

درس دویست و سیزدهم:

تأویلات حکماء نسبت به مُثل افلاطونی

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

و المثلُ لا مجردُ المثلِ *** و اختلفا بالنقصِ و الكمالِ^١

و بعضهم يُحرِّفونَ الكلمةَ *** فأولوا بالصُّورِ المُرتَسِمةَ

في ذاتِ باريها و ذا قِيامِها *** بِذَاتِها لِأَنَّهُ تَمَامُها

قيل المثلُ صُورُ الهَيُولَى *** بِمَا تُضَافُ لِلْمَبَادِي الْأُولَى^٢

در مُثُلِ عرض شد که عبارت از یک حقیقت

متعیّنه سِعی است نه کلی به عنوان کلی طبیعی و نه

صرفاً صورت علمیّه حقایق اشیاء خارجی که فقط

اتکاء او به ذات موجب تعین او شده باشد بلکه

عبارت از یک وجود جزئی است منتها سِعی، و

اشکالی هم ندارد. بنابراین بین این مُثُل و اعیان

خارجی او مثلیت است یعنی مُثُل هم هستند از

نقطه نظر ماهوی مانند هم هستند نه مثالیّت است که

در بعضی از جهات مشابهت و در بعضی از جهات

دیگر افتراق داشته باشد. گرچه ایشان می فرمایند که

در بعضی از کلمات شیخ اشراق این طور می نماید که

جنبه مثالیّت است نه نسبیّت ولکن منظور او این

^١ . منظومه، ج ٣، ص ٧٠٢.

^٢ . منظومه، ج ٣، ص ٧١٧.

است که او از خصوصیات ماده و شوائب و أعراض
ماده منزّه است. اما از نقطه نظر حقیقت نوعیه که
«حقیقة الشیء بِصورتِه لا بِمادّته»^۱ هست آن
حقیقت در همان فرد وجود دارد همان طور که شما
مثال برزخی هر شخصی را عین او می دانید ولی فقط
اختلاف از نقطه نظر تلّبس به لباس ماده یا به لباس
غیر ماده است که صورت برزخی باشد ولی حقیقتش
همان است و هیچ فرقی نمی کند، این هم همین طور
است؛ در مثل افلاطونیه معتقد بر این است که مانند
اعیان خارج از نقطه نظر ماهوی است ولی از نقطه نظر
ماده چون جنبه عقلانی دارند در آنجا ماده راه ندارد
این بحث تمام شد.

بعضی ها این مثل افلاطونی را به صور مرتسمه
تأویل و توجیه کرده اند و گفته اند که - این مثل - چه
دلیلی بر این هست که یک شیء متعیّن در خارج
وجود داشته باشد و آن شیء متعیّن مبدأ برای این
تعیّنات خارجی باشد اصلاً چنین چیزی دلیلی ندارد
و این یک ادّعای بلا دلیل است و این موجب می شود

^۱. منظومه، ج ۱، ص ۲۰۶.

بر اینکه حقایق مختلفه‌ای از یک حقیقت واحده به وجود بیاید همان‌طور که زید، عمرو، بکر و خالد هویت‌های مختلفی دارند و هرکدام دارای نفوس مختلفی هستند و چطور ممکن است که فرض کنید یک شیء یا یک انسان خودش برای نفوس مختلفه علت بشود و این خلاصه دارای اشکال است. این یک اشکال مهمی است که بر این مثل افلاطونیه وارد شده است.

مسئله دوم این است که ترتّب سلسله علیّ اقتضای مثل افلاطونی را ندارد؛ اینکه ما در مرتبه عاشر قائل به عقول متکافئه باشیم دلیل نمی‌شود بر اینکه یک صورت انسانی وجود داشته باشد به وزان همین صورت مادی که خالق و علت برای این صورت است بلکه آنچه که ما در صدد و به دنبالش هستیم وجود عقلی است که جنبه علیّ دارد. آن در اینجا هست اما اینکه او مثل این باشد در خصوصیات و در اسباب و شرائط، یک‌هم‌چنین مسئله‌ای با این تنازل سلسله عقول ایجاب نمی‌کند لذا این اشکالات موجب شد که اینها مثل افلاطونی را به صور مرتسمه تأویل و توجیه کنند و ارجاع بدهند؛ صوری که اینها

عند ذات الباری ارتسام دارد و آن صور که جنبه علم باری است به ماسوای خودش جهت مرآتیت نسبت به اعیان خارجی دارد. این را صور مرتسمه یا مُثل می گویند.

پس برای اینکه اشکالاتی به آن مُثل وارد نشود می گویند که این علم تفصیلی حق نسبت به اعیان خارجی عبارت از همان جنبه علّی است که موجب تحقق اعیان خارجی است. پس همه اشياء در ذات باری یک صوری دارند که جنبه حصولی ندارند - گرچه بعضی مشائین معتقدند به اینکه آن صور جنبه حصولی دارند که اشکالاتی به آن بار می شود که بعداً عرض می شود - و آن جنبه به بقاء ذات باقی است نه اینکه باقی به ابقاء ذات است یعنی ذات موجد او نیست بلکه او ازلاً موجود بوده است و ذات مبقی او نیست بلکه او به بقاء ذات باقی است. بنابراین اتحاد عینی با ذات دارد و وقتی که این طور شد دیگر این مسئله ای که افلاطون دارد که در آن مُثل افلاطونیه این مُثل قائم بالذات و مستقل هستند ما به این وسیله توجیه می کنیم و می گوئیم: چون آن صور به بقاء

ذات باقی هستند پس آنها قائم به ذات هستند یعنی قائم به ذات خودشان هستند. اشکال وارد نشود بر اینکه افلاطون قائل است به اینکه آن مُثل قائم به ذات خودشان هستند ولی این صور قائم بالغیر است؛ قیام عرض به موضوع، بلکه این صور هم از باب عینیت و اتحاد با ذات ... پس اینها قائم به ذات خودشان هستند نه اینکه دیگر یک جنبه عرضی دارد که آن جنبه عرضی از خارج وارد شده است و یک موضوعی می‌خواهد که این بر آن موضوع بار باشد مانند صور نفسانیه و صور ذهنیه که اینها جنبه عرضی و قائم به نفس دارند. اینها اتحاد و عینیت با ذات دارند پس اینها قائم به ذات خودشان هستند مثل مُثل افلاطونیه.

البته اینها توجیهات است ولکن اگر ما به دقت نگاه کنیم افلاطون این مسائل را نمی‌گوید و دلیلی ندارد بر اینکه حالا ما به خاطر تصحیح یک نظریه‌ای بیاییم ماهیت آن نظریه را تغییر بدهیم این خلاف است. وقتی افلاطون این حرف را می‌زند و آثاری را بر آن بار می‌کند و حتی می‌گوید: هر خروسی که در اینجا صدا کند به خاطر این است که آن خروس

ربّ النوع صدا کرده است و او باعث شده است که همه صدا کنند اصلاً این مسائل با صور علمیه نمی سازد؛ صور علمیه جنبه تعین هر فرد است جنبه سعی ندارد درحالی که در این مُثُل قائل به سعه فرد هستند یعنی در عین اینکه یک فرد، فرد جزئی است در عین حال جنبه سعی برای همه دارد و لذا به نظر می رسد این توجیهات ناموجه هستند و این تأویلات در غیر جایشان می باشند. امثال این مطالب از ملاصدرا خیلی دیده شده است که اصلاً رأی شخصی را به یک نحوی برمی گرداند ... درحالی که اصلاً ما لا یرضی صاحبّه است حالا می خواهد به عنوان دفاع از او بیاید این کار را انجام بدهد.

این را باید خیلی دقیق لحاظ کرد که انسان در هر نظریه ای نه خیانت کند و نه شدّ رسنایش^۱ کند حالا

۱. مطلع انوار، ج ۲، ص ۳۱۸:

حضرت آقا - روحی فدا - راجع به مذمت دخالت کردن در کلمات بزرگان و تغییر و تبدیل دادن مطالبی بیان فرمودند و سپس در ضمن، حکایتی نقل کردند؛ فرمودند:

مردی بود بسیار خوش خط و خوش سلیقه،

شغلش کتابت بود و مردم بدو مراجعه نموده برای

آنها کتاب می‌نوشت و بسیاری از اوقات قرآن می‌نوشت، لکن یک عیب بزرگ داشت و او آنکه از نزد خود تصرّفات بیجا می‌کرد و بعضی از مطالب را تغییر می‌داد.

روزی یکی از بزرگان شهر نزد او آمده گفت: می‌خواهم برای من قرآن بنویسی در نهایت ظرافت و حسن خط و حسن سلیقه و هرچه پول بخواهی می‌دهم، لکن به شرط آنکه ابداً در آن تصرّفی نکنی! آن مرد قبول نموده قرآن را نوشته و به اتمام رسانید. چون آن بزرگ نزد او آمد گفت: قرآن را نوشتی؟ گفت: بلی نوشتم. گفت: با همان شرط که نموده بودم؟ گفت: بلی هیچ تصرّفی نکردم و تغییری ندادم جز سه موضع که دیدم نمی‌توانم صبر نموده و تغییری ندهم که ابداً لایق مقام قرآن نیست. گفت: بگو بینم آن سه موضع کدام است؟

گفت: چون رسیدم به ﴿شَغَلَتْ نَاَ امَّ وُلَّنا وَاَهَّ لُونَا﴾* گفتم که: در قرآن غلط نیست و حتماً این اشتباه نوشته شده است، او را درست نموده ﴿شَدْرُسْنَا﴾ نوشتم.

من باب مثال چون یک نظریه‌ای هست بخواهد درستش کند بگوید که منظورش این است. اگر واقعاً می‌فهمد که این دارای این خصوصیت است به همان کیفیت بیان کند ما که نباید اضافه بر او بیخود یک حرفی بزنیم. می‌گویند: شخصی آمده بود و روایات عجیب و غریبی آورده بود برای ثواب قرائت قرآن و سور. یکی از او پرسید: ما چنین چیزی را نداریم این روایت را از کجا آورده‌ای؟! گفت: این روایت را خودم ساختم؛ کسی که فلان سوره را بخواند فلان قدر به او ثواب می‌دهند و بعد چون دیدم مردم قرآن

دوم: چون رسیدم به آیه ﴿وَاُخْرٰی مُوسٰی صٰعِقٌۢ﴾ *** با خود گفتم که موسی خر نداشت و این اشتباه است، نوشتم: «و خر عیسی ضعیفاً.»

سوم: چون رسیدم به آیه ﴿وَمَرِّمَ أَبٰنَتَ عِمْرٰنَ الَّتِیْ اَحٰصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ *** گفتم: نام فرج قبیح است که در قرآن باشد، نوشتم: «الَّتِیْ اَحٰصَنَتْ اَوْنَجَاها.»

* سوره فتح (۴۸) آیه ۱۱.

** سوره اعراف (۷) آیه ۱۴۳.

*** سوره تحریم (۶۶) آیه ۱۲.

نمی‌خوانند آدم و این روایات را جعل کردم که مردم قرآن بخوانند! اینها همه‌اش فضولی در کار خدا است. انسان باید آن‌طوری که هست و همان‌طور که به نظرش می‌رسد [بیان کند] البته بدین نباشد و عینک بدبینی و نیت سوء نداشته باشد و درعین حال هم بیخود و ناموجه توجیه نکند. اینها هم از این قبیل است.

این در صورتی است که ما صور را قائم به ذات و باقی به بقاء ذات بدانیم اما اگر همان‌طوری که خیلی‌ها از مشائین می‌گویند، گفتیم: این صور مسبب هستند یعنی ذات برای اینها علت است جنبه القایی در اینها هست در اینجا چون این صور مجرد هستند لذا علت فاعلی با علت غایی در اینها یکی است یعنی اینها نه این‌طور است که به جهتی برای رسیدن به مطلوب خلق شدند بلکه مطلوب در وجود اینها هست چون اینها وجود مجرده هستند و هر چیز که مجرد باشد [به] آن فعلیت تامه می‌رسد و این وجود مادی است که این لحاظ در آن هست که غایت و اینها تفاوت می‌کند. [و باید به آن غایت و فعلیت خود برسد].

من باب مثال اگر یک سریری درست بکنند و بر آن سریر جالسی ننشینند، می‌گویند: هنوز به علت غائی خودش نرسیده است، باید به علت غائی برسد و امثال ذلک اگر یک ماشین درست کنند و سوار آن نشوند و فقط آن ماشین را در گاراژ نگه دارند و تماشايش کنند می‌گویند: این ماشین به علت غائی خودش نرسیده است. اگر یک میوه‌ای را کال از درخت بکنند و کنار بیندازند و له کنند می‌گویند: این به علت غائی خودش نرسیده است. علت غائی یعنی اینکه به نمود و اینها برسد آن وقت علت غائی سبب برای علت فاعلی می‌شود چون علت غائی مقدم بر علت فاعلی است. فاعل که فعل انجام می‌دهد به لحاظ غایت است؛ تا نجّار تصور جلوس بر سریر را نکند که آن تخت را نمی‌سازد بلکه آن تخت را براساس علت غائی خودش می‌سازد متتها در مجردات چون مجرد، فعلیت محض است بنابراین علت غائی در آنجا خود وجود او است که وجود او علم و حیات است و نور و بهاء است. چون هر ما بالعرضی باید منتهی إلى ما بالذات بشود پس آنچه

که مابالذات او عین کمال و عین نور و بهاء است
بنابراین در اینجا علت فاعلی برای این عبارت از
علت غائی می‌شود. علت فاعلی برای این یعنی از
اجمال به تفصیل درآمدن.

علت برای تحقق خارجی اعیان خارج

این صور علمیه جنبه تجردی دارند و اینها
صفات پروردگار هستند که به لحاظ علم اجمالی‌شان
با ذات پروردگار عینیت دارند. آنوقت این علم
اجمالی در مقام تفصیل موجب تمامیت این صور
می‌شود یعنی آن علم اجمالی که صفت پروردگار
است و با ذات پروردگار یکی است و وحدت با ذات
دارد آن علم اجمالی موجب می‌شود که علم تفصیلی
پیدا بشود؛ یک‌یک این صور در عالم خارج هم
تحقق پیدا کند. پس علت برای تحقق خارجی اعیان
خارج، عبارت از آن صور مرتسمه‌ای است که علت
اجمالی علت برای تفصیل و بروز و ظهور آنها شده
است. روی این حساب این علت صور عبارت از
همان علم اجمالی است که باطن ذات او است
آنوقت این از باطن این را کامل می‌کند. آنوقت در
اینجا دیگر سبب که سبب غایی هست با علت فاعلی

که علت تمامی هم به او می گویند یعنی موجب تمام و کمال است در اینجا وحدت پیدا می کند وقتی که وحدت پیدا کرد آن وقت در اینجا می توانیم بگوییم که قیام صور مرتسمه **عند الله تعالی و عند الباری** به باطن ذات خودش است به مقومّی است که این مقومّ جدای از ذات خودش نیست منتها فرقی اجمال و تفصیل است؛ اجمالش همان صور کلیه است و تفصیلش عبارت از همان صور جزئی است که جزء جزء می شود. آن باطن او می آید و این را تمامش می کند یعنی مقومّ ذات خودش است. در واقع از خارج نمی آید تا این صورت درست بشود تا اینکه بگوییم: قیام به غیر دارد نه قیام به ذات. بنابراین قیام این صور به باطن خودش از قیام خودش به ذات خودش اقوی است.

این هم یک راه برای توجیه ارجاع مُثُل افلاطونیه به صور علمیه چون اگر ما بخواهیم به صور علمیه ارجاع بدهیم اشکال پیدا می شود؛ اگر مسبب هستند مسبب باید قائم به غیر باشد وقتی که قائم بالغیر است پس قیام بالذات ندارد و روی پای خودش نایستاده

درحالی که افلاطون می گوید: مثل روی پای خودشان ایستاده اند و قیام بالذات دارند ولی ما می گوئیم که این قیام بالذات به خاطر مقومّی است که در ذات خودش هست که آن مقومّ عبارت از علم اجمالی است که او متحد است و عینیت با پروردگار دارد.

از این نقطه نظر توجیه کردند ولی اشکالات به این مسائل وارد می شود، همان طوری که خود مرحوم حاجی می گوید: اگر قرار باشد که قضایا این طور باشد، شما صور را به مثل برگردانید دردسرش کمتر است تا اینکه بخواهید مثل را به صور برگردانید. اشکالات راجع به این قضیه را ایشان ذکر می کند.

و ذَلِكَ هُوَ الْمِثْلُ لِهَذِهِ أَيْ مُتَّفَقٌ مَعَهَا فِي الْمَاهِيَةِ
و لَوَازِمِهَا كَمَا قَالَ بِهِ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ - قُدَّسَ سِرُّهُ
- بِنَاءً عَلَى جَوَازِ كَوْنِ بَعْضِ أَفْرَادِ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ
مَادِيّاً وَ بَعْضِهَا مَجْرَداً لِأَصَالَةِ الْوُجُودِ وَ تَشْكِيكِهِ
وَ جَوَازِ الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ لَا مَجْرَدُ الْمَثَالِ
الْمُنَاسِبِ لَهَا بِوَجْهِهِ وَ إِنْ اخْتَلَفَا مَاهِيَةً كَمَا يُفْهَمُ مِنْ
بَعْضِ كَلِمَاتِ الشَّيْخِ الْإِشْرَاقِيِّ عَلَى مَا نَسَبَهُ إِلَيْهِ
صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ - قُدَّسَ سِرُّهُ - وَ ظَنِّي أَنَّ الشَّيْخَ
أَيْضاً لَا يَكْتَفِي بِمَجْرَدِ الْمِثَالِيَّةِ وَ الْأَنْمُودَجِيَّةِ وَ
الْمَقْصُودُ مِنْ بَعْضِ عِبَارَاتِهِ الْمُوهِمَةِ التَّنْزِيَهُ عَمَّا

«این مثل برای این افراد است یا با این اصنام و افراد در ماهیت و لوازم ماهیت متفق است [همان‌طور که صدرالمتألهین این را گفت] بنا بر اینکه اشکال نداشته باشد که بعضی از افراد یک حقیقت واحده مادی باشند و بعضی مجرد باشند» این اشکالی ندارد درحالی‌که حقیقت، حقیقت واحده باشد اگر حقیقت مختلف باشد اشکال می‌شود. اگر بگوییم که حقیقت یک حقیقت واحده است در مادی و مجرد بودنش مسئله‌ای پیش نمی‌آید «چون اولاً ما قائل به اصالت وجود هستیم» و وجود یک وجود سعی است که هم ماده را شامل می‌شود هم غیر ماده را که مجرد باشد و چون اختلاف، اختلاف ماهوی نیست پس از این نقطه نظر مسئله‌ای پیش نمی‌آید. این یک.

«دوم اینکه تشکیک وجود است»؛ همان حقیقت واحد در وجود مادی ضعیف است و در وجود مجرد قوی است و تشکیک در وجود مسئله ما را حل

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۳.

می‌کند که آن ماهیت یکی است الاً اینکه آن وجود ضعیف‌تر دارد و دیگری وجود قوی‌تر دارد و این موجب نمی‌شود که این حقیقت تفاوت پیدا کند مثل نور می‌ماند که نور ضعیف و نور قوی هر دو نور هستند این هم همین‌طور است ماهیت و حقیقتشان یکی است.

مسئله دیگر اینکه ما «حرکت جوهریه را جایز بدانیم» که حرکت جوهریه حرکت از ماده به مجرد است. بنابراین ماده در حقیقت واحده‌ای که دارد حرکت می‌کند و مجرد می‌شود بدون اینکه اختلاف در ماهیت برایش پیدا بشود. صرفاً مجرد برای او پیدا می‌شود و از شوائب ماده کم می‌شود و از آثار ماده خودش را کمتر می‌کند و لکن اشکالی از این نقطه نظر پیدا نمی‌کند که حالا این ماده است و آن ... است. این هم ادله ما بر اینکه اشکال ندارد.

بعد ایشان می‌فرماید که این مُثُل افلاطونیه مثل هستند و «مجرد مثال و مشابَهت نیستند. با این افراد به یک وجه مناسبت دارد؛ به یک وجه مشابَهت داشته باشد هم کافی است گرچه ماهیتش مختلف باشد، همان‌طور که از بعضی از کلمات شیخ اشراق

- [بر اساس آنچه که جناب صدرالمتألهین به ایشان نسبت دادند] - [ولی به گمان من] شیخ اشراق به مجرد مثالیت و نمونه بودن و تشابه از یک وجه اکتفا نکرده است و مقصودش از بعضی عبارات که موهم این است تنزیه آن مثل از خصائص مادی است «اما نه اینکه ماهوی تفاوت دارد. ماهوی تفاوت ندارد.

و أَيْضاً مِمَّا تَمَسَّكَ بِهِ فِي حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ قَاعِدَةُ
إِمْكَانِ الْأَشْرَفِ فِي وَجُودِ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ النُّورِيَّةِ
الْمَجْرَدَةِ.^۱

و از آن چیزهایی که شیخ اشراق به آن تمسک فرمودند قاعده امکان اشرف است در وجود این انواع نوری مجرد.

حالا امکان اشرف را هم اگر خدا بخواهد بعداً عرض می‌کنیم. امکان اشرف این است که اگر هر وصفی که وجود داشته باشد و عقلاً بتوان برای او مافوقی را تصور کرد قطعاً باید این مافوق برای او وجود داشته باشد. این قاعده امکان اشرف است و اخسّش هم همین‌طور است. حالا به واسطه امکان

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۵.

اشرف می‌گوییم: وقتی که یک حقیقت مادی در این عالم هست امکان اشرف می‌گوید که همین حقیقت به‌عنوان مجرد و قوی و شدت باید وجود داشته باشد.

و المشهور أنَّ شرطَ إجراءِ القاعدةِ أن يكونَ الأشرفُ و الأخسُّ من نوعٍ واحدٍ حتى يلزمَ من إمكانِ الأخسِّ إمكانُ الأشرفِ فلو كانا من نوعين لجازَ أن يقالَ عدمُ صدورِ الأشرفِ قبلَ الأخسِّ لعلَّه لامتناعِ ماهيَّتِهِ لكنَّه - قُدِّسَ سرُّه - لم يعبأ بهذا الشرطِ في إلهياتِ الأسفار.^۱

«مشهور این است که شرط اجرای قاعدهٔ امکان اشرف این است که اشرف و اخس از یک نوع باشند تا اینکه از امکان اخس، امکان اشرف هم بیاید» یعنی حالا که اخس هست بنابراین اشرف هم باید باشد. مثلاً وقتی که شما یک عالم مکتبی را می‌بینید باید یک عالم دبستانی و دبیرستانی هم باشد وقتی شما یک عالم صرف‌خوان را ببینید باید یک عالم مجتهد هم وجود داشته باشد؛ اعلم از او هم باید وجود داشته باشد. نوع واحد باید باشد. «اگر اشرف و اخس از دو نوع باشند یعنی این از یک نوع و آن از

۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۵.

یک نوع دیگر، ممکن است که گفته شود: اینکه اشرف قبل از احسّ صادر نشده است شاید ماهیتش ممتنع باشد؛ من باب مثال آن ماهیت نوعیه به واسطه امتناع بالغیری که دارد نتواند وجود پیدا کند ولی یک ماهیت دیگر وجود پیدا کند. شاید به خاطر این باشد. «لکن صدر المتألهین در الهیات اسفار توجهی به این شرط و اینها ندارد» و می‌گوید: اشکال ندارد حالا فرض کنید که نوعاً هم تفاوت نداشته باشند؛ اشکالی ندارد که آن یک نوع باشد این هم یک نوع دیگر باشد، همین قدر از نقطه نظر صفت و از نقطه نظر خصوصیات اشرفیت واحد باشند اشکالی ندارد که وجود داشته باشد. من باب مثال شما یک علم را در انسان تصور می‌کنید که یک حدّی دارد فرض کنید که در ملائکه همان علم به نحو بالاتری هست. اینکه در خود انسان باید به نحو اتمّ وجود داشته باشد این لازمه و شرطش این است که اختلاف نوعی باشد. بله، از نقطه نظر توصیف و از نقطه نظر وصف، خصوصاً همان نوع شرط است فرض کنید که ما می‌گوییم: امکان اتصاف انسان به حکمت، اقتضاء

می‌کند امکان اتصاف انسان را به علمِ نحو، اینها ربطی به همدیگر ندارند. از نظر نوعی به این کیفیت، خود آن جهت اتصاف باید وحدت داشته باشند اما اینکه حالا نوع آن عروض، معروض این هم باید یکی باشد، دلیلی بر این نیست.

و كَانَ الشَّيْخُ الْإِشْرَاقُ أَيْضاً لَا يَقُولُ بِهَذَا
الشَّرْطِ حَيْثُ يَسْتَدِلُّ كَمَا سَنَذْكُرُ بِوُجُودِ النُّورِ
الْمَدِيرِ عَلَى وُجُودِ النُّورِ الْقَاهِرِ.^۱

شیخ اشراق نمی‌گوید به این شرط چون ایشان استدلال می‌فرماید که ما بعداً می‌گوییم به وجود نوری که مدبر است بر وجود نور قاهر (که این نور قاهر در مقام اعلیٰ و بالاتر است و برای نور مدبر علت است).

می‌گوید: چون نور مدبری هست باید یک نور قاهری که مقام، مقام اعلیٰ باشد ... درحالی که بین علت و معلولیت از تفاوت، اختلاف نوعیه است؛ آن خیلی بالا است و از نقطه نظر کیفیت فرق می‌کنند و این خیلی پایین است.

البته ایشان در اینجا این جهت را دارند اما ما

۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۵.

می‌توانیم بگوییم که اختلاف، اختلاف نوع نیست بلکه اختلاف شدت و ضعف است براساس قول به تشکیک در وجود نه‌اینکه براساس اختلاف ماهوی نور است یعنی مثل سگ و گربه که اصلاً ماهیتاً سگ با گربه تفاوت می‌کند آن نور قاهر هم با آن نور مدبر که عقل مادون است تفاوت می‌کند، این طور نیست بلکه می‌گوییم که این اختلاف، اختلاف شدت و ضعف است. شدت و ضعف اقتضای قهر و اقتضای تدبیر کرده است. این حالا یک بحثی است. در هر صورت همان‌طوری که عرض کردم ایشان به چنین شرطی معتقد نیستند.

و النفس و العقل متخالفان نوعاً إلا أن يُقال باختلافهما بالنقص و الكمال كما هو الحق و حينئذٍ اختلفا بالنقص و الكمال لا بالماهية.^۱

«نفس و عقل نوعاً متخالف هستند و این نفس مدبر است در حالی که عقل در مرحله مافوق از نفس قرار دارد و اینها نوعاً هم با یکدیگر تخالف دارند» این هم می‌توانیم بگوییم که عقل مرتبه‌ای از مراتب

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۵ و ۷۱۶.

نفس است نه اینکه تخالف نوعی دارند.

«همان‌طوری که ایشان می‌فرمایند این اختلاف،

اختلاف نقص و کمال است شدت و ضعف است

نه اینکه اختلاف، اختلاف ماهوی باشد

همان‌طوری که حق هم همین‌طور است.»

غَرُّ فِي ذِكْرِ تَأْوِيلَاتِ الْقَوْمِ لِلْمَثَلِ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ.

و بعضُهُمْ و هو المعلمُ الثاني في كتابِ الجمعِ بينَ الرأيين و أتباعه يُحرِّفونَ الكلمةَ. فَأَوَّلُوا المَثَلَ بِالصُّورِ المُرتَسِمةِ في ذاتِ باريها فَإِنَّ أَفَلَاطُونَ و سقراطَ و غيرَهما قالوا لِكُلِّ نوعٍ فردٌ غيرُ دائِرٍ و الصورةُ العلميةُ الإلهيةُ مِنْ كُلِّ نوعٍ مجردة لا تَتَغَيَّرُ.^١

قوم آمدند مثل افلاطونیه را تأویل کردند و بعضی

از این آقایان مثل معلم ثانی در کتاب جمع بین رأیین

و اتباع ایشان آمدند جابه‌جا کردند و گفتند که منظور

از مُثل افلاطونیه عبارت از صوری است که این صور

در ذات باری تعالی است [همانا افلاطون و سقراط

و غیر از ایشان] قائل‌اند که هر نوعی یک فرد مجردی

دارد که آن زوال‌پذیر نیست بنابراین ما این‌طور

می‌گوییم: صورت علمیة الهیة از هر نوعی (مثل

صورت علمیة انسان، صورت علمیة بقر، یک

صورت علمیة مثل آنکه شما در ذهنتان می‌آورید)

مجرد و لایتغیر است.

و لَمَّا قالوا إِنَّهَا قائِمةٌ بِذاتِها و الصورُ العلميةُ

^١ . منظومه، ج ٣، ص ٧١٨ و ٧١٩.

قائمة بذات الله تعالى قلنا و ذا أي قيامها بذات
باريها - عزَّ اسمه - قيامها بذاتها المأثور عن
الأفلاطونيين لأنه - جلَّ شأنه - تمامها لأنَّ علمه
الإجمالي الكمال الذي هو عين ذاته كمالُ هذا العلم
التفصيلي و لو لوحظ مسببها عنه تعالى كما يُقال
إنَّها عنه تعالى و الفاعلُ فيها هو الغاية فَالسَّبَبُ
الغائي هو السببُ التامّي.^١

«از آنجایی که افلاطون دربارهٔ مثل می گویند: این
قائم به ذاتش است و صور علمیه قائم به ذات خدا
هستند و قائم به ذات خودشان هستند ما جواب
می دهیم که اشکال ندارد صور علمیه هم قائم به ذات
خودشان هستند و این طور می گوییم: این قیام صور
علمیه به ذات باری تعالی، مثل قیام این مثل به ذات
خودشان می ماند - از افلاطون این طور نقل شده بود
- چطور؟! چون خداوند متعال تمام این صور است
چون علم اجمالی کمالی پروردگار که عین ذاتش
است - چون اینها قائل اند به اینکه علم اجمالی عین
ذات است نه علم تفصیلی که لازمهٔ آن علم اجمالی
است - چون علم اجمالی پروردگار که آن علم کامل
است و جنبهٔ نقص ندارد یعنی موجب کمال این علم

^١ . منظومه، ج ٣، ص ٧٢٠.

تفصیلی [است]» کمال علم تفصیلی به اندکاک او
است در علم اجمالی که آن علم اجمالی متحد با ذات
[است]. عرض می‌شود که پس این در اینجا به ذات
خودش قیام دارد.

این صور به ذات خودشان قیام دارند که آن ذات
خودشان عبارت از علم اجمالی است که آن همان
کمال او است. حالا اگر کسی بگوید که این علوم
مرتسمه مسبب از ذات هستند نه اینکه با ذات متحدند
و ذات علت برای اینها است - می‌توانیم لو را وصلیه
بخوانیم - «و گرچه ملاحظه مسببیتش بشود، گفته
می‌شود این صور علمیه از او صدور دارند؛ خداوند
متعال مصدر برای این صور است و از او نشئت
می‌گیرند. فاعل در این صور عین غایت است پس
یعنی علت فاعلی که ذات پروردگار است» آن علت
فاعلی عبارت از همان علت غائی است که این صور
برای او خلق شده‌اند. عبارت از همان وجود است.
قبلاً در آنجا داشتیم:

[و الانخساف الأوّل یناسب] *** و فی وجودی اتحد المطالب^۱

یعنی از جهات مختلف مطالب **ما هو و لِمَ هو و**

۱. منظومه، ج ۱، ص ۱۸۳.

هل هو اینها تمام در وجود ما واحد است. برگشت
وجود مقید به وجود مطلق و برگشت همه کمالات
به وجود بسیط موجب شد که **ما هو و لم هو و هل هو** همه واحد باشد.

پس علت فاعلی در اینجا با علت غائی در اینجا
یکی می شود یعنی حقیقت ماهیت این با غایت در
اینجا یکی می شود. «در اینجا سبب غائی برای این
صور عبارت از همان سبب تمامی است» یعنی آنچه
که موجب تمامیت اینها است همان موجب غایت
برای اینها است درحالی که ما برای اشیاء خارجی
این طور نمی بینیم. آنچه که موجب برای تمامیت یک
سریر است علل و آلات هستند و نجار است. آنچه
که موجب برای غایت او است **جلوس علی السریر**
است ولی در اینجا غایت و وجود در اینجا واحد
شد.

و إِذَا كَانَ هُوَ تَعَالَى تَمَامَهَا وَ كَمَالَهَا بِحَيْثُ إِنَّ
مَا هُوَ فِيهَا لَمْ هُوَ وَ شَيْئِيَّةُ الشَّيْءِ بِتَمَامِهِ وَ كَمَالِهِ لَا
بِنَقْصِهِ فَقِيَامُهَا بِبَاطِنِي ذَاتِهَا أَشَدُّ مِنْ قِيَامِهَا بِذَاتِهَا.^۱

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۲۰.

«وقتی که خداوند متعال تمام برای این صور
 باشد و فاعل برای این صور باشد و کمالش، به حیثی
 که **ما هو** در این صور **لَمْ هو** است» یعنی هم اصل
 وجودش از او است و هم تمامیت و کمالیتش که
 سبب غائی است عبارت از او است؛ وجود پروردگار
 هم فاعل است و هم غایت است. وجود پروردگار
 هم مفیض است و هم مفاض است. وجود پروردگار
 هم موجد است و هم موجد است. هم ایجاب است
 و هم وجوب است یعنی در سبب غایت با علت
 فاعل در اینجا وحدت پیدا می کند.

لحاظ تفاوت می کند ولی واقعاً واحد است. چون
 هیچ چیزی خارج از دایره وجود نیست تا اینکه
 به واسطه کمالی که برای وجود پیدا می شود ما
 بگوییم: غایت خارج از وجود است سبب غائی
 خارج از وجود است. هیچ چیز خارج از وجود
 نیست تا ما بگوییم: فاعل برای وجود، خارج از
 وجود است و افاضه می کند. وجود است که هم
 فاعل خودش است و هم غایت برای خودش است
 و هم علل مُعدّه و همه چیز برای خودش هست حالا
 که این طور شد ...

تلمیذ: نه اجمالی هست و نه تفصیلی، هر
دوتایش اعتباری است؟

استاد: نه، از این سلسله مراتب که داریم منها
سلسله مراتب در خودش هست.

تلمیذ: در خودش هست دیگر. چون هست
اجمالی نمانده که به این تفصیل برسد.

استاد: چه اشکال دارد؟!

تلمیذ: ما فرض کردیم البته در عالم ذهن.

استاد: حقیقتی را دارای صور فرض کردیم. یک
صورتش اجمال است یک صورتش تفصیل است.

تلمیذ: هر دو تا در عالم وجود هست؟!

استاد: باشد هر دو تا باشد.

تلمیذ: پس اعتباری شد دیگر. حقیقت وجود
وقتی ...

استاد: ببینید ما نمی‌گوییم که چیزی از خارج
خلق نشده تا اینکه شما بگویید ... هر تغییری که
هست در خودش هست؛ در خودش دائماً در حال
تغییر است یعنی هیچ زمانی در اینجا در این قضیه
مدخلیت ندارد یعنی خود وجود است که دارد در

خودش تغییر ایجاد می‌کند و آن تغییری که ایجاد می‌کند با آنچه که قبلاً بود، در خودش وجود داشته است یعنی همین‌طور دائماً در حال تغییر و تبدّل در ذات خودش است و این ثبوت در آنجا است. در اینجا اگر بخواهد تغییر و تبدّل پیدا بشود باید انصرام باشد یعنی برود و به جایش چیز دیگر بیاید؛ خرق و التیام باشد. در زمانیات این‌طور است؛ تا یک چیزی نرود به جایش چیز دیگر نمی‌آید ولی در وجود ثابت است. ثبوت در وجود دلالت بر عدم تغییر نمی‌کند؛ درعین‌حال که در آن تغییر هست و درعین‌حال که ما اشکال مختلف را می‌بینیم درعین‌حال همه چیز در او ثابت است. دلیلش این است که آیا شما چیزهای مختلف را می‌بینید یا نمی‌بینید؟! این از کجا پیدا شد؟!

تلمیذ: همان حقیقت وجود است.

استاد: این است که حقیقت وجود الآن به این خصوصیت هست این حقیقت وجود که الآن به این اشکال مختلف درآمده است به‌خاطر این است که تغییر و تبدّل در خودش ایجاد کرده است و الاّ یک وجود محض که بهاء محض و نور محض باشد

همیشه نور است دیگر پس چه تغییری در او پیدا بشود؟! تغییر ندارد.

تلمیذ: بحث اجمال و تفصیل؛ اجمال مثل قوه و فعل می ماند که در حالت اجمال حالت استعداد است و در مراتب تفصیل حالت فعلیت است و این لازمه اش همان است که کمالی را نداشته و فاقد بوده بعد کمال را دارا شد ولی وقتی ما قائل بشویم که خارج از عالم وجود و حقیقت وجود ما چیزی نداریم که ایشان بخواهد واجد بشود در حقیقت می توانیم بگوییم که اعتبار است والا ما اجمال و تفصیلی در حقیقت نداریم.

استاد: ببینید نه، لازم نیست اجمال و تفصیل این طور باشد، اجمال و تفصیل فقط برای رسیدن به کمال نیست اجمال و تفصیل برای بروز است نه برای رسیدن به کمال.

[سال ها دل طلبِ جامِ جم از ما می کرد] *** و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد^۱

از خودش داشته و خودش را بروز داده است این کمالی برای خودش کسب نکرده است بلکه فقط

^۱ . دیوان حافظ، غزل شماره ۱۴۳.

کمالش را ابراز کرده است. من و شما خیلی چیزها می‌دانیم ولکن کسی از شما خبر ندارد وقتی که شروع به نطق و بیان کردید آن مطالب بیرون می‌آید.

آیا این نطق و بیان موجب کمال شما است؟!

تلمیذ: مظهر کمال است.

استاد: مظهر کمال است پس موجب کمال

نیست. چه اشکال دارد که وجود در مقام اجمال و

تفصیل فقط در مقام ابراز و اظهار باشد نه مقام

رسیدن به کمال؟!

«... وَ شَيْئَةُ الشَّيْءِ بِتَمَامِهِ وَ كَمَالِهِ لَا بِنَقْصِهِ

فَقِيَامُهَا بِبَاطِنِي ذَاتِهَا أَشَدُّ مِنْ قِيَامِهَا بِذَاتِهَا»؛ «و

شیئیت شیء به تمام و به کمال او است» یعنی آن

جنبه آن غایت او است که این را تامّ می‌کند و کامل

می‌کند «نه اینکه شیئیت شیء به نقصان او باشد» پس

این از نقطه نظر اتصال به باطن خودش که علت

موجده او است و او را بروز داده است این از

نقطه نظر اتکاء به باطن خودش، «قیامش به باطن

ذاتش از قیامش به ذات خودش اشدّ است» چون

قیامش به ذات خودش جنبه نفس او است ولی

قیامش به ذات خودش که جنبه فاعل او است اشدّ

است. پس این باز هم قائم بالذات است نه اینکه موضوعی باشد و این عارض بر آن موضوع باشد و ما برای این عروض نیاز به علت داشته باشیم و آن بیاید این علت را ایجاد کند تا اینکه شما بگویید که این قائم بالذات نیست بلکه قائم بالغیر است، این طور نیست بلکه این قیامش به باطن خودش است و آن باطن خودش عبارت از همان حقیقت وجود؛ فاعل است.

اللهم صل علی محمد و آل محمد