جلسۀ دهم: اسفار شهودی و اسفار عقلی

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمینَ

و الصلاةُ علیٰ خیرة اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعینَ

# سفر اول شهودی و وجدانی

 بحثی که درروزهای گذشته بود، در این محور دور می‌زد که تا سنخیّت بین معلول و علت در جنبۀ اتصال معلول به علت تمام نشود، ادراک لوازم و ملزومات و خصوصیات علت به‌واسطۀ معلول عقلاً محال است. جنبۀ توسعه و اشتداد وجودی علت، انمحاء و فناء معلول را در ذات خود اقتضا می‌کند؛ بنابراین معلول به‌واسطۀ جنبۀ قهاریّت علت، نمی‌تواند در ذات علت نفوذ و رسوخ پیدا کند و حجاب ابتعاد رتبی علت و معلول، مانع از ادراک معلول نسبت به علت است؛ مگر اینکه معلول به‌واسطۀ سنخیّت رتبی با علت ـ نه سنخیت طبعی، چون در سنخیّت طبعی، معلول ربط است و هرچه هست علت است ـ در رتبۀ علت واقع شود. آنجا دیگر مقام فناء معلول در علت است و معلول می‌تواند شوائب و آثار و حقایق وجودی ناشی و متمشّی از مقام علّیت را ادراک کند.

# کیفیت فناء معلول در علت خود

 بناءًعلیٰ‌هذا آنچه برای سیر سالک در سفر من الخلق إلی الحق لازم و ضروری است، حذف ابتعاد بین او و خداوند متعال است تا به‌واسطۀ این قرب، آن آثار وجودی پروردگار که بی‌شائبه منبعث از وجود منبسط است، در این انسان سالک ظاهر و متجلّی بشود. پس سالک در این سفر باید جنبۀ ابتعاد وجودی خودش را ادراک کند و آن را از بین ببرد.

 در سلوک، راه‌های متفاوتی برای حذف این ابتعاد دستور می‌دهند: یکی از این راه‌ها تفکر در نفس است؛ یکی از این راه‌ها ذکر است؛ یکی از این راه‌ها که باید همراه و توأم با آن دو راه دیگر باشد، جنبۀ إعراض نفسانی از دنیا و تعلقات دنیا است، چون با حفظ تعلقات، آن ابتعاد به حال خودش باقی می‌ماند.

# عدم حصول فناء بدون از بین بردن انانیت و نگرش استقلالی به خود

 آنچه در وهلۀ اول مطرح است این است که باید آن جهات مبعّدۀ بین انسان و پروردگار از بین برود. آن جهات عبارت‌اند از: جهت استقلال، انانیّت، خود محوری و تعقل تشخص در وجود، یعنی من الآن در اینجا هستم و وجودی منحاز از سایر وجودات دارم. در یک کلمه: «خود دیدن و جز خود ندیدن» جهت اصلی دوری انسان از پروردگار است و همۀ مصائب، به‌واسطۀ این نوع تفکر برای انسان پیدا می‌شود.

 بنابراین جهان‌بینی و معرفت‌شناسی انسان در این ظرفیّت تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی آنچه مطابق با خواست و منویات او است که منبعث از تصوّر استقلال در انانیّت در وجود خود است، خوب و مستحسن شمرده می‌شود و آنچه بر خلاف خواست او است، بد و قبیح به‌حساب می‌آید، و تفسیر و توجیه و تعریف بدی‌ها و خوبی‌های افراد، بر اثر ارتباط با خود او می‌شود، نه کما هی هی و کما هی هی. به عبارت دیگر، انسان در کلّ نظام وجود، خود را تنها می‌بیند، بدون هیچ‌گونه ارتباط و علقه و وابستگی به سایر موجودات عالم وجود. لذا می‌خواهد در سایۀ حمایت و مساعدت دیگران، این «خود» را بِأیّ نحوٍ کان حفظ کند و نگه دارد؛ کأنّه انسان در این وادی پرده و دیواری به‌دور خودش کشیده است و خود را از بقیۀ خلایق منحاز کرده است.

 اما اگر انسان این پرده و دیوار را بردارد و همان شوائب وجودی‌ای را که برای خودش قائل است برای دیگران هم قائل باشد ـ البته نه لزوماً در وجدان خود، بلکه حدّاقل در مقام تعقل و تفکر، حصه‌ای از وجود و آثار وجود را برای دیگران هم به‌حساب بیاورد ـ آن‌وقت دیگر آن حصار نمی‌تواند باعث شود که شادی‌ها و غم‌های دیگران را به خود مربوط نداند و فقط بقای خود را مدّ نظر داشته باشد.

 بناءًعلیٰ‌هذا آنچه در سیر من الخلق إلی الحق وجود دارد این است که سالک این حصار را از دور خودش بردارد و خود را طوری در حقیقت هستی و وجود مطلق محو کند که دیگر شائبه‌ای از انانیّت و استقلال در وجودش نماند. این سفر اول می‌شود.

 بنابراین ما می‌بینیم بعضی‌ها کأنّ نیازی به برداشتن این حصار ندارند و از اول طوری هستند که با آن حقایق هستی و شوائب ساذجه و خالصۀ وجود هماهنگی دارند. اینها افرادی هستند که به فطرت نزدیک‌اند، یعنی خودشان را به آن مرتبه‌ای که ما باید به‌واسطۀ سلوک عملی و مجاهدات و ریاضات برسیم، نزدیک کرده‌اند؛ چه با مجاهده و چه بدون مجاهده. آن مرتبه عبارت است از رسیدن به فطرت و آن حقیقت بی‌شائبه‌ای که از آن تنازل کرده بودند.

 البته منظور از ریاضات این نیست که انسان فقط بنشیند و تصوّر کند که با ذکر و نماز شب خالص می‌شود؛ بلکه برای از بین بردن آن ملکات رذیله باید در زندگی خود اقدام کند و اصلاً باید این حال را به انحاء مختلف در خودش به‌وجود بیاورد و محقق کند. این یکی از راه‌های از بین بردن این حالات و ملکات است.

 شخصی بود که فکرش این‌طور بود که می‌خواست کاری کند که استاد را به عصبانیّت و خشم دربیاورد و چنین انگیزه‌ای به‌وجود بیاورد تا استاد در جلوی انظار به او پرخاش و اهانت کند و او را تنبیه کند. البته نمی‌خواهم بگویم کار او درست بود، بلکه نفس این عمل غلط است، به‌خاطر اینکه خود استاد می‌فهمد که در هر جایی چه‌کار کند و نیازی به این کار او ندارد. این طرز فکر، همین طرز فکری است که عرض کردم که انسان باید در زمینۀ از بین بردن رذائل و تعلقات و آنچه سدّ طریق انمحاء و فناء است، اقدام کند.

 بزرگان این‌طور بودند و فقط به انتظار این نمی‌نشستند که عنایت و حالت و تصرّفی بشود تا این رذائل و تعلقات از بین برود، بلکه خود آنها بر این مسئله مُقدِم بودند. البته راه دارد و نباید بی‌گدار به آب زد، چون گاهی اوقات به‌جای ﴿شَغَلَتۡنَآ﴾، شَدُرُسنا می‌شود!

 اینها افرادی هستند که راه‌نرفته سالک‌اند، یعنی خود به خود به همان مسائل و نتایجی رسیده‌اند و می‌رسند و دارای آن حالتی هستند که یک سالک می‌خواهد با سلوک علمی و عملی خودش به آن نتایج برسد.

 بنابراین در سلوک عملیِ من الخلق إلی الحق، هیچ راه و مرحله‌ای پیموده نمی‌شود إلاّ اینکه آن پرده و دیواری که موجب می‌شود انسان خودش را از حقیقت وجود و هستی جدا احساس کند، برداشته شود؛ وإلاّ انسان راهی نمی‌رود.

 سیر اول عبارت است از ادراک هستی محض، ادراک حقیقت محض، ادراک عدم انانیّت استقلالی، ادراک عدم تشخّص صفات و اسماء و افعال بالإستقلال، و به عبارت دیگر: رؤیت وُحدانی افعال و صفات و اسماء، در عمل و فعل واحد و صفت واحد و اسم واحد، و رؤیت وُحدانی یک حقیقت واحد که ما اسم آن را «حقیقت وجود» می‌گذاریم. پس اگر انسان جنبۀ تحقق وجود خودش را در وجود مطلق بیابد، سیر اول تمام شده است.

# کیفیت سلوک عملی سالک در سفر اول

 بنابراین کارهایی که باید سالک در این سیر انجام بدهد این است که از بخل، حسد، تجمع، ترؤّس و همۀ آنچه مربوط به شخصیّت خودش است بگذرد؛ یعنی از تمام جنبه‌هایی که موجب می‌شود او از رسیدن به حقیقت وجود باز بماند بگذرد. آن وجودی که به‌قول مرحوم حاجی:

مَفهومُه مِن أعرفِ الأشیاءِ \*\*\* و کُنهُه فی غایة الِخفاءِ[[1]](#footnote-1)

باید به آن غایةالخفاء برسد و کم‌کم مسئلۀ اعرفیّت و جنبۀ حقیقت و کنار گذاشتن مجازات اعتباریۀ اشیاء، برای او یک حقیقت و جنبۀ عینی پیدا کند؛ نه اینکه فقط جنبۀ علمی محض داشته باشد. حالا ای کاش علمی باشد، ولی دیگر تخیّلی نباشد!

 لذا سالک در این سفر می‌خواهد که خودش را به حقیقت هستی و وجود مطلق برساند، از أعراض و شوائب و آنچه مربوط به ماهیّت او است بگذرد، از مرحلۀ فقر که لازمۀ امکان ذاتی ماهیات است عبور کند و به مرحلۀ غناء که وجود مطلق است برسد. وقتی که به مرحلۀ غناء رسید، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که این سالک به مرحلۀ غناء رسیده است؛ چون در آنجا فقط غناء است و دیگر هیچ ذات و جنبۀ تعیّنی باقی نمانده است. در این مقام، جنبۀ استعداد و امکان ذاتی از بین می‌رود و دیگر مقامِ وجوب و ضرورت می‌شود. آن شعر معروفی که می‌گوید:

می‌گفت در بیابان، رندی دُهل دریده \*\*\* عارف خدا ندارد کو نیست آفریده[[2]](#footnote-2)

به همین مسئلۀ رسیدن به مقام هوهویّت اشاره دارد. در آنجا امکان ذاتی از بین می‌رود؛ چون امکان ذاتی مربوط به اتصاف ذاتی ماهیات است و وقتی جنبۀ ماهوی ماهیات ـ که جنبۀ استقلال و تعیّن است ـ از بین برود، دیگر ماهیّتی باقی نمی‌ماند تا متصف به امکان ذاتی بشود. بنابراین در آنجا مقام فناء و غناء و ضرورت و وجوب است.

 آنجا سیر سالک در سفر من الخلق إلی الحق است و کم‌کم به حقیقت وجود می‌رسد و آن تعیّنی که او را از انکشاف حقیقت باز می‌دارد کنار می‌زند. این کنار زدن تعیّن راه دارد، چاه دارد، چاله دارد، راه مستقیم دارد و انسان برای کنار زدن تعیّنات و برداشتن خصوصیات و آثاری که موجب می‌شود این تعیّن دائماً در تعیّن و ابتعادش قوی‌تر بشود، باید بهترین راه و أقصر فاصله را پیدا کند و آن تعیّنات را یکی‌یکی رها کند تا جایی‌که یک حالت یک‌نواخت و صاف و آرام پیدا کند؛ مانند آب حوض آن حیاطی که هوا در آن اصلاً جریان ندارد و وقتی انسان به این آب حوض نگاه می‌کند، به‌اندازۀ سر سوزنی تموّج در آن نمی‌بیند. این در آنجایی است که دیگر نفس او خُرد شده است و هیچ‌گونه رمقی برای او باقی نمانده است، بلکه اصلاً به حالت دیگر متحوّل شده است و دیگر هیچ‌گونه خبری از آن حالت اول نیست. به این مقامی که او دیگر آرامِ آرام است و هیچ حالت و شائبه‌ای از انتساب و ربط خیر به خود، در او باقی نمانده است و جنبۀ استکثار خیر ﴿لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ﴾[[3]](#footnote-3) در او به‌کلی محو شده است و حتی شائبه‌اش هم باقی نمانده است، مقام فناء می‌گویند. این سفر، سفر من الخلق إلی الحق در جنبۀ شهودی و قلبی است.

# سفر اول عقلی و علمی

 براساس سفر من الخلق إلی الحق، به موازات جنبۀ وجودی و شهودی و قلبی و وجدانی، یک سفر هم در جنبۀ علمی و نظری و عقلی و کشف حقایق هستی در عقل داریم که عبارت از این است که در وهلۀ اول، حقیقت هستی و وجود برای انسان منکشف بشود.

 آن فن اول و سفر عقلی و علمی و نظری اولی که انسان در حکمت باید به آن بپردازد این است که بفهمد اصلاً حقیقت هستی چیست، و هستی و وجودْ حقیقت دارد یا ماهیات و تعیّنات حقیقت دارند، و بعداً ماهیات را به ماهیات مجرده و مادیه تقسیم کند، و شیء را به امکان یا ضرورت و وجوب تقسیم کند، و امکان ذاتی را بر ماهیات حمل کند و ضرورت و وجوب وجود را بر معطی ماهیات حمل کند، و اشتراک معنوی وجود و اصالت وجود و وحدت وجود را احراز کند، و جنبۀ علّیت وجود بر ماهیّات متعیّنه، و جنبۀ احتیاج و افتقار همۀ موجودات نسبت به معطی‌الوجود برای انسان منکشف شود، و به‌طور کلی عوارض و صفات و اسماء وجود و آنچه لازمۀ وجود و از خصوصیات و تعیّنات وجود است برای او روشن شود، که آنها عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشخص وجود، وحدت وجود، بساطت وجود، اطلاق وجود و تجرد وجود.

 اینها باید برای انسان منکشف بشود، چون می‌خواهد به حقیقت وجود برسد و به این برسد که وجود، مطلق و مجرد است و انتها ندارد و همۀ تعیّنات در تحت اطلاق وجود داخل‌اند و لا یشُذُّ عَن حیطته شیءٌ؛ و این همان سفر اول سالک است که می‌خواهد خودش را به حقیقت وجود برساند و این مطالب را بالعیان با قلب خود ببیند و خودش را بالعیان از تعیّنات جدا کند.

# تفاوت حکیم و عارف در سفر اول

 حکیم با فکر خود می‌خواهد تعیّنات را از وجود دفع کند، و فرق بین حکیم و عارف در همین است که حکیم از دور دستی بر آتش دارد، اما عارف در درون آتش است و اصلاً متحوّل شده است. حکیم می‌خواهد بداند که واقعیّت وجود دارای چه صفات و لوازمی است، و با برهان ثابت کند که وجود اصالت دارد ولی ماهیات اعتباری است، و وجود بسیط است ولی بقیۀ تعیّنات مقیّد هستند، و وجود اطلاق دارد و بسیطُ الحقیقة کلُّ الأشیاء، ولی بقیه غیر مطلق هستند، و وجودْ علت است ولی بقیۀ تعیّنات معلول‌اند، و وجود مجرد و لا صورةَ و لا إسمَ و لا رسمَ لهُ است ولی بقیه دارای صورت هستند و حتی بعضی‌ها صورت مادی هم دارند. حکیم همۀ اینها را از نظر فکری به آن حقیقت وجود ملحق می‌کند؛ ولی چیزی به حکیم اضافه نمی‌شود یا از او کم نمی‌شود، البته بی‌تأثیر هم نیست. او مثل شخصی است که نشسته است و می‌خواهد از یک‌سری قواعد، به مطالب پی ببرد.

 می‌گویند:

پسری نشسته بود و شخصی آمد و گفت: آیا الاغ مرا دیده‌ای؟

گفت: آیا الاغت چشم راست ندارد؟ گفت: بله، چشم راست ندارد!

گفت: پایش هم می‌لنگد؟ گفت: بله!

گفت: گرسنه بود؟ گفت: بله!

گفت: کاه بار الاغت کرده بودی؟ گفت: بله، خود خودش است!

گفت: من ندیدم!!

او شروع کرد با چوب و چماق و... آن پسر را می‌زد و می‌گفت: کجا دیده‌ای؟

می‌گفت: من ندیده‌ام! می‌گفت: الاغم همین‌طور بود که گفتی.

گفت: من الاغی ندیده‌ام؛ اما همین‌قدر که به جاده نگاه کردم دیدم فقط از علف‌های این‌طرف خورده شده است، ولی علف‌های طرف دیگر همین‌طور مانده است؛ چون وقتی دارد می‌رود بالأخره گاهی دو قدم می‌رود و از این‌طرف علف می‌خورد و گاهی یک قدم دیگر می‌رود و از آن‌طرف هم می‌خورد، ولی این فقط طرف چپ را خورده است، پس آن‌طرف دیگر را نمی‌دیده است، بنابراین فهمیدم که چشم راست ندارد. هم‌چنین معلوم بود که می‌لنگد؛ چون جاده گلی است و جای یکی از پاهایش زیاد فرو رفته است و جای پای دیگرش کم فرو رفته است، پس معلوم می‌شود که فشار به این‌طرف پایش آمده است. هم‌چنین من فهمیدم که کاه بارش کرده‌ای؛ چون در بعضی جاها ریخته و رفته است.

خلاصه، این پسر مدام کتک می‌خورد و می‌گفت: من الاغت را ندیده‌ام![[4]](#footnote-4)

 یا مثلاً کسی نشسته است و فقط می‌بیند که یک قاطر با بار گیلاس و یک قاطر با بار سیب از اینجا رد می‌شود و آب هم از آن‌طرف می‌آید، با خودش می‌گوید که باید باغی در پشت آن کوه باشد که هم سیب دارد و هم گیلاس دارد و هم آب دارد. اما آن کسی که خودش می‌رود و از آنجا می‌آورد، او دیگر وارد باغ شده است و نیازی به تعریف ندارد. حکیم هم مثل همین آدمی است که چیزی ندیده است و فقط به خصوصیات و بدیهیات اطرافش نگاه کرده است و از اینها به یک مسئلۀ نظری پی برده است و می‌گوید که باید این‌طور باشد.

 فرق بین حکیم و عارف هم همین است. عارف خودش را به حقیقت وجود می‌رساند و آن واقعیّت را با وجدانش لمس می‌کند؛ ولی حکیم نشسته است و می‌گوید: «وجود، بسیط‌الحقیقة است و اطلاق دارد و علت برای تعیّنات است. وجود حقیقت محض است، به‌طوری‌که نه جسم و ماده در آنجا هست، و نه اصلاً صورت هیولانی و برزخی و مثالی و غیره در آنجا هست. وجود یک حقیقت اطلاقی است که لازمه‌اش این است که عکس و صورتی نداشته باشد.» یعنی حکیم اگر خیلی هنر کند فقط اینها را با آن واقعیّت منطبق می‌کند، ولی خودش تغییری نمی‌کند، اهواء و شهوات و غضبش باقی است، خود محور است و همۀ دنیا را برای خودش می‌خواهد.

# تأثیر سفر عقلی در ایجاد شهود باطنی

 البته در بعضی اوقات اگر این مطالب با صفای نفس توأم شود، تغییر کمی در نفس حکیم ایجاد می‌کند. لذا اگر به اغلب حکما نگاه کنید می‌بینید که اینها مُعرض از دنیا هستند و خیلی با مردم سر و کار ندارند؛ چون توغل و اشتغال در مسائل فلسفی، اینها را کمی به این حقایق می‌رساند و کم‌کم این حالات در آنها پیدا می‌شود که همۀ امور از خدا است و او مسبب‌الأسباب است، پس باید بی‌خیال باشیم و این‌قدر خود را به این در و آن در نزنیم و اعصاب خودمان را خراب نکنیم! اما این‌طور نیست که واقعاً به این حقایق برسند.

 در خواندن حکمت، درویشی و بدبختی و بیچارگی وجود دارد؛ چون اگر به آنها بی‌احترامی نکنند، اما دیگر اعتنایی هم نمی‌کنند! ولی با این‌همه، آنها دست از این مسائل و حقایق برنمی‌دارند؛ چون انسان وقتی یک حقیقت را فهمیده است، چطور می‌تواند از آن دست بردارد؟! اصلاً نمی‌تواند دست بردارد! اگر بگویند دست بردار، هیچ فایده‌ای ندارد؛ چون انسان دیگر خودش را در برابر این حقیقت باخته است. حکما بایستی که این‌طور و به این کیفیّت باشند.

 سفر عرفا سفر روحانی و عینی است و سفر حکما سفر علمی است، البته نه علمی به معنای شهودی، بلکه علمی به معنای نظری و فکری.

# علت علمی بودن مدرکات حکما

تلمیذ: مگر می‌شود انسان در مرحلۀ خیال نباشد و به مرحلۀ فکر و علم رسیده باشد، اما در عین حال به مقام عین و شهود نرسیده باشد؟!

 استاد: بله، می‌شود؛ چون علم حصولی است و علم این است که انسان به نتایج کلی برسد، ولی تخیّل و وهم در وادی دیگری است. وقتی شما در مسائل ریاضی می‌گویید که «دو دو تا می‌شود چهار تا»، این دیگر خیال نیست، بلکه علم است و جنبۀ علمی دارد؛ یعنی از استحکام علمی برخوردار است و جنبۀ تجردی‌اش خیلی قوی است و هیچ جنبۀ صوری ندارد. به‌طور کلی آنچه جنبۀ صورت و وهم ندارد، اگر خارجیه باشد و جنبۀ صورت در آن نباشد، به آن قضیۀ کلّیه و علمیه می‌گویند و مسئله و بحث آن یک بحث کلی و سِعی است؛ اما اگر جزئی باشد، به آن قضیۀ جزئیه می‌گویند.

 آنچه در فلسفه از آن بحث می‌کنیم، اختصاص به علمی دونَ علمٍ ندارد. تمام صناعاتی که در این عالم وجود دارد، از اطوار و تعیّنات وجود هستند؛ یکی صنعت طب انسان است که از احوال صحت و مرض در وجود انسان بحث می‌کند، یکی صنعت طب حیوانات است که از صحت و مرض در حیوانات بحث می‌کند، یکی صنعت هندسۀ بنایی است و از کیفیّت ابنیه بحث می‌کند که از تطوّرات ماده است و برگشت ماده هم به انحاء وجود است، یکی صنعت روان‌شناسی و روان‌کاوی است و از احوال نفس بحث می‌کند، یکی صنعتی است که از کیفیّت تعلق روح به ماده بحث می‌کند که آن هم از اطوار وجود است، و بحث‌های دیگری هم هستند که مربوط به صناعات و حِرف ظاهری است. بنابراین همۀ این صناعات، به محدوده‌ای از وجود برمی‌گردند.

 حتی در فقه هم همین‌طور است؛ من‌باب‌مثال: همۀ بحث‌های فقهی حج و صلاة، به افعال مکلفین برمی‌گردد؛ البته مُکَلَّف بِمٰا هوَ مُکَلَّفٌ، لا بِما هوَ غیرُ مُکَلَّفٍ. آن‌وقت نحوۀ تکالیف هم انحاء وجود است، یعنی انسان به رتبه‌ای از کیفیّت وجودی می‌رسد که در آن رتبه حائز مقام خطاب می‌شود تا خداوند به او القای خطاب کند. البته این یک نقطه جنبۀ خاصی از وجود است که مثلاً شامل غیر بالغ نمی‌شود یا راجع به آن‌طرف دنیا بحث نمی‌کند. دایرۀ فقه فقط مربوط به اول پانزده سالگی است تا وقتی که بی‌هوش می‌شود؛ یعنی اگر پانزده سال هم در این دنیا بی‌هوش بود، دیگر فقه به او کاری ندارد، چون دیگر این شخص بی‌هوش و مرخص است و پروندۀ فقهی‌اش بسته شده است، و فقط با دیگران کار دارد که به او آب و غذا بدهند تا نمیرد. البته اگر از بی‌هوشی درآمد، دوباره پروندۀ فقهی‌اش باز می‌شود؛ اما اینکه حالا باید تکالیف این مدت را قضا کند یا نکند، دیگر بماند.

 ولی فلسفه به دائرۀ خاصی از وجود کار ندارد، بلکه بحث فلسفه در اصل وجود و آثار و تطوّرات وجود به‌نحو کلی است؛ لذا هر تعیّن جزئی که در وجود می‌گنجد، در رتبۀ مادون فلسفه فعّالیت می‌کند. اما فلسفه احکامی است که روی اصل وجود قرار می‌گیرد و در تعیّنات وجود به‌نحو کلی است، نه به‌نحو جزئی. از این نقطه‌نظر، فلسفه علم است و تخیّل نیست.

# تفاوت فلسفه با مدرکات فیلسوف و کتاب فلسفه

 البته اینکه انسان به نتیجه می‌رسد یا نمی‌رسد، مطلب دیگری است. اگر مقدمات و مطالب را درست بچیند، به نتیجه می‌رسد. همان‌طوری‌که قبلاً عرض کردم، اگر اشکالی باشد، در حکیم است، نه در حکمت؛ و اشکال در فلسفه نیست، بلکه در فیلسوف است. فلسفه عبارت است از آنچه انسان را به‌واسطۀ عقل نظری ـ نه به‌واسطۀ عقل عملی ـ به حقیقت هستی برساند. اما اینکه انسان خودش را تا چه حد به آن درجه نزدیک کند، مطلب دیگری است.

 ما آنچه را در این کتاب است فلسفه نمی‌نامیم، بلکه اینها حکایت از فلسفه می‌کند؛ عیناً مثل این است که نمی‌توانیم بگوییم که همۀ احکام این کتب مدوّنه و همۀ آنچه مابین دفّتین کتاب جواهر است همان ما أنزَلَ اللَه است، چون ممکن است غیر ما أنزَلَ اللَه و حتی خلاف ما أنزَلَ اللَه هم باشد. مرحوم صاحب جواهر با آن ذهنیّت و خصوصیات روحی و علمی و ارتکازات ذهنی خود، از روایات این‌طور استفاده کرده است و ممکن است راه خطا هم پیموده باشد؛ پس نمی‌توانیم بگوییم آنچه مابین این دفّتین جواهر است، همان ما أنزَلَ اللَه است. ما أنزَلَ اللَه یک جنبۀ ثبوتی و یک جنبۀ اثباتی دارد؛ بر خلاف آقای سروش که می‌گوید: «اصلاً جنبۀ ثبوتی ندارد.»[[5]](#footnote-5) آن جنبۀ ثبوتی‌اش در ظرف خودش است و در ما أنزَلَ اللَه محفوظ است و قابل تغییر هم نیست، و واحد و وحدانی است و یکی بیشتر نیست؛ البته طبق آن مبانی‌ای که عرض شد، «یکی است» یعنی در ظرف هر موضوعی، یک حکم است. اما اینکه ما به آن برسیم یا نرسیم یا حتی به خلاف آن برسیم، مطلب دیگری است.

# تأثیر مکاشفات شهودی بر براهین فلسفی

تلمیذ: در این‌صورت، من این‌طور نتیجه می‌گیرم که اگر یک حکیم بخواهد حکیم واقعی باشد و حاقّ مطلب را در بحث برهان پیدا کند، حتماً باید یک فیلسوف عینی هم باشد؛ چون بنا بر اینکه فرمودید: «معنای حکمت همین است و عیب در حکیم است» پس ما حکیمی نخواهیم داشت که بدون سیر اسفار اربعه بتواند به حقیقت و حاقّ مسائل فلسفی برسد.

 استاد: بله، همین‌طوراست. شاید ما واقعاً حکیمی نداشته باشیم که در مطالبش و در تمام مراحل آن هیچ‌گونه اشکال و ایرادی نباشد؛ همان‌طوری‌که ما تا به‌حال با هر حکیمی برخورد کرده‌ایم، حتی از نقطه‌نظر نظری هم می‌توان به او اشکال وارد کرد. مثلاً در همین بحث وجود ذهنی ببینید چه اوضاعی است! یکی می‌گوید که کیف است، یکی می‌گوید که اضافه است، یکی می‌گوید که فقط ربط است، یکی می‌گوید که از مقولۀ جوهر نفسانی است، یکی می‌گوید که اگر به جوهر تعلق بگیرد جوهر است و اگر به عرَض تعلق بگیرد عرض است.[[6]](#footnote-6) اما آنچه ما عرض کردیم عبارت از این است که وجود ذهنی، خود وجود است و نحوۀ وجود و کیفیّت وجود است. البته من از یکی شنیدم که از مرحوم علاّمه طباطبائی در آخر عمرشان شفاهاً شنیده شده است: «وجود ذهنی یک نحوۀ وجود است.» البته من این مطلب را در کتاب‌هایشان ندیده‌ام. حالا اگر این حرف درست باشد، لابد ایشان به یک واقعیّت عینی‌ای رسیده‌اند که آن واقعیّت عینی، واقعیّت علمی را هم تصحیح کرده است؛ همان‌طوری‌که خود مرحوم صدرالمتألهین هم می‌گوید:

خیلی از مسائل فلسفی، اول برای من به‌صورت عینی و با مکاشفات روشن شد، بعداً من براساس آنها برهان آوردم.[[7]](#footnote-7)

 شخصی برای من از قول مرحوم آقای مطهری نقل می‌کرد که ایشان به او فرمودند:

فرق بین من و علاّمه این است که علاّمه ابتدا یک حقیقت علمی را مکاشفه می‌کند، بعد آن حقیقت علمی را به دست من می‌دهد و من برایش برهان قرار می‌دهم.

البته نه‌اینکه علاّمه این‌کار را نکند، بلکه مرحوم علاّمه از نقطه‌نظر فلسفی واقعاً یک نابغه و یک شخص غیر عادی‌ای بود. اما بالأخره اگر این مطالب با حقایق وجدانیه هم توأم باشد، یعنی انسان هم برهان براساس آن داشته باشد و هم واقعیّتش را مشاهده کند، دیگر خیلی عالی می‌شود.

 مگر شما در برهان، اولیات و مشاهدات نمی‌خواهید؟ حالا حتماً باید اولیات و مشاهدات با این چشم باشد و با قلب نمی‌شود؟ کم‌کم با ممارست و با لمس عینی و وجودی و با مشاهدات، این قضیه برای انسان به‌صورت اولیه و بدیهیه درمی‌آید و یک قضیۀ اولیّه و بدیهیّه می‌شود. یعنی اگر همین مطلب با مکاشفات مکرر و پیوسته باشد به‌نحوی‌که در نحوه و کیفیّت آنها ازالۀ شک کند، این را به‌نحو بدیهی ادراک می‌کند. مثلاً اگر انسان واقعاً همین قضیۀ حورالعین را به‌صورت مکرر و پیوسته مکاشفه کند و واقعیّت و خصوصیاتش را ببیند، ممکن است همین دیدن‌ها و مشاهده کردن‌ها این قضیه را برای انسان به‌صورت بدیهیه دربیاورد.

 البته مشاهده کردن افراد فرق می‌کند و مکاشفۀ عمیق و عمیق‌تر داریم. مکاشفات هر کسی یک طور است؛ بعضی‌ها فقط صورتی را که در گذشته بوده است می‌بینند، و بعضی‌ها آن صورت را می‌بینند و در خصوصیات آن صورت هم تأمل و نظر دارند.

 اگر این‌طور باشد، این مکاشفات انسان را به این نقطه می‌رساند که من‌باب‌مثال ما موجوداتی هم داریم که از نظر ماده با این ماده تفاوت دارند، و انسان به این نقطه می‌رسد که این قضیه برای او یک قضیۀ بدیهی می‌شود. آن‌وقت حکیم این مطلب را به صورت برهانی درمی‌آورد. البته این برای دیگران بدیهی نیست و حکیم موظف نیست که پایه‌های برهانش را براساس آن چیزی قرار دهد که برای دیگران بدیهی است، بلکه باید بدیهیات و اولیات را براساس ذهن خودش و آنچه مشاهده می‌کند ترتیب بدهد. حکیم هیچ‌وقت سراغ مردم نمی‌رود و نظر آنها را مورد توجه قرار نمی‌دهد، چون ممکن است مردم خیلی چیزها را اشتباه بفهمند.

 اصلاً راه دور نرویم: آیا الآن مسئلۀ جن واقعیّت دارد یا ندارد؟ اینکه دیگر واقعیّت دارد و جزء قضایای بدیهیه است و همه به‌طور کلی می‌دانیم که یک واقعیّت به نام جن وجود دارد، و اگرچه خودمان ندیده باشیم، اما واقعیّت دارد و ما از آثاری که وجود دارد به این قضیه می‌رسیم. افرادی که آن را مشاهده کرده‌اند به حدّ تواتر و بلکه مافوق تواتر رسیده‌اند و ما بعضی از آن آثار را هم دیده‌ایم. این حکایت می‌کند از اینکه این موجود واقعیت دارد. بعد وقتی که این‌طور شد، ما از این آثار پی می‌بریم که از یک‌طرف اصلاً جن باید یک موجود مادی باشد، چون آثار او آثار مادی است؛ و از طرف دیگر به این پی می‌بریم که ماده‌اش باید لطیف باشد، به‌جهت اینکه اگر ماده‌اش کثیف باشد مثل ما می‌شود و این حقایق و مطالب نمی‌تواند از او سر بزند. پس من‌حیث‌المجموع وقتی نگاه کنیم، می‌توانیم براساس همین قضیه، یک قضیۀ بدیهیه برای برهان قرار دهیم: ماده اقسامی دارد؛ ممکن است جزئی لا یتجزّیٰ باشد که آن‌وقت بحث لا یتجزّیٰ در آنجا پیش می‌آید، و ممکن است این‌طور نباشد و این بحث‌ها در آن پیش نیاید و دارای خصوصیّت و أعراض و اوصاف دیگری باشد. اگر این‌طور شد، آن‌وقت می‌توانیم به مسئلۀ نحوۀ خلق ابدان در قیامت پی ببریم که آیا مثل همین بدن و به همین کیفیّت است، یا اینکه ممکن است صورتی مثل این بدن داشته باشد، ولی باطنش جدای از این بدن باشد.

 یک عارف که آن حقایق وجدانی برایش به‌صورت یک قضیۀ بدیهیه و اولیه منکشف می‌شود، اگر آن حقایق را همین‌طور بدون قالب برهانی بیان کند، او مثل بسیاری از عرفا می‌شود که مطالبی می‌گویند و خیلی رد و ایراد بر آنها هست؛ ولی اگر در قالب برهان بیان کند، مثل ملاّصدرا می‌شود که معاد جسمانی را به این کیفیّت اثبات می‌کند. شاید ایشان هم از همین راه‌ها بیان کرده است، البته نمی‌خواهم بگویم که حتماً مشاهده و وجدان کرده است، ولی وقتی خصوصیات ماده و امثال آن را دیده است، به این نتیجه رسیده است که باید مادۀ در معاد جسمانی با مادۀ این بدن فرق داشته باشد.

 مطلب را بالاتر از این می‌برم: ممکن است وقتی یک شخص به حقیقت وجود رسید و آن ارتباط بین وجود و ماده را ادراک کرد که در عین اینکه ماده است، مجرد است و در عین اینکه مجرد است، ماده است؛ آن‌وقت می‌فهمد که با همین بدن مادی می‌شود در آن دنیا حشر پیدا کرد و می‌تواند معاد جسمانی را با همین بدن و با همین کیفیّت اثبات کند، همان‌طور که حضرت علامه معاد جسمانی را در جلد ششم معاد شناسی با همین بدن و خصوصیات اثبات کرده‌اند.[[8]](#footnote-8)

 البته از نظر نقلی هم کلماتی از ائمه علیهم السّلام آمده است:

این همان دستی است که در جنگ احد شمشیر زد و این همان دستی است که به عمرو شمشیر زد و این همان دستی است که الآن دست من است و این همان دستی است که در روز قیامت هم همین دست محشور می‌شود.[[9]](#footnote-9)

اگر این دست با آن دستی که در روز قیامت محشور می‌شود تفاوت داشته باشد، پس این همان نیست و فرق می‌کند. البته حکما در این زمینه توجیهاتی دارند: «فِعلیَّةُ الشَّیءِ بِصورَتِه لا بِمادّتِه» و «حقیقَةُ الشَّیءِ بِصورَتِه لا بِمادّتِه»[[10]](#footnote-10) ولی ما در اینجا دیگر نیازی به این توجیهات نداریم، چون اصلاً بحث را روی اصل قضیه می‌بریم و می‌گوییم: اصلاً چه تنافی‌ای بین ماده و مجرد وجود دارد که وقتی آن عالَم، عالم مجردات است، پس ابدان هم باید مجرد باشند و نباید جنبۀ مادی داشته باشند؟! هیچ‌گونه تنافی‌ای بین آنها وجود ندارد.

 بنابراین ممکن است تا به‌حال حکیمی ندیده باشید که در مطالبش و در تمام مراحل آن هیچ‌گونه اشکال و ایرادی نباشد. مگر همۀ عرفا به مطلب و مرتبۀ واقعی هر حرفی که زده‌اند واقعاً رسیده‌اند؟! چون همان‌طوری‌که عرض کردیم عرفا هم دارای مراتب مختلفی هستند. مگر همۀ فتاوای فقها مطابق با واقع است؟! شاید از صد تا فتوا فقط سی تای آن مطابق با واقع باشد! در اغلب مسائل، به غیر از چند تا از ضروریات، با هم اختلاف دارند. شما به عروة نگاه کنید، می‌بینید که کمتر فرعی پیدا می‌شود که حدّاقل یکی دو تا حاشیه بر آن نباشد؛ یکی می‌گوید احوط است، یکی می‌گوید واجب است، یکی می‌گوید مستحب است، یکی می‌گوید حرام است و یکی می‌گوید هیچ حکمی ندارد. یک مسئله نمی‌شود که هم واجب باشد و هم احوط! یا واجب است و یا احوط است و یا هیچ‌کدام. همۀ اینها به‌خاطر این است که آن واقعیّت برای همه ملموس عینی نیست و آنها براساس ادراکاتشان حکم می‌کنند و ادراکاتشان هم طبعاً براساس مقدماتشان متفاوت است. تا اینجا سفر اول بود.

# مشاهدۀ اسماء و صفات کلیۀ الهیه در سفر دوم

 در سفر دوم وقتی عارف به مقام فناء رسید، اسماء و صفات الهیه را به‌نحو کلی مشاهده می‌کند. در این مشاهدۀ اسماء و صفات الهی به‌نحو کلی، رؤیت معلولات هم به‌نحو جزئی وجود دارد؛ چون در آن جنبۀ کلی که جنبۀ واحدیّت است، آن مراتب تعیّن جزئی هم گنجانده شده است. همان‌طوری‌که قبلاً خدمتتان عرض کردم،[[11]](#footnote-11) منافاتی ندارد که سالک در ضمن بعضی از این سفرها، آن سفرهای دیگر را هم کم و بیش و به‌نحو اجمال ـ نه به‌نحو کمال ـ حیازت کند و صفات و جمال کلی را در آنجا ببیند. یعنی وقتی در جنبۀ علم پروردگار مستغرق می‌شود، ممکن است استغراق آن جنبۀ علم پروردگار، موجب شود که جهات جزئیه را هم بالإجمال ـ نه به تفصیل ـ داشته باشد؛ چون جهات جزئیه از آن جنبۀ علم پروردگار جدا نیستند، همان‌طور که در خود ذات هم جدا نیست و همۀ اینها در آن جهت اجمال، منطوی هستند، پس آن سالک هم به همان إنطواء می‌رسد.

تلمیذ: مثلاً وقتی می‌گوییم: «کُلُّ إنسانٍ ناطِقٌ»، دیگر واقعاً به زید و عمرو و بکر و خالد توجه نداریم.

 استاد: اینکه می‌گوییم: «کُلُّ إنسانٍ نٰاطِقٌ»، صور جزئیه به‌نحو ابهام در آن هست، وإلاّ توجهمان به دیوار و ماء که نیست، بلکه توجهمان به جزئیاتی است که یک نماینده و ممثّلی از آن جزئیات درست می‌کنیم و به آن «حیوانٌ ناطقٌ» می‌گوییم.

تلمیذ: بله، مقدمتاً موجب می‌شود که ما جزئیاتی درست کنیم؛ ولی وقتی از نظر کلی گفتیم، دیگر اصلاً جزئی را در نظر نمی‌گیریم.

 استاد: این مربوط به مقام نقص ما است، وإلاّ از نظر عقلی چنین چیزی نیست؛ همان‌طور که در اصول هم بحث می‌کنند که آیا در استعمال لفظ واحد، معنا هم واحد است، یا می‌توان یک لفظ را در اکثر از معنای واحد استعمال کرد و ما هیچ جنبۀ امتناع عقلی در این قضیه نداریم و اینکه ما همیشه از لفظ واحد معنای واحد را استنباط می‌کنیم، از نقص ما است.

تلمیذ: سالک که در سفر اول به‌سوی حق می‌رود، مگر در عالم اسماء و صفات و افعال سیر نمی‌کند؟

 استاد: خیلی بالإجمال است؛ بالإجمال احاطۀ علمی را در خودش می‌بیند، بالإجمال قدرت را می‌بیند و.... همان‌طور که قبلاً عرض کردم،[[12]](#footnote-12) اول فناء ذاتی است و به تناسب آن، فناء اسماء و صفات و افعال پیدا می‌کند؛ یعنی آن فناء اسماء و صفات به آن سعه نیست، بلکه اجمالاً آن حالات و آن فناءهایی که پیدا می‌کند، خواهی‌نخواهی او را متبدل می‌کند؛ ولی به آن مرحلۀ کمال نمی‌رسد و فقط اسم اعظم بر او تجلّی می‌شود یا اسم قادر بر او تجلّی می‌شود و او را در خودش فانی می‌کند و می‌فهمد که او قادری است که همه را در بر گرفته است. اما برای اینکه به خصوصیّت آن قدرت برسد و بفهمد که چه‌طور و به چه نحو است، نباید غریبانه نگاه کند، بلکه باید داخل در بیت شود و بعد به آنچه در بیت می‌گذرد نگاه کند، یعنی باید با همراهی خود ذات، نگاه کند.

# بیان جریان مخالفت علمای حوزه با تدریس فلسفه و حکمت

 من از مرحوم آقای الهی قمشه‌ای شنیدم:

آقای بروجردی برای علامه طباطبائی پیغام فرستاده بود: «این افرادی که پیش ما می‌آیند وجوهات حساب می‌کنند، به شرط صرف وجوهات در علوم اهل‌بیت و فقه می‌آیند، بنابراین پرداخت وجوهات به افرادی که در فلسفه شرکت می‌کنند اشکال شرعی دارد.»

مرحوم علاّمه طباطبائی هم در جواب ایشان فرموده بودند:

«اولاً: آنهایی که می‌آیند تا خمس حساب کنند، مجتهد هستند یا مقلد؟ اگر مقلدند، غلط می‌کنند که برای مجتهد حکم تعیین کنند! مجتهد خودش می‌داند که خمس را در چه موردی صرف کند.

ثانیاً: مگر این علوم فلسفه، جزء علوم اهل‌بیت نیست؟ این روایاتی که در توحید صدوق و نهج البلاغه آمده است، مگر غیر از فلسفه و غیر از آن چیزهایی است که در فلسفه اثبات می‌شود؟ در فلسفه مسئلۀ بساطت وجود، اصالت وجود، عینیّت صفات یا اتحاد صفات با ذات، و وحدت واجب‌الوجود از راه آثار و دلیل إنّی و لمّی اثبات می‌شود و همۀ اینها علوم اهل‌بیت است که در قرآن هم آمده است: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَهُ لَفَسَدَتَا﴾،[[13]](#footnote-13) و این برهان، برهان نظم است که در فلسفه اثبات می‌کنیم؛ یا عبارت: «کَیفَ یُستَدَلُّ عَلیکَ بِما هوَ فی وُجودِه مُفتَقَرٌ إلَیکَ؟!»[[14]](#footnote-14) این برهان إنّی است که ما در اینجا اثبات می‌کنیم. همۀ اینها که در لسان روایات ما آمده است، فلسفه است.»

آنها دیگر چیزی نگفتند.

 مرحوم آقا می‌فرمودند:

علامه طباطبائی این‌طور جواب ندادند و آنچه من از ایشان شنیدم این بود که ایشان فرمودند: «الآن بیش از صد کتاب ضدّ اسلام نوشته شده است؛ اگر شما جواب یکی از آنها را بدهید، من درسم را تعطیل می‌کنم!»[[15]](#footnote-15)

 بعد من به آقا گفتم: آقا نمی‌شود که آن مطلب را هم گفته باشند؟

 ایشان فرمودند: «نه‌خیر، بعید است که علامه طباطبائی این‌طور صحبت کنند.» یعنی می‌خواستند بگویند که بعید است ایشان گفته باشند: «اگر مقلدند غلط می‌کنند...» اما در هر صورت، اگر می‌گفتند هم عیب نداشت.

 بعد ایشان این قضیه را نقل کردند:

آقا شیخ محمدرضا مظفر به اتفاق آقا شیخ محمدحسین کمپانی و آقا شیخ محمدجواد بلاغی ـ یا یکی دیگر ـ سه نفری یا چهار نفری با هم اجتماع کردند که الآن با این بحث‌هایی که می‌شود، اصلاً دین در خطر است و دارد جنبۀ مادی‌گری به خودش می‌گیرد و از آن جنبۀ روحانیت و تجردی‌اش می‌افتد و خطر بی‌سوادی و استیلای فلسفۀ غرب و مادی‌گری (که اول در مصر آمد و بعد در این بلاد پیدا شد) حوزه‌ها را دارد تهدید می‌کند و باید چاره‌ای پیدا کنیم؛ البته تا پیش آقای سید ابوالحسن اصفهانی نرویم و از او امضائی نگیریم، فایده‌ای ندارد.

سه تایی می‌روند و در بیرونی منزل آقا سید ابوالحسن می‌نشینند. خادم ایشان می‌آید و در اندرونی می‌رود و به آقا سید ابوالحسن می‌گوید: «آقا شیخ محمدحسین با آقای شیخ محمدرضا و بقیه در بیرونی نشسته‌اند و با شما کاری دارند.»

آقای سید ابوالحسن می‌آید و می‌نشیند و سلام می‌کنند و بعد می‌گوید: «اگر آقایان فرمایشی دارند، بفرمایند.»

آقای شیخ محمدحسین شروع می‌کند و می‌گوید: «الآن دین در خطر است و حوزه‌ها در خطرند و مسائل مادی دارد می‌آید و هجوم فلسفۀ غرب و مادی‌گری از غرب دارد تهدید می‌کند؛ لذا ما برای این مطلب باید چاره‌ای بیندیشیم.»

وقتی حرف‌هایشان تمام می‌شود، آقا سید ابوالحسن رو به آنها می‌کند و می‌گوید: «آقایان دیگر مطلبی ندارند؟»

می‌گویند: «نه.»

می‌گوید: «بنده سهم امام علیه السّلام را ملک شخصی خودم می‌دانم و از باب وساطت نمی‌دانم؛ لذا راضی نیستم یک قِران از ملک شخصی من در این‌گونه مسائل صرف شود! خداحافظ!» بلند می‌شود و به اندرونی می‌رود!

 این قضیه راجع به آقا سید ابوالحسن بوده است.

 اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

1. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٥٩. [↑](#footnote-ref-1)
2. اصطلاحات صوفیان مرآت عشاق، ص ٤٨٢. [↑](#footnote-ref-2)
3. سوره اعراف (٧) آیه ١٨٨. [↑](#footnote-ref-3)
4. داستان‌های امثال، ذوالفقاری، ص ٦٠٧. [↑](#footnote-ref-4)
5. رجوع شود به نور ملکوت قرآن، ج ٢، ص ٢٠٤. [↑](#footnote-ref-5)
6. جهت اطلاع از اقوال وارده در بحث وجود ذهنی رجوع شود به بدایة الحکمة، علاّمه طباطبائی، ص ٣٥ ـ ٤٥. [↑](#footnote-ref-6)
7. الحکمة المتعالیة، ج ١، ص ٨ و ٩. [↑](#footnote-ref-7)
8. معاد شناسی، ج ٦، ص ١٧٦ ـ ٢٦١. [↑](#footnote-ref-8)
9. رجوع شود به معاد شناسی، ج ٦، ص ٨١ ـ ١١٨. [↑](#footnote-ref-9)
10. رجوع شود به العرشیّة، صدر المتألّهین، ص ٢٥٥؛ المبدأ و المعاد، صدر المتألّهین، ص ٣٨٣؛ شرح المنظومة، ج ٥، ص ٣٣٣. [↑](#footnote-ref-10)
11. رجوع شود به ص ١٩٣. [↑](#footnote-ref-11)
12. رجوع شود به ص ١٨٤. [↑](#footnote-ref-12)
13. سوره أنبیاء (٢١) آیه ٢٢. [↑](#footnote-ref-13)
14. إقبال الأعمال، ج ١، ص ٣٤٨. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این عبارت رجوع شود به اللَه شناسی، ج ١، ص ٢٤٧ ـ ٢٧٣. [↑](#footnote-ref-14)
15. جهت اطلاع بیشتر پیرامون این جریان رجوع شود به مهرتابان، ص ١٠٣؛ مطلع انوار، ج ١، ص ١٨٥. [↑](#footnote-ref-15)