درس چهارصد و شصت و هشتم

بررسی تفاوت دیدگاه فلاسفه و عرفا در مسئلهٔ معرفت به واجب الوجود و حقایق اشیاء (۱)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل (١٣).

فی أنَّ حقائقَ الأشیاءِ أی الأمورُ الغیرُ المُمتنعةُ بِالذات یُمکِن أن تکونَ معلومةً لِلبَشَر.[1]

در این فصل بحث راجع به کیفیت ادراک و حضور مدرک در مدرِک به‌نحو علم حصولی یا به‌نحو علم حضوری است که مساوی با شهود و وجدان است. راجع به کیفیت معرفت و شناخت نسبت به حقایق و اشیاء خارجیه ـ چه واجب الوجود و چه ممکن الوجود ـ خیلی معرکهٔ آراء هست. در مسئلهٔ واجب الوجود صحبت در این است که آیا معلول می‌تواند به ماهیت علت پی ببرد و برسد و آیا آن حیثیت ضعف و نقصان در معلول مانع از وصول به کُنه و ذات علت می‌شود یا نه. امکان وصول معلول به علت وجود ندارد

عدم امکان وصول معلول به علت بنا بر نظر فلاسفه

اختلاف بین فلاسفه و عرفا در این مسئله بر سر

---

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۸۸.

همین قضیه است. فلاسفه معتقد هستند بر اینکه در ذات باری به‌واسطهٔ اختلاف در مرتبهٔ وجود ـ شدتاً و ضعفاً، قوتاً و استعداداً و فعلیتاً ـ امکان وصول معلول به علت وجود ندارد. حتی بنا بر نظریهٔ تشکیک در وجود و وحدت وجود این اشکال در میان فلاسفه باقی می‌ماند چنان‌که اشخاصی مانند صدرالمتألهین در غیر از بحث علیت و معلولیت در بسیاری از موارد نسبت به این قضیه اعتراف کرده است و اختلاف مرحوم کمپانی با مرحوم سید احمد بر سر همین قضیه است و ـ تا جایی که در خاطرم هست ـ مرحوم حکیم زنوزی و حکیم ملانوری در بعضی از رسائلشان نسبت به این مطلب اعتراف کرده‌اند ولی حکیم ملانوری در بعضی از رسائل دیگر که رساله‌ای در وجود است ظاهراً قول عرفا را در آنجا پذیرفتند.

صحبت در این است که اختلاف مرتبهٔ وجود که مقتضاء تشکیک در وجود است موجب تمایز ماهوی در ذات ممکن نسبت به ذات واجب است و این تمایز موجب می‌شود که معلول مانعی برای وصول به کنه ذات علت بر سر راه خود بیابد و دایرهٔ ضیقِ

ممکن و معلول او را از رسیدن مرتبهٔ علیا بنا بر نظریهٔ تشکیک در وجود باز دارد.

دیدگاه عرفا در مورد تشکیک در وجود

عرفا در مقابل این مطلب ـ به‌خصوص محی‌الدین ـ وصول معلول را به علت از نقطه‌نظر نقصان و ضعف در هویت معلول غیر ممکن می‌دانند. یعنی معلول با وجود حیثیت معلولیت و امکان و رتبهٔ اضعفش امکان ندارد که بتواند به آن مرتبهٔ علیا که مرتبهٔ علت است اشراف پیدا کند و این مسئلهٔ بدیهی است ولی از آنجا که عرفا مسئلهٔ تشکیک در وجود را به یک معنای دیگری تفسیر می‌کنند و تشکیک در وجود را به عوارض مترتبهٔ بر وجود که به شکل اعیان خارجی در مراتب مختلف وجود ظاهر می‌شود می‌دانند لذا معرفت و علم را لازمهٔ ذاتی خود وجود می‌دانند و چون اعیان خارجی حصصی از وجود در مراتب مختلف هستند بنابراین مسئلهٔ علم به نفس الوجود آن اعیان خارجی برمی‌گردد. دقت کنید آنها بر کجا دست می‌گذارند و از کجا می‌خواهند وارد مطلب بشوند!

اگر ما مسئلهٔ شناخت را متوقف بر حیثیت رتبی

اعیان خارجی بدانیم، اشکال فلاسفه وارد است چون اشیاء خارجی و اعیان خارجی بر اختلاف مراتب وجودی که دارند یکی مافوق دیگری و یکی مادون دیگری است؛ آن که مافوق است بر حدود وجودی آن معلول خود یا آنچه که در تحت اشراف او قرار دارد معرفت و عرفان و شناخت دارد. اگر یک مثالی بخواهیم بزنیم باید بگوییم: این کتابی که الآن در اینجا هست از این صفحه تا این صفحه حدود چهل یا سی سانت ابعاد این کتاب را تشکیل می‌دهد. اگر ما ابعاد کمّی این سطح تعلیمی این کتاب را درنظر بگیریم این یک بُعد سی در سی الآن برای این کتاب رسم می‌شود و می‌توانیم از این خط درنظر بگیریم تا این خط می‌شود فرض کنید ۲۵ سانت می‌شود، باز یک سطح تعلیمی در ابعاد ۲۵ در ۲۵ ما برای این کتاب ترسیم کردیم. دوباره می‌توانیم سراغ خط بعد برویم؛ این ابعاد کمتر می‌شود. پنجاه یا صدتا کمّ می‌توانیم به‌صورت سطح تعلیمی برای این کتاب تصویر کنیم. هرکدام از این کم‌ها و این اعراض بر آن اعراض مادون خود اشراف دارند. بنابراین این سی سانت بر این ۲۵ سانت و بیست سانت و هجده

سانت و پانزده سانت و ده سانت همین‌طور مدام این سطح‌ها کم بشود و این خطوط تقلیل پیدا کند اشراف دارد ولی این کم‌هایی که در درون این سی سانت و در درون این سطح کتاب قرار دارند نمی‌توانند بر این سطح بالاتر خود اشراف پیدا کنند تا چه برسد به اینکه بخواهند بر تمام سطح کتاب اینها اشراف پیدا کنند.

منشأ اختلاف بین عرفا و فلاسفه در کیفیت شناخت وجود

اشکالی که در اینجا به‌نظر می‌رسد و در این نکته ظاهراً هنوز مطلب به این صورت مبهم باقی مانده این است که اختلافی که بین عرفا و فلاسفه در کیفیت شناخت هست به عوارض تالی بر وجود برمی‌گردد نه به نفس الوجود این نکته در اینجا ناگفته مانده است. لذا هم عرفا و هم فلاسفه در هردو مسئله خود را محق می‌بینند. عارف وقتی نسبت به حقیقت وجود نگاه شهودی می‌کند آن حقیقت وجود را به علم حضوری ادراک می‌کند و نمی‌تواند این را رد کند و کنار بگذارد وقتی که یک حقیقت وجودی، صرف‌نظر از قوالب و تعینات، به کنه و حاق وجود نظر می‌اندازد پس در واقع این وجود است که بر

خود وجود دارد اشراف پیدا می‌کند. همان‌طور که خود ما در مقام تأمل در نفس وقتی که به ذات خود مراجعه می‌کنیم خود را به صفات و به غرائزی می‌یابیم یعنی نفس خصوصیات خود را در درون خود جستجو می‌کند و به ذات خود پی‌می‌برد به صفات و به غرائز خود پی‌می‌برد همین‌طور در مکتب شناخت نزد عرفا، وجود است که به خود و به ذات خود اطلاع پیدا می‌کند نه ماهیت، ماهیت که تعین در وجود است نمی‌تواند هیچ‌گاه بر ذات خود که آن وجود منبسط است اشراف پیدا کند و حق هم با اینهاست و مسئله هم همین‌طور است. اشکال فلاسفه به همین‌جا می‌خورد؛ آنها می‌گویند که چطور ممکن است یک ماهیتی که در مرتبهٔ اضعف از یک ماهیت مافوق قرار دارد بتواند نسبت به آن ماهیت مافوق اشراف پیدا بکند تا چه برسد به واجب الوجود که ماهیت ندارد و ماهیتُه إنّیته.

ولی حل مسئله در اینجا به این نحو است که گرچه ماهیت و حدود وجودی او در مرتبهٔ مافوق خود ـ تا چه برسد به واجب الوجود که بحث در آنجاست ـ ممکن است بسیار ضعیف‌تر باشد ولی

باید دید که شناخت به چه برمی‌گردد؛ آیا شناخت به خود وجود برمی‌گردد یا به عوارض وجود؟ یعنی آیا مسئلهٔ علم و معرفت و شناخت به حدود وجودی برمی‌گردد که آن حدود وجودی عبارت از صور ممکنه است؛ چه به‌صورت مبدعات و یا به‌صورت غیر مبدعات که در عالم خارج و در عالم اعیان است؟! یا به آن حصهٔ وجودی که در ممکنات است برمی‌گردد؟!

عدم تفاوت حصهٔ وجودی در یک ممکن با حقیقت وجودی در ذات باری

حصهٔ وجودی در یک ممکن با حقیقت وجودی در ذات باری که تفاوت نمی‌کند. وقتی که تشکیک در وجود را نه به معنای تمایز ماحی در وجود بدانیم بلکه به معنای اشتداد و ضعف در مراتب وجودی بدانیم پس اشتداد و ضعف در ماهیت رفته است نه در نفس وجود.

من‌باب‌مثال این خطی که الآن اینجا من ترسیم می‌کنم و کتاب را به سی سانت در سی سانت طول و عرض درنظر می‌گیریم این خط نسبت به خط مادون خود اشراف دارد و خط مادون نسبت به آن خط و کمّ متصل قارّ الذات برای مافوق خود اشراف

ندارد و این اشراف نداشتن و عدم شناخت به قصور در ماهیت آن خطّ اقصر از آن خط و کمّ اطول برمی‌گردد اما در خود خط و کمّ بودن که دیگر ما نمی‌توانیم بگوییم که این نسبت به این اشراف ندارد. چه این خط بزرگ‌تر و اطول نسبت به این کم باشد یااینکه مساوی باشد یااینکه خط بعد نسبت به خط قبل اقصر باشد، هردوی اینها خط است و هردوی اینها کمّ است و هردوی اینها یک ذات است.

معرفت و شناخت در آنجایی مانع است که این معرفت و شناخت به حدود ماهوی اعیان خارجی برگردد، اینجا اشکال پیش می‌آید. اشکالی که فلاسفه در اینجا کرده‌اند به اینجا برمی‌گردد. البته در اینجا این‌طوری که مطرح شده و مرحوم صدرالمتألهین بیان کردند، ایشان به یک قسم دیگری کلام عرفا را بیان کردند و ایشان ایرادی که عرفا بر اینها وارد می‌کنند به یک قسم دیگری بیان می‌کنند که الآن به آن قسم می‌رسیم که چگونه عرفا بر فلاسفه ایراد وارد کردند و فلاسفه چطور خواسته‌اند از عهدهٔ این ایراد و اشکال بربیایند.

پس اشکال و ایرادی که در مسئلهٔ تشکیک در وجود هست این است که اگر ما معرفت و شناخت را بر حدود وجودی اعیان خارجی بدانیم خب این اشکال عرفا وارد است یعنی می‌گویند که شما چطور این مطلب را مطرح می‌کنید؟ فلاسفه می‌گویند که نمی‌توانیم به ذات باری پی‌ببریم، حق با اینهاست زیرا معلول از نقطه‌نظر قصور در حدود ماهوی و وجودی خود هیچ‌وقت نمی‌تواند به ذات علت که اقوای از اوست و علیا بالنسبه به اوست پی‌ببرد. همان‌طوری‌که یک سطحی که بیست سانت در بیست سانت ابعاد اوست نمی‌تواند به سطحی که اطول و اوسع از اوست اشراف پیدا کند و لا بالعکس، این مسئله درست است ولی صحبت در این است که حدود ماهوی وجود به‌عنوان منبع و منشأ و مبدأ برای معرفت و شناخت نیستند.

تفاوت سعهٔ در ادراک و نفس ادراک

بله از نقطه‌نظر سعهٔ وجودی و سعهٔ ادراک تفاوت پیدا می‌کنند. بین سعهٔ در ادراک و نفس ادراک مطلب فرق می‌کند. فرض کنید در روایات

داریم که امام علیه‌السّلام می‌فرماید: کسی که این کار را انجام بدهد در بهشت با ماست یا در فلان منزل با ماست یا مصاحب با ماست یا جار با ماست یااینکه کسی که در راه خدا شهید بشود و چه بشود مقامش با اولیاست و با ائمه علیهم‌السّلام است. خب واقعاً کسی که در راه خدا شهید می‌شوند مثلاً همین شهدایی که در کربلا بودند، آیا اینها مقامشان با امام حسین علیه‌السّلام یکی است؟! کجا یکی است! آن امام است این شهید است، درست است جای آنها هم در اعلیٰ علیّین است ولی آیا از نظر سعهٔ وجودی و میزان ظرفیت وجودی که هویت شخصی و ذات یک شخص را تشکیل می‌دهد، بین سیدالشهدا و افرادی که هستند تفاوت نیست؟! پس همهٔ آنها به‌اندازهٔ امام حسین هستند پس چرا او به مقام شفاعت کبریٰ رسیده و بقیه نرسیده‌اند؟! چرا هرکدام از اینها دارای مرتبه هستند؟! خود اینها در مراتب خودشان اختلاف دارند. فرض کنید بین حبیب و بین شخص دیگر اختلاف هست؛ حبیب دارای مقامی است که دیگری نیست.

مقام شهادت اینها را به یک مرتبه در استجلاب انوار الهی و فیوضات الهی می‌رساند ولی آن فیوضات الهی برحسب سعه و محدودیت ظرف هر کسی متفاوت است. الآن این لیوانی که در دست من هست با این شیشه‌ای که در دست من هست هردو آب دارند منتها این چند برابر این آب دارد. خود این ماده یکی است ولی سعه و ظرفیت آن عین وجودی خارجی آنها تفاوت می‌کند.

روی این جهت وقتی که یک وجود قاصری را نسبت به یک وجود عالی درنظر بگیریم مسئلهٔ شناخت و معرفت به حدود وجودی آنها برنمی‌گردد تااینکه اشتداد و ضعف مانع برای علم و عدم علم بشود همان‌طور که مرحوم کمپانی بر این مسئله اصرار دارد. ایراد مرحوم کمپانی از اینجا ناشی می‌شود که مرحوم کمپانی تصورشان بر این است که طبق نظر فلاسفه [تشکیک در وجود این‌گونه نیست]. حالا تقصیر ایشان که نیست، مرام و مشی فلاسفه بر تعریف تشکیک در وجود [این‌گونه است]. همان‌طوری‌که رفقا یادشان هست قبلاً مسئلهٔ

تشکیک در وجود را به یک نحو دیگری تفسیر کردیم. ایراد مرحوم کمپانی به تفسیر تشکیک در وجودی که مصطلح هست خب طبعاً وارد است به‌خاطر اینکه تشکیک در وجود اقتضاء می‌کند که شناخت به حدود ماهوی این وجود خارجی برگردد وقتی که به آن حدود برگشت خب ماهیات در مراتب مختلف هستند؛ یکی مرتبهٔ بالا هست و یکی مرتبهٔ پایین هست، یکی مرتبهٔ مجردات هست و یکی مرتبهٔ غیر مجردات مثل عالم طبیعیات و امثال‌ذلک هست. تمام اینها حدود و ماهیات اعیان خارجی را تشکیل می‌دهند. بنابراین چطور ممکن است ذاتی که اصلاً ماهیت ندارد وجود بحت و بسیط است این ذات تعقل بشود و این ذات معلوم بالذات بشود برای ذاتی که در مرتبهٔ اضعف و در مرتبهٔ ماهوی قرار دارد و ماهیت دارد و محدود، ضیق، قاصر، ممکن و معلول است؟!

کیفیت حصول تجرد تام و مطلق برای نفس

اشکالی که مرحوم سید احمد می‌کنند از این نقطه‌نظر وارد نمی‌شود. مرحوم سید احمد مسئله را به مراتب فناء و مرتبهٔ اضمحلال حدود ماهوی

وجودات برمی‌گردانند و بحث را روی آن می‌برند و واقعاً هم همین است یعنی حقیقت مسئله همین است که وقتی حدود ماهوی وجودات ازبین رفت و مضمحل شد و به‌واسطهٔ تربیت نفسانی، ریاضات، إعمال رویه و انجام عبادات، آن تجرد تام و مطلق برای نفس حاصل شد دیگر در آنجا ماهیتی وجود ندارد وقتی ماهیت وجود نداشت بنابراین اتحاد پیدا می‌شود. همان‌طور که خود مرحوم کمپانی در آن لئالی منظومه[1] خود به این نکته اشاره دارند که وقتی اتحاد بین دو إنّیت برقرار می‌شود که هوهویت بین این دو برقرار بشود و آن إنیت ازبین برود. آنجا آن اتحاد حاصل می‌شود. با وجود آن إنّیت یعنی حفظ هویت شخصیه و حفظ هویت ذاتیه برای این‌طرف و حفظ هویت شخصیه و ذاتیه برای طرف دیگر، این اتحاد غیر ممکن است. پس این دوئیت و غیریت تا

---

[1] . تحفة الحکیم، ص ۴۰. مرحوم کمپانی فلسفه را مثل مرحوم سبزواری در قالب شعر درآورده‌اند. ایشان کتاب منظومه یا تحفة الحکیم دارند که مرحوم سید محمد کاظم المصطفوی آن را شرح نموده به نام شرح المنظومه و تحفة الحکیم للعلامة الکمپانی. سرآغاز آن، این است:
یا مبدأ الکل إلیک المنتهی *** لک الجلال و الجمال و البها(محقّق)

وقتی که هست نفس این حدود ماهوی مانع است و احتیاج به چیز دیگر نداریم. نفس حدود ماهوی مانع برای این اتحاد بین عالم و معلوم است. درست مثل اینکه نفس حدود ماهوی مانع است بین اینکه این لیوان به این شیشه علم پیدا بکند چون تا وقتی که این به این نحو است و آن وجودش به این کیفیت است این وجودش طارد خود است و تا وقتی که این به این نحو است نمی‌گذارد غیر او در حریم او داخل بشود؛ این در اینجا می‌ماند و آن‌هم در اینجا می‌ماند. حالا اگر شما هردو را پر آب کردید و در روی آتش گذاشتید و هردو آب شدند، دیگر نه لیوان باقی می‌ماند نه شیشه باقی می‌ماند. وقتی که شما به این ظرف نگاه می‌کنید لیوان را نمی‌بینید، شیشه را هم نمی‌بینید هردوی اینها را یک مایع می‌بینید و در آنجا اتحاد حاصل می‌شود.

منظور از تربیت و مراقبت و مراقبه در اصطلاح عرفان

لذا تا وقتی که این عمل روی آنها انجام نگرفته که در اصطلاح عرفان به او تربیت و مراقبت و مراقبه گفته می‌شود که نفس را از مرتبهٔ أنانیت ـ به این راحتی هم نیست‌ها! ـ به‌نحوی بیرون بیاورد که دیگر

وقتی شخص به خود نظر می‌اندازد اصلاً خود را نمی‌یابد! نه‌اینکه بخواهد فکر کند و بگوید: من نیستم! من کی‌ام؟! من چیزی نیستم! اینها همه تعارفات است. این تواضعات همه قلابی است! نه واقعاً خود را [نمی‌یابد]. این آقایی که می‌گوید: من قابل نیستم، حالا اگر در یک مجلسی به او بگویند: شما قابل نیستید، شکممان را هم می‌خواهد دربیاورد! اینها همه‌اش کشک است! واقعاً اگر این مسئلهٔ أنانیت به‌واسطهٔ تربیت و تزکیه از او گرفته بشود و لِه بشود و نفسیت او ازبین برود و به تجرد برسد، او می‌تواند به این مرتبه برسد.

عدم بازگشت مسئلهٔ علم و شناخت به حدود ماهوی

معارضیت حدود ماهوی با علم

اما خوب بود نکته‌ای را در اینجا مرحوم سید و همین‌طور عرفا که نسبت به این قضیه ایراد دارند مانند ابن‌ترکه، فناری و یا صاحب فتوحات و فصوص و مصباح الأنس، نسبت به این مسئله اشاره داشتند، این نکته‌ای که بهتر است به آن پرداخته بشود این است که اصلاً مسئلهٔ علم و مسئلهٔ شناخت به حدود ماهوی برنمی‌گردد، حدود ماهوی معارض با

علم است. نه‌تنها مسئلهٔ حدود ماهوی وجود مانع است از اینکه وجود اضعف علم و ادراک و شعور نسبت به وجود اقویٰ را نکند بلکه اصلاً نفس حدود ماهوی، خود او، یعنی عدم العلم. نفس حد ماهوی یعنی بینونیت نه‌اینکه یعنی مانع.

نفس حد ماهوی یعنی بینونیت

نفس ذات اعیان عبارت از همان حقیقت وجود منبسط

وقتی که شما بین این کتاب و کتاب دیگر که من‌باب‌مثال از او اضعف است حد ماهوی ایجاد می‌کنید مثلاً این ده سانت در ده سانت است و آن سی سانت در سی سانت است، نفس حد ماهوی یعنی بینونیت یعنی جدایی، آن‌وقت چگونه ممکن است این حد ماهوی مانع نباشد برای اینکه وجود معلول به وجود علت برسد؟! آنچه که باید علم را به او نسبت داد او را مبدأ برای علم و منشأ برای علم دانست، نه حدود ماهوی اعیان بلکه نفس ذات اعیان است. نفس ذات اعیان عبارت از همان حقیقت وجود منبسط است. پس ببینید به چه راحتی مطلب حل می‌شود و این اختلاف ازبین می‌رود؟! چون آن ذاتی که باید اشراف پیدا کند عبارت از همان حصهٔ

وجودیه است آن حصهٔ وجودیه عبارت است از همان وجود منبسط که مقید شده است، نه‌اینکه یک تکه‌ای از آن وجود منبسط و بسیط و بالصرافه جدا شده است اگر بخواهد جدا بشود که دیگر آن بالصرافه نیست. مثل یک کیسهٔ برنجی که شما یک کیلو یک کیلو کم کنید و کنار بگذارید. برنج در اینجا یک مجموعهٔ مرکب است و وجود بالصرافه ندارد. حتی شما یک لیوان آب هم بخواهید از دریا بردارید و کنار بگذارید آن‌هم وجود بالصرافه را شامل نمی‌شود چون بالأخره یک لیوان از آب دریا با آن وسعت بالأخره جدا شد؛ جدا شدن را شما دیگر نمی‌توانید انکار کنید. در جایی این مثال می‌آید که آن وجود محدود نتواند جدا شود.

تعلق علم به ذاتِ وجودِ محدود به حدود ماهوی

من‌باب‌مثال این چراغی که الآن در اینجا هست این چراغ در مرتبهٔ بالا دارای شدت و قوت است ولی وقتی که به مراتب پایین می‌آید جدا نمی‌شود یعنی آن نور از منبع خود جدا نمی‌شود به‌نحوی‌که بتوان آن را تکه‌تکه کرد حتی به صور مختلف دربیاید حتی درصورتی‌که شما عایق قرار بدهید و رنگش

عوض بشود حتی درصورتی‌که شبکات مختلف درست کنید و این شبکات مختلف آن را تکه‌تکه کند باز از آن منبع جدا نیست و این غیر از آب حوض است که شما یک لیوان از آب حوض برمی‌دارید و کنار می‌گذارید و دیگر ارتباطی به آن آب حوض ندارد. ما به آن کیفیت نمی‌توانیم مثال بزنیم. این نور وجود که عبارت از آن وجود بحت و بسیط و بالصرافه است، علم به او تعلق می‌گیرد؛ هرجا این وجود بود در آنجا این علم در آنجا وجود دارد. بنابراین چیزی که در اینجا هست این است که اگر شخصی بگوید: اگر قرار بر این است که ما علم را به خود وجود برگردانیم پس لازمه‌اش این است که همهٔ اشیاء عارض بشوند و نسبت به ذات واجب الوجود شاعر باشند به‌خاطر اینکه علم به محدودهٔ ماهوی آنها برنمی‌گردد، بلکه علم به ذات آنها برمی‌گردد و ذات آنها هم که نفس الوجود است.

جواب این مسئله این است که بله، علم به ذات وجود برمی‌گردد ولی ذات وجودی که محدود به حدود ماهوی است. اینجاست که اختلاف بر مبنای عرفا و فلاسفه پیدا می‌شود. یعنی درست است که

عرفا می‌گویند: انسان می‌تواند درصورت فناء به همان ذات شیء و آن ذات باری، با آن مقام واجب الوجود بودن اطلاع پیدا کند، ولی کِی و کجا؟! همین الآن؟! یعنی همین الآن ما بر ذات واجب الوجود اطلاع داریم؟! خب اینکه این‌طور نیست. این تعبیری را که ما بیان می‌کنیم بر اینکه این وجود با محدودیتی که پیدا کرده است باید به‌نحوی این تغییر و تبدل با ریاضیات و تربیت و سایر اموری که بزرگان نسبت به تکامل نفس دستور دادند حاصل بشود که او را به‌واسطهٔ این قیدی که الآن بر آن حدود وجودی قرار گرفته ...، ـ خوب دقت کنیم! ـ این حدود نه به‌عنوان یک پوششی است مثل اینکه شما یک دانه سیب را در یک کیسه قرار می‌دهید و درِ کیسه را باز می‌کنید و آن سیب را درمی‌آورید بعد می‌گویید که این کیسه عبارت از حدود او است، نه! این حد خارج از ذات این یک دانه سیب است و ارتباطی با این ندارد؛ یک کیسه و یک نایلون هست و شما یک سیب در آن قرار می‌دهید، درست است که شما الآن این سیب را محدود کردید ولی این

محدودیت خارج از ذات سیب است. این محدودیت عبارت از یک شیء خارجی است و شما این مظروف را در آن ظرف قرار دادید، این محدود شد. نه، محدودیتی که این محدودیت نفس خود آن ذات را در تغییروتحول قرار بدهد مقصود است.

وقتی که ما می‌گوییم: آن وجود بسیط و وجود بالصرافه به صورت عین خارجی درمی‌آید چه مسئله‌ای در اینجا تحقق پیدا می‌کند؟ در اینکه این ذات خارجی و این وجود از همان ذات بالصرافه و وجود مطلق ناشی شده است شکی نیست. آن وجود بالصرافه به ظهوری که در مظاهر خارجی پیدا می‌کند خود را در آن قوالب خارجی به مقام ابراز و اظهار درمی‌آورد و در این شکی نیست. حالا از آن‌طرف ما این اشیاء خارجی را متفاوت می‌بینیم آیا این تفاوت به تفاوت در ذات برمی‌گردد؟! خب در ذات که تفاوت نیست. بالصرافه بودن معنایش همین است. بالصرافه بودن یعنی یک حقیقتی که اصلاً ماهیت ندارد درحالی‌که ما در اشیاء خارجی ماهیت می‌بینیم؛ ارض، سماء، بحر، شجر، حجر، انسان، حیوان، ملائکه، مبدعات و مجردات، اینها همه ماهیات

مختلف و اعیان مختلفة الماهیات خارجی هستند. بنابراین آن وجودی که الآن به این قید و به این شکل درآمده است چه تغییری در آن وجود حاصل شده است؟ آن محدودیت و حد و شکلی که باعث شده است که آن وجود که مقام اطلاق بود الآن به این صورت متمایز از او درآمده است همین مانع از علم است. اگر این حد وجودی ازبین برود با آن وجود بالصرافه اتحاد پیدا می‌کند و اینجاست که مقام علم حاصل می‌شود.

کیفیت اشعار و شعور و ادراک نسبت به واجب الوجود

اختلاف بین عرفا و فلاسفه در اینجاست. فلاسفه می‌گویند که شما نمی‌توانید وجود خودتان را تغییر بدهید عرفا می‌گویند: می‌توانید! فلاسفه می‌گویند: هرچه که ما داریم همین است؛ فکر ما همین است نفس ما همین است سعهٔ وجودی ما همین است یک نماز بخوانیم و یک روزه بگیریم و یک بهشت روز قیامت به ما بدهند والسّلام! غیر از این چیزی نیست. عرفا می‌گویند: نه! شما می‌توانید از «همین است» دربیایید! نه همین نیست! الآن همین است. شما با تربیت، تزکیه، مراقبه، اطاعت، انقیاد، سرِ خود عمل

نکردن، هرچه به ذهنمان رسید همان را انجام ندادن، طبق دستور و نظر امام علیه‌السّلام حرکت کردن، آن تغییر و تحولی که آن وجود را در این ماهیت محبوس کرده است حاصل می‌شود به‌نحوی‌که این وجود کم‌کم کم‌کم از آن شکل و شمایل محدودیت بیرون می‌آید و با وجود بالصرافه یکی می‌شود! حالا که یکی شد بنابراین اشعار و شعور و ادراک نسبت به واجب الوجود پیدا می‌کند. درست شد؟! مسئله این است!

پس فلاسفه حرفشان با عرفا این است که می‌گویند: نمی‌توانیم ولی عرفا می‌گویند: می‌توانیم! فقط همین است! آنها می‌گویند که نمی‌توانیم از این محدودیت دربیاییم ولی اینها می‌گویند که می‌توانیم دربیاییم! به این مسئله برمی‌گردد و این همین نکته و ایرادی است که در اینجا وارد می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرمایند: ایرادی که عرفا بر فلاسفه وارد می‌کنند این است که می‌گویند که مگر شما نمی‌گویید: ما می‌توانیم با فکر و تعقل به خصوصیات واجب برسیم؟! واجب که در آنجا محدود است، فکر و تعقل با قیاسات و برهان و اینها

انجام می‌شود در قیاسات و برهان هم حدّوسط می‌خواهیم و باید یک شیء دارای اجزاء ذاتیه باشد که به‌واسطهٔ ترکب آن اجزاء ذاتیه و تکرار حدّوسط که به‌عنوان صغریٰ و کبریٰ برای قیاس هست انسان بتوانند از آن اجزاء ماهوی یک حقیقت نوعیه و طبیعیه، به آن حقیقت نوعیه و طبیعیه برسد. این در جایی هست که شیء دارای جنس و فصل باشد دارای ماده و صورت باشد اما در آن اشیاء مثل مجردات، صور ملائکه، عقول تا به واجب الوجود برسیم که اینها دارای جنس و فصل نیستند اینها وجود مجرده هستند بنابراین شما چطور این قیاسات را قرار می‌دهید؟! چطور این نتایج را می‌خواهید بگیرید؟! اینجاست که ایراد بر اینها وارد می‌شود و اینها در مقام جواب می‌خواهند بربیایند که حالا ببینیم آیا امثال بوعلی و غیر بوعلی و امثال‌ذلک می‌توانند از عهدهٔ جواب برآیند یااینکه برنمی‌آیند.

بنابراین ملخص کلام در این جلسه ـ حالا بقیهٔ بحثش برای جلسهٔ بعد باشد ـ ایراد مبنای عرفا بر علم و عرفان انسان نسبت به ذات واجب الوجود

است و مبنای فلاسفه عدم ادراک و عدم علم نسبت به واجب الوجود است. اشکالی که فلاسفه وارد می‌کنند بر این است که چون انسان دارای حدود ماهوی است بنابراین معلول به‌واسطهٔ قصور در ماهیت خودش و ضیق در سعهٔ وجودی خودش نمی‌تواند ادراک و اطلاع بر علت که در مقام اطلاق و سعه و صرافت است پیدا کند. عرفا می‌گویند: انسان با ازدست دادن این قیود و حدود ماهوی با آن مقام بالصرافه و وجود بالصرافه اتحاد برقرار خواهد کرد و به‌واسطهٔ اتحاد نسبت به او اشعار پیدا خواهد کرد. این ملخص اختلاف بین فلاسفه و بین عرفا بر دو مبنای مختلف است. ولی همان‌طوری‌که خدمتتان عرض کردم إن‌شاءالله [مطالبش] در مباحث بعدی می‌آید. بحثی که این جلسه شروع شد بحث مهمی است که مسئلهٔ شناخت است یعنی مرحوم صدرالمتألهین از اینجا مسئلهٔ شناخت را مطرح می‌کنند. در آن تفسیری که ما راجع به تشکیک در وجود کردیم حتی بر مبنای فلسفه بر طریق تعقل و تعمّل عقلی هم ما می‌توانیم این مسئله را حل کنیم.

أللهم صلّ على محمّد و آل محمّد