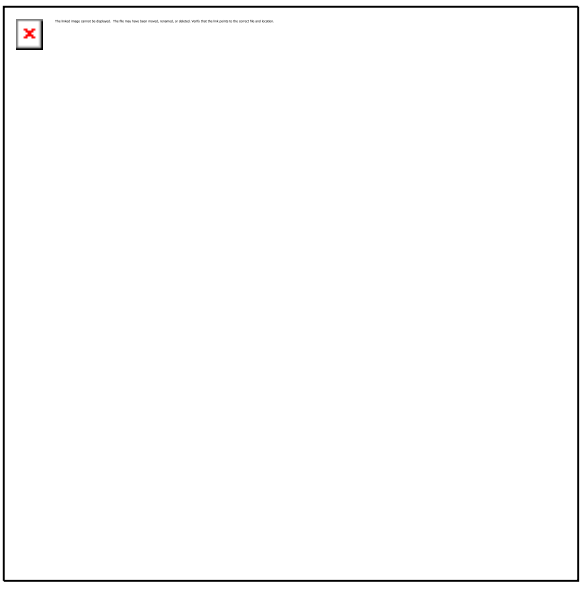


جلسهٔ اول: تعریف حکمت و مراتب ادراک حقیقت

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

حکمت به‌عنوان علت غایی خلقت انسان

مقدمه عبارت است از چکیدهٔ مطالبی که مؤلِّف در صدد بیان آن است و هدف از تألیف مؤلَّف خود را در آنجا بیان می‌کند. لذا خیلی به‌جا است که انسان با اطلاع و آگاهی لازم وارد آن بحث شود، و به‌طور کلی چون مسائلی در حول و حوش حکمت دور می‌زند که چه‌بسا مخالفین، همین مطالب مرحوم ملاّصدرا در مقدمه را مستمسک برای اهداف و نیات خودشان قرار داده‌اند ـ گرچه در همین مطالبی که

ایشان می‌فرمایند و هم‌چنین در طول بحث، ضد و نقیض کلام آنها مشهود می‌شود ـ 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 بپردازیم.

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 به‌واسطهٔ استکمال نفس، به رتبهٔ اعطاء حکمت می‌رسد، که خداوند در آیهٔ قرآن از آن به «خیر کثیر» تعبیر آورده است: ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾.[1]

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

[1] سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹.

وجود، برای انسان روشن و آشکار شود.

آشکار شدن حقیقت هستی دو مرحله دارد:

مرحلهٔ اول: انکشاف این مسائل لدَی‌الذهن به‌واسطهٔ فکر و ترتیب مقدمات از بدیهی به نظری است.

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

نقد عرفا بر فلاسفه در نحوهٔ ادراک حقیقت

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

عرفا می‌گویند:

آنچه عقل می‌یابد در رتبهٔ مؤخری از شهود قرار دارد؛ چون نتیجهٔ عقلی با مقدمات ذهنی و ارتکازات و چه‌بسا با اختلاط با هوای نفس و مسائل دیگری که خالی از یقین بما هو یقین است حاصل می‌شود، لذا از این نقطه‌نظر 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 فلسفه و حکمت و

بین عرفان در اینجا است که عرفا می‌گویند: آنچه ما مشاهده می‌کنیم عین‌الیقین و حقّ‌الیقین 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، ولکن 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:

همان‌طوری‌که 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، به‌خاطر اختلاف مراتب شهود، ممکن است مکاشفه‌ای وافی و جامع نسبت به مکاشفهٔ رتبهٔ 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 به‌دست بیاوریم تا با آن ملاک، شهود شاهدان و مکاشفهٔ مکاشفین و حضور صور ذهنیه به‌واسطهٔ شهود را از نقطه‌نظر جنبهٔ روحانی یا جنبهٔ غیر روحانی تمیز بدهیم.

البته در فلسفه هم مسئله همین‌طور است. اختلافات بسیاری که در آراء فلاسفه ـ مثلاً در بحث وجود و در بحث وجود ذهنی و در بحث عینیت و اختلاف اسماء و صفات با ذات ـ مشاهده می‌شود، ناشی از اختلاف در ترتیب مقدمات است؛ یعنی در خود ترتیب مقدمات، آن‌طور که باید و شاید بحث و تأمّل کافی نشده است. در همین بحث وجود ذهنی، چند قول است: یکی می‌گوید: کیف نفسانی است، یکی می‌گوید: اضافه است، یکی می‌گوید: شبح است، یکی می‌گوید: وجود است؛ و خلاصه هر کسی مطلبی می‌گوید.[1] البته نظر ما این است که وجود ذهنی، وجودی جوهری است که زاییدهٔ وجود

---

[1] رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۲۲ ـ ۱۵۲؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۱٤.

علّی، یعنی زاییدهٔ همان نفس است که در این قالب و صورت، تعین پیدا کرده است.

ملاک تشخیص صحت مکاشفه

تلمیذ: در زمینهٔ اختلاف در مشاهدات که شما اشکال را بر آن اساس جواب دادید، باید گفت: هیچ‌وقت نمی‌توان ادارک واقعیت بما هو واقعیت را تفسیر کرد؛ چون نفوس با همدیگر اختلاف دارند و ظروف با یکدیگر فرق می‌کنند.

استاد: از نقطه‌نظر اختلاف در واقعیات، اگر صرفاً جنبهٔ رحمانی آن قضیه باشد، می‌توانیم 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 اینجا یک واسطهٔ 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 به‌خاطر یک سری مسائل و خطوراتی که در ذهن دارد، این مکاشفات مرتّباً می‌آیند، آن‌وقت با یک سری ظرائفی مخلوط می‌شود که هنوز در نفس وجود دارند و خودشان را در مرتبهٔ نتیجه‌گیری نشان می‌دهند؛ یعنی آن شخص چون نگاه می‌کند و می‌بیند که همهٔ 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. چه‌بسا انسان واقعاً در خودش احساس نورانیت و انبساطی داشته باشد؛ ولی چون آن‌طوری‌که باید و شاید از زوایای دل و نفس مطلع نیست، لذا این مسائل را به‌صورت حق می‌بیند، و آن‌وقت ترتیب اثر هم می‌دهد. حالا ترتیب اثرش را بیا و ببین! هم ترتیب اثر می‌دهد و

هم دیگران را وادار می‌کند که به آنچه او مشاهده کرده است ترتیب اثر بدهند! آن‌وقت در اینجا است که کار یک خرده پیچیده می‌شود.

ما این قضیه را بالعیان در همین گذشته مشاهده کردیم که چگونه بعضی‌ها مسائل و مشاهداتی نسبت به بعضی از جریانات داشتند، اما وقتی این مطالب را می‌شنیدیم احساس می‌کردیم که با بعضی از مسائل مخلوط است؛ بعد آن شخص می‌خواهد انسان را ملزم کند که به آن مشاهدات ترتیب اثر بدهد! ولی انسان نمی‌تواند ترتیب اثر بدهد، آن‌وقت در اینجا تضادی پیش می‌آید که چرا این آقا مسامحه و مکاهله می‌کند و امثال‌ذلک.[1]

بعضی از مکاشفات، مکاشفات واقعی و 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 خانهٔ او می‌روید می‌بینید که واقعاً مریض است و رو به قبله افتاده است. مسلّماً این

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ٤٩٦ ـ ٥٠٧.

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 همان‌جایی 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 عالَم، عالَم واحد است و اگر دو یا سه سالک، در یک رتبه و در یک مرتبهٔ واحد از عالم قرار بگیرند، امکان ندارد مکاشفات آنها تغییر پیدا کند، بلکه همهٔ آنها یک چیز را مشاهده می‌کنند؛ ولی اگر رتبهٔ آنها به‌اندازهٔ 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 می‌شود 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 مرحلهٔ أشد و تجرد بیشتر، به‌نحو دیگری باشد. بله، آنچه او در این مرحله دیده است درست است، اما نفی مرحلهٔ دیگر اشتباه است.

ما این مسائل را در عبارات بزرگان و حتی کلمات مرحوم صدرالمتألهین هم مشاهده می‌کنیم. 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 بی‌هوایی بود. ولی صحبت در این است که ما نمی‌توانیم به ایشان عارف بگوییم؛ لذا وقتی ایشان مشاهدات و کشفیات خود را در سلک استدلال داخل می‌کند و استدلال خودش را بر آن اساس قرار می‌دهد، 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 أتم بوده یا به‌نحو تام بوده است؟ مکاشفهٔ أتم داریم، تام داریم، ناقص داریم و أنقص داریم که همهٔ 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، به‌نحوی ترتیب بدهد که بتواند از نقطه‌نظر اثبات، مقدمات و براهین مثبته بیاورد؛ یا اینکه شهودش در مرحلهٔ وسط قرار گرفته باشد و بر این اساس بخواهد برهان بیاورد. لذا شما می‌بینید که در خیلی از بحث‌ها ـ مثلاً بحث معاد جسمانی و بحث عینیّت صفات با ذات و بحث بقاء عین ثابت و عدم بقاء عین ثابت ـ مسئله تفاوت پیدا می‌کند. بله، همهٔ 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 مرتبهٔ چهارم از یک نردبان می‌رسد می‌تواند بگوید: «من الآن بالای نردبان هستم!» و کلامش نیز درست است؛ ولی یک وقت می‌گوید: «من آخر نردبانم!» و یک وقت می‌گوید: «من وسط نردبانم!»

تلمیذ: آیا آخر خطّی هم وجود دارد که بخواهد برود؟

استاد: آخر خط، همان کشف همهٔ حجاب‌ها است.

تلمیذ: علاّمه طهرانی دربارهٔ پیغمبر و ائمه علیهم السّلام می‌فرمایند: «سیر عرضی آنها هم‌چنان ادامه دارد و تمام شدنی نیست، لذا هیچ‌گاه به آخر خط نمی‌رسند!»[1]

استاد: به سیر عرضی کاری نداریم، بلکه سیر طولی مورد نظر است. سیر عرضی، تمامیّت ظهور حق در همهٔ انواع و اقسام ظهورات به‌نحوأتم است؛ یعنی این ظهور به‌نحوأتم در اینجا هست و در جای دیگری نیست، مثلاً قهاریت به‌نحوأتم ظهور پیدا می‌کند، رحمانیت به‌نحوأتم ظهور پیدا می‌کند، عالمیت به‌نحوأتم ظهور پیدا می‌کند. یعنی او به آخرین رتبهٔ از عالمیت رسیده باشد ـ که همان مقام تجرد علمی محض

[1] رجوع شود به معاد شناسی، ج ٤، ص ٢٩٦ ـ ٣٠٢؛ افق وحی، ص ٤٨٥؛ نفحات انس، ص ١٧٦ و ١٨٨.

است و ذکر شد که در آنجا دیگر هیچ چیزی نیست، لاإسمٌ و لارسمٌ و لاصورةٌ و لامثالٌ و لاشَبَهٌـ منتها خود علم دیگر بی‌انتها است.

عدم تنافی بین مشاهدات عرفاء کامل الهی

تلمیذ: لازمهٔ 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 نقطه‌نظر سعه و مقدار دید است، نه از نقطه‌نظر طولی. من‌باب‌مثال 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 این‌صورت، این شخص ناقص است؛ زیرا اگر کامل

باشد، رحمانیت را نسبت به هر دو علی‌السّواء 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؟ نه‌خیر، 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 اطلاقی 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 من‌حیث‌الکمال، 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 امثال‌ذلک[1] دلالت بر این می‌کرد که [در

---

[1] رجوع شود به روح مجرد، ص ۳۱۰.

آن‌وقت] هنوز محیی‌الدین به کمال نرسیده بود. آن حرفی که محیی‌الدین در آنجا می‌زند، در آن رتبه درست است، ولی می‌خواهد این حرف را به مرتبهٔ بالاتر و مرحلهٔ مافوق نسبت بدهد و بگوید که صفات و ذات با یکدیگر این‌طوری هستند یا عین ثابت با یکدیگر این‌طوری هستند! نه‌خیر، دیگر نمی‌توان این قول را قبول کرد؛ چون هنوز وجدان و شهود ایشان به آن مرحلهٔ تجرد اطلاقی و تجرد محض نرسیده بود. لذا در اینجا اختلاف بین این دو قضیه روشن می‌شود.

تبیین تجرد اطلاقی 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.

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 مرحلهٔ فناء برسد، و هنگامی که به مرحلهٔ فناء رسید دیگر در آنجا چیزی نیست. آن‌وقت چون مرحلهٔ فناء، مرحلهٔ محو کامل انّیت است به‌طوری‌که دیگر هیچ‌گونه تعیّنی در آنجا راه ندارد، لذا بقائی که بعد از فناء پیدا می‌کند بقائی

است که در آن هیچ‌گونه 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. همهٔ انبیا فناء در افعال و صفات دارند، اما در فناء اسمائی هنوز بحث است که آیا همهٔ 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 همهٔ 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؛ من‌باب‌مثال: نمی‌تواند دربارهٔ شخصی قضاوت کند و بگوید: «تو

سر فلان کس را بریده‌ای و باید دیه بپردازی!» ولی پس از پرداخت دیه، کشف خلاف شود و معلوم شود که این شخص قاتل نبوده است، آن‌وقت بگوید: «ببخشید، 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 من‌باب‌مثال: یک پیغمبر نمی‌تواند به شخصی بگوید: «تو این شخص را کشته‌ای و باید اعدامت کنند!» و بعد از اینکه اعدام شد بگوید: «ای داد بیداد! ببخشید، 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 نقطه‌نظر ظاهر، اشتباهی در کارش نباشد؛ لذا قرآن کریم در صلح حدیبیه می‌فرماید:

﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن

دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾.[1]

عمر به پیغمبر گفت: یارسول‌الله، مگر شما به ما نگفتید که وارد مکه می‌شویم؟

حضرت فرمودند:

آیا گفتم امسال می‌رویم؟ نگفتم که امسال! گفتم که شما بالأخره می‌آیید! و این رؤیایی هم که من دیده‌ام درست است.[2]

توجه کنید: پیغمبر نمی‌فرمایند: «امسال مکه را فتح می‌کنیم، پس برویم به‌سمت مکه!» همهٔ اینها از امتحانات است که باید این رؤیا قبلاً در آن زمان اتفاق بیفتد و پیغمبر هم به مردم بگوید: «ما خواب دیدیم که إن‌شاءالله مکه را فتح می‌کنیم! پس امسال حرکت کنیم و به‌سمت مکه برویم.»[3] به‌سمت مکه می‌روند، ولی مکه را فتح نمی‌کنند! این امتحان خیلی مشکلی است و یکی از آن بزنگاه‌های مسئله است!

[یا من‌باب‌مثال: امیرالمؤمنین علیه السّلام می‌فرماید]: «به جنگ معاویه برویم و او را از بین

---

[1] سوره فتح (٤٨) آیه ٢٧. نور ملکوت قرآن، ج ٤، ص ٣١٥:
«هرآینه تحقیقاً که خداوند رؤیا و خواب پیامبرش را به حقّ، راست و درست نمود، که البتّه شما در مسجدالحرام در صورت اذن و مشیّت الهی، با حال امن و امنیّت، بدون اندک خوفی داخل می‌شوید، درحالی‌که سرهایتان را به‌جهت بیرون شدن از احرام تراشیده و یا مویش را کوتاه کرده‌اید! پس خداوند دانست آنچه را که شما نمی‌دانید؛ و پیش از فتح مکّه فتحی دیگر زودتر از آن نصیب شما فرمود.»

[2] تفسیر القمی، ج ٢، ص ٣١٢.

[3] همان، ص ٣٠٩.

ببریم!» یا علی، حالا که به جنگ با معاویه می‌رویم، آیا معاویه را هم از بین می‌بریم یا نه؟! حضرت در اینجا می‌گوید: «ما باید وظیفهٔ خودمان را انجام بدهیم و برویم!» ولی در جنگ جمل می‌گوید: «نه‌خیر، آنها را از بین می‌بریم!» و در جنگ نهروان می‌گوید: «آنها را از بین می‌بریم!» و تعداد را نیز بیان می‌کند: «فقط نُه نفر از ما کشته می‌شوند و تنها نُه نفر از آنها زنده می‌مانند!»[1] ولی در جنگ صفین نمی‌گوید که معاویه را از بین می‌بریم![2] آیا شما یک جمله از امیرالمؤمنین علیه السّلام دیده‌اید که بفرمایند: «می‌رویم، می‌زنیم، معاویه را از بین می‌بریم، سرش را می‌بُریم و بالای نیزه می‌بَریم!» نه‌خیر، 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: «به‌سمت مکه حرکت کنیم!» چون خواب هم دیده‌اند: ﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّ﴾،[3] لذا حرکت می‌کنند، ولی

---

[1] نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ۹۳.

[2] رجوع شود به وقعة صفین، ص ۱۱۳.

[3] سوره فتح (٤٨) آیه ۲۷.

به آنجا که می‌رسند صلح می‌کنند.[1]

عجب! حالا جواب زن و بچّهٔمان را چه بدهیم؟! ما به زن‌هایمان گفته‌ایم که می‌رویم مکه را فتح می‌کنیم! الآن آنها می‌گویند: ای بی‌عرضه‌ها، این‌همه ما را تنها گذاشتید و شب‌ها تنها بودیم به خیال اینکه بروید مکه برای ما غنیمت بیاورید، طلا 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 نتیجهٔ 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: «به‌سمت مکه حرکت کن!» اما این خطاب که: «مکه را فتح می‌کنی!» نیامده است؛ زیرا اگر این خطاب آمده باشد، پیغمبر هم می‌گوید که قضیهٔ فتح مکه در این سفر خواهد بود.

در جنگ موته، لشکریان اسلام در آنجا جنگ

---

[1] تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۱۲.

می‌کنند و پیغمبر در مدینه همهٔ حوادث را یکی‌یکی خبر می‌دهند؛ مثل تلویزیون سیار که از آنجا فیلم‌برداری می‌کنند و به مدینه گزارش می‌دهند، پیغمبر هم از مانیتور تماشا می‌کند و می‌فرماید: «الآن جعفر طیار را کشتند، الآن فلانی را زدند، الآن عَلَم افتاد!»[1] بعداً لشگریان برگشتند و مردم به آنها گفتند که این‌طور شد، آن‌طور شد، و همه را گفتند. پرسیدند: «شما از کجا می‌دانید؟!» گفتند: «گزارشگر ما اینجا بود و همهٔ قضایای جبهه را از ماهواره می‌گرفت و گزارش می‌داد!» این قطعی و درست است.

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

---

[1] بشارة المصطفیٰ، ص ۲۸۰؛ الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۱٦٦.

پیغمبر به یهودیان گفت: «فردا بیایید تا جواب سؤالات را به شما بگویم!» به مدت چهل روز وحی قطع شد که: چرا گفتی فردا بیایید؟ از کجا؟ حالا برو و در خانه بنشین و صبر کن تا وحی بیاید![1]

مقام غیرت خدا و مقام وحدانیت خدا و مقام عزت خداوند، دو برنمی‌دارد و دو قبول نمی‌کند؛ قضیه این است! جامی می‌گوید:

تا بوَد باقی بقایای وجود *** کی شود صاف از کدر جام شهود[2]

یعنی بقایای وجود است که همین‌طور کدورت را به‌وجود می‌آورد! آن عالَم، عالم حقیقت محض و عالم اطلاق محض است؛ اگر در آنجا به‌اندازهٔ یك‌میلیاردم از وجود انسان و از تعلق انسان به خود در وجود انسان باقی باشد، به همان‌مقدار در آنجا آدم را نگه می‌دارند. باید «کالمیّتِ بین یَدَیِ الغَسّال»[3] باشیم! آنجا به این کیفیت است.

---

[1] تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۲.

[2] مرقّع نی‌نامهٔ جامی، ص ۸۷.

[3] الرسالة القشیریة، ص ۲٦۲. ترجمه: «مثل مرده‌ای باشد که در اختیار مرده‌شور است.» (محقق)

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 بدانیم از] رسیدن به حقیقت هستی و معرفت حاقّ وجود در عالم شهود، که «و کُنهُه فی غایةِ الخِفاءِ»؛[1] در اینجا دیگر ممکن نیست بین فلسفه و عرفان اختلافی باشد! پس اگر در یك‌جا دیدید که فلاسفه باهم اختلاف دارند، بدانید که مسلّماً به آن حقیقت واقع و حقیقت مطلب نرسیده‌اند؛ و اگر دیدید که اهل مکاشفه و شهود باهم اختلاف دارند و این می‌گوید که من یك‌چیز دیدم، و دیگری می‌گوید که من چیز دیگری دیدم، بدانید که دیگر نمی‌توانیم حکم صحت روی همهٔ 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

---

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹.

اینکه به کنه ذات برسد! مگر نفس می‌تواند به ذات برسد؟! ابداً نمی‌تواند! تا وقتی که نفس دارای تعین و انّیت و انانیت است ابداً در آنجا راه ندارد! آنجا حاجز و مانع و دربان ایستاده است و نمی‌گذارد عبور 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:

دائماً او پادشاه مطلق است *** در کمال عزّ خود مستغرق است

او به سر ناید ز خود آنجا که او است *** کی

رسد علم و خرد آنجا که او است[1]

باید با کمال اعتذار و ادب عرض کرد: نه‌تنها 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:

تا بود باقی بقایای وجود *** کی شود صاف از کدر جام شهود

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

---

[1] منطق الطیر، ص ٢٦٤.

نیست؛ و از نقطه‌نظر عدم وصول هم تفاوتی میان عقل و نفس نیست!

هر چیزی که نفس می‌بیند و ادراک می‌کند، باید پشتوانهٔ عقلی هم داشته باشد. امکان ندارد بتوانیم بگوییم که فکر ما به‌واسطهٔ مقدمات و به‌واسطهٔ اولیات و بدیهیات و آیات و بیناتی که خداوند در قبال او قرار داده، قاصر است از اینکه به حقیقت مطلب برسد! نه‌خیر، اصلاً قاصر نیست! انسان می‌تواند خیلی محکم و خیلی متقن، تمام مکاشفات عرفانی و حقیقی عرفا را به‌واسطهٔ برهان عقلی به منصهٔ اثبات برساند. صحبت در این است که چه شخصی می‌تواند این کار را انجام دهد؛ نه‌اینکه 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؛ به‌جهت اینکه باید ببینیم حقیقت ادراکاتی که برای انسان پیدا می‌شود چیست؟ آیا می‌توانیم بین ادراکات فرق بگذاریم؟ إن‌شاءاللَه در بحث «علم» از کتاب اسفار خواهیم گفت که در مقام افاضهٔ علم، تمام مدرکات انسان از نقطه‌نظر افاضهٔ علم هیچ فرقی نمی‌کنند؛ چه مدرکاتی که برای پیغمبر می‌آید، چه مدرکاتی که برای ابن‌ملجم می‌آید، چه مدرکاتی که برای یک مورچه می‌آید، چه مدرکاتی که برای حضرت سلیمان می‌آید. افاضهٔ تمام این مدرکات از ناحیهٔ پروردگار است، و نحوهٔ افاضهٔ آن را هم در آنجا بیان می‌کنیم.[1]

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

---

[1] جهت اطلاع بیشتر پیرامون کیفیت افاضهٔ علم بر موجودات از دیدگاه مؤلف، رجوع شود به افق وحی، فصل سوم: «در حقیقت وحی و الهام»، ص ۲۰۷ ـ ۲۸٤.

عقلی ترتیب می‌دهد، خود او هم ممکن است جرقه‌ها و مسائلی در لا به لای حرف‌ها و افکارش بیاید و او را تغییر بدهد و این‌طرف و آن‌طرف 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. إن‌شاءاللَه در طول بحث‌های آینده به فلسفهٔ 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 به‌کار می‌گیرد و همین‌طور دقیق می‌شود، چه شخصی و چه دستی او را در آن افق ذهن 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؛ نه‌خیر، تمام این مطالب در جای خودش استدلالی برهانی می‌شود که پشتش به سدّ سکندر وصل است، نه‌اینکه 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 بخواهیم 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، همهٔ 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 یك‌عارف نگاه می‌کند و می‌گوید: «اثر این دارو، یك‌اثر مَبدائی است و این اثر یك‌سیر 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 تعیّنات آمده و از عالم قضاء و قدر و رسیدن به ملکوت و مُلك و برزخ عبور کرده است تا بتواند ظهور پیدا کند، و هم می‌پذیریم که خود

این دارو بِجسمیّتهِ و بِمادّتهِ متعلَّق برای تجلی ظهور اسم شافی است. چرا باید این دوتا را از یکدیگر جدا کنیم؟!

اتحاد فلسفه و عرفان به سبب وحدت حقیقت وجود

پس می‌بینیم که جدا کردن فلسفه از عرفان اصلاً از اصلش غلط است! عرفان نمی‌گوید که من خودم را از فلسفه و از مقدمات و براهین جدا کرده‌ام! بلکه عرفان می‌گوید: 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 می‌گیرد؛ گاهی آن مظهریت شفا به‌صورت حمد در آن پیدا می‌شود، گاهی آن ظهور حقیقت واجب‌الوجود به مظهریت نفس ارادهٔ ولیّ تجلی پیدا می‌کند، و گاهی آن حقیقت واجب‌الوجود از نقطه‌نظر مظهریت ظهور اسم شافی، به‌صورت قرص‌های استامینوفن و کپسول‌های آنتی‌بیوتیک ظهور پیدا می‌کند؛ همهٔ اینها در اینجا یکی است.

پس حق با مرحوم آقای حداد است که

می‌فرمودند:

اصلاً یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و انفکاکی در آن حقیقت نیست و اصلاً هیچ فرقی بین ظاهر و باطن نیست.[1]

---

[1] روح مجرد، ص ۵۸۷:
«روزی در حرم مطهر پس از فریضهٔ ظهر که در آنجا به جماعت خوانده می‌شد 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، درحالی‌که دست بردند و تربت مهر را از روی زمین برداشتند و به او ارائه نمودند، پرسیدند: این چیست؟!
گفت: این مُهر است! این تربت است!
آقا فرمودند: تو این اسم مهر و تربت را بر روی آن گذاشته‌ای و آن را وجود مستقل و ذی‌اثری پنداشته‌ای! این اسم را بردار، غیر از اصل وجود چیزی نیست!
﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ ما تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدى﴾؛ "نیستند آنها مگر اسم‌هایی که شما و پدرانتان آنها را بدین اسم‌ها نام نهاده‌اید! خداوند بدین اسم‌ها، حجت و برهانی را فرود نیاورده است! ایشان پیروی نمی‌نمایند مگر از پندار و گمان و آنچه را که هوای نفوسشان بخواهد؛ درحالی‌که تحقیقاً از جانب پروردگارشان هدایت به‌سوی‌شان آمده است."
شما می‌گویید: مهر و تربت! و با اسم و تعین مهر و تربت، آن را جدا کرده و استقلال می‌دهید و از آن اثر می‌طلبید؛ زیرا که طلب بر اصل و اساس استقلال است. استقلال و عزت اختصاص به ذات خدا دارد؛ یعنی این اسم‌ها و رسم‌ها و نشان‌ها بی‌کاره‌اند و کار به‌دست او است، جلّ و عزّ.
بنابراین مطلب خیلی واضح و روشن است که: علت شرک مردم، دوئیت و دو بینی است که به این اعتبارهای بی‌پایه و ریشه، لباس عزت پوشانده است و این حدود و قیود و ماهیات را با اصل‌الوجود خلط کرده و عزت را از وجود دزدیده و بدین‌ها 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 می‌ماند که آن را وجود منبسط گویند و آن نیز پس از رفع حدود ماهوی امکانی خود، فانی در وجود

ایشان می‌گویند:

من تعجب می‌کنم از آن کسانی که می‌گویند: اگر شخصی دعا کند و آبی که در چاه است بالا بیاید و وضو بگیرد معجزه است؛ اما اینکه این شیر آب را باز می‌کنند و از آن آب می‌آید، معجزه نمی‌دانند! من اصلاً از فکر اینها تعجب می‌کنم!

این مرد است که راست می‌گوید و حق را می‌بیند! می‌گوید: بیشتر از یک واقعیت وجود ندارد، ولی راه رسیدن و وصول به این واقعیت متفاوت است. همان‌طور که مرحوم ملاّصدرا می‌فرماید، هر کدام راهی را برگزیده‌اند؛ 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، نه‌تنها ریشخند به هیچ‌کدام

حیّ قیوم ازلی و ابدی است. این است حقیقت توحید که شما از آن به وحدت وجود یاد می‌کنید! شما مسئله را پیچ می‌دهید و بغرنج می‌کنید! مسئله بسیار ساده و واضح است؛ یعنی به هر چیز که می‌نگری اول باید خدا را ببینی، نه آن چیز را. "آن" که می‌گویی آن، چشمت را کور کرده و نمی‌گذارد خدا را ببینی. لفظ "آن" را از آن بینداز، خدا می‌ماند و بس!»

نمی‌زند، بلکه همه را ظهورات مختلفی برای یک حقیقت واحد می‌بیند.

محور اصلی نقد مکتب تفکیک

لذا نکته‌ای که در نقد مسئلهٔ 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 خواجه 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 مشرب دین ارتزاق کرد، می‌فهمد که دین، دینِ واحد است. البته عرض کردم که وحدت دین به چه نحو است و چه خصوصیاتی 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؛ بیایید 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 به‌صورت عبوری مشاهده کرده باشد.[1] در اینجا مسائل زیادی هست.

---

[1] روح مجرد، ص ۷۱:

وصول نظری ابن‌سینا به بسیاری از واقعیات

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

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

تلمیذ: آیا این مطالب شیخ شبستری که می‌فرماید:

در این ره اولیاء باز از پس و پیش *** نشانی می‌دهند از منزل خویش

به حدّ خویش چون گشتند واقف *** سخن گفتند در معروف و عارف

یکی از بحر وحدت گفت أنا الحق *** یکی از قرب و بُعد سیر زَورق

یکی را علم ظاهر بود حاصل *** نشانی داد از خشکی و ساحل[1]

نظرش به همین مسائل جناب‌عالی نیست؟

استاد: بله، ظهورات متفاوت را بیان می‌کند.

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؟

---

[1] گلشن راز، ص ۹.

استاد: اولاً نمی‌توانیم بگوییم نرسیده بود؛ ولی همین‌طور که بیان شد، قضیه این‌طور نیست که انسان در مرحلهٔ تعقل نتواند به مبانی عرفا و مبانی اولیا برسد. البته می‌توان گفت که آن افاضات الهیه بر نفس ـ گرچه به‌صورت معنا باشد، نه به‌صورت ظاهر و مکاشفه ـ 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؛ درحالی‌که 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، همهٔ این مسائل را ادراك می‌کرد؛ مثلاً دربارهٔ عارف می‌گوید: «یُبجِّلُ الصّغیرَ مِن تواضُعِه کما یُبجّلُ الکبیرَ.»[1] او می‌بیند که عارف هیچ‌گونه تفاوتی میان صغیر و کبیر نمی‌بیند. ابن‌سینا چه معنایی را در اینجا

---

[1] الإشارات و التنبیهات، ص ۱٤۷.

فهمیده است؟ ایشان در اینجا همان ظهور حق در کبیر را به‌نحو دیگری در صغیر می‌بیند، ولی به نحوهٔ ظهور نگاه نمی‌کند، بلکه به أصل‌الظّهور و منشأ ظهور نگاه 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 (علاّمه طهرانی) در کتاب توحید علمی و عینی، در مقام تعییر فلاسفه می‌فرمایند: «حرف‌هایی که فلاسفه می‌زنند، همه در مقام پندار است!»[1]

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

---

[1] توحید علمی و عینی، ص ۳۳۳.

ندارد اشتباهی در فلسفه وجود داشته باشد، اما وقتی به فیلسوف و آن کسی که این فلسفه را به‌کار می‌گیرد نگاه می‌کنیم، ممکن است در او اشتباه وجود داشته باشد.

مرحوم آقا که در آنجا فرموده‌اند: «فلاسفه در مقام پندارند!» ناظر به این است که چون دست همهٔ اینها از واقعیات کوتاه است و از نقطه‌نظر 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 ملاصدرا قبلا قائل به اصالةالماهية بود، ولی بعداً قضیه برایش روشن شد و اصالةالوجودی شد و برای اصالةالوجود دلیل آورد.[1]

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

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ٤٩.

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.

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:

کِی کند دانستن سرکنگبین *** دفع صفرا، ای نگار نازنین؟[1]

ما در همین بحث‌ها خیلی زیاد با آقا بحث داشتیم، یک بار آقا به من فرمودند: «آقاجان، حلوای تن‌تنانی، 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

---

[1] مثنوی طاقدیس، ملاّ احمد نراقی، ص ١٤.

کردم؛ یعنی اشتباه است که بگوید: «واقعیت همین است و غیر از این نیست!»

تلمیذ: آیا آن عینیّت خارجی‌ای که می‌بیند هم قابل اشتباه است یا نه، بلکه فقط استنباطش غلط است؟

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

تلمیذ: این اشعار شیخ محمود شبستری ظاهراً در حضور استادش بوده است. در مقدّمهٔ گلشن راز می‌گوید: «نامه‌ای از خراسان به تبریز رسید و سؤالاتی از محضر استاد پرسیده شد.» شبستری نیز در مجلس حاضر بوده است. استاد به ایشان حواله می‌دهد و می‌گوید: «تو جواب بده!» او نیز همین‌طور اتوماتیکی ـ مثل همان تفسیر سورهٔ توحید آقا

(مرحوم علاّمه طهرانی)[1] ـ جواب آن سؤالات را بیان می‌کند و وقتی که بیرون می‌آید، خودش بعداً تکمیل می‌کند.[2] لذا ممکن است کامل نباشد، ولی از استاد به او افاضه شده باشد.

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

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] رجوع شود به روح مجرد، ص ٢٠٦.

[2] گلشن راز، ص ١١ ـ ١٤.