

درس دویست و سیزدهم:

تأویلات حکماء نسبت به مُثل افلاطونی

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

و المثل لا مجرد المثل *** و اختلفا بالنقص و الكمال^۱

و بعضهم يُحَرِّفُونَ الكلمة *** فَأَوَّلُوا بِالصُّورِ الْمُرْتَسِمَةِ
فِي ذَاتِ بَارِيهَا وَ ذَا قِيَامِهَا *** بِذَاتِهَا لِأَنَّهُ تَامَمُهَا
قِيلَ الْمَثَلُ صَوْرُ الْهَيُولَى *** بِمَا تُضَافُ لِلْمَبَادِي الْأُولَى^۲

در مثل عرض شد که عبارت از یک حقیقت متعینه سعی است نه کلی به عنوان کلی طبیعی و نه صرفاً صورت علمیه حقایق اشیاء خارجی که فقط اتکاء او به ذات موجب تعین او شده باشد بلکه عبارت از یک وجود جزئی است منتها سعی، و اشکالی هم ندارد. بنابراین بین این مثل و اعیان خارجی او مثلث است یعنی مثل هم هستند از نقطه نظر ماهوی مانند هم هستند نه مثالیت است که در بعضی از جهات مشابهت و در بعضی از جهات دیگر افتراق داشته باشد. گرچه ایشان می فرمایند که در بعضی از کلمات شیخ اشراق این طور می نماید که جنبه مثالیت است نه نسبت و لکن منظور او این است که او از خصوصیات ماده و شوائب و أعراض ماده منزّه است. اما از نقطه نظر حقیقت نوعیه که «حقیقة النشء بصورتیه لا بمادّیه»^۳ هست آن حقیقت در همان فرد وجود دارد همان طور که شما مثال برزخی هر شخصی را عین او می دانید ولی فقط اختلاف از نقطه نظر تلبس به لباس ماده یا به لباس غیر ماده است که صورت برزخی باشد ولی حقیقتش همان است و هیچ فرقی نمی کند، این هم همین طور است؛ در مثل افلاطونیه معتقد بر این است که مانند اعیان خارج از نقطه نظر ماهوی است ولی از نقطه نظر ماده چون جنبه عقلانی دارند در آنجا ماده راه ندارد این بحث تمام شد.

بعضی ها این مثل افلاطونی را به صور مرتسمه تأویل و توجیه کرده اند و گفته اند که - این مثل - چه دلیلی بر این هست که یک شیء متعین در خارج وجود داشته باشد و آن شیء متعین مبدءاً برای این تعینات خارجی باشد اصلاً چنین چیزی دلیلی ندارد و این یک ادّعای بلا دلیل است و این موجب می شود بر اینکه حقایق مختلفه ای از یک حقیقت واحده به وجود بیاید همان طور که زید، عمرو، بکر و خالد هویت های مختلفی دارند و هر کدام دارای نفوس مختلفی هستند و چطور ممکن است که فرض کنید یک شیء یا یک انسان خودش برای نفوس مختلفه علت بشود و این خلاصه دارای اشکال است. این یک اشکال مهمی است که بر این مثل

۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۰۲.

۲. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۷.

۳. منظومه، ج ۱، ص ۲۰۶.

افلاطونیه وارد شده است.

مسئله دوم این است که ترتب سلسله علی اقتضای مثل افلاطونی را ندارد؛ اینکه ما در مرتبه عاشر قائل به عقول متکافئه باشیم دلیل نمی شود بر اینکه یک صورت انسانی وجود داشته باشد به وزان همین صورت مادی که خالق و علت برای این صورت است بلکه آنچه که ما در صدد و به دنبالش هستیم وجود عقلی است که جنبه علی دارد. آن در اینجا هست اما اینکه او مثل این باشد در خصوصیات و در اسباب و شرائط، یک هم چنین مسئله ای با این تنازل سلسله عقول ایجاب نمی کند لذا این اشکالات موجب شد که اینها مثل افلاطونی را به صور مرتسمه تأویل و توجیه کنند و ارجاع بدهند؛ صوری که اینها **عند ذات الباری** ارتسام دارد و آن صور که جنبه علم باری است به ماسوای خودش جهت مرآتیت نسبت به اعیان خارجی دارد. این را صور مرتسمه یا مثل می گویند.

پس برای اینکه اشکالاتی به آن مثل وارد نشود می گویند که این علم تفصیلی حق نسبت به اعیان خارجی عبارت از همان جنبه علی است که موجب تحقق اعیان خارجی است. پس همه اشیاء در ذات باری یک صوری دارند که جنبه حصولی ندارند - گرچه بعضی مشائین معتقدند به اینکه آن صور جنبه حصولی دارند که اشکالاتی به آن بار می شود که بعداً عرض می شود - و آن جنبه به بقاء ذات باقی است نه اینکه باقی به ابقاء ذات است یعنی ذات موجد او نیست بلکه او ازلاً موجود بوده است و ذات مبقی او نیست بلکه او به بقاء ذات باقی است. بنابراین اتحاد عینی با ذات دارد و وقتی که این طور شد دیگر این مسئله ای که افلاطون دارد که در آن مثل افلاطونیه این مثل قائم بالذات و مستقل هستند ما به این وسیله توجیه می کنیم و می گوییم: چون آن صور به بقاء ذات باقی هستند پس آنها قائم به ذات هستند یعنی قائم به ذات خودشان هستند. اشکال وارد نشود بر اینکه افلاطون قائل است به اینکه آن مثل قائم به ذات خودشان هستند ولی این صور قائم بالغیر است؛ قیام عرض به موضوع، بلکه این صور هم از باب عینیت و اتحاد با ذات ... پس اینها قائم به ذات خودشان هستند نه اینکه دیگر یک جنبه عرضی دارد که آن جنبه عرضی از خارج وارد شده است و یک موضوعی می خواهد که این بر آن موضوع بار باشد مانند صور نفسانیه و صور ذهنیه که اینها جنبه عرضی و قائم به نفس دارند. اینها اتحاد و عینیت با ذات دارند پس اینها قائم به ذات خودشان هستند مثل مثل افلاطونیه.

البته اینها توجیهات است و لکن اگر ما به دقت نگاه کنیم افلاطون این مسائل را نمی گوید و دلیلی ندارد بر اینکه حالا ما به خاطر تصحیح یک نظریه ای بیاییم ماهیت آن نظریه را تغییر بدهیم این خلاف است. وقتی افلاطون این حرف را می زند و آثاری را بر آن بار می کند و حتی می گوید: هر خروسی که در اینجا صدا کند به خاطر این است که آن خروس رب النوع صدا کرده است و او باعث شده است که همه صدا کنند اصلاً این مسائل با صور علمیه نمی سازد؛ صور علمیه جنبه تعین هر فرد است جنبه سعی ندارد در حالی که در این مثل

قائل به سعه فرد هستند یعنی در عین اینکه یک فرد، فرد جزئی است در عین حال جنبه سعی برای همه دارد و لذا به نظر می‌رسد این توجیهات ناموجه هستند و این تأویلات در غیر جایشان می‌باشند. امثال این مطالب از ملاصدرا خیلی دیده شده است که اصلاً رأی شخصی را به یک نحوی برمی‌گرداند ... در حالی که اصلاً **ما لا یرضی صاحبّه** است حالا می‌خواهد به عنوان دفاع از او بیاید این کار را انجام بدهد.

این را باید خیلی دقیق لحاظ کرد که انسان در هر نظریه‌ای نه خیانت کند و نه شدّرسنایش^۱ کند حالا من باب مثال چون یک نظریه‌ای هست بخواهد درستش کند بگوید که منظورش این است. اگر واقعاً می‌فهمد

^۱ . مطلع انوار، ج ۲، ص ۳۱۸:

حضرت آقا - روحی فداه - راجع به مذمت دخالت کردن در کلمات بزرگان و تغییر و تبدیل دادن مطالبی بیان فرمودند و سپس در ضمن، حکایتی نقل کردند؛ فرمودند:

مردی بود بسیار خوش خط و خوش سلیقه، شغلش کتابت بود و مردم بدو مراجعه نموده برای آنها کتاب می‌نوشت و بسیاری از اوقات قرآن می‌نوشت، لکن یک عیب بزرگ داشت و او آنکه از نزد خود تصرفات بیجا می‌کرد و بعضی از مطالب را تغییر می‌داد.

روزی یکی از بزرگان شهر نزد او آمده گفت: می‌خواهم برای من قرآن بنویسی در نهایت ظرافت و حسن خط و حسن سلیقه و هرچه پول بخواهی می‌دهم، لکن به شرط آنکه ابداً در آن تصرفی نکنی! آن مرد قبول نموده قرآن را نوشته و به اتمام رسانید.

چون آن بزرگ نزد او آمد گفت: قرآن را نوشتی؟ گفت: بلی نوشتم. گفت: با همان شرط که نموده بودم؟ گفت: بلی هیچ تصرفی نکردم و تغییری ندادم جز سه موضع که دیدم نمی‌توانم صبر نموده و تغییری ندهم که ابداً لایق مقام قرآن نیست. گفت: بگو ببینم آن سه موضع کدام است؟

گفت: چون رسیدم به ﴿شَغَلَتْ نَانَا أُمَّؤُكُنَا وَأَهْلُونَا﴾* گفتم که: در قرآن غلط نیست و حتماً این اشتباه نوشته شده است، او را درست نموده «شَدْرُسْنَا» نوشتم.

دوم: چون رسیدم به آیه ﴿وَاخْرَجْنَاهُ مِنْ قُلُوبِهِ وَنَخَّيْنَاهُ فِي لِقَابٍ ذِي قُتُوبٍ﴾** با خود گفتم که موسی خر نداشت و این اشتباه است، نوشتم: «وخر عیسی ضعیفاً».

سوم: چون رسیدم به آیه ﴿وَمَرَّيْمُ أَبَتَ عِمْرَانَ الْيَتَىٰ أَحَصَّنَتْ فَرْجَهَا﴾*** گفتم:

نام فرج قبیح است که در قرآن باشد، نوشتم: «الَّتِي أَحَصَّنَتْ أُنْجَاهَا».

* سوره فتح (۴۸) آیه ۱۱.

** سوره اعراف (۷) آیه ۱۴۳.

*** سوره تحریم (۶۶) آیه ۱۲.

که این دارای این خصوصیت است به همان کیفیت بیان کند ما که نباید اضافه بر او بیخود یک حرفی بزنیم. می‌گویند: شخصی آمده بود و روایات عجیب و غریبی آورده بود برای ثواب قرائت قرآن و سور. یکی از او پرسید: ما چنین چیزی را نداریم این روایت را از کجا آورده‌ای؟! گفت: این روایت را خودم ساختم؛ کسی که فلان سوره را بخواند فلان قدر به او ثواب می‌دهند و بعد چون دیدم مردم قرآن نمی‌خوانند آمدم و این روایات را جعل کردم که مردم قرآن بخوانند! اینها همه‌اش فضولی در کار خدا است. انسان باید آن‌طوری که هست و همان‌طور که به نظرش می‌رسد [بیان کند] البته بدبین نباشد و عینک بدبینی و نیت سوء نداشته باشد و درعین حال هم بیخود و ناموجه توجه نکند. اینها هم از این قبیل است.

این در صورتی است که ما صور را قائم به ذات و باقی به بقاء ذات بدانیم اما اگر همان‌طوری که خیلی‌ها از مشائین می‌گویند، گفتیم: این صور مسبب هستند یعنی ذات برای اینها علت است جنبه القایی در اینها هست در اینجا چون این صور مجرد هستند لذا علت فاعلی با علت غایی در اینها یکی است یعنی اینها نه این‌طور است که به جهتی برای رسیدن به مطلوب خلق شدند بلکه مطلوب در وجود اینها هست چون اینها وجود مجرده هستند و هر چیز که مجرد باشد [به] آن فعلیت تامه می‌رسد و این وجود مادی است که این لحاظ در آن هست که غایت و اینها تفاوت می‌کند. [و باید به آن غایت و فعلیت خود برسد].

من باب مثال اگر یک سریری درست بکنند و بر آن سریر جالسی نشینند، می‌گویند: هنوز به علت غائی خودش نرسیده است، باید به علت غائی برسد و امثال ذلک اگر یک ماشین درست کنند و سوار آن نشوند و فقط آن ماشین را در گاراژ نگه دارند و تماشايش کنند می‌گویند: این ماشین به علت غائی خودش نرسیده است. اگر یک میوه‌ای را کال از درخت بکنند و کنار بیندازند و له کنند می‌گویند: این به علت غائی خودش نرسیده است. علت غائی یعنی اینکه به نمود و اینها برسد آن وقت علت غائی سبب برای علت فاعلی می‌شود چون علت غائی مقدم بر علت فاعلی است. فاعل که فعل انجام می‌دهد به لحاظ غایت است؛ تا نجا تصور جلوس بر سریر را نکند که آن تخت را نمی‌سازد بلکه آن تخت را براساس علت غائی خودش می‌سازد متنها در مجردات چون مجرد، فعلیت محض است بنابراین علت غائی در آنجا خود وجود او است که وجود او علم و حیات است و نور و بهاء است. چون هر ما بالعرضی باید منتهی الی ما بالذات بشود پس آنچه که مابالذات او عین کمال و عین نور و بهاء است بنابراین در اینجا علت فاعلی برای این عبارت از علت غائی می‌شود. علت فاعلی برای این یعنی از اجمال به تفصیل درآمدن.

علت برای تحقق خارجی اعیان خارج

این صور علمیه جنبه تجردی دارند و اینها صفات پروردگار هستند که به لحاظ علم اجمالی‌شان با ذات پروردگار عینیت دارند. آن وقت این علم اجمالی در مقام تفصیل موجب تمامیت این صور می‌شود یعنی آن

علم اجمالی که صفت پروردگار است و با ذات پروردگار یکی است و وحدت با ذات دارد آن علم اجمالی موجب می شود که علم تفصیلی پیدا بشود؛ یک یک این صور در عالم خارج هم تحقق پیدا کند. پس علت برای تحقق خارجی اعیان خارج، عبارت از آن صور مرتسمه ای است که علت اجمالی علت برای تفصیل و بروز و ظهور آنها شده است. روی این حساب این علت صور عبارت از همان علم اجمالی است که باطن ذات او است آن وقت این از باطن این را کامل می کند. آن وقت در اینجا دیگر سبب که سبب غایی هست با علت فاعلی که علت تمامی هم به او می گویند یعنی موجب تمام و کمال است در اینجا وحدت پیدا می کند وقتی که وحدت پیدا کرد آن وقت در اینجا می توانیم بگوییم که قیام صور مرتسمه **عند الله تعالی و عند الباری** به باطن ذات خودش است به مقومی است که این مقوم جدای از ذات خودش نیست منتها فرقی اجمال و تفصیل است؛ اجمالش همان صور کلیه است و تفصیلش عبارت از همان صور جزئی است که جزء جزء می شود. آن باطن او می آید و این را تمامش می کند یعنی مقوم ذات خودش است. در واقع از خارج نمی آید تا این صورت درست بشود تا اینکه بگوییم: قیام به غیر دارد نه قیام به ذات. بنابراین قیام این صور به باطن خودش از قیام خودش به ذات خودش اقوی است.

این هم یک راه برای توجیه ارجاع مثل افلاطونیه به صور علمیه چون اگر ما بخواهیم به صور علمیه ارجاع بدهیم اشکال پیدا می شود؛ اگر مسبب هستند مسبب باید قائم به غیر باشد وقتی که قائم بالغیر است پس قیام بالذات ندارد و روی پای خودش نایستاده در حالی که افلاطون می گوید: مثل روی پای خودشان ایستاده اند و قیام بالذات دارند ولی ما می گوییم که این قیام بالذات به خاطر مقومی است که در ذات خودش هست که آن مقوم عبارت از علم اجمالی است که او متحد است و عینیت با پروردگار دارد.

از این نقطه نظر توجیه کردند ولی اشکالات به این مسائل وارد می شود، همان طوری که خود مرحوم حاجی می گوید: اگر قرار باشد که قضایا این طور باشد، شما صور را به مثل برگردانید درسش کمتر است تا اینکه بخواهید مثل را به صور برگردانید. اشکالات راجع به این قضیه را ایشان ذکر می کند.

و ذَلِكَ هُوَ الْمِثْلُ لِهَذِهِ أَيُّ مُتَّفَقٍ مَعَهَا فِي الْمَاهِيَةِ وَ لَوَازِمِهَا كَمَا قَالَ بِهِ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ - قُدْسَ سِرُّهُ - بِنَاءً عَلَى جَوَازِ كَوْنِ بَعْضِ أَفْرَادِ حَقِيقَةِ وَاحِدَةٍ مَادِيًا وَ بَعْضِهَا مَجْرَدًا لِأَصَالَةِ الْوُجُودِ وَ تَشْكِيكِهِ وَ جَوَازِ الْحَرَكَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ لَا مَجْرَدِ الْمَثَالِ الْمُنَاسِبِ لَهَا بِوَجْهِهِ وَ إِنْ اخْتَلَفَا مَاهِيَةً كَمَا يُفْهَمُ مِنْ بَعْضِ كَلِمَاتِ الشَّيْخِ الْإِسْرَاقِيِّ عَلَى مَا نَسَبَهُ إِلَيْهِ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ - قُدْسَ سِرُّهُ - وَ ظَنِّي أَنَّ الشَّيْخَ أَيْضًا لَا يَكْتَفِي بِمَجْرَدِ الْمِثَالِيَّةِ وَ الْأَنْمُودَجِيَّةِ وَ الْمَقْصُودُ مِنْ بَعْضِ عِبَارَاتِهِ الْمُؤَهِّمَةِ التَّنْزِيَهُ عَمَّا هُوَ مِنْ خَصَائِصِ عَالَمِ الْمَادَةِ.^۱

«این مثل برای این افراد است یا با این اصنام و افراد در ماهیت و لوازم ماهیت متفق است [همان طور که صدر المتألهین این را گفت] بنا بر اینکه اشکال نداشته باشد که بعضی از افراد یک حقیقت واحده مادی باشند

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۷۱۳.

و بعضی مجرد باشند» این اشکالی ندارد درحالی که حقیقت، حقیقت واحده باشد اگر حقیقت مختلف باشد اشکال می شود. اگر بگوییم که حقیقت یک حقیقت واحده است در مادی و مجرد بودنش مسئله ای پیش نمی آید «چون اولاً ما قائل به اصالت وجود هستیم» و وجود یک وجود سیمی است که هم ماده را شامل می شود هم غیر ماده را که مجرد باشد و چون اختلاف، اختلاف ماهوی نیست پس از این نقطه نظر مسئله ای پیش نمی آید. این یک.

«دوم اینکه تشکیک وجود است»؛ همان حقیقت واحد در وجود مادی ضعیف است و در وجود مجرد قوی است و تشکیک در وجود مسئله ما را حل می کند که آن ماهیت یکی است الا اینکه آن وجود ضعیف تر دارد و دیگری وجود قوی تر دارد و این موجب نمی شود که این حقیقت تفاوت پیدا کند مثل نور می ماند که نور ضعیف و نور قوی هر دو نور هستند این هم همین طور است ماهیت و حقیقتشان یکی است.

مسئله دیگر اینکه ما «حرکت جوهریه را جایز بدانیم» که حرکت جوهریه حرکت از ماده به مجرد است. بنابراین ماده در حقیقت واحده ای که دارد حرکت می کند و مجرد می شود بدون اینکه اختلاف در ماهیت برایش پیدا بشود. صرفاً مجرد برای او پیدا می شود و از شوائب ماده کم می شود و از آثار ماده خودش را کمتر می کند و لکن اشکالی از این نقطه نظر پیدا نمی کند که حالا این ماده است و آن ... است. این هم ادله ما بر اینکه اشکال ندارد.

بعد ایشان می فرماید که این مثل افلاطونیه مثل هستند و «مجرد مثال و مشابهت نیستند. با این افراد به یک وجه مناسبت دارد؛ به یک وجه مشابهت داشته باشد هم کافی است گرچه ماهیتش مختلف باشد، همان طور که از بعضی از کلمات شیخ اشراق - [بر اساس آنچه که جناب صدرالمتألهین به ایشان نسبت دادند] - [ولی به گمان من] شیخ اشراق به مجرد مثالیت و نمونه بودن و تشابه از یک وجه اکتفا نکرده است و مقصودش از بعضی عبارات که موهم این است تنزیه آن مثل از خصائص مادی است» اما نه اینکه ماهوی تفاوت دارد. تفاوت ندارد.

و أيضاً ممّا تَمَسَّكَ بِهِ فِي حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ قَاعِدَةُ إِمْكَانِ الْأَشْرَفِ فِي وَجُودِ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ النُّورِيَةِ الْمَجْرَدَةِ.^۱

و از آن چیزهایی که شیخ اشراق به آن تمسک فرمودند قاعده امکان اشرف است در وجود این انواع نوریه مجرد.

حالا امکان اشرف را هم اگر خدا بخواهد بعداً عرض می کنیم. امکان اشرف این است که اگر هر وصفی که وجود داشته باشد و عقلاً بتوان برای او مافوقی را تصور کرد قطعاً باید این مافوق برای او وجود داشته باشد.

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۵.

این قاعده امکان اشرف است و اخسّش هم همین طور است. حالا به واسطه امکان اشرف می‌گوییم: وقتی که یک حقیقت مادی در این عالم هست امکان اشرف می‌گوید که همین حقیقت به عنوان مجرد و قوی و شدت باید وجود داشته باشد.

و المشهور أنّ شرط إجراء القاعدة أن يكون الأشرف و الأخسّ من نوع واحد حتى يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشرف فلو كانا من نوعين لجاز أن يقال عدم صدور الأشرف قبل الأخسّ لعلّه لامتناع ماهيته لكنّه - قدس سرّه - لم يعبأ بهذا الشرط في إلهيات الأسفار.^۱

«مشهور این است که شرط اجرای قاعده امکان اشرف این است که اشرف و اخسّ از یک نوع باشند تا اینکه از امکان اخسّ، امکان اشرف هم بیاید» یعنی حالا که اخسّ هست بنابراین اشرف هم باید باشد. مثلاً وقتی که شما یک عالم مکتبی را می‌بینید باید یک عالم دبستانی و دبیرستانی هم باشد وقتی شما یک عالم صرف‌خوان را ببینید باید یک عالم مجتهد هم وجود داشته باشد؛ اعلم از او هم باید وجود داشته باشد. نوع واحد باید باشد. «اگر اشرف و اخسّ از دو نوع باشند یعنی این از یک نوع و آن از یک نوع دیگر، ممکن است که گفته شود: اینکه اشرف قبل از اخسّ صادر نشده است شاید ماهیتش ممتنع باشد»؛ من باب مثال آن ماهیت نوعیه به واسطه امتناع بالغیری که دارد نتواند وجود پیدا کند ولی یک ماهیت دیگر وجود پیدا کند. شاید به خاطر این باشد. «لکن صدر المتألهین در الهیات اسفار توجهی به این شرط و اینها ندارد» و می‌گوید: اشکال ندارد حالا فرض کنید که نوعاً هم تفاوت نداشته باشند؛ اشکالی ندارد که آن یک نوع باشد این هم یک نوع دیگر باشد، همین قدر از نقطه نظر صفت و از نقطه نظر خصوصیات اشرفیت واحد باشند اشکالی ندارد که وجود داشته باشد. من باب مثال شما یک علم را در انسان تصور می‌کنید که یک حدی دارد فرض کنید که در ملائکه همان علم به نحو بالاتری هست. اینکه در خود انسان باید به نحو اتمّ وجود داشته باشد این لازمه و شرطش این است که اختلاف نوعی باشد. بله، از نقطه نظر توصیف و از نقطه نظر وصف، خصوص همان نوع شرط است فرض کنید که ما می‌گوییم: امکان اتصاف انسان به حکمت، اقتضاء می‌کند امکان اتصاف انسان را به علم نحو، اینها ربطی به همدیگر ندارند. از نظر نوعی به این کیفیت، خود آن جهت اتصاف باید وحدت داشته باشند اما اینکه حالا نوع آن عروض، معروض این هم باید یکی باشد، دلیلی بر این نیست.

و كَانَ الشَّيْخُ الْإِسْرَاقُ أَيْضاً لَا يَقُولُ بِهَذَا الشَّرْطِ حَيْثُ يَسْتَدَلُّ كَمَا سَنَذَكُرُ بِوُجُودِ النُّورِ الْمَدْبَرِ عَلَى وُجُودِ النُّورِ الْقَاهِرِ.^۲

شیخ اشراق نمی‌گوید به این شرط چون ایشان استدلال می‌فرماید که ما بعداً می‌گوییم به وجود نوری که مدبر است بر وجود نور قاهر (که این نور قاهر در مقام اعلیٰ و بالاتر است و برای نور مدبر علت است).

۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۵.

۲. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۵.

می‌گوید: چون نور مدبری هست باید یک نور قاهری که مقام، مقام اعلیٰ باشد ... درحالی که بین علت و معلولیت از تفاوت، اختلاف نوعیه است؛ آن خیلی بالا است و از نقطه نظر کیفیت فرق می‌کند و این خیلی پایین است.

البته ایشان در اینجا این جهت را دارند اما ما می‌توانیم بگوییم که اختلاف، اختلاف نوع نیست بلکه اختلاف شدت و ضعف است براساس قول به تشکیک در وجود نه اینکه براساس اختلاف ماهوی نور است یعنی مثل سگ و گربه که اصلاً ماهیتاً سگ با گربه تفاوت می‌کند آن نور قاهر هم با آن نور مدبر که عقل مادون است تفاوت می‌کند، این طور نیست بلکه می‌گوییم که این اختلاف، اختلاف شدت و ضعف است. شدت و ضعف اقتضای قهر و اقتضای تدبیر کرده است. این حالا یک بحثی است. در هر صورت همان طوری که عرض کردم ایشان به چنین شرطی معتقد نیستند.

و النفس و العقل متخالفان نوعاً إلا أن يُقال باختلافهما بالنقص و الكمال كما هو الحق و حينئذٍ اختلافًا بالنقص و الكمال لا بالماهية.^۱

«نفس و عقل نوعاً متخالف هستند و این نفس مدبر است درحالی که عقل در مرحله مافوق از نفس قرار دارد و اینها نوعاً هم با یکدیگر تخالف دارند» این هم می‌توانیم بگوییم که عقل مرتبه‌ای از مراتب نفس است نه اینکه تخالف نوعی دارند. «همان طوری که ایشان می‌فرمایند این اختلاف، اختلاف نقص و کمال است شدت و ضعف است نه اینکه اختلاف، اختلاف ماهوی باشد همان طوری که حق هم همین طور است.»

غررٌ في ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونية.
و بعضهم و هو المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرأيين و اتباعه يُحرِّفون الكلمة. فَأُولَئِكَ الْمَثَلِ
بِالصُّورِ الْمُرْتَسِمَةِ فِي ذَاتِ بَارِيهَا فَإِنَّ أَفْلَاطُونَ و سقراط و غيرهما قالوا لِكُلِّ نَوْعٍ فَرْدٌ مُجَرَّدٌ غَيْرُ
دَائِرٍ و الصُّورَةُ الْعِلْمِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ مُجَرَّدَةٌ لَا تَنْغَيِّرُ.^۲

قوم آمدند مثل افلاطونیه را تأویل کردند و بعضی از این آقایان مثل معلم ثانی در کتاب جمع بین رأیین و اتباع ایشان آمدند جابه‌جا کردند و گفتند که منظور از مثل افلاطونیه عبارت از صوری است که این صور در ذات باری تعالی است [همانا افلاطون و سقراط و غیر از ایشان] قائل اند که هر نوعی یک فرد مجردی دارد که آن زوال‌پذیر نیست بنابراین ما این طور می‌گوییم: صورت علمیه الهیه از هر نوعی (مثل صورت علمیه انسان، صورت علمیه بقر، یک صورت علمیه مثل آنکه شما در ذهنتان می‌آوردید) مجرد و لایتغیر است.

و لَمَّا قَالُوا إِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا و الصُّورُ الْعِلْمِيَّةُ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى قُلْنَا و ذَا أَيِّ قِيَامِهَا بِذَاتِ بَارِيهَا - عَزَّ اسْمُهُ - قِيَامُهَا بِذَاتِهَا الْمَأْثُورِ عَنِ الْأَفْلَاطُونِيِّينَ لِأَنَّهُ - جَلَّ شَأْنُهُ - تَمَامُهَا لِأَنَّ عِلْمَهُ الْإِجْمَالِي الْكَمَالِي الَّذِي هُوَ عَيْنُ ذَاتِهِ كَمَالٌ هَذَا الْعِلْمُ التَّفْصِيلِيُّ و لَوْ لَوْحِظَ مُسَبِّبَتُهَا عَنْهُ تَعَالَى كَمَا يُقَالُ إِنَّهَا عَنْهُ تَعَالَى و

۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۵ و ۷۱۶.

۲. منظومه، ج ۳، ص ۷۱۸ و ۷۱۹.

الفاعلُ فيها هو الغايةُ فالسببُ الغائي هو السببُ التامی.^۱

«از آنجایی که افلاطون دربارهٔ مثل می‌گویند: این قائم به ذاتش است و صور علمیه قائم به ذات خدا هستند و قائم به ذات خودشان هستند ما جواب می‌دهیم که اشکال ندارد صور علمیه هم قائم به ذات خودشان هستند و این‌طور می‌گوییم: این قیام صور علمیه به ذات باری تعالی، مثل قیام این مثل به ذات خودشان می‌ماند - از افلاطون این‌طور نقل شده بود - چطور؟! چون خداوند متعال تمام این صور است چون علم اجمالی کمالی پروردگار که عین ذاتش است - چون اینها قائل اند به اینکه علم اجمالی عین ذات است نه علم تفصیلی که لازمهٔ آن علم اجمالی است - چون علم اجمالی پروردگار که آن علم کامل است و جنبهٔ نقص ندارد یعنی موجب کمال این علم تفصیلی [است]» کمال علم تفصیلی به اندک‌اک او است در علم اجمالی که آن علم اجمالی متحد با ذات [است]. عرض می‌شود که پس این در اینجا به ذات خودش قیام دارد.

این صور به ذات خودشان قیام دارند که آن ذات خودشان عبارت از علم اجمالی است که آن همان کمال او است. حالا اگر کسی بگوید که این علوم مرتسمه مسبب از ذات هستند نه اینکه با ذات متحدند و ذات علت برای اینها است - می‌توانیم لو را وصلیه بخوانیم - «و گرچه ملاحظهٔ مسببیتش بشود، گفته می‌شود این صور علمیه از او صدور دارند؛ خداوند متعال مصدر برای این صور است و از او نشئت می‌گیرند. فاعل در این صور عین غایت است پس یعنی علت فاعلی که ذات پروردگار است» آن علت فاعلی عبارت از همان علت غائی است که این صور برای او خلق شده‌اند. عبارت از همان وجود است. قبلاً در آنجا داشتیم:

[و الانخساف الأول یناسب] *** و فی وجودی اتحد المطالب^۲

یعنی از جهات مختلف مطالب ما هو و لِمَ هو و هل هو اینها تمام در وجود ما واحد است. برگشت وجود مقید به وجود مطلق و برگشت همهٔ کمالات به وجود بسیط موجب شد که ما هو و لم هو و هل هو همه واحد باشد.

پس علت فاعلی در اینجا با علت غائی در اینجا یکی می‌شود یعنی حقیقت ماهیت این با غایت در اینجا یکی می‌شود. «در اینجا سبب غائی برای این صور عبارت از همان سبب تمامی است» یعنی آنچه که موجب تمامیت اینها است همان موجب غایت برای اینها است درحالی‌که ما برای اشیاء خارجی این‌طور نمی‌بینیم. آنچه که موجب برای تمامیت یک سریر است علل و آلات هستند و نجار است. آنچه که موجب برای غایت او است جلوس علی السریر است ولی در اینجا غایت و وجود در اینجا واحد شد.

و إذا کانَ هوَ تعالی تمامها و کمالها بحیثِ إن ما هو فیها لِمَ هو و شئیئیه الشیء بتمامه و کماله لا

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۷۲۰.

^۲ . منظومه، ج ۱، ص ۱۸۳.

«وقتی که خداوند متعال تمام برای این صور باشد و فاعل برای این صور باشد و کمالش، به حیثی که ما هو در این صور لِمَ هو است» یعنی هم اصل وجودش از او است و هم تمامیت و کمالیتش که سبب غائی است عبارت از او است؛ وجود پروردگار هم فاعل است و هم غایت است. وجود پروردگار هم مفیض است و هم مفاض است. وجود پروردگار هم موجد است و هم موجد است. هم ایجاب است و هم وجوب است یعنی در سبب غایت با علت فاعل در اینجا وحدت پیدا می کند.

لحاظ تفاوت می کند ولی واقعاً واحد است. چون هیچ چیزی خارج از دایره وجود نیست تا اینکه به واسطه کمالی که برای وجود پیدا می شود ما بگوییم: غایت خارج از وجود است سبب غائی خارج از وجود است. هیچ چیز خارج از وجود نیست تا ما بگوییم: فاعل برای وجود، خارج از وجود است و افاضه می کند. وجود است که هم فاعل خودش است و هم غایت برای خودش است و هم علل مُعَدَّة و همه چیز برای خودش هست حالا که این طور شد ...

تلمیذ: نه اجمالی هست و نه تفصیلی، هر دوتایش اعتباری است؟

استاد: نه، از این سلسله مراتب که داریم متنها سلسله مراتب در خودش هست.

تلمیذ: در خودش هست دیگر. چون هست اجمالی نمانده که به این تفصیل برسد.

استاد: چه اشکال دارد؟!

تلمیذ: ما فرض کردیم البته در عالم ذهن.

استاد: حقیقتی را دارای صور فرض کردیم. یک صورتش اجمال است یک صورتش تفصیل است.

تلمیذ: هر دو تا در عالم وجود هست؟!

استاد: باشد هر دو تا باشد.

تلمیذ: پس اعتباری شد دیگر. حقیقت وجود وقتی ...

استاد: ببینید ما نمی گوییم که چیزی از خارج خلق نشده تا اینکه شما بگویید ... هر تغییری که هست در خودش هست؛ در خودش دائماً در حال تغییر است یعنی هیچ زمانی در اینجا در این قضیه مداخلیت ندارد یعنی خود وجود است که دارد در خودش تغییر ایجاد می کند و آن تغییری که ایجاد می کند با آنچه که قبلاً بود، در خودش وجود داشته است یعنی همین طور دائماً در حال تغییر و تبدل در ذات خودش است و این ثبوت در آنجا است. در اینجا اگر بخواهد تغییر و تبدل پیدا بشود باید انصرام باشد یعنی برود و به جایش چیز دیگر

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۷۲۰.

بباید؛ خرق و التیام باشد. در زمانیات این طور است؛ تا یک چیزی نرود به جایش چیز دیگر نمی آید ولی در وجود ثابت است. ثبوت در وجود دلالت بر عدم تغییر نمی کند؛ در عین حال که در آن تغییر هست و در عین حال که ما اشکال مختلف را ما می بینیم در عین حال همه چیز در او ثابت است. دلیلش این است که آیا شما چیزهای مختلف را می بینید یا نمی بینید؟! این از کجا پیدا شد؟!

تلمیذ: همان حقیقت وجود است.

استاد: این است که حقیقت وجود الآن به این خصوصیت هست این حقیقت وجود که الآن به این اشکال مختلف درآمده است به خاطر این است که تغییر و تبدل در خودش ایجاد کرده است و الا یک وجود محض که بهاء محض و نور محض باشد همیشه نور است دیگر پس چه تغییری در او پیدا بشود؟! تغییر ندارد.

تلمیذ: بحث اجمال و تفصیل؛ اجمال مثل قوه و فعل می ماند که در حالت اجمال حالت استعداد است و در مراتب تفصیل حالت فعلیت است و این لازمه اش همان است که کمالی را نداشته و فاقد بوده بعد کمال را دارا شد ولی وقتی ما قائل بشویم که خارج از عالم وجود و حقیقت وجود ما چیزی نداریم که ایشان بخواهد واجد بشود در حقیقت می توانیم بگوییم که اعتبار است والا ما اجمال و تفصیلی در حقیقت نداریم.

استاد: ببینید نه، لازم نیست اجمال و تفصیل این طور باشد، اجمال و تفصیل فقط برای رسیدن به کمال نیست اجمال و تفصیل برای بروز است نه برای رسیدن به کمال.

[سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد] *** و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد^۱

از خودش داشته و خودش را بروز داده است این کمالی برای خودش کسب نکرده است بلکه فقط کمالش را ابراز کرده است. من و شما خیلی چیزها می دانیم و لکن کسی از شما خبر ندارد وقتی که شروع به نطق و بیان کردید آن مطالب بیرون می آید. آیا این نطق و بیان موجب کمال شما است؟!

تلمیذ: مظهر کمال است.

استاد: مظهر کمال است پس موجب کمال نیست. چه اشکال دارد که وجود در مقام اجمال و تفصیل فقط در مقام ابراز و اظهار باشد نه مقام رسیدن به کمال؟!

«... وَ شَيْئِيَّةُ الشَّيْءِ بِتَمَامِهِ وَ كَمَالِهِ لَا يَنْقُصُهُ فَقِيَامُهَا بِبَاطِنِي ذَاتِهَا أَشَدُّ مِنْ قِيَامِهَا بِذَاتِهَا»؛ «و شیئییت شیء به تمام و به کمال او است» یعنی آن جنبه آن غایت او است که این را تام می کند و کامل می کند «نه اینکه شیئییت شیء به نقصان او باشد» پس این از نقطه نظر اتصال به باطن خودش که علت موجدۀ او است و او را بروز داده است این از نقطه نظر اتکاء به باطن خودش، «قیامش به باطن ذاتش از قیامش به ذات خودش اشد»

^۱ . دیوان حافظ، غزل شماره ۱۴۳.

است» چون قیامش به ذات خودش جنبه نفس او است ولی قیامش به ذات خودش که جنبه فاعل او است اشدّ است. پس این باز هم قائم بالذات است نه اینکه موضوعی باشد و این عارض بر آن موضوع باشد و ما برای این عروض نیاز به علت داشته باشیم و آن بیاید این علت را ایجاد کند تا اینکه شما بگویید که این قائم بالذات نیست بلکه قائم بالغیر است، این طور نیست بلکه این قیامش به باطن خودش است و آن باطن خودش عبارت از همان حقیقت وجود؛ فاعل است.

اللهم صل علی محمد و آل محمد