



جلسه دهم: اسفار شهودی و اسفار عقلی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

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 می تواند شوائب و آثار و حقایق وجودی ناشی و متمشی از مقام علیت را ادراک کند.

کیفیت فناء معلول در علت خود

بناءً علیٰ 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 بی شائبه 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 می دهند: 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، جنبهٔ 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 وهلهٔ اول مطرح است این است که باید آن جهات مبعدهٔ بین انسان و پروردگار از بین برود. آن جهات عبارت‌اند از: جهت استقلال، انانیت، خودمحوری 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 همهٔ مصائب، به‌واسطهٔ 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؛ کآنّه 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 حدّ اقل در مقام تعقل و تفکر، حصه‌ای از وجود و آثار وجود را برای دیگران هم به حساب بیاورد - آن وقت دیگر آن حصار نمی‌تواند باعث شود که شادی‌ها و غم‌های دیگران را به خود مربوط نداند و فقط بقای خود را مدّ نظر داشته باشد.

بناءً على 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 شائبه‌ای از انانیت و استقلال در وجودش نماند. این سفر اول می‌شود.

بنابراین ما می‌بینیم بعضی‌ها 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 نزدیک‌اند، یعنی خودشان را به آن مرتبه‌ای که ما باید به واسطه سلوک عملی و مجاهدات و ریاضات برسیم، نزدیک کرده‌اند؛ چه با مجاهده و چه بدون مجاهده. آن مرتبه عبارت است از رسیدن به فطرت و آن حقیقت بی‌شائبه‌ای 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 تصرّفی بشود تا این رذائل و تعلقات از بین برود، بلکه خود آنها بر این مسئله مُقَدِّم بودند. البته راه دارد و نباید بی‌گذار به آب زد، چون گاهی اوقات به جای **(شَغَلْتَنَّا)**، شَدُّرُسْنَا

می شود!

اینها افرادی هستند که راه نرفته سالک اند، یعنی خود به خود به همان مسائل و نتایجی رسیده اند و می رسند و دارای آن حالتی هستند که یک سالک می خواهد با سلوک علمی و عملی خودش به آن نتایج برسد.

بنابراین در سلوکِ عملی من الخلق إلى الحق، هیچ راه و مرحله ای پیموده نمی شود إلا اینکه آن پرده و دیواری که موجب می شود انسان خودش را از حقیقت وجود و هستی جدا احساس کند، برداشته شود؛ و إلا انسان راهی نمی رود.

سیر اول عبارت است از ادراک هستی محض، ادراک حقیقت محض، ادراک عدم انانیت استقلالی، ادراک عدم تشخص صفات و اسماء و افعال بالاستقلال، 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» می گذاریم. پس اگر انسان جنبه 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 همه 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:

مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ *** وَ كُنْهَهُ فِي غَايَةِ

الْخَفَاءِ^۱

باید به آن غایة الخفاء برسد و کم‌کم مسئله اعرافیت و جنبه حقیقت و کنار گذاشتن مجازات اعتباریه اشياء، برای او یک حقیقت و جنبه عینی پیدا کند؛ نه اینکه فقط جنبه علمی محض داشته باشد. حالا ای کاش علمی باشد، ولی دیگر تخیلی نباشد! لذا سالک در این سفر می‌خواهد که خودش را به حقیقت هستی و وجود مطلق برساند، از أعراض و شوائب و آنچه مربوط به ماهیت او است

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹.

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 نمی‌توانیم 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 می‌رود و دیگر مقامِ وجوب و ضرورت می‌شود. آن شعر معروفی که می‌گوید:

می‌گفت در بیابان، رندی دُهل دریده *** عارف

خدا ندارد کو نیست آفریده^۱

به همین مسئله رسیدن به مقام هوهویت اشاره دارد. در آنجا امکان ذاتی از بین می‌رود؛ 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 نمی‌ماند تا متصف به امکان ذاتی بشود. بنابراین در آنجا مقام فناء و غناء و ضرورت و وجوب است.

^۱ اصطلاحات صوفیان مرآت عشاق، ص ۴۸۲.

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
أقصر 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 (لَا سَتَكْرَتْ مِنْ 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 دارند، و بعداً ماهیات را به ماهیات مجرد و ماده تقسیم کند، و شیء را به امکان یا ضرورت و وجوب

^۱سوره اعراف (۷) آیه ۱۸۸.

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 علّیت 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 و 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 لایشُدُّ عَنْ حِیْطَةِ شَیْءٍ؛ و این همان سفر اول سالک است که می‌خواهد خودش را به حقیقت وجود برساند و این مطالب را بالعیان با قلب خود ببیند و خودش را بالعیان از تعینات

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 همه اینها را از نظر فکری به آن حقیقت وجود ملحق می کند؛ ولی چیزی به حکیم اضافه نمی شود یا از او کم نمی شود، البته بی تأثیر هم نیست. او مثل شخصی است که نشسته است و

می خواهد از یک سری قواعد، به مطالب پی برد.

می گویند:

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: گاه 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 همین طور

بود که گفتی.

گفت: من الاغی ندیده‌ام؛ اما همین قدر که به

جاده نگاه کردم دیدم فقط از علف‌های این طرف

خورده شده است، ولی علف‌های طرف دیگر

همین طور مانده است؛ چون وقتی دارد می‌رود

بالآخره گاهی دو قدم می‌رود و از این طرف علف

می‌خورد و گاهی یک قدم دیگر می‌رود و از

آن طرف هم می‌خورد، ولی این فقط طرف چپ

را خورده است، پس آن طرف دیگر را نمی‌دیده

است، بنابراین فهمیدم که چشم راست ندارد. هم‌چنین معلوم بود که می‌لنگد؛ چون جاده گلی است و جای یکی از پاهایش زیاد فرو رفته است و جای پای دیگرش کم فرو رفته است، پس معلوم می‌شود که فشار به این طرف پایش آمده است. هم‌چنین من فهمیدم که گاه بارش کرده‌ای؛ چون در بعضی جاها ریخته و رفته است.

خلاصه، این پسر مدام کتک می‌خورد و می‌گفت: من الاغت را ندیده‌ام!

یا مثلاً کسی نشسته است و فقط می‌بیند که یک قاطر با بار گیلان و یک قاطر با بار سیب از اینجا رد می‌شود و آب هم از آن طرف می‌آید، با خودش می‌گوید 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 می‌رود و از آنجا می‌آورد، او دیگر وارد باغ شده است و نیازی به تعریف ندارد. 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

^۱ داستان‌های امثال، ذوالفقاری، ص ۶۰۷.

است و می‌گوید که باید این‌طور باشد.

فرق بین حکیم و عارف هم همین است.

عارف خودش را به حقیقت وجود می‌رساند و آن

واقعیت را با وجدانش لمس می‌کند؛ ولی حکیم

نشسته است و می‌گوید: «وجود، بسیط‌الحقیقة است

و اطلاق دارد و علت برای تعینات است. وجود

حقیقت محض است، به‌طوری‌که 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 لازمه‌اش این است که عکس و

صورتی نداشته باشد.» یعنی حکیم اگر خیلی هنر

کند فقط اینها را با آن واقعیت منطبق می‌کند، ولی

خودش تغییری نمی‌کند، اهواء و شهوات و غضبش

باقی است، خود محور است و همه دنیا را برای

خودش می‌خواهد.

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 می‌شود 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، می‌شود؛ 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 می‌گویید که «دو دو تا می‌شود

چهار تا»، این دیگر خیال نیست، بلکه علم است و

جنبه علمی دارد؛ یعنی از استحکام علمی برخوردار

است و جنبه تجردی‌اش خیلی قوی است و هیچ

جنبه صوری ندارد. به‌طور کلی آنچه جنبه صورت

و وهم ندارد، اگر خارجی باشد و جنبه صورت در

آن نباشد، به آن قضیه کلیه و علمیه می‌گویند و مسئله

و بحث آن یک بحث کلی و سعی است؛ اما اگر

جزئی باشد، به آن قضیه جزئی می‌گویند.

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 غَيْرُ مُكَلَّفٍ. آن‌وقت نحوه تکالیف هم انحاء وجود است، یعنی انسان به رتبه‌ای از کیفیت وجودی می‌رسد که در

آن رتبه حائز مقام خطاب می شود تا خداوند به او القای خطاب کند. البته این يك نقطه جنبه خاصی از وجود است که مثلاً شامل غیربالغ نمی شود یا راجع به آن طرف دنیا بحث نمی کند. دایره فقه فقط مربوط به اول پانزده سالگی است تا وقتی که بی هوش می شود؛ یعنی اگر پانزده سال هم در این دنیا بی هوش بود، دیگر فقه به او کاری ندارد، چون دیگر این شخص بی هوش و مرخص است و پرونده فقهی اش بسته شده است، و فقط با دیگران کار دارد که به او آب و غذا بدهند تا نمیرد. البته اگر از بی هوشی درآمد، دوباره پرونده فقهی اش باز می شود؛ اما اینکه حالا باید تکالیف این مدت را قضا کند یا نکند، دیگر بهمانند.

ولی فلسفه به دائره 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 می گنجد، در رتبه مادون فلسفه فعالیت می کند. اما فلسفه احکامی است که روی اصل وجود قرار می گیرد و در تعیینات وجود به نحو کلی است،

نه به نحو جزئی. از این نقطه نظر، فلسفه علم است و
تخیل نیست.

تفاوت فلسفه با مدرکات فیلسوف و

کتاب فلسفه

البته اینکه انسان به نتیجه می رسد یا نمی رسد،
مطلب دیگری است. اگر مقدمات و مطالب را
درست بچیند، به نتیجه می رسد. همان طوری 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
به واسطه عقل نظری - نه به واسطه 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 نمی نامیم،
بلکه اینها حکایت از فلسفه می کند؛ عیناً مثل این است
که نمی توانیم بگوییم که همه احکام این کتب مدونه و
همه آنچه مابین دفتین کتاب جواهر است همان ما أَنْزَلَ
الله است، چون ممکن است غیر ما أَنْزَلَ الله و حتی
خلاف ما أَنْزَلَ 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 أنزَلَ اللهُ است. ما أنزَلَ اللهُ 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 أنزَلَ اللهُ 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 مطلب را در بحث برهان پیدا کند، حتماً باید

^۱ رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۰۴.

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 ببینید 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 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

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۸ و ۹.

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 قضیهٔ اولیه و بدیهیه می‌شود. یعنی اگر همین مطلب با مکاشفات مکرر و پیوسته باشد به نحوی که در نحوه و کیفیت آنها ازالهٔ شک کند، این را به نحو بدیهی ادراک می‌کند. مثلاً اگر انسان واقعاً همین قضیهٔ 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 قضیهٔ 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 مسئلهٔ جن واقعیت دارد یا ندارد؟ اینکه دیگر واقعیت دارد و

جزء قضایای بدیهیه است و همه به طور کلی می‌دانیم که یک واقعیت به نام جن وجود دارد، و اگرچه خودمان ندیده باشیم، اما واقعیت 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 واقعیت دارد. بعد وقتی که این طور شد، ما از این آثار پی می‌بریم که از یک طرف 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، به جهت اینکه اگر ماده‌اش کثیف باشد مثل ما می‌شود و این حقایق و مطالب نمی‌تواند از او سر بزند. پس من حیث المجموع 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 می فهمد که با همین بدن مادی می شود در آن دنیا حشر پیدا کرد و می تواند 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 کرده اند.^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 عمر و شمشیر زد و این همان دستی است که الآن دست من است و این همان دستی است که در روز قیامت هم همین دست محشور می شود.^۲

اگر این دست با آن دستی که در روز قیامت محشور می شود تفاوت داشته باشد، پس این همان نیست و فرق می کند. البته حکما در این زمینه توجیهاتی دارند: «فِعْلِيَّةٌ

^۱ معاد شناسی، ج ۶، ص ۱۷۶ - ۲۶۱.

^۲ رجوع شود به معاد شناسی، ج ۶، ص ۸۱ - ۱۱۸.

الشیء بِصورتِهِ لِابْهَادَتِهِ» و «حَقِيقَةُ الشَّيْءِ بِصورتِهِ لِابْهَادَتِهِ»^۱ ولی ما در اینجا دیگر نیازی به این توجیحات نداریم، چون اصلاً بحث را روی اصل قضیه می‌بریم و می‌گوییم: اصلاً چه تنافی‌ای بین ماده و مجرد وجود دارد که وقتی آن عالم، عالم مجردات است، پس ابدان هم باید مجرد باشند و نباید جنبهٔ مادی داشته باشند؟! هیچ‌گونه تنافی‌ای بین آنها وجود ندارد.

بنابراین ممکن است تا به حال حکیمی ندیده باشید که در مطالبش و در تمام مراحل آن هیچ‌گونه اشکال و ایرادی نباشد. مگر همهٔ عرفا به مطلب و مرتبهٔ واقعی هر حرفی که زده‌اند واقعاً رسیده‌اند؟! چون همان‌طوری که عرض کردیم عرفا هم دارای مراتب مختلفی هستند. مگر همهٔ فتاویٰ فقها مطابق با واقع است؟! شاید از صد تا فتوا فقط سی تای آن مطابق با واقع باشد! در اغلب مسائل، به غیر از چند تا از ضروریات، با هم اختلاف دارند. شما به عروة نگاه کنید، می‌بینید که کمتر فرعی پیدا می‌شود

^۱ رجوع شود به العرشیة، صدر المتألهین، ص ۲۵۵؛ المبدأ و المعاد، صدر المتألهین، ص ۳۸۳؛ شرح المنظومة، ج ۵، ص ۳۳۳.

که حداقل یکی دو تا حاشیه بر آن نباشد؛ یکی می‌گوید احوط است، یکی می‌گوید واجب است، یکی می‌گوید مستحب است، یکی می‌گوید حرام است و یکی می‌گوید هیچ حکمی ندارد. یک مسئله نمی‌شود که هم واجب باشد و هم احوط! یا واجب است و یا احوط است و یا هیچ‌کدام. همه اینها به خاطر این است که آن واقعیت برای همه ملموس عینی نیست و آنها براساس ادراکاتشان حکم می‌کنند 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 می‌کند. 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 تعیین 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 جزئیة را هم بالإجمال - نه به تفصیل - داشته باشد؛ چون جهات جزئیة 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 بكر و خالد توجه نداریم. استاد: اینکه می گوئیم: «كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ»، صور جزئیة به نحو ابهام در آن هست، وإلاّ توجهان به دیوار و ماء که نیست، بلکه توجهان به جزئیاتی است که

^۱ رجوع شود به ص ۱۹۳.

يك‌نماینده و ممثلی از آن جزئیات درست می‌کنیم و به آن
«حیوان ناطق» می‌گوییم.

تلمیذ: بله، مقدمتاً 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، و إلاً

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 به‌سوی حق

می‌رود، مگر در عالم اسماء و صفات و افعال سیر

نمی‌کند؟

استاد: خیلی بالاجمال است؛ بالاجمال احاطه

علمی را در خودش می‌بیند، بالاجمال قدرت را

می‌بیند و.... همان‌طور که قبلاً عرض کردم،^۱ اول فناء ذاتی است و به تناسب آن، فناء اسماء و صفات و افعال پیدا می‌کند؛ یعنی آن فناء اسماء و صفات به آن سعه نیست، بلکه اجمالاً آن حالات و آن فناء‌هایی که پیدا می‌کند، خواهی نخواهی او را متبدل می‌کند؛ ولی به آن مرحله کمال نمی‌رسد و فقط اسم اعظم بر او تجلی می‌شود یا اسم قادر بر او تجلی می‌شود و او را در خودش فانی می‌کند و می‌فهمد که او قادری است که همه را در بر گرفته است. اما برای اینکه به خصوصیت آن قدرت برسد و بفهمد که چه‌طور و به چه نحو است، نباید غریبانه نگاه کند، بلکه باید داخل در بیت شود و بعد به آنچه در بیت می‌گذرد 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:

آقای بروجردی برای علامه طباطبائی پیغام فرستاده بود: «این افرادی که پیش ما می‌آیند

^۱ رجوع شود به ص ۱۸۴.

وجوهات حساب می‌کنند، به شرط صرف وجوهات در علوم اهل بیت 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 اهل بیت 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 واجب الوجود از راه آثار و دلیل *إِنِّي* و *لَمَّا* اثبات می‌شود و همه اینها علوم اهل بیت است که در قرآن هم آمده است: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾**^۱ و این برهان، برهان نظم است که در فلسفه اثبات می‌کنیم؛ یا عبارت: **﴿كَيْفَ يُسَدِّدُ عَلَيْكَ بِهَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟﴾**^۲ این برهان *إِنِّي* 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: **«الآن بیش از صد کتاب ضدّ اسلام نوشته شده است؛ اگر شما جواب یکی از آنها را بدهید، من**

^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.

درس 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 جنبه

مادی‌گری به خودش می‌گیرد و از آن جنبه

روحانیت و تجردی‌اش می‌افتد و خطر

بی‌سوادی و استیلای فلسفه غرب و مادی‌گری

(که اول در مصر آمد و بعد در این بلاد پیدا شد)

حوزه‌ها را دارد تهدید می‌کند و باید چاره‌ای پیدا

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این جریان رجوع شود به مه‌رتابان، ص ۱۰۳؛

مطلع انوار، ج ۱، ص ۱۸۵.

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.»

می‌گوید: «بنده سهم امام علیه السلام را ملک
شخصی خودم می‌دانم و از باب وساطت
نمی‌دانم؛ لذا راضی نیستم یک قران از ملک
شخصی من در این‌گونه مسائل صرف شود!»

خدا حافظ!« بلند می شود و به اندرونی می رود!
این قضیه راجع به آقا سید ابوالحسن بوده
است.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ