درس چهارصد و شصت و هفتم

بررسی ماهیت وجوب ذاتی واجب الوجود و امتناع تبدل آن به وجوب بالغیر (۲)

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم

بنده خیال می‌کنم مطلبی نباشد؛ نسبت به مسائلی که هست چیزی به‌نظر نمی‌رسد که جا افتاده باشد. نه، چیزی نیست.

تَسجیلٌ:
إنَّکَ قَد سَمعتَ سابقاً و تَحقَّقَت أنَّ الواجبَ بِذاتِهِ لا یَکونُ واجباً بِغیرِهِ فاعمَل رَویّتَک و استَعمِل مِثلَ ذلکَ البَیان فی المُمتنعِ بِالذاتِ و احکُم بِأنَّ ما یَمتنعُ بِذاتِهِ یَستحیلُ أن یَمتنعَ بِغیرِهِ و إلاّ لَبطلَ امتِناعهُ بِبطلانِ ذلکَ الغیرِ و أیضاً لا یُتصوَّرُ لِذاتٍ واحدَة عَدمانِ و لا امتِناعان.[1]

قبلاً مشخص شد واجب بالذات نمی‌تواند واجب بالغیر باشد. شما به همین کیفیت نسبت به ممتنع بالذات این برهان و این مطلب را إعمال کنید. هر چیزی که ذاتاً ممتنع هست مستحیل است که ممتنع بالغیر بشود والاّ به‌واسطهٔ بطلان غیر، بطلان امتناعی هم ازبین می‌رود. من‌باب‌مثال اگر یک معلولی ممتنع باشد و به‌واسطهٔ عدم علت امتناع بالغیر داشته باشد وقتی که علت لباس وجود پوشید بنابراین معلول هم طبعاً از آن امتناعیتش خارج می‌شود پس دیگر نمی‌تواند ممتنع بالذات باشد چون ممتنع بالذات در هر حالی محکوم به امتناع است و هیچ عاملی نمی‌تواند او را از امتناع خارج کند.

أیضاً لا یُتصوَّرُ لِذاتٍ واحدَة... مسئلهٔ دیگر اینکه برای یک ذات واحد دو عدم و دو امتناع تصور نمی‌شود یعنی وقتی که شما تصور امتناع بالذات را بکنید دیگر نمی‌تواند امتناع بالغیری منضم با این بشود چون نفس امتناع ذاتی برای شیء برای عدم تحقق او کفایت می‌کند و دیگر دو عدم تحقق که نداریم. اگر قرار باشد یک شیئی علت برای عدم تحقق باشد همان کفایت می‌کند برای اینکه این شیء لباس وجود نپوشد. بعد از این مطلب دوباره علت دیگری نمی‌تواند این شیء را از نقطه‌نظر وجود و تساوی الطرفین به مرتبهٔ عدم بکشاند. بنابراین دو عدم برای یک ذات واحد قابل تصور نیست یعنی اگر یک شیء عدم ذاتی داشته باشد دیگر عدم بالغیر نمی‌تواند بیاید و او را از این مسئلهٔ وجود به ناحیهٔ عدم بکشاند این طبیعی است.

---

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۸۶.

امتناع مثلین در آنِ واحد

و لا يُتصوَّر أيضاً عدمٌ واحدٌ و امتِناعٌ واحدٌ لِذاتين كَما [لا] يُتصوَّرُ لِذاتٍ واحدةٍ وجودانِ و لا وجوبانِ و لا وجودٌ واحدٌ و ضَرورةٌ واحدةٌ لذاتين.[1]

یک عدم واحد و امتناع واحد برای دو ذات تصور نمی‌شود چون دو ذات هیچ تعلقی به یکدیگر ندارند اگر این ذاتین در حکم متباینین باشند که مسئلهٔ وجود و عدم آنها اختصاص به خود آنها دارد یعنی هر شیء می‌تواند یک عدم و یک امتناع بردارد و اگر علت و معلول باشند خب باز در آنجا عدم معلول مستند بر عدم علت خواهد بود. اینکه دو ذات محکوم به یک عدم باشند این‌هم مستحیل و محال است. همان‌طوری‌که برای ذات واحده دو وجود و دو وجوب و وجود واحد و ضرورت واحد برای دو ذات نیست و نمی‌شود ذات واحده دو وجود بگیرد چون وجود مساوق با تشخص است و با اولین تشخص، شیء از مرتبهٔ عدم به مرتبهٔ وجود منتقل خواهد شد و دیگر تشخص بعد از تشخص هم که محال است. وقتی که الآن این شیء لباس وجود پیدا کرد و این کاغذ الآن به مرتبهٔ کاغذیت در خارج تعین پیدا کرد دیگر معنا ندارد همین‌که وجود دارد دوباره وجود پیدا بکند، مگر اینکه این معدوم بشود و بعد از عدم آن ماهیتش و آن هیولا دوباره متبدل به این صورت شود ولی در آنِ واحد و در لحظهٔ واحد یک شیء دو لباس وجود بگیرد که همان بحثش قبلاً گذشت که امتناع مثلین در آنِ واحد و همان بحث اعادهٔ معدوم بود که قبلاً صحبت این مسائل گذشت.

فرق ذات با وجود

تلمیذ: پس وحدت وجود که ثابت کردیم باری مطلق و باری مقیدی که چند جلسهٔ پیش بود خود آن تنزل ذات باری تعالی به مرتبهٔ وجود که این مسائل در عالم مقید می‌شود این یک وجود بحت و بسیط بوده و بعد حالا وجود مقید شده است یعنی دوباره در تقید دیگر [مقید شده است].

استاد: درست است. بحث ما الآن راجع به ذات است. ذات با وجود فرق می‌کند. وجود عبارت از یک حقیقتی است که بر یک ماهیتی عارض می‌شود و آن ماهیت را در خارج محقق می‌کند. وقتی که آن شیء تشخص پیدا کرد می‌گوییم که ذاتی در خارج محقق است. ذات به معنای شیئیت است.

یک مسئله‌ای که من در بعضی از جاها دیدم [این است که] اشتباه کرده‌اند و آمده‌اند شیئیت را با ماهیت مساوی دانسته‌اند یعنی گفته‌اند که شیئیت مساوق با ماهیت است و وجود هم مساوق با شیئیت است بنابراین وجود مساوق با ماهیت است و این خلاف و باطل است. نه‌خیر، شیئیت مساوق با وجودِ ماهیت است، نه با خود ماهیت! خود ماهیت فرق می‌کند.

---

۱. همان.

لزوم لحاظ سه مرتبه دربارهٔ وجود و ماهیت و شیئیت

شیئیت مساوق با وجود

ما سه [مرتبه] داریم؛ یکی وجود داریم و آن عبارت از اصل همهٔ اشیاء است و آن یک حقیقت بسیطی است که قابل برای تقید نیست یعنی خودش مقید نیست و ماهیت و حد ندارد. این یک مسئله است که تمام تکوّن و تحقق خارجی اشیاء به‌واسطهٔ وجود است.

مسئلهٔ دوم مسئلهٔ ماهیت است که عبارت از حدود وجود است و نه ذاتاً وجود بر آن عارض است و نه عدم، الماهیةُ مِن حیثُ هیَ لَیسَت إلاّ هیَ لا أیسٌ و لا لَیسٌ نه أیس و نه لیس است؛ یعنی خود ماهیت به خودیِ خود نه حامل وجود و نه حامل عدم است. این‌هم مطلب دیگر است.

حالا این وجود می‌آید عارض بر این ماهیت می‌شود ـ نه عرض ظاهری که به معنای کمّ و کیف باشد بلکه عرض به معنای حمل در اینجا هست یعنی مفهوم عرضیت، نه حقیقت عرضیت که از مقولات باشد ـ و آنچه که در خارج هست حالا به آن شیء می‌گویند. پس شیء ماهیت نیست! اشتباه نکنید! و همین‌طور وجود هم نیست! به تشخص وجود شیءٌ و ذاتٌ می‌گویند. پس ذات زید یعنی چه چیزی از زید است؟ عبارت از همان حقیقتی است که مشارٌ بالبنان است همان حقیقتی که قابل اشاره است. قبل از اینکه زید به دنیا بیاید قابل اشاره نبود! فرض کنید وقتی که زید با کلثوم باهم ازدواج کردند هنوز بچه‌ای به دنیا نیامده که بگوییم که حالا این بچهٔ آنها است. می‌گوییم که بله، اینها بعد از یک سال بچه‌دار خواهند شد ولی الآن قابل اشاره نیست. به کجا می‌خواهید اشاره کنید؟! نمی‌شود اشاره کرد. مگر اینکه بچه به دنیا بیاید وقتی به دنیا آمد می‌گوییم که هذا ابنُ زَیدٍ أو هذا بِنتُ زَیدٍ حالا قابل اشاره است.

پس آن ابن زید یا بنت زید در مرتبهٔ ماهیت باقی بود، چه قبل از ازدواج زید چه حین ازدواج زید و چه بعد از ازدواج زید، در همهٔ این حالات ماهیت بود ولی وجود خارجی نداشت. وقتی وجود خارجی پیدا کرد شیءٌ شد. شیئیت مساوق با وجود است.

لذا امیرالمؤمنین علیه‌السّلام راجع به خدای متعال هم می‌فرمایند: «**شَیءٌ لا کالأشیاءِ**.»[1] و در کُنه این مسئلهٔ شیء ماهیتی نیست در آنجا:

و الحَقُّ ماهیتُهُ إنّیتُه *** إذ مُقتَضَی العُروضِ مَعلولیتُه[2]

---

[1] . التوحید، شیخ صدوق، ص ۱۰۷؛ آموزه‌های معرفت، ج ۲، ص ۳۴۷.

[2] . شرح المنظومة، تعلیقه حسن زاده آملی، ج ۲، ص ۹۶. اللّه شناسی، ج ۳، ص ۷۵:
«و ذات حقّ تعالی ماهیتش انّیت اوست. زیرا اگر فرض شود که وجودش عارض بر ماهیتش گردد در این صورت لازمه آن

وقتی که می‌گوییم: شیءٌ یعنی حقیقةٌ خارجیَة. این حقیقةٌ خارجیَة إمّا لَهُ ماهیةٌ کالأعیانِ الخارجیة إمّا لَیسَ لَهُ ماهیةٌ کالله تعالی. بنابراین باید این سه مرتبه را دربارهٔ وجود و ماهیت و شیئیت لحاظ کنیم.

حالا صحبت در اینجا هست که دو ذات یعنی دو شیئی که دارای ماهیت هستند. دو چیزی که دارای ماهیت هستند که نمی‌توانند یک وجود داشته باشند. این وجودی که الآن مربوط به کتاب است اختصاص به کتاب دارد و هیچ ارتباطی به این ندارد و وجودی که برای این شیء است ارتباطی به کتاب ندارد. این یک کار انجام می‌دهد و این کار دیگر انجام می‌دهد و ربطی به همدیگر ندارند. پس همان‌طوری‌که دو وجود به یک ذات تعلق نمی‌گیرد، یک وجود هم به دو ذات تعلق نمی‌گیرد. منتها منظور از [عدم تعلق] یک وجود به دو ذات یک وجود محدود است نه آن وجود بحت و بسیط که همهٔ اعیان را در خود جا داده است. آن وجود هیچ محدودیت و حدی ندارد و اصلاً بحثش در اینجا هم طبعاً نمی‌آید.

فَقَد ظَهرَ أنَّ کُلاً مِنَ الوجودِ و البُطلانِ وَ ضَرورةِ الوجود و ضَرورةِ العدم لا یَتکثَّرُ إلاّ بِتکثُّرِ الموضوعات و لا یَتحدُ إلاّ معَ اتِّحاد الموضوع.

[همانا ظاهر گشت که هر یک از وجود و بطلان و ضرورت وجود و ضرورت عدم، جز به تکثر موضوعات زیاد نمی‌شوند] موضوعات و ذوات اینها باید زیاد باشند تااینکه ضرورت و وجود اینها هم زیاد بشوند و تکثر پیدا کنند و عدم و وجود هم با وحدت موضوع تکثر پیدا نمی‌کنند. هرکدام از وجود و عدم مگر با اتحاد موضوع اتحاد پیدا نمی‌کنند.

فَإذَن یَستحیلُ أن یَکونَ امتناعُ ماهیةٍ مَفروضةٍ بِحسبِ الذاتِ و بِحسبِ الغیر معاً أو عَلی التبادُل فالمُستحیلُ بِالذاتِ یَکونُ ضرورةَ عدمِهِ بِحسبِ نَفسِ ذاتِهِ فَقَط بتة.

محال است که امتناع ماهیت مفروضه به‌حسب ذات یعنی در آن ذاتی که ممتنع بالذات است و به‌حسب غیر باهم باشند؛ یعنی یک ماهیت امتناع ذاتی و امتناع غیر را باهم داشته باشد أو عَلی التبادُل یعنی گاهی امتناع ذاتی داشته باشد و بعضی اوقات هم جایش را عوض کند و بگوید که حالا می‌خواهم امتناع بالغیر داشته باشم. این‌هم نمی‌شود! پس مستحیل بالذات دائماً مستحیل بالذات است. ممتنع بالغیر ممکن است که ممتنع بالغیر باشد و ممکن است که از امتناع خارج بشود. پس ضرورت عدم مستحیل بالذات ناشی از خود ذات بود. وقتی می‌گوییم که اجتماع نقیضین [محال است] این امتناع در اجتماع نقیضین زائیدهٔ ذات اوست. هرجا که دو نقیض باشند این دو باهم اجتماع پیدا نمی‌کنند و باید یک نقیض ازبین برود تا آن امتناع ذاتی تغییر پیدا کند. تا مادامی که این نقیضین به‌عنوان نقیضین، این دو مفهوم باهم وجود دارند اجتماع آنها موجب امتناع ذاتی آنها است.

فَقَد بَزغَ أنَّ کُلَّ ما بِالغیرِ مِنَ الوجوبِ أوِ البُطلانِ فَموضوعهُ المُمکنُ بِالذاتِ و قَد عَلِمتَ أنَّ مَعنَی الإمکانِ الذاتی یَجبُ أن یُتصوَّرَ عَلَی وَجهِ نِسبتِه إلی کُلّ مِنَ الوجوبِ بِالغیرِ و الامتناعِ بِالغیرِ نِسبةَ النَّقصِ إلی التَّمام حَتّی یَستَصحَّ اتِّصافُ المُمکنِ بِأیّ مِنهُما.

معلولیت اوست؛ درحالی‌که وی علّة العلَل است نه معلول علت.»

روشن شد [که هر آنچه از بالغیر باشد از وجوب یا بطلان موضوعش] ممکن بالذات است نه وجوب بالذات و نه ممتنع بالذات. این مسئله را هم فهمیدیم که نسبت هرکدام از امکان ذاتی به هرکدام از وجود بالغیر و امتناع بالغیر نسبت نقص به تمام است تااینکه بتوانیم ممکن را به هرکدام از اینها توصیف کنیم.

و لِيُعلَم و يُتذكَّر أنَّ العَقلَ كَما لا يَستطيعُ أن يُطيقَ إشراقَ نورِ الأولِ تَعالىٰ و يَتعقلَ كُنهَ مَجدِهِ و جَلالِهِ لِغايةِ سُطوعِ شَمسِ كِبريائِهِ و فَرطِ ظُهورِهِ و فِعليتِهِ.[1]

این دیگر تتمهٔ این بحث است که مسئلهٔ کیفیت ارتباط و ایجاد ربط بین ممکن بالذات و واجب بالذات و همین‌طور بین ممکن بالذات و امتناع بالذات به چه نحو است.

اینکه طاقت اشراق نور اول را داشته باشد و بتواند و بخواهد به کنه ذات نور اول اشراف و اطلاع و معرفت پیدا کند و بخواهد به کنه مجد و جلال او برسد زیرا آن حقیقت نوریهٔ وجودیهٔ پروردگار آن‌قدر قوی است و ظهور و فعلیت او آن‌قدر زیاد است که هیچ مجالی را برای شناخت معلول با خودش باقی نمی‌گذارد حالا این معلول به هر مرتبه‌ای که می‌خواهد برسد.

كَذلكَ لا يَقدرُ أن يَتعقَّلَ المُمتنعَ بِالذاتِ لِفرطِ نَقصِهِ و بُلوغِهِ أقصَى غايةِ النُّقصانِ إلى حَيثُ تَجاوَزَ الشّيئيةَ.

این عقل نمی‌تواند ممتنع بالذات را تعقل کند زیرا آن‌قدر این ممتنع بالذات در آن مفهوم خود ناقص است و این به اقصیٰ نقصان به حدی رسیده است تا اصلاً از شیئیت هم تجاوز کرده است یعنی از اینکه بخواهد هیچ اشاره‌ای ولو اشارهٔ ذهنی نسبت به او بشود، از این‌هم تجاوز کرده است و به‌هیچ‌وجه نمی‌شود انسان بخواهد عدمیت این ممتنع بالذات که عدم محض [است] را ادراک کند.

فإنَّ الشّيءَ لا يَنفكُّ عَنِ الوجود فَما لا وجودَ لَه لا شيئيةَ لَه و العَقلُ الإنسانيُّ يَقدرُ عَلَى إدراكِ ماهياتِ الأشياءِ و شيئياتِها و لا يَقدرُ عَلَى تَعقلِ الوجودِ الصرفِ الَّذى لا شيئيةَ لَهُ كَما فى الواجبِ جَلَّ اسمهُ و لا عَلَى تَعقلِ العَدمِ الصرف الَّذى لا شيئيةَ لَهُ أيضاً بِوجهٍ مِنَ الوجوهِ.

هر شیئی منفک از وجود نیست. هر چیزی که وجود ندارد پس شیئیت ندارد. انسان می‌تواند ماهیات و شیئیات اشیاء را یعنی همان ذوات اشیاء را ادراک کند. انسان نمی‌تواند وجود صرفی که [شیئیت ندارد مثل باری تعالی را تعقل کند] و نمی‌تواند عدم صرفی که شیئیت ندارد را بِوجهٍ مِنَ الوجوهِ تعقل کند.

مشکل بودن ادراک انسان از عقل اول

لٰكن هُناكَ لِفرطِ الكَمالِ و الفِعليةِ و هاهُنا لِفرطِ النُّقصانِ و البُطلانِ و كُلُّ ما يَقربُ مِنَ الأولِ تَعالىٰ كانَ يَقربُ مِنهُ فى ذلكَ الحُكمِ كالعقلِ الأولِ و ما يَتلوهُ و كُلُّ ما يَقربُ مِنَ المُمتنعِ كانَ يَقربُ مِنهُ فى الحُكمِ كالهيولى الأولى و الحركة و ما يَقربُهما.

اما فرقش این است که آنجا برای فرط کمال و فعلیت است و این برای فرط نقصان و بطلان است. هر

[1] . الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۳۸۷.

چیزی که نزدیک از اولِ متعال است نزدیک او در این حکم هست و انسان کمتر می‌تواند به او اطلاع پیدا بکند لذا ادراک انسان از عقل اول خیلی مشکل است و آنچه که بعد از اوست مانند عقول عشره‌ای که فلاسفه برای اینها اثبات کرده‌اند یا مانند عقل اول یا نور اول یا همین‌طور مضافات و مضافٌ‌إلیه‌های اینها و آنهایی که بعد از اینها هستند مثل انوار و معانی مجرده.

و کُلُّ ما یَقربُ مِنَ المُمتنعِ کانَ ... هر چیزی که قریب از ممتنع است نزدیک اوست در همان حکم هم به آن می‌آید و ادراکش مشکل است مثل هیولای اولیه و حرکت و آنچه که قریب به اینها است مثل تغییر و تبدل، مثل زمان که نزدیک حرکت است و کیفیت ادراک زمان که چگونه انسان می‌تواند زمان را ادراک کند. آیا وجودی که برای زمان هست یک وجود قابل ادراک است یا فقط انسان یک تصور مبهم از این مسئله دارد که البته در بحث زمان و مکان قبلاً هم گفتیم که اینها هردو جزء اضافات اعتباری هستند اما وجود خارجی ولو به‌نحو وجود بسیط ندارند.

و مُلخِّصُ القولِ أنَّ مِنَ المَعلوماتِ ما وُجودُها فی غایةِ القوةِ مِثلُ الواجبِ الوجودِ و یَتلوهُ العُقولُ المُفارقةُ و الجَواهرُ الرّوحانیةُ و مِنها ما وجودهُ فی غایةِ الضَّعفِ شَبیهٌ بِالعدمِ لِکونهِ مُخالطاً لِلعدمِ مِثلَ الهَیولیٰ و الزَّمان و الحرکة.

چکیدهٔ مطلب [این است که] وجود بعضی از این معلومات در غایت قوه هست مثل واجب الوجود و بعضی از واجب الوجود عقول مفارقه و جواهر روحانیه مانند عوالم ملائکه و انوار است و وجود بعضی از این معلومات در غایت ضعف است و شبیه به عدم است چون یک حظّی از عدم هم دارد مثل هیولای بدون صورت. فرض کنید شما الآن تصور کتاب را می‌کنید؛ این چیزی که الآن در دست ما هست یک وجودی است که دارای ماهیت است و از انضمام وجود به ماهیت، شیئیت این حاصل می‌شود پس این چیزی که در دست ما هست قابل اشاره است. می‌گوییم که این قبلاً چه بوده است؟ قبلاً کاغذ بود پس او به این صورت درآمده است. آن کاغذ چه بود؟ فرض کنید اشجار بود و همین‌طور یک‌یک [در حال گردش است]. آن شیئی که در حال گردش هست و تبدیل به چیز شد و حالا تبدیل به کتاب شد و بعداً هم باز تبدیل خواهد شد، چطور آن را ادراکش می‌کنید؟ یک برداشت اجمالی داریم که اینکه الآن هست یک چیزی است که کتاب نیست. صورت کتابیت الآن روی این آمده و حک شده است ولی خودش فی‌حدّنفسه کتاب نیست. حالا آن چیست؟ کسی تا حالا این را ادراک کرده است؟ اسم او را چه بگذاریم؟ حتی از جسمیت هم رد می‌شویم و قضیه از جسمیت هم می‌گذرد و از عناصر هم رد می‌شود آن عناصر هجده‌گانهٔ مندلیف همه رد می‌شود که آنها همه در تحت [چهارتا] هستند. سابق که معتقد بودند عناصر چهارتا است. امام صادق علیه‌السّلام فرمودند: نه، خاک عناصر متعددی دارد.[1] بعد هم متأخرین گفتند که این عناصر زیاد هست و این چیزها را که داریم ... قبل از امام صادق کسی این

[1] . جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به مغز متفکّر جهان شیعه، ص ۶۹ ـ ۷۲؛ امام شناسی، ج ۱۸، ص ۱۴۸.

حرف را نزده بود که خاک عناصر متعددی دارد و هوا هم عناصر متعددی دارد. قبل از او همه خیال می‌کردند هوا فقط بسیط است حالا همین هوا را به چیزهای مختلفی تقسیم اینها می‌کنند.

این هیولا شبیه به عدم است چون هیچ صورت ندارد هیچ تشخص خارجی ندارد یعنی شائبه‌ای از عدم هم مخالف با هیولا است یا زمان و حرکت هم همین‌طور است. حرکت چیست؟ شما یک کتابی را از اینجا برمی‌دارید و اینجا می‌گذارید، اینکه می‌بینید یک تغییری پیدا شده شکی نیست یک تغییری هست. آن تغییر چیست؟ کتاب که همین است و فقط جایش الآن عوض شده است. قبلاً این مقدار از جا را اشغال می‌کرد و الآن آمده این مقدار را اشغال می‌کند این فاصله‌ای که از اینجا تا اینجا را طی کرده چیست؟ این حرکت است لذا اینها اموری هستند که حصص کمی از وجود دارند مثل زمان ولی خود آنها دارای چیز مستقل نیستند.

و مِنها ما یَکونُ متوسطاً بینَ الأمرینِ و ذلکَ مثلُ الأجسامِ الماديةِ عندَ القومِ و مثلُ الأجسامِ الَّتی فی خیالِنا عندنا إذِ الجسمُ ما لَم یَنتَزِع صورتُهُ عنِ المادةِ نزعاً ما لا یُمکنُ العلمُ بِه کَما سَنُحقِّقُه فی مباحثِ الحواسِ و المحسوساتِ.[1]

[از جملهٔ اینها آنهایی هستند که بیت دو امر هستند] مثل اجسام مادیه نزد قوم، اجسام مادیه‌ای که داری صورت هستند تقریباً نه به آن کیفیت و نه به این کیفیت هستند و مثل اجسامی که آن اجسام در خیال ما و در تخیلات ما هست؛ صورت اجسام جسمیه. زیرا جسم تا وقتی که صورتش از ماده انتزاع نشود علم به او ممکن نیست. در آنجا این مطلب را می‌گوییم که ما علمی را که بر جسم پیدا می‌کنیم این به‌واسطهٔ این است که یک صورتی را از او انتزاع می‌کنیم و بعد می‌توانیم اطلاع پیدا کنیم. اما به خود جسم به‌تنهایی نمی‌توانیم اطلاع پیدا بکنیم مگر اینکه یک صورت جسمیتی را در عالم ذهنمان از آن انتزاع کنیم. بالأخره جسم یک صورت دارد ولی آن صورتش چیست؟ اینکه الآن هست، کتاب است و له جسمٌ. حالا این صورت جسمیت چیست؟ این که شما دارید در ذهنتان می‌آورید؛ این کتاب را دارید در ذهنتان می‌آورید این فرشی که الآن دارید در ذهن می‌آورید، فرش را دارید در ذهن می‌آورید اما اگر از شما سؤال کنند بین کتاب و فرش چه مابه‌الاِشتراکی هست می‌گویید: هردو جسم هستند! خب همه این حرف را می‌زنید. حالا اگر بگویند که آن جسم ما هو؟ می‌گویید: شیءٌ؛ ماده است. می‌گویند: چه برداشتی کردید؟! همه می‌فهمیم چه تصوری کردیم ولی نمی‌توانیم بیان کنیم. از آن صورت جسمیت یک تصوری داریم و این یک مرتبه از هیولا جلوتر است چون مرتبهٔ هیولا اجسام ماده و خیالیه و اجسام لطیف و اینها را هم شامل می‌شود. ولی حالا جسم ثقیل فرض کنید ...، [یا جسم لطیف] مثل امواج و انوار و اینها، اگر جسمیت باشد خب [اینها هم جسم هستند] دیگر نور باشد خب جسم لطیف است ولی این مسئلهٔ جسمیت که وجود ماده بودن است، این صورت را چطور [تصور می‌کنید]؟! به این

[1] . الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۸۷.

نمی‌توانیم اطلاع پیدا کنیم مگر اینکه یک صورتی از آن در ذهنمان تصور کنیم. اسم آن صورت ذهنی را جسم می‌گذاریم بنابراین انسان به خود جسم خارجی اشراف مستقیم ندارد بلکه یک صورتی را ذهن از آن مابه‌الاِشتراک بین کتاب، فرش، لیوان، قرطاس و سایر اجسام انتزاع می‌کند و در ذهن خودش به آن جسم می‌گوید و آن را بین همه مشترک می‌کند و بین همه می‌گرداند.

و العقولُ البشريةُ ما دامَت مدبرةً لِهذِه الأبدانِ العنصريةِ تَعجُزُ عَن إدراكِ القسمِ الأولِ كَما يَعجُزُ أبصارُ الخفافيش عن إدراكِ نورِ الشَّمس لِأنَّه يبهر أبصارَها.

و عقول بشریه تا مادامی که این ابدان عنصریه را تدبیر می‌کند به آن قسم اول که واجب الوجود است نخواهد رسید ـ خب اینکه خیال ما راحت شد ـ [همان‌طور که چشم خفاش‌ها از ادراک نور خورشید عاجز است] چون نور شمس چشم‌ها و ابصار آنها را در خود جمع می‌کند و عاجز می‌کند.

و يَعجُزُ أيضاً عن إدراكِ القسمِ الثّانی لِضعفِ وجودِ تلكَ الأمورِ و نَقصاناتِها كَما يَعجُزُ البصرُ عن إدراكِ المُدركاتِ البعيدةِ و الصَّغيرةِ فی الغايةِ.

همین‌طور عاجز از ادراک قسم دوم است ـ ادراک آن چیزهایی که در غایت ضعف و اینها باشند مثل هیولا و اینها ـ [به‌خاطر ضعف وجود آن امور و نقصاناتش همان‌طور که چشم از ادراک مدرکات بعیده و صغیره در غایت عاجز است]. یعنی انسان نمی‌تواند بفهمد.

فأمّا القسمُ الثالث فَهو الذی يَقوَى القوةُ البشريةُ علی إدراكِهِ و الإحاطةِ بِهِ كَمعرفةِ الأبعادِ و الأشكالِ و الطُّعومِ و الألوانِ و سببُ ذلكَ أنَّ أكثرَ النفوسِ البَشرية فی هذا العالَمِ مقامُها مقامَ الخيالِ و الحسّ.

[اما قسم سومی که قوهٔ بشریه] بر ادراکش قوی است و احاطهٔ به آن مثل معرفت ابعاد و عوارض و اَشکال و طعوم و رنگ‌ها و کیفیات و اینها [در آن قوی است] را انسان می‌تواند تشخیص بدهد و سبب آن این است که مقام اکثر نفوس بشریه در این عالم مقام خیال و حس است بنابراین آنها نمی‌توانند با عقل مجرد خودشان به معارف تجردی دست یابند و میزان معرفت آنها معرفت خیالی است! شما یک ساعت از مسائل کلی منبر بروید برای افرادی که [عوام هستند] هیچ نمی‌فهمند اما اگر یک قصه بگویید مسئله را خوب می‌فهمند! چرا؟ چون انسان در تشخیص خودش و در معرفت خودش به کمک عالم خیال و عالم تخیل و توهمش می‌تواند ارتباط برقرار کند. تا مادامی که قوهٔ خیال در کار هست ارتباط انسان خیلی نزدیک است مثل اینهایی که می‌گویند: تا خدا را زیر میکروسکوپ نبینیم نمی‌توانیم اطلاع پیدا کنیم! اینها با این حرفشان دارند اعلام می‌کنند که عقولشان ضعیف و ناقص است! نفس اعلان این مطلب به همین معناست که این عقل، عقل ناقص است. زیرا اگر عقل بتواند خود را از عالم ماده و محسوسات و عالم خیال منسلخ کند می‌تواند به معارف غیر صوری دسترسی پیدا کند.

اطلاع انسان بر عالم معنا، درصورت تسلط بر عالم خیال و تجرد در خیال

پس هر چه انسان بتواند بر عالم خیال تسلط پیدا کند و خیال خود را مجردتر کند به‌نحوی‌که به عالم

عقول نزدیک‌تر باشد اطلاع او بر عالم معنا قوی‌تر خواهد شد و هر چه دورتر باشد سهمی از آن معارف نخواهد داشت.

و المُدرِک لا بُدَّ أن یکونَ مِن جنسِ المُدرَک کَما أنَّ الغذاءَ لا بُدَّ و أن یکونَ مِن جنسِ المُغتذی فَلِذلِکَ سهلٌ علیها معرفةُ هذِهِ الأمور.

[مدرِک باید از جنس مدرک باشد] چون لازمهٔ این معرفت اتحاد است همان‌طور که غذا باید از جنس مغتذی باشد، به‌خاطر همین مسئله برای آنها سخت خواهد شد. البته این در اینجا لفّ و نشر مشوش است؛ یعنی می‌توانیم مدرک هم بگوییم و اشکال ندارد ولی از باب اینکه ایشان بحث می‌کنند که عقول ما نمی‌تواند به آنجا برسد، علتش چیست؟ علت این است که ما باید از جنس آنها باشیم و چون از جنس آنها نیستیم بنابراین باید این ارتباط قطع است.

قابلیت انطباق و وحدت حقیقت و باطن انسان با جمیع مراتب عالم وجود

تلمیذ: این همان مطلبی است که مرحوم علامه در یکی از کتاب‌هایشان می‌گویند که علت اینکه ما نسبت به اشیاء معرفت پیدا می‌کنیم به‌خاطر این است که سنخیت و تشابهی بین ما هست. مثلاً نسبت به حیوانات مثال می‌زنند که ما به هر مقداری که شناخت پیدا می‌کنیم چون در وجود ما ـ مادی باشد حیوانی باشد ـ هست. بعد از همین برای شناخت باری تعالی استفاده می‌کنند. از همان بحث وحدت وجود و اینها استفاده می‌کنند که ما که به‌اصطلاح شناخت پیدا می‌کنیم به‌خاطر این اتحاد هست.[1]

استاد: بله، این به حقیقت ما برمی‌گردد ولی بحث راجع به آن عقول ضعیفه‌ای است که هنوز به این مرتبه نرسیده‌اند. انسان به هر مقدار که رشد کند به همان مقدار با آن اشیائی که در همان مرتبه هستند اتحاد پیدا می‌کند و اگر نکند خب پایین هست. اگر بالا بیاید اطلاع پیدا می‌کند. اگر بالا رفت دوباره با آن چیزهایی که در بالا هست سنخیت پیدا می‌کند.

قابلیت انطباق و وحدت انسان با جمیع مراتب عالم وجود

حقیقت انسان و باطن انسان قابلیت انطباق و وحدت را با جمیع مراتب عالم وجود دارد، بسته به اینکه چقدر این حقیقت و سنخیت را ما رشد بدهیم و مجرد کنیم و با آن حقایق مثالیه و ملکوتیه و خارج از صور بتوانیم هم‌طراز قرار بدهیم. پس مطلب ایشان منافاتی با مطلب مرحوم آقا ـ رضوان الله تعالی علیه ـ ندارد.

أللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد

---

[1] . جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به تفسیر آیه نور، ص ۵۲.