

بعد از اشکال ظاهرا چهارم یا پنجم به وحدت عینیه ذات واجب با وجود واجب مرحوم آخوند در اینجا به یک نکته ای می‌خواهند اشاره کنند و آن ادراک حقیقت وجود است، وجودات متعینه و مشخصه نه آن مفهوم عام و سعی وجود که طارد عدم است به عدم اطلاقی لا به عدم تقییدی. ایشان مطلب را با این بیان شروع می‌کنند که علم مانند جهل دو قسمت دارد: یک قسم آن بسیط است همان طوری که جهل، جهل بسیط است. ما دو جهل داریم، یک جهل بسیط، یک جهل مرکب،

تعریف جهل بسیط و مرکب

جهل بسیط آن جهلی است که انسان عدم انکشاف واقع بر او صادق باشد، سواءً این که غفلت داشته باشد از عدم انکشاف واقع یعنی نداند که واقع بر او منکشف نیست؛ یا این که بداند واقع که بر او منکشف نیست. هر دو قسم آن داخل در جهل بسیط است. یا غافل باشد و ذهول داشته باشد از عدم انکشاف یک واقع یا این که عالم باشد به جهل و به عدم انکشاف واقع، هر دو جهل بسیط است.

سعدی افراد را در آن شعر معروف به چهار دسته تقسیم می‌کند:

«آنکس که بداند و بداند که بداند *** اسب شرف از گنبد گردون بجهاند»

«آنکس که بداند و نداند که بداند *** بیدارش نمائید که بس خفته نماند»

«آنکس که نداند و بداند که نداند *** لنگان خرک خویش به مقصد برساند»

«آن کس که نداند و نداند که نداند *** در جهل مرکب ابدالدهر بماند»

«آنکس که نداند و نداند که نداند» این قسم دوم برای جهل بسیط است. «آنکس که نداند و بداند

که نداند» می‌داند جاهل است و نمی‌داند، ولی این مقدار انصاف و وجدان دارد که خود را در زمره جهلا به حساب می‌آورد. این مقدار را دارد این لنگان خرک خویش به مقصد برساند.

این نمی‌ماند. بلند می‌شود دنبال قضایا می‌افتد این طرف می‌رود، آن طرف می‌رود، تا این که

بالاخره انکشاف واقع برایش حاصل شود. کسی که واقعا درد جهل را داشته باشد بیکار نمی‌نشیند. این هائی که دنبال حقیقت نمی‌روند، درد ندارند، این ها جهل ندارند. این ها جهل مرکب دارند.

«آنکس که نداند و بداند که بداند» که بعضی ها این شعر را این طور خوانده اند «آنکس که

نداند و نداند که نداند» نداند که نداند، این نفی در نفی ثبوت می‌شود. یعنی بداند که نداند منظورشان این است اما بهتر است ما این طور بخوانیم.

جهل بسیط را به دو قسم ما می‌توانیم تعبیر بیاوریم «آنکس که نداند و بداند که بداند» خیال می‌کند علامه است، نمی‌داند و جاهل است اما خیال می‌کند علامه است این «در جهل مرکب ابد الدهر بماند»

این افراد هیچ چاره‌ای برای آن‌ها نیست. هیچ! چون راه ورود علم را بر روی خودشان بسته‌اند. جاهل است و خیال می‌کند که می‌داند و در مقام هم بر می‌آید. پس بنابراین یک دیواری به دور خودش و خارج از خودش می‌کشد و هیچ نفوذی را برای انکشاف حقیقت در حول و حوش قلب و فکر و واجدان خودش باقی نمی‌گذارد.

حال جهل بنابراین چه که عرض شد دو قسم است، یک قسم این است که انسان نمی‌داند و به نحوی در جهل گرفتار است که حتی اطلاع هم بر این جهل خود ندارد.

خیلی از مسائل از دیده و عقل و فکر و سر ما پنهان است و ما هر چه هم فکر کنیم نمی‌توانیم به این مجهول پی ببریم، یعنی بطور کلی مسائل بنحوی پنهان است که ما به آن پی نمی‌بریم.

اگر یک شخصی بیاید و فرض کنید که من باب مثال به شما بگویم که آقا الان در فلان جای زمین یک جنگی اتفاق افتاد و در آن جنگ یک میلیون نفر از بین رفتند، شما اصلاً به فکر تان هم نمی‌رسید که آیا در آن طرف زمین یک همچنین قضیه‌ای اتفاق خواهد افتاد یا اتفاق نمی‌افتد. پس بنابراین، عدم انکشاف واقع در اینجا توأم است با ذهول از این انکشاف واقع یا عدم انکشاف عند النفس.

مسئله دوم در قسم دوم جهل بسیط و این است که انسان نمی‌داند و می‌داند که نمیداند. فرض بکنید که می‌داند یک قضیه‌ای در آن طرف اتفاق افتاده اما از خصوصیاتش خبر ندارد. می‌داند نسبت به یک همچنین قضیه‌ای جاهل است. این را هم باز جهل بسیط می‌گویند.

قسم دوم در مقابل جهل بسیط قسیمش جهل مرکب است. یعنی انسان نمی‌داند و خیال هم می‌کند که می‌داند. به این جهل جهل مرکب می‌گویند.

این تقسیمی که برای جهل است، در مقابلش برای علم هم است.

علم هم بر دو قسم است: علم بسیط و مرکب

علم هم بر دو قسم است: یا علم بسیط و یا علم مرکب.

در علم بسیط می‌فرمایند که آن نفس انکشاف واقع عبارت است از علم، علم یعنی انکشاف یک حقیقتی عند النفس و عند الذات. حالا ما این مطلب را اعم بگیریم، بجهت این که این علم را مستند

به ذات باری هم می‌کنیم.

پس یک انکشاف واقع عندالذات را علم می‌گویند سواءً این که ذات شاعر به این علم باشد یا شاعر نباشد. اگر شاعر باشد در واقع علم به علم دارد. این می‌شود علم مرکب. اگر شاعر نباشد این علم علم حضوری است. علم حضوری که ذات معیت و عینیت دارد با آن حقیقتی که پیش آن منکشف است. به عبارت دیگر علم در این جا عبارت است از حضور (نفس الواقعه عندالذات) بنحوی که آن حضور خودش مانع از علم به علم هست.

الان حیات شما پیش خودتان حضور دارد، غرائزتان پیش شما حضور دارد صفات و ملکات همه ما عندالنفس حضور دارد. منتهی ما بر این صفات و ملکات علم به علم نداریم، در بعضی از مواقع این علم به علم برای انسان پیدا میشود و یک صورت ذهنیه از خود آن حضور نفس غرائز و صفات برای انسان پیدا می‌شود، ولی خود ما علم به علم نداریم.

علم حضوری

وقتی که فرض کنید شما به شخصی می‌گوئید این مطلب را برای من نقل کن، در واقع همراه با این دارید به او می‌گویید که من سامع هستم. وقتی به این شخص می‌گویید این را به من نشان بده، همراه با این کلام دارید می‌گویید که من بصیر هستم. این که فرض کنید می‌گویید صبر کن من این مطلب را به شما بگویم، در ضمن این کلام و در خفا دارید به او اظهار می‌کنید که من متکلم هستم، من ناطق هستم. این که الان می‌گویید فرض کنید که این را بده به من که پیش خود نگهدارم، من حفظ کنم، همراه با این دارید به او می‌گویید که من قوه حفظ و ذکر و ضبط دارم.

پس به این معانی که الان درون ماست و معیت دارد با ذات است ما و توأم است با ذات ما، می‌گویند علم حضوری، پس علم حضوری عبارت است از حضور الاشیاء و انکشاف الواقع به نحوی که آن عینیت با ذات داشته باشد و ذات شاعر به این نباشد. بعد از این علم حضوری یک علم ترکیبی دوباره برای انسان پیدا می‌شود.

اگر از شما پرسند حالا که ما این را به شما نشان دادیم به چه درد می‌خورد؟ شما می‌گویید که من این را می‌برم در حافظه خودم. این می‌شود علم به علم. یعنی آن ملکه و صفت نفسانی که در ذات ماست، آن صفت نفسانی چه بسا در ذهن نمی‌آید، اما در یک قضیه که واقع می‌شود در مقام، چون مربوط میشود و ارتباط پیدا میکند با آن صفات و ملکات ما، ما در آن جا علم به علم پیدا می‌کنیم.

وقتی به شما بگویند که چطور با این صحبت می‌کنید؟ می‌گویید: آقا من قوه ناطقه دارم، این

علم به قوه ناطقه، این صورت ذهنی که از این قوه ناطقه برای ما پیدا می‌شود، این صورت ذهنی قبلا نبود، غافل بودیم، ولی این غفلت موجب اشتباه و انحراف ما نبود. چون این عین حضور واقع است عند النفس و عندالذات. همین نفس حضور این واقعه و این صفات و ملکات موجب میشود که نفس اتجّاه پیدا کند نحو المطلوب در مواقع مختلف. این را می‌گویند علم حضوری، این علم حضوری بسیط است،

در مقابلش علم ترکیبی است و آن این است که انسان معلوم بالعرضی داشته باشد در خارج، و معلوم بالذاتی داشته باشد در ذهن، آن صورت ذهنیه عبارت از حکایت ازخارج و معلوم بالذات است، چون آن با نفس انسان معیت و اتحاد پیدا می‌کند.

صور ذهنیه بانفس اتحاد برقرار می‌کند

در بحث علم و عالم و معلوم و در بحث عقل و عاقل و معقول که بسیار مسئله مهم فلسفی است در آن جا عرض کردیم که تمام صور ذهنیه بانفس اتحاد برقرار می‌کند، نه این که عارض بر نفس می‌شوند به نحو عروض کیف و امثال و اعراض بر جواهر و بر موضوعات خودشان. نخیر! نفس است که متحول می‌شود و متبدل میشود به این صورت ذهنی. لذا آثاری بر این مترتب میشود. اگر صرفا یک عروض عرض بود که آثاری بر آن بار نمی‌شد.

در اینجا اختلاف افتاده بر این که حقیقت علم چیست؟ علم چه واقعیتی است؟ و از چه مقوله ای است؟ که البته در بحث علم و وجود، و وجود ذهنی خواهد آمد که حقیقت علم چیست؟ حقیقت ادراک چیست؟ حقیقت عقل چیست؟

مرحوم صدرالمتالهین: علم داخل در هیچ یک از مقولات نیست

مرحوم صدرالمتالهین همان طوری که در اینجا اشاره کرده و بحث مفصّل را بعد ذکر می‌کنند، می‌فرمایند که علم اصلا داخل در هیچ یک از مقولات نیست؛ نه داخل در مقوله کیف است، نه داخل در مقوله جوهر است، و نه داخل در مقوله ای است از مقولات تسعه، یا مقولات بیشتر از تسعه یا کمتر از آن، در این جا مقولات عرضیه منظور هست. علم داخل هیچ کدام از اینها نیست، بلکه داخل در مقوله وجود است و وجود هم که مقوله نیست پس علم (نحو من الوجود) است. در بحث وجود ذهنی در منظومه ما مطلب را تا حدودی باز کردیم که خود وجود فی حد نفسه (لا حد له و لا رسم)، بلکه حدود و رسوم عبارت است از تعینات وجود، به عبارت دیگر چه ما قائل به تشکیک در وجود باشیم

بنابر اصطلاح حکماء نه بر اصطلاح تشکیکی که مورد نظر و مبنای ما هست و چه قائل به تشخیص حقیقی وجود بوحدت شخصیه حقیقیه خارجیه باشیم، بنا بر هر کدام از این دو مبنا خود وجود فی حد نفسه نه حدی دارد و نه رسمی دارد. بلکه این وجود اگر بخواهد تنزل پیدا بکند و در مرتبه ای از مراتب تشخیص پیدا بکند، در آن جاست که حد و رسم می پذیرد، و حدود او را مقوله ای از مقولات یا مقولاتی که عبارت است از جواهر و اعراض باشند تشکیل می دهند سواء این که این تشخیص، تجردی باشد یا تشخیص طبعی و ملکی و مادی باشد.

اما خود وجود فی حد نفسه هیچ حدی ندارد و هیچ تعریفی را ما برای وجود مثل (ظاهر بنفسه و مظهر لغیره) نمی توانیم داشته باشیم، زیرا که این تعبیر ذات وجود را بیان نمیکند، آثار وجود را بیان میکنند. یعنی اگر نور را شما من باب مثال بخواهید تعریف کنید (الظاهر بنفسه، المظهر لغیره)، این تعریف نور نیست تعریف لازمه نور است، لازمه ذاتی نور است، چطور اینکه شما بخواهید اربعه را تعریف کنید می گویند (الاربعه زوج) فرض کنید که (منقسم بعددین که هو الاثنین) من باب مثال در اینجا این که می گویند (الاربعه زوج) زوجیت عین اربعه و نفس اربعه نیست، لازمه ذاتی اربعه است به جهت اینکه همین زوجیت در مورد سته هم میاید، همین زوجیت در مورد عشره هم میاید، همین زوجیت در مورد اثنین هم میاید. پس بنابراین لازمه ذاتی اربعه را شما در اینجا آوردید که زوجیت باشد. نور هم یک حقیقتی دارد که حتی اگر ظهور هم نباشد، یعنی در آن کنه ذات، آن ظهور در کنه ذات نیست این ظهور را ما بواسطه انعکاس خارجی و بواسطه لوازمی که مترتب بر اوست از نظر مقام بروز و ظهور این مطلب را می گوئیم.

در مورد وجود، نفس وجود اصلاً تعریف ندارد. وجود چیست؟ حقیقت وجود چیست؟ آیا حقیقت وجود موضوع و جوهر است که می بینیم از جوهر بالاتر است؛ جوهر داخل در مقولات است، اما وجود و این ها طاری بر وجود می شود، عارض بر وجود می شود و نه بنحو عروض ذاتیات بر ذات، بلکه بنحو عروض حدود و قیود بر موضوعات خودش و عوارض بر موضوعات خودش، آیا وجود از مقوله عرض است که می بینیم عرض ماهیت است و وجود ماهیت بر نمیدارد.

پس بنابراین حقیقت وجود در تعریف نمی گنجد. چون تعریف عبارت است از تحدید یک موضوعی به حد یا به رسم یا به مرکب از این دو، به این می گویند تعریف، و تعریف باید در ضمن

مقولات تحقق پیدا بکند حالا سواء اینکه این حد خودش عین مرتبه تشکیکی آن موضوع باشد یا این که از ماهیات او باشد.

به عبارت دیگر ما در حدود ما به هو هو را هم به عنوان یک مفهوم سعی میتوانیم لحاظ کنیم. و همین طور ماهیت را هم به عنوان یک کلی باز می توانیم لحاظ کنیم. لذا تعاریفی را که ما می آوریم این تعاریف اختصاص به طبع و ماده و صورت ندارد این تعریف در مجردات هم خواهد آمد. ولی صحبت این است که برای وجود شما چه تعریفی می توانید بیاورید؟ چون وجود است که بر همه مقولات عارض می شود تا شما می توانید تعریفی از مقولات بیاورید. خود نفس وجود به تنهایی قابل تعریف نیست.

بناءً علی هذا وجود عبارت است از يك حقیقت بحت و صرفی که آن داخل در هیچ تعریفی نمی گنجد و بلکه او مقوم تعریف است و مبین تعریف است و رافع جهل خواهد بود. و در صورتی ما می توانیم برای وجود تعریف بیاوریم که آن وجود مشخص بشود در ضمن يك وجود شخصی و تشخیص خارجی بیاید. آن موقع ما بر معروض این وجود که عبارت است از آن حد نازله آن وجود تعریف می آوریم.

بناءً علی هذا شما که در تعریف علم می گوید (علم نحو من الوجود، با نحو من الوجود) گفتن که مسئله حل نمی شود! (نحو من الوجود) آیا این نحوی از وجود مرتبه ای از مراتب وجود است یا این که نه! مرتبه ای از مراتب وجود نیست، عین وجود است همان طوری که شما در اینجا مطرح میکنید.

ایشان در اینجا می فرمایند وجود و علم گرچه مفهوماً متخالفند ولی مصداقاً واحد هستند. سؤالی که در اینجا مطرح است، این است که آن چه را که ما از علم ادراک می کنیم، چه به علم حضوری یا به علم حصولی، چه به عنوان کیف و مقولات، و چه به عنوان حقیقت جوهریه ای که تبدل نفس است به آن حقیقت جوهریه، هر چه شما بخواهید بگیرید آن چه که متبادر از علم و متفاهم از علم است در نزد ما با وجود فرق می کند. صورتی از وجود است، اما نفس وجود بلا صورت علم نیست. اگر نفس وجود بلا صورت علم باشد، پس بنابراین، این تخالف و تضاد در علوم از کجا آمده، خود وجود که تخالفی ندارد، وجود که خودش یک واحد بالصرافه است، غیر از جنبه نزولی که، صرف تنزل او موجب تعیین است و تعیین موجب کثرت است و کثرت ذاتی آن تخالف است، اگر این طور نباشد، اگر وجود تنزل نداشته باشد و کثرتی به وجود نیاید که تخالفی در اینجا وجود ندارد. وحدت است و آن وحدت

حاکم بر وجود است و آن وحدت حقه حقیقیه بدون کثرت هیچ گونه عروض تخالف و اختلافی بر او طبعا نخواهد بود.

اگر شما می‌خواهید بگویید نه، علم عبارت است حقیقت وجود که تنزل پیدا کرده است در یک ظهور خاص، در جواب این است که آن چه که در عالم کون است تمام آن‌ها مظاهر وجود هستند. مگر آن‌ها جدای از وجود هستند؟! مگر شما اعراض و جواهر را جدای از ظهور وجود میدانید؟ مگر شما اعیان خارجی را جدای از ظهور وجود میدانید؟ تمام این‌ها یا بوسائلی یا بلاواسطه‌ای کثرت هستند، یعنی تمام آن چه که در خارج است از دائره وجود خارج نیست. در عین حال ما بر آن‌ها اطلاق ماهیات کلیه را می‌کنیم. پس چطور شد که در اینجا علم آمد یک تافته جدا بافته‌ای شد، در حالی که در اینجا ما قدرت داریم، حیات داریم، فکر داریم، عقل داریم، تامل داریم، قوه خیال داریم، و سایر صفاتی که در وجود ما هست یا این که سایر صفاتی که بنحو صورت کلیه و صفت کلیه، صفات جلالیه و جمالیه پروردگار را تشکیل می‌دهند تمام این‌ها مراتبی است از مراتب وجود که این‌ها بواسطه نزول در آن مرتبه اختلاف ماهوی پیدا می‌کنند با همدیگر، اگر اختلاف ماهوی نداشتند که این اختلاف و بروز و ظهور دیگر در آن جا معنا نداشت تا به مرحله ذات برسد که در آن جا در مرحله ذات علت و مبدئیت برای همه صفات در آن جا مطرح می‌شود.

پس بنابراین، ایشان در اینجا می‌خواهند بفرمایند علم عبارت است از نحو وجود، ما در این جا می‌گوییم چه چیزی خارج از نحو وجود است؟ شما دست روی هر چیزی بگذارید خودش نحو وجود است، (نحو من انحاء الوجود) از مجردات گرفته (نحو من انحاء الوجود) از مادیات عالم طبع و ماده و صورت گرفته (نحو من انحاء الوجود). این رفع موجب اتحاد مصداقی و مفهومی بین علم و بین وجود نمیشود.

اگر شما می‌خواهید بگویید از نظر مفهوم علم با وجود مخالفند ولی مصداق آن‌ها در خارج واحد هست، ما همین حرف را در همه اعیان خارجی می‌زنیم. می‌گوئیم از نظر مفهومی بین جواهر و اعراض تخالف هست؛ از نظر مفهومی بین سفیدی و سیاهی تخالف هست؛ اما از نظر واقعی نور، نور واحد است که در یک جا متجلی به سفیدی شده، در یک جا تجلی به زردی و قرمزی کرده. این اختلاف، اختلاف مفهومی است؛ ولی حقیقت حقیقت واحد هست، حقیقتش، حقیقت شدت و ضعف است، اولیت و اولویت هست، قوه و ضعف است و امثال ذلک. حقیقت اینها واحد هست.

تمام اشیاء در خارج چه ماده و صورت و چه مجردات حقیقت آن‌ها، همان حقیقت بسیط

وجود است در عین حال ما می بینیم مصادیق آن ها متفاوت است و بواسطه اختلاف در مصادیق اختلاف در مفاهیم هم بوجود میاید. چه طور شد که در اینجا علم و هستی، علم و وجود، دو مفهوم مخالفی هستند که مصداقشان مصداق واحد هست. این یک مطلب که در اینجا فعلا به نحو گذرا عرض شد.

مطلبی از آخوند در باب علم

از اینجا مرحوم آخوند به یک مطلبی میرسند. مطلب علم در جای خودش محفوظ است که این طوری ایشان بیان می کنند: علم عبارت است از همان حقیقت هستی که آن حقیقت هستی گرچه از نقطه نظر مفهوم با علم متخالفند، ولی از نظر نفس الامر و عالم ثبوت و مصداق با علم یکی هستند. این یک مطلبی که ایشان مطرح کردند که البته ما هم در این مسئله اختلافی نداریم، صحبت در طریق است، علم عین هستی نیست، بلکه علم نحو من انحاء است و بواسطه تغیر و تبدل اسمش علم گذاشته می شود. اما این که علم، عین وجود باشد، یک مطلبی است که برای ما قابل تامل است. این یک مطلب؛ از آنجا مطلبی را که ایشان می خواهند بفرمایند و بعد بین این دو قضیه ربط بدهند، این است که حقیقت همه اشیاء بواسطه اضافه اشراقیه ای که دارد عبارت است از حقیقت آن ها و هویت آن ها نه ماهیت آنها هویت همه اشیاء یعنی ما به هو، هو، و ما به التشخص فی الخارج و به عبارت دیگر آن چیزی که ما بواسطه آن چیز، اسمی از اسامی را بر او اطلاق می کنیم، چون تا زید وجود خارج پیدا نکند که به او زید نمی گوئیم، تا عمرو در خارج وجود پیدا نکند که عمرو به او نمی گوئیم پس وقتی زید در خارج وجود پیدا کرد، یعنی یک واحد متشخص معلوم و متعین فی الخارج شد، وقتی که زید در خارج تشخیص پیدا کرد، آن موقع ما اسم زید را بر او می گذاریم. قبل از این که به دنیا بیاید، قبل از این که هنوز نطفه اش منعقد بشود که عدم بود و بر عدم که اطلاق اسم نمی شود کرد. اسمی را نمی شود که اطلاق کرد. وقتی که در خارج وجود پیدا کرد، آن موقع ما این اسم را بر او اطلاق می کنیم. آن که در خارج وجود پیدا کرده وجود متشخص و متعین است. حقیقتش عبارت است از عین تعلق و عین ربط با مبدأ اول و با علت اولی یعنی نه این است که این یک ذاتی است که بواسطه تعلق با آن مبدأ ظهور و بروز پیدا می کند. به عبارت دیگر این ذات در یک صندوقی مخفی بود، بواسطه عنایت حق بر این صندوق، در این صندوق باز می شود. این ذات زید از این صندوق بیرون میاید، مردم تماشا می کنند. نه این طور نیست. اصلا درون صندوق خالی و پر از هوا است. زیدی در صندوق وجود ندارد تا این که خدا بخواهد درش را باز بکند و فرض بکنید که این زید بیرون بیاید. البته بالاخره وقتی که زید میاید یک مقدماتی و یک آثاری دارد.

جنبه تعلق این اشیاء و اعیان خارجی به آن مبداء اول همان عبارت است از حقیقت وجودی آن‌ها، به طوری که جنبه تعلق و ربط عبارت است از عنایت ذات به مظاهر خود.

پشیمانی و توبه دو نفر از سران مشروطه (ت)

مکاشفه ای از محیی الدین قدس سره

محیی الدین در فتوحات ایشان مکاشفه‌ای را نقل می‌کند. می‌گوید: در جایی نشسته بودیم با عده ای از افراد. در آن جا اتاق تاریک بود، ولی انواری که از آن انوار بر قلوب می‌آمد و بعد ساطع می‌شد فضای اتاق را روشن کرده بود، (امکان دارد یک هم چنین مسائلی هم اتفاق بیفتد.) بعد ایشان می‌فرمایند که یک شخصی که در زیبایی مانند او را ندیده بودم در روی زمین و در، عطر و بوی خوشی که از او متصاعد بود جلو آمد و این عبارت‌ها را به ما می‌گفت که اصل وجود همه اشیاء از ذات حق متعال است گرچه از نقطه نظر عالم خلق و تنزل این ذات با او تفاوت پیدا می‌کند، اما در مقام فنا و در مقام انمحاء این وجودات در ذات پروردگار و مشاهده جمال حق دیگر خلقی باقی نخواهد ماند و ظهوری دیگر باقی نخواهند ماند و اوست که خود را می‌بیند و اوست که می‌شنود و اوست که حرکت می‌کند و فقط او باقی می‌ماند.

البته مسئله، مطلب صحیحی است ولی در بعضی از مواردش جای تامل دارد. این به برهان هم ثابت است، نه این که فقط یک جنبه حالی و کشفی داشته باشد، تمام هویت‌های عالم هستی، خود نفس هویتشان به عبارت دیگر تذوّت آن‌ها به این هویت یعنی در وجود خودشان و در ذات خودشان عین تعلق و عین ربط هستند بنحوی که اگر آن ربط را از آن‌ها بگیرند، عدم مطلق بر آن‌ها حاکم هست و دیگر اسم زید بر آن‌ها صادق نیست. پس آن چه که هست تا ربط و تعلق هست این اسم بر آنها صادق است و وقتی که ربط و تعلق برداشته شد اسم هم نیست و عدم بر آن‌ها صادق است از اینجا استفاده‌ای که می‌کنیم این است که آن ذات حق متعال که عبارت از حقیقت وجود و حقیقت هستی است همان ذات است که تشخص پیدا می‌کند.

آن مطلبی را که ما در آن جا در باب علم گفتیم با عبارت و با تعبیر مرحوم صدرالمتاهلین: علم عبارت است از حقیقت هستی گرچه در مفهوم متخالفند ولی در مصداق واحد هستند. و از آن طرف، وجود تمام اشیاء عبارت است از عین تعلق و عین ربط با مبدا اول، مطلبی را که از این دو مقدمه که در کنار هم قرار بدیم استفاده می‌کنیم این است که حقیقت همه اشیاء عبارت است از علم اشیاء به ذات

پروردگار. چرا؟ چون وجود همه اشیاء عین تعلق است و تعلق نزول ذات است، پس وجود همه اشیاء عبارت است از علم، علم پروردگار که در نشئه کون و در نشئه شهادت به منصفه بروز و ظهور در می آید این يك مسئله ای است که از آن به این نکته می رسیم که علم به ذات پروردگار به عنوان علم حضوری نه به عنوان علم حصولی و فکری، در ذات همه اشیاء وجود دارد که مرحوم صدر المتألهین از آیات قرآن هم، (وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم)، و امثال ذلك را می گویند. ایشان می فرمایند در این علم بین کافر و بین مومن فرقی نیست. در این علم بین نبی و غیر نبی فرقی نیست این علم، علمی است که حتی بین انسان و بین حیوان در آن فرقی نیست، بین انسان و بین جهاد حتی فرقی ندارد، آن چه که قدم به عرصه وجود می گذارد علمی که در اوست عبارت است از آن نحوه ارتباط او با مبداء اول، گرچه خودش عالم به این علم نباشد. یعنی علم ترکیبی در اینجا وجود نداشته باشد.

این مسئله را مرحوم صدر المتألهین می خواهند اثبات کنند که اولاً علم عبارت از حقیقت هستی است، این در ذات هر موجودی وجود دارد که عبارت است از علم به پروردگار و علم به مبداء. دوم وجود همه اشیا وجود تعلقی و ربطی است نه وجود استقلالی. پس بنابراین وجود همه اشیا عبارت است از تنزل ذات با این دو. از قرآن این دو قضیه به یکدیگر این استفاده می شود که اگر بخواهی علم به چیزی پیدا کنی، باید قبلاً علم به ذات پروردگار پیدا کنی، علم بذات پروردگار عبارت از علم به حقیقت هستی و وجود است.

اگر ما توانستیم علم به حقیقت هستی و وجود پیدا کنیم علم بر اشیاء برای ما پیدا می شود. اگر نتوانستیم فقط یک ظواهری را ادراک کرده و به حقیقت آن ها پی نبرده ایم.

نکاتی در اعتراض حضرت زهرا به امام علی و شهادت امام حسین علیهم السلام

(ت)^۱

^۱ این همان مطلبی است که امام صادق «علیه السلام» خطاب به آن زندیق وقتی که از حضرت سؤال می کند که دلیل بر اثبات صانع چیست؟ حضرت او را راهنمایی می کند به یک حادثه ای که برای او اتفاق می افتد، در کشتی بوده دارد در دریا حرکت می کند، طوفان میشود و هیچ ملجأی و متکائی را در آن دریا پیدا نمی کند. در این موقع شعور ناخودآگاه او و ضمیر او توجه به سمت مبداء و علت اولی پیدا میکند. حضرت می فرماید: همان توجه عبارت است از پروردگار متعال که ناخودآگاه یک حالتی درخودت دیدی. آن حالت خلاء و نقصان خود را و حالت ملاء و صمدیت وجودی را که ملاحظه کردی بدون این که متوجه باشی.

این جاست که پیغمبر اکرم آن کلام شریفشان معنایش روشن می‌شود (اللهم ارنی الاشیاء كما هي)، خدایا اشیاء را كما هي به من بشناسان، عبارت از این است که ذات خود را كما هو، هو، به من بشناسان. تا ذات که همان بسیط الحقیقه است شناخته نشود، مظاهر ذات هم امکان ندارد شناخته بشود. پس آن شخصی که اطلاع دارد بر ذات یک شیء و بر ذاتیات یک شخص، قبلا باید اطلاع بر ذات و ذاتیات و مظاهر و صفات کلی جمالی و جلالی حق داشته باشد. اگر نداشته باشد نمی‌تواند اطلاع بر سر و حقایق اشیاء پیدا بکند. و این اختصاص به اولیاء و اختصاص به کاملین دارد.^۱

لذا می‌گویند تا انسان به مرحله علم به خلاء نرسد، متوجه آن ذات صمد و سرمد نخواهد شد. هیچ وقت انسان در خوشی متوجه او نمی‌شود، همیشه ناخوشی است که انسان را متوجه مبدأ می‌کند. گرفتاری است که انسان را متوجه پروردگار می‌کند، لذت، خوشی، شادی، تمام اینها ساتر و حاجب از توجه به آن مبدا خواهد بود. یک چیز بدیهی است که همه ما هم این‌ها را مشاهده می‌کنیم. انسان وقتی که حاجبی نباشد، ماده‌ای در کار نباشد، نفسانیاتی نباشد آنگاه است که خود را تنها می‌بیند. لذا توجه به مبدا برای او پیدا می‌شود. مسئله خیلی مهمی است که چطور حال انسان بنحوی بشود که در هر دو حال تفاوت پیدا نکند. و در این جا انسان باید به نکات خیلی مهمی برسد.

^۱ سؤال: انسان در دو حال می‌تواند باشد یعنی مبدا را نیاز به بلا و مشکلات و اینها نباشد یک حالت بین. جواب: بله، بواسطه تکرار، بواسطه غلبه این حال و ادراک واقعی حالت استکانت و احتیاج و فقر میتواند آن حال را در حالت خوشی هم سریان بدهد. سؤال: پس در حقیقت مقدماتی که باید طی کند همین اطلاعات را حفظ کند.

جواب: بله بدون این که اصلا نمی‌شود، حالا برای یک شخصی چطور پیدا بشود. بر سر عرف و عادت نمی‌شود. و یک مسئله بسیار مهمی که هست این مسئله است که اصلا این‌ها یک حقایقی است که ما نمی‌توانیم این حقایق را درک بکنیم. فرض کنید که من باب مثال جریانی که ما می‌بینیم برای حضرت زهرا «سلام الله علیها» بوجود آمده، این جریان، روی چه حکمت و روی چه مصلحتی باید انجام بگیرد؟ اگر حضرت واقعا در یک مقامی باشد که این ابتلا برای او علی السواء باشد این یک عمل لغوی خواهد بود، چون در عالم تکوین عمل لغو انجام نمی‌گیرد. یک پر کاه بدون مصلحت از درخت نمی‌افتد.

این ابتلائی که برای حضرت زهرا است یا ابتلائی که برای امیرالمومنین است بعد از پیغمبر که بعد از چند سال ف که با حضرت زهرا زندگی می‌کند، بیایند جلوی چشمش زنش را بکشند، کشتند دیگر، زنش را جلوی چشمش کشتند و این باید دست روی دست بگذارد و تماشا کند و اقدامی نباید بکند این چیست؟ آیا خدا فقط می‌خواهد مظلومیت حضرت زهرا را به ما نشان بدهد؟ چرا پدر این را در می‌آورد؟ چرا پدر امیرالمومنین را در می‌آورد؟ برای او چه فایده‌ای داشت؟ چه نفعی برای این دارد؟ که به ما نشان بدهد که این‌ها مظلومند. این‌ها مظلومند، بسیار خوب، به این چه مربوط است؟ چرا این بایست این همه ناراحتی بکشد؟ این همه اذیت باید تحمل بکند؟ این همه مسائل باید تحمل بکند؟ اگر شما

می‌خواهید در اینجا بگویید که این‌ها بواسطه تحمل این مصائب برایشان ترقی مقام و امثال ذلک می‌شود، این جوابی را که ممکن است خیلی‌ها بدهند این است که بالاتر از مقام عصمت چه مقامی است که بخواهد بواسطه این مشکلات و این ناراحتی‌ها برای آن‌ها ترفیع مقام باشد. این ظرفیت چیست؟ که می‌خواهد زیاد شود؟

صحبت در این است که این ظرفیت یک کلمه‌ای است که ما ادا می‌کنیم، مفهوم و محتوای آن چیست؟ این غیر از این است که ما بگوییم در خود ذوات این‌ها نسبت به بعضی از مسائل توحید ممکن است که یک مسائلی باشد که آن مسائل در فکر ما نمی‌آید و ما نمی‌توانیم تصور بکنیم که فرض کنید که امیرالمومنین بعد از پیغمبر آیا تکامل او متوقف شده یا این که باز تکامل دارد، حتی تا زمان وفات هم تکامل دارد؟ ما این را نمی‌توانیم تصور کنیم چون ما در آن مقام نیستیم محدوده فکر ما در یک موقف خاصی قرار دارد. ما می‌گوییم حضرت زهرا وسیله خلقت کل عالم ملک و ملکوت، حضرت زهرا نور ام‌بیها و کذا و ام‌الائمه و مقام عصمت و این مسائل، همه این‌ها به جای خودش محفوظ، ولی در آن مراتب عالیه یک نکات و ظرائفی هست که ولو این که یک نفر به مقام ولایت هم برسد باز ممکن است نسبت به این‌ها هنوز نقطه برای ترفیع هم داشته باشد.

در مورد انبیا هم می‌بینیم، مثلاً جریان حضرت یونس، این ترفیع او بود، تنبیه او بود، برای چه از بین مردم بلند شدی و آمدی کنار و نفرین کردی که بیاید (و ذالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیه).

سؤال: آن قضیه‌اش با حضرت امام حسین و ائمه فرق دارد، او به کمال مطلق که نرسیده جواب: یا حضرت نوح، این کمال مطلق چیست؟ که شما تعبیر می‌آورید به کمال مطلق

سؤال: اسفار اربعه

جواب: حتی در اسفار اربعه، بعد از این که طهارت سر پیدا بشود باز در اینجا ممکن است یک مسائلی باشد که این مسائل از نقطه نظر تجربی باید برای فردی مشخص بشود.

راه می‌افتد و یا اینکه بعد می‌آید و به امیرالمومنین علیه السلام اعتراض می‌کند. اینکه می‌آید اعتراض می‌کند انگیزه چه چیز بوده؟ ما نمی‌توانیم بگوئیم بخاطر این است که ما بفهمیم. خیلی حرف سست و بی‌پایه‌ی است، حالتش هم، حالت فیلم نبوده، اینها آرتیست نبودند که بیایند بخاطر یک عده جلوی همدیگر فیلم بازی کنند، او اشک از چشمش می‌آمد، پس چه چیز بود؟ چه جهاتی بوده که برای رفتن و برای رسیدن به آن مراتب اعلای از طهارت سر و طهارت باطن، باید این مطالب به سرشان بیاید.

سؤال: این نکته که می‌فرمائید با این اسفار اربعه که فرمودید جور در نمی‌آید. چه جوری می‌شود تعبیر کرد اگر ما در اسفار اربعه قائل به طهارت سر، طهارت مطلقه اگر قائل بشویم دوباره چیزی نباید بماند که دیگر، بعد از اسفار اربعه‌اش دوباره یک چیزی، مثلاً خود امام حسین، امام بودند بعد از امام حسن، ده سال هم امامت کردند، در این مدت، حتماً اسفار اربعه را باید طی کرده باشند. دوباره چه چیزی باقی مانده باشد که این بعد از اسفار اربعه که می‌گوید (لن تنال به آن درجه الا بالشهاده).

جواب: در اسفار اربعه شما خیال می‌کنید که این پله می‌رود بالا، وقتی رفت بالا دیگر پله اول را ترک کرد. نه، ممکن برود به پله دوم، هنوز پایش در پله اول باشد. برود به پله سوم پایش روی آن دو پله دیگر باشد. برود روی پله چهارم پایش روی پله اول و دوم و سوم و چهارم باشد، یعنی این طور نیست که حالا وقتی رفت و فنای کلی در ذات پیدا کرد،

تمام شد، و وقتی بقا پیدا کرد، دیگر ترک کرده باشد. ممکن است فنا همراه با سفر اول بوجود آمده باشد. بقا همراه با فنا و سفر اول، هر دوی اینها، ...

سؤال: یعنی یک بعد از بعدش ممکن فانی بشود ولی بعدها دیگرس هنوز هست.

جواب: فنا هم مراتبی دارد، برای طهارت سر، رسیدن به فناى مطلق کفایت می‌کند. اما از نقطه نظر تجلی ظهورات، چون ظهورات بی حد و حصر هست، برای جمیع آن تجلیات، گرچه حتی برای پیغمبر هم هنوز ترفیع است حتی برای آن، چون وجود بی نهایت است. وقتی که وجود بی نهایت شد، سیر هم، سیر بی نهایت می‌شود. یعنی پیغمبر یک میلیارد سال دیگر باصطلاح ما، و بی نهایت در قیامت باز سیر دارد. در قیامت هم بی نهایت، چون اینطور نیست که پیغمبر برود به جایی برسد، بگوید، من تمام شرق و غرب وجود خدا را گرفتم تو چنته‌ام. فهمیدم خبری نیست. رسیدم به این مرحله، اول خدا را فهمیدیم، آخرش را هم فهمیدیم. وسطش را دیگر فهمیدیم. این جور نیست. خدا به او می‌خندد، می‌گوید تازه بیا ببین. چون وجود، وجود اطلاقى و وجود بی نهایت است.

لذا با توجه به این قضیه، سیر طولی تمام می‌شود، اما سیر عرضی که ادراک ظهورات مختلف است، هیچ وقت تمام نمی‌شود. آن وقت این برای این بوده.

سؤال: مگر ولایت بر شخص ولی معیت بر کل موجودات عوالم نه فقط عالم طبع مگر ندارد.

جواب: این در مقام تفصیل، یک بیک این‌ها برایش تفصیل پیدا می‌کند. عمده تفصیل است.

سؤال: پس ابتلائات برای تفصیل است، تجربه که می‌فرمائید.

جواب: همه برای تفصیلش است

سؤال: پس پیغمبر هم باید الان در ابتلاء باشد تا تفصیل برای آن ...

جواب: می‌بیند و می‌فهمد که باید در راه خدا و در راه دین، حیا را کنار بگذارد. این را ادراک می‌کند و واقعا می‌گوید و در وجدانش است. اما خدا همین را به سرش می‌آورد تو بیمارستان. یک دفعه می‌بیند قضیه‌ای که این قبلا تفصیل برایش نداشت و این یکی و آن یکی، همین طور لی آخر. اطلاق، اطلاق است، این دسترسی ندارد. به هر جایش دست بیاندازی باز یک جای دیگرس دارد. تمامی ندارد.

و لذا خیلی از اشکالات که پیدا می‌شود برای افراد این است که یک حالتی را مشاهده می‌کنند، چه حالت صوری، چه حالت معنوی، مکاشفه معنوی و خیال می‌کنند مطلب همین است. در حالی که هزار تا بالاتر از این هم هست. این که دیده درست است، نه اینکه غلط است، ولی تمام مسئله این نیست. یا باید در خودش نگه دارد. تا ببیند بعد باز هم چه اتفاق می‌افتد.