

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

در جلسه قبل در تنمۀ 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 می بینند 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 می شود و همین طور نسبت به عوالم و مراتب نوریه که در آنجا خود وجود گرچه قوام به خود مبدأ وجود دارد ولی درعین حال عارض بر وجود نمی شود بلکه خود آن مرتبه وجودی موجب تشخیص 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 کند. اما این نکته به نظر 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 می‌کند 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 سببی 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 یا اینکه 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 خود مرتبه وجودی موجب تشخیص و تعیین 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 و الا خود شیخ اشراق هم قائل به اصالت وجود هستند چطور اینکه در مراتب علوی و مجرد 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 معقول 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 به واسطهٔ 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 در نظر 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 صیوروت هستند این جعل به نفس این وجود تشخص خارجی تعلق می‌گیرد و این یک معنایی است که مشاهده، قابل رؤیت، دیدن و لمس است پس اینکه معنا ندارد اعتباری باشد.

از این گذشته یک معنای جامع شامل سبعی از این تشخصات جزئیة خارجیہ 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 **وَجَدَ، يَجِدُ، وَاَجَدُ، مَوْجُودٌ، اَوْجَدُ** و **وَجُودٌ** 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 جزئیّه آن مفهوم هستند که در خارج هستند.

عدم تعلق جعل به مفهوم

حالا شیخ اشراق بگوید که نه خیر، این مفهوم 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 خارجیّه 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 **مُتحدّة الصّنیفة و مُختلفة 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 جلسه بعد می‌آییم تأویل‌های دیگر را می‌خوانیم بهتر است این اشکالی که نسبت به این قضیه و تأویل وارد است این است که عالم مفاهیم اولیه فلسفیه با انتزاعات ثانیه فلسفیه قطعاً از نقطه نظر 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 هیچ وقت نمی تواند 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 نمی شود، نسبت به این قضیه در مسئله نور می بینیم مطلب این طور است و این طور نیست که حالا وجود چون وجود است بنابراین نمی شود 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 بینیم حالا که با چشمان دیدیم وجود بیاید به آن عارض بشود و ایشان آمدند از این نقطه نظر عروض وجود بر ماهیت را انکار کردند.

مرحوم آخوند می فرمایند که این عروض با عروض های دیگر فرق می کند این عروض، قیام است. مگر شما در نور این را نمی بینید؟ 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 اضائه شمس اضائه ذاتیه است و
این قیام ضیاء و نور به شمس قیام ذاتی است ولی در
مورد قمر این طور 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 تالؤلؤ کرده و بعد از آن به سایر موارد ساطع
می شود.

انواع نور وجود

همین طور 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 می کند 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 وجود متشخصه 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 خارجی است و تشکل که ایرادی ندارد که یک شیئی دارای شکل خاص و ماهیت خاص و محدودیت خاصی باشد و به واسطه او بتواند در خارج تعیین پیدا بکند. این اشکالی که بعد خود مرحوم آخوند نسبت به این توجیه و تأویل بر شیخ اشراق وارد می کنند. بعد سراغ تأویل دیگر می روند و به یک نحو دیگر بیان می کنند که حالا بینیم به آن تأویل بعد می رسیم یا نه.

تنبيه عرشى:
 إنَّ صاحبَ الإشراقِ و مُتابعيه حَيْثُ ذَهَبُوا عَلَى وَفْقِ الْأَقْدَمِينَ مِنَ الْفَلَسْفَةِ الْأَسَاطِينِ
 كَأَغَاثِذِيمُونَ و أَنْبَازِقْلَسَ و فَيْثَاغُورَسَ و سَقْرَاطَ و أَفْلَاطُونَ إِلَى أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى و
 الْعُقُولَ و النَّفُوسَ ذَوَاتٌ نَوْرِيَّةٌ لَيْسَتْ نَوْرِيَّتُهَا و وَجُودُهَا زَائِدَةٌ عَلَى ذَاتِهَا.^۱

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 همین طور آن عوالم نوریه را کسانی مثل آغاتاذیمون، انباذقلس، فیثاغورس، سقراط و افلاطون مرتبه وجودی را همان مرتبه

۱. 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 نوریه وجودیه عارض بر این ذات شده باشد بلکه آنها خود ذات را همان مرتبه سببی و شدت و قوت آن رتبه نوریه قائل هستند منتها در ذات باری تعالی که رتبه معنا ندارد و در مراتب بعد، خود مراتب معین حقیقت نوریه و آنها است.

فَيُمْكِنُ حَمْلُ مَا نَقَلْنَا عَنْهُ فِي اعْتِبَارِيَةِ الْوُجُودِ وَ تَنْزِيلُ مَا ذَكَرَهُ فِي هَذَا الْبَابِ عَلَى أَنَّ مُرَادَهُ اعْتِبَارِيَةَ الْوُجُودِ الْعَامِ الْبَدِيهِي التَّصَوُّرِ.

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 خارجیّه وجود مقصود ایشان نیست و
منظور ایشان آن حقایق خارجیّه نیست زیرا اگر قائل
به اعتباریت وجود به آن حقایق خارجیّه 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 الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء وأن يؤوّل احتجاجاته
على عدم اتّصاف الماهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لِمَاهِيَةٍ مَا.

منظور ایشان وجودات خاصه‌ای که بعینها 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 شبههٔ 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 تا اینکه 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 آن وقت رنگ‌آمیزی کنند. تصور ایشان این

بود که وقتی که وجود عارض بر ماهیت می شود باید آن ماهیت در خارج وجود داشته باشد پس دیگر نمی شود 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 نمی شود، نه اینکه بگوییم که مقصود ایشان این است که:

لا على امتناع قيام بعض أفراده بذاتها.

نه اینکه ممتنع است اینکه بعضی از افراد 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 متنها قیامش قیام بالغیر است نه اینکه قیام بالذات مستغنی عن الغیر که همان مرتبه وجودی تشخص در وجود دارد. البته بعضی ها منظور ایشان به قیام افراد بذاته را فقط به ذات باری برگرداندند که حتی در ذات باری هم وجود، قائم بالذات نیست.

لكن يُشكّل هذا في باب الأنوار العرضية التي هي وجودات عارضة فإنّ النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين أفراده إلا بالشدة والضعف و غاية كماله النور الغني الواجبي و غاية نقصه كونه عارضاً لشيء آخر سواؤه كان جوهرًا نوريًا أو

اشکالی که در باب انوار عرضیه وارد می شود این است که اینها وجوداتی هستند که عارض می شوند. این مسئله در باب انوار مورد اشکال قرار می گیرد در مورد نور ظاهر که خود ایشان حقیقت واحده و بسیطه می دانند چطور ایشان این مطلب را ذکر نمی کنند؟ 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 می شود و غایت نقصش در عالم ماهیات و صور هست که این به شیء دیگر عروض پیدا می کند که همان ماهیت باشد. حالا می خواهد جوهر نوری باشد یا اینکه **جوهرأ غاسقأ** 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 می شود. در همین نور ظاهری هم مسئله به همین کیفیت هست یعنی حتی در نور ظاهر چطور این نور ظاهر یک حقیقت واحده ای است که دارای مراتبی است و هر

مرتبه‌ای مشخص همان رتبه خود و همان مرتبه است، همین مسئله در باب انوار عرضیه یا انوار ارضیه که انوار ارضیه در صورتی است که در یک سطح باشند و مقصود همان مادون مرتبه ذات باشد. انواع عرضیه آن وجوداتی است که این وجودات عارض می‌شوند منتها عروضشان بر آن ذات به‌عنوان عروض ماهیت نیست بلکه همان حقیقت مرتبه مشخصه آنها است که علی‌حساب 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 یا اینکه جوهر غاسق باشد که عالم صورت و ماده باشد که در هر دو این وجود وجودات ج‌وهر هستند البته وجودات اعراض هم خود اینها وجود هستند منتها حصه اینها از وجود کم است. این اشکال در اینجا وارد می‌شود که خود ایشان که قائل به امتناع عروض هستند چطور در عالم جواهر نوری و کلیه که عالم عقول و نفوس هست در آنجا قائل به قیام وجود به آن ذات - همان مرتبه - 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
به جای خودش باقی می ماند.

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 می دانند. بنابراین نفس که انسان از
نظر ماده به او دسترسی ندارد مجرد می شود. عقل
جزو مجردات است و همین طور نفوس و ملائکه
همه آنها دارای تجرد هستند اما اگر بدانیم که همین
مجرد ممکن است که به ماده مبدل بشود به نحوی که
به صورت دربیاید شما نسبت به این مسئله چه حکم
خواهید کرد؟

بیان مطالبی درباره ظهور جبرائیل به صورت دحیه کلبی بر پیغمبر

مگر جبرائیل به صورت دحیه کلبی بر پیغمبر

صلی الله علیه و آله و سلم ظاهر نمی‌شود^۱ و همه او را نمی‌دیدند؟! یا اینکه بعضی او را نمی‌دیدند. آیا جبرائیل انسانی را مانند عیسی بن مریم علیه‌السلام می‌ساخت و بعد آن انسان را به آن شکل درمی‌آورد؟ این جبرائیل هم خیلی جالب بود! از میان همه انسان‌های مدینه همان که قشنگ‌تر است را پیدا کرده و خودش را به صورت همان درمی‌آورد! این همه آدم هستند دو میلیون آدم در مدینه هستند آن وقت حالا می‌رفت [به شکل کسی که قشنگ‌تر هست درمی‌آمد]! بالأخره **«إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ»**^۲

شاید از این باب این مسائلی را که در اینجا می‌گویند آنجا هم هست! بله، از این چیزهایی که ... متها ما خبر نداریم!! والا این همه آدم در مدینه هست اما به صورت دحیه بیاید این خودش جای صحبت دارد! می‌گویند که حضرت زکریا علیه‌السلام را بین درخت گذاشتند و با اره نصفش کردند^۳ خدا هیچی

۱. الإصابة، ج ۱، ص ۴۶۳؛ الاستیعاب، ج ۲، ص ۴۶۱؛ أسد الغابة، ج ۲، ص ۱۳۰؛ نور ملکوت قرآن، ج ۱، ص ۳۳۲.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۴۳۸؛ آموزه‌های معرفت، ج ۱، ص ۲۵۶.

۳. الکامل فی التاریخ، ج ۱، ص ۳۰۶.

نگفت! اما همین که 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 آن طرف می‌گویند: آنچه که در
این عالم هست صورتی در آن بالا دارد. صورتی در
زیر دارد هرچه بر بالاستی^۱ علی‌کلّ حال ما که
ندیده‌ایم؛ پایین را دیده‌ایم ولی آن بالا را هنوز نرفتیم
بینیم!!

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

^۱. تحفة المراد، شرح قصیده میر فندرسکی، ص ۲۱. سیری در تاریخ پیامبر
اکرم صلی الله و علیه و آله و سلّم، ج ۱، ص ۳۰۰:
چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی *** صورتی در زیر دارد
آنچه در بالاستی

و فرد خارجی نبوده مانند اوهام و تخیلاتی که برای انسان حاصل می‌شود بدون اینکه صورت خارجی داشته باشد این طور نبوده است بلکه افراد می‌آمدند و می‌دیدند که کسی در کنار پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم هست و پیغمبر با او صحبت می‌کند. حتی اگر تمثیل هم برای افراد پیدا بشود آیا تمثیل حقیقی است یا تمثیل 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 نوریۀ متدلی به ماهیت و کیف

مگر قیافۀ جبرائیل به صورت دحیه است که حالا خدا او را به این کیفیت قرار داده و او هم بخواهد به صورت 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 مرتبۀ نفس ظهور پیدا کند آن به صورت درمی‌آید چون نفس آن حقیقت نوریه‌ای است که متدلی به ماهیت و به کیف است. لذا وقتی که در خواب می‌بینید که دارد یک افاضۀ علمی به شما می‌شود آن افاضۀ علمی را

به صورت شیر می بینید که دارید شیر می خورید
در حالی که علم، شیر نیست ولی صورت مثالی شیر
را دارد. آن حقیقتش حقیقت مجرد است ولی
همین که این می خواهد در نفس قرار بگیرد صورت
پیدا می کند. وقتی که یک رحمتی می خواهد بر انسان
نازل بشود و انسان را حرکت بدهد و قلب انسان را
از کدورات پاک کند شما آن را به صورت باران در
مکاشفه یا در خواب مشاهده می کنید یا آن مسئله را
به صورت رود یا آب در خواب می بینید یا اینکه وقتی
یک ثروت و دنیا می خواهد برای شخصی پیدا بشود
آن را به صورت ماهی می بینید یا زینت در خواب به
آن کیفیت برای انسان حاصل می شود در حالی که
تمام اینها حقایق نوری و مجرد و آبی از صورت
هستند. نزول اینها و صورت اینها در عالم ماده و
نفس است، همین طور جبرائیل.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: **«وَلَقَدْ كُنْتُ**

اتَّبَعُهُ اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرَ أُمِّهِ» بعد حضرت

می فرماید: **«إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ، وَ تَرَى مَا**

اَرَى؛ '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 ادله نقلیه که دلالت بر صورت می‌کند، همه اینها از این بحث روشن می‌شود که وقتی آن حقایق در مرتبه ذات و هویت خارجی خودشان هستند همه اینها قائم به آن مرتبه نوری خودشان بدون شکل و صورت هستند و وقتی که آنها می‌خواهند به عالم نفس نزول پیدا کنند دارای اشکال مختلفی‌ای بر حسب اختیار خود می‌شوند نه اینکه جبرائیل فقط به صورت دحیه نازل می‌شد. نه! می‌توانست خودش را به صورت دیگر هم بکند. اختیار صورت در اختیار خود جبرائیل است یا همین‌طور ملائکه دیگر که ما حتی تفاوت‌هایی را هم مشاهده می‌کنیم و یا اینکه در اخبار

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

این مسئله را می بینیم.

پس همین نکته نسبت به جنبه مادی دارد؛ وقتی که یک حقیقت نوریه می تواند خود را به صورت مثالی درآورد چرا نمی تواند به صورت ماده درآورد؟! بین ماده و مثال چه فرقی می کند؟ الا 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 می تواند حقیقت نوریه خود را به شکل در بیاورد همان می تواند به ماده هم در بیاورد و عجیب اینجا است حالا که شما به صورت مثالیه درآوردی یک دفعه صورت مثالیه را از خودت می گیری و بعد به همان مرتبه غیر صورتیه و غیر تشکل به این صورت دوباره باز می گردی! این از کجا است؟ یعنی هم از خود می گیرد هم می دهد نه اینکه از یک جا بردارد به خودش ببندد. نقاب بر نمی دارد از خانه بیاورد. این نقاب هایی که شخص به صورت می گذارد مثل نقاب هایی که بچه ها می خرنند به صورت وحشتناک به صورت گربه و

پلنگ است بعد درمی آورد. نقاب که به صورت نزده بلکه خودش را در این مرتبه درآورده است. فلهاذا از اینجا متوجه می شویم 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 نمی گنجد و آن مسئله در صورت قرار نمی گیرد.

در این جلسه تا اینجا مطلب را می بندیم و بیش از این توضیح نمی دهیم *إن شاء الله* توضیح بیشتر مطالبی که در اینجا عرفا گفتند در فصوص، فتوحات، تمهید القواعد و امثال ذلک که مطرح شده بماند برای بحث مجرد نفس در آنجا به طور مبسوط *إن شاء الله* 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 در عین حال که ایشان می گویند: ماهیت متصف به وجود نمی شود این نه [این طور نیست] و ما می بینیم 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 درعین حال جوهر آن جوهر
نوریه باشد یا جوهر غاسق مثل عالم ماده باشد و
درعین حال در تمام این موارد وجود اصل است و آن
حقیقت خارجی شیء و اشکال 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 تشکّلش
است. درعین حال 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
همان‌طوری که 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 مسئله 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 و لکن خود حقایق نوریه چه در مبدأ اعلیٰ و چه در عالم عقول و نفوس آنها وجودشان عین اینست آنهاست باید این را حمل کرد بر اینکه ایشان بین ماده و مجرد اختلاف ماهوی قائل شده است و نتوانسته است مسئله 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 اینست 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 فرقی 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 باید و شاید درمی‌یافت

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

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد