

درس پنجاه و سوم:

توضیح مسلک تضایف صدر المتألهین و مسلک

حاجی سبزواری در اتحاد عاقل و معقول

بسم الله الرحمن الرحيم

اشکالات وارده بر کیف نفسانی بودن علم

در باب اتحاد عاقل و معقول عرض شد که منظور از اتحاد عاقل با معقول و عقل به عنوان تمثیل و تشبیه عبارت از اکتسَاءِ ماده به صورت است، یعنی لباسی که ذهن می پوشد و فعلیتی که پیدا می کند را تشبیه به ماده کرده اند.

نکته ای که در اینجا باقی می ماند این است که با وجود قول به اینکه علوم و تصوّرات ما به حمل شایع کیف نفسانی هستند، آیا این مطلب محقق می شود یا نه؟ قطعاً قول به کیف با اتحاد عاقل و معقول در دو وادی متفاوت قرار دارند و هیچ گونه ارتباطی بین این دو مطلب نیست؛ چون کیف یک عَرَضی است که عارض بر معروض می شود و زائل می گردد و دوباره عَرَض دیگری بر او بار می شود، درحالی که معروض هم چنان به جای خودش باقی است. شما یک صفحه کاغذ را می توانید به رنگ سفید دریاورید، بعد آن سفیدی را زائل و آن را قرمز کنید، دوباره قرمزی را زائل و آن را سیاه کنید. در اینجا می بینید که کاغذ هم چنان به حال خودش باقی است؛ یعنی نه چیزی به کاغذ اضافه شده است و نه چیزی از کاغذ کم شده است، نه رتبه ای به این کاغذ اضافه می شود و نه رتبه ای از او کم می شود.

علاوه بر این، اشکال دیگری که در اینجا وارد می باشد این است که عَرَض هیچ وقت معلول برای معروض خودش نیست بلکه معلول شیء دیگری است؛ من باب مثال اگر رنگی از صفحه کاغذ محو بشود علّتش خود کاغذ نیست بلکه علّتش چیز دیگری است؛ حالا علّت آن یا آفتاب است و یا علّت فاعلی دارد و فاعلی این کار را انجام می دهد و امثال ذلک. ولی ما در باب تحقّق صور در ذهن گفتیم که علّت برای تحقّق صور خود ذهن است، یعنی ذهن صور را در خودش خلق می کند، پس چگونه ممکن است که این صور عارض بر آن باشند؟!

علاوه بر این، اشکال دیگری که در اینجا وارد می شود این است که عارض باید از نقطه نظر علیّت و معلولیّت از سنخ معروض باشد؛ اگر شما در اینجا عارض را کیف نفسانی می گیرید، معلول ما جوهر است و جوهر هیچ وقت نمی تواند علّت برای عَرَض باشد.

پس در صورتی که علم، کیف نفسانی باشد - مانند حال و محل، عَرَض و معروض، ظرف و مظهر - اشکالاتی که در اینجا هست بار می شود.

وجود در اعیان یعنی وجود خود شیء

مرحوم حاجی در اینجا یک مثالی می زند و می فرماید:

شما وقتی می‌بینید که می‌گویند: «الموجودُ فی العین»؛ شیئی که در اعیان خارجی وجود پیدا کرده است، مثلاً می‌گوییم: «زیدٌ ما هو؟»، بعد در جواب می‌گوییم: «موجودٌ فی العین»؛ یعنی وجودش وجودِ عینی است و وجود او در اعیان است. آیا این جواب ما به این معنا است که اعیان یک ظرفی هستند که این زید در اعیان است؟ آیا ما یک عالمی بهنام عالم اعیان داریم که این زید در این عالم می‌رود؟ یا اینکه این‌طور نیست بلکه زید خودش عین، یعنی ما چیزی غیر از زید نداریم!^۱

تشبیه عدم استقلال اعیان به فاعلیت طبیعت

مانند این اشکالاتی که بعضی‌ها می‌کنند و می‌گویند: «دست طبیعت این کار را انجام داده است!» اگر ما طبیعت را از خدا جدا کنیم دیگر این دست طبیعت کجا است؟! دست و پای طبیعت را به ما نشان دهید! مگر طبیعت غیر از انضمام ذرات اتمی این عالم است؟! مگر طبیعت غیر از این، چیز دیگری است؟! ما یک مشت خاک را برمی‌داریم و در دست خودمان می‌گیریم و به آن می‌گوییم: «آیا شما دست طبیعت هستی و دست شما این کار را انجام داده است؟» می‌گوید: «نه، من که چنین کاری نکردم!»، به این خاک می‌گوییم: «آیا تو آن رگ‌های عصبی دقیق را در چشم من قرار داده‌ای تا نور را بگیرند و به مغز برسانند؟» می‌گوید: «برو بابا! یکی دیگر باید بباید در خود من حیات و قدرت و امثال ذلک را ایجاد کند!» این یک مشت خاک را این طرف می‌ریزیم و یک مشت خاک دیگر برمی‌داریم و به آن می‌گوییم: «آیا شما طبیعت هستی و آیا شما این کار را کرده‌اید؟» می‌گوید: «من هم مثل همان خاک قبلی هستم». بعد یک مشت خاک دیگر برمی‌داریم و این خاک‌ها را همین‌طور به هم ضمیمه می‌کنیم تا یک کوه می‌شوند، باز آن کوه هم دستش خالی است. اگر سراغ دریا هم برویم مسئله به همین نحو است. ما غیر از دریا و کوه و امثال اینها که طبیعت دیگری نداریم! پس این دست طبیعتی که این رگ‌های عصبی دقیق و این رگ‌های مویی خونی دقیق را در چشم من ایجاد کرده است کجاست؟ این نظام عجیبی که حالا در خلقت ظاهری ما است، باطن بماند! این طبیعت را به من نشان بدهید؛ آیا منظور شما از طبیعت، این درخت تبریزی یا این درخت چنار یا این منار است؟ آیا منظورتان این سنگی است که در اینجاست؟ بالأخره این طبیعت کجاست؟ آن را به من نشان بدهید تا من یک طبیعتی غیر از اینها ببینم!

این درخت می‌گوید: «کار تو به من چه ربطی دارد؟! من خیلی کار کنم خودم مستقیم بالا می‌روم ولی به تو کاری ندارم!» اگر به این منار بگوییم: «آیا تو طبیعت هستی؟» می‌گوید: «بنا آجرها را روی هم گذاشته و من را درست کرده است، من که طبیعت نیستم!» سراغ آن موش و گربه می‌رویم، می‌گویند: «خدا خیرت بدهد! ما خودمان این قدر برای خودمان در دسر داریم که دیگر نوبت به تو نمی‌رسد!»

^۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۵۰.

هرکجا می‌گردیم می‌بینیم طبیعتی پیدا نمی‌کنیم و ما نفهمیدیم اینکه می‌گویند دست طبیعت و قدرت‌نمایی طبیعت این کار را کرده است، این طبیعت چه چیزی است؟! بالأخره این موزاییک و مصالح که اینجا هستند هم جزئی از طبیعت هستند و شما نمی‌توانید آنها را از طبیعت جدا کنید! این کوه و دشت هم طبیعت هستند؛ سراغ خاک و رمل دشت می‌رویم و می‌گوییم: «آیا شما چنین کاری را کرده‌اید؟» می‌گوید: «برو بابا! اگر باد بیايد، من را گرد و پراکنده می‌کند!»

مخالفت با نهاد و ارگان مثالی دیگر برای عدم استقلال اعیان

مثل اینکه می‌گویند: «ایشان با فلان ارگان یا فلان نهاد مخالفت کرده است!». می‌رویم و سؤال می‌کنیم که منظور شما از مخالفت با نهاد چه چیزی است؟ آیا منظور از نهاد، میز و صندلی آن سازمان است؟ میز و صندلی، در و تخته، دستگاه و میکروفن و امثال اینها که زبان ندارند! اینها را کنار می‌گذاریم و می‌گوییم پس منظور میز و صندلی، دیوار و چراغ نیست. بعد می‌رویم سراغ آن نگهبانی که آنجا در اطلاعات نشسته است و افراد را راهنمایی می‌کند؛ می‌گوییم: «آیا منظور از مخالفت با ارگان، مخالفت با شما است؟» می‌گوید: «اصلاً من از آیین‌نامه و چیز دیگری خبر ندارم، به من گفته‌اند اینجا بنشین و کارت هر کسی که می‌آید را ببین؛ از هیچ چیزی خبر ندارم!»

می‌بینیم این هم که نهاد نشد! پس می‌رویم سراغ آنهایی که مثلاً فراش یا آبدارچی هستند، آنها هم می‌گویند که وظیفه ما این است که چایی ببریم، پله‌ها را تمیز کنیم، ما را با ارگان چه ارتباطی است! می‌گوییم پس اینها هم ارگان نشدند.

می‌رویم سراغ آنهایی که به اصطلاح در رده پایین هستند، می‌بینیم که آنها هم می‌گویند که ما را چه به آیین‌نامه؟ ما اصلاً خبر نداریم که چه چیزی هست، به ما می‌گویند این کار را بکن می‌کنیم! پس اینها هم که نشدند. همین‌طور یکی یکی بالا می‌رویم، می‌بینیم که اینها هم نهاد نیستند تا می‌رسیم به آن هیئت چند نفری که آنها تصمیم می‌گیرند!

نزد یکی از آنها می‌رویم و می‌گوییم: «شما جزء این هیئت چند نفره مثلاً فلان ارگان هستید، آیا شما این‌طوری تصمیم گرفتید؟» آهسته در گوش ما می‌گوید: «راستش من هم از ترس این را امضا کردم!» سراغ آن یکی دیگر می‌رویم و می‌گوییم: «آیا شما در تصویب این آیین‌نامه دخیل بودید؟» می‌گوید: «مجبوریم قبول کنیم، اگر امضا نکنیم ما را از پست برمی‌دارند، پولمان را نمی‌دهند و...!» می‌گوییم: «پس چه کسی این کار را کرده است؟» می‌گویند: «رئیس این کار را کرده است!»

خلاصه سراغ آن رئیس می‌رویم و می‌گوییم: «آیا شما فلان کار را کردی؟» حالا یا می‌گوید که خودش کرده است و یا اینکه می‌گوید نه، من هم سری به جایی دارم ولی بالأخره آخر همه قضیه به یک نفر می‌رسد!

پس این مخالفت با ارگان برگشتش به یک نفر است، یعنی چون رأی متین و عقل وزین ایشان اقتضاء کرده است که الآن مسئله به این قسم باشد لذا همه - از آن بالا تا پایین - باید گوش بدهند و هر کسی هم که مخالفت کند به او می گویند که مخالفت با ارگان کرده است.

قضیه «دست طبیعت» هم مثل همین مخالفت با ارگان می ماند، که ما هرچه در طبیعت می گردیم آن را نمی یابیم! می گوئیم که یک طبیعتی به ما نشان بدهید که آن طبیعت این کارها را به سر ما درآورده است! این پنجره به من چه مربوط است؟! این پنجره، دیوار و درب همدیگر جزء طبیعت هستند ولی می بینیم که کاری انجام نداده اند.

از این خانه بیرون و در صحرا می رویم؛ آیا آن چغندری که در مزرعه روییده است در من این کار را انجام داده است؟ نه، خود چغندر هم می گوید: «من هم محتاج خاک و آب و اینها هستم!» خلاصه می بینیم که همه اینها را که دست طبیعت هستند کنار می روند و فقط همه به یک جا آدرس می دهند و آن دست غیبی است که دارد همه را می چرخاند!

تشبیه عدم استقلال اعیان به تساوی وجود ماده و فضا

مرحوم حاجی می گوید:

در مسئله وجود در اعیان هم اگر بخواهیم مثالی به عنوان تأیید بیاوریم می بینیم قضیه همین طور است؛ مثلاً می گویند که زید در اعیان موجود است، یعنی آیا اعیان یک ظرفی هستند که زید در آن رفته است؟! درحالی که ما غیر از زید چیز دیگری نمی بینیم! شما اعیانی به من نشان بدهید که زید در آن اعیان است! کاسه آب ظرف است که آب را در آن می ریزیم، یعنی معلوم است که این کاسه قبلاً آب نداشته است و الآن آب را در آن می ریزیم، اما شما یک ظرفی به من نشان بدهید که اسمش عین است و بعد این آب در آن رفته است! ما چنین چیزی نداریم.

مثلاً با علم طبیعی - طبق قاعده نسبیت و امثال ذلک - محدودیت در فضا را اثبات می کنند. حالا اگر ما از آنها سؤال کنیم که این محدودیت در فضا به چه نحوی است؟ می گویند که ما به جایی می رسیم که بعد از آن دیگر فضا نیست! می گوئیم که ما سوار یک موشک همین طور می رویم تا بعد از میلیاردها سال - ده میلیارد، صد میلیارد، هرچه شما می خواهی بگو! - بالآخره آخرش باید به یک جایی برسیم دیگر! می رسیم به یک خطی که اگر از آن خط جلوتر برویم شما می گوئید که در آنجا دیگر فضا نیست. حالا اگر آمدیم و از آن خط جلوتر رفتیم، اسم آنجا چیست؟ آیا اسم آنجا فضا است یا نه؟ بالآخره قرار است به یک خطی برسیم که اگر از این خط تجاوز کنید قوزک پایتان را با تیر می زنند! حالا اگر ما از آن خط تجاوز کردیم و جلوتر رفتیم، بالآخره آنجا همدیگر زمین است، هوا که نیست! اینها در آنجا چه می گویند؟

این اشکال در هر صورت وارد است ولی جوابی که داده اند این است که در هر کجا ماده هست آنجا فضا است، نه اینکه ما یک فضایی داریم که این ماده در آن فضا می رود! خود ماده فضا درست می کند و ماده مساوی

است با فضا. هر کجا که ماده هست لازمه ماده این است که فضا باشد و برای خودش فضا درست کند. بنابراین وجود ماده مساوی است با وجود فضا، نه اینکه ماده در فضا می‌رود! نه، هر کجا که ماده هست یعنی در آنجا فضا است، یعنی در آنجا مکان است. در اینجا فضا است یعنی در اینجا مکان است چون ما ماده بدون مکان که نداریم، مجردات هستند که نیاز به مکان ندارند اما خود ماده در هر صورت نیاز به مکان دارد.

«الموجود فی العین» تمثیل مرحوم حاجی برای مسئله نفس و صورت

ایشان می‌گویند که علوم و صور نفسانی ما هم از همین قبیل هستند، یعنی ما یک نفسی نداریم که این صورت در آن برود و بعد یک صورت هم از داخل آن، بیرون بیاید! مثل کاسه آب نیست که اگر شما در آن آب بریزید، پر شود و اگر آب آن را خالی کنید خالی شود درحالی که کاسه در جای خودش باقی است. نفس این‌طوری نیست، یعنی کسی این حرف را نزده است که نفس یک ظرفی است که یک صورتی در آن برود و بعد از آنجا بیرون برود.

حالا این حرف با ادله تجرد نفس هم منافات دارد؛ چون این مربوط به ماده است درحالی که نفس، مجرد است. یعنی هم صورت، مجرد است و هم خود نفس، مجرد است و سنخیت بین دو مجرد اقتضاء می‌کند که ظرف و مظروفی نباشد و تخلیه و تجریدی وجود نداشته باشد. تمام این مسائل به جای خودشان وجود هستند. پس تمثیل برای مسئله نفس و صورت، مسئله «الموجود فی العین» است، یعنی ما در اینجا عین و ظرفی نداریم تا زید را در آن ظرف بیندازیم و بگوییم: «زید موجود فی العین»، بلکه زید با موجودیت و خود عین، همه حکم یک امر واحد را دارند؛ چه شما بگویید «عین»، چه بگویید «موجود» و چه بگویید «زید»، فرقی نمی‌کند. «زید موجود فی العین» یعنی زید در عینیت خودش وجود پیدا می‌کند و عینیت در مقابل ذهنیت برای این زید وجود دارد؛ چون ما دو وجود داریم: یک وجود ذهنی داریم که جنبه ذهن، تجرد، علمی و آگاهی دارد، و یک وجود خارجی داریم که ثقل، وزن، کم، قد و خصوصیات کذا و کذا دارد.

«الموجود فی العین» یعنی موجودی که در عین خارجی تحقق پیدا کرده است و تحققش عینیت است نه تحقق ذهنیت. این ماهیت به صورت عین خارج تحقق پیدا کرده است، ولی همین ماهیت به صورت وجود ذهنی تحقق پیدا می‌کند. پس ذهن ما ظرف نیست تا اینکه این وجود را در آن بیندازیم بلکه خود انشاء نفس، انشاء ذهن، خلاقیت ذهن، علیت ذهن و ایجاد ذهن - اسمش را هر چه می‌خواهید بگذارید - است که یک صورت درست می‌کند.

مراتب نفس بودن تمام عوالم

تلمیذ: می‌گویند ذهن انسان همان عالم مثال است یعنی عالم مثال در آن قرار دارد! استاد: بنابراین حرف باید ذهن انسان یک ظرف باشد که عالم مثال در آن است، شما آن عالم را به من

نشان بدهید تا بالآخره ما این را بفهمیم چون این قضیه برای ما خیلی مشکل است که این چه عالمی است؟! عالمی را که ما در عالم ماده می‌گوییم بالآخره یک فضایی دارد مثلاً دو متر در دو متر که اسم این اطاق را عالم می‌گذاریم و ما هم داخلش رفته‌ایم؛ یعنی حضرت عالی، این آقا، آن آقا و حقیر فقیر در همین جا هستیم، اسم این را عالم می‌گذاریم که طول، عرض و بُعد دارد. حالا شما یک عالم مثالی به من نشان بدهید که آن عالم مثال، یک عالمی باشد که این صور در آن رفته باشند، یعنی خدا آن صور را درمی‌آورد و دوباره در آن می‌ریزد که ما اسم آن را عالم مثال می‌گذاریم!

مسئله این طور نیست، بلکه نفس صورت خودش عالم است! حالا ان شاء الله بعداً می‌گوییم که عالم مثال همان مراتب نفس است؛ عالم مثال علیاء، مثال سُفلی، ملکوت علیاء، ملکوت سُفلی و جبروت، تمام اینها مراتب نفس هستند که هر کسی برای خودش یک عالم مثالی دارد، یک عالم برزخی دارد، یک عالم ملکوتی دارد و هلم جراً! یعنی همین طور شما هر چه بالا بروید تمام اینها مراتب خود نفس هستند، نه اینکه یک عالمی است که نفس در آن می‌رود!

وقتی شما حالتان تغییر پیدا بکند می‌گویید که من در این عالم هستم، یعنی من در این صورت ذهنی خودم هستم. اگر صورت عوض بشود و معنا بیاید، می‌گویید که من در عالم معنا هستم؛ متنها چون خصوصیات و تمایزات آن با این ماده فرق می‌کند، شما یک لفظ «معنا» را هم به آن پسوند و اضافه می‌کنید، نه اینکه ما یک عالمی داشته باشیم که اسمش عالم مثال است و صور همین طور روی هوا در آن، معلق هستند؛ یک صورت گربه در آنجا هست، یک صورت ماهی در آنجا هست! نه، این طوری نیست.

تأثیر جابجایی یک حرف در تغییر معنای یک عبارت

تلمیذ: مرحوم آقا در کتاب الله شناسی این مطلب را دارند که انسان کامل، آسمان و زمین است.^۱ آیا این مطلب مانند آن است که ما می‌گوییم تمام عالم همان مقام «هو» است یا که آسمان و زمین، خدا است؟ استاد: بله، در مقام «هو» دیگر فی و ظرف جا نمی‌گیرد، یعنی می‌خواهند بگویند که زمین و آسمان خالی از خدا نیست. در اینجا عبارت‌ها به اندازه‌ای دقیق و عجیب هستند - آقا در همین کتابشان آورده‌اند - که اگر در آنها یک «واو»، یک «فی» و یک حرف عوض بشود، اصلاً کفر می‌شود. مثلاً بایزید گفته است: «لیس فی جبّتی إِلَّا الله»؛^۲ غیر از خدا در جبّه من نیست! شخصی در طهران که جلسه دارد و افراد را دور خودش جمع کرده است، بنده خودم در یک نوار از خود این شخص شنیدم که می‌گفت: «بایزید در اینجا اشتباه کرده است!

^۱ . الله شناسی، ج ۳، ص ۳۷۷.

^۲ . الله شناسی، ج ۱، ص ۱۷۳.

این کفر است، این شرک است، خدا که در جیب نمی گنجد!

بایزید گفته: «لَيْسَ فِي جَيْبِي إِلَّا اللَّهُ»، نگفته است که «اللَّهُ فِي جَيْبِي» تا اینکه شما اشکال بکنید! می گفت: «بایزید خدا را در جِبَّة خودش محدود کرده است!» درحالی که بایزید می گوید: «در جِبَّة من غیر از خدا نیست، نه اینکه در جِبَّة من خدا هست.» عبارت که یک ذره عوض شد، یک دفعه معنا شرک می شود درحالی که بنا بر عبارت اول، معنا توحیدی می شود. یک وقت می گوید که در جِبَّة من خدا است، یعنی خدا به این حد محدود شده است؛ پس شما خدا را از آن لا حدّی و لا رسمی خارج کرده اید و به او حد زده اید؛ حالا فرق نمی کند چه به حدّ کم مانند جِبَّة، و چه به حدّ زیاد مانند آسمان ها؛ بالأخره حدّ، حدّ است و از نظر محدود کردن که فرق نمی کند. پس این شرک و کفر می شود و از این حرف، ترکّب و احتیاج و... لازم می آید. ولی یک وقتی می گوید که در جِبَّة من غیر از خدا نیست، یعنی جِبَّة من منکک و فانی در خدا است که این بهترین حرف است و دیگر اشکال ندارد. شما حرف را بفهم، مسخره که نیست! آمده است آیه قرآن را اشتباه معنا می کند! تو برو گندم و جویت را بکار، به این حرف ها چه کار داری؟!

حالا این مسئله هم همین طور است؛ یک وقت می گویم که خدا در آسمان و زمین است، و یک وقت می گویم که آسمان و زمین خالی از خدا نیست. خدا در آسمان و زمین است مثل قضیّة همان یهودی است که نزد ابابکر آمد و گفت: «خدای تو در کجا است؟» گفت: «خدای من در آسمان است»، گفت: «پس زمین خالی از خدا است؟! خدایی که در آسمان باشد و در زمین نباشد که خدا نیست!» ابوبکر گفت: «این را بزنی و بیرون کنی!» چون نتوانست جواب بدهد گفت که بزنی و بیرونش کنی. اگر راست می گویی جوابش را بده! بالأخره دارد سؤال می پرسد.

توضیح معنای علم و عالم و معلوم در نفس بنا بر نظر مرحوم حاجی

مرحوم حاجی در اینجا تصویر وجود ذهنی و اتحاد را به این شکل معنا کرده که وقتی می گویم نفس، آن صورت را می سازد، معنایش این است که نفس خود را به یک صورت دیگری غیر از صورت اول تغییر می دهد، یعنی نفس در خودش دگرگونی ایجاد می کند و این دگرگونی سه جهت به خود می گیرد: جهت اول این است که نفس، فاعل است و این کار را انجام می دهد؛ پس از این جهت می شود عالم، علّت و فاعل. جهت دوم این است که نفس در خودش این تغییر را ایجاد می کند؛ پس خودش می شود معلول، مفعول و معلوم؛ معلومی را ایجاد می کند یعنی خودش را تغییر می دهد. جهت سوم هم ایجاد کردن است که همان نسبت علم است، یعنی به انتسابی که بین معلوم و بین نفس است علم می گویند. اسم آن حالتی که نفس به خودش می گیرد علم است، اسم آن جهتی که در او پیدا می شود علم است.

پس یک صورتی نبوده است و بعد پیدا شده است و این همان معلوم است و هیچ شکی در آن نیست.

نفس را هم می دانیم که عالم نبوده است و بعد عالم شده است، این هم همان جهت عالم است. بعد می دانیم که یک تغییری در این نفس پیدا شده است که اسم آن، علم است.

توضیح حمل اولی و شایع صناعی در وحدت علم و عالم و معلوم

صحبت در این است که آیا اینها سه حیثیت هستند یا همه یک حیثیت می باشند؟ لا شک و لا شبهة که اینها در اینجا سه حیثیت هستند: حیثیت عالمیت یعنی حیثیت اعمال، علّیت و ایجاب؛ حیثیت معلومیت یعنی حیثیت معلولیت و مفعولیت، یعنی نفس این را درست کرده است؛ و حیثیت علم که حالت اتّصاف نفس به این صورت معلومه است. به عبارت دیگر وقتی که ما به این قضیه نظر می کنیم عقل ما آن را به سه جهت تحلیل می کند: تحلیل اول اینکه صورتی نبوده است و بعد پیدا شده است که این معلوم بالذّات است. تحلیل دوم اینکه نفس قبلاً فاعل این کار نبوده است ولی حالا این کار را انجام داده است؛ وقتی که نفس من در خواب است که فاعل این کار نیست! پس اینکه الآن نفس این کار را انجام داده است معلوم می شود که فاعلیت از خود نفس بوده است، پس این می شود عالم! بعد نگاه می کنم و می بینم که به واسطه این صورت، خود نفس من هم تغییر پیدا کرده است، پس اسم این را علم می گذارم. علم، حالت اتّصاف نفس به این صورت معلومه است.

بعد یک نگاه دیگر می کنم و می بینم که در اینجا غیر از خود نفس چیز دیگری نیست، یعنی خودش است که این کار را کرده است. پس معلوم می شود که تمام این سه حیثیت، حیثیاتی هستند که عقل آنها را تحلیل و اعتبار کرده است ولی به حمل شایع صناعی یک وحدت در اینجا بیشتر نیست که همان وحدت نفس است. بنابراین ما در اینجا یک چیز بیشتر نداریم که آن یک چیز هم علم است، هم عالم است و هم معلوم! این می شود اتّحاد عاقل و معقول.

تلمیذ: بعضی می گویند که اتّحاد عاقل و معقول به خاطر این است که مدرکات ما بالفعل در نفس ما موجود بوده اند!

استاد: ما می توانیم بگوییم که این دو حرف به همدیگر ربطی ندارند، یعنی آن یک حرف برای خودش است و این بحث ما هم یک حرف برای خودش است. حالا اگر بگوییم این علم، کمون نداشته است، یعنی به فرض اصلاً این علم، وجود نداشته باشد، یعنی نفس من از یک شیء و امر خارجی که ربطی به من ندارد یک چیزی برای خودش برمی دارد و با ماهیت آن شیء و امر خارجی اتّحاد پیدا می کند، در این صورت قضیه ما به اینکه آن در نفس من بوده است یا نبوده است چه مربوط است؟!

در مسئله ما فرق نمی کند، چه اینکه من قائل باشم به اینکه تمام علوم و حقایق اشیاء در نفس من منطوقی بوده است و نفس با اعمالی که می کند به سراغ همان انطواء می رود و از آنجا به ظهور می آورد، یا اینکه اینها در خارج از نفس بنده باشند؛ مثل اینکه یک خزائنی از علوم و اسرار الهی در ذهن مبارک شما هست منتها اینها را

برای ما بیان نمی‌کنید، ولی وقتی که ما از حضرت عالی سؤال می‌کنیم، شما به آن خزائن و عوالم مثالیّه و ملکوتیه و جبروتیه خودتان مراجعه می‌کنید و از آنها یک صورت، خارج و ظاهر می‌کنید. اگر مسئله این‌طوری است، اشکال ندارد و ضرری به بحث ما وارد نمی‌کند. یا اینکه نه، اینها در وجود شما نیستند، یعنی اینها برای خودشان یک عوالم جدایی دارند که شما دست می‌اندازید و آنها را از آن عوالم در ذهن خودتان می‌آورید. همان‌طور که من الآن به صورت جناب مستطاب شیخ الاسلام و عماد الاعلام را که اینجا تشریف دارند و بین من و ایشان یک متر و خرده‌ای هم فاصله است و من ارتباطی با ایشان ندارم و ایشان هم با من ارتباط ندارند، یک نگاه می‌کنم و یک صورت از ایشان در ذهن خودم برمی‌دارم و با آن صورت ایشان اتحاد برقرار می‌کنم.

مرحوم حاجی در اینجا اشکالی به مرحوم ملاصدرا کرده‌اند که البته ما فعلاً یک اجمالی از قضیه بیان می‌کنیم، چون دأب من این است که در هر مسئله‌ای که احساس کنم نیاز به صحبت دارد، وارد در بحث نمی‌شوم، همان‌طور که تا به حال من در بحث اتحاد عاقل و معقول وارد بحث نشده‌ام بلکه همین‌طور یک فهرستی از آن مطلب ارائه می‌دهیم تا وقتی که مسئله روشن شد آن وقت سراغ خود قضیه می‌رویم تا ببینیم که مسئله به چه صورت است.

توضیح مسلک تضایف صدر المتألهین در اتحاد علم و عالم و معلوم

مرحوم صدر المتألهین در اینجا از مسلک تضایف وارد شده‌اند؛^۱ ایشان می‌فرمایند که شکی نیست در اینکه ارتباط بین نفس و بین آن صورت از باب اضافه است، یعنی ما یک اضافه را از داخل این قضیه درمی‌آوریم، زیرا وقتی که نفس عالم است نتیجه می‌گیریم که هر عالمی یک معلوم و علمی هم می‌خواهد، مانند اینکه شما هر فوقیتی را که در نظر بگیرید باید یک تحتیتی هم با آن باشد، هر ابوتی را که در نظر می‌گیرید باید یک بنوتی هم با آن باشد چون ما ابوت بدون بنوت که نداریم! بنوت بدون آب که نداریم! برادر بدون خواهر که نداریم و خواهر بدون برادر هم نداریم. در جایی به این دختر می‌گویند خواهر که یک برادری وجود داشته باشد.

بنابراین در مورد هر اضافه‌ای باید دو امر متحقق باشند که آن دو امر، دو طرف اضافه هستند، حالا چه این اضافه‌ها اشراقی باشد و چه اضافه‌ی مقولی. در اضافه‌ی مقولی که مسئله ما درست و روشن است، یعنی باید دو شیء قبلاً وجود داشته باشند، یعنی آن دو شیء باید قبل از انتساب و اتصاف به اضافه، وجود داشته باشند تا اینکه آن انتساب برقرار بشود به عکس اضافه‌ی اشراقیه؛ یعنی در اینجا باید آبی باشد، مثلاً یک موجودی به نام زید باشد و یک فرزندی هم از او به نام عمرو به دنیا بیاید که این آب و آن هم این بشود، تا به یکی بگویند زید و به دیگری بگویند فرزند زید! یعنی در این صورت این اضافه بین آنها برقرار است.

^۱ . الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۱۳.

ولی در اضافه اشراقیه وجود قبل الاضافة از یک طرف است؛ یعنی فقط از طرف فاعل و علت است؛ افاضه وجود به صورت و ظهور اقتضاء می کند که آن علت قبلاً وجود داشته باشد و بعد به واسطه افاضه به یک قالب و یک حد، آن شیء مقابل خودش ساخته و درست می شود. ولی در عین حال باز باید هر دو طرف وجود داشته باشند، یعنی ما خالق بدون مخلوق و رازق بدون مرزوق نداریم. وقتی به پروردگار رازق گفته می شود که یک مرزوقی در مقابل باشد، گرچه رزق از یک طرف است اما اتصاف این ذات به این وصف در صورتی است که در مقابل او هم یک عنوانی وجود داشته باشد. وقتی به پروردگار می توانند رحیم بگویند که یک مرحومی در مقابل خدا وجود داشته باشد. وقتی به خدا می توانند منشی بگویند که یک منشی در قبال او وجود داشته باشد، وگرنه قبل از انشاء به پروردگار، منشی نمی گویند. پس به نفس انشاء پروردگار، منشی هست و به نفس تحقق منشی، اتصاف پروردگار به منشی تحقق پیدا می کند. بنابراین لازمه تضایف - چه تضایف مقوله ای و چه تضایف اشراقی - این است که طرفین نسبت لا محاله باید تحقق داشته باشند.

اشراقیه بودن اضافه نفس به علم و معلوم

حالا ما سراغ نفس می آییم، می گوییم در اینکه نفس یک اتصاف و اضافه ای به یک علم و معلومی دارد شکی نیست، یعنی در اینکه نفسی و معلومی و یک نسبتی بین اینها داریم شکی نیست. حالا آیا این اضافه، اضافه مقولیه است؟ می گوییم که این اضافه، مقولیه نیست چون در اضافه مقولیه باید طرفین اضافه قبلاً وجود داشته باشند. پس مورد ما اضافه مقولیه نیست.

سراغ اضافه اشراقیه می آییم؛ اضافه اشراقیه اضافه علت به معلول خودش است، یعنی علت انشاء می کند معلول خودش را. حالا که علت، معلول خودش را انشاء کرد، پس باید هم معلوم، وجود داشته باشد و هم خود آن علت، چون معلول غیر از تنزل علت، چیز دیگری نیست. بنابراین معلول عبارت است از تنزل همان علت در یک قالبی! پس این هم وحدت شد یعنی این همان وحدتی است که شما می خواهید.

صدرالمتألهین اول از باب تضایف وارد شد چون اگر از باب علیت وارد می شد شاید کسی قبول نمی کرد و نمی پذیرفت، به همین خاطر ما می گوییم شکی نیست در اینکه بین این نفس و بین این معلول یک رابطه ای هست و رابطه هم رابطه اضافه است چون هر عالمی یک معلوم می خواهد. حالا که رابطه آنها به صورت اضافه شد باید هر دو تحقق داشته باشند. پس می گوییم نحوه تحقق آنها چطور فرض می شود؟ آیا نحوه تحقق آنها تحقق علی است یا نه؟ تحقق آنها تحقق علی است چون این نبوده است و حالا پیدا شده است. وقتی که تحقق علی شد پس معلول، تنزل ذات علت به یک صورت است و آن صورت جدای از این ذات نیست بلکه مندرک و فانی در این ذات است، پس در این صورت اتحاد بین آن ذات و آن صورتی که پیدا شده است برقرار می شود.

اشکال مرحوم حاجی به مسلک تضایف ملاصدرا در اتحاد عالم و معلوم

ایشان از این راه وارد شدند ولی مرحوم حاجی به ایشان اعتراض می‌کند و می‌گوید صرف اضافه که موجب وحدت نمی‌شود؛ مثلاً شما ظرف و مظروف هم دارید ولی بین آنها اتحادی نیست! وقتی به این کاسه، ظرف می‌گویند که مظروفی باشد، وقتی به این آب مظروف می‌گویند که ظرفی باشد. شما وقتی به آب، مظروف می‌گویید که این آب را در کاسه بریزید و وقتی به این کاسه، ظرف می‌گویید که در آن، آب باشد و گرنه اسمش کاسه است. پس اتّصاف کاسه به مظروفیت وقتی است که آب یا هوا در آن باشد، و گرنه آیا اگر شما کاسه چینی را خرد و ریز کنید و روی زمین بریزید باز به آن، ظرف می‌گویید؟! نه، دیگر به آن ظرف نمی‌گویید. اتّصاف این کاسه به مظروفیت وقتی است که آب در آن باشد، می‌گوییم این کاسه ظرف برای این آب است حالا آیا بین این کاسه و این آب ارتباط برقرار است یا نه؟ بله، بین آنها ارتباط برقرار است درحالتی که اینها با همدیگر اتحاد ندارند؛ یعنی نه این، علت برای آن است و نه آن، معلول برای این است و هیچ وحدتی با همدیگر ندارند. پس اینکه شما می‌گویید چون بین عالم و معلوم اضافه است پس باید اتحاد هم باشد صحیح نیست؛ چون بین ظرف و مظروف هم اضافه هست ولی اتحادی نیست.

جواب از اشکال مرحوم حاجی بر مسلک تضایف صدرالمآلهین

منتها جوابی که از مطلب مرحوم حاجی داده‌اند این است که درست است ملاصدرا فرموده‌اند که مسلک، مسلک اضافه است ولی یک متمماتی هم دارد. متمّمش هم همان مطلبی است که بنده عرض کردم، که وقتی اضافه مقولیه نشد سراغ اضافه اشراقیه می‌رویم و در اضافه اشراقیه دیگر اتحاد برقرار می‌شود. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی به این قسم جواب داده‌اند.^۱ ان شاء الله ما بعداً وقتی که مطلب را خواندیم می‌گوییم که احتیاجی به این چیزها هم نیست و مسئله به حال خودش درست است.

متن مرحوم حاجی در مبحث اتحاد عاقل با معقول

حالا متن مرحوم حاجی را بخوانیم تا به آنجا برسیم.

وحدّتهاً اى وحدّة الصّورة المعقولة بالذّات مع عاقل مقولة و معتقده لفروریوس الذی هو من اعظم المشائین. و المعتمد في إثبات مطلبه ما نُقِلَ عن إسکندر من باب اتحاد المادّة و الصّورة فإنّ النّفس في مقام العقل الهیولانی مادّة المعقولات و هی صوّر له؛^۲

«وحدت صورت معقوله بالذات با عاقل، مقول (گفته شده) و مورد اعتقاد فروریوس است که از اعظم مشائین است (یعنی این صورت معقوله و علمی با عاقل وحدت دارد، حتی اتحاد را هم خوب نیست بگوییم بلکه باید بگوییم وحدت دارند، نه اینکه این آمده با آن متحد شده است، اصلاً

^۱ . تعلیقه و منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، ج ۱، ص ۳۱۵.

^۲ . شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۷.

یک شیء بیشتر نیست). و آنچه که در اثبات این مطلب برای ایشان مورد اعتماد بوده است مطلبی است که از اسکندر در باب اتحاد ماده و صورت نقل شده است (نه آن اسکندر لشکرگشا^۱ بلکه ایشان اسکندر دیگری است که از حکمای یونان بوده^۲ و مرحوم ملاصدرا خیلی روی ایشان حساب می‌کند).

نفس در مقام عقل هیولانی ماده معقولات است یعنی استعداد برای همه معقولات است (چون عقل همیشه هیولا است و آمادگی برای پذیرش صور را در هر برهه‌ای دارد مگر در آنجایی که به فعلیت محضه - که مجرد تام باشد - برسد). و این معقولات هم صورت‌هایی برای نفس هستند که عقل اینها را ایجاد می‌کند.»

توضیح به فعلیت رسیدن نفس به واسطه اتحاد با صور

اینکه می‌گویند عقل اینها را ایجاد می‌کند یعنی آن عقل هیولانی خودش به واسطه صور همین طور به فعلیت می‌رسد مثل بچه‌ای که تازه به دنیا می‌آید که نه رنگ می‌فهمد و نه فلسفه مشاء و اشراق! بلکه فقط به دنبال سینه مادر است که شیر بخورد، فقط همین را می‌گوید و چیز دیگری نمی‌گوید و اگر خدا این را هم در او قرار نمی‌داد دیگر سینه مادرش را هم نمی‌گرفت. حالا خدا را هزار مرتبه شکر که حداقل این را در او قرار داد که یادش باشد که باید بیاید و شیر بخورد! این بچه‌ای که الآن هیولا است، این صور را می‌گیرد، یعنی نفس بچه همه این صور را در خودش می‌گیرد و نگه می‌دارد.

حالا ما بعداً می‌گوییم آن صوری که برای نفس پیدا می‌شوند یک وقتی خودآگاه برای نفس پیدا می‌شوند و یک وقتی ناخودآگاه، ولی همه اینها در نفس تأثیر می‌گذارند؛ یعنی چه انسان با اختیار و اراده خودش یک صورتی را ایجاد کند یا بدون اختیار یک صورتی به نفس افزوده بشود، در هر دو صورت، نفس دگرگونی و تغییر پیدا خواهد کرد؛ فرق نمی‌کند چه من با اختیار خودم سرم را به دیوار بزنم، درد می‌گیرد و ناراحت می‌شوم، و چه من را هل بدهند و به دیوار بخورم باز درد هست، و اینکه مسئله در اختیار خودم نیست باعث نمی‌شود که درد نباشد، باز درد هست. همین طور صورت‌هایی را که من برای خودم برمی‌دارم یا با اختیار خودم آن صورت‌ها را برمی‌دارم یا بدون اختیار؛ مثل اینکه شما نشسته‌اید و دارید همین طور ذکر می‌گویید، اینکه همین طور در حال ذکر گفتن هستید یعنی نفس شما دارد با اختیار شما صورت‌برداری می‌کند و خودش را با آن صورت یکی می‌کند و همین طور دارد آن صورت ذکری و علمی آن ذکر را در خودش محقق می‌کند و جلو می‌رود؛ لذا بعد از ذکر، حالت انبساط پیدا می‌کنید، این به خاطر دگرگونی است که پیدا شده است.

بعضی هم تا ذکرشان را می‌گویند خوابشان می‌برد تا اینکه همه چیز تمام بشود! البته می‌گویند که آن هم

^۱. کشورگشاها عقل ندارند که این حرف‌ها را بزنند! اینها خیلی حرف‌های عرشی و بالایی است و به طور کلی سیاسیون و کشورگشاها فقط چیزی که ندارند عقل است!

^۲. هو اسکندر الافرویدیسی الرومی.

باز مفید است. به هر صورت این الآن دارد با اختیار خودش همین طور صورت‌ها را ایجاد می‌کند، حالا اینکه آیا خود نفس به تنهایی این کار را می‌کند یا از جای دیگر دست‌کاری می‌شود، یک حرف دیگر است که ما الآن به آن کاری نداریم بلکه فعلاً به نفس کار داریم که این نفس الآن دارد در خودش همین طور صورت ایجاد می‌کند، خودش را دارد وفق می‌دهد و در خودش دگرگونی ایجاد می‌کند؛ لذا شما بعد از اینکه دو سال از سلوکتان می‌گذرد به به! ماشاءالله! می‌بینید که علم غیب پیدا کردید، طیّ الارض و السّماء پیدا کردید، اطلاع بر نفوس پیدا کردید، اینها به خاطر این است که نفستان همین طور آمد با حقیقت آن اسماء متبرّکه خودش را مجرد کرد و در خودش دگرگونی ایجاد کرد. این یک نحوه است، و یکی هم این است که نشسته‌اید، یک دفعه می‌بینید بدون اختیار یک چیزی برای شما افزوده شد! این هم تغییر ایجاد می‌کند.

پس مسئله در هر دو صورت مسئله دگرگونی است که به واسطه آن، نفس هیولانی ما همین طور صور را به خود می‌گیرد و خودش را با آن صور یکی می‌کند. حالا اینکه اگر مسئله به این صورت نباشد دیگر نفس، دگرگونی ایجاد نمی‌کند برای مبحث بعد است که ان شاء الله آن را بعداً مطرح می‌کنیم که اگر قرار باشد این صورت، عرض باشد دیگر هیچ دگرگونی نباید پیدا بشود.

متن مرحوم حاجی در مسلک تضایف ملاصدرا و اشکال بر آن

و أما مسلک التّضایف الذی سلکهُ صدر المتألّهین فی المشاعر و غیره لإثباتِ هذا المطلب فغیر تامّ لما ذکرنا فی تعلیق الأسفار. و ممّا یؤیّد ذلک المطلب هو أنّ الموجود فی الخارج و الموجود فی الذّهن ثوآمان یرتضعان بلّبن واحد.
فکما أنّ معنی الموجود فی العین لیس أنّ العین شیءٌ و زید الموجود فیهِ شیءٌ آخر کالظرف و المظروف بل معناه أنّ وجوده نفس العینیّة و أنّه مرتبةٌ من مراتب العین فذلک لیس معنی الموجود فی الذّهن أنّ الذّهن أی النفس الناطقة شیءٌ و ذلک الموجود فیها شیءٌ آخر بل المراد أنّه مرتبةٌ من مراتب النفس؛^۱

«و اما مسلک تضایفی را که صدر المتألّهین در مشاعر^۲ و غیر آن^۳ برای اثبات این مطلب طی کرده است تمام نیست و دلیل آن همان مطلبی است که ما در تعلیقه‌های اسفار ذکر کرده‌ایم؛ (عرض کردم این همان اشکالی است که مرحوم حاجی کرده‌اند به اینکه صرف اضافه دلیل بر وحدت نمی‌شود به خاطر اینکه می‌بینیم که در اضافه ظرف و مظروف، وحدتی نیست و هیچ ربطی به همدیگر ندارند، پس شما از مسلک تضایف نمی‌توانید اثبات وحدت عقل و عاقل و معقول را بکنید).

و از مؤیداتی که مطلب ما را تأیید می‌کند - که غیر از نفس و معلوم چیز دیگری نیست یعنی عاقل و معقول با هم متحد هستند، نه اینکه نفس ظرف است و معلوم داخل در آن ظرف می‌آید! - این

^۱ . شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۴۹.

^۲ . شرح رسالة المشاعر، محمد جعفر لاهیجی (بوستان کتاب قم)، ص ۴۲۷.

^۳ . الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۱۳ و ج ۶، ص ۱۶۵ - ۱۷۴.

^۴ . الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث، ج ۶، ص ۱۶۸، تعلیقه ۲.

است که موجود در خارج با موجود در ذهن توأم و همراه هستند و هر دو از یک جا نشئت می‌گیرند.

پس همان‌طوری که معنای موجود در عین این نیست که عین و خارج شیئی است و زید موجود در آن شیء دیگری است مانند ظرف و مظهر (یعنی عین و زید هر دو یکی هستند، «زید موجود فی العین» به این معنا نیست که زید یک چیز است، موجود هم یک چیز است و عین هم یک چیز است، بلکه همه یک چیز هستند. زید با آن عین یک چیز است؛ زید عین است و عین هم زید است) و اینجا مثل ظرف و مظهر نیست بلکه معنایش این است که وجود زید یعنی خود عینیت، زید یک مرتبه از مراتب عین است (یعنی عین مراتبی دارد: مراتب تجرد و غیر تجرد دارد که یکی از آنها زید است. اعیان خارجی یا مادی هستند و یا مجرد؛ مرتبه مادی آن مثل زید، عمرو، بکر، میکروفن، فرش و اینها یکی از مراتب عین هستند، نه اینکه عین یک چیزی است که زید در آن رفته باشد!) پس همین‌طور معنای موجود در ذهن هم این‌طور نیست که ذهن - یعنی نفس ناطقه - شیئی است و موجود در آن نفس ناطقه شیء دیگری است که در صندوقه ذهن ماحول کرده است، بلکه مراد این است که این موجود در ذهن مرتبه‌ای از مراتب نفس است، یعنی نفس در خودش تغییری ایجاد کرده است تا این موجود پیدا شده است و این ذهن و آن موجود یکی هستند.»

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ