درس پانصد و چهل و دوم

بررسی مبنای صاحب اشراق در اعتباریت وجود و انحصار وجود در ذات باری و افاضهٔ ماهیت (۳)

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

در جلسهٔ قبل در تتمهٔ بیان مرحوم شیخ اشراق صحبت به اینجا رسید که علت امتناع شیخ اشراق از عروض وجود بر ماهیت در عالم خارج که عالم صورت و ماده باشد همان بینونیت و دوئیتی است که ایشان بین شیء مادی و مجرد می‌بینند و این قضیه باعث شده است که نظر ایشان در موارد مختلفه [دارای تناقض است] چطور اینکه خود مرحوم آخوند هم در موارد قبلی اشاره کردند به وجود تناقض بین قول به قوام وجود لذاته که استناد به باری تعالی داده می‌شود و همین‌طور نسبت به عوالم و مراتب نوریه که در آنجا خود وجود گرچه قوام به خود مبدأ وجود دارد ولی درعین‌حال عارض بر وجود نمی‌شود بلکه خود آن مرتبهٔ وجودی موجب تشخص و تعین وجود است و بین قول به اصالت ماهیت که قائلین به اصالت ماهیت معتقد به عدم

مجعولیت وجود هستند، این مسئله باعث شده است که مرحوم آخوند حکم به تناقض در کلام کنند.

اما این نکته به‌نظر می‌رسد که از دیدگاه مرحوم آخوند مخفی بوده است که علت این مسئله همان تصور ناهماهنگی و توهم اختلاف بین وجود مادی و وجود نوری و جوهری و مجرد است که مرحوم شیخ اشراق را به این سمت سوق داده است و ایشان عروض وجود را بر ماهیت در خارج انکار کردند.

تأویل کلام شیخ اشراق توسط مرحوم آخوند

در اینجا مرحوم آخوند کلام شیخ اشراق را یک تعبیری می‌کنند و برای تصحیح مطلب ایشان می‌فرمایند که می‌توانیم این امتناع اعتباریت وجود را که شیخ اشراق نسبت به او قائل شده است به همان معنا و مفهوم سِعی انتزاعی وجود بدانیم که وجود یک معنای هوهوی دارد یعنی یک حقیقت هوهوی خارجی دارد که شیخ اشراق آن را انکار نمی‌کند که مستند به ذات باری تعالی باشد که خود وجودش قائم بذاته هست یا در این مراتب انوار باشد که این وجود در عوالم نفوس و عقول هم اصالت و حقیقت را در آن مراتب به خودش نسبت و اختصاص

می‌دهد یااینکه فرق نمی‌کند و در خارج هم باز همان حقیقت و اصالت با وجود است منتها در خارج ماهیت باعث افتراق بین اشخاص و اصناف از یکدیگر می‌شود و دیگر در خارج آن خودِ مرتبهٔ وجودی موجب تشخص و تعین نیست. مرحوم آخوند این تأویل را می‌کنند.

بنابراین این معنای انتزاعی وجود همان چیزی است که شیخ اشراق قائل به اعتباریت آن است، نه معنای حقیقی و خارجی او. و از اینجا قول به اعتباریت وجود در کلام شیخ اشراق پدید آمده والاّ خود شیخ اشراق هم قائل به اصالت وجود هستند چطور اینکه در مراتب علوی و مجرده به این مسئله معتقد هستند. البته نسبت به این قضیه اشکالی که می‌شود و آن اشکال در حواشی ذکر نشده و حتی مرحوم سبزواری به این مسئله اشاره نکردند در این حاشیه‌ای که دارند، آن اشکال این است که معنا ندارد که معنای انتزاعی را مقصود و منظور برای شیخ اشراق بدانیم. هر معقولِ ثانی فلسفی که انتزاع از یک حقیقتی می‌شود آن طبعاً معنای اعتباری و انتزاعی

خواهد بود و این اختصاصی به وجود ندارد. تمام معقولات ثانویه معقولات ثانی فلسفیه و حتی ثالثیه و حتی منطقی مثل کلیت و جزئیت که حکم بر طبیعت طبایع انواع می‌شود مثل انسان و حیوان کلی و همین مفهومی که برای ذهن به‌واسطهٔ انتزاع از مصادیق خارجی پیدا می‌شود یا عرضیت و جوهریت تمام اینها جزو معقولات ثانی فلسفی هست و همهٔ اینها یک امر مفاهیم اعتباری و انتزاعی است. حالا شخصی بگوید که اصلاً جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد بلکه جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد چون وجود امر انتزاعی است، این معنا ندارد یعنی انسان باید تعبیری را بکند که آن تعبیر قابلیت استناد به کلام آن فرد را داشته باشد. به کسی مثل شیخ اشراق بگویند که شما معانی معقولات ثانیهٔ فلسفی را جزو اعتباریات می‌بینید، این خنده‌آور است! یعنی اصلاً توجیه علمی ندارد؛ چون معلوم است که هر معقولهٔ ثانی یک معنا و مفهوم انتزاعی است. اگر ما خود وجود را در خارج درنظر بگیریم خود وجود حصص شخصیه‌ای است که همهٔ آن حصص شخصیه متشخص است و شما می‌فرمایید که این

معنای وجود منظور شیخ اشراق نیست. وقتی منظور شیخ اشراق نشد بنابراین حقیقت با وجود است و بنا بر سیر فلسفهٔ مشاء جعل به همین وجود تعلق می‌گیرد. این سیر بحث است برخلاف کسانی که قائل به جعل به صیرورت هستند این جعل به نفس این وجود تشخص خارجی تعلق می‌گیرد و این یک معنایی است که مشاهَد، قابل رؤیت، دیدن و لمس است پس اینکه معنا ندارد اعتباری باشد.

از این گذشته یک معنای جامع شامل سِعی از این تشخصات جزئیهٔ خارجیه انتزاع می‌شود و آن را به معنای مفهوم وجود تلقی می‌کنیم و اسم وجود را بر او می‌گذاریم. حالا هر اسمی می‌خواستیم بگذاریم، حالا آمدیم و گفتیم که وجود، این «واو و جیم و دال» اسمش این سه حرف را تحقق، تقرر، ثبوت یا هرچه می‌خواهید بگذارید ما این سه حرف را در کنار هم قرار دادیم مثلاً وَجدَ، یَجدُ، واجدٌ، موجودٌ، أوجدَ و وجودٌ تمام اینها که برگشت و مشتق به این سه حرف برمی‌گردد همان حقیقت ثبوت و تقرر را برای انسان تداعی می‌کند که رافع و دافع و مناقض عدم است و

این معنا را همه می‌فهمند و ادراک می‌کنند. آن معنایی را که همه ادراک می‌کنند طبعاً یک معنای اعتباری و انتزاعی است و هیچ قائل به اصالت ماهیتی قائل به اصالت آن معنا نیست چون مسلّم این است که مفاهیم انتزاعیه وجود خارجی ندارد بلکه وجود خارجی آن مفهوم همان وجودات متشخصه و جزئیهٔ آن مفهوم هستند که در خارج هستند.

عدم تعلق جعل به مفهوم

حالا شیخ اشراق بگوید که نه‌خیر، این مفهومِ وجود مفهوم حقیقی است و جعل به این مفهوم تعلق گرفته است. جعل که به مفهوم تعلق نمی‌گیرد جان من! جعل همیشه به آن حقیقت و هویت خارجیهٔ یک مفهوم تعلق می‌گیرد، به آن شیء تعلق می‌گیرد. اگر قرار بر این است که یک فرشی بافته بشود جعل که به آن مفهوم انتزاعی فرشیت تعلق نمی‌گیرد. وقتی که می‌خواهد به کارخانه برود پشم را به کارخانه می‌برند و با آن پشم کارهایی انجام می‌شود و تبدیل به [فرش می‌شود]. وقتی که می‌خواهند یک جنسی را بسازند مثلاً می‌خواهند پلاستیک را بسازند ماده را در کارخانه می‌برند و آن جعل به آن ماده تعلق

می‌گیرد، نه به آن مفهوم کائوچویی و پلاستیکی که آن مفهوم یک مفهوم انتزاعی از بین اشیاء مُتحدةُ الصِّنفیة و مُختلفةُ الصوریة است. هیچ‌وقت آن مفهوم را به کارخانه نمی‌برند مثلاً در یک جعبه را باز کنند و داخل این جعبه مفهوم پلاستیک و کائوچو است و آن را در دستگاه بریزند و بعد تبدیل به اشیاء خارجی و اینها بشود دلیلی بر این قضیه نیست و این مسئله معنا ندارد. پس اینکه مرحوم صدرالمتألهین در اینجا آمده تأویل کرده و محقق سبزواری هم این تأویل را پسندیده و [آنچه که] ایشان اینجا می‌فرمایند از تعبیر دیگری که حالا در جلسهٔ بعد می‌آییم تأویل‌های دیگر را می‌خوانیم بهتر است این اشکالی که نسبت به این قضیه و تأویل وارد است این است که عالم مفاهیم اولیهٔ فلسفیه با انتزاعات ثانیهٔ فلسفیه قطعاً از نقطه‌نظر اصالت و اعتبار تفاوت می‌کند. کجا شخصیتی مثل شیخ اشراق بلند شود بیاید و یک معنای سعی انتزاعی وجود را از اعیان خارجیه، حکم به اصالت آن بکند؟! آن مغز و ذهن این کار را کرده به آن شیء خارجی وجود چه معنا

دارد؟! و جعل هیچ‌وقت نمی‌تواند به او تعلق بگیرد. این ایرادی است که وارد است.

البته خود مرحوم آخوند هم در اینجا اشکالی وارد کردند و گفتند که این مطلب و مسئله‌ای را که مرحوم شیخ اشراق ذکر کرده است و گفته است که وجود بر ماهیت عارض نمی‌شود، نسبت به این قضیه در مسئلهٔ نور می‌بینیم مطلب این‌طور است و این‌طور نیست که حالا وجود چون وجود است بنابراین نمی‌شود عارض بشود. ایشان تصور کردند که اگر وجود بخواهد در خارج عارض بر ماهیت بشود معنایش این است که باید مثل عروض عرض بر موضوع که قبلاً موضوع باید وجود داشته باشد تا عرض بر او عارض بشود وجود هم باید قبلاً ماهیتی وجود داشته باشد و در خارج او را ببینیم حالا که با چشممان دیدیم وجود بیاید به آن عارض بشود و ایشان آمدند از این نقطه‌نظر عروض وجود بر ماهیت را انکار کردند.

مرحوم آخوند می‌فرمایند که این عروض با عروض‌های دیگر فرق می‌کند این عروض، قیام است. مگر شما در نور این را نمی‌بینید؟ ما دو نوع

نور داریم؛ یک نور قائم بذاته داریم و یک نور قائم بغیره داریم و عروض نور بر قیام بر غیر ایرادی ندارد مثل شمس که خود اضائهٔ شمس اضائهٔ ذاتیه است و این قیام ضیاء و نور به شمس قیام ذاتی است ولی در مورد قمر این‌طور نیست یا در مورد سایر اشیاء منعکسه در مرآت این نور قیامش به مرآت قیام ذاتی نیست بلکه عارض شده و این نور خورشید به قمر نور تلألؤ کرده و بعد از آن به سایر موارد ساطع می‌شود.

انواع نورِ وجود

همین‌طور چه اشکال دارد که در نور وجود هم دو نور داشته باشیم؛ یک نور نوری که قائم به ذات است مثل نور وجود باری تعالی و یکی هم نوری است که قائم به غیر است مثل نور وجودیه که صورت خارجی اشیاء خارجی را محقق می‌کند چه در عالم مجردات و [چه غیر آن]. در عالم صور و ماهیات این نور وجود عارض بر موضوع و ماهیت نشده مثل عروض عرض بر موضوع بلکه به قیام این نور وجود، قائم به آن ماهیت است. قائم به ماهیت بودن با عارض بر موضوعی شدن به نام ماهیت، دوتا

است و این اشکالی ندارد که وجودِ متشخصهٔ زید در اینجا قائم به آن ماهیت است و با آن ماهیت همراه است و معنای تعبیر ما از قیام عبارت از تشکل این وجود به این شکل و به این خصوصیات خارجیه است و تشکل که ایرادی ندارد که یک شیئی دارای شکل خاص و ماهیت خاص و محدودیت خاصی باشد و به‌واسطهٔ او بتواند در خارج تعین پیدا بکند. این اشکالی که بعد خود مرحوم آخوند نسبت به این توجیه و تأویل بر شیخ اشراق وارد می‌کنند. بعد سراغ تأویل دیگر می‌روند و به یک نحو دیگر بیان می‌کنند که حالا ببینیم به آن تأویل بعد می‌رسیم یا نه.

تنبیهٌ عرشیٌ:
إنَّ صاحبَ الإشراقِ و مُتابعیهِ حَیثُ ذَهبوا عَلی وِفقِ الأقدمینَ مِنَ الفَلاسفةِ الأساطینِ کاغاثاذیمون و أنباذقلس و فیثاغورس و سقراط و أفلاطون إلی أنَّ الواجبَ تَعالیٰ و العقولَ و النُّفوسَ ذَواتٌ نوریةٌ لَیسَت نوریتُها و وجودُها زائدةً عَلی ذاتِها.[1]

صاحب اشراق و متابعینش بر وفق آنها [فیلسوفان قدیم] قائل به استناد حقیقت وجود به ذات باری تعالی شدند و ذات باری تعالی را علیت صرفه قائل هستند و همین‌طور آن عوالم نوریه را کسانی مثل آغاثاذیمون، أنباذقلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون مرتبهٔ وجودی را همان مرتبهٔ

---

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۱۱.

تشخص نوری بدون ماهیت قائل هستند. واجب تعالی و عوالم عقول و نفوس، این مرتبه ذات نوریه است و دارای صورت و ماده نیست. این دیگر زائد بر ذات نیست که ذات دارای یک ماهیتی باشد بعد آن حقیقت نوریهٔ وجودیه عارض بر این ذات شده باشد بلکه آنها خود ذات را همان مرتبهٔ سِعی و شدت و قوت آن رتبهٔ نوریه قائل هستند منتها در ذات باری تعالی که رتبه معنا ندارد و در مراتب بعد، خود مراتب معیّن حقیقت نوریهٔ و آنها است.

فَیُمکنَ حَملُ ما نَقلناهُ عَنهُ فی اعتباریةِ الوجودِ و تَنزیلُ ما ذَکرهُ فی هذا الباب عَلی أنَّ مُرادَهُ اعتباریةُ الوجودِ العامِ البَدیهی التَّصور.

بنابراین چون صاحب اشراق قائل به اصالت وجود و تعلق جعل به خود وجود نسبت به مراتب مادون هستند بنابراین کلام ایشان را در باب اعتباریت وجود باید تأویل کنیم و باید آنچه را که در اعتباریت وجود از ایشان نقل کردیم حمل کنیم پس ممکن است که حمل و تأویل و تنزیل کنیم آنچه را که در اینجا ذکر کردند یعنی این دو مطلب را باید به این کیفیت توجیه کنیم. مطلبی که ایشان در باب اعتباریت وجود گفتند و مطلبی را که در باب قوام وجود به همان خود ذات، بدون عروض وجود بر

ذات در واجب تعالی و در عوالم نفوس و عقول گفتند. مقصود ایشان اعتباریت وجود عامی است که بدیهی التصور است یعنی مفهوم وجود اعتباری است ولی حقایق خارجیهٔ وجود مقصود ایشان نیست و منظور ایشان آن حقایق خارجیه نیست زیرا اگر قائل به اعتباریت وجود به آن حقایق خارجیه بشوند باید بگویند که وجود در ذات باری هم اعتباری است و آن وجود در عالم نفوس و عقول هم اعتباری است که طبعاً استیحاش است.

لا الوجوداتِ الخاصةِ الَّتي بِعينِها مِن مَراتبِ الأنوارِ و الأضواءِ و أن يُؤوَّلَ احتجاجاتهُ عَلى عَدمِ اتِّصافِ الماهيةِ بِالوجودِ بِامتناعِ عروضِ الوجودِ فى الخارجِ لِماهيةٍ ما.

منظور ایشان وجودات خاصه‌ای که بِعینها خود آن وجود، نه ماهیت و ذاتِ معروض آن وجود که در آنجا ذاتِ معروض معنا ندارد، این از مراتب انواع و اضواء است. احتجاجاتی را که شیخ اشراق بر عدم اتصاف ماهیت به وجود ذکر کردند که ماهیت متصف به وجود نمی‌شود، بگوییم که منظور ایشان این نیست که ماهیت متصف به وجود نمی‌شود به این معنا که وجود در عالم ماده و صورت اعتباری است. اینکه ایشان در عالم ماده و صورت و عالم اعیان قائل به عدم اتصاف ماهیت وجود هستند و در

اینجا شبهۀ اعتباریت اصالت ماهیت مطرح است که ماهیت متصف به وجود نشده است بلکه خود ماهیت تقرر و تعین پیدا کرده است. آن احتجاجاتی را که ایشان بر عدم اتصاف ماهیت به وجود ذکر می‌کنند که ماهیت نمی‌تواند متصف به وجود بشود این را بگوییم که مقصود ایشان این است که وجود به ماهیت عارض نمی‌شود و عروض عرض بر موضوع است که موضوع باید قبلاً در خارج وجود داشته باشد تا عرض بخواهد [بر آن عارض بشود]. این‌طور بگوییم که مقصود ایشان این نیست که قائل به اصالت ماهیت در عالم اعیان هستند بلکه مقصود ایشان این است که به‌عکس، ماهیت تقرر ندارد تااینکه بخواهد عرضی را بپذیرد و بخواهد عرض وجود بر او عارض بشود. الآن این فرش باید قبلاً در خارج وجود داشته باشد و بعد بروند آن را رنگ‌آمیزی کنند. اگر این فرش نباشد می‌خواهند رنگ را به چه بزنند؟ به هوا که نمی‌توانند رنگ را بزنند! پس باید قبلاً این فرش وجود خارجی داشته باشد بعد آن‌وقت رنگ‌آمیزی کنند. تصور ایشان این

بود که وقتی که وجود عارض بر ماهیت می‌شود باید آن ماهیت در خارج وجود داشته باشد پس دیگر نمی‌شود و معنا ندارد که ماهیت که خودش تشکل وجود و حدّ وجود است قبل از وجود در خارج باشد. لذا ایشان آمدند گفتند که در خارج ماهیت متصف به وجود نیست و وجود عارض بر ماهیت نمی‌شود، نه‌اینکه بگوییم که مقصود ایشان این است که:

لا عَلی امتِناعِ قیامِ بَعضِ أفرادهِ بِذاتها.

نه‌اینکه ممتنع است اینکه بعضی از افرادِ وجود، قائم به ذات خودشان باشند معنا این نیست لذا ایشان قیام به ذات و قائم بالذات را در ذات باری تعالی قبول کردند که وجود در ذات باری تعالی قائم به ذاتش هست و در عالم انوار و نفوس و عقول هم قبول کردند که وجود، قائم به ذات خودش است منتها قیامش قیام بالغیر است نه‌اینکه قیام بالذات مستغنی عن الغیر که همان مرتبهٔ وجودی تشخص در وجود دارد. البته بعضی‌ها منظور ایشان به قیام افراد بذاته را فقط به ذات باری برگرداندند که حتی در ذات باری هم وجود، قائم بالذات نیست.

لٰکِن یُشکلُ هذا فی بابِ الأنوارِ العَرضیة الَّتی هیَ وجوداتٌ عارضةٌ فَإنَّ النورَ حَقیقةٌ واحدةٌ بَسیطةٌ عِندهُ و لَیسَ التفاوتُ بَینَ أفرادهِ إلاّ بِالشدةِ و الضَّعف و غایةُ کَمالهِ النورُ الغَنیّ الواجبی و غایةُ نَقصه کونُه عارضاً لِشیءٍ آخر سِواءٌ کانَ جوهراً نوریاً أو

جوهراً غاسقاً.

اشکالی که در باب انوار عرضیه وارد می‌شود این است که اینها وجوداتی هستند که عارض می‌شوند. این مسئله در باب انوار مورد اشکال قرار می‌گیرد در مورد نور ظاهر که خود ایشان حقیقت واحده و بسیطه می‌دانند چطور ایشان این مطلب را ذکر نمی‌کنند؟ تفاوت بین افراد به شدت و ضعف است و غایت کمال این نور غنی واجبی است که نور وجود هم از او تعبیر به نور می‌شود و غایت نقصش در عالم ماهیات و صور هست که این به شیء دیگر عروض پیدا می‌کند که همان ماهیت باشد. حالا می‌خواهد جوهر نوری باشد یااینکه جوهراً غاسقاً که عالم ماده و صورت باشد.

تعریف انوار عرضیه و انوار أرضیه

این اشکال الآن در اینجا وارد است یعنی ایشان در همین عالم انوار که مقصود از انوار همان انوار وجودیه است که از وجود تعبیر به نور می‌شود. در همین نور ظاهری هم مسئله به همین کیفیت هست یعنی حتی در نور ظاهر چطور این نور ظاهر یک حقیقت واحده‌ای است که دارای مراتبی است و هر

مرتبه‌ای مشخِّص همان رتبهٔ خود و همان مرتبه است، همین مسئله در باب انوار عرضیه یا انوار أرضیه که انوار أرضیه درصورتی است که در یک سطح باشند و مقصود همان مادون مرتبهٔ ذات باشد. انواع عرضیه آن وجوداتی است که این وجودات عارض می‌شوند منتها عروضشان بر آن ذات به‌عنوان عروض ماهیت نیست بلکه همان حقیقت مرتبهٔ مشخصهٔ آنها است که علی حسب مراتب شدت و ضعف و قوت در هر مرتبه یک وجود خاصی پدیدار و پیدا می‌شود. ایشان می‌فرمایند که وجود این حالا وجود جوهری باشد مثل عالم عقول و نفوس که اصل وجود، جوهر است بدون شیء دیگر که او جوهر نوری است یااینکه جوهر غاسق باشد که عالم صورت و ماده باشد که در هردو این وجود وجودات ج وهر هستند البته وجودات اعراض هم خود اینها وجود هستند منتها حصهٔ اینها از وجود کم است. این اشکال در اینجا وارد می‌شود که خود ایشان که قائل به امتناع عروض هستند چطور در عالم جواهر نوریه و کلیه که عالم عقول و نفوس هست در آنجا قائل به قیام وجود به آن ذات ـ همان مرتبه ـ می‌شوند ولی

در عالم جواهر غاسقه که عالم ماده و صورت هست ایشان قائل به اعتباریت وجود و ماهیت هستند؟! خلاصه این اشکال نسبت به مرحوم شیخ اشراق به‌جای خودش باقی می‌ماند.

تصور شیخ اشراق از مجرد

عرض کردم که برگشت مسئله فقط به عدم ادراک صحیح از حقیقت مجرد و ماده است. تصور شیخ اشراق از مجرد، یک شیئی است که انسان نتواند او را لمس کند و ببیند و با آن احساس داشته باشد آن شیء را مجرد می‌دانند. بنابراین نفس که انسان از نظر ماده به او دسترسی ندارد مجرد می‌شود. عقل جزو مجردات است و همین‌طور نفوس و ملائکه همهٔ اینها دارای تجرد هستند اما اگر بدانیم که همین مجرد ممکن است که به ماده مبدل بشود به‌نحوی‌که به‌صورت دربیاید شما نسبت به این مسئله چه حکم خواهید کرد؟

بیان مطالبی دربارهٔ ظهور جبرائیل به‌صورت دحیهٔ کلبی بر پیغمبر

مگر جبرائیل به‌صورت دحیه کلبی بر پیغمبر

صلّی الله علیه و آله و سلّم ظاهر نمی‌شد[1] و همه او را نمی‌دیدند؟! یااینکه بعضی او را نمی‌دیدند. آیا جبرائیل انسانی را مانند عیسی بن مریم علیه‌السّلام می‌ساخت و بعد آن انسان را به آن شکل درمی‌آورد؟ این جبرائیل هم خیلی جالب بود! از میان همهٔ انسان‌های مدینه همان که قشنگ‌تر است را پیدا کرده و خودش را به‌صورت همان درمی‌آورد! این‌همه آدم هستند دو میلیون آدم در مدینه هستند آن‌وقت حالا می‌رفت [به شکل کسی که قشنگ‌تر هست درمی‌آمد]! بالأخره **«إنّ الله جمیلٌ و یُحِبُّ الجَمال»**[2] شاید از این باب این مسائلی را که در اینجا می‌گویند آنجا هم هست! بله، از این چیزهایی که... منتها ما خبر نداریم!! والاّ این‌همه آدم در مدینه هست اما به صورت دحیه بیاید این خودش جای صحبت دارد! می‌گویند که حضرت زکریا علیه‌السّلام را بین درخت گذاشتند و با اره نصفش کردند[3] خدا هیچی

---

[1] . الإصابة، ج ١، ص ٤٦٣؛ الاستیعاب، ج ٢، ص ٤٦١؛ أسد الغابة، ج ٢، ص ١٣٠؛ نور ملکوت قرآن، ج ١، ص ٣٣٢.

[2] . الکافی، ج ٦، ص ٤٣٨؛ آموزه‌های معرفت، ج ١، ص ٢٥۶.

[3] . الکامل فی التاریخ، ج ١، ص ٣٠۶.

نگفت! اما همین‌که حضرت یوسف از آن پله در قصر خواست بیفتد خدا به تمام ملائکه‌اش گفت که بروید او را بگیرید که نیفتد و زخمی نشود! خلاصه یک شبهه و قضیه‌ای برای انسان پیش می‌آید که این مسئله چیست که از آن‌طرف می‌گویند: آنچه که در این عالم هست صورتی در آن بالا دارد. صورتی در زیر دارد هرچه بر بالاستی[1] علیٰ‌کلّ‌حال ما که ندیده‌ایم؛ پایین را دیده‌ایم ولی آن بالا را هنوز نرفتیم ببینیم!!

این جبرائیل که قطعاً در شکل و صورت نمی‌گنجد چطور این جبرائیل می‌آید و در صورت قرار می‌گیرد و در خارج تمثل پیدا می‌کند و دارای وزن و خصوصیات می‌شود؟ این چه مسئله‌ای هست؟! آیا فقط شبحی از جبرائیل آمد؟ اگر شبحی هم باشد باز این مسئله در اینجا قابل بحث است نه‌اینکه تمثل پیدا کرده است به‌عنوان اینکه شخصی

---

[1] . تحفة المراد، شرح قصیدهٔ میر فندرسکی، ص ۲۱. سیری در تاریخ پیامبر اکرم صلّی اللَه و علیه و آله و سلّم، ج ۱، ص ۳۰۰:
چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی *** صورتی در زیر دارد آنچـــه در بالاسـتی

و فرد خارجی نبوده مانند اوهام و تخیلاتی که برای انسان حاصل می‌شود بدون اینکه صورت خارجی داشته باشد این‌طور نبوده است بلکه افراد می‌آمدند و می‌دیدند که کسی در کنار پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم هست و پیغمبر با او صحبت می‌کند. حتی اگر تمثل هم برای افراد پیدا بشود آیا تمثل حقیقی است یا تمثل اعتباری است؟ حتی اگر صورت مثالی هم بخواهد به خود بگیرد باز محل صحبت است که آن شیئی که دارای صورت نیست چطور ...

نفس؛ حقیقت نوریهٔ متدلی به ماهیت و کیف

مگر قیافهٔ جبرائیل به‌صورت دحیه است که حالا خدا او را به این کیفیت قرار داده و او هم بخواهد به‌صورت مثالی خودش بر ما متمثل بشود؟ نه! جبرائیل و ملائکه ماده و صورت و شکل ندارند و دارای حقایق نوریه هستند. بله، وقتی که آن حقایق نوریه می‌خواهد بر نفس تجلی کند و در مرتبهٔ نفس ظهور پیدا کند آن به‌صورت درمی‌آید چون نفس آن حقیقت نوریه‌ای است که متدلی به ماهیت و به کیف است. لذا وقتی که در خواب می‌بینید که دارد یک افاضهٔ علمی به شما می‌شود آن افاضهٔ علمی را

به‌صورت شیر می‌بینید که دارید شیر می‌خورید درحالی‌که علم، شیر نیست ولی صورت مثالی شیر را دارد. آن حقیقتش حقیقت مجرد است ولی همین‌که این می‌خواهد در نفس قرار بگیرد صورت پیدا می‌کند. وقتی که یک رحمتی می‌خواهد بر انسان نازل بشود و انسان را حرکت بدهد و قلب انسان را از کدورات پاک کند شما آن را به‌صورت باران در مکاشفه یا در خواب مشاهده می‌کنید یا آن مسئله را به‌صورت رود یا آب در خواب می‌بینید یااینکه وقتی یک ثروت و دنیا می‌خواهد برای شخصی پیدا بشود آن را به‌صورت ماهی می‌بینید یا زینت در خواب به آن کیفیت برای انسان حاصل می‌شود درحالی‌که تمام اینها حقایق نوریه و مجرد و آبی از صورت هستند. نزول اینها و صورت اینها در عالم ماده و نفس است، همین‌طور جبرائیل.

امیرالمؤمنین علیه‌السّلام می‌فرماید: **«وَ لَقَد كُنتُ أتَّبعهُ اتِّباعَ الفَصيلِ أثرَ أُمِّهِ»** بعد حضرت می‌فرماید: **«إنَّکَ تَسمَعُ ما أسمعُ، و تَرى ما**

أرَی»؛[1] وقتی که من در آنجا بودم صدای ملائکه را می‌شنیدم و آنها را می‌دیدم که با پیغمبر در ارتباط هستند. اینکه [حضرت می‌فرماید که] می‌دیدم یعنی همان صورت مثالی آنها را می‌دیدم و صدای آنها را که می‌شنیدم به همان معنای صوت مثالی است درحالی‌که صدای آنها صوت ندارد و حقیقتشان شکل ندارد و همین‌طور سایر روایات و ادلهٔ نقلیه که دلالت بر صورت می‌کند، همهٔ اینها از این بحث روشن می‌شود که وقتی آن حقایق در مرتبهٔ ذات و هویت خارجیهٔ خودشان هستند همهٔ اینها قائم به آن مرتبهٔ نوریهٔ خودشان بدون شکل و صورت هستند و وقتی که آنها می‌خواهند به عالم نفس نزول پیدا کنند دارای اَشکال مختلفه‌ای بر حسب اختیار خود می‌شوند نه‌اینکه جبرائیل فقط به‌صورت دحیه نازل می‌شد. نه! می‌توانست خودش را به‌صورت دیگر هم بکند. اختیار صورت در اختیار خود جبرائیل است یا همین‌طور ملائکهٔ دیگر که ما حتی تفاوت‌هایی را هم مشاهده می‌کنیم و یااینکه در اخبار

---

[1] . نهج البلاغه (صبحی صالح)، ج ۱، ص ۲۸۵.

این مسئله را می‌بینیم.

پس همین نکته نسبت به جنبهٔ مادی دارد؛ وقتی که یک حقیقت نوریه می‌تواند خود را به‌صورت مثالی درآورد چرا نمی‌تواند به‌صورت ماده درآورد؟! بین ماده و مثال چه فرقی می‌کند؟ الاّ در بعضی از عوارض فرض کنید مثال وزن ندارد ماده فقط وزن دارد. حرکت ماده بطیء است و حرکت مثال خیلی سریع است فقط در همین چیزها [تفاوت دارند] ولی فرق دیگری ندارد. آن کسی که می‌تواند حقیقت نوریهٔ خود را به شکل دربیاورد همان می‌تواند به ماده هم دربیاورد و عجیب اینجا است حالا که شما به‌صورت مثالیه درآوردی یک‌دفعه صورت مثالیه را از خودت می‌گیری و بعد به همان مرتبهٔ غیر صوریه و غیر تشکلِ به این صورت دوباره باز می‌گردی! این از کجا است؟ یعنی هم از خود می‌گیرد هم می‌دهد نه‌اینکه از یک جا بردارد به خودش ببندد. نقاب برنمی‌دارد از خانه بیاورد. این نقاب‌هایی که شخص به صورت می‌گذارد مثل نقاب‌هایی که بچه‌ها می‌خرند به‌صورت وحشتناک به‌صورت گربه و

پلنگ است بعد درمی‌آورد. نقاب که به صورت نزده بلکه خودش را در این مرتبه درآورده است. فلهذا از اینجا متوجه می‌شویم که دحیه کلبی حقیقت جبرائیل نیست. حقیقت جبرائیل بالاتر از صورت دحیه کلبی است. آن صورتی که ما با او تماس داریم آن صورت دحیه کلبی و جبرائیل است ولی حقیقت او در نقش نمی‌گنجد و آن مسئله در صورت قرار نمی‌گیرد.

در این جلسه تا اینجا مطلب را می‌بندیم و بیش از این توضیح نمی‌دهیم إن‌شاءالله توضیح بیشتر مطالبی که در اینجا عرفا گفتند در فصوص، فتوحات، تمهید القواعد و امثال‌ذلک که مطرح شده بماند برای بحث تجرد نفس در آنجا به‌طور مبسوط إن‌شاءالله توضیح این مسئله را خواهیم داد.

این کلام شیخ اشراق بود و اعتراض و توجیهی که مرحوم آخوند راجع به شیخ اشراق کردند که منظور ایشان از اعتباریت وجود، نه اعتباریت وجود خارجی وجود است بلکه اعتبار مفهوم است و بعد ایرادی که وارد کردند در اینکه درعین‌حال که ایشان می‌گویند: ماهیت متصف به وجود نمی‌شود این نه [این‌طور نیست] و ما می‌بینیم که چه اشکالی دارد که

خود وجود دارای مراتب مختلفی باشد یک مرتبه‌اش قائم بالذات باشد مثل باری تعالی و یک مرتبه‌اش قائم بالغیر باشد ولی درعین‌حال جوهر آن جوهر نوریه باشد یا جوهر غاسق مثل عالم ماده باشد و درعین‌حال در تمام این موارد وجود اصل است و آن حقیقت خارجی شیء و اَشکال را تعیین می‌کند و تشکیل می‌دهد. معنای امتناع عروض وجود نه به معنای این است که ماهیت مثل موضوع خارجی است و وجود بیاید بر آن عارض بشود بلکه به معنای قیام است؛ قیام وجود به ماهیت در خارج، این اشکال ندارد یعنی همان صورت‌بندی و تشکلش است. درعین‌حال باز اشکال بر مرحوم صدرالمتألهین باقی می‌ماند.

اشکال بر تأویل مرحوم آخوند بر کلام شیخ

اما بنا بر نظر حقیر این تأویل جا ندارد زیرا همان‌طوری‌که عرض شد این تأویل باعث می‌شود شما مفهوم انتزاعی را اعتباری بدانید و این مطلبی نیست که طلبه‌ای به این مسئله تفوق پیدا بکند چه برسد به شخصی مثل شیخ اشراق! مسلّم است که هر شیء انتزاعی یک مسئلهٔ اعتباری است و دلیلی بر این

مسئله وجود ندارد بلکه باید کلام شیخ اشراق را بر همان معنای خودش نگه داشت و این اشتباهی را که ایشان فرمودند که ماهیت متصف به وجود نمی‌شود ولکن خود حقایق نوریه چه در مبدأ اعلیٰ و چه در عالم عقول و نفوس آنها وجودشان عین إنیّت آنهاست باید این را حمل کرد بر اینکه ایشان بین ماده و مجرد اختلاف ماهوی قائل شده است و نتوانسته است مسئلهٔ وجود را در ماده حل کند. چون نتوانسته حل کند لذا آمده و گفته که ماهیت متصف به وجود نمی‌شود. در عالم اعیان قائل به اصالت ماهیت شده ولی وجود را در ذات باری تعالی چون عین إنیّت است به اصل قرار داده و در عوالم عقول و نفوس هم چون در آنجا ماهیتی ندیده لذا باز در آنجا خود وجود را عین ذات می‌داند ولی فرقش بر این است که وجود در آنجا عین ذات محدود است و در باری تعالی نامحدود است. فقط حد در محدود و نامحدود بودن است ولی در اصل عدم ماهیت بین ذات باری و عوالم عقول و نفوس فرقی قائل نشده است. اگر ایشان آن سنخیت بین ماده و مجرد را و ربط بین حادث و قدیم را آن‌طور که بایدوشاید درمی‌یافت

حتی در عوالم غاسقه که تعبیر به جواهر غاسقه کردند، در آنجا هم قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بودند.

أللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد