



هو العليم
گلشن اسرار
شرحی بر
الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه
جلد اول
مقدمات حکمت، احوال نفس وجود
حضرت آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُؤْتُوا الْحِكْمَةَ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتُضَلُّوْهَا، وَ لَا تَمْنَعُوا أَهْلَهَا فَتُظْلِمُوْهَا.»

«حکمت را به دست غیر اهلش ندهید و إلا حکمت را گمراه کرده‌اید و از بین برده‌اید، و از اهلش هم منع نکنید و إلا به حکمت ظلم کرده‌اید!»

عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۸۰

بسم الله الرحمن الرحيم

ستایش و ثنای بی حساب حضرت ربّ الأرباب را سزااست که توفیق فیض به مراتب شهود و شناخت حقیقت و کُنه وجود را رفیق طریق بنی آدم نمود، و صلوات و درود اولی الألباب را به محضر حامل لواء حمد و پاسدار مکتب معرفت و تجرّد، محمد بن عبدالله و اوصیای برحقش علیهم الصّلاة و السّلام اختصاص فرمود، و شاهراه وصول به کُنه ذاتش را در متابعت از فرامین لواداران وحی و حاملان پرچم توحید به روی انسانها باز گشود و جمیع مراتب علمی و منازل عینی وجود بشر را با براهین متقنه و انوار ساطعه کشف و شهود استیعاب نمود و با دو بال عقل و ضمیر، جهات استعدادیة نفس آدمی را به فعلیت محضه مبدل و متحوّل ساخت.

کیفیت تشکیل دروس منظومه و اسفار شارح

باری حقیر پس از مراجعت به قم از ارض اقدس مشهد رضوی سلام الله علیه، در سال هزار و چهارصد و سیزده هجری قمری، و اشتغال به مباحثات حوزوی از فلسفه و فقه و اصول، مباحث فلسفی و حکمت الهی را از حکمت منظومه مرحوم سبزواری - قدس سرّه - که حقاً از حکمای متقن و به رمز و راز رسیده مبانی حکمی بوده است، شروع نمودم. گرچه سالها در ارض اقدس به مباحثه حکمت سبزواری اشتغال داشتم، ولی جذابیت مطالب کتاب و اختصار در تأدیة مراد و لحن، و کیفیت القاء مسائل که شیوه خاص خود مرحوم حاجی بوده و سابقه در تألیف این گونه مطالب نبوده است، و نورانیت ویژه آثار سبزواری که حاکی از صفای باطن و علوّ

درجات و اطلاع بر برخی از مراتب غیب و شهود است، مرا بر آن داشت که با وجود اصرار و توقع دوستان از مباحثه/سفر، برای چند سالی سر باز زدم و باز به طرح مبانی و شیوه ایراد مطالب فلسفی حاجی سبزواری پردازم.

تدریس/سفر ملاصدرا براساس مبانی عرفای الهی

تدریس و مباحثه/سفر پس از گذشت سالیانی چند، زمینه‌ای برای حقیر فراهم آورد که نسبت به مبانی فلسفی در گذشته خویش، تحقیقی مجدد و تجدید نظری به عمل آورم و با آموزه‌های به‌جای مانده از مصاحبت اولیای الهی و تجربه‌های علمی و شهودی آنان، که طی سالیان متمادی برای حقیر فراهم شده بود، به معیار سنجش و میزان معرفت در آورم؛ واقعیتی بسیار شگفت‌انگیز و بهت‌آور که مرا چنان در ژرفای عوالم غیب مست و مستغرق نمود که دیگر هیچ کلامی موجب اعجاب و شگفتی این بنده نگردید و برای رفع عطش ضمیر در وصول به کُنه معارف حقّه، به سخنان این و آن و مهملات مدعیان نادان، گوش فرا ندادم و پیوسته بار تمنای خود را در عتبه مقدسه حاملان وحی و اولیای راستین آنان و عرفای بالله فرود آوردم و از زلال معارف آنها قلب تفتیده‌ی ظمان خویش را سیراب نمودم و از بحار انوار علوم، چشم رمد دیده‌ی خویش را جلاء بخشیدم.

لزوم پیروی از مکتب اهل بیت علیهم السلام در نحوه مواجهه با منکرین و مستشکلین

سخنان ناصواب منکران، با آن ظواهر فریبنده و مظاهر غلط انداز، بیش از پیش سستی و پوچی خویش را بر من آشکار نمود و مرا در انتخاب مسیر و استقامت بر عقائد و مبانی مکتب اهل بیت وحی، مصمم‌تر و راسخ‌تر ساخت؛ و ادب برخاسته از حیات طیبیه «ادبِ نبوی»^۱ را آسوه و الگوی برخورد با عقائد و باورهای دیگران نمودم، بنابراین با آغوش باز و فراغ بال و آرامش خیال به استقبال سخنان و گفته‌های آنان می‌روم. در مکتب اهل بیت، حق به‌جای رق، و تحقیق به‌عوض تحقیر، و حریت به‌جای

^۱ بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۲۱۰: «قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أَدَبُنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي!»
ترجمه: «پروردگارم مرا ادب نمود و مرا نیکو ادب نمود!» (محقق)

خریت، و صدق در مقابل کذب و اتهام، و صفاء در تضاد با عناد و لجاج، و سعة صدر در مقابل جمود و تنگ چشمی، و غبطه به جای حسد، و استواری در قطع و یقین به جای هیاهو و درشت‌خویی، و تصحیح خطا به جای پایداری در بطلان و باتلاق جهل و جمود، و ادب در گفتار به جای بی‌حیائی و بی‌پروایی، و متانت در کردار به جای لابلایی‌گری، و احترام به بزرگان به جای هتاکی و گستاخی، قرار داده شده است. شیوه برخورد اولیای دین با مخالفین و حتی معاندین، بهترین و گویاترین شاهد صدق مدعاست.^۱

تطابق مبانی شرع و شهود و عقل در انکشاف واقع

در این مکتب، میزان و معیار در سنجش معیارها و موازین، انطباق با واقع و نفس‌الامر است و هر وسیله و واسطه‌ای که بتواند از عهده این مهم برآید قطعاً و علماً و منطقاً مُجاز و مُمضا خواهد بود. بر این اساس، مبانی شرع و شهود اهل کشف و براهین عقل و دستاوردهای علوم تجربی که به مرتبه قطعی و ضروری رسیده است، در یک راستا و منهج و مسیر، تشکّل می‌یابند و همدیگر را تأیید و تسدید می‌نمایند.

کیفیت تحقیق و تدوین کتاب حاضر

در این راستا بنده در نظر داشتم که با تدوین و تألیف جامعی که حاوی مبانی و دستاوردهای علوم الهی و متون انسانی بوده باشد، با استفاده از شیوه صدرالمتألهین - رضوان الله علیه - در کتاب ارزشمند/سفار، به این مهم پردازم؛ بدین جهت اخلاء فضلاء، متن مباحثات حقیر در/سفار را پیاده نموده و برای تسهیل در این امر، به تهذیب و اصلاح آن پرداختند؛ ولی شواغل مختلف و صرف اوقات در مسائل و تألیفات ضروری دیگر، ما را از وصول به خواست و آرزوی مأمول مانع گردید و احساس کردم شاید برای چند سال بعد نیز توفیق پرداختن به این مسئله را نداشته باشم؛ بنابراین حسب‌الامر دوستان، قرار بر این شد که همین مطالب پیاده‌شده صوتی را با مختصر تغییر و اصلاحی در اختیار اهل فضل و درایت بگذاریم و به‌عنوان مقدمه برای وصول به نقطه مطلوب در نظر بگیریم. بدین لحاظ، تذکر دو نکته ضروری می‌نماید:

^۱ جهت اطلاع از نمونه‌هایی از این سیره اهل بیت علیهم السلام رجوع شود به رساله طهارت انسان، ص ۶۴؛ رساله اجتهاد و تقلید، ص ۳۷۲.

اوّل: چنان‌که ذکر شد، متن این نوشتار از وسایل صوتی پیاده شده و لحن آن تا حدودی به کیفیت ایراد مباحثه نزدیک می‌نماید و بنده اصراری بر تغییر آن به صورت متن کتابتی نداشتم؛ زیرا به نظر رسید که این لحن، برای متعلمین از فضلا و سایر افراد از دانشگاهی و غیره، شاید سهل‌تر از متن کتابتی باشد.

دوّم: ایراد مباحث فلسفی در این نوشتار به نحوی است که چه‌بسا در طرح پاره‌ای از مسائل فلسفی، ابتدائاً طریق اجمال و ابهام مدّ نظر قرار گرفته است و در مرور سنوات و اشراف مخاطبین بر مبانی حکمی، طبعاً روشن‌تر و واضح‌تر مورد بحث واقع شده است. این بنده چنین سبکی را حتّی در مباحث فقه و اصولی که با اعزّه و أحبه از فضلاء بزرگوار اشتغال دارم، معمول می‌دارم؛ زیرا برای ادراک بهتر و فهم عمیق‌تر نسبت به کُنه و ریشه مطالب، این روش را کارسازتر می‌پندارم.

از خداوند متعال توفیق و سداد را برای همه رُهروان وادی معرفت خواستارم.

شنبه هفدهم صفر الخیر ۱۴۳۲ قم المقدّسه

سیّد محمد محسن حسینی طهرانی

جلسه اول: تعريف حكمت و مراتب ادراك حقيقت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

حکمت به عنوان علت غایی خلقت انسان

مقدمه عبارت است از چکیده مطالبی که مؤلف در صدد بیان آن است و هدف از تألیف مؤلف خود را در آنجا بیان می‌کند. لذا خیلی به‌جا است که انسان با اطلاع و آگاهی لازم وارد آن بحث شود، و به‌طور کلی چون مسائلی در حول و حوش حکمت دور می‌زند که چه‌بسا مخالفین، همین مطالب مرحوم ملاصدرا در مقدمه را مستمسک برای اهداف و نیات خودشان قرار داده‌اند - گرچه در همین مطالبی که ایشان می‌فرمایند و هم‌چنین در طول بحث، ضد و نقیض کلام آنها مشهود می‌شود - لذا مناسب دیدم که بر حسب اجمال، اشاره‌ای به وضع مقدمه داشته باشیم و سپس به حقیقت و واقعیت علم فلسفه و نتیجه‌ای که بر آن مترتب می‌شود بپردازیم.

مرحوم صدرالمتألهین در این مقدمه به‌طور اجمال، واقعیت فلسفه و حکمت را به‌عنوان علت غایی برای ایجاد نفس و ایجاد نوع آدمی بیان می‌کند؛ یعنی انسان به‌واسطه استکمال نفس، به رتبه اعطاء حکمت می‌رسد، که خداوند در آیه قرآن از آن به «خیر کثیر» تعبیر آورده است: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^۱.

حکمت یعنی اطلاع بر حقیقت هستی

تعبیرهای مختلفی برای حکمت و فلسفه ذکر کرده‌اند، اما آن تعبیری که ما می‌آوریم و تعبیر جامعی

^۱ سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹.

هم هست، این است: «حکمت عبارت است از اطلاع بر حقیقت هستی.» یعنی حقیقت هستی و وجود، برای انسان روشن و آشکار شود.

آشکار شدن حقیقت هستی دو مرحله دارد:

مرحله اول: انکشاف این مسائل لدی‌الذهن به واسطه فکر و ترتیب مقدمات از بدیهی به نظری است. مرحله دوم: انکشاف باطنی است؛ یعنی انسان آنچه عقل و فکر می‌یابد، بالوجدان مشاهده کند.

نقد عرفا بر فلاسفه در نحوه ادراک حقیقت

در این زمینه وارد اختلاف شدید و عمیقی بین فلاسفه و عرفا می‌شویم.

عرفا می‌گویند:

آنچه عقل می‌یابد در رتبه مؤخری از شهود قرار دارد؛ چون نتیجه عقلی با مقدمات ذهنی و ارتکازات و چه بسا با اختلاط با هوای نفس و مسائل دیگری که خالی از یقین بما هو یقین است حاصل می‌شود، لذا از این نقطه نظر نمی‌تواند جایگزین عرفان و وافی به آن چیزی شود که عرفان در صدد آن است و با مشاهده و شهود به آن می‌رسد.

بنابراین مفرق طرق بین فلاسفه و حکمت و بین عرفان در اینجا است که عرفا می‌گویند: آنچه ما مشاهده می‌کنیم عین‌الیقین و حق‌الیقین است، و آنچه فلاسفه به آن می‌رسد عبارت است از: یک سری ذهنیاتی که ممکن است بعضی از آنها موافق با واقع و یا مخالف با واقع باشد؛ و گرچه از مقدمات بدیهی مانند مشاهدات و بدیهیات و اولیات تشکیل شده است، ولیکن چه بسا ممکن است که انسان در ترتیب مقدمات دچار اشکالاتی شود و آن اشکالات موجب شود که نتیجه با واقعیت فاصله پیدا کند.

پاسخ نقضی به نقد عرفا

مطلبی که در اینجا بر سبیل اجمال به نظر می‌رسد این است:

همان‌طوری که ممکن است عقل در مقدمات خود دچار اشکال و اشتباه بشود، هم چنین ممکن است

انسان در مکاشفات هم دچار اشتباه بشود و مکاشفاتش فقط

جهت رحمانی صرف نداشته باشند، و حتی اگر جهت رحمانی هم داشته باشند، به خاطر اختلاف مراتب شهود، ممکن است مکاشفه‌ای وافی و جامع نسبت به مکاشفه رتبه مقدمی که قوی‌تر و عمیق‌تر و دارای تجرّد بیشتر است نباشد. بنابراین چه دلیلی وجود دارد که این مکاشفه صحیح باشد؟ لذا در این قضیه باید یک ملاک به دست بیاوریم تا با آن ملاک، شهود شاهدان و مکاشفه مکاشفین و حضور صور ذهنیه به واسطه شهود را از نقطه نظر جنبه روحانی یا جنبه غیر روحانی تمیز بدهیم.

البته در فلسفه هم مسئله همین‌طور است. اختلافات بسیاری که در آراء فلاسفه - مثلاً در بحث وجود و در بحث وجود ذهنی و در بحث عینیت و اختلاف اسماء و صفات با ذات - مشاهده می‌شود، ناشی از اختلاف در ترتیب مقدمات است؛ یعنی در خود ترتیب مقدمات، آن‌طور که باید و شاید بحث و تأمل کافی نشده است. در همین بحث وجود ذهنی، چند قول است: یکی می‌گوید: کیف نفسانی است، یکی می‌گوید: اضافه است، یکی می‌گوید: شبیح است، یکی می‌گوید: وجود است؛ و خلاصه هر کسی مطلبی می‌گوید.^۱ البته نظر ما این است که وجود ذهنی، وجودی جوهری است که زائیده وجود علی، یعنی زائیده همان نفس است که در این قالب و صورت، تعین پیدا کرده است.

ملاک تشخیص صحت مکاشفه

تلمیذ: در زمینه اختلاف در مشاهدات که شما اشکال را بر آن اساس جواب دادید، باید گفت: هیچ‌وقت نمی‌توان ادراک واقعیت بما هو واقعیت را تفسیر کرد؛ چون نفوس با همدیگر اختلاف دارند و ظروف با یکدیگر فرق می‌کنند.

استاد: از نقطه نظر اختلاف در واقعیات، اگر صرفاً جنبه رحمانی آن قضیه باشد، می‌توانیم واقع را ادراک کنیم. البته اگر خود شخص در ادراک واقع دارای ملاک باشد، دیگر نیازی به دلالت دلیل و هدایت هادی ندارد، خودش مهتدی و هادی است و ادراکش برای او حجت است؛ ولی این قضیه برای دیگران نیاز به اثبات دارد، یعنی در

^۱ رجوع شود به شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۲۲ - ۱۵۲؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۱۴.

اینجا یک واسطه در اثبات می‌خواهیم تا این مسئله را برای ما روشن کند. لذا گفته‌اند: مکاشفه نمی‌تواند برای کسی دلیل باشد، مگر اینکه او در آن رتبه‌ای که این مکاشفه را دیده و این شهود برای او حاصل شده است، به مقام طهارت رسیده باشد.

در بسیاری از موارد ما می‌بینیم که بعضی‌ها دارای مکاشفاتی هستند که دو سوم آنها رحمانی است، ولی یک سوم آنها مخلوطی از رحمانی و غیر رحمانی است؛ یعنی به‌خاطر یک سری مسائل و خطوراتی که در ذهن دارد، این مکاشفات مرتباً می‌آیند، آن‌وقت با یک سری ظرائفی مخلوط می‌شود که هنوز در نفس وجود دارند و خودشان را در مرتبه نتیجه‌گیری نشان می‌دهند؛ یعنی آن شخص چون نگاه می‌کند و می‌بیند که همه آن مطالب صحیح است، لذا این را هم بر اساس آنها حمل بر صحت و صدق می‌کند، درحالی‌که غافل از این است که در نفس او چه می‌گذرد.

همین قضیه و مسئله است که نیاز مبرم انسان به استاد کامل را نشان می‌دهد. چه بسا انسان واقعاً در خودش احساس نورانیت و انبساطی داشته باشد؛ ولی چون آن‌طوری که باید و شاید از زوایای دل و نفس مطلع نیست، لذا این مسائل را به‌صورت حق می‌بیند، و آن‌وقت ترتیب اثر هم می‌دهد. حالا ترتیب اثرش را بیا و ببین! هم ترتیب اثر می‌دهد و هم دیگران را وادار می‌کند که به آنچه او مشاهده کرده است ترتیب اثر بدهند! آن‌وقت در اینجا است که کار یک خرده پیچیده می‌شود.

ما این قضیه را بالعیان در همین گذشته مشاهده کردیم که چگونه بعضی‌ها مسائل و مشاهداتی نسبت به بعضی از جریانات داشتند، اما وقتی این مطالب را می‌شنیدیم احساس می‌کردیم که با بعضی از مسائل مخلوط است؛ بعد آن شخص می‌خواهد انسان را ملزم کند که به آن مشاهدات ترتیب اثر بدهد! ولی انسان نمی‌تواند ترتیب اثر بدهد، آن‌وقت در اینجا تضادی پیش می‌آید که چرا این آقا مسامحه و مکاهله می‌کند و امثال ذلک.^۱

بعضی از مکاشفات، مکاشفات واقعی و مصادف با واقع است؛ مثلاً در اینجا نشست‌اید و برای شما روشن و ظاهر می‌شود که فلان شخص مریض است یا اینکه فلان ناراحتی و فلان خصوصیات را دارد و وقتی به خانه او می‌روید می‌بینید که واقعاً مریض است و رو به قبله افتاده است. مسلماً این مکاشفه درست است.

ولی بعضی از مکاشفات، مکاشفات دقیق‌تری هستند؛ این مکاشفات دقیق، گاهی دارای صورت هستند و حتی گاهی ممکن است از صورت هم بگذرند و مکاشفات بدون صورت شوند. اینجا همان‌جایی است که انسان نمی‌تواند سر خود و گُتره به مسائلی که برای او پیدا می‌شود ترتیب اثر بدهد.

آنچه در اینجا هست این است که عالم، عالم واحد است و اگر دو یا سه سالک، در یک رتبه و در یک مرتبه واحد از عالم قرار بگیرند، امکان ندارد مکاشفات آنها تغییر پیدا کند، بلکه همه آنها یک چیز را

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۴۹۶ - ۵۰۷.

مشاهده می‌کنند؛ ولی اگر رتبه آنها به اندازه سر مویی بالا و پایین باشد، این بالا و پایینی مشاهده می‌شود. لذا اگر انسان در یک رتبه، مسئله‌ای را مشاهده کند نباید بگوید که مطلب همین است و بالاتر از این نیست!

اختلاف در ادراک از واقع به علت استناد به مکاشفات غیر تام

اختلافی که بین مطالب عرفا پیدا می‌شود در اینجا است که امکان دارد شخصی مسئله‌ای مشاهده کند و بگوید: «ظهور اسماء و صفات الهی به این نحو است.» این ظهور به این نحوه، برای او در این مرحله است؛ اما همین ظهور ممکن است در مرحله اشد و تجرد بیشتر، به نحو دیگری باشد. بله، آنچه او در این مرحله دیده است درست است، اما نفی مرحله دیگر اشتباه است.

ما این مسائل را در عبارات بزرگان و حتی کلمات مرحوم صدرالمتألهین هم مشاهده می‌کنیم. مرحوم صدرالمتألهین شخص بزرگی بود و در مقام عقل و شهود به مراتبی رسیده بود و واقعاً از مفاخر شیعه و عالم اسلام است و واقعاً شخصی مهذب و دارای مقامات و مرد بی‌هوایی بود. ولی صحبت در این است که ما نمی‌توانیم به ایشان عارف بگوییم؛ لذا وقتی ایشان مشاهدات و کشفیات خود را در سلک استدلال داخل می‌کند و استدلال خودش را بر آن اساس قرار می‌دهد، ما در اینجا متأسفانه به یک نکته

می‌رسیم و آن اینکه: آنچه ایشان مشاهده کرده‌اند و ذهنیت خود را بر آن اساس ترتیب داده‌اند تا اینکه به این نحو استدلال کنند، آیا آن مکاشفه به نحو اتم بوده یا به نحو تام بوده است؟ مکاشفه اتم داریم، تام داریم، ناقص داریم و آنقص داریم که همه اینها مراتب مکاشفه و شهود است. خیلی مهم است و خیلی فرق می‌کند بین اینکه انسان شهودی داشته باشد و ذهنیت خودش را بر اساس آن شهود، به نحوی ترتیب بدهد که بتواند از نقطه نظر اثبات، مقدمات و براهین مثبت به‌یاد آورد؛ یا اینکه شهودش در مرحله وسط قرار گرفته باشد و بر این اساس بخواهد برهان بیاورد. لذا شما می‌بینید که در خیلی از بحث‌ها - مثلاً بحث معاد جسمانی و بحث عینیت صفات با ذات و بحث بقاء عین ثابت و عدم بقاء عین ثابت - مسئله تفاوت پیدا می‌کند. بله، همه مکاشفات ایشان درست و در جای خود صحیح است و ما نمی‌توانیم آنها را رد کنیم؛ ولی صحبت در این است: آیا ایشان آخر خط را دیده‌اند یا اینکه هنوز در ابتدا بوده‌اند؟ کسی که به مرتبه چهارم از یک نردبان می‌رسد می‌تواند بگوید: «من الآن بالای نردبان هستم!» و کلامش نیز درست است؛ ولی یک وقت می‌گوید: «من آخر نردبانم!» و یک وقت می‌گوید: «من وسط نردبانم!»

تلمیذ: آیا آخر خطی هم وجود دارد که بخواهد برود؟
استاد: آخر خط، همان کشف همه حجاب‌ها است.

تلمیذ: علامه طهرانی درباره پیغمبر و ائمه علیهم السّلام می‌فرمایند: «سیر عرضی آنها هم چنان ادامه دارد و تمام شدنی نیست، لذا هیچ‌گاه به آخر خط نمی‌رسند!»^۱
استاد: به سیر عرضی کاری نداریم، بلکه سیر طولی مورد نظر است. سیر عرضی، تمامیت ظهور حق در همه انواع و اقسام ظهورات به نحو اتم است؛ یعنی این ظهور به نحو اتم در اینجا هست و در جای دیگری نیست، مثلاً قهاریت به نحو اتم ظهور پیدا می‌کند، رحمانیت به نحو اتم ظهور پیدا می‌کند، عالمیت به نحو اتم ظهور

^۱ رجوع شود به معاد شناسی، ج ۴، ص ۲۹۶ - ۳۰۲؛ افق وحی، ص ۴۸۵؛ نفحات انس، ص ۱۷۶ و ۱۸۸.

پیدا می‌کند. یعنی او به آخرین رتبه از عالمیت رسیده باشد - که همان مقام مجرد علمی محض است و ذکر شد که در آنجا دیگر هیچ چیزی نیست، لا اِسْمَ و لا رِسْمَ و لا صَوْرَةَ و لا مَثَالَ و لا شَبَهَ - متنها خود علم دیگر بی‌انتها است.

عدم تنافی بین مشاهدات عرفاء کامل الهی

تلمیذ: لازمه این مطلب این است که بین دو انسان کامل، هیچ اختلافی نباشد؟

استاد: اگر کاملِ کاملِ کامل باشند، هیچ اختلافی بین آنها نیست؛ یعنی اختلاف از نقطه نظر سعه و مقدار دید است، نه از نقطه نظر طولی. من باب مثال اگر دو انسان کامل، علم خدا را برای شما معرفی کنند، امکان ندارد که یکی بگوید: «علم خدا با صورت است.» و دیگری بگوید: «بدون صورت است.» این امکان ندارد، مگر اینکه یکی از آنها ناقص باشد. یا مثلاً امکان ندارد که یکی از دو انسان کامل در تفسیر رحمانیت خدا بگوید: «خداوند دارای دو رحمانیت است؛ یکی نسبت به مؤمنین است و یکی نسبت به کافرین.» ولی دیگری بگوید: «خدا نسبت به کافرین رحمانیت ندارد!» در این صورت، این شخص ناقص است؛ زیرا اگر کامل باشد، رحمانیت را نسبت به هر دو علی السواء می‌گیرد.

انسان کامل منظور است و صحبت در کمال است. یعنی حالا که رحمانیت خدا عام است، آیا او به همه موارد عام رسیده است؟ نه خیر، ممکن است همین طور جلو برود و ظهور جنبه رحمانیت هم تفاوت پیدا کند. حتی هنوز خود پیغمبر هم به نهایت رحمانیت خدا نرسیده است و نباید هم برسد؛ چون وجود خدا، وجود اطلاقی است، ولی حتی وجود پیغمبر هم وجود محدود است و در آنجا اطلاق نیست. هر چه از مرحله ذات تنازل کند محدود می‌شود، ولو رتبتاً. البته منظور، محدودیت مادی نیست، چون در آنجا ماده‌ای نیست. دو انسان کامل من حیث الکمال، امکان ندارد که با هم اختلاف داشته باشند؛ لذا از اینجا پی می‌بریم که اشکالات مرحوم آقای حداد در بسیاری از مسائل محیی‌الدین در *فصوص الحکم* و فتوحات مکیه و امثال ذلک^۱ دلالت بر این می‌کرد که [در

آن وقت] هنوز محیی‌الدین به کمال نرسیده بود. آن حرفی که محیی‌الدین در آنجا می‌زند، در آن رتبه درست است، ولی می‌خواهد این حرف را به مرتبه بالاتر و مرحله مافوق نسبت بدهد و بگوید که صفات و ذات با یکدیگر این طوری هستند یا عین ثابت با یکدیگر این طوری هستند! نه خیر، دیگر نمی‌توان این قول را قبول کرد؛ چون هنوز وجدان و شهود ایشان به آن مرحله مجرد اطلاقی و مجرد محض نرسیده بود. لذا در اینجا اختلاف بین این دو قضیه روشن می‌شود.

^۱ رجوع شود به روح مجرد، ص ۳۱۰.

تبيين تجرد اطلاقى و مقام عصمت سرّ عارف كامل

تلمیذ: آیا این مطلب، منافاتی با فانی شدن محیی‌الدین ندارد؟

استاد: اولاً آن فناء، فناء ملکه نبوده است، بلکه فناء حال بوده است، و ثانیاً فناء در ذات نبوده است.

تلمیذ: آیا محیی‌الدین اسفار اربعه را طی نکرده بود؟ چون تا وقتی به ملکه نرسد، نمی‌تواند در سفر دوم

باشد.

استاد: قبلاً هم صحبت شد که طی کردن اسفار به این معنا نیست که مثلاً باید یک شخص برود و به

یک مرتبه برسد و بعد وقتی که رسید، حالا پایین بیاید و بعد دوباره برود. واقعیتش این است که انسان در عین

اینکه دارد سفر اول را می‌رود، در عین حال همراه با سفر اول، سفر دوم را هم طی می‌کند.

حرکت سلوکی انسان، یک حرکت موشکی نیست که بالا برود و به یک نقطه برسد و بعد دوباره از

آنجا پایین بیاید؛ بلکه یک حرکت دایره‌ای و بیضی‌شکل است که نفس انسان در همان حال طی کردن و توجه

به رحمانیت خدا، حالت آمادگی برای رؤیت در بقاء و در کثرت در آن مرحله را هم دارد، تا اینکه همین‌طور

بالاتر برود و دور بزند، و بالاتر برود و دور بزند تا به آن مرحله فناء برسد، و هنگامی که به مرحله فناء رسید

دیگر در آنجا چیزی نیست. آن وقت چون مرحله فناء، مرحله محو کامل انیت است به طوری که دیگر هیچ‌گونه

تعینی در آنجا راه ندارد، لذا بقائی که بعد از فناء پیدا می‌کند بقائی است که در آن هیچ‌گونه شائبه‌ای از نفس و

نفسانیات وجود ندارد.

خود پیغمبران همین‌طور هستند و همه بقاء دارند؛ یعنی وقتی یک نبی مراحل خودش را طی کرده است، لازم نیست که به مقام فناء رسیده باشد تا بتواند دستگیری کند. همه انبیا فناء در افعال و صفات دارند، اما در فناء اسمائی هنوز بحث است که آیا همه انبیا به فناء در اسماء رسیده‌اند یا اینکه بعضی از آنها رسیده‌اند؛ تا چه رسد به فناء در ذات که آن دیگر خیلی مشکل است و این‌طور نیست که همه انبیا به آن مقام رسیده باشند. حضرت داود و سلیمان هنوز در خیلی از مسائل مشکل داشتند، مثلاً حضرت داود در همین مکاشفات ظاهری و برزخی مشکل داشت. مقام عصمتی که برای انبیا قائل هستیم، مقام عصمت سرّ نیست، بلکه مقام عصمت در تلقی و ابلاغ وحی و مقام ظاهر و افعال است. یعنی حضرت داود نمی‌تواند در قضاوت میان مردم اشتباه کند؛ چون این اشتباه، موجب اشکال می‌شود؛ من‌باب‌مثال: نمی‌تواند درباره شخصی قضاوت کند و بگوید: «تو سر فلان کس را بریده‌ای و باید دیه پردازی!» ولی پس از پرداخت دیه، کشف خلاف شود و معلوم شود که این شخص قاتل نبوده است، آن‌وقت بگوید: «بخشید، تو آن سر را نبریده‌ای، بیا دیه را پس بگیر!» اگر پیغمبری چنین کاری انجام دهد از حجّیت ساقط می‌شود و کارش تمام است! یا من‌باب‌مثال: یک پیغمبر نمی‌تواند به شخصی بگوید: «تو این شخص را کشته‌ای و باید اعدام کنی!» و بعد از اینکه اعدام شد بگوید: «ای داد بیداد! بخشید، او را اشتباهی اعدام کردند! حالا دیه‌اش را از بیت‌المال بدهید.» فرقی نمی‌کند که بعداً کشف خلاف شده باشد و دیه‌اش را از بیت‌المال داده باشند، یا بر باطن خودش این‌طور تجلی شده باشد؛ در هر صورت دیگر تمام شد و این پیغمبر حجت نیست و باید او را کنار بگذارید! آن کسی پیغمبر است که از نقطه نظر ظاهر، اشتباهی در کارش نباشد؛ لذا قرآن کریم در صلح حدیبیه می‌فرماید:

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الَّذِي إِذْ أَنْتُمْ مِنْهُ عِدَاؤُهُ وَأنتُمْ كَالَّذِينَ يَدْعُونَ يَوْمَ ذَلِكَ بِأَنفُسِهِمْ غَوَّابًا تَوَدَّدُونَ لَوْ يَدْعُونَ هِنَا وَسَيَدْعُونَ إِلَى الْكُفْرَانِ أَكْثَرِ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ اللَّهُ يَخْتَارُ لِمَن يَهْدِي﴾

فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١﴾

عمر به پیغمبر گفت:

یا رسول الله، مگر شما به ما نگفتید که وارد مکه می شویم؟

حضرت فرمودند:

آیا گفتم امسال می رویم؟ نگفتم که امسال! گفتم که شما بالأخره می آید! و این رؤیایی هم که من دیده‌ام

درست است.^۲

توجه کنید: پیغمبر نمی فرماید: «امسال مکه را فتح می کنیم، پس برویم به سمت مکه!» همه اینها از امتحانات است که باید این رؤیا قبلاً در آن زمان اتفاق بیفتد و پیغمبر هم به مردم بگوید: «ما خواب دیدیم که إن شاء الله مکه را فتح می کنیم! پس امسال حرکت کنیم و به سمت مکه برویم.»^۳ به سمت مکه می روند، ولی مکه را فتح نمی کنند! این امتحان خیلی مشکلی است و یکی از آن بزنگاه‌های مسئله است!

[یا من باب مثال: امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید]: «به جنگ معاویه برویم و او را از بین ببریم!»

یا علی، حالا که به جنگ با معاویه می رویم، آیا معاویه را هم از بین می بریم یا نه؟! حضرت در اینجا می گوید:

«ما باید وظیفه خودمان را انجام بدهیم و برویم!» ولی در جنگ جمل می گوید: «نه خیر، آنها را از بین می بریم!»

و در جنگ نهروان می گوید: «آنها را از بین می بریم!» و تعداد را نیز بیان می کند: «فقط نه نفر از

^۱ سوره فتح (۴۸) آیه ۲۷. نور ملکوت قرآن، ج ۴، ص ۳۱۵:

«هرآینه تحقیقاً که خداوند رؤیا و خواب پیامبرش را به حق، راست و درست نمود، که البته شما در مسجدالحرام در صورت اذن و مشیت الهی، با حال امن و امنیت، بدون اندک خوفی داخل می شوید، درحالی که سرهایتان را به جهت بیرون شدن از احرام تراشیده و یا مویش را کوتاه کرده‌اید! پس خداوند دانست آنچه را که شما نمی دانید؛ و پیش از فتح مکه فتحی دیگر زودتر از آن نصیب شما فرمود.»

^۲ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۱۲.

^۳ همان، ص ۳۰۹.

ما کشته می‌شوند و تنها نه نفر از آنها زنده می‌مانند!«^۱ ولی در جنگ صفین نمی‌گوید که معاویه را از بین می‌بریم! آیا شما یک جمله از امیرالمؤمنین علیه السلام دیده‌اید که بفرمایند: «می‌رویم، می‌زنیم، معاویه را از بین می‌بریم، سرش را می‌بریم و بالای نیزه می‌بریم!» نه خیر، اصلاً این حرف‌ها نیست! فرق بین این دو قضیه در این است.

راجع به مکه هم پیامبر نمی‌گویند: «امسال مکه را فتح می‌کنیم!» فقط می‌گویند: «به سمت مکه حرکت کنیم!» چون خواب هم دیده‌اند: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّسُولَةَ بِالْحَقِّ﴾^۲، لذا حرکت می‌کنند، ولی به آنجا که می‌رسند صلح می‌کنند.^۴

عجب! حالا جواب زن و بچه‌مان را چه بدهیم؟! ما به زن‌هایمان گفته‌ایم که می‌رویم مکه را فتح می‌کنیم! الآن آنها می‌گویند: ای بی‌عرضه‌ها، این همه ما را تنها گذاشتید و شب‌ها تنها بودیم به خیال اینکه بروید مکه برای ما غنیمت بیاورید، طلا و گردنبند بیاورید؛ اما حالا رفته‌اید و دست از پا درازتر با کله‌های تراشیده برگشته‌اید؟! این هم شد زندگی!

حالا این قضیه چیست؟ خود پیغمبر هم نتیجه سفر را می‌داند، یا اصلاً بالاتر از این را می‌گوییم که خود پیغمبر هم نمی‌داند و فقط الآن می‌بیند که در افق ذهن او این خطاب آمده است: «به سمت مکه حرکت کن!» اما این خطاب که: «مکه را فتح می‌کنی!» نیامده است؛ زیرا اگر این خطاب آمده باشد، پیغمبر هم می‌گوید که قضیه فتح مکه در این سفر خواهد بود.

در جنگ موته، لشکریان اسلام در آنجا جنگ می‌کنند و پیغمبر در مدینه همه حوادث را یکی یکی خبر می‌دهند؛ مثل تلویزیون سیار که از آنجا فیلم‌برداری می‌کنند

^۱ نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۹۳.

^۲ رجوع شود به وقعه صفین، ص ۱۱۳.

^۳ سوره فتح (۴۸) آیه ۲۷.

^۴ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۱۲.

و به مدینه گزارش می دهند، پیغمبر هم از مانیتور تماشا می کند و می فرماید: «الآن جعفر طیار را کشتند، الآن فلانی را زدند، الآن علم افتاد!»^۱ بعداً لشگریان برگشتند و مردم به آنها گفتند که این طور شد، آن طور شد، و همه را گفتند. پرسیدند: «شما از کجا می دانید؟!» گفتند: «گزارشگر ما اینجا بود و همه قضایای جبهه را از ماهواره می گرفت و گزارش می داد!» این قطعی و درست است.

در اینجا است که خدا برای اینکه توحید خودش را برساند، گاهی از اوقات قضایا و مسائلی را به وجود می آورد تا به مردم بگوید: خود این پیغمبر هم در مقابل من هیچ است! و اگر به پیغمبر هم نگاه می کنید، نباید نگاه استقلالی به او داشته باشید؛ اگر بخواهید نگاه استقلالی بکنید، او هم مثل شما هیچ نمی داند، ابداً!

پیغمبر به یهودیان گفت: «فردا بیاید تا جواب سؤالات را به شما بگویم!» به مدت چهل روز وحی قطع شد که: چرا گفتی فردا بیاید؟ از کجا؟ حالا برو و در خانه بشین و صبر کن تا وحی بیاید!^۲ مقام غیرت خدا و مقام وحدانیت خدا و مقام عزت خداوند، دو برنمی دارد و دو قبول نمی کند؛ قضیه این است! جامی می گوید:

یعنی بقایای وجود است که همین طور کدورت را به وجود می آورد! آن عالم، عالم حقیقت محض و عالم اطلاق محض است؛ اگر در آنجا به اندازه یک میلیارد از وجود انسان و از تعلق انسان به خود در وجود انسان باقی باشد، به همان مقدار در آنجا آدم را نگه می دارند. باید «کالمیت بین یدای الغسال»^۳ باشیم! آنجا به این کیفیت است.

عدم اختلاف بین فلسفه و عرفان

[نکته ای که در اینجا هست این است: اگر قرار بر این باشد که ما فلسفه را عبارت بدانیم از رسیدن به حقیقت هستی در عالم ذهن و فکر، و عرفان را عبارت بدانیم از رسیدن به حقیقت هستی و معرفت حاق وجود در عالم شهود، که «و کُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخِفَاءِ»^۴؛ در اینجا دیگر ممکن نیست بین فلسفه و عرفان اختلافی باشد! پس اگر در یک جا دیدید که فلاسفه باهم اختلاف دارند، بدانید که مسلماً به آن حقیقت واقع و حقیقت مطلب نرسیده اند؛ و اگر دیدید که اهل مکاشفه و شهود باهم اختلاف دارند و این می گوید که من یک چیز دیدم، و

^۱ بشارة المصطفى، ص ۲۸۰؛ الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۱۶۶.

^۲ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۲.

^۳ مرقع نی نامه جامی، ص ۸۷.

^۴ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹.

دیگری می‌گوید که من چیز دیگری دیدم، بدانید که دیگر نمی‌توانیم حکم صحت روی هم مطالب آنها بگذاریم.

اما اینکه می‌گویند: «حقیقت عقل، قاصر است از اینکه به کنه ذات برسد.» اگر این مسئله صحیح باشد، حقیقت نفس انسان هم قاصر است از اینکه به کنه ذات برسد! مگر نفس می‌تواند به ذات برسد؟! ابداً نمی‌تواند! تا وقتی که نفس دارای تعیین و انیت و انانیت است ابداً در آنجا راه ندارد! آنجا حاجز و مانع و دربان ایستاده است و نمی‌گذارد عبور کند، و اگر نفسی بتواند از آنجا عبور کند، آن دیگر نفس نیست! پس آنچه در آنجا می‌رود نفس نیست، و فرقی بین عقل و نفس نیست در آنچه نمی‌تواند به آن برسد. همان‌طور که هرچه انسان در حقیقت هستی تعقل و تفکر کند، باز مقام آن اعلیٰ و اشرف است از اینکه عقل به کنه ذات آن راه پیدا کند؛ خود نفس نیز نمی‌تواند به آن راه پیدا کند و هرچه انسان مشاهده و مکاشفه کند، ولی هنوز نمی‌تواند به مقام غیب‌الغیوب برسد! مگر مقام غیب‌الغیوبی و هوهویت او قابل مکاشفه است؟! این مقام برای کدام یک از عرفا کشف شده است؟! هرچه یافته‌اند فقط صورت و معنایی است که به ذهن می‌آید و کشف می‌کنند!

و نسبت به این شعر عطار که می‌فرماید:

باید با کمال اعتذار و ادب عرض کرد: نه تنها عقل نسبت به آنجا راه ندارد، بلکه نفس هم در آنجا راه ندارد! فقط مسئله عقل را مطرح نکنید، بلکه بگویید نفس هم در آنجا راه ندارد!

بله، این شعر جامی می‌تواند در اینجا مطرح باشد:

یعنی تا بقایای وجود باقی است دیگر در مرحله شهود، جام شهود هم صاف از کدر نخواهد بود. وقتی وجود متعینه باقی نبود و وجود متعینه متبدل به وجود منبسط شد، پس در اینجا بیش از یک وجود نخواهد بود. آن وقت در این رتبه دیگر میان عقل و نفس فرقی نیست؛ هم از نقطه نظر عدم وصول به حاقّ واقع، و هم از نقطه نظر وصول به حاقّ واقع. از نقطه نظر وصول که در آنجا دیگر عقل و نفسی نیست؛ و از نقطه نظر عدم وصول هم تفاوتی میان عقل و نفس نیست!

هر چیزی که نفس می‌بیند و ادراک می‌کند، باید پشتوانه عقلی هم داشته باشد. امکان ندارد بتوانیم بگوییم که فکر ما به واسطه مقدمات و به واسطه اولیات و بدیهیات و آیات و بیناتی که خداوند در قبال او قرار داده، قاصر است از اینکه به حقیقت مطلب برسد! نه خیر، اصلاً قاصر نیست! انسان می‌تواند خیلی محکم و خیلی متقن، تمام مکاشفات عرفانی و حقیقی عرفا را به واسطه برهان عقلی به منصفه اثبات برساند. صحبت در

این است که چه شخصی می‌تواند این کار را انجام دهد؛ نه اینکه به عقل مربوط است یا نیست. بلکه شما همین قضیه را می‌توانید در موضوعات دیگر هم مشاهده کنید.

تلمیذ: ظاهراً محال است که کسی سیر روحی نفسی و عرفانی نداشته باشد و بخواهد این حقایق را با مسائل حسابات فکری کشف کند و محالیت آن از این باب است که «پای استدلالیان چوبین بود» و عقل قاصر است و واقعاً نمی‌تواند و کششی ندارد!

استاد: بله، بهتر است که «محال است» را تعبیر به استبعاد کنیم؛ به جهت اینکه باید ببینیم حقیقت ادراکاتی که برای انسان پیدا می‌شود چیست؟ آیا می‌توانیم بین ادراکات فرق بگذاریم؟ إن شاء الله در بحث «علم» از کتاب *سفار* خواهیم گفت که در مقام افاضه علم، تمام مدرکات انسان از نقطه نظر افاضه علم هیچ فرقی نمی‌کنند؛ چه مدرکاتی که برای پیغمبر می‌آید، چه مدرکاتی که برای ابن ملجم می‌آید، چه مدرکاتی که برای یک مورچه می‌آید، چه مدرکاتی که برای حضرت سلیمان می‌آید. افاضه تمام این مدرکات از ناحیه پروردگار است، و نحوه افاضه آن را هم در آنجا بیان می‌کنیم.^۱

بنابراین در اینجا دیگر نمی‌توانیم بین کسانی که به مرحله عرفان رسیده‌اند و از عرفان بهره‌مند و مستفیض شده‌اند با کسانی که در مرحله جدای از عرفان هستند، تفکیک قائل شویم. آن کسی که استدلال می‌کند و مطالب را با استدلال عقلی و برهان عقلی ترتیب می‌دهد، خود او هم ممکن است جرقه‌ها و مسائلی در لا به لای حرف‌ها و افکارش بیاید و او را تغییر بدهد و این طرف و آن طرف کند. لذا در کلام بسیاری از همین امروزی‌ها می‌بینیم که حرف‌هایی می‌زنند که تقریباً می‌شود طوری توجیه و تأویل کنیم که نوعی انس و مؤالفت با مشرب اسلامی و مشرب عرفانی داشته باشد. إن شاء الله در طول بحث‌های آینده به فلسفه غرب هم اشاراتی خواهیم داشت.

این طور نیست که «عرفان و فلسفه، دو مبنای جدا است؛ فلاسفه براساس پای چوبین حرکت می‌کنند و عرفا براساس شهود حرکت می‌کنند.» و قضیه به این نحوی که بر سر فلاسفه می‌زنند نیست؛ زیرا بالأخره آن بندگان خدا هم حالتی دارند، آنها هم با حالات خودشان چیزهایی را می‌بینند و این طور نیست که مسئله فقط به یک سری ذهنیات صرف محدود بشود. آن فیلسوفی که دارد فکر می‌کند و عقلش را به کار می‌گیرد و همین طور دقیق می‌شود، چه شخصی و چه دستی او را در آن افق ذهن

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون کیفیت افاضه علم بر موجودات از دیدگاه مؤلف، رجوع شود به افق وحی، فصل سوم: «در حقیقت وحی و الهام»، ص ۲۰۷ - ۲۸۴.

خودش هدایت می کند و همین طور جلو می برد تا به این نکته می رساند؟ او را جلو می برد، جلو می برد، جلو می برد و به نکته ای بالاتر می رساند!

یک وقت خیال نکنید که این مسائلی که خدمتتان عرض می کنم، قضایا و مطالبی است که من الآن دارم مباحث شهودی را با مباحث فلسفی خلط می کنم؛ نه خیر، تمام این مطالب در جای خودش استدلالی برهانی می شود که پشتش به سدّ سکندر وصل است، نه اینکه همین طوری باشد. اگر به بحث علم، بحث علت و معلول، بحث وحدت فعل و صفات و اسماء، مباحث وحدت وجود و مباحث بسیط الحقیقة نگاه کنیم و دقت نماییم، می بینیم که اصلاً هیچ فرقی بین فلسفه و فصوص وجود ندارد، ما مطالب فصوص را برای شما مطرح می کنیم و بحث های فلسفی را هم بیان خواهیم کرد. البته نمی خواهیم بگوییم که این با آن یکی است، بلکه اگر بخواهیم بنا را بر استدلال بگذاریم، چه بسا ممکن است با ایشان در بعضی از موارد هم اختلافاتی داشته باشیم.

صحبت ما این است که آیا می توانیم خود تفکر را به عنوان فکر، یک وجود جدای از هستی تلقی کنیم و بگوییم: عرفان متصدی مقام اثبات هستی است، اما تفکر متصدی مقام اثبات یک سری مسائل ابتدایی و مسائل روزمره ای و گفت و شنود با مردم کوچه و بازار و اولیات و استقراء است؟! نه خیر، همه اینها وسائل حقیقی است، نه غیر حقیقی.

مثلاً شما که دارو را می خورید و این دارو مرض شما را شفا می دهد، آیا شما می توانید این قضیه را انکار کنید؟ نمی توانید انکار کنید. چطور وقتی يك عارف نگاه می کند و می گوید: «اثر این دارو، يك اثر مبدائی است و این اثر يك سیر نزولی است و الآن این دارو واسطه قرار گرفته است برای نزول آن شفا!» این مسئله را می پذیریم؛ اما این را نمی پذیریم که الآن نفس این دارو و خود این دارو دارد شفا می دهد؟ نه خیر، ما هر دو را می پذیریم؛ هم می پذیریم که نزول رحمت و نزول اسم شافی در مجرای عالم تعینات آمده و از عالم قضاء و قدر و رسیدن به ملکوت و مُلک و برزخ عبور کرده است تا بتواند ظهور پیدا کند، و هم می پذیریم که خود این دارو بِجَسْمِيَّتِهِ و بِهَادِيَّتِهِ متعلق

برای تجلی ظهور اسم شافی است. چرا باید این دو تا را از یکدیگر جدا کنیم؟!

اتحاد فلسفه و عرفان به سبب وحدت حقیقت وجود

پس می بینیم که جدا کردن فلسفه از عرفان اصلاً از اصلش غلط است! عرفان نمی گوید که من خودم را از فلسفه و از مقدمات و براهین جدا کرده‌ام! بلکه عرفان می گوید: یک حقیقت واحد هست و یک اثر واحد در کلّ عالم وجود دارد و آن حقیقت واحد عبارت است از وجود و حقیقت واجب‌الوجود. آن حقیقت واجب‌الوجود، صور مختلفی به خودش می گیرد؛ گاهی آن مظهریت شفا به صورت حمد در آن پیدا می شود، گاهی آن ظهور حقیقت واجب‌الوجود به مظهریت نفس اراده ولیّ تجلی پیدا می کند، و گاهی آن حقیقت واجب‌الوجود از نقطه نظر مظهریت ظهور اسم شافی، به صورت قرص‌های استامینوفن و کپسول‌های آنتی بیوتیک ظهور پیدا می کند؛ همه اینها در اینجا یکی است.

پس حق با مرحوم آقای حداد است که می فرمودند:

اصلاً یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و انفکاک در آن حقیقت نیست و اصلاً هیچ فرقی بین ظاهر و باطن نیست.^۱

^۱ روح مجرد، ص ۵۸۷:

«روزی در حرم مطهر پس از فریضة ظهر که در آنجا به جماعت خوانده می شد و ایشان [مرحوم حضرت حداد] هم در صف آخر متصل به ضلع شمالی رواق مطهر نشسته بودند و حقیر هم پهلو دست ایشان بودم، به یکی از همراهان که در این سفر از توحید پرسیده بود، درحالی که دست بردند و تربت مهر را از روی زمین برداشتند و به او ارائه نمودند، پرسیدند: این چیست؟! گفت: این مُهر است! این تربت است!

آقا فرمودند: تو این اسم مهر و تربت را بر روی آن گذاشته‌ای و آن را وجود مستقل و ذی اثری پنداشته‌ای! این اسم را بردار، غیر از اصل وجود چیزی نیست!

﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾؛ «نیستند آنها مگر اسم‌هایی که شما و پدرانتان آنها را بدین اسم‌ها نام نهاده‌اید! خداوند بدین اسم‌ها، حجت و برهانی را فرود نیاورده است! ایشان پیروی نمی نمایند مگر از پندار و گمان و آنچه را که هوای نفوسشان بخواهد؛ درحالی که تحقیقاً از جانب پروردگارشان هدایت به سوی‌شان آمده است.»

شما می گوید: مهر و تربت! و با اسم و تعین مهر و تربت، آن را جدا کرده و استقلال می دهید و از آن اثر می طلبید؛ زیرا که طلب بر اصل و اساس استقلال است. استقلال و عزت اختصاص به ذات خدا دارد؛ یعنی این اسم‌ها و رسم‌ها و نشان‌ها بی‌کاره‌اند و کار به دست او است، جلّ و عزّ. بنابراین مطلب خیلی واضح و روشن است که: علت شرک مردم، دوئیت و دو بینی است که به این اعتبارهای بی پایه و ریشه، لباس عزت پوشانده است و این حدود و قیود و ماهیات را با اصل‌الوجود خلط کرده و عزت را از وجود دزدیده و بدین‌ها نسبت داده است.

اگر شما اسم مهر را از روی این برداری، دیگر وجود مهری نیست، تعین نیست، فقر و نیاز نیست! اینها همه مال این حدود عدمیه است و اگر اینها برداشته شود، یک وجود بحت بسیط و گسترده می ماند که آن را وجود منبسط گویند و آن نیز پس از رفع حدود

ایشان می‌گویند:

من تعجب می‌کنم از آن کسانی که می‌گویند: اگر شخصی دعا کند و آبی که در چاه است بالا بیاید و وضو بگیرد معجزه است؛ اما اینکه این شیر آب را باز می‌کنند و از آن آب می‌آید، معجزه نمی‌دانند! من اصلاً از فکر اینها تعجب می‌کنم!

این مرد است که راست می‌گوید و حق را می‌بیند! می‌گوید: بیشتر از یک واقعیت وجود ندارد، ولی راه رسیدن و وصول به این واقعیت متفاوت است. همان‌طور که مرحوم ملاصدرا می‌فرماید، هر کدام راهی را برگزیده‌اند؛ یکی از طریق استدلال جلو آمده و ریشخند به فقه و عرفان زده است، یکی از طریق عرفان جلو آمده و ریشخند به فلسفه و دین زده است، یکی از طریق دین آمده است و ریشخند به هر دوی اینها زده است؛ ولی آن عارف واقعی که به مقام حق رسیده است، نه تنها ریشخند به هیچ‌کدام نمی‌زند، بلکه همه را ظهورات مختلفی برای یک حقیقت واحد می‌بیند.

محور اصلی نقد مکتب تفکیک

لذا نکته‌ای که در نقد مسئله مذهب تفکیک باید محور قرار بگیرد این است

ماهوی امکانی خود، فانی در وجود حیّ قیوم ازلی و ابدی است. این است حقیقت توحید که شما از آن به وحدت وجود یاد می‌کنید! شما مسئله را پیچ می‌دهید و بغرنج می‌کنید! مسئله بسیار ساده و واضح است؛ یعنی به هر چیز که می‌نگری اول باید خدا را ببینی، نه آن چیز را. "آن" که می‌گویی آن، چشمت را کور کرده و نمی‌گذارد خدا را ببینی. لفظ "آن" را از آن بینداز، خدا می‌ماند و بس!

که یک شخص حقیقت را از طریق کشف می‌بیند و دیگری آن واقعیت را از طریق دیگری می‌بیند. فقها مگر در مسائل فقهی خودشان اختلاف ندارند؟! این را که دیگر چه عرض کنم، فقط خواهی حافظ نمی‌داند! آیا این دلیل می‌شود که دین مختلف است؟! دین واحد است، اما در مقام اثبات مختلف می‌شود. حالا اگر کسی به حقیقت دین رسید و از مشرب دین ارتزاق کرد، می‌فهمد که دین، دین واحد است. البته عرض کردم که وحدت دین به چه نحو است و چه خصوصیتی دارد؛ ولی بالأخره حقیقت دین برای او منکشف می‌شود و خودش نفس پیغمبر می‌شود و پیغمبر هم که دیگر اشتباه نمی‌کند، تا امروز یک فتوا بدهد و فردا از فتوای خود دست بردارد و بگوید: اشتباه کردم! بله، ممکن است به‌عنوان ناسخ و منسوخ، امروز یک حرف بزند و فردا یک حرف دیگر بزند؛ ولی پیغمبر این‌طور نیست که امروز بگوید: «حرف من این است!» و فردا بگوید: «نه‌خیر، حکمی که دیروز دادم اشتباه بود؛ بیا بید قضا کنید!»

دلیل اختلاف در مشاهدات سالک

عارف اصلاً نمی‌تواند این حرف را بزند که مطلبی که آن دفعه از مکاشفه آسمان ششم، هفتم، دهم، بیست‌ویکم و... برای شما نقل کردم، اشتباه بود؛ الآن برایم کشف شد که چنین چیزی در آنجا نبوده است! بله، می‌تواند بگوید که من دیروز در این مرحله بودم، ولی الآن در مرحله‌ای غیر از آن مرحله هستم. اصلاً همه همین‌طور هستند و همیشه سیر در حال پایین و بالایی است و مراتب دارد. از طرف دیگر، این سیر بالا می‌رود و سپس دوباره پایین برمی‌گردد. حتی در پایین آمدن، مسائل را با دقت زیادتری می‌بیند؛ چون ممکن است در هنگام سیر صعودی، آن مطلب را به‌صورت عبوری مشاهده کرده باشد.^۱ در اینجا مسائل زیادی هست.

وصول نظری ابن سینا به بسیاری از واقعیات

تلمیذ: در این مطالبی که بیان فرمودید، آیا نفس با عقل تفاوت دارد؟ مگر عقل عبارت نیست از حیثیت تعقل نفس؟! استاد: بله، عقل حیثیت تعقل نفس است؛ ولیکن عقل، یکی از مراتب نفس است و با خود نفس تفاوت پیدا می‌کند. نفس دارای حیثیات متفاوتی است؛ حیثیت تعقلی دارد، حیثیت شهودی دارد، حیثیت عطوفتی دارد، حیثیت احساسی دارد، حیثیت شهوانی دارد، که یکی از این حیثیات مختلف، عقل است.

تلمیذ: پس عرفا که در این مباحث، نفس را مطرح می‌کنند، از حیثیت شهودی نفس سخن می‌گویند؟

^۱ روح مجرد، ص ۷۱:

«[مرحوم حداد] می‌فرمودند: «در هر لحظه علومی از من می‌گذرد بسیار عمیق و بسیط و کلی، و چون در لحظه ثانی بخواهم به یکی از آنها توجه کنم، می‌بینم عجباً، فرسنگ‌ها دور شده است!»»

استاد: بله، منظورشان حیثیت شهودی نفس است.
تلمیذ: آیا این مطالب شیخ شبستری که می‌فرماید:

نظرش به همین مسائل جناب‌عالی نیست؟
استاد: بله، ظهورات متفاوت را بیان می‌کند.

تلمیذ: یعنی مطلب ایشان، همین مطلب آقای حداد است؟

استاد: بله، همین است؛ مطالب شبستری صحیح و درست است.

تلمیذ: اگر شبستری به کمال نرسیده بود، چگونه این مطالب را بیان کرده است؟

استاد: اولاً نمی‌توانیم بگوییم نرسیده بود؛ ولی همین‌طور که بیان شد، قضیه این‌طور نیست که انسان

در مرحله تعقل نتواند به مبانی عرفا و مبانی اولیا برسد. البته

می توان گفت که آن افاضات الهیه بر نفس - گرچه به صورت معنا باشد، نه به صورت ظاهر و مکاشفه - بدون اینکه خود انسان هم متوجه و شاعر به این مسائل باشد، در توجه ذهن به یک اتجاه خاص، نقش فراوانی دارد.

لذا می بینید بسیاری از مسائلی که ابن سینا در اشارات و در کتب دیگر مطرح کرده مسائل واقعی است؛ در حالی که ابن سینا اصلاً راهی نرفته بود، ولی آن حدّت ذهنی ایشان و آن الهامات عقلانی‌ای که بر او افاضه می شده است به کیفیتی بود که مانند مکاشفات اولیا، همۀ این مسائل را ادراک می کرد؛ مثلاً درباره عارف می گوید: «يُبْجَلُ الصَّغِيرَ مِنْ تَوَاضُعِهِ كَمَا يُبْجَلُ الْكَبِيرَ»^۱ او می بیند که عارف هیچ گونه تفاوتی میان صغیر و کبیر نمی بیند. ابن سینا چه معنایی را در اینجا فهمیده است؟ ایشان در اینجا همان ظهور حق در کبیر را به نحو دیگری در صغیر می بیند، ولی به نحوه ظهور نگاه نمی کند، بلکه به أصل الظهور و منشأ ظهور نگاه می کند؛ لذا در دیدش وحدت است. عارف نیز همین طور است و واقعیت مطلب نیز همین است.

لزوم تفکیک بین فلسفه و آراء فلاسفه

تلمیذ: آقا (علامه طهرانی) در کتاب توحید علمی و عینی، در مقام تعبیر فلاسفه می فرمایند: «حرف‌هایی که فلاسفه می زنند، همه در مقام پندار است!»^۲

استاد: بله، ایشان هم می خواهند همین مطلب را بفرمایند، ولی اکنون در مقام اثبات اصل فلسفه هستیم. آن بحثی که بعداً می آید این است که آیا فلاسفه به این حقیقت رسیده‌اند یا نرسیده‌اند؟ آنچه من الآن در مقام بیان آن هستم این است: یک وقت به فلسفه توجه می کنیم و یک وقت به فیلسوف توجه می کنیم؛ وقتی به فلسفه توجه می کنیم، امکان ندارد اشتباهی در فلسفه وجود داشته باشد، اما وقتی به فیلسوف و آن کسی که این فلسفه را به کار می گیرد نگاه می کنیم، ممکن است در او اشتباه وجود داشته باشد.

^۱ الإشارات و التنبیحات، ص ۱۴۷.

^۲ توحید علمی و عینی، ص ۳۳۳.

مرحوم آقا که در آنجا فرموده‌اند: «فلاسفه در مقام پندارند!» ناظر به این است که چون دست همه اینها از واقعیات کوتاه است و از نقطه نظر برهان هم دچار خلط و اشتباه می‌شوند، لذا دائماً در حال تغییر و تبدل هستند، و نگاه می‌کنند و می‌بینند مسئله‌ای که قبلاً در آن نظر می‌دادند الآن باطل است؛ مثلاً ملاًصدرا قبلاً قائل به اصالة‌الماهية بود، ولی بعداً قضیه برایش روشن شد و اصالة‌الوجودی شد و برای اصالة‌الوجود دلیل آورد.^۱ اما عارفی که شهودش واقعی بوده است، صد هزار سال بعد هم می‌گوید «آن شهود من درست بوده است!» البته اگر واقعاً عارف بوده باشد! البته این مطلب به این معنا نیست که عارف در طول سیر خود مکاشفات غیر صحیح نداشته است، بلکه ممکن است در طول سیرش مکاشفات غیر صحیح داشته باشد، مثلاً مکاشفاتش نفسانی بوده و بعداً تصحیح شده است؛ ولی وقتی که تصحیح شد دیگر برای همیشه آن مکاشفه در ظرف خودش درست است.

تلمیذ: پس ادراکات حصولی و ادراکات شهودی با یکدیگر تفاوت دارند؟
استاد: بله، این را قبول داریم، خب به حاقّ ذات و به حاقّ حقیقتش نگاه می‌کنیم. گفت:

ما در همین بحث‌ها خیلی زیاد با آقا بحث داشتیم، یک بار آقا به من فرمودند: «آقاجان، حلّوای تن‌تنانی، تا نخوری ندانی!»
تلمیذ: گاهی اشتباهات شهودی عرفا، معلول استنباط غلط است؛ یعنی آنچه می‌بیند یک واقعیت است، اما هنگامی که به آن شهود، اطلاق می‌دهد دچار اشتباه می‌شود.

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴۹.

استاد: بله، درست است! من هم این را عرض کردم؛ یعنی اشتباه است که بگوید: «واقعیت همین است و غیر از این نیست!»

تلمیذ: آیا آن عینیت خارجی ای که می بیند هم قابل اشتباه است یا نه، بلکه فقط استنباطش غلط است؟ استاد: بله، ممکن است. یک وقت به او عارف می گوئیم و یک وقت سالک می گوئیم. سالک در مقام سلوک خودش، هزار تا اشتباه هم می کند؛ ولی وقتی که شخصی به مقام عرفان رسیده است - یعنی حقیقت یک مرتبه برایش تمام شده است - دیگر اشتباه نمی کند.

تلمیذ: این اشعار شیخ محمود شبستری ظاهراً در حضور استادش بوده است. در مقدمه گلشن راز می گوید: «نامه ای از خراسان به تبریز رسید و سؤالاتی از محضر استاد پرسیده شد.» شبستری نیز در مجلس حاضر بوده است. استاد به ایشان حواله می دهد و می گوید: «تو جواب بده!» او نیز همین طور اتوماتیکی - مثل همان تفسیر سوره توحید آقا (مرحوم علامه طهرانی)^۱ - جواب آن سؤالات را بیان می کند و وقتی که بیرون می آید، خودش بعداً تکمیل می کند.^۲ لذا ممکن است کامل نباشد، ولی از استاد به او افاضه شده باشد. استاد: بله، اگر این طور باشد به او افاضه شده است.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ رجوع شود به روح مجرد، ص ۲۰۶.

^۲ گلشن راز، ص ۱۱ - ۱۴.

جلسة دوم: كمال حقيقى انسان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ الْوَالِدَيْنِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

دیروز بحث راجع به عدم اختلاف ثبوتی و واقعی و نفس‌الامری بین طریق حکمت و طریق عرفان به‌طور اجمال عرض شد. إن شاء الله در صحبت‌های مرحوم صدرالمتألهین در این مقدمه، وقتی به مطالب دیگری برسیم، مثل بحث مربوط به ولایت و بالتبع مربوط به دین و اینکه آیا اینها با هم اختلاف دارند یا ندارند، تنمّه بحث در آنجا عرض می‌شود. لذا امروز این عبارات را تا آنجایی که صحبتش شد خدمتتان عرض می‌کنیم:

ذات باری، تنها مطلوب و مسئول حقیقی عالم هستی

مقدمه المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاعِلِ كُلِّ مَحْسُوسٍ وَمَعْقُولٍ، وَغَايَةِ كُلِّ مَطْلُوبٍ وَمَسْئُولٍ؛

«حمد مخصوص خداوندی است که فاعل هر محسوس و معقولی است، و غایت و نهایت هر مطلوب و مسئولی است.»

یعنی از نظر تعلق فاعلیت، برای خداوند فرقی بین معقول و محسوس و بین وجود عقلی و وجود حسی و بین وجود تجردی و مادی نیست. انسان هرچه در دنیا طلب

می‌کند و از هر کس سؤال و درخواست و نیازی دارد، بالمآل اصل و حقیقت و ریشه آن مطلوب فقط خداوند متعال است؛ در قرآن مجید هم می‌فرماید: ﴿صَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾^۱. زیرا جنبه تأثیریت و سببیت در مطلوب و مسئول، اقتضا می‌کند که مطلوب حقیقی و مسئول حقیقی فقط ذات باری باشد و بدون عنایت و افاضه و خواست و مشیت او، هر مطلوبی در مطلوبیت خودش ناقص خواهد بود و هر مسئولی در مسئولیت خودش صفر و فانی خواهد بود.

اگر ما چیزی را طلب می‌کنیم، به لحاظ تعلقی است که بین آن چیز و باری و خالق آن ایجاد شده است که آن چیز مطلوب برای انسان واقع شده است. لذا چون جنبه مظهریت دارد، مطلوب و مسئول انسان واقع شده است؛ یعنی چون اسمی از اسما خداوند در او ظهور کرده است، به واسطه آن ظهور، الآن مطلوب می‌باشد. مثلاً ظهور اسم جمال و جمیل است و به واسطه آن ظهور، مطلوب انسان است؛ یا ظهور اسم غنی است و به واسطه غنایی که دارد، الآن مطلوب یا مسئول برای انسان واقع می‌شود؛ یا ظهور اسم رزاق در يك شخص است و به واسطه آن، الآن مطلوب و مسئول است؛ یا ظهور اسم علیم در يك شخص است که به واسطه این مظهریت، مسئول انسان یا مطلوب انسان واقع می‌شود؛ و هَلَمْ جَرًّا. اگر نازی کند از هم فروریزند قالب‌ها!^۲ اگر این جنبه عنایت و جنبه ربطی از بین برود، دیگر هیچ مطلوب و مسئولی باقی نخواهد ماند! آیه ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^۳ در آن وقتی است که ظهور مطلوبیت، به همان مجلی و منشأ حقیقی برگشت پیدا می‌کند و تمام این مظاهر، پوچی و فناء و صفر بودن خود را نشان می‌دهند و همه این مظاهر در مرتبه اضمحلال

و انحاء در اسم قاهریت حق و اسم جلالیه حق قرار می‌گیرند. در آنجا همه متوجه می‌شوند که مطلوب حقیقی و مسئول حقیقی، یکی است.

این کسی که شما تا به حال خیال می‌کردید که مطلوب یا مسئول است، یک مرتبه چنان روزگارش در هم می‌پیچد که برای به دست آوردن یک اطاق یا یک جایگاه باید دور زمین را بگردد و کسی راهش نمی‌دهد!^۴

یعنی فقط مظهر هستند، اما جنبه استقلالی و ثبوتی ندارند، بلکه فقط جنبه اثباتی دارند و فقط نمودی از

^۱ سوره حج (۲۲) آیه ۷۳.

^۲ دیوان بیدل شیرازی، هزاران نقش؛ دیوان اشعار نظیری نیشابوری، ص ۳.

^۳ سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶.

^۴ رجوع شود به پس از سقوط، سرگذشت خاندان پهلوی در دوران آوارگی، احمدعلی مسعود انصاری، ص ۱۶۱ - ۱۷۱.

آن شاهی حق هستند. علما هم فقط نمودی از علم حق هستند، اما استقلال ندارند. من باب مثال این آقای عالمی که چهار ماه بحث می کند که مقدمه درست است یا مقدمه، کارش به جایی می رسد که ذغال به دست می گیرد و مسیر کوچه و خانه اش را علامت می زند تا راه بازگشت را گم نکند!^۱ این بدین جهت است که تمام اینها فقط ظهوراتی هستند؛ اما واقعیت، فقط منحصر در یک ذات است.

تمایز ریاست حقیقی از ریاسات مجازی دنیوی

و الصلاةُ على صَفْوَةِ عِبَادِهِ و هُدَاةِ الْخَلْقِ إِلَى مَبْدِئِهِ و مَعَادِهِ، سَيِّمًا سَيِّدِ الْمُصْطَفِينَ، مُحَمَّدٍ الْمَبْعُوثِ إِلَى كَافَّةِ الثَّقَلَيْنِ. اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَيْهِ و عَلَى الْأَرْوَاحِ الطَّاهِرَةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ و أَوْلَادِهِ و الْأَشْبَاحِ الزَّاهِرَةِ مِنْ أَوْلِيَائِهِ و أَحْفَادِهِ.

«و درود بر برگزیدگان بندگانش و هدایت کنندگان خلق به مبدأ و معاد، مخصوصاً سرور برگزیدگان، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم که برانگیخته شده به سوی همه جن و انس است. بارپروردگارا، بر وی و بر روح های پاک اهل بیت و فرزندان او و افراد نورانی از اولیا و دوست دارانش، رحمت را نازل بگردان.»

^۱ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر ششم، ص ۱۰۶۲.

و بعد، فيقولُ الفقيرُ إلى رحمةِ ربِّه الغنيِّ، مُحَمَّدِ الْمُشْتَهَرِ بِصَدْرِ الدِّينِ الشِّيرَازِيِّ: إِنَّ السَّعَادَةَ رَبِّهَا يُطَنُّ بِهَا أَثْمَهَا
الْفَوْزُ بِالدرجاتِ الحَسَنِيَّةِ وَ الوُصُولُ إِلَى الرِّئَاسَاتِ الخَيَالِيَّةِ.

«[اما بعد، بنده محتاج به رحمت پروردگار غنی و بی نیازش، محمد مشهور به صدرالدین شیرازی می گوید]: مردم خیال می کنند که سعادت به همین درجات حسنی و رسیدن به ریاسات خیالی است. «
یعنی رتبه های مادی دنیوی یا ریاست یا اشتغال ظاهری پیدا کنند؛ حالا فرق نمی کند که از عموم مردم
باشد یا دانشگاهی باشد و بخواهد مهندس شود، یا حوزوی باشد و بخواهد به مرجعیت و این حرف ها
برسد. مثلاً آن آقا قبل از اینکه مرجع بشود، خیلی راحت در خیابان راه می رود؛ ولی همین که به مرجعیت
می رسد، عبایش را جمع می کند، سرش را پایین می اندازد، نه به چپ نگاه می کند و نه به راست، لذا
ممکن است یک ماشین هم بیاید و به او بزند و او را پرت کند! همه اینها درجات حسیه است.

ریاست حقیقی آن است که نورعلی شاه در جواب علامه بحرالعلوم گفت. علامه بحرالعلوم به

نورعلی شاه گفت: «جناب درویش!»

نورعلی شاه در جواب گفت: «اسم من درویش نیست، اسم من نورعلی شاه است!»

- «شاه» به چه معنایی است؟

- شاه به معنای مسیطر بر نفوس و قلوب است!^۱

- علامتش چیست؟

یک دفعه علامه بحرالعلوم را چنان حالی گرفت که خشکش زد، سپس کم کم جلو آمد و بی اختیار

جذب شد تا اینکه زانوهای این دو به یکدیگر رسیدند، یک دفعه او را رها کرد و علامه بحرالعلوم سر جای
خود برگشت!

^۱ الصواعق المحرقة، ابن حجر هيثمي، ص ۲۰۴:

«... قال له الرّشيدُ حين رآه جالسًا عند الكعبة: أنت الذي تبايعك الناس سرًّا؟ فقال [الإمام موسى بن

جعفر عليه السلام]: "أنا إمام القلوب وأنت إمام الجسوم!"»

علامه گفت: «از آن کلاهی که بر سر داری نمدی هم قسمت ما کن!»

گفت: «بسیار خوب! ولی راه شما تفاوت می‌کند؛ شما این کار را انجام بده و این کار را انجام بده!»
که دیگر جریانش مفصل است.^۱

ریاست حقیقیه این است، ولی ریاست خیالیه فقط تاجی است که وضع و مکان آن عوض می‌شود؛
آن موقع تاج آنجا بود، حالا روی سر آن بیچاره رفته است و با اینکه وزنش شش کیلو است و نمی‌داند چه کارش
کند، اما دلش خوش است به اینکه چیزی به این شکل روی سرش هست و کیف می‌کند!^۲

عدم وجود سعادت حقیقی در لذات حسّی

و ما أیّنَ لَمَنَ تَحَقَّقَ الْأُمُورَ وَ تَفَطَّنَ بِالْمَعَارِفِ أَنَّ السَّعَادَاتِ الْعَاجِلِيَّةَ وَاللَّذَاتِ الْحَسِّيَّةَ الْفُورِيَّةَ لَيْسَ شَيْءٌ
مِنْهَا سَعَادَةٌ حَقِيقِيَّةٌ.

«چقدر برای کسی که امور را تحقیق کرده باشد و به حقیقت مسائل و امور رسیده باشد و به معارف

^۱ رجوع شود به طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۱۹۹؛ مطلع انوار، ج ۱، ص ۲۳۴؛ ج ۳، ص ۱۸۸.

^۲ تلمیذ: آیا نورعلی شاه، استاد علامه بحرالعلوم بوده است؟

استاد: بله.

تلمیذ: یعنی علامه بحرالعلوم قبل از مرحوم نورعلی شاه، سیر و سلوکی نداشتند؟

استاد: نه خیر، نداشتنه است. البته حالاتی داشته و قبل از این جریان با حضرت ارتباط داشته است؛ ولی استادی که جرعه را به او
بزند نورعلی شاه بوده است. لذا از همان اول اصلاً حالاتش با بقیه فرق داشت و به واسطه عنایات حضرت به طور کلی حالات او
متغیر شده بود. در حالات ایشان آمده است که می‌گوید: «بعد از اینکه به حضرت رسیدم دیدم که نفس من در عالم دیگری وارد
شد!» گرچه جزئیات ملاقات را بیان نمی‌کند.^۱

اصلاً بحرالعلوم علومش افاضه‌ای بوده است. همه تورات و انجیل را حفظ بوده است. بحرالعلوم در خان‌نص (در بین راه کربلا
و نجف) اهل تورات و علمای یهود را با خود تورات محکوم می‌کند و می‌خواند که نسخه اصلی چطور بوده و نسخه بدلی و
محرّف چطور بوده است. بعد علمای نصاری می‌آیند و بحرالعلوم انجیل حقیقی را بیان می‌کند و تفاوت بین انجیل محرّف و
انجیل حقیقی را بیان می‌کند، و همه مواردی را که در انجیل حقیقی برای ظهور پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم استشهاد
شده است بیان می‌کند. خلاصه آنکه حدوداً سیصد نفر از یهود، همان موقع و فی المجلس به دست ایشان مسلمان می‌شوند.^۲ یعنی
واقعا بحرالعلوم بوده است و همه اینها به همان افاضه حضرت بوده است؛ چنانکه فرموده‌اند:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید * * * دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد^۳

(۱) جهت اطلاع از ملاقات‌های سید بحرالعلوم - رحمة الله علیه - با امام زمان عجل الله تعالی فرجه رجوع شود به النجم الثاقب،
ج ۲، ص ۲۸۲ - ۳۰۷.

(۲) جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به الذریعة، آقا بزرگ طهرانی، ج ۲۲، ص ۳۰۳؛ الفوائد الرجالية، ج ۱، ص ۵۰ - ۶۵، مقدمه
محمدجواد بلاغی.

(۳) دیوان حافظ (قزوینی)، غزل ۱۴۲.

متفطن باشد، این قضیه روشن است که همه این سعادت‌های عاجل و زودگذر، و لذات حسیّه فوریه‌ای که عاجلاً نصیب انسان می‌شود و همه آنها خیالی هستند، در واقع سعادت حقیقیه نیستند؛ (چون سعادت است که از بین می‌رود.)»

مثلاً اگر شما مدت زمان زیادی به دنبال شخصی بگردید که از جمال او برای شما تعریف می‌کنند که این طور بود و آن طور بود و فلان بود، و او را یک شب در اختیار شما قرار بدهند و شما هم حظّ وافری از او ببرید، صبح که بیدار می‌شوید چه چیزی در دستتان هست؟ هیچ! هیچ چیزی نیست!
شخصی تعریف می‌کرد:

شخص محضرداری در تبریز بود. محضردارها محل مراجعه همه مردم هستند و همه زن و شوهرها را می‌بینند. او می‌گفت: «من وقتی ازدواج کردم، موردی نصیب من شد که در مدت عمر خود چنین زن زیبایی ندیده بودم! خیلی عجیب بود!» با اینکه سنش حدود ۴۵ سال به بالا بود، اما ظاهراً تا آن موقع ازدواج نکرده بود و در تحت یک ارشاد و مرام درویشی بود. خلاصه او عروسی می‌کند؛ بعد از روز اول و روز دوم، روز سوم زنش دل‌درد می‌گیرد، شوهر می‌رود تا دکتر بیاورد، وقتی برمی‌گردد می‌بیند مرده است!

یعنی فقط دو روز پیش او بود! آن وقت دیگر آن مرد چه حالی داشت، فقط خدا می‌داند! آیا واقعاً سعادت حقیقی این است؟!!

لیس شیءٌ منها سعادةٌ حقیقیةٌ؛ «لذات حسیه واقعا سعادت حقیقیه نیستند!»

من باب مثال وقتی شما غذایی می خورید و سیر می شوید دیگر به هیچ وجه لذتی از آن غذا در دهان شما وجود ندارد، چه چلوکباب باشد و چه نان و پنیر. یا وقتی لقمه از گلو پایین رفت، دیگر آن لذت باقی نیست و تمام می شود؛ مگر اینکه لقمه جدیدی بخورید تا لذت را دوباره احساس کنید. این می شود لذت مجازیه! ولی آن سعادت حقیقیه که عبارت است از معرفت پروردگار، سعادتی ابدی است؛ زیرا وجود انسان متحول شده است و اصلاً وجودش دائماً در حال التذاذ است، نه اینکه به دنبال کیف و لذت بگردد، بلکه لذت او همیشگی و ابدی است.

و لا ینالها بهجةٌ عقلیةٌ لیا یرى کلاً من مُتعاطیها مُنهمگاً فیما انقطعت السکیناتُ الإلهیة عن حوالیه.

«بهجت و ابتهاج عقلی اصلاً به اینها نمی رسد؛ چون دیده می شود هر کدام از کسانی که به دنبال اینها رفته اند، در آن چیزهایی که سکینات الهی از حوالی آنها قطع شده است فرو رفته اند.»

مثلاً شما دنبال پول می روید، ولی می بینید با این پول، سکینه ای وجود ندارد؛ بلکه اضطراب و ناراحتی هست که مثلاً چک من فردا فلان می شود و چه می شود! دنبال یک جمال و یک زن زیبا می روید، ولی اضطراب هست که ای وای الآن مریض می شود! ای وای نمیرد! ای وای الآن چه می شود! دنبال یک ملک یا یک باغ کزایی می روید، ولی اضطراب هست که ای وای الآن دولت ضبطش نکند! ای وای الآن دزد میوه اش را نبرد! تا می خواهی دو روز استراحت کنی، یک دفعه خانواده از اصفهان و شیراز و تبریز و خارج و داخل به آنجا می آیند و می گویند: به دیدنشان برویم! این دو روز را هم که می خواهی آنجا بمانی، همه می آیند و نمی گذارند؛ تمام شد و رفت، کأنه آنجا را برای آنها گرفته ای!

یکی از ارحام ما در مشهد، تعریف می کرد:

در زمان شاه، یک قالی سه در چهار داشتیم که ۱ میلیون و ۷۰۰ هزار تومان قیمت داشت (در زمان شاه خیلی قیمت بالایی بود، الآن باید ۱۰۰ میلیون

یا ۱۵۰ میلیون قیمت داشته باشد). تمام وزن این قالی سه کیلوگرم بود و از ترس سرقت، همیشه این قالی را همراه خودمان سر کار می‌بردیم! شب هم که می‌خوابیدیم زیر خودمان می‌انداختیم! گفتیم: آخر این چه نعمتی است که همیشه همراه با اضطراب است؟! خلاصه در همان موقع قالی را فروختیم و رد کردیم!

همه این لذات حسیّه فوریه، این طور است! اصلاً سکینات الهیه از حوالی آن منقطع است، بلکه اصلاً سکینه در آنجا وجود ندارد!

سعادت حقیقی در اتصال به فیض عالم ربوبی

و امتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه و تعدّر عليه إخلاص النية الإلهية الصادرة عن حاقّ الجوهر النطقي، من غير معاوكة همّة دنیویة أو مصادمة طلبه عاجلیة التي يُرجى بها نیل السعادة الحقيقية و تعاطيها و الاتّصال بالفيض العلویّ الذي يُزال به الكُمة عن حدقة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة و وجودها في دار الجسد و احتباسها عن ملاحظة جمال الأبد و معاينة الجلال السرمد.

«ممتنع است که معارف ربوبیه در اینها حلول کند و در این لذات پیدا شود (بلکه در جاهای دیگر پیدا می‌شود). و بر این انسان متعذر است که در نیت الهیه اش اخلاص داشته باشد و عزم و نیت و باطن خودش را خالص کند تا آن عزم و نیت، از حاقّ جوهر نطقی او صادر شود.»

یعنی آن جوهری که جنبه ربطی با حق دارد، نه آن جوهری که جنبه ارتباط با خلق داشته باشد. آن نیت و اهتمام و همت و عزم و اخلاص و صفای در عمل و التزام باطن اصلاً با این مسائل نمی‌سازد؛ چون تمام اینها توأم با مشوبات نفسانی و افکار نفسانی است.

«بدون اینکه همت دنیایی یا یک طلب عاجل و زودگذر بخواهد با اخلاص در نیت برخورد داشته باشد؛ آن نیت و اهتمامی که انسان امید دارد که به واسطه آن به سعادت حقیقیه نائل بشود و آن را به دست آورد و به فیض عالم بالا متصل بشود؛ آن فیضی که به واسطه آن فیض، کوری از چشم نفسش زائل می‌شود. این کُمه و کوری در نفس انسان موجود است به سبب اینکه

منحصر و محصور در عالم غربت است. و این نفس الآن در دار جسد وجود دارد و از ملاحظه جمال ابدی و معاینه جلال همیشگی و سرمدی محبوس شده است (چون خودش را در این دنیا و ریاسات حبس کرده است).»

نفس ناطقه انسان در عالم قربت و همان عالم قرب پروردگار جای دارد، و نفسی که تعلق به این بدن دارد، در عالم غربت و ابتعاد از او قرار گرفته است و چون در اینجا قرار گرفته است، چشمش کور است؛ لذا وقتی به او می‌گوییم: «آقا، دست از این لذات دنیا بردار و بیا!» می‌گوید: «آقا، این حرف‌ها چیست؟ بگذار دنبال زندگی مان برویم و پول در بیاوریم!» این شخص اصلاً کور است:

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصُرُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^۱

خدا نکند که چشم نفس انسان کور باشد، که اگر کور باشد هر چه به او بگویند، دیگر نمی‌فهمد! به شخصی پیکان یا پاترول داده بودند، می‌گفت: «چرا به من بنز نمی‌دهید؟!» وقتی آن بنزهای عالی کذایی را می‌آوردند و اینها سوار می‌شدند و نیم متر در آن تشك صندلی‌اش فرومی‌رفتند، آقا می‌فرمودند: «إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ!»^۲ اینها وقتی که در این تشك فرو می‌روند، انگار وارد جهنم می‌شوند، بلکه جداً و واقعاً جهنم است! این فرد الآن نمی‌فهمد که خودش را در این خیالات فروبرده است و در این قفس محبوس کرده است و دیگر نمی‌تواند از آن بیرون بیاید!

امکان وصول تمامی موجودات به بالاترین مرتبه کمالی خود

و لاشكَّ أَنْ أَقْصَى غَايَةٍ يَتَأْتِي لِأَحَدِ الْمَوْجُودَاتِ الْوَصُولُ إِلَيْهَا، هُوَ الْكَمَالُ الْمَخْتَصُّ بِهِ وَ الْمَلَائِمُ الْمَنْسُوبُ إِلَيْهِ.

«شکی نیست که اقصی غایتی که وصول به آن غایت برای یکی از موجودات پیدا می‌شود، کمال مختصّ به او است، آن کمال و امر ملائمی که با او ملائمت دارد و منسوب به او است.»

^۱ سوره حج (۲۲) آیه ۴۶.

^۲ اقتباس از سوره ملک (۶۷) آیه ۶: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ آلَ مَصِيرًا﴾.

کمال هر چیزی به آن حد و غایت مطلوبی است که منسوب و مربوط به او است و باید به آن حد برسد. من باب مثال کمال این قالی در این است که به آن حدی برسد که دیگر نتوان حدی بالاتر از آن حد، تصور کرد؛ یعنی مثلاً اگر قیمت فعلی این قالی ده هزار تومان است، انسان همین پشم را با نقشه و طرح دیگری بسیار ظریف تر و ریز تر ببافد که قیمتش یک میلیون تومان بشود. یا من باب مثال شما گلایی را نگاه کنید؛ کمالش به این است که به حدی برسد که زرد و شیرین و معطر شود. سیب را ببینید؛ کمالش در این است که به حدی برسد که اگر قرمز است کاملاً قرمز شود و اگر زرد است کاملاً زرد و معطر و رسیده شود. کمال این میوه الآن در این است که به حد مطلوبی برسد و به واسطه آن حد مطلوب، انسان میوه را بخورد و تبدیل به یک حقیقت جوهری شود. اتفاقاً در این باره بحثی هم در معاد شناسی در مورد شبهه آکل و مأكول آمده است.^۱ البته اینها کمال اعتباری است، ولی با کمال حقیقی فرقی ندارد؛ کمال، کمال است.

تلمیذ: آیا کمالی که برای سیب در این عالم ماده ایجاد می شود، مثل بو و رنگ و قابل استفاده شدن، می توان کمال نامید؟ مگر کمال مربوط به عالم معنا نیست؟! چون عالم ماده، عالم کون و فساد است، ولی کمال قابل زوال نیست.

استاد: کمال هر چیزی در این است که به حد مطلوبی برسد و به حسب خود آن سنجیده می شود؛ کُلُّ بِحَسَبِهِ. ما می توانیم همین کمال را در این امور دنیایی از نقطه نظر مفهومی و اعتباری تصور کنیم؛ مثلاً فرض کنید نقاشی که از نقطه نظر اتقان در کار می تواند این اطاق را به خوبی رنگ آمیزی کند، اگر رنگ اطاق را خراب کند، این کار در حد خیلی پایین تری از این است که کارش خیلی قشنگ و تمیز انجام گیرد. یا مثلاً «عَلَيْكُمْ بِنَظْمِ أُمُورِكُمْ»^۲ یعنی هر چیزی را به حد کمال برسان! یا آن

روایتی که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم در هنگام چیدن لَحْد فرمودند: «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ صَنَعَ شَيْئًا فَأَتَقَنَهُ»^۳ گرچه این قبر پس از مدتی منقرض می شود، ولیکن انسان باید هر چیزی را در مرحله اتقان خودش قرار بدهد.

و کَلَّمَا انْحَطَّ عَنْهُ فَهُوَ نَقْصَانٌ بِالْحَقِيقَةِ فِيهِ، وَ إِنْ كَانَ كَمَا أَلَّا بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا فِي رَتْبَةِ الْوَجُودِ تَالِيَهُ.
 «و به هر مقدار که از این حد منحط بشود، در حقیقت نقصان در آن کمال است؛ گرچه نسبت به آن رتبه ای که قبل از او است کامل است، ولی نسبت به رتبه بالاتر ناقص است.»

^۱ معاد شناسی، ج ۶، ص ۸۲ - ۹۵.

^۲ نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۴۲۱، با قدری اختلاف.

^۳ الکافی، ج ۳، ص ۲۶۲؛ الأمالی، شیخ صدوق، ص ۳۸۴؛ شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۵؛ با قدری اختلاف در مصادر.

مثلاً این فرش نسبت به آن رتبه پایین تر خود که نخ‌هایش را همین طوری سرهم می‌کنند، در مرتبه کامل تری قرار دارد؛ گرچه نسبت به رتبه بالاترش ناقص است.

و ما من دابة فمادونها إلا و من شأنها البلوغ إلى أقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق.

«هیچ دابه و مادون دابه‌ای نیست مگر اینکه شأنش این است که به بالاترین مرحله‌ای که برای این دابه در

ذاتش هست برسد، مادامی که عائق و مانعی از رسیدن وی به آن کمال جلوگیری ننماید.»

یعنی بر حسب نظام احسن، اگر عائقی برایش پیدا نشود که او را از رسیدن به آن کمال باز دارد، هر دابه

و پایین تر از دابه - یعنی چه جنبنده باشد و چه غیر جنبنده - باید به بالاترین حدی که برایش متصور است برسد؛ این می‌شود مرتبه کمال.

کمال حقیقی انسان در تجرد از مادیات و اتصال به معقولات

و لنوع الإنسان کمال خاص لجوهر ذاته و حاق حقیقته، لایفوقها فیه فائق و لایسبق به علیها سابق؛ و هو

الاتصال بالمعقولات و مجاورة الباری و التجرد عن المادیات.

«و نوع انسان یک کمال خاص و اختصاصی برای جوهر ذات خودش دارد (که نصیب سایر موجودات

نمی‌شود) و این کمال به حاق حقیقت و واقعیت

او برمی‌گردد و (یعنی به آن جوهر ذات و نفس ناطقه او برمی‌گردد، نه به بدنش و نه به عوارضش) و هیچ موجودی نمی‌تواند بالا دست او بنشیند و هیچ حقیقت سابقی نمی‌تواند از آن کمالی که برای آن جوهره ذات و حاق حقیقت انسان است سبقت بگیرد.

آن کمالی که دیگر هیچ کمالی بالاتر از آن متصور نیست، عبارت است از رسیدن به معقولات؛ یعنی رسیدن به عالم عقل و هم جوار شدن با خداوند متعال و مجرد تام و مجرد شدن از مادیات. «

ببینید ایشان در اینجا دارد مقدمه چینی می‌کند برای آنکه بیان کند منظور از تألیف این کتاب /سفار و فلسفه حکمیه چیست. منظور این است که انسان از این علائق دنیا بیرون بیاید و به واسطه بیرون آمدن از این علائق دنیا و ریاسات حسیه و مسائل خیالیه و بیرون کشیدن خود از هواهای نفسانی و از آنچه مربوط به تن و تن‌پروری و پرورش اندام ظاهری است، و رسیدن به اندام باطنی و روح مجرد و نفس تجردی خودش، یعنی رسیدن به عالم عقل و رسیدن به آن کمالی که بالاتر از آن وجود ندارد. بقیه کمالات، همه قابل زوال است؛ مثلاً ریاست پیدا می‌کنی، فردا می‌افتی؛ علم ظاهری پیدا می‌کنی، فردا همه علوم را از تو می‌گیرند و با یک بیچه دو ساله هیچ فرقی نمی‌کنی؛ اگر به وزن دویست کیلوگرم هم برسی و باد بکنی، با یک میکروب به پانزده کیلوگرم می‌رسی و از دنیا می‌روی؛ اگر بهترین غذاها را هم بخوری، آخرش باید به بیت‌التخلیه بروی!

مَنْ كَانَتْ هِمَّتُهُ مَا يُدْخِلُ بَطْنَهُ، كَانَتْ قِيَمَتُهُ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ.^۱

هر نعمت دنیایی‌ای که بخواهی به آن برسی حقیقت ندارد، بلکه زوال و فناء دارد و بقاء ندارد؛ غیر از رسیدن به عالم عقل که آنجا عالم مجرد محض و بهاء محض و علم محض است و دیگر معنا ندارد که بالاتر از آن چیزی باشد.

نحوه وصول انسان به کمال حقیقی خویش

و إن كانت له مشاركةٌ بحسب كلِّ قوّةٍ توجد فيه لها يساويه من تلك الجهة أو

^۱ غرر الحکم، ص ۶۴۱.

يليه، فلسائر الأجسام في حصوله في الحيّز و الفضاء و للنبات في الاغتذاء و النماء و للعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه و حركته بإرادته و إحساسه؛ و تلك الخاصية إنّما تحصل بالعلوم و المعارف مع انقطاع عن التعلّق بالزخارف؛¹

«اگرچه برای این انسان مشارکتی است به حسب هر قوه‌ای که در او پیدا بشود با آنچه از این جهت با او مساوی یا تلو او است.»

در این انسان قوایی هست که با امثال خودش از نظر نوع شریک است؛ قوه نامیه دارد، قوه مؤلده دارد و قوه غاذیه دارد. این قوایی که در وجود انسان است باید به عنوان مقدمه برای رسیدن به آن کمال مورد استفاده قرار بگیرد.

«پس این انسان با سایر اجسام مشارکت دارد در اینکه در مکان است و در فضا جاگیر است، و با نبات مشارکت دارد در اینکه غذا بخورد و رشد کند، [و با حیواناتی که زبانشان بسته است و گنگ هستند، در این جنبه شریک است که با تنفس زندگی می‌کند و با اراده و احساس خود حرکت می‌کند و دارای احساس است.]»

همان چیزی که انسان می‌خورد، آن حیوان هم استفاده می‌کند، فقط نوع غذای انسان فرق می‌کند. آن گرگ گوسفند را پاره می‌کند و خام‌خام می‌خورد، اما ما گوسفند را می‌پزیم و می‌خوریم؛ و الا هیچ فرقی از این نقطه نظر وجود ندارد، فقط نوعش تفاوت دارد. تولید مثل حیوان به آن نحو است، اما تولید مثل انسان طور دیگری است. از نقطه نظر قوه نامیه، درخت به آن کیفیت، حیوان به کیفیت دیگر و انسان به این کیفیت است. اینها قوایی است که خداوند در انسان قرار داده است برای اینکه او باقی بماند و این نسل را به نسل دیگر منتقل کند.

«این خاصیت با علوم و معارف پیدا می‌شود (نه با این قوا)، و باید انسان از تعلق به زخارف منقطع شود.»

تا وقتی که انسان منقطع نشود این علوم الهیه هم برای او پیدا نخواهد شد. این قوا

¹ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱ و ۲.

فقط برای ادامهٔ حیات است و تنها به عنوان وسیله است، ولی کمالی برای انسان نمی‌آورند. آن گوسفند بعد از اینکه علف می‌خورد طعمهٔ این و آن می‌شود، و آن گرگی که گوسفند را می‌خورد بعد از مدتی می‌میرد، و ما هم که آن گوسفند را می‌خوریم از دنیا می‌رویم؛ پس این زندگانی و این قوا برای ما هم آمدی دارد.

بنابراین آیا این علمی که برای تحصیل این قوا تدوین شده است، بهره‌ای از حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد؟ چون می‌گویند: «ارزش هر علمی به غایت او است.» مثلاً وقتی که علمی برای سلامت بدن تدوین می‌شود، با از بین رفتن بدن، آن علم هم از بین می‌رود و دیگر فایده‌ای نخواهد داشت. اگر ده هزار طبیب در یک شهر وجود داشته باشند و قرار باشد که بمبی را در ساعت یازده امروز روی این شهر بیندازند، این ده هزار طبیب چه کاری می‌توانند بکنند؟ هیچ کاری از آنها بر نمی‌آید! اگر شما صد خروار گوشت روی هم چیده باشید برای اینکه انسان از این گوشت‌ها استفاده کند، اگر قرار بر این باشد که یک دفعه زلزله بیاید و بگویند که همهٔ اهالی باید در مدت ده دقیقه شهر را ترک کنند و به جای دیگر و شهر دیگری بروند، این صد خروار گوشتی که روی هم چیده شده است دیگر چه فایده‌ای دارد؟! ارزش تمام علمی که برای بقای بدن است، به ارزش همین بقای بدن است؛ یعنی اگر بدن باشد آن علوم هم هست. ولی علمی که ارزشش به بقای روح و نفس است، از بین نمی‌رود و همیشه هست. این تفاوت میان علوم و معارف الهی با علوم دنیوی است، حالا هر علمی که می‌خواهد باشد؛ پزشکی، طبابت، مهندسی، نجاری، آهنگری و امثال ذلک. اینجا است که مولانا می‌فرماید:

ایشان می‌گوید: خیال نکنید که علمی مانند علم فقه که مربوط به احکام

است، و علم فلسفه که مربوط به عقلیات است، از این علمی که برای بدن است و من آنها را در مقام قدح قرار می‌دهم و تعییر می‌کنم جدا هستند؛ نه خیر، این علوم هم در صورتی که استفاده حقیقیه از آنها نشود، حکم همان علوم را دارند. چه بسا افرادی که دارای علم فلسفه هستند اما طرفی نبستند و هیچ فایده‌ای از این علم نبردند!

البته بحث ما در اینجا، بحث از خود علم فی حدّ نفسه است که ارزش خود علم فی حدّ نفسه به ارزش غایت او است که بر آن مترتب است و داریم می‌بینیم.^۱

تلمیذ: چگونه می‌توان تصور کرد که وسیله‌ای برای کسب کمال وجود دارد که شیء دیگری را به کمال برساند ولی خودش به کمال نرسد؟ منظور ملاحظه در این عبارات این است که: قوای حیوانی وسیله رسیدن به کمال است، ولی کمال‌آور نیست و در پایان، این قوا از بین می‌روند.

استاد: بله، قوای جسمانی وسیله هستند و معنا ندارد که خود اینها در جهت کمالیه به کمال برسند؛ مثلاً منظور از قوه نامیه فقط همین مقدار است که بدن رشد کند؛ ولی چیز دیگری اضافه بر این نیست. هر کسی براساس آن استعدادی که در او هست رشد می‌کند، یکی ۱/۵ متر، یکی ۱/۶۰ متر، یکی ۱/۷۰ متر، یکی ۲ متر؛ ولی وقتی که انسان به این حد رسید، دیگر متوقف می‌شود، و بخواهد خیلی کار انجام بدهد این است که بدن را در همین حد از صحت و سلامت نگه دارد! خلاصه دیگر چه کمالی را برای آن تصور کنیم؟

تلمیذ: مثلاً می‌گوییم: «نماز معراج است.» چه کسی گفته است که خود عبادت بالا برود، ولی خود انسان بالا نرود؟

استاد: عرض من این بود که این قوای حیوانی که موجب بقاء و حیات انسان هستند کمال ندارند؛ بلکه کمال اینها فقط همین است که بدن را در همین جهت صحت و اعتدال مزاجی نگه دارند. من باب مثال کار قوه شهویه فقط این است که

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۹۷ - ۳۰۰.

اطفای شهوت و تولید مثل کند! اما دیگر بعدش چه؟ یعنی نمی‌توان مافوقی برای آن تصور کرد که او بخواهد به آن مافوق برسد. قوه نامیه و قوه غاذیه هم همین‌طور هستند. آن مقدار غذایی که شما می‌توانید بخورید یک بشقاب است، ده تا بشقاب که نیست! حالا آیا کمالش به این است که شما روزی یک بشقاب اضافه‌تر بخورید؟ نه خیر، همیشه هر وقت گرسنه شدید، برای رفع این نیاز و برای رفع این گرسنگی و استمرار حیات، لازم است که شما یک مقدار سدّ جوع کنید، حالا سدّ جوع با هر چیزی که میسر است؛ هم غذای کم و ارزان‌قیمت مثل نان و پنیر و سبزی نیاز شما را رفع می‌کند و هم غذای گران و زیاد! پس از این نظر نمی‌توانیم کمالی را برای اینها تصور کنیم؛ بلکه اینها فقط آلات و وسائط و معداتی هستند برای اینکه حیات بشری را تضمین کنند.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسة سوم: افضليت علم حكمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

علت اختلاف افراد در تمایل به علوم و فنون مختلف

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ الْعُلُومُ مُتَشَعِّبَةً، وَفُنُونُ الْإِدْرَاكَاتِ مُتَكَثِرَةً، وَالْإِحَاطَةُ بِجَمَلَتِهَا مُتَعَدِّرَةً أَوْ مُتَعَسِّرَةً، وَلِذَلِكَ تَشَعَّبَتْ فِيهِ الْهِمَمُ؛ كَمَا تَفَنَّنَتْ فِي الصَّنَائِعِ قَدَمُ أَهْلِ الْعَالَمِ.

«از آنجایی که علوم، گوناگون و دارای شعب و اقسام متفاوتی است و اقسام ادراکات، متکثر است و اینکه به همه این علوم و ادراکات احاطه پیدا کنیم، یا ممتنع است یا در نهایت اشکال و تعسر است؛ برای این جهت، همت‌ها متشعب و مختلف شده است. همان‌طوری که قدم اهل عالم در صنعت‌ها متشعب و مختلف شده است، در علوم هم مختلف هستند.»

ادراک فقط دارای یک جهت وحدت نیست، بلکه دارای جهات بسیاری است و این همه علمی که مشاهده می‌شود به خاطر این است که این ادراکات دارای تکثر هستند. برای همین جهت، هر کسی به دنبال یک علم رفته و به دنبال یک نوع از انواع ادراکات حرکت کرده است و شما می‌بینید که ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^۱، «گروهی

آن، گروهی این پسندند!»^۲

همان‌طوری که در صنعت‌ها یکی نجار می‌شود و به نجاری علاقه‌مند است، یکی آهن‌گر می‌شود و دیگری قالیباف می‌شود، همین‌طور در علوم هم هر کسی براساس دواعی خودش، علمی را برمی‌گزیند. البته

^۱ سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۵۳؛ سوره روم (۳۰) آیه ۳۲.

^۲ دویبتی‌های بابا طاهر، دویبتی شماره ۴۰.

در واقع همه آنها هم صنعت هستند، نه اینکه خیال کنید علم طب و علم هندسه و علم ریاضیات - حالا ریاضیات از بقیه کمی بهتر است - و علم مهندسی و ... علوم هستند؛ نه خیر، همه آنها صناعی هستند برای متحول کردن دنیا و بدن و جسم و برای اینکه عوارضی را بر او عارض کنند. پس در واقع، همه آنها صناعی هستند که نام علم بر آنها گذاشته شده است.

فافترت العلماءُ زُمْرًا و تَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا^۱ بین معقول و منقول و فروع و أصول؛ فهمةٌ نحو نحو و صرف و احکام، و همةٌ نحو فقه و رجال و کلام.

«هر گروهی از علما راهی را برگزیدند و متفرق و جدا شدند و دسته‌دسته شدند و امر آنها در بین آنها تکه تکه شد. (دیگر در اینها وحدت در کلمه وجود ندارد؛ بلکه هر گروهی برای خودش راهی را برمی‌گزیند و مسیری را انتخاب می‌کند.) بعضی‌ها معقول را گرفتند، بعضی‌ها به دنبال منقول رفتند، بعضی‌ها به دنبال فروع رفتند و بعضی‌ها به دنبال اصول حرکت کردند. حرکت یک همت به طرف نحو و صرف و احکام (احکام سیارات و نجوم و امثال ذلک) است و بعضی‌ها هم به طرف فقه و رجال و کلام و امثال ذلک حرکت کردند.»

اصلاً به صنعت کاری نداریم و می‌خواهیم سراغ علوم برویم؛ حالا وقتی این علوم با یکدیگر متفاوت هستند چه علمی را برگزینیم؟

بررسی کلام مؤلف مبنی بر بی‌فایده‌گی غور در آراء حکما

در اینجا است که برخی بر مرحوم صدرالمتهلین در این فقره از کلامش اشکال کرده‌اند. ایشان در مقدمه کتاب می‌فرماید:

^۱ اقتباس از سوره مؤنون (۲۳) آیه ۵۳: ﴿تَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَ بَيْنٍ زُبْرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَىٰ هُمْ فَرِحُونَ﴾.

من مدتی از عمر خودم را صرف مزاوله با کلمات حکما کردم و تحقیقات و تدقیقاتی در کلمات و آراء و انظار آنها به کار بردم و به طائلی نرسیدم؛ بعد برگشتم و بار خود را در درگاه ولایت و ائمه علیهم السلام قرار دادم.^۱

با توجه به این فرمایش، چگونه خود مرحوم صدرالمتألهین الآن این حرف‌ها را می‌زند؟! چطور ایشان می‌گوید: کسانی که به دنبال فقه و احکام و رجال و نحو و... رفتند، همت و طرفی نبستند؟! و چطور شخصی از حکمت انتقاد می‌کند ولی خودش نه جلد *سفار* می‌نویسد؟! آیا این تناقض نیست؟! اگر شما از حکمت انتقاد می‌کنی و اگر کتاب شما اشتباه است و این مقدمه را اول کتابت نوشته‌ای، پس دیگر چرا بقیه کتاب را می‌نویسی؟! و اگر می‌گویی: مطالبی که در اینجا ذکر می‌شود، مطالب حقیقی است؛ پس چرا خودت در اینجا رد می‌کنی و می‌گویی که من به دنبال مسائل حکما رفتم و طرفی نبستم؟! اگر این مطالب، مطالب غیر حقیقی است، پس چرا داری می‌نویسی؟ ننویس دیگر! چون این کتاب جزء کتب ضلال خواهد بود!

جواب این است که ایشان می‌گوید:

من این حکمت را بالاترین مرتبه علمی می‌دانم برای کسی که بخواهد نردبان تجرد و وصول به معرفت حقیقت وجود را پیدا کند، که همان رب‌الأرباب و خداوند متعال است. البته بدون اتصال به مقام ولایت نتیجه‌ای ندارد، همان‌طور که غور کردن در کلمات حکماء گذشته و دیدن آراء آنان نتیجه‌ای برای انسان ندارد. این حکمتی که من الآن دارم می‌نویسم بالاترین کتاب است و من آن را با شرع و عرفان وفق داده‌ام و کتابی نوشته‌ام به نام «کتاب سلوک»؛ کتابی که این کتاب و این علوم از نقطه نظر سلوک فکری می‌تواند انسان را به معرفت برساند.^۲

واقعاً هم همین‌طور است و واقعاً *سفار* از این جهت کتاب بی‌نظیری است و

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۴.

^۲ همان، ص ۵.

خداوند به مرحوم صدرالمُتألّهین خیر بدهد که واقعاً مخلصانه تمام فحش‌ها و تهمت‌ها و بد و بی‌راه‌ها و بدعت‌ها را به خودش خرید و گوشش به این حرف‌ها بدهکار نبود؛ همان‌طور که خودش می‌گوید:

ما را مسخره کردند، مُبدع و اهل بدعت و ضلالت خواندند؛ لذا ما نتوانستیم کاری انجام بدهیم و در به در شدیم!^۱

تمام اینها برای این است که يك مشت آدم‌های نفهم و جاهل به جای اینکه بهتر فکر کنند، مانع از رسیدن افراد به مطلب و به علم می‌شوند و کارشان فقط این است که با بیان شبهات و مسائلی که یَضْحَكُ به الشَّكْلِ، مانع بشوند و نگذارند يك نفر به يك هدف و به يك علم برسد.

بنابراین اگر حکمت و عرفان فایده‌ای ندارد و به درد نمی‌خورد و خود ملاًصدرا می‌گوید: «ما بار خود را به درگاه ائمه انداختیم!» پس چرا خودش کتاب/سفر را نوشته است؟!

اگر/سفر را از باب دفع دخل یا از باب دفع اشکال نوشته است، دیگر نباید بگوید: «بالاترین علم، علوم عقلیه محضه‌ای است که عبارت است از علم به خدا.» چون اصلاً با این حرف‌ها نمی‌سازد. حداقل باید می‌گفت: به این حرف‌هایی که من می‌گویم اعتقاد پیدا نکنید؛ همه اینها چرند است! اینها را فقط از این باب گفتم که وقتی با معاندین روبه‌رو می‌شوید بتوانید جواب بدهید! همان‌گونه که متکلمین و اخباریون که به ظاهر در سلک علما هستند می‌گویند: «اینها را بخوانید برای اینکه جواب بدهید!» خب می‌توانست بگوید: این حرف‌ها همه کشک و بیخود است و من اینها را برای این نوشتم! دیگر نمی‌گفت: «بالاترین و دقیق‌ترین و عالی‌ترین علم، علوم عقلیه محضه‌ای است که هیچ جنبه توجّه به خلق در آنها نیست و فقط جنبه توجّه به رب در آن هست.»

افضلیت علم حکمت بر سایر علوم به علت علو موضوع آن

اگر به علم فقه نگاه کنید، می‌بینید که علم فقه جنبه فعلی و جوارحی دارد؛

^۱ همان، ص ۶.

مانند فقه معاملات به اقسامش از صلح و هبه و بیع و شراء و امثال ذلک، یا فقه نجاسات و فقه اراضی و اقطاع و اراضی موات، یا فقه قصاص و دیات و امثال ذلک. فقط قسمتی از فقه که مربوط به عبادات است مانند صوم، دارای جنبه روحی است و جنبه روحی آن بر جنبه ظاهری آن غلبه دارد. ولی به هر علمی که نگاه کنید می بینید که یک جهت تعلق به خلق در آن هست؛ حالا چه برسد به علمی مانند طبابت که فقط برای بدن انسان و روده و معده و امثال ذلک است، یا علوم هندسه و... که فقط برای ساختن بنا و درباره آجر و گچ و سیمان و مسائلی از این قبیل است.

تنها علمی که با نفس و با ارتقاء نفس و با تلقیات نفس مربوط است، فلسفه است که علم عقلی محض است و هیچ ارتباطی با بدن ندارد، هیچ! فقط وجود، معرفت وجود، عوارض وجود، صفات وجود - که بازگشت صفات وجود به صفات جلالیه و جمالیه حق است، یعنی علم و حیات و قدرت - و شناخت ذات پروردگار بکنه است و هیچ جنبه توجه به خلق در آن وجود ندارد و فقط جنبه ربطی و جنبه ارتباط با عوالم بالا در آن هست.

عدم تنافی افضلیت علم حکمت با لزوم سرسپردگی تام به پیشگاه ولایی ائمه اطهار

از اینجا سستی اشکال و اعتراض کسانی که می گویند:

خود ملاحظه را هم پیشمان شده و توبه کرده است و می گوید: «بعد از غور در کلمات حکما، عاقبت بار خود را در آستان ائمه علیهم السلام انداختیم!»

روشن می شود. اگر پیشمان است پس چرا نه جلد/سفر نوشت؟ پس چرا تنها علم حقیقی را فقط علم

حکمت و معقول می داند؟!

بله، ایشان در اینجا می گوید: «رفتن در آراء آنها بدون اتصال به مقام ولایت، اشتباه است.»^۱ سخن ما

هم همین است: آن فیلسوف و حکیمی که دستش از ولایت کوتاه باشد هیچ تفاوتی با حمار ندارد!^۲ یعنی تمام آنچه ما به دست می آوریم در سایه

ولایت و زیر سایه امام علیه السلام است و بدون توجه به ولایت و بدون توجه به امام و بدون استنار از

نور مقام ولایت، تمام اینها هباءً منثورًا است؛ چنانکه علم فقه نیز همین طور است! مگر این همه فقهاء بی دین و

لامذهبی که بر علیه فقه و دین عمل کردند، فقیه نبودند؟ مگر یحیی بن اکثم چه کسی بود؟ فقیهی بود که دستش

از ولایت کوتاه بود. مگر شریح قاضی چه کسی بود؟ مگر فقیه نبود؟ بله، ولی دستش از ولایت کوتاه بود! چرا

^۱ همان، ص ۱۱.

^۲ اشاره به سوره جمعه (۶۲) آیه ۵: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ كَفَرُوا سَوَاءٌ أَلَمُوا أَمْ لَمْ يَلَمُوا هَلْ يَتَذَكَّرُونَ أَمْ لَمْ يُحْمَلْ إِلَيْهِمْ الْكِتَابُ فَلَمَّا كَفَرُوا خَسِرُوا أَكْبَرَ الْمَخْسِرِينَ﴾

شما فقط فلسفه را می بینید؟ خب فقه نیز همین طور است!

اگر صحبت از کوتاه بودن دست از ولایت است، پس این مسئله شامل همه فنون و صنایع و همه علوم و همه طرق و راهها خواهد بود. ولی اگر صحبت از این علوم با فرض اتصال به مقام ولایت است، آن وقت باید دید که کدام یک اولی است؛ آیا فقه، شما را به معرفه الله می رساند؟! نه، کجا کسی را رسانده است؟! استدلال بر اینکه «با ثلاثة أحجار می شود استنجا نمود یا با یک حجر ذوالأطراف» کجا می تواند انسان را به معرفه الله و معرفت صفات جمال و جلال برساند؟! به صفات جلالیه می رساند یا به صفات جمالیه؟! یا بحث از اینکه «بیع عبد ابق اشکال دارد یا بلا اشکال است» چگونه انسان را به این مسائل می رساند؟! البته مسائلی مانند نماز و روزه که برای انسان نورانیت می آورد، در جای خود صحیح است؛ اما اینها برای انسان کشف صفات جمالیه و جلالیه نمی کند.

پس لازم است که انسان در ناحیه فکر و تعقل، این مسائل و علوم را بداند و به اینها اعتقاد داشته باشد؛ البته نه اینکه اعتقاد به اینها تقلیدی باشد. یعنی وقتی خداوند متعال می فرماید: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱، معتقد باشد که علم، یک حقیقت است و مجاز نیست.

یا در آیه: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^۲ معتقد باشد که اولوا الألباب، یک حقیقت اند.

یا بداند که در آیه ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^۳، امر به تعقل، یک حقیقت است؛ زیرا خداوند که نمی خواهد به طور مجاز بگوید که فعلاً ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ را بگویند، بعداً که دستتان به فقه رسید برای شما آن را درست می کنیم! خداوند که نخواست است شعر بگوید! باید در همه مطالب تعقل کرد.

آیه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾؛ یا آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾^۴، تمام اینها حقیقت است!

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۵ که از این راه به برهان نظم می رسیم، یک حقیقت است!

قرآن برای همه افراد آمده است و نمی توان دسته ای را از دست دیگر جدا دانست و يك عده را مستفید

از قرآن و عده دیگر را غنی از حقایق قرآن دانست؛ لذا می بینیم که در خود آیات و استدلالات قرآن علی حسب

^۱ سوره زمر (۳۹) آیه ۹.

^۲ سوره زمر (۳۹) آیه ۹.

^۳ سوره بقره (۲) آیه ۴۴ و ۷۶؛ سوره آل عمران (۳) آیه ۶۵؛ سوره انعام (۶) آیه ۳۲؛ و بسیاری از آیات دیگر.

^۴ سوره آل عمران (۳) آیه ۱۹۰.

^۵ سوره نساء (۴) آیه ۸۲؛ سوره محمد (۴۷) آیه ۲۴.

^۶ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

مرتبه كل احد، تفاوت وجود دارد؛ مثلاً آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ هم برای آن پیرزن برهان است و هم برای يك حكيم متأله متوغل در علوم الهی برهان است و هیچ فرقی نمی کند! یا مثلاً هم بیت:

برهان است و هم آیه ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۱ که بر وحدت حق حقیقیه و قاعده «بسیط الحقیقه كل الأشياء» دلالت می کند، برهان است. اما آیا آن پیرزن معنای ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ﴾ را می داند یا فقط این مقدار ادراک

می کند که به صرف اینکه کسی در اول نبوده است، پس در آخر هم هیچ کس نخواهد بود؟! برای او این مقدار برهان است و برای آن حکیم متألهی هم که نزد او آیه ﴿وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْاَرْيَدِ﴾^۲ بر تقدم جنبه علی بر معلول از ناحیه ذات خود معلول دلالت می کند، آن مقدار برهان است.

هیچ کس از مواهب قرآن و مواهب اهل بیت و ولایت اهل بیت بی نیاز نیست! این طور نیست که کسی که بالا می رود بی نیاز می شود؛ بلکه افرادی که رجوع می کنند و در مطالب حق الهیه توغل می کنند، احتیاج ایشان به ولایت میلیاردها برابر بیشتر از افراد عادی است و اصلاً قابل مقایسه نیست. آن فرد عادی غیر از بهشت و جهنم و گلابی و سیب و حورالعین چیزی نمی فهمد، او مقام جلال و جمال خدا را نفهمیده است، او اصلاً مقام عجز و نیاز و فقر بنده را احساس نکرده است! او کجا از این مسائل چیزی فهمیده است؟! اینجا است که ما به ائمه علیهم السلام و به ولایت نیاز داریم. افراد عادی چیزی نمی دانند؛ فقط نمازی می خوانند و بعد هم اطفاء شهوت می کنند و صبح حمام می روند، بعد هم بلند می شوند و به سر کارشان می روند و بیلشان را می زنند! کار دیگری انجام نمی دهند.

لذا نه تنها فلسفه و حکمت الهی انسان را از اتصال و استمساک به مقام ولایت جدا نمی کند، بلکه انسان را بیشتر وابسته می کند و فنا و احتیاج و فقر خودش را بیشتر به او می نمایاند و نشان می دهد. تمام مطالب فلسفه، حکایت از این معنا می کند؛ منتها صحبت در این است که انسان به چه نحوه ای بتواند استفاده کند.

لذا واقعاً بی انصافی است که بعضی می گویند: «مرحوم صدرالمتألهین وقتی خودش از این مطالب طرفی نبست، سراغ این مطالب رفت!» اگر طرفی نبست پس چرا/سفرار را نوشت؟ پس چرا گفت که فقط علوم عقلیه محضه و علم بالله و علم به صفات خداوند و ملائکه و کیفیت نزول کتب و ارسال رسل، مفید هستند و علوم غیر از اینها

^۱ خمسه نظامی (پنج گنج نظامی)، خسرو و شیرین، بخش ۳.

^۲ سوره ق (۵۰) آیه ۱۶.

در مرتبه متأخری قرار دارند؟! لابد چیزی فهمیده بود که این حرف‌ها را زده بود!

لزوم اهتمام تام به مهم‌ترین و بافضیلت‌ترین علم

فالواجب علی العاقل أن يتوجّه بشرائره إلى الاشتغال بالأهمّ و الخزمُ له أن يكبَّ طولَ عمره علی ما الاختصاصُ لتكمیل ذاته فيه أتمّ.

«پس بر انسان عاقل واجب و لازم است که با تمام شراشر و حیثیات و جودش (یعنی با همتش، اراده‌اش، قوایش و...) متوجه شود و ببیند که اهم چیست، تا اینکه سراغ آن برود و متوجه آن بشود و خودش را در تمام طول عمرش وقف کند و در آن امری قرار بدهد که اگر وقت خود را در آن بگذارد و به آن اختصاص بدهد، برای تکمیل ذاتش اتم باشد و به تمامیت بیشتر و بالاتری برسد.»

مرحوم آقا شیخ محمدحسین کمپانی واقعاً مرد خیلی بزرگواری بود، سجده‌های یونسیه شش ساعته

داشت و تهجد و آن نورانیت ایشان کم‌نظیر بود؛ ولی اشکال مرحوم قاضی بر مرحوم کمپانی این بود:

مرحوم کمپانی مرد خیلی خوبی است، زاهد است، سالک است، عابد است، و از این نقطه نظر کم‌نظیر است؛ ولی این همه تدقیق در اصول، آخر چه فایده‌ای دارد؟! آیا بهتر نیست انسان به جای این همه تدقیقات در این مسائل، عمر را در امور بهتری صرف نماید؟!

حالا بر فرض اینکه شما در مقدمه موصله آن قدر دقت کردید که آیا واجب است یا واجب نیست، آخر

این به چه دردی می‌خورد؟!

چقدر فرق است که یک فیلسوف قدم در سلوک بگذارد یا یک آقای قصاب و بقال و تاجر قدم در

سلوک بگذارد! این از صفات جمالیه و جلالیه خدا چه می‌فهمد؟! این از فقر و نیاز انسان به مبدأ چه می‌فهمد؟!

این از ارتباط جنبه ربطی بین علت و معلول اصلاً چه می‌فهمد؟! این از تجلی اسماء و صفات در مظاهر کلیه

و مظاهر جزئیه چه ادراک می‌کند؟! هیچ نمی‌فهمد! فقط می‌گوید: «آقا دستور بدهید صبح بلند شویم و ذکرمان

را بگوییم و بعد دوباره بخوابیم!» آیا کار دیگری می‌کنند؟

جامعیت سالکان عالم به علوم عقلی و نقلی

این همه اهمی که آقا داشتند بر اینکه افرادی که مستعد هستند باید واجد

این علوم عقلیه یا نقلیه شوند - چون بالأخره علوم نقلیه هم وسیله هستند و با علوم عقلیه فرقی نمی‌کنند - برای همین است. آقا بارها به خود من فرمودند:

آن تزلع و جامعیت سالکی که واجد این علوم باشد و قدم در راه بگذارد، بسیار بسیار بیشتر از آن کسی است که بدون این علوم بخواهد قدم در این راه بگذارد.

چون این شخص از اول با خودش چراغ برداشته است. لذا در خیلی از موارد می‌بینیم که خود این علوم، بدون استاد هم راهنما هستند؛ یعنی وقتی که انسان با استاد ارتباط ندارد، می‌بینیم که این علوم در بعضی از موارد و مشاغل، انسان را راهنمایی می‌کنند و راه را نشان می‌دهند.

آقای انصاری هم همین را می‌فرمودند. خودم از آقای حداد هم شنیدم، نه یک دفعه، بلکه دو یا سه دفعه شنیدم که فرمودند: «ای فلانی، در این درس‌ها اتقان کن! اتقان کن!» و گفتند: «سالکی که بخواهد با این علوم حرکت کند عجیب می‌شود!» و همین‌طور تکرار می‌کردند: «عجیب می‌شود! عجیب می‌شود!» این قضیه فقط برای مسئله ارشاد خلق و هدایت نیست؛ بلکه ابتدا به خود شخص برمی‌گردد، بعداً نصیبی هم به بقیه می‌رسد:

تمام آنچه پیغمبر رفته و به دست آورده است، اول به خودش رسیده است، بعداً از طفیل وجود ایشان، بقیه هم مستفیض شده‌اند.

لزوم اشتغال به علوم براساس میزان نیاز به آن علم

بعداً ما حصل له من سائر العلوم و المعارف بقدر الحاجة إليها فی المعاش و المعاد؛ «البته بعد از اینکه مقداری هم از سایر علوم و معارف، به مقدار حاجت در معاش و معاد تحصیل کرد.»
برای معاشش مقداری به دست بیاورد که گرسنه نماند و نمیرد، و فرقی نمی‌کند

که به چه کیفیتی باشد، مثلاً با ماهی‌گیری باشد؛ و برای معادش هم از نظر شریعت، به مقدار حاجت به دست بیاورد؛ لذا مرحوم ملا صدرا می‌گویند: این قدر غوص کردن و غور کردن در مسائل دیگر لازم نیست. بسیاری از این دقت‌های اصولی و مسائلی که در این علم مطرح می‌کنیم از باب ضرورت است؛ یعنی فقط به خاطر اینکه اطلاعی بر آراء علمای اصول پیدا شود مجبوریم که مطرح کنیم، و الاً این مقدار تحقیقات و تدقیقات لازم نیست و خیلی از آن مباحث اصلاً فایده‌ای ندارند. البته در آنها مسائل مفیدی هم پیدا می‌شود؛ اما این قدر بحث‌هایی مطرح کرده‌اند که اصلاً لا طائل تحتَهُ است و ما خیلی از آنها را از مباحثمان حذف می‌کنیم. یک دفعه یادم هست که آقا (علامه طهرانی) شیخی را به مرحوم علامه طباطبائی ارجاع داده بودند. بعداً در او شک پیدا شده بود و می‌گفت: «آقا، آیا شما اعلمیت ایشان را احراز می‌کنید؟» من داشتم صحبت‌هایشان را می‌شنیدم. آقا فرمودند:

منظور از اعلمیت چیست؟ اگر منظور از اعلمیت، آن تدقیقات خیلی دقیق و علمی امثال حاج محمدحسین کمپانی و آقا ضیاء عراقی است، علامه هم این مسائل را گذرانده است و اگر بخواهد فکرش را در این مسائل وارد کند از بقیه کم نمی‌آورد! منتها اکنون مسیر ایشان و رشته ایشان در بحث فلسفه و تفسیر قرار گرفته است. وانگهی، آیا شما مرحوم آقا سید محمد کاظم یزدی را فقیه می‌دانید یا نمی‌دانید؟ آیا ایشان از نظر تدقیقات اصولی مثل آخوند و کمپانی بود؟ در عین حال که خیلی‌ها او را از نظر فقهی بر آنها ترجیح می‌دهند. مرحوم علامه هم همین‌طور هستند.

می‌بینید این تشکیکات، چه تشکیکات سستی است! آقا جان، کدام پیغمبری چنین اصولی را به ابن مسعود و سلمان و عمار ارائه داده است؟! آیا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله تمسک به عام در صورت اجمال خاص را در شبهه مصداقیه و شبهه مفهومیه بیان فرموده است؟! ابن مسعود با تعجب خواهد گفت: چه فرمودید؟ تمسک به عام! عام چیست؟ شبهه مصداقیه چیست؟ یعنی واقعاً اگر پیامبر در حوزه علمیه

می آمد، آیا می گفت: این طور و به این کیفیت درس بخوانید؟!^۱ یا می فرمودند: طبق همین مذاق عرفی عمل کنید و جلو بروید!

سپس آقا به او فرمودند:

آنچه شما به دنبال آن هستید این نیست؛ شما به دنبال حقیقت مطلب و واقعیت آن می گردید. تحقیقات آقا ضیاء به درد نماز شما نمی خورد؛ آن تحقیقات به درد مجلس بحث می خورد! الآن خود شما قریب الإجتهد و از اهل علم هستید و دیگر باید به مسائل عملی پردازید و به دنبال این حرف ها رفتن دیگر معنا ندارد!

لذا مرحوم صدر المتألهین هم به همین جهت می گویند: «انسان باید به مقدار حاجت بخواند.»

ضررهای تدقیق غیر ضروری در علوم اعتباری

تلمیذ: فرمودید که اصولیون و فقها، تحقیقات بیش از حدی دارند و این تحقیقات عاملی برای نقد کار آنها است؛ در حالی که همان تحقیقات را به نحو آدق در مسائل فلسفی هم می بینیم. آیا این اشکال بر فلسفه هم وارد است؟

استاد: به طور کلی باید دید که مقدار نیاز به یک علم و هدفی که از یک علم دنبال می شود، به چه لحاظی باید سنجیده شود. اولاً باید دید که هدف ما از فقه چیست و هدف ما از تحصیل فلسفه چیست.

هدف از تعلم علم فقه و اصول فقه

تنها هدف فقه این است که انسان به «ما جاء به النبی» عمل کند، و عمل به «ما جاء به النبی» هم که نیازی به فکر و تعقل ندارد! من باب مثال پیغمبر اسلام می فرماید که مفطرات روزه نه یا ده تا است؛ از جمله دخان به حلق بردن است.^۲ «دخان به حلق بردن» معنای بسیار روشنی دارد. حالا اگر کسی در معنای دخان تحقیق کند که مثلاً حقیقت دخان چیست؟ آیا به بخار هم دخان گفته می شود یا نه؟ دخان چه اقسامی

دارد؟ ترکیب دخان باید چه چیزی باشد تا مفطر شود؟ آیا به دخانی هم که در این زمان وجود دارد و از گازهایی است که در آن زمان نبوده است، دخان گفته می شود یا نه؟ چنین تحقیقات عجیب و غریبی اصلاً در آن زمان نبوده است و نیازی هم به آنها نیست. مهم این است که باید دید معنای متعارف و عرفی دخان چیست، و در عرف به چه چیزی دخان می گویند.

یا مثلاً در علم اصول، کنکاش های دقیق و عجیبی در اقسام استصحاب شده است؛ مانند تقسیم

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۲۷۶.

^۲ وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۱ و ۶۹.

استصحاب به قسم اول و دوم و سوم، و اینکه بعداً به طور کلی مسائل را سمت بحث از طبیعت و طبیعت مهمله و طبیعت غیر مهمله بردند. اصلاً جایی برای این تحقیقات در شرع و فقه وجود ندارد؛ چون علم اصول مقدمه استنباط احکام فقهی است و می‌بینیم که علمای سابق با یک کتاب اصولی به اندازه *معالم الأصول* یا اصول سید مرتضی یا اصول مرحوم محقق حلّی فتوا می‌دادند. مثلاً شیخ طوسی چنین اصولی نداشته است که فقط مباحث الفاظ آن به اندازه *مطارح الأنظار* شود یا مباحث عقلیات آن به اندازه *رسائل* شود و این همه دلیل راجع به باب انسداد و استصحاب و تنبیهات استصحاب و امثال ذلک بیاورند. اصلاً پرداختن به مطالبی از این نوع، یا مانند مرحوم کمپانی، ورود کردن در مباحث عقلی و کشاندن مباحث اصولی به مباحث عقلی، یک عرف در اصولیون ایجاد کرده است که با عالم خارج کاملاً بیگانه است، و این به طور کلی اشتباه و غیر لازم است.^۱

علت تأثیر سوء تدقیقات اصولی بر استنباطات فقهی

اصلاً به طور کلی، استصحابی که الآن اصولیون مطرح می‌کنند با استصحابی که

^۱ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مقاله ده گفتار، ج ۲۴، ص ۴۹۱:

«افراط در مباحثه و شیوع علم اصول، در عین اینکه یک نوع قدرت و هوشیاری در اندیشه طلاب ایجاد می‌کند، یک نقص دارد و آن این است که طرز تفکر طلاب را از واقع‌بینی در مسائل اجتماعی دور می‌کند و به واسطه اینکه حتی منطق تعقلی ارسطویی نیز به قدر کافی تحصیل و تدریس نمی‌شود، روش فکری طلاب بیشتر جنبه جدلی و بحثی دارد. این بزرگ‌ترین عاملی است که سبب می‌شود طلاب در مسائل اجتماعی، واقع‌بینی نداشته باشند.»

عرف ادراک می‌کند کاملاً متفاوت است. براءت و اشتغالی که الآن هست با آنچه که در عرف است دو تا شده است. عرف از استصحاب یک چیز می‌فهمد و اصولیون چیز دیگری می‌فهمند. عرف، براءت را به گونه‌ای می‌فهمد ولی اصولیون به نحو دیگری می‌فهمند.

اجرای اصول عملیه با آن تحقیقات و تدقیقاتی که در آن شده است، آیا عرف هم همین را می‌فهمد؟! در حالی که اگر به اصول عملیه نگاه کنیم، می‌بینیم اینها همان اصولی است که عرف هم همین را انجام می‌دهد! واقعاً همین را انجام می‌دهد! مثلاً در بیابانی نشسته‌اید و احتمال می‌دهید که قبل از شما کلاغی در آن مکان آمده و فضله‌ای در آنجا انداخته است و فضله‌اش نجس است، یا حیوان نجسی از آنجا رد شده است، آیا این احتمال را می‌دهید یا نمی‌دهید؟ اینجا مجرای حل و براءت و طهارت و امثال ذلك است - حالا چه در خوردنی‌ها یا پوشیدنی‌ها باشد یا در هر چیز دیگر - در حالی که عرف، اصلاً این اصول را در اینجا جاری نمی‌کند و اصلاً چنین چیزی به فکرش خطور نمی‌کند تا اینکه بخواهد يك اصل عملی را در اینجا جاری کند، ولی اصولیون در هر موردی، يك اصل جاری می‌کنند؛ مثلاً قبل از رجوع به ادله، يك اصل درست می‌کنند که لولا الظفر بالدلیل، مآل مسئله چطور باشد.

یعنی فقه و مبنای فقهی به طور کلی تغییر پیدا کرده است و از آن حالت مماشات مع الناس و همراهی دین با مردم در محاورات و قوانینشان، چرخشی پیدا کرده است و مرتکبات شرعیّه با یک سری قوانینی که فقط به درد نشستن در کلاس بحث و درس می‌خورد تبدیل شده است.

واقعاً راست می‌گویند که اصلاً این فقه در جامعه نیامده است و فقط در همان گوشه حجره‌ها است! کجا مردم به این استصحابات عمل می‌کنند؟ و کجا مردم به این اصول عملیه ترتیب‌اثر می‌دهند؟! آیا پیغمبر این مطالب را برای مردم آورده است؟! یعنی آیا منظور امام صادق علیه‌السلام که به يك شخص می‌گوید:

«لایتنقض»

اليقين بالشك»^۱ همین لا تنقض اليقینی است که دویست صفحه مباحث استصحاب از آن استخراج می‌شود؟! آیا معنایش این است؟! نه خیر! نه آن شخص چنین چیزی را از این روایت می‌فهمید و نه منظور امام صادق علیه السلام این مسائل بوده است.

مطلبی که باید در آن دقت شود این است: باید کلام شرع در زمان القاء را به خوبی تنقیح کنیم؛ نه اینکه فقط بنشینیم و همین‌طور تحقیق کنیم، چون بالأخره هر کسی فکر کند مطلب جدیدی به ذهنش می‌آید و این یک امر عادی است. اگر یک بیجه پنج ساله هم در یک موضوع فکر کند، امکان دارد مطلبی به ذهنش خطور کند که به ذهن یک فرد پنجاه ساله هم نرسد؛ ولی آیا همه این مطالب درست و صحیح است؟! منظور ما از دقت بیش از حد در مسائل شرعی این است.

خلاصه، امری‌ها فقه‌هایی درست کرده‌اند و هر کسی می‌آید و نغمه‌ای در این طنبور می‌دمد، گرچه این عمل واقعاً خلاف شرع است و موجب تأسف است که راه مردم را منحرف می‌کنند و افکار و اذهان مردم را متوجه مسائل انحرافی می‌کنند، ولی از این جهت خوب است که حداقل راه باز می‌شود تا طرح جدیدی روی مسائل و تقریرات گذشته بیاید.

مرحوم علامه طباطبائی می‌گفتند:

یکی از فایده‌هایی که این تمدن جدید داشت این بود که صوفی‌کشی را از اینجا برداشت.^۲

ملاک ارجحیت تدقیق در مسائل عقلی و فلسفی

اما در مسائل عقلی، هرچه بیشتر تفکر کنید بهتر است؛ چون عقل حدّ یقفی ندارد. ما در مسئله عقل، تقلید و مطالب منقول را کنار می‌گذاریم و می‌خواهیم ببینیم خودمان با دستاوردهایی که از تجربیات و مشاهدات خود و مقدمات اولیه و بدیهیه به دست می‌آوریم، به چه نتایج نظری می‌رسیم؛ لذا در اینجا هرچه بیشتر دقت کنیم جا دارد.

در هر علمی باید ببینیم که چه هدفی از این علم، مورد نظر است و چه نتیجه‌ای از آن گرفته می‌شود.

آیا در مسائل طبابت می‌توان گفت که نیازی به مطالعه و تدقیق بیشتر نیست و به هرچه خوانده‌ایم عمل می‌کنیم؟

^۱ الکافی، ج ۳، ص ۳۵۲.

^۲ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مقاله ده گفتار، ج ۲۴، ص ۳۸۴.

«حضرت استاد آیه‌الله علامه طباطبائی - قدس الله نفسه - می‌فرمود: «این مشروطیت و آزادی و غرب‌گرایی و بی‌دینی و لا ابالی‌گری که از جانب کفار برای ما سوغات آمده است، این ثمره را داشت که دیگر درویش‌کشی منسوخ شد، و گفتار عرفانی و توحیدی، آزادی نسبی یافته است؛ وگرنه شما می‌دیدید امروز هم همان اتهامات و قتل و غارت‌ها و به دار آویختن‌ها برای سالکین راه خدا وجود داشت!»

نه خیر، هر چه بیشتر در مسئله طبابت فکر کنید و هر چه بیشتر تجربه کنید، به نتایج بهتری می‌رسید و نمی‌توانید لزوم تعلم بیشتر و تجربه بیشتر را رد کنید.

لذا به طور کلی در موارد هر علمی و در هر فنی بر حسب نیاز انسان به آن علم، و بر حسب هدف و غایتی که انسان از آن علم طلب می‌کند، مسئله تفاوت پیدا می‌کند.

لزوم اجتهاد و تتبع در تمامی روایات عقلی و اخلاقی و فقهی اهل بیت علیهم السلام

و الخلاص عما يعوقه عن الوصول إلى منزل الرشد و يوم الميعاد، و ذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل إحدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته و وجهه إلى الحق، و جهة إضافية و وجهه إلى الخلق.

«و خلاص بشود از آنچه او را عائق می‌شود از اینکه به منزل رشاد و روز میعاد برسد. و از بین علوم، این همان علمی است که به تکمیل یکی از دو قوه‌ای اختصاص دارد که یکی جهت اتصال و اتجاء انسان به پروردگار و جنبه روحانیت او است و دیگری جهت ارتباط انسان با عالم خلق و احوال و جوارح او و جنبه متعلق به بدن و جنبه خلقی نفس او است.»

انسان به خاطر این دو قوه باید علمی را فراگیرد که هم با بدن و معاش او و هم با معاد او ارتباط داشته باشد، تا اینکه از این زندگی دنیا نماند و در اعمال روزمره همین‌طور دچار اشتباه نشود؛ یعنی مثلاً معامله‌اش باطل نشود و کارهایی که انجام می‌دهد حرام نباشد.

لذا شما می‌بینید که خیلی از فلاسفه و حکما نسبت به مسائل فقهی اصلاً تحقیقاتی نداشته‌اند. البته این مطلب بدین معنا نیست که ما هم باید این‌طور عمل کنیم؛

نه‌خیر، انسان از نظر اجتهاد و تحصیل علوم دینی باید مجتهد شود و تا آنجایی که می‌تواند باید دقت کند. اما اگر واقع مطلب را بخواهید، با یک رسالهٔ توضیح‌المسائل هم اعمال انسان انجام می‌شود! شما به غیر از یک رسالهٔ توضیح‌المسائل، چه چیز دیگری از شرع می‌خواهید؟ یک رساله داشته باش و در نماز و روزه و حج و غیره به آن عمل کن؛ دیگر بقیهٔ علوم فقط معارف است! لذا خیلی‌ها بودند که به دنبال این نمی‌رفتند که حتماً خودشان احکام را استنباط کنند، بلکه به این مقدار اکتفا می‌کردند که بدانند از نظر عملی چطور باید نماز بخوانند و... و بعداً دیگر تمام همت خود را برای علوم عقلی و معارف قرار می‌دادند.

البته ما آن‌طور هم نمی‌گوییم؛ بلکه می‌گوییم که انسان در این علوم دینی نباید زمام امرش را به دست شخص دیگری بدهد، بلکه خودش باید بداند که امام علیه السلام چه فرموده است و فرقی بین معارف و احکام وجود ندارد. وقتی امام علیه السلام در مقام هدایت و ارشاد است، ما باید پای خود را در جای پای امام بگذاریم. امام فقط معارف الهیهٔ محضه را فرموده‌اند، بلکه همه چیز را بیان فرموده‌اند؛ از شریعت، از اعمال نماز، از اعمال حج، از اخلاقیات، از توحید، از اجتماعیات و... همه چیز را گفته‌اند! لذا به اعتقاد حقیر فقیر سراپا تقصیر، یک طلبه حداقل باید از تمام کلماتی که ائمه علیهم السلام از پیغمبر اکرم تا حضرت بقیة الله فرموده‌اند مطلع باشد.

مثلاً باید بداند که پیغمبر در فلان جنگ به آن شخص چه چیزی گفتند، حتی اگر یک کلمه باشد! من الآن باید همین یک کلمه را بدانم و اگر ندانم، به همین مقدار ناقص هستم. حالا مسائل فقهی که به جای خود! یا مثلاً اگر امام صادق علیه السلام با فلان شخص از موالیان خود در فلان جا حرکت می‌کردند و حضرت به درختی تکیه دادند و این جمله را به او گفتند، چرا ما نباید این قضیه را بدانیم؟! آیا کلام حضرت حکمت است یا نه؟ نور است یا نه؟ واقعیت است یا نه؟ اگر ما ندانیم پس چه کسی باید بداند؟!

لذا مطالعه حداقل یک دوره بحار الأنوار برای هر فردی از اهل علم، از الزم لوازم است! حالا بقیه مسائل اخلاقی و حکمی بماند. آن وقت است که ما می‌توانیم با توجه به این مسائل و با توجه به آن معارف و علوم عقلی، یک مکتب جامعی به عنوان معارف الهیه ارائه دهیم.^۱ پس ببینید ما الآن چقدر از این معارف عقب هستیم!

عدم دستیابی به حقیقت دین بدون اتصال به غیب

اگر شما واقعاً از شخصی تقلید کنید که در مبانی فکری خود به بی‌راهه می‌رود

^۱ المیزان، ج ۲، ص ۲۳۵:

«قوله تعالى: ﴿تَلَوْنَا لَكَ حُدُودَ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (بقره (۲) آیه ۲۲۹) المشارُ إليه هي المعارفُ المذكورةُ في الآيتين، وهي أحكامٌ فقهيةٌ مشوبةٌ بمسائل أخلاقية، وأخرى علميةٌ مبتنيةٌ على معارفٍ أصلية، والاعتداءُ والتعدُّى هو التجاوزُ. وربما استُشعر من الآية عدمُ جواز التفرقة بين الأحكام الفقهية والأصول الأخلاقية، والاعتصارُ في العمل بمجرد الأحكام الفقهية، والجمودُ على الظواهر والتشغيبُ فيها؛ فإنَّ في ذلك إبطالاً لمصالح التشريع وإماتةً لغرض الدين وسعادة الحياة الإنسانية. فإنَّ الإسلامَ - كما مرَّ مراراً - دينُ الفعلِ دونَ القول، وشرعةُ العملِ دونَ الفرض. ولم يبلغ المسلمون إلى ما بلغوا من الانحطاط والسقوط إلا بالاعتصار على أجساد الأحكام والإعراض عن روحها وباطن أمره....»

ترجمه: «در کلام الهی: ﴿آنها حدود و مرزهای ممنوعه خدا است، بنابراین از آنها تجاوز نکنید، و هر کسی که از حدود و مرزهای الهی تجاوز کند تحقیقاً از ظلم کنندگان است.﴾ مشاراً إليه کلمه "تلک" همان معارفی

است که در دو آیه مورد بحث ذکر شد، و عبارت بود از احکام فقهی آمیخته با مسائل اخلاقی و هم چنین مسائل علمی براساس معارف اصلی و اساسی؛ و کلمه "اعتداد" که مصدر فعل "لا تعتدوها" است، به معنای تعدی و تجاوز است.

اكتفا به عمل به ظواهر دین و غفلت از روح آن و تفرقه بین احکام فقهی و معارف اخلاقی، ابطال مصالح شریعت است. و چه بسا بتوان از آیه شریفه بویی از عدم جواز تفرقه میان احکام فقهی و معارف اخلاقی استشمام نمود، و می‌توان گفت که آیه إشعاری هم به این معنا دارد که صرف عمل به احکام فقهی و جمود بر ظواهر دین کافی نیست. پس اکتفا نمودن بر عمل به ظواهر دین و رعایت نکردن روح آن، باطل کردن مصالح تشریع و از بین بردن غرض دین است؛ چون اسلام - همان‌طور که مکرر گفته‌ایم - دین عمل است، نه دین حرف، و شریعت کوشش است نه فرض. و مسلمانان به این درجه از انحطاط و سقوط اخلاقی و فرهنگی نرسیدند مگر به خاطر اینکه به انجام تشریفات ظاهری اکتفا نموده و از روح دین و باطن امر آن بی‌خبر ماندند.» (محقق)

و یک عالم ظاهری است، وای به حالتان که چقدر از قافله عقب افتاده‌اید! تقلید کردن که شوخی نیست! اگر هم نمی‌خواهید تقلید کنید می‌بایست خودتان بدانید که امام علیه السّلام چه گفته‌اند و نظر امام علیه السّلام در این قضیه چیست و به دیگران اصلاً کاری نداشته باشید! انسان به وسیله آن شامه فقهی و شم الفقاهه‌ای که بر اثر مرور روایات و اتصال به غیب برای او حاصل می‌شود، می‌تواند به حقیقت دین برسد؛ گرچه تمام عالم در طرف مقابل بایستند و همه نظر دیگری داشته باشند!

شریح قاضی فتوا داد:

چون قیام علیه حکومت حرام است و این حکومت، حکومت حقه اسلامی است و حضرت یزید بن معاویه خلیفه پیغمبر است، پس هر کسی علیه این حکومت قیام کند مرتد است و خون مرتد هم هدر است و دفعش واجب است!^۱

لذا امام حسین علیه السّلام را به شهادت رساندند!

این فتوا با همین علم فقه است که هر روز به صورت و وجهه دیگری درمی‌آید و با آن بازی می‌کنند!

لذا آیا انسان نباید این مطالب را بداند تا بتواند در مقابل این تحریفات و انحرافات بایستد؟

علم حکمت و معارف الهیه تنها علم عقلی محض و مجرد از ماده

و تلك هي النظرية التي بحسب حاقّ جوهر ذاته من دون شركة الإضافة إلى الجسم و انفعالاته.
«این رفتن و رسیدن به اشتغال أهم و آن قوه‌ای که جهت ذات آن قوه به سمت حق است، همان نظریه‌ای است که به حسب حاقّ جوهر ذات انسان موجب می‌شود حقیقت همان جهت به سوی حق، در او تجلی پیدا کند و متحقق شود و وجود یابد؛ ولی دیگر در اضافه به جسم و انفعالاتش شریک نیست (بلکه فقط جنبه ربوبی او است).»

^۱ جواهر الکلام فی سوانح الأيام، سید حسن اشرف الواعظین، ج ۱، ص ۸۹:

«در روایتی مضمون فتوای آن ملعون چنین بود: "لقد ثبت و حَقَّقَ عِنْدِي أَنَّ حَسِينَ بْنَ عَلِيٍّ خَرَجَ عَلَيَّ إِمامَ الْمُسْلِمِينَ وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَزِيدُ بْنُ مَعَاوِيَةَ، فَيَجِبُ عَلَيَّ كَافَّةً النَّاسِ دَفْعُهُ وَ قَتْلُهُ!"»

نفس تعلق به بدن دارد، ولی روح انسان شراکتی با جسم ندارد و اضافه به جسم و انفعالات جسم در آنجا نیست، بلکه در آنجا فقط جنبه تجرد و جوهری نفس است که به پروردگار اتصال دارد و انسان باید به آن برسد.

و ما من علم غیر الحکمة الإلهیة و المعارف الربانیة إلا و الاحتیاجُ إلیه بمدخلیة الجسم و قواه و مزاولة البدن و هواه.

«هیچ علمی نیست غیر از حکمت الهیه و معارف ربانیه مگر اینکه احتیاج به آن به واسطه مدخلیت جسم و قوای جسم و ارتباط با بدن و هوای بدن است.»

جسم، در هر علمی یک مدخلیت دارد، حتی در فقه و رجال هم مدخلیت دارد. مثلاً در رجال می‌گویند: رجال این حدیث حسن، حسین و امثال ذلک هستند. پس جسم در علم رجال مدخلیت دارد. جسم در طب و هر علمی که شما تصور کنید مدخلیتی دارد.

و لیس من العلوم ما یتکفل بتکمیل جوهر الذات الإنسیة و إزالة مثالها و مساویها حین انقطاعها عن الدنیا و ما فیها و الرجوع إلی حاقّ حقیقتها و الإقبال بالکلیة إلی باریها و مُنشئها و موجدها و معطیها، إلا العلوم العقلیة المحضة.

«و هیچ علمی از علوم نیست که متکفل تکمیل جوهر ذات انسان و ازاله بدی‌ها و پلیدی‌ها از جوهر ذات انسان گردد در آن موقعی که از دنیا و مافیها منقطع می‌شود و به حاقّ حقیقت خودش (که عبارت است از همان ارتباط و هم‌نشینی با پروردگار) رجوع می‌نماید و با تمام وجودش به پروردگار خودش و مُنشئ خودش و موجد خودش و معطی خودش اقبال می‌کند، مگر علوم عقلیه‌ای که محض هستند و هیچ جنبه تقلیدی در آنها راه ندارد.»

و هی العلم بالله و صفاته و ملائکته و کُتبه و رُسله و کیفیة صدور الأشياء منه علی الوجه الأكمل و النظام الأفضل، و کیفیة عنایتها و علمه بها و تدبیره إیّاها بلاخلل و قصور و آفة و فتور، و علم النفس و طریقها إلی الآخرة و اتصالها بالملاّ الأعلى و افتراقها عن وثاقها و بُعدها عن الهیولی.

«و آن علم به خداوند و صفات خداوند و ملائکه‌اش و کتبش و پیامبرانش است، و علم به کیفیت صدور و نزول اشیاء و موجودات از پروردگار متعال

بر وجه اکمل و نظام افضل و بالاتر است، و علم به کیفیت عنایت پروردگار و علم پروردگار به این اشیاء و علم پروردگار به کیفیت تدبیر اشیاء به صورت بدون خلل و بدون قصور و بدون آفت و بدون سستی و فتور است، و علم به نفس و راهش به سوی آخرت و اتصالش به ملاً اعلیٰ و نحوه جداسدن نفس از بندها و دامها، و نحوه دورکردن نفس از هیولای او، یعنی بدن او است.»

إذ بها يَتَمُّ لها الانطلاقُ عن مضائقِ الإمكانِ و النجاةُ عن طوارقِ الحَدَثانِ و الانغماسُ في بحارِ الملكوتِ و الانتظامُ في سلكِ سُكَّانِ الجبروتِ، فيتخلَّصُ عن أسْرِ الشهواتِ و التقلُّبِ في خَبَطِ العَشَواتِ و الانفعالِ عن آثارِ الحركاتِ و قبولِ تحكُّمِ دوراتِ السماواتِ.

«چون به واسطهٔ این علوم است که جداسدن از مضایق و تنگناهای امکان (چون ما ممکن هستیم) برای نفس، تمام می‌شود و انسان از نوائب و ناراحتی‌هایی که برایش پیش می‌آید نجات پیدا می‌کند، و در دریا‌های ملکوت فرومی‌رود و در سلك آنهايي که در جبروت ساکن اند منتظم و همراه و همگام می‌شود. پس از اسارت شهوات بیرون می‌آید و از گردش در اشتباهات و کوری‌ها و تاریکی‌ها نجات پیدا می‌کند و دیگر نسبت به حرکات و بالا و پایین‌های روزگار منفعل نمی‌شود و از تحکّم اینکه آسمان و زمین بر چه منوال می‌گردند، بیرون می‌آید.»

یعنی دارای نفس مطمئننه می‌شود و دیگر دچار تذبذب نمی‌شود.

من یک وقت در منزل یکی از آقایان معروف طهران بودم که چون با وزیر رفیق بود، لذا پسرش هم فلان پست را در یکی از ادارات داشت. دیدم که خیلی ناراحت است. همان ایامی بود که می‌گفتند که قرار است فلان وزیر عوض شود. این آقا ناراحت بود و مدام این دست را روی آن دست می‌زد و می‌گفت: «نمی‌دانم برای فلانی چه کار کنم؟ می‌گویند وزیر می‌خواهد عوض بشود، پسرم شغلش را از دست می‌دهد!»

ببینید، این آقایی که حداقل شصت و پنج سال سن دارد و پایش لب گور است، به خاطر این تغییر در دوران آسمان و زمین، منقلب می‌شود و بالا می‌رود و پایین می‌آید! حالا اینها رهبران و زمامداران هدایت خلق هستند! اینها همان‌هایی هستند

که می‌گویند: «توکل بر خدا کنید، توکل بر خدا داشته باشید، خدای تعالی رازق است، خدای تعالی کافل است!» آن وقت با عوض شدن یک وزیر ناراحت است، چون فلانی می‌خواهد شغلش را از دست بدهد!

منفعت داشتن سایر علوم در ظل علم حکمت و معارف الهیه

وأما ما وراءها فإن كان وسيلةً إليها فهو نافعٌ لأجلها؛ وإن لم يكن وسيلةً إليها، كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم، فهي حِرْفٌ وصناعاتٌ كباقي الحِرَفِ والملكات.

«اما آن چیزی که ماورای این علوم عقلیه محض است؛ اگر وسیله‌ای برای تحصیل علوم عقلیه باشد (مانند علم منطق و مقداری از علم فقه که مربوط به عبادات و تزکیه نفس و امثال ذلک است) به‌خاطر وسیله بودن، برایش نافع و سودمند است؛ اما اگر وسیله نباشد، مثل نحو و لغت و شعر و انواع علوم (مانند نجوم و ریاضیات)، اینها حرفه و فنون و صنعت‌هایی همانند حرفه‌ها و ملکات دیگر (مانند نجاری و خطاطی) هستند.»

فلانی شاعر یا نحوی است و بحث می‌کند که فرّاء در فلان جا چه گفته است، و یا بصریین قائل به این مطلب‌اند یا کوفیین قائل به آن مطلب‌اند. اینها شعر و لغت و امثال ذلک است. افرادی هم که در این زمینه وارد می‌شوند، مثلاً یک نفر که نحوش خوب است، اصلاً هیچ‌کس را قبول ندارد و خیال می‌کند که همه دنیا «نحو» شده است! حالا دو تا شعر فرزدق و سه تا شعر لُبید و چهار تا شعر امرؤ القیس را هم حفظ کرد، آخرش به کجا می‌رسد؟ او خیال می‌کند که علم فقط منحصر در نحو است!

آن کسی که عالم به علم لغت است و مشترکات لفظی در لغات و کنایات و موارد استعمال آنها و غیره را بلد است، فکر می‌کند که کار دیگر تمام است و آسمان و زمین به هم دوخته شد که این آقا فلان لغت را بلد است! حالا بر فرض که المنجد را هم حفظ کردی، ثمّ ماذا؟!

علت احتیاج علوم عقلیه محض به عبادات قلبیه و بدنیه

آنچه گذشت مربوط به فکر و قوای عقلانی بود، ولی چرا احتیاج به عمل و عبادت قلبیه و بدنیه

داریم؟

وأما الحاجةُ إلى العملِ والعبادةِ القلبيةِ والبدنيةِ، فلطهارةِ النفسِ وزكائها

بالأوضاع الشرعية و الرياضات البدنية؛ لئلا تتمكّن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن و نزوعها إلى شهواته و شوقها إلى مقتضياته هيئةً انقهاريةً للبدن و هواه.

«دلیل احتیاج به عمل و عبادات قلبیه و بدنیه این است که همهٔ این علوم عقلی محضه برای طهارت و تصفیه و تزکیهٔ نفس و بدن به وسیلهٔ قوانین شرعی و ریاضات بدنیه است.»

این گونه نیست که چون فقط علوم عقلیهٔ محضه بالاترین علم است، لذا ما به چیز دیگری احتیاج

نداریم؛ نه خیر، برای تزکیهٔ روح، به عبادات قلبیه و بدنیه و مجاهدات و ریاضات شرعیه نیاز داریم. اینها به جای خود محفوظ، آن هم به جای خود محفوظ؛ این دو مکمل یکدیگر هستند.

علت نیاز بدن به عمل و عبادات چیست و چرا باید به بدن ریاضت بدهیم؟

«برای اینکه به واسطهٔ اشتغال این نفس سرکش به بدن (یعنی اشتغال به تن پروری و اینکه نمی خواهد هیچ

تکانی به خود بدهد و می خواهد همیشه در حال صحت و سلامت باقی بماند) و میل و شوق این نفس

سرکش به شهوات بدن و به مقتضیات این بدن، یک هیئت انقهاریه و مغلوبیتی برای این نفس پیدا نشود!»

هیئت انقهاریه یعنی هیئتی که مقهور بدن بشود و در بند بدن گرفتار شود و اصلاً غیر از شکم و

شهوات چیزی نفهمد و نتواند سرش را بالا کند و ببیند که آن بالا چه خبر است. وقتی کسی در ماده و تعلقات

مادی فرو برود، اصلاً همهٔ فکر و ذکرش شکم و شهوات نفسانی می شود. آقا جان، بالاتر از ماده هم وجود دارد!

آن قدر مثل حیوان، سر را پایین نیندازیم که فقط در همین پایین و این حرفها مشغول باشیم! و این طور نباشیم

که در کنار اشتغالات به عالم مادون، یک «یا خدا!» هم بگوییم، ولی دائماً چشمان به این و آن باشد! اینها

این طوری هستند دیگر!

شخصی می گفت: «من هر دستوری را عمل می کنم، فقط این دستور متعه نکردن را عمل نمی کنم!»

گفتم: «بندۀ خدا، دستور تو فقط همین است!»

فترسخ لها ملكةً إنقياديةً لمُشتهاه، وتمنعها إذا مات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين و مشاهدة

الأُمور الجميلة و أنوار القدسین، و لایکونُ

معها البدنُ فيُلهيها كما كان قبلُ البدنُ يُنسيها.

«تا اینکه یک ملکه انقیادیه برای بدن راسخ می شود که هر چه بدن اشتها دارد تأمین می کند، و وقتی بدن بمیرد، نفس را از لذاتی که به او اختصاص دارد - از جمله مجاورت با مقربین و مشاهده امور زیبا و انوار قدسیان - منع کند و نمی گذارد که نفس به آنجا برسد. پس اگر این کارها را نکند، دیگر بدن با او نیست تا اینکه او را به لهو بیندازد؛ همان طور که قبل از مرگ، بدن نفس را به لهو می انداخت و آن را از توجه به عالم تجرد و مجاورت مقربین و مشاهده انوار قدسیه، به فراموشی می انداخت.»

فصدّر من الرحمة الإلهية و الشريعة الرحمانية الأمر بتطويع القوي الأمانة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية و السياسات الإلهية، رياضة للجسد و هواه و مجاهدة للنفس الآدمية مع أعداءه من قواه، لينخرط معها في سلك التوجه إلى جناب الحق من عالم الزور و معدن الغرور، و لا يُعاوَقها، بل يُشايِعها في مطالبها و يُرافقها في مآربها.¹

«پس از جانب رحمت الهی و شریعت رحمانی، دستور و امر صادر شده است که باید بر سر قوای نفس اماره زد و آن را به وسیله احکام و شرایع دینی و سیاسات الهی، به اطاعت نفس مطمئنه درآورد؛ به خاطر اینکه به جسد ریاضت بدهد و نفس آدمی با دشمنانش - که قوای این بدن هستند - مجاهده نماید، تا اینکه این بدن با آن نفس در سلك توجه به جناب حق، کوبیده و منخرط و متواضع شود و از عالم زور و ظلمت و گمراهی منصرف گردد، و بدن مانع نفس نشود، بلکه نفس را در اهدافی که می خواهد آنها را تعقیب کند، همراهی کند و با او رفیق داشته باشد.»

برای اینکه انسان منقاد بدن نباشد و در او ملکه انقهاریه پیدا نشود، خداوند متعال به واسطه رحمتش

- نه غضبش - امر به تشریح کرد تا انسان این بدنش را ریاضت بدهد. مثلاً نصف شب باید بلند شود و نماز

بخواند یا باید یخ را بشکند و وضو بگیرد!

¹ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲ و ۳.

باید از خیلی مسائل بگذرد! اگر انسان نگذرد، همین طور در یک حالت خمودی باقی می ماند؛ و گرچه احساس هایی هم نسبت به آن طرف داشته باشد، ولی رشد ندارد و مثل چیزی که پیوسته بر آن سرکوفت بزنند، همین طور در این حالت می ماند.

این بدن نباید سرکش باشد و قدرت داشته باشد، بلکه باید له و متواضع شود و خودش را مقهور اراده نفس مطمئنه بداند؛ نه اینکه هر اتفاقی افتاد بلافاصله در مقام تعارض قرار گیرد و نفس را باز دارد و مانع حرکت آن شود، مثلاً وقتی می خواهد برای عبادت برود، بدن بگوید: «پاهایم درد می کند، کمرم درد می کند!» خلاصه اینکه:

نفس در مسیر توجه به خدا است و بدن می خواهد نفس را به طرف خود بکشد، ولی نفس باید بر سرش بزند و نگذارد عائق شود و بدن را در آن مسیری بکشاند که خودش می خواهد حرکت کند؛ چون بدن فقط آلت برای نفس است و استقلالی ندارد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه چهارم: موانع تألیف حکمة متعالیه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبَعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

گلابیه ملاصدرا از ابناء زمانه و از تقلید زدگی در حوزه علم و دین

در بحث امروز، مرحوم صدرالمتهلین از ابناء زمان خیلی گله دارد. به طور کلی مسئله عجیبی که از زمان های سابق و بعداً در عصر پیغمبر اکرم وجود داشته و معمولاً بها بوده و الی زماننا هذا هم کشیده شده است و در آینده هم به همین منوال خواهد بود این است: مردم همیشه دچار معضله تقلید هستند و این مسئله واقعاً تأسف آور است که قضیه تقلید و قضیه انس انسان و نفس او با مطالب و مسائلی که از گذشته به میراث برده است، به چه نحوی است که نمی تواند خود را با مسائل جدید وفق بدهد. این یک معضله است؛ البته به نظر می رسد که این قضیه الآن مقداری تفاوت پیدا کرده است که إن شاء الله عرض خواهم کرد.

نهی شریعت اسلام از تقلید کورکورانه

این مسئله تقلید از اول بوده است. اگر در آیات قرآن و در تاریخ نگاه کنید می بینید که هر پیغمبری آمده است هیچ کس به او نمی گوید: «حرف تو چیست؟» بلکه می گویند: «پدران ما این طور بوده اند!» آقا، اول ببینید چه می گوید، آن وقت با قانون عقل و فکر و منطق بسنجید؛ اگر خلاف بود کنار بگذارید و اگر خلاف نبود بپذیرید! چرا می گویند: «روش پدران ما این طور بود، لذا حرف تو را قبول نمی کنیم!»

این می شود تقلید! در زمان نوح این طور بوده است، در زمان لوط این طور بوده است، در زمان شعیب این طور بوده است، در زمان صالح این طور بوده است و در هر زمان دیگری هم همین طور بوده است! کافران می گفتند:

﴿أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾^۱ «آیا آنچه پدرانمان می پرستیدند رها کنیم؟!»

خداوند می فرماید:

﴿أُولَئِكَ كَانُوا مِنْكُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^۲

آیا در حالی که پدران شما چیزی نمی فهمیدند، شما هم باید به آتش آنها بسوزید؟! آخر این چه حسابی است؟!

اینکه الآن این مسئله را عرض می کنم و اهمیاتی که در آن دارم برای این است که خود ما هم به این قضیه و مشکل مبتلا هستیم؛ مثلاً وقتی یک مطلب از سابق بوده است، آیا باید روی آن مطلب پافشاری کرد؟! کسی بعد از شیخ طوسی جرئت نمی کرد که حرفی برخلاف فتاوی ایشان مطرح کند، و اصلاً مخالفت با شیخ طوسی را گناه کبیره می شمردند! نقل است که ابن ادریس آمد و این سد را شکست و در فتاوی شیخ طوسی قدری کنکاش کرد.^۳

در تمام اُمم گذشته، مسئله تقلید وجود داشته است و معنای کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند: «لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ وَانْظُرْ إِلَى مَا قَالَ!»^۴ به طور کلی از عقل بشر دور بوده است؛ یعنی مردم همیشه نگاه می کردند که تا به حال چه مسائلی بوده است.

الآن هم مردم همین طورند! الآن مردم را نگاه کنید؛ تا یک حرف به آنها می زنید، بلافاصله می گویند: «فلان شخص این مطلب را گفته است و مطلب شما با

^۱ سوره هود (۱۱) آیه ۸۷.

^۲ سوره مائده (۵) آیه ۱۰۴.

^۳ تاریخ فقه و فقهاء، گرجی، ص ۱۸۴؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۱۴، ص ۴۲۷.

^۴ غرر الحکم، ص ۷۴۴.

کلام او مخالفت دارد!» و دیگر راجع به این قضیه هیچ صحبتی نمی‌کنند. اول راجع به این قضیه تأمل کن، اگر خلاف بود رد کن! کسی جلوی رد کردن را نگرفته است! اینکه «فلان آقا با آن ریش و عمامه فلان حرف را گفته است» دلیل نمی‌شود!

این مسئله تقلید است که پرده‌ای روی عقل و چشم و باطن می‌اندازد و انسان نمی‌تواند حقیقت را ببیند؛ یعنی ولو اینکه عمامه دارد و اهل علم است، ولکن نفس او در حدی است که آن علم را در خدمت مرتکرات ذهنی خودش قرار می‌دهد، نه اینکه جرئت داشته باشد که آن مرتکرات ذهنی را کنار بزند و از آن علم به نحو احسن و به نحو اتم استفاده کند؛ مثلاً تا وقتی که پدر سالک است بچه‌اش هم سالک است، ولی وقتی پدر از سلوک درمی‌آید فرزند هم بیرون می‌آید! چرا باید این طور باشد؟! تا وقتی که پدر سالک نیست زن و بچه هم نیستند، اما همین که پدر می‌آید زن و بچه هم می‌آیند! چرا باید این طور باشد؟! مگر راه خدا راهی نیست که حقیقت دارد؟!!

لذا می‌بینیم که شروع می‌کنند به متلک گفتن و مسخره کردن! معلوم می‌شود که اصل و حقیقتش هم بیخود بوده است؛ چون اگر کسی به حقیقتی توجه پیدا کند، دیگر معنا ندارد که از آن حقیقت دست بردارد؛ پس معلوم می‌شود که او هم به لحاظ اشتیاق و گفت و شنود این و آن و این طرف و آن طرف، به دنبال این قضایا می‌رود. پس همه اینها تقلیدی می‌شود!

پس ما سلوک تقلیدی داریم، شرع تقلیدی داریم، عرفیات تقلیدی داریم، اجتماعیات تقلیدی داریم؛ همه اینها تقلیدی هستند! و به همین مطلب اشاره می‌کند و می‌فرماید:

البتّه منظور ما از تقلید مذموم، تقلید از پیغمبر و امام و ولیّ آگاه نیست؛ بلکه منظور ما تقلید از جهل و تقلید از باطل است و منظور ما این مطلب است که می‌گویند:

«چون قبلاً این طور بوده است، پس حالا هم همین طور باشد!»

حجیت اجماع اولیای الهی و عدم حجیت اجماع سایر فقها

این مسئله، مسئله بسیار مهمی است: انسان همیشه باید نفس آن قضیه و آن مسئله را مد نظر داشته باشد، نه اینکه چه کسی این حرف را می زند، یا اینکه بگوید: «دیگران این طور کردند!» یا بگوید: «آقا شما دارید با اجماع مخالفت می کنید!» بله، اصلاً می خواهیم با اجماع مخالفت کنیم! ما در بسیاری از مبانی اصولی خودمان اصلاً با اصل اجماع مخالف هستیم! اجماع چیست؟! اجماع، افرادی مثل من و حسن و حسین و تقی هستند که جمع شده اند و اجماع درست شده و مفهومی ساخته شده است که افراد از مخالفت با آن وحشت می کنند! اجماع چیست؟! اجماع، همین چیزی است که داریم می بینیم! سید تارساله را نگاه کنید! ماشاءالله! این شده است اجماع! از کسانی مانند آقای حسن و آقای حسین و... اجماع درست می شود!

در آن زمان سابق هم همین طور بود؛ منتها خدا آن سابقی ها را رحمت کند و خیرشان بدهد که خیلی تفاوت داشتند و ناخنشان به خیلی ها می ارزید! آیا امثال بحرالعلوم و علامه طباطبائی در یک قضیه اجماع داشتند؟! اگر امثال میرزا حسن شیرازی و سید بحرالعلوم و ابن فهد و سید بن طاووس در یک مسئله اجماع داشته باشند، انسان از اجماع اینها به مطالبی می رسد؛ گرچه سید بن طاووس - خدا رحمتش کند - علم خیلی زیادی نداشت و عرفان هم نداشت، فقط یک سالک عابد و زاهدی بود.

صحبت در این است که شما می خواهید با اجماع به «قول معصوم» برسید! آخر با قول ابن ادریس و ابن زهره یا با فتوای صاحب حدائق که هر روز فتوایش عوض می شد، صحیح یک فتوا داشت و شب یک فتوای دیگر، نمی شود به قول معصوم رسید! آیا با این اجماعات می توان به قول معصوم رسید؟! اگر چند نفر از اولیاء خدا جمع شوند و در یک مسئله نظر بدهند، وقتی که این مسئله متفق علیه بود می گوئیم: «این اجماع، حکایت از یک منشأ می کند.» دیگر در

¹ رجوع شود به اجماع از منظر نقد و نظر، رساله اصولیه در عدم حجیت اجماع مطلقاً.

اینجا مسئله «ظهور» و «مظهریت در یک ظهور» نیست، بلکه این اتفاق آراء، حکایت از یک قضیه نفس‌الأمریه دارد.

ولی اجماعاتی مانند اجماعات کنونی اصلاً نمی‌تواند کاشف از قول معصوم باشد؛ لذا می‌گویند: «اجماع بعد از شیخ طوسی فایده‌ای ندارد!» چون همه می‌ترسیدند که در مقابل شیخ طوسی فتوا بدهند! اما شیخ طوسی هم مثل بقیه است! شیخ طوسی عالم خوبی است، مجتهد و زحمت‌کشیده است و خدا خیرش بدهد. کسانی که واقعاً بدون هوی زحمت کشیده‌اند، واقعاً پیش خدا اجر و مقام دارند؛ منتها از عرفان خبر نداشتند. البته ما اصلاً نمی‌دانیم آن طرف چه خبر است! خیال می‌کنیم که عارف هستیم! عارف که هیچ، خیال می‌کنیم سالک و گل سر سبد ممکنات هستیم! نه خیر، آنجا این حرف‌ها نیست، آنجا به قلب صاف و همت پاک نگاه می‌کنند، و به ذکر و ورد و یونسیه و نماز شب نگاه نمی‌کنند! در آنجا قضیه این است؛ لذا در آنجا می‌بینید بعضی‌ها که اهل سلوک بودند، خیلی عقب‌تر هستند و آنهایی که اهل این امور نبودند خیلی جلوتر هستند! واقعیت و حقیقت قضیه این‌طور است؛ لذا کار ما مشکل‌تر از کار بقیه است و ما هنوز گرفتاری داریم!

لزوم تواضع و سرسپردگی تام فقط در آستان ولایی معصومین علیهم السلام

ما به این قضیه کار نداریم که اجماع است؛ ما فقط چهارده نفر در مقابل خودمان داریم، تمام شد و بس! اول آنها پیغمبر و آخر آنها حضرت بقیة‌الله علیهم السلام می‌باشند. فقط چهارده نفر معصوم‌اند و باید احکام دین را از این چهارده معصوم به دست بیاوریم، تمام شد و بس! باید ببینیم که کلام این چهارده نفر، رفتارشان، سیره‌شان، تاریخشان، معاشرتشان با مردم زمانشان، رفتارشان، صحبتشان، ذکرشان، وردشان، خلوتشان، قضایشان، حکومتشان، ارتباطشان با دستگاه، تقیه‌شان و... به چه نحو و به چه کیفیتی بوده است و فقط اینها را الگو قرار بدهیم. از اینها گذشته، همه را تا قیام قیامت، کنار بگذار! البته منظورم اولیاء الهی نیست؛ بلکه منظورم همین افرادی هستند که مدعی پرچم‌داری رسالت و داعی این قضیه هستند، و همه آنها باید کنار بروند و فقط همین چهارده نفر باشند.

پس اینکه آقای بروجردی نظرشان بر این بود که: «وقتی وارد حرم امام رضا

علیه السّلام می‌شوید، عتبه را نبوسید چون مانند سجده است.^۱ برای خود ایشان است. می‌گویند: «مشابهت دارد!» خب مشابهت داشته باشد؛ این چه دلیلی بر حرمت دارد؟ آیا چون مشابه با سجده است؟ خیلی چیزها مشابه با سجده است و شما خیلی کارها می‌کنید، اما اسمش را مشابهت نمی‌گذارید؛ ولی چرا نسبت به امام رضا علیه السّلام مشابه با سجده می‌شود؟!

نه خیر، باید به حرم امام رضا علیه السّلام رفت و باید عتبه را هم بوسید و بعد داخل حرم رفت. بنده هر دفعه به حرم مشرف شوم، دفعه اولی که می‌خواهم وارد بشوم عتبه را می‌بوسم و داخل می‌روم؛ می‌خواهد کسی ببیند یا نبیند! این انانیت و اظهار خودیت در مقابل مقام ولایت است که انسان عتبه بوسی ننماید!^۲ البته این را بگویم که آقای بروجردی مرد بسیار پاک و با اخلاصی بود، جداً یک موی ایشان پیدا نمی‌شود! من مطالبی در مورد ایشان راجع به روز عاشورا نقل کرده‌ام.^۳ مردی پاک، با اخلاص، با حمیت و غیرت دینی و واقعاً مرد غیوری بود.^۴

مرحوم آقا قضیه‌ای از ایشان نقل می‌کردند:

یک روز آقای شیخ اسماعیل ملایری در اینجا به من گفت:

«در آن زمانی که توده‌ای‌ها با مصدق همکاری می‌کردند و جلو آمده بودند و تظاهرات کرده بودند و به قول امروزی‌ها، همایش و میتینگ تشکیل داده بودند و کارها را به دست گرفته بودند، خطر بزرگی برای مملکت به حساب می‌رفت؛

^۱ روح مجرد، ص ۲۰۵؛ چشم و چراغ مرجعیت، مجتبی احمدی، ص ۲۴.

^۲ جهت اطلاع پیرامون جواز بوسیدن اعتبار مقدسه قبور ائمه اطهار علیهم السّلام، رجوع شود به روح مجرد، ص ۲۰۴ - ۲۰۶.

^۳ رساله عمره مفرده، ص ۳۱، تعلیقه ۳؛ نرم‌افزار کیمیای سعادت، متن جلسات شرح حدیث عنوان بصری، ص ۳۵۲ و ۲۰۵۰ و ۲۴۸۲؛ و درس خارج فقه حج، ص ۱۹۴۰. هم‌چنین رجوع شود به زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیه‌الله بروجردی، ص ۳۶۸.

^۴ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به همین کتاب (ویراست اول) ص ۸۸.

و از آن طرف هم مصدق با آخوندها چپ افتاده بود و خلاصه کار داشت خیلی به هم می ریخت. یک بار که آقای بروجردی در تابستان در یکی از ییلاق‌های اطراف قم بودند و من با ایشان بودم، نصف شب بلند شدم و شنیدم که صدای مناجات می آید، دیدم که آقای بروجردی بلند شده است و در حیاط منزل دارد نماز شب می خواند و در نماز شب، مدام سوره‌های ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾^۱ و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾^۲ می خواند و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ را با شدت و تأکید بر کلمات تکرار می کند و خیلی با حرص و تأکید و به قصد انشاء می خواهد تا معنا را در خدا ایجاد کند! هنگام صبح به ایشان گفتم: آقا، من دیشب بلند شدم دیدم که شما خیلی ملتهب هستید و ﴿قُلْ أَعُوذُ...﴾ را با حرص و شدت می خوانید! ایشان گفتند: «آقا، مملکت دارد از بین می رود و ما باید متوسل شویم! این طور که نمی شود رها کرد!» کدام یک از این آقایان این طور هستند؟ خدا ایشان را رحمت کند که غیرت و حمیت و عرق دینی در ایشان بود!

مرحوم آقا می فرمودند: «قضیه در همان شب برگشت!» و نظر ایشان این بود که توسلات ایشان این کار را انجام داد، البته در سلسله علل.

مرحوم آقا می گفتند: «آقای بروجردی آدم با واقعیتی بود!» یعنی واقعیت داشت و دلسوز بود. ولی اینکه آقای بروجردی می گوید: «عنه حضرت رضا علیه السلام را نبوسید، چون شبیه به سجده است.» ما این حرف را با کمال احترام قبول نمی کنیم! وقتی که خدمت علی بن موسی الرضا برسیم، حداقل دفعه اول باید عتبه را ببوسیم و دفعات بعد درب‌ها را ببوسیم؛ هر کسی هم می خواهد نگاه کند، نگاه کند! هریک از این مطالبی که درباره آقای بروجردی عرض می کنم در جای خود محفوظ است؛ ولی منظور این است که نباید وحی را از آقای بروجردی بگیریم!

^۱ سوره ناس (۱۱۴) آیه ۱.

^۲ سوره فلق (۱۱۳) آیه ۱.

احکام را فقط باید از امام علیه السّلام گرفت؛ چون امام به مقام عصمت مطلقه رسیده است، هم عصمت در فکر و هم عصمت در عمل و هم عصمت در سرّ. احکام را فقط باید از ائمه بگیریم؛ تمام شد و بس!

محوریت محض امام علیه السّلام در کشف معارف دینی حقیقی

مرحوم آقا دنبال این قضیه بودند و می خواستند این مسئله را ثابت کنند که غیر از معصوم و کسی که به عصمت سرّ رسیده است، کلام هر کسی با رفتن او از بین می رود؛ هر کسی که می خواهد باشد.^۱ چون ما مکلفیم که از حقّ مطلق و حقّ به نحو اطلاق تبعیت کنیم؛ نه اینکه قاطی داشته باشد. حالا اینکه چقدر خودمان را وفق بدهیم، حرف دیگری است. بله، نمی توانیم خودمان را با حقّ مطلق وفق بدهیم، همان طور که امیرالمؤمنین علیه السّلام فرموده اند: «شما نمی توانید، ولكن أعینونی بوع و اجتهاد!»^۲ حدّ اقل بفهمیم که حق چیست؛ ولی اینکه چقدر خودمان را با حق وفق بدهیم مطلب دیگری است. هر مقدار که وفق بدهیم، خدا را شاکر هستیم! ولی نه اینکه مبنایمان را بر اساس کلام آقای بروجردی قرار دهیم؛ این غلط است! کسی که دنبال حق است، مبنایش را کلام امام علیه السّلام قرار می دهد، نه آقای بروجردی و نه بالاتر از آقای بروجردی.

اشکالی که من بر حاج شیخ عباس قوچانی کردم، همین مسئله بود. مرحوم آقا تعریف می کردند: یکی از اعیان و معاریف طهران به نجف آمد. در آن موقع، عمله و بناها مشغول گچ کاری و تعمیر حرم امیرالمؤمنین علیه السّلام بودند. این آقا از آقا شیخ عباس دستور و ذکر می گرفت و آقا شیخ عباس استاد ایشان بود؛ لذا از آقا شیخ عباس پرسید: «من دلم می خواهد که یک روز در حرم کار کنم، لباس را در بیاورم و مثل عمله ها شروع به کار کنم!»

^۱ امام شناسی، ج ۱۸، ص ۲۲۰. هم چنین جهت اطلاع تفصیلی پیرامون ادله عدم جواز تقلید از میت، رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، علامه طهرانی، ص ۵۸۷.

^۲ نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ۴۵، ص ۴۱۷.

آقا شیخ عباس قوچانی به ایشان می‌گویند: «شما این کار را نکنید و همان نیت شما برای شما کافی است و مأجور هستید. شما به جای این عمل، در سفر پیاده به کربلا با ما همراه باشید. (او یکی از سه نفری بود که با آقا از نجف آمدند.) چون شما از اعیان هستید، لذا اگر دیگران شما را ببینند، برای خود شما خوب نیست؛ یعنی اینکه مدام این طرف و آن طرف نقل کنند که شما با این موقعیتان در حرم عملگی می‌کردید، ممکن است در نفس شما چیزی پیدا بشود، و مفسده این برای نفس شما بیشتر از مصلحتش است.»^۱

مرحوم آقا اسم ایشان را هم ذکر کردند. ایشان از دوستان آقا بود ولی در این اواخر، دور افتاده بود. ایشان آدم خوب و پیرمرد بسیار نورانی و محترمی است و ظاهراً الآن زنده است.

وقتی آقا این قضیه را در یک جای خصوصی نقل می‌کردند، بنده عرض کردم: آقا من به حرف ایشان اعتراض دارم! انسان در مقام و ساحت ولایت نباید ملاحظه هیچ چیزی را داشته باشد! فقط و فقط ولایت باید ملاک باشد و بالاتر از هر چیزی باشد.

ایشان خندیدند و گفتند: «بله، حالا در هر صورت، به این کاری نداریم.»^۲

البته آقا شیخ عباس استاد آقا بودند و آقا تأدباً نخواستند چیزی بگویند؛ ولی استاد ما که نبودند!

شکوه ملاًصدرا از تقلید کورکورانه مردم

لذا مرحوم صدرالمتألهین در اینجا از مسئله تقلید می‌نالد و می‌فرماید:

مردم آن زمان، بد و بی‌راه می‌گفتند، فحش می‌دادند، تکفیر می‌کردند و اصلاً اعتنا نمی‌کردند! زمام کار به دست یک عده جاهل افتاده بود و مردم را به دنبال خود می‌کشیدند (یعنی همین جریاناتی که در گذشته علیه عرفان و فلسفه بوده است)؛ لذا ما مجبور شدیم که مدت‌ها در یک زاویه و در یک خمول، کنج عزلت بگزینیم و به ریاضات و امثال ذلک مشغول باشیم تا اینکه خداوند پرده‌های حجاب‌هایش را برای ما کنار زد و دل ما را از انوار ملکوت روشن کرد.

^۱ روح مجرد، ص ۲۳.

^۲ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۳، ص ۱۸۶.

بعداً ایشان نوشتن *اسفار* را شروع کردند. یعنی واقعاً صدرالمتألهین از دست مردم به زاویه‌ای فرار کرد تا اصلاً کسی او را نبیند! چون:

وقتی که انسان در معرض نباشد، کسی هم به او کاری ندارد و به او توجه نمی‌کند، لذا او هم کار خودش را انجام می‌دهد.

شیوه گردآوری مطالب *اسفار*

ثمّ إنّي قد صرفتُ قوتی فی سالف الزمان منذُ أوّل الحداثة والرّبعان فی الفلسفة الإلهیة بمقدار ما أُوتیتُ من المقدور، وبلغَ إليه قِسطی من السعی الموفور، واقتفیتُ آثارَ حکماء السابقین و الفضلاء اللاحقین مُقتبساً من نتائجِ خواطرهم و أنظارهم، مُستفیداً من أبکارِ ضمائِهم و أسرارهم. و حصّلتُ ما وجدته فی کتب اليونانین و الرؤساءِ المُعلّمین، تحصیلاً یختار اللّباب من کلِّ بابٍ و یجتازُ عن التطویل و الإطناب، مُجتنباً فی ذلك طولَ الأملِ مع قِصرِ العمل، مُعرّضاً من إسهابِ الجدلِ مع اقترابِ الساعَةِ و الأجل، طلباً للجهاه الوهمیّ و تشوّفاً إلى التروّسِ الخیالیّ، من غیر أن یظنّ من الحکمة بطائلٍ أو یرجعَ البحثُ إلى حاصل.

کما یری من أكثرِ أبناءِ الزمان من مُزاوی کتبِ العلم و العرفان، من حیث کونهم مُنکبّین أوّلاً بتمامِ الجِدِّ علی مصنّفاتِ العلماء، مُنصبّین بکمالِ الجُهدِ إلى مؤلّفاتِ الفضلاء، ثمّ عن قلیلٍ یشبعون عن کلِّ فنّ بسرّعةٍ و یقنعون عن کلِّ دَنّ بجرّعةٍ، لعدم و جدانهم فیها ما حداهم إليها؛ شهواتهم شهواتِ العینین و دواعیهم دواعی الجنین.

«من توان و قوتم را در زمان گذشته، در اول حوادث و شکوفایی جوانی، به آن مقداری که توانستم و برایم مقدور بود و نصیبم از سعی و کوشش فراوان اقتضا می‌کرد، در تعلم فلسفه الهیه صرف کردم و گذراندم، و به دنبال آثار حکمای سابقین و فضلاهی لاحقین حرکت کردم و از نتایج خواطر و نظرهایشان قبسی برگرفتم و نتیجه‌ای اندوختم و از آن ضمیرهای دست‌نخورده و اسرار آنها (که کسی به آنها راه نیافته بود) استفاده کردم، و آن مطالبی را که در کتاب‌های

یونانیان مانند ارسطو و افلاطون و آن رؤسای معلمین مانند ابونصر و ابن سینا یافتیم، تحصیل کردم و آموختم (چون حقیقت را در دنباله‌روی از افکار ارسطو و... می‌پنداشتم)؛ تحصیلی که چکیده و مغز هر بابی را برای من حاصل می‌کرد، و از تطویل و اطناب گذشتم؛ و با وجود عمل کم و اندک خود، از آرزوی بعید و تطویل (مانند دستیابی به ریاسات خیالی و رسیدن به کرسی بحث و درس و تعلیم) اجتناب می‌کردم و به دنبال آن نمی‌رفتم و فقط فکر منحصراً در مسائل الهیه بود؛ و از طولانی شدن جدل‌های اعتراض می‌کردم، چراکه ساعت و أجل نزدیک بود و عمر هم کوتاه! درحالی که به دنبال آن مقام وهمی و آنچه در ذهنم می‌گذشت بودم و شوق رسیدن به آن مرتبه بالایی از خیال را داشتم (مثلاً به آن مرتبه‌ای برسم که به حساب خودم، دیگر به حقیقت هستی رسیده باشم و عالم وجود برای من کشف شده باشد و معرفت‌شناسی تمام معنا برای من تحصیل شده باشد)، بدون اینکه از حکمت به نتیجه‌ای رسیده باشم یا اینکه بحث به حاصلی رسیده باشد.

همان‌طوری که این روش و دیدن در بیشتر ابناء زمان و آنهایی که به دنبال کتب علوم مختلف و عرفان می‌روند دیده می‌شود، از این حیث که اینها بتمام جد، ملازم بر مصنفات علما هستند و به مؤلفات فضلا رو می‌آورند.»

یعنی اینها بی‌جهت بر سر مسئله‌ای بحث می‌کنند و نتیجه‌ای نمی‌گیرند، و منظورشان فقط همان بحث نظری و جهت نظری قضیه است، بدون اینکه حقیقتی برای آنها منکشف شده باشد. همیشه می‌خواهند ببینند که این آقا چه می‌گوید یا مرحوم ملا علی نوری چه می‌گوید - با اینکه ملا علی نوری شخصیت کمی نبود و حتی بعضی او را هم ردیف صدرالمتألهین حساب می‌کردند - یا مرحوم زَنُوزی چه می‌گوید! و از اینکه حرف‌های این و آن را بلد باشند لذت می‌برند و خوشحال هستند که مثلاً از آراء عرفا و فلاسفه اطلاع دارند!

«ولی مدتی که می‌گذرد و نتیجه‌ای نمی‌گیرند، از هر فنی خسته می‌شوند و اشتیاقشان از بین می‌رود و سراغ مطلب دیگری می‌روند. از هر ظرف و کاسه و خمره‌ای به یک جرعه قناعت می‌کنند؛ چون هدف و حقیقتی نمی‌یابند که

آنها را به آن ترغیب و تشویق کند، لذا دلسرد می شوند و همه چیز را کنار می گذارند. اینها مانند آدم‌های عنین هستند که شهوتی ندارند (یعنی اصلاً هیچ چیزی در مخیله‌شان نیست و مثل بچه‌ها فکر می‌کنند)، و دواعی اینها دواعی جنین است.»

جنین چه داعیه‌ای دارد؟ هیچ! دواعی این افراد هم بسیار پوچ است! فقط می‌خواهند به این برسند که قول فلان چیست و قول فلان چیست، تا اینکه در یک مجلس شروع به صحبت کنند و دیگران بگویند: «به‌به، این آقا چقدر به اقوال حکما و اقوال اصولیین و اقوال دیگران اطلاع دارد!» آن قدر می‌گویند: «مرحوم آقاضیاء، مرحوم نائینی!» تا دهانشان کف می‌کند! الآن الحمدلله خودتان دارید مشاهده می‌کنید که لذت همه این آقایان به این است که بر این احاطه دارند که نائینی چه افاده فرموده است و آقاضیاء چه چیزی از آن ضمائیر ابرکاش صادر فرموده است! و هیچ هنری غیر از این ندارند که بخواهند عرضه کنند! آخر به من چه مربوط است که او این طور گفته است؟! خودت چه داری؟! دواعی اینها دواعی جنین است؛ یعنی محترم بودن در میان مردم، و آنها را بالا بردن و در آن بالاها گذاشتن، بعداً هم چیزی خوردن و شکم را سیر کردن و به خانه رفتن و به بقیه مسائل رسیدن!

و لهذا لم ینالوا من العلم نصیباً کثیراً، و لالشقی الغوی منهم یصیر سعیداً بصیراً؛ بل تری من المشتغلین ما یرجی طول عمره فی البحث و التکرار آناء اللیل و أطراف النهار.

ثم یرجع بخفی حنین و یصیر مطرحاً للعار و الشین، و هم المذکورون فی قوله تعالی: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^۱.
أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة و الظلمة الموحشة.

«و به همین جهت (که اینها فقط به دنبال همین ریاست‌های خیالی و دواعی

۱ سوره کهف (۱۸) آیه ۱۰۳ و ۱۰۴.

نفسانی هستند) نصیبی از علم پیدا نکرده‌اند، و شقی گمراه از اینها، باسعادت و بصیر نمی‌شود. شما فردی از مشتغلین این علوم را می‌بینید که در طول عمرش همیشه در بحث و تکرار بوده و هست (دائماً به این درس و به آن درس می‌رود و این درس را می‌دهد و آن درس را می‌دهد و به این خوش است که به او مدرّس می‌گویند!)

سپس خائباً خاسراً برمی‌گردد (یعنی تمام زندگی‌اش از بین رفته است و موقعی که ملک‌الموت می‌آید، دیگر باید حساب و کتاب پس بدهد) و فقط شین و عار بر آن عمری که بر باد داده است نصیب او خواهد شد! [و آنها افرادی هستند که خدای متعال درباره آنها می‌فرماید: ﴿ای پیامبر، به مردم بگو: آیا من شما را آگاه کنم به آن کسانی که کردارشان از همه افراد زیان‌بخش‌تر و تهی‌تر و وبال‌آلوده‌تر باشد؟ آنان کسانی هستند که کوشش و جدّیت آنان در حیات پست دنیوی و زندگی حیوانی گم شد و چنین می‌پنداشتند که کار خوبی انجام می‌دهند!﴾] خدا ما را از این ورطه و پرتگاه هولناک مدهوش‌کننده و تاریکی و وحشتناک ننگه دارد!

وإني لقد صادفتُ أصدافاً علميّة في بحر الحكمة الزاخرة، مدعمة بدعائم البراهين الباهرة، مشحونة بدُرر من نكاتٍ فاخرة، مكنونة فيها لآلي دقائق زاهرة.

وكنْتُ برهةً من الزمان أُجِيل رأبي أُرَدُّ قِداحي وُأُامر نفسي وُأنازع سري، حدباً على أهلِ الطلب و من له في تحقيق الحقِّ إرب، في أن أشقَّ تلك الأصدافَ السّمينَةَ و أستخرج منها دُررها الثّمينَةَ و أروِّق بمِصفاة الفِكرِ صفاها من كدرها و أنخل بمُنخل الطّبيعة لُبّها عن قشورها.

«اما من در دریای عمیق و پر بار حکمت، به صدف‌های علمی برخورد کردم که این صدف‌ها و مطالب علمی حکمت، بر پایه‌های محکمی از براهین روشن و یقینی پابرجا بود (نه اینکه براساس حرف و نقل و نقلیات باشد) و این حکمت به دُرری مشحون بود که نکات فاخر و ثمین و دقائق ظاهر و روشن است. و در برهه‌ای از زمان، رأی خود را به جولان وا می‌داشتم و تیرهای فکر خودم

را به هر جایی پرتاب می‌کردم و با خودم مشغول امر و نهی بودم و با سرّ خودم منازعه می‌کردم و او را نسبت به اهل طلب، منعطف و معطوف می‌کردم و متوجه می‌نمودم (یعنی با آنها کلنجار می‌رفتم و بحث می‌کردم تا از آنها توشه‌ای بگیرم) تا به کسانی که نسبت به تحقیق حق، احساس نیاز دارند، استفاده برسانم و این صدف‌های گران‌قدر و درشت را برای آنها باز کنم تا به ذره‌های پر بار برسند (یعنی به دنبال افرادی می‌گشتم که بتوانند از این مطالب من استفاده کنند، تا هم خودم استفاده کنم و هم به آنها استفاده برسانم) و با آن چیزی که فکر را صفا می‌دهد، آن صدف‌ها را از کدورت پاک کنم و جلا بدهم و باز کنم و بشکافم، و با آن آلتی که برای باز شدن حقیقت و طبیعت آن اشیاء است، مغز آن را از پوستش بیرون بیاورم و آن مغز را برای طالبین علم، در معرض استفاده قرار دهم.»

و أَصْفَ كِتَابًا جَامِعًا لِشِتَاتِ مَا وَجَدْتُهُ فِي كِتَابِ الْأَقْدَمِينَ، مُشْتَمَلًا عَلَىٰ خِلَاصَةِ أَقْوَالِ الْمُشَائِنِ وَ نِقَاوَةِ أَذْوَاقِ أَهْلِ الْإِشْرَاقِ مِنَ الْحُكَمَاءِ الرَّوَاقِيَيْنِ، مَعَ زَوَائِدَ لَمْ تُوجَدْ فِي كِتَابِ أَهْلِ الْفَنِّ مِنَ حُكَمَاءِ الْأَعْصَارِ، وَ فِرَائِدَ لَمْ يَجِدْ بِهَا طَبْعٌ أَحَدٍ مِنَ عُلَمَاءِ الْأَدْوَارِ، وَ لَمْ يَسْمَحْ بِمِثْلِهِ دَوْرَاتُ السَّمَاوَاتِ وَ لَمْ يُشَاهَدْ شَبْهَهُ فِي عَالَمِ الْحَرَكَاتِ.

«می‌خواستم کتابی بنویسم که مطالب مختلف و پراکنده‌ای که در کتاب‌های قدمات پیدا کرده بودم در آن جمع‌آوری نمایم و خلاصه‌ی اقوال مشائین و چکیده و خالص ذوق‌های اهل اشراق از حکماء رواقیین را در آن بیاورم، و زوائد و مطالبی اضافه کنم که در کتب اهل فن و حکماء عصرهای مختلف پیدا نشده بود، و ذرها و نکات فرید و ثمینی بیاورم که طبع احدی از علمای دوران، آن را به عالم علم، جود نکرده و نبخشیده است و دورات آسمان هم از اینها نبخشیده است و همانند آن در عالم حرکات و کون و فساد مشاهده نشده است.»

جهل و تجاهل مردم بزرگ‌ترین مانع ملاصدرا در مسیر تألیف اسفار

ولكنَّ العوائق كانت تمنع من المراد، و عوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد؛ فأفعدني الأيام عن القيام و حجبتني الدهر عن الاتصال إلى المرام، لها رأيت من معاداة الدهر بترية الجهلة و الأردال و شعشة نيران

الجهالة و الضلال و رثاثة الحال و ركافة الرجال.

«اما عوائق و موانعی به وجود می آمد که مانع از رسیدن به مراد می شد، و دشمنی روزگار هم سدهایی در برابر اهداف من به وجود می آورد؛ لذا ایام، مرا از قیام به این امر باز داشت، و دهر هم حاجب من از اتصالم به مرام شد، برای اینکه من دیدم که دهر دارد با من دشمنی می کند و جهله و افراد پست را بالا می آورد، و جهالت و ضلالت و بدی حال و رکیک بودن و سست و بی پایه بودن مردان را درخشانی می بخشد.»

و قد ابتلینا بجماعة غاربی الفهم، تعمس عیوئهم عن أنوار الحکمة و أسرارها، تکلُّ بصائرهم كأبصار الخفافیش عن أضواء المعرفة و آثارها! یرونَ التعمقَ فی الأمور الربانیة و التدبرَ فی الآیات السبحانیة بدعةً، و مخالفةً أوضاعِ جماهیر الخلق من الهمجِ الرعاعِ ضلالةً و خدعةً؛ کأنهم الحنابلةُ من کتبِ الحدیث! المُشابهةُ عندهم الواجب و الممكن، و القديم و الحدیث. لم یتعدَّ نظرهم عن طور الأجسام و مسامیرها، و لم یرتقِ فکرهم عن هذه الهیاکل المظلمة و دیاجیرها.

«و مبتلا شدیم به جماعتی که فهم نداشتند و چشم هایشان از انوار حکمت و اسرارش پوشیده شده بود، چشمانشان مانند چشم های خفاش بود و نمی توانستند انوار و آثار معرفت را ببینند! اینها تعمق در امور ربانیه و تدبر در آیات سبحانیه را بدعت می پنداشتند و مخالفت با قوانین جماهیر خلق را ضلالت و خدعه به حساب می آوردند، خلقی که همانند پشه هایی هستند که با هر بادی می روند و می آیند! (یعنی وقتی در برابر این قوانین و عادات و رسوم عوام به پا می خاستیم، می گفتند: این شخص دارد بدعت می گذارد و امر جدیدی در مقابل آباء و اجداد ما می آورد!)»

اینها مثل حنابله بودند (که دسّ و تغییر و تحریف در روایات ایجاد کردند)! و در نزد آنها، واجب و ممکن، و قدیم و حادث، با همدیگر فرقی نمی کند. نظرشان از کیفیت اجسام و پیوندهای اجسام تعدی نکرده است و فکرشان از این هیكلها و اجسام ظلمانی و تاریکی هایش بالاتر نرفته است.»

یعنی خدا را همان طوری به حساب می آورند که مخلوق را به حساب می آورند و هیچ

فرقی بین قدیم و حادث قائل نیستند، و از جسم به معنویت و روحانیت و نفسانیت و عالم معنا حرکت نکرده‌اند و نظر آنها در عالم اجسام و دنیا متمرکز شده است.

فَحَرِّمُوا لِمَعَادَاتِهِمُ الْعِلْمَ وَالْعُرْفَانَ، وَرَفِضَهُم بِالْكَلْبِيَّةِ طَرِيقَ الْحِكْمَةِ وَالْإِيْقَانَ عَنِ الْعُلُومِ الْمُقَدَّسَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْأَسْرَارِ الشَّرِيفَةِ الرَّبَّانِيَّةِ الَّتِي رَمَزَتْ الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْلِيَاءُ عَلَيْهَا وَأَشَارَتِ الْحُكَمَاءُ وَالْعُرَفَاءُ إِلَيْهَا.

«پس به خاطر دشمنی و عداوتشان، از علم و عرفان محروم ماندند، و چون طریق حکمت و به‌دست آوردن یقین را به‌طور کامل به‌کناری نهاده‌اند، از علوم مقدسه الهیه و اسرار شریفه ربانیه‌ای که انبیا و اولیا نشانی از آنها داده‌اند و عرفا و حکما بدان‌ها اشاره نموده‌اند، محروم شده‌اند.»
چون کسی به‌دنبال آن مطالب می‌رود که به او نشانه‌ای داده باشند.

یعنی نشانی داده‌اند؛ بعضی گرفته‌اند، ولی اغلب افراد رها کرده‌اند!

فَأَصْبَحَ الْجَهْلُ بَاهِرَ الرَّايَاتِ ظَاهِرَ الْآيَاتِ، فَأَعَدَمُوا الْعِلْمَ وَفَضَلَهُ، وَاسْتَرَذَلُوا الْعُرْفَانَ وَأَهْلَهُ، وَانصَرَفُوا عَنِ الْحِكْمَةِ زَاهِدِينَ وَمَنْعُوهَا مَعَانِدِينَ، يُنْفِرُونَ الطَّبَاعَ عَنِ الْحُكَمَاءِ وَيَطْرَحُونَ الْعُلَمَاءَ الْعُرَفَاءَ وَالْأَصْفِيَاءَ.

«پس جهل، پرچم‌های خود را روشن کرد و آیات و نشانه‌های خود را نشان داد و روشن کرد و جهل بر همه جا حاکم شد. در نتیجه، علم و فضیلت علم را از بین بردند و عرفان و اهل عرفان را پست و در رتبه پایین و رذل قرار دادند. اینها از حکمت منصرف شدند و اعتنا نکردند و هم خودشان دنبال حکمت نرفتند و هم به‌طور معاندانه، دیگران را منع کردند. اینها عوام و اهل طباع را فراری می‌دادند و باعث نفرت آنها از حکما می‌شدند، و علما و عرفا و اصفیا را به‌کناری قرار می‌دادند.»

و كُلُّ مَنْ كَانَ فِي بَحْرِ الْجَهْلِ وَالْحُمُقِ أَوْلَجَ وَ عَنِ ضِيَاءِ الْمَعْقُولِ وَالْمُنْقُولِ

¹ خ ل: فَحَرِّمُوا؛ «علم و عرفان را حرام کردند.»

أخرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل و عند أرباب الزمان أعلم و أفضل!

و

«و هر کسی که بیشتر در دریای جهل و حماقت فرو رفته بود و از ضیاء و روشنائی معقول و منقول برکنارتر بود، قبول و اقبال مردم نسبت به او بیشتر بود و در نزد مردم، طائر اقبالش بالاتر بود و پیش ارباب زمان، اعلم و افضل به حساب می آمد!

چهبسا علمایی را می بینید که با وجود کوبیدن درب، به آرزو نرسیدند؛ و جاهلی را می بینید که قبل از اینکه در را بکوبد، به کام مراد رسیده و وارد شده است!»

آن عالم بیچاره به واسطه علمش در کنج خانه است، اما جاهلان بر استر مراد سوارند و می تازند!

خلاصه، هر کسی را دیدید که بالاتر است، بدانید که کارش خراب تر است!

غربت حکمت و عرفان در حوزه علمیه نجف در زمان مرحوم قاضی

[مرحوم آقا می فرمودند:

یکی از دوستان ما که از طلاب نجف بود و سالیانی ادراک محضر مرحوم قاضی - أعلى الله مقامه - را نموده بود، برای حقیر می گفت:

«قبل از اینکه با حضرت ایشان آشنا شوم، هر وقت ایشان را می دیدم، خیلی دوست می داشتم، و چون در سلوک و رسیدن به لقاء الله و کشف وحدت حضرت حق شک داشتم، لهذا از رفتن به محضر ایشان کوتاه می آمدم؛ تا وقتی یکی از دوستان شیرازی ما از شیراز دو دینار فرستاد تا من خدمت ایشان تقدیم کنم.

مرحوم قاضی نمازهای جماعت خود را در منزل خودشان با بعضی از رفقا و دوستان سلوکی به جماعت می خواندند. من در موقع غروب به منزل ایشان

رفتم تا هم نماز را به جماعت با ایشان اداء کنم و هم آن وجه را به محضرشان تقدیم کنم. مرحوم قاضی نماز مغرب را در اول غروب آفتاب، یعنی به مجرد استتار قرص خورشید، طبق نظر و فتوای خودشان به جماعت خواندند و الحق، نماز عجیب و با حال و با توجهی بود. بعداً نوافل و تعقیبات را بجای آوردند و آن قدر صبر کردند تا زمان عشاء رسید. آنگاه نماز عشاء را نیز با توجهی تام وطمأنینه و آداب خاص خود بجای آوردند که حقاً در من مؤثر واقع شد.

پس از نماز عشاء من جلو رفتم و در حضورشان نشستم و سلام کردم و دست ایشان را بوسیدم و آن دو دینار را تقدیم کردم و در ضمن عرض کردم: آقا من می‌خواهم سؤالی از شما بکنم، آیا اجازه می‌فرمایید؟ مرحوم قاضی - اعلیٰ الله مقامه - فرمود: بگو، فرزندم!

عرض کردم: [آقا، این مطالبی که از عرفان و سلوک و وصل و فناء بیان می‌فرمایید، واقعاً اینها حقیقت است یا امر تخیلی و پنداری است؟]

ایشان فرمودند: چه می‌گویی؟! بنده چهل سال است که در وصل هستم [و دم از او می‌زنم! آیا این پندار است؟!]^۱

البته مرحوم قاضی یک شاگرد به نام سید حسن مسقطی داشتند که جواب‌های دیگری هم می‌داد!

مرحوم قاضی آن‌طوری جواب داد، ولی ایشان گفته بود:

وقتی به مستراح می‌روی و قضاء حاجت می‌کنی، آن عذره (نجاست و کثافتی که خارج می‌شود) حقیقت دارد، اما خدا حقیقت ندارد؟!^۲

آقا سید حسن مسقطی مرد بسیار خوب و عالمی بود. ایشان خیلی با مرحوم آقای حداد رفیق بودند.

آقای حداد هم در آن دفعاتی که کربلا بودیم، از لحاظ سلوکی خیلی از آقای مسقطی تعریف و تمجید می‌کردند.

تلمیذ: چگونه است که اینها این‌طور با هم رفیق بودند، ولی مثلاً خداوند آن

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۲۲۹.

^۲ همان، ص ۲۳۱.

عنایت را به آقای حداد داشتند؟

استاد: کار خود خدا این بود که ایشان برود دیگر! البته اگر آقا سید حسن هم باقی می ماند، مثل ایشان می شد! آقا سید حسن خیلی عجیب بود! از نجف بیرون رفت و بعداً هم از دنیا رفت.^۱ خب کار خدا این بود که در آن مسیر برود؛ چون حساب در دست ما نیست!

بارها گفته ام که ما توقع داریم که حتی در عرفان هم خواست ما معیار قرار بگیرد، و هیچ وقت توقع نداریم که به تکلیف و وظیفه خود عمل کنیم؛ در حالی که باید به تکلیف خود عمل کنیم!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ همان، تعلیقه:

«آقا سید حسن مستطی همانند آقا سید احمد کربلایی، فقیه و حکیم و عارف بود و از خصیصین تلامذه مرحوم قاضی و از اعلام آنها به شمار می رفت. در صحن مطهر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می نشست و به شاگردان خود درس حکمت می داد، و چون دارای بیانی قوی و برهانی بود و نیز فلسفه و حکمت را با شهود وجدانی و ذوق عرفانی خویش تازگی و طراوت می بخشید، شاگردان از اطراف به سوی وی گرد آمدند و در صحن مطهر غوغایی از تدریس توحید و حکمت الهی برپا بود و شوری و نشوری در دعوت طلاب حوزه مقدسه علمیه نجف اشرف برای سالکین و مریدین راه قرب و لقای حضرت احدیت برپا نموده و علناً و بدون پرده از راه و روش مخالفین تنقید می نمود و آنان را به گرفتاری به اهواء و آراء و محجوب بودن از حقایق منتسب می ساخت و مستدلاً آن را بیان می کرد.

شکایت او را به نزد مرجع تقلید نجف، مرحوم آیه الله آقا سید ابوالحسن اصفهانی - رحمه الله علیه - بردند و ایشان حکم کردند تا از نجف خارج شود و به شهر خود مسقط برود. مرحوم آقا سید حسن خدمت استاد خود مرحوم قاضی آمد و جریان را گفت. مرحوم قاضی هم دستوراتی به او دادند و فرمودند به مسقط برود. سید حسن رهسپار مسقط گشت و در آنجا به ترویج و تدریس حکمت و عرفان و فقه پرداخت و چندین سال زندگی کرد. گویند در سال های آخر عمر همیشه احرام می پوشید؛ یعنی پیوسته در شب و روز ازاری بر کمر بسته و ردایی بر دوش داشت تا با همین حال بدرود حیات عاریت گفت؛ رحمه الله علیه رحمة واسعة.»

جلسه پنجم: غایت و هدف حکمة متعالیه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِةِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

معرفت به توحید و مقام ولایت به عنوان غایت مباحث فلسفی و عرفانی

مرحوم صدرالمتهلین در این بحث، بعد از شکایت از افراد نادان و جاهل نسبت به حقایق الهیه و اشخاص چشم و گوش بسته از معارف حقیقه و واقعیه، مطرح می کنند که غایت و هدف علم حکمت از یادگیری این مباحث، عبارت از این است که چشم انسان باز شود تا بتواند آنچه به وسیله برهان و مقدمات عقلیه در آنها نظر می کند، با چشم دل و واقعیت و حاق باطن ببیند؛ و الا این مسائل صرفاً نقوشی خواهد بود که بر دل نقش می بندد و انسان به جای رسیدن به مطلوب و انکشاف واقعی و مشاهده وجودی و لمس قضایای واقعیه با قلب خود، به بحث و تکرار مکررات و تدقیقات و مسائلی که لاطائل تحته است مشغول می شود و خود آن مطالب برایش حجاب می شوند و خود آن شخص به علوم خودش محتجب می شود و این علوم برای او حجابی خواهد شد که نمی تواند او را عبور بدهد و از مقدمه به ذی المقدمه برساند. لذا ما این مطلب و این دیدن و مشی را در همه افراد - إلا شد و ندر - مشاهده می کنیم که اینها تمام بحث و تمام فکر و همتشان فقط در همین مسائل و دقتها و به اصطلاح خودشان همین یافته هایی است که به آنها مفتخر هستند و می بالند، و در

مجموع می‌توان گفت که به آنها دلخوش‌اند، اما از واقعیت و حقیقت نصیبی نبرده‌اند.

لذا از اینجا ایشان چرخشی در مطالب خود به وجود می‌آورد و می‌گوید:

گرچه مطالب این کتاب را «حکمت متعالیه» نامیده‌ام، ولی منظور من فقط بیان یک سری مسائل نیست، بلکه اینها مقدمه‌ای برای رسیدن به حاق و واقعیت این مطالب است. لذا بعد از بحث و کنکاشی که قبلاً در آراء متفلسفه‌ها (افرادی که فقط به مطالب فکری دلخوش بودند و با یک سری مسائل فلسفی، مزاوله داشتند) داشتم و صرفاً به نقد و ایراد پرداخته بودم و عمر خود را تلف کرده بودم، خواستم در پیچه‌ای به سوی عالم غیب باز کنم و از آن انواری که خداوند نصیب من کرده است دیگران را هم بهره‌مند سازم. انسان در سایر مطالب هم به نقد و ایراد می‌پردازد و دیگر در این قضیه فرقی بین فقه و فلسفه و اصول و نحو و سایر حرف و علوم نیست؛ چون هر کسی برای خودش ذهنیاتی دارد و به آنها دلخوش است و با آن ذهنیات به نقد آراء دیگران می‌پردازد.

همه این بحث‌ها و این مباحث فلسفی، برای شناخت توحید و شناخت امام علیه السلام و رسیدن به این حقیقت است که وجود حق در ولیّ مطلقش جلوه می‌کند؛ لذا هر چه او بگوید باید انسان بپذیرد و توجیه نکند. این طور نیست که انسان به واسطه خواندن این مطالب، از مرحله نقص به کمال واقعی رسیده باشد؛ بلکه انسان هنوز نقائص بسیاری دارد که آن نقائص موجب می‌شود انسان به یک رکن رکین و حبل متین و غیر قابل خدشه‌ای اعتماد کند و دیگر در آنجا چون و چرا نکند! چون و چرا فقط در مقدمه موصله جایز است؛ اما وقتی انسان به ذی‌المقدمه رسید، دیگر چون و چرا کردن عین ضرر و خسران است. این ما حاصل مطلب بود.

رابطه شرع و عرفان و حکمت

همان طور که عرض شد، بین فلسفه و حکمت متعالیه و بین تمسک به ولایت ائمه و بین تمسک به شرع، هیچ تنافی‌ای وجود ندارد؛ بلکه همه در یک راستا واقع شده‌اند و از یک حقیقت خبر می‌دهند. فقه برای مزاوله جوارح و جوانح انسان با مسائلی است که به انسان در راستای رسیدن به مطلوب کمک می‌کند و رفض آنها انسان را بازمی‌دارد.

عرفان عبارت است از کشف و شهود حقایق واقعیه و نفس‌الأمریه در عالم نفس و قلب، به طوری که انسان متحول و متبدل به همان حقایق شود و گویا مجرا و مظهر همان حقایق واقعیه قرار بگیرد. فلسفه و حکمت عبارت است از بیان همان مطالب به صورت برهانی و یقینی و علمی. پس فلسفه چه اشکالی دارد؟ خیلی هم خوب است! این عین حقیقت و واقعیت است و هیچ خلافتی در اینجا نمی‌بینیم.

وقتی شما می‌خواهید نقشه یک ساختمان را برای یک معمار ترسیم کنید، چند صورت دارد: یک وقت مهندس می‌آید و عکسی از یک ساختمان به این معمار نشان می‌دهد و می‌گوید: «شما ساختمان را بر طبق این عکس بسازید.» در این صورت آیا «طبق این عکس» خلاف است؟ نه خیر، عکسی است که نشان می‌دهد تا ساختمان بر طبق آن عکس ساخته شود و آن معمار هم متوجه می‌شود که بر طبق چه نمونه‌ای بسازد؛ کأنّ این عکس، مُثَلّ آن بنا و آن دار و خانه‌ای می‌شود که می‌خواهد ساخته شود. یک وقت آن مهندس عکسی را نشان نمی‌دهد، بلکه بر طبق قواعد هندسه، کف و بنا را محاسبه می‌کند و به عدد درمی‌آورد و شرح آن را بر طبق اصول هندسه و اصول معماری بیان می‌کند. یک وقت هم آن مهندس، دست معمار را می‌گیرد و در همان منزل می‌آورد و می‌گوید: «می‌خواهم منزل را بر طبق همین نقشه، برای من درست کنی!»

اینها هیچ فرقی با همدیگر ندارند، نه اینکه یکی از اینها رافع و دافع دیگری است و او را از بین می‌برد؛ بلکه این عین همان است و بین این سه مرحله و سه موطن، هیچ تفاوتی وجود ندارد و نمی‌توان گفت: «چون خود معمار در منزل رفته و با چشم خود آنجا را عیناً مشاهده کرده است، پس آن طرح و نقشه باطل و لغو است!» نه خیر، هیچ دلیلی بر بطلان وجود ندارد. یا اینکه بگوییم: «اگر شخصی یک عکس

از بنا را نشان دهد، دلیل بر آن است که رفتن به آن منزل باطل است!» نه خیر، این هم هیچ دلیلی بر بطلان نیست. بلکه همه اینها در یک راستا قرار دارند؛ هم شرع مؤید عقل است و هم عقل مؤید شرع است و هر دو مؤید وجدان و شهودند، بلکه مقدمه‌ای برای شهود خواهند بود.

این مطالب، نتیجه و لبّ مقدمه‌ای است که مرحوم صدرالمتألهین در اینجا بیان کرده است.

شکوه صدرالمتألهین از اندراس علم و اسرار آن

و کیف و رؤساؤهم قومٌ أعزُّ من سلاح^۱ الفضل و السداد، عاریةٌ مناکیهم عن لباس العقل و الرشاد، صدورهم عن حُلّی الآداب أعطالٌ، و وجوههم عن سیمات الخیر أغفال.

«چگونه این طور نباشد درحالتی که رئیس‌ها و زمامداران این منهج خلاف، قومی هستند که از سلاح فضل و سداد، تهی و عاری و برهنه هستند، و مناکیشان از لباس عقل و رشاد خالی است (لباس عقل و رشاد را نبوشیده‌اند و روی دوش خود نینداخته‌اند)، سینه‌هایشان از زیور آداب معطل است و وجوهشان از نشانه‌های خیر غافل است!»

فلما رأیتُ الحال علی هذا المنوال من خلّو الدیار عمّن یعرف قدر الأسرار و علوم الأحرار، و أنه قد اندرس العلم و أسراه و انطمس الحقّ و أنواره و ضاعت السیئر العادله و شاعت الآراء الباطله، و لقد أصبح عین ماء الحیوان غائره و ظلّت تجارة أهلها باثرة و آبت و جوههم بعد نضارتها باسرة و آلت حال صفتهم خائبة خاسرة، ضربت عن أبناء الزمان صفحا و طویت عنهم کسحا.

«وقتی دیدم که قضیه بر این منوال است که شهر و دیار از کسی که قدر اسرار را بدانند و از علوم احرار (علمی که از جنبه‌های تقلید خالی است و هیچ دستی نمی‌تواند آن را تغییر بدهد و انسان می‌تواند بدون اظهار نظر شخصی و بدون تقلید و متابعت از دیگری، آزادانه به آن علوم پردازد و آنها را فرا بگیرد) مطلع باشد خالی است، و علم و اسرار علم پوسیده شده و از بین

^۱خ ل: صلاح.

رفته است و حق و انوار حق به خاموشی گراییده است و سیره‌های عادلانه از بین رفته و گم شده است و آراء باطله جایگزین شده و شیوع پیدا کرده است، و چشمه آب حیوان به زمین فرو رفته است و تجارت اهل این آراء، بدون نتیجه مانده است و صورت‌هایشان بعد از طراوت، خیلی عبوس و خشک و مکدر و گرفته شده است، و حال صنفه و تجارتشان، خائب و خاسر شده و از صنفه و تجارت و معاملات خود نتیجه‌ای نبرده‌اند؛ از ابناء زمان کناره‌گیری کردم و آنها را به کناری نهادم.»

انعزال ملاصدرا از اهل دنیا

فألجأني خمودُ الفطنة و جمود الطبيعة لمعاداة الزمان و عدم مساعدة الدوران إلى أن انزويتُ في بعض نواحي الديار، و استترتُ بالخموم و الانكسار و مُنقطع الآمال مُنكسر البال، متوقراً على فرضي أوديه و تفریط في جنب الله أسعى في تلافيه، لاعلى درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه؛ إذ التصرف في العلوم و الصناعات و إفادة المباحث و دفع المعضلات و تبیین المقاصد و رفع المشكلات، مما يحتاج إلى تصفية الفكر و تهذيب الخيال عما يوجب الملال و الاختلال، و استقامة الأوضاع و الأحوال مع فراغ البال.

«پس اینکه به جهت دشمنی زمان و عدم مساعدت دوران، زیرکی خمود پیدا کرده و تبدیل به بلادت شده است و طبیعت، نظارت خود را از دست داده و جامد شده است و حیات از بین رفته است، مرا ملتجی و مضطر کرد تا در بعضی از نواحی دیار مأوا گرفتم و در زاویه خموم و انکسار قرار گرفتم و خودم را پنهان کردم و مخفی شدم، و آرزوهایم از بین رفت و بال من شکسته شد. من متوقر و متوجه آن فرضی شدم که باید آن را اداء کنم (یعنی تزکیه نفس و مجاهدات و ریاضات شرعیه و رسیدن به خود) و شروع کردم تا تفریط خود را فی جنب الله تعالی تلافی کنم، نه اینکه بخواهم درسی بدهم یا تألیفی کنم؛ زیرا برای بحث و تصرف و کنکاش در علوم و صناعات، و افاده دادن مباحث و دفع کردن مشکلات و بیان کردن مقاصد و برداشتن مشکلات، باید فکر انسان پاک و مُصفا باشد و خلجانی در آن نباشد و خیال انسان از آنچه موجب ملال و اختلال می‌شود پاک باشد.»

یا منظورشان این است: «هنوز به آن مرحله صفا نرسیده است.»

«و هم چنین اوضاع و احوال باید مستقیم باشند و فراغ بال داشته باشد.»

انسان چطور می تواند با وجود تشویش خاطر و پریشانی ذهن و اضطرابات، در آن مطالب علمی کنکاش کند یا تألیفی داشته باشد؟! یا چطور می تواند در هرج و مرج علمی و فحش و بد و بی راه و تکفیر، کاری انجام بدهد؟! هر جا که برود بد و بی راه می گویند؛ اینجا فحش می دهند، آنجا می گویند: «مرتد است، کافر است، وحدت وجودی است، نجس است!» دائماً در معرض تهمت و نگاه های نامناسب است و چه بسا مسائلی به وجود بیاورند! خلاصه، برای اینکه جلوی انسان را بگیرند، او باش را علیه او برمی انگیزانند، و از او باش هم هر کاری که بگویید برمی آید! واقعاً این کارها را می کردند!

و من این یحصل للإنسان - مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الأوان، من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف و خفض الأعلی والأفاضل و رفع الأدانی والأراذل و ظهور الجاهل الشرير و العاصی النكیر على صورة العالم النحریر و هيئة الجبر الخیر، إلى غير ذلك من القبائح و المفسد الفاشية اللازمة و المتعدية - مجال المخاطبة في المقال و تقرير الجواب عن السؤال، فضلاً عن حلّ المُعضلات و تبیین المشكلات!؟

«و از کجا برای انسان حاصل می شود - با وجود این مکارهی که از اهل زمان می شنود و می بیند و آنچه را مردم در این اوان به آن روی آورده اند مشاهده می کند، که عبارت است از اینکه انصاف از بین رفته است، اعتساف و انحراف زیاد شده است، بزرگان و افراد فاضل پایین آمده اند و افراد دنی و رذل را بالا برده اند، جاهل شریر و ستمگر و مفسد و عامی نکیر، بر صورت یک عالم نحریر و بر هیئت یک حیر خبیر و یک شخص دانا تجلی می کند و ظاهر می شود، إلى غير ذلك از قبائح و مفسدی که روشن است، چه اینکه آن مفسد به خودش برسد و چه اینکه به دیگران برسد - مجال اینکه انسان در مقال با افراد مباحثه کند و جواب سؤالی را بدهد و مجلسی داشته باشد؛ چه برسد به اینکه معضلات را حل کند و مشکلات را بیان کند (یعنی نمی تواند

مجال واسعی پیدا کند تا این مسائل را به گوش اهلش برساند).
كما نَظَّمه بعض إخوانی فی الفُرس؛ «[چنان‌که یکی از دوستان فارسی‌زبان من این مطلب را به شعر درآورده است]:»

یاقوت «زبان» است که این‌طور تعبیر آورده شده است و زمرد عبارت است از خضارت وجه و آن موهای محاسنی که زبان را پوشانده است. آن‌وقت این لب، قفلی است که یک گوهر است و از آن تعبیر به «لعل» می‌کنند. می‌گوید: این لب، حکم قفل برای زبان را دارد و وقتی که لب بسته باشد، دیگر آن زبان هم در محفظه خود محفوظ است و کاری انجام نمی‌دهد. وقتی چشم ببیند که لب خاموش است، متوجه می‌شود که باید این لب را خاموش نگه دارد؛ یعنی هر چیزی را به هر کسی نگوید.

در صحبت کردن و بیان مطلب باید خیلی دقت کنیم و این واقعاً مسئله بسیار مهمی است؛ ولی ظاهراً خیلی کوتاهی می‌شده و انسان هر حرفی را به هر کسی می‌گفته و هر مطلبی را بیان می‌کرده و این کار باعث می‌شده است که افرادی دچار فتنه و دستخوش مسائل ناگواری شوند. لازم نیست که انسان هر مطلبی را بیان کند و هر قضیه‌ای که می‌بیند نقل کند؛ زیرا ممکن است به جاهای خیلی باریک برسد.

اقتدای ملاءصدرا به امیرالمؤمنین علیه السلام در دوری از اهل دنیا و تضرع باطنی به درگاه الهی

فَكَتُّ أَوْلًا كَمَا قَالَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ مَعْتَمِدِي، أَوْلَ الْأَثَمَةِ وَ الْأَوْصِيَاءِ وَ أَبْوَالِ الْأَثَمَةِ الشَّهَدَاءِ الْأَوْلِيَاءِ، قَسِيمِ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ، أَخَذًا بِالتَّقِيَّةِ وَ الْمَدَارَاةِ^۱ مَعَ الْأَشْرَارِ، مُخَلَّأً عَنِ مَوْرَدِ الْخِلَافَةِ، قَلِيلِ الْأَنْصَارِ، مُطَلَّقِ الدُّنْيَا، مُؤَثَّرِ الْآخِرَةِ عَلَى الْأَوْلَى، مَوْلَى كُلِّ مَنْ كَانَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ مَوْلَى، وَ أَخُوهُ وَ ابْنُ عَمِّهِ وَ مَسَاهِمِهِ فِي طَمَّهِ وَ رَمَّهِ:

«طَفِقْتُ أَرْتَمِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَيْدِ جَدَّاءِ، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَّةِ عَمِيَاءِ، يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشَيْبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدَحُ فِيهَا مَوْءُنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ.»^۲

«من ابتدائاً آن‌طوری بودم که سید و مولا و معتمد [اولین امام و وصی، و پدر امامان و اولیاء شهید، قسمت‌کننده بهشت و جهنم فرمود، درحالی‌که تقیه پیشه نمود، با اشرار مدارا کرد]، از خلافت کنار گذاشته شد، یاوران و انصارش اندک بودند، دنیا را طلاق داده بود و آخرت را بر اولی (دار دنیا) برگزیده بود و از همه مسائل به کنار بود، کسی که مولا می‌بود هر کسی بود که رسول خدا مولایش بود، و برادر و

^۱ سید ابوالقاسم قاسمی اردستانی.

^۲ نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ۴۸، خطبه ۳.

پسرعمویش بود، و فردی بود که شریک رسول خدا بود در هر چه آن حضرت به دست آورده بود و هر چه برای او ذخیره شده بود:

«وقتی امر خلافت به این صورت درآمد و در دست نا اهلان و جاهلان افتاد) شروع کردم که فکر کنم و نظر کنم بین اینکه آیا با یک قوه قهریه بر آنان غالب شوم، درحالی که دست من اصلاً مقطوع است و هیچ دستی (یعنی انصاری) ندارم تا با آن دست وارد جنگ شوم! یا اینکه صبر کنم بر یک ظلمت کور! در این ظلمت، کبیر پیر می شود و صغیر هم بزرگ می شود، و مؤمن در این ظلمت صبر می کند و کوشش و مجاهده می کند تا به ملاقات خدا برسد!»

ظلمت کور یعنی ظلمتی که اصلاً راه به بینایی ندارد، و این دیگر خیلی عجیب است! فرمود: ﴿فِي ظُلْمَتٍ تَلْبُثٌ﴾^۱؛ هم ظلمت است و هم آن فرد کور است! این دیگر خیلی عالی است! یک وقت ظلمت است، ولی شخص بینا است؛ گرچه این هم فایده ندارد، ولی اگر هم ظلمات محض باشد و هم آن فرد کور باشد، چگونه این شخص می خواهد راه به جایی ببرد؟!

حضرت می فرماید: «من ماندم که چه کار کنم؛ آیا آن کار را انجام دهم که نمی توانم، یا اینکه صبر کنم؟!»

^۱ سوره زمر (۳۹) آیه ۶.

فَصَرْتُ ثَانِيًا عِنَانَ الْاِقْتِدَاءِ بِسِيرَتِهِ، عَاطِفًا وَجَهَ الْاِهْتِدَاءِ بِسِتِّتِهِ: «فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتِي أَحَجِي، فَصَبْرْتُ
و فِي الْعَيْنِ قَدِي وَ فِي الْحَلْقِ شَجِي.»^۱

فَأَمْسَكْتُ عِنَانِي عَنِ الْاِشْتِغَالِ بِالنَّاسِ وَ مَخَالَطَتِهِمْ، وَ آيَسْتُ عَنِ مِرَافِقَتِهِمْ وَ مَوَانِسَتِهِمْ، وَ سَهَّلْتُ عَلَى مَعَادَاةِ
الدُّوْرَانِ وَ مَعَادَاةِ اَبْنَاءِ الزَّمَانِ، وَ خَلَصْتُ عَنِ اِنْكَارِهِمْ وَ اِقْرَارِهِمْ، وَ تَسَاوَى عِنْدِي اِعْزَازُهُمْ وَ اِضْرَازُهُمْ؛
فَتَوَجَّهْتُ تَوَجُّهًا غَرِيْبًا^۲ نَحْوَ مَسَبِّبِ الْاَسْبَابِ، وَ نَضَّرَعْتُ نَضْرَعًا جَبَلِيًّا اِلَى مُسَهِّلِ الْاُمُوْر الصَّعَابِ.
«بعداً عنان اقتدا را متمایل به سیره او کردم و وجه اهتدا را معطوف به سنت او کردم (نگاه کردم که او
چه کار می کند): "دیدم صبر بر این مسئله، متقن و ثابت است! پس صبر کردم، درحالی که در چشم من
خار بود [و در گلوی من استخوان بود!]"

پس عنان خودم را از اشتغال به مردم و آمیختن با آنها برگرداندم، و از مرافقه و انس با مردم مأیوس شدم،
و دشمنی دوران بر من آسان شد و معانده ابناء زمان بر من راحت گشت، و از اینکه به من فحش بدهند
یا مرا تأیید کنند راحت شدم، و اعزاز آنها و ضرر رساندن آنها برای من یکی شد!

می بینید که یک نفر مرتباً از این طرف و آن طرف به سراغ انسان می آید، اما بعداً در یک مسئله جزئی و
یک قضیه جزئی جزئی جزئی، یک دفعه ورق برمی گردد! مردم این طور هستند و این قضیه جداً و واقعاً خیلی
عجیب است!

«پس من از نظر غریزه و از نظر باطن، به طرف مسبب الأسباب توجه پیدا کردم و به سوی آسان کننده امور،
تضرع جبلی و باطنی پیدا کردم.»

یعنی نه تنها از نقطه نظر فعل، بلکه وقتی همه باطل ها و همه اختلافات را دیدم، با تمام شرشر وجودم به
این حقیقت متوجه شدم که اینها از بزرگ تا کوچکشان همه در نجاست اند! از بزرگ تا کوچکشان!

^۱ نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۴۸، خطبه ۳.

^۲ خ ل: عزیزاً؛ «توجه تام و متقن».

این مطلب را قبلاً هم گفته‌ام که سابقاً گاه‌گاهی که مسائلی پیش می‌آمد، احساس می‌کردم ممکن است حتی یک نفر هم حرف انسان را نفهمد! یعنی یک نفر نفهمد که انسان چه می‌خواهد بگوید و منظورش چیست! همه در خیالات و برداشت‌های خودشان سیر می‌کنند. البته نمی‌خواهم به خودم بیالم؛ بلکه در واقع هر کسی این‌طور است. بعداً دیدم که اتفاقاً مرحوم آقا در روح مجرد فرموده‌اند:

تا به حال برای حقیر چند بار در مدت عمر چنان اتفاق افتاده که سخن حقم را یک نفر هم نپذیرفته است [و ناچار شده‌ام از جمعی انبوه که با یکایک آنان سوابق ممتد خویشاوندی و یا رفاقت و مصاحبت داشته‌ام، کناره بگیرم].^۱

چون هر کسی به همان مقداری که خداوند از سعه ظرفی برایش قرار داده است، می‌تواند توجه پیدا کند. گاه‌گاهی ممکن است که این مسئله برای هر کسی پیش بیاید که یک مطلب و قضیه‌ای به ذهنش بیاید و او یقین دارد که این مسئله حق است، اما اصلاً مورد توجه قرار نگیرد! آن وقت می‌بینید که از بزرگ تا کوچک هیچ فرقی نمی‌کند؛ افراد ریش سفید با پنجاه شصت سال سن، همه در خرافات و احساسات‌اند و بدون منطق هستند! البته این مسئله اختصاص به افراد بی‌اطلاع ندارد، بلکه می‌بینید که شخصی علم هم دارد، ولی این علمش نتوانسته است که راه و حقیقت را برای او باز کند؛ لذا در همان حیطة نفسانیات و مدرکات نفسانی توأم با احساسات، مانده است! البته احساسات تفاوت پیدا می‌کند؛ یعنی گاهی انسان نسبت به بعضی از مسائل، گذشته است، ولی نسبت به بعضی از مسائل دیگر هنوز مشکل دارد. خلاصه مطلب اینکه انسان باید خیلی حواسش را جمع کند.

تابش انوار الهی بر قلب ملاحظه‌دار

فلما بقيتُ على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً و أمداً بعيداً، اشتعلتُ نفسى لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهبَ قلبى لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوارُ الملكوت و حلَّت بها خبايا الجبروت و لحقتها الأضواء الأحدثية و تداركتها الألفاظ الإلهية؛

^۱ روح مجرد، ص ۵۹.

فاطلعتُ على أسرارٍ لم أكن أطلع عليها إلى الآن، و انكشفت لي رموزٌ لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان؛ بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود و العيان، من الأسرار الإلهية و الحقائق الربانية و الودائع اللاهوتية و الحبايا الصمدانية.

«وقتی که مدت زیادی بر این حال استتار و انزوا باقی ماندم، نفس من به خاطر طول مجاهدات، یک اشتعال نورانی پیدا کرد و آتشی در دل من برانگیخته شد!»

لذا بعضی ها در مورد حضرت موسی نسبت به آیه ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾^۱ این طور تأویل و تفسیر کرده اند که: منظور همان آتشی است که در دل حضرت موسی به وجود آمده بود.^۲

«و قلب من به خاطر کثرت ریاضات به یک التهاب قوی ملتهب شد، پس انوار ملکوت بر قلب من افاضه شد و ستارها و حجاب های جبروت بر آن فرود آمد، و أضواءِ اُحدیّت، لاحق و وارد بر آن شد، و الطاف الهیه آن را دربرگرفت.

پس بر اسراری مطلع شدم که تاالآن به آن نرسیده بودم، و رموزی برای من به دست آمد که انکشافی مثل این از طریق برهان به دست نیآورده بودم و هرچه قبلاً به واسطهٔ براهین متوجه شده بودم، به این قسم نبود؛ بلکه هرچه قبلاً از راه برهان به آن رسیده بودم، همراه با زوائدی به صورت شهودی دیدم و معاینه کردم؛ زوائدی که عبارت بودند از اسرار الهیه و حقایق ربانیه و ودائع لاهوتیه و اسرار صمدانیه.

این دلیل بر این است که برهان همیشه مؤید است؛ زیرا نمی گوید که دیدم آنها باطل است، بلکه می گوید: «آنها را با مسائل زائدی به شهود و عیان مشاهده و معاینه کردم!»

^۱ سوره طه (۲۰) آیه ۱۰.

^۲ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۹۴؛ عرائس البیان، روزبهان بقلی، ج ۱، ص ۲۸۷؛ مجموعه رسائل ابن عربی، کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص ۵۴.

وسعت علم الهی و محدودیت ادراک بشر

البته ملاحظه‌کننده‌ها به اندازه خودش فهمیده بود و هنوز یک لیوان به ایشان داده بودند، ولی این طور از خود بی خود شده بود و این مطالب را می‌گفت! چون در هر مرحله‌ای شهود وجود دارد، ابتدا شهود مثالی است و سپس مراتب دیگر شهود است، و معانی و تجلیات زیادی در مثال و حتی بالاتر از مثال برای مرحوم ملاحظه‌کننده ظاهر شده بود؛ منتها به آن شدت نبوده است، بلکه مثلاً یک میلیونیم بوده است، اما خود همین مقدار هم خیلی زیاد است!

آیا خیال می‌کنید که این مسائل حدّ یقفی دارد؟ من به شما این طور بگویم که اگر شخصی از ابتدای خلقت آسمان‌ها و زمین تا قیامت را برای شما تعریف کند که چه مسائلی اتفاق می‌افتد، به اندازه یک ریگ و حصاة موجود در یک وادی و صحرای وسیع، علم ندارد! جداً عرض می‌کنم! یعنی همان طوری که قبلاً عرض شد، هر عالمی در عرض، نهایت ندارد؛ البته در طول نیز همین طور است.

حالا ملاحظه‌کننده حق دارد که به همین مقداری که به او داده‌اند مست شود؛ چون ایشان استاد نداشته و بالاتر نرفته است. کدام یک از فلاسفه را سراغ دارید که به همین مقدار مسائلی که ایشان مطرح کرده است رسیده باشد؟

یکی از رفقای ما، مرحوم آقای بیات،^۱ نقل می‌کرد:

ما در روزهای جمعه با مرحوم آقای انصاری و افراد دیگر، از همدان بیرون می‌رفتیم. روزی به جایی به نام درّه مرادبیگ رفتیم. آقای انصاری معمولاً زودتر از دیگران برمی‌گشتند و من هم تنها همراه ایشان می‌آمدم و رفقا با

^۱ مطلع انوار، ج ۱، ص ۳۳۹، تعلیقه:

«ایشان [مرحوم حاج محمدحسن بیاتی] از اقدم تلامذه سلوکی مرحوم آیه‌الله حاج شیخ محمدجواد انصاری - رضوان الله علیه - بودند و در مراتب سیر و سلوک به درجاتی نائل گشته بودند، و مرحوم والد - قدس الله سره - با ایشان به ایراد برخی از اسرار و رموز می‌پرداختند و از لحن گفتار و نوشتار نامه‌های ایشان به مرحوم بیاتی پیدا است که بسیاری از مطالبی را که با دیگران مطرح نمی‌نمودند با ایشان در میان می‌گذاشتند.»

فاصله پانصد متر تا یک کیلومتر بعد از ایشان می آمدند.

یک روز سر یک پیچ رسیدیم و همین که خواستیم بپیچیم، یک دفعه ایستادیم و ایشان گفتند: «فلانی، بینمت!»

ایشان نگاهی به من کردند و من دیدم اصلاً طور دیگری شدم و حالم حال عجیبی شد! سپس از مسائل توحیدی از من پرسیدند و من شروع کردم به گفتن اینکه مسئله توحید این طور است و آن طور است و....

سپس یک دفعه ایشان فرمودند: «چه می گویی جوان! ملاحظه در این مسئله این طوری می گوید!»

من گفتم: ایشان اشتباه می کند و مسئله این طور نیست!

فرمودند: «ملاحظه می گوید!»

گفتم: هر کسی می خواهد باشد، اشتباه می کند!

آقای انصاری هم هیچ چیزی نگفتند و رفتند. من هم یک دفعه متوجه شدم و حالم برگشت.

ایشان فرمودند: «یک مقدار بیشتر راجع به آن قضیه شرح بده!»

گفتم: چه قضیه ای؟ کدام قضیه؟

ایشان فرمود: «همین مطلبی که الآن صحبت می کردی!»

گفتم: نمی دانم و چیزی یاد نمی آید!

ظاهراً صحبت در کیفیت نزول توحید در عالم تعینات و حقیقت علیت و نحوه آن بود. البته دقیقاً در

خاطر من نیست، چون این مطلب را خیلی وقت پیش برای من نقل کرده بود؛ ولی این طور که ایشان می گفت و من الآن تطبیق می کنم، خیال می کنم این طور بود.

لزوم بررسی صحت شهودهای ناقص و غیر تام با براهین عقلی

البته چون این شهودهای ملاحظه حقایقی است که به صورت تام و کامل برای انسان نمی آید، لذا

انسان می تواند اینها را با آنچه عقلش به دست آورده است تطبیق بدهد؛ یعنی همان طوری که روش صدر المتألهین بر توجیه است، انسان هم می تواند این مطالب را با توجیهات عقلی و منطقی تأیید کند یا تطبیق بدهد؛ مثلاً در

مسئله تشکیک در وجود صدر المتألهین می توانیم بگوییم: هر تعینی در وجود که نحوه ای از

شدت و ضعفِ وجودی به خود گرفته است، عبارت است از مرحلهٔ نزولِ احدیت؛ یعنی وقتی احدیت نزول پیدا می‌کند، در اسم واحد نزول پیدا می‌کند. البته خودِ احد فی حدِّ نفسه مرتبه ندارد، بلکه آن مرتبهٔ اعلیٰ است که دیگر مرتبه‌ای بالاتر از آن نیست؛ یعنی بالاتر از آن مرتبه‌ای به نام هوویت وجود ندارد.

بر خلاف آنچه فلاسفه می‌گویند، هوویت اصلاً مرتبه نیست؛ بلکه هوویت مرتبه‌ای است که باطن همهٔ این مراتب است، نه اینکه مرتبه‌ای مافوق این مراتب باشد؛ چون اگر مافوق باشد دیگر قابل اشاره خواهد بود. هوویت مرتبه‌ای است که باطن همهٔ این مراتب است؛ پس اعضاء و ظهور احدیت در مرتبهٔ احدیت است، یعنی احدیت در مرحلهٔ احدیت ظهور و تجلی پیدا می‌کند، و واحد هم با مسئلهٔ تشکیک در وجود منافاتی ندارد و اشکالی پیش نمی‌آید. مگر اینکه در خود تشکیک در وجود اشکال کنیم و آن‌طور که اینها می‌گویند که احدیت هم مرتبه است، اشکال کنیم و بگوییم: تشکیک در وجود با مسئلهٔ احدیت نمی‌سازد.

لزوم مجاهدات نفسی و عقلی برای وصول به حقیقت

فاستروح العقل من أنوار الحق بكرةً و عشياً، و قرب بها منه و خلص إليه نجياً؛ فرکی بظاهر جوارحه فإذا هو ماءٌ ثجاج، و زوی بیاطن تعقلاته للطالین فإذا هو بحر موج. أودية الفهوم سالت من فیضه بقدرها، و جداول العقول فاضت من رشحه بنهرها؛ فأبرزت الأودی علی سواحل الأسماع جواهر ثاقبةً و درراً، و أنبتت الجداول علی الشواطی زواهر ناضرةً و ثمراً.

«پس عقل به واسطهٔ انوار حق تعالی که صبح و شب [بر او می‌تابد] راحتی پیدا کرد، و به واسطهٔ این انوار، نزدیک حق گشت و از غیر او خلاصی یافت و با وی مناجات نمود؛ پس با جوارح ظاهری خود شروع به کنکاش و کاویدن زمین کرد تا آبی بیرون بیاورد تا اینکه به آب جوشان و فوران‌کننده‌ای

^۱ اشاره به سوره رعد (۱۳) آیه ۱۷:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ فَسَالَتْ ۙ أَوْدِيَةٌ ۖ بِقَدَرِهَا فَاحَ ۚ تَمَلَّ السَّيِّ ۙ لُ زَبْدٌ ۙ رَابِ ۙ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَى ۙ فِي النَّارِ أَب ۙ يُغَا ۙ جِل ۙ يَ ۙ أَوْ ۙ مَتَّع ۙ زَبْدٌ ۙ مِث ۙ لَهُ كَذَلِكَ يَض ۙ رَب ۙ اللَّهُ آل ۙ حَق ۙ وَآل ۙ بَطْل ۙ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذ ۙ هَب ۙ جُفَا ۙ ۙ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْ ۙ كَث ۙ فِي آل ۙ أَر ۙ ض ۙ كَذَلِكَ يَض ۙ رَب ۙ اللَّهُ آل ۙ م ۙ نَالَ ۙ﴾.

رسید، و با باطن تعقلاتش برای طالبین شروع به جمع‌آوری مسائل کرد تا اینکه به دریای مواجی رسید. (یعنی کار ما، هم از نظر ظاهر و هم از نظر باطن، بر وفق رسیدن به حقایق قرار گرفت.)

وادی‌های فهم‌ها از فیض حق به‌اندازه گنجایش و ظرفیت خود بهره‌مند شد، و نهرهایی از رشحه حق که بر عقل تابید، در جوی‌های عقول جاری گشت، و این وادی‌ها بر سواحل گوش‌ها، جواهر درخشان و مرواریدهایی نشان داد، و این جوی‌ها در کناره‌ها و آبشخورهای حکمت، گل‌های شاداب و باطراوت و میوه‌هایی به معرض نمایش گذاشت.»

و حیث کان من دأب الرحمة الإلهية و شريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمراً ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الإستعداد، و لا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقتضت رحمته أن لا يختفى في البطون و الاستتار هذه المعاني المُنكشفة لى من مُفيض عالم الأسرار، و لا يبقى في الكتمان و الاحتجاب الأنوار الفائضة على من نور الأنوار؛ فألهمنى الله الإفاضة مما شربنا جرعةً للعطاش الطالبين، و الإلاحه مما وجدنا لمةً لقلوب السالكين، ليحيى من شرب منه جرعةً و يتنور قلب من وجد منه لمة.

«از آنجایی که دأب و دیدن رحمت الهیه و شریعت لطف و عنایت ربانیه این است که امور ضروری‌ای را که اشخاص به حسب استعداد به آن نیاز دارند مهمل نگذارد، بلکه در هر برهه‌ای آنها را افاضه کند تا مستعدین بتوانند استفاده کنند و نسبت به مسائلی که برای مصالح بندگان مفید است بخل نوزد، رحمتش اقتضا نمود تا این معانی منکشفه برای من [از جانب افاضه‌کننده عالم اسرار]، در پشت پرده‌ها و بطن‌ها مخفی نماند و آن انواری که بر من از جانب خداوندی که نور انوار است افاضه شده بود، در کتمان و احتجاب باقی نماند.

پس خداوند به من الهام نمود که از آنچه نوشیدیم جرعه‌ای هم به طالبین تشنه حقیقت بدهیم، و از آن نوری که پیدا کرده‌ایم به اندازه یک آب دهان

بچه آشکار کنیم، تا اینکه کسی که یک جرعه از آن را می‌نوشد زنده گردد و قلب کسی که پرتویی از آن نور را یابد روشن و نورانی گردد.»

ایشان می‌گوید: «علوم و مطالب فراوانی بر قلب من آمد، ولی من همه آنها را ننوشتم و فقط به اندازه‌ی خیلی کم دور دهان بچه نوشتم!» ببینید مقام ثبوت چه خیر است که اثباتش این قدر می‌باشد!
«لَمَعَة» به معنای يك برقه و نور است و «لُعمَة» به معنای مقدار آب دهان است، و ممکن است هر دو نسخه درست باشد. گفت:

خلاصه هنگامی که یک برق می‌آید، همه را زیر و رو می‌کند!

علت تألیف کتاب اسفار

فبلغ الكتابُ أجله وأراد الله تقديمه، وقد كان أجله، فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره؛ فرأيتُ إخراجَه من القوَّة إلى الفعل و التكميل و إبرازَه من الخفاء إلى الوجود و التحصيل، فأعملتُ فيه فكري و جمعتُ على ضمِّ شواردهِ أمرى و سألتُ الله تعالى أن يَشُدَّ أزرى و يُحِطَّ بكرمه و زرى و يشرَحَ لإتمامه صدرى.

«تا اینکه موعدش رسید و خداوند اراده نمود که آن را به جلو بیندازد و تقدیم نماید و در دسترس واقع شود، درحالی که قبل از این، آن را به تأخیر انداخته بود؛ پس آن را در وقتی که خودش تقدیر کرده بود ظاهر نمود، و برای کسی که رسیدن به این معانی را برایش میسر نموده بود آشکار کرد؛ پس دیدم که آن را از قوه به فعل و تکمیل خارج کنم و از خفاء به وجود و تحصیل ابراز کنم، پس فکرم را به کار انداختم و امر خودم را بر ضمِّ شوارد و مسائل مختلفه آن جمع کردم و از خدا درخواست کردم تا نیرو و قوه مرا زیاد کند و به کرمش و زر مرا آسان گرداند و از من بردارد و سینه مرا باز کند.»
فنهضتُ عزيمتى بعد ما كانت قاعدةً، و هبتُ هممتى غيباً ما كانت راکدةً،

و اهتَزَّ الخَامِدُ من نشاطی و تَمَوَّجَ الجَامِدُ من انبساطی، و قلتُ لِنَفْسِي هَذَا أَوَانُ الْإِهْتِمَامِ و الشَّرُوعِ و ذَكَرَ
 أَسْوَلاً يُسْتَنْبَطُ مِنْهَا الْفُرُوعُ و تَحْلِيَّةُ الْأَسْمَاعِ بِجَوَاهِرِ الْمَعَانِي الْفَائِقَةِ و إِبْرَازِ الْحَقِّ فِي صُورَتِهِ الْمُعْجَبَةِ الرَّائِقَةِ.
 «پس عزم من بعد از اینکه زمین گیر شده بود تحریک و برانگیخته شد، و همت من بعد از اینکه راکد بود
 تهییج شد، و نشاط من که به فتور و خاموشی گراییده شده بود اهتزاز پیدا کرد، و آن انبساط من که جامد
 و خشک شده بود به حرکت افتاد، و به خود گفتم: حالا وقت آن است که اهتمام داشته باشم و شروع
 کنم اصولی را از حکمت بیاورم تا اینکه فروع از آن استنباط بشود، و گوش‌ها را به گوهرهای معانی فائقه
 زینت ببخشم، و حق را در صورت معجبه رائقه‌اش و در یک شکل بسیار عجیب ابراز نمایم! (حق را به
 همه نشان بدهم و آن مطلبی را که دیگران گفته‌اند، طور دیگری بیان کنم.)»

فَصَنَّفْتُ كِتَابًا إلهِيًّا لِّلسَّالِكِينَ الْمُشْتَغَلِينَ بِتَحْصِيلِ الْكَمَالِ، و أBRَزْتُ حِكْمَةً رَبَّانِيَّةً لِّلطَّالِبِينَ لِأَسْرَارِ حَضْرَةِ
 ذِي الْجَمَالِ وَالْجَلَالِ. كَادَ أَنْ يَتَجَلَّى الْحَقُّ فِيهِ بِالنُّورِ الْمَوْجِبِ لِلظُّهُورِ، و قَرَّبَ أَنْ يَنْكَشِفَ بِهَا كُلُّ مَرْمُوزٍ و
 مستور.

«و کتابی را برای سالکینی که مشغول به تحصیل کمال هستند تصنیف کردم، و حکمت ربانیه را برای
 طالبین اسرار حضرت ذی‌الجلال و الجمال آشکار کردم. نزدیک است که هر مرموز و مستوری به واسطه
 کتاب من در منصفه ظهور بیاید.»

یعنی طوری مطالب را بیان کردم که به نظر می‌رسد حق، خودش را در این کتاب نشان می‌دهد و
 می‌گوید: حق منم! توحید را از اینجا بفهمید! حق را از این مطالب من بفهمید! و نزدیک است که خدا از آن
 خفاء خودش بیرون بیاید و حقیقت و واقعیت خود را به منصفه ظهور برساند.

و قد اطلَّعَنِي اللهُ فِيهِ عَلَى الْمَعَانِي الْمَتَسَاطِعَةِ أَنْوَارُهَا فِي مَعَارِفِ ذَاتِهِ و صِفَاتِهِ، مَعَ تَجَوُّالِ عُقُولِ الْعُقَلَاءِ
 حَوْلَ جَنَابِهِ و تَرَجَاعِهِمْ حَاسِرِينَ. و ألهْمَنِي بِنَصْرِهِ الْمُؤَيَّدِ بِهِ مِنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، الْحَقَائِقَ الْمُتَعَالِيَةَ أَسْرَارُهَا
 فِي اسْتِكْشَافِ مَبْدِئِهِ و مَعَادِهِ، مَعَ تَطَوُّافِ فَهْمِ الْفَضَلَاءِ حَرِيمَ حَمَاهُ و تَرَدَادِهِمْ خَاسِرِينَ.
 «خداوند مرا بر معانی ای مطلع کرد که انوار متساطعی بر معارف ذات و صفاتش

دارد؛ با اینکه عقول عقلا در حول جناب او جولان کرده‌اند و حسرت زده مراجعت کرده‌اند. و خداوند به واسطه نصری که هر کسی از عبادش را بخواهد با آن نصرت تأیید می‌کند، آن حقایقی را که اسرارش در استکشاف مبدأ و معادش متعالی است به من الهام کرد؛ با اینکه فهم فضلاء در حریم فرقگاه او طواف کرده و خاسر برگشته‌اند. (اما خداوند مرا موفق کرده است تا به این مسائل برسم و آنها نرسند.)»

خصوصیات درسی و معرفتی کتاب اسفار

فجاء بحمد الله كلامًا لا عوجٌ فيه و لا ارتيابٌ و لا جَلَجَةٌ و لا اضطرابٌ يعتريه، حافظًا للأوضاع، رامزًا مُشبعًا في مقام الرمز و الإشباع، قريبًا من الأفهام في نهاية علوه، رفيعًا عاليًا في المقام مع غاية دُنُوّه؛ إذ قد اندجت فيه العلوم التَّأهِّيَّة في الحكمة البحثية، و تدَّرعت فيه الحقائق الكشفيَّة بالبيانات العلمية¹، و تسرَّبت الأسرار الربَّانية بالعبارات المأنوسة للطباع، و استعملت المعاني الغامضة في ألفاظ القريية من الأسع، فالبراهين تتبخترُ اتِّضاحًا و شُبُه الجاهلين للحقِّ تتضاءل افتضاحًا.

«پس بحمدالله این کتاب کلامی است که انحراف و شک و تردیدی در آن وجود ندارد و هیچ اضطرابی آن را نمی‌گیرد (و محکم و متقن است و به سدّ سکندر وصل است). تمام اوضاع را حفظ کرده و طبق قوانین و به نحو دقیق جلو آمده است (یعنی در اینجا شعار ندادیم و داخل احساسات نشدیم و حرف‌های بی‌ارزش و بی‌اصل و اساس بیان نکردیم، بلکه اینها را یکی یکی بر طبق قانون و وضع علمی بیان کردیم).

در مقامی که باید با رمز حرف بزیم، با رمز صحبت کردیم؛ و در آنجایی که باید مسئله را به طور برهانی و عقلی و با وضوح بگوییم، این طور بیان کردیم (یعنی در اینجا برای هر کسی هر چه می‌خواهد جمع کردیم). در نهایت علوئش، نزدیک به فهم‌ها است؛ و در عین اینکه این مطالب را در غایت پایینی ذکر کرده‌ایم، ولی بسیار رفیع و عالی است. زیرا علوم تألهیه حکمت بحثیه، در این کتاب مندمج شده و توفّر علوم در آن به وجود آمده است، و حقایق

¹ خ ل: التعلیمیة.

کشفیه با بیانات علمیه، محکم و استوار شده و زره به خود گرفته است، و اسرار ربانیه با عباراتی که بسیار روشن و مانوس و موافق طباع است لباس پوشیده است (یعنی مانند عبارات بعضی از صوفیه نیست که از عبارات صعب و خیلی عجیب و غریب استفاده می‌کنند که انسان وحشت می‌کند، و ما این عبارات را به کار نبردیم.) و معانی غامضه در الفاظ قریبه که گوش‌ها با آنها آشنا است، استعمال شده است. پس براین دارای یک وضوح خیلی مستحسن هستند و به جهت وضوحشان بالا می‌روند و شبهه‌های جاهلین به حق از نظر افتضاح، خیلی پست و پایین است.»

أَنْظِرْ بَعِينَ عَقْلِكَ إِلَىٰ مَعَانِيهِ؛ هَلْ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ قُصُورٍ؟ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ إِلَىٰ الْأَفْظَاهِ؛ هَلْ تَرَىٰ فِيهِ مِنْ فُطُورٍ؟^۲ و قد أشرْتُ في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدى إلى معناها إلا من عتَىٰ نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب، و نبّهت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب.

«شما با چشم عقلت به معانی اش نگاه کن؛ آیا قصوری می‌بینی؟ دوباره نگاه کن؛ آیا در اینجا سستی می‌بینی؟!»

در رموز این کتاب به کنوز و گنج‌هایی از حقایق اشاره کردم که هیچ‌کس به آنها نمی‌رسد مگر آن کسی که به واسطهٔ مجاهدات عقلیه، نفس خود را به سختی واداشته تا به این مطالب برسد، و در فصل‌های این کتاب، به اصولی اشاره کردم و توجه دادم که به مغزی و حقیقت آنها نمی‌رسد مگر کسی که بدنش را در ریاضات دینیه به تعب انداخته است تا به مشرب برسد و از آن مشرب بچشد.»

آمیختگی عقل و ذوق در تألیف اسفار

و قد صنّفته لإخواني في الدين و رفقائي في طريق الكشف و اليقين، لأنّه لا يتنفع بها كثير الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء و وقّف على مضمون مصنّفات

^۱ اشاره به سوره ملک (۶۷) آیه ۴: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ إِلَىٰ كَلِّ الْبَصْرِ خَاسِيًا ۖ وَهُوَ حَسِيرٌ﴾.
^۲ اشاره به سوره ملک (۶۷) آیه ۳: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ۚ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَقْوَةٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾.

الحکماء غیر محتجب بمعلومه و لامُنکراً لها وراءَ مفهومه؛ فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يَنْحَصِرُ بِحَسَبِ فَهْمِ كُلِّ ذِي فَهْمٍ وَ لَا يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ كُلِّ عَقْلِ وَ وَهْمٍ، فَإِنَّ وَجْدَتَهُ - أَيُّهَا النَّازِرُ - مَخَالِفًا لِمَا اعْتَقَدْتَهُ أَوْ فَهَمْتَهُ بِالذُّوقِ السَّلِيمِ فَلَا تُنْكَرُهُ ﴿وَقَوْفٌ كُلُّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^۱. فافقهِنَّ أَنَّ مِنْ احتجب بمعلومه و أنکر ما وراءَ مفهومه، فهو موقوفٌ علی حدِّ علمه و عرفانه، محبوبٌ عن خبایا أَسْرَارِ رَبِّهِ وَ دِيَانِهِ.

«من این کتاب را برای برادران خودم در دین و رفقای در طریق کشف و یقین تصنیف کردم (یعنی این کتابی است که انسان را به کشف و یقین می‌رساند و صرفاً یک فلسفه خشک نیست که فقط کنکاشی در معانی کرده باشد)؛ چون نفع فراوانی نمی‌برد مگر کسی که به اکثر کلام عقلا احاطه داشته باشد و مضمون مصنفات حکما را بداند، اما این علمش برایش حجاب نشده باشد و ماورای آنچه را فهمیده است انکار نکند.

حق منحصر در فهم هر کسی که می‌فهمد نیست، و مقدر به قدر هر عقل و وهمی نمی‌شود (و حق بالاتر از این حرف‌ها است). ای ناظر، اگر این مطالب را با آنچه به آن اعتقاد پیدا کردی یا به ذوق سلیم فهمیدی مخالف یافتی، انکار نکن و بدان که ﴿بالای هر صاحب علمی، علیمی هست!﴾ این را بدان: کسی که به واسطه نور علمش محبوب بشود و ماورای آنچه را فهمیده است انکار کند، دیگر نمی‌تواند حرکت کند و بر حد علمش باقی مانده است، و با آن ستارهای جبروتی که خداوند قرار داده است تا این اسرار در تحت آنها محفوظ بماند، محبوب می‌شود و دیگر به آنها نمی‌رسد. «و إِنْ أَيْضًا لَا أَزْعَمُ أَنْ قَدْ بَلَغْتُ الْغَايَةَ فِيهَا أوردته، كَلَّا؛ فَإِنَّ وَجْهَ الْفَهْمِ لَا يَنْحَصِرُ فِيهَا فَهْمٌ وَ لَا تُحْصَى وَ مَعَارِفُ الْحَقِّ لَا تَتَّقِدُ بِهَا رِسْمٌ وَ لَا تُحْوَى»^۲، لِأَنَّ الْحَقَّ أَوْسَعُ مِنْ أَنْ يُحِيطَ بِهِ عَقْلٌ وَ حَدٌّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَحْصِرَهُ عَقْدٌ دُونَ عَقْدٍ.

«من این طور گمان و ادعا نمی‌کنم که به نهایت مطلب رسیده باشم؛ این طور

^۱ سوره یوسف (۱۲) آیه ۷۶.

^۲ خ ل: تُحْصَى.

نیست. زیرا وجوه فهم، منحصر در آنچه من فهمیده‌ام نیست و معارف حق، مقید به آنچه من رسم کرده‌ام و جمع کرده‌ام نیست؛ چون حق وسیع تر است از اینکه عقل و حدی به آن احاطه پیدا کند، و اعظم است از اینکه عقد و گره‌ای آن را حصر کند.»

فإن أحللت بالعناية الربانية مُشكَلها و فتحت بالهداية الإلهية مُعضَلها، فاشكُر ربك على قدر ما هداك من الحكم، و احمده على ما أسبغ عليك من النعم.

«اگر با عنایت ربانیه مشکل این معارف را باز کردی و به واسطه هدایت الهی، معضلش را باز کردی، خدا را شکر کن برای آن مقدار حکمتی که به تو داده است و با آن تو را هدایت کرده است، و او را حمد کن بر آن نعمی که بر تو جاری ساخته است.»

توصیه ملاحظه‌کنندگان به کتمان اسرار از افراد نا اهل

و اقتد بقول سيّد الكونين و مرآة العالمين عليه و على آله من الصلوات أنهاها و من التسلييات أزكاهها:

«لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلّوها، و لا تمنعوا أهلها فتظلموها.»^۱

فعليك بتقليدتها عن الجلود الميتة و إياك و استياداعها إلاّ للأنفس الحية، كما قرره و أوصى به الحكماء الكبار أولى الأيدي و الأبصار.

«[و به فرمایش حضرت سیدالکونین و آینه تمام‌نمای عالم وجود - که بزرگ‌ترین و پاک‌ترین درودها و سلام‌ها بر او و بر اهل بیتش باد - اقتدا کن]: "حکمت را به دست غیر اهلش ندهید و إلاّ حکمت را گمراه کرده‌اید و از بین برده‌اید، و از اهلش هم منع نکنید و إلاّ به حکمت ظلم کرده‌اید!"

پس حالا باید این حکمت را از پوست‌های مرده، مقدس بشمارای و به هر کسی ندهی! (این مطالب را به هر کسی نگوئی، بلکه اینها را بخوان و برای خودت نگه دار و لازم نیست که این مطالب را همه‌جا مطرح کنی!) و بر تو باد که اینها را به نفس‌های حیّ و زنده به ودیعت بگذاری؛ همان‌طوری که حضرت این‌طور فرموده‌اند و حکمای بزرگ که صاحبان تمکن علمی و قدرت روحی و بینش‌های الهی هستند به آن وصیت فرموده‌اند.»

^۱ عوالی اللّثالی، ج ۴، ص ۸۰؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۰۰؛ با قدری اختلاف در مصادر.

طریقهٔ اسفار در آماده‌سازی نفوس برای پذیرش مطالب صعب

واعلم أنّ ربّنا تجاوزت عن الاقتصار علی ما هو الحقّ عندی و أعتد علیه اعتقادی إلى ذکر طرائق القوم و ما یتوجّه إليها و ما یردّ علیها، ثمّ نبّهت علیه فی أثناء النقد و التزییف و الهدم و الترصیف و الذبّ عنها بقدر الوسع و الإمكان. و ذلك لتشحید الخواطر بها و تقویة الأذهان من حیث اشتغالها علی تصوّرات غریبه لطیفه و تصرفات ملیحه شریفه؛ تُعدّ نفوس الطالبین للحقّ ملكة لاستخراج المسائل المعضلة، و تُفید أذهان المشتغلین بالبحث إطلاعاً علی المباحث المشکله. و الحقّ أنّ أكثر المباحث المثبته فی الدفاتر المكتوبه فی بطون الأوراق إنّها الفائده فی مجرد الانتباه و الإحاطة بأفکار أولى الدراية و الأنظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول.

«و بدان که من گاهی از اقتصار بر آنچه پیش من حق است و در اعتقادم بدان تکیه می‌کنم تجاوز نمودم و فقط آن مسلک حقّ خودم را بیان نکرده‌ام و قدری مطلب را طولانی‌تر کرده‌ام و طریقه‌های قوم را هم بیان کرده‌ام و آن اشکالات و ایرادهایی را هم که به آن وارد می‌شود گفته‌ام. سپس در اثناء نقد و تزییف و هدم و سپس چیدن مبانی، بدان اشاره نموده‌ام و به قدر وسع و امکان، از آن مسائل ذب و رفع اشکال کردم و توجیه نمودم.

برای اینکه خواطر را با این مطالب آماده کنم (و بگویم که مسائل دیگری هم وجود دارد) و اذهان تقویت پیدا کند (ذهن‌ها تیز بشود، تند بشود، حاد بشود، حدید بشود و ذکایی برای ذهن پیدا بشود) از حیث احتمال اینها بر تصوّرات غریبه لطیفه (زیرا از آنجا که ممکن است تصوّرات غریبه و لطیفه‌ای در کلمات آنها باشد، لذا لازم است که ما با مطالب آنها آشنایی داشته باشیم) و تصرفات ملیحه شریفه (تصرفاتی که ذهن بر نحوهٔ رد و ایراد و جواب و توجیه و تأویل آنها ممارست داشته باشد و به وسیلهٔ آنها پرورش پیدا کند و این‌طور نباشد که مانند قرآن فقط بخوانیم و رد شویم و ایراد و جوابی در میان نباشد) تا در نفوس طالبین، ملكه‌ای برای استخراج مسائل مشکله ایجاد کند و باعث گردد که اذهان مشتغلین به بحث، بر مباحث مشکله مطلع شود.

و حق این است که بیشتر این مباحثی که در دفاتر ثبت شده و در بطون اوراق

مکتوب است، همانا فایده‌اش مجرد این است که انسان متوجه بشود و بر افکار و انظار صاحبان فکر و درایت احاطه پیدا کند تا در نتیجه، شوق به وصول پیدا کند؛ نه اینکه انسان سینه دلش را فقط از نقوش معقول و منقول بار کند و صرفاً بخواند.»

صرفاً خواندن فایده‌ای ندارد! مثلاً تا انسان به حقیقت فقه نرسد، اگر هزار رساله هم بنویسد، ولی چه فایده‌ای دارد؟ تا انسان به حقیقت مسائل حکمی نرسد، این نقوشی که در سینه‌اش هست، مشکلی حل نمی‌کند! چون این مسائل در نوار هم موجود است و مشکلی حل نمی‌کند!

مراد از کسب معارف الهی در دیدگاه اهل حکمت

فَإِنَّ مَجْرَدَ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَحْضُرُ بِهِ إِطْمِينَانُ الْقَلْبِ وَ سَكُونُ النَّفْسِ وَ رَاحَةُ الْبَالِ وَ طَيْبُ الْمَذَاقِ، بَلْ هِيَ مِمَّا يُعَدُّ الطَّالِبَ لَسُلُوكِ سَبِيلِ الْمَعْرِفَةِ وَ الْوَصُولِ إِلَى الْأَسْرَارِ إِنْ كَانَ مُقْتَدِيًا بِطَرِيقَةِ الْأَبْرَارِ مُتَّصِفًا بِصِفَاتِ الْأَخْيَارِ. «پس با مجرد این خواندن‌ها، اطمینان قلب و سکون نفس و راحتی قلب برای انسان پیدا نمی‌شود و مذاق انسان خوشبو نمی‌شود، بلکه اینها از آن مسائلی است که مُعَدِّ برای طالب می‌شود تا راه معرفت را ببیند و وصول به اسرار پیدا کند، البته اگر مقتدی به طریقت ابرار و متصف به صفات اخیار باشد.»

همه اینها مُعد و کمک هستند و راه را باز می‌کنند؛ حالا خودت باید بروی! جاده را آسفالت می‌کنند؛ حالا خودت باید بروی! جاده را از آن سنگ و پیچیدگی و ریگ و شن و رمل پاک می‌کنند؛ اما باید خودت بقیه راه را بروی! وقتی جاده هموار شد، ایستادن در جای خود فایده‌ای ندارد و انسان باید حرکت کند. همه اینها علاماتی هستند که راه را نشان می‌دهند و مشخص می‌کنند که تا فلان شهر چند کیلومتر است و چند تا پیچ دارد. همه اینها از آن وقایع نفس‌الامر حکایت می‌کنند؛ حالا خود انسان باید اینها را به‌عنوان چراغ راهنما انتخاب کند و بقیه راه را حرکت کند.

و لِيُعْلَمَ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ عِلْمَ الْمَعَادِ وَ عِلْمَ طَرِيقِ الْآخِرَةِ لَيْسَ الْمَرَادُ بِهَا الْإِعْتِقَادَ الَّذِي تَلَقَّاهُ الْعَامَّةُ أَوْ الْفَقِيهَ وَرِاثَةً وَ تَلَقُّفًا، فَإِنَّ الْمَشْعُوفَ بِالتَّقْلِيدِ وَ

المجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين، ولا يمثّل له ما ينكشف للعارفين المُستصغرين لعالم الصّورة و اللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق و حقيقة الحقائق؛ و لا ما هو طريق تحرير الكلام و المجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم؛ و ليس أيضا هو مجرد البحث البحت، كما هو دأب أهل النظر و غاية أصحاب المباحثة و الفكر؛ فإنّ جميعها ﴿ظَلُمْتُ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أُخْرِجَ يَدُهُ لَمْ يَكِدْ يَرِزْهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾^۱.

«[باید این نکته دانسته شود که مقصود از معرفت خدای متعال و [علم معاد و علم طریق آخرت، اعتقادی نیست که عامی آن را تلقی می کند یا فقیهی به نحو وراثت و بدون تأمل آن را اخذ می کند؛ چون آن کسی که خوشحال است از اینکه تقلید کرده است و مشعوف است از اینکه به صورت رسیده است (درحالی که به حقیقت نرسیده است)، راه به سوی عالم حقایق بر او باز نخواهد شد آن چنان که برای افرادی که دارای مقام و مرتبه هستند باز شده است، و معرفت خلاق خلائق و حقیقت حقایق برای آنان روشن و آشکار نخواهد شد آن چنان که برای عرفای بالله آشکار شده است؛ عرفائی که عالم صورت را پست و کوچک می شمردند و لذات محسوسه را استصغار می کنند.

[و راه به سوی کمال و معرفت حضرت حق، راه اهل جدل و بحث و مناظره و کلام هم نیست] (که زود

از این شاخه به آن شاخه بروند و بگذرند)؛ هم چنان که طریق و دیدن اهل کلام این طور است.

و راه معرفت الله به صرف درس و بحث خشک هم نیست؛ همان طور که دأب اهل نظر و غایت اصحاب مباحثه و فکر این طور است که به حقیقت این بحث ها نمی رسند.

زیرا [جمیع این طرق و مکاتب ﴿ظلماتی هستند که بعضی بالای بعضی دیگرند، آن چنان ظلمتی که انسان حتی قادر نیست دست خود را تشخیص دهد! و کسی که خدای متعال برای او نور هدایت و بصیرت قرار نداده است،

^۱سوره نور (۲۴) آیه ۴۰.

هیچ نوری در او وجود نخواهد داشت. ﴿﴾»

بل ذلك نوع یقین هو ثمرة نور يُقَدَف في قلب المؤمن بسبب اتصاليه بعالم القدس و الطهارة و خلوصه بالمجاهدة عن الجهل و الأخلاق الذميمة و حبّ الرئاسة و الإخلاق إلى الأرض و الركون إلى زخارف الأجساد.

«بلکه این نوع از معرفت، براساس یقین و شهود است و نتیجه همان نوری است که در قلب مؤمن تابش پیدا می کند به سبب اتصال او به عالم قدس و طهارت، و خلوص باطن و صفای قلب او از جهل و اخلاق مذموم و حبّ ریاست و فرو رفتن در زمین و توجه به ماده و رکون و اعتماد به زخارف عالم دنیا، به واسطه ریاضات و مجاهدات.»

تأسف ملاصدرا از تتبع آراء متفلسفه

وإني لأستغفر الله كثيراً مما ضيقت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة و المجادلين من أهل الكلام و تدقيقاتهم و تعلم جربزتهم في القول و تفننهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان و تأييد الله المنان أن قياسهم عقيم و صراطهم غير مستقيم.

«و به تحقیق من از خدای رؤف و آمرزنده بسیار استغفار می کنم برای اینکه قسمتی از عمرم را تضييع کردم به واسطه تتبع در آراء و افکار متفلسفه (آنهايي که خیال می کنند اهل فلسفه هستند، ولی فیلسوف نیستند) و عده ای از اهل جدل از متکلمین (مثل اشاعره و معتزله)، و تتبع در دقت های آنها (مانند فخر رازی)، و دیدن مقدار ظرفیت و جربرزه آنها را در صحبتشان و تفنن آنها در بحثشان.

تا اینکه در آخر الأمر، توفیق و هدایت الهی شامل حالم گردید و به نور ایمان و تأیید خدای منان دریافتم که تمام قیاسات و نتایج آنها عقیم است و محصولی ندارد و مسیر و مکتب آنان (چون در صراط ائمه نرفته اند) غیر مستقیم و منحرف است.»

همواره گرفتار نقل قول هستند: او این طور می گوید، پس به این دلیل و به آن دلیل، بیخود می گوید!

همواره فکر کند و مدام نقاش کند که او آن طور می گوید! تمام عمر این افراد در بحث و إنقلت و إنقلت صرف می شود و ثمره ای غیر از این برای آنها حاصل نمی شود و هیچ فایده ای ندارد.

توسل ملاًصدرا به ائمه عليهم السلام برای کسب حکمت

فألقينا زمام أمرنا إليه و إلى رسوله النذير المنذر؛ فكل ما بلغنا منه آمناً به و صدقناه، ولم نحتمل أن نخيل له وجهاً عقلياً و مسلکاً بحثياً، بل اقتدينا بهداه و انتهينا بنهيها، إمثالاً لقوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛^۱ حتى فتح الله على قلبنا ما فتح، فأفلح بركة متابعتة و أنجح.

«پس زمام امر خود را به خدای تعالی و به رسول او [که برای وعده و وعید و پند و انذار فرستاده شده است] سپردیم، پس به آنچه از پیامبرش به ما رسیده است ایمان آوردیم و آن را تصدیق نمودیم، و برای آن یک توجیه عقلی و مسلک بحثی نتراشیدیم؛ بلکه به هدایت او مقتدی شدیم و به واسطه نهی او خودمان را بازداشتیم [از باب اطاعت کلام خدای متعال که فرمود: ﴿آنچه پیامبر به شما می گوید عمل نمایید و از آنچه نهی می کند پرهیزید﴾].» تا اینکه خداوند این مسائلی را که بیان کردیم، به ما داد و این حکمت به واسطه توسل به ائمه و استمساک به ولایت آنها برای ما پیدا شد، پس به برکت متابعت از او و رسولش به فلاح و رستگاری رسید.»

توجیه کلام اهل بیت عليهم السلام اشکال دارد؛ ولی بیان وجه آن اشکالی ندارد و توجیه به حساب نمی آید، چون در مقام بیان واقعیت است. مثلاً فیلسوف می بیند که طبق روایات، حضرت مبدأ و معاد را بدین نحو توجیه کرده است؛ لذا فیلسوف هم می گوید: «ما هم این طور مسائل را با برهان بیان می کنیم!» نه اینکه چون با فکرش نمی سازد، آن را توجیه کند. یعنی این طور نیست که کلام ائمه را برگرداند و طوری تأویل کند که مالایرضی صاحبه باشد. ایشان می گوید: در جایی که عقلمان نرسید، همان جا ایستادیم و گفتیم که روایت درست می گوید؛ و در جایی که به برهان نرسیدیم، آنجا توجیه نکردیم و اصل کلام را برنگردانیم و خلاف منظور متکلم را بیان نکردیم.

تهذیب نفس، شرط لازم قبل از ورود در مباحث فلسفی

فأبدء يا حبيبي، قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها، ﴿قَدْ أَفْلَحَ

^۱سوره حشر (۵۹) آیه ۷.

مَنْ رَزَقَهَا * وَقَدْ حَابَ مِنْ دَسَّهَا^۱، و استَحْكِمِ أَوْلَا أَسَاسِ الْمَعْرِفَةِ وَالْحِكْمَةِ ثُمَّ اِرْقَ ذُرَاهَا؛ وَإِلَّا

كنت ممن أتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف إذ أتاها.^۲

«[ای دوست من] پس قبل از خواندن این کتاب باید شروع به تزکیه نفس از هوی و هوس نمایی؛ [چون ﴿حَقًّا فَلَاحٍ وَرِسْتَاغَارِيٍّ لِلَّهِ بِرَأْسِهَا﴾ برای آن کسی است که تزکیه نفس کند، و بیچارگی و خزی و خسران برای آن کسی است که نفسش از دست برود و با نفس خود دسیسه کند. ﴿^۳﴾] و در ابتدا اساس معرفت حکمت را مستحکم بگردان، بعد به آن ذروه و آخرین مرتبه ترقی کن! و إلا از آنهایی خواهی بود که خداوند بنیانشان را از اساس و ریشه برکند و برد و وقتی که امر خدا آمد، سقف روی سرشان خراب شد!»

و لا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، و لا تتركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة؛ فإنها فتنة مضلة و للأقدام عن جادة الصواب مزلّة، و هم الذين إذا ﴿جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾^۴. و قانا الله و إياك شرّ هاتين الطائفتين، و لاجمع بيننا و بينهم طرفة عين.^۵

«[و به آن مطالب خلاف شرع و خلاف دین عوام صوفیه که از جاهلین هستند، مشغول مشو! و به آن گفتارهای خلاف دین و غیر منقول و غیر معقولی که بعضی از متفلسفه می گویند و توجیهاتی که آنها می کنند فریفته مشو و سکون پیدا مکن! زیرا این افراد، فتنه گر و گمراه کننده هستند و قدم ها را از جاده صواب، لغزش می دهند، و همان هایی هستند که ﴿چون پیامبران خدا از طرف خدا با بیّنه و آیات واضح به سوی آنان روند، آنان به آن مقدار علمی

^۱ سوره شمس (۹۱) آیه ۹ و ۱۰.

^۲ اقتباس از سوره نحل (۱۶) آیه ۲۶: ﴿فَاتَىٰ اللَّهُ بِنِيبِهِمْ مِّنَ الْأَقْوَاعِ فَخَرَّ عَلَىٰ هِمِّ السَّقْفِ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾.

^۳ ترجمه برگرفته از تفسیر آیه نور، ص ۲۰۷.

^۴ سوره غافر (۴۰) آیه ۸۳.

^۵ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۶ - ۱۲.

که دارند شادمان بوده و اعتنایی به پیامبران نمی‌کنند؛ ولیکن تمام آن مسخره‌ها و استهزاءهایی که می‌نموده‌اند بر خودشان لازم و ثابت و واجب می‌گردد.^۱ خداوند ما و شما را از شرّ این دو طایفه حفظ کند، و بین ما و اینها به اندازه یک چشم برهم زدن جمع نکند.»

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ ترجمه آیه از معاد شناسی، ج ۱۰، ص ۳۰۴.

جلسه ششم: سفر اول (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجَبِّينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

تقسیم مراحل حرکت تکاملی انسان به چهار سفر

الأسفار الأربعة
واعلم أنّ للسّلاك من العرفاء و الأولياء أسفاراً أربعة:
أحدها السّفْرُ من الخلق إلى الحقّ؛
و ثانيها السّفْرُ بالحقّ في الحقّ؛
و السّفْرُ الثالث يُقابل الأوّل، لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ؛
و الرابع يُقابل الثاني من وجه، لأنّه بالحقّ في الخلق.
فرتبتُ كتابي هذا طبقَ حركاتهم في الأنوار و الآثار على أربعة أسفار، و سمّيته بالحكمة المتعالية في الأسفار
العقلية. فهذا أنا أفيض في المقصود مستعيناً بالحقّ المعبود الصمد الموجود.
السّفْرُ الأوّل: وهو الذي من الخلق إلى الحقّ في النظر إلى طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية.
و فيه مسالك.^١

بزرگان و اوليا چهار مرحله برای حرکت تکاملی انسان تصور کرده و به تصویر درآورده اند:^٢

نزول تمام موجودات از حاق ذات وجود بسيط

^١ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٣ - ٢٠.

^٢ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به معاد شناسی، ج ٨، ص ٦٣؛ رساله سیر و سلوک بحر العلوم، ص ١٤٣، تعلیقه؛ مطلع انوار، ج ٥، ص ٢١٧ - ٢٢٢.

مرحله اول:

از باب اینکه به واسطه قوس نزول انسان می‌خواهد از آن حقیقت وجود - که حقیقت منبسط و بسیط و بلا رسم و لا اثر و لا تعین و لا تقید است - در تعینی ظهور پیدا کند، اسم این حرکت او را «قوس نزول» می‌گذارند. ما به هر چیزی که نگاه کنیم، نه تنها به انسان، بلکه اگر ما به هر کدام از موجودات توجه کنیم، يك قوس نزول در همه آنها می‌بینیم. البته آقایان می‌فرمایند: «این مسئله درباره انسان و طبیعت نوعی اشاره انسان است.»^۱ ولی ما می‌توانیم این را به همه موجودات گسترش و توسعه بدهیم. هر موجودی که قابل اشاره باشد، چه اشاره حسیه و چه عقلیه، از نقطه نظر تعین و تقید و صورتی که پیدا کرده است، از حاق ذات وجود بسیط - که همان وجود حقیقه الحقایق است - صورت پذیرفته و صورت گرفته و قابل اشاره حسیه شده است. اگر آن موجود در کائنات، یعنی در عالم کون و فساد و عالم ماده باشد، ما اسم این حرکت و چرخش آن را قوس نزول می‌گذاریم.

تبیین جایگاه مقام هوویت در قبال سایر مراتب

اما در مقام هوویت و در آنجایی که لاحدی و لارسمی است، دیگر نه تعینی معنا دارد و نه تقیدی، و آنجا اصلاً قابل اشاره یا قابل برای مرتبه شمردن نیست و ما نمی‌توانیم در قبال سایر مراتب، اسم مرتبه‌ای روی آن بگذاریم. فرض کنید که عدد دو، مرتبه‌ای مافوق عدد يك است و عدد هشت، مرتبه‌ای مافوق عدد هفت است و مرتبه طبقه دوم، مرتبه‌ای مافوق طبقه يك است، و هلم جراً. اما من باب مثال آیا می‌توانیم بگوییم که آن مصالحی که در این ساختمان به کار رفته است، نفس آن مصالح، مرتبه‌ای

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تمهید القواعد، ابن ترکه، ص ۱۸۰ - ۱۸۵.

بالا تر از یک مرتبه است؟ نه خیر، آن مصالح قابل برای دارای مرتبه بودن نیست؛ چون آن مصالح را هم طبقه اول دارد و هم طبقه دوم. بله، خود مصالح فی حدّ نفسه، به واسطه روی هم قرار گرفتن، یک رتبه اش بالاتر از رتبه بعد است. اما وقتی به خود مصالح نگاه می‌کنیم، می‌بینیم از این مصالح است که طبقه یک، طبقه دو، طبقه سه و طبقه چهار به وجود می‌آیند؛ پس ما دیگر نمی‌توانیم اسم طبقه را روی خود مصالح بگذاریم، بلکه طبقه را به نفس طبقه و به رتبه آن طبقه اطلاق می‌کنیم.

حقیقت وجود عبارت است از حقیقة الحقایق و وجود بسیط، و حقیقتی است که ساری و جاری در همه تعینات است و حقیقت همه تعینات را تشکیل می‌دهد، پس دیگر قابل اشاره نیست، نه اشاره حسّیه و نه اشاره عقلیه؛ چون همین که شما بخواهید اشاره کنید که این وجود است، خود شما با ظرف ذهنتان و نفستان و بدنتان داخل در این حقیقت قرار گرفته‌اید، پس دیگر به چه می‌خواهید اشاره کنید؟!

انسان وقتی می‌تواند اشاره کند که یک شیء را خارج از وجود خود در نظر بیاورد و به واسطه اشاره، آن را از خود متمایز کند؛ مثل اشاره به این کتاب، این دفتر، این قلم، این فرش و این دیوار. اما دیگر انسان نمی‌تواند به خودش اشاره کند و ممکن نیست که خودش در ظرف وجود ذهنی خودش به خودش اشاره کند. به چه کسی می‌خواهد اشاره کند؟! اشاره‌کننده کیست و مشارالیه کیست یا چیست؟! همه اینها یک امر واحد است. بنابراین ما در اشاره همیشه نیاز به تمایز داریم و باید تمایز و تغایری فی‌البین باشد.

وقتی ما از حاقّ وجود و از آن حقیقت وجود بحث می‌کنیم دیگر شیئی خارج از این حیطه باقی نمی‌ماند تا تغایر و تمایزی بین این دو به وجود بیاید و محقق بشود. آن حاق و حقیقت وجود، همان مقام هوهویت است؛ یعنی مقامی است که ضمیر در اینجا فقط یک اشاره اجمالی به آن مقام دارد، نه اشاره رتبی و اشاره واقعی.

خود اسم «هو» که در اینجا به کار می‌بریم، استعاره و مجاز است. اصلاً «هو» یعنی چه؟ چون اسمی

برای تمایز این مرتبه از مراتب پیدا نکرده‌اند، لذا بالإجمال

لفظ «هو» را استعاره کرده‌اند تا يك حكايت اجمالی نسبت به آن مرحله داشته باشیم. یعنی مرحله عماء و مرحله فناء و مرحله لا اسم ولا رسم له و مرحله عدم تعین و مرحله بسیط الحقیقه و مرحله اصل و وحدت و حقیقت وجود، اشاره به همان حاق حقیقت وجود است که به وسیله «هو» به آن اشاره شده است.

محبی‌الدین در آن صلواتش بر پیغمبر اکرم و ائمه علیهم السلام اشاره به این مرحله دارد:
اللَّهُمَّ أَفْضَ صَلَاةٍ صَلَوَاتِكَ وَسَلَامَةً تَسْلِيَاتِكَ عَلَى أَوَّلِ التَّعَيِّنَاتِ الْمُفَاضَةِ مِنَ الْعَمَاءِ الرَّبَّانِيِّ وَآخِرِ التَّنَزُّلَاتِ
الْمُضَافَةِ إِلَى النُّوعِ الْإِنْسَانِيِّ!^۱

می‌گوید: «اولین تنزلی که از مقام عماء است.» مقام عماء یعنی مقام ظلمت هو هویت و مقام عدم ابراز حقیقت وجود در تعین.

شرایط لازم جهت معرفت حقیقت توحید

کسی که کور است جایی را نمی‌بیند و هیچ حقیقتی برای او قابل شناخت نیست، مثلاً بین دیوار و غیر دیوار فرقی نمی‌گذارد، یا بین چاه و راه فرقی نمی‌گذارد؛ چون کور است و درب معرفت اشیاء به روی آدم کور و اعمی بسته است. لذا برای اینکه حقایق اشیاء، تعین خودشان را به ما بنمایانند، هم به بصر نیاز داریم و هم به روشنایی. مولانا قضیه‌ای در اینجا دارد و می‌فرماید:

فیلی از هندوستان آوردند و مردم را هم خبر کردند که ببینند فیل را تماشا کنند. تاریک بود و هر که آمد، فیل را در تاریکی دید. یکی به خرطومش دست زد و گفت: «فیل یک شیء درازی است و این خصوصیات را دارد!»

^۱ مجموعه رسائل ابن عربی، توجهات الحروف، ج ۱، ص ۶۵۴؛ صلوات کبیره، ابن عربی، نسخه خطی، ص ۱۶۱. امام شناسی، ج ۱۷، ص ۲۴۱:

«بار پروردگارا، به‌طور سرشار بریز صلوات و تحیات و دروهای متصله خودت را، و پاک‌ترین و خالص‌ترین سلام‌ها و اکرام‌های خودت را بر اولین تعیناتی که از مقام عماء ربّانی (خفاء و پنهانی صرف و اندماج محض) به‌طور سرشار فرو ریخته است، و بر آخرین مراتب تنزل و پستی ماهوی که به‌سوی نوع انسانی انتساب پیدا کرده است.»

یکی به پایش دست زد و گفت: «فیل شیئی مثل ستون است!» یکی به گوشش دست زد و گفت: «فیل یک شیء پهنی مثل طبق است!» یکی دمش را گرفت و خلاصه هر کسی دست به یک جای آن زد.

خلاصه، این فیل بیچاره هزار تکه شده بود و هر کسی می‌گفت که یک طور است! چون اینها در تاریکی دیده بودند.^۱

معرفت ما هم همین طور است؛ یعنی هر یک از ما از دید معرفت خودش به خدا نگاه می‌کند و می‌گوید که خدا این طور است! خدا با همه هست، ولی او رفیق است و به حرف‌های ما کاری ندارد که ما به او چه می‌بندیم! او می‌گوید: شما هر چه می‌خواهی بگو؛ اما من بالاتر از این حرف‌ها هستم! هر جا هم می‌خواهی برو؛ اما من بالاتر از این حرف‌ها هستم! بالأخره یا با زبان خوش یا با غیر زبان خوش، به تو می‌فهمانیم که ما که هستیم! بالأخره به نحوی می‌فهمیم.

مولانا در شعر دیگری می‌گوید:

*** می‌گویند که مولانا سنی است؛ ولی نگاه نمی‌کنند که اشعارش چه می‌گوید! «تو علی را به تاری دیده‌ای» یعنی اگر تو حقیقت علی را می‌دیددی دیگر دنبال ابوبکر نمی‌رفتی؛ اما چون علی را در تاریکی دیده‌ای، زین سبب، غیری برای علی بگزیده‌ای. غیر علی کیست؟ ابوبکر است! همه ما علی را به تاری می‌بینیم، چون چشم نداریم تا ببینیم که آن مقام، به چه کیفیتی است.

برای ظهور تعینات، هم به روشنایی نیاز است و هم به بصر. اگر ما چشم داشته باشیم ولی همه‌جا تاریک باشد فایده‌ای ندارد؛ و اگر همه‌جا روشن باشد ولی ما چشم

^۱ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۵.

نداشته باشیم هم فایده‌ای ندارد! هر دو جهت در بروز و ظهور تعین باید روشن باشند.
در مسئله اول که مسئله توحید است، توحید خودش را در همه‌جا نشان داده است، ولی ما کور هستیم! البته اگر خودش را نشان نمی‌داد ولی ما چشم داشتیم، مسئله دیگری بود.

خلاصه، هر کجا می‌نگرم عکس رخس جلوه‌گر است و در هر جا دارد نگاه می‌کند. صحبت در این است که آن شرط اول که روشنایی و تجلی او است، همه‌جا هست! مرحوم حاجی سبزواری می‌فرماید:
موسئى نیست که دعویّ «أنا الحق»

اشعارش خیلی پرمعنا و جاندار است و آدم خوشش می‌آید! گفت: «آرنی!» اما موسئى نیست! می‌گوید:
يك موسى پیدا بکن آن وقت این «أنا الحق» را از همه می‌شنود!

البته حضرت موسی که حقیقت أنا الحق برای او تجلی شده بود، فقط از آن درخت شنید و نفس او در آن موقع با این وجهه خاص پروردگار مرتبط شده بود و خدا می‌خواست که این حقیقت از آن درخت برای او جلوه پیدا بکند؛ اما اگر همین حضرت موسی رشد پیدا می‌کرد أنا الحق را از همان نعلینی هم که پایش کرده بود می‌شنید! ولی او هنوز رشد پیدا نکرده بود و پایین بود و کار داشت. او باید خیلی بالا بیاید. اگر بیشتر توسعه پیدا می‌کرد، از زمین و زمان و از همه می‌شنید که دارند أنا الحق می‌گویند، یعنی آن جنبه وجه‌الخلقی آنها به کنار می‌رفت و جنبه وجه‌الربّی باقی می‌ماند، و حقیقت وجه‌الربّی هم چون فقط یک حقیقت واحد است، پس همه أنا الحق می‌گویند! اینجا است که حسین حلاج هم که بر سر دار رفت، أنا الحق

می گوید، بایزید بسطامی هم أنا الحق می گوید، درخت هم أنا الحق می گوید، تمام برگ‌های درختان همه أنا الحق می گویند، و همه راست می گویند!

عدم تقابل وحدت حقیقت توحید با سایر تجلیات

عجیب اینجا است که این أنا الحق در قبال آن یکی نیست، و با اینکه انسان صور را متعدد می بیند، ولی أنا الحق را واحد می بیند؛ یعنی این تعدد صور، موجب تعدد ذی‌الصوره نشده است. صور متعدد است، ولی ذی‌الصوره واحد است؛ مقدمه متعدد شده است، ولی ذی‌المقدمه در اینجا واحد است. نکته مهم این است و اینجا است که دیگر توحید محض است و انسان به حقیقت توحید می‌رسد.

اینجا مثل مسئله آینه‌های متعددی است که یک نور در آنها جلوه کرده است، و هر آینه دارد می گوید: «من آن خورشید را نشان می‌دهم!» و راست هم می گوید، چون دارد نشان می‌دهد. همه دارند می گویند و دروغ هم نمی گویند. البته فرق آینه با ما این است که آینه بیچاره خودش اقرار می‌کند که من فقط آینه‌ام؛ ولی ما در این بین می‌گوییم: ما اصلاً خود خورشیدیم! بین ما ی نابه‌کار و بین آن آینه بیچاره فرق این است: آن می گوید که من فقط آلت و واسطه هستم و خودم هیچ چیزی نیستم؛ ولی ما می‌گوییم که این خورشیدی که در ما طلوع کرده است واقعاً طلوع کرده است! یا این علمی که ما الآن داریم واقعاً داریم! این استعدادی که داریم واقعاً داریم! این حافظه‌ای که داریم واقعاً داریم. ما مرتکبات ذهنی، قوه، قدرت، شجاعت، جرئت، جریزه و... داریم؛ گرچه کم و زیاد هست، ولی بالأخره همه را داریم و نمی‌توانیم بگوییم نداریم! ولی صحبت در این است که ما اینها را مستقل می‌دانیم. اگر فقط و فقط یک ذره عقل داشته باشیم، می‌فهمیم که ما فقط آینه و مرآت هستیم و اگر علمی داریم او عنایت کرده است. دلیلش این است که او فردا از ما می‌گیرد. وقتی گرفت حالا دوباره آن را پیدا کن! مگر پیدا می‌شود؟! ابداً! آن قدر اظهار عجز و نیاز و... می‌خواهد!

لزوم توجه غیر استقلالی و آینه‌گونه به خود و داشته‌های خود

مرحوم آقای انصاری از شخصی نقل می‌کردند و می‌فرمودند:

شخصی در مسجد مروی طهران یا در یکی از مدارس متعددی که طهران داشت، درس می‌داد. یک روز

که سر درس نشسته بود و کلمه درس می‌داد، به شهید ثانی

اعتراض می‌کند که ایشان اینجا را نفهمیده است! این حرف‌ها چیست؟! مسئله همین است که ما می‌گوییم! خلاصه ظاهراً اهانتی هم به مرحوم شهید می‌کند.

اگر انسان می‌خواهد کلام بزرگان را رد کند نباید اهانت کند، بلکه مثلاً باید بگوید: به نظر ما می‌رسد که این مطلب این‌طور است. چون اینها بزرگان‌اند، اینها مقدس‌اند، نفس آنها مقدس است و موقعیت آنها مقدس است.

مرحوم آقای انصاری می‌فرمودند:

درویشی کنار آن مجلس نشسته بود، این درویش نگاهی به او می‌کند و بلند می‌شود و می‌رود. ایشان درس را تمام می‌کند. شب که خانه می‌آید و مشغول مطالعه می‌شود می‌بیند که هیچ چیزی نمی‌فهمد! عجب، چرا این‌طور است؟! کتاب را باز می‌کند، اصلاً چیزی نمی‌فهمد و اصلاً نمی‌تواند عبارت را بخواند! مثل بچه‌های پنج شش ساله که اصلاً چیزی نمی‌فهمند و فقط خطوطی که جلوی چشمشان هست می‌بینند، همین‌طور فقط نگاه می‌کند! آب به صورتش می‌زند، ولی می‌بیند هنوز نمی‌فهمد! خدایا، چرا این‌طوری است؟! زنش را صدا می‌کند که ما نفهمیدیم، تو بیا ببینیم آیا می‌فهمی؟ خلاصه، زنش می‌آید و می‌خواند، زنش چیزهایی می‌خواند، ولی خودش می‌بیند اصلاً نمی‌فهمد که شهید چه می‌گوید و حرف‌هایش چیست. خلاصه خیلی عجیب بود! حال اضطراب داشت، ولی بالأخره خوابش می‌برد. صبح بلند می‌شود و به درس می‌رود. کتاب را باز کند و هرچه به کتاب نگاه می‌کند می‌بیند که هیچ چیزی متوجه نمی‌شود! فقط مثل یک بچه، می‌بیند که خطوطی هست، همین! می‌گوید: «خدایا، چرا این‌طور شدم؟!» بعد یک‌طور برای شاگردها سمبل می‌کند و می‌گوید: «من امروز قدری ناراحتی و کسالت مزاج دارم و فعلاً امروز درس تعطیل باشد!» اگر بگوید نمی‌فهمم، آن وقت آبرویش می‌رود! بلند می‌شود و بیرون می‌رود.

آن موقع طهران محدود بود و کمی بیرون از طهران، بیابان بود. از طهران کمی بیرون رفت، ولی همین طور عصبانی و ناراحت بود. به نهر آبی می‌رسد، آنجا می‌نشیند، یک دفعه می‌بیند که آن درویشی که دیروز آنجا بود، اینجا نشسته است. درویش می‌گوید: «اهانت به بزرگان جایز نیست! مقام شهید بالاتر از این است که تو و امثال تو بخواهید به او اهانت کنید! برو و دیگر از این کارها نکن!» خلاصه درویش می‌رود و او یک دفعه می‌بیند که دوباره همه چیز معلوم شد و هرچه در ذهنش بود برگشت.^۱

خلاصه، قضیه این است که چه کسی می‌گوید که ما علم داریم؟! ابدأ، آن‌چنان از ما می‌گیرند به طوری که دیگر نمی‌توانیم هیچ چیزی را تشخیص بدهیم! جدی عرض می‌کنم، این واقعیت محض است و هیچ شکی در این نیست. به خدای لا شریک له، حتی اگر در وجود خودمان شک باشد، ولی من معتقدم که در این قضیه هیچ شکی نیست که در همه علوم می‌که داریم، ما فقط مرآت و آینه هستیم! اگر شما به اندازه سر سوزنی در این مسئله خلاف دیدید، روز قیامت جلوی مرا بگیرید و بگویید: سید، به ما دروغ گفتی! این چنین محکم حرف می‌زنم!

انسان بعد از مرگ توجه پیدا می‌کند: ﴿فَبَصَّرَكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا﴾؛^۲ یعنی در آنجا خواهد دید که علم او مرآت خداست. البته نه تنها علم، بلکه خصوصیات دیگر هم همین طور است، حتی حیات هم همین طور است. حیات لازمه او است، چطور ممکن است یک شخص حیات داشته باشد ولی در عین حال مرگ برای او پیدا شود؟! ما مرگ را تبدیل لباس و انتقال از یک نشئه به نشئه دیگر می‌دانیم، پس حیات در جای خودش باقی است، یعنی حیات باقی به بقاء نفس است یا نفس باقی به بقاء حیات است و هر دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند و تعلق ذاتی به همدیگر دارند. انسان در هنگام مرگ متوجه می‌شود که تمام آنچه در این دنیا به خود نسبت می‌داد مربوط به مبدأ و واجب‌الوجوب

است. یعنی در عین حالی که علم و حیات و قدرت و تمام این خصوصیات با خودش است، این معنا را می‌فهمد و برایش منکشف می‌شود که پوچ محض است و به اندازه یک کاه هم ارزش ندارد، و این معنا برایش روشن می‌شود که ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾،^۳ یعنی ملک و سلطنت اختصاص به ذات پروردگار دارد؛ هم سلطنت بر نفوس، هم سلطنت بر اعراض، هم سلطنت بر صفات، هم سلطنت بر کیفیات، هم سلطنت بر کمّیات، هم سلطنت بر عوارض، هم سلطنت بر ذوات. سلطه واقعی و ولایت واقعی در تمام این سلطنت‌ها مختص به ذات او است. این معنا در نشئه انتقال برای انسان روشن می‌شود که ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ

^۱ رجوع شود به سالک آگاه، ج ۱، ص ۳۵.

^۲ سوره ق (۵۰) آیه ۲۲.

^۳ سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶.

أَيُّوْمَ لِلّٰهِ الْوَحْدِ الْقَهَّارِ ﴿١﴾. البته این مسئله در همین دنیا هم برای هر کسی تا حدودی روشن می‌شود و قضایا مشخص می‌گردد.

من در کتاب خاطرات شاه خواندم که نقل می‌کند:

شاه و خانواده و اطرافیانی که با آنها بودند و مجموعاً سفر می‌کردند، دیگر جایی پیدا نمی‌کردند و همین‌طور آنها را از این کشور به آن کشور، و از آن کشور به یک کشور دیگر پاس می‌دادند؛ چون آن کشورها از ایران و از عکس‌العمل ایران و وجهه جهانی‌شان می‌ترسیدند. خلاصه اینها خیلی مستأصل شده بودند.

در یکی از خاطراتش می‌گوید: «ما را حتی در شهر هم نمی‌بردند! یک بار ما را به یک پایگاه نظامی بردند و در آنجا کنار سلول دیوانه‌ها به ما جا دادند و چند ساعت آنجا بودیم، تا اینکه از آنجا منتقل شدیم. اصلاً اگر چند ساعت دیگر می‌ماندیم همه ما دق می‌کردیم!»^۱ یعنی دیوانه‌ها جلوی اینها شکلک درمی‌آوردند و اینها را سر حال می‌آوردند!

نکات خوبی در آن کتاب آورده بود و این یکی از آن نکات بود. در جای دیگری نقل می‌کند:
یک بار که شاه و خانواده‌اش در یک جزیره‌ای با هم بودند، او در اطاقی نشسته

^۱ رجوع شود به آخرین سفر شاه، ص ۳۸۱.

بود، یک دفعه پسرش رضا که ولی عهد بود، شروع کرد به شوخی کردن و گفت: «برو آقا، خدا هم جوک و شوخی است!» یک دفعه پدرش به او گفت: «با هر کسی می خواهی سر به سر بگذار، ولی با خدا سر به سر نگذار! دیدی که چه به روزگارمان آمد! می فهمی؟! نمی توان سر به سر خدا گذاشت!»^۱

خلاصه، اینها قدری معتقد شده بودند، یعنی متوجه شده بودند که آن کبکبه و دبدبه و آن بیا و بروهای کذایی و... همه به قدرت خدا است! بنده خدا، بیا پایین! یک دفعه در یک شب و در یک ساعت، طومار آن کاخ ها و بالا و پایین های کذایی و... برچیده شد و پنبه آنها زده شد! اینها همه قدرت خدا است! خدا می خواهد نشان بدهد که همه سلطنت ها و حکومت ها برای من است؛ امروز به یکی می دهم و فردا به یکی دیگر می دهم. چقدر واقعاً عارف راحت است و چقدر نسبت به مسائل احساس راحتی می کند! چون می بیند که حقیقت امر و حقیقت واقع فقط دست یکی است و همه این اعتباریات و ترؤس ها و شأنیات و حسیات، اعتباری است.

اما بقیه، یکی کراواتش را تنظیم می کند، یکی عمامه را درست می کند! یکی ریشش را قشنگ سه تیغه می زند، یکی ریش خیلی شکیل و اطو کرده می گذارد و چیزهایی هم به آن می مالد که خیلی آن چنانی بشود! یکی کفش واکس کرده اطو کشیده می پوشد، یکی نعلین زرد و براق آن چنانی می پوشد که از یک کیلومتری چراغ می زند! یکی تأدیبی در دستش می گیرد و یکی عصای خیلی عالی دستش می گیرد! یکی لباسش به آن شکل است و یکی عباى خاچیه اصل می اندازد که معروف و متداول بین آیات و آقایان است و آن قدر این عبا لطیف و عالی است که به قول نجفی ها، از سوراخ انگشتر رد می شود! اینها فرقی با هم نمی کنند و ماهیت همه اینها یکی است و هیچ تفاوتی ندارند:

اگر قرار بر این است که ما آنها را مسخره کنیم و بگوییم که این سلطنت ها از آن شخص دیگری است، آنها هم ما را مسخره می کنند و می گویند که این علم و ریاست و مرجعیت هم از آن شخص دیگری است و شما بیخود بر سر و کله همدیگر می زنید! واقعیت مسئله یکی است.

سفر اول: سلوک به مقام فناء فی الله

صحبت در این است: ما احتیاج به روشنایی داریم؛ ولی مقام هو هویت مقامی است که اصلاً هیچ تعینی و هیچ ظهور و بروزی و هیچ اسمی در آن مقام نیست، و مقامی است که باطن باطن باطن همه اشیا و حقیقت همه تعینات است. یعنی مقام هو هویت، مقامی جدای از بقیه مقام ها و در کنار و در قبال بقیه

^۱ رجوع شود به پس از سقوط، ص ۱۷۲.

مقام‌ها و در مقابل و مضافاً با بقیه مقام‌ها نیست؛ بلکه آن مقام عبارت است از وجود بسیط که بسیط الحقیقه کُلُّ الأشياء است. اصلاً ظهوری در آن مقام نیست، پس دیگر چشمی هم در آن مقام نیست؛ یعنی در آنجا هم ظهور از بین رفته و هم بینایی از بین رفته است. آنجا مقام فنای محض است که در آنجا سالک اصلاً چشم ندارد تا چیزی را ببیند و چیزی نیست تا آن را ببیند. این مقام، مقام فناء است.

سالک قبل از اینکه بخواهد به سفر من الخلق إلى الحقّ برود، همه چیز بود ولی چشم نداشت؛ اما وقتی برمی‌گردد و از آن مقام بیرون می‌آید، همه چیز هست و چشم هم دارد. سفر سوم سفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ است. وقتی از این سفر برمی‌گردد، از حق برمی‌گردد و دوباره از مقام فناء تنازل پیدا می‌کند؛ یعنی دوباره سیر نزولی دارد، البته نه مثل سیر اول، بلکه به نحوه دیگری می‌آید و توأم با صعود است، یعنی او با حق، هر دو باهم و به موازات هم می‌آیند و در اینجا دیگر همه چیز هست.

دیگر خدا به او چشم داده است و دارد این یار بی‌پرده را تماشا می‌کند. او باقی بعد

الفناء و عارف کامل می شود.

چون در مقام هوهویت، فنای محض است، آن را مقام عماء می گویند و به عالم ظلمات تشبیه کرده اند.^۱ در این عالم، هیچ چیزی مشخص نیست و انسان چیزی نمی بیند. عماء یعنی ندیدن، نفهمیدن، نشنیدن و ادراک نکردن. آنجا عالم هوهویت محض است که در آنجا شاعر فقط حقیقت آن وجود است.^۲ عماء در سفر اول (سفر من الخلق إلى الحق) حاصل می شود. البته نحوه فناء صفات و اسماء انسانی در اسماء کلیه، و نحوه احیاء ذات در آن اسماء کلیه، و اختلافی که ممکن است در اینجا باشد، مسائلی است که ان شاء الله بعداً عرض می کنم.

وقتی شخصی در مقام فناء است دیگر کثرتی نیست و اصلاً ادراکی ندارد؛ مثلاً یک دفعه می افتد، یا اگر راه می رود اصلاً هیچ چیزی نمی فهمد! البته این قضیه نسبت به افراد تفاوت دارد و مربوط به خدا است و هر طور که خدا بخواهد می دهد؛ یکی را نگه می دارد و یکی را زود برمی گرداند. من باب مثال آقای حداد در این قضیه خیلی تردد داشتند؛ اما ما نسبت به آقا اصلاً چنین چیزی مشاهده نکردیم و نحوه این قضیه برای ایشان کیفیتی داشت که اصلاً برای کسی مشاهده نبود. قطعاً چنین مسائلی برای ایشان بوده است؛ ولی به خاطر اینکه ایشان جنبه ارشاد داشتند یا قضیه در باطن بوده است یا مثلاً خیلی سریع بوده است، به نحوی بود که اصلاً مشاهده کسی نبوده است.

تلازم اعتقاد به توحید حقه حقیقیه و اعتقاد به ولایت

تلمیذ: شعر «ما علی را به تازی دیده ایم!» به همان جنبه فناء ایشان اشاره می کند؟

استاد: نه خیر، منظور همان معارف و حقیقت ظهور ولایت در حضرت است و منظور این است که حضرت الآن در اینجا حق محض است و مظهریت برای حق

^۱ رجوع شود به مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی، ص ۱۱۳، ذیل شرح بیت:

سیاهی گر بدانی، نور ذات است * * * به تاریکی درون، آب حیات است

^۲ جهت اطلاع بیشتر پیرامون مقام عماء، رجوع شود به مصباح الأنس، فناری، ص ۳۸۷.

محض دارد؛ ولی ما چون این معنا را ادراک نکرده‌ایم به دنبال ظلمت رفته‌ایم. ظلمت همان تمسک به مظاهر دیگر است؛ مظاهری که متوغل در شهبوات و انبیات و... هستند. ما به دنبال حقیقت محض و حقّ مطلق که در وجود حضرت است، نرفتیم؛ لذا به تاری دیده‌ایم، یعنی آن حقیقت مطلق و حقیقت محض و حقیقت ظهور حق در حضرت که حضرت را متبدل کرده است، برای ما انکشاف پیدا نکرده است، و اگر انکشاف پیدا می‌کرد دیگر به دنبال اینها نمی‌رفتیم.

گرچه حقّ مطلق در اینجا تعین پیدا می‌کند، اما این تعین او دیگر تعین حق است و تعین نفس نیست. حضرت در اینجا سفر من الحقّ إلى الخلق بالحق را انجام داده است؛ یعنی وقتی از آنجا مراجعت کرده است، در آنجا حق با او است، نه اینکه جدای از حق برگشته است، بلکه خدا را هم با خودش آورده است؛ یعنی او در اینجا دیگر خود حق محض است که به این صورت دارد جلوه می‌کند. این معنای حقیقت معرفت است.

اینهایی که علی را از خدا جدا کرده‌اند و ولایت را از توحید جدا کرده‌اند، ولایت را به تاری ملاحظه می‌کنند و همه اینها به تاری دیدن است! امیرالمؤمنین از این کارهایی که اینها می‌کنند بیزار است و می‌گویند: من کجا جدای از توحید هستم؟ کجا جدای از حقیقت خدا هستم؟ من بدون حقیقت توحید صفر هستم! ولایت عین توحید است. قبول ولایت، قبول توحید است و قبول توحید، قبول ولایت است. هم سنی‌ها که ولایت را رد کرده‌اند و به توحید گرویده‌اند، در اشتباه محض هستند، و هم آنهایی که قائل به ولایت هستند و توحید و عرفا را کنار گذاشته‌اند، در اشتباه محض هستند؛ هر دوی این افراد در نقطه مقابل حق هستند. کسی که قائل به ولایت امیرالمؤمنین است قائل به توحید حقه حقیقیه است و کسی که قائل به توحید حقه حقیقیه است قائل به ولایت امیرالمؤمنین است؛ هیچ فرقی در اینجا ندارد و به‌طور کلی مقام ولایت با مقام توحید سیان‌اند، یعنی یک واحد هستند، نه اینکه تفاوتی داشته باشند.

کیفیت مراعات مقام تشریح در حفظ ادب نسبت به امور مربوط به توحید و ولایت

تلمیذ: چرا پس به قرآن «ثقل اکبر» می‌گویند؟

استاد: البته معنای ثقل اکبر در بعضی از موارد آمده است؛^۱ و لکن خیلی‌ها معتقدند که ائمه ثقل اکبر هستند و اتفاقاً روایات هم در این زمینه داریم، و قرآن هم تراوش همان حقیقت است.^۲

وجهی که به قرآن «ثقل اکبر» می‌گویند به خاطر «در مقام تأدب بودن» است. در مقام تأدب یعنی امام علیه السلام در این عالم و از نقطه نظر مراتب نفس و مراتب کثرت، بالأخره وجود بشری دارد، در مقابل قرآن که جنبه ربّی دارد و متوغل در جنبه ربّی است؛ لذا خود حضرت با اینکه می‌گوید: «من قرآن ناطق هستم؛ این قرآن‌ها را بزنید!»^۳ اما خود حضرت در مقام تأدب نسبت به قرآن، خضوع و خشوع دارد.

یادم است که چند سال پیش که در مشهد روی منبر صحبت می‌کردم، یک مرتبه در حضور آقا گفته بودم: «حضرت سیدالشهدا علیه السلام به مکه تشریف بردند.» بعد که آقا سؤال کردند و گفتند: «راجع به حضرت باید گفت مشرف شدند.» من گفتم: وجهش چیست؟ اگر ما از نقطه نظر واقع نگاه کنیم و شرافت کعبه را به ولایت بدانیم، پس کعبه بدون ولایت دیگر شرافتی ندارد، و این مسلم و محرز است که مقام امام اشرف از کعبه است؛ و اگر ما از نقطه نظر ظاهر هم نگاه کنیم، کعبه سنگ است و امام از نقطه نظر مراتب حیوانیت بالأخره انسان است.

آقا فرمودند:

نه، در مقام تشریح و مقام تکلیف، خود ائمه هم به رعایت آداب و جهات ادبی تکلیف ملتزم بودند، و این خصوصیت کعبه که باید از همه اطراف و اکناف بیایند و دور آن بچرخند و اینکه کعبه مظهر بیت‌الله است و اسم آن بیت‌الله است و آنجا مسجد الحرام است، اقتضا می‌کند که خود ائمه علیه السلام هم رعایت ادب کنند.

^۱ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۴۱۴؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۵؛ بشارة المصطفی، ص ۲۹ و ۳۰؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۶۰.

^۲ رجوع شود به بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۵۴۶؛ معاد شناسی، ج ۷، ص ۳۰۱.

^۳ مرآة العارفین، فونوی، ص ۳۹؛ نور ملکوت قرآن، ج ۳، ص ۱۹۴.

همان‌طور که وقتی می‌خواهند نماز بخوانند رو به کعبه می‌ایستند و نماز می‌خوانند و وجهه‌ی ظاهری‌شان به سمت کعبه است، از نقطه‌ی نظر محاوره و از نقطه‌ی نظر کلمات هم رعایت ادب آنها این بود که خود را در مقابل این ظهور حق پایین می‌آوردند و در نظر می‌گرفتند؛ گرچه فی‌الواقع رشحه‌ای از رشحات آنها، برقراری کعبه است، و مردمی که به دور کعبه می‌گردند به دور ولایت امام باید بگردند و روایاتی هم داریم: رسول خدا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرماید:

فَلَوْ أَنَّ امْرَأًا صَفَنَ بَيْنَ الرُّكْنِ وَ الْمَقَامِ فَصَلَّى وَ صَامَ ثُمَّ لَقِيَ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ وَ هُوَ لِأَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مُبَغِضٌ، دَخَلَ النَّارَ!^۱

«اگر کسی هر سال حج کند و بین رکن و مقام [به روی قدم‌های خود به نماز بایستد و روزه بگیرد] و سپس بمیرد، ولی بدون ولایت ما باشد، داخل در جهنم می‌شود!»

و امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

يَا سَدِيرُ، إِنَّمَا أَمَرَ النَّاسَ أَنْ يَأْتُوا هَذِهِ الْأَحْجَارَ فَيَطُوفُوا بِهَا ثُمَّ يَأْتُونَا فَيُعَلِّمُونَا وَلَا يَتَّبِعُونَا.^۲

لذا گرچه هم‌چنین معنایی هم هست که بدون عرض ولایت و بدون تمسک به ولایت، همه‌ی این کعبه و... نتیجه‌ای ندارد و خشک است و حقیقت و باطن ندارد و موجب ترقی و رشد و رُقا نفس نیست؛ اما از نقطه‌ی نظر سلسله‌ی مراتب تکلیف و عالم کثرت که عالم تأدب و عالم حفظ هر تعینی در رتبه‌ی خودش است، لسان ائمه نسبت به کعبه یک لسان تشریف است، لذا ما هم موظف هستیم. ایشان می‌فرمودند: «ما هم به همین کیفیت که خود آنها راضی هستند تلفظ کنیم و از کعبه یاد کنیم.»

^۱ الأُمالی، شیخ طوسی، ص ۲۴۷.

^۲ الکافی، ج ۱، ص ۳۹۲. ترجمه:

(ای سدیر، مردم امر شدند که به سراغ این سنگ‌ها بیایند و دور این سنگ‌ها طواف کنند (و این سنگ‌ها مقدمه برای ورود در حریم ماست) سپس به نزد ما بیایند و ولایتشان را به ما اعلام نمایند.) (محقق)

قضیه «ثقل اکبر» هم همین طور هست.

علت جواز طوف به دور قبور ائمه اطهار و اولیای الهی

تلمیذ: در تذکره‌ها و بعضی از قصه‌ها، بعضی از سلاک دور ولی خدا طواف می‌کردند؛ مثلاً بایزید یا ابوسعید ابوالخیر نسبت به بعضی از مشایخشان، دور قبر ایشان طوف می‌کردند.^۱ آیا طوف نسبت به شخصی که مطاف واقع شده است، دلالت بر ورود به ولایت می‌کند؟

استاد: چون این قبر، قبر ولی است و ظهور ولایت در او است، از باب تأدب و اظهار عبودیت و تذلل و تواضع، طوف می‌کردند. طوف به معنای این است که من این را محور برای حرکت و اتجاه خودم قرار می‌دهم. همان‌طور که بوسیدن عتبه هم حکایت از همین قضیه می‌کند. کسی که به مشهد مشرف می‌شود و می‌خواهد وارد حرم حضرت بشود مستحب است که عتبه را ببوسد. این از باب ادب است؛ یعنی اینجا جایگاه خضوع و تذلل و جایگاه عرض نیاز و بدبختی و بیچارگی انسان است، به این حساب که خداوند متعال در این مظهر تجلی کرده و این مظهر را وسیله برای ترقی و رشد انسان قرار داده است. لذا طوفی هم که دور قبر حضرت است، آن هم از همین باب است. مرحوم آقا توضیح روایاتی را که دلالت می‌کند بر «و لا تَطْف بِقَبْرِ»^۲ بیان کرده‌اند،^۳ و فعل اولیا حجت است و آقای حداد در این زمینه هفت شوط دور قبر حضرت طواف می‌کردند،^۴ و این حکایت از این است که قبله واقعی و حقیقت واقعی اینجا است و این اشاره به باطن قضیه دارد. مکه اشاره به ظاهر است که انسان باید دور بیت‌الله طواف کند؛ ولی طوف به دور قبر حضرت، اشاره به باطن است.

انسان از نقطه نظر جوارح باید جوارح خود را منطبق با جوانح خود قرار بدهد؛

^۱ رجوع شود به مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر دوم، ص ۲۷۳.

^۲ الکافی، ج ۶، ص ۵۳۴. امام شناسی، ج ۵، ص ۱۴۵: «بر روی قبر غائظ مکن.»

^۳ رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۹۷.

^۴ روح مجرد، ص ۱۹۶.

یعنی همان طوری که در مقام التزام قلبی باید به یک سری مسائل ملتزم باشد، از نقطه نظر ظاهر هم باید رفتار و حالات او بر همان التزام قلبی منطبق باشد. لذا باید جوارح را به ظهور آن جوانح و التزامات قلبیه، که همان طوف ظاهری دور این قبر است، منطبق کرد. من باب مثال وقتی می‌خواهید به شخصی احترام بگذارید، فقط در کناری نمی‌نشینید و بگویید: آقا دوستت دارم! «دوستت دارم» یعنی بلند شود و برو آب بیاور، برو میوه بیاور، برو چای بیاور! اما اگر مهمان به منزل شما بیاید و شما همین‌طور بنشینید و بگویید: من آن قدر شما را دوست دارم که نمی‌توانم یک لحظه از پیش شما تکان بخورم! می‌گوید: آقا، بلند شو برو و چیزی بیاور تا بخوریم! از گرسنگی داریم می‌میریم! این یعنی التزام باطنی و محبت باطنی اقتضا می‌کند که مضیف در مقابل ضیف بلند شود و به ادای احترام او قیام کند و موجبات برای مقتضیات ضیافت را انجام بدهد.

گشتن دور قبر هم همین است، یعنی آن التزام باطنی انسان به حقیقت ولایت اقتضا می‌کند که انسان از نقطه نظر ظاهر هم عملی انجام بدهد که این معنا را برساند و این التزام را نشان بدهد. اگر انسان کار دیگری هم انجام بدهد که این معنا را برساند، اشکالی ندارد.

تلمیذ: طواف کردن سالک نسبت به قبر یک شخص دلالت بر رسیدن آن شخص به ولایت می‌کند؟
یعنی به کمال رسیده است؟

استاد: نه، نیاز نیست به کمال رسیده باشد و ولایت او کامل کامل شده باشد، بلکه همین قدر کافی است که مثلاً فناء در اسماء و صفات پیدا کرده باشد و حالاتی برای او آمده باشد و دارای صفایی شده باشد و به مقام ظهور ولایت خدا رسیده باشد؛ البته لازم نیست ظهور ولایت در ذات باشد، بلکه ظهور مراتب دارد و اشکالی ندارد که دارای ظهور در اسماء و صفات باشد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه هفتم: سفر اول (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ
مراتب فناء

دیروز عرض شد که در سفر سلوکی انسان به سوی پروردگار، در سفر من الخلق إلى الحق، مقام فناء نهایت این سفر خواهد بود و بنابر اصطلاح عرفاء، از فناء وجود در آن حقیقت بسیط تعبیر به عالم عماء آوردیم. این مقام، مقام عدم تجلی ذات و مقام کینونیت ذات بدون تجلی در مظاهر است و مقام اندکاک جمیع صفات، افعال، اسماء، ذوات و تعینات است به نحوی که در این مقام، دیگر هیچ گونه اثری از وجود شخص واصل باقی نمی ماند. قبل از رسیدن به این مقام، مراتبی را به عنوان مقدمه ذکر کرده اند: مرتبه اول، توحید افعالی است یا به عبارت دیگر، فناء افعالی؛ مرتبه بالاتر، توحید صفاتی یا فناء صفاتی است؛ مرتبه سوم، توحید اسمائی یا فناء اسمائی است. این سه مرتبه را در رتبه متقدم بر هم ذکر کرده اند و آن رتبه بالاتر از این سه مرتبه همان مقام فناء ذات است.^۱

تبیین مقام فناء افعالی

در اینجا این مسئله مطرح می شود: ما فعل را مستقل بالتعین و بالشیئیة و الحیثیة

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به رساله لب اللباب در سیر و سلوک اُولی الألباب، ص ۱۵۱.

نمی‌دانیم، بلکه فعل را متأثر از صفت می‌دانیم؛ چون فعل انسان فی حدّ نفسه استقلال ندارد و متأثر از صفتی از صفات انسان است که خود آن صفت، متأثر از اراده و مشیت است، که آن اراده هم صفتی از صفات انسان است که متأثر از ذات و حاقّ نفس است. لذا طبق سلسلهٔ علّیت، یا ذات انسان علت برای اراده است و اراده علت برای آن صفات است و آن صفات علت برای فعل است، یا اراده علت برای فعل است و آن صفات جنبهٔ معدّی برای اراده دارند.

رابطهٔ اراده و فعل

اراده صفتی از صفات نفس است؛ منتها نفس فقط صفت اراده ندارد، بلکه صفات دیگری هم دارد: شهوت دارد، غضب دارد، رحمت دارد، عطوفت دارد، فکر دارد و عقل دارد، که همهٔ اینها معدّی برای اراده هستند و جنبهٔ اعدادی دارند و اراده را به‌نحو موافق و ملائم با طبع خودشان سوق می‌دهند.

معنای اراده

تلمیذ: شما فرمودید که ذات علت برای اراده است، پس دو نوع اراده داریم.

استاد: نه، اراده واحد است. یعنی خود اراده در اینجا وصف برای ذات است، نه اینکه وصف برای شهوت و امثال ذلک باشد؛ منتها آن شهوات در جهت دادن اراده به‌نحو مطلوبشان نقش دارند، یعنی آن شهوات و صفات نفسانی تأثیری در ذات می‌گذارند و به‌واسطهٔ تغییر ذات، اراده هم بر طبق آن ملائمت‌نفسانی تغییر پیدا می‌کند. یعنی اگر ما ذات را در مرحلهٔ خاصی بدانیم و اراده را معلول ذات بدانیم، یک سری اوصاف دیگری هم وجود دارند که مستقیماً در اراده تأثیر نمی‌گذارند، بلکه این اوصاف در ذات تأثیر می‌گذارند و ذات هم در اراده تأثیر می‌گذارد. آن وقت این اراده با این اوصافی که در عرض آن وجود دارند موافق می‌شود. مثلاً یک ذات وقتی که ذات شهوانی است، ارادهٔ به مسئلهٔ روحانی در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که ذات روحانی است، میل به مسائل شهوانی در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که ذات تعقلی است، هیچ وقت میل به مسائل احساسی و... در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که منغم در مسائل ریاسات و مادیات و عالم دنیا است، توجه به مسائل عالم ملکوت و معنا در او پیدا نمی‌شود.

اراده صفت نفس است و صفات دیگری هم در عرض اراده، اوصاف نفس

هستند؛ منتها آن اوصاف مستقیماً و بلا واسطه در اراده تأثیر نمی گذارند، بلکه اینها در ذات اثر می گذارند و ذات هم در اراده اثر می گذارد. یعنی علل مُعدّه برای اراده هستند و اراده و مشیت را به نحو مطلوب خودشان سوق می دهند و با واسطه مؤثر در اراده هستند.

فرض کنید مولایی عبدی دارد و چند تا بچه هم دارد. هم قدرت و اراده این عبد به دست مولا است و هم قدرت و اراده آن بچه ها به دست پدرشان است. اما وقتی این مولا می خواهد به این عبدش امر کند که این کار را انجام بده، این بچه ها می آیند و میل پدر را به سمت خودشان برمی گردانند؛ یعنی این بچه ها نمی توانند در اراده تأثیر بگذارند و به عبد بگویند: برو این کار را انجام بده! چون می گوید: من فقط از یک نفر اطاعت می کنم، شما بروید دنبال کارتان! اینها سراغ پدرشان که مولا است می روند و او را تحریک می کنند و میل پدر را به سمت خودشان سوق می دهند. این معنای با واسطه و بلا واسطه است.

کیفیت تأثیر و تأثر ذات نسبت به اوصاف و بروزات خود

تلمیذ: پس ذات فقط جنبه علی ندارد، بلکه معلول هم می شود.

استاد: بله، قبلاً هم عرض کردیم که خود ذات به واسطه اوصاف و ملکاتی که پیدا می کند متلون و متغیر می شود؛ می تواند به مجرد جوهری مجرد شود یا در جهت مادی به سمت حیوانیت متوغل شود. این طور نیست که ذات به صورت دست نخورده در جای خودش باقی می ماند و هرچه در خارج است، بروزاتی غیر از آن است؛ بلکه همه آن بروزات، معلول ذات هستند. من باب مثال شما می بینید که یک ذات در بادئ امر بسیار روحانی و دارای بهاء و نور است، ولی ده سال دیگر می گذرد و این با آن ده سال پیش کلی تفاوت دارد و آن چنان متکدر شده است و آن چنان حالات ناگوار از او می بینید که گویا اصلاً خودش نیست! برعکس این هم هست؛ یعنی شخصی که دارای صفات و حالات سیئه است، می بینید که یک مرتبه انقلابی در او پیدا می شود و وقتی او را بعد از پنج سال می بینید اصلاً می گویند: آیا این همانی است که این کارها را می کرد و این چیزها را انجام می داد؟!

تلمیذ: این صفات چنانچه عوامل خارجی داشته باشند، طبیعی است که ذات را هم تغییر بدهند؛ اما وقتی ذات انسان یک شاکله خاصی دارد و صفات هم زائیده خود ذات است، پس هیچ صفتی نمی تواند با ذات منافات داشته باشد. مگر اینکه از عوامل خارجی و بیرونی هم یک سری تغییراتی در این صفات رخ بدهد که تشکل خاصی به آن صفات بدهد که قطعاً با ذات منافات پیدا می کند، لذا ذات را تغییر می دهد.

استاد: ذات دارای یک جنبه استعدادیت محض است که ما نمی توانیم آن را از مسائل خارجی جدا بدانیم. شما یک بچه را تصور کنید؛ وقتی نگاه می کنید و می بینید که این بچه در محیط خیلی مناسبی رشد می کند، می بینید که دارای این روحیه می شود؛ اما فرض کنید اگر در محیط غیر مناسبی رشد کند، دارای آن روحیه می شود.

به طور کلی مقام روح و مقام ذات، مقام استعداد است. فعلیت ذات عبارت است از آن وارداتی که بر او وارد می شود و فعلیت پیدا می کند. خود شما می بینید که وقتی در یک مجلس می روید روحانی می شوید، ولی در یک مجلس دیگر که می روید متکدر می شوید. حالا اگر شما همین قضیه را ادامه بدهید و به ندای وجدانتان و به آن نهیبی که وجدان به شما می زند که از این مجالس احتراز کنید، توجه نکنید، بعد از یک مدت می بینید که اصلاً نه میل به عبادت دارید و نه میل به مجالس دعا و ذکر دارید، و به طور کلی تمام اینها از بین می رود؛ ولی اگر توجه کردید و به این طرف قضیه آمدید، اصلاً مسئله به طور کلی برمی گردد.

[ذات و روح انسان در مقام استعداد محض است، بعد به مقام ملکه می رسد،] بعد از ملکه به مقام بالفعل می رسد، بعد از آن به مقام بالمستفاد می رسد. عاملی می آید و این حالت استعدادی را به فعلیت می رساند. یعنی این شخص الآن در مقام امکان استعدادی یا امکان ذاتی است، بعد اگر عواملی او را به این کفه ترازو برگردانند، به این کفه منقلب می شود، و اگر عواملی برای آن کفه دیگر ترازو در او پیدا بشود، به آن کفه دیگر منقلب می شود. اینها به خاطر تغییراتی است که به واسطه عواملی در نفس انسان پیدا می شود.

البته این منافات ندارد با اینکه آنچه به دست می‌آورد از خود او است. این یک مبحث خیلی دقیقی است که إن شاء الله ما در مباحث نفس به آنها می‌رسیم، که آنچه ما به دست می‌آوریم عبارت است از آنچه ما داشتیم و در نفس وجود داشته است، نه اینکه خارج از ذات ما است و بعداً به ما می‌رسد. به عبارت دیگر، مسائلی که در این دنیا برای انسان پیدا می‌شود حکم کشف یک واقعیت را دارد، نه اینکه حکم وضع و ایجاد یک واقعیت را داشته باشد.

همه این کشف‌ها مقام اثبات است که کشف از یک ثبوت است که عبارت است از آن کیفیتی که این نفس در وهله اول و در ازل، در آن منوال قرار گرفته بوده است. انسان بر طبق همان کیفیت حرکت می‌کند و عمل می‌کند و جلو می‌رود تا اینکه به آن مبدأ و مراحل می‌رسد که در آن مراحل وجود داشته است اما از آن غافل بوده و علم به علم نداشته است؛ یعنی در واقع الآن برای او علم به علم پیدا شده است و خودش را مشاهده می‌کند و می‌بیند که این طور بوده است.

اما از نقطه نظر عالم کثرت، این صفات مسلماً بر ذات تأثیر می‌گذارند. شما این قضیه را یک مسئله جدای از مسئله صفت نگیرید. وقتی ما می‌گوییم که ذات باید در این رتبه‌ها بگردد و همین طور حرکت داشته باشد، آن وقت چطور مسائل صفات در ذات تأثیر نگذارند؟! اگر تأثیر نگذارند که ذات نمی‌تواند چرخش پیدا کند. یعنی آنچه ذات در خود دارد، در مقام اجمال و خامی و نپختگی دارد، نه در مقام تفصیل. اما در مقام اثبات الآن باید یک صفت بیاید و آنچه در باطن و کمون او است، از کمون برگرداند؛ اما اگر صفتی نباشد این بر نمی‌گردد.

تلمیذ: صفت که هست، چون صفت معلول ذات است و بروز می‌دهد.

استاد: بله، ولی با مسائل خارجی ارتباط دارد. انسان نمی‌تواند خودش را از مسائل خارجی جدا کند؛

مثلاً وقتی شما با یک شخص می‌نشینید و او در شما تأثیر می‌گذارد؛ آیا شما می‌توانید این را انکار کنید؟!

تلمیذ: آنچه که بر من تأثیر می‌گذارد اگر ملائم با آن چیزی باشد که در ذات

و در کمون من است تأثیرش را نمی توان انکار کرد؛ اما اگر ملائم با ذات من نباشد، دیگر تأثیری نخواهد گذاشت.

استاد: بالأخره تأثیر می گذارد؛ مگر اینکه عواملی، چه قبل و چه بعد، با هم منضم و ضمیمه شده باشند تا جلوی آن تأثیر را بگیرند یا اینکه تأثیر آن را زیاد کنند. شما نمی توانید بگویید که وقتی پیغمبر با افراد صحبت می کرد، در آنها تأثیر نمی گذاشت؛ بلکه حتی در عمر هم تأثیر می گذاشت، منتها خودش وقتی که بیرون می آمد کار را خراب می کرد و به هم می زد! مگر ما در شرح حال عمر نداریم که در قضیه حضرت زهرا سلام الله علیها وقتی حضرت پشت درب آمدند و درب را به حضرت زد و... وقتی که فهمید و احساس کرد که حضرت این طور مصدوم شده اند، حال رقتی در او پیدا شد و می خواست دیگر نزند، بعد گفت: «یاد آن احقادی افتادم که علی آن قدر از این بزرگان عرب کشت! وقتی یاد آنها افتادم فشار دادم!»^۱ پس در او هم مؤثر بوده است، چون چوب که نیست! اگر چوب و سنگ باشد پس عقابی هم ندارد؛ ولی نه، همین حالت که الآن این دختر پیغمبر، معصوم و بی گناه پشت در آمده است و تو با علی جنگ داری و با زن که جنگ نداری، پس چرا تو این طور می کنی؟ اگر می خواهی سراغ علی برو و شمشیر بردار و او را بکش و هر کاری دلت می خواهد بکن! اما او زنی است که در خانه است و هیچ تقصیری ندارد و تو خودت هم این را قبول داری؛ ولی در عین حال داری این کار را می کنی! این غیر از این است که تو نسبت به این قضیه عالمی و شاعری و نفس تو این صفت را دارد؟! حالا عمر که این کار را کرد نفسش برگشت، یعنی دیگر مهر روی آن زده شد. ولی قبل از این که این طور نبود!

خیال نکنید که ما در حالاتی که در این دقایق و لحظات برایمان پیش می آید همیشه مثل مجسمه، یک جنبه ثابت داریم و مسائل در کنار ما همین طور به صورت عبوری می گذرد؛ نه خیر، هر عمل و هر فعلی که ما انجام بدهیم مثل تیشه مجسمه سازی

^۱ بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۲۹۳.

است که دارد در این مجسمه یک حرکت ایجاد می‌کند؛ اگر یک فعل خراب انجام بدهیم یک تکه از این سنگ را می‌اندازد، و اگر یک کار درست انجام بدهیم آن سنگ برداشته می‌شود و سر جای خود چسبیده می‌شود. اگر یک کار خوب دیگر انجام بدهیم این تیشه یک مقدار از شکل و شمایل در اینجا درست می‌کند. اگر آن عمل دیگر و همین‌طور عمل‌های بعدی دیگری انجام بدهیم و همه این عمل‌ها در مسیر خوب باشد یک‌دفعه تبدیل به یک مجسمه بسیار ظریف و بسیار عالی و بسیار گران می‌شود؛ و الاً اگر ما همین‌طور در مسیر خراب حرکت کنیم و قدم برداریم، مثل آن سنگی می‌ماند که مدام یک تکه از آن را بیندازی، یک‌دفعه می‌بینی که اصلاً چیزی نمی‌ماند که مجسمه‌ساز بخواهد روی آن کار کند!

این عمر در این لحظه دارای نفسی به کیفیت و شاکله خاصی بود؛ ولی همین‌که این عمل را انجام داد، یک چرخش به او داد و کارش را دیگر تمام کرد و می‌توانیم بگوییم که از اینجا به بعد دیگر کارش تمام شد و مهر بر آن زده شد! این چشمی بود که خودش درآورد و دور انداخت، و چشمی که دور بیفتد دیگر سر جای خود بر نمی‌گردد! و الاً اگر عمر در این لحظه این کار را نمی‌کرد، شاید نجات پیدا می‌کرد؛ یعنی حتی اگر وقتی در این لحظه رقتی برایش پیدا می‌شد دست برمی‌داشت، ولو اینکه این کار را هم با حضرت زهرا انجام داده بود، ولی اگر دست برمی‌داشت، شاید خود همین برای او یک نقطه مثبتی بود که ممکن بود یک وقت برای او فایده داشته باشد.

نفس انسان که دارای این استعداد است، با هر چرخشی شروع به گردش می‌کند. وقتی گردش کرد، آن صفات هم از او همین‌طور شدید می‌شود، چون صفت از او به وجود می‌آید؛ یعنی عمل خارجی تأثیر در نفس می‌گذارد و صفات از نفس به وجود می‌آید و افعال هم از صفات به وجود می‌آید؛ پس دائماً این ذات برمی‌گردد و با برگشت او، صفات هم برمی‌گردد و افعال هم برمی‌گردد. دوباره این نفس برمی‌گردد و با برگشت او، دوباره صفات برمی‌گردد و افعال هم تغییر پیدا می‌کند. همین‌طور انسان دائماً در حال تغییر ذات است و بالتبع دارای تغییر صفات است. این

مسئله خیلی مهمی است که در توحید افعالی و صفاتی و... به کار می آید.

حقیقت مشکک فناء ذاتی

وقتی این قضیه روشن شد ما به این مسئله می رسیم: آقایان مطرح می کنند که ابتدائاً باید توحید افعالی برای انسان پیدا بشود، بعد توحید صفاتی پیدا بشود، بعد توحید اسمائی و بعد فناء ذاتی پیدا بشود؛ ولی می بینیم که در این مسئله جای حرف و تأمل است، چون توحید افعالی و صفاتی و اسمائی در رتبه علیت هستند، و چگونه ممکن است که تغییری در معلول پیدا بشود بدون اینکه تغییری در علتش پیدا شده باشد؟! امکان ندارد که این طور باشد! یعنی اگر انسان بخواهد برایش توحید افعالی پیدا بشود، حتماً باید توحید ذاتی برایش پیدا شده باشد. اگر توحید ذاتی پیدا نشده باشد، نمی تواند تمام افعال را فعل الله و فعل واحد ببیند.

دیروز هم عرض کردم که الآن هر کدام از ما در اینجا نشستیم و افعال خود را از دیگری متمایز می بینیم. فعل من با فعل ایشان تفاوت دارد. من این کتاب را می بندم و باز می کنم، ایشان دارد این مطالب را می نویسد، من دارم صحبت می کنم، شما دارید استماع می کنید؛ اصلاً اینها با همدیگر تفاوت دارد و با همدیگر اختلاف و تمایز دارد. این اختلاف و تمایز، ناشی از آن صفتی است که الآن این فعل از آن صفت دارد بیرون می آید. من در مقام تکلم هستم و این کلمات از زبان من بیرون می آید. شما در مقام تفکر هستید و الآن متصف به صفت تفکر هستید، لذا الآن گوش می دهید و مستمع یا سامع هستید. از اوصاف خدا «یا سامع الدعوات» است و شما هم که دارید اینها را می شنوید، الآن متصف به صفت سمع هستید؛ پس شما الآن اوصاف خدا را دارید و چیزی هم از خدا کم ندارید! ولی در عین حال می توانید این اتصاف به صفت سمع را از خودتان دفع کنید و متصف به صفت تعقل و تفکر بشوید و شروع کنید به نظر کردن در این مطالب، تا دیگر سمع کنار برود. یا اینکه در آن واحد، هم سمع دارید و هم تفکر و تعقل دارید و هر دو صفت را در آن واحد جمع کرده اید. اگر شما فقط سمع تنها داشتید ولی تفکر نداشتید، مثل نوار ضبط صوت بودید که فقط ضبط می کند. آن وقت دیگر هیچ یک از شما نمی توانست به من اشکال بگیرد. این اشکال برای این است که همراه با سمع، تفکر هم دارید. حالا یکی ممکن است که همراه با سمع و تفکر، صفت کتابت را هم داشته باشد و متصف به کتابت باشد، یعنی هم گوش می دهد و هم فکر می کند و هم می نویسد. یکی ممکن است که هم گوش بدهد، هم فکر کند، هم بنویسد، هم متصف به صفت تکلم باشد و صحبت کند، یعنی درحالی که می نویسد حرف هم می زند! این طور افراد همه کاری را باهم انجام می دهند! اینها دیگر خیلی عجیب اند و یک مقدار هم قاطی می کنند. البته در خارج، اینها هستند، نه اینکه نیستند؛ اما در ما مشکل است، نه اینکه امتناع عقلی دارد.

اینکه ما الآن این افعال را داریم جدا و متمایز از هم می‌بینیم، برای این است که صفات را متمایز می‌بینیم و تمایز صفات باعث تمایز افعال می‌شود. ما صفات را متمایز می‌بینیم، چون ذوات را متمایز می‌بینیم. تمایز ذوات باعث تمایز صفات است و تمایز صفات باعث تمایز افعال است.

بنابراین کسی که به توحید افعالی برسد و افعال را واقعاً واحد ببیند، ذوات را هم باید واقعاً واحد ببیند. نمی‌شود ذوات را مستقل ببیند ولی فعل، فعل واحد بشود! این می‌شود یک بام و دو هوا! این می‌شود کوسه و ریش‌پهن! اگر شما فعل را واحد می‌بینید، این فعل آیا مستند به صفت است یا نیست؟! فعل در عالم خارج استقلال ذاتی ندارد، بلکه جنبهٔ رابطی دارد و وجود آن، وجود رابطی است؛ یعنی صرف جنبهٔ ارتباط بین این فعل و بین علت خودش است. ما در جنبهٔ رابطی و در وجود رابطی، بدون تصور مبدأ اصلاً نمی‌توانیم آن وجود را تصور کنیم. یعنی شما بدون توجه به صفت و اراده‌ای که این فعل از آن صفت و اراده سر می‌زند، اصلاً نمی‌توانید به این فعل نظر استقلالی بیندازید؛ پس ناچارید که به اراده هم توجه کنید. پس کسی که توحید افعالی می‌بیند، توحید اراده را هم می‌بیند که همهٔ اراده‌ها واحد هستند؛ یعنی اراده‌ها گرچه در صورت متفاوت هستند، ولی در واقع و در معنا یکی هستند. هم‌چنین امکان ندارد که

کسی اراده را واحد ببیند و ذات را متفاوت ببیند؛ بلکه باید ذات و تعین را هم واحد ببیند. این اشکال بر مطالب عرفا از نقطه نظر برهانی و فلسفی آن است.

تلازم ادراک توحید افعالی و اسماء و صفاتی در مقام اثبات با فناء ذات در مقام ثبوت

تلمیذ: صحبت ما در عالم اثبات است، نه در عالم ثبوت. این مطلب در عالم ثبوت همین طور است و یکی است؛ اما در عالم اثبات، ممکن است که کسی هنوز به ذات نرسیده باشد و آن تعمق را نداشته باشد و فقط افعال را یکی ببیند.

استاد: نه، وقتی شما افعال را در عالم اثبات یکی می بینید، آیا شما با چشمتان افعال را یکی می بینید یا با باطنتان؟ پس امکان ندارد حقیقت وحدت افعالی برای شما روشن شود، ولی به حقیقت وحدت ذات نرسیده باشید؛ چون این وحدت‌ها چیزی نیست که یک بخش آن جدا و مخفی باشد.

بله، ما در اینجا می توانیم قائل به مراتب تشکیکی توحید شویم و بگوییم که این وحدت دیدن‌ها تفاوت دارند. مثلاً یک وقت انسان در نفس خودش نگاه می کند و می بیند که همه افعال در اینجا یکی است، گرچه ذهن و عقل او به مسئله حاق وجود نرسیده است. البته ما می توانیم همین مطلب را از نقطه نظر برهان فلسفی هم به نحوی بیان کنیم. یعنی ما از نقطه نظر تمثیل و تشبیه می توانیم بگوییم: قضیه حکم چراغ واحدی دارد که در مرائی متفاوت تجلی پیدا کرده است. ما چشمان به چراغ نمی افتد، ولیکن نورهای متفاوت را می بینیم، و از آنجایی که عقل ما می گوید که این نور باید نور واحد باشد و منشأ واحدی داشته باشد، پس باید در اینجا قائل به توحید اثر شده باشیم، گرچه متأثر متفاوت است؛ یعنی گرچه آن مرآت‌ها متفاوت هستند، ولی همه اینها دارای اثر واحد هستند؛ یعنی گرچه چشمان به آن لامپ نمی افتد و به آن توجه نمی کنیم، ولی ما در اینجا می توانیم این مسئله را تصور کنیم. این تصور از نقطه نظر مفهومی است. اما ما کی واقعاً و حقیقتاً این وحدت افعال را با جان خود می یابیم؟ آن موقعی نیست که این وحدت به عنوان یک برق بر جان ما زده بشود؛ بلکه آن موقعی است که ما ذات را هم واحد ببینیم.

من نمی خواهم این حرف عرفا را رد کنم و بگویم که درست نیست؛ بلکه

می‌خواهم اثبات کنم که شما به هر مقداری که توحید ذاتی پیدا کنید، به همان مقدار توحید افعالی و توحید صفاتی پیدا می‌کنید. نمی‌شود یک سالک توحید افعالی پیدا کند بدون توحید ذاتی! اگر توحید افعالی را می‌بیند ولی توحید ذاتی را نمی‌بیند، به مرحله‌ای خواهد رسید که در خود همین دیدن، برای او اختلاف پیدا می‌شود. یعنی قبلاً می‌دید که همه افعال واحد هستند؛ ولی الآن وحدت را به صورت دیگری غیر از صورت قبل و در مرتبه‌ای غیر از مرتبه قبل مشاهده می‌کند. الآن وحدتی را می‌بیند که دیگر آن وحدت جدای از صفت نیست؛ ولی آن موقع وحدت فعل را جدای از صفت می‌دید.

سالکی که توحید افعالی پیدا می‌کند قائل به مراتب متفاوتی از تعیین برای وجود است: وحدت در افعال، که مرتبه ضعیفی از وجود است؛ وحدت در صفات، که مرتبه قوی‌تر و شدیدتر وجود است و علت برای افعال است؛ وحدت در اسماء، که همه این اسماء علت برای صفات هستند، مثلاً خود اسم زید و نفس زید همان مرتبه اسمیت و تعیین او است؛ وحدت در ذات، که یک ذات را می‌بیند که همان وجود بسیط است. این تشکیک در وجودی که الآن برای این سالک پیدا می‌شود که وجود ضعیف را مشاهده می‌کند بدون اینکه وجود قوی را مشاهده بکند، به خاطر این است که نفس او متبدل شده و یک مقدار ضعیفی از وحدت در ذات او حاصل شده است؛ منتها خودش این وحدتی را که الآن دارد می‌بیند نمی‌فهمد، مثل افرادی که تغییری در عصب مرکزی شبکیه چشمشان پیدا شده است به نحوی که دیگر رنگ‌ها را تشخیص نمی‌دهند.

حصول مراتب توحید در مقام اثبات به واسطه فناء ذات در مقام ثبوت

تلمیذ: اینکه نمی‌فهمد، دلیل نمی‌شود که آن تغییر در عالم ثبوت است، نه در عالم اثبات؟
استاد: تغییر در عالم ثبوت بوده است که عالم اثبات او هم تغییر کرده است؛ منتها در عالم اثبات، شاعر به خودش نیست و به ذات خودش اشراف ندارد، بلکه ذات خودش را فقط در مرتبه محسوسات یا معقولات مشاهده می‌کند. در عالم اثبات، فعل نسبت به ذات، در دسترس‌تر است و بعد از فعل، صفات در دسترس‌تر است و بعد از صفات، اسماء در دسترس‌تر است و بعد از اسماء، ذاتی است که اصلاً در

دسترس نیست. یعنی از آنجایی که افکار و حواس و عالم قلب و... با مرتبه معلولی و متناسب با خودش ارتباط دارد، نه مرتبه شدیدتر، لذا آنچه در وهله اول برای ذهن او ملایم تر است، برای او جلوه می کند، ولی آن مرتبه قوی تر را مشاهده نمی کند.

لذا به کسی که توحید افعالی را مشاهده می کند باید گفت: آقا جان، تو که این طور داری توحید افعالی را می بینی، برای این است که ذات تو تغییر کرده است؛ نه اینکه ذات تو از جای خودش هیچ تکانی نخورده و دقیقاً در جایش نشسته است و درعین حال، تو در افعال داری توحید افعالی می بینی! وقتی که کسی دارد توحید افعالی را مشاهده می کند، خواهی نخواهی و من حیث لایشعر، توحید ذاتی را هم می فهمد؛ منتها در مرتبه ضعیفی می فهمد و احساس می کند که ذات اینها هم باید ربطی باهم داشته باشند. اینکه احساس می کند که باید ربطی باهم داشته باشند، به خاطر همان مقدار است که ذات او تغییر پیدا کرده است؛ منتها تغییر در ذات، توحید افعالی را نشان می دهد.

وحدت ذات زمینه خیلی وسیعی دارد و مرحله علّیت هم خیلی مرحله لطیف و ظریف و دقیقی است، لذا نمی تواند آن طوری که باید و شاید آن را به واقع درک کند، لذا بعد از آن به توحید صفاتی و اسمائی می رسد؛ یعنی به این می رسد که تمام صفات و همه اراده ها واحد است.

من یک اراده به زدن می کنم، و شما هم یک اراده به خندیدن می کنید؛ چطور این دو اراده واحد می شود؟ این اراده قهریه است و آن اراده جمالیه است؛ چطور جمال و جلال در اینجا یکی می شود؟ می بیند که هر دوی این اراده های مختلف باید از ذواتی منبعث شده باشد که وحدت وثیقی باهمدیگر دارند. ما الآن در عالم فکر و تعقل داریم این مسئله را مطرح می کنیم، ولی آن سالک در عالم نفس و قلب خودش این مطلب را دارد مشاهده می کند که آن ارتباط وثیقی که این ذوات باهم دارند موجب می شود که این در جلال ظهور پیدا بکند و آن در جمال؛ اما در واقع، جمال و جلال هر دو برگشتشان به

یک اراده و یک حقیقت است.^۱ این قوی‌تر از توحید افعالی است و اراده‌ها را واقعاً یکی می‌بینید؛ اما آن‌وقتی که واقعاً دارد اراده‌ها را یکی می‌بیند، همراه با اراده، دیگر ذات را یکی نمی‌بیند، بلکه ذات را نزدیک به یکی شدن می‌بیند.

من باب‌مثال فرض کنید که دو تا رفیق هستند که این رفیق از غرب آمده و آن رفیق از شرق آمده است. این دو تا رفیق همان اول که به هم می‌رسند سلام می‌کنند؛ این می‌گوید: سلام علیکم! و آن هم می‌گوید: سلام علیکم! شما چه حکمی دربارهٔ اینها می‌کنید؟ می‌گویید دو نفر غریبه هستند که به همدیگر رسیده‌اند و هیچ ارتباطی با هم ندارند. بسیار خوب؛ بعد مدتی که می‌گذرد، شما اینها را نمی‌بینید، ولی نگاه به افعال اینها می‌کنید و می‌بینید که کارهای اینها شبیه همدیگر است. من باب‌مثال این می‌رود از مغازه سیب می‌خرد و آن هم می‌رود سیب می‌خورد؛ یا این نان سنگک می‌خرد و آن هم که تا به حال نان تافتون می‌خورد، می‌بینید حالا نان سنگک دارد می‌خورد؛ یا این از پرتقال خوشش می‌آید و آن هم که از خربزه خوشش می‌آمد، می‌بینید که حالا از پرتقال خوشش می‌آید. می‌گویید: اینها که با همدیگر فرق داشتند، حالا اینها چه شده‌اند که تمام کارهایشان دارد با همدیگر یکی می‌شود؟! این به جای کفش، دمپایی می‌پوشید، ولی آن یکی می‌گفت: اصلاً دمپایی دیگر چیست؟! تا کفشش اطو کرده و واکس خورده و چین و چنان نبود اصلاً از خانه‌اش در نمی‌آمد! ولی حالا می‌بینید که او هم دارد دمپایی می‌پوشد! این قضیه باید به وسیلهٔ یک ارتباط در بین اینها به وجود آمده باشد؛ یعنی این تشابه و وحدت در افعال باید حسابی داشته باشد. این را ما می‌گوییم یا نمی‌گوییم؟ ما رفاقت اینها را ندیده‌ایم، فقط افعال را دیده‌ایم، اصلاً ندیده‌ایم که این دو تا با همدیگر راه بروند؛ بلکه این در یک جا نشسته است و داریم نگاهش می‌کنیم، و آن را هم بدون اینکه اصلاً با این ارتباط داشته باشد داریم نگاه می‌کنیم و فقط فعل را می‌بینیم. در زندگی این وارد می‌شویم می‌بینیم

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر آیه نور، ص ۲۴۵ - ۲۶۹.

زندگی این مثل زندگی آن است؛ این مثلاً این تابلو را به دیوار زده و آن هم همان تابلو را به دیوار زده است. می‌گوییم که عجب، اصلاً همه افعال اینها یکی است؛ پس باید بین اینها ارتباط باشد و اینها باید با هم گرم شده باشند تا این چیزها از آن گرمی درآمده باشد. خب حالا این گرمی تا این حد.

یک مدت دیگری می‌گذرد، ما نگاه می‌کنیم می‌بینیم که عجب، این که این کارها را انجام می‌دهد، اصلاً حالاتش تغییر کرده است؛ این یک آدم عصبانی و... بود، ولی الآن نگاه می‌کنیم می‌بینیم بشره خیلی خنده‌رو و متبسمی دارد. بعد می‌گوییم که عجب، این قبلاً این طوری بود و رفیق او آن طوری بود؛ ولی این هم آن طوری شده است! بعد نگاه می‌کنیم به او می‌بینیم که این اصلاً میل به کتاب و مطالعه نداشت و اهل این حرف‌ها نبود و اصلاً این چیزها را مسخره می‌کرد و می‌گفت: برو بابا! ولی حالا می‌بینیم که همیشه دارد کتاب دستش می‌گیرد و مطالعه می‌کند! قضیه چیست که این مسئله در او پیدا شده است؟ بعد می‌بینیم که این آدمی بود که صبح تا شب جایش در سینما بود و اهل آواز و بزن و بکوب و... بود، ولی حالا دائماً دارد مسجد می‌آید، دائماً دارد ذکر می‌گوید، یونسیه می‌گوید، اربعین دارد و... می‌بینیم که عجب، عجب، این یکی صفاتش هم مثل آن یکی شده است! می‌گوییم: حتماً اینها خیلی با هم داغ شده‌اند که این الآن دارد صفات آن یکی را پیدا می‌کند.

بعد یک مدت که می‌گذرد می‌بینیم که اینها دیگر خیلی با هم یکی شده‌اند و وحدت اسمائی پیدا کرده‌اند. البته مسئله اینجا دیگر خیلی دقیق می‌شود که چطور اسماء از این شخص در آن شخص رفته است. اینها را که من می‌گویم جدی است، شوخی نمی‌کنم. این مسائل در عالم اثبات واقعاً هست و وقتی شما نگاه می‌کنید می‌بینید:

راست می‌گفت و واقعاً این قضایا را وجدان می‌کرد.

ببینید: ما از رتبه فعل کم کم جلو آمدیم و به رتبه وصف رسیدیم و وصف‌ها یکی شد. بعد نزدیک‌تر آمدیم و دیدیم که اسماء یکی شده است؛ یعنی هر اراده‌ای که این در ذهنش پیدا می‌شود، در او هم پیدا می‌شود، و هر چیزی که در او پیدا می‌شود، در این هم پیدا می‌شود. من باب مثال این در همدان است و او در قزوین است، حالا این که در قزوین است هر چه بر سرش می‌آید و هر اراده‌ای می‌کند، می‌بینیم که عجب، در آن دیگری هم پیدا می‌شود، با اینکه آن دیگری آنجا است و اصلاً ربطی به این ندارد! به این «وحدت اسمائی» می‌گویند؛ یعنی اسم‌ها یکی می‌شوند. اسم یعنی جنبه تعین و خواست و آنچه خواست به آن برمی‌گردد.

بعداً اصلاً به نحوی می‌شود که اصلاً وجودشان یکی می‌شود؛ مثلاً این را می‌زنند و او آن طرف می‌میرد، یا این را اینجا می‌کشند و او آن طرف خود به خود می‌میرد! در اینجا دیگر وجودشان یکی شده است. این مرحله دیگر خیلی مرحله بالا و عالی‌ای است. ما خودمان در مشاهداتمان این مسائل را می‌بینیم.

لذا اینکه می‌گویند: «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ»^۱ یا «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ الرُّوحَانِيِّينَ تَكُونُوا مِنْهُمْ»^۲ اشاره به این جهت است که وقتی انسان آن اخلاق را همین‌طور در خودش بیاورد، کم کم همان‌ها خواهد شد؛ نه اینکه مانند او می‌شود، بلکه همان او می‌شود. یعنی این کسی که تابه حال این‌طوری بود، حالا ربّانی می‌شود و به آن کیفیت و به آن نحوه می‌شود.

این جنبه وحدت افعالی و صفاتی و اسمائی در مقام ظاهر است. امر به تربیت و تشریح و امثال ذلک، همه برای این جهت آمده است که انسان ابتدا در مقام توحید افعالی می‌آید، منتها چون توحید افعالی بروز دارد، انسان بروز آن را می‌بیند؛ اما دیگر

^۱ مفاتیح الغیب (تفسیر الرازی)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

^۲ الکافی، ج ۸، ص ۱۷؛ إحياء علوم الدین، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۲۱؛ الكلمات المكنونة، چاپ کنگره فیض، ص ۲۸۷؛ با قدری اختلاف در تمامی مصادر.

این مسئله را نمی‌بیند که الآن ذات او تغییر پیدا کرده است.

من باب مثال اینکه الآن فعل این دو رفیق یکی شده است برای این است که الآن ذاتشان یکی شده است، ولی ما این مسئله را نمی‌بینیم. بعداً ذات این دو به هم نزدیک‌تر شده است، ولی ما فقط می‌بینیم که صفاتشان یکی شده است؛ منتها اگر آدم زرنگی باشد می‌فهمد که اتحاد ذات اینها باید قوی‌تر شده باشد.

لذا اینکه در روایت داریم: «يُعْرِفُ الْمَرْءُ بِصَدِيقِهِ»^۱ صدیق نمایانگر صدیق است.» برای این است که وقتی يك صدیق دارای افکار و خصوصیات خاصی باشد، دوستان او هم مخصوص به این خصوصیات خواهند شد. لذا اگر دیدید این‌طور نیست، یعنی این صدیق دارای يك حال است ولی دوستانش دارای يك حال دیگر هستند، این دوتا باهم صدیق نیستند، گرچه در ظاهر با همدیگر هستند. اما وقتی باطن وصل شود، این وصل باطن، فعل و صفت و اسماء را یکی می‌کند. بعداً وقتی بیشتر با همدیگر یکی می‌شوند اصلاً خودشان هم یکی می‌شوند، و در آنجا وصل حاصل می‌شود.

عدم حصول فناء تام افعالی و صفاتی بدون فناء تام ذاتی

یعنی قبل از اینکه کسی به فناء ذاتی برسد، توحید افعالی و توحید صفاتی و توحید اسمائی برای او بکماله حاصل نخواهد شد و تمام اینها جنبه نقص دارد؛ یعنی توحید افعالی به صورت ناقص است، نه به صورت تام. البته اولیائی که به مقام ذات نرسیده‌اند می‌توانند توحید افعالی داشته باشند، منتها معلول فناء در ذات است؛ یعنی اول ذات آنها متغیر می‌شود و به تغیر ذات، اسم و وصف و فعل هم متغیر می‌شود؛ منتها در عالم اثبات، عکس جلوه می‌کند.

اختلاف تعبیرات عرفا و حکما در تعریف سفر دوم و سوم و چهارم

ما در ادامه می‌خواهیم ابتدا اسفار اربعه (سفر من

^۱ الکافی، ج ۲، ص ۳۷۵:

«عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ... قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "المرء على دين خليله وقرينه."»

الخلق إلى الحق و سفر من الحق إلى الخلق بالحق و...) را بنابر رأی عرفا و بعد بنابر نظر حکما و از جنبه حکمت نظری بیان کنیم.

مبتکر اسفار اربعه خود مرحوم صدرالمآلهین است؛ گرچه قبل از آن در کلمات سهروردی^۱ و فتوحات محیی الدین^۲ و بعضی ها به طور پراکنده آمده بود.

تعبیر از اسفار اربعه مختلف است و بعضی اوقات با همدیگر اختلاف دارند: بعضی ها سفر چهارم و سوم را با سفر دوم خلط کرده اند.

بعضی ها -همان طوری که خدمتتان عرض کردم- سفر اول را با سفر سوم یکی کرده اند، یعنی می گویند که در سفر من الخلق إلى الحق، سفر من الحق إلى الخلق هم مشاهده می شود، منتها آن به نحو اجمال است و این به نحو تفصیل است.

بعضی ها می گویند که در سفر دوم که سفر من الحق فی الحق بالحق است، مقامات خلق و مقامات تعینات هم دیده می شود، چون در سفر من الحق فی الحق، هم صفات جمالی حق است و هم صفات جلالی حق است، لذا تعینات هم -اعم از ممکنات و مخلوقات و محسوسات و معقولات و... در آنجا مشاهده می شود و همه را می بینند. بعضی ها گفته اند که نه، خود این تعینات از سفر دوم جدا است، بلکه تفصیل آن در مقام رجوع از حق به خلق است و در آنجا است که این تعینات و این نظر کردن در مخلوقات و خصوصیات آنها کما هو هو پیدا می شود.^۳

بعضی ها جنبه مشاهده ها را خلط کرده اند و مشاهدات واقعی کما هو حقه را با مشاهدات صوری و مثالی یکی دانسته اند.

^۱ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات، ج ۱، ص ۱۱۲ - ۱۱۴.

^۲ الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۳۸۳.

^۳ جهت اطلاع پیرامون اقوال وارده در تعداد منازل سلوک الی الله، رجوع شود به رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۳۵، تعلیقه.

بعضی‌ها با اینکه حکیم بوده‌اند، اما وقتی ما به عبارات ایشان نگاه می‌کنیم خیلی تردید و خلجان در تعبیراتشان مشاهده می‌کنیم؛ مثلاً همان طوری که در حواشی اسفار آمده است،^۱ مرحوم محمدرضا قمشه‌ای آن‌طور که باید و شاید نتوانسته است مقام «نبی» را از مقام «نبا» یعنی حکایت از واقع کما هو هو، تمیز بدهد، لذا این مقام را با آن مقام یکی کرده است. بنابراین طبق اعتقاد ایشان، هر نبی باید اسفار اربعه را طی کرده باشد؛ درحالی‌که قطعاً این‌طور نیست و ما در کلمات انبیا و در حالات آنها مشاهده می‌کنیم که بعضی‌ها حتی فناء ذاتی هم پیدا نکرده بودند و در عالم مثال یا ملکوت و... بودند. آن مقداری که برای نبوت لازم است، وحی و ارشاد به خلق و ابلاغ است و همین مقدار کفایت می‌کند.

این اختلافات به‌خاطر این است که اینها خودشان به این مطالب نرسیده‌اند، لذا در عباراتی که از بزرگان نقل شده است دچار اشتباه و تردید شده‌اند. بقیه مسائل إن شاء الله برای بعد باشد.

عدم ادراک فناء تام ذاتی مگر پس از مراجعت در سفر دوم

تلمیذ: چند روز پیش فرمودید که روی سنگ مرحوم علامه طباطبایی نوشته شده است: «المرتقی إلى جنة الذات»^۲ و وقتی مرحوم آقا کنار آن نشسته بودند فرمودند: «ولی به نظر حقیر این نوشته، معرف شخصیت و واقعیت حضرتش نیست!»^۳ این جنة الذات ربطی به فناء فی الذات ندارد؟

استاد: نه خیر، مسئله بالاتر از جنة الذات است. جنة الذات عبارت است از فناء ذاتی، که گاهی اوقات به‌صورت حال برای انسان پیدا می‌شود. اما آنها در سفر من الحق فی الحق یا سفر بعدی که من الحق إلى الخلق است سیر می‌کنند و در آنجا مشاهده هم صفات جمالیه و جلالیة پروردگار به‌نحو تفصیل است. این مقام خیلی

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳، تعلیقه ۱.

^۲ مهر تابان، ص ۱۳۱.

^۳ همان.

مهم است و اهمیتش خیلی زیاد است. اما در جنۃ‌الذات ممکن است که حالات فناء برای انسان پیدا بشود، ولی دوباره انسان حالات صحو پیدا کند، دوباره حالات محو پیدا کند، ولی دوباره به صحو برگردد. تلمیذ: پس جنۃ‌الذات حال فناء است، درحالی که شما فرمودید که علامه طباطبائی به ذات نرسیدند. استاد: آن موقع فناء به صورت ملکه نبود، ولی در اواخر عمر حالاتشان تغییر پیدا کرده بود. یادم است در آن موقعی که علامه چند جلسه مباحثات علمی با آقا داشتند، من یک دفعه چند تا عکس از ایشان گرفتم که آن عکس‌ها الآن هم هست. خیلی خوب نیفتاده بود، ولی در مجموع بد نبود. من این‌طور یادم است که یک وقت خدمت آقا بودم و یکی از آن عکس‌های علامه را نشان دادم و به آقا عرض کردم که آقا، این عکس حکایت از فناء نمی‌کند؟ ایشان فرمودند: «بله، این حاکی از فناء است!»

ممکن است خود ایشان شاعر به این قضیه نبودند و گاه‌گاهی به صورت حالات می‌آمد و می‌رفت. اما اینکه بخواهند تضرع پیدا کنند و سفر من‌الحق فی‌الحق داشته باشند و به همۀ آن خصوصیات اطلاع داشته باشند و... هنوز برای ایشان پیدا نشده بود؛ لذا اصل فناء ذات را انکار می‌کردند، چون وقتی کسی این حالت را پیدا می‌کند دیگر از هیچ چیزی خبر ندارد، بلکه فقط حال است و از چیزی خبر ندارد و نمی‌داند چه مسئله‌ای به وجود آمده است.

فناء مراتب دارد و به آن مقداری که انسان می‌فهمد و تغیر ذاتی در او پیدا می‌شود فانی می‌شود، نه به مقدار کمال و فناء کامل. یعنی همان‌طوری که مثال زدم، کم‌کم ذات او تغییر پیدا می‌کند، ولی نمود آن در افعال زیاد است و برای او خیلی شبیه پیدا می‌شود. همین مسئله باعث می‌شود که انسان بعضی حالات و افعال او را ببیند و تصور کند که او فانی است، درحالی که این‌طور نیست.

البته انسان در ذات اصلاً چیزی نمی‌فهمد مگر اینکه سیر من‌الحق فی‌الحق کند؛ یعنی بعد از اینکه به فناء

ذات رسید، آن وقت می‌تواند در اسماء جمال و جلاله خدا

سیر کند و خصوصیات آن و نهایت آن را ببیند و احساس کند که الآن فناء ذاتی برایش پیدا شده است؛ یعنی آن حالت فناء در موقع مراجعت، برای او علم به علم می آورد و خودش متوجه می شود، نه در موقع فناء. تلمیذ: نوع افراد براساس ادراک و فطرتشان همه چیز را از خدا می بینند؛ مثلاً خیلی ها هستند که باران را از خدا می بینند، روزی را از خدا می بینند و تغییر و تحول و این مسائلی را که هست از خدا می بینند. این ادراک براساس همین ادراک وحدت در ذات است؟ یعنی ناخودآگاه یک وحدت در ذات خودشان هست؟ استاد: ناخودآگاه نفسشان یک چنین لطافت خاصی دارد که این حقیقت را ادراک می کند و نمودش این است. البته شاکله بعضی ها اصلاً به طور کلی این طوری است و به قول آقای حداد: «راه نرفته سالک اند!» یعنی به خاطر پاکی خود اینها و صفایی است که شاکله شان دارد؛ ولی آن طور که باید و شاید آن حقیقت را ادراک نمی کنند و در بعضی موارد ناراحت می شوند و معلوم می شود که فقط به طور اجمال و در مرحله پایین بوده است.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه هشتم: اسفار اربعه (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبِعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

کیفیت حرکت تدریجی سالک در سفر اول برای وصول به فناء تام ذاتی

در بحث دیروز نحوه سلوک سالک إلى الله برای وصول به مرتبه توحید افعالی و صفاتی و اسمائی و ذاتی عرض شد و مسئله‌ای که به نظر می‌رسید این بود: در باب توحید افعالی و صفاتی و اسمائی، امکان تحقق این مراتب بدون توحید ذاتی، و امکان فناء افعالی و فناء صفاتی بدون فناء ذاتی عقلاً و شهوداً و وجداناً ممتنع است.

اگر ما بخواهیم برای این مطلب یک مثال از باب حسیات بزنیم، فرض کنید که شما یک شیء سفت و جامدی را می‌خواهید در یک حلال حل کنید، این یک مرتبه و دفعته و آنما که تبدیل به آن مایع حلال نمی‌شود، بلکه کم‌کم و متدرجاً این سختی پیدا می‌کند، تا اینکه متبدل به او می‌شود و تبدل به او پیدا می‌کند. اگر شما من باب مثال بخواهید یک قاشق عسل سفت را در یک استکان آب سرد حل بکنید، اول وقتی که این مقدار از عسل سفت را در این آب می‌ریزید، آب یک مرتبه در این رسوخ نمی‌کند و تبدیل به آب نمی‌شود. کاری که آب می‌کند این است که اول شروع می‌کند این را نرم می‌کند، همین‌طور نرم می‌کند و نرم می‌کند و نرم می‌کند تا اینکه آن عسل با آن مایعی که در آنجا وجود دارد سختی می‌عانی پیدا می‌کند. آن وقت آن عسل به واسطه

این سنخیت میعانی‌ای که تدریجاً حصول پیدا کرده است، این آب را کم‌کم شیرین می‌کند به طوری که حتی ده ثانیه بعد از اینکه این غسل را در این ظرف قرار دادید می‌بینید مزه آب تغییر پیدا کرده است، بیست ثانیه بعد مزه آب بیشتر شیرین می‌شود، نیم دقیقه بعد مزه آب بیشتر شیرین می‌شود؛ بعد وقتی می‌رسد که شما دیگر اصلاً اثری از آن غسل نمی‌بینید و دیگر اثری از آب هم نمی‌بینید، و هر دوی اینها با هم یکی شده‌اند و وجود اینها وجود وحدانی شده است.

این مطلب نحوه سلوک سالک را می‌رساند: سالک وقتی که منغم در شهوات و منغم در دنیا و امور دنیه است، ابتدائاً و اولاً بلا اول نمی‌تواند یک مرتبه مسانخت با عالم ملکوت و جبروت و لاهوت و... پیدا بکند؛ بلکه روح و نفس او باید همین طور کم‌کم و تدریجاً از آن جهت جمود و توغل در شهوات خود که مثل حجاب بزرگی می‌ماند که آن را روی خود انداخته است، متحول بشود و برگردد. به هر مقداری که متحول شود و نرم و آماده شود، به همان مقدار اثرات وجودی از او ساطع و آشکار می‌شود. آن اثرات وجودی همانی است که ما اسمش را عالم مثال، عالم برزخ، عالم ملکوت سفلی، ملکوت علیا، جبروت و لاهوت می‌گذاریم. اینها اثرات وجودی است که کم‌کم این نفس دارد سنخیت پیدا می‌کند. بنابراین امکان اینکه نفس بدون طی این مراحل، دفعتاً از یک نقطه به نقطه کمال برگردد عقلاً محال است و شهوداً هم ممتنع است.

اختلاف سلاک در سرعت در سیر إلى الله

بله، چیزی که در اینجا هست این است که این سیر می‌تواند سرعت پیدا بکند:

یعنی به واسطه سرعت، یک مرتبه شما می‌بینید که این مراحل برای یک شخص خیلی سریع طی می‌شود. البته این طیّ او بر حسب اهتمام و قصد او در این طیّ مراحل و

به واسطه نحوه شاکله او، تفاوت پیدا می‌کند. من باب مثال یکی پنجاه سال زحمت می‌کشد تا اینکه مسائلی برای او منکشف بشود، ولی یک شخص را نگاه می‌کنید که در همان پنج شش ماه اول، همه را درمی‌نوردد و آن مطالبی که برای آنها در عرض چهل پنجاه سال پیدا نشده است، برای او یک دفعه در عرض پنج شش ماه پیدا شده است. این به خاطر نحوه شاکله او است و به خوب بودن یا بد بودن او کار ندارد.

نحوه شاکله نحوه‌ای است که نفس شخص دارای خصوصیتی است که سریع این مسائل را طی می‌کند و سرعت سیرش زیاد است؛ همان‌طور که ما این مسائل را در همین استعدادهای ظاهری هم می‌بینیم. فرض کنید اگر شخصی که دارای یک مقدار از قوای استعداد و فکر و... است بخواهد مسئله‌ای را حل کند، یک شب تا صبح باید فکر کند تا این مسئله برایش حل بشود؛ ولیکن یک فرد وقتی به این نگاه می‌کند با یک تأمل کم، مطلب برایش حل می‌شود و مسئله روشن می‌شود. این مربوط به ذكاء و هوش و استعداد نفسانی او است. البته مسئله حدس در اینجا مسئله بسیار مهمی است که این موارد را آن حدس تعیین می‌کند. در آنچه به ذهن می‌خورد آن حدس است که کارگشا و راه‌گشای حلّ معضله خواهد بود. این مسئله حدس از نفس هر شخصی ناشی می‌شود، البته تا حدی که نفس او از نقطه نظر حدس قوی است و از آن باطن خودش در این مطلب مدد می‌گیرد. این مطلب در مورد سیر باطنی هم به همین کیفیت است؛ بلکه هر دوی اینها از یک مبدا و یک سرچشمه ناشی می‌شود. این مطلب مربوط به تجرد ذاتی از جهت علّیت برای سلوک سالک به مراحل متفاوت و مترتبه افعال و صفات و اسماء و بعد ذات بود که عرض شد. این مطلب به این کیفیت قابل حل است.

علت نام‌گذاری کتاب به اسم «حکمت متعالیه»

و اما مرحوم صدرالمآلهین در اینجا به این مطلب اشاره می‌فرماید:
از آنجایی که این حکمت، حکمت متعالیه نامیده شده است، نه فقط جنبه مشائی در این حکمت لحاظ شده است که صرفاً عقل و بحث و نظر صرف بشود و نه فقط جنبه إشراقی لحاظ شده است که صرفاً استمداد از ذوق و کشف و شهود

باشد و نه فقط مسائل مربوط به شرع و وحی است که آن یک جنبه حقیقتی است که قبلاً عرض شد؛^۱ یعنی این طور نیست که اینها در اینجا نادیده گرفته شده‌اند.

ایشان این حکمت را بین مسائل مختلفه جمع کرده‌اند؛ از جهت نظری، از مسائل نظری فلسفی در اینجا بحث شده است و از نظر کشفی و شهودی، مکاشفات و شهودات و الهامات و واردات قلبیه در این حکمت مورد استشهاد قرار گرفته است و همین طور از نظر انطباق حقایق شرعیه و نقلیه با مسائل واقعی و نفس‌الأمری، در اینجا از شرع و از آیات قرآن و از کلمات و احادیث پیغمبر و از روایات مورد استشهاد و تأیید قرار گرفته است. از این نقطه نظر، اسم این حکمت متعالیه شد؛ یعنی از نظر علو و مرتبت شأن در مرتبه بالاتر قرار دارد، مرتبه‌ای که دیگر فوق آن مرتبه‌ای نیست.

مرحوم صدرالمتألهین در این کتاب به این جهت اشاره دارند که ما آنچه برای یک سالک نظری، از نظر سیر نظری و سیر عقلی برای آن مراتب شهود موجود است در اینجا بیان کردیم.

این مراتب نظری قطعاً با مراتب عملی و با مراتب شهودی قابل تطبیق است. من باب مثال وقتی که ما در مسئله اصالت وجود بحث نظری می‌کنیم، یک سالک عملی و یک عارف، این مسئله را بالوجدان مشاهده می‌کند. وقتی که ما در مسئله وحدت وجود بحث می‌کنیم و می‌گوییم که بیش از یک وجود واحد در عالم حاکم نیست، و مسئله اشتراک در وجود را از بین می‌بریم و وحدت حقّه و مفهومی و مصداقی وجود را در اینجا مورد برهان قرار می‌دهیم، یک عارف هم که چشم او باز شده است، غیر از آنچه ما می‌گوییم نمی‌بیند و آنچه ما در اینجا مورد برهان قرار می‌دهیم عارف هم آن را می‌بیند. این می‌شود حکمت متعالیه.

یا من باب مثال وقتی ما از مرحله امکان ذاتی اشیاء بحث می‌کنیم که جوهره ذات همه اشیاء ما سوی‌الله استدعای امکان ذاتی می‌کند و به لحاظ امکان ذاتی خود

^۱ رجوع شود به ص ۱۲۸.

جلب فیض از مبدأ فیاض می‌کند، یک عارف هم که چشمش به حقایق امور باز شده است و مسائل را از دید شهود و از دید باطن دارد نگاه می‌کند، همین مسئله را می‌بیند و استغنائی ذاتی برای هیچ چیز نمی‌بیند و در همه چیز فقر احساس می‌کند و همه چیز را «هو» می‌بیند. فقر یعنی نبود، یعنی هیچ چیزی.

یا من باب مثال وقتی که ما برای مبدأ وجود اثبات واجب‌الوجود می‌کنیم و او را غنی بالذات از همه مسائل می‌دانیم و این مسئله را برهاناً به منصّه ظهور می‌آوریم و برهان صدیقین و سایر ادله مثبتیه برای واجب‌الوجود و وحدت واجب‌الوجود می‌آوریم، یک عارف کامل هم همین را می‌بیند که ما می‌گوییم.

یا من باب مثال وقتی که ما از مرحله علیت و کیفیت صدور معلول از علت بحث می‌کنیم و اثبات می‌کنیم که معلول چیزی نیست جز علت در مرحله نازل، عارف هم همین را می‌بیند.

تمام مباحثی که ما در این چهار جلد اسفار (که حالا به نه جلد تبدیل شده است) مطرح می‌کنیم متعالی است؛ یعنی بنا بر اعتقاد مرحوم صدرالمتألهین، مافوق آن دیگر علوی معنا ندارد. البته خود ایشان در اینجا اعتراف کرده است که بالأخره بشر است و ذهن بشری دارد ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^۱ ولی در هر صورت بر طبق آنچه ایشان می‌فرمایند، عقل ما حکم می‌کند که نفس الامر هم باید منطبق بر همین باشد که ما در اینجا پایه برهانی برای آن قرار می‌دهیم؛ لذا این حکمت، حکمت متعالیه شده است. بنابراین از آنجایی که کل نظام و عالم وجود در مقام نشر - نه در مقام لف - و در مقام قدر - نه در مقام قضاء - به چهار دور و حرکت برمی‌گردد، ما اسم این چهار دور و حرکت را اسفار اربعه گذاشته‌ایم.

عالم لفّ و عالم نشر

یک عالم به اسم عالم لفّ یا عالم قضاء یا عالم جمع است که تمام اینها عبارات مختلفی است که به

«عالم کلی» اطلاق می‌شود؛ آنجایی که مقام، مقام اجمال و مقام

^۱سوره یوسف (۱۲) آیه ۷۶.

کلیت است. آن عالم، عالم قضاء کلی است. عالم قضاء کلی عالمی است که همه ماسوی الله از آن عالم نشئت می گیرند و استفاده می کنند و تعین پیدا می کنند و از آن عالم قضاء بر همه این ممکنات و همه این تعینات افاضه فیض می شود علی حسب استعداد کل واحد منها و علی حسب قبول قبولیتها و قابلیتها.

از آن فاعل که عالم قضاء است، بر هر کدام از این تعینات علی حسبیه افاضه می شود. از نقطه نظر مادی، حیاتی که یک مورچه دارد به اندازه همان مقدار به او حیات افاضه می شود، و حیاتی که یک فیل دارد به همان اندازه بر او حیات افاضه می شود. از نقطه نظر تجردی، حیات معنوی که یک فرد عامی دارد که از نظر معنا همان مدرکات و اشتغالات ذهنیه و نفسیه او و التزامات او است به همان مقدار به او حیات افاضه می شود، و حیاتی که پیغمبر خاتم دارد که حیات ابد و ازل در حیات او گنجانده شده است به مقدار همان استعداد به آن حضرت حیات افاضه می شود. علم هم همین طور است؛ به من بچه طلبه به اندازه همان استعداد خودم علم افاضه می شود، و به حضرت بقیة الله و آن ولی الله الأعظم هم که الآن وجود دارد، به اندازه سعه او از ناحیه قضاء کلی افاضه می شود.

البته در اینجا قضاء کلی عبارت است از همان نفس امام علیه السلام؛ یعنی مرتبه اول است و از خداوند می گیرد و بعد افاضه می کند، و هر وجودی بر حسب استعداد خودش و بر حسب ظرفیت خودش به او افاضه و عنایت می شود. این می شود عالم قضاء.

یک عالم دیگر هم این عالم است که عالم نشر است و عالم کثرت است و عالم قدر است. کل بقدرها؛ «افاضات ربانی و افاضات الهی در اینجا تقسیم می شوند و عدد به خود می گیرند.» آنجا عدد ندارد، ولی اینجا عدد به خود می گیرد؛ آنجا تقسیم نیست، ولی اینجا تقسیم می شود. فرض کنید شما یک کیلو باقلوا یا یک کیلو حلوا دارید که

در یک پاکت جمع است و همه با هم قاطی است، این یکی بیشتر نیست. آن وقت در اینجا ده نفر هستند و شما قاشق را برمی دارید و این یک کیلو را بین این ده نفر تقسیم می کنید، به هر نفر یک سیر و خرده ای از این حلوا می رسد. آنچه در این پاکت و در این ظرف است، تقسیم نشده و کلی است؛ ولی آنچه به افراد می دهیم تقسیم شده است، من باب مثال به یک بچه بر حسب ظرفیتش یک قاشق می دهید و به یک فرد بزرگ بر حسب ظرفیت و استعدادش سه چهار سیر می دهید. این می شود عالم قدر.

آن وقت کل حقایق وجود و آنچه در عالم وجود است، در مقام نشر به چهار رتبه برمی گردد:

^۱ اقتباس از سوره رعد (۱۳) آیه ۱۷: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ فَسَالَتْ ۙ أَوْدِيَةٌ ۙ بِقَدَرِهَا﴾.

مراتب چهارگانه عالم وجود در مقام نشر

رتبه اول: رتبه عالم ماده است که نشأت وجودی مراتب مافوق ماده است. ما در عالم نشر و عالم کثرت داریم بحث می‌کنیم و وقتی در عالم نشر بحث می‌کنیم داریم یک عالم را مشاهده می‌کنیم که عبارت است از همین عالم ماده؛ زمین و آسمان و ستارگان و مه و ماه و... .

رتبه دوم: عالم دیگری که ما آن را هم مشاهده می‌کنیم، منتها نه با چشممان بلکه با چشم دل‌مان، عالم مثال است. همه ما این عالم را مشاهده می‌کنیم. حداقل همه خواب دیده‌ایم. همین خوابی که می‌بینیم، با اینکه آنچه ما در خواب می‌بینیم غیر از این عالم است، ولی خواب دیدن واقعی است که نمی‌توانیم آن را انکار بکنیم؛ به جهت اینکه می‌بینیم بر این خوابمان مسائلی مترتب می‌شود. من باب مثال قضیه‌ای که می‌خواهد اتفاق بیفتد قبلاً در خواب می‌بینیم و ترتیب اثر می‌دهیم و چاره‌ای هم نیست؛ یعنی این طور نیست که ما به خوابمان ترتیب اثر ندهیم، بلکه [گاهی] باید ترتیب اثر بدهیم. یا مثلاً کسی به واسطه خوابش یک خبر خوشحال‌کننده برای آدم شرح می‌دهد: آقا ما فلان خواب را دیدیم و در فلان قضیه، یک خبر خوشحال‌کننده به شما می‌رسد. این واقعیت دارد، پس این اعتبار نیست، بلکه واقعیت است. این را ما مشاهده می‌کنیم، یعنی ما در اینجا هم مشاهده می‌کنیم و این جزء مشاهدات ما و اولیات و بدیهیات ما است و قابل انکار نیست، همان طور که عالم ماده قابل انکار نیست.

رتبه سوم: چیز دیگری را هم ما مشاهده می‌کنیم، حالات روحانی‌ای است که برای انسان پیدا می‌شود. من باب مثال نمازی با حضور قلب می‌خوانید یا در روضه سیدالشهدا شرکت می‌کنید یا در مسجدی می‌روید و وعظ و نصیحتی از یک شخص می‌شنوید، و حالات روحانی و سبکی برای شما پیدا می‌شود که قطعاً یک ساعت قبل نبود، بلکه یک ساعت قبل حالت کدورت بر انسان حاکم بود. حالا این را هم مشاهده می‌کنیم که این مافوق مثال و برزخ است.

حالا عوالم بالاتری که ما دیگر مشاهده نمی‌کنیم، بماند. بالأخره ما تا سه مرحله خودمان را کشاندیم: یکی عالم ماده است؛ یکی عالم مثال است؛ یکی عالم مافوق مثال است که صورت در آنجا نیست و فقط روح است و بهجت است و نور است، البته چیزهای دیگری هم هست که مافوق اینها است. ترتب این عوالم، یعنی عالم ماده و عالم مثال و بعد به‌طور کلی عوالم بالا، مجموعاً عالمی به‌وجود آورده است که یک نشئه از نشئات وجودی آثار پروردگار است.

این مطلبی که دارم به این کیفیت خدمتتان عرض می‌کنم، در جایی نیست؛ منتها برای اینکه منظور مرحوم صدرالمتألهین بهتر روشن شود و علت تدوین و تألیف این کتاب بهتر روشن بشود، من از این راه وارد شدم. این چیزی است که ما الآن خودمان داریم این مسئله را می‌بینیم. البته راه‌های دیگری هم بیان کرده‌اند.^۱

سفر دوم

سیر دوم این است که ما بالعیان مشاهده می‌کنیم - البته مشاهده ما یک مشاهده عقلانی است - که آنچه از عوالم کثرت در این عالم وجود دارد باید معلول عوالم کلی باشد که آن عوالم کلی از جنبه قهر و غلبه و ولایت و سیطره‌ای که دارند، این عوالم را به‌وجود آورده باشند؛ و الاً این فرش یا این خاکی که الآن در اینجا بی‌جان است چطور ممکن است به‌وجود آمده باشد؟!

^۱ رجوع شود به توحید علمی و عینی، ص ۲۲۵ - ۲۲۹؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی، ج ۵، ص ۱۵۸.

نقدی بر قائلین به علیت طبیعت

بعضی‌ها می‌گویند: «طبیعت! این کار طبیعت است!»

من هیچ‌وقت در تمام مدت عمر آقا ندیدم که لفظ طبیعت در زبان ایشان به کار برده شود، مثلاً بگویند که طبیعت این کار را کرده است. خدا حاج میرزا حسن نوری را رحمت کند؛ یک وقت ایشان پیش آقا نشستند بود و با هم راجع به یک مسئله و قضیه‌ای صحبت می‌کردند که مثلاً فلان گیاه این خصوصیت را دارد و دارای این خصوصیت است. صحبتشان در مورد یک چنین چیزهایی بود. بعد ایشان گفت: «واقعاً این طبیعت چه می‌کند!» آقا آن‌چنان فرمودند: «خدا چه می‌کند!!» گفت: «حالا فرقی ندارد!» فرمودند:

خیلی فرق می‌کند! شما که می‌گویید طبیعت، دارید خدا را از طبیعت جدا می‌کنید و سلسله علل را به ماده برمی‌گردانید! به خدا که بر نمی‌گردانید؛ بلکه می‌گویید طبیعت چه می‌کند!

حالا باید از این آقایان مادی‌گرایایی که این چنین هستند سؤال کرد: شما می‌گویید: «طبیعت چه

می‌کند!» بسیار خوب، قبول کردیم؛ حالا این طبیعت چیست؟ طبیعت زمین است و این زمین عبارت است از همین خاکی که جلوی ما است. حالا شما یک مشت خاک بردار و اسمش را طبیعت بگذار. حالا بگو ببینیم این طبیعت چه کار می‌کند؟! این چیزی که اسمش را طبیعت گذاشتی، خاک است! خاک و کوه و سنگ و دره و بیابان و... می‌گویند: «طبیعت این کار را انجام می‌دهد!» این طبیعت عبارت است از همین خاکی که داری لگد رویش می‌گذاری و همین آبی که داری خودت را با آن می‌شویی! این طبیعت است. آن کسی که دارد می‌گوید: «طبیعت!» یک معنای کلی را حاکم بر این ماده می‌داند؛ و الا از او بپرسید که این طبیعت چیست؟ کوه است؟ این کوهی که الان روی هم بالا رفته و به نظر شما بزرگ است، همین سنگ‌های کوچکی است که کنار هم جمع شده و این کوه ابوقبیس شده است! این که چیزی نشد! دریا است؟ دریا همین قطره‌آبی است که شما داری دستت می‌گیری که اگر زیاد بشود دریا می‌شود! این قطره را دو مشتش کنی، سه مشتش کنی، چهار

مشتش کنی، یک میلیون، یک میلیارد و... یک دریاچه می‌شود، همان دریاچه را دو برابر کنی دریا می‌شود، دریا را سه برابر کنی اقیانوس می‌شود! این که چیزی نشد! اینکه می‌گویید: «این طبیعت چه می‌کند!» به ما نشان بدهید که این طبیعت چیست! این درختی که اینجا است طبیعت است؟! اصلاً معنا ندارد!

فرض کنید گاهی اوقات وقتی فلان آقا با فلان کس مخالفتی می‌کند، می‌گویند ایشان با فلان نهاد مخالفت کرده است، و مخالفت با نهاد هم جزء جرایم است. وقتی سؤال می‌کنید: آقا، این نهادی که شما می‌گویید چیست؟ این نهاد بالأخره یک ساختمان و یک وزارت‌خانه دارد. این آقا که با این نهاد مخالفت دارد، آیا با در و آجر این وزارت‌خانه مخالف است؟! با آجر که کسی مخالفت ندارد! خیلی خوب، این کنار می‌رود. آیا کسی که بخواهد با فلان نهاد مخالفت کند، با میز و صندلی و... مخالفت می‌کند؟ میز و صندلی هم که بی‌جان است و جان ندارد و مخالفت معنا ندارد! خیلی خوب، می‌گوییم این نهاد بالأخره دربان دارد، فراش دارد، آبدارچی دارد، آشپز دارد و... آیا این با آبدارچی و فراش مخالفت دارد؟! نه آقا، این اصلاً نمی‌داند که فراش بیچاره کی هست و کی می‌آید و کی می‌رود، که حالا بخواهد مخالفتی داشته باشد! خیلی خوب، بعد یک رتبه بالاتر می‌آییم و می‌گوییم که با این کارمندهایی که هستند مخالفت دارد؟! این کارمندان که اصلاً از خودشان اراده ندارند و اراده‌شان مربوط به رئیسشان یا مدیر کل‌شان است. نه، این بیچاره‌ها اصلاً حرفی ندارند! خلاصه وقتی قضیه را پی می‌گیریم، می‌بینیم این آقا با آن رئیس مخالفت دارد؛ آن وقت او چون با این رئیس مخالفت دارد، می‌گویند با نهاد مخالفت کرده است! خب بگو با من مخالف است؛ چرا می‌گویی با نهاد مخالف است؟! آقا بگو با من مخالف است! چون با تو مخالف است دلیل نمی‌شود که با پیغمبر و با امام مخالف باشد! فردا نظر تو برمی‌گردد و تو هم نظر این می‌شوی یا جایتان عوض می‌شود، آن وقت دیگر این آقا می‌گوید: با پیغمبر مخالفت می‌کند!

قضیه این است که آنچه در این عوالم هست همه در تحت یک عوالم کلیه

هستند که آن عوالم کلیه موجب وجود و موجب تقدیر و موجب تشکّل و موجب حیات و بقاء و آثار وجودی اینها شده است.

ما این قضیه را احساس می‌کنیم؛ یعنی اگر شخصی حتی به اندازه آن پیرزن و آن فرد عامی باشد که می‌گوید: قدرت خدا، لا إله إلا الله، قدرت خدا را بین که این چه کرده است! همین که می‌گوید قدرت خدا را بین، یعنی تمام این موجودات را داخل در قدرت خدا قرار داده است. حالا ما کار نداریم به اینکه این شخص از قدرت خدا چه می‌فهمد، شاید از قدرت خدا چیزی می‌فهمد که ما نمی‌فهمیم! می‌گویند:

روزی شاعری به حرم امیرالمؤمنین علیه السلام رفته بود و قصیده‌ای برای امیرالمؤمنین گفته بود به هوای اینکه از آن بالا قندیلی برایش بیاید؛ اما نیامده بود! آن شاعر دید که یک نفر فقیر بیچاره با وضع بسیار خراب و بدن کثیف آمد و ضریح را گرفت و بیتی در مدح حضرت علی علیه السلام با همان ادبیات و فرهنگ خودش سرود و برایش هدیه‌ای آمد!

آن شاعر گفت: «یا علی، ما هم آن شعر را گفتیم!»

ندایی گفت: «این فقیر از روی صفای خودش می‌گفت.»

حالا قدرتی که این عامی الآن دارد تصور می‌کند و شاید يك نحوه جسمیتی به این قدرت می‌دهد، عیب ندارد؛ ولی صحبت در این است که آن قدرت را قدرتی مافوق برای خلق اشیاء تصور می‌کند. یا اینکه وقتی شخص عامی می‌گوید: «جلّ الخالق! خدا دارای این همه حیات است و همه می‌میرند و فقط او زنده است!» این معنای حی و صفت حیّی را که الآن دارد به خدا نسبت می‌دهد، وجدان می‌کند؛ یعنی چون می‌بیند که دائماً يك شخص می‌رود و یکی دیگر می‌آید، دوباره این می‌میرد و یکی دیگر زنده می‌شود، یکی جان پیدا می‌کند و یکی بی‌جان می‌شود، بنابراین از اینجا به این نقطه می‌رسد که آن حیّ علی الإطلاق و آن حیّی که محیی همه حیات‌ها است و ممیت همه حیات‌ها است و همۀ موجودات را به اماته می‌کشاند، باید يك قدرت قاهری باشد، و از اینجا می‌رسد به اینکه خداوند متعال باید دارای صفات و اسما کلیه باشد.

عرفا اسم سیر در این صفات و اسماء کلیه الهیه را سفر من الحق فی الحق بالحق می گذرانند. حالا اسم عوض شده است، ولیکن در خود وجود این سفر که بحث نیست. این سفر هم يك دور از مراتب وجود است که عبارت است از خود اسماء کلیه پروردگار که متشعب از ذات و معلول برای ذات و منشعب از ذات است؛ نه اینکه به معنای جداشدن باشد، بلکه به معنای ظهور و بروز ذات در این اسماء و صفات کلیه است. این سفر من الحق فی الحق بالحق است، البته بعداً به طور تفصیل عرض می کنم، منتها فعلاً مختصراً به عنوان شرح دارم می گویم.^۱

سفر سوم

از آن طرف، يك نشئه دیگری هم وجود دارد که عبارت است از آن جهاتی که يك انسان وقتی به مرحله تکامل می رسد، آن خصوصیات که در هر عالمی هست، واقعاً به منصه ظهور بیاورد و ادراک بکند و بیان بکند، و این حالات در وجود خودش به منصه ظهور بیاید و آنچه در سیر خودش و عوالمی که سیر کرده و رؤیت کرده است، کاملاً در وجود خودش وجدان کند و بیابد و بتواند دقیقاً از این مسائل خبر بدهد. این هم يك نشئه از نشئات وجودی است که خداوند برای انسان مقرر کرده است. به این نشئه سیر من الحق إلى الخلق بالحق می گویند.

سفر چهارم

ما می بینیم که یک نشئه دیگر هم در اینجا وجود دارد و مربوط به عالم تربیت، تکامل، امر و نهی، این کار را بکن و آن کار را نکن، ارسال رسل، انزال کتب، معاد و مسائل دیگری است که در اینجا هست، که اسم آن را عالم تشریح می گذاریم. این هم یک نشئه از نشئات وجودی پروردگار است که به عالم امر و نهی و تشریح و عالم کمالات و استکمالات به واسطه تربیت و امر و نهی مربوط می شود، که به واسطه این تربیت، جهات استعدادی و قوه ای که در افراد است به فعلیت می رسد. اسم این عالم

^۱ گرچه اصطلاح اسفار اربعه در لسان عرفا و حکما، به طریق معروف و مشهور در کتب صدرالمتألهین و حاجی سبزواری و سایرین ذکر شده است؛ ولی به نظر حقیر در بعضی از اسفار می توان اندماج برخی را در برخی و یا ظهور بعضی از بعضی دیگر تصور نمود، چنان که در متن بدان اشارت شده است.

را سیر من الحق فی الخلق بالحق می گذاریم، یعنی این سیر، سیر در خلق است و در خصوصیات خلق و خصوصیات هر کدام از افراد سیر می کند؛ یعنی این وجود چه خصوصیتی دارد، آن وجود چه خصوصیتی دارد، این چه تعیّنی دارد، آن چه کمالاتی از حق را دارد الآن جلوه می دهد، این چه مظهری از اسماء خدا است و....

سفر چهارم علامه طهرانی

گاهی اوقات شما نگاه می کنید و می بینید که بعضی از عرفا در سیر من الحق فی الخلق بالحق خود این قدر می ایستند که اصلاً نمی توانند حرکت کنند! من يك وقت یادم است که حدود دوسه ساعت بود که من حال آقا را زیر نظر داشتم. ماه های تابستان بود و ما رختخواب ایشان را کنار حیاط، پیش باغچه می انداختیم. این باغچه هم گل های متفاوتی داشت، من جمله اطلسی که خیلی بوی خوبی دارد. ایشان همان جا مطالعۀشان را می کردند و بعد هم همان جا می خوابیدند. من يك دفعه دیدم که ایشان همین طور بدون اینکه کاری بکنند، دارند به این گل ها نگاه می کنند، بعد رفتم و حدود دوسه ساعتی طول کشید و دوباره آمدم. ایشان گفتند: «من مدتی است که دارم در این اطلسی فکر می کنم و هنوز فکرم به جایی نرسیده است!» من خودم یادم است که ایشان مدت زیادی، مثلاً از اول غروب یا حوالی آن داشتند به همین يك اطلسی نگاه می کردند که این يك گل چه می کند! بعد عبارت ایشان این بود: «فعلاً تا به اینجا رسیده ام که از يك تخم اطلسی می تواند کلّ عالم وجود تشکیل بشود!» از يك تخم اطلسی! کلّ عالم وجود می تواند از يك تخم اطلسی تشکیل بشود و به وجود بیاید! و می فرمایند: «فعلاً تا اینجا رسیده ام!»

تفاوت نحوه تربیت اولیای الهی به واسطه اختلاف در سفر چهارم

این سیر چهارم، یعنی سیر من الحق فی الخلق بالحق يك سیر عجیبی است که برای عرفائی که از مقام فناء مراجعه کرده اند و حالا دارند آثار جمالیه را به تفصیل می بینند، خیلی عجیب است. آن عارفی که از نظر سیر چهارم در مرتبه وسیع تری می باشد بهتر می تواند تربیت کند، بهتر می تواند راه برد، بهتر به زوایای امور اطلاع دارد، بهتر از خصوصیات و مسائل و گوشه ها خبر دارد و بهتر می تواند موانع را تشخیص بدهد. همه اینها برای

این سیر چهارم است؛ و إلا سیر من الحق إلى الخلق که لازمۀ برای تربیت است و تا آن نباشد اصلاً تربیتی نیست! عارف در این سیر چهارم قابل برای تربیت کردن می شود.

معنای سیر در اسماء و صفات کلیه خداوند

سیر طولی عارف در سیر إلى الحق تمام می شود و در سیر من الحق فی الحق بالحق در اسماء و صفات کلیه و در قهاریت خدا سیر می کند. سیر کردن این نیست که اینجا بنشیند و فکر کند و دستش را هم زیر چانه اش بگذارد و بگوید که خدا قهار است، یعنی زلزله یا صاعقه می آورد و به هم می ریزد؛ بلکه سیر در قهاریت عبارت است از اینکه وجودش همراه با قهاریت الهی متلون و پر شود و نفسش همراه با قهاریت خدا حرکت کند.

لا حد بودن اسماء و صفات حق

آن قهاریت خدا و آن جلال و آن جمال و آن علم و ... هیچ حدی ندارد و به عنوان یک واقعیت عینی خارجی است. یعنی مثلاً علم یک واقعیت عینی خارجی است، نه اینکه یک مقدار موهومات و مسائل تصویری ذهنی و تخیلات باشد. تمام آنچه در کتابها می بینید حکایت از واقعیت خارجی آن چیزی است که در آنجا است و نمی از دریا است! این را که خدمتتان عرض می کنم واقعاً دارم می گویم! شما مطمئن باشید آنچه در سفر آمده است، نمی از دریا است! یعنی آن قدری است که وقتی شما دستتان را در دریا می زنید، انگشتتان آن قدر رطوبت پیدا می کند. اما وقتی ما می گوئیم که علم خدا اصلاً انتها ندارد، آن وقت چطور ممکن است آنچه در این کتاب است به این قضیه رسیده باشد؟!

آیه قرآن می فرماید:

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾؛^۱

«اگر تمام درخت های بیابان تبدیل به قلم بشوند و تمام هفت دریا مرکب بشود، باز هم نمی توانند کلمات

خدا را بنویسند!»

چون کلمات خدا، یعنی مظاهر وجودی خدا، اصلاً انتها ندارد! خدا گفته است: ﴿هفت دریا﴾، ولی

بنده می گویم: هفت میلیارد دریا، بلکه اصلاً بی انتها! ولی هنوز

^۱ سوره لقمان (۳۱) آیه ۲۷.

هم ﴿مَا نَفَدَتْ﴾! یعنی برای علم خدا حدّ یقفی وجود ندارد که عبد و سالک به حدی برسد که بتواند بگوید: حالا من به همه علم خدا احاطه پیدا کردم و دیگر تمام شد و دیگر بیشتر از این حد نیست و من با خدا مساوی شدم! مثلاً تو ده تا غزل حفظ کردی و من هم این ده تا را حفظ کردم، یا مثلاً تو این مسئله را الآن حل کردی و من هم الآن حل کردم! پس من دیگر با خدا مساوی شدم! مثلاً پیغمبر بگوید که علم من و علم خدا دیگر الآن مساوی است!

این مسئله عین قضیه امیرالمؤمنین و مالک اشتر است. البته من روایات و خبرش را دیده‌ام، منتها این طور تعریف می‌کنند که در صفین، در لیلۃ‌الهریر، امیرالمؤمنین ۵۰۱ نفر را زد و کشت و مالک اشتر هم ۵۰۰ تا. فردا به همدیگر رسیدند، گفت: «یا علی چقدر زدی؟» حضرت فرمود: «۵۰۱ تا» گفت: «من فقط یکی از تو کمتر زده‌ام!» البته نه به این لحن، منتها به این مضمون. حضرت فرمود: «من به هفتاد پشت او نگاه می‌کردم، اگر یکی از آنها مسلمان درمی‌آمد از زیر شمشیر ردش می‌کردم؛ اما تو همه را درو می‌کردی و جلو می‌آمدی!»^۱ حالا آن علی کجا و مالک اشتر کجا! آن علی تا هفتاد پشت او را نگاه می‌کند! امیرالمؤمنین دروغ نمی‌گوید! یعنی با آن جنبه احاطه ولایی که دارد، تمام وجود را تا قیامت دارد می‌بیند که از این چه و چه و چه به وجود می‌آید، نوه‌اش چه می‌شود، نتیجه نوه‌اش چه خواهد شد و... یعنی تمام شعوبات و شاخه‌ها را از این طرف و از آن طرف، همه را دارد نگاه می‌کند و مصالح را می‌بیند که چه مصالحی بر این کشتن مرتب است، یا اگر این شخص بماند نوه دهمی او چه کاری انجام می‌دهد؛ همه را می‌بیند! یعنی کل وجود را در مشت خودش دارد مشاهده می‌کند، بعد می‌بیند که صلاح به کدام است، به ابقای این شخص است یا به افنای او است؛ هر کدام بود، همان را انجام می‌دهد. اما مالک اشتر بدون توجه به اینها فقط جلو می‌رود.

البته لا یخفی اینکه امیرالمؤمنین علیه السّلام این کلام را بر حسب استعداد مالک اشتر فرمود؛ اما اگر ما جای مالک اشتر بودیم به حضرت عرض می‌کردیم: آن کسی را هم که ما داریم می‌زنیم و می‌کشیم، شما داری نگاه می‌کنی و رد می‌کنی یا می‌زنی! واقعیت این است که آن کسی که در معرض برای زدن قرار می‌گیرد و آن کسی که پرت می‌شود یا از زیر دست در می‌رود، حضرت او را در معرض قرار می‌دهد یا رد می‌کند. حالا لابد چون مالک دیگر بیش از این دیگر قدرت نداشت و نمی‌دانست، حضرت این طور برای او بیان کردند؛ و إلاً کلّ حرکات و سکنتاتی که دارد انجام می‌گیرد، از زیر ولایت حضرت دارد رد می‌شود.

عدم ادراک نهایت اسماء و صفات الهی با وجود فناء تام ذاتی

تلمیذ: انسانی که فانی در ذات خدا می‌شود، و ما علم و حیات خدا را بیرون از ذات نمی‌دانیم، پس

^۱ رجوع شود به ارشاد القلوب، ترجمه رضائی، ج ۲، ص ۱۹، تعلیقه، با قدری اختلاف.

چطور نهایت علم خدا را نمی فهمد در حالی که فانی در ذات خدا است؟

استاد: اگر فانی است که چیزی را در مرحله فناء متوجه نمی شود؛ و اگر در مرحله بعد است، دیگر متعین می شود و وجود متعین، وجود محدود و ظهور ذات است و ظهور در مرتبه پایین تر از ذات است. وقتی در مرحله چهارم است، ذات را با خود دارد و همراه با ذات پایین آمده است و همراه با صفات ذات است، یعنی مظهر محیی است، مظهر ممیت است، مظهر علیم است، مظهر رئوف است و مظهریت همه صفات را دارد؛ ولی صحبت در این است که صفت رحیم انتها ندارد.

به هر کسی یک حد از این صفات را داده اند، لذا باید ببینیم به چه کسی بیشتر داده اند. اینجا است که در مرتبه چهارم سعه پیدا می شود، یعنی در عین حال که همه عرفا مظهریت حیات دارند، ولی کدام عارف بیشتر مظهریت دارد؟ همه عرفا به واقع آنچه را که خدا هست می توانند معرفی کنند که خدا این طور است و این طور است؛ اما مقدار عرضی این را هر کسی متفاوت بیان می کند. مثلاً آیا آن مقداری را که پیغمبر اکرم می تواند از علم خدا بیان کند، مرحوم انصاری هم می تواند آن مقدار را بیان کند؟! هیچ وقت این طور نیست! البته هر دوی اینها می توانند بگویند علم خدا این طوری

است و دارای این خصوصیت است، یعنی هر دو در خودشان وجدان کرده‌اند. من باب‌مثال هر دو حلوا است و هر دو می‌خورند و می‌گویند که این حلوا شیرین است؛ اما این آقا یک خمره می‌خورد و آن آقا یک قاشق می‌خورد، ولی هر دو می‌گویند که حلوا دارای این خصوصیات است: روغن دارد، شکر دارد، زعفران دارد، آرد دارد و... اما کدام یک بیشتر خورده‌اند و بیشتر بهره‌مند شده‌اند؟ این یکی این مقدار خورده است که هنوز از گلویش پایین نرفته است، اما آن یکی آن قدر خورده است که دارد می‌ترکد! این دیگر به آن خصوصیات و سعه‌ای بستگی دارد که هر کدام اینها دارند. این دیگر شاکله است و دست خدا است و دست کس دیگری نیست.

تلمیذ: این مترتب بر سیر دوم آنها است، چون در سفر دوم در اسماء و صفات سیر می‌کنند؛ یعنی در واقع مثل این است که یک حرکت سوزنی تا ذات دارند، بعد رجوع می‌کنند و در اسماء و صفات سیر می‌کنند، آن وقت هر چقدر که در آنجا سیر عرضی داشته باشند، بیشتر بهره‌مند شده‌اند.

استاد: بله، احسنت، همین طور است.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه نهم: اولین تعین ذات حق و کیفیت ربط حادث به قدیم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

بحثی که باقی ماند، کیفیت اسفار اربعه بود. این عبارت «اسفار اربعه» قبل از صدرالمتألهین به عنوان «اربع» نیامده بود؛ البته قبل از ایشان هم ذکر کرده بودند و در عبارات محیی‌الدین و ملا عبدالرزاق و دیگران هم بود،^۱ منتها به عنوان اسفار اربعه که آن را به این کیفیت و به این نحوه ترتیب بدهند، نیامده بود.

حضرت پیامبر اکرم اولین تعیین ذات باری تعالی

در عبارت محیی‌الدین - همان‌طور که قبلاً عرض شد - درباره پیغمبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ
سَلَّمَ دارد:

اللَّهُمَّ أَفْضَ صَلَوةٍ صَلَوَاتِكَ وَ سَلَامَةٍ تَسْلِيَاتِكَ عَلَى أَوَّلِ التَّعْيِينَاتِ الْمَفَاضَةِ مِنَ الْعَمَاءِ الرَّبَّانِيِّ، وَ آخِرِ التَّنَزُّلَاتِ
الْمُضَافَةِ إِلَى النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ.^۲

ایشان در اینجا دو مرحله وجه‌الرَبِّي و وجه‌الخلقی این نشئه را در وجود پیغمبر اکرم ترسیم می‌کند.

^۱ مجموعه رسائل ابن عربی، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص ۳؛ المقدمات من کتاب نصّ النصوص، سید حیدر آملی، ص ۲۶۸؛ اصطلاحات الصوفیة، ملا عبدالرزاق کاشانی، ص ۳۶؛ شرح منازل السائرين، کاشانی، ص ۲۲ - ۳۲.
^۲ صلوات کبیره (نسخه خطی)، ابن عربی، ص ۱۶۱؛ مجموعه رسائل ابن عربی، توجهات الحروف، ج ۱، ص ۶۵۴. امام شناسی، ج ۱۶ و ۱۷، ص ۲۴۱:

«بار پروردگارا، به‌طور سرشار بریز صلوات و تحیات و دروهای متصله خودت را، و پاک‌ترین و خالص‌ترین سلام‌ها و اکرام‌های خودت را بر اولین تعیناتی که از مقام عماء ربّانی (خفاء و پنهانی صرف و اندماج محض) به‌طور سرشار فرو ریخته است، و بر آخرین مراتب تنزل و پستی ماهوی که به‌سوی نوع انسانی انتساب پیدا کرده است!»

وجود پیغمبر اکرم از نظر وجه‌الرّبی اولین تعین است، که همان مقام واحدیت است.

تجلی سایر ظهورات وجود از وجود نورانی پیغمبر اکرم

ایشان بعد از این، عبارتی می‌آورد به‌عنوان:

نقطة الوحدة بین قَوسِ الأحدیة و الواحدیة؛^۱ «او نقطه وحدت بین این دو قوس است.»

ما می‌دانیم که به‌واسطه نقطه است که خط ترسیم می‌شود و بعد از خط، سطح ترسیم می‌شود و بعد از آن، جسم تعلیمی؛ لذا به وزان حقیقت تکوینی اشیاء، جهت تمثیل اعتباری حسّی، نقطه را برای اشاره به جنبه ربطی بین خلق و خالق و بین رب و مربوب انتخاب کرده‌اند. آن جهت ربطی عبارت است از آن نقطه‌ای که راسم خط است و راسم سطح است و همین‌طور می‌تواند راسم جسم تعلیمی باشد.

پس آن حقیقتی که تکوّن همه عوالم از عالم ذات به پایین، به‌واسطه آن حقیقت محقق می‌شود، وجود نورانی پیغمبر اکرم است و به‌واسطه این وجود است که تمامی اشیاء از مقام اجمال به مقام تفصیل درمی‌آیند؛ یعنی از آن مقام هوهویت ذاتیه که لا إسم و لا رسم است بیرون می‌آیند و دارای تعینات و دارای حدود می‌شوند، بعضی از آنها به‌صورت ملائکه و مجرد می‌شوند، بعضی از آنها به‌صورت عقل و مجرد می‌شوند و بعضی از آنها به‌صورت ملائکه مادون می‌شوند، و بعد در عالم ملکوت، حقایق اشیاء و ثبوت آن اشیاء ایجاد می‌شود و بعد در عالم برزخ، جنبه مثالی آن اشیاء صورت می‌پذیرد و بعد در اینجا می‌آیند که نشئه دنیوی اشیاء است. آن وجود و آن حقیقتی که موجب

^۱ صلوات کبیره (نسخه خطی)، ابن عربی، ص ۱۶۱.

می شود که تمام اشیاء از مرحله اجمال بیرون بیایند و در مرحله تفصیل - که آخرین مرتبه آن در انسان، تعلق به بدن است - تکوّن پیدا کنند، وجود پیغمبر اکرم است.

پس پیغمبر اکرم بوجوده النورانی - لا بوجوده الجسمانی - موجب تنزل فیض وجود از مرتبه احدیت به مرتبه واحدیت است. مقام بین احدیت و بین واحدیت، مقام اجمال است و مرحله واحدیت، مقام تفصیل است. بین این دو مرحله، آن وجود رابط و آن واسطه در اثبات و واسطه در ثبوت - فرقی نمی کند - که تمام اشیاء را از آن مرحله اجمال درمی آورد، وجود پیغمبر اکرم است.

اگر پیغمبر نبود ما هنوز آنجا در آن صندوق خانه بودیم و از آن عوالم بیرون نیامده بودیم. این حقیقت و وجود پیغمبر اکرم است که آمد و فیض اول مسمی شد، و آن فیض اول موجب فیض دوم شد و بعد موجب فیض ثالث و رابع شد و هلمّ جراً، تا اینکه موجب شد که تمام اشیاء از آن کنز مکنون و کنز مخفی به مرحله ظهور و بروز برسند و همه در مرحله نزول، به آخرین حدّ کمالی نزول تنازل پیدا کنند.

بنابراین وقتی که ایشان می فرمایند: «أَوَّلُ التَّعَيِّنَاتِ الْمُفَاضَةِ مِنَ الْعَمَاءِ الرَّبَّانِيِّ»؛ یعنی اولین واسطه در تجلی حق در مظاهر مختلف، وجود پیغمبر اکرم است. این واسطه تمام آنچه در حقیقت احدیت منوطی و مخفی بود، به منصّه ظهور درمی آورد.

آیا این واسطه از مقام احدیت چیزی برمی دارد و اینجا می گذارد؟! آیا من باب مثال از آنجا یک صورت برمی دارد و آن صورت را که مخفی بود ظاهر می کند؟! یعنی آیا عکاسی یا فیلم برداری است، که این فیلم و عکس را انداخته اند، بعد آن فیلم را در مایعی می گذارند و عکس ظاهر می شود؟! کاری که عکاس می کند همین است؛ یعنی یک مایع در آنجا هست، این فیلم را برمی دارد و در آن مایع می گذارد تا ظاهر شود، بعد هم پشت دستگاه می گذارد و صورت هایی از این را در کاغذ ظاهر می کند. این واسطه در اثبات می شود، یعنی آن چیزها را به منصّه ظهور درمی آورد، ولی خودش کاره ای نیست، بلکه خودش موجودی جدا است و این فیلم و عکس هم جدا هستند و اینها را یکی یکی ظاهر می کند.

آیا این واسطه مثل شخصی است که یک کیسه در دست او است و ما نمی‌دانیم که در این کیسه چیست، و او در کیسه را باز می‌کند و دست می‌کند و یک مشت برنج درمی‌آورد و اینجا می‌گذارد و یک مشت برنج هم درمی‌آورد و آنجا می‌گذارد؟! این واسطه در اثبات می‌شود. آیا پیغمبر هم این طوری است؟ اگر پیغمبر این طوری بود دیگر واسطه نبود، دیگر به او فیض اول نمی‌گفتند، دیگر به او نقطه ربی گفته نمی‌شد!

اینکه پیغمبر واسطه است معنایش این است که خداوند متعال وقتی که می‌خواهد خودش را از مرحله احدیت به مرحله واحدیت دریاورد، اولین حرکتی که انجام می‌دهد و اولین فعلی که از او سر می‌زند این است که مقام ربط بین احدیت و واحدیت را در اینجا ایجاد می‌کند؛ یعنی آن وجود نازله خود را به ظهور واسطه بین احدیت و واحدیت درمی‌آورد. بعد دوباره می‌خواهد از این واسطه، باقی آنچه را در نیت دارد، به مرحله بروز و ظهور برساند. البته همه این تعبیراتی که ما می‌آوریم برای روشن شدن مطلب برای خودمان است، و إلا آنچه که در نیت دارد و ... اصلاً در آنجا نیست، آنجا مقام نیت نیست، آنجا فقط مشیت محض است، ولی حالا ما این طوری می‌گوییم.

تبیین کیفیت ظهور حق در مراتب متکثر

اگر ما بخواهیم تعبیری در اینجا بیاوریم تا مطلب نزدیک شود، آن تعبیر به این نحو بیان می‌شود: شما یک عمل را در نیت دارید و می‌خواهید آن را انجام بدهید و می‌خواهد آن عمل از مقام ذات - که مقام نفستان است - در عالم خارج ظهور و بروز پیدا بکند. اولین چیزی که از شما سر می‌زند اراده برای تحقق نفس آن عمل خارجی است. آن اراده واسطه در اثبات یا واسطه در ثبوت تفصیلی - نه ثبوت اجمالی - می‌شود. اگر این اراده شما نبود، عمل هم در خارج نبود. بود یا نبود؟ نبود دیگر! پس آن اراده شما اولین حرکت نفس به سمت بروز و ظهورش است، که نفس می‌خواهد از خودش یک اعمال کند.

یک خطا می‌خواهد آنچه در نفس دارد روی کاغذ بیاورد. یک نقاش می‌خواهد آن عکس مناظر طبیعی و طیور و وحوش و سماء و ارض و بحر و آنهار را که در نفس دارد، روی کاغذ بیاورد. همه آن عکس‌ها در ذهنش است؛ البته در مقام اجمال، نه در

مقام تفصیل. همه در ذهنش است و می‌گوید: من یک دریا باید اینجا بگذارم، یک رودخانه کنارش اینجا بگذارم، یک کوه اینجا بگذارم، چند تا درخت اینجا بگذارم، چند تا طیر و... در هوا بگذارم، سماء و ارض را مرتب بکنم و...؛ ولی هنوز به مرحله ظهور نیامده است. اولین چیزی که سر می‌زند، اراده است. اراده می‌کند و دستش به سمت قلم می‌رود و آن قلم را برمی‌دارد و رنگ و لون مناسب با آن منظره را اختیار می‌کند و بعد از اینکه اختیار کرد، شروع می‌کند با آبرنگ و آن الوانی که در کنارش است، یکی یکی روی کاغذ می‌آورد. یعنی به واسطه آن اراده، آنچه در ذهن دارد در اراده می‌آید و از اراده به دست می‌آید و از دست به کاغذ می‌رود.

باید خیلی دقت کنیم؛ اینجا بزرگه مسئله است! اگر این معنا روشن بشود کلام محیی‌الدین روشن می‌شود. وقتی که نفس ما معنایی در ذهن دارد، در سلسله مراتبی که آن معنا را به خارج منتقل می‌کند، اولین مرتبه اراده است، بعدش دست است، بعدش فرض کنید اگر انگشتش پر داشته باشد - این تقریب نزدیک‌تر از مثال قلم است - با خود همین انگشت شروع می‌کند و روی کاغذ درمی‌آورد. یک دفعه می‌بیند که او صبح شروع کرد و از صبح تا عصر روی کاغذ کشید و عصر که می‌شود یک منظره بسیار عالی و طبیعی و با سماء و آنهار و بحار و جبال و أشجار و... در مقابل شما است. این منظره از کجا به وجود آمد؟ از خود او به وجود آمد! یعنی این منظره‌ای که در نفس او است، الآن در خارج به وجود آمد. اگر آنچه در نفسش است با آنچه در خارج است دو تا باشد، پس این غیر از آن است و نمی‌تواند از آنچه در نفس است حکایت کند. بنابراین بین آنچه در خارج است و بین آنچه در نفس است نباید تخطی و اشتباه باشد، بلکه این باید عین همان باشد بدون یک ذره و یک سر سوزن اختلاف. بنابراین تمام آنچه در این مناظر است و تمام آن الوان و اشکال و صوری که در این مناظر به وجود آمده است، همه از مقام اراده او به وجود آمده است، بعدش انبعاث این قوه در عضلات است و بعدش آنچه در نفس است در قرطاس و آن کاغذ ظهور پیدا می‌کند.

این را برای روشن شدن مسئله دارم می‌گویم، و إلا اگر نسبت به ما باشد، ما قبل از

اراده، آن منظره را تصوّر می‌کنیم؛ مثلاً این تصوّرمان به واسطه دیدن است، یعنی جبال را دیده‌ایم، بحار را دیده‌ایم، کوه‌ها را دیده‌ایم، بعداً اینها را در ذهن خودمان مونتاژ می‌کنیم. دیده‌اید که کارخانه ماشین‌سازی، از یک جالاستیک را می‌آورد، از یک جا چراغ را می‌آورد، از یک جا ساعتش را می‌آورد، از یک جا سیمش را می‌آورد و... بعداً همه را با همدیگر مونتاژ می‌کند، بعد شما می‌بینید که یک ماشین قشنگی دارد حرکت می‌کند. ما هم از مناظر متفاوتی که دیده‌ایم - مثلاً کوه را دیده‌ایم، بحار را دیده‌ایم، جبال را دیده‌ایم و اشجار را دیده‌ایم - تصویری را در ذهن خودمان مونتاژ می‌کنیم، و چه بسا آن منظره‌ای که ما روی کاغذ می‌آوریم اصلاً در هیچ جای دنیا نباشد. فرض کنید که یک نقاش، گرگ را بغل گوسفند قرار می‌دهد. هیچ کجای دنیا گرگ بغل گوسفند راه نمی‌رود! او خودش این را مونتاژ کرده و به تصویر کشانده است. بله، این تصور قبل از اراده هست و عیبی ندارد؛ اما ما کاری به این تصوّر نداریم، چون خدا که تصوّر نمی‌کند.

بنابراین آن نقطه وحدت و راسم تعیین بین مقام اجمال نفس و بین بروز خارجی، و آن نقطه راسم ظهور و بروز خارجی آنچه در نفس انسان وجود دارد، و آن ارتباط بین نفس و خارج، و آن حلقه ربط بین نفس و خارج، و آن واسطه بین نفس و بین خارج - چه واسطه در ثبوت و چه در اثبات - اراده است و برگشت تمام اینها به اراده انسان است.

کیفیت اندماج تمامی ظهورات حق در وجود پیامبر اکرم

در مورد حقیقت پیغمبر اکرم، محیی‌الدین این‌طور می‌فرمایند که آن حقیقت نورانی پیغمبر اکرم، فیض اول است و هرچه هست درون فیض اول است؛ نه اینکه جدا است، چون اگر جدا باشد پس این فیض اول نیست و خدا فیوضات دیگری هم کنارش دارد.

وقتی شخصی یک کیسه از اینجا برمی‌دارد و برنج در آن می‌ریزد، در اینجا دو فرد هستند. این آقا فقط واسطه در اثبات است - نه واسطه در ثبوت - و این را برمی‌دارد و در اینجا قرار می‌دهد؛ فقط همین. ولی این برنج و این آقا، دو حقیقت هستند؛ ایشان - خدا نکرده - حیوان ناطق است و آن برنج هم از مقوله گیاهان و نباتات است. اینکه می‌گوییم «خدا نکرده» به خاطر این است که در این زمان دیگر

نظقی وجود ندارد! بله، حیوان هست، ولی جای فصل آن عوض می‌شود، حالا دیگر اسمش را هرچه می‌خواهید بگذارید. حالا اگر یک ناطق پیدا بشود تعجب می‌کنید که از کجا آمده است؟! برویم دورش را بگیریم و ببینیم از کجا آمده است؟! چه طوری است؟! واقعاً می‌گوییم و جدی است!

ما استادی داشتیم که پیش او جوهر النضید و رساله تصور و تصدیق ملاصدرا و چیزهای دیگری خوانده بودیم. ایشان می‌گفت:

وقتی ما از تبریز آمدیم، یک خروس داشتیم که سر وقت برای ما می‌خواند؛ نصف شب و یک ساعت به اذان برای نماز شب می‌خواند، موقع اذان صبح می‌خواند، موقع ظهر می‌خواند و... خلاصه این خروس ما را برای نماز شب بیدار می‌کرد، برای اذان ظهر بانگ می‌زد و... ما این خروس را قم آوردیم. مدتی که گذشت و از نان طلبگی و نان آخوندی به او دادیم و از گندم خمس و سهم امام خورد - معلوم است که اینها از کجاها به دست می‌آید و با چه اوضاعی به دست می‌آید! - یک دفعه دیدیم این ساعت چهار بعد از ظهر بانگ می‌زند! ساعت ده صبح بانگ می‌زند! یک روز که دیدم این خروس بانگ زد، گفتم: تقصیر تو نیست! روز قیامت من باید جواب خدا را بدهم! اگر این خروس بگوید: «من مؤمن و مقدس بودم، من متدین بودم و نمازها و موقع مناجات را می‌شناختم! این نان آخوندی را به من دادند و مرا به این روز انداختند!» آن وقت من باید جواب خدا را بدهم!

نفس پیغمبر اکرم در اینجا واسطه اول برای تجلی خدا است، که سایر تجلیات، درون این تجلی است و او واسطه است تا آنچه در آن کنز مخفی و غیب مکنون و مستور وجود دارد، به مرحله تعین و ظهور درآید. اگر این واسطه نبود دیگر نه از کوه و جبال خبری بود، نه از ارض و سماء خبری بود، نه از شجر و مدر خبری بود، و نه از حیوان و انسان و ملائکه و مجردات و عقول خبری بود! هیچ خبری نبود! آن واسطه باعث شد که آن حقایق از عالم مکنون به منصه ظهور دربیایند.

بنابراین آنچه در این دنیا در سلسله مراتب عقول، ملائکه، ملائکه مادون، عالم

ملکوت، ملکوت سفلی، برزخ و مثال و بعد عالم ماده که أظلم العوالم و أدنی العوالم است، به وجود آمده است بروزات و ظهورات آن واسطه است؛ یعنی آن واسطه می آید و آنچه بروز و ظهور آن غیب مکنون است، از خودش بیرون می آورد، علی حَسَب مراتبهم و علی حَسَب مراتب الاستعداد و الشدّة و الضعف فی النورانیة. همۀ اینها را از آن بالا که مرتبۀ عقول و ملائکه است و بعد همین طور تا پایین و تا آخر می آورد، که آخرین مرحله مرتبۀ ماده است و در آنجا دیگر نگه می دارد.

بنابراین ما می توانیم بگوییم که پیغمبر اکرم از یک نقطه نظر، اولین تعین از تعینات الهی است که جلوه کرد و این حقیقت ولایت محمدیه را به وجود آورد که آن حقیقت ولایت محمدیه همان ارتباط بین پروردگار و بین سایر ظهورات است؛ یعنی آن واسطه می آید و آنچه پروردگار در درون خودش - البته ما به اصطلاح عامیانه این طور می گوئیم - به عنوان مقام اجمال نگه داشته بود، همه را با خودش درمی آورد و بیرون می آورد. پس پیغمبر اکرم از جهت وجه الرّبی و از نظر انتسابش به پروردگار و ربط و نسبتش با پروردگار، اولین تعین می شود، یعنی اولین مخلوق و اولین معلول.

آخرین تنزل ذات حق

از نقطه نظر دیگر، به جهت ارتباط پیغمبر اکرم با آن صوری که در این عالم به وجود آمده است، آخرین تنزلات می شود؛ یعنی این پیغمبر از اول تعینات تا آخرین تنزلات نوع انسانی پایین آمده است و تمام آنها را در بر گرفته است؛ البته حقیقت نورانی او، نه حقیقت جسمانی او که ۱۴۰۰ سال پیش به وجود آمده بود. آن حقیقت نورانی او عبارت است از ارتباط بین مبدأ و بین معاد، و ارتباط بین مبدأ و بین آخرین نقطه نزول فیض پروردگار. بنابراین در وجود پیغمبر اکرم است که همه موجودات تعین و ظهور پیدا می کنند؛ هم موجوداتی مانند ملائکه مقرب و روح الامین و جبرئیل و... از وجود پیغمبر تعین پیدا می کنند و هم موجودات أظلم العوالم^۱

^۱ اصطلاح أظلم العوالم در عبارات فلاسفه و عرفاء به عالم ماده اطلاق می شود که از جهت سعة وجودی، در مرتبۀ دنیا نسبت به عوالم ربوبی قرار دارد. از آنجا که حیثیت امکانیه و ماهویة عالم ماده نسبت به سایر عوالم مجردة غلبه دارد و ماهیت، مثار کثرت و ظلمت است - در مقابل وجود که جنبه وحدت و نور در آن فعلیت دارد - لذا هر چه قوالب موجوده عینی در عوالم مترتبه، از مبدأ وجود فاصله بگیرد، جهت امکانی و ماهیتی آن اشتداد پیدا نموده و ظلمت امکانی در آن تقویت می شود، و بدین جهت به عالم ماده أظلم العوالم اطلاق می شود.

ولی با توجه به مطالب مذکوره در متن، با اینکه عالم ماده محدودیت وجودی بیشتری در جوهره خویش نسبت به عوالم علی دارا است، ولی به هر جهت، از نور وجود برخوردار است؛ و تقابل نور و ظلمت هم تقابل تضاد، بلکه اشبه به تناقض است؛ لذا این اطلاق از نظر فنی موجه نمی نماید. بلی، از آنجا که ارتباط عالم ماده با ملاً اعلی و مبدأ وجود به جهت حیثیت مادی بودن در ابهام بیشتری نسبت به سایر عوالم قرار دارد، می توان این اطلاق را تا حدودی توجیه نمود؛ چنان که عرب، به امر مشتبه و غیر واضح

مانند انسان - که نفس او به همین

نشئه مادی تعلق گرفته است - از وجود پیغمبر تعین پیدا می کنند. پس همه عالم ممکنات در تحت وجود نورانی پیغمبر اکرم و تفصیل وجود حضرت هستند علی حسب مراتبهم. آن حقیقت نورانی پیغمبر اکرم دارای مراتبی است؛ یعنی وقتی که آن ولایت و وجود نورانی پیغمبر می خواهد همین طور تبدیل بشود تا وجود مادی بشود، باید سنخیت داشته باشد، لذا پیغمبر واسطه درست می کند و آن واسطه، واسطه درست می کند و همین طور....

وجود نورانی پیغمبر اکرم تنها تعین ذات حق

تلمیذ: اگر حذف واسطه ها در اینجا جایز باشد و همه واسطه ها را به پیغمبر نسبت بدهیم، پس خود پیغمبر را هم حذف کنیم و به خدا نسبت بدهیم.

استاد: فرقی نمی کند، این اشکال ندارد؛ منتها صحبت در تعین است، یعنی غیر از پیغمبر اکرم دیگر تعینی وجود ندارد؛ و إلاً [اگر همه واسطه ها را حذف کنیم و به خدا نسبت بدهیم] آنجا دیگر مقام ذات است و واسطه اصلاً معنا ندارد.

تلمیذ: یعنی می فرمایید که این تعین پیغمبر اطلاق زیادتری دارد، و این تعیناتی که همه حکم واسطه را دارند باید اطلاقتشان همین طور کم بشود، کم بشود، تا اینکه به تعینی برسند که دیگر خیلی محدود است؟

«مُظَلَّم» اطلاق می کنند.

جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ص ۳۴۰.

استاد: درست است؛ ولی صحبت ما در این است که در مقام ذات اصلاً خلق و رب و... معنا ندارد. آن مقام، مقام هوهویت است. بحث ما در عالم کثرت است، یعنی آنجایی که کثرت می‌خواهد به وجود بیاید و علّیت و معلوئیت و خالقیت و مخلوقیت می‌خواهد مفهوم پیدا بکند. همه این کثرات زیر چتر پیغمبر اکرم است؛ یعنی آن اولین تعین و اولین معلول و اولین مخلوق و اولین علت برای بقیه، ولایت و وجود نورانی پیغمبر اکرم است که واسطه است و خودش واسطه ایجاد می‌کند و در مرحله پایین می‌آید، و آن واسطه هم واسطه ایجاد می‌کند تا به اینجا می‌رسد؛ پس آن وجود نورانی پیغمبر اکرم در تمام این سلسله مراتب وجود دارد، نه اینکه جدا بشود. عرض کرده بودم که مرحله علت در خود معلول وجود دارد، منتها به نحو ضعیف‌تر، یعنی علت در مقام ذات خودش قوی‌تر از تجلی او در مرحله مادون خودش است؛ همان‌طور که این مطلب در نفس انسان هم عرض شد. مسئله این‌طور است، نه اینکه علت جدا بشود: ما درست کردیم، خداحافظ! بقیه را خودتان می‌دانید چه کار می‌خواهید بکنید! نه، پیغمبر که درست می‌کند خودش هم با او می‌آید.

بنابراین وجود پیغمبر اکرم عین وجود هم‌ه‌خلایق است در مرحله پایین‌تر. بنابراین اصل الوجود عبارت است از وجود ولایت پیغمبر. عوارض وجود، جمال وجود، علم وجود، قدرت وجود، حیات وجود، عوارض ذاتیه، عوارض ماده، عوارض مجرد و تمام آنچه شما از نقطه نظر ذات و از نقطه نظر عوارض ذات مشاهده می‌کنید، هم‌ه‌اینها اثرات وجودی پیغمبر اکرم در این عالم کون است؛ عمّ از ماده و مجردات. این معنای کلام محیی‌الدین است که می‌گوید: «و آخر التنزلات.»

تعین جمیع اسماء و صفات پروردگار از وجود پیغمبر اکرم

پیغمبر اکرم چنان سعه وجودی‌ای دارد که ارتباط بین احدیت و واحدیت است و مقام ظهور احدیت در واحدیت است و ربط بین این دو مقام، به وجود پیغمبر اکرم است. واحدیت عبارت است از اسماء و صفات پروردگار. آن واسطه‌ای که موجب تعین اسماء و صفات پروردگار می‌شود و اسماء و صفات پروردگار را به مرحله تعین درمی‌آورد (یعنی موجب خلق و موجب اثر می‌شود) پیغمبر اکرم است.

مقام اجمال و تفصیل در وجود رسول اکرم

تلمیذ: آن وقت در مقام خلق، این افاضاتی که به حسب ظاهر به خود رسول اکرم می شود چطور می شود؟ مثلاً جبرئیل از یک طرف خودش مخلوقی است که تفصیل وجود پیغمبر است، کما اینکه بهشت و جنت و تمام اینها این طور است؛ [و از طرف دیگر، به پیامبر وحی می فرستاد و واسطه بین خدا و پیغمبر می شد]. استاد: این مطالب قبلاً به اجمال گذشت و عرض شد که خود وجود پیغمبر اکرم دارای مراتب و مراحل است، مثل خود وجود ما که این دارای مراتب و مراحل است؛ یعنی ممکن است مسئله‌ای در یک زمان برای انسان به نحوی باشد که از نقطه نظر ارتباط و اتصال با حقایق اشیاء به طور کلی نیاز به واسطه نداشته باشد، یعنی انسان در یک زمان به واسطه ارتباط و توجهی که پیدا می کند - البته افرادی که عبور کرده‌اند - به حقیقت و حاقّ اشیاء می رسد بدون اینکه نیاز به چیز دیگری داشته باشد؛ ولی ممکن است که همین انسان در زمان دیگر، به آن واسطه‌ها و به مرور زمان و به نقل از مکان نیاز داشته باشد، چون اینها واسطه‌هایی برای علم حصولی نسبت به حقایق اشیائی هستند که انسان به آنها علم پیدا می کند. شما در اینجا می بینید که حالاتی که برای انسان است تفاوت پیدا می کند؛ یک زمان در مقام اجمال است و زمان دیگر در مقام تفصیل است. به طور کلی اگر ما این نحوه تغییر و تبدل نفس انسان را به اراده پروردگار بدانیم، پس در مورد پیغمبر اکرم می توانیم این طور بگوییم:

در آن زمانی که جبرئیل می آمد و قرآن را برای پیغمبر نازل می کرد یا اینکه غیر از قرآن را وحی می کرد - مثل مسائلی که هست یا اتفاقاتی که می افتد؛ من باب مثال در روایت داریم که پیغمبر اکرم نشسته بودند و جبرئیل آمد و قضیه کربلا را به آن حضرت نشان داد^۱ - پیغمبر اکرم در مقامی بود که اینها را با واسطه می گرفت. البته کیفیت این واسطه به اراده پروردگار است و او خودش می داند که الآن چه زمینه‌ای را برای این تعیین و این حقیقت به وجود بیاورد که به واسطه آن زمینه، نحوه ادراک تفاوت پیدا کند.

در بعضی موارد دیگر، خود جبرئیل هم نمی تواند در آنجا کاری انجام بدهد! و آن در آنجایی است که پیغمبر بلا واسطه از آن ذات اخذ می کند و در آنجا مقام اتصالی است که جبرئیل عرض می کند: «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةَ لِاحْتِرَاقٍ!»^۲ آنجا عوالمی است که این ذات از آن ذات دارد می گیرد و استفاده می کند و بهره مند می شود، و در آنجا خود جبرئیل هم نمی تواند راه پیدا کند! «راه پیدا بکند» یعنی تعیینی در اینجا نمی تواند واسطه واقع بشود، نه اینکه جبرئیل جدای از وجود پیغمبر است و نمی تواند خودش را داخل کند، بلکه پیغمبر نمی تواند

^۱ الإرشاد، ج ۲، ص ۱۳۰.

^۲ مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۱، ص ۱۷۹. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به الله شناسی، ج ۱، ص ۱۱۱.

یک تعین مادون خودش را در جای آن ذات خودش قرار بدهد.

من باب مثال آن عملی که شما در خارج انجام می‌دهید، وجود نازله شما است، ولی شما نمی‌توانید آن عمل را در خودتان بگنجانید! می‌توانید چنین کاری بکنید؟! الان شما این کتاب را برمی‌دارید، این اراده شما تعلق گرفته است که این کتاب را از اینجا بردارید. این برداشتن کتاب، یک عمل خارجی است. اراده شما به این، یک عمل نفسانی است. ولی آیا این عمل خارجی می‌تواند در نفس شما برود؟! نمی‌تواند برود! نمی‌تواند، چون ماده است. بنابراین به لحاظ حفظ مراتب تعین، آن رتبه باید حفظ شود. اما اگر شما بتوانید بر خود ماده قدرت و احاطه پیدا کنید و به مرحله‌ای از قدرت برسید که بتوانید ماده را مبدل به مجرد کنید، همین ماده را می‌توانید در نفس خودتان ببرید؛ ولی الان نمی‌توانید، چون شما قدرت بر ماده ندارید.

رابطه مجرد و ماده

تلمیذ: ماده باید مبدل به مجرد شود، ولی با حفظ وجود مادی، دیگر مبدل نمی‌شود.

استاد: نه خیر، صحبت در این است که تعبیرمان از ماده چیست؟ شما خیال می‌کنید ماده چیزی جدای از مجرد است؟! یعنی ماده یک چیز است و در دل ماده و در لابه‌لای آن، چیزهای مجردی است؟! نه، این طور نیست. اتفاقاً این مطالب را چندی پیش

هم در نحوه تعین ماده و تعین مجرد گفتم که چطور ماده اصلاً نمی‌تواند یک حقیقت جدای از مجرد باشد و مجرد هم یک حقیقت جدا باشد؛ بلکه اختلاف اینها فقط اختلاف شدت و ضعف است، که آن را ظهورات متعدده می‌گویند. اختلاف ماهوی بین ماده و مجرد اصلاً به‌طور کلی معنا ندارد؛ و الاً سنخیت بین علت و معلول از بین می‌رود.

یادتان می‌آید که من یک وقت در یک جا صحبت می‌کردم و این قضیه را گفتم که من یک وقت در ارتباط با حادث و قدیم خیلی صحبت می‌کردم و خیلی فکر می‌کردم که کیفیت حادث و قدیم و نحوه ربط بین حادث و قدیم چیست، و یک امر مجرد چطور به یک امر مادی تبدیل می‌شود، درحالی که امر مادی باید در زمان و مکان باشد. خیلی وقت پیش، حدود دوازده سیزده سال پیش، همین‌طور داشتم درباره این فکر می‌کردم، بعداً یک نفر گفت:

ما در اسفار داشتیم مسئله ربط بین حادث و قدیم را پیش یک مدرّس معروفی که از دنیا رفته است - خدا رحمتش کند - می‌خواندیم و ما هرچه با ایشان کلنجار رفتیم که این مسئله ربط بین حادث و قدیم را بفهمیم، نشد! تا اینکه ایشان از دنیا رفت و همین‌طور مسئله برای ما نپخته ماند و ما بالاخره نفهمیدیم! من یک دفعه این قضیه را به مرحوم آقا - رضوان الله علیه - گفتم که فلانی می‌گفت: «ما هرچه کردیم نفهمیدیم!» ایشان گفتند: «استادش هم نفهمیده است!»

این مسئله همین‌طور در ذهن من بود. تقریباً بین ده تا دوازده سال پیش، یک شب که من در قطار بودم داشتم راجع به این مسئله فکر می‌کردم. با قطار داشتیم ظاهراً از مشهد به طهران می‌آمدیم. نصف شب بود و همه خوابیده بودند. من بیدار بودم و بیرون آمده بودم و در واگن قدم می‌زدم و بیرون را تماشا می‌کردم، بعد یک گوشه ایستادم و همین‌طور شروع کردم دوباره به این مسئله ربط بین حادث و قدیم فکر کردم. یک‌دفعه متوجه شدم که این قضیه خیلی قضیه راحتی و آسانی است! شما یک ابر را تصوّر کنید. دیده‌اید که این ابرها در آسمان پراکنده‌اند و اصلاً شما هیچ تشکلی از ابر نمی‌بینید. یک‌دفعه می‌بینید یک ابر یک جا درست شد! مخصوصاً در تابستان وقتی که هوا گرم

است و شما به آسمان نگاه می‌کنید، یک دفعه می‌بینید که یک ابر درست شد! اینکه اصلاً هیچ چیزی نبود! متنها چون پراکنده بود، اصلاً مشخص نمی‌شد. بعد یک دفعه نگاه می‌کنید که این ابر چه شد؟! یک دفعه از آن دیگر اثری نیست! پخش شد و دوباره هیچ اثری از آن پیدا نیست. در حالی که این ابری که متشکل شد همان ابر پراکنده و منتشر است، و آن ابری که منتشر شد همینی است که جمع و متراکم شده بود؛ هیچ فرقی با هم ندارند، إلا در انتشار و در تراکم، که در اینجا ظهورات متفاوتی پیدا می‌کنند.

مسئله بین ماده و مجرد هم همین است؛ ماده چیزی نیست غیر از مجرد، و مجرد هم چیزی نیست غیر از ماده. یعنی مجردی که تبدیل به ماده می‌شود، گرچه هویتش فرق می‌کند، ولی این طور نیست که ماهیت جدایی پیدا می‌کند که اصلاً به طور کلی جدای از مجرد است و از هم جدا می‌شوند؛ بلکه همین مجرد، خودش را به ماده تبدیل می‌کند و سفت می‌شود، یعنی در خودش یک تغییر به وجود می‌آورد و ماده می‌شود. وقتی که ماده می‌شود، عوارض ماده بر آن بار می‌شود: زمان می‌خواهد، مکان می‌خواهد، رنگ می‌خواهد، بو می‌خواهد و شکل می‌خواهد.^۱

تلمیذ: پس چطور هر دو در یک وجود هستند؟ در حالی که لازمه‌اش این است که هر دو در یک وجود نباشند.

استاد: آن مسئله به عنوان یک تشبیه گفته شد. اینکه هر دو در یک وجود هستند، به خاطر اصل وجود است، یعنی لازمه خود وجود است؛ چون حقیقت وجود مجرد و خالی از زمان و مکان است، و آن حقیقت وجود به تجرد خودش می‌تواند خودش را به صورت ماده دریاورد، در عین حال که آن حقیقت مجرد در آن هست. یعنی الآن همان مجرد است که خود را به این صورت درآورده است، و همین که خودش را به این صورت درآورده است، باز می‌شود و مجرد می‌شود؛ نه اینکه جدای از این است و وجود اولی را از دست می‌دهد و مجرد می‌شود، بلکه مجرد در بطن همین ماده است. این مسئله، تبدیل

^۱ جهت اطلاع بیشتر پیرامون بحث ربط حادث به قدیم، رجوع شود به افق وحی، ص ۷۳ - ۷۶.

نیست. تبدیل جدای از این است و در جایی است که تمایز پیدا می‌کند.

یکی از ادله تجرد وجود ذهنی اصلاً همین مسئله است که بعداً در اینجا می‌خوانیم. حتی خود دلیل بر مجرد هم همین مسئله است، برای اینکه مجرد اصلاً ظرف نمی‌خواهد و ظرف برای ماده است، پس مجرد چطور در این ظرف است؟ آن وقت تعلق نفس و روح به بدن چطور است؟ همه اینها مسائلی است که در این زمینه می‌گنجد. این مجمل آن چیزی است که عرض شد.

ما دوباره نتوانستیم اسفار اربعه را ذکر کنیم؛ البته این مسئله مقدمه‌ای برای این قضیه شد.

تلمیذ: یک دفعه مثالی می‌زدید که وجود مثل بخار است که در یک ظرف تبدیل به تگرگ می‌شود، در یک ظرف تبدیل به باران می‌شود، در یک ظرف تبدیل به برف می‌شود؛ ولی همه‌اش یکی است. آن وقت ما می‌بینیم که این ظروف متعدد هستند، یعنی در جایی که تگرگ است دیگر نمی‌تواند باران باشد، و در جایی که باران است دیگر نمی‌تواند تگرگ باشد. می‌خواهم این را عرض بکنم که ماده در ظرف مادیتش که ظرف حدود است، دیگر تجرد با آن نیست.

استاد: نه، همان جا هم تجرد با او است. ببینید، ما مجرد را به ماده همه اشکال مختلف مثال می‌زنیم: بخار، تگرگ، برف، باران و مه. ما به تمام اینها صور مختلف برای یک ماده می‌گوییم. آن ماده در همه اینها وجود دارد: هم در تگرگ وجود دارد، هم در بخار وجود دارد، هم در برف وجود دارد، هم در باران وجود دارد و... اسم آن ماده را مجرد می‌گذاریم، که همان وجود است.

این قضیه ربط حادث به قدیم، یکی از ظریف‌ترین و مشکل‌ترین مسائل فلسفه است.^۱ اگر انسان این قضیه را ادراک کند تمام دعواهای بین مرحوم کمپانی و آقا سید احمد کربلایی کنار می‌رود، قاعده «بسیط الحقیقة کلُّ الأشياء» برای انسان روشن

می‌شود، قضیه وحدت وجود روشن می‌شود، اصالة الوجود روشن می‌شود، و اصلاً اصالة الماهية به عنوان سخیف‌ترین مسئله در نظر انسان جلوه می‌کند.

تلمیذ: پس بنا بر فرمایش شما در مورد وحی، در واقع، توجه پیغمبر به باطن خودش است و چیز جدایی از بیرون به عنوان وحی ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾^۲ نیست.

استاد: بله همین طور است.

تلمیذ: آن وقت وجه تسمیه کتاب علامه طباطبایی به نام وحی یا شعور مرموز، همین است؟

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به شرح دعاء الصباح، ملاهادی سبزواری، ص ۶۲.

^۲ سوره نساء (۴) آیه ۱۶۳.

استاد: نه، این مفهوم در کتاب وحی یا شعور مرموز، با چنین دقتی توجه نشده است. وحی عبارت است از حالتی که در انسان تغییر ایجاد می‌کند، و چه بسا ممکن است انسان به این تغییر توجه نکند و برای او مرموز شود. شما میل‌تان به سمت چیزی می‌رود، ولی نمی‌دانید که یک نفر دیگری این میل را در شما انداخته است؛ ولی همین قدر می‌دانید که من امروز مثلاً میل دارم اشکنه بخورم، یا فرض کنید که امروز این کار را انجام بدهم. همه اینها عبارت است از آن کیفیتِ اتجاه ذهن و نفس به یک جهت مطلوب برای موحی (کسی که وحی را می‌فرستد).

یک وقت انسان خودش در باطن خودش یک دفعه می‌بیند مسئله‌ای آمد و خودش می‌فهمد که این یک قضیهٔ دفعی بوده است. اما یک وقت حتی این را هم نمی‌فهمد، یعنی از این هم مرموزتر است، و مرموزی‌اش از این نقطه نظر است که خودش علم به علم ندارد؛ یعنی نمی‌داند که این میلی که الآن در او پیدا شده است از کجا پیدا شده است. آن وقت اینجا یک مسائل تربیتی هم پیش می‌آید.^۱

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به افق وحی، ص ۲۰۷ - ۲۸۴.

جلسه دهم: اسفار شهودی و اسفار عقلی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

سفر اول شهودی و وجدانی

بحثی که در روزهای گذشته بود، در این محور دور می‌زد که تا سنخیت بین معلول و علت در جنبه اتصال معلول به علت تمام نشود، ادراک لوازم و ملزومات و خصوصیات علت به واسطه معلول عقلاً محال است. جنبه توسعه و اشتداد وجودی علت، انحاء و فناء معلول را در ذات خود اقتضا می‌کند؛ بنابراین معلول به واسطه جنبه قهاریت علت، نمی‌تواند در ذات علت نفوذ و رسوخ پیدا کند و حجاب ابتعاد رتبی علت و معلول، مانع از ادراک معلول نسبت به علت است؛ مگر اینکه معلول به واسطه سنخیت رتبی با علت - نه سنخیت طبعی، چون در سنخیت طبعی، معلول ربط است و هرچه هست علت است - در رتبه علت واقع شود. آنجا دیگر مقام فناء معلول در علت است و معلول می‌تواند شوائب و آثار و حقایق وجودی ناشی و متمشی از مقام علیت را ادراک کند.

کیفیت فناء معلول در علت خود

بناءً علی هذا آنچه برای سیر سالک در سفر من الخلق إلى الحق لازم و ضروری است، حذف ابتعاد بین او و خداوند متعال است تا به واسطه این قرب، آن آثار وجودی پروردگار که بی‌شائبه منبعث از وجود منبسط است، در این انسان سالک ظاهر و

متجلی بشود. پس سالک در این سفر باید جنبهٔ ابتعاد وجودی خودش را ادراک کند و آن را از بین ببرد. در سلوک، راه‌های متفاوتی برای حذف این ابتعاد دستور می‌دهند: یکی از این راه‌ها تفکر در نفس است؛ یکی از این راه‌ها ذکر است؛ یکی از این راه‌ها که باید همراه و توأم با آن دو راه دیگر باشد، جنبهٔ اعراض نفسانی از دنیا و تعلقات دنیا است، چون با حفظ تعلقات، آن ابتعاد به حال خودش باقی می‌ماند.

عدم حصول فناء بدون از بین بردن انانیت و نگرش استقلالی به خود

آنچه در وهلهٔ اول مطرح است این است که باید آن جهات مبعدهٔ بین انسان و پروردگار از بین برود. آن جهات عبارت‌اند از: جهت استقلال، انانیت، خود محوری و تعقل تشخص در وجود، یعنی من الآن در اینجا هستم و وجودی منحاز از سایر وجودات دارم. در یک کلمه: «خود دیدن و جز خود ندیدن» جهت اصلی دوری انسان از پروردگار است و همهٔ مصائب، به‌واسطهٔ این نوع تفکر برای انسان پیدا می‌شود.

بنابراین جهان‌بینی و معرفت‌شناسی انسان در این ظرفیت تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی آنچه مطابق با خواست و منویات او است که منبعث از تصوّر استقلال در انانیت در وجود خود است، خوب و مستحسن شمرده می‌شود و آنچه برخلاف خواست او است، بد و قبیح به حساب می‌آید، و تفسیر و توجیه و تعریف بدی‌ها و خوبی‌های افراد، بر اثر ارتباط با خود او می‌شود، نه کماهی‌هی و کماهی‌هی. به عبارت دیگر، انسان در کلّ نظام وجود، خود را تنها می‌بیند، بدون هیچ‌گونه ارتباط و علقه و وابستگی به سایر موجودات عالم وجود. لذا می‌خواهد در سایهٔ حمایت و مساعدت دیگران، این «خود» را بآیّ نحو کان حفظ کند و نگه دارد؛ کانه انسان در این وادی پرده و دیواری به‌دور خودش کشیده است و خود را از بقیهٔ خلایق منحاز کرده است.

اما اگر انسان این پرده و دیوار را بردارد و همان شوائب وجودی‌ای را که برای خودش قائل است برای دیگران هم قائل باشد - البته نه لزوماً در وجدان خود، بلکه حداقل در مقام تعقل و تفکر، حصه‌ای از وجود و آثار وجود را برای دیگران هم

به حساب بیاورد - آن وقت دیگر آن حصار نمی تواند باعث شود که شادی‌ها و غم‌های دیگران را به خود مربوط نداند و فقط بقای خود را مدّ نظر داشته باشد.

بناءً علی هذا آنچه در سیر من الخلق إلى الحق وجود دارد این است که سالک این حصار را از دور خودش بردارد و خود را طوری در حقیقت هستی و وجود مطلق محو کند که دیگر شائبه‌ای از انانیت و استقلال در وجودش نماند. این سفر اول می شود.

بنابراین ما می بینیم بعضی‌ها کأنّ نیازی به برداشتن این حصار ندارند و از اول طوری هستند که با آن حقایق هستی و شوائب ساذجه و خالصه وجود هماهنگی دارند. اینها افرادی هستند که به فطرت نزدیک‌اند، یعنی خودشان را به آن مرتبه‌ای که ما باید به واسطه سلوک عملی و مجاهدات و ریاضات برسیم، نزدیک کرده‌اند؛ چه با مجاهده و چه بدون مجاهده. آن مرتبه عبارت است از رسیدن به فطرت و آن حقیقت بی شائبه‌ای که از آن تنازل کرده بودند.

البته منظور از ریاضات این نیست که انسان فقط بنشیند و تصوّر کند که با ذکر و نماز شب خالص می شود؛ بلکه برای از بین بردن آن ملکات رذیله باید در زندگی خود اقدام کند و اصلاً باید این حال را به انحاء مختلف در خودش به وجود بیاورد و محقق کند. این یکی از راه‌های از بین بردن این حالات و ملکات است. شخصی بود که فکرش این طور بود که می خواست کاری کند که استاد را به عصبانیت و خشم در بیاورد و چنین انگیزه‌ای به وجود بیاورد تا استاد در جلوی انظار به او پرخاش و اهانت کند و او را تنبیه کند. البته نمی خواهم بگویم کار او درست بود، بلکه نفس این عمل غلط است، به خاطر اینکه خود استاد می فهمد که در هر جایی چه کار کند و نیازی به این کار او ندارد. این طرز فکر، همین طرز فکری است که عرض کردم که انسان باید در زمینه از بین بردن رذائل و تعلقات و آنچه سدّ طریق انمحاء و فناء است، اقدام کند. بزرگان این طور بودند و فقط به انتظار این نمی نشستند که عنایت و حالت و تصرفی بشود تا این رذائل و تعلقات از بین برود، بلکه خود آنها بر این مسئله مُقَدِّم

بودند. البته راه دارد و نباید بی‌گدار به آب زد، چون گاهی اوقات به جای ﴿شَغَلْتَنَا﴾، شُدُرُ سَنَا می‌شود! اینها افرادی هستند که راه‌نرفته سالک‌اند، یعنی خود به خود به همان مسائل و نتایجی رسیده‌اند و می‌رسند و دارای آن حالتی هستند که یک سالک می‌خواهد با سلوک علمی و عملی خودش به آن نتایج برسد. بنابراین در سلوکِ عملی من الخلقِ إلى الحق، هیچ راه و مرحله‌ای پیموده نمی‌شود إلا اینکه آن پرده و دیواری که موجب می‌شود انسان خودش را از حقیقت وجود و هستی جدا احساس کند، برداشته شود؛ و إلا انسان راهی نمی‌رود.

سیر اول عبارت است از ادراک هستی محض، ادراک حقیقت محض، ادراک عدم انانیت استقلالی، ادراک عدم تشخص صفات و اسماء و افعال بالاستقلال، و به عبارت دیگر: رؤیت وُحدانی افعال و صفات و اسماء، در عمل و فعل واحد و صفت واحد و اسم واحد، و رؤیت وُحدانی یک حقیقت واحد که ما اسم آن را «حقیقت وجود» می‌گذاریم. پس اگر انسان جنبه تحقق وجود خودش را در وجود مطلق بیابد، سیر اول تمام شده است.

کیفیت سلوک عملی سالک در سفر اول

بنابراین کارهایی که باید سالک در این سیر انجام بدهد این است که از بخل، حسد، تجمع، ترؤس و همه آنچه مربوط به شخصیت خودش است بگذرد؛ یعنی از تمام جنبه‌هایی که موجب می‌شود او از رسیدن به حقیقت وجود باز بماند بگذرد. آن وجودی که به قول مرحوم حاجی:

باید به آن غایة الخفاء برسد و کم‌کم مسئله اعریفیت و جنبه حقیقت و کنار گذاشتن مجازات اعتباریه اشیاء، برای او یک حقیقت و جنبه عینی پیدا کند؛ نه اینکه فقط جنبه علمی محض داشته باشد. حالا ای کاش علمی باشد، ولی دیگر تخیلی نباشد!

لذا سالک در این سفر می‌خواهد که خودش را به حقیقت هستی و وجود مطلق برساند، از أعراض و شوائب و آنچه مربوط به ماهیت او است بگذرد، از مرحله فقر که لازمه امکان ذاتی ماهیات است عبور کند و به مرحله غناء که وجود مطلق است برسد. وقتی که به مرحله غناء رسید، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که این سالک به مرحله غناء رسیده است؛ چون در آنجا فقط غناء است و دیگر هیچ ذات و جنبه تعینی باقی نمانده است. در این مقام، جنبه استعداد و امکان ذاتی از بین می‌رود و دیگر مقام وجود و ضرورت می‌شود. آن شعر معروفی که می‌گوید:

به همین مسئله رسیدن به مقام هوهویت اشاره دارد. در آنجا امکان ذاتی از بین می‌رود؛ چون امکان ذاتی مربوط به اتصاف ذاتی ماهیات است و وقتی جنبه ماهوی ماهیات - که جنبه استقلال و تعین است - از بین برود، دیگر ماهیتی باقی نمی‌ماند تا متصف به امکان ذاتی بشود. بنابراین در آنجا مقام فناء و غناء و ضرورت و وجود است.

آنجا سیر سالک در سفر من الخلق إلى الحق است و کم‌کم به حقیقت وجود می‌رسد و آن تعینی که او را از انکشاف حقیقت باز می‌دارد کنار می‌زند. این کنارزدن تعین راه دارد، چاه دارد، چاله دارد، راه مستقیم دارد و انسان برای کنارزدن تعینات و برداشتن خصوصیات و آثاری که موجب می‌شود این تعین دائماً در تعین و ابتعادش قوی‌تر بشود، باید بهترین راه و أقصر فاصله را پیدا کند و آن تعینات را یکی یکی رها کند تا جایی که يك حالت يك نواخت و صاف و آرام پیدا کند؛ مانند آب حوض آن حیاطی که هوا در آن اصلاً جریان ندارد و وقتی انسان به این آب حوض نگاه می‌کند، به اندازه سرسوزنی تموج در آن نمی‌بیند. این در آنجایی است که دیگر نفس او خرد شده است و هیچ‌گونه رمقی برای او باقی نمانده است، بلکه اصلاً به حالت دیگر متحوّل شده است و دیگر هیچ‌گونه خبری از آن حالت اول نیست. به این مقامی که

او دیگر آرام آرام است و هیچ حالت و شائبه‌ای از انتساب و ربط خیر به خود، در او باقی نمانده است و جنبه استکثار خیر ﴿لَأَسْتَكَثِّرْتُ مِنْ الْخَيْرِ﴾^۱ در او به کلی محو شده است و حتی شائبه‌اش هم باقی نمانده است، مقام فناء می‌گویند. این سفر، سفر من الخلق إلى الحق در جنبه شهودی و قلبی است.

سفر اول عقلی و علمی

بر اساس سفر من الخلق إلى الحق، به موازات جنبه وجودی و شهودی و قلبی و وجدانی، یک سفر هم در جنبه علمی و نظری و عقلی و کشف حقایق هستی در عقل داریم که عبارت از این است که در وهله اول، حقیقت هستی و وجود برای انسان منکشف بشود.

آن فن اول و سفر عقلی و علمی و نظری اولی که انسان در حکمت باید به آن پردازد این است که بفهمد اصلاً حقیقت هستی چیست، و هستی و وجود حقیقت دارد یا ماهیات و تعینات حقیقت دارند، و بعداً ماهیات را به ماهیات مجرده و ماده تقسیم کند، و شیء را به امکان یا ضرورت و وجوب تقسیم کند، و امکان ذاتی را بر ماهیات حمل کند و ضرورت و وجوب وجود را بر معطی ماهیات حمل کند، و اشتراک معنوی وجود و اصالت وجود و وحدت وجود را احراز کند، و جنبه علّیت وجود بر ماهیات متعین، و جنبه احتیاج و افتقار همه موجودات نسبت به معطی الوجود برای انسان منکشف شود، و به طور کلی عوارض و صفات و اسماء وجود و آنچه لازمه وجود و از خصوصیات و تعینات وجود است برای او روشن شود، که آنها عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشخیص وجود، وحدت وجود، بساطت وجود، اطلاق وجود و تجرد وجود.

اینها باید برای انسان منکشف بشود، چون می‌خواهد به حقیقت وجود برسد و به این برسد که وجود، مطلق و مجرد است و انتها ندارد و همه تعینات در تحت اطلاق وجود داخل‌اند و لا یُشَدُّ عَنْ حِیْطَتِهِ شَيْءٌ؛ و این همان سفر اول سالک است

^۱سوره اعراف (۷) آیه ۱۸۸.

که می‌خواهد خودش را به حقیقت وجود برساند و این مطالب را بالعیان با قلب خود ببیند و خودش را بالعیان از تعینات جدا کند.

تفاوت حکیم و عارف در سفر اول

حکیم با فکر خود می‌خواهد تعینات را از وجود دفع کند، و فرق بین حکیم و عارف در همین است که حکیم از دور دستی بر آتش دارد، اما عارف در درون آتش است و اصلاً متحوّل شده است. حکیم می‌خواهد بداند که واقعیت وجود دارای چه صفات و لوازمی است، و با برهان ثابت کند که وجود اصالت دارد ولی ماهیات اعتباری است، و وجود بسیط است ولی بقیه تعینات مقید هستند، و وجود اطلاق دارد و بسیط الحقیقه کلّ الأشياء، ولی بقیه غیر مطلق هستند، و وجود علت است ولی بقیه تعینات معلول‌اند، و وجود مجرد و لا صوره و لا اسم و لا رسم له است ولی بقیه دارای صورت هستند و حتی بعضی‌ها صورت مادی هم دارند. حکیم هم اینها را از نظر فکری به آن حقیقت وجود ملحق می‌کند؛ ولی چیزی به حکیم اضافه نمی‌شود یا از او کم نمی‌شود، البته بی‌تأثیر هم نیست. او مثل شخصی است که نشسته است و می‌خواهد از یک سری قواعد، به مطالب پی‌برد. می‌گویند:

پسری نشسته بود و شخصی آمد و گفت: آیا الاغ مرا دیده‌ای؟

گفت: آیا الاغت چشم راست ندارد؟ گفت: بله، چشم راست ندارد!

گفت: پایش هم می‌لنگد؟ گفت: بله!

گفت: گرسنه بود؟ گفت: بله!

گفت: کاه بار الاغت کرده بودی؟ گفت: بله، خود خودش است!

گفت: من ندیدم!!

او شروع کرد با چوب و چماق و... آن پسر را می‌زد و می‌گفت: کجا دیده‌ای؟

می‌گفت: من ندیده‌ام! می‌گفت: الاغم همین‌طور بود که گفتم.

گفت: من الاغی ندیده‌ام؛ اما همین قدر که به جاده نگاه کردم دیدم فقط از علف‌های این طرف خورده

شده است، ولی علف‌های طرف دیگر همین‌طور مانده است؛ چون وقتی دارد می‌رود بالآخره گاهی دو

قدم می‌رود و از

این طرف علف می خورد و گاهی یک قدم دیگر می رود و از آن طرف هم می خورد، ولی این فقط طرف چپ را خورده است، پس آن طرف دیگر را نمی دیده است، بنابراین فهمیدم که چشم راست ندارد. هم چنین معلوم بود که می لنگد؛ چون جاده گلی است و جای یکی از پاهایش زیاد فرو رفته است و جای پای دیگرش کم فرو رفته است، پس معلوم می شود که فشار به این طرف پایش آمده است. هم چنین من فهمیدم که گاه بارش کرده ای؛ چون در بعضی جاها ریخته و رفته است.

خلاصه، این پسر مدام کتک می خورد و می گفت: من الاغت را ندیده ام!

یا مثلاً کسی نشسته است و فقط می بیند که یک قاطر با بار گیلان و یک قاطر با بار سیب از اینجا رد می شود و آب هم از آن طرف می آید، با خودش می گوید که باید باغی در پشت آن کوه باشد که هم سیب دارد و هم گیلان دارد و هم آب دارد. اما آن کسی که خودش می رود و از آنجا می آورد، او دیگر وارد باغ شده است و نیازی به تعریف ندارد. حکیم هم مثل همین آدمی است که چیزی ندیده است و فقط به خصوصیات و بدیهیات اطرافش نگاه کرده است و از اینها به یک مسئله نظری پی برده است و می گوید که باید این طور باشد. فرق بین حکیم و عارف هم همین است. عارف خودش را به حقیقت وجود می رساند و آن واقعیت را با وجدانش لمس می کند؛ ولی حکیم نشسته است و می گوید: «وجود، بسیط الحقیقة است و اطلاق دارد و علت برای تعینات است. وجود حقیقت محض است، به طوری که نه جسم و ماده در آنجا هست، و نه اصلاً صورت هیولانی و برزخی و مثالی و غیره در آنجا هست. وجود یک حقیقت اطلاق است که لازمه اش این است که عکس و صورتی نداشته باشد.» یعنی حکیم اگر خیلی هنر کند فقط اینها را با آن واقعیت منطبق می کند، ولی خودش تغییری نمی کند، اهواء و شهوات و غضبش باقی است، خود محور است و همه دنیا را برای خودش می خواهد.

¹ داستان های امثال، ذوالفقاری، ص ۶۰۷.

تأثیر سفر عقلی در ایجاد شهود باطنی

البته در بعضی اوقات اگر این مطالب با صفای نفس توأم شود، تغییر کمی در نفس حکیم ایجاد می‌کند. لذا اگر به اغلب حکما نگاه کنید می‌بینید که اینها مُعرض از دنیا هستند و خیلی با مردم سر و کار ندارند؛ چون توغل و اشتغال در مسائل فلسفی، اینها را کمی به این حقایق می‌رساند و کم‌کم این حالات در آنها پیدا می‌شود که همهٔ امور از خدا است و او مسبب‌الأسباب است، پس باید بی‌خیال باشیم و این قدر خود را به این در و آن در نزنیم و اعصاب خودمان را خراب نکنیم! اما این طور نیست که واقعاً به این حقایق برسند. در خواندن حکمت، درویشی و بدبختی و بیچارگی وجود دارد؛ چون اگر به آنها بی‌احترامی نکنند، اما دیگر اعتنایی هم نمی‌کنند! ولی با این همه، آنها دست از این مسائل و حقایق برنمی‌دارند؛ چون انسان وقتی یک حقیقت را فهمیده است، چطور می‌تواند از آن دست بردارد؟! اصلاً نمی‌تواند دست بردارد! اگر بگویند دست بردار، هیچ فایده‌ای ندارد؛ چون انسان دیگر خودش را در برابر این حقیقت باخته است. حکما بایستی که این طور و به این کیفیت باشند.

سفر عرفا سفر روحانی و عینی است و سفر حکما سفر علمی است، البته نه علمی به معنای شهودی، بلکه علمی به معنای نظری و فکری.

علت علمی بودن مدرکات حکما

تلمیذ: مگر می‌شود انسان در مرحلهٔ خیال نباشد و به مرحلهٔ فکر و علم رسیده باشد، اما در عین حال به مقام عین و شهود نرسیده باشد؟! استاد: بله، می‌شود؛ چون علم حصولی است و علم این است که انسان به نتایج کلی برسد، ولی تخیل و وهم در وادی دیگری است. وقتی شما در مسائل ریاضی می‌گویید که «دو دو تا می‌شود چهار تا»، این دیگر خیال نیست، بلکه علم است و جنبهٔ علمی دارد؛ یعنی از استحکام علمی برخوردار است و جنبهٔ تجردی‌اش خیلی قوی است و هیچ جنبهٔ صوری ندارد. به‌طور کلی آنچه جنبهٔ صورت و وهم ندارد، اگر خارجی باشد و جنبهٔ صورت در آن نباشد، به آن قضیهٔ کلیه و علمیه می‌گویند و مسئله و بحث آن یک بحث کلی و سببی است؛ اما اگر جزئی باشد، به آن قضیهٔ جزئی می‌گویند.

آنچه در فلسفه از آن بحث می‌کنیم، اختصاص به علمی دون علم ندارد. تمام صناعاتی که در این عالم وجود دارد، از اطوار و تعینات وجود هستند؛ یکی صنعت طب انسان است که از احوال صحت و مرض در وجود انسان بحث می‌کند، یکی صنعت طب حیوانات است که از صحت و مرض در حیوانات بحث می‌کند، یکی صنعت هندسه بنایی است و از کیفیت ابنیه بحث می‌کند که از تطورات ماده است و برگشت ماده هم به انحاء وجود است، یکی صنعت روان‌شناسی و روان‌کاوی است و از احوال نفس بحث می‌کند، یکی صنعتی است که از کیفیت تعلق روح به ماده بحث می‌کند که آن هم از اطوار وجود است، و بحث‌های دیگری هم هستند که مربوط به صناعات و حرف‌ظاهری است. بنابراین همه این صناعات، به محدوده‌ای از وجود برمی‌گردند.

حتی در فقه هم همین‌طور است؛ من‌باب‌مثال: همه بحث‌های فقهی حج و صلاوة، به افعال مکلفین برمی‌گردد؛ البته مُكَلَّفٌ بِمَا هُوَ مُكَلَّفٌ، لَیْسَ بِهَا هُوَ غَیْرُ مُكَلَّفٍ. آن وقت نحوه تکالیف هم انحاء وجود است، یعنی انسان به رتبه‌ای از کیفیت وجودی می‌رسد که در آن رتبه حائز مقام خطاب می‌شود تا خداوند به او القای خطاب کند. البته این يك نقطه جنبه خاصی از وجود است که مثلاً شامل غیربالغ نمی‌شود یا راجع به آن طرف دنیا بحث نمی‌کند. دایره فقه فقط مربوط به اول پانزده سالگی است تا وقتی که بی‌هوش می‌شود؛ یعنی اگر پانزده سال هم در این دنیا بی‌هوش بود، دیگر فقه به او کاری ندارد، چون دیگر این شخص بی‌هوش و مرخص است و پرونده فقهی‌اش بسته شده است، و فقط با دیگران کار دارد که به او آب و غذا بدهند تا نمیرد. البته اگر از بی‌هوشی درآمد، دوباره پرونده فقهی‌اش باز می‌شود؛ اما اینکه حالا باید تکالیف این مدت را قضا کند یا نکند، دیگر بی‌انند.

ولی فلسفه به دایره خاصی از وجود کار ندارد، بلکه بحث فلسفه در اصل وجود و آثار و تطورات وجود به‌نحو کلی است؛ لذا هر تعیین جزئی که در وجود می‌گنجد، در رتبه مادون فلسفه فعالیت می‌کند. اما فلسفه احکامی است که روی اصل

وجود قرار می‌گیرد و در تعینات وجود به نحو کلی است، نه به نحو جزئی. از این نقطه نظر، فلسفه علم است و تخیل نیست.

تفاوت فلسفه با مدرکات فیلسوف و کتاب فلسفه

البته اینکه انسان به نتیجه می‌رسد یا نمی‌رسد، مطلب دیگری است. اگر مقدمات و مطالب را درست بچیند، به نتیجه می‌رسد. همان طوری که قبلاً عرض کردم، اگر اشکالی باشد، در حکیم است، نه در حکمت؛ و اشکال در فلسفه نیست، بلکه در فیلسوف است. فلسفه عبارت است از آنچه انسان را به واسطه عقل نظری - نه به واسطه عقل عملی - به حقیقت هستی برساند. اما اینکه انسان خودش را تا چه حد به آن درجه نزدیک کند، مطلب دیگری است.

ما آنچه را در این کتاب است فلسفه نمی‌نامیم، بلکه اینها حکایت از فلسفه می‌کند؛ عیناً مثل این است که نمی‌توانیم بگوییم که همه احکام این کتب مدونه و همه آنچه مابین دفتین کتاب جوهر است همان مأنزل الله است، چون ممکن است غیر مأنزل الله و حتی خلاف مأنزل الله هم باشد. مرحوم صاحب جوهر با آن ذهنیت و خصوصیات روحی و علمی و ارتکازات ذهنی خود، از روایات این طور استفاده کرده است و ممکن است راه خطا هم پیموده باشد؛ پس نمی‌توانیم بگوییم آنچه مابین این دفتین جوهر است، همان مأنزل الله است. مأنزل الله يك جنبه ثبوتی و يك جنبه اثباتی دارد؛ برخلاف آقای سروش که می‌گوید: «اصلاً جنبه ثبوتی ندارد.»^۱ آن جنبه ثبوتی اش در ظرف خودش است و در مأنزل الله محفوظ است و قابل تغییر هم نیست، و واحد و وحدانی است و یکی بیشتر نیست؛ البته طبق آن مبانی‌ای که عرض شد، «یکی است» یعنی در ظرف هر موضوعی، يك حکم است. اما اینکه ما به آن برسیم یا نرسیم یا حتی به خلاف آن برسیم، مطلب دیگری است.

تأثیر مکاشفات شهودی بر براهین فلسفی

تلمیذ: در این صورت، من این طور نتیجه می‌گیرم که اگر یک حکیم بخواهد حکیم واقعی باشد و حاق مطلب را در بحث برهان پیدا کند، حتماً باید یک فیلسوف

^۱ رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۰۴.

عینی هم باشد؛ چون بنا بر اینکه فرمودید: «معنای حکمت همین است و عیب در حکیم است» پس ما حکیمی نخواهیم داشت که بدون سیر اسفار اربعه بتواند به حقیقت و حاقّ مسائل فلسفی برسد. استاد: بله، همین طور است. شاید ما واقعاً حکیمی نداشته باشیم که در مطالبش و در تمام مراحل آن هیچ گونه اشکال و ایرادی نباشد؛ همان طوری که ما تا به حال با هر حکیمی برخورد کرده‌ایم، حتی از نقطه نظر نظری هم می‌توان به او اشکال وارد کرد. مثلاً در همین بحث وجود ذهنی ببینید چه اوضاعی است! یکی می‌گوید که کیف است، یکی می‌گوید که اضافه است، یکی می‌گوید که فقط ربط است، یکی می‌گوید که از مقوله جوهر نفسانی است، یکی می‌گوید که اگر به جوهر تعلق بگیرد جوهر است و اگر به عرض تعلق بگیرد عرض است.^۱ اما آنچه ما عرض کردیم عبارت از این است که وجود ذهنی، خود وجود است و نحوه وجود و کیفیت وجود است. البته من از یکی شنیدم که از مرحوم علامه طباطبائی در آخر عمرشان شفاهاً شنیده شده است: «وجود ذهنی یک نحوه وجود است.» البته من این مطلب را در کتاب‌هایشان ندیده‌ام. حالا اگر این حرف درست باشد، لابد ایشان به یک واقعیت عینی‌ای رسیده‌اند که آن واقعیت عینی، واقعیت علمی را هم تصحیح کرده است؛ همان طوری که خود مرحوم صدر المتألهین هم می‌گوید:

خیلی از مسائل فلسفی، اول برای من به صورت عینی و با مکاشفات روشن شد، بعداً من براساس آنها برهان آوردم.^۲

شخصی برای من از قول مرحوم آقای مطهری نقل می‌کرد که ایشان به او فرمودند:
فرق بین من و علامه این است که علامه ابتدا یک حقیقت علمی را مکاشفه

^۱ جهت اطلاع از اقوال وارده در بحث وجود ذهنی رجوع شود به بدایة الحکمة، علامه طباطبائی، ص ۳۵ - ۴۵.

^۲ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۸ و ۹.

می‌کند، بعد آن حقیقت علمی را به دست من می‌دهد و من برایش برهان قرار می‌دهم. البته نه اینکه علامه این کار را نکند، بلکه مرحوم علامه از نقطه نظر فلسفی واقعاً یک نابغه و یک شخص غیر عادی‌ای بود. اما بالأخره اگر این مطالب با حقایق وجدانیه هم توأم باشد، یعنی انسان هم برهان براساس آن داشته باشد و هم واقعیتش را مشاهده کند، دیگر خیلی عالی می‌شود.

مگر شما در برهان، اولیات و مشاهدات نمی‌خواهید؟ حالا حتماً باید اولیات و مشاهدات با این چشم باشد و با قلب نمی‌شود؟ کم‌کم با ممارست و با لمس عینی و وجودی و با مشاهدات، این قضیه برای انسان به صورت اولیه و بدیهیه درمی‌آید و یک قضیهٔ اولیه و بدیهیه می‌شود. یعنی اگر همین مطلب با مکاشفات مکرر و پیوسته باشد به نحوی که در نحوه و کیفیت آنها ازاله شک کند، این را به نحو بدیهی ادراک می‌کند. مثلاً اگر انسان واقعاً همین قضیهٔ حورالعین را به صورت مکرر و پیوسته مکاشفه کند و واقعیت و خصوصیاتش را ببیند، ممکن است همین دیدن‌ها و مشاهده کردن‌ها این قضیه را برای انسان به صورت بدیهیه دریاورد.

البته مشاهده کردن افراد فرق می‌کند و مکاشفه عمیق و عمیق‌تر داریم. مکاشفات هر کسی یک طور است؛ بعضی‌ها فقط صورتی را که در گذشته بوده است می‌بینند، و بعضی‌ها آن صورت را می‌بینند و در خصوصیات آن صورت هم تأمل و نظر دارند.

اگر این‌طور باشد، این مکاشفات انسان را به این نقطه می‌رساند که من باب‌مثال ما موجوداتی هم داریم که از نظر ماده با این ماده تفاوت دارند، و انسان به این نقطه می‌رسد که این قضیه برای او یک قضیهٔ بدیهی می‌شود. آن وقت حکیم این مطلب را به صورت برهانی درمی‌آورد. البته این برای دیگران بدیهی نیست و حکیم موظف نیست که پایه‌های برهانش را براساس آن چیزی قرار دهد که برای دیگران بدیهی است، بلکه باید بدیهیات و اولیات را براساس ذهن خودش و آنچه مشاهده می‌کند ترتیب بدهد. حکیم هیچ‌وقت سراغ مردم نمی‌رود و نظر آنها را مورد توجه قرار

نمی‌دهد، چون ممکن است مردم خیلی چیزها را اشتباه بفهمند.

اصلاً راه دور نرویم: آیا الآن مسئله جن واقعیت دارد یا ندارد؟ اینکه دیگر واقعیت دارد و جزء قضایای بدیهیه است و همه به طور کلی می‌دانیم که یک واقعیت به نام جن وجود دارد، و اگرچه خودمان ندیده باشیم، اما واقعیت دارد و ما از آثاری که وجود دارد به این قضیه می‌رسیم. افرادی که آن را مشاهده کرده‌اند به حدّ تواتر و بلکه مافوق تواتر رسیده‌اند و ما بعضی از آن آثار را هم دیده‌ایم. این حکایت می‌کند از اینکه این موجود واقعیت دارد. بعد وقتی که این طور شد، ما از این آثار پی می‌بریم که از یک طرف اصلاً جن باید یک موجود مادی باشد، چون آثار او آثار مادی است؛ و از طرف دیگر به این پی می‌بریم که ماده‌اش باید لطیف باشد، به جهت اینکه اگر ماده‌اش کثیف باشد مثل ما می‌شود و این حقایق و مطالب نمی‌تواند از او سر بزند. پس من حیث المجموع وقتی نگاه کنیم، می‌توانیم براساس همین قضیه، یک قضیه بدیهیه برای برهان قرار دهیم: ماده اقسامی دارد؛ ممکن است جزئی لا یتجزّی باشد که آن وقت بحث لا یتجزّی در آنجا پیش می‌آید، و ممکن است این طور نباشد و این بحث‌ها در آن پیش نیاید و دارای خصوصیت و أعراض و اوصاف دیگری باشد. اگر این طور شد، آن وقت می‌توانیم به مسئله نحوه خلق ابدان در قیامت پی ببریم که آیا مثل همین بدن و به همین کیفیت است، یا اینکه ممکن است صورتی مثل این بدن داشته باشد، ولی باطنش جدای از این بدن باشد.

یک عارف که آن حقایق وجدانی برایش به صورت یک قضیه بدیهیه و اولیه منکشف می‌شود، اگر آن حقایق را همین طور بدون قالب برهانی بیان کند، او مثل بسیاری از عرفا می‌شود که مطالبی می‌گویند و خیلی رد و ایراد بر آنها هست؛ ولی اگر در قالب برهان بیان کند، مثل ملاصدرا می‌شود که معاد جسمانی را به این کیفیت اثبات می‌کند. شاید ایشان هم از همین راه‌ها بیان کرده است، البته نمی‌خواهم بگویم که حتماً مشاهده و وجدان کرده است، ولی وقتی خصوصیات ماده و امثال آن را دیده است، به این نتیجه رسیده است که باید ماده در معاد جسمانی با ماده این بدن فرق داشته باشد.

مطلب را بالاتر از این می‌برم: ممکن است وقتی یک شخص به حقیقت وجود رسید و آن ارتباط بین وجود و ماده را ادراک کرد که در عین اینکه ماده است، مجرد است و در عین اینکه مجرد است، ماده است؛ آن وقت می‌فهمد که با همین بدن مادی می‌شود در آن دنیا حشر پیدا کرد و می‌تواند معاد جسمانی را با همین بدن و با همین کیفیت اثبات کند، همان‌طور که حضرت علامه معاد جسمانی را در جلد ششم معاد شناسی با همین بدن و خصوصیات اثبات کرده‌اند.^۱

البته از نظر نقلی هم کلماتی از ائمه علیهم السلام آمده است:

این همان دستی است که در جنگ احد شمشیر زد و این همان دستی است که به عمرو شمشیر زد و این همان دستی است که الآن دست من است و این همان دستی است که در روز قیامت هم همین دست محشور می‌شود.^۲

اگر این دست با آن دستی که در روز قیامت محشور می‌شود تفاوت داشته باشد، پس این همان نیست و فرق می‌کند. البته حکما در این زمینه توجیهاتی دارند: «فَعَلِيَّةُ الشَّيْءِ بِصُورَتِهِ لَا بِمَادَّتِهِ» و «حَقِيقَةُ الشَّيْءِ بِصُورَتِهِ لَا بِمَادَّتِهِ»^۳ ولی ما در اینجا دیگر نیازی به این توجیهات نداریم، چون اصلاً بحث را روی اصل قضیه می‌بریم و می‌گوییم: اصلاً چه تنافی‌ای بین ماده و مجرد وجود دارد که وقتی آن عالم، عالم مجردات است، پس ابدان هم باید مجرد باشند و نباید جنبه مادی داشته باشند؟! هیچ‌گونه تنافی‌ای بین آنها وجود ندارد.

بنابراین ممکن است تا به حال حکیمی ندیده باشید که در مطالبش و در تمام مراحل آن هیچ‌گونه اشکال و ایرادی نباشد. مگر همه عرفا به مطلب و مرتبه واقعی هر حرفی که زده‌اند واقعاً رسیده‌اند؟! چون همان‌طوری که عرض کردیم عرفا هم

^۱ معاد شناسی، ج ۶، ص ۱۷۶ - ۲۶۱.

^۲ رجوع شود به معاد شناسی، ج ۶، ص ۸۱ - ۱۱۸.

^۳ رجوع شود به العرشیه، صدر المتألهین، ص ۲۵۵؛ المبدأ و المعاد، صدر المتألهین، ص ۳۸۳؛ شرح المنظومة، ج ۵، ص ۳۳۳.

دارای مراتب مختلفی هستند. مگر همه فتاوی فقها مطابق با واقع است؟! شاید از صد تا فتوا فقط سی تای آن مطابق با واقع باشد! در اغلب مسائل، به غیر از چند تا از ضروریات، با هم اختلاف دارند. شما به عروة نگاه کنید، می بینید که کمتر فرعی پیدا می شود که حداقل یکی دو تا حاشیه بر آن نباشد؛ یکی می گوید احوط است، یکی می گوید واجب است، یکی می گوید مستحب است، یکی می گوید حرام است و یکی می گوید هیچ حکمی ندارد. یک مسئله نمی شود که هم واجب باشد و هم احوط! یا واجب است و یا احوط است و یا هیچ کدام. همه اینها به خاطر این است که آن واقعیت برای همه ملموس عینی نیست و آنها براساس ادراکاتشان حکم می کنند و ادراکاتشان هم طبعاً براساس مقدماتشان متفاوت است. تا اینجا سفر اول بود.

مشاهده اسماء و صفات کلیه الهیه در سفر دوم

در سفر دوم وقتی عارف به مقام فناء رسید، اسماء و صفات الهیه را به نحو کلی مشاهده می کند. در این مشاهده اسماء و صفات الهی به نحو کلی، رؤیت معلولات هم به نحو جزئی وجود دارد؛ چون در آن جنبه کلی که جنبه واحدیت است، آن مراتب تعیین جزئی هم گنجانده شده است. همان طوری که قبلاً خدمتان عرض کردم،^۱ منافاتی ندارد که سالک در ضمن بعضی از این سفرها، آن سفرهای دیگر را هم کم و بیش و به نحو اجمال - نه به نحو کمال - حیات کند و صفات و جمال کلی را در آنجا ببیند. یعنی وقتی در جنبه علم پروردگار مستغرق می شود، ممکن است استغراق آن جنبه علم پروردگار، موجب شود که جهات جزئی را هم بالاجمال - نه به تفصیل - داشته باشد؛ چون جهات جزئی از آن جنبه علم پروردگار جدا نیستند، همان طور که در خود ذات هم جدا نیست و همه اینها در آن جهت اجمال، منطوقی هستند، پس آن سالک هم به همان انطواء می رسد. تلمیذ: مثلاً وقتی می گوئیم: «كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ»، دیگر واقعاً به زید و عمرو و بکر و خالد توجه نداریم.

^۱ رجوع شود به ص ۱۹۳.

استاد: اینکه می‌گوییم: «كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ»، صور جزئیة به نحو ابهام در آن هست، و إلاً توجهان به دیوار و ماء که نیست، بلکه توجهان به جزئیاتی است که يك‌ناینده و ممثلی از آن جزئیات درست می‌کنیم و به آن «حیوان ناطق» می‌گوییم.

تلمیذ: بله، مقدمتاً موجب می‌شود که ما جزئیاتی درست کنیم؛ ولی وقتی از نظر کلی گفتیم، دیگر اصلاً جزئی را در نظر نمی‌گیریم.

استاد: این مربوط به مقام نقص ما است، و إلاً از نظر عقلی چنین چیزی نیست؛ همان‌طور که در اصول هم بحث می‌کنند که آیا در استعمال لفظ واحد، معنا هم واحد است، یا می‌توان یک لفظ را در اکثر از معنای واحد استعمال کرد و ما هیچ جنبه امتناع عقلی در این قضیه نداریم و اینکه ما همیشه از لفظ واحد معنای واحد را استنباط می‌کنیم، از نقص ما است.

تلمیذ: سالک که در سفر اول به سوی حق می‌رود، مگر در عالم اسماء و صفات و افعال سیر نمی‌کند؟
استاد: خیلی بالاجمال است؛ بالاجمال احاطه علمی را در خودش می‌بیند، بالاجمال قدرت را می‌بیند و... همان‌طور که قبلاً عرض کردم،^۱ اول فناء ذاتی است و به تناسب آن، فناء اسماء و صفات و افعال پیدا می‌کند؛ یعنی آن فناء اسماء و صفات به آن سعه نیست، بلکه اجمالاً آن حالات و آن فناءهایی که پیدا می‌کند، خواهی نخواهی او را متبدل می‌کند؛ ولی به آن مرحله کمال نمی‌رسد و فقط اسم اعظم بر او تجلی می‌شود یا اسم قادر بر او تجلی می‌شود و او را در خودش فانی می‌کند و می‌فهمد که او قادری است که همه را در بر گرفته است. اما برای اینکه به خصوصیت آن قدرت برسد و بفهمد که چه‌طور و به چه نحو است، نباید غریبانه نگاه کند، بلکه باید داخل در بیت شود و بعد به آنچه در بیت می‌گذرد نگاه کند، یعنی باید با همراهی خود ذات، نگاه کند.

بیان جریان مخالفت علمای حوزه با تدریس فلسفه و حکمت

من از مرحوم آقای الهی قمشه‌ای شنیدم:

^۱ رجوع شود به ص ۱۸۴.

آقای بروجردی برای علامه طباطبائی پیغام فرستاده بود: «این افرادی که پیش ما می آیند وجوهات حساب می کنند، به شرط صرف وجوهات در علوم اهل بیت و فقه می آیند، بنابراین پرداخت وجوهات به افرادی که در فلسفه شرکت می کنند اشکال شرعی دارد.»

مرحوم علامه طباطبائی هم در جواب ایشان فرموده بودند:

«اولاً: آنهایی که می آیند تا خمس حساب کنند، مجتهد هستند یا مقلد؟ اگر مقلدند، غلط می کنند که برای مجتهد حکم تعیین کنند! مجتهد خودش می داند که خمس را در چه موردی صرف کند.

ثانیاً: مگر این علوم فلسفه، جزء علوم اهل بیت نیست؟ این روایاتی که در توحید صدوق و نهج البلاغه آمده است، مگر غیر از فلسفه و غیر از آن چیزهایی است که در فلسفه اثبات می شود؟ در فلسفه مسئله بساطت وجود، اصالت وجود، عینیت صفات یا اتحاد صفات با ذات، و وحدت واجب الوجود از راه آثار و دلیل اِنّ و لَمّی اثبات می شود و همۀ اینها علوم اهل بیت است که در قرآن هم آمده است: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آءِالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱ و این برهان، برهان نظم است که در فلسفه اثبات می کنیم؛ یا عبارت: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِهَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟!»^۲ این برهان اِنّی است که ما در اینجا اثبات می کنیم.

همۀ اینها که در لسان روایات ما آمده است، فلسفه است.»

آنها دیگر چیزی نگفتند.

مرحوم آقا می فرمودند:

علامه طباطبائی این طور جواب ندادند و آنچه من از ایشان شنیدم این بود که ایشان فرمودند: «الآن بیش از صد کتاب ضدّ اسلام نوشته شده است؛ اگر شما جواب یکی از آنها را بدهید، من درس را تعطیل می کنم!»^۳

بعد من به آقا گفتم: آقا نمی شود که آن مطلب را هم گفته باشند؟

ایشان فرمودند: «نه خیر، بعید است که علامه طباطبائی این طور صحبت کنند.» یعنی می خواستند بگویند که بعید است ایشان گفته باشند: «اگر مقلدند غلط می کنند...» اما در هر صورت، اگر می گفتند هم عیب نداشت.

بعد ایشان این قضیه را نقل کردند:

آقا شیخ محمدرضا مظفر به اتفاق آقا شیخ محمدحسین کمپانی و آقا شیخ محمدجواد بلاغی - یا یکی دیگر - سه نفری یا چهار نفری با هم اجتماع کردند که الآن با این بحث هایی که می شود، اصلاً دین در

^۱ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

^۲ اقبال الأعمال، ج ۱، ص ۳۴۸. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این عبارت رجوع شود به الله شناسی، ج ۱، ص ۲۴۷ - ۲۷۳.

^۳ جهت اطلاع بیشتر پیرامون این جریان رجوع شود به مهرتابان، ص ۱۰۳؛ مطلع انوار، ج ۱، ص ۱۸۵.

خطر است و دارد جنبه مادی‌گری به خودش می‌گیرد و از آن جنبه روحانیت و تجردی‌اش می‌افتد و خطر بی‌سوادی و استیلائی فلسفه غرب و مادی‌گری (که اول در مصر آمد و بعد در این بلاد پیدا شد) حوزه‌ها را دارد تهدید می‌کند و باید چاره‌ای پیدا کنیم؛ البته تا پیش آقای سید ابوالحسن اصفهانی نرویم و از او امضائی نگیریم، فایده‌ای ندارد.

سه تایی می‌روند و در بیرونی منزل آقا سید ابوالحسن می‌نشینند. خادم ایشان می‌آید و در اندرونی می‌رود و به آقا سید ابوالحسن می‌گوید: «آقا شیخ محمدحسین با آقای شیخ محمدرضا و بقیه در بیرونی نشسته‌اند و با شما کاری دارند.»

آقای سید ابوالحسن می‌آید و می‌نشیند و سلام می‌کنند و بعد می‌گوید: «اگر آقایان فرمایشی دارند، بفرمایند.»

آقای شیخ محمدحسین شروع می‌کند و می‌گوید: «الآن دین در خطر است و حوزه‌ها در خطرند و مسائل مادی دارد می‌آید و هجوم فلسفه غرب و مادی‌گری از غرب دارد تهدید می‌کند؛ لذا ما برای این مطلب باید چاره‌ای بیندیشیم.»

وقتی حرف‌هایشان تمام می‌شود، آقا سید ابوالحسن رو به آنها می‌کند و می‌گوید: «آقایان دیگر مطلبی ندارند؟»

می‌گویند: «نه.»

می گوید: «بنده سهم امام علیه السّلام را ملک شخصی خودم می دانم و از باب وساطت نمی دانم؛ لذا راضی نیستم یک قرآن از ملک شخصی من در این گونه مسائل صرف شود! خداحافظ!» بلند می شود و به اندرونی می رود!

این قضیه راجع به آقا سید ابوالحسن بوده است.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه یازدهم: اسفار اربعه (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

سفر اول

سفر اول، یعنی سفر من الخلق إلى الحق، عبارت است از استکمال نفس نسبت به جمیع مراتب استعدادی خودش، و به فعلیت درآوردن جمیع مراتب قوه و امکان استعدادی خودش. انسان در این سفر به حقیقت وجود خواهد رسید که عبارت است از کمال و غایت هر حقیقت و مرکز و منشأ و منبع هر حقیقت.

در نتیجه لازمه چنین سفری، تربیت نفسانی و راه و طریقی است که نفس بتواند از این مراحل عبور کند و البته به آن حقیقت هستی و وجود برسد. آن راه عبارت است از کیفیت ترتیب مقام فعل و مقام قلب و مقام سر، در طریق وصول به این مسئله؛ و طبعاً فعلی که از انسان سر می‌زند و عملی که او انجام می‌دهد باید راهنما و دال بر این حقیقت و دال بر این اتّجاه نفسانی و قلبی انسان به سمت همان کمال مطلق باشد. بنابراین اگر فعلی از انسان سر بزند و عملی از انسان ظهور پیدا کند که بر خلاف این اتّجاه فکری و قلبی و نفسانی باشد، طبعاً آن فکر و آن عمل و آن فعل، در جهت مخالف قرار می‌گیرد و نفس را در مرحله توغل در شوائب نفسانی و ابتعاد از رسیدن به آن وجود حقّ مطلق و هستی لا متناهی نگه می‌دارد. بناءً علی هذا

هیچ راهی برای رسیدن به آن حقیقت مطلق نیست إلا اینکه فعل و فکر و قلب انسان بتواند در نقطه صحیح چنین اتّجاهی واقع بشود.

تفاوت شرایع انبیاء براساس میزان ادراک ایشان از هستی مطلق

بنابراین آن فعل و عملی که ما انجام می‌دهیم باید در مقام تشریح و اعتبار، از سرچشمه وجود و هستی مطلق و کمال مطلق منبعث شده باشد؛ و إلا هرچه از مرحله هستی و وجود مطلق خارج باشد نمی‌تواند دلالت بر راه و آن مقصود داشته باشد؛ بلکه به هر مقدار که داشته باشد، در همان مرحله است و اضافه بر آن مرحله نخواهد بود!

لذا از اینجا است که تشریح انبیای سلف، براساس مقدار راهی است که خود آنها رفته‌اند؛ یعنی فقط به مقدار آن مسیری که پیموده‌اند و به همان مرحله‌ای که خودشان در آن مرحله هستند می‌توانند هدایت کنند. به عبارت دیگر، نفس آنها در همان مرحله‌ای که هستند، برای تشریح احکام اعتباریه مُنشأ است؛ یعنی نفس در مقام انشاء، به همان مبدائی که خودش دارد دلالت می‌کند، نه به مافوق آن مبدأ.

بنابراین چون رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حائز همۀ مراتب وجود بجمیع أنحاءها و بجمیع کمالاتها هستند، لذا احکامی که از نفس آن حضرت منبعث می‌شود و برطبق آن احکام، آن جنبه ولایی‌ای که از ناحیه نفس آن حضرت مُنزَل می‌شود، انسان را به همان مرتبه‌ای می‌کشاند و به آنجایی می‌رساند که خود حضرت در همان جا حضور دارد.

برای همین است که احکام شرع باید از مبدائی نشئت بگیرد که خودش متصل به غیب باشد و إلاّ اخلال پیش می‌آید؛ و برای مسائلی که در اینجا وجود دارد می‌گوییم: «شخصی که زمام امور مردم را به دست می‌گیرد باید متصل به غیب باشد.» بناءً علی هذا ریشه مسئله اخلاق مدن و علوم مدن و تمدن و اجتماع و امثال ذلک در اینجا است؛ چون اتّجاه فکری انسان به سمت هستی مطلق است، و هستی مطلق - که عبارت است از حقّ مطلق - در رتبه‌ای قرار دارد که مدلول و محکی است و ما برای رسیدن به آن مدلول، نیاز به ادله‌ای داریم که بتوانند بین خود و بین آن مدلول، تطابق حقیقی و واقعی داشته باشند. فلهمذا تمام مسائلی که می‌توانیم برای ولایت فقیه،

ولایت امام علیه السّلام، ولایات تکوینیه، ولایات تشریحیه و اعتباریه در نظر بگیریم، همه از اینجا ناشی می‌شود: کسی که به مقام حقیقت مطلق و هستی مطلق نرسیده است نمی‌تواند دلالت بر حقّ مطلق کند! بله، می‌تواند به اندازه سعه خودش بر بعضی از مراتب دلالت کند؛ اما نمی‌تواند به همه مراتب دلالت کند و نمی‌تواند همه کمالات انسانی را که در مرحله قوه و استعداد است به فعلیت برساند.

احتیاج به ولیّ مطلق الهی برای سلوک الی الله

بنابراین از اینجا به این نکته می‌رسیم که جامعه و فرد نیاز به «ولیّ مطلق» دارند؛ یعنی کسی که به مقام اطلاق رسیده باشد، که عبارت است از حضرت بقیّة الله صلوات الله و سلامه علیه و آن افرادی که توسط آن حضرت و در تحت ولایت آن حضرت، متصدی این مسائل خواهند بود.

این راهی است که به وسیله این مطلب می‌توانیم بین سلوک الی الله در باطن و بین سلوک شرع در مقام ظاهر و بین سلوک علمی و نظری در مقام تعقل و تفکر، در یک خط جمع کنیم؛ چون سلوک باطن بدون تعبد به شرع، و تعبد به شرع بدون تعبد به آن مسائل حقیقی و اعتباری امکان ندارد!

لذا روایاتی داریم که اگر کسی واقعاً در مقام خلوص و در مقام جهد برای وصول به این مرحله باشد، از او دست‌گیری می‌شود و خداوند متعال واسطه‌ای را بر سر راه او قرار می‌دهد تا او را به مطلوب حقیقی خودش برساند و از دست افراد عوام‌فریب و علمای سوء و آنهایی که مُخل و ساذّ عن طریق الله هستند بیرون بیاورد و نجات بدهد، به شرط اینکه در ادعای خودش صادق باشد.^۱

این می‌شود سفر اول برای انسان، که رسیدن به وجود و هستی مطلق است.

تفاوت مراتب معرفتی انبیا و اولیای الهی

تلمیذ: در سوره واقعه آیا آیات: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ *

ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾، دلالت نمی‌کنند بر اینکه

^۱ الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۵۸. هم‌چنین رجوع شود به ولایت فقیه، ج ۲، ص ۹۵؛ اسرار ملکوت، ج ۱، ص ۷۳.

انبیای سلف هم افرادی را به مقام تقرب رسانده‌اند، درحالی‌که در آخرین امت - که امت رسول خدا است - عده کمی به این مقام می‌رسند؟!

استاد: مقربون مقول به تشکیک است. امیرالمؤمنین طبق روایاتی که هست، [مصدق بارز مقربون است]: «ای علی، هیچ صفتی برای مؤمنین نیامده است مگر اینکه تو امیر آن صفات هستی!»^۱ یعنی اگر تقوا آمده است امیر اتقیا هستی! اگر صلوح آمده است امیر صلحا هستی! اگر ولی آمده است امیر اولیا هستی! اگر مؤمن آمده است امیر مؤمنان هستی! همه اینها هست، و خود انبیای گذشته هم جزء مقربین هستند؛ و لکن مقربین تفاوت دارند: مقرب الخاقان داریم، مقرب درگاه داریم و... شما خیال می‌کنید که مثل همین آمدن در این خانه و چهار تا اطاق و زیر زمین دیدن است؟! که بگوییم: آمدیم و دیدیم! نه خیر، آن قدر مسائل و عوالمی در اینجا هست و آن قدر مسائل واقعی زیاد است و انکشاف آنها پیچیده است که اصلاً انسان گیج می‌شود! قضایا در اینجا این طور نیست! رسیدن به مقام عرفان و حقیقت، این طور نیست!

شما تذکره عرفا را نگاه کنید، چند تا [انسان] کامل در بین آنها پیدا می‌کنید؟ شیخ ابوالحسن خرقانی، شیخ ابوسعید ابوالخیر، شیخ احمد خضرویه، سری سقطی، جنید بغدادی، حافظ، مولانا، شهاب‌الدین سهروردی، جولای، و الی‌ماشاءالله! همه اینها دارای کرامات و خصوصیات بوده‌اند، ولی صحبت در این است که مگر انسان با یک حمد خواندن و یک شفا دادن و یک تصرف کردن به مقام ولایت می‌رسد و ولی می‌شود؟! من در زمان گذشته افرادی را می‌شناختم که مرده زنده می‌کردند و قدرت بر احیا و قدرت بر تغییر امور داشتند، ولی بعداً همین‌ها منقلب شدند و خلاصه مسائل عجیبی برایشان پیش آمد. قضایا این طوری نیست.

حالا هر کس درمی‌آید می‌گوید: «این شخص این طوری است! آن شخص

^۱ شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۶۷:

«عن عكرمة عن ابن عباس قال: "ما في القرآن آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إِلَّا عَلَىٰ سِيدِهَا وَأَمِيرِهَا وَشَرِيفِهَا.»

آن طوری است! یک حمد می خواند شفا می دهد! اطلاع دارد بر اینکه فردا چه اتفاقی خواهد افتاد! این حرف ها چیست؟! اینها یک سری مسائل پیش پا افتاده و اولیه است! اصلاً همین کارها باعث می شود تا انسان بداند که این شخصی که الان دارد این کار را انجام می دهد، بنده خدا هنوز خیلی گرفتار است؛ چون اگر کامل بود که این کارها را نمی کرد! حالا می میرد که بمیرد؛ اولیا که این کارها را نمی کنند!

بچه آقای حداد جلوی چشم ایشان پرپر زد و ایشان همین طور ایستاد و نگاه کرد! یک وقت مشیت خدا بر صحت است، آن موقع مثلاً یک شخص پیدا می شود و خدا به قلبش می اندازد و یک حمد می خواند و شفا پیدا می کند؛ اما یک وقت مصلحت خدا بر این قضایا نیست، البته نه اینکه مصلحت نیست، بلکه مصلحت بر عافیت است، ولی باید ببینیم که عافیت در چیست؟ این همه مسائلی که اتفاق می افتد برای چیست؟ مگر انسان می تواند هر کاری که دلش می خواهد انجام بدهد؟! اینجا دیگر خیلی مسائل است!

شما نگاه می کنید به اینکه من باب مثال حضرت موسی عصا را ازدها کرد، ولی این عصا ازدها کردن برای عوام است، نه برای افرادی که دارای فکر و تعقل هستند! سلمان وقتی که خدمت پیغمبر آمد، همین که به پیغمبر نگاه کرد تسلیم شد! از حضرت معجزه نخواست! این افراد عوام هستند که پیغمبر باید برای یکی سوسمار را به شهادت دریاورد، برای دیگری درخت را به شهادت وا دارد، و برای دیگری انشقاق قمر به وجود بیاورد! همه این مسائل برای همین مردم است، و الاً اگر کسی به قد پیغمبر و راه رفتن و خصوصیات پیغمبر فقط یک نگاه بکند، دیگر اصلاً نیازی به معجزه ندارد، و اصلاً اثرات وضعی همین ورود جذبات و بارقه ها و جذبه های جلال و جمال را احساس می کند و می فهمد که او الان در چه رتبه ای است!

این انبیای گذشته خیلی مقامات داشتند! واقعاً وقتی که حضرت موسی عصا را ازدها می کرد دعا نمی کرد، بلکه نفس او بود که این کار را می کرد، نه اینکه دعا کند و بگوید: «خدایا این کار را بکن! خدایا نگذار آبرویمان برود؛ الان دارم جلوی این سحره بی آبرو می شوم!» خدا هم ترحم کند و بگوید: «حالا که او را فرستاده ایم، آبرویش را هم نگه

داریم!» نه، ممکن است که خدا آبروی همین حضرت موسی با همین کیفیت را در یک جا نگه ندارد، منتها نه در بین جمعیت. مگر خدا با پیغمبر این کار را نکرد؟! پیغمبر گفت: «فردا بیاید تا جوابش را به شما بدهم!» خدا هم گفت: «فعلاً چهل روز منتظر باش! چرا «إن شاء الله» نگفتی؟! از کیسه چه کسی می خواهی خرج کنی؟!» خدا می خواهد بفرماید که در مقام عزت و غیرت من ابداً هیچ کسی فرق نمی کند! پیغمبر و غیر پیغمبر یکی است و پیغمبر با این مورچه هیچ فرقی نمی کند! وقتی که مقام عزت اختصاص به من دارد و من منشأ عزت هستم نه غیر من، پس یک سر سوزن غیر من در اینجا شرک است! تمام شد! اینجا است که بدن انسان می لرزد؛ یعنی بند از بند انسان جدا می شود و انسان نمی تواند هیچ کاری انجام بدهد و همین طور می ماند! خدا بعضی وقت ها همین اولیای خودش را هم نگه می دارد و حساب می کشد! البته همه اینها برای عبور از مراحل است.

حالات اولیای کامل الهی

ما وقتی به حالت مرحوم آقا نگاه می کردیم می دیدیم که حتی در همین اواخر عمرشان یک سری مسائل اخلاقی بسیار عجیب و ظریف و دقیقی برای ایشان پیدا می شد که همه آنها حاکی از انکشاف عوالمی بود! این مسائل، خیلی عجیب است و شاید برای بعضی ها قابل قبول نباشد!

در آن سفری که در زمستان برای مجلس عقد و وصلت و زفاف اخوی مان آقای سید علی به قم آمدیم، والده و بقیه افراد همه با ما آمدند؛ ولی مرحوم آقا چند روز زودتر از ما آمده بودند و در اطاق آن طرف تنها بودند، و فقط آقای سید علی در آنجا بود. البته همشیره و آقای سید جعفر هم در آن موقع قم بودند. در آن موقع مسائلی اتفاق افتاده بود و مطالبی بین من و ایشان بود و بعضی ها کارهایی کرده بودند که خلاصه من دلگیر شده بودم، لذا خودم را قدری کنار می کشیدم و در مسائل نبودم تا جریان به نحو عادی باشد و به نظر برسد که مثلاً ما نیستیم. وقتی که آمدیم، یک شب آقا ما را صدا کردند و خیلی صحبت کردند. من جمله صحبت هایی که کردند این بود که فرمودند:

^۱ رجوع شود به من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۲؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۴.

اخيراً دارند من را بازخواست می‌کنند برای عملی که سابق انجام داده‌ام و در آن عمل با اینکه حق با من بوده است، ولی دلی رنجیده شده است!

یعنی همین‌طور نگه داشته‌اند تا اینکه به اینجا رسید؛ حالا می‌گویند: «باید بیایی و حساب پس بدهی!» حالا آن قضیه این بوده است که در آن خانه‌ای که مرحوم آقا در احمدیه می‌ساختند، یک روز در راه‌پله‌ای که داشت برای پشت‌بام درست می‌شد، آن بنا هر کاری می‌کرد راه‌پله در نمی‌آمد، آن وقت ایشان به آن بنا می‌فرمایند: «باید این کار را انجام بدهی!» او می‌گوید: «نه‌خیر!» آقا می‌فرمودند: «ما دست نزدیم و با خود گفتیم بسیار خوب، بگذار بسازد.» همین‌طور رفت بالا، تا اینکه در پاگرد گرفتار شد! حالا چه کار کند؟ چه طوری در بیاورد؟ خلاصه مجبور شد خراب کند. بعد مرحوم آقا به آن بنا فرمودند: «اگر قدری این طرف بیاوری، مثلاً پاگرد را زیادتر کنی و یک پله بدهی تمام می‌شود.» یعنی دو تا پاگرد بالا باشد؛ یکی این طرف، یکی هم یک پله بالاتر که الآن هم همین‌طور است.

ایشان می‌فرمودند:

به من می‌گویند: تو اصلاً چرا جلوی بقیه بناها حرفی زدی که این شخص منفعل بشود؟ تو اصلاً چرا باید خانه‌ای بسازی (عجیب اینجا است) که در ساخت آن خانه در چنین مسئله‌ای گرفتار شوی و با اینکه حق با تو است و غیر از این هم امکان ندارد، ولی دل یک شخص مؤمن بشکند؟! حالا آن بنده خدا مؤمنی بود که از بانک پول نزول گرفته بود و آن موقع در خیابان پهلوی، یک ساختمان درست کرده بود و بعد هم نتوانسته بود نزول را بپردازد و بانک هم همه ساختمان و پول را برداشته بود و خلاصه داغان بود؛ یعنی مؤمن سلمان فارسی هم نبود، بلکه آدمی بود که ریش داشت و گاهی برای نماز به مسجد می‌آمد. ولی برای خدا فرقی نمی‌کند!

من آن موقع به آقا گفتم: «آقا اگر این‌طور است، خداحافظ شما، ما رفتیم! برای یک کار حق که سال‌ها پیش بوده است، الآن دارند از شما حساب می‌کشند!! ما که

در هر قدمان مرخصیم!» الان دارند می گویند: «تو اصلاً چرا باید زمینه‌ای را به وجود بیاوری که دلی را بشکنی؟ با اینکه حق هم با تو است!» آن وقت آقا را بازخواست و محاکمه کردند و حکم هم صادر کردند! چه موقعی حکم صادر کردند؟ آن موقعی که ایشان سکنه قلبی کردند! متوجه شدید؟! این سکنه قلبی جواب و حکم آن کار بود.

وقتی ایشان دیسک گرفته بودند، من تازه ازدواج کرده بودم و در مشهد بودم. یک روز صبح والده به من تلفن کرد: «بلند شو بیا و ببین چه بر سر پدرت آمده است!» من صبح که آمدم آنجا دیدم ایشان مثل مارگزیده به خودشان می پیچند! تازه آن موقع که من آمدم، درد ایشان کم شده بود! عبارت ایشان این بود که فرمودند: دیشب کمرم به نحوی درد گرفت که وقتی نصف شب از خواب بیدار شدم و خواستم از رختخواب بلند شوم و بنشینم، یک ساعت و نیم تقلا کردم که فقط همین قدر بلند شوم و بنشینم، اما نتوانستم! ایشان اطاقشان همان اطاق کناری بود و روی زمین می خوابیدند، ولی در اواخر عمر به خاطر وضع کمرشان روی تخت می خوابیدند.

بعد ایشان به من فرمودند:

درد کمرم در بیمارستان به نحوی بود که حاضر بودم کمرم را با تبر قطعه قطعه کنند!! درد ایشان به این کیفیت بود؛ یعنی اصلاً به طور کلی رنگشان سفید می شد و از حال می رفتند، با اینکه ایشان در درد بسیار مقاوم بودند و اظهار نمی کردند!

بعد ایشان به من می فرمودند:

آقا سید محسن، این درد دیسک کمر، در برابر درد قلبی که من گرفتم هیچ بود! و این درد به خاطر همان دلی بود که شکستیم!

یعنی حکم را بریدند و محاکمه هم کردند! چه موقعی حکم را اجرا می کنند؟ می گذارند برای بعد، تا اینکه یک دفعه این برنامه پیش آمد! خیلی عجیب است!

البته با این مطالبی که می گویم نمی خواهم ایجاد یأس کنم. هر که بامش بیش،

برفش بیشتر! اما ما هیچ؛ ما مرخصیم و خدا اصلاً با ما کاری ندارد!

ایشان می‌خواستند به من این مطالب را تلقین کنند که تو که الان می‌خواهی در یک مسئله حق با یک جریان مبارزه کنی، باید این جهات را هم در نظر بگیری؛ یعنی گرچه حق است، ولیکن حق باید این طوری پیاده شود! خلاصه خیلی دقیق و خیلی عجیب است!

استاد کاملی که می‌تواند تربیت کند، به این شخص می‌گویند. آقا کامل بودند به خاطر این نکات و به خاطر اینکه این مسائل را به شاگرد تفهیم می‌کردند. ما در بیان حق و در راه حق باید طوری قدم برداریم و به شکلی مطلب انجام شود که حتی دل یک مؤمن نشکند، با اینکه حق است ولی نباید بشکند. خیلی مسئله مهم است!

این مسائل برای کسی است که چهار سفرش را رفته است و همه را هم روی طاقچه گذاشته است، همه کتاب‌ها و... را هم روی طاقچه گذاشته است! این مسائل برای پیغمبر هم پیش می‌آمد و همه اینها برای عبور از مراتب است. اینها حالات عجیب و دقیقی است که حدّ یقینی ندارد. شما نگاه بکنید ببینید چه خبر است!

یکی مثلاً به شیخ ابوالحسن خرقانی نگاه می‌کند که سوار شیر شده است و آن شیر رام شده است و می‌گوید: «به‌به، این شخص قاب قوسین را هم طی کرده است و دیگر کارش تمام است!» خب یک مرتاض هندی هم سوار فیلس می‌شود؛ حالا او سوار شیرش شده است، فیل که بزرگ‌تر است! این چه فضیلتی است؟ انبیای گذشته و مقربین دارای مراتب بودند؛ یعنی برای پیغمبر حالات و درجات و موقعیتی است که حضرت موسی اصلاً نمی‌تواند به آنها برسد و اصلاً به فکرش هم نمی‌رسد تا بخواهد راجع به آن فکر کند یا نکند!

این رسیدن به سفر اول است.

سفر دوم

سفر دوم، سفر من الحق فی الحق بالحق است؛ یعنی نشو آن از حق است، سیرش در حق است و مالکش

هم حق است، یعنی هم ابتدائش حق است و هم انتهایش؛

همان‌طور که در دعا هم داریم: «یا مَنْ لَا یَفِرُّ مِنْهُ إِلَّا إِلَیْهِ!»^۱ یعنی فرار از خدا است و به‌سوی خدا است؛ یعنی خدا در هر دو طرف هست، هم از خدا فرار می‌کند و هم به‌سوی خدا فرار می‌کند؛ یعنی انسان از قضاء خدا به‌سوی قدر خدا فرار می‌کند،^۲ و هر دوی اینها خارج از دایره وجود نیست، یعنی غیر وجود نیست. در این سفر ادراک تعینات اولیه وجود مطلق است که بروز و ظهورش به‌واسطه اسماء و صفات کلیه است؛ مانند بروز وجود در صفت قهر، بروز و اظهار وجود در صفت جمال، بروز وجود در صفت علم و امثال ذلك. البته همان‌طوری که دیروز عرض کردیم، در اینجا نظرات هم داریم.^۳

بر وفق این سفر، مرحوم صدرالمتألهین قسمت دوم از اسفار را به بحث «الهیات بالمعنی الأخص» اختصاص دادند که عبارت است از صفات جلالیه و جمالیه، مثل علم و قدرت و حیات، و عوارض و خصوصیات و لوازمی که بر این بحث‌ها مترتب می‌شود. این اوصاف جمالیة کلیه‌ای که در این سفر دوم از اسفار نظری و تفکری و عقلی بیان می‌شود، تعینات این اوصاف در سفر چهارم است که عبارت است از «سیر در خلق».

سفر سوم

سفر سوم که سفر من الحق إلى الخلق بالحق است، عبارت است از تغییر ماهوی و جوهری که به‌واسطه اندک‌آیت در آیت پروردگار برای سالک پیدا می‌شود و به‌واسطه این جهت، قابلیت مقام رجوع به حق را پیدا می‌کند و صفات و اسماء الهیه در نفسش ظهور پیدا می‌کند و همراه با خلق، پایین می‌آید و به عالم کثرت تنازل پیدا می‌کند و کثرت برای او پیدا می‌شود و ادراک کثرات و مقام جمع‌الجمعی برای او پیدا

^۱ نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۶۶: «و فِرُّوا إِلَى اللَّهِ مِنَ اللَّهِ»؛

غرر الحکم، ص ۳۲۲: «... و لا ملجأ لك منه إلا إليه»؛

الإقبال، ج ۲، ص ۵۶: «سُبْحَانَ مَنْ لَا مَنجَا مِنْهُ إِلَّا إِلَیْهِ».

^۲ التوحید، شیخ صدوق، ص ۳۶۹:

«عن الأصبغ بن نباتة قال: إن أمير المؤمنين عليه السلام عدل من عند حائطٍ ماثلٍ إلى حائطٍ آخر، فقیل له: یا أمير المؤمنين، أتفرُّ من

قضاء الله؟! فقال: «أفرُّ من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل.»

^۳ رجوع شود به ص ۲۵۲.

می‌شود که البته در این سفر، خصوصیات و حالات و صفات نفس و معاد و بازگشتش، برای انسان منکشف می‌شود.

سفر چهارم

سفر چهارمی که برای سالک بعد از نزول من الحقّ إلى الخلق بالحقّ پیدا می‌شود عبارت است از سیر من الحقّ فی الخلق بالحقّ؛ یعنی او در ناحیه خلق دارد سیر می‌کند، منتها همه‌اش از ناحیه حق است. این سفر -همان طوری که عرض کردم- لایتناهی است و مشاهده صفات جمال و جلال پروردگار در تمام تعینات جزئی و کلیه است و آخرین مرتبه کمالیه برای انسان است؛ لذا اسفار در اینجا تمام می‌شود.

این سفر چهارم، تعینات اوصاف جمالیه و جلالیه است، که خود آن اوصاف جمالیه کلیه در سفر دوم از اسفار نظری و تفکری و عقلی بیان می‌شود.

الأسفار الأربعة

و اعلم أنّ للسّلاك من العرفاء و الأولیاء أسفاراً أربعة:

أحدها السّفرُ من الخلق إلى الحقّ؛

و ثانیها السّفرُ بالحقّ فی الحقّ؛

و السّفرُ الثالثُ یقابل الأوّل، لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ؛

و الرابعُ یقابل الثانی من وجه، لأنّه بالحقّ فی الخلق.

«و بدان که برای سالکین از عرفا و اولیا [چهار سفر است:

سفر اول، سفر از خلق به حق است؛

سفر دوم، سفر بالحق در حق است؛

سفر سوم، مقابل اول است، چون از حق به خلق است، منتها با حق، یعنی حق با او است؛

سفر چهارم، مقابل دوم است من وجه، چون بالحق در خلق است و در اینجا حق همیشه همراه او است.»

سفر دوم و چهارم مقابله من وجه دارند؛ یعنی سفر دوم سفر در حق و در ذات و اسماء و صفات حق

است، اما سفر چهارم سفر در اسماء و صفات جزئی است که همین عالم تعینات و جزئیات است؛ منتها جنبه

من وجهی‌اش برای این است که این

جزئی است اما آن جنبه کلی دارد و این مقابل آن است، اما هر دوی اینها بالحق هستند.^۱

تدوین کتاب حکمت متعالیه ملاصدرا بر اساس اسفار اربعه سلوکی

فَرَّتْ كِتَابِي هَذَا طَبَق حَرَكَاتِهِمْ فِي الْأَنْوَارِ وَالْآثَارِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَسْفَارٍ؛

«پس همان طوری که آنها در انوار ربوبی سیر می کنند و در آثار جمالیه و جلالیه پروردگار حرکت می کنند،

من هم کتابم را (از نقطه نظر فکری و عقلی و نظری) بر طبق این چهار سفر ترتیب دادم.»

برای اینکه خیال نکنید که اینها فقط یک سری اعمال ظاهری است و پشتوانه برهانی ندارد، نه خیر، تمام

سیروسلوک سالک در هر مرتبه ای با دلیل و برهان ثابت می شود و تمام این مطالب و حالات، برهانی است؛ بر

خلاف کسانی که می گویند: «درویش ها فقط پای منقل می نشینند و بنگ می کشند و حال پیدا می کنند!»

و سمّیته بـ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة^۲؛ «و این کتاب را حکمت متعالیه در بحث اسفار عقلیه

نامیدم.»

یعنی نه تنها حکمت مشائی - که جنبه بحث و نظر در آن هست - در این کتاب وجود دارد، بلکه حکمت

اشراق هم - که جنبه افاضات اشراقیه پروردگار بر قلب سالک در آن هست - در این کتاب آورده شده است، و

هم چنین از نقطه نظر تطبیق این مطالب با شرع در این کتاب آورده شده است و من حیث المجموع این کتاب را

متعالی از بقیه حکمت ها قرار داده است.

فها أنا أفيض فی المقصود مستعیناً بالحقّ المعبود الصّمد الموجود؛^۳ «[پس من اکنون در مطالب و

مقصودی که در نظر دارم، شروع به بحث می کنم، و از خداوند معبودی که بی نیاز و هستی مطلق است

استعانت می جویم!]»

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

^۱ در واقع فرق بین سفر دوّم و چهارم در اجمال و تفصیل است؛ زیرا مگر سیر فی الحقّ با سیر فی الخلق تفاوت می کند؟ خلق همان ظهور ذات حقّ است، منتهی به طور تفصیل. لذا فرمود: من وجه. فتأمل.

^۲ خ ل: فی المسائل الربوبیة.

^۳ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳.

مقدمه: تعریف و تقسیم فلسفه

سفر اول: سفر از خلق به سوی حق | مسلک اول: معارفی که انسان در همهٔ علوم
به آنها احتیاج دارد

جلسه دوازدهم: تعريف علم فلسفه (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

السفر الأول: وهو الذي من الخلق إلى الحق في النظر إلى طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية. وفيه مسالك:
المسلك الأول: في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم. وفيه مقدمة وستة^١ مراحل:
المقدمة: في تعريف الفلسفة و تقسيمها الأولى و غايتها و شرفها.^٢

تعريف علم فلسفه و حكمت

مرحوم صدرالمتألهين در اينجا تعريفى براى فلسفه و حكمت کرده‌اند كه عبارت است از:

صيرورة الإنسان عالمًا عقليًا مُضاهيًا للعالم العيني؛ «استكمال نفس انسانی به واسطه معرفت حقایق موجودات على ما هي عليها.»

آنچه ما تصور یا تصدیق درباره موجودات داریم، براساس ذهنیات ما است؛ ولی ممکن است که ذهنیات ما منطبق با واقع نباشد. وقتی که ما در مسائل بديهی

^١ خ ل: ست.

^٢ الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٠.

دچار اشتباه و اشکال می‌شویم، به‌طریق اولی در مسائل نظری و تأملی و فکری، خصوصاً در قضایایی که به حقیقت و تکوّن یک موجود برمی‌گردد، نمی‌توانیم آن‌طوری که باید و شاید مطلع باشیم و تصوّر صحیحی داشته باشیم. از همین جا است که مرحوم ابن‌سینا می‌فرماید:

رسیدن به حقیقت هر موجود، که همان فصل ممیز او است، فقط کار علام‌الغیوب است و دیگران به این مسئله راه ندارند و ما فقط براساس مشارکات و أعراض مشترکه بین حقایق موجودات می‌توانیم به بعضی از مشترکاتی که حقایق جنسیه آن است یا به بعضی از خصوصیات عرضیه آن موجود برسیم، نه به معنای رسیدن به حاق ذات او.^۱

و این مسئله واقعاً همین‌طور است و صحیح است؛ چون انسان نمی‌تواند و برای او امکان ندارد که به حقیقت یک شیء احاطه و علم حضوری پیدا کند، مگر اینکه اتحاد واقعی و عدم بینوئی تکوینی بین شیء و بین او حاصل شده باشد، و به هر مقدار که این معرفت پیدا بشود، به همان مقدار هم انسان به آن واقعیت نزدیک می‌شود و دسترسی پیدا می‌کند.

بناءً علی‌هذا اگر انسان بخواهد به حقیقت همه موجودات، یعنی به حقیقت هستی اطلاع پیدا کند، چاره‌ای نیست که نفس و عقل و روح او با حقیقت هستی متحد بشود و برای او وحدت عینیه پیدا بشود. فقط در این صورت است که انسان می‌تواند به حقیقت اشیاء اطلاع پیدا بکند. این می‌شود معنای حکمت.

این مطلبی که خدمتان عرض می‌کنم به‌خاطر بعضی از مسائل و تردیدهایی است که در متن وجود دارد. حکمت عبارت است از تحوّل و تغییر و تبدل جوهری و تغییر ماهوی حقیقت انسان به یک حقیقت دیگر که وقتی به آن حقیقت می‌رسد، با حقیقت نظام هستی عینیّت پیدا می‌کند. تا به حال دوئیّت برقرار بود، غیریت برقرار بود، نفاق برقرار بود و دوری برقرار بود؛ ولی الآن نه‌تنها انسان در خود منزل می‌آید و نه‌تنها جزء منزل می‌شود، بلکه عین منزل می‌شود و عین آن بوستان می‌شود، عین آن درخت‌ها

^۱ التعلیقات، ص ۳۴.

می شود و عین آن حیواناتی می شود که در اینجا هستند، عین اشجار می شود، عین انهار می شود، عین زمین می شود و عین سماء می شود. این را می گویند حکمت.

آن وقت این حکمت موجب می شود که انسان وجود خودش را در کل آنچه در عالم هستی از مجردات و غیر مجردات وجود دارد و هم چنین در هر عالمی از عوالم هستی که تحقق دارد، احساس کند. بنابراین صورتی از آن عالم در وجود انسان واقع می شود، منتها نه صورت نقشی و رَقشی، بلکه یک صورت عینی از آن عالم؛ کأنه وقتی انسان از آن عالم خبر می دهد، از وجود خودش خبر می دهد، نه اینکه نگاه می کند و خبر می دهد.

الآن که شما در اینجا نشستید، اگر از شما بپرسند: «آقا، در آن طرف منزل چه خبر است؟» پنجره را باز می کنید و چشمتان را به آن اطاق‌هایی می اندازید که در آن طرف است و آنجا را نشان می دهید و می گویند: «آقا، در آن طرف دو تا اطاق، یک مطبخ، یک ایوان، فرش، دیوار، آجر و امثال ذلک است.» ولی آیا خودتان آجر هستید؟ خودتان آن طرف هستید؟ خودتان شیشه و در و پنجره هستید؟ نیستید؛ فقط نشستید و خبر می دهید. به این کار نمی گویند «حکمت»، بلکه می گویند «علوم نظری».

نقد تعریف مؤلف

در این عبارت مرحوم صدرالمآلهین و هم چنین در بیان مرحوم حاجی خلط شده است، و خلجانی که در عباراتشان وجود دارد حکایت از این قضیه می کند. اینها بین جنبه تصویری و تصدیقی علمی و بین جنبه تبدل جوهری خلط کرده‌اند. به این کار نمی گویند «حکمت»، بلکه می گویند «حکایت».

شما در اینجا نشستید و به عکسی که در مقابلتان هست نگاه می کنید. این عکس از افرادی که در این عکس هستند و از خصوصیات مجلسی که در این عکس است و از یک سری مسائل دیگری حکایت می کند. حالا مثلاً این عکس مربوط به پنجاه سال پیش است، ولی شما که پنجاه سالتان نیست، بلکه شما سی یا چهل سالتان است و در آنجا حضور نداشته‌اید؛ اما شما می گویند: «لباسی که این افراد پوشیده‌اند دلیل بر این است که آن موقع فصل زمستان بوده است، کیفیتی که اینها نشستند دلیل

بر این است که مجلس صمیمانه‌ای بوده است، نحوهٔ جلوسی که اینها با هم داشته‌اند حکایت از این می‌کند که ارتباط اینها با همدیگر خیلی زیاد بوده است، خصوصیتی که در آن مجلس هست حکایت از این می‌کند که این مجلس مربوط به یک شخص ضعیف یا یک شخص غنی و ثروتمندی بوده است. «چگونه به این مطالب پی بردید؟ شما نشسته‌اید و در این عکس تفکر و تأمل می‌کنید و از آثار و علائم، به مطالبی پی می‌برید که داخل عکس نیست. ارتباط اینها را داخل عکس ننوشته است، بلکه در عکس فقط می‌بینید که با هم می‌خندند. این را که آن موقع فصل زمستان بوده است، در داخل عکس ننوشته است، فقط چون لباس گرم پوشیده‌اند، شما پی می‌برید که آن موقع فصل زمستان و سرما بوده است. بین شما و بین این عکس هیچ ارتباطی نیست! به این نمی‌گویند «حکمت عینی و قلبی»، بلکه می‌گویند «حکمت نظری».

حکمت نظری یعنی صرف انتقالش نفس به یک سری نقوشی که از تصوّرات و تصدیقات نسبت به یک سری مسائل نفس‌الأمربه حکایت می‌کند؛ حالا این تصوّرات و تصدیقات، یا مطابق با نفس‌الامر است و یا مخالف با نفس‌الامر است.

در اینجا «علی حَسَبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ» است؛ یعنی انسان در تصوّرات و تصدیقاتی که نسبت به نفس‌الامر و حقایق جدای از خودش دارد، به مقدار آن طاقتی که از نقطه‌نظر رسیدن به واقع و رسیدن به حقیقه‌الشیء اکتساب می‌کند، به همان مقدار از تصوّرات و تصدیقات و براهین نظام عالم هم اطلاع پیدا می‌کند. یک مثال می‌زنم تا این قضیه روشن بشود:

اگر من باب‌مثال شما در خواب دیدم که در حال صحبت کردن با یک نفر هستید، یک دفعه آن شخص می‌شود یک شخص دیگر! حالا اگر خودتان هم ندیده باشید، حداقل شنیده‌اید که یک دفعه این شخص می‌شود یک شخص دیگر!

یک وقت شخصی آمده بود و برای من تعریف می‌کرد و می‌گفت:

من در خواب دیدم که گاهی اوقات شوهرم می‌شد برادرم و گاهی اوقات برادرم می‌شد شوهرم.

یک حقیقت است که دو تا صورت به خود می‌گیرد؛ گاهی اوقات می‌شود شوهرش، گاهی اوقات می‌شود برادرش. این یک امر عادی است و شاید همه دیده باشند، و اگر نسبت به انسان ندیده باشند، نسبت به اشیاء دیگر دیده‌اند. الآن این شخص به‌طور کلی آن شخص می‌شود و خصوصیات او را پیدا می‌کند، نه تنها در صورت، بلکه در سیرت هم او می‌شود و بعد دوباره برمی‌گردد و خودش می‌شود، یعنی همان صورت اولی. حالا در همین قضیه ما، شما یک‌چنین تصویری بکنید که واقعاً این عکس شده‌اید؛ یعنی شما آن شخصی بشوید که در این عکس است، شما آن شخصی بشوید که کنارش نشسته است، شما آن ظرف و ظروف و آن پرتقال و سیبی بشوید که در این جلو هست، شما آن منزل بشوید و... در این صورت چه احساسی نسبت به این عکس پیدا می‌کنید؟ دیگر نمی‌گویید که این عکس حکایت از این مسئله می‌کند؛ بلکه می‌گویید که خود همین است.

من باب‌مثال اگر الآن به شما بگویند که شما گرسنه هستی، یا بگویند که شما گرسنه نیستی؛ آیا می‌گویید که چون فلانی به من گفته است که گرسنه هستی، پس من گرسنه‌ام؟! نه خیر! چون گرسنگی را در وجود خودتان احساس می‌کنید. هیچ‌وقت نمی‌گویید که حکایت می‌کنم از یک شخص که او گفته است که بنده گرسنه‌ام! وجود خودتان است، خودتان احساس می‌کنید؛ سیری را در خودتان احساس می‌کنید و گرسنگی را هم در خودتان احساس می‌کنید. خصوصیات وجودی خودتان را خودتان لمس می‌کنید. لمس عینی و وجدانی و تعقلی می‌کنید، نه اینکه حکایت می‌کنید، بلکه از خودتان و از وجود خودتان خبر می‌دهید.

حالا اگر شما یک‌چنین افرادی بشوید، این می‌شود وجود عینی اشیاء. اینجا است که اگر از این شخصی که در این عکس است خبر دادید، دیگر از خودتان خبر داده‌اید؛ چون دیگر کسی نیست که از او خبر بدهید، بلکه خودتان هستید. اینجا است که اگر شما فصل ممیزی برای این پرتقال بیان کردید، دیگر اشتباه نیست؛ چون

خودش هستید. اینجا است که اگر شما فصل ممیز یک شخص را بیان کردید، در واقع شما به خودتان اطلاع دارید و از خودتان بیان می‌کنید، و دیگر این‌طور نیست که به آن فصل ممیز راه نداشته باشید.

تمایز حکمت نظری با حکمت عینی

بنابراین حکمت یعنی انسان در وجودش تبدل و تجردی پیدا کند که جنبه ابتعاد تعلق به خلق کنار برود و اقتراب ارتباط به ربّ جایگزین بشود و این قرب به نحوی بشود که دیگر قربی باقی نماند، بلکه عینیت و اتحاد حقیقی و ماهوی نسبت به عالم وجود پیدا بکند. اگر شما علم حضوری پیدا کنید و موجودات عالم بشوید، عالم می‌شوید؛ منتها این عالم داخل سرتان نشده است، و الاً سرتان می‌ترکید! لذا صیوررت عقلی است و عقل در اینجا به معنای سرّ است. حقیقت حکمتی که در آیات و روایات و کلام عرفائی از فلاسفه آمده است، اشاره به این تحوّل تجردی نفس است؛ نه اینکه مسئله عقلی است و صرف انتقال تصوّری و تصدیقی و براهینی است، گرچه حکما به این تعبیر هم معنا کرده‌اند. لذا عرض خواهم کرد که چطور در اینجا اختلاف در عبارات وجود دارد.

بنابراین اینجا است که می‌شود: «اللهم ارنی الأشياء كما هي؛^۱ خدایا اشیاء را آن‌طوری که هستند به من نشان بده!» وقتی پیغمبر به پروردگار عرض می‌کند که خدایا به من عنایت کن، در واقع می‌گوید که مرا متصل به حقیقت وجود بگردان، آن‌موقع دیگر من هر کس را آن‌طوری که هست می‌بینم، نه آن‌طوری که برای من نقل می‌کنند و نه آن‌طوری که در کتاب‌ها می‌نویسند و نه آن‌طوری که دیگران برای من می‌گویند! آن‌طور فایده ندارد؛ بلکه من آن‌شئی را که ماهوعلیه و آن‌طوری که هست و بر آن ماهیّتی که هست و بر آن هویتی که دارد، به همین کیفیت بینم. لازمه این هوهویتی، ولایت است. این می‌شود حکمت.

تفاوت علم حضوری و علم حصولی

این علم حضوری است. علم حضوری وجود است. علم حضوری یعنی حضور الشئی عند النفس؛ نه اینکه علم به حضور آن‌شئی عند النفس، بلکه یعنی وجود شئی در نفس انسان.

من باب‌مثال الآن غذایی جلوی شما می‌گذارند و شما هم گرسنه هستید و می‌خواهید این غذا را بخورید، قدری بو می‌کنید و می‌بینید که این غذا فاسد است و می‌گویید: «نه، من نمی‌خورم!» چه احساسی در شما پیدا می‌شود که دست از این غذا می‌کشید؟ چرا نمی‌خورید؟ چون وجود خودتان را احساس می‌کنید و

^۱ معاد شناسی، ج ۵، ص ۱۰۷: «دعای امیرالمؤمنین که با شرح آن به قلم حاج ملا محمدجعفر کبودر آهنگی در کتاب کوچک جیبی طبع شده است.»

بقای او را هم احساس می‌کنید و سلامت و صحت را در نظر می‌گیرید و چون این غذا را مخالف با صحت و عافیت خود تلقی می‌کنید، پس نسبت به او إعراض می‌کنید. وقتی وجود خودتان را در نظر گرفتید، آیا با خودتان فکر کردید که من هستم؟ یا من زنده هستم؟ این طور نبوده است و این حرف‌ها نیست. همین وجود شما در نفستان عبارت است از علم حضوری.

آن استنباطی که بعداً می‌کنید: «این غذا را نمی‌خورم، چون با وجود من و با صحت من ناسازگار است»، علم نیست، بلکه «علم به علم» است و در مرتبهٔ مادون علم حضوری است. علم حضوری منشأ و علت برای علم به علم است. اول علم است، بعد علم به علم پیدا می‌شود. در بسیاری از موارد ما اصلاً علم به علم نداریم، بلکه فقط علم داریم. اگر علم نداشتیم، قطعاً اقدام می‌کردیم. چرا شما اقدام نمی‌کنید؟ چون آن علم در آنجا هست و نمی‌گذارد شما نسبت به این قضیه اقدام کنید. آن علم باعث می‌شود که شما نسبت به مسئله‌ای اقدام کنید؛ منافع را جلب کنید و مضار را از خودتان دفع کنید.

وقتی که بچه را کنار پنجره می‌برید، می‌ترسد و خودش را عقب می‌کشد، چون علم حضوری دارد. اگر علم حضوری نداشت، به پایین پرت می‌شد و هیچ ابائی نداشت از اینکه خودش را بیندازد یا نیندازد. علم حضوری باعث می‌شود که این مسئله را برای خودش خطرناک ببیند، لذا عقب می‌آید.

هیچ وقت در علم حضوری، علم به علم نیست؛ یعنی با اینکه وجود انسان را آن علم فراگرفته و پر کرده است، ولی انسان در ذهن خودش شاعر نیست که هم چنین قضیه‌ای وجود دارد. مثل چادری که بر روی یک شخص می‌اندازند و تمام وجود آن چادر مشتمل بر آن شخص می‌شود، علم حضوری هم مشتمل بر وجود انسان است؛ یعنی تمام وجود انسان را گرفته است و خود این شیء، حضور عند الشیء پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر، آیا خدا علم به وجود این خلایق دارد؟ یعنی خدا از آن بالا نگاه می‌کند و می‌بیند که مثلاً این زید الآن ایجاد شد و الآن از مادرش متولد شد؟ خدا همه را می‌بیند؛ درآمدن‌ها را، رفتن‌ها را، درست شدن‌ها را و... خلاصه، هرچه شما بخواهید مسئله را اخفاء کنید، یک عده هستند که می‌بینند! نه تنها خدا می‌بیند، بلکه ملائکه‌اش هم می‌بینند. آخر این را چه کار کنیم؟ نه تنها ملائکه‌اش می‌بینند، بلکه افراد دیگری هم هستند که می‌بینند؛ علم حضوری دارند و این علم حضوری در خودشان حضور دارد. ولی علم خدا این طور نیست، بلکه همین که اشیاء، عند الذات و عندہ حاضر هستند، این عبارت است از علم خدا.

اگر ما بخواهیم یک علم پیدا کنیم، باید چشممان را باز کنیم. اگر من چشمم را ببندم، نمی‌دانم که در جلوی من کتاب است. چشمم را که باز می‌کنم، نور از اینجا به چشم می‌خورد و برمی‌گردد، آن وقت با وجود این خصوصیات می‌بینم که در جلوی من کتاب است. ولی شما در علم حضوری نه نیاز به چشم دارید، نه نیاز به گوش دارید، نه نیاز به لمس دارید، نه نیاز به شامه دارید، نه نیاز به ذائقه دارید؛ به هیچ چیزی نیاز ندارید. علم حضوری عبارت است از حضور خود آن شیء در نزد شما. این می‌شود علم حضوری، که عالی‌ترین مرتبه علم است.

اگر شما علم داشته باشید، بالأخره بین شما و بین آن شیء، دوئیتی برقرار است. شما علم به چه چیزی پیدا می‌کنید؟ علم به «غیر» پیدا می‌کنید. پس بین شما و بین غیر، دوئیت است، و این فایده ندارد؛ چون اگر علم پیدا بکنید، هیچ چیزی عائد شما نمی‌شود. هرچه علم پیدا کنید: اینجا کتاب است، اینجا دفتر است، اینجا ساک است،

اینجا ساعت است، اینجا ضبط است و...؛ اما اینها هیچ به درد شما نمی خورد. آنچه به درد شما می خورد و می تواند شما را اشباع بکند عبارت است از آنچه برای شما وجدان بشود، یعنی در وجدان شما قرار بگیرد. آن می شود علم حضوری.

انسان وقتی سنین طفولیت را تصور بکند - البته مشکل است - می فهمد که در چه وضعیتی بوده است، علم او نسبت به اشیاء در چه حدی بوده است، خواست های او چه بوده است، چه تصوّراتی از هستی داشته است، چه تصوّراتی از مرگ و حیات داشته است و در چه محدوده ای از فکر سیر می کرده است. می گویند: انسان وقتی می خواهد تربیت کند، باید خودش را جای آن بچه قرار بدهد؛ یعنی خودش را کوچک کند، کوچک کند، کوچک کند، تا بچه بشود، آن وقت می تواند با این بچه صحبت کند و زبان او را بفهمد.

وقتی شما دست بچه را می گیرید و به مشهد برای زیارت امام رضا علیه السلام می برید، این طور نباشد که فقط بگویید که همین طور حرم می رویم و می آییم؛ چون بچه حرم و این حرف ها را نمی فهمد. روزی یک مرتبه او را حرم ببرید خوب است، ولی وقتی که می خواهید او را حرم ببرید، ببرید آنجایی که کبوترها هستند، آنجا را هم نشانش بدهید. خودتان آنجا نمی روید و می گویند که لازم نیست، پس برای این بچه هم نیازی نیست. اما اگر بخواهید بچه نسبت به امام رضا رغبت و میل پیدا کند باید او را ببرید و کبوترها را هم به او نشان بدهید، و باید او را برای گردش و تفریح به یک جای دیگر هم ببرید؛ و الا اگر فقط همین باشد که بیاید و ببیند و برود، یک تصور غیر صحیح نسبت به امام رضا برای او پیدا می شود.

انسان باید خودش را جای بچه بگذارد و ببیند او الآن در چه افقی سیر می کند، او هم همان کار را انجام بدهد. انسان باید خودش را در افق زن بگذارد و ببیند الآن این زن در چه محدوده ای است. وقتی خودش را جای او گذاشت، آن وقت می تواند نسبت به او برنامه قرار بدهد و عملیات تربیتی انجام بدهد؛ نه اینکه من باب مثال بگویم که این لباس را هم ندید، ندید! نیازی نیست و اشکالی ندارد! حالا ما یک قبا

می‌پوشیم، او هم مثل ما. نه‌خیر، زن دارای یک محدوده و سعه فکری است و انسان باید بر طبق آن سعه فکری عمل کند، متنها تربیت باید تربیت صحیح باشد!

حالا من باب‌مثال اگر آن حالت طفولیت به‌طور دقیق - با اینکه مشکل است - در نظر تان باشد و حالت الانتان را هم احساس کنید که در چه افقی هستید، آن‌موقع علم حضوری را کاملاً ادراک می‌کنید. این تحوّل که به‌واسطه مرور زمان و به‌واسطه تجربیات در شما پیدا شده است، یک دگرگونی در شما ایجاد کرده است که اسم آن را علم حضوری می‌گذاریم. از آن دگرگونی، آثار و عوارض و بروزات و ظهورات نشئت می‌گیرد.

اگر یک بچه دو ساله در این اطاق بیاید و دو تا پشتک هم بزند، کسی به او نمی‌خندد، چون می‌گویند که بچه است! اما من باب‌مثال اگر شما در یک مجلس عمومی سه تا پشتک بزنید، می‌گویند که دیوانه است! شما نمی‌توانید بگویید: «من بچه دو ساله هستم!» اگر بچه دو ساله پشتک بزند، کسی با او کاری ندارد چون بچه است. این کار که هیچ؛ اگر بدتر از این هم کاری انجام بدهد، می‌گویند که بچه است! اما اگر شما حتی در ابرو و چشمتان کمی تغییر بدهید، جلب توجه می‌کنید. این به‌جهت این است که الان شما در یک موقعیت حضور و علم حضوری قرار گرفته‌اید که علم حضوری شما با علم حضوری طفولیت تفاوت پیدا کرده است. به مقتضای این علم حضوری، آثار و ظهورات و بروزات شما با طفولیت تفاوت پیدا می‌کند و توقعات مردم با انسان تنظیم می‌شود. همه اینها به‌خاطر علم حضوری و به‌خاطر آن چیزی است که انسان بدون اینکه بیان کند، در وجود خودش احساس می‌کند. لذا اگر از شما سؤال کنند: «آقا، چرا شما این کار را نمی‌کنید؟» می‌گویید: «آیا من این کار را بکنم؟!» چون خواهی‌نخواهی شما چیزهایی در خودتان می‌بینید و احساس می‌کنید، و به‌واسطه آن احساس می‌گویید: «من این کار را انجام نمی‌دهم!» این می‌شود علم حضوری.

تلمیذ: در همین مثال اولی که فرمودید، انسان وقتی گرسنگی را درک می‌کند، گرسنگی غیر انسان است و با انسان فرق می‌کند و غیریت در اینجا است، اگرچه به

تعیّن و عدم تعین باشد؛ ولی اگر بخواهیم برای خداوند علم حضوری را فرض کنیم، باید یک علم بالاتر از علم حضوری باشد، یعنی اینجا عینیت اشیا است.

استاد: توجه کنید! انسان است که در وجود او گرسنگی است و یا در وجود او سیری است. همین مسئله در خدا هم هست؛ همۀ موجودات در ذات خدا منطوی هستند، در حالی که خدا اشرف و علت برای همۀ موجودات است و وجود همۀ موجودات را در وجود خود به علم حضوری می بیند، یعنی خودش را علت می بیند؛ نه اینکه با یک چشم دیگر و با یک دست دیگر اشراف داشته باشد و ببیند، همان طور که زنادقۀ از شیعه و علمای شیعه هم چنین مسائلی را ترسیم کرده اند و خدا را جدا کرده اند و معنای «خَلُو» را در روایت: «إِنَّ اللَّهَ خَلُوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلُوٌ مِنْهُ»^۱ نفهمیده اند و گفته اند:

خدا موجودی است که مخلوقات از او جدا می شوند، مثل تکه ای که از یک تودۀ پنبه جدا می شود، یک تکه از خدا هم جدا می شود و بعد خدا چشم می اندازد و می بیند و احاطه پیدا می کند. تصور این افراد به این کیفیت است. این که علم حضوری نشد، بلکه از او جدا شد. علم حضوری این است که وجود او را در وجود خودش احساس بکند؛ البته نه اینکه جزء و تکه باشد، بلکه مرتبه است. این علم حضوری است.

گرسنگی هم همین طور است؛ لذا گرسنگی برطرف می شود و به جای آن سیری می آید، ولی باز هم در وقتی که سیر است، این سیری را در وجود خودش احساس می کند. گرسنگی و این عَرَض و کیفیتی که پیدا کرده است، در مرتبۀ نازلۀ نسبت به خود او است و مرحله نفس، اعلیٰ و اشرف از مرتبۀ شَبَع و جوع است.

تنافی قید «علی طاقه البشريّة» با قید «علی ماهو علیه» در تعریف حکمت

پس تعریفی که برای حکمت کرده اند: «الحكمةُ صيرورةُ الإنسانِ عالمًا عقليًا مشابهاً (أو مضاهيًا) للعالمِ

العيني» این حکمت مراد است؛ نه آن حکمت نظری و

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۸۲.

خواندنی که عبارت است از یک سری تصوّرات و تصدیقات و یک سری نقوشی که اول در کتاب است و بعد در ذهن انسان می‌آید و در نفس انسان نقش می‌بندد. این که حکمت نیست، این مقدمه و وسیله برای آن حکمت است. همه اینها عبارت‌اند از یک سری معانی؛ البته نه اینکه اینها فایده ندارند، بلکه اینها جنبه مقدّمی دارند و انسان را حرکت و سوق می‌دهند و وسیله‌اند برای اینکه انسان به آن ذی‌المقدمه و غایت از حکمت نظری برسد که عبارت است از تبدل جوهری.

اینکه می‌گوییم که در اینجا عبارات خلط شده است، به خاطر این جهت است که ما باید ببینیم «الحکمةُ صیرورةُ الإنسانِ عالماً عقلياً مشابهاً للعالمِ العینی»، به چه معنایی است؟ اگر به معنای این است که انسان تبدل ماهوی پیدا کند و حقیقت او به حقیقت وجود متبدل شود و با حقیقت هستی و نظام عوالم وجود عینیّت پیدا کند، پس اینکه در اینجا فرموده‌اند: «به قدر وسع انسان» یا «به قدر طاقت بشری»، دیگر معنا ندارد؛ چون یا انسان به حقیقت وجود علی‌ماهوعلیه می‌رسد یا نمی‌رسد؛ اگر برسد دیگر به قدر وسع انسانی معنا ندارد و اگر نرسد، نرسیده است، پس این دیگر حکمت نبوده است. مگر اینکه ما این طور توجیه کنیم که انسان به هر مرتبه‌ای که برسد واقعاً به همان مقدار نسبت به هستی تقرب پیدا کرده است و نسبت به نظم عالم خلق و عالم امر تقرب پیدا کرده است؛ اگر کسی به مرحله صفات برسد، به همان مقدار، اگر به مرحله افعال برسد، به همان مقدار، و اگر به مرحله اسماء برسد، به همان مقدار. به هر مرحله‌ای که برسد، به شرط اینکه علی‌ماهوعلیه باشد، به حقیقت آن رسیده است. حالا اگر علی‌ماهوعلیه نباشد، یعنی نزدیک به حقیقت او بشود، به همان اندازه از حکمت در وجود او قرار گرفته است و به همان اندازه تبدل و تغیر پیدا کرده است.

هرکس از حکمت به اندازه خودش بهره‌مند می‌شود. یک وقت نزدیک دریا می‌آید، دریا موج دارد و باد هم می‌آید و ذراتی به سر و صورتش می‌خورد، بویی می‌کند، سر و صدایش را می‌فهمد، قدری از آن تراوشاتی که همراه با آن موج زدن است به سر و صورتش می‌خورد، خیس هم می‌شود و احساس هم می‌کند و می‌گوید

که دریا باید این طوری باشد؛ ولی هنوز داخل دریا نرفته است. بعد جلو می آید و وارد دریا می شود، دریا در ابتدا یک سانت است، بعد ده سانت می شود، بعد جلو می آید و یک متر می شود، بعد جلو می آید و ده متر می شود، بعد جلو می آید و می بیند که عجب، دریا چقدر عمق دارد! الآن در اینجا فقط یک متر از حقیقت دریا را لمس کرده است. موقعی حقیقت دریا را کاملاً لمس می کند که من باب مثال ده کیلومتر پایین برود. آن موقع هنوز فقط عمق دریا را لمس کرده است، ولی طول و عرض را نفهمیده است! شروع می کند به این طرف و آن طرف حرکت کردن و بالا و پایین شناکردن، بعد وقتی که به همۀ شرشر وجود او رسید، آن موقع می گوید: من حالا دریا را کما هو علیه احساس کردم! این می شود علی طاقه البشريّة. حالا اگر این طور معنا کنیم دیگر «علی ما هو علیه» نیست، یعنی در مرتبۀ خودش بهره مند شده است، نه اینکه واقعاً به حقیقت آن رسیده است تا در آن نظم نفس الامری اش وجود داشته باشد.

مراتب حکمت عینی و قلبی

مراتب حکمت تفاوت پیدا می کند و هر کسی یک طور است: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾؛^۱ مثلاً حضرت لقمان واقعاً به حکمت رسیده بود: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^۲، اما آن مرتبۀ کمال حکمت مختص به پیغمبر اکرم و ائمه علیهم السلام است. این مسئله مثل تفاوت مراتب صلاح است؛ مثلاً درباره همۀ پیغمبران لفظ «صلاح» آمده است: ﴿وَكَلَّا جَعَلْنَا صُلِحِينَ﴾^۳، اما آیا این صالح با آن صالحی که می فرماید: ﴿وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾^۴ یکی است؟ این مقام صلوح در سفر چهارم است که آن تزلزل و سعه برای انسان در رجعت پیدا می شود، و این مقامی است که دارای سعه زیادی از انوار و مظاهر خدا در مقام رجوع است. اینها مراتب مختلف صلوح است.^۵

تلمیذ: این سعه در سفر چهارم را قبل از سفر اول پیدا می کند؟

استاد: نه خیر؛ البته نحوه تربیت مؤثر است، ولی در فناء هیچ فرقی نمی کند و در رجوع هم

^۱ سوره بقره (۲) آیه ۲۵۳. امام شناسی، ج ۱، ص ۱۱۰:

«این پیامبران و فرستادگان را ما بعضی را بر بعضی دیگر برتری داده ایم.»

^۲ سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۲. مطلع انوار، ج ۵، ص ۸۵: «و به تحقیق که ما به لقمان، حکمت آموختیم.»

^۳ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۷۲.

^۴ سوره بقره (۲) آیه ۱۳۰؛ سوره نحل (۱۶) آیه ۱۲۲؛ سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۲۷.

^۵ جهت اطلاع بیشتر پیرامون مقام صلوح، رجوع شود به رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الألباب، ص ۷۶ - ۸۴.

کُلُّ عَلِيٍّ شَاكِلِيَّتُهُ اسْت. .

آن تعریفی که مرحوم آخوند برای حکمت آورده بود عبارت است از «استکمال و تبدل نفس». البته ایشان در این عبارت باید فلسفه را تعریف می کرد، اما غایت را در تعریف فلسفه آورده بود و این يك نقص است. تعریفی که ما از حکمت واقعی می کنیم عبارت است از: «تبدل نفس به واسطه ادراك حقایق نفس الأمریه» یعنی تبیین واقعی هر شیء لدی النفس علی ما هو علیه، چه حقایق عالم امر و چه حقایق عالم خلق. تبیین واقعی یعنی به واسطه این تبیین، نفس استکمال پیدا می کند و به کمال خودش می رسد.

این تبیین واقعی و حقیقی کُلِّ نظام علی ما هو علیه، یا موجب استکمال و مقدمه برای استکمال است، یا عینیت خارجی با استکمال دارد و مساوی با استکمال است. تا وقتی این تبیین پیدا نشود، نفس در جای خودش است و فرقی نکرده است؛ اما به واسطه این تبیین، نفس به آن کمال خودش می رسد، یعنی به حقیقت هر شیء علی ما هو علیه می رسد، یعنی به آن طوری که آن شیء هست و آن طوری که واقعیت دارد می رسد.

وصفی که ما در اینجا لحاظ کردیم عبارت بود از «ادراك نفس نسبت به حقایق اشیاء، آن طور که باید باشد»؛ اما حالا می گوییم: «ادراك ذات به حقایق اشیاء علی ما هو علیه». پس حکیم یعنی آن ذاتی که هر حقیقتی را در جای خودش قرار

می دهد و هر وجودی را مطابق با آنچه هست قرار می دهد؛ البته نه قرار دادن تفکری و تعقلی و تأملی، بلکه قرار دادن صدوری و علی.

حالا کدام ذات و کدام موجودی اَلیق به این است که حقایق اشیاء را علی‌ماهوعلیه در جای خودش قرار بدهد؟ هیچ موجودی غیر ذات پروردگار اَلیق نیست! او نه تنها در جای خودش قرار می دهد، بلکه اصلاً عین حقیقیة الأشیاء است و حقیقیة الأشیاء از وجود او نشئت می گیرد. این اولین مرحله می شود که مرحله اولیت و اولویت و اَلیقیت در ذات پروردگار است، لذا به او حکیم می گویند. این عالی‌ترین و بالاترین مقام تنظیم و تدبیر است. بعد از ذات الهی، پیغمبر اکرم و بعد از او، افراد دیگری هستند که به این مقام حکمت برسند و وجود آنها وجودی بشود که هر شیء را علی‌ماهوعلیه در جای خودش قرار بدهد و ببیند و لمس کند. به اینها حکیم می گویند.

ذات در اینجا عمّ از نفس و جن و ملائکه و... است؛ لذا جن و ملائکه هم به حکمت می رسند، ولی نه به مقدار انسان، بلکه مادون انسان.

تلمیذ: بنا بر فرمایش شما، حکیم با مُخلص مترادف می شود؟

استاد: نه، حکیم واقعی از مُخلص و از مرحله اخلاص بالاتر است. مقام مُخلصین مقام فناء ذات است، گرچه با فناء اسماء و صفات هم می سازد. البته همان‌طوری که عرض کردم،^۱ لازمه فناء اسماء و صفات، فناء در ذات است؛ یعنی تا بارقه‌های جلالیه نباشد که به ذات بخورد، نمی توانند فناء اسمائی پیدا کنند. در مقام فناء ذات، صحبت در ملکه است؛ یعنی افرادی هستند که حالات فنائی به‌عنوان حال دارند، ولی جنبه ملکه پیدا نکرده است، لذا هنوز خطراتی هست: «از آن سوی فناء صد خطر است»^۲ مربوط به اینجا است. البته در اینجا مسئله نفس نیست، بلکه مسئله اینیت است. مسئله اینیت یعنی خودش هنوز هست؛ یعنی هرچند از نفس عبور کرده است،

ولی هنوز از تعین ذاتی نگذشته است. گرچه عبور از نفس هم خیلی مهم است، ولی عبور از نفس در اواسط سیر است و اشکال اساسی در عبور از تعینات است.

تلمیذ: خیر کثیر هم همین است؟

استاد: خیر کثیر یعنی آن خیری که تمام شوائب وجودی انسان را فرا بگیرد و دیگر شیئی از انسان باقی نگذارد که انسان نسبت به آن وجود، احساس حقارت یا کمبود یا کمی یا خلأ کند. «کثیر است» یعنی تمام

^۱ رجوع شود به ص ۱۸۴.

^۲ دیوان حافظ (قزوینی)، غزل ۳۱۴.

وجود انسان را می‌گیرد و خلائقی برای انسان باقی نمی‌گذارد. خیر کثیر همان رسیدن به حقیقت هستی است که بالاتر از آن دیگر مرتبه‌ای وجود ندارد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه سیزدهم: تعریف علم فلسفه (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

عرض شد که دو علم در تحقیق حقیقت موجود - چه موجود سیفی و چه موجود علوی و حتی خود موجودیت حق تعالی - در نظام هستی وجود دارد: فلسفه و عرفان.^۱
اگر این تحقیق براساس برهان و نظریات باشد، عبارت است از همین انتقاش صور مظاهر وجود در وعاء ذهن، به هر کیفیت که نقش ببندد و به هر مقداری که نزدیک به واقع باشد، علی طاقه البشریة؛ «برحسب طاقت بشری». به این «فلسفه» می گویند.

لزوم برهانی بودن مسائل فلسفه و اصول عقاید

فلسفه عبارت است از انتقاش صور حقیقی اشیاء با برهان، نه با گمان و نه با تقلید. من باب مثال اگر چون دیگران نسبت به ملک و روح این طور گفته اند ما هم این نظریه را داشته باشیم، به این فلسفه نمی گویند؛ یا اینکه اگر انسان به واسطه ادله از روی ظواهر و دلائل غیر قطعی از نظر سند و یا دلالت، به مسئله ای گمان پیدا بکند، به این فلسفه نمی گویند.

کیفیت تمسک به اخبار آحاد در اصول عقاید

شاید آن مطلبی که بعضی ها می گویند: «انسان در اصول عقاید نمی تواند به

^۱ رجوع شود به ص ۱۲۹.

اخبار آحاد تمسک کند» بر همین اساس و ملاک باشد؛ به جهت اینکه اخبار آحاد قطعی نیست؛ ولی در اصول عقاید، جنبه التزامی انسان نسبت به معارف مبدأ و معاد لازم است و این التزام از نقطه نظر اهمیت، در مرتبه بالایی قرار دارد.

اگر ما بخواهیم نسبت به مسئله حجیت اخبار بحث کنیم، از بحث اصلی فاصله می‌گیریم، و یاد می‌آید قبلاً راجع به این قضیه صحبتی شده بود که اصلاً ملاک در حجیت اخبار چیست؟ و آیا این حجیت به یک نسق واحد در همه موارد ساری و جاری است یا اینکه بر حسب کلّ مورد تفاوت پیدا می‌کند، همان‌طور که وثاقت و یا علم تفاوت پیدا می‌کند؟ من حیث المجموع برای هر موضوع و موردی به یک وثاقت مختصّ به خود نیاز داریم.^۱ وقتی کسی می‌آید و به شما می‌گوید: «الآن که می‌آدم، دیدم که ماشینی تصادف کرد و یکی را کشت!» شما قول او را می‌پذیرید، به خاطر اینکه تصادف و تلف به واسطه تصادف، یک مسئله عادی است و خیلی مهم نیست. اما من باب مثال اگر به شما بگوید: «بیا در دادگاه شهادت بده که این شخصی که الآن تصادف کرده مُرده است»، آیا شما به صرف همین قول این یک نفر اکتفا می‌کنید؟ این‌طور که نیست. وقتی که مقام شهادت است و قرار است یک نفر را به واسطه شهادت شما اعدام کنند یا از او دیه بگیرند یا او را تعزیر کنند و حد بزنند یا قصاص کنند، شما دیگر به حرف یک نفر اعتماد نمی‌کنید. وثاقت در اینجا با وثاقت در اینکه یک نفر از این طرف خیابان آمد و بعد تصادف کرد، تفاوت دارد.

البته من در اینجا نمی‌خواهم این مطلب را به عنوان یک نظریه و یک مطلب مسلّم قرار بدهم، بلکه می‌خواهم این مطلب را عرض کنم که وثاقت در موارد مختلف تفاوت دارد؛ یعنی آیا ادله حجیت خبر واحد فقط اختصاص به فقه و اعمال و تکالیف جوارحی دارد، یا با وجود خطیر بودن مسائل مربوط به مبدأ و معاد و مسائل توحید و امثال ذلک، شامل التزام به معارف الهیه و عقاید هم می‌شود؟ من باب مثال در جایی

^۱ رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹۴، تعلیقه.

که راوی در خدمت امام علیه السّلام نشسته است و امام در حال صحبت با شخصی است، با توجه به اینکه ما نمی‌دانیم راوی در چه مرحله‌ای از معارف قرار دارد، نمی‌توانیم به‌صرف وثاقت راوی که آدم خوبی است کلام او را بپذیریم و به‌عنوان یک اصل اعتقادی تلقی کنیم، و اصلاً خیلی بعید است که عقل سلیم در اینجا هم چنین اجازه‌ای به ما بدهد. در مسائل مربوط به مشکلات مسئله توحید و سخت‌ترین قضایای توحیدی که یک فیلسوف در آن می‌ماند، به‌صرف روایتی که مثلاً سکونی نقل کرده است و معارفش فقط در حد همین فقه است، نمی‌توانیم بگوییم مسئله به همین کیفیت است که او گفته است و بنا و پایه‌های اعتقادی‌مان را بر آن بگذاریم؛ علاوه بر اینکه حرف‌هایی هم در وثاقت او هست.^۱ پس به همین مقدار که در معارف مبدأ و معاد روایتی از امام رضا علیه السّلام نقل کند، نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اولاً مقدار ظرفیت راوی ملاک است. ثانیاً اینها نقل به‌لفظ نکرده‌اند، بلکه نقل به‌معنا کرده‌اند. وقتی نقل به‌معنا کرده است، ما چطور به کلام او اعتماد کنیم؟ اگر نقل به‌لفظ می‌کرد و می‌گفت: «عین عبارت امام علیه السّلام این است!» قابل قبول بود. من باب مثال روایت «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^۲ نقل به‌لفظ است و تواتر لفظی در اینجا وجود دارد و ما بنا بر این روایت، در مسئله شناخت و اتحاد معرفت امام و معرفة الله می‌توانیم مجالی برای بحث داشته باشیم. اما مثلاً یک راوی در یک مسئله توحیدی از امام علیه السّلام سؤال کرده است و حضرت طوری به او جواب می‌دهند که اصلاً با آن معارفی که ما در دست داریم نمی‌سازد؛ در اینجا حضرت بر طبق فهم آن شخص با او صحبت کرده است، چون افراد مختلف‌اند. شما در عِلل نگاه کنید: از امام رضا علیه السّلام یا امام صادق علیه السّلام

سؤال می‌کنند: «چرا نماز صبح را باید بلند بخوانیم؟» حضرت می‌فرمایند: «به‌خاطر اینکه اگر مثلاً در سجده باشی و هوا تاریک است، کسی به تو لگد زند!»^۳ آیا واقعاً علت بلند خواندن نماز صبح این است که کسی به انسان لگد زند؟! اینکه نیست و معلوم است که حضرت این مسئله را بر طبق فهم آن شخص فرموده است.

لذا این قضیه‌ای که مرحوم علامه طباطبائی مطرح کرده‌اند بسیار مسئله دقیقی است و خیلی قابل اهمیت است که اصلاً خود «شناخت راوی» مسئله‌ای است؛ یعنی اصلاً راوی را بشناسیم که کیست و مقدار

^۱ رجوع شود به الرجال، ابن‌غضائری، ص ۳۸؛ رجال النجاشی، ص ۵۶.

^۲ کمال‌الدین، ج ۲، ص ۴۰. امام شناسی، ج ۲، ص ۱۵۱:

«کسی که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، به مردن مردمان جاهلی از دنیا رفته است.»

^۳ عِلل الشرائع، ج ۱، ص ۲۶۳، با قدری اختلاف.

معلوماتش چیست و در چه ظرفیتی است.^۱

اصلاً راه دور نرویم؛ مثال حی و حاضر: حضرت والد یک حرف می‌زدند، به ده صورت نقل می‌کردند و به ده صورت تفسیر می‌شد! حالا اینکه بعضی‌ها می‌گفتند: «منظور آقا این بود» دیگر صد صورت می‌شد! فقط همین قدر می‌گویند که آقا این مطلب را فرمودند؛ ولی اگر نواری وجود داشته باشد و انسان گوش بدهد می‌بیند که اصلاً ایشان این طوری نگفته‌اند یا اصلاً زمینه این طوری نیست. خلاصه اینکه قرائن در اینجا دخالت بسیار زیادی دارند.

اینکه بارها عرض می‌کردم: «ظهور نوعی» ملاک برای حجیت نیست، بلکه «ظهور شخصی» مهم است؛ فایده‌اش در اینجا پیش می‌آید. لذا وضع من در این اواخر طوری شده بود که دیگر به حرف هیچ کس اعتماد نداشتم. خدمت آقا می‌آمدند و می‌گفتند: «آقا، شما چنین حرفی زده‌اید؟» ایشان می‌فرمودند: «نه آقا، کجا بنده این حرف را گفته‌ام؟!» بعد که آنها می‌رفتند، ایشان می‌فرمودند: «بنده اصلاً یک چنین مطالبی نگفته‌ام! اما نه اینکه اینها تقصیر داشته باشند، بلکه فهمشان متفاوت است.»^۲

اینجا است که در بحث تعارض ادله، مسئله «افقهیت» پیش می‌آید. «ضبط» مسئله مهمی است؛ ولی اولین مسئله، افقهیت است؛ یعنی چه کسی فهمش بالاتر است، چه کسی به امام علیه السلام نزدیک‌تر است، چه کسی از امام علیه السلام معارف را بیشتر تلقی کرده است، چه کسی با جزئیات و ظرائف مطالب امام علیه السلام سر و کار دارد؟ این قضیه مهم است. مسئله افقهیت، از ضبط و تحفظ و اصدقیت و وثاقت و صداقت و اعدلیت و امثال ذلک بالاتر است. آن کسی که فهمش بیشتر است می‌داند امام علیه السلام که این مسئله را گفته است، در چه زمینه‌ای بوده است و با چه افرادی صحبت می‌کرده است و آیا تقیه بوده یا نبوده است. یعنی خصوصیات فردیه آن مورد را در نظر می‌گیرد و حتی آن روایت را کنار می‌گذارد. البته این طور نیست که اگر ما یک روایت را کنار بگذاریم مرتد شده‌ایم؛ گرچه الآن آقایان به صرف اینکه مثلاً در فلان عبارت از این روایت اشکالی پیدا می‌شود، خیلی راحت روایات را کنار می‌گذارند و اصلاً هیچ باکی هم ندارند! از طرف دیگر، ما در بعضی موارد حتی روایت صحیح را هم خیلی راحت کنار می‌گذاریم و می‌گوییم که این روایت با قواعد ما نمی‌سازد! البته آن قواعدی که از خود ائمه به دست ما رسیده است، نه قواعد ساختگی‌ای که آقایان درست کرده‌اند!

دو سه روز پیش یک نفر پیش من آمد و مطلبی از روزنامه اطلاعات گفت. مسئول روزنامه اطلاعات،

^۱ رجوع شود به المیزان، ج ۸، ص ۱۴۱؛ ج ۱۲، ص ۲۶۲؛ ج ۱۴، ص ۱۳۳.

^۲ جهت اطلاع از مبنای مؤلف محترم در حجیت خبر واحد، رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹۴، تعلیقه ۲؛ عنوان بصری، ج ۱، ص ۱۶۹.

استقامت فکری ندارد و من در مطالبی که در این روزنامه درج می‌شود، مسائل خلاف زیادی دیده‌ام. او گفت: در این روزنامه شخصی به نام عباس تیلا مقاله‌ای نوشته و گفته است: «اینکه زن باید به اندازه نصف مرد ارث ببرد، در آن زمان درست بود، به خاطر اینکه شوهر نفقه زن را می‌داد و مخارج زن بر عهده مرد بود و لذا زن باید به اندازه نصف مرد ارث ببرد.»

اصلاً چه ربطی به قضیه نفقه دارد؟! مثلاً این حرف چه ربطی به آن دختر کوچکی دارد که هیچ کسی به او نفقه‌ای نمی‌دهد؟! حالا راجع به دیه چه می‌گویید؟! دیه که با ارث فرق دارد و اصلاً ربطی به نفقه ندارد!

از طرف دیگر، آیا پیغمبر در آن زمان نعوذبالله لال تشریف داشت که بگوید: «اگر زن برای شوهر کار کند نه اینکه به بیرون از منزل برود و کار کند، بلکه مثلاً زن در مزرعه یا باغی که مرد دارد، برود و کار کند به اندازه مرد ارث می‌برد و اگر کار نکند و شوهر نفقه‌اش را بدهد، به اندازه نصف مرد ارث می‌برد!»
اتفاقاً می‌گویند در همین نواحی خوزستان خود ما این طور مرسوم است که اصلاً مرد داخل خانه می‌نشیند یا در قهوه‌خانه می‌نشیند و قلیان می‌کشد! آن وقت اگر استصحاب قهقرا را به ملاک عدم تغیر، حجت بدانیم، باید بگوییم در زمان پیغمبر هم همین اوضاع بوده است و در عین حال، پیغمبر در اینجا هم حکم به تنصیف کرده‌اند؛ در حالی که پیغمبر حکم به تنصیف نکردند.

الحمدلله وقتی بعضی علما این حرف‌ها را بزنند، دیگر مسئله‌ای نیست و راه باز شده است و آن آقای روشن فکر بزرگوار هم فکر می‌کند و می‌گوید: «چون در این زمان زن‌ها کار می‌کنند و در بیرون از منزل اشتغال دارند، قطعاً باید این حکم عوض بشود و حکم به تساوی ارث زن و مرد بشود!» یعنی هیچ‌کسی نیست که جلوی اینها را بگیرد! و الحمدلله هر توده‌ای و کمونیستی در روزنامه‌هایی که هزینه‌اش از بیت‌المال صرف می‌شود افاضه می‌فرماید! خب آقا جان من، این مزخرفات و حرف‌ها تازگی ندارد و در همان زمان رضاشاه هم می‌گفتند! این «نوآوری» که می‌گویند، یکسری حرف‌های چرندی است که اول در ممالک عربی مثل مصر و تونس پیدا شده و بعد به ما رسیده است و ما ته‌مانده آنها را داریم می‌خوریم!

در این مسائل باید ملاکات را از خود روایات و از خود اهل بیت به دست بیاوریم تا براساس آن ملاکات، صحت و سقم روایات برای ما روشن شود. هم‌چنین باید موارد و خصوصیات ورود مسائل معارفی و اعتقادی‌ای که اخذ می‌کنیم برای ما روشن بشود که در چه زمینه‌ای بیان شده است.

تعریف شارح از علم فلسفه

به هر جهت، مطلبی که در اینجا عرض شد این است که فلسفه عبارت است از: تحقق و تنظیم نظم عالم

هستی علی‌ماهو علیه با برهان، یعنی با مطالب یقینی. لذا اگر

مطالبی به وسیله ظن و اعتبار برای ما روشن بشود یا با تقلید از پدران و یا حتی مجتهدین برای ما مشخص بشود، به آن حکمت و فلسفه نمی گویند. من باب مثال مجتهدی که مطالب را طوری فهمیده است که در رساله اش می نویسد: «کسی که قائل به وحدت وجود است مرتد و کافر و نجس است!» و شما از او تقلید کنید و به این مسئله پای بند بشوید، به این حکمت نمی گویند. اینها برای خودشان گفته اند، یا اگر هم صحیح گفته اند، التزام به اینها را حکمت نمی گویند. حکمت عبارت است از اینکه: «انسان نظم عالم وجود را علی‌ماهوعلیه بحسب الطّاقة البشريّة تنظیم کند.» این می شود فلسفه که البته خود مرحوم آخوند هم در شرح الهدایة الأثیریّة به همین مطلب اشاره دارد. تعریفی که ایشان در آنجا برای فلسفه آورده اند بهتر از تعریفی است که در اینجا آورده اند؛ چون در این تعریف فقط به غایت فلسفه اشاره شده است، البته در ضمنش به خصوصیات حدودی و رسومی فلسفه هم اشاره شده است، ولی در آنجا دیگر غایت در نظر گرفته نشده است، بلکه غایت را بعداً آورده است. ایشان در آنجا می فرمایند:

صناعتی (عمل یا علم یا فنّی) است که انسان به واسطه آن صناعت، به حقیقت هر موجودی که او علیه

اطلاع پیدا می کند و حقیقت او برایش روشن می شود، بحسب الطّاقة البشريّة.^۱

بعد در آنجا می گوید که این حکمت بر دو قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی.

حکمت نظری یعنی انسان به حقیقت اشیاء (حقیقت عالم وجود و موجود) علی‌ماهوعلیه اطلاع پیدا

بکند و صور برهانی این نسق در ذهن او قرار بگیرد و نقش ببندد، علی حسب الطّاقة البشريّة.

^۱ شرح الهدایة الأثیریّة، ص ۶:

«فاعلم أنّ الحكمة صناعة نظریّة یستفاد بها کیفیّة ما علیه الوجود فی نفسه و ما علیه الواجب من حیث اكتساب النظریات و اقتناء الملكات لتستكمل النفس و تصیر عالمًا معقولاً مضاهياً للعالم الموجود فیستعدّ بذلك للسعادة القصوی، و ذلك بحسب الطّاقة البشريّة.»

اما حکمت عملی این است که انسان براساس انتقاش این صور، ملکات و افعال و کردار رذیله خود را به ملکات و احوال و اخلاق حسنه متحوّل کند و برگرداند. یعنی اولاً به کیفیت زدودن اخلاق رذیله (یعنی آن ملکاتی که موجب می شود انسان از مقام عبودیت بیرون بیاید و به مقام تفرعن و انیت وارد بشود و توغل پیدا بکند؛ از قبیل بخل و حسد و شهوت و کینه و پرداختن به عیوب الناس) و جایگزینی و تبدل آنها به اخلاق حسنه علم پیدا بکند و آنها را بشناسد. بعداً به واسطه اطلاع بر نحوه زدودن و از بین بردن آنها، ملکات رذیله و سیئه را از خودش دفع کند و رد کند و در صدد اصلاح آنها بربیاید.

بنابراین در اینجا دو صنعت و دو فن و دو علم وجود دارد:

علم اول عبارت است از اینکه به حقایق موجودات کماهو علیه علم پیدا کنیم. این علم مربوط به انسان نیست و تحصیل آن در اختیار انسان نیست، چون موجودات در اختیار انسان نیستند و تنظیم پیدا کردن آنها به اراده انسان نیست.

علم دوم که متکفل جنبه ثانی از مسئله است، عبارت است از اینکه نفس انسان به واسطه آن علم اول، استکمال پیدا کند و به آن کمال خودش برسد، یعنی شهود وجدانی و تحوّل و تبدل جوهری پیدا کند. یعنی ابتدا این نفس به واسطه علم و حکمتی که عبارت است از تنظیم عالم وجود علی ما هو علیه، کامل بشود و برگردد و متحوّل بشود. بعداً وقتی انسان به حقیقت عالم وجود اطلاع پیدا کرد و ضعف و نقصان و شدت بیچارگی خود را دید، در مقام رسیدن به فعلیت و از بین بردن نقائص و خلل و رسیدن به آن وجود واجب الوجود و آن مبدأ فیاض و آن علة العلل و هستی بخش همه هستی ها بربیاید. به این علم دوم، علم اخلاق و حکمت عملی می گویند.

پس حکمت عملی عبارت است از علمی که انسان به واسطه آن علم، بر رذائل نفسانی و اخلاقی و افعالی و کرداری خودش اطلاع پیدا می کند و در صدد زدودن و از بین بردن این ملکات و کردار و افعال ناپسند برمی آید و می تواند با اخلاق حسنه جایگزین کند. تحصیل این علم دوم دیگر در اختیار انسان است؛ چون این علم عبارت

است از تحصیل وجوداتی که انسان می‌خواهد آنها را برای خود تحصیل کند تا آن وجودات خبیثه‌ای که در مرحله دنائت قرار دارند، جای خودشان را به این وجودات بدهند تا انسان به وجود روحانی، موجود بشود و اخلاق و ملکات فاضله را تحصیل کند.

به عبارت دیگر، بحث اول راجع به سلسله علیت و معلولیت و هستی همه عالم و واجب‌الوجود است، و بحث دوم راجع به آن خصوصیات و علومی است که انسان به واسطه آنها می‌تواند خودش را به اخلاق روحانیین و به اخلاق الله متبدل کند.

پس حکمت عملی با کردار و افعال انسان سروکار دارد، ولی حکمت نظری با فکر و عقل انسان سروکار دارد. این همان علم حکمت و فلسفه‌ای است که عبارت است از علم به تنظیم نظم هستی علی‌ماهو علیه علی حَسَبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ^۱.

عدم تأثیر حکمت نظری در استکمال نفس

همان‌طور که عرض کردم، مسئله‌ای که در اینجا هم برای مرحوم آخوند و هم برای دیگران مثل مرحوم سبزواری و افراد دیگری که در اینجا تعلیقه و حاشیه دارند خلط شده است، این است: هیچ‌وقت حکمت نظری موجب استکمال نخواهد بود و استکمال نفس اصلاً در باب و وادی دیگری است و با انتقاش و صور کاری ندارد و هیچ‌کسی با برهان به استکمال نمی‌رسد. لذا اینکه ایشان در اینجا فرموده‌اند: «فلسفه استکمال نفس انسانی است به معرفت حقایق موجودات علی‌ماهی علیها»، در مقام حکمت شهودی و وجدانی صحیح است، نه در مقام حکمت نظری. این عبارت، عبارت بسیار خوبی است و از عرفان شهودی و وجدانی حکایت می‌کند که انسان آن تنظیم عالم را در وجود خودش احساس کند.

اما این عبارت: «و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظنّ و التّقليد» راجع به حکمت نظری است و با عرفان و شهود کاری ندارد. عارف هیچ‌وقت خدا را با برهان نمی‌شناسد، بلکه همیشه با شهود و وجدان به خدا می‌رسد. عبارت «بالبراهين، لا أخذاً بالظنّ و التّقليد» در مقام اخذ تنظیم نظم حقیقت هستی براساس

^۱ شرح الهدایة الأثیرية، ص ۷.

مقدمات برهانیه است، نه براساس ظن و تقلید.

بنابراین ما تردید و خلجانی بین این دو عبارت احساس می‌کنیم؛ چون مرحوم آخوند این را که مربوط به استکمال نفس به واسطه معرفت و شهود است، با حکمت نظری خلط کرده است و بقیه هم راه را به همین کیفیت پیموده‌اند.

تلمیذ: حکمت عملی متوقف بر حکمت نظری است؛ چون تا کسی حکمت نظری نداشته باشد، نمی‌تواند بگوید موقف من چیست.

استاد: اینها با همدیگر تفاوت دارند و بحثش بعداً می‌آید. بعضی‌ها در حکمت نظری قوی هستند و اصلاً حکمت عملی ندارند؛ اما بعضی‌ها حکمت عملی‌شان خوب است ولی در چیدن صغری و کبری خیلی ضعیف هستند، مثل بعضی‌ها که سیاستشان خیلی خوب است و می‌توانند منزل را خوب اداره کنند و خوب تربیت کنند، ولی کلیات را نمی‌فهمند و اگر یک مسئله ریاضی از آنها بپرسی، در آن می‌مانند و تا یک سال دیگر هم نمی‌توانند جواب شما را بدهند! این به خاطر این است که فکر و عقل اینها به مسائل جزئی بیشتر از مسائل کلی توجه دارد، یعنی به آن مطالبی توجه دارد که مربوط به افعال و ملکات است. این می‌شود حکمت عملی. این مسئله‌ای بود که استطراداً عرض کردم.

به‌طور کلی حکمت عملی عبارت است از اطلاع و علم به رذائل و مفاسد اخلاقی انسان، تا بعداً در صدد رفع آنها بریاید. مثلاً ما علم داریم که دارای غضب هستیم، دارای شهوت هستیم، دارای حقد و کینه هستیم، چشم دیدن مردم را نداریم، چشم دیدن بالاتر از خودمان را نداریم، چشم دیدن کسی که خدا به او لطفی کرده است نداریم، همیشه دلمان می‌خواهد غیبت کنیم و بدی مردم را بگوییم؛ لذا باید در صدد رفع آنها برآییم: «كَفَى بِالْمَرْءِ شُغْلًا بَعِيَهُ لِنَفْسِهِ عَنِ عُيُوبِ النَّاسِ»^۱

لازم نیست شما برهان صدیقین را بدانید تا بتوانید رذائل را از خودتان دفع کنید! همه این افرادی که سالک می‌شوند، از آن کسی که حتی نمی‌تواند امضاء کند و اصلاً سواد ندارد تا آن کسی که بالاتر است، همه در مقام حکمت عملی هستند؛ یعنی به واسطه از بین بردن اخلاق سیئه و جایگزینی اخلاق حسنه و اخلاق روحانیین به جای اخلاق سیئه و به واسطه «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»،^۲ آن نتیجه و آثار تخلُّق به اخلاق الله برای انسان حاصل می‌شود که عبارت است از کشف حجاب‌ها و ظهور صفات جلالیه و جمالیه پروردگار.

حکمت عملی مثل کتاب جامع السعادات و معراج السعاده مرحومین نراقیین است و مقدمه شهود و

^۱ تحف العقول، ص ۲۸۲. ترجمه:

«آدمی را همین بس که مشغول به خویشتن باشد و از جست‌وجو و سر درآوردن از کار مردم پرهیز کند.» (محقق)

^۲ مفاتیح الغیب (تفسیر الرازی)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹؛ الکلمات المکنونه، ص ۲۸۷.

تبدل نفس از عالم دنائت به عالم روحانیت و تعییر آن است.

اما حکمت نظری این طور نیست و فقط در صدد شناساندن حقیقت هر وجود و موجودی کما هوعلیه است؛ مثلاً بشناساند که مَلَك از چه جنسی است، ماده است یا نه؟ حسی است یا نه؟ مجرد است یا نه؟ از نظر مقدار تجرد در چه مرحله‌ای از تجرد قرار دارد؟ آیا ملك صورت دارد یا تجردش قوی‌تر از صورت است؟ خدمتتان عرض کردم که مراحل تجرد متفاوت است؛ مرحله اول تجرد، مرحله مثال أسفل است و مافوق آن، برزخ است و بعد از آن، صورتیّت محض است و بعد از آن، ابهامی است بین معنا و آن صورت، و بعد از آن فقط معنای تنها می ماند و بعد از آن فقط نور محض می ماند. این مراحل تجردی است که برای انسان پیدا می شود و هرچه شدت و قوّت و اولیّت و اولویّت وجود قوی تر بشود، مرحله تجرد هم قوی تر خواهد بود.

حالا ما این مطالب را فهمیدیم، اما به کجا رسیدیم؟ این همه حکما و فلاسفه آمده اند و بحث و تحقیق کرده اند، ولی وقتی نگاه می کنیم می بینیم که اینها هنوز اول

راه هستند. پس چه شد؟ البته اینها داعی می‌شوند و انسان را حرکت می‌دهند، اما به هیچ‌وجه موجب استکمال نیستند.

من اسم نمی‌برم ولی می‌دیدم که یکی از افرادی که از نقطه نظر تعمق در مسائل فلسفی در رتبه شاخصین در این عصر قرار دارد، در بدیهی‌ترین مسائل مانده است؛ به خاطر اینکه حکمت عملی که علم به زدودن اخلاق است، هنوز در او تثبیت نشده و متوجه نشده است که او که هنوز ناقص است و در مرحله استعداد و هیولا قرار دارد، نمی‌تواند به مسائلی اطلاع پیدا کند و اشتغال بورزد و وارد بشود که جنبه فعلیت، از آلم لازم و واجب واجبات ورود در این مسائل است. اینها چون در حکمت عملی متوقف شده‌اند، هنوز این مسئله را نمی‌فهمند و نمی‌دانند که پرداختن به مسائل اجتماعی و مسائل ولائی و مسائلی که مربوط به أعراض و دماء و نفوس است، استعداد و قابلیت مافوق طاقت بشری می‌خواهد؛ لذا می‌روند و گرفتار می‌شوند! حتی راجع به علم اخلاق هم کتاب نوشته‌اند، اما این مطلب به جانان ننشسته است و وقتی به جان ننشیند، فقط نقل به معنا است. این مسئله به خاطر این جهت است که در نوشتن این کتاب فقط مسودات را مبیضه، و مبیضات را مسوده می‌کنند.

این معنای حکمتی که در اینجا می‌فهمیم، به يك عبارت می‌فرمایند: «الحكمةُ صيرورةُ الإنسانِ عالمًا عقليًا مضاهيًا (مشابهًا) للعالمِ العينيِّ» و به عبارت دیگر می‌فرمایند: «الحكمةُ التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ» و به عبارت‌های مختلف دیگری هم گفته شده است.

اگر ما حکمت نظری را «تنظیم و معرفت امور بحقیقتها کماهی علیها» بدانیم، این عبارت است از: تنظیم عالم هستی به صور علمیه در ذهن انسان بر وفق تعینات خارجی؛ یعنی اگر آنچه در عالم از اجناس و انواع و فصول بکیفیتها علی‌ماهی علیها وجود دارد، به عنوان صور علمیه در ذهن نقش ببندد، این التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ می‌شود. التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ یعنی صور علمیه‌ای بر وزان اشراف وجود پروردگار بر جنبه وجودی این اشیاء و نشئت این اشیاء از وجود پروردگار، در يك حکیم وجود دارد؛ یعنی صور علمیه‌ای در ذهن او نقش بسته است که در وجود پروردگار به عنوان صور عینیه و علم حضوری

و بعینها و بتعیینها و بصورها العینیة حضور دارد، پس او متشبه به إله است. البته علی الطّاقة البشريّة، یعنی نمی توانیم بگوییم هر کسی می تواند به این مرحله برسد، نه اینکه امکان ندارد برسد، بلکه تا به حال نرسیده اند.

نقد اخذ قید «علی الطّاقة البشريّة» در تعریف علم حکمت

البته همان طور که خدمتتان عرض کردم، این همه اشتباهاتی که در حکما می بینیم مربوط به حکمت نیست، بلکه اشکال از ترتیب مقدمات است و اینها در مقدمات موصل به نتیجه دچار اشتباه شده اند؛ مثلاً باید از اولیات و بدیهیات استفاده می کردند، ولی نکرده اند و چه بسا ممکن است که تخمین و حدس و خطابه و شعر در این براهین تدخّل و تسری پیدا کرده باشد، بنابراین نتیجه که تابع أحسن مقدمات است، به راه دیگری می رود. این مربوط به حکیم است و مربوط به حکمت نیست و ممکن است حکیم دیگری بیاید و با این حکمت به يك نتیجه واقعی برسد. یعنی فرق در حکیم است و این مسئله ربطی به حکمت ندارد و اشکال و اشتباهی در حکمت نیست، بلکه حکمت عین حقیقت و مساوی با حقیقت مطلق است؛ همان طوری که مرحوم آخوند می فرمایند: «تنظیم امور بر کلّ عالم هستی علی ما هو علیه.» لذا فرقی بین حکیم واقعی و حکمت نمی گذاشتیم. اما چون ما در مقام معلولی و خلقی قرار داریم، لذا رسیدن به واقعیت و حقیقت عالم هستی و حقیقت وجود و ادراک آن که ما هو علیه، برای کسی که خودش به قیود موجودیت مقید است، تقریباً محال است؛ همان طور که مرحوم حاجی هم می فرماید:

یعنی کنه وجود در عالم خفاء است. لذا در اینجا عرض کردم که ما می توانیم خودمان را به آن حقیقت و واقعیت وجود نزدیک کنیم. البته این مطلبی که عرض کردم، به وسیله براهین به این نتیجه رسیدیم. من باب مثال این مطلبی را که عرض کردم: «اولین مرتبه تجرّد، مرتبه صورت

است و بعد از آن، مرتبه بین صورت و معنا است و بعد از آن، مرتبه معنا است و بعد از آن، مرتبه ای است که حتی معنا هم وجود ندارد.» شما در هیچ جایی و هیچ کتابی چنین قضیه‌ای با چنین ترتیبی نمی‌بینید. پس انسان فکرش را به چه نحوه‌ای تنظیم کند تا بتواند به آن نتیجه برسد؟ دیگران مراتب دیگری را علی‌حسب فهمشان نقل کرده‌اند. اگر در اینجا مسئله‌ای هست، مربوط به شهود می‌شود؛ یعنی شهود دیگران وسیله شده است تا حکما بر آن اساس، برهان بیاورند؛ اما اینکه خود مطالب اولیه و بدیهه، انسان را به این دسته‌بندی برساند، خیلی بعید است.

لذا ایشان عبارت «بوسع الإنسانی» یا «علی‌حسب الطّاقة البشريّة» را از این باب آورده‌اند که طاقت انسانی اجازه نمی‌دهد کسی که همیشه در مقام معلولیت و مادون مقام وجود مطلق قرار دارد، به آن حقیقت هستی برسد، مگر اینکه در آنجا کشف حجاب و امثال ذلك پیش بیاید.

اگر ما حکمت را به معنای حقیقی خودش بگیریم، دیگر «علی‌حسب الطّاقة البشريّة» برداشته می‌شود، چون اینجا دیگر مقام انکشاف و شهود است؛ یعنی در حکمت نظری «علی‌حسب الطّاقة البشريّة» بحث می‌شود، اما در حکمت عملی و شهودی و وجدانی دیگر «علی‌حسب الطّاقة البشريّة» معنا ندارد، چون واقعاً رسیدن به حقیقت هستی، یا علی‌ماهی علیها هست یا نیست. اگر علی‌ماهی علیها هست، خب واقعیت است و اگر نیست، ما باید علی‌ماهی علیها را برداریم و بعد «علی‌حسب الطّاقة البشريّة» درست می‌شود، یعنی ممکن است انسان از نقطه نظر تجلیات اسماء و صفات پروردگار، مراتبی از مراتب وجود را ادراک کند ولی لازم نیست حقیقت آن را که او علیه احساس کند. این می‌شود «علی‌حسب الطّاقة البشريّة». گفت: «هرچه پول بدهی آتش می‌خوری!»^۱ یعنی به هر مقداری که زحمت بکشی و برای شما کشف حجاب بشود، به همان مقدار برای شما از حقیقت عالم هستی چهره برداشته می‌شود.

آن حقیقت جلوه کرده است و شما می‌توانید بگویید که حقایق مختلفی افاضه شده است؛ ولی لازم نیست هر کسی به هم‌ه آن حقایق برسد، حتی پیغمبر اکرم هم نمی‌رسد. چون وقتی ما بدانیم که مقام پروردگار مقام اطلاق است و در آنجا حدی نیست، پس افاضات وجودی پروردگار هم لایتناهی است. وقتی لایتناهی شد، خود پیغمبر هم تا به حال نرسیده است و هیچ وقت نخواهد رسید؛ چه برسد به بقیه. یعنی ظرف پیغمبر دائماً در حال پرشدن از افاضات وجودی پروردگار است، و افاضات وجودی پروردگار هم تا قیامت و بعد از قیامت،

^۱ امثال و حکم، دهنخدا، ج ۴، ص ۱۹۱۹.

هر چه بگذرد إلى ما لا یتناهی حدیقی ندارد. این می شود «علی حسب الطّاقة البشريّة». یعنی هر کسی آن حقیقت را بر اساس ظرف وجودی خودش، نه کم و نه زیاد، از نقطه نظر سیر عرضی و بر حسب وسعش ادراک می کند. مثلاً در اینجا یک دیگ حلوا است، بچه به اندازه یک نعلبکی از این حلوا می خورد و شما به اندازه یک بشقاب می خورید؛ نه اینکه بچه حلوا نخورده باشد، بلکه هم بچه حلوا خورده است و هم شما حلوا خورده اید. پس معنا ندارد که انسان علی حسب الطّاقة البشريّة به حقیقت یک شیء معرفت پیدا کند؛ چون یا انسان به حقیقت آن علی ما هی علیها می رسد یا نمی رسد، مثلاً یا این حلوا را می خورد یا نمی خورد؛ اما معنا ندارد بگوییم که هم خورده است و هم نخورده است!

پس این اضطراباتی که در این عبارات ها است، به خاطر خلط بین حکمت شهودی و حکمت نظری است و مسئله مهمی هم نیست.

معنای «التشبه بالآله» در تعریف حکمت عملی

«التشبه بالآله» در حکمت نظری بیان شد؛ اما یک «التشبه بالآله» دیگر هم داریم که آن تشبه حقیقی است و عبارت است از اینکه انسان به واسطه عمل و تزکیه و شهود، خود آن عین خارجی می شود؛ همان زید می شود و همان عمرو می شود و همان بکر می شود، یعنی داخل زید می رود و زید را می گیرد و داخل خودش می آورد و آن را مزوج و هضم می کند و از هضم رابعش هم می گذراند. یعنی اگر بگویند: زید کجا است؟ می گوید: زید در من است. می گویند: زید که آنجا نشسته است!

می‌گوید: نه آقا، آن فقط وجودی است که نشسته است، ولیکن زید واقعی من هستم.
لذا در خودش تصرف می‌کند، ولی او منفعل می‌شود، با اینکه هیچ‌کاری با او ندارد! یعنی نیاز نیست سراغ او برود و با آجر بر سرش بزند، بلکه در وجود خودش اراده می‌کند، اما یک‌دفعه سر او که در آن طرف کره زمین است درد می‌گیرد!

حقیقت و مراتب مقام فناء

تلمیذ: قبلاً فرمودید: «همه می‌توانند به مقام احدیّت برسند و فرقی بین پیغمبر و غیر پیغمبر نیست؛ اما احدی نمی‌تواند به مرحله مافوق آن که مقام عماء است، وارد بشود.» یعنی غایت هر سه مرحله فناء را احدیّت بدانیم.

استاد: نه خیر، مقام عماء همان مقام فناء است و همه می‌توانند به مقام فناء برسند. فناء ذاتی مافوق احدیّت است؛ چون فناء احدیّت مقام اسم است و هنوز بین اسم و ذات فرق و فاصله است.
من قبلاً این‌طور تقسیم کرده بودم: مقام فعل، مقام صفت، مقام ذات و بعد از آن، مقام انیّت. مقام انیّت با ذات تفاوت دارد؛ ذات یعنی اسم.

البته بر طبق آن تقریر ما، اول باید ذات فانی شود تا اسم فانی شود؛ یعنی تا ذات فانی نشود، فناء در فعل و صفت و اسم هم پیدا نمی‌شود. آن باطنی است و این ظاهری است؛ یعنی اول باطن فانی می‌شود، بعد اثرش در ظاهر پیدا می‌شود؛ بر خلاف آنچه تا به حال گفته شده است.

اما طریق قوم آسان‌تر است و فعلاً بر حسب آن می‌گوییم:

مرحله اول: سالک فناء در فعل پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که فقط یک فعل در عالم هستی حاکم است.

مرحله دوم: فناء در صفت پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که تمام اوصاف - که این فعل، معلول برای اوصاف است - وصف واحد هستند؛ یعنی علم، علم واحد است و قدرت، قدرت واحد است.

مثلاً یک نفر هارتل سیصد کیلویی برمی‌دارد و یک نفر دیگر دو کیلویی

برمی‌دارد، ولی همه یک فعل است که دارد انجام می‌شود، و یک صفت و یک قدرت است؛ منتها این یک قدرت، دو ظهور دارد. مثل کفه ترازو، که ترازو یکی است و دو تا ترازو نداریم؛ منتها این ترازو دو کفه دارد که گاهی اوقات این کفه‌اش سنگین می‌شود و گاهی اوقات آن کفه‌اش سنگین می‌شود. آیا شما می‌توانید بگویید که دو تا ترازو در اینجا وجود دارد؟ نه خیر، یک ترازو است که گاهی این طرف سنگین می‌شود و پایین می‌رود و آن طرف بالا می‌آید، و گاهی آن طرف سنگین می‌شود و این طرف بالا می‌آید. پس در اینجا یک ترازو وجود دارد، ولی دو ظهور دارد؛ یک ظهور به این نحو است که شما این طرف را پایین و آن طرف را بالا می‌بینید، و ظهور دیگر این است که آن طرف را پایین و این طرف را بالا می‌بینید. این یعنی توحید صفاتی یا فناء صفاتی. مرحله سوم: فناء در اسم است. این مرحله بسیار دقیق است. اسم یعنی آن نفوسی که تشخیصات وجودی هر کسی را نشان می‌دهند؛ مثلاً زید این عمل را انجام می‌دهد و عمرو آن عمل را انجام می‌دهد، و شما به خاطر اینکه این زید است و آن عمرو است و این دو تا با هم یکی نیستند، می‌گویید زید این کار را انجام می‌دهد و عمرو آن کار را انجام می‌دهد. یعنی ما یک اسم برای این وجود گذاشتیم که عبارت است از «ظهور به نحو اطلاق»، و از آن ظهور، صفت به وجود می‌آید و از آن صفت، فعل به وجود می‌آید. سالک همه آن ظهورات را یکی می‌بیند.

ما در مورد پروردگار این طور می‌گوییم: عالم و حیّ و قادر اسماء او هستند و از این سه اسم، صفات جمالیه به وجود می‌آید، رحمانیّت و رحیمیّت به وجود می‌آید، خلق و اماته به وجود می‌آید و از اسم قادر، صفاتی به وجود می‌آیند که جنبه قهریّت دارند؛ چون اسم قادر دو قسم می‌شود: قدرت بر جمال و قدرت بر جلال. از اسم عالم، صفاتی به وجود می‌آیند که جنبه علمیّت و تجردی دارند. از اسم حیّ پروردگار که منشأ برای دو اسم دیگر است، صفاتی به وجود می‌آیند که جنبه حیات دارند. سالک همه این اسماء را یکی می‌بیند. این مرحله، فناء در اسم است؛ ولی هنوز مرحله ذات باقی مانده است.

مرحله چهارم: فناء ذات است و این مقام، مقام اخفی است و کسی به آن نمی‌رسد؛ و الا در مرحله اسم ممکن است بسیاری از پیغمبران فناء در اسم پیدا کرده باشند. ذات همان جنبه ربطی بین حق و خلق است، که ظهور آن جنبه ربطی، این است که شما زید و عمرو و بکر و خالد را می‌بینید.

مرحله تعین ذات که به آن مقام انیت و تعین و تشخیص می‌گویند، مقامی است که هر کسی نمی‌تواند در آن فانی شود و آنهایی هم که فانی می‌شوند، فعلاً سفر اولشان تمام شده است و حالا باید دید که سه سفر دیگر را چه می‌کنند. این می‌شود «مقام عماء». مقام عماء، مقام احدیت نیست، بلکه مقام «هوهویت» و «هو» است. البته «هو» هم غلط است، چون «هو» اشاره است و در آنجا اصلاً اشاره معنا ندارد. ما به چه کسی می‌خواهیم اشاره کنیم؟ ما حتی نمی‌توانیم به خودمان اشاره کنیم! بله، می‌توانیم به اعضایمان اشاره کنیم، ولی هیچ وقت نمی‌توانیم به خودمان اشاره کنیم. آنجا خود خدا هم نمی‌تواند به خودش اشاره کند؛ یعنی خدا همه کار می‌تواند انجام بدهد، ولی این یک کار را نمی‌تواند انجام بدهد.

پس مرحله عینیت این نیست که فقط صور علمی‌ه حسن و حسین و زید و بکر و عمرو در ذهن عارف بیاید، بلکه این است که عارف به عینیت اشیاء، تعین پیدا می‌کند، آن وقت تشبه به اله حقیقی حاصل می‌شود؛ یعنی همان طوری که کل عالم هستی در وجود پروردگار به نحو اندماج و اندکاک، حضور عینی دارد، در عارف هم حضور عینی دارد و با عالم وحدت دارد و از دید ما، جنبه مثلثیت دارد. این عینیت، حقیقت عبارت: «الحکمة صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العینی» است. البته آن جنبه علمی هم هست، ولی این عبارت، جنبه عینی و عالم عقلی است. عالم عقلی یعنی عالم واقعی؛ چون عقل فعال در مقام انبساط، مدیر و مدبر همه امور در خارج است، لذا انسان با رسیدن به عقل فعال، گویا عقل فعال را در اختیار خود گرفته است.

تلمیذ: انسان قبل از تنزل در قوس نزولی همه چیز داشت؛ اما همان طور که فرمودید، همراه با تنزل در قوس نزولی، الآن که اینجا آمده است دستش از همه آنها

کوتاه شده و همه را فراموش کرده و حالت نسیان بر او غالب شده است، آیا می‌تواند دوباره به همان عوالم قبلی خودش برسد؟

استاد: می‌توانیم بگوییم که مطالب شما مجموعه‌ای از مطالب صحیح و بعضی از خلط‌ها است. مطلب صحیحش این است که انسان هیچ چیزی را به دست نمی‌آورد؛ بلکه آنچه کسب می‌کند از وجود خودش است و تذکری برای آن مقام فناء و محو و اجمالی است که در آنجا بوده است.

اما نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این است که این تذکر، در مقام تفصیل است؛ یعنی انسان به واسطه کمال و سعاهای که پیدا می‌کند، آن استعدادی را که با خودش می‌آورد به فعلیت می‌رساند. این فعلیت یعنی تفصیل؛ یعنی آنچه به نحو اجمال در او بود و هرچه می‌گشت پیدا نمی‌کرد، الآن می‌بیند که وارد این عالم شده است و این چنین خیال می‌کند که این عالم برایش آشنا است. یعنی این طور نیست که شما یک دفعه وارد یک خانه بشوید و بگویید: عجب جایی است و چه در و دیواری دارد و چنین چیزی در خواب هم به ذهنمان نمی‌آمد! نه، آنجا این طور نیست؛ ولی وقتی انسان وارد آنجا می‌شود می‌گوید: مثل اینکه اینجا آشنا است!

مثلاً انسان گاهی اوقات چنین احساسی دارد که وقتی با بعضی‌ها در دفعه اول برخورد می‌کند، گویا ده سال است که او را می‌شناسد و با هم رفیق‌اند. این به خاطر این است که یک سری ارتباطاتی در این بین بوده است، ولی هرچه می‌گردد در خودش پیدا نمی‌کند. وقتی می‌رسد می‌گوید: این همان چیزی بود که من به دنبالش بودم و با آن بودم! یعنی وجه او ناخودآگاه به چنین مسئله‌ای اتجاه داشت.

ابن‌فارض در اینجا به مقام هو هویت و تعین به همه مادون اشاره می‌کند و خیلی عجیب می‌گوید:

می‌گوید: اگر من نبودم اصلاً وجودی نبود! این خلاق همه سخنگوی من هستند و وقتی نگاه می‌کنند

و می بینند، نور چشم آنها از من است و با چشم من می بینند! و هر کسی که قدرتی دارد و عملی انجام می دهد، به وسیله آن قدرتی است که من به او افافضه کرده ام! در جمیع خلائق اصلاً ناطقی غیر از من وجود ندارد، و ناظری غیر از من وجود ندارد، و سمیعی غیر از من وجود ندارد؛ فقط من هستم!

از این عبارات ابن فارض معنای حقیقی «الحکمة صیورۃ الإنسان عالمًا عقليًا مُضاهيًا للعالم العینی» یا «الحکمة التَّشَبُّه بِالْإِلَهِ» استفاده می شود.

اینها شطحیات نیست! فرق شطحیات با این عبارات، اولاً در خام بودن و پختگی است؛ شطحیات معلوم است که عبارات خامی است، اما این اشعار ابن فارض یا عبارت «سبحانی ما أعظم شأنی» عبارات پخته ای است. البته هر کسی نمی تواند این را بفهمد. ثانیاً در اینجا خود این عبارات در رتبه گوینده آن است، ولی شطحیات در رتبه گوینده نیست. ثالثاً هم شطحیات حال است، اما «سبحانی ما أعظم شأنی» ملکه است.

این مطلب همین روایت است: «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَكَفَّرَهُ أَوْ لَقَتَلَهُ!»^۱ و هیچ فرقی نمی کند! البته سلمان چیزی به او نگفته بود و حرفی نزده بود؛

ولی اگر می گفت، ابوذر می گفت: سلمان مرتد است و او را بکشید! آیا شما صدیقی بالاتر از ابوذر سراغ دارید؟ آن هم ابوذری که پیغمبر به صداقتش تصریح کردند، نه آن ابوذری که اینها نشان می دهند. تلمیذ: فی الواقع خود خدا در مقام هو هویت، حکمی ندارد.

استاد: خود خدا هم در مقام هو هویت مخفی است؛ پس چه حکمی داشته باشد؟! ولی ما در هو هویت نیستیم و از کثرت بدمان نمی آید.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۱.

^۲ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۵۲.

جلسه چهاردهم: تقسیم علم حکمت به نظری و عملی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبِعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

السَّفَرُ الْأَوَّلُ

و هو الَّذِي مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ فِي النَّظَرِ إِلَى طَبِيعَةِ الْوُجُودِ وَ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ؛ «سفر اول، سفری از خلق به حق است، در نظر به طبیعت وجود و عوارض ذاتیه آن.»

سفر اول یعنی سفر از عالم کثرات به عالم وحدت و از عالم معلولیت به عالم علّیت. این سفر در نظر به طبیعت وجود و عوارض ذاتیه وجود است؛ یعنی اینکه وجود چیست، طبیعت و حقیقت آن چیست، و چه عوارضی بر این وجود عارض می شود. عوارض وجود عبارت است از: وحدت، بساطت، اطلاق، ضرورت و وجوب و... که همه اینها عوارض ذاتیه‌ای است که بر وجود عارض می شوند.

و فِيهِ مَسَالِكٌ؛ «مسالکی در اینجا وجود دارد.»

علت اینکه «مسلك» می گویند، به خاطر سفر اول است؛ چون محلّ سِلْک است، یعنی محل حرکت و عبور است و انسان می خواهد از جنبه خلقی حرکت کند و به جنبه حقی برسد. اینجا مسلك است، ولی در سفرهای بعدی مواقف است.

المَسَلُّكُ الْأَوَّلُ فِي الْمَعَارِفِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْإِنْسَانُ فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ؛ «مسلك اول در معارفی است که انسان در همه علوم به آنها احتیاج دارد.»

شما هر علمی که می خواهید بخوانید، بالأخره با وجود و عوارض وجود برخورد دارید. و فيه مُقَدِّمَةٌ وَسِتَّةٌ مَرَّحِلٌ:

المُقَدِّمَةُ فِي تَعْرِيفِ الْفَلَسَفَةِ وَتَقْسِيمِهَا الْأَوَّلِيَّ وَغَايَتُهَا وَشَرَفُهَا.

«یک مقدمه در اینجا است و ۶ مرحله به حسب آن خواهد آمد:

مقدمه در تعریف فلسفه و تقسیم اولی فلسفه و غایت فلسفه و شرف فلسفه بر سایر علوم است.»

تعریف فلسفه و حکمت نظری

إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْفَلَسَفَةَ اسْتِكْمَالُ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ بِمَعْرِفَةِ حَقَائِقِ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهَا، وَالْحُكْمُ بِوُجُودِهَا تَحْقِيقًا بِالْبَرَاهِينِ - لَا أَخْذًا بِالظَّنِّ وَالتَّقْلِيدِ - بِقَدْرِ الْوُسْعِ الْإِنْسَانِي.

«فلسفه عبارت است از استكمال نفس انسان به واسطه معرفت حقایق موجودات، همان طوری که هستند، به واسطه برهان و از روی تحقیق و واقعیت - نه از روی ظن و حدس - به قدر آن طاقتی که خداوند برای رسیدن انسان به آن حقایق در نظر گرفته است.»

البته همان طور که گذشت، ما نسبت به اینجا عرضی داشتیم:

اگر کسی من باب مثال بداند که جنس و فصل یک حیوان چیست یا بداند که حرکت جوهریه یعنی حرکت یک ذات از یک مرتبه به مرتبه دیگر در وجود خودش، این موجب نمی شود که استكمال نفس پیدا کند. البته در هر صورت، تغییر کمی پیدا می شود، ولی اینها کمال برای نفس نیست و ایشان هم بعداً ذکر می فرمایند.

کمال عبارت نیست از یک سری تصوّرات و تصدیقاتی که در ذهن انسان نقش ببندد و انسان نسبت به آنها حضور علمی و علم حصولی پیدا کند؛ بلکه کمال به معنای حرکت از قوه به فعل و حرکت به سوی تجرد و رسیدن به فعلیت تجرّديه برای ذات انسان است. پس هر کجا که لفظ «کمال» استعمال می شود منظور همین است و

این با فلسفه نظری برای انسان پیدا نمی‌شود.

نقد بر تعریف مؤلف مبنی بر ذکر غایت در تعریف

مطلب دیگری که در اینجا هست این است:

بر فرض اینکه «استکمال نفس» را غایت برای فلسفه و حکمت نظری بدانیم، ولی غایت در تعریف یک شیء آورده نمی‌شود؛ بلکه تعریف یک شیء عبارت است از بیان حدود و رسوم خود آن شیء، نه بیان غایت آن. گرچه در بعضی از موارد، غایت را در تعریف می‌آورند و اشکالی هم ندارد، ولی این در بیان یک حکیم، بعید است. شما در تعریف فلسفه می‌گویید: «فلسفه استکمال نفس به واسطه معرفت به اشیاء است.» اما استکمال نفس به فلسفه مربوط نیست، بلکه کمال نفس صفتی است که بر خود ذات انسان عارض می‌شود و بر فلسفه عارض نمی‌شود. من باب مثال اگر در تعریف منبر بگویید که منبر چیزی است که خطیب بالای آن می‌رود و برای مردم صحبت می‌کند و آنها را نصیحت می‌کند، این تعریف منبر نیست؛ بلکه در تعریف منبر باید بگویید: منبر آن چیزی است که از چوب درست می‌کنند و دارای سه پله است و این خصوصیات را دارد. بعد بگویید: غایتش این است که خطیب بالای آن بنشیند و صحبت کند. هیچ وقت علت غایی در تعریف یک شیء آورده نمی‌شود؛ البته گاهی می‌آورند، اما در موقعیت بیان یک مسئله فلسفی و حکمی، باید حدود و ثغور آن شیء کاملاً رعایت شود.

لذا بهتر از این تعریف، همان تعریفی است که ایشان در شرح الهدایة الأثریة می‌فرمایند: «صناعة نظریة يستفادُ بها کیفیتُ ما علیه الوجودُ فی نفسه» و بعد ادامه می‌دهند: «تا نفس به وسیله آن، استکمال پیدا کند و برای درک آن معانی مستعد شود.»^۱

وصول به حقایق فلسفی بر حسب وسع انسانی

من در اینجا عرض دیگری هم داشتم و آن این است:

«بِقَدْرِ الوُسْعِ الْإِنْسَانِي» در تعریف فلسفه نیست؛ چون فلسفه مطلق است و وسع انسانی مسئله دیگری

است. وسع انسانی به فلسفه مربوط نیست؛ یعنی عدم امکان

^۱ شرح الهدایة الأثریة، ص ۶.

رسیدن به واقعیتِ واقعیتِ واقعیت، نقضی از طرف ما است و به فلسفه بر نمی‌گردد. فلسفه در مقام منیع و عزیز خودش به حال خود باقی است. هر کسی می‌خواهد باید خودش برود و به آن برسد. این مسئله به فلسفه ربطی ندارد تا این در تعریف فلسفه آورده شود. فلسفه عبارت است از رسیدن به حقیقت اشیاء. حالا هر کسی می‌خواهد باید برود و برسد. این طور نیست که ما این نقص را در تعریف فلسفه وارد کنیم و بگوییم: از این نقطه نظر خلل و نقضی در فلسفه است که به قدر وسع انسانی بهره می‌دهد. بلکه فلسفه به قدر وسع انسانی بهره نمی‌دهد؛ بلکه فلسفه عبارت است از رسیدن به حقیقت اشیاء، که بهره آن هم به پیغمبر که پیغمبر خاتم است می‌رسد و هم ما که یک طلبه معمولی هستیم به اندازه خودمان از فلسفه بهره می‌گیریم؛ و این مسئله به فلسفه مربوط نیست و فلسفه در مقام مناعت و عزت خودش، به حال خود باقی است. لذا همه کسانی که به فلسفه اشکال می‌کنند و بین فلسفه و عرفان فرق می‌گذارند و می‌گویند: «در فلسفه نقص است و حکمت بیش از این اعطا نمی‌کند!» اشتباه می‌کنند؛ بلکه فلسفه دقیقاً مثل عرفان است و هیچ تفاوتی با عرفان ندارد، إلا اینکه عرفان در مقام شهود است و فلسفه در مقام تعقل و نظر است. اگر انسان نتواند از باب تعقل به یک مطلب برسد، نقص از خود او است که عقلش نمی‌رسد؛ این دیگر به فلسفه مربوط نیست تا بخواهیم خلل و نقص را در تعریف فلسفه بیاوریم.

تعریف دیگری از مؤلف برای فلسفه

وإن شئت قلت: نَظْمُ الْعَالَمِ نَظْمًا عَقْلِيًّا عَلَى حَسَبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ، لِيَحْصَلَ التَّشْبُهُ بِالْبَارِي تَعَالَى؛ «و اگر خواستی می‌توانی این طور بگویی: فلسفه عبارت است از اینکه شما بر اساس تعقل و بر حسب طاقت بشری، یک نظم عقلی به عالم وجود بدهید و یک صورت عقلیه از این نظم در عقل شما پیدا شود، تا به باری تعالی تشبّه حاصل شود.»

ما نمی‌توانیم به خارج نظم بدهیم؛ چون این فصول اربعه و تصرف در ماده و عالم وجود در اختیار ما نیست تا بتوانیم نظم بدهیم. ما فقط پر کاهی هستیم که در کلّ این عالم وجود به دور خود می‌گردیم! حتی اگر خیلی قدرت داشته باشیم

می‌توانیم این عالم را نظم بدهیم، ولی دیگر نمی‌توانیم سایر عوالم را نظم بدهیم. ما چه کسی هستیم که بخواهیم عالم ملکوت را درست کنیم، شاه برای آن قرار دهیم، نخست‌وزیر قرار دهیم، و این طرف و آن طرف کنیم؟! تنها کاری که ما می‌توانیم انجام بدهیم این است که نظم عقلی بدهیم و عالم را آن‌طوری که هست در صورت ذهنی خودمان قرار بدهیم.

تقسیم علم حکمت به حکمت نظری و حکمت عملی

وَلَمَّا جَاءَ الْإِنْسَانَ كَالْمَعْجُونِ مِنْ خِلْطَيْنِ، صَوْرَةً مَعْنَوِيَّةً أَمْرِيَّةً وَ مَادَّةً حَسِّيَّةً خَلْقِيَّةً، وَ كَانَتْ لِنَفْسِهِ أَيْضًا جِهَتَا تَعَلُّقٍ وَ تَجَرُّدٍ؛ لَا جَرَمَ افْتَنَّتِ الْحِكْمَةُ بِحَسَبِ عِمَارَةِ النَّشْأَتَيْنِ بِإِصْلَاحِ الْقَوَاتَيْنِ إِلَى فَنِّينِ: نَظْرِيَّةً تَجَرُّدِيَّةً وَ عَمَلِيَّةً تَعَقُّلِيَّةً.^۱

«از آنجایی که انسان مثل معجونی از دو خلط آمده است که یکی از آنها روح و صورت معنویه مربوط به عالم امر است که جنبه ربطی با پروردگار دارد، و یکی از آنها همین ماده حسی است که جنبه خلقی دارد. هم چنین نفسی که انسان دارد، یک جهت تعلق به همین بدن دارد و یک جهت تجرّدی دارد که جنبه ربطی او را تحقق می‌بخشد. آن وقت لا جرم حکمت بر حسب عمارت دو نشئت و به واسطه اصلاح دو قوه، به دو فن تقسیم شد: یکی فن نظری تجرّدی و دیگری فن عملی تعقلی.»

معجون یعنی دو چیزی که با هم مخلوط می‌کنند، مثل شیری که با عسل مخلوط می‌کنند. ایشان گفتند: انسان «مثل» معجون است، نه اینکه واقعاً معجون است؛ یعنی جنبه مادون، معلول جنبه بالا است، نه اینکه دو چیز مجزا و جدا است تا اینها را با همدیگر آشتی بدهند.

دو مسئله در اینجا هست:

مسئله اول این است که چون انسان جنبه ربطی به عالم وجود و حقیقت هستی دارد و در آنجا جنبه وحدت و علیت و بساطت است، پس ما باید به ادراک حقیقت

^۱ اینک در بعضی نسخه‌ها «تعلّقی» به جای «تعقلی» آمده است و تعلق را به بدن نسبت داده‌اند، اشتباه است.

هستی علی‌ماهی‌هی نظر داشته باشیم؛ اما این مربوط به ما و در اختیار ما نیست، و تنها کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که خودمان را به آن برسانیم.

مسئله دوم این است که به هر حال ما بدنی داریم و دارای حس هستیم و تعلق به دنیا داریم و به خاطر تعلق به این دنیا و به این بدن باید کارهایی را انجام بدهیم و آن کارهایمان را هم درست و صحیح انجام بدهیم تا از نقطه نظر ظاهر و باطن و از نقطه نظر امر و خلق و از نقطه نظر فطرت و مرحله شهود و ظهور، اختلاف و تناقض و تضادی وجود نداشته باشد. پس ما برای عمارت نشئین امری و خلقی، و اصلاح دو قوه نظریه تجردی و عملیه تعقلی تجردی، به دو فن نیاز داریم: یکی فن نظریه تجردی و حکمت نظری است و دیگری فن حکمت عملی تعقلی است.

حکمت عملی یعنی عمل براساس تعقل باشد، نه براساس ظن و تخیل و حدس و وهم. انسان باید عمل خود را براساس تعقل و منطق انجام بدهد و جنبه عقلی داشته باشد و عقل را در عمل خودش به کار بگیرد، نه شایعات و مجاز و این گفت و آن گفت و زید این کار را کرد پس ما هم آن کار را بکنیم.

أَمَّا النَّظَرِيَّةُ فَغَايَتُهَا انْتِقَاشُ النَّفْسِ بِصُورَةِ الوجودِ عَلَى نِظَامِهِ بِكَمَالِهِ وَتَمَامِهِ، وَصِيْرُورَتِهَا عَالَمًا عَقْلِيًّا مُشَابِهًا لِلْعَالَمِ الْعَيْنِيِّ، لَافِي الْمَادَّةِ بَلْ فِي صُورَتِهِ وَرَقِشِهِ وَهَيْئَتِهِ وَنَقِشِهِ.

«اما غایت حکمت نظری این است که نفس ما منقوش به صورت وجود بشود و وجود در نفس ما آن طوری که هست، به کمال آن نظام و تمام آن نظام نقش ببندد تا ما واقعیات را همان‌طور که هست ببینیم، و نفس ما به یک عالم عقلی مشابه با عالم عینی خارجی تبدیل شود؛ البته این شباهت در ماده آن نیست، بلکه در صورت و رَقش آن و در شکل هیئت آن و همان جنبه نقشی آن است.»

نظام اکمل و اتم و نظام احسن یعنی آن نظامی که حقیقت وجود واقعاً مطابق آن نظام است.

اگر نفس ما این‌طور بشود و عالم را این‌طور ببینیم، این نفس به یک عالم عقلی تبدیل می‌شود، نه

عالم عینی. چون شما حتی یک پرتقال را هم نمی‌توانید داخل کله

خود بیاورید، کله‌تان منفجر می‌شود! چه برسد به اینکه بخواهید آن کوه دماوند یا کره زمین را بیاورید که اصلاً جا نمی‌شود و امکان هم ندارد. بلکه معنای آن این است که انسان، یک عالم عقلی بشود، نه عالم خارجی. البته اینکه در بعضی جاها «عالم» نوشته‌اند، غلط است.

«عالم عقلی بشود» یعنی از نقطه نظر عقلی و تصویری، همانی بشود که در عالم خارج است، به طوری که اگر مثلاً دستگاهی باشد که آنچه در ذهن او است بیرون بریزد و بعد عمله و بنا مشغول شوند و آن را درست کنند، همین عالم خارج شود و کره زمین و آسمان و عالم مثال و... درست شود و همان طوری شود که در ذهن او است. این عالم، عالم عقلی است؛ متنها این عالم با آن عالم خارجی فقط در صورت آن مشابهت دارد، نه در واقعیت آن.

به عارفی گفتند: «اگر تو جای خدا بودی چه کار می‌کردی؟» گفت: «همین نظامی را که هست به اندازه یک سر سوزن تکان نمی‌دادم!» این عالم عقلی می‌شود، چون اگر تکانش بدهد معنایش این است که این بهتر از آن است؛ مثلاً من فقرا را غنی می‌کردم، مستکبرین را به زیر می‌کشاندم و عالم را گلستان می‌کردم! آیا خدا نمی‌تواند این کار را بکند؟!

البته اینکه پیامبر در قرآن در جواب منکرین می‌فرماید: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْعَلِيِّ لَأَسْتَكْبَرْتُ مِنْ آلِ الْحَيْرِ﴾^۱، برای این است که در مقام بشریت تکلم کرده است.

مرحوم حاجی سبزواری مسئله‌ای در حاشیه خود در اینجا بیان کرده است که جای تأمل دارد. ایشان می‌فرمایند:

چون حَقِيقَةُ الشَّيْءِ بِصَوْرَتِهِ لَا بِإِدَّتِهِ، بنابراین حقیقت عالم، در وجود او است.^۲
باید به ایشان عرض کرد: آن صورتی که صَوْرَةُ الشَّيْءِ لَا بِإِدَّتِهِ است، صورت

^۱ سوره اعراف (۷) آیه ۱۸۸.

^۲ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰، تعلیقه ۲.

فصلیّه آن است که همان حقیقت آن است، و این مسئله به صورت نقشیّه و رقیّیّه آن، یعنی صورت ذهنی خارجی آن و وجود ذهنی آن مربوط نیست و این صورت با آن صورت خیلی تفاوت دارد. بله، این مطلب شما که حَقِيقَةُ الشَّيْءِ بِصُورَتِهِ لِابْتِدَائِهِ، در شهود و علم حضوری است که انسان به حقیقت همّه اشیاء تعین پیدا می کند.

فضیلت علم حکمت در فرمایش پیامبر اکرم و حضرت ابراهیم

و هَذَا الْفَنُّ مِنَ الْحِكْمَةِ هُوَ الْمَطْلُوبُ لِسَيِّدِ الرَّسُلِ الْمَسْئُولِ فِي دُعَائِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَبِّهِ حَيْثُ قَالَ: «رَبِّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ.»

«و این فن از حکمت (فنّ نظری تجرّدی و رسیدن به حقیقت هستی با برهان و دلیل) همان حکمتی است که مطلوب پیغمبر اکرم بود و حضرت از خداوند متعال می خواست: «خدایا ما را به حقیقت اشیاء برسان!»»

ایشان می فرمایند که این مطلب پیغمبر اکرم اشاره به حکمت نظری دارد؛ یعنی ما را به همان حقیقت رسیدن تصدیقیّه و تحقق حقیقه اشیاء بصورتی برسان تا حقیقت اشیاء را آن طوری که هست، در نفس خودمان ببینیم و مشاهده کنیم.

اما پرواضح است که منظور پیغمبر اکرم از آرائیّه اشیاء کماهی، آرائیّه اشیاء علی حسب الظنّ و علی حسب الحدس و لاکماهی علیها نیست؛ بلکه منظور حضرت این است که اشیاء را آن طوری که واقعیت دارد یعنی همان ادراک حقیقت توحید و ادراک علیت و سببیت و مؤثریت واحده و فنای همّه تعینات در تعین شخصیّه وجودیّه اطلاقیّه بسیط هوهویت- به من بنمایان. پس «رَبِّ أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» یعنی واقعیت اشیاء را آن طوری که هست به ما نشان بده!

و لِلْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا حِينَ سَأَلَ: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾^۱، وَ الْحُكْمُ هُوَ التَّصَدِيقُ بِوُجُودِ الْأَشْيَاءِ الْمُسْتَلْزِمِ لِتَصَوُّرِهَا أَيْضًا.

«و حضرت ابراهیم این طور سؤال کرد: ﴿خدایا به من حکمت عنایت کن!﴾ و حکم عبارت است از اینکه انسان در اعتقاد به وجود اشیاء، اذعان و تصدیق پیدا کند و ملتزم شود؛ البته هر تصدیقی، تصویری هم می خواهد.»

^۱سوره شعراء (۲۶) آیه ۸۳.

منظور حضرت ابراهیم علیه السلام این نیست که تشخیص مورد ثواب و خطا را در قضایای شخصیه و مرافعات و منازعات به من عنایت کن تا بتوانم قاضی خوبی باشم و دعوا را خوب تشخیص بدهم؛ چون حضرت ابراهیم اصلاً در مقام دعوا و مرافعه نیست.

نقد بر مؤلف در تبیین معنای حکمت در آیه شریفه ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾

ایشان می گوید: «حکم در اینجا به معنای تصدیق به وجود اشیاء است، نه به معنای حضور عینی اشیاء.» این خلاف است؛ بلکه حکم به معنای این است که به مقام عینیت اشیاء برسد و نظام هستی و وجود، به نحو أصح و أتم و أكمل در وجود او عینیت پیدا کند، لذا می گوید: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ الْحَقِّي بِالصَّلِحِينَ﴾ که ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ یعنی به من حکمت عنایت کن و حقیقت هستی را به من بشناسان تا من اشیاء و تعینات را با معرفت واقعی و چشم باطنی و چشم حقیقت بین مشاهده کنم. وقتی این طور شد، ﴿وَ الْحَقِّي بِالصَّلِحِينَ﴾ می شود؛ یعنی استعداد برای لحوق و وصول به مرتبه صالحین برای انسان حاصل می شود. صالحین افرادی هستند که حقیقت توحید بتمامه و کماله برای آنها تجلی کرده است. شنیدم یکی در طهران آیه ﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْخَاقَّةُ﴾^۱ را تفسیر به لحوق می کرد و می گفت: «لحوق و الحاق، چیز خوبی است! ملحق بشوید!» دیگر کار به دست اینها افتاده است! حالا خود او می گوید: «ما نیازی به استاد نداریم!» ولی بعد می گوید: «الحاق، چیز خوبی است!» همین تحریک و تشویق شما یعنی خودت را در مقام استادی قرار داده‌ای! تو که می گویی ما استاد نمی خواهیم، پس سر جای بنشین و دیگر حرف نزن! این مسئله مثل همان است که در کتاب پرواز روح دائماً اثبات می کند که استاد نمی خواهیم،^۲ اما در هر صفحه اش می گوید:

حاج ملاآقا جان دائماً به من گفت: این کار را بکن، آن کار را بکن! این سجده

^۱ سوره حاقه (۶۹) آیه ۱ و ۲.

^۲ پرواز روح، سید حسن ابطحی، ص ۲۲.

را انجام بده! این روضه را بخوان! این توسل را بکن! امشب آنجا برویم! تنبیه می‌کرد! ادب می‌کرد!^۱
 اما همه اینها دکان است! یا بگویند استاد نمی‌خواهیم و کنار بنشینید و حرفی هم نزنید، یا صراحتاً
 بگویند استاد می‌خواهیم! اما چون در خودشان اهلیت برای استادی نمی‌بینند و نمی‌توانند بگویند که ما اهل
 نیستیم و زمین را از این طرف خالی کنند، لذا مجبورند زیر بنای استاد را بزنند و زمین را از آن طرف خالی کنند.
 به هر جهت، بر خلاف آنچه مرحوم ملاصدرا گفته است، منظور از «حکم» در کلام حضرت ابراهیم
 علیه السلام که می‌فرماید: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾^۲، تصدیق به وجود اشیاء نیست که
 انسان با برهان تصدیق پیدا کند که مثلاً یک عالم ملکوت وجود دارد، یا اینکه چون این را یک صادق مصدق
 فرموده است برای من تصدیق آور و در حکم برهان باشد. وقتی پیغمبر حرفی بزنند و انسان از باب تحصیل
 مقدمات قبول کلام پیغمبر تصدیق کند، چه بسا این قضیه از براهینی که ما می‌آوریم محکم‌تر باشد؛ ولی تا وقتی
 عمل نکنیم، صرف این تصدیق، چه استکمالی برای ما به وجود می‌آورد؟! هم‌چنین اگر با برهان، وجود عوالم
 بالا و نظام هستی و حقایق اشیاء و به‌طور کلی، کل عالم وجود را تصدیق کنیم، چه فایده‌ای دارد و چه استکمالی
 برای ما دارد؟! این همه آمدند و رفتند و تصدیق هم کردند، ولی قدم از قدم برداشتند و هیچ استکمالی هم
 نداشتند! پس معلوم می‌شود ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ عبارت است از تحقق عینی اشیاء و این عالی‌ترین مرتبه
 حکم است.

علت اینکه به حکم، حکم می‌گویند این است که در آنجا قطع می‌شود و مسئله فیصله پیدا می‌کند.
 ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾^۳ یعنی مسئله را فیصله بده، تمام کن، از
 حال شک و تردید بیرون بیاور و شک و تردید و تذبذب و تزلزل را از بین ببر. حکم یعنی مسئله‌ای که
 موجب رفع شک و تردید می‌شود.

علم حضوری بالاترین مرتبه حکم

علت اینکه به حکمت، حکمت می‌گویند این است که شک و تردید را از ذهن و نفس انسان می‌زداید؛
 یعنی وقتی به اشیاء نظر می‌کند، به دیده شک و تردید نظر نمی‌کند، بلکه به دیده قطع و برهان و یقین نظر
 می‌کند و دیگر شکی وجود ندارد.

بالاترین مرتبه حکم، مرتبه علم حضوری است که در آنجا دیگر به هیچ وجه من‌الوجه ابداً تردیدی
 راه ندارد! اما حتی در مورد قطع هم گاهی اوقات برای ما قطع اشتباه پیدا می‌شود، یا قطّاعی که این همه قطع

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به سرالفتوح ناظر بر پرواز روح، ص ۲۳ و ۷۷.

^۲ سوره شعراء (۲۶) آیه ۸۳.

^۳ سوره ص (۳۸) آیه ۲۶.

پیدا می‌کند، همهٔ اینها اشتباه است! اصلاً همین‌که قطاع بیشتر از دیگران قطع پیدا می‌کند، دلیل بر اشتباه بودن است. اصلاً خیلی عجیب است که بعضی‌ها واقعاً خیلی زود و فوری قطع پیدا می‌کنند! آقا جان، حداقل ۱۰ درصد جای خالی بگذار!

مرحوم آقای سبزواری از دوستان سابق ما بود. ایشان می‌گفت:

یک روز عصر با چند نفر من جمله یک آقا سیّد (البته اسمش را هم آورد و یک سیّد خیلی صاف و پاک و خیلی خوب و نازنینی است و الآن هم حیات دارد) به بیرون از همدان رفتیم و در بیابان حرکت می‌کردیم و چند ساعت آنجا بودیم و برگشتیم. هفتهٔ بعد هم دوباره به همان محلی رفتیم که هفتهٔ قبل رفته بودیم. به یک دو راهی رسیدیم. من گفتم: باید از این طرف برویم.

ولی آن سیّد می‌گفت: «نه، باید از آن طرف برویم.» من هر چه با او صحبت کردم قبول نمی‌کرد و می‌گفت: «من قطع دارم که باید از آن طرف برویم.»

گفتم: من همدانی هستم و هر روز دارم از اینجا می‌روم؛ تو چه می‌گویی و بر چه اساسی این حرف را می‌زنی؟

گفت: «هفتهٔ قبل که از اینجا می‌رفتیم، این دو تا کبوتر از بالای سر ما آمدند و با ما در همان مسیری می‌رفتند که ما در آن بودیم. من الآن دیدم همان دو تا کبوتر آمدند و از اینجا رفتند، پس معلوم است که به سمت لانهٔ‌شان می‌روند؛ لذا این راه ما اشتباه است و باید از آن طرف برویم!»

حالا آیا این دو تا کبوتر، همان دو تا کبوتر هفته قبل است؟ یا اگر همان است، شاید می خواهد جای دیگری برود. اما او قطع پیدا کرده بود و حسابی هم روی حرفش ایستاده بود و اصلاً این ملاحظه ها در ذهن او نمی آمد. انسان های قطاع، این طور هستند، یعنی خیلی سریع القطع هستند و بعد هم برایشان کشف خلاف می شود.

ولی این قطع در علم حضوری قطعی است که ابداً کشف خلاف در آن نیست! مثلاً همان طوری که الان با چشمتان این چراغ را می بینید و اگر کسی بر عدم وجود سراج دلیل بیاورد، شما به او می خندید و می گوید: من دارم با چشم می بینم، آن وقت تو داری بر خلافش دلیل می آوری!

شخصی می خواست به مسافرتی برود. خدمت مرحوم آقا - رضوان الله علیه - آمده بود و دائماً بر انجام این کارش دلیل می آورد که آقا الان مصلحت در این است، اوضاع این است، و چه هست و چه هست. آقا هم به او لبخند می زدند و هرچه بیشتر پافشاری می کرد، این لبخند بیشتر می شد. معنای این لبخند این است که تو هرچه بگویی، بنده دارم می بینم؛ پس لازم نیست بیخود سعی کنی و زحمت بیخود بکشی! اگر به جای یک ساعت و دو ساعت، یک سال هم بنشین و برایم دلیل بیاوری، من دوباره به تو لبخند می زنم، چون دارم می بینم، و وقتی دارم می بینم، دیگر چه چیزی می خواهی توضیح بدهی؟! به قول معروف: پیش غازی و معلّق بازی!

مقام علم حضوری مقامی است که هیچ گونه خللی در آن راه ندارد. حضرت ابراهیم از خدا این مقام را می خواهد و می گوید: «به من مقامی بده که دیگر تردید در آنجا وجود ندارد.» آن وقت چطور ممکن است ما که یک بچه طلبه کوچک هستیم، این را بفهمیم، اما حضرت ابراهیم نفهمد که چه می گوید؟ در اینجا قرار است خدا اجابت کند و بگوید: من خدا هستم و هرچه بخواهی به تو می دهم! می توانم یک علم و یک حکم به معنای رفع خصومت به تو بدهم تا وقتی افراد پیش تو می آیند، همین که پرونده را نگاه کنی و ورق بزنی، بفهمی قضیه چیست، نه اینکه مثل سایر افراد باشی که با بیّنه و شاهد و قرینه و سی کیلو پرونده و تشکیلات، هنوز نمی فهمند که باید چه کار کنند؟

یا از این بالاتر، می‌توانم علم تو را زیاد کنم و تو را یک فقیه متضلع کنم، و حتی می‌توانم ریاضیات و بقیه علوم را هم به تو بدهم و تو را استاد کنم؛ یا می‌توانم تو را آدم خوبی کنم و درجات بهشت و حورالعین و... را به تو بدهم؛ و از همه اینها بالاتر، می‌توانم با تو کاری کنم که در همین مکان و در همین موقع بیایی و جلیس و انیس پیغمبر خودم باشی! انسان باید دیوانه باشد که این را نخواهد و آن مراتب مادون را اختیار کند! آیا وقتی حضرت ابراهیم از خدا «حکم» می‌خواهد، منظورش همین تصدیق به وجود اشیاء است؟! یعنی من اعتقاد جازم و محکم و صد در صدی پیدا کنم که ملائکه‌ای هست، عالم جبروتی هست، عدلی هست، عقل فعالی هست، لوح و قلمی هست، قضا و مشیت و اراده‌ای هست و اسماء و صفات الهیه‌ای هست. اینها که فایده‌ای ندارد و مهم نیست! تصدیق به وجود اشیاء که هنر نیست! هنر این است که انسان به نظام اتم و احسن و اکمل، علم حضوری پیدا کند و حقیقت تعینی اشیاء، به یک حقیقت بسیط علی‌الإطلاق تبدیل شود و انسان در آن مضمحل و فانی شود. اینجا دیگر مقامی است که مافوق آن معنا ندارد.

این همان حکمت نظری است که مرحوم آخوند بیان می‌کند. البته چون مرحوم آخوند اهل مراقبه و مکاشفه بود و حالاتی برایش پیدا شده و حجاب‌هایی برایش برداشته شده بود، لذا در کلمات ایشان مشاهده می‌کنید که می‌خواهد جنبه فلسفی را به آن جنبه اشراقی و ذوقی برگرداند و با آن مخلوط و حل کند. البته همان‌طور که قبلاً خدمتان عرض شد، اینها راه‌های متفاوتی به سوی یک حقیقت هستند، نه اینکه راه‌ها با هم تفاوت دارند. اما آن مقامی که ایشان می‌گویند، به این کیفیت برای انسان حاصل نمی‌شود، مگر اینکه انسان قدم در راه بگذارد و مراقبه و مجاهده داشته باشد.

مراتب حکم

تلمیذ: مسئله در مورد حضرت زکریا و حضرت یحیی هم همین‌طور است: ﴿ءَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾^۱. یعنی اگر قرار باشد که آن حکم را به حضرت یحیی بدهند، مثلاً قضاوت را نمی‌دهند، بلکه مراتب عالی آن را می‌دهند که همان علم حضوری است. آن وقت آیا لازم‌اش این نمی‌شود که ایشان مقامشان بالاتر از حضرت ابراهیم باشد، چون حضرت ابراهیم در اواخر نبوتشان این را می‌خواهند؟

استاد: عرض کردم همان‌طور که صلوح و صالح دارای مراتبی است، حکم هم دارای مراتبی است؛ مقام جمعی داریم، مقام جمع‌الجمعی داریم، مقام وحدت در کثرت داریم، مقام کثرت در وحدت داریم، و همه اینها مراتب حکم است که کُلِّ بِحَسَبِهِ اعطا می‌شود.

^۱ سوره مریم (۱۹) آیه ۱۲.

حکمی که خداوند در اینجا می‌فرماید عبارت است از: حضور عینی نفس خود اشیاء در وجود انسان. مثلاً وقتی شخصی نزد حضرت یحیی می‌آمد و حرفی می‌زد، این‌طور نبود که خدا فیلمی به او نشان می‌داد و او می‌دید، بلکه حضرت یحیی خودش را در آن حادثه‌ای که آن شخص نقل می‌کرد، احساس می‌کرد و به او می‌گفت که دروغ می‌گویی!^۱ این معنای حکم است. البته میزان سعه افراد تفاوت دارد و سعه هر کسی همان مقداری است که خداوند به او عطا می‌کند.

حکم مراتب دارد؛ یک وقت به‌نحو کلی است و همه مراتب وجود را در بر می‌گیرد، ولی یک وقت به‌نحو کلی نیست و فقط مربوط به عالم ماده است یا مربوط به عالم برزخ است یا مربوط به عالم فوق برزخ و عالم ملکوت است و همین‌طور سایر عوالم بالاتر. لذا حضرت یحیی به واسطه رشد خود، دائماً این حکم را تقویت می‌کند و به او بیشتر عنایت می‌شود تا به مرحله بالا برسد. اینجا است که راست گفتن بعضی افراد در بعضی از مسائل، دلیل بر راست گفتن آنها در همه مسائل نیست؛ چون او الآن در آن مرحله تشخیص می‌دهد، اما هنوز حکم در مراحل بالاتر به او عنایت نشده است، بلکه فعلاً مثلاً در مرتبه برزخ و مثال و ملکوت سفلی به او عنایت شده است.

^۱ رجوع شود به التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ۶۶۱.

انسان در هر مرحله‌ای از آن اسفار اربعه، به هر مقدرای که حرکت کند، حکم در وجود او قرار می‌گیرد. من باب مثال اگر فعل را یک فعل واحد ببیند، این به معنای حکم است؛ صفت را واحد ببیند، به معنای حکم است؛ و همین‌طور مشاهدات او در هر عالمی، در همان عالم خودش حکم است و حقیقت دارد و صحیح است. اما اگر بخواهد به مرتبه بالا نسبت بدهند، می‌بینیم که اشتباه می‌کند و معلوم می‌شود که هنوز در مرتبه پایین است. لذا بعضی از اشتباهاتی که در السنه عرفا می‌بینیم و بعضی به دیگری نسبت خطا می‌دهند، به جهت این است که او از یک مرتبه مافوق مرتبه خودش خبر می‌دهد و می‌گوید باید این‌طور باشد.

در روایتی امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلِكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ! [وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنْ لِلَّهِ تَعَالَى زُبَانِيَتَيْنِ، فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَا هُنَّ!]^۱

«کسانی که خدا را عبادت می‌کنند، مثل آن مورچه‌ای می‌مانند که چون خودش زبانتین دارد، خیال می‌کند که خدا هم همان‌طور است؛ درحالی‌که این به خدا بر نمی‌گردد و به او ارتباط ندارد، بلکه به فکر و ذهن و تخیلات ما برمی‌گردد.»

این روایت اشاره به همین قضیه است. یعنی انسان در هر مرحله‌ای که باشد می‌گوید: «خدا این است!» ولی به مرتبه بالاتر خود نسبت می‌دهد. اما باید بگوید: «آنچه الآن می‌پرستم این است.» چون ممکن است بالاتر از این باشد و او اطلاع نداشته باشد، لذا نباید بگوید که خدا این است. تا می‌گوید که خدا این است، فوراً محکوم می‌شود! چون تو الآن در این مرحله هستی، خدا را به این شکل می‌بینی؛ اما اگر بالاتر بروی می‌گویی: عجب، این عمیق‌تر بود و ما این‌طوری کردیم! اگر مثلاً مطلبی هم نوشته باشد، فوراً آن را برمی‌دارد و از بین می‌برد تا به دست کسی نیفتد و آبرویش نرود! ولی اگر در همان مرحله خبر بدهد، می‌بینیم درست است. اگر بگوید:

^۱ الأربعون حديثاً، شيخ بهائي، ص ۱۶، ح ۲؛ بحار الأنوار، ج ۶۶، ص ۲۹۲، به نقل از شيخ بهائي.

«خدا را در این مظاهر دیدم که به این کیفیت بود و به این نحو جلوه کرده بود.» اشکالی ندارد، چون همین طور هم است؛ اما اگر بگویید: «خدا این است و به این کیفیت است.» می‌گویند که این طور نیست و این یک مرحله از حقیقت است.

حکم عبارت است از رسیدن به واقعیت اشیاء در هر رتبه و در هر مرتبه؛ و چون عالم وجود دارای مراتب بی‌نهایتی است، لذا انسان به هر رتبه‌ای که برسد همان مرتبه از حکم و حقیقت وجود را ادراک می‌کند. قبلاً هم برایتان مثال زده‌ام که اگر شما یک ظرف آب گرم داشته باشید و بخواهید مقداری عسل سفت را در آن حل کنید، این عسل سفت یک دفعه و در طرفه‌العینی تبدیل به مایع نمی‌شود، بلکه اول باید نرم شود و کم‌کم با آن آبی که در آن قرار گرفته است سنخیت پیدا کند تا تبدیل به آن شود. به هر مقدار که نرم شود و سنخیت پیدا کند، از آن حقیقت و آثار و کمال آب در آن عسل رسوخ و نفوذ پیدا می‌کند و ادراک می‌کند؛ تا می‌رسد به جایی که کاملاً هم ماهیت خودش را از دست می‌دهد و هم هویت و تشخیص خودش را از دست می‌دهد. آنجا است که دیگر هیچ وجودی ندارد و وقتی نگاه می‌کنید، فقط یک مایع می‌بینید که دارای این رنگ به خصوص است. این نکته را به شما بگویم که ما هم تا وقتی این طور نشویم، طرفی نمی‌بندیم!

تعریف حکمت عملی

و أمّا العملیة فثمرتها مباشرة عمل الخیر؛^۱ «حکمت عملی، علمی است که ثمره و نتیجه‌اش این است که انسان به عمل خیر مباشرت داشته باشد و به آن ملتزم شود.»

ایشان در اینجا هم حکمت عملی را تعریف نکرد، بلکه دوباره علت غایی آن را بیان کرد. به نظر من تعریف بهتر همان تعریفی است که ایشان در شرح الهدایة الأثریة فرموده‌اند:

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱.

حکمت عملی عبارت است از علم به رفتار و خصوصیات و کردار و ملکات و صفات انسان و راه زدودن صفات زشت و رذیله و جایگزین کردن صفات حسنه.^۱

تلمیذ: حکمت عملی هم علم است و خود آن علم، حکمت عملی نیست؛ بلکه تحقق آن اعمال در بدن و تعامل نفس با اشیاء خارجی، حکمت عملی است.

استاد: انسان تا چیزی را نداند، دنبال آن نمی‌رود؛ لذا اول باید بداند که چه کار کند تا بعداً آن عمل در او محقق شود. پس این دو صورت دارد: یک صورت علمیه و یک صورت عینیه. این مطالبی که مرحوم آخوند در اینجا نوشته است، صورتی از آن حالات نظام احسن هستی و عوارض ذاتی وجود است و جنبه حکایتی دارد. یعنی این کتاب از آنچه در این نظام وجود دارد حکایت می‌کند و شما با خواندن این کتاب، از نقطه نظر ذهنی به حقیقت آن می‌رسید، ولی دیگر از نقطه نظر عینی نمی‌رسید؛ مگر اینکه کار دیگری انجام بدهید. یعنی اگر ما این کتاب را بخوانیم و بفهمیم که عقل فعال و این عوالم وجود دارند، قاعده علیت را بفهمیم، جنبه بساطت وجود را بفهمیم، اسماء و صفات جمالیه و جلالیه و وحدت یا غیریت آنها با ذات را بفهمیم، حکمت نظری می‌شود. حالا باید این حکمت نظری را در وجود خودمان محقق کنیم. حکمت عملی در صدد این تحقق است؛ یعنی حکمت عملی مقدمه حکمت نظری است. حکمت عملی می‌گوید: حالا که این مطالب را خواندی، برای اینکه در وجود خود به این مطالب برسی و اینها در وجود تو محقق شود باید یک سری اعمال را انجام بدهی. آن اعمالی که ما باید انجام بدهیم، به حکمت عملی برمی‌گردد و مقدمه برای رسیدن به حقیقت حکمت نظری می‌شود، که آن حقیقت عبارت است از شهود.

البته همان طوری که عرض کردم، حقیقت و واقعیت حکمت نظری موجب استکمال می‌شود، نه مابین الدفتین؛ چون گفتیم که این سفر ذهنی، مطابق با سفر نفسی

^۱ شرح الهدایة الاثیریه، ص ۶.

و باطنی است، و باطن و حقیقتش همان حکمت شهودی و وجدانی و همان عرفان است. ما برای رسیدن به آن باید ملکات بد را از خود دفع کنیم و ملکات حسنه را به جای آن بیاوریم. به واسطه ملکات حسنه، این حقایقی که در اینجا نوشته شده است و تا به حال ذهنی بود، دیگر برای ما عینی می شود.

مراتبی در اینجا وجود دارد: اولاً ما باید این حکمت نظری را به وسیله برهان و تصدیق بخوانیم. شاید ما این را کاملاً یاد بگیریم و بفهمیم که در عالم چه خبر است، ولی مطلب در اینجا تمام نمی شود، بلکه این فعلاً یک مرحله است. بعد از آن باید راه رسیدن به اینجا را یاد بگیریم، که به آن حکمت عملی می گویند. کتب اخلاق مثل معراج السعاده، جامع السعادات، احیاء العلوم، بحر المعارف و امثال ذلک، متصدی حکمت عملی هستند. اما اگر ما صرفاً آنها را بخوانیم، مسئله تمام نیست؛ بلکه باید به آنها عمل کنیم تا مقدمه‌ای شود برای اینکه به باطن آنها برسیم، یعنی اخلاق سیئه به اخلاق حسنه متبدل شود. این تبدل به اخلاق حسنه یعنی تخلّق به اخلاق الله. تخلّق به اخلاق الله یعنی انکشاف حقیقت وجود برای انسان. آن انکشاف یعنی عرفان. پس حکمت عملی مقدمه‌ای برای عرفان واقع می شود. یعنی شما با حکمت عملی، اخلاق سیئه را به اخلاق حسنه تبدیل می کنید، و این مقدمه رسیدن به باطن است؛ پس حکمت عملی مقدمه موصله برای رسیدن به باطن حکمت نظری است.

ممکن است شما ظاهراً حکمت نظری را بخوانید، ولی نسبت به حکمت عملی اصلاً یک قدم هم برندارید، ولی در عین حال بدانید که عالم ماده وجود دارد، عالم برزخ ماده وجود دارد، ملکوت ماده وجود دارد، عقل ماده وجود دارد، سلسله عقول عشره وجود دارد. من باب مثال اگر یک نصرانی یا کمونیست یا یک توده‌ای همه این اسفار را کاملاً بخواند و از خود ملاحظه کند هم بهتر بفهمد، برای او چه فایده‌ای دارد؟ آنچه او خوانده است فقط حکمت نظری است و فقط اسفار نظری را طی کرده است، ولی اسفار عملی را طی نکرده است. برای طی کردن اسفار عملی باید سراغ حکمت عملی برود و آنچه در فکرش هست بیرون بریزد و اخلاق حسنه به جای آن

بیاورد تا بعد از اینکه اخلاق حسنه به دست آمد، به باطن حکمت نظری برسد، که عبارت است از عرفان و شهود.

تلمیذ: حکمت عملی در فلسفه بمعنی الأعم، همان علم اخلاق است. آیا می توانیم به کسی که علم اخلاق می خواند، مثلاً معراج السعادة را می خواند و می داند که باید چه کارهایی انجام دهد، حکیم بگوییم؟ استاد: به این شخص می توانیم حکیم عملی بگوییم؛ یعنی در جان او ننشسته است و فقط به حکمت عملی علم پیدا کرده است.

مرحوم ملا مهدی نراقی و مرحوم ملا عبدالصمد همدانی و ابن مسکویه - رحمة الله عليهم - که کتاب جامع السعادات و بحر المعارف و تطهیر الاعراق را در حکمت عملی نوشته اند، واقعاً انسان های بسیار بزرگ و خیلی خوبی بودند و مقاماتی داشتند؛ اما نمی توانیم بگوییم که خودشان واقعاً به آن مطالبی که در این کتابها هست و به حقیقت روایاتی که نقل کرده اند، رسیده بودند.

آیا مرحوم ملا مهدی نراقی واقعاً تمام ملکات سیئه خودش را از بین برده بود؟ البته سیئه ای که ایشان دارد برای ما حسنه است و اگر سیئه ایشان را به ما بدهند، دیگر چیزی نمی خواهیم! چون حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ.^۱ ولی آیا خودشان واقعاً به مطالبی که در صدد بیان آن در این مراتب دقیق هستند، رسیده بودند؟ چون فقط يك مرتبه نیست و ملکات فقط این نیست که شراب نخورید و دزدی نکنید؛ اینها برای عوام الناس است. آیا می توانیم بگوییم که آنها به عوض و بدل کردن آن ملکات سیئه به حسنه در آن مراتب دقیق و لطیف و ظریف نفس رسیده اند؟ شاید نرسیده باشند و این طور از عباراتشان برمی آید که نرسیده اند.

اینها خیلی مسائل دقیقی است. این طور نیست که فکر کنیم آنهایی که نماز شب می خوانند و در نماز غش می کنند و می افتند، کارشان تمام است. شخصی در زمان آقا بود که از این بازی ها زیاد درمی آورد؛ در نماز غش می کرد و می افتاد، یک دفعه در قنوت بر سرش می زد و... ما به او می خندیدیم. ولی این شخص بعداً منحرف شد و کلاً رفت! آن مراتب عالی و بالا خیلی مهم است و علم اخلاق به همه اینها بستگی دارد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۱۸، تعلیقه ۳:

«عبارت "حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ" مضمون روایتی نیست، گرچه حکمی است صحیح و مطلبی است واقعی و حقیقی.»

جلسه پانزدهم: تعريف حكمت عملي و فضيلت علم حكمت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ
تعريف حکمت عملی

وَأَمَّا الْعَمَلِيَّةُ فَثَمَرُهَا مُبَاشَرَةٌ عَمَلِ الْخَيْرِ لِتَحْصِيلِ الْهَيْئَةِ الْإِسْتِعْلَائِيَّةِ لِلنَّفْسِ عَلَى الْبَدَنِ، وَ الْهَيْئَةُ الْإِنْقِيَادِيَّةِ الْإِنْقِيَادِيَّةِ لِلْبَدَنِ مِنَ النَّفْسِ.

«حکمت عملی، علمی است که ثمره و نتیجه‌اش این است که انسان به عمل خیر مباشرت داشته باشد و به آن ملتزم شود، تا نفس دارای قدرت و قوتی مافوق قدرت و قوت بدنی بشود و بر بدن احاطه داشته باشد و قاهر بر بدن باشد و بتواند بدن را در اختیار خود قرار بدهد، و هم‌چنین به واسطه نفس، یک هیئت انقیادی و انقهاری برای بدن پیدا بشود.»

یعنی جنبه انفعال و تأثر برای بدن پیدا بشود و بدن از حالت سرکشی خود بیرون بیاید و مقهور نفس بشود.

همان‌طور که ایشان در اینجا فرموده‌اند، بدن هیچ‌گونه اختیاری از خود ندارد و هرچه هست نفس است و در این مسئله هیچ فرقی بین صغیر و کبیر و بین صالح و طالح و بین مؤمن و فاسق نیست. منظور ایشان از «بدن» در اینجا تعلقاتی است که عارض بر بدن می‌شود؛ چون ایشان بدن را یک جنبه عالم ماده گرفته‌اند و نفسی که متعلق به عالم ماده بشود، نفسی

است که مقهور ماده شده است، یعنی مقهور دنیا و أعراض و لوازم دنیا شده است، که رجوع آن به خوردن و خوابیدن و إطفاء شهوات و منازعه و تکاثر در اموال و اولاد و به طور خلاصه، توغل در مشتیهات نفسانی است؛ و از نقطه نظر اینکه تمام این تعلقات در حول و حوش ماده دور می‌زند و هیچ ارتباطی با جنبه معنا و تجرّد ندارد، تعبیر به بدن آورده‌اند؛ یعنی بدن در اینجا اشاره به آن جنبه‌هایی است که انسان را در عالم ماده و عالم دنیا نگه می‌دارد.

مراد از مذمت دنیا

البته مسئله و اشکالی در اینجا هست که بعداً هم در عبارت ایشان در همین جا می‌آید و آن این است: سابقاً خیلی‌ها این اشتباه را می‌کردند که جسم و جسمانیات را أظلم العوالم می‌پنداشتند و نهی و مذمت از دنیا و احتراز از دنیا و امثال آن را به همین جهات جسمی و مادی عالم کون و فساد متعلق می‌کردند؛ درحالی که جسم و ماده مرتبه نازلۀ وجود و حقیقت وجود است و در اینجا ظلمت اصلاً معنا ندارد، به جهت اینکه خود وجود و اصل وجود، خیر محض است و از خیر محض نمی‌تواند شر تراوش پیدا کند و ظاهر شود. خیر محض در صور مختلفی بروز و ظهور پیدا می‌کند و آن صورتی که او به خود می‌گیرد، هویت‌هایی را در هر مرتبه به تناسب همان مرتبه تشکیل می‌دهد: در عالم مثال، هویت مثالی‌ای به شکل صورت دارد، و در عالم دنیا و ماده، هویت جسم و ماده دارد. اینکه هویت متفاوتی به خود می‌گیرد، موجب دنائت و رذالت و ظلمت او نمی‌شود.

پیغمبر اکرم همین بدن را داشت؛ آیا بدن پیغمبر نجس بود؟! اولیا و بزرگان همین بدن را دارند؛ آیا بدن آنها کثیف است؟! آیا بدن آنها در أظلم العوالم است؟! اصلاً نمی‌توانیم چنین حرفی بزنیم! پیغمبر اکرم خانه می‌ساخت، با زن نکاح می‌کرد، از همین مأكولاتی می‌خورد که ما می‌خوریم، از همین مشروباتی می‌خورد که ما می‌خوریم؛ آب می‌خورد، شربت می‌خورد، دوغ می‌خورد، شیر می‌خورد و او هم از اینها استفاده می‌کرد. آیا جسم به معنای ظلمت است و پیغمبر ظلمت را داخل بطن خودش می‌کرد و اشتباه می‌کرد که این کارها را می‌کرد؟! همۀ این حرف‌ها غلط و اشتباه است!

دنیا جسم و ماده نیست؛ بلکه عبارت است از ابتعاد من الحق، تعلق به موجبات دوری از حق، و تعلق به اموری که آن تعلق موجب می شود شما از حق دور شوید. بنابراین خود دینار و درهم دنیا نیست؛ اما اینکه شما نمی توانید از دینار و درهم بگذرید دنیا است. خود زن دنیا نیست و از مظاهر پروردگار است؛ اما اینکه زن مانع رسیدن شما به تکامل شود، دنیا است. منزل و بیت دنیا نیست؛ اما تعلق شما و اشتغال ذهن شما به منزل، دنیا است. هیچ کدام از امورات دنیایی، دنیا نیستند؛ اما اینکه انسان خودش را به نحوی مشغول اینها کند که دیگر مجالی برای ارتباط با حق پیدا نکند، دنیا است. بنابراین تدریس و تدرّس و علم و تعلیم و تعلّم و رسیدگی به کار مردم اگر به جهت نفس باشد دنیا است، و اگر به جهت ربّ باشد غیر دنیا است. زمام امور مردم را به دست گرفتن و مرجعیّت و امثال ذلک و اینهایی که ما فعلاً می بینیم، دنیا است، بلکه مرتبه دنائتس از دنیا هم پایین تر است! تمام اینها دنیا است.

أظلم العوالم به جهت جسمانیت دنیا نیست، بلکه به جهت تعلق به امور جسمانی است. لذا اگر شما به مسائل جسمانی تعلق نداشته باشید، ولی علمی که دارید حاجب برای شما بشود، شما هم در دنیا هستید باینکه به جسمی تعلق ندارید و شاید محتاج هم باشید. پس هر چه موجب بشود انسان از پروردگار باز بماند و نتواند در مسیر ادامه بدهد و فکر و ذکر او از حق به جنبه تعینات حق تعلق بگیرد و انصراف پیدا کند، دنیا است. بنابراین مرحوم شیخ بهائی در اینجا اشتباه کرده که گفته است:

می گوید که چون این وطن ها از دنیا است، لذا پیغمبر اکرم هیچ وقت وطن و سرزمین

را مدح نمی‌کند. البته ایشان منظور دیگری دارد و حقیقتی در این شعر نهفته است که آن حقیقت درست است، گرچه خود این شعر اشتباه است. مرحوم شیخ بهائی می‌فرماید: همان‌طور که در حدیث هم وارد است: «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ!»^۱ این وطن، وطن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و وطن مقصود و همان‌جایی است که از آنجا آمده‌ایم. این معنا معنای بسیار خوب و صحیح و توجیه و جیهی برای این روایت است.

البته ما می‌توانیم «وطن» را به معنای سرزمین اسلام بگیریم که انسان باید در آنجا زندگی کند و از حدود و ثغور آن دفاع کند و برای حفظ حدود و کیان آن قیام کند. این محبت اشکالی ندارد؛ مثلاً اشکالی ندارد که انسان نسبت به ایران از باب اینکه دارای حکومت اسلام است محبت داشته باشد، نه از باب اینکه دارای یک حدود جغرافیایی است. در این صورت وطن انسان آنجایی است که حکومت اسلام در آنجا برقرار است، ولو اینکه انسان در جای دیگری زندگی کند؛ مثلاً اگر شخصی در آفریقا زندگی می‌کند اما حکومت اسلام در جای دیگری است، باید آن جای دیگر را دوست داشته باشد، نه آن جایی که در آن زندگی می‌کند.

بنابراین «داخلی» به مسلمانان و افراد سرزمین‌هایی گفته می‌شود که دارای حکومت اسلام هستند، و «خارجی» و «بیگانه» و «اتباع بیگانه» به افرادی گفته می‌شود که خارج از حکومت اسلام هستند، گرچه در خود مملکت اسلام زندگی می‌کنند. بنابراین اگر مسلمانی در آن طرف آفریقا مسلمان و شیعه باشد، غلط است که او را اتباع بیگانه بنامیم، بلکه باید او را خودی بنامیم. اسلام بیگانه ندارد. بیگانه در اسلام یعنی بیگانه از مذهب و شریعت، نه بیگانه به‌عنوان جدا شده به‌وسیله حد و مرز. آن حد و مرزی را که روی یک میز با یک مداد، این طرف و آن طرف می‌کنند و دو تا تپه و سه تا دریا و صحرا به آن اضافه می‌کنند، باعث بیگانگی نمی‌شود. اسلام براساس اعتباریات نیست؛ یعنی این‌طور نیست که چند نفر آدم عرق‌خور با مغزهای عرقی و

^۱ أمل الأمل، شیخ حرّ عاملی، ج ۱، ص ۱۱.

ورقی برای ممالک دنیا تکلیف تعیین کنند، آن وقت اسلام بگوید که چون آنها این مرز را تعیین کرده‌اند، هر کس اینجا را دوست داشته باشد، از ایمان است!^۱

بنابراین بدن و جسم و جسمانیات نه تنها مذموم نیستند، بلکه ممدوح هم هستند، به خاطر اینکه هویتی از هویات مراتب وجود در اینها تجلی پیدا کرده است و اینها علت و مُعد هستند برای اینکه نفس و روح به مرحلهٔ تجرّد برسد. اگر جسم بد بود که خدا آن را درست نمی‌کرد! لذا در آیهٔ شریفه که می‌فرماید:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾^۲

بر خلاف آنچه ملاصدرا فرموده‌اند، منظور از ﴿رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾، عالم ماده نیست، بلکه تعلق به عالم دنیا است؛ یعنی ما انسان را از آن مرتبه و مقام هوویّت محضه و مقام احدیّت و واحدیّت، کم‌کم پایین آوردیم تا اینکه او را به چند تا حلبی و چند تا عروسک و چند تا مسئله مشغول کردیم به طوری که کلاً او را به خود مشغول کرده است و اصلاً یاد و وطنش نمی‌کند که در کجا بوده است. لذا در ذیل آیه دارد:

﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^۳؛ «مگر آن کسانی که ایمان بیاورند و عمل صالح انجام بدهند.»

چرا اینها در ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ نیستند؟ مگر اینها بدن ندارند؟! مگر پیغمبر بدن نداشت؟! مگر پیغمبر زن و بچه نداشت؟! آیه می‌فرماید آنها بی که ﴿ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ هستند، از ﴿رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ مستثنی هستند. آیه می‌فرماید: همهٔ انسان‌ها در ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ بودند، سپس ما همه را در ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ آوردیم و فقط یک عده از نقطه نظر استمرار و بقاء، از این ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ مستثنی هستند. آنها کسانی هستند که ﴿ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به امام شناسی، ج ۸، ص ۱۶۵؛ نرم‌افزار کیمیای سعادت، متن جلسات شرح حدیث عنوان بصری، ص ۹۷۴ و ۳۲۹۶.

^۲ سوره تین (۹۵) آیه ۴ و ۵.

^۳ سوره تین (۹۵) آیه ۶.

آیه ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الدِّينَ اتَّقُوا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثْيًا﴾^۱ هم به همین معنا است و هیچ فرقی نمی‌کند و مربوط به عالم اهواء و خیالات و تخیلات است که همه اینها جهنم است؛ البته جهنم بد نیست و خود آن هم خیر است.

تلمیذ: آیا می‌توان ﴿أَسْفَلَ سُفْلِينَ﴾ را به معنای تعلق به عالم ماده نگرفت، بلکه فقط از این جهت باشد که چون عالم ثقل است و ظاهرش این طور است که انسان هر چیزی را مستقل و جدای از آن وجود واحد می‌بیند، پس ﴿أَسْفَلَ سُفْلِينَ﴾ است؟

استاد: پس مربوط به دید انسان است، نه مربوط به خود انسان، چون خودش خیر محض است؛ پس ماده بد نیست. یعنی ﴿أَسْفَلَ سُفْلِينَ﴾ به معنای تخیلات و مستقل دیدن است.

﴿الدِّينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ در ﴿أَسْفَلَ سُفْلِينَ﴾ نیستند، درحالی‌که این افراد هم همین بدن را دارند، می‌خورند، نکاح و ازدواج دارند، زمین دارند، زندگی دارند، وسایل دارند و... ولی در عین حال در ﴿أَسْفَلَ سُفْلِينَ﴾ نیستند؛ پس ﴿أَسْفَلَ سُفْلِينَ﴾ به همان تخیل برمی‌گردد.

عالم ماده از آثار وجودی پروردگار است و همان‌طوری که قبلاً عرض کردیم، دارای جنبه تجرد است. به عبارت دیگر، احاطه خداوند متعال بر ماده، کمتر از احاطه او بر مجردات نیست؛ بلکه مجردات و مادیات هیچ فرقی با هم نمی‌کنند و هر دو در تحت قدرت و سیطره پروردگار هستند. پس چرا ما ماده را ﴿أَسْفَلَ سُفْلِينَ﴾ بنامیم؟!

تلمیذ: به خاطر اینکه اینها حاجب است؛ مثلاً در آن عالم به جهت اینکه چشم‌ها باز می‌شود، ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ می‌گویند، در صورتی که اینجا هم خداوند ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ است، اما ما به خاطر این پرده‌ها و حجاب‌ها نمی‌توانیم ببینیم.

استاد: نه خیر، اینها حاجب نیستند و اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند؛ یعنی

^۱ سوره مریم (۱۹) آیه ۲۷.

نمی‌توانیم بگوییم چون در آنجا ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ گفته است، پس در اینجا ﴿مَلِكِ﴾ نیست. در آیه دیگری می‌فرماید:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكِ الْمَلِكِ نُوتِي الْمَلِكِ مِنْ نَشَاءٍ وَتَنْزِعُ الْمَلِكِ مِمَّنْ نَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ نَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ نَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^۱.

اگر یک تصویر اصلاً غلط باشد، آیا می‌توانیم آن را توجیه کلی کنیم؟! یعنی آیا به‌صرف اینکه این بدن حجاب می‌شود، می‌توانیم به‌طور کلی بگوییم که نفس این بدن و ماده ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ است؟! من باب‌مثال اینکه ما آن‌قدر پیغمبر اکرم را دوست داشته باشیم که خود دیدن پیغمبر اکرم برای ما حجابی بشود که نتوانیم به خدا برسیم، پیغمبر را ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ نمی‌کند! به پیغمبر چه مربوط است؟! باید دید خود را درست کنیم. حجاب ماده یعنی هم حجاب تعلق به امور دنیا و هم حجاب تعلق به امور عقبی. پس ﴿أَسْفَلَ سَفِيلِينَ﴾ اصلاً به خود ماده ربطی ندارد.

هرچه در محدودهٔ نفس باشد و موجب شود که انسان از اتکاء به معبود به اتکاء به تعینات انصراف پیدا کند، عالم دنیا و أظلم‌العوالم می‌شود؛ حتی اگر شما فلسفه هم بخوانید، گرچه هیچ ربطی به دنیا و دنیاثبات ندارد، ولی اگر همین تدریس و تعلم فلسفه برای شما حجابی بشود که نتوانید زیر بار حق بروید، خود این برای شما أظلم‌العوالم و حجاب ظلمانی می‌شود، حجابی که نفس را در محدودهٔ نفسانیات و مشتتهیات خودش گرفتار کرده و نگه داشته است.

تلمیذ: آیا کسی که در عوالم بالاتر سیر کرده است و در این سیرش هم خیلی چیزها برای او کشف شده و از مدارج نفس گذشته است ولی هنوز به مقام اطلاق نرسیده است و موانعی در راهش تا رسیدن به مقام اطلاق هست، او هم در أظلم‌العوالم است؟
استاد: نه، او دیگر در أظلم‌العوالم نیست، بلکه در آن عوالم است؛ منتها آن حجاب‌های نورانی برای خودش حساب و کتاب‌های دیگری دارد.

^۱ سوره آل‌عمران (۳) آیه ۲۶.

فضیلت حکمت عملی در فرمایش پیامبر اکرم و حضرت ابراهیم

وإلى هذا الفن أشار بقوله عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاق الله»^۱

[«و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به این فن (حکمت عملی) اشاره نمودند در آنجایی که فرمودند: «به اخلاق الله متخلّق شوید!»]^۲

ثمره حکمت عملی تخلّق به اخلاق الله است، یعنی اخلاق و ملکات انسان به اخلاق الله تشبّه پیدا کند. البته این عبارت تخلّق به اخلاق الله در روایات شیعه نیامده است و ظاهراً این قضیه از غزالی نقل شده است^۳ و مرحوم ملا مهدی نراقی هم که در جامع السعادات فرموده‌اند،^۴ استناد شیعه را در آنجا ذکر نکرده‌اند. من مدت زیادی به دنبال این می‌گشتم که آیا «تخلّقوا بأخلاق الله» در روایات شیعه هست یا نه؛ ولی هنوز پیدا نکرده‌ام.^۵

و استدعى الخليل عليه السلام في قوله: ﴿وَالْحَقِّي بِالصَّلِحِينَ﴾^۶.

[«و حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام این مقام را درخواست کرده بود در آنجایی که عرضه داشت: ﴿و مرا به صالحان ملحق گردان!﴾»]^۷

«الحاق به صالحین» عبارت است از رسوخ ملکاتی که موجب می‌شود ذات انسان متحوّل شود و به واسطه این تحوّل، آن حقیقت جوهری انسان انکشاف پیدا بکند.

حکمت نظری و عملی در آیات شریفه قرآن

وإلى فني الحكمة كليهما أُشير^۸ في الصحيفة الإلهية: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^۹، و هي صورته التي هي طرازُ عالم الأمر؛ ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَفَلِينَ﴾^{۱۰}، و هي مادته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة؛ ﴿إِلَّا الَّذِينَ

ءَامَنُوا﴾^{۱۱}، إشارة إلى غاية الحكمة النظرية؛ ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾^{۱۲}، إشارة إلى تمام الحكمة العملية.

^۱ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

^۲ إحياء علوم الدين، ج ۵، جزء ۱۴، ص ۶۱.

^۳ جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۴۵.

^۴ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

^۵ سوره شعراء (۲۶) آیه ۸۳.

^۶ خ ل: أشهر.

^۷ سوره تین (۹۵) آیه ۴.

^۸ سوره تین (۹۵) آیه ۵.

^۹ سوره تین (۹۵) آیه ۶.

«و به هر دو فنّ حکمت در صحیفه الهیه اشاره شده است در آنجایی که می‌فرماید: ﴿به تحقیق که ما انسان را در نیکوترین قوام آفریدیم!﴾ [که عبارت است از صورت جوهری انسان بر نمط و بر وزان عالم امر، یعنی همان حقیقت محضه وجود بسیط. «

آن جنبه استعدادی که می‌تواند به آن عالم امر برسد، فقط در انسان است؛ ولی این جنبه در بقیه نیست و چنین قوه‌ای را حتی ملائکه هم ندارند، همان‌طور که «وَلَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَاحْتَرَقْتُ» اشاره به این مطلب است. «این انسان را تا أسفل السّافلین [پایین‌ترین مرتبه از سلسله مراتب وجود] پایین می‌آوریم﴾ که همان ماده انسان است، که عبارت است از اجسام مظلمه کثیف است. «

این انسان که دارای این مرتبه عالی است که مافوق آن هیچ علوی تصور نمی‌شود، پایین می‌آید و خودش را به چیزهای خنده‌داری سرگرم می‌کند!

﴿مگر آن کسانی که ایمان آورده‌اند (که آنها از ردّ به أسفل السّافلین استثناء شده‌اند).﴾ و این اشاره است به غایت حکمت نظریه که عبارت است از ایمان به مبدأ و معرفت مبدأ و پروردگار کما هو هو. «

این مرتبه ایمان واقعی است؛ یعنی جنبه اعتقادی و یقینی خود را نسبت به مسائل مبدأ و معاد محرز می‌کنند. البته ایمان مراتبی دارد؛ مرتبه بالای آن ایمان افرادی است که به مرحله کامل ایمان می‌رسند، و مرتبه پایین آن ایمانی است که ابوسفیان داشت، گرچه ایمان حقیقی نبود.

این مربوط به حکمت نظری است. البته این هم مثل همان قبل است و همان

^۱ مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۱، ص ۱۷۹.

اشکال قبل، در اینجا هم می‌آید؛ یعنی همان‌طور که خدمتتان عرض کردم، باید حقیقت حکمت نظری در وجود او تجلی پیدا کند، نه اینکه این مسائل برای او فقط با برهان و دلیل باشد. حضرت رسول اکرم یا حضرت ابراهیم یا هیچ‌کدام از پیامبران نگفته‌اند که خدایا، این مسائل را برای ما برهانی کن! یعنی مقدمات بچینیم و از اولیات و یا نظریات قطعی، شکل اول و دوم و سوم درست کنیم و به نتیجه برسیم! بلکه معنایش این است که حقیقت حکمت نظری در وجود آنها به‌نحو انکشاف، تجلی پیدا کند.

«و عمل خوب و شایسته و بایسته انجام می‌دهند.» و این اشاره است به اینکه حکمت عملیه در وجود آنها به مرحله تمام می‌رسد و عمل آنها عمل صالح می‌شود.»

یعنی با مراقبات و مجاهدات و عمل به تکالیف شرعیه، جنبه حکمت عملی را در خودشان محقق می‌کنند و صفات رذیله و زشتی را که در جاهلیت در وجود آنها راسخ بود، به ملکات فاضله و اخلاق روحانیین تبدیل می‌نماید. این علت غایی برای حکمت عملی و علت احتیاج و نیاز ما به حکمت عملی است.

عمل خوب غیر از عمل صالح و شایسته است و ممکن است که یک عمل خوب باشد ولی شایسته نباشد. من باب مثال فرض کنید که مرد بزرگی به منزلتان دعوت می‌کنید و می‌خواهید به او احترام بگذارید؛ یک وقت برای او غذایی می‌آورید، اما یک وقت از او سؤال می‌کنید: «آقا، شما چه غذایی دوست دارید؟» و آن غذایی که دوست دارد برای او طبخ می‌کنید. این «صالح» می‌شود. اولی خوب است، چون بالأخره غذایی جلوی او گذاشته‌اید که شکمش را پر می‌کند و او سیر می‌شود، مثلاً کلم جلوی او گذاشته‌اید و این خوب است؛ ولی صالح این است که سؤال کنید و ببینید که ایشان شیشلیک دوست دارند یا چلوکباب.

حکمت نظری و عملی در فرمایش امیرالمؤمنین

و للإشعار بأنَّ المعْتَبَر من كمالِ القوَّة العمليَّة ما به نظامُ المعاش و نجاتُ المعاد، و من النظرية العلمُ بأحوال المبدأ و المعاد و التدبُّر فيما بينهما من حقّ

النظر و الإعتبار، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «رحم الله امرءاً أَعَدَّ لِنَفْسِهِ و اسْتَعَدَّ لِرِمْسِهِ و عَلمَ من أَيْن و في أَيْن و إلى أَيْن»^۱

«به جهت إشعار به اینکه آنچه از کمال قوت عملیه معتبر است این است که نظام دنیا و نجات عقبی برای انسان تحصیل بشود.»

انسان در این دنیا باید به بهترین نحو و به أحسن وجه زندگی کند؛ نه اینکه مرفه باشد، بلکه زندگی او زندگی ای باشد که راحتی و آرامش بیشتری برای او تأمین کند و فکر و خیال کمتری داشته باشد. بهترین نحوه زندگی کردن در این دنیا این است که آرامش انسان بیشتر باشد، نه اینکه پول بیشتری داشته باشد. هم چنین باید عقبای او هم نجات پیدا کند و از افرادی باشد که در آنجا سعادتمند هستند. این کمال حکمت عملیه است. بنابراین سه مسئله در حکمت عملیه گنجانده شده است:

اول: تدبیر منزل است، یعنی از نقطه نظر منزل بتواند نظامی به وجود بیاورد، چون بالأخره انسان باید زندگی اجتماعی داشته باشد؛

دوم: سیاست مدن است که بتواند سیاست کند؛

سوم: اخلاق شخصی است که این مربوط به معاد می شود.

«و به جهت إشعار به اینکه آنچه از کمال قوه نظریه معتبر است این است که انسان به کیفیت مبدأ و معاد

علم پیدا کند و [در این سیر نزولی و صعودی بین مبدأ و معاد، تدبیر داشته باشد.»

یعنی بداند که چطور این نشئات پیدا شده است، و واسطه ها و عقول که یکی پس از دیگری مرتبه

علیت را به عهده دارند چه کسانی هستند، و نحوه نزول عالم امر در عالم خلق به چه کیفیتی است، و برگشت

انسان و از استعداد به مرحله فعلیت درآمدن او به چه کیفیتی است.

«[به جهت اشعار به این دو مسئله) حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:]»

^۱ الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

”حدا پدر و مادر کسی را پیامرزد که اولاً برای خودش اعداد کرده و خودش را به مرحله فعلیت رسانده است و به دنبال کار خودش است، و برای قبرش هم فکری کرده است، و برای بازماندگان و رفقاییش هم فکری کرده است (مثلاً برای آنها پولی گذاشته است)، و بداند که از کجا هست و در چه موقعیتی هست و به کجا می‌رود.“

وإلى ذينك الفئین رمزت الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسياً بالأنبياء عليهم السلام: «الفلسفة هي التَّشْبَهُ بِالإله». كما وقع في الحديث النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللهِ.»¹ یعنی فی الإحاطة بالمعلومات و التجرّد عن الجُسمانيات.

«(و فلاسفه به این دو فن اشاره کرده‌اند در آنجایی که در حال تأسی به انبیا] فرموده‌اند: ”فلسفه، تشبّه به إله است.“ [همان‌طور که در حدیث نبوی آمده است: ”به اخلاق الله متخلّق شوید!“] یعنی همان‌طوری که خداوند متعال احاطه عینی به تعینات دارد، شما هم باید احاطه علمی به معلومات داشته باشید و مجرد از جُسمانیات باشید.»

البته عرض شد که در اینجا «جُسمانیات» غلط است، چون تجرّد از جُسمانیات معنا ندارد؛ بلکه باید تجرد از تعلق به جُسمانیات باشد.

علت شرافت علم حکمت بر سایر علوم

ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهاتٍ عديدةٍ؛

منها: أنّها صارت سبباً لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود.

«[مخفی نماند که] حکمت از جهات عدیده‌ای شرف دارد؛

یکی از آنها این است که حکمت، سبب وجود اشیا بر وجه اکمل و اتمّ است؛ [بلکه حکمت، سبب نفس وجود است.]»

البته در اینجا بهتر بود که می‌فرمود: «سبباً لمعرفة نفس الوجود» چون حکمت، از وجود تراوش

می‌کند، نه اینکه حکمت سبب برای وجود باشد؛ یعنی وجود در مقام

¹ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

معلولیت از حکمت نیست، بلکه در مقام علّیت نسبت به حکمت است. پس بهتر است که بگوییم: «سبب معرفت وجود است.» چون خودشان هم در ادامه می‌فرمایند:

إذ ما لم يُعرف الوجودُ على ما هو عليه، لا يمكن إيجادُه وإيلاده. والوجودُ خيرٌ محضٌ، ولا شرفَ إلا في الخيرِ
الوجودي.

«چون اگر وجود آن طوری که هست شناخته نشود، ممکن نیست که خدا آن را به وجود بیاورد و تولید کند، پس باید اول خود وجود شناخته بشود تا آن جنبه‌های علی و معلولی آن برای موجد و مولد آن روشن بشود. وجود، خیر محض است و شرفی نیست مگر در خیر وجودی.»

چون قبلاً هم در منظومه خواندیم:

و الشرُّ أعدامٌ فكم قد ضلّ منيقولٌ باليزدان ثم الأهرمن

یعنی جنبه شر همیشه ناشی از جنبه عدم است و چون وجود خیر است، بنابراین شر از وجود تراوش نمی‌کند.

و هذا المعنى مرموزٌ في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^۱.

«و این معنا مخفی است در قول خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿کسی که به او حکمت عنایت شود،

خیر کثیر به او داده می‌شود.﴾»

یعنی کسی که بهره بیشتری از حصه وجودی برد، خیر کثیری نصیب او خواهد شد و کسی که به حقیقت وجود برسد، به حقیقت خیر محض رسیده است.

و بهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه حكيمًا في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو ﴿تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ

حَمِيدٍ﴾^۲، و وصف أنبيائه و أوليائه بالحكمة و سّاهم ربّانين حكماء بحقائق الهويّات فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ

النَّبِيِّينَ لَمَآ آتَيْنُكُمْ مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾^۳، و قال خصوصًا في شأن لقمان: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا

لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾^۴. كل ذلك في سياق الإحسان و معرض الإمتنان. و لامعنى للحكيم إلا الموصوف

بالحكمة المذكورة حدّها التي لا يُستطاع رُدّها.

«و به این اعتبار (که حقیقت خداوند وجود محض است و وجود محض خیر محض است و خداوند

وجود اشیاء را بر وجه اکمل و اتم تنظیم فرموده است) خداوند [در مواضع عدیده‌ای از قرآن مجید که

^۱ شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۲۸.

^۲ سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹.

^۳ سوره فصلت (۴۱) آیه ۴۲.

^۴ سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۲.

کتابی است که ﴿از ناحیه وجود حکیم و حمیدی نازل شده است﴾ [به خودش حکیم گفته است. [و انبیا و اولیای خود را با حکمت توصیف فرموده است] و آنها را ربّانی (جنبه ربوبیت در آنها تقویت شده است) و حکیم به حقایق هوئیات و موجودات نامیده و فرموده است: ﴿و وقتی که خدا از نبیین میثاق گرفت که وقتی من به شما کتاب و حکمت دادم﴾ (شما رسالت را ادا کنید و اینها را به دست اهلس بسپارید و به هر کسی واگذار نکنید.) [و خصوصاً در شأن لقمان فرمود: ﴿و تحقیقاً ما به لقمان حکمت آموختیم﴾.]

همه اینها در سیاق احسان و در معرض امتنان بر عباد است. و هیچ معنایی برای حکیم نیست مگر آنکه: حکیم آن ذاتی است که به همین حکمتی متصف شده است که حدّش ذکر شد که عبارت است از معرفت به حقایق اشیاء. کسی که به این معنا برسد دیگر قابل زوال نیست و نمی توان او را برگرداند. «
و من الظّاهر المکشوف أن لیس فی الوجود أشرف من ذات المعبود و رُسله الهداة إلى أوضح سبله، و کلاً من هؤلاء وصفه تعالی بالحکمة، فقد انجلی وجه شرفها و مجدها.

«آن مسئله ای که خیلی روشن است این است که در وجود، اشرف از ذات معبود [و رسولان هدایت گر او به واضح ترین راهها] وجود ندارد، و خداوند هر کدام از اینها (هم خودش و هم رسولان) را به حکمت توصیف نموده است؛ پس وجه شرف و مجد حکمت روشن شد.»

پس حکمت عبارت است از معرفتی که به واسطه آن معرفت، خیر کثیر و بالاترین مقام از نقطه نظر شرف و مجد به انسان عنایت می شود.

وَجُوبُ تَعَلُّمِ فَلَسَفِه

فِيحِبُّ إِذْنَ انْتِهَاجِ مَعَالِمِ غُورِهَا وَنَجْدِهَا، فَلَنَأْتِ عَلَى إِهْدَاءِ تَحْفٍ مِنْهَا وَابْتِئَاءِ طَرْفٍ فِيهَا، وَلِنُقْبِلَ عَلَى تَهْمِيدِ
أُصُولِهَا وَقَوَانِينِهَا وَتَلْخِيصِ حُجُجِهَا وَبِرَاهِينِهَا بِقَدْرِ مَا يَتَأْتَى لَنَا، وَجَمْعِ مَتَفَرِّقَاتِ شَتَّى وَإِرَادَةِ عَلَيْنَا مِنَ
الْمَبْدَأِ الْأَعْلَى، فَإِنَّ مَفَاتِيحَ الْفَضْلِ بِيَدِ اللَّهِ، يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ.^٢

«حالا که معنای حکمت را این طور فهمیدیم و غایت حکمت برای ما روشن شد و شرف حکمت بر
بقیه علوم برای ما آشکار گشت، واجب است که ما به سوی معالم غور و نجد آن حرکت کنیم و تحفی از این
معالم را بیاوریم و ایضا کنیم و طرفه‌هایی از این معالم حکمت را اعطا کنیم، و باید هر قدر که قدرت داریم، اقبال
کنیم که اصول و قوانینی ممهّد کنیم و حجج و براهین آن را خلاصه کرده و روشن کنیم و همه متفرقاتی را که
هست جمع کنیم. این اراده از مبدأ اعلیٰ برای ما آمده است، [چون تحقیقاً کلیدهای فضیلت در دست او است و
به هر کسی که بخواهد می‌دهد.]»

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^١ خ ل: وارده.

^٢ الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢١ و ٢٢.

فصل ۱: «وجود» موضوع علم الهی و اولین ارتسام در نفس
مرحله اولی: وجود و اقسام اولیة آن | منهج اول: احوال نفس وجود

جلسه شانزدهم: تعريف وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبِعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ
«وجود» موضوع علم فلسفه

المرحلة الأولى: في الوجودِ و أقسامه الأولى،

و فيها مناهج:

الأول: في أحوالِ نفسِ الوجودِ

روشن است که موضوع فلسفه که یک علم الهی است، «وجود» است و در احوال خود وجود بحث می شود. مرحوم آخوند در این مرحله به تعریف حقیقت و مفهوم وجود می پردازند. تقسیم اولی وجود که به خود وجود برمی گردد، بر حسب تعیناتی است که وجود به خود می گیرد. البته در اینجا طرداً للباب از عدم هم بحث می شود، و إلاً عدم که تحقق و تعینی ندارد تا مورد بحث واقع شود.

همان طور که مرحوم آخوند در *اسفار اربعه* ذکر فرموده اند، علم الهی عبارت است از علم به احوال مبدأ و معاد و کیفیت نزول وجود در عالم تعینات و کیفیت عود این وجود به مبدأ خود، که تمام اینها تحولات و تغیراتی است که در حقیقت وجود رخ می دهد.

بنابراین در وهله اول باید بدانیم که وجود چیست و چه عوارضی بر آن عارض

می‌شود و چه حالات و اوصافی دارد و در مراحل تعین به چه اقسامی تقسیم می‌شود؛ مثلاً به وجود مجرد، وجود بسیط، وجود مادی، وجود هیولانی و وجود بالفعل تقسیم می‌شود و یا براساس تقسیم قدما، به وجود نبات، وجود انسان، وجود فلک و... تقسیم می‌شود. تمام این تقسیمات باید به اصل حقیقت وجود برگردد تا ما بدانیم این وجود و این شیئی که دارای مراتب است چیست.

من‌باب‌مثال بحث در مورد صحت و سقم بدن انسان در فن طبابت، به جنبه مادی مربوط است و جهت ماده را بررسی می‌کند که ماده و حقیقت ماده چیست، و آیا دارای جزء است یا نیست. بنابراین بحث به طبیعیات و اصل حقیقت ماده برمی‌گردد، بعد به این بحث برمی‌گردد که تکون حقیقت ماده از کجا است، بعد به این بحث برمی‌گردد که ماده از تعینات وجود است و وجود به مجرد و ماده تقسیم می‌شود و هر دوی اینها را در بر می‌گیرد، چه به‌نحو مجرد و چه به‌نحو ماده؛ پس ریشه و برگشت همه اینها به «وجود» است.

یا من‌باب‌مثال اگر شما در علم ریاضی بحث کنید که موضوع آن کمّ منفصل یا همان عدد است، برگشت این بحث به این است که عدد چیست و بر چه چیزی عارض می‌شود و چه ذاتی متعدّد به عدد می‌شود و دوباره برگشت آن به همان «وجود» است.

پس ریشه و حقیقت همه علوم و موضوعات علوم و برگشت همه آنها به نفس «وجود» است و هر بحثی که مطرح شود، دوباره این مسئله در آنجا می‌آید. به عبارت دیگر، به قول مرحوم آخوند:

موجود موضوع مسائل این علم الهی است و محمولات وجود، موضوعات مسائل علوم دیگر است. من‌باب‌مثال کمّ متصل موضوع علم هندسه است و در هندسه از کمّ متصل و جسم تعلیمی و خط و جسم بما هو جسم بحث می‌شود، البته از نظر تصوّر ذهنی، نه تعین خارجی؛ چون هندسه از جزئیات بحث نمی‌کند که مثلاً این شیء خاصی که در

مقابل ما است دارای چه ابعاد و زوایایی است، یا زاویه قائمه دارد یا ندارد؛ بلکه از کلیات بحث می‌کند که مثلاً هر مثلی این خصوصیات را دارد، هر مکعبی این خصوصیات را دارد، محیط هر کره‌ای این طور به دست می‌آید، حجم آن این طور به دست می‌آید، و هر شش ضلعی این طور است. به عبارت دیگر، در هندسه بحث تعلیمی اجسام و سطوح است، نه بحث طبیعی و تکوینی آن.

یا من باب مثال «اوزان» موضوع علم موسیقی است و «ارتباط و نسب بین اجرام سماوی و نحوه حرکت آنها و تغیراتی که در آنها پیدا می‌شود» موضوع علم هیئت است.

همه اینها محمولات وجود هستند که به عنوان موضوعات مختلفی برای علوم مختلف واقع می‌شود؛ مثلاً محمول «الوجودُ إمّا مادّیُّ أو غیر مادّیُّ» موضوع علوم مادی است، محمول «الموجودُ إمّا ذو کمّ أو غیر ذو کمّ» موضوع علم هندسه است، محمول «الوجودُ إمّا ذو نموّ و إدراکٍ و إمّا غیر ذی نموّ و إدراکٍ» موضوع معرفه الحیوان است، و محمول «الموجودُ إمّا مادّیُّ غیر ذی إدراکٍ و هو ممتزجٌ عن الأمزجة و إمّا مادّیُّ ذو إدراکٍ» موضوع علم طبقات الأرض و معادن است. پس هر کدام از این محمولات وجود، موضوعاتی برای مسائل علوم دیگر ایجاد می‌کنند.

نقد اشکالی بر فلسفه

یک وقت در مجلس یکی از فقها بودیم و ایشان مسئله‌ای از مرحوم آقا شیخ محمدعلی کاظمی^۱ نقل کردند که ایشان می‌فرمودند:

علت اینکه بزرگان ما به فلسفه و عرفان و امثال ذلک رو نیاوردند و فقط به فقه رو آوردند این بود که ما عبدیم و کار عبد اطاعت و بندگی است و اینکه مولا دارای چه خصوصیات و شرایطی است، مثلاً مجرد است یا مادی است، و سر و دست و پا دارد یا ندارد، به عبد و مقام بندگی ارتباطی ندارد؛ لذا آنچه ما باید در صدد تحقق آن باشیم فقط عبارت است از اطاعتی که منحصر در اتیان به واسطه جوارح است.

^۱ آیه‌الله شیخ محمدعلی کاظمی از شاگردان مرحوم آیه‌الله نائینی - رحمة الله علیه - و صاحب کتاب *فوائد الأصول*، تقریر درس خارج اصول مرحوم نائینی است. (محقق)

این بزرگوار خیلی اشتباه فرموده‌اند و این هم اشتباهی است مثل بقیه اشتباهاتشان! اینها نه تنها در اصول، بلکه در مبانی هم خیلی اشتباه دارند؛ چون:

اولاً: چطور آن عبدی که هنوز مولا را نشناخته است یا مثلاً خدا را دارای سر می‌داند، می‌تواند او را عبادت کند؟! آن آقای که خدا را عبادت می‌کند و به‌طور کلی خدا را موجودی جدا و منحاز از بنده می‌داند، اصلاً در اعتقادش کافر و مشرک است^۱ و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند خدا را عبادت کند! کار به اینجا می‌رسد که بعضی از همین علمای نجف اشرف می‌گویند:

آیه ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^۲ ظهور دارد و ظهور هم حجت است، پس خدا دست دارد؛ چون اگر معنای دیگری غیر از این معنای ظاهری حسی، مد نظر خداوند بود، باید آن را بیان می‌کرد!
و لابد از باب اینکه:

می‌گویند که وقتی دست و اعضاء و جوارح ما این قدر است، پس دست و اعضاء و جوارح خدا هم باید به اندازه کهکشانشان باشد!

ثانیاً: امیرالمؤمنین، حضرت سیدالشهدا، امامین صادقین، حضرت موسی بن جعفر، امام رضا و امام جواد علیهم السلام و بزرگان دین ما که این همه معارف و عبارات عجیب و غریبی راجع به خدا فرموده‌اند که تا الآن هنوز کسی نفهمیده است،

^۱ الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۱:

«قال [أمير المؤمنين] عليه السلام: ... تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَهُ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَهُ عَزْلَةٌ.»

^۲ سوره مائده (۵) آیه ۶۴. مهر تابان، ص ۴۰۰، تعلیقه:

«بلکه دو دست خدا باز است (و در عالم خلقت به هر گونه که بخواهد عمل می‌کند و افاضه وجود و رحمت می‌نماید.)»

مگر عقلشان به این حرف و افاده‌ای که شما فرموده‌اید نمی‌رسید؟! یعنی اینها به اندازه شما نمی‌فهمیدند که ما عبدیم و در مقام اطاعت فقط باید مسائل استنجا و دماء ثلاثه و ... ورد لسان عبد باشد! آقایان این طور می‌فرمایند:

اصلاً لازم نیست بدانیم خدا مجرد است یا نه، خدا غنی بالذات است یا نه، و وحدت در خدا وحدت بالصرفه است یا بالعدد است؛ بلکه اگر خدا را متکثر هم بدانیم هیچ اشکالی ندارد، و ما فقط باید او را اطاعت بکنیم و نماز را در اوقات خمسه بجا بیاوریم! حتی اگر خدا را دیو بی‌سر و پایی دانستیم که ذو انیاب و اغوال است و دم و دست و پا هم دارد، هیچ اشکالی ندارد؛ ما فقط باید او را اطاعت کنیم! این آقایایی که این جریان را نقل می‌کرد، این حرف را تأیید می‌کرد و می‌فرمود که درست است.^۱

عدم امکان تعریف وجود

در هر صورت، در بحث راجع به موضوعات مختلف علوم، بالأخره بحث به خود وجود برمی‌گردد که این وجودی که منشأ همه آثار است و این همه تراوشات و تعینات دارد، از چه سنخ است و حقیقتش چیست؟

اینجا است که به این نکته پی می‌بریم که وجود از حیث مفهومی اصلاً تعریفی ندارد؛ چون تعریف یا باید به حدود باشد یا باید به رسوم باشد، اما:

تعریف به حدود امکان ندارد؛ چون حدود با جنس و فصل است، در حالی که وجود اعلیٰ و اشرف از جنس و فصل است و جنس و فصل فقط محدّد و مقیّد وجود تجرّدی بأقسامه و وجود مادی بأقسامها هستند، بنابراین وجود حقیقتی ماورای این است.

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۴۱۱.

تعریف به رسم هم امکان ندارد؛ چون در هر رسمی عوارض ذاتیه آن بیان می‌شود و معرف باید اشرف و اعرف از معرف باشد، درحالی که هیچ چیزی اعرف از وجود نیست و شما هر کدام از عوارض ذاتی وجود را که بخواهید تعریف کنید، دوباره به خود وجود برمی‌گردد، یعنی اولاً و بالذات حقیقت وجود متبادر به ذهن می‌شود و در مراحل بعد، عوارض ذاتی آن - مثل امکان، وجوب بالضروره، وجوب بالغير، وجوب بالقیاس إلى الغير، وحدت و سایر انتزاعیات از آن - به ذهن می‌آید.

اما وجود از حیث حاقّ خود وجود، دیگر خیلی عجیب است و رسیدن به حاقّ آن دیگر کار هر کسی نیست:

همان طوری که مرحوم حاجی هم در اینجا دارند:

این مسئله که وجود قابل تعریف نیست، ما را به این نکته می‌رساند که چون وجود دارای انقسامات و عوارض و اوصافی است، لذا در وهله اول باید تقسیمات وجود بیان شود.

بنابراین مرحوم آخوند ابتدا بحث را با بیانی اجمالی از وجود و احوال و عوارض ذاتیه‌ای که اولاً و بالذات بر وجود طاری و عارض می‌شود، شروع می‌کند و سپس انقسامات وجود را بیان می‌کند.

فصل اول: «وجود» موضوع علم الهی و اولین ارتسام در نفس

المرحلة الأولى: فی الوجود و أقسامه الأولىة

و فیها مناهج:

الأول: فی أحوال نفس الوجود

و فیہ فصول:

فصل اول: فی موضوعیته للعلم الإلهی و أولیة ارتسامه فی النفس

«مرحلة اول: وجود و اقسام وجود از نظر تقسیم اولیه»

البته وجود از نظر تقسیم ثانویه هم به اقسامی تقسیم می‌شود؛ مثلاً به ریاضی و طبیعی

تقسیم می‌شود و خود طبیعی هم به هشت قسمت تقسیم می‌شود.

«و در آن مناهجی هست:

اولین منهج در احوال نفس وجود و حالاتی است که بر وجود عارض و طاری می‌شود.

و در اینجا چند فصل بیان می‌شود:

فصل اول در این است که موجود، موضوع علم الهی است و اولین ارتسامی است که در نفس پیدا می‌شود.»

موضوع فلسفه این است: «الموجود باهوموجود^۱ لابها هو مادی، لابها هو مجرد، لابها هو بسیط و لابها

هو مختلف من الأمزجة. «موجود باهوموجود» موضوع علم الهی شده است، با اینکه کسی تا به حال به حقیقت آن نرسیده است.

علم الهی همان فلسفه و عرفان است و موضوع هر دوی آنها یکی است که عبارت است از وجود.

البته همان طور که عرض کردم،^۱ نحوه انکشاف حقیقت موضوع تفاوت می‌کند؛ یعنی اگر انکشاف حقیقت این موضوع به صورت وجدان باشد، عرفان می‌شود و اگر به صورت تعقل و برهان باشد، فلسفه می‌شود.

این وجود، اولین ارتسامی است که در نفس پیدا می‌شود؛ مثلاً همین که بچه شیرخواره احساس

می‌کند که باید از مادرش شیر بخورد، وجود در ذهنش آمده است، یعنی بودن چیزی را احساس کرده است.

اگر فکر عدم می‌کرد دیگر به سمت مادر نمی‌رفت. گرچه بچه نمی‌فهمد که این شیر است یا مایعی مثل شیر،

مثلاً آب یا شربت است؛ ولی بالأخره می‌فهمد و احساس می‌کند که این چیزی که در دهانش می‌رود و دارد

می‌خورد، او را سیر می‌کند، حالا هرچه می‌خواهد باشد. ما اسم این احساس را وجود می‌گذاریم، گرچه خود

بچه نفهمد که این همان وجودی است که این قدر مسائل دارد. بچه خیلی راحت می‌گوید که من شیر می‌خواهم،

من عروسک می‌خواهم، و وقتی چیزی در دست دیگری می‌بیند، به دنبالش می‌رود؛ اینها یعنی

^۱ رجوع شود به ص ۳۴.

احساس هستی کرده است. اما اگر به بچه بگویند که این چیزی که تو به دنبال آن می‌روی آن وجودی است که بحث‌ها و دعوای زیادی داشته است و موجب تکفیرها و ارتدادها بوده است، می‌گوید: من نمی‌فهمم، این عروسک را بده تا من بروم، یا مثلاً آن شیرینی را بده تا من بخورم! خوشا به حال بچه که این حرف‌ها را نمی‌فهمد!

تقسیم‌بندی نعت‌های یک شیء به حیثیت وجودی و کمی و مادی

ایشان در اینجا چند مثال دربارهٔ انسان می‌زند:

اعلم أنّ الإنسان قد يُنعت بآنّه واحدٌ أو كثيرٌ، و بآنّه كلٌّ أو جزئى، و بآنّه بالفعل أو بالقوّة، و قد ينعت بآنّه مساوٍ لشيء أو أصغر منه أو أكبر، و قد ينعت بآنّه متحرك أو ساكن، و بآنّه حار أو بارد أو غير ذلك.

«گاهی اوقات این نعت‌ها را برای انسان می‌آورند: طبیعت انسان واحد است یا کثیر است، کلی است یا جزئی است، بالفعل است یا بالقوه است.»

این سه نعتی که در اینجا آورده‌اند، مربوط به انسان بما هو انسان است، نه انسان بآنّه موجودٌ فی الخارج؛ چون انسان بآنّه موجود فی الخارج دو حالت ندارد و نمی‌تواند واحد باشد یا کثیر باشد، بلکه فقط یک حالت دارد و واحد است و کثیر در خارج نداریم؛ هم‌چنین انسان خارجی نمی‌تواند بالفعل یا بالقوه باشد، چون این آدمی که الآن به وجود آمده است دیگر بالقوه نیست.

تلمیذ: بحث کلی یک بحث مفهومی است؛ ولی بحث بالفعل و بالقوه یا بحث واحد و کثیر تماماً در حقیقت خارجی انسان است و بحث مفهومی نیست.

استاد: نه، انسان را از نقطه نظر حکایتش از خارج عرض کردم. همان‌طوری که بعداً می‌آید، به‌طور کلی وقتی از بالقوه یا بالفعل بحث می‌شود، نظر به طبیعت یک شیء است به‌طوری که حقیقت آن شیء منحاز از وجود خارجی آن طبیعت لحاظ می‌شود؛ منتها ما حقیقت این شیء را به‌عنوان مرآت برای امری که هنوز تحقق پیدا نکرده است در نظر می‌گیریم و اسم آن را بالقوه می‌گذاریم، و همین حقیقت شیء را با لحاظ حکایت و مرآتیت از امری که تحقق پیدا کرده است در نظر می‌گیریم و اسم آن را بالفعل می‌گذاریم.

من باب مثال، این نطفه نسبت به آن مرحله‌ای که هنوز وجود ندارد بالقوه است؛ یعنی ما این نطفه را نسبت به آن حالتی که بعداً می‌تواند پیدا کند در نظر می‌گیریم، به طوری که آن معدوم را نازل منزله موجود فرض می‌کنیم و بعد این نطفه را به لحاظ آن حالت در نظر می‌گیریم و به آن بالقوه می‌گوییم. لذا اینکه می‌گوییم: «این نطفه بالفعل می‌شود» به معنای این نیست که این آن می‌شود؛ بلکه در اینجا یک معنای کلی و یک مفهوم را در نظر گرفته‌ایم که این نطفه، مصداق خارجی آن مفهوم است و آن مفهومی که ما از این نطفه داریم، بعداً در خارج به وجودی تبدیل می‌شود که ما در حکم نازل منزله موجود گرفته بودیم. به این بالفعل می‌گوییم.

یا من باب مثال: این اطاق بالقوه می‌تواند بیست نفر را در خودش جا بدهد؛ ولی الآن بیست نفر در این اطاق نیستند. این یعنی ما به لحاظ آن امر معدومی که نازل منزله موجود شده است، آن مفهوم را در نظر گرفته‌ایم. به این بالقوه می‌گوییم. اما بالفعل این است که الآن بیست نفر باشند، یعنی زید و عمرو و بکر و خالد جلوی چشم ما وجود داشته باشند. البته این بحث بالقوه و بالفعل در اینجا أخص از بحث قوه و فعل در فلسفه است.

مطلب دیگر در اینجا این است که قوه و فعل يك وقت به امر معدوم تعلق می‌گیرد و يك وقت به امر خارجی تعلق می‌گیرد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم که الموجود باهو موجود، له استعداد أن يتبدل بموجود آخر، در اینجا همین شیء خارجی با آنه موجود را در نظر می‌گیریم و اسم جهت استعداد تبدل آن را قوه می‌گذاریم. اما هر وقت به امر معدوم تعلق بگیرد، معدوم را نازل منزله موجود می‌کنیم و به لحاظ آن، اسم این را قوه می‌گذاریم؛ مثل اینکه يك نطفه بالقوه می‌تواند علقه بشود و بالقوه می‌تواند انسان بشود. در اینجا آن معدوم نازل منزله موجود می‌شود، آن وقت ارتباط این موجود با آن معدوم، ارتباط بالقوه و بالفعل می‌شود.

«و گاهی برای انسان وصف آورده می‌شود که این مساوی با شیئی است (مثلاً انسان مساوی با یک بقر است) یا اصغر از او است یا اکبر از او است، و گاهی

صفت آورده می‌شود که متحرک است یا ساکن است، گرم است یا سرد است، یا غیر این صفات (مثلاً متحیز است یا نیست).

ثمَّ إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوصَفَ الشَّيْءُ بِمَا يَجْرِي مَجْرَى أَوْسَطِ هَذِهِ الْأَوْصَافِ إِلَّا مِنْ جِهَةٍ أُنْهَ ذُو كَمٍّ.
«ما نمی‌توانیم اوسط این اوصافی را که بیان کردیم، برای یک شیء بیاوریم مگر اینکه دارای کم باشد.»
اوسط این اوصاف یعنی توصیف به «مساوی لشیء أو أصغر منه أو أكبر». اگر شیئی کم متصل قارذات، مثلاً خط، نداشته باشد، نمی‌توانیم برای آن شیء و صف بیاوریم که هذا الشیء أصغر من هذا الشیء أو مساوی لهذا الشیء أو أكبر من هذا الشیء. لذا نمی‌توانیم در عقول بگوییم که این مساوی با آن است یا اصغر از آن است یا اکبر از آن است؛ مثلاً نمی‌توانیم به ملائکه بگوییم که این ملک از آن کوچک‌تر است یا این ملک از آن بزرگ‌تر است. البته سعه مطلب دیگری است، اما نمی‌توانیم این را از نظر کم و مقدار بگوییم. شیء باید دارای کم باشد تا بتوان آن را به مساوات و لامساوات و مقدار و... توصیف کرد.

و لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوصَفَ بِمَا يَجْرِي مَجْرَى آخِرِهَا إِلَّا مِنْ جِهَةٍ أُنْهَ ذُو مَادَّةٍ قَابِلَةٌ لِلتَّغْيِيرَاتِ.
«ما نمی‌توانیم یک شیء را به آن اوصافی که آخر این وصف‌ها آورده‌ایم، توصیف کنیم مگر اینکه دارای ماده و قابل برای تغییرات باشد.»

آخر این وصف‌ها یعنی توصیف به «متحرکٌ أو ساکنٌ» یا «حارٌّ أو باردٌ». اگر شیئی دارای ماده نباشد، دیگر حرکت و سکون معنا ندارد؛ یعنی باید ماده‌ای باشد تا از این مکان به مکان دیگری متحول بشود، و از این حالت به حالت دیگری متبدل و متغیر بشود، مثلاً اول سرد بشود و بعد گرم بشود.

نعت‌های یک شیء از حیث موجودیت

لَكِنَّهُ لَا يَحْتَاجُ فِي أَنْ يَكُونَ وَاحِدًا أَوْ كَثِيرًا إِلَى أَنْ يَصِيرَ رِيَاضِيًّا أَوْ طَبِيعِيًّا؛ بَلْ لِأَنَّهُ مَوْجُودٌ هُوَ صَالِحٌ لِأَنْ يُوصَفَ بِوَحْدَةٍ أَوْ كَثْرَةٍ، وَ مَا ذُكِرَ مَعَهَا.

«لکن شیء در اینکه واحد است یا کثیر است، احتیاج ندارد که ریاضی یا

طبیعی بشود؛ بلکه چون موجود است، صلاحیت دارد که به وحدت یا کثرت و به بالقوه یا بالفعل متصف شود.»

یعنی احتیاج ندارد تا به موضوع علم ریاضی که عدد است تبدیل بشود یا به موضوع علم طبیعی که ماده است تبدیل بشود؛ بلکه به یک شیء می‌توانند هم واحد بگویند و هم کثیر بگویند؛ مثلاً انسان به‌اهو انسان، یا ممکن است واحد باشد و یا ممکن است کثیر باشد؛ یا مثلاً وقتی ما به خداوند متعال می‌گوییم که **إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ**، نمی‌توانیم بگوییم که منظور ما تصور ذهنی ما از خداوند است یا منظور ما این است که خداوند دارای مقدار و عدد است یا دارای جسم طبیعی است؛ یا مثلاً وقتی می‌گوییم که این شیء یا واحد است یا کثیر است، نمی‌توانیم بگوییم که حتماً باید طبیعی باشد. مگر نمی‌توانیم یک مجرد را کثیر بنامیم؟! مگر ملائکه کثیر نیستند؟! درحالی‌که اینها طبیعی نیستند. پس وحدت و کثرت یک قضیه یا کلی بودن و جزئی بودن آن، به طبیعی بودن یا به ریاضی بودن آن ربطی ندارد.

من باب مثال ما طبیعت انسان را در نظر می‌گیریم و آن طبیعت، یا کلی است و یا جزئی. پس این کلی بودن و جزئی بودن طبیعت انسان به عدد مربوط نمی‌شود و عدد موضوع برای کلی بودن یا جزئی بودن نیست؛ بلکه در اینجا خود طبیعت یک شیء من حیث هی هی موضوع واقع شده است، صرف نظر از اینکه این طبیعت جنس و فصل دارد یا ندارد، یکی است یا دو تا است، کلی است یا جزئی است، در خارج وجود دارد یا ندارد.

یا من باب مثال بالفعل بودن یا بالقوه بودن یک شیء اصلاً ربطی به طبیعی بودن یا جهت ریاضی و حساب داشتن ندارد، یعنی اصلاً لازم نیست که به یک مسئله ریاضی متصل باشد و عدد در آن گنجانده شده باشد، یا به یک مسئله طبیعی متصل باشد و ماده در آن گنجانده شده باشد؛ بلکه ما هر موجودی که در نظر بگیریم حتماً یک جنبه فعلیت دارد، ولی ممکن است که یک جنبه بالقوه داشته باشد و ممکن است که جنبه بالقوه نداشته باشد و فعلیت تامه باشد. لازم نیست که این موجود حتماً

طبیعی باشد تا جنبه بالقوه در آن باشد؛ مثلاً نفس در عین اینکه طبیعی نیست، در او جهات بالقوه زیادی وجود دارد و این بالقوه تبدیل به بالفعل می شود. پس لازم نیست که موجود چون به بالقوه و بالفعل متصف می شود، حتماً داخل در طبیعیات باشد؛ بلکه این اتصاف به خود موجودیت وجود برمی گردد.

موجود می تواند به وحدت یا کثرت متصف شود، ولی نه از جهت اینکه طبیعی و ماده است و نه از جهت اینکه ریاضی است و معدود واقع می شود. هم چنین موجود می تواند به بالفعل یا بالقوه متصف شود و اصلاً این جهات را نداشته باشد. یعنی همین که یک ذات به وجود متصف شود دیگر این ذات می تواند به وحدت، کثرت، بالقوه، بالفعل، کلی یا جزئی متصف شود. ولی اگر این ذات بخواهد به حرارت یا برودت متصف شود باید ماده داشته باشد؛ چون موجودات مجرد مثل ما نیستند که خیلی زود سردشان بشود و بعد دوباره گرمشان شود، و امکان ندارد که آنها سردی یا گرمی را احساس کنند.

بررسی حیثیت کمی اشیاء در علوم ریاضی

فإذن كما أنّ للأشياء التعليمية أوصافاً و خواصّ يُبحث عنها في الرياضيات من الهيئة و الهندسة و الحساب و الموسيقى، و للأشياء الطبيعية أعراضاً ذاتيةً يُبحث عنها في الطبيعيات، كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتيةً يُبحث عنها في العلوم الإلهية.

«حالا که این طور شد، پس همان طور که برای اشیاء تعلیمیه (مانند حجم و سطح و کم و مقدار) اوصاف و خصوصیات است که در ریاضیات - اعم از هیئت و هندسه و حساب و موسیقی - از آن بحث می شود، و برای اشیاء طبیعیّه اعراضی ذاتی است که در طبیعیات بحث می شود، همین طور خود موجود به تنهایی هم عوارض ذاتیه ای دارد که در علوم الهی از آن بحث می شود.»

می گویند که ریاضیات چهار علم است: هیئت که عبارت است از علم به تناسب بین اجرام سماوی و حرکت و استقامت و استداره و تقابل آنها؛ و هندسه؛ و حساب که موضوع آن عدد است؛ و موسیقی که موضوع آن اوزان است.

البته منظور از موسیقی، ساز و دنبک و تار و سنتور نیست، اینها آلات موسیقی هستند؛ بلکه علم موسیقی عبارت است از کیفیت اوزانی که نعمات مختلف را

به وجود می‌آورد و نُت‌هایی که اگر در این دستگاه واقع بشوند، این نوع صداها به وجود می‌آید. من باب مثال اگر این اوزان در تار واقع بشود، این خواص از آنها به وجود می‌آید: ممکن است شخصی به گریه بیفتد، ممکن است شخصی به مسرت و خنده بیفتد، ممکن است شخصی به خواب برود و....

سابقاً موسیقی علمی بود که آن را جزء فلسفه به حساب می‌آوردند و در ریاضیات از آن بحث می‌کردند. سابقاً ریاضی‌دان‌ها در موسیقی هم وارد بودند؛ چون موسیقی دارای اوزان ریاضی است. من باب مثال این نُت باید دو ثانیه طول بکشد و بعد یک مرتبه ارتفاع بگیرد و سه ثانیه ادامه داشته باشد و یک مرتبه تنازل کند و در آنجا در یک نقطه مکث داشته باشد، بعد به عقب یا جلو برگردد. تمام اینها حرکات و نوساناتی در آن آلات است که به واسطهٔ تقدم و تأخر آن، این أعراض به وجود می‌آید، و همهٔ اینها نوعی از عدد است.

اصل این موسیقا از یونان است و به نغمه و آواز گفته می‌شود؛ مثل فیلا سوفیا که اصل آن یونانی است. «سوفیا» یعنی حکمت که علمی الهی است، و «فیلا» یعنی محب؛ و «فیلا سوفیا» یا «فیلا سوفیا» به معنای دوست‌دار و محب فلسفه و کسی است که دنباله‌رو فلسفه است. البته در زبان انگلیسی Wisdom به معنای حکمت است و Wiseman به معنای حکیم است. موسیقا هم همین‌طور است و سابقهٔ قبل از اسلام دارد. موسیقی از ناحیهٔ ایرانیان در میان اعراب وارد شد و بعد در زمان اسلام در دربار هارون الرشید رشد پیدا کرد.^۱ ولیکن چون موسیقی یک اسم یونانی است، ما مطلبی به عنوان موسیقی در روایات نداریم؛ بلکه آنچه در روایات آمده است، به عنوان غناء آمده است، که یک بحث دیگری است و با موسیقی فرق می‌کند.

البته موسیقی به طور کلی و به هر نحوی حرام نیست، بلکه موسیقی‌ای حرام است که موجب شود انسان از حالت طبیعی خارج و به حال حیوانیت وارد شود؛ ولی چون برای ما قابل تمیز نیست، موسیقی در اسلام به طور کلی حرام شده است.

^۱ رجوع شود به تاریخ موسیقی ایران، حسن مشحون.

سابقاً بعضی سالکین دستور سماع داشتند و الآن هم درویش‌ها دارند. البته مولانا هم داشته است،^۱ ولی ایشان با بقیه فرق داشت و راه ایشان به‌طور کلی متفاوت بود. این دستور در جایی است که استاد بر نفوس اِشرف دارد و به زمینه‌ای که باید در آن باشد اطلاع دارد، و هیچ وقت ولایت او نمی‌گذارد که کار خراب شود و یا از حدود خارج شود. اما اگر کس دیگری بخواهد این کار را بکند، خیلی خرابی و فساد ایجاد می‌شود. شما را به خدا به‌دنبال این حرف‌ها نروید!

البته نکته‌ای در اینجا است: بعضی می‌گویند:

عالم تشریح عالم اعتبارات است و شارع براساس مذاق و سلیقه خودش یک‌سری از احکام را به‌صورت اعتباری جعل کرده است.

یعنی همان‌طور که من می‌گویم که آقا از این درب منزل من وارد شوید و از آن درب وارد نشوید، شارع هم گفته است که برای رسیدن و تقرب به من باید این راه را انتخاب کنید و دیگر نباید هیچ کاری داشته باشید! این مسئله کاملاً غلط و صد در صد باطل است، به‌جهت اینکه عالم تشریح، سلیقه‌ای و اعتباری و دوست‌داشتنی و دل‌بنخواهی نیست؛ بلکه راه فطرت است که می‌تواند آن استعداد‌های نهفته انسان را به فعلیت برساند. بنابراین هر مسیری که بآی‌نحو کان و به هر کیفیتی بتواند برای انسان مقربیت ایجاد کند، ممتنع و مستحیل است که از نظر شارع مردود باشد و آن را منع کرده باشد. پس اگر ما در جایی می‌بینیم که چیزی برای انسان مقربیت‌ذهنی و نفسی ایجاد می‌کند و شارع آن را منع کرده است، باید بدانیم که در این قضیه اشکالی وجود دارد و مقرب نیست، لذا شارع آن را منع کرده است. پس این بحث مطرح می‌شود که موسیقی به‌نحو کلیت از محرّمات است یا به‌نحو جزئیّت، و بحث‌های دیگری هم در اینجا مطرح می‌شود.

بررسی حیثیت مادی اشیاء در علوم طبیعی

در طبیعیات از عوارض ذاتی اشیاء طبیعی بحث می‌شود؛ مثلاً جزء لا یتجزی

^۱ مناقب العارفین، افلاکی، ج ۱، ص ۸۸ و ۴۲۹ و ۵۶۰.

هست یا نیست، تحییز دارند یا ندارند، مزج دارند یا ندارند، نحوه اختلاط و امتزاجشان چگونه است، و بسیط هستند یا نیستند. هشت قسم برای طبیعیات می‌شمرند که [مرحوم حاجی سبزواری] هم در حاشیه اینجا ذکر کرده‌اند و می‌فرمایند که اشیاء طبیعی، یا بسیط هستند یا غیر بسیط هستند، یا دارای نمود هستند یا نیستند، یا دارای ادراک هستند یا نیستند، و برای هر کدام از آنها اسمی گذاشته‌اند.^۱

بررسی حیثیت وجودی اشیاء در علوم الهی

در علم الهی از عوارض ذاتی موجود بحث می‌شود؛ مثلاً الموجود إمّا ممکنٌ و إمّا واجبٌ، الموجود إمّا بسیطٌ أو غیر بسیطٌ، الموجود إمّا معلولٌ أو علّةٌ.

فموضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق.

«موضوع علم الهی موجود مطلق است (یعنی ربطی به خصوصیت آن شیء ندارد، بلکه به خود موجود بیا هو موجود مربوط است.)»

و مسائله إمّا بحثٌ عن الأسباب القصوی لکل موجود معلول، کالسبب الأول الذی هو فیاض کل وجود من حیث إنّه وجودٌ معلول؛ و إمّا بحث عن عوارض الموجود بها هو موجود؛ و إمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئیة، فموضوعات سائر العلوم الباقية کالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم.

«و مسائل این علم الهی، یا از اسباب قصوای هر موجود معلولی بحث می‌کند، مانند آن اولین سببی که فیاض هر وجود است از این حیث که او وجود معلولی دارد؛ و یا بحث از عوارض موجود بما هو موجود است؛ و یا بحث از موضوعات سایر علوم جزئیه است، پس موضوعات بقیه علوم مانند اعراض ذاتیه برای موضوع این علم هستند.»

به عبارت دیگر، در اینجا از آن علل علوی بحث می‌شود که چگونه موجب تنزل یک موجود هستند و چگونه موجب معلولیت آن در عالم خارج هستند؛ مانند ملائکه و عقول.

قید «حیثیت وجود معلولی» برای این است که وجود من حیث هو وجود،

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۴، تعلیقه ۱، حاشیه مرحوم حاجی سبزواری رحمة الله علیه.

فیاض نیست، بلکه فقط از حیث معلولیت، فیاض است؛ پس برای وجود از حیث حاقش، که همان وجود است، دیگر ایجاب و ایجاد معنا ندارد.

مسئله دیگر این است که من باب مثال وقتی می‌گوییم: الموجود ذو کم، الموجود ذو مقدار، الموجود
یُمكن أن يكونَ ذومادة، این عوارضی که بر موضوع این علم عارض می‌شوند، موضوع برای سایر علوم هستند؛
مثلاً موضوع برای هندسه، حساب، ریاضیات و طبیعیات می‌شوند.

و سیتضح لك من طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود الّتی هی حقیقة دار الأسرار الإلهیة، أنّ الماهیات من
الأعراض الأوّلیة الذاتیة لحقیقة الوجود؛ كما أنّ الوحدة و الكثرة و غیرهما من المفهومات العامّة، من العوارض
الذاتیة لمفهوم الموجود بها هو موجود.

«و از این طریقت ما در تحقیق مباحث وجودی که حقیقت دار اسرار الهیه است، برای شما روشن می‌شود
که ماهیات از اعراض اولیه ذاتیه برای حقیقت وجود هستند.»

یعنی خود ماهیات یکی از اعراض اولیه ذاتیه حقیقت وجود هستند، پس ماهیات عرض هستند و اصالت
با وجود است.

«همان طوری که وحدت و کثرت و غیر اینها (مثل قوه و فعل) از مفاهیم عامه، عوارض ذاتیه مفهوم وجود
هستند.»

یعنی مفهوم وجود است که مفاهیم عامه، مثل وحدت و کثرت، بر آن حمل می‌شود.

ماهیت عارض بر مفهوم نیست، بلکه عارض بر خود حقیقت وجود است؛ چون خود ماهیت، مفهوم
است و نمی‌تواند بر خودش عارض شود، بلکه بر خودش بما هو موجود، عارض می‌شود. یعنی ماهیت از
نقطه نظر موجودیت، عارض بر وجود است، نه از نقطه نظر طبیعی بودن و ریاضی بودن و امثال ذلک. پس
وحدت و کثرت از نقطه نظر خود موجودیت، از عوارض موجود است.

علت بی‌نیازی وجود از تعریف و اثبات

فاستقامَ كونَ الموضوعات لسائر العلوم أعراضاً في الفلسفة الأولى.

«پس این مسئله روشن شد که موضوعات سایر علوم، اعراض فلسفه اولی هستند.»

و بالجمله، هذا العلم لفرط علوه و شموله باحثٌ عن أحوال الموجود بهامو موجود و أقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بيناً بنفسه مستغنياً عن التعريف و الإثبات، وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام.

«و خلاصه اینکه: [این علم به خاطر علو و شمولش و اینکه در همه اشیا فراگیر است، از احوال موجود از نقطه نظر خود موجود و اقسام اولیه آن بحث می کند (یعنی خود موجود از نظر تقسیم بندی اولیه چه اقسامی دارد)؛ پس خود موجود مطلق باید روشن باشد و نیازی به تعریف و اثبات نداشته باشد، و إلاً دیگر موضوع برای علم عام نخواهد بود.»

چون این علم، یک علم عمومی و موضوع برای همه علوم است، پس خود این موضوع باید روشن باشد؛ و إلاً برای روشن شدن این موضوع باید به علم دیگری رجوع کنیم تا حدود و رسوم آن علم، موضوع این علم را روشن کند، درحالی که این علم خودش برای خودش روشن است.

من باب مثال وقتی کسی می خواهد علم طب بخواند می پرسد که علم طب چیست؟ می گویند: طب بحث از صحت و سلامتی بدن است. می پرسد که بدن چیست؟ می گویند: جسم افرادی است که در خارج هستند. پس کسی می تواند علم طب بخواند که انسان را بشناسد؛ لذا اگر کسی هنوز انسانی در خارج ندیده است نمی تواند علم طب بخواند. یا مثلاً وقتی کسی می خواهد علم بیطار و دامپزشکی بخواند می پرسد که حیوان چیست؟ الاغ چیست؟ می گویند: بیا این الاغها را تماشا کن! در این علم، بحث از صحت و سقم حیوانات است، پس باید الاغ را به او نشان داد تا بداند راجع به چه چیزی می خواهد درس بخواند، تا رجماً بالغیب به دانشگاه دامپزشکی نرود. لذا هر شخصی در هر علمی که وارد می شود، اول باید موضوع آن علم برای او روشن باشد.

و أيضاً التعريف إما أن يكون بالحدّ أو بالرّسم، و كلا القسمين باطلٌ في الوجود:¹
أما الأوّل: فلأنّه إنّها يكون بالجنس و الفصل، و الوجود لكونه أعمّ الأشياء

¹ خ ل: الموجود.

لاجنس له، فلا فصل له، فلا حد له.

و أما الثاني: فلأنه تعريف بالأعرف، و لأعرف من الوجود.

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأ فاحشاً^١.

«و هم چنین (اینکه می گویم معنای وجود روشن است، به جهت این است که) تعریف یا به حد است و یا به رسم است، و هر دو در اینجا ممکن نیست:

اول (اینکه تعریف حدی ممکن نیست): چون تعریف به حد، تعریف به جنس و فصل است، و وجود اعم و بالاتر از همه اشياء است پس جنس ندارد (چون اگر جنس داشته باشد، محدود به حدود خاص می شود، پس اعم از همه اشياء نخواهد بود)؛ بنابراین چون جنس ندارد و جنس بالاتر از فصل است، پس به طریق اولی فصل هم ندارد؛ و اگر فصل نداشته باشد، حد هم ندارد.

دوم (اینکه نمی توان وجود را به رسم و عوارض ذاتی تعریف کرد): زیرا این تعریف به أعرف است، و چیزی أعرف از وجود نیست.

پس کسی که خواسته است وجود را به وسیله اشیائی که أظهر از آن هستند بیان کند، خیلی اشتباه کرده است.»

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

^١ الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٣ - ٢٦.

جلسه هفدهم: امتناع تعريف يا اثبات وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبِعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

وجود از جهت معلولیت، به عنوان موضوع فلسفه

وجود دو جهت دارد: یک جهت حقیقت و یک جهت مجاز؛ جهت حقیقت عبارت است از وجود مطلق که همان وجود واجب است، و جهت مجاز عبارت است از آن وجود متعیّن که وجود معلول است. در فلسفه بحث از مطلق وجود است و چون بحث ما در اسفار اربعه است که عبارت است از سیر صعودی وجود معلول به سوی علت خودش، ما راجع به وجود متعیّن هم بحث می‌کنیم.

تلمیذ: در اینجا همین وجود مطلق را به يك لسان دیگر آورده است: «فِيحِبُّ أَنْ يَكُونَ الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ بَيْنًا بِنَفْسِهِ» و این همان وجود مطلق است که در آنجا بحث می‌کردیم، پس این باید مفهوم وجود باشد، چون مفهوم وجود است که بَيْنًا بِنَفْسِهِ است: «مفهومه من أعرف الأشياء»^۱

استاد: بله، «بَيْنًا بِنَفْسِهِ» یعنی حقیقت يك شيء بَيْن بِنَفْسِهِ است؛ و چون تبیین و توضیح و تصوّر به مفهوم برمی‌گردند، لذا همیشه معنای بَيْن بودن به مفهوم برمی‌گردد، منتها مفهوم از يك حقیقت خارج از خودش

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹:

معرّف الوجود شرح الإسم * * و ليس بالحدّ و لا بالرّسم
مفهومه من أعرف الأشياء * * و كنهه في غاية الخفاء

حکایت می‌کند.

البته گرچه در بحث بین و غیر بین صحبت از مفهوم است، منتها چون مفهوم فانی در آن حقیقت است، لذا از مفهوم صحبت می‌شود؛ و الاً اصل بحث از حقیقت آن شیئی است که معرف واقع می‌شود یا برای آن برهان آورده می‌شود. پس بحث مربوط به آن حقیقت است که یا روشن است یا روشن نیست، یا در تصور می‌آید یا در تصور نمی‌آید، یا برهان بر آن اقامه می‌شود یا برهان بر آن اقامه نمی‌شود.

تصور مفهوم وجود قبل از همه تصورات و تصدیقات دیگر

مرحوم حاجی در اینجا می‌فرماید که آن مفهوم و برداشتی که ما از آن حقیقت خارجی داریم، برداشت بسیار روشنی است که نه تنها نیاز به برهان و دلیل ندارد، بلکه اصلاً ما به واسطه آن اقامه برهان می‌کنیم.^۱ وقتی که شما برای یک شیء اقامه برهان می‌کنید، این برهان صغری و کبری و نتیجه می‌خواهد. آیا شما از صغری و کبری معدوم نتیجه می‌گیرید یا از صغری و کبری موجود؟ وقتی می‌گویید: «العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث» و شما از تغیر به حدوث پی می‌برید، آیا این تغیر، یک تغیر موجود است یا یک تغیر معدوم است؟ یا وقتی می‌گویید: «کل متغیر حادث» آیا نسبت بین تغیر و حدوث، یک نسبت موجود است یا یک نسبت معدوم است؟ طبعاً شما در مقدمات برهانتان، «وجود» را برای تغیر و حدوث لحاظ می‌کنید. «العالم متغیر» یعنی این عالمی که وجود دارد و این تغیری که وجود دارد.

بنابراین در تصورات و تصدیقات و براهین، وقتی بخواهیم از ماهیات و عوارض به علل یا به معلولات برسیم، در وهله اول، عوارض موجوده یا ماهیات و ذاتیات موجوده یک شیء را در نظر می‌گیریم. من باب مثال وقتی می‌گوییم: «بعض الحیوان ناطق» یعنی بعضی از حیواناتی که موجود هستند ناطق هستند، نه اینکه بعضی

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۶، تعلیقه ۱.

از حیواناتی که موجود نیستند ناطق هستند.

در هر صورت، ما برای عروض یک محمول بر یک موضوع، به «وجود» نیاز داریم؛ یعنی آنهایی که هستند و وجود دارند. پس وجود در اینجا ملاک برای ارتباط بین دو نسبت است.

اگر اشکال شود:

وقتی ما از ماهیات بحث می‌کنیم، صرف نظر از وجود و عدم بحث می‌کنیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: «کُلُّ إنسانٍ حیوانٌ»، فقط به ماهیت انسان نگاه می‌کنیم، نه به آن انسانی که در خارج است.

می‌گوییم: در ماهیات، صحبت در خود ماهیات است؛ ولی در مانحن‌فیه صحبت در ماهیات نیست، بلکه صحبت در حول و حوش يك امر خارجی وجودی است، و ما برای يك امر خارجی وجودی برهان می‌آوریم، لذا در براهین خودمان قطعاً باید وجود را لحاظ کنیم. من باب مثال وقتی می‌گوییم: «العالم متغیر» باید وجود تغیر را در عالم احساس کنیم، و اگر احساس نکنیم دیگر نمی‌توانیم بگوییم: «العالم متغیر»، بلکه باید بگوییم: «العالم ثابت».

بنابراین شما در هر برهانی اولاً بلا اول «وجود» را در نظر می‌گیرید. البته ممکن است در مسائل خارجی، وجود خارجی را لحاظ کنیم و در مسائل ذهنی، وجود ذهنی را لحاظ کنیم. در هر صورت، محمول بر موضوع به لحاظ وجودی است که لباس محمول به خودش گرفته است؛ یعنی همین که شما در ذهنتان این محمول را برای این موضوع آوردید، به وجود این محمول برای این موضوع اذعان کرده‌اید، ولو در ظرف ذهن و بدون اینکه بخواهید یا نخواهید.

لذا مفهوم وجود «مِن أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ» است؛ یعنی تا وقتی که مفهوم «وجود» نباشد یا شما آن را نفهمید، نمی‌توانید قدم از قدم بردارید و اصلاً نمی‌توانید هیچ تصویری بکنید! چون همین که چیزی را تصور می‌کنید، بالأخره آن مفهوم وجود با این تصور می‌آید، و وقتی چیزی را تصدیق می‌کنید، بالأخره این تصدیق - ولو در ذهن شما - وجود پیدا می‌کند. حالا کاری نداریم به اینکه این تصور و تصدیق، وجود

خارجی هم دارد یا ندارد؛ اما بالأخره در ذهن شما وجودی پیدا می‌کند. پس معلوم می‌شود قبل از اینکه شما بنخواهید چیزی را تصور کنید، اولاً و بالذات وجود آن ماهیت متصوره را تصور کرده‌اید، و ثانیاً و بالعرض ماهیت را احساس می‌کنید. من باب مثال همین که شما حیوانی را در ذهن می‌آورید، به این حیوان ترتیب اثر می‌دهید و ذهن شما به این سمت کشیده می‌شود که باید برویم و آن حیوان را بخریم. این به‌خاطر این است که وجود ذهنی آن حیوان، شما را به سمت هدفی که در نظر دارید بعث می‌کند.^۱

بین بودن مفهوم وجود در عین مخفی بودن حقیقت آن

بناءً علی‌هذا ما دو مسئله داریم: یکی مسئله وجود مطلق، و یکی مسئله بین بودن وجود مطلق. وجود مطلق عبارت است از هستی مطلق که هیچ جنبه تعینی ندارد؛ یعنی ما وقتی آن وجود مطلق را تصور می‌کنیم، یک تصور هستی بدون قید برای ما پیدا می‌شود که همه چیز در آن هستی و در آن مفهوم و در آن قالب می‌گنجد؛ کتاب می‌گنجد، دفتر می‌گنجد، فرش می‌گنجد، زمین و آسمان می‌گنجد، ملائکه می‌گنجد، بنده و سرکار هم در آن هستی می‌گنجم، حتی خدا هم در آن هستی می‌گنجد. آن مفهوم و قالب، عبارت است از هستی و وجود مطلق. پس «مفهومه من أعراف الاشیاء» یعنی همین مفهوم هستی مطلق و آنچه فهمیده می‌شود.

حالا آیا آنچه فهمیده می‌شود، شرح الإسم است یا اینکه بطن و واقعیت وجود است؟ پس «و کنهه فی غایة الخفاء»، یعنی آنچه ما از وجود می‌فهمیم فقط در حد شرح الإسم است که وجود یعنی هستی و هر چیزی که هست. ولی اگر از ما سؤال کنند:

حالا که وجود یعنی هر چیزی که هست، پس ماهیات مختلفه هم هستند، نه تنها ماهیات مختلفه، بلکه وجودات مشککه هم هستند، حتی خدا هم هست؛ بنابراین این چه هستی و چه حقیقتی است که هم وجود مجرد را در بر می‌گیرد و هم وجود مادی را، هم وجود سیاه را در بر می‌گیرد و هم وجود سفید را، هم وجود ضدین را در بر می‌گیرد و هم وجود متساویین را، هم وجود مشکک را در بر می‌گیرد و هم وجود غیر مشکک را، و همه را هم

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به برهان، علامه طباطبائی، مقاله اول، ص ۳۱.

به یک نحو و به یک منوال در بر می‌گیرد، نه کم و نه زیاد؟

نمی‌توانیم جواب بدهیم! درحالی‌که معنای هستی خیلی آسان و روشن است و بلد بودیم که هستی یعنی بودن! و الآن هم خیلی خوب می‌توانیم صرف کنیم: من اینجا هستم، تو اینجا هستی، او آنجا هست، ما اینجا هستیم، شما اینجا هستید، ایشان آنجا هستند!

[وقتی که] می‌گوییم: من هستم و کتاب هم هست؛ این «هست» یعنی چه؟ «من هستم» یعنی من با این خصوصیات تحقق دارم، و این شکل من که الآن شما در این عکس می‌بینید، یک حقیقت خارجی دارد، پس هست.

من باب‌مثال اگر شما عکس یک حیوان و گوسفند را هم ببینید، می‌گویید: این حیوان و این گوسفندی که تا الآن نبوده و وجود خارجی نداشته و فقط صورتی بوده است که نقاش آن را رسم کرده است، الآن این گوسفند هم در خارج هست، و هستی هر دوی ما به یک منوال است؛ یعنی یک حقیقت در هر دوی ما هست که این‌طور شده‌ایم، و اگر آن حقیقت در ما نبود، این‌طور نمی‌شدیم، بلکه همان عکس روی کاغذ بودیم. آن حقیقت باعث شده است که این عکس روی کاغذ تبدیل به یک شیء خارجی شود. ما اسم آن حقیقت را «هستی» می‌گذاریم. پس آن هستی‌ای که هم این عکس گوسفند روی کاغذ را در خارج درست کرده است و هم آن عکس من را در خارج درست کرده است، از چه مقوله‌ای است و به چه شکلی است و چه حقیقت و هویتی دارد که با وجود اینکه هویت آن تنها است و اختلافی در آن نیست، شما به هر دوی اینها می‌توانید بگویید: «هست»؟ اما اگر در آن اختلافی باشد، ما دیگر نمی‌توانیم هم به این بگوییم «هست» و هم به آن بگوییم «هست»، چون دو چیز مختلف هستند.

شما فقط به این کتاب می‌توانید بگویید کتاب، ولی دیگر به این فرش نمی‌توانید بگویید کتاب، چون ماهیتش با آن اختلاف دارد. اما شما این «هست» را در هر دوی اینها به یک اندازه به کار می‌برید. نه تنها در هر دوی اینها، بلکه شما به این ذره‌ای هم که الآن در دست من است می‌گویید: «هست» و به آن خدایی هم که لا یتناهی است می‌گویید: «هست» و برای هر دو به یک اندازه می‌گویید: «هست»، هم این هست و

هم آن هست؛ نه اینکه «هست» در مورد خدا را با حاء می گویند و از حلق ادا می کنید، اما «هست» در مورد این ذره را با هاء می گویند، بلکه بدون اینکه کم و زیاد کنید، هر دو را با هاء ادا می کنید و به هر دوی اینها می گویند: «هست».

اگر از ما پرسند: اینکه شما می گویند «هست»، آیا خودتان هم می فهمید؟ می گوئیم: بله، این شیء هست و ما می فهمیم که هست! اگر این شیء نبود، به جای هاء، نون می آوردیم و می گفتیم «نیست». پس هستی را می فهمیم و چیزی در ذهنمان هست که می گوئیم: «هست».

دوباره می پرسند: این دو چیزی که به هر دوی اینها می گویند: «هست»، آیا ماهیتشان هم یکی است یا فرق می کند؟ می گوئیم: فرق می کند، این آهن است و دیگری انسان است.

دوباره می پرسند: چطور ممکن است که یک حقیقت واحد به یک منوال به دو ماهیت مختلف صدق کند؟! یعنی چطور هم به حقیقت آهن بگوئیم هست و هم به حقیقت انسان بگوئیم هست؟ اینجا است که به فکر فرو می رویم.

از این بالاتر می رویم: یک حقیقت واحد، هم به حقیقت آهن و انسان که مادی هستند صدق می کند و هم به حقیقت ملائکه که مجرد هستند صدق می کند! این قضیه دیگر خیلی سخت تر می شود؛ چون آهن و انسان هر دو مادی هستند لذا راحت تر می توانیم قبول کنیم که یک حقیقت واحد به یک منوال به این دو ماهیت مختلف صدق می کند، ولی دیگر درباره ملائکه نمی توانیم این طور بگوئیم، چون ملائکه مجرد هستند و ما نمی توانیم مجرد و ماده را با هم جمع کنیم و بر هر دو یک حکم جاری کنیم!

یا اصلاً از این هم بالاتر می رویم: یک حقیقت واحد، هم بر ماده حمل می شود و هم بر مجرد حمل می شود و هم بر کسی که اینها را خلق کرده و باری تعالی و مبدأ اول است، حمل می شود! و به همه اینها با یک لفظ گفته می شود: «هست»؛ آهن هست، انسان هست، ملائکه هستند و خدا هم هست.

بنابراین این هستی که حقیقت همه اشیاء است، حقیقتی است که همه اشیاء را با هم

جمع کرده است و همهٔ اشیاء به واسطهٔ این هستی صورت پذیرفته‌اند و اگر این هستی نبود صورتی هم وجود نداشت. البته منظور از صورت همان تذوّت به ذات است؛ چون تذوّت و ذاتیت و شیئیت اشیاء، به خود وجود است. اینجا است که دیگر می‌فهمیم این تصویری که ما تا به حال از هستی داشته‌ایم، فقط یک تصور کودکانه و عامیانه بوده است.

اما اگر بخواهیم به بطنش برسیم و واقعیتش برای ما روشن بشود، و بفهمیم که جمع بین متناقضین، جمع بین ضدّین، جمع بین متقابلین و جمع بین ماده و مجرد در وجود چگونه است، گرفتار می‌شویم. در اینجا است که معنای کلام مرحوم حاجی روشن می‌شود:

«مفهوم ظاهری و تحت‌اللفظی وجود مطلق بین است، اما مفهوم کُنهی آن [در نهایت خفاء و پنهانی است]!»

من باب مثال می‌گویند: «کسانی که جاسوس هستند، يك سر به بیرون و نُه سر به درون دارند!» و حتی ممکن است در تمام مدت عمرشان زن و بیچه‌شان هم اصلاً نفهمند که این شخص جاسوس بوده است! می‌رود و می‌آید، و مثلاً يك مغازه هم دارد و مردم خیال می‌کنند که طبق معمول در آن مغازه کار می‌کند، و به عنوان خرید جنس این طرف و آن طرف می‌رود، در صورتی که به مرکز خودش رفته است؛ اما اصلاً به اندازهٔ سرسوزنی هم از خودش نشانه باقی نگذاشته است! زنش خیال می‌کند که شوهرش مثلاً سوپرمارکت دارد یا تاجر است و شکر یا چیز دیگری وارد می‌کند، بچه‌هایش خیال می‌کنند که پدرشان سرکار می‌رود و دفتری دارد و افراد هم مراجعه می‌کنند و از او جنس می‌خرند. اگر از ما سؤال کنند که این آقای فلان کیست؟ می‌گوییم: ایشان آدمی است که قدش این قدر است و این خصوصیات را دارد و خیلی خوش‌مَشرب و خوش‌خنده و بذله‌گو است و اینها زن و بیچه‌اش هستند و آدرس منزلش اینجا است و آدرس محلّ کارش هم آنجا است. این معنای «مفهومی من أعرَف الاشیاء» است، یعنی يك تعریف تحت‌اللفظی و شرح‌الإسمی است.

ولی این شخص، سرّی هم به درون خود دارد. برای اینکه آن را پیدا کنیم، باید با او باشیم و او را تحت نظر بگیریم تا بفهمیم وقتی از دفترش بیرون می‌آید و سوار ماشین می‌شود، کجا می‌رود و از کجا می‌آید و با چه کسی حرف می‌زند، و این افرادی را که با او ارتباط دارند پیدا کنیم و ببینیم چه کسانی هستند و چه کاره‌اند؛ خلاصه باید او را یک ماه یا دو ماه و یا در بعضی از اوقات خیلی بیشتر از این تحت نظر بگیریم تا بفهمیم که مثلاً او به ساختمان اطلاعات و امثال ذلک هم مراجعه می‌کند.

حالا که فهمیدیم این شخص با اطلاعات ارتباط دارد، باید ببینیم در چه رده‌ای از اطلاعات است. ولی اصلاً کسی را به داخل ساختمان اطلاعات راه نمی‌دهند، آنجا قرنطینه است و کسی وارد نمی‌شود! و اگر وارد شود اصلاً دود می‌شود و به هوا می‌رود یا یک دفعه با او تصادف می‌شود و می‌گویند که تصادف کرد و کشته شد! یا می‌گویند که بیچاره یک دفعه سرطان گرفت و مرد!

دم شتر به زمین می‌رسد تا شما بفهمید این شخصی که می‌گفت: «من تاجر م یا سوپر مارکتی دارم»، فلان مقام عالی رتبه این سازمان است و دیگر کسی نمی‌تواند او را به دست بیاورد! لذا می‌گویند: افرادی که دارای این خصوصیات هستند و خیلی سرّی و مخفی هستند، اصلاً به دست آورده نمی‌شوند تا بدانید دارای چه مسائلی هستند!

یکی از دوستان آقای بیات - خدا رحمتش کند - قضیه‌ای را تعریف می‌کرد و می‌گفت: در جنگ جهانی دوم (یا بعد از آن)، موقع مراجعت از مکه، به عراق رفتیم و مدتی در آنجا بودیم. یک روز در ماشین با یک نفر رفیق شدیم، و وقتی که قدری با هم صمیمی شدیم، گفت: من فقط یک خواهش از تو دارم و آن این است که وقتی خواستیم از مرز بگذریم، تو من را نمی‌شناسی؛ همین! گفتم: همین؟ گفت: بله، همین! وقتی به مرز رسیدیم، آن افسری که در آنجا بود و پاسپورت‌ها را نگاه می‌کرد، به این شخص شک کرد؛ چون دید این آقا پاسپورت دارد، اما کر و لال است و هرچه از او می‌پرسد، نه چیزی می‌شنود و نه چیزی می‌گوید. با خودش گفت:

من باید این شخص را امتحان کنم! یک دفعه بدون اینکه آن شخص اصلاً بفهمد و در حالی که حواسش جای دیگری بود، از کنار گوشش یک تیر عجیبی زد! اما مثل اینکه این شخص مرده است، همین طور مثل دیوار فقط به دیوار نگاه می کرد! من از تعجب شاخ در آوردم که دیگر این مسئله عادی نیست! (چون آن افسر بی خبر تیر زده بود و اگر این شخص می فهمید، بالأخره تکانی می خورد!) در اینجا بود که آنها فهمیدند که این شخص واقعاً کر و لال است! ولی همین که از مرز گذشتیم، دوباره این شخص به حرف آمد و گوشش باز شد!

این کار کمی نیست و خیلی عجیب است! با این افراد خیلی کار شده است! فکر نکنید که آنجا هم مثل اینجا است!

خلاصه، سر درون این افراد برای کسی به دست نمی آید: و کنههم فی غایة الخفاء، یعنی اصلاً کسی از کار اینها سر در نمی آورد! چون اگر کسی سر در می آورد، دیگر نمی توانستند دنیا را غارت کنند! آنها این طوری هستند که دارند دنیا را به استثمار می کشند!

این جناب «وجود» هم مثل این جاسوس های انگلیسی، فی غایة الخفاء است، یعنی هیچ کس از درونش اصلاً سر در نمی آورد که دارای چه حقیقتی است و چه خصوصیتی دارد، و اینکه چه قضیه ای در اینجا است؛ چون هر چه انسان ذهنش را دقیق و لطیف کند تا به این حقیقت برسد، باز هم احتمال این هست که معنایی بالاتر و لطیف تر و دقیق تر از آنچه به ذهن او رسیده است وجود داشته باشد. امکان ندارد انسان به حقیقت وجود برسد مگر به واسطه اشرف به حقیقت وجود. البته به واسطه براهین فلسفی تا حدودی می تواند به این قضیه پی برد؛ ولی عرض کردم که انسان با برهان فقط از نظر عقلی و تصویری می تواند به آن حقیقت وجود برسد، نه از نظر حسّی و وجدانی و شهودی. البته بعداً خواهیم گفت که ما با همین برهان فلسفی هم می توان به حقیقت وجود رسید، منتها از نقطه نظر عقلی.

بحث در اینجا درباره وجود مطلق است، و مرحوم آخوند موضوع علم الهی را وجود مطلق می داند، نه وجود بنده و سرکار، و نه وجود نبات و جماد؛ چون همه ما متعین هستیم. بحث درباره خصوصیات وجود مطلق است: بسیط است، مشترک

است، قابل تشخیص است، علت است، واجب است، ضرورت است، صرافت دارد، اصالت دارد و امثال ذلک.

عدم امکان تعریف وجود مطلق

حالا آیا این وجود مطلق، بین است یا بین نیست؟ اگر بگوییم بین نیست، پس ما باید این وجود مطلق را با شیئی اعراف از آن بشناسیم؛ ولی سراغ هر چه برویم، تعیین است. به عنوان مثال می‌خواهیم با خورشید به وجود مطلق پی ببریم، درحالی که خود خورشید هم یکی از تعینات وجود است، یا می‌خواهیم با زمین و زمان به وجود مطلق پی ببریم، درحالی که همه اینها تعینات و مرتبه مادون هستند، یا می‌خواهیم با تغیر و حدوث و امثال ذلک به وجود مطلق پی ببریم، درحالی که همه اینها از تعینات و مظاهر وجود هستند. پس ما نمی‌توانیم چیزی را در این دنیا پیدا کنیم تا به وسیله آن بتوانیم به نحوی وجود مطلق را تعریف کنیم و بگوییم که وجودی در اینجا هست.

امتناع اقامه برهان لم بر وجود مطلق

اینجا است که می‌گویند: ما نمی‌توانیم برای ثبوت وجود، اقامه برهان کنیم تا از باب برهان لم، از علت به معلول برسیم و علت و لمیت این مسئله برای ما روشن شود؛ برای اینکه شما نمی‌توانید چیزی را اعراف از وجود پیدا کنید تا به وسیله آن بتوانید اقامه برهان کنید. لذا اصلاً امکان اقامه برهان برای وجود نیست، چون حد ندارد، یعنی جنس و فصل ندارد. جنس و فصل برای یک شیء در تعینات و مظاهر پیدا می‌شود. آن چیزی که به جنس، جنسیت می‌دهد و به فصل، فصلیت می‌دهد، یعنی جنس را جنس خارج و فصل را فصل خارج می‌گرداند، در قالب جنس و فصل نمی‌گنجد. پس قاعده‌اش این است که وجود، از جنس و فصل بالاتر است و یک حقیقت مافوقی است که وقتی به ظاهرش نگاه می‌کنی امر بیینی است. خود ایشان هم می‌فرماید:

فَیَجِبُ أَنْ یَكُونَ الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ بَيْنًا بِنَفْسِهِ، مُسْتَقِيمًا عَنِ التَّعْرِیْفِ وَ الْإِثْبَاتِ؛ «خود موجود مطلق بنفسه بین و روشن و آشکار است، و نیازی به تعریف و اثبات ندارد.»

وقتی شما به وجود نگاه می‌کنید می‌بینید که هست، پس چرا سراغ اصالتش می‌روید و این قدر دلیل برای آن می‌آورید؟!

ایشان می‌گویند: این از باب ناچاری و بدبختی است؛ یعنی وقتی که ما به وجود نگاه می‌کنیم، این «هست» و «بودن» را می‌فهمیم، در عین حال سراغ این می‌رویم که ببینیم آیا این هستی‌ای که ما الآن می‌فهمیم اصیل است یا چیز دیگری اینجا هست که آن اصیل است! در عین حالی که ما این «هست» را می‌فهمیم، ولی

^۱ خ ل: مستغنیاً.

شک داریم که آیا این «هست» یک امر عرض عام است که بر همه عارض شده است یا نه. من باب مثال تحیز یک عرض عام است، یعنی هم بنده متحیز هستم و هم این کتاب متحیز است. آیا وجود هم یک عرض عام است؟ وجود از نقطه نظر روشن بودنش حرفی نیست، بالأخره روشن است و هستی را همه می فهمند؛ منتها صحبت در این است که آیا اینکه همه می فهمیم، عرض است یا عرض نیست بلکه مافوق عرض است، و یا حتی جوهر هم نیست بلکه مافوق جوهر است و عرض و جوهر و جنس و فصل و نوع را هم این وجود درست می کند؟

آن وقت بحث اصالة الوجود پیش می آید و باید برهان بیاوریم بر اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت اصالت دارد. وقتی ماهیت را کنار زدیم، وجود اصیل می شود؛ البته بعضی ها گفته اند: «اصلاً نه وجود اصیل است و نه ماهیت؛ بلکه جعل اصیل است!»^۱ که این دیگر خیلی عالی است!

پس در اینجا این قضیه مورد بحث است که بین بودن وجود به لحاظ مفهوم است؛ یعنی مفهوم وجود نیازی به برهان ندارد و خودش روشن است. لذا مرحوم آخوند می فرمایند:

به طور کلی برای حقیقت وجود هیچ ماهیتی ترسیم نمی شود؛ یعنی ما نمی توانیم هیچ جنس و فصلی را برای وجود ترسیم کنیم. پس وجود اصلاً حدّ و برهانی ندارد.

^۱ رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۷۲؛ بداية الحکمة، ص ۱۵.

برهان عبارت است از جنس و فصل؛ چون جنس و فصل برای اثبات لمیت یک شیء و برای اثبات اینکه وجود این معلول در تحت علت است به وجود می‌آید. چرا انسان انسان است؟ ما برای علّیت انسان به این صورت برهان می‌آوریم: ابتدا خصوصیات ظاهر و مقدمات را می‌چینیم، بعد مقدماتی را هم در این طرف برهان قرار می‌دهیم، و از ضمّ این دو مقدمات، به حقیقت شیئی پی می‌بریم که حقیقتش برای ما مجهول بوده است.

اگر این خصوصیات از عوارض آن شیء باشد، به آن «برهان» نمی‌گویند، چون فقط صغری و کبرایی است که به آن «رسم» می‌گویند، نه «حدّ»؛ چون حدّ عبارت است از تعریف الشئیء بجنسه و فصله، پس جنس و فصل آن باید شناخته شده باشد تا آن شیء شناخته شود؛ ولی «رسم» عبارت است از تعریف و تبیین یک شیء به واسطه مشخصات و عوارض عامه و عوارض خاصه و اوصاف آن.

در هر صورت، برای رسیدن به کنه یک شیء باید از اجزاء اعراف استفاده شود، یعنی اجزائی که از حقیقت آن شیء به ذهن نزدیک‌تر هستند.

من باب مثال وقتی که شما می‌خواهید یک گوسفند را تعریف کنید، می‌گویید: این گوسفند پشم دارد، این طور راه می‌رود، چهار پا دارد، سرش به زیر است و دارای این خصوصیات است؛ که هیچ‌کدام از اینها حدّ برای آن نیستند، یعنی جنس و فصل نیستند، بلکه اعراض هستند. ولی وقتی شما برای تعریف آن، جنس می‌آورید و می‌گویید: گوسفند حیوان است، و بعد فصل غنمیت را - اگر بدانید و بفهمید - برای آن می‌آورید، در اینجا تعریف، تعریف حدّی می‌شود و برهان بر آن اقامه می‌شود.

بنابراین وقتی که برهان به معنای از معلول به علت رسیدن و به دست آوردن علت وجودی یک شیء باشد، دیگر چگونه ممکن است برای وجود، علتی تصور کنیم که موجب به وجود آمدن وجود باشد؟! اگر علتی دارد که موجب موجودیت وجود می‌شود، اسم آن چیست؟ اسمش ماهیت است یا عرض است؟ یا همان طوری که بسیاری از متکلمین جاهل می‌گویند، اسمش جعل است؟

اگر بگوییم که این «جعل» را برای ما معنا کنید! ما فارسی زبان هستیم و معنای این «جیم و عین و لام» عربی را نمی فهمیم.

می گویند: «جعل» را در فارسی به معنای «شدن» می گیرند.

ما می گوییم: این «شدن» یک جنبه انتساب به خارج دارد و یک جنبه انتساب به فاعل دارد، پس قبل از اینکه این «شدن» در اینجا تحقق پیدا کند، باید فاعلی باشد که این «شدن» را محقق کند. حالا آن فاعل از چه سنخی است؟ آیا از سنخ ماهیت است یا از سنخ وجود است؟ که دوباره بحث به آن برمی گردد. معلوم می شود که این آقایان واقعاً خیلی زحمت کشیده اند!

صحبت راجع به برهان است که ما در برهان نیاز داریم که لمیت یک شیء برای ما روشن شود، یعنی ما از راه علت به علّیت وجودی یک شیء برسیم؛ درحالی که هیچ چیزی علت وجودی برای وجود نیست! بله، ممکن است علت برای موجودیت یک وجود به عنوان معلول باشد؛ همان طور که سلسله علل، علت برای موجودیت یک تعین و یک معلول هستند. ولی مستحیل است که چیزی علت برای موجودیت خود وجود باشد، به جهت اینکه هر علتی که بخواهد علت برای موجودیت وجود بشود، یا موجود است که تسلسل ایجاد می شود، و یا معدوم است. بنابراین در اینجا برهان راه ندارد.

بعد ایشان می فرمایند:

آن تعریف ما فقط شرح الإسم و شرح اللفظ است و فقط برای این است که تنبیهی برای ذهن باشد؛ و إلا حقیقت وجود روشن است و اصلاً نیازی به اثبات ندارد!

بعد ایشان می فرمایند:

ما گفتیم که موضوع علم الهی وجود مطلق است. حالا اینکه ما بخواهیم وجود را برای وجود مطلق - که موضوع علم الهی است - ثابت کنیم، اصلاً صحیح نیست! چون اگر بگوییم که این وجود مطلق که موضوع علم الهی است، باید وجود داشته باشد، این اثبات شیء لنفسه است و معنا ندارد که یک شیء خودش را اثبات کند!

شما در هر حملی، ولو حمل تساوی، تغایری لازم است؛ به عنوان مثال وقتی که می گوئید: زیدُ زیدُ، و زید را بر زید حمل می کنید، بالأخره تغایری لازم است، ولو این تغایر به تعمل عقلی^۱ باشد. مثلاً می گوئیم: آن زیدی که در ذهن است، همان زید است؛ یعنی یک زیدی مغایر با او درست می کنیم، بعد آن زید را به عنوان تأکید، بر این زید حمل می کنیم.

اما محال است که یک شیء بتواند بر آن شیء حمل بشود، در حالی که من جمیع الجهات و از هر جهتی - ولو از جهات اعرافیت و از جهات معرفت - عین شیء دیگر باشد؛ چون حمل الشیء علی نفسه محال است. یعنی هر وقت شما بخواهید هر محمولی را بر هر موضوعی حمل کنید، باید بین اینها دوگانگی و تغایر ایجاد کرده باشید؛ در حالی که اینها از هیچ نقطه نظری تغایر ندارند.

اگر بنده بخواهم بگویم: «من من هستم»، غلط است؛ مگر اینکه به تمخّلات بعیده متمسک شویم. من باب مثال شخصی با من مشتبه شده است، یعنی شاید من برای شما غیر از خودم باشم؛ لذا می گویم: من من هستم! یعنی من خودم این حرف را زدم! یا من خودم این کار را انجام دادم. در اینجا یک تغایر تعملی وجود دارد.

اما در «الوجود وجود» یا «الوجود المطلق وجود»، هم خود موضوع «وجود» است و هم محمول «وجود» است و هم نسبت اینها «وجود» است؛ بنابراین ما می خواهیم چه چیزی را برای چه چیزی ثابت کنیم؟ ما در اینجا می خواهیم امری را من جمیع الجهات برای همان امر من جمیع الجهات ثابت کنیم؛ این دیگر خیلی بعید است و اصلاً اثباتش غیر صحیح است.

امکان اقامه برهان بر اثبات وجودات متعین

بعد ایشان وجود را به دو قسم تقسیم می کند: یک وجود مطلق داریم و یک وجود متعین داریم. ما برای وجود متعین نیاز به اثبات داریم تا ببینیم که این وجود معلول، آیا هست یا نیست. می گوئیم: بله، هست. بعد سراغ علتش می رویم؛ وقتی

^۱ یعنی عملیات عقلی.

علتش ثابت شد خودش هم ثابت می‌شود.

فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهرُ منه فقد أخطأ خطأً فاحشاً. و لما لم يكن للوجود حدٌ، فلا برهانَ عليه، لأنَّ الحدَّ و البرهانَ متشركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس. و كما أنَّ من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يُدرَك قبله أشياء أُخر - مثل أن نريد أن نعلم أنَّ العقلَ موجود - نحتاج أوَّلاً إلى أن نحصل تصديقاتٍ أُخرى.

«کسی که بخواهد وجود را به وسیله اشیائی که اظهر از وجود هستند بیان کند، خطای فاحشی کرده است. چون حدی برای وجود نیست (یعنی جنس و فصل ندارد)، پس هیچ برهانی هم بر وجود نیست تا علت وجودیت وجود باشد؛ چون حد و برهان در حدودشان با هم شریک‌اند، همان‌طور که در منطق هم اجزاء حد و برهان یکی است (یعنی برهان هم مثل حد، از همان جنس و فصل تشکیل می‌شود). و همان‌طور که ادراک تصدیق بعضی اشیا ممکن نیست مگر مادامی که قبل از آن، اشیا دیگری ادراک شوند - مثل وقتی که ما بخواهیم بدانیم که عقل موجود است - لذا احتیاج داریم که تصدیقات دیگری به دست بیاوریم تا به واسطه آن تصدیقات، به تصدیق مطلوب برسیم.»

یعنی مثلاً اول باید مقدمتاً به این تصدیقات برسیم که انسان وجود دارد، انسان نفس دارد و نفس او متحرك است، انسان اراده دارد، انسان مشیت دارد و مشیت را طبق مصلحت قرار می‌دهد و...؛ بعد به اینجا برسیم که پس این مصلحت و تنظیم امور و امثال ذلك باید براساس قوه‌ای باشد که اسمش را قوه عاقله می‌گذاریم. بنابراین باید این مقدمات را طی کنیم تا به واسطه رسیدن به این تصدیقات، به آن تصدیق برسیم که: «العقل موجود.»

لزوم منتهی شدن اثبات تصدیقات و تعریف تصورات، به امور ضروری و بدیهی

و لاحالة ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر، بل يكون واجباً بنفسه أولياً بيناً عند العقل بذاته؛ كالقول بأن الشيء شيء، و أنَّ الشيء ليس بنقيضه، و أنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع و عن الواقع. «بالأخره باید به تصدیقی برسیم که قبل از آن دیگر هیچ تصدیقی نباشد، بلکه به خودی خود واجب و اولی باشد و در نزد عقل هم ذاتاً روشن باشد (سپس آن را هسته مرکزی بحثمان قرار می‌دهیم تا به عقل برسیم)؛ مثل اینکه

می فهمیم که شیء، شیء است (یعنی هر چیزی که شیء می شود، قابل اشاره می شود و می توان به او اشاره و توجه کرد، و شیئیت می یابد و برای خودش ذاتیاتی پیدا می کند)، یا شیء نقیض خودش نیست، یا دو نقیض با هم جمع نمی شوند و رفع هم نمی شوند.»

اینها تصدیقات اولیه و ضروریه هستند. این مسئله بدیهی است که ما به مسائلی می رسیم که روشن و بدیهی هستند و دیگر به هیچ دلیلی نیاز ندارند و قبل از اینها دیگر تصدیقی نمی خواهیم.

فكذلك القول في باب التصور، فليس إذا احتاج تصوّر إلى تصوّر يتقدّمه، يلزم ذلك في كل تصوّر؛ بل لا بدّ من الانتهاء إلى تصوّر يقف و لا يتصل بتصوّر سابق عليه، كالوجوب و الإمكان و الوجود. فإنّ هذه و نظائرها، معانٍ صحيحةً مركوزةً في الذهن مرتسمةً في العقل ارتساماً أولياً فطرياً.

«در باب تصور هم همین قول است؛ یعنی این طور نیست که وقتی می گوئیم که یک تصور نیاز دارد که تصور دیگری قبل از خودش باشد، در همه تصورات همین طور باشد. چون بالأخره ما به تصویری می رسیم که پلّه اول تصورات ما را تشکیل می دهد و آن دیگر یک تصور بدیهی است. پس باید به تصویری منتهی شود که دیگر روشن باشد و به تصور دیگری که بر او سبقت دارد متصل نباشد؛ مثل وجوب و امکان و وجود که قبل از تصورشان تصور دیگری نمی خواهد. این وجوب و امکان و وجود و نظایر اینها معانی صحیحی هستند که در ذهن مرکوزند و در عقل به صورت ارتسام اولی و فطری مرتسم اند.»

هر بچه ای وجود را احساس می کند. امکان، قضیه ای است که هر کسی آن را احساس می کند؛ مثلاً همین قدر که شما نگاه کنید و ببینید که این کاغذ نبود، ولی بعداً موجود شده است، امکان را می فهمید و به چیز دیگری نیاز نیست. انسان وجوب را احساس می کند. وجوب یعنی جهتی که تصور آن، موجب حکم به لزوم تحقق خارجی آن است. انسان می فهمد و احساس می کند که بعضی از چیزها واجب و لازم هستند. همه افراد، معنای لزوم و وجوب را می فهمند؛ حتی عبدی که از مولا اطاعت می کند اگر از کلام مولا معنای وجوب را نمی فهمید، بلکه استحباب را می فهمید، از او اطاعت

نمی‌کرد. اگر به همین بچه‌ای که جلوی شما ایستاده است، بگویید: از اینجا برو! فوراً می‌رود! حتی این بچه دو ساله هم وجوب را می‌فهمد و می‌داند که اگر بایستد کتک می‌خورد. پس وجوب یک معنای ابتدایی است که در ذهن هر کسی می‌آید.

امتناع تعریف وجود به سبب بداهت مفهوم آن

فمتی قُصِدَ إظهارُ هذه المعاني بالكلام، فيكون ذلك تنبيهاً للذهن و إخطاراً بالبال و تعييناً لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لا إفادتها بأشياء هي أشهر منها.

«هر وقتی که این معانی در کلام اظهار می‌شود و می‌خواهیم درباره این معانی صحبت کنیم، برای تنبیه ذهن و در خاطر آوردن است و برای این است که معانی را به واسطه اشاره از سایر مرتکزات مشخص کنیم (یعنی این معانی را متعین کنیم و بخواهیم که اینها را زودتر در عقل تصور کنیم) نه اینکه بخواهیم این معانی را با اشیائی که مشهورتر از اینها هستند روشن کنیم (چون اینها خودشان از همه مشهورتر هستند).»

محال بودن اثبات وجود، چه مطلق و چه متعین

و اما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم - أي الموجود بما هو موجودٌ فمستغنى عنه، بل غير صحيح بالحقيقة؛ لأن إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات، و خصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت.

«و اما اثبات وجود برای موضوع این علم، یعنی خود موجود به تنهایی، (نه اینکه در قالب و در مظهر بیاید) نیازی به تعریف و یا اثبات ندارد و اصلاً هم صحیح نیست! چون غیر ممکن است که بخواهید واقعاً آن را به اثبات برسانید و برایش برهان بیاورید، چون شما نمی‌توانید شیئی را برای خودش ثابت کنید؛ خصوصاً در اینجا که اصلاً آن شیء، همان ثبوت است.»

من باب مثال در زید زید می‌توانیم به نحوی توجیه کنیم؛ مثلاً زید اول را زید مبهم بگیریم و زید دوم را زید تفصیلی بگیریم و بگوییم: بدان آن زیدی که نمی‌دانستی، خود این است. ما در اینجا بین این دو، تغایر آنسی و تصویری قرار می‌دهیم و تعمل عقلی می‌کنیم، بعد می‌گوییم: این همان زیدی است که در نظر تو بود. اما اگر موضوع و محمول ما در برهان، نفس الثبوت و وجود و هستی بود، چه کار کنیم و چگونه تغایر درست کنیم؟! ثبوت، ثبوت است و ما اصلاً نمی‌توانیم بین دو تا ثبوت، تغایر درست کنیم! «وجود، وجود دارد» یعنی چه؟! وجود یعنی

ثبوت؛ پس «ثبوت، وجود دارد» یعنی چه؟! لذا این معنا ندارد و اصلاً نمی‌توان آن را تصور کرد! گرچه بعضی‌ها خواسته‌اند تغایری درست کنند.

فإنَّ الثَّابِتَ أَوْ الْمَوْجُودَ أَوْ غَيْرَهُمَا مِنَ الْمَرَادِفَاتِ، نَفْسُ مَفْهُومِ الثَّبُوتِ وَالْوَجُودِ - كما أنَّ المضافَ بالحقیقة هو نفسُ الإضافة لا غیرها، إلاَّ بحسبِ المجاز - سواءً كان الوجودُ وجودَ شیءٍ آخر أو وجودَ حقیقته و ذاته.

و هو بما هو هو - أی المطلق - لا یأبى شیئاً من القسمین، و لیس یستوجب برهان و لاتبیین، بضرورة أنَّ الكونَ فی الواقع دائماً هو کونُ شیءٍ فقط أو کونُ نفسه البتة، بل البرهان و الحسُّ أوجبا القسمین جمیعاً. الثانی کالوجود الذی لا سبب له، و الأول کالوجود الذی یتعلَّق بالأجسام؛ فالوجودُ الغیرُ المتعلِّقُ بشیء هو موجودیة نفسه، و الوجودُ العارضُ هو موجودیة غیره.

«ثابت یا موجود یا غیر این دو (مثل کون و کائن) خود مفهوم ثبوت یا وجود هستند (یعنی در اینجا دیگر بین ثابت که وصف است و بین ثبوت فرقی نیست؛ و بین موجود که اسم مفعول است و بین وجود فرقی نیست و موجود، نفس همان وجود است)؛ همان‌طوری که مضاف هم در حقیقت، نفس اضافه است، نه غیر اضافه.

در بحث اضافه وقتی می‌گویید: «غلامُ زید»، این «غلام» زید نیست؛ غلام برای خودش هیکلی دارد و زید هم برای خودش هیکلی دارد. پس ارتباط در «غلامُ زید» چگونه است؟ آیا معنای اضافه این است که یک طناب از این غلام به زید بسته شده است؟! نه، یک چنین چیزی وجود ندارد و ما طنابی نمی‌بینیم که از غلام به زید یا بالعکس، از زید به غلام وصل شده باشد. شاید اصلاً این غلام در کشوری است و زید در یک کشور دیگری است، ولی درعین حال ما می‌گوییم: «غلامُ زید» پس اینکه شما می‌گویید: این «غلام» مضاف است و اضافه شده است؛ کجای «غلام» اضافه شده است؟ این غلام این طرف نشسته است و دارد کتابت می‌کند و زید هم آن طرف نشسته است و دارد میوه می‌خورد، و ما وسط این دو هیچ اضافه‌ای نمی‌بینیم. آیا موجی از غلام درون زید رفته است یا بالعکس؟ هیچ موجی نیست. پس این مضاف و اینکه «غلام اضافه به زید است» یعنی چه؟

مضاف در اینجا عبارت است از نفس تعلق العقلیه. و نفس الإضافة یعنی خود اضافه و خود تعلق عقلی. یعنی ما غلام عقلی - نه غلام خارجی - را به زید اضافه می‌کنیم؛ و إلا غلام خارجی که سر جایش نشسته است و طنابی هم بینشان متصل نیست. پس هر چه هست دارد در عالم ذهن انجام می‌گیرد و درست می‌شود. در عالم ذهن، یک غلام ذهنی است که یک رابطه بین او و زید برقرار کرده‌ایم. این همان نفس اضافه ذهنیه است که به حسب مجاز، به «غلام» مضاف می‌گوییم و به «زید» مضاف‌الیه می‌گوییم و به نسبت بین اینها هم اضافه می‌گوییم.

«حالا فرقی نمی‌کند که این وجود، وجود شیء آخر باشد (یعنی وجود تعینات و وجود معلولی باشد، خواه وجود متعین و متعلق باشد و خواه وجود رابط باشد) یا وجود حقیقتیه و ذاته باشد (یعنی وجود مطلق باشد).»

یعنی هردو خود ثبوت است؛ چون وجود شیء آخر هم خودش است و فرقی باهم نمی‌کنند، منتها یک تعین گرفته است که این تعین عبارت است از همان ماهیت او؛ پس آن وجود متعین هم چیز دیگری غیر از حقیقت ذات وجود نیست.

«و این وجود بما هو از هیچ کدام از این دو قسم ابا ندارد و با هیچ کدام مشکلی ندارد؛ چه به صورت مطلق باشد و چه به صورت متعین باشد (یعنی مثل موم است که به هر شکلی که بخواهد درمی‌آید). این وجود به واسطه برهان، وجوب پیدا نمی‌کند و با تبیین و بیان و مبیین، ثابت نمی‌شود و شما نمی‌توانید ثبوت را برای این وجود اثبات کنید؛ به ضرورت اینکه در واقع، کون دائماً یا کون شیء است (یعنی وجود متعلق و متعین است) یا خودش است (یعنی وجود مطلق است)؛ بلکه برهان و حس هم هر دو قسم را ایجاب می‌کنند.»

آن را ایجاب می‌کنند، نه اینکه به آن وجوب می‌دهند؛ یعنی آن برهان برای وجود مطلق می‌گوید که وجود مطلق باید تحقق داشته باشد، و دلیل حسّی هم وجوب را برای وجود متعین ثابت می‌کند و مثلاً می‌گوید: به این دلیل، انسان باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، بقر باید وجود داشته باشد و یا به این دلیل، شجر باید وجود داشته باشد و یا به این

دلیل، سماء باید متغیر باشد و یا به این دلیل، عالم باید حادث باشد. پس این دلیل حس، وجوب حسی را ثابت می‌کند، و برهان هم فقط وجوب آن را ثابت می‌کند که باید وجوبی باشد؛ اما محال است که برهان بتواند حقیقت آن را ثابت کند. بنابراین برهان در اینجا به معنای دلیل است؛ یعنی فقط وجود او را ایجاب می‌کند و می‌گوید: وجود باید به نحو مطلق باشد یا وجود باید به نحو بسیط باشد. یعنی ما در اینجا دو وجود داریم: یک برهان می‌گوید: یک وجود، وجود مطلق و لابشرط مقسمی است و آن وجودی است که در همهٔ اشیاء سریان دارد و در عین حال، با حفظ سریان در همهٔ اشیاء، متعین‌های این وجود هم برای خودشان وجود دارند؛ یک برهان دیگری هم وجود این تعینات را ثابت می‌کند، مثل وجود شجر، وجود حجر، وجود سماء، وجود ملائکه و وجود عقل.

«قسم دوم: وجودی است که اصلاً سبب ندارد (و خودش علة العلل و وجود مطلق است).

قسم اول: وجودی است که به اجسام تعلق می‌گیرد (و کون‌الشیء است، یعنی وجود مظهر و متعین است).»

البته در اینجا برای وجودات متعین فقط مثال می‌زند. لذا غیر اجسام مثل ماهیات مجرد هم همین‌طور هستند.

«وجودی که تعلق به چیزی ندارد، همان موجودیت خودش است (یعنی وجود مطلق است)، و وجودی

که عارض به شیء می‌شود، ماهیت آن است، که موجودیت غیر خودش است.»

پس ما در اینجا دو وجود داریم: یک وجود مطلق داریم که وجودیت لِنفسه است، و یک وجودیت متعلق بغیر داریم که عبارت است از موجودیت ممکنات. آنچه در عالم در مقام امکان، تعلق پیدا می‌کند و عارض بر ماهیت می‌شود و ماهیت را از مرحلهٔ عدم به مرحلهٔ وجود می‌کشاند، وجود است.^۱

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۷.

جلسه هجدهم: اثبات وجود برای موجود (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبَعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

کیفیت اخذ مبدأ در مشتقات

بحث درباره موضوع علم الهی بود و اینکه در اینجا «وجود بما هو وجود» و «وجود با هو موجود» موضوع علم الهی است. در جای جای اسفار و همین طور در سایر کلمات حکما گاهی از اوقات می بینیم که «موجود» را به جای «وجود» استعمال کرده اند. موجود عبارت است از: ذاتٌ ثبت له الوجود؛ «آن ذاتی که وجود بر آن عارض می شود.»

قبلاً در منظومه عرض شد که آیا مشتق عبارت است از «ذاتٌ ثبت له المبدأ» یا عبارت است از «خود مبدأ به حیثیت تقییدیه»؟ یعنی يك وقت مبدأ و آن نفس الحدث را با تقیید به جنبه فاعلی لحاظ می کنیم و اسمش را «اسم فاعل» می گذاریم، و يك وقت آن حیثیت را با تقیید به جنبه مفعولی لحاظ می کنیم و اسمش را «اسم مفعول» می گذاریم، و يك وقت آن مبدأ را لحاظ می کنیم و فقط جنبه صدور را می فهمیم و اسمش را «مصدر» می گذاریم.

البته مصدر با مبدأ دو تا است. یعنی این صحیح نیست که می گویند: «مصدر اصل

کلام است و نه وجه دیگر به آن برمی‌گردد.^۱ چون خود مصدر هم یک صیغه و یک وزن از اوزان و یک صرف از صرف آن حدث است. باید ببینیم که آن جنبه حدیث چیست. وقتی که می‌گوییم: «ضرب»، یک وقت به لحاظ نفس‌الحدث لحاظ می‌شود، که به آن «ماده اشتقاق» می‌گوییم؛ ولی یک وقت این «ضرب» به‌عنوان مصدریت (یعنی زدن) لحاظ می‌شود، که تغیر و صرفی از آن حدث است و خودش وزنی دارد.

این اشتقاقات ما از مصدر نیست، بلکه از حدث است؛ یعنی از «ضاد» و «راء» و «باء» به‌وجود می‌آید، نه از ضربی که مصدر است. مصدر یعنی زدن، و زدن نه به ضارب مربوط است و نه به مضروب مربوط است. ما نمی‌توانیم بگوییم که مضروب از ضارب به‌وجود می‌آید یا إضرب از مضروب به‌وجود می‌آید و یا چیزهای دیگری از مصدر به‌وجود می‌آید؛ بلکه مصدر خودش وزنی دارد و صرفی برای آن حدث است که «ضاد» و «راء» و «باء» در آن قالب ریخته شده است. این را مصدر می‌گویند.

بنابراین «حدث» لا بشرط است؛ ولی «مصدر» بشرطی است؛ یعنی اگر ما بخواهیم مقسم را حدث قرار بدهیم، دیگر خود مصدر لا بشرط نمی‌شود، بلکه یا بشرطی است یا بشرط لا است به معنای: بشرط عدم أخذ معنی الفاعلیّة و المفعولیّة فیه؛ «نه جنبه فاعلی در آن لحاظ شده باشد و نه جنبه مفعولی در آن لحاظ شده باشد.»

ما در اینجا مصدر را به‌عنوان عدم اخذ جنبه فاعلی و جنبه مفعولی قرار می‌دهیم، و همین‌طور بشرط عدم اخذ وقوع و عدم وقوع و انتظار وقوع اخذ می‌کنیم. چون همان‌طوری که قبلاً خدمتان عرض شد،^۲ ما هیچ‌وقت زمان و مکان را در فعل به‌عنوان جزء فعل اخذ نمی‌کنیم. آنچه در فعل اخذ می‌شود، عبارت است از وقوع و عدم وقوع آن حدث؛ منتها وقتی که در آن فعل، وقوع لحاظ شود، انسان زمان را از آن انتزاع و استخراج می‌کند. وقتی وقوع ضرب را لحاظ کنیم و ضرب را بشرط وقوع لحاظ کنیم، زمان ماضی را می‌فهمیم، نه استقبال؛ چون در استقبال هنوز وقوع انجام نگرفته است.

در اینجا مسائل دیگری مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه متکلم در مقام خطاب چگونه باید اینها را اخذ کند؟ و اینکه آیات قرآنی به چه نحوی است؟ و یا اینکه منظورشان چیست که می‌گویند: «مستقبل متحقق‌الوقوع در حکم ماضی است»؟

متحقق‌الوقوع یعنی وقایع حتمیه‌ای که انسان قطع دارد که آنها اتفاق می‌افتند؛ مثلاً وقایعی که در روز قیامت اتفاق می‌افتد، یا مسائلی که یک شخص بر آن اشراف دارد که در هفته دیگر قطعاً اتفاق می‌افتد، یا صادق

^۱ جامع المقدمات، ج ۱، کتاب الأمثلة، ص ۱۱.

^۲ رجوع شود به نرم‌افزار آوای ملکوت، شرح منظومه، بحث مشتق.

مصدقی این طور فرموده است که قطعاً اتفاق می افتد.

ریشه همۀ این مسائل از اینجا است که وقتی ما در امر ماضی یا امر مستقبل متحقق الوقوع و حتمی الوقوع نظر می کنیم، آیا می توانیم برای این افعال، به عنوان حقیقت نه به عنوان مجاز- صیغۀ ماضی استعمال کنیم؟ یا اینکه این استعمال ما بعنایه و مجاز خواهد بود؟

نحوه دلالت وضعی هیئت کلمه

حالا در اینجا این بحث پیش می آید که همان طوری که خدمتتان عرض شده بود، مسئله وضع [و کیفیت استخدام معنا] براساس یک جنبه عقلانی است، نه جنبه دخالت شخصی.

خصوص وضع هیئت ماضی، مثلاً وزن «فَعَلَ»، از واضح نشئت می گیرد و مربوط به واضح است؛ یعنی شما نمی توانید وزن «فَعَلَ» را برای استقبال «صَرَبَ» استعمال کنید. این هیئت برای وقوع و تحقق فعل است و به وضع مربوط می شود؛ لذا ما نمی توانیم بگوییم که خوششان می آید که به جای «فَعَلَ»، «فَعِلَ» یا «فُعَلَ» بیاوریم، و اگر انجام بدهیم کار غلطی است؛ چون اوزان افعال در اختیار ما نیست، بلکه در اختیار واضح است. حالا صحبت در این است که مفاد آنها به چه کیفیتی است؟ آیا وقتی که واضح

وزن «فَعَلَ» را وضع کرده است، زمان را در هیئت آن دخیل دانسته است؛ یا فقط گفته است که هر حدی به وقوع پیوست، شما می‌توانید «فَعَلَ» را در آن به کار ببرید، اما نگفته است که زمانش هم باید گذشته باشد؟ برفرض که این حرف را هم گفته باشد، ما می‌گوییم: اشتباه کردی که این حرف رازدی؛ چون این مسئله دیگر در اختیار تو نیست، بلکه آنچه در اختیار تو است فقط این است که بگویی: وزن «فَعَلَ» برای وقوع فعل است و وزن «یَفْعَلُ» برای انتظار فعل است و وزن «افْعَلْ» برای ایجاد فعل است. شما فقط به همین مقدار می‌توانی صحبت و تکلم کنی؛ اما اینکه بگویی: وزن «فَعَلَ» برای زمان گذشته است، به شما ربطی ندارد!

وزن «فَعَلَ» برای زمان گذشته نیست، بلکه برای وقوع فعل است؛ لذا ما می‌توانیم همین لفظ ماضی را برای مستقبل متحقق‌الوقوع بیاوریم.

مستقبل متحقق‌الوقوع یعنی مستقبلی که از نقطه نظر حدوث، قطعاً واقع می‌شود و واقعاً متیقن است؛ یعنی مثلاً صادق مصدق فرموده است، مثل پیغمبر اکرم یا امام علیه السلام یا مثل ولیی که بر حوادث آینده اشراف کامل دارد - نه اشراف ناقص - و کلامش مثل کلام امام علیه السلام قطعاً متحقق می‌شود.

اگر مستقبل متحقق‌الوقوع باشد، ما می‌توانیم بگوییم که این امر بدون عنایت و بدون مجاز انجام می‌شود. لذا در آیات قرآن که درباره روز قیامت می‌فرماید: ﴿أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾^۱ و ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ * خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ﴾^۲ و امثال ذلک، به خاطر عنایت و مجاز نیست، بلکه همه به خاطر حقیقت است.

بله، ممکن است به خاطر تحول دوران و ترتب آن دور بر این زمان - که ما باید از

^۱ سوره قمر (۵۴) آیه ۱. افق وحی، ص ۴۶۷: «زمان قیامت نزدیک گردید و ماه به دو نیم شد.»

^۲ سوره واقعه (۵۶) آیات ۱ - ۳. ترجمه:

«هنگامی که واقعه قیامت برپا می‌شود * در پدید آمدنش هیچ‌گونه کذب و دروغی وجود ندارد * قیامت روزی است که عده‌ای را پایین آورده و عده‌ای دیگر را بالا می‌برد.» (محقق)

نقطه نظر ظاهر به آنجا برویم - افعال مستقبل و مضارع هم استعمال شده باشد؛ مثل ﴿تَجِدُ﴾ در آیه ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾^۱ که خداوند به خاطر عنایت به ما و مماشات با ما این طور گفته است؛ و إلا اگر نمی خواست با ما مماشات کند، می گفت: تو تمام اعمالت را همین الآن حاضر می بینی! مگر نمی بینی؟! ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^۲ از این آیه بالاتر هست؟! همین الآن به کافرین احاطه دارد! چون ﴿مُحِيطَةٌ﴾ اسم فاعل است و مشتق حقیقت در تلبس به مبدأ در زمان اشتقاق و در زمان تعلق آن خطاب به او است؛ لذا الآن به کافرین احاطه دارد، نه بعداً.

اگر مشتق قرینه ای داشته باشد که زمان خطاب به آن قرینه تعلق دارد، مثلاً بگوید: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ﴾ فی الأسبوع الآتی ﴿مُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ یا بگوید: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ﴾ بعد الموت ﴿مُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾، آن وقت احاطه در هفته بعد یا بعد از مرگ است؛ اما این آیه هیچ کدام از اینها را ندارد، بنابراین نفس این آیه فی حدّ نفسه بر احاطه فعلیه دلالت می کند؛ یعنی همین الآن جهنم محیط بر کافرین است و همین الآن جنت محیط بر مؤمنین است، منتها چون ما چشم باطن نداریم، لذا پیغمبر به قیامت احاله می دهد و می گوید: ای احمق، چشمت را باز کن تا الآن ببینی! ولی حالا که چشم نداری، پس صبر می کنیم تا بعداً در آینده ببینی: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾؛ درحالی که اگر چشم داشت، الآن می دید.

پس در واقع در این آیه قضیه برعکس است؛ یعنی در اینجا آینده و استقبال به عنایت آمده است، به خاطر اینکه ما برای اموری که محقق الوجود و محقق الحدوث هستند باید صیغه ماضی بیاوریم. بنابراین در اینجا آیات از باب مماشات با خلق و

^۱ سوره آل عمران (۳) آیه ۳۰. معاد شناسی، ج ۵، ص ۱۶۱:

«روزی می رسد که در آن روز هر نفسی آنچه را که از اعمال نیکو بجای آورده است حاضر می بیند، و دوست دارد بین او و بین اعمال زشتی که انجام داده است فاصله دوری باشد.»

^۲ سوره توبه (۹) آیه ۴۹.

رعایت حال مردم به این کیفیت نازل شده است، یعنی خداوند در اینجا با زبان مردم صحبت می‌کند و می‌گوید: چون شما محبوس در حس و زمان و مکان هستید و ادراکاتان دایره مدار حس و ظواهر است، لذا من الآن نمی‌توانم آن عالم معنا را برای شما مجسم کنم.

اما اگر همین شخصی که پیغمبر به او می‌گوید: «آن اعمالی را که انجام می‌دهی، در روز قیامت خواهی دید!» الآن پرده را از جلوی چشمش بردارد و ببیند، دیگر به او نمی‌گوید که در روز قیامت خواهی دید. من باب مثال وقتی که زید بن حارثه الآن دارد جهنم و جنت را می‌بیند،^۱ دیگر معنا ندارد که پیغمبر به او بگوید که اگر روز قیامت بیاید، تو جهنم و جنت را می‌بینی! چون او می‌گوید: من الآن دارم می‌بینم! لذا این تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل هم عقلاً محال است.

بنابراین آیات قرآن به میزان ادراک مردم نازل شده است، چون مردم محبوس حس و محبوس جسم هستند و چشم و بصیرت آنها منحصر در چشم و حس ظاهر است، لذا در آیات قرآن این طور آمده است: ﴿يَوْمَ تَجِدُ^۲، ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾^۳، ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾^۴؛ [که همگی به صیغه مضارع

است]: می‌یابد، فرار می‌کند، می‌بینی، می‌گذارد و.... خداوند اینها را از باب ضیق خنق فرموده است. البته در بعضی موارد صراحتاً حرفش را می‌زند، به خاطر دلالت بر اینکه این مطالبی که اخبار می‌کنیم، مطالب واقعی است.

اینکه بحث به اینجا کشیده شد به خاطر این مسئله بود که بگوییم: در صیغه مضارع و ماضی، نه زمان واقعاً لحاظ شده است و نه واضع حق دارد چنین چیزی را لحاظ کند. چون عرض شد که وضع لفظ برای یک معنا بر عهده واضع است؛ اما کیفیت استخدام معنا دیگر در اختیار واضع نیست، بلکه در اختیار عقل سلیم

^۱ الکافی، ج ۲، ص ۵۴. نور ملکوت قرآن، ج ۳، ص ۳۶۴، تعلیقه ۲: «در روایات خاصه نام وی را حارثه بن مالک بن النعمان آورده‌اند (معانی الأخبار، ص ۱۸۷؛ محاسن، برقی، ج ۱، ص ۲۴۶)؛ ولی ملائی رومی در مثنوی، آن را به نام زید آورده است.»

^۲ سوره آل عمران (۳) آیه ۳۰.

^۳ سوره عبس (۸۰) آیه ۳۴. معاد شناسی، ج ۴، ص ۱۷۵:

«روزی است که مرد از برادرش فرار می‌کند.»

^۴ سوره حج (۲۲) آیه ۲. روح مجرد، ص ۱۲۸:

«ای مردم، تقوای پروردگارتان را پیشه گیرید؛ به‌درستی که زلزله ساعت قیامت چیز بزرگی است. در روزی است که می‌بینید آن زلزله را که از شدت آن هر زن بچه شیرده، طفل شیرخوار خود را فراموش می‌کند، و هر زن آستن، بار خود را به زمین می‌نهد. و می‌بینی تو (ای پیغمبر) که همه مردم مست هستند درحالی که ایشان مست نیستند ولیکن عذاب خداوند شدید است.»

است که این معنا را به چه صورتی استخدام و استخراج کند.

بنابراین مبدأ و ماده اشتقاق فقط نفس الحدث و نفس الماده است که عبارت است از لایشرطی که یجمع ألف شرط؛ یعنی هم با بشرط لا جمع می شود که مصدر است و هم با بشرط شیء جمع می شود که اوزان دیگر است.

عدم اخذ ذات در معنای مشتق

در همین بحث وجود، این قضیه را مطرح کرده اند؛ البته اشکالاتی هم بر آن وارد شده است، از جمله مطالبی از مرحوم سید شریف و اشکالی از مرحوم محقق دوانی. در اینجا این قضیه مطرح شده است که ذات در مصدر و اسم فاعل و اسم مفعول اخذ نشده است؛^۱ یعنی نفس آن حدث با حیثیت تقييدیه لحاظ شده است: يك وقت بالحدث و يك وقت بلحاظ أنه فاعل و يك وقت بلحاظ أنه مفعول. یعنی به لحاظ اینکه این حدث در هیئت فاعلی ظاهر شده است، «ضارب» می شود؛ نه اینکه ضارب به معنای ذاتی است که ثبت له الضرب یا صدر منه الضرب، بلکه ضارب به معنای ضربٌ فی هذه الهيئة و فی هذه الشئال است؛ چون ضارب به شخص مربوط نیست.

عوام می گویند که ضارب شخصی است که ایستاده است و دو متر قد دارد و

^۱ رجوع شود به الحدائق الندية فی شرح الفوائد الصمدية، سید علیخان مدنی، ص ۵۷۱ - ۵۸۱.

چشم و گوش و ابرو و پا و دست و ... دارد. اما این چیزها که ضارب نیست، بلکه زید است: زید، زید است. در اینجا این صفت ضاربی که ما برای زید آورده‌ایم، چه چیزی به او اضافه کرده است و با او چه کار کرده است؟ آیا برای زید یک کلاه درست کرده یا یک لباس بر او پوشانده است؟! نه، او فقط دستش را چند مرتبه تکان داده است، لذا اسمش ضارب شده است. الآن من هم دستم را چند مرتبه تکان می‌دهم، پس چرا اسم من ضارب نیست؟! اگر این دست تکان دادن من به شخصی اصابت کند و به او تعلق بگیرد، اسمم ضارب می‌شود؛ اما اگر فقط همین‌طور روی هوا تکان بدهم، دیگر اسمم ضارب نمی‌شود.

الآن ما این جنبه ضاربت را داریم می‌بینیم درحالی که هیچ چیزی به او اضافه نشده است؛ ولی چون این ضربی که الآن تحقق پیدا کرده است دارای شکل تهاجمی است، لذا این شکل تهاجمی، اسم او را ضارب کرده است.

عرض شد که ما در ماضی، ضرب را از حیث وقوع لحاظ می‌کنیم؛ یعنی این ضربی که واقع شده است یک حیثیت تقییدیه به ضرب دارد؛ ولی وقوع در اینجا چیزی به این ضرب اضافه نکرده است، حتی زمان. ما اسم این ضربی را که واقع شده است، ماضی می‌گذاریم؛ اما دیگر نه کاری به فاعلش داریم که زید این ضرب را واقع کرده است یا حسن واقع کرده است یا حسین واقع کرده است، و نه کاری به لازم بودن یا نبودنش داریم، و نه کاری به معلوم بودن یا مجهول بودنش داریم، و نه کاری به زمان گذشته و حالش داریم و نه...

ما اسم ضربی را که واقع شده است «ماضی» می‌گذاریم و اسم ضربی را که انتظار وقوعش می‌رود «مضارع» می‌گذاریم و اسم ضربی را که وقوعش را ایجاد می‌کند «امر» می‌گذاریم؛ مثلاً «یَضْرِبُ» یعنی ضرب به شرط انتظار وقوع آن ضرب. بنابراین ما الآن در این ضرب هیچ تصرّفی نکرده‌ایم و این حدث به حال خودش باقی است. ما تا اینجا با قوم موافق هستیم و بحثی نداریم.

کسانی که این مطالب را گفته‌اند، از بزرگان بوده‌اند و بی‌جهت چیزی نگفته‌اند؛

لذا شاید این جهاتی که خدمتتان عرض می‌کنم مورد نظرشان بوده است.

تلمیذ: ضرب، چه معلوم باشد و چه مجهول باشد، بالآخره هم در ماضی از فاعلش منفک نخواهد شد و هم در آینده از فاعلش منفک نخواهد شد؛ یعنی بالآخره آن فاعل یا در قبل زده است و یا در آینده می‌زند، و این مدخلیت دارد. اما این طوری که شما می‌فرمایید، در واقع مصدر به ماضی و مضارع نسبت داده می‌شود.

استاد: نه، ما کاری به فاعل نداریم، گرچه بالآخره فاعلی این فعل را انجام داده است و این ضرب، معلق در هوا واقع نشده است؛ بلکه بالآخره یا جبرئیل انجام داده یا یک آدم انسی در خارج انجام داده است.

اما در مصدر اصلاً وقوع و عدم وقوع لحاظ نشده است. وقتی که می‌گوییم: «ضربُ زیدِ شدیدٌ» معنای مصدریت را لحاظ کرده‌ایم. در این مصدر، نه معنای وقوع را لحاظ کرده‌ایم و نه انتظار وقوع را لحاظ کرده‌ایم؛

بلکه صرف حدثی را لحاظ کرده‌ایم که نه وقوع در آن لحاظ شده است و نه عدم وقوع. یعنی دوتا بشرط لا در اینجا اخذ شده است: به شرط عدم وقوع و به شرط عدم انتظار وقوع؛ یعنی دیگر کاری به این نداریم که زید زده

است یا اینکه خواهد زد. حالا اگر زیدی که می‌خواهد بزند دستش سنگین باشد، می‌گوییم: «ضربُ زیدِ شدیدٌ.»

حدث دو قسم دارد: یکی بشرط شیء، یعنی حدث بشرط وقوع در نظر گرفته شده است؛ و یکی

بشرط لا، یعنی دو جهت فعلی از آن سلب شده است: یکی جهت وقوع و دیگری جهت انتظار وقوع. اسم این قسم از اقسام حدث که بشرط لا لحاظ شده است، مصدر است.

آن وقت در مورد جحد، حدث به شرط عدم وقوع یا عدم انتظار وقوع است؛ مثلاً «لم یضرب» یعنی

ضرب به شرط عدم وجود آن حدث، و «لایضرب» یعنی ضرب به شرط عدم تحقق آن حدث.

پس حدث عبارت است از آن ماده اشتقاقی که با آمدن حیثیات تقییدیه مختلف برای آن - نه با آمدن

ذات - صور مختلفی پیدا می‌کند، مثل ماضی و مضارع و مستقبل.

وقتی ما می‌گوییم: «ضَرَبَ»، به ذهن تبادر می‌کند که این «ضَرَبَ» فاعلی دارد؛ چون بالأخره این «ضَرَبَ» نمی‌تواند معلق در هوا واقع شود. لذا وقتی به شما بگویند: «ضَرَبَ»، در ذهن شما فوراً زید یا عمرو نمی‌آید، بلکه فقط يك فاعل مجهول در ذهن شما می‌آید؛ تا وقتی که بگویند: «ضَرَبَ زیدٌ» یا «ضَرَبَ جبرئیل»، که دیگر فاعلش معین می‌شود. پس وقتی می‌گویند: «ضَرَبَ»، قبل از اینکه متکلم، فاعل را گفته باشد، اولاً بلا اول و بالذات فقط وقوع فعل برای شما تبادر می‌کند، و بعداً بالتبع تبادر می‌کند که باید يك فاعل هم داشته باشد. این تبادر تبعی، دلالت نیست، بلکه از لوازم عقلی است.

در «ضَرَبَ زیدٌ» فاعل در خود فعل نیست؛ چون اگر شما «ضَرَبَ» را بگویید و بعد فاعل آن را بگویید، «هو» در آن فعل مستتر نیست، بلکه «زیدٌ» فاعل آن است؛ اما اگر اول «زیدٌ» را بگویید، فاعل در ذهن شما آمده است، لذا وقتی بعداً «ضَرَبَ» را می‌گویید، معلوم می‌شود که به این فاعل برمی‌گردد، چون ذات را از اول تعیین کرده بودید. در «ضَرَبَ» فاعل نیامده است؛ لذا در اینجا می‌توانیم بگوییم: «ضَرَبَ هو»، و در تنبیه می‌توانیم «ا» بیاوریم و فاعل آن را ظاهر کنیم و بگوییم: «ضَرَبَا». پس «ضَرَبَ» فقط دلالت بر فعل می‌کند و بس! اگر «ضَرَبَ» دلالت بر فاعل بکند، پس آن «ا» در «ضَرَبَا» برای چیست؟! این که دوتا شد: «ضَرَبَ هُوَا»!

بله، فعل منفك از فاعل نیست، چون بالأخره این فعل در خارج باید فاعلی داشته باشد؛ اما این طور نیست که ذات در خود این فعل وجود داشته باشد؛ مثلاً ما این «ذاتی که زد» را از فعل «زد» نمی‌فهمیم، مگر اینکه بعد از آن زید را بیاوریم تا دلالت کند بر اینکه این ضری که محقق شده است از طرف زید است. آن چیزی که ما داریم، فقط وقوع فعل است. «ضَرَبَ» یعنی يك ضرب در خارج انجام گرفته است، و حتی هر بچه‌ای می‌فهمد که بالأخره این ضرب توسط فاعلی انجام شده است! همان طور که در منادا يك نادى هست با اینکه در خود ندا نیامده است، در اینجا هم همین طور است.

تلمیذ: در زبان عربی این اشکال را می‌گیرند؛ اما در سایر زبان‌ها بحث مشتق و تقسیم افعال و ... به این صورت نیست.

استاد: نه‌خیر، این بحث اصلاً یک بحث عقلی است و بحث لغوی نیست، و اگر بحث عقلی باشد دیگر به زبان عربی و زبان غیر عربی کاری ندارد. فرض کنید در زبان انگلیسی بگوییم: «Was knocked Amr؛ عمرو زمین خورد.» این «knocked» دلالت می‌کند بر اینکه بالأخره یک شخص این کار را انجام داده است یا جعتی در او به‌وجود آمده است. بنابراین اگر این‌طور است پس مفعول هم از این فعل فهمیده می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «خورد»، بالأخره او یا سیب خورد یا نان خورد یا آب خورد، چون مفعول هم در این فعل وجود دارد و بالأخره چیزی خورده است.

تلمیذ: در مشتقات و تصاریف فعل، چه چیزی ذکوریت، انوثیت، جمع، تثنیه، صیغه‌های غایب و ... را می‌فهماند؟

استاد: خود ذکوریت و ... هیئت دارد و این هیئت، واضح دارد؛ ولی در اینجا بحث ما درباره خود ماده است؛ مثلاً ماده «صَ رَبَّ»، هیچ‌یک از تأنیث و تذکیر و تثنیه و ... را نمی‌رساند، بلکه فقط علامت را به شما می‌رساند، مثلاً وقتی که می‌گویید: «ضَرَبْتُ»، خود این «صَ رَبَّ» در اینجا هیچ چیزی را نمی‌رساند و آن «ت» است که علامت را می‌رساند. اگر «ت» بیاید می‌گوید که این مؤنث است، اگر «تا» بیاید می‌گوید که دوتا مؤنث است و اگر «تم» بیاید می‌گوید که سه تا مذکر است.

صحبت در این است که خود واضح برای اینکه کار خودش را راحت کند، هیئت را قرار داده است؛ اما خود آن حدث، چیزی نمی‌رساند. مثلاً وقتی می‌گویید: «إِضْرِبْ» این هیئت دلالت بر مذکوریت می‌کند، یعنی وقوع فعل باید از یک مذکر سر بزند. این «هو» علامت مذکر، در خود «إِضْرِبْ» نیست؛ بلکه ما این «هو» را از هیئت آن انتزاع می‌کنیم.

به عبارت دیگر، آن چیزی که واضح اخذ می‌کند و بعداً استعمال می‌کند، این است که فقط می‌گوید: این معنا در خارج انجام گرفته یا انجام نگرفته است، یا اینکه این الآن باید انجام بگیرد یا نباید انجام بگیرد. بعد می‌گوید که این کاری که می‌خواهد انجام بگیرد باید در چه هیئت و چه قالبی بیاید؛ اگر برای انجام گرفتن باشد قالب را بر وزن

«فَعَلَ» بیاورید، و اگر برای انتظار انجام گرفتن باشد قالب را بر وزن «يَفْعُلُ» بیاورید.

همین طور که شما دارید اشکال می کنید، خود واضح هم قبلاً در آنجا اشکالات را بررسی کرده است و مثلاً می داند که انتساب این فعل باید یا به فاعل باشد و یا به مفعول باشد، یعنی بالأخره به شخصی منتسب باشد که الآن حضور دارد، تا وقوع فعل از جنبه او لحاظ شود؛ و یا مثلاً واضح می داند که انتساب فعل باید یا به مؤنث باشد یا به مذکر باشد. لذا واضح به لحاظ جهت انتساب، وزن می سازد؛ من باب مثال برای «ضَرَبَ» می گوید: برای اینکه بخواهیم وقوع فعل را به فاعل نسبت بدهیم، وزن «فَعَلَ» را می سازیم، و برای اینکه بخواهیم همین وقوع فعل را به مفعول نسبت بدهیم، وزن «فُعِلَ» را می سازیم. لغوی این جهت انتساب را لحاظ کرده است.

مشتق یعنی نفس الحدث با لحاظ حیثیت تقییدیه خاص

در اینجا چیزی به این فعل اضافه نشده است؛ بلکه در اینجا حیثیت تقییدیه آورده شده است تا فقط بگویید: وقوع فعل از حیث انتساب به فاعل می شود «ضَرَبَ»، و وقوع فعل از حیث انتساب به مفعول می شود «ضُرِبَ»، و وقوع فعل از حیث انتساب به ایجادهش می شود «إِضْرَبَ»، و وقوع فعل از حیث انتساب به مذکر می شود «ضَرَبَ»، و وقوع فعل از حیث انتساب به مؤنث می شود «ضَرَبَتْ». در اینجا فقط جهت انتساب لحاظ شده است، نه جهت ذات. ذات را عقل می فهمد. من باب مثال همین قدر که شما به این فعلی که الآن دارد انجام می گیرد، بگویید: «ضَرَبَ»، من می فهمم که منظور شما در اینجا انتساب این فعل به فاعل است، نه آن کسی که کتک خورده است؛ و اگر شما بگویید: «ضُرِبَ»، من می فهمم که شما خواسته اید فاعل را پنهان کنید، لذا اسمش را نیاورده اید و فقط مفعول را ذکر کرده اید و به مفعول عنایت دارید. پس در اینجا فقط جهت انتساب وجود دارد؛ ولی خود نسبت و خود منسوب^ب إليه در اینجا وجود ندارد و خود ذات را نمی رساند، بلکه فقط ارتباط بین وقوع فعل با آن ذات را می رساند؛ مثلاً این ارتباط را با «ضَرَبَ زَيْدٌ» می آوریم یا با «إِضْرَبْ أَنْتَ» می آوریم یا با «ضَارِبٌ هُوَ» می آوریم.

تلمیذ: در اینجا «ضَرَبَ» در حکم آن آبی است که در ظرف های مختلف می ریزیم

و شکل‌های مختلفی پیدا می‌کند، پس این شکل‌ها در نفس «ضَرَبَ» مدخلیت دارد.

استاد: اصلاً همه صحبت در این است که آیا ما باید برای این اشتقاق، دخل و تصرف کنیم یا نه؟ اگر دخل و تصرف نکنیم، همان «ضاد» و «راء» و «باء» به حال خودش باقی می‌ماند؛ اما اشتقاق این است که ما آن ماده را در قالب بریزیم تا این انتساب‌ها را بفهمیم، و الاً اگر نمی‌خواستیم این کار را بکنیم، آن ماده را به حال خودش باقی می‌گذاشتیم.

تلمیذ: اینجا می‌توانیم اشکال کنیم که اگر این‌طور باشد که حضرت عالی می‌فرمایید، لازمه‌اش این است که انسان بگوید: «ضَرَبَ»، بدون اینکه به فاعل یا مفعول و یا به جهت دیگری انتساب داشته باشد و در عین حال، یَصْحُ السَّكُوتِ علیها هم باشد. به عنوان مثال وقتی در فارسی می‌گوییم: «دعوا شد» دیگر اصلاً نمی‌گوییم که چه کسی زد یا چه کسی خورد؛ چون در اینجا بدون انتساب لحاظ شده است. پس در «ضَرَبَ» هم که انتساب از لوازم عقلی و خارج از موضوع له آن است، ما باید بتوانیم کلمه «ضَرَبَ» را بگوییم و خبری هم در حقیقت بدهیم که یَصْحُ السَّكُوتِ علیها باشد؛ در حالی که این‌طور نیست.

استاد: چون در اینجا ملاحظه لحاظات کلامی شده است، لذا باید به این صورت یَصْحُ السَّكُوتِ علیها باشد؛ و الاً اگر منظور ما این باشد که فقط ضرب را برسانیم، دیگر گفتن «ضَرَبَ» کفایت می‌کند. من باب مثال ما توقع داریم که ضربی انجام بشود، ولی نمی‌خواهیم بفهمیم که چه کسی زده است؛ مثلاً می‌گویند: وقتی توپ افطار را زدند، افطار کن. در اینجا وقتی توپ افطار زده می‌شود، دیگر کاری نداریم که این توپ را از داخل پادگان می‌زنند یا شخصی از داخل خانه‌اش می‌زند؛ یعنی صرف زده شدن این توپ، برای افطار کفایت می‌کند. ولی در جایی که ما انتظار فاعل داریم، یَصْحُ السَّكُوتِ علیها نیست؛ چون «ضَرَبَ» به لحاظ وجودش از فاعل آمده است، و اصلاً هیئت «ضَرَبَ» انتظار فاعل داشتن را جذب می‌کند.

هم‌چنین اگر بخواهیم جهت مفعولی هم روشن شود باید «عمراً» را بیاوریم؛

ولی اگر در اینجا صرف توقف فعل بر فاعل کفایت کند، همان «ضَرَبَ زید» یصحّ السکوت علیها خواهد

بود.

برگشت همه این مطالبی که شما می‌فرمایید، به این است که شما یک معنای عقلایی و ارتکازی در ذهن دارید و می‌خواهید این معنا را به جنبه نحوی تسری بدهید، آن وقت آن را در نظر بگیرید؛ ولیکن نباید این معنای عقلایی و ارتکازی را تسری بدهید.

وقتی ما می‌گوییم: «ضَرَبَ»، عقل ما فاعل را می‌فهمد، یعنی عقل می‌گوید که وقتی ضربی واقع شود باید فاعلی این ضرب را انجام بدهد؛ اما دیگر این طور نیست که ما از نفس «ضَرَبَ» هم حدث و هم فاعل را بالمطابقت بفهمیم، چون «ضَرَبَ» دلالت بر ذات نمی‌کند. اگر دلالت بر ذات بکند پس دیگر چرا ما زید را می‌آوریم؟! وقتی که هم فاعل و هم حدث بالمطابقت روشن شده است، پس دیگر تمام است؛ درحالی که ما منتظر زید هستیم. پس معلوم می‌شود که دلالت مطابقی نیست، بلکه التزامی است. آن وقت حیثیت تقیید به فاعل در اینجا این را «ضَرَبَ» کرده و حیثیت تقیید به مفعول، این را «ضَرَبَ» کرده و حیثیت تقیید به مذكر، این را باز «ضَرَبَ» کرده است.

در دلالات مطابقی می‌گویند: واضح این معنا را از این لفظ قصد کرده است به نحوی که وقتی لفظ بیان می‌شود شما دیگر به نفس گفتن، این معنا را می‌فهمید و دیگر منتظر نیستید. به عنوان مثال دلالت مطابقی «جاء زید» دو مسئله است: یکی «جاء» و دیگری «زید». دلالت مطابقی «زید» بر همین هیكل زید است. دلالت مطابقی «جاء» بر معنای آمدن است، نه خوابیدن یا خوردن یا زدن یا رفتن یا...؛ اما دیگر نمی‌فهمید که چه کسی آمده است. اگر دلالت «جاء» بر فاعل هم مطابقی باشد باید بفهمید فاعل کیست؛ ولی نمی‌فهمید. حالا وقتی «زید» را کنار «جاء» بگذارید، اینجا عقل شما بین این دو تا ارتباط برقرار می‌کند؛ این ارتباط بر معنای دیگری دلالت می‌کند که عبارت است از تحقق مجیی از زید. بنابراین تحقق مجیی، زایدۀ این دو دلالت مطابقی است.

حدث و ذات در اینجا دو معنای جدای از هم هستند؛ «ضَرَبَ» یعنی ضربی که واقع شده است، و ذات

یعنی آن شخصی که این عمل از او سر زده است، مثل زید

و عمرو و بكر و خالد. لذا در خود «ضَرَبَ» نه زید هست، نه عمرو هست و نه هیچ کس دیگری؛ بلکه فقط يك فاعل به نحو ابهام است. این همان حیثیت تقییدیه است. حیثیت تقییدیه یعنی حیثیت ضربی که باید از فاعل سر بزند، نه ذاتی که ضرب از او سر زده است.

این طور نیست که بگوییم: ذاتی که زده است می شود «ضَرَبَ»، و ذاتی که کتک خورده است می شود «ضُرِبَ». اصلاً این طور وضع نشده و چنین چیزی در اینجا نیامده است. بلکه «ضَرَبَ» یعنی آن حادثی که منتسب به فاعل است و وقوعش از ناحیه فاعل است، و «ضُرِبَ» یعنی آن حادثی که منتسب به مفعول است و وقوعش بر مفعول است، و هر دو گذشته است؛ اما در اینجا هیچ ذاتی نیامده است. لذا گفته اند: اصلاً به طور کلی ذات در اشتقاق اخذ نشده است، و این معنای ذاتی که ما می فهمیم، به دلالت عقلیه است.

این دلالت عقلی است، لذا دیگر معنا ندارد که لغوی بخواهد آن را لحاظ بکند؛ بلکه لغوی می گوید: من فقط هیئت را قرار می دهم. بله، خود لغوی با آنه من العقلاء، در اینجا این دلالت عقلی را لحاظ کرده است؛ چون لغوی آدم عامی نبوده است و بالأخره اینها را می فهمیده است.

تلمیذ: این از قبیل این است که هر وجود مقیدی بالأخره باید به اطلاق و به وجود مطلق برسد. استاد: اطلاق در آن هست، ولی هیچ توجهی به آن نیست.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

جلسه نوزدهم: اثبات وجود برای موجود (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

معنای موجود

به نظر می‌رسد آن نکته‌ای که باعث شده است این بحث‌ها در مشتق مطرح شود، از این نشئت می‌گیرد که در معنای موجود دچار اشکال شده‌اند. اگر موجود به معنای ذاتی ثبت له الوجود است، بنابراین أصالة الوجود را چطور اثبات می‌کنید؟! وقتی که ما آن وجود بسیط ساری در همه اشیا را حقیقت و متعین بالذات و متعین اول و متحقق اول بدانیم و همه اشیا را معلول آن و متعین و منبعث از آن بدانیم، پس تعین، اولاً و بالذات به آن تعلق می‌گیرد. حالا اسم آن در خارج چیست؟ آیا خود آن وجود، موجود است یا نه؟ اگر موجود به معنای «ذات ثبت له الوجود» باشد، این قطعاً خلاف است.

آن ذاتی که عارضی می‌خواهد برای آن ثابت شود به عنوان مثال ذات ثبت له الوجود یا ذات ثبت له الخیاطة و امثال ذلك يك ثبوت و قبلیت طبیعی می‌خواهد تا بعداً این عارض، بر آن حمل شود. حالا در اینجا این ذات چیست؟ و آیا این قبلیت به ماهیت تعلق گرفته است یا به يك وجود دیگر تعلق گرفته است؟ اینجا است که دچار اشکال شده‌اند و این بحث‌ها را مطرح کرده‌اند.

بعضی‌ها گفته‌اند:

اصلاً به‌طور کلی ذات در فعل و در مشتقات - چه اسم فاعل، چه اسم مفعول، چه ظرف زمان و چه ظرف مکان - راه ندارد و فقط به معنای حدث و صرف انتساب آن حدث به فاعل و مفعول و... است؛ یعنی وقتی که شما آن ماده را به شرط تحقیقش در مبدأ در نظر می‌گیرید به صورت مصدر می‌آید، وقتی که به شرط تحقیقش در مکان در نظر می‌گیرید بر وزن «مَفْعَل» می‌آید، وقتی که به شرط تحقیقش در فاعل آن در نظر می‌گیرید بر وزن «فَاعِل» می‌آید و... .

نکته‌ای که همه این شبهات و اشکالات به وسیله آن برطرف می‌شود این است که ما گاهی اوقات به واسطه بعضی از دقت‌هایی که می‌کنیم، اصلاً از خود بحث دور می‌شویم؛ به عنوان مثال اگر در مسئله‌ای که به عرف یا محاوره و امثال ذلک مربوط است، دقت‌ها و تأمل‌های زیادی کنیم، یک دفعه می‌بینیم که سر از جایی در آوریم که حتی عقل جن هم به این حرف‌ها نمی‌رسد، چه برسد به عقل آدمی زاد! این هم یکی از آن مواردی است که برای فرار از مخمصه به آن وسائل متشبث شده‌اند.

کیفیت اخذ حیثیت فاعلی و مفعولی و زمان و مکان در فعل

آنچه به نظر می‌رسد که با آن می‌توان این اشکال و این مسائل را برطرف کرد این است: شکی نیست که ذات در معنای حدث اخذ نشده است، همان‌طور که زمان و مکان هم در معنای حدث اخذ نشده است. همه دلالات بر مکان و زمان و ذاتی که جهت فاعلی یا مفعولی دارد، دلالت التزامی است که بر حسب اطلاع انسان بر کیفیت و بر هیئات افعال برای انسان حاصل می‌شوند. به عنوان مثال شما می‌بینید که واضع لغت وزن «فَعَلَ» را برای انجام دادن کار جعل کرده است، لذا وقتی که به شما بگویند: «فَعَلَ»، معنای فاعلی مبهمی به ذهن شما تبادر می‌کند؛ حالا اینکه آن فاعل کیست یا چیست، یک معنای دیگری است. یا وقتی می‌گوییم: «ضَرَبَ» ولی هنوز زید را نیاورده‌ایم، شما می‌فهمید که فاعلی در اینجا زده است، اما ما نمی‌دانیم که آن فاعل زید است یا عمرو است. به این می‌گویند: فاعل کلی یا فاعل در مقام ابهام و اجمال.

این دلالت، دلالت التزامی است؛ چون به واسطه اطلاع بر اوزان افعال - این

اطلاع در این دلالت شرط است. خواهی نخواهی يك چنین معنایی به ذهن تبادر می‌کند و ما نمی‌توانیم این را انکار کنیم و انکارش برای ما مکابره است. من باب مثال وقتی که می‌گویند: «ضَرَبَ»، فقط «ضَرَبَ» به ذهن می‌آید، و فاعل حتی به‌عنوان مبهم و مجمل و کلی هم به ذهن نمی‌آید. البته همان‌طوری که دیروز عرض کردم، بالأخره این «ضرب»، در هوا انجام نگرفته است، بلکه روی زمین و توسط يك زننده و يك فاعل متحقق شده است؛ لذا ما می‌بینیم که در این ضربی که واقع شده است، انتساب به فاعل لحاظ شده است، نه انتساب به مفعول؛ وإلاّ بر وزن «فُعِلَ» می‌آورد و می‌گفت: «ضَرَبَ». در اینجا اگر «ضَرَبَ» به «ضَرَبَ» تغییر کند، فعل به‌جای خودش محفوظ است و هر دو فعل دلالت بر وقوع در زمان گذشته دارد، لذا ما گذشته را هم در اینجا می‌فهمیم و احساس می‌کنیم.

من باب مثال بعضی اشخاص هستند که واقعاً از احوالات دیگران مطلع هستند و انسان این‌طور به آنها اعتقاد دارد که تمام مطالبی که می‌گویند، قطعی و یقینی است و واقع می‌شود؛ مثلاً اگر بگویند که هفته بعد زلزله می‌آید یا یک ماه بعد سیل می‌آید، قطعاً واقع می‌شود. حالا اگر چنین شخصی از آن افعالی که حکایت می‌کند، به صیغه ماضی حکایت کند، در اینجا مجاز به کار نبرده است، بلکه واقعیت و حقیقت است.

یا من باب مثال شما نفس یک واقعیت را در خواب می‌بینید و یک ماه بعد اتفاق می‌افتد؛ مثلاً در خواب می‌بینید که فلان بچه از فلان زن به دنیا آمد، در حالی که الآن باردار است، ولی هنوز بچه به دنیا نیامده و آن زن دو ماه دیگر می‌زاید، ولی الآن شما در خواب به دنیا آمدن آن بچه را می‌بینید و تحقّقش را می‌فهمید، به جهت اینکه آن عالم، عالم ثابتات است. آیا اگر شما در همان خواب به شخصی بگویید که فلان زن زایید، اشتباه کرده‌اید؟! خیر، چون اینکه او زاییده است، حقیقت است. پس چرا اگر در بیداری بگویید، مجاز است؟! باید ببینیم که در اینجا چه باید گفت. در خواب می‌بینید که او زاییده است و شکی هم ندارید که این قضیه در عالم تدریجی الحصول و زمانیات و در عالم کون و فساد و استمرار قطعاً اتفاق خواهد افتاد. این را به شما

نشان داده‌اند. پس شما می‌توانید به یک شخص بگویید که فلانی زایید و مثلاً اسم پسرش هم علی است. [حضرت یوسف فرمود: «این شخص را اِعدام می‌کنند و آن شخص را هم دوباره بر سرِ کار نگه می‌دارند.» ﴿فُضِيَ الْأَمْرُ الْأَدْيِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾^۱، یعنی الآن یک مسئله ثابت متحقق‌الوقوع انجام گرفته است، گرچه بعداً تدریجی‌الحصول انجام می‌گیرد، ولی الآن در عالم واقع و در عالم ثبوت هست و فرقی نمی‌کند؛ یعنی قضیه تمام شد و همین است که من گفتم، پس دیگر بیخود به دنبالش نگردید و در مورد آن حرفی ننزید! پس خود فعل دلالت بر وقوع می‌کند، و در اینجا وزن «فَعَلَ» و «فُعِلَ» فقط انتساب به فاعل یا انتساب به مفعول را می‌رساند و یا انتساب به مذکر را می‌رساند؛ آن وقت همین‌که شما می‌گویید که انتساب به فاعل را می‌رساند، معنایش این است که ذاتی در اینجا هست و من این ذات را ادراك می‌کنم.

بنابراین ما در اینجا می‌خواهیم بین این دو مسلک و این دو مطلب را جمع کنیم تا هیچ تنافی‌ای پیش نیاید:

از یک طرف ما واقعاً می‌بینیم که فعل دلالت بر وقوع می‌کند، ولی دلالت بر زمان در آن گنجانده نشده است، و خود انسان هم این مطلب را با اطلاع بر اوزان استنتاج می‌کند؛ یعنی خود انسان زمان گذشته، زمان آینده، زمان حال، جحد، نفی، استفهام، اسم مکان، اسم زمان، اسم آلت و امثال ذلک را از این فعل می‌فهمد و انتزاع می‌کند. ذات هم یکی از آن چیزهایی است که انسان از این فعل متوجه می‌شود.

از طرف دیگر می‌بینیم که انسان به دلالت التزامی از این هیئت که الآن در اینجا بیان شده است، فاعل یا مفعول یا سایر خصوصیات هیئت این فعل را می‌فهمد که مثلاً در زمان یا مکان یا... است. من باب مثال مسجد یعنی محلّ سجود، مغرب یعنی محل و مکان غروب، مشرق یعنی زمان شروق، و مَعْبَد یعنی مکان عبادت. ما از وزن مَفْعَل، مثل

^۱سوره یوسف (۱۲) آیه ۴۱.

معبد، این را می فهمیم که آن حدث از نظر انتساب به مکان، این وضع را به خود گرفته است، لذا ما آن را از عَبَدَ و يَعْبُدُ جدا می کنیم. پس خواهی نخواهی ما مکان را می فهمیم و نیازی نیست متکلم بگوید: «مکانی که معبد است دارای این خصوصیت است»؛ بلکه اگر مکان را هم نگوید، اشکالی ندارد. خود شما هم وقتی می گوید: «معبد»، مکان را می فهمید و دوباره «مکان» را نمی گوید؛ همان طور که وقتی می گوید: «ضَرْبَ زَيْدٍ»، ضمیر «هو» را دوباره از داخل آن بیرون نمی آورید و نمی گوید: «ضَرْبَ هُو زَيْدٍ».

بنابراین در فعل، انتساب به فاعل لحاظ شده است و انسان آن را انتزاع می کند و این دلالت، دلالت التزامی است.

عدم اخذ ذات در اسم فاعل و اسم مفعول

در مورد اسم فاعل و اسم مفعول هم همین طور است. من باب مثال در اسم فاعل وقتی که شما می گوید: «ضاربٌ»، این انتساب «ضرب» به فاعل به چه لحاظی و چگونه است؟ یعنی اگر شما به فردی که هیچ سوادى ندارد، فقط بگوئید: «زننده»، او می فهمد که این شخص يك انسان ظالم جلاد است و چیز دیگری نمی فهمد؛ یا اگر در مورد شخصی که كَتَكَ خورده و سرش را هم پایین انداخته است بگوئیم: «هذا مضروبٌ»، او می فهمد که این بیچاره ضعیف و مظلوم و ذلیل واقع شده و كَتَكَ خورده است. پس این جهت فاعلی که «ضرب» از او سر زده است و این ذاتی که «ضرب» بر او واقع شده است، از خود ضاربٌ و مضروبٌ انتزاع می شود، نه اینکه در این ضاربٌ و مضروبٌ ذات وجود داشته باشد.

رفع اشکال حمل وجود بر موجود

حالا اشکالی که در بحث «موجود» هست، این است که موجود از چه قسمی است؟ آیا «الموجودُ ذاتٌ ثبت له الوجود» است یا «الموجودُ هو نفس الوجود» است؟ اگر بگوئیم: «الموجودُ ذاتٌ ثبت له الوجود»، پس ما در عروض و ثبوت این وجود برای آن ذات، يك قبلیتِ طبعیه لازم داریم؛ آن وقت در اینجا يك واسطه در ثبوت می خواهیم. حالا آن واسطه ای که این وجود را بر این ذات، حمل و عارض کرده است چیست؟ اگر خود وجود است دور لازم می آید، و اگر چیزی غیر از وجود است باید ببینیم که آن غیر وجود چیست.

اما اگر گفتیم که معنای ذات، يك انتزاع عقلی است که در آن، صرف ثبوت مستند به فاعل لحاظ شده است، پس در اینجا دیگر در افعال و در تصاریف تفاوت می‌کند. لذا اگر این مطلب را در «ضارب» یا در «مضروب» بگوییم اشکال ندارد، چون می‌گوییم: «ذاتٌ ثبت له الضرب»؛ اما دیگر در «موجود» نمی‌توانیم بگوییم: «ذاتٌ ثبت له الوجود»، چون در اینجا موجود دو صورت دارد: يك وقت موجود متعین و مقید است و «ذاتٌ ثبت له الوجود» در آن اشکالی ندارد - گرچه باز هم می‌توانیم این را با يك بیان دیگر تغییر بدهیم - اما يك وقت منظور از موجود، موجود مطلق و وجود مطلق است و دیگر «ذاتٌ ثبت له الوجود» نیست، بلکه به عنوان «نفسُ التحقق الخارجیَّة و التعیِّن الشخصیَّة فی الوجود» لحاظ می‌شود؛ یعنی وجود محقق. این وجود محقق «موجود» می‌شود؛ یعنی اسم این حقیقت وجودی را که الآن در خارج تحقق پیدا کرده است، «موجود» می‌گذاریم.

حالا اگر برای این تحقق خارجی موجود، هیچ ذاتی واسطه نشده باشد، این «وجود مطلق» می‌شود؛ یعنی نفس وجود، علت برای وجودیت و تحقق خودش است. این را «غنی بالذات» می‌گویند.

حالا که غنی بالذات، عبارت است از وجود مطلق و نفس همین حقیقت وجود، پس این وجود هم علت تحقق خودش است و هم علت استمرار خودش. البته گفتن استمرار در اینجا غلط است، ولی من ناچار هستم که به جهت ضیق خناق بگویم: خود این وجود، هم علت محدثه خودش است و هم علت مبقیه خودش، یعنی هم فاعل برای خودش است و هم مفعول برای خودش است؛ پس خودش، خودش را ایجاد می‌کند و خودش به خودش بقاء و استمرار می‌دهد.

بنابراین ما در وجود مطلق «ذاتٌ ثبت له الوجود» نداریم و دیگر به آن نیازی هم نداریم؛ چون خود وجود فاعل است، یعنی نفس وجود قائم به ذات است و قیومیت ذاتی و استغناء ذاتی دارد. در اینجا دیگر هیچ اشکالی پیش نمی‌آید و ما نیازی نداریم که ذات را اخذ کنیم؛ بلکه در اینجا آن جهت فاعلی را که انتساب به فاعل دارد، و یا آن ماده اشتقاق را که انتساب به مفعول دارد و به معنای وقوع و تحقق است، لحاظ می‌کنیم.

موجود یعنی حقیقتی که تعیین خارجی دارد. این حقیقت بر دو قسم است:

يك وقت تعینش را از خود وجود آورده است، یعنی ذات و ماهیتی است که این وجود بر آن عارض و ثابت شده است. به عبارت دیگر، خود این وجود، وجود را بر این ماهیت عارض و ثابت کرده است؛ پس وجود در اینجا واسطه در ثبوت می شود. این قسم، همین موجودات خارجی و متشخص و وجودات شخصیّه و جزئیّه است. در اینجا اشکالی ندارد که بگوییم: «ذاتٌ ثبت له الوجود»؛ چون منظور از ذات، ماهیت است و منظور از وجود، همان نفس الوجود است، پس این وجود بر این ماهیت حمل شده است، و در نتیجه این متعین خارجی، مثل زید در اینجا درست شده است.

يك وقت هم ذات را در این موجود اخذ نمی کنیم، بلکه می گوییم: «الموجودُ هو نفسٌ تحقّق الوجود» در اینجا ما دیگر نمی توانیم تحقق این وجود را انکار کنیم! پس وجود، به عنوان وجود بسیط و وجود بالصرافه و وجود اطلاقیه که عبارت است از وجود پروردگار، قطعاً وجود دارد؛ چون اگر وجود نداشت ما هم نبودیم. ذات این وجود، خودش است؛ پس در اینجا دیگر ذات به معنای ماهیت نیست، لذا در اینجا «ذاتٌ هو الوجود» است، نه «ذاتٌ ثبت له الوجود». پس در اینجا نفس تحقّق وجود، موجب و منشأ برای این هیئت مفعولی می شود که ما برای موجود می آوریم. آنچه ما را در رخصت نسبت به وضع این هیئت مفعولی برای این وجود قرار داده است، عبارت است از قوام این حقیقت و این ماده به يك فاعل و به يك ذات. و اشکالی هم ندارد که قوام ماده به ذاتی باشد که خود آن ذات، نفس آن ماده و نفس آن معنا و نفس آن تحقّق باشد.

بنابراین دیگر این اشکال وارد نمی شود که:

ما باید ذات را در مشتق اخذ کنیم، و اگر ذات را اخذ کنیم در «موجود» دچار اشکال می شویم، زیرا در اینجا ذات بر خود وجود تقدم ندارد.

لذا مجبوریم بگوییم که ذات اخذ نشده است، و اگر ذات اخذ نشده باشد این طور نیست که ما از ضارب و مضروب یک ذات به دست بیاوریم؛ بلکه ما از ضارب، دلالت ذات به عنوان فاعل را می فهمیم و از مضروب، دلالت ذات به عنوان مفعول را می فهمیم و از

«مَفْعَل» دلالت بر مکان و زمان را می‌فهمیم. همین‌طور دلالت بر آلت و صفت مشبیه و مبالغه را می‌فهمیم. هم‌چنین از خود فعل، جحد و نفی را می‌فهمیم. تمام این دلالات به حال خودشان محفوظ است و این ذات به‌عنوان يك التزام عقلی از اینها انتزاع می‌شود.^۱

نحوه دلالت مشتق بر ذات

تلمیذ: اگر ذات، غیر از مبدأ باشد، در این صورت می‌گوییم: قبلیت طبعی و واسطه در ثبوت، هر دو امری اعتباری و غیر ضروری هستند؛ مثلاً وقتی می‌گویند: «زیدٌ أبيض»، در اینجا ذات غیر از مبدأ است، لذا نیازی به قبلیت ندارد.

استاد: قبلاً هم گفتیم که نمی‌توانیم بگوییم: «البياضُ أبيضٌ»؛ چون اگر ما بیاض را به شرط عروض لحاظ کنیم اسمش را بیاض می‌گذاریم، ولی اگر به شرط معروضیت و تحقق اخذ کنیم اسمش را أبيض می‌گذاریم، پس بالأخره این معنا در ذهن می‌آید که به چه چیزی أبيض می‌گویند؟ آیا به «ذاتٌ ثبت له البياض» أبيض می‌گویند یا به «نفسُ البياض» أبيض می‌گویند؟

اگر ما به خود بیاض بگوییم: «أبيض» و به خود سفیدی بگوییم: «سفید»، این به چه نحوی تصور می‌شود؟ این همان مطلبی است که من عرض کردم که نمی‌توانیم با مسائل عقلی، وزن یا معنا درست کنیم. تمام صحبت در این است که عقل برای این تصاریف، مفاد و معنا می‌تراشد و اخذ معانی می‌کند. هم‌ه اینها در اختیار عقل است، نه در اختیار واضع. اما این‌طور نیست که انسان خودش جعل کند و مثلاً بگوید: آب دلالت بر خُبز می‌کند، خُبز دلالت بر سرکه می‌کند، سرکه دلالت بر فرش می‌کند، فرش دلالت بر دوغ می‌کند، دوغ دلالت بر منبر می‌کند و...؛ اینها که در اختیار ما نیست تا این‌طور بگوییم. ما فقط می‌توانیم محدوده اوزان و انتساب و جهت اشتقاق آن ماده را به دست بیاوریم که مثلاً «صَرَب» اولاً دلالت بر زدن می‌کند، نه دلالت بر خوردن؛ ثانیاً دلالت بر فاعل می‌کند، نه دلالت بر مفعول؛ ثالثاً دلالت بر زمان گذشته می‌کند. البته هم‌ه اینها انتزاعی است؛ چون دلالت یعنی عقل انتزاع می‌کند. «صَرَب»

^۱ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به توحید علمی و عینی، ص ۹۵ و ۱۰۰.

فقط دلالت بر وقوع آن فعل می‌کند، آن وقت عقل انسان این را به گذشته نسبت می‌دهد و آن را به فاعل نسبت می‌دهد و آن را به زمان و مکان نسبت می‌دهد و....

حالا صحبت در این است که بیاض عبارت است از عارضی که بر یک معروض عارض می‌شود، یعنی باید قبلاً موضوعی باشد تا بعداً بیاض بر آن عارض شود. حالا آن بیاض چیست؟ آیا آن بیاض عبارت است از لون؟ آیا عبارت است از کم؟ آیا عبارت است از اضافه؟ آیا عبارت است از مکان؟ می‌گوییم: آن عبارت است از لون. حالا خود آن لون چیست؟ آن لون کیفی است که قابض^۱ للبصر است. می‌گویند: وقتی که چشم انسان به یک سفیدی می‌افتد چشمش را می‌بندد، مثلاً وقتی شما به خورشید نگاه می‌کنید چشمتان را می‌بندید؛ اما وقتی به سیاهی نگاه می‌کنید چشمتان را باز می‌کنید. این لونی که قابض بصر است و چشم انسان را می‌گیرد عبارت است از یک معنا و مفهومی که همه ما این را می‌فهمیم و این معنا در ذهن همه ما ارتکاز دارد.

علت اینکه تا ما به اشیاء نگاه می‌کنیم می‌بینیم که یکی سفید است و یکی سیاه است، این است که بیاضی در ذهن ما هست تا اشیاء خارجی را با آن بیاض ذهنی بسنجیم، آن وقت به یکی سفید بگوییم و به یکی سیاه بگوییم. همه این رنگ‌ها در ذهن ما هستند. چرا جای این رنگ‌ها را عوض نمی‌کنیم؟ آیا تا به حال شده است که شما به این سفید بگویید: «سیاه»؟! چون بیاضی در ذهن شما هست و در صحیفه^۲ ذهن شما یک بیاض کار گذاشته‌اند و به قول آقای دکتر، یک حُمره در ذهن شما تزریق کرده‌اند که همه اینها در آنجا هست و شما نسبت به الوان و نسبت به کم و نسبت به اعراض واکسینه شده‌اید، یعنی همه اینها را در ذهن شما ذخیره کرده و قرار داده‌اند؛ لذا تا ما اشیاء خارجی را مشاهده می‌کنیم فوراً با آن ذهنیت خودمان منطبق می‌کنیم.

دلیل اینکه وقتی شما به این کتاب و این قرطاس نگاه می‌کنید می‌گویید که بیاض این قرطاس اشد از بیاض این کتاب است، این است که آن مفهوم برای خود

شما در ذهنتان مشکک است. آن مفهوم مشکک در ذهن به حال خودش ثابت است و شما با آن معیار، اشیاء خارجی را مقایسه می‌کنید.

حالا آن بیاضی که در ذهن شما هست، از نقطه نظر لغوی اسمش چیست و چه هیئتی دارد؟ و از نقطه نظر عقلی به آن چه می‌گویند؟ از نقطه نظر لغوی به آن بیاض می‌گویند. این چهار حرف «باء» و «یاء» و «الف» و «ضاد» در اختیار من نیست که این را جعل و وضع کنم، بلکه در اختیار لغوی است؛ یعنی لغوی باید بگوید: «بیاض» ولی بنده نمی‌توانم بگویم: «بیاض». آن بیاض که «باء» و «یاء» و «الف» و «ضاد» است مربوط به لغوی است و اطلاع بر لغت می‌خواهد و در اختیار ما نیست. ما باید سراغ لغوی برویم تا ببینیم در کجا «بیاض» آورده، در کجا «ضرب» آورده، در کجا «ضراب» آورده، در کجا «مُضاربة» آورده و در کجا «تضارب» آورده است. منتها اطلاع بر نحوه این أفعال، انسان را به معانی دیگری می‌رساند که مثلاً در «مضاربة» و در «تضارب» باید دو ضرب واقع شود، ولی در «ضرب» باید يك ضرب واقع شود. انسان به واسطه اطلاع بر اوزان، این را می‌فهمد؛ ولی بدون اطلاع نمی‌فهمد.

حالا در مورد بیاض، سفیدی یعنی کیفی که قابض برای بصر است و دارای این خصوصیت است، و لونی است که مشکک است و مراتبی دارد. حتی ممکن است که در ذهن ما یک سفیدی باشد، ولی هنوز آن مرتبه بالای بالا را ندیده باشیم؛ مثلاً این کاغذ خیلی سفید است، ولی یک دفعه کاغذی می‌آورند و در جلوی ما می‌گذارند که سفیدی‌اش دو برابر این است، آن وقت می‌گوییم: آقا این خیلی از آن سفیدتر است! ما این را از آن مفهوم مشککی که در ذهنمان هست فهمیدیم، در حالتی که ما تا الآن که چهل سالمان است، هنوز به یک چنین مرحله‌ای از سفیدی برخورد نکرده‌ایم؛ ولی ذهن ما آن مفهوم مشکک را محفوظ نگه می‌دارد. حالا اگر بعداً یک سفیدی دیگر بیاید که مثلاً سفیدی‌اش ده برابر این است، ذهن ما آن را هم در خود نگه می‌دارد. اگر ما از مرحله ماده بیرون برویم و به مرحله معنا و صور برزخیه برسیم، در آنجا نورهایی را می‌بینیم که سفیدی‌شان به نحوی است که چشم

مادی اصلاً یک لحظه هم نمی‌تواند آن را تحمل کند، ولی در عین حال به آن هم سفید می‌گوییم. بعداً ممکن است سفیدی به حدی برسد که اصلاً قابل برای بصر نباشد، ولی به آن هم سفید می‌گوییم. این مفهوم مشکک عجیب است و همه مراتب را در نفس انسان حفظ کرده است. این می‌شود مفهوم سفیدی.

اما سفید به چه می‌گویند؟ در «ابيض» يك «الف» جابجا شد، «باء» و «ياء» در سر جایشان هستند، ولی آن «الف» بیاض که وسط بود، در ابتدا قرار گرفت و «ابيض» شد. آن «الف» در بیاض، وسط و متصل بود؛ ولی این «الف» در ابیض، کنار و منفصل است. حالا که این «الف» در اول آمده است، آیا معنا هم تغییر کرده است یا نه؟ نمی‌توانیم بگوییم که معنا تغییر نکرده است، پس معنا باید تغییر کرده باشد. آن بیاض (سفیدی)، ابیض (سفید) شد. چه تحولی در اینجا پیش آمد که این معنا تغییر پیدا کرد؟ از جهت تحول ظاهری، آن «الف» را از وسط برداشتیم و در اول گذاشتیم و ابیض در اینجا معروض شد، مثلاً کتاب شد. این ابیض الآن کتاب است و جایش در خارج است، ولی در آن موقع بیاض بود و جایش در ذهن بود. البته ما وقتی که ابیضی را می‌بینیم، بیاض را انتزاع می‌کنیم؛ بعداً چون این حالت سابقه و حالت لاحق را می‌بینیم، لذا می‌گوییم: بیاضی آمده و این قرمزی را برطرف کرده و تبدیل به سفید شده است. عرض من در اینجا این است که عقل انسان معروضیتی را از ابیض استنباط می‌کند.

در اینجا دیگر همه این بحث‌های مشتقی که در اصول مطرح می‌کنند کنار می‌رود. البته این مطالبی که گفتیم مربوط به بحث موجود است.

تلمیذ: در اختلاط این اعراض اگر مثلاً برای ساختن یک رنگ در خارج، رنگ‌ها را با هم مخلوط کنند، در آن صورت چه طور می‌شود؟

استاد: آن مخلوط را هم ذهن تشخیص می‌دهد. مگر همین الوانی که در ذهن هستند، مشکک نیستند و مراتب ندارند؟! حالا اگر قرمز و سفید و آبی و بنفش و زرد را با هم مخلوط کنند، بالآخره رنگی به دست می‌آید که آن رنگ هم در ذهن هست. البته باید اول یک اطلاع خارجی داشته باشد، مثلاً ابتدائاً یک رنگ آبی در اینجا

می کشد، بعد یک زرد روی آن می کشد، یک دفعه می بیند سبز شد. یا یک رنگ آبی می کشد، بعد یک قرمز روی آن می کشد، این بنفش می شود. بعد از اینجا به دست می آورد که می تواند این رنگها را با هم مخلوط و ترکیب کند و یک رنگ جدید درست کند. وقتی که این ذهنیت برایش پیدا شد، دیگر بر حسب آن ذهنیت، اشیاء خارجی را مطابق با آن انتخاب می کند، کم می کند، زیاد می کند، مخلوط می کند و خودش درست می کند؛ بعداً آنچه در ذهن است می آورد.

من باب مثال معمار یا مهندس می خواهد نقشه یک ساختمان را بکشد و می گوید: اطاق را در اینجا قرار می دهم و حمام را در آنجا قرار می دهم. آن وقت این معمار یا مهندس در ذهن خودش اطاق درست می کند، در کنارش دستشویی درست می کند، در کنارش آشپزخانه درست می کند، در کنارش اطاق پذیرایی درست می کند و... وقتی که همه اینها در ذهنش درست شد و فهمید که دیگر این نقشه اشکال ندارد، این نقشه را پیاده می کند؛ به نحوی که اگر دستگاه و کامپیوتری درست کنند و با یک سیم به مغز وصل کنند تا آنچه مربوط به ذهن انسان است دقیقاً در خارج پیاده کند، وقتی که آن مهندس آن نقشه را در ذهنش درست می کند، آن دستگاه هم آن را در خارج دقیقاً نقش می بندد و به یک ساختمان تبدیل می کند. خلاصه، هرچه هست در ذهن است.

تلمیذ: در ترکیبات شیمیایی که رنگها در خارج با هم ترکیب می شوند و رنگ جدیدی را به وجود می آورند، این طور نیست که این رنگها استقلال خودشان را حفظ می کنند و با حفظ مراتب خودشان، رنگ جدیدی را تجلی می دهند؛ لذا اگر بخواهیم با حفظ رنگ جدید، رنگهای قبلی را تجزیه کنیم و برگردانیم، اعاده معدوم می شود!

استاد: نه، اعاده معدوم نیست و هرکدام در ظرف خودشان هستند. بحث معدوم جدا است و اعاده معدوم اصلاً در اینجا راه ندارد. مثل این است که شما آب و شکر را با هم مخلوط می کنید و شربت می شود، بعد اینها را تجزیه می کنید و شکر و آب از هم جدا می شوند. اجزاء مادی رنگ هم همین طور از هم جدا می شوند؛ مثلاً یک مقدار

حرارت می‌دهید تا ماده سفید جدا بشود، بعد یک مقدار دیگر حرارت می‌دهید تا آن ماده قرمز جدا بشود و همین‌طور حرارت می‌دهید تا همه از هم جدا بشوند.

همه اینها در ذهن است. لذا تمام اراده‌هایی که پیغمبران و اولیا می‌کردند، در ذهن انجام می‌گرفت و در خارج کاری نمی‌کردند؛ مثلاً وقتی که امام علیه السلام اراده می‌کند که یک شیر درست شود، در ذهنش کار می‌کند و یک شیر درست می‌کند و به محض درست کردن شیر در ذهن، یک‌دفعه در آنجا یک شیر درست می‌شود و به حساب آن شخص می‌رسد! ^۱ همه اینها در ذهن و در نفس، وجود و تحقق پیدا می‌کند. ^۲

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱ الأمالی، شیخ صدوق، ص ۱۴۸.

^۲ جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به معاد شناسی، ج ۶، ص ۱۶ و ۱۸.

جلسه بیستم: «وجود لابشرط مقسمی» موضوع فلسفه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبَعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

لحاظ وجود بشرط لا و لا بشرط

بحث راجع به وجود و موجود بود. عرض شد که گاهی اوقات به خود وجود، موجود اطلاق می‌شود. این به لحاظ نفس تعین خارجی آن است؛ یعنی همان‌طوری که اعیان خارجی در دار اعتبار، تعینی دارند که به لحاظ آن تعین، ما اسم موجود را بر آن می‌گذاریم، پس در دار حقیقت و واقعیت هم که هیچ تعینی غیر از نفس وجود نیست، ما گاهی اسم موجود را بر این تعین می‌گذاریم و به وجود، موجود می‌گوییم. البته گاهی اوقات به این لحاظ، وجود گفته نمی‌شود؛ بلکه از این نقطه نظر وجود می‌گویند که وجود، اصل هر چیزی است و قوام هر موجودی به وجود است، لذا ما این وجود را یک مفهوم ساری و جاری در همه تعینات می‌دانیم، به این معنا که وجود، هم از نقطه نظر مفهوم در همه اشياء و موجودات ساری و جاری است و هم از نقطه نظر حقیقت در همه این تعینات خارجی سریان و جریان دارد؛ مثل کلی طبیعی که مفهومش در همه افراد ساری و جاری است. البته وجود مانند آن نیست؛ چون آن از باب ماهیت است و وجود از باب تعین خارجی و حقیقت و ذات شیء است. از این نقطه نظر به آن وجود می‌گوییم.

بنابراین به معنای اول، بشرط‌لا می‌شود، یعنی به شرط عدم انضمام و عدم دخالت هیچ موجودی با آن در وعاء حقیقت و نفس‌الأمر؛ و به معنای دوم لابشرط می‌شود، یعنی سریان و دخالت وجود در جمیع مراتب کثرت. این معنای موجود و وجود بود که عرض شد.

ما در عالم خارج و عالم واقع و حقیقت نمی‌توانیم وجود اطلاق را لحاظ کنیم؛ چون وقتی وجود اطلاق را لحاظ می‌کنیم لابشرط بودن را در آن اخذ می‌کنیم، یعنی وجودی را لحاظ می‌کنیم که در همه مراتب سریان دارد و با همه هویات و کثرات سازش دارد، اما دیگر تعین داشتن خود آن را لحاظ نمی‌کنیم. لابشرط بودن وجود، همان نزول هوهویتی در کثرات است. این معنای وجود لابشرطی و اطلاق است.

اما وجود بشرط‌لا، وجودی است که ما دیگر هیچ هویت و ماهیتی را در قبال آن لحاظ نمی‌کنیم؛ این همان معنای ﴿كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^۱ است. در بشرط‌لا می‌گوییم: تشخیص و تمحص و تمرکز در خارج فقط در یک تعین و یک تشخیص وجود دارد و تمام هویات دیگر مظاهر او هستند. وجود بشرط‌لا یعنی هویتی که دیگر هیچ تعینی در قبال آن راه ندارد.

این فرق بین اطلاق و بین قید بشرط‌لا است؛ اما اصل و واقعیت هر دو یکی است و فرقی نمی‌کند.

اخذ وجود در فلسفه از حیث لابشرطی و اطلاق

ما در اینجا بحث ادبی در وجود و موجود نداریم، بلکه خود آخوند بعداً این بحث را مطرح می‌کند. در اینجا مرحوم آخوند فعلاً از اقسام وجود به‌عنوان کلی و اطلاق و لابشرطی بحث می‌کند؛ یعنی هر شیء و هر تعینی که اسم موجود بر آن باشد، چه خداوند متعال باشد یا ملائکه مقرب باشند و چه عالم مجردات و عقول باشد یا عالم مثال و ماده باشد، دارای خواص و آثار و عوارضی است. در اینجا فعلاً راجع به این جهت صحبت می‌کنیم که این موجود که چنین معنای سعی و شمولی

^۱سوره نور (۲۴) آیه ۳۹.

دارد، به چه تقسیماتی تقسیم می‌شود.

در منظومه هم به خاطر همان اشکالی که عرض شد، این طور مطرح شده است که اگر موجود عبارت از «ذات ثبت له الوجود» باشد، بنابراین عروض وجود بر این ذات باید مسبوق به علت باشد؛ حالا اگر آن علت، خود وجود باشد، دور لازم می‌آید، و اگر غیر از وجود باشد، تسلسل لازم می‌آید، چون ما چیز دیگری غیر از وجود و ماهیت نداریم. البته مرحوم حاجی این اشکال را از خود اسفار نقل می‌کند و بعداً هم در اینجا می‌آید.

تقسیمات اولیه وجود

این موجودی که ما به عنوان حقیقت اولی از آن بحث می‌کنیم دارای اقسام اولیه‌ای است؛ یعنی اولاً بلا اول خود این موجود بما هو موجود دارای تقسیماتی است. من باب مثال وقتی شما اولاً بلا اول می‌خواهید حیوان را تقسیم کنید، به این تقسیم می‌کنید که یا عقل دراک دارد یا ندارد؛ ولی شما هیچ وقت حیوان را به این تقسیم نمی‌کنید که یا حساس است یا نیست، چون حساسیت فصل مقوم حیوان است و حیوان بدون آن اصلاً معنا ندارد. پس تقسیم اولی حیوان بر اساس عقل است: حیوان یا عقل دارد یا ندارد؛ اگر عقل داشته باشد انسان است و اگر عقل نداشته باشد غیر انسان است. بعد این تقسیمات را محدودتر می‌کنیم و پایین می‌آوریم و من باب مثال می‌گوییم که خود این انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: یا مذکر است یا مؤنث است. در اینجا می‌توان انسان را طور دیگری هم تقسیم کرد و لازم نیست که فقط تذکیر و تأنیث را مد نظر قرار داد؛ مثلاً می‌توان گفت که انسان یا کم عقل است یا عاقل است، که البته در این صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید! چون فکر نمی‌کنم بیشتر از ده نفر کسی عاقل باشد! من تا به حال باور نمی‌کردم در خود ما هم کم عقل وجود داشته باشد، ولی حالا می‌بینم که الحمدلله در خود ما هم کم عقل زیاد است؛ دیگر وای به حال بقیه مردم! البته اگر واقعاً کم عقل باشیم خیلی خوب است؛ چون جزء اکثر اهل الجنة می‌شویم!

به هر صورت، می‌بینیم که دوباره این تذکیر و تأنیث هم قابل تقسیم است و آن را به بالغ و غیر بالغ تقسیم می‌کنیم، بعد دوباره آن را به پیر و جوان تقسیم می‌کنیم، بعد دوباره به عالم و جاهل تقسیم می‌کنیم و همین طور آن را تقسیم می‌کنیم؛ چون همه اینها از مراتب تکون انسان است.

حالا صحبت در این است که آن تقسیم اولی که بر موجود مطلق، یعنی موجود بما هو موجود حمل

^۱ معانی الأخبار، ص ۲۰۳: «عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أبيه عن أبيه عليهم السلام قال: "قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البهة!" قال: قلت: ما البهة؟ فقال: "العاقل في الخير، الغافل عن الشر، الذي يصوم في كل شهر ثلاثة أيام."»

السرائر، ج ۳، ص ۵۶۶: «هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عن أبيه قال: "أكثر أهل الجنة البهة!" قال: قلت: هؤلاء المصابون الذين لا يعقلون؟ فقال لي: "لا؛ الذين يتغافلون عما يكرهون، يتباهون عنه.»

می شود چیست؟

این تقسیمات اولیه‌ای که بر وجود حمل می شود باید به نحوی باشد که به نفس موجود برگردد، نه به موجود بشرطی؛ چون اگر برای موجود بشرطی باشد دیگر از آن تقسیم اولی و از آن جهت اطلاق خودش بیرون می آید. به عنوان مثال اگر موجود من جهة آن یکن ریاضیاً باشد، این تقسیم موجود ریاضی می شود، یعنی موجودی که جنبه تجردی ندارد، بلکه جنبه طبیعی دارد و به لحاظ جنبه طبیعی اش دارای عدد و حجم است و جسم تعلیمی و سطح و کم به خود می گیرد. این به بحث ریاضی مربوط می شود که آیا موجود دارای عدد است یا نه؟ حجمش چگونه است؟ مکعب است یا استوانه است؟ در اینجا موجود را از آن مرتبه اش نازل کرده ایم و راجع به آن بحث می کنیم. یا به عنوان مثال اگر از موجود به لحاظ مادی بودن آن بحث کنیم که آیا سیال است یا جامد است؟ آیا اسود است یا لاسود است؟ آیا بو دارد یا ندارد؟ این تقسیم، تقسیم اولی موجود نیست، بلکه تقسیم موجود مادی است و مجردات را دربر نمی گیرد؛ چون در مجردات اصلاً بحث از بوداشتن و نداشتن و حجم و جسم تعلیمی داشتن و نداشتن راه

ندارد، چون مجردات دارای شکل نیستند تا شما بتوانید آنها را به این صورت تقسیم کنید. پس هیچ کدام از اینها نمی‌تواند تقسیم برای موجود باشد.

امور عامه

بنابراین حکما ابتدا موجودی را تقسیم می‌کنند که بتواند موضوع برای امور عامه واقع بشود، بعد آن عوارضی را تقسیم می‌کنند که به عنوان امور عامه عارض بر این موضوع می‌شوند. امور عامه یعنی اموری که فقط به یک قسم از اقسام موجود، مانند ماده یا جسم تعلیمی و سطح و کم، اختصاص ندارند، بلکه اموری هستند که ممکن است هم مجردات را در بر بگیرند و هم غیر مجردات را در بر بگیرند.

من باب مثال امکان و وجوب بحثی است که نه بر «موجودبهاً مجرد» حمل می‌شود و نه بر «موجودبهاً ماده»، بلکه بر «موجودبهاً موجود» حمل می‌شود. یعنی ما خود موجود مطلق را در نظر می‌گیریم، حالا این موجود مطلق بهاً موجود مطلق، یا وجوب بر آن حمل می‌شود که واجب تعالی است و یا ممکن بر آن حمل می‌شود که غیر از واجب تعالی است.

اما من باب مثال شما نمی‌توانید سیاهی و غیر سیاهی را به واجب تعالی نسبت بدهید، چون اصلاً سیاهی و غیر سیاهی از أعراض ماده هستند و فقط به ماده اختصاص دارند. یا من باب مثال نمی‌توانید عدد و غیر از اینها را به عقل بسیط و امثال ذلك نسبت دهید؛ چون اعداد و ملکات، اوصاف و عوارضی برای «موجودبهاً ماده» یا «موجودبهاً ذوالصّورة» یا «موجودبهاً مجرد» هستند. یا من باب مثال اگر بخواهید عوارضی را که برای مجردات می‌آید، در تقسیمات موجود قرار بدهید، دیگر اصلاً به ماده مربوط نیست و با ماده کاری ندارد.

معنای امور عامه این است که خود موجود را به لحاظ خودش - نه به لحاظ حیثیتش - به اموری تقسیم کنیم. پس ما در امور عامه از اموری بحث می‌کنیم که اختصاص به ماده یا مجرد ندارند، بلکه یک بحث کلی است؛ مثل بحث علت و معلول، که ما موجود را این طور تقسیم می‌کنیم: موجود اولی یا برای موجود دیگر علت واقع می‌شود و یا برای موجود ما فوق خودش معلول واقع می‌شود. در اینجا فرقی نمی‌کند

که آن موجود اولی مادی باشد یا مجرد باشد و یا حتی باری تعالی باشد؛ چون این بحث در باری تعالی هم هست که آیا خداوند متعال علت است و یا اینکه معلول است.

در باب امکان نمی‌توانیم بگوییم که بحث امکان مربوط به خدای تعالی نیست و مربوط به غیر خدای تعالی است؛ چون ما می‌توانیم خود موجود مطلق را به ممکن و به واجب تقسیم کنیم تا یک قسم از موجود، خدا شود و یک قسمش ما سوی الله شود. بنابراین بحث امکان در مورد خود خداوند هم هست، منتها ما باید ثابت کنیم که این امکان، امکان ذاتی است: اگر خداوند تعالی ممکن باشد، یا تسلسل و یا دور لازم می‌آید، یا به علت ثالث نیاز پیدا می‌کنیم که آن علت افاضه کند، یا ترکب در ذات خدا لازم می‌آید، یا حمل صورت بر ماده لازم می‌آید، یا بحث جنس و نوع و فصل پیش می‌آید که مثلاً فصل باید مقوم برای جنس باشد، یا مثلاً نیاز به ضمّ اینها به علت داریم، و از این قبیل بحث‌هایی که خود ملاصدرا هم مطرح می‌کند.

اما مثلاً اگر گفتیم که موجود یا ابیض است یا اسود است یا قرمز است یا سفید است؛ این بحثی است که حیثیت تقییدیه در آن لحاظ شده است، چون بالأخره موجود بها أنه فی ظرف الهمادة، یا إجمار دارد یا بیاض دارد یا سواد دارد، و امثال ذلك.

تلمیذ: برای حمل [این تقسیم‌ها] یک واسطه می‌خواهیم، پس در امکان و وجوب هم همین‌طور است؛ یعنی تا وجوب تعیین پیدا نکند، نمی‌توانیم امکان را انتزاع بکنیم. لذا گرچه ملاصدرا گفته است: «به سبب عروض امکان، تعیین هم به همراهش می‌آورد.» ولی ما می‌خواهیم عرض کنیم که این‌طور نیست، بلکه اول تعیین می‌آید، بعد ما امکان را انتزاع می‌کنیم.

استاد: نه، ما اصلاً کاری با تعیین و امکان نداریم. ما می‌گوییم: اگر خود موجود بما هو موجود بخواند در ظرف خارج تحقق پیدا کند - نه اینکه تعیینش آمده باشد - یک وصف و عرض بر او عارض و طاری می‌شود؛ یعنی یا وجود برایش ضرورت دارد و تساوی وجوب و وجود می‌شود و موصوف به غنی بالذات و واجب بالذات می‌شود، یا وجود برایش ضرورت ندارد و سلب ضرورت از جانب موافق می‌شود

و موصوف به امکان می‌شود.

معنای اطلاقی وجود در موضوع فلسفه

تلمیذ: اگر موضوع را مفهوم الوجود بگیریم، مشکل می‌شود؛ یعنی بر مفهوم وجود می‌توان وصف امکان و وجوب و... را حمل کرد، ولی دیگر نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد، چون موضوع فلسفه باید آن وجود حقیقی خارجی باشد که ضرورت را از آن انتزاع کنیم. آن وقت با این بیان دیگر امکان را چه طور تصور کنیم؟! به عبارت دیگر، اگر بخواهیم بنا را بر اصالة الوجود بگذاریم، تقسیم موجود به امکان و وجوب و... مشکل می‌شود، چون ایشان فرمودند: «مبنا اصالة الوجود است.»

استاد: مبنا اصالة الوجود است، ولی ما در اینجا موجود را به معنای اطلاقی خودش در نظر گرفته‌ایم، نه به معنای بشرطاً. اگر شما بخواهید «این حقیقتی که هست» را در نظر بگیرید، این همان بشرط‌لایی است که وقتی شما آن را لحاظ می‌کنید، یک تعین و تشخیص خارجی را لحاظ کرده‌اید. شما در اینجا وجود را بدون این تکثر و انقسامش به هویات متکثره به صورت بشرط‌لایی اخذ می‌کنید؛ ولی ما می‌خواهیم بدانیم که آیا قبل از این مرحله، خود اصل وجود یک حقیقت ساریه در همه تعینات است یا نیست. چنین وجودی، وجود اطلاقی است. این وجود اطلاقی - که هم شامل باری تعالی و مبدأ اول است و هم شامل همه تعینات است - به چند دسته تقسیم می‌شود.

من باب مثال حیواناتی مانند گاو، گوسفند، شتر و انسان در خارج یک وجود خارجی دارند. شما یک مفهوم اطلاقی را - نه جزئیات خارجی، چون هر کدام از جزئیات خارجی آن متشخص به ذات خودش است - به عنوان تصور ذهنی از آن جزئیات خارجی استنتاج و انتزاع می‌کنید، و آن مفهوم اطلاقی را که عبارت است از «کلی طبیعی»، به همه گسترش می‌دهید و بعد در مقام تقسیم، آن را تقسیم می‌کنید.

اصلاً به طور کلی برگشت تقسیم به مفهوم است و امکان ندارد برگشت تقسیم به شیء خارجی باشد؛ مثلاً شما نمی‌توانید این کاغذی را که در دست من است تقسیم کنید، چون این شیء خارجی برای خودش یک شیء است و اگر تقسیم کنید دو شیء

می شود، اما برگشت تقسیم به این است که یک معنای اطلاق و [لابشرطی را به چند دسته تقسیم کنید]. وجود در عالم خارج- همان طور که قبلاً عرض کردم- مشخص است، یعنی «لیس فی الدار غیره دیار!» و بقیه ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً﴾^۱ هستند؛ یعنی آنچه در خارج وجود دارد، چه آنهایی که الآن هستند و چه آنهایی که بعداً پیدا می شوند و چه آنهایی که قبلاً بوده اند، همه در ظرف زمان خودشان هستند و چون همه اینها مندرک در ملکوت اند، پس ثابت هستند و هیچ تغییر و تبدلی در اینها راه ندارد. اما از نقطه نظر ظهور این وجود در مظاهر مختلف، ما نمی توانیم این ظهور را انکار کنیم.

بله، اگر این وجود هیچ ظهوری نداشت و فقط یک حقیقت بحت و بسیط و ثابت و لا یتغیّر در آن کینونیت ذات خودش بود دیگر هیچ تغییر و تبدلی در اینجا نبود؛ اما ما می بینیم که این وجود در کینونیت ذات خودش دائماً در حال تبدل است: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۲، یعنی خود ذات دائماً در حال تغییر و تبدل است و صورت به خود می گیرد و عوض و بدل می شود.

همه این مسائلی که در اینجا لحاظ می شود ما را به این نکته می رساند که این تغییر و تبدلاتی که پیدا می شود عبارت است از استعداد و قوه، فعلیت و حال، علّیت و معلولیت، خلق و ایجاد، ایجاب و امکان و... که همه اینها صفات و عوارضی هستند که ما از این تغییرات و تبدلات انتزاع می کنیم.

حالا منشأ این انتزاع چیست؟ اگر منشأ این انتزاع، تشخص و عدم تغیر خارجی باشد پس این صور و تبدل از کجا آمده است؟ لذا دو اصل منشأ این انتزاع

^۱ سوره نور (۲۴) آیه ۳۹. الله شناسی، ج ۲، ص ۱۸:

«و کسانی که کافر شده اند، اعمالشان هم چون آب نما و سرابی می باشد که در زمین همواری قرار دارد، به طوری که شخص تشنه کام آن را آب گمان می نماید.»

^۲ سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۹.

است: اصل اول آن حقیقتی است که متبدل می‌شود، و اصل دوم آن تبدلی است که پیدا می‌شود، که همان وجوب بالغیر است. این وجوب بالغیر همان امکان ذاتی است؛ یعنی همین که خودش - نه دیگری - خودش را تغییر داده است، آن حالت بعدی قبل از حالت اولی، امکان ذاتی می‌شود.

ما اسم این تبدل را ماهیت می‌گذاریم. ماهیت امر عدمی است و اصلاً چیزی در خارج نیست، منتها ما آن را از خارج انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً می‌بینیم این تبدلی که الآن پیدا شد شیرین شد و آن تبدلی که پیدا شد ترش شد، لذا می‌گوییم که این تبدل با آن تبدل فرق می‌کند و اسم این را ترشی می‌گذاریم و اسم آن را عسل می‌گذاریم، ولی هر دو از خود آن حقیقت است و هیچ کدام را از جای دیگری نیآورده است.

ماهیت انتزاعی و اعتباری است و غیر از وجود چیزی نیست، بلکه اصلاً ماهیت همان نفس الوجود است؛ یعنی این ماهیت عبارت از همان وجودی است که خود آن وجود شکل گرفته و خود آن شکل هم وجود است، نه اینکه شکل آن یک صورت خارجی است که به وجود چسبانده‌اند و مثلاً زید شده است، بلکه ادامه و نفس الوجود است. ما اصلاً به اندازه ذره مثقالی و به اندازه یک میلی‌متر هم حقیقتی خارج از وجود نداریم! منتها آن وجود یک وقت مایع است و یک وقت جامد است، یک وقت موضوع است و یک وقت عرض است، یک وقت جسم است و یک وقت کیف است. منتها ما به لحاظ اصل این عوارض این طور خیال می‌کنیم که بدن که موضوع برای عوارض است، دارای اصالت است پس حقیقت است و ما این را عارض می‌دانیم، اما رنگ آن که عوض می‌شود، مجازی است و ما آن را معروض می‌دانیم؛ اما در واقع هر دو یکی هستند و هیچ تفاوتی با هم ندارند. ما اسم آن را ماهیت می‌گذاریم و اسم این را وجود می‌گذاریم. ما به همه اینهایی که به این شکل درآک به وجود آمده‌اند و دارای حس و لون هستند و مستوی القامة و دارای این خصوصیات هستند ماهیت می‌گوییم، و به این صورت‌ها و رنگ و وضع و... که بر آن ماهیت عارض شده‌اند عرض می‌گوییم.

بنابراین همان طوری که مرحوم آخوند و امثال ایشان هم می فرمایند، ما وجود اعراض را وجود ضعیفی می دانیم. لذا می گویند: اضافه از ضعیف ترین مقولات وجود است.^۱ یعنی شما در اضافه غیر از نفس الشیئین که بین آنها اضافه برقرار شده است، چیز دیگری احساس نمی کنید؛ مثلاً فوقیت و تحتیت عبارت از یک سقف و یک ارض است، و ابوت و بنوت عبارت از دو ذات است. لذا می گویند: اضافه یکی از مراتب بسیار ضعیف وجود است و فقط نفس ارتباط بین دو شیء است، و الاً این پدر برای خودش در آنجا ایستاده است و این پسر هم برای خودش در اینجا ایستاده است و هیچ ربطی با یکدیگر ندارند و حتی شاید تا آخر عمر هم یکدیگر را نبینند! پس این چه اضافه‌ای است و این چه حصّه‌ای از وجود دارد؟

اما این براساس ادراکات ما است که به یکی کم بها می دهیم و به یکی زیاد بها می دهیم. اگر ما به حقیقت شیء نگاه کنیم، می بینیم که تمام سرمایه اصلی و آنچه واقعی است و همه این عوارض و اوصاف بر او حمل می شود، آثار و خواص نفس خود وجود است؛ منتها خاصیت وجود این است که گاهی اوقات اصل مایع را درست می کند و گاهی اوقات رنگ و طعم آن مایع را هم درست می کند، ولی هر دو یک امر واحد هستند. به خاطر همین است که می گویند: ماهیت یک امر عدمی است و ما آن را از وجود انتزاع می کنیم. یعنی حقیقت وجود یک امر واحد است و خود وجود است که خودش را به این شکل و به این کیفیت درآورده است. بعد می بینیم که این کیفیت می رود و به جایش کیفیت دیگری می آید، مثلاً این انسان می رود و به جایش انسان دیگری می آید، لذا می گوییم: انسانیت صورتی بود که این وجود به خودش گرفته بود. پس اینکه این صورت یک امر عدمی است اصلاً در واقع چیزی غیر از وجود نیست تا این ماهیت بر آن عارض شود، بلکه هر چه در خارج هست همان وجود است، منتها صور وجود تفاوت پیدا می کند. ما اسم آن صور را ماهیت می گذاریم.

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۲۰۰.

من باب مثال وقتی شما می‌روید و یک پرتقال می‌خرید، اینکه بین پرتقال و سیب فرق می‌گذارید به چه لحاظی است؟ وقتی شما آن پرتقال را در دستتان می‌گیرید و آن را وزن می‌کنید و می‌بینید مثلاً دوپست گرم وزن دارد، این وجود است و نمی‌توانید بگویید که این ماهیت است، چون بالأخره وزنش را احساس می‌کنید. البته این تعبیر صحیح نیست، منتها برای روشن شدن قضیه این‌طور می‌گوییم. بعد وقتی شما رنگ نارنجی قشنگی در این پرتقال می‌بینید، نمی‌توانید بگویید که یک امر عدمی است؛ بلکه این رنگ هم یک امر وجودی است، چون آن را می‌بینید و می‌فهمید که نارنجی با سفید فرق می‌کند. بعد آن را بو می‌کنید و متوجه می‌شود که بوی پرتقال می‌دهد. این بو هم یک امر وجودی است، به‌جهت اینکه اگر شما این پرتقال را از بینی‌تان دور نگه دارید، بویش را احساس نمی‌کنید، اما وقتی که جلوی بینی‌تان می‌آورید این بو را احساس می‌کنید، پس این بو هم یک امر وجودی است. بعد این پرتقال را باز می‌کنید و در دهانتان می‌گذارید و می‌گویید: به‌به، چقدر شیرین و خوش‌طعم است! این هم یک امر وجودی است، چون اگر امر عدمی بود باید با قبل خود تفاوتی نمی‌کرد، درحالی‌که می‌بینید الآن تفاوت می‌کند و این طعم را احساس می‌کنید. از عدم که برای انسان احساس پیدا نمی‌شود! مثلاً اگر شما هزار دفعه بگویید که پرتقال شیرین است، باز دهانتان شیرین نمی‌شود! می‌گوید:

یعنی دانستن خالی کاری انجام نمی‌دهد و تا وقتی که آن را نخورده‌اید، هیچ احساسی نمی‌کنید. پس وقتی که شما پرتقال را می‌خورید و این تغییر حالتان را نسبت به قبل و بعدتان احساس می‌کنید، متوجه می‌شوید که در اینجا مسئله‌ای واقع شده است. تمام این مسائل، امور وجودی هستند و نمی‌توانند عدمی باشند.

بعد وقتی که یک سیب را در دستتان می‌گیرید، اول این سیب را نگاه می‌کنید

و می‌گویید: این قرمز است و با آن نارنجی تفاوت دارد. اینکه این قرمز است، يك امر وجودی است، چون امر عدمی نمی‌تواند قرمز یا سفید باشد: «لامیز بین الأعدام.» بعد وقتی بو می‌کنید متوجه می‌شوید که اصلاً بوی سیب با بوی پرتقال کاملاً متفاوت است. این احساس بو واقعاً وجود دارد و از يك امر عدمی در شما پیدا نمی‌شود. بعد وقتی این سیب را باز می‌کنید و در دهانتان می‌گذارید متوجه می‌شوید که اصلاً طعمش فرق می‌کند. پرتقال طوری بود که وقتی در دهانتان می‌گذاشتید آب می‌شد، اما سیب آب نمی‌شود و نیاز به جویدن دارد و ماده‌اش طور دیگری است؛ لذا می‌گویید: پس باید ماده‌اش هم با ماده پرتقال تفاوت داشته باشد. پرتقال بسیار آب‌دار است ولی خصوصیت سیب تفاوت دارد و اصلاً مزه‌اش هم ربطی به پرتقال ندارد. مزه سیب يك طور است و پرتقال طور دیگری است. همۀ اینها امور وجودی‌ای هستند که يك تعین خارجی تشکیل داده‌اند و به هیچ وجه ربطی به آن سیب یا پرتقال ندارد.

آیا اینکه ما احساس می‌کنیم که پرتقال و سیب در خارج هستند و آنچه باعث شده است که این دو تا با هم تفاوت پیدا کنند، امور عدمی هستند یا امور وجودی هستند؟ نمی‌توانیم بگوییم امور عدمی هستند، بلکه همه اینها امور وجودی هستند. حالا که امور وجودی هستند پس شما نمی‌توانید بگویید که هر دوی اینها یکی هستند، چون ما اختلاف آنها را می‌بینیم. آن اختلاف بین این دو باعث شده است که ما بر هر کدام از اینها اسم ماهیت بگذاریم؛ اسم این را پرتقال بگذاریم و اسم آن را هم سیب بگذاریم. آن وقت مثلاً این ماهیت باعث می‌شود که قیمت این دویست تومان بشود و آن ماهیت باعث می‌شود که قیمت آن پنجاه تومان بشود، یا این ماهیت باعث خوب شدن مرض می‌شود و آن ماهیت باعث مریض شدن و حتی مردن می‌شود.

امور عدمی باعث نشد که این مسائل و این مجموعه تشکیل بشود، بلکه امور وجودی باعث شد؛ بنابراین نفس وجود، ماهیت می‌سازد، پس ماهیت امری عدمی است و چیزی غیر از وجود نیست. همان طوری که مرحوم آقا در کتاب توحید علمی و عینی

می‌فرمایند: «ماهیت به اعتبار حدّ وجود است.»^۱

به‌عنوان مثال این وجود یک مقدار شیرینی درست کرده است، شما اسمش را شکر گذاشته‌اید؛ یا یک وجود دیگری شیرینی بیشتری درست کرده است، اسمش را عسل گذاشته‌اید؛ یا یک وجود دیگری قدری ترشی درست کرده است و.... بالأخره از اینها حدّ وجود را ادراک می‌کنید، یعنی مثلاً می‌فهمید که عسل از خربزه شیرین‌تر است. شما این شیرینی را در وجود خودتان احساس می‌کنید و می‌گویید: اینکه این شیرین‌تر است به خاطر ماده‌ای است که آن ماده در این بیشتر است. از آن طرف می‌بینید به محض اینکه این خربزه را در دهانتان می‌گذارید به آب تبدیل می‌شود، اما وقتی عسل را در دهانتان می‌گذارید به آب تبدیل نمی‌شود؛ لذا می‌گویید: پس ماده‌ای در آن هست که در این نیست. بعد خربزه را بو می‌کنید و متوجه می‌شوید که اصلاً خربزه بوی دیگری دارد، اما وقتی عسل را بو می‌کنید می‌گویید که مثلاً بوی گیاه یا گل صحرائی و امثال ذلک می‌دهد. این حدودی که ما آنها را لمس می‌کنیم، ماهیت می‌سازد، یعنی اسم اعتبار حدّ وجود، ماهیت می‌شود.

بنابراین آن موجود خارجی‌ای که ما به‌لحاظ اطلاقی در آن نظر می‌کنیم، موجودی می‌شود که قابل انقسام است. اگر ما آن موجود خارجی را در مقام اطلاق لحاظ کنیم - نه به‌لحاظ شیرین یا ترش بودن، و نه به‌لحاظ سفت یا نرم بودن، نه به‌لحاظ مایع یا جامد بودن و نه به‌لحاظ سفید و سیاه بودن است - یک مفهوم اطلاقی در ذهن ما می‌آید که از آن تعین خارجی حکایت می‌کند، البته تعین لابشرطی، نه تعین بشرط لائی.

وجه تمایز لابشرط قسمی از لابشرط مقسمی

تلمیذ: بحث این است که آنچه ما در ذهن داریم اطلاق است و این مفهوم اطلاقی هیچ‌وقت نمی‌تواند از آن خارج بیاھو خارج حکایت کند؛ چون وقتی لابشرط شد، یجتمع مع ألف شرط. استاد: اتفاقاً خیلی عالی هم می‌تواند حکایت کند! شما وقتی که به مادرتان

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۱۶۷.

می گویند که برو برای من يك زن بگیر؛ آیا از اول شکل و قد و قیافه آن زن در ذهنتان بوده است؟! وقتی که او برای شما يك مخدره مجله ای را که الآن در اختیار شما است گرفت، آیا شما می توانید بگویید که آن وقتی که من به شما گفتم: برو زن بگیر، هیچ وقت از خارج حکایت نمی کرد، بنابراین ما وَقَعَ لَمْ يُقْصَدَ و ما قُصِدَ لَمْ يَقَعْ؟! به طور کلی یک لابشرط مقسمی داریم و یک لابشرط قسمی داریم. الآن بحث ما در لابشرط مقسمی است، یعنی وقتی که ما وجود را در نظر می گیریم، بشرط اطلاق در نظر نمی گیریم، چون اگر بشرط اطلاق در نظر بگیریم، آن وقت با تعیین نمی سازد. ما در اینجا نفس آن مفهوم را بدون هیچ گونه حیثیتی در نظر می گیریم؛ یعنی در اینجا اصلاً حیثیت تقیدیه و تعنون به عنوان آورده نمی شود.

به عنوان مثال می گویند: در خارج کسانی که می خواهند ازدواج کنند ولی مورد مناسبی پیدا نمی کنند، عکسشان را در روزنامه و مجله چاپ می کنند و خصوصیاتشان را بیان می کنند و می گویند: هر کس که حاضر است [با من ازدواج کند] بسم الله! شخصی که موردی پیدا نمی کرد گفته بود: هر موجود دو پایی باشد من حاضریم [با او ازدواج کنم]، هر کسی می خواهد باشد! همین قدر که توانایی ازدواج داشته باشد من حاضریم و اشکالی ندارد! این لابشرط مقسمی می شود. یا من باب مثال وقتی که شما به والده می گویند: برو برای من زن بگیر، اصلاً خصوصیات در نظر تان نیست؛ بلکه آنچه مد نظر شما است این است که فقط جنبه انوثیت داشته باشد و جنبه ذکوریت نداشته باشد. بقیه اش را خود والده شما با توجه به سلیقه و خصوصیات شما انتخاب می کند. این را لابشرط مقسمی می گوئیم که هیچ جهت اطلاق در آن لحاظ نشده است.

وقتی که می گویند: مفهوم وجود تقسیم می شود. بعد اسم این لیوان و این کتاب و این فرش را موجود می گذارید، در اینجا چه لحاظی کرده اید که یک لفظ «میم، واو، جیم، واو و دال» را که متشکل از پنج حرف است، به طور یکسان و بدون کم و زیاد به این سه تعیین خارجی اطلاق می کنید؟!

کیفیت حمل وجود بر ماهیات

تلمیذ: حمل وجود بر ماهیات موجوده چه نوع حملی است؟ آیا وقتی که ما محمول را وجود یا موجود قرار می‌دهیم، همان محمول لابشرط است که حمل بر بشرط شیء می‌شود یا نه؟ اگر بگوییم: نفس وجود لابشرط است، ولی موضوع آن بشرط شیء است، اشکالش این است که در حمل اتحاد هو هویت لازم است ولی در اینجا ما دو تا قید داریم: یکی لابشرط و دیگری بشرط شیء.

استاد: نه، این حمل لابشرط است و معنا ندارد که حمل بشرط شیء باشد. من باب مثال وقتی که ما می‌گوییم: «الکتاب موجود» فقط می‌خواهیم نفس آن وجود را لحاظ کنیم که الآن بر این کتاب حمل شده است. این اشکالی ندارد، چون در تطابق با خارج است که این موجود به حمل شایع تعیین پیدا می‌کند.

در حمل اولی ما فقط خود موجود را به عنوان مطلق در نظر می‌گیریم. من باب مثال وقتی می‌گویید: «الإنسان ما هو؟» می‌گوییم: «الإنسان حیوانٌ ناطقٌ.» یعنی این انسانی که در اینجا موضوع واقع شده است عبارت است از نفس همان حیوان ناطق، و هیچ تفاوتی در اینجا نیست.

اما من باب مثال وقتی که می‌گویید: «الکتابُ موجودٌ» یا «القرطاسُ موجودٌ»، اگر به لحاظ وجود خارجی باشد، این موجود مصداق برای آن وجود مطلق می‌شود. یعنی در عین اینکه موجود در این حمل، مصداق برای موجود مطلق است، طبیعتی به نحو تساوی از آن انتزاع می‌شود که محمول برای همه موجودات واقع می‌شود؛ یعنی وقتی که می‌گویید: «الکتابُ موجودٌ»، شما همین «موجود» در کتاب را بر این فرش حمل می‌کنید و می‌گویید: «الفرشُ موجودٌ» در حالی که منظور شما از این «موجود» وجود خارجی است، نه یک وجود مفهومی. پس در اینجا نفس آن وجود خارجی مورد لحاظ شما است. این همان حمل شایع است.

اینکه شما یک لفظ را در تمام مصادیق به کار می‌برید، از این حکایت می‌کند که این مصداق عبارت از یک مصداق واحدی است که مفهومش به عنوان اشتراک معنوی - نه به عنوان اشتراک لفظی - قابل تسری برای همه است. به عنوان مثال اگر

شما زید را به عنوان مصداق لا تعین در نظر بگیرید و بگویید: «زید آمد»، مفهوم «زید» مورد نظر شما نیست، چون مفهوم زید که نمی آید، بلکه خود زید می آید. بعد سؤال می کنید: «کدام زید را می گوئید؟» مصداق زید در اینجا مبهم می شود. این مصداق مبهم، یک مصداق کلی است؛ یعنی اینکه شما می پرسید: «کدام زید را می گوئید؟» چهار تا زید در نظر شما است: زید حسن، زید حسین، زید تقی و زید خالد. شما در اینجا از این مصادیق متفاوتۀ خارجی، یک مصداق مبهم را انتزاع کرده اید که اسم زید را بر روی آن مصداق مبهم گذاشته اید. موجود هم همین طور است؛ یعنی شما از تمام این مصادیق خارجی، یک مصداق کلی مبهم تصور کرده اید که آن مصداق کلی همان مصداقی است که هم بر خدا حمل می کنید، هم بر زید حمل می کنید، و هم بر همه حمل می کنید. پس در اینجا اشکالی نیست.

تلمیذ: اشکال در تصور آن است، به خاطر اینکه مثلاً وقتی یک انسان را تصور می کند و می خواهد بر احکام خارجی حمل کند، بالأخره یک انسان جزئی را در ذهنش تصور می کند. استاد: چنین چیزی امکان ندارد؛ چون هرچه را شما می خواهید بر دو شیء حمل کنید کلی می شود. وقتی که شما شیئی را از دور می بینید که دارد می آید، چه تصویری از آن شیء دارید؟ شما همان جزئی را کلی می کنید. شما بقر و غنم را تصور نمی کنید، بلکه انسان را تصور می کنید؛ آن هم نه مفهوم انسان، بلکه حقیقت خارجی آن را تصور می کنید، و همان حقیقت خارجی را بر تمام افراد زمین منطبق می کنید.

نحوۀ انطباق وجود بر مصادیقش

تلمیذ: این قابل انطباق بودنش از باب تصور ذهنی نیست، بلکه از باب تعمل عقلی است، و تمام آن اشکال را ساقط می کند.

استاد: بالأخره همین که عقل، آن را تعقل کرده است، آن را از جزئی بودن خارج کرده است، چون همیشه برگشت حمل به ذهنیات و تصورات ذهنی است و در خارج

اصلاً چیزی حمل نمی‌شود. قضیه عبارت است از تعملات ذهنی شما؛ مثلاً وجود خارجی زید در اینجا وجود دارد ولی چیزی بر او حمل نمی‌شود، مگر اینکه مثلاً تصادفی واقع بشود. زید خارجی ربطی به زید ذهنی شما ندارد؛ زید ذهنی شما در ذهن است و زید خارجی در خارج راه می‌رود و شاید اصلاً از دنیا رفته باشد و شما خبر نداشته باشید.

به‌طور کلی قضیه عبارت است از ذهنیات و تصورات و تصدیقات ذهنی. زیدی که شما در ذهنتان می‌آورید، زید ذهنی است، منتها این زید فقط قابل صدق بر یک نفر است؛ این جزئی حقیقی می‌شود. اما اگر بگویید «این زید آمد»، این «آمدن» یک «آمدن» کلی می‌شود، اگرچه جزئی است، ولی این جزئی قابل صدق بر افراد متعدد است؛ چون شما همین نفس هیئت «آمدن» خارجی - نه «آمدن» ذهنی - را بر عمرو و بکر هم حمل می‌کنید. یعنی همین که شما توانستید «آمدن» خارجی را که عبارت از یک هیئت وجودیّه است، بر زید و عمرو و بکر حمل کنید، یعنی آن را از جزئی بودن خارج کرده‌اید و قابل صدق بر کثیرین شده است، چون اگر جزئی بود فقط مختصّ زید بود. پس چطور شد که شما این «آمدن» را که عبارت از یک وجود خارجی است، بر همه حمل کردید؟! «آمدن» عبارت از یک هیئت مشی به این کیفیت است که باید در ضمن یک انسان متبلور شود؛ اگر آن هیئت در ضمن زید است، چرا همان هیئت را بر دیگری حمل می‌کنید؟!

اما شما نمی‌توانید زن زید را که جزئی و فقط مختصّ زید است، بر عمرو یا بکر حمل کنید و بگویید: زن عمرو است یا زن بکر است. چون او یک امر خارجی و یک تعلق خارجی و یک ارتباط خارجی است. پس معلوم می‌شود که اصلاً تمام مفاهیمی را که ذهن حمل می‌کند، جنبه جزئی قابل تسری بر همه افراد دارند؛ یعنی یک جنبه سعی به نفس المصداق می‌دهد و در نتیجه آن را به مفهوم تبدیل می‌کند، و وقتی تبدیل به مفهوم شد آن را بر همه حمل می‌کند.

اما ذهن نمی‌تواند مصداق را بر همه حمل کند. به‌عنوان مثال وقتی که شما می‌گویید که هم این کتاب بیاض دارد و هم این قرطاس بیاض دارد، بیاض را کلی گرفته‌اید. اما بیاض این قرطاسی که الآن در دست من است قابل حمل بر کتاب

نیست، چون این بیاض با این موضوع خارجی اتحاد دارد، ولی درعین حال هم شما می‌گویید: «الکتابُ أبيض» و هم می‌گویید: «القرطاسُ أبيض».

به‌طور کلی وقتی شما انسان را تصوّر می‌کنید، یک انسان قابل تسرّی تصوّر می‌کنید. اصلاً به‌طور کلی هر جنسی را که شما تصور کنید، یک ماهیت قابل اشتراک است. اصلاً کار عقل همین است و اگر نباشد یک قضیه در دنیا ایجاد نمی‌شود و حتی قابل حمل هم نخواهد بود. به‌عنوان مثال وقتی شما به دکان پدرتان می‌روید و می‌گویید: من برنج طارم می‌خواهم، آیا این را تصوّر کرده‌اید یا نکرده‌اید؟! اگر شما بروید و بگویید: «به من برنج بده!» و او به شما لپه بدهد، شما می‌گویید: آقا، این که برنج نیست، این لپه است!

کار عقل این است که در ذهن یک نقطه اشتراک درست می‌کند، یعنی برنجی درست می‌کند که هم با طارم می‌سازد، هم با فریدون‌کنار می‌سازد، هم با آملی درجه یک و دو و سه و چهار می‌سازد، هم با دم‌سیاه می‌سازد و هم با خارجی و تایلندی و آمریکایی می‌سازد. این یعنی مفهوم کلی. این برنج در هیچ‌جای دنیا کاشته نمی‌شود و ظرف کاشت این برنج فقط در ذهن شما است. حالا که ظرف کاشت این برنج فقط در ذهن شما است پس شما هر برنجی را که در خارج ببینید می‌توانید تشخیص بدهید که این برنج است و لپه و لوبیا نیست. اگر غیر از این باشد و اگر آن مفهوم برنج حقیقت نداشته باشد باید شما در مصادیق خارجی اشتباه کنید؛ درحالی‌که اشتباه نمی‌کنید.

شما اسم این مفهوم کلی را هرچه می‌خواهی بگذار: علم عقل، افاضه پروردگار، وجود جوهری، نفس درآکه، حافظه و... ولی بالأخره یک واقعیت است و انسان قضایا را براساس آن واقعیت ترتیب می‌دهد. این دیگر نیاز به تعقل عقلی ندارد و انکارش انکار بدیهیات است؛ چون حتی بچه هم این کار را می‌کند. بچه وقتی که می‌بیند داخل شیشه سفید نیست و مثلاً به‌جای شیر، نوشابه داخل شیشه‌اش ریخته‌اند، به مادرش می‌گوید: من شیر می‌خواهم! این مایع سیاه چیست که به من داده‌ای؟! یعنی یک بچه هم بدون هیچ تعقل و تأملی می‌فهمد که این شیر نیست؛

چون ماهیتی را در ذهنش به‌عنوان شیر کاشته است که اگر سر شیشه را در دهانش بگذارند و او مزه کند و متوجه شود که شیر نیست و مثلاً ترش است یا سیاه است یا آب است، شیشه را به کنار می‌اندازد، بلکه فقط اگر ببیند شیر است و مزه شیر می‌دهد می‌خورد؛ چون آن شیر را در ذهنش کاشته است و به‌وسیله این کاشت خودش، مصادیق خارجی را تشخیص می‌دهد و درست هم تشخیص می‌دهد.

بنابراین برگشت تقسیم به مفهوم است، و درست است و واقعیت هم هست. مصداق اصلاً قابل تقسیم نیست تا اینکه تقسیم به مصداق برگردد؛ لذا این کتاب قابل تقسیم نیست.

وحدت موضوع فلسفه و عرفان

تلمیذ: پس در اینجا یک مسئله دیگر هم پیدا می‌شود و آن این است که باید تمایزی بین موضوع فلسفه و موضوع عرفان قائل بشویم؛ در عرفان بحث در مورد حقیقت وجود و تنزلات حقیقت وجود است و در فلسفه بحث در مورد مفهوم وجود و تقاسیم اولیه و ثانویه مفهوم وجود است. لذا بحث امکان و وجوب در فلسفه می‌آید، در حالی که این بحث در عرفان مطرح نمی‌شود.

استاد: نه، اتفاقاً در عرفان هم بحث در مورد مفهوم وجود مطرح شده است.^۱ تنها فرق عرفان با فلسفه در شهود است؛ اما از نقطه نظر مفهومی با همدیگر فرق ندارند. بالأخره عارف هم مظاهر وجود را ادراک می‌کند و بین شیرینی و ترشی فرق می‌گذارد و متوجه می‌شود که این شیرین است و آن ترش است.

«لیس فی الدار غیره دیار» به این معنا نیست که ترش و شیرین و شور و گس را با هم خلط می‌کند و همه اینها را یک چیز می‌داند. اگر این طور بود، در چای به‌جای شکر، قره قروت می‌ریخت، چون همه یکی است و فرقی ندارد و ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ﴾^۲ است.

امثال مرحوم مطهری در اینجا مرتکب اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند که آن

^۱ از جمله رجوع شود به شرح فصوص الحکم، مقدمه، فیصری، ص ۱۸.

^۲ سوره نور (۲۴) آیه ۳۹.

صوفی یا درویشی که می‌گوید: «بیشتر از یک تعین در خارج نیست» اصلاً تعینات را احساس نمی‌کند؛ در حالی که ما این همه تعین می‌بینیم!

علت قول آن صوفی این است که برگشت تعین را بشرط لا می‌بیند، یعنی به هر چه نگاه می‌کند عکس رخ یار جلوه‌گر است. اما نمی‌تواند بگوید که این عکس رخ یار که جلوه‌گر است، دروغ است؛ چون اگر دروغ است پس چرا به جای دوغ، آب نمی‌خورد؟! اگر دروغ است پس چرا برای دفع صفرا به جای سکنجبین، عسل نمی‌خورد؟! همان عکس رخ یار که در اینها جلوه‌گر شده است، آثار متفاوتی به وجود آورده است. لذا ماهیت را احساس می‌کند و می‌فهمد که این ماهیت این خاصیت را دارد و آن ماهیت آن خاصیت را دارد؛ در حالی که می‌دانیم همه ماهیات اعتباری هستند و اصل حقیقت یکی است.

اختلاف آثار و عوارض و تعینات موجب نمی‌شود که انسان از تعین رفع ید کند؛ یعنی در عین اینکه تعین را می‌بیند و ترتیب اثر می‌دهد و بر این اساس، تربیت می‌کند و تشریح و تکلیف می‌آورد؛ ولی در عین حال در همه عالم بیشتر از یک حقیقت نمی‌بیند.

عرفان و فلسفه باهم فرقی نمی‌کنند و یکی هستند، الا اینکه عرفان شهود و وجدان است، یعنی عارف تعین را می‌بیند، ماهیت را می‌بیند، مفهوم کلی را می‌بیند و همه چیزهایی که در فلسفه است عارف در قلب و وجدانش می‌بیند، ولی فیلسوف در ذهنش می‌بیند؛ لذا اصلاً تفاوتی ندارند.

رابطه وجود و ماهیت و امکان

تلمیذ: آیا تقسیم وجود به ممکن و واجب با اصالة الماهية سازگارتر است؟

استاد: اصلاً به طور کلی همین که شما در مورد ممکن و تعینی بحث می‌کنید که هنوز تحقق ندارد و صورت پیدا نکرده است و نیاز به علت دارد، برگشت این بحثان به ماهیت است؛ ولی چون ماهیت یک امر عدمی است، خواهی نخواهی به

^۱ مجموعه آثار شهید مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۹، ص ۲۴۳.

وجود برمی‌گردد. شما نمی‌توانید این را انکار کنید که وجود است که دارد خودش را به این شکل برمی‌گرداند، نه ماهیت. ما اسم این تبدیل وجود را امکان می‌گذاریم. بله، امکان به نفس وجود بر نمی‌گردد، بلکه به تبدلی از وجود برمی‌گردد که ماهیتی از آن تبدیل انتزاع می‌شود که ما به آن ماهیت، ممکن بالذات می‌گوییم، یعنی وجوب بالغیر، در قبال وجوب بالذات.

بالآخره برگشت همه اینها به وجود است؛ منتها اگر این وجود را بدون هیچ‌گونه تبدیل و تغییری نگاه کنیم، هیچ بحثی در آن نمی‌ماند و فقط یک وجود صاف و آرام در مقام ثبوت است که نه وجوب بر آن حمل می‌شود و نه امکان بر آن حمل می‌شود. البته به خاطر انتزاع وجوب از ذات و به جهت تساوی وجود و وجوب، وجوب بر آن حمل می‌شود. بر چنین وجودی نه علت و معلول حمل می‌شود و نه آسود و لا آسود حمل می‌شود، چون در مقام ثبوت هیچ تغییر و تبدلی نیست، بلکه فقط یک حقیقت بحت و بسیطی است که هیچ عرضی بر آن عارض و طاری نشده است.

همین‌که این وجود بخواهد یک بال تکان بدهد و این طرف و آن طرف بشود، یک‌دفعه همین این طرف و آن طرف شدن، این اوضاع را پیش می‌آورد؛ یک بال تکان می‌دهد و یکی علت می‌شود و دیگری معلول می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی مجرد می‌شود و دیگری ماده می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی عقل می‌شود و دیگری نفس می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی نبات می‌شود و دیگری جامد می‌شود، یک بال دیگر تکان می‌دهد و یکی روح می‌شود و دیگری بدن می‌شود. آن وقت آنچه که بدن شد، یکی سیاه می‌شود و دیگری سفید می‌شود، یکی وزنش زیاد می‌شود و دیگری وزنش کم می‌شود، یکی دارای این خصوصیت می‌شود و دیگری دارای آن خصوصیت می‌شود.

ما از این تغییراتی که هست، انتزاعاتی می‌کنیم: یکی را اینجا می‌گذاریم و دیگری را آنجا می‌گذاریم، بعد تفاوت این و آن را با هم می‌سنجیم و بر این، اسم ماهیت می‌گذاریم و بر آن هم اسم ماهیت می‌گذاریم و می‌گوییم: اینکه الآن به وجود

آمده است تعیین وجود است و با خود اصل وجود دارای دوگانگی است؛ یعنی دو حالت قبل و بعد اینها سنجیده می‌شود و حقیقتی که بین هر دوی اینها هست سنجیده می‌شود و با توجه به این انتزاع، اسم این را وجود می‌گذاریم و اسم آن دو حالتش را ماهیت می‌گذاریم. آن چیزی که قبلاً در یک حالت بوده است وجود می‌شود و این چیزی که الآن به حالت دیگری درآمده است ماهیت می‌شود. دوباره اینها را با هم می‌سنجیم، یکی علت می‌شود و دیگری معلول می‌شود، یکی ماده می‌شود و دیگری مجرد می‌شود، یکی جنس می‌شود و دیگری فصل می‌شود. همه اینها به خاطر تبدلات وجود است؛ لذا اگر وجود از اول تبدلی نداشت، این اوضاع هم نبود، یعنی نه علتی بود و نه معلولی، نه ماده‌ای بود و نه مجردی.

بنابراین ماهیت عارضی از عوارض وجود است که نفس آن عارض هم خود وجود است، نه اینکه وجود مثل موضوعی است که قبلاً تحقق خارجی داشته است و بعد ماهیت می‌خواهد بر آن عارض شود، بلکه ما از تبدل و تعیین خود آن وجود و از سنجیدن حالت قبل و بعد آن وجود، امکان ذاتی را انتزاع می‌کنیم، امکان استعدادی را انتزاع می‌کنیم، قوه را انتزاع می‌کنیم، فعلیت را انتزاع می‌کنیم، هیولا را انتزاع می‌کنیم و ماده را انتزاع می‌کنیم. همه اینها به خاطر تبدلاتی است که او در خودش دارد ایجاد می‌کند. ما برای هر تبدلی یک اسم خاص می‌گذاریم که با اسم دیگری فرق می‌کند. اسم‌ها دیگر تفاوت پیدا می‌کنند و انسان براساس آن اسم‌ها ترتیب اثر می‌دهد: ترتیب اثری روی جماد می‌دهد که روی نبات نمی‌دهد، و ترتیب اثری روی حیوان می‌دهد که روی نبات و جماد نمی‌دهد. همه اینها درست است و از خواص خود ذات وجود است که خود ذاتش این خواص را برای خودش ایجاد کرده است.

بنابراین امکان ذاتی به ماهیات برمی‌گردد و اصل و منشأ امکان ذاتی عبارت از ماهیت است، و انتزاع خود ماهیات از وجود است؛ پس برگشت همه اینها به وجود است.

این بحث امکان و وجوب از اوصاف و عوارض انتزاعی از ذات وجود به لحاظ

تبدل و عدم تبدل و به لحاظ تغییر و عدم تغییر است. آن وقت بحث علیت و معلولیت هم از همین جا پیدا می شود.

تلمیذ: اگر ما از اول، تقسیم وجود را به واجب و ممکن به هم بزنیم و بگوییم: وجود یا بالذات است و یا بالغیر است، دیگر بهانه به دست منکرین فلسفه و قائلین به اصالة الماهية نمی افتد که بگویند: یک ممکن الوجود داریم و یک واجب الوجود داریم.

استاد: حقیقتش یکی است و فرق نمی کند؛ یعنی وجوب بالغیر، همان امکان ذاتی است که وجوبش را از غیر گرفته است، پس در ذات خودش ممکن بوده است.

تلمیذ: این تفسیر بنا بر نظر قائلین به اصالة الوجود است. آیا قائلین به اصالة الماهية اینها را جدا می دانند؟ استاد: اصالة الماهية نسبت به ماهیت قائل به تأصل است؛ اما نسبت به خود خدا قائل به ماهیت نیست، بلکه در خدا قائل به وجود است و می گوید که ماهیت نمی تواند در آنجا راه پیدا کند. آن وقت در آنجا بحث می شود که چطور ممکن است که علت، غیر از خودش را افاضه کند؟! یعنی در بحث اصالة الماهية که وجود، مبدأ اول است آیا ممکن است که وجود افاضه ماهیت کند؟! آن وقت بحث جعل را مطرح می کنند و می گویند: جعل را افاضه کرده است. حالا در آنجا باید ببینیم که جعل چیست؛ [چون] ما غیر از وجود و ماهیت چیز دیگری احساس نمی کنیم.

رابطه تشخیص و وجود

تلمیذ: [آیا قاعده] «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» مخصوص به وجود خارجی است یا شامل وجود ذهنی هم می شود؟

استاد: هر چیزی که اسم وجود بر آن باشد باید تشخیص پیدا کند؛ پس در وجود ذهنی هم همین طور است و فرقی نمی کند و تشخیص ذهنی دارد. البته هر وجودی تشخیص مناسب با خودش را دارد. لذا آن [تشخیصی] که در ذهن هر کسی هست، با [تشخیص ذهنی] دیگری فرق می کند. تلمیذ: وجود ذهنی به لحاظ وجودش تشخیص دارد، اما اگر ما بخواهیم به

لحاظ مفهومی آن را لحاظ کنیم تشخیص لحاظ نمی‌شود.

استاد: بله، در جنبه حکایی اش درست است. لذا تشخیص این وجود ذهنی در وعاء دهر باقی می‌ماند؛ یعنی شما در روز قیامت می‌بینید که آن خطوری که در ذهن شما آمده بود در آنجا ثبت شده است، یعنی این تشخیص در آنجا حضور دارد. هرچه شما در ذهن می‌آورید، مثلاً کلی تصور می‌کنید، جزئی تصور می‌کنید، لا بشرط تصور می‌کنید، غیبت تصور می‌کنید، تهمت تصور می‌کنید، صدق تصور می‌کنید و کذب تصور می‌کنید، همین‌که اینها را تصور می‌کنید، در پرونده ثبت می‌شود و در وعاء دهر وجود دارد. من باب‌مثال شما در روز قیامت می‌بینید که چنین تصویری نسبت به رفیقان کرده‌اید. این تصور ذهن است و چیز دیگری نیست. [به شما می‌گویند:] چرا چنین تصویری کرده‌ای؟!

اصلاً براساس همین تصور، تبدل حال پیدا می‌شود. این را چه کار می‌کنید؟! اصلاً تا تشخیص پیدا نکند که موجب تبدل و تغیر نمی‌شود. پس تشخیص نسبت به تصور ذهنی هم وجود دارد. به‌طورکلی تشخیص سعی و غیر سعی است، و تشخیص مجرد و مادی است. جالب این است که همه این تشخصات هم یک تشخیص دارند که همان وجود اطلاقی ساری و جاری در همه است که آن وجود بشرط لایی است؛ یعنی در باطن تمام این تشخصاتی که ما الآن می‌بینیم، مثل در، دیوار، منبر، کتاب، دفتر و... چیزی هست که عبارت از وجود حق است.

لذا آن کسی که می‌گوید: «هرجا نگر عکس رخ یار جلوه‌گر است» تشخیص یار را در این عکس‌ها مشاهده می‌کند، بدون اینکه این شخص حتی به‌اندازه ذره‌مثقالی روی این عکس‌ها حساب باز کند. من باب‌مثال یک پرده سینمایی هست که شما در آن پرده عکس‌هایی را می‌بینید، مثلاً می‌بینید اسبی در اینجا حرکت می‌کند، شخصی شمشیر می‌زند، زمینی هست یا کوهی هست. شما همه اینها را در اینجا مشاهده می‌کنید و واقعاً خیال می‌کنید که اینها عکس هستند. اما اگر سرتان را برگردانید، آن دستگاهی

را که دارد کار می‌کند و نوری را که از آن دستگاه خارج می‌شود می‌بینید. اگر آن نور بایستد، هیچ نوری نیست پس هیچ عکسی هم نخواهد بود، و به محض اینکه دوباره آن نور راه بیفتد عکس روی پرده را می‌بینید. نوری که از آنجا درمی‌آید به اندازه یک ذره است، ولی وقتی که به پرده می‌رسد چهار متر در پنج متر را شامل می‌شود و بیست متر مربع می‌شود. این همان قضیهٔ مخروط است؛ یعنی هر مقداری که آن نور جلو می‌آید، شعاع پیدا می‌کند تا وقتی که به آنجا می‌رسد و بیست متر مربع می‌شود، اما وقتی که از خود آن سوراخ دستگاه خارج می‌شود به اندازه یک سر سوزن است.

تمام این حقایق عبارت است از همان سر سوزن. به آن سر سوزن مقام اجمال می‌گویند، و به آنچه در بیرون وجود دارد مقام تفصیل می‌گویند. مراتب کثرت همین است. آن وقت این سر سوزن در هر مرتبه تشخیصی دارد؛ آنجایی که هست تشخیصش به اندازه سر سوزن است، یک متر جلوتر تشخیص بیشتر می‌شود، دو متر جلوتر تشخیص بیشتر می‌شود، به پرده که می‌رسد یک دفعه بیست متر مربع می‌شود.

تلمیذ: می‌توان گفت که تمام موجودات با تشخیصشان در ذات هستند، متناهی با مقام ذات؟
استاد: نه خیر، اصلاً هیچ تشخیص و تناسبی از موجودات در مقام ذات لازم نیست. الآن مثلاً این کتاب به همین کیفیتش مناسب با ذات است و اگر مناسب نداشته باشد بینونیت حاصل می‌شود. این بینونیت از کجا آمد، درحالی که چیزی غیر از ذات نیست؟! لذا آن بحثی که من مطرح کردم که ماده در عین ماده بودن مجرد است، در اینجا به درد می‌خورد. در اینجا هیچ تفاوتی نیست، تفاوت فقط در صورت است و بین صورت و حقیقت هیچ فرقی وجود ندارد.

رابطه مجرد و ماده

این بحث سنخیتی که مطرح کرده‌اند و عقول عشره را درست کرده‌اند، اشتباه است؛ چون اینها خیال می‌کنند که یک شیء مادی با ذات که مجرد است در تنافی است. آنها مسئلهٔ سنخیت را به این کیفیت بیان کرده‌اند:

این آهن و فولاد با ذات پروردگار که مجرد محض است چه نسبتی دارد؟!

این خدایی که این قدر لطیف است، با این چیزهای زمخت مثل چغندر که این قدر سفت است چه نسبتی دارد؟! پس باید یک سلسله مراتب طی شود تا در آن سلسله مراتب کم کم این را زمخت و سفت کند، لذا ما به علت نیاز داریم. آن علت پایین تر قدری زمخت تر و سفت تر و خشن تر است. وقتی به عالم مثال می رسد که دارای صورت تامه است و لباس مثالی دارد، این مثال می تواند ماده را خلق کند. در واقع عالم مثال، پل ارتباطی بین ماده و مجرد است و به همین جهت است که به آن «برزخ» می گویند. این پل ارتباطی است که از یک طرف به مجرد وصل است و از طرف دیگر به ماده وصل است تا این ماده از آن مجرد ارتزاق کند.

اما این مسئله مربوط به سنخیت نیست. چون اگر ما سنخیت را برداریم اصلاً شرک و کفر لازم می آید و به اندازه تک تک افراد، خدا و آلهه به وجود خواهد آمد. این ماده همان مجرد است، منتها صورت ماده را به خود گرفته است؛ اما صورت به خود گرفتن، آن را از حقیقت تجردش خارج نمی کند.

اینکه مدّ دارد و کشیدنی است و قابل کون و فساد است و در زمان واقع می شود، به خاطر این است که دارای ماده است و از این نظر به آن «ماده» می گویند.

تلمیذ: بالأخره این کثرات کجا می روند؟! آیا حقیقی است یا حقیقی نیست؟

استاد: کثرت حقیقی است، ولی استقلال نیست؛ حقیقی با استقلالی دو تا است، و همه اشکال در همین است. کثرت، کثرت حقیقی است. اگر حقیقی نباشد اصلاً تمام زندگی عالم به هم می خورد، اصلاً ما احساس می کنیم که این واقعیت با این واقعیت دو تا است و این تعین با این تعین دو تا است. همه این کثرات، کثرات واقعی هستند و این واقعیت از نفس وجود به وجود آمده است، پس غیر از وجود چیزی نیست؛ نه اینکه این کثرات باعث می شود که وجود هم متکثر شود تا شما اشکال کنید که وجود یک حقیقت واحده است و قابل تکثر و تقسیم نیست. در اینجا خود نفس وجود، صورت به خود می گیرد و در خودش تبدیل و تغیر به وجود می آورد؛ یعنی خودش به وجود می آورد و خودش برمی گرداند، خودش کشش می دهد و خودش جمع

می‌کند، خودش بسط می‌دهد و خودش اجمال می‌آورد. همه اینها کار خود وجود است. ما اسم بسطش را کثرت می‌گذاریم و اسم جمعش را وحدت می‌گذاریم. پس نمی‌توانیم بگوییم که بسط کردنش واقعی نیست و دروغ است؛ چون دارد بسط می‌کند.

به‌عنوان مثال وقتی شما دو کیلو پرتقال می‌خرید، شیرین‌هایش را جدا می‌کنید. اگر همه اینها دروغ است چرا در هم نمی‌ریزید؟! بنابراین کثرت واقعیت دارد، مزه شیرینی و مزه ترشی واقعیت دارد، تلخی و شوری واقعیت دارد، بی‌مزگی واقعیت دارد، قرمزی و سفیدی و سیاهی واقعیت دارد؛ منتها مسئله این است که واقعیتش چیزی جز وجود نیست.

پس کثرت، کثرت واقعی است و آنهایی که گفته‌اند: «کثرتی وجود ندارد» خواسته‌اند استقلالش را دفع کنند؛ اما اصل کثرت را نمی‌شود دفع کرد، چون یک مسئله واقعی است. زید و عمرو واقعیت دارند، و الاً همه چیز وهم و خیال می‌شود. مکاتب پوچ‌گرایی و نیهیلیسم و اگزیستانسیالیسم ناشی از این است که کثرت را نفی کرده‌اند و گفته‌اند: «هیچ چیزی وجود ندارد و در خارج هیچ تعینی نیست.»^۱

تلمیذ: آیا این اجمال و تفصیلی که فرمودید، در هر عالمی وجود دارد؟ یعنی مثلاً وجود مثالی هم یک وجود اجمالی دارد و یک وجود منبسط و پخش دارد؟

استاد: بله، در هر عالمی وجود دارد. وجود اجمالی حقیقتی که در مثال می‌آید، در عالمی بالاتر از مثال است که برزخ بین مثال و ملکوت است؛ عالمی است که نه معنای صرف است و نه مثال صرف است. به‌عنوان مثال شما در خواب گاهی اوقات زید خارجی را می‌بینید و با او صحبت می‌کنید یا دیوار و درخت و باغ و بوستان و... را می‌بینید، و گاهی اوقات معنا به شما الهام می‌شود. این دو تا اصلاً با هم تفاوت دارند. اگر آن زید را ببینید، این عالم مثال است. اگر معنا را ادراک کنید، عالم معنا است. اما گاهی اوقات ممکن است در خواب یا در بیداری حالی برای انسان پیدا شود

^۱ رجوع شود به مجموعه آثار شهید مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ج ۲۵، ص ۵۳۳.

که بین معنا و صورت است، یعنی آن معنا در یک ظرف شکل نمی‌گیرد. من باب‌مثال اگر شما در خواب ببینید که در آبی شنا می‌کنید، این آب عبارت از نور است، یا اگر ببینید که شیر می‌خورید، این شیر حکایت از علم می‌کند؛ یعنی آن معنای علم در صورت مثالی شیر جلوه می‌کند و آن نور در صورت مثالی آب جلوه می‌کند. حالا اگر احساس کنید که بدون اینکه شیری بخورید دارد به شما علم افاضه می‌شود، یا بدون اینکه خودتان را در آب احساس کنید، آن نور دارد بر شما تجلی می‌کند، این می‌شود آن معنا بدون صورت، یعنی در اینجا دیگر صورت نیست.

گاهی اوقات خواب می‌بینید که در آب شنا می‌کنید و آن حالت معنوی و حالت نور را هم احساس می‌کنید، لذا وقتی از خواب بلند می‌شوید خیلی شاد و خندان هستید، در حالی که در آب شنا کردن که شادی و خنده ندارد. همین شنا کردن در آب و دیدن صورت مائیه موجب می‌شود که آن جهت نوری که در آن هست و به این صورت درآمده است، در شما تأثیر بگذارد. لذا وقتی که از خواب بلند می‌شوید حال بهجت و سرور دارید. این حال انبساط به خاطر آن نوری است که به صورت آب درآمده است و شما در آن آب شنا کرده‌اید. یک وقت بدون اینکه آبی ببینید احساس نور و انبساط می‌کنید، مثلاً در حال نماز خواندن یا قرآن خواندن نوری را احساس می‌کنید و می‌گویید: به‌به، چقدر خوشحالم!

یک وقت شما همین معنا را احساس می‌کنید، اما احساس می‌کنید که نه معنا است و نه صورت است؛ این یک ابهام و اجمال از حقیقتی است که در مثال می‌آید. البته این خیلی معنای ظریف و دقیقی است!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و یکم: تعریف امور عامه (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

مراد از وجود در موضوع فلسفه

بحشی که راجع به مسئله وجود و موجود بود تمام شد. ماحصل مطلب این بود که وجود یا مفهوم است یا مصداق است. به عبارت دیگر، اگر ما وجود را به معنای مفهوم بدانیم این همان جنبه عروض و حدوثی یک حقیقت بر یک ماهیت می شود؛ سواء اینکه آن ماهیت عین همان وجود باشد که در مورد خداوند متعال است، یا جدای از آن ماهیت باشد که در مورد بقیة ممکنات است. اما اگر وجود را به معنای مصداقی بدانیم، یعنی وجود عبارت از نفس الحقیقه باشد که عارض می شود و جنبه حقیقتش لحاظ می شود، در این صورت دیگر به این وجود نه می توان مصدر گفت و نه اسم مصدر، بلکه مقوله ای فراتر و بالاتر از این دو مقوله خواهد بود که نه جنبه عروض در آن لحاظ می شود تا بتوانیم بگوییم مصدر است و نه نتیجه الفعل می باشد تا اسم مصدر باشد.

مصدر عبارت است از تغییر و تبدل و حدوث. نتیجه الفعل عبارت است از تعیین یک شیء خارجی به واسطه حدوث یک امر در خارج؛ یعنی چکیده و ماحصل این عمل و فعلی که از متکلم سر زده است. فرق مصدر و اسم مصدر در نتیجه و نفس التحول است، یعنی به نفس التحول و التبدل که زدن است مصدر می گویند

و به

نتیجه‌اش که همان درد محققِ خارجی است اسم مصدر می‌گویند؛ مثلاً به نفسِ گفتن، قول می‌گویند و به نتیجه‌اش گفتار می‌گویند.

لذا چون وجود مقوله‌ای مافوق این دو است - یعنی نه جنبهٔ تبدل و حدوث می‌تواند معرف وجود باشد و نه نتیجه‌الحدوث می‌تواند معرف وجود باشد - بنابراین به وجود نه می‌توانیم مصدر بگوییم و نه اسم مصدر.

پس وجود عبارت است از يك حقیقت خارجی که همان نفس ذات و شیئی است که مساوی با وجود است. البته این در صورتی صحیح است که منظور از وجود، وجود اطلاقی باشد؛ اما اگر منظور از موجود ذات ثبت له الوجود باشد، دیگر در اینجا موجود با وجود از نقطه نظر مفهومی تفاوت پیدا می‌کند و آن تفاوت دلالت بر ثبوت ذات ثبت له الوجود می‌کند که آن ذات عبارت است از ماهیت.

البته اینکه ذات ثبت له الوجود به معنای تقدم طبیعی ذات بر موجود باشد غلط است؛ بلکه این ذات در واقع نفس همان وجود است، منتها نفس وجودی که مقید است، و به لحاظ ربط آن قید با آن مقید است که ما ماهیت را انتزاع می‌کنیم و آن را از سایر موجودات دیگر تمیز می‌دهیم.

اقسام اولیه وجود

غشاوة و همیة و ازاحة عقلیة:

لما تیقنت أنّ الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأولية، أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً، و بالجملة أمراً متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام، سواء كانت القسمة بها مستوفاة أم لا؛

«از آنجایی که ما متوجه شدیم که فلسفهٔ اولی از احوال موجود بما هو موجود (نه موجود به لحاظ تجرّدش و نه موجود به لحاظ طبعش) و از اقسام اولیهٔ موجود بحث می‌کند، آن اقسامی که ممکن است عارض بر موجود شوند بدون اینکه موجود، موجود ریاضی یا موجود طبیعی بشود (یعنی بدون اینکه جنبهٔ ریاضی یا جنبهٔ تعلیمی یا جنبهٔ طبیعی آن که همان جسم و ماده بودن آن است، در نظر گرفته شود.)»

در اینجا «امراً» عطف بر «ریاضیاً» است:

«و بالجمله، بدون اینکه امری عارض بر این اقسام بشود که استعدادش مختصّ به این اقسام و مخصوص آنها است.»

این اقسام به لحاظ آن خصوصیت استعدادی می آیند که استعداد برای بعضی اقسام خاص است، مثلاً سواد و بیاض به لحاظ خصوصیت استعدادی‌ای که در جسم است می آیند؛ لذا اینها داخل در فلسفه اولی نخواهند بود.

«حالا ما کاری نداریم و اشکالی به هم نمی‌رساند که این موجود را که به این اقسام تقسیم می‌کنیم قسمت مستوفی باشد یا نباشد.»
البته در پایین، مرحوم علامه اشکالی کرده‌اند^۱ که محلّ تأمل است.

و ربا كانت القسمة مستوفاة و الأقسام لاتكون أولية؛ «چه بسا تقسیم مستوفی است ولی اقسامش اقسام اولیه نیستند.»

می‌خواهد بگوید که ما در بند استیفا یا عدم استیفای اقسام نیستیم؛ بلکه ما در بند این هستیم که وقتی می‌خواهیم موجود را به اقسام اولیه تقسیم کنیم، آن اقسامان درست باشد و در آنجا خلاف نرفته باشیم. من باب مثال فرض کنید که ما موجود را به سواد و لاسواد تقسیم کنیم و بگوییم: «الموجود إما أسود أو لآسود.»
الآن این تقسیم مستوفی است و شامل همه موجودات می‌شود و واقعاً منحصر است و دائرمدار بین سلب و ایجاب است و این حصر، حصر عقلی است؛ اما این تقسیم مربوط به طبیعیات می‌شود، نه مربوط به موجود بیهوموجود.

البته اگر اسود و لا اسود به عدم و ملکه باشد، ممکن است شما بگویید که در اینجا تقسیم به سواد و عدم سواد مستوفی نیست، چون مخصوص به طبیعیات است. اما اگر اسود را کلی بگیریم، یعنی لا اسود به سلب المطلق باشد، شامل همه می‌شود، هم شامل مجردات می‌شود و هم شامل واجب بالذات می‌شود، چون واجب بالذات هم لا اسود است.

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸، تعلیقه ۲.

این مثل همین بحثی است که اخیراً در اینجا مطرح کرده‌اند و می‌گویند: «در مسئله تناقض می‌شود شقّ ثالثی برای آن فرض کرد!» اینها واقعاً چقدر نفهم هستند! اینها در اینجا خلط کرده‌اند و من باب مثال می‌گویند: آیا یکشنبه سبز است؟

- نه، یکشنبه سبز نیست!

- پس حالا که سبز نیست باید قرمز باشد!

- نه، یکشنبه قرمز هم نخواهد بود!

در حالتی که در اینجا اگر سبز و عدم سبز، یا بیاض و عدم بیاض را به عنوان ملکه و عدم ملکه اخذ کرده باشند - یعنی شیئی که من شأنه آن یکون بیاضاً و لکن لایکون بیاضاً - بنابراین در اینجا یکشنبه نه بیاض است و نه عدم البیاض، به خاطر اینکه بیاض و عدم بیاض از مقوله کیف و مبصرات است، ولی یکشنبه اصلاً از این مقوله خارج است و از مقوله زمان است، و این دو تا به همدیگر مربوط نیستند.

ولی اگر ما بیاض و عدم بیاض را به عنوان سلب و ایجاب مطلق بگیریم که همان تناقض است، یکشنبه لا بیاض است؛ و این هیچ اشکالی ندارد و هیچ رفع تناقضی در اینجا لازم نیست، چون تناقض در اینجا موجود است و رفع تناقض هم محال است. بنابراین یکشنبه جزء لا بیاض است به عنوان سلب مطلق، نه به عنوان ملکه و عدم ملکه.

بنابراین اگر ما کیف را به لحاظ عروضش بر موضعی در نظر بگیریم که شأن آن موضع این است که این لحاظ را داشته باشد، در اینجا دیگر باید به موضع و به موضوع نظر بکنیم؛ یعنی باید ببینیم آن موضعی که این عرض بر آن عارض می‌شود، چه موضعی است: اگر موضعی مثل مجردات است که اصلاً شأنیتی برای عروض این بیاض و عدم بیاض ندارد، پس اصلاً از مقوله بحث خارج است و اصلاً این بحث در آنجا نمی‌آید و داخل در مقوله دیگری است، و بیاض و عدم بیاض مخصوص به موضوعاتی می‌شود که متخصص الاستعداد برای این عروض هستند. اما اگر منظورمان از لا بیاض، لا بیاض مطلق باشد، می‌توانیم بگوییم که مجردات هم لا بیاض هستند، و

اشکالی ندارد. پس می‌گوییم: امتناعیت ارتفاع نقیضین به حال خودش باقی می‌ماند.
فلا يكون البحث عنها من الفنّ الأعلى، بل يكون من العلم الأسفل، كقسمة الموجود إلى الأسود و
الأسود بالسلب المطلق.

«اگر اقسام اولیه نباشد بحث از فنّ اعلیٰ نیست (بلکه مربوط به طبیعیات و ریاضیات و امثال ذلک می‌شود) و این از علم اسفل است (و اصلاً برای ما فایده‌ای ندارد)؛ مثل تقسیم موجود به اسود و لا اسود به سلب مطلق (که در اینجا متخصص الاستعداد است و با اینکه تقسیم مستوفی است، ولی برای ما فایده‌ای ندارد، چون مربوط به طبیعیات است).»

فتأمل في ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين، بل تحيروا في موضوعات سائر العلوم، كما سيظهر لك.

«شما در این مسئله تأمل کن و تعجب کن [از کسانی که کلامشان] در تفسیر امور عامه‌ای که از آن در یکی از دو فلسفه الهی (یعنی الهیات بالمعنی الأعم، نه الهیات بالمعنی الأخص) [بحث می‌شود، اضطراب دارد]؛ بلکه اصلاً اینها در موضوعات علوم دیگر متحیر شده‌اند که موضوعات آن علوم را چه چیزی قرار بدهند! [همان‌طور که به زودی برای تو روشن خواهد شد.]»

در اینجا تعاریفی برای امور عامه شده است که مرحوم آخوند اشکالاتی بر آن تعاریف وارد می‌کند.

تعریف مؤلف از امور عامه

ایشان می‌گوید:

امور عامه عبارت است از عوارض ذاتیه و اوصافی که برای موجود است و اختصاص به وجودی دون وجودی ندارد، بلکه این عوارض به لحاظ نفس موجود و خود وجود حمل می‌شوند؛ اما نه به لحاظ یک خصوصیت خاص، نه به لحاظ طبیعت موجود و طبع بودنش، نه به لحاظ مجرد بودن موجود، نه به لحاظ اسود یا ایض بودن موجود و نه به لحاظ ریاضی بودن یا طبیعی بودن موجود.

مثل اینکه ما بحث می‌کنیم از اینکه آیا وجود مشترک معنوی است یا نه؟ آیا مشکک

است یا نه؟ آیا وجود اصالت دارد یا ماهیت اصالت دارد؟ آیا وجود قائم بالغیر است یا قائم به ذات خودش است؟ آیا ممکن است یا واجب است؟ آیا به ممکن و واجب تقسیم می‌شود یا نمی‌شود؟ و امثال ذلک. اینها عوارض ذاتیه و انتزاعاتی است که از نفس وجود یا به عبارت دیگر از موجود بما هو موجود انتزاع می‌کنیم، و در اینجا به خصوصیت و حیث وجود به یک حیثیت خاص کاری نداریم؛ چون اگر این طور باشد، وجود اختصاص به یک علم خاص پیدا می‌کند.

فرض کنید اگر بگوییم: «آیا این موجود زبر است یا نرم است؟» اصلاً مجردات از بحث خارج می‌شوند و فقط مخصوص ماده می‌شود، یا اگر بگوییم: «آیا طبع این موجود سرد است یا گرم است؟» مخصوص علم پزشکی و طب می‌شود که آیا طبع این گیاه و دارو سرد است یا گرم است، و یا اگر در مورد اجرام و اجسام تعلیمییه سؤال کنیم، بحث به ریاضی بودن موجود تعلق می‌گیرد، نه به نفس موجود. به عبارت دیگر، آنچه ما در فلسفه اولی و امور عامه از آن بحث می‌کنیم عبارت است از احوال و انتزاعات و اوصاف و عوارضی که بر خود موجود من حیث هو موجود در اینجا حمل می‌شود.

تعریف اول مشهور برای امور عامه

فلاسفه تعاریف و تفاسیری برای امور عامه بیان کرده‌اند:

بعضی گفته‌اند:

فإنهم فسروا الأمور العامة تارةً بما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب و الجوهر و العرض.

«در یک تعریف، امور عامه را تفسیر کردند به آن عوارضی که به یک قسم از اقسام موجود اختصاص ندارد، بلکه همه را در بر می‌گیرد. اقسام موجود سه تا است؛ یا واجب است یا جوهر است یا عرض است، و غیر از اینها نیست، (عدم هم از اقسام موجود نیست.)»

یعنی اگر شما کل عالم وجود را در نظر بگیرید، یا واجب است که خداوند متعال است، یا جوهر است و یا عرض است.

نقد مؤلف بر تعریف اول امور عامه

فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر و العرض، فإنَّ الجسم التعليمي يعرض المادة، و السطح يعرض الجسم التعليمي، و يعرضه الخط؛ و كذا الكيف لعروضه للجواهر و الأعراض.

«این تعریف نقض می شود به کم متصل که هم عارض بر جوهر می شود و هم عارض بر عرض می شود. پس جسم تعلیمی عارض بر ماده می شود، سطح هم عارض بر جسم تعلیمی می شود، خط هم عارض بر سطح می شود، بنابراین کم متصل همه اینها را در بر می گیرد؛ چون کم، هم عارض بر خط می شود و هم عارض بر جسم تعلیمی می شود و هم عارض بر سطح می شود، و جسم تعلیمی هم عارض بر جسم طبیعی می شود، بنابراین کم عارض بر هر دو قسم جوهر و عرض می شود.»

مرحوم آخوند می فرماید: اگر ما امور عامه را به اموری تفسیر کنیم که اختصاص به یکی از اینها نداشته باشد و فقط یک قسم را در بر نگیرد، ممکن است شما بگویید که کم متصل هم جزء امور عامه است، چون به لحاظ جسم تعلیمی، هم بر جوهر عارض می شود و هم بر عرض عارض می شود و هر دو تا را در بر گرفته است؛ اما این طور نیست.

این کتاب یک جسم طبیعی دارد که وزنش نیم کیلو است، و یک جسم تعلیمی دارد که عبارت است از مکعب مستطیل بودنش در صورت ذهنیه ما. این صورت ذهنیه را نمی توان در دست گرفت؛ چون شما چیزی را می توانید در دست بگیرید که وزن داشته باشد، ولی این وزن ندارد و فایده ای هم ندارد.

انسان باید همیشه به دنبال مسائلی برود که در خواب و خیال و اهواء و احلام و... نباشد. آن قضیه مولانا را دیده اید که حال و هوای دنیا را به آن شخصی تشبیه می کند که در خواب می دید که دارد با یک زن جماع می کند، بعد وقتی که از خواب بیدار می شود می بیند که باید به حمام برود و فقط ضعفش برایش مانده است، و هر چه به دنبال آن زن می گردد او را پیدا نمی کند!

آن جماع، صورت ذهنیه بوده است و نمی توان آن را در دست گرفت. بعد می فرماید: همه این امور دنیا هم خواب است، و مثل آن شخصی است که در احتلام به سر می برد.

ما خیال می کنیم که اینها مسائل واقعی و حقیقی است، ولی یک دفعه می بینیم که عمر تمام شده است و همه را باید بگذاریم و برویم! می گوئیم: ای وای، من بیچاره شدم و این همه به دنبالش دویدم تا این را تحصیل کردم! ولی می گویند: ای بیچاره بدبخت، تو خواب بوده ای؛ حالا باید همه اینها را بگذاری، و آن چیزی که با خودت می ببری فقط همان چیزی است که در دستت می گیری، و آن چیزی که باقی می گذاری همه خواب و خیال بوده است که به دنبالش بوده ای!

^۱ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۲۲.

حالا جسم تعلیمی هم مثل قضیه همین بنده خدا است، یعنی نمی توان در دست گرفت، چون یک صورت ذهنیه است که عارض بر ماده می شود؛ مثلاً اینکه شما الآن این کتاب را مشاهده می کنید، به خاطر این است که یک جسم تعلیمی عارض بر این شده است، و الا این کتاب در مغز شما نمی آید، چون مغزتان منفجر می شود! حتی کمتر از این هم نمی تواند در مغزتان بیاید؛ بلکه هر چیزی جسم تعلیمی اش که عارض بر آن شده است در مغز شما جا می گیرد. لذا اگر این طور باشد یک کوه هم در مغز انسان جا می گیرد، کره زمین هم جا می گیرد، سماوات هم جا می گیرند؛ چون باعث تصور تمام اینها جسم تعلیمی شان است. در اینجا هیچ فرقی نمی کند که آن جسم تعلیمی یک مکعب باشد یا هرم باشد یا مخروط باشد.

آن وقت سطح هم که خودش عرض است، عارض بر جسم تعلیمی می شود. پس عروض سطح بر جسم هم به لحاظ جسم تعلیمی اش است؛ یعنی چون این کتاب دارای جسم تعلیمی است، لذا سطح عارض بر آن می شود.

بناءً علی هذا کم متصل اختصاص به یکی از اینها ندارد، بلکه هم بر عرض عارض می شود و هم بر جوهر عارض می شود، پس کم باید جزء امور عامه باشد.

تلمیذ: اما واجب را در بر نمی گیرد!

استاد: بله، آنچه ما در امور عامه از آن بحث می‌کنیم، به خود موجود برمی‌گردد، نه به خصوصیت یک موجود؛ اما جوهریت یکی از خصوصیات وجود است و یک وجود مقید است. لذا کم متصل اختصاص به ممکن دارد و واجب را در بر نمی‌گیرد.

اما این تعریفی که در اینجا هست این است که امور عامه اموری هستند که لا یختصّ بقسمٍ من اقسام الموجود؛ «مختصّ به یک قسم از اقسام ثلاثه موجود نباشد.» یعنی اگر ما شیئی را پیدا کردیم که مخصوص عرض بود و آن دوتای دیگر خارج بود، این جزء امور عامه نیست؛ یا اگر مخصوص جوهر بود و آن دوتای دیگر خارج بود، این جزء امور عامه نیست؛ یا اگر فقط مخصوص واجب بود، مثلاً بحث در مورد صفات باری تعالی و الهیات خاصه، جزء امور عامه نیست، چون فقط اختصاص به واجب دارد. بنابراین اگر اختصاص به یکی از اینها داشت دون بقیه، به آن امور عامه نمی‌گویند. ولی کم متصل اختصاص به یک قسم ندارد، بلکه اختصاص به دو قسم دارد؛ یعنی هم جوهر را در بر می‌گیرد و هم عرض را در بر می‌گیرد. بنابراین باید بگوییم جزء امور عامه است.

تلمیذ: آیا اینکه بگوییم جوهر و عرض و واجب، یا اینکه بگوییم واجب و ممکن، از تقسیمات فلسفی است؟

استاد: بحث راجع به اینکه ما سه چیز داریم، واجب و جوهر و عرض، اصلاً مفروغ عنه است. ما تعریفمان را چگونه بناء کنیم؟ ممکن است بگویید: المعنی فی بطن الشاعر؛ مثلاً ممکن است بگویید که کم به ممکن برمی‌گردد، یا ممکن است بگویید که کم به وجود طبعی ممکن برمی‌گردد نه به وجود مجرد آن؛ اما تعریف این را نمی‌رساند. آن چیزی که در تعریف هست این است که امور عامه اموری است که مختصّ به یک قسم از این اقسام ثلاثه نباشد، و ما می‌بینیم که کم به دو قسمش مربوط است، پس کم جزء امور عامه است. «و همین‌طور به کیف هم نقض می‌شود؛ چون کیف، هم عارض بر جواهر می‌شود و هم عارض بر اعراض می‌شود.»

کیف هم در اینجا همین طور است؛ یعنی هم عارض بر جواهر می شود، مثل کیف نفسانی یا کیفی که عارض بر امور مادی مثل بویایی ها و چشیدنی ها و مبصرات و امثال ذلک می شود؛ و هم عارض بر عرض می شود، مثل کیفی که عارض بر خط می شود، چون خط یا مستقیم است یا منحنی است، و این انحنا و استقامت مربوط به کیف آن کم است، چون خود کم هم کیف بردار است.

جواب شارح به نقد مؤلف

این يك مسئله است. ولی ما می توانیم به اشکال مرحوم آخوند جواب بدهیم، و از آن شخصی که این طور مفسر امور عامه است دفاع کنیم و بگوییم: منظور ایشان از اینکه می گوید: «بقسم من اقسام الموجود» این است که جنبهٔ مجموعی را در نظر گرفته است؛ یعنی در اینجا عامّ مجموعی را گفته است، نه عامّ افرادی. يك وقت عام افرادی است، مثلاً وقتی می گوئیم: «أكرم العلماء»، حکم إکرام برای تك تك علما است علیٰ نحو الاستقلال و علیٰ نحو الفردیّه؛ یعنی «أكرم العلماء» شامل حال هر فردی از علما می شود. ولی يك وقت عامّ مجموعی لحاظ شده است، مثلاً وقتی می گوئیم: «أكرم العلماء إن كان مجموعاً» یعنی من نمی خواهم علما را تنها آنها إکرام کنید، بلکه اگر همه باهم بودند اکرام کنید؛ یعنی اثری در اینجا مترتب بر اجتماع است که بر تك تك افراد نیست.

پس در اینجا منظور ایشان عامّ مجموعی است، نه آن تفسیری که آخوند کرده بود. یعنی وقتی می گوید: «امور عامه اموری است که اختصاص به یکی دون دیگری نداشته باشد» می خواهد بگوید که به مجموع من حیث المجموع اختصاص داشته باشد، نه به یکی از آنها. لذا در اینجا کم اختصاص به دو تا دون دیگری دارد، پس داخل در امور عامه نخواهد بود.

این را عبارت می رساند، نه اینکه ما بخواهیم این طور توجیه کنیم. ما چه داعی ای داریم که بخواهیم عبارت را طوری معنا کنیم که اشکال وارد بشود؟! پس «بقسم من اقسام الموجود» یعنی مختصّ به یکی دون دیگری نباشد و مجموع را من حیث المجموع دربرگیرد. اما کم و کیفی که شما در اینجا فرمودید، مخصوص

به ممکن است؛ آن‌هم مخصوص به ممکن مادی، نه مجرد.

تعریف دوم مشهور برای امور عامه

تعریف دیگری که در اینجا شده این است که فرموده‌اند:

و تارة بما يشمل الموجودات [أو أكثرها؛ فيخرج منه الوجوب الذاتي و الوحدة الحقيقية و العلية المطلقة و أمثالها مما يختص بالواجب].

«در تعریف دیگری گفته‌اند: امور عامه [عوارضی است که شامل همه موجودات یا اکثر آنها می‌شود.

نقد مؤلف بر تعریف دوم امور عامه

اگر تعریف ما این طور باشد، وجوب ذاتی، وحدت حقیقیه، علّیت مطلقه و امثالش از آن چیزهایی که اختصاص به واجب متعال دارد، از بحث امور عامه خارج می‌شوند.»

درحالی‌که ما از اینجا در امور عامه بحث می‌کنیم، مثلاً از علّیت مطلقه و امثال ذلك در امور عامه بحث می‌کنیم. یعنی ما در اینجا موجود را تقسیم می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: الموجود باهوموجوداً إما واجبٌ بالذات و إما واجبٌ بالغير، یا إما واحدٌ و إما كثيرٌ، یا إما له الوحدة الحقيقية و إما له الوحدة العددية، یا إما له العلية المطلقة که فقط اختصاص به واجب متعال دارد و إما له العلية النسبية، یعنی نسبت به مادونش علت است و نسبت به علت مافوقش معلول است. پس تمام این بحث‌ها اختصاص به واجب دارد، ولی در امور عامه از آن بحث می‌کنیم. لذا نباید در تعریف بگویند: «آن اموری که شامل همه موجودات بشود» چون وجوب بالذات شامل همه نمی‌شود؛ بلکه باید بگویند: اموری که به نفس وجود برگردد.

البته می‌توانید این تعریف را توجیه کنید. اتفاقاً یکی از مسائلی که در مرحوم آخوند هست این است که ایشان یکی را همین طور بالا می‌برد و بالا می‌برد، بعد او را آن‌چنان به زمین می‌زند! ولی اگر از یک نفر خوشش بیاید و بخواهد در مقام تعریف او بر بیاید، آن‌چنان عباراتش را توجیه می‌کند! درحالی‌که او اصلاً این را نگفته است.

یک وقت ما می‌خواهیم مطلبی از خودمان را بر گرده کسی بگذاریم و توجیه کنیم. این قضیه مانند قضیه کسی است که عده‌ای جاهل را به دور خود جمع کرده بود. یک روز وقتی از جایی عبور می‌کردند یک دفعه یک دهاتی را دیدند که یک طبق

روی سر خود قرار داده بود. این شخص رو کرد به آن افراد و گفت: «الآن در ملکوت مشاهده کردم که این طبق مخصوص شما است!» اینها خیال کردند که داخل این طبق مثلاً زردآلوهایی است که این دهاتی از باغش آورده است تا به شهر ببرد و بفروشد. در میان شاگردان ولوله‌ای افتاد و گفتند: «عجیب، عجیب! استاد فرموده است! حضرت مولانا فرموده است!» بعد به آن دهاتی گفتند: «این را به ما بده!» گفت: «نه خیر، می‌خواهم به شهر ببرم!» گفتند: «نه خیر، الآن ما مشاهده کردیم که این سهم ما است و باید این را بدهی!» هرچه این دهاتی انکار می‌کرد و می‌گفت: «این به درد شما نمی‌خورد!» آن شاگردان بیشتر اصرار می‌ورزیدند تا اینکه بالأخره به زور از او گرفتند تا بخورند. اما دیدند که او سرگین الاغش را داخل طبق ریخته است تا ببرد و یکی این کود را از او بخرد! استادشان وقتی دید که اوضاع خراب است گفت: «ظاهری نامناسب دارد ولی باطنی بس شیرین دارد!» شاگردان در مقام توجیه برآمدند؛ یکی گفت: «عجب بوی عنبر آمیزی دارد!» دیگری گفت: «عجب طعم زعفرانی دارد!» و خلاصه تمام آن سرگین‌های طبق را خوردند! قضیهٔ مرید نفهم همین است! اگرچه راه توجیه باز است و انسان می‌تواند توجیه کند، ولی صحبت در این است که انسان باید کلمات هر کسی را طبق آنچه او گفته است بیان کند؛ یک وقت قابل توجیه است و یک وقت هم نیست. حالا ما در اینجا می‌خواهیم این مسئله را بر گردهٔ عبارت و بر گردهٔ کاتب بگذاریم.

تعریف دیگری هم برای امور عامه شده است:

تعریف سوم مشهور برای امور عامه

و تارة بها يشمل الموجودات إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملاً لها، و لشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي.

«در تعریف دیگری گفته‌اند: امور عامه آن اموری است که شامل موجودات می‌شود، یا مطلقاً و بدون قيد و یا وقتی خودش و مقابلش هر دو را با هم

^۱ کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء الدین محمد عاملی، موش و گریه، ص ۱۷۰.

جمع بکنیم من حیث المجموع همه موجودات را در بر می گیرند.»

من باب مثال وجوب و عدم وجوب از امور عامه هستند؛ پس یا خود وجوب شامل همه می شود، البته در صورتی که ما وجوب را اعمّ از ذاتی و بالغیر بدانیم، یعنی بگوییم که همه موجودات تقسیم می شوند به وجوب بالذات و وجوب بالغیر؛ یا اینکه خودش و مقابلهش (یعنی وجوب و امکان) شامل همه می شوند، که در اینجا امکان در مقابل وجوب است، یعنی امکان به ممکنات اختصاص پیدا می کند و وجوب هم به باری تعالی اختصاص پیدا می کند.

«ولی از آنجایی که این تعریف شامل احوال مختصّه می شود، لذا برای اینکه این عوارض داخل در امور عامه نشود، قیدی اضافه کرده اند و گفته اند: این در صورتی است که به هر کدام از اینها و به مقابلهش غرض علمی تعلق بگیرد.»

احوال مختصّه یعنی احوال چیزهایی که متخصص الاستعداد هستند، مثل سواد و لاسواد که مربوط به ماده است و اگر ما سلب را سلب مطلق بگیریم، لاسواد شامل غیر ماده هم می شود حتی خدا. اما درست است که مربوط به خدا هم می شود، ولی بحث از آن چه فایده ای دارد؟! وقتی بگوییم که خدا لاسواد است، و لاسواد را يك امر عدمی بگیریم، در اینجا بحث از يك امر عدمی فایده ای ندارد، چون لاسواد را به عنوان عدم السواد می گیریم و عدم السواد با عدم البیاض هیچ فرقی نمی کند. آن بحثی نتیجه دارد که اثری بر آن مترتب بشود. اما اگر شما از يك عدم بحث کنید که مثلاً خداوند عدم السواد است، این بحث چه فایده ای دارد و چه نتیجه ای به ما می دهد؟! اگر یکی بگوید که خداوند عدم البیاض است؛ گفتن این عدم ها در اینجا چه نتیجه و چه اثری برای ما دارد؟!

در اینجا چون «هو و ما یقابله» ممکن است شامل احوال مختصّ به يك علم خاص و یا يك موضوع خاص بشود، نه همه علوم و موضوعات؛ یعنی برای اینکه عوارضی که اختصاص به ماده دارد اما عدمش شامل بقیه می شود، داخل در امور عامه نشود، قید دیگری اضافه کرده اند و گفته اند: «در صورتی که به هر کدام از اینها و به مقابلهش غرض علمی تعلق بگیرد.»

من باب مثال اگر شما بخواهید حتی از کم یا کیف صحبت کنید، می‌تواند یکی از امور عامه واقع بشود، چون کم و لا کم یا کیف و لا کیف یا سواد و لا سواد شامل همه می‌شود؛ در حالی که سواد مربوط به ماده است نه مجردات، گرچه ما می‌توانیم تحت یک عنوان و یک اعتبار عامی سواد و بیاض را در نظر بگیریم، ولی صرف آوردن لا سواد در اینجا هیچ فایده‌ای ندارد و ما می‌بینیم که به لا سواد غرض علمی تعلق نمی‌گیرد؛ مثلاً گفتن هذا لا سواد، چه فایده‌ای دارد؟! یا مثلاً جسم و لا جسم مربوط به همه موجودات می‌شود، اما بحث از لا جسم در اینجا هیچ فایده‌ای ندارد، چون بحث از لا جسم یعنی چیزی که جسم نیست، حالا این در اینجا چه فایده‌ای دارد؟! چون از هر چیزی که در هر علمی بحث می‌شود باید نتیجه‌ای از آن بحث عائد انسان بشود، ولی ما در اینجا اگر از شیئی که لا سواد است بحث کنیم، چه نتیجه‌ای برای انسان می‌دهد؟! یا اگر از لا کم بحث کنیم، عدم الکم چه فایده‌ای دارد؟! یا اگر از لا کیف بحث کنیم، عدم الکیف چه فایده‌ای دارد؟! این بحث‌ها هیچ نتیجه‌ای برای ما ندارد، پس چون غرض علمی به مقابل اینها متعلق نمی‌شود لذا از تحت این تعریف خارج می‌شوند و داخل در امور عامه نخواهند بود.

نقد محقق دوانی بر تعریف سوم امور عامه

و اعترض عليه بعض أجلة المتأخرين بأنّه: إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد و التضايف و السلب و الإيجاب و العدم و الملكة، فالإمكان و الوجوب ليسا من هذا القبيل، إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللا و جوب و اللإمكان أو ضرورة الطرفين، أو سلب ضرورة الطرف الموافق، لا يتعلق به غرض علمی.

هر جا مرحوم آخوند «أجلة المتأخرين» می‌آورد، منظور همین محقق دوانی است.^۱ مرحوم محقق دوانی مرد بسیار دقیقی بوده و نظراتش نظرات خیلی مفیدی است، و من تا آنجایی که تحقیق کرده‌ام، به دست آورده‌ام که ایشان شخصی نیست

که بتوان به آسانی از نظراتش گذشت. خلاصه، نظراتش قابل دقت است. [ایشان به این تعریف اشکال می‌کند]:

«اگر منظورتان از مقابله آن چیزی است که منحصر در تضاد و تضایف و سلب و ایجاب و ملکه و عدم ملکه است، امکان و وجوب از این قبیل نیستند، چون غرض علمی به مقابل اینها تعلق نمی‌گیرد.»

قبول داریم که امکان شامل بعضی می‌شود، اما برای اینکه این امکان جزء امور عامه بشود باید مقابلش

^۱ مرحوم ملاصدرا - رحمة الله عليه - در شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۵۸ تصریح می‌کنند که مستشکل محقق دوانی می‌باشد. (محقق)

که لا امکان است شامل آن بعض دیگر بشود، یعنی نصفش را این بگیرد و نصف دیگرش را هم آن بگیرد، تا خودش و مقابلش عارض بر موجود بشوند. وجوب هم همین طور است، یعنی خود وجوب، ممکنات را در بر نمی‌گیرد، پس برای اینکه بحث از وجوب جزء امور عامه بشود می‌گوییم: وجوب و مقابلش هر دو شامل همه موجودات می‌شوند و از خدا تا خلق خدا همه را در بر می‌گیرند، پس ما یک وجوب داریم و یک لا وجوب داریم، که وجوبش خدا است و لا وجوبش هم بقیه خلق الله.

بنابراین اگر بخواهیم مقابل حقیقی امکان و وجوب را به این معنا بگیریم، لا وجوب و لا امکان است؛ و اگر بخواهیم مقابل اصطلاحی آنها را بگیریم، امکان به معنای سلب ضرورت طرفین است و مقابلش ضرورت طرفین است، و وجوب به معنای ضرورت طرف موافق است و مقابلش سلب ضرورت طرف موافق است. اما به هیچ کدام از این دو معنا غرض علمی تعلق نمی‌گیرد:

اگر منظور از مقابل وجوب، لا وجوب باشد، غرض علمی بر لا وجوب تعلق نمی‌گیرد، چون عدم الوجوب در اینجا عدم است، و بر عدم چیزی تعلق نمی‌گیرد. هم‌چنین مقابل امکان هم لا امکان است و بحث از لا امکان هم هیچ فایده و هیچ نتیجه‌ای ندارد، چون عدم است و بحث از عدم محض اصلاً فایده‌ای ندارد؛ مثلاً اینکه خدا لا امکان، یعنی عدم الإمكان است، در اینجا اصلاً هیچ استفاده‌ای از عدم الامکان نمی‌شود. این طور نیست که بگویید: از عدم الإمكان استفاده وجوب می‌کنیم. چون منظور از لا امکان همان معنای عدمیّش است. لذا اینکه دائماً بگوییم که خدا لا امکان

است، خدا لا امکان است، هیچ فایده‌ای ندارد و برای ما اثبات و جوب نمی‌کند؛ چون لا امکان که وجوب را نمی‌رساند، بلکه لا امکان یعنی عدم الامکان. اما اینکه آیا در خارج، مصداق وجوب دارد یا ندارد، حرف دیگری است؛ چون ممکن است معنای لا امکان، امتناع باشد، چون عدم می‌تواند به هر دو طرف بخورد، هم به امتناع بخورد و هم به وجوب. پس بحث از عدم تنها برای انسان نتیجه‌ای ندارد، مگر اینکه شما مصداق مقابله را پیدا کنید، ولی در اینجا این را نمی‌رساند.

اما اگر منظورتان از امکان، همان معنای اصطلاحی خودش باشد که سلب ضرورت طرفین است و مقابله ضرورت طرفین؛ حالا آیا شما می‌توانید چیزی در عالم پیدا کنید که ضرورت‌الطرفین داشته باشد، یعنی هم وجوبش ضرورت داشته باشد و هم عدمش ضرورت داشته باشد؟! این یک حرف هزل و لغو است. در وجوب هم که ضرورت طرف موافق است، همین‌طور است؛ یعنی ما در اینجا طرف موافق را سلب می‌کنیم، و سلب ضرورت طرف موافق می‌شود، که این هم در اینجا برای ما فایده‌ای نخواهد داشت.

لذا در صورتی که ما معنای مقابله را تقابل به این چهار تا بگیریم، بحث از امکان و وجوب جزء امور عامه نخواهد بود!

و إن أريد بها مطلق المبانيّة و المنافاة، فالأحوال المختصة بكلّ واحدٍ من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات و يتعلّق بجميعها الغرض العلمي، فإنّها من المقاصد العلمية.¹
«و اگر شما گفتید: منظورمان هیچ‌یک از این چهار تا نیست، بلکه منظور از تقابل، تباین است، یعنی مطلق مباینه و منافات اراده بشود؛»

مطلق المباینه یعنی حتی نقیضین را هم در بر می‌گیرد، حتی تضاد را هم در بر می‌گیرد، حتی سلب و ایجاب به نحو مطلق را هم در بر می‌گیرد؛ پس احوالی که مختصّ مطلق المباینه است همه را در بر می‌گیرد.

¹ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸ و ۲۹.

«پس احوالی که مختصّ به هر کدام از این ثلاثه است (یعنی احوالی که مختصّ به جوهر است یا احوالی که مختصّ به عرض است یا احوالی که مختصّ به واجب است) با احوالی که مختصّ به آن [دوتای دیگر است] مابینت دارند (مثلاً احوالاتی که مختصّ به واجب است با احوالاتی که مختصّ به جوهر است مابینت دارد). پس می‌گوییم: همین مقدار کافی است که شامل همه موجودات بشود. بنابراین شما تمام علوم اولین و آخرین را جزء امور عامه آورده‌اید؛»

چون اگر شما روی هر علمی دست بگذارید، یا مربوط به واجب است یا مربوط به جوهر است یا مربوط به عرض است - مثلاً علم طب مربوط به امور مادی است - آن وقت بحث از امور ماده به اضافه بحث از امور واجب، من حیث المجموع موجودات را شامل می‌شوند؛ بنابراین شما دیگر همه علوم را جزء امور عامه آورده‌اید!

«و به همه آنها غرض علمی تعلق می‌گیرد (چون غرض علمی لازم نیست حتماً غرض فلسفی باشد،

بلکه اشکالی ندارد که غرض علمی، غرض مادی باشد) پیش اینها از مقاصد علمیّه خواهند بود.»

درحالی که هیچ کسی بحث از ماده تنها را جزء امور عامه نمی‌داند، یا بحث از عرض تنها را جزء امور

عامه نمی‌داند، یا بحث از واجب تنها را جزء امور عامه نمی‌داند.

البته در اینجا نکته‌ای است که إن شاء الله در مجلس بعد خدمتتان عرض می‌کنم.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و دوم: تعریف امور عامه (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبِعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

خلاصه اشکالات وارد بر تعاریف قوم از امور عامه

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال تمحلات شديدة:

منها أن الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمي، و تلك الأحوال إما أمور متكررة و إما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي، كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب، لا بمعنى عدم الملكة.^١

ایشان بعد از بیان تعاریف قوم برای امور عامه و بیان احوالی که بر موضوع علم الهی که موجود است

عارض می شود، اشکالات اینها را بیان می نمایند.

یکی از تعاریف قوم این بود که گفتند: «بما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود؛ اختصاص به يك قسم

نداشته باشد.» که اقسام موجود، واجب و جوهر و عرض بودند. اشکالی که مرحوم صدر المتألهين وارد کرد این

بود: کم متصل و کیف، بر يك قسم عارض نمی شوند، بلکه هم بر جوهر عارض می شوند و هم بر عرض عارض

می شوند،

^١ الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٢٩.

بنابراین یک قسم نیستند؛ پس حالاکه اکثر از یک قسم واحد هستند باید بگوییم که بحث از کم و کیف هم جزء مباحث امور عامه است، درحالی که این طور نیست!

تعریف دیگری که شده بود این بود: «بر سبیل تقابل است؛ حالا یا تقابل سلب و ایجاب است یا تقابل ملکه و عدم ملکه است یا تضایف است و یا تضاد است.» مرحوم صدرالمتهلین در اینجا اشکال را از ناحیه بعضی أجلة المتأخرین نقل فرمودند:

اگر منظور از تقابل، تقابل اربعه است، امکان و وجوب جزء این تقابل به حساب نمی آیند؛ و اگر تقابل همان مباینیت است، همه احوال خاصه که مختص به یک قسم است با احوال خاصه مربوط به قسم دیگر مجموعاً همه امور را شامل می شوند، پس بحث از احوال خاصه هر علمی داخل در امور عامه شد؛ درحالی که امور عامه اموری است که اولاً بلا اول به همه اقسام موجود تعلق می گیرد، نه اینکه اختصاص به وجود خاصی داشته باشد.

توجیه اول در رفع اشکال تعریف اول امور عامه

حالا در اینجا برای اینکه اشکال اول بر طرف بشود می فرمایند:

ثم ارتكبوا في رفع الإشكال تحللات شديدة؛ «اینها برای رفع این اشکالات، تمحلاتی را مرتکب شدند و چاره اندیشیدند.»

منها أن الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها؛ «امور عامه مشتقات و آن چیزی است که در حکم مشتقات است.»

در تعریف امور عامه گفتیم: «بها لا يختص بقسم من أقسام الموجود» اما کم و کیف مشتق نیستند، بلکه از اعراض هستند و بشرط لا اخذ می شوند.

وجه اشتراک و وجه افتراق عرض و عرضی

در اینجا مطلبی است: اعراض بشرط لا هستند؛ یعنی اگر ما مقولات را ده تا بدانیم، نه تای از آنها عرض هستند و یکی جوهر است. حالا اگر شما عرض را به شرط عدم حملش بر موضوعی لحاظ کنید به آن «عرض» می گویند و اگر لابلش را به آن «عرضی» باب ایساغوجی می گویند.

عرض بر مقولات تسعه اطلاق می شود که عبارت است از: این، متی، اضافه، کم، کیف، [وضع، جده، آن یفعل و آن ینفعل]. اینها در قبال جوهر و موضوع اخذ شده اند. عرض یعنی آن حیثیت وجودیه ای که وقتی تحقق خارجی آن لحاظ بشود،

این تحقق لابد آن یکنون فی موضوع لامستقلًا و لامستغنیًا عن الموضوع. ما در اینجا این را بشرط لا اخذ کردیم؛ یعنی این مقولات سوای آن جوهری که این عرض بر آن جوهر حمل و عارض می شود، بشرط لا است. اما اگر همین عرض را به لحاظ عروضش بر آن موضوع در نظر بگیریم به آن «عرضی» می گویند. پس عرضی عبارت است از نعت و وصفی که عارض بر موضوعی شده است. این عرضی در مقابل ذاتی باب ایساغوجی است. ذاتی عبارت است از آن وصفی که مقوم و باعث قوام نوع و موجب قوام آن ماهیت است که عبارت است از جنس و نوع و فصل؛ یعنی نوعیت نوع است که موجب قوام این نوع شده است، یا جنس است که موجب قوام این نوع شده است، یا فصل است که مقسم آن جنس و مقوم نوع شده است، که البته منظور علل قائمه است، نه فصل تنها. به این «عرضی» می گویند.

مشکل تنافی احوالات عرض بشرط لا با لحاظ قید بشرط عروض بر موضوع

اما نکته‌ای که برای بعضی‌ها در بعضی از مسائل، مشکل پیش آورده این است که اگر ما عرض را بشرط لا بدانیم دیگر آن احوالی که متوجه این عرض هستند، متوجه موضوع نخواهند بود، یعنی این احوال دیگر مخصوص بشرط لا خواهند بود و ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم: این احوال بالعرض متوجه موضوع هستند و بر آن حمل می‌شوند. پس آن احوالی که متوجه عرض بشرط لا هستند، با آن احوالی که مختصّ عرضی هستند تفاوت دارند.

عرضی به لحاظ حملش بر موضوع حالتی به خود می‌گیرد و ما می‌توانیم بگوییم که آن احوال بر خود موضوع هم حمل می‌شوند؛ اما اگر ما خود آن حال را مختصّ عرض بشرط لا بدانیم، در این صورت دیگر آن حال نمی‌تواند متعلق به آن موضوع بشود؛ و چون عرض بشرط لا نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند الا اینکه در ضمن موضوع باشد، بنابراین آن حالی را ندارد که در زمان بشرط لا بودنش اخذ شده است.

به عنوان مثال اگر ما استقامت یا انحنا را از احوال خط بدانیم، در صورتی می‌توانیم بگوییم که خط یا منحنی است یا مستقیم است، که آن خط لا بشرط اخذ شده باشد؛ یعنی ما حالانش را در هنگام عروض بر موضوع در نظر بگیریم. اما نفس

خط بدون جهت عروضش در خارج اصلاً حالتی ندارد؛ یعنی حالت خط هنگامی تحقق دارد که این خط وجود خارجی داشته باشد، اما اگر خطی وجود خارجی نداشته باشد حالتی هم ندارد. من باب مثال کم یا کیف فی حدّ نفسه وجود استقلالی ندارند تا ما بتوانیم حالی را بر آنها مترتب بکنیم یا مترتب نکنیم؛ بلکه در ضمن وجود موضوع، احوالی بر اینها مترتب می‌شود. بنابراین به جهت اینکه کم مربوط به مقدار و جسم است و به لحاظ ریاضی بودن و تعلیمی بودنش به موضوعی اختصاص پیدا می‌کند که برای عروض این عرض، متخصص الاستعداد باشد.

لذا به طور کلی بحث کم و کیف و... از امور عامه نیستند و در زمینۀ موجود بیهوموجود از این مقولات صحبت نمی‌شود. ما در موجود بیهو جسم طبیعی، از زمان یا مکان یا خیلی از بحث‌های دیگری که در اینجا پیش می‌آید بحث می‌کنیم. البته بعضی از مقولات هستند که به نفس وجود و به نفس جوهر تعلق می‌گیرند که اعم از جسم طبیعی هستند، ولی چون آن مقولات مادون مرتبۀ موجود هستند و اول باید موجودیت و تعین یک موجود لحاظ بشود تا بعداً آن ماهیات بتوانند بر آن عارض بشوند، بنابراین اینها نمی‌توانند در بحث امور عامه بیایند. این مطلب درست است؛ چون مقولات نسبت و زمان و مکان و... به موجود بیهوموجود تعلق نمی‌گیرند، چراکه موجود بیهوموجود مافوق زمان و مکان و امثال ذلك است، لذا اینها از امور غیر عامه هستند؛ حالا یا باید از اینها در طبیعیات بحث بشود یا اعم از امور عامه صحبت شود، مثل بحث‌هایی که مرحوم حاجی فرموده‌اند.

در هر صورت وقتی که ما عرض را بشرط لا اخذ کنیم، مقوله در مقابل جوهر خواهد شد؛ منتها این احوالی که ما بر این عرض حمل می‌کنیم، به لحاظ عروضش بر موضوع است، اما خود این کم به تنهایی یا کیف به تنهایی در اینجا احوالی ندارند؛ یعنی در اینجا تمام احوالشان به لحاظ عروضشان بر موضوع اخذ شده است، مثلاً استقامت، انحنا، تسطیح و تمام این مسائلی که عارض بر خط می‌شود، به شرط عروض بر این موضوع است، یا مثلاً تحیز و زمان و امثال ذلك به لحاظ انتساب با

جسم لحاظ می‌شوند؛ اما اگر شما بخواهید خود زمان را به‌تنهایی در نظر بگیرید، هیچ حالی بر آن حمل نمی‌شود، چون زمان در اینجا مقوله‌ی لاشروطی است و فقط یک وجود ذهنی دارد که به‌لحاظ تعلقش به یک امر خارجی که یک وجود خارجی است، تدرج در آن حاصل شده است. در آنجا است که اتصال و آنات پیدا می‌شود و این انقضا و انصرامی که در زمان وجود دارد، به‌لحاظ تعلقش به یک موضوع خارجی است، اما خود زمان و مکان اصلاً وجودی ندارند تا شما بتوانید آنها را در نظر بگیرید.

پس در اینجا دو لحاظ داریم: یکی اینکه خود زمان را صرف نظر از تعلقش به یک موضوع خاص در نظر بگیریم، که این مقوله‌ای در مقابل جوهر می‌شود، یعنی آن عرض را بشرطاً اخذ می‌کنیم و یک جوهر را در نظر می‌گیریم که آن جوهر می‌تواند ظرف عروض این موضوع باشد؛ اما یک‌وقت یک عرض را در نظر می‌گیریم که این عرض می‌تواند عارض بر این جوهر بشود.

تبیین کیفیت أخذ عرض بشرطاً

وقتی شما یک عرض را در نظر می‌گیرید، چه تصویری از این عرض در ذهن شما می‌آید؟ آیا تصور با جوهر در ذهن شما است؟ یعنی آیا اصلاً تصور بشرطاً لائیت برای عرض در ذهن نمی‌آید الا اینکه منضمّ به موضوعی باشد که بر آن عارض بشود، یا ما خودمان تصورات ذهنی‌ه استقلالیه‌ای از این اعراض داریم؟ وقتی که شما مقوله‌ی اضافه را در ذهن می‌آورید، این مقوله‌ی اضافه در اینجا بشرطاً اخذ شده است؛ لذا شما در مقوله‌ی اضافه، نه ابوت و بنوتی در ذهن می‌آورید و نه فوقیت و تحتیتی در ذهن می‌آورید و نه زوجیتی در ذهن می‌آورید، چون هیچ‌کدام از اینها در ذهن نیستند، بلکه صرف همان مقوله در ذهن می‌آید، حالا می‌خواهد بآیّ موضوع و بآیّ جوهر تعلق بگیرد یا نگیرد. به این می‌گویند: «بشرطاً»؛ یعنی در ذهن شما هیچ‌کدام از این موضوعات نمی‌آید.

بله، شما در ذهن مصادیقی برای این تضایف می‌سازید؛ یکی از این مصادیق ابوت است، یکی از این مصادیق زوجیت است، یکی از این مصادیق فوقیت و تحتیت است، یکی از این مصادیق تقابل است - معنای تقابل اصلاً تضایف است، یعنی اگر

شخصی بخواهد مقابل دیگری واقع بشود طبعاً او هم باید مقابل این واقع بشود - اما هیچ وقت شما این مقوله را منضمماً به یک موضوع در ذهن نمی آورید، و دلیلش این است که تمام مصادیق خارجی ای را که شما لحاظ می کنید، بر آن مقوله ای که در ذهن دارید منطبق می کنید، لذا شما نمی توانید مقوله تضایف را با ابوت در ذهن بسازید و زوجیت در خارج را منطبق بر آن کنید، چون این دو تا با همدیگر منافات دارند، مقوله زوجیت یک مقوله است و مقوله ابوت یک مقوله دیگری است؛ یا اینکه شما نمی توانید تضایف را در قالب ابوت و بنوت در ذهن بسازید و فوقیت و تحتیت را منطبق بر آن کنید.

لذا ذهن همیشه موضوعات و اعراض را بشرط لا اخذ می کند؛ یعنی یک جوهر را به تنهایی و بدون انضمام آن با مشخصات خارجی اخذ می کند، یعنی جوهر مبهمه ای که دیگر مشخصات خارجی ندارد و فقط یک جوهر است. لذا به کاغذ نگاه می کند و می گوید «جوهر»، به فرش نگاه می کند و می گوید «جوهر»، به آهن نگاه می کند و می گوید «جوهر»، حتی در مرتبه بالاتر، به ملائکه و مجردات نگاه می کند و باز هم می گوید «جوهر». در اینجا چه برداشتی از جوهر در ذهن آمده است که با تمام این مصادیق خارجی مادی و مجرد می سازد؟ این برداشت همان جوهر بشرط لا است، یعنی به شرط عدم خصوصیت مورد و بشرط عدم دخالت فصل ممیز یا صورت.

عدم تنافی بشرط لا بودن مفهوم عرض با لابشرط بودن آن نسبت به مصادیقش

این بشرط لا بودن از نقطه نظر مفهومی منافاتی با لابشرطی ندارد؛ یعنی وقتی که من جوهری را در ذهن می آورم با انضمام مشخصات خارجی نیست، درحالتی که اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند باید مشخصات خارجی داشته باشد؛ پس این چه تصور ذهنی ای است؟!

تلمیذ: مفهوم لابشرطی در مصادیق موجود است؛ لذا مثلاً ما در باب تضایف یقیناً ابوت و بنوت را تصور می کنیم، بعد می گوئیم که این بحث تضایف است؛ و در زوجیت هم که تطبیق می دهیم، از باب این است که لابشرطی در این بشرط لا موجود است، بعد آن ممیزات را ثبت می کنیم و آن مفهوم لابشرط را بر مصادیق خارجی منطبق می کنیم.

استاد: چطور ممکن است که عقل بتواند بحث تضایف را با آن ابوت و بنوت خارجی لحاظ کند؟! منظورم مصادیق خارجی است، یعنی چطور می‌توان مصداق خارجی ابوت و بنوت را تصور کرد؟! بنابراین آن تضایفی تصور می‌شود که بشرط‌لای از ممیزات خارجی و بشرط عدم دخالت مصادیق خارجی لحاظ شده باشد. وقتی که به شرط عدم ممیزات لحاظ شود آن وقت یک معنای سعی و قابل توسعه‌ای پیدا می‌کند که هم بر این مصداق قابل حمل است و هم بر آن مصداق؛ اما اگر مشخص خارجی بخواهد در این مفهوم دخالت کند دیگر شما نمی‌توانید این مفهوم را بر مصداق دیگری حمل کنید.

به‌عنوان مثال وقتی که شما تضایف را در قالب ابوت و بنوت در ذهن می‌آورید، به شرطی که ابوت و بنوت مقوم برای مقوله تضایف شما باشد، دیگر شما نمی‌توانید این نوع محصل در ذهن خود را بر یک نوع مقوم به غیر این فصلی که در ذهن دارید، منطبق کنید؛ یعنی ممتنع و مستحیل است که شما تضایف در قالب ابوت و بنوت را - که نوعی است که در ذهن شما تشکیل پیدا کرده است - بر یک نوع خارجی زوجیت - که مقوم این زوجیت، عقد زواج و ارتباط زواجی است، نه ارتباط ابوتی و بنوتی - حمل و منطبق کنید، الا اینکه مانند جنس، بشرط‌لا اخذ شود.

جنس بشرط‌لا عبارت است از جنسی که ماده مشترک بین انواع را تشکیل می‌دهد و هیچ فصلی نمی‌تواند آن را به انواع مختلفی تقسیم کند؛ و الا اگر شما در مفهوم جنس، فصل را هم دخیل بدانید - درحالی که جنس آن چیزی است که فصل، آن را تقسیم می‌کند - آن وقت کدام فصل آن را تقسیم می‌کند؟! اگر ناطقیت تقسیم کند این جنس دیگر بشرط‌لا نمی‌شود، بلکه به شرط انضمام به ناطقیت و به شرط تنوع به نوع انسانی می‌شود، و اگر فصل ناهقیت بخواهد به این جنس تنوع بدهد باز هم مسئله همین‌طور می‌شود.

به‌طور کلی آنچه عقل در مقولات - چه اعراض و چه جواهر و چه ذاتیات - تصور می‌کند بشرط‌لا است، یعنی خود آنها را مستقلاً تصور می‌کند. آن وقت اگر

بخواهد این را عارض بر موضوعی کند بشرط شیء می‌شود. این بشرط‌لا بودن همان معنای لابشرط مقسمی بودن است؛ یعنی ما بشرط‌لا را اخذ می‌کنیم و وقتی که بشرط‌لا اخذ شد، آن وقت لابشرط می‌شود. در اینجا ما برای تفصیل این مفهوم لابشرطی باید دور بزینیم؛ یعنی اول موضوعات خارجی را بشرط‌لا ببینیم [بعد مفهوم لابشرطی را اخذ کنیم]. البته این بشرط‌لا بودن با آن بشرط‌لا بودنی که شما در اصول و امثال ذلک خوانده‌اید تفاوت دارد.

بازگشت مفهوم لابشرط به مفهوم بشرط‌لا

يك وقت شما يك مفهوم را بشرط‌لا اخذ می‌کنید، به عنوان مثال می‌گویید: «أكرم العالم بشرط أن لا يكون نحوياً، أو بشرط أن لا يكون حكيمًا»؛ اما يك وقت لابشرط اخذ می‌کنید، به عنوان مثال می‌گویید: «أكرم العالم»، آن وقت لابشرط یجتمع مع ألف شرط، یعنی سواءً كان نحوياً أو كان حكيمًا أو كان فقيهاً أو امثال ذلك. آن وقت در اینجا این معانی و آن موضوعی که اخذ شده است تفاوت پیدا می‌کند.

یا به عنوان مثال وقتی شما می‌خواهید اسم یا فعل یا حرف را معنا کنید، می‌گویید: اسم بشرط‌لا است، یعنی اسم آن مفهومی است که استقلال ذاتی دارد و بر زمان‌های ثلاثه دلالت نمی‌کند و از ترکیب آن با نظیر و مماثل آن، معنای کلام تام و تمام می‌شود. همه اینها بشرط‌لا است، یعنی زمان و عدم استقلال را نفی کرده‌اید. بعد می‌بینید همین بشرط‌لا بودن در فعل هم هست و می‌گویید: فعل کلمه‌ای است که استقلال ذاتی دارد، یعنی معنای استقلالی از آن استفاده می‌شود و بر زمان‌های ثلاثه دلالت می‌کند و از انضمام مماثل و معادل با آن، معنای کلام تمام نمی‌شود. در واقع ما در اینجا با آوردن این قید بشرط شیء، قید بشرط‌لا داریم و می‌خواهیم آن دو تای دیگر را نفی کنیم. در اینجا بشرط‌لا یعنی به شرط عدم اجتماع این مفهوم با مفهوم دیگر؛ یعنی ما این حدود را برای فعل می‌آوریم تا حرف و اسم در معنای فعل راه پیدا نکنند. در مورد حرف هم همین تعریف را با تعبیرات دیگری می‌آوریم. این بشرط‌لا می‌شود.

حالا اگر ما کلمه را به گونه دیگری تعریف کنیم و بگوییم: «کلمه آن صدایی است که مفید معنا است

و متکلم در مقام بیان مراد خودش آن را از دهانش بیرون

می آورد»، در اینجا مفید معنا بودن اعمّ از این است که در ضمن اسم باشد یا در ضمن فعل باشد، چون همه آنها مفید معنا هستند، متنها نحوه افاده معنا متفاوت است. لذا اینکه الآن ما در اینجا گفتیم که کلمه یک چنین خصوصیتی دارد، در واقع یک معنای شمولی و سعی برای کلمه آورده ایم که دیگر بشرط لایبی نیست، بلکه معنای لای بشرطی است که از ناحیه مفهومی خودش است؛ چون بشرط لایبی آن، حکایت و نظارت بر مسائل دیگری مثل اشاره یا حرکات دارد.

اما در اینجا این معنا منظور ما نیست؛ بلکه منظور ما از بشرط لا بودن در باب اعراض و جواهر این است که وقتی یک عاقل دارد عرض یا جوهری را تصور می کند [معنایی را تصور می کند که در ذهنش قوام دارد و قائم به ذات خودش است]، ولی او نمی تواند آن عرض را به نحوی تصور کند که هم معروض آن و هم موضوع آن در تصورش دخالت داشته باشد.

وقتی شما عرضی مثل کیف را در ذهن می آورید، آن کیف یک خصوصیتی در ذات خودش دارد که آن خصوصیت در ذهن شما می آید؛ یا وقتی شما کم را تصور می کنید، لازمه تصور کم، تصور جسم مانند چوب، تخته، در، دیوار، انسان، حیوان، حجر و مدر نیست، بلکه کم عبارت از معنای بشرط لایبیت است، یعنی معنایی که در ذهن شما است - نه در خارج - به خودش قوام دارد و قائم به ذات خودش است؛ به این دلیل که اگر این کم و کیف قائم به شیئی باشند که آن شیء در این قوام دخالت داشته باشد، بنابراین این کم و کیف، نوع اینها را تشکیل می دهد، نه جنس کم و کیفی را که با فصول مختلف متنوع بشود.

بناءً علی هذا به طور کلی تمام معانی سعی ای که ما در ذهن می آوریم، اول آن را بشرط لا و به شرط عدم دخالت ممیزی از ممیزات شخصیه خارجیّه در این مفهوم گرفته ایم، یعنی اول از فردیت شروع کرده و یکی یکی حذف کرده ایم و همین طور بالا می آییم؛ مثلاً در این جوهر دیگر زیدیت و عمرویت دخالت ندارند، سیاهی و سفیدی و زردی دخالت ندارند، ایرانی بودن یا عرب بودن یا غیر اینها دخالت ندارند،

زمان و مکان و ظروف و... دخالت ندارند، بلکه این خصوصیات فردیه خارجیه یا صنفیه را یکی یکی حذف کردیم تا اینکه در آخر فقط یک انسان ماند که اسمش را حیوان ناطق گذاشتیم.

پس وقتی که شما نوع را اخذ می کنید، آن را در ضمن زید و عمرو اخذ نمی کنید، بلکه آن را بشرط لای از زید و عمرو و سیاه و سفید و زمان و مکان و... در ذهن می آورید. این بشرط لای می شود. حالا که ما این نوع را بشرط لایی تحصیل کردیم، این لای بشرط می شود؛ یعنی لای بشرط تطبیقش بر زید و لای بشرط تطبیقش بر عمرو. پس ما از این محدوده یک دور منطقی زدیم، متها همه اینها خیلی سریع انجام می گیرد. بنابراین از بشرط لای به لای بشرط رسیدیم.

این مسئله در مورد نوع بود، ولی در مورد جنس و فصل و صنف هم همین طور است. هم چنین این مسئله مربوط به جواهر بود، ولی در مورد اعراض هم همین طور است، یعنی وقتی که ما اعراض را [به شرط عدم دخالت ممیزات خارجی] در نظر بگیریم به لای بشرط می رسیم.

خلاصه اینکه ما وقتی که می خواهیم کلمه یا اسم را بشرط لای تعریف کنیم، به خود ذات اسم یا کلمه کار داریم، نه به لحاظ تحقق خارجی اش؛ پس اگر شما خود اسم را در مقابل فعل و حرف در نظر بگیرید بشرط لای می شود، ولی اگر همین اسم را نسبت به مصادیق خارجی اش اخذ کنید لای بشرط می شود؛ یعنی ما برای تحصیل لای بشرط باید اول بشرط لای را بیاوریم، و الا لای بشرط به دست نمی آید.

بله، ما می توانیم لای بشرطی را در اینجا بیاوریم که بشرط لای نباشد، و آن لای بشرطی است که اصلاً از ابتدا قید خروج و اخراجی در آن نداریم. البته ممکن است بالنسبه به بعضی چیزهای دیگر، قیودی داشته باشد؛ چون بالأخره هر مقسمی خودش نوعی از انواع است، و هر نوعی با انواع دیگر متفاوت است.

بنابراین شما هر مقسمی را که بخواهید تعریف کنید باید لا جرم بین آن و بین انواع دیگر فرق بگذارید، و این اصل اولی در تعاریف است، یعنی وقتی شما در

تعاریف اشیاء ذاتیات یا عوارض آن را می‌آورید، آن تعریف باید هم مانع و هم جامع باشد. این مانع بودنش جنبه بشرط‌لایی دارد - حالا ما کار به جامع بودنش نداریم - مثلاً همین که شما می‌خواهید بگویید: «کلمه عبارت از آن صوتی است که از دهان خارج می‌شود و آن صوت دالّ بر معنایی است» شما اشاره را خارج کرده‌اید، حرکات را خارج کرده‌اید، فعلی را که شخص انجام می‌دهد خارج کرده‌اید؛ همه اینها را خارج کرده‌اید. این بشرط‌لا بودن نسبت به این قضیه است. اما همین کلمه نسبت به مصادیق خارجی خودش لا بشرط است؛ یعنی وقتی که نوع را در اینجا می‌آوریم، نظر ما به مصادیق خارجی آن قضیه است.

رابطه معنا و قصد و ظهور و حجّیت

پس در آنجایی که ما لا بشرط اخذ می‌کنیم، می‌گوییم: کلمه آن صوتی است که دلالت بر معنایی دارد. بنابراین مثلاً چون «دیز» دلالت بر معنایی ندارد، کلمه نیست؛ بلکه این فقط یک صوت مانند بقیه صداهایی است که هیچ معنایی ندارند. ولی «زید» معنا دارد، حالا سواء اینکه آن لافظ، قاصد این معنا باشد یا قاصد این معنا نباشد. لذا اگر دیوانه هم حرفی به شما بزند، شما معنایی از حرف او می‌فهمید و نمی‌توانید بگویید که چون دیوانه بود من هیچ چیزی نفهمیدم! این بحث، بحث خیلی مهمی است، و آن اینکه در دلالت الفاظ بر معنای خودشان قصد لافظ شرط نیست.

البته این بحث با بحث ظهور فرق دارد. از اینجا ما می‌فهمیم که بحث «ظهور» یک بحث است و «دلالت الفاظ» یک بحث دیگری است. به عنوان مثال اگر شخصی در خواب حرفی بزند، مثلاً بگوید: «من آب می‌خواهم، به من آب بدهید!» با اینکه قطع دارید که او در خواب است، ولی دلالت این حرفش بر معانی اولیه و معنای مطابقی‌اش بلا شک و لا شبهه است؛ یعنی وقتی که می‌گوید: «به من آب بدهید!» در نظر شما جمله «به من آب بدهید» می‌آید، نه جمله «به من نان بدهید!» اما این لفظ اصلاً ظهور در این معنا ندارد، چون آدم خواب این حرف را زده است، و ظهور همیشه دلالت بر قصد متکلم می‌کند.

لذا حجّیت از متفرعات ظهور و از لوازم ظهور است - البته حجّیت به معنای

ظهور و مساوی با آن نیست - لذا اصلاً هر جا ظهور است در آنجا حجیت هم است، نه اینکه حجیت با ظهور منافات داشته باشد. بنابراین بعضی وقت‌ها که شما می‌بینید کشف‌خلاف می‌شود، آن کشف‌خلاف به حجیت ظهور مربوط نیست؛ چون کشف‌خلاف در مورد نص هم همین‌طور است و گاهی اوقات در یک مسئله نص هست، بعد مولا تخصیص می‌زند و یا آن را نسخ می‌کند. پس اصلاً امکان ندارد که ظهوری باشد و در آنجا حجیت نباشد.

بناءً علی‌هذا، در باب اعراض آنچه انسان تصور می‌کند، یک تصور استقلالی منحاز از موضوع و جوهر است؛ متنها بعد نسبت به هر موضوعی که بر آن حمل بشود، این را لایشرط اخذ می‌کند. این مقدمه‌ای بود برای این بحثی که مرحوم آخوند دارد.

نحوه تبیین یک معنای لایشرط به وسیله قیود بشرط لا

تلمیذ: آیا می‌توانیم این‌طور بگوییم که در اینجا خود معنای بشرط لایی در باب اعراض قید برای معنا نیست، اما در مفاهیم اصولی بشرط لائیت قید برای مفهوم است؟

استاد: البته در اصول هم همین‌طور است، متنها چون در آنجا دقت نمی‌شود، به‌طور کلی بشرط لا را اخذ کرده‌اند؛ اما اگر شما در همان‌جا هم این را لحاظ کنید، می‌بینید که خواهی‌نخواهی از بشرط لا، يك لایشرط خارج می‌شود. به‌عنوان مثال وقتی من می‌گویم: «اکرم العالم»، شما می‌گویید: کدام عالم؟ من می‌گویم: به شرط اینکه اهل دنیا نباشد، به شرط اینکه عالم و درس خوانده باشد، به شرط اینکه مواظب بر افعال و نوافل و واجبات و... باشد، به شرط اینکه دارای اخلاق خوب باشد، من نمی‌خواهم عالم بد اخلاق دعوت کنم. با این بشرط‌لاهایی که می‌آورم، يك مفهوم در ذهن ترسیم می‌کنم، یعنی در اینجا عالمی منظور اکرام واقع شده است که این خصوصیات را نداشته باشد؛ اما خود این عالم معنای سعی دارد و فقط منحصر در يك نفر نیست، و این لایشرط می‌شود. یعنی وقتی که شما یکی یکی این قیده‌ها را نفی کردید و گفتید: دنیایی نباشد، بد اخلاق نباشد، مواظب بر اعمال و رفتارش باشد، در فلان مسئله دقیق باشد، در مسئله فلسفه فیلسوف باشد - البته این سه تا بشرط‌شیء است ولی در واقع بشرط لا است و دیگری را نفی می‌کند - در اینجا با نفی این قیود،

معنایی در ذهن می‌آید که معنایی انحصاری نیست، بلکه معنایی شامل و عام و قابل توسعه است؛ متها از هزار تا عالم، شامل صد تا می‌شود و شامل نهصد تا می‌شود. این لابلشروط می‌شود؛ یعنی وقتی که این معنا آمد، شما هر کسی را در خیابان با این خصوصیات پیدا کردید، می‌توانید او را مشمول اکرام قرار دهید. ببینید، در اینجا لابلشروط از بشرط لا به وجود می‌آید؛ یعنی وقتی که شما این قیود را یکی یکی حذف می‌کنید، خواهی نخواهی معنایی را در ذهنتان ترسیم می‌کنید. به عنوان مثال وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که رو به خیابان نباشد، پس می‌خواهید داخل کوچه باشد، یا وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که مشرف [به خانه‌های اطراف] نباشد، پس می‌خواهید در فلان کوچه باشد؛ یعنی همین که بخواهید این معانی را حذف کنید، معنای دیگری جایگزین خواهد شد؛ یعنی همه این چیزهایی که دارید می‌گویید، مدام دارید معنایی را در ذهنتان می‌سازید؛ یعنی از یک طرف دارید نفی می‌کنید و از یک طرف دارید می‌سازید. ما حاصلی که در ذهنتان می‌آید، قابل انطباق بر کثیرین است، لذا لابلشروط می‌شود؛ چون اگر در اینجا بشرط لا به عنوان مصداق خارجی باشد [دیگر قابل صدق بر کثیرین نیست].

بله، در مصداق خارجی مفهوم بشرط لا هست، یعنی به شرط عدم صدقش بر چیز دیگری. لذا وقتی می‌گوییم که این ضبط صوت یا این کتاب اسفار، دیگر این قابل صدق بر کثیرین نیست، بلکه مختص به خودش است: الجزئی ما لایصدق علی کثیرین. یعنی به طور کلی در مفهوم هر مشخصه خارجی و هر مصداق خارجی بشرط لائیت هست. بشرط لائیت در اینجا در صورتی است که ما نفس آن جزئی و آن مصداق خارج را در نظر بگیریم، نه مفهومش را. اگر مفهومش را در نظر بگیریم، در اینجا معنای لابلشروطی می‌آید.

من باب مثال «زوجه زید» از نظر مصداق خارجی بشرط لا است، یعنی به شرط عدم صدقش بر کثیرین است؛ اما به لحاظ مفهوم می‌خودش ممکن است زوجه زید بر صد هزار نفر یا بر همه زن‌های عالم حمل شود: هذه تمکن أن تكون زوجة لزید و هذه

و هذه و هذه. لذا می‌گویند: «جزئی» به لحاظ مصداقش قابل صدق بر کثیرین است و شما می‌توانید به این بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، و... که همه اینها مصداق جزئی هستند، پس به لحاظ مصداق قابل صدق بر کثیرین است؛ اما به لحاظ مفهومش قابل صدق بر کثیرین نیست، چون جزئی به لحاظ مفهومش همان است که صدق بر کثیرین نکند.

در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی شما وقتی که یک عرض را بشرطاً در نظر می‌گیرید، مثلاً وقتی که می‌خواهید مکان را تعریف کنید - البته این تعریف درست نیست و یک تعریف ابتدایی است - می‌گویید: «عرضی است که می‌تواند در ظرف یک ذات و یک جوهر واقع بشود.» این تعریف مکان که بشرطاً است، کم را خارج می‌کند، نسبت را خارج می‌کند، کیف را خارج می‌کند و... ما حصلی از «مکان» که در ذهن شما است، عبارت است از مفهومی که یک جهت ارتکازی در ذهن شما دارد و آن مفهوم باعث می‌شود که شما مصداق خارجی را بر آن مفهوم خودتان حمل کنید و بگویید: این مکان است. به‌عنوان مثال وقتی چشمتان به کاسه داخل بشقاب فروشی می‌افتد می‌گویید که این مکان است، چشمتان به سینی می‌افتد می‌گویید که این مکان است، چشمتان به اطاق می‌افتد می‌گویید که این مکان است، چشمتان به سماء و ارض می‌افتد می‌گویید که این مکان است. یعنی «مکان» مفهومی پیدا می‌کند که هم شامل یک انگشته می‌شود که خیاط در انگشتش می‌کند تا سوزن در دستش فرو نرود، و هم شامل تمام کهکشان‌ها می‌شود. این معنای لابشرطی است. پس ما اول این مفهوم را بشرطاً اخذ کردیم تا کم و کیف و جده و متی و جوهر و... خارج شوند، بعد وقتی که همه اینها خارج شدند، در نهایت یک مفهوم باقی می‌ماند که قابل تسری بر تمام مصداق خارجی خواهد بود؛ که این لابشرط می‌شود.

تلمیذ: ما که در مقام فعل هستیم و داریم مفهومی را اخذ می‌کنیم اگر این مفهوم مقید به اخذ «بشرطاً» باشد پس دیگر اطلاقی پیدا نخواهد کرد.

استاد: اطلاق پیدا نکند، ولی ما حاصلش را که پیدا می‌کند! شما وقتی که یک مفهوم

بشرط‌لا را اخذ کردید، بالأخره در نهایت مفهومی در ذهنتان باقی می‌ماند. شما به‌خاطر خروج افراد دیگر، گفتید که مکان چیزی است که این نباشد، این نباشد و...؛ اما آیا دیگر هیچ چیزی در ذهن شما نیست؟! می‌گویند:

یکی به شخصی گفت: «بیا و یک شیر برای من خال‌کوبی کن!» تا او سوزن را فرو کرد، گفت: «این چیست؟!» گفت: «این دمش است.» گفت: «نخواستم، حالا شیر بی دم اشکال ندارد!» بعد گفت: «دندان هم نداشته باشد!» بعد گفت: «این چیست؟!» گفت: «این پایش است.» گفت: «نمی‌خواهم!» آن شخص گفت: «آخر این که شیر نشد!»^۱

اگر شما یکی یکی حذف کنید، دمش را حذف کنید، پایش را حذف کنید، سرش را حذف کنید و...؛ در نهایت چیزی باقی نمی‌ماند! بالأخره باید چیزی باقی بگذارید که بگویند: این شیر است. حالا آیا مفهوم عرض مکان در ذهن شما هست یا نیست؟!

بله، وقتی که ما به آن مفهوم لاشرط رسیدیم دیگر بشرط‌لائییت از بین می‌رود. اصلاً تمام این بشرط‌لاها، بشرط شیءها، لاشرط‌ها و امثال‌ذلک، قیودی هستند که شما آنها را برای تحصیل مفهوم به‌کار می‌برید، اما خود اینها منظور نیستند. به‌عنوان مثال وقتی شما می‌خواهید یک چنین عالمی را دعوت کنید، آیا عالم بشرط‌لا را دعوت می‌کنید؟! بشرط‌لا بودن که در دعوت کردن دخالت ندارد؛ بلکه این بشرط‌لا بودن قیدی است که یک ذات را تحصیل می‌کند، و وقتی که تحصیل کرد دیگر خودش کنار می‌رود و می‌گوید: تمام هنر ما این بود که عالمی را با این خصوصیات که اهل دنیا نباشد و... برای شما تحصیل کنیم، حالا که تحصیل کردیم دیگر با ما کاری ندارید و ما می‌رویم. حالا آن مفهومی که در ذهن آمده است می‌گوید: حالا نوبت من است، من دارای معنای سعی هستم! به آن معنای سعی «لا بشرط» می‌گویند. پس ما برای تحصیل این مفهوم ابتدا نیاز به بشرط‌لائی داریم؛ و الاً اگر نبود می‌بایست همه‌کره

^۱ مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۱۳۴.

زمین را اکرام می کردیم! ولی ما می خواهیم یکی یکی رد کنیم و بگوییم: کاسب کنار برود، فلان شخص کنار برود و...، تا در نهایت فقط یک ذات باقی بماند که دارای فلان خصوصیت است. یعنی یک آقا باقی می ماند که این آقا یک نفر نیست، بلکه ممکن است هزاران نفر باشد! این لایشرط است. پس هر لایشرطی یک مقدمه بشرط لایبی دارد.

در مورد کلمه هم همین طور است؛ خود کلمه لایشرط است و دلالت بر اسم و فعل و حرف می کند، اما اگر شما بخواهید به مفهوم این کلمه برسید باید اول بشرط لایبی یا بشرط شیئی را در اینجا بیاورید، و فرقی نمی کند که در بعضی از موارد بشرط لایبی بیاورید و در بعضی از موارد بشرط شیئی بیاورید، چون بشرط شیئی هم بشرط لایبی است و برای اخراج قیود است. پس ما برای تحصیل یک مفهوم، هم نیاز به بشرط لایبی داریم و هم نیاز به بشرط شیئی داریم. اما وقتی که این معنا حاصل شد، دیگر آن معنای لایشرطی پیش می آید و می گوید: حالا نوبت من است، من معنای سعی دارم و شامل مصادیق می شوم.

حالا در اینجا در تطبیق لایشرط است؛ یعنی ما به لحاظ خروج انواع متخالف، این حدود را بشرط لایبی می آوریم، اما وقتی که خارج کردیم دیگر این مفهوم لایشرط است. این مقام اطلاق می شود.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و سوم: تعریف امور عامه (۳)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

لابشرط قسمی

در اصول صحبت می شود که در لابشرط قسمی، خود لابشرط، قسمی بشرط شیء و بشرط لا است، منتها عدم اللحاظ أحدٌ من طرفی القید و نفيه مورد نظر است، که این عدم اللحاظ را به عنوان نفی، قید قرار می دهند.

من باب مثال وقتی به شما می گویند: «أكرم العالم.» شما سؤال می کنید: «أیُّ عالم؟» در جواب گفته می شود: «سواءً كان يهودياً أو نصرانياً و سواءً كان فقيهاً أو نحوياً و سواءً كان فقيهاً أو أصولياً.» در اینجا عدم قید لحاظ شده است و خود همین عدم القید، قید است.

یا من باب مثال يك وقت می گویم آب هندوانه، و يك وقت می گویم آبی که ترش نباشد؛ در آنجا قید اثباتی است و در اینجا قید نفیی است، و هر دوی اینها قید است. اما يك وقت مولا می گوید: «جئنی بماءٍ» آن عبد سؤال می کند: «أیُّ ماءٍ؟» مولا می گوید: «من مطلق آب را می خواهم، یعنی آبی می خواهم که تشنگی من را برطرف کند، [حالا هر چه باشد].» در اینجا رفع قید از ناحیه اثبات و نفی شده است و این رفع قید، به آن اطلاق داده است؛ یعنی اگر برای او آب هندوانه بیاورد امثال امر کرده است و اگر آب سیب هم بیاورد باز امثال امر کرده است و اگر آب قراح هم بیاورد

باز امتثال امر کرده است. اطلاقی که در اینجا اخذ شده است این است که هیچ قیدی مدخلیت در تعلق حکم ندارد، یعنی مولا مطلق آب را خواسته است؛ یعنی مورد نظر مولا هر مایع سیالی است که اسم آب روی آن باشد، چه با پسوند و چه بدون پسوند. در اینجا خود این اطلاق، قید است؛ یعنی مولا از او میعان (آبی که مایع سیال است) خواسته است و خود این میعان، اطلاق دارد و مقید نیست.

در اینجا مولا فقط آب قراح [و ساذج] نخواسته است؛ [به‌خلاف آنچه] در وضو می‌گویند که آب باید مطلق باشد، که خود اطلاق به‌عنوان قید اخذ شده است، یعنی آب ساذجی باشد که نه رنگ داشته باشد و نه بو داشته باشد و نه طعم داشته باشد.

این یک مسئله خیلی ساده است! من باب‌مثال شما در باب انواع چه می‌گویید؟ پدرتان به شما می‌گوید: «برو دو کیلو انگور بخر!» شما به میوه‌فروشی می‌روید و می‌بینید ده نوع انگور وجود دارد؛ انگور سیاه، انگور سفید، انگور قرمز و... حالا اگر شما هر کدام از اینها را بخرید و برای او ببرید، او نمی‌تواند به شما اعتراض کند، چون در اینجا به‌صورت مطلق و لابشرط اخذ کرده است.

یک وقت به شما می‌گوید: «برو انگور شانی بخر!» این بشرط شیء می‌شود. یک وقت می‌گوید: «برو انگور بی‌رنگ بخر!» این بشرط لا می‌شود. یک وقت می‌گوید: «برو انگور بخر!» این لابشرط می‌شود.

بله، شما در مقام امتثال، انگور مطلق ندارید و انگور مطلق فقط در ذهن شما است؛ یعنی امکان ندارد که در مقام امتثال، یک مصداق بدون مشخصات فردیه وجود داشته باشد. لذا مولا در مقام امتثال، مصداق را از شما خواسته است، منتها مصداقی که قید اثباتی و نفیی ندارد.

تفاوت لابشرط قسمی و مقسمی

اما یک‌جا فقط در بیان اخذ مفهوم است، در آنجا لابشرط مقسمی لحاظ می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌خواهند در مورد کلمه صحبت کنند می‌گویند: «آن لفظی که دال بر معنایی باشد و آن معنا مفید باشد.» در اینجا لابشرط مقسمی در بیان مفهوم است، آن وقت خود همین «در بیان مفهوم بودن» همه قیود را در بر می‌گیرد، یعنی همه آن قیود در آن هست؛

هم اسم در آن هست، هم فعل در آن هست و هم حرف در آن هست. این لابشرط مقسمی است و در این لابشرط مقسمی، آن سه تای دیگر دخالت دارند و هستند ولی وجودشان وجود مفهومی است، یعنی مفهوم اسم و مفهوم فعل و مفهوم حرف در کلمه وجود دارد، منتها فعلاً پنهان است؛ یعنی این لابشرط، ماده برای آن سه مصداق و سه مفهوم دیگر است. ما در لابشرط مقسمی نظر به مفهومی داریم که باید هر سه تای آنها در آن مفهوم باشند؛ ولی در لابشرط قسمی، خود همین شیء خارجی را بدون هیچ قیدی لحاظ می‌کنیم و نظر به مصداق داریم، اما اصلاً نظری به قید نداریم.

من باب مثال وقتی که مولا می‌گوید: «برو انگور بیاور!» به مصداق خارجی انگور نظر دارد، نه به مفهوم آن. مفهوم را تقسیم نکرده است، بلکه مصداق را گفته است، منتها برای او مصداق تفاوتی ندارد و منظورش فقط این حبه‌ای است که شیرین است و دارای این خصوصیات است و اوصاف ذاتی‌اش به این کیفیت است. در اینجا بحث مفهوم نیست، بلکه بحث مصداق است. ما در لابشرط قسمی یا بشرط لا یا بشرط شیء همیشه مصداق را در نظر داریم؛ اما در لابشرط مقسمی کلاً بحث مفهوم است و بحث مصداق نیست.

تلمیذ: حالا اینکه می‌گوییم لابشرط یجتمع مع ألف شرط، مربوط به قسمی است یا مقسمی؟ اگر مربوط به قسمی است پس مفهوم می‌شود، چون مفهوم است که می‌تواند در خارج در مصادیق متعدده جمع شود و با شیء دیگر یا با عدم شیء دیگر باشد.

استاد: مربوط به لابشرط قسمی است، منتها ما در اینجا همیشه از مفهوم به لحاظ حکایت از خارج صحبت می‌کنیم.^۱ اما در لابشرط مقسمی به عروض یک

وصف و یک قید مصداقی، دیگر همان قسم می‌شود؛ لذا مقسم همان قسم است، منتها در وقتی که به معنای عام اخذ شده باشد. قاعده‌اش هم همین است که هر اسم جنسی و هر مقسمی عبارت از همان مصداق و عین خارجی است، منتها آن عین خارجی به حذف قیدش در مقسم لحاظ شده است؛ لذا تمام افراد در مقسم جمع هستند، اما نه اینکه همه آنها به عنوان یک کُلّ مجموعی در آن جمع هستند. این به خلاف لابشرط قسمی است که تمام افراد در آن جمع نیستند.

من باب مثال ما در لابشرط مقسمی ماهیت انگور را فقط به عنوان ماهیت و به عنوان اینکه این انگور دارای این خصوصیت است، این مقدار آب در آن هست، یک هسته دارد، این خصوصیات و این ویتامین‌ها و این مزه را دارد در نظر می‌گیریم، بدون توجه به وجود خارجی آن؛ یعنی اگر مثلاً هیچ انگوری در دنیا وجود

^۱ تلمیذ: یعنی در واقع می‌توان گفت که لابشرط مقسمی مثل ماهیت است؛ من حیث هی هی لیست إلا هی!؟

استاد: در آنجا به مفهوم است، منتها چون بحث ما در ماهیت به وجود مربوط نیست، ما نفس ماهیت شیء را در نظر می‌گیریم که همان نفس مفهومی است، چون ماهیت عبارت از «مفهوم» است و عبارت از «خارج» نیست.

نداشت باز هم لابلشرط مقسمی در اینجا هست، یعنی باز ما در اینجا می‌توانیم انگور را تجزیه و تحلیل کنیم و آن را به قسمت‌های متعدد تقسیم کنیم درحالی‌که اصلاً به خارج نظر نداریم. ما در اینجا فقط ماهیت را مدّ نظر می‌گیریم. این لابلشرط مقسمی می‌شود. در لابلشرط مقسمی، ما این ماهیت را به انگور رنگ‌دار و انگور بی‌رنگ تقسیم می‌کنیم، انگور بی‌رنگ هم به انگور بزرگ و انگور کوچک تقسیم می‌شود، انگور بزرگ و انگور کوچک تقسیم می‌شود، انگور رنگ‌دار هم به رنگ‌های متفاوت تقسیم می‌شود: صورتی، زرد، قرمز و سیاه، و بعد هر کدام از اینها به اصناف دیگری تقسیم می‌شوند. همه اینها مربوط به مقسم و مفهوم ماهیت است.

وقتی که ما از این تقسیم فارغ شدیم که ماهیت انگور این است، گرچه اصلاً در دنیا وجود خارجی ندارد و ممکن است دارای این خصوصیات باشد و ممکن است در این زمینه خصوصیات و اصناف دیگری از خودمان جعل کنیم که اشکالی هم ندارد و می‌تواند باشد، آن وقت مولا در مقام خارج به غلامش می‌گوید: «جئنی بالعنب!» اینکه می‌گوید «عنب بیاور» دیگر در اینجا لحاظ ماهیت نشده است، بلکه

لحاظ وجود شده است، منتها وجود همیشه مقید به قیدی است، یعنی آن ماهیت در خارج به واسطه یک قید وجودی تحقق پیدا می کند؛ لذا غلام سؤال می کند: «برای شما انگور قرمز بیاورم یا انگور سفید بیاورم؟» مولا می گوید: «فرقی نمی کند!» اینکه می گوید که فرقی نمی کند، به لابشرط مقسمی نظر ندارد، چون لابشرط مقسمی در مقام ماهیت بود، ولی در اینجا به لحاظ وجود خارجی می گوید. این لابشرط قسمی است که در آن، نظر به وجود شده است. لذا اینکه می گوید که فرقی نمی کند، یعنی من در اینجا «اطلاق» را برای این خواست خود قید قرار داده‌ام، یعنی در اینجا نحوه وجود برای من فرقی نمی کند، بلکه اصل خود وجود برای من مهم است، حالا هر وجود خارجی ای که تعلق گرفته باشد.

توجهی در دفاع از تعریف اول امور عامه

یکی از بیاناتی که آقایان در تعریف امور عامه داشتند این بود که امور عامه آن اموری است که اختصاص به قسمی نداشته باشد، بلکه همه اقسام را بگیرد. به این تعریف اشکال وارد شد که اگر بگوییم امور عامه آن اموری است که مختص به قسمی نباشد، در این صورت «کم» هم داخل در تعریف می شود، چون کم مختص به یک قسم نیست؛ بلکه کم هم بالعرض بر جوهر عارض می شود و هم بر عرض عارض می شود، پس اختصاص به یک قسم ندارد؛ و هم چنین «کیف» که هم عارض بر کم می شود، مثل خط انحنا و خط مستقیم، و هم اینکه ما کیف نفسانی داریم که به جواهر و امثال ذلک تعلق می گیرد، لذا کیف هم اختصاص به یک قسم ندارد. در نتیجه برای اینکه مبحث کم و کیف را از امور عامه خارج کنند تمحلاتی اندیشیده‌اند.

البته این اشکال بنا بر آن تفسیری است که مرحوم آخوند از تعریف آنها کرد؛ ولی عرض شد که ما می توانیم کلام آنها را توجیه کنیم و بگوییم که به عنوان عام مجموعی تعریف کرده‌اند، در نتیجه اعتراض مرحوم صدر المتألهین وارد نمی شود و تعریف آنها خالی از خلل می شود.

اما بنا بر تفسیری که ایشان در اینجا از تعریف آنها کرده است، بعضی ها در مقام دفاع از این تعریف برآمده‌اند و گفته‌اند:

منها: أَنَّ الْأُمُورَ الْعَامَّةَ هِيَ الْمَشْتَقَاتُ وَ مَا فِي حُكْمِهَا؛ «یکی از تمحّلاتی که برای توجیه تعریفشان اندیشیده‌اند این است که امور عامه، مشتقات و ما فی حکمها هستند.»

آنها گفته‌اند: امور عامه مشتقات هستند، یعنی آن ذات و وجودی که دارای کم است؛ یعنی منظور از کم، «متکّم» است و منظور از کیف، «متکّیف» است یا «ما فی حکمها» است؛ یعنی ذوالکم و ذوالکیف، یعنی آنچه با «ذو» از جهت عرضیت درآورده‌اند و جنبه ذاتی به آن داده‌اند. لذا آنچه دارای کم است و آنچه دارای کیف است از امور عامه است.

ولی روشن است که این قضیه هم اشکال را برطرف نمی‌کند، به‌خاطر اینکه کم و کیف از مقولاتی هستند که عارض بر موضوع می‌شوند من حیث تخصّصه للإستعداد الجسمانیة، پس در اینجا هم متکّم و متکّیف از امور عامه نیستند، چون این مربوط به مادیات و امثال ذلك است. این یکی از اشکالات بود.

توجیهی در دفاع از تعریف دوم امور عامه

و منها: أَنَّ الْمَرَادَ شَمُولَهَا مَعَ مَقَابِلٍ وَاحِدٍ يَتَعَلَّقُ بِالطَّرْفَيْنِ غَرَضٌ عِلْمِيٌّ؛

«یکی دیگر این است که گفته‌اند: منظور از امور عامه آن اموری است که با یک مقابل خودش (نه با مقابلات متعدد) غرض علمی به طرفین تعلق بگیرد.»

مثل حدوث که در مقابل قدم است و ما غیر از قدم و حدوث، چیزی نداریم، بلکه فقط یکی از اینها را داریم.

و تلك الأحوال إما أمور متكررة و إما غير متعلقة بطرفيها غرض علمی، كقبول الخرق و الإلتیام و عدم قبولها بمعنى السلب، لا بمعنى عدم الملكة.

«و آن احوالات خصوصیه‌ای که شما برای جسم و مجرد و جوهر ذکر کرده‌اید، یا (مثل تضادها و مقولات و امثال اینها) از امور متکثره هستند (که عارض بر جسم می‌شوند و امر واحد نیستند تا با مقابل واحد خودشان جزء امور عامه باشند) و یا اگر هم امور متکثره نیستند، به دو طرف آنها غرض علمی تعلق نمی‌گیرد، مثل قبول خرق و التیام.»

قبول خرق و انفصال و التیام مربوط به کائنات و ماده است، [چون ماده است] که

خرق و التیام را قبول می‌کند. لذا اگر خرق و عدم خرق یا التیام و عدم التیام را به معنای ملکه بگیریم، مربوط به جسمانیات می‌شود و از بحث [خارج است]؛ لذا اینها می‌گویند:

«ما اصلاً اینها را به معنای سلب مطلق می‌گیریم.»

وقتی به معنای سلب مطلق گرفتیم، آن وقت می‌توانیم موجود را تقسیم کنیم: «الموجودُ إمَّا يقبل الخرق و إمَّا لا يقبل.»

«يقبل الخرق» مربوط به جسمانیات می‌شود، «لا يقبل الخرق» به خود خدا هم مربوط می‌شود و در مورد خود خدا هم صدق می‌کند، پس این از امور عامه می‌شود، یعنی امری که از ناحیه نفی و عدم به همه تعلق می‌گیرد. حالا این مثل همان مطلبی است که در بحث‌های گذشته عرض شد که در اینجا به امر عدمی غرض علمی تعلق نمی‌گیرد، چون امر عدمی همیشه اعم از هر موضوعی است و ما در مباحثات علمی باید بحثی را در پیش بگیریم که نتیجه علمی داشته باشد؛ یعنی عوارضی باشد که عارض بر موضوع علم بشود. مثل صحت و سلامت و امثال ذلك. یا مساوی با این موضوع است [و یا مساوی با مساوی این موضوع است]، تا ما از بحث درباره این موضوع نتیجه بگیریم.

من باب مثال در پزشکی نمی‌توانیم راجع به جسمانیّت بدن انسان صحبت کنیم، چون جسمانیّت مربوط به پزشکی نیست، بلکه ما باید اول از جسمانیّت فارغ شویم تا بعد راجع به صحت و مرض صحبت کنیم؛ چون کسی نگفته است که بدن روح است، تا اینکه شما بخواهید در پزشکی از جسمانیّت بدن صحبت کنید؛ بلکه جسمانیّت یک امر اعم از موضوع علم طبابت است. وقتی که این طور شد، پس شما باید راجع به این بدن از عوارضی صحبت کنید که یا مساوی با آن باشد و یا مساوی با مساوی آن باشد؛ یعنی یا اولاً و بالذات متعلق به آن باشد، مثل عرض «تعجب» که عارض بر انسان می‌شود و مساوی با انسان باشد، و یا [مساوی با مساوی آن باشد]، مثل «ضحک» که مساوی با تعجب است و تعجب مساوی با انسان است.

لذا اگر راجع به خصوص انسان بگوییم: «الإنسان ضاحكٌ»، به این بحث غرض علمی تعلق می‌گیرد، چون ضحك از اختصاصات انسان است؛ اما اگر بگوییم: «الإنسانُ

ماشینی؛ انسان ماشینی است و راه می‌رود»، هیچ فایده‌ای ندارد، چون مَشی یک عرض عام است و اعم از انسان است، لذا بحث از مَشی در تعریف انسان بلافایده است و نتیجه‌ای ندارد، مثلاً اگر شما در طبابت بحث کنید که آیا انسان راه می‌رود یا راه نمی‌رود، این راه‌رفتن و راه‌نرفتن به طبابت چه مربوط است؟! می‌گویید: بالأخره انسان است و این هم عارض بر انسان می‌شود. می‌گوییم: هر چیزی که عارض بر انسان می‌شود به درد موضوع این علم نمی‌خورد، بلکه آنچه عارض می‌شود باید از حیث حصول غرض و نتیجه عارض بر ذات انسان شود، لذا بحث از آن نعوتی که اعم از موضوع هستند مربوط به این علم نیست، بلکه مربوط به یک علم دیگر است. بله، اگر شما بخواهید در یک علم دیگر راجع به حیوان بحث کنید، می‌توانید بگویید که حیوان مَشی می‌کند و راه می‌رود، و غرض علمی هم به آن تعلق می‌گیرد، مثلاً به بحث از اینکه مَشی ناشی از اراده است یا ناشی از قوه خیال است و... غرض علمی تعلق می‌گیرد.

در هر صورت، ما در هر علمی از عوارض و نعوت و احوالی از موضوع صحبت می‌کنیم که مساوی با موضوع آن علم باشند و خارج از حیطه آن نباشند؛ مثلاً موضوع علم طب «بدن انسان من حیث الصّحة و المراضیة» است و «بدن انسان من حیثُ أنّه ذو نفسٍ ناطقة» نمی‌تواند موضوع علم طب باشد، چون علم طب مربوط به این موضوع نیست.

حالا اگر به واسطه نفس ناطقه احوالی را در اینجا مطرح کنیم که مثلاً «چون نفس ناطقه مجرد است، از خصوصیات مجرد این است که مکان و زمان ندارد، پس باید ادراک معانی مجرده و امثال ذلک داشته باشد» این به ما مربوط نیست و اصلاً ربطی به ما ندارد، چون مساوی با این موضوع نیست. با هر موضوعی باید آن نعوت مساوی با خودش لحاظ شود؛ مثلاً آن احوالی [در علم طب بحث می‌شود] که در قالب صحت و مرض عارض می‌شوند: صحت در چه موقع عارض می‌شود؟ تعریف صحت و مرض چیست؟ در چه شرایطی صحت بر مرض غلبه دارد و در چه شرایطی مرض بر صحت غلبه دارد؟ چه عللی موجب صحت است و چه عللی موجب مرض

است؟ یعنی اموری که مربوط به نفس موضوع است.

حالا در مورد قبول خرق و التیام، عدم الخرق عدمی است و عدم همیشه اعم از موضوع است، نه تنها اعم از موضوع علم است، بلکه حتی اعم از موضوع علم الهی است که عبارت از موجود است؛ پس بحث از عدم الخرق در اینجا هیچ نوع نتیجه علمی برای انسان به بار نخواهد آورد. این هم [یکی از آن تمحلات] برای توجیه تعریف امور عامه بود؛ البته این در صورتی است که ما مقابل را به معنای مقابل واحد بگیریم.

توجیهی در دفاع از تعریف سوم امور عامه

هم چنین راجع به تعریف سوم گفته اند که یا تقابل را به معنای مطلق المباینه بگیریم، یعنی هر احوال خاصه ای با یکدیگر مباین است؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است، با احوالی که مربوط به عرض است مباینت دارند، با احوالی که مربوط به جوهر است مباینت دارند، با احوالی که مربوط به واجب الوجود است مباینت دارند. پس این احوال من حیث المجموع امور عامه را تشکیل می دهند، چون گفتیم که امور عامه اموری است که خودش با آنچه مباین با خودش است [همه موجودات را در بر می گیرد]، حالا هر چه می خواهد باشد؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است با احوالی که مربوط به واجب الوجود است مباین است، لذا اگر هر دو را با هم یک کاسه کنیم، امور عامه می شود؛ البته اینها احوالات خاصه هستند، نه احوالات عامه.

آن وقت گفته اند که اگر مراد از تقابل، تقابل تضاد باشد، پس امکان و وجوب از کدام یک از این اقسام

است؟

اگر از اقسام تقابل تضایف است، در تقابل تضایف باید هر دو امر وجودی باشند و هر دو در یک زمان تحقق پیدا کرده باشند، در حالی که امکان و وجوب دو امر وجودی نیستند؛ چون گرچه وجوب مساوی وجود است، ولی امکان مربوط به ماهیت است و عدم در آن تسری دارد.

اگر از مقوله سلب و ایجاب باشند، سلب و ایجاب بر امکان و وجوب بار نمی شوند؛ چون سلب و ایجاب به معنای زید و لا زید است و امکان و وجوب دو مفهومی هستند که سلب و ایجاب در آنها راه ندارند.

اگر به معنای عدم و ملکه باشند، عدم و ملکه در آنجایی است که من شأنه این طور باشند، در حالی که ما می بینیم امکان و وجوب، شائی نیستند و چیزی که وجوب به آن تعلق گرفته باشد متصف به امکان نمی شود. مگر خدا شأناً متصف به امکان می شود؟! نه خیر، آن وجود مساوی با وجوب است. پس داخل در این تقابل هم نیستند.

لذا ایشان در اینجا گفته اند:

و منها: أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض؛ «مراد از تقابل این است که اعم از بالذات و بالعرض باشد.»

تقابل بالذات مثل زید و لا زید، امکان و لا امکان، و وجوب و لا وجوب است.

تقابل بالعرض آن است که بالعرض و به واسطه وجود، مقابل با او است، گرچه مقابل حقیقی نیست؛ مثل وحدت و کثرت که وحدت مقابل کثرت نیست، چون مقابل، مقابل را طرد می کند، ولی وحدت علت برای کثرت است؛ مثلاً عدد یک علت برای عدد دو است و اگر شما یک را از دو بردارید، دیگر دو باقی نمی ماند، یا اگر یک را از چهار بردارید سه می شود، و اگر یکی دیگر هم بردارید دو می شود. پس چطور ممکن است که علت، مقابل با معلول باشد؟! می گوئیم: منظور از تقابل، تقابل بالعرض است، یعنی به واسطه مصداق و وجود خارج، این مقابل آن می شود؛ مثلاً اگر شما در اینجا چهار تا سیب و در آنجا یک سیب داشته باشید، به لحاظ وجود خارج، این مقابل آن واقع می شود.

در اینجا شما از یک واحد یک وحدت انتزاع می کنید، پس در اینجا وحدت هم بالعرض و به واسطه واحد، مقابل با کثرت می شود.

[و بین الواجب و الممكن تقابلٌ بالعرض] كما بين الوحدة و الكثرة؛ «یا مثلاً واجب و ممکن به لحاظ وجود در مقابل هم قرار می گیرند، و این تقابل بالعرض است، [مثل وحدت و کثرت که در مقابل یکدیگرند.]»

نقد مؤلف بر توجیه سوم

و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة؛ «و غافل شدند از اینکه با این معنا، تعریف بر احوال خاصه هم صدق می کند.»

وقتی که شما می گوئید «بالعرض» تمام احوالات خاصه بالعرض در مقابل

یکدیگر هستند، تمام خصوصیات [مثل] سواد و بیاض بالعرض در مقابل یکدیگر هستند، تمام مقولات بالعرض در مقابل یکدیگر هستند؛ یعنی به لحاظ وجود و به لحاظ مصداق خودشان با همدیگر تقابل دارند، پس همه احوالات خاصه داخل در تعریف عام می شوند و این خلاف است.

إلى غير ذلك من التكاليفات و التعسفات الباردة؛ «و همین طور تمحلات دیگری ذکر کرده اند که دارای تکلف و انحرافات خنک و بی جا است.»

تعریف مؤلف از امور عامه

و أنت إذا تذكّرت أنّ أقسام الحكمة الإلهية ما يُبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بهاموجود مطلق - أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليمياً أو طبيعياً - لاستغنيت عن هذه التكاليفات و أشباهها؛ إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية، ليخرج البحث عن الذوات - لا بما يختصّ بقسم من الموجود كما توهم - يندفع عنه النقوض و يتم التعريف سالمًا عن الخلل و الفساد.¹

«وقتی که شما (طبق تعریفی که ما کردیم) متوجه شدی که اقسام حکمت الهیه آن چیزی است که در آن از عوارض ذاتیه موجود مطلق از جهت موجود مطلق بودن (نه از عوارض عرضیه) بحث می شود، یعنی از عوارضی که عروضشان بر موجود متوقف بر این نیست که آن موجود، تعلیمی باشد و در مقوله تصور درآید یا طبیعی باشد و در مقوله جسم و طبیعت درآید، [در این صورت بی نیاز خواهی شد از این تکلیفات و زحمات و شبیه اینها؛ چون به ملاحظه این حیثیت (موجود مطلق) در بیان امر عام از امور عامه با وجود اینکه تقييد امر به عام، برای خروج بحث از ذواتی است که موضوع برای سایر علوم واقع می شوند، ولی از امور عامه نیستند.

(بعضی از حکما از این نکته غفلت ورزیده اند) و پنداشته اند که این تقييد برای این است که فهمانده شود که امور عامه اختصاص به قسمی از موجود ندارند. (پس با ملاحظه این حیثیت) اشکالات و نقض ها از این تعریف دفع می شود و تعریف سالم از خلل و فساد می گردد.»

¹ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰.

قید «بهاهو موجود مطلق» یعنی موجود مطلق به لحاظ آنکه متخصص الاستعداد نیست، به لحاظ آنکه مقید بآن جسم نیست، مقید بآن جوهر نیست، مقید بآن عرض نیست، مقید بآن واجب الوجود نیست، مقید بآن مجرد نیست؛ بلکه موجود مطلق بهاهو موجود مطلق است، که عبارت است از همان وجود بدون هیچ قیدی.

وقتی ما این طور بحث کردیم که امور عامه به امور و احوالی می گویند که بالذات بر نفس الوجود عارض می شوند، آن وقت خواه این وجود، وجود امکانی باشد یا وجود واجبی باشد، خواه این وجود، وجود علی باشد یا وجود معلولی باشد، در تمام این موارد، امور عامه بر این وجود حمل می شود.

تلمیذ: آیا در اینجا موجود مطلق که موضوع فلسفه شده است، لایشرط مقسمی است؟

استاد: بله، اما چون خود موجود ماهیت بر نمی دارد، لذا در اینجا لایشرط مقسمی و قسمی یک معنا پیدا می کند. لایشرط مقسمی معمولاً در مورد ماهیات است، یعنی صرف نظر از وجود است؛ ولی در اینجا یکی است.

تلمیذ: آیا وقتی قید «ذاتیه» هست، دیگر مغنی از قید «مطلق» و «بما هو موجود» نمی شود؟

استاد: نه خیر، چون ممکن است شما از عوارض ذاتی موجود خاصی بگیریید، مثل عوارضی که ذاتاً بر وجود خارجی انسان عارض می شود و از عوارض ذاتی انسان است؛ مثلاً تعجب یکی از عوارض وجود خارجی انسان است، فکر از عوارض ذاتی برای انسان است، احساس از عوارض ذاتی انسان است، شعور و ادراک از عوارض ذاتی است. يك وقت ما موجود مطلق را بدون قید در نظر می گیریم، آن وقت بهاهو موجود مطلق می شود؛ اما اگر شما گفتید موجود به لحاظ آنکه مقید، این همان موجود مطلق است که آن را از اطلاق بیرون آورده اید و به لحاظ آنکه انسان یا به لحاظ آنکه مجرد و امثال ذلك مقید کرده اید.

تلمیذ: ولی از عوارض ذاتی موجود نمی شود، چون به لحاظ اینکه انسان است

بر این وجود حمل می‌شود.

استاد: شما باید در اینجا بحث را راجع به این قرار بدهید که این عوارض ذاتیه را در چه محدوده‌ای در نظر می‌گیرید. يك وقت اول شما جنس را در نظر می‌آورید و مثلاً می‌گویید: «حیوان»، بعد می‌گویید: عوارض ذاتی حیوان چیست؟ اما يك وقت شما نوع را در نظر می‌آورید و مثلاً می‌گویید: «انسان»، بعد می‌گویید: عوارض ذاتی انسان چیست؟ در اینجا ما می‌توانیم بگوییم که یکی از عوارض ذاتی حیوان «تعجب» است، منتها نه هم حیوانات، بلکه فقط می‌توانیم این را در خصوص انسان بگوییم. آیا تعجب برای حیوان نیست؟! منظور از حیوان، گوسفند نیست، بلکه آن ماهیت درّاک شاعر و آن احساس‌کننده‌ای است که جنبه شمول دارد و هم انسان را شامل می‌شود و هم غیر انسان را. بله، تعجب از عوارض ذاتی حیوان است، منتها نه حیوان به‌هوا حیوان، بل حیوان به‌هوانسان. این قید «به‌هوانسان»، بقر و غنم و امثال ذلك را خارج می‌کند، ولی بالأخره تعجب از عوارض ذاتی حیوان است. یا مثلاً فصل، از عوارض ذاتی جنس است و جنس را به انواع متعدده تقسیم می‌کند، ولی در عین حال اخص است.

حالا در اینجا عوارض ذاتی موجود چیست؟ مثلاً یکی از عوارض ذاتی موجود تحیّز است، منتها به لحاظ کونه جسمی، نه به لحاظ کونه مجرداً. بله، اگر موجود را به لحاظ کونه مجرداً بگیریم، این تحیّز دیگر از عوارض ذاتی آن نیست؛ ولی اگر موجود را به لحاظ کونه جسمی طبیعياً بگیریم، تحیّز یکی از عوارض ذاتی آن می‌شود. بنابراین ما ناچاریم موجود را به‌هوا موجود مطلق بگیریم، یعنی ما باید قید اطلاق را در موجود حفظ کنیم و موجود مطلق را با اطلاقش در نظر بگیریم تا عوارض ذاتیه‌اش فقط آن چیزی بشود که به اصل موجودیت برمی‌گردد، نه به جهت قیدش؛ آن وقت چون تحیّز به لحاظ قیدش است، خارج می‌شود.

تلمیذ: حالا اینجا یک اشکال است: اگر عارض، عارض ذاتی وجود مطلق است پس چرا موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم؟! وجوب و امکان اگر عارض ذاتی موجود باشد، یا باید حتماً واجب باشد یا باید حتماً ممکن باشد، و دیگر

نمی‌توانیم دو تاشق متضاد را بر آن حمل کنیم، به خاطر اینکه ما درباره وجود مطلق می‌گوییم: «إمّا واجبٌ و إمّا ممکنٌ».

استاد: به لحاظ این حمل می‌کنیم که آن وجود مطلق، اصل و مبدأ برای تقید است. اما ما آن تقید را در اینجا در نظر نمی‌گیریم. ما هیچ‌وقت در مقام تقسیم، قید را لحاظ نمی‌کنیم، بلکه خود اصل آن مفهوم را در نظر می‌گیریم؛ اما چون در وجود، مفهوم معنا ندارد، لذا تعین خارجی را لحاظ می‌کنیم، یعنی تشخیص را با لحاظ صور متعدده‌ای که دارد لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم: وقتی که آن وجود خارجی را لحاظ می‌کنیم یک اصل و ریشه دارد که آن اصل و ریشه مبدأ برای صور و مبدأ برای قیود و مبدأ برای این تعینات است. حالا آن اصل و ریشه، یا به حال خودش است یا تبدل پیدا کرده است. اگر آن اصل و ریشه به حال خودش باشد اسمش را واجب‌الوجود می‌گذاریم و اگر شما در حال تبدلش به آن نگاه می‌کنید اسمش را ممکن‌الوجود می‌گذاریم.

وقتی که وجود را به «جوب» و «امکان» تقسیم کردیم، آن وقت به سراغ امکان می‌آییم. در امکان، یا ماهیت مجرد است یا غیر مجرد است. مجرد را کنار می‌گذاریم و به سراغ غیر مجرد می‌آییم. غیر مجرد، یا جسمش جسم لطیف است یا جسم کثیف است. جن را کنار می‌گذاریم و به سراغ جسم کثیف می‌آییم و می‌گوییم که این جسم کثیف، یا جماد است و یا نبات است. جماد کنار می‌رود و سراغ نبات می‌آییم. این نبات، یا متبدل به حیوان می‌شود و یا نمی‌شود. همه اینها تقسیمات بعدی هستند، چون در این تقسیمات بعدی، احوالاتی که بر موضوعات مسائل ما عارض می‌شوند متخصص الاستعداد هستند؛ ولی امور عامه تقسیمات اولی وجود هستند و وجود در عین تنهایی خودش تقسیم می‌شود، یعنی ما وجود را فقط به تعین برداشتن و برداشتن تقسیم می‌کنیم و کاری به سایر تعیناتش نداریم.

تلمیذ: پس جوهر و عرض باید خارج بشود، در حالی که در خود فلسفه از آن بحث می‌کنند.

استاد: فلسفه که فقط امور عامه نیست! در فلسفه بحث‌های متعددی است:

فلسفه امور عامه است، امور خاصه است، مسائل مربوط به واجب‌الوجود است، مسائل مربوط به خصوصیات هر کدام از این اجرام است و... اصلاً در گذشته در فلسفه، ریاضی و امثال‌ذلک مورد بحث قرار می‌گرفت. در فلسفه از کم، کیف، معقولات و وجود ذهنی بحث خواهد شد، ولی اینها امور عامه نیستند. اولین کاری که الآن باید نسبت به امور عامه بکنیم این است که امور عامه را درست تعریف کنیم که به چه چیزی امور عامه می‌گویند. خصوص امور عامه‌ای که الآن از آن صحبت می‌کنیم تعریف خاصی دارد و در فلسفه از آنها بحث خواهد شد. امور عامه اموری هستند که به وجود من حیث‌الوجود برمی‌گردند، نه به وجود به لحاظ تحققش در ذهن و نه به وجود به لحاظ تحققش در خارج. پس دیگر جای اعتراض نیست.

تفاوت «مطلق‌الوجود» در موضوع علم حکمت و «وجود مطلق» در تعریف امور عامه

تلمیذ: وقتی می‌گوییم «و أنت إذا تذكّرت أنّ أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن عوارضه الذاتية» آیا

در حکمت بحث از عوارض ذاتی «موجود مطلق» است؟

استاد: نه خیر، بحث از موجود مطلق نیست، بلکه بحث از عوارض موجود است. آن بحثی که در

اقسام حکمت الهیه می‌شود، از عوارض ذاتی موجود است؛ «إمّا موجودٌ مطلقٌ» امور عامه است و «إمّا موجودٌ مقیدٌ» هم از عوارض ذاتی است، مثل مباحث مربوط به باری تعالی، که باری تعالی موجود مطلق نیست. اگر ما بخواهیم در این مقام بحث کنیم، بشرط‌لا‌اخذ می‌کنیم؛ یعنی موجودی که تعیین نداشته باشد، تشخیص نداشته باشد، و کیف و کم و عرض عارض نشود.

وقتی که بشرط‌لا‌اخذ می‌کنیم، تبدیل به موجود مطلق می‌شود؛ ولی بحث ما در فلسفه اعم از موجود

مطلق و موجود مقید است، یعنی در اینجا می‌خواهیم موجود مطلق‌لابشرط را تصور کنیم، ولی نه موجود مطلق‌کی که از بشرط‌لا‌پیدا شده است. موجود مطلق‌کی که ما در مورد واجب‌الوجود بحث می‌کنیم، موجود مطلق‌کی است که نتیجه بشرط‌لا‌است، یعنی آن چیزی است که تعیین ندارد، جسم ندارد، تجردش مجرد امکانی نیست، رنگ ندارد، مزه ندارد، عرض ندارد، هیچ‌کدام از اینها را ندارد؛ بلکه فقط یک وجود زلال و صاف باقی می‌ماند که اسمش را خدا می‌گذاریم؛ یعنی وقتی

که ما صفات را از او سلب کردیم، آنچه باقی می ماند عبارت از وجود مطلق است، که این وجود مطلق همان واجب‌الوجود است.

ولی وجود مطلق که ما در امور عامه از آن بحث می کنیم فقط خدا را نمی گیرد، بلکه بشرطاً و بشرط شیء و لا بشرط را هم می گیرد، یعنی هم وجود مقید را می گیرد و هم وجود مطلق را می گیرد، یعنی «مطلق‌الوجود» می شود.

در عوارض ذاتیه موجود، ما باید ببینیم که آن عارضی که برای خود این موضوع است چیست. الآن بحث ما موجود مطلق است و در موجود مطلق و موجود بدون قید که عبارت از وجود است بحث می کنیم. اصلاً ما می خواهیم شما موجود مطلق را کنار بگذارید. ما الآن می خواهیم عوارضی را که بر خود وجود عارض می شوند در نظر بگیریم؛ مثل وحدت، کثرت، علیت و معلولیت، اشتراک، تخصص، بساطت، تشکیک، اشتراک معنوی و امثال ذلک. اینها عوارض ذاتیه خود وجود هستند، خواه این وجود مجرد باشد یا نباشد؛ اصلاً کاری به آن نداریم. این عوارض ذاتیه خود وجود، خمیرمایه «امور عامه» می شوند.

پس ما در اینجا باید قید اطلاق را بیاوریم؛ چون گرچه محمولات ذاتی مساوی با موجود هستند، منتها اگر ما قید «موجود مطلق» را بیاوریم ممکن است آن موجود را موجود مطلق به لحاظ [تقیدش به انسان] بگیریم، چون اطلاق در خود وجود هست و اصلاً وجود، مطلق است؛ بنابراین جمعش با مقید اشکال ندارد، یعنی اشکال ندارد که موجود مطلق به لحاظ تقیدش به انسان لحاظ بشود. بنابراین اگر ما از عوارض ذاتیه موجود مطلق بما هو انسان بحث کنیم، از عوارض ذاتیه وجود و موجود مطلق است که به انسان تقید خورده است. وجود، موجود مطلق است و مقید نیست. اصل‌الوجود مطلق است و اطلاق از نعوت انتزاعیه وجود است.

لذا اگر ما انتزاع اطلاق را به لحاظی قید اضافی در نظر گرفتیم، چون اصل‌الوجود مطلق است، بنابراین می گوئیم این اصل‌الوجود یجتمع مع القیود. اگر وجود مطلق را به لحاظ انسان در نظر گرفتیم، عوارض ذاتی انسان عوارض ذاتی وجود است.

ما یک وقت اطلاق را لازمه وجود می دانیم و می گوییم: اصلاً امکان ندارد که وجود، مقید باشد؛ چون اگر وجود مقید باشد، یک مقید نمی تواند تبدیل به یک مقید دیگر بشود؛ مثلاً سیاه هیچ وقت تبدیل به سفید نمی شود، یا سفید تبدیل به قرمز نمی شود، چون سفید یک وجود مقید و یک عرض مقید است. مقید هیچ گاه تبدیل به مقید دیگر نخواهد شد. بنابراین چون وجود اطلاق دارد، این همه صورت می گیرد. این اطلاق «اتلاق انتزاعی» می شود، نه «اتلاق اعتباری»؛ ولی ما در اینجا باید اطلاق اعتباری را در نظر بگیریم، نه انتزاعی. بنابراین این وجودی که انسان است، وجود مقید نیست که تبدیل به انسان شده است، بلکه همان وجود مطلق است که تبدیل به انسان شده است.

حالا اگر ما از عوارض ذاتی انسان بحث کردیم، این از عوارض ذاتی موجود مطلق بپاهو انسان می شود. لذا ما باید در اینجا «بپاهو موجود مطلق» را به عنوان قید اعتباری در نظر بگیریم و بگوییم که بحث ما از وجود، وجودی نیست که به قید انسان باشد یا به قید حیوان باشد، بلکه خود وجود، تنهای تنها! لذا ایشان قید «بپاهو موجود مطلق» را برای این جهت در اینجا آورده اند. پس این عوارض ذاتیه اصلاً کفایت نمی کند.

حکایتی از شارح در نحوه معاشرت با مردم

چند شب پیش کنار ضریح امام رضا علیه السلام نشسته بودم و درست موازی ضریح تکیه داده بودم. تنها بودم و ظاهراً این اولین دفعه ای بود که ما تنها به حرم مشرف شده بودیم! اما یک دفعه دیگر که حرم رفته بودیم، گفتم نصف شب بروم تا دیگر کسی دنبالم نیاید و تنها باشم. الحمدلله رفتم و کناری نشستم. همین که داشتم دعای مکارم الاخلاق را می خواندم و خیلی خوش بودم یک دفعه نگاه کردم دیدم دو تا صف پشت سرمان نشسته اند و هیچ هم نمی گویند! گفتم: رهایم نمی کنید؟! نصف شب از کجا پیدايتان شد؟! ولی این دفعه کسی با من نبود، و خیلی ها آنجا نشسته بودند، هفت هشت تا از آقایان هم این طرف و آن طرف بودند. من چهار زانو نشسته بودم و کاری نمی کردم. یک دفعه جوانی آمد که خیلی شیک پوش و جتلمن و خیلی مرتب و اصلاح کرده و عطر و ادکلن زده بود و بویش از پنج شش متری می آمد. آمد و دیدم مدام دارد نگاه می کند. من هم سرم را پایین انداختم ولی مواظبش بودم.

همین طوری نگاه می کرد، چشمش به من افتاد، نگاهی کرد و جلو آمد و سلام کرد و گفت: خدا بچه‌ای به ما داده است. آیا اذان و اقامه می گوئید؟

گفتم: بله، البته آقا، البته!

خیلی خوشحال شد و بعد از پنج دقیقه یک بچه را باند رول کرده و خیلی مرتب آورد. گفتم: به به، بارک‌الله، آفرین، خدا برکت بدهد! خدا إن شاء الله طول عمر بدهد! خدا خانه شما را به واسطه این طفل مبارک کند! اسمش را چه گذاشته‌اید؟

گفت: زهرا!

گفتم: به به، دیگر خیلی عالی شده است! شما از دست امام رضا علیه السلام عیدی گرفته‌اید!

اذان و اقامه را گفتم و بعد، یک هزار تومانی هم گذاشتم و گفتم: با این امشب شیرینی بخرید.

گفت: نه، نه آقا، من باید پول بدهم!

گفتم: آقا مال من نیست!

دیگر این بنده خدا خیلی خوش حال و متأثر شد و رفت.

بینید که این چقدر مؤثر است! یعنی واقعاً اگر انسان این طور با مردم برخورد داشته باشد بهتر است

یا اینکه بگوید: «شما را به این امام رضا بچه درست نکنید!»

اصلاً اینها آبروی پیغمبر را برده‌اند! واقعاً برای ائمه و پیغمبر آبرو نگذاشته‌اند! اما این مسیر، مسیری

است که آقا به رفقاییشان یاد داده‌اند. ایشان این قسم سلوک با مردم و این قسم ترویج دین را یاد می دادند.

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد

جلسه بیست و چهارم: رابطه موضوع و مسائل علم (۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

مسائل هر علمی عبارت است از عوارض ذاتیه موضوع آن علم

بیان ذلك: أن موضوع كل علم - كما تقرّر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. وقد فسّروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته.^۱

مرحوم آخوند در تعریف موضوع علم الهی که وجود است، ملاک را این قرار دادند که از عوارض ذاتیه وجودی بحث شود که آن وجود، متخصص الاستعداد نباشد. لذا اگر موضوع ما به نحوی باشد که برای عروض و لحوق شیئی بر آن، نیاز به تهیو و تخصص استعداد باشد، آن مسئله داخل در علم الهی نخواهد بود. بنابراین اگر ما از احوال جسم تعلیمی یا از احوال جسم طبیعی بخواهیم صحبت کنیم، چون عروض اینها بر موجود به لحاظ تخصص استعداد و تهیو این موجود به یک نوع از انواع است، لذا داخل در مسائل علم الهی و امور عامه نخواهند بود، بلکه احوال جسم تعلیمی در علم ریاضی، و احوال جسم طبیعی در علوم مادی است. پس اگر ما دقت کنیم می بینیم که همین ملاک مرحوم آخوند مانع اشکالات

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰.

بعدی می‌شود، همان‌طور که ایشان در اینجا می‌فرمایند:

«اگر عروض یک عرض بر ذات نیاز به تخصص استعداد نداشته باشد "عرض ذاتی" می‌شود، و داخل در امور عامه و مسائل آن علم خواهد بود.»

و همین مسئله در سایر علوم هم موجب اختلاف و تشّت شده است، به جهت اینکه می‌گویند:

«در هر علمی از عوارض ذاتیه موضوع آن علم بحث می‌شود، و این عوارض ذاتی یعنی آن عوارضی که مختص آن موضوع است (نه بیشتر از آن موضوع و نه کمتر از آن موضوع).»

به عنوان مثال اگر ما در علم انسان‌شناسی راجع به اینکه «انسان یک حیوانی است که راه می‌رود» صحبت کنیم، این مربوط به انسان‌شناسی نیست؛ چون ما می‌خواهیم انسان‌شناسی را مورد بحث قرار بدهیم، نه حیوان‌شناسی را. اگر بخواهیم انسان‌شناسی را مورد بحث قرار بدهیم، باید از احوال و عوارضی بحث کنیم که نه اعم از انسان و نه اخص از انسان باشد، بلکه فقط عارض بر انسان شود و بر ذات دیگری عارض نشود. لذا ما می‌توانیم از حالات نفس، روح، صعود و ارتقاء و مجرد انسان بحث کنیم، به جهت اینکه اینها به انسان بما هو انسان برمی‌گردند.

اما اگر کسی اعتراض کند که همه انسان‌ها دارای این خصوصیت نیستند، می‌گوییم: اشکال ندارد، همین قدر که بعضی از اصناف این خصوصیت را دارند دیگر مشکلی نیست. پس در اینجا اگر از یک استعداد خاص و مختص بعضی از اصناف انسان بحث کنیم، از احوالات انسان خارج نمی‌شود، چون این حالات مربوط به انسان بما هو انسان است، اگرچه خیلی‌ها واجد این حالات نباشند.

اما به عنوان مثال اگر ما راجع به [انواع رنگ‌های انسان] بحث کنیم که انسان با آنه أسود، یعنی بعضی از انواع انسان اسود هستند و بعضی از انواع انسان ایض هستند و بعضی از انواع انسان اصفر هستند و بعضی از انواع انسان احمر هستند، آن وقت این عوارض احمریت و اسودیت و بیاضیت و صفرائیت که بر موضوع عارض شده‌اند،

اعمّ از موضوع می‌شوند. پس ما باید در اینجا از انسان بما آنه جسمّ ایضّ بحث بکنیم؛ یعنی ما در اینجا انسان را متخصص الاستعداد کردیم تا بتوانیم احرّیت را بر او حمل کنیم. اگر ما این انسان را بما آنه جسمّ و لحمّ و بشرهّ لحاظ نکنیم، دیگر نمی‌توانیم قرمزی و سیاهی و سفیدی را بر انسان حمل کنیم. آن وقت در اینجا دیگر صحبت از قرمزی و سیاهی و سفیدی به انسان‌شناسی مربوط نیست، بلکه به حیوان‌شناسی مربوط است؛ مثلاً حیوان بما آنه حیوانّ دارای این الوان است. یا اینکه بالاتر از این برویم و بگوییم: اصلاً به جسمیتش برمی‌گردد، و احرّیت و صفرائیّت و بیاضیّت بر جسمیت بما آنها هی جسمیّه عارض می‌شود.

ولی وقتی که ما از انسان صحبت می‌کنیم باید از عوارض ذاتیه‌ای بحث کنیم که مختصّ انسان است و حتی بر ملائکه هم عارض نمی‌شود، حتی بر جن هم عارض نمی‌شود، و حتی بر عقول بسیطه و عقل منبسط هم عارض نمی‌شود. بنابراین می‌توانیم بگوییم: از عوارض ذاتیه انسان این است که قابل ترقی است؛ چون حیوانات و اشیاء دیگر قابلیت ترقی و استعداد را ندارند. البته منظور از ترقی در اینجا آن مرتبه نهایی است، نه اینکه ترقی در یک رتبه؛ والاّ ملائکه هم دائماً در حال ترقی هستند، منتها ترقی عرضی، نه طولی.

یا اینکه [وقتی در مورد انسان بحث می‌کنیم] می‌توانیم راجع به این صحبت کنیم که مثلاً انسان دارای قدرت تفکر عقلانی است، و این در سایر موجودات نیست. البته ملائکه واجد مرتبه عقولی هستند، اما نه به این کیفیت که بتوانند به قضایا ترتیب بدهند و در کنار هم قرار بدهند؛ برخلاف آنچه در بعضی از جاها آمده است که ملائکه دارای عقل هستند و فعلیت آنها فعلیت عقلیه است - یعنی آنها در مرحله عقل به فعلیت رسیده‌اند - و در همان مرتبه‌ای که وجود دارند رتبه عقلی دارند. به عبارت دیگر، عقل آنها نمایانگر واقع است و واقع را کما هو هو می‌نمایند؛ منتها چون واقع دارای مراتبی است، اینکه اینها نسبت به یک مرتبه اشراف داشته باشند، دلیل نمی‌شود که نسبت به مراتب دیگر هم اشراف داشته باشند، چون آن مرتبه هم در واقعیت خودش وجود دارد.

تنزلات خفیه و ظهورات جلیه وجود

یکی از مسائل خیل دقیق و مهمی که باعث بعضی از شبهات شده است و اخیراً هم بعضی‌ها از ما سؤال می‌کنند این است که آیا هر مرتبه نازلۀ از وجود باید تمام مراتب نازلۀ را طی کند و در تمام اسماء و صفات ظهور و بروز پیدا کند، یا اینکه ممکن است در مرحلۀ خفا و بعضی از مراتب بالا و اعلیٰ توقف کند؟ به عبارت دیگر، آیا هر مرتبه نازلۀ از وجود باری تعالی نزل پیدا می‌کند و تعین می‌یابد، باید سریان پیدا کند تا به أدنیّ العوالم و أنزل المنازل که همان منزل مادی است برسد، یا اینکه ممکن است در همان عوالم بالا توقف کند؟!

این مسئله‌ای است که خیلی از مسائل عرفانی و حکمی و حتی روایات ما را حل می‌کند. روایت «لی مع الله حالات لا یسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل»^۱ اشاره به همین مسئله دارد و ناظر به این است که بعضی از مراتب وجود قابلیت این را دارند که مراتب تجردی خود را یک‌به‌یک به تعیناتی تبدیل کنند که آنها را از مرتبه تجردی ظاهری دور کند؛ یعنی هرچه به مراتب نازلۀ بیایند، از مرتبه تجردی آنها کم می‌شود. من باب مثال وقتی که علم می‌خواهد افاضه شود، شما در خواب می‌بینید که همین علم در هنگام نزل تبدیل به شیر می‌شود و شما این شیر را به صورت برزخی میل می‌کنید، بعد وقتی که از خواب بلند می‌شوید احساس نورانیت و بهجت و امثال ذلک می‌کنید. این همان چیزهایی است که در اینجا صورت برزخی پیدا کرده است؛ یعنی قابلیت این را داشته است که آن مراحل تجردی را طی کند، و به هر مرتبه پایین که می‌رسد، در آن مرتبه شکل خاص خود را بگیرد، تا اینکه به مرتبه مثال برسد، و چه بسا به مرتبه ماده هم برسد.

آن سببی که برای پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آوردند و فرمودند: «چهل روز از خدیجه فاصله بگیر و بعد آن سب را بخور.»^۲ سب مادی بود، نه سب نورانی؛

یعنی مادی بودن به هیچ‌وجه من الوجوه از ارزش و مرتبه آن حقیقت نورانیه کم نمی‌کند. همان‌طور که عرض کردم،^۳ اصلاً ماده بینونیت و انفصالی با تجرد ندارد، تا اینکه ما آن را دور و مبتعد از آن منشأ و حقیقت و مبدأ آن تلقی کنیم؛ بلکه ماده فقط صورت‌پذیری یک شیء به صورتی است که آن صورت در مراتب بالا وجود نداشته است.

^۱ مرآة العقول، ج ۱۵، ص ۴۶۹؛ روضة المتقین، ج ۱، ص ۳۰۰؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۱۱۸؛ بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳۶۰؛ جامع الأسرار، ص ۲۷؛ با قدری اختلاف در مصادر.

^۲ الهدایة الکبری، ص ۱۷۷؛ علل الشرائع، ص ۱۸۳.

^۳ رجوع شود به ص ۳۴۰.

اما گاهی اوقات فقط جنبهٔ مادی ندارد، بلکه صورت برزخی به خود می‌گیرد و جهت برزخی دارد. گاهی اوقات از جهت برزخی بالاتر است، یعنی جهت برزخ بین شکل و بین معنا را به خود می‌گیرد؛ تا اینکه به مراتب بالا می‌رسد.

قوهٔ درآک واقعیات و حقایق اشیاء

اطلاع بر واقعیات و حقایق، به واسطهٔ عقل است؛ یعنی عقل، قوهٔ درآک حقایق اشیاء است و به هر مقداری که در شخص از آن قوه وجود داشته باشد حقایق اشیاء را ادراک می‌کند. به همین لحاظ، بین حق و باطل را تمییز می‌دهد و در مسائلی که برایش روشن نیست تأمل می‌کند تا اینکه قضایا روشن بشود.

دیده‌اید که کسانی که زود باور می‌کنند، هیچ عقلی ندارند و تا یک نفر به آنها حرفی می‌زند قبول می‌کنند؛ اما افرادی که دارای قوهٔ تعقل هستند و عقل به این افراد حکم می‌کند، وقتی که مطالبی به آنها می‌رسد، اگر نمی‌توانند صحت و سقم آن را از لابلا و زوایای کلام بیابند، دربارهٔ آن خیلی تأمل می‌کنند و آن را در بوتهٔ فحوص و در بوتهٔ توقف و تأمل قرار می‌دهند تا اینکه قضایا روشن شود.

البته عقلی که در بشر هست واقعیت را بما هی می‌نمی‌نمایاند، و به عبارت دیگر، صورت واقعی اشیاء خارجی را آن‌طور که باید و شاید نمی‌نمایاند؛ لذا انسان به عقل باطنی و عقل شهودی نیاز دارد.

قبلاً هم حضورتان عرض کرده بودم که کاری که از چشم برمی‌آید گوش نمی‌تواند آن کار را انجام بدهد، و کاری که از زبان برمی‌آید چشم نمی‌تواند آن کار را انجام بدهد؛ چون هر کدام از آلات و جوارح انسان یک مجرای برای علم است و این

مجرا از مجرای دیگر متمشی نیست. پس عقل نمی‌تواند کار چشم را انجام بدهد؛ مثلاً اگر شخصی اینجا بنشیند و بخواهد با عقلش بفهمد که الآن چه کسی پشت در ایستاده است، عقل هیچ‌وقت نمی‌تواند چنین کاری را انجام بدهد. وسیله‌ای که می‌تواند این را انجام بدهد چشم است. چشم است که می‌تواند پنجره را باز کند و بعد از بالای پنجره نگاه کند و ببیند چه کسی آنجا هست. یا من باب‌مثال گوش است که می‌تواند صدایی را بشنود، و وقتی که آن صدا را شنید آن وقت عقل و ذهن انسان تشخیص می‌دهد که این صدا، صدای زید است؛ ولی گوش نمی‌تواند خود زید را لمس کند، بلکه چشم است که می‌تواند واقعیت زید را مانند این چراغ در خارج ببیند. همین‌طور عقل نمی‌تواند واقعیت‌ها را بشکله و به حضور ذهنی‌اش - مانند چشم - در مرئی و منظر بنمایاند؛ بلکه کاری که عقل می‌تواند بکند این است که واقعیت مجرد آن را بنمایاند، یعنی می‌تواند معنا و مفهوم او را در ذهن بیاورد و به او اصابت کند، و با توجه به مقدماتی که هست به این نتیجه برسد که این شخصی که پشت در هست زید است؛ البته در رسیدن به این مقدمات جای بحث است که آیا این مقدمات، مقدمات یقینی است یا مقدمات حدسی و ظنی است. پس عقل ما این مقدار می‌تواند نسبت به مسائل و حقایق اشیاء نظر بدهد.

اما عقل شهودی همان چیزی است که خود واقعیت اشیاء را می‌بیند. من باب‌مثال ممکن است یک شخص کور باشد ولی دارای عقل شهودی باشد. او زید را می‌بیند همان‌طوری که شما می‌بینید، و نه تنها زید را می‌بیند بلکه به زید احاطه و اشراف حضوری دارد، و حتی شما هم آن احاطه را ندارید! یعنی او به یک مرتبه از واقعیت بالاتر می‌رسد، که این به واسطه عقل فعالی است که در او هست؛ اما شما آن را ندارید، لذا علم حضوری و احاطه بر آن شخص و بر زوایا و خصوصیاتش پیدا نمی‌کنید، بلکه فقط می‌فهمید که اینجا کسی در کنارتان نشسته است. به آن احاطه بر شخص و زوایا و خصوصیاتش، مرتبه واقع از هر ظهوری و از هر مظهري می‌گوییم.

میزان اشراف عقل شهودی بر واقعیات اشیاء

واقع دارای مراتب متفاوت و متعددی می‌باشد، و عقل نسبت به همان مرتبه اشراف دارد؛ لذا ملائکه‌ای که آنون هستند اشراف آنها بر واقع به لحاظ مرتبه خود آنها

است، و ملائکه‌ای که اعلون هستند اشراف آنها بر واقع به لحاظ مرتبه خود آنها است. بنابراین اگر شما یک عمل نیک انجام بدهید، این عمل نیک شما دارای مراتبی است: مرتبه اول، مرتبه حس و عالم شهادت است و همین چیزی است که ما در این عالم احساس می‌کنیم. مرتبه دوم، مرتبه مثال است که شما در آن مرتبه می‌روید و [صورت آن عمل را] مشاهده می‌کنید. در عالم مثال، نسبت به مقدار تقریبی که از عمل انسان متمشی می‌شود مراتب حقیقت تفاوت می‌کند؛ لذا اگر عمل انسان در مرتبه قوی‌تر است، در همان جا معنا هم ظهور پیدا می‌کند؛ و اگر عملش بالاتر است، به مرتبه‌ای می‌رسد که انسان یک مرتبه می‌بیند این عملی که انجام داده است یک سر به ماده دارد و سر دیگرش به عرش خدا است! اینها مراتبی است که انسان به آن می‌رسد.

در این صورت اگر ما عملی انجام دادیم که جنبه ریایی داشت، صورت برزخی ریایی پیدا می‌کند، و این عمل انسان بالاتر نمی‌رود؛ بنابراین ملائکه اذنون آن جنبه ریایی آن را که صورت مثالی است ثبت می‌کنند، اما جنبه باطن و معنوی آن اصلاً وجود ندارد تا بخواهند ثبت کنند! اصلاً چیزی نیست و وجود خارجی معنوی ندارد، لذا اصلاً نیازی به ثبت ندارد! حالا اگر این عمل، عملی بود که توانست بالا برود و در آنجا یک اثر بگذارد، در همان مرتبه برای انسان مهر می‌خورد و بالاتر نمی‌رود. به عنوان مثال در بعضی از کارخانجات یا مؤسسات و ادارات یک دستگاه می‌گذارند و هر کس یک کارت دارد که وقتی می‌آید، وقت می‌زند؛ مثلاً برای یکی ساعت ۷:۳۰ دقیقه را ثبت می‌کند، دیگری می‌آید و ساعت ۷:۳۵ دقیقه کارت می‌زند. هر کس هر مقدار که زودتر بیاید ساعت زودتر برایش ثبت می‌شود. لذا مثلاً کسی که ساعت ۱۰ بیاید دیگر نمی‌تواند ساعت را برگرداند، چون الآن ساعت ۱۰ است و دیگر ساعت ۷ نخواهد شد.

تلمیذ: پس انسان‌ها مادامی که کامل نشده‌اند و شرک خفی دارند، هیچ وقت ملائکه اعلون اعمالشان را ثبت نمی‌کنند.

استاد: بله، درست است، آن مراتب بالا را ندارند؛ اما اگر خلوص در آن عمل

باشد، مرتبه پایین، او را به مرتبه بالاتر می‌کشاند؛ چون در آن خلوص هست، آن عمل مقدمه برای بالا می‌شود و مدام او را به مرتبه بالاتر می‌کشاند. بله، این عبادت‌ها و کارهایی که ما انجام می‌دهیم اصلاً در آن مراتب بالا و در عرش و در آن مسائل وجود ندارند؛ یعنی از نقطه نظر پختگی و از نقطه نظر فعلیت اصلاً وجود ندارند؛ اما از جهت استعداد، ظهور و وجود همه مراتب وجود، از علل و اسباب علوی تراوش می‌کند؛ یعنی اعمال ما از نقطه نظر صعود این‌طورند، نه از نقطه نظر نزول.

امتناع ادراک اعمال باطنی بدون وصول به آن مرتبه

نکته دقیق در اینجا است که ممکن است انسان عملی انجام بدهد و این عمل جنبه برزخی داشته باشد، و ممکن است انسان عملی را انجام بدهد و اصلاً جنبه برزخی نداشته باشد، و ممکن است انسان اعمالی را انجام بدهد و این اعمال هم جنبه مادی داشته باشد و هم جنبه برزخی داشته باشد و هم بالاتر. بنابراین ملائکه و افرادی که اشراف بر برزخ دارند صورت برزخی عمل انسان را مشاهده می‌کنند؛ به عنوان مثال شخصی که بلند می‌شود و نماز شب می‌خواند، چون این نماز شب او یک صورت برزخی دارد، افرادی که به این مرتبه رسیده‌اند این صورت برزخی را مشاهده می‌کنند و می‌فهمند که این آقا نماز شب خوانده است. اما ممکن است کسی عملی انجام بدهد که بالاتر از صورت برزخی است؛ به عنوان مثال فردی نگاه می‌کند و می‌گوید: «آقا شما نماز شب نخوانده‌اید!» درحالی که عمل او اصلاً بالاتر از مرتبه برزخی است! از اینجا به بعد دیگر کسی نمی‌تواند به اولیا دسترسی پیدا کند. افراد فقط می‌توانند تا مراتبی اشراف پیدا کنند که صورت واقعیت شیء در آن مرتبه حضور داشته باشد؛ اما اگر شخصی در باطن و سرّ خودش افعال و عباداتی مثل نماز را انجام دهد که آن نماز صورت برزخی نداشته باشد، دیگر آن افراد نمی‌توانند آن را مشاهده کنند؛ لذا نگاه می‌کند و می‌گوید: شما نماز نخوانده‌اید.

آقای بهجت که به مرحوم آقا اعتراض کرد، اشتباه ایشان همین بود؛ چون نمازی را که مرحوم آقا در آن موقع خواندند اصلاً صورت برزخی نداشت، ولی او آمده بود و مرحوم آقا را نصیحت می‌کرد و می‌گفت: «خوب است که آدم نماز شب بخواند.» و

مرحوم آقا هم ظاهراً می گوید: «بله، نتوانستیم و موفق نشدیم؛ إن شاء الله خدا توفیق بدهد!»^۱ و درست هم می گوید. این می شود مراتب بالاتر.

وقتی که صحبت ملائکه شد، دیدم که خیلی ها نسبت به این قضایا سؤال دارند، لذا گفتم که این مطلب را استطراداً عرض کنم. بناءً علی هذا ملائکه به همان مقدار از فعلیت عقلانیه ای که رسیده اند، واقع را ادراک می کنند.

تلمیذ: سلسله وجود وقتی نازل می شود حتماً باید یک به یک عالم نفس و عالم برزخ و بعد هم عالم ماده را طی کند. هم چنین در سلسله صعود هم ترتب عقلی لازم است، یعنی حتماً باید از عالم دنیا به برزخ بیاید و از برزخ به عالم نفس برود؛ و الاً طفره می شود که محال است.

استاد: در سلسله نزول، به جهت همان کیفیت نزول و اینکه چون هنوز به مرتبه تعیین نرسیده است، ادراک مرتبه نزول برای هر کسی مقدور نیست؛ اما در سلسله صعود، چون تعیین پیدا می کند، افراد می توانند آن را مشاهده کنند. یعنی هیچ کس نمی تواند آن حقیقت وجود را در مقام نزول ادراک کند، مگر افرادی که ادراک حضوری نسبت به مراتب دارند؛ اما وقتی که این وجود تعیین به صور پیدا می کند، آن موقع مشخص است. یعنی همین طور که این صور در ماده برای ما مشخص است و ما الآن مشاهده می کنیم، در مثال هم برای افرادی که صورت مثالی برای آنها مشخص است تعیین پیدا می کند، و هلمّ جراً. پس این قضیه در مرتبه صعود است، نه در مرتبه نزول. آن وقت افرادی که در مراتب بالا هستند، هم اعمال ظاهری دارند و این اعمالشان صورت برزخی دارد و هم اعمالی در باطن خودشان دارند که آن باطن اصلاً صورت ندارد، مثل نماز باطن و صوم باطن و توجه باطن. این اعمال باطنی صورت طبیعی هم ندارد، چون اگر طبع داشته باشد مثال هم دارد. لذا کسی اعمال باطنی اینها را ادراک نمی کند.

^۱ رجوع شود به امام شناسی، ج ۱۴، ص ۲۸۰؛ اسرار ملکوت، ج ۲، ص ۲۲۵.

حیطه مسائل علم

در علوم از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌شود، یعنی آنچه ذاتاً عارض می‌شود. اما اگر شما یک عرض عام را محمول برای یک موضوع قرار دادید، مثلاً گفتید: «الانسان ماشٍ»، این فقط به خاطر استحسان یا ارتباطی است که به صرف آن می‌خواهید محمولاتی را بر موضوعاتی حمل کنید. لذا اگر واقعاً جایگاه خود آن قضیه بخواهد در آن علم وجود داشته باشد، هیچ وقت این عرض عام بر موضوع نمی‌تواند در آن علم جایی داشته باشد. در این صورت، محمولاتی که بر موضوع آن علم حمل می‌کنیم، و به عبارت دیگر، موضوع را در حد آنها قرار می‌دهیم، این محمولات یا باید به تمام مصادیق و افراد آن موضوع اختصاص داشته باشند یا باید به بعضی از مصادیق آن موضوع بها هو موضوع اختصاص داشته باشد؛ یعنی در اینجا باید دخالت آن موضوع در این فرد لحاظ شود.

این مطلب را به این جهت عرض می‌کنم که ممکن است شما بعضی از محمولات را بر بعضی از انواع و اصناف موضوع حمل کنید؛ به عنوان مثال بگویید: «الانسان کاتبٌ» در حالی که کاتب اختصاص به همۀ افراد انسان ندارد، بلکه اختصاص به بعضی از افراد انسان دارد؛ یا «الإنسان عالم الرياضیات» در حالی که این ریاضیدان بودن اختصاص به همۀ افراد انسان ندارد، بلکه بعضی‌ها ریاضیدان هستند؛ یا «الإنسان مصورٌ أو نقاشٌ»، در حالی که همۀ انسان‌ها این طور نیستند، بلکه بعضی از افراد انسان این طور هستند. این حمل، تهباً و تخصص استعداده را به وجود نمی‌آورد و به عبارت دیگر، این طور نیست که در اینجا انسان باید دارای خصوصیت و ملکه‌ای بشود که آن ملکه موجب بشود که شما مثلاً اسم کتابت را روی آن بگذارید؛ یعنی این طور نیست که یک استعداد خاصی پیدا کند و به لحاظ آن استعداد خاص، این خصوصیت را داشته باشد، بلکه همۀ آنچه شما بر اصناف انسان حمل کردید، به لحاظ انسانیت انسان است، یعنی انسانیت انسان است که موجب کتابت شده است و....

پس این نفس وجود نیست که این را اسود کرده است؛ به خاطر اینکه نفس وجود در همه هست، در ملائکه هم هست، در مجردات هم هست؛ بلکه این تخصص

استعداد است که موجب شده است که شما در اینجا سواد را بر این موجود حمل کنید. بنابراین شما نمی‌توانید بگویید که سواد از عوارض ذاتی^۱ موجود به‌هم‌وجود است؛ بلکه از عوارض موجود با آنه متخصص الاستعداد لعروض الألوان علیه - و هو الجسمیة - و امثال ذلك می‌باشد. پس این عوارضی که شما بر موضوع حمل کردید، به لحاظ تخصص استعداد است؛ لذا آن را از موضوع آن علم خارج می‌کند.

بناءً علی هذا چون اینها دیده‌اند که در این علوم فقط از خود موضوع این علم بحث نمی‌شود، بلکه از بعضی از انواع این موضوع هم بحث می‌شود، لذا در تعریف علوم اشتباه کرده‌اند و گفته‌اند: «هر علم عبارت از مسائلی است که آن مسائل، متشکل از محمولاتی است که آن محمولات، یا عارض بر خود موضوع می‌شوند یا عارض بر انواع آن موضوع می‌شوند.»^۱ آنها موضوع را توسعه داده‌اند و گفته‌اند که مسائل و محمولات فقط بر موضوع حمل نمی‌شوند، بلکه بر انواع آن موضوع هم حمل می‌شوند.

تبیین عرض ذاتی

اما این‌طور نیست و مسائل فقط بر خود آن موضوع حمل می‌شوند؛ منتها اینکه این عرض بر بعضی از انواع آن موضوع حمل می‌شود، با این منافات ندارد که این عرض بر خود آن موضوع حمل بشود؛ چون این نوع داخل در آن موضوع است و بعضی از مصادیق آن است، بنابراین محمولاتی که بر اصناف این موضوع عارض شده‌اند، بر خود این موضوع هم بالذات حمل می‌شوند. به‌عنوان مثال وقتی که شما ناطق را در تعریف حیوان می‌آورید: «الحیوان ناطقٌ أو غیر ناطقٍ»، در اینجا نمی‌توانید بگویید که ناطق عرض ذاتی حیوان نیست؛ بلکه عرض ذاتی است، چون از ذاتیات انسان است و انسان هم بعضی از انواع حیوان است، و ذاتی هر شیئی ذاتی برای موضوع آن شیء هم خواهد بود. لذا اگر فرض کنیم که موضوع این شیء انسان است، برای خود این انسان هم يك موضوع دیگری مافوق خودش وجود دارد که

^۱ رجوع شود به اساس البلاغة، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۷۸؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰، تعلیقة علامه طباطبائی.

عبارت است از حیوان - که همان جنس است - و برای خود حیوان هم یک موضوع بالاتری وجود دارد که عبارت است از جسم.

پس آنچه ذاتی برای یک شیء قرار می‌گیرد، با این منافات ندارد که ذاتی برای موضوع خود آن شیء هم باشد؛ منتها به لحاظ انواعی که جنس، این انواع را در بر گرفته است. یعنی در اینجا بحث تخصص استعداد نیست، بلکه بحث عروض یک شیء بر خود آن موضوع است، منتها به لحاظ تنوع این موضوع به این انواع. در اینجا وقتی که بگوییم: ناطق عرض ذاتی حیوان هم هست - البته در این مسئله جای اشکال است - به خاطر این نیست که خصوصیتی در حیوان هست، بلکه به خاطر حیوانیت است که این ناطق عارض بر انسان شده است، و اگر شما ناطقت را از انسان بگیرید، دیگر نمی‌توانید ناطق را بر انسان حمل کنید. پس باید لحاظ خود حیوان - که موضوع است - در تمام مراتب محفوظ بماند. این می‌شود عرض ذاتی.

تعریف عرض غریب و عام

اما عرض غریب و عرض عام، عرضی است که از خود حیوان بالاتر است. به عنوان مثال اگر شما سواد را بر انسان حمل کنید و بگویید: «الانسان اسود»، الآن حمل سواد بر انسان به لحاظ ذات انسان نیست، بلکه به لحاظ جسمیت او است؛ در حالی که انسان با جسم انسان تفاوت دارد! جسم، تخصص استعداد را حیازت کرده است، لذا شما در اینجا به او اسود می‌گویید؛ نه اینکه انسان چون انسان است باید اسود باشد، بلکه انسان بها هو انسان لون و رنگ و سیاهی و سفیدی و قرمزی و... نمی‌پذیرد. لذا انسان بها هو انسان نفس ناطقة علوی در اینجا تنازل کرده است. اما لحم این طور نیست، بشره این طور نیست، مو این طور نیست؛ چون اینها انسان نیستند، بلکه اینها جهت مادی انسان هستند. جهت تخصص استعداد همان چیزی است که يك عرض را ذاتی می‌کند و يك عرض را غریب می‌کند و جدا می‌کند و آن را از ذاتی بودن درمی‌آورد.

تعریف عرض قریب

یک معنای دیگر هم برای عرض غریب هست که مرحوم آخوند در اینجا به کار برده‌اند - این معنای غریب با آن معنایی که الآن عرض کردیم تفاوت دارد - و آن این است:

یک وقت ما عرضی را بلا واسطه بر یک شیء حمل می‌کنیم، مثلاً ما ناطق را بلا واسطه بر انسان حمل می‌کنیم و هیچ واسطه در عروضی نداریم؛ این عرض در اینجا عرض ذاتی قریب است. اما یک وقت یک عرض را بر یک ذات به واسطه حمل می‌کنیم، متنها آن واسطه جدای از این ذات نخواهد بود؛ مثلاً ما ناطق را بر حیوان به واسطه انسان حمل می‌کنیم؛ این عرض در اینجا عرض غریب است، ولی از ذاتی بودن جدا نیست. ذاتی غریب در اینجا به معنای واسطه است، ولی نه واسطه‌ای که خارج از ذات خودش است، بلکه واسطه‌ای که داخل در ذات خودش است و از انواع خود آن موضوع است.

اختلاف در این دو معنا باعث شده است که بعضی‌ها در این عبارت دچار اشتباهاتی بشوند؛ چون در اینجا عرض ذاتی است، ولی ذاتی غریب. در اینجا قریب دو اصطلاح دارد، لذا باعث اشتباه شده است: یک اصطلاح به واسطه است و یکی هم بدون واسطه؛ آن که اعم باشد غریب (با غین) می‌شود و آن که اخص یا مساوی باشد قریب (با قاف) می‌شود، و این همان ذاتی است.

تلمیذ: در این صورت آیا حمل ناطق بر حساس متحرک^۱ بالإرادة، که فصل جنس است، صحیح می‌باشد و ذاتی آن است؟ و آیا می‌توانیم بر جوهر، یعنی بر جنس الأجناس هم حمل کنیم؟ استاد: بله؛ ولی اینها غریب و ذاتی هستند، یعنی واسطه دارند.

سنجش عقل افراد بر اساس میزان تأمل برای قبول مطالب

در روایات داریم که عقل یک شخص را بسنجید؛ اگر در مجلسی نشسته‌اید و کسی یک حرف زد، ببینید او زود قبول می‌کند یا دیر قبول می‌کند.^۱ بعد از انقلاب در همان موقعی که مرحوم آقا می‌خواستند به مشهد مشرف شوند و به آنجا هجرت کنند، در فرودگاه نشسته بودیم تا ایشان حرکت کنند. خیلی

^۱ الاختصاص (شیخ مفید)، ص ۲۴۵:

«قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَحْتَبِرَ عَقْلَ الرَّجُلِ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ فَحَدِّثْهُ فِي خِلَالِ حَدِيثِكَ بِمَا لَا يَكُونُ فَإِنْ أَنْكَرَهُ فَهُوَ عَاقِلٌ وَإِنْ صَدَّقَهُ فَهُوَ أَهْمٌ."»

از رفقای دیگر هم آمده بودند. یک هواپیمای سوئیسی در آنجا نشسته بود که علامت ضربدر قرمز روی آن بود. شخصی گفت: «این هواپیمای صلیب سرخ است و دارو آورده است.»
گفتم: شما از کجا می‌گویید؟

گفت: «من هفته‌ای یک مرتبه یا دو مرتبه می‌بینم که همین هواپیما از روی منزل ما عبور می‌کند (منزلش در دهاتی در اطراف بود) و از کشور لیبی دارو می‌آورد؛ چون در رادیو می‌گفت: «از کشور لیبی دارو وارد می‌کنند.»»

خلاصه این شخص آسمان و زمین و شرق و غرب را به هم می‌دوخت تا بگوید که این هواپیمای صلیب سرخ است؛ درحالی‌که هواپیمای سوئیسی بود!

این افراد این‌طور هستند، یعنی فقط بر اساس احساس و حدس حرف می‌زنند، و ای کاش حدسشان حدس صائبی بود! آنها فقط بنا را بر حدس می‌گذارند و بعد ترتیب اثر می‌دهند؛ درحالی‌که اصلاً اصل و فرعش وجود خارجی ندارد! اصلاً موضوعش وجود خارجی ندارد، چه برسد به عوارض و محمولاتش!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و پنجم: رابطه موضوع و مسائل علم (۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم از موضوع آن علم

بیان ذلك: أن موضوع كل علم - كما تقرّر - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. وقد فسّروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه. فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي تختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه.

«موضوع هر علمی - همان طور که صحبت شد - آن چیزی است که از عوارض ذاتیه آن بحث می شود. و تفسیر عرض ذاتی این است که عرض ذاتی، عرض خارج محمولی است (نه محمول بالضمیمه، مثل بیاض و آبیض) که یا ذاتاً به شیء ملحق می شود یا به واسطه امری که مساوی با آن شیء است؛ (مثلاً ضاحک بر انسان به واسطه تعجب حمل می شود، و تعجب مساوی با همان انسان است). از آنجایی که گاهی از احوالی که اختصاص به بعضی از انواع موضوع دارد (نه به همه انواع موضوع) بحث می شود، امر بر اینها مشکل می شود؛ بلکه در هر علمی از احوال مختصّ به بعضی از انواع موضوع آن علم بحث می شود.»

حالا که این طور شد بنابراین ما ذاتی را چه بگیریم؟ ایشان می گوید که ذاتی ملحق می شود: «لذاته أو لأمر يساويه.» اما در اینجا اشکالی پیدا می شود:

در هر علمی چه بسا مسائل آن علم را قضایایی تشکیل می دهند که موضوع آن قضایا اخصّ از خود موضوع علم است؛ یعنی بعضی از محمولات بر بعضی از انواع موضوع حمل می شود، نه بر همه انواع موضوع؛ پس نه «لذاته» حمل می شود و نه «لأمر يساويه»، بلکه «لأمرٍ أخصّ» حمل می شود. به عنوان مثال اگر گفتید: «الحيوان ناطق» در اینجا ناطق نمی تواند ذاتی حیوان باشد، چون ناطق به واسطه امری که انسان است بر حیوان حمل می شود، و انسان هم مساوی با حیوان نیست، بلکه اخصّ از حیوان است. یا به عنوان مثال [در طب که] راجع به بدن انسان است خیلی اوقات از مسائلی بحث می شود که به جزء خاصی از بدن اختصاص دارد، نه به بدن من حیث المجموع، یا به يك صنف خاصی از انسان تعلق می گیرد، نه به همه اصناف انسان.

رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم به وسیله توسعه در موضوع یا محمولات

علم

به خاطر این، تعریف مسائل علم مشکل شده است؛ چون در هر علمی باید از عوارض ذاتیه موضوع آن علم بحث شود و آن عوارض ذاتیه محمول برای موضوع قرار بگیرند. لذا اینها دچار مشکل شده اند و در تعریف مسائل علوم مطالب مختلفی فرموده اند.

اگر بگویند که موضوعات مسائل هر علمی اعمّ از موضوع آن علم است، در اینجا دیگر چه ارتباطی به آن علم دارد؟! و اگر بخواهند در عوارض این موضوعات تصرف کنند و عوارض را اعم بدانند، دیگر آن عوارض اختصاص به آن علم ندارد و باید در علم دیگری مطرح بشود. لذا بعضی ها در ناحیه موضوع قائل به توسعه شده اند و فرموده اند: «منظور از موضوع مسائل علم، موضوعی است که یا نفس موضوع علم است یا نوع از آن موضوع است.» و بعضی ها در ناحیه محمول قائل به توسعه شده اند و فرموده اند: «محمول یا ذاتی آن موضوع است یا ذاتی نوعی از آن موضوع است - نه برای همه انواع موضوع - یا عرض عام برای نوعی از آن موضوع است یا عرض عام برای [نوعی از] عرض ذاتی آن موضوع است، البته به شرطی که از دایره موضوع تجاوز نکند.»

فاضطروا تارة إلى إسناده المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض الذائق الموضوع في كلامهم هو أعم من أن يكون عرضاً ذاتياً له أو لنوعه أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذائق لأصل الموضوع أو عرضاً عاماً له بالشرط المذكور.

«اینها در تعریفات خودشان دچار مسامحه شده‌اند، و (گاهی در ناحیه موضوع تصرف کرده‌اند و گفته‌اند که) منظورشان از عرض ذاتی که در کلامشان آورده شده این است:

عرض ذاتی باید اعم از آن موضوع یا نوعی از آن موضوع باشد (مثلاً در الحیوان ماش، ماش عرض ذاتی برای حیوان است، یا مثلاً در الحیوان ناطق، ناطق عرض برای نوعی از حیوان، یعنی انسان است). یا عرض ذاتی باید عرض عام از نوع آن موضوع باشد به شرط اینکه در عموم، از اصل موضوع علم تجاوز نکند (مثلاً در هندسه، انحناء و استقامت را عرض عام خط قرار داده‌اند ولی از خود کم تجاوز نمی‌کند، و این اشکال ندارد).

یا عرض ذاتی اعم از این باشد که عرض ذاتی برای نوعی از عرض ذاتی برای اصل موضوع باشد (یعنی اصل موضوع ما یک عرض ذاتی دارد، آن وقت آن عرض ذاتی انواعی دارد؛ مثلاً جسم تعلیمی یک عرض ذاتی دارد که عبارت از خط است، یا کم یک عرض ذاتی دارد که عبارت از شکل است و این شکل دارای انواعی است: شکل مستقیم، شکل منحنی، شکل شکسته و امثال ذلک. در اینجا عرض ذاتی اصل موضوع، آن شکل هندسی است که عرض ذاتی برای کم است، چون گفتیم که مقدار کم در اشکال سطح و خط و... پیدا می‌شود، و در اینجا نوعش عرضی ذاتی برای شکسته و انحناء و استقامت است، یعنی این شکسته و انحناء و استقامت، سه فصلی هستند که خط را به سه خط مختلف تقسیم می‌کنند برای اصل موضوع).

یا عرض ذاتی اعم باشد از عرض عام برای نوعی از عرض ذاتی اصل موضوع به همین شرط مذکور که از آن موضوع تجاوز نکند. (مثالش را در تعلیقه آورده‌اند).

این توسعه‌ای که در اینجا قائل شده‌اند برای این است که از این اشکال محفوظ بمانند که عوارض ذاتیه، عوارض ذاتیه خود آن موضوع است که داخل در آن علم از آن بحث می‌شود.

رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم از طریق محمولات مردد

و تارة إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسألة - كما فرّقوا بين موضوعيهما - بأن محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق التردید؛
«و گاهی گفته‌اند که محمول علم و محمول مسئله با هم فرق می‌کنند، - همان‌طور که بین موضوع آنها فرق گذاشته‌اند - و محمول علم آن چیزی است که بر طریق تردید، محمولات مسائل به سوی آن منحل می‌شود.»

گاهی می‌گوییم: «الموجود إما واجب أو ممكن؛ موجود یا واجب است یا ممکن است» یعنی واجب یا ممکن، أحدهما على سبيل التردید محمول برای علم واقع می‌شوند؛ و گاهی يك محمول، محمول مستقیم و بلاواسطه است، مثلاً می‌گوییم: «الانسان حيوان ناطق» این حمل على سبيل التردید نیست. اما يك وقت محمول على سبيل التردید بر موضوع حمل می‌شود، یعنی تك تك آنها حمل نمی‌شود و تك تك آنها اخص هستند. اما على سبيل تردید که علامه همین نظر را پذیرفته‌اند، على طريق التردید من حيث المجموع است که محمول برای علم واقع می‌شوند. بنابراین ممکن است هر کدام از اینها اختصاص به نوعی از آن موضوع داشته باشد، ولی چون على سبيل التردید است، همۀ آنها با همدیگر من حيث المجموع عارض ذاتی بر آن موضوع هستند.

کلام مؤلف در رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم

إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم؛ «و غیر آن مطالب خلافی که طبع سلیم از آن دوری می‌گزیند.»

و لم يتفطنوا بأن ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بهوهو، و أخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضة لذلك الشيء من حيث هو، و ذلك كالفصول المنوعة للأجناس، فإن الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنه أخص منها.

«اینها متوجه این مطلب نشدند که آن محمولی که اختصاص به يك نوع از انواع موضوع دارد چه بسا عارض

ذات موضوع بهوهو می‌شود. (مثلاً)

الحيوان بما هو حيوان إمّا ناطق أو غير ناطق. پس ما در عروض ناطق بر حیوان چیز دیگری نمی‌خواهیم، بلکه حیوان بما هو حیوان، یا ناطق است یا ناهق؛ در اینجا حیوان باهوهو است و ناطق هم اخص از حیوان است) و این مطلب منافات ندارد با اینکه محمول (مثلاً ناطق) به خاطر موضوع (مثلاً حیوان) عارض بر موضوع بشود، نه به خاطر شیء دیگر (یعنی در اینجا دیگر واسطه نمی‌خواهد)، مثل فصل‌هایی که منوع اجناس هستند. فصل مقسم، عارض ذات جنس از حیث ذاتش است، نه از حیث چیز دیگر؛ با اینکه اخص از جنس است.»

و العوارض الذاتية أو الغريبة للأصناف قد تكون أعضاً أولية ذاتية للجنس و قد لا تكون كذلك و إن كانت ممّا يقع به القسمة المستوفاة الأولية؛ فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير أعراض أولية و قد يتحقق أعراض الأولية و لا تقع بها القسمة المستوعبة.

«و گاهی اوقات عوارض ذاتی انواع (مثل ناطق برای انسان) یا عوارض غریبہ انواع (مثل مشی برای انسان)، اعراض اولیة ذاتی جنس (یعنی حیوان) هستند، و گاهی اوقات این طور نیستند اگر چه از آنهایی هستند که تقسیم به آن مستوفی است (مثلاً در «الحيوان إما متعجب أو لا» تقسیم مستوفی است ولی از اعراض اولیة ذاتی جنس نیست.) پس استيعاب تقسیم اولیة گاهی اوقات به غیر از اعراض اولیة است و گاهی اوقات به اعراض اولیة است ولی تقسیم، تقسیم مستوعب نیست (مثلاً وقتی می‌گوییم: «الحيوان إما ناطق أو ناهق» این تقسیم مستوعب نیست بلکه خیلی چیزهای دیگری هم در اینجا داریم).»

نعم، کلّ ما يلحق الشيء لأمر أخص و كان ذلك الشيء مفتقراً في حقوقه له إلى أن يصير نوعاً متهيباً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً، بل عرض غريب على ما هو مصرّح به في كتب الشيخ و غيره، كما أنّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء.

«عرض غریب آن چیزی است که ملحق به شیء می‌شود (مثل تعجب که ملحق به حیوان می‌شود) به خاطر یک امر اخص (مثل انسان)؛ یعنی آن شیء (مثلاً حیوان) در حقوق آن عرض (مثلاً تعجب) به خودش احتیاج دارد که تبدیل به

یک نوع (مثلاً انسان) بشود تا متهیاً برای قبول آن عرض (تعجب) بشود. این عرض (تعجب) دیگر عرض ذاتی برای آن شیء (حیوان) نیست، بلکه عرض غریب است، بنابر آنچه در کتب شیخ و غیره به آن تصریح شده است.

همچنین بحث از آن چیزی که ملحق به موجود می‌شود بعد از اینکه تعلیمی می‌شود (مثل اینکه بگوییم: الموجود متلون، الموجود ذوشکل، الموجود منحنی، الموجود مستقیم، و امثال ذلك) یا طبیعی می‌شود، دیگر بحث از علم الهی نیست.»

بله، ما می‌توانیم حتی از جسم هم در علم الهی بحث کنیم، البته جسم بماً موجود، لایهاً آنه متخصّص الاستعداد. چون می‌توانیم از جسم به لحاظ وجودش بحث کنیم که الجسم موجود؛ چون موجود دارای اقسامی است: يك قسم مجرد است و يك قسم ماده است؛ ماده‌اش دارای این خصوصیات است، که یکی از آنها جسم است، لذا از این نقطه نظر داخل در علم الهی است. اما جسم از این نقطه نظر که دارای چه خصوصیات است، شکل دارد، رنگ دارد و... داخل در علم الهی نیست. به‌طور کلی اگر ما از اقسام موجود بماً موجود بحث کنیم، داخل در علم الهی است؛ اما اگر از خصوصیاتش به لحاظ تخصّص استعدادش بحث کنیم، داخل در علم الهی نیست حتی اگر به لحاظ خصوصیات مجردش از آن بحث کنیم، چون دیگر از موجودیت مجرد بحث نکرده‌ایم، بلکه بحث فنی از خصوصیات آن کرده‌ایم. به‌عنوان مثال يك وقت شما از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر سرعت دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل‌رانی مطرح می‌شود. و يك وقت از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر دوام دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل‌رانی مطرح نمی‌شود، بلکه در بحث‌های آیرودینامیک و آلیاژ و نحوه ترکیب آن مطرح می‌شود. پس هر کدام از اینها تفاوت دارند، پس شما باید ببینید که می‌خواهید در چه مقوله‌ای از موضوع وارد شوید و در چه مقوله‌ای بحث کنید.

و ما أظهر لك أن تتفطن بأنّ حقوق الفصول لطبيعة الجنس - كالإستقامة و الإنحناء للخط مثلاً - ليس بعد أن يصير نوعاً متخصّص الأستعداد، بل

التخصص إنّما يحصل بها، لا قبلها. فهي مع كونها أخصّ من طبيعة الجنس، أعراض أوليّة له.

«و برای شما چقدر ظاهر می شود تا متوجه بشوید که ملحق شدن فصول به طبیعت جنس - مثل استقامت و انحناء برای خط (مثلاً بگوئیم: الخط مستقیم یا الخط منحنی) - این طور نیست که بگوئیم: این خط چون متخصص الاستعداد است، لذا استقامت و انحناء بر خط حمل شده است. بلکه اصلاً استقامت و انحناء مقسّم خط هستند و خط را تقسیم می کنند (یعنی الخط إما مستقیم أو منحنی) و تخصص به وسیله انحناء و استقامت حاصل می شود، نه اینکه خط قبلاً يك تخصص استعداد به خود گرفته است و لذا شما می توانید انحناء را بر آن حمل کنید. باینکه این فصول اخصّ از طبیعت خط هستند، ولیکن اعراض اولیّه خط خواهند بود [بدون توجه به اینکه] آیا این عارض بلا واسطه حمل می شود یا با واسطه.»

و من عدم التفتن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرّحوا بأنّ اللاحق لشيء لأمر أخص، إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في حوقه له إلى أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً، بل عرضاً غريباً؛ مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالإستقامة و الإنحناء المنوعين للخط.

«و به خاطر عدم توجه به آنچه گفتیم امر بر اینها مشکل شده است و حکم به وقوع تدافع و تناقض در کلام شیخ و غیره از راسخین در حکمت کرده اند و گفته اند: شیخ و ... فرموده اند: "آن چیزی (مثل تعجب) که به خاطر یک امر اخص (مثل انسان) ملحق به یک شیء (مثل حیوان) می شود اگر آن شیء (حیوان) در لحوق آن عرض (تعجب) به خودش محتاج باشد که یک نوع خاص (مثلاً انسان) بشود، دیگر آن عرض (تعجب) عرض ذاتی آن شیء (حیوان) نیست، بلکه عرض غریب است. با اینکه اینهایی که این حرف را زده اند، برای عرض ذاتی ای که بر سبیل تقابل (تردید) شامل همه موضوع می شود مثال به استقامت و انحنائی زده اند که منوع خط است.»

و لست أدري أيّ تناقض في ذلك، سوى أنهم لما توهموا أن الأخص من الشيء

لا يكون عرضاً أولياً له حكموا بأنّ مثل الإستقامة و الإستدارة لا يكون عرضاً أولياً للخط، بل العرض الأوّلي له هو المفهوم المردد بينهما.¹

«و من نمی‌دانم کجای حرف اینها تناقض است (استقامت و انحناء بلا واسطه عارض بر خط می‌شوند، نه به واسطه، با اینکه اخصّ از خط هستند؛ پس اخصّیت منافات با ذاتی بودن ندارد) به‌جز اینکه این آقایان وقتی خیال کردند که اخصّ از شیء، عرض اولیّه برای شیء نیست، حکم کردند که مثل استقامت و استداره عرض اولیّه خط نیستند، بلکه عرض اولی خط همان مفهوم مردد بین آن دو است؛ (درحالی که مردد نمی‌تواند محمول واقع بشود، زیرا اگر مردد بخواهد محمول واقع بشود باید جزئیات مردد هم بتوانند محمول واقع بشوند.)»

کلام علامه طباطبایی در لزوم تساوی مسائل علم با موضوع آن علم

مرحوم علامه طباطبائی در این حاشیه‌ای که ملاحظه می‌کنید، حمل عرض ذاتی را بر موضوع ضروری قرار داده‌اند و می‌فرمایند - البته فقط به نکات مورد نظر اشاره می‌کنیم -:

به‌طورکلی اینکه می‌گویند: «در هر مسئله‌ای عرض باید ذاتی برای آن موضوع باشد» صرف یک اصطلاح و صرف یک وضع نیست، بلکه ضروری و لازمه هر علمی این‌طور است.²

عرض اگر مساوی با موضوع نباشد، بلکه اعمّ از آن موضوع باشد، نباید در آن علم مورد بحث قرار بگیرد. بله، استطراداً اشکال ندارد که مورد بحث قرار بگیرد؛ مثلاً در علم طب می‌گویند: «بدن انسان از گوشت و استخوان و پوست تشکیل شده است.» درحالی که این محمولات اختصاص به علم طب ندارند، بلکه باید در علم طبیعه مورد بحث قرار بگیرند، یعنی در آنجایی که اجسام را به جماد یا نبات یا حیوان تقسیم می‌کنند؛ اما برای اینکه مسائل آن علم را بر این مبتنی کنند، اشکال ندارد که استطراداً مورد بحث قرار بگیرد؛ اما نمی‌تواند اختصاصی آن علم باشد، چون در عوارض اختصاصی هر علمی باید عوارضی مورد بحث قرار بگیرد که اختصاص به آن موضوع داشته باشد.

¹ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۴.

² همان، ص ۳۰، تعلیقه ۱.

اگر اختصاص به آن موضوع نداشته باشد مورد بحث قرار گرفتن آن در اینجا دیگر ضرورتی ندارد و باید در علم دیگری مورد بحث و تأمل قرار بگیرد. بنابراین نمی‌تواند اعم باشد. عرض ذاتی اخص هم نمی‌تواند باشد؛ چون عرض ذاتی باید به نحوی باشد که «بوضع الموضوع يوضع و برفعه يرفع؛ اگر موضوع باشد این عرض هم می‌باشد، اما اگر موضوع نباشد عرض هم نمی‌باشد.» حالا اگر عرض، عرض اخص باشد ممکن است موضوع باشد ولی این عرض نباشد؛ پس چرا در این علم از آن بحث بشود؟! من باب مثال اگر ما متعجب را بر حیوان حمل کنیم و بگوییم: «الحيوان متعجب» پس در اینجا با رفع حیوان، تعجب هم رفع می‌شود؛ اما به وضع حیوان، تعجب وضع نمی‌شود، چون ممکن است حیوانی در قالب غنم یا بقر باشد اما متعجب نباشد. بنابراین در اینجا تعجب نمی‌تواند عرض ذاتی باشد، بلکه عرض غریب حیوان خواهد بود.

پس ایشان با این برهانی که اقامه می‌کنند اثبات می‌کنند که عرض ذاتی، عرض مساوی با موضوع است. به عبارت دیگر، موضوع علت برای عرض ذاتی است به نحوی که در تعریف آن عرض باید موضوع اخذ شود. من باب مثال اگر ما بگوییم: «الإنسان متعجب»، انسان در تعریف تعجب می‌آید و اگر بگویند: «المتعجب ما هو؟» می‌گوییم: «ذات أو انسان له قوة ناطقةً بواسطة يتعجب»؛ یعنی همیشه موضوع باید در تعریف آن عرض اخذ بشود.

البته ممکن است که خود این عرض هم محمولی داشته باشد و آن محمول هم محمول دیگری داشته باشد؛ و این اشکالی ندارد، چون تمام اینها مساوی هستند و كل مساوٍ لمساوی الشيء مساوٍ لذلك الشيء. پس این موضوع اول می‌تواند موضوع برای همه محمولات باشد. بنابراین اگر بگوییم: «الإنسان متعجب» آن وقت چون «المتعجب ضاحك» یعنی ضاحك محمول برای متعجب است، پس می‌توانیم بگوییم: «الإنسان ضاحك» یا مثلاً به عبارت ایشان، چون «الضاحك بادئ الأسنان»، پس می‌توانیم بگوییم: «الإنسان بادئ الأسنان». در تمام اینها آن موضوع اول اخذ می‌شود.

حالا از این طرف جلو می‌آییم: اگر فرض کنید که خود همین موضوعی هم که در اینجا موضوع برای مسئله بود، يك موضوع دیگری دارد و این موضوعش هم موضوعی دارد؛ پس آن موضوع اول در تمام اینها می‌آید، چون تمام این موضوعات، محمولات برای موضوعات دیگری هستند که مساوی با آن موضوع اند، پس آن موضوع اول در تمام اینها می‌آید. من باب مثال اگر گفتیم: «الضحك بادئ الاسنان»، خود این «ضحك» موضوعی دارد و آن موضوع «متعجب» است و خود آن «متعجب» هم موضوعی دارد و آن موضوع «انسان» است و خود آن «انسان» هم موضوعی دارد و آن موضوع «حيوان ناطق» است. پس تمام اینها در تعریف آن محمول اخذ می‌شوند و این اشکال ندارد. یعنی اگر من باب مثال محمولات ما خودشان موضوعات برای محمولات دیگر و برای مسائل دیگر بودند، در اینجا آن موضوع اول به نحو تساوی، موضوع همۀ اینها خواهد بود و در تعریف آنها خواهد آمد.

بنابراین عرض ذاتی به آن عرضی گفته می‌شود که کاملاً مساوی با موضوع باشد، نه بیشتر باشد و نه کمتر. من باب مثال «تعجب» مساوی با «انسان» است و برفع الإنسان یرفع و بوضعه یوضع؛ اما «ضحك» فاصله و واسطه دارد، ولی خود این واسطه مساوی با «انسان» است نه اینکه آن واسطه اعم یا اخص است، پس «ضحك» هم عرض ذاتی است. آن وقت بنابر این تعریف، عرض غریب عبارت از آن عرضی است که اعم از موضوع باشد، نه اینکه مساوی با موضوع یا اخص از موضوع باشد. بنابراین مثلاً چون متعجب اخص از حیوان است، نسبت به حیوان عرض غریب است، یا مثلاً چون ماشی اعم از انسان است، نسبت به انسان عرض غریب است و عرض ذاتی نمی‌شود، اما نسبت به حیوان عرض ذاتی می‌شود.

آن وقت مرحوم آخوند و همین طور بوعلی در اینجا می‌گویند:

اگر این اعراض اخص از موضوع باشند، در این صورت اینها می‌توانند ذاتی موضوع اعم خودشان واقع بشوند؛ مانند استقامت، انحناء، شکسته و... که همه اینها عرض ذاتی و اخص از خط هستند، به خاطر اینکه خط گاهی اوقات

مستقیم است و گاهی اوقات منحنی است و گاهی اوقات شکسته است. لذا ما به وسیله این اعراض ذاتیه
اخص می توانیم آن موضوع اول را در اینجا تقسیم کنیم، و این تقسیم اشکالی هم ندارد.
روی این حساب، مرحوم علامه به این کلام آخوند اشکالی وارد می کند و همین طور این اشکال به
بوعلی هم وارد می شود. مرحوم علامه می فرماید:

ممکن است ما با اعراض ذاتیه اولیه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاه نباشد، اما با اعراض غریبه
تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاه باشد؛ مثلاً ما می توانیم درباره «تعجب» نسبت به «حیوان»
بگوییم: «الحیوان إما متعجب أو غیرمتعجب» باینکه عرض، عرض غریب است، اما تقسیم مستوفاه
است؛ به خاطر اینکه تقسیم ما همه اقسام حیوان را گرفته است، چون حیوانات یا متعجب هستند که
انسان اند یا غیرمتعجب هستند مثل بقیه حیوانات. اما ممکن است موضوع را با خود اعراض اولیه تقسیم
کنیم ولی این تقسیم مستوفاه نباشد؛ مثلاً اگر بگوییم: «الانسان إما کاتب أو شاعر أو عالم» این تقسیم
مستوفاه نیست، به جهت اینکه گرچه کاتب و شاعر و عالم سه عرض ذاتی برای انسان هستند، ولیکن
به جهت اینکه همه اقسام انسان را دربر نمی گیرند، مستوفاه نیستند.

حالا اشکالی که مرحوم علامه در اینجا بر آخوند وارد می کنند این است:

شما عرض غریب را جزء عرض ذاتی به حساب آورده اید درحالی که عرض غریب، ذاتی نیست! ذاتی
آن عرضی است که مساوی با موضوع باشد، نه اعم باشد و نه اخص باشد. اما چون شما در اینجا عرض
غریب را ذاتی به حساب آورده اید، این اشکال پیش آمده است که چطور ممکن است که به واسطه این
اعراض تقسیم پیدا بشود؟! و چطور ممکن است که اینها محمولات برای موضوعات مسئله قرار
بگیرند؟!^۱

نقد شارح بر کلام علامه طباطبایی و اثبات امکان اخص بودن عرض ذاتی از موضوع علم

مطلبی که در اینجا نسبت به کلام مرحوم علامه به نظر می رسد این است که شما

^۱ همان.

روی چه ملاکی عرض ذاتی را عرض مساوی قرار داده‌اید؟! اگر ملاک شما از عرض ذاتی بودن این باشد که بوضعه یوضع و برفعه یرفع، آن وقت در ناطق هم می‌بینیم که مسئله همین طور است؛ چون ناطق، فصل برای جنس است و عرض ذاتی برای جنس هم است، یعنی این فصل بلا واسطه جنس را به انسان (انسان ناطق را می‌گوییم) و غیرانسان تقسیم می‌کند: «الحيوان إما ناطق، أو غير ناطق»، در اینجا آیا ناطق اعم از جنس است یا اخص است یا مساوی است؟ قطعاً ناطق اخص از حیوان است. وقتی که اخص از حیوان شد پس چرا این اخصیت باید ناطق را از ذاتی بودن خارج کند؟! و چرا و روی چه ملاکی ناطق نسبت به این حیوان، عرض غریب است؟! شما می‌گویید: «بوضعه یوضع و برفعه یرفع.» در اینجا وقتی حیوان را برمی‌دارید ناطق را هم برمی‌دارید؛ اما وقتی حیوان را می‌گذارید ناطق هم با آن هست، منتها ناطق یکی از انواع حیوان است و این طور نیست که ناطق بلا واسطه بوضع حیوان بیاید. بنابراین اگر این طور باشد پس شما هیچ عرضی را پیدا نمی‌کنید که بوضع جنس، آن هم یوضع.

اگر شما بگویید: «مشی عرضی ذاتی برای حیوان است، چون به رفع حیوان، مشی هم برداشته می‌شود و به وضع حیوان، مشی بلا واسطه گذاشته می‌شود.» ما می‌گوییم: نه خیر، مشی به واسطه خود حیوان نمی‌آید؛ چون حیوان تنها موجب مشی نیست، بلکه حیوان در ضمن نوع موجب مشی است؛ یعنی حیوانی که در قالب نوع باشد و با فصل توأم باشد دارای مشی و دارای حرکت خواهد بود، نه اینکه به صرف حیوان، مشی هم بیاید. آن وقت مشی عرض ذاتی برای حیوان است، منتها چون در این عرض ذاتی واسطه ندارد، ما باید این طور تعریف کنیم که عرض ذاتی آن عرضی است که عروضش بر این موضوع بلا واسطه باشد. در نتیجه هر عرضی که عروضش بر موضوع به واسطه تھیؤ نوعیت خاص باشد عرض غریب است، و هر عرضی که بلا واسطه باشد (یعنی برای عروضش بر نوع، احتیاج به تھیؤ خاص و استعداد خاص نداشته باشد) عرض ذاتی است و دیگر عرض غریب نیست.

به عنوان مثال، حساسیت به واسطه حیوانیت بر حیوان عارض شده است، نه به واسطه جسمیت؛ چون عروض حساسیت بر حیوان، تخصص استعداد را لازم ندارد، یعنی لازم نیست که به یک شکل خاص در بیاید تا بر آن عارض شود؛ پس در اینجا واسطه نمی خواهد، بلکه خود نفس حیوان که جنس است، یک سری اعراضی را به وجود آورده است. البته خود حیوان به طور کلی هیچ گاه موجب و موجد نخواهد بود، بلکه حیوان همیشه در ضمن نوع موجد خواهد بود، و در اینجا فرقی نیست. ولی ما بیش از همین تنوع حیوان، چیز دیگری را لازم نداریم و فقط همین مقدار کافی است. ولی در عوارض غریب، جنس باید به یک نوع خاص تبدیل بشود تا اینکه آن عرض بتواند بر حیوان عارض بشود؛ مثلاً اگر حیوان به نوع خاص انسان تبدیل نشود تعجب بر حیوان عارض نمی شود، پس حتماً باید این نوع خاص را داشته باشد؛ یعنی عروض تعجب بر حیوان، واسطه‌ای می خواهد که همان تهیو حیوان به یک هیئت خاص است.

اما در مشی این طور نیست، مشی هیئت خاص نمی خواهد، بلکه مشی در همه هیئاتش هست؛ یعنی چه حیوان به صورت انسان باشد و چه حیوان به صورت غنم باشد، مشی را دارد و تهیو نمی خواهد، لذا صرف تنوع کفایت می کند که این عرض بر آن حمل شود. پس در اینجا واسطه نمی خواهد.

تفاوت عرض ذاتی و عرض غریب

عرض غریب آن عرضی است که برای عروض بر موضوع خودش نیاز به واسطه داشته باشد تا آن واسطه، تهیو خاصی برای این موضوع ایجاد کند تا این عرض بتواند بر آن موضوع حمل شود. اگر بگوییم: «الموجود جسم» این جسمیتی را که بر موجود حمل می کنیم به صرف موجود با هو موجود عارض نمی شود؛ یا اگر شما بگویید: «الموجود متلون» به صرف الموجود با هو موجود، تلون عارض نمی شود، بلکه اولاً باید تهیو خاصی برای موجود پیدا بشود تا بعد از این تهیو - که جسمیت است - تلون هم بر موجود - که موضوع اول ما است - عارض بشود. در اینجا هم همین طور است؛ یعنی وقتی که ما می گوییم: «الحیوان متعجب»، تعجب اولاً بلا اول بر حیوان عارض نمی شود، بلکه باید این حیوان متهیی به یک هیئت خاصه بشود، آن موقع تعجب بر حیوان حمل می شود.

اما مشی این طور نیست، یعنی حیوان به هر صورتی که باشد مشی عارض بر آن می شود؛ به صورت انسان باشد عارض می شود، به صورت بقر باشد عارض می شود، به صورت غنم باشد عارض می شود، به صورت ابل باشد عارض می شود. در حساس هم همین طور است؛ چه انسان باشد و چه بقر باشد و چه غنم باشد حساس است. در متحرک^۱ بالاراده هم همین طور است؛ البته اگر ما اراده را اعم از قوه^۲ درآکی^۳ ناطقیه بگیریم، یعنی اراده را فقط صرف همین اختیار در حرکت لحاظ کنیم که با قوه^۴ خیال و واهمه هم سازگار است. در اینجا نفس حیوان در هر نوعی که باشد، اقتضاء می کند که این عرض بر آن حمل شود.

بنابراین آنچه ما در عرض ذاتی و قریب می خواهیم این است که یک عرض بلا واسطه بر موضوع حمل بشود، یعنی در عروضش بر این موضوع نیاز به واسطه^۵ در ثبوت نداشته باشد. به این عرض، ذاتی می گویند، ولو اینکه اخص باشد؛ مثلاً ناطق بر حیوان عارض می شود و ما در عروض ناطق بر حیوان احتیاج به واسطه نداریم و ناطق اولاً بلا اول بر حیوان عارض می شود، منتها عروضش بر حیوان موجب تقسیم حیوان است و حیوان را به انسان و غیر انسان تقسیم می کند.

عرض غریب به آن عرضی گفته می شود که در عروضش بر موضوع نیاز به واسطه داشته باشد، یعنی عروض این عرض بر آن موضوع اول، تهیو استعداد می خواهد، یعنی باید به یک نوع خاص تبدیل شود تا عرض بر آن حمل شود. لذا اگر مثلاً شما گفتید: «الحیوان له صوت کذا» و منظورتان صدای گوسفند باشد، حمل این عرض بر حیوان حمل اولی ذاتی نیست، بلکه حمل عرض غریب است؛ چون عروض این صدا بر حیوان تخصص استعداد می خواهد، یعنی باید حیوان به شکل غنمیت ظاهر شود.

پاسخ علامه طباطبایی در حلّ مشکل اخص بودن واجب و ممکن از موجود

وقتی که عرض ذاتی عرضی شد که مساوی با موضوع است، ایشان در بحث واجب و ممکن دچار مشکل شدند که چه کار کنند؟ چون وقتی سراغ «الموجود إما واجب أو ممکن» می رویم می بینیم که واجب و ممکن، اخص از موجود هستند؛ یعنی موجود دو تاست، یا واجب است یا ممکن است. بنابراین ایشان در اینجا قائل به

تردید شدند و کار را به طور کلی خراب کردند و فرمودند:

در اینجا تك تك واجب و ممكن عرض ذاتی موجود نیستند، بلکه اخص از موجودند. چون موجود یا واجب است یا ممكن است، و اگر بگوییم: «الموجود واجب» در اینجا واجب اخص می شود، چون واجب فقط شامل باری تعالی یا همان مبدأ اول می شود، و اگر بگوییم: «الموجود ممكن» باز هم ممكن اخص می شود و فقط شامل تعینات می شود و شامل مبدأ اول نمی شود. بنابراین می گوییم: مجموع اینها من حیث المجموع عرض ذاتی موضوع هستند: الواجب و ما یقابله (یعنی واجب و ممكن) علی سبیل التردد (یعنی جامع بین آن دو) عرض ذاتی موجود هستند.

به عبارت دیگر، کلیه‌های مجموعی عرض ذاتی موجود می شود، اما تک تک اینها اخص هستند؛ یعنی اگر بخواهیم اینها را فشرده کنیم، موجود را دو چیز تشکیل می دهد: واجب و ممكن، ولی اگر این واجب و ممكن را با هم ادغام بکنیم عرض ذاتی برای موجود می شود.

ایشان در تعریف عرض ذاتی این طور معنا کردند که عرض ذاتی آن عرضی است که باید مساوی با موضوع و مستوفی با موضوع باشد؛ لذا در آنجایی که گفتیم: «موضوع علم الهی موجود بما هو موجود است» اگر از واجب بحث کنیم، این دیگر نمی تواند عرض و محمول برای موجود باشد، به خاطر اینکه اخص است. ما می گوییم: خب اخص باشد، این یک طرفش است. ولی ایشان می گویند: «نه، نمی شود.» ما هم نمی گوییم که می شود با یک طرفش مساوی باشد؛ لذا ما باید این را درست کنیم. چطور درست کنیم؟ هر چیز باید روی حساب باشد، پس باید بگوییم: محمول موضوع باید عرض ذاتی برای آن باشد؛ والا دیگر داخل در این علم نیست، بلکه داخل در یک علم دیگر است. ما باید در اینجا این واجب را با اینکه اخص است ذاتی قرار دهیم، و وقتی ذاتی شد، آن موقع داخل در علم الهی می شود و جزء موضوعات مسائل قرار می گیرد. حالا چطور آن را ذاتی قرار دهیم؟ ما نمی توانیم تک تک اینها را ذاتی قرار دهیم، لذا ایشان می گوید:

هر دو را باهم مخلوط می‌کنیم (و می‌گوییم و مثل مربا له می‌کنیم)، بعد این ذاتی برای موجود می‌شود و می‌گوییم: «الموجود واجب أو ممكن» یعنی کلیهما عارض بر موجود می‌شوند و عرض ذاتی می‌شوند.

نقد شارح بر پاسخ علامه طباطبایی

و فیه ما لا یخفی؛ چون در خارج هیچ وقت مجموع من حیث المجموع نداریم!

وجود خارجی محمول موجب حمل محمول بر موضوع است. لذا اگر شما بخواهید يك محمول را بر يك موضوع حمل کنید باید وجود خارجی آن را یا اگر در خارج وجود ندارد، وجود ذهنی آن را بر این موضوع حمل کنید؛ اما «أحدهما علی سبیل التردید» یا «مجموع من حیث المجموع» مفهوم محمولی نیست تا شما بخواهید بر آن حمل کنید. وقتی که شما می‌گویید: «الموجود»، موجود چیست؟ مجموع این دو است؟ یعنی چه؟

يك وقت شما موضوع خودتان را مجموع می‌گیرید و يك وقت موضوع شما مجموع نیست. من باب مثال ما وقتی که از اول می‌گوییم: «سکنجین»، از اول يك ماده مختلط و معجون را موضوع قرار می‌دهیم، لذا اگر بگویید: «السکنجین ما هو؟» می‌گوییم: السکنجین ماهیة مختلطة من الخلل و العسل أو السكر أو الأکبین. یعنی آن موضوع از ابتدا يك واحد مختلط و واحد مرکب است. یا من باب مثال وقتی می‌گویید: «السیارة ما هی؟» می‌گوییم: سیاره وسیله یا دستگاهی است که دارای این خصوصیات است: چرخ، آهن، چراغ، سیم، موتور، صندلی، فرمان و... در اینجا خود سیاره از اول يك مجموع من حیث المجموع و يك عامّ مجموعی و يك عامّ ذوالاجزاء است، نه جزئی. لذا ناچاریم که در محمول آن هم مجموع محمولات و اجزاء آن را باهم یکی کنیم و بر آن حمل کنیم. این مطلب در اینجا درست است، چون موضوع ما از ابتدا موضوع مرکب است و واحد نیست. اما اگر موضوع، موضوع واحد بود، آیا ما من حیث المجموع را نه تک تک آنها را- می‌توانیم موضوع قرار بدهیم؟ من باب مثال اگر بگویید: «الکلمة ما هو؟» می‌گوییم: کلمه مجموع اسم و فعل و حرف باهم می‌باشد. می‌گویید: نه خیر، مجموع

اصلاً وجود خارجی ندارد! شما يك کلمه برای من مثال بزنید که در خارج هم اسم باشد و هم فعل باشد و هم حرف باشد! این طور نیست؛ بلکه الکلمة إمّا اسمٌ و إمّا فعلٌ و إمّا حرفٌ؛ یعنی تك اینها محمول برای کلمه هستند، نه مجموع اینها؛ یعنی اسم و فعل و حرف، هر سه تایی اینها جدا جدا می توانند محمول برای کلمه واقع بشوند. حالا این درست شد. اما مجموع من حیث المجموع فقط يك وجود ذهنی است که ابهام دارد. مجموع من حیث المجموع اصلاً وجود خارجی ندارد؛ یعنی اصلاً شما نمی توانید يك وجود خارجی را تصور کنید که مجموع اسم و فعل و حرف باشد!

حالا سراغ موجود می آیم و می گوئیم: شما می فرمایید: «الموجود واجب و ممکن من حیث المجموع؛ اینها من حیث المجموع محمول برای موجود هستند.» حالا از شما سؤال می کنیم: آیا موجود مرکب است یا بسیط است؟! درست است بگوئید که السکنجین أنجین؟ درست نیست؛ چون در آنجایی که بخواهید يك عام مجموعی تعریف کنید، سکنجین را باید مجموع من حیث المجموع (یعنی خلٌ و أنجین هر دو را باهم) بگوئید، پس «السکنجین أنجین» صحیح نیست. اگر بخواهید يك واحد را تعریف کنید که ذواجزئیات است (یعنی آن واحدی که دارای جزئیات است)، نمی توانید جزئیات آن را به نحو مجموع و به عنوان محمول در تعریف این واحد بیاورید. اگر بیاورید، تك آنها محمول هستند، نه من حیث المجموع؛ یعنی اگر شما گفتید: «الموجود واجبٌ و ممکنٌ من حیث المجموع» باید درست باشد که بگوئید: «الموجود واجبٌ و الموجود ممکنٌ.»

بنابراین اگر قرار بر این باشد که حمل واجب چون اخص از موجود است نتواند ذاتی برای موجود واقع بشود، پس مجموع آنها هم واقع نخواهد شد؛ چون حمل ذاتی به آن عرضی می گویند که واقعاً بر این موضوع حمل بشود، نه در عالم تصور و خیال. شما واقعاً اسم را بر کلمه حمل می کنید. شما واقعاً حیوان ناطق را بر انسان حمل می کنید، نه در عالم تصور؛ یعنی به این حیوان ناطق، وجود خارجی می دهید. ولی مجموع من حیث المجموع دیگر وجود خارجی ندارد و ما در عالم

خارج، مجموع واجب و ممکن نداریم، بلکه یا واجب داریم یا ممکن؛ یعنی این دو تا که در کنار یکدیگر هستند، یکی واجب می‌شود و دیگری ممکن می‌شود.

در عالم ذهن هم همین طور است؛ یعنی اگر شما موجود را مجموع واجب و ممکن من حیث المجموع به حساب بیاورید، پس در عالم ذهن هم نباید یکی از اینها را بر موجود حمل کنید؛ یعنی اگر مجموع واجب و ممکن روی هم موجود می‌شود، پس غلط است که بگویید: الموجود واجب.

تلمیذ: ایشان در حقیقت از این دو حصه مفهوم‌گیری کرده است و می‌گوید: «واجب و ممکن حصه‌ای از وجود است.»

استاد: موجود در اینجا مرکب از واجب و ممکن است، یعنی ترکیب اینها لحاظ شده است. من باب مثال در گروهان فرد را لحاظ نمی‌کنند؛ یعنی اگر یک میلیون فرد کنار هم باشند و هر کدام دور کره زمین یک کیلومتر یا حتی صد متر با یکدیگر فاصله داشته باشند شما به اینها گروهان نمی‌گویید، اما اگر صد نفر در اطای جمع شوند که خیلی هم بزرگ نباشد شما به اجتماع اینها یک گروهان می‌گویید. آیا شما به اجتماع واجب و ممکن با همدیگر می‌گویید: «موجود» یا به تک تک آنها؟!

تلمیذ: هیچ کدام؛ به قدر مشترک آن می‌گوییم: «موجود» و در قدر مشترک معتقد به جامع مفهومی هستند که قدر مشترک بین افراد جزئیاتش است.

استاد: بله، مفهومی است، ولی مفهوم به‌عنوان اینکه از خارج حکایت می‌کند. آیا موجود یک حقیقت خارجی است یا نه؟! مثلاً آیا «الکلمة» یک ماهیت خارجی است یا نه؟ یک ماهیت خارجی است، ولی در عین حال خودش یک قدر مشترك است. کلمه مجموع نیست، بلکه کلمه یا اسم است یا فعل است یا حرف است؛ یعنی اینها جزئیات کلمه هستند، نه جزء کلمه. یا مثلاً الانسان زید و عمر و بكر؛ اینها جزئی هستند. حالا سراغ موجود می‌آییم: آیا واجب و ممکن جزئی موجودند یا جزء موجودند؟! در اینجا فرقی نمی‌کند چه حصه‌ای باشند، هر چه می‌خواهند باشند، جزئی موجودند؛ یعنی اگر شما بخواهید آن مفهوم را در خارج پیاده کنید، یا در ضمن

واجب پیاده می‌کنید یا در ضمن ممکن؛ ولی آیا شما می‌توانید مجموع آنها را من حیث المجموع در خارج پیاده کنید؟! اصلاً امکان ندارد! خیلی خوب حالا که امکان ندارد، پس حمل وجود بر ممکن به تنهایی ممتنع می‌شود؛ چون ایشان مرکب گرفتند، یعنی دیگر ذاتی نیست.

تلمیذ: آیا معنای تردید در مجموع را لحاظ می‌کنند؟

استاد: نه، اصلاً تردید غلط است! اصلاً تردید در حمل آورده نمی‌شود! اصلاً تردید وجود خارجی ندارد! یعنی فقط وجود مفهومی دارد و نمی‌تواند حمل بشود. تردید به لحاظی بر موضوع حمل می‌شود که فرد مردّد بتواند جدا بشود؛ مثلاً «تزوج إما هنداً أو اختها»، یعنی شما هیچ وقت نمی‌توانید با مردد بین این دو تا ازدواج کنید، بالأخره در خارج یا باید هند را بگیرید یا باید اُخت او را بگیرید.

نقد شارح بر برهان علامه طباطبایی و دفاع از کلام مؤلف

تلمیذ: اشکالی که به علامه وارد شد در همین قضیه است، ولی ما می‌خواهیم بگوییم که برهانش دیگر قابل خدشه نیست.

استاد: نه، برهان ایشان قابل خدشه می‌شود، چون ایشان می‌گویند: «عرض ذاتی به آن عرضی گفته می‌شود که بوضع الموضوع یوضع و برفعه یرفع، و این نباید اخص باشد.» ما می‌گوییم: نه، اشکال ندارد که اخص باشد؛ مثلاً ناطق می‌تواند بر حیوان حمل بشود و بوضع الحیوان یوضع و برفعه یرفع. این چه اشکالی دارد؟! ولی اگر ما این طور معنا کردیم که عرض ذاتی به آن عرضی گفته می‌شود که «در حملش بر آن موضوع نیازی به واسطه نداشته باشد»، اشکالی پیش نمی‌آید.

تلمیذ: منشأ ذاتیت چیست؟

استاد: همین که در عروض بر موضوعش نیاز به واسطه ندارد ذاتی می‌شود.

تلمیذ: ذاتی از حاقّ شیء انتزاع می‌شود، لذا از این ذاتی یک چیز دیگر هم می‌فهمیم و آن اینکه همیشه ملازم با موضوع است. همیشه ملازم بودن آن با اخص بودنش نمی‌سازد.

استاد: چرا نمی سازد؟! ناطق همیشه ملازم با حیوان است. اگر شما حیوانیت را از ناطق بگیری
ناطقیت هم دود می شود و به هوا می رود.

تلمیذ: ناطق همیشه ملازم با حیوان نیست؛ مثلاً در مورد حمار، ناهقیت هست ولی ناطقیت نیست. لذا
اگر ملازم باشند باید همیشه ناطق و ناهق با هم باشند!

استاد: اگر شما حیوان خارجی را بگویند، حیوان خارجی حتماً باید در ضمن فصل محقق بشود، پس
فصل ملازم با جنس است؛ یعنی هر جایی که این ناطق باشد در آنجا حیوان هم باید باشد، و در هر جایی که
حیوان باشد حتماً باید یک فصل ملازم با آن هم باشد، و فرقی نمی کند که ناطق باشد یا غیر ناطق. و إلا اگر
این طور نباشد اصلاً هیچ عرض ذاتی ای برای حیوان نداریم! من باب مثال ما در مشی هم همین حرف را می زنیم
که نه خیر، مشی ملازم با حیوان نیست، چون حیوان جنس است و باید در ضمن نوع باشد، نه به تنهایی. اما
ناطق همیشه بر حیوان به نحو مبهم حمل می شود؛ و إلا اگر ناطق در ضمن نوع باشد دور لازم می آید.
تلمیذ: حمل در خارج نداریم، چون مبهمی در خارج نیست.

استاد: حمل به لحاظ جنس و فصل است، نه به لحاظ ماده و صورت. اما به لحاظ تطبیق همیشه فصل
بر حیوان کلی حمل می شود؛ یعنی ناطقیت و ناهقیت و... همه اینها بر حیوان کلی حمل می شوند. اصلاً جنس
کلی مقام ابهام دارد و مقام تخصص ندارد، و وقتی که فصل بر آن حمل شد آن را متخصص می کند و تازه آن
را متهیئ الاستعداد برای تعجب می کند، نه قبل از آن حمل؛ مثلاً وقتی که ناطق بر حیوان حمل شود تازه آن را
متخصص الاستعداد برای مشی می کند، یا اگر ناهقیت بر حیوان حمل شود تازه آن را متخصص الاستعداد برای
مشی می کند، نه حیوان تنها؛ معنا ندارد حیوان تنها اقتضای مشی بکند.

آن وقت ما از اینجا این مطلب را به دست می آوریم که آن اعراضی که عرض برای همه انواع یک
موضوع هستند، عرض ذاتی می شوند؛ یعنی در عروضش بر موضوع جنبه عموم و شمول دارد و حملش بر
موضوع نیاز به واسطه ندارد؛ مثلاً اگر

شما حیوان را در هر قالبی بخواهید در نظر بگیرید، بالأخره مشی همراهش است. بنابراین آن فصولِ اخصّ از جنس هم بلا واسطه حمل می‌شوند و در عروضشان بر این جنس هیچ احتیاجی به واسطه ندارند. این عرض ذاتی می‌شود.

اگر عرض ذاتی این شد، دیگر حرف بزرگان قوم و بوعلی درست می‌شود، و آن وقت دیگر در اینجا اشکال شما در واجب و ممکن هم پیدا نمی‌شود، چون می‌گوییم: واجب و ممکن هر دو بلا واسطه بر موجود حمل می‌شوند و هیچ نیازی به واسطه ندارند، لذا می‌توانیم بگوییم که در «الموجود واجب» و «الموجود ممکن» نیاز به این تردید و جمع و... نداریم، بلکه نفس الموجود خارجی بیهو موجود خارجی إما واجب أو ممکن.

تلمیذ: موجود خارجی باید به حد یک ماهیت برسد تا ممکن بشود و تشخیص پیدا بکند.

استاد: ماهیت یک امر عدمی است؛ پس آن واسطه یک امر وجودی نیست، بلکه امر عدمی است. یعنی نفس همان موجود خارجی به لحاظ ماهیتی که دارد، یعنی به لحاظ تشکّلش و به لحاظ تعینش و به لحاظ تحدّدش، ممکن می‌شود؛ یعنی ما اصلاً به ماهیت کار نداریم و در اینجا واسطه‌ای نداریم، بلکه واسطه خود موجود خارجی است.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و ششم: تعریف امور عامه (۴)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَّبِعِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

تأثیر حیثیت و لحاظ و جودی در تعریف امور عامه

وحدت و کثرت، بساطت و عدم بساطت، و اشتراک و تشخص، اموری هستند که بر ذات موجود بما هو موجود عارض می‌شود، صرف نظر از خصوصیت یک نوع و عدم خصوصیت یک نوع.

لذا ما نمی‌توانیم مثلاً سفتی و سستی را از عوارض موجود بما هو موجود بدانیم، به جهت اینکه اینها عارض بر جسم می‌شوند؛ یا اینکه نمی‌توانیم زبری و نرمی را از عوارض موجود بما هو موجود بدانیم، چون اینها مربوط به اجسام هستند؛ یا اینکه نمی‌توانیم تجرّد و عدم تجرّد را از عوارض موجود بدانیم، چون اینها به یک نوع خاص از موجود اختصاص دارند. اینها عوارضی هستند که به موجود بما هو موجود عارض نمی‌شوند، به جهت اینکه یک تهیاً استعداد را لازم خود گرفته‌اند.

بنابراین امکان دارد که یک شیء به دو لحاظ و به دو حیثیت، هم در امور عامه مورد بحث قرار بگیرد و هم در امور خاصه که عبارت است از همان علوم أسفل، نه علوم الهی.

من باب مثال اگر ما عدد را ملاحظه کنیم می‌بینیم که عدد یک چنین مسئله‌ای

دارد. یعنی شما یک وقت عدد را فقط به جهت عروضش بر موجود بما هو موجود لحاظ می کنید، آن وقت از این بحث می کنید که آیا وجود تعدّد برمی دارد یا بر نمی دارد؟ آیا وجود وحدت دارد یا کثرت دارد؟ آیا کثرت موجود، کثرت حقیقی است یا کثرت اعتباری است؟ وحدت او به چه شکل است؟ وحدت انتزاعی است یا وحدت بالصرافه است یا وحدت اضافی است؟ بحث ما از وحدت و کثرت، بحث از عوارض موجود بما هو موجود است. آیا علت با معلول وحدت دارند یا کثرت دارند؟ کثرت آنها به چه نحو است؟ و امثال ذلک. این بحثها داخل در علم الهی می شود، چون از عوارض ذاتیه بلا واسطه موجود است، همان طوری که در جلسه قبل، عرض ذاتی را تعریف کردیم. اما یک وقت این طور نیست؛ یعنی شما این وحدت و کثرت و عدد را به لحاظ وجود خارجی اش که بر جسم یا بر ماده عارض شده است لحاظ می کنید. در اینجا برای عروض خودش ماده ای طلبدیده یا موضوعی اختیار کرده است. ما در اینجا نظر به انتزاع اعداد از مواد خارجی داریم؛ مانند دو انسان، دو فرد، سه غنم، چهار ابل و امثال ذلک. ما در اینجا از ضرب یا تقسیم اینها و امثال ذلک نظر به شیء خارجی داریم، یعنی عدد را به لحاظ عروضش بر اشیاء خارجی لحاظ می کنیم.

همین مسئله یکی از مطالبی است که برای بعضی ها موجب اشکال و سؤال شده است که چرا مرحوم بوعلی در کتاب *شفا*، مباحث نفس را در طبیعیات مطرح کرده اند و جزء الهیات قرار نداده اند.

البته از یک نقطه نظر می توانیم بگوییم که این سؤال، سؤال به جایی است، به جهت اینکه هیچ وقت یک شخص آن مرتبه عالی و راقی نفس را رها نمی کند تا اینکه صرف تعلق نفس به ماده را ملاک اندراج این بحث در طبیعیات قرار بدهد. نفس دارای دو مرحله است؛ یک مرحله او تعلق به ماده و جسم است و مرحله دیگر او عبارت است از همان مجردیت روح و مجردیت نفس (چون نفس در تعلقش به ماده از مجرد بودنش دست بر نمی دارد، منتها تجرد خودش را کم می کند)، که عین ربط با عالم امر است. وقتی این طور است پس چرا شما این طرف أسفل را اختیار کرده اید تا در نتیجه

مباحث نفس در بحث طبیعیات قرار بگیرد؟! چرا آن طرف اعلیٰ را انتخاب نکرده‌اید [تا مباحث نفس در بحث الهیات قرار بگیرد]؟! شما که در باب نفس می‌گویید:

آن وقت این نفسی که از دیدگاه هر عارفی محبوب است چرا باید در مباحث طبیعیات مطرح شود؟! پس جای این اشکال هست و لازم‌هاش این است که در مباحث الهیات و مجردات دربارهٔ نفس صحبت بشود. اما در هر صورت جای توجیه هم دارد که یا چون نفس عارض بر ماده می‌شود یا چون مشتمل بر ماده است، پس به ماده تعلق می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، چون تا وقتی نفس در این دنیا هست بالأخره به ماده تعلق دارد و مشتمل بر بدن است و احاطه بر جسمش دارد و با عالم جسمانیات سر و کار دارد و اغلب استعدادها و آلات و وسائط آن برای ادراک استعدادها و آلات بدن است، از این نقطه نظر در علم طبیعیات مورد بحث قرار گرفته است.

لزوم اخذ قید «از حیث وجود بما هو وجود» در تعریف امور عامه

حالا صحبت در این است که ما اموری مانند بحث کم و عدد داریم که به خود موجود بهاهوموجود تعلق می‌گیرد؛ آن وقت چون این عدد يك امر مجرد است، پس بحث از جذر، جمع، تفریق، کسر و کعب عدد نباید در مباحث ریاضیات قرار بگیرد، چون موجود بهاهوموجود قابل جذر گرفتن یا قابل کسر و انکسار یا قابل جمع و تفریق نیست و ما موجود بهاهوموجود را جذر یا مجذور نمی‌کنیم و یا موجود بهاهوموجود را تفریق نمی‌کنیم به این صورت که از موجود بکاهیم تا از آن سه تا

حاصل شود. بنابراین باید در اینجا جهتی باشد که به لحاظ آن جهت، ما این کار را انجام بدهیم. آن جهت عبارت است از معروضی که یک تخصص و تهباً استعدادی دارد که ما توانسته‌ایم این عدد را بر آن عارض کنیم.

البته منظور از ماده‌ای که ایشان در اینجا می‌فرمایند، ماده خارجی نیست؛ چون اگر منظور ایشان ماده خارجی باشد غلط است، به جهت اینکه همان طوری که در عالم ملک و در عالم طبع، عدد از مواد خارجی انتزاع می‌شود، در مجردات هم عدد از هر تعین مجرد خارجی انتزاع می‌شود؛ یعنی هم صور مثالیه قابل تعدد هستند و هم صور غیر مثالیه مجرد قابل تعدد و شمارش هستند و جمع و تفریق و انکسار در آنها راه دارد.

اما اگر ما لفظ «ماده» را توجیه کنیم و به معنای معروض بگیریم، یعنی آن را اعم از طبع و غیر طبع بگیریم، دیگر در اینجا اشکال مرتفع می‌شود. چون وقتی که این موجود یک تعین پیدا کرد، حالا ما در تعینش صحبت می‌کنیم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم که اگر این عدد را به آن اضافه کنیم دو می‌شود و اگر این عدد را در آن ضرب کنیم هشت می‌شود و اگر این عدد را از آن کم کنیم پنج می‌شود، در اینجا دیگر ما به موجود بما هو موجود کاری نداریم، بلکه به تعین خارجی آن کار داریم.

کیف هم همین طور است. يك وقت بحث در مورد کیف است و به طور کلی صحبت راجع به اصل کیفیت، اصل حرکت، اصل بساطت و امثال ذلك است؛ مثلاً می‌گوییم: «موجود بما هو موجود می‌تواند یکون علته و می‌تواند یکون معلولاً» و «می‌تواند یکون بسیطاً و می‌تواند یکون مرکباً» و از چگونگی و کیفیت موجودی که عروضش بر موجود بما هو موجود بالذات است صحبت می‌شود؛ این مصداق بحث علم الهی است. اما يك وقت بحث راجع به کیفیات نفسانی است، مثلاً اینکه چه چیزهایی بر نفس عارض می‌شود، چه تأثراتی به خود می‌گیرد، چه تأثراتی از او بروز می‌کند و چه حالاتی پیدا می‌کند؛ یا بحث راجع به جسم خارجی است که دارای چه کیفیاتی است، مثلاً می‌گوییم که اگر این رنگ را به آن اضافه کنیم سیاه می‌شود و اگر این رنگ را به آن اضافه کنیم سبز می‌شود؛ در این صورت دیگر از بحث موجود

بما هو موجود بیرون می‌آییم و از یک نوع خاص از موجود بحث می‌کنیم.

بنابراین در اینجا دو لحاظ داریم: یک لحاظ اینکه ممکن است بحث از یک شیء در موضوع علم الهی باشد، چون به خود وجود بلاواسطه برمی‌گردد؛ و یک لحاظ اینکه ممکن است بحث از آن شیء به لحاظ تعلقش به ماده باشد. پس نباید این دو بحث با همدیگر خلط بشوند.

ظرف تحقق عدد

البته مطلبی در اینجا هست و آن اینکه ایشان می‌فرمایند: «این اعداد و جمع و تفریق و... به ماده تعلق می‌گیرند.» آنچه هست و بعداً هم راجع به آن صحبت خواهد شد این است که به‌طور کلی اصلاً جمع، تفریق، کسر، انکسار و... در مرحله ذهن و در وعاء ذهن هستند و وجود ذهنی دارند، نه اینکه در خارج هم تحقق دارند. آنچه در خارج هست وحدت است و بس! فقط وحدت است که در خارج وجود دارد، البته وحدت هم از آن شیء خارجی انتزاع می‌شود؛ لذا ما هیچ‌وقت در خارج دو نداریم، در خارج سه نداریم، در خارج ضرب در ۴ و ۲۶ و ۲۸ و ۳۰ نداریم، بلکه هرچه در خارج داریم واحد است.

ذهن از آن چیزی که در خارج وجود دارد و ما وحدت را از آن انتزاع کردیم و بر آن حمل کردیم، چیز دیگری به اسم «۲» می‌سازد؛ ولی در خارج «۲» وجود ندارد، «۳» وجود ندارد، «۵» وجود ندارد، «۱۰» وجود ندارد؛ بلکه این «۱» است و آن هم «۱» است و آن دیگری هم «۱» است و همه اشیا «۱» هستند؛ یعنی «۱» است و «۱» است و «۱» است، نه اینکه «۳» است. آن‌وقت ذهن به این «۱» و آن «۱» و آن «۱»، یک عدد دیگر نسبت می‌دهد که «۱» نیست و اسم آن عدد دیگر را «۳» می‌گذارد؛ اما هیچ کدام یک از اینها «۳» نیستند. نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که این ضبط «۱» است، این دفتر «۱» است، آن کتاب هم «۱» است؛ حالا ذهن به جای این و این و این، مجموعاً یک عدد «۳» می‌گذارد.

این دلالت بر وحدت حقیقه می‌کند که این وحدت از صقع وجود انتزاع می‌شود؛ یعنی همان‌طوری که اصل وجود واحد است، همه تعینات آن هم واحد

هستند و ۲ و ۳ و تعدد نمی‌پذیرند؛ إلا اینکه ذهن به‌لحاظ تصوّر یک «۱» و یک «۱» دیگر در خارج، «۲» را در ظرف خودش جمع می‌کند و جای می‌دهد. لذا عروض «۲» بر این دو تا به‌لحاظ جمع خیالی و وهمی است و ذهن این کار را انجام می‌دهد؛ اما در خارج هیچ «۲»یی نداریم، مثلاً دو تا سیب «۲» نیستند، بلکه دو تا «۱» هستند، یعنی ۱ سیب و ۱ سیب هستند و این دو تا با هم جمع نمی‌شوند. حتی اگر شما هر دو تای اینها را هم بکوبید و له کنید، باز «۱» در اینجا وجود دارد. همه عالم کثرت همین‌طور است، یعنی عالم کثرت هم تعیین وجود است که در یک مرآت واحد آمده است و همه این کثرات یک امر ذهنی است.

بله، یک وقت شما کثرت را تعینات خارجی می‌دانید، این تعیین خارجی قابل انکار نیست، چون ما الآن بالأخره می‌بینیم که در عالم خارج تعینی هست که با تعیین دیگر فرق می‌کند؛ ولی صحبت در این است که این کثرت حقیقت ندارد، یعنی استقلال ندارد. اصلاً خود کثرت، ناشی از همین جهت می‌شود. یعنی ما کثرت را در اینجا به دو معنا می‌گیریم: یک بار کثرت را به تعیین وجود اطلاق می‌کنیم؛ یعنی اسم تعیین وجود، کثرت است. لذا ولو اینکه وجود در عالم خارج فقط یک تعیین داشته باشد، باز هم کثرت است؛ یعنی همین قدر که وجود از بساطت خودش به یک تعیین متحول می‌شود، ما اسم این را کثرت می‌گذاریم؛ این یک تعیین شد. حالا اگر بعداً دوباره این وجود به یک تعیین دیگر تحول پیدا کند، باز اسم آن را کثرت می‌گذاریم؛ این دو تعیین شد. حالا این «دو» از کجا آمده است؟ ذهن «دو» به آن داد، نه اینکه خودش «دو» به آن داد.

وجود می‌گوید که کار من ایجاد «۱» و «۲» و «۳» و «۴» نیست، بلکه من فقط خودم را متحوّل می‌کنم، حالا تو اسمش را هر چه می‌خواهی بگذار! مثلاً من خودم را به انسان متحوّل می‌کنم، حالا تو می‌خواهی اسمش را چیز دیگری بگذاری، من کاری ندارم! من خودم را به اسب متحوّل می‌کنم، حالا تو می‌خواهی اسمش را انسان بگذاری، این دیگر کار من نیست. کار من این است که خودم را متحوّل کنم، اگر چه در مقام بساطت و تجرّد محض هستم و هیچ‌گونه تعینی نه در مخیله کسی نسبت به

من می گنجد و نه در خود من وجود دارد، و حتی از معنا هم مبرا هستم.

تفاوت ادراکات در مقام مجرد محض و مقام ظهورات اسماء و صفات

لذا می گویند: ﴿سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ * اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمَخْلُصِيْنَ﴾؛^۱ یعنی انسان به جایی

می رسد که حتی هیچ وصفی را هم نمی خواهد به خدا نسبت بدهد!

قهاریت یک جنبه ظهوری است که با جنبه ظهور دیگر تفاوت دارد، و الا به جای قهاریت مثلاً اسمش را رحمانیت می گذاشتند. اگر همه صفات یکی هستند پس این نزاعها برای چیست؟! پس باید همه را جمع کنید. اگر صفات با هم تفاوت دارند پس چرا می گوئید که صفات با ذات عینیت دارند؟! ما این را نفهمیدیم! نمی دانیم دم خروسشان را قبول کنیم یا قسم حضرت عباس را! همین که شما می گوئید: «قهاریت»، این قهاریت یعنی یک افعال وصف و یک ابراز صفت و یک اظهار تعینی که با آن اظهار قبلی تفاوت دارد.

من باب مثال نکاحی انجام می شود و بچه ای به وجود می آید و اسمش را زید می گذارند، بعد برای اینکه عمر و به وجود بیاید باید نکاح دیگری انجام بگیرد؛ همین طوری نمی توانند یکی یکی به وجود بیایند! پس برای هر بچه ای یک ایجاد خاص لازم است. حالا در اینجا خصوصیات والدین تفاوت می کند؛ یک وقت حالات خوشی دارند، لذا فرزندشان همیشه خندان است، ولی یک وقت عصبانی هستند، لذا فرزندشان همیشه گریه می کند.

حالا وجود هم خودش را به تعینات مختلف در می آورد؛ لذا وقتی شما مقام قهاریت پروردگار و مقام رحمانیت پروردگار را در نظر می آورید، می بینید که اظهار و ابراز این یکی با اظهار و ابراز آن دیگری تفاوت دارد. این تفاوت منشائی دارد که آن منشأ به این کیفیت درآمده است.

اما وقتی به آن مقام بساطت رجوع می کنیم می بینیم که در آنجا همین نحوه تعین قهاریت هم وجود ندارد. این وجود حتی در معنا هم هیچ تفاوتی ندارد، بلکه

^۱سوره صافات (۳۷) آیه ۱۵۹ و ۱۶۰.

عین يك واقعت است، آن واقعتی كه: «لا ینال الإنسان بذرئ مكانه و ارتفاعه إلا بالمشاهدة.» لذا در آنجا لا صورتی را احساس نمی‌كند، لامعنائی را احساس نمی‌كند، حتی عدم احساس خودش را هم احساس نمی‌كند.

اما در اینجا می‌بینیم كه یک چنین موجود عجیب و غریبی كه دارای بساطت بوده است دارای تعینات مختلف شده است؛ تعین امروز این طور است و فردا به قسم دیگری است و پس فردا طور دیگری می‌شود. این موجود تعین پیدا كرده است، بعد ما اسم اینها را كثرت می‌گذاریم و اسم اینها را عدد می‌گذاریم. بنابراین عدد به خاطر تعلقش به ماده در علم ریاضی مورد بحث قرار گرفته است، یا كيف به خاطر تعلقش به جسم و جسمانیات یا حتی به مجردات، در علم منطق در باب مقولات مورد بحث قرار گرفته است. اینها به دو جهت مختلف كه تحئت به حیثیت استعدادی خاص است این طور شده‌اند.

بیان مؤلف پیرامون تمایز حیثیت مباحث مربوط به كم و كيف در فلسفه و در سایر علوم

و ممَّا یجب أن یُعَلِّمَ أَنَّ بعضَ الأمورِ الَّتِی لیست ماهیاتها مفتقرَةٌ فی الوجودین العینی و الذهنی إلى الهادة، لكنَّها ممَّا قد یعرض لها أن یصیر ریاضیاً كالكم أو طبیعیاً كالكيف، قد لا یبحث عنها فی العلم الكلی، بل یفرد لها علم علی حدة كالحساب للعدد أو یبحث عنها فی علم أسفل كالبحث عن کیفیات فی الطبیعیات، و ذلك بأحد وجهین:

«یکی از آن مسائلی كه باید [دانسته شود این است كه] بعضی از اموری كه ماهیاتش، هم در وجود عینی و هم در وجود ذهنی احتیاجی به ماده ندارد (در اینجا ماده اعم از مجرد و ماده است، یعنی اموری كه احتیاج به موضوعی ندارند تا اینکه عارض بر آن موضوع بشوند)؛ لکن گاهی آن امور از آن چیزهایی است كه ریاضی بودن عارض بر آن می‌شود (یعنی چون تعلق به ماده می‌گیرد ریاضی و عدد می‌شود) مانند كم، و گاهی طبیعی بودن عارض بر آن می‌شود، مانند كيف (چه كيف جسمانی و چه غیر جسمانی، چون كيف هم به امور جسمانی تعلق می‌گیرد و هم در مجردات وجود دارد و لازم نیست كه حتماً طبیعی باشد.) و گاهی از این امور در علم كلی بحث نمی‌شود، بلکه یک علم علی حده برای این امور می‌آورند، مانند حساب برای عدد یا اینکه از این امور در علم

اسفل بحث می‌شود، مانند بحث از کیفیات در طبیعیات.

اما اینکه در علم الهی از اینها بحث نمی‌شود ولی در علم اسفل از اینها بحث می‌شود، دو دلیل دارد:»

الأول: أنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه، و يبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد.

فإن العدد يعتبر تارة من حيث هو، و بهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة و يبحث عنه في باب الوحدة و الكثرة من الامور العامة؛ و يعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمادة - لا في الوهم بل في الخارج - و يبحث عنه بهذا الإعتبار في التعاليم، فإنهم يبحثون عن الجمع و التفريق و الضرب و القسمة و التجذير و التكعيب و غيرها مما يلحق العدد، و هو في أوهام الناس أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة. «دلیل اول اینکه این طور اعتبار شده است که این امور به وجهی از وجوه به مواد عارض می‌شوند (البته اینکه عارض بر مواد خارجی شده‌اند یعنی ما در اینجا عدد را از این ماده انتزاع می‌کنیم)؛ بنابراین به این اعتبار باید در یک علم جداگانه از آن بحث شود.

تحقیقاً گاهی اوقات ما خود عدد را به تنهایی و بدون اینکه حتی بر ماده یا حتی بر مجرد عارض بشود در نظر می‌گیریم؛ یعنی خود عدد را به تنهایی در نظر می‌گیریم. و به این اعتبار، عدد از جمله اموری است که مجرد از ماده و مجرد از موضوع است. و آن عدد عبارت است از کیفیت انتزاعی و وحدت یا کثرت از موجود بها هو موجود. و از آن در باب وحدت و کثرت از امور عامه بحث می‌شود (مثلاً الموجود باهو موجود واحد أو متکثر).

و گاهی اوقات عدد در خارج و از حیث تعلقش به ماده اعتبار می‌شود و مورد بحث قرار می‌گیرد، نه در وهم. به این اعتبار، در تعالیمی مثل ریاضیات و هندسه و حساب از آن بحث می‌شود؛ یعنی این عدد عارض بر اشیاء خارج شده است و بعداً جمع و تفریق و کسر و... را مطرح کرده‌اند، لذا از جمع و تفریق و ضرب و قسمت و تجذیر و ترکیب و کسر و غیر اینها از چیزهایی که به عدد ملحق می‌شوند، بحث می‌کنند.

این در اوهام مردم همه موجودات را استیعاب می‌کند، درحالی که این موجودات تحرک دارند یا قبول قسمت می‌کنند یا قبول تفرق می‌کنند یا قبول اجتماع می‌کنند.»

می‌گویند که برای هر کدام از اینها یک علم اختصاصی قرار داده‌اند؛ یعنی اگر از باب تحرک باشد علم حساب است، اگر از باب تقسیم باشد علم هندسه است، چون سطح قبول قسمت می‌کند و جسم به واسطه سطح تعلیمی و جسم تعلیمی قبول قسمت می‌کند، اگر از باب تفرق باشد علم هیئت است و بحث از کرات و تفرقی می‌کند که در بین اجرام سماوی است، و اگر از باب اجتماع باشد علم موسیقی است که می‌گویند از اجتماع الحان و اصوات و نوت‌ها یک شکل خاص به وجود می‌آید؛ پس برای هر کدام از اینها موضوع قرار گرفته است. این بحث راجع به وجود به کیفیت خاصه است.

و الثاني: أن يبحث عنها لامطلقاً بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة و حركاتها و استحالاتها، فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل.

«و علت دومش این است که ما در این علوم مطلقاً از اینها بحث نمی‌کنیم، یعنی از همه مسائل آنها بحث نمی‌کنیم؛ بلکه از بعضی از انواع خاص این امور بحث می‌کنیم که پیدا نمی‌شود مگر اینکه مستعد به استعداد ماده و حرکات و استحالات و کیفیاتی باشد که برای ماده پیدا می‌شود. وقتی که شما از ماده و حرکات و استحالاتش بحث می‌کنید، بحث از علم اسفل است و به طبیعیات می‌رود.»

من باب مثال به واسطه حرکات کافی‌ای که در آن به وجود می‌آید، از عنصری به عنصر دیگر متبدل می‌شود. در اینجا دیگر از بحث موجود به موجود جدا شده‌ایم و بحث تخصصی انواع موجود را در پیش گرفته‌ایم، پس باید در طبیعیات از این کیفیات بحث بشود.

فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لعل أن يكون من المسائل ههنا.¹

«اگر اتفاق افتاد که بعضی از احوال اینها بر وجه عام در این علوم ذکر بشود (مثلاً خود کیف یا خود عدد به نحو کلی و عام مورد بحث قرار بگیرد، یا مثلاً خواستیم عدد را تعریف کنیم، کیف را تعریف کنیم، کم را تعریف کنیم، وحدت و کثرت را تعریف کنیم، یا انتزاع عقلانی یا وهمی کثرت از اشیاء را تعریف کنیم) این از باب مبادی تصویری است و استطراداً مورد بحث قرار می‌گیرد، نه اینکه از مسائل طبیعیات باشد.»

خلاصه، آنچه به موجود بما هو موجود برمی‌گردد مربوط به علم الهی است، و آنچه به بعضی از انواع موجود برمی‌گردد مربوط به علوم طبیعیات خواهد بود.

¹ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

فصل ۲: اشتراک معنوی مفهوم وجود

جلسه بیست و هفتم: اشتراک معنوی مفهوم وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِةِ اللَّهِ الْمُتَجَبِّينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

تعریف مشترک معنوی و لفظی:

فی أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمولٌ علی ما تحته حمل التشکیک، لاجمل التواطؤ.

ایشان در این بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود را اثبات می کنند. به طور کلی اگر ماهیات مختلفی داشته باشند و ما بخواهیم یک اسم واحد بر آن ماهیات مختلفه اطلاق کنیم باید یک ما به اشتراک در آن ماهیات مختلفه وجود داشته باشد تا به لحاظ اطلاق آن اسم واحد بر آنها بتوان صحت حمل اسم واحد را بر آن موضوع جعل کرد؛ ولی فرقی نمی کند که جهت وحدت، وحدت حقیقی باشد یا وحدت اعتباریه باشد، در هر حال، آن جهت وحدت موجب صحت حمل لفظ بر آن موضوعات است. به عنوان مثال اگر ما بخواهیم بنوّت را بر زید، عمرو، بکر و خالد اطلاق کنیم لازمه اش این است که اینها ابن باشند و ابن شخصی باشند؛ ولی فرقی نمی کند که ابن یک شخص باشند یا ابن دو شخص باشند یا ابن سه شخص باشند. پس از نقطه نظر انتساب باید جهت وحدت بر آنها حاکم باشد تا اینکه واحد بر آنها اطلاق بشود و ما بتوانیم معنای مشترک فیه را بر آنها حمل کنیم.

تفاوت مشترک لفظی و معنوی

فرق بین مشترک معنوی و مشترک لفظی در این است که در مشترک معنوی

یک معنا را در ماهیات مختلفه الحقایق تسری می‌دهیم به نحوی که اگر ما هر کدام از این ماهیات را با ماهیات دیگر بسنجیم، آن ماهیت را در این مفهوم، مشترک می‌یابیم؛ ولی در مشترک لفظی این طور است که اگر ما هر کدام از این ماهیات را با ماهیات دیگر لحاظ کنیم هیچ نقطه اشتراکی بین اینها نمی‌یابیم إلا فقط اشتراک در لفظ، نه در مفهوم. در مشترک لفظی اشتراک فقط در لفظ است و در مفهوم نیست. لذا هم در مشترک معنوی و هم در مشترک لفظی برای تعیین مصداق نیاز به قرینه داریم؛ منتها در مشترک لفظی قرینه ما قرینه معینه نوعیه است، ولی در مشترک معنوی قرینه ما قرینه معینه نوعیه نیست، بلکه صنفیه است، یعنی همه این اصناف در نوع مشترک هستند ولی در خصوص صنف، ممکن است که آنها با یکدیگر اختلاف داشته باشند. پس برای تعیین مصداق و برای تعیین صنف نیاز به قرینه داریم؛ مثلاً وقتی که می‌فرمایند: «طلب» مشترک معنوی برای مصادیق متفاوت است، مثل الزام، استحباب، استهزاء، تعجیز، تهدید، اختبار و امثال ذلک»، به این معنا است که «طلب» حقیقت نوعیه‌ای است که در قبال نهی قرار می‌گیرد. آن حقیقت نوعیه مصادیقی و اصنافی دارد؛ یک صنف آن وجوب و الزام است، یک صنف آن استحباب است و صنف دیگر آن اختبار است. در همه آنها آن حقیقت واحده سریان و جریان دارد و ما برای تعیین صنف یا به عبارت دیگر، تعیین مصداق نیاز به قرینه معینه داریم. اما در مشترک لفظی برای تبیین نوع یا تبیین و تعیین جنس احتیاج به قرینه داریم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «عین»، این «عین» دلالت بر مفاهیم مختلفه الحقایقی می‌کند که به هیچ وجه من الوجوه با یکدیگر ارتباطی ندارند، و لذا برای تعیین نوع به قرینه معینه نیاز داریم.

حالا مرحوم آخوند در این فصل در بیان اثبات اشتراک معنوی وجود هستند، و فعلاً کاری به اصالت و عدم اصالت وجود و کاری به حقیقت و عدم حقیقت وجود ندارند، بلکه صحبت در این است که آنچه از معنای موجود و وجود می‌فهمیم همان معنایی است که ما از موجود دیگر می‌فهمیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: «کتاب هست» یا وقتی که می‌گوییم: «قلم هست»، آیا این دو هست‌ها با یکدیگر تفاوت دارند یا

یکی هستند؟ این یکی بودن بدیهی بدیهی است! حتی یک بچه دو ساله هم از این نقطه نظر بین «هست‌ها» فرقی نمی‌گذارد، یعنی همان معنایی را که از «کتاب هست» ادراک می‌کند، همان معنا را از «قلم هست» یا «ظرف هست» یا «شیر هست» ادراک می‌کند. این معنای اشتراک معنوی وجود است. حالا اینکه آیا این وجود اصالت دارد یا اصالت ندارد، بحث دیگری است و با این بحث تفاوت دارد.

تبیین نظریه اشتراک لفظی مفهوم وجود

بعضی‌ها قائل به این شده‌اند که اصلاً وجود مشترك لفظی است.^۱ یعنی به تعداد ماهیات که مختلفه الحقایق هستند، لفظ وجود از ماهیات و صقع ذاتشان انتزاع می‌شود، و چون خود ماهیات مختلفه الحقایق هستند بنابراین مفهوم وجود هم مختلفه الحقایق است. من باب مثال وقتی که می‌گوییم: «کتاب هست»، يك هستی خاصی را از کتاب انتزاع می‌کنم که آن هستی خاص، با هستی‌ای که در «قلم هست» تفاوت دارد. به عبارت دیگر، همین که می‌گوییم: «کتاب»، این کتاب قرینه صارفه‌ای می‌شود برای اینکه آن «موجود» بعدی بتواند مفهوم پیدا کند و بتواند در ذهن تحقق صوری پیدا کند. یعنی وقتی که می‌گوییم: «کتاب هست»، این هستی‌ای که از «کتاب» انتزاع کرده‌ام، يك نوع مفهوم و تصور ذهنی‌ای است که با وقتی می‌گوییم: «فرش هست» تفاوت دارد. یعنی به محض اینکه موضوع قضیه را ذکر کردیم، محمول خواهی نخواهی متأثر از آن موضوع خواهد شد.

اگر ما بخواهیم کلام این آقایان را تقریر کنیم باید به این کیفیت تقریر کنیم که هر موضوعی يك محمول خاص را استجلاب می‌کند، و به تناسب حکم و موضوع، ما این محمول را از حاق ذات موضوع انتزاع می‌کنیم، به طوری که با محمولات دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً وقتی من بگویم: «الصلاة مطلوب للمولى» شما از این «مطلوب» انتزاع و جوب می‌کنید، یعنی صلاة ظهر واجب است؛ اما اگر بگویم: «اطعام الفقراء»

^۱ این قول منسوب به ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری می‌باشد. رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۳.

مطلوبٌ للمولى»، این «مطلوب» در ذهن شما به صورت دیگری می آید، یعنی به مطلوب استجابی تبدیل می شود؛ و یا مثلاً اگر بگوییم: «صوم شهر رمضان مطلوبٌ للمولى» دوباره این «صوم شهر رمضان» محمول را برای شما توجیه می کند، و به عبارت دیگر، محمول را برای شما تعریف می کند.

موضوع در اینجا محمول را تبیین و تعریف کرده است، یعنی نفس ذکر موضوع موجب تصرفی در محمول می شود. این توجیهی بود که ما برای کلام این آقایان آوردیم؛ یعنی وقتی که خود موجود محمول برای هر نوع و برای هر صنف و برای هر مصداقی واقع می شود، نفس ذکر آن نوع و صنف و مصداق، آن محمول را بر وتیره خودش در ذهن انسان متصور می کند و صورت و نقشی می دهد که با دیگری تفاوت می کند.

تلمیذ: اما ما می بینیم که اگر موضوع مبهم باشد این بود و وجودش ابهامی پیدا نمی کند.

استاد: نه، بود آن هم مبهم می شود، یعنی بود معلق و بلا تکلیف می شود؛ مثلاً وقتی می گوییم: «العنقاء یمكن أن یكونَ موجوداً» عنقاء اصلاً معنا ندارد؛ یا وقتی می گوییم: «أحدُ الأمرین موجوداً»، حکم برای يك فرد خاص نیست، بلکه برای «أحدهما» است، آن وقت ما می بینیم که خود این «موجوداً» هم بلا تکلیف است، یعنی معلوم نیست که خود «موجود» از نقطه نظر هستی و تحقق هستی بر کدام يك از این دو مصداقی که «أحدُ الأمرین» بر آن صدق می کند استوار می شود. البته ما با این بیان نمی خواهیم مطلب اینها را تثبیت کنیم، بلکه مطلب اینها خیلی بی ربط است، منتها در وهله اول باید مطلبشان را تقریر کنیم و بعد آنها را رد کنیم.

لزوم تقریر کامل مدعا قبل از نقد آن

مرحوم آقا می فرمودند:

ما فقط یک روز به درس مرحوم آقا سید احمد خوانساری رفتیم. [قضیه این بود که] ما خودمان به اتفاق دو سه نفر دیگر پیش ایشان رفتیم تا اینکه مکاسب محرمه را درس بگیریم. ایشان به خاطر وضع و موقعیت ما قبول کرده بود؛ چون اسم ما را شنیده بود و اینکه طلبه زرنگی است و... در روز

اول، ایشان هنوز کلام شیخ را تقریر نکرده بود شروع کرد به رد کردن! ما با خود گفتیم که این چه درسی است؟! هنوز حرف شیخ را نقل نکرده است دارد رد می کند! البته بیان ایشان هم خیلی ثقیل بود. ما دیگر از روز بعد نرفتیم! ایشان صبر کرد و صبر کرد، بعد ما دیدیم ایشان با تمام آن شاگردها دارد در مدرسه حجتیه دور می زند و به دنبال ما می گردد، و من داشتم از داخل حجره ام نگاه می کردم. خلاصه، این برای ما یک تجربه شد.

تفاوت سؤال از ماهیت شیء قبل از علم به وجودش با بعد از علم به وجودش

تلمیذ: یک مای حقیقیه داریم و یک مای شارحه و می گویند: «الوجود قبل الهلیات، خود آن وجود بعد الهلیات است.» یعنی مای حقیقیه را همان مای شارحه می دانند، اما اگر قبل از علم به وجود شیء باشد مای شارحه می شود و اگر بعد از علم به وجود باشد مای حقیقیه می شود، درحالی که هیچ ابهامی در آن نمی بیند؛ یعنی ممکن است اول از ماهو سؤال کنند بعد از وجود، و ممکن است اول از وجود سؤال کنند بعد از ماهیت. استاد: نه خیر، آن براساس تصور ذاتی و تصور اجمالی است. مای شرح اللفظ این است که ما اصلاً به حقیقت وجودش و به ماهیتش کاری نداریم، بلکه فقط می خواهیم یک توضیح اجمالی نسبت به خصوصیت قضیه برای ما پیدا شود. اما اگر از وجود سؤال کنیم هلیه بسیطه است.

ما اول [از «هل بسیطه» سؤال می کنیم]. ترتیبی که در اینجا لحاظ شده است، ترتیب واقعی و صحیحی است و بوعلی هم همین ترتیب را می گوید.^۱ البته مرحوم حاجی در اینجا اشکالاتی بیان کرده است،^۲ ولی به نظر می رسد که همان تعریف بوعلی درست است. ما اول از حقیقت یک شیء سؤال نمی کنیم که حقیقت آن چیست، بلکه اولین چیزی که به نظر می رسد و انسان به دنبال آن است، یک معنای اجمالی از آن شیء است. من باب مثال شخصی که اصلاً ماشین ندیده است، آیا از حقیقت ماشین سؤال

^۱ الشفاء (الإلهیات)، ص ۱۳ و ۳۵۴؛ النجاة، ص ۱۲۶.

^۲ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۶، تعلیقه ۱.

می‌کند که آیا ماشین چرخ است، سیم است، برق است، چراغ است، موتور است و سیلندر است؟! او اصلاً این حرف‌ها را نمی‌فهمد. لذا اوّل می‌گوید: ماشین چیست؟ به او می‌گوییم: مثل این درشکه‌ای که می‌بینی یا مثل این الاغی که سوارش می‌شوی، ماشین هم وسیله‌ای است که سوارش می‌شوند و در آن را می‌بندند و حرکت می‌کند. این مای شارحهٔ لفظ است. بعد می‌گوید: «حالا آیا چنین چیزی هست یا نیست؟» به او می‌گوییم: «بله، هست.» چون انسان نمی‌تواند از ماهیت یک چیز معدوم سؤال کند، چون شیء معدوم ماهیت ندارد. وقتی که آمد و دید و سوار ماشین شد و مطمئن شد که هست، آن وقت می‌آید و کنجکاوی می‌کند که مثلاً این با چه چیزی حرکت می‌کند؟ به الاغ جو می‌دهند که راه بیفتد؛ آیا این هم جو می‌خورد یا گندم می‌خورد یا یونجه می‌خورد؟! می‌گوییم: نه، ماشین این خصوصیات را دارد و دارای این خصوصیات است. پس به‌طورکلی بین مای شارحه و مای حقیقیه، هل وجودیهٔ بسیطه قرار می‌گیرد.

کیفیت حمل «موجود» بر موجودات بنا بر اشتراک لفظی مفهوم وجود

بنا بر تقریر این آقایان، معنای وجود، معنایی است که حمل آن معنا بر همهٔ این محمولات صادق است و عبارت است از «موجود». اینها نمی‌توانند موجود را انکار بکنند از این جهت که موجود حمل بر آن موضوع نمی‌شود. خودشان می‌گویند: منبر هست، کیف هست، قلم هست، انسان هست و همه چیز هست؛ اما اینها این طور می‌خواهند بگویند که درست است که ما می‌گوییم «هست» و معنایی از این هستی در ذهن می‌آوریم، ولی آن معنای هستی‌ای که در ذهن می‌آوریم با آن موضوع تغییر پیدا می‌کند.

معنای هستی آنها مثل آبی می‌ماند که هر چیزی به آن اضافه کنید مضاف و از جنس همان ذوالاضافه می‌شود؛ یعنی اگر آب را با نمک مخلوط کنید آب شور می‌شود، اگر آب را با مربا مخلوط کنید شربت می‌شود، اگر لیموترش در آب بریزید آب ترش می‌شود. پس خود آب به‌تنهایی محمول مسئله واقع نمی‌شود، یعنی هیچ آبی به‌تنهایی محمول قضیه واقع نمی‌شود الا آب خالص. در اینجا هم آن وجودی به‌تنهایی محمول واقع می‌شود که ماهیته آئینه باشد، یعنی وجود اطلاق صرف که هیچ جنبه خلط و ترکیب بین جنس و فصلی در آن راه ندارد و آن عبارت است از

وجود پروردگار. اما اگر بخواهید بقیّه موجودات را لحاظ کنید، مثل وجودِ خالصِ آب نیستند و به تنهایی محمول واقع نمی‌شوند؛ بلکه شما در اینجا موضوع را می‌آورید و این نمک و ترشی و شیرینی را با آن محمولی که عبارت از «موجود» است و بعدش می‌آید مخلوط می‌کنید؛ یعنی شما موجود تنها را بر موضوع حمل نمی‌کنید، بلکه موجودی که رنگ موضوع به خود گرفته است بر آن موضوع حمل می‌شود.

بناءً علی‌هذا این وجود می‌شود مشترک لفظی، نه مشترک معنوی. وقتی که مشترک لفظی شد، بنا بر تناسب بین موضوع و محمول، خود آن موجود به تعداد مصادیقی که دارد مفهوم پیدا می‌کند. مصادیقش خود ماهیات هستند و چون دو ماهیت یکی نیستند، پس دو مفهوم وجود هم یکی نیست. حتی اگر شما این دو کتاب را کنار هم بگذارید، هم این کتاب /سفار است و هم آن کتاب /سفار است، اما این یک /سفار است و با آن /سفار دیگر تفاوت می‌کند؛ یعنی همین حکم به دوئیت و غیریتی که شما بر این دو ماهیت می‌کنید، موجب می‌شود که وجود [هر کدام متفاوت باشد]. لذا می‌گویید: کتاب /سفار من موجود است و کتاب /سفار شما موجود است. این موجودیتی که الآن در اینجا بر هر دو حمل شده است از ماهیت انتزاع شده است. آن ماهیت، اختلافِ مصداقی و تعینی دارد، نه اختلافِ جنسی و نوعی و صنفی و.... پس چون ماهیتی در عالم وجود همانند ماهیت دیگر نیست، بنابراین موجودی که از این ماهیت انتزاع می‌شود با موجودی که از ماهیت دیگر انتزاع می‌شود، یکی نیست.

این نهایت تقریری است که ما توانستیم به نفع اینها بکنیم؛ اگرچه یک چنین تقریری در اینجا نشده است.

تلمیذ: بنا بر این فرمایش اینها قاعده «لا تکرار فی التجلی» هم درست است.

استاد: بله، احسنت، شما هم مؤید اینها شده‌اید!

نقد اشتراک لفظی مفهوم وجود

تلمیذ: آیا به خاطر اصالة‌الماهية بودن آنها است که یک چنین مطلبی را گفته‌اند؟ چون در اینجا اول باید بحث اصالة‌الماهية مطرح بشود.

استاد: به طور کلی مسئله ماهیت و وجود در راستای هم هستند؛ یعنی در فلسفه

همیشه از مفهوم بدیهی شروع می‌شود، تا اینکه انسان به مفاهیم غیر بدیهی برسد. اصلاً شکی در این نیست که بحث از مفهوم وجود، اولین بدیهی از بدیهیات است. بعداً بحث از ماهیت می‌شود که ماهیت چیست؟ ترکیبش چطور است؟ آیا مزجی است یا اتحادی؟ آیا جنس و فصل است؟ آیا جنس و ذاتیات دیگر است؟ آیا با عرض است؟ اینها مطالب دیگری است. لذا الآن بدیهی‌ترین مفهوم، وجود است؛ اگرچه در این بدیهی‌ترین مفهوم هم بعضی‌ها تشکیک کرده‌اند.

اشکالی که به مطلب اینها وارد می‌شود این است: بله، محمول می‌تواند به واسطه موضوع و انتزاعی که از موضوع دارد تفاوت پیدا کند، و این در صورتی است که لحاظ در همه آن محمولات لحاظ واحد نباشد، اما اگر در همه آنها لحاظ واحدی باشد که به واسطه آن لحاظ واحد، محمولی را بر موضوعی در قضیه حمل کنیم، آن مفهوم مشترک را من حیث لا یشعر در نظر گرفته‌ایم. مثلاً وقتی که می‌گوییم: آب هندوانه یا آب گرمک یا آب سیب یا آب پرتقال یا آب شور یا آب گل‌آلود یا امثال ذلک، این آب در اینجا واقعاً با آب دیگر تفاوت دارد؛ یعنی وقتی که می‌گوییم: آب سیب یا آب پرتقال، یک معنای ساذج و خالص در نظر شما نمی‌آید، بلکه آبی در نظر شما می‌آید که زرد است و مزه ترش یا شیرین دارد و دارای این خواص است و به‌طور کلی هم از نظر شکل و هم از نظر خاصیت و طعم و... با دیگری تفاوت دارد. در اینجا شکی نیست؛ ولی آیا با گفتن همین آب پرتقال یا آب سیب، خود میعان هم در نظر ما نمی‌آید؟! و آیا خود سیال بودن هم در نظر ما نمی‌آید؟! آیا وقتی که من می‌گویم آب پرتقال، آجر یا تیر آهن در نظر شما می‌آید؟! قطعاً مایعی در نظر شما می‌آید که میعان دارد؛ منتها میعان او مصادیق متفاوتی دارد، یک‌وقت در این مصداق است و یک‌وقت در مصداق دیگر است.

پس در اینجا مفهوم مخالف یکی را به لحاظ مخالفتش با دیگری، در قضیه اخذ نکرده‌ایم؛ یعنی محمولی را در قضیه نیاورده‌ایم که من جمیع الجهات از حاق خود آن موضوع انتزاع بشود به نحوی که هیچ معنای مشترکی به ذهن تطرق پیدا نکند. حتی وقتی که مثلاً شما می‌گویید: «وجود کتاب» یا «وجود قلم» یا «وجود خودکار» یا وقتی

که می‌گویید: «کتاب هست» یا «قلم هست» یا «خودکار هست» در اینجا یک نوع تحقق را لحاظ کرده‌اید؛ ولو بر فرض، تحقق نوع یکی با تحقق نوع دیگر تفاوت داشته باشد [اما شما معنای ارتکازی شامل و جامع و سعی را در ذهنتان آورده‌اید].

تبیین معنای اشتراک معنوی

اینکه می‌گویید: الفاظ برای عموم وضع شده‌اند، یعنی در معانی الفاظ، یک معنای سعی و عام و شمولی لحاظ شده است که آن معنای سعی دارای مصادیق متفاوتی است و به لحاظ همین معنای سعی، این همه مبانی حقیقت و مجازات و کنایات و استعارات درست شده است. مشترک معنوی‌ای که در اینجا به وجود آمده است به خاطر لحاظ همان معنای سعی است که آن معنای سعی در همه تطرق دارد.

من باب مثال وقتی که می‌گوییم: «باران آمد» یا وقتی که می‌گوییم: «برق آمد» یا وقتی که می‌گوییم: «زید به دنیا آمد» یا وقتی که می‌گوییم: «عمر و آمد» یا وقتی که می‌گوییم: «این علم آمد»، اگرچه در اینجا نوع «آمدن» تفاوت دارد، آمدن باران از اعلیٰ به أسفل است، آمدن زید در این دنیا از رحم مادر است، آمدن عمر و از منزلش به اینجا است، آمدن علم هم به این است که یک چنین علمی به وجود آمده است یا به معنای انکشاف یک قضیه است یا به معنای ظهور یک مسئله است؛ اما در تمام اینها منظور از «آمدن»، تحقق این امر در عالم وجود و در عالم تعینات است، یعنی ما به لحاظ آن جهت ارتکازی‌ای که در ذهن داریم «آمدن» را بر اصناف مختلفه و بر موضوعات مختلفه اطلاق می‌کنیم. اگر آن معنای ارتکازی نبود قطعاً «آمدن» صدق نمی‌کرد، لهذا هیچ کدام از این خصوصیات [هم لحاظ نمی‌شد].

یا من باب مثال وقتی می‌گوییم: «وحی از اعلیٰ بر پیغمبر آمد»، آیا یعنی وحی از آسمان هفتم آمد؟! یا وحی از کره زحل و مریخ و عطارد آمد؟! یا یعنی وحی در کره مریخ بود و جبرئیل پرواز کرد و پایین آمد و نزد پیغمبر آمد؟! یا اینکه منظور از «علو» در اینجا علو باطن است، نه علو رتبی مادی و مکانی؛ یعنی از آن مرتبه سرّ به مرتبه نفس جلوه و ظهور می‌کند. این معنای آمدن وحی است. جبرئیل آمد هم همین طور است.

بنابراین خود اعلیٰ و أسفل جزء الفاظ عموم هستند؛ مثلاً یک وقت می‌گویید:

«ابر بالاتر از ما است و در سطح بالایی قرار گرفته است» و یک وقت می‌گویید: «او از نقطه نظر علم بالاتر است.» آیا یعنی هر کس علمش بیشتر باشد قدش بلندتر است؟! این اعلیٰ بودن و اشرفیت، به لحاظ اشتراک و مفهومی بستگی دارد، یعنی آن مفهوم در هر مصداقی یک نوع ظهور و جلوه دارد؛ آن مفهوم در ماده این نوع ظهور را دارد و در عالم مجردات و معنا ظهور دیگری دارد. اینکه کسی پیغمبر است و بر او وحی می‌شود دلیل بر این نمی‌شود که قدش مثلاً صد و دو متر باشد و مثل یک نردبان و یک مناره، قدش از همه بلندتر باشد، بلکه ممکن است قدش از همه کوتاه‌تر باشد؛ ولی در عین حال ما می‌گوییم: او از همه اعلیٰ و بالاتر است. پس اگر ما معنای ارتکازی شامل و جامع و سعی نداشته باشیم و در ذهنمان چنین معنایی نباشد قطعاً نمی‌توانیم علو را بر شخص اعلم نسبت بدهیم! این همان اشتراک معنوی است.

اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود

بنابراین در اینجا لفظ وجود هم همین‌طور است؛ چون اگر علم به وضع در حمل وجود دخالت داشته باشد، پس تا انسان نسبت به هر ماهیتی اطلاع لغوی نداشته باشد طبعاً نمی‌تواند آن محمول را بر این ماهیت حمل کند؛ مثلاً تا شما به دختر بچه‌تان یاد ندهید که کتاب چیست او اصلاً از معنای کتاب و بودن کتاب خبر ندارد، یا تا قلم را در دست شما نبیند از معنای قلم و خودکار و مداد اطلاعی ندارد، یا تا ساعت را نبیند نمی‌فهمد ساعت چیست؛ تنها چیزی که او می‌فهمد فقط شیشه شیر و پستانک است و چیزی غیر از اینها نمی‌بیند.

بنابراین اطلاع متکلم بر ماهیت لغتاً یا بحقیقت و به‌ماهیت، از لوازم ذاتیه و اولیّه جعل موضوع برای یک قضیه است؛ یعنی تا متکلم از نظر لغت یا از نظر ماهیت و حقیقت اطلاعی بر موضوع نداشته باشد نمی‌تواند آن موضوع را موضوع برای قضیه قرار بدهد؛ یعنی وقتی کسی نسبت به یک ماهیت جاهل است اگر تا قیامت هم فکر نکند نمی‌تواند آن ماهیت را موضوع قضیه قرار بدهد.

لذا همان‌طوری که برای جعل یک موضوع برای یک قضیه نیاز به علم است، [پس در حمل وجود بر ماهیات هم باید نیاز به علم به ماهیات باشد؛ در حالی که این‌طور نیست،

چون وقتی که [می گوید: «عنقا هست یا نیست» اصلاً علم به وجود عنقا ندارد، یا وقتی که می گوید: «آیا وسیله‌ای که انسان را به ماه برساند هست یا نیست» علم به وجود آن ندارد، یا وقتی که می گوید: «آیا حیوانی که صد دست و پا داشته باشد هست یا نیست» علم به وجود آن ندارد. اصلاً همین که «هست» را بر موضوعات مختلفه الحقایق حمل می کند دلیل بر این است که علم بر وضع و بر لغت، در استعمال حمل دخالت ندارد. پس یک معنای واحد در ذهن ارتکاز دارد و آن معنا و لفظ واحد را بر همه موضوعات، چه موضوعات معلومه و چه موضوعات مجهوله، علی السواء حمل می کند.

و هذا ادلُّ دلیل است بر اینکه وجود، مفهوم مشترك معنوی است و به هیچ وجه من الوجوه خصوصیات مختلفه موضوع در مفهوم این وجود دخالت ندارند؛ و إلا اگر دخالت داشته باشند اصلاً موجود نباید محمول برای قضیه واقع بشود و انسان اگر نسبت به يك موضوع علم نداشته باشد نمی تواند محمول را بر آن حمل کند و باید ساکت بماند، در حالی که اولین سؤال این است که آیا آن موضوع هست یا نیست. به عنوان مثال فرض کنید که يك کوه در فلان جزیره هست و شصت و چهار کیلومتر ارتفاع دارد و من هم اصلاً از آن اطلاعی ندارم، اولین سؤال من این است که آیا چنین کوهی هست یا نیست؟ پس معلوم می شود که ما برای حمل این محمول (موجود) بر این موضوع نیاز به وضع نداریم، و وقتی که نیاز به وضع نداشتیم این يك معنا و مفهوم سعی ارتکازی می شود، و اشتراك معنوی هم یعنی همین! این ادلُّ الدلیل است؛ البته دلیل دیگری هم دارد که در اینجا ذکر نشده است.

رابطه اشتراک معنوی مفهوم وجود و اصالت وجود

حالا در اینجا افراد قائل به مسائل مختلفی شده اند و این طور نیست که هر کس قائل به اشتراک معنوی وجود است قائل به اصالت وجود هم هست. بعضی ها قائل به اشتراک معنوی وجود شده اند و درعین حال قائل به اصالت ماهیت هستند. آنها مفهوم وجود را یک مفهوم اعتباری گرفته اند و آن مفهوم اعتباری به عنوان خارج محمول، حمل و عارض بر این ماهیت می شود؛ آن وقت تقرّر را بر خود ماهیت - نه ماهیت در مقام عروض وجود - حمل می کنند. آنها گفته اند که قبل از اینکه وجود بر

ماهیت عارض شود، ماهیت مقرر و ثابت است. یعنی اگر ماهیت به کیفیت در آمد که توانست صحت حمل موجود را بر خود استجلاب کند آن وقت آن ماهیت، ماهیت موجوده می شود؛ اما اگر ماهیت به کیفیت در نیامد که صحت حمل موجود بر آن استجلاب شود آن ماهیت هنوز ماهیت مقرر است. اینها بحث هایی است که مربوط به اینجا نیست.

بدهت اشتراک معنوی وجود

مرحوم آخوند اصلاً بحث اشتراک معنوی وجود را یک بحث خیلی بدیهی می دانند و می گویند که اصلاً اگر شما بخواهید ارتباط بین یک موجود و معدوم را لحاظ کنید و یک اسم برای عده ای از موجودات و معدومات یا مجهولات با همدیگر بگذارید، مثلاً اگر شما چند تا شیء موجود داشته باشید و چند تا شیء معدوم داشته باشید که اصلاً وجود ندارند، مثل انسان ده پا که اصلاً وجود ندارد و حیوان صد پا که اصلاً وجود ندارد و عنقا که اصلاً وجود ندارد و شریک الباری که اصلاً وجود ندارد و امثال ذلک، و بخواهیم یک اسم مشترک و واحد بین اینها قرار بدهیم و مثلاً اسمش را «ثابت» بگذاریم و هم به موجودات «ثابت» گفته شود و هم به معدومات، چه مشابهتی بین این دو می بینیم که چنین اسمی می گذاریم؟! آیا واقعاً این خنده دار نیست که ما به خاطر مشابهت بین موجودات و معدومات، یک اسم ثابت برای همه گذاشته ایم؟! این خیلی خنده دار است! چیزی که معدوم است به هیچ وجه با موجود مشابهت ندارد؛ بلکه ضد مشابهت است! پس همین قدر که علقه ای در بین باشد کافی است، و ما این علقه بین موجودات و معدومات را بسیار کمتر از علقه بین موجودات در اطلاق وجود بر آنها می بینیم. من باب مثال وقتی که شما موجوداتی مثل کتاب، دفتر، ضبط، قلم، فرش، در، دیوار را لحاظ می کنید، خودتان احساس می کنید که معنایی بین همه اینها ساری و جاری است؛ یعنی همین که شما چشمتان را به کتاب و به کاغذ می اندازید، می بینید که همه اینها هستند. همین که احساس حضور می کنید، خود این حضور یعنی وجود. بنابراین اگر شما این لفظ را برای موجودات استعمال کنید می بینید که مشابهتش بسیار بیشتر از این است که لفظی را برای موجودات و

معدومات استعمال کنید که اصلاً بین آنها هیچ مشابهتی وجود ندارد.

ایشان مطالب دیگری هم فرموده‌اند؛ من جمله اینکه اگر «وجود» مشترک لفظی باشد تکرارش موجب وهن در کلام نیست، اما اگر مشترک معنوی باشد تکرارش موجب وهن در کلام است؛ همان‌طوری که در منظومه هم مرحوم حاجی این را از ایشان گرفته‌اند.^۱

متن مؤلف

فی أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمول علیّ ما تحته حمل التشکیک، لا حمل التواطؤ؛ «مفهوم وجود مشترك است و بر مصادیق و تعینات خودش حمل می‌شود به حمل تشکیک، نه حمل توافق.»

یعنی حمل وجود بر موضوعات خودش، حمل تشکیکی است؛ ممکن است این مفهوم در یک موضوع اقوی و اشدّ باشد و از جنبه اولیت و اولویت، مقدّم بر موضوعات دیگر باشد. حمل موجود بر پروردگار متعال خیلی قوی‌تر است از حمل موجود بر ما که ضعیف هستیم و حصه‌ای از وجود نداریم. حمل وجود بر متعینات مجرد و مصادیق مجرده بسیار قوی‌تر است از حمل وجود بر آنچه در عالم مادیات است و در معرض کون و فساد قرار گرفته است. بنابراین این حمل «حمل تشکیکی» می‌شود که بعداً باید در معنای تشکیک و ... صحبت بشود.

اما کونه مشترکاً بین الماهیات فهو قریبٌ من الأولیات؛ «[اما اینکه مفهوم وجود مشترك معنوی بین ماهیات (اشیاء) باشد، مطلبی بدیهی و نزدیک به اولیات است.]»

من تعجب می‌کنم که چطور ایشان فرمودند: «قریب من الأولیات»! شاید به خاطر این است که بعضی‌ها حتی در همین اولیات هم شك کرده‌اند؛ چون کسی که عقلش تعطیل باشد ممکن است در اولیات هم شك کند! مگر کسانی که سوفسطایی یا پوچ‌گرا هستند، در اولیات شك نمی‌کنند و همّه موجودات را خواب و خیال نمی‌بینند؟! همین که اینها این حکم را می‌کنند و یک چنین قضیه‌ای را

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۷.

به وجود می آورد، دلالت بر این می کند که این وجود دارد! لذا ایشان باید می گفت که این قضیه از اولیات است.

فإنَّ العقل يجد بين موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود و معدوم؛ فإذا لم يكن الموجودات مشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة.

«چون عقل بین دو موجود، چیزی از مناسبت و مشابهت را می یابد که مثل آن مناسبت را بین موجود و معدوم نمی یابد. و إلا اگر موجودات متشاکر در مفهوم نباشند، بلکه از هر وجهی متباین باشند و هیچ وجه تشابهی در اینها وجود نداشته باشد، همان طور که بین هستی و نیستی هیچ مناسبتی نیست، بنابراین باید حال بعضی از موجودات با بعض دیگر هم همین طور باشد و بین موجودات هیچ وجه مشابهتی وجود نداشته باشد؛ در حالی که ما می بینیم بین اینها مشابهت وجود دارد.»

حتی اگر شما یزید و امام حسین علیه السلام را هم تصور کنید بالأخره این دو تا حداقل یک وجه مشارکت با همدیگر دارند و آن این است که مثلاً هر دو روی زمین راه می روند، هر دو نفس می کشند و هر دو غذا می خورند. اینها وجوه متشاکر در هر دو هستند. هم چنین هر دو هستند. اینکه هر دو هستند، مناسبت بین ماهیات است؛ پس این طور نیست که ماهیات هیچ وجه مناسبتی با همدیگر نداشته باشند، بلکه در خیلی از مسائل با همدیگر اشتراک دارند.

یک نفر قربان صدقه ماه می رفت و می گفت: «الهی قربانت بگردم!» به او گفتند: «چرا؟» گفت: «الآن این ماه وجودی است که هم معشوق من دارد این را تماشا می کند و هم من دارم تماشا می کنم.» یعنی او الآن تصور کرده است که معشوقش هم در فلان نقطه دارد به این ماه نگاه می کند، پس این ماه یک وسیله ارتباط لحظه ای و مقطعی بین او و معشوقش شده است؛ اگرچه این ادنی مناسبت، یک مناسبت من درآوردی است. و لیست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم؛

«و این به خاطر این نیست که اینها فقط در اسم متحدند، و به خاطر این نیست که ما در الفاظ مشترکه اتحاد اسمی و اتحاد لفظی پیدا می‌کنیم.»

مثلاً هم امام حسین علیه‌السلام اسمش حسین بود و هم صدام حسین اسمش حسین بود، هر دو اسم هستند اما این حسین کجا و آن حسین کجا! پس صرف اتحاد در اسم و لفظ موجب مشابهت نمی‌شود.

حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات إسم واحد أصلاً، لم تكن المناسبة بين الموجودات و المعدومات المتحدة في الإسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم.^۱

«حتی اگر ما این‌طور در نظر بگیریم که برای طائفه‌ای از موجودات و معدومات، یک اسم واحد من درآوردی وضع شده است ولی برای موجودات یک اسم مشترک وضع نشده است، باز می‌بینیم که مناسبت بین موجودات و معدومات متحد در اسم، بیشتر از مناسبت بین موجودات غیرمشترک در یک اسم واحد نیست.»

یعنی حتی اگر ما در موجودات، یک اسم واحد هم جعل نکنیم، اما همین که عقل انسان آنها را ملاحظه می‌کند یک مناسبت بین آنها می‌یابد؛ اگرچه شما هزار تا اسم واحد برای موجودات و معدومات بگذارید.

عدم تأثیر اسم گذاری بر تغییر حقیقت آن شیء

طرف اصلاً طلبه نیست و حتی سیوطی را هم نمی‌تواند درس بدهد، الآن آية الله العظمی شده است! آخر با اسم گذاشتن و شعار دادن و دائماً این طرف و آن طرف گفتن، این شخص که آية الله العظمی نمی‌شود! اگرچه مدام به او بگویی «آية الله العظمی» بالأخره وقتی می‌بینی دو کلمه از او سؤال می‌کنی و او در جوابش می‌ماند دیگر آبروریزی می‌شود! حالا مدام بر او اسم بگذارند؛ اول بگویند: او ثقة الاسلام است، بعد حجة الإسلام، و وقتی که مُرد یک «مسلمین» به آن اضافه کنند یا اینکه «آية الله» بگویند

^۱ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۵.

و بعد «آية الله العظمى» بگویند، و بعد هم به نبوت و امامت و الوهیت و... برسانند! هرچه می خواهید اسم بگذارید، اما گفت: «رنگ رخساره حکایت کند از سر ضمیر»^۱

این قضیه همان قضیه «قُل» شیخ بهائی است. شیخ بهائی وقتی به اصفهان رفت دید کسی او را تحویل نمی گیرد. با خود گفت که بگردیم تا يك نفر را پیدا کنیم. ظاهراً اصفهانی‌ها در سابق عمامه‌های خیلی بزرگی می گذاشتند، و من خودم دیده‌ام. يك نفر را پیدا کرد که خیلی عمامه‌اش عجیب بود، با خودش گفت که این خوب است و به کار می آید. به او گفت: «ده تومان به تو می دهم با من بیا تا باهم به دربار شاه عباس برویم و او هرچه از تو سؤال کرد، تو به من بگو: "قُل" و بگو که این شاگرد من است.»

وارد دربار که شدند، شاه عباس دید که چقدر عجیب و غریب است و گفت: «عجب قیافه با ابتهی آمده است!» دستور داد که به او احترام بگذارند. شیخ بهائی خیلی لاغر بود. وقتی که نشستند شاه عباس با خود گفت که یک شیخ آمده و این هم نوکرش است.

البته شاه عباس آدم درس خوانده‌ای بود و مثل شاه‌های ما نبود. [شاهان صفوی] آدم‌های درس خوانده‌ای بودند. من دیدم که در اطراف گنبد امام رضا علیه السلام عبارتی از شاه عباس نوشته بودند که خیلی عبارت پر محتوایی بود. نوشته بود: «تراب أقدام خدام هذه البقعة المملوكية...» و بعد هم نوشته بود: «کلب آستان رضوی، سلطان شاه عباس موسوی صفوی»^۲ خدا پدرش را بیامرزد که حداقل با

آن همه کبکبه‌ای که داشت گفت: «من سگ اینها هستم!»^۳ ایرانی که آن موقع تحت قدرت شاه عباس بود

^۱ دیوان اشعار سعدی، غزلیات، غزل ۳۰۹.

گر بگویم که مرا حال پریشانی نیست * * * رنگ رخسار خبر می دهد از سر ضمیر

^۲ به گزارش پایگاه اطلاع رسانی حج، متن دور گنبد و اولین کتیبه گنبد حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحية و الثناء به شرح زیر است:

«بسم الله الرحمن الرحيم. من عظام توفیقات الله سبحانه أن وفق السلطان الأعظم، مولی ملوک العرب و العجم، صاحب النسب الطاهر النبوی و الحسب الباعر العلوی، تراب أقدام خدام هذه العتبة المطهرة اللاهوتية، غبار نعال زوار هذه الروضة المنورة المملوكية، مروج آثار أجداده المعصومين، السلطان ابن السلطان ابن السلطان، أبوالمظفر، شاه عباس الحسيني الموسوي الصفوي بهادرخان؛ فاستسعد بالمجىء ماشياً على قدميه من دارالسلطنة اصفهان إلى زيارة هذا الحرم الأشرف، و قد تشرف بتزيين هذا القبة من خالص ماله في سنة ألف و عشر، و تم في سنة ألف و ست عشرة.»

این متن به دستور شاه عباس پس از تعمیر و تکمیل نمای گنبد، با هدف اشاره به اهمیت سفر به مشهد و باتوجه به نذر شاه عباس مبنی بر پیروزی بر ازبک‌ها که مشهد را تصرف کردند نوشته شد.

^۳ میراث اسلامی ایران، ج ۱۰، ص ۱۸۸.

پنج برابر ایران فعلی بود؛ ایرانی که در آن موقع شاه عباس حکومت می کرد شامل نواحی ای از ترکیه و هرات افغانستان و عراق و عربستان و یمن و ... می شد. همه اینها جزء ایران بود، ولی بعدها در همان زمان سابق جنگ‌هایی پیش آمد و اینها را یکی یکی جدا کردند.

در هر صورت، شاه عباس شروع به سؤال پرسیدن کرد و آن شخص هم که ظاهراً یا زارع یا باغبان یا کفش دوز بود، رو به شیخ بهاء کرد و گفت: «فُل!» و شیخ بهائی هم یک بحر طولی آورد. شاه عباس با خود گفت که اگر شاگردش این است پس خودش چقدر ملاً است! شیخ بهاء به بهانه تجدید وضو از مجلس خارج شد، در این هنگام دوباره شاه عباس از آن شخص یک سؤال کرد و او هم همین طور مات و مبهوت او را نگاه کرد و گفت: «صبر کن تا شاگردم بیاید به تو جواب بدهد!» شاه عباس گفت: «دارم از تو می پرسم!» وقتی که شاه عباس متوجه قضیه شد او را از دربار بیرون انداخت.

می گویند که آیه الله آقا سید ابوالحسن اصفهانی در مجلسی وارد شد و دید که یک آیه الله العظمی آنجا نشسته است که خیلی با ابهت و عجیب و غریب است! ایشان مثل یک طلبه ساده رفت و در یک گوشه نشست و صدای ایشان هم در نمی آمد، و خیلی از این ناراحت بود که این شخص آمده است و مجلس ایشان را شکسته است و ایشان نمی تواند حرفی بزند، چون شاید مورد تعییر واقع بشود و آبروی ایشان کلاً

برود! بعد به یکی از اطرافیان رو کرد و گفت: «یک قضیه و سؤالی مطرح کنید.» آن شخص هم قضیه‌ای راجع به رضاع و کیفیت تحقق رضاع مطرح کرد که آیا به عشرة دفعات است یا به ثلاثة ایام است و اینکه متوالیاً باشد و حتی آب هم نباید بنوشد و... آن [آیه‌الله کذایی] در پاسخ این سؤال یک سری مطالب نامربوطی گفت، و آیه‌الله آقا سید ابوالحسن با شنیدن آن مطالب خیالش راحت شد و باخود گفت: خدا خیرت بدهد، ای کاش زودتر می‌پرسیدی!

حالا شما اگر حتی یک اسم هم برای موجودات نیاورید، همین که به آنها نگاه می‌کنید تناسبی بین آنها می‌بینید. این تناسب، همین «هست» بودن آنها در مرئی و منظر است. اما اگر شما هزار اسم واحد برای اینهایی که با هم نامتناسب‌اند بیاورید، با این اسم آوردن، معنا در آن تزییق نمی‌شود. لذا بهتر است که انسان رعایت کند و برای هر موقعیتی یک عبارت مناسب به کار ببرد، نه اینکه بخواهد با عبارات مردم را گول بزند. حقیقت شاید چند صباحی مخفی بماند اما در هر صورت بالأخره ظهور و بروز پیدا می‌کند.

به شاهنشاه هم آریامهر و خورشید گیتی و... می‌گفتند؛ اما بالأخره چه شد؟! همین که مدتی گذشت همین آریامهر آن چنان کوله‌پشتی‌اش را بر دوشش گذاشته بود و از این طرف به آن طرف به دنبال یک اطاق برای زندگی کردن می‌رفت! همه اینها غرور است. انسان نباید مغرور بشود، انسان نباید فریب این ابناء دنیا را بخورد. اینها می‌آیند و مدام انسان را بالا می‌برند و این طرف و آن طرف می‌کنند؛ اما آدم زرننگ آن آدمی است که گول نخورد، آن آدمی است که فریب نخورد و با این عبارات درشت و سنگین و این بیا و بروها حقیقت خودش را از دست ندهد و همیشه متوجه آن واقعیت خودش باشد.

شیطان راه‌های خیلی متفاوتی برای فریب دارد. چه بسا خیلی از این افراد در ابتداء این طور نبودند، ولی کم‌کم اینها را سوق دادند؛ یعنی وقتی که در یک قضیه قرار گرفتند، دیدند که حالا اگر بخواهند برگردند دیگر خیلی آبروریزی می‌شود. به انسان

می‌گویند که آقا، الان دیگر نمی‌شود و شما حتماً باید تشریف داشته باشید، مُلک و مَلت و دنیا و تمام عالم کائنات فقط به وجود شما بستگی دارد! و بعد هم بیا و برو و سلام و صلوات. این نفس بیچاره کم‌کم به خودش می‌گیرد و وقتی که به خودش گرفت دیگر در یک موقعیت واقع می‌شود؛ مثل این لایه‌هایی که در کنار رودخانه درست می‌شود: اول یک لایه می‌آید، بعد یک لایه دیگر می‌آید و بعد لایه دیگر، بعد هم کم‌کم سفت و متحجر می‌شود و مثل سنگ می‌شود و دیگر با اسکاچ و صابون و... پاک نمی‌شود، بلکه باید دریل گذاشت و آن را با مته سوراخ کرد! آن موقع است که دادِ آدم بالا می‌رود، و دیگر مربوط به آن دنیا است، چون آنها می‌دانند که چطور دریل بگذارند! دریل‌ها را برای همه‌مان آماده کرده‌اند، اما إن شاء الله دریل‌های ما در همین دنیا بخورد و دیگر به آنجا کشیده نشود! آنها دیگر در کارشان استاد هستند و همین‌که نگاه بکنند و ببینند که این الان چقدر جرم گرفته و چقدر سفت شده است، به تناسب آن، نه بیشتر و نه کمتر، ﴿وَلَا يَظَلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^۱، برای بعضی‌ها مته دو میلی می‌آورند و برای بعضی‌ها مته ضخیم‌تر می‌آورند و برای بعضی‌ها مته‌هایی می‌آورند که با آن آسفالت را سوراخ می‌کنند!

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

^۱سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

جلسه بیست و هشتم: تشکیک وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

معنای تشکیک در وجود و تشکیک در مفهوم و ماهیت

مرحوم آخوند بعد از اینکه ادله‌ای برای اشتراک معنوی وجود بیان کردند وارد در بحث تشکیک در مقوله وجود شدند. تشکیک عبارت است از شدت یا ضعف و اقوائیت یا اضعفیت در یک تعین خارجی. به واسطه آن تعین خارجی، مفهوم هم مقول به تشکیک است، درحالی که معنا ندارد که اصل مفهوم مشکک باشد الا به لحاظ همان تعین خارجی؛ یعنی به لحاظ حکایت از آن تعین خارجی، خود آن مفهوم هم مشکک می‌شود. ماهیت مشککه یا حقیقت مشککه به آن ماهیت یا حقیقتی گفته می‌شود که به لحاظ وجود خارجی دارای مراتب شدت و ضعف است.

اما خود وجود، حقیقت مشککه است به این جهت که ما در تعینات خارجی و اعیان خارجی وجود، مرتبه قوی و مرتبه ضعیف را احساس می‌کنیم؛ مثلاً وجود مفارق طبعاً مرتبه‌ای از قدرت و قوت دارد که چنین مرتبه‌ای در وجود مادی نیست؛ یا مثلاً وجود علت، تقدم طبعی و اقوائیت طبعی بر وجود معلول دارد، بنابراین در مرتبه مافوقی از وجود معلول قرار دارد. این مربوط به آن رتبه علوی و رتبه سفلی هر مرتبه‌ای از وجود است.

اما اگر صرف نظر از این جهت بخواهیم به اعیان خارجی وجود نگاه کنیم این مطلب را ادراک می‌کنیم که هر وجودی با توجه به شرایط و اقتضائات و سلسله علل مقوم‌ه‌اش به نحوی تحقق پیدا کرده است که حق ندارد حتی به اندازه یک سرسوزن از آن مرتبه خاص خودش به این طرف و آن طرف برود و اصلاً از آن نمی‌تواند تجاوز کند! بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود محفوف به سلسله عللی است که نمی‌تواند از آن مرتبه پایین‌تر بیاید. بنا بر نزول اسماء کلیه الهیه در اسماء جزئیه، هر اسمی در هر مرتبه‌ای یک نوع ظهور و تجلی خاصی دارد که اختصاص به آن رتبه دارد و از آن رتبه تجاوز نمی‌کند. بنابراین به هر مقدار که این اسمی الهیه در مرحله نزول دارای جزئیّت و محدودیّت و حدّ بیشتری باشند، به همان مقدار از حصّه وجودی آنها کم می‌شود.

سلسله عرضیه و طولیه

البته در اینجا دو سلسله هست: یک سلسله طولیه و یک سلسله عرضیه. در سلسله طولیه هر اسم کلی در مقام علّیت، علت برای اسم جزئی دیگر است، و اما در سلسله عرضیه این طور نیست، بلکه ممکن است که در سلسله عرضیه دو اسم در عرض یکدیگر واقع شوند ولی از نقطه نظر محدودیتشان به علل، هر کدام از آنها یک رتبه خاصی داشته باشند که نتوانند جای خود را با رتبه دیگر عوض کنند.

من باب مثال ما در اینجا در عرض همدیگر نشسته‌ایم؛ یعنی در مکان واحد و در زمان واحد و در روز واحد و برای بحث واحد، دور هم جمع شده‌ایم. الآن یک سلسله طولیه‌ای موجب تحقق یک چنین مجلسی شده است که عبارت است از علم کلی پروردگار و عبارت است از رحمت و عطوفت کلی پروردگار و عبارت است از اسم رازقیّت و رزاقیت پروردگار. یعنی چون خداوند متعال دارای علم کلی است، این مجلس علمی را هم به مقتضای آن علم کلی ایجاد کرده است؛ به خلاف زمانی که مجلس، مجلس علمی نباشد.

البته تمام اسماء الهی از نقطه نظر تعیین خارجی می‌توانند به نحوی در تحقق مرتبه‌ای دخیل باشند. حالا شما اسم عالمیت را مدنظر قرار ندهید بلکه خالقیت را در نظر بگیرید، باز مسئله تفاوتی نمی‌کند و علت خلق چنین پدیده و حادثه‌ای همان اسم کلی

خالقیت پروردگار است. حالا شما خالقیت را مدنظر قرار ندهید بلکه رازقیت را در نظر بگیرید؛ مگر علم، رزق نیست؟! مگر علم، حیات نیست؟! رزق که فقط چغندر و شلغم نیست! رزق بالاتر عبارت است از همین علمی که موجب تجرد نفسانی و استکمال نفس می شوند. رزق اعلیٰ و اتم، به علم اطلاق می شود، نه به نان و ماست و دوغ و امثال ذلک. ما به موجب همان اسم می بینیم که باز در اینجا چنین مجلسی تشکیل می شود.

پس این اسامی پروردگار، چه اسم علیم او، چه اسم رحیم او، چه اسم رؤف او، چه اسم خالق او، چه اسمی دیگر مانند رازق، تمام اینها در مقام تنزل، موجب تحقق چنین مجلسی شده اند؛ چون همین قدر که شما می گوئید: «این مجلس»، این یک صورت جزئیة خارجیہ دارد که این صورت جزئیة خارجیہ با آن صورت کلیہ تناسب ندارد، بنابراین آن صورت کلیہ در مقام تقدیر و در مقام تحدید و در مقام تعین، خود را به این صورت خارجیہ و به این کیفیت نشان می دهد و همین طور افاضه می کند. آنچه می گذرد عبارت است از صور جزئیة علمیة پروردگار؛ هم آن چیزی که در ذهن من می گذرد و القاء می کنم و هم آن چیزی که در ذهن شما می گذرد و اشکال می کنید، تمام اینها عبارت است از صور علمیة جزئیة که در مقام خارج صورت خارجی پیدا می کنند.

اما در سلسله عرضیه، وقتی که همان اسم کلی در مقام تحدید و تعین می آید، آن صورتهای جزئیة را در عرض هم و در کنار هم قرار می دهد و این بستگی به سلسله عللی دارد که در اینجا دست به دست هم می دهند. من باب مثال امروز که ما در اینجا نشسته ایم می بایست تعدادمان همین مقداری باشد که شما مشاهده می کنید، نه یک نفر کمتر و نه یک نفر بیشتر. این را سلسله عرضیه می گوئیم. یعنی همان طور که اسامی کلیة پروردگار در مقام نزول، مراتب نزولیه را تشکیل می دهند، مراتب عرضیه را هم تشکیل می دهند، و معنا ندارد که یک اسم کلی بیاید و اصلاً کاری به جهات دیگر نداشته باشد و نه به این طرف توجه کند و نه به آن طرف. وقتی که یک اسم کلی بخواهد تقدیر پیدا کند، یعنی از مقام قضا و مشیت کلیہ بگذرد و به مقام قدر و اراده فعلیه برسد، در هر عالمی با توجه به شرایط دیگر و اسماء دیگری که در آنجا وجود دارد یک هماهنگی و یک نوع

تناسب در اسماء کلیه پیدا می‌شود؛ یعنی خلق و علم و رحمت و حیات و رأفت و عطوفت و قهاریت و امثال ذلک همه باهم جمع می‌شوند تا اینکه یک تعین خارجی را در یک مرتبه ایجاد کنند؛ همان‌ها دوباره پایین می‌آیند و یک تعین دیگر را در کنار این ایجاد می‌کنند؛ دوباره همان اسماء کلیه نازل می‌شوند و یک تعین را در کنار اینها ایجاد می‌کنند.

ما می‌گوییم: وقتی که یک وجود در عالم تحقق پیدا می‌کند امکان ندارد که نه یک ثانیه قبل از آن تحقق پیدا کند و نه یک ثانیه بعد از آن تحقق پیدا کند و نه به اندازه سرسوزنی به غیر از این کیفیت، کیفیت دیگری داشته باشد، یا به غیر از این کمیت، کمیت دیگری داشته باشد؛ به جهت اینکه وقتی که یک وجود می‌خواهد از مرحله عدم و از مرحله امکان، لباس تحقق به خود بگیرد، لاجرم سلسله علل در وجود آن و در ایجاد آن دخالت مستقیم و تام دارند، و وابسته به کیفیت ترتیب علل، معلول هم به همان کیفیت ترتیب پیدا می‌کند.

بنابراین هم در مرحله طولیه و هم در مرحله عرضیه، هر وجودی مختص به مرتبه‌ای است که تحقق در مراتب دیگر امتناع و استحاله دارد. وقتی که این طور شد، مراتب تشکیک را در وجود احساس می‌کنیم: قطعاً وجود علت مرتبه تشکیکی قوی‌تر و اعلیٰ از مرتبه معلول است؛ وجود معلول و مادی در مرتبه پایین‌تر از وجود مجرد قرار دارد؛ مجردات در مراتب نازل‌تر ضعیف‌تری از مفارقات در مراتب بالا هستند؛ عقل بسیط و عقل فعال از هم مراتب وجود قوی‌تر است؛ تا به اسامی کلیه پروردگار می‌رسد که به خاطر شدت نورانیت قابل تصور نیستند. آن اسامی منفعل و منبعث از ذات هستند و داخل در «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» هستند که همه را شامل می‌شوند.

تشکیک در تعینات خارجی وجود به واسطه نظر استقلالیه به آنها

بنابراین وجود دارای مراتب تشکیک است. این بحث قابل اشکال نیست و ما فعلاً به نحو اجمال عرض می‌کنیم تا بعداً به نحو تفصیل از آن بحث کنیم. به طور کلی در مسئله تشکیک نظر به استقلال وجود در تعینات خارجی است؛ یعنی هر وجودی مستقلاً و با توجه به وجود دیگر لحاظ می‌شود و بعد حکم به تشکیک در آن می‌شود. من باب مثال نور یک چراغ را با نور شمس لحاظ می‌کنیم و

حکم به تشکیک می‌کنیم که آن تعیین با این تعیین تفاوت دارد؛ اگرچه هر دو از نقطه نظر نوریت تفاوتی ندارند و هر دو از جنس واحد هستند و اختلاف ذاتی ندارند، چون ما اثبات کردیم که وجود اشتراک معنوی دارد، یعنی هویت خارجیۀ یک وجود با هویت خارجیۀ هر وجود دیگری تفاوت ندارد، بلکه هر دو داخل در یک حقیقت هستند. ولی صحبت در این است که برای هر کدام این تعیینات خارجی ای که وجود دارند، استقلالی سوای استقلال دیگر است؛ مثلاً استقلال در کتاب با استقلال در غیر کتاب، مانند حجر یا شجر، تفاوت دارد. ما به لحاظ نحوه وجود هر شیئی در خارج، به شدت یا به ضعف حصه‌ای از وجود که اینها به خود اختصاص می‌دهند حکم می‌کنیم. من باب مثال کتابی که یک کیلو وزن دارد نسبت به کتابی که نیم کیلو وزن دارد، حصه بیشتری از وجود دارد؛ یا حیوانی که دارای صد کیلو وزن است نسبت به حیوانی که دارای پنج کیلو وزن است، حصه بیشتری از وجود دارد؛ یا وجود مادی نسبت به وجود مثالی حصه کمتری دارد، چون آثاری بر وجود مثالی مترتب است که وجود مادی نمی‌تواند چنین آثاری را حمل کند، و وجود مثالی دارای اثرات و ظهوراتی است که وجودی مادی نمی‌تواند در قید و بند قوانین خودش آنها را انجام بدهد، پس معلوم می‌شود که وجود مثالی حصه بیشتری از وجود مادی دارد.

من باب مثال اگر شما یک درخت را نسبت به حیوان در نظر بگیرید می‌بینید که درخت چیزهایی دارد که حیوان هم دارد، ولی حیوان چیزهایی دارد که درخت ندارد؛ مثلاً درخت نمو دارد و رشد می‌کند و حیوان هم نمو دارد و رشد می‌کند، درخت تولیدمثل می‌کند و حیوان هم تولیدمثل می‌کند ولو تولیدمثلشان باهم فرق می‌کند، درخت دارای طراوت و نشاط است و حیوان هم همین‌طور است؛ ولی ما در حیوان چیزهای دیگری می‌بینیم که در درخت نمی‌بینیم، مثلاً درخت راه نمی‌رود، یعنی محدود به مکانی است که پایبند به آن است و اگر درخت را از آنجا در بیاورند خشک می‌شود و از بین می‌رود، و این یک نقطه ضعف در درخت است، اما حیوان حرکت می‌کند و پایبند

به مکان خودش نیست و امروز در اینجا است و فردا در جای دیگر است؛ یا مثلاً درخت حرکت ارادی و اختیاری ندارد، بلکه حرکت او حرکت قسری و حرکت طبیعی است، یعنی به واسطه محدودیت در جهات علی حرکت می کند و چه بخواهد و چه نخواهد این حرکت را دارد، یعنی اگر شرایط آماده باشد حرکت می کند و اگر شرایط آماده نباشد در حرکت خود توقف می کند؛ و همین طور حرکت به یک سمت دارد، ولی حرکت به جهات اربعه ندارد، اما حیوان این طور نیست و می بینیم که حرکت ارادی و اختیاری در جهات اربعه دارد، پس این یک نقطه ضعفی در درخت است و نقطه قوتی در حیوان. حالا اگر ما حیوان را نسبت به انسان بسنجیم می بینیم که انسان دارای مراتبی است که حیوان آن مراتب را ندارد؛ مثلاً انسان می تواند فکر کند و مشکلات را حل کند و مراتب تجردی را طی کند، پس انسان مرتبه قوتی دارد که حیوان ندارد.

اسم این را «تشکیک در وجود» می گذارند و عبارت است از ضعف و قوتی که در دو وجود متعین خارجی لحاظ می کنیم. اینکه یکی نسبت به دیگری ضعیف تر است، تشکیک در وجود می شود. در اینجا نظر ما به لحاظ تعین خارجی است و این درست است؛ یعنی وجود انسان و وجود حیوان را دو وجود مستقل و جدای از هم می بینیم.

نحوه کمال و نقص در موجودات در عرض یکدیگر و در موجودات در طول یکدیگر

تلمیذ: اگر آثار موجودات متعینه را با موجودات بسیط و مجرد بسنجیم، برای اینها نقص محسوب می گردد، مثلاً مشی ای که برای درخت فرمودید، برای موجود مجرد نقص محسوب می گردد.

استاد: مجردات حرکت دارند با اینکه مکان ندارند؛ مکان موجب ضعف است، مکان معلول آنها است، یعنی موجود مجرد این مشی را به وجود می آورد، و تا علت مشی نباشد حرکت و مشی وجود ندارد. تلمیذ: پس مشی چطور می تواند در یک جا از آثار سعه وجودی باشد و در جای دیگر از آثار عدم سعه وجودی باشد؟!

استاد: نه، حتی اگر در یک رتبه هم لحاظ کنیم، این نسبت به آن، کمال محسوب می گردد؛ مثلاً سببی که کال است و کرم خورده شده و از درخت افتاده است

نمی‌تواند به کمال خود برسد، پس بزرگ شدن و شیرین شدن و رسیدن یک سیب نسبت به خراب شدن و از درخت افتادنش، کمالی برای سیب محسوب می‌گردد. این کمال روشن و بدیهی است و ما نمی‌توانیم آن را انکار کنیم؛ و یا مثلاً حیوان یا انسانی که از باب اوصاف و اعدام و ملکات، قابلیت ابصار دارد ولی نابینا است، این عدم ابصار برای او نقص محسوب می‌گردد. پس این مراتبی که برای کمال و ضعف می‌سنجیم، بین دو شیء هم‌عرض است. بنابراین وقتی که دیدیم و متوجه شدیم که وجودی دارای قوت و قدرتی مافوق قدرت وجود دیگر است، آن وجود اول اقوای از وجود دوم می‌شود.

اما در مجردات، مجرد تحت تسخیر ماده نیست، بلکه ماده تحت تسخیر مجرد است؛ یعنی همین مشی ما به واسطه آن قوای مدبره عالم و نظام کلی است، لذا به واسطه آنها این حرکات و سکنات، این کیفیات، این کمیات، این تبدلات، این حدودات و تغییرات و امثال ذلک در اینجا پیدا می‌شود. حالا آیا ما تحت تسخیر هستیم یا آنها تحت تسخیر ما هستند؟! اگرچه آنها حتی مشی یک بچه را هم ندارند، ولی اصلاً وجود و حرکت همه آنها تحت اراده آنها است. در اینجا ما از نقطه نظر ضعف و کمال به قضیه نگاه می‌کنیم و طبعاً می‌بینیم که یک موجود مجرد قوی‌تر از موجودی است که تحت اختیار او است، مثلاً همین مشی ما منسوب به او است. اما اگر همین مشی را به شیئی نسبت بدهید که در عرض شیء اول است ولی نتواند مشی کند - مثل شخص فلجی که افتاده است و نمی‌تواند حرکت کند - واقعاً عقل می‌گوید که این شخص ضعیف‌تر از دیگری است. بنابراین از نقطه نظر وجود مادی، آن کسی که می‌تواند اثری را به وجود بیاورد که دیگری نمی‌تواند، این نسبت به آن کامل‌تر است؛ اما نسبت به موجود مافوق خودش این طور نیست، اگرچه در عالم بالا فلج بودن معنا ندارد، معده و زخم معده در مجردات معنا ندارد، تولیدمثلی که در اینجا هست در مجردات معنا ندارد و جبرائیل و میکائیل و سایر ملائکه تولیدمثل ندارند، ولی همین تولیدمثل و همین نکاح تحت تسخیر آن قوای

مجرد است، یعنی اگر جبرائیل نخواهد شما اصلاً نمی‌توانید کاری انجام بدهید، اگر هزار بار هم التماس کنید و دست به دامانش شوید امکان ندارد!

تلمیذ: همین ضیق وجودی باعث مشی شده است، یعنی همین انسانی که فلج است نسبت به کسی که راه می‌رود کمال دارد. حالا همین انسانی که راه می‌رود می‌تواند به مقامی برسد که دیگر راه رفتن برایش مطرح نیست. به عبارت دیگر، تثبیت یک محمول بر یک موضوع به خاطر ضیق وجودی آن موضوع است، یعنی اثبات مشی به خاطر مخلوط بودن و مشوب بودن با عدم و به خاطر مرتبه ضعیف بودن است. ولی خود وجود فی نفسه و بنفسه دارای اثر عامی است که همه جا دیده می‌شود.

استاد: بله، پس شما مؤید ما هستید. ما هم همین را می‌گوییم. بالأخره هر وجودی در مرحله وجودی خودش دارای اثراتی است، ولو یک اثر کم. آثار حقیقت وجود، علم و حیات و قدرت است که در تعینات تفاوت پیدا می‌کند؛ یکی علمش کمتر است و یکی بیشتر، یکی قدرتش کمتر است و یکی بیشتر؛ مثلاً کسی که یک هالتر سیصد کیلویی را برمی‌دارد حصه وجودی‌اش بیشتر از حصه کسی است که نمی‌تواند حتی یک گرم را هم بردارد، یعنی خیلی بدیهی است که وجود در اینجا خودش را بیشتر نشان داده است؛ یا آثار وجودی شخصی که محتوای یک کتاب را حفظ می‌کند بیشتر از آن کسی است که اصلاً نمی‌داند در این کتاب چه خبر است. مگر حسیات داخل در وجود و داخل در آثار وجود نیستند؟! مگر شخص صالحی که آثار نورانیت و صفا را در چهره‌اش مشاهده می‌کنید، نسبت به دزد قاچاقچی مکدر آدم‌کش یکسان است؟!!

وجود عبارت از حقیقتی است که تمام آثار و شوائبی که مترتب بر آن است، همه ناشی از نفس خودش است. البته این آثار تفاوت پیدا می‌کنند. ما دو وجود مادی را باهم سنجیدیم، همین دو وجود مادی در ارتباط با بالاتر ضعیف هستند؛ آن بالاتر

هم در ارتباط با بالاتر خودش ضعیف است، و هلمّ جرّاً؛ تا اینکه به اسماء و صفات کلیه و بعد هم به مقام ذات می‌رسد. همه این مطالب در مقام استقلال است.

کیفیت تشکیک وجود در عین وحدت حقیقت وجود

اما اگر مطلب را این طور مطرح کردیم که اصلاً آیا حقیقت وجود بما هی می‌مقول به تشکیک است، این تفاوت دارد با اینکه آیا تعینات وجود مقول به تشکیک‌اند یا نه. بله، در تعینات وجود تشکیک هست. تعینات وجود عبارت‌اند از اعیان خارجی‌ای که وجود بر آنها عارض شده است. فرقی نمی‌کند که ماهیات، ماهیات مادی باشند یا ماهیات غیر مادی، ماهیات طبعی باشند یا ماهیات غیر طبعی، ماهیات مفارق باشند یا غیر مفارق؛ هر ماهیتی که وجود بر آن عارض بشود، استقلالاً به خود می‌گیرد که در ارتباط و نسبت با استقلال و تعین دیگر لحاظ می‌شود. آثار هر کدام از این دو که اقوای از دیگری بود، حکم به اقدمیت، اولویت، اقوائت و اشدت این وجود و حکم به اضعفیت و تأخر آن وجود مقابل می‌شود. این در صورتی است که ما تعینات وجود را مقول به تشکیک بدانیم.

ولی بحث در اینجا به اصل وجود برمی‌گردد و خود وجود مقول به تشکیک است. وقتی می‌گوییم که وجود مقول به تشکیک است، اگر حقیقت وجود لحاظ شود، آن وقت با اینکه حقیقت وجود واحد است و اصلاً تعددی در آنجا وجود ندارد، چطور می‌تواند مقول به تشکیک باشد؟! آیا اصلاً می‌توان چنین فرضی را تصور کرد؟! وجود یک حقیقت واحد است که به صور مختلف درمی‌آید، پس دیگر تشکیک در کجای وجود است؟!!

من باب مثال اگر من با این دستم بتوانم یک وزنه پنجاه کیلویی بردارم، ولی با دست دیگرم که سالم نیست نتوانم بیش از دو کیلو بردارم، آیا می‌توانم بگویم که قدرت من مقول به تشکیک است، در حالی که قدرت هر دو دست از یک جا نشئت گرفته است؟! بله، اگر خود دست را در نظر بگیریم و به تعین خارجی آن نظر کنیم، می‌گوییم که این آثار و قوا و خصوصیات که الآن در این دست است که عبارت است از صحت یا تمرین یا تجربه و یا هزار چیز دیگر، با آن دست دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً حتی شاید

خود امیرالمؤمنین علیه السلام هم با همان قدرتی که با دست راست شمشیر می زد، نمی توانست با همان قدرت با دست چپ شمشیر بزند. خصوصیات یک دست با دست دیگر تفاوت دارد، ولی نمی توانیم بگوییم که خود آن قوا و قدرتی که در حضرت علی علیه السلام است مقول به تشکیک است، مثلاً با این دستش می تواند پنجاه کیلو بردارد و با آن دستش بیست کیلو؛ چون قوه، قوه واحد است و منشأ قوه عبارت از نفس و اراده است و در آنجا دیگر تشکیک راه ندارد، و آن حقیقت، حقیقت واحده است.

وجود عبارت است از بسیط الحقیقه، یعنی حقیقت واحده ای که صور مختلفی به خود می گیرد؛ اما این صور که موجب تشکیک نمی شود! صور که مشکک نمی شوند! وقتی که صور مختلف آن حقیقت واحده کنار برود، آنچه می ماند عبارت از همان وجود است. آیا خود همان صورتی که مرتبه ای از وجود را به وجود آورده و مثل مقوم برای مرتبه وجود است، جدای از حقیقت وجود است؟! آیا مثلاً صورتی از یک جای دیگر آمده و به تکه ای از وجود خورده و در اینجا تبدیل به آسد یا تبدیل به غنم شده است؟! یا نه، همان نفس وجود خاصیتش این طور است که علی حسب مراتبها، هم به شکل کیف درمی آید، هم به شکل کم درمی آید، هم به شکل جوهر درمی آید، هم به شکل عرض درمی آید، هم به شکل ماده درمی آید و هم به شکل مجرد درمی آید. پس یک حقیقت واحده است که آن حقیقت واحده خود را به شکل صورت و عرض درآورده است.

اگر قدرت را نسبت به خود مشیت و اراده ای که منبعث از وجود است لحاظ کنیم، آن وقت با شیء دیگر مرتبط می شود. من باب مثال اگر اسماء و صفات را به پروردگار متعال نسبت بدهیم، در اینجا نفس خود حقیقت وجود، قادر بر تغییر و تبدل در ذات خود است و ما قدرت و قوت را به خود نفس وجود مستند می کنیم؛ نه اینکه شیئی را در مقابل وجود فرض کنیم و قدرت را به آن مستند کنیم و بگوییم که این وجود قوی تر از آن شیء است و آن شیء ضعیف تر از این وجود است.

در اینجا مستند به نفس وجود است؛ اما آنچه در ادله منقوله و در آیات و روایات آمده است، از باب

مجاز و مدارای با مردم و عوام است و خداوند جنبه خارجی و اعیان

خارجی را لحاظ کرده است و بعد نسبتی را به خودش اختصاص داده است؛ یعنی مثلاً ﴿أَرْحَمُ الرَّحِمِينَ﴾^۱، ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^۲، «رَبِّ الْأَرْبَابِ»^۳، «فَعَالَ مَا يَشَاءُ» و به طور کلی آنچه از صفات و اسماء به اعیان خارجی نسبت داده می شود، خداوند متعال مرحله بالاترش را برای خود در نظر گرفته است.

من باب مثال به حضرت علی علیه السلام که امیرالمؤمنین می گویند، یعنی امیر مؤمنین؛ اما در واقع مؤمنی به جز حضرت وجود ندارد. هر ایمانی که در هر شخصی هست عبارت است از همان حصه و جودی ای که او از امیرالمؤمنین دارد، و این خیلی معنای عجیبی است! یعنی نه اینکه من ایمان دارم و علی علیه السلام این ایمان مرا حفظ می کند، و نه اینکه من تقوا دارم و امام زمان علیه السلام محافظ ایمان من است و من تا زمانی که تولای آن حضرت را دارم ایمان دارم؛ بلکه اصلاً نفس ایمان من عبارت است از همان مقدار حصه ای از ایمان که او در من قرار داده است. پس دیگر امیرالمؤمنین معنا ندارد و دیگر مؤمنینی نیستند تا او امیرشان باشد. مؤمنین عبارت اند از خودش؛ یعنی ایمان این مؤمنین عبارت است از همان حقیقت خودش! پس دیگر امیرالمؤمنین کنار می رود و امیرالمؤمنین گفتن از باب مدارای با عوام است. همین که انسان ولایت امام علیه السلام را در وجود خود نبیند در همان لحظه ایمان ندارد، نه اینکه باید کسی بیاید و این ایمان را برای او نگه دارد، بلکه نفس حضور ولایت امام در یک شخص عبارت از ایمان او است و عدم حضور ولایی آن در یک شخص عبارت از عدم ایمان او است. پس امیرالمؤمنین گفتن برای مدارای با مردم است و از باب محاورات و مماشات با مردم است؛ یعنی یک ایمان را به زید نسبت می دهد و یک ایمان را به بکر

^۱ سوره یوسف (۱۲) آیه ۶۴.

^۲ سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۱۴.

^۳ سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰.

^۴ صحیفه سجادیه، دعای ۴۸.

نسبت می‌دهد و یک ایمان را به خالد نسبت می‌دهد و بعد می‌گوید: یا علی، تو امیر بر همه اینها هستی. آن ایمانی که اینها دارند یک مرتبه است و تو مرحله صد و هزارش را دارا هستی! در حالی که همان یک مرتبه‌ای هم که آنها دارند اختصاص به حضرت دارد و برای خودشان نیست! این همان تشخص در وجود است. وقتی تشخص در وجود واضح شد دیگر شما می‌توانید تشخص در هر چیزی را بیان کنید، مثلاً بگویید تشخص در ایمان، تشخص در علم، تشخص در حیات، تشخص در قدرت، تشخص در اینت؛ یعنی تشخص در همه آثار وجود به دنبال تشخص در اصل وجود می‌آید.

پس ما اصلاً مقول به تشکیک نداریم! البته همان طوری که گفتم، اگر به تعینات خارجی نظر کنیم - یعنی دو وجود در قبال هم و در عرض یکدیگر لحاظ کنیم که این چه حصه‌ای دارد و آن چه حصه‌ای دارد - این بحث‌ها پیش می‌آید. لذا ما به این وسیله می‌توانیم بین تشکیک در وجود و بین تشخص در وجود التیام ایجاد کنیم؛ والا تشکیک در وجود با تشخص در وجود منافات دارد. تلمیذ: این تعینات خارجی عبارة آخرای همان ماهیات است؛ یعنی در واقع بحث تشکیک در وجود یک بحث ماهوی است.

استاد: بله، ماهوی است، چون هر صورت و هر کیفیتی عبارت از خود وجود است و خود وجود است که به این حالت درآمده است.

تلمیذ: آیا این تشکیک در وجود، در مجردات هم هست؟

استاد: بله، مقام جبرائیل با مقام ملائکه نازله تفاوت دارد.

تلمیذ: عدم و وجود با هم نقیضین هستند و عدم قطعاً نسبت به زیرمجموعه خودش متواطی است، حالا آیا مگر می‌توان وجود را بنابر مسلک آقایان که مسلک کثرت است، مشکک بدانیم و این مشکک را نقیض متواطی بدانیم؟! استاد: بحث اشتراک معنوی وجود به همین برمی‌گردد، یعنی چون حقیقتش

حقیقت واحد است نقیض عدم می شود، و این عیبی ندارد؛ مثلاً بیاض با عدم البیاض نقیض هستند، ولی خود بیاض مراتب تشکیکی دارد.

تلمیذ: ما به حقیقت بیاض طوری نظر می کنیم که تشکیک نداشته باشد، چون حقیقت بیاض نه مصداق توأطی است و نه مصداق تشکیک، و اصلاً از قوه و ضعف خارج است؛ پس در اینجا نمی توانیم بگوییم که وجود در مقابل عدم است. اینکه می گوییم وجود و عدم نقیض یکدیگرند، در مرتبه اصل خود وجود است و اصل وجود مشکک نیست، بلکه حصه های وجود مشکک هستند؛ پس عدم هم باید حصه داشته باشد.

استاد: نه، مقام حصه غیر از مقام کلی در مفهوم است. عدم اصلاً عین خارجی و تحقق خارجی ندارد، بلکه صرف مفهوم است؛ ولی وجود عبارت از همان تعین خارجی است. وجودی را که در مقابل عدم قرار می دهیم، عبارت از همان تحقق خودش است. آن مفهومی که شما از وجود احساس می کنید، همان مفهوم هستی است. آن مفهوم هستی در مقابل نیستی، نقیضین می شوند. حالا اینکه آن هستی به کیفیت شدید است یا به کیفیت ضعیف است، دیگر به آن کار نداریم.

تناقض فقط در آن دو چیزی است که وضع یکی موجب رفع دیگری است و رفع آن موجب وضع دیگری است، یعنی وقتی که عدم بیاید دیگر از آنجا هستی برداشته می شود و وقتی که هستی بیاید دیگر از آنجا عدم برداشته می شود؛ اما اینکه هستی چه نوعی باشد، به آن کاری نداریم. نفس مفهوم هستی طارد عدم و نقیض آن است؛ یعنی حتی اگر هستی را در قالب عرض فرض کنید باز طارد عدم است، اگر هستی را در قالب جوهر فرض کنید باز طارد عدم است، اگر هستی را در قالب مجرد فرض کنید باز طارد عدم است، و اگر هستی را در قالب ماده فرض کنید باز طارد عدم است.

تلمیذ: دستی که صد کیلو برمی دارد، در دفعه بعد همان دست یک کیلو برمی دارد؛ پس چطور نمی توانیم بگوییم که این قدرت اقوی است و آن قدرت ضعیف است؟!

استاد: بله، ما در اینجا نظر به همان ظهور خارجی و تعین خارجی داریم.

تلمیذ: آیا می‌توانیم این را در امیرالمؤمنین تصور کنیم؟! ظهور قدرت امیرالمؤمنین یک وقت به حدّ اعلیٰ است و آن وقتی است که در خودش تعیین دارد؛ اما یک وقت در زید و بکر و... ظهور دارد که ضعیف است. استاد: اصلاً مگر ظهور امیرالمؤمنین ناشی از نفس او نمی‌شود؟! نفس او دیگر کم و زیاد نمی‌پذیرد، چون نفس او یک حقیقت بسیط است. در نفس او مراتب نیست، نفس یک حقیقت بسیط است، چه آن حقیقت بسیط به صورت ضعیف بیاید یا به صورت قوی؛ ولی به اینها تشکیک نمی‌گویند. پس در ظهور خارجی اش تشکیک است، نه در حقیقت آن.

ادله مؤلف در اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود

فی أنّ مفهوم الوجود مشترکٌ محمولٌ علیّ ما تحته حمل التشکیک، لاجل التواطؤ؛ «مفهوم وجود مشترک است و حمل می‌شود بر آن مصادیقی که در تحت آن وجود قرار دارند؛ این حمل، به حمل تشکیک است، نه به حمل توافق.»

أما كونه مشتركاً بين الاهیات فهو قریب من الاولیات؛ فإنّ العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لا یجد مثلها بین موجود و معدوم، فإذا لم یکن الموجودات متشاركة فی المفهوم بل كانت متبائنة من كلّ الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال وجود مع العدم فی عدم المناسبة. «اما اینکه این وجود مشترک بین ماهیات است، قریب به اولیات است.»

مفهوم وجود بین همه ماهیات مشترک معنوی است؛ یعنی همه ماهیات از این وجود حصه‌ای دارند، و وجودی که بر ماهیتی هست با وجودی که بر ماهیت دیگر هست هیچ‌گونه تفاوتی ندارد. «عقل بین دو موجود، مناسبت و مشابهتی (که همان حقیقت واحده بسیطه‌ای است که ما اسم آن را اشتراک معنوی در وجود می‌گذاریم) می‌یابد که آن را اصلاً بین موجود و معدوم نمی‌یابد. پس وقتی که موجودات متشارک در مفهوم نباشند، بلکه از هر وجهی که شما تصور کنید با همدیگر تباین داشته باشند، حال بعضی از این موجودات با بعض دیگر مثل حال وجود با عدم است در عدم مناسبت.»

مثل تباین سیاهی و سفیدی که هیچ وجهی برای این دو پیدا نمی‌کنید، چون بین سیاهی و سفیدی، و بین ظلمت و نور مشابهتی نیست و هیچ ربطی به یکدیگر ندارند؛ در حالی که شما بین موجودات، ربط و مناسبت می‌بینید و می‌گویید که این هست و آن هم هست، و یک امر را بر هر دوی اینها حمل می‌کنید، ولی تا مناسبتی بین این دو نباشد شما یک امر را بر هر دو حمل نمی‌کنید. آن یک امر، وجود است.

و لیست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم، حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً، لم تكن المناسبة بين الموجودات و المعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم، بل و لأمثلها كما حكم به صريح العقل.

«این مناسبت و اشتراک به خاطر این نیست که این موجودات، متحد در اسم هستند. حتی اگر برای یک دسته از موجودات و معدومات یک اسم واحد در نظر بگیریم، ولی اصلاً اسم واحدی برای موجودات در نظر نگیریم، آن مناسبت بین موجودات و معدوماتی که اسم واحد دارند، بیشتر از آن مناسبت بین موجوداتی که در اسم متحد نیستند نمی‌باشد، و بلکه مثل آن هم نیست؛ همان‌طور که عقل صریح، حکم به آن می‌کند.»

وقتی که شما اسمی برای موجودات می‌گذارید، این اسم موجب اتحاد نمی‌شود. آیا اتحاد در اسم بین شیر درنده که به آن، «عین» گفته می‌شود و بین زانو که به آن هم «عین» گفته می‌شود، موجب مشارکت شده است؟! بین شیر و زانو چه مشارکتی است؟! همان‌طور که اگر یک اسم واحد برای ماست و دروازه گذاشتیم، این اسم واحد گذاشتن موجب اتحاد آن دو نمی‌شود! ما حتی می‌توانیم بگوییم که اصلاً هیچ مناسبتی نیست الا در یک مفهوم تصویری که از معدوم در ذهن می‌آوریم. در اینجا فقط از نقطه نظر ماهیت، مثلاً یک حیوان ده رأس و انسان را تحت یک جنس در نظر می‌گیریم؛ اما مناسبت دیگری بیشتر از این وجود ندارد.

و هذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج و البراهين المذكورة في هذا الباب، و إن لم تكن مقنعة للمجادل.

«و این حجت در حق منصف از بسیاری از حجج و براهینی که در این باب ذکر شده، راجح است و دلیل بسیار خوبی است؛ اگرچه برای مجادل نمی تواند قانع کننده باشد.»
و العجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به.
«عجب این است که کسی که قائل به عدم اشتراک وجود شده و گفته است که وجود مشترک معنوی نیست بلکه مشترک لفظی است، همین شخص من حیث لا یشرع [و ناخودآگاه] قائل به اشتراک معنوی وجود شده است!»

چون همین که می گوید: «این وجودی که بر ماهیات حمل می شود مشترک معنوی نیست»، بالأخره معنایی در ذهنش آورده است که آن معنا را بر همه ماهیات حمل کرده است و می گوید که این وجود واحدی که بر ماهیات حمل می شود، مشترک معنوی نیست! چطور شما معنایی را تصور کرده اید و آن را بر همه ماهیات حمل کرده اید؟! پس معلوم است که خود شما بدون اینکه بفهمید، قائل به اشتراک در این مفهوم شده اید. آیا شما می توانید مثلاً بگویید که مفهوم آسد با مفهوم شیر لبنی مشترک معنوی نیست؟! یا مثلاً بگویید که مفهوم کتاب با مفهوم فرش مشترک معنوی نیست؟! اصلاً چنین مسئله ای خنده دار است؛ چون همین که شما می گوید کتاب و می گوید فرش، خود شما این دو را از هم جدا کرده اید، پس دیگر معنا ندارد که بگویید: کتاب و فرش مشترک معنوی نیستند. آیا می توانید مثلاً بگویید که آب و آجر مشترک معنوی نیستند؟! اصلاً گفتن این قضیه خنده دار است؛ چون همین که شما می گوید آب، در اینجا معنایی غیر از مفهوم آجر و حجر و امثال ذلک را در ذهن آورده اید. اما اگر این طور گفتید که خاصیت آب هایی که در اینجا هستند با آب هایی که در جاهای دیگر هستند تفاوت دارند، در اینجا شما قائل به اشتراک معنوی برای آب شده اید؛ چون وقتی می گوید که آب هایی که در جاهای مختلف هستند، شما حکم واحد را بر جاهای مختلف حمل کرده اید، گرچه خاصیت آبی که در اینجا هست با خاصیت آبی که در جاهای دیگر هست تفاوت می کند؛ یعنی شما امر ثابتی را تصور کرده اید و اختلاف را بر خواص و امکان و ازمنه حمل کرده اید.

در اینجا هم همین طور است؛ یعنی وقتی می گوید: «وجودی که در محمولات

هست، مشترک معنوی نیست»، آیا شما یک امر را برای ماهیات مختلف اثبات کرده‌اید یا به تعداد هر ماهیتی یک وجود جدا تصور کرده‌اید؟! اگر به تعداد هر ماهیتی یک وجود جدا تصور کرده‌اید، پس قبل از تصور آن ماهیت نمی‌توانید وجود را تصور کنید؛ درحالی که آن را تصور کرده‌اید.

لأنَّ الوجود في كلِّ شيءٍ لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بأنَّه غير مشترك فيه، بل ههنا مفهومات لانهائية لها ولا بد من اعتبار كلِّ واحد منها ليعرف أنَّه هل هو مشترك فيه أم لا؛ فلمَّا لم يحتاج إلى ذلك علم منه أنَّ الوجود مشترك.

«چون وجود در هر چیزی اگر به خلاف وجود دیگری باشد دیگر در آنجا شیء واحدی نیست تا حکم بر آن بشود به اینکه در این شیء واحد، اشتراک وجود ندارد؛ بلکه در آنجا مفهومات بی‌نهایتی هستند که هر کدام از آنها را باید جدا جدا اعتبار کرد (چون هر کدام با دیگری بنا بر فرض شما تفاوت دارد) تا اینکه ما بدانیم آیا مشترک^۱ فیه هست یا نه.»

یعنی ما تا آن ماهیت را در نظر نگیریم نمی‌توانیم بگوییم که وجودش مشترک^۲ فیه است یا نه؛ پس اصلاً

ما نمی‌توانیم حکم واحد را روی وجود بیاوریم.

«از آنجایی که در حکم به اشتراک یا حکم به عدم اشتراک احتیاج نداریم به اینکه هر ماهیتی را جداگانه در نظر بیاوریم، متوجه می‌شویم که وجود مشترک است.»

و أيضًا الرابطة في القضايا و الأحكام ضربٌ من الوجود، و هي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات و المحمولات معنئاً واحد.

«دلیل دیگر اینکه رابطه در قضایا و احکام نوعی از وجود است، و این رابطه در همه احکام با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات، معنای واحد دارد.»

هر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود، ارتباطی بین آن دو وجود دارد که اگر این ارتباط نباشد، حمل

صورت نمی‌گیرد؛ مثلاً وقتی که شما می‌گویید: «زید قائم» بین قائم و زید يك ارتباط وجود دارد. اگر ارتباط

وجود نداشت دیگر قائم را بر زید حمل نمی‌کردید. یعنی وقتی می‌گویید: زید قائم است و عمرو جالس است و

بکر نائم است، و نوم و جلوس و قیام را بر این ماهیت‌ها حمل می‌کنید، باید يك وجود بین این دو حاکم

باشد. برای این وجود رابط، در همه احکام، با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات، معنای واحدی است؛ یعنی با اینکه این موضوعات و محمولات با هم اختلاف دارند، ولی شما خود نفس رابطه را امر واحدی می‌دانید. من باب مثال در قضایای عمر و خوابیده است و بکر جالس است، این «است» در همه یکی است؛ اگرچه این نوم است و آن جلوس است، و این بکر است و آن خالد است، یعنی هم موضوع تفاوت دارد و هم محمول تفاوت دارد، ولی رابط همه آنها یکی است و هیچ فرقی ندارد.

و من الشواهد أنّ رجلاً لو ذكر شعراً و جعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لأضطرّ كل أحد إلى العلم بأنّ القافية مكررة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين، فإنّه لم يحكم عليه بأنّها مكررة فيه. و لولا أنّ العلم الضروريّ حاصلٌ لكلّ أحد بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لها حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الأخرى.

«یکی از شواهد (اشتراک معنوی وجود) این است که اگر یک آقایی شعری بسراید و قافیه همه ابیاتش را لفظ وجود قرار بدهد، هر شخصی ناچار است که بگوید: قافیه در اینجا مکرر است (و این شعر به درد نمی‌خورد)؛ اما اگر شما قافیه هر بیت را لفظ عین (که هفتاد معنا دارد) قرار بدهید، دیگر حکم نمی‌شود بر اینکه قافیه در این شعر مکرر است (چون هر عینی دلالت بر یک ماهیت می‌کند و دیگر به این تکرار نمی‌گویند). اگر علم ضروری برای هر شخصی حاصل نمی‌شد بر اینکه مفهوم لفظ وجود در همه ابیات یکی است، در اینجا حکم به تکرار نمی‌کردند؛ همان‌طوری که حکم به تکرار در صورت دیگر نمی‌کردند.»

بیان مؤلف در تعریف تشکیک در وجود

و أما كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك - أعني بالأولوية والأولية والأقدمية والأشدية - فلأنّ الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته - كما سيحییء - دون بعض و في بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و في بعضها أتمّ و أقوى؛ فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره و هو متقدم على جميع الموجودات بالطبع، و كذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه، و وجود الجوهر متقدم على وجود العرض.

«اما اینکه حمل وجود بر هر مصداقش و بر هر چیزی که در تحت آن است،

حمل تشکیک است - یعنی یک وجود بر وجود دیگر اولویت یا اولیت دارد (مثلاً وجود پدر اولویت و اولیت نسبت به وجود فرزند دارد) یا یک وجود اقدم از وجود دیگر یا اشدّ از وجود دیگر است - چون وجود در بعضی از موجودات مقتضای ذات آن است - چنانکه به زودی خواهد آمد (مانند باری تعالی که وجود از حاقّ ذاتش انتزاع می شود، نه اینکه وجود بر آن عارض می شود) - ولی در بعضی از موجودات (ممکنات) این طور نیست (بلکه وجود عارض بر ماهیت است، لذا به آن امکان ذاتی می گویند) و در بعضی از موجودات، وجود به حسب طبع اقدم از بعضی دیگر است و در بعضی از موجودات، وجود اتم و اقوای از وجود دیگر است (مثلاً مجردات اتم و اقوای از وجود مادیات هستند).

آن وجودی که وجود پروردگار است و سببی برای او نیست قطعاً از غیر خودش که نیاز به سبب و علت دارند، اولیٰ بالموجودیه است، و آن وجود علیّ طبعاً بر همه موجودات متقدم است، و همین طور وجود هر کدام از عقول فعّاله بر وجود بعدی خودش طبعاً اولیٰ و اقدم و اشد است، و وجود جوهر متقدم بر وجود عرض است (به لحاظ اینکه عرضی بدون جوهر تحقق خارجی پیدا نمی کند).

و أيضاً فإنّ الوجود المفارقی أقوى من الوجود المادی، و خصوصاً وجود نفس الماده القابلة، فإنّها فی غایة الضعف حتی كأنّها تشبه العدم.

«وجود مفارقات و مجردات اقوای از وجود مادی و مادیات است، و خصوصاً وجود نفس ماده قابله (یعنی خود ماده را بدون صورت در نظر بگیریم) از نقطه نظر وجود این قدر ضعیف است که گویا به عدم شباهت دارد.»

ماده قابله یا هیولا همان جهت استعداد در هر تعیینی است که در هر آن به شکلی درمی آید؛ پس تا صورت نباشد آن هیولا اصلاً تحقق خارجی نخواهد داشت، چون هیچ هیولا و ماده ای بدون صورت در خارج تحقق پیدا نمی کند.

و المتقدم و المتأخر و كذا الأقوی و الأضعف كالمقوّمین للوجودات، و إن لم یكن كذلك للماهیات.

«متقدم و متأخر و همین طور اقوی و اضعف، مثل دو مقوّم برای وجودات هستند.»

البتّه مقوّم واقعی جزء آن شیء است؛ ولی اقوایت و اضعفیت و تقدم و تأخر مثل مقوّم

هستند، یعنی چون مرتبه آن وجود را تشکیل می دهند و وجود بدون مرتبه تحقق پیدا نمی کند، لذا مثل مقوم می شوند.

«و اگر چه نسبت به ماهیات این طور نیستند.»

چون دو ماهیت اصلاً ربطی به یکدیگر ندارند و لو هر ماهیتی باشند؛ مثلاً ماهیت جبرئیل با آن عظمت و جلالش، با ماهیت زید هیچ تقدم و تأخیری ندارد، به خاطر اینکه ماهیت اصلاً تأصلی ندارد تا اینکه اقوائت و اضعفیت و اشدّیت و غیرذلک حمل و عارض بر آن شود؛ بلکه هر چه هست وجود است و وجود باعث تحقق و عین خارجی می شود، نه ماهیت. اگر شما هزار تا ماهیت را در کنار هم بگذارید، هیچ گونه تقدمی نسبت به یکدیگر ندارند.

تمایز رتبی جمیع موجودات از یکدیگر

فالوجود الواقع في كلّ مرتبة من المراتب لا يتصوّر وقوعه في مرتبة أخرى لاسابقة و للاحقة، و لا وقوع وجود آخر في مرتبه لاسابق و للاحق.

«وجودی که در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع می شود امکان ندارد که وقوعش در مرتبه دیگر تصور بشود، نه مقدم و نه مؤخر؛ و امکان ندارد که وقوع وجود دیگری در مرتبه این وجود تصور شود، نه قبلاً و نه بعداً.»

مثلاً هیچ وقت یکشنبه از شنبه جلو نمی افتد، بلکه اول باید شنبه باشد و بعدش یکشنبه بیاید.

تفاوت هویت و ماهیت

تلمیذ: هویت شیء همان ماهیت آن است؟

استاد: خیر، هویت عبارت از تعیین خارجی است، ولی ماهیت عبارت از حدود یک شیء است. هویت یعنی آنچه در خارج هست، لذا هیچ وقت نظر به عدم ندارد؛ ولی ماهیت ناظر به عدم است. ماهیت عبارت از حدود یک شیء است؛ چه حیوان باشد، چه انسان باشد، چه نبات باشد و چه شجر باشد. هویت عبارت است از همان حدودی که در خارج تحقق پیدا می کند، یعنی همان چیزی که الآن در خارج است و عین خارج است. لذا اسم شیء معدوم را هویت نمی گذاریم، بلکه ماهیت می گذاریم.

اللّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

جلسه بیست و نهم، بخش اول: استناد مفاهیم مشکک به وجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
وَالصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ اللَّهِ الْمُتَجِبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
وَاللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

عدم تشکیک در ماهیات

و المشاؤون إذا قالوا: «إنَّ العقل مثلاً متقدّم بالطبع على الهيولى، و كلُّ من الهيولى و الصورة متقدّم بالطبع أو بالعلیة على الجسم» فليس مرادهم من هذا أنّ ماهیة شیء من تلك الأمور متقدّمة على ماهیة الآخر. صحبت به اینجا رسید که وجود بر حسب تعین خارجی خودش بر بعضی از انواع، اقسام، اصناف و بعضی از مصادیقش تقدّم یا تأخر پیدا می‌کند، و هر وجودی در هر مرتبه‌ای محفوف به یک سری از علل است که آن علل او را در آن رتبه طولی و در آن رتبه عرضی قرار می‌دهند. در اینجا است که ما می‌توانیم از وجود، وجوب را انتزاع کنیم و از وجوب، وجود را انتزاع کنیم؛ چون از نقطه نظر سلسله علیت، تأخر معلول از علت، تأخر زمانی نیست و انفکاک معلول از علت مستحیل است، و علی‌هذا هر تعین وجودی در هر رتبه و مرتبه‌ای متأخر از یک سری از شرایط و عللی است که آن وجود را احاطه کرده و در همان رتبه معین قرار داده است. ولی در بعضی عبارات، ممکن است این طور دیده بشود که می‌گویند: ماهیت این شیء مقدم بر ماهیت آن شیء است؛ مثلاً ماهیت ابوت مقدم بر ماهیت بنوت است، ماهیت عقل مقدم بر ماهیت هیولا و صورت و جسم است، ماهیت هیولا و

صورت مقدم بر جسم است. اینها چه معنایی دارند؟! درحالی که ما می دانیم که یک ماهیت هیچ وقت بر ماهیت دیگر مقدم نخواهد شد؛ چون ماهیت امری عدمی است و حدود وجود است و از خود نمودی ندارد تا اینکه مقدم باشد و یا مؤخر باشد. منظور در اینجا وجود ماهیت است، نه خود ماهیت من حیث هی.

تقدم و تأخر باواسطه و بلاواسطه

به طور کلی تقدم و تأخر در دو نقطه و در دو موضع قرار می گیرد:

موضع اول آنجایی است که تقدم و تأخر به معنای متقدم و متأخر باشد؛ به عبارت دیگر، «ما فيه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» شیء واحد باشد. به عنوان مثال در «زمان» که می گوئیم: «زمان دیروز، زمان امروز، زمان فردا»، هم آنچه مقدم است زمان است و هم آنچه وسیله تقدم و تأخر است زمان است.

اما موضع دوم آنجایی است که مثلاً ما می گوئیم: «زید به واسطه علمی که دارد مقدم بر عمر و است» و این علم موجب تقدم زید بر عمر و شده است، پس علم «ما فيه التقدم و التأخر» است؛ یعنی اگر علم بیشتری داشته باشد طبعاً چون دارای فضیلت و شرف بیشتری است، بر آن کسی که علم کمتر و ضعیف تری دارد تقدم دارد، اما این علم است که موجب می شود در اینجا زید مقدم بر عمر و شود؛ لذا «ما فيه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» را ما دو چیز می بینیم: «ما به» زید است و «ما فيه» همان علم است. یا به عنوان مثال ابوت بر بنوت «ما به التقدم و التأخر» است، اما این ابوت و بنوت به واسطه «وجود» است که متقدم و متأخر شده اند، و اگر وجود آب جلوتر نبود، اسم آب را مقدم نمی گذاشتیم و اگر وجود ابن مؤخر نبود، اسم ابن را متأخر، اطلاق نمی کردیم.

ولی در مورد زمان این طور نیست و ما در مورد زمان می بینیم که تقدم و تأخر، نفس آن زمان است؛ یعنی «ما فيه التقدم و ما فيه التأخر» خود زمان است که موجب تقدم و تأخر زمان شده است و همین طور آنچه به آن تقدم و تأخر تعلق می گیرد باز خود زمان است، یعنی امروز و دیروز و فردا خود زمان است؛ یعنی هم «ما فيه التقدم و التأخر» است و هم «به التقدم و التأخر» است.

اما در مانحن فیه که می گویند: «ماهیت عقل مقدم بر ماهیت هیولا و صورت و

جسم است، و هیولا و صورت مقدم بر جسم هستند»، به معنای این نیست که ماهیت صورت مقدم بر جسم است یا ماهیت عقل مقدم بر جسم و صورت و هیولا و... است، بلکه وجود اینها مقدم است؛ چون تقدم و تأخر در ماهیت معنا ندارد، بلکه چون وجود یکی علت برای دیگری است بنابراین یا تقدم و تأخر طبعی دارد یا تقدم و تأخر علی دارد.

تلمیذ: قضایایی داریم که در آنها ماهیت نسبت به وجود مقدم یا مؤخر است؛ پس اینکه ماهیت مقدم بر وجود است معنایش این می شود که وجود مقدم بر وجود است؟!!

استاد: ماهیت غیر از وجود است، ولی ما نمی گوییم که ماهیت مقدم بر وجود است، بلکه آنها می گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم است. تقدم و تأخر ماهیت، تقدم و تأخر خارجی نیست، بلکه تقدم و تأخر ذهنی است؛ یعنی ذهن برای وجود یک وعاء قرار می دهد و برای ماهیت هم یک وعاء قرار می دهد، و تا آن وجود نباشد ماهیت وجود خارجی پیدا نمی کند.

تلمیذ: پس معلوم است که آنها ماهیت را غیر از وجود می گیرند، اما اینجا این طور نیست!
استاد: نه خیر، در اینجا هم همین طور است! آنها می گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم یا مؤخر است؛ ولی نه اینکه خودش مقدم یا مؤخر است، بلکه «ما فيه التقدم و التأخر» در ماهیت، وجود است. این ماهیت «بها التقدم و التأخر» است، ولی این ماهیت به واسطه اکسیر وجود مقدم شده است، و إلاً خود ماهیت عدم است و عدم محض که مقدمیت و مؤخریت ندارد.

شمول سعی وجود

مطلب دیگری که ایشان مطرح می فرمایند این است که وجود، عموم جنسی ندارد؛ به عبارت دیگر، وجود مافوق مقوله است و شمول وجود، شمول جنسی نیست، بلکه شمول سعی است. به طور کلی جنس و نوع و فصل از اقسام جوهر هستند و ماهیت هستند؛ درحالی که وجود، ماهیت نیست، بلکه وجود به ماهیت، وجود می بخشد و وجود، در خارج به ماهیت تحقق می بخشد، پس چطور ممکن است که خود وجود، جنس باشد درحالی که وجود، در خارج به جنس تحقق می بخشد؟! اگر

وجود نباشد حیوانی در خارج نیست!

از باب تقریب به ذهن می‌گوییم مثلاً اگر نجاری نباشد چوب‌هایی که در خارج هستند بلا استفاده می‌شوند؛ چون نجار است که این چوب‌ها را به وزان خاصی می‌تراشد و بعد آنها را با یک ترکیب خاص به شکل صندلی یا سریر یا منبر درمی‌آورد. شما اگر صد هزار چوب را روی هم انباشته کنید این چوب‌ها فقط نمایی دارند ولی خاصیتی ندارند. آن وقت ما نمی‌توانیم بگوییم حالا که نجار این چوب‌ها را به سریر یا منبر تبدیل کرده است بنابراین نجار، جنس برای منبر یا فصل برای منبر یا نوع و صنف و مصداق برای منبر و سریر است! نجار یک علت فاعلی است و آن علت فاعلی اصلاً نه ربطی به جنس و نوع و فصل دارد و نه ربطی به اصل و حقیقت چوب دارد، بلکه فقط یک علت فاعلی و علت معده است که اینها را با یکدیگر ترکیب می‌کند. وجود هم همین‌طور است، یعنی وجود، جنس برای موجودات نیست؛ چون موجود عبارت است از هیولا و صورتی که عبارت‌اند از جنس و فصل، و جنس و فصل حدود برای وجود هستند، و عارض و حمل بر وجود می‌شوند و وجود، در خارج به اینها تعین می‌دهد، پس خود وجود نمی‌تواند جنس اینها باشد. علاوه بر این اگر وجود، جنس باشد پس در تعین خارجی نیاز به فصل دارد، چون جنس تنها تعین خارجی ندارد و عینیت خارجی پیدا نمی‌کند إلا بفصله الممیز. علاوه بر این اگر وجود، جنس باشد بنابراین باید بگوییم که باری تعالی هم احتیاج به فصل ممیز دارد، و وقتی که این‌طور شد، این ترکیب است و ترکیب موجب علت و نیاز است و نیاز، ایجاب سبب غیر و علت غیر می‌کند.

استناد همه تقدم و تأخرها به وجود

و المشاؤون إذا قالوا إنَّ العقل مثلاً متقدم بالطبع علی الهیولی، و کلّ من الهیولی و الصورة متقدم بالطبع أو بالعلیة علی الجسم؛

«وقتی که مشائین فرمودند که عقل تقدم طبعی بر هیولا دارد، و هر کدام از هیولا (ماده) و صورت، تقدم به طبع یا به علیت بر جسم دارند،»

چون به واسطه هیولا و صورت است که جسم در خارج پیدا می‌شود، و همه اینها مقهور اراده عقل هستند، یعنی عقل است که علت هیولا می‌شود، و هیولا و صورت علت جسم

می‌شوند. به واسطهٔ عقل است که هیولا و صورت در خارج تحقق و تعیین پیدا می‌کنند، یعنی اگر عقل و قوای عاقله نباشند، بنابر سلسلهٔ طولیه‌ای که عرض شد، وجوداتی هم که منبعث از آنها هستند در خارج پیدا نخواهند شد. پس هرکدام از اینها تقدم طبیعی یا تقدم علی بر جسم دارند و فرقی نمی‌کند که تقدم طبیعی باشد یا تقدم علی.

اما شما گفتید که ماهیات تقدم و تأخر نمی‌پذیرند؛ درحالی‌که در اینجا ماهیات را متقدم و متأخر

کردید!

فلیس مرادهم من هذا أنّ ماهیة شیء من تلك الأمور متقدمة علی ماهیة الآخر و حمل الجوهر علی الجسم و جزئیة بتقدم و تأخر، بل المقصود أنّ وجود ذلك متقدم علی وجود هذا.

«پس مراد آنها این نیست که ماهیت هرکدام از این امور متقدم بر ماهیت دیگری است، و حمل جوهر بر جسم و دو جزئش که هیولا و صورت‌اند، به تقدم و تأخر است؛ بلکه مقصودشان این است که وجود عقل، وجود هیولا و صورت را ایجاب می‌کند، و وجود هیولا و صورت، وجود جسم را ایجاب می‌کند،» یعنی تا صورت نباشد جسم هم نیست؛ چون شما هر جسمی را در نظر بگیرید، آن جسم از یک ماده و یک صورت تشکیل شده است، یعنی این طور نیست که اول جسمیت بیاید و بعد صورت پیدا کند، بلکه صورت و هیولا هر دو موجب جسم هستند.

«بنابراین وجود اینها بر دیگری تقدم طبیعی دارد (نه صرف ماهیاتشان، چون ماهیات اعدام هستند و اعدام تقدم و تأخر نمی‌پذیرند).»

تبیین تقدم طبیعی

در اینجا تقدم طبیعی و تقدم علی یکی است؛ یعنی نمی‌خواهیم بگوییم که وقتی هیولا و صورت پیدا شدند یک سال بعد جسم پیدا می‌شود، بلکه حتی به طرفه‌العینی هم با همدیگر فاصله ندارند و اصلاً وجود آن عین وجود این است؛ ولی ذهن در مقام تقدم و تأخر، وقتی که این را نسبت به آن می‌سنجد، یکی را علت می‌کند و از نقطه نظر وجود بر دیگری تقدم می‌دهد.

به عنوان مثال شما وقتی که در را با یک کلید باز می‌کنید قطعاً عقل می‌گوید که حرکت دست شما

است که حرکت مفتاح را به وجود آورده است و تا دست شما

حرکت نکند مفتح حرکت نمی کند و تا مفتح حرکت نکند قفل باز نمی شود. این طور نیست که شما دستتان را تکان بدهید و یک ساعت دیگر کلید تکان بخورد، بلکه حرکت دست شما عین حرکت مفتح است، یعنی برای آن اصلاً نمی توان «دو» تصور کرد! یا به عنوان مثال وقتی که در ماشین نشسته‌اید و حرکت می کنید قطعاً وقتی که ماشین در دست انداز می افتد شما هم حرکت می کنید؛ یا مثلاً وقتی که در ماشین نشسته‌اید و از این نقطه به آن نقطه می روید، آیا احساس می کنید که از این نقطه به آن نقطه رفته‌اید، یا ماشین حرکت کرده است ولی شما هنوز سر جای تان هستید؟! شما دارید با ماشین می روید! آیا شما که با ماشین حرکت می کنید، حرکت ماشین علت حرکت شما است، یا اینکه اینها با یکدیگر فرق می کنند و ماشین برای خودش حرکت می کند و شما هم برای خودتان حرکت می کنید؟! یک حرکت است ولی حرکت آن، علت حرکت شما است، نه اینکه دو حرکت باشد، بلکه حتی طرفه العینی هم بین اینها فاصله نیست!

*** همین طور هیولا و صورت، هر دوی اینها جسم را اقتضا می کنند؛ یعنی در هر جا که هیولا و صورت باشد جسم هم هست، اما ممکن است هیولا باشد ولی صورت نباشد. من باب مثال این فرش هم هیولا دارد و هم صورت دارد، و حالا که هیولا و صورت هست پس این فرش هم هست؛ اما این فرش برای تبدیل شدن به خاکستر، ماده و هیولا را دارد ولی صورتش را ندارد، بنابراین این فرش باید با صورتی که بعداً بر آن عارض می شود با همدیگر جمع شوند، یعنی صورت ناریه با این ماهیت و هیولا جمع شود. هیولا همان چیزی است که در تمام این صور به نحو استعداد موجود است، نه به نحو فعلیت، چون فعلیتش فرش است. ما فرشیت را نمی خواهیم، بلکه چیز دیگری می خواهیم که هم به صورت فرش دربیاید و هم به صورت خاک دربیاید و هم به صورت لحم دربیاید و هم به صورت عظم دربیاید. اسم آن را هیولا می گذاریم که در همه این مراحل هست. گفت: «هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد»^۱ امروز به صورت فرش درآمده است و فردا ممکن است همین هیولا به صورت تراب بشود، پس فردا همین به صورت ناریه باشد، آن روز دیگر به صورت... و هلم جری. آن وقت وقتی که آن صورت ضمیمه آن هیولا می شود، آن هیولا و آن صورت یک نوع خاص از وجود را تشکیل می دهند. این تقدم طبعی است.

^۱ توحید علمی و عینی، ص ۸۴، تعلیقه ۲:

«از اشعار مولا جلال الدین رومی در دیوان شمس تبریزی است:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد *** دل برد و نهان شد

هر دم به لباس دگر آن یار برآمد *** گه پیر و جوان شد»

دو صورت تقدم و تأخر در کلام مؤلف

و بيان ذلك أن التقدم و التأخر في معنى ما يتصور على وجهين:

«بيان این نحوه تقدم و تأخر که تقدم و تأخر وجودی است، به این است که تقدم و تأخر در یک مفهوم بر دو وجه تصور می شود:»

أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون «ما فيه التقدم» و «ما به التقدم» شيئاً واحداً، كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض.

«وجه اول اینکه تقدم و تأخر به خود همین معنای متقدم و متأخر باشد، تا اینکه ما به التقدم (علت تقدم) و ما فيه التقدم (شیء متقدم) یک چیز باشد، مثل تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر.»

يعنى خود زمان است که تقدم در آن هست و خود زمان «ما به التقدم» است؛ مثلاً وقتی دیروز را بر امروز مقدم می کنیم، دیروز چیزی غیر از زمان نیست، بلکه همان زمان است و ما اسمش را دیروز گذاشته ایم، و امروز هم چیزی غیر از زمان نیست و ما اسمش را امروز گذاشته ایم. اسامی متفاوت دیروز و امروز و فردا، چیزی غیر از زمان نیست؛ منتها به لحاظ انقضائش نسبت به خودمان اسمش را «دیروز» می گذاریم، یعنی «د» و «ی» و «ر» و «و» و «ز»؛ و به لحاظ اینکه خودمان الآن در آن هستیم اسمش را «امروز» می گذاریم، یعنی «د» و «ی» را از آن برمی داریم و اول آن يك «ا» و «م» می آوریم و دیروز تبدیل به امروز می شود؛ و «فردا» اصلاً «ز» و «م» ندارد و اصلاً چیز دیگری است، یعنی «ف» و «ر» و «د» و «ا» دارد؛ بعد «پس فردا» می شود و همین طور بقیه اسامی. این اسامی مختلف باعث نشده است که در اینجا چیز دیگری غیر از زمان

به وجود بیاید، بلکه همه‌اش زمان است، یعنی هم «دیروز» زمان است و هم «امروز» زمان است و هم «فردا» زمان است. پس این اسامی مختلف به خاطر انقضاء و انتظار و فعلیت زمان نسبت به ما است؛ یعنی ما این اسامی را وضع کرده‌ایم و همه اینها اعتباری است، درحالی که همه اینها شیء واحد هستند و تقدم و تأخری ندارند.

فإنَّ القبلیات و البعديات فیها بنفس هویّاتها المتجددة المتقضّية (المقتضیة) لذاتها - لا بأمرٍ آخر - عارضٍ لها، كما ستعلم فی مستأنف الكتاب إن شاء الله.

«قبلیات و بعدیات در اجزاء زمان به نفس همان وجودات متجدده خارجی هستند که تقضی دارند و می‌گذرند (یا اینکه مقتضی ذات خود زمان هستند و خود زمان اقتضای این اجزاء را دارد) ولی نه به واسطه امر دیگری که عارض بر اجزاء زمان می‌شود؛ همان‌طور که به زودی در همین کتاب خواهی دانست إن شاء الله.»

البته در بحث زمان إن شاء الله خواهد آمد که آیا زمان مقوله واقعی است یا اضافه است؟ و اینکه آیا داخل در مقولات است و یا اعتبار عقلی است؟ و آیا می‌توانیم بگوییم که زمان چیزی مثل کیف و کم است یا اینکه یک امر اعتباری است؟ و همین‌طور در مورد مکان هم قضیه همین‌طور است.

و الآخر أن لا یكون بنفس ذلك المعنی بل بواسطة معنی آخر فیفترق فی ذلك «ما فیہ التقدّم» عن «ما به التقدّم»، كتقدم الإنسان الذی هو الأب علی الإنسان الذی هو الابن، لافی معنی الانسانية المقول علیها بالتساوی، بل فی معنی آخر، هو الوجود أو الزمان، فما فیہ التقدّم و التأخر فیها هو الوجود أو الزمان، و ما به التقدّم و التأخر هو خصوص الأبوة و البنوة.

«موضع دوم از تقدم و تأخر، تقدم و تأخر به وجود است. در اینجا تقدم و تأخر به خود همان معنای متقدم و متأخر نیست، بلکه به واسطه معنای دیگری است. (یعنی يك «ما فیہ التقدّم و التأخر» لازم است.) در اینجا دیگر «ما فیہ التقدّم» با «ما به التقدّم» فرق می‌کند، مثل تقدم انسانی که أب است بر انسانی که ابن است، که تقدم و تأخرشان در انسانیت نیست، چون هر دو انسان هستند و در معنای انسانیت که بر هر دو حمل می‌شود یکسان‌اند.»

البته شاید به او «ابن» بگویند و اگر از پدرش جلوتر بیفتد، انسان‌تر از پدرش خواهد شد.

البته «انسان‌تر» معنا ندارد، چون نمی‌توانیم بگوییم که انسانیت کم و انسانیت زیاد؛ بلکه انسان است، یعنی حیوان و ناطق است، پس در این صورت فرقی بین صالح و طالح، بین فاسق و آدم اهل قسط نیست، همه اینها یکی هستند و حیوانیت و ناطقیّت دارند.

«بلکه این تقدم و تأخر در معنای دیگری هست که عبارت از «وجود» یا «زمان» است. آن که تقدم و تأخر در او هست، یا وجود است یا زمان؛ و آن که تقدم و تأخر به واسطه او است، خصوص ابوت و بنوت است.»

در اینجا فرقی نمی‌کند که بگوییم که وجود آب مقدم بر این است یا بگوییم که زمانش مقدم است؛ چون بالأخره برگشت زمان هم به وجود است، یعنی تا آب به وجود نیاید، زمان بر او تسری پیدا نمی‌کند.

فكما أنّ تقدم بعض الأجسام على بعض لافي الجسمية بل في الوجود؛ «همان‌طوری که تقدم بعضی از اجسام بر بعضی در جسمیت نیست، بلکه در وجود است،»

من باب مثال این کتاب بر آن دفتر تقدم در وجود دارد، نه تقدم در جسمیت؛ چون آن برای خودش جسم است و این هم برای خودش جسم است و هر دو جسم‌اند، پس معنا ندارد که در جسمیت، این مقدم بر آن بشود. یا من باب مثال وجود پدر مقدم بر وجود پسر و بر وجود نوه و نتیجه است. این تقدم‌ها، تقدم در جسم نیستند، بلکه تقدم در وجود هستند؛ چون او جسمش برای خودش است و به این مربوط نیست، و این هم جسمش برای خودش است و به او مربوط نیست.

كذلك إذا قيل: إنّ العلة متقدمة على المعلول فمعناه أنّ وجودها متقدم على وجوده، و كذلك تقدم الاثني على الأربعة و أمثالها. فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم و لا تأخر. فالتقدم و التأخر و الكمال و النقص و القوّة و الضعف في الوجودات بنفس هوياتها، لا بأمر آخر، و في الأشياء و الماهيات بنفس وجوداتها، لا بأنفسها. «هم‌چنین اگر گفته شود که علت مقدم بر معلول است، معنایش این است که وجود علت مقدم بر وجود معلول است (نه نفس علیّت و معلولیت و نه ماهیت علت و ماهیت معلول)؛ و همین‌طور تقدم دو بر چهار، به تقدم نفس

وجود دو بر چهار است (نه به ماهیت دو و چهار). پس اگر اعتبار وجود نباشد تقدم و تأخری هم نخواهد بود؛ پس تقدم و تأخر و کمال و نقص و قوه و ضعف در همه وجودها به نفس اعیان آنها و به نفس وجودات آنها است، نه به واسطه یک امر دیگر؛ پس تقدم و تأخر به وجود آنها برمی گردد، نه به ماهیات آنها. و در اشیاء (یعنی در وجودات) خود آنها هستند؛ اما در اشیاء و ماهیات، تقدم و تأخر به نفس وجودات آنها است، نه به ماهیاتشان.»

يك وقت می گوئیم: وجود زید مقدم بر وجود عمرو است و خود تقدم و تأخر را بر وجود زید حمل می کنیم، نه بر زید؛ در اینجا خود تقدم و تأخر به نفس وجود برمی گردد. پس کاری به خود زید نداریم، الآن در اینجا موضوع ما وجود زید شده است، محمول هم تقدم و تأخر شده است، یعنی وجود زید متأخر عن وجود عمرو، و وجود بکر متقدم علی وجود زید. تقدم و تأخر بر نفس وجود زید حمل شده است؛ پس در اینجا دیگر مشکلی نداریم و مسئله حل شده است، چون در اینجا خود وجود هم «ما به التقدم» است و هم «ما فيه التقدم» است، پس «ما به التقدم» و «ما فيه التقدم» در اینجا یکی شده است.

اما اگر «وجود» را برداشتیم و این تقدم و تأخر را به ماهیات نسبت دادیم و گفتیم که زید مقدم بر عمرو است، در اینجا «ما فيه التقدم» و «ما به التقدم» دیگر فرق می کنند؛ «ما فيه التقدم» وجود زید است و «ما به التقدم» هم همین ماهیت است. پس این مسئله وابسته به این است که ما چگونه اینها را بر دیگری حمل کنیم.

وسیاتی لك زیادة ایضاح فی هذا الباب عند مباحث التشكيك فی هذا الكتاب، و قد استوضح ههنا إن الوجود بحسب المفهوم أمر عام يُحمل علی الموجودات بالتفاوت - لا بالتواطؤ - مطلقاً.

«و به زودی برای شما توضیح بیشتری در همین باب از این کتاب در مباحث تشكيك خواهد آمد، و در اینجا روشن شد که وجود به حسب مفهوم، يك امر عامی است که بر موجودات به تشكيك حمل می شود، نه به توافق.»

چون خود موجودات حصص مختلفه ای دارند که به واسطه آن حصص، قبلیت، بعدیت، شدت، ضعف، اولیت، اولویت، تقدم و تأخر برای افراد پیدا می شود.

فصل ۳: اعتبار عقلی بودن مفهوم وجود عام

جلسه بیست و نهم، بخش دوم: کیفیت انطباق مفهوم وجود عام بر مصادیقش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبار عقلی بودن مفهوم وجود عام

فصل (۳)

فی أنّ الوجود العامّ البدیهی إعتبار عقلی غیرمقومّ لأفراده؛ «مطلب دیگر اینکه وجود عامّ بدیهی، اعتبار عقلی است و مقوم افرادش نیست.»

همین وجودی که ما به همه ماهیات نسبت می دهیم جنس نیست، بلکه فقط شمول دارد، و این شمول موجب جنس شدن نمی شود؛ چون خیلی از چیزها شمول و سعه دارند، ولی آیا هر چیزی که اتساع و سعه پیدا کند اسمش جنس است؟! بنابراین شمول و سعه یک شیء موجب نمی شود که انسان اسم جنس یا اسم نوع را بر آن بگذارد، بلکه مهم این است که از چه مقوله ای باشد؛ آیا از مقوله ماهیات است و جنس و فصل دارد، یا از مافوق ماهیات است و عارض بر ماهیات می شود؟

استدلال مؤلف بر جنس نبودن وجود برای مصادیقش

بیان ذلك: أنّ کلّ ما یرتسم بکنهه فی الأذهان من الحقائق الخارجیة یربب أنّ تكون ماهیته محفوظة مع تبدل نحو الوجود، و الوجود لّمّا كانت حقیقته أنّه فی الأعیان، و کلّ ما كانت حقیقته أنّه فی الأعیان فیمتنع أنّ یكون فی الأذهان و إلاّ لزم انقلاب الحقیقة عمّا كانت بحسب نفسها، فالوجود یرتسم أنّ یحصل حقیقته فی ذهن من الأذهان.

«هر چیزی که به کنه و حقیقتش (نه به وجود خارجی اش، بلکه به ماهیتش؛ چون مغز انسان نمی تواند یک شیء خارجی مثل کوه را در خودش جای دهد) در اذهان ارتسام پیدا کند واجب است که ماهیتش (در ذهن و خارج)

محفوظ باشد ولی نحوه وجودش متبدل شده باشد؛ و چون حقیقت وجود این است که در اعیان خارجی باشد و هر چیزی که حقیقت و واقعیتش این است که در اعیان باشد، ممتنع است که در ذهن باشد، و الاً انقلاب حقیقت لازم می‌آید از آن چیزی که به حسب خودش و به حسب وجودش بوده است؛ پس حقیقت وجود خارجی نمی‌تواند در ذهنی از اذهان تحقق پیدا کند.»

منظور از «حقیقته» یعنی حقیقت خارجی آن، نه حقیقت به تمام معنا؛ و الاً خود همان وجود ذهنی هم وجود است، نه عدم؛ مثلاً وجود عینی این ضبط صوت به لحاظ وزن و به لحاظ کیف و به لحاظ ثقلش داخل سر بنده نمی‌رود، و اگر برود دیگر از سر بنده خبری نیست، چون چیزهای دیگری سر ما را پر کرده است! گفت:

فكّل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكلية و العموم فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهًا من وجوهه و حيثيّة من حیثياته و عنوانًا من عناوینه.

«هر چیزی از وجود که در نفس ارتسام پیدا کند و کلیت و عموم بر آن عارض شود، این حقیقت وجود نیست، بلکه وجهی از وجوه وجود و حیثیتی از حیثیات وجود و عنوانی از عناوین وجود است (و حدّی از حدود وجود و صورتی از صور وجود و تعینی از تعینات وجود است).»

یعنی وقتی ما می‌گوییم: «وجود ذهنی» و «وجود تصویری» و «وجود ماهوی»، اینها عناوینی هستند که برای وجود أخذ می‌کنیم، ولی خود حقیقت وجود خارجی داخل در ذهن انسان نمی‌شود. البته این مسئله جای تأمل و دقت دارد و إن شاء الله عرض می‌کنیم.

فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنی الجنس، بل عموم أمر لازم إعتباري إنتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة من الهيات المتحصلة المتخالفة المعاني.

«عموم آنچه از وجود در نفس نسبت به وجودات ارتسام پیدا می‌کند، عموم معنای جنسی نیست.»
یعنی اینکه ما این وجود را بر همه وجودات حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «الانسان موجود، زید موجود، الغنم موجود، الشجر موجود، الحجر موجود»، معنایش این

نیست که وجود، جنس اینها است و به واسطهٔ یک فصل، نوع خاصی از وجود را تشکیل می‌دهد؛ چون وجود مافوق جنس است.

«بلکه این عموم امری است که لازمۀ اشیاء خارجی است و ما آن را از حاقّ اشیاء خارجی اعتبار و انتزاع کرده‌ایم؛ مثل عموم «شیء» که آن را برای اشیاء خاصّه از ماهیاتی که متحصّل هستند و معانی‌شان باهم تخالف دارند انتزاع می‌کنیم.»

مثلاً همین که ما به این ضبط صوت نگاه کردیم و دیدیم که در کنارمان هست ولی قبلاً نبوده و شخصی این را آورده و جلوی ما گذاشته است، ما بین این دو حالت تفاوتی می‌بینیم و اسم این تفاوت را «وجود» می‌گذاریم. این وجود از همین تفاوتی انتزاع شد که ما از بودن و نبودن شیئی احساس کردیم. شیئیت هم همین‌طور است، یعنی وقتی که شما چیزی را در مقابل خودتان می‌بینید اسم «شیء» را بر آن می‌گذارید. شیء یعنی چیزی، یعنی المشیء وجوده، یعنی مورد خواست انسان است. امر عدمی مورد خواست انسان نیست، به خلاف امر وجودی که مورد خواست انسان است. آنچه مورد خواست انسان است اسمش را «شیء» می‌گذاریم. همین‌طور دربارهٔ خداوند تعالی هم می‌گوییم: «شیءٌ لا کالاشیاء» و این شیئیت را هم از او انتزاع می‌کنیم. ما از هر چیز خارجی، «شیء» را انتزاع می‌کنیم.

البته الآن می‌گویند: «چیز»، ولی «چیز» گفتن غلط است! «چیز» به انگلیسی یعنی پنیر. آیا «چ» و «ی» «ز» خواست انسان را می‌رساند؟! لذا بهتر بود که فارسی‌زبان‌ها برای «شیء» لغت و واژه‌ای را انتخاب می‌کردند که معنای «شیء» را برساند؛ مثلاً بگویند: «مطلوب»، زیرا «مطلوب» کلمه‌ای است که می‌تواند معنای «شیء» را برساند؛ یا بگویند: «مراد»، زیرا «مراد» چیزی است که ارادهٔ انسان به آن تعلق می‌گیرد، چون ارادهٔ انسان به عدم تعلق نمی‌گیرد و به امر موجود تعلق می‌گیرد. اما «چیز» را اسم برای «شیء» گذاشته‌اند، درحالی‌که «شیء» که در عربی برای اشیاء وضع شده و از حاقّ هوئیات اشیاء انتزاع شده است، بی‌جهت اخذ نشده است، بلکه در هر انتزاعی باید حیثیت انتزاعی لحاظ شود، همان‌طور که از همهٔ ماهیاتی که معانی‌شان با یکدیگر

تخالف دارند «شیء» را انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً بین کتاب و ضبط صوت یا بین کتاب و فرش هیچ معنای مشترکی وجود ندارد، ولی درعین حال ما از آنها «شیء» را انتزاع می‌کنیم، چون می‌توان به آنها اشاره کرد و می‌توانند مراد و مطلوب ما واقع شوند، بنابراین به آنها «شیء» می‌گوییم. و این تخالف موجب نمی‌شود که ما یک امر خاص را به لحاظ وجودش از آنها انتزاع نکنیم. وجود هم همین‌طور است.

و أيضاً لو كانت جنساً لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته و أنه محال كما سيجيء^٤.

«دلیل دیگر اینکه اگر وجود، جنس افرادش باشد باید انفصال وجودی باری تعالی از غیرش به واسطه فصل باشد، پس ذات خداوند مترکب می‌گردد و ترکب خداوند محال است، چنانکه خواهد آمد (ترکب موجب نیاز است و نیاز هم موجب علت ثالثه خواهد بود).»

و أما ما قيل من أن كل ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها، و الوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضياً لها؛ فغير تام عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله^١.

«و اما اینکه گفته شده است: ”هر چیزی که حملش بر اشیاء به نحو تفاوت باشد عرضی است، و وجود را بر افراد مختلفه الحقائق حمل می‌کنید، پس باید وجود هم عرضی بشود.“ در نزد گروهی از قدماء (مثلاً اشراقیین) تمام نیست، همان‌طور که به زودی برای شما روشن خواهد شد إن شاء الله.»

مثلاً شما مشی را هم به حیوان نسبت می‌دهید و هم به انسان؛ این عرضی می‌شود، چون مشی به نحو تفاوت بر اشیاء متفاوت حمل شده است. وجود هم همین‌طور است، یعنی هم می‌گویید: وجود انسان، هم می‌گویید: وجود حیوان، هم می‌گویید: وجود حجر و هم می‌گویید: وجود شجر؛ پس وجود هم باید عرضی بشود. وقتی که وجود عرضی شد، از مقوله وجود بیرون می‌آید و در مقوله ماهیات داخل می‌شود. بعداً این قضیه برای شما روشن می‌شود که حمل وجود بر افرادش به لحاظ ماهوی

^١ الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٣٦ - ٣٨.

آنها نیست، بلکه به لحاظ اثرات وجودی خود آنها است؛ یعنی وقتی که خود وجود بر آنها حمل می‌شود، به لحاظ هویت خارجی آنها حمل می‌شود، نه به لحاظ ماهیاتشان، چون اصلاً تحقق خارجی آنها به وجود است و وجود مافوق ماهیت است و وجود است که به ماهیت صورت خارجی یا صورت ذهنی می‌دهد. مرحوم آخوند در اینجا درصدد بیان این مطلب هستند که وجود خارجی با وجود ذهنی تفاوت دارد، و انقلاب وجود خارجی به وجود ذهنی عقلاً محال است؛ یعنی محال است که یک مرتبه از مراتب وجود در خارج تحقق پیدا کند و به یک مرتبه دیگر از مراتب وجود تبدیل شود که عبارت از وجود ذهنی است. بنابراین آن معنای سعی که ذهن انسان ادراک می‌کند و عبارت از کُنّه اشیاء است و عبارت از ماهیت اشیاء است، به آن وجود خارجی ای که در مرئی و منظر ما است هیچ ربطی ندارد، بلکه کیفیت و کمیت و اثرات هوّیه‌ای و ماهیه‌ای خاص خودش را دارد، و آنچه ما در ذهن می‌آوریم حقیقت او است، یعنی صورت علمیه او را در ذهن می‌آوریم.

نقد شارح بر استدلال مؤلف

و اما آنچه در این فصل مورد نظر بود این است که بحث انقلاب ماهیت و انقلاب یک هویت به هویت دیگر بنا بر آن فرضی است که هر ماهیتی که در خارج تعیین پیدا می‌کند، یک تخالف ذاتی با ماهیت دیگر دارد؛ و به عبارت دیگر، هر وجودی که در خارج تعیین پیدا می‌کند یک تخالف ذاتی و یک غیریت ذاتی با ماهیت دیگر و با وجود دیگر دارد. اما اگر ما با «بسیط الحقیقه کُلّ الأشیاء» اثبات کردیم که وجود بسیط عبارت است از آن وجودی که نسبت به همه تعینات خارجی شمول و عموم دارد، بنابراین با حفظ آن صورت اگر قرار باشد که آن صورت مانع شمول یک هویت دیگر و استیعاب یک تعیین دیگر بشود پس این استقلال ذاتی نسبت به دو امر خارجی می‌شود و این با «بسیط الحقیقه کُلّ الأشیاء» سازگار نیست؛ اما اگر «بسیط الحقیقه کُلّ الأشیاء» به این معنا بود که این صوری که در اینجا هست باهم اختلاف ذاتی ندارد، بلکه درعین افتراقشان، موجب اجتماع یکدیگر هم می‌شوند، آن وقت حصص وجودی این بسیط الحقیقه هیچ گونه تضادی با یکدیگر ندارند.

عینیت وجود مادی خارجی با وجود ذهنی اشیاء براساس قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء»

این مسئله بسیار مشکل و دقیقی است که چطور ممکن است که شیرینی درعین شیرین بودن، به شوری و تلخی و ترشی متبدل شود و ترشی درعین ترش بودن، به شوری و شیرینی متبدل بشود و درعین حال، هر دو در یک جا باشند، یعنی در یک جا هم ترشی باشد و هم شوری، و وجود واحد هر دو را در آن واحد داشته باشد.

لذا اگر به قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» ملتزم بشویم باید ملتزم به این بشویم که حصص وجودی این بسیط الحقیقة هیچ گونه تعارض و تضادی با یکدیگر ندارند. بنابراین هر وجودی ولو وجود خارجی می تواند با وجود ذهنی اجتماع پیدا کند؛ چطور اینکه واقعیت هم همین طور است، یعنی در عالم نفس و در عالم احاطه علی و احاطه ولایی، هیچ وجود خارجی ای رادع و مانع از این استیلاء نیست.

به عبارت دیگر، این مسئله برای ما مشکل است و ما نمی توانیم بین مجرد و ماده جمع کنیم. لذا وقتی يك ماده را احساس می کنیم يك سدّ اسکندری بین آن و بین مجرد فرض می کنیم؛ یعنی ماده در این محدوده قابل تسری به این مجرد نیست و این مجرد هم در این محدوده قابل تسری به آن ماده نیست، و این دو تا با همدیگر جنگ دارند؛ مجرد این طرف است و يك دیوار چین در مقابلش است و آن طرف هم ماده است، مثل باغ وحش که این طرف شیر و ببر و پلنگ گذاشته اند و آن طرف هم غنم و آهو و... گذاشته اند که اگر این طرف بیایند خورده می شوند، و يك حصار گذاشته اند تا به یکدیگر تجاوز نکنند. تصور ما از ماده و مجرد هم همین طور است، یعنی مثلاً يك دیوار چین بین اینها قرار دارد. اگر این دیوار چین را برداریم و مجرد و ماده را به قاعده «بسیط الحقیقة» یکی ببینیم، در این صورت دیگر صور هم با یکدیگر تعارضی ندارند.

تلمیذ: عبارتی ملاحظه را دارند که موجودات ذهنی ای که از خارج در ذهن ما می آیند شکل تکامل یافته همان اشیاء خارجی هستند؛ یعنی در یک سیر تکاملی تبدیل می شوند. بنابراین آنچه در ذهن می آید حقیقتاً همان چیزی است که در خارج است، ولی شکل متکامل آن است. آیا از این راه هم می توانیم بگوییم که این همان فرمایش شما است؟

استاد: نه، گرچه در يك سير تجردی تبدیل می شوند؛ اما ایشان با این بیانی که دارند هیچ وقت نمی توانند موجود مادی را به وجود ذهنی تسری بدهند، بلکه ایشان می گویند: وجود ذهنی برای خود است و وجود مادی هم برای خود است، و چون ماده تنزل پیدا کرده است، بین آن و بین مجرد دیوار و فاصله افتاده است و آنچه از ماده انتزاع می کنیم، صورت تکاملی و تجردی آن است که عبارت از حقیقت آن است. و چون «حقیقة الشيء بصورته، لا بهادته» بنابراین وقتی ماهیت آن امر خارجی را در ذهن می آوریم مجرد می کنیم؛ یعنی از صورت مادی، يك صورت مجرد انتزاع می کنیم و طبعاً صورت مجرد اعلیٰ و أشرف از آن صورت مادی است که به چشم می آید و در مغز وارد می شود، لذا در اینجا جنبه ذهنی به خود می گیرد و جنبه ذهنی اعلیٰ و أشرف از جنبه خارجی است. این مسئله يك امر طبیعی است و خیلی ها این حرف را می زنند و اختصاص به ایشان ندارد.

اما مسئله ای که ما مطرح می کنیم این است که اصلاً وجود مادی آن شیء خارجی در ذهن است، یعنی اصلاً همان وجود مادی آن است، نه اینکه ذهنی است.

اما برهانی که ایشان می آورند بر اینکه وجود خارجی نمی تواند به وجود ذهنی متبدل شود، ما آن را نمی پذیریم؛ چون اگر ما این قاعده «بسیط الحقیقة» را به هر کیفیت بدانیم، باید بپذیریم که این صور خارجی - چه صور مادی و چه صور مجرد - موجب اندکاک و اندماج و تدخّل يك صورت در صورت دیگر نخواهند بود.

تلمیذ: پس چطور وقتی که این وجود مادی در ذهن می آید اثر خودش را از دست می دهد؟! مثلاً کسی که گرسنه است اگر هزار بار بگوید: «مرغ» باز سیر نمی شود!

استاد: نه خیر، اتفاقاً وقتی که در ذهن می آید آثاری که در ذهن است خیلی عجیب تر و خیلی قوی تر از آثار خارج است! البته این بنا بر قدرت و قوت افراد است. منظور من این است که آن شخصی که در مقام ولایت است ماده اشیا را در ذهن دارد، نه فقط صورت ذهنیه آنها را، بلکه اصلاً ماده آنها و حقیقت تجردی آنها را در نفس خود دارد.

اما در جواب اینکه پس چرا ذهن او بزرگ نمی‌شود، می‌گوییم: چون حقیقت آن شیء وزن ندارد، بلکه تعیین خارجی آن است که در اینجا وزن دارد؛ اما آن تعیین خارجی را که الآن به این شکل است، همان تعیین خارجی را در وعاء نفس خود آورده و در احاطه خودش قرار داده است و به وجود عینی اش موجود است، نه به وجود صوری آن.

تلمیذ: اگر به وجود عینی موجود است پس معلوم می‌شود که ذهن بر کل هستی احاطه دارد. پس در واقع دوتا نیستند، بلکه اصلاً یکی هستند؛ یعنی به یک لحاظ می‌توان آن را خارج فرض کرد و به لحاظ دیگر می‌توان آن را ذهن فرض کرد.
استاد: بله.

تلمیذ: یعنی احاطه بر این ماده خارجی از طریق همان حقیقت ملکوتی آن شیء است. یعنی درون این است.

استاد: بله، این ماده از آن ملکوت جدا نیست، بلکه اصلاً قوام ماده به ملکوت است، یعنی اصل و حقیقتش آن ملکوت است. بنابراین این احاطه ملکوتی احاطه مادی را هم در بر دارد؛ پس این ماده در وجودش هست، نه در جسمش؛ یعنی آن وجود ملکوتی هم جسم آن را در بر گرفته و هم ماده خارجی آن را در بر گرفته است.

تلمیذ: فکر کنم ملاًصدرا این مطلب را که حقیقت اشیاء همان حقیقت ملکوتی آنها است، در جاهای دیگر هم گفته‌اند.

استاد: نه، ایشان به این کیفیت نگفته‌اند، بلکه همان صورت ذهنی را گفته‌اند و حاجی هم از همین باب بر ایشان اعتراض کرده است.^۱ البته در بحث وجود ذهنی که بحث خیلی مفصلی است ما به ایشان اشکال داشتیم. البته بعداً این مطالب در بحث وجود ذهنی می‌آید.^۲
تلمیذ: آیا مثل افلاطونی هم به اینجا سرایت می‌کند؟

^۱ همان، ص ۲۹۴، تعلیقه ۱؛ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۷.

^۲ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹۴.

استاد: بله، طبعاً مثل افلاطونی هم همین طور است. البته خود مثل افلاطونی به آن کیفیت نیست و شبیه آن است. اگر اسم مثل افلاطونی را عالم عقول بگذاریم، آن عالم عقول همه عوالم را در احاطه علی خودش گرفته است، نه مثل احاطه‌ای که من بر این خودکار دارم و الآن این خودکار را بلند می‌کنم، نه، خودکار یک چیز خارجی است و به من مربوط نیست. اما مثل افلاطونی یا عالم عقول این گونه نیستند، بلکه اصلاً وجود خودکار از عالم عقول است؛ اگر بخواهد وجود می‌دهد و اگر نخواهد اصلاً این صورت نیست.

رابطه وجود مادی خارجی با حقیقت ملکوتی آن

تلمیذ: آیا صور تمام اشیائی که به عنوان امور خارجی در عالم هستند، از قبل بوده‌اند اما دیدن آنها تذکاری برای یادآوری حقیقت و کنهشان برای انسان است؟

استاد: نه، نمی‌توانیم بگوییم که صورت قبلاً بوده است. اصلاً قبل و بعد در آنجا معنا ندارد. تدریجی^۱ الحصول بودنش مربوط به این دنیا است؛ ولی الآن و قبل و بعد که عبارت از سرمد است، همه یک امر واحدند و اصلاً قبل و بعدی وجود ندارد! اینکه می‌گویند: «تقدیر انسان میلیون‌ها سال قبل از اینکه از شکم مادر متولد شود، این طور بوده است»، اصلاً میلیون‌ها سال قبل نداریم! الآن که بچه به دنیا آمده است همین الآن تقدیر را با خودش آورده است، نه قبلی بوده و نه بعدی و نه هیچ چیز دیگری! چون آن عالم، عالم ثابتات است و اصلاً قبل و بعد معنا ندارد.

ولی ما چون نظر می‌کنیم و می‌بینیم که ما در این دنیا نبودیم و الآن هستیم، می‌گوییم که پس این عالم قبل از ما بوده است. اما اگر چشممان باز شود الآن ثبات را احساس می‌کنیم. در آن عالم، نه احساس قبلیت می‌کنیم و نه احساس بعدیت، ولی در همان عالم احساس می‌کنیم که همین شیئی که الآن ثابت است و در جلوی چشم ما است یک میلیون سال دیگر در زمین به وجود می‌آید. این را احساس می‌کنیم ولی الآن وجودش را هم داریم می‌بینیم، پس هیچ قبلیت و بعدیتی نیست؛ یعنی یک میلیون سال قبل و یک میلیون سال بعد، هیچ فرقی نمی‌کند و الآن در جلوی چشم ما است. من باب مثال این رفقای که الآن اینجا نشسته‌اند آیا اینکه شما الآن اینجا

را دارید می‌بینید، قبلیت و بعیدیت متوجه می‌شوید؟! قبلیتی نمی‌فهمید! اگرچه یکی یکی از در وارد شده‌اند و آمدنشان پس و پیش بوده است، ولی الآن که در این اطاق نشسته‌اند دیگر قبلیت و بعیدیت معنا ندارد! آن عالم همین‌طور است؛ یعنی اگرچه اصلاً این فرد وجود ندارد و بر فرض هزار سال دیگر به دنیا می‌آید، ولی الآن شما دارید او را در جلوی خودتان می‌بینید و با او حرف می‌زنید، ولی در عین حال می‌دانید که وجود مادی‌اش بعداً تحقق پیدا می‌کند.

لذا وقتی یک ولی خدا از حالت جسمانی کسی خبر می‌دهد و می‌گوید: «این نفسی که به این جسم تعلق دارد بعداً چنین حالاتی پیدا می‌کند»، همین ولی خدا چون در عالم ملکوت است، آن وجود آخر و انتهای او را می‌بیند، یعنی اول و آخر او را تحت یک امر ثابت در مقابل خودش می‌بیند که مثلاً این در اول که از مادر متولد شد چگونه بود و بعد آدم خوبی شد و بعد کم‌کم رأیش زده شد و منحرف شد و رفت. صورت تمام اینها در آنجا هست و مثل عبارت یک خطی در جلوی چشم ولی خدا هست و در آنجا دیگر قبلیت معنا ندارد. ولی عالم خارج تدریجی الحصول است، یعنی کم‌کم باید جلو بیاید. لذا اینکه به او می‌گوید: «تو بعداً این‌طور می‌شوی»، در واقع باید بگوید که تو الآن این‌طور هستی، ولی از باب مماشات به او می‌گوید که تو بعداً این‌طور خواهی شد. او می‌گوید: من به این خوبی هستم، چاکر شما هستم، مخلص شما هم هستم! این حرف‌ها چیست که به ما می‌گویی؟! می‌گوید: صبر کن، حالا شب دراز است، بگذار بگذرد، خواهی دید که چه می‌شود!

تلمیذ: آیا عالم ذر همین‌طور است؟

استاد: آن عالم بالاتر از عالم ذر است و در عالم قضای کلی است.

تلمیذ: نکته رجوع علم حصولی به علم حضوری همان تحقق ملکوتی است.

استاد: بله، همین‌طور است.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ