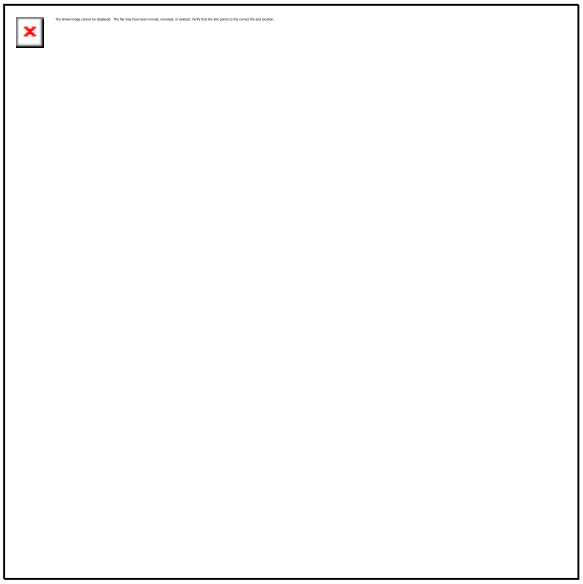
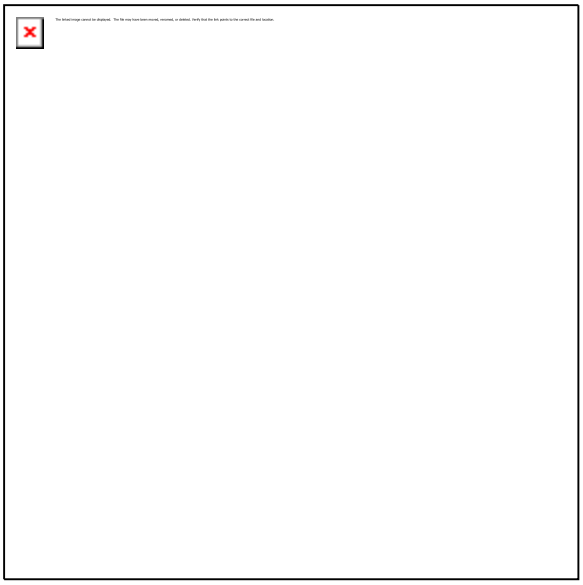

The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.


The linked image cannot be displayed. The file may have been moved, renamed, or deleted. Verify that the link points to the correct file and location.

هو العلیم

گلشن اسرار

شرحی بر

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة

جلد اول

مقدمات حکمت، احوال نفس وجود

حضرت آیت الله حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قال رسول اللَه صلّى اللَه عليه و آله و سلّم:«لاتؤتوا الحكمةَ غيرَ أهلها فتُضلّوها، و لاتمنَعوا أهلَها فتظلِموها.»

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

عوالی اللّئالی، ج ٤، ص ٨٠

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

ستایش و ثنای بی‌حساب حضرت ربّ الأرباب را سزاست که توفیق فیض به مراتب شهود و شناخت حقیقت و کُنه وجود را رفیق طریق بنی‌آدم نمود، و صلوات و درود أولی‌الألباب را به محضر حامل لواء حمد و پاسدار مکتب معرفت و تجرّد، محمّد بن عبداللّه و اوصیای بر حقش 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 ساطعهٔ کشف و شهود استیعاب نمود و با دو بال عقل و ضمیر، جهات استعدادیهٔ نفس آدمی را به فعلیت محضه مبدّل و متحوّل ساخت.

کیفیّت تشکیل دروس *منظومه* و *اسفار* شارح

باری حقیر پس از مراجعت به قم از ارض اقدس مشهد رضوی سلام اللّه 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 *منظومهٔ* مرحوم سبزواری ـ قدّس سرّه ـ که حقاً از حکمای متقن و به رمز و راز رسیدهٔ مبانی حکمی بوده است، شروع نمودم. گرچه سال‌ها در ارض اقدس به مباحثهٔ حکمت سبزواری اشتغال داشتم، ولی جذّابیت مطالب کتاب و اختصار در تأدیهٔ مراد و لحن، و کیفیّت القاء مسائل که شیوهٔ خاص خود مرحوم حاجی بوده و سابقهٔ در تألیف این‌گونه مطالب نبوده است، و نورانیت ویژهٔ آثار سبزواری که حاکی از صفای باطن و علوّ

درجات و اطّلاع بر برخی از مراتب غیب و شهود است، مرا بر آن داشت که با وجود اصرار و توقّع دوستان از مباحثهٔ *اسفار*، برای چند سالی سر باز زنم و باز به طرح مبانی و شیوهٔ ایراد مطالب فلسفی حاجی سبزواری بپردازم.

تدریس *اسفار* ملاّصدرا براساس مبانی عرفای الهی

تدریس و مباحثهٔ *اسفار* پس از گذشت سالیانی چند، زمینه‌ای برای حقیر فراهم آورد که نسبت به مبانی فلسفی در گذشتهٔ خویش، تحقیقی مجدّد و تجدید نظری به‌عمل آورم و با آموزه‌های به‌جای مانده از مصاحبت اولیای الهی و تجربه‌های علمی و شهودی آنان، که طیّ سالیان متمادی برای حقیر فراهم شده بود، به معیار سنجش و میزان معرفت درآورم؛ واقعیتی بسیار شگفت‌انگیز و بُهت‌آور 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 مدّعیان نادان، گوش فرا ندادم و پیوسته بار تمنّای خود را در عتبهٔ مقدّسهٔ حاملان وحی و اولیای راستین آنان و عرفای باللّه فرود آوردم و از زلال معارف آنها قلب تفتیدهٔ ظمآن خویش را سیراب نمودم و از بحار انوار علوم، چشم رمد دیدهٔ خویش را جلاء بخشیدم.

لزوم پیروی از مکتب اهل‌بیت علیهم السلام در نحوهٔ مواجه 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 اهل‌بیتِ وحی، مصمّم‌تر و راسخ‌تر ساخت؛ و ادب برخاسته از حیات طیّبهٔ «**أَدَّبَنی رَبّی**»[1] را اُسوه 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 اهل‌بیت، حق به‌جای رقّ، و تحقیق به‌عوض تحقیر، و حُرّیت به‌جای

---

[1] بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٢١٠: «قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: "أَدَّبَنی رَبّی فَأَحسَنَ تَأديبی!"»
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 سعهٔ صدر در مقابل جمود و تنگ چشمی، و غبطه به‌جای حسد، و استواریِ در قطع و یقین به‌جای هیاهو و درشت‌خویی، و تصحیح خطا به‌جای پایداری در بطلان و باتلاق جهل و جمود، و ادبِ در گفتار به‌جای بی‌حیائی و بی‌پروایی، و متانت در کردار به‌جای لاأُبالی‌گری، و احترام به بزرگان به‌جای هتّاکی و گستاخی، قرار داده شده است. شیوهٔ برخورد اولیای دین با مخالفین و حتّی معاندین، بهترین و گویاترین شاهدِ صدق مدّعاست.[1]

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 نفس‌الأمر است و هر وسیله و واسطه‌ای که بتواند از عهدهٔ این مهم برآید قطعاً و علماً و منطقاً مُجاز و مُمضا خواهد بود. بر این اساس، مبانی شرع و شهودِ اهل کشف و براهین عقل و دستاوردهای علوم تجربی که به مرتبهٔ قطعی و ضروری رسیده است، در یک راستا و منهج و مسیر، تشکّل می‌یابند و همدیگر را تأیید و تسدید می‌نمایند.

کیفیّت 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 شیوهٔ صدرالمتألّهین ـ رضوان اللَه علیه ـ در کتاب ارزشمند *اسفار*، به این مهم بپردازم؛ بدین‌جهت اخلاّء فضلاء، متن مباحثات حقیر در *اسفار* را پیاده نموده و برای تسهیل در این امر، به تهذیب و اصلاح آن پرداختند؛ ولی شواغل مختلف و صَرف اوقات در مسائل و تألیفات ضروریِ 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 حسب‌الأمر دوستان، قرار بر این شد که همین مطالبِ پیاده‌شدهٔ صوتی را با مختصر تغییر و اصلاحی در اختیار اهل فضل و درایت بگذاریم و به‌عنوان مقدّمهٔ برای وصول به نقطهٔ مطلوب در نظر بگیریم. بدین لحاظ، تذکّر دو نکته ضروری می‌نماید:

---

[1] جهت اطّلاع از نمونه‌هایی از این سیرهٔ اهل‌بیت علیهم السّلام رجوع شود به رسالهٔ طهارت انسان، ص ٦٤؛ رسالهٔ اجتهاد و تقلید، ص ٣٧٢.

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

دوّم: ایراد مباحث فلسفی در این نوشتار به‌نحوی 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 أعزّه و أحبّه از فضلاء بزرگوار اشتغال دارم، معمول می‌دارم؛ زیرا برای ادراک بهتر و فهم عمیق‌تر نسبت به کُنه و ریشهٔ مطالب، این روش را کارسازتر می‌پندارم.

از خداوند متعال توفیق و سداد را برای همهٔ رهروان وادی معرفت خواستارم.

شنبه هفدهم صفر الخیر ١٤٣٢ قم المقدّسة

سیّد محمّدمحسن حسینی طهرانی

مقدمهٔ مؤلف

جلسهٔ اول: تعریف حکمت و مراتب ادراک حقیقت

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علیٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعينَ

حکمت به‌عنوان علت غایی خلقت انسان

مقدمه عبارت است از چکیدهٔ مطالبی که مؤلِّف در صدد بیان آن است و هدف از تألیف مؤلَّف 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 ملاّصدرا در مقدمه را مستمسک برای اهداف و نیات خودشان قرار داده‌اند ـ گرچه در همین مطالبی که ایشان می‌فرمایند و هم‌چنین در طول بحث، ضد و نقیض کلام آنها مشهود می‌شود ـ 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 به‌واسطهٔ استکمال نفس، به رتبهٔ اعطاء حکمت می‌رسد، که خداوند در آیهٔ قرآن از آن به «خیر کثیر» تعبیر آورده است: ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾.[1]

حکمت یعنی اطلاع بر حقیقت هستی

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

[1] 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:

مرحلهٔ اول: انکشاف این مسائل لدَی‌الذهن به‌واسطهٔ فکر و ترتیب مقدمات از بدیهی به نظری است.

مرحلهٔ دوم: انکشاف باطنی است؛ یعنی انسان آنچه عقل و فکر می‌یابد، بالوجدان مشاهده کند.

نقد عرفا بر فلاسفه در نحوهٔ ادراک حقیقت

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

عرفا می‌گویند:

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

بنابراین مَفرق طُرق بین فلسفه و حکمت و بین عرفان در اینجا است که عرفا می‌گویند: آنچه ما مشاهده می‌کنیم عین‌الیقین و حقّ‌الیقین است، و آنچه فلسفه 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، ولکن چه‌بسا 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:

همان‌طوری‌که ممکن است عقل در مقدمات خود دچار اشکال و اشتباه بشود، هم‌چنین 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، به‌خاطر اختلاف مراتب شهود، ممکن است مکاشفه‌ای وافی و جامع نسبت به مکاشفهٔ رتبهٔ 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 به‌دست بیاوریم تا با آن ملاک، شهود شاهدان و مکاشفهٔ مکاشفین و حضور صور ذهنیه به‌واسطهٔ شهود را از نقطه‌نظر جنبهٔ روحانی یا جنبهٔ غیر روحانی تمیز بدهیم.

البته در فلسفه هم مسئله همین‌طور است. اختلافات بسیاری که در آراء فلاسفه ـ مثلاً در بحث وجود و در بحث وجود ذهنی و در بحث عینیت و اختلاف اسماء و صفات با ذات ـ مشاهده می‌شود، ناشی از اختلاف در ترتیب مقدمات است؛ یعنی در خود ترتیب مقدمات، آن‌طور که باید و شاید بحث و تأمّل کافی نشده است. در همین بحث وجود ذهنی، چند قول است: یکی می‌گوید: کیف نفسانی است، یکی می‌گوید: اضافه است، یکی می‌گوید: شبح است، یکی می‌گوید: وجود است؛ و خلاصه هر کسی مطلبی می‌گوید.[1] البته نظر ما این است که وجود ذهنی، وجودی جوهری است که زاییدهٔ وجود علّی، یعنی زاییدهٔ همان نفس است که در این قالب و صورت، تعین پیدا کرده است.

ملاک تشخیص صحت مکاشفه

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

استاد: از نقطه‌نظر اختلاف در واقعیات، اگر صرفاً جنبهٔ 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

[1] رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۲۲ ـ ۱۵۲؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۱٤.

اینجا یک واسطهٔ 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 مرتّباً می‌آیند، آن‌وقت با یک سری ظرائفی مخلوط می‌شود که هنوز در نفس وجود دارند و خودشان را در مرتبهٔ نتیجه‌گیری نشان می‌دهند؛ یعنی آن شخص چون نگاه می‌کند و می‌بیند که همهٔ 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. چه‌بسا انسان واقعاً در خودش احساس نورانیت و انبساطی داشته باشد؛ ولی چون آن‌طوری‌که 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 امثال‌ذلک.[1]

بعضی از مکاشفات، مکاشفات واقعی و مصادف با واقع است؛ مثلاً در اینجا نشسته‌اید و برای شما روشن و ظاهر می‌شود که فلان شخص مریض است یا اینکه فلان ناراحتی و فلان خصوصیات را دارد و وقتی به خانهٔ او می‌روید می‌بینید که واقعاً مریض است و رو به قبله افتاده است. مسلّماً 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 عالَم، عالَم واحد است و اگر دو یا سه سالک، در یک رتبه و در یک مرتبهٔ واحد از عالم قرار بگیرند، امکان ندارد مکاشفات آنها تغییر پیدا کند، بلکه همهٔ آنها یک چیز را

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ٤٩٦ ـ ٥٠٧.

مشاهده می‌کنند؛ ولی اگر رتبهٔ آنها به‌اندازهٔ 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 مرحلهٔ أشد و تجرد بیشتر، به‌نحو دیگری باشد. بله، آنچه او در این مرحله دیده است درست است، اما نفی مرحلهٔ 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 مهذّب 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 به‌نحو أتم بوده یا به‌نحو تام بوده است؟ مکاشفهٔ أتم داریم، تام داریم، ناقص داریم و أنقص داریم که همهٔ 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، به‌نحوی ترتیب بدهد که بتواند از نقطه‌نظر اثبات، مقدمات و براهین مثبته بیاورد؛ یا اینکه شهودش در مرحلهٔ وسط قرار گرفته باشد و بر این اساس بخواهد برهان بیاورد. لذا شما می‌بینید که در خیلی از بحث‌ها ـ مثلاً بحث معاد جسمانی و بحث عینیّت صفات با ذات و بحث بقاء عین ثابت و عدم بقاء عین ثابت ـ مسئله تفاوت پیدا می‌کند. بله، همهٔ 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 مرتبهٔ 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 خطّی هم وجود دارد که بخواهد برود؟

استاد: آخر خط، همان کشف همهٔ حجاب‌ها است.

تلمیذ: علاّمه طهرانی دربارهٔ پیغمبر و ائمه علیهم السّلام می‌فرمایند: «سیر عرضی آنها هم‌چنان ادامه دارد و تمام شدنی نیست، لذا هیچ‌گاه به آخر خط نمی‌رسند!»[1]

استاد: به سیر عرضی کاری نداریم، بلکه سیر طولی مورد نظر است. سیر عرضی، تمامیّت ظهور حق در همهٔ انواع و اقسام ظهورات به‌نحو أتم است؛ یعنی این ظهور به‌نحو أتم در اینجا هست و در جای دیگری نیست، مثلاً قهاریت به‌نحو أتم ظهور پیدا می‌کند، رحمانیت به‌نحو أتم ظهور پیدا می‌کند، عالمیت به‌نحو أتم ظهور

[1] رجوع شود به معاد شناسی، ج ٤، ص ٢٩٦ ـ ٣٠٢؛ افق وحی، ص ٤٨٥؛ نفحات انس، ص ١٧٦ و ١٨٨.

پیدا می‌کند. یعنی او به آخرین رتبهٔ از عالمیت رسیده باشد ـ که همان مقام تجرد علمی محض است و ذکر شد که در آنجا دیگر هیچ چیزی نیست، لااِسمٌ و لارسمٌ و لاصورةٌ و لامثالٌ و لاشَبَهٌ ـ منتها خود علم دیگر بی‌انتها است.

عدم تنافی بین مشاهدات عرفاء کامل الهی

تلمیذ: لازمهٔ 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 نقطه‌نظر سعه و مقدار دید است، نه از نقطه‌نظر طولی. من‌باب‌مثال 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 این‌صورت، این شخص ناقص است؛ زیرا اگر کامل باشد، رحمانیت را نسبت به هر دو علی‌السّواء می‌گیرد.

انسان کامل منظور است و صحبت در کمال است. یعنی حالا که رحمانیت خدا عام است، آیا او به همهٔ موارد عام رسیده است؟ نه‌خیر، ممکن است همین‌طور جلو برود و ظهور جنبهٔ 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. هرچه از مرحلهٔ ذات تنازل کند محدود می‌شود، ولو رتبتاً. البته منظور، محدودیت مادی نیست، چون در آنجا ماده‌ای نیست.

دو انسان کامل من‌حیث‌الکمال، 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 امثال‌ذلک[1] دلالت بر این می‌کرد که [در

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

---

[1] رجوع شود به روح مجرد، ص ۳۱۰.

تبیین تجرد اطلاقی و مقام عصمت سرّ عارف کامل

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 مرحلهٔ فناء برسد، و هنگامی که به مرحلهٔ فناء رسید دیگر در آنجا چیزی نیست. آن‌وقت چون مرحلهٔ فناء، مرحلهٔ محو کامل انّیت است به‌طوری‌که دیگر هیچ‌گونه تعیّنی 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. همهٔ انبیا فناء در افعال و صفات دارند، اما در فناء اسمائی هنوز بحث است که آیا همهٔ 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 همهٔ 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 دربارهٔ شخصی قضاوت کند و بگوید: «تو سر فلان کس را بریده‌ای و باید دیه بپردازی!» ولی پس از پرداخت دیه، کشف خلاف شود و معلوم شود که این شخص قاتل نبوده است، آن‌وقت بگوید: «ببخشید، 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 اعدامت کنند!» و بعد از اینکه اعدام شد بگوید: «ای داد بیداد! ببخشید، 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 نقطه‌نظر ظاهر، اشتباهی در کارش نباشد؛ لذا قرآن کریم در صلح حدیبیه می‌فرماید:

﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ

﴿فَتْحًا قَرِيبًا﴾.[1]

عمر به پیغمبر گفت:

یا رسول‌اللَه، مگر شما به ما نگفتید که وارد مکه می‌شویم؟

حضرت فرمودند:

آیا گفتم امسال می‌رویم؟ نگفتم که امسال! گفتم که شما بالأخره می‌آیید! و این رؤیایی هم که من دیده‌ام درست است.[2]

توجه کنید: پیغمبر نمی‌فرمایند: «امسال مکه را فتح می‌کنیم، پس برویم به‌سمت مکه!» همهٔ اینها از امتحانات است که باید این رؤیا قبلاً در آن زمان اتفاق بیفتد و پیغمبر هم به مردم بگوید: «ما خواب دیدیم که إن‌شاءاللَه مکه را فتح می‌کنیم! پس امسال حرکت کنیم و به‌سمت مکه برویم.»[3] به‌سمت مکه می‌روند، ولی مکه را فتح نمی‌کنند! این امتحان خیلی مشکلی است و یکی از آن بزنگاه‌های مسئله است!

[یا من‌باب‌مثال: امیرالمؤمنین علیه السّلام می‌فرماید]: «به جنگ معاویه برویم و او را از بین ببریم!» یا علی، حالا که به جنگ با معاویه می‌رویم، آیا معاویه را هم از بین می‌بریم یا نه؟! حضرت در اینجا می‌گوید: «ما باید وظیفهٔ خودمان را انجام بدهیم و برویم!» ولی در جنگ جمل می‌گوید: «نه‌خیر، آنها را از بین می‌بریم!» و در جنگ نهروان می‌گوید: «آنها را از بین می‌بریم!» و تعداد را نیز بیان می‌کند: «فقط نُه نفر از

---

[1] سوره فتح (٤٨) آیه ٢٧. نور ملکوت قرآن، ج ٤، ص ٣١٥:

«هرآینه تحقیقاً که خداوند رؤیا و خواب پیامبرش را به حقّ، راست و درست نمود، که البتّه شما در مسجدالحرام در صورت اذن و مشیّت الهی، با حال امن و امنیّت، بدون اندک خوفی داخل می‌شوید، درحالی‌که سرهایتان را به‌جهت بیرون شدن از احرام تراشیده و یا مویش را کوتاه کرده‌اید! پس خداوند دانست آنچه را که شما نمی‌دانید؛ و پیش از فتح مکّه فتحی دیگر زودتر از آن نصیب شما فرمود.»

[2] تفسیر القمی، ج ٢، ص ٣١٢.

[3] همان، ص ٣٠٩.

ما کشته می‌شوند و تنها نُه نفر از آنها زنده می‌مانند!»[1] ولی در جنگ صفین نمی‌گوید که معاویه را از بین می‌بریم![2] آیا شما یک جمله از امیرالمؤمنین علیه السّلام دیده‌اید که بفرمایند: «می‌رویم، می‌زنیم، معاویه را از بین می‌بریم، سرش را می‌بُریم و بالای نیزه می‌بَریم!» نه‌خیر، 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: «به‌سمت مکه حرکت کنیم!» چون خواب هم دیده‌اند: ﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّ﴾،[3] لذا حرکت می‌کنند، ولی به آنجا که می‌رسند صلح می‌کنند.[4]

عجب! حالا جواب زن و بچّه‌مان را چه بدهیم؟! ما به زن‌هایمان گفته‌ایم که می‌رویم مکه را فتح می‌کنیم! الآن آنها می‌گویند: ای بی‌عرضه‌ها، این‌همه 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 نتیجهٔ 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: «به‌سمت مکه حرکت کن!» اما این خطاب که: «مکه را فتح می‌کنی!» نیامده است؛ زیرا اگر این خطاب آمده باشد، پیغمبر هم می‌گوید که قضیهٔ فتح مکه در این سفر خواهد بود.

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

---

[1] نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ۹۳.
[2] رجوع شود به وقعة صفین، ص ۱۱۳.
[3] سوره فتح (٤٨) آیه ۲۷.
[4] تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۱۲.

و به مدینه گزارش می‌دهند، پیغمبر هم از مانیتور تماشا می‌کند و می‌فرماید: «الآن جعفر طیار را کشتند، الآن فلانی را زدند، الآن عَلَم افتاد!»[1] بعداً لشگریان برگشتند و مردم به آنها گفتند که این‌طور شد، آن‌طور شد، و همه را گفتند. پرسیدند: «شما از کجا می‌دانید؟!» گفتند: «گزارشگر ما اینجا بود و همهٔ قضایای جبهه را از ماهواره می‌گرفت و گزارش می‌داد!» این قطعی و درست است.

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

پیغمبر به یهودیان گفت: «فردا بیایید تا جواب سؤالات را به شما بگویم!» به مدت چهل روز وحی قطع شد که: چرا گفتی فردا بیایید؟ از کجا؟ حالا برو و در خانه بنشین و صبر کن تا وحی بیاید![2]

مقام غیرت خدا و مقام وحدانیت خدا و مقام عزت خداوند، دو برنمی‌دارد و دو قبول نمی‌کند؛ قضیه این است! جامی می‌گوید:

یعنی بقایای وجود است که همین‌طور کدورت را به‌وجود می‌آورد! آن عالَم، عالم حقیقت محض و عالم اطلاق محض است؛ اگر در آنجا به‌اندازهٔ یك‌میلیاردم از وجود انسان و از تعلق انسان به خود در وجود انسان باقی باشد، به همان‌مقدار در آنجا آدم را نگه می‌دارند. باید «کالمیّتِ بین یَدَیِ الغَسّال»[3] باشیم! آنجا به این کیفیت است.

عدم اختلاف بین فلسفه و عرفان

[نکته‌ای 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 حاقّ وجود در عالم شهود، که «و کُنهُه فی غایةِ الخِفاءِ»؛[4] در اینجا دیگر ممکن نیست بین فلسفه و عرفان اختلافی باشد! پس اگر در یك‌جا دیدید که فلاسفه باهم اختلاف دارند، بدانید که مسلّماً به آن حقیقت واقع و حقیقت مطلب نرسیده‌اند؛ و اگر دیدید که اهل مکاشفه و شهود باهم اختلاف دارند و این می‌گوید که من یك‌چیز دیدم، و

---

[1] بشارة المصطفیٰ، ص ۲۸۰؛ الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۱٦٦.
[2] تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۲.
[3] مرقّع نی‌نامهٔ جامی، ص ۸۷.
[4] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹.

دیگری می‌گوید که من چیز دیگری دیدم، بدانید که دیگر نمی‌توانیم حکم صحت روی همهٔ 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 تعین و انّیت 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 کدام‌یک 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: نه‌تنها عقل نسبت به آنجا راه ندارد، بلکه نفس هم در آنجا راه ندارد! فقط مسئلهٔ 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 مرحلهٔ شهود، جام شهود هم صاف از کدر نخواهد بود. وقتی وجود متعیّنه باقی نبود و وجود متعیّنه متبدّل به وجود منبسط شد، پس در اینجا بیش از یک وجود نخواهد بود. آن‌وقت در این رتبه دیگر میان عقل و نفس فرقی نیست؛ هم از نقطه‌نظر عدم وصول به حاقّ واقع، و هم از نقطه‌نظر وصول به حاقّ واقع. از نقطه نظر وصول که در آنجا دیگر عقل و نفسی نیست؛ و از نقطه‌نظر عدم وصول هم تفاوتی میان عقل و نفس نیست!

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

این است که چه شخصی می‌تواند این کار را انجام دهد؛ نه‌اینکه 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؛ به‌جهت اینکه باید ببینیم حقیقت ادراکاتی که برای انسان پیدا می‌شود چیست؟ آیا می‌توانیم بین ادراکات فرق بگذاریم؟ إن‌شاءاللَه در بحث «علم» از کتاب *اسفار* خواهیم گفت که در مقام افاضهٔ علم، تمام مدرکات انسان از نقطه‌نظر افاضهٔ علم هیچ فرقی نمی‌کنند؛ چه مدرکاتی که برای پیغمبر می‌آید، چه مدرکاتی که برای ابن‌ملجم می‌آید، چه مدرکاتی که برای یک مورچه می‌آید، چه مدرکاتی که برای حضرت سلیمان می‌آید. افاضهٔ تمام این مدرکات از ناحیهٔ پروردگار است، و نحوهٔ افاضهٔ آن را هم در آنجا بیان می‌کنیم.[1]

بنابراین در اینجا دیگر نمی‌توانیم بین کسانی که به مرحلهٔ عرفان رسیده‌اند و از عرفان بهره‌مند و مستفیض شده‌اند با کسانی که در مرحلهٔ 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 این‌طرف و آن‌طرف 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. إن‌شاءاللَه در طول بحث‌های آینده به فلسفهٔ غرب هم اشاراتی خواهیم داشت.

این‌طور 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 حالاتی دارند، آنها هم با حالات خودشان چیزهایی را می‌بینند و این‌طور نیست که مسئله فقط به یک سری ذهنیات صرف محدود بشود. آن فیلسوفی که دارد فکر می‌کند و عقلش را به‌کار می‌گیرد و همین‌طور دقیق می‌شود، چه شخصی و چه دستی او را در آن افق ذهن

---

[1] جهت اطلاع بیشتر پیرامون کیفیت افاضهٔ علم بر موجودات از دیدگاه مؤلف، رجوع شود به افق وحی، فصل سوم: «در حقیقت وحی و الهام»، ص ۲۰۷ ـ ۲۸٤.

خودش هدایت می‌کند و همین‌طور جلو می‌برد تا به این نکته می‌رساند؟ او را جلو می‌برد، جلو می‌برد، جلو می‌برد و به نکته‌ای بالاتر می‌رساند!

یک وقت خیال نکنید که این مسائلی که خدمتتان عرض می‌کنم، قضایا و مطالبی است که من الآن دارم مباحث شهودی را با مباحث فلسفی خلط می‌کنم؛ نه‌خیر، تمام این مطالب در جای خودش استدلالی برهانی می‌شود که پشتش به سدّ سکندر وصل است، نه‌اینکه همین‌طوری 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، می‌بینیم که اصلاً هیچ فرقی بین فلسفه و *فصوص* وجود ندارد، ما مطالب *فصوص* را برای شما مطرح می‌کنیم و بحث‌های فلسفی را هم بیان خواهیم کرد. البته نمی‌خواهیم بگوییم که این با آن یکی است، بلکه اگر بخواهیم بنا را بر استدلال بگذاریم، چه‌بسا ممکن است با ایشان در بعضی از موارد هم اختلافاتی داشته باشیم.

صحبت ما این است که آیا می‌توانیم خود تفکر را به‌عنوان 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 روزمره‌ای و گفت و شنود با مردم کوچه و بازار و اولیات و استقراء است؟! نه‌خیر، همهٔ اینها وسائل حقیقی است، نه غیر حقیقی.

مثلاً شما که دارو را می‌خورید و این دارو مرض شما را شفا می‌دهد، آیا شما می‌توانید این قضیه را انکار کنید؟ نمی‌توانید انکار کنید. چطور وقتی یك‌عارف نگاه می‌کند و می‌گوید: «اثر این دارو، یك‌اثر مَبدائی است و این اثر یك‌سیر نزولی است و الآن این دارو واسطه قرار گرفته است برای نزول آن شفا!» این مسئله را می‌پذیریم؛ اما این را نمی‌پذیریم که الآن نفس این دارو و خود این دارو دارد شفا می‌دهد؟ نه‌خیر، ما هر دو را می‌پذیریم؛ هم می‌پذیریم که نزول رحمت و نزول اسم شافی در مجرای عالم تعیّنات آمده و از عالم قضاء و قدر و رسیدن به ملکوت و مُلك و برزخ عبور کرده است تا بتواند ظهور پیدا کند، و هم می‌پذیریم که خود این دارو بِجسمیّتِهِ و بِمادّتِهِ متعلَّق

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 می‌بینیم که جدا کردن فلسفه از عرفان اصلاً از اصلش غلط است! عرفان نمی‌گوید که من خودم را از فلسفه و از مقدمات و براهین جدا کرده‌ام! بلکه عرفان می‌گوید: 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 می‌گیرد؛ گاهی آن مظهریت شفا به‌صورت حمد در آن پیدا می‌شود، گاهی آن ظهور حقیقت واجب‌الوجود به مظهریت نفس ارادهٔ ولیّ تجلی پیدا می‌کند، و گاهی آن حقیقت واجب‌الوجود از نقطه‌نظر مظهریت ظهور اسم شافی، به‌صورت قرص‌های استامینوفن و کپسول‌های آنتی‌بیوتیک ظهور پیدا می‌کند؛ همهٔ اینها در اینجا یکی است.

پس حق با مرحوم آقای حداد است که می‌فرمودند:

> اصلاً یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و انفکاکی در آن حقیقت نیست و اصلاً هیچ فرقی بین ظاهر و باطن نیست.[1]

---

[1] روح مجرد، ص ۵۸۷:

«روزی در حرم مطهر پس از فریضهٔ ظهر که در آنجا به جماعت خوانده می‌شد 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، درحالی‌که 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 ذی‌اثری پنداشته‌ای! این اسم را بردار، غیر از اصل وجود چیزی نیست!

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ ما تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدى﴾؛ "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 نمی‌نمایند مگر از پندار و گمان و آنچه را که هوای نفوسشان بخواهد؛ درحالی‌که تحقیقاً از جانب پروردگارشان هدایت به‌سوی‌شان آمده است."

شما می‌گویید: مهر و تربت! و با اسم و تعین مهر و تربت، آن را جدا کرده و استقلال می‌دهید و از آن اثر می‌طلبید؛ 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 به‌دست 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 بی‌پایه 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 می‌ماند 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 ملاّصدرا 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، نه‌تنها ریشخند به هیچ‌کدام نمی‌زند، بلکه همه را ظهورات مختلفی برای یک حقیقت واحد می‌بیند.

محور اصلی نقد مکتب تفکیک

لذا نکته‌ای که در نقد مسئلهٔ 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 خواجه 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، دینِ واحد است. البته عرض کردم که وحدت دین به چه نحو است و چه خصوصیاتی 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؛ بیایید قضا کنید!»

دلیل اختلاف در مشاهدات سالک

عارف اصلاً نمی‌تواند این حرف را بزند که مطلبی که آن دفعه از مکاشفهٔ 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 می‌بینند؛ چون ممکن است در هنگام سیر صعودی، آن مطلب را به‌صورت عبوری مشاهده کرده باشد.[1] در اینجا مسائل زیادی هست.

وصول نظری ابن‌سینا 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؟

---

[1] روح مجرد، ص ۷۱:

«[مرحوم حداد] می‌فرمودند: "در هر لحظه علومی از من می‌گذرد بسیار عمیق و بسیط و کلی، و چون در لحظهٔ ثانی بخواهم به یکی از آنها توجه کنم، می‌بینم عجبا، 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 مرحلهٔ تعقل نتواند به مبانی عرفا و مبانی اولیا برسد. البته

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

لذا می‌بینید بسیاری از مسائلی که ابن‌سینا در *اشارات* و در کتب دیگر مطرح کرده مسائل واقعی است؛ درحالی‌که ابن‌سینا اصلاً راهی نرفته بود، ولی آن حدّت ذهنی ایشان و آن الهامات عقلانی‌ای که بر او افاضه می‌شده است به کیفیتی بود که مانند مکاشفات اولیا، همهٔ این مسائل را ادراك می‌کرد؛ مثلاً دربارهٔ عارف می‌گوید: «یُبجِّلُ الصّغیرَ مِن تواضُعِه کما یُبجّلُ الکبیرَ.»[1] او می‌بیند که عارف هیچ‌گونه تفاوتی میان صغیر و کبیر نمی‌بیند. ابن‌سینا چه معنایی را در اینجا فهمیده است؟ ایشان در اینجا همان ظهور حق در کبیر را به‌نحو دیگری در صغیر می‌بیند، ولی به نحوهٔ ظهور نگاه نمی‌کند، بلکه به أصل‌الظّهور و منشأ ظهور نگاه می‌کند؛ لذا در دیدش وحدت است. عارف نیز همین‌طور است و واقعیت مطلب نیز همین است.

لزوم تفکیک بین فلسفه و آراء فلاسفه

تلمیذ: آقا (علاّمه طهرانی) در کتاب *توحید علمی و عینی*، در مقام تعییر فلاسفه می‌فرمایند: «حرف‌هایی که فلاسفه می‌زنند، همه در مقام پندار است!»[2]

استاد: بله، ایشان هم می‌خواهند همین مطلب را بفرمایند، ولی اکنون در مقام اثبات اصل فلسفه هستیم. آن بحثی که بعداً می‌آید 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 می‌کنیم و یک وقت به فیلسوف توجه می‌کنیم؛ وقتی به فلسفه توجه می‌کنیم، امکان ندارد اشتباهی در فلسفه وجود داشته باشد، اما وقتی به فیلسوف و آن کسی که این فلسفه را به‌کار می‌گیرد نگاه می‌کنیم، ممکن است در او اشتباه وجود داشته باشد.

---

[1] الإشارات و التنبیهات، ص ۱٤۷.

[2] توحید علمی و عینی، ص ۳۳۳.

مرحوم آقا که در آنجا فرموده‌اند: «فلاسفه در مقام پندارند!» ناظر به این است که چون دست همهٔ اینها از واقعیات کوتاه است و از نقطه‌نظر 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 ملاّصدرا قبلاً قائل به اصالةالماهیة بود، ولی بعداً قضیه برایش روشن شد و اصالةالوجودی شد و برای اصالةالوجود دلیل آورد.[1]

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، حلوای 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.

---

[1] 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 عینیّت خارجی‌ای که می‌بیند هم قابل اشتباه است یا نه، بلکه فقط استنباطش غلط است؟

استاد: بله، ممکن است. یک وقت به او عارف می‌گوییم و یک وقت سالک می‌گوییم. سالک در مقام سلوک خودش، هزار تا اشتباه هم می‌کند؛ ولی وقتی که شخصی به مقام عرفان رسیده است ـ یعنی حقیقت یک مرتبه برایش تمام شده است ـ دیگر اشتباه نمی‌کند.

تلمیذ: این اشعار شیخ محمود شبستری ظاهراً در حضور استادش بوده است. در مقدّمهٔ گلشن راز می‌گوید: «نامه‌ای از خراسان به تبریز رسید و سؤالاتی از محضر استاد پرسیده شد.» شبستری نیز در مجلس حاضر بوده است. استاد به ایشان حواله می‌دهد و می‌گوید: «تو جواب بده!» او نیز همین‌طور اتوماتیکی ـ مثل همان تفسیر سورهٔ توحید آقا (مرحوم علاّمه طهرانی)[1] ـ جواب آن سؤالات را بیان می‌کند و وقتی که بیرون می‌آید، خودش بعداً تکمیل می‌کند.[2] لذا ممکن است کامل نباشد، ولی از استاد به او افاضه شده باشد.

استاد: بله، اگر این‌طور باشد به او افاضه شده است.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] رجوع شود به روح مجرد، ص ۲۰۶.

[2] گلشن راز، ص ۱۱ ـ ۱۴.

جلسۀ دوم :کمال حقیقی انسان

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علیٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعينَ

ديروز بحث راجع به عدم اختلاف ثبوتی و واقعی و نفس‌الأمری بين طريق حكمت و طريق عرفان به‌طور اجمال عرض شد. إن‌شاءاللَه در صحبت‌های مرحوم صدرالمتألهين در اين مقدمه، وقتی به مطالب ديگری برسيم، مثل بحث مربوط به ولايت و بالتبع مربوط به دين و اينكه آيا اينها با هم اختلاف دارند يا ندارند، تتمهٔ بحث در آنجا عرض می‌شود. لذا امروز اين عبارات را تا آنجايی كه صحبتش شد خدمتتان عرض می‌كنيم:

ذات باری، تنها مطلوب و مسئول حقيقی عالم هستی

مقدّمة المؤلّف

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّهِ فاعلِ كلّ محسوسٍ و معقولٍ، و غايةِ كلِّ مطلوبٍ و مسئولٍ؛

«حمد مخصوص خداوندی است كه فاعل هر محسوس و معقولی است، و غايت و نهايت هر مطلوب و مسئولی است.»

يعنی از نظر تعلق فاعليت، برای خداوند فرقی بين معقول و محسوس و بين وجود عقلی و وجود حسی و بين وجود تجردی و مادی نيست. انسان هرچه در دنيا طلب

می‌کند و از هر کس سؤال و درخواست و نیازی دارد، بالمآل اصل و حقیقت و ریشهٔ آن مطلوب فقط خداوند متعال است؛ در قرآن مجید هم می‌فرماید: ﴿ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ﴾.[1] زیرا جنبهٔ 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، به‌لحاظ تعلقی است که بین آن چیز و بارئ و خالق آن ایجاد شده است که آن چیز مطلوب برای انسان واقع شده است. لذا چون جنبهٔ مظهریت دارد، مطلوب و مسئول انسان واقع شده است؛ یعنی چون اسمی از اسماء خداوند در او ظهور کرده است، به‌واسطهٔ آن ظهور، الآن مطلوب می‌باشد. مثلاً ظهور اسم جمال و جمیل است و به‌واسطهٔ آن ظهور، مطلوب انسان است؛ یا ظهور اسم غنی است و به‌واسطهٔ غنایی که دارد، الآن مطلوب یا مسئول برای انسان واقع می‌شود؛ یا ظهور اسم رزّاق در یك شخص است و به‌واسطهٔ آن، الآن مطلوب و مسئول است؛ یا ظهور اسم علیم در یك‌شخص است که به‌واسطهٔ این مظهریت، مسئول انسان یا مطلوب انسان واقع می‌شود؛ و هَلُمّ جرًّا. اگر نازی کند از هم فروریزند قالب‌ها![2]

اگر این جنبهٔ عنایت و جنبهٔ ربطی از بین برود، دیگر هیچ مطلوب و مسئولی باقی نخواهد ماند! آیهٔ ﴿لِمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾[3] در آن وقتی است که ظهور مطلوبیت، به همان مجلیٰ و منشأ حقیقی برگشت پیدا می‌کند و تمام این مظاهر، پوچی و فناء و صفر بودن خود را نشان می‌دهند و همهٔ این مظاهر در مرتبهٔ اضمحلال

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

این کسی که شما تا به‌حال خیال می‌کردید که مطلوب یا مسئول است، یک‌مرتبه چنان روزگارش در هم می‌پیچد که برای به‌دست آوردن یک اطاق یا یک جایگاه باید دور زمین را بگردد و کسی راهش نمی‌دهد![4]

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

---

[1] سوره حج (۲۲) آیه ۷۳.

[2] دیوان بیدل شیرازی، هزاران نقش؛ دیوان اشعار نظیری نیشابوری، ص ۳.

[3] سوره غافر (٤٠) آیه ١٦.

[4] رجوع شود به پس از سقوط، *سرگذشت خاندان پهلوی در دوران آوارگی*، احمدعلی مسعود انصاری، ص ١٦١ ـ ١٧١.

آن شاهی حق هستند. علما هم فقط نمودی از علم حق هستند، اما استقلال ندارند. من‌باب‌مثال این آقای عالمی که چهار ماه بحث می‌کند که مقدِّمه درست است یا مقدَّمه، کارش به جایی می‌رسد که ذغال به دست می‌گیرد و مسیر کوچه و خانه‌اش را علامت می‌زند تا راه بازگشت را گم نکند![1] 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 علىٰ صَفوةِ عبادِه و هُداةِ الخلقِ إلىٰ مَبدئِه و معادِه، سيّما سيّدِ المصطفَين، محمّدٍ المبعوثِ إلىٰ كافّةِ الثقلين. اللَهمّ فَصَلِّ عليه و على الأرواحِ الطاهرةِ مِن أهل بيته و أولادِه و الأشباحِ الزاهِرةِ مِن أوليائِه و أحفادِه.

«[و درود بر برگزیدگان بندگانش و هدایت‌کنندگان خلق به مبدأ و معاد، مخصوصاً سرور برگزیدگان، حضرت محمّد صلّی اللَه علیه و آله و سلّم که برانگیخته‌شدهٔ به‌سوی همهٔ جن و انس است. بارپروردگارا، بر وی و بر روح‌های پاک اهل‌بیت و فرزندانش و افراد نورانی از اولیا و دوست‌دارانش، رحمتت را نازل بگردان.]»

[1] مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر ششم، ص ۱۰۶۲.

و بعدُ، فيقولُ الفقيرُ إلىٰ رحمةِ ربِّه الغنيّ، محمّدٍ المُشتَهر بِصدرالدين الشيرازى: إنّ السّعادةَ ربّما يُظَنُّ بها أنّها الفوزُ بالدرجات الحسّيةِ و الوصولُ إلى الرئاساتِ الخياليةِ.

«[اما بعد، بندهٔ محتاج به رحمت پروردگار غنی و بی‌نیازش، محمّد مشهور به صدرالدین شیرازی می‌گوید]: مردم خیال می‌کنند که سعادت به همین درجات حسّی و رسیدن به ریاسات خیالی است.»

یعنی رتبه‌های مادی دنیوی یا ریاست یا اشتغال ظاهری پیدا کنند؛ حالا فرق نمی‌کند که از عموم مردم باشد یا دانشگاهی باشد و بخواهد مهندس شود، یا حوزوی باشد و بخواهد به مرجعیت و این حرف‌ها برسد. مثلاً آن آقا قبل از اینکه مرجع بشود، خیلی راحت در خیابان راه می‌رود؛ ولی همین‌که به مرجعیت می‌رسد، عبایش را جمع می‌کند، سرش را پایین می‌اندازد، نه به چپ نگاه می‌کند و نه به راست، لذا ممکن است یک ماشین هم بیاید و به او بزند و او را پرت کند! همهٔ اینها درجات حسّیه است.

ریاست حقیقی آن است که نورعلی‌شاه در جواب علاّمه بحرالعلوم گفت. علاّمه بحرالعلوم به نورعلی‌شاه گفت: «جناب درویش!»

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

ـ «شاه» به چه معنایی است؟

ـ شاه به معنای مسیطر بر نفوس و قلوب است![1]

ـ علامتش چیست؟

یک‌دفعه علاّمه بحرالعلوم را چنان حالی گرفت که خشکش زد، سپس کم‌کم جلو آمد و بی‌اختیار جذب شد تا اینکه زانوهای این دو به یکدیگر رسیدند، یک‌دفعه او را رها کرد و علاّمه بحرالعلوم سر جای خود برگشت!

---

[1] الصواعق المحرقة، ابن‌حجر هیتمی، ص ٢٠٤:

«... قال له الرّشيدُ حين رآه جالسًا عند الكعبة: أنت الّذى تبايعک النّاس سرًّا؟ فقال [الإمام موسى بن جعفر عليه السّلام]: "أنا إمام القلوب وأنت إمام الجسوم!"»

علاّمه 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.[1]

ریاست حقیقیه این است، ولی ریاست خیالیه فقط تاجی است که وضع و مکان آن عوض می‌شود؛ آن‌موقع تاج آنجا بود، حالا روی سر آن بیچاره رفته است و با اینکه وزنش شش کیلو است و نمی‌داند چه‌کارش کند، اما دلش خوش است به اینکه چیزی به این شکل روی سرش هست و کیف می‌کند![2]

عدم وجود سعادت حقیقی در لذات حسّی

و ما أبینَ لمَن تحقّقَ الاُمور و تفطّنَ بالمعارفِ أنّ السّعاداتِ العاجلیّة و اللذّاتِ الحسّیّةِ الفوریّة لیس شیءٌ منها سعادةً حقیقیّةً.

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

---

[1] رجوع شود به طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۱۹۹؛ مطلع انوار، ج ۱، ص ۲۳٤؛ ج ۳، ص ۱۸۸.

[2] تلمیذ: آیا نورعلی‌شاه، استاد علاّمه بحرالعلوم بوده است؟

استاد: بله.

تلمیذ: یعنی علاّمه بحرالعلوم قبل از مرحوم نورعلی‌شاه، سیر و سلوکی نداشتند؟

استاد: نه‌خیر، نداشته است. البته حالاتی داشته و قبل از این جریان با حضرت ارتباط داشته است؛ ولی استادی که جرقه را به او بزند نورعلی‌شاه بوده است. لذا از همان اول اصلاً حالاتش با بقیه فرق داشت و به‌واسطهٔ عنایات حضرت به‌طور 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. همهٔ *تورات* و *انجیل* را حفظ بوده است. بحرالعلوم در خانِ‌نُص (در بین راه کربلا و نجف) اهل *تورات* و علمای یهود را با خود *تورات* محکوم می‌کند و می‌خواند که نسخهٔ اصلی چطور بوده و نسخهٔ بدلی و محرَّف چطور بوده است. بعد علمای نصاریٰ می‌آیند و بحرالعلوم *انجیل* حقیقی را بیان می‌کند و تفاوت بین *انجیل* محرف و *انجیل* حقیقی را بیان می‌کند، و همهٔ مواردی را که در *انجیل* حقیقی برای ظهور پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم استشهاد شده است بیان می‌کند. خلاصه آنکه حدوداً سیصد نفر از یهود، همان‌موقع و فی‌المجلس به‌دست ایشان مسلمان می‌شوند.[2] یعنی واقعاً بحرالعلوم بوده است و همهٔ اینها به همان افاضهٔ حضرت بوده است؛ چنان‌که فرموده‌اند:

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید ** دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد[3]

۱) جهت اطلاع از ملاقات‌های سید بحرالعلوم ـ رحمة اللّه علیه ـ با امام زمان عجّل اللّه تعالی فرجه رجوع شود به النجم الثاقب، ج ۲، ص ۲۸۲ ـ ۳۰۷.

۲) جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به الذریعة، آقا بزرگ طهرانی، ج ۲۲، ص ۳۰۳؛ الفوائد الرجالیة، ج ۱، ص ۵۰ ـ ٦۵، مقدمهٔ محمدجواد بلاغی.

۳) دیوان حافظ (قزوینی)، غزل ۱٤۲.

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

مثلاً اگر شما مدت زمان زیادی به‌دنبال شخصی بگردید که از جمال او برای شما تعریف می‌کنند که این‌طور بود و آن‌طور 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 مراجعهٔ همهٔ مردم هستند و همهٔ 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 سنّش حدود ۴۵ سال به بالا بود، اما ظاهراً تا آن‌موقع 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! آن‌وقت دیگر آن مرد چه حالی داشت، فقط خدا می‌داند! آیا واقعاً سعادت حقیقی این است؟!

لیس شیءٌ منها سعادةً حقیقیّةً؛ «لذات حسّیه واقعاً سعادت حقیقیه نیستند!»

من‌باب‌مثال وقتی شما غذایی می‌خورید و سیر می‌شوید دیگر به‌هیچ‌وجه 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 می‌شود؛ مگر اینکه لقمهٔ جدیدی بخورید تا لذت را دوباره احساس کنید. این می‌شود لذات مجازیه!

ولی آن سعادت حقیقیه که عبارت است از معرفت پروردگار، سعادت ابدی است؛ زیرا وجود انسان متحول شده است و اصلاً وجودش دائماً در حال التذاذ است، نه‌اینکه به‌دنبال کیف و لذت بگردد، بلکه لذت او همیشگی و ابدی است.

و لایناها بهجةٌ عقلیّةٌ لِما یُریٰ کلًّا من مُتعاطیها مُنهمکًا فیما انقطعت السکیناتُ الإلٰهیة عن حوالیه.

«بهجت و ابتهاج عقلی اصلاً به اینها نمی‌رسد؛ چون دیده می‌شود هر کدام از کسانی که به‌دنبال اینها رفته‌اند، در آن چیزهایی که سکینات الهی از حوالی آنها قطع شده است فرو رفته‌اند.»

مثلاً شما دنبال پول می‌روید، ولی می‌بینید با این پول، سکینه‌ای وجود ندارد؛ بلکه اضطراب و ناراحتی هست که مثلاً چک من فردا فلان می‌شود و چه می‌شود! دنبال یک جمال و یک زن زیبا می‌روید، ولی اضطراب هست که ای وای الآن مریض می‌شود! ای وای نمیرد! ای وای الآن چه می‌شود! دنبال یک مِلک یا یک باغ کذایی می‌روید، ولی اضطراب هست که ای وای الآن دولت ضبطش نکند! ای وای الآن دزد میوه‌اش را نبرد! تا می‌خواهی دو روز استراحت کنی، یک‌دفعه خانواده از اصفهان و شیراز و تبریز و خارج و داخل به آنجا می‌آیند و می‌گویند: به دیدنشان برویم! این دو روز را هم که می‌خواهی آنجا بمانی، همه می‌آیند و نمی‌گذارند؛ تمام شد و رفت، کأنّه آنجا را برای آنها گرفته‌ای!

یکی از ارحام ما در مشهد، تعریف می‌کرد:

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!

همهٔ این لذات حسّیهٔ فوریه، این‌طور 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 المعارفُ الربوبیة عن الحلول فیه و تَعذَّر علیه إخلاصُ النیّةِ الإلهیةِ الصادرةِ عن حاقّ الجوهر النُّطقی، من غیر معاوقةِ همّة دنیاویةٍ أو مصادمةِ طِلْبةٍ عاجلیةٍ الّتی یُرجیٰ بها نیلُ السعادة الحقیقیة و تَعاطیها و الاتّصالُ بالفیض العلویِّ الّذی یُزال به الکُمْه عن حدَقةِ نفسه الموجود فیها بسبب انحصارها فی عالم‌الغربة و وجودها فی دار الجسد و احتباسها عن ملاحظة جمال الأبد و معاینة الجلالِ 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 الهیه‌اش 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 جنبهٔ ربطی با حق دارد، نه آن جوهری که جنبهٔ 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 به‌واسطهٔ آن به سعادت حقیقیه نائل بشود و آن را به‌دست آورد و به فیض عالم بالا متصل بشود؛ آن فیضی که به‌واسطهٔ آن فیض، کوری از چشم نفسش زائل می‌شود. این کُمه و کوری در نفس انسان موجود است به‌سبب اینکه

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

نفس ناطقهٔ 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 زندگی‌مان برویم و پول دربیاوریم!» این شخص اصلاً کور است:

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾.[1]

خدا نکند که چشم نفس انسان کور باشد، که اگر کور باشد هرچه 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: «إلیٰ جَهنّمَ و بِئسَ المَصیرِ!»[2] اینها وقتی که در این تُشك 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 مرتبهٔ کمالی خود

و لاشكّ أنَّ أقصیٰ غایةٍ یتأتّیٰ لأحدِ الموجودات الوصولُ إلیها، هو الکمالُ المختصُّ به و الملائمُ المنسوبُ إلیه.

«شکی نیست که اقصیٰ 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.»

---

[1] سوره حج (۲۲) آیه ٤٦.

[2] اقتباس از سوره ملک (٦٧) آیه ٦: ﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ عَذَابُ جَهَنَّمَۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ﴾.

کمال هر چیزی به آن حد و غایت مطلوبی است که منسوب و مربوط به او است و باید به آن حد برسد. من‌باب‌مثال کمال این قالی در این است که به آن حدّی برسد که دیگر نتوان حدّی 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 ظریف‌تر و ریزتر ببافد که قیمتش یک میلیون تومان بشود. یا من‌باب‌مثال شما گلابی را نگاه کنید؛ کمالش به این است که به حدّی برسد که زرد و شیرین و معطر شود. سیب را ببینید؛ کمالش در این است که به حدّی 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 حدّ مطلوبی برسد و به‌واسطهٔ آن حدّ مطلوب، انسان میوه را بخورد و تبدیل به یک حقیقت جوهری شود. اتفاقاً در این‌باره بحثی هم در *معاد شناسی* در مورد شبههٔ آکل و مأکول آمده است.[1] 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 می‌شود، مثل بو و رنگ و قابل استفاده شدن، می‌توان 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 حدّ مطلوبی برسد و به‌حسب خود آن سنجیده می‌شود؛ **کُلٌّ بحَسَبِه**. ما می‌توانیم همین کمال را در این امور دنیایی از نقطه‌نظر مفهومی و اعتباری تصور کنیم؛ مثلاً فرض کنید نقاشی که از نقطه‌نظر اتقان در کار می‌تواند این اطاق را به‌خوبی رنگ‌آمیزی کند، اگر رنگ اطاق را خراب کند، این کار در حدّ خیلی پایین‌تری از این است که کارش خیلی قشنگ و تمیز انجام گیرد. یا مثلاً «**عَلیکم بِنظمِ أُمورِکم**»[2] یعنی هر چیزی را به حدّ کمال برسان! یا آن

روایتی که پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در هنگام چیدن لَحْد فرمودند: «**رَحِمَ اللهُ مَن صَنَعَ شیئًا فأتقَنَه**؛[3] گرچه این قبر پس از مدتی منقرض می‌شود، ولیکن انسان باید هر چیزی را در مرحلهٔ اتقان خودش قرار بدهد.»

وکلَّما انحطَّ عنه فهو نقصانٌ بالحقیقة فیه، و إن کان کمالًا بالإضافة إلیٰ ما فی رتبةِ الوجودِ تالیه.

«و به هر مقدار که از این حد منحط بشود، در حقیقت نقصان در آن کمال است؛ گرچه نسبت به آن رتبه‌ای که قبل از او است کامل است، ولی نسبت به رتبهٔ بالاتر ناقص است.»

---

[1] معاد شناسی، ج ٦، ص ٨٢ ـ ٩٥.

[2] نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ٤٢١، با قدری اختلاف.

[3] الکافی، ج ٣، ص ٢٦٢؛ الأمالی، شیخ صدوق، ص ٣٨٤؛ شواهد التنزیل، ج ١، ص ٥؛ با قدری اختلاف در مصادر.

مثلاً این فرش نسبت به آن رتبهٔ پایین‌تر خود که نخ‌هایش را همین‌طوری سرهم می‌کنند، در مرتبهٔ کامل‌تری قرار دارد؛ گرچه نسبت به رتبهٔ بالاترش ناقص است.

و ما من دابّةٍ فمادونَها إلّا و من شأنها البلوغُ إلیٰ أقصیٰ ما لها فی ذاتها ما لم‌یعُقها عائقٌ.

«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 پایین‌تر از دابه ـ یعنی چه جنبنده باشد و چه غیر جنبنده ـ باید به بالاترین حدّی که برایش متصور است برسد؛ این می‌شود مرتبهٔ کمال.

کمال حقیقی انسان در تجرد از مادیات و اتصال به معقولات

و لنوع الإنسان کمالٌ خاصٌّ لجوهر ذاتِه و حاقِّ حقیقته، لایفوقُها فیه فائقٌ و لایسبِق به علیها سابقٌ؛ و هو الاتّصالُ بالمعقولات و مجاورةُ البارئ و التجرّدُ عن المادّیات.

«و نوع انسان یک کمال خاص و اختصاصی برای جوهر ذات خودش دارد (که نصیب سایر موجودات نمی‌شود) و این کمال به حاقّ حقیقت و واقعیت

او برمی‌گردد و (یعنی به آن جوهر ذات و نفس ناطقهٔ 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 جوهرهٔ ذات و حاقّ 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 هم‌جوار شدن با خداوند متعال و تجرد تام و مجرد شدن از مادیات.»

ببینید ایشان در اینجا دارد مقدمه‌چینی می‌کند برای آنکه بیان کند منظور از تألیف این کتاب *اسفار* و فلسفهٔ حِکَمیه چیست. منظور این است که انسان از این علائق دنیا بیرون بیاید و به‌واسطهٔ بیرون آمدن از این علائق دنیا و ریاسات حسّیه 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. بقیهٔ کمالات، همه قابل زوال است؛ مثلاً ریاست پیدا می‌کنی، فردا می‌افتی؛ علم ظاهری پیدا می‌کنی، فردا همهٔ علوم را از تو می‌گیرند و با یک بچهٔ 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 بیت‌التّخلیه بروی!

مَن کانَت هِمّتُه ما یُدخِلُ بَطنُه، کانت قیمتُه ما یَخرُجُ منهُ.[1]

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 تجرد محض و بهاء محض و علم محض است و دیگر معنا ندارد که بالاتر از آن چیزی باشد.

نحوهٔ وصول انسان به کمال حقیقی خویش

و إن کانت له مشارکةٌ بحسب کلّ قوّة توجَد فیه لما یساویه من تلك الجهة أو

[1] غرر الحکم، ص ٦٤١.

یلیه، فلسائر الأجسام فی حصوله فی الحیّز و الفضاء و للنبات فی الاغتذاء و النماء و للعُجم من الحیوان فی حیاته بأنفاسه و حرکته بإرادته و إحساسه؛ و تلك الخاصّیة إنّما تحصُل بالعلوم و المعارف مع انقطاعٍ عن التعلّق بالزخارف؛[1]

«اگرچه برای این انسان مشارکتی است به‌حسب 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؛ قوهٔ نامیه دارد، قوهٔ مولّده دارد و قوهٔ غاذیه دارد. این قوایی که در وجود انسان است باید به‌عنوان 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؛ وإلاّ هیچ فرقی از این نقطه‌نظر وجود ندارد، فقط نوعش تفاوت دارد. تولید مثل حیوان به آن نحو است، اما تولید مثل انسان طور دیگری است. از نقطه‌نظر قوّهٔ نامیه، درخت به آن کیفیّت، 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 به‌عنوان 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 أمدی دارد.

بنابراین آیا این علومی 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 چه‌کاری می‌توانند بکنند؟ هیچ کاری از آنها برنمی‌آید! اگر شما صد خروار گوشت روی هم چیده باشید برای اینکه انسان از این گوشت‌ها استفاده کند، اگر قرار بر این باشد که یک‌دفعه 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 علومی که برای بقای بدن است، به ارزش همین بقای بدن است؛ یعنی اگر بدن باشد آن علوم هم هست. ولی علومی 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 امثال‌ذلک. اینجا است که مولانا می‌فرماید:

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

است، و علم فلسفه که مربوط به عقلیات است، از این علومی که برای بدن است و من آنها را در مقام قدح قرار می‌دهم و تعبیر می‌کنم جدا هستند؛ نه‌خیر، این علوم هم درصورتی‌که استفادهٔ حقیقیه از آنها نشود، حکم همان علوم را دارند. چه‌بسا افرادی که دارای علم فلسفه هستند اما طرْفی نبستند و هیچ فایده‌ای از این علم نبردند!

البته بحث ما در اینجا، بحث از خود علم فی‌حدّ نفسه است که ارزش خود علم فی‌حدّ نفسه به ارزش غایت او است که بر آن مترتّب است و داریم می‌بینیم.[1]

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 ملاّصدرا در این عبارات این است که: قوای حیوانی وسیلهٔ 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 قوهٔ 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 ۱/٦۰ 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. من‌باب‌مثال کار قوهٔ شهویه فقط این است که

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۹۷ ـ 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. قوهٔ نامیه و قوهٔ 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؟ نه‌خیر، 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 میسّر 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.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسۂ سوم :افضلیت علم حکمت

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

علت اختلاف افراد در تمایل به علوم و فنون مختلف

ثمَّ لمّا كانت العلوم مُتشعّبةً، و فنونُ الإدراكات مُتكثّرةً، و الإحاطةُ بجملتها مُتعذّرةً أو مُتعسّرةً، و لذلك تشعّبت فيه الهِمَمُ؛ كما تفنّنت فى الصنائع قَدَمُ أهلِ العالَم.

«از آنجایی که علوم، گوناگون و دارای شعب و اقسام متفاوتی است و اقسام ادراکات، متکثر است و اینکه به همهٔ این علوم و ادراکات احاطه پیدا کنیم، یا ممتنع است یا در نهایت اشکال و تعسّر است؛ برای این جهت، همت‌ها متشعّب 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 این‌همه علومی که مشاهده می‌شود به‌خاطر این است که این ادراکات دارای تکثر هستند. برای همین جهت، هر کسی به‌دنبال یک علم رفته و به‌دنبال یک نوع از انواع ادراکات حرکت کرده است و شما می‌بینید که ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾،[1] «گروهی

آن، گروهی این پسندند!»[2]

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

[1] سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۵۳؛ سوره روم (۳۰) آیه ۳۲.

[2] دوبیتی‌های بابا طاهر، دوبیتی شمارهٔ ۴۰.

در واقع همهٔ آنها هم صنعت هستند، نه‌اینکه خیال کنید علم طب و علم هندسه و علم ریاضیات ـ حالا ریاضیات از بقیه کمی بهتر است ـ و علم مهندسی و... علوم هستند؛ نه‌خیر، همهٔ اینها صنایعی هستند برای متحول کردن دنیا و بدن و جسم و برای اینکه عوارضی را بر او عارض کنند. پس در واقع، همهٔ اینها صنایعی هستند که نام علم بر آنها گذاشته شده است.

فافترقت العلماءُ زُمَرًا و تقطّعوا أمرَهم بينهم زُبرًا[1] بين معقولٍ و منقولٍ و فروعٍ و أصول؛ فهمّةٌ نحوَ نحوٍ و صرفٍ و أحكامٍ، و همّةٌ نحوَ فقهٍ و رجالٍ و كلامٍ.

«هر گروهی از علما راهی را برگزیدند و متفرق و جدا شدند و دسته‌دسته شدند و امر آنها در بین آنها تکه‌تکه 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 به‌دنبال منقول رفتند، بعضی‌ها به‌دنبال فروع رفتند و بعضی‌ها به‌دنبال اصول حرکت کردند. حرکت یک همت به‌طرف نحو و صرف و احکام (احکام سیارات و نجوم و امثال‌ذلک) است و بعضی‌ها هم به‌طرف فقه و رجال و کلام و امثال‌ذلک 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 بی‌فایدگی غور در آراء حکما

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

[1] اقتباس از سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۵۳: ﴿فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ﴾.

من مدتی از عمر خودم را صرف مزاوله با کلمات حکما کردم و تحقیقات و تدقیقاتی در کلمات و آراء و انظار آنها به‌کار بردم و به طائلی نرسیدم؛ بعد برگشتم و بار خود را در درگاه ولایت و ائمه علیهم السّلام قرار دادم.[1]

با توجه به این فرمایش، چگونه خود مرحوم صدرالمتألهین الآن این حرف‌ها را می‌زند؟! چطور ایشان می‌گوید: کسانی که به‌دنبال فقه و احکام و رجال و نحو و... رفتند، همت و طرْفی نبستند؟! و چطور شخصی از حکمت انتقاد می‌کند ولی خودش نُه جلد *اسفار* 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 بقیهٔ 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 به‌دنبال 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 مرتبهٔ 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 نقطه‌نظر سلوک فکری می‌تواند انسان را به معرفت برساند.[2]

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

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ٤.

[2] همان، ص ۵.

خداوند به مرحوم صدرالمتألهین 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 دربه‌در شدیم![1]

تمام اینها برای این است که یك‌مشت آدم‌های نفهم و جاهل به‌جای 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 یَضحكُ به الثَّکلیٰ، مانع بشوند و نگذارند یك‌نفر به یك‌هدف و به یك‌علم برسد.

بنابراین اگر حکمت و عرفان فایده‌ای ندارد و به‌درد نمی‌خورد و خود ملاّصدرا می‌گوید: «ما بار خود را به درگاه ائمه انداختیم!» پس چرا خودش کتاب *اسفار* را نوشته است؟!

اگر *اسفار* را از باب دفع دخل یا از باب دفع اشکال نوشته است، دیگر نباید بگوید: «بالاترین علم، علوم عقلیهٔ محضه‌ای است که عبارت است از علم به خدا.» چون اصلاً با این حرف‌ها نمی‌سازد. حدّاقل باید می‌گفت: به این حرف‌هایی که من می‌گویم اعتقاد پیدا نکنید؛ همهٔ اینها چرند است! اینها را فقط از این باب گفتم که وقتی با معاندین روبه‌رو می‌شوید بتوانید جواب بدهید! همان‌گونه که متکلمین و اخباریونی 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 عقلیهٔ محضه‌ای است که هیچ جنبهٔ توجه به خلق در آنها نیست و فقط جنبهٔ توجه به رب در آن هست.»

افضلیت علم حکمت بر سایر علوم به علت علوّ موضوع آن

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

---

[1] همان، ص ٦.

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

تنها علمی که با نفس و با ارتقاء نفس و با تلقّیات 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 ـ که بازگشت صفات وجود به صفات جلالیه و جمالیهٔ حق است، یعنی علم و حیات و قدرت ـ و شناخت ذات پروردگار بکُنهِه است و هیچ جنبهٔ توجه به خلق در آن وجود ندارد و فقط جنبهٔ ربطی و جنبهٔ ارتباط با عوالم بالا در آن هست.

عدم تنافی افضلیت علم حکمت با لزوم سرسپردگی تام به پیشگاه ولائی ائمهٔ اطهار

از اینجا سستی اشکال و اعتراض کسانی که می‌گویند:

خود ملاّصدرا هم پشیمان شده و توبه کرده است و می‌گوید: «بعد از غور در کلمات حکما، عاقبت بار خود را در آستان ائمه علیهم السّلام انداختیم!»

روشن می‌شود. اگر پشیمان است پس چرا نُه جلد *اسفار* نوشت؟ پس چرا تنها علم حقیقی را فقط علم حکمت و معقول می‌داند؟!

بله، ایشان در اینجا می‌گوید: «رفتن در آراء آنها بدون اتصال به مقام ولایت، اشتباه است.»[1] سخن ما هم همین است: آن فیلسوف و حکیمی که دستش از ولایت کوتاه باشد هیچ تفاوتی با حمار ندارد![2] یعنی تمام آنچه ما به‌دست می‌آوریم در سایهٔ

ولایت و زیر سایهٔ امام علیه‌السّلام 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 همین‌طور است! مگر این‌همه فقهاء بی‌دین و لامذهبی که برعلیه فقه و دین عمل کردند، فقیه نبودند؟ مگر یحیی بن أکثم 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

---

[1] همان، ص ۱۱.

[2] اشاره به سوره جمعه (٦٢) آیه ٥: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ﴾.

شما فقط فلسفه را می‌بینید؟ خب فقه نیز همین‌طور است!

اگر صحبت از کوتاه بودن دست از ولایت است، پس این مسئله شامل همهٔ فنون و صنایع و همهٔ علوم و همهٔ طرق و راه‌ها خواهد بود. ولی اگر صحبت از این علوم با فرض اتصال به مقام ولایت است، آن‌وقت باید دید که کدام‌یک أولیٰ است؛ آیا فقه، شما را به معرفةاللّٰه می‌رساند؟! نه، کجا کسی را رسانده است؟! استدلال بر اینکه «با ثلاثة أحجار می‌شود استنجاء نمود یا با یک حجر ذوالأطراف» کجا می‌تواند انسان را به معرفةاللّٰه و معرفت صفات جمال و جلال برساند؟! به صفات جلالیه می‌رساند یا به صفات جمالیه؟! یا بحث از اینکه «بیع عبد آبق اشکال دارد یا بلا اشکال است» چگونه انسان را به این مسائل می‌رساند؟! البته مسائلی مانند نماز و روزه که برای انسان نورانیت می‌آورد، در جای خود صحیح است؛ اما اینها برای انسان کشف صفات جمالیه و جلالیه نمی‌کند.

پس لازم است که انسان در ناحیهٔ فکر و تعقل، این مسائل و علوم را بداند و به اینها اعتقاد داشته باشد؛ البته نه‌اینکه اعتقاد به اینها تقلیدی باشد. یعنی وقتی خداوند متعال می‌فرماید: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ﴾،[1] معتقد باشد که علم، یک حقیقت است و مجاز نیست.

یا در آیهٔ: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[2] معتقد باشد که اولوا الألباب، یک حقیقت‌اند.

یا بداند که در آیهٔ ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾،[3] امر به تعقل، یک حقیقت است؛ زیرا خداوند که نمی‌خواهد به‌طور مجاز بگوید که فعلاً ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ را بگویید، بعداً که دستتان به فقه رسید برای شما آن را درست می‌کنیم! خداوند که نخواسته است شعر بگوید! باید در همهٔ مطالب تعقل کرد.

آیهٔ ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[4] یا آیهٔ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾،[5] تمام اینها حقیقت است!

﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[6] که از این راه به برهان نظم می‌رسیم، یک حقیقت است!

قرآن برای همهٔ افراد آمده است و نمی‌توان دسته‌ای را از دستهٔ دیگر جدا دانست و یک‌عدّه را مستفید از قرآن و عدهٔ دیگر را غنی از حقایق قرآن دانست؛ لذا می‌بینیم که در خود آیات و استدلالات قرآن علیٰ حسَبِ

---

[1] سوره زمر (۳۹) آیه ۹.

[2] سوره زمر (۳۹) آیه ۹.

[3] سوره بقره (۲) آیه ٤٤ و ۷٦؛ سوره آل‌عمران (۳) آیه ٦٥؛ سوره أنعام (٦) آیه ۳۲؛ و بسیاری از آیات دیگر.

[4] سوره آل‌عمران (۳) آیه ۱۹۰.

[5] سوره نساء (٤) آیه ۸۲؛ سوره محمّد (٤۷) آیه ۲٤.

[6] سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

مرتبةِ كلِّ أحدٍ، تفاوت وجود دارد؛ مثلاً آيهٔ ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ هم برای آن پیرزن برهان است و هم برای یك حكیم متألّه متوغّل در علوم الهی برهان است و هیچ فرقی نمی‌كند! یا مثلاً هم بیت:

برهان است و هم آیهٔ ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[1] كه بر وحدت حقّهٔ حقیقیه و قاعدهٔ «بسیط الحقیقة كلّ الأشیاء» دلالت می‌كند، برهان است. اما آیا آن پیرزن معنای ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ را می‌داند یا فقط این مقدار ادراك

می‌كند كه به صرف اینكه كسی در اول نبوده است، پس در آخر هم هیچ‌كس نخواهد بود؟! برای او این‌مقدار برهان است و برای آن حكیم متألّهی هم كه نزد او آیهٔ ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾[2] بر تقدم جنبهٔ علّی بر معلول از ناحیهٔ ذات خود معلول دلالت می‌كند، آن‌مقدار برهان است.

هیچ‌كس از مواهب قرآن و مواهب اهل‌بیت و ولایت اهل‌بیت بی‌نیاز نیست! این‌طور نیست كه كسی كه بالا می‌رود بی‌نیاز می‌شود؛ بلكه افرادی كه رجوع می‌كنند و در مطالب حقهٔ الهیه توغل می‌كنند، 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 نمی‌فهمد، او مقام جلال و جمال خدا را نفهمیده است، او اصلاً مقام عجز و نیاز و فقر بنده را احساس نكرده است! او كجا از این مسائل چیزی فهمیده است؟! اینجا است كه ما به ائمه علیهم السّلام و به ولایت نیاز داریم. افراد عادی چیزی نمی‌دانند؛ فقط نمازی می‌خوانند و بعد هم اطفاء شهوت می‌كنند و صبح حمام می‌روند، بعد هم بلند می‌شوند و به سر كارشان می‌روند و بیلشان را می‌زنند! كار دیگری انجام نمی‌دهند.

لذا نه‌تنها فلسفه و حكمت الهی انسان را از اتصال و استمساك به مقام ولایت جدا نمی‌كند، بلكه انسان را بیشتر وابسته می‌كند و فنا و احتیاج و فقر خودش را بیشتر به او می‌نمایاند و نشان می‌دهد. تمام مطالب فلسفه، حكایت از این معنا می‌كند؛ منتها صحبت در این است كه انسان به چه نحوه‌ای بتواند استفاده كند.

لذا واقعاً بی‌انصافی است كه بعضی می‌گویند: «مرحوم صدرالمتألهین وقتی خودش از این مطالب طرفی نبست، سراغ این مطالب رفت!» اگر طرفی نبست پس چرا *اسفار* را نوشت؟ پس چرا گفت كه فقط علوم عقلیهٔ محضه و علم باللَه و علم به صفات خداوند و ملائكه و كیفیت نزول كتب و ارسال رسل، مفید هستند و علوم غیر از اینها

---

[1] خمسه نظامی (پنج گنج نظامی)، خسرو و شیرین، بخش ۳.
[2] سوره ق (۵۰) آیه ۱۶.

در مرتبهٔ 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 یتوجَّه بشراشره إلی الاشتغال بالأهمّ و الحزمُ له أن یکُبَّ طولَ عمرِه علیٰ ما الاختصاصُ لتکمیل ذاته فیه أتمّ.

«پس بر انسان عاقل واجب و لازم است که با تمام شراشر و حیثیات وجودش (یعنی با همتش، اراده‌اش، قوایش و...) متوجه شود و ببیند که أهم 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 أتمّ باشد و به تمامیت بیشتر و بالاتری برسد.»

مرحوم آقا شیخ محمدحسین کمپانی واقعاً مرد خیلی بزرگواری بود، سجده‌های یونسیهٔ شش‌ساعته 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 نقطه‌نظر کم‌نظیر است؛ ولی این‌همه تدقیق در اصول، آخر چه فایده‌ای دارد؟! آیا بهتر نیست انسان به‌جای این‌همه تدقیقات در این مسائل، عمر را در امور بهتری صرف نماید؟!

حالا بر فرض اینکه شما در مقدمهٔ موصله آن‌قدر 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 جلالیهٔ خدا چه می‌فهمد؟! این از فقر و نیاز انسان به مبدأ چه می‌فهمد؟! این از ارتباط جنبهٔ 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

این‌همه اهتمامی که آقا داشتند بر اینکه افرادی که مستعد هستند باید واجد

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

آن تضلع 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 مشاکل، 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 مسئلهٔ ارشاد خلق و هدایت نیست؛ بلکه ابتدا به خود شخص برمی‌گردد، بعداً نصیبی هم به بقیه می‌رسد:

تمام آنچه پیغمبر رفته و به‌دست 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

بعدَ 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، به‌مقدار حاجت در معاش و معاد تحصیل کرد.»

برای معاشش مقداری به‌دست 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، به‌مقدار حاجت به‌دست بیاورد؛ لذا مرحوم ملاّصدرا می‌گویند: این‌قدر غوص کردن و غور کردن در مسائلِ دیگر لازم نیست.

بسیاری از این دقت‌های اصولی و مسائلی که در این علم مطرح می‌کنیم از باب ضرورت است؛ یعنی فقط به‌خاطر اینکه اطلاعی بر آراء علمای اصول پیدا شود مجبوریم که مطرح کنیم، وإلاّ این مقدار تحقیقات و تدقیقات لازم نیست و خیلی از آن مباحث اصلاً فایده‌ای ندارند. البته در آنها مسائل مفیدی هم پیدا می‌شود؛ اما این‌قدر بحث‌هایی مطرح کرده‌اند که اصلاً لاطائلَ تَحتَهُ است و ما خیلی از آنها را از مباحثمان حذف می‌کنیم.

یک دفعه یادم هست که آقا (علامه طهرانی) شیخی را به مرحوم علاّمه 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 رشتهٔ ایشان در بحث فلسفه و تفسیر قرار گرفته است. وانگهی، آیا شما مرحوم آقا سید محمدکاظم 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 علاّمه هم همین‌طور هستند.

می‌بینید این تشکیکات، چه تشکیکات سستی است! آقاجان، کدام پیغمبری چنین اصولی را به ابن‌مسعود و سلمان و عمار ارائه داده است؟! آیا پیغمبر اکرم صلّی اللَه علیه و آله تمسک به عام در صورت اجمال خاص را در شبههٔ مصداقیه و شبههٔ مفهومیه بیان فرموده است؟! ابن‌مسعود با تعجب خواهد گفت: چه فرمودید؟ تمسک به عام! عام چیست؟ شبههٔ مصداقیه چیست؟ یعنی واقعاً اگر پیامبر در حوزهٔ علمیه

می‌آمد، آیا می‌گفت: این‌طور و به این کیفیت درس بخوانید؟![1] یا می‌فرمودند: طبق همین مذاق عرفی عمل کنید و جلو بروید!

سپس آقا به او فرمودند:

آنچه شما به‌دنبال آن هستید این نیست؛ شما به‌دنبال حقیقت مطلب و واقعیت آن می‌گردید. تحقیقات آقا ضیاء به درد نماز شما نمی‌خورد؛ آن تحقیقات به درد مجلس بحث می‌خورد! الآن خود شما قریب‌الإجتهاد و از اهل علم هستید و دیگر باید به مسائل عملی بپردازید و به‌دنبال این حرف‌ها رفتن دیگر معنا ندارد!

لذا مرحوم صدرالمتألهین هم به همین جهت می‌گویند: «انسان باید به مقدار حاجت بخواند.»

ضررهای تدقیق غیر ضروری در علوم اعتباری

تلمیذ: فرمودید که اصولیون و فقها، تحقیقات بیش از حدّی دارند و این تحقیقات عاملی برای نقد کار آنها است؛ درحالی‌که همان تحقیقات را به‌نحو أدق در مسائل فلسفی هم می‌بینیم. آیا این اشکال بر فلسفه هم وارد است؟

استاد: به‌طور کلی باید دید که مقدار نیاز به یک علم و هدفی که از یک علم دنبال می‌شود، 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 النّبی» عمل کند، و عمل به «ما جاء به النّبی» هم که نیازی به فکر و تعقل ندارد! من‌باب‌مثال پیغمبر اسلام می‌فرماید که مفطرات روزه نُه یا ده‌تا است؛ ازجمله دخان به حلق بردن است.[2] «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 می‌شود 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 می‌شود 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 می‌گویند.

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

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۲۷۶.

[2] وسائل الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۱ و ۶۹.

استصحاب به قسم اول و دوم و سوم، و اینکه بعداً به‌طور 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 مقدمهٔ استنباط احکام فقهی است و می‌بینیم که علمای سابق با یک کتاب اصولی به‌اندازهٔ *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 به‌اندازهٔ *مطارح الأنظار* شود یا مباحث عقلیات آن به‌اندازهٔ *رسائل* شود و این‌همه دلیل راجع به باب انسداد و استصحاب و تنبیهات استصحاب و امثال‌ذلک 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 به‌طور کلی اشتباه و غیر لازم است.[1]

علت تأثیر سوء تدقیقات اصولی بر استنباطات فقهی

اصلاً به‌طور کلی، استصحابی که الآن اصولیون مطرح می‌کنند با استصحابی که

[1] مجموعه آثار استاد شهید مطهری، *مقالهٔ ده گفتار*، ج ٢٤، ص ٤٩١:
«افراط در مباحثه و شیوع علم اصول، در عین اینکه یک نوع قدرت و هوشیاری در اندیشهٔ طلاب ایجاد می‌کند، یک نقص دارد و آن این است که طرز تفکر طلاب را از واقع‌بینی در مسائل اجتماعی دور می‌کند و به‌واسطهٔ اینکه حتی منطق تعقلی ارسطویی نیز به‌قدر کافی تحصیل و تدریس نمی‌شود، روش فکری طلاب بیشتر جنبهٔ جدلی و بحثی دارد. این بزرگ‌ترین عاملی است که سبب می‌شود طلاب در مسائل اجتماعی، واقع‌بینی نداشته باشند.»

عرف ادراک می‌کند کاملاً متفاوت است. برائت 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، برائت را به‌گونه‌ای می‌فهمد ولی اصولیون به‌نحو دیگری می‌فهمند.

اجرای اصول عملیه با آن تحقیقات و تدقیقاتی که در آن شده اشت، آیا عرف هم همین را می‌فهمد؟! درحالی‌که 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 حِل و برائت و طهارت و امثال‌ذلك است ـحالا چه در خوردنی‌ها یا پوشیدنی‌ها باشد یا در هر چیز دیگرـ درحالی‌که عرف، اصلاً این اصول را در اینجا جاری نمی‌کند و اصلاً چنین چیزی به فکرش خطور نمی‌کند تااینکه بخواهد یك‌اصل عملی را در اینجا جاری کند، ولی اصولیون در هر موردی، یك‌اصل جاری می‌کنند؛ مثلاً قبل از رجوع به ادله، یك‌اصل درست می‌کنند که لولاالظّفرُ بالدّلیل، مآل مسئله چطور باشد.

یعنی فقه و مبنای فقهی به‌طور کلی تغییر پیدا کرده است و از آن حالت مماشات مع‌النّاس و همراهی دین با مردم در محاورات و قوانینشان، چرخشی پیدا کرده است و مرتکزات 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 گوشۀ 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 علیه‌السّلام که به یك‌شخص می‌گوید: «**لاینقُض**

الیقینَ بالشکّ»،[1] همین لا تنقُض الیقینی است که دویست صفحه مباحث استصحاب از آن استخراج می‌شود؟! آیا معنایش این است؟! نه‌خیر! نه آن شخص چنین چیزی را از این روایت می‌فهمید و نه منظور امام صادق علیه السّلام این مسائل بوده است.

مطلبی که باید در آن دقت شود این است: باید کلام شرع در زمان القاء را به‌خوبی تنقیح کنیم؛ نه‌اینکه 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 بچهٔ 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 همهٔ این مطالب درست و صحیح است؟! منظور ما از دقت بیش از حد در مسائل شرعی این است.

خلاصه، امروزی‌ها 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 این‌جهت خوب است که حداقل راه باز می‌شود تا طرح جدیدی روی مسائل و تقریرات گذشته بیاید.

مرحوم علاّمه طباطبائی می‌گفتند:

یکی از فایده‌هایی که این تمدن جدید داشت این بود که صوفی‌کشی را از اینجا برداشت.[2]

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 مسئلهٔ 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 به‌دست 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؟

---

[1] الکافی، ج ۳، ص ۳۵۲.

[2] مجموعه آثار استاد شهید مطهری، *مقالهٔ ده گفتار*، ج ۲٤، ص ۳۸٤:

«حضرت استاد آیةاللّه علاّمه طباطبائی ـ قدّس اللّه نفسه ـ 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!"»

نه‌خیر، هرچه بیشتر در مسئلهٔ طبابت فکر کنید و هرچه بیشتر تجربه کنید، به نتایج بهتری می‌رسید و نمی‌توانید لزوم تعلم بیشتر و تجربهٔ بیشتر را رد کنید.

لذا به‌طور 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 اهل‌بیت علیهم السلام

و الخلاص عمّا یَعوقه عن الوصول إلیٰ منزلِ الرشاد و یومِ المیعاد، و ذلك هو ما یختَصُّ من العلوم بتکمیل إحدیٰ قوّتَیه اللّتَین هما جهةُ ذاتِه و وجهُه إلی الحق، و جهةُ إضافتِه و وجهُه إلی 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 اتجاه انسان به پروردگار و جنبهٔ روحانیت او است و دیگری جهت ارتباط انسان با عالم خلق و احوال و جوارح او و جنبهٔ متعلق به بدن و جنبهٔ خلقی نفس او است.»

انسان به‌خاطر این دو قوه باید علومی 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 به‌دنبال 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 به‌دست شخص دیگری بدهد، بلکه خودش باید بداند که امام علیه السّلام چه فرموده است و فرقی بین معارف و احکام وجود ندارد. وقتی امام علیه السّلام در مقام هدایت و ارشاد است، ما باید پای خود را در جای پای امام بگذاریم. امام فقط معارف الهیهٔ محضه را نفرموده‌اند، بلکه همه‌چیز را بیان فرموده‌اند؛ از شریعت، از اعمال نماز، از اعمال حج، از اخلاقیات، از توحید، از اجتماعیات و... همه‌چیز را گفته‌اند! لذا به اعتقاد حقیر فقیر سراپا تقصیر، یک طلبه حدّاقل باید از تمام کلماتی که ائمه علیهم السّلام از پیغمبر اکرم تا حضرت بقیّةاللَه 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 السّلام با فلان شخص از موالیان خود در فلان‌جا 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 مطالعهٔ حدّاقل یک دورهٔ *بحار الأنوار* برای هر فردی از اهل علم، از ألزم لوازم است! حالا بقیهٔ مسائل اخلاقی و حکمی بماند. آن‌وقت است که ما می‌توانیم با توجه به این مسائل و با توجه به آن معارف و علوم عقلی، یک مکتب جامعی به‌عنوان معارف الهیه ارائه دهیم.[1] 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

---

[1] المیزان، ج ۲، ص ۲۳۵:

«قوله تعالی: ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعۡتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (بقره (۲) آیه ۲۲۹) المشارُ إلیه هی المعارفُ المذکورةُ فی الآیتَین، و هی أحکامٌ فقهیةٌ مشوبةٌ بمسائل أخلاقیة، و أخریٰ علمیةٌ مبتنیةٌ علیٰ معارفٍ أصلیة، و الاعتداءُ و التعدّی هو التجاوزُ. و ربّما استُشعر من الآیة عدمُ جواز التّفرقةِ بین الأحکامِ الفقهیة و الأصولِ الأخلاقیّةِ، و الاقتصارِ فی العمل بمجرّدِ الأحکام الفقهیة، و الجمودِ علی الظّواهر و التقشّفِ فیها؛ فإنّ فی ذلك إبطالًا لمصالحِ التّشریع و إماتةً لغرضِ الدّین و سعادةِ الحیاة الإنسانیّة. فإنّ الإسلامَ ـ کما مرّ مرارًا ـ دینُ الفعلِ دونَ القول، و شریعةُ العمل دون الفرضِ. و لم‌یبلغِ المسلمون إلی ما بلغوا من الانحطاط و السّقوطِ إلاّبالاقتصارِ علیٰ أجسادِ الأحکام و الإعراضِ عن روحِها و باطنِ أمرِه....»

ترجمه: «در کلام الهی: ﴿آنها حدود و مرزهاي ممنوعهٔ خدا است، بنابراین از آنها تجاوز نکنید، و هر کسي که از حدود و مرزهاي الهي تجاوز کند تحقیقاً از ظلم‌کنندگان است.﴾ مشارٌإلیه کلمهٔ "تلک" همان معارفی است که در دو آیهٔ مورد بحث ذکر شد، و عبارت بود از احکام فقهی آمیخته با مسائل اخلاقی و هم‌چنین مسائل علمی براساس معارف اصلی و اساسی؛ و کلمهٔ "اعتداد" که مصدر فعل "لا تعتدوها" است، به معنای تعدی وتجاوز است.

اکتفا به عمل به ظواهر دین و غفلت از روح آن و تفرقه بین احکام فقهی و معارف اخلاقی، ابطال مصالح شریعت است. و چه‌بسا بتوان از آیهٔ 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 ـ همان‌طور که مکرر گفته‌ایم ـ دین عمل است، نه دین حرف، و شریعت کوشش است نه فرض. و مسلمانان به این درجهٔ از انحطاط و سقوط اخلاقی و فرهنگی نرسیدند مگر به‌خاطر 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 به‌وسیلهٔ آن شامهٔ فقهی و شم‌الفقاهه‌ای 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 حقهٔ اسلامی است و حضرت یزید بن معاویه خلیفهٔ پیغمبر است، پس هر کسی علیه این حکومت قیام کند مرتد است و خون مرتد هم هدر است و دفعش واجب است![1]

لذا امام حسین علیه السّلام را به شهادت رساندند!

این فتوا با همین علم فقه است که هر روز به صورت و وجههٔ 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 هی النظریةُ الّتی بحسبِ حاقّ جوهرِ ذاتِه من دون شرکة الإضافةِ إلی الجسمِ و انفعالاتِه.

«این رفتن و رسیدن به اشتغال أهم و آن قوه‌ای که جهت ذات آن قوه به‌سمت حق است، همان نظریه‌ای است که به حسب حاقّ جوهر ذات انسان موجب می‌شود حقیقت همان جهتِ به‌سوی حق، در او تجلی پیدا کند و متحقق شود و وجود یابد؛ ولی دیگر در اضافهٔ به جسم و انفعالاتش شریک نیست (بلکه فقط جنبهٔ ربوبی او است).»

---

[1] جواهر الکلام فی سوانح الأیام، سید حسن اشرف الواعظین، ج ۱، ص ۸۹:

«در روایتی مضمون فتوای آن ملعون چنین بود: "لقد ثَبَتَ و حقّق عندی أنّ حسینَ بن علیّ خَرَجَ علیٰ إمام المسلمین و أمیرالمؤمنین یزیدِ بن معاویه، فَیجِبُ علیٰ کافَّةِ النّاسِ دفعُه و قتلُه!"»

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

و ما من علمٍ غيرِ الحكمةِ الإلهيةِ و المعارفِ الربّانية إلّا و الاحتياجُ إليه بمدخليةِ الجسمِ و قواه و مزاولةِ البدن و هواه.

«هیچ علمی نیست غیر از حکمت الهیه و معارف ربانیه مگر اینکه احتیاج به آن به‌واسطهٔ 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 امثال‌ذلک هستند. پس جسم در علم رجال مدخلیت دارد. جسم در طب و هر علمی که شما تصور کنید مدخلیتی دارد.

و ليس من العلوم ما يتكفَّل بتكميلِ جوهرِ الذاتِ الإنسيّة و إزالةِ مثالبِها و مساويها حين انقطاعِها عن الدنيا و ما فيها و الرجوعِ إلىٰ حاقِّ حقيقتها و الإقبالِ بالكلّية إلىٰ بارئِها و مُنشئِها و موجدِها و معطيها، إلّا العلومُ العقليةُ المحضة.

«و هیچ علمی از علوم نیست که متکفل تکمیل جوهر ذات انسان و ازالهٔ 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 جنبهٔ تقلیدی در آنها راه ندارد.»

و هی العلمُ باللهِ و صفاتِه و ملائكتِه و كُتُبِه و رُسُلِه و كيفيةِ صدورِ الأشياءِ منه علَى الوجهِ الأكملِ و النظامِ الأفضل، و كيفيةِ عنايتِه و علمِه بها و تدبيرِه إيّاها بلاخللٍ و قصورٍ و آفَةٍ و فتورٍ، و علمُ النفس و طريقِها إلى الآخرةِ و اتصالِها بالملإِ الأعلىٰ و افتراقِها عن وثاقِها و بُعدِها عن الهيولىٰ.

«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 به‌صورت بدون‌خلل و بدون‌قصور و بدون‌آفت و بدون‌سستی و فتور است، و علم به نفس و راهش به‌سوی آخرت و اتصالش به ملأ أعلیٰ و نحوهٔ جداشدن نفس از بندها و دام‌ها، و نحوهٔ دورکردن نفس از هیولای او، یعنی بدن او است.»

إذ بها یَتِمُّ لها الانطلاقُ عن مضائقِ الإمکانِ و النجاةُ عن طوارقِ الحَدَثانِ والانغماسُ فی بحارِ الملکوت و الانتظامُ فی سِلکِ سُکّانِ الجبروتِ، فیتخلّصُ عن أسْرِ الشهواتِ و التقلُّبِ فی خَبطِ العَشَواتِ و الانفعالِ عن آثارِ الحرکاتِ و قبولِ تحکُّمِ دوراتِ السماوات.

«چون به‌واسطهٔ این علوم است که جداشدن 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 آنهایی که در جبروت ساکن‌اند 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 بالاوپایین‌های روزگار منفعل نمی‌شود و از تحکّم اینکه آسمان و زمین بر چه منوال می‌گردند، بیرون می‌آید.»

یعنی دارای نفس مطمئنه 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 چه‌کار 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، به‌خاطر 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 تعالیٰ رازق است، خدای تعالیٰ کافل است!» آن‌وقت با عوض شدن یک وزیر ناراحت است، چون فلانی می‌خواهد شغلش را از دست بدهد!

منفعت داشتن سایر علوم در ظلّ علم حکمت و معارف الهیه

وأمّا ما وراءَها فإنْ كان وسيلةً إليها فهو نافعٌ لأجلِها؛ و إن لم‌يكن وسيلةً إليها، كالنحوِ و اللغةِ و الشعرِ و أنواعِ العلومِ، فهی حِرَفٌ و صناعاتٌ كباقی الحِرَفِ و الملكات.

«اما آن چیزی که ماورای این علوم عقلیهٔ محض است؛ اگر وسیله‌ای برای تحصیل علوم عقلیه باشد (مانند علم منطق و مقداری از علم فقه که مربوط به عبادات و تزکیهٔ نفس و امثال‌ذلک 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 فلان‌جا چه گفته است، و یا بصریین قائل به این مطلب‌اند یا کوفیین قائل به آن مطلب‌اند. اینها شعر و لغت و امثال‌ذلک 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 همهٔ دنیا «نحو» شده است! حالا دو تا شعر فرزدق و سه تا شعر لُبَید و چهار تا شعر امرؤالقیس 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 به‌هم دوخته شد که این آقا فلان لغت را بلد است! حالا بر فرض که *المنجد* را هم حفظ کردی، ثمّ ماذا؟!

علت احتیاج علوم عقلیهٔ 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؟

و أمّا الحاجةُ إلى العملِ و العبادةِ القلبيةِ و البدنيةِ، فلطهارةِ النفسِ و زكائِها

بالأوضاعِ الشرعيةِ و الرياضاتِ البدنية؛ لئلّا تتمكّنَ للنفس بسبب اشتغالها بالبدن و نزوعِها إلىٰ شهواتِه و شوقِها إلىٰ مقتضياتِه هيئةٌ انقهاريةٌ 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 به‌وسیلهٔ قوانین شرعی و ریاضات بدنیه است.»

این‌گونه نیست که چون فقط علوم عقلیهٔ محضه بالاترین علم است، لذا ما به چیز دیگری احتیاج نداریم؛ نه‌خیر، 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 به‌واسطهٔ اشتغال این نفس سرکش به بدن (یعنی اشتغال به تن‌پروری و اینکه نمی‌خواهد هیچ تکانی به خود بدهد و می‌خواهد 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 می‌شود. آقاجان، بالاتر از ماده هم وجود دارد! آن‌قدر مثل حیوان، سر را پایین نیندازیم که فقط در همین پایین و این حرف‌ها مشغول باشیم! و این‌طور نباشیم که در کنار اشتغالات به عالم مادون، یک «یا خدا!» هم بگوییم، ولی دائماً چشممان به این و آن باشد! اینها این‌طوری هستند دیگر!

شخصی می‌گفت: «من هر دستوری را عمل می‌کنم، فقط این دستور متعه نکردن را عمل نمی‌کنم!» گفتم: «بندهٔ خدا، دستور تو فقط همین است!»

فترسخَ لها ملكةٌ إنقياديةٌ لمُشتهاه، وتمنعَها إذا ماتَ البدنُ عن لذّتِها الخاصّةِ بها من مجاورةِ المقرّبين و مشاهدةِ الأُمورِ الجميلةِ و أنوارِ القدسيين، و لايكونُ

معها البدنُ فيُلهيها كما كان قبلُ البدنُ يُنسيها.

«تا اینکه یک ملکهٔ انقیادیه برای بدن راسخ می‌شود که هرچه بدن اشتها دارد تأمین می‌کند، و وقتی بدن بمیرد، نفس را از لذاتی که به او اختصاص دارد ـ از جمله مجاورت با مقربین و مشاهدهٔ امور زیبا و انوار قدسیان ـ منع کند و نمی‌گذارد که نفس به آنجا برسد. پس اگر این کارها را نکند، دیگر بدن با او نیست تا اینکه او را به لهو بیندازد؛ همان‌طور که قبل از مرگ، بدن نفس را به لهو می‌انداخت و آن را از توجه به عالم تجرد و مجاورت مقربین و مشاهدهٔ انوار قدسیه، به فراموشی می‌انداخت.»

فصدَر من الرحمةِ الإلهيةِ و الشريعةِ الرحمانيةِ الأمرُ بتطويع القُوَى الأمّارةِ للنفس المطمئنّةِ بالشرائعِ الدينية و السياساتِ الإلهية، رياضةً للجسدِ و هواه و مجاهدةً للنفس الآدميةِ مع أعداه من قواه، لِينخَرطَ معها فی سلكِ التوجّه إلیٰ جَناب الحقِّ من عالمِ الزور و مَعدِنِ الغرور، و لايُعاوقَها، بل يُشايعَها فی مطالبها و يُرافقَها فی 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 به‌وسیلهٔ احکام و شرایع دینی و سیاسات الهی، به اطاعت نفس مطمئنه درآورد؛ به‌خاطر اینکه به جسد ریاضت بدهد و نفس آدمی با دشمنانش ـ که قوای این بدن هستند ـ مجاهده نماید، تا اینکه این بدن با آن نفس در سلک 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 می‌خواهد آنها را تعقیب کند، همراهی کند و با او رفق داشته باشد.»

برای اینکه انسان منقاد بدن نباشد و در او ملکهٔ انقهاریه پیدا نشود، خداوند متعال به‌واسطهٔ رحمتش ـ نه غضبش ـ امر به تشریع 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] الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲ و ۳.

باید از خیلی مسائل بگذرد! اگر انسان نگذرد، همین‌طور در یک حالت خمودی باقی می‌ماند؛ و گرچه احساس‌هایی هم نسبت به آن‌طرف داشته باشد، ولی رشد ندارد و مثل چیزی که پیوسته بر آن سرکوفت بزنند، همین‌طور در این حالت می‌ماند.

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

نفس در مسیر توجه به خدا است و بدن می‌خواهد 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 می‌خواهد حرکت کند؛ چون بدن فقط آلت برای نفس است و استقلالی ندارد.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ چهارم: موانع تألیف *حکمة متعالیه*

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علیٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعينَ

گلایهٔ ملاّصدرا از ابناء زمانه و از تقلید زدگی در حوزهٔ علم و دین

در بحث امروز، مرحوم صدرالمتألهین از ابناء زمان خیلی گله دارد. به‌طور کلی مسئلهٔ عجیبی که از زمان‌های سابق و بعداً در عصر پیغمبر اکرم وجود داشته و معمولٌبها بوده و إلیٰ‌زماننا هذا هم کشیده شده است و در آینده هم به همین منوال خواهد بود این است: مردم همیشه دچار معضلهٔ تقلید هستند و این مسئله واقعاً تأسف‌آور است که قضیهٔ تقلید و قضیهٔ اُنس انسان و نفس او با مطالب و مسائلی که از گذشته به میراث برده است، به چه نحوی است که نمی‌تواند خود را با مسائل جدید وفق بدهد. این یک معضله است؛ البته به نظر می‌رسد که این قضیه الآن مقداری تفاوت پیدا کرده است که إن‌شاءاللَه عرض خواهم کرد.

نهی شریعت اسلام از تقلید کورکورانه

این مسئلهٔ تقلید از اول بوده است. اگر در آیات قرآن و در تاریخ نگاه کنید می‌بینید که هر پیغمبری آمده است هیچ‌کس به او نمی‌گوید: «حرف تو چیست؟» بلکه می‌گویند: «پدران ما این‌طور بوده‌اند!» آقا، اول ببینید چه می‌گوید، آن‌وقت با قانون عقل و فکر و منطق بسنجید؛ اگر خلاف بود کنار بگذارید و اگر خلاف نبود بپذیرید! چرا می‌گویید: «روش پدران ما این‌طور بود، لذا حرف تو را قبول نمی‌کنیم!»

این می‌شود تقلید! در زمان نوح این‌طور بوده است، در زمان لوط این‌طور بوده است، در زمان شعیب این‌طور بوده است، در زمان صالح این‌طور بوده است و در هر زمان دیگری هم همین‌طور بوده است! کافران می‌گفتند:

﴿أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ﴾؛[1] «آیا آنچه پدرانمان می‌پرستیدند رها کنیم؟!»

خداوند می‌فرماید:

﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.[2]

آیا درحالی‌که پدران شما چیزی نمی‌فهمیدند، شما هم باید به آتش آنها بسوزید؟! آخر این چه حسابی است؟!

اینکه الآن این مسئله را عرض می‌کنم و اهتمامی 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 نمی‌کرد که حرفی برخلاف فتاوای ایشان مطرح کند، و اصلاً مخالفت با شیخ طوسی را گناه کبیره می‌شمردند! نقل است که ابن‌ادریس آمد و این سد را شکست و در فتاوای شیخ طوسی قدری کنکاش کرد.[3]

در تمام اُمم گذشته، مسئلهٔ تقلید وجود داشته است و معنای کلام امیرالمؤمنین علیه السّلام که فرمودند: **«لاتنظُر إلیٰ مَن قال و انظُر إلیٰ ما قال!»**[4] به‌طور کلی از عقل بشر دور بوده است؛ یعنی مردم همیشه نگاه می‌کردند که تا به‌حال چه مسائلی بوده است.

الآن هم مردم همین‌طورند! الآن مردم را نگاه کنید؛ تا یک حرف به آنها می‌زنید، بلافاصله می‌گویند: «فلان شخص این مطلب را گفته است و مطلب شما با

---

[1] سوره هود (۱۱) آیه ۸۷.

[2] سوره مائده (۵) آیه ۱۰۴.

[3] تاریخ فقه و فقهاء، گرجی، ص ۱۸۴؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ج ۱۴، ص ۴۲۷.

[4] 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 کردنت را نگرفته است! اینکه «فلان آقا با آن ریش و عمامه فلان حرف را گفته است» دلیل نمی‌شود!

این مسئلهٔ 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 مرتکزات ذهنی خودش قرار می‌دهد، نه‌اینکه جرئت داشته باشد که آن مرتکزات ذهنی را کنار بزند و از آن علم به‌نحو احسن و به‌نحو 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 این‌طور باشد؟! تا وقتی‌که پدر سالک نیست زن و بچه هم نیستند، اما همین‌که پدر می‌آید زن و بچه هم می‌آیند! چرا باید این‌طور 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 شنودِ این و آن و این‌طرف و آن‌طرف، به‌دنبال این قضایا می‌رود. پس همهٔ اینها تقلیدی می‌شود!

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

البته 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 این‌طور بوده است، پس حالا هم همین‌طور باشد!»

حجیت اجماع اولیای الهی و عدم حجیت اجماع سایر فقها

این مسئله، مسئلهٔ بسیار مهمّی است: انسان همیشه باید نفس آن قضیه و آن مسئله را مدّ نظر داشته باشد، نه‌اینکه چه کسی این حرف را می‌زند، یا اینکه بگوید: «دیگران این‌طور کردند!» یا بگوید: «آقا شما دارید با اجماع مخالفت می‌کنید!» بله، اصلاً می‌خواهیم با اجماع مخالفت کنیم! ما در بسیاری از مبانی اصولی خودمان اصلاً با اصل اجماع مخالف هستیم![1] اجماع چیست؟! اجماع، افرادی مثل من و حسن و حسین و تقی هستند که جمع شده‌اند و اجماع درست شده و مفهومی ساخته شده است که افراد از مخالفت با آن وحشت می‌کنند! اجماع چیست؟! اجماع، همین چیزی است که داریم می‌بینیم! سیصد تا رساله را نگاه کنید! ماشاءاللَه! این شده است اجماع! از کسانی مانند آقای حسن و آقای حسین و... اجماع درست می‌شود!

در آن زمان سابق هم همین‌طور بود؛ منتها خدا آن سابقی‌ها را رحمت کند و خیرشان بدهد که خیلی تفاوت داشتند و ناخنشان به خیلی‌ها می‌ارزید! آیا امثال بحرالعلوم و علاّمه طباطبائی در یک قضیه اجماع داشتند؟! اگر امثال میرزا حسن شیرازی و سید بحرالعلوم و ابن‌فهد و سید بن طاووس در یک مسئله اجماع داشته باشند، انسان از اجماع اینها به مطالبی می‌رسد؛ گرچه سید بن طاووس ـ خدا رحمتش کند ـ علم خیلی زیادی نداشت و عرفان هم نداشت، فقط یک سالک عابد و زاهدی بود.

صحبت در این است که شما می‌خواهید با اجماع به «قول معصوم» برسید! آخر با قول ابن‌ادریس و ابن‌زهره یا با فتوای صاحب *حدائق* که هر روز فتوایش عوض می‌شد، صبح یک فتوا داشت و شب یک فتوای دیگر، نمی‌شود به قول معصوم رسید! آیا با این اجماعات می‌توان به قول معصوم رسید؟!

اگر چند نفر از اولیاء خدا جمع شوند و در یک مسئله نظر بدهند، وقتی که این مسئله متّفقٌ‌علیه بود می‌گوییم: «این اجماع، حکایت از یک منشأ می‌کند.» دیگر در

---

[1] رجوع شود به اجماع از منظر نقد و نظر، *رسالهٔ اصولیه در عدم حجیت اجماع مطلقاً*.

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

ولی اجماعاتی مانند اجماعات کنونی اصلاً نمی‌تواند کاشف از قول معصوم باشد؛ لذا می‌گویند: «اجماعات 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 هویٰ زحمت کشیده‌اند، واقعاً پیش خدا اجر و مقام دارند؛ منتها از عرفان خبر نداشتند. البته ما اصلاً نمی‌دانیم آن‌طرف چه خبر است! خیال می‌کنیم که عارف هستیم! عارف که هیچ، خیال می‌کنیم سالک و گُل سر سبد ممکنات هستیم! نه‌خیر، 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 ولائی 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 بقیّةاللّه علیهم السّلام می‌باشند. فقط چهارده نفر معصوم‌اند و باید احکام دین را از این چهارده معصوم به‌دست بیاوریم، تمام شد و بس! باید ببینیم که کلام این چهارده نفر، رفتارشان، سیرهٔشان، تاریخشان، معاشرتشان با مردم زمانشان، رفتارشان، صحبتشان، ذکرشان، وردشان، خلوتشان، قضایشان، حکومتشان، ارتباطشان با دستگاه، تقیهٔشان 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 همهٔ 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.»[1] 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؟!

نه‌خیر، باید به حرم امام رضا علیه السّلام رفت و باید عتبه را هم بوسید و بعد داخل حرم رفت. بنده هر دفعه به حرم مشرّف شوم، دفعهٔ 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 عتبه‌بوسی ننماید![2]

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.[3] مردی پاک، با اخلاص، با حمیت و غیرت دینی و واقعاً مرد غیوری بود.[4]

مرحوم آقا قضیه‌ای از ایشان نقل می‌کردند:

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

«در آن زمانی که توده‌ای‌ها با مصدّق همکاری می‌کردند و جلو آمده بودند و تظاهرات کرده بودند و به‌قول امروزی‌ها، همایش و میتینگ تشکیل داده بودند و کارها را به‌دست گرفته بودند، خطر بزرگی برای مملکت به‌حساب می‌رفت؛

---

[1] روح مجرد، ص ۲۰۵؛ چشم و چراغ مرجعیت، مجتبی احمدی، ص ۲٤.

[2] جهت اطلاع پیرامون جواز بوسیدن اعتاب مقدسهٔ قبور ائمهٔ اطهار علیهم السّلام، رجوع شود به روح مجرد، ص ۲۰٤ ـ ۲۰٦.

[3] رسالهٔ عمرهٔ مفرده، ص ۳۱، تعلیقه ۳؛ نرم‌افزار *کیمیای سعادت*، متن جلسات شرح حدیث عنوان بصری، ص ۳۵۲ و ۲۰۵۰ و ۲٤۸۲؛ و درس خارج فقه حج، ص ۱۹٤۰. هم‌چنین رجوع شود به زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیةاللّه بروجردی، ص ۳۶۸.

[4] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به همین کتاب (ویراست اول) ص ۸۸.

و از آن‌طرف هم مصدّق با آخوندها چپ افتاده بود و خلاصه کار داشت خیلی به‌هم می‌ریخت. 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 می‌آید، دیدم که آقای بروجردی بلند شده است و در حیاط منزل دارد نماز شب می‌خواند و در نماز شب، مدام سوره‌های ﴿قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾[1] و ﴿قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلۡفَلَقِ﴾[2] می‌خواند و ﴿قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلۡفَلَقِ﴾ را با شدت و تأکید بر کلمات تکرار می‌کند و خیلی با حرص و تأکید و به قصد انشاء می‌خواهد تا معنا را در خدا ایجاد کند! هنگام صبح به ایشان گفتم: آقا، من دیشب بلند شدم دیدم که شما خیلی ملتهب هستید و ﴿قُلۡ أَعُوذُ...﴾ را با حرص و شدت می‌خوانید!

ایشان گفتند: "آقا، مملکت دارد از بین می‌رود و ما باید متوسل شویم! این‌طور که نمی‌شود رها کرد!"»

کدام‌یک از این آقایان این‌طور هستند؟ خدا ایشان را رحمت کند که غیرت و حمیت و عِرق دینی در ایشان بود!

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

مرحوم آقا می‌گفتند: «آقای بروجردی آدم باواقعیتی بود!» یعنی واقعیت داشت و دلسوز بود. ولی اینکه آقای بروجردی می‌گوید: «عتبهٔ حضرت رضا علیه السّلام را نبوسید، چون شبیه به سجده است.» ما این حرف را با کمال احترام قبول نمی‌کنیم! وقتی که خدمت علی بن موسی الرّضا برسیم، حدّاقل دفعهٔ اول باید عتبه را ببوسیم و دفعات بعد درب‌ها را ببوسیم؛ هر کسی هم می‌خواهد نگاه کند، نگاه کند!

هریک از این مطالبی که دربارهٔ آقای بروجردی عرض می‌کنم در جای خود محفوظ است؛ ولی منظور این است که نباید وحی را از آقای بروجردی بگیریم!

---

[1] سوره ناس (۱۱٤) آیه ۱.

[2] 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 می‌خواستند 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 می‌رود؛ هر کسی که می‌خواهد باشد.[1] چون ما مکلفیم که از حقّ مطلق و حقّ به‌نحو اطلاق تبعیت کنیم؛ نه‌اینکه قاطی داشته باشد. حالا اینکه چقدر خودمان را وفق بدهیم، حرف دیگری است. بله، نمی‌توانیم خودمان را با حقّ مطلق وفق بدهیم، همان‌طور که امیرالمؤمنین علیه السّلام فرموده‌اند: «شما نمی‌توانید، ولکن أعینونی بِوَرعٍ و اجتهادٍ!»[2] حدّاقل 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 نه‌اینکه مبنایمان را براساس کلام آقای بروجردی قرار دهیم؛ این غلط است! کسی که دنبال حق است، مبنایش را کلام امام علیه السّلام قرار می‌دهد، نه آقای بروجردی و نه بالاتر از آقای بروجردی.

اشکالی که من بر حاج شیخ عباس قوچانی کردم، همین مسئله بود. مرحوم آقا تعریف می‌کردند:

یکی از اعیان و معاریف طهران به نجف آمد. در آن‌موقع، عمله و بناها مشغول گچ‌کاری و تعمیر حرم امیرالمؤمنین علیه السّلام بودند. این آقا از آقا شیخ عباس دستور و ذکر می‌گرفت و آقا شیخ عباس استاد ایشان بود؛ لذا از آقا شیخ عباس پرسید: «من دلم می‌خواهد که یک روز در حرم کار کنم، لباس را دربیاورم و مثل عمله‌ها شروع به کار کنم!»

---

[1] امام شناسی، ج ۱۸، ص ۲۲۰. هم‌چنین جهت اطلاع تفصیلی پیرامون ادلهٔ عدم‌جواز تقلید از میت، رجوع شود به رسالهٔ اجتهاد و تقلید، علاّمه طهرانی، ص ۵۸۷.

[2] نهج البلاغة (صبحی صالح)، نامه ٤٥، ص ٤١٧.

آقا شیخ عباس قوچانی به ایشان می‌گویند: «شما این کار را نکنید و همان نیت شما برای شما کافی است و مأجور هستید. شما به‌جای 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 این‌طرف و آن‌طرف نقل کنند که شما با این موقعیتتان در حرم عملگی می‌کردید، ممکن است در نفس شما چیزی پیدا بشود، و مفسدهٔ این برای نفس شما بیشتر از مصلحتش است.»[1]

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 ملاحظهٔ 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.»[2]

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

شکوهٔ ملاّصدرا از تقلید کورکورانهٔ مردم

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

مردمِ آن زمان، بد و بی‌راه می‌گفتند، فحش می‌دادند، تکفیر می‌کردند و اصلاً اعتنا نمی‌کردند! زمام کار به‌دست یک عده جاهل افتاده بود و مردم را به‌دنبال 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 خُمول، کنج عزلت بگزینیم و به ریاضات و امثال‌ذلک مشغول باشیم تا اینکه خداوند پرده‌های حجاب‌هایش را برای ما کنار زد و دل ما را از انوار ملکوت روشن کرد.

---

[1] روح مجرد، ص ۲۳.

[2] 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.

شیوهٔ گردآوری مطالب *اسفار*

ثمّ إنّ قد صرَفتُ قوّتی فی سالف الزمان منذُ أوّل الحَداثة والرَّیَعان فی الفلسفة الإلهیة بمقدار ما أُوتیتُ من المقدور، و بلَغ إلیه قِسطی من السعیِ المَوفورِ، و اقتفیتُ آثارَ الحکماءِ السابقین و الفضلاءِ اللاحقین مُقتبِسًا من نتائج خواطرِهم و أنظارهم، مُستفیدًا من أبکارِ ضمائرِهم و أسرارِهم. و حصّلتُ ما وجَدتُه فی کتب الیونانیین و الرؤساءِ المُعلِّمین، تحصیلًا یَختار اللُّبابَ من کلِّ بابٍ و یَجتازُ عن التطویل و الإطناب، مُجتنبًا فی ذلك طولَ الأملِ مع قَصْرِ العمل، مُعرِضًا من إسهابِ الجدلِ مع اقترابِ الساعةِ و الأجل، طلبًا للجاه الوهمیّ و تَشوُّقًا إلی الترؤُّسِ الخیالیّ، من غیر أن یَظفرَ من الحکمة بِطائلٍ أو یرجعَ البحثُ إلیٰ حاصل.

کما یُریٰ من أکثرِ أبناءِ الزمان من مُزاولی کتبِ العلمِ و العرفان، من حیث کونِهم مُنکَبّین أوّلًا بتمام الجِدّ علی مصنّفات العلماء، مُنصَبّین بکمال الجُهد إلیٰ مؤلَّفات الفضلاء، ثمّ عن قلیلٍ یشبَعون عن کلّ فنّ بسرعةٍ و یقنَعون عن کلّ دَنّ بجُرعةٍ، لعدم وجدانِهم فیها ما حداهم إلیها؛ شهواتُهم شهواتُ العِنّین و دواعیهم دواعی الجنین.

«من توان و قوتم را در زمان گذشته، در اول حداثت و شکوفایی جوانی، به آن مقداری که توانستم و برایم مقدور بود و نصیبم از سعی و کوشش فراوان اقتضا می‌کرد، در تعلم فلسفهٔ الهیه صرف کردم و گذراندم، و به دنبال آثار حکمای سابقین و فضلای 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 ابن‌سینا یافتم، 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 طویل (مانند دستیابی به ریاسات خیالی و رسیدن به کرسی بحث و درس و تعلیم) اجتناب می‌کردم و به دنبال آن نمی‌رفتم و فقط فکرم منحصر در مسائل الهیه بود؛ و از طولانی شدن جدل إعراض می‌کردم، چراکه ساعت و أجل نزدیک بود و عمر هم کوتاه! درحالی‌که به‌دنبال آن مقام وهمی و آنچه در ذهنم می‌گذشت بودم و شوق رسیدن به آن مرتبهٔ بالای از خیال را داشتم (مثلاً به آن مرتبه‌ای برسم که به‌حساب خودم، دیگر به حقیقت هستی رسیده باشم و عالم وجود برای من کشف شده باشد و معرفت‌شناسی بتمام معنا برای من تحصیل شده باشد)، بدون اینکه از حکمت به نتیجه‌ای رسیده باشم یا اینکه بحث به حاصلی رسیده باشد.

همان‌طوری‌که این روش و دَیدن در بیشتر ابناء زمان و آنهایی که به‌دنبال کتب علوم مختلف و عرفان می‌روند دیده می‌شود، از این حیث که اینها بتمام جِد، ملازم بر مصنّفات 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 ملاّ علی نوری چه می‌گوید ـ با اینکه ملا علی نوری شخصیت کمی نبود و حتی بعضی او را هم‌ردیف صدرالمتألهین حساب می‌کردند ـ یا مرحوم زنّوزی 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 خُمره‌ای به یک جرعه قناعت می‌کنند؛ چون هدف و حقیقتی نمی‌یابند که

آنها را به آن ترغیب و تشویق کند، لذا دلسرد می‌شوند و همه‌چیز را کنار می‌گذارند. اینها مانند آدم‌های عنّین هستند که شهوتی ندارند (یعنی اصلاً هیچ چیزی در مخیلهٔشان 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!» آن‌قدر می‌گویند: «مرحومِ آقاضیاء، مرحومِ نائینی!» تا دهانشان کف می‌کند! الآن الحمدلله خودتان دارید مشاهده می‌کنید که لذت همهٔ این آقایان به این است که بر این احاطه دارند که نائینی چه افاده فرموده است و آقاضیاء چه چیزی از آن ضمائر ابکارش صادر فرموده است! و هیچ هنری غیر از این ندارند که بخواهند عرضه کنند! آخر به من چه مربوط است که او این‌طور 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 بقیهٔ مسائل رسیدن!

و لهذا لم‌ینالوا من العلم‌نصیبًا کثیرًا، و لاالشقیُّ الغویُّ منهم یصیر سعیدًا بصیرًا؛ بل تریٰ من المُشتغلین ما یرجیٰ طول عمره فی البحث و التّکرار آناء اللیل و أطراف النهار.

ثمّ یرجع بِخُفَّیْ حُنَین و یصیر مَطرحًا للعار و الشین، و هم المذکورون فی قوله تعالی: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا * ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.[1] أعاذنا اللّه من هذه الورطةِ المُدهشةِ و الظلمةِ الموحشةِ.

«و به همین‌جهت (که اینها فقط به‌دنبال همین ریاست‌های خیالی و دواعی

---

۱ سوره کهف (۱۸) آیه ۱۰۳ و ۱۰۴.

نفسانی هستند) نصیبی از علم پیدا نکرده‌اند، و شقیّ گمراهِ 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 دربارهٔ آنها می‌فرماید: ﴿ای پیامبر، به مردم بگو: آیا من شما را آگاه کنم به آن‌کسانی که کردارشان از همهٔ 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 هولناکِ مدهوش‌کننده و تاریکی وحشتناک نگه دارد!»

و إنّی لقد صادفتُ أصدافًا علميّة فی بحر الحكمةِ الزاخرة، مدعمةً بدعائم البراهين الباهرة، مشحونةً بدُررٍ من نكاتٍ فاخرةٍ، مكنونةً فيها لآلی دقائقَ زاهرةٍ.

وكنتُ برهةً من الزمان أُجيل رأيی أُردِّدُ قِداحی و أُؤامر نفسی و أُنازع سرّی، حدبًا علىٰ أهلِ الطلب و من له فی تحقيق الحقِّ إرَب، فی أن أشُقَّ تلك الأصدافَ السّمينةَ و أستخرجَ منها دُرَرَها الثّمينة و أُرَوِّقَ بمِصفاةِ الفكرِ صَفاها من كدرِها و أنخُلَ بمُنخُل الطّبيعة لُبابَها عن قشورِها.

«اما من در دریای عمیق و پربار حکمت، به صدف‌های علمی برخورد کردم که این صدف‌ها و مطالب علمی حکمت، بر پایه‌های محکمی از براهینِ روشن و یقینی پابرجا بود (نه‌اینکه 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 برگیرم) 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 دُرهای پر بار برسند (یعنی به‌دنبال 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 أُصنِّفَ کتابًا جامعًا لشِتات ما وجدتُه فی کتب الأقدمین، مشتملًا علیٰ خلاصة أقوالِ المشّائین و نقاوةِ أذواقِ أهلِ الإشراقِ من الحکماء الرواقیّین، مع زوائدَ لمتُوجد فی کتبِ أهلِ الفنِّ من حکماءِ الأعصار، و فرائدَ لمیَجِد بها طبعُ أحدٍ من علماءِ الأدوار، و لمیسمَح بمثلِه دوراتُ السماوات و لمیُشاهَد شبهُه فی عالمالحرکات.

«می‌خواستم کتابی بنویسم که مطالب مختلف و پراکنده‌ای که در کتاب‌های قدماء پیدا کرده بودم در آن جمع‌آوری نمایم و خلاصهٔ 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 دُرها و نکات فرید و ثمینی بیاورم که طبع احدی از علمای دوران، آن را به عالَم علم، جود نکرده و نبخشیده است و دورات آسمان هم از اینها نبخشیده است و همانند آن در عالم حرکات و کون‌وفساد مشاهده نشده است.»

جهل و تجاهل مردم بزرگ‌ترین مانع ملاصدرا در مسیر تألیف اسفار

ولکنَّ العوائقَ کانت تمنَع من المراد، و عوادی الأیّامُ تَضرِب دونَ بلوغ الغرضِ بالأسداد؛ فأقعَدَنی الأیّامُ عن القیام و حجَبَنی الدهرُ عن الاتّصال إلی المرام، لِما رأیتُ من معاداة الدهر بتربیة الجَهَلة و الأرذال و شَعشَعةِ نیرانِ

الجهالة و الضلال و رَثاثةِ الحال و رَكاكةِ الرجال.

«اما عوائق و موانعی به‌وجود می‌آمد که مانع از رسیدن به مراد می‌شد، و دشمنی روزگار هم سدهایی در برابر اهداف من به‌وجود می‌آورد؛ 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 می‌کند و جهله و افراد پست را بالا می‌آورد، و جهالت و ضلالت و بدی حال و رکیک بودن و سست و بی‌پایه بودن مردان را درخشانی می‌بخشد.»

و قد ابتُلینا بجماعةٍ غاربی الفهم، تعمَش عیونُهم عن أنوارِ الحکمة و أسرارِها، تکِلُّ بصائرُهم کأبصار الخَفافیش عن أضواءِ المعرفةِ و آثارها! یَرونَ التعمّقَ فی الأُمورِ الربّانیةِ و التدبّرَ فی الآیات السبحانیةِ بدعةً، و مخالفةَ أوضاعِ جماهیرِ الخلق من الهَمَجِ الرعاعِ ضلالةً و خُدعةً؛ کأنّهم الحنابلةُ من کتبِ الحدیثِ! المُتشابهُ عندهم الواجب و الممکن، و القدیم و الحدیث. لم‌یتعدَّ نظرُهم عن طور الأجسام و مسامیرِها، و لم‌یرتَقِ فکرُهم عن هذه الهیاکل المُظلمة و دیاجیرِها.

«و مبتلا شدیم به جماعتی که فهم نداشتند و چشم‌هایشان از انوار حکمت و اسرارش پوشیده شده بود، چشمانشان مانند چشم‌های خفاش بود و نمی‌توانستند انوار و آثار معرفت را ببینند! اینها تعمق در امور ربانیه و تدبر در آیات سبحانیه را بدعت می‌پنداشتند و مخالفت با قوانین جماهیر خلق را ضلالت و خدعه به‌حساب می‌آوردند، خلقی که همانند پشه‌هایی هستند که با هر بادی می‌روند و می‌آیند! (یعنی وقتی در برابر این قوانین و عادات و رسوم عوام به‌پا می‌خاستیم، می‌گفتند: این شخص دارد بدعت می‌گذارد و امر جدیدی در مقابل آباء و اجداد ما می‌آورد!)

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

یعنی خدا را همان‌طوری به‌حساب می‌آورند که مخلوق را به‌حساب می‌آورند 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.

فحُرِموا[1] لمعاداتهم العلمَ والعرفانَ، و رفضِهم بالكلّية طريقَ الحكمة و الإيقان عن العلوم المقدّسةِ الإلهيةِ و الأسرارِ الشّريفةِ الرّبانيةِ الّتى رمَزت الأنبياءُ و الأولياءُ عليها و أشارت الحكماءُ و العرفاءُ إليها.

«پس به‌خاطر دشمنی و عداوتشان، از علم و عرفان محروم ماندند، و چون طریق حکمت و به‌دست آوردن یقین را به‌طور کامل به‌کناری نهاده‌اند، از علوم مقدسهٔ الهیه و اسرار شریفهٔ 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!

فأصبح الجهلُ باهرَ الرّايات ظاهرَ الآيات، فأعدَموا العلمَ و فضلَه، و استرذَلوا العرفانَ و أهلَه، و انصرفوا عن الحكمة زاهدين و منَعوها معاندين، يُنَفِّرون الطّبّاعَ عن الحكماء و يطرحون العلماءَ العرفاءَ و الأصفياءَ.

«پس جهل، پرچم‌های خود را روشن کرد و آیات و نشانه‌های خود را نشان داد و روشن کرد و جهل بر همه‌جا حاکم شد. در نتیجه، علم و فضیلت علم را از بین بردند و عرفان و اهل عرفان را پست و در رتبهٔ 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 كلُّ من كان فی بحرِ الجهلِ والحُمق أولجَ و عن ضياء المعقول و المنقول

[1] خ ل: فحُرِّموا؛ «علم و عرفان را حرام کردند.»

أخرجَ، كان إلىٰ أوج القبولِ والإقبالِ أوصل و عند أرباب الزمان أعلمَ و أفضل!

و

«و هر کسی که بیشتر در دریای جهل و حماقت فرو رفته بود و از ضیاء و روشنایی 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 به‌حساب می‌آمد!

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

آن عالم بیچاره به‌واسطهٔ علمش در کنج خانه است، اما جاهلان بر استر مراد سوارند و می‌تازند!

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

غربت حکمت و عرفان در حوزهٔ علمیهٔ نجف در زمان مرحوم قاضی

[مرحوم آقا می‌فرمودند:

یکی از دوستان ما که از طلاب نجف بود و سالیانی ادراک محضر مرحوم قاضی ـ أعلیٰ اللّه مقامه ـ را نموده بود، برای حقیر می‌گفت:

«قبل از اینکه با حضرت ایشان آشنا شوم، هر وقت ایشان را می‌دیدم، خیلی دوست می‌داشتم، و چون در سلوک و رسیدن به لقاءاللّه و کشف وحدت حضرت حق شک داشتم، لهذا از رفتن به محضر ایشان کوتاه می‌آمدم؛ 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 می‌خواندند. 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 الحقّ، نماز عجیب و با حال و با توجهی بود. بعداً نوافل و تعقیبات را بجای آوردند و آن‌قدر صبر کردند تا زمان عشاء رسید. آنگاه نماز عشاء را نیز با توجهی تام و طمأنینه و آداب خاصّ 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 ـ أعلیٰ اللّه مقامه ـ 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؟!»][1]

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؟![2]

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

[1] توحید علمی و عینی، ص ۲۲۹.
[2] 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 می‌ماند، مثل ایشان می‌شد! آقا سید حسن خیلی عجیب بود! از نجف بیرون رفت و بعداً هم از دنیا رفت.[1] خب کار خدا این بود که در آن مسیر برود؛ چون حساب در دست ما نیست!

بارها گفته‌ام که ما توقع داریم که حتی در عرفان هم خواست ما معیار قرار بگیرد، و هیچ‌وقت توقع نداریم که به تکلیف و وظیفهٔ خود عمل کنیم؛ درحالی‌که باید به تکلیف خود عمل کنیم!

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] همان، تعلیقه:

«آقا سید حسن مسقطی همانند آقا سید احمد کربلائی، فقیه و حکیم و عارف بود و از خصیصین تلامذهٔ مرحوم قاضی و از اعلام آنها به‌شمار می‌رفت. در صحن مطهر حضرت امیرالمؤمنین علیه السّلام می‌نشست و به شاگردان خود درس حکمت می‌داد، و چون دارای بیانی قوی و برهانی بود و نیز فلسفه و حکمت را با شهود وجدانی و ذوق عرفانی خویش تازگی و طراوت می‌بخشید، شاگردان از اطراف به‌سوی وی گرد آمدند و در صحن مطهر غوغایی از تدریس توحید و حکمت الهی برپا بود و شوری و نشوری در دعوت طلاب حوزهٔ مقدسهٔ علمیهٔ 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 می‌نمود و آنان را به گرفتاری به اهواء و آراء و محجوب بودن از حقایق منتسب می‌ساخت و مستدلاً آن را بیان می‌کرد.

شکایت او را به نزد مرجع تقلید نجف، مرحوم آیةاللَه آقا سید ابوالحسن اصفهانی ـ رحمةاللَه علیه ـ بردند و ایشان حکم کردند تا از نجف خارج شود و به شهر خود مَسقَط 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 سال‌های آخر عمر همیشه احرام می‌پوشید؛ یعنی پیوسته در شب و روز ازاری بر کمر بسته و ردایی بر دوش داشت تا با همین حال بدرود حیاتِ عاریت گفت؛ رحمة اللَه علیه رحمةً واسعةً.»

جلسهٔ پنجم :غایت و هدف *حکمة متعالیه*

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

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

مرحوم صدرالمتألهین در این بحث، بعد از شکایت از افراد نادان و جاهل نسبت به حقایق الهیه و اشخاص چشم‌وگوش‌بسته از معارف حقّهٔ واقعیه، مطرح می‌کنند که غایت و هدف علم حکمت از یادگیری این مباحث، عبارت از این است که چشم انسان باز شود تا بتواند آنچه به‌وسیلهٔ برهان و مقدمات عقلیه در آنها نظر می‌کند، با چشم دل و واقعیت و حاقّ باطن ببیند؛ وإلاّ این مسائل صرفاً نقوشی خواهد بود که بر دل نقش می‌بندد و انسان به‌جای رسیدن به مطلوب و انکشاف واقعی و مشاهدهٔ وجودی و لمس قضایای واقعیه با قلب خود، به بحث و تکرار مکررات و تدقیقات و مسائلی که لاطائل تحته است مشغول می‌شود و خود آن مطالب برایش حجاب می‌شوند و خود آن شخص به علوم خودش محتجب می‌شود و این علوم برای او حجابی خواهد شد که نمی‌تواند او را عبور بدهد و از مقدمه به ذی‌المقدمه برساند. لذا ما این مطلب و این دَیدن و مشی را در همهٔ افراد ـإلاّ شذّ و نَدَرـ مشاهده می‌کنیم که اینها تمام بحث و تمام فکر و همتشان فقط در همین مسائل و دقت‌ها و به‌اصطلاح خودشان همین یافته‌هایی است که به آنها مفتخر هستند و می‌بالند، و در

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

لذا از اینجا ایشان چرخشی در مطالب خود به‌وجود 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 دریچه‌ای به‌سوی 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 حِرف و علوم نیست؛ چون هر کسی برای خودش ذهنیاتی دارد و به آنها دلخوش است و با آن ذهنیات به نقد آراء دیگران می‌پردازد.

همهٔ این بحث‌ها و این مباحث فلسفی، برای شناخت توحید و شناخت امام علیه السّلام و رسیدن به این حقیقت است که وجود حق در ولیّ مطلقش جلوه می‌کند؛ لذا هرچه او بگوید باید انسان بپذیرد و توجیه نکند. این‌طور نیست که انسان به‌واسطهٔ خواندن این مطالب، از مرحلهٔ 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 مقدمهٔ موصله جایز است؛ اما وقتی انسان به ذی‌المقدمه رسید، دیگر چون و چرا کردن عین ضرر و خسران است.

این ما حصل مطلب بود.

رابطهٔ شرع و عرفان و حکمت

همان‌طور 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 مزاولهٔ 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، به‌طوری‌که 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 خلافی در اینجا نمی‌بینیم.

وقتی شما می‌خواهید نقشهٔ یک ساختمان را برای یک معمار ترسیم کنید، چند صورت دارد:

یک‌وقت مهندس می‌آید و عکسی از یک ساختمان به این معمار نشان می‌دهد و می‌گوید: «شما ساختمان را بر طبق این عکس بسازید.» در این‌صورت آیا «طبق این عکس» خلاف است؟ نه‌خیر، 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، مُمثِّل آن بنا و آن دار و خانه‌ای می‌شود که می‌خواهد ساخته شود.

یک‌وقت 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.

یک‌وقت 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، نه‌اینکه 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 عیاناً مشاهده کرده است، پس آن طرح و نقشه باطل و لغو است!» نه‌خیر، 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!» نه‌خیر، این هم هیچ دلیلی بر بطلان نیست. بلکه همهٔ 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 لُبّ مقدمه‌ای است که مرحوم صدرالمتألهین در اینجا بیان کرده است.

شکوهٔ صدرالمتألهین از اندراس علم و اسرار آن

و کیف و رؤساؤهم قومٌ أعزلُ من سلاح[1] الفضل و السداد، عاریةٌ مناکبهم عن لباس العقل و الرشاد، صدورهم عن حُلیِّ الآداب أعطالٌ، و وجوههم عن سِمات الخیر أغفال.

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

فلمّا رأیتُ الحالَ علی هذا المِنوال من خُلوّ الدیار عمّن یَعرِفُ قدرَ الأسرار و علومَ الأحرار، و أنّه قد اندرس العلمُ و أسراره و انطمس الحقّ و أنواره و ضاعت السِّیَرُ العادلةُ و شاعت الآراءُ الباطلةُ، و لقد أصبح عینُ ماء الحیوان غائرة و ظلّت تجارةُ أهلها بائرة و آبَت وجوهُهم بعد نَضارتها باسرةً و آلَت حالُ صَفقَتِهم خائبةً خاسرةً، ضَربتُ عن أبناء الزمان صفحًا و طوَیتُ عنهم کَشحًا.

«وقتی دیدم که قضیه بر این منوال است که شهر و دیار از کسی که قدر اسرار را بداند و از علوم احرار (علومی 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 بپردازد و آنها را فرا بگیرد) مطلع باشد خالی است، و علم و اسرار علم پوسیده شده و از بین

[1] خ ل: صلاح.

رفته است و حق و انوار حق به خاموشی گراییده است و سیره‌های عادله از بین رفته و گم شده است و آراء باطله جایگزین شده و شیوع پیدا کرده است، و چشمهٔ 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 صفقه و تجارتشان، خائب و خاسر شده و از صفقه و تجارت و معاملات خود نتیجه‌ای نبرده‌اند؛ از ابناء زمان کناره‌گیری کردم و آنها را به کناری نهادم.»

انعزال ملاّصدرا از اهل دنیا

فألجأنی خمودُ الفِطنة و جمود الطبیعة لمعاداة الزمان و عدمِ مساعدة الدوران إلی أن انزوَیتُ فی بعض نواحی الدیار، و استتَرتُ بالخَمول و الانکسار و مُنقَطع الآمال مُنکسر البال، متوفّرًا علی فرضٍ أُؤَدّیه و تفریطٍ فی جنبِ اللّه أسعیٰ فی تلافیه، لاعلیٰ درسٍ أُلقیه أو تألیف أتصرّفُ فیه؛ إذ التصرّفُ فی العلوم و الصناعات و إفادة المباحث و دفع المعضلات و تبیین المقاصد و رفع المشکلات، ممّا یحتاج إلیٰ تصفیةِ الفکر و تهذیبِ الخیال عمّا یوجبُ المَلالَ و الاختلالَ، و استقامةِ الأوضاع و الأحوال مع فراغِ البال.

«پس اینکه به‌جهت دشمنی زمان و عدم مساعدت دوران، زیرکی خمود پیدا کرده و تبدیل به بَلادت شده است و طبیعت، نَظارت 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 زاویهٔ خمول و انکسار قرار گرفتم و خودم را پنهان کردم و مخفی شدم، و آرزوهایم از بین رفت و بال من شکسته شد. من متوفّر و متوجه آن فرضی شدم که باید آن را اداء کنم (یعنی تزکیهٔ نفس و مجاهدات و ریاضات شرعیه و رسیدن به خود) و شروع کردم تا تفریط خود را فی جنب اللّه تعالیٰ تلافی کنم، نه‌اینکه 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 مرحلهٔ صفا نرسیده است.»

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

انسان چطور می‌تواند با وجود تشویش خاطر و پریشانی ذهن و اضطرابات، در آن مطالب علمی کنکاش کند یا تألیفی داشته باشد؟! یا چطور می‌تواند در هرج و مرج علمی و فحش و بد و بی‌راه و تکفیر، کاری انجام بدهد؟! هرجا که برود بد و بی‌راه می‌گویند؛ اینجا فحش می‌دهند، آنجا می‌گویند: «مرتد است، کافر است، وحدت وجودی است، نجس است!» دائماً در معرض تهمت و نگاه‌های نامناسب است و چه‌بسا مسائلی به‌وجود بیاورند! خلاصه، برای اینکه جلوی انسان را بگیرند، اوباش را علیه او برمی‌انگیزانند، و از اوباش هم هر کاری که بگویید برمی‌آید! واقعاً این کارها را می‌کردند!

و من أین یحصلُ للإنسان ـ مع هذه المکاره الّتی یسمع و یریٰ من أهل الزمان و یشاهدُ ممّا یکبّ علیه الناس فی هذا الأوان، من قلّة الإنصاف و کثرة الاعتساف و خفض الأعالی و الأفاضل و رفع الأدانی و الأراذل و ظهور الجاهل الشریر و العامّی النکیر علی صورة العالم النحریر و هیئة الحِبر الخبیر، إلی غیر ذلك من القبائح و المفاسد الفاشیة اللازمة و المتعدیّة ـ مجالُ المخاطبة فی المقال و تقریر الجواب عن السؤال، فضلًا عن حلّ المُعضلات و تبیین المشکلات؟!

«و از کجا برای انسان حاصل می‌شود ـ با وجود این مکارهی که از اهل زمان می‌شنود و می‌بیند و آنچه را مردم در این اوان به آن روی آورده‌اند مشاهده می‌کند، که عبارت است از اینکه انصاف از بین رفته است، اعتساف و انحراف زیاد شده است، بزرگان و افراد فاضل پایین آمده‌اند و افراد دنی و رذل را بالا برده‌اند، جاهل شریر و ستمگر و مفسد و عامی نکیر، بر صورت یک عالم نحریر و بر هیئت یک حِبر خبیر و یک شخص دانا تجلی می‌کند و ظاهر می‌شود، إلیٰ غیر ذلک از قبائح و مفاسدی که روشن است، چه اینکه آن مفاسد به خودش برسد و چه اینکه به دیگران برسد ـ 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 نمی‌تواند

مجال واسعی پیدا کند تا این مسائل را به گوش اهلش برساند).
کما نظّمه 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 لَب، 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 محفظهٔ 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 مسئلهٔ 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 ملاّصدرا به امیرالمؤمنین علیه السّلام در دوری از اهل دنیا و تضرع باطنی به درگاه الهی

فکنتُ أوّلًا کما قال سیّدی و مولای و معتمدی، أوّل الأئمّة و الأوصیاء و أبو الأئمّة الشهداء الأولیاء، قسیم الجنّة والنار، آخذًا بالتقیّة و المداراة[1] مع الأشرار، مُخلًّا عن مورد الخلافة، قلیل الأنصار، مُطَلِّق الدنیا، مؤْثرَ الآخرة عَلَی الأولیٰ، مولیٰ کلّ من کان له رسول‌اللّه مولیٰ، و أخوه و ابنُ عمّه و مساهمه فی طَمِّه و رَمِّه:

«طَفِقتُ أرتَئی بینَ أن أصولَ بیَدٍ جَذّاءِ، أو أصبرَ علیٰ طَخْیَةٍ عَمیاءَ، یَهرَمُ فیها الکبیرُ و یَشیبُ فیها الصغیرُ و یَکدَحُ فیها مؤمنٌ حتّیٰ یلقیٰ ربَّه.»[2]

«من ابتدائاً آن‌طوری بودم که سید و مولا و معتمدم [اولین امام و وصی، و پدر امامان و اولیاء شهید، قسمت‌کنندهٔ 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 اولیٰ (دار دنیا) برگزیده بود و از همهٔ مسائل به کنار بود، کسی که مولای هر کسی بود که رسول خدا مولایش بود، و برادر و

[1] سید ابوالقاسم قاسمی اردستانی.
[2] نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ٤٨، خطبه ٣.

پسرعمویش بود، و فردی بود که شریک رسول خدا بود در هرچه آن حضرت به‌دست آورده بود و هرچه برای او ذخیره شده بود:

"(وقتی امر خلافت به این‌صورت درآمد و در دست نا اهلان و جاهلان افتاد) شروع کردم که فکر کنم و نظر کنم بین اینکه آیا با یک قوهٔ قهریه بر آنان غالب شوم، درحالی‌که 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 می‌شود و صغیر هم بزرگ می‌شود، و مؤمن در این ظلمت صبر می‌کند و کوشش و مجاهده می‌کند تا به ملاقات خدا برسد!"»

ظلمت کور یعنی ظلمتی که اصلاً راه به بینایی ندارد، و این دیگر خیلی عجیب است! فرمود: ﴿فِي ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ﴾؛[1] 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 می‌خواهد راه به جایی ببرد؟!

حضرت می‌فرماید: «من ماندم که چه‌کار کنم؛ آیا آن کار را انجام دهم که نمی‌توانم، یا اینکه صبر کنم؟!»

[1] سوره زمر (۳۹) آیه ٦.

فَصرتُ ثانیًا عِنانَ الاقتداءِ بسیرته، عاطفًا وجهَ الإهتداء بسنّته: «فرأیتُ أنَّ الصبرَ علیٰ هاتیٰ أحجیٰ، فصبرتُ و فی العین قذیٰ و فی الحلق شَجیٰ.»[1]

فأمسکتُ عِنانی عن الاشتغال بالناس و مخالطتهم، و آیستُ عن مرافقتهم و مؤانستهم، و سَهُلَت علیَّ معاداةُ الدورانِ و معاندةُ أبناء الزمان، و خَلَصتُ عن إنکارهم و إقرارهم، و تساویٰ عندی إعزازُهم و إضرارُهم؛ فتوجّهتُ توجُّهًا غریزیًّا[2] نحو مسبّب الأسباب، و تَضرّعتُ تضرُّعًا جِبلّیًّا إلیٰ مُسهّل الأُمور الصِّعاب.

«بعداً عنان اقتدا را متمایل به سیرهٔ او کردم و وجه اهتدا را معطوف به سنت او کردم (نگاه کردم که او چه‌کار می‌کند): "دیدم صبر بر این مسئله، متقن و ثابت است! پس صبر کردم، درحالی‌که 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 معاندهٔ 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!»

می‌بینید که یک نفر مرتباً از این‌طرف و آن‌طرف به سراغ انسان می‌آید، اما بعداً در یک مسئلهٔ جزئی و یک قضیهٔ جزئیِ جزئیِ جزئی، یک‌دفعه ورق برمی‌گردد! مردم این‌طور هستند و این قضیه جداً و واقعاً خیلی عجیب است!

«پس من از نظر غریزه و از نظر باطن، به‌طرف مسبب‌الأسباب توجه پیدا کردم و به‌سوی آسان‌کنندهٔ امور، تضرع جبلّی و باطنی پیدا کردم.»

یعنی نه‌تنها از نقطه‌نظر فعل، بلکه وقتی همهٔ باطل‌ها و همهٔ اختلافات را دیدم، با تمام شراشر وجودم به این حقیقت متوجه شدم که اینها از بزرگ تا کوچکشان همه در نجاست‌اند! از بزرگ تا کوچکشان!

---

[1] نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ٤٨، خطبه ٣.

[2] خ ل: عزیزیًّا؛ «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 ببالم؛ بلکه در واقع هر کسی این‌طور است. بعداً دیدم که اتفاقاً مرحوم آقا در *روح مجرد* فرموده‌اند:

> تا به‌حال 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 ممتدّ خویشاوندی و یا رفاقت و مصاحبت داشته‌ام، کناره بگیرم.][1]

چون هر کسی به همان‌مقداری که خداوند از سعهٔ 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! آن‌وقت می‌بینید که از بزرگ تا کوچک هیچ فرقی نمی‌کنند؛ افراد ریش‌سفید 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 حیطهٔ 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. خلاصهٔ مطلب اینکه انسان باید خیلی حواسش را جمع کند.

تابش انوار الهی بر قلب ملاّصدرا

> فلمّا بقیتُ علیٰ هذا الحال من الاستتار و الانزواء و الخمول و الاعتزال زمانًا مدیدًا و أمدًا بعیدًا، اشتعلَت نفسی لطول المجاهدات اشتعالًا نوریًّا و التهبَ قلبی لکثرة الریاضات التهابًا قویًّا، ففاضَت علیها أنوارُ الملکوت و حلَّت بها خَبایا الجبروت و لَحَقَتها الأضواءُ الأحدیةُ و تدارکَتها الألطاف الإلهیّة؛

[1] روح مجرد، ص ۵۹.

فاطّلعتُ على أسرارٍ لم‌أكن أطّلع عليها إلى الآن، و انكشفت لى رموزٌ لم‌تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان؛ بل كلّ ما علمتُه من قبلُ بالبرهان، عاينتُه مع زوائدَ بالشهود و العيان، من الأسرار الإلهيّة و الحقائق الربّانيّة و الودائع اللاهوتيّة و الخَبايا الصمدانيّة.

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

لذا بعضی‌ها در مورد حضرت موسی نسبت به آیهٔ ﴿إِذۡ رَءَا نَارٗا فَقَالَ لِأَهۡلِهِ ٱمۡكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسۡتُ نَارٗا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِقَبَسٍ أَوۡ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدٗى﴾[1] این‌طور تأویل و تفسیر کرده‌اند که: منظور همان آتشی است که در دل حضرت موسی به‌وجود آمده بود.[2]

«و قلب من به‌خاطر کثرت ریاضات به یک التهاب قوی ملتهب شد، پس انوار ملکوت بر قلب من افاضه شد و سِتارها و حجاب‌های جبروت بر آن فرود آمد، و أضواءِ أحدیّت، 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 به‌دست آمد که انکشافی مثل این از طریق برهان به‌دست نیاورده بودم و هرچه قبلاً به‌واسطهٔ براهین متوجه شده بودم، به این قسم نبود؛ بلکه هرچه قبلاً از راه برهان به آن رسیده بودم، همراه با زوائدی به‌صورت 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 نمی‌گوید که دیدم آنها باطل است، بلکه می‌گوید: «آنها را با مسائل زائدی به شهود و عیان مشاهده و معاینه کردم!»

---

[1] سوره طه (۲۰) آیه ۱۰.

[2] مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ٤، ص ٩٤؛ عرائس البیان، روزبهان بقلی، ج ۱، ص ۲۸۷؛ مجموعة رسائل ابن‌عربی، *کتاب الإسفار عن نتایج الأسفار*، ص ٥٤.

وسعت علم الهی و محدودیت ادراک بشر

البته ملاّصدرا به‌اندازهٔ خودش فهمیده بود و هنوز یک لیوان به ایشان داده بودند، ولی این‌طور 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 ملاّصدرا ظاهر شده بود؛ منتها به آن شدت نبوده است، بلکه مثلاً یک‌میلیونیوم بوده است، اما خود همین مقدار هم خیلی زیاد است!

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

حالا ملاّصدرا حق دارد که به همین‌مقداری که به او داده‌اند مست شود؛ چون ایشان استاد نداشته و بالاتر نرفته است. کدام‌یک از فلاسفه را سراغ دارید که به همین‌مقدار مسائلی که ایشان مطرح کرده است رسیده باشد؟

یکی از رفقای ما، مرحوم آقای بیات،[1] 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

[1] مطلع انوار، ج ۱، ص ۳۳۹، تعلیقه:

«ایشان [مرحوم حاج محمدحسن بیاتی] از اقدم تلامذهٔ سلوکی مرحوم آیةاللّه حاج شیخ محمدجواد انصاری ـ رضوان اللّه علیه ـ بودند و در مراتب سیر و سلوک به درجاتی نائل گشته بودند، و مرحوم والد ـ قدّس اللّه سرّه ـ 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 درمیان می‌گذاشتند.»

فاصلهٔ پانصد متر تا یک کیلومتر بعد از ایشان می‌آمدند.

یک روز سر یک پیچ رسیدیم و همین‌که خواستیم بپیچیم، یک‌دفعه ایستادیم و ایشان گفتند: «فلانی، ببینمت!»

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 مسئلهٔ توحید این‌طور است و آن‌طور است و....

سپس یک‌دفعه ایشان فرمودند: «چه می‌گویی جوان؟! ملاّصدرا در این مسئله این‌طوری می‌گوید!»

من گفتم: ایشان اشتباه می‌کند و مسئله این‌طور نیست!

فرمودند: «ملاّصدرا می‌گوید!»

گفتم: هر کسی می‌خواهد باشد، اشتباه می‌کند!

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

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

گفتم: چه قضیه‌ای؟ کدام قضیه؟

ایشان فرمود: «همین مطلبی که الآن صحبت می‌کردی!»

گفتم: نمی‌دانم و چیزی یادم نمی‌آید!

ظاهراً صحبت در کیفیت نزول توحید در عالم تعینات و حقیقت علّیت و نحوهٔ آن بود. البته دقیقاً در خاطرم نیست، چون این مطلب را خیلی وقت پیش برای من نقل کرده بود؛ ولی این‌طور که ایشان می‌گفت و من الآن تطبیق می‌کنم، خیال می‌کنم این‌طور بود.

لزوم بررسی صحت شهودهای ناقص و غیرتام با براهین عقلی

البته چون این شهودهای ملاّصدرا حقایقی است که به‌صورت تام و کامل برای انسان نمی‌آید، لذا انسان می‌تواند اینها را با آنچه عقلش به‌دست آورده است تطبیق بدهد؛ یعنی همان‌طوری‌که روش صدرالمتألهین بر توجیه است، انسان هم می‌تواند این مطالب را با توجیهات عقلی و منطقی تأیید کند یا تطبیق بدهد؛ مثلاً در مسئلهٔ تشکیک در وجود صدرالمتألهین می‌توانیم بگوییم: هر تعیّنی در وجود که نحوه‌ای از

شدت و ضعفِ وجودی به خود گرفته است، عبارت است از مرحلهٔ نزول واحدیت؛ یعنی وقتی احدیت نزول پیدا می‌کند، در اسم واحد نزول پیدا می‌کند. البته خود أحد فی‌حدّ نفسه مرتبه ندارد، بلکه آن مرتبهٔ أعلیٰ است که دیگر مرتبه‌ای بالاتر از آن نیست؛ یعنی بالاتر از آن مرتبه‌ای به نام هوهویت وجود ندارد.

بر خلاف آنچه فلاسفه می‌گویند، هوهویت اصلاً مرتبه نیست؛ بلکه هوهویت مرتبه‌ای است که باطن همهٔ این مراتب است، نه‌اینکه مرتبه‌ای مافوق این مراتب باشد؛ چون اگر مافوق باشد دیگر قابل اشاره خواهد بود. هوهویت مرتبه‌ای است که باطن همهٔ این مراتب است؛ پس أضواء و ظهور احدیت در مرتبهٔ واحدیت است، یعنی احدیت در مرحلهٔ واحدیت 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 العقلُ من أنوار الحقّ بُکرةً و عشیًّا، و قرب بها منه و خلص إلیه نجیًّا؛ فرکیٰ بظاهر جوارحه فإذًا هو ماءٌ ثجّاج، و زویٰ بباطن تعقّلاته للطالبین فإذًا هو بحر موّاج. أودیة الفُهوم سالت من فیضه بِقَدَرها،[1] و جداول العقول فاضت من رشحه بنهرها؛ فأبرزت الأوادی علی سواحل الأسماع جواهرَ ثاقبةً و دُررًا، و أنبتت الجداول علی الشواطی زواهرَ ناضرةً و ثُمُرًا.

«پس عقل به‌واسطهٔ انوار حق تعالیٰ که صبح و شب [بر او می‌تابید] راحتی پیدا کرد، و به‌واسطهٔ 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

---

[1] اشاره به سوره رعد (۱۳) آیه ۱۷:
﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدٗا رَّابِيٗاۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيۡهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبۡتِغَآءَ حِلۡيَةٍ أَوۡ مَتَاعٖ زَبَدٞ مِّثۡلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾.

رسید، و با باطن تعقلاتش برای طالبین شروع به جمع‌آوری مسائل کرد تا اینکه به دریای موّاجی 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 به‌اندازهٔ گنجایش و ظرفیت خود بهره‌مند شد، و نهرهایی از رشحهٔ 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، گُل‌های شاداب و باطراوت و میوه‌هایی به معرض نمایش گذاشت.»

و حیث کان من دأب الرحمة الإلهیّة و شریعة العنایة الربّانیّة أن‌لایُهمِل أمرًا ضروریًّا یحتاج إلیه الأشخاص بحسب الإستعداد، و لایبخُل بشیء نافع فی مصالح العباد، فاقتضت رحمته أن‌لایختفی فی البطون و الاستتار[1] هذه المعانی المُنکشفةُ لی من مُفیض عالم‌الأسرار، و لایبقی فی الکتمان و الاحتجاب الأنوار الفائضة علیّ من نور الأنوار؛ فألهمنی اللّه الإفاضةَ ممّا شربنا جُرعةً للعِطاش الطالبین، و الإلاحة ممّا وجدنا لُمعةً لقلوب السالکین، لیَحییٰ من شَرِبَ منه جُرعةً و یتنوّر قلب من وجد منه لُمعة.

«از آنجایی که دأب و دَیدن رحمت الهیه و شریعت لطف و عنایت ربانیه این است که امور ضروری‌ای را که اشخاص به‌حسب 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 بندگانش مفید است بخل نورزد، رحمتش اقتضا نمود تا این معانی منکشفهٔ برای من [از جانب افاضه‌کنندهٔ 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 تشنهٔ حقیقت بدهیم، و از آن نوری که پیدا کرده‌ایم به اندازهٔ یک آب دهان

---

[1] خ ل: الأستار.

بچّه 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 همهٔ آنها را ننوشتم و فقط به‌اندازهٔ خیسی خیلی کم دور دهان بچه نوشتم!» ببینید مقام ثبوت چه خبر است که اثباتش این‌قدر می‌باشد!

«لَمعَة» به معنای يك برقه و نور است و «لُعمة» 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 أجلَه و أراد اللهَ تقديمه، و قد كان أجّله، فأظهره فی الوقت الّذی قدّره و أبرزه علی من له يَسّرَه؛ فرأيتُ إخراجَه من القوّة إلی الفعل و التكميل و إبرازَه من الخفاء إلی الوجود و التحصيل، فأعملتُ فيه فكری و جمعتُ علی ضمّ شوارِدِه أمری و سألتُ اللهَ تعالی أن يَشُدَّ أزری و يحُطَّ بكرمه وِزری و يشرَحَ لإتمامه صدری.

«تااینکه موعدش رسید و خداوند اراده نمود که آن را به جلو بیندازد و تقدیم نماید و در دسترس واقع شود، درحالی‌که 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 به‌کار انداختم و امر خودم را بر ضمّ شوارد و مسائل مختلفهٔ آن جمع کردم و از خدا درخواست کردم تا نیرو و قوهٔ مرا زیاد کند و به کرمش وِزر مرا آسان گرداند و از من بردارد و سینهٔ مرا باز کند.»

فنَهضَتْ عزيمتی بعد ما كانت قاعدةً، و هَبَّت هِمّتی غِبَّ ما كانت راكدةً،

و اهتزَّ الخامدُ من نشاطی و تَمَوَّجَ الجامدُ من انبساطی، و قلتُ لنفسی هذا أوانُ الاهتمامِ و الشروعِ و ذکرِ أصول یُستنبط منها الفروعُ و تحلِیَةِ الأسماع بجواهر المعانی الفائقة و إبرازِ الحقّ فی صورته المُعجبةِ الرائقة.

«پس عزم من بعد از اینکه زمین‌گیر 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 معجبهٔ 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.)»

فصنفّتُ کتابًا إلهیًا للسالکین المشتغلین بتحصیل الکمال، و أبرزتُ حکمةً ربّانیّةً للطالبین لأسرار حضرة ذی‌الجمال‌والجلال. کاد أنیتجلَّی الحقُّ فیه بالنورِ الموجبِ للظهور، و قَرُبَ أنینکشفَ بها کلُّ مرموز و مستور.

«و کتابی را برای سالکینی که مشتغل 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 به‌واسطهٔ کتاب من در منصهٔ 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 منصهٔ ظهور برساند.

و قد اطّلعنی اللّهُ فیه علی المعانی المتساطعةِ أنوارُها فی معارف ذاته و صفاته، مع تَجوالِ عقول العقلاء حول جَنابه و تَرجاعِهم حاسرین. و ألهمنی بنصره المؤیَّد به من یشاء من عباده، الحقائقَ المتعالیة أسرارُها فی استکشاف مبدئه و معاده، مع تَطوافِ فهومِ الفضلاء حریمَ حماه و تَردادِهم خاسرین.

«خداوند مرا بر معانی‌ای مطلع کرد که انوار متساطعی بر معارف ذات و صفاتش

دارد؛ با اینکه عقول عقلا در حول جناب او جولان کرده‌اند و حسرت‌زده مراجعت کرده‌اند. و خداوند به‌واسطهٔ نصری که هر کسی از عبادش را بخواهد با آن نصر تأیید می‌کند، آن حقایقی را که اسرارش در استکشاف مبدأ و معادش متعالی است به من الهام کرد؛ با اینکه فهم فضلاء در حریم قرقگاه 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 اللَه کلامًا لاعوجٌ فیه و لاارتیابٌ و لاجَلَجةٌ و لااضطرابٌ یَعتریه، حافظًا للأوضاع، رامزًا مُشبِعًا فی مقام الرمز و الإشباع، قریبًا من الأفهام فی نهایة علوّه، رفیعًا عالیًا فی المقام مع غایة دُنوِّه؛ إذ قد اندمجت فیه العلومُ التألّهیّة فی الحکمة البحثیّة، و تدرَّعت فیه الحقائقُ الکشفیةُ بالبیانات العلمیّة،[1] و تسربلتِ الأسرارُ الربّانیة بالعبارات المأنوسة للطباع، و استُعملتِ المعانی الغامضةُ فی ألفاظِ القریبةِ من الأسماع، فالبراهین تَتَبختَرُ اتّضاحًا و شُبَهُ الجاهلین للحقّ تتضاءل افتضاحًا.

«پس بحمداللَه 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 به‌نحو 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 یکی‌یکی بر طبق قانون و وضع علمی بیان کردیم).

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

[1] خ ل: التعلیمیّة.

کشفیه با بیانات علمیه، محکم و استوار شده و زره به خود گرفته است، و اسرار ربانیه با عباراتی که بسیار روشن و مأنوس 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 به‌کار نبردیم.) و معانی غامضه در الفاظ قریبه که گوش‌ها با آنها آشنا است، استعمال شده است. پس براهین دارای یک وضوح خیلی مستحسن هستند و به‌جهت وضوحشان بالا می‌روند و شبهه‌های جاهلین به حق از نظر افتضاح، خیلی پست و پایین است.»

أُنظر بعین عقلك إلیٰ معانیه؛ هل تنظر فیه من قصور؟ ثمّ ارجِعِ البصرَ کرّتین[1] إلیٰ ألفاظه؛ هل تریٰ فیه من فطور؟[2] و قد أشرتُ فی رموزه إلیٰ کنوز من الحقائق لایهتدی إلیٰ معناها إلّا من عنّیٰ نفسَه بالمجاهدات العقلیة حتّی یعرِفَ المطالب، و نبَّهتُ فی فصوله إلیٰ أُصول لایطّلعُ علیٰ مَغزاها إلّا من أتعَبَ بدنَه فی الرّیاضات الدینیة لکیلایذوقَ المشرب.

«شما با چشم عقلت به معانی‌اش 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 به‌واسطهٔ 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 مغزیٰ 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 صنّفتُه لإخوانی فی الدین و رفقائی فی طریق الکشف و الیقین، لأنّه لاینتفع بها کثیرَ الانتفاع إلّا من أحاط بأکثر کلام العقلاء و وَقَفَ علیٰ مضمون مصنّفات

---

[1] اشاره به سوره ملک (٦٧) آیه ٤: ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ﴾.

[2] اشاره به سوره ملک (٦٧) آیه ٣: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ﴾.

الحكماء غيرَ مُحتجب بمعلومه و لامُنكرًا لما وراءَ مفهومه؛ فإنّ الحقّ لاينحصر بحسب فهم كلّ ذى فهم و لايَتَقدَّرُ بقَدَر كلّ عقل و وهم، فإن وجدتَه ـأيّها الناظرُـ مخالفًا لما اعتقدته أو فهِمته بالذوق السليم فلاتُنكره ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾.[1] فافقَهَنَّ أنَّ من احتجب بمعلومه و أنكر ما وراءَ مفهومه، فهو موقوفٌ علىٰ حدّ علمه و عرفانه، محجوبٌ عن خبايا أسرار ربّه و ديّانه.

«من اين كتاب را براى برادران خودم در دين و رفقاى در طريق كشف و يقين تصنيف كردم (يعنى اين كتابى است كه انسان را به كشف و يقين مى‌رساند و صرفاً يک فلسفهٔ خشک نيست كه فقط كنكاشى در معانى كرده باشد)؛ چون نفع فراوانى نمى‌برد مگر كسى كه به اكثر كلام عقلا احاطه داشته باشد و مضمون مصنفات حكما را بداند، اما اين علمش برايش حجاب نشده باشد و ماورای آنچه را فهميده است انكار نكند.

حق منحصر در فهم هر كسى كه مى‌فهمد نيست، و مقدّر به قدَر هر عقل و وهمى نمى‌شود (و حق بالاتر از اين حرف‌ها است). اى ناظر، اگر اين مطالب را با آنچه به آن اعتقاد پيدا كردى يا به ذوق سليم فهميدى مخالف يافتى، انكار نكن و بدان كه ﴿بالاي هر صاحب علمي، عليمي هست!﴾

اين را بدان: كسى كه به‌واسطهٔ نور علمش محجوب بشود و ماورای آنچه را فهميده است انكار كند، ديگر نمى‌تواند حركت كند و بر حدّ علمش باقى مانده است، و با آن سِتارهای جبروتى كه خداوند قرار داده است تا اين اسرار در تحت آنها محفوظ بماند، محجوب مى‌شود و ديگر به آنها نمى‌رسد.»

و إنّ أيضًا لاأزعمُ أنّ قد بلغتُ الغايةَ فيما أوردته، كلّا؛ فإنّ وجوهَ الفهم لاتنحصر فيما فهِمتُ ولاتُحصىٰ و معارفُ الحقّ لاتتقيّد بما رسمتُ و لاتُحوىٰ،[2] لأنّ الحقّ أوسعُ من أن‌يُحيطَ به عقلٌ و حدٌّ و أعظمُ من أن‌يحصره عقدٌ دون عقد.

«من اين‌طور گمان و ادعا نمى‌كنم كه به نهايت مطلب رسيده باشم؛ اين‌طور

---

[1] سوره يوسف (١٢) آيه ٧٦.

[2] خ ل: تُحصىٰ.

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 وسیع‌تر است از اینکه عقل و حدّی به آن احاطه پیدا کند، و اعظم است از اینکه عقد و گِره‌ای آن را حصر کند.»

فإن أحللتَ بالعناية الربّانية مُشكلَها و فتحتَ بالهداية الإلهية مُعضَلَها، فاشكُر ربّك علىٰ قدر ما هداك من الحكم، و احمَدْه على ما أسبغَ عليك من النِعَم.

«اگر با عنایت ربانیه مشکل این معارف را باز کردی و به‌واسطهٔ هدایت الهی، معضلش را باز کردی، خدا را شکر کن برای آن‌مقدار 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.»

توصیهٔ ملاّصدرا به کتمان اسرار از افراد نا اهل

و اقتدِ بقول سيّدِ الكونين و مرآةِ العالمين عليه و على آله من الصِلوات أنماها و من التسليمات أزكاها: «لاتؤتوا الحكمةَ غيرَ أهلها فتُضلّوها، و لاتمَنعوا أهلَها فتظلِموها.»[1]

فعليك بتقديسها عن الجلودِ الميتةِ و إيّاك و استيداعها إلّا للأنفسِ الحيّةِ، كما قرّره و أوصىٰ به الحكماءُ الكبارُ أولى الأيدى والأبصار.

«[و به فرمایش حضرت سیدالکونین و آینهٔ تمام‌نمای عالم وجود ـ که بزرگ‌ترین و پاک‌ترین درودها و سلام‌ها بر او و بر اهل‌بیتش باد ـ اقتدا کن]: "حکمت را به‌دست غیر اهلش ندهید وإلاّ حکمت را گمراه کرده‌اید و از بین برده‌اید، و از اهلش هم منع نکنید وإلاّ به حکمت ظلم کرده‌اید!"

پس حالا باید این حکمت را از پوست‌های مرده، مقدس بشماری و به هر کسی ندهی! (این مطالب را به هر کسی نگویی، 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؛ همان‌طوری‌که حضرت این‌طور فرموده‌اند و حکمای بزرگ که صاحبان تمکن علمی و قدرت روحی و بینش‌های الهی هستند به آن وصیت فرموده‌اند.»

---

[1] عوالی اللّئالی، ج ٤، ص ٨٠؛ من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ٤٠٠؛ با قدری اختلاف در مصادر.

و اعلم‌أنّ ربّما تجاوزتُ عن الاقتصار علىٰ ما هو الحقّ عندی و أعتمد علیه اعتقادی إلىٰ ذکر طرائقِ القوم و ما یُتوجّه إلیها و ما یَرِدُ علیها، ثمَّ نبَّهتُ علیه فی أثناء النقد و التزییف و الهدم و الترصیف و الذبّ عنها بقدر الوسع و الإمکان. و ذلك لتشحیذ الخواطرِ بها و تقویةِ الأذهان من حیث اشتمالها علىٰ تصوّراتٍ غریبةٍ لطیفة و تصرّفاتٍ ملیحةٍ شریفةٍ؛ تُعِدّ نفوس الطالبین للحقّ ملکةً لاستخراج المسائلِ المعضلة، و تُفید أذهان المشتغلین بالبحث إطّلاعًا علی المباحث المشکلة. و الحقُّ أنَّ أکثرَ المباحث المثبَتة فی الدفاتر المکتوبة فی بطون الأوراق إنّما الفائدة فیه مجرّدُ الانتباهِ و الإحاطةِ بأفکار أولی الدرایة و الأنظار، لحصول الشّوق إلی الوصول، لاالاکتفاء 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 به‌قدر 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 اشتمال اینها بر تصورات غریبهٔ لطیفه (زیرا از آنجا که ممکن است تصورات غریبه و لطیفه‌ای در کلمات آنها باشد، لذا لازم است که ما با مطالب آنها آشنایی داشته باشیم) و تصرفات ملیحهٔ شریفه (تصرفاتی که ذهن بر نحوهٔ رد و ایراد و جواب و توجیه و تأویل آنها ممارست داشته باشد و به‌وسیلهٔ 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، ملکه‌ای 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؛ نه‌اینکه انسان سینهٔ 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 حِکَمی 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

فإنَّ مجرّدَ ذلك ممّا لایحصُل به إطمینانُ القلب و سکونُ النفس و راحةُ البال و طیبُ المذاق، بل هی ممّا یُعِدّ الطالبَ لسلوك سبیل المعرفة و الوصول إلی الأسرار إن کان مُقتدیًا بطریقة الأبرار متّصفًا بصفات الأخیار.

«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 مُعدّ برای طالب می‌شود تا راه معرفت را بپیماید و وصول به اسرار پیدا کند، البته اگر مقتدی به طریقت ابرار و متصف به صفات اخیار باشد.»

همهٔ 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 بقیهٔ راه را بروی! وقتی جاده هموار شد، ایستادن در جای خود فایده‌ای ندارد و انسان باید حرکت کند. همهٔ اینها علاماتی هستند که راه را نشان می‌دهند و مشخص می‌کنند که تا فلان شهر چند کیلومتر است و چند تا پیچ دارد. همهٔ اینها از آن وقایع نفس‌الأمر حکایت می‌کنند؛ حالا خود انسان باید اینها را به‌عنوان چراغ راهنما انتخاب کند و بقیهٔ راه را حرکت کند.

و لیُعلَم أنّ معرفةَ اللهِ تعالیٰ و علم‌المعاد و علم‌طریق الآخرة لیس المرادُ بها الاعتقاد الّذی تلقّاه العامّی أو الفقیهُ وراثةً و تَلقُّفًا، فإنّ المشعوف بالتقلید و

المجمود على الصورة لم‌ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتحُ للكرام الإلهيّين، ولايتمثّل له ما ينكشفُ للعارفين المُستَصغِرين لعالَمِ‌الصّورة و اللذّات المحسوسة من معرفة خلّاق الخلائق و حقيقة الحقائق؛ و لاما هو طريقُ تحريرِ الكلام و المجادلةِ فى تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم؛ و ليس أيضا هو مجرّد البحث البحت، كما هو دأبُ أهل النظر و غايةُ أصحاب المباحثة و الفِكر؛ فإنَّ جميعها ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾.[1]

«[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 می‌کند یا فقیهی به نحو وراثت و بدون تأمل آن را اخذ می‌کند؛ چون آن کسی که خوشحال است از اینکه تقلید کرده است و مشعوف است از اینکه به صورت رسیده است (درحالی‌که به حقیقت نرسیده است)، راه به‌سوی عالم حقایق بر او باز نخواهد شد آن‌چنان‌که برای افرادی که دارای مقام و مرتبه هستند باز شده است، و معرفت خلاّق خلایق و حقیقت حقایق برای آنان روشن و آشکار نخواهد شد آن‌چنان‌که برای عرفای باللّه آشکار شده است؛ عرفائی که عالم صورت را پست و کوچک می‌شمرند و لذات محسوسه را استصغار می‌کنند.

[و راه به‌سوی 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)؛ هم‌چنان‌که طریق و دَیدن اهل کلام این‌طور است.»

و راه معرفت‌اللّه به صرف درس و بحث خشک هم نیست؛ همان‌طور که دأب اهل نظر و غایت اصحاب مباحثه و فکر این‌طور است که به حقیقت این بحث‌ها نمی‌رسند.

زیرا [جمیع این طرق و مکاتب ﴿ظلماتی هستند که بعضی بالای بعض دیگرند، آن‌چنان 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،

[1] سوره نور (٢٤) آیه ٤٠.

هیچ نوری در او وجود نخواهد داشت.﴾]»

بل ذلك نوع يقين هو ثمرةُ نور يُقذَف فی قلب المؤمن بسبب اتّصالِه بعالمِالقدس و الطهارة و خلوصِه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاقِ الذميمة وحبِّ الرئاسةِ و الإخلادِ إلی الأرض و الركونِ إلیٰ زخارف الأجساد.

«بلکه این نوع از معرفت، براساس یقین و شهود است و نتیجهٔ همان نوری است که در قلب مؤمن تابش پیدا می‌کند به‌سبب 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، به‌واسطهٔ ریاضات و مجاهدات.»

تأسف ملاّصدرا از تتبع آراء متفلسفه

و إنّ لأستغفر اللّه كثيرًا ممّا ضيّعت شَطرًا من عُمری فی تتبّع آراءِ المتفلسفة و المجادلين من أهل الكلام و تدقيقاتِهم و تعلُّم جُربُزتهم فی القول و تفنُّنهم فی البحث، حتّی تبيّن لی آخِرَ الأمر بنور الإيمان و تأييد اللّه المنّان أنّ قياسَهم عقيمٌ و صراطَهم غير مستقيم.

«و به‌تحقیق من از خدای رئوف و آمرزنده بسیار استغفار می‌کنم برای اینکه قسمتی از عمرم را تضییع کردم به‌واسطهٔ تتبع در آراء و افکار متفلسفه (آنهایی که خیال می‌کنند اهل فلسفه هستند، ولی فیلسوف نیستند) و عده‌ای از اهل جدل از متکلمین (مثل اشاعره و معتزله)، و تتبع در دقت‌های آنها (مانند فخر رازی)، و دیدن مقدار ظرفیت و جربزهٔ آنها را در صحبتشان و تفنّن آنها در بحثشان.

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

همواره گرفتار نقل‌قول هستند: او این‌طور می‌گوید، پس به این دلیل و به آن دلیل، بیخود می‌گوید! همواره فکر کند و مدام نقاش کند که او آن‌طور می‌گوید! تمام عمر این افراد در بحث و إن‌قلت و إن‌قلت صرف می‌شود و ثمره‌ای غیر از این برای آنها حاصل نمی‌شود و هیچ فایده‌ای ندارد.

توسل ملاّصدرا به ائمه علیهم السّلام برای کسب حکمت

فألقینا زِمامَ أمرنا إلیه و إلی رسوله النذیر المنذر؛ فکلّ ما بلغنا منه آمنّا به وصدّقناه، ولم‌نحتل أن‌نُخیّلَ له وجهًا عقلیًّا و مسلکًا بحثیًّا، بل اقتدینا بهداه و انتهینا بنهیه، إمتثالًا لقوله تعالی: ﴿مَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾؛[1] حتّی فتح اللّه علی قلبنا ما فتح، فأفلح ببرکة متابعته و أنجح.

«پس زمام امر خود را به خدای تعالیٰ 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 به‌واسطهٔ نهی او خودمان را بازداشتیم [از باب اطاعت کلام خدای متعال که فرمود: ﴿آنچه پیامبر به شما می‌گوید عمل نمایید و از آنچه نهی می‌کند بپرهیزید.﴾] تا اینکه خداوند این مسائلی را که بیان کردیم، به ما داد و این حکمت به‌واسطهٔ 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام اشکال دارد؛ ولی بیان وجه آن اشکالی ندارد و توجیه به‌حساب نمی‌آید، چون در مقام بیان واقعیت است. مثلاً فیلسوف می‌بیند که طبق روایات، حضرت مبدأ و معاد را بدین‌نحو توجیه کرده است؛ لذا فیلسوف هم می‌گوید: «ما هم این‌طور مسائل را با برهان بیان می‌کنیم!» نه‌اینکه چون با فکرش نمی‌سازد، آن را توجیه کند. یعنی این‌طور نیست که کلام ائمه را برگرداند و طوری تأویل کند که مالایرضیٰ صاحبُه باشد. ایشان می‌گوید: در جایی که عقلمان نرسید، همان‌جا ایستادیم و گفتیم که روایت درست می‌گوید؛ 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

فَابدء یا حبیبی، قبل قراءة هذا الکتاب بتزکیةِ نفسك عن هواها، فـ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ

[1] سوره حشر (۵۹) آیه ۷.

مَن زَكّٰىهَا * وَقَدۡ خَابَ مَن دَسّٰىهَا﴾،[1] و استَحكِم أوّلًا أساسَ المعرفةِ و الحكمةِ ثمّ ارقَ ذُراها؛ و إلّا كنت ممّن أتَى اللهُ بنيانَهم من القواعد فخرّ عليهم السقفُ إذ أتاها.[2]

«[ای دوست من] پس قبل از خواندن این کتاب باید شروع به تزکیهٔ نفس از هویٰ و هوس نمایی؛ [چون ﴿حقاً فلاح و رستگاری برای آن کسی است که تزکیهٔ نفس کند، و بیچارگی و خزی و خسران برای آن کسی است که نفسش از دست برود و با نفس خود دسیسه کند.﴾[3]] و در ابتدا اساس معرفت حکمت را مستحکم بگردان، بعد به آن ذروه و آخرین مرتبه ترقّی کن! وإلاّ از آنهایی خواهی بود که خداوند بنیانشان را از اساس و ریشه برکَند و برد و وقتی که امر خدا آمد، سقف روی سرشان خراب شد!»

و لاتشتغل بتُرَّهات عوامِّ الصوفية من الجَهَلة، و لاتركَن إلىٰ أقاويل المتفلسفة جملةً؛ فإنّها فتنةٌ مُضلّةٌ و للأقدام عن جادّة الصواب مَزَلّة، و هم الّذين إذا ﴿جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾.[4] وقانا اللّه و إيّاك شرَّ هاتين الطائفتين، و لاجمع بيننا و بينهم طرفةَ عين.[5]

«[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 می‌گویند و توجیهاتی که آنها می‌کنند فریفته مشو و سکون پیدا مکن! زیرا این افراد، فتنه‌گر و گمراه‌کننده هستند و قدمها را از جادهٔ صواب، لغزش می‌دهند، و همان‌هایی هستند که ﴿چون پیامبران خدا از طرف خدا با بیّنه و آیات واضح به‌سوی آنان روند، آنان به آن‌مقدار علمی

---

[1] سوره شمس (۹۱) آیه ۹ و ۱۰.

[2] اقتباس از سوره نحل (۱٦) آیه ۲٦: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ﴾.

[3] ترجمه برگرفته از تفسیر آیه نور، ص ۲۰۷.

[4] سوره غافر (٤۰) آیه ۸۳.

[5] الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ٦ ـ 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.﴾[1] خداوند ما و شما را از شرّ این دو طایفه حفظ کند، و بین ما و اینها به‌اندازهٔ یک چشم برهم زدن جمع نکند.]»

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] ترجمهٔ آیه از معاد شناسی، ج ۱۰، ص ۳۰٤.

جلسهٔ ششم: سفر اول (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

تقسيم مراحل حركت تكاملى انسان به چهار سفر

الأسفار الأربعة

و اعلم أنّ للسّلاك من العرفاء و الأولياء أسفارًا أربعة:

أحدُها السفرُ من الخلق إلى الحقّ؛

و ثانيها السّفرُ بالحقّ فى الحقّ؛

والسفرُ الثالث يُقابل الأوّلَ، لأنّه من الحقّ إلى الخلق بالحقّ؛

والرابعُ يُقابل الثانى من وجهٍ، لأنّه بالحقّ فى الخلق.

فرتّبتُ كتابى هذا طبقَ حركاتِهم فى الأنوار و الآثار علىٰ أربعة أسفار، و سمّيته *بالحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية*. فها أنا أفيض فى المقصود مستعينًا بالحقّ المعبود الصمد الموجود.

السّفرُ الأوّل: و هو الذى من الخلق إلى الحقّ فى النظر إلىٰ طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية.

و فيه مسالك.[1]

بزرگان و اولیا چهار مرحله برای حرکت تکاملی انسان تصور کرده و به تصویر درآورده‌اند:[2]

نزول تمام موجودات از حاق ذات وجود بسیط

---

[1] الحكمة المتعالية، ج ١، ص ١٣ ـ ٢٠.

[2] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به معاد شناسی، ج ٨، ص ٦٣؛ رسالهٔ سیر و سلوک بحرالعلوم، ص ١٤٣، تعلیقه؛ مطلع انوار، ج ٥، ص ٢١٧ ـ ٢٢٢.

مرحلهٔ اول:

از باب اینکه به‌واسطهٔ قوس نزول انسان می‌خواهد از آن حقیقت وجود ـ که حقیقت منبسط و بسیط و بلارسمٍ و لاأثرٍ و لاتعیُّنٍ و لاتقیّدٍ است ـ در تعیّنی ظهور پیدا کند، اسم این حرکت او را «قوس نزول» می‌گذارند. ما به هر چیزی که نگاه کنیم، نه‌تنها به انسان، بلکه اگر ما به هر کدام از موجودات توجه کنیم، یك‌قوس نزول در همهٔ آنها می‌بینیم. البته آقایان می‌فرمایند: «این مسئله دربارهٔ انسان و طبیعت نوعیهٔ انسان است.»[1] ولی ما می‌توانیم این را به همهٔ موجودات گسترش و توسعه بدهیم. هر موجودی که قابل اشاره باشد، چه اشارهٔ حسّیه و چه عقلیه، از نقطه‌نظر تعیّن و تقیّد و صورتی که پیدا کرده است، از حاقّ ذات وجود بسیط ـ که همان وجود حقیقةالحقایق است ـ صورت پذیرفته و صورت گرفته و قابل اشارهٔ حسّیه شده است. اگر آن موجود در کائنات، یعنی در عالم کون‌وفساد و عالم ماده باشد، ما اسم این حرکت و چرخش آن را قوس نزول می‌گذاریم.

تبیین جایگاه مقام هوهویت در قبال سایر مراتب

اما در مقام هوهویت و در آنجایی که لاحدّی و لارسمی است، دیگر نه تعیّنی معنا دارد و نه تقیّدی، و آنجا اصلاً قابل اشاره یا قابل برای مرتبه‌شمردن نیست و ما نمی‌توانیم در قبال سایر مراتب، اسم مرتبه‌ای روی آن بگذاریم. فرض کنید که عدد دو، مرتبه‌ای مافوق عدد یك است و عدد هشت، مرتبه‌ای مافوق عدد هفت است و مرتبهٔ طبقهٔ دوم، مرتبه‌ای مافوق طبقهٔ یك است، و هَلُّم جرّاً. اما من‌باب‌مثال آیا می‌توانیم بگوییم که آن مصالحی که در این ساختمان به‌کار رفته است، نفس آن مصالح، مرتبه‌ای

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تمهید القواعد، ابن‌ترکه، ص ۱۸۰ ـ ۱۸۵.

بالاتر از یک مرتبه است؟ نه‌خیر، آن مصالح قابل برای دارای مرتبه بودن نیست؛ چون آن مصالح را هم طبقهٔ اول دارد و هم طبقهٔ دوم. بله، خود مصالح فی‌حدّ نفسه، به‌واسطهٔ روی هم قرار گرفتن، یک رتبه‌اش بالاتر از رتبهٔ بعد است. اما وقتی به خود مصالح نگاه می‌کنیم، می‌بینیم از این مصالح است که طبقهٔ یک، طبقهٔ دو، طبقهٔ سه و طبقهٔ چهار به‌وجود می‌آیند؛ پس ما دیگر نمی‌توانیم اسم طبقه را روی خود مصالح بگذاریم، بلکه طبقه را به نفس طبقه و به رتبهٔ آن طبقه اطلاق می‌کنیم.

حقیقت وجود عبارت است از حقیقةالحقایق و وجود بسیط، و حقیقتی است که ساری و جاری در همهٔ تعینات است و حقیقت همهٔ تعینات را تشکیل می‌دهد، پس دیگر قابل اشاره نیست، نه اشارهٔ حسّیه و نه اشارهٔ عقلیه؛ چون همین‌که 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 به‌واسطهٔ 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 مشارٌالیه کیست یا چیست؟! همهٔ 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 به‌وجود بیاید و محقق بشود. آن حاق و حقیقت وجود، همان مقام هوهویت است؛ یعنی مقامی است که ضمیر در اینجا فقط یک اشارهٔ اجمالیه به آن مقام دارد، نه اشارهٔ رتبی و اشارهٔ واقعی.

خود اسم «هو» که در اینجا به‌کار 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 یک‌حکایت اجمالی نسبت به آن مرحله داشته باشیم. یعنی مرحلۀ عماء و مرحلۀ فناء و مرحلۀ لااسم‌ولارسم له و مرحلۀ عدم‌تعیّن و مرحلۀ بسیط‌الحقیقه و مرحلۀ اصل و وحدت و حقیقت وجود، اشاره به همان حاقّ حقیقت وجود است که به‌وسیلۀ «هو» به آن اشاره شده است.

محیی‌الدین در آن صلواتش بر پیغمبر اکرم و ائمه علیهم السّلام اشاره به این مرحله دارد:

اللَهمّ أفِض صِلَة صلواتك و سلامةَ تسليماتك علىٰ أوّلِ التعيّناتِ المُفاضةِ من العَماء الربّانيّ و آخر التنزّلاتِ المُضافةِ إلى النوعِ الإنسانيّ![1]

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

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 أعمیٰ 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 بیایند 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!»

---

[1] مجموعة رسائل ابن‌عربی، *توجهات الحروف*، ج ۱، ص ٦٥٤؛ صلوات کبیره، ابن‌عربی، نسخۀ خطی، ص ١٦١. امام شناسی، ج ۱۷، ص ٢٤١:

«بار پروردگارا، به‌طور سرشار بریز صلوات و تحیّات و درودهای متّصلۀ خودت را، و پاک‌ترین و خالص‌ترین سلام‌ها و اکرام‌های خودت را بر اوّلین تعیّناتی که از مقام عَماء ربّانی (خفاء و پنهانی صرف و اندماج محض) به‌طور سرشار فرو ریخته است، و بر آخرین مراتب تنزّل 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 طَبق 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.[1]

معرفت ما هم همین‌طور است؛ یعنی هریک از ما از دید معرفت خودش به خدا نگاه می‌کند و می‌گوید که خدا این‌طور است! خدا با همه هست، ولی او رفیق است و به حرف‌های ما کاری ندارد که ما به او چه می‌بندیم! او می‌گوید: شما هرچه می‌خواهی بگو؛ اما من بالاتر از این حرف‌ها هستم! هرجا 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 سنّی است؛ ولی نگاه نمی‌کنند که اشعارش چه می‌گوید! «تو علی را به تاری دیده‌ای» یعنی اگر تو حقیقت علی را می‌دیدی دیگر دنبال ابوبکر نمی‌رفتی؛ اما چون علی را در تاریکی دیده‌ای، زین سبب، غیری برای علی بگزیده‌ای. غیر علی کیست؟ ابوبکر است! همهٔ ما علی را به تاری می‌بینیم، چون چشم نداریم تا ببینیم که آن مقام، به چه کیفیتی است.

برای ظهور تعیّنات، 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

[1] مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۵.

نداشته باشیم هم فایده‌ای ندارد! هر دو جهت در بروز و ظهور تعیّن باید روشن باشند.

در مسئلهٔ اول که مسئلهٔ توحید است، توحید خودش را در همه‌جا نشان داده است، ولی ما کور هستیم! البته اگر خودش را نشان نمی‌داد ولی ما چشم داشتیم، مسئلهٔ دیگری بود.

خلاصه، هر کجا می‌نگرم عکس رخش جلوه‌گر است و در هرجا دارد نگاه می‌کند. صحبت در این است که آن شرط اول که روشنایی و تجلی او است، همه‌جا هست! مرحوم حاجی سبزواری می‌فرماید:

موسئی نیست که دعویّ «أناالحق»

اشعارش خیلی پرمعنا و جاندار است و آدم خوشش می‌آید! گفت: «أرنی!» اما موسئی نیست! می‌گوید:

یك موسی پیدا بکن آن‌وقت این «أناالحق» را از همه می‌شنود!

البته حضرت موسی که حقیقت أنا الحق برای او تجلی شده بود، فقط از آن درخت شنید و نفْس او در آن‌موقع با این وجههٔ 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 جنبهٔ وجه‌الخلقی آنها به‌کنار می‌رفت و جنبهٔ وجه‌الرّبی باقی می‌ماند، و حقیقت وجه‌الرّبی 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

می‌گوید، بایزید بسطامی هم أنا الحق می‌گوید، درخت هم أنا الحق می‌گوید، تمام برگ‌های درختان همه أنا الحق می‌گویند، و همه راست می‌گویند!

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 می‌بیند، ولی أنا الحق را واحد می‌بیند؛ یعنی این تعدد صور، موجب تعدد ذی‌الصوره نشده است. صور متعدد است، ولی ذی‌الصّوره واحد است؛ مقدمه متعدد شده است، ولی ذی‌المقدمه در اینجا واحد است. نکتهٔ مهم این است و اینجا است که دیگر توحید محض است و انسان به حقیقت توحید می‌رسد.

اینجا مثل مسئلهٔ آینه‌های متعددی است که یک نور در آنها جلوه کرده است، و هر آینه دارد می‌گوید: «من آن خورشید را نشان می‌دهم!» و راست هم می‌گوید، چون دارد نشان می‌دهد. همه دارند می‌گویند و دروغ هم نمی‌گویند. البته فرق آینه با ما این است که آینهٔ بیچاره خودش اقرار می‌کند که من فقط آینه‌ام؛ ولی ما در این بین می‌گوییم: ما اصلاً خود خورشیدیم! بین مای نابه‌کار و بین آن آینهٔ بیچاره فرق این است: آن می‌گوید 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 مرتکزات ذهنی، قوه، قدرت، شجاعت، جرئت، جربزه 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! آن‌قدر 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 *لمعه* 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 یک طور برای شاگردها سمبل می‌کند و می‌گوید: «من امروز قدری ناراحتی و کسالت مزاج دارم و فعلاً امروز درس تعطیل باشد!» اگر بگوید نمی‌فهمم، آن‌وقت آبرویش می‌رود! بلند می‌شود و بیرون می‌رود.

آن‌موقع طهران محدود بود و کمی بیرون از طهران، بیابان بود. از طهران کمی بیرون رفت، ولی همین‌طور عصبانی و ناراحت بود. به نهر آبی می‌رسد، آنجا می‌نشیند، یک‌دفعه 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 یک‌دفعه می‌بیند که دوباره همه‌چیز معلوم شد و هرچه در ذهنش بود برگشت.[1]

خلاصه، قضیه این است که چه کسی می‌گوید که ما علم داریم؟! ابداً، آن‌چنان از ما می‌گیرند به‌طوری‌که دیگر نمی‌توانیم هیچ‌چیزی 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 همهٔ علومی که داریم، ما فقط مرآت و آینه هستیم! اگر شما به‌اندازهٔ سر سوزنی در این مسئله خلاف دیدید، روز قیامت جلوی مرا بگیرید و بگویید: سید، به ما دروغ گفتی! این‌چنین محکم حرف می‌زنم!

انسان بعد از مرگ توجه پیدا می‌کند: ﴿فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾؛[2] یعنی در آنجا خواهد دید که علم او مرآت خداست. البته نه‌تنها علم، بلکه خصوصیات دیگر هم همین‌طور است، حتی حیات هم همین‌طور است. حیات لازمهٔ او است، چطور ممکن است یک شخص حیات داشته باشد ولی در عین حال مرگ برای او پیدا شود؟! ما مرگ را تبدل لباس و انتقال از یک نشئه به نشئهٔ 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 به‌اندازهٔ یک کاه هم ارزش ندارد، و این معنا برایش روشن می‌شود که ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾،[3] یعنی ملک و سلطنت اختصاص به ذات پروردگار دارد؛ هم سلطنت بر نفوس، هم سلطنت بر أعراض، هم سلطنت بر صفات، هم سلطنت بر کیفیات، هم سلطنت بر کمّیات، هم سلطنت بر عوارض، هم سلطنت بر ذوات. سلطهٔ واقعی و ولایت واقعی در تمام این سلطنت‌ها مختص به ذات او است. این معنا در نشئهٔ انتقال برای انسان روشن می‌شود که ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ

---

[1] رجوع شود به سالک آگاه، ج ۱، ص ۳۵.

[2] سوره ق (۵۰) آیه ۲۲.

[3] سوره غافر (٤٠) آیه ١٦.

لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾. 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 وجهۀ 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 همۀ ما دق می‌کردیم!»[1] 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

[1] رجوع شود به آخرین سفر شاه، ص ۳۸۱.

بود، یک‌دفعه پسرش رضا که ولی‌عهد بود، شروع کرد به شوخی کردن و گفت: «برو آقا، خدا هم جوک و شوخی است!» یک‌دفعه پدرش به او گفت: «با هر کسی می‌خواهی سر به سر بگذار، ولی با خدا سر به سر نگذار! دیدی که چه به روزگارمان آمد! می‌فهمی؟! نمی‌توان سر به سر خدا گذاشت![1]

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! بندهٔ خدا، بیا پایین! یک‌دفعه در یک شب و در یک ساعت، طومار آن کاخ‌ها و بالا و پایین‌های کذایی و... برچیده شد و پنبهٔ آنها زده شد! اینها همه قدرت خدا است! خدا می‌خواهد نشان بدهد که همهٔ سلطنت‌ها و حکومت‌ها برای من است؛ امروز به یکی می‌دهم و فردا به یکی دیگر می‌دهم.

چقدر واقعاً عارف راحت است و چقدر نسبت به مسائل احساس راحتی می‌کند! چون می‌بیند که حقیقت امر و حقیقت واقع فقط دست یکی است و همهٔ این اعتباریات و ترؤّس‌ها و شأنیات و حسّیات، اعتباری است.

اما بقیه، یکی کراواتش را تنظیم می‌کند، یکی عمامه را درست می‌کند! یکی ریشش را قشنگ سه تیغه می‌زند، یکی ریش خیلی شکیل و اطو کرده می‌گذارد و چیزهایی هم به آن می‌مالد که خیلی آن‌چنانی بشود! یکی کفش واکس‌کردهٔ اطو کشیده می‌پوشد، یکی نعلین زرد و براق آن‌چنانی می‌پوشد که از یک کیلومتری چراغ می‌زند! یکی تأدیبی در دستش می‌گیرد و یکی عصای خیلی عالی دستش می‌گیرد! یکی لباسش به آن شکل است و یکی عبای خاچیهٔ اصل می‌اندازد که معروف و متداول بین آیات و آقایان است و آن‌قدر این عبا لطیف و عالی است که به‌قول نجفی‌ها، از سوراخ انگشتر رد می‌شود! اینها فرقی با هم نمی‌کنند و ماهیت همهٔ اینها یکی است و هیچ تفاوتی ندارند:

اگر قرار بر این است که ما آنها را مسخره کنیم و بگوییم که این سلطنت‌ها از آنِ شخص دیگری است، آنها هم ما را مسخره می‌کنند و می‌گویند که این علم و ریاست و مرجعیت هم از آنِ شخص دیگری است و شما بیخود بر سر و کلهٔ همدیگر می‌زنید! واقعیت مسئله یکی است.

سفر اول: سلوک به مقام فناء فی اللّه

صحبت در این است: ما احتیاج به روشنایی داریم؛ ولی مقام هوهویت مقامی است که اصلاً هیچ تعیّنی و هیچ ظهور و بروزی و هیچ اسمی در آن مقام نیست، و مقامی است که باطنِ باطنِ باطنِ باطنِ همهٔ اشیاء و حقیقت همهٔ تعینات است. یعنی مقام هوهویت، مقامی جدای از بقیهٔ مقام‌ها و در کنار و در قبال بقیهٔ

[1] رجوع شود به پس از سقوط، ص ۱۷۲.

مقام‌ها و در مقابل و مضادّ با بقیهٔ مقام‌ها نیست؛ بلکه آن مقام عبارت است از وجود بسیط که بسیط الحقیقة کُلُّ الأشیاء 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 سالك اصلاً چشم ندارد تا چیزی را ببیند و چیزی نیست تا آن را ببیند. این مقام، مقام فناء است.

سالك قبل از اینکه بخواهد به سفر من الخلق إلی 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 إلی 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 نحوهٔ دیگری می‌آید و توأم با صعود است، یعنی او با حق، هر دو باهم و به موازات هم می‌آیند و در اینجا دیگر همه‌چیز هست.

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

الفناء و عارف کامل می‌شود.

چون در مقام هوهویت، فنای محض است، آن را مقام عماء می‌گویند و به عالم ظلمات تشبیه کرده‌اند.[1] در این عالم، هیچ چیزی مشخص نیست و انسان چیزی نمی‌بیند. عماء یعنی ندیدن، نفهمیدن، نشنیدن و ادراک نکردن. آنجا عالم هوهویت محض است که در آنجا شاعر فقط حقیقتِ آن وجود است.[2]

عماء در سفر اول (سفر من الخلق إلی الحقّ) حاصل می‌شود. البته نحوهٔ فناء صفات و اسماء انسانی در اسماء کلّیه، و نحوهٔ امحاءِ ذات در آن اسماء کلیه، و اختلافی که ممکن است در اینجا باشد، مسائلی است که إن‌شاءالله بعداً عرض می‌کنم.

وقتی شخصی در مقام فناء است دیگر کثرتی نیست و اصلاً ادراکی ندارد؛ مثلاً یک‌دفعه می‌افتد، یا اگر راه می‌رود اصلاً هیچ چیزی نمی‌فهمد! البته این قضیه نسبت به افراد تفاوت دارد و مربوط به خدا است و هر طور که خدا بخواهد می‌دهد؛ یکی را نگه می‌دارد و یکی را زود برمی‌گرداند. من‌باب‌مثال آقای حداد در این قضیه خیلی تردد داشتند؛ اما ما نسبت به آقا اصلاً چنین چیزی مشاهده نکردیم و نحوهٔ این قضیه برای ایشان کیفیتی داشت که اصلاً برای کسی مشاهَد نبود. قطعاً چنین مسائلی برای ایشان بوده است؛ ولی به‌خاطر اینکه ایشان جنبهٔ ارشاد داشتند یا قضیه در باطن بوده است یا مثلاً خیلی سریع بوده است، به‌نحوی بود که اصلاً مشاهَد کسی نبوده است.

تلازم اعتقاد به توحید حقهٔ حقیقیه و اعتقاد به ولایت

تلمیذ: شعر «ما علی را به تاری دیده‌ایم!» به همان جنبهٔ فناء ایشان اشاره می‌کند؟

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

---

[1] رجوع شود به مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، شمس‌الدین محمّد لاهیجی، ص ۱۱۳، ذیل شرح بیت:

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

[2] جهت اطلاع بیشتر پیرامون مقام عماء، رجوع شود به مصباح الأنس، فناری، ص ۳۸۷.

محض دارد؛ ولی ما چون این معنا را ادراک نکرده‌ایم به‌دنبال ظلمت رفته‌ایم. ظلمت همان تمسک به مظاهر دیگر است؛ مظاهری که متوغل در شهوات و انّیات و... هستند. ما به‌دنبال 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 به‌دنبال اینها نمی‌رفتیم.

گرچه حقّ مطلق در اینجا تعیّن پیدا می‌کند، اما این تعیّن او دیگر تعین حق است و تعین نفس نیست. حضرت در اینجا سفر من‌الحق‌إلی‌الخلق‌بالحق را انجام داده است؛ یعنی وقتی از آنجا مراجعت کرده است، در آنجا حق با او است، نه‌اینکه جدای از حق برگشته است، بلکه خدا را هم با خودش آورده است؛ یعنی او در اینجا دیگر خود حق محض است که به این‌صورت 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 همهٔ 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 نقطهٔ مقابل حق هستند. کسی که قائل به ولایت امیرالمؤمنین است قائل به توحید حقهٔ حقیقیه است و کسی که قائل به توحید حقهٔ حقیقیه است قائل به ولایت امیرالمؤمنین است؛ هیچ فرقی در اینجا ندارد و به‌طور کلی مقام ولایت با مقام توحید سیّان‌اند، یعنی یک واحد هستند، نه‌اینکه تفاوتی داشته باشند.

کیفیت مراعات مقام تشریع 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؛[1] ولکن خیلی‌ها معتقدند که ائمه ثقل اکبر هستند و اتفاقاً روایات هم در این زمینه داریم، و قرآن هم تراوش همان حقیقت است.[2]

وجهی که به قرآن «ثقل اکبر» می‌گویند به‌خاطر «در مقام تأدّب بودن» است. در مقام تأدب یعنی امام علیه السّلام در این عالم و از نقطه‌نظر مراتب نفس و مراتب کثرت، بالأخره وجود بشری دارد، در مقابل قرآن که جنبهٔ ربّی دارد و متوغل در جنبهٔ ربّی است؛ لذا خود حضرت با اینکه می‌گوید: «من قرآن ناطق هستم؛ این قرآن‌ها را بزنید!»[3] 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 السّلام به مکه تشریف بردند.» بعد که آقا سؤال کردند و گفتند: «راجع به حضرت باید گفت مشرّف شدند.» من گفتم: وجهش چیست؟ اگر ما از نقطه‌نظر واقع نگاه کنیم و شرافت کعبه را به ولایت بدانیم، پس کعبه بدون ولایت دیگر شرافتی ندارد، و این مسلّم و محرز است که مقام امام اشرف از کعبه است؛ و اگر ما از نقطه‌نظر ظاهر هم نگاه کنیم، کعبه سنگ است و امام از نقطه‌نظر مراتب حیوانیت بالأخره انسان است.

آقا فرمودند:

> نه، در مقام تشریع و مقام تکلیف، خود ائمه هم به رعایت آداب و جهات ادبی تکلیف ملتزم بودند، و این خصوصیت کعبه که باید از همهٔ اطراف و اکناف بیایند و دور آن بچرخند و اینکه کعبه مظهر بیت‌اللَه است و اسم آن بیت‌اللَه است و آنجا مسجدالحرام است، اقتضا می‌کند که خود ائمه علیه السّلام هم رعایت ادب کنند.

---

[1] تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳؛ بصائر الدرجات، ج ۱، ص ٤١٤؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۵؛ بشارة المصطفی، ص ۲۹ و ۳۰؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ٦٠.

[2] رجوع شود به بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ٥٤٦؛ معاد شناسی، ج ۷، ص ۳۰۱.

[3] مرآة العارفین، قونوی، ص ۳۹؛ نور ملکوت قرآن، ج ۳، ص ۱۹٤.

همان‌طور که وقتی می‌خواهند نماز بخوانند رو به کعبه می‌ایستند و نماز می‌خوانند و وجهۀ ظاهری‌شان به‌سمت کعبه است، از نقطه‌نظر محاوره و از نقطه‌نظر 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 صلّی اللَه علیه و آله می‌فرماید:

فلَو أنّ امرَأً صَفَنَ بینَ الرُّکنِ وَ المَقامِ فَصَلّیٰ و صامَ ثمّ لقی اللَهَ عزّوَجلّ و هو لأهلِ بَیتِ محمّدٍ صلّی اللَه علیه و آله و سلّم مُبغِضٌ، دَخَلَ النّارَ![1]

«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 باقرعلیه السّلام می‌فرماید:

یا سَدیرُ، إنّما أُمِرَ النّاسُ أن یَأتوا هَذِهِ الأحجارَ فَیَطوفوا بِها ثمّ یَأتونا فَیُعلِمونا وَلایَتَهُم لَنا.[2]

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

---

[1] الأمالی، شیخ طوسی، ص ۲۴۷.

[2] 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.» (محقّق)

قضیهٔ «ثقل أکبر» هم همین‌طور هست.

علت جواز طوف به دور قبور ائمهٔ اطهار و اولیای الهی

تلمیذ: در تذکره‌ها و بعضی از قصه‌ها، بعضی از سلاّک دور ولیّ خدا طواف می‌کردند؛ مثلاً بایزید یا ابوسعید ابوالخیر نسبت به بعضی از مشایخشان، دور قبر ایشان طوف می‌کردند.[1] 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 بابِ 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 وسیلهٔ 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 لاتَطُف بِقَبرٍ»**[2] بیان کرده‌اند،[3] و فعل اولیا حجت است و آقای حداد در این زمینه هفت شوط دور قبر حضرت طواف می‌کردند،[4] و این حکایت از این است که قبلهٔ واقعی و حقیقت واقعی اینجا است و این اشاره به باطن قضیه دارد. مکه اشاره به ظاهر است که انسان باید دور بیت‌اللَه طواف کند؛ ولی طوف به دور قبر حضرت، اشاره به باطن است.

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

---

[1] رجوع شود به مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر دوم، ص ۲۷۳.

[2] الکافی، ج ٦، ص ٥٣٤. امام شناسی، ج ٥، ص ١٤٥: «بر روی قبر غائط مکن.»

[3] رجوع شود به روح مجرد، ص ۱۹۷.

[4] روح مجرد، ص ١٩٦.

یعنی همان‌طوری‌که در مقام التزام قلبی باید به یک سری مسائل ملتزم باشد، از نقطه‌نظر 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. من‌باب‌مثال 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 آن‌قدر 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 نقطه‌نظر 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 کاملِ کامل شده باشد، بلکه همین‌قدر 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.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ هفتم: سفر اول (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

مراتب فناء

ديروز عرض شد كه در سفر سلوكى انسان به‌سوى پروردگار، در سفر من‌الخلق إلى‌الحق، مقام فناء نهايت اين سفر خواهد بود و بنابر اصطلاح عرفاء، از فناء وجود در آن حقيقت بسيط تعبير به عالم عماء آورديم. اين مقام، مقام عدم‌تجلى ذات و مقام كينونيت ذات بدون‌تجلى در مظاهر است و مقام اندكاك جميع صفات، افعال، اسماء، ذوات و تعيّنات است به‌نحوى‌كه در اين مقام، ديگر هيچ‌گونه اثرى از وجود شخص واصل باقى نمى‌ماند. قبل از رسيدن به اين مقام، مراتبى را به‌عنوان مقدمه ذكر كرده‌اند: مرتبهٔ اول، توحيد افعالى است يا به عبارت ديگر، فناء افعالى؛ مرتبهٔ بالاتر، توحيد صفاتى يا فناء صفاتى است؛ مرتبهٔ سوم، توحيد اسمائى يا فناء اسمائى است. اين سه مرتبه را در رتبهٔ متقدم بر هم ذكر كرده‌اند و آن رتبهٔ بالاتر از اين سه مرتبه همان مقام فناء ذات است.[1]

تبيين مقام فناء افعالى

در اينجا اين مسئله مطرح مى‌شود: ما فعل را مستقلّ بالتعيّن و بالشّيئيةوالحيثية

[1] جهت اطلاع بيشتر رجوع شود به رسالهٔ لب اللباب در سير و سلوك أولى الألباب، ص ۱۵۱.

نمی‌دانیم، بلکه فعل را متأثر از صفت می‌دانیم؛ چون فعل انسان فی‌حدّ 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 معدّ 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، نه‌اینکه وصف برای شهوت و امثال‌ذلک 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 ملائمات نفسانی 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. آن‌وقت 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، هیچ‌وقت میل به مسائل احساسی و... در او پیدا نمی‌شود؛ یا وقتی که منغمر 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 نمی‌گذارند، بلکه اینها در ذات اثر می‌گذارند و ذات هم در اراده اثر می‌گذارد. یعنی علل مُعدّه برای اراده هستند و اراده و مشیت را به‌نحو مطلوب خودشان سوق می‌دهند و با واسطه مؤثر در اراده هستند.

فرض کنید مولایی عبدی دارد و چند تا بچه هم دارد. هم قدرت و ارادهٔ این عبد به دست مولا است و هم قدرت و ارادهٔ آن بچه‌ها به دست پدرشان است. اما وقتی این مولا می‌خواهد به این عبدش امر کند که این‌کار را انجام بده، این بچه‌ها می‌آیند و میل پدر را به‌سمت خودشان برمی‌گردانند؛ یعنی این بچه‌ها نمی‌توانند در اراده تأثیر بگذارند و به عبد بگویند: برو این‌کار را انجام بده! چون می‌گوید: من فقط از یک نفر اطاعت می‌کنم، شما بروید دنبال کارتان! اینها سراغ پدرشان که مولا است می‌روند و او را تحریک می‌کنند و میل پدر را به‌سمت خودشان سوق می‌دهند. این معنای با واسطه و بلا واسطه است.

کیفیت تأثیر و تأثر ذات نسبت به اوصاف و بروزات خود

تلمیذ: پس ذات فقط جنبهٔ علّی ندارد، بلکه معلول هم می‌شود.

استاد: بله، قبلاً هم عرض کردیم که خود ذات به‌واسطهٔ اوصاف و ملکاتی که پیدا می‌کند متلوّن و متغیّر می‌شود؛ می‌تواند به تجرد جوهری مجرد شود یا در جهت مادی به‌سمت حیوانیت متوغل شود. این‌طور نیست که ذات به صورت دست‌نخورده در جای خودش باقی می‌ماند و هرچه در خارج است، بروزاتی غیر از آن است؛ بلکه همهٔ آن بروزات، معلول ذات هستند. من‌باب‌مثال شما می‌بینید که یک ذات در بادئ امر بسیار روحانی و دارای بهاء و نور است، ولی ده سال دیگر می‌گذرد و این با آن ده سال پیش کلی تفاوت دارد و آن‌چنان متکدر شده است و آن‌چنان حالات ناگوار از او می‌بینید که گویا اصلاً خودش نیست! برعکس این هم هست؛ یعنی شخصی که دارای صفات و حالات سیّئه است، می‌بینید که یک‌مرتبه انقلابی در او پیدا می‌شود و وقتی او را بعد از پنج سال می‌بینید اصلاً می‌گویید: آیا این همانی است که این‌کارها را می‌کرد و این چیزها را انجام می‌داد؟!

تلمیذ: این صفات چنانچه عوامل خارجی داشته باشند، طبیعی است که ذات را هم تغییر بدهند؛ اما وقتی ذات انسان یک شاکلهٔ خاصی دارد و صفات هم زاییدهٔ خود ذات است، پس هیچ صفتی نمی‌تواند 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 می‌کند، لذا ذات را تغییر می‌دهد.

استاد: ذات دارای یک جنبهٔ استعدادیت محض است که ما نمی‌توانیم آن را از مسائل خارجی جدا بدانیم. شما یک بچه را تصور کنید؛ وقتی نگاه می‌کنید و می‌بینید که این بچه در محیط خیلی مناسبی رشد می‌کند، می‌بینید که دارای این روحیه می‌شود؛ اما فرض کنید اگر در محیط غیر مناسبی رشد کند، دارای آن روحیّه می‌شود.

به‌طور کلی مقام روح و مقام ذات، مقام استعداد است. فعلیت ذات عبارت است از آن وارداتی که بر او وارد می‌شود و فعلیت پیدا می‌کند. خود شما می‌بینید که وقتی در یک مجلس می‌روید روحانی می‌شوید، ولی در یک مجلس دیگر که می‌روید متکدر می‌شوید. حالا اگر شما همین قضیه را ادامه بدهید و به ندای وجدانتان و به آن نهیبی که وجدان به شما می‌زند که از این مجالس احتراز کنید، توجه نکنید، بعد از یک مدت می‌بینید که اصلاً نه میل به عبادت دارید و نه میل به مجالس دعا و ذکر دارید، و به‌طور کلی تمام اینها از بین می‌رود؛ ولی اگر توجه کردید و به این طرف قضیه آمدید، اصلاً مسئله به‌طور کلی برمی‌گردد.

[ذات و روح انسان در مقام استعداد محض است، بعد به مقام ملکه می‌رسد،] بعد از ملکه به مقام بالفعل می‌رسد، بعد از آن به مقام بالمستفاد می‌رسد. عاملی می‌آید و این حالت استعدادی را به فعلیت می‌رساند. یعنی این شخص الآن در مقام امکان استعدادی یا امکان ذاتی است، بعد اگر عواملی او را به این کفهٔ ترازو برگردانند، به این کفه منقلب می‌شود، و اگر عواملی برای آن کفهٔ دیگر ترازو در او پیدا بشود، به آن کفهٔ دیگر منقلب می‌شود. اینها به‌خاطر تغییراتی است که به‌واسطهٔ عواملی در نفس انسان پیدا می‌شود.

البته این منافات ندارد با اینکه آنچه به‌دست می‌آورد از خود او است. این یک مبحث خیلی دقیقی است که إن‌شاءاللّه ما در مباحث نفس به آنها می‌رسیم، که آنچه ما به‌دست می‌آوریم عبارت است از آنچه ما داشتیم و در نفس وجود داشته است، نه‌اینکه 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، نه‌اینکه حکم وضع و ایجاد یک واقعیت را داشته باشد.

همهٔ این کشف‌ها مقام اثبات است که کشف از یک ثبوت است که عبارت است از آن کیفیتی که این نفس در وهلهٔ 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 مراحلی 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 این‌طور بوده است.

اما از نقطه‌نظر عالم کثرت، این صفات مسلّماً بر ذات تأثیر می‌گذارند. شما این قضیه را یک مسئلهٔ جدای از مسئلهٔ صفت نگیرید. وقتی ما می‌گوییم که ذات باید در این رتبه‌ها بگردد و همین‌طور حرکت داشته باشد، آن‌وقت 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 برنمی‌گردد.

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 نمی‌توان انکار کرد؛ اما اگر ملائم با ذات من نباشد، دیگر تأثیری نخواهد گذاشت.

استاد: بالأخره تأثیر می‌گذارد؛ 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 نمی‌توانید بگویید که وقتی پیغمبر با افراد صحبت می‌کرد، در آنها تأثیر نمی‌گذاشت؛ بلکه حتی در عمر هم تأثیر می‌گذاشت، منتها خودش وقتی که بیرون می‌آمد کار را خراب می‌کرد و به‌هم می‌زد! مگر ما در شرح حال عمر نداریم که در قضیهٔ حضرت زهرا سلام اللَه علیها وقتی حضرت پشت درب آمدند و درب را به حضرت زد و... وقتی که فهمید و احساس کرد که حضرت این‌طور مصدوم شده‌اند، حال رقّتی در او پیدا شد و می‌خواست دیگر نزند، بعد گفت: «یاد آن احقادی افتادم که علی آن‌قدر از این بزرگان عرب کشت! وقتی یاد آنها افتادم فشار دادم!»[1] 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 بی‌گناه پشت در آمده است و تو با علی جنگ داری و با زن که جنگ نداری، پس چرا تو این‌طور می‌کنی؟ اگر می‌خواهی سراغ علی برو و شمشیر بردار و او را بکش و هر کاری دلت می‌خواهد 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 این‌کار را می‌کنی! این غیر از این است که تو نسبت به این قضیه عالمی و شاعری و نفس تو این صفت را دارد؟! حالا عمر که این‌کار را کرد نفسش برگشت، یعنی دیگر مهر روی آن زده شد. ولی قبل از این که این‌طور نبود!

خیال نکنید که ما در حالاتی که در این دقایق و لحظات برایمان پیش می‌آید همیشه مثل مجسمه، یک جنبهٔ ثابت داریم و مسائل در کنار ما همین‌طور به صورت عبوری می‌گذرد؛ نه‌خیر، هر عمل و هر فعلی که ما انجام بدهیم مثل تیشهٔ مجسمه‌سازی

[1] 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 مجسمهٔ بسیار ظریف و بسیار عالی و بسیار گران می‌شود؛ وإلاّ 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 عمَر در این لحظه دارای نفسی به کیفیت و شاکلهٔ 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 برنمی‌گردد! وإلاّ اگر عمر در این لحظه این کار را نمی‌کرد، شاید نجات پیدا می‌کرد؛ یعنی حتی اگر وقتی در این لحظه رقّتی 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 نقطهٔ 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 به‌وجود می‌آید؛ یعنی عمل خارجی تأثیر در نفس می‌گذارد و صفات از نفس به‌وجود می‌آید و افعال هم از صفات به‌وجود 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

مسئلهٔ خیلی مهمی است که در توحید افعالی و صفاتی و... به‌کار می‌آید.

حقیقت مشکک فناء ذاتی

وقتی این قضیه روشن شد ما به این مسئله می‌رسیم: آقایان مطرح می‌کنند که ابتدائاً باید توحید افعالی برای انسان پیدا بشود، بعد توحید صفاتی پیدا بشود، بعد توحید اسمائی و بعد فناء ذاتی پیدا بشود؛ ولی می‌بینیم که در این مسئله جای حرف و تأمل است، چون توحید افعالی و صفاتی و اسمائی در رتبهٔ علّیت هستند، و چگونه ممکن است که تغییری در معلول پیدا بشود بدون اینکه تغییری در علتش پیدا شده باشد؟! امکان ندارد که این‌طور باشد! یعنی اگر انسان بخواهد برایش توحید افعالی پیدا بشود، حتماً باید توحید ذاتی برایش پیدا شده باشد. اگر توحید ذاتی پیدا نشده باشد، نمی‌تواند تمام افعال را فعل‌اللَه و فعل واحد ببیند.

دیروز هم عرض کردم که الآن هر کدام از ما در اینجا نشسته‌ایم و افعال خود را از دیگری متمایز می‌بینیم. فعل من با فعل ایشان تفاوت دارد. من این کتاب را می‌بندم و باز می‌کنم، ایشان دارد این مطالب را می‌نویسد، من دارم صحبت می‌کنم، شما دارید استماع می‌کنید؛ 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 می‌آید. من در مقام تکلم هستم و این کلمات از زبان من بیرون می‌آید. شما در مقام تفکر هستید و الآن متصف به صفت تفکر هستید، لذا الآن گوش می‌دهید و مستمع یا سامع هستید. از اوصاف خدا «**یا سامِعَ الدَّعَواتِ**»[1] است و شما هم که دارید اینها را می‌شنوید، الآن متصف به صفت سمع هستید؛ پس شما الآن اوصاف خدا را دارید و چیزی هم از خدا کم ندارید! ولی در عین حال می‌توانید 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 آنِ واحد، هم سمع دارید و هم تفکر و تعقل دارید و هر دو صفت را در آنِ واحد جمع کرده‌اید. اگر شما فقط سمع تنها داشتید ولی تفکر نداشتید، مثل نوار ضبط‌صوت بودید که فقط ضبط می‌کند. آن‌وقت دیگر هیچ‌یک از شما نمی‌توانست 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 می‌دهد و هم فکر می‌کند و هم می‌نویسد. یکی ممکن است که هم گوش بدهد، هم فکر کند، هم بنویسد، هم متصف به صفت تکلم باشد و صحبت کند، یعنی درحالی‌که می‌نویسد حرف هم می‌زند! این‌طور افراد همه‌کاری را باهم انجام می‌دهند! اینها دیگر خیلی عجیب‌اند و یک مقدار هم قاطی می‌کنند. البته در خارج، اینها هستند، نه‌اینکه نیستند؛ اما در ما مشکل است، نه‌اینکه امتناع عقلی دارد.

---

[1] الکافی، ج ۳، ص ۳۲۷.

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 تعیّن را هم واحد ببیند. این اشکال بر مطالب عرفا از نقطه‌نظر 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 همین‌طور 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 می‌بینید، آیا شما با چشمتان افعال را یکی می‌بینید یا با باطنتان؟ پس امکان ندارد حقیقت وحدت افعالی برای شما روشن بشود، ولی به حقیقت وحدت ذات نرسیده باشید؛ چون این وحدت‌ها چیزی نیست که یک بخش آن جدا و مخفی باشد.

بله، ما در اینجا می‌توانیم قائل به مراتب تشکیکی توحید شویم و بگوییم که این وحدت دیدن‌ها تفاوت دارند. مثلاً یک وقت انسان در نفس خودش نگاه می‌کند و می‌بیند که همهٔ افعال در اینجا یکی است، گرچه ذهن و عقل او به مسئلهٔ حاقّ وجود نرسیده است. البته ما می‌توانیم همین مطلب را از نقطه‌نظر برهان فلسفی هم به نحوی بیان کنیم. یعنی ما از نقطه‌نظر تمثیل و تشبیه می‌توانیم بگوییم: قضیه حکم چراغ واحدی دارد که در مرائی متفاوت تجلی پیدا کرده است. ما چشممان به چراغ نمی‌افتد، ولیکن نورهای متفاوت را می‌بینیم، و از آنجایی که عقل ما می‌گوید 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 همهٔ اینها دارای اثر واحد هستند؛ یعنی گرچه چشممان به آن لامپ نمی‌افتد و به آن توجه نمی‌کنیم، ولی ما در اینجا می‌توانیم این مسئله را تصور کنیم. این تصور از نقطه‌نظر مفهومی است. اما ما کی واقعاً و حقیقتاً این وحدت افعال را با جان خود می‌یابیم؟ آن موقعی نیست که این وحدت به‌عنوان یک برق بر جان ما زده بشود؛ بلکه آن موقعی است که ما ذات را هم واحد ببینیم.

من نمی‌خواهم 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 همان‌مقدار 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 همهٔ افعال واحد هستند؛ ولی الآن وحدت را به صورت دیگری غیر از صورت قبل و در مرتبه‌ای غیر از مرتبهٔ قبل مشاهده می‌کند. الآن وحدتی را می‌بینید که دیگر آن وحدت جدای از صفت نیست؛ ولی آن‌موقع وحدت فعل را جدای از صفت می‌دید.

سالکی که توحید افعالی پیدا می‌کند قائل به مراتب متفاوتی از تعین برای وجود است: وحدت در افعال، که مرتبهٔ ضعیفی از وجود است؛ وحدت در صفات، که مرتبهٔ قوی‌تر و شدیدتر وجود است و علت برای افعال است؛ وحدت در اسماء، که همهٔ این اسماء علت برای صفات هستند، مثلاً خود اسم زید و نفس زید همان مرتبهٔ اسمیّت و تعین 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، به‌خاطر این است که نفس او متبدل شده و یک مقدار ضعیفی از وحدت در ذات او حاصل شده اشت؛ منتها خودش این وحدتی را که الآن دارد می‌بیند نمی‌فهمد، مثل افرادی که تغییری در عصب مرکزی شبکیهٔ چشمشان پیدا شده است به‌نحوی‌که دیگر رنگ‌ها را تشخیص نمی‌دهند.

حصول مراتب توحید در مقام اثبات به‌واسطهٔ 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 إشراف ندارد، بلکه ذات خودش را فقط در مرتبهٔ 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 مرتبهٔ معلولی و متناسب با خودش ارتباط دارد، نه مرتبهٔ شدیدتر، لذا آنچه در وهلهٔ اول برای ذهن او ملایم‌تر است، برای او جلوه می‌کند، ولی آن مرتبهٔ قوی‌تر را مشاهده نمی‌کند.

لذا به کسی که توحید افعالی را مشاهده می‌کند باید گفت: آقاجان، تو که این‌طور داری توحید افعالی را می‌بینی، برای این است که ذات تو تغییر کرده است؛ نه‌اینکه ذات تو از جای خودش هیچ تکانی نخورده و دقیقاً در جایش نشسته است و درعین‌حال، تو در افعال داری توحید افعالی می‌بینی! وقتی که کسی دارد توحید افعالی را مشاهده می‌کند، خواهی‌نخواهی و من‌حیث‌لایشعر، توحید ذاتی را هم می‌فهمد؛ منتها در مرتبهٔ ضعیفی می‌فهمد و احساس می‌کند که ذات اینها هم باید ربطی باهم داشته باشند. اینکه احساس می‌کند که باید ربطی باهم داشته باشند، به‌خاطر همان‌مقداری است که ذات او تغییر پیدا کرده است؛ منتها تغییر در ذات، توحید افعالی را نشان می‌دهد.

وحدت ذات زمینهٔ خیلی وسیعی دارد و مرحلهٔ علّیت هم خیلی مرحلهٔ لطیف و ظریف و دقیقی است، لذا نمی‌تواند آن‌طوری‌که باید و شاید آن را به‌واقع درک کند، لذا بعد از آن به توحید صفاتی و اسمائی می‌رسد؛ یعنی به این می‌رسد که تمام صفات و همهٔ اراده‌ها واحد است.

من یک اراده به زدن می‌کنم، و شما هم یک اراده به خندیدن می‌کنید؛ چطور این دو اراده واحد می‌شود؟ این ارادهٔ قهریه است و آن ارادهٔ جمالیه است؛ چطور جمال و جلال در اینجا یکی می‌شود؟

می‌بیند که هر دوی این اراده‌های مختلف باید از ذواتی منبعث شده باشد که وحدت وثیقی با همدیگر دارند. ما الآن در عالم فکر و تعقل داریم این مسئله را مطرح می‌کنیم، ولی آن سالک در عالم نفس و قلب خودش این مطلب را دارد مشاهده می‌کند که آن ارتباط وثیقی که این ذوات با هم دارند موجب می‌شود 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.[1] 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 یکی‌شدن می‌بیند.

من‌باب‌مثال 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. من‌باب‌مثال این می‌رود از مغازه سیب می‌خرد و آن هم می‌رود سیب می‌خرد؛ یا این نان سنگک می‌خرد و آن هم که تا به‌حال 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 به‌جای کفش، دمپایی می‌پوشید، ولی آن یکی می‌گفت: اصلاً دمپایی دیگر چیست؟! تا کفشش اطو کرده و واکس‌خورده و چنین و چنان نبود اصلاً از خانه‌اش درنمی‌آمد! ولی حالا می‌بینید که او هم دارد دمپایی می‌پوشد! این قضیه باید به‌وسیلهٔ یک ارتباط در بین اینها به‌وجود 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

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر آیه نور، ص ۲۴۵ ـ 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 بشرهٔ خیلی خنده‌رو و متبسمی دارد. بعد می‌گوییم که عجب، این قبلاً این‌طوری بود و رفیق او آن‌طوری بود؛ ولی این هم آن‌طوری 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 رتبهٔ فعل کم‌کم جلو آمدیم و به رتبهٔ 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. من‌باب‌مثال این در همدان است و او در قزوین است، حالا این که در قزوین است هرچه 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 جنبهٔ تعیّن و خواست و آنچه خواست به آن برمی‌گردد.

بعداً اصلاً به‌نحوی می‌شود که اصلاً وجودشان یکی می‌شود؛ مثلاً این را می‌زنند و او آن‌طرف می‌میرد، یا این را اینجا می‌کشند و او آن‌طرف خود به خود می‌میرد! در اینجا دیگر وجودشان یکی شده است. این مرحله دیگر خیلی مرحلهٔ بالا و عالی‌ای است. ما خودمان در مشاهداتمان این مسائل را می‌بینیم.

لذا اینکه می‌گویند: «**تَخَلّقوا باخلاق الله.**»[1] یا «**تخلّقوا بأخلاق الرّوحانیّینَ تکونوا منهم.**»[2] اشاره به این جهت است که وقتی انسان آن اخلاق را همین‌طور در خودش بیاورد، کم‌کم همان‌ها خواهد شد؛ نه‌اینکه مانند او می‌شود، بلکه همان او می‌شود. یعنی این کسی که تابه‌حال این‌طوری بود، حالا ربّانی می‌شود و به آن کیفیت و به آن نحوه می‌شود.

این جنبهٔ وحدت افعالی و صفاتی و اسمائی در مقام ظاهر است. امر به تربیت و تشریع و امثال‌ذلک، 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

---

[1] مفاتیح الغیب (*تفسیر الرازی*)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

[2] الکافی، ج ۸، ص ۱۷؛ إحیاء علوم الدین، ج ۱، جزء ۱، ص ۱۲۱؛ الکلمات المکنونة، چاپ کنگره فیض، ص ۲۸۷؛ با قدری اختلاف در تمامی مصادر.

این مسئله را نمی‌بیند که الآن ذات او تغییر پیدا کرده است.

من‌باب‌مثال 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: «**يُعرَفُ المَرءُ بِصَديقِه**؛[1] صدیق نمایانگر صدیق است.» برای این است که وقتی یک‌صدیق دارای افکار و خصوصیات خاصی باشد، دوستان او هم مخصوص به این خصوصیات خواهند شد. لذا اگر دیدید این‌طور نیست، یعنی این صدیق دارای یک‌حال است ولی دوستانش دارای یک‌حال 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 جنبهٔ نقص دارد؛ یعنی توحید افعالی به‌صورت ناقص است، نه به‌صورت 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

---

[1] الکافی، ج ۲، ص ۳۷۵:
«عن أبی‌عَبدِاللَهِ علیه السّلام أنَّهُ قال:... قال رسول اللَه صلّی اللَه علیه و آله و سلّم: "المَرءُ عَلیٰ دینِ خَلیلِهِ و قَرینِهِ."»

الخلق إلی الحق و سفر من الحق إلی الخلق بالحق و...) را بنابر رأی عرفا و بعد بنابر نظر حکما و از جنبهٔ حکمت نظری بیان کنیم.

مبتکر اسفار اربعه خود مرحوم صدرالمتألهین است؛ گرچه قبل از آن در کلمات سهروردی[1] و *فتوحات* محیی‌الدین[2] و بعضی‌ها به طور پراکنده آمده بود.

تعابیر از اسفار اربعه مختلف است و بعضی اوقات با همدیگر اختلاف دارند:

بعضی‌ها سفر چهارم و سوم را با سفر دوم خلط کرده‌اند.

بعضی‌ها ـ همان‌طوری که خدمتتان عرض کردم ـ سفر اول را با سفر سوم یکی کرده‌اند، یعنی می‌گویند که در سفر من‌الخلق‌إلی‌الحق، سفر من‌الحق‌إلی‌الخلق هم مشاهده می‌شود، منتها آن به‌نحواجمال است و این به‌نحوتفصیل است.

بعضی‌ها می‌گویند که در سفر دوم که سفر من‌الحق‌فی‌الحق‌بالحق است، مقامات خلق و مقامات تعینات هم دیده می‌شود، چون در سفر من‌الحق‌فی‌الحق، هم صفات جمالیهٔ حق است و هم صفات جلالیهٔ حق است، لذا تعیّنات هم ـ أعم از ممکنات و مخلوقات و محسوسات و معقولات و... ـ در آنجا مشاهده می‌شود و همه را می‌بینند.

بعضی‌ها گفته‌اند که نه، خود این تعیّنات 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 هوهو پیدا می‌شود.[3]

بعضی‌ها جنبهٔ مشاهده‌ها را خلط کرده‌اند و مشاهدات واقعی کما هو حقه را با مشاهدات صوری و مثالی یکی دانسته‌اند.

---

[1] مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب *التلویحات*، ج ۱، ص ۱۱۲ ـ ۱۱٤.

[2] الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ج ۲، ص ۳۸۳.

[3] جهت اطلاع پیرامون اقوال وارده در تعداد منازل سلوک الی‌اللّه، 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 همان‌طوری‌که در حواشی اسفار آمده است،[1] مرحوم محمدرضا قمشه‌ای آن‌طور که باید و شاید نتوانسته است مقام «نبی» را از مقام «نبأ» 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. آن‌مقداری 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. بقیهٔ مسائل إن‌شاءاللَه 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 إلیٰ جنةالذات»[2] و وقتی مرحوم آقا کنار آن نشسته بودند فرمودند: «ولی به نظر حقیر این نوشته، معرّف شخصیّت و واقعیّت حضرتش نیست!»[3] این جنةالذات ربطی به فناء فی الذات ندارد؟

استاد: نه‌خیر، مسئله بالاتر از جنةالذات است. جنةالذات عبارت است از فناء ذاتی، که گاهی اوقات به‌صورت حال برای انسان پیدا می‌شود. اما آنها در سفر من‌الحق‌فی‌الحق یا سفر بعدی که من‌الحق‌إلی‌الخلق است سیر می‌کنند و در آنجا مشاهدهٔ همهٔ صفات جمالیه و جلالیهٔ پروردگار به‌نحوتفصیل است. این مقام خیلی

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳، تعلیقه ۱.

[2] مهر تابان، ص ۱۳۱.

[3] همان.

مهم است و اهمّیتش خیلی زیاد است. اما در جنةالذات 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 جنةالذات حال فناء است، درحالی‌که شما فرمودید که علاّمه طباطبائی به ذات نرسیدند.

استاد: آن‌موقع 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 علاّمه 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 به‌صورت حالات می‌آمد و می‌رفت. اما اینکه بخواهند تضلع پیدا کنند و سفر من‌الحق‌فی‌الحق داشته باشند و به همهٔ 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 به‌وجود آمده است.

فناء مراتب دارد و به آن‌مقداری که انسان می‌فهمد و تغیّر ذاتی در او پیدا می‌شود فانی می‌شود، نه به مقدار کمال و فناء کامل. یعنی همان‌طوری‌که مثال زدم، کم‌کم ذات او تغییر پیدا می‌کند، ولی نمود آن در افعال زیاد است و برای او خیلی شبهه پیدا می‌شود. همین مسئله باعث می‌شود که انسان بعضی حالات و افعال او را ببیند و تصور کند که او فانی است، درحالی‌که این‌طور نیست.

البته انسان در ذات اصلاً چیزی نمی‌فهمد مگر اینکه سیر من‌الحق‌فی‌الحق کند؛ یعنی بعد از اینکه به فناء ذات رسید، آن‌وقت می‌تواند در اسماء جمال و جلالیهٔ 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 می‌آورد و خودش متوجه می‌شود، نه در موقع فناء.

تلمیذ: نوع افراد براساس ادراک و فطرتشان همه چیز را از خدا می‌بینند؛ مثلاً خیلی‌ها هستند که باران را از خدا می‌بینند، روزی را از خدا می‌بینند و تغییر و تحول و این مسائلی را که هست از خدا می‌بینند. این ادراک براساس همین ادراک وحدت در ذات است؟ یعنی ناخودآگاه یک وحدت در ذات خودشان هست؟

استاد: ناخودآگاه نفسشان یک‌چنین لطافت خاصی دارد که این حقیقت را ادراک می‌کند و نمودش این است. البته شاکلهٔ بعضی‌ها اصلاً به‌طور کلی این‌طوری است و به‌قول آقای حداد: «راه نرفته سالک‌اند!» یعنی به‌خاطر پاکی خود اینها و صفایی است که شاکلهٔشان دارد؛ ولی آن‌طور که باید و شاید آن حقیقت را ادراک نمی‌کنند و در بعضی موارد ناراحت می‌شوند و معلوم می‌شود که فقط به‌طور اجمال و در مرحلهٔ پایین بوده است.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ هشتم: اسفار اربعه (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

کیفیت حرکت تدریجی سالک در سفر اول برای وصول به فناء تام ذاتی

در بحث دیروز نحوهٔ سلوک سالک إلی‌اللَه برای وصول به مرتبهٔ 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 حسّیات بزنیم، فرض کنید که شما یک شیء سفت و جامدی را می‌خواهید در یک حلاّل حل کنید، این یک‌مرتبه و دفعتاً و آناً ما که تبدیل به آن مایع حلاّل نمی‌شود، بلکه کم‌کم و متدرّجاً این سنخیت پیدا می‌کند، تا اینکه متبدل به او می‌شود و تبدّل به او پیدا می‌کند. اگر شما من‌باب‌مثال 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 یک‌مرتبه 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 سنخیت میعانی پیدا می‌کند. آن‌وقت آن عسل به‌واسطهٔ

این سنخیت میعانی‌ای که تدریجاً حصول پیدا کرده است، این آب را کم‌کم شیرین می‌کند به‌طوری‌که حتی ده ثانیه بعد از اینکه این عسل را در این ظرف قرار دادید می‌بینید مزهٔ آب تغییر پیدا کرده است، بیست ثانیه بعد مزهٔ آب بیشتر شیرین می‌شود، نیم‌دقیقه بعد مزهٔ آب بیشتر شیرین می‌شود؛ بعد وقتی می‌رسد که شما دیگر اصلاً اثری از آن عسل 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 نحوهٔ سلوک سالک را می‌رساند: سالک وقتی که منغمر در شهوات و منغمر در دنیا و امور دنیه است، ابتدائاً و أولاً بلا اول نمی‌تواند یک‌مرتبه مسانخت با عالم ملکوت و جبروت و لاهوت و... پیدا بکند؛ بلکه روح و نفس او باید همین‌طور 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 همان‌مقدار اثرات وجودی از او ساطع و آشکار می‌شود. آن اثرات وجودی همانی است که ما اسمش را عالم مثال، عالم برزخ، عالم ملکوت سفلیٰ، 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 نقطهٔ کمال برگردد عقلاً محال است و شهوداً هم ممتنع است.

اختلاف سلاک در سرعت در سیر إلی اللّه

بله، چیزی که در اینجا هست این است که این سیر می‌تواند سرعت پیدا بکند:

یعنی به‌واسطهٔ سرعت، یک‌مرتبه شما می‌بینید که این مراحل برای یک شخص خیلی سریع طیّ می‌شود. البته این طیّ او بر حسب اهتمام و قصد او در این طیّ مراحل و

به‌واسطهٔ نحوهٔ شاکلهٔ او، تفاوت پیدا می‌کند. من‌باب‌مثال 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 یک‌دفعه در عرض پنج شش ماه پیدا شده است. این به‌خاطر نحوهٔ شاکله او است و به خوب بودن یا بد بودن او کار ندارد.

نحوهٔ 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 ذکاء و هوش و استعداد نفسانی او است. البته مسئلهٔ حدس در اینجا مسئلهٔ بسیار مهمّی 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 مسئلهٔ حدس از نفس هر شخصی ناشی می‌شود، البته تا حدی که نفس او از نقطه‌نظر حدس قوی است و از آن باطن خودش در این مطلب مدد می‌گیرد. این مطلب در مورد سیر باطنی هم به همین کیفیّت 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 متفاوته و مختلفه و مترتّبهٔ افعال و صفات و اسماء و بعد ذات بود که عرض شد. این مطلب به این کیفیّت قابل حل است.

علت نام‌گذاری کتاب به اسم «حکمت متعالیه»

و اما مرحوم صدرالمتألهین در اینجا به این مطلب اشاره می‌فرمایند:

از آنجایی که این حکمت، حکمت متعالیه نامیده شده است، نه فقط جنبهٔ مشّائی در این حکمت لحاظ شده است که صرفاً عقل و بحث و نظر صرف بشود و نه فقط جنبهٔ 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 جنبهٔ حقیقتی است که قبلاً عرض شد؛[1] یعنی این‌طور 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 همین‌طور 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 نقطه‌نظر، اسم این حکمت متعالیه شد؛ یعنی از نظر علو و مرتبت شأن در مرتبهٔ 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. من‌باب‌مثال وقتی که ما در مسئلهٔ اصالت وجود بحث نظری می‌کنیم، یک سالک عملی و یک عارف، این مسئله را بالوجدان مشاهده می‌کند. وقتی که ما در مسئلهٔ وحدت وجود بحث می‌کنیم و می‌گوییم که بیش از یک وجود واحد در عالم حاکم نیست، و مسئلهٔ 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 من‌باب‌مثال وقتی ما از مرحلهٔ امکان ذاتی اشیاء بحث می‌کنیم که جوهرهٔ ذات همهٔ اشیاء ما سوی‌اللَه استدعای امکان ذاتی می‌کند و به‌لحاظ امکان ذاتی خود

---

[1] 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 استغنای ذاتی برای هیچ چیز نمی‌بیند و در همه‌چیز فقر احساس می‌کند و همه چیز را «هو» می‌بیند. فقر یعنی نبود، یعنی هیچ‌چیزی.

یا من‌باب‌مثال وقتی که ما برای مبدأ وجود اثبات واجب‌الوجود می‌کنیم و او را غنیّ بالذات از همهٔ مسائل می‌دانیم و این مسئله را برهاناً به منصّهٔ ظهور می‌آوریم و برهان صدیقین و سایر ادلهٔ مثبته برای واجب‌الوجود و وحدت واجب‌الوجود می‌آوریم، یک عارف کامل هم همین را می‌بیند که ما می‌گوییم.

یا من‌باب‌مثال وقتی که ما از مرحلهٔ علّیت و کیفیّت صدور معلول از علت بحث می‌کنیم و اثبات می‌کنیم که معلول چیزی نیست جز علت در مرحلهٔ 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 علوّی معنا ندارد. البته خود ایشان در اینجا اعتراف کرده است که بالأخره بشر است و ذهن بشری دارد ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾.[1] ولی در هر صورت بر طبق آنچه ایشان می‌فرمایند، عقل ما حکم می‌کند که نفس‌الأمر هم باید منطبق بر همینی باشد که ما در اینجا پایهٔ برهانی برای آن قرار می‌دهیم؛ لذا این حکمت، حکمت متعالیه شده است. بنابراین از آنجایی که کلّ نظام و عالم وجود در مقام نشر ـ نه در مقام لفّ ـ و در مقام قدر ـ نه در مقام قضاء ـ 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

[1] سوره یوسف (۱۲) آیه ۷۶.

کلّیت است. آن عالم، عالم قضاء کلی است. عالم قضاء کلی عالمی است که همهٔ ماسوی‌اللَه از آن عالم نشئت می‌گیرند و استفاده می‌کنند و تعین پیدا می‌کنند و از آن عالم قضاء بر همهٔ این ممکنات و همهٔ این تعیّنات افاضهٔ فیض می‌شود علیٰ حَسب استعدادِ کلّ واحدٍ مِنها و علیٰ حسب قبول قبولیّتها و قابلیّتها.

از آن فاعل که عالم قضاء است، بر هر کدام از این تعینات علیٰ حَسَبهِ افاضه می‌شود. از نقطه‌نظر مادی، حیاتی که یك‌مورچه دارد به اندازهٔ همان مقدار به او حیات افاضه می‌شود، و حیاتی که یك‌فیل دارد به همان‌اندازه بر او حیات افاضه می‌شود. از نقطه‌نظر تجردی، حیات معنوی که یك فرد عامی دارد ـکه از نظر معنا همان مدرکات و اشتغالات ذهنیه و نفسیهٔ او و التزامات او استـ به همان‌مقدار به او حیات افاضه می‌شود، و حیاتی که پیغمبر خاتم دارد ـکه حیات ابد و ازل در حیات او گنجانده شده استـ به مقدار همان استعداد به آن حضرت حیات افاضه می‌شود. علم هم همین‌طور است؛ به من بچه‌طلبه به اندازهٔ همان استعداد خودم علم افاضه می‌شود، و به حضرت بقیّةاللَه و آن ولیّ‌اللَه‌الأعظم هم که الآن وجود دارد، به اندازهٔ سعهٔ او از ناحیهٔ قضاء کلی افاضه می‌شود.

البته در اینجا قضاء کلی عبارت است از همان نفس امام علیه السّلام؛ یعنی مرتبهٔ اول است و از خداوند می‌گیرد و بعد افاضه می‌کند، و هر وجودی بر حسب استعداد خودش و بر حسب ظرفیت خودش به او افاضه و عنایت می‌شود. این می‌شود عالم قضاء.

یك عالم دیگر هم این عالم است که عالم نشر است و عالم کثرت است و عالم قدر است. كُلٌّ بِقَدَرِها؛[1] «افاضات ربانی و افاضات الهی در اینجا تقسیم می‌شوند و عدد به خود می‌گیرند.» آنجا عدد ندارد، ولی اینجا عدد به خود می‌گیرد؛ آنجا تقسیم نیست، ولی اینجا تقسیم می‌شود. فرض کنید شما یك کیلو باقلوا یا یك کیلو حلوا دارید که

در یک پاکت جمع است و همه با هم قاطی است، این یکی بیشتر نیست. آن‌وقت در اینجا ده نفر هستند و شما قاشق را برمی‌دارید و این یک کیلو را بین این ده نفر تقسیم می‌کنید، به هر نفر یک سیر و خرده‌ای از این حلوای شما می‌رسد. آنچه در این پاکت و در این ظرف است، تقسیم‌نشده و کلی است؛ ولی آنچه به افراد می‌دهیم تقسیم‌شده است، من‌باب‌مثال به یک بچه بر حسب ظرفیتش یک قاشق می‌دهید و به یک فرد بزرگ بر حسب ظرفیت و استعدادش سه چهار سیر می‌دهید. این می‌شود عالم قدر.

آن‌وقت کلّ حقایق وجود و آنچه در عالم وجود است، در مقام نشر به چهار رتبه برمی‌گردد:

---

[1] اقتباس از سوره رعد (۱۳) آیه ۱۷: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾.

مراتب چهارگانهٔ عالم وجود در مقام نشر

رتبهٔ اول: رتبهٔ عالم ماده است که نشئات وجودیِ 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....

رتبهٔ دوم: عالم دیگری که ما آن را هم مشاهده می‌کنیم، منتها نه با چشممان بلکه با چشم دلمان، عالم مثال است. همهٔ ما این عالم را مشاهده می‌کنیم. حدّاقل همه خواب دیده‌ایم. همین خوابی که می‌بینیم، با اینکه آنچه ما در خواب می‌بینیم غیر از این عالم است، ولی خواب‌دیدن واقعیتی است که نمی‌توانیم آن را انکار بکنیم؛ به‌جهت اینکه می‌بینیم بر این خوابمان مسائلی مترتب می‌شود. من‌باب‌مثال قضیه‌ای که می‌خواهد اتفاق بیفتد قبلاً در خواب می‌بینیم و ترتیب اثر می‌دهیم و چاره‌ای هم نیست؛ یعنی این‌طور نیست که ما به خوابمان ترتیب اثر ندهیم، بلکه [گاهی] باید ترتیب اثر بدهیم. یا مثلاً کسی به‌واسطهٔ 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، همان‌طور که عالم ماده قابل انکار نیست.

رتبهٔ سوم: چیز دیگری را هم ما مشاهده می‌کنیم، حالات روحانی‌ای است که برای انسان پیدا می‌شود. من‌باب‌مثال نمازی با حضور قلب می‌خوانید یا در روضهٔ 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.[1]

سفر دوم

سیر دوم این است که ما بالعیان مشاهده می‌کنیم ـ البته مشاهدهٔ ما یک مشاهدهٔ عقلانی است ـ که آنچه از عوالم کثرت در این عالم وجود دارد باید معلول عوالم کلی باشد که آن عوالم کلی از جنبهٔ قهر و غلبه و ولایت و سیطره‌ای که دارند، این عوالم را به‌وجود آورده باشند؛ وإلاّ این فرش یا این خاکی که الآن در اینجا بی‌جان است چطور ممکن است به‌وجود آمده باشد؟!

[1] رجوع شود به توحید علمی و عینی، ص ۲۲۵ ـ ۲۲۹؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، علاّمه 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 به‌کار برده شود، مثلاً بگویند که طبیعت این کار را کرده است. خدا حاج میرزا حسن نوری را رحمت کند؛ یک وقت ایشان پیش آقا نشسته 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 یک‌چنین 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 سلسلهٔ علل را به ماده برمی‌گردانید! به خدا که برنمی‌گردانید؛ بلکه می‌گویید طبیعت چه می‌کند!

حالا باید از این آقایان مادی‌گراهایی که این‌چنین 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 چه‌کار می‌کند؟! این چیزی که اسمش را طبیعت گذاشتی، خاک است! خاک و کوه و سنگ و دره و بیابان و...! می‌گویند: «طبیعت این‌کار 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؛ وإلاّ از او بپرسید که این طبیعت چیست؟ کوه است؟ این کوهی که الآن 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 قطرهٔ آبی 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، فرّاش 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 ارادهٔشان مربوط به رئیسشان یا مدیر کلّ‌شان است. نه، این بیچاره‌ها اصلاً حرفی ندارند! خلاصه وقتی قضیه را پی می‌گیریم، می‌بینیم این آقا با آن رئیس مخالفت دارد؛ آن‌وقت 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 هم‌نظر این می‌شوی یا جایتان عوض می‌شود، آن‌وقت دیگر این آقا می‌گوید: با پیغمبر مخالفت می‌کند!

قضیه این است که آنچه در این عوالم هست همه در تحت یک عوالم کلّیه

هستند که آن عوالم کلّیه 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 به‌اندازهٔ آن پیرزن و آن فرد عامی باشد که می‌گوید: قدرت خدا، لاإله‌إلاّاللَه، قدرت خدا را ببین که این چه کرده است! همین‌که می‌گوید قدرت خدا را ببین، 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 یك‌نحوه 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: «جلّ‌الخالق! خدا دارای این‌همه 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 یك‌شخص 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 علَی‌الإطلاق و آن حیّی که محییِ همه حیات‌ها است و ممیت همه حیات‌ها است و همهٔ موجودات را به اماته می‌کشاند، باید یك‌قدرت قاهری باشد، و از اینجا می‌رسد به اینکه خداوند متعال باید دارای صفات و اسماء کلّیه باشد.

عرفا اسم سیر در این صفات و اسماء کلّیهٔ الهیه را سفر من‌الحق‌فی‌الحق‌بالحق می‌گذراند. حالا اسم عوض شده است، ولکن در خود وجود این سفر که بحث نیست. این سفر هم یك‌دور از مراتب وجود است که عبارت است از خود اسماء کلّیهٔ پروردگار که متشعب از ذات و معلول برای ذات و منشعب از ذات است؛ نه‌اینکه به معنای جداشدن باشد، بلکه به معنای ظهور و بروز ذات در این اسماء و صفات کلّیه است. این سفر من‌الحق‌فی‌الحق‌بالحق است، البته بعداً به‌طور تفصیل عرض می‌کنم، منتها فعلاً مختصراً به‌عنوان شرح دارم می‌گویم.[1]

سفر سوم

از آن‌طرف، یك نشئهٔ دیگری هم وجود دارد که عبارت است از آن جهاتی که یك‌انسان وقتی به مرحلهٔ تکامل می‌رسد، آن خصوصیاتی که در هر عالمی هست، واقعاً به منصهٔ ظهور بیاورد و ادراك بکند و بیان بکند، و این حالات در وجود خودش به منصهٔ 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 یك‌نشئه از نشئات وجودی است که خداوند برای انسان مقرر کرده است. به این نشئه سیرمن‌الحق‌إلی‌الخلق‌بالحق می‌گویند.

سفر چهارم

ما می‌بینیم که یک نشئهٔ دیگر هم در اینجا وجود دارد و مربوط به عالم تربیت، تکامل، امر و نهی، این‌کار را بکن و آن‌کار را نکن، ارسال رسل، انزال کتب، معاد و مسائل دیگری است که در اینجا هست، که اسم آن را عالم تشریع می‌گذاریم. این هم یک نشئه از نشئات وجودی پروردگار است که به عالم امر و نهی و تشریع و عالم کمالات و استکمالات به‌واسطهٔ تربیت و امر و نهی مربوط می‌شود، که به‌واسطهٔ این تربیت، جهات استعدادی و قوه‌ای که در افراد است به فعلیت می‌رسد. اسم این عالم

[1] گرچه اصطلاح اسفار اربعه در لسان عرفا و حکما، به طریق معروف و مشهور در کتب صدرالمتألّهین و حاجی سبزواری و سایرین ذکر شده است؛ ولی به نظر حقیر در بعضی از اسفار می‌توان اندماج برخی را در برخی و یا ظهور بعضی از بعضی دیگر تصوّر نمود، چنان‌که در متن بدان اشارت شده است.

را سیر من‌الحق‌فی‌الخلق‌بالحق می‌گذاریم، یعنی این سیر، سیر در خلق است و در خصوصیات خلق و خصوصیات هر کدام از افراد سیر می‌کند؛ یعنی این وجود چه خصوصیتی دارد، آن وجود چه خصوصیتی دارد، این چه تعیّنی دارد، آن چه کمالاتی از حق را دارد الآن جلوه می‌دهد، این چه مظهری از اسماء خدا است و....

سفر چهارم علامه طهرانی

گاهی اوقات شما نگاه می‌کنید و می‌بینید که بعضی از عرفا در سیر من‌الحق فی‌الخلق‌بالحق خود این‌قدر می‌ایستند که اصلاً نمی‌توانند حرکت کنند! من یك‌وقت یادم است که حدود دوسه ساعت بود که من حال آقا را زیر نظر داشتم. ماه‌های تابستان بود و ما رختخواب ایشان را کنار حیاط، پیش باغچه می‌انداختیم. این باغچه هم گل‌های متفاوتی داشت، من‌جمله اطلسی که خیلی بوی خوبی دارد. ایشان همان‌جا مطالعۀشان را می‌کردند و بعد هم همان‌جا می‌خوابیدند. من یك دفعه دیدم که ایشان همین‌طور بدون‌اینکه کاری بکنند، دارند به این گل‌ها نگاه می‌کنند، بعد رفتم و حدود دوسه ساعتی طول کشید و دوباره آمدم. ایشان گفتند: «من مدتی است که دارم در این اطلسی فکر می‌کنم 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 یك اطلسی نگاه می‌کردند که این یك گل چه می‌کند! بعد عبارت ایشان این بود: «فعلاً تا به اینجا رسیده‌ام که از یك تخم اطلسی می‌تواند کلّ عالم وجود تشکیل بشود!» از یك تخم اطلسی! کلّ عالم وجود می‌تواند از یك تخم اطلسی تشکیل بشود و به‌وجود بیاید! و می‌فرمایند: «فعلاً تا اینجا رسیده‌ام!»

تفاوت نحوۀ تربیت اولیای الهی به‌واسطۀ اختلاف در سفر چهارم

این سیر چهارم، یعنی سیر من‌الحق‌فی‌الخلق‌بالحق یك‌سیر عجیبی است که برای عرفائی که از مقام فناء مراجعه کرده‌اند و حالا دارند آثار جمالیه را به تفصیل می‌بینند، خیلی عجیب است.

آن عارفی که از نظر سیر چهارم در مرتبۀ وسیع‌تری می‌باشد بهتر می‌تواند تربیت کند، بهتر می‌تواند راه ببرد، بهتر به زوایای امور اطلاع دارد، بهتر از خصوصیّات و مسائل و گوشه‌ها خبر دارد و بهتر می‌تواند موانع را تشخیص بدهد. همۀ اینها برای

این سیر چهارم است؛ وإلاّ سیر من‌الحق‌إلی‌الخلق که لازمهٔ برای تربیت است و تا آن نباشد اصلاً تربیتی نیست! عارف در این سیر چهارم قابل برای تربیت‌کردن می‌شود.

معنای سیر در اسماء و صفات کلیهٔ خداوند

سیر طولی عارف در سیر إلی‌الحق تمام می‌شود و در سیر من‌الحق‌فی‌الحق‌بالحق در اسماء و صفات کلّیه و در قهاریت خدا سیر می‌کند. سیرکردن این نیست که اینجا بنشیند و فکر کند و دستش را هم زیر چانه‌اش بگذارد و بگوید که خدا قهار است، یعنی زلزله یا صاعقه می‌آورد و به‌هم می‌ریزد؛ بلکه سیر در قهاریت عبارت است از اینکه وجودش همراه با قهاریت الهی متلوّن 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 به‌عنوان یک واقعیت عینی خارجی است. یعنی مثلاً علم یک واقعیت عینی خارجی است، نه‌اینکه یک مقدار موهومات و مسائل تصوری ذهنی و تخیلات باشد. تمام آنچه در کتاب‌ها می‌بینید حکایت از واقعیت خارجی آن چیزی است که در آنجا است و نمی از دریا است! این را که خدمتتان عرض می‌کنم واقعاً دارم می‌گویم! شما مطمئن باشید آنچه در *اسفار* آمده است، نمی از دریا است! یعنی آن‌قدری است که وقتی شما دستتان را در دریا می‌زنید، انگشتتان آن‌قدر رطوبت پیدا می‌کند. اما وقتی ما می‌گوییم که علم خدا اصلاً انتها ندارد، آن‌وقت چطور ممکن است آنچه در این کتاب است به این قضیه رسیده باشد؟!

آیهٔ قرآن می‌فرماید:

﴿وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾؛[1] «اگر تمام درخت‌های بیابان تبدیل به قلم بشوند و تمام هفت دریا مرکّب بشود، باز هم نمی‌توانند کلمات خدا را بنویسند!»

چون کلمات خدا، یعنی مظاهر وجودی خدا، اصلاً انتها ندارد! خدا گفته است: ﴿هفت دریا﴾، ولی بنده می‌گویم: هفت میلیارد دریا، بلکه اصلاً بی‌انتها! ولی هنوز

[1] سوره لقمان (۳۱) آیه ۲۷.

هم ﴿مَّا نَفِدَتْ﴾! یعنی برای علم خدا حدّ یقفی وجود ندارد که عبد و سالک به حدی برسد که بتواند بگوید: حالا من به همهٔ 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 قضیهٔ امیرالمؤمنین و مالک اشتر است. البته من روایات و خبرش را دیده‌ام، منتها این‌طور تعریف می‌کنند که در صفین، در لیلةالهریر، امیرالمؤمنین ۵۰۱ نفر را زد و کشت و مالک اشتر هم ۵۰۰تا. فردا به همدیگر رسیدند، گفت: «یا علی چقدر زدی؟» حضرت فرمود: «۵۰۱تا» 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!»[1] حالا آن علی کجا و مالک اشتر کجا! آن علی تا هفتاد پشت او را نگاه می‌کند! امیرالمؤمنین دروغ نمی‌گوید! یعنی با آن جنبهٔ احاطهٔ ولایی که دارد، تمام وجود را تا قیامت دارد می‌بیند که از این چه و چه و چه به‌وجود می‌آید، نوه‌اش چه می‌شود، نتیجهٔ نوه‌اش چه خواهد شد و.... یعنی تمام شعوبات و شاخه‌ها را از این‌طرف و از آن‌طرف، همه را دارد نگاه می‌کند و مصالح را می‌بیند که چه مصالحی بر این کشتن مترتب است، یا اگر این شخص بماند نوهٔ دهمی او چه‌کاری انجام می‌دهد؛ همه را می‌بیند! یعنی کلّ 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 این‌طور برای او بیان کردند؛ وإلاّ کلّ حرکات و سکناتی 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

---

[1] رجوع شود به ارشاد القلوب، ترجمه رضائی، ج ۲، ص ۱۹، تعلیقه، با قدری اختلاف.

چطور نهایت علم خدا را نمی‌فهمد درحالی‌که فانی در ذات خدا است؟

استاد: اگر فانی است که چیزی را در مرحلهٔ فناء متوجه نمی‌شود؛ و اگر در مرحلهٔ بعد است، دیگر متعین می‌شود و وجود متعین، وجود محدود و ظهور ذات است و ظهور در مرتبهٔ پایین‌تر از ذات است. وقتی در مرحلهٔ 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 همهٔ صفات را دارد؛ ولی صحبت در این است که صفت رحیم انتها ندارد.

به هر کسی یک حد از این صفات را داده‌اند، لذا باید ببینیم به چه کسی بیشتر داده‌اند. اینجا است که در مرتبهٔ چهارم سعه پیدا می‌شود، یعنی در عین حال که همهٔ عرفا مظهریت حیات دارند، ولی کدام عارف بیشتر مظهریت دارد؟ همهٔ عرفا به‌واقع آنچه را که خدا هست می‌توانند معرفی کنند که خدا این‌طور است و این‌طور است؛ اما مقدار عرضی این را هر کسی متفاوت بیان می‌کند. مثلاً آیا آن‌مقداری را که پیغمبر اکرم می‌تواند از علم خدا بیان کند، مرحوم انصاری هم می‌تواند آن‌مقدار را بیان کند؟! هیچ‌وقت این‌طور نیست! البته هر دوی اینها می‌توانند بگویند علم خدا این‌طوری

است و دارای این خصوصیت است، یعنی هر دو در خودشان وجدان کرده‌اند. من‌باب‌مثال 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 کدام‌یک بیشتر خورده‌اند و بیشتر بهره‌مند شده‌اند؟ این‌یکی این مقدار خورده است که هنوز از گلویش پایین نرفته است، اما آن‌یکی آن‌قدر 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، آن‌وقت هر چقدر که در آنجا سیر عرضی داشته باشند، بیشتر بهره‌مند شده‌اند.

استاد: بله، احسنت، همین‌طور است.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ نهم: اولین تعیّن ذات حق و کیفیت ربط حادث به قدیم

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

بحثی که باقی ماند، کیفیت اسفار اربعه بود. این عبارت «اسفار اربعه» قبل از صدرالمتألهین به‌عنوان «اربع» نیامده بود؛ البته قبل از ایشان هم ذکر کرده بودند و در عبارات محیی‌الدین و ملاّ عبدالرّزاق و دیگران هم بود،[1] منتها به‌عنوان اسفار اربعه که آن را به این کیفیت و به این نحوه ترتیب بدهند، نیامده بود.

حضرت پیامبر اکرم اولین تعین ذات باری تعالیٰ

در عبارت محیی‌الدین ـ همان‌طور که قبلاً عرض شد ـ دربارهٔ پیغمبر اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم دارد:

اللَهمّ أفِض صِلَةَ صَلوَاتِكَ و سلامَةَ تسليماتِكَ علىٰ أوّلِ التّعَيُّناتِ المفاضةِ منَ العَماءِ الرّبّانيّ، و آخِرِ التّنزّلاتِ المُضافةِ إلَى النّوعِ الإنسانيّ.[2]

ایشان در اینجا دو مرحلهٔ وجه‌الرّبی و وجه‌الخلقی این نشئه را در وجود پیغمبر اکرم ترسیم می‌کند.

---

[1] مجموعة رسائل ابن‌عربی، *الإسفار عن نتايج الأسفار*، ص ٣؛ المقدمات من كتاب نصّ النصوص، سید حیدر آملی، ص ٢٦٨؛ اصطلاحات الصّوفية، ملاّ عبدالرّزاق كاشانی، ص ٣٦؛ شرح منازل السائرين، كاشانی، ص ٢٢ ـ ٣٢.

[2] صلوات کبیره (نسخه خطی)، ابن‌عربی، ص ١٦١؛ مجموعة رسائل ابن‌عربی، *توجّهات الحروف*، ج ١، ص ٦٥٤. امام شناسی، ج ١٦ و ١٧، ص ٢٤١:

«بار پروردگارا، به‌طور سرشار بریز صلوات و تحیّات و درودهای متّصلهٔ خودت را، و پاک‌ترین و خالص‌ترین سلام‌ها و اکرام‌های خودت را بر اوّلین تعیّناتی که از مقام عَماءِ ربّانی (خفاء و پنهانی صرف و اندماج محض) به‌طور سرشار فرو ریخته است، و بر آخرین مراتب تنزّل و پستی ماهوی که به‌سوی نوع انسانی انتساب پیدا کرده است!»

وجود پیغمبر اکرم از نظر وجه‌الرّبی اولین تعیّن است، که همان مقام واحدیّت است.

تجلی سایر ظهورات وجود از وجود نورانی پیغمبر اکرم

ایشان بعد از این، عبارتی می‌آورد به‌عنوان:

نقطة الوحدة بین قَوسَیِ الأحدیة و الواحدیّة؛[1] «او نقطهٔ وحدت بین این دو قوس است.»

ما می‌دانیم که به‌واسطهٔ 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 جنبهٔ 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 همهٔ عوالم از عالم ذات به پایین، به‌واسطهٔ آن حقیقت محقق می‌شود، وجود نورانی پیغمبر اکرم است و به‌واسطهٔ این وجود است که تمامی اشیاء از مقام اجمال به مقام تفصیل درمی‌آیند؛ یعنی از آن مقام هوهویّت ذاتیه که لا إسم و لا رسم است بیرون می‌آیند و دارای تعیّنات 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 ملائکهٔ مادون می‌شوند، و بعد در عالم ملکوت، حقایق اشیاء و ثبوت آن اشیاء ایجاد می‌شود و بعد در عالم برزخ، جنبهٔ مثالی آن اشیاء صورت می‌پذیرد و بعد در اینجا می‌آیند که نشئهٔ دنیوی اشیاء است. آن وجود و آن حقیقتی که موجب

[1] صلوات کبیره (نسخه خطی)، ابن‌عربی، ص ۱۶۱.

می‌شود که تمام اشیاء از مرحلهٔ اجمال بیرون بیایند و در مرحلهٔ تفصیل ـ که آخرین مرتبهٔ آن در انسان، تعلق به بدن است ـ تکوّن پیدا کنند، وجود پیغمبر اکرم است.

پس پیغمبر اکرم بوُجودِهِ النّورانیّ ـلابوُجودِهِ الجِسمانیّـ موجب تنزل فیض وجود از مرتبهٔ احدیّت به مرتبهٔ واحدیّت است. مقام بین احدیّت و بین واحدیّت، مقام اجمال است و مرحلهٔ واحدیّت، مقام تفصیل است. بین این دو مرحله، آن وجود رابط و آن واسطهٔ در اثبات و واسطهٔ در ثبوت ـفرقی نمی‌کندـ که تمام اشیاء را از آن مرحلهٔ اجمال درمی‌آورد، وجود پیغمبر اکرم است.

اگر پیغمبر نبود ما هنوز آنجا در آن صندوق‌خانه بودیم و از آن عوالم بیرون نیامده بودیم. این حقیقت و وجود پیغمبر اکرم است که آمد و فیض اول مسمیٰ 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 مرحلهٔ ظهور و بروز برسند و همه در مرحلهٔ نزول، به آخرین حدّ کمالی نزول تنازل پیدا کنند.

بنابراین وقتی که ایشان می‌فرمایند: «أوّلِ التعیّنات المُفاضةِ من العَماء الربّانی»؛ یعنی اولین واسطه در تجلی حق در مظاهر مختلف، وجود پیغمبر اکرم است. این واسطه تمام آنچه در حقیقت احدیّت منوطی و مخفی بود، به منصّهٔ ظهور درمی‌آورد.

آیا این واسطه از مقام احدیت چیزی برمی‌دارد و اینجا می‌گذارد؟! آیا من‌باب‌مثال از آنجا یک صورت برمی‌دارد و آن‌صورت را که مخفی بود ظاهر می‌کند؟! یعنی آیا عکاسی یا فیلم‌برداری است، که این فیلم و عکس را انداخته‌اند، بعد آن فیلم را در مایعی می‌گذارند و عکس ظاهر می‌شود؟! کاری که عکاس می‌کند همین است؛ یعنی یک مایع در آنجا هست، این فیلم را برمی‌دارد و در آن مایع می‌گذارد تا ظاهر شود، بعد هم پشت دستگاه می‌گذارد و صورت‌هایی از این را در کاغذ ظاهر می‌کند. این واسطهٔ در اثبات می‌شود، یعنی آن چیزها را به منصّهٔ ظهور درمی‌آورد، ولی خودش کاره‌ای نیست، بلکه خودش موجودی جدا است و این فیلم و عکس هم جدا هستند و اینها را یکی‌یکی ظاهر می‌کند.

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 واسطهٔ در اثبات می‌شود. آیا پیغمبر هم این‌طوری است؟ اگر پیغمبر این‌طوری بود دیگر واسطه نبود، دیگر به او فیض اول نمی‌گفتند، دیگر به او نقطهٔ ربی گفته نمی‌شد!

اینکه پیغمبر واسطه است معنایش این است که خداوند متعال وقتی که می‌خواهد خودش را از مرحلهٔ احدیّت به مرحلهٔ واحدیّت دربیاورد، اولین حرکتی که انجام می‌دهد و اولین فعلی که از او سر می‌زند این است که مقام ربط بین احدیّت و واحدیّت را در اینجا ایجاد می‌کند؛ یعنی آن وجود نازلهٔ خود را به ظهور واسطهٔ بین احدیّت و واحدیّت درمی‌آورد. بعد دوباره می‌خواهد از این واسطه، باقی آنچه را در نیّت دارد، به مرحلهٔ بروز و ظهور برساند. البته همهٔ این تعبیراتی که ما می‌آوریم برای روشن شدن مطلب برای خودمان است، وإلاّ آنچه که در نیّت دارد و... اصلاً در آنجا نیست، آنجا مقام نیّت نیست، آنجا فقط مشیّت محض است، ولی حالا ما این‌طوری 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 نیّت دارید و می‌خواهید آن را انجام بدهید و می‌خواهد آن عمل از مقام ذات ـ که مقام نفستان است ـ در عالم خارج ظهور و بروز پیدا بکند. اولین چیزی که از شما سر می‌زند ارادهٔ برای تحقق نفس آن عمل خارجی است. آن اراده واسطهٔ در اثبات یا واسطهٔ در ثبوت تفصیلی ـ نه ثبوت اجمالی ـ می‌شود. اگر این ارادهٔ شما نبود، عمل هم در خارج نبود. بود یا نبود؟ نبود دیگر! پس آن ارادهٔ شما اولین حرکت نفس به سمت بروز و ظهورش است، که نفس می‌خواهد از خودش یک إعمال کند.

یک خطاط 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 أنهار را که در نفس دارد، روی کاغذ بیاورد. همهٔ 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 أرض را مرتب بکنم و...؛ ولی هنوز به مرحلهٔ 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، یکی‌یکی روی کاغذ می‌آورد. یعنی به‌واسطهٔ 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 بزنگاه 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 پَر داشته باشد ـ این تقریب نزدیک‌تر از مثال قلم است ـ با خود همین انگشت شروع می‌کند و روی کاغذ درمی‌آورد. یک‌دفعه می‌بیند که او صبح شروع کرد و از صبح تا عصر روی کاغذ کشید و عصر که می‌شود یک منظرهٔ بسیار عالی و طبیعی و با سماء و أنهار و بحار و جبال و أشجار و... در مقابل شما است. این منظره از کجا به‌وجود آمد؟ از خود او به‌وجود آمد! یعنی این منظره‌ای که در نفس او است، الآن در خارج به‌وجود 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 به‌وجود آمده است، همه از مقام ارادهٔ او به‌وجود آمده است، بعدش انبعاث این قوّه 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، وإلا اگر نسبت به ما باشد، ما قبل از

اراده، آن منظره را تصوّر می‌کنیم؛ مثلاً این تصوّرمان به‌واسطهٔ دیدن است، یعنی جبال را دیده‌ایم، بحار را دیده‌ایم، کوه‌ها را دیده‌ایم، بعداً اینها را در ذهن خودمان مونتاژ می‌کنیم. دیده‌اید که کارخانهٔ ماشین‌سازی، از یک جا لاستیک 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 ـ مثلاً کوه را دیده‌ایم، بحار را دیده‌ایم، جبال را دیده‌ایم و أشجار را دیده‌ایم ـ تصوری را در ذهن خودمان مونتاژ می‌کنیم، و چه‌بسا 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 نقطهٔ وحدت و راسم تعیّن بین مقام اجمال نفس و بین بروز خارجی، و آن نقطهٔ راسم ظهور و بروز خارجی آنچه در نفس انسان وجود دارد، و آن ارتباط بین نفس و خارج، و آن حلقهٔ ربط بین نفس و خارج، و آن واسطهٔ بین نفس و بین خارج ـ چه واسطهٔ در ثبوت و چه در اثبات ـ اراده است و برگشت تمام اینها به ارادهٔ 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؛ نه‌اینکه 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 واسطهٔ در اثبات است ـ نه واسطهٔ در ثبوت ـ و این را برمی‌دارد و در اینجا قرار می‌دهد؛ فقط همین. ولی این برنج و این آقا، دو حقیقت هستند؛ ایشان ـ خدا نکرده ـ حیوان ناطق است و آن برنج هم از مقولهٔ گیاهان و نباتات است. اینکه می‌گویم «خدا نکرده» به‌خاطر این است که در این زمان دیگر

نطقی 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 می‌گویم و جدی است!

ما استادی داشتیم که پیش او *جوهر النّضید* و رسالهٔ *تصوّر و تصدیق* ملاّصدرا 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 ـ معلوم است که اینها از کجاها به‌دست می‌آید و با چه اوضاعی به‌دست می‌آید! ـ یک‌دفعه 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 متدیّن بودم و نمازها و موقع مناجات را می‌شناختم! این نان آخوندی را به من دادند و مرا به این روز انداختند!» آن‌وقت من باید جواب خدا را بدهم!

نفس پیغمبر اکرم در اینجا واسطهٔ 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 مرحلهٔ تعیّن 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 منصّهٔ ظهور دربیایند.

بنابراین آنچه در این دنیا در سلسله مراتب عقول، ملائکه، ملائکهٔ مادون، عالم

ملکوت، ملکوت سفلیٰ، برزخ و مثال و بعد عالم ماده که أظلم‌العوالم و أدنیَ‌العوالم است، به‌وجود آمده است بروزات و ظهورات آن واسطه است؛ یعنی آن واسطه می‌آید و آنچه بروز و ظهور آن غیب مکنون است، از خودش بیرون می‌آورد، علیٰ حَسَب مراتِبهم و علیٰ حسب مراتبِ الاستعدادِ و الشدّةِ و الضعفِ فی النورانیة. همهٔ اینها را از آن بالا که مرتبهٔ عقول و ملائکه است و بعد همین‌طور تا پایین و تا آخر می‌آورد، که آخرین مرحله مرتبهٔ ماده است و در آنجا دیگر نگه می‌دارد.

بنابراین ما می‌توانیم بگوییم که پیغمبر اکرم از یک نقطه‌نظر، اولین تعیّن از تعیّنات الهی است که جلوه کرد و این حقیقت ولایت محمّدیه را به‌وجود آورد که آن حقیقت ولایت محمّدیه همان ارتباط بین پروردگار و بین سایر ظهورات است؛ یعنی آن واسطه می‌آید و آنچه پروردگار در درون خودش ـ البته ما به‌اصطلاح عامیانه این‌طور می‌گوییم ـ به‌عنوان مقام اجمال نگه داشته بود، همه را با خودش درمی‌آورد و بیرون می‌آورد. پس پیغمبر اکرم از جهت وجه‌الرّبی و از نظر انتسابش به پروردگار و ربط و نسبتش با پروردگار، اولین تعیّن می‌شود، یعنی اولین مخلوق و اولین معلول.

آخرین تنزل ذات حق

از نقطه‌نظر دیگر، به‌جهت ارتباط پیغمبر اکرم با آن صوری که در این عالم به‌وجود آمده است، آخرین تنزلات می‌شود؛ یعنی این پیغمبر از اول تعیّنات تا آخرین تنزّلات 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 به‌وجود آمده بود. آن حقیقت نورانی او عبارت است از ارتباط بین مبدأ و بین معاد، و ارتباط بین مبدأ و بین آخرین نقطهٔ نزول فیض پروردگار. بنابراین در وجود پیغمبر اکرم است که همهٔ موجودات تعیّن و ظهور پیدا می‌کنند؛ هم موجوداتی مانند ملائکهٔ مقرب و روح‌الأمین و جبرئیل و... از وجود پیغمبر تعیّن پیدا می‌کنند و هم موجودات أظلم‌العوالم[1]

---

[1] اصطلاح أظلم‌العوالم در عبارات فلاسفه و عرفاء به عالم ماده اطلاق می‌شود که از جهت سعهٔ وجودی، در مرتبهٔ دنیا نسبت به عوالم ربوبی قرار دارد. از آنجا که حیثیّت امکانیّه و ماهویهٔ عالم ماده نسبت به سایر عوالم مجرّده غلبه دارد و ماهیت، مثار کثرت و ظلمت است ـ در مقابل وجود که جنبهٔ وحدت و نور در آن فعلیّت دارد ـ لذا هر چه قوالبِ موجودهٔ عینی در عوالم مترتبه، از مبدأ وجود فاصله بگیرد، جهت امکانی و ماهیتی آن اشتداد پیدا نموده و ظلمت امکانی در آن تقویت می‌شود، و بدین جهت به عالم مادّه أظلم‌العوالم اطلاق می‌شود.

ولی با توجه به مطالب مذکوره در متن، با اینکه عالم مادّه محدودیت وجودی بیشتری در جوهرهٔ خویش نسبت به عوالم علّی دارا است، ولی به‌هر جهت، از نور وجود برخوردار است؛ و تقابل نور و ظلمت هم تقابل تضاد، بلکه اشبه به تناقض است؛ لذا این اطلاق از نظر فنّی موجّه نمی‌نماید. بلی، از آنجا که ارتباط عالم ماده با ملأ أعلی و مبدأ وجود به‌جهت حیثیت مادّی بودن در ابهام بیشتری نسبت به سایر عوالم قرار دارد، می‌توان این اطلاق را تا حدودی توجیه نمود؛ چنان‌که عرب، به أمر مشتبه و غیر واضح

مانند انسان ـ که نفس او به همین

نشئهٔ مادی تعلق گرفته است ـ از وجود پیغمبر تعیّن پیدا می‌کنند. پس همهٔ عالم ممکنات در تحت وجود نورانی پیغمبر اکرم و تفصیل وجود حضرت هستند علیٰ حسب مراتبهم.

آن حقیقت نورانی پیغمبر اکرم دارای مراتبی است؛ یعنی وقتی که آن ولایت و وجود نورانی پیغمبر می‌خواهد همین‌طور تبدیل بشود تا وجود مادی بشود، باید سنخیّت داشته باشد، لذا پیغمبر واسطه درست می‌کند و آن واسطه، واسطه درست می‌کند و همین‌طور....

وجود نورانی پیغمبر اکرم تنها تعین ذات حق

تلمیذ: اگر حذف واسطه‌ها در اینجا جایز باشد و همهٔ واسطه‌ها را به پیغمبر نسبت بدهیم، پس خود پیغمبر را هم حذف کنیم و به خدا نسبت بدهیم.

استاد: فرقی نمی‌کند، این اشکال ندارد؛ منتها صحبت در تعیّن است، یعنی غیر از پیغمبر اکرم دیگر تعیّنی وجود ندارد؛ وإلاّ [اگر همهٔ واسطه‌ها را حذف کنیم و به خدا نسبت بدهیم] آنجا دیگر مقام ذات است و واسطه اصلاً معنا ندارد.

تلمیذ: یعنی می‌فرمایید که این تعیّن پیغمبر اطلاق زیادتری دارد، و این تعیّناتی که همه حکم واسطه را دارند باید اطلاقشان همین‌طور کم بشود، کم بشود، تا اینکه به تعیّنی برسند که دیگر خیلی محدود است؟

«مُظلَم» اطلاق می‌کنند.

جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ص ۳٤۰.

استاد: درست است؛ ولی صحبت ما در این است که در مقام ذات اصلاً خلق و رب و... معنا ندارد. آن مقام، مقام هوهویّت است. بحث ما در عالم کثرت است، یعنی آنجایی که کثرت می‌خواهد به‌وجود بیاید و علیّت و معلولیّت و خالقیّت و مخلوقیّت می‌خواهد مفهوم پیدا بکند. همهٔ این کثرات زیر چتر پیغمبر اکرم است؛ یعنی آن اولین تعیّن 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 مرحلهٔ 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، نه‌اینکه جدا بشود. عرض کرده بودم که مرحلهٔ علت در خود معلول وجود دارد، منتها به‌نحو ضعیف‌تر، یعنی علت در مقام ذات خودش قوی‌تر از تجلی او در مرحلهٔ مادون خودش است؛ همان‌طور که این مطلب در نفس انسان هم عرض شد. مسئله این‌طور است، نه‌اینکه علت جدا بشود: ما درست کردیم، خداحافظ! بقیه را خودتان می‌دانید چه‌کار می‌خواهید بکنید! نه، پیغمبر که درست می‌کند خودش هم با او می‌آید.

بنابراین وجود پیغمبر اکرم عین وجود همهٔ خلایق است در مرحلهٔ پایین‌تر. بنابراین اصل‌الوجود عبارت است از وجود ولایت پیغمبر. عوارض وجود، جمال وجود، علم وجود، قدرت وجود، حیات وجود، عوارض ذاتیه، عوارض مادیه، عوارض مجرده و تمام آنچه شما از نقطه‌نظر ذات و از نقطه‌نظر عوارض ذات مشاهده می‌کنید، همهٔ اینها اثرات وجودی پیغمبر اکرم در این عالم کون است؛ اعمّ از ماده و مجردات. این معنای کلام محیی‌الدین است که می‌گوید: «و آخر التنزّلات.»

تعین جمیع اسماء و صفات پروردگار از وجود پیغمبر اکرم

پیغمبر اکرم چنان سعهٔ وجودی‌ای دارد که ارتباط بین احدیّت و واحدیّت است و مقام ظهور احدیّت در واحدیّت است و ربط بین این دو مقام، به وجود پیغمبر اکرم است. واحدیّت عبارت است از اسماء و صفات پروردگار. آن واسطه‌ای که موجب تعیّن اسماء و صفات پروردگار می‌شود و اسماء و صفات پروردگار را به مرحله تعیّن درمی‌آورد (یعنی موجب خلق و موجب اثر می‌شود) پیغمبر اکرم است.

مقام اجمال و تفصیل در وجود رسول اکرم

تلمیذ: آن‌وقت در مقام خلق، این افاضاتی که به‌حسب ظاهر به خود رسول اکرم می‌شود چطور می‌شود؟ مثلاً جبرئیل از یک طرف خودش مخلوقی است که تفصیل وجود پیغمبر است، کما اینکه بهشت و جنت و تمام اینها این‌طور است؛ [و از طرف دیگر، به پیامبر وحی می‌فرستاد و واسطهٔ بین خدا و پیغمبر می‌شد.]

استاد: این مطالب قبلاً به‌اجمال گذشت و عرض شد که خود وجود پیغمبر اکرم دارای مراتب و مراحلی 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 نقطه‌نظر ارتباط و اتصال با حقایق اشیاء به‌طور کلی نیاز به واسطه نداشته باشد، یعنی انسان در یک زمان به‌واسطهٔ ارتباط و توجهی که پیدا می‌کند ـ البته افرادی که عبور کرده‌اند ـ به حقیقت و حاقّ اشیاء می‌رسد 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 می‌کند. شما در اینجا می‌بینید که حالاتی که برای انسان است تفاوت پیدا می‌کند؛ یک زمان در مقام اجمال است و زمان دیگر در مقام تفصیل است.

به‌طور کلی اگر ما این نحوهٔ تغیّر و تبدّل نفس انسان را به ارادهٔ پروردگار بدانیم، پس در مورد پیغمبر اکرم می‌توانیم این‌طور بگوییم:

در آن زمانی که جبرئیل می‌آمد و قرآن را برای پیغمبر نازل می‌کرد یا اینکه غیر از قرآن را وحی می‌کرد ـ مثل مسائلی که هست یا اتفاقاتی که می‌افتد؛ من‌باب‌مثال در روایت داریم که پیغمبر اکرم نشسته بودند و جبرئیل آمد و قضیهٔ کربلا را به آن حضرت نشان داد[1] ـ پیغمبر اکرم در مقامی بود که اینها را باواسطه می‌گرفت. البته کیفیّت این واسطه به ارادهٔ پروردگار است و او خودش می‌داند که الآن چه زمینه‌ای را برای این تعیّن و این حقیقت به‌وجود بیاورد که به‌واسطهٔ آن زمینه، نحوهٔ ادراک تفاوت پیدا کند.

در بعضی موارد دیگر، خود جبرئیل هم نمی‌تواند در آنجا کاری انجام بدهد! و آن در آنجایی است که پیغمبر بلا واسطه از آن ذات اخذ می‌کند و در آنجا مقام اتصالی است که جبرئیل عرض می‌کند: «**لو دَنَوتُ أنمُلةً لاحتَرَقتُ!**»[2] آنجا عوالمی است که این ذات از آن ذات دارد می‌گیرد و استفاده می‌کند و بهره‌مند می‌شود، و در آنجا خود جبرئیل هم نمی‌تواند راه پیدا کند! «راه پیدا بکند» یعنی تعیّنی در اینجا نمی‌تواند واسطه واقع بشود، نه‌اینکه جبرئیل جدای از وجود پیغمبر است و نمی‌تواند خودش را داخل کند، بلکه پیغمبر نمی‌تواند

---

[1] الإرشاد، ج ۲، ص ۱۳۰.

[2] مناقب آل أبی‌طالبعلیهم السّلام، ج ۱، ص ۱۷۹. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اللّه شناسی، ج ۱، ص ۱۱۱.

یک تعیّن مادون خودش را در جای آن ذات خودش قرار بدهد.

من‌باب‌مثال آن عملی که شما در خارج انجام می‌دهید، وجود نازلهٔ شما است، ولی شما نمی‌توانید آن عمل را در خودتان بگنجانید! می‌توانید چنین کاری بکنید؟! الآن شما این کتاب را برمی‌دارید، این ارادهٔ شما تعلق گرفته است که این کتاب را از اینجا بردارید. این برداشتن کتاب، یک عمل خارجی است. ارادهٔ شما به این، یک عمل نفسانی است. ولی آیا این عمل خارجی می‌تواند در نفس شما برود؟! نمی‌تواند برود! نمی‌تواند، چون ماده است. بنابراین به‌لحاظ حفظ مراتب تعیّن، 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 مبدّل به مجرد کنید، همین ماده را می‌توانید در نفس خودتان ببرید؛ ولی الآن نمی‌توانید، چون شما قدرت بر ماده ندارید.

رابطهٔ مجرد و ماده

تلمیذ: ماده باید مبدّل به مجرد شود، ولی با حفظ وجود مادی، دیگر مبدّل نمی‌شود.

استاد: نه‌خیر، 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، این‌طور نیست. اتفاقاً این مطالب را چندی پیش

هم در نحوهٔ تعیّن ماده و تعیّن 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؛ وإلاّ سنخیّت 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 کیفیّت حادث و قدیم و نحوهٔ ربط بین حادث و قدیم چیست، و یک امر مجرد چطور به یک امر مادی تبدیل می‌شود، درحالی‌که امر مادی باید در زمان و مکان باشد. خیلی وقت پیش، حدود دوازده سیزده سال پیش، همین‌طور داشتم دربارهٔ این فکر می‌کردم، بعداً یک نفر گفت:

ما در اسفار داشتیم مسئلهٔ ربط بین حادث و قدیم را پیش یک مدرّس معروفی که از دنیا رفته است ـ خدا رحمتش کند ـ می‌خواندیم و ما هرچه با ایشان کلنجار رفتیم که این مسئلهٔ ربط بین حادث و قدیم را بفهمیم، نشد! تا اینکه ایشان از دنیا رفت و همین‌طور مسئله برای ما نپخته ماند و ما بالأخره نفهمیدیم!

من یک دفعه این قضیه را به مرحوم آقا ـ رضوان اللّه علیه ـ 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 مسئلهٔ ربط بین حادث و قدیم فکر کردم. یک‌دفعه متوجه شدم که این قضیه خیلی قضیهٔ راحت و آسانی است! شما یک ابر را تصوّر کنید. دیده‌اید که این ابرها در آسمان پراکنده‌اند و اصلاً شما هیچ تشکّلی 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، یک‌دفعه می‌بینید که یک ابر درست شد! اینکه اصلاً هیچ چیزی نبود! منتها چون پراکنده بود، اصلاً مشخص نمی‌شد. بعد یک‌دفعه نگاه می‌کنید که این ابر چه شد؟! یک‌دفعه از آن دیگر اثری نیست! پخش شد و دوباره هیچ اثری از آن پیدا نیست. درحالی‌که 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، إلاّ در انتشار و در تراکم، که در اینجا ظهورات متفاوتی پیدا می‌کنند.

مسئلهٔ 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 هویّتش فرق می‌کند، ولی این‌طور نیست که ماهیّت جدایی پیدا می‌کند که اصلاً به‌طور 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 تغیّر به‌وجود 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.[1]

تلمیذ: پس چطور هر دو در یک وجود هستند؟ درحالی‌که لازمه‌اش این است که هر دو در یک وجود نباشند.

استاد: آن مسئله به‌عنوان یک تشبیه گفته شد. اینکه هر دو در یک وجود هستند، به‌خاطر اصل وجود است، یعنی لازمهٔ خود وجود است؛ چون حقیقت وجود مجرد و خالی از زمان و مکان است، و آن حقیقت وجود به تجرد خودش می‌تواند خودش را به‌صورت ماده دربیاورد، در عین حال که آن حقیقت مجرده در آن هست. یعنی الآن همان مجرد است که خود را به این‌صورت درآورده است، و همین که خودش را به این‌صورت درآورده است، باز می‌شود و مجرد می‌شود؛ نه‌اینکه جدای از این است و وجود اولی را از دست می‌دهد و مجرد می‌شود، بلکه مجرد در بطن همین ماده است. این مسئله، تبدیل

[1] جهت اطلاع بیشتر پیرامون بحث ربط حادث به قدیم، رجوع شود به افق وحی، ص ۷۳ ـ ۷۶.

نیست. تبدیل جدای از این است و در جایی است که تمایز پیدا می‌کند.

یکی از ادلهٔ تجرد وجود ذهنی اصلاً همین مسئله است که بعداً در اینجا می‌خوانیم. حتی خود دلیل بر مجرد هم همین مسئله است، برای‌اینکه مجرد اصلاً ظرف نمی‌خواهد و ظرف برای ماده است، پس مجرد چطور در این ظرف است؟ آن‌وقت تعلق نفس و روح به بدن چطور است؟ همهٔ 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. آن‌وقت 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، همان‌جا هم تجرد با او است. ببینید، ما مجرد را به مادهٔ همهٔ اشکال مختلف مثال می‌زنیم: بخار، تگرگ، برف، باران و مه. ما به تمام اینها صور مختلف برای یک ماده می‌گوییم. آن ماده در همهٔ 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 قضیهٔ ربط حادث به قدیم، یکی از ظریف‌ترین و مشکل‌ترین مسائل فلسفه است.[1] اگر انسان این قضیه را ادراك کند تمام دعواهای بین مرحوم کمپانی و آقا سید احمد کربلایی کنار می‌رود، قاعدهٔ «بسیطُ الحقیقةِ کلُّ الأشیاء» برای انسان روشن

می‌شود، قضیهٔ وحدت وجود روشن می‌شود، اصالةالوجود روشن می‌شود، و اصلاً اصالةالماهیة به‌عنوان 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 به‌عنوان وحی ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾[2] نیست.

استاد: بله همین‌طور است.

تلمیذ: آن‌وقت وجه تسمیهٔ کتاب علاّمه طباطبایی به نام وحی یا شعور مرموز، همین است؟

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به شرح دعاء الصباح، ملا هادی سبزواری، ص ٦٢.

[2] سوره نساء (٤) آیه ١٦٣.

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 چه‌بسا 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 همین‌قدر می‌دانید که من امروز مثلاً میل دارم اشکنه بخورم، یا فرض کنید که امروز این‌کار را انجام بدهم. همهٔ اینها عبارت است از آن کیفیّت اتجاه ذهن و نفس به یک جهت مطلوب برای موحی (کسی که وحی را می‌فرستد).

یک وقت انسان خودش در باطن خودش یک‌دفعه 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 نقطه‌نظر است که خودش علم به علم ندارد؛ یعنی نمی‌داند که این میلی که الآن در او پیدا شده است از کجا پیدا شده است. آن‌وقت اینجا یک مسائل تربیتی هم پیش می‌آید.[1]

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به افق وحی، ص ۲۰۷ ـ ۲۸٤.

جلسهٔ دهم: اسفار شهودی و اسفار عقلی

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

سفر اول شهودی و وجدانی

بحثی که درروزهای گذشته بود، در این محور دور می‌زد که تا سنخیّت بین معلول و علت در جنبهٔ اتصال معلول به علت تمام نشود، ادراک لوازم و ملزومات و خصوصیات علت به‌واسطهٔ معلول عقلاً محال است. جنبهٔ توسعه و اشتداد وجودی علت، انمحاء و فناء معلول را در ذات خود اقتضا می‌کند؛ بنابراین معلول به‌واسطهٔ جنبهٔ قهاریّت 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 به‌واسطهٔ سنخیّت رتبی با علت ـ نه سنخیت طبعی، چون در سنخیّت طبعی، معلول ربط است و هرچه هست علت است ـ در رتبهٔ علت واقع شود. آنجا دیگر مقام فناء معلول در علت است و معلول می‌تواند شوائب و آثار و حقایق وجودی ناشی و متمشّی از مقام علّیت را ادراک کند.

کیفیت فناء معلول در علت خود

بناءًعلىٰهذا آنچه برای سیر سالك در سفر من‌الخلق‌إلی‌الحق لازم و ضروری است، حذف ابتعاد بین او و خداوند متعال است تا به‌واسطهٔ این قرب، آن آثار وجودی پروردگار که بی‌شائبه منبعث از وجود منبسط است، در این انسان سالك ظاهر و

متجلّی 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 إعراض 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 مبعّدهٔ بین انسان و پروردگار از بین برود. آن جهات عبارت‌اند از: جهت استقلال، انانیّت، 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 ظرفیّت تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی آنچه مطابق با خواست و منویات او است که منبعث از تصوّر استقلال در انانیّت در وجود خود است، خوب و مستحسن شمرده می‌شود و آنچه برخلاف خواست او است، بد و قبیح به‌حساب 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 بِأیّ‌نحوٍ کان حفظ کند و نگه دارد؛ کأنّه 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 ـ البته نه لزوماً در وجدان خود، بلکه حدّاقل در مقام تعقل و تفکر، حصه‌ای از وجود و آثار وجود را برای دیگران هم

به‌حساب بیاورد ـ آن‌وقت دیگر آن حصار نمی‌تواند باعث شود که شادی‌ها و غم‌های دیگران را به خود مربوط نداند و فقط بقای خود را مدّ نظر داشته باشد.

بناءً علیٰ هذا آنچه در سیر من الخلق إلی الحق وجود دارد این است که سالك این حصار را از دور خودش بردارد و خود را طوری در حقیقت هستی و وجود مطلق محو کند که دیگر شائبه‌ای از انانیّت و استقلال در وجودش نماند. این سفر اول می‌شود.

بنابراین ما می‌بینیم بعضی‌ها کأنّ نیازی به برداشتن این حصار ندارند و از اول طوری هستند که با آن حقایق هستی و شوائب ساذجه و خالصهٔ وجود هماهنگی دارند. اینها افرادی هستند که به فطرت نزدیک‌اند، یعنی خودشان را به آن مرتبه‌ای که ما باید به‌واسطهٔ 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 بی‌شائبه‌ای 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 می‌شود؛ 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 به‌وجود بیاورد و محقق کند. این یکی از راه‌های از بین بردن این حالات و ملکات است.

شخصی بود که فکرش این‌طور بود که می‌خواست کاری کند که استاد را به عصبانیّت و خشم دربیاورد و چنین انگیزه‌ای به‌وجود بیاورد تا استاد در جلوی انظار به او پرخاش و اهانت کند و او را تنبیه کند. البته نمی‌خواهم بگویم کار او درست بود، بلکه نفس این عمل غلط است، به‌خاطر اینکه خود استاد می‌فهمد که در هر جایی چه‌کار کند و نیازی به این کار او ندارد. این طرز فکر، همین طرز فکری است که عرض کردم که انسان باید در زمینهٔ از بین بردن رذائل و تعلقات و آنچه سدّ طریق انمحاء و فناء است، اقدام کند.

بزرگان این‌طور بودند و فقط به انتظار این نمی‌نشستند که عنایت و حالت و تصرّفی بشود تا این رذائل و تعلقات از بین برود، بلکه خود آنها بر این مسئله مُقدِم

بودند. البته راه دارد و نباید بی‌گدار به آب زد، چون گاهی اوقات به‌جای ﴿شَغَلَتْنَآ﴾، شَدُرُسنا 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 سلوك عملیِ من‌الخلق‌إلی‌الحق، هیچ راه و مرحله‌ای پیموده نمی‌شود إلاّ اینکه آن پرده و دیواری که موجب می‌شود انسان خودش را از حقیقت وجود و هستی جدا احساس کند، برداشته شود؛ وإلاّ انسان راهی نمی‌رود.

سیر اول عبارت است از ادراک هستی محض، ادراک حقیقت محض، ادراک عدم انانیّت استقلالی، ادراک عدم تشخّص صفات و اسماء و افعال بالإستقلال، 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 جنبهٔ 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، ترؤّس و همهٔ آنچه مربوط به شخصیّت خودش است بگذرد؛ یعنی از تمام جنبه‌هایی که موجب می‌شود او از رسیدن به حقیقت وجود باز بماند بگذرد. آن وجودی که به‌قول مرحوم حاجی:

باید به آن غایةالخفاء برسد و کم‌کم مسئلهٔ اعرفیّت و جنبهٔ حقیقت و کنار گذاشتن مجازات اعتباریهٔ اشیاء، برای او یک حقیقت و جنبهٔ عینی پیدا کند؛ نه اینکه فقط جنبهٔ علمی محض داشته باشد. حالا ای کاش علمی باشد، ولی دیگر تخیّلی 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 ماهیّت او است بگذرد، از مرحلهٔ فقر که لازمهٔ امکان ذاتی ماهیات است عبور کند و به مرحلهٔ غناء که وجود مطلق است برسد. وقتی که به مرحلهٔ غناء رسید، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که این سالک به مرحلهٔ غناء رسیده است؛ چون در آنجا فقط غناء است و دیگر هیچ ذات و جنبهٔ تعیّنی باقی نمانده است. در این مقام، جنبهٔ استعداد و امکان ذاتی از بین می‌رود و دیگر مقامِ وجوب و ضرورت می‌شود. آن شعر معروفی که می‌گوید:

به همین مسئلهٔ رسیدن به مقام هوهویّت اشاره دارد. در آنجا امکان ذاتی از بین می‌رود؛ چون امکان ذاتی مربوط به اتصاف ذاتی ماهیات است و وقتی جنبهٔ ماهوی ماهیات ـ که جنبهٔ استقلال و تعیّن است ـ از بین برود، دیگر ماهیّتی باقی نمی‌ماند تا متصف به امکان ذاتی بشود. بنابراین در آنجا مقام فناء و غناء و ضرورت و وجوب است.

آنجا سیر سالك در سفر من‌الخلق‌إلی‌الحق است و کم‌کم به حقیقت وجود می‌رسد و آن تعیّنی که او را از انکشاف حقیقت باز می‌دارد کنار می‌زند. این کنارزدن تعیّن راه دارد، چاه دارد، چاله دارد، راه مستقیم دارد و انسان برای کنارزدن تعیّنات و برداشتن خصوصیات و آثاری که موجب می‌شود این تعیّن دائماً در تعیّن و ابتعادش قوی‌تر بشود، باید بهترین راه و أقصر فاصله را پیدا کند و آن تعیّنات را یکی‌یکی رها کند تاجایی‌که یك‌حالت یك‌نواخت 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، به‌اندازهٔ سرسوزنی تموّج در آن نمی‌بیند. این در آنجایی است که دیگر نفس او خُرد 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 آرامِ آرام است و هیچ حالت و شائبه‌ای از انتساب و ربط خیر به خود، در او باقی نمانده است و جنبهٔ استکثار خیر ﴿لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ﴾[1] در او به‌کلی محو شده است و حتی شائبه‌اش هم باقی نمانده است، مقام فناء می‌گویند. این سفر، سفر من‌الخلق‌إلی‌الحق در جنبهٔ شهودی و قلبی است.

سفر اول عقلی و علمی

براساس سفر من‌الخلق‌إلی‌الحق، به موازات جنبهٔ وجودی و شهودی و قلبی و وجدانی، یك‌سفر هم در جنبهٔ علمی و نظری و عقلی و کشف حقایق هستی در عقل داریم که عبارت از این است که در وهلهٔ 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 بپردازد این است که بفهمد اصلاً حقیقت هستی چیست، و هستی و وجودْ حقیقت دارد یا ماهیات و تعیّنات حقیقت دارند، و بعداً ماهیات را به ماهیات مجرده و مادیه 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 جنبهٔ علّیت وجود بر ماهیّات متعیّنه، و جنبهٔ احتیاج و افتقار همهٔ موجودات نسبت به معطی‌الوجود برای انسان منکشف شود، و به‌طور کلی عوارض و صفات و اسماء وجود و آنچه لازمهٔ وجود و از خصوصیات و تعیّنات وجود است برای او روشن شود، که آنها عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشخص 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 همهٔ تعیّنات در تحت اطلاق وجود داخل‌اند و لایشُذُّ عَن حیطته شیءٌ؛ و این همان سفر اول سالك است

[1] سوره 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 تعیّنات جدا کند.

تفاوت حکیم و عارف در سفر اول

حکیم با فکر خود می‌خواهد تعیّنات 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 واقعیّت 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 بقیهٔ تعیّنات مقیّد هستند، و وجود اطلاق دارد و بسیطُ الحقیقة کلُّ الأشیاء، ولی بقیه غیرمطلق هستند، و وجودْ علت است ولی بقیهٔ تعیّنات معلول‌اند، و وجود مجرد و لاصورةَ و لاإسمَ و لارسمَ لهُ است ولی بقیه دارای صورت هستند و حتی بعضی‌ها صورت مادی هم دارند. حکیم همهٔ اینها را ازنظر 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 یك‌سری قواعد، به مطالب پی‌ببرد.

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 گفتی.

گفت: من الاغی ندیده‌ام؛ اما همین‌قدر که به جاده نگاه کردم دیدم فقط از علف‌های این‌طرف خورده شده است، ولی علف‌های طرف دیگر همین‌طور مانده است؛ چون وقتی دارد می‌رود بالأخره گاهی دو قدم می‌رود و از

این‌طرف علف می‌خورد و گاهی یک قدم دیگر می‌رود و از آن‌طرف هم می‌خورد، ولی این فقط طرف چپ را خورده است، پس آن‌طرف دیگر را نمی‌دیده است، بنابراین فهمیدم که چشم راست ندارد. هم‌چنین معلوم بود که می‌لنگد؛ چون جاده گلی است و جای یکی از پاهایش زیاد فرو رفته است و جای پای دیگرش کم فرو رفته است، پس معلوم می‌شود که فشار به این‌طرف پایش آمده است. هم‌چنین من فهمیدم که کاه بارش کرده‌ای؛ چون در بعضی جاها ریخته و رفته است.

خلاصه، این پسر مدام کتک می‌خورد و می‌گفت: من الاغت را ندیده‌ام![1]

یا مثلاً کسی نشسته است و فقط می‌بیند که یک قاطر با بار گیلاس و یک قاطر با بار سیب از اینجا رد می‌شود و آب هم از آن‌طرف می‌آید، با خودش می‌گوید که باید باغی در پشت آن کوه باشد که هم سیب دارد و هم گیلاس دارد و هم آب دارد. اما آن کسی که خودش می‌رود و از آنجا می‌آورد، 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 مسئلهٔ نظری پی برده است و می‌گوید که باید این‌طور باشد.

فرق بین حکیم و عارف هم همین است. عارف خودش را به حقیقت وجود می‌رساند و آن واقعیّت را با وجدانش لمس می‌کند؛ ولی حکیم نشسته است و می‌گوید: «وجود، بسیط‌الحقیقة است و اطلاق دارد و علت برای تعیّنات است. وجود حقیقت محض است، به‌طوری‌که نه جسم و ماده در آنجا هست، و نه اصلاً صورت هیولانی و برزخی و مثالی و غیره در آنجا هست. وجود یک حقیقت اطلاقی است که لازمه‌اش این است که عکس و صورتی نداشته باشد.» یعنی حکیم اگر خیلی هنر کند فقط اینها را با آن واقعیّت منطبق می‌کند، ولی خودش تغییری نمی‌کند، اهواء و شهوات و غضبش باقی است، خود محور است و همهٔ دنیا را برای خودش می‌خواهد.

[1] داستان‌های امثال، ذوالفقاری، ص ٦٠٧.

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 این‌قدر خود را به این در و آن در نزنیم و اعصاب خودمان را خراب نکنیم! اما این‌طور 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 این‌همه، 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 این‌طور و به این کیفیّت 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 تخیّل 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 خارجیه باشد و جنبهٔ صورت در آن نباشد، به آن قضیهٔ کلّیه و علمیه می‌گویند و مسئله و بحث آن یک بحث کلی و سِعی است؛ اما اگر جزئی باشد، به آن قضیهٔ جزئیه می‌گویند.

آنچه در فلسفه از آن بحث می‌کنیم، اختصاص به علمی دونَ علمٍ ندارد. تمام صناعاتی که در این عالم وجود دارد، از اطوار و تعیّنات 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 هندسهٔ بنایی است و از کیفیّت ابنیه بحث می‌کند که از تطوّرات 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 کیفیّت تعلق روح به ماده بحث می‌کند که آن هم از اطوار وجود است، و بحث‌های دیگری هم هستند که مربوط به صناعات و حِرف ظاهری است. بنابراین همهٔ این صناعات، به محدوده‌ای از وجود برمی‌گردند.

حتی در فقه هم همین‌طور است؛ من‌باب‌مثال: همهٔ بحث‌های فقهی حج و صلاة، به افعال مکلفین برمی‌گردد؛ البته مُکَلَّف بِما هوَ مُکَلَّفٌ، لابِما هوَ غیرُ مُکَلَّفٍ. آن‌وقت نحوهٔ تکالیف هم انحاء وجود است، یعنی انسان به رتبه‌ای از کیفیّت وجودی می‌رسد که در آن رتبه حائز مقام خطاب می‌شود تا خداوند به او القای خطاب کند. البته این یك نقطه جنبهٔ خاصی از وجود است که مثلاً شامل غیربالغ نمی‌شود یا راجع به آن‌طرف دنیا بحث نمی‌کند. دایرهٔ 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 پروندهٔ 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 پروندهٔ فقهی‌اش باز می‌شود؛ اما اینکه حالا باید تکالیف این مدت را قضا کند یا نکند، دیگر بماند.

ولی فلسفه به دائرهٔ خاصی از وجود کار ندارد، بلکه بحث فلسفه در اصل وجود و آثار و تطوّرات وجود به‌نحو کلی است؛ لذا هر تعیّن جزئی که در وجود می‌گنجد، در رتبهٔ مادون فلسفه فعّالیت می‌کند. اما فلسفه احکامی است که روی اصل

وجود قرار می‌گیرد و در تعیّنات وجود به‌نحو کلی است، نه به‌نحو جزئی. از این نقطه‌نظر، فلسفه علم است و تخیّل 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. همان‌طوری‌که 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 به‌واسطهٔ عقل نظری ـ نه به‌واسطهٔ عقل عملی ـ 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 همهٔ احکام این کتب مدوّنه و همهٔ آنچه مابین دفّتین کتاب *جواهر* است همان ماأنزَلَ اللَه است، چون ممکن است غیر ماأنزَلَ اللَه و حتی خلاف ماأنزَلَ اللَه هم باشد. مرحوم صاحب *جواهر* با آن ذهنیّت و خصوصیات روحی و علمی و ارتکازات ذهنی خود، از روایات این‌طور استفاده کرده است و ممکن است راه خطا هم پیموده باشد؛ پس نمی‌توانیم بگوییم آنچه مابین این دفّتین *جواهر* است، همان ماأنزَلَ اللَه است. ماأنزَلَ اللَه یك‌جنبهٔ ثبوتی و یك‌جنبهٔ اثباتی دارد؛ برخلاف آقای سروش که می‌گوید: «اصلاً جنبهٔ ثبوتی ندارد.»[1] آن جنبهٔ ثبوتی‌اش در ظرف خودش است و در ماأنزَلَ اللَه 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، یك‌حکم 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 این‌صورت، من این‌طور نتیجه می‌گیرم که اگر یک حکیم بخواهد حکیم واقعی باشد و حاقّ مطلب را در بحث برهان پیدا کند، حتماً باید یک فیلسوف

[1] رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۲۰٤.

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، همین‌طوراست. شاید ما واقعاً حکیمی نداشته باشیم که در مطالبش و در تمام مراحل آن هیچ‌گونه اشکال و ایرادی نباشد؛ همان‌طوری‌که ما تا به‌حال با هر حکیمی برخورد کرده‌ایم، حتی از نقطه‌نظر 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 مقولهٔ جوهر نفسانی است، یکی می‌گوید که اگر به جوهر تعلق بگیرد جوهر است و اگر به عرَض تعلق بگیرد عرض است.[1] اما آنچه ما عرض کردیم عبارت از این است که وجود ذهنی، خود وجود است و نحوهٔ وجود و کیفیّت وجود است. البته من از یکی شنیدم که از مرحوم علاّمه طباطبائی در آخر عمرشان شفاهاً شنیده شده است: «وجود ذهنی یک نحوهٔ وجود است.» البته من این مطلب را در کتاب‌هایشان ندیده‌ام. حالا اگر این حرف درست باشد، لابد ایشان به یک واقعیّت عینی‌ای رسیده‌اند که آن واقعیّت عینی، واقعیّت علمی را هم تصحیح کرده است؛ همان‌طوری‌که خود مرحوم صدرالمتألهین هم می‌گوید:

خیلی از مسائل فلسفی، اول برای من به‌صورت عینی و با مکاشفات روشن شد، بعداً من براساس آنها برهان آوردم.[2]

شخصی برای من از قول مرحوم آقای مطهری نقل می‌کرد که ایشان به او فرمودند:

فرق بین من و علاّمه این است که علاّمه ابتدا یک حقیقت علمی را مکاشفه

---

[1] جهت اطلاع از اقوال وارده در بحث وجود ذهنی رجوع شود به بدایة الحکمة، علاّمه طباطبائی، ص ۳۵ ـ ٤٥.

[2] 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 نه‌اینکه علاّمه این‌کار را نکند، بلکه مرحوم علاّمه از نقطه‌نظر 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 واقعیّتش 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 به‌صورت اولیه و بدیهیه درمی‌آید و یک قضیهٔ اولیّه و بدیهیّه می‌شود. یعنی اگر همین مطلب با مکاشفات مکرر و پیوسته باشد به‌نحوی‌که در نحوه و کیفیّت آنها ازالهٔ شک کند، این را به‌نحو بدیهی ادراک می‌کند. مثلاً اگر انسان واقعاً همین قضیهٔ حورالعین را به‌صورت مکرر و پیوسته مکاشفه کند و واقعیّت و خصوصیاتش را ببیند، ممکن است همین دیدن‌ها و مشاهده کردن‌ها این قضیه را برای انسان به‌صورت بدیهیه دربیاورد.

البته مشاهده کردن افراد فرق می‌کند و مکاشفهٔ 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 من‌باب‌مثال 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. آن‌وقت 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 مسئلهٔ جن واقعیّت دارد یا ندارد؟ اینکه دیگر واقعیّت دارد و جزء قضایای بدیهیه است و همه به‌طور کلی می‌دانیم که یک واقعیّت به نام جن وجود دارد، و اگرچه خودمان ندیده باشیم، اما واقعیّت 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 این‌طور شد، ما از این آثار پی می‌بریم که از یک‌طرف 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، به‌جهت اینکه اگر ماده‌اش کثیف باشد مثل ما می‌شود و این حقایق و مطالب نمی‌تواند از او سر بزند. پس من‌حیث‌المجموع وقتی نگاه کنیم، می‌توانیم براساس همین قضیه، یک قضیهٔ بدیهیه برای برهان قرار دهیم: ماده اقسامی دارد؛ ممکن است جزئی لا یتجزّیٰ باشد که آن‌وقت بحث لا یتجزّیٰ در آنجا پیش می‌آید، و ممکن است این‌طور نباشد و این بحث‌ها در آن پیش نیاید و دارای خصوصیّت و أعراض و اوصاف دیگری باشد. اگر این‌طور شد، آن‌وقت می‌توانیم به مسئلهٔ نحوهٔ خلق ابدان در قیامت پی ببریم که آیا مثل همین بدن و به همین کیفیّت 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 به‌صورت یک قضیهٔ بدیهیه و اولیه منکشف می‌شود، اگر آن حقایق را همین‌طور 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 ملاّصدرا می‌شود که معاد جسمانی را به این کیفیّت 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 مادهٔ در معاد جسمانی با مادهٔ 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؛ آن‌وقت می‌فهمد که با همین بدن مادی می‌شود در آن دنیا حشر پیدا کرد و می‌تواند معاد جسمانی را با همین بدن و با همین کیفیّت اثبات کند، همان‌طور که حضرت علامه معاد جسمانی را در جلد ششم *معاد شناسی* با همین بدن و خصوصیات اثبات کرده‌اند.[1]

البته از نظر نقلی هم کلماتی از ائمه علیهم السّلام 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.[2]

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: «فِعلیَّةُ الشیَّءِ بِصورَتِه لابِمادّتِه» و «حقیقَةُ الشیَّءِ بِصورَتِه لابِمادّتِه»[3] 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 عالَم، عالم مجردات است، پس ابدان هم باید مجرد باشند و نباید جنبهٔ مادی داشته باشند؟! هیچ‌گونه تنافی‌ای بین آنها وجود ندارد.

بنابراین ممکن است تا به‌حال حکیمی ندیده باشید که در مطالبش و در تمام مراحل آن هیچ‌گونه اشکال و ایرادی نباشد. مگر همهٔ عرفا به مطلب و مرتبهٔ واقعی هر حرفی که زده‌اند واقعاً رسیده‌اند؟! چون همان‌طوری‌که عرض کردیم عرفا هم

---

[1] معاد شناسی، ج ٦، ص ١٧٦ ـ ٢٦١.

[2] رجوع شود به معاد شناسی، ج ٦، ص ٨١ ـ ١١٨.

[3] رجوع شود به العرشیّة، صدر المتألّهین، ص ٢٥٥؛ المبدأ و المعاد، صدر المتألّهین، ص ٣٨٣؛ شرح المنظومة، ج ٥، ص ٣٣٣.

دارای مراتب مختلفی هستند. مگر همهٔ فتاوای 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، می‌بینید که کمتر فرعی پیدا می‌شود که حدّاقل یکی دو تا حاشیه بر آن نباشد؛ یکی می‌گوید احوط است، یکی می‌گوید واجب است، یکی می‌گوید مستحب است، یکی می‌گوید حرام است و یکی می‌گوید هیچ حکمی ندارد. یک مسئله نمی‌شود که هم واجب باشد و هم احوط! یا واجب است و یا احوط است و یا هیچ‌کدام. همهٔ اینها به‌خاطر این است که آن واقعیّت برای همه ملموس عینی نیست و آنها براساس ادراکاتشان حکم می‌کنند و ادراکاتشان هم طبعاً براساس مقدماتشان متفاوت است. تا اینجا سفر اول بود.

مشاهدهٔ اسماء و صفات کلیهٔ الهیه در سفر دوم

در سفر دوم وقتی عارف به مقام فناء رسید، اسماء و صفات الهیه را به‌نحو کلی مشاهده می‌کند. در این مشاهدهٔ اسماء و صفات الهی به‌نحو کلی، رؤیت معلولات هم به‌نحو جزئی وجود دارد؛ چون در آن جنبهٔ کلی که جنبهٔ واحدیّت است، آن مراتب تعیّن جزئی هم گنجانده شده است. همان‌طوری‌که قبلاً خدمتتان عرض کردم،[1] منافاتی ندارد که سالک در ضمن بعضی از این سفرها، آن سفرهای دیگر را هم کم و بیش و به‌نحو اجمال ـ نه به‌نحو کمال ـ حیازت کند و صفات و جمال کلی را در آنجا ببیند. یعنی وقتی در جنبهٔ علم پروردگار مستغرق می‌شود، ممکن است استغراق آن جنبهٔ علم پروردگار، موجب شود که جهات جزئیه را هم بالإجمال ـ نه به تفصیل ـ داشته باشد؛ چون جهات جزئیه از آن جنبهٔ علم پروردگار جدا نیستند، همان‌طور که در خود ذات هم جدا نیست و همهٔ اینها در آن جهت اجمال، منطوی هستند، پس آن سالک هم به همان إنطواء می‌رسد.

تلمیذ: مثلاً وقتی می‌گوییم: «کُلُّ إنسانٍ ناطِقٌ»، دیگر واقعاً به زید و عمرو و بکر و خالد توجه نداریم.

---

[1] رجوع شود به ص ۱۹۳.

استاد: اینکه می‌گوییم: «كُلُّ إنسانٍ نٰاطِقٌ»، صور جزئیه به‌نحو ابهام در آن هست، وإلاّ توجهمان به دیوار و ماء که نیست، بلکه توجهمان به جزئیاتی است که یك‌نماینده و ممثّلی از آن جزئیات درست می‌کنیم و به آن «حیوانٌ ناطقٌ» 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، وإلاّ 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 جنبهٔ 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 به‌سوی حق می‌رود، مگر در عالم اسماء و صفات و افعال سیر نمی‌کند؟

استاد: خیلی بالإجمال است؛ بالإجمال احاطهٔ علمی را در خودش می‌بیند، بالإجمال قدرت را می‌بیند و.... همان‌طور که قبلاً عرض کردم،[1] 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، خواهی‌نخواهی او را متبدل می‌کند؛ ولی به آن مرحلهٔ کمال نمی‌رسد و فقط اسم اعظم بر او تجلّی می‌شود یا اسم قادر بر او تجلّی 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 خصوصیّت 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:

---

[1] رجوع شود به ص ۱۸٤.

آقای بروجردی برای علامه طباطبائی پیغام فرستاده بود: «این افرادی که پیش ما می‌آیند وجوهات حساب می‌کنند، به شرط صرف وجوهات در علوم اهل‌بیت و فقه می‌آیند، بنابراین پرداخت وجوهات به افرادی که در فلسفه شرکت می‌کنند اشکال شرعی دارد.»

مرحوم علاّمه طباطبائی هم در جواب ایشان فرموده بودند:

«اولاً: آنهایی که می‌آیند تا خمس حساب کنند، مجتهد هستند یا مقلد؟ اگر مقلدند، غلط می‌کنند که برای مجتهد حکم تعیین کنند! مجتهد خودش می‌داند که خمس را در چه موردی صرف کند.

ثانیاً: مگر این علوم فلسفه، جزء علوم اهل‌بیت 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 می‌شود؟ در فلسفه مسئلهٔ بساطت وجود، اصالت وجود، عینیّت صفات یا اتحاد صفات با ذات، و وحدت واجب‌الوجود از راه آثار و دلیل إنّ و لمّی اثبات می‌شود و همهٔ اینها علوم اهل‌بیت است که در قرآن هم آمده است: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾،[1] و این برهان، برهان نظم است که در فلسفه اثبات می‌کنیم؛ یا عبارت: «كَيفَ يُستَدَلُّ عَليكَ بِما هوَ فِی وُجودِهِ مُفتَقِرٌ إلَيكَ؟!»[2] این برهان إنّ است که ما در اینجا اثبات می‌کنیم. همهٔ اینها که در لسان روایات ما آمده است، فلسفه است.»

آنها دیگر چیزی نگفتند.

مرحوم آقا می‌فرمودند:

علامه طباطبائی این‌طور 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 درسم را تعطیل می‌کنم!»[3]

بعد من به آقا گفتم: آقا نمی‌شود که آن مطلب را هم گفته باشند؟

ایشان فرمودند: «نه‌خیر، بعید است که علامه طباطبائی این‌طور صحبت کنند.» یعنی می‌خواستند بگویند که بعید است ایشان گفته باشند: «اگر مقلدند غلط می‌کنند...» اما در هر صورت، اگر می‌گفتند 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 ـ یا یکی دیگر ـ سه نفری یا چهار نفری با هم اجتماع کردند که الآن با این بحث‌هایی که می‌شود، اصلاً دین در

---

[1] سوره أنبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

[2] إقبال الأعمال، ج ۱، ص ۳٤۸. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این عبارت رجوع شود به اللّه شناسی، ج ۱، ص ۲٤۷ ـ ۲۷۳.

[3] جهت اطلاع بیشتر پیرامون این جریان رجوع شود به مهرتابان، ص ۱۰۳؛ مطلع انوار، ج ۱، ص ۱۸۵.

خطر است و دارد جنبهٔ مادی‌گری به خودش می‌گیرد و از آن جنبهٔ روحانیت و تجردی‌اش می‌افتد و خطر بی‌سوادی و استیلای فلسفهٔ 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 فلسفهٔ 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.»

می‌گوید: «بنده سهم امام علیه السّلام را ملک شخصی خودم می‌دانم و از باب وساطت نمی‌دانم؛ لذا راضی نیستم یک قِران از ملک شخصی من در این‌گونه مسائل صرف شود! خداحافظ!» بلند می‌شود و به اندرونی می‌رود!

این قضیه راجع به آقا سید ابوالحسن بوده است.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ یازدهم: اسفار اربعه (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

سفر اول

سفر اول، يعنى سفر من‌الخلق‌إلى‌الحق، عبارت است از استكمال نفس نسبت به جميع مراتب استعدادىٔ خودش، و به فعليّت درآوردن جميع مراتب قوّه و امكان استعدادى خودش. انسان در اين سفر به حقيقت وجود خواهد رسيد كه عبارت است از كمال و غايت هر حقيقت و مركز و منشأ و منبع هر حقيقت.

در نتيجه لازمهٔ چنين سفرى، تربيت نفسانى و راه و طريقى است كه نفس بتواند از اين مراحل عبور كند و البته به آن حقيقت هستى و وجود برسد. آن راه عبارت است از كيفيّت ترتيب مقام فعل و مقام قلب و مقام سرّ، در طريق وصول به اين مسئله؛ و طبعاً فعلى كه از انسان سر مى‌زند و عملى كه او انجام مى‌دهد بايد راهنما و دالّ بر اين حقيقت و دالّ بر اين اتّجاه نفسانى و قلبى انسان به سمت همان كمال مطلق باشد. بنابراين اگر فعلى از انسان سر بزند و عملى از انسان ظهور پيدا كند كه بر خلاف اين اتّجاه فكرى و قلبى و نفسانى باشد، طبعاً آن فكر و آن عمل و آن فعل، در جهت مخالف قرار مى‌گيرد و نفس را در مرحلهٔ توغل در شوائب نفسانى و ابتعاد از رسيدن به آن وجود حقّ مطلق و هستى لا متناهى نگه مى‌دارد. بناءًعلىٰ‌هذا

هیچ راهی برای رسیدن به آن حقیقت مطلق نیست إلاّ اینکه فعل و فکر و قلب انسان بتواند در نقطهٔ 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 تشریع و اعتبار، از سرچشمهٔ وجود و هستی مطلق و کمال مطلق منبعث شده باشد؛ وإلاّ هرچه از مرحلهٔ 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 اضافهٔ بر آن مرحله نخواهد بود!

لذا از اینجا است که تشریع 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 تشریع احکام اعتباریه مُنشَأ است؛ یعنی نفس در مقام انشاء، به همان مبدائی که خودش دارد دلالت می‌کند، نه به مافوق آن مبدأ.

بنابراین چون رسول اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم حائز همهٔ مراتب وجود بجمیع أنحاءها و بجمیع کمالاتها هستند، لذا احکامی که از نفس آن حضرت منبعث می‌شود و برطبق آن احکام، آن جنبهٔ ولایی‌ای که از ناحیهٔ نفس آن حضرت مُنزَل می‌شود، انسان را به همان مرتبه‌ای می‌کشاند و به آنجایی می‌رساند که خود حضرت در همان‌جا حضور دارد.

برای همین است که احکام شرع باید از مبدائی نشئت بگیرد که خودش متصل به غیب باشد وإلاّ اخلال پیش می‌آید؛ و برای مسائلی که در اینجا وجود دارد می‌گوییم: «شخصی که زمام امور مردم را به‌دست می‌گیرد باید متصل به غیب باشد.» بناءًعلیٰ‌هذا ریشهٔ مسئلهٔ اخلاق مدن و علوم مدن و تمدن و اجتماع و امثال‌ذلک در اینجا است؛ چون اتّجاه فکری انسان به‌سمت هستی مطلق است، و هستی مطلق ـ که عبارت است از حقّ مطلق ـ 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. فلهذا تمام مسائلی که می‌توانیم برای ولایت فقیه،

ولایت امام علیه السّلام، ولایات تکوینیه، ولایات تشریعیه 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 به‌اندازهٔ سعهٔ خودش بر بعضی از مراتب دلالت کند؛ اما نمی‌تواند به همهٔ مراتب دلالت کند و نمی‌تواند همهٔ کمالات انسانی را که در مرحلهٔ قوّه و استعداد است به فعلیّت برساند.

احتیاج به ولیّ مطلق الهی برای سلوک إلی اللَه

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 بقیّةاللَه صلوات اللَه 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 به‌وسیلهٔ این مطلب می‌توانیم بین سلوک إلی اللَه 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 سادّ عن طریق اللَه هستند بیرون بیاورد و نجات بدهد، به شرط اینکه در ادعای خودش صادق باشد.[1]

این می‌شود سفر اول برای انسان، که رسیدن به وجود و هستی مطلق است.

تفاوت مراتب معرفتی انبیا و اولیای الهی

تلمیذ: در سورهٔ واقعه آیا آیات: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ * ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْأٓخِرِينَ﴾، دلالت نمی‌کنند بر اینکه

[1] الاحتجاج، ج ۲، ص ٤٥٨. 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 ـ که امت رسول خدا است ـ عدهٔ کمی به این مقام می‌رسند؟!

استاد: مقربون مقول به تشکیک است. امیرالمؤمنین طبق روایاتی که هست، [مصداق بارز مقربون است]: «ای علی، هیچ صفتی برای مؤمنین نیامده است مگر اینکه تو امیر آن صفات هستی!»[1] 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! همهٔ اینها هست، و خود انبیای گذشته هم جزء مقربین هستند؛ ولکن مقربین تفاوت دارند: مقرب‌الخاقان 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! نه‌خیر، آن‌قدر مسائل و عوالمی در اینجا هست و آن‌قدر مسائل واقعی زیاد است و انکشاف آنها پیچیده است که اصلاً انسان گیج می‌شود! قضایا در اینجا این‌طور نیست! رسیدن به مقام عرفان و حقیقت، این‌طور نیست!

شما تذکرهٔ 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، جولا، و إلی‌ماشاءاللّه! همهٔ 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 ولیّ می‌شود؟!

من در زمان گذشته افرادی را می‌شناختم که مرده زنده می‌کردند و قدرت بر إحیا و قدرت بر تغییر امور داشتند، ولی بعداً همین‌ها منقلب شدند و خلاصه مسائل عجیبی برایشان پیش آمد. قضایا این‌طوری نیست.

حالا هر کس درمی‌آید می‌گوید: «این شخص این‌طوری است! آن شخص

---

[1] شواهد التنزیل، ج ۱، ص ٦٧:
«عن عکرمة عن ابن‌عباس قال: "ما فی القرآن آیة ﴿یَـٰٓأَیُّهَا ٱلَّذِینَ ءَامَنُواْ﴾ إلاّ علیٌّ سیدها و أمیرها و شریفها."»

آن‌طوری است! یک حمد می‌خواند شفا می‌دهد! اطلاع دارد بر اینکه فردا چه اتفاقی خواهد افتاد!» این حرف‌ها چیست؟! اینها یک سری مسائل پیش پا افتاده و اوّلیه است! اصلاً همین‌کارها باعث می‌شود تا انسان بداند که این شخصی که الآن دارد این‌کار را انجام می‌دهد، بنده‌خدا هنوز خیلی گرفتار است؛ چون اگر کامل بود که این‌کارها را نمی‌کرد! حالا می‌میرد که بمیرد؛ اولیا که این‌کارها را نمی‌کنند!

بچهٔ آقای حداد جلوی چشم ایشان پرپر زد و ایشان همین‌طور ایستاد و نگاه کرد! یک وقت مشیّت خدا بر صحت است، آن‌موقع مثلاً یک شخص پیدا می‌شود و خدا به قلبش می‌اندازد و یک حمد می‌خواند و شفا پیدا می‌کند؛ اما یک وقت مصلحت خدا بر این قضایا نیست، البته نه‌اینکه مصلحت نیست، بلکه مصلحت بر عافیت است، ولی باید ببینیم که عافیت در چیست؟ این‌همه مسائلی که اتفاق می‌افتد برای چیست؟ مگر انسان می‌تواند هر کاری که دلش می‌خواهد انجام بدهد؟! اینجا دیگر خیلی مسائل است!

شما نگاه می‌کنید به اینکه من‌باب‌مثال حضرت موسی عصا را اژدها کرد، ولی این عصا اژدها کردن برای عوام است، نه برای افرادی که دارای فکر و تعقل هستند! سلمان وقتی که خدمت پیغمبر آمد، همین‌که به پیغمبر نگاه کرد تسلیم شد! از حضرت معجزه نخواست! این افراد عوام هستند که پیغمبر باید برای یکی سوسمار را به شهادت دربیاورد، برای دیگری درخت را به شهادت وا دارد، و برای دیگری انشقاق قمر به‌وجود بیاورد! همهٔ این مسائل برای همین مردم است، وإلاّ اگر کسی به قدّ 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 بارقه‌ها و جذبه‌های جلال و جمال را احساس می‌کند و می‌فهمد که او الآن در چه رتبه‌ای است!

این انبیای گذشته خیلی مقامات داشتند! واقعاً وقتی که حضرت موسی عصا را اژدها می‌کرد دعا نمی‌کرد، بلکه نفس او بود که این‌کار را می‌کرد، نه‌اینکه دعا کند و بگوید: «خدایا این‌کار را بکن! خدایا نگذار آبرویمان برود؛ الآن دارم جلوی این سحره بی‌آبرو می‌شوم!» خدا هم ترحّم کند و بگوید: «حالا که او را فرستاده‌ایم، آبرویش را هم نگه

داریم!» نه، ممکن است که خدا آبروی همین حضرت موسی با همین کیفیّت را در یک جا نگه ندارد، منتها نه در بین جمعیّت. مگر خدا با پیغمبر این کار را نکرد؟! پیغمبر گفت: «فردا بیایید تا جوابش را به شما بدهم!» خدا هم گفت: «فعلاً چهل روز منتظر باش! چرا "إن‌شاءاللَه" نگفتی؟![1] از کیسهٔ چه کسی می‌خواهی خرج کنی؟!» خدا می‌خواهد بفرماید که در مقام عزت و غیرت من ابداً هیچ‌کسی فرق نمی‌کند! پیغمبر و غیر پیغمبر یکی است و پیغمبر با این مورچه هیچ فرقی نمی‌کند! 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 می‌لرزد؛ یعنی بند از بند انسان جدا می‌شود و انسان نمی‌تواند هیچ‌کاری انجام بدهد و همین‌طور می‌ماند! خدا بعضی وقت‌ها همین اولیای خودش را هم نگه می‌دارد و حساب می‌کشد! البته همهٔ اینها برای عبور از مراحل است.

حالات اولیای کامل الهی

ما وقتی به حالت مرحوم آقا نگاه می‌کردیم می‌دیدیم که حتی در همین اواخر عمرشان یک سری مسائل اخلاقی بسیار عجیب و ظریف و دقیقی برای ایشان پیدا می‌شد که همهٔ آنها حاکی از انکشاف عوالمی بود! این مسائل، خیلی عجیب است و شاید برای بعضی‌ها قابل قبول نباشد!

در آن سفری که در زمستان برای مجلس عقد و وصلت و زفاف اخوی‌مان آقای سید علی به قم آمدیم، والده و بقیهٔ افراد همه با ما آمدند؛ ولی مرحوم آقا چند روز زودتر از ما آمده بودند و در اطاق آن‌طرف تنها بودند، و فقط آقای سید علی در آنجا بود. البته همشیره و آقای سید جعفر هم در آن‌موقع قم بودند. در آن‌موقع مسائلی اتفاق افتاده بود و مطالبی بین من و ایشان بود و بعضی‌ها کارهایی کرده بودند که خلاصه من دلگیر شده بودم، لذا خودم را قدری کنار می‌کشیدم و در مسائل نبودم تا جریان به‌نحو عادی باشد و به نظر برسد که مثلاً ما نیستیم. وقتی که آمدیم، یک شب آقا ما را صدا کردند و خیلی صحبت کردند. من‌جمله صحبت‌هایی که کردند این بود که فرمودند:

---

[1] رجوع شود به من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳٦۲؛ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳٤.

اخیراً 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 بنّا هر کاری می‌کرد راه‌پله درنمی‌آمد، آن‌وقت ایشان به آن بنّا می‌فرمایند: «باید این‌کار 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 چه‌کار کند؟ چه‌طوری دربیاورد؟ خلاصه مجبور شد خراب کند. بعد مرحوم آقا به آن بنّا فرمودند: «اگر قدری این‌طرف بیاوری، مثلاً پاگرد را زیادتر کنی و یک پله بدهی تمام می‌شود.» یعنی دو تا پاگرد بالا باشد؛ یکی این‌طرف، یکی هم یک پله بالاتر که الآن هم همین‌طور است.

ایشان می‌فرمودند:

به من می‌گویند: تو اصلاً چرا جلوی بقیهٔ بنّاها 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 بندهٔ خدا مؤمنی بود که از بانک پول نزول گرفته بود و آن‌موقع در خیابان پهلوی، یک ساختمان درست کرده بود و بعد هم نتوانسته بود نزول را بپردازد و بانک هم همهٔ 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 آن‌موقع 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 قدممان مرخصیم!» الآن دارند می‌گویند: «تو اصلاً چرا باید زمینه‌ای را به‌وجود بیاوری که دلی را بشکنی؟ با اینکه حق هم با تو است!» آن‌وقت آقا را بازخواست و محاکمه کردند و حکم هم صادر کردند! چه موقعی حکم صادر کردند؟ آن‌موقعی که ایشان سکتهٔ قلبی کردند! متوجه شدید؟! این سکتهٔ 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 می‌پیچند! تازه آن‌موقع که من آمدم، درد ایشان کم شده بود! عبارت ایشان این بود که فرمودند:

دیشب کمرم به‌نحوی 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 همین‌قدر بلند شوم و بنشینم، اما نتوانستم!

ایشان اطاقشان همان اطاق کناری بود و روی زمین می‌خوابیدند، ولی در اواخر عمر به‌خاطر وضع کمرشان روی تخت می‌خوابیدند.

بعد ایشان به من فرمودند:

درد کمرم در بیمارستان به‌نحوی بود که حاضر بودم کمرم را با تبر قطعه‌قطعه کنند!!

درد ایشان به این کیفیّت بود؛ یعنی اصلاً به‌طور کلی رنگشان سفید می‌شد و از حال می‌رفتند، با اینکه ایشان در درد بسیار بسیار مقاوم بودند و اظهار نمی‌کردند!

بعد ایشان به من می‌فرمودند:

آقا سیّد محسن، این درد دیسک کمر، در برابر درد قلبی که من گرفتم هیچ بود! و این درد به‌خاطر همان دلی بود که شکستیم!

یعنی حکم را بریدند و محاکمه هم کردند! چه موقعی حکم را اجرا می‌کنند؟ می‌گذارند برای بعد، تا اینکه یک‌دفعه این برنامه پیش آمد! خیلی عجیب است!

البته با این مطالبی که می‌گویم نمی‌خواهم 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 الآن می‌خواهی در یک مسئلهٔ حق با یک جریان مبارزه کنی، باید این جهات را هم در نظر بگیری؛ یعنی گرچه حق است، ولکن حق باید این‌طوری پیاده شود! خلاصه خیلی دقیق و خیلی عجیب است!

استاد کاملی که می‌تواند تربیت کند، به این شخص می‌گویند. آقا کامل بودند به‌خاطر این نکات و به‌خاطر 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، همهٔ کتاب‌ها و... را هم روی طاقچه گذاشته است! این مسائل برای پیغمبر هم پیش می‌آمد و همهٔ اینها برای عبور از مراتب است. اینها حالات عجیب و دقیقی است که حدّ یقفی 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 فیلش 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 موقعیّتی 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 من‌الحق‌فی‌الحق‌بالحق است؛ یعنی نَشوِ آن از حق است، سیرش در حق است و مآلش هم حق است، یعنی هم ابتدائش حق است و هم انتهایش؛

همان‌طور که در دعا هم داریم: «یا مَن لایَفِرُّ مِنهُ إلّاإلَیه!»[1] 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 قدَر خدا فرار می‌کند،[2] و هر دوی اینها خارج از دایرهٔ وجود نیست، یعنی غیروجود نیست. در این سفر ادراك تعیّنات اولیهٔ وجود مطلق است که بروز و ظهورش به‌واسطهٔ اسماء و صفات کلّیه است؛ مانند بروز وجود در صفت قهر، بروز و اظهار وجود در صفت جمال، بروز وجود در صفت علم و امثال‌ذلك. البته همان‌طوری‌که دیروز عرض کردیم، در اینجا نظراتی هم داریم.[3]

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 جمالیهٔ کلیه‌ای که در این سفر دوم از اسفار نظری و تفکری و عقلی بیان می‌شود، تعیّنات این اوصاف در سفر چهارم است که عبارت است از «سیر در خلق».

سفر سوم

سفر سوم که سفر من‌الحقّ‌إلَی‌الخلق‌بالحقّ است، عبارت است از تغییر ماهوی و جوهری که به‌واسطهٔ اندکاك انّیت در انّیت پروردگار برای سالك پیدا می‌شود و به‌واسطهٔ این جهت، قابلیّت 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 ادراك کثرات و مقام جمع‌الجمعی برای او پیدا

---

[1] نهج البلاغة (صبحی صالح)، ص ٦٦: «و فِرّوا إلَی اللّه مِن اللّه»؛
غرر الحکم، ص ٣٢٢: «... و لا ملجأ لک منه إلّا الیه»؛
الإقبال، ج ٢، ص ٥٦: «سُبحانَ مَن لا مَنجا مِنهُ إلّا إلَیه.»

[2] التوحید، شیخ صدوق، ص ٣٦٩:
«عن الأصبغ بن نُباتةَ قال: إنّ أمیرالمؤمنینَ علیه السّلام عَدَلَ مِن عندِ حائِطٍ مائِلٍ إلیٰ حائِطٍ آخَرَ، فقیلَ له: یا أمیرالمؤمنینَ، أ تَفِرُّ مِن قضاءِ اللّهِ؟! فقالَ: "أفِرُّ مِن قضاءِ اللّهِ إلیٰ قَدَرِ اللّهِ عزّوجلّ."»

[3] رجوع شود به ص ٢٥٢.

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 سالك بعد از نزول من الحقّ إلَی الخلق بالحقّ پیدا می‌شود عبارت است از سیر من‌الحق‌فی‌الخلق‌بالحق؛ یعنی او در ناحیهٔ خلق دارد سیر می‌کند، منتها همه‌اش از ناحیهٔ حق است. این سفر ـهمان‌طوری‌که عرض کردمـ لایتناهیٰ است و مشاهدهٔ صفات جمال و جلال پروردگار در تمام تعیّنات جزئیه و کلّیه است و آخرین مرتبهٔ کمالیه برای انسان است؛ لذا اسفار در اینجا تمام می‌شود.

این سفر چهارم، تعیّنات اوصاف جمالیه و جلالیه است، که خود آن اوصاف جمالیهٔ کلیه در سفر دوم از اسفار نظری و تفکری و عقلی بیان می‌شود.

الأسفار الأربعة

و اعلم أنّ للسّلاك من العرفاء و الأولیاء أسفارًا أربعة:

أحدها السفرُ من الخلق إلی الحق؛

و ثانیها السّفرُ بالحقّ فی الحقّ؛

و السفرُ الثالثُ یقابل الأوّلَ، لأنّه من الحقّ إلی الخلق بالحقّ؛

و الرابعُ یقابل الثانی من وجهٍ، 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 مِن وجهٍ، چون بالحق در خلق است و در اینجا حق همیشه همراه او است.»

سفر دوم و چهارم مقابلهٔ مِن وجهٍ دارند؛ یعنی سفر دوم سفر در حق و در ذات و اسماء و صفات حق است، اما سفر چهارم سفر در اسماء و صفات جزئیه است که همین عالم تعیّنات و جزئیات است؛ منتها جنبهٔ من وجهی‌اش برای این است که این

جزئی است اما آن جنبهٔ کلی دارد و این مقابل آن است، اما هر دوی اینها بالحق هستند.[1]

تدوین کتاب حکمت *متعالیهٔ* ملاصدرا براساس اسفار اربعهٔ سلوکی

فرتّبتُ کتابی هذا طبق حرکاتهم فی الأنوار و الآثار علیٰ أربعة أسفار؛

«پس همان‌طوری‌که آنها در انوار ربوبی سیر می‌کنند و در آثار جمالیه و جلالیهٔ پروردگار حرکت می‌کنند، من هم کتابم را (از نقطه‌نظر 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 پشتوانهٔ برهانی ندارد، نه‌خیر، تمام سیروسلوک سالک در هر مرتبه‌ای با دلیل و برهان ثابت می‌شود و تمام این مطالب و حالات، برهانی است؛ بر خلاف کسانی که می‌گویند: «درویش‌ها فقط پای منقل می‌نشینند و بنگ می‌کشند و حال پیدا می‌کنند!»

و سمّیته بـ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة*[2]؛ «و این کتاب را حکمت متعالیه در بحث اسفار عقلیه نامیدم.»

یعنی نه‌تنها حکمت مشائی ـ که جنبهٔ بحث و نظر در آن هست ـ در این کتاب وجود دارد، بلکه حکمت اشراق هم ـ که جنبهٔ افاضات اشراقیهٔ پروردگار بر قلب سالک در آن هست ـ در این کتاب آورده شده است، و هم‌چنین از نقطه‌نظر تطبیق این مطالب با شرع در این کتاب آورده شده است و من‌حیث‌المجموع این کتاب را متعالی از بقیهٔ حکمت‌ها قرار داده است.

فها أنا أفیض فی المقصود مستعینًا بالحقّ المعبود الصّمد الموجود؛[3] «[پس من اکنون در مطالب و مقصودی که در نظر دارم، شروع به بحث می‌کنم، و از خداوند معبودی که بی‌نیاز و هستی مطلق است استعانت می‌جویم!]»

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] در واقع فرق بین سفر دوّم و چهارم در اجمال و تفصیل است؛ زیرا مگر سیر فی الحقّ با سیر فی الخلق تفاوت می‌کند؟ خلق همان ظهور ذات حقّ است، منتهی به طور تفصیل. لذا فرمود: من وجه. فتأمّل.

[2] خ ل: فی المسائل الربوبیّة.

[3] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۳.

مقدمه: تعریف و تقسیم فلسفه

سفر اول: سفر از خلق به‌سوی حق | مسلک اول: معارفی که انسان در همهٔ علوم به آنها احتیاج دارد

جلسهٔ دوازدهم: تعریف علم فلسفه (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

السفرُ الأوّل: و هو الّذى من الخلق إلى الحقّ فى النظر إلىٰ طبيعة الوجود و عوارضه الذاتية. و فيه مسالک:

المسلکُ الأوّل: فى المعارف الّتى يحتاج إليها الإنسان فى جميع العلوم. و فيه مقدّمةٌ و ستّةٌ[1] مراحل:

المقدّمة: فى تعريف الفلسفة و تقسيمها الأوّلى و غايتها و شرفها.[2]

تعريف علم فلسفه و حكمت

مرحوم صدرالمتألهين در اينجا تعريفى براى فلسفه و حكمت كرده‌اند كه عبارت است از:

صيرورة الإنسان عالَمًا عقليًّا مُضاهيًا للعالَم العينىّ؛ «استكمال نفس انسانى به‌واسطهٔ معرفت حقايق موجودات علىٰ‌ماهىَ‌عليها.»

آنچه ما تصوّر يا تصديق دربارهٔ موجودات داريم، براساس ذهنيات ما است؛ ولى ممكن است كه ذهنيات ما منطبق با واقع نباشد. وقتى كه ما در مسائل بديهى

[1] خ ل: ستّ.

[2] الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۰.

دچار اشتباه و اشکال می‌شویم، به‌طریق اولیٰ در مسائل نظری و تأملی و فکری، خصوصاً در قضایایی که به حقیقت و تکوّن یک موجود برمی‌گردد، نمی‌توانیم آن‌طوری‌که باید و شاید مطّلع باشیم و تصوّر صحیحی داشته باشیم. از همین‌جا است که مرحوم ابن‌سینا می‌فرمایند:

> رسیدن به حقیقت هر موجود، که همان فصل ممیّز او است، فقط کار علاّم‌الغیوب است و دیگران به این مسئله راه ندارند و ما فقط براساس مشارکات و أعراض مشترکهٔ بین حقایق موجودات می‌توانیم به بعضی از مشترکاتی که حقایق جنسیهٔ آن است یا به بعضی از خصوصیات عرضیهٔ آن موجود برسیم، نه به معنای رسیدن به حاقّ ذات او.[1]

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 بینونیّت تکوینیه بین شیء و بین او حاصل شده باشد، و به هر مقدار که این معرفت پیدا بشود، به همان مقدار هم انسان به آن واقعیّت نزدیک می‌شود و دسترسی پیدا می‌کند.

بناءًعلیٰ‌هذا اگر انسان بخواهد به حقیقت همهٔ 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 این‌صورت است که انسان می‌تواند به حقیقت اشیاء اطلاع پیدا بکند. این می‌شود معنای حکمت.

این مطلبی که خدمتتان 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 به‌حال دوئیّت برقرار بود، غیریّت 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

---

[1] التعلیقات، ص ٣٤.

می‌شود و عین آن حیواناتی می‌شود که در اینجا هستند، عین اشجار می‌شود، عین انهار می‌شود، عین زمین می‌شود و عین سماء می‌شود. این را می‌گویند حکمت.

آن‌وقت این حکمت موجب می‌شود که انسان وجود خودش را در کلّ آنچه در عالم هستی از مجردات و غیر مجردات وجود دارد و هم‌چنین در هر عالمی از عوالم هستی که تحقق دارد، احساس کند. بنابراین صورتی از آن عالم در وجود انسان واقع می‌شود، منتها نه صورت نقشی و رَقشی، بلکه یک صورت عینی از آن عالم؛ کأنّه وقتی انسان از آن عالم خبر می‌دهد، از وجود خودش خبر می‌دهد، نه‌اینکه نگاه می‌کند و خبر می‌دهد.

الآن که شما در اینجا نشسته‌اید، اگر از شما بپرسند: «آقا، در آن‌طرف منزل چه خبر است؟» پنجره را باز می‌کنید و چشمتان را به آن اطاق‌هایی می‌اندازید که در آن‌طرف است و آنجا را نشان می‌دهید و می‌گویید: «آقا، در آن‌طرف دو تا اطاق، یک مطبخ، یک ایوان، فرش، دیوار، آجر و امثال‌ذلک است.» ولی آیا خودتان آجر هستید؟ خودتان آن‌طرف هستید؟ خودتان شیشه و در و پنجره هستید؟ نیستید؛ فقط نشسته‌اید و خبر می‌دهید. به این کار نمی‌گویند «حکمت»، بلکه می‌گویند «علوم نظری».

نقد تعریف مؤلف

در این عبارت مرحوم صدرالمتألهین و هم‌چنین در بیان مرحوم حاجی خلط شده است، و خلجانی که در عباراتشان وجود دارد حکایت از این قضیه می‌کند. اینها بین جنبهٔ تصوّری و تصدیقی علمی و بین جنبهٔ تبدل جوهری خلط کرده‌اند. به این کار نمی‌گویند «حکمت»، بلکه می‌گویند «حکایت».

شما در اینجا نشسته‌اید و به عکسی که در مقابلتان هست نگاه می‌کنید. 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 می‌کند. 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 می‌گویید: «لباسی که این افراد پوشیده‌اند دلیل بر این است که آن‌موقع فصل زمستان بوده است، کیفیّتی که اینها نشسته‌اند 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، خصوصیاتی که در آن مجلس هست حکایت از این می‌کند که این مجلس مربوط به یک شخص وضیع 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 آن‌موقع فصل زمستان بوده است، در داخل عکس ننوشته است، فقط چون لباس گرم پوشیده‌اند، شما پی می‌برید که آن‌موقع 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 انتقاش نفس به یک سری نقوشی که از تصوّرات و تصدیقات نسبت به یک سری مسائل نفس‌الأمریه حکایت می‌کند؛ حالا این تصوّرات و تصدیقات، یا مطابق با نفس‌الأمر است و یا مخالف با نفس‌الأمر است.

در اینجا «علیٰ حَسَب الطاقةِ البشریّة» است؛ یعنی انسان در تصوّرات و تصدیقاتی که نسبت به نفس‌الأمر و حقایق جدای از خودش دارد، به مقدار آن طاقتی که از نقطه‌نظر رسیدن به واقع و رسیدن به حقیقةالشیء 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 من‌باب‌مثال شما در خواب دیدید که در حال صحبت کردن با یک نفر هستید، یک‌دفعه آن شخص می‌شود یک شخص دیگر! حالا اگر خودتان هم ندیده باشید، حدّاقل شنیده‌اید که یک‌دفعه 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، نه‌تنها در صورت، بلکه در سیرت هم او می‌شود و بعد دوباره برمی‌گردد و خودش می‌شود، یعنی همان صورت اولی.

حالا در همین قضیهٔ ما، شما یک‌چنین تصوّری 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 این‌صورت چه احساسی نسبت به این عکس پیدا می‌کنید؟ دیگر نمی‌گویید که این عکس حکایت از این مسئله می‌کند؛ بلکه می‌گویید که خود همین است.

من‌باب‌مثال 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؟! نه‌خیر! 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، نه‌اینکه 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 ممیّزی برای این پرتقال بیان کردید، دیگر اشتباه نیست؛ چون

خودش هستید. اینجا است که اگر شما فصل ممیّز 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 ممیّز راه نداشته باشید.

تمایز حکمت نظری با حکمت عینی

بنابراین حکمت یعنی انسان در وجودش تبدل و تجردی پیدا کند که جنبهٔ ابتعاد تعلق به خلق کنار برود و اقتراب ارتباط به ربّ جایگزین بشود و این قرب به‌نحوی بشود که دیگر قربی باقی نماند، بلکه عینیّت 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، وإلاّ سرتان می‌ترکید! لذا صیرورت 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؛ نه‌اینکه مسئلهٔ 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: «**اللّهمّ أرِنی الأشیاءَ کما هی**؛[1] خدایا اشیاء را آن‌طوری‌که هستند به من نشان بده!» وقتی پیغمبر به پروردگار عرض می‌کند که خدایا به من عنایت کن، درواقع می‌گوید که مرا متصل به حقیقت وجود بگردان، آن‌موقع دیگر من هر کس را آن‌طوری‌که هست می‌بینم، نه آن‌طوری‌که برای من نقل می‌کنند و نه آن‌طوری‌که در کتاب‌ها می‌نویسند و نه آن‌طوری‌که دیگران برای من می‌گویند! آن‌طور فایده ندارد؛ بلکه من آن شیء را کماهوعلیه و آن‌طوری که هست و بر آن ماهیّتی که هست و بر آن هویّتی که دارد، به همین کیفیت ببینم. لازمهٔ این هوهویّت، ولایت است. این می‌شود حکمت.

تفاوت علم حضوری و علم حصولی

این علم حضوری است. علم حضوری وجود است. علم حضوری یعنی حضور الشیّء عند النّفس؛ نه‌اینکه علم به حضور آن شیء عند النفس، بلکه یعنی وجود شیء در نفس انسان.

من‌باب‌مثال 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

---

[1] معاد شناسی، ج ۵، ص ۱۰۷: «دعای امیرالمؤمنین که با شرح آن به قلم حاج ملاّ 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 تلقّی 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؟ این‌طور 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 إقدام 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.

هیچ‌وقت 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 هم‌چنین 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 الشّیء 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! نه‌تنها خدا می‌بیند، بلکه ملائکه‌اش هم می‌بینند. آخر این را چه‌کار کنیم؟ نه‌تنها ملائکه‌اش می‌بینند، بلکه افراد دیگری هم هستند که می‌بینند؛ علم حضوری دارند و این علم حضوری در خودشان حضور دارد. ولی علم خدا این‌طور نیست، بلکه همین‌که اشیاء، عند الذات و عندهُ 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، آن‌وقت 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 مرتبهٔ علم است.

اگر شما علم داشته باشید، بالأخره بین شما و بین آن شیء، دوئیّتی برقرار است. شما علم به چه چیزی پیدا می‌کنید؟ علم به «غیر» پیدا می‌کنید. پس بین شما و بین غیر، دوئیّت 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 نمی‌خورد. آنچه به درد شما می‌خورد و می‌تواند شما را اشباع بکند عبارت است از آنچه برای شما وجدان بشود، یعنی در وجدان شما قرار بگیرد. آن می‌شود علم حضوری.

انسان وقتی سنین طفولیّت را تصوّر بکند ـ البته مشکل است ـ می‌فهمد که در چه وضعیّتی بوده است، علم او نسبت به اشیاء در چه حدّی بوده است، خواست‌های او چه بوده است، چه تصوّراتی از هستی داشته است، چه تصوّراتی از مرگ و حیات داشته است و در چه محدوده‌ای از فکر سیر می‌کرده است. می‌گویند: انسان وقتی می‌خواهد تربیت کند، باید خودش را جای آن بچه قرار بدهد؛ یعنی خودش را کوچک کند، کوچک کند، کوچک کند، تا بچه بشود، آن‌وقت می‌تواند با این بچه صحبت کند و زبان او را بفهمد.

وقتی شما دست بچه را می‌گیرید و به مشهد برای زیارت امام رضا علیه السّلام می‌برید، این‌طور نباشد که فقط بگویید که همین‌طور حرم می‌رویم و می‌آییم؛ چون بچه حرم و این حرف‌ها را نمی‌فهمد. روزی یک مرتبه او را حرم ببرید خوب است، ولی وقتی که می‌خواهید او را حرم ببرید، ببرید آنجایی که کبوترها هستند، آنجا را هم نشانش بدهید. خودتان آنجاها نمی‌روید و می‌گویید 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؛ وإلاّ اگر فقط همین باشد که بیاید و ببیند و برود، یک تصور غیر صحیح نسبت به امام رضا برای او پیدا می‌شود.

انسان باید خودش را جای بچه بگذارد و ببیند او الآن در چه افقی سیر می‌کند، او هم همان‌کار را انجام بدهد. انسان باید خودش را در افق زن بگذارد و ببیند الآن این زن در چه محدوده‌ای است. وقتی خودش را جای او گذاشت، آن‌وقت می‌تواند نسبت به او برنامه قرار بدهد و عملیات تربیتی انجام بدهد؛ نه‌اینکه من‌باب‌مثال بگوید 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 سعهٔ فکری است و انسان باید بر طبق آن سعهٔ فکری عمل کند، منتها تربیت باید تربیت صحیح باشد!

حالا من‌باب‌مثال اگر آن حالت طفولیّت به‌طور دقیق ـ با اینکه مشکل است ـ در نظرتان باشد و حالت الآنتان را هم احساس کنید که در چه افقی هستید، آن‌موقع علم حضوری را کاملاً ادراک می‌کنید. این تحوّلی که به‌واسطهٔ مرور زمان و به‌واسطهٔ 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 بچهٔ دو ساله در این اطاق بیاید و دو تا پشتک هم بزند، کسی به او نمی‌خندد، چون می‌گویند که بچه است! اما من‌باب‌مثال اگر شما در یک مجلس عمومی سه تا پشتک بزنید، می‌گویند که دیوانه است! شما نمی‌توانید بگویید: «من بچهٔ دو ساله هستم!» اگر بچهٔ 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 الآن شما در یک موقعیّت حضور و علم حضوری قرار گرفته‌اید که علم حضوری شما با علم حضوری طفولیّت تفاوت پیدا کرده است. به مقتضای این علم حضوری، آثار و ظهورات و بروزات شما با طفولیّت تفاوت پیدا می‌کند و توقعات مردم با انسان تنظیم می‌شود. همهٔ 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 این‌کار را نمی‌کنید؟» می‌گویید: «آیا من این‌کار را بکنم؟!» چون خواهی‌نخواهی شما چیزهایی در خودتان می‌بینید و احساس می‌کنید، و به‌واسطهٔ آن احساس می‌گویید: «من این‌کار 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 غیریّت 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 عینیّت اشیاء 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؛ همهٔ موجودات در ذات خدا منطوی هستند، درحالی‌که خدا اشرف و علت برای همهٔ موجودات است و وجود همهٔ موجودات را در وجود خود به علم حضوری می‌بیند، یعنی خودش را علت می‌بیند؛ نه‌اینکه با یك‌چشم دیگر و با یك‌دست دیگر إشراف داشته باشد و ببیند، همان‌طور که زنادقهٔ از شیعه و علمای شیعه هم‌چنین مسائلی را ترسیم کرده‌اند و خدا را جدا کرده‌اند و معنای «خِلو» را در روایت: **«إنّ اللهَ خِلوٌ من خَلقِهِ و خَلقُهُ خِلوٌ منهُ»**[1] نفهمیده‌اند و گفته‌اند:

خدا موجودی است که مخلوقات از او جدا می‌شوند، مثل تکه‌ای که از یک تودهٔ پنبه جدا می‌شود، یک تکه از خدا هم جدا می‌شود و بعد خدا چشم می‌اندازد و می‌بیند و احاطه پیدا می‌کند.

تصور این افراد به این کیفیّت 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 نه‌اینکه جزء و تکه باشد، بلکه مرتبه است. این علم حضوری است.

گرسنگی هم همین‌طور است؛ لذا گرسنگی برطرف می‌شود و به‌جای آن سیری می‌آید، ولی باز هم در وقتی که سیر است، این سیری را در وجود خودش احساس می‌کند. گرسنگی و این عَرَض و کیفیّتی که پیدا کرده است، در مرتبهٔ نازلهٔ نسبت به خود او است و مرحلهٔ نفس، أعلیٰ و أشرف از مرتبهٔ شِبَع و جوع است.

تنافی قید «علیٰ طاقة البشریّة» با قید «علیٰ‌ماهوعلیه» در تعریف حکمت

پس تعریفی که برای حکمت کرده‌اند: «الحکمةُ صیرورةُ الإنسان عالمًا عقلیًا مشابهًا (أو مضاهیًا) للعالَم العینی» این حکمت مراد است؛ نه آن حکمت نظری و

[1] 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 وسیلهٔ برای آن حکمت است. همهٔ اینها عبارت‌اند از یک سری معانی؛ البته نه‌اینکه اینها فایده ندارند، بلکه اینها جنبهٔ مقدِّمی 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 تبدّل جوهری.

اینکه می‌گویم که در اینجا عبارات خلط شده است، به‌خاطر این جهت است که ما باید ببینیم «الحکمةُ صیرورةُ الإنسان عالمًا عقلیًا مشابهًا للعالم 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: «به‌قدر وسع انسان» یا «به‌قدر طاقت بشری»، دیگر معنا ندارد؛ چون یا انسان به حقیقت وجود علیٰ‌ماهوعلیه 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 این‌طور 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 مرحلهٔ صفات برسد، به همان مقدار، اگر به مرحلهٔ افعال برسد، به همان مقدار، و اگر به مرحلهٔ اسماء برسد، به همان مقدار. به هر مرحله‌ای که برسد، به شرط اینکه علیٰ‌ماهوعلیه باشد، به حقیقت آن رسیده است. حالا اگر علیٰ‌ماهوعلیه نباشد، یعنی نزدیك به حقیقت او بشود، به همان اندازه از حکمت در وجود او قرار گرفته است و به همان اندازه تبدل و تغیّر پیدا کرده است.

هرکس از حکمت به‌اندازهٔ 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 این‌طوری باشد؛ ولی هنوز داخل دریا نرفته است. بعد جلو می‌آید و وارد دریا می‌شود، دریا در ابتدا یك سانت است، بعد ده سانت می‌شود، بعد جلو می‌آید و یك متر می‌شود، بعد جلو می‌آید و ده متر می‌شود، بعد جلو می‌آید و می‌بیند که عجب، دریا چقدر عمق دارد! الآن در اینجا فقط یك متر از حقیقت دریا را لمس کرده است. موقعی حقیقت دریا را کاملاً لمس می‌کند که من‌باب‌مثال ده کیلومتر پایین برود. آن‌موقع هنوز فقط عمق دریا را لمس کرده است، ولی طول و عرض را نفهمیده است! شروع می‌کند به این‌طرف و آن‌طرف حرکت‌کردن و بالا و پایین شناکردن، بعد وقتی که به همهٔ شراشر وجود او رسید، آن‌موقع می‌گوید: من حالا دریا را کماهوعلیه احساس کردم! این می‌شود علیٰ طاقة البشریّة. حالا اگر این‌طور معنا کنیم دیگر «علیٰ‌ماهوعلیه» نیست، یعنی در مرتبهٔ خودش بهره‌مند شده است، نه‌اینکه واقعاً به حقیقت آن رسیده است تا در آن نظم نفس‌الأمری‌اش وجود داشته باشد.

مراتب حکمت عینی و قلبی

مراتب حکمت تفاوت پیدا می‌کند و هر کسی یک طور است: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾؛[1] مثلاً حضرت لقمان واقعاً به حکمت رسیده بود: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾،[2] اما آن مرتبهٔ کمال حکمت مختص به پیغمبر اکرم و ائمه علیهم السّلام است. این مسئله مثل تفاوت مراتب صلاح است؛ مثلاً دربارهٔ همهٔ پیغمبران لفظ «صلاح» آمده است: ﴿وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ﴾،[3] اما آیا این صالح با آن صالحی که می‌فرماید: ﴿وَإِنَّهُۥ فِي ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[4] یکی است؟ این مقام صلوح در سفر چهارم است که آن تضلع و سعه برای انسان در رجعت پیدا می‌شود، و این

مقامی است که دارای سعهٔ زیادی از انوار و مظاهر خدا در مقام رجوع است. اینها مراتب مختلف صلوح است.[5]

تلمیذ: این سعهٔ در سفر چهارم را قبل از سفر اول پیدا می‌کند؟

استاد: نه‌خیر؛ البته نحوهٔ تربیت مؤثر است، ولی در فناء هیچ فرقی نمی‌کند و در رجوع هم

---

[1] سوره بقره (۲) آیه ۲۵۳. امام شناسی، ج ۱، ص ۱۱۰:
«این پیامبران و فرستادگان را ما بعضی را بر بعض دیگر برتری داده‌ایم.»

[2] سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۲. مطلع انوار، ج ۵، ص ۸۵: «و به‌تحقیق که ما به لقمان، حکمت آموختیم.»

[3] سوره أنبیاء (۲۱) آیه ۷۲.

[4] سوره بقره (۲) آیه ۱۳۰؛ سوره نحل (۱۶) آیه ۱۲۲؛ سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۲۷.

[5] جهت اطلاع بیشتر پیرامون مقام صلوح، رجوع شود به رساله لب اللباب در سیر و سلوک أولی الألباب، ص ۷۶ ـ ۸۴.

كلٌّ علىٰ شاكلتِه است.

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 می‌کرد، اما غایت را در تعریف فلسفه آورده بود و این یك‌نقص است. تعریفی که ما از حکمت واقعی می‌کنیم عبارت است از: «تبدّل نفس به‌واسطهٔ ادراك حقایق نفس‌الأمریه» یعنی تبیّن واقعی هر شیء لدی‌النفس علىٰ ماهوعلیه، چه حقایق عالم أمر و چه حقایق عالم خلق. تبیّن واقعی یعنی به‌واسطهٔ این تبیّن، نفس استکمال پیدا می‌کند و به کمال خودش می‌رسد.

این تبیّن واقعی و حقیقی کلّ نظام علىٰ ماهوعلیه، یا موجب استکمال و مقدمهٔ برای استکمال است، یا عینیّت خارجی با استکمال دارد و مساوی با استکمال است. تا وقتی این تبیّن پیدا نشود، نفس در جای خودش است و فرقی نکرده است؛ اما به‌واسطهٔ این تبیّن، نفس به آن کمال خودش می‌رسد، یعنی به حقیقت هر شیء علىٰ ماهوعلیه می‌رسد، یعنی به آن‌طوری‌که آن شیء هست و آن‌طوری که واقعیّت دارد می‌رسد.

وصفی که ما در اینجا لحاظ کردیم عبارت بود از «ادراك نفس نسبت به حقایق اشیاء، آن‌طور که باید باشد»؛ اما حالا می‌گوییم: «ادراك ذات به حقایق اشیاء علىٰ ماهوعلیه». پس حکیم یعنی آن ذاتی که هر حقیقتی را درجای خودش قرار

می‌دهد و هر وجودی را مطابق با آنچه هست قرار می‌دهد؛ البته نه قرار دادن تفکری و تعقلی و تأملی، بلکه قرار دادن صدوری و عِلّی.

حالا کدام ذات و کدام موجودی ألیق به این است که حقایق اشیاء را علیٰ‌ماهوعلیه درجای خودش قرار بدهد؟ هیچ موجودی غیر ذات پروردگار ألیق نیست! او نه‌تنها درجای خودش قرار می‌دهد، بلکه اصلاً عین حقیقةالأشیاء است و حقیقةالأشیاء از وجود او نشئت می‌گیرد. این اولین مرحله می‌شود که مرحلهٔ اولیّت و اولویّت و ألیقیّت در ذات پروردگار است، لذا به او حکیم می‌گویند. 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 علیٰ‌ماهوعلیه درجای خودش قرار بدهد و ببیند و لمس کند. به اینها حکیم می‌گویند.

ذات در اینجا اعمّ از نفس و جن و ملائکه و... است؛ لذا جن و ملائکه هم به حکمت می‌رسند، ولی نه به‌مقدار انسان، بلکه مادون انسان.

تلمیذ: بنا بر فرمایش شما، حکیم با مُخلَص مترادف می‌شود؟

استاد: نه، حکیم واقعی از مخلَص و از مرحلهٔ اخلاص بالاتر است. مقام مخلَصین مقام فناء ذات است، گرچه با فناء اسماء و صفات هم می‌سازد. البته همان‌طوری‌که عرض کردم،[1] لازمهٔ فناء اسماء و صفات، فناء در ذات است؛ یعنی تا بارقه‌های جلالیه نباشد که به ذات بخورد، نمی‌توانند فناء اسمائی پیدا کنند.

در مقام فناء ذات، صحبت در ملکه است؛ یعنی افرادی هستند که حالات فنائی به‌عنوان حال دارند، ولی جنبهٔ ملکه پیدا نکرده است، لذا هنوز خطراتی هست: «از آن‌سوی فناء صد خطر است»[2] مربوط به اینجا است. البته در اینجا مسئلهٔ نفس نیست، بلکه مسئلهٔ إنیّت است. مسئلهٔ إنیّت یعنی خودش هنوز هست؛ یعنی هرچند از نفس عبور کرده است،

ولی هنوز از تعیّن 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 تعیّنات 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

---

[1] رجوع شود به ص ۱۸٤.

[2] دیوان حافظ (قزوینی)، غزل ۳۱٤.

وجود انسان را می‌گیرد و خلائی برای انسان باقی نمی‌گذارد. خیر کثیر همان رسیدن به حقیقت هستی است که بالاتر از آن دیگر مرتبه‌ای وجود ندارد.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ سیزدهم: تعریف علم فلسفه (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

عرض شد که دو علم در تحقیق حقیقت موجود ـ چه موجود سِفلی و چه موجود عِلوی و حتی خود موجودیّت حق تعالیٰ ـ در نظام هستی وجود دارد: فلسفه و عرفان.[1]

اگر این تحقیق براساس برهان و نظریات باشد، عبارت است از همین انتقاش صور مظاهرِ وجود در وعاء ذهن، به هر کیفیّتی که نقش ببندد و به هر مقداری که نزدیك به واقع باشد، علیٰ طاقة البشریّة؛ «برحسب طاقت بشری». به این «فلسفه» می‌گویند.

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. من‌باب‌مثال اگر چون دیگران نسبت به مَلک و روح این‌طور گفته‌اند ما هم این نظریه را داشته باشیم، به این فلسفه نمی‌گویند؛ یا اینکه اگر انسان به‌واسطهٔ ادله از روی ظواهر و دلائل غیر قطعیه از نظر سند و یا دلالت، به مسئله‌ای گمان پیدا بکند، به این فلسفه نمی‌گویند.

کیفیت تمسک به اخبار آحاد در اصول عقاید

شاید آن مطلبی که بعضی‌ها می‌گویند: «انسان در اصول عقاید نمی‌تواند به

[1] رجوع شود به ص ۱۲۹.

اخبار آحاد تمسک کند» بر همین اساس و ملاک باشد؛ به‌جهت اینکه اخبار آحاد قطعی نیست؛ ولی در اصول عقاید، جنبهٔ التزامی انسان نسبت به معارف مبدأ و معاد لازم است و این التزام از نقطه‌نظر اهمّیت، در مرتبهٔ بالایی قرار دارد.

اگر ما بخواهیم نسبت به مسئلهٔ حجّیت اخبار بحث کنیم، از بحث اصلی فاصله می‌گیریم، و یادم می‌آید قبلاً راجع به این قضیه صحبتی شده بود که اصلاً ملاک در حجّیت اخبار چیست؟ و آیا این حجّیت به یک نسقِ واحد در همهٔ موارد ساری و جاری است یا اینکه بر حسب کلّ مورد تفاوت پیدا می‌کند، همان‌طور که وثاقت و یا علم تفاوت پیدا می‌کند؟ من‌حیث‌المجموع برای هر موضوع و موردی به یک وثاقت مختصّ به خود نیاز داریم.[1] وقتی کسی می‌آید و به شما می‌گوید: «الآن که می‌آمدم، دیدم که ماشینی تصادف کرد و یکی را کشت!» شما قول او را می‌پذیرید، به‌خاطر اینکه تصادف و تلفِ به‌واسطهٔ تصادف، یک مسئلهٔ عادی است و خیلی مهم نیست. اما من‌باب‌مثال اگر به شما بگوید: «بیا در دادگاه شهادت بده که این شخصی که الآن تصادف کرده مُرده است»، آیا شما به‌صِرف همین قول این یک نفر اکتفا می‌کنید؟ این‌طور که نیست. وقتی که مقام، مقامِ شهادت است و قرار است یک نفر را به‌واسطهٔ 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 این‌طرف خیابان آمد و بعد تصادف کرد، تفاوت دارد.

البته من در اینجا نمی‌خواهم این مطلب را به‌عنوان یک نظریه و یک مطلب مسلّم قرار بدهم، بلکه می‌خواهم این مطلب را عرض کنم که وثاقت در موارد مختلف تفاوت دارد؛ یعنی آیا ادلهٔ حجّیت 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 امثال‌ذلک، شامل التزام به معارف الهیه و عقاید هم می‌شود؟ من‌باب‌مثال در جایی

[1] رجوع شود به رسالهٔ 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 تلقّی کنیم، و اصلاً خیلی بعید است که عقل سلیم در اینجا هم‌چنین اجازه‌ای به ما بدهد. در مسائل مربوط به مشکلات مسئلهٔ توحید و سخت‌ترین قضایای توحیدی که یک فیلسوف در آن می‌ماند، به‌صرف روایتی که مثلاً سکونی نقل کرده است و معارفش فقط در حدّ همین فقه است، نمی‌توانیم بگوییم مسئله به همین کیفیّتی است که او گفته است و بنا و پایه‌های اعتقادی‌مان را بر آن بگذاریم؛ علاوه بر اینکه حرف‌هایی هم در وثاقت او هست.[1] پس به همین مقدار که در معارف مبدأ و معاد روایتی از امام رضا علیه السّلام نقل کند، نمی‌تواند قابل قبول باشد.

اولاً مقدار ظرفیّت راوی ملاک است. ثانیاً اینها نقل‌به‌لفظ نکرده‌اند، بلکه نقل‌به‌معنا کرده‌اند. وقتی نقل‌به‌معنا کرده است، ما چطور به کلام او اعتماد کنیم؟ اگر نقل‌به‌لفظ می‌کرد و می‌گفت: «عین عبارت امام علیه السّلام این است!» قابل قبول بود. من‌باب‌مثال روایت **«مَن ماتَ و لَم‌یَعرف إمامَ زَمانِه ماتَ میتةً جاهلیّةً»**[2] نقل‌به‌لفظ است و تواتر لفظی در اینجا وجود دارد و ما بنا بر این روایت، در مسئلهٔ شناخت و اتحاد معرفت امام و معرفةاللّه می‌توانیم مجالی برای بحث داشته باشیم. اما مثلاً یک راوی در یک مسئلهٔ 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 *علل* 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 نزند!»[3] آیا واقعاً علت بلند خواندن نماز صبح این است که کسی به انسان لگد نزند؟! اینکه نیست و معلوم است که حضرت این مسئله را بر طبق فهم آن شخص فرموده است.

لذا این قضیه‌ای که مرحوم علاّمه طباطبائی مطرح کرده‌اند بسیار مسئلهٔ دقیقی است و خیلی قابل اهمّیت است که اصلاً خود «شناخت راوی» مسئله‌ای است؛ یعنی اصلاً راوی را بشناسیم که کیست و مقدار

---

[1] رجوع شود به الرجال، ابن‌غضائری، ص ۳۸؛ رجال النجاشی، ص ٥٦.

[2] کمال الدین، ج ۲، ص ٤٠. امام شناسی، ج ۲، ص ۱۵۱:
«کسی که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، به مردن مردمان جاهلی از دنیا رفته است.»

[3] علل الشرائع، ج ۱، ص ۲٦۳، با قدری اختلاف.

معلوماتش چیست و در چه ظرفیّتی است.[1]

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 بماند، آن دیگر صد صورت می‌شد! فقط همین‌قدر می‌گویند که آقا این مطلب را فرمودند؛ ولی اگر نواری وجود داشته باشد و انسان گوش بدهد می‌بیند که اصلاً ایشان این‌طوری نگفته‌اند یا اصلاً زمینه این‌طوری نیست. خلاصه اینکه قرائن در اینجا دخالت بسیار زیادی دارند.

اینکه بارها عرض می‌کردم: «ظهور نوعی» ملاک برای حجّیت نیست، بلکه «ظهور شخصی» مهم است؛ فایده‌اش در اینجا پیش می‌آید. لذا وضع من در این اواخر طوری شده بود که دیگر به حرف هیچ‌کس 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 یک‌چنین مطالبی نگفته‌ام! اما نه‌اینکه اینها تقصیر داشته باشند، بلکه فهمشان متفاوت است.»[2]

اینجا است که در بحث تعارض ادله، مسئلهٔ «افقهیّت» پیش می‌آید. «ضبط» مسئلهٔ مهمی است؛ ولی اولین مسئله، افقهیّت است؛ یعنی چه کسی فهمش بالاتر است، چه کسی به امام علیه السّلام نزدیک‌تر است، چه کسی از امام علیه السّلام معارف را بیشتر تلقّی کرده است، چه کسی با جزئیات و ظرائف مطالب امام علیه السّلام سر و کار دارد؟ این قضیه مهم است. مسئلهٔ افقهیّت، از ضبط و تحفّظ و اصدقیّت و وثاقت و صداقت و اعدلیّت و امثال‌ذلک بالاتر است. آن کسی که فهمش بیشتر است می‌داند امام علیه السّلام 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 فردیهٔ آن مورد را در نظر می‌گیرد و حتی آن روایت را کنار می‌گذارد. البته این‌طور نیست که اگر ما یک روایت را کنار بگذاریم مرتد شده‌ایم؛ گرچه الآن آقایان به‌صرف 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 به‌دست ما رسیده است، نه قواعد ساختگی‌ای که آقایان درست کرده‌اند!

دو سه روز پیش یک نفر پیش من آمد و مطلبی از روزنامهٔ اطلاعات گفت. مسئول روزنامهٔ اطلاعات،

---

[1] رجوع شود به المیزان، ج ۸، ص ۱٤۱؛ ج ۱۲، ۲٦۲؛ ج ۱٤، ص ۱۳۳.

[2] جهت اطلاع از مبنای مؤلف محترم در حجّیت خبر واحد، رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹٤، تعلیقه ۲؛ عنوان بصری، ج ۱، ص ۱٦۹.

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 به‌اندازهٔ نصف مرد ارث ببرد، در آن زمان درست بود، به‌خاطر اینکه شوهر نفقهٔ زن را می‌داد و مخارج زن بر عهدهٔ مرد بود و لذا زن باید به‌اندازهٔ نصف مرد ارث ببرد.»

اصلاً چه ربطی به قضیهٔ 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 ـ نه‌اینکه به بیرون از منزل برود و کار کند، بلکه مثلاً زن در مزرعه یا باغی که مرد دارد، برود و کار کند ـ به‌اندازهٔ مرد ارث می‌برد و اگر کار نکند و شوهر نفقه‌اش را بدهد، به‌اندازهٔ نصف مرد ارث می‌برد!»

اتفاقاً می‌گویند در همین نواحی خوزستان خود ما این‌طور مرسوم است که اصلاً مرد داخل خانه می‌نشیند یا در قهوه‌خانه می‌نشیند و قلیان می‌کشد! آن‌وقت اگر استصحاب قهقرا را به ملاک عدم تغیّر، حجت بدانیم، باید بگوییم در زمان پیغمبر هم همین اوضاع بوده است و در عین حال، پیغمبر در اینجا هم حکم به تنصیف کرده‌اند؛ درحالی‌که پیغمبر حکم به تنصیف نکردند.

الحمدلله وقتی بعضی علما این حرف‌ها را بزنند، دیگر مسئله‌ای نیست و راه باز شده است و آن آقای روشن‌فکر 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 آقاجان 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 ته‌ماندهٔ آنها را داریم می‌خوریم!

در این مسائل باید ملاکات را از خود روایات و از خود اهل‌بیت به‌دست بیاوریم تا براساس آن ملاکات، صحت و سقم روایات برای ما روشن شود. هم‌چنین باید موارد و خصوصیات ورود مسائلِ معارفی و اعتقادی‌ای که اخذ می‌کنیم برای ما روشن بشود که در چه زمینه‌ای بیان شده است.

تعریف شارح از علم فلسفه

به‌هرجهت، مطلبی که در اینجا عرض شد این است که فلسفه عبارت است از: تحقق و تنظیم نظم عالم هستی علیٰ‌ماهوعلیه با برهان، یعنی با مطالب یقینی. لذا اگر

مطالبی به‌وسیلهٔ 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 نمی‌گویند. من‌باب‌مثال مجتهدی که مطالب را طوری فهمیده است که در رساله‌اش می‌نویسد: «کسی که قائل به وحدت‌وجود است مرتد و کافر و نجس است!» و شما از او تقلید کنید و به این مسئله پای‌بند بشوید، به این حکمت نمی‌گویند. اینها برای خودشان گفته‌اند، یا اگر هم صحیح گفته‌اند، التزام به اینها را حکمت نمی‌گویند. حکمت عبارت است از اینکه: «انسان نظم عالم وجود را علیٰ‌ماهوعلیه بحَسَب الطّاقة البشریّة تنظیم کند.» این می‌شود فلسفه که البته خود مرحوم آخوند هم در *شرح الهدایة الأثیریة* به همین مطلب اشاره دارد. تعریفی که ایشان در آنجا برای فلسفه آورده‌اند بهتر از تعریفی است که در اینجا آورده‌اند؛ 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 درنظر گرفته نشده است، بلکه غایت را بعداً آورده است. ایشان در آنجا می‌فرمایند:

> صناعتی (عمل یا علم یا فنّی) است که انسان به‌واسطهٔ آن صناعت، به حقیقت هر موجودی کماهوعلیه اطلاع پیدا می‌کند و حقیقت او برایش روشن می‌شود، بحسب الطّاقة البشریّة.[1]

بعد در آنجا می‌گوید که این حکمت بر دو قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی.

حکمت نظری یعنی انسان به حقیقت اشیاء (حقیقت عالم وجود و موجود) علیٰ‌ماهوعلیه اطلاع پیدا بکند و صور برهانیهٔ این نسق در ذهن او قرار بگیرد و نقش ببندد، علیٰ حسب الطّاقة البشریّة.

---

[1] شرح الهدایة الأثیریة، ص ٦:
«فاعلَم أنَّ الحکمةَ صناعةٌ نظریةٌ یُستفادُ بها کیفیَّةُ ما علیه الوجودُ فی نفسه و ما علیه الواجبُ مِن حیث اکتساب النظریات و اقتناء الملکات لتستکمل النفس و تصیر عالمًا معقولاً مضاهیًا للعالم الموجود فیستعدّ بذلک للسعادة القصویٰ، و ذلک بحسب الطاقة البشریة.»

اما حکمت عملی این است که انسان براساس انتقاش این صور، ملکات و افعال و کردار رذیلهٔ خود را به ملکات و احوال و اخلاق حسنه متحوّل کند و برگرداند. یعنی اولاً به کیفیّت زدودن اخلاق رذیله (یعنی آن ملکاتی که موجب می‌شود انسان از مقام عبودیّت بیرون بیاید و به مقام تفرعن و انّیت وارد بشود و توغل پیدا بکند؛ از قبیل بخل و حسد و شهوت و کینه و پرداختن به عیوب‌الناس) و جایگزینی و تبدل آنها به اخلاق حسنه علم پیدا بکند و آنها را بشناسد. بعداً به‌واسطهٔ اطلاع بر نحوهٔ زدودن و از بین بردن آنها، ملکات رذیله و سیّئه 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 کماهوعلیه 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 ارادهٔ انسان نیست.

علم دوم که متکفل جنبهٔ ثانی از مسئله است، عبارت است از اینکه نفس انسان به‌واسطهٔ 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 به‌واسطهٔ علم و حکمتی که عبارت است از تنظیم عالم وجود علیٰ‌ماهوعلیه، 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 فعلیّت و ازبین‌بردن نقائص و خلل و رسیدن به آن وجود واجب‌الوجود و آن مبدأ فیّاض و آن علة‌العلل و هستی‌بخش همهٔ هستی‌ها بربیاید. به این علم دوم، علم اخلاق و حکمت عملی می‌گویند.

پس حکمت عملی عبارت است از علمی که انسان به‌واسطهٔ آن علم، بر رذائل نفسانی و اخلاقی و افعالی و کرداری خودش اطلاع پیدا می‌کند و در صدد زدودن و از بین بردن این ملکات و کردار و افعال ناپسند برمی‌آید و می‌تواند 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 مرحلهٔ 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 سلسلهٔ علّیت و معلولیّت و هستی همهٔ عالم و واجب‌الوجود است، و بحث دوم راجع به آن خصوصیات و علومی است که انسان به‌واسطهٔ آنها می‌تواند خودش را به اخلاق روحانیّین و به اخلاق‌اللَه 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 علیٰ‌ماهوعلیه عَلیٰ حَسَب الطّاقة البشریّة.[1]

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 علی‌ماهی‌علیها»، 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 تنظیمِ عالم را در وجود خودش احساس کند.

اما این عبارت: «و الحکم بوجودها تحقیقًا بالبراهین، لا أخذًا بالظّنّ و التّقلید» 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 «بالبراهین، لا أخذًا بالظّنّ و التّقلید» در مقام اخذ تنظیم نظم حقیقت هستی براساس

[1] شرح الهدایة الأثیریة، 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 به‌واسطهٔ معرفت و شهود است، با حکمت نظری خلط کرده است و بقیه هم راه را به همین کیفیّت 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 کلّیات را نمی‌فهمند و اگر یک مسئلهٔ ریاضی از آنها بپرسی، در آن می‌مانند و تا یک سال دیگر هم نمی‌توانند جواب شما را بدهند! این به‌خاطر این است که فکر و عقل اینها به مسائل جزئی بیشتر از مسائل کلّی 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 بربیاید. 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: **«کَفیٰ بِالمَرءِ شُغُلًا بِعَیبِهِ لِنَفْسِهِ عَن عُیوبِ النّاس.»**[1]

لازم نیست شما برهان صدیقین را بدانید تا بتوانید رذائل را از خودتان دفع کنید! همهٔ 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 به‌واسطهٔ از بین بردن اخلاق سیّئه و جایگزینی اخلاق حسنه و اخلاق روحانیّین به‌جای اخلاق سیّئه و به‌واسطهٔ **«تخلّقوا بأخلاق الله»**،[2] آن نتیجه و آثار تخلّق به اخلاق‌اللَه برای انسان حاصل می‌شود که عبارت است از کشف حجاب‌ها و ظهور صفات جلالیه و جمالیهٔ پروردگار.

حکمت عملی مثل کتاب *جامع السعادات* و *معراج السعادة* مرحومین نراقیَین است و مقدمهٔ شهود و

---

[1] 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)

[2] مفاتیح الغیب (*تفسیر الرازی*)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹؛ الکلمات المکنونة، ص ۲۸۷.

تبدل نفس از عالم دنائت به عالم روحانیّت و تغیّر آن است.

اما حکمت نظری این‌طور نیست و فقط درصدد شناساندن حقیقت هر وجود و موجودی کماهوعلیه است؛ مثلاً بشناساند که مَلَك از چه جنسی است، ماده است یا نه؟ حسّی است یا نه؟ مجرد است یا نه؟ ازنظر 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؛ مرحلهٔ اول تجرد، مرحلهٔ 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 می‌ماند و بعد از آن فقط نور محض می‌ماند. این مراحل تجردی است که برای انسان پیدا می‌شود و هرچه شدت و قوّت و اوّلیّت و أولویّت وجود قوی‌تر بشود، مرحلهٔ تجرد هم قوی‌تر خواهد بود.

حالا ما این مطالب را فهمیدیم، اما به کجا رسیدیم؟ این‌همه حکما و فلاسفه آمده‌اند و بحث و تحقیق کرده‌اند، ولی وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم که اینها هنوز اول

راه هستند. پس چه شد؟ البته اینها داعی می‌شوند و انسان را حرکت می‌دهند، اما به‌هیچ‌وجه موجب استکمال نیستند.

من اسم نمی‌برم ولی می‌دیدم که یکی از افرادی که از نقطه‌نظر تعمق در مسائل فلسفی در رتبهٔ شاخصین در این عصر قرار دارد، در بدیهی‌ترین مسائل مانده است؛ به‌خاطر 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 مرحلهٔ استعداد و هیولا قرار دارد، نمی‌تواند به مسائلی اطلاع پیدا کند و اشتغال بورزد و وارد بشود که جنبهٔ فعلیّت، از ألزم لوازم و أوجب 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 قابلیّتی مافوق طاقت بشری می‌خواهد؛ لذا می‌روند و گرفتار می‌شوند! حتی راجع به علم اخلاق هم کتاب نوشته‌اند، اما این مطلب به جانشان ننشسته است و وقتی به جان ننشیند، فقط نقل‌به‌معنا است. این مسئله به‌خاطر این جهت است که در نوشتن این کتاب فقط مسودّات را مبیضّه، و مبیضّات را مسودّه می‌کنند.

این معنای حکمتی که در اینجا می‌فهمیم، به یك عبارت می‌فرمایند: «الحکمةُ صیرورةُ الإنسان عالَمًا عقلیًّا مضاهیًا (مشابهًا) للعالَمِ العینیّ» و به عبارت دیگر می‌فرمایند: «الحکمةُ التّشبّهُ بالإلٰه» و به عبارت‌های مختلف دیگری هم گفته شده است.

اگر ما حکمت نظری را «تنظیم و معرفت امور بحقیقتها کماهی‌علیها» بدانیم، این عبارت است از: تنظیم عالم هستی به صور علمیّه در ذهن انسان بروفق تعیّنات خارجی؛ یعنی اگر آنچه در عالم از اجناس و انواع و فصول بکیفیّتها علیٰ‌ماهی‌علیها وجود دارد، به‌عنوان صور علمیه در ذهن نقش ببندد، این التّشبّه بالإلٰه می‌شود. التّشبّه بالإلٰه یعنی صور علمیه‌ای بر وزان إشراف وجود پروردگار بر جنبهٔ وجودی این اشیاء و نشئت این اشیاء از وجود پروردگار، در یك‌حکیم وجود دارد؛ یعنی صور علمیه‌ای در ذهن او نقش بسته است که در وجود پروردگار به‌عنوان صور عینیه و علم حضوری

و بعینها و بتعیّنها و بصوَرها العینیّة حضور دارد، پس او متشبّه به إله است. البته علی الطّاقة البشریّة، یعنی نمی‌توانیم بگوییم هر کسی می‌تواند به این مرحله برسد، نه‌اینکه امکان ندارد برسد، بلکه تابه‌حال نرسیده‌اند.

نقد اخذ قید «علی الطاقة البشریة» در تعریف علم حکمت

البته همان‌طور که خدمتتان عرض کردم، این‌همه اشتباهاتی که در حکما می‌بینیم مربوط به حکمت نیست، بلکه اشکال از ترتیب مقدمات است و اینها در مقدمات موصل به نتیجه دچار اشتباه شده‌اند؛ مثلاً باید از اولیات و بدیهیات استفاده می‌کردند، ولی نکرده‌اند و چه‌بسا ممکن است که تخمین و حدس و خطابه و شعر در این براهین تدخّل و تسرّی پیدا کرده باشد، بنابراین نتیجه که تابع أخسّ مقدمات است، به راه دیگری می‌رود. این مربوط به حکیم است و مربوط به حکمت نیست و ممکن است حکیم دیگری بیاید و با این حکمت به یك‌نتیجهٔ 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؛ همان‌طوری‌که مرحوم آخوند می‌فرمایند: «تنظیم امور بر کلّ عالم هستی علیٰ‌ماهوعلیه.» لذا فرقی بین حکیم واقعی و حکمت نمی‌گذاشتیم.

اما چون ما در مقام معلولی و خَلقی قرار داریم، لذا رسیدن به واقعیّت و حقیقت عالم هستی و حقیقت وجود و ادراك آن کماهوعلیه، برای کسی که خودش به قیود موجودیّت مقیّد است، تقریباً محال است؛ همان‌طور که مرحوم حاجی هم می‌فرماید:

یعنی کنهِ وجود در عالم خفاء است. لذا در اینجا عرض کردم که ما می‌توانیم خودمان را به آن حقیقت و واقعیّت وجود نزدیک کنیم. البته این مطلبی که عرض کردم، به‌وسیلهٔ براهین به این نتیجه رسیدیم.

من‌باب‌مثال این مطلبی را که عرض کردم: «اولین مرتبهٔ تجرّد، مرتبهٔ صورت

است و بعد از آن، مرتبهٔ بین صورت و معنا است و بعد از آن، مرتبهٔ معنا است و بعد از آن، مرتبه‌ای 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 علیٰ حسب 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 بدیهیه، انسان را به این دسته‌بندی برساند، خیلی بعید است.

لذا ایشان عبارت «بوُسع الإنسانی» یا «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» را از این باب آورده‌اند که طاقت انسانی اجازه نمی‌دهد کسی که همیشه در مقام معلولیّت و مادون مقام وجود مطلق قرار دارد، به آن حقیقت هستی برسد، مگر اینکه در آنجا کشف حجاب و امثال‌ذلك پیش بیاید.

اگر ما حکمت را به معنای حقیقی خودش بگیریم، دیگر «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» برداشته می‌شود، چون اینجا دیگر مقام انکشاف و شهود است؛ یعنی در حکمت نظری «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» بحث می‌شود، اما در حکمت عملی و شهودی و وجدانی دیگر «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» معنا ندارد، چون واقعاً رسیدن به حقیقت هستی، یا علیٰ‌ماهی‌علیها هست یا نیست. اگرعلیٰ‌ماهی‌علیها هست، خب واقعیّت است و اگر نیست، ما باید علیٰ‌ماهی‌علیها را برداریم و بعد «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» درست می‌شود، یعنی ممکن است انسان از نقطه‌نظر تجلیات اسماء و صفات پروردگار، مراتبی از مراتب وجود را ادراك کند ولی لازم نیست حقیقت آن را کماهوعلیه احساس کند. این می‌شود «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة». گفت: «هرچه پول بدهی آش می‌خوری!»[1] 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 همهٔ آن حقایق برسد، حتی پیغمبر اکرم هم نمی‌رسد. چون وقتی ما بدانیم که مقام پروردگار مقام اطلاق است و در آنجا حدّی نیست، پس افاضات وجودی پروردگار هم لایتناهیٰ است. وقتی لایتناهیٰ شد، خود پیغمبر هم تابه‌حال نرسیده است و هیچ‌وقت نخواهد رسید؛ چه برسد به بقیه. یعنی ظرف پیغمبر دائماً درحال پرشدن از افاضات وجودی پروردگار است، و افاضات وجودی پروردگار هم تا قیامت و بعد از قیامت،

---

[1] امثال و حکم، دهخدا، ج ٤، ص ١٩١٩.

هرچه بگذرد إلی ما لایتناهیٰ حدّیقفی ندارد. این می‌شود «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة». یعنی هر کسی آن حقیقت را براساس ظرف وجودی خودش، نه کم و نه زیاد، از نقطه‌نظر سیر عرضی و برحسب وسعش ادراك می‌کند.

مثلاً در اینجا یك‌دیگ حلوا است، بچه به‌اندازهٔ یك نعلبکی از این حلوا می‌خورد و شما به‌اندازهٔ یك بشقاب می‌خورید؛ نه‌اینکه بچه حلوا نخورده باشد، بلکه هم بچه حلوا خورده است و هم شما حلوا خورده‌اید. پس معنا ندارد که انسان علیٰ حسب الطّاقة البشریّة به حقیقت یك‌شیء معرفت پیدا کند؛ چون یا انسان به حقیقت آن علیٰ‌ماهی‌علیها می‌رسد یا نمی‌رسد، مثلاً یا این حلوا را می‌خورد یا نمی‌خورد؛ اما معنا ندارد بگوییم که هم خورده است و هم نخورده است!

پس این اضطراباتی که در این عبارت‌ها است، به‌خاطر خلط بین حکمت شهودی و حکمت نظری است و مسئلهٔ مهمّی هم نیست.

معنای «التشبّه بالإله» در تعریف حکمت عملی

«التشبّه بالإله» در حکمت نظری بیان شد؛ اما یك «التشبّه بالإله» دیگر هم داریم که آن تشبّه حقیقی است و عبارت است از اینکه انسان به‌واسطهٔ عمل و تزکیه و شهود، خود آن عین خارجی می‌شود؛ همان زید می‌شود و همان عمرو می‌شود و همان بکر می‌شود، یعنی داخل زید می‌رود و زید را می‌گیرد و داخل خودش می‌آورد و آن را ممزوج و هضم می‌کند و از هضم رابعش هم می‌گذراند. یعنی اگر بگویند: زید کجا است؟ می‌گوید: زید در من است. می‌گویند: 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 آن‌طرف کرهٔ 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 مرحلهٔ مافوق آن که مقام عماء است، وارد بشود.» یعنی غایت هر سه مرحلهٔ فناء را احدیّت بدانیم.

استاد: نه‌خیر، 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 انّیت. مقام انّیت 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 به‌حال گفته شده است.

اما طریق قوم آسان‌تر است و فعلاً بر حسب آن می‌گوییم:

مرحلهٔ اول: سالک فناء در فعل پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که فقط یک فعل در عالم هستی حاکم است.

مرحلهٔ دوم: فناء در صفت پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که تمام اوصاف ـ که این فعل، معلول برای اوصاف است ـ وصف واحد هستند؛ یعنی علم، علمِ واحد است و قدرت، قدرتِ 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 کفهٔ 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؟ نه‌خیر، یک ترازو است که گاهی این‌طرف سنگین می‌شود و پایین می‌رود و آن‌طرف بالا می‌آید، و گاهی آن‌طرف سنگین می‌شود و این‌طرف بالا می‌آید. پس در اینجا یک ترازو وجود دارد، ولی دو ظهور دارد؛ یک ظهور به این‌نحو است که شما این‌طرف را پایین و آن‌طرف را بالا می‌بینید، و ظهور دیگر این است که آن‌طرف را پایین و این‌طرف 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 تشخصات وجودی هر کسی را نشان می‌دهند؛ مثلاً زید این عمل را انجام می‌دهد و عمرو آن عمل را انجام می‌دهد، و شما به‌خاطر 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 به‌نحو اطلاق»، و از آن ظهور، صفت به‌وجود می‌آید و از آن صفت، فعل به‌وجود می‌آید. سالک همهٔ آن ظهورات را یکی می‌بیند.

ما در مورد پروردگار این‌طور می‌گوییم: عالِم و حیّ و قادر اسماء او هستند و از این سه اسم، صفات جمالیه به‌وجود می‌آید، رحمانیّت و رحیمیّت به‌وجود می‌آید، خلق و اماته به‌وجود می‌آید و.... از اسم قادر، صفاتی به‌وجود می‌آیند که جنبهٔ قهریّت دارند؛ چون اسم قادر دو قسم می‌شود: قدرت بر جمال و قدرت بر جلال. از اسم عالم، صفاتی به‌وجود می‌آیند که جنبهٔ علمیّت و تجردی دارند. از اسم حیّ پروردگار که منشأ برای دو اسم دیگر است، صفاتی به‌وجود می‌آیند که جنبهٔ حیات دارند. سالک همهٔ این اسماء را یکی می‌بیند. این مرحله، فناء در اسم است؛ ولی هنوز مرحلهٔ ذات باقی مانده است.

مرحلهٔ چهارم: فناء ذات است و این مقام، مقام أخفیٰ است و کسی به آن نمی‌رسد؛ وإلاّ در مرحلهٔ اسم ممکن است بسیاری از پیغمبران فناء در اسم پیدا کرده باشند. ذات همان جنبهٔ ربطی بین حق و خلق است، که ظهور آن جنبهٔ ربطی، این است که شما زید و عمرو و بکر و خالد را می‌بینید.

مرحلهٔ تعیّن ذات که به آن مقام انّیت و تعیّن و تشخص 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 احدیّت نیست، بلکه مقام «هوهویّت» 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 هیچ‌وقت نمی‌توانیم به خودمان اشاره کنیم. آنجا خود خدا هم نمی‌تواند به خودش اشاره کند؛ یعنی خدا همه‌کار می‌تواند انجام بدهد، ولی این یک کار را نمی‌تواند انجام بدهد.

پس مرحلهٔ عینیّت این نیست که فقط صور علمیهٔ حسن و حسین و زید و بکر و عمرو در ذهن عارف بیاید، بلکه این است که عارف به عینیّت اشیاء، تعیّن پیدا می‌کند، آن‌وقت تشبّه به إله حقیقی حاصل می‌شود؛ یعنی همان‌طوری‌که کلّ عالم هستی در وجود پروردگار به‌نحو اندماج و اندکاك، حضور عینی دارد، در عارف هم حضور عینی دارد و با عالم وحدت دارد و از دید ما، جنبهٔ مثلیّت دارد. این عینیّت، حقیقت عبارت: «الحکمةُ صیرورةُ الإنسانِ عالَمًا عقلیًّا مُضاهیًا للعالَمِ العینیّ» است. البته آن جنبهٔ علمی هم هست، ولی این عبارت، جنبهٔ عینی و عالم عقلی است. عالم عقلی یعنی عالم واقعی؛ چون عقل فعال در مقام انبساط، مدیر و مدبر همهٔ 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 همه‌چیز داشت؛ اما همان‌طور که فرمودید، همراه با تنزل در قوس نزولی، الآن که اینجا آمده است دستش از همهٔ 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 به‌دست 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 به‌نظر می‌رسد این است که این تذکر، در مقام تفصیل است؛ یعنی انسان به‌واسطهٔ کمال و سعه‌ای که پیدا می‌کند، آن استعدادی را که با خودش می‌آورد به فعلیّت می‌رساند. این فعلیّت یعنی تفصیل؛ یعنی آنچه به‌نحو اجمال در او بود و هرچه می‌گشت پیدا نمی‌کرد، الآن می‌بیند که وارد این عالم شده است و این‌چنین خیال می‌کند که این عالم برایش آشنا است. یعنی این‌طور نیست که شما یک‌دفعه 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 این‌طور 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 دفعهٔ اول برخورد می‌کند، گویا ده سال است که او را می‌شناسد و با هم رفیق‌اند. این به‌خاطر این است که یک‌سری 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 هوهویّت و تعیّن به همهٔ مادون اشاره می‌کند و خیلی عجیب می‌گوید:

می‌گوید: اگر من نبودم اصلا وجودی نبود! این خلایق همه سخنگوی من هستند و وقتی نگاه می‌کنند

و می‌بینند، نور چشم آنها از من است و با چشم من می‌بینند! و هر کسی که قدرتی دارد و عملی انجام می‌دهد، به‌وسیلهٔ آن قدرتی است که من به او افاضه کرده‌ام! در جمیع خلایق 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 ابن‌فارض معنای حقیقی «الحکمةُ صیرورةُ الإنسانِ عالَمًا عقلیًّا مُضاهیًا للعالَمِ العینیّ» یا «الحکمةُ التّشبّه بالإله» استفاده می‌شود.

اینها شطحیات نیست! فرق شطحیات با این عبارات، اولاً در خام‌بودن و پختگی است؛ شطحیات معلوم است که عبارات خامی است، اما این اشعار ابن‌فارض یا عبارت «سبحانی ما أعظم شأنی» عبارات پخته‌ای است. البته هر کسی نمی‌تواند این را بفهمد. ثانیاً در اینجا خود این عبارات در رتبهٔ گویندهٔ آن است، ولی شطحیات در رتبهٔ گوینده نیست. ثالثاً همهٔ شطحیات حال است، اما «سبحانی ما أعظم شأنی» ملکه است.

این مطلب همین روایت است: «**لَو عَلِمَ أبوذَرٍّ ما فی قَلبِ سَلمانَ لَکَفَّرَهُ** أو **لَقَتَلَهُ!**»[1] و هیچ فرقی نمی‌کند! البته سلمان چیزی به او نگفته بود و حرفی نزده بود؛

ولی اگر می‌گفت، ابوذر می‌گفت: سلمان مرتد است و او را بکشید! آیا شما صدّیقی بالاتر از ابوذر سراغ دارید؟ آن‌هم ابوذری که پیغمبر به صداقتش تصریح کردند،[2] نه آن ابوذری که اینها نشان می‌دهند.

تلمیذ: فی‌الواقع خود خدا در مقام هوهویّت، حکمی ندارد.

استاد: خود خدا هم در مقام هوهویّت مخفی است؛ پس چه حکمی داشته باشد؟! ولی ما در هوهویّت نیستیم و از کثرت بدمان نمی‌آید.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] الکافی، ج ۱، ص ٤٠١؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۱.

[2] تفسیر القمی، ج ۱، ص ۵۲.

جلسهٔ چهاردهم: تقسیم علم حکمت به نظری و عملی

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

السّفرُ الأوّل

و هو الّذى مِنَ الخَلقِ إلَى الحقِّ فى النّظَرِ إلىٰ طَبيعَةِ الوُجودِ و عَوارضِه الذّاتيّة؛ «سفر اول، سفرى از خلق به حق است، در نظر به طبيعت وجود و عوارض ذاتيهٔ آن.»

سفر اول يعنى سفر از عالم كثرات به عالم وحدت و از عالم معلوليّت به عالم علّيت. اين سفر در نظر به طبيعت وجود و عوارض ذاتيهٔ وجود است؛ يعنى اينكه وجود چيست، طبيعت و حقيقت آن چيست، و چه عوارضى بر اين وجود عارض مى‌شود. عوارض وجود عبارت است از: وحدت، بساطت، اطلاق، ضرورت و وجوب و... كه همهٔ اينها عوارض ذاتيه‌اى است كه بر وجود عارض مى‌شوند.

و فيه مَسالِك؛ «مسالكى در اينجا وجود دارد.»

علت اينكه «مسلك» مى‌گويند، به‌خاطر سفر اول است؛ چون محلّ سِلك است، يعنى محل حركت و عبور است و انسان مى‌خواهد از جنبهٔ خلقى حركت كند و به جنبهٔ حقى برسد. اينجا مسلك است، ولى در سفرهاى بعدى مواقف است.

المَسلَكُ الأوّلُ فی المَعارفِ الّتی یَحتاجُ إلیها الإنسانُ فی جَمیعِ العُلومِ؛ «مسلك اول در معارفی است که انسان در همهٔ علوم به آنها احتیاج دارد.»

شما هر علمی که می‌خواهید بخوانید، بالأخره با وجود و عوارض وجود برخورد دارید.

و فیه مُقدّمةٌ و سِتَّةُ مَراحِلَ:

المُقَدّمة فی تَعریفِ الفَلسفةِ و تَقسیمها الأوّلی و غایَتُها و شرفها.

«یک مقدمه در اینجا است و ٦ مرحله به‌حسب آن خواهد آمد:

مقدمه در تعریف فلسفه و تقسیم اوّلی فلسفه و غایت فلسفه و شرف فلسفه بر سایر علوم است.»

تعریف فلسفه و حکمت نظری

إعلَم أنّ الفلسفةَ استِکمالُ النَّفسِ الإنسانیّةِ بِمعرفةِ حَقائقِ الموجوداتِ علیٰ‌ماهیَ‌عَلَیها، و الحُکمُ بِوجودِها تَحقیقًا بِالبَراهینِ ـ لا أخذًا بِالظّنِّ و التّقلیدِ ـ بِقَدرِ الوُسعِ الإنسانی.

«فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسان به‌واسطهٔ معرفت حقایق موجودات، همان‌طوری‌که هستند، به‌واسطهٔ برهان و از روی تحقیق و واقعیّت ـ نه از روی ظن و حدس ـ به‌قدر آن طاقتی که خداوند برای رسیدن انسان به آن حقایق در نظر گرفته است.»

البته همان‌طور که گذشت، ما نسبت به اینجا عرضی داشتیم:

اگر کسی من‌باب‌مثال بداند که جنس و فصل یک حیوان چیست یا بداند که حرکت جوهریه یعنی حرکت یک ذات از یک مرتبه به مرتبهٔ دیگر در وجود خودش، این موجب نمی‌شود که استکمال نفس پیدا کند. البته در هر صورت، تغییر کمی پیدا می‌شود، ولی اینها کمال برای نفس نیست و ایشان هم بعداً ذکر می‌فرمایند.

کمال عبارت نیست از یک‌سری 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 قوّه به فعل و حرکت به‌سوی تجرد و رسیدن به فعلیّت تجرّدیه برای ذات انسان است. پس هر کجا که لفظ «کمال» استعمال می‌شود منظور همین است و

این با فلسفهٔ 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 به‌واسطهٔ 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. من‌باب‌مثال 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. هیچ‌وقت علت غایی در تعریف یک شیء آورده نمی‌شود؛ البته گاهی می‌آورند، اما در موقعیّت بیان یک مسئلهٔ فلسفی و حِکمی، باید حدود و ثغور آن شیء کاملاً رعایت شود.

لذا بهتر از این تعریف، همان تعریفی است که ایشان در *شرح الهدایة الأثیریة* می‌فرمایند: «صِناعةٌ نظریةٌ یستفادُ بها کیفیةُ ما علیه الوجودُ فی نفسه» و بعد ادامه می‌دهند: «تا نفس به‌وسیلهٔ آن، استکمال پیدا کند و برای درك آن معانی مستعد شود.»[1]

وصول به حقایق فلسفی بر حسب وسع انسانی

من در اینجا عرض دیگری هم داشتم و آن این است:

«بِقَدرِ الوُسعِ الإنسانی» در تعریف فلسفه نیست؛ چون فلسفه مطلق است و وسع انسانی مسئلهٔ دیگری است. وسع انسانی به فلسفه مربوط نیست؛ یعنی عدم‌امکان

[1] شرح الهدایة الأثیریة، ص ٦.

رسیدن به واقعیتِ واقعیتِ واقعیت، نقصی از طرف ما است و به فلسفه برنمی‌گردد. فلسفه در مقام منیع و عزیز خودش به‌حال‌خود 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. این‌طور نیست که ما این نقص را در تعریف فلسفه وارد کنیم و بگوییم: از این نقطه‌نظر خلل و نقصی در فلسفه است که به‌قدر وسع انسانی بهره می‌دهد. بلکه فلسفه به‌قدر وسع انسانی بهره نمی‌دهد؛ بلکه فلسفه عبارت است از رسیدن به حقیقت اشیاء، که بهرهٔ آن هم به پیغمبر که پیغمبر خاتم است می‌رسد و هم ما که یک طلبهٔ معمولی هستیم به اندازهٔ خودمان از فلسفه بهره می‌گیریم؛ و این مسئله به فلسفه مربوط نیست و فلسفه در مقام مناعت و عزت خودش، به‌حال‌خود باقی است. لذا همهٔ 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، إلاّ 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

و إن شِئتَ قُلتَ: نَظمُ العالَمِ نَظمًا عَقليًّا علىٰ حَسَبِ الطّاقَةِ البَشَريَّةِ، لِيَحصُلَ التَّشَبُّه بِالباری تعالىٰ؛ «و اگر خواستی می‌توانی این‌طور بگویی: فلسفه عبارت است از اینکه شما براساس تعقل و برحسب طاقت بشری، یك نظم عقلی به عالم وجود بدهید و یك صورت عقلیه از این نظم در عقل شما پیدا شود، تا به باری تعالیٰ 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 این‌طرف و آن‌طرف 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

و لَمّا جاءَ الإنسانُ كَالمَعجوُنِ مِن خِلطَينِ، صورةٌ معنَويّةٌ أمريّةٌ و مادّةٌ حِسّيّةٌ خَلقيّةٌ، و كانَت لِنَفسِه أيضًا جهتا تَعَلُّقٍ و تجرّدٍ؛ لاجَرَم افتَنَّتِ الحِكمَةُ بِحَسَبِ عِمارَةِ النّشأَتَينِ بِإصلاحِ القوّتَينِ إلىٰ فَنَّينِ: نظريّةٍ تجرّديّةٍ و عمليّةٍ تعقّليّةٍ.[1]

«از آنجایی که انسان مثل معجونی از دو خلط آمده است که یکی از آنها روح و صورت معنویهٔ مربوط به عالم امر است که جنبهٔ ربطی با پروردگار دارد، و یکی از آنها همین مادهٔ حسی است که جنبهٔ خلقی دارد. هم‌چنین نفسی که انسان دارد، یک جهت تعلق به همین بدن دارد و یک جهت تجرّدی دارد که جنبهٔ ربطی او را تحقق می‌بخشد. آن‌وقت لا جرم حکمت بر حسب عمارت دو نشئت و به‌واسطهٔ اصلاح دو قوه، به دو فن تقسیم شد: یکی فنّ نظری تجردی و دیگری فنّ عملی تعقّلی.»

معجون یعنی دو چیزی که با هم مخلوط می‌کنند، مثل شیری که با عسل مخلوط می‌کنند. ایشان گفتند: انسان «مثل» معجون است، نه‌اینکه واقعاً معجون است؛ یعنی جنبهٔ مادون، معلول جنبهٔ بالا است، نه‌اینکه دو چیز مجزا و جدا است تا اینها را با همدیگر آشتی بدهند.

دو مسئله در اینجا هست:

مسئلهٔ اول این است که چون انسان جنبهٔ ربطی به عالم وجود و حقیقت هستی دارد و در آنجا جنبهٔ وحدت و علیت و بساطت است، پس ما باید به ادراک حقیقت

[1] اینکه در بعضی نسخه‌ها «تَعَلُّقی» به‌جای «تَعَقُّلی» آمده است و تعلق را به بدن نسبت داده‌اند، اشتباه است.

هستی علیٰ ماهی هی 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.

مسئلهٔ دوم این است که به‌هر حال ما بدنی داریم و دارای حس هستیم و تعلق به دنیا داریم و به‌خاطر 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 نقطه‌نظر ظاهر و باطن و از نقطه‌نظر امر و خلق و از نقطه‌نظر فطرت و مرحلهٔ شهود و ظهور، اختلاف و تناقض و تضادی وجود نداشته باشد. پس ما برای عمارت نشئتین امری و خلقی، و اصلاح دو قوهٔ نظریهٔ تجرّدی و عملیهٔ تعقلی تجرّدی، به دو فن نیاز داریم: یکی فنّ نظریهٔ تجرّدی و حکمت نظری است و دیگری فنّ 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 جنبهٔ عقلی داشته باشد و عقل را در عمل خودش به‌کار بگیرد، نه شایعات و مجاز و این گفت و آن گفت و زید این کار را کرد پس ما هم آن کار را بکنیم.

أمّا النَّظَرِيَّةُ فَغايَتُها انتِقاشُ النَّفسِ بِصورَةِ الوُجودِ علیٰ نِظامِه بِكمالِه و تَمامِه، و صيرورَتِها عالَمًا عَقليًّا مُشابِهًا لِلعالَمِ العينی، لافی المادَّةِ بَل فی صوُرَتِه و رَقشِه و هَيئَتِه و نَقشِه.

«اما غایت حکمت نظری این است که نفس ما منقوش به صورت وجود بشود و وجود در نفس ما آن‌طوری‌که هست، به کمال آن نظام و تمام آن نظام نقش ببندد تا ما واقعیات را همان‌طور که هست ببینیم، و نفس ما به یك عالم عقلی مشابه با عالم عینی خارجی تبدیل شود؛ البته این شباهت در مادهٔ آن نیست، بلکه در صورت و رَقش آن و در شکل هیئت آن و همان جنبهٔ نقشی آن است.»

نظام أکمل و أتم و نظام أحسن 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 عالَم عقلی تبدیل می‌شود، نه عالم عینی. چون شما حتی یک پرتقال را هم نمی‌توانید داخل کلهٔ

خود بیاورید، کلهٔتان منفجر می‌شود! چه برسد به اینکه بخواهید آن کوه دماوند یا کرهٔ زمین را بیاورید که اصلاً جا نمی‌شود و امکان هم ندارد. بلکه معنای آن این است که انسان، یک عالَم عقلی بشود، نه عالَم خارجی. البته اینکه در بعضی جاها «عالِم» نوشته‌اند، غلط است.

«عالَم عقلی بشود» یعنی از نقطه‌نظر عقلی و تصوّری، همانی بشود که در عالَم خارج است، به‌طوری‌که 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 کرهٔ زمین و آسمان و عالم مثال و... درست شود و همان‌طوری شود که در ذهن او است. این عالم، عالم عقلی است؛ منتها این عالم با آن عالم خارجی فقط در صورت آن مشابهت دارد، نه در واقعیت آن.

به عارفی گفتند: «اگر تو جای خدا بودی چه‌کار می‌کردی؟» گفت: «همین نظامی را که هست به‌اندازهٔ 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: ﴿وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ﴾،[1] برای این است که در مقام بشریت تکلم کرده است.

مرحوم حاجی سبزواری مسئله‌ای در حاشیهٔ خود در اینجا بیان کرده است که جای تأمل دارد. ایشان می‌فرمایند:

> چون حَقیقَةُ الشَّیءِ بِصورَتِه لابِمادَّتِه، بنابراین حقیقت عالم، در وجود او است.[2]
>
> باید به ایشان عرض کرد: آن صورتی که صورَةُ الشَّیءِ لابِمادَّتِه است، صورت

[1] سوره أعراف (۷) آیه ۱۸۸.

[2] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰، تعلیقه ۲.

فصلیۀ آن است که همان حقیقت آن است، و این مسئله به صورت نقشیه و رقشیۀ 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 حَقیقَةُ الشیَّءِ بِصورَتِه لابِمادَّتِه، در شهود و علم حضوری است که انسان به حقیقت همۀ اشیاء تعیّن پیدا می‌کند.

فضیلت علم حکمت در فرمایش پیامبر اکرم و حضرت ابراهیم

و هٰذا الفَنُّ مِنَ الحِکمَةِ هوَ المَطلوبُ لِسَیِّدِ الرُّسُلِ المَسئولِ فی دُعائه صلّی اللهُ علَیه و آلِه و سَلَّم إلیٰ رَبِّه حَیثُ قالَ: «رَبِّ أرِنا الأشیاءَ کما هیَ.»

«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 می‌خواست: "خدایا ما را به حقیقت اشیاء برسان!"»

ایشان می‌فرمایند که این مطلب پیغمبر اکرم اشاره به حکمت نظری دارد؛ یعنی ما را به همان حقیقت رسیدن تصدیقیه و تحقق حقیقةالاشیاء بصورته برسان تا حقیقت اشیاء را آن‌طوری‌که هست، در نفس خودمان ببینیم و مشاهده کنیم.

اما پرواضح است که منظور پیغمبر اکرم از ارائۀ اشیاء کماهی، ارائۀ اشیاء علیٰ حسبِ الظّنِّ و علیٰ حسبِ الحدسِ و لاکماهیَ‌علَیها نیست؛ بلکه منظور حضرت این است که اشیاء را آن‌طوری‌که واقعیّت دارد ـیعنی همان ادراك حقیقت توحید و ادراك علّیت و سببیّت و مؤثریّت واحده و فنای همۀ تعیّنات در تعیّن شخصیۀ وجودیۀ اطلاقیۀ بسیطِ هوهویّتـ به من بنایان. پس **«ربِّ أرنا الأشیاءَ کماهیَ»** یعنی واقعیّت اشیاء را آن‌طوری‌که هست به ما نشان بده!

و لِلخَلیلِ علیه‌السّلام أیضًا حینَ سَأَلَ: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾،[1] و الحُکمُ هوَ التَّصدیقُ بِوُجودِ الأشیاءِ المُستَلزِمِ لِتَصَوُّرِها أیضًا.

«و حضرت ابراهیم این‌طور 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، تصوّری هم می‌خواهد.»

---

[1] سوره شعراء (۲۶) آیه ۸۳.

منظور حضرت ابراهیم علیه السّلام 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 آیهٔ شریفهٔ ﴿رَبِّ هَبْ لِی حُکْمًا﴾

ایشان می‌گوید: «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 عینیّت اشیاء برسد و نظام هستی و وجود، به‌نحو أصح و أتم و أکمل در وجود او عینیّت پیدا کند، لذا می‌گوید: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ أَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ 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 حقیقت‌بین مشاهده کنم. وقتی این‌طور شد، ﴿وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ می‌شود؛ یعنی استعداد برای لحوق و وصول به مرتبهٔ صالحین برای انسان حاصل می‌شود. صالحین افرادی هستند که حقیقت توحید بتمامه و کماله برای آنها تجلّی کرده است.

شنیدم یکی در طهران آیهٔ ﴿ٱلْحَآقَّةُ * مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾[1] را تفسیر به لحوق می‌کرد و می‌گفت: «لحوق و الحاق، چیز خوبی است! ملحق بشوید!» دیگر کار به‌دست اینها افتاده است! حالا خود او می‌گوید: «ما نیازی به استاد نداریم!» ولی بعد می‌گوید: «الحاق، چیز خوبی است!» همین تحریک و تشویق شما یعنی خودت را در مقام استادی قرار داده‌ای! تو که می‌گویی ما استاد نمی‌خواهیم، پس سر جایت بنشین و دیگر حرف نزن!

این مسئله مثل همان است که در کتاب *پرواز روح* دائماً اثبات می‌کند که استاد نمی‌خواهیم،[2] اما در هر صفحه‌اش می‌گوید:

حاج ملاآقاجان دائماً به من گفت: این کار را بکن، آن کار را بکن! این سجده

---

[1] سوره حاقّه (٦٩) آیه ١ و ٢.

[2] پرواز روح، سیّد حسن ابطحی، ص ٢٢.

را انجام بده! این روضه را بخوان! این توسل را بکن! امشب آنجا برویم! تنبیه می‌کرد! ادب می‌کرد![1]

اما همهٔ اینها دکان است! یا بگویید استاد نمی‌خواهیم و کنار بنشینید و حرفی هم نزنید، یا صراحتاً بگویید استاد می‌خواهیم! اما چون در خودشان اهلیّت برای استادی نمی‌بینند و نمی‌توانند بگویند که ما اهل نیستیم و زمین را از این‌طرف خالی کنند، لذا مجبورند زیر بنای استاد را بزنند و زمین را از آن‌طرف خالی کنند.

به هر جهت، بر خلاف آنچه مرحوم ملاصدرا گفته است، منظور از «حکم» در کلام حضرت ابراهیم علیه السّلام که می‌فرماید: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾،[2] 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 مصدّق فرموده است برای من تصدیق‌آور و در حکم برهان باشد. وقتی پیغمبر حرفی بزنند و انسان از باب تحصیل مقدمات قبول کلام پیغمبر تصدیق کند، چه‌بسا این قضیه از براهینی که ما می‌آوریم محکم‌تر باشد؛ ولی تا وقتی عمل نکنیم، صرف این تصدیق، چه استکمالی برای ما به‌وجود می‌آورد؟! هم‌چنین اگر با برهان، وجود عوالم بالا و نظام هستی و حقایق اشیاء و به‌طور کلی، کلّ عالم وجود را تصدیق کنیم، چه فایده‌ای دارد و چه استکمالی برای ما دارد؟! این‌همه آمدند و رفتند و تصدیق هم کردند، ولی قدم از قدم برنداشتند و هیچ استکمالی هم نداشتند! پس معلوم می‌شود ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾ عبارت است از تحقق عینی اشیاء و این عالی‌ترین مرتبهٔ حکم است.

علت اینکه به حکم، حکم می‌گویند این است که در آنجا قطع می‌شود و مسئله فیصله پیدا می‌کند. ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ﴾[3] 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 مرتبهٔ 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 دیدهٔ شک و تردید نظر نمی‌کند، بلکه به دیدهٔ قطع و برهان و یقین نظر می‌کند و دیگر شکی وجود ندارد.

بالاترین مرتبهٔ حکم، مرتبهٔ علم حضوری است که در آنجا دیگر به‌هیچ‌وجه من‌الوجوه ابداً تردیدی راه ندارد! اما حتی در مورد قطع هم گاهی اوقات برای ما قطع اشتباه پیدا می‌شود، یا قطّاعی که این‌همه قطع

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به سرّ الفتوح ناظر بر پرواز روح، ص ۲۳ و ۷۷.

[2] سوره شعراء (۲٦) آیه ۸۳.

[3] سوره ص (۳۸) آیه ۲٦.

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، حدّاقل ۱۰ درصد جای خالی بگذار!

مرحوم آقای سبزواری از دوستان سابق ما بود. ایشان می‌گفت:

یک روز عصر با چند نفر من‌جمله 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 این‌طرف برویم.

ولی آن سیّد می‌گفت: «نه، باید از آن‌طرف برویم.» من هرچه با او صحبت کردم قبول نمی‌کرد و می‌گفت: «من قطع دارم که باید از آن‌طرف 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 به‌سمت لانهٔشان می‌روند؛ لذا این راه ما اشتباه است و باید از آن‌طرف برویم!»

حالا آیا این دو تا کبوتر، همان دو تا کبوتر هفتهٔ قبل است؟ یا اگر همان است، شاید می‌خواهد جای دیگری برود. اما او قطع پیدا کرده بود و حسابی هم روی حرفش ایستاده بود و اصلاً این ملاحظه‌ها در ذهن او نمی‌آمد. انسان‌های قطاع، این‌طور هستند، یعنی خیلی سریع‌القطع هستند و بعد هم برایشان کشف خلاف می‌شود.

ولی این قطع در علم حضوری قطعی است که ابداً کشف خلاف در آن نیست! مثلاً همان‌طوری‌که الآن با چشمتان این چراغ را می‌بینید و اگر کسی بر عدم وجود سراج دلیل بیاورد، شما به او می‌خندید و می‌گویید: من دارم با چشم می‌بینم، آن‌وقت تو داری برخلافش دلیل می‌آوری!

شخصی می‌خواست به مسافرتی برود. خدمت مرحوم آقا ـ رضوان اللَه علیه ـ آمده بود و دائماً بر انجام این کارش دلیل می‌آورد که آقا الآن مصلحت در این است، اوضاع این است، و چه هست و چه هست. آقا هم به او لبخند می‌زدند و هرچه بیشتر پافشاری می‌کرد، این لبخند بیشتر می‌شد. معنای این لبخند این است که تو هرچه بگویی، بنده دارم می‌بینم؛ پس لازم نیست بیخود سعی کنی و زحمت بیخود بکشی! اگر به‌جای یک ساعت و دو ساعت، یک سال هم بنشینی و برایم دلیل بیاوری، من دوباره به تو لبخند می‌زنم، چون دارم می‌بینم، و وقتی دارم می‌بینم، دیگر چه چیزی می‌خواهی توضیح بدهی؟! به قول معروف: پیش غازی و معلّق‌بازی!

مقام علم حضوری مقامی است که هیچ‌گونه خللی در آن راه ندارد. حضرت ابراهیم از خدا این مقام را می‌خواهد و می‌گوید: «به من مقامی بده که دیگر تردید در آنجا وجود ندارد.» آن‌وقت چطور ممکن است ما که یک بچه طلبهٔ کوچک هستیم، این را بفهمیم، اما حضرت ابراهیم نفهمد که چه می‌گوید؟ در اینجا قرار است خدا اجابت کند و بگوید: من خدا هستم و هرچه بخواهی به تو می‌دهم! می‌توانم یک علم و یک حکم به معنای رفع خصومت به تو بدهم تا وقتی افراد پیش تو می‌آیند، همین‌که پرونده را نگاه کنی و ورق بزنی، بفهمی قضیه چیست، نه‌اینکه مثل سایر افراد باشی که با بیّنه و شاهد و قرینه و سی کیلو پرونده و تشکیلات، هنوز نمی‌فهمند که باید چه‌کار کنند؛

یا از این بالاتر، می‌توانم علم تو را زیاد کنم و تو را یک فقیه متضلّع کنم، و حتی می‌توانم ریاضیات و بقیهٔ 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 همهٔ 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 أتم و أحسن و أکمل، علم حضوری پیدا کند و حقیقت تعیّنی 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 جنبهٔ فلسفی را به آن جنبهٔ اشراقی و ذوقی برگرداند و با آن مخلوط و حل کند. البته همان‌طور که قبلاً خدمتتان عرض شد، اینها راه‌های متفاوتی به‌سوی یک حقیقت هستند، نه‌اینکه راه‌ها با هم تفاوت دارند. اما آن مقامی که ایشان می‌گویند، به این کیفیّت برای انسان حاصل نمی‌شود، مگر اینکه انسان قدم در راه بگذارد و مراقبه و مجاهده داشته باشد.

مراتب حکم

تلمیذ: مسئلهٔ در مورد حضرت زکریا و حضرت یحیی هم همین‌طور است: ﴿ءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا﴾.[1]

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. آن‌وقت آیا لازمه‌اش 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 همهٔ اینها مراتب حکم است که کُلٌّ بِحَسَبِه اعطا می‌شود.

---

[1] 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![1] این معنای حکم است. البته میزان سعهٔ افراد تفاوت دارد و سعهٔ هر کسی همان مقداری است که خداوند به او عطا می‌کند.

حکم مراتب دارد؛ یک وقت به‌نحو کلی است و همهٔ 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 به‌واسطهٔ رشد خود، دائماً این حکم را تقویت می‌کند و به او بیشتر عنایت می‌شود تا به مرحلهٔ بالا برسد. اینجا است که راست گفتن بعضی افراد در بعضی از مسائل، دلیل بر راست گفتن آنها در همهٔ 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 مرتبهٔ برزخ و مثال و ملکوت سفلیٰ به او عنایت شده است.

[1] رجوع شود به التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری علیه السّلام، ص ٦٦١.

انسان در هر مرحله‌ای از آن اسفار اربعه، به هر مقدرای که حرکت کند، حکم در وجود او قرار می‌گیرد. من‌باب‌مثال 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 مرتبهٔ بالا نسبت بدهند، می‌بینیم که اشتباه می‌کند و معلوم می‌شود که هنوز در مرتبهٔ پایین است. لذا بعضی از اشتباهاتی که در السنهٔ عرفا می‌بینیم و بعضی به دیگری نسبت خطا می‌دهند، به‌جهت این است که او از یک مرتبهٔ مافوق مرتبهٔ خودش خبر می‌دهد و می‌گوید باید این‌طور باشد.

در روایتی امام باقر علیه السّلام می‌فرماید:

كُلُّ ما مَيَّزتُموهُ بِأوهامِكُم فی أدَقِّ مَعانيهِ، مَخلوقٌ مَصنوعٌ مِثلُكم، مَردودٌ إلَيكم! [و لعلّ النّملَ الصّغارَ تَتَوَهّمُ أنّ لِلّهِ تَعالىٰ زُبانيتينِ، فَإنّ ذٰلِك كَمالُها!][1]

«کسانی که خدا را عبادت می‌کنند، مثل آن مورچه‌ای می‌مانند که چون خودش زبانیتین دارد، خیال می‌کند که خدا هم همان‌طور است؛ درحالی‌که این به خدا برنمی‌گردد و به او ارتباط ندارد، بلکه به فکر و ذهن و تخیّلات ما برمی‌گردد.»

این روایت اشاره به همین قضیه است. یعنی انسان در هر مرحله‌ای که باشد می‌گوید: «خدا این است!» ولی به مرتبهٔ 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:

---

[1] الأربعون حديثا، شیخ بهائی، ص ١٦، ح ٢؛ بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٢٩٢، به نقل از شیخ بهائی.

«خدا را در این مظاهر دیدم که به این کیفیّت بود و به این‌نحو جلوه کرده بود.» اشکالی ندارد، چون همین‌طور هم است؛ اما اگر بگوید: «خدا این است و به این کیفیّت است.» می‌گویند که این‌طور نیست و این یک مرحله از حقیقت است.

حکم عبارت است از رسیدن به واقعیّت 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 یک‌دفعه و در طرفةالعینی تبدیل به مایع نمی‌شود، بلکه اول باید نرم شود و کم‌کم با آن آبی که در آن قرار گرفته است سنخیّت پیدا کند تا تبدیل به آن شود. به هر مقدار که نرم شود و سنخیّت 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 ماهیّت خودش را از دست می‌دهد و هم هویّت و تشخص خودش را از دست می‌دهد. آنجا است که دیگر هیچ وجودی ندارد و وقتی نگاه می‌کنید، فقط یک مایع می‌بینید که دارای این رنگ به‌خصوص است. این نکته را به شما بگویم که ما هم تا وقتی این‌طور نشویم، طرفی نمی‌بندیم!

تعریف حکمت عملی

و أمّا العمليّةُ فثَمرتُها مُباشرةُ عَملِ الخَير؛[1] «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 الأثیریة* فرموده‌اند:

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱.

حکمت عملی عبارت است از علم به رفتار و خصوصیّات و کردار و ملکات و صفات انسان و راه زدودن صفات زشت و رذیله و جایگزین کردن صفات حسنه.[1]

تلمیذ: حکمت عملی هم علم است و خود آن علم، حکمت عملی نیست؛ بلکه تحقق آن اعمال در بدن و تعامل نفس با اشیاء خارجیه، حکمت عملی است.

استاد: انسان تا چیزی را نداند، دنبال آن نمی‌رود؛ لذا اول باید بداند که چه‌کار 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 أحسن هستی و عوارض ذاتی وجود است و جنبهٔ حکایی دارد. یعنی این کتاب از آنچه در این نظام وجود دارد حکایت می‌کند و شما با خواندن این کتاب، از نقطه‌نظر ذهنی به حقیقت آن می‌رسید، ولی دیگر از نقطه‌نظر 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، قاعدهٔ علّیت را بفهمیم، جنبهٔ 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 مقدمهٔ 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 یک‌سری اعمال را انجام بدهی. آن اعمالی که ما باید انجام بدهیم، به حکمت عملی برمی‌گردد و مقدمهٔ برای رسیدن به حقیقت حکمت نظری می‌شود، که آن حقیقت عبارت است از شهود.

البته همان‌طوری‌که عرض کردم، حقیقت و واقعیت حکمت نظری موجب استکمال می‌شود، نه مابین‌الدفتین؛ چون گفتیم که این سفر ذهنی، مطابق با سفر نفسی

[1] شرح الهداية الأثيرية، ص ٦.

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 به‌جای آن بیاوریم. به‌واسطهٔ ملکات حسنه، این حقایقی که در اینجا نوشته شده است و تا به‌حال ذهنی بود، دیگر برای ما عینی می‌شود.

مراتبی در اینجا وجود دارد: اولاً ما باید این حکمت نظری را به‌وسیلهٔ برهان و تصدیق بخوانیم. شاید ما این را کاملاً یاد بگیریم و بفهمیم که در عالم چه خبر است، ولی مطلب در اینجا تمام نمی‌شود، بلکه این فعلاً یک مرحله است. بعد از آن باید راه رسیدن به اینجا را یاد بگیریم، که به آن حکمت عملی می‌گویند. کتب اخلاق مثل *معراج السعادة*، *جامع السعادات*، *احیاء العلوم*، *بحر المعارف* و امثال‌ذلک، متصدّی 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 سیّئه به اخلاق حسنه متبدل شود. این تبدّل به اخلاق حسنه یعنی تخلّق به اخلاق‌اللَه. تخلّق به اخلاق‌اللَه یعنی انکشاف حقیقت وجود برای انسان. آن انکشاف یعنی عرفان. پس حکمت عملی مقدمه‌ای برای عرفان واقع می‌شود. یعنی شما با حکمت عملی، اخلاق سیّئه را به اخلاق حسنه تبدیل می‌کنید، و این مقدمهٔ رسیدن به باطن است؛ پس حکمت عملی مقدمهٔ 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 عین‌حال بدانید که عالم ماده وجود دارد، عالم برزخ ماده وجود دارد، ملکوت ماده وجود دارد، عقل ماده وجود دارد، سلسلهٔ عقول عشره وجود دارد. من‌باب‌مثال اگر یک نصرانی یا کمونیست یا یک توده‌ای همهٔ این *اسفار* را کاملاً بخواند و از خود ملاّصدرا 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 به‌جای آن

بیاورد تا بعد از اینکه اخلاق حسنه به‌دست آمد، به باطن حکمت نظری برسد، که عبارت است از عرفان و شهود.

تلمیذ: حکمت عملی در فلسفهٔ بمعنی‌الأعم، همان علم اخلاق است. آیا می‌توانیم به کسی که علم اخلاق می‌خواند، مثلاً معراج السعادة را می‌خواند و می‌داند که باید چه کارهایی انجام دهد، حکیم بگوییم؟

استاد: به این شخص می‌توانیم 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 ابن‌مسکویه ـ رحمة اللَه علیهم ـ که کتاب *جامع السعادات* و *بحر المعارف* و *تطهیر الاعراق* را در حکمت عملی نوشته‌اند، واقعاً انسان‌های بسیار بزرگ و خیلی خوبی بودند و مقاماتی داشتند؛ اما نمی‌توانیم بگوییم که خودشان واقعاً به آن مطالبی که در این کتاب‌ها هست و به حقیقت روایاتی که نقل کرده‌اند، رسیده بودند.

آیا مرحوم ملا مهدی نراقی واقعاً تمام ملکات سیّئهٔ خودش را از بین برده بود؟ البته سیّئه‌ای که ایشان دارد برای ما حسنه است و اگر سیّئهٔ ایشان را به ما بدهند، دیگر چیزی نمی‌خواهیم! چون حَسَناتُ الأبرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبین.[1] ولی آیا خودشان واقعاً به مطالبی که درصدد بیان آن در این مراتب دقیق هستند، رسیده بودند؟ چون فقط یك مرتبه نیست و ملکات فقط این نیست که شراب نخورید و دزدی نکنید؛ اینها برای عوام‌الناس است. آیا می‌توانیم بگوییم که آنها به عوض‌وبدل‌کردن آن ملکات سیئه به حسنه در آن مراتب دقیق و لطیف و ظریف نفس رسیده‌اند؟ شاید نرسیده باشند و این‌طور از عباراتشان برمی‌آید که نرسیده‌اند.

اینها خیلی مسائل دقیقی است. این‌طور نیست که فکر کنیم آنهایی که نماز شب می‌خوانند و در نماز غش می‌کنند و می‌افتند، کارشان تمام است. شخصی در زمان آقا بود که از این بازی‌ها زیاد درمی‌آورد؛ در نماز غش می‌کرد و می‌افتاد، یک‌دفعه در قنوت بر سرش می‌زد و... ما به او می‌خندیدیم. ولی این شخص بعداً منحرف شد و کلاً رفت! آن مراتب عالی و بالا خیلی مهم است و علم اخلاق به همهٔ اینها بستگی دارد.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] رساله سیر و سلوک منسوب به بحر العلوم، ص ۱۱۸، تعلیقه ۳:
«عبارت "حَسَناتُ الأبرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبین" مضمون روایتی نیست، گرچه حکمی است صحیح و مطلبی است واقعی و حقیقی.»

جلسهٔ پانزدهم: تعریف حکمت عملی و فضیلت علم حکمت

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

تعريف حكمت عملى

و أمّا العمليّةُ فثَمرتُها مُباشرةُ عَملِ الخَير لتَحصيلِ الهيئةِ الإستعلائيّةِ للنّفسِ على البدنِ، و الهيئةِ الإنقياديّةِ الإنقهاريّةِ للبدن من النّفس.

«حكمت عملى، علمى است كه ثمره و نتيجه‌اش اين است كه انسان به عمل خير مباشرت داشته باشد و به آن ملتزم شود، تا نفس داراى قدرت و قوّتى مافوق قدرت و قوّت بدنى بشود و بر بدن احاطه داشته باشد و قاهر بر بدن باشد و بتواند بدن را در اختيار خود قرار بدهد، و هم‌چنين به‌واسطهٔ نفس، يک هيئت انقيادى و انقهارى براى بدن پيدا بشود.»

يعنى جنبهٔ انفعال و تأثر براى بدن پيدا بشود و بدن از حالت سركشى خود بيرون بيايد و مقهور نفس بشود.

همان‌طور كه ايشان در اينجا فرموده‌اند، بدن هيچ‌گونه اختيارى از خود ندارد و هرچه هست نفس است و در اين مسئله هيچ فرقى بين صغير و كبير و بين صالح و طالح و بين مؤمن و فاسق نيست.

منظور ايشان از «بدن» در اينجا تعلقاتى است كه عارض بر بدن مى‌شود؛ چون ايشان بدن را يک جنبهٔ عالم ماده گرفته‌اند و نفسى كه متعلق به عالم ماده بشود، نفسى

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 مشتهیات نفسانی است؛ و از نقطه‌نظر اینکه تمام این تعلّقات در حول و حوش ماده دور می‌زند و هیچ ارتباطی با جنبهٔ 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 همین‌جا می‌آید و آن این است: سابقاً خیلی‌ها این اشتباه را می‌کردند که جسم و جسمانیات را أظلم‌العوالم 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 متعلّق می‌کردند؛ درحالتی‌که جسم و ماده مرتبهٔ نازلهٔ وجود و حقیقت وجود است و در اینجا ظلمت اصلاً معنا ندارد، به‌جهت 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 هویّت 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 أظلم‌العوالم است؟! اصلاً نمی‌توانیم چنین حرفی بزنیم! پیغمبر اکرم خانه می‌ساخت، با زن نکاح می‌کرد، از همین مأکولاتی 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؟! همهٔ 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 می‌شود شما از حق دور شوید. بنابراین خود دینار و درهم دنیا نیست؛ اما اینکه شما نمی‌توانید 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. هیچ‌کدام از امورات دنیایی، دنیا نیستند؛ اما اینکه انسان خودش را به‌نحوی 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 به‌جهت نفس باشد دنیا است، و اگر به‌جهت ربّ باشد غیر دنیا است. زمام امور مردم را به‌دست گرفتن و مرجعیّت و امثال ذلک و اینهایی که ما فعلاً می‌بینیم، دنیا است، بلکه مرتبهٔ دنائتش از دنیا هم پایین‌تر است! تمام اینها دنیا است.

أظلم‌العوالم به‌جهت جسمانیت دنیا نیست، بلکه به‌جهت تعلق به امور جسمانی است. لذا اگر شما به مسائل جسمانی تعلق نداشته باشید، ولی علومی که دارید حاجب برای شما بشود، شما هم در دنیا هستید بااینکه به جسمی تعلق ندارید و شاید محتاج هم باشید. پس هرچه موجب بشود انسان از پروردگار باز بماند و نتواند در مسیر ادامه بدهد و فکر و ذکر او از حق به جنبهٔ تعیّنات حق تعلق بگیرد و انصراف پیدا کند، دنیا است.

بنابراین مرحوم شیخ بهائی در اینجا اشتباه کرده که گفته است:

می‌گوید که چون این وطن‌ها از دنیا است، لذا پیغمبر اکرم هیچ‌وقت 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 الوطنِ مِنَ الإیمانِ!»**[1] این وطن، وطن «لا إله إلّا الله» و وطن مقصود و همان‌جایی است که از آنجا آمده‌ایم. این معنا معنای بسیار خوب و صحیح و توجیه وجیهی 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 این‌صورت 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 آن‌طرف 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 بیگانهٔ از مذهب و شریعت، نه بیگانه به‌عنوان جدا شدهٔ به‌وسیلهٔ حد و مرز. آن حد و مرزی را که روی یک میز با یک مداد، این‌طرف و آن‌طرف 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

[1] أمل الأمل، شیخ حرّ عاملی، ج ۱، ص ۱۱.

ورقی برای ممالک دنیا تکلیف تعیین کنند، آن‌وقت اسلام بگوید که چون آنها این مرز را تعیین کرده‌اند، هر کس اینجا را دوست داشته باشد، از ایمان است![1]

بنابراین بدن و جسم و جسمانیات نه‌تنها مذموم نیستند، بلکه ممدوح هم هستند، به‌خاطر اینکه هویّتی از هویات مراتب وجود در اینها تجلّی پیدا کرده است و اینها علت و مُعِد 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:

﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ * ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾،[2]

بر خلاف آنچه ملاصدرا فرموده‌اند، منظور از ﴿رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾، عالم ماده نیست، بلکه تعلق به عالم دنیا است؛ یعنی ما انسان را از آن مرتبه و مقام هوهویّت 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 به‌طوری‌که کلاً او را به خود مشغول کرده است و اصلاً یاد وطنش نمی‌کند که در کجا بوده است. لذا در ذیل آیه دارد:

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾؛[3] «مگر آن کسانی که ایمان بیاورند و عمل صالح انجام بدهند.»

چرا اینها در ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ نیستند؟ مگر اینها بدن ندارند؟! مگر پیغمبر بدن نداشت؟! مگر پیغمبر زن و بچه نداشت؟! آیه می‌فرماید آنهایی که ﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ هستند، از ﴿رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ مستثنیٰ هستند. آیه می‌فرماید: همهٔ انسان‌ها در ﴿أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾ بودند، سپس ما همه را در ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ آوردیم و فقط یک عده از نقطه‌نظر استمرار و بقاء، از این ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ مستثنیٰ هستند. آنها کسانی هستند که ﴿آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ﴾.

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به امام شناسی، ج ۸، ص ۱۶۵؛ نرم‌افزار *کیمیای سعادت*، متن جلسات شرح حدیث عنوان بصری، ص ۹۷٤ و ۳۲۹٦.

[2] سوره تین (۹۵) آیه ٤ و ٥.

[3] سوره تین (۹۵) آیه ٦.

آیهٔ ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيها جِثِيًّا﴾[1] هم به همین معنا است و هیچ فرقی نمی‌کند و مربوط به عالم اهواء و خیالات و تخیّلات است که همهٔ اینها جهنم است؛ البته جهنم بد نیست و خود آن هم خیر است.

تلمیذ: آیا می‌توان ﴿أَسْفَلَ سٰفِلِينَ﴾ را به معنای تعلق به عالم ماده نگرفت، بلکه فقط از این جهت باشد که چون عالم ثقل است و ظاهرش این‌طور است که انسان هر چیزی را مستقل و جدای از آن وجود واحد می‌بیند، پس ﴿أَسْفَلَ سٰفِلِينَ﴾ است؟

استاد: پس مربوط به دید انسان است، نه مربوط به خود انسان، چون خودش خیر محض است؛ پس ماده بد نیست. یعنی ﴿أَسْفَلَ سٰفِلِينَ﴾ به معنای تخیّلات و مستقل دیدن است.

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ در ﴿أَسْفَلَ سٰفِلِينَ﴾ نیستند، درحالتی‌که 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 سٰفِلِينَ﴾ نیستند؛ پس ﴿أَسْفَلَ سٰفِلِينَ﴾ به همان تخیّل برمی‌گردد.

عالم ماده از آثار وجودی پروردگار است و همان‌طوری‌که قبلاً عرض کردیم، دارای جنبهٔ تجرد است. به عبارت دیگر، احاطهٔ خداوند متعال بر ماده، کمتر از احاطهٔ او بر مجردات نیست؛ بلکه مجردات و مادیات هیچ فرقی با هم نمی‌کنند و هر دو در تحت قدرت و سیطرهٔ پروردگار هستند. پس چرا ما ماده را ﴿أَسْفَلَ سٰفِلِينَ﴾ بنامیم؟!

تلمیذ: به‌خاطر اینکه اینها حاجب است؛ مثلاً در آن عالم به جهت اینکه چشم‌ها باز می‌شود، ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ می‌گویند، درصورتی‌که اینجا هم خداوند ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ است، اما ما به‌خاطر این پرده‌ها و حجاب‌ها نمی‌توانیم ببینیم.

استاد: نه‌خیر، اینها حاجب نیستند و اثبات شیء، نفی ماعدا نمی‌کند؛ یعنی

---

[1] سوره مریم (۱۹) آیه ۲۷.

نمی‌توانیم بگوییم چون در آنجا ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ گفته است، پس در اینجا ﴿مَلِكِ﴾ نیست. در آیهٔ دیگری می‌فرماید:

﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾.[1]

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 ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ است؟! من‌باب‌مثال 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 ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ 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 عقبیٰ. پس ﴿أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ اصلاً به خود ماده ربطی ندارد.

هرچه در محدودهٔ نفس باشد و موجب شود که انسان از اتکاء به معبود به اتکاء به تعیّنات انصراف پیدا کند، عالم دنیا و أظلم‌العوالم می‌شود؛ حتی اگر شما فلسفه هم بخوانید، گرچه هیچ ربطی به دنیا و دنیائیات ندارد، ولی اگر همین تدرس 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 مشتهیات 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.

---

[1] سوره آل‌عمران (۳) آیه ۲۶.

فضیلت حکمت عملی در فرمایش پیامبر اکرم و حضرت ابراهیم

و إلیٰ هذا الفنّ أشار بقوله علیه‌السّلام: «تخلّقوا بأخلاق اللّه.»[1]

[«و حضرت رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم به این فن (حکمت عملی) اشاره نمودند در آنجایی که فرمودند: "به اخلاق‌اللّه متخلّق شوید!"»]

ثمرهٔ حکمت عملی تخلّق به اخلاق‌اللّه است، یعنی اخلاق و ملکات انسان به اخلاق‌اللّه تشبّه پیدا کند. البته این عبارت تخلّق به اخلاق‌اللّه در روایات شیعه نیامده است و ظاهراً این قضیه از غزّالی نقل شده است[2] و مرحوم ملاّ مهدی نراقی هم که در *جامع السعادات* فرموده‌اند،[3] استناد شیعه را در آنجا ذکر نکرده‌اند. من مدت زیادی به‌دنبال این می‌گشتم که آیا «**تَخَلَّقوا بِأخلاقِ اللّه**» در روایات شیعه هست یا نه؛ ولی هنوز پیدا نکرده‌ام.[4]

و استدعَی الخلیل علیه‌السّلام فی قوله: ﴿وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾.[5]

[«و حضرت ابراهیم خلیل علیه السّلام این مقام را درخواست کرده بود در آنجایی که عرضه داشت: ﴿و مرا به صالحان ملحق گردان!﴾»]

«الحاق به صالحین» عبارت است از رسوخ ملکاتی که موجب می‌شود ذات انسان متحوّل شود و به‌واسطهٔ این تحوّل، آن حقیقت جوهری انسان انکشاف پیدا بکند.

حکمت نظری و عملی در آیات شریفهٔ قرآن

و إلیٰ فنَّي الحکمة کلَیهما أُشیرَ[6] فی الصّحیفة الإلهیّه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾،[7] و هی صورته الّتی هی طرازُ عالم الأمر؛ ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾،[8] و هی مادّته الّتی هی من الأجسام المُظلمة الکثیفة؛ ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، إشارةٌ إلیٰ غایة الحکمة النّظریّة؛ ﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾،[9] إشارةٌ إلیٰ تمامِ الحِکمةِ العَمَلیّة.

«و به هر دو فنّ حکمت در صحیفهٔ الهیه اشاره شده است در آنجایی که می‌فرماید: [﴿به‌تحقیق که ما

---

[1] بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.
[2] إحیاء علوم الدین، ج ۵، جزء ۱٤، ص ٦۱.
[3] جامع السعادات، ج ۳، ص ۱٤۵.
[4] بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.
[5] سوره شعراء (۲٦) آیه ۸۳.
[6] خ ل: أُشهر.
[7] سوره تین (۹۵) آیه ٤.
[8] سوره تین (۹۵) آیه ۵.
[9] سوره تین (۹۵) آیه ٦.

انسان را در نیکوترین قوام آفریدیم!﴾] که عبارت است از صورت جوهری انسان بر نمط و بر وزان عالم امر، یعنی همان حقیقت محضهٔ وجود بسیط.»

آن جنبهٔ 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، همان‌طورکه **«ولَو دَنَوتُ أنمُلةً لاحتَرَقتُ»**[1] اشاره به این مطلب است.

«﴿این انسان را تا أسفل‌السّافلین [پایین‌ترین مرتبه از سلسله مراتب وجود] پایین می‌آوریم﴾ که همان مادهٔ انسان است، که عبارت است از اجسام مظلمهٔ کثیف است.»

این انسان که دارای این مرتبهٔ عالی است که مافوق آن هیچ علوّی تصوّر نمی‌شود، پایین می‌آید و خودش را به چیزهای خنده‌داری سرگرم می‌کند!

«﴿مگر آن کساني که ایمان آورده‌اند (که آنها از ردّ به أسفل‌السّافلین استثناء شده‌اند).﴾ و این اشاره است به غایت حکمت نظریه که عبارت است از ایمان به مبدأ و معرفت مبدأ و پروردگار کماهوهو.»

این مرتبهٔ ایمان واقعی است؛ یعنی جنبهٔ اعتقادی و یقینی خود را نسبت به مسائل مبدأ و معاد محرز می‌کنند. البته ایمان مراتبی دارد؛ مرتبهٔ بالای آن ایمان افرادی است که به مرحلهٔ کامل ایمان می‌رسند، و مرتبهٔ 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

---

[1] مناقب آل أبی‌طالب علیهم السّلام، ج ۱، ص ۱۷۹.

اشکال قبل، در اینجا هم می‌آید؛ یعنی همان‌طور که خدمتتان عرض کردم، باید حقیقت حکمت نظری در وجود او تجلّی پیدا کند، نه‌اینکه 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، تجلّی پیدا کند.

«﴿و عمل خوب و شایسته و بایسته انجام می‌دهند.﴾ و این اشاره است به اینکه حکمت عملیه در وجود آنها به مرحلهٔ تمام می‌رسد و عمل آنها عمل صالح می‌شود.»

یعنی با مراقبات و مجاهدات و عمل به تکالیف شرعیه، جنبهٔ حکمت عملی را در خودشان محقق می‌کنند و صفات رذیله و زشتی را که در جاهلیّت در وجود آنها راسخ بود، به ملکات فاضله و اخلاق روحانیّین 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. من‌باب‌مثال فرض کنید که مرد بزرگی به منزلتان دعوت می‌کنید و می‌خواهید به او احترام بگذارید؛ یک‌وقت برای او غذایی می‌آورید، اما یک‌وقت از او سؤال می‌کنید: «آقا، شما چه غذایی دوست دارید؟» و آن غذایی که دوست دارد برای او طبخ می‌کنید. این «صالح» می‌شود. اوّلی 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 بأنّ المعتبرَ من کمالِ القوّة العمليّةِ ما به نظامُ المَعاش و نجاةُ المَعاد، و من النظريةِ العلمُ بأحوال المبدأ و المعاد و التدبّر فيما بينهما من حقّ

النظر و الإعتبار، قال أميرالمؤمنين عليه‌السّلام: «رحم اللّه امرءًا أعدّ لنفسه و استعدّ لرَمسه و عَلِمَ من أين و فی أين و إلیٰ أين.»[1]

«به‌جهت إشعار به اينكه آنچه از كمال قوّت عمليه معتبر است اين است كه نظام دنيا و نجات عقبیٰ برای انسان تحصيل بشود.»

انسان در اين دنيا بايد به بهترين نحو و به أحسن وجه زندگی كند؛ نه‌اينكه مرفّه باشد، بلكه زندگی او زندگی‌ای باشد كه راحتی و آرامش بيشتری برای او تأمين كند و فكر و خيال كمتری داشته باشد. بهترين نحوهٔ زندگی كردن در اين دنيا اين است كه آرامش انسان بيشتر باشد، نه‌اينكه پول بيشتری داشته باشد. هم‌چنين بايد عقبای او هم نجات پيدا كند و از افرادی باشد كه در آنجا سعادتمند هستند. اين كمال حكمت عمليه است.

بنابراين سه مسئله در حكمت عمليه گنجانده شده است:

اول: تدبير منزل است، يعنی از نقطه‌نظر منزل بتواند نظامی به‌وجود بياورد، چون بالأخره انسان بايد زندگی اجتماعی داشته باشد؛

دوم: سياست مدن است كه بتواند سياست كند؛

سوم: اخلاق شخصی است كه اين مربوط به معاد می‌شود.

«[و به‌جهت إشعار به اينكه آنچه از كمال قوهٔ نظريه معتبر است اين است كه انسان به كيفيت مبدأ و معاد علم پيدا كند و] در اين سير نزولی و صعودی بين مبدأ و معاد، تدبّر داشته باشد.»

يعنی بداند كه چطور اين نشئات پيدا شده است، و واسطه‌ها و عقولی كه يكی پس از ديگری مرتبهٔ علّيت را به عهده دارند چه كسانی هستند، و نحوهٔ نزول عالم امر در عالم خلق به چه كيفيّتی است، و برگشت انسان و از استعداد به مرحلهٔ فعليّت درآمدن او به چه كيفيّتی است.

«[(به‌جهت اشعار به اين دو مسئله) حضرت اميرالمؤمنين عليه السّلام می‌فرمايند:]

---

[1] الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

"خدا پدر و مادر کسی را بیامرزد که اولاً برای خودش إعداد کرده و خودش را به مرحلهٔ فعلیّت رسانده است و به‌دنبال کار خودش است، و برای قبرش هم فکری کرده است، و برای بازماندگان و رفقایش هم فکری کرده است (مثلاً برای آنها پولی گذاشته است)، و بداند که از کجا هست و در چه موقعیّتی هست و به کجا می‌رود."»

و إلیٰ ذینك الفنّین رمزت الفلاسفة الإلهیّون حیث قالوا تأسّیًا بالأنبیاء علیهم‌السّلام: «الفلسفةُ هی التّشبّه بالإله.» کما وقع فی الحدیث النّبویّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «تخلّقوا بأخلاق اللّه.»[1] یعنی فی الإحاطة بالمعلومات و التجرّد عن الجُسمانیات.

«[و فلاسفه به این دو فن اشاره کرده‌اند در آنجایی که در حال تأسّی به انبیا] فرموده‌اند: "فلسفه، تشبّه به إله است." [همان‌طور که در حدیث نبوی آمده است: "به اخلاق‌اللّه متخلّق شوید!"] یعنی همان‌طوری‌که خداوند متعال احاطهٔ عینی به تعیّنات دارد، شما هم باید احاطهٔ 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 تعلّق به جُسمانیات باشد.

علت شرافت علم حکمت بر سایر علوم

ثمّ لایخفیٰ شرفُ الحکمة من جهاتٍ عدیدةٍ؛

منها: أنّها صارت سببًا لوجود الأشیاء علَی الوجه الأکمل، بل سببًا لنفس الوجود.

«[مخفی نماند که] حکمت از جهات عدیده‌ای شرف دارد؛

یکی از آنها این است که حکمت، سبب وجود اشیاء بر وجه أکمل و أتمّ است؛ [بلکه حکمت، سبب نفس وجود است.]»

البته در اینجا بهتر بود که می‌فرمود: «سببًا لمعرفةِ نفسِ الوجود» چون حکمت، از وجود تراوش می‌کند، نه‌اینکه حکمت سبب برای وجود باشد؛ یعنی وجود در مقام

[1] بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹.

معلولیّتِ 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 لم‌یُعرف الوجودُ علیٰ‌ماهوعلیه، لایمکن إیجاده و إیلاده. و الوجودُ خیرُ محضٍ، و لاشرفَ إلّا فی الخیر الوُجودی.

«چون اگر وجود آن‌طوری‌که هست شناخته نشود، ممکن نیست که خدا آن را به‌وجود بیاورد و تولید کند، پس باید اول خود وجود شناخته بشود تا آن جنبه‌های علّی 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 الشّر أعدامٌ فکَم قد ضلَّ مَنیقولُ بالیزدان ثمّ الأهرمن

یعنی جنبهٔ شر همیشه ناشی از جنبهٔ عدم است و چون وجود خیر است، بنابراین شر از وجود تراوش نمی‌کند.

و هذا المعنیٰ مرموزٌ فی قوله تعالیٰ: ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾.[1]

«[و این معنا مخفی است در قول خداوند متعال که می‌فرماید:] ﴿کسي که به او حکمت عنایت شود، خیر کثیر به او داده مي‌شود.﴾»

یعنی کسی که بهرهٔ بیشتری از حصّهٔ وجودی ببرد، خیر کثیری نصیب او خواهد شد و کسی که به حقیقت وجود برسد، به حقیقت خیر محض رسیده است.

و بهذا الإعتبار سمَّی اللهَ تعالیٰ نفسه حکیمًا فی مواضعَ شتّیٰ من کتابه المجید الّذی هو ﴿تَنزِيلٌ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾،[2] و وصفَ أنبیائه و أولیائه بالحکمة و سمّاهم ربّانیّین حکماء بحقائق الهویّات فقال: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ﴾،[3] و قال خصوصًا فی شأن لقمان: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ﴾.[4] کلّ ذلك فی سیاق الإحسان و معرض الإمتنان. و لامعنیٰ للحکیم إلّا الموصوف بالحکمة المذکورة حدُّها الّتی لا یُستطاع ردُّها.

«و به این اعتبار (که حقیقت خداوند وجود محض است و وجود محض خیر محض است و خداوند وجود اشیاء را بر وجه أکمل و أتم تنظیم فرموده است) خداوند [در مواضع عدیده‌ای از قرآن مجید که

---

[1] شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۲۸.
[2] سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹.
[3] سوره فصلت (۴۱) آیه ۴۲.
[4] سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۲.

کتابی است که ﴿از ناحیهٔ وجود حکیم و حمیدي نازل شده است﴾] به خودش حکیم گفته است.
[و انبیا و اولیای خود را با حکمت توصیف فرموده است] و آنها را ربّانی (جنبهٔ ربوبیّت در آنها تقویت شده است) و حکیم به حقایق هویّات و موجودات نامیده و فرموده است: ﴿و وقتي که خدا از نبیّین میثاق گرفت که وقتي من به شما کتاب و حکمت دادم﴾ (شما رسالت را ادا کنید و اینها را به‌دست اهلش بسپارید و به هر کسی واگذار نکنید.) [و خصوصاً در شأن لقمان فرمود: ﴿و تحقیقاً ما به لقمان حکمت آموختیم.﴾]

همهٔ 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 نمی‌توان او را برگرداند.»

و من الظّاهر المکشوف أن لیسَ فی الوجود أشرفَ من ذات المعبود و رُسله الهداة إلیٰ أوضح سبله، و کلاً من هؤلاء وصفه تعالیٰ بالحکمة، فقد انجلیٰ وجه شرفها و مجدها.

«آن مسئله‌ای که خیلی روشن است این است که در وجود، اشرف از ذات معبود [و رسولان هدایت‌گر او به واضح‌ترین 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 به‌واسطهٔ آن معرفت، خیر کثیر و بالاترین مقام از نقطه‌نظر شرف و مجد به انسان عنایت می‌شود.

وجوب تعلّم فلسفه

فيجبُ إذن انتهاجُ معالم غورها و نجدها، فَلنَأتِ علىٰ إهداءِ تحفٍ منها و ايتاءِ طُرَفٍ فيها، و لنُقبِل على تمهيد اُصولها و قوانينها و تلخيص حججها و براهينها بقدر ما يتأتّى لنا، و جمع متفرقات شتّىٰ و إرادة[1] علينا من المبدأ الأعلىٰ، فإنّ مفاتيح الفضل بيد اللَه، يُؤتيهِ مَن يَشاءُ.[2]

«حالا که معنای حکمت را این‌طور فهمیدیم و غایت حکمت برای ما روشن شد و شرف حکمت بر بقیهٔ 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 إهدا کنیم و طُرفه‌هایی از این معالم حکمت را إعطا کنیم، و باید هر قدر که قدرت داریم، إقبال کنیم که اصول و قوانینی ممهَّد کنیم و حجج و براهین آن را خلاصه کرده و روشن کنیم و همهٔ متفرقاتی را که هست جمع کنیم. این اراده از مبدأ أعلیٰ برای ما آمده است، [چون تحقیقاً کلیدهای فضیلت در دست او است و به هر کسی که بخواهد می‌دهد.]»

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

---

[1] خ ل: واردةٌ.

[2] الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲.

فصل ۱: «وجود» موضوع علم الهی و اولین ارتسام در نفس

مرحلهٔ اولیٰ: وجود و اقسام اولیّهٔ آن | منهج اول: احوال نفس وجود

جلسهٔ شانزدهم: تعریف وجود

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علیٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعينَ

«وجود» موضوع علم فلسفه

المرحلةُ الأولیٰ: فی الوُجودِ و أقسامِه الأوَّليّة،

و فيها مَناهجَ:

الأوّلُ: فی أحوالِ نفسِ الوُجودِ

روشن است که موضوع فسلفه که یک علم الهی است، «وجود» است و در احوال خود وجود بحث می‌شود. مرحوم آخوند در این مرحله به تعریف حقیقت و مفهوم وجود می‌پردازند. تقسیم اولی وجود که به خود وجود برمی‌گردد، بر حسب تعیّناتی است که وجود به خود می‌گیرد. البته در اینجا طرداً للباب از عدم هم بحث می‌شود، وإلاّ عدم که تحقق و تعیّنی ندارد تا مورد بحث واقع شود.

همان‌طور که مرحوم آخوند در *اسفار اربعه* ذکر فرموده‌اند، علم الهی عبارت است از علم به احوال مبدأ و معاد و کیفیّت نزول وجود در عالم تعیّنات و کیفیّت عود این وجود به مبدأ خود، که تمام اینها تحوّلات و تغیّراتی است که در حقیقت وجود رخ می‌دهد.

بنابراین در وهلهٔ اول باید بدانیم که وجود چیست و چه عوارضی بر آن عارض

می‌شود و چه حالات و اوصافی دارد و در مراحل تعیّن 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 جنبهٔ 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 تکوّن حقیقت ماده از کجا است، بعد به این بحث برمی‌گردد که ماده از تعیّنات وجود است و وجود به مجرّد و ماده تقسیم می‌شود و هر دوی اینها را در بر می‌گیرد، چه به‌نحو مجرد و چه به‌نحو ماده؛ پس ریشه و برگشت همهٔ 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 همهٔ علوم و موضوعات علوم و برگشت همهٔ آنها به نفس «وجود» است و هر بحثی که مطرح شود، دوباره این مسئله در آنجا می‌آید. به عبارت دیگر، به‌قول 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 تعیّن خارجی؛ چون هندسه از جزئیات بحث نمی‌کند که مثلاً این شیء خاصی که در

مقابل ما است دارای چه ابعاد و زوایایی است، یا زاویهٔ قائمه دارد یا ندارد؛ بلکه از کلیات بحث می‌کند که مثلاً هر مثلّثی این خصوصیات را دارد، هر مکعّبی این خصوصیات را دارد، محیط هر کره‌ای این‌طور به‌دست می‌آید، حجم آن این‌طور به‌دست می‌آید، و هر شش‌ضلعی این‌طور است. به عبارت دیگر، در هندسه بحث تعلیمی اجسام و سطوح است، نه بحث طبیعی و تکوینی آن.

یا من‌باب‌مثال «اوزان» موضوع علم موسیقی است و «ارتباط و نِسَب بین أجرام سماوی و نحوهٔ حرکت آنها و تغیّراتی که در آنها پیدا می‌شود» موضوع علم هیئت است.

همهٔ اینها محمولات وجود هستند که به‌عنوان موضوعات مختلفی برای علوم مختلف واقع می‌شود؛ مثلاً محمول «الوجودُ إمّا مادّیٌ أو غیرمادّی» موضوع علوم مادی است، محمول «الموجودُ إمّا ذوکمٍّ أو غیرذوکمٍّ» موضوع علم هندسه است، محمول «الوجودُ إمّا ذونموٍّوإدراكٍ و إمّا غیرذی‌نموٍّوإدراك» موضوع معرفةالحیوان است، و محمول «الموجودُ إمّا مادّیٌ غیرذی‌إدراكٍ و هو ممتزجٌ عن الأمزجة و إمّا مادّی ذوإدراك» موضوع علم طبقات‌الأرض و معادن است. پس هر کدام از این محمولات وجود، موضوعاتی برای مسائل علوم دیگر ایجاد می‌کنند.

نقد اشکالی بر فلسفه

یک‌وقت در مجلس یکی از فقها بودیم و ایشان مسئله‌ای از مرحوم آقا شیخ محمّدعلی کاظمی[1] نقل کردند که ایشان می‌فرمودند:

> علت اینکه بزرگان ما به فلسفه و عرفان و امثال‌ذلک 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 به‌واسطهٔ جوارح است.

[1] آیةاللَه شیخ محمّدعلی کاظمی از شاگردان مرحوم آیةاللَه نائینی ـ رحمة اللَه علیه ـ و صاحب کتاب *فوائد الأصول*، تقریر درس خارج اصول مرحوم نائینی است. (محقق)

این بزرگوار خیلی اشتباه فرموده‌اند و این هم اشتباهی است مثل بقیهٔ اشتباهاتشان! اینها نه‌تنها 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 آقایی که خدا را عبادت می‌کند و به‌طور کلی خدا را موجودی جدا و منحاز از بنده می‌داند، اصلاً در اعتقادش کافر و مشرک است[1] و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند خدا را عبادت کند! کار به اینجا می‌رسد که بعضی از همین علمای نجف اشرف می‌گویند:

آیهٔ ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[2] ظهور دارد و ظهور هم حجت است، پس خدا دست دارد؛ چون اگر معنای دیگری غیر از این معنای ظاهری حسی، مدّ نظر خداوند بود، باید آن را بیان می‌کرد!

و لابد از باب اینکه:

می‌گویند که وقتی دست و اعضاء و جوارح ما این‌قدر است، پس دست و اعضاء و جوارح خدا هم باید به‌اندازهٔ کهکشان‌ها باشد!

ثانیاً: امیرالمؤمنین، حضرت سیدالشهدا، امامَین صادقَین، حضرت موسی بن جعفر، امام رضا و امام جواد علیهم السّلام و بزرگان دین ما که این‌همه معارف و عبارات عجیب و غریبی راجع به خدا فرموده‌اند که تا الآن هنوز کسی نفهمیده است،

---

[1] الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۱:
«قال [أمیرالمؤمنین] علیه السّلام:... تَوحیدُهُ تَمْییزُهُ مِن خَلقِهِ، و حُکمُ التَّمْییزِ بَینونَةٌ صِفَةٍ لا بَینونَةٌ عُزلَة.»

[2] سوره مائده (۵) آیه ٦٤. مهر تابان، ص ٤٠٠، 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 به‌اندازهٔ شما نمی‌فهمیدند که ما عبدیم و در مقام اطاعت فقط باید مسائل استنجاء و دماء ثلاثه و... ورد لسان عبد باشد!

آقایان این‌طور می‌فرمایند:

اصلاً لازم نیست بدانیم خدا مجرد است یا نه، خدا غنیّ بالذّات است یا نه، و وحدت در خدا وحدت بالصّرافه است یا بالعدد است؛ بلکه اگر خدا را متکثّر 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 أنیابٍ و أغوالٍ است و دُم و دست و پا هم دارد، هیچ اشکالی ندارد؛ ما فقط باید او را اطاعت کنیم!

این آقایی که این جریان را نقل می‌کرد، این حرف را تأیید می‌کرد و می‌فرمود که درست است.[1]

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 همهٔ آثار است و این‌همه تراوشات و تعیّنات دارد، از چه سنخی 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، درحالی‌که وجود أعلیٰ و أشرف از جنس و فصل است و جنس و فصل فقط محدِّد و مقیِّد وجود تجرّدی بأقسامه و وجود مادی بأقسامها هستند، بنابراین وجود حقیقتی ماورای این است.

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به اسرار ملکوت، ج ۲، ص ٤١١.

تعریف به رسم هم امکان ندارد؛ چون در هر رسمی عوارض ذاتیهٔ آن بیان می‌شود و معرِّف باید أشرف و أعرف از معرَّف باشد، درحالی‌که هیچ‌چیزی أعرف 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 ـ مثل امکان، وجوب بالضّرورة، وجوب بالغیر، وجوب بالقیاس إلی الغیر، وحدت و سایر انتزاعیات از آن ـ به ذهن می‌آید.

اما وجود از حیث حاقّ خود وجود، دیگر خیلی عجیب است و رسیدن به حاقّ آن دیگر کار هر کسی نیست:

همان‌طوری‌که 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 وهلهٔ 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

المرحلةُ الاولیٰ: فی الوجود و أقسامه الأوّلیّة

و فیها مناهج:

الأوّل: فی أحوال نفس الوجود

و فیه فصول:

فصل اول: فی موضوعیّته لِلعلم الإلهی و أوّلیة ارتسامه فی النّفس

«مرحلهٔ 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 بماهوموجودٌ» لابما هو مادیٌ، لابما هو مجرّد، لابما هو بسیطٌ و لابما هو مختلف من الأمزجة. «موجود بماهوموجودٌ» موضوع علم الهی شده است، بااینکه کسی تابه‌حال 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 همان‌طور که عرض کردم،[1] نحوهٔ انکشاف حقیقت موضوع تفاوت می‌کند؛ یعنی اگر انکشاف حقیقت این موضوع به‌صورت وجدان باشد، عرفان می‌شود و اگر به‌صورت تعقل و برهان باشد، فلسفه می‌شود.

این وجود، اولین ارتسامی است که در نفس پیدا می‌شود؛ مثلاً همین‌که بچهٔ 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 به‌سمت 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 این‌قدر مسائل دارد. بچه خیلی راحت می‌گوید که من شیر می‌خواهم، من عروسک می‌خواهم، و وقتی چیزی در دست دیگری می‌بیند، به‌دنبالش می‌رود؛ اینها یعنی

---

[1] رجوع شود به ص ٣٤.

احساس هستی کرده است. اما اگر به بچه بگویند که این چیزی که تو به‌دنبال آن می‌روی آن وجودی است که بحث‌ها و دعواهای 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:

اعلَم أنّ الإنسانَ قد يُنعَت بأنّه واحدٌ أو كثيرٌ، و بأنّه كلّيٌّ أو جزئی، و بأنّه بالفعل أو بالقوّة، و قد ينعت بأنه مساوٍ لشیء أو أصغر منه أو أكبر، و قد ينعت بأنّه متحرك أو ساكن، و بأنّه 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 بأنه موجودٌ فی الخارج؛ چون انسان بأنه 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 به‌وجود 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 نقطه‌نظر حکایتش از خارج عرض کردم. همان‌طوری‌که بعداً می‌آید، به‌طور کلی وقتی از بالقوه یا بالفعل بحث می‌شود، نظر به طبیعت یک شیء است به‌طوری‌که 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 مرآتیّت از امری که تحقق پیدا کرده است در نظر می‌گیریم و اسم آن را بالفعل می‌گذاریم.

من‌باب‌مثال، 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، به‌طوری‌که آن معدوم را نازل‌منزلهٔ 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 نازل‌منزلهٔ موجود گرفته بودیم. به این بالفعل می‌گوییم.

یا من‌باب‌مثال: 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 نازل‌منزلهٔ 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 یك‌وقت به امر معدوم تعلق می‌گیرد و یك‌وقت به امر خارجی تعلق می‌گیرد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم که الموجود بماهوموجودٌ، له إستعدادُ أن یتبدّل بموجودٍ آخر، در اینجا همین شیء خارجی بما أنه موجودٌ را درنظر می‌گیریم و اسم جهت استعداد تبدل آن را قوه می‌گذاریم. اما هر وقت به امر معدوم تعلق بگیرد، معدوم را نازل‌منزلهٔ موجود می‌کنیم و به لحاظ آن، اسم این را قوه می‌گذاریم؛ مثل اینکه یك نطفه بالقوه می‌تواند علقه بشود و بالقوه می‌تواند انسان بشود. در اینجا آن معدوم نازل‌منزلهٔ موجود می‌شود، آن‌وقت 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).»

ثمّ إنّه لایُمکن أنیوصف الشیء بما یجری مجریٰ أوسط هذه الأوصاف إلاّ من جهة أنه ذو کمٍّ.

«ما نمی‌توانیم اوسط این اوصافی را که بیان کردیم، برای یک شیء بیاوریم مگر اینکه دارای کم باشد.»

اوسط این أوصاف یعنی توصیف به «مساوٍ لشیء أو أصغر منه أو أکبر». اگر شیئی کمّ متصل قارّالذات، مثلاً خط، نداشته باشد، نمی‌توانیم برای آن شیء وصف بیاوریم که هذا الشیءُ أصغرُ من هذا الشیء أو مساوٍ لهذا الشیء أو أکبر مِن 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 مَلک از آن کوچک‌تر است یا این ملک از آن بزرگ‌تر است. البته سعه مطلب دیگری است، اما نمی‌توانیم این را ازنظر کمّ و مقدار بگوییم. شیء باید دارای کم باشد تا بتوان آن را به مساوات و لامساوات و مقدار و... توصیف کرد.

و لایُمکن أنیوصفَ بما یجری مجریٰ آخرها إلّا مِن جهة أنه ذومادّةٍ قابلةٌ للتغیّرات.

«ما نمی‌توانیم یک شیء را به آن اوصافی که آخر این وصف‌ها آورده‌ایم، توصیف کنیم مگر اینکه دارای مادّه و قابل برای تغیّرات باشد.»

آخر این وصف‌ها یعنی توصیف به «متحرکٌ أو ساکنٌ» یا «حارٌ أو باردٌ». اگر شیئی دارای ماده نباشد، دیگر حرکت و سکون معنا ندارد؛ یعنی باید مادّه‌ای 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

لکنّه لایحتاج فی أنیکون واحدًا أو کثیرًا إلیٰ أنیصیرَ ریاضیًّا أو طبیعیًّا؛ بل لأنّه موجودٌ هو صالحٌ لأنیوصفَ بوحدة أو کثرة، و ما ذُکِر معهما.

«لکن شیء در اینکه واحد است یا کثیر است، احتیاج ندارد که ریاضی یا

طبیعی بشود؛ بلکه چون موجود است، صلاحیّت 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 یك‌شیء می‌توانند هم واحد بگویند و هم کثیر بگویند؛ مثلاً الإنسان‌بماهوإنسان، یا ممکن است واحد باشد و یا ممکن است کثیر باشد؛ یا مثلاً وقتی ما به خداوند متعال می‌گوییم که إنّ اللّه واحدٌ، 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 یك‌مجرد را کثیر بنامیم؟! مگر ملائکه کثیر نیستند؟! درحالتی‌که اینها طبیعی نیستند. پس وحدت و کثرتِ یك قضیه یا کلّی‌بودن و جزئی‌بودن آن، به طبیعی‌بودن یا به ریاضی‌بودن آن ربطی ندارد.

من‌باب‌مثال ما طبیعت انسان را در نظر می‌گیریم و آن طبیعت، یا کلّی است و یا جزئی. پس این کلّی بودن و جزئی بودن طبیعت انسان به عدد مربوط نمی‌شود و عدد موضوع برای کلّی بودن یا جزئی بودن نیست؛ بلکه در اینجا خود طبیعت یک شیء مِن حیث هی هی موضوع واقع شده است، صرف نظر از اینکه این طبیعتْ جنس و فصل دارد یا ندارد، یکی است یا دو تا است، کلّی است یا جزئی است، در خارج وجود دارد یا ندارد.

یا من‌باب‌مثال بالفعل بودن یا بالقوّه بودن یک شیء اصلاً ربطی به طبیعی بودن یا جهت ریاضی و حساب داشتن ندارد، یعنی اصلاً لازم نیست که به یک مسئلهٔ ریاضی متصل باشد و عدد در آن گنجانده شده باشد، یا به یک مسئلهٔ طبیعی متصل باشد و ماده در آن گنجانده شده باشد؛ بلکه ما هر موجودی که در نظر بگیریم حتماً یک جنبهٔ فعلیّت دارد، ولی ممکن است که یک جنبهٔ بالقوه داشته باشد و ممکن است که جنبهٔ بالقوه نداشته باشد و فعلیّت تامه باشد. لازم نیست که این موجود حتماً

طبیعی باشد تا جنبهٔ بالقوّه در آن باشد؛ مثلاً نفس در عین اینکه طبیعی نیست، در او جهات بالقوّهٔ زیادی وجود دارد و این بالقوّه تبدیل به بالفعل می‌شود. پس لازم نیست که موجود چون به بالقوّه و بالفعل متصف می‌شود، حتماً داخل در طبیعیات باشد؛ بلکه این اتصاف به خود موجودیت وجود برمی‌گردد.

موجود می‌تواند 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 می‌شود. هم‌چنین موجود می‌تواند به بالفعل یا بالقوه متصف شود و اصلاً این جهات را نداشته باشد. یعنی همین‌که یک ذات به وجود متصف شود دیگر این ذات می‌تواند 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 کمّی اشیاء در علوم ریاضی

فإذن کما أنّ للأشیاء التعلیمیّة أوصافًا و خواصَّ یُبحَثُ عنها فی الریاضیّات من الهیئة و الهندسة و الحساب و الموسیقی، و للاشیاء الطبیعیة أعراضًا ذاتیةً یبحث عنها فی الطبیعیات، کذلك للموجود بما هو موجود عوارضُ ذاتیّةٌ یُبحث عنها فی العلوم الإلهیّة.

«حالا که این‌طور شد، پس همان‌طور که برای اشیاء تعلیمیه (مانند حجم و سطح و کم و مقدار) اوصاف و خصوصیاتی است که در ریاضیات ـ أعم از هیئت و هندسه و حساب و موسیقی ـ از آن بحث می‌شود، و برای اشیاء طبیعیه اعراضی ذاتی است که در طبیعیات بحث می‌شود، همین‌طور خود موجود به‌تنهایی هم عوارض ذاتیه‌ای دارد که در علوم الهی از آن بحث می‌شود.»

می‌گویند 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 نغمات مختلف را

به‌وجود می‌آورد و نُت‌هایی که اگر در این دستگاه واقع بشوند، این نوع صداها به‌وجود می‌آید. من‌باب‌مثال اگر این اوزان در تار واقع بشود، این خواص از آنها به‌وجود 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 به‌حساب می‌آوردند و در ریاضیات از آن بحث می‌کردند. سابقاً ریاضی‌دان‌ها در موسیقی هم وارد بودند؛ چون موسیقی دارای اوزان ریاضی است. من‌باب‌مثال این نُت باید دو ثانیه طول بکشد و بعد یک‌مرتبه ارتفاع بگیرد و سه ثانیه ادامه داشته باشد و یک‌مرتبه 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 به‌واسطهٔ 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 فَیلا سوفیا که اصل آن یونانی است. «سوفیا» یعنی حکمت که علمی الهی است، و «فیلا» یعنی محب؛ و «فیلا سوفیا» یا «فیلا سوفا» به معنای دوست‌دار و محبّ فلسفه و کسی است که دنباله‌روِ 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 أعراب وارد شد و بعد در زمان اسلام در دربار هارون‌الرشید رشد پیدا کرد.[1] ولیکن چون موسیقی یک اسم یونانی است، ما مطلبی به‌عنوان 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 به‌طور کلی و به هر نحوی حرام نیست، بلکه موسیقی‌ای حرام است که موجب شود انسان از حالت طبیعی خارج و به حال حیوانیّت وارد شود؛ ولی چون برای ما قابل تمیز نیست، موسیقی در اسلام به‌طور کلی حرام شده است.

[1] رجوع شود به تاریخ موسیقی ایران، حسن مشحون.

سابقاً بعضی سالکین دستور سماع داشتند و الآن هم درویش‌ها دارند. البته مولانا هم داشته است،[1] ولی ایشان با بقیه فرق داشت و راه ایشان به‌طور کلی متفاوت بود. این دستور در جایی است که استاد بر نفوس إشراف 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 این‌حرف‌ها نروید!

البته نکته‌ای در اینجا است: بعضی می‌گویند:

عالم تشریع عالم اعتبارات است و شارع براساس مذاق و سلیقهٔ 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 تشریع، سلیقه‌ای و اعتباری و دوست داشتنی و دل‌بخواهی نیست؛ بلکه راه فطرت است که می‌تواند آن استعدادهای نهفتهٔ انسان را به فعلیت برساند. بنابراین هر مسیری که بأیّ نحوٍ 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 مقربیّت ذهنی 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 محرمات است یا به‌نحو جزئیت، 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 یتجزیٰ

[1] مناقب العارفین، افلاکی، ج ۱، ص ۸۸ و ٤٢٩ و ٥٦٠.

هست یا نیست، تحیّز دارند یا ندارند، مزج دارند یا ندارند، نحوهٔ اختلاط و امتزاجشان چگونه است، و بسیط هستند یا نیستند. هشت قسم برای طبیعیات می‌شمرند که [مرحوم حاجی سبزواری] هم در حاشیهٔ اینجا ذکر کرده‌اند و می‌فرمایند که اشیاء طبیعیه، یا بسیط هستند یا غیر بسیط هستند، یا دارای نموّ هستند یا نیستند، یا دارای ادراک هستند یا نیستند، و برای هر کدام از آنها اسمی گذاشته‌اند.[1]

بررسی حیثیت وجودی اشیاء در علوم الهی

در علم الهی از عوارض ذاتیهٔ موجود بحث می‌شود؛ مثلاً الموجود إمّا ممکنٌ و إمّا واجبٌ، الموجود إمّا بسیطٌ أو غیرُبسیطٍ، الموجود إمّا معلولٌ أو علّةٌ.

فموضوعُ العلم الإلهی هو الموجود المطلق.

«موضوع علم الهی موجود مطلق است (یعنی ربطی به خصوصیّت آن شیء ندارد، بلکه به خود موجود بماهوموجود مربوط است.)»

و مسائله إمّا بحثٌ عن الأسباب القصویٰ لکلّ موجود معلول، کالسّبب الأول الذی هو فیّاضُ کلِّ وجودٍ مِن حیث إنّه وجودٌ معلول؛ و إمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود؛ و إمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئیّة، فموضوعات سائر العلوم الباقیة کالأعراض الذاتیة 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 بقیهٔ علوم مانند اعراض ذاتیه برای موضوع این علم هستند.»

به عبارت دیگر، در اینجا از آن علل عِلوِی بحث می‌شود که چگونه موجب تنزل یک موجود هستند و چگونه موجب معلولیّت آن در عالم خارج هستند؛ مانند ملائکه و عقول.

قید «حیثیّت وجود معلولی» برای این است که وجود مِن‌حیثُ‌هووجودٌ،

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲٤، تعلیقه ۱، حاشیه مرحوم حاجی سبزواری رحمة اللَه علیه.

فیّاض نیست، بلکه فقط از حیث معلولیّت، فیاض است؛ پس برای وجود از حیث حاقّش، که همان وجود است، دیگر ایجاب و ایجاد معنا ندارد.

مسئلهٔ دیگر این است که من‌باب‌مثال وقتی می‌گوییم: الموجود ذوکمٍ، الموجود ذومقدارٍ، الموجود یُمکن أن یکونَ 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 سیتّضح لك من طریقتنا فی تحقیق مباحث الوجود الّتی هی حقیقة دار الأسرار الإلهیة، أنّ الماهیات من الأعراض الأوّلیّة الذاتیّة لحقیقة الوجود؛ کما أنّ الوحدةَ و الکثرةَ و غیرهما من المفهومات العامّة، من العوارض الذاتیة لمفهوم الموجود بما 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 اولیهٔ ذاتیه برای حقیقت وجود هستند.»

یعنی خود ماهیات یکی از اعراض اولیهٔ ذاتیهٔ حقیقت وجود هستند، پس ماهیات عرض هستند و اصالت با وجود است.

«همان‌طوری‌که وحدت و کثرت و غیر اینها (مثل قوه و فعل) از مفاهیم عامه، عوارض ذاتیهٔ مفهوم وجود هستند.»

یعنی مفهوم وجود است که مفاهیم عامه، مثل وحدت و کثرت، بر آن حمل می‌شود.

ماهیّت 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 موجودٌ، عارض می‌شود. یعنی ماهیت از نقطه‌نظر موجودیّت، عارض بر وجود است، نه از نقطه‌نظر طبیعی بودن و ریاضی بودن و امثال‌ذلک. پس وحدت و کثرت از نقطه‌نظر خود موجودیّت، از عوارض موجود است.

علت بی‌نیازی وجود از تعریف و اثبات

فاستقامَ کونُ الموضوعات لسائر العلوم أعراضًا فی الفلسفة الأولیٰ.

«پس این مسئله روشن شد که موضوعات سایر علوم، اعراض فلسفهٔ اولیٰ هستند.»

و بالجملة، هذا العلم لفرطِ علوِّه و شمولِه باحثٌ عن أحوالِ الموجود بماهوموجود و أقسامه الأولية، فيجِب أنيكونَ الموجودُ المطلقُ بيّنًا بنفسه مستغنيًا عن التعريف و الإثبات، وإلاّ لميكُن موضوعًا للعلم العامّ.

«[و خلاصه اینکه:] این علم به‌خاطر علوّ و شمولش و اینکه در همهٔ اشیاء فراگیر است، از احوال موجود از نقطه‌نظر خود موجود و اقسام اولیهٔ آن بحث می‌کند (یعنی خود موجود از نظر تقسیم‌بندی اولیه چه اقسامی دارد)؛ پس خود موجود مطلق باید روشن باشد و نیازی به تعریف و اثبات نداشته باشد، وإلاّ دیگر موضوع برای علم عام نخواهد بود.»

چون این علم، یک علم عمومی و موضوع برای همهٔ علوم است، پس خود این موضوع باید روشن باشد؛ وإلاّ برای روشن شدن این موضوع باید به علم دیگری رجوع کنیم تا حدود و رسوم آن علم، موضوع این علم را روشن کند، درحالی‌که این علم خودش برای خودش روشن است.

من‌باب‌مثال وقتی کسی می‌خواهد علم طب بخواند می‌پرسد که علم طب چیست؟ می‌گویند: طب بحث از صحت و سلامتی بدن است. می‌پرسد که بدن چیست؟ می‌گویند: جسم افرادی است که در خارج هستند. پس کسی می‌تواند علم طب بخواند که انسان را بشناسد؛ لذا اگر کسی هنوز انسانی در خارج ندیده است نمی‌تواند علم طب بخواند. یا مثلاً وقتی کسی می‌خواهد علم بیطار و دامپزشکی بخواند می‌پرسد که حیوان چیست؟ الاغ چیست؟ می‌گویند: 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 می‌خواهد درس بخواند، تا رجماً بالغیب به دانشگاه دامپزشکی نرود. لذا هر شخصی در هر علمی که وارد می‌شود، اول باید موضوع آن علم برای او روشن باشد.

و أيضًا التّعريف إما أن يكونَ بالحدّ أو بالرّسم، و كلا القسمين باطلٌ فى الوجود:[1]

أمّا الأوّلُ: فلأنّه إنّما يكون بالجنس و الفصل، و الوُجودُ لكونه أعمَّ الأشياء

[1] خ ل: الموجود.

لاجنسَ له، فلافصلَ له، فلاحدَّ له.

و أما الثانی: فلأنه تعریفٌ بالأعرف، و لاأعرفَ من الوجود.

فمن رام بیان الوجود بأشیاءَ علیٰ أنّها هی أظهر منه، فقد أخطأ خطأً فاحشًا.[1]

«و هم‌چنین (اینکه می‌گوییم معنای وجود روشن است، به‌جهت 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 همهٔ اشیاء است پس جنس ندارد (چون اگر جنس داشته باشد، محدود به حدود خاص می‌شود، پس اعم از همهٔ اشیاء نخواهد بود)؛ بنابراین چون جنس ندارد و جنس بالاتر از فصل است، پس به‌طریق‌اولیٰ فصل هم ندارد؛ و اگر فصل نداشته باشد، حد هم ندارد.

دوم (اینکه نمی‌توان 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 به‌وسیلهٔ اشیائی که أظهر از آن هستند بیان کند، خیلی اشتباه کرده است.»

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۳ ـ ۲۶.

جلسهٔ هفدهم: امتناع تعریف یا اثبات وجود

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

وجود از جهت معلولیت، به‌عنوان 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 به‌سوی علت خودش، ما راجع به وجود متعیّن هم بحث می‌کنیم.

تلمیذ: در اینجا همین وجود مطلق را به یك لسان دیگر آورده است: «فیجِب أنیکونَ الموجودُ المطلقُ بیّنًا بنفسه» و این همان وجود مطلقی است که در آنجا بحث می‌کردیم، پس این باید مفهوم وجود باشد، چون مفهوم وجود است که بیّنًا بنفسه است: «مفهومه من أعرف الأشیاء.»[1]

استاد: بله، «بیّنًا بنفسه» یعنی حقیقت یك‌شیء بیّن بنفسه است؛ و چون تبیین و توضیح و تصوّر به مفهوم برمی‌گردند، لذا همیشه معنای بیّن‌بودن به مفهوم برمی‌گردد، منتها مفهوم از یك‌حقیقت خارج از خودش

---

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹:

معرَّف الوجود شرح الإسم ** و لیس بالحدِّ و لا بالرّسم

مفهومه من أعرف الأشیاء ** و کنهه فی غایة الخفاء

حکایت می‌کند.

البته گرچه در بحث بیّن و غیر بیّن صحبت از مفهوم است، منتها چون مفهوم فانی در آن حقیقت است، لذا از مفهوم صحبت می‌شود؛ وإلاّ اصل بحث از حقیقت آن شیئی است که معرَّف واقع می‌شود یا برای آن برهان آورده می‌شود. پس بحث مربوط به آن حقیقت است که یا روشن است یا روشن نیست، یا در تصوّر می‌آید یا در تصوّر نمی‌آید، یا برهان بر آن اقامه می‌شود یا برهان بر آن اقامه نمی‌شود.

تصور مفهوم وجود قبل از همهٔ 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 نه‌تنها نیاز به برهان و دلیل ندارد، بلکه اصلاً ما به‌واسطهٔ آن اقامهٔ برهان می‌کنیم.[1]

وقتی که شما برای یك‌شیء اقامهٔ برهان می‌کنید، این برهان صغریٰ و کبریٰ و نتیجه می‌خواهد. آیا شما از صغریٰ و کبرای معدوم نتیجه می‌گیرید یا از صغریٰ و کبرای موجود؟ وقتی می‌گویید: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادثٌ» و شما از تغیر به حدوث پی‌می‌برید، آیا این تغیر، یك‌تغیر موجود است یا یك‌تغیر معدوم است؟ یا وقتی می‌گویید: «کلّ متغیر حادثٌ» آیا نسبت بین تغیر و حدوث، یك‌نسبت موجود است یا یك‌نسبت معدوم است؟ طبعاً شما در مقدمات برهانتان، «وجود» را برای تغیر و حدوث لحاظ می‌کنید. «العالم متغیّر» 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 وهلهٔ اول، عوارض موجوده یا ماهیات و ذاتیات موجودهٔ یك شیء را در نظر می‌گیریم. من‌باب‌مثال وقتی می‌گوییم: «بعض الحیوان ناطق» یعنی بعضی از حیواناتی که موجود هستند ناطق هستند، نه‌اینکه بعضی

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲٦، 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، صرف‌نظر از وجود و عدم بحث می‌کنیم؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: «کلُ إنسانٍ حیوانٌ»، فقط به ماهیّت 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 حول‌وحوش یك‌امر خارجی وجودی است، و ما برای یك‌امر خارجی وجودی برهان می‌آوریم، لذا در براهین خودمان قطعاً باید وجود را لحاظ کنیم. من‌باب‌مثال وقتی می‌گوییم: «العالم متغیّر» باید وجود تغیر را در عالم احساس کنیم، و اگر احساس نکنیم دیگر نمی‌توانیم بگوییم: «العالم متغیّر»، بلکه باید بگوییم: «العالم ثابتٌ.»

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، حمل محمول بر موضوع به لحاظ وجودی است که لباس محمول به خودش گرفته است؛ یعنی همین‌که 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 أعرف الأشیاء» است؛ یعنی تا وقتی که مفهوم «وجود» نباشد یا شما آن را نفهمید، نمی‌توانید قدم از قدم بردارید و اصلاً نمی‌توانید هیچ تصوری بکنید! چون همین‌که چیزی را تصور می‌کنید، بالأخره آن مفهوم وجود با این تصور می‌آید، و وقتی چیزی را تصدیق می‌کنید، بالأخره این تصدیق ـ ولو در ذهن شما ـ 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 بخواهید چیزی را تصوّر کنید، اولاً و بالذّات وجود آن ماهیت متصوره را تصور کرده‌اید، و ثانیاً و بالعرض ماهیت را احساس می‌کنید. من‌باب‌مثال همین‌که 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 به‌سمت هدفی که در نظر دارید بعث می‌کند.[1]

بیّن بودن مفهوم وجود در عین مخفی بودن حقیقت آن

بناءً علیٰ هذا ما دو مسئله داریم: یکی مسئلهٔ وجود مطلق، و یکی مسئلهٔ بیّن‌بودن وجود مطلق. وجود مطلق عبارت است از هستی مطلقی که هیچ جنبهٔ تعینی ندارد؛ یعنی ما وقتی آن وجود مطلق را تصور می‌کنیم، یك‌تصور هستیِ بدون‌قید برای ما پیدا می‌شود که همه‌چیز در آن هستی و در آن مفهوم و در آن قالب می‌گنجد؛ کتاب می‌گنجد، دفتر می‌گنجد، فرش می‌گنجد، زمین و آسمان می‌گنجند، ملائکه می‌گنجند، بنده و سرکار هم در آن هستی می‌گنجیم، حتی خدا هم در آن هستی می‌گنجد. آن مفهوم و قالب، عبارت است از هستی و وجود مطلق. پس «مفهومه من أعرف الاشیاء» یعنی همین مفهوم هستی مطلق و آنچه فهمیده می‌شود.

حالا آیا آنچه فهمیده می‌شود، شرح‌الإسم است یا اینکه بطن و واقعیت وجود است؟ پس «و کنهُه فی غایةِ الخفاء»، یعنی آنچه ما از وجود می‌فهمیم فقط در حدّ شرح‌الإسم 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 ماهیاتِ مختلفه هم هستند، نه‌تنها ماهیات مختلفه، بلکه وجودات مشککه هم هستند، حتی خدا هم هست؛ بنابراین این چه هستی و چه حقیقتی است که هم وجود مجرّد را در بر می‌گیرد و هم وجود مادی را، هم وجود سیاه را در بر می‌گیرد و هم وجود سفید را، هم وجود ضدّین 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

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به برهان، علاّمه طباطبائی، مقالهٔ 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.

من‌باب‌مثال 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 هویّتی دارد که با وجود اینکه هویّت 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 به‌کار می‌برید. نه‌تنها 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 یتناهیٰ است می‌گویید: «هست» و برای هر دو به یک اندازه می‌گویید: «هست»، هم این هست و

هم آن هست؛ نه‌اینکه «هست» در مورد خدا را با حاء می‌گویید و از حلق أدا می‌کنید، اما «هست» در مورد این ذره را با هاء می‌گویید، بلکه بدون اینکه کم و زیاد کنید، هر دو را با هاء أدا می‌کنید و به هر دوی اینها می‌گویید: «هست».

اگر از ما بپرسند: اینکه شما می‌گویید «هست»، آیا خودتان هم می‌فهمید؟ می‌گوییم: بله، این شیء هست و ما می‌فهمیم که هست! اگر این شیء نبود، به‌جای هاء، نون می‌آوردیم و می‌گفتیم «نیست». پس هستی را می‌فهمیم و چیزی در ذهنمان هست که می‌گوییم: «هست».

دوباره می‌پرسند: این دو چیزی که به هر دوی اینها می‌گویید: «هست»، آیا ماهیتشان هم یکی است یا فرق می‌کند؟ می‌گوییم: فرق می‌کند، این آهن است و دیگری انسان است.

دوباره می‌پرسند: چطور ممکن است که یک حقیقت واحد به یک منوال به دو ماهیت مختلف صدق کند؟! یعنی چطور هم به حقیقت آهن بگوییم هست و هم به حقیقت انسان بگوییم هست؟ اینجا است که به فکر فرومی‌رویم.

از این بالاتر می‌رویم: یک حقیقت واحد، هم به حقیقت آهن و انسان که مادی هستند صدق می‌کند و هم به حقیقت ملائکه که مجرد هستند صدق می‌کند! این قضیه دیگر خیلی سخت‌تر می‌شود؛ چون آهن و انسان هر دو مادی هستند لذا راحت‌تر می‌توانیم قبول کنیم که یک حقیقت واحد به یک منوال به این دو ماهیت مختلف صدق می‌کند، ولی دیگر دربارهٔ ملائکه نمی‌توانیم این‌طور بگوییم، چون ملائکه مجرد هستند و ما نمی‌توانیم مجرد و ماده را با هم جمع کنیم و بر هر دو یک حکم جاری کنیم!

یا اصلاً از این هم بالاتر می‌رویم: یک حقیقت واحد، هم بر ماده حمل می‌شود و هم بر مجرد حمل می‌شود و هم بر کسی که اینها را خلق کرده و باری تعالیٰ و مبدأ اول است، حمل می‌شود! و به همهٔ اینها با یک لفظ گفته می‌شود: «هست»؛ آهن هست، انسان هست، ملائکه هستند و خدا هم هست.

بنابراین این هستی که حقیقت همهٔ اشیاء است، حقیقتی است که همهٔ اشیاء را با هم

جمع کرده است و همهٔ اشیاء به‌واسطهٔ 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 تصوری که ما تا به‌حال از هستی داشته‌ایم، فقط یک تصور کودکانه و عامیانه بوده است.

اما اگر بخواهیم به بطنش برسیم و واقعیّتش برای ما روشن بشود، و بفهمیم که جمع بین متناقضین، جمع بین ضدّین، جمع بین متقابلین و جمع بین ماده و مجرّد در وجود چگونه است، گرفتار می‌شویم. در اینجا است که معنای کلام مرحوم حاجی روشن می‌شود:

«مفهوم ظاهری و تحت‌اللّفظی وجود مطلق بیّن است، اما مفهوم کُنهیِ آن [در نهایت خفاء و پنهانی است]!»

من‌باب‌مثال می‌گویند: «کسانی که جاسوس هستند، یك‌سَر به بیرون و نُه سر به درون دارند!» و حتی ممکن است در تمام مدت عمرشان زن‌وبچّهٔشان هم اصلاً نفهمند که این شخص جاسوس بوده است! می‌رود و می‌آید، و مثلاً یك‌مغازه هم دارد و مردم خیال می‌کنند که طبق‌معمول در آن مغازه کار می‌کند، و به‌عنوان خرید جنس این‌طرف و آن‌طرف می‌رود، درصورتی‌که به مرکز خودش رفته است؛ اما اصلاً به‌اندازهٔ 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 این‌قدر است و این خصوصیات را دارد و خیلی خوش‌مَشرب و خوش‌خنده و بذله‌گو است و اینها زن‌وبچه‌اش هستند و آدرس منزلش اینجا است و آدرس محلّ کارش هم آنجا است. این معنای «مفهومُه مِن أعرف الاشیاء» است، یعنی یك‌تعریف تحت‌اللّفظی و شرح‌الإسمی است.

ولی این شخص، سَری 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 چه‌کاره‌اند؛ 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 امثال‌ذلک 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 یک‌دفعه با او تصادف می‌شود و می‌گویند که تصادف کرد و کشته شد! یا می‌گویند که بیچاره یک‌دفعه سرطان گرفت و مرد!

دم شتر به زمین می‌رسد تا شما بفهمید این شخصی که می‌گفت: «من تاجرم یا سوپر مارکتی دارم»، فلان مقام عالی‌رتبهٔ این سازمان است و دیگر کسی نمی‌تواند او را به‌دست بیاورد! لذا می‌گویند: افرادی که دارای این خصوصیات هستند و خیلی سرّی و مخفی هستند، اصلاً به‌دست آورده نمی‌شوند تا بدانید دارای چه مسائلی هستند!

یکی از دوستان آقای بیات ـ خدا رحمتش کند ـ 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 وقتی‌که 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! یک‌دفعه بدون اینکه آن شخص اصلاً بفهمد و درحالی‌که حواسش جای دیگری بود، از کنار گوشش یک تیر عجیبی زد! اما مثل‌اینکه این شخص مرده است، همین‌طور مثل دیوار فقط به دیوار نگاه می‌کرد! من از تعجب شاخ درآوردم که دیگر این مسئله عادی نیست! (چون آن افسر بی‌خبر تیر زده بود و اگر این شخص می‌فهمید، بالأخره تکانی می‌خورد!) در اینجا بود که آنها فهمیدند که این شخص واقعاً کر و لال است! ولی همین‌که 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، سَرِ درون این افراد برای کسی به دست نمی‌آید: و کنهُهم فی غایة الخفاء، یعنی اصلاً کسی از کار اینها سر درنمی‌آورد! چون اگر کسی سردرمی‌آورد، دیگر نمی‌توانستند دنیا را غارت کنند! آنها این‌طوری هستند که دارند دنیا را به استثمار می‌کشند!

این جناب «وجود» هم مثل این جاسوس‌های انگلیسی، فی غایة الخفاء است، یعنی هیچ‌کس از درونش اصلاً سردرنمی‌آورد که دارای چه حقیقتی است و چه خصوصیّتی دارد، و اینکه چه قضیه‌ای در اینجا است؛ چون هرچه انسان ذهنش را دقیق و لطیف کند تا به این حقیقت برسد، باز هم احتمال این هست که معنایی بالاتر و لطیف‌تر و دقیق‌تر از آنچه به ذهن او رسیده است وجود داشته باشد. امکان ندارد انسان به حقیقت وجود برسد مگر به‌واسطهٔ إشراف به حقیقت وجود. البته به‌واسطهٔ براهین فلسفی تاحدودی می‌تواند به این قضیه پی‌ببرد؛ ولی عرض کردم که انسان با برهان فقط ازنظر عقلی و تصوری می‌تواند به آن حقیقت وجود برسد، نه ازنظر حسّی و وجدانی و شهودی. البته بعداً خواهیم گفت که ما با همین برهان فلسفی هم می‌توان به حقیقت وجود رسید، منتها از نقطه‌نظر عقلی.

بحث در اینجا دربارهٔ وجود مطلق است، و مرحوم آخوند موضوع علم الهی را وجود مطلق می‌داند، نه وجود بنده و سرکار، و نه وجود نبات و جماد؛ چون همهٔ ما متعین هستیم. بحث دربارهٔ خصوصیات وجود مطلق است: بسیط است، مشترک

است، قابل تشخص است، علت است، واجب است، ضرورت است، صرافت دارد، اصالت دارد و امثال‌ذلک.

عدم امکان تعریف وجود مطلق

حالا آیا این وجود مطلق، بیّن است یا بیّن نیست؟ اگر بگوییم بیّن نیست، پس ما باید این وجود مطلق را با شیئی أعرف از آن بشناسیم؛ ولی سراغ هرچه برویم، تعیّن است. به‌عنوان مثال می‌خواهیم با خورشید به وجود مطلق پی ببریم، درحالی‌که خود خورشید هم یکی از تعینات وجود است، یا می‌خواهیم با زمین و زمان به وجود مطلق پی ببریم، درحالی‌که همهٔ اینها تعینات و مرتبهٔ مادون هستند، یا می‌خواهیم با تغیّر و حدوث و امثال‌ذلک به وجود مطلق پی ببریم، درحالی‌که همهٔ اینها از تعینات و مظاهر وجود هستند. پس ما نمی‌توانیم چیزی را در این دنیا پیدا کنیم تا به‌وسیلهٔ آن بتوانیم به‌نحوی وجود مطلق را تعریف کنیم و بگوییم که وجودی در اینجا هست.

امتناع اقامهٔ برهان لم بر وجود مطلق

اینجا است که می‌گویند: ما نمی‌توانیم برای ثبوت وجود، اقامهٔ برهان کنیم تا از باب برهان لم، از علت به معلول برسیم و علت و لمّیت این مسئله برای ما روشن شود؛ برای اینکه شما نمی‌توانید چیزی را أعرف از وجود پیدا کنید تا به‌وسیلهٔ آن بتوانید اقامهٔ برهان کنید. لذا اصلاً امکان اقامهٔ برهان برای وجود نیست، چون حدّ ندارد، یعنی جنس و فصل ندارد. جنس و فصل برای یک شیء در تعینات و مظاهر پیدا می‌شود. آن چیزی که به جنس، جنسیّت می‌دهد و به فصل، فصلیّت می‌دهد، یعنی جنس را جنسِ خارج و فصل را فصلِ 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 بیّنی است. خود ایشان هم می‌فرماید:

فیجِب أن یکونَ الموجودُ المطلقُ بیّنًا بنفسه، مستقیمًا[1] عن التعریف و الإثبات؛ «خود موجود مطلق بنفسه بیّن 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 این‌قدر 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 عین‌حال 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

---

[1] خ ل: مستغنیًا.

شک داریم که آیا این «هست» یک امر عرَض عام است که بر همه عارض شده است یا نه. من‌باب‌مثال 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 نقطه‌نظر روشن بودنش حرفی نیست، بالأخره روشن است و هستی را همه می‌فهمند؛ منتها صحبت در این است که آیا اینکه همه می‌فهمیم، 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 می‌کند؟

آن‌وقت بحث اصالةالوجود پیش می‌آید و باید برهان بیاوریم بر اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت اصالت دارد. وقتی ماهیت را کنار زدیم، وجود اصیل می‌شود؛ البته بعضی‌ها گفته‌اند: «اصلاً نه وجود اصیل است و نه ماهیت؛ بلکه جعل اصیل است!»[1] که این دیگر خیلی عالی است!

پس در اینجا این قضیه مورد بحث است که بیّن بودن وجود به‌لحاظ مفهوم است؛ یعنی مفهوم وجود نیازی به برهان ندارد و خودش روشن است. لذا مرحوم آخوند می‌فرمایند:

به‌طور کلی برای حقیقت وجود هیچ ماهیتی ترسیم نمی‌شود؛ یعنی ما نمی‌توانیم هیچ جنس و فصلی را برای وجود ترسیم کنیم. پس وجود اصلاً حدّ و برهانی ندارد.

[1] رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۷۲؛ بداية الحكمة، ص ۱۵.

برهان عبارت است از جنس و فصل؛ چون جنس و فصل برای اثبات لمّیت یک شیء و برای اثبات اینکه وجود این معلول در تحت علت است به‌وجود می‌آید. چرا انسان انسان است؟ ما برای علّیت انسان به این‌صورت برهان می‌آوریم: ابتدا خصوصیات ظاهر و مقدمات را می‌چینیم، بعد مقدماتی را هم در این‌طرف 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 صغریٰ و کبرایی است که به آن «رسم» می‌گویند، نه «حدّ»؛ چون حدّ عبارت است از تعریف الشیّء بجنسه و فصلِه، پس جنس و فصل آن باید شناخته شده باشد تا آن شیء شناخته شود؛ ولی «رسم» عبارت است از تعریف و تبیین یك‌شیء به‌واسطهٔ مشخصات و عوارض عامه و عوارض خاصّه و اوصاف آن.

در هر صورت، برای رسیدن به کنه یک شیء باید از أجزاء أعرف استفاده شود، یعنی اجزائی که از حقیقت آن شیء به ذهن نزدیک‌تر هستند.

من‌باب‌مثال وقتی که شما می‌خواهید یک گوسفند را تعریف کنید، می‌گویید: این گوسفند پشم دارد، این‌طور 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 غنمیّت را ـ اگر بدانید و بفهمید ـ 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 به‌دست 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 همان‌طوری‌که بسیاری از متکلمین جاهل می‌گویند، اسمش جعل است؟

اگر بگوییم که این «جعل» را برای ما معنا کنید! ما فارسی‌زبان هستیم و معنای این «جیم و عین و لام» عربی را نمی‌فهمیم.

می‌گویند: «جعل» را در فارسی به معنای «شدن» می‌گیرند.

ما می‌گوییم: این «شدن» یک جنبهٔ انتساب به خارج دارد و یک جنبهٔ 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 ماهیّت است یا از سنخ وجود است؟ که دوباره بحث به آن برمی‌گردد. معلوم می‌شود که این آقایان واقعاً خیلی زحمت کشیده‌اند!

صحبت راجع به برهان است که ما در برهان نیاز داریم که لمّیت یک شیء برای ما روشن شود، یعنی ما از راه علت به علّیت وجودی یک شیء برسیم؛ درحالی‌که هیچ چیزی علت وجودی برای وجود نیست! بله، ممکن است علت برای موجودیّت یک وجود به‌عنوان معلول باشد؛ همان‌طورکه سلسلهٔ علل، علت برای موجودیّت یک تعیّن و یک معلول هستند. ولی مستحیل است که چیزی علت برای موجودیّت خود وجود باشد، به‌جهت اینکه هر علتی که بخواهد علت برای موجودیّت وجود بشود، یا موجود است که تسلسل ایجاد می‌شود، و یا معدوم است. بنابراین در اینجا برهان راه ندارد.

بعد ایشان می‌فرمایند:

> آن تعریف ما فقط شرح‌الإسم و شرح‌اللّفظ است و فقط برای این است که تنبیهی برای ذهن باشد؛ وإلا حقیقت وجود روشن است و اصلاً نیازی به اثبات ندارد!

بعد ایشان می‌فرمایند:

> ما گفتیم که موضوع علم الهی وجود مطلق است. حالا اینکه ما بخواهیم وجود را برای وجود مطلق ـ که موضوع علم الهی است ـ 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؛ به‌عنوان‌مثال وقتی که می‌گویید: زیدٌ زیدٌ، و زید را بر زید حمل می‌کنید، بالأخره تغایری لازم است، ولو این تغایر به تعمّل عقلی[1] باشد. مثلاً می‌گوییم: آن زیدی که در ذهن است، همان زید است؛ یعنی یك‌زیدی مغایر با او درست می‌کنیم، بعد آن زید را به‌عنوان تأکید، بر این زید حمل می‌کنیم.

اما محال است که یک شیء بتواند بر آن شیء حمل بشود، درحالی‌که من‌جمیع‌الجهات و از هر جهتی ـ ولو از جهات أعرفیت و از جهات معرفت ـ عین شیء دیگر باشد؛ چون حمل الشّیء 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؛ درحالی‌که اینها از هیچ نقطه‌نظری تغایر ندارند.

اگر بنده بخواهم بگویم: «من من هستم»، غلط است؛ مگر اینکه به تمحّلات بعیده متمسک شویم. من‌باب‌مثال شخصی با من مشتبه شده است، یعنی شاید من برای شما غیر از خودم باشم؛ لذا می‌گویم: من من هستم! یعنی من خودم این حرف را زدم! یا من خودم این کار را انجام دادم. در اینجا یک تغایر تعمّلی وجود دارد.

اما در «الوجود وجود» یا «الوجود المطلق وجودٌ»، هم خود موضوع «وجود» است و هم محمول «وجود» است و هم نسبت اینها «وجود» است؛ بنابراین ما می‌خواهیم چه چیزی را برای چه چیزی ثابت کنیم؟

ما در اینجا می‌خواهیم امری را من‌جمیع‌الجهات برای همان امر من‌جمیع‌الجهات ثابت کنیم؛ این دیگر خیلی بعید است و اصلاً اثباتش غیر صحیح است.

امکان اقامهٔ برهان بر اثبات وجودات متعین

بعد ایشان وجود را به دو قسم تقسیم می‌کند: یک وجود مطلق داریم و یک وجود متعین داریم. ما برای وجود متعین نیاز به اثبات داریم تا ببینیم که این وجودِ معلول، آیا هست یا نیست. می‌گوییم: بله، هست. بعد سراغ علتش می‌رویم؛ وقتی

---

[1] یعنی عملیات عقلی.

علتش ثابت شد خودش هم ثابت می‌شود.

فمن رام بيانَ الوجود بأشياءَ علىٰ أنّها هی أظهرُ منه فقد أخطأ خطأً فاحشًا. و لمّا لم‌يكن للوجود حدٌّ، فلابرهانَ عليه، لأنّ الحدَّ و البرهانَ متشاركان فی حدودهما علىٰ ما تبيّن فی القسطاس. و كما أنّ من التصديق ما لايمكن إدراكه ما لم‌يُدرَك قبله أشياءُ أُخَر ـمثل أننريد أننعلم أنّ العقلَ موجودـ نحتاج أوّلًا إلىٰ أننُحَصِّل تصديقاتٍ أُخرىٰ.

«کسی که بخواهد وجود را به‌وسیلهٔ اشیائی که اظهر از وجود هستند بیان کند، خطای فاحشی کرده است. چون حدّی برای وجود نیست (یعنی جنس و فصل ندارد)، پس هیچ برهانی هم بر وجود نیست تا علت وجودیّتِ وجود باشد؛ چون حدّ و برهان در حدودشان با هم شریک‌اند، همان‌طور که در منطق هم اجزاء حدّ و برهان یکی است (یعنی برهان هم مثل حد، از همان جنس و فصل تشکیل می‌شود).

و همان‌طور که ادراک تصدیق بعضی اشیاء ممکن نیست مگر مادامی‌که قبل از آن، اشیاء دیگری ادراک شوند ـ مثل وقتی‌که ما بخواهیم بدانیم که عقل موجود است ـ لذا احتیاج داریم که تصدیقات دیگری به‌دست بیاوریم تا به‌واسطهٔ 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 مشیّت دارد و مشیّت را طبق مصلحت قرار می‌دهد و...؛ بعد به اینجا برسیم که پس این مصلحت و تنظیم امور و امثال‌ذلك باید براساس قوه‌ای باشد که اسمش را قوهٔ عاقله می‌گذاریم. بنابراین باید این مقدمات را طی کنیم تا به‌واسطهٔ رسیدن به این تصدیقات، به آن تصدیق برسیم که: «العقل موجودٌ.»

لزوم منتهی شدن اثبات تصدیقات و تعریف تصورات، به امور ضروری و بدیهی

و لامحالةَ ينتهی إلىٰ تصديقٍ لايتقدّمه تصديقٌ آخرُ، بل يكون واجبًا بنفسه أوّليًا بيّنًا عند العقل بذاته؛ كالقول بأنّ الشیءَ شیءٌ، و أنّ الشیءَ ليس بنقيضه، و أنّ النقيضين لايجتمعان ولايرتفعان فی الواقع و عن الواقع.

«بالأخره باید به تصدیقی برسیم که قبل از آن دیگر هیچ تصدیقی نباشد، بلکه به خودی خود واجب و اوّلی باشد و در نزد عقل هم ذاتاً روشن باشد (سپس آن را هستهٔ مرکزیِ بحثمان قرار می‌دهیم تا به عقل برسیم)؛ مثل اینکه

می‌فهمیم که شیء، شیء است (یعنی هر چیزی که شیء می‌شود، قابل اشاره می‌شود و می‌توان به او اشاره و توجّه کرد، و شیئیّت می‌یابد و برای خودش ذاتیّاتی پیدا می‌کند)، یا شیء نقیض خودش نیست، یا دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند و رفع هم نمی‌شوند.»

اینها تصدیقات اولیّه و ضروریه هستند. این مسئله بدیهی است که ما به مسائلی می‌رسیم که روشن و بدیهی هستند و دیگر به هیچ دلیلی نیاز ندارند و قبل از اینها دیگر تصدیقی نمی‌خواهیم.

فکذلك القول فی باب التصوّر، فلیس إذا احتاج تصوّرٌ إلیٰ تصوّرٍ یتقدّمه، یلزَم ذلك فی کلّ تصوّرٍ؛ بل لابدّ من الانتهاء إلیٰ تصوّر یقِف و لایتّصل بتصوّر سابقٍ علیه، کالوجوب و الإمکان و الوجود. فإنّ هذه و نظائرها، معانٍ صحیحةٌ مرکوزةٌ فی الذّهن مرتسمةٌ فی العقل ارتسامًا أولیًّا فطریًّا.

«در باب تصور هم همین قول است؛ یعنی این‌طور نیست که وقتی می‌گوییم که یک تصور نیاز دارد که تصور دیگری قبل از خودش باشد، در همهٔ تصورات همین‌طور باشد. چون بالأخره ما به تصوری می‌رسیم که پلّهٔ اول تصورات ما را تشکیل می‌دهد و آن دیگر یک تصور بدیهی است. پس باید به تصوری 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 نمی‌خواهد. این وجوب و امکان و وجود و نظایر اینها معانی صحیحی هستند که در ذهن مرکوزند و در عقل به‌صورت ارتسام اوّلی و فطری مرتسم‌اند.»

هر بچه‌ای وجود را احساس می‌کند. امکان، قضیه‌ای است که هر کسی آن را احساس می‌کند؛ مثلاً همین‌قدر که شما نگاه کنید و ببینید که این کاغذ نبود، ولی بعداً موجود شده است، امکان را می‌فهمید و به چیز دیگری نیاز نیست. انسان وجوب را احساس می‌کند. وجوب یعنی جهتی که تصور آن، موجب حکم به لزوم تحقق خارجی آن است. انسان می‌فهمد و احساس می‌کند که بعضی از چیزها واجب و لازم هستند. همهٔ افراد، معنای لزوم و وجوب را می‌فهمند؛ حتی عبدی که از مولا اطاعت می‌کند اگر از کلام مولا معنای وجوب را نمی‌فهمید، بلکه استحباب را می‌فهمید، از او اطاعت

نمی‌کرد. اگر به همین بچه‌ای که جلوی شما ایستاده است، بگویید: از اینجا برو! فوراً می‌رود! حتی این بچهٔ 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 به‌سبب بداهت مفهوم آن

فمتیٰ قُصِد إظهارُ هذه المعانی بالکلام، فیکون ذلك تنبیهًا للذهن و إخطارًا بالبال و تعیینًا لها بالإشارة من سائر المرتکزات فی العقل لاإفادتها بأشیاءَ هی أشهرُ منها.

«هر وقتی که این معانی در کلام اظهار می‌شود و می‌خواهیم دربارهٔ این معانی صحبت کنیم، برای تنبیه ذهن و در خاطر آوردن است و برای این است که معانی را به‌واسطهٔ اشاره از سایر مرتکزات مشخص کنیم (یعنی این معانی را متعیّن کنیم و بخواهیم که اینها را زودتر در عقل تصور کنیم) نه‌اینکه 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 امّا إثباتُ الوجود لموضوع هذا العلم ـأی الموجودِ بما هو موجودٌـ فمستغنًی عنه، بل غیرُ صحیح بالحقیقة؛ لأن إثباتَ الشیء لنفسه غیرُ ممکن لو أرید به حقیقةَ الإثبات، و خصوصًا إذا کان ذلك الشیءُ نفسَ الثبوت.

«و اما اثبات وجود برای موضوع این علم، یعنی خود موجود به‌تنهایی، (نه‌اینکه 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.»

من‌باب‌مثال در زیدٌ زیدٌ می‌توانیم به‌نحوی 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 این‌دو، تغایر اُنسی و تصوری قرار می‌دهیم و تعمّل عقلی می‌کنیم، بعد می‌گوییم: این همان زیدی است که در نظر تو بود.

اما اگر موضوع و محمول ما در برهان، نفس الثّبوت و وجود و هستی بود، چه‌کار 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.

فإنّ الثابتَ أو الموجودَ أو غيرَهما مِن المرادفات، نفسُ مفهومِ الثبوت و الوجود ـ كما أنّ المضافَ بالحقيقة هو نفسُ الإضافة لاغيرَها، إلاّ بحسب المجاز ـ سواءٌ كان الوجودُ وجودَ شيءٍ آخر أو وجودَ حقيقتِه و ذاتِه.

و هو بما هوهو ـ أي المطلقُ ـ لايأبىٰ شيئًا مِن القسمين، و ليس يستوجب ببرهان و لاتبيينٍ، بضرورةِ أنّ الكونَ في الواقع دائمًا هو كونُ شيءٍ فقط أو كونُ نفسه البتة، بل البرهان و الحسّ أوجبا القسمين جميعًا. الثاني كالوجود الذي لاسببَ له، و الأوّل كالوجود الّذي يتعلّق بالأجسام؛ فالوجودُ الغيرُ المتعلّق بشيء هو موجوديّة نفسه، و الوجودُ العارضُ هو موجوديّةُ غيره.

«ثابت یا موجود یا غیر این‌دو (مثل کون و کائن) خودِ 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 زیدٍ»، این «غلام» زید نیست؛ غلام برای خودش هیکلی دارد و زید هم برای خودش هیکلی دارد. پس ارتباط در «غلامُ زیدٍ» چگونه است؟ آیا معنای اضافه این است که یك‌طناب از این غلام به زید بسته شده است؟! نه، یك‌چنین 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 یك‌کشور دیگری است، ولی درعین‌حال ما می‌گوییم: «غلامُ زیدٍ» پس اینکه شما می‌گویید: این «غلام» مضاف است و اضافه شده است؛ کجای «غلام» اضافه شده است؟ این غلام این‌طرف نشسته است و دارد کتابت می‌کند و زید هم آن‌طرف 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 نفسُ تعلّق العقلیّه. و نفسُ الإضافه یعنی خود اضافه و خود تعلق عقلی. یعنی ما غلام عقلی ـنه غلام خارجیـ را به زید اضافه می‌کنیم؛ وإلا غلام خارجی که سرجایش نشسته است و طنابی هم بینشان متصل نیست. پس هرچه هست دارد در عالم ذهن انجام می‌گیرد و درست می‌شود. در عالم ذهن، یك غلام ذهنی است که یك رابطه بین او و زید برقرار کرده‌ایم. این همان نفس اضافهٔ ذهنیه است که به‌حسب مجاز، به «غلام» مضاف می‌گوییم و به «زید» مضافٌإلیه می‌گوییم و به نسبت بین اینها هم اضافه می‌گوییم.

«حالا فرقی نمی‌کند که این وجود، وجود شیءٍ آخر باشد (یعنی وجود تعینات و وجود معلولی باشد، خواه وجود متعین و متعلق باشد و خواه وجود رابط باشد) یا وجودَ حقیقتِه و ذاتِه باشد (یعنی وجود مطلق باشد).»

یعنی هردو خود ثبوت است؛ چون وجود شیء آخر هم خودش است و فرقی باهم نمی‌کنند، منتها یك‌تعیّن گرفته است که این تعیّن عبارت است از همان ماهیت او؛ پس آن وجود متعین هم چیز دیگری غیر از حقیقت ذات وجود نیست.

«و این وجود بما هو هو از هیچ‌کدام از این دو قسم إبا ندارد و با هیچ‌کدام مشکلی ندارد؛ چه به‌صورت مطلق باشد و چه به‌صورت متعین باشد (یعنی مثل موم است که به هر شکلی که بخواهد درمی‌آید).
این وجود به‌واسطهٔ برهان، وجوب پیدا نمی‌کند و با تبیین و بیان و مبیّن، ثابت نمی‌شود و شما نمی‌توانید ثبوت را برای این وجود اثبات کنید؛ به‌ضرورت اینکه در واقع، کون دائماً یا کون شیءٍ است (یعنی وجود متعلق و متعین است) یا خودش است (یعنی وجود مطلق است)؛ بلکه برهان و حسّ هم هر دو قسم را ایجاب می‌کنند.»

آن را ایجاب می‌کنند، نه‌اینکه 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 حسّی 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 به‌نحو مطلق باشد یا وجود باید به‌نحو 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 عین‌حال، 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 علةالعلل 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 ماهیّات مجرده هم همین‌طور هستند.

«وجودی که تعلق به چیزی ندارد، همان موجودیّت خودش است (یعنی وجود مطلق است)، و وجودی که عارض به شیء می‌شود، ماهیت آن است، که موجودیّت غیر خودش است.»

پس ما در اینجا دو وجود داریم: یک وجود مطلق داریم که وجودیّت لنفسه است، و یک وجودیّت متعلق بغیر داریم که عبارت است از موجودیّت 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.[1]

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۶ و ۲۷.

جلسهٔ هجدهم: اثبات وجود برای موجود (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

کیفیت اخذ مبدأ در مشتقات

بحث دربارهٔ موضوع علم الهی بود و اینکه در اینجا «وجود بما هو وجودٌ» و «موجود بماهوموجودٌ» موضوع علم الهی است. در جای‌جای *اسفار* و همین‌طور در سایر کلمات حکما گاهی از اوقات می‌بینیم که «موجود» را به‌جای «وجود» استعمال کرده‌اند. موجود عبارت است از: ذاتٌ ثبت له الوجود؛ «آن ذاتی که وجود بر آن عارض می‌شود.»

قبلاً در *منظومه* عرض شد که آیا مشتق عبارت است از «ذاتٌ ثبت له المبدأ» یا عبارت است از «خود مبدأ به حیثیّت تقییدیه»؟ یعنی یك‌وقت مبدأ و آن نفس‌الحدث را با تقیّد به جنبهٔ فاعلی لحاظ می‌کنیم و اسمش را «اسم فاعل» می‌گذاریم، و یك‌وقت آن حیثیّت را با تقیّد به جنبهٔ مفعولی لحاظ می‌کنیم و اسمش را «اسم مفعول» می‌گذاریم، و یك‌وقت آن مبدأ را لحاظ می‌کنیم و فقط جنبهٔ صدور را می‌فهمیم و اسمش را «مصدر» می‌گذاریم.

البته مصدر با مبدأ دو تا است. یعنی این صحیح نیست که می‌گویند: «مصدر اصل

کلام است و نُه وجه دیگر به آن برمی‌گردد.»[1] چون خود مصدر هم یک صیغه و یک وزن از اوزان و یک صرف از صروف آن حدث است. باید ببینیم که آن جنبهٔ حدثیّت چیست. وقتی که می‌گوییم: «ضرب»، یک وقت به لحاظ نفس‌الحدث لحاظ می‌شود، که به آن «مادهٔ اشتقاق» می‌گوییم؛ ولی یک وقت این «ضرب» به‌عنوان مصدریّت (یعنی زدن) لحاظ می‌شود، که تغیّر 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» لابشرط است؛ ولی «مصدر» بشرط‌شیء است؛ یعنی اگر ما بخواهیم مقسم را حدث قرار بدهیم، دیگر خود مصدر لابشرط نمی‌شود، بلکه یا بشرط‌شیء است یا بشرط‌لا است به معنای: بشرط عدم أخذ معنی الفاعلیّة و المفعولیّة فیه؛ «نه جنبهٔ فاعلی در آن لحاظ شده باشد و نه جنبهٔ مفعولی در آن لحاظ شده باشد.»

ما در اینجا مصدر را به‌عنوان عدم اخذ جنبهٔ فاعلی و جنبهٔ مفعولی قرار می‌دهیم، و همین‌طور بشرط عدم اخذ وقوع و عدم وقوع و انتظار وقوع اخذ می‌کنیم. چون همان‌طوری‌که قبلاً خدمتتان عرض شد،[2] 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 حتمیّه‌ای که انسان قطع دارد که آنها اتفاق می‌افتند؛ مثلاً وقایعی که در روز قیامت اتفاق می‌افتد، یا مسائلی که یک شخص بر آن إشراف دارد که در هفتهٔ دیگر قطعاً اتفاق می‌افتد، یا صادق

---

[1] جامع المقدمات، ج ۱، *کتاب الأمثلة*، ص ۱۱.

[2] رجوع شود به نرم‌افزار *آوای ملکوت*، شرح منظومه، بحث مشتق.

مصدقی این‌طور فرموده است که قطعاً اتفاق می‌افتد.

ریشهٔ همهٔ این مسائل از اینجا است که وقتی ما در امر ماضی یا امر مستقبل متحقق‌الوقوع و حتمی‌الوقوع نظر می‌کنیم، آیا می‌توانیم برای این افعال، به‌عنوان حقیقت ـ نه به‌عنوان مجاز ـ صیغهٔ ماضی استعمال کنیم؟ یا اینکه این استعمال ما بعنایةٍ و مجازٍ خواهد بود؟

نحوهٔ دلالت وضعی هیئت کلمه

حالا در اینجا این بحث پیش می‌آید که همان‌طوری‌که خدمتتان عرض شده بود، مسئلهٔ وضع [و کیفیّت استخدام معنا] براساس یک جنبهٔ عقلائی است، نه جنبهٔ دخالت شخصی.

خصوص وضع هیئت ماضی، مثلاً وزن «فَعَلَ»، از واضع نشئت می‌گیرد و مربوط به واضع است؛ یعنی شما نمی‌توانید وزن «فَعَلَ» را برای استقبالِ «ضَرَبَ» استعمال کنید. این هیئت برای وقوع و تحقق فعل است و به وضع مربوط می‌شود؛ لذا ما نمی‌توانیم بگوییم که خوشمان می‌آید که به‌جای «فَعَلَ»، «فَعِلَ» یا «فَعُلَ» بیاوریم، و اگر انجام بدهیم کار غلطی است؛ چون اوزان افعال در اختیار ما نیست، بلکه در اختیار واضع است.

حالا صحبت در این است که مفاد آنها به چه کیفیّتی است؟ آیا وقتی که واضع

وزن «فَعَلَ» را وضع کرده است، زمان را در هیئت آن دخیل دانسته است؛ یا فقط گفته است که هر حدثی به وقوع پیوست، شما می‌توانید «فَعَلَ» را در آن به‌کار 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 را زدی؛ 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 «یَفعَلُ» برای انتظار فعل است و وزن «اِفعَل» 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 نقطه‌نظر حدوث، قطعاً واقع می‌شود و واقعاً متیقن است؛ یعنی مثلاً صادق مصدقی فرموده است، مثل پیغمبر اکرم یا امام علیه السّلام یا مثل ولیّی که بر حوادث آینده إشراف کامل دارد ـ نه إشراف ناقص ـ و کلامش مثل کلام امام علیه السّلام 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 دربارهٔ روز قیامت می‌فرماید: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾[1] و ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ * لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ * خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ﴾[2] و امثال‌ذلک، به‌خاطر عنایت و مجاز نیست، بلکه همه به‌خاطر حقیقت است.

بله، ممکن است به‌خاطر تحول دوران و ترتّب آن دور بر این زمان ـ که ما باید از

---

[1] سوره قمر (٥٤) آیه ١. افق وحی، ص ٤٦٧: «زمان قیامت نزدیک گردید و ماه به دو نیم شد.»

[2] سوره واقعه (٥٦) آیات ١ ـ ٣. ترجمه:

«هنگامی که واقعهٔ 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)

نقطه‌نظر ظاهر به آنجا برویم ـ افعال مستقبل و مضارع هم استعمال شده باشد؛ مثل ﴿تَجِدُ﴾ در آیهٔ ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ﴾[1] که خداوند به‌خاطر عنایت به ما و مماشات با ما این‌طور گفته است؛ وإلا اگر نمی‌خواست با ما مماشات کند، می‌گفت: تو تمام اعمالت را همین الآن حاضر می‌بینی! مگر نمی‌بینی؟! ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾![2] از این آیه بالاتر هست؟! همین الآن به کافرین احاطه دارد! چون ﴿مُحِيطَةٌۢ﴾ اسم فاعل است و مشتق حقیقت در تلبّس به مبدأ در زمان اشتقاق و در زمان تعلقِ آن خطاب به او است؛ لذا الآن به کافرین احاطه دارد، نه بعداً.

اگر مشتق قرینه‌ای داشته باشد که زمان خطاب به آن قرینه تعلق دارد، مثلاً بگوید: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ﴾ فی الأسبوع الآتی ﴿مُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ یا بگوید: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ﴾ بعد الموت ﴿مُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾، آن‌وقت احاطه در هفتهٔ بعد یا بعد از مرگ است؛ اما این آیه هیچ‌کدام از اینها را ندارد، بنابراین نفس این آیه فی‌حدّنفسه بر احاطهٔ فعلیه دلالت می‌کند؛ 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 می‌دهد و می‌گوید: ای احمق، چشمت را باز کن تا الآن ببینی! ولی حالا که چشم نداری، پس صبر می‌کنیم تا بعداً در آینده ببینی: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾؛ درحالی‌که اگر چشم داشت، الآن می‌دید.

پس در واقع در این آیه قضیه برعکس است؛ یعنی در اینجا آینده و استقبال به‌عنایت آمده است، به‌خاطر اینکه ما برای اموری که محقق‌الوجود و محقق‌الحدوث هستند باید صیغهٔ ماضی بیاوریم. بنابراین در اینجا آیات از باب مماشات با خلق و

---

[1] سوره آل‌عمران (۳) آیه ۳۰. معاد شناسی، ج ۵، ص ۱۶۱:
«روزی می‌رسد که در آن روز هر نفسی آنچه را که از اعمال نیکو بجای آورده است حاضر می‌بیند، و دوست دارد بین او و بین اعمال زشتی که انجام داده است فاصلهٔ دوری باشد.»

[2] سوره توبه (۹) آیه ۴۹.

رعایت حال مردم به این کیفیّت 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 ادراکاتتان دائر مدار حسّ 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. من‌باب‌مثال وقتی که زید بن حارثه الآن دارد جهنم و جنت را می‌بیند،[1] 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 حسّ و محبوس جسم هستند و چشم و بصیرت آنها منحصر در چشم و حسّ ظاهر است، لذا در آیات قرآن این‌طور آمده است: ﴿يَوْمَ تَجِدُ﴾،[2] ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾،[3] ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ﴾؛[4] [که همگی به صیغهٔ مضارع است]: می‌یابد، فرار می‌کند، می‌بینی، می‌گذارد و.... خداوند اینها را از باب ضیق خناق فرموده است. البته در بعضی موارد صراحتاً حرفش را می‌زند، به‌خاطر دلالت بر اینکه این مطالبی که إخبار می‌کنیم، مطالب واقعی است.

اینکه بحث به اینجا کشیده شد به‌خاطر این مسئله بود که بگوییم: در صیغهٔ 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 عهدهٔ واضع است؛ اما کیفیّت استخدام معنا دیگر در اختیار واضع نیست، بلکه در اختیار عقل سلیم

---

[1] الکافی، ج ۲، ص ٥٤. نور ملکوت قرآن، ج ۳، ص ٣٦٤، تعلیقه ۲:
«در روایات خاصّه نام وی را حارثَةُ بنُ مالِکِ بنِ النُّعمان آورده‌اند (*معانی الأخبار*، ص ۱۸۷؛ *محاسن*، برقی، ج ۱، ص ٢٤٦)؛ ولی ملاّی رومی در *مثنوی*، آن را به نام زید آورده است.»

[2] سوره آل‌عمران (۳) آیه ۳۰.

[3] سوره عبس (۸۰) آیه ۳٤. معاد شناسی، ج ٤، ص ۱۷٥:
«روزی است که مرد از برادرش فرار می‌کند.»

[4] سوره حج (۲۲) آیه ۲. روح مجرّد، ص ۱۲۸:
«ای مردم، تقوای پروردگارتان را پیشه گیرید؛ به‌درستی‌که زلزلهٔ 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 آبستن، بار خود را به زمین می‌نهد. و می‌بینی تو (ای پیغمبر) که همهٔ مردم مست هستند درحالی‌که ایشان مست نیستند ولیکن عذاب خداوند شدید است.»

است که این معنا را به چه صورتی استخدام و استخراج کند.

بنابراین مبدأ و مادهٔ اشتقاق فقط نفس‌الحدث و نفس‌المادّه است که عبارت است از لابشرطی که یجتمع ألفَ شرط؛ یعنی هم با بشرط‌لا جمع می‌شود که مصدر است و هم با بشرط شیء جمع می‌شود که اوزان دیگر است.

عدم اخذ ذات در معنای مشتق

در همین بحث وجود، این قضیه را مطرح کرده‌اند؛ 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؛[1] یعنی نفس آن حدث با حیثیّت تقییدیّه لحاظ شده است: یك‌وقت بالحدث و یك‌وقت بلحاظ أنه فاعل و یك‌وقت بلحاظ أنه مفعول. یعنی به‌لحاظ اینکه این حدث در هیئت فاعلی ظاهر شده است، «ضارب» می‌شود؛ نه‌اینکه ضارب به‌معنای ذاتی است که ثبت له الضرب یا صدر منه الضرب، بلکه ضارب به‌معنای ضربٌ فی هذه الهیئة و فی هذه الشمائل است؛ چون ضارب به شخص مربوط نیست.

عوام می‌گویند که ضارب شخصی است که ایستاده است و دو متر قد دارد و

[1] رجوع شود به الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة، سیّد علیخان مدنی، ص ۵۷۱ ـ 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 چه‌کار 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 تعلّق بگیرد، اسمم ضارب می‌شود؛ اما اگر فقط همین‌طور روی هوا تکان بدهم، دیگر اسمم ضارب نمی‌شود.

الآن ما این جنبهٔ ضاربیت را داریم می‌بینیم درحالی‌که 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 تقییدیّه 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 «یَضربُ» 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، بالأخره هم در ماضی از فاعلش منفک نخواهد شد و هم در آینده از فاعلش منفک نخواهد شد؛ یعنی بالأخره آن فاعل یا در قبل زده است و یا در آینده می‌زند، و این مدخلیّت دارد. اما این‌طوری‌که شما می‌فرمایید، در واقع مصدر به ماضی و مضارع نسبت داده می‌شود.

استاد: نه، ما کاری به فاعل نداریم، گرچه بالأخره فاعلی این فعل را انجام داده است و این ضرب، معلق در هوا واقع نشده است؛ بلکه بالأخره یا جبرئیل انجام داده یا یک آدم انسی در خارج انجام داده است.

اما در مصدر اصلاً وقوع و عدم‌وقوع لحاظ نشده است. وقتی‌که می‌گوییم: «ضربُ زیدٍ شدیدٌ» معنای مصدریّت 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 عدم‌وقوع. یعنی دوتا بشرط‌لا در اینجا اخذ شده است: به شرط عدم‌وقوع و به شرط عدم‌انتظار 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 زیدٍ شدیدٌ.»

حدث دو قسم دارد: یکی بشرط‌شیء، یعنی حدث بشرط وقوع در نظر گرفته شده است؛ و یکی بشرط‌لا، یعنی دو جهت فعلی از آن سلب شده است: یکی جهت وقوع و دیگری جهت انتظار وقوع. اسم این قسم از اقسام حدث که بشرط‌لا لحاظ شده است، مصدر است.

آن‌وقت در مورد جحد، حدث به شرط عدم‌وقوع یا عدم‌انتظاروقوع است؛ مثلاً «لم‌یضرب» یعنی ضرب به شرط عدم‌وجود آن حدث، و «لایضرب» یعنی ضرب به شرط عدم‌تحقق آن حدث.

پس حدث عبارت است از آن مادهٔ اشتقاقی که با آمدن حیثیّات تقییدیّهٔ مختلف برای آن ـ نه با آمدن ذات ـ 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 یك‌فاعل مجهول در ذهن شما می‌آید؛ تاوقتی‌که بگویند: «ضَرَبَ زیدٌ» یا «ضَرَبَ جبرئیل»، که دیگر فاعلش معیّن می‌شود. پس وقتی می‌گویند: «ضَرَبَ»، قبل از اینکه متکلم، فاعل را گفته باشد، اولاًبلااول و بالذّات فقط وقوع فعل برای شما تبادر می‌کند، و بعداً بالتبع تبادر می‌کند که باید یك‌فاعل 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 تثنیه 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؛ امّا این‌طور 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 ضربی که محقّق شده است از طرف زید است. آن چیزی که ما داریم، فقط وقوع فعل است. «ضَرَبَ» یعنی یك‌ضرب در خارج انجام گرفته است، و حتی هر بچه‌ای می‌فهمد که بالأخره این ضرب توسط فاعلی انجام شده است! همان‌طور که در منادا یك‌نادی هست بااینکه در خود ندا نیامده است، در اینجا هم همین‌طور است.

تلمیذ: در زبان عربی این اشکال را می‌گیرند؛ اما در سایر زبان‌ها بحث مشتق و تقسیم افعال و... به این‌صورت 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 جهتی 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 ذکوریّت، انوثیّت، جمع، تثنیه، صیغه‌های غایب و... را می‌فهماند؟

استاد: خود ذکوریت و... هیئت دارد و این هیئت، واضع دارد؛ ولی در اینجا بحث ما دربارهٔ خود مادّه است؛ مثلاً مادهٔ «ضَ رَ بَ»، هیچ‌یك از تأنیث و تذکیر و تثنیه و... را نمی‌رساند، بلکه فقط علامت را به شما می‌رساند، مثلاً وقتی که می‌گویید: «ضربَتْ»، خود این «ضَ رَ بَ» در اینجا هیچ چیزی را نمی‌رساند و آن «ت» است که علامت را می‌رساند. اگر «تْ» بیاید می‌گوید که این مؤنث است، اگر «تا» بیاید می‌گوید که دوتا مؤنث است و اگر «تُم» بیاید می‌گوید که سه‌تا مذکر است.

صحبت در این است که خود واضع برای اینکه کار خودش را راحت کند، هیئت را قرار داده است؛ اما خود آن حدث، چیزی نمی‌رساند. مثلاً وقتی می‌گویید: «إضرِبْ» این هیئت دلالت بر مذکریّت می‌کند، یعنی وقوع فعل باید از یك‌مذکر سربزند. این «هو» علامت مذکر، در خود «إضرِبْ» نیست؛ بلکه ما این «هو» را از هیئت آن انتزاع می‌کنیم.

به عبارت دیگر، آن چیزی که واضع 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 انجام‌گرفتن باشد قالب را بر وزن «یَفْعُلُ» بیاورید.

همین‌طور که شما دارید اشکال می‌کنید، خود واضع هم قبلاً در آنجا اشکالات را بررسی کرده است و مثلاً می‌داند 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 جنبهٔ او لحاظ شود؛ و یا مثلاً واضع می‌داند که انتساب فعل باید یا به مؤنث باشد یا به مذکر باشد. لذا واضع به‌لحاظ جهت انتساب، وزن می‌سازد؛ من‌باب‌مثال برای «ضَرَبَ» می‌گوید: برای اینکه بخواهیم وقوع فعل را به فاعل نسبت بدهیم، وزن «فَعَلَ» را می‌سازیم، و برای اینکه بخواهیم همین وقوع فعل را به مفعول نسبت بدهیم، وزن «فُعِلَ» را می‌سازیم. لغوی این جهت انتساب را لحاظ کرده است.

مشتق یعنی نفس‌الحدث با لحاظ حیثیت تقییدیهٔ خاص

در اینجا چیزی به این فعل اضافه نشده است؛ بلکه در اینجا حیثیت تقییدیّه آورده شده است تا فقط بگوید: وقوع فعل از حیث انتساب به فاعل می‌شود «ضَرَبَ»، و وقوع فعل از حیث انتساب به مفعول می‌شود «ضُرِبَ»، و وقوع فعل از حیث انتساب به ایجادش می‌شود «إضرِب»، و وقوع فعل از حیث انتساب به مذکر می‌شود «ضَرَبَ»، و وقوع فعل از حیث انتساب به مؤنث می‌شود «ضَرَبتْ». در اینجا فقط جهت انتساب لحاظ شده است، نه جهت ذات. ذات را عقل می‌فهمد. من‌باب‌مثال همین‌قدر که شما به این فعلی که الآن دارد انجام می‌گیرد، بگویید: «ضَرَبَ»، من می‌فهمم که منظور شما در اینجا انتساب این فعل به فاعل است، نه آن کسی که کتك خورده است؛ و اگر شما بگویید: «ضُرِبَ»، من می‌فهمم که شما خواسته‌اید فاعل را پنهان کنید، لذا اسمش را نیاورده‌اید و فقط مفعول را ذکر کرده‌اید و به مفعول عنایت دارید. پس در اینجا فقط جهت انتساب وجود دارد؛ ولی خود نسبت و خود منسوبٌ‌إلیه در اینجا وجود ندارد و خود ذات را نمی‌رساند، بلکه فقط ارتباط بین وقوع فعل با آن ذات را می‌رساند؛ مثلاً این ارتباط را با «ضَرَبَ زیدٌ» می‌آوریم یا با «إضرب أنت» می‌آوریم یا با «ضاربٌ هو» می‌آوریم.

تلمیذ: در اینجا «ضَرَبَ» در حکم آن آبی است که در ظرف‌های مختلف می‌ریزیم

و شکل‌های مختلفی پیدا می‌کند، پس این شکل‌ها در نفس «ضَرَبَ» مدخلیّت دارد.

استاد: اصلاً همهٔ 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، وإلاّ اگر نمی‌خواستیم این کار را بکنیم، آن ماده را به حال خودش باقی می‌گذاشتیم.

تلمیذ: اینجا می‌توانیم اشکال کنیم که اگر این‌طور باشد که حضرت‌عالی می‌فرمایید، لازمه‌اش این است که انسان بگوید: «ضَرَبَ»، بدون اینکه به فاعل یا مفعول و یا به جهت دیگری انتساب داشته باشد و درعین‌حال، یصحُّ السّکوت‌علیها هم باشد. به‌عنوان‌مثال 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 موضوع‌له آن است، ما باید بتوانیم کلمهٔ «ضَرَبَ» را بگوییم و خبری هم در حقیقت بدهیم که یصحّ السّکوت‌علیها باشد؛ درحالی‌که این‌طور نیست.

استاد: چون در اینجا ملاحظهٔ لحاظات کلامی شده است، لذا باید به این‌صورت یصحّ السکوت‌علیها باشد؛ وإلاّ اگر منظور ما این باشد که فقط ضرب را برسانیم، دیگر گفتن «ضَرَبَ» کفایت می‌کند. من‌باب‌مثال 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 صِرفِ زده‌شدن این توپ، برای افطار کفایت می‌کند. ولی در جایی که ما انتظار فاعل داریم، یصحّ السکوت‌علیها نیست؛ چون «ضَرَبَ» به‌لحاظ وجودش از فاعل آمده است، و اصلاً هیئت «ضَرَبَ» انتظار فاعل‌داشتن را جذب می‌کند.

هم‌چنین اگر بخواهیم جهت مفعولی هم روشن شود باید «عمرًا» را بیاوریم؛

ولی اگر در اینجا صرف توقف فعل بر فاعل کفایت کند، همان «ضَرَبَ زیدٌ» یصحّ السکوت علیها خواهد بود.

برگشت همهٔ این مطالبی که شما می‌فرمایید، به این است که شما یک معنای عقلایی و ارتکازی در ذهن دارید و می‌خواهید این معنا را به جنبهٔ نحوی تسری بدهید، آن‌وقت 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 این‌طور نیست که ما از نفس «ضَرَبَ» هم حدث و هم فاعل را بالمطابقة 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 بالمطابقة روشن شده است، پس دیگر تمام است؛ درحالتی‌که ما منتظر زید هستیم. پس معلوم می‌شود که دلالت مطابقی نیست، بلکه التزامی است. آن‌وقت حیثیّت تقیید به فاعل در اینجا این را «ضَرَبَ» کرده و حیثیّت تقیّد به مفعول، این را «ضُرِبَ» کرده و حیثیّت تقیّد به مذکر، این را باز «ضَرَبَ» کرده است.

در دلالات مطابقی می‌گویند: واضع این معنا را از این لفظ قصد کرده است به‌نحوی‌که وقتی لفظ بیان می‌شود شما دیگر به نفس گفتن، این معنا را می‌فهمید و دیگر منتظر نیستید. به‌عنوان‌مثال دلالت مطابقی «جاء زیدٌ» دو مسئله است: یکی «جاء» و دیگری «زید». دلالت مطابقی «زید» بر همین هیکل 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 دوتا ارتباط برقرار می‌کند؛ این ارتباط بر معنای دیگری دلالت می‌کند که عبارت است از تحقق مجیء از زید. بنابراین تحقق مجیء، زاییدهٔ 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 بکر و خالد. لذا در خود «ضَرَبَ» نه زید هست، نه عمرو هست و نه هیچ‌کس دیگری؛ بلکه فقط یك‌فاعل به‌نحو ابهام است. این همان حیثیّت تقییدیّه است. حیثیّت تقییدیّه یعنی حیثیّت ضربی که باید از فاعل سر بزند، نه ذاتی که ضرب از او سر زده است.

این‌طور نیست که بگوییم: ذاتی که زده است می‌شود «ضَرَبَ»، و ذاتی که کتك خورده است می‌شود «ضُرِبَ». اصلاً این‌طور وضع نشده و چنین چیزی در اینجا نیامده است. بلکه«ضَرَبَ» یعنی آن حدثی که منتسب به فاعل است و وقوعش از ناحیهٔ فاعل است، و «ضُرِبَ» یعنی آن حدثی که منتسب به مفعول است و وقوعش بر مفعول است، و هر دو گذشته است؛ اما در اینجا هیچ ذاتی نیامده است. لذا گفته‌اند:

اصلاً به‌طور کلی ذات در اشتقاق اخذ نشده است، و این معنای ذاتی که ما می‌فهمیم، به دلالت عقلیه است.

این دلالت عقلی است، لذا دیگر معنا ندارد که لغوی بخواهد آن را لحاظ بکند؛ بلکه لغوی می‌گوید: من فقط هیئت را قرار می‌دهم. بله، خود لغوی بما أنّه من العقلاء، در اینجا این دلالت عقلی را لحاظ کرده است؛ چون لغوی آدم عامی نبوده است و بالأخره اینها را می‌فهمیده است.

تلمیذ: این از قبیل این است که هر وجود مقیّدی بالأخره باید به اطلاق و به وجود مطلق برسد.

استاد: اطلاق در آن هست، ولی هیچ توجّهی به آن نیست.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ نوزدهم: اثبات وجود برای موجود (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

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 ذاتٌ ثبتَ له الوجود است، بنابراین أصالةالوجود را چطور اثبات می‌کنید؟! وقتی که ما آن وجود بسیط ساری در همهٔ اشیاء را حقیقت و متعین بالذات و متعین اول و متحقق اول بدانیم و همهٔ اشیاء را معلول آن و متعین و منبعث از آن بدانیم، پس تعین، اولاً و بالذّات به آن تعلق می‌گیرد. حالا اسم آن در خارج چیست؟ آیا خود آن وجود، موجود است یا نه؟ اگر موجود به معنای «ذاتٌ ثبت له الوجود» باشد، این قطعاً خلاف است.

آن ذاتی که عارضی می‌خواهد برای آن ثابت شود ـبه‌عنوان‌مثال ذاتٌ ثبت له الکتابة یا ذاتٌ ثبت له الخیاطة و امثال‌ذلكـ یك‌ثبوت و قبلیّت طبعیّه می‌خواهد تا بعداً این عارض، بر آن حمل شود. حالا در اینجا این ذات چیست؟ و آیا این قبلیّت به ماهیت تعلق گرفته است یا به یك‌وجود دیگر تعلق گرفته است؟ اینجا است که دچار اشکال شده‌اند و این بحث‌ها را مطرح کرده‌اند.

بعضی‌ها گفته‌اند:

اصلاً به‌طورکلّی ذات در فعل و در مشتقات ـ چه اسم فاعل، چه اسم مفعول، چه ظرف زمان و چه ظرف مکان ـ راه ندارد و فقط به معنای حدث و صرفِ انتساب آن حدث به فاعل و مفعول و... است؛ یعنی وقتی که شما آن ماده را به شرط تحقق در مبدأ درنظر می‌گیرید به‌صورت مصدر می‌آید، وقتی که به شرط تحقق در مکان درنظر می‌گیرید بر وزن «مَفْعَل» می‌آید، وقتی که به شرط تحقق در فاعلِ آن درنظر می‌گیرید بر وزن «فاعِل» می‌آید و....

نکته‌ای که همهٔ این شبهات و اشکالات به‌وسیلهٔ آن برطرف می‌شود این است که ما گاهی اوقات به‌واسطهٔ بعضی از دقت‌هایی که می‌کنیم، اصلاً از خود بحث دور می‌شویم؛ به‌عنوان‌مثال اگر در مسئله‌ای که به عرف یا محاوره و امثال‌ذلک مربوط است، دقت‌ها و تأمل‌های زیادی کنیم، یک‌دفعه می‌بینیم که سر از جایی درآوردیم که حتی عقل جن هم به این حرف‌ها نمی‌رسد، چه برسد به عقل آدمی‌زاد! این هم یکی از آن مواردی است که برای فرار از مخمصه به آن وسائل متشبّث 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. همهٔ دلالات بر مکان و زمان و ذاتی که جهت فاعلی یا مفعولی دارد، دلالت التزامی است که برحسب اطلاع انسان بر کیفیت و بر هیئات افعال برای انسان حاصل می‌شوند. به‌عنوان‌مثال شما می‌بینید که واضع لغت وزن «فَعَلَ» را برای انجام‌دادن 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، یك‌معنای 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 به‌واسطهٔ اطلاع بر اوزان افعال ـ این

اطلاع در این دلالت شرط است- خواهی‌نخواهی یك‌چنین معنایی به ذهن تبادر می‌کند و ما نمی‌توانیم این را انکار کنیم و انکارش برای ما مکابره است. من‌باب‌مثال وقتی که می‌گویند: «ضَرَبَ»، فقط «ضرْب» به ذهن می‌آید، و فاعل حتی به‌عنوان مبهم و مجمل و کلی هم به ذهن نمی‌آید. البته همان‌طوری‌که دیروز عرض کردم، بالأخره این «ضرب»، در هوا انجام نگرفته است، بلکه روی زمین و توسط یك‌زننده و یك‌فاعل 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: «ضُرِبَ». در اینجا اگر «ضَرَبَ» به «ضُرِبَ» 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.

من‌باب‌مثال 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 هفتهٔ بعد زلزله می‌آید یا یک ماه بعد سیل می‌آید، قطعاً واقع می‌شود. حالا اگر چنین شخصی از آن افعالی که حکایت می‌کند، به صیغهٔ ماضی حکایت کند، در اینجا مجاز به‌کار نبرده است، بلکه واقعیت و حقیقت است.

یا من‌باب‌مثال 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، درحالی‌که 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 تحققش را می‌فهمید، به‌جهت 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 تدریجی‌الحصول 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 إعدام می‌کنند و آن شخص را هم دوباره بر سرِ کار نگه می‌دارند.» ﴿قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾،[1] یعنی الآن یک مسئلهٔ 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 نزنید!

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؛ آن‌وقت 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، اسم‌مکان، اسم‌زمان، اسم‌آلت و امثال‌ذلک 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 هیئتی که الآن در اینجا بیان شده است، فاعل یا مفعول یا سایر خصوصیّات هیئت این فعل را می‌فهمد که مثلاً در زمان یا مکان یا... است. من‌باب‌مثال مسجد یعنی محلّ سجود، مغرب یعنی محل و مکان غروب، مشرق یعنی زمان شروق، و مَعبَد یعنی مکان عبادت. ما از وزن مَفعَل، مثل

[1] سوره یوسف (۱۲) آیه ٤١.

معبد، این را می‌فهمیم که آن حدث ازنظر انتساب به مکان، این وضع را به‌خود گرفته است، لذا ما آن را از عَبَدَ و یَعبُد جدا می‌کنیم. پس خواهی‌نخواهی ما مکان را می‌فهمیم و نیازی نیست متکلم بگوید: «مکانی که معبد است دارای این خصوصیّت است»؛ بلکه اگر مکان را هم نگوید، اشکالی ندارد. خود شما هم وقتی می‌گویید: «معبد»، مکان را می‌فهمید و دوباره «مکان» را نمی‌گویید؛ همان‌طور که وقتی می‌گویید: «ضَرَبَ زیدٌ»، ضمیر «هو» را دوباره از داخل آن بیرون نمی‌آورید و نمی‌گویید: «ضَرَبَ هو زید».

بنابراین در فعل، انتساب به فاعل لحاظ شده است و انسان آن را انتزاع می‌کند و این دلالت، دلالت التزامی است.

عدم اخذ ذات در اسم فاعل و اسم مفعول

در مورد اسم فاعل و اسم مفعول هم همین‌طور است. من‌باب‌مثال در اسم فاعل وقتی که شما می‌گویید: «ضاربٌ»، این انتساب «ضرب» به فاعل به چه لحاظی و چگونه است؟ یعنی اگر شما به فردی که هیچ سوادی ندارد، فقط بگویید: «زننده»، او می‌فهمد که این شخص یك‌انسان ظالمِ جلاد است و چیز دیگری نمی‌فهمد؛ یا اگر در مورد شخصی که کتك خورده و سرش را هم پایین انداخته است بگوییم: «هذا مضروبٌ»، او می‌فهمد که این بیچاره ضعیف و مظلوم و ذلیل واقع شده و کتك 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 می‌شود، نه‌اینکه 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 بگوییم: «الموجودُ ذاتٌ ثبت له الوجود»، پس ما در عروض و ثبوت این وجود برای آن ذات، یك‌قبلیّت طبعیّه لازم داریم؛ آن‌وقت در اینجا یك‌واسطهٔ در ثبوت می‌خواهیم. حالا آن واسطه‌ای که این وجود را بر این ذات، حمل و عارض کرده است چیست؟ اگر خود وجود است دور لازم می‌آید، و اگر چیزی غیر از وجود است باید ببینیم که آن غیروجود چیست.

اما اگر گفتیم که معنای ذات، یك‌انتزاع عقلی است که در آن، صرفِ ثبوتِ مستندِ 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: یك‌وقت موجود متعین و مقید است و «ذاتٌ ثبت له الوجود» در آن اشکالی ندارد ـگرچه باز هم می‌توانیم این را با یك‌بیان دیگر تغییر بدهیمـ اما یك‌وقت منظور از موجود، موجود مطلق و وجود مطلق است و دیگر «ذاتٌ ثبت له الوجود» نیست، بلکه به‌عنوان «نفسُ التحقق الخارجیّة و التعیُّنِ الشخصِیّةِ فی الوجود» لحاظ می‌شود؛ یعنی وجود محقَّق. این وجود محقّق «موجود» می‌شود؛ یعنی اسم این حقیقتِ وجودی را که الآن در خارج تحقق پیدا کرده است، «موجود» می‌گذاریم.

حالا اگر برای این تحقق خارجیِ موجود، هیچ ذاتی واسطه نشده باشد، این «وجود مطلق» می‌شود؛ یعنی نفس وجود، علت برای وجودیّت و تحقق خودش است. این را «غنیٌّ بالذّات» می‌گویند.

حالا که غنیٌّ بالذّات، 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 به‌جهت ضیق خناق بگویم: خود این وجود، هم علت محدثهٔ خودش است و هم علت مبقیهٔ 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 قیومیّت 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 مادهٔ اشتقاق را که انتساب به مفعول دارد و به معنای وقوع و تحقق است، لحاظ می‌کنیم.

موجود یعنی حقیقتی که تعین خارجی دارد. این حقیقت بر دو قسم است:

یك‌وقت تعیّنش 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 واسطهٔ در ثبوت می‌شود. 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 نفس‌الوجود است، پس این وجود بر این ماهیت حمل شده است، و درنتیجه این متعین خارجی، مثل زید در اینجا درست شده است.

یك‌وقت هم ذات را در این موجود اخذ نمی‌کنیم، بلکه می‌گوییم: «الموجودُ هو نفسُ تحقّق الوجود» در اینجا ما دیگر نمی‌توانیم تحقق این وجود را انکار کنیم! پس وجود، به‌عنوان وجود بسیط و وجود بالصّرافه و وجود اطلاقی 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 تحقق وجود، موجب و منشأ برای این هیئت مفعولی می‌شود که ما برای موجود می‌آوریم. 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 یك‌فاعل و به یك‌ذات. و اشکالی هم ندارد که قوام ماده به ذاتی باشد که خود آن ذات، نفس آن ماده و نفس آن معنا و نفس آن تحقق باشد.

بنابراین دیگر این اشکال وارد نمی‌شود که:

> ما باید ذات را در مشتق اخذ کنیم، و اگر ذات را اخذ کنیم در «موجود» دچار اشکال می‌شویم، زیرا در اینجا ذات بر خود وجود تقدم ندارد.

لذا مجبوریم بگوییم که ذات اخذ نشده است، و اگر ذات اخذ نشده باشد این‌طور نیست که ما از ضارب و مضروب یک ذات به‌دست بیاوریم؛ بلکه ما از ضارب، دلالت ذات به‌عنوان فاعل را می‌فهمیم و از مضروب، دلالت ذات به‌عنوان مفعول را می‌فهمیم و از

«مَفعَل» دلالت بر مکان و زمان را می‌فهمیم. همین‌طور دلالت بر آلت و صفت مشبهه 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 يك‌التزام عقلی از اینها انتزاع می‌شود.[1]

نحوهٔ دلالت مشتق بر ذات

تلمیذ: اگر ذات، غیر از مبدأ باشد، در این‌صورت می‌گوییم: قبلیّت طبعی و واسطهٔ در ثبوت، هر دو امری اعتباری و غیر ضروری هستند؛ مثلاً وقتی می‌گویند: «زیدٌ أبیض»، در اینجا ذات غیر از مبدأ است، لذا نیازی به قبلیّت ندارد.

استاد: قبلاً هم گفتیم که نمی‌توانیم بگوییم: «البیاضُ أبیضٌ»؛ چون اگر ما بیاض را به شرط عروض لحاظ کنیم اسمش را بیاض می‌گذاریم، ولی اگر به شرط معروضیّت و تحقق اخذ کنیم اسمش را أبیض می‌گذاریم، پس بالأخره این معنا در ذهن می‌آید که به چه چیزی أبیض می‌گویند؟ آیا به «ذاتٌ ثبتَ له البیاض» أبیض می‌گویند یا به «نفسُ البیاض» أبیض می‌گویند؟

اگر ما به خود بیاض بگوییم: «أبیض» 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 اخذِ معانی می‌کند. همهٔ 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، خبز 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 محدودهٔ اوزان و انتساب و جهت اشتقاق آن ماده را به‌دست بیاوریم که مثلاً «ضَرَبَ» 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 همهٔ اینها انتزاعی است؛ چون دلالت یعنی عقل انتزاع می‌کند. «ضَرَبَ»

---

[1] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به توحید علمی و عینی، ص ۹۵ و ۱۰۰.

فقط دلالت بر وقوع آن فعل می‌کند، آن‌وقت 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 قابضٌ 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 همهٔ ما این را می‌فهمیم و این معنا در ذهن همهٔ 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، آن‌وقت به یکی سفید بگوییم و به یکی سیاه بگوییم. همهٔ این رنگ‌ها در ذهن ما هستند. چرا جای این رنگ‌ها را عوض نمی‌کنیم؟ آیا تا به‌حال شده است که شما به این سفید بگویید: «سیاه»؟! چون بیاضی در ذهن شما هست و در صحیفهٔ ذهن شما یک بیاض کار گذاشته‌اند و به‌قول آقای دکتر، یک حُمره در ذهن شما تزریق کرده‌اند که همهٔ اینها در آنجا هست و شما نسبت به الوان و نسبت به کم و نسبت به اعراض واکسینه شده‌اید، یعنی همهٔ 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 بیاضِ این قرطاس أشد از بیاضِ این کتاب است، این است که آن مفهوم برای خود

شما در ذهنتان مشکّک 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 نقطه‌نظر لغوی اسمش چیست و چه هیئتی دارد؟ و از نقطه‌نظر عقلی به آن چه می‌گویند؟ از نقطه‌نظر 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 «ضرْب» آورده، در کجا «ضِراب» آورده، در کجا «مُضاربة» آورده و در کجا «تضارُب» آورده است. منتها اطلاع بر نحوهٔ این أفعال، انسان را به معانی دیگری می‌رساند که مثلاً در «مضاربة» و در «تضارُب» باید دو ضرب واقع شود، ولی در «ضرْب» باید یك ضرب واقع شود. انسان به‌واسطهٔ اطلاع بر اوزان، این را می‌فهمد؛ ولی بدون‌اطلاع نمی‌فهمد.

حالا در مورد بیاض، سفیدی یعنی کیفی که قابضِ 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 مرتبهٔ بالای بالا را ندیده باشیم؛ مثلاً این کاغذ خیلی سفید است، ولی یک‌دفعه کاغذی می‌آورند و در جلوی ما می‌گذارند که سفیدی‌اش دو برابر این است، آن‌وقت می‌گوییم: آقا این خیلی از آن سفیدتر است! ما این را از آن مفهوم مشککی که در ذهنمان هست فهمیدیم، درحالتی‌که ما تا الآن که چهل سالمان است، هنوز به یک‌چنین 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 مرحلهٔ مادّه بیرون برویم و به مرحلهٔ 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 عین‌حال به آن هم سفید می‌گوییم. بعداً ممکن است سفیدی به حدّی برسد که اصلاً قابل برای بصر نباشد، ولی به آن هم سفید می‌گوییم. این مفهوم مشکک عجیب است و همهٔ مراتب را در نفس انسان حفظ کرده است. این می‌شود مفهوم سفیدی.

اما سفید به چه می‌گویند؟ در «ابیض» یك «الف» جابجا شد، «باء» و «یاء» در سرجایشان هستند، ولی آن «الف» بیاض که وسط بود، در ابتدا قرار گرفت و «ابیض» 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 آن‌موقع 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 لاحقه 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 معروضیّتی را از ابیض استنباط می‌کند.

در اینجا دیگر همهٔ 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 چه‌طور 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، بالأخره رنگی به‌دست می‌آید که آن رنگ هم در ذهن هست. البته باید اول یک اطلاع خارجی داشته باشد، مثلاً ابتدائاً یک رنگ آبی در اینجا

می‌کشد، بعد یک زرد روی آن می‌کشد، یک‌دفعه می‌بیند سبز شد. یا یک رنگ آبی می‌کشد، بعد یک قرمز روی آن می‌کشد، این بنفش می‌شود. بعد از اینجا به‌دست می‌آورد که می‌تواند این رنگ‌ها را با هم مخلوط و ترکیب کند و یک رنگ جدید درست کند. وقتی که این ذهنیّت برایش پیدا شد، دیگر بر حَسَب آن ذهنیّت، اشیاء خارجی را مطابق با آن انتخاب می‌کند، کم می‌کند، زیاد می‌کند، مخلوط می‌کند و خودش درست می‌کند؛ بعداً آنچه در ذهن است می‌آورد.

من‌باب‌مثال معمار یا مهندس می‌خواهد نقشهٔ یک ساختمان را بکشد و می‌گوید: اطاق را در اینجا قرار می‌دهم و حمام را در آنجا قرار می‌دهم. آن‌وقت این معمار یا مهندس در ذهن خودش اطاق درست می‌کند، در کنارش دستشویی درست می‌کند، در کنارش آشپزخانه درست می‌کند، در کنارش اطاق پذیرایی درست می‌کند و.... وقتی که همهٔ اینها در ذهنش درست شد و فهمید که دیگر این نقشه اشکال ندارد، این نقشه را پیاده می‌کند؛ 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 می‌کند، آن دستگاه هم آن را در خارج دقیقاً نقش می‌بندد و به یک ساختمان تبدیل می‌کند. خلاصه، هرچه هست در ذهن است.

تلمیذ: در ترکیبات شیمیایی که رنگ‌ها در خارج با هم ترکیب می‌شوند و رنگ جدیدی را به‌وجود می‌آورند، این‌طور نیست که این رنگ‌ها استقلال خودشان را حفظ می‌کنند و با حفظ مراتب خودشان، رنگ جدیدی را تجلی می‌دهند؛ لذا اگر بخواهیم با حفظ رنگ جدید، رنگ‌های قبلی را تجزیه کنیم و برگردانیم، اعادهٔ معدوم می‌شود!

استاد: نه، اعادهٔ معدوم نیست و هرکدام در ظرف خودشان هستند. بحث معدوم جدا است و اعادهٔ معدوم اصلاً در اینجا راه ندارد. مثل این است که شما آب و شکر را با هم مخلوط می‌کنید و شربت می‌شود، بعد اینها را تجزیه می‌کنید و شکر و آب از هم جدا می‌شوند. اجزاء مادی رنگ هم همین‌طور از هم جدا می‌شوند؛ مثلاً یک مقدار

حرارت می‌دهید تا مادهٔ سفید جدا بشود، بعد یک مقدار دیگر حرارت می‌دهید تا آن مادهٔ قرمز جدا بشود و همین‌طور حرارت می‌دهید تا همه از هم جدا بشوند.

همهٔ 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 السّلام 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![1] همهٔ اینها در ذهن و در نفس، وجود و تحقق پیدا می‌کند.[2]

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

[1] الأمالی، شیخ صدوق، ص ١٤٨.

[2] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به معاد شناسی، ج ٦، ص ١٦ و ١٨.

جلسهٔ بیستم: «وجود لابشرط مقسمی» موضوع فلسفه

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

لحاظ وجود بشرطلا و لابشرط

بحث راجع به وجود و موجود بود. عرض شد که گاهی اوقات به خود وجود، موجود اطلاق می‌شود. این به لحاظ نفس تعیّن خارجی آن است؛ یعنی همان‌طوری‌که اعیان خارجی در دار اعتبار، تعینی دارند که به لحاظ آن تعین، ما اسم موجود را بر آن می‌گذاریم، پس در دار حقیقت و واقعیّت هم که هیچ تعینی غیر از نفسِ 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 نقطه‌نظر وجود می‌گویند که وجود، اصلِ هر چیزی است و قوام هر موجودی به وجود است، لذا ما این وجود را یک مفهوم ساری و جاری در همهٔ تعینات می‌دانیم، به این معنا که وجود، هم از نقطه‌نظر مفهوم در همهٔ اشیاء و موجودات ساری و جاری است و هم از نقطه‌نظر حقیقت در همهٔ این تعینات خارجی سریان و جریان دارد؛ مثل کلّی طبیعی که مفهومش در همهٔ 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 نقطه‌نظر به آن وجود می‌گوییم.

بنابراین به معنای اول، بشرطلا می‌شود، یعنی به شرط عدم انضمام و عدم دخالتِ 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 اطلاقی را لحاظ کنیم؛ چون وقتی وجود اطلاقی را لحاظ می‌کنیم لابشرط بودن را در آن اخذ می‌کنیم، یعنی وجودی را لحاظ می‌کنیم که در همهٔ مراتب سریان دارد و با همهٔ هویّات و کثرات سازش دارد، اما دیگر تعیّن داشتن خود آن را لحاظ نمی‌کنیم. لابشرط بودن وجود، همان نزول هوهویّت در کثرات است. این معنای وجود لابشرطی و اطلاقی است.

اما وجود بشرطلا، وجودی است که ما دیگر هیچ هویّت و ماهیّتی را در قبال آن لحاظ نمی‌کنیم؛ این همان معنای ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾[1] است. در بشرطلا می‌گوییم: تشخص و تمحّض و تمرکز در خارج فقط در یک تعین و یک تشخص وجود دارد و تمام هویات دیگر مظاهر او هستند. وجود بشرطلا یعنی هویّتی که دیگر هیچ تعیّنی 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 اطلاقی

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 اطلاقی و لابشرطی بحث می‌کند؛ یعنی هر شیء و هر تعیّنی که اسم موجود بر آن باشد، چه خداوند متعال باشد یا ملائکهٔ 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

[1] سوره نور (٢٤) آیه ٣٩.

دارد، به چه تقسیماتی تقسیم می‌شود.

در *منظومه* هم به‌خاطر همان اشکالی که عرض شد، این‌طور مطرح شده است که اگر موجود عبارت از «ذاتٌ 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 اولیهٔ وجود

این موجودی که ما به‌عنوان حقیقت اولیٰ از آن بحث می‌کنیم دارای اقسام اوّلیه‌ای است؛ یعنی اولاً بلا اول خود این موجود بما هو موجود دارای تقسیماتی است. من‌باب‌مثال وقتی شما اولاً بلا اول می‌خواهید حیوان را تقسیم کنید، به این تقسیم می‌کنید که یا عقل درّاک دارد یا ندارد؛ ولی شما هیچ‌وقت حیوان را به این تقسیم نمی‌کنید که یا حساس است یا نیست، چون حساسیّت فصل مقوّم حیوان است و حیوان بدون آن اصلاً معنا ندارد. پس تقسیم اولی حیوان براساس 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 من‌باب‌مثال 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 کم‌عقل است یا عاقل است، که البته در این‌صورت تخصیص اکثر لازم می‌آید! چون فکر نمی‌کنم بیشتر از ده نفر کسی عاقل باشد! من تا به‌حال باور نمی‌کردم در خود ما هم کم‌عقل وجود داشته باشد، ولی حالا می‌بینم که الحمدلله در خود ما هم کم‌عقل زیاد است؛ دیگر وای به حال بقیهٔ مردم! البته اگر واقعاً کم‌عقل باشیم خیلی خوب است؛ چون جزء اکثر اهل‌الجنة می‌شویم![1]

به‌هر 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 همین‌طور آن را تقسیم می‌کنیم؛ چون همهٔ اینها از مراتب تکوّن انسان است.

حالا صحبت در این است که آن تقسیم اولی که بر موجود مطلق، یعنی موجود بما هو موجود حمل

---

[1] معانی الأخبار، ص ۲۰۳: «عن مَسعَدَةَ بن صَدَقَةَ عن جَعفَر بن محمّدٍ عن أبیهِ عن آبائِهِ علیهم السّلام قال: "قال النَّبیُّ صلَّی اللّه علیه و آله و سلّم: دَخَلتُ الجَنَّةَ فَرَأیتُ أکثَرَ أهلِها البُلهَ!" قال: قلتُ: ما البُلهُ؟ فَقالَ: "العاقِلُ فی الخَیرِ، الغافِلُ عن الشَّرّ، الّذی یَصومُ فی کُلِّ شَهرٍ ثَلاثَةَ أیّامٍ."»

السرائر، ج ۳، ص ٥٦٦: «هارونُ بنُ مُسلِمٍ عن مَسعَدَةَ بن صَدَقَةَ عن أبی‌عبدِاللّهِ عن أبیهِ قال: "أکثَرُ أهلِ الجَنَّةِ البُلهُ!" قال: قلتُ: هؤلاء المُصابونَ الَّذینَ لا یَعقِلونَ؟ فَقالَ لی: "لا؛ الّذینَ یَتَغافَلونَ عمّا یُکرَهونَ، یَتَبالَهونَ عَنه.»

می‌شود چیست؟

این تقسیمات اوّلیه‌ای که بر وجود حمل می‌شود باید به نحوی باشد که به نفس موجود برگردد، نه به موجود بشرط شیء؛ چون اگر برای موجود بشرط شیء باشد دیگر از آن تقسیم اولی و از آن جهت اطلاقی خودش بیرون می‌آید. به‌عنوان‌مثال اگر موجود مِن جهةِ أنیکون ریاضیًّا باشد، این تقسیم موجودِ ریاضی می‌شود، یعنی موجودی که جنبهٔ تجردی ندارد، بلکه جنبهٔ طبیعی دارد و به‌لحاظ جنبهٔ طبیعی‌اش دارای عدد و حجم است و جسم‌تعلیمی و سطح و کم به‌خود می‌گیرد. این به بحث ریاضی مربوط می‌شود که آیا موجود دارای عدد است یا نه؟ حجمش چگونه است؟ مکعب است یا استوانه است؟ در اینجا موجود را از آن مرتبه‌اش نازل کرده‌ایم و راجع به آن بحث می‌کنیم. یا به‌عنوان‌مثال اگر از موجود به‌لحاظ مادی‌بودن آن بحث کنیم که آیا سیال است یا جامد است؟ آیا اسود است یا لااسود است؟ آیا بو دارد یا ندارد؟ این تقسیم، تقسیم اوّلیهٔ موجود نیست، بلکه تقسیم موجود مادی است و مجردات را دربرنمی‌گیرد؛ چون در مجردات اصلاً بحث از بوداشتن و نداشتن و حجم و جسم‌تعلیمی‌داشتن و نداشتن راه

ندارد، چون مجردات دارای شکل نیستند تا شما بتوانید آنها را به این‌صورت تقسیم کنید. پس هیچ‌کدام 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 به‌عنوان 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.

من‌باب‌مثال امکان و وجوب بحثی است که نه بر «موجودبماأنّه‌مجرد» حمل می‌شود و نه بر «موجودبماأنّه‌مادة»، بلکه بر «موجودبماهوموجودٌ» حمل می‌شود. یعنی ما خود موجود مطلق را درنظر می‌گیریم، حالا این موجود مطلق بماهوموجودٌمطلق، یا وجوب بر آن حمل می‌شود که واجب تعالیٰ است و یا ممکن بر آن حمل می‌شود که غیر از واجب تعالیٰ است.

اما من‌باب‌مثال شما نمی‌توانید سیاهی و غیرسیاهی را به واجب تعالیٰ نسبت بدهید، چون اصلاً سیاهی و غیرسیاهی از أعراض ماده هستند و فقط به ماده اختصاص دارند. یا من‌باب‌مثال نمی‌توانید عدد و غیر از اینها را به عقل بسیط و امثال‌ذلك نسبت دهید؛ چون اعداد و ملکات، اوصاف و عوارضی برای «موجودبماأنه‌مادّی» یا «موجودبماأنه‌ذوالصّورة» یا «موجودبماأنه‌مجرد» هستند. یا من‌باب‌مثال 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 عامّه این است که خود موجود را به‌لحاظ خودش ـ نه به‌لحاظ حیثیّتش ـ به اموری تقسیم کنیم. پس ما در امور عامه از اموری بحث می‌کنیم که اختصاص به ماده یا مجرد ندارند، بلکه یک بحث کلّی است؛ مثل بحث علت و معلول، که ما موجود را این‌طور 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 تعالیٰ باشد؛ چون این بحث در باری تعالیٰ هم هست که آیا خداوند متعال علت است و یا اینکه معلول است.

در باب امکان نمی‌توانیم بگوییم که بحث امکان مربوط به خدای تعالیٰ نیست و مربوط به غیر خدای تعالیٰ 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 سویٰ اللّٰه شود. بنابراین بحث امکان در مورد خود خداوند هم هست، منتها ما باید ثابت کنیم که این امکان، امکان ذاتی است: اگر خداوند تعالیٰ ممکن باشد، یا تسلسل و یا دور لازم می‌آید، یا به علت ثالث نیاز پیدا می‌کنیم که آن علت افاضه کند، یا ترکّب 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 مقوّم 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 حیثیّت تقییدیه در آن لحاظ شده است، چون بالأخره موجود بما أنه فی ظرف المادة، یا إحمرار دارد یا بیاض دارد یا سواد دارد، و امثال‌ذلك.

تلمیذ: برای حمل [این تقسیم‌ها] یک واسطه می‌خواهیم، پس در امکان و وجوب هم همین‌طور است؛ یعنی تا وجوب تعین پیدا نکند، نمی‌توانیم امکان را انتزاع بکنیم. لذا گرچه ملاصدرا گفته است: «به‌سبب عروض امکان، تعین هم به همراهش می‌آورد.» ولی ما می‌خواهیم عرض کنیم که این‌طور نیست، بلکه اول تعین می‌آید، بعد ما امکان را انتزاع می‌کنیم.

استاد: نه، ما اصلاً کاری با تعین و امکان نداریم. ما می‌گوییم: اگر خودِ موجود بما هو موجودٌ بخواهد در ظرف خارج تحقق پیدا کند ـ نه‌اینکه تعینش آمده باشد ـ 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 غنیّ 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. آن‌وقت با این بیان دیگر امکان را چه‌طور تصور کنیم؟! به عبارت دیگر، اگر بخواهیم بنا را بر اصالةالوجود بگذاریم، تقسیم موجود به امکان و وجوب و... مشکل می‌شود، چون ایشان فرمودند: «مبنا اصالةالوجود است.»

استاد: مبنا اصالةالوجود است، ولی ما در اینجا موجود را به‌معنای اطلاقی خودش در نظر گرفته‌ایم، نه به‌معنای بشرطلا. 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 تشخص خارجی را لحاظ کرده‌اید. شما در اینجا وجود را بدون این تکثر و انقسامش به هویّات متکثره به‌صورت بشرطلایی اخذ می‌کنید؛ ولی ما می‌خواهیم بدانیم که آیا قبل از این مرحله، خود اصل وجود یک حقیقت سارئ در همهٔ تعینات است یا نیست. چنین وجودی، وجود اطلاقی است. این وجود اطلاقی ـ که هم شامل باری تعالیٰ و مبدأ اول است و هم شامل همهٔ تعینات است ـ به چند دسته تقسیم می‌شود.

من‌باب‌مثال حیواناتی مانند گاو، گوسفند، شتر و انسان در خارج یک وجود خارجی دارند. شما یک مفهوم اطلاقی را ـ نه جزئیات خارجی، چون هر کدام از جزئیات خارجی آن متشخص به ذات خودش است ـ به‌عنوان 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 به‌طور 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

می‌شود، اما برگشت تقسیم به این است که یک معنای اطلاقی و [لابشرطی را به چند دسته تقسیم کنید].

وجود در عالم خارج ـ همان‌طور که قبلاً عرض کردم ـ متشخّص است، یعنی «لیس فی الدّار غَیرُه دیّار!» و بقیه ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾[1] هستند؛ یعنی آنچه در خارج وجود دارد، چه آنهایی که الآن هستند و چه آنهایی که بعداً پیدا می‌شوند و چه آنهایی که قبلاً بوده‌اند، همه در ظرف زمان خودشان هستند و چون همهٔ اینها مندكّ در ملکوت‌اند، پس ثابت هستند و هیچ تغییر و تبدلی در اینها راه ندارد. اما از نقطه‌نظر ظهورِ این وجود در مظاهر مختلف، ما نمی‌توانیم این ظهور را انکار کنیم.

بله، اگر این وجود هیچ ظهوری نداشت و فقط یک حقیقت بَحت و بسیط و ثابت و لا یتغیّری در آن کینونیّت ذات خودش بود دیگر هیچ تغییر و تبدلی در اینجا نبود؛ اما ما می‌بینیم که این وجود در کینونیّت ذات خودش دائماً در حال تبدل است: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾،[2] یعنی خود ذات دائماً در حال تغییر و تبدل است و صورت به‌خود می‌گیرد و عوض و بدل می‌شود.

همهٔ این مسائلی که در اینجا لحاظ می‌شود ما را به این نکته می‌رساند که این تغییر و تبدلاتی که پیدا می‌شود عبارت است از استعداد و قوّه، فعلیّت و حال، علّیت و معلولیّت، خلق و ایجاد، ایجاب و امکان و... که همهٔ اینها صفات و عوارضی هستند که ما از این تغیرات و تبدلات انتزاع می‌کنیم.

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

---

[1] سوره نور (٢٤) آیه ٣٩. اللَه شناسی، ج ٢، ص ١٨:

«و کسانی که کافر شده‌اند، اعمالشان همچون آب‌نما و سرابی می‌باشد که در زمین همواری قرار دارد، به‌طوری‌که شخص تشنه‌کام آن را آب گمان می‌نماید.»

[2] سوره الرحمن (٥٥) آیه ٢٩.

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 همین‌که خودش ـ نه دیگری ـ خودش را تغییر داده است، آن حالت بعدیِ 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 تبدّلی 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 هیچ‌کدام را از جای دیگری نیاورده 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، نه‌اینکه شکل آن یک صورت خارجی است که به وجود چسبانده‌اند و مثلاً زید شده است، بلکه ادامه و نفس الوجود است. ما اصلاً به اندازهٔ ذرّهٔ مثقالی و به اندازهٔ یک میلی‌متر هم حقیقتی خارج از وجود نداریم! منتها آن وجود یک‌وقت مایع است و یک‌وقت جامد است، یک‌وقت موضوع است و یک‌وقت عرض است، یک‌وقت جسم است و یک‌وقت کیف است. منتها ما به لحاظ اصل این عوارض این‌طور 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 همهٔ اینهایی که به این شکل درّاک به‌وجود آمده‌اند و دارای حس و لون هستند و مستوَی‌القامة و دارای این خصوصیّات هستند ماهیت می‌گوییم، و به این صورت‌ها و رنگ و وضع و... که بر آن ماهیت عارض شده‌اند عرض می‌گوییم.

بنابراین همان‌طوری‌که مرحوم آخوند و امثال ایشان هم می‌فرمایند، ما وجود اعراض را وجود ضعیفی می‌دانیم. لذا می‌گویند: اضافه از ضعیف‌ترین مقولات وجود است.[1] یعنی شما در اضافه غیر از نفس الشّیئین که بین آنها اضافه برقرار شده است، چیز دیگری احساس نمی‌کنید؛ مثلاً فوقیّت و تحتیّت عبارت از یک سقف و یک ارض است، و ابوت و بنوت عبارت از دو ذات است. لذا می‌گویند: اضافه یکی از مراتب بسیار ضعیف وجود است و فقط نفس ارتباط بین دو شیء است، والاّ 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 می‌دهیم و به یکی زیاد بها می‌دهیم. اگر ما به حقیقت شیء نگاه کنیم، می‌بینیم که تمام سرمایهٔ اصلی و آنچه واقعی است و همهٔ این عوارض و اوصاف بر او حمل می‌شود، آثار و خواصّ نفس خود وجود است؛ منتها خاصیت وجود این است که گاهی اوقات اصل مایع را درست می‌کند و گاهی اوقات رنگ و طعم آن مایع را هم درست می‌کند، ولی هر دو یک امر واحد هستند.

به‌خاطر همین است که می‌گویند: ماهیت یک امر عدمی است و ما آن را از وجود انتزاع می‌کنیم. یعنی حقیقت وجود یک امر واحد است و خود وجود است که خودش را به این شکل و به این کیفیت درآورده است. بعد می‌بینیم که این کیفیت می‌رود و به‌جایش کیفیت دیگری می‌آید، مثلاً این انسان می‌رود و به‌جایش انسان دیگری می‌آید، لذا می‌گوییم: انسانیّت صورتی بود که این وجود به‌خودش گرفته بود. پس اینکه این صورت یک امر عدمی است یعنی اصلاً در واقع چیزی غیر از وجود نیست تا این ماهیت بر آن عارض شود، بلکه هرچه در خارج هست همان وجود است، منتها صور وجود تفاوت پیدا می‌کند. ما اسم آن صور را ماهیت می‌گذاریم.

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ٤، ص ٢٠٠.

من‌باب‌مثال 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 دویست 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 وقتی‌که 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 وقتی‌که آن را نخورده‌اید، هیچ احساسی نمی‌کنید. پس وقتی‌که شما پرتقال را می‌خورید و این تغیر 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 وقتی‌که 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، یك‌امر وجودی است، چون امر عدمی نمی‌تواند قرمز یا سفید باشد: «لامیزَ 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 یك‌امر 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 مادهٔ پرتقال تفاوت داشته باشد. پرتقال بسیار آب‌دار است ولی خصوصیت سیب تفاوت دارد و اصلاً مزه‌اش هم ربطی به پرتقال ندارد. مزهٔ سیب یك طور است و پرتقال طور دیگری است. همهٔ اینها امور وجودی‌ای هستند که یك‌تعین خارجی تشکیل داده‌اند و به‌هیچ‌وجه 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 همهٔ 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. آن‌وقت 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. همان‌طوری‌که مرحوم آقا در کتاب *توحید علمی و عینی*

می‌فرمایند: «ماهیت به اعتبار حدّ وجود است.»[1]

به‌عنوان‌مثال این وجود یک‌مقدار 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 به‌خاطر ماده‌ای است که آن ماده در این بیشتر است. از آن‌طرف می‌بینید به‌محض 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 صحرایی و امثال‌ذلک 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 ـ 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 ـ یک مفهوم اطلاقی در ذهن ما می‌آید که از آن تعین خارجی حکایت می‌کند، البته تعین لابشرطی، نه تعین بشرط‌لائی.

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 بماهوخارج حکایت کند؛ چون وقتی لابشرط شد، یجتمع مع ألف شرط.

استاد: اتفاقاً خیلی عالی هم می‌تواند حکایت کند! شما وقتی که به مادرتان

[1] توحید علمی و عینی، ص ۱۶۷.

می‌گویید که برو برای من یك‌زن بگیر؛ آیا از اول شکل و قد و قیافهٔ آن زن در ذهنتان بوده است؟! وقتی که او برای شما یك‌مخدرهٔ مجلله‌ای را که الآن در اختیار شما است گرفت، آیا شما می‌توانید بگویید که آن وقتی که من به شما گفتم: برو زن بگیر، هیچ‌وقت از خارج حکایت نمی‌کرد، بنابراین ماوَقَعَ لمْیُقصَد و ماقُصدَ لمْیَقَع؟!

به‌طور 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 می‌گیریم، بشرط اطلاق در نظر نمی‌گیریم، چون اگر بشرط اطلاق در نظر بگیریم، آن‌وقت با تعین نمی‌سازد. ما در اینجا نفس آن مفهوم را بدون هیچ‌گونه حیثیتی در نظر می‌گیریم؛ یعنی در اینجا اصلاً حیثیّت تقییدیه و تعنون به عنوان آورده نمی‌شود.

به‌عنوان‌مثال می‌گویند: در خارج کسانی که می‌خواهند ازدواج کنند ولی مورد مناسبی پیدا نمی‌کنند، عکسشان را در روزنامه و مجله چاپ می‌کنند و خصوصیاتشان را بیان می‌کنند و می‌گویند: هر کس که حاضر است [با من ازدواج کند] بسم اللّه! شخصی که موردی پیدا نمی‌کرد گفته بود: هر موجود دو پایی باشد من حاضرم [با او ازدواج کنم]، هر کسی می‌خواهد باشد! همین‌قدر که توانایی ازدواج داشته باشد من حاضرم و اشکالی ندارد! این لابشرط مقسمی می‌شود. یا من‌باب‌مثال وقتی که شما به والده می‌گویید: برو برای من زن بگیر، اصلاً خصوصیاتی در نظرتان نیست؛ بلکه آنچه مدّ نظر شما است این است که فقط جنبهٔ انوثیّت داشته باشد و جنبهٔ ذکوریّت نداشته باشد. بقیه‌اش را خود والدهٔ شما با توجه به سلیقه و خصوصیات شما انتخاب می‌کند. این را لابشرط مقسمی می‌گوییم که هیچ جهت اطلاقی در آن لحاظ نشده است.

وقتی که می‌گویید: مفهوم وجود تقسیم می‌شود. بعد اسم این لیوان و این کتاب و این فرش را موجود می‌گذارید، در اینجا چه لحاظی کرده‌اید که یک لفظ «میم، واو، جیم، واو و دال» را که متشکل از پنج حرف است، به‌طور یکسان و بدون کم و زیاد به این سه تعین خارجی اطلاق می‌کنید؟!

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 بشرط‌شیء است، اشکالش این است که در حمل اتحاد هوهویّت 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 بشرط‌شیء باشد. من‌باب‌مثال وقتی که ما می‌گوییم: «الکتاب موجودٌ» 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 تعین پیدا می‌کند.

در حمل اولی ما فقط خود موجود را به‌عنوان مطلق درنظر می‌گیریم. من‌باب‌مثال وقتی می‌گویید: «الإنسانُ ما هو؟» می‌گوییم: «الإنسانُ حیوانٌ ناطق.» یعنی این انسانی که در اینجا موضوع واقع شده است عبارت است از نفس همان حیوان ناطق، و هیچ تفاوتی در اینجا نیست.

اما من‌باب‌مثال وقتی که می‌گویید: «الکتابُ موجودٌ» یا «القرطاسُ موجودٌ»، اگر به‌لحاظ وجود خارجی باشد، این موجود مصداق برای آن وجود مطلق می‌شود. یعنی درعین‌اینکه موجود در این حمل، مصداق برای موجود مطلق است، طبیعتی به‌نحو تساوی از آن انتزاع می‌شود که محمول برای همهٔ موجودات واقع می‌شود؛ یعنی وقتی که می‌گویید: «الکتابُ موجودٌ»، شما همین «موجودٌ» در کتاب را بر این فرش حمل می‌کنید و می‌گویید: «الفرشُ موجودٌ» درحالی‌که منظور شما از این «موجودٌ» وجود خارجی است، نه یك‌وجود 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 به‌کار می‌برید، از این حکایت می‌کند که این مصداق عبارت از یک مصداق واحدی است که مفهومش به‌عنوان اشتراک معنوی ـ نه به‌عنوان اشتراک لفظی ـ قابل تسرّی برای همه است. به‌عنوان‌مثال اگر

شما زید را به‌عنوان مصداق لا تعیّن در نظر بگیرید و بگویید: «زید آمد»، مفهوم «زید» مورد نظر شما نیست، چون مفهوم زید که نمی‌آید، بلکه خود زید می‌آید. بعد سؤال می‌کنید: «کدام زید را می‌گویید؟» مصداق زید در اینجا مبهم می‌شود. این مصداق مبهم، یک مصداق کلی است؛ یعنی اینکه شما می‌پرسید: «کدام زید را می‌گویید؟» چهار تا زید در نظر شما است: زیدِ حسن، زیدِ حسین، زیدِ تقی و زیدِ خالد. شما در اینجا از این مصادیق متفاوتهٔ خارجی، یک مصداق مبهم را انتزاع کرده‌اید که اسم زید را بر روی آن مصداق مبهم گذاشته‌اید.

موجود هم همین‌طوراست؛ یعنی شما از تمام این مصادیق خارجی، یک مصداق کلی مبهم تصور کرده‌اید که آن مصداق کلی همان مصداقی است که هم بر خدا حمل می‌کنید، هم بر زید حمل می‌کنید، و هم بر همه حمل می‌کنید. پس در اینجا اشکالی نیست.

تلمیذ: اشکال در تصور آن است، به‌خاطر اینکه مثلاً وقتی یک انسان را تصور می‌کند و می‌خواهد بر احکام خارجی حمل کند، بالأخره یک انسان جزئی را در ذهنش تصور می‌کند.

استاد: چنین چیزی امکان ندارد؛ چون هرچه را شما می‌خواهید بر دو شیء حمل کنید کلی می‌شود. وقتی که شما شیئی را از دور می‌بینید که دارد می‌آید، چه تصوری از آن شیء دارید؟ شما همان جزئی را کلی می‌کنید. شما بقر و غنم را تصور نمی‌کنید، بلکه انسان را تصور می‌کنید؛ آن هم نه مفهوم انسان، بلکه حقیقت خارجی آن را تصور می‌کنید، و همان حقیقت خارجی را بر تمام افراد زمین منطبق می‌کنید.

نحوهٔ 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 می‌کند.

استاد: بالأخره همین‌که 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 ذهنیّات 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 ـ نه «آمدن» ذهنی ـ را بر عمرو و بکر هم حمل می‌کنید. یعنی همین‌که 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، جنبهٔ جزئیِ قابل تسری بر همهٔ افراد دارند؛ یعنی یک جنبهٔ 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. به‌عنوان‌مثال 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 درعین‌حال هم شما می‌گویید: «الکتابُ أبیض» و هم می‌گویید: «القرطاسُ أبیض».

به‌طور کلّی 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. به‌عنوان‌مثال 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 نقطهٔ اشتراک درست می‌کند، یعنی برنجی درست می‌کند که هم با طارم می‌سازد، هم با فریدون‌کنار می‌سازد، هم با آملی درجهٔ 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، افاضهٔ پروردگار، وجود جوهری، نفس درّاکه، حافظه و... ولی بالأخره یک واقعیّت 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 مزهٔ شیر می‌دهد می‌خورد؛ چون آن شیر را در ذهنش کاشته است و به‌وسیلهٔ 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 مسئلهٔ 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 ثانویهٔ مفهوم وجود است. لذا بحث امکان و وجوب در فلسفه می‌آید، درحالی‌که این بحث در عرفان مطرح نمی‌شود.

استاد: نه، اتفاقاً در عرفان هم بحث در مورد مفهوم وجود مطرح شده است.[1] تنها فرق عرفان با فلسفه در شهود است؛ اما از نقطه‌نظر 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 الدّار غَیرُه دیّار» به این معنا نیست که ترش و شیرین و شور و گس را با هم خلط می‌کند و همهٔ اینها را یک‌چیز می‌داند. اگر این‌طور بود، در چای به‌جای شکر، قره‌قروت می‌ریخت، چون همه یکی است و فرقی ندارد و ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ﴾[2] است.

امثال مرحوم مطهری در اینجا مرتکب اشتباه شده‌اند و خیال کرده‌اند که آن

---

[1] از جمله رجوع شود به شرح فصوص الحکم، مقدمه، قیصری، ص ۱۸.

[2] سوره نور (۲٤) آیه ۳۹.

صوفی یا درویشی که می‌گوید: «بیشتر از یک تعین در خارج نیست» اصلاً تعینات را احساس نمی‌کند؛ درحالی‌که ما این‌همه تعین می‌بینیم![1]

علت قول آن صوفی این است که برگشت تعین را بشرطلا می‌بیند، یعنی به هرچه 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 به‌جای دوغ، آب نمی‌خورد؟! اگر دروغ است پس چرا برای دفع صفرا به‌جای سکنجبین، عسل نمی‌خورد؟! همان عکس رخ یار که در اینها جلوه‌گر شده است، آثار متفاوتی به‌وجود آورده است. لذا ماهیت را احساس می‌کند و می‌فهمد که این ماهیت این خاصیت را دارد و آن ماهیت آن خاصیت را دارد؛ درحالی‌که می‌دانیم همهٔ 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 تشریع و تکلیف می‌آورد؛ ولی در عین‌حال در همهٔ عالم بیشتر از یک حقیقت نمی‌بیند.

عرفان و فلسفه باهم فرقی نمی‌کنند و یکی هستند، الاّ اینکه عرفان شهود و وجدان است، یعنی عارف تعین را می‌بیند، ماهیت را می‌بیند، مفهوم کلی را می‌بیند و همهٔ چیزهایی که در فلسفه است عارف در قلب و وجدانش می‌بیند، ولی فیلسوف در ذهنش می‌بیند؛ لذا اصلاً تفاوتی ندارند.

رابطهٔ وجود و ماهیت و امکان

تلمیذ: آیا تقسیم وجود به ممکن و واجب با اصالةالماهیة سازگارتر است؟

استاد: اصلاً به‌طور کلی همین‌که شما در مورد ممکن و تعیّنی بحث می‌کنید که هنوز تحقّق ندارد و صورت پیدا نکرده است و نیاز به علّت دارد، برگشت این بحثتان به ماهیّت است؛ ولی چون ماهیت یک امر عدمی است، خواهی‌نخواهی به

[1] 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 تبدل وجود را امکان می‌گذاریم. بله، امکان به نفس وجود برنمی‌گردد، بلکه به تبدلی از وجود برمی‌گردد که ماهیتی از آن تبدل انتزاع می‌شود که ما به آن ماهیت، ممکن بالذّات می‌گوییم، یعنی وجوب بالغیر، در قبال وجوب بالذّات.

بالأخره برگشت همهٔ اینها به وجود است؛ منتها اگر این وجود را بدون هیچ‌گونه تبدل و تغیری 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 به‌خاطر انتزاع وجوب از ذات و به‌جهت تساوی وجود و وجوب، وجوب بر آن حمل می‌شود. بر چنین وجودی نه علت و معلول حمل می‌شود و نه أسود و لا أسود 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 این‌طرف و آن‌طرف بشود، یک‌دفعه همین این‌طرف و آن‌طرف 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. آن‌وقت 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 به‌وجود

آمده است تعین وجود است و با خود اصل وجود دارای دوگانگی است؛ یعنی دو حالت قبل و بعد اینها سنجیده می‌شود وحقیقتی 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. همهٔ اینها به‌خاطر 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، نه‌اینکه وجود مثل موضوعی است که قبلاً تحقق خارجی داشته است و بعد ماهیت می‌خواهد بر آن عارض شود، بلکه ما از تبدل و تعین خود آن وجود و از سنجیدن حالت قبل و بعد آن وجود، امکان ذاتی را انتزاع می‌کنیم، امکان استعدادی را انتزاع می‌کنیم، قوّه را انتزاع می‌کنیم، فعلیت را انتزاع می‌کنیم، هیولا را انتزاع می‌کنیم و ماده را انتزاع می‌کنیم. همهٔ اینها به‌خاطر 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. همهٔ اینها درست است و از خواصّ 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 همهٔ اینها به وجود است.

این بحث امکان و وجوب از اوصاف و عوارض انتزاعی از ذات وجود به‌لحاظ

تبدل و عدم تبدل و به‌لحاظ تغیر و عدم تغیر است. آن‌وقت بحث علیت و معلولیت هم از همین‌جا پیدا می‌شود.

تلمیذ: اگر ما از اول، تقسیم وجود را به واجب و ممکن به‌هم بزنیم و بگوییم: وجود یا بالذّات است و یا بالغیر است، دیگر بهانه به‌دست منکرین فلسفه و قائلین به اصالةالماهیة نمی‌افتد که بگویند: یک ممکن‌الوجود داریم و یک واجب‌الوجود داریم.

استاد: حقیقتش یکی است و فرق نمی‌کند؛ 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 اصالةالوجود است. آیا قائلین به اصالةالماهیة اینها را جدا می‌دانند؟

استاد: اصالةالماهیة نسبت به ماهیت قائل به تأصّل است؛ اما نسبت به خود خدا قائل به ماهیت نیست، بلکه در خدا قائل به وجود است و می‌گوید که ماهیت نمی‌تواند در آنجا راه پیدا کند. آن‌وقت در آنجا بحث می‌شود که چطور ممکن است که علت، غیر از خودش را افاضه کند؟! یعنی در بحث اصالةالماهیة که وجود، مبدأ اول است آیا ممکن است که وجود افاضهٔ ماهیت کند؟! آن‌وقت بحث جعل را مطرح می‌کنند و می‌گویند: جعل را افاضه کرده است. حالا در آنجا باید ببینیم که جعل چیست؛ [چون] ما غیر از وجود و ماهیت چیز دیگری احساس نمی‌کنیم.

رابطهٔ تشخص و وجود

تلمیذ: [آیا قاعدهٔ] «الشیءُ مالم یَتَشَخَّص لم‌یوجَد» مخصوص به وجود خارجی است یا شامل وجود ذهنی هم می‌شود؟

استاد: هر چیزی که اسم وجود برآن باشد باید تشخص پیدا کند؛ پس در وجود ذهنی هم همین‌طور است و فرقی نمی‌کند و تشخص ذهنی دارد. البته هر وجودی تشخّص مناسب با خودش را دارد. لذا آن [تشخصی] که در ذهن هر کسی هست، با [تشخص ذهنی] دیگری فرق می‌کند.

تلمیذ: وجود ذهنی به لحاظ وجودش تشخّص دارد، اما اگر ما بخواهیم به

لحاظ مفهومی آن را لحاظ کنیم تشخّصش لحاظ نمی‌شود.

استاد: بله، در جنبهٔ حکایی‌اش درست است. لذا تشخص 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 تشخص در آنجا حضور دارد. هرچه شما در ذهن می‌آورید، مثلاً کلّی تصور می‌کنید، جزئی تصور می‌کنید، لابشرط تصور می‌کنید، غیبت تصور می‌کنید، تهمت تصور می‌کنید، صدق تصور می‌کنید و کذب تصور می‌کنید، همین‌که اینها را تصوّر می‌کنید، در پرونده ثبت می‌شود و در وعاء دهر وجود دارد. من‌باب‌مثال شما در روز قیامت می‌بینید که چنین تصوری نسبت به رفیقتان کرده‌اید. این تصورِ ذهن است و چیز دیگری نیست. [به شما می‌گویند:] چرا چنین تصوری کرده‌ای؟!

اصلاً براساس همین تصور، تبدل حال پیدا می‌شود. این را چه‌کار می‌کنید؟! اصلاً تا تشخص پیدا نکند که موجب تبدل و تغیر نمی‌شود. پس تشخص نسبت به تصور ذهنی هم وجود دارد.

به‌طورکلی تشخص سِعی و غیر سعی است، و تشخص مجرد و مادی است. جالب این است که همهٔ این تشخصات هم یک تشخص دارند که همان وجود اطلاقیِ ساری و جاری در همه است که آن وجود بشرط‌لایی 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 نگرم عکس رخ یار جلوه‌گر است» تشخص یار را در این عکس‌ها مشاهده می‌کند، بدون اینکه این شخص حتی به‌اندازهٔ ذرّهٔ‌مثقالی روی این عکس‌ها حساب باز کند. من‌باب‌مثال یک پردهٔ 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 همهٔ 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 به‌محض اینکه دوباره آن نور راه بیفتد عکس روی پرده را می‌بینید. نوری که از آنجا درمی‌آید به‌اندازهٔ 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 به‌اندازهٔ 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. آن‌وقت این سر سوزن در هر مرتبه تشخصی دارد؛ آنجایی که هست تشخصش به‌اندازهٔ سر سوزن است، یک متر جلوتر تشخصش بیشتر می‌شود، دو متر جلوتر تشخصش بیشتر می‌شود، به پرده که می‌رسد یک‌دفعه بیست متر مربع می‌شود.

تلمیذ: می‌توان گفت که تمام موجودات با تشخصشان در ذات هستند، منتها متناسب با مقام ذات؟

استاد: نه‌خیر، اصلاً هیچ تشخّص و تناسبی از موجودات در مقام ذات لازم نیست. الآن مثلاً این کتاب به همین کیفیتش مناسب با ذات است و اگر مناسبت نداشته باشد بینونیت حاصل می‌شود. این بینونیت از کجا آمد، درحالی‌که چیزی غیر از ذات نیست؟! لذا آن بحثی که من مطرح کردم که ماده در عین ماده بودن مجرد است، در اینجا به‌درد می‌خورد. در اینجا هیچ تفاوتی نیست، تفاوت فقط در صورت است و بین صورت و حقیقت هیچ فرقی وجود ندارد.

رابطهٔ 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 این‌قدر لطیف است، با این چیزهای زمخت مثل چغندر که این‌قدر سفت است چه نسبتی دارد؟! پس باید یک سلسله مراتب طی شود تا در آن سلسله مراتب کم‌کم این را زمخت و سفت کند، لذا ما به علت نیاز داریم. آن علت پایین‌تر قدری زمخت‌تر و سفت‌تر و خشن‌تر است. وقتی به عالم مثال می‌رسد که دارای صورت تامه است و لباس مثالی دارد، این مثال می‌تواند ماده را خلق کند. در واقع عالم مثال، پل ارتباطی بین ماده و مجرد است و به همین جهت است که به آن «برزخ» می‌گویند. 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 می‌آید و به‌اندازهٔ تک‌تک افراد، خدا و آلهه به‌وجود خواهد آمد. این ماده همان مجرد است، منتها صورت ماده را به‌خود گرفته است؛ اما صورت به‌خود گرفتن، آن را از حقیقت تجردش خارج نمی‌کند.

اینکه مدّ دارد و کشیدنی است و قابل کون و فساد است و در زمان واقع می‌شود، به‌خاطر این است که دارای ماده است و از این نظر به آن «ماده» می‌گویند.

تلمیذ: بالأخره این کثرات کجا می‌روند؟! آیا حقیقی است یا حقیقی نیست؟

استاد: کثرت حقیقی است، ولی استقلالی نیست؛ حقیقی با استقلالی دو تا است، و همهٔ إشکال در همین است. کثرت، کثرتِ حقیقی است. اگر حقیقی نباشد اصلاً تمام زندگی عالم به‌هم می‌خورد، اصلاً ما احساس می‌کنیم که این واقعیت با این واقعیت دو تا است و این تعین با این تعین دو تا است. همهٔ این کثرات، کثرات واقعی هستند و این واقعیت از نفس وجود به‌وجود آمده است، پس غیر از وجود چیزی نیست؛ نه‌اینکه این کثرات باعث می‌شود 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 به‌خود می‌گیرد و در خودش تبدل و تغیر به‌وجود می‌آورد؛ یعنی خودش به‌وجود می‌آورد و خودش برمی‌گرداند، خودش کشش می‌دهد و خودش جمع

می‌کند، خودش بسط می‌دهد و خودش اجمال می‌آورد. همهٔ 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.

به‌عنوان‌مثال وقتی شما دو کیلو پرتقال می‌خرید، شیرین‌هایش را جدا می‌کنید. اگر همهٔ اینها دروغ است چرا در هم نمی‌ریزید؟! بنابراین کثرت واقعیت دارد، مزهٔ شیرینی و مزهٔ 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 مسئلهٔ واقعی است. زید و عمرو واقعیت دارند، والاّ همه‌چیز 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.»[1]

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 برزخِ بین مثال و ملکوت است؛ عالمی است که نه معنای صرف است و نه مثال صرف است. به‌عنوان‌مثال شما در خواب گاهی اوقات خود 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

[1] 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. من‌باب‌مثال 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 حالی‌که 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 این‌صورت درآمده است، در شما تأثیر بگذارد. لذا وقتی که از خواب بلند می‌شوید حال بهجت و سرور دارید. این حال انبساط به‌خاطر 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!

اللَهمّ صلّ علی محمّد و آل محمّد

جلسهٔ بیست و یکم: تعریف امور عامه (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

مراد از وجود در موضوع فلسفه

بحثی که راجع به مسئلهٔ 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 جنبهٔ عروض و حدوثیِ یک حقیقت بر یک ماهیت می‌شود؛ سواءٌ اینکه آن ماهیت عین همان وجود باشد که در مورد خداوند متعال است، یا جدای از آن ماهیت باشد که در مورد بقیّهٔ ممکنات است. اما اگر وجود را به معنای مصداقی بدانیم، یعنی وجود عبارت از نفس‌الحقیقه باشد که عارض می‌شود و جنبهٔ حقیقتش لحاظ می‌شود، در این‌صورت دیگر به این وجود نه می‌توان مصدر گفت و نه اسم مصدر، بلکه مقوله‌ای فراتر و بالاتر از این دو مقوله خواهد بود که نه جنبهٔ عروض در آن لحاظ می‌شود تا بتوانیم بگوییم مصدر است و نه نتیجةالفعل می‌باشد تا اسم مصدر باشد.

مصدر عبارت است از تغیر و تبدل و حدوث. نتیجةالفعل عبارت است از تعین یک شیء خارجی به‌واسطهٔ 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 نفس‌التّحول است، یعنی به نفس‌التّحول و التّبدل که زدن است مصدر می‌گویند 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 ـ یعنی نه جنبهٔ تبدل و حدوث می‌تواند معرِّف وجود باشد و نه نتیجةالحدوث می‌تواند معرِّف وجود باشد ـ بنابراین به وجود نه می‌توانیم مصدر بگوییم و نه اسم مصدر.

پس وجود عبارت است از یك 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 ذاتٌ ثبت له الوجود باشد، دیگر در اینجا موجود با وجود از نقطه‌نظر مفهومی تفاوت پیدا می‌کند و آن تفاوت دلالت بر ثبوت ذاتٌ ثبت له الوجود می‌کند که آن ذات عبارت است از ماهیت.

البته اینکه ذاتٌ ثبت له الوجود به معنای تقدم طبعی ذات بر موجود باشد غلط است؛ بلکه این ذات درواقع 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 تمییز می‌دهیم.

اقسام اولیهٔ وجود

غشاوةٌ وهميةٌ و ازاحةٌ عقليةٌ:

لمّا تيقّنت أنّ الفلسفة الأولىٰ باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود و عن أقسامه الأولية، أى التى يمكن أنيعرض للموجود من غير أنيصير رياضيًا أو طبيعيًا، و بالجملة أمرًا متخصص الإستعداد لعروض تلك الأقسام، سواءٌ كانت القسمة بها مستوفاة أم لا؛

«از آنجایی که ما متوجه شدیم که فلسفهٔ اولیٰ از احوال موجود بما هو موجود (نه موجود به لحاظ تجرّدش و نه موجود به لحاظ طبعش) و از اقسام اولیّهٔ 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 «امرًا» عطف بر «ریاضیًا» 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 می‌آیند که استعداد برای بعضی اقسام خاص است، مثلاً سواد و بیاض به لحاظ خصوصیت استعدادی‌ای که در جسم است می‌آیند؛ لذا اینها داخل در فلسفهٔ 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.»

البتّه در پایین، مرحوم علاّمه اشکالی کرده‌اند[1] که محلّ تأمل است.

و ربما کانت القسمة مستوفاة و الأقسام لاتکون أوّلیة؛ «چه‌بسا تقسیم مستوفیٰ است ولی اقسامش اقسام اوّلیه نیستند.»

می‌خواهد بگوید که ما در بند استیفا یا عدم‌استیفای اقسام نیستیم؛ بلکه ما در بند این هستیم که وقتی می‌خواهیم موجود را به اقسام اوّلیه تقسیم کنیم، آن اقسامان درست باشد و در آنجا خلاف نرفته باشیم. من‌باب‌مثال فرض کنید که ما موجود را به سواد و لاسواد تقسیم کنیم و بگوییم: «الموجود إما أسود أو لاأسود.» الآن این تقسیم مستوفیٰ است و شامل همهٔ 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 بماهوموجود.

البته اگر اسود و لا اسود به عدم و ملکه باشد، ممکن است شما بگویید که در اینجا تقسیم به سواد و عدم سواد مستوفیٰ 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 سواد است.

---

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۸، تعلیقه ۲.

این مثل همین بحثی است که اخیراً در اینجا مطرح کرده‌اند و می‌گویند: «در مسئلهٔ تناقض می‌شود شقّ ثالثی برای آن فرض کرد!» اینها واقعاً چقدر نفهم هستند! اینها در اینجا خلط کرده‌اند و من‌باب‌مثال می‌گویند: آیا یکشنبه سبز است؟

ـ نه، یکشنبه سبز نیست!

ـ پس حالا که سبز نیست باید قرمز باشد!

ـ نه، یکشنبه قرمز هم نخواهد بود!

درحالتی‌که در اینجا اگر سبز و عدم‌سبز، یا بیاض و عدم‌بیاض را به‌عنوان ملکه و عدم‌ملکه اخذ کرده باشند ـیعنی شیئی که مِن شأنه أنیکون بیاضًا و لکن لایکون بیاضًاـ بنابراین در اینجا یکشنبه نه بیاض است و نه عدم البیاض، به‌خاطر اینکه بیاض و عدم‌بیاض از مقولهٔ کیف و مبصرات است، ولی یکشنبه اصلاً از این مقوله خارج است و از مقولهٔ زمان است، و این دوتا به همدیگر مربوط نیستند.

ولی اگر ما بیاض و عدم بیاض را به‌عنوان 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 تناقص در اینجا موجود است و رفع تناقض هم محال است. بنابراین یکشنبه جزء لا بیاض است به‌عنوان سلب مطلق، نه به‌عنوان 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 موضوعی که این عرض بر آن عارض می‌شود، چه موضوعی است: اگر موضوعی مثل مجردات است که اصلاً شأنیّتی برای عروض این بیاض و عدم بیاض ندارد، پس اصلاً از مقولهٔ بحث خارج است و اصلاً این بحث در آنجا نمی‌آید و داخل در مقولهٔ 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: امتناعیّت ارتفاع نقیضین به حال خودش باقی می‌ماند.

فلایکون البحث عنها من الفنّ الأعلیٰ، بل یکون من العلم الأسفل، کقسمة الموجود إلی الأسود و اللاأسود بالسلب المطلق.

«اگر اقسام اوّلیه نباشد بحث از فنّ أعلیٰ نیست (بلکه مربوط به طبیعیات و ریاضیات و امثال‌ذلک 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 مستوفیٰ است، ولی برای ما فایده‌ای ندارد، چون مربوط به طبیعیات است).»

فتأمل فی ذلك و اقض العجب من قومٍ اضطرب کلامهم فی تفسیر الأمور العامة التی یبحث عنها فی إحدی الفلسفتین الإلهیتین، بل تحیّروا فی موضوعات سائر العلوم، کما سیظهر 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 فلسفهٔ 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 به‌زودی 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 خصوصیّت خاص، نه به لحاظ طبیعت موجود و طبع بودنش، نه به لحاظ مجرّد بودن موجود، نه به لحاظ اسود یا ابیض 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 امثال‌ذلک.

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 خصوصیّت و تحیّث وجود به یک حیثیّت خاص کاری نداریم؛ چون اگر این‌طور 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 تعلیمیه سؤال کنیم، بحث به ریاضی بودن موجود تعلق می‌گیرد، نه به نفس موجود.

به عبارت دیگر، آنچه ما در فلسفهٔ اولیٰ 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:

فإنّهم فسّروا الأمور العامة تارةً بما لایختصّ بقسم من أقسام الموجود التی هی 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 الکم المتصل العارض للجوهر و العرض، فإنّ الجسم التعلیمی یعرض المادة، و السطح یعرض الجسم التعلیمی، و یعرضه الخط؛ و کذا الکیف لعروضه للجواهر و الأعراض.

«این تعریف نقض می‌شود به کمّ متصل که هم عارض بر جوهر می‌شود و هم عارض بر عرض می‌شود. پس جسم تعلیمی عارض بر ماده می‌شود، سطح هم عارض بر جسم تعلیمی می‌شود، خط هم عارض بر سطح می‌شود، بنابراین کمّ متصل همهٔ اینها را در بر می‌گیرد؛ چون کم، هم عارض بر خط می‌شود و هم عارض بر جسم تعلیمی می‌شود و هم عارض بر سطح می‌شود، و جسم تعلیمی هم عارض بر جسم طبیعی می‌شود، بنابراین کم عارض بر هر دو قسم جوهر و عرض می‌شود.»

مرحوم آخوند می‌فرمایند: 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 کمّ متصل هم جزء امور عامه است، چون به‌لحاظ جسم تعلیمی، هم بر جوهر عارض می‌شود و هم بر عرض عارض می‌شود و هر دو تا را در بر گرفته است؛ اما این‌طور 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 ذهنیهٔ ما. این‌صورت ذهنیه را نمی‌توان در دست گرفت؛ چون شما چیزی را می‌توانید در دست بگیرید که وزن داشته باشد، ولی این وزن ندارد و فایده‌ای هم ندارد.

انسان باید همیشه به‌دنبال مسائلی برود که در خواب و خیال و اهواء و احلام و... نباشد. آن قضیهٔ مولانا را دیده‌اید که حال و هوای دنیا را به آن شخصی تشبیه می‌کند که در خواب می‌دید که دارد با یک زن جماع می‌کند، بعد وقتی که از خواب بیدار می‌شود می‌بیند که باید به حمام برود و فقط ضعفش برایش مانده است، و هرچه به‌دنبال آن زن می‌گردد او را پیدا نمی‌کند![1]

آن جماع، صورت ذهنیه بوده است و نمی‌توان آن را در دست گرفت. بعد می‌فرماید: همهٔ این امور دنیا هم خواب است، و مثل آن شخصی است که در احتلام به‌سر می‌برد.

ما خیال می‌کنیم که اینها مسائل واقعی و حقیقی است، ولی یک‌دفعه می‌بینیم که عمر تمام شده است و همه را باید بگذاریم و برویم! می‌گوییم: ای وای، من بیچاره شدم و این‌همه به‌دنبالش دویدم تا این را تحصیل کردم! ولی می‌گویند: ای بیچارهٔ بدبخت، تو خواب بوده‌ای؛ حالا باید همهٔ اینها را بگذاری، و آن چیزی که با خودت می‌بری فقط همان چیزی است که در دستت می‌گیری، و آن چیزی که باقی می‌گذاری همه خواب و خیال بوده است که به‌دنبالش بوده‌ای!

---

[1] مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۲۲.

حالا جسم تعلیمی هم مثل قضیهٔ همین بنده‌خدا است، یعنی نمی‌توان در دست گرفت، چون یک صورت ذهنیه است که عارض بر ماده می‌شود؛ مثلاً اینکه شما الآن این کتاب را مشاهده می‌کنید، به‌خاطر این است که یک جسم تعلیمی عارض بر این شده است، والاّ این کتاب در مغز شما نمی‌آید، چون مغزتان منفجر می‌شود! حتی کمتر از این هم نمی‌تواند در مغزتان بیاید؛ بلکه هر چیزی جسم تعلیمی‌اش که عارض بر آن شده است در مغز شما جا می‌گیرد. لذا اگر این‌طور باشد یک کوه هم در مغز انسان جا می‌گیرد، کرهٔ زمین هم جا می‌گیرد، سماوات هم جا می‌گیرند؛ چون باعث تصور تمام اینها جسم تعلیمی‌شان است. در اینجا هیچ فرقی نمی‌کند که آن جسم تعلیمی یک مکعب باشد یا هرم باشد یا مخروط باشد.

آن‌وقت سطح هم که خودش عرض است، عارض بر جسم تعلیمی می‌شود. پس عروض سطح بر جسم هم به‌لحاظ جسم تعلیمی‌اش است؛ یعنی چون این کتاب دارای جسم تعلیمی است، لذا سطح عارض بر آن می‌شود.

بناءًعلی‌هذا کم متصل اختصاص به یکی از اینها ندارد، بلکه هم بر عرض عارض می‌شود و هم بر جوهر عارض می‌شود، پس کم باید جزء امور عامه باشد.

تلمیذ: اما واجب را در بر نمی‌گیرد!

استاد: بله، آنچه ما در امور عامه از آن بحث می‌کنیم، به خود موجود برمی‌گردد، نه به خصوصیّت یک موجود؛ اما جوهریت یکی از خصوصیّات وجود است و یک وجود مقید است. لذا کمّ 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 لایختصّ بقِسمٍ مِن اقسام الموجود؛ «مختصّ به یك‌قسم 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 تعالیٰ و الهیّات 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 یك قسم ندارد، بلکه اختصاص به دو قسم دارد؛ یعنی هم جوهر را دربرمی‌گیرد و هم عرض را دربرمی‌گیرد. 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 مفروغٌ‌عنه است.

ما تعریفمان را چگونه بناء کنیم؟ ممکن است بگویید: المعنیٰ 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 یك‌قسم 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 همین‌طور است؛ یعنی هم عارض بر جواهر می‌شود، مثل کیف نفسانی یا کیفی که عارض بر امور مادی مثل بویایی‌ها و چشیدنی‌ها و مبصرات و امثال‌ذلک می‌شود؛ و هم عارض بر عرض می‌شود، مثل کیفی که عارض بر خط می‌شود، چون خط یا مستقیم است یا منحنی است، و این انحنا و استقامت مربوط به کیفِ آن کم است، چون خود کم هم کیف‌بردار است.

جواب شارح به نقد مؤلف

این یك مسئله است. ولی ما می‌توانیم به اشکال مرحوم آخوند جواب بدهیم، و از آن شخصی که این‌طور مفسر امور عامه است دفاع کنیم و بگوییم: منظور ایشان از اینکه می‌گوید: «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.

یك‌وقت عام افرادی است، مثلاً وقتی می‌گوییم: «أکرم العلماء»، حکم إکرام برای تك‌تك علما است علیٰ نحو الاستقلال و علیٰ نحو الفردیّه؛ یعنی «أکرم العلماء» شامل حال هر فردی از علما می‌شود. ولی یك‌وقت عامّ مجموعی لحاظ شده است، مثلاً وقتی می‌گوییم: «أکرم العلماء إن کان مجموعًا» یعنی من نمی‌خواهم علما را تنهاتنها إکرام کنید، بلکه اگر همه باهم بودند اکرام کنید؛ یعنی اثری در اینجا مترتب بر اجتماع است که بر تك‌تك افراد نیست.

پس در اینجا منظور ایشان عامّ مجموعی است، نه آن تفسیری که آخوند کرده بود. یعنی وقتی می‌گوید: «امور عامه اموری است که اختصاص به یکی دون دیگری نداشته باشد» می‌خواهد بگوید که به مجموع مِن‌حیث‌المجموع 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 می‌رساند، نه‌اینکه ما بخواهیم این‌طور توجیه کنیم. ما چه داعی‌ای 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 من‌حیث‌المجموع دربربگیرد. اما کمّ 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 یشمل الموجودات [أو أکثرها؛ فیخرج منه الوجوب الذاتی و الوحدة الحقیقیة و العلّیة المطلقة و أمثالها مما یختص بالواجب].

«[در تعریف دیگری گفته‌اند: امور عامه] عوارضی است که شامل همهٔ موجودات یا اکثر آنها می‌شود.

نقد مؤلف بر تعریف دوم امور عامه

اگر تعریف ما این‌طور 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 اینها در امور عامه بحث می‌کنیم، مثلاً از علّیت مطلقه و امثال‌ذلك در امور عامه بحث می‌کنیم. یعنی ما در اینجا موجود را تقسیم می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: الموجود بماهوموجودٌ إما واجبٌ بالذات و إما واجبٌ بالغیر، یا إما واحدٌ و إما کثیرٌ، یا إما لَه الوحدة الحقیقیه و إما لَه الوحدة العددیه، یا إما لَه العلّیة المطلقه که فقط اختصاص به واجب متعال دارد و إما لَه العلّیه النّسبیة، 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 همهٔ 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 همین‌طور 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 بربیاید، آن‌چنان عباراتش را توجیه می‌کند! درحالی‌که او اصلاً این را نگفته است.

یک وقت ما می‌خواهیم مطلبی از خودمان را بر گردهٔ کسی بگذاریم و توجیه کنیم. این قضیه مانند قضیهٔ 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: «نه‌خیر، می‌خواهم به شهر ببرم!» گفتند: «نه‌خیر، الآن ما مشاهده کردیم که این سهم ما است و باید این را بدهی!» هرچه این دهاتی انکار می‌کرد و می‌گفت: «این به‌درد 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 عنبرآمیزی دارد!» دیگری گفت: «عجب طعم زعفرانی دارد!» و خلاصه تمام آن سرگین‌های طبق را خوردند![1] 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 گُردهٔ عبارت و بر گردهٔ کاتب بگذاریم.

تعریف دیگری هم برای امور عامه شده است:

تعریف سوم مشهور برای امور عامه

و تارة بما یشمل الموجودات إما علی الإطلاق أو علی سبیل التقابل بأن یکون هو و ما یقابله شاملاً لها، و لشموله الأحوال المختصة زید قید آخر و هو أن یتعلق بکلّ من المتقابلین غرض علمی.

«در تعریف دیگری گفته‌اند: امور عامه آن اموری است که شامل موجودات می‌شود، یا مطلقاً و بدون قید و یا وقتی خودش و مقابلش هر دو را با هم

[1] کلّیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء الدّین محمد عاملی، *موش و گربه*، ص ۱۷۰.

جمع بکنیم من‌حیث‌المجموع همهٔ موجودات را در بر می‌گیرند.»

من‌باب‌مثال وجوب و عدم وجوب از امور عامه هستند؛ پس یا خود وجوب شامل همه می‌شود، البته در صورتی که ما وجوب را اعمّ از ذاتی و بالغیر بدانیم، یعنی بگوییم که همهٔ موجودات تقسیم می‌شوند به وجوب بالذّات و وجوب بالغیر؛ یا اینکه خودش و مقابلش (یعنی وجوب و امکان) شامل همه می‌شوند، که در اینجا امکان در مقابل وجوب است، یعنی امکان به ممکنات اختصاص پیدا می‌کند و وجوب هم به باری‌تعالیٰ اختصاص پیدا می‌کند.

«ولی از آنجایی که این تعریف شامل احوال مختصّه می‌شود، لذا برای اینکه این عوارض داخل در امور عامه نشود، قیدی اضافه کرده‌اند و گفته‌اند: این در صورتی است که به هر کدام از اینها و به مقابلش غرض علمی تعلق بگیرد.»

احوال مختصّه یعنی احوال چیزهایی که متخصص‌الاستعداد هستند، مثل سواد و لاسواد که مربوط به ماده است و اگر ما سلب را سلب مطلق بگیریم، لاسواد شامل غیرماده هم می‌شود حتی خدا. اما درست است که مربوط به خدا هم می‌شود، ولی بحث از آن چه فایده‌ای دارد؟! وقتی بگوییم که خدا لاسواد است، و لاسواد را یك‌امر عدمی بگیریم، در اینجا بحث از یك‌امر عدمی فایده‌ای ندارد، چون لاسواد را به‌عنوان عدم السواد می‌گیریم و عدم‌السواد با عدم‌البیاض هیچ فرقی نمی‌کند. آن بحثی نتیجه دارد که اثری بر آن مترتب بشود. اما اگر شما از یك‌عدم بحث کنید که مثلاً خداوند عدم‌السواد است، این بحث چه فایده‌ای دارد و چه نتیجه‌ای به ما می‌دهد؟! اگر یکی بگوید که خداوند عدم البیاض است؛ گفتن این عدم‌ها در اینجا چه نتیجه و چه اثری برای ما دارد؟!

در اینجا چون «هو و ما یقابله» ممکن است شامل احوال مختصّ به یك علم خاص و یا یك موضوع خاص بشود، نه همهٔ علوم و موضوعات؛ یعنی برای اینکه عوارضی که اختصاص به ماده دارد اما عدمش شامل بقیه می‌شود، داخل در امور عامه نشود، قید دیگری اضافه کرده‌اند و گفته‌اند: «درصورتی‌که به هر کدام از اینها و به مقابلش غرض علمی تعلق بگیرد.»

من‌باب‌مثال 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؛ درحالی‌که سواد مربوط به ماده است نه مجردات، گرچه ما می‌توانیم تحت یک عنوان و یک اعتبار عامّی سواد و بیاض را در نظر بگیریم، ولی صرفِ آوردنِ 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 همهٔ 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 علیه بعض أجلة المتأخرین بأنّه: إن أرید بالمقابلة ما ینحصر فی التضاد و التضایف و السلب‌والإیجاب و العدم‌والملکة، فالإمکان و الوجوب لیسا من هذا القبیل، إذ مقابل کلٌّ منهما بهذا المعنیٰ کاللاوجوب و اللاإمکان أو ضرورة الطرفین، أو سلب ضرورة الطرف الموافق، لایتعلق به غرض علمی.

هرجا مرحوم آخوند «أجلة المتأخرین» می‌آورد، منظور همین محقق دوانی است.[1] مرحوم محقق دوانی مرد بسیار دقیقی بوده و نظراتش نظرات خیلی مفیدی است، و من تا آنجایی که تحقیق کرده‌ام، به‌دست آورده‌ام که ایشان شخصی نیست

که بتوان به‌آسانی 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 سلب‌وایجاب و ملکه‌وعدم‌ملکه 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

---

[1] مرحوم ملاصدرا ـ رحمة اللّه علیه ـ در *شرح الهدایة الأثیریة*، 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 همین‌طور 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 همهٔ 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 بقیهٔ خلق‌اللّه.

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 به‌معنای سلب ضرورت طرفین است و مقابلش ضرورت طرفین است، و وجوب به‌معنای 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 الإمکان است، در اینجا اصلاً هیچ استفاده‌ای از عدم الامکان نمی‌شود. این‌طور نیست که بگویید: از عدم الإمکان استفادهٔ وجوب می‌کنیم. چون منظور از لا امکان همان معنای عدمیّتش است. لذا اینکه دائماً بگوییم که خدا لا امکان

است، خدا لا امکان است، هیچ فایده‌ای ندارد و برای ما اثبات وجوب 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 عدمِ تنها برای انسان نتیجه‌ای ندارد، مگر اینکه شما مصداق مقابلش 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 مقابلش ضرورت طرفین؛ حالا آیا شما می‌توانید چیزی در عالم پیدا کنید که ضرورةالطرفین 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 صورتی‌که ما معنای مقابلین را تقابل به این چهار تا بگیریم، بحث از امکان و وجوب جزء امور عامه نخواهد بود!

و إن أرید بها مطلق المباینة و المنافاة، فالأحوال المختصة بکلّ واحدٍ من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرین تشمل جمیع الموجودات و یتعلّق بجمیعها الغرض العلمی، فإنّها من المقاصد العلمیة.[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 به‌نحو 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 مختص به آن [دوتای دیگر است] مباینت دارند (مثلاً احوالاتی که مختصّ به واجب است با احوالاتی که مختصّ به جوهر است مباینت دارد). پس می‌گوییم: همین مقدار کافی است که شامل همهٔ 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 ـ مثلاً علم طب مربوط به امور مادی است ـ آن‌وقت بحث از امور ماده به‌اضافهٔ بحث از امور واجب، من‌حیث‌المجموع موجودات را شامل می‌شوند؛ بنابراین شما دیگر همهٔ علوم را جزء امور عامه آورده‌اید!

«و به همهٔ آنها غرض علمی تعلق می‌گیرد (چون غرض علمی لازم نیست حتماً غرض فلسفی باشد، بلکه اشکالی ندارد که غرض علمی، غرض مادی باشد) پس اینها از مقاصد علمیّه خواهند بود.»

درحالی‌که هیچ کسی بحث از مادهٔ تنها را جزء امور عامه نمی‌داند، یا بحث از عرضِ تنها را جزء امور عامه نمی‌داند، یا بحث از واجبِ تنها را جزء امور عامه نمی‌داند.

البته در اینجا نکته‌ای است که إن‌شاءاللَه در مجلس بعد خدمتتان عرض می‌کنم.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ بیست و دوم: تعریف امور عامه (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

خلاصهٔ اشكالات وارد بر تعاريف قوم از امور عامه

ثم ارتكبوا فی رفع الإشكال تمحّلات شديدة:

منها أنّ الأمور العامة هی المشتقات و ما فی حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمی، و تلك الأحوال إما أمور متكثرة و إما غير متعلقة بطرفيها غرض علمی، كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب، لابمعنى عدم الملكة.[1]

ايشان بعد از بيان تعاريف قوم برای امور عامه و بيان احوالی كه بر موضوع علم الهی كه موجود است عارض می‌شود، اشكالات اينها را بيان می‌نمايند.

يكی از تعاريف قوم اين بود كه گفتند: «بما لايختصّ بقسم من أقسام الموجود؛ اختصاص به يك‌قسم نداشته باشد.» كه اقسام موجود، واجب و جوهر و عرض بودند. اشكالی كه مرحوم صدرالمتألهين وارد كرد اين بود: كمّ متصل و كيف، بر يك‌قسم عارض نمی‌شوند، بلكه هم بر جوهر عارض می‌شوند و هم بر عرض عارض می‌شوند،

[1] الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۹.

بنابراین یک قسم نیستند؛ پس حالاکه اکثر از یک قسم واحد هستند باید بگوییم که بحث از کمّ و کیف هم جزء مباحث امور عامه است، درحالی‌که این‌طور نیست!

تعریف دیگری که شده بود این بود: «بر سبیل تقابل است؛ حالا یا تقابل سلب و ایجاب است یا تقابل ملکه و عدم‌ملکه است یا تضایف است و یا تضاد است.» مرحوم صدرالمتألهین در اینجا اشکال را از ناحیهٔ بعض أجلة المتأخرین نقل فرمودند:

اگر منظور از تقابل، تقابل اربعه است، امکان و وجوب جزء این تقابل به‌حساب نمی‌آیند؛ و اگر تقابل همان مباینت است، همهٔ احوال خاصه که مختصّ به یک قسم است با احوال خاصهٔ مربوط به قسم دیگر مجموعاً همهٔ امور را شامل می‌شوند، پس بحث از احوال خاصهٔ هر علمی داخل در امور عامه شد؛ درحالی‌که امور عامه اموری است که اولاً بلا اول به همهٔ اقسام موجود تعلق می‌گیرد، نه‌اینکه 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 می‌فرمایند:

ثم ارتکبوا فی رفع الإشکال تمحّلات شدیدة؛ «اینها برای رفع این اشکالات، تمحلاتی را مرتکب شدند و چاره اندیشیدند.»

منها أنّ الأمور العامة هی المشتقات و ما فی حکمها؛ «امور عامه مشتقات و آن چیزی است که در حکم مشتقات است.»

در تعریف امور عامه گفتیم: «بما لایختصّ بقسم من أقسام الموجود» اما کم و کیف مشتق نیستند، بلکه از اعراض هستند و بشرط لا اخذ می‌شوند.

وجه اشتراک و وجه افتراق عرض و عرضی

در اینجا مطلبی است: اعراض بشرط‌لا 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» می‌گویند و اگر لابشرط اخذ کنید به آن «عرضی» باب ایساغوجی می‌گویند.

عرض بر مقولات تسعه اطلاق می‌شود که عبارت است از: أین، متیٰ، اضافه، کم، کیف، [وضع، جده، أن یفعل و أن ینفعل]. اینها در قبال جوهر و موضوع اخذ شده‌اند. عرض یعنی آن حیثیت وجودیه‌ای که وقتی تحقق خارجی آن لحاظ بشود،

این تحقق لابدّ أنیکون فی موضوع لامستقلًّا و لامستغنیًا عن الموضوع. ما در اینجا این را بشرطلا اخذ کردیم؛ یعنی این مقولات سوای آن جوهری که این عرض بر آن جوهر حمل و عارض می‌شود، بشرطلا است.

اما اگر همین عرض را به‌لحاظ عروضش بر آن موضوع در نظر بگیریم به آن «عرضی» می‌گویند. 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 مقوّم 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 مقسّم آن جنس و مقوّم نوع شده است، که البته منظور علل قائمه است، نه فصل تنها. به این «عرضی» می‌گویند.

مشکل تنافی احوالات عرضِ بشرطلا 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 بشرطلا بدانیم دیگر آن احوالی که متوجه این عرض هستند، متوجه موضوع نخواهند بود، یعنی این احوال دیگر مخصوص بشرطلا خواهند بود و ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم: این احوال بالعرض متوجه موضوع هستند و بر آن حمل می‌شوند. پس آن احوالی که متوجه عرضِ بشرطلا هستند، با آن احوالی که مختصّ عرضی هستند تفاوت دارند.

عرضی به‌لحاظ حملش بر موضوع حالاتی به‌خود می‌گیرد و ما می‌توانیم بگوییم که آن احوال بر خود موضوع هم حمل می‌شوند؛ اما اگر ما خود آن حال را مختصّ عرض بشرطلا بدانیم، در این‌صورت دیگر آن حال نمی‌تواند متعلق به آن موضوع بشود؛ و چون عرض بشرطلا نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند الا اینکه در ضمن موضوع باشد، بنابراین آن حالی را ندارد که در زمان بشرطلا بودنش اخذ شده است.

به‌عنوان‌مثال 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 لابشرط اخذ شده باشد؛ یعنی ما حالاتش 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، امّا اگر خطی وجود خارجی نداشته باشد حالتی هم ندارد. من‌باب‌مثال کم یا کیف فی‌حدّنفسه 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 به‌جهت اینکه کم مربوط به مقدار و جسم است و به‌لحاظ ریاضی بودن و تعلیمی بودنش به موضوعی اختصاص پیدا می‌کند که برای عروض این عرض، متخصص‌الإستعداد باشد.

لذا به‌طورکلی بحث کم و کیف و... از امور عامه نیستند و در زمینهٔ موجود بماهوموجود از این مقولات صحبت نمی‌شود. ما در موجود بما هو جسمٌ طبیعیٌ، 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 اعمّ از جسم طبیعی هستند، ولی چون آن مقولات مادون مرتبهٔ موجود هستند و اول باید موجودیت و تعین یك‌موجود 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 بماهوموجود تعلق نمی‌گیرند، چراکه موجود بماهوموجود مافوق زمان و مکان و امثال‌ذلك است، لذا اینها از امور غیرعامه 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 بشرطلا اخذ کنیم، مقوله در مقابل جوهر خواهد شد؛ منتها این احوالی که ما بر این عرض حمل می‌کنیم، به‌لحاظ عروضش بر موضوع است، اما خود این کم به‌تنهایی یا کیف به‌تنهایی در اینجا احوالی ندارند؛ یعنی در اینجا تمام احوالشان به‌لحاظ 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 امثال‌ذلک به‌لحاظ 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 مقولهٔ لابشرطی 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 بشرط‌لا 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 بشرط‌لا

وقتی شما یك عرض را درنظر می‌گیرید، چه تصوری از این عرض در ذهن شما می‌آید؟ آیا تصور با جوهر در ذهن شما است؟ یعنی آیا اصلاً تصور بشرط‌لائیت برای عرض در ذهن نمی‌آید الا اینکه منضمّ به موضوعی باشد که بر آن عارض بشود، یا ما خودمان تصورات ذهنیهٔ استقلالیه‌ای از این اعراض داریم؟ وقتی که شما مقولهٔ اضافه را در ذهن می‌آورید، این مقولهٔ اضافه در اینجا بشرط‌لا اخذ شده است؛ لذا شما در مقولهٔ 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 بأیّ موضوعٍ و بأیّ جوهرٍ تعلّق بگیرد یا نگیرید. به این می‌گویند: «بشرط‌لا»؛ 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 ـ معنای تقابل اصلاً تضایف است، یعنی اگر

شخصی بخواهد مقابل دیگری واقع بشود طبعاً او هم باید مقابل این واقع بشود ـ اما هیچ‌وقت شما این مقوله را منضماً به یک موضوع در ذهن نمی‌آورید، و دلیلش این است که تمام مصادیق خارجی‌ای را که شما لحاظ می‌کنید، بر آن مقوله‌ای که در ذهن دارید منطبق می‌کنید، لذا شما نمی‌توانید مقولهٔ تضایف را با ابوت در ذهن بسازید و زوجیتِ در خارج را منطبق بر آن کنید، چون این دو تا با همدیگر منافات دارند، مقولهٔ زوجیت یک مقوله است و مقولهٔ ابوّت یک مقولهٔ دیگری است؛ یا اینکه شما نمی‌توانید 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 بشرطلا اخذ می‌کند؛ یعنی یک جوهر را به‌تنهایی و بدون انضمام آن با مشخصات خارجیه اخذ می‌کند، یعنی جوهر مبهمه‌ای که دیگر مشخصات خارجی ندارد و فقط یک جوهر است. لذا به کاغذ نگاه می‌کند و می‌گوید «جوهر»، به فرش نگاه می‌کند و می‌گوید «جوهر»، به آهن نگاه می‌کند و می‌گوید «جوهر»، حتی در مرتبهٔ بالاتر، به ملائکه و مجردات نگاه می‌کند و باز هم می‌گوید «جوهر». در اینجا چه برداشتی از جوهر در ذهن آمده است که با تمام این مصادیق خارجی مادی و مجرد می‌سازد؟ این برداشت همان جوهر بشرطلا است، یعنی به شرط عدم خصوصیّت مورد و بشرط عدم دخالت فصل ممیّز یا صورت.

عدم تنافی بشرطلا بودن مفهوم عرض با لابشرط بودن آن نسبت به مصادیقش

این بشرطلا بودن از نقطه‌نظر مفهومی منافاتی با لابشرطی ندارد؛ یعنی وقتی که من جوهری را در ذهن می‌آورم با انضمام مشخّصات خارجی نیست، درحالتی‌که اگر بخواهد در خارج تحقق پیدا کند باید مشخصات خارجی داشته باشد؛ پس این چه تصور ذهنی‌ای است؟!

تلمیذ: مفهوم لابشرطی در مصادیق موجود است؛ لذا مثلاً ما در باب تضایف یقیناً ابوت و بنوت را تصور می‌کنیم، بعد می‌گوییم که این بحث تضایف است؛ و در زوجیت هم که تطبیق می‌دهیم، از باب این است که لابشرطی در این بشرطلا موجود است، بعد آن ممیزات را ثبت می‌کنیم و آن مفهوم لابشرط را بر مصادیق خارجی منطبق می‌کنیم.

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 ابوّت و بنوّت 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 آن‌وقت یک معنای سعی و قابل توسعه‌ای پیدا می‌کند که هم بر این مصداق قابل حمل است و هم بر آن مصداق؛ اما اگر مشخّص خارجی بخواهد در این مفهوم دخالت کند دیگر شما نمی‌توانید این مفهوم را بر مصداق دیگری حمل کنید.

به‌عنوان‌مثال وقتی که شما تضایف را در قالب ابوت و بنوت در ذهن می‌آورید، به شرطی که ابوت و بنوت مقوم برای مقولهٔ تضایف شما باشد، دیگر شما نمی‌توانید این نوع محصّل 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 تضایفِ در قالب ابوت و بنوت را ـ که نوعی است که در ذهن شما تشکل پیدا کرده است ـ بر یک نوع خارجیِ زوجیت ـ که مقوّم این زوجیت، عقد زواج و ارتباط زواجی است، نه ارتباط ابوتی و بنوتی ـ حمل و منطبق کنید، الا اینکه مانند جنس، بشرطلا اخذ شود.

جنسِ بشرطلا عبارت است از جنسی که مادهٔ مشترک بین انواع را تشکیل می‌دهد و هیچ فصلی نمی‌تواند آن را به انواع مختلفی تقسیم کند؛ وإلاّ اگر شما در مفهوم جنس، فصل را هم دخیل بدانید ـ درحالی‌که جنس آن چیزی است که فصل، آن را تقسیم می‌کند ـ آن‌وقت کدام فصل آن را تقسیم می‌کند؟! اگر ناطقیت تقسیم کند این جنس دیگر بشرطلا نمی‌شود، بلکه به‌شرط انضمام به ناطقیت و به‌شرط 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 ـ چه اعراض و چه جواهر و چه ذاتیات ـ تصور می‌کند بشرطلا است، یعنی خود آنها را مستقلاً تصور می‌کند. آن‌وقت 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، آن‌وقت لابشرط می‌شود. در اینجا ما برای تفصیل این مفهوم لابشرطی باید دور بزنیم؛ یعنی اول موضوعات خارجی را بشرطلا ببینیم [بعد مفهوم لابشرطی را أخذ کنیم]. البته این بشرطلا بودن با آن بشرطلا بودنی که شما در اصول و امثال‌ذلک خوانده‌اید تفاوت دارد.

بازگشت مفهوم لابشرط به مفهوم بشرطلا

یك‌وقت شما یك‌مفهوم را بشرطلا اخذ می‌کنید، به‌عنوان‌مثال می‌گویید: «أکرم العالم بشرط أن‌لایکون نحویًا، أو بشرط أن‌لایکون حکیمًا»؛ اما یك‌وقت لابشرط اخذ می‌کنید، به‌عنوان‌مثال می‌گویید: «أکرم العالم»، آن‌وقت لابشرط یجتمع مع ألف شرط، یعنی سواءً کان نحویًا أو کان حکیمًا أو کان فقیهًا أو امثال‌ذلك. آن‌وقت در اینجا این معانی و آن موضوعی که اخذ شده است تفاوت پیدا می‌کند.

یا به‌عنوان‌مثال 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. همهٔ 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 به‌گونهٔ 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

می‌آورد»، در اینجا مفید معنا بودن اعمّ از این است که در ضمن اسم باشد یا در ضمن فعل باشد، چون همهٔ اینها مفید معنا هستند، منتها نحوهٔ افادهٔ معنا متفاوت است. لذا اینکه الآن ما در اینجا گفتیم که کلمه یک‌چنین خصوصیتی دارد، در واقع یک معنای شمولی و سعی برای کلمه آورده‌ایم که دیگر بشرطلایی نیست، بلکه معنای لابشرطی است که از ناحیهٔ مفهومی خودش است؛ چون بشرطلاییِ آن، حکایت و نظارت بر مسائل دیگری مثل اشاره یا حرکات دارد.

اما در اینجا این معنا منظور ما نیست؛ بلکه منظور ما از بشرطلا بودن در باب اعراض و جواهر این است که وقتی یک عاقل دارد عرض یا جوهری را تصور می‌کند [معنایی را تصور می‌کند که در ذهنش قوام دارد و قائم به ذات خودش است]، ولی او نمی‌تواند آن عرض را به‌نحوی تصور کند که هم معروض آن و هم موضوع آن در تصورش دخالت داشته باشد.

وقتی شما عرضی مثل کیف را در ذهن می‌آورید، آن کیف یک خصوصیتی در ذات خودش دارد که آن خصوصیت در ذهن شما می‌آید؛ یا وقتی شما کم را تصور می‌کنید، لازمهٔ تصور کم، تصور جسم مانند چوب، تخته، در، دیوار، انسان، حیوان، حجر و مدر نیست، بلکه کم عبارت از معنای بشرطلائیّت است، یعنی معنایی که در ذهن شما است ـ نه در خارج ـ 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 می‌دهد، نه جنس کم و کیفی را که با فصول مختلف متنوع بشود.

بناءًعلیٰ‌هذا به‌طور کلی تمام معانی سعی‌ای که ما در ذهن می‌آوریم، اول آن را بشرطلا و به شرط عدم دخالت ممیزی از ممیزات شخصیهٔ خارجیهٔ در این مفهوم گرفته‌ایم، یعنی اول از فردیت شروع کرده و یکی‌یکی حذف کرده‌ایم و همین‌طور بالا می‌آییم؛ 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 فردیهٔ خارجیه یا صنفیه را یکی‌یکی حذف کردیم تا اینکه در آخر فقط یک انسان ماند که اسمش را حیوان ناطق گذاشتیم.

پس وقتی که شما نوع را اخذ می‌کنید، آن را در ضمن زید و عمرو اخذ نمی‌کنید، بلکه آن را بشرطلای از زید و عمرو و سیاه و سفید و زمان و مکان و... در ذهن می‌آورید. این بشرطلا می‌شود. حالا که ما این نوع را بشرطلایی تحصیل کردیم، این لابشرط می‌شود؛ یعنی لابشرط تطبیقش بر زید و لابشرط تطبیقش بر عمرو. پس ما از این محدوده یک دور منطقی زدیم، منتها همهٔ اینها خیلی سریع انجام می‌گیرد. بنابراین از بشرطلا به لابشرط رسیدیم.

این مسئله در مورد نوع بود، ولی در مورد جنس و فصل و صنف هم همین‌طور است. هم‌چنین این مسئله مربوط به جواهر بود، ولی در مورد اعراض هم همین‌طور است، یعنی وقتی که ما اعراض را [به شرط عدم دخالت ممیزات خارجی] در نظر بگیریم به لابشرط می‌رسیم.

خلاصه اینکه ما وقتی که می‌خواهیم کلمه یا اسم را بشرطلا تعریف کنیم، به خود ذات اسم یا کلمه کار داریم، نه به‌لحاظ تحقق خارجی‌اش؛ پس اگر شما خود اسم را در مقابل فعل و حرف در نظر بگیرید بشرطلا می‌شود، ولی اگر همین اسم را نسبت به مصادیق خارجی‌اش اخذ کنید لابشرط می‌شود؛ یعنی ما برای تحصیل لابشرط باید اول بشرطلا را بیاوریم، وإلاّ لابشرط به‌دست نمی‌آید.

بله، ما می‌توانیم لابشرطی را در اینجا بیاوریم که بشرطلا نباشد، و آن لابشرطی است که اصلاً از ابتدا قید خروج و اخراجی در آن نداریم. البته ممکن است بالنسبة 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 جنبهٔ بشرطلایی دارد ـ حالا ما کار به جامع بودنش نداریم ـ مثلاً همین‌که 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؛ همهٔ اینها را خارج کرده‌اید. این بشرطلا بودن نسبت به این قضیه است. اما همین کلمه نسبت به مصادیق خارجی خودش لابشرط است؛ یعنی وقتی که نوع را در اینجا می‌آوریم، نظر ما به مصادیق خارجی آن قضیه است.

رابطهٔ معنا و قصد و ظهور و حجّیت

پس در آنجایی که ما لابشرط 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 بقیهٔ صداهایی است که هیچ معنایی ندارند. ولی «زید» معنا دارد، حالا سواءٌ 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 مهمّی است، و آن اینکه در دلالت الفاظ بر معانی 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. به‌عنوان‌مثال 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 شکٍ و لا شبهه است؛ یعنی وقتی که می‌گوید: «به من آب بدهید!» در نظر شما جملهٔ «به من آب بدهید» می‌آید، نه جملهٔ «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 حجیت از متفرعات ظهور و از لوازم ظهور است ـ البته حجیت به‌معنای

ظهور و مساوی با آن نیست ـ لذا اصلاً هرجا ظهور است در آنجا حجیت هم است، نه‌اینکه حجیت با ظهور منافات داشته باشد. بنابراین بعضی وقت‌ها که شما می‌بینید کشف‌خلاف می‌شود، آن کشف‌خلاف به حجیت ظهور مربوط نیست؛ چون کشف خلاف 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 علیٰ هذا، در باب اعراض آنچه انسان تصور می‌کند، یک تصور استقلالی منحاز از موضوع و جوهر است؛ منتها بعد نسبت به هر موضوعی که بر آن حمل بشود، این را لابشرط اخذ می‌کند. این مقدمه‌ای بود برای این بحثی که مرحوم آخوند دارد.

نحوهٔ تبیین یک معنای لابشرط به‌وسیلهٔ قیود بشرط‌لا

تلمیذ: آیا می‌توانیم این‌طور بگوییم که در اینجا خود معنای بشرط‌لایی در باب اعراض قید برای معنا نیست، اما در مفاهیم اصولی بشرط‌لائیت قید برای مفهوم است؟

استاد: البته در اصول هم همین‌طور است، منتها چون در آنجا دقت نمی‌شود، به‌طورکلی بشرط‌لا را اخذ کرده‌اند؛ اما اگر شما در همان‌جا هم این را لحاظ کنید، می‌بینید که خواهی‌نخواهی از بشرط‌لا، یك‌لابشرط خارج می‌شود. به‌عنوان‌مثال وقتی من می‌گویم: «اکرم العالم»، شما می‌گویید: کدام عالم؟ من می‌گویم: به شرط اینکه اهل دنیا نباشد، به شرط اینکه عالم و درس‌خوانده باشد، به شرط اینکه مواظب بر افعال و نوافل و واجبات و... باشد، به شرط اینکه دارای اخلاق خوب باشد، من نمی‌خواهم عالم بداخلاق دعوت کنم. با این بشرط‌لاهایی که می‌آورم، یك‌مفهوم 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 یك‌نفر نیست، و این لابشرط می‌شود. یعنی وقتی که شما یکی‌یکی این قیدها را نفی کردید و گفتید: دنیایی نباشد، بداخلاق نباشد، مواظب بر اعمال و رفتارش باشد، در فلان مسئله دقیق باشد، در مسئلهٔ فلسفه فیلسوف باشد ـ البته این سه‌تا بشرط‌شیء است ولی درواقع بشرط‌لا است و دیگری را نفی می‌کند ـ در اینجا با نفی این قیود،

معنایی در ذهن می‌آید که معنایی انحصاری نیست، بلکه معنایی شامل و عام و قابل توسعه است؛ منتها از هزار تا عالم، شامل صد تا می‌شود و شامل نهصد تای دیگر نمی‌شود. این لابشرط 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 لابشرط از بشرط‌لا به‌وجود می‌آید؛ یعنی وقتی که شما این قیود را یکی‌یکی حذف می‌کنید، خواهی‌نخواهی معنایی را در ذهنتان ترسیم می‌کنید. به‌عنوان‌مثال وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که رو به خیابان نباشد، پس می‌خواهید داخل کوچه باشد، یا وقتی می‌گویید که منزلی می‌خواهم که مشرِف [به خانه‌های اطراف] نباشد، پس می‌خواهید در فلان کوچه باشد؛ یعنی همین‌که بخواهید این معانی را حذف کنید، معنای دیگری جایگزین خواهد شد؛ یعنی همهٔ 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 حصلی که در ذهنتان می‌آید، قابل انطباق بر کثیرین است، لذا لابشرط می‌شود؛ چون اگر در اینجا بشرط‌لا به‌عنوان مصداق خارجی باشد [دیگر قابل صدق بر کثیرین نیست].

بله، در مصادیق خارجی مفهوم بشرط‌لا هست، یعنی به شرط عدم صدقش بر چیز دیگری. لذا وقتی می‌گوییم که این ضبط‌صوت یا این کتاب اسفار، دیگر این قابل صدق بر کثیرین نیست، بلکه مختصّ به خودش است: الجزئی ما لایصدق علیٰ کثیرین. یعنی به‌طورکلی در مفهومِ هر مشخصهٔ خارجی و هر مصداق خارجی بشرط‌لائیت هست. بشرط‌لائیت در اینجا در صورتی است که ما نفس آن جزئی و آن مصداق خارج را درنظر بگیریم، نه مفهومش را. اگر مفهومش را درنظر بگیریم، در اینجا معنای لابشرطی می‌آید.

من‌باب‌مثال «زوجهٔ زید» از نظر مصداق خارجی بشرط‌لا است، یعنی به‌شرط عدم صدقش بر کثیرین است؛ اما به‌لحاظ مفهومیِ خودش ممکن است زوجهٔ زید بر صد هزار نفر یا بر همهٔ زن‌های عالم حمل شود: هذه تمکن أن‌تکون زوجة لزیدٍ و هذه

و هذه و هذه. لذا می‌گویند: «جزئی» به‌لحاظ مصداقش قابل صدق بر کثیرین است و شما می‌توانید به این بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، به آن بگویید: جزئی، و... که همهٔ اینها مصادیق جزئی هستند، پس به لحاظ مصداق قابل صدق بر کثیرین است؛ اما به‌لحاظ 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 بشرط‌لا در نظر می‌گیرید، مثلاً وقتی که می‌خواهید مکان را تعریف کنید ـ البته این تعریف درست نیست و یک تعریف ابتدایی است ـ می‌گویید: «عرضی است که می‌تواند در ظرف یک ذات و یک جوهر واقع بشود.» این تعریف مکان که بشرط‌لا 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 مصادیق خارجی را بر آن مفهوم خودتان حمل کنید و بگویید: این مکان است. به‌عنوان‌مثال وقتی چشمتان به کاسهٔ داخل بشقاب‌فروشی 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 انگشتانه 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 بشرط‌لا اخذ کردیم تا کم و کیف و جده و متی و جوهر و... خارج شوند، بعد وقتی که همهٔ اینها خارج شدند، در نهایت یک مفهوم باقی می‌ماند که قابل تسری بر تمام مصادیق خارجی خواهد بود؛ که این لابشرط می‌شود.

تلمیذ: ما که در مقام فعل هستیم و داریم مفهومی را اخذ می‌کنیم اگر این مفهوم مقیّد به اخذ «بشرط‌لایّت» باشد پس دیگر اطلاقی پیدا نخواهد کرد.

استاد: اطلاق پیدا نکند، ولی ماحصلش 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!»[1]

اگر شما یکی‌یکی 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 عرضِ مکان در ذهن شما هست یا نیست؟!

بله، وقتی که ما به آن مفهوم لابشرط رسیدیم دیگر بشرطلائیت از بین می‌رود. اصلاً تمام این بشرطلا ها، بشرط شیءها، لابشرط‌ها و امثال‌ذلک، قیودی هستند که شما آنها را برای تحصیل مفهوم به‌کار می‌برید، اما خود اینها منظور نیستند. به‌عنوان‌مثال وقتی شما می‌خواهید یک‌چنین 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، حالاکه 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 «لابشرط» می‌گویند. پس ما برای تحصیل این مفهوم ابتدا نیاز به بشرطلایی داریم؛ وإلاّ اگر نبود می‌بایست همهٔ کرهٔ

[1] مثنوی معنوی (آذر یزدی)، دفتر اول، ص ۱۳٤.

زمین را اکرام می‌کردیم! ولی ما می‌خواهیم یکی‌یکی 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 می‌ماند که این آقا یک نفر نیست، بلکه ممکن است هزاران نفر باشد! این لابشرط است. پس هر لابشرطی یک مقدمهٔ بشرط‌لایی دارد.

در مورد کلمه هم همین‌طور است؛ خود کلمه لابشرط است و دلالت بر اسم و فعل و حرف می‌کند، اما اگر شما بخواهید به مفهوم این کلمه برسید باید اول بشرط‌لایی یا بشرط‌شیئی را در اینجا بیاورید، و فرقی نمی‌کند که در بعضی از موارد بشرط‌لایی بیاورید و در بعضی از موارد بشرط شیئی بیاورید، چون بشرط شیئی هم بشرط‌لایی است و برای اخراج قیود است. پس ما برای تحصیل یک مفهوم، هم نیاز به بشرط‌لا داریم و هم نیاز به بشرط‌شیء داریم. اما وقتی که این معنا حاصل شد، دیگر آن معنای لابشرطی پیش می‌آید و می‌گوید: حالا نوبت من است، من معنای سعی دارم و شامل مصادیق می‌شوم.

حالا در اینجا در تطبیق لابشرط است؛ یعنی ما به لحاظ خروج انواع متخالف، این حدود را بشرط‌لایی می‌آوریم، اما وقتی که خارج کردیم دیگر این مفهوم لابشرط است. این مقام اطلاق می‌شود.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ بیست و سوم: تعریف امور عامه (۳)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

لابشرط قسمی

در اصول صحبت می‌شود که در لابشرط قسمی، خودِ لابشرط، قسیم بشرط‌شیء و بشرط‌لا است، منتها عدم اللحاظ أحدٌ مِن طرفَيِ القيد و نَفيه مورد نظر است، که این عدم‌اللّحاظ را به‌عنوان نفی، قید قرار می‌دهند.

من‌باب‌مثال وقتی به شما می‌گویند: «أكرِم العالِم.» شما سؤال می‌کنید: «أيُّ عالِمٍ؟» در جواب گفته می‌شود: «سواءٌ كان يهوديًا أو نصرانيًا و سواءٌ كان فقيهًا أو نحويًا و سواءٌ كان فقيهًا أو أُصوليًا.» در اینجا عدم‌قید لحاظ شده است و خود همین عدم‌القید، قید است.

یا من‌باب‌مثال يك‌وقت می‌گویم آب هندوانه، و يك‌وقت می‌گویم آبی که ترش نباشد؛ در آنجا قید اثباتی است و در اینجا قید نفیی است، و هر دوی اینها قید است. اما يك‌وقت مولا می‌گوید: «جئني بماءٍ» آن عبد سؤال می‌کند: «أيُّ ماءٍ؟» مولا می‌گوید: «من مطلق آب را می‌خواهم، یعنی آبی می‌خواهم که تشنگی من را برطرف کند، [حالا هرچه باشد].» در اینجا رفع قید از ناحیۀ اثبات و نفی شده است و این رفع قید، به آن اطلاق داده است؛ یعنی اگر برای او آب هندوانه بیاورد امتثال امر کرده است و اگر آب سیب هم بیاورد باز امتثال 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 مقیّد 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 مسئلهٔ خیلی ساده است! من‌باب‌مثال 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.

یک‌وقت به شما می‌گوید: «برو انگور شانی بخر!» این بشرط شیء می‌شود. یک‌وقت می‌گوید: «برو انگور بی‌رنگ بخر!» این بشرط‌لا می‌شود. یک‌وقت 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، آن‌وقت خود همین «در بیان مفهوم بودن» همهٔ قیود را در بر می‌گیرد، یعنی همهٔ 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، مادهٔ 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.

من‌باب‌مثال 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 بشرطلا 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.[1] اما در لابشرط مقسمی به عروض یک

وصف و یک قیدِ مصداقی، دیگر همان قِسم 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 خارجیِ به حذف قیدش در مقسم لحاظ شده است؛ لذا تمام افراد در مقسم جمع هستند، اما نه‌اینکه همهٔ آنها به‌عنوان یک کُلّ مجموعی در آن جمع هستند. این به‌خلاف لابشرط قسمی است که تمام افراد در آن جمع نیستند.

من‌باب‌مثال ما در لابشرط مقسمی ماهیت انگور را فقط به‌عنوان ماهیت و به‌عنوان اینکه این انگور دارای این خصوصیّت است، این‌مقدار 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

---

[1] تلمیذ: یعنی درواقع می‌توان گفت که لابشرط مقسمی مثل ماهیت است؛ مِن حیثُ هِیَ هِیَ لیسَت إلاّ هی؟!
استاد: در آنجا به مفهوم است، منتها چون بحث ما در ماهیت به وجود مربوط نیست، ما نفس ماهیّت شیء را در نظر می‌گیریم که همان نفس مفهومی است، چون ماهیت عبارت از «مفهوم» است و عبارت از «خارج» نیست.

نداشت باز هم لابشرط مقسمی در اینجا هست، یعنی باز ما در اینجا می‌توانیم انگور را تجزیه و تحلیل کنیم و آن را به قسمت‌های متعدد تقسیم کنیم درحالتی که اصلاً به خارج نظر نداریم. ما در اینجا فقط ماهیت را مدّ نظر می‌گیریم. این لابشرط مقسمی می‌شود. در لابشرط 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 هم به این اصناف متعدده، مثل بی‌دانه و امثال‌ذلک 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. همهٔ اینها مربوط به مقسم و مفهوم ماهیّت است.

وقتی که ما از این تقسیم فارغ شدیم که ماهیّت 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، آن‌وقت 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 ماهیّت در خارج به‌واسطهٔ یک قید وجودی تحقق پیدا می‌کند؛ لذا غلام سؤال می‌کند: «برای شما انگور قرمز بیاورم یا انگور سفید بیاورم؟» مولا می‌گوید: «فرقی نمی‌کند!» اینکه می‌گوید که فرقی نمی‌کند، به لابشرط مقسمی نظر ندارد، چون لابشرط مقسمی در مقام ماهیت بود، ولی در اینجا به لحاظ وجود خارجی می‌گوید. این لابشرط قسمی است که در آن، نظر به وجود شده است. لذا اینکه می‌گوید که فرقی نمی‌کند، یعنی من در اینجا «اطلاق» را برای این خواست خود قید قرار داده‌ام، یعنی در اینجا نحوهٔ وجود برای من فرقی نمی‌کند، بلکه اصل خود وجود برای من مهم است، حالا هر وجود خارجی‌ای که تعلق گرفته باشد.

توجیهی 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 همهٔ اقسام را بگیرد.

به این تعریف اشکال وارد شد که اگر بگوییم امور عامه آن اموری است که مختص به قسمی نباشد، در این‌صورت «کم» هم داخل در تعریف می‌شود، چون کم مختص به یک قسم نیست؛ بلکه کم هم بالعرض بر جوهر عارض می‌شود و هم بر عرض عارض می‌شود، پس اختصاص به یک قسم ندارد؛ و هم‌چنین «کیف» که هم عارض بر کم می‌شود، مثل خط انحنا و خط مستقیم، و هم اینکه ما کیف نفسانی داریم که به جواهر و امثال‌ذلک تعلق می‌گیرد، 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 می‌توانیم کلام آنها را توجیه کنیم و بگوییم که به‌عنوان عامّ مجموعی تعریف کرده‌اند، در نتیجه اعتراض مرحوم صدرالمتألهین وارد نمی‌شود و تعریف آنها خالی از خلل می‌شود.

اما بنا بر تفسیری که ایشان در اینجا از تعریف آنها کرده است، بعضی‌ها در مقام دفاع از این تعریف برآمده‌اند و گفته‌اند:

منها: أنَّ الأمور العامّة هی المشتقّات وَ ما فی حُکمها؛ «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، «متکمّم» است و منظور از کیف، «متکیّف» است یا «ما فی حکمها» است؛ یعنی ذوالکم و ذوالکیف، یعنی آنچه با «ذو» از جهت عرضیت درآورده‌اند و جنبهٔ 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 مِن حیثُ تخصّصه للإستعداد الجسمانیّة، پس در اینجا هم متکمّم و متکیّف از امور عامه نیستند، چون این مربوط به مادیات و امثال‌ذلك است. این یکی از اشکالات بود.

توجیهی در دفاع از تعریف دوم امور عامه

و منها: أنَّ المرادَ شمولها مع مقابلٍ واحدٍ یتعلّق بالطّرفین غرضٌ علمیٌّ؛

«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 متکثرة و إما غیر متعلقة بطرفیها غرض علمی، کقبول الخرق و الإلتیام و عدم قبولها بمعنی السلب، لا بمعنیٰ عدم الملکة.

«و آن احوالاتِ خصوصیه‌ای که شما برای جسم و مجرّد 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 تعلّق 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، آن‌وقت می‌توانیم موجود را تقسیم کنیم: «الموجودُ إمّا یقبل الخرق و إمّا لایقبلُ.»

«یقبل الخرق» مربوط به جسمانیات می‌شود، «لایقبل 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 ناحیهٔ نفی و عدم به همه تعلّق می‌گیرد. حالا این مثل همان مطلبی است که در بحث‌های گذشته عرض شد که در اینجا به امر عدمی غرض علمی تعلّق نمی‌گیرد، چون امر عدمی همیشه اعم از هر موضوعی است و ما در مباحثات علمی باید بحثی را در پیش بگیریم که نتیجهٔ علمی داشته باشد؛ یعنی عوارضی باشد که عارض بر موضوع علم بشود ـ مثل صحت و سلامت و امثال‌ذلك ـ یا مساوی با این موضوع است [و یا مساوی با مساوی این موضوع است]، تا ما از بحث دربارهٔ این موضوع نتیجه بگیریم.

من‌باب‌مثال 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 این‌طور 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: «الإنسانُ ضاحكٌ»، به این بحث غرض علمی تعلق می‌گیرد، چون ضحك از اختصاصات انسان است؛ اما اگر بگوییم: «الإنسانُ

ماشی؛ انسان ماشی است و راه می‌رود»، هیچ فایده‌ای ندارد، چون مشی یك عرض عام است و اعم از انسان است، لذا بحث از مشی 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: هرچیزی که عارض بر انسان می‌شود به‌درد 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 یك علم دیگر است. بله، اگر شما بخواهید در یك علم دیگر راجع به حیوان بحث کنید، می‌توانید بگویید که حیوان مشی می‌کند و راه می‌رود، و غرض علمی هم به آن تعلق می‌گیرد، مثلاً به بحث از اینکه مشی ناشی از اراده است یا ناشی از قوهٔ خیال است و... غرض علمی تعلق می‌گیرد.

درهرصورت، ما در هر علمی از عوارض و نعوت و احوالی از موضوع صحبت می‌کنیم که مساوی با موضوع آن علم باشند و خارج از حیطهٔ آن نباشند؛ مثلاً موضوع علم طب «بدن انسان مِن حیثُ الصّحة و الممراضیة» است و «بدن انسان مِن حیثُ أنّه ذو نفسٍ ناطقةٍ» نمی‌تواند موضوع علم طب باشد، چون علم طب مربوط به این موضوع نیست.

حالا اگر به‌واسطهٔ نفس ناطقه احوالی را در اینجا مطرح کنیم که مثلاً «چون نفس ناطقه مجرد است، از خصوصیّات مجرد این است که مکان و زمان ندارد، پس باید ادراک معانی مجرده و امثال‌ذلک 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، نه‌تنها 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 نتیجهٔ علمی برای انسان به بار نخواهد آورد. این هم [یکی از آن تمحلات] برای توجیه تعریف امور عامه بود؛ البته این درصورتی است که ما مقابل را به معنای مقابل واحد بگیریم.

توجیهی در دفاع از تعریف سوم امور عامه

هم‌چنین راجع به تعریف سوم گفته‌اند که یا تقابل را به معنای مطلق المباینه بگیریم، یعنی هر احوال خاصه‌ای 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 واجب‌الوجود است مباینت دارند. پس این احوال مِن‌حیث‌المجموع امور عامه را تشکیل می‌دهند، چون گفتیم که امور عامه اموری است که خودش با آنچه مباین با خودش است [همهٔ موجودات را دربرمی‌گیرد]، حالا هرچه می‌خواهد باشد؛ مثلاً احوالی که مربوط به جسم است با احوالی که مربوط به واجب‌الوجود است مباین است، لذا اگر هر دو را باهم یک‌کاسه کنیم، امور عامه می‌شود؛ البته اینها احوالات خاصه هستند، نه احوالات عامه.

آن‌وقت گفته‌اند که اگر مراد از تقابل، تقابلِ تضاد باشد، پس امکان و وجوب از کدام‌یک از این اقسام است؟

اگر از اقسام تقابلِ تضایف است، در تقابل تضایف باید هر دو امر وجودی باشند و هر دو در یک زمان تحقق پیدا کرده باشند، درحالی‌که امکان و وجوب دو امر وجودی نیستند؛ چون گرچه وجوب مساوی وجود است، ولی امکان مربوط به ماهیّت است و عدم در آن تسرّی دارد.

اگر از مقولهٔ سلب و ایجاب باشند، سلب و ایجاب بر امکان و وجوب بار نمی‌شوند؛ 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 مِن شأنه این‌طور باشند، درحالی‌که ما می‌بینیم امکان و وجوب، شأنی نیستند و چیزی که وجوب به آن تعلق گرفته باشد متصف به امکان نمی‌شود. مگر خدا شأناً متصف به امکان می‌شود؟! نه‌خیر، آن وجود مساوی با وجوب است. پس داخل در این تقابل هم نیستند.

لذا ایشان در اینجا گفته‌اند:

و منها: أن المراد بالتقابل ما هو أعم من أن‌یکون 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 به‌واسطهٔ وجود، مقابل با او است، گرچه مقابل حقیقی نیست؛ مثل وحدت و کثرت که وحدت مقابل کثرت نیست، چون مقابل، مقابل را طرد می‌کند، 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 نمی‌ماند، یا اگر یک را از چهار بردارید سه می‌شود، و اگر یکی دیگر هم بردارید دو می‌شود. پس چطور ممکن است که علت، مقابل با معلول باشد؟! می‌گوییم: منظور از تقابل، تقابل بالعرض است، یعنی به‌واسطهٔ مصداق و وجود خارج، این مقابل آن می‌شود؛ مثلاً اگر شما در اینجا چهار تا سیب و در آنجا یک سیب داشته باشید، به لحاظ وجود خارج، این مقابل آن واقع می‌شود.

در اینجا شما از یک واحد یک وحدت انتزاع می‌کنید، پس در اینجا وحدت هم بالعرض و به‌واسطهٔ واحد، مقابل با کثرت می‌شود.

[و بین الواجب و الممکن تقابلٌ بالعرض] کما بین الوحدة و الکثرة؛ «یا مثلاً واجب و ممکن به لحاظ وجود در مقابل هم قرار می‌گیرند، و این تقابل بالعرض است، [مثل وحدت و کثرت که در مقابل یکدیگرند.]»

نقد مؤلف بر توجیه سوم

و غَفلوا عن صدقها بهذا المعنیٰ علَی الأحوال الخاصة؛ «و غافل شدند از اینکه با این معنا، تعریف بر احوال خاصه هم صدق می‌کند.»

وقتی که شما می‌گویید «بالعرض» تمام احوالات خاصهٔ بالعرض در مقابل

یکدیگر هستند، تمام خصوصیات [مثل] سواد و بیاض بالعرض در مقابل یکدیگر هستند، تمام مقولات بالعرض در مقابل یکدیگر هستند؛ یعنی به‌لحاظ وجود و به‌لحاظ مصداق خودشان با همدیگر تقابل دارند، پس همهٔ احوالات خاصه داخل در تعریف عام می‌شوند و این خلاف است.

إلیٰ غیر ذلك من التّکلّفات و التّعسّفات الباردة؛ «[و همین‌طور تمحلات دیگری ذکر کرده‌اند که دارای تکلف و انحرافات خنك و بی‌جا است.]»

تعریف مؤلف از امور عامه

و أنت إذا تذکّرتَ أنَّ أقسام الحکمة الإلهیّة ما یُبحث فیها عن العوارض الذاتیة للموجود المطلق بماهوموجودٌ مطلقٌ ـأی العوارض التی لایتوقف عروضها للموجود علیٰ أن یصیر تعلیمیًّا أو طبیعیًّاـ لَاستغنیت عن هذه التکلّفات و أشباهها؛ إذ بملاحظة هذه الحیثیة فی الأمر العام مع تقییده بکونه من النعوت الکلّیة، لَیخرج البحث عن الذوات ـلا بما یختصّ بقِسم من الموجود کما توهّمـ یندفع عنه النقوض و یتم التعریف 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 ذاتیهٔ موجود مطلق از جهت موجود مطلق بودن (نه از عوارض عرَضیه) بحث می‌شود، یعنی از عوارضی که عروضشان بر موجود متوقف بر این نیست که آن موجود، تعلیمی باشد و در مقولهٔ تصور درآید یا طبیعی باشد و در مقولهٔ جسم و طبیعت درآید، [دراین‌صورت بی‌نیاز خواهی شد از این تکلفات و زحمات و شبیه اینها؛ چون به ملاحظهٔ این حیثیت (موجود مطلق) در بیان امر عام از امور عامه با وجود اینکه تقیید امر به عام، برای خروج بحث از ذواتی است که موضوع برای سایر علوم واقع می‌شوند، ولی از امور عامه نیستند.

(بعضی از حکما از این نکته غفلت ورزیده‌اند) و پنداشته‌اند که این تقیید برای این است که فهمانده شود که امور عامه اختصاص به قسمی از موجود ندارند. (پس با ملاحظهٔ این حیثیت) اشکالات و نقض‌ها از این تعریف دفع می‌شود و تعریف سالم از خلل و فساد می‌گردد.]»

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰.

قید «بماهوموجودٌ مطلقٌ» یعنی موجود مطلق به لحاظ أنّه متخصّص الإستعداد نیست، به لحاظ أنّه مقیّدٌ بأنّه جسمٌ نیست، مقیّدٌ بأنّه جوهرٌ نیست، مقیّدٌ بأنّه عرضٌ نیست، مقیّدٌ بأنّه واجب‌الوجود نیست، مقیّدٌ بأنّه مجرّدٌ نیست؛ بلکه موجود مطلق بماهوموجودٌ مطلق است، که عبارت است از همان وجود بدون هیچ قیدی.

وقتی ما این‌طور بحث کردیم که امور عامه به امور و احوالی می‌گویند که بالذات بر نفس‌الوجود عارض می‌شوند، آن‌وقت خواه این وجود، وجود امکانی باشد یا وجود واجبی باشد، خواه این وجود، وجود علّی باشد یا وجود معلولی باشد، در تمام این موارد، امور عامه بر این وجود حمل می‌شود.

تلمیذ: آیا در اینجا موجود مطلق که موضوع فلسفه شده است، لابشرط مقسمی است؟

استاد: بله، اما چون خود موجود ماهیت برنمی‌دارد، لذا در اینجا لابشرط مقسمی و قسمی یک معنا پیدا می‌کند. لابشرط مقسمی معمولاً در مورد ماهیات است، یعنی صرف نظر از وجود است؛ ولی در اینجا یکی است.

تلمیذ: آیا وقتی قید «ذاتیة» هست، دیگر مغنی از قید «مطلق» و «بما هو موجودٌ» نمی‌شود؟

استاد: نه‌خیر، چون ممکن است شما از عوارض ذاتیهٔ موجود خاصی بگیرید، مثل عوارضی که ذاتاً بر وجود خارجی انسان عارض می‌شود 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 ادراك از عوارض ذاتی است. یك‌وقت ما موجود مطلق را بدون‌قید درنظر می‌گیریم، آن‌وقت بماهو موجودٌ مطلقٌ می‌شود؛ اما اگر شما گفتید موجود به لحاظ أنّه مقیدٌ، این همان موجود مطلق است که آن را از اطلاق بیرون آورده‌اید و به لحاظ أنّه انسانٌ یا به لحاظ أنّه مجرّدٌ و امثال‌ذلك مقید کرده‌اید.

تلمیذ: ولی از عوارض ذاتی موجود نمی‌شود، 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 درنظر می‌گیرید. یك‌وقت اول شما جنس را درنظر می‌آورید و مثلاً می‌گویید: «حیوان»، بعد می‌گویید: عوارض ذاتی حیوان چیست؟ اما یك‌وقت شما نوع را درنظر 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 همهٔ حیوانات، بلکه فقط می‌توانیم این را در خصوص انسان بگوییم. آیا تعجب برای حیوان نیست؟! منظور از حیوان، گوسفند نیست، بلکه آن ماهیت درّاك شاعر و آن احساس‌کننده‌ای است که جنبهٔ شمول دارد و هم انسان را شامل می‌شود و هم غیر انسان را. بله، تعجب از عوارض ذاتی حیوان است، منتها نه‌حیوان بماهوحیوان، بل حیوان بماهوانسان. این قید «بماهوانسان»، بقر و غنم و امثال‌ذلك 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 درعین‌حال اخص است.

حالا در اینجا عوارض ذاتی موجود چیست؟ مثلاً یکی از عوارض ذاتی موجود تحیّز است، منتها به لحاظ کونهُ جسمًا، نه به لحاظ کونهُ مجردًا. بله، اگر موجود را به لحاظ کونه مجرّدًا بگیریم، این تحیّز دیگر از عوارض ذاتی آن نیست؛ ولی اگر موجود را به لحاظ کونهُ جسمًا طبیعیًا بگیریم، تحیّز یکی از عوارض ذاتی آن می‌شود. بنابراین ما ناچاریم موجود را بماهوموجودٌ مطلقٌ بگیریم، یعنی ما باید قید اطلاق را در موجود حفظ کنیم و موجود مطلق را با اطلاقش درنظر بگیریم تا عوارض ذاتیه‌اش فقط آن چیزی بشود که به اصل موجودیت برمی‌گردد، نه به جهت قیدش؛ آن‌وقت چون تحیّز به‌لحاظ قیدش است، خارج می‌شود.

تلمیذ: حالا اینجا یک اشکال است: اگر عارض، عارض ذاتیِ وجود مطلق است پس چرا موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم؟! وجوب و امکان اگر عارض ذاتیِ موجود باشد، یا باید حتماً واجب باشد یا باید حتماً ممکن باشد، و دیگر

نمی‌توانیم دوتا شِقّ متضاد را بر آن حمل کنیم، به‌خاطر اینکه ما دربارهٔ وجود مطلق می‌گوییم: «إمّا واجبٌ و إمّا ممکنٌ».

استاد: به لحاظ این حمل می‌کنیم که آن وجود مطلق، اصل و مبدأ برای تقیّد است. اما ما آن تقیّد 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 تشخص را با لحاظ صُوَر 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 تبدّل 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 «وجوب» و «امکان» تقسیم کردیم، آن‌وقت به سراغ امکان می‌آییم. در امکان، یا ماهیت مجرده است یا غیر مجرده 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. همهٔ اینها تقسیمات بعدی هستند، چون در این تقسیمات بعدی، احوالاتی که بر موضوعات مسائل ما عارض می‌شوند متخصص‌الإستعداد هستند؛ ولی امور عامه تقسیمات اوّلیِ وجود هستند و وجود در عین تنهایی خودش تقسیم می‌شود، یعنی ما وجود را فقط به تعین برداشتن و برنداشتن تقسیم می‌کنیم و کاری به سایر تعیناتش نداریم.

تلمیذ: پس جوهر و عرض باید خارج بشود، درحالی‌که 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 حیث الوجود برمی‌گردند، نه به وجود به لحاظ تحققش در ذهن و نه به وجود به لحاظ تحققش در خارج. پس دیگر جای اعتراض نیست.

تفاوت «مطلق الوجود» در موضوع علم حکمت و «وجود مطلق» در تعریف امور عامه

تلمیذ: وقتی می‌گوییم «و أنت إذا تذکّرت أنّ أقسام الحکمة الإلهیه ما یبحثُ فیها عن عوارضه الذاتیة» آیا در حکمت بحث از عوارض ذاتی «موجود مطلق» است؟

استاد: نه‌خیر، بحث از موجود مطلق نیست، بلکه بحث از عوارض موجود است. آن بحثی که در اقسام حکمت الهیه می‌شود، از عوارض ذاتیۀ موجود است؛ «إمّا موجودٌ مطلقٌ» امور عامه است و «إمّا موجودٌ مقیّدٌ» هم از عوارض ذاتی است، مثل مباحث مربوط به باری تعالیٰ، که باری تعالیٰ موجود مطلق نیست. اگر ما بخواهیم در این مقام بحث کنیم، بشرط‌لا اخذ می‌کنیم؛ یعنی موجودی که تعیّن نداشته باشد، تشخّص نداشته باشد، و کیف و کم و عرض عارض نشود.

وقتی که بشرط‌لا اخذ می‌کنیم، تبدیل به موجود مطلق می‌شود؛ ولی بحث ما در فلسفه اعم از موجود مطلق و موجود مقید است، یعنی در اینجا می‌خواهیم موجود مطلق لابشرط را تصور کنیم، ولی نه موجود مطلقی که از بشرط‌لا پیدا شده است. موجود مطلقی که ما در مورد واجب‌الوجود بحث می‌کنیم، موجود مطلقی است که نتیجۀ بشرط‌لا است، یعنی آن چیزی است که تعین ندارد، جسم ندارد، تجردش تجرد 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 می‌ماند عبارت از وجود مطلق است، که این وجود مطلق همان واجب‌الوجود است.

ولی وجود مطلقی که ما در امور عامه از آن بحث می‌کنیم فقط خدا را نمی‌گیرد، بلکه بشرطلا و بشرط شیء و لابشرط را هم می‌گیرد، یعنی هم وجود مقیّد را می‌گیرد و هم وجود مطلق را می‌گیرد، یعنی «مطلق‌الوجود» می‌شود.

در عوارض ذاتیهٔ 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 می‌کنیم.

اصلاً ما می‌خواهیم شما موجود مطلق را کنار بگذارید. ما الآن می‌خواهیم عوارضی را که بر خود وجود عارض می‌شوند در نظر بگیریم؛ مثل وحدت، کثرت، علّیت و معلولیت، اشتراک، تشخص، بساطت، تشکیک، اشتراک معنوی و امثال‌ذلک. اینها عوارض ذاتیهٔ خود وجود هستند، خواه این وجود مجرد باشد یا نباشد؛ اصلاً کاری به آن نداریم. این عوارض ذاتیهٔ خود وجود، خمیرمایهٔ «امور عامه» می‌شوند.

پس ما در اینجا باید قید اطلاق را بیاوریم؛ چون گرچه محمولات ذاتی مساوی با موجود هستند، منتها اگر ما قید «موجود مطلق» را نیاوریم ممکن است آن موجود را موجود مطلق به‌لحاظ [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 ذاتیهٔ موجود مطلق بما هو انسان بحث کنیم، از عوارض ذاتیهٔ وجود و موجود مطلقی است که به انسان تقیّد خورده است. وجود، موجود مطلق است و مقید نیست. اصل‌الوجود مطلق است و اطلاق از نعوت انتزاعیهٔ وجود است.

لذا اگر ما انتزاع اطلاق را به‌لحاظی قید اضافی در نظر گرفتیم، چون اصل‌الوجود مطلق است، بنابراین می‌گوییم این اصل‌الوجود یجتمع مع القیود. اگر وجود مطلق را به‌لحاظ انسان در نظر گرفتیم، عوارض ذاتی انسان عوارض ذاتی وجود است.

ما یک‌وقت اطلاق را لازمهٔ وجود می‌دانیم و می‌گوییم: اصلاً امکان ندارد که وجود، مقید باشد؛ چون اگر وجود مقیّد باشد، یک مقید نمی‌تواند تبدیل به یک مقید دیگر بشود؛ مثلاً سیاه هیچ‌وقت تبدیل به سفید نمی‌شود، یا سفید تبدیل به قرمز نمی‌شود، چون سفید یک وجود مقید و یک عرض مقید است. مقید هیچ‌گاه تبدیل به مقید دیگر نخواهد شد. بنابراین چون وجود اطلاق دارد، این‌همه صورت می‌گیرد. این اطلاق «اطلاق انتزاعی» می‌شود، نه «اطلاق 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 ذاتیهٔ انسان بحث کردیم، این از عوارض ذاتیهٔ موجود مطلق بماهوإنسان می‌شود. لذا ما باید در اینجا «بماهوموجودٌ مطلق» را به‌عنوان قید اعتباری درنظر 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 «بماهوموجودٌ مطلقٌ» را برای این جهت در اینجا آورده‌اند. پس این عوارض ذاتیه اصلاً کفایت نمی‌کند.

حکایتی از شارح در نحوهٔ 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 دفعه‌ای بود که ما تنها به حرم مشرف شده بودیم! اما یک‌دفعهٔ دیگر که حرم رفته بودیم، گفتم نصف‌شب بروم تا دیگر کسی دنبالمان نیاید و تنها باشم. الحمدلله رفتم و کناری نشستم. همین‌که داشتم دعای مکارم الاخلاق را می‌خواندم و خیلی خوش بودم یک‌دفعه نگاه کردم دیدم دو تا صف پشت سرمان نشسته‌اند و هیچ هم نمی‌گویند! گفتم: رهایم نمی‌کنید؟! نصف‌شب از کجا پیدایتان شد؟! ولی این‌دفعه کسی با من نبود، و خیلی‌ها آنجا نشسته بودند، هفت هشت تا از آقایان هم این‌طرف و آن‌طرف بودند. من چهار زانو نشسته بودم و کاری نمی‌کردم. یک‌دفعه جوانی آمد که خیلی شیک‌پوش و جنتِلمن و خیلی مرتب و اصلاح‌کرده و عطر و ادکلن زده بود و بویش از پنج شش متری می‌آمد. آمد و دیدم مدام دارد نگاه می‌کند. من هم سرم را پایین انداختم ولی مواظبش بودم.

همین‌طوری نگاه می‌کرد، چشمش به من افتاد، نگاهی کرد و جلو آمد و سلام کرد و گفت: خدا بچه‌ای به ما داده است. آیا اذان و اقامه می‌گویید؟

گفتم: بله، البته آقا، البته!

خیلی خوشحال شد و بعد از پنج دقیقه یک بچه را باند رول کرده و خیلی مرتب آورد. گفتم: به‌به، بارک‌اللَه، آفرین، خدا برکت بدهد! خدا إن‌شاءاللَه طول عمر بدهد! خدا خانهٔ شما را به‌واسطهٔ این طفل مبارک کند! اسمش را چه گذاشته‌اید؟

گفت: زهرا!

گفتم: به‌به، دیگر خیلی عالی شده است! شما از دست امام رضا علیه السّلام 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 بنده‌خدا خیلی خوش‌حال و متأثر شد و رفت.

ببینید که این چقدر مؤثر است! یعنی واقعاً اگر انسان این‌طور 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 رفقایشان یاد داده‌اند. ایشان این قسم سلوک با مردم و این قسم ترویج دین را یاد می‌دادند.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ بیست و چهارم: رابطهٔ موضوع و مسائل علم (۱)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

مسائل هر علمی عبارت است از عوارض ذاتیهٔ موضوع آن علم

بيان ذلك: أنّ موضوع كلّ علم ـ كما تقرّر ـ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و قد فسّروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الذی يلحق الشیء لذاته.[1]

مرحوم آخوند در تعریف موضوع علم الهی که وجود است، ملاک را این قرار دادند که از عوارض ذاتیهٔ وجودی بحث شود که آن وجود، متخصص‌الإستعداد نباشد. لذا اگر موضوع ما به‌نحوی باشد که برای عروض و لحوق شیئی بر آن، نیاز به تهیّؤ و تخصصِ 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 تهیؤ 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 می‌بینیم که همین ملاک مرحوم آخوند مانع اشکالات

[1] الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۳۰.

بعدی می‌شود، همان‌طورکه 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 تشتّت شده است، به‌جهت‌اینکه می‌گویند:

«در هر علمی از عوارض ذاتیهٔ موضوع آن علم بحث می‌شود، و این عوارض ذاتی یعنی آن عوارضی که مختصّ آن موضوع است (نه بیشتر از آن موضوع و نه کمتر از آن موضوع).»

به‌عنوان‌مثال 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 تجرد انسان بحث کنیم، به‌جهت‌اینکه اینها به انسان بما هو انسان برمی‌گردند.

اما اگر کسی اعتراض کند که همهٔ انسان‌ها دارای این خصوصیت نیستند، می‌گوییم: اشکال ندارد، همین‌قدر که بعضی از اصنافش این خصوصیت را دارند دیگر مشکلی نیست. پس در اینجا اگر از یک استعداد خاص و مختصّ 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 به‌عنوان‌مثال اگر ما راجع به [انواع رنگ‌های انسان] بحث کنیم که انسان بما أنّه أسود، یعنی بعضی از انواع انسان اسود هستند و بعضی از انواع انسان ابیض هستند و بعضی از انواع انسان اصفر هستند و بعضی از انواع انسان احمر هستند، آن‌وقت این عوارض احمریّت و اسودیّت و بیاضیّت و صفرائیّت که بر موضوع عارض شده‌اند،

اعمّ از موضوع می‌شوند. پس ما باید در اینجا از انسان بما أنّه جسمٌ ابیضٌ بحث بکنیم؛ یعنی ما در اینجا انسان را متخصص‌الاستعداد کردیم تا بتوانیم احمریّت را بر او حمل کنیم. اگر ما این انسان را بما أنه جسمٌ و لحمٌ و بشرةٌ لحاظ نکنیم، دیگر نمی‌توانیم قرمزی و سیاهی و سفیدی را بر انسان حمل کنیم. آن‌وقت در اینجا دیگر صحبت از قرمزی و سیاهی و سفیدی به انسان‌شناسی مربوط نیست، بلکه به حیوان‌شناسی مربوط است؛ مثلاً حیوان بما أنّه حیوانٌ دارای این الوان است. یا اینکه بالاتر از این برویم و بگوییم: اصلاً به جسمیتش برمی‌گردد، و احمریّت و صفرائیّت و بیاضیّت بر جسمیت بما أنّها هی جسمیةٌ 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 ذاتیهٔ انسان این است که قابل ترقی است؛ چون حیوانات و اشیاء دیگر قابلیّت ترقی و استعداد را ندارند. البته منظور از ترقی در اینجا آن مرتبهٔ نهایی است، نه‌اینکه 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 مرتبهٔ 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 ـیعنی آنها در مرحلهٔ عقل به فعلیت رسیده‌اندـ و در همان مرتبه‌ای که وجود دارند رتبهٔ عقلی دارند. به عبارت دیگر، عقل آنها نمایانگر واقع است و واقع را کماهوهو می‌نمایانند؛ منتها چون واقع دارای مراتبی است، اینکه اینها نسبت به یك‌مرتبه إشراف داشته باشند، دلیل نمی‌شود که نسبت به مراتب دیگر هم إشراف داشته باشند، چون آن مرتبه هم در واقعیت خودش وجود دارد.

تنزلات خفیه و ظهورات جلیهٔ وجود

یکی از مسائل خیلی دقیق و مهمی که باعث بعضی از شبهات شده است و اخیراً هم بعضی‌ها از ما سؤال می‌کنند این است که آیا هر مرتبهٔ نازلهٔ از وجود باید تمام مراتب نازله را طی کند و در تمام اسماء و صفات ظهور و بروز پیدا کند، یا اینکه ممکن است در مرحلهٔ خفا و بعضی از مراتب بالا و اعلیٰ توقف کند؟ به عبارت دیگر، آیا هر مرتبهٔ نازله‌ای که از وجود باری‌تعالیٰ نزول پیدا می‌کند و تعین می‌یابد، باید سریان پیدا کند تا به أدنیَ 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 حِکمی و حتی روایات ما را حل می‌کند. روایت «**لی مَعَ اللهِ حالاتٌ لایَسَعُنی فیهِ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ و لانَبِیٌّ مُرسَلٌ**»[1] 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 مرتبهٔ تجردی ظاهری دور کند؛ یعنی هرچه به مراتب نازله بیایند، از مرتبهٔ تجردی آنها کم می‌شود. من‌باب‌مثال وقتی که علم می‌خواهد افاضه شود، شما در خواب می‌بینید که همین علم در هنگام نزول تبدیل به شیر می‌شود و شما این شیر را به‌صورت برزخی میل می‌کنید، بعد وقتی که از خواب بلند می‌شوید احساس نورانیت و بهجت و امثال‌ذلک 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 مرتبهٔ پایین که می‌رسد، در آن مرتبه شکل خاصّ خود را بگیرد، تا اینکه به مرتبهٔ مثال برسد، و چه‌بسا به مرتبهٔ ماده هم برسد.

آن سیبی که برای پیغمبر اکرم صلّی اللَه علیه و آله و سلّم آوردند و فرمودند: «چهل روز از خدیجه فاصله بگیر و بعد آن سیب را بخور.»[2] سیب مادی بود، نه سیب نورانی؛

یعنی مادی بودن به هیچ‌وجه من‌الوجوه از ارزش و مرتبهٔ آن حقیقت نورانیه کم نمی‌کند. همان‌طور که عرض کردم،[3] اصلاً ماده بینونیت و انفصالی با تجرد ندارد، تا اینکه ما آن را دور و مبتعد از آن منشأ و حقیقت و مبدأِ آن تلقی کنیم؛ بلکه ماده فقط صورت‌پذیری یک شیء به صورتی است که آن صورت در مراتب بالا وجود نداشته است.

---

[1] مرآة العقول، ج ۱۵، ص ٤٦٩؛ روضة المتقین، ج ۱، ص ۳۰۰؛ تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۱۱۸؛ بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳٦۰؛ جامع الأسرار، ص ۲۷؛ با قدری اختلاف در مصادر.

[2] الهدایة الکبری، ص ۱۷۷؛ علل الشرائع، ص ۱۸۳.

[3] رجوع شود به ص ۳٤۰.

اما گاهی‌اوقات فقط جنبهٔ مادی ندارد، بلکه صورت برزخی به‌خود می‌گیرد و جهت برزخی دارد. گاهی‌اوقات از جهت برزخی بالاتر است، یعنی جهت برزخ بین شکل و بین معنا را به‌خود می‌گیرد؛ تا اینکه به مراتب بالا می‌رسد.

قوهٔ درّاک واقعیات و حقایق اشیاء

اطلاع بر واقعیات و حقایق، به‌واسطهٔ عقل است؛ یعنی عقل، قوهٔ درّاک 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 فحص و در بوتهٔ توقف و تأمل قرار می‌دهند تا اینکه قضایا روشن شود.

البته عقلی که در بشر هست واقعیت را بما هی هی نمی‌نمایاند، 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 من‌باب‌مثال گوش است که می‌تواند صدایی را بشنود، و وقتی که آن صدا را شنید آن‌وقت 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 ذهنیه‌اش ـ مانند چشم ـ در مرئیٰ و منظر بنمایاند؛ بلکه کاری که عقل می‌تواند بکند این است که واقعیت مجردهٔ 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 این‌مقدار می‌تواند نسبت به مسائل و حقایق اشیاء نظر بدهد.

اما عقل شهودی همان چیزی است که خود واقعیت اشیاء را می‌بیند. من‌باب‌مثال ممکن است یک شخص کور باشد ولی دارای عقل شهودی باشد. او زید را می‌بیند همان‌طوری که شما می‌بینید، و نه‌تنها زید را می‌بیند بلکه به زید احاطه و إشراف حضوری دارد، و حتی شما هم آن احاطه را ندارید! یعنی او به یک مرتبه از واقعیت بالاتر می‌رسد، که این به‌واسطهٔ عقل فعالی است که در او هست؛ اما شما آن را ندارید، لذا علم حضوری و احاطهٔ بر آن شخص و بر زوایا و خصوصیاتش پیدا نمی‌کنید، بلکه فقط می‌فهمید که اینجا کسی در کنارتان نشسته است. به آن احاطهٔ بر شخص و زوایا و خصوصیاتش، مرتبهٔ واقعِ از هر ظهوری و از هر مظهری می‌گوییم.

میزان إشراف عقل شهودی بر واقعیات اشیاء

واقع دارای مراتب متفاوت و متعددی می‌باشد، و عقل نسبت به همان مرتبه اشراف دارد؛ لذا ملائکه‌ای که أدنون هستند اشراف آنها بر واقع به‌لحاظ مرتبهٔ خود آنها

است، و ملائکه‌ای که أعلون هستند اشراف آنها بر واقع به‌لحاظ مرتبهٔ خود آنها است. بنابراین اگر شما یک عمل نیک انجام بدهید، این عمل نیک شما دارای مراتبی است: مرتبهٔ اول، مرتبهٔ حس و عالم شهادت است و همین چیزی است که ما در این عالم احساس می‌کنیم. مرتبهٔ دوم، مرتبهٔ مثال است که شما در آن مرتبه می‌روید و [صورت آن عمل را] مشاهده می‌کنید. در عالم مثال، نسبت به‌مقدار تقربی که از عمل انسان متمشی می‌شود مراتب حقیقت تفاوت می‌کند؛ لذا اگر عمل انسان در مرتبهٔ قوی‌تر است، در همان‌جا معنا هم ظهور پیدا می‌کند؛ و اگر عملش بالاتر است، به مرتبه‌ای می‌رسد که انسان یک‌مرتبه 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 این‌صورت اگر ما عملی انجام دادیم که جنبهٔ ریایی داشت، صورت برزخی ریایی پیدا می‌کند، و این عمل انسان بالاتر نمی‌رود؛ بنابراین ملائکهٔ أدنون آن جنبهٔ ریایی آن را که صورت مثالی است ثبت می‌کنند، اما جنبهٔ 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. به‌عنوان‌مثال 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، هیچ‌وقت ملائکهٔ أعلون اعمالشان را ثبت نمی‌کنند.

استاد: بله، درست است، آن مراتب بالا را ندارند؛ اما اگر خلوص در آن عمل

باشد، مرتبهٔ پایین، او را به مرتبهٔ بالاتر می‌کشاند؛ چون در آن خلوص هست، آن عمل مقدمهٔ برای بالا می‌شود و مدام او را به مرتبهٔ 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 نقطه‌نظر پختگی و از نقطه‌نظر فعلیت اصلاً وجود ندارند؛ اما از جهت استعداد، ظهور و وجود همهٔ مراتب وجود، از علل و اسباب عِلوی تراوش می‌کند؛ یعنی اعمال ما از نقطه‌نظر صعود این‌طورند، نه از نقطه‌نظر نزول.

امتناع ادراک اعمال باطنی بدون وصول به آن مرتبه

نکتهٔ دقیق در اینجا است که ممکن است انسان عملی انجام بدهد و این عمل جنبهٔ برزخی داشته باشد، و ممکن است انسان عملی را انجام بدهد و اصلاً جنبهٔ برزخی نداشته باشد، و ممکن است انسان اعمالی را انجام بدهد و این اعمال هم جنبهٔ مادی داشته باشد و هم جنبهٔ برزخی داشته باشد و هم بالاتر. بنابراین ملائکه و افرادی که اشراف بر برزخ دارند صورت برزخی عمل انسان را مشاهده می‌کنند؛ به‌عنوان‌مثال 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؛ به‌عنوان‌مثال فردی نگاه می‌کند و می‌گوید: «آقا شما نماز شب نخوانده‌اید!» درحالی‌که عمل او اصلاً بالاتر از مرتبهٔ 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 آن‌موقع 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 می‌گوید: «بله، نتوانستیم و موفق نشدیم؛ إن‌شاءاللَه خدا توفیق بدهد!»[1] و درست هم می‌گوید. این می‌شود مراتب بالاتر.

وقتی که صحبت ملائکه شد، دیدم که خیلی‌ها نسبت به این قضایا سؤال دارند، لذا گفتم که این مطلب را استطراداً عرض کنم. بناءًعلیٰ‌هذا ملائکه به همان مقدار از فعلیت عقلانیه‌ای که رسیده‌اند، واقع را ادراک می‌کنند.

تلمیذ: سلسلهٔ وجود وقتی نازل می‌شود حتماً باید یک‌به‌یک عالم نفس و عالم برزخ و بعد هم عالم ماده را طی کند. هم‌چنین در سلسلهٔ صعود هم ترتب عقلی لازم است، یعنی حتماً باید از عالم دنیا به برزخ بیاید و از برزخ به عالم نفس برود؛ وإلاّ طفره می‌شود که محال است.

استاد: در سلسلهٔ نزول، به‌جهت همان کیفیت نزول و اینکه چون هنوز به مرتبهٔ تعین نرسیده است، ادراک مرتبهٔ نزول برای هر کسی مقدور نیست؛ اما در سلسلهٔ صعود، چون تعین پیدا می‌کند، افراد می‌توانند آن را مشاهده کنند. یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند آن حقیقت وجود را در مقام نزول ادراک کند، مگر افرادی که ادراک حضوری نسبت به مراتب دارند؛ اما وقتی که این وجود تعینِ به صور پیدا می‌کند، آن‌موقع مشخص است. یعنی همین‌طور که این صور در ماده برای ما مشخص است و ما الآن مشاهده می‌کنیم، در مثال هم برای افرادی که صورت مثالی برای آنها مشخص است تعین پیدا می‌کند، و هلمّ‌جرّا. پس این قضیه در مرتبهٔ صعود است، نه در مرتبهٔ نزول. آن‌وقت افرادی که در مراتب بالا هستند، هم أعمال 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 طبعی هم ندارد، چون اگر طبع داشته باشد مثال هم دارد. لذا کسی اعمال باطنی اینها را ادراک نمی‌کند.

---

[1] رجوع شود به امام شناسی، ج ١٤، ص ٢٨٠؛ اسرار ملکوت، ج ٢، ص ٢٢٥.

حیطهٔ مسائل علم

در علوم از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌شود، یعنی آنچه ذاتاً عارض می‌شود. اما اگر شما یك‌عرض عام را محمول برای یك‌موضوع قرار دادید، مثلاً گفتید: «الانسانُ ماشٍ»، این فقط به‌خاطر 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، هیچ‌وقت این عرض عامّ بر موضوع نمی‌تواند در آن علم جایی داشته باشد. دراین‌صورت، محمولاتی که بر موضوع آن علم حمل می‌کنیم، و به عبارت دیگر، موضوع را در حدّ 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 بما 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؛ به‌عنوان‌مثال بگویید: «الانسان کاتبٌ» درحالی‌که کاتب اختصاص به همهٔ افراد انسان ندارد، بلکه اختصاص به بعضی از افراد انسان دارد؛ یا «الإنسان عالم الریاضیات» درحالی‌که این ریاضیدان‌بودن اختصاص به همهٔ افراد انسان ندارد، بلکه بعضی‌ها ریاضیدان هستند؛ یا «الإنسان مصورٌ أو نقاشٌ»، درحالی‌که همهٔ انسان‌ها این‌طور نیستند، بلکه بعضی از افراد انسان این‌طور هستند. این حمل، تهیأ و تخصصِ استعداد را به‌وجود نمی‌آورد و به عبارت دیگر، این‌طور 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 این‌طور نیست که یك‌استعداد خاصی پیدا کند و به‌لحاظ آن استعداد خاص، این خصوصیت را داشته باشد، بلکه همهٔ آنچه شما بر اصناف انسان حمل کردید، به‌لحاظ انسانیت انسان است، یعنی انسانیت انسان است که موجب کتابت شده است و....

پس این نفس وجود نیست که این را اسود کرده است؛ به‌خاطر 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 ذاتیۀ موجود بماهوموجود است؛ بلکه از عوارض موجود بما أنّه متخصص الإستعداد لعروض الألوان علیه ـو هو الجسمیةـ و امثال‌ذلك می‌باشد. پس این عوارضی که شما بر موضوع حمل کردید، به‌لحاظ تخصص استعداد است؛ لذا آن را از موضوع آن علم خارج می‌کند.

بناءًعلیٰ‌هذا 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.»[1] 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. به‌عنوان‌مثال وقتی که شما ناطق را در تعریف حیوان می‌آورید: «الحیوان ناطقٌ أو غیرُناطقٍ»، 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 یك موضوع دیگری مافوق خودش وجود دارد که

[1] رجوع شود به اساس البلاغة، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۷۸؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰، تعلیقۀ علامۀ طباطبائی.

عبارت است از حیوان ـ که همان جنس است ـ 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 به‌لحاظ 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 به‌لحاظ تنوع این موضوع به این انواع. در اینجا وقتی که بگوییم: ناطق عرض ذاتی حیوان هم هست ـ البته در این مسئله جای اشکال است ـ به‌خاطر این نیست که خصوصیتی در حیوان هست، بلکه به‌خاطر حیوانیت است که این ناطق عارض بر انسان شده است، و اگر شما ناطقیت را از انسان بگیرید، دیگر نمی‌توانید ناطق را بر انسان حمل کنید. پس باید لحاظ خود حیوان ـ که موضوع است ـ 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. به‌عنوان‌مثال اگر شما سواد را بر انسان حمل کنید و بگویید: «الانسان اسود»، الآن حمل سواد بر انسان به‌لحاظ ذات انسان نیست، بلکه به‌لحاظ جسمیت او است؛ درحالی‌که انسان با جسم انسان تفاوت دارد! جسم، تخصص استعداد را حیازت کرده است، لذا شما در اینجا به او اسود می‌گویید؛ نه‌اینکه انسان چون انسان است باید اسود باشد، بلکه انسان بما هو انسان لون و رنگ و سیاهی و سفیدی و قرمزی و... نمی‌پذیرد. لذا انسان بما هو انسان نفسٌ ناطقةٌ علویٌ در اینجا تنازل کرده است. اما لحم این‌طور نیست، بشره این‌طور نیست، مو این‌طور نیست؛ چون اینها انسان نیستند، بلکه اینها جهت مادی انسان هستند. جهت تخصص استعداد همان چیزی است که یك‌عرض را ذاتی می‌کند و یك‌عرض را غریب می‌کند و جدا می‌کند و آن را از ذاتی‌بودن درمی‌آورد.

تعریف عرض قریب

یک معنای دیگر هم برای عرض غریب هست که مرحوم آخوند در اینجا به‌کار برده‌اند ـ این معنای غریب با آن معنایی که الآن عرض کردیم تفاوت دارد ـ و آن این است:

یک‌وقت ما عرضی را بلا واسطه بر یک شیء حمل می‌کنیم، مثلاً ما ناطق را بلا واسطه بر انسان حمل می‌کنیم و هیچ واسطهٔ در عروضی نداریم؛ این عرض در اینجا عرض ذاتی قریب است. اما یک‌وقت یک عرض را بر یک ذات به‌واسطه حمل می‌کنیم، منتها آن واسطه جدای از این ذات نخواهد بود؛ مثلاً ما ناطق را بر حیوان به‌واسطهٔ انسان حمل می‌کنیم؛ این عرض در اینجا عرض غریب است، ولی از ذاتی بودن جدا نیست. ذاتیِ غریب در اینجا به‌معنای 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 به‌واسطه 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 این‌صورت آیا حمل ناطق بر حساس متحرکٌ بالإراده، 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 براساس 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.[1]

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

---

[1] الاختصاص (شیخ مفید)، ص ۲٤٥:
«قَالَ الصَّادِقُ علیه السّلامُ: "إذا أرَدتَ أن تَختَبِرَ عَقلَ الرَّجُلِ فی مَجلِسٍ واحِدٍ فَحَدِّثهُ فی خِلالِ حَدیثِكَ بِما لا یَکونُ فَإنْ أنکَرَهُ فهو عاقِلٌ و إن صَدَّقَهُ فهو أحمَقُ."»

از رفقای دیگر هم آمده بودند. یک هواپیمای سوئیسی در آنجا نشسته بود که علامت ضربدر قرمز روی آن بود. شخصی گفت: «این هواپیمای صلیب‌سرخ 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 صلیب‌سرخ 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!

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ بیست و پنجم: رابطهٔ موضوع و مسائل علم (۲)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم از موضوع آن علم

بيان ذلك: أنّ موضوع كلّ علم ـكما تقرّرـ ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و قد فسّروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الّذى يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه. فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنّه قد يبحث فى العلوم عن الأحوال الّتى تختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلا و يبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض أنواع موضوعه.

«موضوع هر علمی ـ همان‌طور که صحبت شد ـ آن چیزی است که از عوارض ذاتیهٔ آن بحث می‌شود. و تفسیر عرض ذاتی این است که عرض ذاتی، عرض خارج محمولی است (نه محمول بالضمیمه، مثل بیاض و أبیض) که یا ذاتاً به شیء ملحق می‌شود یا به‌واسطهٔ امری که مساوی با آن شیء است؛ (مثلاً ضاحک بر انسان به‌واسطهٔ تعجب حمل می‌شود، و تعجب مساوی با همان انسان است).

از آنجایی که گاهی از احوالی که اختصاص به بعضی از انواع موضوع دارد (نه به همهٔ انواع موضوع) بحث می‌شود، امر بر اینها مشکل می‌شود؛ بلکه در هر علمی از احوال مختصّ به بعضی از انواع موضوع آن علم بحث می‌شود.»

حالا که این‌طور شد بنابراین ما ذاتی را چه بگیریم؟ ایشان می‌گوید که ذاتی ملحق می‌شود: «لذاته أو لأمر یساویه.» اما در اینجا اشکالی پیدا می‌شود:

در هر علمی چه‌بسا مسائل آن علم را قضایایی تشکیل می‌دهند که موضوع آن قضایا اخصّ از خود موضوع علم است؛ یعنی بعضی از محمولات بر بعضی از انواع موضوع حمل می‌شود، نه بر همهٔ انواع موضوع؛ پس نه «لذاته» حمل می‌شود و نه «لأمر یساویه»، بلکه «لأمرٍ أخص» حمل می‌شود. به‌عنوان‌مثال اگر گفتید: «الحیوان ناطق» در اینجا ناطق نمی‌تواند ذاتی حیوان باشد، چون ناطق به‌واسطهٔ امری که انسان است بر حیوان حمل می‌شود، و انسان هم مساوی با حیوان نیست، بلکه اخص از حیوان است. یا به‌عنوان‌مثال [در طب که] راجع به بدن انسان است خیلی اوقات از مسائلی بحث می‌شود که به جزء خاصی از بدن اختصاص دارد، نه به بدن من‌حیث‌المجموع، یا به یك صنف خاصی از انسان تعلق می‌گیرد، نه به همهٔ اصناف انسان.

رفع مشکل اخص بودن موضوع بعضی از مسائل علم به‌وسیلهٔ توسعه در موضوع یا محمولات علم

به‌خاطر این، تعریف مسائل علم مشکل شده است؛ چون در هر علمی باید از عوارض ذاتیهٔ موضوع آن علم بحث شود و آن عوارض ذاتیه محمول برای موضوع قرار بگیرند. لذا اینها دچار مشکل شده‌اند و در تعریف مسائل علوم مطالب مختلفی فرموده‌اند.

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 بعضی‌ها در ناحیهٔ موضوع قائل به توسعه شده‌اند و فرموده‌اند: «منظور از موضوع مسائل علم، موضوعی است که یا نفس موضوع علم است یا نوع از آن موضوع است.» و بعضی‌ها در ناحیهٔ محمول قائل به توسعه شده‌اند و فرموده‌اند: «محمول یا ذاتیِ آن موضوع است یا ذاتیِ نوعی از آن موضوع است ـ نه برای همهٔ انواع موضوع ـ 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 دایرهٔ موضوع تجاوز نکند.»

فاضطروا تارة إلىٰ إسناد المسامحة إلىٰ رؤساء العلم فی أقوالهم بأنّ المراد من العرض الذاتی الموضوع فی کلامهم هو أعمّ من أن یکون عرضًا ذاتیًا له أو لنوعه أو عرضًا عامًا لنوعه بشرط عدم تجاوزه فی العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضًا ذاتیًا لنوع من العرض الذاتیّ لأصل الموضوع أو عرضًا عامًا له بالشرط المذکور.

«اینها در تعریفات خودشان دچار مسامحه شده‌اند، و (گاهی در ناحیهٔ موضوع تصرف کرده‌اند و گفته‌اند که) منظورشان از عرض ذاتی که در کلامشان آورده شده این است:

عرض ذاتی باید اعمّ از آن موضوع یا نوعی از آن موضوع باشد (مثلاً در الحیوانُ ماشٍ، ماشٍ 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 عامّ خط قرار داده‌اند ولی از خود کم تجاوز نمی‌کند، و این اشکال ندارد.)

یا عرض ذاتی اعم از این باشد که عرض ذاتیِ برای نوعی از عرض ذاتیِ برای اصل موضوع باشد (یعنی اصل موضوع ما یک عرض ذاتی دارد، آن‌وقت 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 امثال‌ذلک. در اینجا عرض ذاتیِ اصل موضوع، آن شکل هندسی است که عرض ذاتیِ برای کم است، چون گفتیم که مقدار کم در أشکال سطح و خط و... پیدا می‌شود، و در اینجا نوعش عرضی ذاتیِ 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 عامّ 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 ذاتیهٔ 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 ـ كما فرّقوا بين موضوعيهما ـ بأنّ محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل علىٰ طريق الترديد؛

«و گاهی گفته‌اند که محمول علم و محمول مسئله با هم فرق می‌کنند، ـ همان‌طور که بین موضوع آنها فرق گذاشته‌اند ـ و محمول علم آن‌چیزی است که بر طریق تردید، محمولات مسائل به‌سوی آن منحل می‌شود.»

گاهی می‌گوییم: «الموجود إما واجب أو ممكن؛ موجود یا واجب است یا ممکن است» یعنی واجب یا ممکن، أحدهما علىٰ سبيل الترديد محمول برای علم واقع می‌شوند؛ و گاهی یك محمول، محمول مستقیم و بلاواسطه است، مثلاً می‌گوییم: «الانسان حيوان ناطق» این حمل علىٰ سبيل الترديد نیست. اما یك‌وقت محمول علىٰ سبيل الترديد بر موضوع حمل می‌شود، یعنی تك‌تك آنها حمل نمی‌شود و تك‌تك آنها اخص هستند. اما علی سبیل تردید که علاّمه همین نظر را پذیرفته‌اند، علىٰ طريق الترديد من‌حيث 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 علىٰ سبيل الترديد است، همهٔ آنها با همدیگر من‌حيث‌المجموع 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 يتفطّنوا بأنّ ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، و أخصّية الشيء من شيء لاينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو، و ذلك كالفصول المنوّعة للأجناس، فإنّ الفصل المقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنّه أخصّ منها.

«اینها متوجه این مطلب نشدند که آن محمولی که اختصاص به یك نوع از انواع موضوع دارد چه‌بسا عارضِ ذات موضوع بماهوهو می‌شود. (مثلاً

الحيوان بما هو حيوان إمّا ناطق أو غيرناطق. پس ما در عروض ناطق بر حيوان چيز ديگرى نمى‌خواهيم، بلكه حيوان بما هو حيوان، يا ناطق است يا ناهق؛ در اينجا حيوان بماهوهو است و ناطق هم اخص از حيوان است) و اين مطلب منافات ندارد با اينكه محمول (مثلاً ناطق) به‌خاطر موضوع (مثلاً حيوان) عارض بر موضوع بشود، نه به‌خاطر شيء ديگر (يعنى در اينجا ديگر واسطه نمى‌خواهد)، مثل فصل‌هايى كه منوّعِ اجناس هستند. فصل مقسّم، عارضِ ذات جنس از حيث ذاتش است، نه از حيث چيز ديگر؛ بااينكه اخصّ از جنس است.»

و العوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضًا أوليّة ذاتية للجنس و قدلاتكون كذلك و إن كانت ممّا يقع به القسمة المستوفاة الأوليّة؛ فاستيعاب القسمة الأوليّة قد يكون بغير أعراض أوليّة و قد يتحقق أعراض الأوليّة و لاتقع بها القسمة المستوعبة.

«و گاهى اوقات عوارض ذاتىۀ انواع (مثل ناطق براى انسان) يا عوارض غريبۀ انواع (مثل مشى براى انسان)، اعراض اولىّۀ ذاتىۀ جنس (يعنى حيوان) هستند، و گاهى‌اوقات اين‌طور نيستند اگرچه از آنهايى هستند كه تقسيم به آن مستوفىٰ است (مثلاً در "الحيوان إما متعجب أو لا" تقسيم مستوفىٰ است ولى از اعراض اولىّۀ ذاتىۀ جنس نيست.) پس استيعاب تقسيم اوليّه گاهى اوقات به غير از اعراض اوليّه است و گاهى اوقات به اعراض اوليّه است ولى تقسيم، تقسيم مستوعب نيست (مثلاً وقتى مى‌گوييم: "الحيوان إما ناطقٌ أو ناهق" اين تقسيم مستوعب نيست بلكه خيلى چيزهاى ديگرى هم در اينجا داريم).»

نعم، كلّ ما يلحق الشيء لأمر أخص و كان ذلك الشيء مفتقرًا فى لحوقه له إلىٰ أن يصير نوعًا متهيئًا لقبوله ليس عرضًا ذاتيًا، بل عرض غريب علىٰ ما هو مصرّح به فى كتب الشيخ و غيره، كما أنّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميًّا أو طبيعيًا ليس البحث عنه من العلم الإلهى فى شيء.

«عرض غريب آن چيزى است كه ملحق به شيء مى‌شود (مثل تعجب كه ملحق به حيوان مى‌شود) به‌خاطر يک امر اخص (مثل انسان)؛ يعنى آن شيء (مثلاً حيوان) در لحوق آن عرض (مثلاً تعجب) به خودش احتياج دارد كه تبديل به

یک نوع (مثلاً انسان) بشود تا متهیّأ 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 متلوّن، الموجود ذوشکل، الموجود منحنیّ، 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 بما أنّه موجود، لا بما أنّه متخصّص الاستعداد. چون می‌توانیم از جسم به لحاظ وجودش بحث کنیم که الجسم موجود؛ چون موجود دارای اقسامی است: یك‌قسم مجرد است و یك‌قسم ماده است؛ ماده‌اش دارای این خصوصیّات است، که یکی از آنها جسم است، لذا از این نقطه‌نظر داخل در علم الهی است. اما جسم از این نقطه‌نظر که دارای چه خصوصیّاتی است، شکل دارد، رنگ دارد و... داخل در علم الهی نیست. به‌طورکلی اگر ما از اقسام موجود بماهوموجود بحث کنیم، داخل در علم الهی است؛ اما اگر از خصوصیّاتش به لحاظ تخصص استعدادش بحث کنیم، داخل در علم الهی نیست حتی اگر به لحاظ خصوصیات مجردش از آن بحث کنیم، چون دیگر از موجودیتِ مجرد بحث نکرده‌ایم، بلکه بحث فنیّ از خصوصیّات آن کرده‌ایم. به‌عنوان‌مثال یك‌وقت شما از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر سرعت دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل‌رانی مطرح می‌شود. و یك‌وقت از این ماشین بحث می‌کنید که چقدر دوام دارد؛ این مطلب در بحث مسابقات اتومبیل‌رانی مطرح نمی‌شود، بلکه در بحث‌های آیرودینامیك و آلیاژ و نحوهٔ 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 تتفطّن بأنّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس ـ كالإستقامة و الإنحناء للخط مثلاً ـ ليس بعد أن يصير نوعًا متخصص الأستعداد، بل

التخصص إنّما يحصل بها، لا قبلها. فهى مع كونها أخصّ من طبيعة الجنس، أعراض أوليّة له.

«و برای شما چقدر ظاهر می‌شود تا متوجه بشوید که ملحق‌شدن فصول به طبیعت جنس ـ مثل استقامت و انحناء برای خط (مثلاً بگوییم: الخط مستقیم یا الخط منحنی) ـ این‌طور نیست که بگوییم: این خط چون متخصص الاستعداد است، لذا استقامت و انحناء بر خط حمل شده است. بلکه اصلاً استقامت و انحناء مقسّمِ خط هستند و خط را تقسیم می‌کنند (یعنی الخط إما مستقیم أو منحنی) و تخصص به‌وسیلهٔ انحناء و استقامت حاصل می‌شود، نه‌اینکه خط قبلاً یك تخصص استعداد به‌خود گرفته است و لذا شما می‌توانید انحناء را بر آن حمل کنید. بااینکه این فصول اخصّ از طبیعت خط هستند، ولیکن اعراض اولیّهٔ خط خواهند بود ([بدون توجه به اینکه] آیا این عارض بلاواسطه حمل می‌شود یا با واسطه).»

و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع فى كلام الشيخ و غيره من الراسخين فى الحكمة حيث صرّحوا بأنّ اللاحق لشىء لأمر أخص، إذا كان ذلك الشىء محتاجًا فى لحوقه له إلىٰ أن يصير نوعًا، ليس عرضًا ذاتيًا، بل عرضًا غريبًا؛ مع أنهم مثّلوا العرض الذاتى الشامل علىٰ سبيل التقابل بالإستقامة و الإنحناء المنوّعين للخط.

«و به‌خاطر 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 کرده‌اند و گفته‌اند: شیخ و... فرموده‌اند: "آن چیزی (مثل تعجب) که به‌خاطر یک امرِ اخص (مثل انسان) ملحق به یک شیء (مثل حیوان) می‌شود اگر آن شیء (حیوان) در لحوق آن عرض (تعجب) به خودش محتاج باشد که یک نوعِ 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 زده‌اند، برای عرض ذاتی‌ای که بر سبیل تقابل (تردید) شامل همهٔ موضوع می‌شود مثال به استقامت و انحنائی زده‌اند که منوّع خط است.»

و لست أدرى أىّ تناقض فى ذلك، سوىٰ أنهم لما توهّموا أن الأخص من الشىء

لایکون عرضًا أولیًّا له حکموا بأنّ مثل الإستقامة و الإستدارة لایکون عرضًا أولیًّا للخط، بل العرض الاوّلی له هو المفهوم المردد بینهما.[1]

«و من نمی‌دانم کجای حرف اینها تناقض است (استقامت و انحناء بلا واسطه عارض بر خط می‌شوند، نه به‌واسطه، 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 اولیّهٔ برای شیء نیست، حکم کردند که مثل استقامت و استداره عرض اولیّهٔ خط نیستند، بلکه عرض اوّلیِ خط همان مفهوم مردد بین آن دو است؛ (درحالی‌که 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 علاّمه طباطبائی در این حاشیه‌ای که ملاحظه می‌کنید، حمل عرض ذاتی را بر موضوع ضروری قرار داده‌اند و می‌فرمایند ـ البته فقط به نکات مورد نظر اشاره می‌کنیم ـ:

به‌طورکلی اینکه می‌گویند: «در هر مسئله‌ای عرض باید ذاتی برای آن موضوع باشد» صرف یک اصطلاح و صرف یک وضع نیست، بلکه ضروری و لازمهٔ 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.» درحالی‌که این محمولات اختصاص به علم طب ندارند، بلکه باید در علم الطبیعه 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 ۳٤.

[2] همان، ص ۳۰، تعلیقهٔ 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 به‌نحوی باشد که «بوضع الموضوع یوضع و برفعه یرفع؛ 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؟! من‌باب‌مثال اگر ما متعجب را بر حیوان حمل کنیم و بگوییم: «الحیوان 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، موضوعْ علت برای عرض ذاتی است به‌نحوی‌که در تعریف آن عرض باید موضوع اخذ شود. من‌باب‌مثال اگر ما بگوییم: «الإنسان متعجّب»، انسان در تعریف تعجب می‌آید و اگر بگویند: «المتعجب ما هو؟» می‌گوییم: «ذات أو انسان له قوةٌ ناطقةٌ بواسطته یتعجّب»؛ 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 کلُّ مساوٍ لمساوِی الشیء مساوٍ لذلك الشیء. پس این موضوع اول می‌تواند موضوع برای همهٔ محمولات باشد. بنابراین اگر بگوییم: «الإنسان متعجب» آن‌وقت 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 این‌طرف جلو می‌آییم: اگر فرض کنید که خود همین موضوعی هم که در اینجا موضوع برای مسئله بود، یك 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 موضوع‌اند، پس آن موضوع اوّل در تمام اینها می‌آید. من‌باب‌مثال اگر گفتیم: «الضاحك بادئ الاسنان»، خود این «ضاحك» 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 «حیوان ناطق» است. پس تمام اینها در تعریف آن محمول اخذ می‌شوند و این اشکال ندارد. یعنی اگر من‌باب‌مثال محمولات ما خودشان موضوعات برای محمولات دیگر و برای مسائل دیگر بودند، در اینجا آن موضوع اول به‌نحو تساوی، موضوع همهٔ 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. من‌باب‌مثال «تعجب» مساوی با «انسان» است و برفع الإنسان یرفع و بوضعه یوضع؛ اما «ضاحك» فاصله و واسطه دارد، ولی خود این واسطه مساوی با «انسان» است نه‌اینکه آن واسطه اعم یا اخص است، پس «ضاحك» هم عرض ذاتی است. آن‌وقت بنابر این تعریف، عرض غریب عبارت از آن عرضی است که اعمّ از موضوع باشد، نه‌اینکه 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.

آن‌وقت مرحوم آخوند و همین‌طور بوعلی در اینجا می‌گویند:

> اگر این اعراض اخصّ از موضوع باشند، در این‌صورت اینها می‌توانند ذاتیِ موضوعِ اعمّ خودشان واقع بشوند؛ مانند استقامت، انحناء، شکسته و... که همهٔ اینها عرض ذاتی و اخصّ از خط هستند، به‌خاطر اینکه خط گاهی اوقات

مستقیم است و گاهی اوقات منحنی است و گاهی اوقات شکسته است. لذا ما به‌وسیلهٔ این اعراض ذاتیهٔ اخص می‌توانیم آن موضوع اول را در اینجا تقسیم کنیم، و این تقسیم اشکالی هم ندارد.

روی‌این‌حساب، مرحوم علامه به این کلام آخوند اشکالی وارد می‌کند و همین‌طور این اشکال به بوعلی هم وارد می‌شود. مرحوم علامه می‌فرماید:

ممکن است ما با اعراض ذاتیهٔ اولیه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاة نباشد، اما با اعراض غریبه تقسیمی انجام بدهیم که آن تقسیم مستوفاة باشد؛ مثلاً ما می‌توانیم دربارهٔ «تعجب» نسبت به «حیوان» بگوییم: «الحیوان إما متعجب أو غیرمتعجب» بااینکه عرض، عرض غریب است، اما تقسیم مستوفاة است؛ به‌خاطر اینکه تقسیم ما همهٔ اقسام حیوان را گرفته است، چون حیوانات یا متعجب هستند که انسان‌اند یا غیرمتعجب هستند مثل بقیهٔ حیوانات. اما ممکن است موضوع را با خود اعراض اولیه تقسیم کنیم ولی این تقسیم مستوفاة نباشد؛ مثلاً اگر بگوییم: «الانسان إما کاتب أو شاعر أو عالم» این تقسیم مستوفاة نیست، به‌جهت اینکه گرچه کاتب و شاعر و عالم سه عرض ذاتی برای انسان هستند، ولکن به‌جهت اینکه همهٔ اقسام انسان را دربرنمی‌گیرند، مستوفاة نیستند.

حالا اشکالی که مرحوم علامه در اینجا بر آخوند وارد می‌کنند این است:

شما عرض غریب را جزء عرض ذاتی به‌حساب آورده‌اید درحالی‌که 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 به‌حساب آورده‌اید، این اشکال پیش آمده است که چطور ممکن است که به‌واسطهٔ این اعراض تقسیم پیدا بشود؟! و چطور ممکن است که اینها محمولات برای موضوعات مسئله قرار بگیرند؟![1]

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 به‌نظر می‌رسد این است که شما

[1] همان.

روی چه ملاکی عرض ذاتی را عرض مساوی قرار داده‌اید؟! اگر ملاك شما از عرض ذاتی‌بودن این باشد که بوضعه یوضع و برفعه یرفع، آن‌وقت در ناطق هم می‌بینیم که مسئله همین‌طور است؛ چون ناطق، فصل برای جنس است و عرض ذاتی برای جنس هم است، یعنی این فصل بلاواسطه جنس را به انسان (انسان ناطق را می‌گوییم) و غیرانسان تقسیم می‌کند: «الحیوان إما ناطق، أو غیرناطق»، در اینجا آیا ناطق اعمّ از جنس است یا اخص است یا مساوی است؟ قطعاً ناطق اخصّ از حیوان است. وقتی که اخص از حیوان شد پس چرا این اخصّیت باید ناطق را از ذاتی‌بودن 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 این‌طور نیست که ناطق بلاواسطه بوضع حیوان بیاید. بنابراین اگر این‌طور 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: نه‌خیر، مشی به‌واسطهٔ خود حیوان نمی‌آید؛ چون حیوانِ 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، نه‌اینکه به‌صرف حیوان، مشی هم بیاید. آن‌وقت مشی عرض ذاتی برای حیوان است، منتها چون در این عرض ذاتی واسطه ندارد، ما باید این‌طور تعریف کنیم که عرض ذاتی آن عرضی است که عروضش بر این موضوع بلا واسطه باشد.

در نتیجه هر عرضی که عروضش بر موضوع به‌واسطهٔ تهیؤ نوعیت خاص باشد عرض غریب است، و هر عرضی که بلا واسطه باشد (یعنی برای عروضش بر نوع، احتیاج به تهیؤ خاص و استعداد خاص نداشته باشد) عرض ذاتی است و دیگر عرض غریب نیست.

به‌عنوان‌مثال، حساسیت به‌واسطهٔ حیوانیت بر حیوان عارض شده است، نه به‌واسطهٔ 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 نمی‌خواهد، بلکه خود نفس حیوان که جنس است، یک‌سری اعراضی را به‌وجود آورده است. البته خود حیوان به‌طورکلی هیچ‌گاه 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 همین‌مقدار 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 نمی‌شود، پس حتماً باید این نوع خاص را داشته باشد؛ یعنی عروض تعجب بر حیوان، واسطه‌ای می‌خواهد که همان تهیؤ حیوان به یک هیئت خاص است.

اما در مشی این‌طور نیست، مشی هیئت خاص نمی‌خواهد، بلکه مشی در همهٔ هیئاتش هست؛ یعنی چه حیوان به‌صورت انسان باشد و چه حیوان به‌صورت غنم باشد، مشی را دارد و تهیؤ نمی‌خواهد، لذا صرف تنوع کفایت می‌کند که این عرض بر آن حمل شود. پس در اینجا واسطه نمی‌خواهد.

تفاوت عرض ذاتی و عرض غریب

عرض غریب آن عرضی است که برای عروض بر موضوعِ خودش نیاز به واسطه داشته باشد تا آن واسطه، تهیّؤ 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 می‌کنیم به صرف موجودبماهوموجود عارض نمی‌شود؛ یا اگر شما بگویید: «الموجود متلونٌ» به صرف الموجود بماهوموجود، تلوّن عارض نمی‌شود، بلکه اولاً باید تهیّؤ خاصی برای موجود پیدا بشود تا بعد از این تهیّؤ ـکه جسمیت استـ تلون هم بر موجود ـکه موضوع اول ما استـ عارض بشود. در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی که ما می‌گوییم: «الحیوان متعجب»، تعجب اولاًبلااول بر حیوان عارض نمی‌شود، بلکه باید این حیوان متهیّئ به یك‌هیئت خاصه بشود، آن‌موقع تعجب بر حیوان حمل می‌شود.

اما مشی این‌طور نیست، یعنی حیوان به هر صورتی که باشد مشی عارض بر آن می‌شود؛ به‌صورت انسان باشد عارض می‌شود، به‌صورت بقر باشد عارض می‌شود، به‌صورت غنم باشد عارض می‌شود، به‌صورت ابل باشد عارض می‌شود. در حساس هم همین‌طور است؛ چه انسان باشد و چه بقر باشد و چه غنم باشد حساس است. در متحرکٌبالإراده هم همین‌طور است؛ البته اگر ما اراده را اعم از قوهٔ درّاکیهٔ ناطقیه بگیریم، یعنی اراده را فقط صرف همین اختیار در حرکت لحاظ کنیم که با قوهٔ خیال و واهمه هم سازگار است. در اینجا نفس حیوان در هر نوعی که باشد، اقتضاء می‌کند که این عرض بر آن حمل شود.

بنابراین آنچه ما در عرض ذاتی و قریب می‌خواهیم این است که یک عرض بلا واسطه بر موضوعش حمل بشود، یعنی در عروضش بر این موضوع نیاز به واسطهٔ در ثبوت نداشته باشد. به این عرض، ذاتی می‌گویند، ولو اینکه اخص باشد؛ مثلاً ناطق بر حیوان عارض می‌شود و ما در عروض ناطق بر حیوان احتیاج به واسطه نداریم و ناطق اولاً بلا اول بر حیوان عارض می‌شود، منتها عروضش بر حیوان موجب تقسیم حیوان است و حیوان را به انسان و غیر انسان تقسیم می‌کند.

عرض غریب به آن عرضی گفته می‌شود که در عروضش بر موضوع نیاز به واسطه داشته باشد، یعنی عروض این عرض بر آن موضوعِ اول، تهیؤ استعداد می‌خواهد، یعنی باید به یك‌نوع خاص تبدیل شود تا عرض بر آن حمل شود. لذا اگر مثلاً شما گفتید: «الحیوان له صوتٌ 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 می‌خواهد، یعنی باید حیوان به شکل غنمیّت ظاهر شود.

پاسخ علامه طباطبایی در حلّ مشکل اخص بودن واجب و ممکن از موجود

وقتی‌که عرض ذاتی عرضی شد که مساوی با موضوع است، ایشان در بحث واجب و ممکن دچار مشکل شدند که چه‌کار کنند؟ چون وقتی سراغ «الموجود إما واجب أو ممکن» می‌رویم می‌بینیم که واجب و ممکن، اخص از موجود هستند؛ یعنی موجود دوتاست، یا واجب است یا ممکن است. بنابراین ایشان در اینجا قائل به

تردید شدند و کار را به‌طور کلی خراب کردند و فرمودند:

در اینجا تك‌تك واجب و ممکن عرض ذاتی موجود نیستند، بلکه اخص از موجودند. چون موجود یا واجب است یا ممکن است، و اگر بگوییم: «الموجود واجب» در اینجا واجب اخص می‌شود، چون واجب فقط شامل باری تعالیٰ یا همان مبدأ اول می‌شود، و اگر بگوییم: «الموجود ممکن» باز هم ممکن اخص می‌شود و فقط شامل تعینات می‌شود و شامل مبدأ اول نمی‌شود. بنابراین می‌گوییم: مجموع اینها من‌حیث‌المجموع عرض ذاتی موضوع هستند: الواجب و ما یقابله (یعنی واجب و ممکن) علیٰ سبیل الترديد (یعنی جامع بین آن دو) عرض ذاتی موجود هستند.

به‌عبارت‌دیگر، کِلَیهمای مجموعی عرض ذاتی موجود می‌شود، اما تک‌تک اینها اخص هستند؛ یعنی اگر بخواهیم اینها را فشرده کنیم، موجود را دو چیز تشکیل می‌دهد: واجب و ممکن، ولی اگر این واجب و ممکن را با هم ادغام بکنیم عرض ذاتی برای موجود می‌شود.

ایشان در تعریف عرض ذاتی این‌طور معنا کردند که عرض ذاتی آن عرضی است که باید مساوی با موضوع و مستوفیٰ با موضوع باشد؛ لذا در آنجایی که گفتیم: «موضوع علم الهی موجود بما هو موجود است» اگر از واجب بحث کنیم، این دیگر نمی‌تواند عرض و محمول برای موجود باشد، به‌خاطر اینکه اخص است.

ما می‌گوییم: خب اخص باشد، این یک طرفش است. ولی ایشان می‌گویند: «نه، نمی‌شود.» ما هم نمی‌گوییم که می‌شود 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؛ والاّ 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، آن‌موقع داخل در علم الهی می‌شود و جزء موضوعات مسائل قرار می‌گیرد. حالا چطور آن را ذاتی قرار دهیم؟ ما نمی‌توانیم تک‌تک اینها را ذاتی قرار دهیم، لذا ایشان می‌گوید:

هر دو را باهم مخلوط می‌کنیم (و می‌کوبیم و مثل مربا لِه می‌کنیم)، بعد این ذاتی برای موجود می‌شود و می‌گوییم: «الموجود واجب أو ممکن» یعنی کلَیهما عارض بر موجود می‌شوند و عرض ذاتی می‌شوند.

نقد شارح بر پاسخ علامه طباطبایی

و فیه ما لا یخفی؛ چون در خارج هیچ‌وقت مجموع من‌حیث‌المجموع نداریم!

وجود خارجی محمول موجب حمل محمول بر موضوع است. لذا اگر شما بخواهید یك‌محمول را بر یك‌موضوع حمل کنید باید وجود خارجی آن را یا اگر در خارج وجود ندارد، وجود ذهنی آن را بر این موضوع حمل کنید؛ اما «أحدهما علیٰ سبیل الترديد» 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؟

یك‌وقت شما موضوع خودتان را مجموع می‌گیرید و یك‌وقت موضوع شما مجموع نیست. من‌باب‌مثال ما وقتی‌که از اول می‌گوییم: «سکنجبین»، از اول یك‌مادهٔ مختلط و معجون را موضوع قرار می‌دهیم، لذا اگر بگویید: «السکنجبین ما هو؟» می‌گوییم: السکنجبین ماهیةٌ مختلطةٌ من الخلّ و العسل أو السُکّر أو الأنکبین. یعنی آن موضوع از ابتدا یك واحد مختلط و واحد مرکب است. یا من‌باب‌مثال 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 یك‌مجموع من‌حیث‌المجموع و یك‌عامّ مجموعی و یك‌عامّ ذوالأجزاء 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 من‌حیث‌المجموع را ـ نه تك‌تك آنها را ـ می‌توانیم موضوع قرار بدهیم؟ من‌باب‌مثال اگر بگویید: «الکلمة ما هو؟» می‌گوییم: کلمه مجموعِ اسم و فعل و حرف باهم می‌باشد. می‌گویید: نه‌خیر، مجموع

اصلاً وجود خارجی ندارد! شما یك‌کلمه برای من مثال بزنید که در خارج هم اسم باشد و هم فعل باشد و هم حرف باشد! این‌طور نیست؛ بلکه الکلمةُ إمّا اسمٌ و إمّا فعلٌ و إمّا حرفٌ؛ یعنی تك‌تك اینها محمول برای کلمه هستند، نه مجموع اینها؛ یعنی اسم و فعل و حرف، هر سه‌تای اینها جداجدا می‌توانند محمول برای کلمه واقع بشوند. حالا این درست شد. اما مجموع‌من‌حیث‌المجموع فقط یك‌وجود ذهنی است که ابهام دارد. مجموع من‌حیث‌المجموع اصلاً وجود خارجی ندارد؛ یعنی اصلاً شما نمی‌توانید یك‌وجود خارجی را تصور کنید که مجموع اسم و فعل و حرف باشد!

حالا سراغ موجود می‌آییم و می‌گوییم: شما می‌فرمایید: «الموجود واجب و ممکن من حیث المجموع؛ اینها من‌حیث‌المجموع محمول برای موجود هستند.» حالا از شما سؤال می‌کنیم: آیا موجود مرکب است یا بسیط است؟! درست است بگویید که السکنجبینُ أنجبینٌ؟ درست نیست؛ چون در آنجایی که بخواهید یك‌عامّ مجموعی تعریف کنید، سکنجبین را باید مجموع من‌حیث‌المجموع (یعنی خلٌّ و أنجبین هردو را باهم) بگویید، پس «السکنجبینُ أنجبینٌ» صحیح نیست. اگر بخواهید یك‌واحد را تعریف کنید که ذوالجزئیات است (یعنی آن واحدی که دارای جزئیات است)، نمی‌توانید جزئیات آن را به‌نحو مجموع و به‌عنوان محمول در تعریف این واحد بیاورید. اگر بیاورید، تك‌تك آنها محمول هستند، نه من‌حیث‌المجموع؛ یعنی اگر شما گفتید: «الموجودُ واجبٌ و ممکنٌ من‌حیث‌المجموع» باید درست باشد که بگویید: «الموجودُ واجبٌ و الموجودُ ممکنٌ.»

بنابراین اگر قرار بر این باشد که حمل واجب چون اخص از موجود است نتواند ذاتیِ برای موجود واقع بشود، پس مجموع آنها هم واقع نخواهد شد؛ چون حمل ذاتی به آن عرضی می‌گویند که واقعاً بر این موضوع حمل بشود، نه در عالم تصور و خیال. شما واقعاً اسم را بر کلمه حمل می‌کنید. شما واقعاً حیوان ناطق را بر انسان حمل می‌کنید، نه در عالم تصور؛ یعنی به این حیوان ناطق، وجود خارجی می‌دهید. ولی مجموع من‌حیث‌المجموع 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 همین‌طور است؛ یعنی اگر شما موجود را مجموع واجب و ممکن من‌حیث‌المجموع به‌حساب بیاورید، پس در عالم ذهن هم نباید یکی از اینها را بر موجود حمل کنید؛ یعنی اگر مجموع واجب و ممکن روی‌هم 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. من‌باب‌مثال در گروهان فرد را لحاظ نمی‌کنند؛ یعنی اگر یک میلیون فرد کنار هم باشند و هرکدام دور کره زمین یک کیلومتر یا حتی صد متر با یکدیگر فاصله داشته باشند شما به اینها گروهان نمی‌گویید، اما اگر صد نفر در اطاقی 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 تک‌تک آنها؟!

تلمیذ: هیچ‌کدام؛ 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 یك حقیقت خارجی است یا نه؟! مثلاً آیا «الکلمة» یك‌ماهیت خارجی است یا نه؟ یك ماهیت خارجی است، ولی درعین‌حال خودش یك 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 الانسانُ زیدٌ و عمرٌ و بکرٌ؛ اینها جزئی هستند. حالا سراغ موجود می‌آییم: آیا واجب و ممکن جزئیِ موجودند یا جزء موجودند؟! در اینجا فرقی نمی‌کند چه حصه‌ای باشند، هرچه می‌خواهند باشند، جزئیِ 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 من‌حیث‌المجموع در خارج پیاده کنید؟! اصلاً امکان ندارد! خیلی‌خوب حالا که امکان ندارد، پس حمل وجود بر ممکنِ به‌تنهایی 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 «تزوّج إما هندٌ أو اختها»، یعنی شما هیچ‌وقت نمی‌توانید با مردد بین این دوتا 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 علاّمه 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 این‌طور 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: همین‌که 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 نمی‌سازد؟! ناطق همیشه ملازم با حیوان است. اگر شما حیوانیت را از ناطق بگیرید ناطقیت هم دود می‌شود و به هوا می‌رود.

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 بگویید، حیوان خارجی حتماً باید در ضمن فصل محقق بشود، پس فصل ملازم با جنس است؛ یعنی هرجایی که این ناطق باشد در آنجا حیوان هم باید باشد، و در هرجایی که حیوان باشد حتماً باید یک فصل ملازم با آن هم باشد، و فرقی نمی‌کند که ناطق باشد یا غیر ناطق. وإلا اگر این‌طور نباشد اصلاً هیچ عرض ذاتی‌ای برای حیوان نداریم! من‌باب‌مثال ما در مشی هم همین حرف را می‌زنیم که نه‌خیر، مشی ملازم با حیوان نیست، چون حیوان جنس است و باید در ضمن نوع باشد، نه به‌تنهایی. اما ناطق همیشه بر حیوان به‌نحو مبهم حمل می‌شود؛ وإلا اگر ناطق در ضمن نوع باشد دور لازم می‌آید.

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 می‌شود؛ یعنی ناطقیت و ناهقیت و... همهٔ اینها بر حیوان کلی حمل می‌شوند. اصلاً جنس کلی مقام ابهام دارد و مقام تخصص ندارد، و وقتی که فصل بر آن حمل شد آن را متخصص می‌کند و تازه آن را متهیؤ الاستعداد برای تعجب می‌کند، نه قبل از آن حمل؛ مثلاً وقتی که ناطق بر حیوان حمل شود تازه آن را متخصص‌الاستعداد برای مشی می‌کند، یا اگر ناهقیت بر حیوان حمل شود تازه آن را متخصص‌الاستعداد برای مشی می‌کند، نه حیوان تنها؛ معنا ندارد حیوانِ تنها اقتضای مشی بکند.

آن‌وقت ما از اینجا این مطلب را به‌دست می‌آوریم که آن اعراضی که عرض برای همهٔ انواع یک موضوع هستند، عرض ذاتی می‌شوند؛ یعنی در عروضش بر موضوع جنبهٔ عموم و شمول دارد و حملش بر موضوع نیاز به واسطه ندارد؛ مثلاً اگر

شما حیوان را در هر قالبی بخواهید درنظر 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 آن‌وقت دیگر در اینجا اشکال شما در واجب و ممکن هم پیدا نمی‌شود، چون می‌گوییم: واجب و ممکن هردو بلاواسطه 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 الخارجی بماهوموجودٌ خارجی إما واجب أو ممکن.

تلمیذ: موجود خارجی باید به حد یک ماهیت برسد تا ممکن بشود و تشخص 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 تعیّنش و به لحاظ تحددش، ممکن می‌شود؛ یعنی ما اصلاً به ماهیت کار نداریم و در اینجا واسطه‌ای نداریم، بلکه واسطه خود موجود خارجی است.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

جلسهٔ بیست و ششم: تعریف امور عامه (٤)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

تأثير حيثيت و لحاظ وجودی در تعريف امور عامه

وحدت و كثرت، بساطت و عدم بساطت، و اشتراک و تشخّص، اموری هستند كه بر ذات موجود بما هو موجود عارض می‌شود، صرف نظر از خصوصيت يک نوع و عدم خصوصيت يک نوع.

لذا ما نمی‌توانيم مثلاً سفتی و سستی را از عوارض موجود بما هو موجود بدانيم، به جهت اينكه اينها عارض بر جسم می‌شوند؛ يا اينكه نمی‌توانيم زبری و نرمی را از عوارض موجود بما هو موجود بدانيم، چون اينها مربوط به اجسام هستند؛ يا اينكه نمی‌توانيم تجرّد و عدم تجرّد را از عوارض موجود بدانيم، چون اينها به يک نوع خاص از موجود اختصاص دارند. اينها عوارضی هستند كه به موجود بما هو موجود عارض نمی‌شوند، به‌جهت‌اينكه يک تهيّأ استعداد را لازم خود گرفته‌اند.

بنابراين امكان دارد كه يک شیء به دو لحاظ و به دو حيثيّت، هم در امور عامه مورد بحث قرار بگيرد و هم در امور خاصه كه عبارت است از همان علوم أسفل، نه علوم الهی.

من‌باب‌مثال اگر ما عدد را ملاحظه كنيم می‌بينيم كه عدد يک‌چنين مسئله‌ای

دارد. یعنی شما یک‌وقت عدد را فقط به‌جهت عروضش بر موجود بما هو موجود لحاظ می‌کنید، آن‌وقت از این بحث می‌کنید که آیا وجود تعدّد برمی‌دارد یا برنمی‌دارد؟ 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 امثال‌ذلک. این بحث‌ها داخل در علم الهی می‌شود، چون از عوارض ذاتیهٔ بلا واسطهٔ موجود است، همان‌طوری‌که در جلسهٔ قبل، عرض ذاتی را تعریف کردیم. اما یک‌وقت این‌طور نیست؛ یعنی شما این وحدت و کثرت و عدد را به‌لحاظ وجود خارجی‌اش که بر جسم یا بر ماده عارض شده است لحاظ می‌کنید. در اینجا برای عروض خودش ماده‌ای طلبیده یا موضوعی اختیار کرده است. ما در اینجا نظر به انتزاع اعداد از مواد خارجی داریم؛ مانند دو انسان، دو فرد، سه غنم، چهار إبل و امثال‌ذلک. ما در اینجا از ضرب یا تقسیم اینها و امثال‌ذلک نظر به شیء خارجی داریم، یعنی عدد را به‌لحاظ عروضش بر اشیاء خارجی لحاظ می‌کنیم.

همین مسئله یکی از مطالبی است که برای بعضی‌ها موجب اشکال و سؤال شده است که چرا مرحوم بوعلی در کتاب *شفا*، مباحث نفس را در طبیعیات مطرح کرده‌اند و جزء الهیات قرار نداده‌اند.

البته از یک نقطه‌نظر می‌توانیم بگوییم که این سؤال، سؤال به‌جایی است، به‌جهت اینکه هیچ‌وقت یک شخص آن مرتبهٔ عالی و راقی نفس را رها نمی‌کند تا اینکه صرف تعلّق نفس به ماده را ملاک اندراج این بحث در طبیعیات قرار بدهد. نفس دارای دو مرحله است؛ یک مرحلهٔ او تعلق به ماده و جسم است و مرحلهٔ دیگر او عبارت است از همان مجردیت روح و مجردیت نفس (چون نفس در تعلقش به ماده از مجرّد بودنش دست برنمی‌دارد، منتها تجرد خودش را کم می‌کند)، که عین ربط با عالم امر است. وقتی این‌طور است پس چرا شما این طرف أسفل را اختیار کرده‌اید تا در نتیجه

مباحث نفس در بحث طبیعیات قرار بگیرد؟! چرا آن طرف أعلیٰ را انتخاب نکرده‌اید [تا مباحث نفس در بحث الهیات قرار بگیرد]؟! شما که در باب نفس می‌گویید:

آن‌وقت این نفسی که از دیدگاه هر عارفی محجوب است چرا باید در مباحث طبیعیّات 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؛ به‌عبارت‌دیگر، 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 نقطه‌نظر 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 بماهوموجود تعلق می‌گیرد؛ آن‌وقت چون این عدد یك امر مجرد است، پس بحث از جذر، جمع، تفریق، کسر و کعب عدد نباید در مباحث ریاضیات قرار بگیرد، چون موجود بماهوموجود قابل جذرگرفتن یا قابل کسر و انکسار یا قابل جمع و تفریق نیست و ما موجود بماهوموجود را جذر یا مجذور نمی‌کنیم و یا موجود بماهوموجود را تفریق نمی‌کنیم به این‌صورت که از موجود بکاهیم تا از آن سه‌تا

حاصل شود. بنابراین باید در اینجا جهتی باشد که به‌لحاظ آن جهت، ما این کار را انجام بدهیم. آن جهت عبارت است از معروضی که یک تخصص و تهیّأ استعدادی دارد که ما توانسته‌ایم این عدد را بر آن عارض کنیم.

البته منظور از ماده‌ای که ایشان در اینجا می‌فرمایند، مادهٔ خارجی نیست؛ چون اگر منظور ایشان مادهٔ خارجی باشد غلط است، به‌جهت اینکه همان‌طوری‌که در عالم ملک و در عالم طبع، عدد از موادّ خارجی انتزاع می‌شود، در مجردات هم عدد از هر تعیّن مجردهٔ خارجی انتزاع می‌شود؛ یعنی هم صور مثالیه قابل تعدد هستند و هم صور غیر مثالیهٔ مجرده قابل تعدد و شمارش هستند و جمع و تفریق و انکسار در آنها راه دارد.

اما اگر ما لفظ «ماده» را توجیه کنیم و به‌معنای معروض بگیریم، یعنی آن را اعمّ از طبع و غیر طبع بگیریم، دیگر در اینجا اشکال مرتفع می‌شود. چون وقتی که این موجود یک تعیّن پیدا کرد، حالا ما در تعیّنش 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 تعیّن خارجی آن کار داریم.

کیف هم همین‌طور است. یك‌وقت بحث در مورد کیف است و به‌طورکلی صحبت راجع به اصل کیفیّت، اصلِ حرکت، اصلِ بساطت و امثال‌ذلك است؛ مثلاً می‌گوییم: «موجود بماهوموجودٌ یمکن أنیکون علةً و یمکن أنیکون معلولاً» و «یمکن أنیکون بسیطًا و یمکن أنیکون مرکّبًا» و از چگونگی و کیفیّت موجودی که عروضش بر موجود بماهوموجود بالذّات است صحبت می‌شود؛ این مصداق بحث علم الهی است. اما یك‌وقت بحث راجع به کیفیات نفسانی است، مثلاً اینکه چه چیزهایی بر نفس عارض می‌شود، چه تأثّراتی به خود می‌گیرد، چه تأثیراتی از او بروز می‌کند و چه حالاتی پیدا می‌کند؛ یا بحث راجع به جسم خارجی است که دارای چه کیفیّاتی 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؛ دراین‌صورت 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 به‌لحاظ 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 مرحلهٔ ذهن و در وعاء ذهن هستند و وجود ذهنی دارند، نه‌اینکه 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 ٤ و ٢٦ و ٢٨ و ٣٠ 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 «٢» می‌سازد؛ ولی در خارج «٢» وجود ندارد، «٣» وجود ندارد، «٥» وجود ندارد، «١٠» وجود ندارد؛ بلکه این «١» است و آن هم «١» است و آن دیگری هم «١» است و همهٔ اشیاء «١» هستند؛ یعنی «١» است و «١» است و «١» است، نه‌اینکه «٣» است. آن‌وقت ذهن به این «١» و آن «١» و آن «١»، یک عدد دیگر نسبت می‌دهد که «١» نیست و اسم آن عدد دیگر را «٣» می‌گذارد؛ اما هیچ کدام‌یک از اینها «٣» نیستند. نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که این ضبط «١» است، این دفتر «١» است، آن کتاب هم «١» است؛ حالا ذهن به‌جای این و این و این، مجموعاً یک عدد «٣» می‌گذارد.

این دلالت بر وحدت حقیقیه می‌کند که این وحدت از صقع وجود انتزاع می‌شود؛ یعنی همان‌طوری‌که اصل وجود واحد است، همهٔ تعیّنات آن هم واحد

هستند و ۲ و ۳ و تعدد نمی‌پذیرند؛ إلاّ 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 لِه کنید، باز «۱» در اینجا وجود دارد. همهٔ عالم کثرت همین‌طور است، یعنی عالم کثرت هم تعیّن وجود است که در یک مرآت واحد آمده است و همهٔ این کثرات یک امر ذهنی است.

بله، یک‌وقت شما کثرت را تعیّنات خارجی می‌دانید، این تعیّن خارجی قابل انکار نیست، چون ما الآن بالأخره می‌بینیم که در عالم خارج تعیّنی هست که با تعیّن 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 تعیّن وجود اطلاق می‌کنیم؛ یعنی اسم تعیّن وجود، کثرت است. لذا ولو اینکه وجود در عالم خارج فقط یک تعیّن داشته باشد، باز هم کثرت است؛ یعنی همین‌قدر که وجود از بساطت خودش به یک تعیّن متحول می‌شود، ما اسم این را کثرت می‌گذاریم؛ این یک تعین شد. حالا اگر بعداً دوباره این وجود به یک تعیّن دیگر تحول پیدا کند، باز اسم آن را کثرت می‌گذاریم؛ این دو تعین شد. حالا این «دو» از کجا آمده است؟ ذهن «دو» به آن داد، نه‌اینکه خودش «دو» به آن داد.

وجود می‌گوید که کار من ایجاد «۱» و «۲» و «۳» و «٤» نیست، بلکه من فقط خودم را متحوّل می‌کنم، حالا تو اسمش را هرچه 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 متحول کنم، اگرچه در مقام بساطت و تجرّد محض هستم و هیچ‌گونه تعیّنی نه در مخیّلهٔ کسی نسبت به

من می‌گنجد و نه در خود من وجود دارد، و حتی از معنا هم مبرّا هستم.

تفاوت ادراکات در مقام تجرد محض و مقام ظهورات اسماء و صفات

لذا می‌گویند: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾[1]؛ یعنی انسان به جایی می‌رسد که حتی هیچ وصفی را هم نمی‌خواهد به خدا نسبت بدهد!

قهاریّت یک جنبهٔ ظهوری است که با جنبهٔ ظهور دیگر تفاوت دارد، وإلاّ به‌جای قهاریّت مثلاً اسمش را رحمانیّت می‌گذاشتند. اگر همهٔ صفات یکی هستند پس این نزاع‌ها برای چیست؟! پس باید همه را جمع کنید. اگر صفات با هم تفاوت دارند پس چرا می‌گویید که صفات با ذات عینیّت دارند؟! ما این را نفهمیدیم! نمی‌دانیم دُم خروسشان را قبول کنیم یا قسم حضرت عبّاس را! همین‌که شما می‌گویید: «قهاریّت»، این قهاریّت یعنی یک إعمال وصف و یک ابراز صفت و یک اظهار تعینی که با آن اظهار قبلی تفاوت دارد.

من‌باب‌مثال نکاحی انجام می‌شود و بچه‌ای به‌وجود می‌آید و اسمش را زید می‌گذارند، بعد برای اینکه عمرو به‌وجود بیاید باید نکاح دیگری انجام بگیرد؛ همین‌طوری نمی‌توانند یکی‌یکی به‌وجود بیایند! پس برای هر بچه‌ای یک ایجاد خاص لازم است. حالا در اینجا خصوصیات والدین تفاوت می‌کند؛ یک‌وقت حالات خوشی دارند، لذا فرزندشان همیشه خندان است، ولی یک‌وقت عصبانی هستند، لذا فرزندشان همیشه گریه می‌کند.

حالا وجود هم خودش را به تعیّنات مختلف درمی‌آورد؛ لذا وقتی شما مقام قهاریّت پروردگار و مقام رحمانیّت پروردگار را در نظر می‌آورید، می‌بینید که اظهار و ابراز این یکی با اظهار و ابراز آن دیگری تفاوت دارد. این تفاوت منشائی دارد که آن منشأ به این کیفیّت درآمده است.

اما وقتی به آن مقام بساطت رجوع می‌کنیم می‌بینیم که در آنجا همین نحوهٔ تعین قهاریت هم وجود ندارد. این وجود حتی در معنا هم هیچ تفاوتی ندارد، بلکه

---

[1] سوره صافّات (۳۷) آیه ۱۵۹ و ۱۶۰.

عین یك واقعیت است، آن واقعیتی که: «لاینال الإنسان بذُریٰ مکانه و ارتفاعه إلّا بِالمشاهدة.» لذا در آنجا لاصورتی را احساس نمی‌کند، لامعنایی را احساس نمی‌کند، حتی عدم‌احساس خودش را هم احساس نمی‌کند.

اما در اینجا می‌بینیم که یک‌چنین موجود عجیب و غریبی که دارای بساطت بوده است دارای تعیّنات مختلف شده است؛ تعیّن امروز این‌طور است و فردا به قسم دیگری است و پس‌فردا طور دیگری می‌شود. این موجود تعین پیدا کرده است، بعد ما اسم اینها را کثرت می‌گذاریم و اسم اینها را عدد می‌گذاریم.

بنابراین عدد به‌خاطر تعلقش به ماده در علم ریاضی مورد بحث قرار گرفته است، یا کیف به‌خاطر تعلقش به جسم و جسمانیّات یا حتی به مجردات، در علم منطق در باب مقولات مورد بحث قرار گرفته است. اینها به دو جهت مختلف که تحیّث به حیثیت استعدادی خاص است این‌طور شده‌اند.

بیان مؤلف پیرامون تمایز حیثیت مباحث مربوط به کم و کیف در فلسفه و در سایر علوم

و ممّا یجب أن یُعلمَ أنَّ بعض الأمور الّتی لیست ماهیاتها مفتقرة فی الوجودین العینی و الذهنی إلی المادة، لکنّها ممّا قد یعرض لها أن یصیر ریاضیًّا کالکم أو طبیعیًا کالکیف، قد لایبحث عنها فی العلم‌الکلی، بل یفرد لها علم‌علیٰ حدة کالحساب للعدد أو یبحث عنها فی علم أسفل کالبحث عن الکیفیات فی الطبیعیات، و ذلك بأحد وجهین:

«یکی از آن مسائلی که باید [دانسته شود این است که] بعضی از اموری که ماهیاتش، هم در وجود عینی و هم در وجود ذهنی احتیاجی به ماده ندارد (در اینجا ماده اعمّ از مجرّد و ماده است، یعنی اموری که احتیاج به موضوعی ندارند تا اینکه عارض بر آن موضوع بشوند)؛ لکن گاهی آن امور از آن چیزهایی است که ریاضی بودن عارض بر آن می‌شود (یعنی چون تعلق به ماده می‌گیرد ریاضی و عدد می‌شود) مانند کم، و گاهی طبیعی بودن عارض بر آن می‌شود، مانند کیف (چه کیف جسمانی و چه غیر جسمانی، چون کیف هم به امور جسمانی تعلق می‌گیرد و هم در مجرّدات وجود دارد و لازم نیست که حتماً طبیعی باشد.) و گاهی از این امور در علم کلّی بحث نمی‌شود، بلکه یک علم علیٰحدّه برای این امور می‌آورند، مانند حساب برای عدد یا اینکه از این امور در علم

اسفل بحث می‌شود، مانند بحث از کیفیّات در طبیعیّات.
اما اینکه در علم الهی از اینها بحث نمی‌شود ولی در علم اسفل از اینها بحث می‌شود، دو دلیل دارد:»
الأول: أنّه یعتبر کونها عارضة للمواد بوَجهٍ من الوجوه، و یبحث عنها بهذا الاعتبار فی علم‌مفرد.
فَإنّ العدد یعتبر تارةً من حیث هو، و بهذا الاعتبار یکون من جملة الامور المجردة عن المادّة وَ یبحث عنه فی باب الوحدة و الکثرة من الامور العامّة؛ و یعتبر أخری من حیث تعلقه بالمادة ـ لا فی الوهم بل فی الخارج ـ و یبحث عنه بهذا الإعتبار فی التعالیم، فإنهم یبحثون عن الجمع و التفریق و الضرب و القسمة و التجذیر و التکعیب و غیرها ممّا یلحق العدد، و هو فی أوهام الناس أو فی موجودات متحرکة منقسمة متفرقة مجتمعة.
«دلیل اول اینکه این‌طور 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 گاهی‌اوقات ما خود عدد را به‌تنهایی و بدون اینکه حتّی بر ماده یا حتّی بر مجرّد عارض بشود درنظر می‌گیریم؛ یعنی خود عدد را به‌تنهایی درنظر می‌گیریم. و به این اعتبار، عدد از جمله اموری است که مجرّد از ماده و مجرّد از موضوع است. و آن عدد عبارت است از کیفیّت انتزاعیّهٔ وحدت یا کثرت از موجود بما هو موجود. و از آن در باب وحدت و کثرت از امور عامّه بحث می‌شود (مثلاً الموجود بماهوموجودٌ واحدٌ أو متکثّرٌ).

و گاهی‌اوقات 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 همهٔ موجودات را استیعاب می‌کند، درحالی‌که این موجودات تحرک دارند یا قبول قسمت می‌کنند یا قبول تفرّق 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 به‌واسطهٔ سطح تعلیمی و جسم تعلیمی قبول قسمت می‌کند، اگر از باب تفرّق باشد علم هیئت است و بحث از کرات و تفرّقی می‌کند که در بین أجرام سماوی است، و اگر از باب اجتماع باشد علم موسیقی است که می‌گویند از اجتماع الحان و اصوات و نُت‌ها یک شکل خاص به‌وجود می‌آید؛ پس برای هر کدام از اینها موضوع قرار گرفته است. این بحث راجع به وجود به کیفیّت خاصّه است.

و الثانی: أن یبحث عنها لامطلقًا بل عن بعض أنواعها الّتی لاتوجد إلّا بِاستعداد المادّة و حرکاتها و استحالاتها، فاللائق بالبحث عنه إنّما هو العلم‌الأسفل.

«و علّت دومش این است که ما در این علوم مطلقاً از اینها بحث نمی‌کنیم، یعنی از همهٔ مسائل آنها بحث نمی‌کنیم؛ بلکه از بعضی از انواع خاص این امور بحث می‌کنیم که پیدا نمی‌شود مگر اینکه مستعدّ به استعداد مادّه و حرکات و استحالات و کیفیّاتی باشد که برای ماده پیدا می‌شود. وقتی که شما از مادّه و حرکات و استحاله‌اش بحث می‌کنید، بحث از علم اسفل است و به طبیعیّات می‌رود.»

من‌باب‌مثال به‌واسطهٔ حرکات کانی‌ای که در آن به‌وجود می‌آید، از عنصری به عنصر دیگر متبدل می‌شود. در اینجا دیگر از بحث موجود بماهوموجود جدا شده‌ایم و بحث تخصصی انواع موجود را در پیش گرفته‌ایم، پس باید در طبیعیّات از این کیفیّات بحث بشود.

فإن اتفق أنیذکر بعض أحوالها فیه علَی الوجه العام کان ذلك علیٰ سبیل المبدئیة لاعلیٰ أنیکون من المسائل هٰهنا.[1]

«اگر اتفاق افتاد که بعضی از احوال اینها بر وجه عام در این علوم ذکر بشود (مثلاً خود کیف یا خود عدد به‌نحو کلّی 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 تصوریّه است و استطراداً مورد بحث قرار می‌گیرد، نه‌اینکه از مسائل طبیعیّات 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 ۳٤ و ۳۵.

اللَهمّ صلّ على محمد و آل محمد

فصل ۲: اشتراک معنوی مفهوم وجود

جلسهٔ بیست و هفتم: اشتراک معنوی مفهوم وجود

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

تعريف مشترک معنوی و لفظی:

فی أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمول علىٰ ما تحته حمل التشكيك، لاحمل التواطؤ.

ایشان در این بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود را اثبات می‌کنند. به‌طورکلی اگر ماهیات مختلفه‌ای وجود داشته باشند و ما بخواهیم یک اسم واحد بر آن ماهیات مختلفه اطلاق کنیم باید یک ما به‌الإشتراک در آن ماهیات مختلفه وجود داشته باشد تا به‌لحاظ اطلاق آن اسم واحد بر آنها بتوان صحت حمل اسم واحد را بر آن موضوع جعل کرد؛ ولی فرقی نمی‌کند که جهت وحدت، وحدت حقیقی باشد یا وحدت اعتباریه باشد، در هر حال، آن جهت وحدت موجب صحت حمل لفظ بر آن موضوعات است. به‌عنوان‌مثال اگر ما بخواهیم بنوّت را بر زید، عمرو، بکر و خالد اطلاق کنیم لازمه‌اش این است که اینها ابن باشند و ابنِ شخصی باشند؛ ولی فرقی نمی‌کند که ابنِ یک شخص باشند یا ابن دو شخص باشند یا ابن سه شخص باشند. پس از نقطه‌نظر انتساب باید جهت وحدت بر آنها حاکم باشد تا اینکه واحد بر آنها اطلاق بشود و ما بتوانیم معنای مشترکٌ‌فیه 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 مختلفةالحقایق تسرّی می‌دهیم به‌نحوی‌که اگر ما هرکدام از این ماهیات را با ماهیات دیگر بسنجیم، آن ماهیت را در این مفهوم، مشترک می‌یابیم؛ ولی در مشترک لفظی این‌طور است که اگر ما هرکدام از این ماهیات را با ماهیات دیگر لحاظ کنیم هیچ نقطهٔ اشتراکی بین اینها نمی‌یابیم إلاّ 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 قرینهٔ ما قرینهٔ معیِّنهٔ نوعیّه است، ولی در مشترک معنوی قرینهٔ ما قرینهٔ معیِّنهٔ نوعیّه نیست، بلکه صنفیّه است، یعنی همهٔ 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 معنویِ برای مصادیق متفاوته است، مثل الزام، استحباب، استهزاء، تعجیز، تهدید، اختبار و امثال‌ذلک»، به این معنا است که «طلب» حقیقت نوعیّه‌ای 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 همهٔ آنها آن حقیقت واحده سریان و جریان دارد و ما برای تعیین صنف یا به‌عبارت‌دیگر، تعیین مصداق نیاز به قرینهٔ معیِّنه 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 مختلفةالحقایقی می‌کند که به هیچ‌وجه من‌الوجوه با یکدیگر ارتباطی ندارند، و لذا برای تعیین نوع به قرینهٔ معیّنه 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 حقّیّت و عدم حقّیّت 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 بدیهیِ بدیهی است! حتی یک بچهٔ دو ساله هم از این نقطه‌نظر 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 نظریهٔ اشتراک لفظی مفهوم وجود

بعضی‌ها قائل به این شده‌اند که اصلاً وجود مشترك لفظی است.[1] یعنی به‌تعداد ماهیاتی که مختلفةالحقایق هستند، لفظ وجود از ماهیات و صقع ذاتشان انتزاع می‌شود، و چون خود ماهیات مختلفةالحقایق هستند بنابراین مفهوم وجود هم مختلفةالحقایق است. من‌باب‌مثال وقتی که می‌گویم: «کتاب هست»، یك‌هستیِ خاصی را از کتاب انتزاع می‌کنم که آن هستی خاص، با هستی‌ای که در «قلم هست» تفاوت دارد. به‌عبارت‌دیگر، همین‌که می‌گویم: «کتاب»، این کتاب قرینهٔ صارفه‌ای می‌شود برای اینکه آن «موجودٌ» بعدی بتواند مفهوم پیدا کند و بتواند در ذهن تحقق صوری پیدا کند. یعنی وقتی که می‌گویم: «کتاب هست»، این هستی‌ای که از «کتاب» انتزاع کرده‌ام، یك‌نوع مفهوم و تصور ذهنی‌ای است که با وقتی می‌گویم: «فرش هست» تفاوت دارد. یعنی به‌محض اینکه موضوعِ قضیه را ذکر کردیم، محمول خواهی‌نخواهی متأثّر از آن موضوع خواهد شد.

اگر ما بخواهیم کلام این آقایان را تقریر کنیم باید به این کیفیّت تقریر کنیم که هر موضوعی یك محمول خاص را استجلاب می‌کند، و به تناسب حکم و موضوع، ما این محمول را از حاقّ ذات موضوع انتزاع می‌کنیم، به‌طوری‌که با محمولات دیگر تفاوت دارد؛ مثلاً وقتی من بگویم: «الصلاةُ مطلوبٌ للمولیٰ» شما از این «مطلوبٌ» انتزاع وجوب می‌کنید، یعنی صلاة ظهر واجب است؛ اما اگر بگویم: «اطعامُ الفقراءِ

[1] این قول منسوب به ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری می‌باشد. رجوع شود به شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۳.

مطلوبٌ للمولیٰ»، این «مطلوب» در ذهن شما به‌صورت دیگری می‌آید، یعنی به مطلوب استحبابی تبدیل می‌شود؛ و یا مثلاً اگر بگوییم: «صومُ شهرِ رمضان مطلوبٌ للمولیٰ» دوباره این «صوم شهر رمضان» محمول را برای شما توجیه می‌کند، و به‌عبارت‌دیگر، محمول را برای شما تعریف می‌کند.

موضوع در اینجا محمول را تبیین و تعریف کرده است، یعنی نفس ذکر موضوع موجب تصرّفی در محمول می‌شود. 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 می‌شود، نفس ذکر آن نوع و صنف و مصداق، آن محمول را بر وتیرهٔ خودش در ذهن انسان متصور می‌کند و صورت و نقشی می‌دهد که با دیگری تفاوت می‌کند.

تلمیذ: اما ما می‌بینیم که اگر موضوع مبهم باشد این بود و وجودش ابهامی پیدا نمی‌کند.

استاد: نه، بودِ آن هم مبهم می‌شود، یعنی بودِ معلق و بلاتکلیف می‌شود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «العُنقاء یُمکن أن یکونَ موجودًا» عُنقاء اصلاً معنا ندارد؛ یا وقتی می‌گوییم: «أحدُ الأمرین موجودًا»، حکم برای یك فرد خاص نیست، بلکه برای «أحدهما» است، آن‌وقت ما می‌بینیم که خود این «موجودًا» هم بلاتکلیف است، یعنی معلوم نیست که خود «موجود» از نقطه‌نظر هستی و تحقق هستی بر کدام‌یك از این دو مصداقی که «أحد الأمرین» بر آن صدق می‌کند استوار می‌شود. البته ما با این بیان نمی‌خواهیم مطلب اینها را تثبیت کنیم، بلکه مطلب اینها خیلی بی‌ربط است، منتها در وهلهٔ اول باید مطلبشان را تقریر کنیم و بعد آنها را رد کنیم.

لزوم تقریر کامل مدعا قبل از نقد آن

مرحوم آقا می‌فرمودند:

> ما فقط یک روز به درس مرحوم آقا سید احمد خوانساری رفتیم. [قضیه این بود که] ما خودمان به‌اتفاق دو سه نفر دیگر پیش ایشان رفتیم تا اینکه *مکاسب محرمه* را درس بگیریم. ایشان به‌خاطر وضع و موقعیت ما قبول کرده بود؛ چون اسم ما را شنیده بود و اینکه طلبهٔ 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 می‌کند! 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 مدرسهٔ حجتیّه دور می‌زند و به‌دنبال ما می‌گردد، و من داشتم از داخل حجره‌ام نگاه می‌کردم. 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 می‌گویند: «الوجود قبل الهلیّات، خود آن وجود بعد الهلیّات است.» یعنی مای حقیقیه را همان مای شارحه می‌دانند، اما اگر قبل از علم به وجود شیء باشد مای شارحه می‌شود و اگر بعد از علم به وجود باشد مای حقیقیه می‌شود، درحالی‌که هیچ ابهامی در آن نمی‌بینند؛ یعنی ممکن است اول از ماهو سؤال کنند بعد از وجود، و ممکن است اوّل از وجود سؤال کنند بعد از ماهیّت.

استاد: نه‌خیر، آن براساس تصور ذاتی و تصور اجمالی است. مای شرح‌اللفظ این است که ما اصلاً به حقیقت وجودش و به ماهیتش کاری نداریم، بلکه فقط می‌خواهیم یک توضیح اجمالی نسبت به خصوصیّت قضیّه برای ما پیدا شود. اما اگر از وجود سؤال کنیم هلیّهٔ بسیطه است.

ما اوّل [از «هل بسیطه» سؤال می‌کنیم]. ترتیبی که در اینجا لحاظ شده است، ترتیب واقعی و صحیحی است و بوعلی هم همین ترتیب را می‌گوید.[1] البته مرحوم حاجی در اینجا اشکالاتی بیان کرده است،[2] ولی به‌نظر می‌رسد که همان تعریف بوعلی درست است. ما اوّل از حقیقت یک شیء سؤال نمی‌کنیم که حقیقت آن چیست، بلکه اولین چیزی که به‌نظر می‌رسد و انسان به‌دنبال آن است، یک معنای اجمالی از آن شیء است.

من‌باب‌مثال شخصی که اصلاً ماشین ندیده است، آیا از حقیقت ماشین سؤال

---

[1] الشفاء (الإلهیات)، ص ۱۳ و ۳۵٤؛ النجاة، ص ۱۲٦.

[2] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲٦، 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، آن‌وقت 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 خصوصیّات را دارد و دارای این خصوصیات است.

پس به‌طورکلّی بین مای شارحه و مای حقیقیّه، 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 «موجودٌ». اینها نمی‌توانند موجودٌ را انکار بکنند ازاین‌جهت که موجودٌ حمل بر آن موضوع نمی‌شود. خودشان می‌گویند: منبر هست، کیف هست، قلم هست، انسان هست و همه چیز هست؛ اما اینها این‌طور 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 مربّا 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 قضیّه واقع نمی‌شود الا آب خالص. در اینجا هم آن وجودی به‌تنهایی محمول واقع می‌شود که ماهیته انیّته باشد، یعنی وجودِ اطلاقی صرف که هیچ جنبهٔ خلط و ترکیبِ بین جنس و فصلی در آن راه ندارد و آن عبارت است از

وجود پروردگار. اما اگر بخواهید بقیّهٔ موجودات را لحاظ کنید، مثل وجودِ خالصِ آب نیستند و به‌تنهایی محمول واقع نمی‌شوند؛ بلکه شما در اینجا موضوع را می‌آورید و این نمك و ترشی و شیرینی را با آن محمولی که عبارت از «موجودٌ» 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.

بناءًعلیٰهذا 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 *اسفار* است و هم آن کتاب *اسفار* است، اما این یک *اسفار* است و با آن *اسفار* دیگر تفاوت می‌کند؛ یعنی همین حکم به دوئیت و غیریّتی که شما بر این دو ماهیت می‌کنید، موجب می‌شود که وجود [هر کدام متفاوت باشد]. لذا می‌گویید: کتاب *اسفار* من موجود است و کتاب *اسفار* 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 تعیّنی دارد، نه اختلافِ جنسی و نوعی و صنفی و.... پس چون ماهیتی در عالمِ 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 یک‌چنین تقریری در اینجا نشده است.

تلمیذ: بنا بر این فرمایش اینها قاعدهٔ «لا تکرار فی التجلی» هم درست است.

استاد: بله، احسنت، شما هم مؤید اینها شده‌اید!

نقد اشتراک لفظی مفهوم وجود

تلمیذ: آیا به‌خاطر اصالةالماهیة بودن آنها است که یک‌چنین مطلبی را گفته‌اند؟ چون در اینجا اول باید بحث اصالةالماهیة مطرح بشود.

استاد: به‌طورکلی مسئلهٔ 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 اتّحادی؟ 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 به‌واسطهٔ موضوع و انتزاعی که از موضوع دارد تفاوت پیدا کند، و این درصورتی است که لحاظ در همهٔ آن محمولات لحاظِ واحد نباشد، اما اگر در همهٔ آنها لحاظ واحدی باشد که به‌واسطهٔ آن لحاظ واحد، محمولی را بر موضوعی در قضیه حمل کنیم، آن مفهوم مشترک را مِن حیث لا یشعر در نظر گرفته‌ایم. مثلاً وقتی که می‌گوییم: آب‌هندوانه یا آب‌گرمک یا آب‌سیب یا آب‌پرتقال یا آب شور یا آب گل‌آلود یا امثال‌ذلک، این آب در اینجا واقعاً با آب دیگر تفاوت دارد؛ یعنی وقتی که می‌گوییم: آب‌سیب یا آب‌پرتقال، یک معنای ساذج و خالص در نظر شما نمی‌آید، بلکه آبی در نظر شما می‌آید که زرد است و مزهٔ ترش یا شیرین دارد و دارای این خواص است و به‌طورکلی هم از نظر شکل و هم از نظر خاصیّت و طعم و... با دیگری تفاوت دارد. در اینها شکی نیست؛ ولی آیا با گفتن همین آب‌پرتقال یا آب‌سیب، خود میعان هم در نظر ما نمی‌آید؟! و آیا خود سیّال بودن هم در نظر ما نمی‌آید؟! آیا وقتی که من می‌گویم آب‌پرتقال، آجر یا تیرآهن 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 به‌لحاظ مخالفتش با دیگری، در قضیّه اخذ نکرده‌ایم؛ یعنی محمولی را در قضیه نیاورده‌ایم که من‌جمیع‌الجهات از حاقّ خود آن موضوع انتزاع بشود به‌نحوی‌که هیچ معنای مشترکی به ذهن تطرّق 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 نوعِ یکی با تحقق نوع دیگر تفاوت داشته باشد [اما شما معنای ارتکازیِ شامل و جامع و سعی را در ذهنتان آورده‌اید].

تبیین معنای اشتراک معنوی

اینکه می‌گویند: 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 به‌لحاظ همین معنای سعی، این‌همه مبانی حقیقت و مجازات و کنایات و استعارات درست شده است. مشترک معنوی‌ای که در اینجا به‌وجود آمده است به‌خاطر لحاظ همان معنای سعی است که آن معنای سعی در همه تطرّق دارد.

من‌باب‌مثال وقتی که می‌گویم: «باران آمد» یا وقتی که می‌گویم: «برق آمد» یا وقتی که می‌گویم: «زید به‌دنیا آمد» یا وقتی که می‌گویم: «عمرو آمد» یا وقتی که می‌گویم: «این علم آمد»، اگرچه در اینجا نوع «آمدن» تفاوت دارد، آمدن باران از أعلیٰ به أسفل است، آمدن زید در این دنیا از رحم مادر است، آمدن عمرو از منزلش به اینجا است، آمدن علم هم به این است که یک‌چنین علمی به‌وجود آمده است یا به‌معنای انکشاف یک قضیه است یا به‌معنای ظهور یک مسئله است؛ اما در تمام اینها منظور از «آمدن»، تحقق این امر در عالم وجود و در عالم تعیّنات است، یعنی ما به‌لحاظ آن جهتِ 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 هیچ‌کدام از این خصوصیات [هم لحاظ نمی‌شد].

یا من‌باب‌مثال وقتی می‌گوییم: «وحی از أعلیٰ بر پیغمبر آمد»، آیا یعنی وحی از آسمان هفتم آمد؟! یا وحی از کرهٔ زحل و مریخ و عطارد آمد؟! یا یعنی وحی در کرهٔ مریخ بود و جبرئیل پرواز کرد و پایین آمد و نزد پیغمبر آمد؟! یا اینکه منظور از «علوّ» در اینجا علوّ باطن است، نه علوّ رتبیِ مادی و مکانی؛ یعنی از آن مرتبهٔ سرّ به مرتبهٔ نفس جلوه و ظهور می‌کند. این معنای آمدن وحی است. جبرئیل آمد هم همین‌طور است.

بنابراین خود أعلیٰ و أسفل جزء الفاظ عموم هستند؛ مثلاً یک‌وقت می‌گویید:

«ابر بالاتر از ما است و در سطح بالایی قرار گرفته است» و یک‌وقت می‌گویید: «او از نقطه‌نظر علم بالاتر است.» آیا یعنی هر کس علمش بیشتر باشد قدش بلندتر است؟! این أعلیٰ بودن و اشرفیّت، 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 قدّش مثلاً صد و دو متر باشد و مثل یک نردبان و یک مناره، قدّش از همه بلندتر باشد، بلکه ممکن است قدّش از همه کوتاه‌تر باشد؛ ولی درعین‌حال ما می‌گوییم: او از همه أعلیٰ و بالاتر است. پس اگر ما معنای ارتکازیِ شامل و جامع و سعی نداشته باشیم و در ذهنمان چنین معنایی نباشد قطعاً نمی‌توانیم علوّ 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 دختربچه‌تان یاد ندهید که کتاب چیست او اصلاً از معنای کتاب و بودنِ 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 شیشهٔ شیر و پستانک است و چیزی غیر از اینها نمی‌بیند.

بنابراین اطلاع متکلم بر ماهیت لغتاً یا بحقیقته و بماهیته، از لوازم ذاتیه و اوّلیهٔ جعلِ موضوع برای یك‌قضیه است؛ یعنی تا متکلم ازنظر لغت یا ازنظر ماهیت و حقیقت اطلاعی بر موضوع نداشته باشد نمی‌تواند آن موضوع را موضوعِ برای قضیه قرار بدهد؛ یعنی وقتی کسی نسبت به یك‌ماهیت جاهل است اگر تا قیامت هم فکر بکند نمی‌تواند آن ماهیت را موضوع قضیه قرار بدهد.

لذا همان‌طوری‌که برای جعل یک موضوع برای یک قضیّه نیاز به علم است، [پس در حمل وجود بر ماهیات هم باید نیاز به علم به ماهیات باشد؛ درحالی‌که این‌طور نیست،

چون وقتی که] می‌گوید: «عنقا هست یا نیست» اصلاً علم به وجود عنقا ندارد، یا وقتی که می‌گوید: «آیا وسیله‌ای که انسان را به ماه برساند هست یا نیست» علم به وجود آن ندارد، یا وقتی که می‌گوید: «آیا حیوانی که صد دست و پا داشته باشد هست یا نیست» علم به وجود آن ندارد. اصلاً همین‌که «هست» را بر موضوعات مختلفةالحقایق حمل می‌کند 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 همهٔ موضوعات، چه موضوعات معلومه و چه موضوعات مجهوله، علَی‌السواء حمل می‌کند.

و هذا ادلُّ دلیلٍ است بر اینکه وجود، مفهوم مشترك معنوی است و به هیچ‌وجه من‌الوجوه خصوصیات مختلفهٔ موضوع در مفهوم این وجود دخالت ندارند؛ وإلا اگر دخالت داشته باشند اصلاً موجود نباید محمول برای قضیّه واقع بشود و انسان اگر نسبت به یك موضوع علم نداشته باشد نمی‌تواند محمول را بر آن حمل کند و باید ساکت بماند، درحالی‌که اولین سؤال این است که آیا آن موضوع هست یا نیست. به‌عنوان‌مثال فرض کنید که یك‌کوه 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 می‌شود که ما برای حمل این محمول (موجود) بر این موضوع نیاز به وضع نداریم، و وقتی که نیاز به وضع نداشتیم این یك معنا و مفهوم سعی ارتکازی می‌شود، و اشتراك معنوی هم یعنی همین! این أدلُّ الدلیل است؛ البته دلیل دیگری هم دارد که در اینجا ذکر نشده است.

رابطهٔ اشتراک معنوی مفهوم وجود و اصالت وجود

حالا در اینجا افراد قائل به مسائل مختلفی شده‌اند و این‌طور نیست که هر کس قائل به اشتراک معنوی وجود است قائل به اصالت وجود هم هست. بعضی‌ها قائل به اشتراک معنوی وجود شده‌اند و درعین‌حال قائل به اصالت ماهیت هستند. آنها مفهوم وجود را یک مفهوم اعتباری گرفته‌اند و آن مفهوم اعتباری به‌عنوان خارجِ محمول، حمل و عارض بر این ماهیت می‌شود؛ آن‌وقت تقرّر را بر خود ماهیت ـ نه ماهیت در مقام عروضِ وجود ـ حمل می‌کنند. آنها گفته‌اند که قبل از اینکه وجود بر

ماهیت عارض شود، ماهیت متقرر و ثابت است. یعنی اگر ماهیت به کیفیّتی در آمد که توانست صحت حملِ موجودٌ را بر خود استجلاب کند آن‌وقت آن ماهیت، ماهیتِ موجوده می‌شود؛ اما اگر ماهیت به کیفیتی درنیامد که صحت حمل موجودٌ بر آن استجلاب شود آن ماهیت هنوز ماهیت متقرره است. اینها بحث‌هایی است که مربوط به اینجا نیست.

بداهت اشتراک معنوی وجود

مرحوم آخوند اصلاً بحث اشتراک معنوی وجود را یک بحث خیلی بدیهی می‌دانند و می‌گویند که اصلاً اگر شما بخواهید ارتباط بین یک موجود و معدوم را لحاظ کنید و یک اسم برای عده‌ای 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 ده‌پا که اصلاً وجود ندارد و حیوان صد پا که اصلاً وجود ندارد و عُنقا که اصلاً وجود ندارد و شریک‌الباری که اصلاً وجود ندارد و امثال‌ذلک، 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 این‌دو می‌بینیم که چنین اسمی می‌گذاریم؟! آیا واقعاً این خنده‌دار نیست که ما به‌خاطر مشابهت بین موجودات و معدومات، یک اسم ثابت برای همه گذاشته‌ایم؟! این خیلی خنده‌دار است! چیزی که معدوم است به‌هیچ‌وجه با موجود مشابهت ندارد؛ بلکه ضد مشابهت است! پس همین‌قدر که علقه‌ای در بین باشد کافی است، و ما این علقهٔ بین موجودات و معدومات را بسیار کمتر از علقهٔ بین موجودات در اطلاقِ وجود بر آنها می‌بینیم. من‌باب‌مثال وقتی که شما موجوداتی مثل کتاب، دفتر، ضبط، قلم، فرش، در، دیوار را لحاظ می‌کنید، خودتان احساس می‌کنید که معنایی بین همهٔ اینها ساری و جاری است؛ یعنی همین‌که شما چشمتان را به کتاب و به کاغذ می‌اندازید، می‌بینید که همهٔ اینها هستند. همین‌که احساس حضور می‌کنید، خود این حضور یعنی وجود. بنابراین اگر شما این لفظ را برای موجودات استعمال کنید می‌بینید 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؛ من‌جمله اینکه اگر «وجود» مشترک لفظی باشد تکرارش موجب وهن در کلام نیست، اما اگر مشترک معنوی باشد تکرارش موجب وهن در کلام است؛ همان‌طوری‌که در *منظومه* هم مرحوم حاجی این را از ایشان گرفته‌اند.[1]

متن مؤلف

فی أنّ مفهوم الوجود مشتركٌ محمول علىٰ ما تحته حمل التشكيك، لا حمل التواطؤ؛ «مفهوم وجود مشترك است و بر مصادیق و تعینات خودش حمل می‌شود به‌حمل تشکیک، نه حمل تواطؤ.»

یعنی حمل وجود بر موضوعات خودش، حمل تشکیکی است؛ ممکن است این مفهوم در یک موضوع اقویٰ و اشدّ باشد و از جنبهٔ اوّلیت و اولویّت، مقدّم بر موضوعات دیگر باشد. حمل موجودٌ بر پروردگار متعال خیلی قوی‌تر است از حمل موجودٌ بر ما که ضعیف هستیم و حصه‌ای از وجود نداریم. حمل وجود بر متعینات مجرده 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.

أما كونه مشتركًا بين الماهيات فهو قريبٌ من الأوليات؛ «[اما اینکه مفهوم وجود مشترك معنوی بین ماهیات (اشیاء) باشد، مطلبی بدیهی و نزدیك به اوّلیات است.»]

من تعجب می‌کنم که چطور ایشان فرمودند: «قریب من الأوّلیات»! شاید به‌خاطر این است که بعضی‌ها حتی در همین اوّلیات هم شك کرده‌اند؛ چون کسی که عقلش تعطیل باشد ممکن است در اوّلیات هم شك کند! مگر کسانی که سوفسطایی یا پوچ‌گرا هستند، در اوّلیات شك نمی‌کنند و همهٔ موجودات را خواب‌وخیال نمی‌بینند؟! همین‌که اینها این حکم را می‌کنند و یك‌چنین قضیه‌ای را

[1] شرح المنظومة، ج ۲، ص ۸۷.

به‌وجود می‌آورد، دلالت بر این می‌کند که این وجود دارد! لذا ایشان باید می‌گفت که این قضیه از اولیات است.

فإنّ العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لایجد مثلها بین موجود و معدوم؛ فإذا لم یکن الموجودات متشارکة فی المفهوم بل کانت متباینة من کلّ الوجوه، کان حال بعضها مع البعض کحال الوجود مع العدم فی عدم المناسبة.

«چون عقل بین دو موجود، چیزی از مناسبت و مشابهت را می‌یابد که مثل آن مناسبت را بین موجود و معدوم نمی‌یابد. وإلا اگر موجودات متشارک در مفهوم نباشند، بلکه از هر وجهی متباین باشند و هیچ وجه تشابهی در اینها وجود نداشته باشد، همان‌طورکه بین هستی و نیستی هیچ مناسبتی نیست، بنابراین باید حال بعضی از موجودات با بعض دیگر هم همین‌طور باشد و بین موجودات هیچ وجه مشابهتی وجود نداشته باشد؛ درحالی‌که ما می‌بینیم بین اینها مشابهت وجود دارد.»

حتی اگر شما یزید و امام حسین علیه‌السلام 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 می‌روند، هر دو نفس می‌کشند و هر دو غذا می‌خورند. اینها وجوه متشارک در هردو هستند. هم‌چنین هر دو هستند. اینکه هر دو هستند، مناسبت بین ماهیات است؛ پس این‌طور نیست که ماهیات هیچ وجه مناسبتی با همدیگر نداشته باشند، بلکه در خیلی از مسائل با همدیگر اشتراک دارند.

یک نفر قربان‌صدقهٔ ماه می‌رفت و می‌گفت: «الهی قربانت بگردم!» به او گفتند: «چرا؟» گفت: «الآن این ماه وجودی است که هم معشوق من دارد این را تماشا می‌کند و هم من دارم تماشا می‌کنم.» یعنی او الآن تصور کرده است که معشوقش هم در فلان نقطه دارد به این ماه نگاه می‌کند، پس این ماه یک وسیلهٔ ارتباط لحظه‌ای و مقطعی بین او و معشوقش شده است؛ اگرچه این أدنیٰ مناسبت، یک مناسبتِ من‌درآوردی است.

و لیست هذه لأجل کونها متحدّة فی الإسم؛

«و این به‌خاطر این نیست که اینها فقط در اسم متحدند، و به‌خاطر این نیست که ما در الفاظ مشترکه اتحاد اسمی و اتحاد لفظی پیدا می‌کنیم.»

مثلاً هم امام حسین علیه‌السلام اسمش حسین بود و هم صدام‌حسین 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.

حتی لو قدّرنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم‌یوضَع للموجودات إسمٌ واحدٌ أصلًا، لم‌تکن المناسبة بین الموجودات و المعدومات المتحدة فی الإسم أکثر من الّتی بین الموجودات الغیر المتحدة فی الاسم.[1]

«حتی اگر ما این‌طور در نظر بگیریم که برای طائفه‌ای از موجودات و معدومات، یک اسم واحد من‌درآوردی وضع شده است ولی برای موجودات یک اسم مشترک وضع نشده است، باز می‌بینیم که مناسبتِ بین موجودات و معدوماتِ متحد در اسم، بیشتر از مناسبتِ بین موجودات غیرمشترک در یک اسم واحد نیست.»

یعنی حتی اگر ما در موجودات، یک اسم واحد هم جعل نکنیم، اما همین‌که عقل انسان آنها را ملاحظه می‌کند یک مناسبت بین آنها می‌یابد؛ اگرچه شما هزار تا اسم واحد برای موجودات و معدومات بگذارید.

عدم تأثیر اسم‌گذاری بر تغییر حقیقت آن شیء

طرف اصلاً طلبه نیست و حتی *سیوطی* را هم نمی‌تواند درس بدهد، الآن آیةاللَه العظمیٰ شده است! آخر با اسم گذاشتن و شعار دادن و دائماً این‌طرف و آن‌طرف گفتن، این شخص که آیةاللَه العظمیٰ نمی‌شود! اگرچه مدام به او بگویی «آیةاللَه العظمیٰ» 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 ثِقةالاسلام است، بعد حجةالإسلام، و وقتی که مُرد یک «مسلمین» به آن اضافه کنند یا اینکه «آیةاللَه» بگویند

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۵.

و بعد «آیةاللَه العظمیٰ» بگویند، و بعد هم به نبوت و امامت و اُلوهیّت و... برسانند! هرچه می‌خواهید اسم بگذارید، اما گفت: «رنگ رخساره حکایت کند از سرّ ضمیر»[1]

این قضیه همان قضیهٔ «فُل» شیخ بهائی است. شیخ بهائی وقتی به اصفهان رفت دید کسی او را تحویل نمی‌گیرد. با خود گفت که بگردیم تا یك نفر را پیدا کنیم. ظاهراً اصفهانی‌ها در سابق عمامه‌های خیلی بزرگی می‌گذاشتند، و من خودم دیده‌ام. یك نفر را پیدا کرد که خیلی عمامه‌اش عجیب بود، با خودش گفت که این خوب است و به‌کار می‌آید. به او گفت: «ده تومان به تو می‌دهم با من بیا تا باهم به دربار شاه‌عباس برویم و او هرچه از تو سؤال کرد، تو به من بگو: "قُل" و بگو که این شاگرد من است.»

وارد دربار که شدند، شاه‌عباس دید که چقدر عجیب و غریب است و گفت: «عجب قیافهٔ با ابّهتی آمده است!» دستور داد که به او احترام بگذارند. شیخ بهائی خیلی لاغر بود. وقتی که نشستند شاه‌عباس با خود گفت که یک شیخ آمده و این هم نوکرش است.

البته شاه‌عباس آدم درس‌خوانده‌ای بود و مثل شاه‌های ما نبود. [شاهان صفوی] آدم‌های درس‌خوانده‌ای بودند. من دیدم که در اطراف گنبد امام رضا علیه‌السلام عبارتی از شاه‌عباس نوشته بودند که خیلی عبارت پرمحتوایی بود. نوشته بود: «تراب أقدام خدّام هذه البقعة الملکوتیّة...» و بعد هم نوشته بود: «کلب آستان رضوی، سلطان شاه‌عباس موسوی صفوی»[2] خدا پدرش را بیامرزد که حداقل با

آن‌همه کبکبه‌ای که داشت گفت: «من سگ اینها هستم!»[3] ایرانی که آن‌موقع تحت قدرت شاه‌عباس بود

---

[1] دیوان اشعار سعدی، غزلیات، غزل ۳۰۹:

گر بگویم که مرا حال پریشانی نیست ** رنگ رخسار خبر می‌دهد از سرّ ضمیر

[2] به گزارش پایگاه اطّلاع رسانی حج، متن دور گنبد و اوّلین کتیبهٔ گنبد حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحیة و الثناء به شرح زیر است:

«بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم. مِن عظائم توفیقاتِ اللَه سبحانَه أن وفّقَ السلطان الأعظمَ، مولیٰ ملوكِ العربِ و العجم، صاحبَ النسبِ الطاهرِ النَّبوی و الحَسَبِ الباعر العلویِّ، ترابَ أقدامِ خدّامِ هذه العَتَبَة المطَّهرةِ اللّاهوتیة، غبارِ نِعال زُوّارِ هذه الرَّوضَة المنوَّرةِ الملکوتیةَ، مروِّجَ آثارِ أجدادِهِ المعصومین، السلطانُ ابنُ السلطانِ ابنِ السلطان، أبوالمظفَّرِ، شاه عبّاسُ الحسینی الموسوی الصفوی بهادُرخان؛ فاستُسعِدَ بالمَجیءِ ماشیًا علیٰ قدَمَیهِ من دارالسلطنةِ اصفهانَ إلیٰ زیارةِ هذا الحَرَمِ الأشرفِ، و قد تشرّفَ بتزیین هذا القبّةَ من خالصِ مالِهِ فی سنةِ ألفٍ و عشر، و تمَّ فی سنة ألفٍ و ستَّ عشرةً.

این متن به دستور شاه‌عبّاس پس از تعمیر و تکمیل نمای گنبد، با هدف اشاره به اهمّیت سفر به مشهد و باتوجه به نذر شاه‌عبّاس مبنی بر پیروزی بر ازبک‌ها که مشهد را تصرف کردند نوشته شد.»

[3] میراث اسلامی ایران، ج ۱۰، ص ۱۸۸.

پنج برابر ایرانِ فعلی بود؛ ایرانی که در آن‌موقع شاه عبّاس حکومت می‌کرد شامل نواحی‌ای از ترکیه و هرات افغانستان و عراق و عربستان و یمن و... می‌شد. همهٔ اینها جزء ایران بود، ولی بعدها در همان زمان سابق جنگ‌هایی پیش آمد و اینها را یکی‌یکی جدا کردند.

در هر صورت، شاه‌عباس شروع به سؤال پرسیدن کرد و آن شخص هم که ظاهراً یا زارع یا باغبان یا کفش‌دوز بود، رو به شیخ بهاء کرد و گفت: «فُل!» و شیخ بهائی هم یک بحر طویلی آورد. شاه‌عباس با خود گفت که اگر شاگردش این است پس خودش چقدر ملاّ است! شیخ بهاء به بهانهٔ تجدید وضو از مجلس خارج شد، در این هنگام دوباره شاه‌عباس از آن شخص یک سؤال کرد و او هم همین‌طور مات و مبهوت او را نگاه کرد و گفت: «صبر کن تا شاگردم بیاید به تو جواب بدهد!» شاه‌عباس گفت: «دارم از تو می‌پرسم!» وقتی که شاه‌عباس متوجه قضیه شد او را از دربار بیرون انداخت.

می‌گویند که آیةاللَه آقا سید ابوالحسن اصفهانی در مجلسی وارد شد و دید که یک آیةاللَه العظمیٰ آنجا نشسته است که خیلی با ابهت و عجیب و غریب است! ایشان مثل یک طلبهٔ ساده رفت و در یک گوشه نشست و صدای ایشان هم درنمی‌آمد، و خیلی از این ناراحت بود که این شخص آمده است و مجلس ایشان را شکسته است و ایشان نمی‌تواند 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 کیفیّت تحقق رضاع مطرح کرد که آیا به عشرة دفعات است یا به ثلاثة ایّام است و اینکه متوالیاً باشد و حتی آب هم نباید بنوشد و.... آن [آیةاللَه کذایی] در پاسخ این سؤال یک‌سری مطالب نامربوطی گفت، و آیةاللَه 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، همین‌که به آنها نگاه می‌کنید تناسبی بین آنها می‌بینید. این تناسب، همین «هست» بودن آنها در مرئیٰ و منظر است. اما اگر شما هزار اسم واحد برای اینهایی که با هم نامتناسب‌اند بیاورید، با این اسم آوردن، معنا در آن تزریق نمی‌شود. لذا بهتر است که انسان رعایت کند و برای هر موقعیتی یک عبارت مناسب به‌کار ببرد، نه‌اینکه 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؟! همین‌که مدتی گذشت همین آریامهر آن‌چنان کوله‌پشتی‌اش را بر دوشش گذاشته بود و از این‌طرف به آن‌طرف به‌دنبال یک اطاق برای زندگی کردن می‌رفت! همهٔ اینها غرور است. انسان نباید مغرور بشود، انسان نباید فریب این أبناء دنیا را بخورد. اینها می‌آیند و مدام انسان را بالا می‌برند و این‌طرف و آن‌طرف می‌کنند؛ اما آدم زرنگ 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 ازدست ندهد و همیشه متوجه آن واقعیت خودش باشد.

شیطان راه‌های خیلی متفاوتی برای فریب دارد. چه‌بسا خیلی از این افراد در ابتداء این‌طور 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، الآن دیگر نمی‌شود و شما حتماً باید تشریف داشته باشید، مُلک و ملّت 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 لایهٔ دیگر می‌آید و بعد لایهٔ 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 متّه سوراخ کرد! آن‌موقع است که دادِ آدم بالا می‌رود، و دیگر مربوط به آن دنیا است، چون آنها می‌دانند که چطور دریل بگذارند! دریل‌ها را برای همهٔمان آماده کرده‌اند، اما إن‌شاءاللَه 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 الآن چقدر جرم گرفته و چقدر سفت شده است، به‌تناسب آن، نه بیشتر و نه کمتر، ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾،[1] برای بعضی‌ها متهٔ دو میلی می‌آورند و برای بعضی‌ها متهٔ ضخیم‌تر می‌آورند و برای بعضی‌ها مته‌هایی می‌آورند که با آن آسفالت را سوراخ می‌کنند!

اللَهمّ صلّ علیٰ محمد و آل‌محمد

[1] سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

جلسهٔ بیست و هشتم: تشکیک وجود

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

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 مقولهٔ وجود شدند. تشکیک عبارت است از شدت یا ضعف و اقوائیّت یا اضعفیّت در یک تعین خارجی. به‌واسطهٔ آن تعیّن خارجی، مفهوم هم مقول به تشکیک است، درحالی‌که معنا ندارد که اصل مفهوم مشکک باشد الاّ به‌لحاظ همان تعین خارجی؛ یعنی به‌لحاظ حکایت از آن تعین خارجی، خود آن مفهوم هم مشکک می‌شود. ماهیت مشککه یا حقیقت مشککه به آن ماهیت یا حقیقتی گفته می‌شود که به‌لحاظ وجود خارجی دارای مراتب شدت و ضعف است.

اما خود وجود، حقیقت مشککه است به این‌جهت‌که ما در تعینات خارجی و اعیان خارجی وجود، مرتبهٔ قوی و مرتبهٔ 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 اقوائیّت طبعی بر وجود معلول دارد، بنابراین در مرتبهٔ مافوقی از وجود معلول قرار دارد. این مربوط به آن رتبهٔ عِلوی و رتبهٔ سفلیِ هر مرتبه‌ای از وجود است.

اما اگر صرف‌نظر از این‌جهت بخواهیم به اعیان خارجی وجود نگاه کنیم این مطلب را ادراک می‌کنیم که هر وجودی با توجه به شرایط و اقتضائات و سلسلهٔ علل مقوّمه‌اش به‌نحوی تحقق پیدا کرده است که حق ندارد حتی به‌اندازهٔ یک سرسوزن از آن مرتبهٔ خاصّ خودش به این‌طرف و آن‌طرف برود و اصلاً از آن نمی‌تواند تجاوز کند! بنابراین هر مرتبه‌ای از مراتب وجود محفوف به سلسلهٔ عللی است که نمی‌تواند از آن مرتبه پایین‌تر بیاید. بنا بر نزول اسماء کلّیهٔ الهیّه 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 اسامی الهیّه در مرحلهٔ نزول دارای جزئیّت و محدودیّت و حدّ بیشتری باشند، به همان‌مقدار از حصّه وجودی آنها کم می‌شود.

سلسلهٔ عرضیه و طولیه

البته در اینجا دو سلسله هست: یک سلسلهٔ طولیه و یک سلسلهٔ عرضیه. در سلسلهٔ طولیه هر اسم کلّی در مقام علیت، علت برای اسم جزئی دیگر است، و اما در سلسلهٔ عرضیه این‌طور نیست، بلکه ممکن است که در سلسلهٔ عرضیه دو اسم در عرض یکدیگر واقع شوند ولی از نقطه‌نظر محدودیتشان به علل، هرکدام از آنها یک رتبهٔ خاصّی داشته باشند که نتوانند جای خود را با رتبهٔ دیگر عوض کنند.

من‌باب‌مثال 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 سلسلهٔ طولیه‌ای موجب تحقق یک‌چنین 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 رزّاقیت پروردگار. یعنی چون خداوند متعال دارای علم کلی است، این مجلس علمی را هم به‌مقتضای آن علم کلی ایجاد کرده است؛ به‌خلاف زمانی که مجلس، مجلس علمی نباشد.

البته تمام اسماء الهی از نقطه‌نظر تعین خارجی می‌توانند به‌نحوی در تحقق مرتبه‌ای دخیل باشند. حالا شما اسم عالمیت را مدنظر قرار ندهید بلکه خالقیت را درنظر 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 رازقیّت را درنظر بگیرید؛ مگر علم، رزق نیست؟! مگر علم، حیات نیست؟! رزق که فقط چغندر و شلغم نیست! رزق بالاتر عبارت است از همین علومی که موجب تجرد نفسانی و استکمال نفس می‌شوند. رزق أعلیٰ و أتم، به علم اطلاق می‌شود، نه به نان و ماست و دوغ و امثال‌ذلک. ما به‌موجب همان اسم می‌بینیم که باز در اینجا چنین مجلسی تشکیل می‌شود.

پس این اسامی پروردگار، چه اسم علیم او، چه اسم رحیم او، چه اسم رئوف او، چه اسم خالق او، چه اسامی دیگر مانند رازق، تمام اینها در مقام تنزل، موجب تحقق چنین مجلسی شده‌اند؛ چون همین‌قدر که شما می‌گویید: «این مجلس»، این یک صورت جزئیهٔ خارجیه دارد که این صورت جزئیهٔ خارجیه با آن صورت کلّیه تناسب ندارد، بنابراین آن صورت کلّیه در مقام تقدیر و در مقام تحدید و در مقام تعیّن، خود را به این صورت خارجیه و به این کیفیت نشان می‌دهد و همین‌طور افاضه می‌کند. آنچه می‌گذرد عبارت است از صور جزئیهٔ علمیهٔ پروردگار؛ هم آن چیزی که در ذهن من می‌گذرد و القاء می‌کنم و هم آن چیزی که در ذهن شما می‌گذرد و اشکال می‌کنید، تمام اینها عبارت است از صور علمیهٔ جزئیه که در مقام خارج صورت خارجی پیدا می‌کنند.

اما در سلسلهٔ عرضیه، وقتی که همان اسم کلی در مقام تحدید و تعین می‌آید، آن صورت‌های جزئیه را در عرض هم و در کنار هم قرار می‌دهد و این بستگی به سلسلهٔ عللی دارد که در اینجا دست به دست هم می‌دهند. من‌باب‌مثال امروز که ما در اینجا نشسته‌ایم می‌بایست تعدادمان همین مقداری باشد که شما مشاهده می‌کنید، نه یک نفر کمتر و نه یک نفر بیشتر. این را سلسلهٔ عرضیه می‌گوییم. یعنی همان‌طورکه اسامی کلّیهٔ پروردگار در مقام نزول، مراتب نزولیه را تشکیل می‌دهند، مراتب عرضیه را هم تشکیل می‌دهند، و معنا ندارد که یک اسم کلی بیاید و اصلاً کاری به جهات دیگر نداشته باشد و نه به این‌طرف توجه کند و نه به آن‌طرف. وقتی که یک اسم کلی بخواهد تقدیر پیدا کند، یعنی از مقام قضا و مشیت کلّیه بگذرد و به مقام قدر و ارادهٔ 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 کلّیه پیدا می‌شود؛ یعنی خلق و علم و رحمت و حیات و رأفت و عطوفت و قهاریت و امثال‌ذلک همه‌باهم جمع می‌شوند تا اینکه یک تعیّن خارجی را در یک مرتبه ایجاد کنند؛ همان‌ها دوباره پایین می‌آیند و یک تعین دیگر را در کنار این ایجاد می‌کنند؛ دوباره همان اسماء کلّیه 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 به‌اندازهٔ سرسوزنی به غیر از این کیفیت، کیفیت دیگری داشته باشد، یا به غیر از این کمیت، کمیت دیگری داشته باشد؛ به‌جهت‌اینکه وقتی که یک وجود می‌خواهد از مرحلهٔ عدم و از مرحله امکان، لباس تحقق به‌خود بگیرد، لاجرم سلسلهٔ 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 مرحلهٔ طولیه و هم در مرحلهٔ عرضیه، هر وجودی مختصّ به‌مرتبه‌ای است که تحقق در مراتب دیگر امتناع و استحاله دارد. وقتی که این‌طور شد، مراتب تشکیك را در وجود احساس می‌کنیم: قطعاً وجود علت مرتبهٔ تشکیکی قوی‌تر و أعلیٰ از مرتبهٔ معلول است؛ وجود معلول و مادی در مرتبهٔ پایین‌تر از وجود مجرد قرار دارد؛ مجردات در مراتب نازلهٔ ضعیف‌تری از مفارقات در مراتب بالا هستند؛ عقل بسیط و عقل فعال از همهٔ مراتب وجود قوی‌تر است؛ تا به اسامی کلّیه پروردگار می‌رسد که به‌خاطر شدت نورانیت قابل تصور نیستند. آن اسامی منفعل و منبعث از ذات هستند و داخل در «بسیط الحقیقة کلُّ الاشیاء» هستند که همه را شامل می‌شوند.

تشکیک در تعینات خارجی وجود به‌واسطهٔ نظر استقلالی به آنها

بنابراین وجود دارای مراتب تشکیک است. این بحث قابل اشکال نیست و ما فعلاً به‌نحو اجمال عرض می‌کنیم تا بعداً به‌نحو تفصیل از آن بحث کنیم.

به‌طورکلی در مسئلهٔ 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. من‌باب‌مثال نور یک چراغ را با نور شمس لحاظ می‌کنیم و

حکم به تشکیک می‌کنیم که آن تعین با این تعین تفاوت دارد؛ اگرچه هردو از نقطه‌نظر نوریت تفاوتی ندارند و هردو از جنس واحد هستند و اختلاف ذاتی ندارند، چون ما اثبات کردیم که وجود اشتراک معنوی دارد، یعنی هویت خارجیهٔ یک وجود با هویت خارجیهٔ هر وجود دیگری تفاوت ندارد، بلکه هردو داخل در یک حقیقت هستند. ولی صحبت در این است که برای هرکدام این تعینات خارجی‌ای که وجود دارند، استقلالی سوای استقلال دیگر است؛ مثلاً استقلال در کتاب با استقلال در غیر کتاب، مانند حجر یا شجر، تفاوت دارد.

ما به‌لحاظ نحوهٔ وجود هر شیئی در خارج، به شدت یا به ضعف حصه‌ای از وجود که اینها به‌خود اختصاص می‌دهند حکم می‌کنیم. من‌باب‌مثال کتابی که یک کیلو وزن دارد نسبت به کتابی که نیم کیلو وزن دارد، حصهٔ بیشتری از وجود دارد؛ یا حیوانی که دارای صد کیلو وزن است نسبت به حیوانی که دارای پنج کیلو وزن است، حصهٔ بیشتری از وجود دارد؛ یا وجود مادی نسبت به وجود مثالی حصهٔ 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 حصهٔ بیشتری از وجود مادی دارد.

من‌باب‌مثال اگر شما یک درخت را نسبت به حیوان درنظر 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 دربیاورند خشک می‌شود و ازبین می‌رود، و این یک نقطهٔ 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 طبعی است، یعنی به‌واسطهٔ محدودیت در جهات علّی حرکت می‌کند و چه بخواهد و چه نخواهد این حرکت را دارد، یعنی اگر شرایط آماده باشد حرکت می‌کند و اگر شرایط آماده نباشد در حرکت خود توقف می‌کند؛ و همین‌طور حرکت به یک سمت دارد، ولی حرکت به جهات اربعه ندارد، اما حیوان این‌طور نیست و می‌بینیم که حرکت ارادی و اختیاری در جهات اربعه دارد، پس این یک نقطهٔ ضعفی در درخت است و نقطهٔ قوتی در حیوان. حالا اگر ما حیوان را نسبت به انسان بسنجیم می‌بینیم که انسان دارای مراتبی است که حیوان آن مراتب را ندارد؛ مثلاً انسان می‌تواند فکر کند و مشکلات را حل کند و مراتب تجردی را طی کند، پس انسان مرتبهٔ قوّتی دارد که حیوان ندارد.

اسم این را «تشکیک در وجود» می‌گذارند و عبارت است از ضعف و قوّتی که در دو وجود متعین خارجی لحاظ می‌کنیم. اینکه یکی نسبت به دیگری ضعیف‌تر است، تشکیک در وجود می‌شود. در اینجا نظر ما به‌لحاظ تعین خارجی است و این درست است؛ یعنی وجود انسان و وجود حیوان را دو وجود مستقل و جدای از هم می‌بینیم.

نحوهٔ 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 می‌گردد، مثلاً مشی‌ای که برای درخت فرمودید، برای موجود مجرد نقص محسوب می‌گردد.

استاد: مجردات حرکت دارند با اینکه مکان ندارند؛ مکان موجب ضعف است، مکان معلول آنها است، یعنی موجود مجرد این مشی را به‌وجود می‌آورد، و تا علت مشی نباشد حرکت و مشیی وجود ندارد.

تلمیذ: پس مشی چطور می‌تواند در یک جا از آثار سعهٔ وجودی باشد و در جای دیگر از آثار عدم سعهٔ وجودی باشد؟!

استاد: نه، حتی اگر در یک رتبه هم لحاظ کنیم، این نسبت به آن، کمال محسوب می‌گردد؛ مثلاً سیبی 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 قوّت 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 مشیِ ما به‌واسطهٔ آن قوای مدبرهٔ عالم و نظام کلی است، لذا به‌واسطهٔ آنها این حرکات و سکنات، این کیفیات، این کمیات، این تبدّلات، این حدوثات و تغییرات و امثال‌ذلک 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 همهٔ اینها تحت ارادهٔ آنها است. در اینجا ما از نقطه‌نظر 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 ـ مثل شخص فلجی که افتاده است و نمی‌تواند حرکت کند ـ واقعاً عقل می‌گوید که این شخص ضعیف‌تر از دیگری است.

بنابراین از نقطه‌نظر وجود مادی، آن کسی که می‌تواند اثری را به‌وجود بیاورد که دیگری نمی‌تواند، این نسبت به آن کامل‌تر است؛ اما نسبت به موجود مافوق خودش این‌طور نیست، اگرچه در عالم بالا فلج بودن معنا ندارد، معده و زخم‌معده 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. به‌عبارت‌دیگر، تثبیت یک محمول بر یک موضوع به‌خاطر ضیق وجودی آن موضوع است، یعنی اثبات مشی به‌خاطر مخلوط بودن و مشوب بودن با عدم و به‌خاطر مرتبهٔ ضعیف بودن است. ولی خود وجود فی‌نفسه و بنفسه دارای اثر عامی است که همه‌جا دیده می‌شود.

استاد: بله، پس شما مؤید ما هستید. ما هم همین را می‌گوییم. بالأخره هر وجودی در مرحلهٔ 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 حصهٔ وجودی‌اش بیشتر از حصهٔ 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 جرّا؛ تا اینکه به اسماء و صفات کلّیه و بعد هم به مقام ذات می‌رسد. همهٔ این مطالب در مقام استقلال است.

کیفیت تشکیک وجود در عین وحدت حقیقت وجود

اما اگر مطلب را این‌طور مطرح کردیم که اصلاً آیا حقیقت وجود بما هی هی مقول 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، استقلالی به‌خود می‌گیرد که در ارتباط و نسبت با استقلال و تعیّن دیگر لحاظ می‌شود. آثار هرکدام از این دو که اقوای از دیگری بود، حکم به اقدمیت، اولویّت، اقوائیّت و اشدیّت این وجود و حکم به اضعفیت و تأخر آن وجود مقابل می‌شود. این در صورتی است که ما تعیّنات 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، آن‌وقت 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؟!

من‌باب‌مثال اگر من با این دستم بتوانم یک وزنهٔ 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، درحالی‌که قدرت هردو دست از یک جا نشئت گرفته است؟! بله، اگر خود دست را درنظر بگیریم و به تعیّن خارجی آن نظر کنیم، می‌گوییم که این آثار و قوا و خصوصیاتی 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 می‌زد، نمی‌توانست با همان قدرت با دست چپ شمشیر بزند. خصوصیات یک دست با دست دیگر تفاوت دارد، ولی نمی‌توانیم بگوییم که خود آن قوا و قدرتی که در حضرت علی علیه السلام است مقول به تشکیک است، مثلاً با این دستش می‌تواند پنجاه کیلو بردارد و با آن دستش بیست کیلو؛ چون قوّه، قوّهٔ واحد است و منشأ قوّه عبارت از نفس و اراده است و در آنجا دیگر تشکیک راه ندارد، و آن حقیقت، حقیقت واحده است.

وجود عبارت است از بسیط‌الحقیقة، یعنی حقیقت واحده‌ای که صور مختلفی به‌خود می‌گیرد؛ اما این صور که موجب تشکیك نمی‌شود! صور که مشكك نمی‌شوند! وقتی که صور مختلف آن حقیقت واحده کنار برود، آنچه می‌ماند عبارت از همان وجود است. آیا خود همان صورتی که مرتبه‌ای از وجود را به‌وجود آورده و مثل مقوّم برای مرتبهٔ وجود است، جدای از حقیقت وجود است؟! آیا مثلاً صورتی از یك‌جای دیگر آمده و به تکه‌ای از وجود خورده و در اینجا تبدیل به أسد یا تبدیل به غنم شده است؟! یا نه، همان نفس وجود خاصیتش این‌طور است که علیٰ حسب مراتبها، هم به شکل کیف درمی‌آید، هم به شکل کم درمی‌آید، هم به شکل جوهر درمی‌آید، هم به شکل عرض درمی‌آید، هم به شکل ماده درمی‌آید و هم به شکل مجرد درمی‌آید. پس یك حقیقت واحده است که آن حقیقت واحده خود را به شکل صورت و عرض درآورده است.

اگر قدرت را نسبت به خود مشیت و اراده‌ای که منبعث از وجود است لحاظ کنیم، آن‌وقت با شیء دیگر مرتبط می‌شود. من‌باب‌مثال اگر اسماء و صفات را به پروردگار متعال نسبت بدهیم، در اینجا نفس خود حقیقت وجود، قادر بر تغییر و تبدّل در ذات خود است و ما قدرت و قوّت را به خود نفس وجود مستند می‌کنیم؛ نه‌اینکه شیئی را در مقابل وجود فرض کنیم و قدرت را به آن مستند کنیم و بگوییم که این وجود قوی‌تر از آن شیء است و آن شیء ضعیف‌تر از این وجود است.

در اینجا مستند به نفس وجود است؛ اما آنچه در ادلهٔ منقوله و در آیات و روایات آمده است، از باب مجاز و مدارای با مردم و عوام است و خداوند جنبهٔ خارجی و اعیان

خارجی را لحاظ کرده است و بعد نسبتی را به خودش اختصاص داده است؛ یعنی مثلاً ﴿أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾،[1] ﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾،[2] ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾،[3] «**ربّ الأرباب**»،[4] «فعّال ما یشاء» و به‌طورکلی آنچه از صفات و اسماء به اعیان خارجی نسبت داده می‌شود، خداوند متعال مرحلهٔ بالاترش را برای خود درنظر گرفته است.

من‌باب‌مثال به حضرت علی علیه السلام که امیرالمؤمنین می‌گویند، یعنی امیر مؤمنین؛ اما درواقع مؤمنی به‌جز حضرت وجود ندارد. هر ایمانی که در هر شخصی هست عبارت است از همان حصهٔ وجودی‌ای که او از امیرالمؤمنین دارد، و این خیلی معنای عجیبی است! یعنی نه‌اینکه من ایمان دارم و علی علیه السلام این ایمان مرا حفظ می‌کند، و نه‌اینکه من تقوا دارم و امام زمان علیه السلام محافظ ایمان من است و من تا زمانی که تولّای آن حضرت را دارم ایمان دارم؛ بلکه اصلاً نفس ایمان من عبارت است از همان مقدار حصه‌ای از ایمان که او در من قرار داده است. پس دیگر امیرالمؤمنین معنا ندارد و دیگر مؤمنینی نیستند تا او امیرشان باشد. مؤمنین عبارت‌اند از خودش؛ یعنی ایمان این مؤمنین عبارت است از همان حقیقت خودش! پس دیگر امیرالمؤمنین کنار می‌رود و امیرالمؤمنین گفتن از باب مدارای با عوام است. همین‌که انسان ولایت امام علیه السلام را در وجود خود نبیند در همان لحظه ایمان ندارد، نه‌اینکه 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 می‌دهد و یک ایمان را به بکر

---

[1] سوره یوسف (۱۲) آیهٔ ٦٤.

[2] سوره مؤمنون (۲۳) آیهٔ ١٤.

[3] سوره انسان (٧٦) آیهٔ ۳۰.

[4] صحیفهٔ سجادیه، دعای ٤٨.

نسبت می‌دهد و یک ایمان را به خالد نسبت می‌دهد و بعد می‌گوید: یا علی، تو امیر بر همهٔ اینها هستی. آن ایمانی که اینها دارند یک مرتبه است و تو مرحلهٔ صد و هزارش را دارا هستی! درحالی‌که 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 إنیّت؛ یعنی تشخص در همهٔ آثار وجود به‌دنبال تشخص در اصل وجود می‌آید.

پس ما اصلاً مقول به تشکیک نداریم! البته همان‌طوری‌که گفتم، اگر به تعیّنات خارجی نظر کنیم ـ یعنی دو وجود درقبال هم و در عرض یکدیگر لحاظ کنیم که این چه حصه‌ای دارد و آن چه حصه‌ای دارد ـ این بحث‌ها پیش می‌آید. لذا ما به این‌وسیله می‌توانیم بین تشکیک در وجود و بین تشخص در وجود التیام ایجاد کنیم؛ والاّ تشکیک در وجود با تشخص در وجود منافات دارد.

تلمیذ: این تعینات خارجی عبارةٌ أخرای همان ماهیات است؛ یعنی درواقع 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 ملائکهٔ نازله تفاوت دارد.

تلمیذ: عدم و وجود با هم نقیضین هستند و عدم قطعاً نسبت به زیرمجموعهٔ 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 می‌شود، و این عیبی ندارد؛ مثلاً بیاض با عدم البیاض نقیض هستند، ولی خود بیاض مراتب تشکیکی دارد.

تلمیذ: ما به حقیقت بیاض طوری نظر می‌کنیم که تشکیک نداشته باشد، چون حقیقت بیاض نه مصداق تواطی است و نه مصداق تشکیک، و اصلاً از قوه و ضعف خارج است؛ پس در اینجا نمی‌توانیم بگوییم که وجود در مقابل عدم است. اینکه می‌گوییم وجود و عدم نقیض یکدیگرند، در مرتبهٔ اصل خود وجود است و اصل وجود مشکک نیست، بلکه حصه‌های 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 می‌دهیم، عبارت از همان تحقق خودش است. آن مفهومی که شما از وجود احساس می‌کنید، همان مفهوم هستی است. آن مفهوم هستی در مقابل نیستی، نقیضین می‌شوند. 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 می‌شود و وقتی که هستی بیاید دیگر از آنجا عدم برداشته می‌شود؛ 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 عرَض 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 برمی‌دارد، در دفعهٔ بعد همان دست یک کیلو برمی‌دارد؛ پس چطور نمی‌توانیم بگوییم که این قدرت أقویٰ 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 یک‌وقت به حدّ أعلیٰ است و آن وقتی است که در خودش تعین دارد؛ اما یک‌وقت 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 به‌صورت ضعیف بیاید یا به‌صورت قوی؛ ولی به اینها تشکیک نمی‌گویند. پس در ظهور خارجی‌اش تشکیک است، نه در حقیقت آن.

ادلهٔ مؤلف در اثبات اشتراک معنوی مفهوم وجود

فی أنّ مفهوم الوجود مشترکٌ محمولٌ علیٰ ما تحته حمل التشکیک، لاحمل 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 تواطؤ.»

أمّا کونه مشترکًا بین الماهیات فهو قریب من الاولیات؛ فإنّ العقل یجد بین موجود و موجود من المناسبة و المشابهة ما لایجد مثلها بین موجود و معدوم، فإذا لم‌یکن الموجودات متشارکة فی المفهوم بل کانت متبائنة من کلّ الوجوه، کان حال بعضها مع البعض کحال وجود مع العدم فی عدم المناسبة.

«اما اینکه این وجود مشترک بین ماهیات است، قریب به اولیات است.»

مفهوم وجود بین همهٔ ماهیات مشترک معنوی است؛ یعنی همهٔ 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 واحدهٔ 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؛ درحالی‌که 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 کونها متحدة فی الاسم، حتّی لو قدرنا أنّه وضع لطائفة من الموجودات و المعدومات اسم واحد و لم‌یوضع للموجودات اسم واحد أصلًا، لم‌تکن المناسبة بین الموجودات و المعدومات المتحدة فی الاسم أکثر من التی بین الموجودات الغیر المتحدة فی الاسم، بل و لامثلها کما حکم به صریح العقل.

«این مناسبت و اشتراک به‌خاطر این نیست که این موجودات، متحد در اسم هستند. حتی اگر برای یک دسته از موجودات و معدومات یک اسم واحد درنظر بگیریم، ولی اصلاً اسم واحدی برای موجودات درنظر 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 الاّ در یک مفهوم تصوری که از معدوم در ذهن می‌آوریم. در اینجا فقط از نقطه‌نظر ماهیت، مثلاً یک حیوان ده رأس و انسان را تحت یک جنس درنظر می‌گیریم؛ اما مناسبت دیگری بیشتر از این وجود ندارد.

و هذه الحجة راجحة فی حقّ المنصف علیٰ کثیر من الحجج و البراهین المذکورة فی هذا الباب، و إن لم‌تکن 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 نمی‌تواند قانع‌کننده باشد.»

و العجب أنّ من قال بعدم اشتراکه فقد قال باشتراکه من حیث لایشعر 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 من‌حیث‌لا یشعر [و ناخودآگاه] قائل به اشتراک معنوی وجود شده است!»

چون همین‌که می‌گوید: «این وجودی که بر ماهیات حمل می‌شود مشترک معنوی نیست»، بالأخره معنایی در ذهنش آورده است که آن معنا را بر همهٔ ماهیات حمل کرده است و می‌گوید که این وجود واحدی که بر ماهیات حمل می‌شود، مشترک معنوی نیست! چطور شما معنایی را تصور کرده‌اید و آن را بر همهٔ ماهیات حمل کرده‌اید؟! پس معلوم است که خود شما بدون اینکه بفهمید، قائل به اشتراک در این مفهوم شده‌اید. آیا شما می‌توانید مثلاً بگویید که مفهوم أسد با مفهوم شیر لبنی مشترک معنوی نیست؟! یا مثلاً بگویید که مفهوم کتاب با مفهوم فرش مشترک معنوی نیست؟! اصلاً چنین مسئله‌ای خنده‌دار است؛ چون همین‌که شما می‌گویید کتاب و می‌گویید فرش، خود شما این دو را از هم جدا کرده‌اید، پس دیگر معنا ندارد که بگویید: کتاب و فرش مشترک معنوی نیستند. آیا می‌توانید مثلاً بگویید که آب و آجر مشترک معنوی نیستند؟! اصلاً گفتن این قضیه خنده‌دار است؛ چون همین‌که شما می‌گویید آب، در اینجا معنایی غیر از مفهوم آجر و حجر و امثال‌ذلک را در ذهن آورده‌اید. اما اگر این‌طور گفتید که خاصیت آب‌هایی که در اینجا هستند با آب‌هایی که در جاهای دیگر هستند تفاوت دارند، در اینجا شما قائل به اشتراک معنوی برای آب شده‌اید؛ چون وقتی می‌گویید که آب‌هایی که در جاهای مختلف هستند، شما حکم واحد را بر جاهای مختلف حمل کرده‌اید، گرچه خاصیت آبی که در اینجا هست با خاصیت آبی که در جاهای دیگر هست تفاوت می‌کند؛ یعنی شما امر ثابتی را تصور کرده‌اید و اختلاف را بر خواص و امکنه و ازمنه حمل کرده‌اید.

در اینجا هم همین‌طور است؛ یعنی وقتی می‌گویید: «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؛ درحالی‌که آن را تصور کرده‌اید.

لأنّ الوجود فی کلّ شیء لو کان بخلاف وجود الآخر لم‌یکن هٰهنا شیء واحد یحکم علیه بأنّه غیر مشترك فیه، بل هٰهنا مفهومات لانهایة لها و لابد من اعتبار کلّ واحد منها لیعرف أنّه هل هو مشترك فیه أم لا؛ فلمّا لم‌یحتج إلیٰ ذلك عُلم منه أنّ الوجود مشترك.

«چون وجود در هر چیزی اگر به‌خلاف 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 هرکدام از آنها را باید جدا جدا اعتبار کرد (چون هرکدام با دیگری بنا بر فرض شما تفاوت دارد) تا اینکه ما بدانیم آیا مشترکٌ فیه هست یا نه.»

یعنی ما تا آن ماهیت را درنظر نگیریم نمی‌توانیم بگوییم که وجودش مشترکٌ فیه است یا نه؛ پس اصلاً ما نمی‌توانیم حکم واحد را روی وجود بیاوریم.

«از آنجایی‌که در حکم به اشتراک یا حکم به عدم اشتراک احتیاج نداریم به اینکه هر ماهیتی را جداگانه درنظر بیاوریم، متوجه می‌شویم که وجود مشترک است.»

و أیضًا الرابطة فی القضایا و الأحکام ضربٌ من الوجود، و هی فی جمیع الأحکام مع اختلافها فی الموضوعات و المحمولات معنیً واحد.

«دلیل دیگر اینکه رابطه در قضایا و احکام نوعی از وجود است، و این رابطه در همهٔ احکام با وجود اختلافشان در موضوعات و محمولات، معنای واحد دارد.»

هر محمولی که بر موضوعی حمل می‌شود، ارتباطی بین آن‌دو وجود دارد که اگر این ارتباط نباشد، حمل صورت نمی‌گیرد؛ مثلاً وقتی که شما می‌گویید: «زیدٌ قائمٌ» بین قائم و زید یك‌ارتباط 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 یك وجود بین این‌دو حاکم

باشد. برای این وجود رابط، در همهٔ 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. من‌باب‌مثال در قضایای عمرو 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 همهٔ آنها یکی است و هیچ فرقی ندارد.

و من الشواهد أنّ رجلًا لو ذكر شعرًا و جعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لَاضطرّ كلّ أحد إلى العلم بأنّ القافية مكررة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين، فإنّه لم‌يحكم عليه بأنّها مكررة فيه. و لولا أنّ العلم الضروريّ حاصلٌ لكلّ أحد بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد فى الكل لما حكموا بالتكرير هٰهنا كما لم‌يحكموا فى الصورة الأخرىٰ.

«یکی از شواهد (اشتراک معنوی وجود) این است که اگر یک آقایی شعری بسراید و قافیهٔ همهٔ ابیاتش را لفظ وجود قرار بدهد، هر شخصی ناچار است که بگوید: قافیه در اینجا مکرر است (و این شعر به‌درد نمی‌خورد)! اما اگر شما قافیهٔ 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 همهٔ ابیات یکی است، در اینجا حکم به تکرار نمی‌کردند؛ همان‌طوری‌که حکم به تکرار در صورت دیگر نمی‌کردند.»

بیان مؤلف در تعریف تشکیک در وجود

و أما كونه محمولًا علىٰ ما تحته بالتشكيك ـأعنى بالأولوية و الأوّلية و الأقدمية و الأشدية ـ فلأنّ الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته ـكما سيجىء ـ دون بعض و فى بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض و فى بعضها أتمّ و أقوىٰ؛ فالوجود الذى لا سبب له أولىٰ بالموجودية من غيره و هو متقدم علىٰ جميع الموجودات بالطبع، و كذا وجود كلّ واحد من العقول الفعّالة علىٰ وجود تاليه، و وجود الجوهر متقدّم علىٰ وجود العرض.

«اما اینکه حمل وجود بر هر مصداقش و بر هر چیزی که در تحت آن است،

حمل تشکیک است ـ یعنی یک وجود بر وجود دیگر اولویّت یا اوّلیت دارد (مثلاً وجود پدر اولویّت و اوّلیت نسبت به وجود فرزند دارد) یا یک وجود اقدم از وجود دیگر یا أشدّ از وجود دیگر است ـ چون وجود در بعضی از موجودات مقتضای ذات آن است ـ چنانکه به‌زودی خواهد آمد (مانند باری تعالیٰ که وجود از حاقّ ذاتش انتزاع می‌شود، نه‌اینکه وجود بر آن عارض می‌شود) ـ ولی در بعضی از موجودات (ممکنات) این‌طور نیست (بلکه وجود عارض بر ماهیت است، لذا به آن امکان ذاتی می‌گویند) و در بعضی از موجودات، وجود به‌حسب طبع أقدم از بعضی دیگر است و در بعضی از موجودات، وجود أتم و أقوای از وجود دیگر است (مثلاً مجردات أتم و أقوای 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، أولیٰ بالموجودیة است، و آن وجود علّی طبعاً بر همهٔ موجودات متقدم است، و همین‌طور وجود هرکدام از عقول فعّاله بر وجود بعدی خودش طبعاً أولیٰ و أقدم و أشد است، و وجود جوهر متقدم بر وجود عرض است (به‌لحاظ اینکه عرضی بدون جوهر تحقق خارجی پیدا نمی‌کند).»

و أیضًا فإنّ الوجود المفارقی أقویٰ من الوجود المادی، و خصوصًا وجود نفس المادة القابلة، فإنّها فی غایة الضعف حتیٰ کأنّها تشبه العدم.

«وجود مفارقات و مجردات أقوای از وجود مادی و مادیات است، و خصوصاً وجود نفس مادهٔ قابله (یعنی خود ماده را بدون صورت درنظر بگیریم) از نقطه‌نظر وجود این‌قدر ضعیف است که گویا به عدم شباهت دارد.»

مادهٔ قابله یا هیولا همان جهت استعداد در هر تعینی است که در هر آن به شکلی درمی‌آید؛ پس تا صورت نباشد آن هیولا اصلاً تحقق خارجی نخواهد داشت، چون هیچ هیولا و ماده‌ای بدون صورت در خارج تحقق پیدا نمی‌کند.

و المتقدم و المتأخر و کذا الأقویٰ و الأضعف کالمقوّمین للوجودات، و إن لم‌یکن کذلك للماهیات.

«متقدم و متأخر و همین‌طور أقویٰ و أضعف، مثل دو مقوّم برای وجودات هستند.»

البته مقوّم واقعی جزء آن شیء است؛ ولی أقوائیت و أضعفیت و تقدم و تأخر مثل مقوّم

هستند، یعنی چون مرتبهٔ آن وجود را تشکیل می‌دهند و وجود بدون مرتبه تحقق پیدا نمی‌کند، لذا مثل مقوّم می‌شوند.

«و اگرچه نسبت به ماهیات این‌طور نیستند.»

چون دو ماهیت اصلاً ربطی به یکدیگر ندارند ولو هر ماهیتی باشند؛ مثلاً ماهیت جبرئیل با آن عظمت و جلالش، با ماهیت زید هیچ تقدم و تأخری ندارد، به‌خاطر اینکه ماهیت اصلاً تأصلی ندارد تا اینکه أقوائیت و أضعفیت و أشدّیت و غیرذلک حمل و عارض بر آن شود؛ بلکه هرچه هست وجود است و وجود باعث تحقق و عین خارجی می‌شود، نه ماهیت. اگر شما هزار تا ماهیت را در کنار هم بگذارید، هیچ‌گونه تقدمی نسبت به یکدیگر ندارند.

تمایز رتبی جمیع موجودات از یکدیگر

فالوجود الواقع فی کلّ مرتبة من المراتب لا یتصوّر وقوعه فی مرتبة أخریٰ لاسابقة و لالاحقة، و لاوقوع وجود آخر فی مرتبته لاسابق و لالاحق.

«وجودی که در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع می‌شود امکان ندارد که وقوعش در مرتبهٔ دیگر تصور بشود، نه مقدم و نه مؤخر؛ و امکان ندارد که وقوع وجود دیگری در مرتبهٔ این وجود تصور شود، نه قبلاً و نه بعداً.»

مثلاً هیچ‌وقت یکشنبه از شنبه جلو نمی‌افتد، 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 تعین خارجی است، ولی ماهیت عبارت از حدود یک شیء است. هویت یعنی آنچه در خارج هست، لذا هیچ‌وقت 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 می‌کند، یعنی همان چیزی که الآن در خارج است و عین خارج است. لذا اسم شیء معدوم را هویت نمی‌گذاریم، بلکه ماهیت می‌گذاریم.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمد و آل‌محمد

جلسهٔ بیست و نهم، بخش اول: استناد مفاهیم مشکک به وجود

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ لِلَّه ربِّ العالمينَ

و الصلاةُ علىٰ خيرة اللَه المُنتجبينَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرينَ

و اللّعنةُ علىٰ أعدائهم أجمعينَ

عدم تشکیک در ماهیات

و المشاؤون إذا قالوا: «إنّ العقل مثلًا متقدم بالطبع علَى الهيولىٰ، و كلٌّ من الهيولىٰ و الصورة متقدّم بالطبع أو بالعلّية علَى الجسم» فليس مرادهم من هذا أنّ ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة علىٰ ماهية الآخر.

صحبت به اینجا رسید که وجود برحسب تعین خارجی خودش بر بعضی از انواع، اقسام، اصناف و بعضی از مصادیقش تقدم یا تأخر پیدا می‌کند، و هر وجودی در هر مرتبه‌ای محفوف به یک‌سری از علل است که آن علل او را در آن رتبهٔ طولی و در آن رتبهٔ عرضی قرار می‌دهند. در اینجا است که ما می‌توانیم از وجود، وجوب را انتزاع کنیم و از وجوب، وجود را انتزاع کنیم؛ چون از نقطه‌نظر سلسلهٔ علیت، تأخر معلول از علت، تأخر زمانی نیست و انفکاک معلول از علت مستحیل است، و علیٰهذا هر تعین وجودی در هر رتبه و مرتبه‌ای متأخر از یک‌سری از شرایط و عللی است که آن وجود را احاطه کرده و در همان رتبهٔ معین قرار داده است.

ولی در بعضی عبارات، ممکن است این‌طور 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؟! درحالی‌که ما می‌دانیم که یک ماهیت هیچ‌وقت 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

به‌طورکلی تقدم و تأخر در دو نقطه و در دو موضع قرار می‌گیرد:

موضع اوّل آنجایی است که تقدم و تأخر به معنای متقدم و متأخر باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، «ما فیه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» شیء واحد باشد. به‌عنوان‌مثال در «زمان» که می‌گوییم: «زمان دیروز، زمان امروز، زمان فردا»، هم آنچه مقدم است زمان است و هم آنچه وسیلهٔ تقدم و تأخر است زمان است.

اما موضع دوم آنجایی است که مثلاً ما می‌گوییم: «زید به‌واسطهٔ علمی که دارد مقدم بر عمرو است» و این علم موجب تقدم زید بر عمرو شده است، پس علم «ما فیه 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 ضعیف‌تری دارد تقدم دارد، اما این علم است که موجب می‌شود در اینجا زید مقدم بر عمرو شود؛ لذا «ما فیه التقدم و التأخر» و «ما به التقدم و التأخر» را ما دو چیز می‌بینیم: «ما به» زید است و «ما فیه» همان علم است. یا به‌عنوان‌مثال ابوت بر بنوت «ما به التقدم و التأخر» است، اما این ابوت و بنوت به‌واسطهٔ «وجود» است که متقدم و متأخر شده‌اند، و اگر وجود أب جلوتر نبود، اسم أب را مقدم نمی‌گذاشتیم و اگر وجود ابن مؤخر نبود، اسم ابن را متأخر، اطلاق نمی‌کردیم.

ولی در مورد زمان این‌طور نیست و ما در مورد زمان می‌بینیم که تقدم و تأخر، نفس آن زمان است؛ یعنی «ما فیه التقدم و ما فیه التأخر» خود زمان است که موجب تقدم و تأخر زمان شده است و همین‌طور آنچه به آن تقدم و تأخر تعلق می‌گیرد باز خود زمان است، یعنی امروز و دیروز و فردا خود زمان است؛ یعنی هم «فیه التقدم و التأخر» است و هم «به التقدم و التأخر» است.

اما در مانحن‌فیه که می‌گویند: «ماهیت عقل مقدم بر ماهیت هیولا و صورت و

جسم است، و هیولا و صورت مقدم بر جسم هستند»، به‌معنای 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 علّی دارد.

تلمیذ: قضایایی داریم که در آنها ماهیت نسبت به وجود مقدم یا مؤخر است؛ پس اینکه ماهیت مقدم بر وجود است معنایش این می‌شود که وجود مقدم بر وجود است؟!

استاد: ماهیت غیر از وجود است، ولی ما نمی‌گوییم که ماهیت مقدم بر وجود است، بلکه آنها می‌گویند 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 می‌دهد و برای ماهیت هم یک وعاء قرار می‌دهد، و تا آن وجود نباشد ماهیت وجود خارجی پیدا نمی‌کند.

تلمیذ: پس معلوم است که آنها ماهیت را غیر از وجود می‌گیرند، اما اینجا این‌طور نیست!

استاد: نه‌خیر، در اینجا هم همین‌طور است! آنها می‌گویند که این ماهیت بر آن ماهیت مقدم یا مؤخر است؛ ولی نه‌اینکه خودش مقدم یا مؤخر است، بلکه «ما فیه التقدم و التأخر» در ماهیت، وجود است. این ماهیت «بها التقدم و التأخر» است، ولی این ماهیت به‌واسطهٔ اکسیر وجود مقدم شده است، وإلاّ خود ماهیت عدم است و عدم‌محض که مقدمیت و مؤخریت ندارد.

شمول سعی وجود

مطلب دیگری که ایشان مطرح می‌فرمایند این است که وجود، عموم جنسی ندارد؛ به‌عبارت‌دیگر، وجود مافوق مقوله است و شمول وجود، شمول جنسی نیست، بلکه شمول سعی است. به‌طورکلی جنس و نوع و فصل از اقسام جوهر هستند و ماهیت هستند؛ درحالتی‌که وجود، ماهیت نیست، بلکه وجود به ماهیت، وجود می‌بخشد و وجود، در خارج به ماهیت تحقق می‌بخشد، پس چطور ممکن است که خود وجود، جنس باشد درحالی‌که وجود، در خارج به جنس تحقق می‌بخشد؟! 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. آن‌وقت 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 معدّه 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. علاوه‌براین اگر وجود، جنس باشد پس در تعین خارجی نیاز به فصل دارد، چون جنسِ تنها تعین خارجی ندارد و عینیّت خارجی پیدا نمی‌کند إلاّبفصله الممیز. علاوه‌براین اگر وجود، جنس باشد بنابراین باید بگوییم که باری‌تعالیٰ هم احتیاج به فصل ممیز دارد، و وقتی که این‌طور شد، این ترکیب است و ترکیب موجب علت و نیاز است و نیاز، ایجابِ سبب غیر و علتِ غیر می‌کند.

استناد همهٔ تقدم و تأخرها به وجود

و المشاؤون إذا قالوا إنّ العقل مثلًا متقدم بالطبع علَی الهیولیٰ، و کلّ من الهیولیٰ و الصورة متقدم بالطبع أو بالعلیة علَی الجسم؛

«وقتی که مشائین فرمودند که عقل تقدم طبعی بر هیولا دارد، و هرکدام از هیولا (ماده) و صورت، تقدم به طبع یا به علیت بر جسم دارند،»

چون به‌واسطهٔ هیولا و صورت است که جسم در خارج پیدا می‌شود، و همهٔ اینها مقهور ارادهٔ عقل هستند، یعنی عقل است که علت هیولا می‌شود، و هیولا و صورت علت جسم

می‌شوند. به‌واسطهٔ عقل است که هیولا و صورت در خارج تحقق و تعین 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 طبعی یا تقدم علّی بر جسم دارند و فرقی نمی‌کند که تقدم طبعی باشد یا تقدم علّی.

اما شما گفتید که ماهیات تقدم و تأخر نمی‌پذیرند؛ درحالی‌که در اینجا ماهیات را متقدم و متأخر کردید!

فليس مرادهم من هذا أنّ ماهية شيء من تلك الأمور متقدمة علىٰ ماهية الآخر و حمل الجوهر علَى الجسم و جزئَيه بتقدم و تأخر، بل المقصود أنّ وجود ذلك متقدم علىٰ وجود هذا.

«پس مراد آنها این نیست که ماهیتِ 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 درنظر بگیرید، آن جسم از یک ماده و یک صورت تشکیل شده است، یعنی این‌طور نیست که اول جسمیت بیاید و بعد صورت پیدا کند، بلکه صورت و هیولا هردو موجب جسم هستند.

«بنابراین وجود اینها بر دیگری تقدم طبعی دارد (نه صرف ماهیاتشان، چون ماهیات اعدام هستند و اعدام تقدم و تأخر نمی‌پذیرند).»

تبیین تقدم طبعی

در اینجا تقدم طبعی و تقدم علّی یکی است؛ یعنی نمی‌خواهیم بگوییم که وقتی هیولا و صورت پیدا شدند یک سال بعد جسم پیدا می‌شود، بلکه حتی به طرفةالعینی 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 نقطه‌نظر وجود بر دیگری تقدم می‌دهد.

به‌عنوان‌مثال شما وقتی که در را با یک کلید باز می‌کنید قطعاً عقل می‌گوید که حرکت دست شما است که حرکت مفتاح را به‌وجود آورده است و تا دست شما

حرکت نکند مفتاح حرکت نمی‌کند و تا مفتاح حرکت نکند قفل باز نمی‌شود. این‌طور نیست که شما دستتان را تکان بدهید و یک ساعت دیگر کلید تکان بخورد، بلکه حرکت دست شما عین حرکت مفتاح است، یعنی برای آن اصلاً نمی‌توان «دو» تصور کرد! یا به‌عنوان‌مثال وقتی که در ماشین نشسته‌اید و حرکت می‌کنید قطعاً وقتی که ماشین در دست‌انداز می‌افتد شما هم حرکت می‌کنید؛ یا مثلاً وقتی که در ماشین نشسته‌اید و از این نقطه به آن نقطه می‌روید، آیا احساس می‌کنید که از این نقطه به آن نقطه رفته‌اید، یا ماشین حرکت کرده است ولی شما هنوز سرجایتان هستید؟! شما دارید با ماشین می‌روید! آیا شما که با ماشین حرکت می‌کنید، حرکت ماشین علت حرکت شما است، یا اینکه اینها با یکدیگر فرق می‌کنند و ماشین برای خودش حرکت می‌کند و شما هم برای خودتان حرکت می‌کنید؟! یک حرکت است ولی حرکت آن، علت حرکت شما است، نه‌اینکه دو حرکت باشد، بلکه حتی طرفةالعینی هم بین اینها فاصله نیست!

*** همین‌طور هیولا و صورت، هر دوی اینها جسم را اقتضا می‌کنند؛ یعنی در هرجا که هیولا و صورت باشد جسم هم هست، اما ممکن است هیولا باشد ولی صورت نباشد. من‌باب‌مثال 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 می‌شود با همدیگر جمع شوند، یعنی صورت ناریه با این ماهیت و هیولا جمع شود. هیولا همان چیزی است که در تمام این صور به‌نحو استعداد موجود است، نه به‌نحو فعلیت، چون فعلیتش فرش است. ما فرشیت را نمی‌خواهیم، بلکه چیز دیگری می‌خواهیم که هم به‌صورت فرش دربیاید و هم به‌صورت خاک دربیاید و هم به‌صورت لحم دربیاید و هم به‌صورت عظم دربیاید. اسم آن را هیولا می‌گذاریم که در همهٔ این مراحل هست. گفت: «هر لحظه به شکلی بت عیّار برآمد»[1] امروز به‌صورت فرش درآمده است و فردا ممکن است همین هیولا به‌صورت تراب بشود، پس‌فردا همین به‌صورت ناریه باشد، آن روز دیگر به‌صورت... و هلمّ‌جرىٰ. آن‌وقت وقتی که آن‌صورت ضمیمهٔ آن هیولا می‌شود، آن هیولا و آن‌صورت یك نوع خاص از وجود را تشکیل می‌دهند. این تقدم طبعی است.

---

[1] توحید علمی و عینی، ص ۸٤، تعلیقه ۲:
«از اشعار مولا جلال‌الدّین 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 أنّ التقدم و التأخر فی معنیً ما يتصور علیٰ وجهين:

«بیان این‌نحوهٔ تقدم و تأخر که تقدم و تأخر وجودی است، به این است که تقدم و تأخر در یک مفهوم بر دو وجه تصور می‌شود:»

أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى حتیٰ يكون «ما فيه التقدم» و «ما به التقدم» شيئًا واحداً، كتقدم أجزاء الزمان بعضها علیٰ بعض.

«وجه اوّل اینکه تقدم و تأخر به خود همین معنای متقدم و متأخر باشد، تا اینکه ما به التقدم (علت تقدم) و ما فیه التقدم (شیء متقدم) یک چیز باشد، مثل تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر.»

یعنی خود زمان است که تقدم در آن هست و خود زمان «ما به التقدم» است؛ مثلاً وقتی دیروز را بر امروز مقدم می‌کنیم، دیروز چیزی غیر از زمان نیست، بلکه همان زمان است و ما اسمش را دیروز گذاشته‌ایم، و امروز هم چیزی غیر از زمان نیست و ما اسمش را امروز گذاشته‌ایم. اسامی متفاوت دیروز و امروز و فردا، چیزی غیر از زمان نیست؛ منتها به‌لحاظ انقضائش نسبت به خودمان اسمش را «دیروز» می‌گذاریم، یعنی «د» و «ی» و «ر» و «و» و «ز»؛ و به‌لحاظ اینکه خودمان الآن در آن هستیم اسمش را «امروز» می‌گذاریم، یعنی «د» و «ی» را از آن برمی‌داریم و اول آن یك «ا» و «م» می‌آوریم و دیروز تبدیل به امروز می‌شود؛ و «فردا» اصلاً «ز» و «م» ندارد و اصلاً چیز دیگری است، یعنی «ف» و «ر» و «د» و «ا» دارد؛ بعد «پس‌فردا» می‌شود و همین‌طور بقیهٔ اسامی. این اسامی مختلف باعث نشده است که در اینجا چیز دیگری غیر از زمان

به‌وجود بیاید، بلکه همه‌اش زمان است، یعنی هم «دیروز» زمان است و هم «امروز» زمان است و هم «فردا» زمان است. پس این اسامی مختلف به‌خاطر انقضاء و انتظار و فعلیت زمان نسبت به ما است؛ یعنی ما این اسامی را وضع کرده‌ایم و همهٔ اینها اعتباری است، درحالی‌که همهٔ اینها شیء واحد هستند و تقدم و تأخری ندارند.

فإنّ القبليات و البعديات فيها بنفس هويّاتها المتجددة المتقضّية (المقتضية) لذاتها ـ لا بأمرٍ آخر ـ عارضٍ لها، كما ستعلم في مستأنف الكتاب إن‌شاءاللَه.

«قبلیات و بعدیات در اجزاء زمان به نفس همان وجودات متجددهٔ خارجی هستند که تقضّی دارند و می‌گذرند (یا اینکه مقتضی ذات خود زمان هستند و خود زمان اقتضای این اجزاء را دارد) ولی نه به‌واسطهٔ امر دیگری که عارض بر اجزاء زمان می‌شود؛ همان‌طور که به‌زودی در همین کتاب خواهی دانست إن‌شاءاللَه.»

البته در بحث زمان إن‌شاءاللَه خواهد آمد که آیا زمان مقولهٔ 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 قضیّه همین‌طور است.

و الآخر أن لايكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنىً آخر فيفترق في ذلك «ما فيه التقدم» عن «ما به التقدم»، كتقدم الإنسان الذي هو الأب علَى الإنسان الذي هو الابن، لا في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي، بل في معنىً آخر، هو الوجود أو الزمان، فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان، و ما به التقدم و التأخر هو خصوص الأبوّة و البنوّة.

«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 به‌واسطهٔ معنای دیگری است. (یعنی يك"ما فيه التقدم و التأخر" لازم است.) در اینجا دیگر "ما فيه التقدم" با "ما به التقدم" فرق می‌کند، مثل تقدم انسانی که أب است بر انسانی که ابن است، که تقدم و تأخرشان در انسانیت نیست، چون هردو انسان هستند و در معنای انسانیت که بر هردو 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، انسان است، یعنی حیوان و ناطق است، پس دراین‌صورت فرقی بین صالح و طالح، بین فاسق و آدم اهل قسط نیست، همهٔ اینها یکی هستند و حیوانیت و ناطقیت 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 به‌واسطهٔ او است، خصوص ابوت و بنوت است.»

در اینجا فرقی نمی‌کند که بگوییم که وجود أب مقدم بر ابن است یا بگوییم که زمانش مقدم است؛ چون بالأخره برگشت زمان هم به وجود است، یعنی تا أب به‌وجود نیاید، زمان بر او تسری پیدا نمی‌کند.

فکما أنّ تقدم بعض الأجسام علیٰ بعض لافی الجسمیة بل فی الوجود؛ «همان‌طوری‌که تقدم بعضی از اجسام بر بعضی در جسمیت نیست، بلکه در وجود است،»

من‌باب‌مثال 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 هردو جسم‌اند، پس معنا ندارد که در جسمیت، این مقدم بر آن بشود. یا من‌باب‌مثال 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.

کذلك إذا قیل: إنّ العلة متقدمة علَی المعلول فمعناه أنّ وجودها متقدم علیٰ وجوده، و کذلك تقدم الاثنین علَی الأربعة و أمثالها. فإن لم‌یعتبر وجود لم‌یکن تقدم و لاتأخر. فالتقدم و التأخر و الکمال و النقص و القوّة و الضعف فی الوجودات بنفس هویاتها، لابأمر آخر، و فی الأشیاء و الماهیات بنفس وجوداتها، لابأنفسها.

«هم‌چنین اگر گفته شود که علت مقدم بر معلول است، معنایش این است که وجود علت مقدم بر وجود معلول است (نه نفس علّیت 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 همهٔ وجودها به نفس اعیان آنها و به نفس وجودات آنها است، نه به‌واسطهٔ یک امر دیگر؛ پس تقدم و تأخر به وجود آنها برمی‌گردد، 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.»

یك‌وقت می‌گوییم: وجود زید مقدم بر وجود عمرو است و خود تقدم و تأخر را بر وجود زید حمل می‌کنیم، نه بر زید؛ در اینجا خود تقدم و تأخر به نفس وجود برمی‌گردد. پس کاری به خود زید نداریم، الآن در اینجا موضوع ما وجود زید شده است، محمول هم تقدم و تأخر شده است، یعنی وجودُ زید متأخر عن وجود عمرو، و وجودُ بکر متقدم علیٰ وجود زید. تقدم و تأخر بر نفس وجود زید حمل شده است؛ پس در اینجا دیگر مشکلی نداریم و مسئله حل‌شده است، چون در اینجا خود وجود هم «ما به التقدم» است و هم «ما فیه التقدم» است، پس «ما به التقدم» و «ما فیه 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 فیه التقدم» و «ما به التقدم» دیگر فرق می‌کنند؛ «ما فیه التقدم» وجود زید است و «ما به التقدم» هم همین ماهیت است. پس این مسئله وابسته به این است که ما چطور اینها را بر دیگری حمل کنیم.

وسیأتی لك زیادة إیضاح فی هذا الباب عند مباحث التشکیك فی هذا الکتاب، و قد استوضح هٰهنا إنّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام یُحمل علَی الموجودات بالتفاوت ـ لابالتواطؤ ـ مطلقًا.

«و به‌زودی برای شما توضیح بیشتری در همین باب از این کتاب در مباحث تشکیك خواهد آمد، و در اینجا روشن شد که وجود به‌حسب مفهوم، یك امر عامی است که بر موجودات به تشکیك حمل می‌شود، نه به تواطؤ.»

چون خود موجودات حصص مختلفه‌ای دارند که به‌واسطهٔ آن حصص، قبلیت، بعدیت، شدت، ضعف، اوّلیت، اولویت، تقدم و تأخر برای افراد پیدا می‌شود.

فصل ۳: اعتبار عقلی بودن مفهوم وجود عام

جلسهٔ بیست و نهم، بخش دوم: کیفیت انطباق مفهوم وجود عام بر مصادیقش

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحيم

اعتبار عقلی بودن مفهوم وجود عام

فصل (۳)

فی أنّ الوجود العامّ البديهی إعتبار عقلی غيرمقوّم لأفراده؛ «مطلب ديگر اينكه وجود عامّ بديهی، اعتبار عقلی است و مقوم افرادش نيست.»

همين وجودی كه ما به همهٔ ماهيات نسبت می‌دهيم جنس نيست، بلكه فقط شمول دارد، و اين شمول موجب جنس شدن نمی‌شود؛ چون خيلی از چيزها شمول و سعه دارند، ولی آيا هر چيزی كه اتساع و سعه پيدا كند اسمش جنس است؟! بنابراين شمول و سعهٔ يک شیء موجب نمی‌شود كه انسان اسم جنس يا اسم نوع را بر آن بگذارد، بلكه مهم اين است كه از چه مقوله‌ای باشد؛ آيا از مقولهٔ ماهيات است و جنس و فصل دارد، يا از مافوق ماهيات است و عارض بر ماهيات می‌شود؟

استدلال مؤلف بر جنس نبودن وجود برای مصاديقش

بيان ذلك: أنّ كلّ ما يرتسم بكنهه فی الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن تكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود، و الوجود لمّا كانت حقيقته أنّه فی الأعيان، و كلّ ما كانت حقيقته أنّه فی الأعيان فيمتنع أن يكون فی الأذهان وإلّالزم انقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته فی ذهن من الأذهان.

«هر چيزی كه به كنه و حقيقتش (نه به وجود خارجی‌اش، بلكه به ماهيتش؛ چون مغز انسان نمی‌تواند يک شیء خارجی مثل كوه را در خودش جای دهد) در اذهان ارتسام پيدا كند واجب است كه ماهيتش (در ذهن و خارج)

محفوظ باشد ولی نحوهٔ 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، وإلاّ انقلاب حقیقت لازم می‌آید از آن چیزی که به‌حسب خودش و به‌حسب وجودش بوده است؛ پس حقیقت وجود خارجی نمی‌تواند در ذهنی از اذهان تحقق پیدا کند.»

منظور از «حقیقته» یعنی حقیقت خارجی آن، نه حقیقت به‌تمام‌معنا؛ والاّ خود همان وجود ذهنی هم وجود است، نه عدم؛ مثلاً وجود عینی این ضبط‌صوت به‌لحاظ وزن و به‌لحاظ کیف و به‌لحاظ ثقلش داخل سر بنده نمی‌رود، و اگر برود دیگر از سر بنده خبری نیست، چون چیزهای دیگری سر ما را پر کرده است! گفت:

فکلّ مَا یرتسم من الوجود فی النفس و یعرض له الکلیة و العموم فهو لیس حقیقة الوجود، بل وجهًا من وجوهه و حیثیةً من حیثیاته و عنوانًا من عناوینه.

«هر چیزی از وجود که در نفس ارتسام پیدا کند و کلّیت 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 تصوری» 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 إن‌شاءاللَه عرض می‌کنیم.

فلیس عموم مَا ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة إلَی الوجودات عمومَ معنَی الجنس، بل عموم أمرٍ لازم إعتباریٍ إنتزاعی کالشیئیة للأشیاء الخاصة من الماهیات المتحصّلة المتخالفة المعانی.

«عموم آنچه از وجود در نفس نسبت به وجودات ارتسام پیدا می‌کند، عموم معنای جنسی نیست.»

یعنی اینکه ما این وجود را بر همهٔ وجودات حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «الانسان موجود، زید موجود، الغنم موجود، الشجر موجود، الحجر موجود»، معنایش این

نیست که وجود، جنس اینها است و به‌واسطهٔ یک فصل، نوع خاصی از وجود را تشکیل می‌دهد؛ چون وجود مافوق جنس است.

«بلکه این عموم امری است که لازمهٔ 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 متحصل هستند و معانی‌شان باهم تخالف دارند انتزاع می‌کنیم.»

مثلاً همین‌که ما به این ضبط‌صوت 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 درمقابل خودتان می‌بینید اسم «شیء» را بر آن می‌گذارید. شیء یعنی چیز، یعنی المشیء وجوده، یعنی مورد خواست انسان است. امر عدمی مورد خواست انسان نیست، به‌خلاف امر وجودی که مورد خواست انسان است. آنچه مورد خواست انسان است اسمش را «شیء» می‌گذاریم. همین‌طور دربارهٔ خداوند تعالیٰ هم می‌گوییم: «شیءٌ لاکالأشیاء» 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» و «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 هویّات اشیاء انتزاع شده است، بی‌جهت اخذ نشده است، بلکه در هر انتزاعی باید حیثیت انتزاعی لحاظ شود، همان‌طورکه از همهٔ ماهیاتی که معانی‌شان با یکدیگر

تخالف دارند «شیء» را انتزاع می‌کنیم؛ مثلاً بین کتاب و ضبط‌صوت یا بین کتاب و فرش هیچ معنای مشترکی وجود ندارد، ولی درعین‌حال 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 به‌لحاظ وجودش از آنها انتزاع نکنیم. وجود هم همین‌طور است.

و أیضًا لو کانت جنسًا لأفراده لکان انفصال الوجود الواجبی عن غیره بفصل فیترکّب ذاته و أنّه محال کما سیجیء.

«دلیل دیگر اینکه اگر وجود، جنس افرادش باشد باید انفصال وجودی باری‌تعالیٰ از غیرش به‌واسطهٔ 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 أمّا ما قیل من أنّ کلّ ما یحمل علیٰ أشیاء بالتفاوت فهو عرضی لها، و الوجود قد سبق أنّه یحمل علیٰ أفراده کذلك فیکون عرضیًا لها؛ فغیر تامّ عند جماعة من شیعة الأقدمین کما سینکشف لك إنشاءاللَه.[1]

«و اما اینکه گفته شده است: "هر چیزی که حملش بر اشیاء به‌نحو تفاوت باشد عرضی است، و وجود را بر افراد مختلفةالحقائق حمل می‌کنید، پس باید وجود هم عرضی بشود." در نزد گروهی از قدماء (مثلاً اشراقیین) تمام نیست، همان‌طور که به‌زودی برای شما روشن خواهد شد إنشاءاللَه.»

مثلاً شما مشی را هم به حیوان نسبت می‌دهید و هم به انسان؛ این عرضی می‌شود، چون مشی به‌نحو 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 مقولهٔ وجود بیرون می‌آید و در مقولهٔ ماهیات داخل می‌شود. بعداً این قضیّه برای شما روشن می‌شود که حمل وجود بر افرادش به‌لحاظ ماهوی

[1] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۶ ـ ۳۸.

آنها نیست، بلکه به‌لحاظ اثرات وجودی خود آنها است؛ یعنی وقتی که خود وجود بر آنها حمل می‌شود، به‌لحاظ هویت خارجی آنها حمل می‌شود، نه به‌لحاظ 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 مرتبهٔ دیگر از مراتب وجود تبدیل شود که عبارت از وجود ذهنی است. بنابراین آن معنای سعی که ذهن انسان ادراک می‌کند و عبارت از کُنه اشیاء است و عبارت از ماهیت اشیاء است، به آن وجود خارجی‌ای که در مرئیٰ و منظر ما است هیچ ربطی ندارد، بلکه کیفیت و کمیت و اثرات هویّه‌ای و ماهیّه‌ایِ خاص خودش را دارد، و آنچه ما در ذهن می‌آوریم حقیقت او است، یعنی صورت علمیهٔ او را در ذهن می‌آوریم.

نقد شارح بر استدلال مؤلف

و امّا آنچه در این فصل موردنظر بود این است که بحث انقلاب ماهیت و انقلاب يك هویت به هویت دیگر بنا بر آن فرضی است که هر ماهیتی که در خارج تعین پیدا می‌کند، يك‌تخالف ذاتی با ماهیت دیگر دارد؛ و به‌عبارت‌دیگر، هر وجودی که در خارج تعین پیدا می‌کند يك‌تخالف ذاتی و يك غیریت ذاتی با ماهیت دیگر و با وجود دیگر دارد. اما اگر ما با «بسیط الحقیقةِ کلّ الأشیاء» اثبات کردیم که وجود بسیط عبارت است از آن وجودی که نسبت به همهٔ تعینات خارجی شمول و عموم دارد، بنابراین با حفظ آن صورت اگر قرار باشد که آن صورت مانع شمول يك هویت دیگر و استیعاب يك تعین دیگر بشود پس این استقلال ذاتی نسبت به دو امر خارجی می‌شود و این با «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» سازگار نیست؛ اما اگر «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» به این معنا بود که این صوری که در اینجا هست باهم اختلاف ذاتی ندارد، بلکه درعین افتراقشان، موجب اجتماع یکدیگر هم می‌شوند، آن‌وقت حصص وجودیهٔ این بسیط‌الحقیقة هیچ‌گونه تضادی با یکدیگر ندارند.

عینیت وجود مادی خارجی با وجود ذهنی اشیاء براساس قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء»

این مسئلهٔ 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 در عین‌حال، هردو در یک جا باشند، یعنی در یک جا هم ترشی باشد و هم شوری، و وجود واحد هر دو را در آنِ واحد داشته باشد.

لذا اگر به قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» ملتزم بشویم باید ملتزم به این بشویم که حصص وجودیهٔ این بسیط‌الحقیقة هیچ‌گونه تعارض و تضادی با یکدیگر ندارند. بنابراین هر وجودی ولو وجود خارجی می‌تواند با وجود ذهنی اجتماع پیدا کند؛ چطور اینکه واقعیت هم همین‌طور است، یعنی در عالم نفس و در عالم احاطهٔ علّی و احاطهٔ ولایی، هیچ وجود خارجی‌ای رادع و مانع از این استیلاء نیست.

به‌عبارت‌دیگر، این مسئله برای ما مشکل است و ما نمی‌توانیم بین مجرد و ماده جمع کنیم. لذا وقتی یك ماده را احساس می‌کنیم یك سدّ اسکندری بین آن و بین مجرّد فرض می‌کنیم؛ 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 دوتا با همدیگر جنگ دارند؛ مجرد این‌طرف است و یك دیوار چین در مقابلش است و آن‌طرف هم ماده است، مثل باغ‌وحش که این‌طرف شیر و ببر و پلنگ گذاشته‌اند و آن‌طرف هم غنم و آهو و... گذاشته‌اند که اگر این‌طرف بیایند خورده می‌شوند، و یك حصار گذاشته‌اند تا به یکدیگر تجاوز نکنند. تصور ما از ماده و مجرد هم همین‌طور است، یعنی مثلاً یك دیوار چین بین اینها قرار دارد. اگر این دیوار چین را برداریم و مجرد و ماده را به قاعدهٔ «بسیط‌الحقیقة» یکی ببینیم، دراین‌صورت دیگر صور هم با یکدیگر تعارضی ندارند.

تلمیذ: عبارتی ملاّصدرا دارند که موجودات ذهنی‌ای که از خارج در ذهن ما می‌آیند شکل تکامل‌یافتهٔ همان اشیاء خارجی هستند؛ یعنی در یک سیر تکاملی تبدیل می‌شوند. بنابراین آنچه در ذهن می‌آید حقیقتاً همان چیزی است که در خارج است، ولی شکل متکامل آن است. آیا از این راه هم می‌توانیم بگوییم که این همان فرمایش شما است؟

استاد: نه، گرچه در یك سیر تجردی تبدیل می‌شوند؛ اما ایشان با این بیانی که دارند هیچ‌وقت نمی‌توانند موجود مادی را به وجود ذهنی تسری بدهند، بلکه ایشان می‌گویند: 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 می‌کنیم، صورت تکاملی و تجرّدی آن است که عبارت از حقیقت آن است. و چون «حقیقة الشیء بصورته، لابمادته» بنابراین وقتی ماهیت آن امر خارجی را در ذهن می‌آوریم مجرد می‌کنیم؛ یعنی از صورت مادی، یك صورت مجرد انتزاع می‌کنیم و طبعاً صورت مجرد أعلیٰ و أشرف از آن صورت مادی است که به چشم می‌آید و در مغز وارد می‌شود، لذا در اینجا جنبهٔ ذهنی به‌خود می‌گیرد و جنبهٔ ذهنی أعلیٰ و أشرف از جنبهٔ خارجی است. این مسئله یك‌امر طبیعی است و خیلی‌ها این حرف را می‌زنند و اختصاص به ایشان ندارد.

اما مسئله‌ای که ما مطرح می‌کنیم این است که اصلاً وجود مادی آن شیء خارجی در ذهن است، یعنی اصلاً همان وجود مادی آن است، نه‌اینکه ذهنی است.

اما برهانی که ایشان می‌آورند بر اینکه وجود خارجی نمی‌تواند به وجود ذهنی متبدل شود، ما آن را نمی‌پذیریم؛ چون اگر ما این قاعدهٔ «بسیط‌الحقیقة» را به هر کیفیت بدانیم، باید بپذیریم که این صور خارجی ـ چه صور مادی و چه صور مجرد ـ موجب اندکاك و اندماج و تدخّل یك صورت در صورت دیگر نخواهند بود.

تلمیذ: پس چطور وقتی که این وجود مادی در ذهن می‌آید اثر خودش را از دست می‌دهد؟! مثلاً کسی که گرسنه است اگر هزار بار بگوید: «مرغ» باز سیر نمی‌شود!

استاد: نه‌خیر، اتفاقاً وقتی که در ذهن می‌آید آثاری که در ذهن است خیلی عجیب‌تر و خیلی قوی‌تر 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 مادهٔ اشیاء را در ذهن دارد، نه فقط صورت ذهنیهٔ آنها را، بلکه اصلاً مادهٔ 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 تعین خارجی آن است که در اینجا وزن دارد؛ اما آن تعین خارجی را که الآن به این شکل است، همان تعین خارجی را در وعاء نفس خود آورده و در احاطهٔ خودش قرار داده است و به وجود عینی‌اش موجود است، نه به وجود صوری آن.

تلمیذ: اگر به وجود عینی موجود است پس معلوم می‌شود که ذهن بر کلّ هستی احاطه دارد. پس درواقع دوتا نیستند، بلکه اصلاً یکی هستند؛ یعنی به یک لحاظ می‌توان آن را خارج فرض کرد و به‌لحاظ دیگر می‌توان آن را ذهن فرض کرد.

استاد: بله.

تلمیذ: یعنی احاطهٔ بر این مادهٔ خارجیه ازطریق 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 احاطهٔ ملکوتی احاطهٔ 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 مادهٔ خارجی آن را در بر گرفته است.

تلمیذ: فکر کنم ملاّصدرا این مطلب را که حقیقت اشیاء همان حقیقت ملکوتی آنها است، در جاهای دیگر هم گفته‌اند.

استاد: نه، ایشان به این کیفیّت نگفته‌اند، بلکه همان صورت ذهنی را گفته‌اند و حاجی هم از همین باب بر ایشان اعتراض کرده است.[1] البته در بحث وجود ذهنی که بحث خیلی مفصلی است ما به ایشان اشکال داشتیم. البته بعداً این مطالب در بحث وجود ذهنی می‌آید.[2]

تلمیذ: آیا مُثل افلاطونی هم به اینجا سرایت می‌کند؟

---

[1] همان، ص ۲۹٤، تعلیقه ۱؛ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۱۳۸ ـ ۱٤۷.

[2] الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۲۹٤.

استاد: بله، طبعاً مُثل افلاطونی هم همین‌طور است. البته خود مثل افلاطونی به آن کیفیت نیست و شبیه آن است. اگر اسم مثل افلاطونی را عالم عقول بگذاریم، آن عالم عقول همهٔ عوالم را در احاطهٔ علّی 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 این‌گونه نیستند، بلکه اصلاً وجود خودکار از عالم عقول است؛ اگر بخواهد وجود می‌دهد و اگر نخواهد اصلاً این صورت نیست.

رابطهٔ وجود مادی خارجی با حقیقت ملکوتی آن

تلمیذ: آیا صور تمام اشیائی که به‌عنوان 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. تدریجیُّ 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، این‌طور بوده است»، اصلاً میلیون‌ها سال قبل نداریم! الآن که بچه به‌دنیا 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 به‌وجود 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. من‌باب‌مثال این رفقایی که الآن اینجا نشسته‌اند آیا اینکه شما الآن اینها

را دارید می‌بینید، قبلیت و بعیدیت متوجه می‌شوید؟! قبلیتی نمی‌فهمید! اگرچه یکی‌یکی از در وارد شده‌اند و آمدنشان پس و پیش بوده است، ولی الآن که در این اطاق نشسته‌اند دیگر قبلیت و بعدیت معنا ندارد! آن عالم همین‌طور است؛ یعنی اگرچه اصلاً این فرد وجود ندارد و بر فرض هزار سال دیگر به‌دنیا می‌آید، ولی الآن شما دارید او را در جلوی خودتان می‌بینید و با او حرف می‌زنید، ولی در عین‌حال می‌دانید که وجود مادی‌اش بعداً تحقق پیدا می‌کند.

لذا وقتی یک ولیّ خدا از حالت جسمانی کسی خبر می‌دهد و می‌گوید: «این نفسی که به این جسم تعلق دارد بعداً چنین حالاتی پیدا می‌کند»، همین ولیّ 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 درجلوی چشم ولیّ خدا هست و در آنجا دیگر قبلیت معنا ندارد. ولی عالم خارج تدریجی‌الحصول است، یعنی کم‌کم باید جلو بیاید. لذا اینکه به او می‌گوید: «تو بعداً این‌طور می‌شوی»، درواقع 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 ذرّ همین‌طور است؟

استاد: آن عالم بالاتر از عالم ذر است و در عالم قضای کلی است.

تلمیذ: نکتهٔ رجوع علم حصولی به علم حضوری همان تحقق ملکوتی است.

استاد: بله، همین‌طور است.

اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد