود و بین

تشخص در وجود التیام ایجاد کنیم؛ والا تشکیک در وجود با تشخص در وجود منافات دارد.

تلمیذ: این تعینات خارجی عبارةً آخرای همان ماهیات است؛ یعنی در واقع بحث تشکیک در وجود یک بحث ماهوی است.

استاد: بله، ماهوی است، چون هر صورت و هر کیفیتی عبارت از خود وجود است و خود وجود است که به این حالت درآمده است.

تلمیذ: آیا این تشکیک در وجود، در مجردات هم هست؟

استاد: بله، مقام جبرائیل با مقام ملائکه نازله تفاوت دارد.

تلمیذ: عدم و وجود با هم نقیضین هستند و عدم قطعاً نسبت به زیرمجموعه خودش متواطی است، حالا آیا مگر می توان وجود را بنابر مسلک آقایان که مسلک کثرت است، مشکک بدانیم و این مشکک را نقیض متواطی بدانیم؟!

استاد: بحث اشتراک معنوی وجود به همین برمی گردد، یعنی چون حقیقتش

حقیقت واحد است نقیض عدم می شود، و این عیبی ندارد؛ مثلاً بیاض با عدم البیاض نقیض هستند، ولی خود بیاض مراتب تشکیکی دارد.

تلمیذ: ما به حقیقت بیاض طوری نظر می کنیم که تشکیک نداشته باشد، چون حقیقت بیاض نه مصداق توطی است و نه مصداق تشکیک، و اصلاً از قوه و ضعف خارج است؛ پس در اینجا نمی توانیم بگوییم که وجود در مقابل عدم است. اینکه می گوییم وجود و عدم نقیض یکدیگرند، در مرتبه اصل خود وجود است و اصل وجود مشکک نیست، بلکه حصه های وجود مشکک هستند؛ پس عدم هم باید حصه داشته باشد.

استاد: نه، مقام حصه غیر از مقام کلی در مفهوم است. عدم اصلاً عین خارجی و تحقق خارجی ندارد، بلکه صرف مفهوم است؛ ولی وجود عبارت از همان تعین خارجی است. وجودی را که در مقابل عدم قرار می دهیم، عبارت از همان تحقق خودش است. آن مفهومی که شما از وجود احساس می کنید، همان مفهوم هستی است. آن مفهوم هستی

در مقابل نیستی، نقیضین می‌شوند. حالا اینکه آن هستی به کیفیت شدید است یا به کیفیت ضعیف است، دیگر به آن کار نداریم.

تناقض فقط در آن دو چیزی است که وضع یکی موجب رفع دیگری است و رفع آن موجب وضع دیگری است، یعنی وقتی که عدم بیاید دیگر از آنجا هستی برداشته می‌شود و وقتی که هستی بیاید دیگر از آنجا عدم برداشته می‌شود؛ اما اینکه هستی چه نوعی باشد، به آن کاری نداریم. نفس مفهوم هستی طارد عدم و نقیض آن است؛ یعنی حتی اگر هستی را در قالب عرض فرض کنید باز طارد عدم است، اگر هستی را در قالب جوهر فرض کنید باز طارد عدم است، اگر هستی را در قالب مجرد فرض کنید باز طارد عدم است، و اگر هستی را در قالب ماده فرض کنید باز طارد عدم است.

تلمیذ: دستی که صد کیلو برمی‌دارد، در دفعه بعد همان دست یک کیلو برمی‌دارد؛ پس چطور نمی‌توانیم بگوییم که این قدرت اقوی است و آن قدرت ضعیف است؟!

استاد: بله، ما در اینجا نظر به همان ظهور

خارجی و تعیین خارجی داریم.

تلمیذ: آیا می‌توانیم این را در امیرالمؤمنین تصور کنیم؟! ظهور قدرت امیرالمؤمنین یک‌وقت به حدّ اعلیٰ است و آن وقتی است که در خودش تعین دارد؛ اما یک‌وقت در زید و بکر و... ظهور دارد که ضعیف است.

استاد: اصلاً مگر ظهور امیرالمؤمنین ناشی از نفس او نمی‌شود؟! نفس او دیگر کم و زیاد نمی‌پذیرد، چون نفس او یک حقیقت بسیط است. در نفس او مراتب نیست، نفس یک حقیقت بسیط است، چه آن حقیقت بسیط به صورت ضعیف بیاید یا به صورت قوی؛ ولی به اینها تشکیک نمی‌گویند. پس در ظهور خارجی‌اش تشکیک است، نه در حقیقت آن.

ادله مؤلف در اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود

فی أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمولٌ علیّ ما تحته حمل التشکیک، لاجل التواطؤ؛ «مفهوم وجود مشترك است و حمل می‌شود بر آن مصادیقی که در تحت آن وجود قرار دارند؛ این حمل، به حمل تشکیک است، نه به حمل توافق.»

أمّا کونه مشتركاً بین الماهیات فهو قریب من الاولیات؛ فإنّ العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم، فإذا لم یکن الموجودات متشاركة فی المفهوم بل كانت متبائنة من کلّ الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال وجود مع العدم فی عدم المناسبة.

«اما اینکه این وجود مشترک بین ماهیات است، قریب به اولیات است.»

مفهوم وجود بین همه ماهیات مشترک

معنوی است؛ یعنی همه ماهیات از این وجود
حصه‌ای دارند، و وجودی که بر ماهیتی هست با
وجودی که بر ماهیت دیگر هست هیچ‌گونه تفاوتی
ندارد.

«عقل بین دو موجود، مناسبت و مشابهتی (که
همان حقیقت واحده بسیطه‌ای است که ما اسم
آن را اشتراک معنوی در وجود می‌گذاریم)
می‌یابد که آن را اصلاً بین موجود و معدوم
نمی‌یابد. پس وقتی که موجودات متشارک در
مفهوم نباشند، بلکه از هر وجهی که شما تصور
کنید با همدیگر تباین داشته باشند، حال بعضی
از این موجودات با بعض دیگر مثل حال وجود
با عدم است در عدم مناسبت.»

مثل تباین سیاهی و سفیدی که هیچ وجهی برای این دو پیدا نمی‌کنید، چون بین سیاهی و سفیدی، و بین ظلمت و نور مشابهتی نیست و هیچ ربطی به یکدیگر ندارند؛ درحالی که شما بین موجودات، ربط و مناسبت می‌بینید و می‌گویید که این هست و آن هم هست، و یک امر را بر هر دوی اینها حمل می‌کنید، ولی تا مناسبتی بین این دو نباشد شما یک امر را بر هر دو حمل نمی‌کنید. آن یک امر، وجود است.

و لیست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم، حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً، لم تكن المناسبة بين الموجودات و المعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم، بل و لامثلها كما حكم به صريح العقل.

«این مناسبت و اشتراک به خاطر این نیست که این موجودات، متحد در اسم هستند. حتی اگر برای یک دسته از موجودات و معدومات یک اسم واحد در نظر بگیریم، ولی اصلاً اسم واحدی برای موجودات در نظر نگیریم، آن مناسبت بین موجودات و معدوماتی که اسم واحد دارند، بیشتر از آن مناسبت بین موجوداتی که در اسم متحد نیستند نمی‌باشد، و بلکه مثل آن هم نیست؛ همان‌طور که عقل صریح، حکم به آن می‌کند.»

وقتی که شما اسمی برای موجودات می‌گذارید، این اسم موجب اتحاد نمی‌شود. آیا

اتحاد در اسم بین شیر درنده که به آن، «عین» گفته می‌شود و بین زانو که به آن هم «عین» گفته می‌شود، موجب مشارکت شده است؟! بین شیر و زانو چه مشارکتی است؟! همان‌طور که اگر یک اسم واحد برای ماست و دروازه گذاشتیم، این اسم واحد گذاشتن موجب اتحاد آن دو نمی‌شود! ما حتی می‌توانیم بگوییم که اصلاً هیچ مناسبتی نیست الا در یک مفهوم تصویری که از معدوم در ذهن می‌آوریم. در اینجا فقط از نقطه نظر ماهیت، مثلاً یک حیوان ده رأس و انسان را تحت یک جنس در نظر می‌گیریم؛ اما مناسبت دیگری بیشتر از این وجود ندارد.

و هذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج و البراهين المذكورة في هذا الباب، وإن لم تكن مقنعة للمجادل.

«و این حجت در حق منصف از بسیاری از حجج و براهینی که در این باب ذکر شده، راجح است و دلیل بسیار خوبی است؛ اگرچه برای مجادل نمی تواند قانع کننده باشد.»

و العجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به.

«عجب این است که کسی که قائل به عدم اشتراک وجود شده و گفته است که وجود مشترک معنوی نیست بلکه مشترک لفظی است، همین شخص من حیث لا یسعر [و ناخودآگاه] قائل به اشتراک معنوی وجود شده است!»

چون همین که می گوید: «این وجودی که بر ماهیات حمل می شود مشترک معنوی نیست»، بالأخره معنایی در ذهنش آورده است که آن معنا را بر همه ماهیات حمل کرده است و می گوید که این وجود واحدی که بر ماهیات حمل می شود، مشترک معنوی نیست! چطور شما معنایی را تصور کرده اید و آن را بر همه ماهیات حمل کرده اید؟! پس معلوم است که خود شما بدون اینکه بفهمید، قائل به اشتراک در این مفهوم شده اید. آیا شما می توانید مثلاً بگویید که مفهوم اسد با مفهوم شیر لبنی مشترک معنوی نیست؟! یا مثلاً بگویید که مفهوم کتاب با مفهوم فرش مشترک معنوی نیست؟! اصلاً چنین

مسئله‌ای خنده‌دار است؛ چون همین‌که شما می‌گویید کتاب و می‌گویید فرش، خود شما این دو را از هم جدا کرده‌اید، پس دیگر معنا ندارد که بگویید: کتاب و فرش مشترک معنوی نیستند. آیا می‌توانید مثلاً بگویید که آب و آجر مشترک معنوی نیستند؟! اصلاً گفتن این قضیه خنده‌دار است؛ چون همین‌که شما می‌گویید آب، در اینجا معنایی غیر از مفهوم آجر و حجر و امثال ذلک را در ذهن آورده‌اید. اما اگر این‌طور گفتید که خاصیت آب‌هایی که در اینجا هستند با آب‌هایی که در جاهای دیگر هستند تفاوت دارند، در اینجا شما قائل به اشتراک معنوی برای آب شده‌اید؛ چون وقتی می‌گویید که آب‌هایی که در جاهای مختلف هستند، شما حکم واحد را بر جاهای مختلف حمل کرده‌اید، گرچه خاصیت آبی که در اینجا هست با خاصیت آبی که در جاهای دیگر هست تفاوت می‌کند؛ یعنی شما امر ثابتی را تصور کرده‌اید و اختلاف را بر خواص و امکانه و ازمنه حمل کرده‌اید.

در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی

می‌گویید: «وجودی که در محمولات

هست، مشترک معنوی نیست»، آیا شما یک امر را برای ماهیات مختلف اثبات کرده‌اید یا به تعداد هر ماهیتی یک وجود جدا تصور کرده‌اید؟! اگر به تعداد هر ماهیتی یک وجود جدا تصور کرده‌اید، پس قبل از تصور آن ماهیت نمی‌توانید وجود را تصور کنید؛ در حالی که آن را تصور کرده‌اید.

لأنّ الوجود في كلّ شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بأنّه غير مشترك فيه، بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولا بد من اعتبار كلّ واحد منها ليعرف أنّه هل هو مشترك فيه أم لا؛ فلمّا لم يمتنع إلى ذلك علم منه أنّ الوجود مشترك.

«چون وجود در هر چیزی اگر به خلاف وجود دیگری باشد دیگر در آنجا شیء واحدی نیست تا حکم بر آن بشود به اینکه در این شیء واحد، اشتراک وجود ندارد؛ بلکه در آنجا مفهومات بی‌نهایتی هستند که هر کدام از آنها را باید جدا جدا اعتبار کرد (چون هر کدام با دیگری بنا بر فرض شما تفاوت دارد) تا اینکه ما بدانیم آیا مشترک^۲ فیه هست یا نه.»

یعنی ما تا آن ماهیت را در نظر نگیریم نمی‌توانیم بگوییم که وجودش مشترک^۲ فیه است یا نه؛ پس اصلاً ما نمی‌توانیم حکم واحد را روی وجود بیاوریم.

«از آنجایی که در حکم به اشتراک یا حکم به عدم اشتراک احتیاج نداریم به اینکه هر ماهیتی را

جداگانه در نظر بیاوریم، متوجه می‌شویم که

وجود مشترک است.»

و أيضًا الرابطة في القضايا و الأحكام ضربٌ من الوجود، و هي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات و المحمولات معنًى واحد.

«دلیل دیگر اینکه رابطه در قضایا و احکام نوعی

از وجود است، و این رابطه در همه احکام

با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات،

معنای واحد دارد.»

هر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود،

ارتباطی بین آن دو وجود دارد که اگر این ارتباط نباشد،

حمل صورت نمی‌گیرد؛ مثلاً وقتی که شما می‌گویید:

«زید قائم» بین قائم و زید يك ارتباط وجود دارد. اگر

ارتباط وجود نداشت دیگر قائم را بر زید حمل

نمی‌کردید. یعنی وقتی می‌گویید: زید قائم است و

عمرو جالس است و بکر نائم است، و نوم و جلوس و

قیام را بر این ماهیت‌ها حمل می‌کنید، باید يك وجود بین

این دو حاکم

باشد. برای این وجود رابط، در همه احکام، با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات، معنای واحدی است؛ یعنی با اینکه این موضوعات و محمولات با هم اختلاف دارند، ولی شما خود نفس رابطه را امر واحدی می‌دانید. من باب‌مثال در قضایای عمر و خوابیده است و بکر جالس است، این «است» در همه یکی است؛ اگرچه این نوم است و آن جلوس است، و این بکر است و آن خالد است، یعنی هم موضوع تفاوت دارد و هم محمول تفاوت دارد، ولی رابط همه آنها یکی است و هیچ فرقی ندارد.

و من الشواهد أنّ رجلاً لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لا يضطرّ كلّ أحد إلى العلم بأنّ القافية مكررة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين، فإنّه لم يحكم عليه بأنّها مكررة فيه. و لولا أنّ العلم الضروريّ حاصلٌ لكلّ أحد بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لها حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى.

«یکی از شواهد (اشتراک معنوی وجود) این است که اگر یک آقای شعر بسراید و قافیه همه ابیاتش را لفظ وجود قرار بدهد، هر شخصی ناچار است که بگوید: قافیه در اینجا مکرر است (و این شعر به درد نمی‌خورد)؛ اما اگر شما قافیه هر بیت را لفظ عین (که هفتاد معنا دارد) قرار بدهید، دیگر حکم نمی‌شود بر اینکه قافیه در این شعر مکرر است (چون هر عینی دلالت بر یک

ماهیت می‌کند و دیگر به این تکرار نمی‌گویند).
اگر علم ضروری برای هر شخصی حاصل
نمی‌شد بر اینکه مفهوم لفظ وجود در همهٔ ابیات
یکی است، در اینجا حکم به تکرار نمی‌کردند؛
همان‌طوری که حکم به تکرار در صورت دیگر
نمی‌کردند.»

بیان مؤلف در تعریف تشکیک در وجود

و أما كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك - أعنى بالأولوية والأولية والأقدمية والأشدية -
فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته - كما سيجىء - دون بعض و في بعضها أقدم
بحسب الطبع من بعض و في بعضها أتم و أقوى؛ فالوجود الذى لا سبب له أولى بالموجودية
من غيره و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع، و كذا وجود كل واحد من العقول
الفعالة على وجود تاليه، و وجود الجوهر متقدم على وجود العرض.

«اما اینکه حمل وجود بر هر مصداقش و بر هر
چیزی که در تحت آن است،

حمل تشکیک است - یعنی یک وجود بر وجود دیگر اولویت یا اولیت دارد (مثلاً وجود پدر اولویت و اولیت نسبت به وجود فرزند دارد) یا یک وجود اقدم از وجود دیگر یا اشدّ از وجود دیگر است - چون وجود در بعضی از موجودات مقتضای ذات آن است - چنانکه به زودی خواهد آمد (مانند باری تعالی که وجود از حاقّ ذاتش انتزاع می‌شود، نه اینکه وجود بر آن عارض می‌شود) - ولی در بعضی از موجودات (ممکنات) این‌طور نیست (بلکه وجود عارض بر ماهیت است، لذا به آن امکان ذاتی می‌گویند) و در بعضی از موجودات، وجود به حسب طبع اقدم از بعضی دیگر است و در بعضی از موجودات، وجود اتم و اقوای از وجود دیگر است (مثلاً مجردات اتم و اقوای از وجود مادیات هستند).

آن وجودی که وجود پروردگار است و سببی برای او نیست قطعاً از غیر خودش که نیاز به سبب و علت دارند، اولی بالموجودیه است، و آن وجود علیّ طبعاً بر همه موجودات متقدم است، و همین‌طور وجود هر کدام از عقول فعّاله بر وجود بعدی خودش طبعاً اولی و اقدم و اشدّ است، و وجود جوهر متقدم بر وجود عرض است (به لحاظ اینکه عرضی بدون جوهر تحقق

خارجی پیدا نمی کند.)»

و أيضًا فإنَّ الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي، و خصوصاً وجود نفس المادة القابلة، فإنَّها في غاية الضعف حتى كأنَّها تشبه العدم.

«وجود مفارقات و مجردات اقوای از وجود

مادی و مادیات است، و خصوصاً وجود نفس

ماده قابله (یعنی خود ماده را بدون صورت در نظر

بگیریم) از نقطه نظر وجود این قدر ضعیف است

که گویا به عدم شباهت دارد.»

ماده قابله یا هیولا همان جهت استعداد در هر

تعینی است که در هر آن به شکلی درمی آید؛ پس تا

صورت نباشد آن هیولا اصلاً تحقق خارجی نخواهد

داشت، چون هیچ هیولا و ماده‌ای بدون صورت در

خارج تحقق پیدا نمی کند.

و المتقدم و المتأخر و كذا الأقوى و الأضعف كالمقوّمين للوجودات، و إن لم يكن كذلك للماهيات.

«متقدم و متأخر و همین‌طور اقوی و اضعف،

مثل دو مقوم برای وجودات هستند.»

البته مقوم واقعی جزء آن شیء است؛ ولی

اقوائت و اضعفیت و تقدم و تأخر مثل مقوم

هستند، یعنی چون مرتبه آن وجود را تشکیل می‌دهند و وجود بدون مرتبه تحقق پیدا نمی‌کند، لذا مثل مقوم می‌شوند.

«و اگرچه نسبت به ماهیات این طور نیستند.»

چون دو ماهیت اصلاً ربطی به یکدیگر ندارند ولو هر ماهیتی باشند؛ مثلاً ماهیت جبرئیل با آن عظمت و جلالش، با ماهیت زید هیچ تقدم و تأخیری ندارد، به خاطر اینکه ماهیت اصلاً تأصلی ندارد تا اینکه اقوائت و اضعفیت و اشدّیت و غیرذلک حمل و عارض بر آن شود؛ بلکه هرچه هست وجود است و وجود باعث تحقق و عین خارجی می‌شود، نه ماهیت. اگر شما هزار تا ماهیت را در کنار هم بگذارید، هیچ‌گونه تقدمی نسبت به یکدیگر ندارند.

تمایز رتبی جمیع موجودات از یکدیگر

فالوجود الواقع فی کلّ مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه فی مرتبة أخرى لاسابقة و للاحقة، و لا وقوع وجود آخر فی مرتبه لاسابق و للاحق.

«وجودی که در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع می‌شود امکان ندارد که وقوعش در مرتبه دیگر تصور بشود، نه مقدم و نه مؤخر؛ و امکان ندارد که وقوع وجود دیگری در مرتبه این وجود تصور شود، نه قبلاً و نه بعداً.»

مثلاً هیچ‌وقت یکشنبه از شنبه جلو نمی‌افتد، بلکه

اول باید شنبه باشد و بعدش یکشنبه بیاید.

تفاوت هویت و ماهیت

تلمیذ: هویت شیء همان ماهیت آن است؟

استاد: خیر، هویت عبارت از تعین خارجی

است، ولی ماهیت عبارت از حدود یک شیء است.

هویت یعنی آنچه در خارج هست، لذا هیچ وقت نظر

به عدم ندارد؛ ولی ماهیت ناظر به عدم است. ماهیت

عبارت از حدود یک شیء است؛ چه حیوان باشد،

چه انسان باشد، چه نبات باشد و چه شجر باشد.

هویت عبارت است از همان حدودی که در خارج

تحقق پیدا می کند، یعنی همان چیزی که الآن در

خارج است و عین خارج است. لذا اسم شیء معدوم

را هویت نمی گذاریم، بلکه ماهیت می گذاریم.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و نهم، بخش اول: استناد

مفاهیم مشکک به وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

عدم تشکیک در ماهیات

و المشاؤون إذا قالوا: «إنَّ العقل مثلاً متقدماً بالطبع على الهيولى، و كلُّ من الهيولى و الصورة متقدِّم بالطبع أو بالعلية على الجسم» فليس مرادهم من هذا أنَّ ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة على ماهية الآخر.

صحبت به اینجا رسید که وجود بر حسب

تعین خارجی خودش بر بعضی از انواع، اقسام،

اصناف و بعضی از مصادیقش تقدم یا تأخر پیدا

می کند، و هر وجودی در هر مرتبه ای محفوف به

یک سری از علل است که آن علل او را در آن رتبه

طولی و در آن رتبه عرضی قرار می دهند. در اینجا

است که ما می توانیم از وجود، وجود را انتزاع کنیم

و از وجوب، وجود را انتزاع کنیم؛ چون از نقطه نظر سلسله علیت، تأخر معلول از علت، تأخر زمانی نیست و انفکاک معلول از علت مستحیل است، و علی‌هذا هر تعین وجودی در هر رتبه و مرتبه‌ای متأخر از یک‌سری از شرایط و عللی است که آن وجود را احاطه کرده و در همان رتبه معین قرار داده است.

ولی در بعضی عبارات، ممکن است این طور دیده بشود که می‌گویند: ماهیت این شیء مقدم بر ماهیت آن شیء است؛ مثلاً ماهیت ابوت مقدم بر ماهیت بنوت است، ماهیت عقل مقدم بر ماهیت هیولا و صورت و جسم است، ماهیت هیولا و

صورت مقدم بر جسم است. اینها چه معنایی دارند؟! درحالی که ما می‌دانیم که یک ماهیت هیچ وقت بر ماهیت دیگر مقدم نخواهد شد؛ چون ماهیت امری عدمی است و حدود وجود است و از خود نمودی ندارد تا اینکه مقدم باشد و یا مؤخر باشد. منظور در اینجا وجود ماهیت است، نه خود ماهیت من حیث هی.

تقدم و تأخر با واسطه و بلاواسطه

به طور کلی تقدم و تأخر در دو نقطه و در دو موضع قرار می‌گیرد:

موضع اول آنجایی است که تقدم و تأخر به معنای متقدم و متأخر باشد؛ به عبارت دیگر، «ما فیہ التقدّم و التأخر» و «ما به التقدّم و التأخر» شیء واحد باشد. به عنوان مثال در «زمان» که می‌گوییم: «زمان دیروز، زمان امروز، زمان فردا»، هم آنچه مقدم است زمان است و هم آنچه وسیله تقدم و تأخر است زمان است.

اما موضع دوم آنجایی است که مثلاً ما می‌گوییم: «زید به واسطه علمی که دارد مقدم بر عمرو

است» و این علم موجب تقدم زید بر عمر و شده است، پس علم «ما فيه التقدم و التأخر» است؛ یعنی اگر علم بیشتری داشته باشد طبعاً چون دارای فضیلت و شرف بیشتری است، بر آن کسی که علم کمتر و ضعیف‌تری دارد تقدم دارد، اما این علم است که موجب می‌شود در اینجا زید مقدم بر عمر و شود؛ لذا «ما فيه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» را ما دو چیز می‌بینیم: «ما به» زید است و «ما فيه» همان علم است. یا به‌عنوان مثال ابوت بر بنوت «ما به التقدم و التأخر» است، اما این ابوت و بنوت به واسطه «وجود» است که متقدم و متأخر شده‌اند، و اگر وجود آب جلوتر نبود، اسم آب را مقدم نمی‌گذاشتیم و اگر وجود ابن مؤخر نبود، اسم ابن را متأخر، اطلاق نمی‌کردیم.

ولی در مورد زمان این طور نیست و ما در مورد زمان می‌بینیم که تقدم و تأخر، نفس آن زمان است؛ یعنی «ما فيه التقدم و ما فيه التأخر» خود زمان است که موجب تقدم و تأخر زمان شده است و همین طور آنچه به آن تقدم و تأخر تعلق می‌گیرد باز خود زمان است،

یعنی امروز و دیروز و فردا خود زمان است؛ یعنی هم
«فیه التقدم و التأخر» است و هم «به التقدم و التأخر»
است.

اما در مانحن فیه که می‌گویند: «ماهیت عقل

مقدم بر ماهیت هیولا و صورت و

جسم است، و هیولا و صورت مقدم بر جسم هستند»، به معنای این نیست که ماهیت صورت مقدم بر جسم است یا ماهیت عقل مقدم بر جسم و صورت و هیولا و... است، بلکه وجود اینها مقدم است؛ چون تقدم و تأخر در ماهیت معنا ندارد، بلکه چون وجود یکی علت برای دیگری است بنابراین یا تقدم و تأخر طبیعی دارد یا تقدم و تأخر علی دارد.

تلمیذ: قضایایی داریم که در آنها ماهیت نسبت به وجود مقدم یا مؤخر است؛ پس اینکه ماهیت مقدم بر وجود است معنایش این می شود که وجود مقدم بر وجود است؟!!

استاد: ماهیت غیر از وجود است، ولی ما نمی گوییم که ماهیت مقدم بر وجود است، بلکه آنها می گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم است. تقدم و تأخر ماهیت، تقدم و تأخر خارجی نیست، بلکه تقدم و تأخر ذهنی است؛ یعنی ذهن برای وجود یک وعاء قرار می دهد و برای ماهیت هم یک وعاء قرار می دهد، و تا آن وجود نباشد ماهیت وجود خارجی پیدا نمی کند.

تلمیذ: پس معلوم است که آنها ماهیت را غیر از

وجود می گیرند، اما اینجا این طور نیست!

استاد: نه خیر، در اینجا هم همین طور است! آنها

می گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم یا مؤخر

است؛ ولی نه اینکه خودش مقدم یا مؤخر است، بلکه

«ما فيه التقدم و التأخر» در ماهیت، وجود است. این

ماهیت «بها التقدم و التأخر» است، ولی این ماهیت

به واسطه اکسیر وجود مقدم شده است، و إلاً خود

ماهیت عدم است و عدم محض که مقدمیت و مؤخریت

ندارد.

شمول سعی وجود

مطلب دیگری که ایشان مطرح می فرمایند این

است که وجود، عموم جنسی ندارد؛ به عبارت دیگر،

وجود مافوق مقوله است و شمول وجود، شمول

جنسی نیست، بلکه شمول سعی است. به طور کلی

جنس و نوع و فصل از اقسام جوهر هستند و ماهیت

هستند؛ درحالی که وجود، ماهیت نیست، بلکه

وجود به ماهیت، وجود می بخشد و وجود، در خارج

به ماهیت تحقق می بخشد، پس چطور ممکن است

که خود وجود، جنس باشد درحالی که وجود، در

خارج به جنس تحقق می‌بخشد؟! اگر

وجود نباشد حیوانی در خارج نیست!

از باب تقریب به ذهن می‌گوییم مثلاً اگر نجاری نباشد چوب‌هایی که در خارج هستند بلا استفاده می‌شوند؛ چون نجار است که این چوب‌ها را به وزان خاصی می‌تراشد و بعد آنها را با یک ترکیب خاص به شکل صندلی یا سریر یا منبر درمی‌آورد. شما اگر صد هزار چوب را روی هم انباشته کنید این چوب‌ها فقط نمایی دارند ولی خاصیتی ندارند. آن وقت ما نمی‌توانیم بگوییم حالا که نجار این چوب‌ها را به سریر یا منبر تبدیل کرده است بنابراین نجار، جنس برای منبر یا فصل برای منبر یا نوع و صنف و مصداق برای منبر و سریر است! نجار یک علت فاعلی است و آن علت فاعلی اصلاً نه ربطی به جنس و نوع و فصل دارد و نه ربطی به اصل و حقیقت چوب دارد، بلکه فقط یک علت فاعلی و علت معدّه است که اینها را با یکدیگر ترکیب می‌کند.

وجود هم همین‌طور است، یعنی وجود، جنس

برای موجودات نیست؛ چون موجود عبارت است از

هیولا و صورتی که عبارت اند از جنس و فصل، و جنس و فصل حدود برای وجود هستند، و عارض و حمل بر وجود می‌شوند و وجود، در خارج به اینها تعین می‌دهد، پس خود وجود نمی‌تواند جنس اینها باشد. علاوه‌براین اگر وجود، جنس باشد پس در تعین خارجی نیاز به فصل دارد، چون جنس تنها تعین خارجی ندارد و عینیت خارجی پیدا نمی‌کند إلا بفصله المميز. علاوه‌براین اگر وجود، جنس باشد بنابراین باید بگوییم که باری تعالی هم احتیاج به فصل ممیز دارد، و وقتی که این طور شد، این ترکیب است و ترکیب موجب علت و نیاز است و نیاز، ایجاب سبب غیر و علت غیر می‌کند.

استناد همه تقدم و تأخرها به وجود

و المشاؤون إذا قالوا إنَّ العقل مثلاً متقدم بالطبع
 علی الهیولی، و کلّ من الهیولی و الصورة متقدم بالطبع أو
 بالعلیة علی الجسم؛

«وقتی که مشائین فرمودند که عقل تقدم طبعی بر هیولا دارد، و هر کدام از هیولا (ماده) و صورت، تقدم

به طبع یا به علیت بر جسم دارند،»

چون به واسطه هیولا و صورت است که جسم در
خارج پیدا می شود، و همه اینها مقهور اراده عقل
هستند، یعنی عقل است که علت هیولا می شود، و
هیولا و صورت علت جسم

می‌شوند. به واسطهٔ عقل است که هیولا و صورت در خارج تحقق و تعین پیدا می‌کنند، یعنی اگر عقل و قوای عاقله نباشند، بنابر سلسلهٔ طولیه‌ای که عرض شد، وجوداتی هم که منبعث از آنها هستند در خارج پیدا نخواهند شد. پس هر کدام از اینها تقدم طبعی یا تقدم علی بر جسم دارند و فرقی نمی‌کند که تقدم طبعی باشد یا تقدم علی.

اما شما گفتید که ماهیات تقدم و تأخر نمی‌پذیرند؛ در حالی که در اینجا ماهیات را متقدم و متأخر کردید!

فلیس مرادهم من هذا أنّ ماهیة شیء من تلك الأمور متقدمة علی ماهیة الآخر و حمل الجوهر علی الجسم و جزئیة بتقدم و تأخر، بل المقصود أنّ وجود ذلك متقدم علی وجود هذا.

«پس مراد آنها این نیست که ماهیت هر کدام از

این امور متقدم بر ماهیت دیگری است، و حمل

جوهر بر جسم و دو جزئش که هیولا و

صورت‌اند، به تقدم و تأخر است؛ بلکه

مقصودشان این است که وجود عقل، وجود

هیولا و صورت را ایجاب می‌کند، و وجود هیولا

و صورت، وجود جسم را ایجاب می‌کند،»

یعنی تا صورت نباشد جسم هم نیست؛ چون

شما هر جسمی را در نظر بگیرید، آن جسم از

یک ماده و یک صورت تشکیل شده است، یعنی

این طور نیست که اول جسمیت بیاید و بعد صورت پیدا کند، بلکه صورت و هیولا هر دو موجب جسم هستند.

«بنابراین وجود اینها بر دیگری تقدم طبعی دارد (نه صرف ماهیاتشان، چون ماهیات اعدام هستند و اعدام تقدم و تأخر نمی پذیرند).»

تبیین تقدم طبعی

در اینجا تقدم طبعی و تقدم علی یکی است؛ یعنی نمی خواهیم بگوییم که وقتی هیولا و صورت پیدا شدند یک سال بعد جسم پیدا می شود، بلکه حتی به طرفه العینی هم با همدیگر فاصله ندارند و اصلاً وجود آن عین وجود این است؛ ولی ذهن در مقام تقدم و تأخر، وقتی که این را نسبت به آن می سنجد، یکی را علت می کند و از نقطه نظر وجود بر دیگری تقدم می دهد.

به عنوان مثال شما وقتی که در را با یک کلید باز می کنید قطعاً عقل می گوید که حرکت دست شما است که حرکت مفتاح را به وجود آورده است و تا دست شما

حرکت نکند مفتاح حرکت نمی کند و تا مفتاح حرکت نکند قفل باز نمی شود. این طور نیست که شما دستتان را تکان بدهید و یک ساعت دیگر کلید تکان بخورد، بلکه حرکت دست شما عین حرکت مفتاح است، یعنی برای آن اصلاً نمی توان «دو» تصور کرد! یا به عنوان مثال وقتی که در ماشین نشسته‌اید و حرکت می کنید قطعاً وقتی که ماشین در دست انداز می افتد شما هم حرکت می کنید؛ یا مثلاً وقتی که در ماشین نشسته‌اید و از این نقطه به آن نقطه می روید، آیا احساس می کنید که از این نقطه به آن نقطه رفته‌اید، یا ماشین حرکت کرده است ولی شما هنوز سرجایتان هستید؟! شما دارید با ماشین می روید! آیا شما که با ماشین حرکت می کنید، حرکت ماشین علت حرکت شما است، یا اینکه اینها با یکدیگر فرق می کنند و ماشین برای خودش حرکت می کند و شما هم برای خودتان حرکت می کنید؟! یک حرکت است ولی حرکت آن، علت حرکت شما است، نه اینکه دو حرکت باشد، بلکه حتی طرفه العینی هم بین اینها فاصله نیست!

*** همین طور هیولا و صورت، هر دوی اینها

جسم را اقتضا می‌کند؛ یعنی در هر جا که هیولا و صورت باشد جسم هم هست، اما ممکن است هیولا باشد ولی صورت نباشد. من باب مثال این فرش هم هیولا دارد و هم صورت دارد، و حالا که هیولا و صورت هست پس این فرش هم هست؛ اما این فرش برای تبدیل شدن به خاکستر، ماده و هیولا را دارد ولی صورتش را ندارد، بنابراین این فرش باید با صورتی که بعداً بر آن عارض می‌شود با همدیگر جمع شوند، یعنی صورت ناریه با این ماهیت و هیولا جمع شود. هیولا همان چیزی است که در تمام این صور به نحو استعداد موجود است، نه به نحو فعلیت، چون فعلیتش فرش است. ما فرشیت را نمی‌خواهیم، بلکه چیز دیگری می‌خواهیم که هم به صورت فرش دربیاید و هم به صورت خاک دربیاید و هم به صورت لحم دربیاید و هم به صورت عظم دربیاید. اسم آن را هیولا می‌گذاریم که در همه این مراحل هست. گفت: «هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد»^۱ امروز

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۸۴، تعلیقه ۲:

به صورت فرش درآمدہ است و فردا ممکن

است همین هیولا به صورت تراب بشود، پس فردا

همین به صورت ناریه باشد، آن روز دیگر به صورت...

و هلم جری. آن وقت وقتی که آن صورت ضمیمه آن

هیولا می شود، آن هیولا و آن صورت يك نوع خاص

از وجود را تشکیل می دهند. این تقدم طبعی است.

دو صورت تقدم و تأخر در کلام مؤلف

و بیان ذلك أن التقدم و التأخر في معنى ما يتصور على وجهين:

«بیان این نحوه تقدم و تأخر که تقدم و تأخر

وجودی است، به این است که تقدم و تأخر در

یک مفهوم بر دو وجه تصور می شود:»

أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون «ما فيه التقدم» و «ما به التقدم» شيئاً واحداً،
كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض.

«وجه اول اینکه تقدم و تأخر به خود همین

معنای متقدم و متأخر باشد، تا اینکه ما به التقدم

(علت تقدم) و ما فيه التقدم (شیء متقدم)

«از اشعار مولا جلال الدین رومی در دیوان شمس تبریزی است:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد ** دل برد

و نهان شد

هر دم به لباس دگر آن یار برآمد ** گه پیر و

جوان شد»

یک چیز باشد، مثل تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر.»

یعنی خود زمان است که تقدم در آن هست و خود زمان «ما به التقدم» است؛ مثلاً وقتی دیروز را بر امروز مقدم می‌کنیم، دیروز چیزی غیر از زمان نیست، بلکه همان زمان است و ما اسمش را دیروز گذاشته‌ایم، و امروز هم چیزی غیر از زمان نیست و ما اسمش را امروز گذاشته‌ایم. اسامی متفاوت دیروز و امروز و فردا، چیزی غیر از زمان نیست؛ منتها به لحاظ انقضائش نسبت به خودمان اسمش را «دیروز» می‌گذاریم، یعنی «د» و «ی» و «ر» و «و» و «ز»؛ و به لحاظ اینکه خودمان الآن در آن هستیم اسمش را «امروز» می‌گذاریم، یعنی «د» و «ی» را از آن برمی‌داریم و اول آن يك «ا» و «م» می‌آوریم و دیروز تبدیل به امروز می‌شود؛ و «فردا» اصلاً «ز» و «م» ندارد و اصلاً چیز دیگری است، یعنی «ف» و «ر» و «د» و «ا» دارد؛ بعد «پس فردا» می‌شود و همین‌طور بقیه اسامی. این اسامی مختلف باعث نشده است که در اینجا چیز دیگری غیر از زمان

به وجود بیاید، بلکه همراهش زمان است، یعنی هم «دیروز» زمان است و هم «امروز» زمان است و هم «فردا» زمان است. پس این اسامی مختلف به خاطر انقضاء و انتظار و فعلیت زمان نسبت به ما است؛ یعنی ما این اسامی را وضع کرده‌ایم و همهٔ اینها اعتباری است، درحالی که همهٔ اینها شیء واحد هستند و تقدم و تأخری ندارند.

فإنَّ القبليات و البعديات فيها بنفس هویّاتها المتجددة المتقضّية (المقتضية) لذاتها - لا بأمرٍ آخر - عارضٍ لها، كما ستعلم في مستأنف الكتاب إن شاء الله.

«قبلیات و بعدیات در اجزاء زمان به نفس همان وجودات متجددهٔ خارجی هستند که تقضی دارند و می‌گذرند (یا اینکه مقتضی ذات خود زمان هستند و خود زمان اقتضای این اجزاء را دارد) ولی نه به واسطهٔ امر دیگری که عارض بر اجزاء زمان می‌شود؛ همان‌طور که به زودی در همین کتاب خواهی دانست إن شاء الله.»

البته در بحث زمان إن شاء الله خواهد آمد که آیا زمان مقولهٔ واقعی است یا اضافه است؟ و اینکه آیا داخل در مقولات است و یا اعتبار عقلی است؟ و آیا می‌توانیم بگوییم که زمان چیزی مثل کیف و کم است یا اینکه یک امر اعتباری است؟ و همین‌طور در مورد مکان هم قضیهٔ همین‌طور است.

و الآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق في ذلك «ما فيه التقدم» عن «ما به التقدم»، كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، لاقى معنى الانسانية المقول عليها بالتساوى، بل في معنى آخر، هو الوجود أو الزمان، فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان، و ما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوة و البنوة.

«موضع دوم از تقدم و تأخر، تقدم و تأخر به وجود

است. در اینجا تقدم و تأخر به خود همان معنای متقدم

و متأخر نیست، بلکه به واسطه معنای دیگری است.

(یعنی يك "ما فيه التقدم و التأخر" لازم است.) در اینجا

دیگر "ما فيه التقدم" با "ما به التقدم" فرق می کند، مثل

تقدم انسانی که أب است بر انسانی که ابن است، که

تقدم و تأخرشان در انسانیت نیست، چون هر دو انسان

هستند و در معنای انسانیت که بر هر دو حمل می شود

یکسان اند.»

البته شاید به او «ابن» بگویند و اگر از پدرش

جلوتر بیفتد، انسان تر از پدرش خواهد شد.

البته «انسان‌تر» معنا ندارد، چون نمی‌توانیم بگوییم که انسانیت کم و انسانیت زیاد؛ بلکه انسان، انسان است، یعنی حیوان و ناطق است، پس در این صورت فرقی بین صالح و طالح، بین فاسق و آدم اهل قسط نیست، همه اینها یکی هستند و حیوانیت و ناطقیت دارند.

«بلکه این تقدم و تأخر در معنای دیگری هست که عبارت از «وجود» یا «زمان» است. آن که تقدم و تأخر در او هست، یا وجود است یا زمان؛ و آن که تقدم و تأخر به واسطه او است، خصوص ابوت و بنوت است.»

در اینجا فرقی نمی‌کند که بگوییم که وجود آب مقدم بر ابن است یا بگوییم که زمانش مقدم است؛ چون بالأخره برگشت زمان هم به وجود است، یعنی تا آب به وجود نیاید، زمان بر او تسری پیدا نمی‌کند.

فكما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لافي الجسمية بل في الوجود؛ «همان‌طوری که تقدم بعضی از اجسام بر بعضی در جسمیت نیست، بلکه در وجود است،»

من باب مثال این کتاب بر آن دفتر تقدم در

وجود دارد، نه تقدم در جسمیت؛ چون آن برای خودش جسم است و این هم برای خودش جسم است و هر دو جسم‌اند، پس معنا ندارد که در

جسمیت، این مقدم بر آن بشود. یا من باب مثال وجود پدر مقدم بر وجود پسر و بر وجود نوه و نتیجه است. این تقدم‌ها، تقدم در جسم نیستند، بلکه تقدم در وجود هستند؛ چون او جسمش برای خودش است و به این مربوط نیست، و این هم جسمش برای خودش است و به او مربوط نیست.

كذلك إذا قيل: إنّ العلة متقدمة على المعلول فمعناه أنّ وجودها متقدم على وجوده، و كذلك تقدم الاثنین على الأربعة و أمثالها. فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر. فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوّة و الضعف في الوجودات بنفس هوياتها، لا بأمر آخر، و في الأشياء و الماهيات بنفس وجوداتها، لا بأنفسها.

«هم چنین اگر گفته شود که علت مقدم بر معلول است، معنایش این است که وجود علت مقدم بر وجود معلول است (نه نفس علیت و معلولیت و نه ماهیت علت و ماهیت معلول)؛ و همین طور تقدم دو بر چهار، به تقدم نفس

وجود دو بر چهار است (نه به ماهیت دو و چهار). پس اگر اعتبار وجود نباشد تقدم و تأخري هم نخواهد بود؛ پس تقدم و تأخر و کمال و نقص و قوه و ضعف در همه وجودها به نفس اعيان آنها و به نفس وجودات آنها است، نه به واسطهٔ یک امر ديگر؛ پس تقدم و تأخر به وجود آنها برمی‌گردد، نه به ماهیات آنها. و در اشیاء (یعنی در وجودات) خود آنها هستند؛ اما در اشیاء و ماهیات، تقدم و تأخر به نفس وجودات آنها است، نه به ماهیاتشان.»

يك وقت می‌گوییم: وجود زید مقدم بر وجود

عمر و است و خود تقدم و تأخر را بر وجود زید حمل

می‌کنیم، نه بر زید؛ در اینجا خود تقدم و تأخر به نفس

وجود برمی‌گردد. پس کاری به خود زید نداریم، الآن

در اینجا موضوع ما وجود زید شده است، محمول هم

تقدم و تأخر شده است، یعنی وجود زید متأخر عن

وجود عمر و، و وجود بکر متقدم علی وجود زید. تقدم

و تأخر بر نفس وجود زید حمل شده است؛ پس در اینجا

ديگر مشکلی نداریم و مسئله حل شده است، چون در

اینجا خود وجود هم «ما به التقدم» است و هم «ما فيه

التقدم» است، پس «ما به التقدم» و «ما فيه التقدم» در اینجا یکی شده است.

اما اگر «وجود» را برداشتیم و این تقدم و تأخر را به ماهیات نسبت دادیم و گفتیم که زید مقدم بر عمرو است، در اینجا «ما فيه التقدم» و «ما به التقدم» دیگر فرق می‌کنند؛ «ما فيه التقدم» وجود زید است و «ما به التقدم» هم همین ماهیت است. پس این مسئله وابسته به این است که ما چطور اینها را بر دیگری حمل کنیم.

وسیأتی لك زیادة ایضاح فی هذا الباب عند مباحث التشكیک فی هذا الكتاب، و قد استوضح ههنا إنَّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام یُحمل علی الموجودات بالتفاوت -لابالتواطؤ- مطلقاً.

«و به زودی برای شما توضیح بیشتری در همین باب

از این کتاب در مباحث تشكیک خواهد آمد، و در اینجا روشن شد که وجود به حسب مفهوم، يك امر عامی است که بر موجودات به تشكیک حمل می‌شود، نه به توافق.»

چون خود موجودات حصص مختلفه‌ای دارند که به واسطه آن حصص، قبلیت، بعدیت، شدت، ضعف، اولیت، اولویت، تقدم و تأخر برای افراد پیدا

می شود.

فصل ۳: اعتبار عقلی بودن مفهوم وجود

عام

جلسه بیست و نهم، بخش دوم: کیفیت
انطباق مفهوم وجود عام بر مصادیقش

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اعتبار عقلی بودن مفهوم وجود عام

فصل (۳)

فی أنّ الوجود العامّ البدیّی إعتبار عقلی غیرمقومّ لأفراده؛ «مطلب دیگر اینکه وجود عامّ بدیّی، اعتبار عقلی است و مقوم افرادش نیست.»

همین وجودی که ما به همه ماهیات نسبت

می دهیم جنس نیست، بلکه فقط شمول دارد، و این

شمول موجب جنس شدن نمی شود؛ چون خیلی از

چیزها شمول و سعه دارند، ولی آیا هر چیزی که

اتساع و سعه پیدا کند اسمش جنس است؟! بنابراین

شمول و سعه یک شیء موجب نمی شود که انسان

اسم جنس یا اسم نوع را بر آن بگذارد، بلکه مهم این

است که از چه مقوله ای باشد؛ آیا از مقوله ماهیات

است و جنس و فصل دارد، یا از مافوق ماهیات است

و عارض بر ماهیات می شود؟

استدلال مؤلف بر جنس نبودن وجود برای

مصادیقش

بيان ذلك: أنّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن تكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود، و الوجود لَمّا كانت حقيقته أنّه في الأعيان، و كلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان وإلّا لزم انقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان.

«هر چیزی که به کنه و حقیقتش (نه به وجود

خارجی اش، بلکه به ماهیتش؛ چون مغز انسان

نمی تواند یک شیء خارجی مثل کوه را در

خودش جای دهد) در اذهان ارتسام پیدا کند

واجب است که ماهیتش (در ذهن و خارج)

محفوظ باشد ولی نحوه وجودش متبدل شده باشد؛ و چون حقیقت وجود این است که در اعیان خارجی باشد و هر چیزی که حقیقت و واقعیتش این است که در اعیان باشد، ممتنع است که در ذهن باشد، و الاً انقلاب حقیقت لازم می‌آید از آن چیزی که به حسب خودش و به حسب وجودش بوده است؛ پس حقیقت وجود خارجی نمی‌تواند در ذهنی از اذهان تحقق پیدا کند.»

منظور از «حقیقته» یعنی حقیقت خارجی آن، نه حقیقت به تمام معنا؛ و الاً خود همان وجود ذهنی هم وجود است، نه عدم؛ مثلاً وجود عینی این ضبط صوت به لحاظ وزن و به لحاظ کیف و به لحاظ ثقلش داخل سر بنده نمی‌رود، و اگر برود دیگر از سر بنده خبری نیست، چون چیزهای دیگری سر ما را پر کرده است!

گفت:

فكل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهاً من وجوهه و حيشيةً من حيشاته و عنواناً من عناوينه.

«هر چیزی از وجود که در نفس ارتسام پیدا کند و کلیت و عموم بر آن عارض شود، این حقیقت وجود نیست، بلکه وجهی از وجوه وجود و حیثیتی از

حیثیات وجود و عنوانی از عناوین وجود است (و حدّی از حدود وجود و صورتی از صور وجود و تعینی از تعینات وجود است).»

یعنی وقتی ما می‌گوییم: «وجود ذهنی» و «وجود تصویری» و «وجود ماهوی»، اینها عناوینی هستند که برای وجود أخذ می‌کنیم، ولی خود حقیقت وجود خارجی داخل در ذهن انسان نمی‌شود. البته این مسئله جای تأمل و دقت دارد و إن شاء الله عرض می‌کنیم.

فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس، بل عموم أمرٍ لازمٍ إعتباريٍ إنتزاعيٍ كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصّلة المتخالفة المعاني.

«عموم آنچه از وجود در نفس نسبت به وجودات

ارتسام پیدا می‌کند، عموم معنای جنسی نیست.»

یعنی اینکه ما این وجود را بر همه وجودات حمل

می‌کنیم و می‌گوییم: «الانسان موجود، زید موجود،

الغنم موجود، الشجر موجود، الحجر موجود»، معنایش

این

نیست که وجود، جنس اینها است و به واسطهٔ
یک فصل، نوع خاصی از وجود را تشکیل می‌دهد؛
چون وجود مافوق جنس است.

«بلکه این عموم امری است که لازمۀ اشیاء
خارجی است و ما آن را از حاقّ اشیاء خارجی اعتبار
و انتزاع کرده‌ایم؛ مثل عموم «شیء» که آن را برای اشیاء
خاصّه از ماهیاتی که متحصّل هستند و معانی‌شان باهم
تخالف دارند انتزاع می‌کنیم.»

مثلاً همین‌که ما به این ضبط صوت نگاه کردیم و
دیدیم که در کنارمان هست ولی قبلاً نبوده و شخصی
این را آورده و جلوی ما گذاشته است، ما بین این دو
حالت تفاوتی می‌بینیم و اسم این تفاوت را «وجود»
می‌گذاریم. این وجود از همین تفاوتی انتزاع شد که ما
از بودن و نبودن شیئی احساس کردیم. شیئیت هم
همین‌طور است، یعنی وقتی که شما چیزی را درمقابل
خودتان می‌بینید اسم «شیء» را بر آن می‌گذارید. شیء
یعنی چیز، یعنی المشیء وجوده، یعنی مورد خواست
انسان است. امر عدمی مورد خواست انسان نیست،

به خلاف امر وجودی که مورد خواست انسان است. آنچه مورد خواست انسان است اسمش را «شیء» می‌گذاریم. همین‌طور درباره خداوند تعالی هم می‌گوییم: «شیءٌ لا کالأشیاء» و این شیئیت را هم از او انتزاع می‌کنیم. ما از هر چیز خارجی، «شیء» را انتزاع می‌کنیم.

البته الآن می‌گویند: «چیز»، ولی «چیز» گفتن غلط است! «چیز» به انگلیسی یعنی پنیر. آیا «چ» و «ی» و «ز» خواست انسان را می‌رساند؟! لذا بهتر بود که فارسی‌زبان‌ها برای «شیء» لغت و واژه‌ای را انتخاب می‌کردند که معنای «شیء» را برساند؛ مثلاً بگویند: «مطلوب»، زیرا «مطلوب» کلمه‌ای است که می‌تواند معنای «شیء» را برساند؛ یا بگویند: «مراد»، زیرا «مراد» چیزی است که اراده انسان به آن تعلق می‌گیرد، چون اراده انسان به عدم تعلق نمی‌گیرد و به امر موجود تعلق می‌گیرد. اما «چیز» را اسم برای «شیء» گذاشته‌اند، در حالی که «شیء» که در عربی برای اشیاء وضع شده و از حاق هوئیات اشیاء انتزاع شده است، بی‌جهت اخذ نشده است، بلکه در هر

انتزاعی باید حیثیت انتزاعی لحاظ شود، همان طور که

از همه ماهیاتی که معانی شان با یکدیگر

تخالف دارند «شیء» را انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً بین کتاب و ضبط صوت یا بین کتاب و فرش هیچ معنای مشترکی وجود ندارد، ولی درعین حال ما از آنها «شیء» را انتزاع می‌کنیم، چون می‌توان به آنها اشاره کرد و می‌توانند مراد و مطلوب ما واقع شوند، بنابراین به آنها «شیء» می‌گوییم. و این تخالف موجب نمی‌شود که ما یک امر خاص را به لحاظ وجودش از آنها انتزاع نکنیم. وجود هم همین‌طور است.

و أيضًا لو كانت جنسًا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته و أنه محال كما سيجيء.

«دلیل دیگر اینکه اگر وجود، جنس افرادش باشد باید انفصال وجودی باری تعالی از غیرش به واسطه فصل باشد، پس ذات خداوند مترکب می‌گردد و ترکب خداوند محال است، چنانکه خواهد آمد (ترکب موجب نیاز است و نیاز هم موجب علت ثالثه خواهد بود.)»

و أمّا ما قيل من أنّ كلّ ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها، و الوجود قد سبق أنّه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيًا لها؛ فغير تامّ عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله.¹

«و اما اینکه گفته شده است: ”هر چیزی که حملش بر اشیاء به نحو تفاوت باشد عرضی

¹ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۶ - ۳۸.

است، و وجود را بر افراد مختلفه الحقائق حمل می‌کنید، پس باید وجود هم عرضی بشود. “ در نزد گروهی از قدماء (مثلاً اشراقیین) تمام نیست، همان‌طور که به‌زودی برای شما روشن خواهد شد إن شاء الله. »

مثلاً شما مشی را هم به حیوان نسبت می‌دهید و هم به انسان؛ این عرضی می‌شود، چون مشی به‌نحو تفاوت بر اشیاء متفاوت حمل شده است. وجود هم همین‌طور است، یعنی هم می‌گویید: وجود انسان، هم می‌گویید: وجود حیوان، هم می‌گویید: وجود حجر و هم می‌گویید: وجود شجر؛ پس وجود هم باید عرضی بشود. وقتی که وجود عرضی شد، از مقوله وجود بیرون می‌آید و در مقوله ماهیات داخل می‌شود. بعداً این قضیه برای شما روشن می‌شود که حمل وجود بر افرادش به لحاظ ماهوی

آنها نیست، بلکه به لحاظ اثرات وجودی خود آنها است؛ یعنی وقتی که خود وجود بر آنها حمل می‌شود، به لحاظ هویت خارجی آنها حمل می‌شود، نه به لحاظ ماهیاتشان، چون اصلاً تحقق خارجی آنها به وجود است و وجود مافوق ماهیت است و وجود است که به ماهیت صورت خارجی یا صورت ذهنی می‌دهد.

مرحوم آخوند در اینجا درصدد بیان این مطلب هستند که وجود خارجی با وجود ذهنی تفاوت دارد، و انقلاب وجود خارجی به وجود ذهنی عقلاً محال است؛ یعنی محال است که یک مرتبه از مراتب وجود در خارج تحقق پیدا کند و به یک مرتبه دیگر از مراتب وجود تبدیل شود که عبارت از وجود ذهنی است. بنابراین آن معنای سعی که ذهن انسان ادراک می‌کند و عبارت از کُنّه اشیاء است و عبارت از ماهیت اشیاء است، به آن وجود خارجی‌ای که در مرئی و منظر ما است هیچ ربطی ندارد، بلکه کیفیت و کمیت و اثرات هوئی‌ای و ماهیّه‌ای خاص خودش را دارد، و آنچه ما در ذهن می‌آوریم حقیقت او است،

یعنی صورت علمیّه او را در ذهن می آوریم.

نقد شارح بر استدلال مؤلف

و اما آنچه در این فصل مورد نظر بود این است که بحث انقلاب ماهیت و انقلاب يك هويت به هويت ديگر بنا بر آن فرضی است که هر ماهیتی که در خارج تعین پیدا می کند، يك تخالف ذاتی با ماهیت دیگر دارد؛ و به عبارت دیگر، هر وجودی که در خارج تعین پیدا می کند يك تخالف ذاتی و يك غیریت ذاتی با ماهیت دیگر و با وجود دیگر دارد. اما اگر ما با «بسيط الحقیقة كلّ الأشياء» اثبات کردیم که وجود بسیط عبارت است از آن وجودی که نسبت به همه تعینات خارجی شمول و عموم دارد، بنابراین با حفظ آن صورت اگر قرار باشد که آن صورت مانع شمول يك هويت ديگر و استيعاب يك تعین دیگر بشود پس این استقلال ذاتی نسبت به دو امر خارجی می شود و این با «بسيط الحقیقة كلّ الأشياء» سازگار نیست؛ اما اگر «بسيط الحقیقة كلّ الأشياء» به این معنا بود که این صوری که در اینجا هست باهم اختلاف ذاتی ندارد، بلکه درعین افتراقشان، موجب اجتماع یکدیگر هم می شوند، آن وقت حصص

وجودی‌ه این بسیط‌الحقیقه هیچ گونه تضادی با یکدیگر

ندارند.

عنیت وجود مادی خارجی با وجود ذهنی اشیاء

بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

این مسئله بسیار مشکل و دقیقی است که

چطور ممکن است که شیرینی درعین شیرین بودن،

به شوری و تلخی و ترشی متبدل شود و ترشی

درعین ترش بودن، به شوری و شیرینی متبدل بشود

و درعین حال، هر دو در یک جا باشند، یعنی در

یک جا هم ترشی باشد و هم شوری، و وجود واحد

هر دو را در آن واحد داشته باشد.

لذا اگر به قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

ملتزم بشویم باید ملتزم به این بشویم که حصص

وجودی این بسیط الحقیقة هیچ گونه تعارض و تضادی

با یکدیگر ندارند. بنابراین هر وجودی ولو وجود

خارجی می تواند با وجود ذهنی اجتماع پیدا کند؛ چطور

اینکه واقعیت هم همین طور است، یعنی در عالم نفس و

در عالم احاطه علی و احاطه ولایی، هیچ وجود

خارجی ای رادع و مانع از این استیلاء نیست.

به عبارت دیگر، این مسئله برای ما مشکل است

و ما نمی توانیم بین مجرد و ماده جمع کنیم. لذا وقتی يك

ماده را احساس می‌کنیم يك سدّ اسکندری بین آن و بین مجرد فرض می‌کنیم؛ یعنی ماده در این محدوده قابل تسری به این مجرد نیست و این مجرد هم در این محدوده قابل تسری به آن ماده نیست، و این دوتا با همدیگر جنگ دارند؛ مجرد این طرف است و يك دیوار چین در مقابلش است و آن طرف هم ماده است، مثل باغ وحش که این طرف شیر و ببر و پلنگ گذاشته‌اند و آن طرف هم غنم و آهو و... گذاشته‌اند که اگر این طرف بیایند خورده می‌شوند، و يك حصار گذاشته‌اند تا به یکدیگر تجاوز نکنند. تصور ما از ماده و مجرد هم همین‌طور است، یعنی مثلاً يك دیوار چین بین اینها قرار دارد. اگر این دیوار چین را برداریم و مجرد و ماده را به قاعده «بسیط الحقیقة» یکی بینیم، در این صورت دیگر صور هم با یکدیگر تعارضی ندارند.

تلمیذ: عبارتی ملاًصدرا دارند که موجودات ذهنی‌ای که از خارج در ذهن ما می‌آیند شکل تکامل یافته همان اشیاء خارجی هستند؛ یعنی در یک سیر تکاملی تبدیل می‌شوند. بنابراین آنچه در ذهن

می‌آید حقیقتاً همان چیزی است که در خارج است، ولی شکل متکامل آن است. آیا از این راه هم می‌توانیم بگوییم که این همان فرمایش شما است؟

استاد: نه، گرچه در يك سیر تجردی تبدیل می‌شوند؛ اما ایشان با این بیانی که دارند هیچ‌وقت نمی‌توانند موجود مادی را به وجود ذهنی تسری بدهند، بلکه ایشان می‌گویند: وجود ذهنی برای خود است و وجود مادی هم برای خود است، و چون ماده تنزل پیدا کرده است، بین آن و بین مجرد دیوار و فاصله افتاده است و آنچه از ماده انتزاع می‌کنیم، صورت تکاملی و تجردی آن است که عبارت از حقیقت آن است. و چون «حقیقة الشیء بصورته، لا بهادته» بنابراین وقتی ماهیت آن امر خارجی را در ذهن می‌آوریم مجرد می‌کنیم؛ یعنی از صورت مادی، يك صورت مجرد انتزاع می‌کنیم و طبعاً صورت مجرد اعلیٰ و اشرف از آن صورت مادی است که به چشم می‌آید و در مغز وارد می‌شود، لذا در اینجا جنبه ذهنی به خود می‌گیرد و جنبه ذهنی اعلیٰ و اشرف از جنبه خارجی است.

این مسئله يك امر طبیعی است و خیلی‌ها این حرف را می‌زنند و اختصاص به ایشان ندارد.

اما مسئله‌ای که ما مطرح می‌کنیم این است که

اصلاً وجود مادی آن شیء خارجی در ذهن است، یعنی اصلاً همان وجود مادی آن است، نه اینکه ذهنی است.

اما برهانی که ایشان می‌آورند بر اینکه وجود خارجی نمی‌تواند به وجود ذهنی متبدل شود، ما آن را نمی‌پذیریم؛ چون اگر ما این قاعده «بسیط الحقیقة» را به هر کیفیت بدانیم، باید بپذیریم که این صور خارجی -چه صور مادی و چه صور مجرد- موجب اندکاک و اندماج و تدخّل يك صورت در صورت دیگر نخواهند بود.

تلمیذ: پس چطور وقتی که این وجود مادی در ذهن می‌آید اثر خودش را از دست می‌دهد؟! مثلاً کسی که گرسنه است اگر هزار بار بگوید: «مرغ» باز سیر نمی‌شود!

استاد: نه خیر، اتفاقاً وقتی که در ذهن می‌آید آثاری که در ذهن است خیلی عجیب‌تر و خیلی قوی‌تر از آثار خارج است! البته این بنا بر قدرت و قوت افراد است. منظور من این است که آن شخصی که در مقام ولایت است ماده اشیا را در ذهن دارد،

نه فقط صورت ذهنیه آنها را، بلکه اصلاً ماده آنها و
حقیقت تجردی آنها را در نفس خود دارد.

اما در جواب اینکه پس چرا ذهن او بزرگ نمی‌شود، می‌گوییم: چون حقیقت آن شیء وزن ندارد، بلکه تعین خارجی آن است که در اینجا وزن دارد؛ اما آن تعین خارجی را که الآن به این شکل است، همان تعین خارجی را در وعاء نفس خود آورده و در احاطه خودش قرار داده است و به وجود عینی‌اش موجود است، نه به وجود صوری آن.

تلمیذ: اگر به وجود عینی موجود است پس معلوم می‌شود که ذهن بر کل هستی احاطه دارد. پس در واقع دو تا نیستند، بلکه اصلاً یکی هستند؛ یعنی به یک لحاظ می‌توان آن را خارج فرض کرد و به لحاظ دیگر می‌توان آن را ذهن فرض کرد.

استاد: بله.

تلمیذ: یعنی احاطه بر این ماده خارجی از طریق همان حقیقت ملکوتی آن شیء است. یعنی درون این است.

استاد: بله، این ماده از آن ملکوت جدا نیست، بلکه اصلاً قوام ماده به ملکوت است، یعنی اصل و حقیقتش آن ملکوت است. بنابراین این احاطه ملکوتی احاطه مادی را هم در بر دارد؛ پس این ماده

در وجودش هست، نه در جسمش؛ یعنی آن وجود ملکوتی هم جسم آن را در بر گرفته و هم ماده خارجی آن را در بر گرفته است.

تلمیذ: فکر کنم ملاصدرا این مطلب را که حقیقت اشیاء همان حقیقت ملکوتی آنها است، در جاهای دیگر هم گفته‌اند.

استاد: نه، ایشان به این کیفیت نگفته‌اند، بلکه همان صورت ذهنی را گفته‌اند و حاجی هم از همین باب بر ایشان اعتراض کرده است.^۱ البته در بحث وجود ذهنی که بحث خیلی مفصلی است ما به ایشان اشکال داشتیم. البته بعداً این مطالب در بحث وجود ذهنی می‌آید.^۲

تلمیذ: آیا مثل افلاطونی هم به اینجا سرایت می‌کند؟

^۱ همان، ص ۲۹۴، تعلیقه ۱؛ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۷.

^۲ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹۴.

استاد: بله، طبعاً مثل افلاطونی هم همین طور است. البته خود مثل افلاطونی به آن کیفیت نیست و شبیه آن است. اگر اسم مثل افلاطونی را عالم عقول بگذاریم، آن عالم عقول همه عوالم را در احاطه علی خودش گرفته است، نه مثل احاطه‌ای که من بر این خودکار دارم و الآن این خودکار را بلند می‌کنم، نه، خودکار یک چیز خارجی است و به من مربوط نیست. اما مثل افلاطونی یا عالم عقول این‌گونه نیستند، بلکه اصلاً وجود خودکار از عالم عقول است؛ اگر بخواهد وجود می‌دهد و اگر نخواهد اصلاً این صورت نیست.

رابطه وجود مادی خارجی با حقیقت ملکوتی آن

تلمیذ: آیا صور تمام اشیائی که به‌عنوان امور خارجی در عالم هستند، از قبل بوده‌اند اما دیدن آنها تذکاری برای یادآوری حقیقت و کنهشان برای انسان است؟

استاد: نه، نمی‌توانیم بگوییم که صورت قبلاً بوده است. اصلاً قبل و بعد در آنجا معنا ندارد. تدریجی^۱ الحصول بودنش مربوط به این دنیا است؛ ولی الآن و قبل و بعد که عبارت از سرمد است، همه

یک امر واحدند و اصلاً قبل و بعدی وجود ندارد!
اینکه می‌گویند: «تقدیر انسان میلیون‌ها سال قبل از
اینکه از شکم مادر متولد شود، این‌طور بوده است»،
اصلاً میلیون‌ها سال قبل نداریم! الآن که بچه به دنیا
آمده است همین الآن تقدیر را با خودش آورده
است، نه قبلی بوده و نه بعدی و نه هیچ چیز دیگری!
چون آن عالم، عالم ثابتات است و اصلاً قبل و بعد
معنا ندارد.

ولی ما چون نظر می‌کنیم و می‌بینیم که ما در
این دنیا نبودیم و الآن هستیم، می‌گوییم که پس این
عالم قبل از ما بوده است. اما اگر چشمان باز شود
الآن ثبات را احساس می‌کنیم. در آن عالم، نه
احساس قبلیت می‌کنیم و نه احساس بعدیت، ولی
در همان عالم احساس می‌کنیم که همین شیئی که
الآن ثابت است و در جلوی چشم ما است
یک میلیون سال دیگر در زمین به وجود می‌آید. این
را احساس می‌کنیم ولی الآن وجودش را هم داریم
می‌بینیم، پس هیچ قبلیت و بعدیتی نیست؛ یعنی
یک میلیون سال قبل و یک میلیون سال بعد، هیچ

فرقی نمی‌کند و الآن در جلوی چشم ما است.

من باب مثال این رفقای که الآن اینجا نشسته‌اند آیا

اینکه شما الآن اینها

را دارید می‌بینید، قبلیت و بعدیت متوجه می‌شوید؟! قبلیتی نمی‌فهمید! اگرچه یکی یکی از در وارد شده‌اند و آمدنشان پس و پیش بوده است، ولی الآن که در این اطاق نشسته‌اند دیگر قبلیت و بعدیت معنا ندارد! آن عالم همین‌طور است؛ یعنی اگرچه اصلاً این فرد وجود ندارد و بر فرض هزار سال دیگر به دنیا می‌آید، ولی الآن شما دارید او را در جلوی خودتان می‌بینید و با او حرف می‌زنید، ولی در عین حال می‌دانید که وجود مادی‌اش بعداً تحقق پیدا می‌کند.

لذا وقتی یک ولیّ خدا از حالت جسمانی کسی خبر می‌دهد و می‌گوید: «این نفسی که به این جسم تعلق دارد بعداً چنین حالاتی پیدا می‌کند»، همین ولیّ خدا چون در عالم ملکوت است، آن وجود آخر و انتهای او را می‌بیند، یعنی اول و آخر او را تحت یک امر ثابت در مقابل خودش می‌بیند که مثلاً این در اول که از مادر متولد شد چگونه بود و بعد آدم خوبی شد و بعد کم‌کم رأیش زده شد و منحرف شد و رفت. صورت تمام اینها در آنجا

هست و مثل عبارت یک خطی در جلوی چشم ولی
خدا هست و در آنجا دیگر قبلیت معنا ندارد. ولی
عالم خارج تدریجی الحصول است، یعنی کم کم باید
جلو بیاید. لذا اینکه به او می گوید: «تو بعداً این طور
می شوی»، در واقع باید بگوید که تو الآن این طور
هستی، ولی از باب مماشات به او می گوید که تو بعداً
این طور خواهی شد. او می گوید: من به این خوبی
هستم، چاکر شما هستم، منخلص شما هم هستم! این
حرف ها چیست که به ما می گویی؟! می گوید: صبر
کن، حالا شب دراز است، بگذار بگذرد، خواهی دید
که چه می شود!

تلمیذ: آیا عالم ذر همین طور است؟

استاد: آن عالم بالاتر از عالم ذر است و در
عالم قضای کلی است.

تلمیذ: نکته رجوع علم حصولی به علم حضوری
همان تحقق ملکوتی است.

استاد: بله، همین طور است.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ