



جلسه سیزدهم: تعریف علم فلسفه (۲)

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

عرض شد که دو علم در تحقیق حقیقت موجود - چه موجود سیغلی و چه موجود علوی و حتی خود موجودیت حق تعالی - در نظام هستی وجود دارد: فلسفه و عرفان.^۱
اگر این تحقیق براساس برهان و نظریات باشد، عبارت است از همین انتقاش صور مظاهر وجود در وعاء ذهن، به هر کیفیتی که نقش ببندد و به هر مقداری که نزدیک به واقع باشد، علی طاقه البشریة؛ «برحسب طاقت بشری». به این «فلسفه» می گویند.

لزوم برهانی بودن مسائل فلسفه و اصول عقاید

فلسفه عبارت است از انتقاش صور حقیقی اشیاء با برهان، نه با گمان و نه با تقلید. من باب مثال اگر چون دیگران نسبت به ملک و روح این طور گفته اند ما هم این نظریه را داشته باشیم، به این فلسفه نمی گویند؛ یا اینکه اگر انسان به واسطه ادله از روی ظواهر و دلائل غیر قطعی از نظر سند و یا دلالت، به مسئله ای گمان پیدا بکند، به این فلسفه نمی گویند.

کیفیت تمسک به اخبار آحاد در اصول عقاید

شاید آن مطلبی که بعضی ها می گویند: «انسان در اصول عقاید نمی تواند به اخبار آحاد تمسک کند» بر همین اساس و ملاک باشد؛ به جهت اینکه اخبار آحاد قطعی نیست؛ ولی در اصول عقاید، جنبه التزامی انسان

^۱ رجوع شود به ص ۱۲۹.

نسبت به معارف مبدأ و معاد لازم است و این التزام از نقطه نظر اهمیّت، در مرتبه بالایی قرار دارد.

اگر ما بخواهیم نسبت به مسئله 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 نسق واحد در همه موارد ساری و جاری است یا اینکه بر حسب کلّ مورد تفاوت پیدا می‌کند، همان‌طور که وثاقت و یا علم تفاوت پیدا می‌کند؟ من حیث‌المجموع برای هر موضوع و موردی به یک وثاقت مختصّ به خود نیاز داریم.^۱ وقتی کسی می‌آید و به شما می‌گوید: «الآن که می‌آمدم، دیدم که ماشینی تصادف کرد و یکی را کشت!» شما قول او را می‌پذیرید، به خاطر اینکه تصادف و تلف به واسطه تصادف، یک مسئله عادی است و خیلی مهم نیست. اما من باب‌مثال اگر به شما بگویم: «بیا در دادگاه شهادت بده که این شخصی که الآن تصادف کرده مُرده است»، آیا شما به صرف همین قول این یک نفر اکتفا می‌کنید؟ این‌طور که نیست. وقتی که مقام، مقام شهادت است و قرار است یک نفر را به واسطه شهادت شما اعدام کنند یا از او دیه بگیرند یا او را تعزیر کنند و حد بزنند یا قصاص کنند، شما دیگر به حرف یک نفر اعتماد نمی‌کنید. وثاقت در اینجا با وثاقت در اینکه یک نفر از این طرف خیابان آمد و بعد تصادف کرد، تفاوت دارد.

البته من در اینجا نمی‌خواهم این مطلب را 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 ادله 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؟ من باب‌مثال در جایی 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 به صرف 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 هم چنین اجازه‌ای به ما بدهد. در مسائل مربوط به مشکلات مسئله توحید و سخت‌ترین قضایای توحیدی که یک فیلسوف در آن می‌ماند، به صرف روایتی که مثلاً سکونی نقل کرده است و معارفش فقط در حدّ همین فقه است، نمی‌توانیم بگوییم مسئله به همین کیفیتی است که او گفته است و بنا و پایه‌های اعتقادی‌مان را بر آن بگذاریم؛ علاوه بر اینکه حرف‌هایی هم در وثاقت او هست.^۲ 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 نقل به لفظ نکرده‌اند، بلکه نقل به معنا کرده‌اند. وقتی

^۱ رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹۴، تعلیقه.

^۲ رجوع شود به الرجال، ابن‌غضائری، ص ۳۸؛ رجال النجاشی، ص ۵۶.

نقل به معنا کرده است، ما چطور به کلام او اعتماد کنیم؟ اگر نقل به لفظ می کرد و می گفت: «عین عبارت امام علیه السّلام این است!» قابل قبول بود. من باب مثال روایت «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^۱ نقل به لفظ است و تواتر لفظی در اینجا وجود دارد و ما بنا بر این روایت، در مسئله شناخت و اتحاد معرفت امام و معرفة الله می توانیم مجالی برای بحث داشته باشیم. اما مثلاً یک راوی در یک مسئله توحیدی از امام علیه السّلام سؤال کرده است و حضرت طوری به او جواب می دهند که اصلاً با آن معارفی که ما در دست داریم نمی سازد؛ در اینجا حضرت بر طبق فهم آن شخص با او صحبت کرده است، چون افراد مختلف اند. شما در علل نگاه کنید: از امام رضا علیه السّلام یا امام صادق علیه السّلام سؤال می کنند: «چرا نماز صبح را باید بلند بخوانیم؟» حضرت می فرمایند: «به خاطر اینکه اگر مثلاً در سجده باشی و هوا تاریک است، کسی به تو لگد نزند!»^۲ 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 قضیه ای که مرحوم علامه طباطبائی مطرح کرده اند بسیار مسئله دقیقی است و خیلی قابل اهمیت است که اصلاً خود «شناخت راوی» مسئله ای است؛ یعنی اصلاً راوی را بشناسیم که کیست و مقدار معلوماتش چیست و در چه ظرفیتی است.^۳

اصلاً راه دور نرویم؛ مثال حی و حاضر: حضرت والد یک حرف می زدند، به ده صورت نقل می کردند و به ده صورت تفسیر می شد! حالا اینکه بعضی ها می گفتند: «منظور آقا این بود» دیگر بماند، آن دیگر صد صورت می شد! فقط همین قدر می گویند که آقا این مطلب را فرمودند؛ ولی اگر نواری وجود داشته باشد و انسان گوش بدهد می بیند که اصلاً ایشان این طوری نگفته اند یا اصلاً زمینه این طوری نیست. خلاصه اینکه قرائن در اینجا دخالت بسیار زیادی دارند.

اینکه بارها عرض می کردم: «ظهور نوعی» ملاک برای حجّیت نیست، بلکه «ظهور شخصی» مهم است؛ فایده اش در اینجا پیش می آید. لذا وضع من در این اواخر طوری شده بود که دیگر به حرف هیچ کس اعتماد نداشتم. خدمت آقا می آمدند و می گفتند: «آقا، شما چنین حرفی زده اید؟» ایشان می فرمودند: «نه آقا، کجا بنده این حرف را گفته ام؟!» بعد که آنها می رفتند، ایشان می فرمودند: «بنده اصلاً یک چنین مطالبی نگفته ام!

^۱ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۰. امام شناسی، ج ۲، ص ۱۵۱:

«کسی که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، به مردن مردمان جاهلی از دنیا رفته است.»

^۲ علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۶۳، با قدری اختلاف.

^۳ رجوع شود به المیزان، ج ۸، ص ۱۴۱؛ ج ۱۲، ص ۲۶۲؛ ج ۱۴، ص ۱۳۳.

اما نه اینکه اینها تقصیر داشته باشند، بلکه فهمشان متفاوت است.»^۱

اینجا است که در بحث تعارض ادله، مسئله «افقهیت» پیش می‌آید. «ضبط» مسئله مهمی است؛ ولی اولین مسئله، افقهیت است؛ یعنی چه کسی فهمش بالاتر است، چه کسی به امام علیه السّلام نزدیک‌تر است، چه کسی از امام علیه السّلام معارف را بیشتر تلقی کرده است، چه کسی با جزئیات و ظرائف مطالب امام علیه السّلام سر و کار دارد؟ این قضیه مهم است. مسئله افقهیت، از ضبط و تحفظ و صدقیت و وثاقت و صداقت و اعدلیت و امثال ذلک 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 فردیه آن مورد را در نظر می‌گیرد و حتی آن روایت را کنار می‌گذارد. البته این طور نیست که اگر ما یک روایت را کنار بگذاریم مرتد شده‌ایم؛ گرچه الان آقایان به صرف اینکه مثلاً در فلان عبارت از این روایت اشکالی پیدا می‌شود، خیلی راحت روایات را کنار می‌گذارند و اصلاً هیچ باکی هم ندارند! از طرف دیگر، ما در بعضی موارد حتی روایت صحیح را هم خیلی راحت کنار می‌گذاریم و می‌گوییم که این روایت با قواعد ما نمی‌سازد! البته آن قواعدی که از خود ائمه به دست ما رسیده است، نه قواعد ساختگی‌ای که آقایان درست کرده‌اند!

دو سه روز پیش یک نفر پیش من آمد و مطلبی از روزنامه اطلاعات گفت. مسئول روزنامه اطلاعات، استقامت فکری ندارد و من در مطالبی که در این روزنامه درج می‌شود، مسائل خلاف زیادی دیده‌ام. او گفت: در این روزنامه شخصی به نام عباس تیلا مقاله‌ای نوشته و گفته است: «اینکه زن باید به اندازه نصف مرد ارث ببرد، در آن زمان درست بود، به خاطر اینکه شوهر نفقه زن را می‌داد و مخارج زن بر عهده مرد بود و لذا زن باید به اندازه نصف مرد ارث ببرد.»

اصلاً چه ربطی به قضیه نفقه دارد؟! مثلاً این حرف چه ربطی به آن دختر کوچکی دارد که هیچ کسی به او نفقه‌ای نمی‌دهد؟! حالا راجع به دیه چه می‌گویید؟! دیه که با ارث فرق دارد و اصلاً ربطی به نفقه ندارد! از طرف دیگر، آیا پیغمبر در آن زمان نعوذ بالله لال تشریف داشت که بگوید: «اگر زن برای شوهر کار کند نه اینکه به بیرون از منزل برود و کار کند، بلکه مثلاً زن در مزرعه یا باغی که مرد دارد، برود و کار کند به اندازه مرد ارث می‌برد و اگر کار نکند و شوهر نفقه‌اش را بدهد، به اندازه نصف مرد ارث می‌برد!»

اتفاقاً می‌گویند در همین نواحی خوزستان خود ما این طور مرسوم است که اصلاً مرد داخل خانه می‌نشیند یا در قهوه‌خانه می‌نشیند و قلیان می‌کشد! آن وقت اگر استصحاب قهقرا را به ملاک عدم تغیر، حجت

^۱ جهت اطلاع از مبنای مؤلف محترم در حجیت خبر واحد، رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ۹۴، تعلیقه ۲؛ عنوان بصری، ج ۱، ص ۱۶۹.

بدانیم، باید بگوییم در زمان پیغمبر هم همین اوضاع بوده است و در عین حال، پیغمبر در اینجا هم حکم به تنصیف کرده‌اند؛ در حالی که پیغمبر حکم به تنصیف نکردند.

الحمدلله وقتی بعضی علما این حرف‌ها را بزنند، دیگر مسئله‌ای نیست و راه باز شده است و آن آقای روشن فکر بزرگوار هم فکر می‌کند و می‌گوید: «چون در این زمان زن‌ها کار می‌کنند و در بیرون از منزل اشتغال دارند، قطعاً باید این حکم عوض بشود و حکم به تساوی ارث زن و مرد بشود!» یعنی هیچ‌کسی نیست که جلوی اینها را بگیرد! و الحمدلله هر توده‌ای و کمونیستی در روزنامه‌هایی که هزینه‌اش از بیت‌المال صرف می‌شود افاضه می‌فرماید! خب آقا جان من، این مزخرفات و حرف‌ها تازگی ندارد و در همان زمان رضاشاه هم می‌گفتند! این «نوآوری» که می‌گویند، یک سری حرف‌های چرندی است که اول در ممالک عربی مثل مصر و تونس پیدا شده و بعد به ما رسیده است و ما ته‌مانده آنها را داریم می‌خوریم!

در این مسائل باید ملاکات را از خود روایات و از خود اهل بیت به دست بیاوریم تا براساس آن ملاکات، صحت و سقم روایات برای ما روشن شود. هم‌چنین باید موارد و خصوصیات ورود مسائل معارفی و اعتقادی‌ای که اخذ می‌کنیم برای ما روشن بشود که در چه زمینه‌ای بیان شده است.

تعریف شارح از علم فلسفه

به هر جهت، مطلبی که در اینجا عرض شد این است که فلسفه عبارت است از: تحقق و تنظیم نظم عالم هستی علی‌ماهوعلیه با برهان، یعنی با مطالب یقینی. لذا اگر مطالبی به وسیله ظن و اعتبار برای ما روشن بشود یا با تقلید از پدران و یا حتی مجتهدین برای ما مشخص بشود، به آن حکمت و فلسفه نمی‌گویند. من باب مثال مجتهدی که مطالب را طوری فهمیده است که در رساله‌اش می‌نویسد: «کسی که قائل به وحدت وجود 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 علی‌ماهوعلیه بحسب الطّاقة البشريّة تنظیم کند.» این می‌شود فلسفه که البته خود مرحوم آخوند هم در شرح الهدایة الاثیریة 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 در نظر گرفته نشده است، بلکه غایت را بعداً آورده است. ایشان در آنجا می‌فرمایند:

صناعتی (عمل یا علم یا فنی) است که انسان به واسطه آن صنعت، به حقیقت هر موجودی که‌اهوعلیه

اطلاع پیدا می‌کند و حقیقت او برایش روشن می‌شود، بحسب الطّاقة البشريّة.^۱

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) علی‌ماهو علیه اطلاع پیدا

بکند و صور برهانی^۲ این نسق در ذهن او قرار بگیرد و نقش ببندد، علی‌حسب الطّاقة البشريّة.

اما حکمت عملی این است که انسان براساس انتقاش این صور، ملکات و افعال و کردار رذیله خود

را به ملکات و احوال و اخلاق حسنه متحوّل کند و برگرداند. یعنی اولاً به کیفیت زدودن اخلاق رذیله (یعنی

آن ملکاتی که موجب می‌شود انسان از مقام عبودیت بیرون بیاید و به مقام تفرعن و آئیت وارد بشود و توغل

پیدا بکند؛ از قبیل بخل و حسد و شهوت و کینه و پرداختن به عیوب الناس) و جایگزینی و تبدل آنها به اخلاق

حسنة علم پیدا بکند و آنها را بشناسد. بعداً به واسطه اطلاع بر نحوه زدودن و از بین بردن آنها، ملکات رذیله و

سیئه را از خودش دفع کند و رد کند و در صدد اصلاح آنها بر بیاید.

بنابراین در اینجا دو صنعت و دو فن و دو علم وجود دارد:

علم اول عبارت است از اینکه به حقایق موجودات کماهو علیه علم پیدا کنیم. این علم مربوط به انسان

نیست و تحصیل آن در اختیار انسان نیست، چون موجودات در اختیار انسان نیستند و تنظیم پیدا کردن آنها به

اراده انسان نیست.

علم دوم که متکفل جنبه ثانی از مسئله است، عبارت است از اینکه نفس انسان به واسطه آن علم

اول، استکمال پیدا کند و به آن کمال خودش برسد، یعنی شهود وجدانی و تحوّل و تبدل جوهری پیدا کند. یعنی

ابتدا این نفس به واسطه علم و حکمتی که عبارت است از تنظیم عالم وجود علی‌ماهو علیه، کامل بشود و برگردد

و متحوّل بشود. بعداً وقتی انسان به حقیقت عالم وجود اطلاع پیدا کرد و ضعف و نقصان و شدت بیچارگی

خود را دید، در مقام رسیدن به فعلیت و از بین بردن نقائص و خلل و رسیدن به آن وجود واجب‌الوجود و آن

مبدأ فیاض و آن علة‌العلل و هستی‌بخش همه هستی‌ها بر بیاید. به این علم دوم، علم اخلاق و حکمت عملی

می‌گویند.

پس حکمت عملی عبارت است از علمی که انسان به واسطه آن علم، بر رذائل نفسانی و اخلاقی و

^۱ شرح الهدایة الأثیرية، ص ۶:

«فاعلم أنّ الحكمة صناعة نظرية يُستفادُ بها كيفية ما عليه الوجودُ في نفسه و ما عليه الواجبُ من حيث اكتساب النظريات و اقتناء الملكات لتستكمل النفس و تصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود فيستعدُّ بذلك للسعادة القصوى، و ذلك بحسب الطّاقة البشريّة.»

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 مرحله دنائت قرار دارند، جای خودشان را به این وجودات بدهند تا انسان به وجود روحانی، موجود بشود و اخلاق و ملکات فاضله را تحصیل کند.

به عبارت دیگر، بحث اول راجع به سلسله علّیت و معلولیت و هستی همه عالم و واجب‌الوجود است، و بحث دوم راجع به آن خصوصیات و علومی است که انسان به واسطه آنها می‌تواند خودش را به اخلاق روحانی و به اخلاق‌الله 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 علی‌ماهوعلیه
عَلَى حَسَبِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ.^۱

عدم تأثیر حکمت نظری در استکمال نفس

همان‌طور که عرض کردم، مسئله‌ای که در اینجا هم برای مرحوم آخوند و هم برای دیگران مثل مرحوم سبزواری و افراد دیگری که در اینجا تعلیقه و حاشیه دارند خلط شده است، این است: هیچ‌وقت حکمت نظری موجب استکمال نخواهد بود و استکمال نفس اصلاً در باب و وادی دیگری است و با انتقاش و صور کاری ندارد و هیچ‌کسی با برهان به استکمال نمی‌رسد. لذا اینکه ایشان در اینجا فرموده‌اند: «فلسفه استکمال نفس انسانی است به معرفت حقایق موجودات 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 تنظیم عالم را در وجود خودش احساس کند.

اما این عبارت: «و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین، لا أخذاً بالظنّ 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 أخذاً بالظنّ و التّقلید» در مقام اخذ تنظیم نظم حقیقت هستی براساس مقدمات برهانی است، نه براساس ظن و تقلید.

^۱ شرح الهدایة الأثیرية، ص ۷.

بنابراین ما تردید و خلجانی بین این دو عبارت احساس می‌کنیم؛ چون مرحوم آخوند این را که مربوط به استکمال نفس به واسطه معرفت و شهود است، با حکمت نظری خلط کرده است و بقیه هم راه را به همین کیفیت پیموده‌اند.

تلمیذ: حکمت عملی متوقف بر حکمت نظری است؛ چون تا کسی حکمت نظری نداشته باشد، نمی‌تواند بگوید موقف من چیست.

استاد: اینها با همدیگر تفاوت دارند و بحثش بعداً می‌آید. بعضی‌ها در حکمت نظری قوی هستند و اصلاً حکمت عملی ندارند؛ اما بعضی‌ها حکمت عملی‌شان خوب است ولی در چیدن صغری و کبری خیلی ضعیف هستند، مثل بعضی‌ها که سیاستشان خیلی خوب است و می‌توانند منزل را خوب اداره کنند و خوب تربیت کنند، ولی کلیات را نمی‌فهمند و اگر یک مسئله ریاضی از آنها بپرسی، در آن می‌مانند و تا یک سال دیگر هم نمی‌توانند جواب شما را بدهند! این به خاطر این است که فکر و عقل اینها به مسائل جزئی بیشتر از مسائل کلی توجه دارد، یعنی به آن مطالبی توجه دارد که مربوط به افعال و ملکات است. این می‌شود حکمت عملی. این مسئله‌ای بود که استطراداً عرض کردم.

به‌طور کلی حکمت عملی عبارت است از اطلاع و علم به رذائل و مفسد اخلاقی انسان، تا بعداً در صدد رفع آنها بریاید. مثلاً ما علم داریم که دارای غضب هستیم، دارای شهوت هستیم، دارای حقد و کینه هستیم، چشم دیدن مردم را نداریم، چشم دیدن بالاتر از خودمان را نداریم، چشم دیدن کسی که خدا به او لطفی کرده است نداریم، همیشه دلمان می‌خواهد غیبت کنیم و بدی مردم را بگوییم؛ لذا باید در صدد رفع آنها برآییم: «كَفَى بِالْمَرْءِ شُغْلًا بَعِيْبِهِ لِنَفْسِهِ عَنِ عُيُوبِ النَّاسِ»^۱

لازم نیست شما برهان صدیقین را بدانید تا بتوانید رذائل را از خودتان دفع کنید! همه این افرادی که سالک می‌شوند، از آن کسی که حتی نمی‌تواند امضاء کند و اصلاً سواد ندارد تا آن کسی که بالاتر است، همه در مقام حکمت عملی هستند؛ یعنی به واسطه از بین بردن اخلاق سیئه و جایگزینی اخلاق حسنه و اخلاق روحانیین به جای اخلاق سیئه و به واسطه «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»^۲ آن نتیجه و آثار تخلُّق به اخلاق الله برای انسان حاصل می‌شود که عبارت است از کشف حجاب‌ها و ظهور صفات جلالیه و جمالیه پروردگار.

حکمت عملی مثل کتاب جامع السعادات و معراج السعاده مرحومین نراقیین است و مقدمه شهود و تبدل نفس از عالم دنائت به عالم روحانیت و تغیر آن است.

^۱ تحف العقول، ص ۲۸۲. ترجمه:

«آدمی را همین بس که مشغول به خویشتن باشد و از جست‌وجو و سر درآوردن از کار مردم پرهیز کند.» (محقق)

^۲ مفاتیح الغیب (تفسیر الرازی)، ج ۷، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹؛ الکلمات المکنونه، ص ۲۸۷.

اما حکمت نظری این طور نیست و فقط در صدد شناساندن حقیقت هر وجود و موجودی کما هوعلیه است؛ مثلاً بشناساند که مَلَك از چه جنسی است، ماده است یا نه؟ حسی است یا نه؟ مجرد است یا نه؟ از نظر مقدار تجرد در چه مرحله‌ای از تجرد قرار دارد؟ آیا ملک صورت دارد یا تجردش قوی‌تر از صورت است؟ خدمتتان عرض کردم که مراحل تجرد متفاوت است؛ مرحله اول تجرد، مرحله مثال أسفل است و مافوق آن، برزخ است و بعد از آن، صورتی محض است و بعد از آن، ابهامی است بین معنا و آن صورت، و بعد از آن فقط معنای تنها می ماند و بعد از آن فقط نور محض می ماند. این مراحل تجردی است که برای انسان پیدا می شود و هر چه شدت و قوت و اولیّت و اولویّت وجود قوی‌تر بشود، مرحله تجرد هم قوی‌تر خواهد بود.

حالا ما این مطالب را فهمیدیم، اما به کجا رسیدیم؟ این همه حکما و فلاسفه آمده اند و بحث و تحقیق کرده اند، ولی وقتی نگاه می کنیم می بینیم که اینها هنوز اول راه هستند. پس چه شد؟ البته اینها داعی می شوند و انسان را حرکت می دهند، اما به هیچ وجه موجب استکمال نیستند.

من اسم نمی برم ولی می دیدم که یکی از افرادی که از نقطه نظر تعمق در مسائل فلسفی در رتبه شاخصین در این عصر قرار دارد، در بدیهی ترین مسائل مانده است؛ به خاطر اینکه حکمت عملی که علم به زدودن اخلاق است، هنوز در او تثبیت نشده و متوجه نشده است که او که هنوز ناقص است و در مرحله استعداد و هیولا قرار دارد، نمی تواند به مسائلی اطلاع پیدا کند و اشتغال بورزد و وارد بشود که جنبه فعلیّت، از اَلزم لوازم و اوجب واجبات ورود در این مسائل است. اینها چون در حکمت عملی متوقف شده اند، هنوز این مسئله را نمی فهمند و نمی دانند که پرداختن به مسائل اجتماعی و مسائل ولائی و مسائلی که مربوط به أعراض و دماء و نفوس است، استعداد و قابلیت مافوق طاقت بشری می خواهد؛ لذا می روند و گرفتار می شوند! حتی راجع به علم اخلاق هم کتاب نوشته اند، اما این مطلب به جانان ننشسته است و وقتی به جان ننشیند، فقط نقل به معنا است. این مسئله به خاطر این جهت است که در نوشتن این کتاب فقط مسودات را مبیضه، و مبیضات را مسوده می کنند.

این معنای حکمتی که در اینجا می فهمیم، به يك عبارت می فرمایند: «الحکمةُ صیورَةُ الإنسانِ عالمًا عقلیًّا مضاهیًّا (مشابهًا) للعالمِ العینیِّ» و به عبارت دیگر می فرمایند: «الحکمةُ التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ» و به عبارت های مختلف دیگری هم گفته شده است.

اگر ما حکمت نظری را «تنظیم و معرفت امور بحقیقتها کماهی علیها» بدانیم، این عبارت است از: تنظیم عالم هستی به صور علمیّه در ذهن انسان بروفق تعینات خارجی؛ یعنی اگر آنچه در عالم از اجناس و انواع و فصول بکیفیّتها علی ما هی و وجود دارد، به عنوان صور علمیّه در ذهن نقش ببندد، این التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ می شود.

التَّشْبَهُ بِالْإِلَهِ یعنی صور علمیه‌ای بر وزان اِشْرَاف وجود پروردگار بر جنبه وجودی این اشیاء و نشئت این اشیاء از وجود پروردگار، در یک حکیم وجود دارد؛ یعنی صور علمیه‌ای در ذهن او نقش بسته است که در وجود پروردگار به عنوان صور عینیه و علم حضوری و بعینها و بتعیینها و بصورها العینیة حضور دارد، پس او متشبه به إله است. البته على الطّاقة البشريّة، یعنی نمی‌توانیم بگوییم هر کسی می‌تواند به این مرحله برسد، نه اینکه امکان ندارد برسد، بلکه تا به حال نرسیده‌اند.

نقد اخذ قید «على الطاقة البشرية» در تعریف علم حکمت

البته همان‌طور که خدمتتان عرض کردم، این همه 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 چه بسا ممکن است که تخمین و حدس و خطابه و شعر در این براهین تدخّل و تسرّی پیدا کرده باشد، بنابراین نتیجه که تابع اُخسّ 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 یک نتیجه واقعی برسد. یعنی فرق در حکیم است و این مسئله ربطی به حکمت ندارد و اشکال و اشتباهی در حکمت نیست، بلکه حکمت عین حقیقت و مساوی با حقیقت مطلق است؛ همان‌طوری که مرحوم آخوند می‌فرمایند: «تنظیم امور بر کلّ عالم هستی علی‌ماهو علیه.» لذا فرقی بین حکیم واقعی و حکمت نمی‌گذاشتیم. اما چون ما در مقام معلولی و خَلْقی قرار داریم، لذا رسیدن به واقعیت و حقیقت عالم هستی و حقیقت وجود و ادراک آن کما هو علیه، برای کسی که خودش به قیود موجودیت مقید است، تقریباً محال است؛ همان‌طور که مرحوم حاجی هم می‌فرماید:

مفهومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ *** وَ كُنْهُهُ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ^۱

یعنی کنه وجود در عالم خفاء است. لذا در اینجا عرض کردم که ما می‌توانیم خودمان را به آن حقیقت و واقعیت وجود نزدیک کنیم. البته این مطلبی که عرض کردم، به وسیله براهین به این نتیجه رسیدیم. من باب مثال این مطلبی را که عرض کردم: «اولین مرتبه تجرّد، مرتبه صورت است و بعد از آن، مرتبه بین صورت و معنا است و بعد از آن، مرتبه معنا است و بعد از آن، 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

^۱ شرح المنظومة، ج ۲، ص ۵۹.

تنظیم کند تا بتواند به آن نتیجه برسد؟ دیگران مراتب دیگری را علی 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 «بوسع الإنسان» یا «علی حسب الطّاقة البشريّة» را از این باب آورده‌اند که طاقت انسانی اجازه نمی‌دهد کسی که همیشه در مقام معلولیت و مادون مقام وجود مطلق قرار دارد، به آن حقیقت هستی برسد، مگر اینکه در آنجا کشف حجاب و امثال ذلك پیش بیاید.

اگر ما حکمت را به معنای حقیقی خودش بگیریم، دیگر «علی حسب الطّاقة البشريّة» برداشته می‌شود، چون اینجا دیگر مقام انکشاف و شهود است؛ یعنی در حکمت نظری «علی حسب الطّاقة البشريّة» بحث می‌شود، اما در حکمت عملی و شهودی و وجدانی دیگر «علی حسب الطّاقة البشريّة» معنا ندارد، چون واقعاً رسیدن به حقیقت هستی، یا علی‌ماهی علیها هست یا نیست. اگر علی‌ماهی علیها هست، خب واقعیت است و اگر نیست، ما باید علی‌ماهی علیها را برداریم و بعد «علی حسب الطّاقة البشريّة» درست می‌شود، یعنی ممکن است انسان از نقطه نظر تجلیات اسماء و صفات پروردگار، مراتبی از مراتب وجود را ادراک کند ولی لازم نیست حقیقت آن را کماهوعلیه احساس کند. این می‌شود «علی حسب الطّاقة البشريّة». گفت: «هرچه پول بدهی آش می‌خوری!»^۱ یعنی به هر مقداری که زحمت بکشی و برای شما کشف حجاب بشود، به همان مقدار برای شما از حقیقت عالم هستی چهره برداشته می‌شود.

آن حقیقت جلوه کرده است و شما می‌توانید بگویید که حقایق مختلفی افاضه شده است؛ ولی لازم نیست هر کسی به هم‌ه آن حقایق برسد، حتی پیغمبر اکرم هم نمی‌رسد. چون وقتی ما بدانیم که مقام پروردگار مقام اطلاق است و در آنجا حدی نیست، پس افاضات وجودی پروردگار هم لایتناهی است. وقتی لایتناهی شد، خود پیغمبر هم تا به حال نرسیده است و هیچ وقت نخواهد رسید؛ چه برسد به بقیه. یعنی ظرف پیغمبر دائماً در حال پرشدن از افاضات وجودی پروردگار است، و افاضات وجودی پروردگار هم تا قیامت و بعد از قیامت، هرچه بگذرد الی ما لایتناهی حدیقی ندارد. این می‌شود «علی حسب الطّاقة البشريّة». یعنی هر کسی آن حقیقت را براساس ظرف وجودی خودش، نه کم و نه زیاد، از نقطه نظر سیر عرضی و برحسب وسعش ادراک می‌کند.

مثلاً در اینجا يك ديگ حلوا است، بچه به اندازه يك نعلبکی از این حلوا می‌خورد و شما به اندازه يك

^۱ امثال و حکم، دهخدا، ج ۴، ص ۱۹۱۹.

بشقاب می خورید؛ نه اینکه بچه حلوا نخورده باشد، بلکه هم بچه حلوا خورده است و هم شما حلوا خورده‌اید. پس معنا ندارد که انسان علی حسب الطّاقة البشريّة به حقیقت يك شیء معرفت پیدا کند؛ چون یا انسان به حقیقت آن علی‌ماهی علیها 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 عبارتهاست، به خاطر خلط بین حکمت شهودی و حکمت نظری است و مسئله مهمی هم نیست.

معنای «التشبهه بالإله» در تعریف حکمت عملی

«التشبهه بالإله» در حکمت نظری بیان شد؛ اما يك «التشبهه بالإله» دیگر هم داریم که آن تشبهه حقیقی است و عبارت است از اینکه انسان به واسطه 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 مزوج و هضم می‌کند و از هضم رابعش هم می‌گذراند. یعنی اگر بگویند: زید کجا است؟ می‌گویند: زید در من است. می‌گویند: زید که آنجا نشسته است! می‌گویند: 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 هیچ کاری با او ندارد! یعنی نیاز نیست سراغ او برود و با آجر بر سرش بزند، بلکه در وجود خودش اراده می‌کند، اما یک دفعه سر او که در آن طرف کره زمین است درد می‌گیرد!

حقیقت و مراتب مقام فناء

تلمیذ: قبلاً فرمودید: «همه می‌توانند به مقام احدیّت برسند و فرقی بین پیغمبر و غیر پیغمبر نیست؛ اما احدی نمی‌تواند به مرحله مافوق آن که مقام عماء است، وارد بشود.» یعنی غایت هر سه مرحله فناء را احدیّت بدانیم.

استاد: نه خیر، مقام عماء همان مقام فناء است و همه می‌توانند به مقام فناء برسند. فناء ذاتی مافوق احدیّت است؛ چون فناء احدیّت مقام اسم است و هنوز بین اسم و ذات فرق و فاصله است. من قبلاً این طور تقسیم کرده بودم: مقام فعل، مقام صفت، مقام ذات و بعد از آن، مقام انیّت. مقام انیّت با ذات تفاوت دارد؛ ذات یعنی اسم.

البته بر طبق آن تقریر ما، اول باید ذات فانی شود تا اسم فانی شود؛ یعنی تا ذات فانی نشود، فناء در

فعل و صفت و اسم هم پیدا نمی‌شود. آن باطنی است و این ظاهری است؛ یعنی اول باطن فانی می‌شود، بعد اثرش در ظاهر پیدا می‌شود؛ بر خلاف آنچه تا به حال گفته شده است.

اما طریق قوم آسان‌تر است و فعلاً بر حسب آن می‌گوییم:

مرحله اول: سالک فناء در فعل پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که فقط یک فعل در عالم هستی

حاکم است.

مرحله دوم: فناء در صفت پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که تمام اوصاف - که این فعل، معلول

برای اوصاف است - وصف واحد هستند؛ یعنی علم، علم واحد است و قدرت، قدرت واحد است.

مثلاً یک نفر هارتل سیصد کیلویی برمی‌دارد و یک نفر دیگر دو کیلویی برمی‌دارد، ولی همه یک فعل

است که دارد انجام می‌شود، و یک صفت و یک قدرت است؛ منتها این یک قدرت، دو ظهور دارد. مثل کفه

ترازو، که ترازو یکی است و دو تا ترازو نداریم؛ منتها این ترازو دو کفه دارد که گاهی اوقات این کفه‌اش سنگین

می‌شود و گاهی اوقات آن کفه‌اش سنگین می‌شود. آیا شما می‌توانید بگویید که دو تا ترازو در اینجا وجود

دارد؟ نه خیر، یک ترازو است که گاهی این طرف سنگین می‌شود و پایین می‌رود و آن طرف بالا می‌آید، و گاهی

آن طرف سنگین می‌شود و این طرف بالا می‌آید. پس در اینجا یک ترازو وجود دارد، ولی دو ظهور دارد؛ یک

ظهور به این نحو است که شما این طرف را پایین و آن طرف را بالا می‌بینید، و ظهور دیگر این است که آن طرف

را پایین و این طرف را بالا می‌بینید. این یعنی توحید صفاتی یا فناء صفاتی.

مرحله سوم: فناء در اسم است. این مرحله بسیار دقیق است. اسم یعنی آن نفوسی که تشخیصات

وجودی هر کسی را نشان می‌دهند؛ مثلاً زید این عمل را انجام می‌دهد و عمرو آن عمل را انجام می‌دهد، و شما

به خاطر اینکه این زید است و آن عمرو است و این دو تا با هم یکی نیستند، می‌گویید زید این کار را انجام

می‌دهد و عمرو آن کار را انجام می‌دهد. یعنی ما یک اسم برای این وجود گذاشتیم که عبارت است از «ظهور

به نحو اطلاق»، و از آن ظهور، صفت به وجود می‌آید و از آن صفت، فعل به وجود می‌آید. سالک همه آن ظهورات

را یکی می‌بیند.

ما در مورد پروردگار این طور می‌گوییم: عالم و حی و قادر اسماء او هستند و از این سه اسم، صفات

جمالیه به وجود می‌آید، رحمانیت و رحیمیت به وجود می‌آید، خلق و اماته به وجود می‌آید و... از اسم قادر،

صفات به وجود می‌آیند که جنبه قهریت دارند؛ چون اسم قادر دو قسم می‌شود: قدرت بر جمال و قدرت بر

جلال. از اسم عالم، صفاتی به وجود می‌آیند که جنبه علمیت و تجردی دارند. از اسم حی پروردگار که منشأ

برای دو اسم دیگر است، صفاتی به وجود می‌آیند که جنبه حیات دارند. سالک همه این اسماء را یکی می‌بیند.

این مرحله، فناء در اسم است؛ ولی هنوز مرحله ذات باقی مانده است.

مرحله چهارم: فناء ذات است و این مقام، مقام اخفی است و کسی به آن نمی‌رسد؛ و الا در مرحله اسم ممکن است بسیاری از پیغمبران فناء در اسم پیدا کرده باشند. ذات همان جنبه ربطی بین حق و خلق است، که ظهور آن جنبه ربطی، این است که شما زید و عمرو و بکر و خالد را می‌بینید.

مرحله تعین ذات که به آن مقام انیت و تعین و تشخیص می‌گویند، مقامی است که هر کسی نمی‌تواند در آن فانی شود و آنهایی هم که فانی می‌شوند، فعلاً سفر اولشان تمام شده است و حالا باید دید که سه سفر دیگر را چه می‌کنند. این می‌شود «مقام عماء». مقام عماء، مقام احدیت نیست، بلکه مقام «هوهویت» و «هو» است. البته «هو» هم غلط است، چون «هو» اشاره است و در آنجا اصلاً اشاره معنا ندارد. ما به چه کسی می‌خواهیم اشاره کنیم؟ ما حتی نمی‌توانیم به خودمان اشاره کنیم! بله، می‌توانیم به اعضایمان اشاره کنیم، ولی هیچ وقت نمی‌توانیم به خودمان اشاره کنیم. آنجا خود خدا هم نمی‌تواند به خودش اشاره کند؛ یعنی خدا همه کار می‌تواند انجام بدهد، ولی این یک کار را نمی‌تواند انجام بدهد.

پس مرحله عینیت این نیست که فقط صور علمی‌ه حسن و حسین و زید و بکر و عمرو در ذهن عارف بیاید، بلکه این است که عارف به عینیت اشیا، تعین پیدا می‌کند، آن وقت تشبه به اله حقیقی حاصل می‌شود؛ یعنی همان طوری که کل عالم هستی در وجود پروردگار به نحو اندماج و اندکاک، حضور عینی دارد، در عارف هم حضور عینی دارد و با عالم وحدت دارد و از دید ما، جنبه مثلیت دارد. این عینیت، حقیقت عبارت: «الحکمة صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العینی» است. البته آن جنبه علمی هم هست، ولی این عبارت، جنبه عینی و عالم عقلی است. عالم عقلی یعنی عالم واقعی؛ چون عقل فعال در مقام انبساط، مدیر و مدبر همه امور در خارج است، لذا انسان با رسیدن به عقل فعال، گویا عقل فعال را در اختیار خود گرفته است.

تلمیذ: انسان قبل از تنزل در قوس نزولی همه چیز داشت؛ اما همان طور که فرمودید، همراه با تنزل در قوس نزولی، الآن که اینجا آمده است دستش از همه آنها کوتاه شده و همه را فراموش کرده و حالت نسیان بر او غالب شده است، آیا می‌تواند دوباره به همان عوالم قبلی خودش برسد؟

استاد: می‌توانیم بگوییم که مطالب شما مجموعه‌ای از مطالب صحیح و بعضی از خلطها است. مطلب صحیح این است که انسان هیچ چیزی را به دست نمی‌آورد؛ بلکه آنچه کسب می‌کند از وجود خودش است و تذکری برای آن مقام فناء و محو و اجمالی است که در آنجا بوده است.

اما نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این است که این تذکر، در مقام تفصیل است؛ یعنی انسان به واسطه کمال و سعه‌ای که پیدا می‌کند، آن استعدادی را که با خودش می‌آورد به فعلیت می‌رساند. این فعلیت یعنی تفصیل؛ یعنی آنچه به نحو اجمال در او بود و هر چه می‌گشت پیدا نمی‌کرد، الآن می‌بیند که وارد این عالم

شده است و این چنین خیال می‌کند که این عالم برایش آشنا است. یعنی این طور نیست که شما یک دفعه وارد یک خانه بشوید و بگویید: عجب جایی است و چه در و دیواری دارد و چنین چیزی در خواب هم به ذهنمان نمی‌آید! نه، آنجا این طور نیست؛ ولی وقتی انسان وارد آنجا می‌شود می‌گوید: مثل اینکه اینجا آشنا است!

مثلاً انسان گاهی اوقات چنین احساسی دارد که وقتی با بعضی‌ها در دفعه اول برخورد می‌کند، گویا ده سال است که او را می‌شناسد و با هم رفیق‌اند. این به خاطر این است که یک سری ارتباطاتی در این بین بوده است، ولی هرچه می‌گردد در خودش پیدا نمی‌کند. وقتی می‌رسد می‌گوید: این همان چیزی بود که من به دنبالش بودم و با آن بودم! یعنی وجه او ناخودآگاه به چنین مسئله‌ای اتجاه داشت.

ابن فارض در اینجا به مقام هوهویت و تعین به همهٔ مادیات اشاره می‌کند و خیلی عجیب می‌گوید:

۱. *** و كُلُّهُمْ عَنْ سَبَقِ مَعْنَايَ دَائِرٌ *** بدائرتی او وارد من شریعتی

۲. *** و إني وإن كنتُ ابنُ آدمَ صورةٌ *** فلي فيه معنَى شاهدٌ بأبوتِي

۳. *** و نفسی علی حَجَرِ التَّجَلِّي بُرُشِدِهَا *** تجلّت و فی حِجْرِ التَّجَلِّي تَرَبَّتْ

۴. *** و فی المَهْدِ حَزْبِ الْأَنْبِيَاءِ و فی عَنَا *** صری لوحی المحفوظ و الفتح سورتی

۵. *** و قبلَ فصالی دون تکلیفِ ظاهری *** ختمتُ بشرعی الموضعی کُلَّ شَرَعَةٍ

۶. *** فَيَمْنُ الدُّعَاةِ السَّابِقِينَ إِلَى فِي *** يمينی و يُسِرُّ اللَّاحِقِينَ يَسْرَتِي

۷. *** و لولای لم یوجد و جودٌ و لم یکن *** شهودٌ و لم تُعهدْ عهودٌ بِذِمَّةٍ

۸. *** فلا حیّ إِلَّا مِن حِیَاتِي حَیَاتِهِ *** و طوعُ مرادی کُلَّ نفسٍ مُریدَةٍ

۹. *** و لا قائلٌ إِلَّا بلفظی محدثٌ *** و لا ناظرٌ إِلَّا بناظرٍ مُقلَّتِي

۱۰. *** و لا مُنصِتٌ إِلَّا بِسَمْعِي سَامِعٌ *** و لا باطِشٌ إِلَّا بِأُزْلِي و شدتی

۱۱. *** و لا ناطقٌ غیري و لا ناظرٌ *** و لا سمیعٌ سِوَانِي مِن جمیعِ خلیقتی^۱

^۱ دیوان ابن فارض، ص ۷۳. امام شناسی، ج ۵، ص ۱۰۲:

«(۱) و همهٔ انبیاء به واسطهٔ حقیقت وجودیهٔ من، به دور وجود من در گردش هستند یا وارد و سیراب از مشرب و شریعت من هستند.»

(۲) و من اگرچه پسر آدم هستم از جهت صورت، ولیکن در من معنا و حقیقتی است که گواهی می‌دهد که پدر او می‌باشم.
 (۳) و نفس من که در ممنوعیت از تجلیات و ظهورات اسمائیه و صفاتیهٔ حق قرار داشت، در اثر هدایت حق تجلی کرد، و نفس من در دامن تجلیات و ظهورات اسمائیه و صفاتیه تربیت یافت و رشد و نمو کرد.
 (۴) و در گاهواره، حیزب من پیمبران بودند؛ و در عناصر من لوح محفوظ من بود؛ و فتح و گشایش، سورهٔ من بود.

می‌گوید: اگر من نبودم اصلاً وجودی نبود! این خلاق 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، به وسیله آن قدرتی است که من به او افزوده‌ام! در جمیع خلائق اصلاً ناطقی غیر از من وجود ندارد، و ناظری غیر از من وجود ندارد، و سمیعی غیر از من وجود ندارد؛ فقط من هستم!

از این عبارات ابن‌فارض معنای حقیقی «الحکمة صیورۃ الإنسانِ عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العینی» یا «الحکمة التَّشَبُّه بالِإله» 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 رتبه گوینده آن است، ولی شطحیات در رتبه گوینده نیست. ثالثاً هم شطحیات حال است، اما «سبحانی ما أعظم شأنی» ملکه است. این مطلب همین روایت است: «لَوْ عَلِمَ أَبُوذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَكَفَّرَهُ أَوْ لَقَتَلَهُ!»^۱ 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 صدیقی بالاتر از ابوذر سراغ دارید؟ آن‌هم ابوذری که پیغمبر به صداقتش تصریح کردند،^۲ نه آن ابوذری که اینها نشان می‌دهند.

(۵) و قبل از آنکه از شیر گرفته شوم، بدون تکلیف ظاهر من، من با منهاج و شرع خود که برای من روشن‌کننده و واضح‌کننده بود، هر شریعتی را ختم کردم و به پایان رسانیدم.

(۶) پس یمن و برکت داعیان و رهبران الهی که قبل از من بودند، در دست راست من بود، و آسانی و سهولت داعیان و رهبران به سوی خدا که بعد از من می‌آیند و ملحق می‌شوند، در دست چپ من است.

(۷) و اگر من نبودم اصلاً وجودی موجود نمی‌شد، و شهودی هویدا نبود؛ و هیچ عهد و پیمانی در ذمه‌ای شناخته نبود!

(۸) پس هیچ زنده و جاننداری نیست مگر آنکه حیات او از حیات من است؛ و هر نفس صاحب اراده و مقصود، در تحت اطاعت و انقیاد اراده من است!

(۹) و بنابراین هیچ گوینده‌ای نیست مگر آنکه با الفاظ و عبارات من سخن می‌گوید، و هیچ بیننده‌ای نیست مگر آنکه با مردمک چشم من می‌بیند!

(۱۰) و هیچ [ساکتی] نیست مگر آنکه با گوش من می‌شنود، و هیچ گیرنده‌ای نیست مگر آنکه با صوت و قدرت من می‌گیرد!

(۱۱) در همه خلائق اصلاً ناطقی غیر از من وجود ندارد، و ناظری غیر از من وجود ندارد، و سمیعی غیر از من وجود ندارد؛ (فقط من هستم!)»

^۱ الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۱.

^۲ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۵۲.

تلمیذ: فی الواقع 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 نمی آید.

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ