



جلسه سیزدهم: تعریف علم فلسفه (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُنتَجِبِينَ 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 براساس برهان و نظریات باشد،

عبارت است از همین انتقاش صور مظاهر وجود در

^۱ رجوع شود به ص ۱۲۹.

و عاء ذهن، به هر کیفیتی که نقش ببندد و به هر مقداری که نزدیک به واقع باشد، علی طاقه البشريّة؛ «برحسب طاقت بشری». به این «فلسفه» می گویند.

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 این طور گفته اند ما هم این نظریه را داشته باشیم، به این فلسفه نمی گویند؛ یا اینکه اگر انسان به واسطه ادله از روی ظواهر و دلایل غیر قطعی از نظر سند و یا دلالت، به مسئله ای گمان پیدا بکند، به این فلسفه نمی گویند.

کیفیت تمسک به اخبار آحاد در اصول

عقاید

شاید آن مطلبی که بعضی ها می گویند: «انسان در اصول عقاید نمی تواند 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

اگر ما بخواهیم نسبت به مسئله حجّیت اخبار بحث کنیم، از بحث اصلی فاصله می‌گیریم، و یادم می‌آید 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 می‌کند، همان‌طور که وثاقت و یا علم تفاوت پیدا می‌کند؟ من حیث المجموع برای هر موضوع و موردی به یک وثاقت مختصّ به خود نیاز داریم.^۱ وقتی کسی می‌آید و به شما می‌گوید: «الآن که می‌آمدم، دیدم که ماشینی تصادف کرد و یکی را کشت!» شما قول او را می‌پذیرید، به‌خاطر اینکه تصادف و تلف به واسطه تصادف، یک مسئله عادی است و خیلی مهم نیست. اما من باب‌مثال اگر به شما بگویم: «بیا در دادگاه شهادت بده که این شخصی که الآن تصادف کرده مُرده است»، آیا شما به‌صرف همین قول این یک نفر اکتفا می‌کنید؟ این‌طور که

^۱ رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹۴، تعلیقه.

نیست. وقتی که مقام، مقامِ شهادت است و قرار است یک نفر را به واسطهٔ شهادت شما اعدام کند 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 به‌عنوان 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؟ من باب‌مثال در جایی 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 پذیریم و به عنوان 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 حد همین فقه است، نمی‌توانیم بگوییم مسئله به همین کیفیتی است که او گفته است و بنا بر 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 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.

^۱ رجوع شود به الرجال، ابن غضائری، ص ۳۸؛ رجال النجاشی، ص ۵۶.

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 می توانیم

مجالی برای بحث داشته باشیم. اما مثلاً یک راوی در

یک مسئله توحیدی از امام علیه السلام سؤال کرده

است و حضرت طوری به او جواب می دهند که اصلاً

با آن معارفی که ما در دست داریم نمی سازد؛ در اینجا

حضرت بر طبق فهم آن شخص با او صحبت کرده

است، چون افراد مختلف اند. شما در عِلل نگاه کنید:

از امام رضا علیه السلام یا امام صادق علیه السلام

سؤال می کنند: «چرا نماز صبح را باید بلند

بخوانیم؟» حضرت می فرمایند: «به خاطر اینکه اگر

مثلاً در سجده باشی و هوا تاریک است، کسی به تو

لگد نزند!»^۲ آیا واقعاً علت بلند خواندن نماز صبح

این است که کسی به انسان لگد نزند؟! اینکه نیست

^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.»

^۲ عِلل الشرائع، ج ۱، ص ۲۶۳، با قدری اختلاف.

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 که اصلاً ایشان این‌طوری نگفته‌اند یا اصلاً زمینه این‌طوری نیست. خلاصه اینکه قرائن در اینجا دخالت بسیار زیادی دارند.

اینکه بارها عرض می‌کردم: «ظهور نوعی»

^۱ رجوع شود به المیزان، ج ۸، ص ۱۴۱؛ ج ۱۲، ۲۶۲؛ ج ۱۴، ص ۱۳۳.

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 «افقهیّت» پیش می‌آید. «ضبط» مسئله مهمی است؛ ولی اولین مسئله، افقهیّت است؛ یعنی چه کسی فهمش بالاتر است، چه کسی به امام علیه السّلام نزدیک‌تر است، چه کسی از امام علیه السّلام معارف را بیشتر تلقّی کرده است، چه کسی با جزئیات و ظرائف مطالب امام علیه السّلام سر و کار دارد؟ این قضیه مهم است. مسئله افقهیّت، از ضبط و تحفّظ و

^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.

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 فردیّه 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 روزنامهٔ اطلاعات گفت. مسؤل روزنامهٔ 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 تیلا مقاله‌ای نوشته و گفته است: «اینکه زن باید به‌اندازه نصف مرد ارث ببرد، در آن زمان درست بود، به‌خاطر اینکه شوهر نفقه زن را می‌داد و مخارج زن بر عهده مرد بود و لذا زن باید به‌اندازه نصف مرد ارث ببرد.»

اصلاً چه ربطی به قضیه نفقه دارد؟! مثلاً این حرف چه ربطی به آن دختر کوچکی دارد که هیچ‌کسی 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 نه‌اینکه به بیرون از منزل برود و کار کند، بلکه مثلاً زن در مزرعه یا باغی که مرد دارد، برود و کار کند به‌اندازه مرد ارث می‌برد و اگر کار نکند و شوهر نفقه‌اش را بدهد، به‌اندازه نصف مرد ارث می‌برد!»

اتفاقاً می‌گویند در همین نواحی خوزستان خود ما این‌طور مرسوم است که اصلاً مرد داخل

خانه می‌نشیند یا در قهوه‌خانه می‌نشیند و قلیان می‌کشد! 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 کرده‌اند؛ در حالی که پیغمبر حکم به تنصیف نکردند.

الحمدلله وقتی بعضی علما این حرف‌ها را بزنند، دیگر مسئله‌ای نیست و راه باز شده است و آن آقای روشن فکر بزرگوار هم فکر می‌کند و می‌گوید: «چون در این زمان زن‌ها کار می‌کنند 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 «نواوری» 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 ته مانده آنها را داریم می خوریم!

در این مسائل باید ملاکات را از خود روایات و از خود اهل بیت به دست بیاوریم تا براساس آن ملاکات، صحت و سقم روایات برای ما روشن شود. هم چنین باید موارد و خصوصیات ورود مسائل معارفی و اعتقادی ای که اخذ می کنیم برای ما روشن بشود که در چه زمینه ای بیان شده است.

تعریف شارح از علم فلسفه

به هر جهت، مطلبی که در اینجا عرض شد این است که فلسفه عبارت است از: تحقق و تنظیم نظم عالم هستی علی ما هو علیه با برهان، یعنی با مطالب یقینی. لذا اگر مطالبی به وسیله 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 نمی گویند. من باب مثال مجتهدی که مطالب را طوری فهمیده است که در رساله اش می نویسد: «کسی که قائل به وحدت وجود است مرتد و کافر و نجس است!» و شما از او تقلید کنید و به این مسئله پای بند بشوید، به این حکمت نمی گویند. اینها برای خودشان گفته اند، یا اگر هم

صحيح گفته‌اند، التزام به اينها را حکمت نمی‌گویند. حکمت عبارت است از اينکه: «انسان نظم عالم وجود را علی‌ماهو عليه بحسب الطاقة البشرية تنظيم کند.» این می‌شود فلسفه که البته خود مرحوم آخوند هم در شرح الهدایة الأثرية 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 عليه اطلاع پیدا می‌کند و حقیقت او برایش روشن می‌شود، بحسب الطاقة البشرية^۱.

بعد در آنجا می‌گوید که این حکمت بر دو

قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی.

^۱ شرح الهدایة الأثرية، 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 الطاقة البشرية.»

حکمت نظری یعنی انسان به حقیقت اشیاء

(حقیقت عالم وجود و موجود) علی‌ماهوعلیه اطلاع

پیدا بکند و صور برهانیّه این نسق در ذهن او قرار

بگیرد و نقش ببندد، علی حسب 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 می‌شود 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 علی‌ما هو علیه، 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 از بین بردن نقائص و خلل و رسیدن به آن وجود واجب‌الوجود و آن مبدأ فیاض و آن علة‌العلل و هستی‌بخش 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 ذائل نفسانی و اخلاقی و افعالی و کرداری خودش اطلاع پیدا می کند 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 می خواهد آنها را برای خود تحصیل کند تا آن وجودات خبیثه ای که در مرحله 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 سلسله علیت و معلولیت و هستی همه عالم و واجب الوجود است، و بحث دوم راجع به آن خصوصیات و علمی است که انسان به واسطه آنها می تواند 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 علی‌ماهوعلیه علی حَسَب الطَّاقَةِ البَشَرِيَّةِ.^۱

عدم تأثیر حکمت نظری در استکمال نفس

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 علی‌ماهی‌علیها»، 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 تنظیمِ عالم را در

^۱ شرح الهدایة الأثیرية، ص ۷.

وجود خودش احساس کند.

اما این عبارت: «و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین، لا أخذاً بالظنّ و التّقلید» راجع به حکمت نظری است و با عرفان و شهود کاری ندارد. عارف هیچ وقت خدا را با برهان نمی شناسد، بلکه همیشه با شهود و وجدان به خدا می رسد. عبارت «بالبراهین، لا أخذاً بالظنّ و التّقلید» در مقام اخذ تنظیم نظم حقیقت هستی بر اساس مقدمات برهانیه است، نه بر اساس ظن و تقلید.

بنابراین ما تردید و خلجانی بین این دو عبارت احساس می کنیم؛ 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 پیموده اند.

تلمیذ: حکمت عملی متوقف بر حکمت نظری است؛ چون تا کسی حکمت نظری نداشته باشد، نمی تواند بگوید موقف من چیست.

استاد: اینها با همدیگر تفاوت دارند و بحثش بعداً می آید. بعضی ها 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 مفاصد اخلاقی انسان، تا بعداً در صدد رفع آنها بربیاید. 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 برآییم: «كَفَى بِالْمَرْءِ شُغْلًا بِعَيْهِ

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 امضاء کند و اصلاً سواد ندارد تا آن کسی که بالاتر است، همه در مقام حکمت عملی هستند؛ یعنی به‌واسطه از بین بردن اخلاق سیئه و جایگزینی اخلاق حسنه و اخلاق روحانیین به جای اخلاق سیئه و به‌واسطه «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»،^۲ آن نتیجه و آثار تَخَلَّقَ به اخلاق‌الله برای انسان حاصل می‌شود 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

^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)

^۲ مفاتیح الغیب (تفسیر الرازی)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹؛ الکلمات المکنونة، ص ۲۸۷.

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 کما هوعلیه
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 مرحله‌ای از تجرد قرار دارد؟ آیا ملك
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 می ماند و بعد از آن فقط نور محض
می ماند. این مراحل تجردی است که برای انسان پیدا
می شود 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 آمده اند و بحث و

تحقیق کرده‌اند، ولی وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم که اینها هنوز اول راه هستند. پس چه شد؟ البته اینها داعی می‌شوند و انسان را حرکت می‌دهند، اما به هیچ وجه موجب استکمال نیستند.

من اسم نمی‌برم ولی می‌دیدم که یکی از افرادی که از نقطه نظر تعمق در مسائل فلسفی در رتبه شاخصین در این عصر قرار دارد، در بدیهی‌ترین 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، نمی‌تواند به مسائلی اطلاع پیدا کند و اشتغال بورزد و وارد بشود که جنبه فعلیت، از الزم لوازم و اوجب واجبات ورود در این مسائل است. اینها چون در حکمت عملی متوقف شده‌اند، هنوز این مسئله را نمی‌فهمند و نمی‌دانند که پرداختن به مسائل اجتماعی و مسائل ولائی و مسائلی که مربوط به أعراض و دماء و نفوس است، استعداد و قابلیت مافوق طاقت بشری می‌خواهد؛ لذا می‌روند و گرفتار می‌شوند! حتی

راجع به علم اخلاق هم کتاب نوشته‌اند، اما این مطلب به جانشان ننشسته است و وقتی به جان ننشیند، 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 می‌کنند.

این معنای حکمتی که در اینجا می‌فهمیم، به يك عبارت می‌فرمایند: «الحكمةُ صيرورةُ الإنسانِ عالمًا عقليًا مضاهيًا (مشابهًا) للعالمِ العينيِّ» و به عبارت دیگر می‌فرمایند: «الحكمةُ التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ» و به عبارت‌های 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 بر وفق تعینات خارجی؛ یعنی اگر آنچه در عالم از اجناس و انواع و فصول بکیفیتها علی‌ماهی علیها وجود دارد، به‌عنوان صور علمیّه در ذهن نقش ببندد، این التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ می‌شود. التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ یعنی صور علمیّه‌ای بر وزان اشراف وجود پروردگار بر جنبه وجودی این اشیاء و نشئت این اشیاء از وجود پروردگار، در

يك حكيم وجود دارد؛ یعنی صور علمیه‌ای در ذهن او نقش بسته است که در وجود پروردگار به‌عنوان صور عینیه و علم حضوری و بعینها و بتعینها و بصورها العینیّه حضور دارد، پس او متشبّه به إله است. البته علی الطّاقة البشريّة، یعنی نمی‌توانیم بگوییم هر کسی می‌تواند به این مرحله برسد، نه‌اینکه 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 می فرمایند: «تنظیم امور بر کلّ عالم هستی علی ما هو علیه.» لذا فرقی بین حکیم واقعی و حکمت نمی گذاشتیم.

اما چون ما در مقام معلولی و خَلقی قرار داریم، لذا رسیدن به واقعیّت و حقیقت عالم هستی و حقیقت وجود و ادراک آن کما هو علیه، برای کسی که خودش به قیود موجودیّت مقید است، تقریباً محال است؛ همان طور که مرحوم حاجی هم می فرماید:

مفهومُه من أعرَفِ الأشياءِ *** و كنهُه فی غایة

الخفاء^۱

یعنی کنه وجود در عالم خفاء است. لذا در اینجا عرض کردم که ما می توانیم خودمان را به آن حقیقت

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹.

و واقعیت وجود نزدیک کنیم. البته این مطلبی که عرض کردم، به وسیلهٔ براهین به این نتیجه رسیدیم. من باب مثال 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 می شود، چون اینجا دیگر مقام انکشاف و شهود است؛ یعنی در حکمت نظری «علی حسب الطّاقة البشريّة» بحث می شود، اما در حکمت عملی و شهودی و وجدانی دیگر «علی حسب الطّاقة البشريّة» معنا ندارد، چون واقعاً رسیدن به حقیقت هستی، یا علی ماهی علیها هست یا نیست. اگر علی ماهی علیها هست، خوب واقعیت است و اگر نیست، ما باید علی ماهی علیها را برداریم و بعد «علی حسب الطّاقة البشريّة» درست می شود، 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 او علیه احساس کند. این می شود «علی حسب الطّاقة البشريّة».

گفت: «هر چه پول بدهی آتش می خوری!»^۱ یعنی به هر

^۱ امثال و حکم، دهخدا، ج ۴، ص ۱۹۱۹.

مقداری که زحمت بکشی و برای شما کشف حجاب بشود، به همان مقدار برای شما از حقیقت عالم هستی چهره برداشته می شود.

آن حقیقت جلوه کرده است و شما می توانید بگویید که حقایق مختلفی افاضه شده است؛ ولی لازم نیست هر کسی به همه آن حقایق برسد، حتی پیغمبر اکرم هم نمی رسد. 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 تا به حال نرسیده است و هیچ وقت 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، هر چه بگذرد *إلی ما لایتناهی حدیقفی ندارد*. این می شود «علی حسب الطّاقة البشريّة». یعنی هر کسی آن حقیقت را براساس ظرف وجودی خودش، نه کم و نه زیاد، از نقطه نظر سیر عرضی و بر حسب وسعش ادراک می کند.

مثلاً در اینجا يك ديگ حلوا است، بچه به اندازه
يك نعلبکی از این حلوا می خورد و شما به اندازه يك
بشقاب می خورید؛ 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
البشریّة 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 عبارتها
است، به خاطر خلط بین حکمت شهودی و حکمت
نظری است و مسئله مهمی هم نیست.

معنای «التشبه بالإله» در تعریف حکمت

عملی

«التشبه بالإله» در حکمت نظری بیان شد؛ اما
يك «التشبه 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

می شود و همان عمرو می شود و همان بکر می شود،
یعنی داخل زید می رود و زید را می گیرد و داخل
خودش می آورد و آن را ممزوج و هضم می کند و از
هضم رابعش هم می گذراند. یعنی اگر بگویند: زید
کجا است؟ می گوید: زید در من است. می گویند: 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 می‌توانند به مقام فناء برسند. فناء ذاتی مافوق احدیت است؛ چون فناء احدیت مقام اسم است و هنوز بین اسم و ذات فرق و فاصله است.

من قبلاً این‌طور تقسیم کرده بودم: مقام فعل، مقام صفت، مقام ذات و بعد از آن، مقام انیت. مقام انیت 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، علمِ واحد است و قدرت، قدرتِ واحد است.
مثلاً یک نفر هارتل سیصد کیلویی برمی دارد
و یک نفر دیگر دو کیلویی برمی دارد، ولی همه یک
فعل است که دارد انجام می شود، 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 کفه اش سنگین می شود و گاهی اوقات آن
کفه اش سنگین می شود. آیا شما می توانید بگویید که
دو تا ترازو در اینجا وجود دارد؟ نه خیر، یک ترازو
است که گاهی این طرف سنگین می شود و پایین
می رود و آن طرف بالا می آید، و گاهی آن طرف
سنگین می شود و این طرف بالا می آید. 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 می بینید، و ظهور دیگر این است که آن طرف
را پایین و این طرف را بالا می بینید. این یعنی توحید
صفاتی یا فناء صفاتی.

مرحله سوم: فناء در اسم است. این مرحله

بسیار دقیق است. اسم یعنی آن نفوسی که تشخیصات 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، می‌گویید زید این کار را انجام می‌دهد و عمرو آن کار را انجام می‌دهد. یعنی ما یک اسم برای این وجود گذاشتیم که عبارت است از «ظهور به نحو اطلاق»، و از آن ظهور، صفت به وجود می‌آید و از آن صفت، فعل به وجود می‌آید. سالک همه آن ظهورات را یکی می‌بیند.

ما در مورد پروردگار این طور می‌گوییم: عالم و حیّ و قادر اسماء او هستند و از این سه اسم، صفات جمالیه به وجود می‌آید، رحمانیت و رحیمیت به وجود می‌آید، خلق و اماته به وجود می‌آید و... از اسم قادر، صفاتی به وجود می‌آیند که جنبه قهریت دارند؛ چون اسم قادر دو قسم می‌شود: قدرت بر جمال و قدرت بر جلال. از اسم عالم، صفاتی به وجود می‌آیند که جنبه علمیت و تجردی دارند. از اسم حیّ پروردگار که منشأ برای دو اسم دیگر است،

صفاتى به وجود مى آیند که جنبه حیات دارند. سالک همه این اسماء را یکی مى بیند. این مرحله، فناء در اسم است؛ ولی هنوز مرحله ذات باقى مانده است.

مرحله چهارم: فناء ذات است و این مقام،

مقام أخفی است و کسی به آن نمى رسد؛ و إلا 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 مى بینید.

مرحله تعین ذات که به آن مقام انیت و تعین

و تشخیص مى گویند، مقامی است که هر کسی نمى تواند در آن فانی شود و آنهایی هم که فانی مى شوند، فعلاً سفر اولشان تمام شده است و حالا باید دید که سه سفر دیگر را چه مى کنند. این مى شود «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 مى خواهیم اشاره کنیم؟ ما حتى نمى توانیم به خودمان اشاره کنیم! بله، مى توانیم

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

علمی‌هٔ حسن و حسین و زید و بکر و عمرو در ذهن

عارف بیاید، بلکه این است که عارف به عینیت اشیا،

تعین پیدا می‌کند، آن وقت تشبّه به إله حقیقی حاصل

می‌شود؛ یعنی همان طوری که کلّ عالم هستی در وجود

پروردگار به نحو 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 همان طور که فرمودید، همراه با تنزل در قوس نزولی، الآن که اینجا آمده است دستش از همه آنها کوتاه شده و همه را فراموش کرده و حالت نسیان بر او غالب شده است، آیا می تواند دوباره به همان عوالم قبلی خودش برسد؟

استاد: می توانیم بگوییم که مطالب شما مجموعه ای از مطالب صحیح و بعضی از خلطها است.

مطلب صحیحش این است که انسان هیچ چیزی را به دست نمی آورد؛ بلکه آنچه کسب می کند از وجود خودش است و تذکری برای آن مقام فناء و محو و اجمالی است که در آنجا بوده است.

اما نکته ای که در اینجا به نظر می رسد این است که این تذکر، در مقام تفصیل است؛ یعنی انسان به واسطه کمال و سعه ای که پیدا می کند، آن استعدادی را که با خودش می آورد به فعلیت می رساند. این فعلیت یعنی تفصیل؛ یعنی آنچه به نحو اجمال در او بود و هرچه می گشت 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 نمی‌آید! نه، آنجا این طور 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 دفعه اول برخورد می‌کند، گویا ده سال است که او را می‌شناسد و با هم رفیق‌اند. این به خاطر این است که یک سری 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 هوهوئیّت و تعین به همهٔ مادون اشاره می‌کند و خیلی عجیب می‌گوید:

۱. *** و كُلُّهُمْ عَن سَبِقِ مَعْنَايَ دَائِرٍ *** بدائرتی

أَوْ وَارِدٌ مِنْ شَرِيعَتِي

٢. *** وَاِنِّي وَاِنْ كُنْتُ ابْنُ آدَمَ صَوْرَةً *** فَلَ فِيهِ

مَعْنَى شَاهِدٌ بِأُبُوتِي

٣. *** وَنَفْسِي عَلَى حَجَرِ التَّجَلَّى بُرِّشِدَهَا ***

تَجَلَّتْ وَفِي حَجَرِ التَّجَلَّى تَرَبَّتْ

٤. *** وَفِي الْمَهْدِ حَزْبِي الْأَنْبِيَاءِ وَفِي عَنَا ***

صَرِي لَوْحِي الْمَحْفُوظِ وَالْفَتْحُ سُورَتِي

٥. *** وَقَبْلَ فِصَالِي دُونَ تَكْلِيفِ ظَاهِرِي ***

خَتَمْتُ بِشَرْعِي الْمَوْضُحِي كُلَّ شَرْعَةٍ

٦. *** فَيَمُنُّ الدُّعَاةِ السَّابِقِينَ إِلَيَّ فِي *** يَمِينِي وَ

يُسِرُّ الْأَحْقِينَ بِيَسْرَتِي

٧. *** وَلَوْلَايَ لَمْ يُوجَدْ وَجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ *** شُهُودٌ

وَلَمْ تُعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّةِ

٨. *** فَلَا حَيَّ إِلَّا مِنْ حَيَاتِي حَيَاتِهِ *** وَطَوْعُ

مَرَادِي كُلِّ نَفْسٍ مُرِيدَةٍ

٩. *** وَلَا قَائِلٌ إِلَّا بِلَفْظِي مُحَدَّثٌ *** وَلَا نَاطِرٌ

إِلَّا بِنَاطِرِ مُقَلَّتِي

١٠. *** وَلَا مُنْصِتٌ إِلَّا بِسَمْعِي سَامِعٌ *** وَلَا

بَاطِشٌ إِلَّا بِأُزْلِ وَ شِدَّتِي

۱۱. *** و لا ناطقٌ غیری و لا ناظرٌ *** و لا

سمیعٌ سِوائی من جمیعِ خلیقتی^۱

می گوید: اگر من نبودم اصلاً وجودی نبود!

این خلائق همه سخنگوی من هستند و وقتی نگاه

^۱ دیوان ابن فارض، ص ۷۳. امام شناسی، ج ۵، ص ۱۰۲:

«(۱) و همه انبیاء به واسطه حقیقت وجودیه من، به دور وجود من در گردش

هستند یا وارد و سیراب از مشرب و شریعت من هستند.»

(۲) و من اگرچه پسر آدم هستم از جهت صورت، ولیکن در من معنا و حقیقتی است که گواهی می دهد که پدر او می باشم.

(۳) و نفس من که در ممنوعیت از تجلیات و ظهورات اسمائیه و صفاتیه حق قرار داشت، در اثر هدایت حق تجلی کرد، و نفس من در دامن تجلیات و ظهورات اسمائیه و صفاتیه تربیت یافت و رشد و نمو کرد.

(۴) و در گاهواره، حزب من پیمبران بودند؛ و در عناصر من لوح محفوظ من بود؛ و فتح و گشایش، سوره من بود.

(۵) و قبل از آنکه از شیر گرفته شوم، بدون تکلیف ظاهر من، من با منهاج و شرع خود که برای من روشن کننده و واضح کننده بود، هر شریعتی را ختم کردم و به پایان رسانیدم.

(۶) پس یمن و برکت داعیان و رهبران الهی که قبل از من بودند، در دست راست من بود، و آسانی و سهولت داعیان و رهبران به سوی خدا که بعد از من می آیند و ملحق می شوند، در دست چپ من است.

(۷) و اگر من نبودم اصلاً وجودی موجود نمی شد، و شهودی هویدا نبود؛ و هیچ عهد و پیمانی در ذمه ای شناخته نبود!

(۸) پس هیچ زنده و جاننداری نیست مگر آنکه حیات او از حیات من است؛ و هر نفس صاحب اراده و مقصود، در تحت اطاعت و انقیاد اراده من است!

(۹) و بنابراین هیچ گوینده ای نیست مگر آنکه با الفاظ و عبارات من سخن می گوید، و هیچ بیننده ای نیست مگر آنکه با مردمک چشم من می بیند!

(۱۰) و هیچ [ساکتی] نیست مگر آنکه با گوش من می شنود، و هیچ گیرنده ای نیست مگر آنکه با صولت و قدرت من می گیرد!

(۱۱) در همه 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!)»

می‌کند و می‌بینند، نور چشم آنها از من است و با چشم من می‌بینند! و هر کسی که قدرتی دارد و عملی انجام می‌دهد، به وسیله آن قدرتی است که من به او افاضه کرده‌ام! در جمیع خلایق 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

«الحکمةُ صیورَةُ الإنسانِ عالمًا عقليًّا مُضاهيًّا للعالمِ العينيِّ» یا «الحکمةُ التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ» استفاده می‌شود.

اینها شطحیات نیست! فرق شطحیات با این

عبارات، اولاً در خام‌بودن و پختگی است؛ شطحیات

معلوم است که عبارات خامی است، اما این اشعار

ابن‌فارض یا عبارت «سبحانی ما أعظم شأنی» عبارات

پخته‌ای است. البته هر کسی نمی‌تواند این را بفهمد.

ثانیاً در اینجا خود این عبارات در رتبه‌گوینده‌آن

است، ولی شطحیات در رتبه‌گوینده نیست. ثالثاً هم‌ه

شطحات 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 هوهوئیت،

حکمی ندارد.

استاد: خود خدا هم در مقام هوهوئیت مخفی

است؛ پس چه حکمی داشته باشد؟! ولی ما در

هوهوئیت نیستیم و از کثرت بدمان نمی‌آید.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۱.

^۲ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۵۲.