

درس پنجاه و سوم:

توضیح مسلک تضایف صدر المتألهین و مسلک
حاجی سبزواری در اتحاد عاقل و معقول

بسم الله الرحمن الرحيم

اشکالات وارده بر کیف نفسانی بودن علم

در باب اتّحاد عاقل و معقول عرض شد که منظور از اتّحاد عاقل با معقول و عقل به عنوان تمثیل و تشبیه عبارت از اکتسَاءِ مادّه به صورت است، یعنی لباسی که ذهن می پوشد و فعلیّتی که پیدا می کند را تشبیه به مادّه کرده اند.

نکته ای که در اینجا باقی می ماند این است که با وجود قول به اینکه علوم و تصوّرات ما به حمل شایع کیف نفسانی هستند، آیا این مطلب محقق می شود یا نه؟ قطعاً قول به کیف با اتّحاد عاقل و معقول در دو وادی متفاوت قرار دارند و هیچ گونه ارتباطی بین این دو مطلب نیست؛ چون کیف یک عَرَضی است که عارض بر معروض می شود و زائل می گردد و دوباره عَرَض دیگری بر او بار می شود، درحالتی که معروض هم چنان به جای خودش باقی است. شما یک صفحه کاغذ را می توانید به رنگ سفید دریاورید، بعد آن سفیدی را زائل و آن را قرمز کنید،

دوباره قرمزی را زائل و آن را سیاه کنید. در اینجا می بینید که کاغذ هم چنان به حال خودش باقی است؛ یعنی نه چیزی به کاغذ اضافه شده است و نه چیزی از کاغذ کم شده است، نه رتبه‌ای به این کاغذ اضافه می‌شود و نه رتبه‌ای از او کم می‌شود.

علاوه بر این، اشکال دیگری که در اینجا وارد می‌باشد این است که عَرَض هیچ وقت معلول برای معروض خودش نیست بلکه معلول شیء دیگری است؛ من باب مثال اگر رنگی از صفحه کاغذ محو بشود علتش خود کاغذ نیست بلکه علتش چیز دیگری است؛ حالا علت آن یا آفتاب است و یا علت فاعلی دارد و فاعلی این کار را انجام می‌دهد و امثال ذلک. ولی ما در باب تحقّق صُور در ذهن گفتیم که علت برای تحقّق صُور خود ذهن است، یعنی ذهن صُور را در خودش خلق می‌کند، پس چگونه ممکن است که این صُور عارض بر آن باشند؟!

علاوه بر این، اشکال دیگری که در اینجا وارد می‌شود این است که عارض باید از نقطه نظر علیّت و معلولیّت از سنخ معروض باشد؛ اگر شما در اینجا

عارض را کیف نفسانی می‌گیرید، معلول ما جوهر است و جوهر هیچ‌وقت نمی‌تواند علت برای عَرَض باشد.

پس در صورتی که علم، کیف نفسانی باشد - مانند حال و محل، عَرَض و معروض، ظرف و مظروف - اشکالاتی که در اینجا هست بار می‌شود.

وجود در اعیان یعنی وجود خود شیء

مرحوم حاجی در اینجا یک مثالی می‌زند و

می‌فرماید:

شما وقتی می‌بینید که می‌گویند: «الموجودُ فی العین»؛ شیئی که در اعیان خارجی وجود پیدا کرده است، مثلاً می‌گوییم: «زیدٌ ما هو؟»، بعد در جواب می‌گوییم: «موجودٌ فی العین»؛ یعنی وجودش وجود عینی است و وجود او در اعیان است. آیا این جواب ما به این معنا است که اعیان یک ظرفی هستند که این زید در اعیان است؟ آیا ما یک عالمی بهنام عالم اعیان داریم که این زید در این عالم می‌رود؟ یا اینکه این‌طور نیست بلکه زید خودش عین، یعنی ما چیزی غیر از زید نداریم!^۱

تشبیه عدم استقلال اعیان به فاعلیّت

طبیعت

مانند این اشکالاتی که بعضی‌ها می‌کنند و

می‌گویند: «دست طبیعت این کار را انجام داده

است!» اگر ما طبیعت را از خدا جدا کنیم دیگر این

دست طبیعت کجا است؟! دست و پای طبیعت را به

ما نشان دهید! مگر طبیعت غیر از انضمام ذرات اتمی

این عالم است؟! مگر طبیعت غیر از این، چیز

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۵۰.

ما یک مشت خاک را برمی‌داریم و در دست خودمان می‌گیریم و به آن می‌گوییم: «آیا شما دست طبیعت هستی و دست شما این کار را انجام داده است؟» می‌گوید: «نه، من که چنین کاری نکردم!»، به این خاک می‌گوییم: «آیا تو آن رگ‌های عصبی دقیق را در چشم من قرار داده‌ای تا نور را بگیرند و به مغز برسانند؟» می‌گوید: «برو بابا! یکی دیگر باید بیاید در خود من حیات و قدرت و امثال ذلک را ایجاد کند!» این یک مشت خاک را این طرف می‌ریزیم و یک مشت خاک دیگر برمی‌داریم و به آن می‌گوییم: «آیا شما طبیعت هستی و آیا شما این کار را کرده‌اید؟» می‌گوید: «من هم مثل همان خاک قبلی هستم». بعد یک مشت خاک دیگر برمی‌داریم و این خاک‌ها را همین‌طور به همضمیمه می‌کنیم تا یک کوه می‌شوند، باز آن کوه هم دستش خالی است. اگر سراغ دریا هم برویم مسئله به همین نحو است. ما غیر از دریا و کوه و امثال اینها که طبیعت دیگری نداریم! پس این دست طبیعتی که این رگ‌های

عصبی دقیق و این رگ‌های مویی خونی دقیق را در چشم من ایجاد کرده است کجاست؟ این نظام عجیبی که حالا در خلقت ظاهری ما است، باطن بماند! این طبیعت را به من نشان بدهید؛ آیا منظور شما از طبیعت، این درخت تبریزی یا این درخت چنار یا این منار است؟ آیا منظورتان این سنگی است که در اینجا است؟ بالآخره این طبیعت کجاست؟ آن را به من نشان بدهید تا من یک طبیعتی غیر از اینها ببینم!

این درخت می‌گوید: «کار تو به من چه ربطی دارد؟! من خیلی کار کنم خودم مستقیم بالا می‌روم ولی به تو کاری ندارم!» اگر به این منار بگوییم: «آیا تو طبیعت هستی؟» می‌گوید: «بنا آجرها را روی هم گذاشته و من را درست کرده است، من که طبیعت نیستم!» سراغ آن موش و گربه می‌رویم، می‌گویند: «خدا خیرت بدهد! ما خودمان این قدر برای خودمان دردسر داریم که دیگر نوبت به تو نمی‌رسد!»

هرکجا می‌گردیم می‌بینیم طبیعتی پیدا نمی‌کنیم و ما نفهمیدیم اینکه می‌گویند دست طبیعت و قدرت‌نمایی طبیعت این کار را کرده است، این

طبیعت چه چیزی است؟! بالأخره این موزاییک و مصالح که اینجا هستند هم جزئی از طبیعت هستند و شما نمی‌توانید آنها را از طبیعت جدا کنید! این کوه و دشت هم طبیعت هستند؛ سراغ خاک و رمل دشت می‌رویم و می‌گوییم: «آیا شما چنین کاری را کرده‌اید؟» می‌گوید: «برو بابا! اگر باد بیاید، من را گرد و پراکنده می‌کند!»

مخالفت با نهاد و ارگان مثالی دیگر برای

عدم استقلال اعیان

مثل اینکه می‌گویند: «ایشان با فلان ارگان یا فلان نهاد مخالفت کرده است!». می‌رویم و سؤال می‌کنیم که منظور شما از مخالفت با نهاد چه چیزی است؟ آیا منظور از نهاد، میز و صندلی آن سازمان است؟ میز و صندلی، در و تخته، دستگاه و میکروفن و امثال اینها که زبان ندارند! اینها را کنار می‌گذاریم و می‌گوییم پس منظور میز و صندلی، دیوار و چراغ نیست. بعد می‌رویم سراغ آن نگهبانی که آنجا در اطلاعات نشسته است و افراد را راهنمایی می‌کند؛ می‌گوییم: «آیا منظور از مخالفت با ارگان، مخالفت با شما است؟» می‌گوید: «اصلاً من از آیین‌نامه و چیز

دیگری خبر ندارم، به من گفته‌اند اینجا بنشین و
کارت هر کسی که می‌آید را ببین؛ از هیچ چیزی خبر
ندارم!»

می‌بینیم این هم که نهاد نشد! پس می‌رویم سراغ
آنهايي که مثلاً فراش یا آبدارچی هستند، آنها هم
می‌گویند که وظیفه ما این است که چایی ببریم، پله‌ها
را تمیز کنیم، ما را با ارگان چه ارتباطی است!
می‌گوییم پس اینها هم ارگان نشدند.

می‌رویم سراغ آنهايي که به اصطلاح در رده پایین
هستند، می‌بینیم که آنها هم می‌گویند که ما را چه به
آیین نامه؟ ما اصلاً خبر نداریم که چه چیزی هست،
به ما می‌گویند این کار را بکن می‌کنیم! پس اینها هم
که نشدند. همین طور یکی یکی بالا می‌رویم، می‌بینیم
که اینها هم نهاد نیستند تا می‌رسیم به آن هیئت چند
نفری که آنها تصمیم می‌گیرند!

نزد یکی از آنها می‌رویم و می‌گوییم: «شما جزء
این هیئت چند نفره مثلاً فلان ارگان هستید، آیا شما
این طوری تصمیم گرفتید؟» آهسته در گوش ما
می‌گوید: «راستش من هم از ترس این را امضا
کردم!» سراغ آن یکی دیگر می‌رویم و می‌گوییم: «آیا

شما در تصویب این آیین‌نامه دخیل بودید؟»
می‌گوید: «مجبوریم قبول کنیم، اگر امضا نکنیم ما را
از پست برمی‌دارند، پولمان را نمی‌دهند و...!»
می‌گوییم: «پس چه کسی این کار را کرده است؟»
می‌گویند: «رئیس این کار را کرده است!»

خلاصه سراغ آن رئیس می‌رویم و می‌گوییم: «آیا
شما فلان کار را کردی؟» حالا یا می‌گوید که خودش
کرده است و یا اینکه می‌گوید نه، من هم سری به
جایی دارم ولی بالأخره آخر همه قضیه به یک نفر
می‌رسد! پس این مخالفت با ارگان برگشتش به یک
نفر است، یعنی چون رأی متین و عقل وزین ایشان
اقتضاء کرده است که الآن مسئله به این قسم باشد لذا
همه - از آن بالا تا پایین - باید گوش بدهند و هر
کسی هم که مخالفت کند به او می‌گویند که مخالفت
با ارگان کرده است.

قضیه «دستِ طبیعت» هم مثل همین مخالفت با
ارگان می‌ماند، که ما هرچه در طبیعت می‌گردیم آن
را نمی‌یابیم! می‌گوییم که یک طبیعتی به ما نشان
بدهید که آن طبیعت این کارها را به سر ما درآورده

است! این پنجره به من چه مربوط است؟! این پنجره، دیوار و درب همدیگر جزء طبیعت هستند ولی می‌بینیم که کاری انجام نداده‌اند.

از این خانه بیرون و در صحرا می‌رویم؛ آیا آن چغندری که در مزرعه روئیده است در من این کار را انجام داده است؟ نه، خود چغندر هم می‌گوید: «من هم محتاج خاک و آب و اینها هستم!» خلاصه می‌بینیم که همه اینها را که دست طبیعت هستند کنار می‌روند و فقط همه به یک‌جا آدرس می‌دهند و آن دست غیبی است که دارد همه را می‌چرخاند!

تشبیه عدم استقلال اعیان به تساوی وجود

ماده و فضا

مرحوم حاجی می‌گوید:

در مسئله وجود در اعیان هم اگر بخواهیم مثالی به‌عنوان تأیید بیاوریم می‌بینیم قضیه همین‌طور است؛ مثلاً می‌گویند که زید در اعیان موجود است، یعنی آیا اعیان یک ظرفی هستند که زید در آن رفته است؟! درحالی‌که ما غیر از زید چیز دیگری نمی‌بینیم! شما اعیانی به من نشان بدهید که زید در آن اعیان است! کاسه آب ظرف است که آب را در آن می‌ریزیم، یعنی معلوم است که این کاسه قبلاً آب نداشته است و الآن آب را در آن می‌ریزیم، اما شما یک ظرفی به من نشان بدهید که اسمش عین است و بعد این آب در آن رفته است! ما چنین چیزی نداریم.

مثلاً با علم طبیعی - طبق قاعده نسبت و

امثال ذلک - محدودیت در فضا را اثبات می‌کند.

حالا اگر ما از آنها سؤال کنیم که این محدودیت در

فضا به چه نحوی است؟ می‌گویند که ما به جایی

می‌رسیم که بعد از آن دیگر فضا نیست! می‌گوییم که

ما سوار یک موشک همین‌طور می‌رویم تا بعد از
میلیاردها سال - ده میلیارد، صد میلیارد، هرچه شما
می‌خواهی بگو! - بالأخره آخرش باید به یک جایی
برسیم دیگر! می‌رسیم به یک خطی که اگر از آن خط
جلوتر برویم شما می‌گویید که در آنجا دیگر فضا
نیست. حالا اگر آمدیم و از آن خط جلوتر رفتیم،
اسم آنجا چیست؟ آیا اسم آنجا فضا است یا نه؟
بالأخره قرار است به یک خطی برسیم که اگر از این
خط تجاوز کنید قوزک پایتان را با تیر می‌زنند! حالا
اگر ما از آن خط تجاوز کردیم و جلوتر رفتیم،
بالأخره آنجا همدیگر زمین است، هوا که نیست!
اینها در آنجا چه می‌گویند؟

این اشکال در هر صورت وارد است ولی جوابی
که داده‌اند این است که در هر کجا ماده هست آنجا
فضا است، نه اینکه ما یک فضایی داریم که این ماده
در آن فضا می‌رود! خود ماده فضا درست می‌کند و
ماده مساوی است با فضا. هر کجا که ماده هست
لازمه ماده این است که فضا باشد و برای خودش
فضا درست کند.

بنابراین وجود مادّه مساوی است با وجود فضا، نه اینکه مادّه در فضا می‌رود! نه، هر کجا که مادّه هست یعنی در آنجا فضا است، یعنی در آنجا مکان است. در اینجا فضا است یعنی در اینجا مکان است چون ما مادّه بدون مکان که نداریم، مجردّات هستند که نیاز به مکان ندارند اما خود مادّه در هر صورت نیاز به مکان دارد.

«الموجودُ فی العین» تمثیل مرحوم

حاجی برای مسئله نفس و صورت

ایشان می‌گویند که علوم و صورّ نفسانی ما هم از همین قبیل هستند، یعنی ما یک نفسی نداریم که این صورت در آن برود و بعد یک صورت هم از داخلِ آن، بیرون بیاید! مثل کاسه آب نیست که اگر شما در آن آب بریزید، پر شود و اگر آب آن را خالی کنید خالی شود در حالی که کاسه در جای خودش باقی است. نفس این‌طوری نیست، یعنی کسی این حرف را نزده است که نفس یک ظرفی است که یک صورتی در آن برود و بعد از آنجا بیرون برود.

حالا این حرف با ادلّه تجرد نفس هم منافات دارد؛ چون این مربوط به مادّه است در حالی که نفس،

مجرّد است. یعنی هم صورت، مجرّد است و هم خود نفس، مجرّد است و سنخیت بین دو مجرّد اقتضاء می‌کند که ظرف و مظروفی نباشد و تخلیه و تجریدی وجود نداشته باشد. تمام این مسائل به جای خودشان وجود هستند.

پس تمثیل برای مسئله نفس و صورت، مسئله «الموجودُ فی العین» است، یعنی ما در اینجا عین و ظرفی نداریم تا زید را در آن ظرف بیندازیم و بگوییم: «زیدٌ موجودٌ فی العین»، بلکه زید با موجودیت و خود عین، همه حکم یک امر واحد را دارند؛ چه شما بگویید «عین»، چه بگویید «موجود» و چه بگویید «زید»، فرقی نمی‌کند. «زیدٌ موجودٌ فی العین» یعنی زید در عینیت خودش وجود پیدا می‌کند و عینیت در مقابل ذهنیت برای این زید وجود دارد؛ چون ما دو وجود داریم: یک وجود ذهنی داریم که جنبه ذهن، تجرد، علمی و آگاهی دارد، و یک وجود خارجی داریم که ثقل، وزن، کمّ، قد و خصوصیات کذا و کذا دارد.

«الموجودُ فی العین» یعنی موجودی که در عین

خارجی تحقق پیدا کرده است و تحققش تحقق عینیت است نه تحقق ذهنیت. این ماهیت به صورت عین خارج تحقق پیدا کرده است، ولی همین ماهیت به صورت وجود ذهنی تحقق پیدا می کند. پس ذهن ما ظرف نیست تا اینکه این وجود را در آن بیندازیم بلکه خود انشاء نفس، انشاء ذهن، خلاقیت ذهن، علّیت ذهن و ایجاد ذهن - اسمش را هرچه می خواهید بگذارید - است که یک صورت درست می کند.

مراتب نفس بودن تمام عوالم

تلمیذ: می گویند ذهن انسان همان عالم مثال

است یعنی عالم مثال در آن قرار دارد!

استاد: بنابراین حرف باید ذهن انسان یک ظرف

باشد که عالم مثال در آن است، شما آن عالم را به من

نشان بدهید تا بالآخره ما این را بفهمیم چون این

قضیه برای ما خیلی مشکل است که این چه عالمی

است؟! عالمی را که ما در عالم ماده می گوئیم

بالآخره یک فضایی دارد مثلاً دو متر در دو متر که

اسم این اطاق را عالم می گذاریم و ما هم داخلش

رفته ایم؛ یعنی حضرت عالی، این آقا، آن آقا و حقیر

فقیر در همین جا هستیم، اسم این را عالم می‌گذاریم
که طول، عرض و بُعد دارد. حالا شما یک عالم مثالی
به من نشان بدهید که آن عالم مثال، یک عالمی باشد
که این صور در آن رفته باشند، یعنی خدا آن صور را
درمی‌آورد و دوباره در آن می‌ریزد که ما اسم آن را
عالم مثال می‌گذاریم!

مسئله این‌طور نیست، بلکه نفسِ صورت
خودش عالم است! حالا ان شاء الله بعداً می‌گوییم که
عالم مثال همان مراتب نفس است؛ عالم مثال علیاء،
مثال سُفلی، ملکوت علیاء، ملکوت سُفلی و
جبروت، تمام اینها مراتب نفس هستند که هر کسی
برای خودش یک عالم مثالی دارد، یک عالم برزخی
دارد، یک عالم ملکوتی دارد و هلمّ جرّاً! یعنی
همین‌طور شما هرچه بالا بروید تمام اینها مراتب
خود نفس هستند، نه اینکه یک عالمی است که نفس
در آن می‌رود!

وقتی شما حالتان تغییر پیدا بکند می‌گویید که
من در این عالم هستم، یعنی من در این صورتِ
ذهنی خودم هستم. اگر صورت عوض بشود و معنا

بیاید، می‌گویید که من در عالم معنا هستم؛ منتها چون خصوصیات و تمایزات آن با این ماده فرق می‌کند، شما یک لفظ «معنا» را هم به آن پسوند و اضافه می‌کنید، نه‌اینکه ما یک عالمی داشته باشیم که اسمش عالم مثال است و صور همین‌طور روی هوا در آن، معلق هستند؛ یک صورت گربه در آنجا هست، یک صورت ماهی در آنجا هست! نه، این‌طوری نیست.

تأثیر جابجایی یک حرف در تغییر معنای یک عبارت

تلمیذ: مرحوم آقا در کتاب الله شناسی این مطلب را دارند که انسان کامل، آسمان و زمین است.^۱ آیا این مطلب مانند آن است که ما می‌گوییم تمام عالم همان مقام «هو» است یا که آسمان و زمین، خدا است؟

استاد: بله، در مقام «هو» دیگر فی و ظرف جا نمی‌گیرد، یعنی می‌خواهند بگویند که زمین و آسمان خالی از خدا نیست. در اینجا عبارت‌ها به اندازه‌ای

۱. الله شناسی، ج ۳، ص ۳۷۷.

دقیق و عجیب هستند - آقا در همین کتابشان آورده‌اند - که اگر در آنها یک «واو»، یک «فی» و یک حرف عوض بشود، اصلاً کفر می‌شود. مثلاً بایزید گفته است: «**لیس فی جبّتی إِلَّا الله**»^۱؛ غیر از خدا در جبّه من نیست!» شخصی در طهران که جلسه دارد و افراد را دور خودش جمع کرده است، بنده خودم در یک نوار از خود این شخص شنیدم که می‌گفت: «بایزید در اینجا اشتباه کرده است! این کفر است، این شرک است، خدا که در جیب نمی‌گنجد!»

بایزید گفته: «**لیس فی جبّتی إِلَّا الله**»، نگفته است که «**الله فی جبّتی**» تا اینکه شما اشکال بکنید! می‌گفت: «بایزید خدا را در جبّه خودش محدود کرده است!» در حالی که بایزید می‌گوید: «در جبّه من غیر از خدا نیست، نه اینکه در جبّه من خدا هست.» عبارت که یک ذره عوض شد، یک دفعه معنا شرک می‌شود در حالی که بنا بر عبارت اول، معنا توحیدی می‌شود. یک وقت می‌گوید که در جبّه من خدا است، یعنی خدا به این حد محدود شده است؛ پس شما

^۱. الله شناسی، ج ۱، ص ۱۷۳.

خدا را از آن لا حدّی و لا رسمی خارج کرده‌اید و به او حد زده‌اید؛ حالا فرق نمی‌کند چه به حدّ کم مانند جبّه، و چه به حدّ زیاد مانند آسمان‌ها؛ بالأخره حدّ، حدّ است و از نظر محدود کردن که فرق نمی‌کند. پس این شرک و کفر می‌شود و از این حرف، ترکّب و احتیاج و... لازم می‌آید. ولی یک‌وقتی می‌گویید که در جبّه من غیر از خدا نیست، یعنی جبّه من مندرک و فانی در خدا است که این بهترین حرف است و دیگر اشکال ندارد. شما حرف را بفهم، مسخره که نیست! آمده است آیه قرآن را اشتباه معنا می‌کند! تو برو گندم و جویت را بکار، به این حرف‌ها چه کار داری؟!

حالا این مسئله هم همین‌طور است؛ یک‌وقت می‌گوییم که خدا در آسمان و زمین است، و یک‌وقت می‌گوییم که آسمان و زمین خالی از خدا نیست. خدا در آسمان و زمین است مثل قضیه همان یهودی است که نزد ابابکر آمد و گفت: «خدای تو در کجا است؟» گفت: «خدای من در آسمان است»، گفت: «پس زمین خالی از خدا است؟! خدایی که در آسمان باشد و در زمین نباشد که خدا نیست!» ابوبکر

گفت: «این را بزنید و بیرون کنید!» چون نتوانست جواب بدهد گفت که بزنید و بیرونش کنید. اگر راست می‌گویی جوابش را بده! بالأخره دارد سؤال می‌پرسد.

توضیح معنای علم و عالم و معلوم در

نفس بنا بر نظر مرحوم حاجی

مرحوم حاجی در اینجا تصویر وجود ذهنی و اتحاد را به این شکل معنا کرده که وقتی می‌گوییم نفس، آن صورت را می‌سازد، معنایش این است که نفس خود را به یک صورت دیگری غیر از صورت اول تغییر می‌دهد، یعنی نفس در خودش دگرگونی ایجاد می‌کند و این دگرگونی سه جهت به خود می‌گیرد: جهت اول این است که نفس، فاعل است و این کار را انجام می‌دهد؛ پس از این جهت می‌شود عالم، علّت و فاعل. جهت دوم این است که نفس در خودش این تغییر را ایجاد می‌کند؛ پس خودش می‌شود معلول، مفعول و معلوم؛ معلومی را ایجاد می‌کند یعنی خودش را تغییر می‌دهد. جهت سوم هم ایجاد کردن است که همان نسبت علم است، یعنی به انتسابی که بین معلوم و بین نفس است علم

می گویند. اسم آن حالتی که نفس به خودش می گیرد علم است، اسم آن جهتی که در او پیدا می شود علم است.

پس یک صورتی نبوده است و بعد پیدا شده است و این همان معلوم است و هیچ شکی در آن نیست. نفس را هم می دانیم که عالم نبوده است و بعد عالم شده است، این هم همان جهت عالم است. بعد می دانیم که یک تغییری در این نفس پیدا شده است که اسم آن، علم است.

توضیح حمل اوّلی و شایع صناعی در

وحدت علم و عالم و معلوم

صحبت در این است که آیا اینها سه حیثیت هستند یا همه یک حیثیت می باشند؟ لا شکّ و لا شبهة که اینها در اینجا سه حیثیت هستند: حیثیت عالمیّت یعنی حیثیت اِعمال، علیّت و ایجاب؛ حیثیت معلومیّت یعنی حیثیت معلولیّت و مفعولیّت، یعنی نفس این را درست کرده است؛ و حیثیت علم که حالت اتّصاف نفس به این صورت معلومه است. به عبارت دیگر وقتی که ما به این قضیه نظر می کنیم عقل ما آن را به سه جهت تحلیل می کند: تحلیل اول

اینکه صورتی نبوده است و بعد پیدا شده است که این معلوم بالذات است. تحلیل دوم اینکه نفس قبلاً فاعل این کار نبوده است ولی حالا این کار را انجام داده است؛ وقتی که نفس من در خواب است که فاعل این کار نیست! پس اینکه الآن نفس این کار را انجام داده است معلوم می‌شود که فاعلیّت از خود نفس بوده است، پس این می‌شود عالم! بعد نگاه می‌کنم و می‌بینم که به واسطه این صورت، خود نفس من هم تغییر پیدا کرده است، پس اسم این را علم می‌گذارم. علم، حالت اتّصاف نفس به این صورت معلومه است.

بعد یک نگاه دیگر می‌کنم و می‌بینم که در اینجا غیر از خود نفس چیز دیگری نیست، یعنی خودش است که این کار را کرده است. پس معلوم می‌شود که تمام این سه حیثیّت، حیثیاتی هستند که عقل آنها را تحلیل و اعتبار کرده است ولی به حمل شایع صناعی یک وحدت در اینجا بیشتر نیست که همان وحدت نفس است. بنابراین ما در اینجا یک چیز بیشتر نداریم که آن یک چیز هم علم است، هم عالم

است و هم معلوم! این می شود اتّحاد عاقل و معقول.

تلمید: بعضی می گویند که اتّحاد عاقل و معقول

به خاطر این است که مدرکات ما بالفعل در نفس ما

موجود بوده اند!

استاد: ما می توانیم بگوییم که این دو حرف به

همدیگر ربطی ندارند، یعنی آن یک حرف برای

خودش است و این بحث ما هم یک حرف برای

خودش است. حالا اگر بگوییم این علم، کمون

نداشته است، یعنی به فرض اصلاً این علم، وجود

نداشته باشد، یعنی نفس من از یک شیء و امر

خارجی که ربطی به من ندارد یک چیزی برای

خودش برمی دارد و با ماهیّت آن شیء و امر خارجی

اتّحاد پیدا می کند، در این صورت قضیّه ما به اینکه آن

در نفس من بوده است یا نبوده است چه مربوط

است؟!

در مسئله ما فرق نمی کند، چه اینکه من قائل

باشم به اینکه تمام علوم و حقایق اشیاء در نفس من

منطوی بوده است و نفس با اِعمالی که می کند به

سراغ همان انطواء می رود و از آنجا به ظهور می آورد،

یا اینکه اینها در خارج از نفس بنده باشند؛ مثل اینکه

یک خزائنی از علوم و اسرار الهی در ذهن مبارک شما هست منتها اینها را برای ما بیان نمی‌کنید، ولی وقتی که ما از حضرت عالی سؤال می‌کنیم، شما به آن خزائن و عوالم مثالیّه و ملکوتیه و جبروتیه خودتان مراجعه می‌کنید و از آنها یک صورت، خارج و ظاهر می‌کنید. اگر مسئله این‌طوری است، اشکال ندارد و ضرری به بحث ما وارد نمی‌کند. یا اینکه نه، اینها در وجود شما نیستند، یعنی اینها برای خودشان یک عوالم جدایی دارند که شما دست می‌اندازید و آنها را از آن عوالم در ذهن خودتان می‌آورید. همان‌طور که من الآن به صورت جناب مستطاب شیخ الاسلام و عماد الاعلام را که اینجا تشریف دارند و بین من و ایشان یک متر و خرده‌ای هم فاصله است و من ارتباطی با ایشان ندارم و ایشان هم با من ارتباط ندارند، یک نگاه می‌کنم و یک صورت از ایشان در ذهن خودم برمی‌دارم و با آن صورت ایشان اتّحاد برقرار می‌کنم.

مرحوم حاجی در اینجا اشکالی به مرحوم ملاّصدرا کرده‌اند که البتّه ما فعلاً یک اجمالی از قضیه

بیان می‌کنیم، چون دأب من این است که در هر مسئله‌ای که احساس کنم نیاز به صحبت دارد، وارد در بحث نمی‌شوم، همان‌طور که تابه‌حال من در بحث اتحاد عاقل و معقول وارد بحث نشده‌ام بلکه همین‌طور یک فهرستی از آن مطلب ارائه می‌دهیم تا وقتی که مسئله روشن شد آن وقت سراغ خود قضیه می‌رویم تا ببینیم که مسئله به چه صورت است.

توضیح مسلک تضایف صدرالمتألهین در

اتحاد علم و عالم و معلوم

مرحوم صدرالمتألهین در اینجا از مسلک تضایف وارد شده‌اند؛^۱ ایشان می‌فرمایند که شکی نیست در اینکه ارتباط بین نفس و بین آن صورت از باب اضافه است، یعنی ما یک اضافه را از داخل این قضیه درمی‌آوریم، زیرا وقتی که نفس عالم است نتیجه می‌گیریم که هر عالمی یک معلوم و علمی هم می‌خواهد، مانند اینکه شما هر فوقیتی را که در نظر بگیرید باید یک تحتیتی هم با آن باشد، هر ابوتی را که در نظر می‌گیرید باید یک بنوتی هم با آن باشد

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۱۳.

چون ما ابؤ بدون بنؤ که نداریم! بنؤ بدون اَب که نداریم! برادر بدون خواهر که نداریم و خواهر بدون برادر هم نداریم. در جایی به این دختر می‌گویند خواهر که یک برادری وجود داشته باشد. بنابراین در مورد هر اضافه‌ای باید دو امر متحقّق باشند که آن دو امر، دو طرف اضافه هستند، حالا چه این اضافهٔ ما اشراقی باشد و چه اضافهٔ مقولی. در اضافهٔ مقولی که مسئلهٔ ما درست و روشن است، یعنی باید دو شیء قبلاً وجود داشته باشند، یعنی آن دو شیء باید قبل از انتساب و اتّصاف به اضافه، وجود داشته باشند تا اینکه آن انتساب برقرار بشود به عکس اضافهٔ اشراقیه؛ یعنی در اینجا باید اَبی باشد، مثلاً یک موجودی بهنام زید باشد و یک فرزندی هم از او بهنام عمرو به دنیا بیاید که این اَب و آن هم اِبَن بشود، تا به یکی بگویند زید و به دیگری بگویند فرزند زید! یعنی در این صورت این اضافه بین آنها برقرار است.

ولی در اضافهٔ اشراقیه وجود قبل‌الاضافه از یک طرف است؛ یعنی فقط از طرف فاعل و علّت

است؛ افاضه وجود به صورت و ظهور اقتضاء می کند
 که آن علّت قبلاً وجود داشته باشد و بعد به واسطه
 افاضه به یک قالب و یک حد، آن شیء مقابل خودش
 ساخته و درست می شود. ولی درعین حال باز باید
 هر دو طرف وجود داشته باشند، یعنی ما خالق بدون
 مخلوق و رازق بدون مرزوق نداریم. وقتی به
 پروردگار رازق گفته می شود که یک مرزوقی در
 مقابل باشد، گرچه رزق از یک طرف است اما
 اتّصاف این ذات به این وصف در صورتی است که
 در مقابل او هم یک عنوانی وجود داشته باشد. وقتی
 به پروردگار می توانند رحیم بگویند که یک مرحومی
 در مقابل خدا وجود داشته باشد. وقتی به خدا
 می توانند مُنشئ بگویند که یک مُنشئ در قبال او
 وجود داشته باشد، وگرنه قبل از انشاء به پروردگار،
 مُنشئ نمی گویند. پس به نفسِ انشاء پروردگار،
 مُنشئ هست و به نفسِ تحقّق مُنشئ، اتّصافِ
 پروردگار به مُنشئ تحقّق پیدا می کند. بنابراین لازمه
 تضایف - چه تضایف مقوله ای و چه تضایف
 اشراقی - این است که طرفین نسبت لا محاله باید
 تحقّق داشته باشند.

اشراقیه بودن اضافه نفس به علم و معلوم

حالا ما سراغ نفس می‌آییم، می‌گوییم در اینکه نفس یک اتّصاف و اضافه‌ای به یک علم و معلومی دارد شکی نیست، یعنی در اینکه نفسی و معلومی و یک نسبتی بین اینها داریم شکی نیست. حالا آیا این اضافه، اضافه مقولیّه است؟ می‌گوییم که این اضافه، مقولیّه نیست چون در اضافه مقولیّه باید طرفین اضافه قبلاً وجود داشته باشند. پس مورد ما اضافه مقولیّه نیست.

سراغ اضافه اشراقیه می‌آییم؛ اضافه اشراقیه اضافه علّت به معلول خودش است، یعنی علّت انشاء می‌کند معلول خودش را. حالا که علّت، معلول خودش را انشاء کرد، پس باید هم معلوم، وجود داشته باشد و هم خود آن علّت، چون معلول غیر از تنزّل علّت، چیز دیگری نیست. بنابراین معلول عبارت است از تنزّل همان علّت در یک قالبی! پس این هم وحدت شد یعنی این همان وحدتی است که شما می‌خواهید.

صدرالمتألّهین اول از باب تضایف وارد شد چون

اگر از باب علیّت وارد می‌شد شاید کسی قبول نمی‌کرد و نمی‌پذیرفت، به‌همین خاطر ما می‌گوییم شکی نیست در اینکه بین این نفس و بین این معلول یک رابطه‌ای هست و رابطه هم رابطه اضافه است چون هر عالمی یک معلوم می‌خواهد. حالا که رابطه آنها به‌صورت اضافه شد باید هر دو تحقق داشته باشند. پس می‌گوییم نحوه تحقق آنها چطور فرض می‌شود؟ آیا نحوه تحقق آنها تحقق علیّی است یا نه؟ تحقق آنها تحقق علیّی است چون این نبوده است و حالا پیدا شده است. وقتی که تحقق علیّی شد پس معلول، تنزل ذات علّت به یک صورت است و آن صورت جدای از این ذات نیست بلکه مندرک و فانی در این ذات است، پس در این صورت اتّحاد بین آن ذات و آن صورتی که پیدا شده است برقرار می‌شود.

اشکال مرحوم حاجی به مسلک تضایف

ملاّصدرا در اتّحاد عالم و معلوم

ایشان از این راه وارد شدند ولی مرحوم حاجی به ایشان اعتراض می‌کند و می‌گوید صرف اضافه که موجب وحدت نمی‌شود؛ مثلاً شما ظرف و مظروف هم دارید ولی بین آنها اتّحادی نیست! وقتی به این

کاسه، ظرف می گویند که مظروفی باشد، وقتی به این آب مظروف می گویند که ظرفی باشد. شما وقتی به آب، مظروف می گوید که این آب را در کاسه بریزید و وقتی به این کاسه، ظرف می گوید که در آن، آب باشد و گرنه اسمش کاسه است. پس اتّصاف کاسه به مظروفیّت وقتی است که آب یا هوا در آن باشد، و گرنه آیا اگر شما کاسه چینی را خرد و ریز کنید و روی زمین بریزید باز به آن، ظرف می گوید؟! نه، دیگر به آن ظرف نمی گوید. اتّصاف این کاسه به مظروفیّت وقتی است که آب در آن باشد، می گویم این کاسه ظرف برای این آب است حالا آیا بین این کاسه و این آب ارتباط برقرار است یا نه؟ بله، بین آنها ارتباط برقرار است درحالتی که اینها با همدیگر اتّحاد ندارند؛ یعنی نه این، علّت برای آن است و نه آن، معلول برای این است و هیچ وحدتی با همدیگر ندارند. پس اینکه شما می گوید چون بین عالم و معلوم اضافه است پس باید اتّحاد هم باشد صحیح نیست؛ چون بین ظرف و مظروف هم اضافه هست ولی اتّحادی نیست.

جواب از اشکال مرحوم حاجی بر مسلک

تضایف صدرالمتألهین

منتها جوابی که از مطلب مرحوم حاجی داده‌اند این است که درست است ملاّصدرا فرموده‌اند که مسلک، مسلک اضافه است ولی یک متمّماتی هم دارد. متمّمش هم همان مطلبی است که بنده عرض کردم، که وقتی اضافه مقولیّه نشد سراغ اضافه اشراقیّه می‌رویم و در اضافه اشراقیّه دیگر اتّحاد برقرار می‌شود. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی به این قسم جواب داده‌اند.^۱ ان شاء الله ما بعداً وقتی که مطلب را خواندیم می‌گوییم که احتیاجی به این چیزها هم نیست و مسئله به حال خودش درست است.

متن مرحوم حاجی در مبحث اتّحاد عاقل

با معقول

حالا متن مرحوم حاجی را بخوانیم تا به آنجا

برسیم.

وحدّثها أی وحدة الصّورة المعقولة بالذّات مع عاقلٍ مقولةً و معتقدهً لفرفوريوس الّذي هو من أعظم المشائين. و المَعْتَمَدُ فِي إثباتِ مطلبِهِ ما نُقِلَ عن إسكندر من بابِ اتّحادِ المادّة و الصّورة فإنّ النّفسَ في مقامِ العقلِ الهیولانی مادّةُ المعقولات و هی صُوَرٌ

^۱ . تعلیقه و منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، ج ۱، ص ۳۱۵.

«وحدت صورت معقوله بالذات با عاقل، مقول (گفته شده) و مورد اعتقاد فروریوس است که از اعظم مشائین است (یعنی این صورت معقوله و علمی با عاقل وحدت دارد، حتی اتحاد را هم خوب نیست بگوییم بلکه باید بگوییم وحدت دارند، نه اینکه این آمده با آن متحد شده است، اصلاً یک شیء بیشتر نیست). و آنچه که در اثبات این مطلب برای ایشان مورد اعتماد بوده است مطلبی است که از اسکندر در باب اتحاد ماده و صورت نقل شده است (نه آن اسکندر لشگرگشا^۲ بلکه ایشان اسکندر

دیگری است که از حکمای یونان بوده^۳ و مرحوم ملاصدرا خیلی روی ایشان حساب می‌کند).

نفس در مقام عقل هیولانی ماده معقولات است یعنی استعداد برای همه معقولات است (چون عقل همیشه هیولا است و آمادگی برای پذیرش صور را در هر برهه‌ای دارد مگر در آنجایی که به فعلیت محضه - که مجرد تام باشد - برسد). و این معقولات هم صورت‌هایی برای نفس هستند که عقل اینها را ایجاد می‌کند.»

توضیح به فعلیت رسیدن نفس به واسطه

اتحاد با صور

اینکه می‌گویند عقل اینها را ایجاد می‌کند یعنی آن عقل هیولانی خودش به واسطه صور همین طور به فعلیت می‌رسد مثل بچه‌ای که تازه به دنیا می‌آید که

^۱ . شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۷.

^۲ . کشورگشاها عقل ندارند که این حرف‌ها را بزنند! اینها خیلی حرف‌های عرشی و بالایی است و به طور کلی سیاسیون و کشورگشاها فقط چیزی که ندارند عقل است!

^۳ . هو اسکندر الافروдіسی الرومی.

نه رنگ می فهمد و نه فلسفه مشاء و اشراق! بلکه فقط به دنبال سینه مادر است که شیر بخورد، فقط همین را می گوید و چیز دیگری نمی گوید و اگر خدا این را هم در او قرار نمی داد دیگر سینه مادرش را هم نمی گرفت. حالا خدا را هزار مرتبه شکر که حداقل این را در او قرار داد که یادش باشد که باید بیاید و شیر بخورد! این بچه ای که الآن هیولا است، این صُور را می گیرد، یعنی نفس بچه همه این صُور را در خودش می گیرد و نگه می دارد.

حالا ما بعداً می گوئیم آن صُوری که برای نفس پیدا می شوند یک وقتی خودآگاه برای نفس پیدا می شوند و یک وقتی ناخودآگاه، ولی همه اینها در نفس تأثیر می گذارند؛ یعنی چه انسان با اختیار و اراده خودش یک صورتی را ایجاد کند یا بدون اختیار یک صورتی به نفس افاضه بشود، در هر دو صورت، نفس دگرگونی و تغییر پیدا خواهد کرد؛ فرق نمی کند چه من با اختیار خودم سَرَم را به دیوار بزنم، درد می گیرد و ناراحت می شوم، و چه من را هل بدهند و به دیوار بخورم باز درد هست، و اینکه مسئله در اختیار خودم نیست باعث نمی شود که درد

نباشد، باز درد هست. همین‌طور صورت‌هایی را که من برای خودم برمی‌دارم یا با اختیار خودم آن صورت‌ها را برمی‌دارم یا بدون اختیار؛ مثل اینکه شما نشسته‌اید و دارید همین‌طور ذکر می‌گویید، اینکه همین‌طور در حال ذکر گفتن هستید یعنی نفس شما دارد با اختیار شما صورت‌برداری می‌کند و خودش را با آن صورت یکی می‌کند و همین‌طور دارد آن صورت ذکری و علمی آن ذکر را در خودش محقق می‌کند و جلو می‌رود؛ لذا بعد از ذکر، حالت انبساط پیدا می‌کنید، این به‌خاطر دگرگونی است که پیدا شده است.

بعضی هم تا ذکرشان را می‌گویند خوابشان می‌برد تا اینکه همه چیز تمام بشود! البته می‌گویند که آن هم باز مفید است. به‌هرصورت این الآن دارد با اختیار خودش همین‌طور صورت‌ها را ایجاد می‌کند، حالا اینکه آیا خود نفس به‌تنهایی این کار را می‌کند یا از جای دیگر دست‌کاری می‌شود، یک حرف دیگر است که ما الآن به آن کاری نداریم بلکه فعلاً به نفس کار داریم که این نفس الآن دارد در

خودش همین‌طور صورت ایجاد می‌کند، خودش را دارد وفق می‌دهد و در خودش دگرگونی ایجاد می‌کند؛ لذا شما بعد از اینکه دو سال از سلوکتان می‌گذرد به‌به! ماشاءالله! می‌بینید که علم غیب پیدا کردید، طيّ الأرض و السّماء پیدا کردید، اطلاع بر نفوس پیدا کردید، اینها به‌خاطر این است که نفستان همین‌طور آمد با حقیقت آن اسماء متبرّکه خودش را مجرّد کرد و در خودش دگرگونی ایجاد کرد. این یک نحوه است، و یکی هم این است که نشسته‌اید، یک دفعه می‌بینید بدون اختیار یک چیزی برای شما افاضه شد! این هم تغییر ایجاد می‌کند.

پس مسئله در هر دو صورت مسئله دگرگونی است که به‌واسطه آن، نفس هیولانی ما همین‌طور صور را به خود می‌گیرد و خودش را با آن صور یکی می‌کند. حالا اینکه اگر مسئله به‌این صورت نباشد دیگر نفس، دگرگونی ایجاد نمی‌کند برای مبحث بعد است که ان‌شاءالله آن را بعداً مطرح می‌کنیم که اگر قرار باشد این صورت، عرض باشد دیگر هیچ دگرگونی نباید پیدا بشود.

متن مرحوم حاجی در مسلک تضایف

ملاصدرا و اشکال بر آن

و أمّا مَسْلَكُ التَّضَايِفِ الَّذِي سَلَكَهُ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ فِي الْمَشَاعِرِ وَ غَيْرِهِ لِإثْبَاتِ هَذَا الْمَطْلَبِ فَغَيْرُ تَامٍّ لَمَّا ذَكَرْنَا فِي تَعَالِيْقِ الْأَسْفَارِ. وَ مِمَّا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ الْمَطْلَبَ هُوَ أَنَّ الْمَوْجُودَ فِي الْخَارِجِ وَ الْمَوْجُودَ فِي الذَّهْنِ تُؤَامَنُ يَرْتَضِعَانِ بِلَبِّنٍ وَاحِدٍ. فِكَمَا أَنَّ مَعْنَى الْمَوْجُودِ فِي الْعَيْنِ لَيْسَ أَنَّ الْعَيْنَ شَيْءٌ وَ زَيْدُ الْمَوْجُودِ فِيهِ شَيْءٌ آخَرُ كَالظَّرْفِ وَ الْمَظْرُوفِ بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ وَجُودَهُ نَفْسُ الْعَيْنِيَّةِ وَ أَنَّهُ مَرْتَبَةٌ مِنْ مَرَاتِبِ الْعَيْنِ فَكَذَلِكَ لَيْسَ مَعْنَى الْمَوْجُودِ فِي الذَّهْنِ أَنَّ الذَّهْنَ أَيْ النَفْسَ النَّاطِقَةَ شَيْءٌ وَ ذَلِكَ الْمَوْجُودَ فِيهَا شَيْءٌ آخَرُ بَلْ الْمُرَادُ أَنَّهُ مَرْتَبَةٌ مِنْ مَرَاتِبِ النَّفْسِ؛^١

«و اما مسلک تضایفی را که صدر المتألهین در مشاعر^٢ و غیر آن^٣ برای اثبات این مطلب طی کرده است تمام نیست و دلیل آن همان مطلبی است که ما در تعلیقه‌های اسفار ذکر کرده‌ایم^٤ (عرض کردم این همان اشکالی است که مرحوم حاجی کرده‌اند به اینکه صرفِ اضافه دلیل بر وحدت نمی‌شود به‌خاطر اینکه می‌بینیم که در اضافهٔ ظرف و مَظروف، وحدتی نیست و هیچ ربطی به همدیگر ندارند، پس شما از مسلک تضایف نمی‌توانید اثبات وحدت عقل و عاقل و معقول را بکنید).

و از مؤیداتی که مطلب ما را تایید می‌کند - که غیر از نفس و معلوم چیز دیگری نیست یعنی عاقل و معقول با هم متحد هستند، نه اینکه نفس ظرف است و معلوم داخل در آن ظرف می‌آید! - این است که موجود در خارج با موجود در ذهن توأم و همراه هستند و هر دو از یک جا نشئت می‌گیرند. پس همان‌طوری که معنای موجود در عین این نیست که عین و خارج شیئی است و زید موجود در آن شیء دیگری است مانند ظرف و مَظروف (یعنی عین و زید هر دو یکی هستند، «زید موجود فی العین») به این معنا نیست که زید یک چیز است، موجود هم یک چیز است و عین هم یک چیز است، بلکه همه یک چیز هستند. زید با آن عین یک چیز است؛ زید عین است و عین هم زید است) و اینجا مثل ظرف و مَظروف نیست بلکه معنایش این است که وجود زید یعنی خود عینیّت، زید یک مرتبه از مراتب عین است (یعنی عین مراتبی دارد: مراتب مجرد و غیر مجرد دارد که یکی از آنها زید است. اعیان خارجی یا مادی هستند و یا مجرد؛ مرتبهٔ مادی آن مثل زید، عمرو، بکر، میکروفن، فرش و اینها یکی از مراتب عین هستند، نه اینکه عین یک چیزی است که زید در آن رفته باشد!) پس همین‌طور معنای موجود در ذهن هم این‌طور نیست که ذهن - یعنی نفس ناطقه - شیئی است و موجود در آن نفس ناطقه شیء دیگری است که در صندوقهٔ ذهن ماحلول کرده است، بلکه مراد این است که این موجود در ذهن مرتبه‌ای از مراتب نفس است، یعنی نفس در خودش تغییری ایجاد کرده است تا این موجود پیدا شده است و این ذهن و آن موجود یکی هستند.»

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

^١ . شرح المنظومه، ج ٢، ص ١٤٩.

^٢ . شرح رسالة المشاعر، محمد جعفر لاهیجی (بوستان کتاب قم)، ص ٢٢٧.

^٣ . الحکمة المتعالیة، ج ٣، ص ٣١٣ و ج ٦، ص ١٦٥ - ١٧٤.

^٤ . الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث، ج ٦، ص ١٦٨، تعلیقه ٢.