هو العلیم

توضیح انقلاب ذاتی در قول سید صدرالدّین و اشکالات واردهٔ بر آن

شرح منظومه جلسه چهل و چهارم

(المقصد الاول فی امور العامة، الفریدة الأولی فی الوجود و العدم، غُرَرٌ فی وجود الذهنی)

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدّس اللّه سرّه

بسم الله الرحمن الرّحیم

توضیح انقلاب ذاتی در قول سید صدرالدّین و اشکالات واردهٔ بر آن

توضیح انقلاب در قول سید صدرالدّین

بحث راجع به کلام مرحوم سید صدرالدّین بود که ایشان می‌فرمایند در ماهیّت، انقلاب ذاتی پیدا می‌شود و دیگر اشکال ندارد که یک ماهیّت در وجود خارجی متّصف به ذاتیّاتی باشد و در وجود ذهنی متّصف به ذاتیّات دیگری باشد.

البتّه انقلابِ در وصف، در همهٔ اوصاف عَرَضی که عارض بر یک امر می‌شوند مسئلهٔ روشنی است، و همین‌طور انقلاب ذاتی ـ به معنای حرکت جوهریّه ـ در همهٔ جواهر وجود دارد و اصلاً حرکت جوهریّه چیزی به‌غیر از انقلاب در ذاتی نیست؛ یعنی ذات در خودش حرکت می‌کند و از یک ماهیّت به ماهیّت دیگر می‌رسد.

حالا این انقلاب در ذات یا امتداد زمانی زیادی را استیعاب می‌کند یا زمان کمی را استیعاب می‌کند؛ مثلاً خاک و آبی که می‌خواهند تبدیل به یک دانهٔ سیب بشوند، دو سه سال از زمان را طی می‌کنند ولی خاکی که می‌خواهد تبدیل به یک گوهر بشود شاید میلیون‌ها سال طول بکشد تا اینکه یک سنگ از یک ماهیّت به ماهیّت دیگر تبدّل پیدا کند.

دلالت آیهٔ ﴿فَأُوْلَٰٓئِکَ یُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَیِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾ و معجزات انبیاء بر انقلاب ذاتی

همین‌طور تمام عالم مادّه در حال تغییر و تبدّل ذات است و این اشکالی ندارد. و بر همین اساس ما می‌توانیم این آیه شریفه را دربارهٔ انقلاب ذاتی بدانیم:

﴿فَأُوْلَٰٓئِکَ یُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَیِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾؛[1] در اینجا خود سیّئه با حفظ ماهیّت سیّئه بودن تبدیل به ماهیّت حسنه‌بودن می‌شود؛ یعنی صرفِ وجود در اینجا باقی می‌ماند، آن وجودی که صبغهٔ سیّئه‌بودن به او خورده بود و ماهیّت سیّئه‌بودن

[1] سوره فرقان (۲۵) آیه ۷۰.

پیدا کرده بود تبدیل به حسنه بودن می‌شود. این حرکت، حرکت جوهری است یعنی تبدّل جوهری در ذاتِ وجود باعث می‌شود که آن عمل سیّئه تبدیل به حسنه بشود.

به‌عبارت‌دیگر مسئلهٔ وحدت وجود در اینجا خیلی بالعیان به چشم می‌خورد. چون آن انقلابی که محال است این است که یک شیء درعین‌حال که دارای خصوصیّات و ذاتیّات متشخّصه‌ای است برگردد و متلبّس به نقیض آن ذاتیّات بشود. اما اگر فرض کردیم که حقیقتِ اعمال، حقیقت واحد است یعنی همان حقیقت وجود است که هم بر اعمال حسنه و هم بر اعمال سیّئه، هر دو حاکم و ساری است منتها این حقیقت وجود در مورد سیّئه، ماهیّت سیّئه را به خود می‌گیرد و در مورد حسنه، ماهیّت حسنه را به خود می‌گیرد ولی هویّتش همان هویّت وجود است؛ اگر مسئله این‌طور باشد دیگر انقلاب ذاتی در اینجا سهل و آسان می‌شود یعنی آن عمل سیّئه به‌واسطهٔ حرکت جوهریّه با دخل و تصرّفاتی که در آن می‌شود انقلاب به عمل حسنه پیدا می‌کند. آن دخل و تصرّفات هم ـ همان‌طور که در آیهٔ شریفه

بیان شده است ـ[1] به این است که توبه‌ای کند و عملش را صحیح انجام بدهد به‌نحوی که در او انقلاب پیدا شود.

مطلب دیگری که از اینجا مورد استفاده قرار می‌گیرد معجزات انبیاء است یعنی می‌توانیم بگوییم که معجزات هم یکی از ثمرات مسئلهٔ انقلاب است. در مسئلهٔ انقلاب آن چیزی که انقلاب پیدا می‌کند همان نفس ماهیّتِ متلبّس به وجود است که تبدیل به یک ماهیّت دیگر می‌شود.

بررسی کلام علامه طباطبائی دربارهٔ معجزه

در اینجا مرحوم علامه طباطبائی ـ رضوان الله علیه ـ یک بیانی دارند که البتّه ما می‌توانیم با غیر بیان ایشان هم مطلب را اثبات کنیم. ایشان می‌فرمایند که کاری که نبی یا ولیّ خدا در معجزه انجام می‌دهد این است که بدون اینکه به

---

[1] سوره فرقان (۲۵) آیه ۷۰؛ معاد شناسی، ج ۹، ص ۲۳۳:
﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلٗا صَٰلِحٗا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾؛
«مگر کسی که توبه کند و ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد؛ پس خداوند زشتی‌ها و بدی‌های چنین کسانی را به نیکی‌ها و خوبی‌ها تبدیل می‌کند و خداوند غفور و مهربان است.»

سلسلهٔ عِلَل حاکم بر عالَم امکان دست بزند، آن را فشرده و محدود می‌کند؛ مثلاً اگر یک شیئی بخواهد تبدیل به شیء دیگر بشود و انقلاب ذاتی در آن پیدا بشود، صدها سال وقت لازم دارد. من‌باب‌مثال اگر یک چوب بخواهد تبدیل به یک مار یا اژدها بشود صدها و بلکه هزارها سال وقت لازم دارد تا اینکه این چوب مثلاً خشک بشود، آرد بشود، خاکستر بشود، بعد آن خاکستر تبدیل به گیاه بشود و بعد آن گیاه تبدیل به حیوان بشود تا اینکه یک مار درست بشود!

پس این سلسلهٔ عِلَل به‌حال خودش باقی است اما ولیّ خدا این سلسلهٔ عِلَل را فشرده می‌کند و تمام این عِلَل در طرفةالعینی متحقّق می‌شوند بدون اینکه قاعدهٔ علیّت دست بخورد و از جای خودش تکان بخورد. ایشان به این وسیله مسئلهٔ معجزه را توجیه کرده‌اند و با قانون علّیّت وفق داده‌اند.[1]

اما آنچه که در اینجا به‌نظر می‌رسد این است که ما چه داعی داریم بر اینکه بگوییم در معجزه باید

---

[1] المیزان، ج ۱، ص ۷۵.

انقلابِ ماهیّت همراه با تسری سلسلهٔ علّیّت باشد؟!

بلکه ممکن است همان نفس ارادهٔ ولیّ خدا ماهیّتی را به ماهیّت دیگر منقلب کند یا وجودی را از یک ماهیّت به ماهیّت دیگر تغییر بدهد. آنچه را که ما در مسئلهٔ علّیّت لازم داریم این است که هیچ شیئی بدون علّت تحقّق پیدا نکند و حالاکه نفس ولیّ حاوی علّت است، دیگر چرا انسان برای حلّ مسئله این راه دراز را طی کند؟! بنابراین هم قاعدهٔ علّیّت به‌حال خودش باقی و محفوظ است و هم انقلاب در اینجا خدشه پیدا نمی‌کند.

عدم انحصار اسباب در «اَبَی اللهُ اَن یَجرِیَ الأُمُورَ إلاّ بِأسبابِها» به اسباب طبیعی

تلمیذ: در روایات داریم که الأساس في التفسیر، ج ۷، سعید حوي، ص ۷۳۸ «اَبَی اللهُ أن یَجرِیَ الأُمورَ إلّا بأسبابِها»؛[1] یعنی خلقت خداوند در عالَم بر اساس اسباب است، پس چطور ممکن است که نفس ارادهٔ نبی یا ولیّ خدا بدون اسباب، ماهیّتی را

---

[1] بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۱:

«حدّثنا أحمد بن محمد عن الحسین بن السعید عن محمد بن الحسین بن صغیر عمن حدثه عن ربعی بن عبدالله عن أبیعبدالله علیه‌السّلام أنّه قال: **"أبی الله أن یَجری الأشیاءَ إلّا بالأسباب، فَجَعَلَ لِکُلّ سببٍ شرحًا وَ جَعَلَ لِکُلّ شَرحٍ عِلمًا وَ جَعَلَ لِکُلّ عِلمٍ بابًا ناطقًا، عرفه مَن عرفه و جهله مَن جهله، ذلک رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم و نحن."»**

ترجمه: «خدا خودداری و امتناع فرموده است که کارها را بدون اسباب فراهم آورد، پس برای هر چیزی سببی قرار داد و برای هر سببی شرح و گشایشی مقرّر داشت و برای هر شرحی علمی گذاشت و برای هر علمی دربی ناطق نهاد، عارف حقیقی کسی است که این درب را شناخت و نادان حقیقی کسی است که به این درب نادان گشت، این درب رسول خدا صلّی الله علیه و آله و سلّم و ما هستیم. (محقق)»

استاد: روایات دربارهٔ **«أن الله إذا أراد شیئا هیأ أسبابه»** **«اَبَی اللهُ اَن یَجرِی الأُمورَ إلّا بأسبابِها»** به‌حال خودشان باقی هستند چون قاعدهٔ علّیّت یکی از اسباب تحقّق ممکن در عالَم امکان است. مسئلهٔ علّت برای تحقّق یک شیء در عالَم، وسائطی را اقتضاء می‌کند؛ یعنی آن فیض باید از عالَم مجرّد بحت، تنازل پیدا کند تا بتواند در اینجا تحقّق پیدا کرده و برای این کار لاجرم باید عوالمی را طی کند و تمام اینها اسباب هستند. اما شما به چه دلیلی اسباب را منحصر در عوامل طبیعی می‌کنید؟! چرا باید اسباب منحصر در مسائل طبیعی و مواد باشد؟!

تلمیذ: چون ما الآن در عالم مادّه هستیم پس لا محاله باید اسباب هم به اسباب مادّی برگردند!

استاد: این اشکال ندارد، چون مسئله از عالَم بالا در نفس ولیّ خدا تنازل پیدا می‌کند و نفس ولیّ خدا هم آن را به یک مسئلهٔ طبیعی برمی‌گرداند و قوانین طبیعی خودشان در سلسلهٔ اسباب هستند. وقتی که یک شخصی حمد می‌خواند و مریض شفا پیدا می‌کند آیا این با «**اَبَی اللهُ أن یَجرِی الأُمُورَ إلّا بأسبابِها**» منافات دارد؟! حمد این شخص چه‌کار می‌کند؟ حمد او در عالَمِ لوح محفوظ پروردگار و

آن عوالم بالا دخل و تصرّفاتی می‌کند تا اینکه مشیّتی که قرار است انجام بشود به یک مشیّت دیگر برگردد.

تغییر مشیّت پروردگار به‌واسطهٔ بعضی از اعمال

اگر بخواهیم وارد این قضیّه بشویم می‌بینیم وادی عجیبی است! فرض کنید که تقدیر بر این است که بلایی به این شخص برسد ولی با صدقه دادن رفع می‌شود. در روایت داریم که اگر صدقه بدهید بلا رفع می‌شود.[1] صدقه‌دادن فقط دادن یک پول است اما این پول چه تأثیری در تقدیر و مشیّت می‌کند؟ این پول می‌آید این مشیّت را به مشیّت دیگر برمی‌گرداند.

راجع‌به حضرت عیسی علی نبیّنا و آله و علیه السّلام قضیّهٔ خیلی مفصّلی است که با دادن صدقه بلا از فردی دفع شد. روایتی هم در این زمینه

---

[1] الکافی، ج ۷، ص ۲۱۸:
«عن أبی جعفرٍ علیه‌السّلام، قال: "إنّ الصّدقةَ لَتَدفَعُ سَبعینَ بَلیَّةً مِنْ بلایا الدُّنیا مَعَ مِیتَةِ السَّوءِ، إنّ صاحبَها لا یموت مِیتَةَ السَّوءِ أبدًا، مَعَ ما یُدَّخَرُ لِصاحِبِها فی الآخِرَةِ"؛
صدقه هفتاد گرفتاری از گرفتاری‌های دنیا و مرگ بد را دفع می‌کند، کسی که صدقه می‌دهد هرگز به مرگ بد از دنیا نمی‌رود، علاوه بر پاداش‌هایی که برای او در آخرت ذخیره می‌شود. (محقق)»

داریم [1] یا من‌باب‌مثال صلهٔ رَحِم عمر را طولانی می‌کند، قطیعه رَحِم عمر را کم می‌کند، عیادت از مرضیٰ عمر را طولانی می‌کند، صدقه رزق را زیاد می‌کند و بلا را دفع می‌کند و امثال‌ذلک مانند عاق والدین و رضایت والدین.

تمام این مسائل، اسبابُ الله هستند ولی صحبت در این است که تمام اینها همه به‌جای خود محفوظ هستند و هیچ‌کدام از اینها به دیگری دخل و ارتباطی ندارد؛ یعنی نمی‌تواند دیگری را از بین ببرد، و نفس ولیّ خدا هم در مافوق تمام این اسباب قرار دارد. بنابراین هم علل مادّی و هم علل مجرّد معنوی همه اسبابُ الله هستند. پس یکی از آن اسباب هم نفس خود ولیّ است که علّیّتش به‌حال خودش باقی است و از بین نمی‌رود.

محلّ اشکال در مسئلهٔ انقلاب در ذات

به مسئلهٔ انقلاب در ذات و ذاتی در آنجایی اشکال وارد می‌شود که یک شیء بدون اینکه یک مادّهٔ مشترک داشته باشد تبدیل به مادّهٔ دیگری بشود.

---

[1] امالی الصدوق، ص ۵۰۰.

اما ما می‌بینیم این قضیّه در عالم مادّه اشکال ندارد چون آن هیولای مبهمه، مادّة المواد و مادّهٔ مشترک بین ماهیّات مختلفة الحقایق است و طبق حرکت جوهریّه، تمام موجودات در عالم مادّه در حال انقلاب هستند: خاک تبدیل به گیاه می‌شود، گیاه تبدیل به حیوان می‌شود، حیوان تبدیل به نفس مجرّد می‌شود، آب تبدیل به بخار می‌شود، بخار تبدیل به آب می‌شود، آب و خاک تبدیل به گیاه می‌شوند، درخت‌ها و جنگل‌ها تبدیل به هیزم می‌شوند و هیزم‌ها تبدیل به ذغال می‌شوند و همین‌طور.... تمام این فسیل‌ها، معادن، نفت و امثال‌ذلک که پیدا می‌شوند بقایای موجودات زندهٔ در میلیون‌ها سال قبل است.

وقتی ما به تمام اینها نگاه بکنیم می‌بینیم در همهٔ آنها انقلاب است ولی در این انقلاب، مادّهٔ مشترک وجود دارد که آن مادّهٔ مشترک، راسم وحدت بین ماهیّات مختلفه است و این اشکال ندارد. آن انقلابی که اشکال دارد این است که بدون اینکه یک مادّهٔ مشترک وجود داشته باشد یک ماهیّت تبدیل به

ماهیّت دیگر شود.

منافات نظریّهٔ انقلاب با قول سید صدرالدّین به اصالةالماهیّه

اتفاقاً مرحوم سید صدرالدّین شیرازی قائل به اصالةالماهیّه است! حالا اگر ما قائل به اصالةالوجود بودیم مسئله خیلی جای اشکال نداشت چون فرضاً یک وجود، ماهیّتی دارد و بعداً این ماهیّتش را تبدیل به یک ماهیّت دیگر می‌کند که مادّهٔ مشترک در این‌صورت، وجود است. ولی اگر ما قائل به اصالت ماهیّت باشیم در این‌صورت وجود یک امر عدمی و اعتباری می‌شود و خود ماهیّت هم که مَثار کثرت و اختلاف است، پس چگونه ممکن است که یک ماهیّت در ذات خودش تبدیل به یک ماهیّت دیگر شود؟! این همان اشکالی است که قبلاً مطرح شد و راجع به آن صحبت کردیم.

تلمیذ: اینها در ماهیّت قائل به اشتراک نیستند؟

استاد: نه، قائل نیستند و اصلاً ماهیّت یعنی اختلاف ذاتی. در ماهیّت اختلاف در ذاتی خوابیده است و در این‌صورت هیچ‌وجه مشترکی دیگر وجود ندارد و صِرف همان فصل ممیّز کفایت می‌کند برای‌اینکه نشان بدهد که هیچ نحوهٔ اتّفاق و اتّحادی

بین دو ماهیّت وجود نداشته است؛ حتّی نشان می‌دهد که بین دو فرد از افراد یک نوع هم هیچ اتّحادی وجود نداشته است؛ چون تمام آنها در تحقّق این ماهیّت دخیل هستند. بنابراین این اشکال به سید صدرالدّین وارد می‌شود.

اشکال سید صدرالدّین بر قول خودش و جواب از آن

البتّه سید صدرالدّین قبل از اینکه این اشکال به او وارد شود یک اشکال بر خودش وارد می‌کند و جواب هم می‌دهد. ایشان می‌گوید:

اگر کسی به ما بگوید که این حرف شما دربارهٔ انقلاب، همان قول به شبح است؛ چون قول به شبح این است که ذهن می‌آید از حقیقت خارجیِ یک شیء، عکس برمی‌دارد و اسم آن را علم می‌گذاریم؛ در انقلاب هم همین‌طور است یعنی در انقلاب هم یک حقیقت خارجی است که وقتی در ذهن می‌آید تبدیل به یک عکس می‌شود و آن عکس، ارتباط ذهن با خارج است؛ یعنی ارتباط ذهن با خارج به‌واسطهٔ آن عکس است و این همان قول به شبح است و قائلین به شبح هم همین حرف را می‌زنند.

ایشان در جواب می‌فرماید که در قول به شبح یک واقعیّت خارجی داریم که ذهن وقتی در محاذات با آن واقعیّت خارجی واقع می‌شود یک عکس از آن برمی‌دارد که اسم آن، شبح است. ولی ما در مسئلهٔ انقلاب قائل هستیم به اینکه اصلاً یک واقعیّت خارجی نداریم، بلکه از آن موجود خارجی، یک امر مبهمی را تصوّر می‌کنیم که اگر آن امر مبهم در خارج باشد به یک شکل است و اگر در ذهن باشد به شکل دیگر است و آن امر مبهم اصلاً وعاء و ظرفی ندارد. پس ما یک چیز که مشترک بین خارج و ذهن است را تصوّر می‌کنیم، نه‌اینکه بگوییم واقعیّتِ ماهیّت ما همان ماهیّتی است که در خارج است. واقعیّت عبارت از یک امر مبهم و یک شیر بی‌پا و سر و اُشکمی است[1] که در خارج یک‌طور است و در ذهن یک‌طور دیگر است و این است که منقلب می‌شود.

در این‌صورت دیگر اشکالی پیدا نمی‌شود و قول ما قول به شبح نیست؛ چون ذهن ما نمی‌آید از واقعیّت خارجی عکس بردارد تا قول به شبح شود

---

[1] مثنوی معنوی، دفتر اول:

شیر بی دم و سر و اشکم که دید ❊❊ این‌چنین شیری خدا خود نافرید

بلکه ما می‌گوییم که اگر همان امر مبهم در ذهن بیاید به شکل کیف است و اگر همان امر مبهم در خارج باشد و مشخَّص بشود، به یک نحو دیگری است.

دو اشکال بر کلام سید صدرالدّین

درست است که مرحوم حاجی به حرف ایشان اعتراض نکرده و فقط اعتراض را روی این برده است که شما قائل به اصالت ماهیّت هستید پس چطور این مطلب را بیان می‌کنید؟! و اعتراض مرحوم حاجی هم وارد است اما عرض ما این است که بالأخره شما آن امر مبهم را چگونه تصوّر می‌کنید؟ آیا برای آن امر مبهم، خصوصیّات و ذاتیّاتی قائل هستید یا نیستید؟ وعاء آن امر مبهم در کجاست؟ اگر وعاء آن امر مبهم، ذهن است پس انقلابی واقع نشده است و اگر وعاء آن امر مبهم، خارج است باز هم انقلابی واقع نشده است. شما با یک امر مبهمِ لنگ در هوا چه‌کار می‌خواهید بکنید؟ یعنی می‌گویید ما یک چیزی داریم که اسمش را ماهیّت انسان می‌گذاریم اما نمی‌دانیم چه چیزی است! اگر نمی‌دانید که چه چیزی است پس شما چه

چیزی را تصوّر می‌کنید؟!

شما می‌خواهید خارج را در ذهنتان بیاورید یا آن هیولای مبهمه را؟ وعاء هیولای مبهمه که ذهن است پس شما از خارج عکس برنداشتید لذا انقلابی هم در کار نبوده است. اگر وعاء آن هیولای مبهمه خارج است پس شما چطور ادّعا می‌کنید که ما اصلاً واقعیّتی نداریم و فقط یک هیولای مبهمه است که اگر در خارج واقع بشود یک‌طور است و اگر در ذهن وارد بشود یک‌طور دیگر است؟! بالأخره شما باید تکلیفتان را با این هیولای مبهمه روشن کنید که آیا این هیولای مبهمه سر دارد، دست دارد، چشم دارد، دهان دارد، ابرو دارد، چه چیزهایی دارد؟ به‌صِرف اینکه ما یک انسان داریم، که مسئله روشن نمی‌شود.

مضافاً به اینکه شما در امور جزئیّه چگونه تصرّف می‌کنید؟ بر فرض که این مطلب را در ادراک کلّیات بتوانید بگویید که کلّی آن چیزی است که واجد همهٔ خصوصیّات و جزئیّات است، اما چطور در مورد جزئی، یک هیولای مبهمه تصوّر می‌کنید؟! چطور می‌توان دربارهٔ جزئی ـ که با مشخّصاتش در ذهن می‌آید و همین‌طور با مشخّصاتش در خارج تحقّق

پیدا می‌کند ـ یک ماهیّت مبهمه تصوّر کرد؟! این دو اشکالی بود که به‌نظر رسید دربارهٔ کلام مرحوم سید صدرالدیّن می‌توان مطرح کرد.

تلمیذ: در نظر سید صدرالدّین بالأخره هیولا حالّ است یا محل؟

استاد: ایشان می‌فرمایند که هیولا یک وعائی دارد که در خارج، محلِّ مستغنی از حالّ است اما همین هیولای مبهمه وقتی که در ذهن می‌آید آن محل‌بودنش را از دست می‌دهد و خودش حالّ می‌شود. بنابراین هیچ‌کدام از حالّ‌بودن و محل‌بودن بر این هیولا بار نمی‌شوند و این محل‌بودن و حالّ‌بودن، مربوط به ظرف خارج و ذهن است. این نظر مرحوم سید صدرالدّین است.

متن مرحوم حاجی در بیان نظر متکلّمین دربارهٔ وجود ذهنی

(فَأنکَرَ) الوجودَ (الذِّهنیَّ) فرارًا من هذا و نظائره (قَومٌ) من المتکلّمین[1] قومی از متکلّمین آمده‌اند نظری را انتخاب کرده‌اند که از این اشکال و نظائر این اشکال فرار کنند، (مطلقًا) و إن کان بنحو الشّبح،

آنها گفته‌اند که ما اصلاً وجود ذهنی نداریم اگرچه به‌نحو شبح باشد

[1] المواقف، ص ۵۲؛ شوارق الالهام، ج ۱، ص ۴۸.

یعنی شبح و هیچ چیزی در اینجا نداریم و علم فقط صِرف اضافه و نسبت بین انسان با خارج است بدون اینکه چیزی در ذهن انسان بیاید. مشخّص است که این قول بدیهیّ البطلان است

و جعلوا العلمَ بالشیء مجرّد الإضافة.و علم به شیء را مجرّد اضافه پنداشته‌اند

یعنی علم، صرفِ محاذات انسان با آن شیء در خارج است.

و یبطله العلمُ بالمعدوم و علمُ النفس بذاته؛[1]این نظر متکلّمین را علم به معدوم و علم نفس به ذات خودش باطل می‌کند

یعنی در این‌صورت چطور انسان، مقابل معدوم واقع می‌شود و چه نسبتی بین انسان و بین امر معدوم واقع می‌شود؟! درحالی‌که معدوم در خارج وجود ندارد. و شما علمِ نفس به ذات خودش را چگونه توجیه می‌کنید؟ چون در این‌صورت دیگر خارجی وجود ندارد تا اینکه نفس در مقابل آن قرار بگیرد، درحالی‌که علمِ نفس به ذات، وجود دارد و این علمِ

---

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۸.

به ذات همیشه با خود انسان است و اصلاً ما جدای از نفس چیزی نداریم تا اینکه خودمان را در محاذات با آن قرار بدهیم

صورت ذهنیّه بودن علم حضوری

تلمیذ: اگر ما به غیر از نفس چیزی نداریم پس دیگر صحیح نیست که بگوییم نفس به خودش علم حضوری دارد، و باید علم را منحصر در علم حصولی بدانیم!

استاد: صورت، صورت حضوری است یعنی خود صورت فرق می‌کند. اینکه الآن شما در وجود خودتان مواظب خودتان هستید و وقتی که یک مسئله و خطری پیش می‌آید خودتان را جمع می‌کنید تا گزندی به شما نرسد به‌خاطر این است که علم حضوری به خودتان دارید؛ یعنی چون خودتان و بقای خودتان را ادراک می‌کنید و واجد خصوصیّات خودتان هستید می‌خواهید اگر یک قضیّه‌ای پیش بیاید فوراً جا خالی کنید و بگذترید و بروید. پس نفس به ذات خودش علم دارد و اگر نفس به ذات خودش علم نداشت که عکس‌العمل نشان نمی‌داد و اینکه الآن دارد عکس‌العمل نشان می‌دهد به‌خاطر این است که علم به خودش دارد.

بله، ممکن است که انسان در مرحلهٔ غفلت باشد که در این‌صورت هیچ عکس‌العملی نشان نمی‌دهد.

پس علم حضوری انسان است که باعث می‌شود انسان نسبت به قضایایی که در اطرافش هستند عکس‌العمل نشان بدهد. چون من وجود خودم را احساس می‌کنم، بر این احساس خودم ترتیب اثر می‌دهم، دنبال منافع می‌روم، مضارّ را از خودم دفع می‌کنم و امثال‌ذلک. اما اگر از وجود خودم غافل بشوم دیگر مواظب خودم نیستم؛ مثل یک آدم دیوانه‌ای که به پشت‌بام می‌رود و خودش را پایین می‌اندازد، یا مثل یک بچه‌ای که از خودش غافل است و دست به هزار کار می‌زند؛ یعنی وجود خودش را نمی‌یابد تا اینکه به این یافتن ترتیب اثر بدهد.

علم حضوری همین یافتن انسان وجود خودش را است و این علم حضوری هم صورت ذهنیّه است منتها یک صورت ذهنیّهٔ بسیار دقیق و لطیف که با صورت ذهنیّهٔ حصولی فرق می‌کند. پس به هر دو علم می‌گویند و دلیلی وجود ندارد که فقط به حصولی علم بگویند.

تلمیذ: آیا علم حضوری هم صورت ذهنی است؟

استاد: دعوا اصلاً روی وجود صورت ذهنی

است و صورت ذهنی در هر دو هست. اگر علم حضوری صورت ذهنی نباشد پس شما چطور بر اساس آن، ترتیب اثر می‌دهید؟! اینکه شما از یک قاتل فرار می‌کنید به‌خاطر این است که از بین رفتن و کشتن را ادراک کرده‌اید؛ یعنی تمام این نتایج را از قبل در ذهنتان آورده‌اید ولو اینکه متوجّه هم نباشید.

تبیین برگشت علم حصولی به حضوری

تلمیذ: در مورد درد، آیا ما وجود درد را احساس می‌کنیم یا صورت آن را؟

استاد: شما اصل وجود درد را احساس می‌کنید. علم حضوری هم صورت است منتها یک صورت خیلی لطیف و دقیق. حالا ان‌شاءالله در بحث معرفت خواهیم گفت که برگشت تمام حصولیّات به علم حضوری است. در آنجا می‌گوییم که ذهن عین همان صورت ذهنیّه می‌شود، پس ذهن در واقع دیگر چیزی را در خودش نمی‌آورد.

بنابراین اگر ذهن یک صورتی را هم در خودش بیاورد می‌گوید این همان است! اینکه می‌گوید این همان است یعنی این کدام است؟ می‌گوید پارسال هم من در چنین اطاقی یک چنین لیوانی به ذهنم آمد. پس اینکه الآن تا چشمش به این لیوان می‌افتد یاد آن

قضیّهٔ اول می‌افتد به‌خاطر این است که آن قضیّهٔ اول در ذهنش هست که این الآن یاد آن می‌افتد و الاّ باید با این پدیده به‌صورت یک امر جدیدی برخورد می‌کرد.

چرا با تعجب می‌گوید این همانی است که تا به‌حال در ذهن من بوده است و من خبر نداشتم؟ چرا می‌گوید پس تو همانی هستی که من ده سال پیش تو را دیدم؟ چرا می‌گوید پس این قضیّه همانی است که مثلاً پانزده سال پیش بوده است؟ پس اینکه می‌گوید این همان است، نشان می‌دهد که آن صورت ذهنی با ذهن عینیّت داشته است و آن صورت ذهنی قبلا بوده است. حالا گاهی اوقات انسان آن صورت ذهنی را حصولی می‌کند یعنی همان صورت ذهنی را برمی‌گرداند و در مقابل ذهنش می‌آورد؛ یعنی انگار در مقابل چشمش می‌آورد. می‌گوید فلان حرف، سر زبانم است ولی نمی‌توانم بگویم! پس اینکه می‌گوید سر زبانم است یعنی به صورت حضوری در من وجود دارد منتها نمی‌توانم آن حضوری را تبدیل به حصولی کنم، ولی خود همان صورت ذهنی در ذهن من هست.

به‌هرصورت فرقی بین حضوری و حصولی نیست و هر دو، صورت ذهنی هستند و برگشت تمام علوم حصولی به حضوری است؛ یعنی اول یک صورت حضوری در ذهن پیدا می‌شود و بعد ذهن آن را حصولی می‌کند.

عدم انحصار وجود ذهنی به قضایای خارجیه

تلمیذ: آیا اینکه برای صدق و کذب در قضایا حتماً به خارج نیاز داریم دلیل بر این نیست که برگشت علم حصولی به حضوری نیست و واقعیّت، ذهن نیست؟

استاد: بله، اینکه به چه قضیّه‌ای صادقه می‌گویند و به چه قضیّه‌ای کاذبه می‌گویند بر اساس خارج است؛ گاهی اوقات صورت‌های ذهنی ما موافق با خارج است و گاهی اوقات مخالف با خارج است. پس تصدیق به اینکه آیا این صورت موافق با خارج است یا نه، مربوط به باب قضایا می‌شود. ولی واقعیّت این صورت که می‌گوییم خود این صورت در ذهن ما هست، همان ذهن ما است. لذا بسیاری از قضایا هستند که اصلاً با خارج تطبیق نمی‌کنند؛ مانند قضایای کلّیه، انتزاعیّات، مسائل و مفاهیم معقولات ثانی فلسفی، تمام اینها به خارج مربوط نیستند بلکه مربوط به صُوَر ذهنی ما هستند. بحث از اینکه «آیا انسان ممکن است یا نه؟»، یک صورت

ذهنیّه دارد درحالتی‌که اصلاً به خارج مربوط نیست، ولی به‌هرحال صدق و کذب بر آن بار می‌شود چون وعاء تطبیق آن یک وعاء دیگری غیر از وعاء خارج است که به آن، نفس‌الأمر می‌گویند و در اینجا یک مسائل دیگری پیدا می‌شود.

ولی به‌هرصورت بعداً راجع‌به اینکه آیا ماهیّت در ذهن می‌آید، آیا ماهیّتی که در ذهن ما می‌آید همانی است که در خارج است یا غیر از آن است، و همین‌طور اینکه مسئلهٔ صدق و کذب یا اشتباهاتی که حس یا ذهن در تطبیق قضایا می‌کنند چه می‌شود، بحث می‌شود و تمام اینها مسائلی هستند که ما هنوز به آنها نرسیده‌ایم و فعلاً فقط در مورد مطالب آقایان و ادلّه‌ای که حکماء راجع‌به وجود ذهنی می‌آورند بحث می‌کنیم. ان‌شاءالله به آن مسائل هم خواهیم رسید که اصلاً به چه چیزی شناخت می‌گویند، و انسان در مواجههٔ با چه چیزی اسم عالِم را روی خودش می‌گذارد، و در مواجههٔ با چه چیزی علم در او پیدا می‌شود، و حقیقت علم چیست؟

اتّحاد با معلوم خارجی، تنها راه حصول معرفت به آن

یک جمله از باب اشاره می‌گویم، بروید روی آن کار کنید تا اینکه به آن مطلب برسیم؛ و آن این است که برای انسان علمی و معرفتی حاصل نمی‌شود مگر اینکه انسان با آن معلوم خارجی اتّحاد پیدا کند.

اینکه فلاسفه در علم می‌گویند که انسان باید اتّحاد با معلوم بالذّات پیدا کند، یک مسئلهٔ دیگری است. آن معلوم بالذّات یک صورت ذهنیّه‌ای است که نفس با آن صورت ذهنیّهٔ خودش ـ که معلوم بالذّات است ـ اتّحاد پیدا می‌کند و ما در این مسئله بحث نداریم. بحث ما در این است که بین انسان و بین آن معلوم بالعَرَض که در خارج است چه مسئله‌ای پیدا می‌شود که ما اسم آن را علم می‌گذاریم؟ بین من که در اینجا نشسته‌ام و شما که در آنجا نشسته‌اید چه ارتباطی برقرار می‌شود که من می‌گویم آقای شیخ فلانی در اینجا نشسته است؟ درحالتی‌که در خارج هیچ ارتباطی بین من و ایشان نیست.

بحث روی ادراک است! من الآن یک شیئی را ادراک می‌کنم و بعد می‌بینم که این ادراک من

مخالف با واقع است، مثلاً طرف وجود ندارد ولی من خیال کردم که هست. در این‌صورت من باز به خودم عالِم می‌گویم درحالتی‌که این ادراک من مطابق با خارج نیست. حالا اینکه نفس انسان با چه چیزی اتّحاد پیدا می‌کند، ان‌شاءالله بماند برای بحث های آینده که خارج از فلسفه است.

اصالت ماهیّت لازمهٔ قائل شدن به ورود ماهیّت از خارج به نفس

تلمیذ: ماهیّت از خارج به نفس می‌آید چون ادراک ما از اشیائی است که آنها را دیده‌ایم!

استاد: اینکه می‌گویید ماهیّت از خارج به نفس می‌آید، یعنی از کجا در نفس می‌آید؟! آیا از وجود دست برمی‌دارد و در نفس می‌آید؟! در این‌صورت آیا شما احساس می‌کنید که ماهیّت آقای فلان از وجودش جدا شد و در نفس شما رفت و بعد شما اتّحاد عقل و عاقل و معقول، علم و عالم و معلوم پیدا کردید؟! یعنی آیا احساس می‌کنید که چیزی به شما اضافه شده است؟! این‌طورکه نیست. بله، گرچه انسان احساس می‌کند که در او تغییری پیدا شده است ولی این احساس به‌این‌صورت که یک ماهیّتی از خارج در نفس من رفته است، نمی‌باشد چون ماهیّت اصلاً چیزی نیست.

لازمهٔ این مسئله این است که بالأخره شما برای ماهیّت یک اصالتی قائل می‌شوید و الاّ اگر شما ماهیّت را یک امر عدمی و اعتباری بدانید، در این‌صورت به‌طورکلّی آمدن ماهیّت و در نفس رفتن و این حرف‌ها دیگر از بین می‌رود.

اگر شما می‌گویید که نفس، انشاء و صدور می‌کند می‌گوییم بالأخره چه تغییری در نفس پیدا می‌شود؟ چه ارتباطی بین او و خارج پیدا می‌شود که صدور می‌کند؟ می‌گوییم درست است که نفس صدور و انشاء می‌کند، یا بگویید ایجاد می‌کند ـ شما اسمش را هرچه می‌خواهید بگذارید ـ، ولی بالأخره می‌گوید این امر، امر خارج است؛ در اینجا می‌گوییم نفس چه ربطی بین خودش و بین این برقرار می‌کند تا اینکه علم و ادراک برای او حاصل می‌شود؟

مثالی برای نحوهٔ ارتباط بین ذهن انسان و خارج

حالا برای روشن شدن مسئله یک مثال می‌زنم: در باب ایقاعات و عقود و انشائات هست که وقتی شما می‌خواهید یک جنسی بخرید هریک از دو طرف با انشاء، عوض و معوّضی را به دیگری

می‌دهند. من‌باب‌مثال شما می‌خواهید یک جنسی را بخرید و پولی را به فروشنده بدهید، مثلاً می‌خواهید این پارچ را از این آقای شیخ بخرید و در مقابل به ایشان صد تومان بدهید. آن چیزی که درخارج هست صد تومانی و پارچ است و عملی را که شما انجام می‌دهید این است که با دست خودتان صد تومان را در آن‌طرف می‌گذارید و پارچ را هم در این طرف می‌گذارید. یعنی تا به‌حال پارچ، این طرف در مقابل فروشنده بود و صد تومانی آن‌طرف در مقابل خریدار بود، حالا صد تومانی جایش را با پارچ عوض می‌کند.

صحبت ما در این است که آیا معامله و خرید و فروش فقط این جابه‌جایی دو جنس است؟ مسلّم است که این‌طور نیست. چون اگر شما قصد خرید و فروش نداشته باشید هزاربار هم این پارچ را ردّ وبدل کنید باز دوباره پارچ به‌جای خودش برمی‌گردد، یعنی پارچ دوباره به نزد صاحبش برمی‌گردد. پس شما علاوه بر اینکه این عمل جابه‌جایی را انجام می‌دهید یک چیزی در درون خودتان ایجاد می‌کنید و عمده هم همان چیزی است

که در درون شما ایجاد می‌شود ولو اینکه اشیاء خارج از جایشان تکان هم نخورند. پس آن چیزی که در درون شما ایجاد می‌شود ملاک برای تغییر، تبدیل، تعویض و عوض و معوّض واقع‌شدن است؛ و آن این است که شما در ذات خودتان علقهٔ صد تومانی را از خودتان می‌کَنید و آن را داخل در تصرّف طرفِ مقابل می‌کنید و به‌جای آن علقه، حالا بین خودتان و این پارچ علقه برقرار می‌کنید. شما در معامله این کار را انجام می‌دهید که همان تملیک و تملّک است.

راز و سرّ در تملیک و تملّک همین است و تمام این کارها، کارهای باطنی است که انسان انجام می‌دهد؛ یعنی آن امر واقعی را اعتباری می‌کند و امر اعتباری را به‌جای امر واقعی می‌گذارد؛ یعنی اعتباراً می‌آید بین خودش و بین این چیزی که الآن در واقع معنا ندارد که من مالک آن بشوم یا نشوم، یک علقه‌ای ایجاد می‌کند و آن علقه‌ای که ایجاد می‌کند باعث می‌شود که بر این پارچ ترتیب اثر بدهد و آن را بردارد و به خانه ببرد، و طرف مقابل هم آن صد تومانی را بگیرد و در جیبش بگذارد.

صحبت ما در این است که چه ارتباطی بین انسان و خارج برقرار می‌شود که به‌واسطهٔ آن ارتباط، نفس می‌آید به وزان خارج برای خودش عکس درست می‌کند؟ یعنی منظور ما این است که آن ارتباط اولیّه چه نوع ارتباطی است؟

متن مرحوم حاجی در تفصیل فاضل قوشجی بین قیام به ذهن و حصول در ذهن

(بَعْضٌ) و هو الفاضل القوشجی (قِيَامًا) بالذّهن (مِنْ حُصُولٍ) فاضل قوشچی بین قیام به ذهن و حصول در ذهن فیه ـ فی التنکیر الّذی للتنویع إشارة إلی ما اصطلح علیه در این تنکیر که برای تنویع است اشاره است به آنچه که ایشان در اینجا اصطلاح کرده است که عبارت از قیام و حصول در ذهن است (فَرَّقَا) فرق گذاشته است؛ فقال: «إنَّ فی الذّهن عند تصوُّرنا الجوهر أمرین؛ پس ایشان گفته است: ما وقتی که جوهر را تصوّر می‌کنیم، دو عکس در ذهن پیدا می‌شود؛

أحدهما ماهیّة موجودة فی الذّهن یکی از آن دوتا ماهیّتی است که در ذهن موجود است و هو معلومٌ معلوم است و به‌وزان خارج است و کلّیٌ و کلّی است

و جوهرٌ و جوهر است (البتّه اگر کلّی باشد) و هو غیر قائم بالذّهن ناعتًا له، و قائم به ذهن نیست که وصف و کیف برای ذهن باشد بل حاصلٌ فیه بلکه این عکس، حصول در ذهن پیدا کرده است.حصول الشیء فی الزّمان و المکان؛ یعنی همان‌طوری‌که این شیء خارجی در زمان و مکان پیدا می‌شود،

مثالی برای تفصیل فاضل قوشجی

همان‌طور بعینه در ذهن ما هم یک شیئی پیدا می‌شود (و در کنار ذهن می‌ایستد) که ما اسم آن را علم نمی‌گذاریم، بعد ذهن از این شیئی که در ذهن آمده است عکس برمی‌دارد.مثل فیلم عکّاسی و کاغذ آن؛ یعنی وقتی شما از یک شخص که در خارج است عکس برمی‌دارید و آن عکس در فیلم عکّاسی می‌رود، این فیلم که آن شخص نیست! اگر شما هزاربار هم به این فیلم ـ قبل از اینکه ظاهر بشود ـ نگاه بکنید این عکس در فیلم را او نمی‌دانید. می‌گویید این چرا این‌طوری است؟! چرا چشم‌هایش این‌طوری است؟! موی سر این شخص سیاه است ولی چرا در این فیلم سفید افتاده است؟!

نمی‌دانم چشم‌های این شخص سیاه است چرا در این فیلم سفید افتاده است؟! صورت این شخص سفید است چرا در این فیلم سیاه افتاده است؟! بعد این فیلم عکّاسی را می‌برند و جلوی دستگاه قرار می‌دهند، یعنی از این فیلم روی مقوا یک عکس می‌اندازند. حالا وقتی شما آن را نگاه می‌کنید می‌گویید این عکس همان شخص است و خیلی خوب و عالی است! این عکس نشان دهندهٔ همان شخصی است که درخارج است!

پس ما در اینجا دو عکس داریم: عکس اول عکسی است که روی فیلم عکاسی افتاده است و عکس دوم عکسی است که روی کاغذ افتاده است. آن عکسی که روی کاغذ افتاده است همان عکس شخص است اما آن عکسی که روی فیلم افتاده است عکس شخص نیست بلکه فیلمِ عکس است. ایشان هم می‌گویند که ما دو عکس داریم؛ یکی از آن دو عکس، حکمِ فیلم را دارد که می‌آید و در ذهن می‌ایستد، بعد ذهن هم با آن دستگاهی که دارد از روی آن فیلم یک عکس برای خودش برمی‌دارد که ما اسم آن را علم می‌گذاریم. پس آن چیزی که کلّی،

جوهر و محلّ است همان فیلم است که ماهیّتش تغییر نکرده است، و آن چیزی که کیف و حالّ است و این خصوصیّات عرضی را دارد همان چیزی است که در کاغذ چاپ شده است و ذهن برای خودش برداشته است.

و ثانیهما و عکس دوم موجودٌ خارجی موجود است و خارجی است (چون نفس خودش یکی از موجودات خارجی است) و علم و جزئی و علم است و جزئی است

به‌خاطراینکه هر چیزی که وجود خارجی پیدا بکند جزئی است، پس آن عکسی که ذهن برداشته است هم جزئی است چون وجود به آن خورده است

و عرض قائم بالذّهن مِن الکیفیّات النفسانیّة، و عَرَضی است که قائم به ذهن است یعنی از کیفیّات نفسانی است.فحینئذ لا یرد إشکال؛ إنّما الإشکال مِن جهة کون شیء واحد پس در این‌صورت دیگر به وجود ذهنی اشکال وارد نمی‌شود. اشکال فقط در این‌صورت است که یک شیء واحد جوهرًا و عرضًا أو علمًا و معلومًا أو کلّیًّا و جزئیًّا» هم جوهر

باشد و هم عَرَض، هم علم باشد و هم معلوم، هم کلّی باشد و هم جزئی!

حالا ما دربارهٔ علم و معلوم بعداً می‌گوییم که علم و معلوم یکی هستند. انتهیٰ؛ انتهیٰ کلام فاضل قوشچی.

[و تصویره أنَّه إذا فرض مشکَّل محفوفاً بمرآة من بلور أو ماء من جمیع الجوانب ـ بحیث انطبع صورته فیها ـ فهاهنا أمران: أحدهما شیء لیس قائماً بالمرآة و لکنَّه فیها، و هو الصورة، و ثانیهما شیء قائمٌ بالمرآة، و هو نفس الصورة المنطبعة؛ فقس علیه ما فی مرآة الذهن. هذا مذهبه و فیه ما فیه

و تصویر (چگونگی) آن این است که اگر فرض شود جسم شکل‌داری از تمام جوانب با آینه‌ای از جنس بلور یا آب پوشانده شود ـ به‌طوری که صورتِ آن جسم در آن (آینه/آب) نقش ببندد ـ در اینجا دو امر وجود دارد:

نخست: چیزی که قائم به آینه نیست، اما در آن قرار دارد؛ و آن همان "صُورت" است.

دوم: چیزی که قائم به آینه است؛ و آن "خودِ صورتِ نقش‌بسته (انطباع‌یافته)" است.

پس آنچه را که در آینهٔ ذهن رخ می‌دهد با این قیاس کن. این مذهب و دیدگاه اوست، و در آن تأمل و اشکال است [محل بحث و ایراد است].

البتّه ایشان واقعاً خیلی فاضل بوده‌اند و با اینکه ایشان مذهب اهل‌تسنّن را داشته‌اند از علمای خیلی مهم و متکلّمین اهل‌تسنّن هستند، اما به‌هرصورت در اینجا مرامشان مرام متکلّمین است و کلماتشان هم به مطالب آنها می‌خورد و خیلی ارزش علمی ندارد.

متن مرحوم حاجی در قول به شبح

[(وَ قِیلَ) ـ و القائل جماعة من الحکماء[1] ـ (بِالْأَشْبَاحِ) لا بالأنفس (الْأَشْیَاءُ انْطَبَعَتْ) فی الذهن، فلا یلزم کون شیء واحدٍ جوهرًا و عرضًا أو جوهرًا و کیفًا مثلًا، لأن بقاء الذاتی فی نحوی الوجود فرع بقاء ذی الذاتی. و علی القول بالشبح لا یحصل بنفسه و ماهیّته فی الذّهن.

و أنت خبیر بأنّ الوجوه الدّالة علی ثبوت الوجود الذّهنی أنّما دلالتها علی وجود حقائق الأشیاء و ماهیَّاتها فی الذّهن، لا ما یغایرها فی الماهیّة و یوافقها

[1] مجموعهٔ مصنفات (شیخ اشراق)، ج ۱، ص ۳۰۲.

فی بعض الأعراض کما لا یخفی؛[1]

«جماعتی از حکماء گفته‌اند که آنچه در ذهن می‌آید اشباح اشیاء است که در آن نقش می‌بندند نه نفس اشیاء، پس دیگر لازم نمی‌آید که یک شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض، یا هم جوهر باشد و هم کیف؛ به‌خاطر اینکه بقاء ذاتی در دو نحوهٔ وجود، فرع بقاء صاحب ذاتی است. و بنا بر قول به شبح ذی الذّاتی خودش و ماهیّتش در ذهن حاصل نمی‌شود (تا شما اشکال بکنید.)
(مرحوم حاجی می‌گویند:) و شما می‌دانید که مدلول وجوه سه‌گانه‌ای که بر اثبات وجود ذهنی دلالت دارند این است که حقایق اشیاء و ماهیّات آنها در ذهن حاصل می‌شود نه چیزی که در ماهیّت با آنها مغایر است و فقط در برخی از اعراض با آنها موافق است که همان شبح باشد، همان‌طورکه مطلب مخفی نیست و روشن است.»]

اللّهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۳۱.