

جلسۀ سیزدهم: تعریف علم فلسفه (٢)

بسم اللَه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ لِلّه ربِّ العالمینَ

و الصلاةُ علیٰ خیرة اللَه المُنتجبینَ محمّدٍ وَ آله الطّاهرینَ

و اللّعنةُ علیٰ أعدائهم أجمعینَ

 عرض شد که دو علم در تحقیق حقیقت موجود ـ چه موجود سِفلی و چه موجود عِلوی و حتی خود موجودیّت حق تعالیٰ ـ در نظام هستی وجود دارد: فلسفه و عرفان.[[1]](#footnote-1)

 اگر این تحقیق براساس برهان و نظریات باشد، عبارت است از همین انتقاش صور مظاهرِ وجود در وعاء ذهن، به هر کیفیّتی که نقش ببندد و به هر مقداری که نزدیک به واقع باشد، علیٰ طاقة البشریّة؛ «بر حسب طاقت بشری». به این «فلسفه» می‌گویند.

# لزوم برهانی بودن مسائل فلسفه و اصول عقاید

 فلسفه عبارت است از انتقاش صور حقیقی اشیاء با برهان، نه با گمان و نه با تقلید. من‌باب‌مثال اگر چون دیگران نسبت به مَلک و روح این‌طور گفته‌اند ما هم این نظریه را داشته باشیم، به این فلسفه نمی‌گویند؛ یا اینکه اگر انسان به‌واسطۀ ادله از روی ظواهر و دلائل غیر قطعیه از نظر سند و یا دلالت، به مسئله‌ای گمان پیدا بکند، به این فلسفه نمی‌گویند.

# کیفیت تمسک به اخبار آحاد در اصول عقاید

 شاید آن مطلبی که بعضی‌ها می‌گویند: «انسان در اصول عقاید نمی‌تواند به اخبار آحاد تمسک کند» بر همین اساس و ملاک باشد؛ به‌جهت اینکه اخبار آحاد قطعی نیست؛ ولی در اصول عقاید، جنبۀ التزامی انسان نسبت به معارف مبدأ و معاد لازم است و این التزام از نقطه‌نظر اهمّیت، در مرتبۀ بالایی قرار دارد.

 اگر ما بخواهیم نسبت به مسئلۀ حجّیت اخبار بحث کنیم، از بحث اصلی فاصله می‌گیریم، و یادم می‌آید قبلاً راجع به این قضیه صحبتی شده بود که اصلاً ملاک در حجّیت اخبار چیست؟ و آیا این حجّیت به یک نسقِ واحد در همۀ موارد ساری و جاری است یا اینکه بر حسب کلّ مورد تفاوت پیدا می‌کند، همان‌طور که وثاقت و یا علم تفاوت پیدا می‌کند؟ من‌حیث‌المجموع برای هر موضوع و موردی به یک وثاقت مختصّ به خود نیاز داریم.[[2]](#footnote-2) وقتی کسی می‌آید و به شما می‌گوید: «الآن که می‌آمدم، دیدم که ماشینی تصادف کرد و یکی را کشت!» شما قول او را می‌پذیرید، به‌خاطر اینکه تصادف و تلفِ به‌واسطۀ تصادف، یک مسئلۀ عادی است و خیلی مهم نیست. اما من‌باب‌مثال اگر به شما بگوید: «بیا در دادگاه شهادت بده که این شخصی که الآن تصادف کرده مُرده است»، آیا شما به‌صِرف همین قول این یک نفر اکتفا می‌کنید؟ این‌طور که نیست. وقتی که مقام، مقامِ شهادت است و قرار است یک نفر را به‌واسطۀ شهادت شما اعدام کنند یا از او دیه بگیرند یا او را تعزیر کنند و حد بزنند یا قصاص کنند، شما دیگر به حرف یک نفر اعتماد نمی‌کنید. وثاقت در اینجا با وثاقت در اینکه یک نفر از این‌طرف خیابان آمد و بعد تصادف کرد، تفاوت دارد.

 البته من در اینجا نمی‌خواهم این مطلب را به‌عنوان یک نظریه و یک مطلب مسلّم قرار بدهم، بلکه می‌خواهم این مطلب را عرض کنم که وثاقت در موارد مختلف تفاوت دارد؛ یعنی آیا ادلۀ حجّیت خبر واحد فقط اختصاص به فقه و اعمال و تکالیف جوارحی دارد، یا با وجود خطیر بودن مسائل مربوط به مبدأ و معاد و مسائل توحید و امثال‌ذلک، شامل التزام به معارف الهیه و عقاید هم می‌شود؟ من‌باب‌مثال در جایی که راوی در خدمت امام علیه السّلام نشسته است و امام در حال صحبت با شخصی است، با توجه به اینکه ما نمی‌دانیم راوی در چه مرحله‌ای از معارف قرار دارد، نمی‌توانیم به‌صرف وثاقت راوی که آدم خوبی است کلام او را بپذیریم و به‌عنوان یک اصل اعتقادی تلقّی کنیم، و اصلاً خیلی بعید است که عقل سلیم در اینجا هم‌چنین اجازه‌ای به ما بدهد. در مسائل مربوط به مشکلات مسئلۀ توحید و سخت‌ترین قضایای توحیدی که یک فیلسوف در آن می‌ماند، به‌صرف روایتی که مثلاً سکونی نقل کرده است و معارفش فقط در حدّ همین فقه است، نمی‌توانیم بگوییم مسئله به همین کیفیّتی است که او گفته است و بنا و پایه‌های اعتقادی‌مان را بر آن بگذاریم؛ علاوه بر اینکه حرف‌هایی هم در وثاقت او هست.[[3]](#footnote-3) پس به همین مقدار که در معارف مبدأ و معاد روایتی از امام رضا علیه السّلام نقل کند، نمی‌تواند قابل قبول باشد.

 اولاً مقدار ظرفیّت راوی ملاک است. ثانیاً اینها نقل‌به‌لفظ نکرده‌اند، بلکه نقل‌به‌معنا کرده‌اند. وقتی نقل‌به‌معنا کرده است، ما چطور به کلام او اعتماد کنیم؟ اگر نقل‌به‌لفظ می‌کرد و می‌گفت: «عین عبارت امام علیه السّلام این است!» قابل قبول بود. من‌باب‌مثال روایت «مَن ماتَ و لَم یَعرف إمامَ زَمانِه ماتَ میتةً جاهلیّةً»[[4]](#footnote-4) نقل‌به‌لفظ است و تواتر لفظی در اینجا وجود دارد و ما بنا بر این روایت، در مسئلۀ شناخت و اتحاد معرفت امام و معرفةاللَه می‌توانیم مجالی برای بحث داشته باشیم. اما مثلاً یک راوی در یک مسئلۀ توحیدی از امام علیه السّلام سؤال کرده است و حضرت طوری به او جواب می‌دهند که اصلاً با آن معارفی که ما در دست داریم نمی‌سازد؛ در اینجا حضرت بر طبق فهم آن شخص با او صحبت کرده است، چون افراد مختلف‌اند. شما در علل نگاه کنید: از امام رضا علیه السّلام یا امام صادق علیه السّلام سؤال می‌کنند: «چرا نماز صبح را باید بلند بخوانیم؟» حضرت می‌فرمایند: «به‌خاطر اینکه اگر مثلاً در سجده باشی و هوا تاریک است، کسی به تو لگد نزند!»[[5]](#footnote-5) آیا واقعاً علت بلند خواندن نماز صبح این است که کسی به انسان لگد نزند؟! اینکه نیست و معلوم است که حضرت این مسئله را بر طبق فهم آن شخص فرموده است.

 لذا این قضیه‌ای که مرحوم علاّمه طباطبائی مطرح کرده‌اند بسیار مسئلۀ دقیقی است و خیلی قابل اهمّیت است که اصلاً خود «شناخت راوی» مسئله‌ای است؛ یعنی اصلاً راوی را بشناسیم که کیست و مقدار معلوماتش چیست و در چه ظرفیّتی است.[[6]](#footnote-6)

 اصلاً راه دور نرویم؛ مثال حی و حاضر: حضرت والد یک حرف می‌زدند، به ده صورت نقل می‌کردند و به ده صورت تفسیر می‌شد! حالا اینکه بعضی‌ها می‌گفتند: «منظور آقا این بود» دیگر بماند، آن دیگر صد صورت می‌شد! فقط همین‌قدر می‌گویند که آقا این مطلب را فرمودند؛ ولی اگر نواری وجود داشته باشد و انسان گوش بدهد می‌بیند که اصلاً ایشان این‌طوری نگفته‌اند یا اصلاً زمینه این‌طوری نیست. خلاصه اینکه قرائن در اینجا دخالت بسیار زیادی دارند.

 اینکه بارها عرض می‌کردم: «ظهور نوعی» ملاک برای حجّیت نیست، بلکه «ظهور شخصی» مهم است؛ فایده‌اش در اینجا پیش می‌آید. لذا وضع من در این اواخر طوری شده بود که دیگر به حرف هیچ‌کس اعتماد نداشتم. خدمت آقا می‌آمدند و می‌گفتند: «آقا، شما چنین حرفی زده‌اید؟» ایشان می‌فرمودند: «نه آقا، کجا بنده این حرف را گفته‌ام؟!» بعد که آنها می‌رفتند، ایشان می‌فرمودند: «بنده اصلاً یک‌چنین مطالبی نگفته‌ام! اما نه‌اینکه اینها تقصیر داشته باشند، بلکه فهمشان متفاوت است.»[[7]](#footnote-7)

 اینجا است که در بحث تعارض ادله، مسئلۀ «افقهیّت» پیش می‌آید. «ضبط» مسئلۀ مهمی است؛ ولی اولین مسئله، افقهیّت است؛ یعنی چه کسی فهمش بالاتر است، چه کسی به امام علیه السّلام نزدیک‌تر است، چه کسی از امام علیه السّلام معارف را بیشتر تلقّی کرده است، چه کسی با جزئیات و ظرائف مطالب امام علیه السّلام سر و کار دارد؟ این قضیه مهم است. مسئلۀ افقهیّت، از ضبط و تحفّظ و اصدقیّت و وثاقت و صداقت و اعدلیّت و امثال‌ذلک بالاتر است. آن کسی که فهمش بیشتر است می‌داند امام علیه السّلام که این مسئله را گفته است، در چه زمینه‌ای بوده است و با چه افرادی صحبت می‌کرده است و آیا تقیه بوده یا نبوده است. یعنی خصوصیات فردیۀ آن مورد را در نظر می‌گیرد و حتی آن روایت را کنار می‌گذارد. البته این‌طور نیست که اگر ما یک روایت را کنار بگذاریم مرتد شده‌ایم؛ گرچه الآن آقایان به‌صرف اینکه مثلاً در فلان عبارت از این روایت اشکالی پیدا می‌شود، خیلی راحت روایات را کنار می‌گذارند و اصلاً هیچ باکی هم ندارند! از طرف دیگر، ما در بعضی موارد حتی روایت صحیح را هم خیلی راحت کنار می‌گذاریم و می‌گوییم که این روایت با قواعد ما نمی‌سازد! البته آن قواعدی که از خود ائمه به‌دست ما رسیده است، نه قواعد ساختگی‌ای که آقایان درست کرده‌اند!

 دو سه روز پیش یک نفر پیش من آمد و مطلبی از روزنامۀ اطلاعات گفت. مسئول روزنامۀ اطلاعات، استقامت فکری ندارد و من در مطالبی که در این روزنامه درج می‌شود، مسائل خلاف زیادی دیده‌ام. او گفت:

در این روزنامه شخصی به نام عباس تیلا مقاله‌ای نوشته و گفته است: «اینکه زن باید به‌اندازۀ نصف مرد ارث ببرد، در آن زمان درست بود، به‌خاطر اینکه شوهر نفقۀ زن را می‌داد و مخارج زن بر عهدۀ مرد بود و لذا زن باید به‌اندازۀ نصف مرد ارث ببرد.»

 اصلاً چه ربطی به قضیۀ نفقه دارد؟! مثلاً این حرف چه ربطی به آن دختر کوچکی دارد که هیچ کسی به او نفقه‌ای نمی‌دهد؟! حالا راجع به دیه چه می‌گویید؟! دیه که با ارث فرق دارد و اصلاً ربطی به نفقه ندارد!

 از طرف دیگر، آیا پیغمبر در آن زمان نعوذ باللَه لال تشریف داشت که بگوید: «اگر زن برای شوهر کار کند ـ نه‌اینکه به بیرون از منزل برود و کار کند، بلکه مثلاً زن در مزرعه یا باغی که مرد دارد، برود و کار کند ـ به‌اندازۀ مرد ارث می‌برد و اگر کار نکند و شوهر نفقه‌اش را بدهد، به‌اندازۀ نصف مرد ارث می‌برد!»

 اتفاقاً می‌گویند در همین نواحی خوزستان خود ما این‌طور مرسوم است که اصلاً مرد داخل خانه می‌نشیند یا در قهوه‌خانه می‌نشیند و قلیان می‌کشد! آن‌وقت اگر استصحاب قهقرا را به ملاک عدم تغیّر، حجت بدانیم، باید بگوییم در زمان پیغمبر هم همین اوضاع بوده است و در عین حال، پیغمبر در اینجا هم حکم به تنصیف کرده‌اند؛ درحالی‌که پیغمبر حکم به تنصیف نکردند.

 الحمدلله وقتی بعضی علما این حرف‌ها را بزنند، دیگر مسئله‌ای نیست و راه باز شده است و آن آقای روشن‌فکر بزرگوار هم فکر می‌کند و می‌گوید: «چون در این زمان زن‌ها کار می‌کنند و در بیرون از منزل اشتغال دارند، قطعاً باید این حکم عوض بشود و حکم به تساوی ارث زن و مرد بشود!» یعنی هیچ‌کسی نیست که جلوی اینها را بگیرد! و الحمدلله هر توده‌ای و کمونیستی در روزنامه‌هایی که هزینه‌اش از بیت‌المال صرف می‌شود افاضه می‌فرماید! خب آقاجان من، این مزخرفات و حرف‌ها تازگی ندارد و در همان زمان رضاشاه هم می‌گفتند! این «نوآوری» که می‌گویند، یک‌سری حرف‌های چرندی است که اول در ممالک عربی مثل مصر و تونس پیدا شده و بعد به ما رسیده است و ما ته‌ماندۀ آنها را داریم می‌خوریم!

 در این مسائل باید ملاکات را از خود روایات و از خود اهل‌بیت به‌دست بیاوریم تا براساس آن ملاکات، صحت و سقم روایات برای ما روشن شود. هم‌چنین باید موارد و خصوصیات ورود مسائلِ معارفی و اعتقادی‌ای که اخذ می‌کنیم برای ما روشن بشود که در چه زمینه‌ای بیان شده است.

# تعریف شارح از علم فلسفه

 به هر جهت، مطلبی که در اینجا عرض شد این است که فلسفه عبارت است از: تحقق و تنظیم نظم عالم هستی علیٰ ما هو علیه با برهان، یعنی با مطالب یقینی. لذا اگر مطالبی به‌وسیلۀ ظن و اعتبار برای ما روشن بشود یا با تقلید از پدران و یا حتی مجتهدین برای ما مشخص بشود، به آن حکمت و فلسفه نمی‌گویند. من‌باب‌مثال مجتهدی که مطالب را طوری فهمیده است که در رساله‌اش می‌نویسد: «کسی که قائل به وحدت وجود است مرتد و کافر و نجس است!» و شما از او تقلید کنید و به این مسئله پای‌بند بشوید، به این حکمت نمی‌گویند. اینها برای خودشان گفته‌اند، یا اگر هم صحیح گفته‌اند، التزام به اینها را حکمت نمی‌گویند. حکمت عبارت است از اینکه: «انسان نظم عالم وجود را علیٰ ما هو علیه بحَسَب الطّاقة البشریّة تنظیم کند.» این می‌شود فلسفه که البته خود مرحوم آخوند هم در شرح الهدایة الأثیریة به همین مطلب اشاره دارد. تعریفی که ایشان در آنجا برای فلسفه آورده‌اند بهتر از تعریفی است که در اینجا آورده‌اند؛ چون در این تعریف فقط به غایت فلسفه اشاره شده است، البته در ضمنش به خصوصیات حدودی و رسومی فلسفه هم اشاره شده است، ولی در آنجا دیگر غایت در نظر گرفته نشده است، بلکه غایت را بعداً آورده است. ایشان در آنجا می‌فرمایند:

صناعتی (عمل یا علم یا فنّی) است که انسان به‌واسطۀ آن صناعت، به حقیقت هر موجودی کما هو علیه اطلاع پیدا می‌کند و حقیقت او برایش روشن می‌شود، بحسب الطّاقة البشریّة.[[8]](#footnote-8)

 بعد در آنجا می‌گوید که این حکمت بر دو قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی.

 حکمت نظری یعنی انسان به حقیقت اشیاء (حقیقت عالم وجود و موجود) علیٰ ما هو علیه اطلاع پیدا بکند و صور برهانیۀ این نسق در ذهن او قرار بگیرد و نقش ببندد، علیٰ حسب الطّاقة البشریّة.

 اما حکمت عملی این است که انسان براساس انتقاش این صور، ملکات و افعال و کردار رذیلۀ خود را به ملکات و احوال و اخلاق حسنه متحوّل کند و برگرداند. یعنی اولاً به کیفیّت زدودن اخلاق رذیله (یعنی آن ملکاتی که موجب می‌شود انسان از مقام عبودیّت بیرون بیاید و به مقام تفرعن و انّیت وارد بشود و توغل پیدا بکند؛ از قبیل بخل و حسد و شهوت و کینه و پرداختن به عیوب‌الناس) و جایگزینی و تبدل آنها به اخلاق حسنه علم پیدا بکند و آنها را بشناسد. بعداً به‌واسطۀ اطلاع بر نحوۀ زدودن و از بین بردن آنها، ملکات رذیله و سیّئه را از خودش دفع کند و رد کند و در صدد اصلاح آنها بربیاید.

 بنابراین در اینجا دو صنعت و دو فن و دو علم وجود دارد:

 علم اول عبارت است از اینکه به حقایق موجودات کما هو علیه علم پیدا کنیم. این علم مربوط به انسان نیست و تحصیل آن در اختیار انسان نیست، چون موجودات در اختیار انسان نیستند و تنظیم پیدا کردن آنها به ارادۀ انسان نیست.

 علم دوم که متکفل جنبۀ ثانی از مسئله است، عبارت است از اینکه نفس انسان به‌واسطۀ آن علم اول، استکمال پیدا کند و به آن کمال خودش برسد، یعنی شهود وجدانی و تحوّل و تبدل جوهری پیدا کند. یعنی ابتدا این نفس به‌واسطۀ علم و حکمتی که عبارت است از تنظیم عالم وجود علیٰ ما هو علیه، کامل بشود و برگردد و متحوّل بشود. بعداً وقتی انسان به حقیقت عالم وجود اطلاع پیدا کرد و ضعف و نقصان و شدت بیچارگی خود را دید، در مقام رسیدن به فعلیّت و از بین بردن نقائص و خلل و رسیدن به آن وجود واجب‌الوجود و آن مبدأ فیّاض و آن علةالعلل و هستی‌بخش همۀ هستی‌ها بربیاید. به این علم دوم، علم اخلاق و حکمت عملی می‌گویند.

 پس حکمت عملی عبارت است از علمی که انسان به‌واسطۀ آن علم، بر رذائل نفسانی و اخلاقی و افعالی و کرداری خودش اطلاع پیدا می‌کند و در صدد زدودن و از بین بردن این ملکات و کردار و افعال ناپسند برمی‌آید و می‌تواند با اخلاق حسنه جایگزین کند. تحصیل این علم دوم دیگر در اختیار انسان است؛ چون این علم عبارت است از تحصیل وجوداتی که انسان می‌خواهد آنها را برای خود تحصیل کند تا آن وجودات خبیثه‌ای که در مرحلۀ دنائت قرار دارند، جای خودشان را به این وجودات بدهند تا انسان به وجود روحانی، موجود بشود و اخلاق و ملکات فاضله را تحصیل کند.

 به عبارت دیگر، بحث اول راجع به سلسلۀ علّیت و معلولیّت و هستی همۀ عالم و واجب‌الوجود است، و بحث دوم راجع به آن خصوصیات و علومی است که انسان به‌واسطۀ آنها می‌تواند خودش را به اخلاق روحانیّین و به اخلاق‌اللَه متبدل کند.

 پس حکمت عملی با کردار و افعال انسان سر و کار دارد، ولی حکمت نظری با فکر و عقل انسان سر و کار دارد. این همان علم حکمت و فلسفه‌ای است که عبارت است از علم به تنظیم نظم هستی علیٰ ما هو علیه عَلیٰ حَسَب الطّاقة البشریّة.[[9]](#footnote-9)

# عدم تأثیر حکمت نظری در استکمال نفس

 همان‌طور که عرض کردم، مسئله‌ای که در اینجا هم برای مرحوم آخوند و هم برای دیگران مثل مرحوم سبزواری و افراد دیگری که در اینجا تعلیقه و حاشیه دارند خلط شده است، این است: هیچ‌وقت حکمت نظری موجب استکمال نخواهد بود و استکمال نفس اصلاً در باب و وادی دیگری است و با انتقاش و صور کاری ندارد و هیچ‌کسی با برهان به استکمال نمی‌رسد. لذا اینکه ایشان در اینجا فرموده‌اند: «فلسفه استکمال نفس انسانی است به معرفت حقایق موجودات علی ما هی علیها»، در مقام حکمت شهودی و وجدانی صحیح است، نه در مقام حکمت نظری. این عبارت، عبارت بسیار خوبی است و از عرفان شهودی و وجدانی حکایت می‌کند که انسان آن تنظیمِ عالم را در وجود خودش احساس کند.

 اما این عبارت: «و الحکم بوجودها تحقیقًا بالبراهین، لا أخذًا بالظّنّ و التّقلید» راجع به حکمت نظری است و با عرفان و شهود کاری ندارد. عارف هیچ‌وقت خدا را با برهان نمی‌شناسد، بلکه همیشه با شهود و وجدان به خدا می‌رسد. عبارت «بالبراهین، لا أخذًا بالظّنّ و التّقلید» در مقام اخذ تنظیم نظم حقیقت هستی براساس مقدمات برهانیه است، نه براساس ظن و تقلید.

 بنابراین ما تردید و خلجانی بین این دو عبارت احساس می‌کنیم؛ چون مرحوم آخوند این را که مربوط به استکمال نفس به‌واسطۀ معرفت و شهود است، با حکمت نظری خلط کرده است و بقیه هم راه را به همین کیفیّت پیموده‌اند.

تلمیذ: حکمت عملی متوقف بر حکمت نظری است؛ چون تا کسی حکمت نظری نداشته باشد، نمی‌تواند بگوید موقف من چیست.

 استاد: اینها با همدیگر تفاوت دارند و بحثش بعداً می‌آید. بعضی‌ها در حکمت نظری قوی هستند و اصلاً حکمت عملی ندارند؛ اما بعضی‌ها حکمت عملی‌شان خوب است ولی در چیدن صغری و کبری خیلی ضعیف هستند، مثل بعضی‌ها که سیاستشان خیلی خوب است و می‌توانند منزل را خوب اداره کنند و خوب تربیت کنند، ولی کلّیات را نمی‌فهمند و اگر یک مسئلۀ ریاضی از آنها بپرسی، در آن می‌مانند و تا یک سال دیگر هم نمی‌توانند جواب شما را بدهند! این به‌خاطر این است که فکر و عقل اینها به مسائل جزئی بیشتر از مسائل کلّی توجه دارد، یعنی به آن مطالبی توجه دارد که مربوط به افعال و ملکات است. این می‌شود حکمت عملی. این مسئله‌ای بود که استطراداً عرض کردم.

 به‌طور کلی حکمت عملی عبارت است از اطلاع و علم به رذائل و مفاسد اخلاقی انسان، تا بعداً در صدد رفع آنها بربیاید. مثلاً ما علم داریم که دارای غضب هستیم، دارای شهوت هستیم، دارای حقد و کینه هستیم، چشم دیدن مردم را نداریم، چشم دیدن بالاتر از خودمان را نداریم، چشم دیدن کسی که خدا به او لطفی کرده است نداریم، همیشه دلمان می‌خواهد غیبت کنیم و بدی مردم را بگوییم؛ لذا باید در صدد رفع آنها برآییم: «کَفیٰ بِالمَرءِ شُغُلًا بِعَیبِهِ لِنَفْسِهِ عَن عُیوبِ النّاس.»[[10]](#footnote-10)

 لازم نیست شما برهان صدیقین را بدانید تا بتوانید رذائل را از خودتان دفع کنید! همۀ این افرادی که سالک می‌شوند، از آن کسی که حتی نمی‌تواند امضاء کند و اصلاً سواد ندارد تا آن کسی که بالاتر است، همه در مقام حکمت عملی هستند؛ یعنی به‌واسطۀ از بین بردن اخلاق سیّئه و جایگزینی اخلاق حسنه و اخلاق روحانیّین به‌جای اخلاق سیّئه و به‌واسطۀ «تخلّقوا بأخلاق اللَه»،[[11]](#footnote-11) آن نتیجه و آثار تخلّق به اخلاق‌اللَه برای انسان حاصل می‌شود که عبارت است از کشف حجاب‌ها و ظهور صفات جلالیه و جمالیۀ پروردگار.

 حکمت عملی مثل کتاب جامع السعادات و معراج السعادة مرحومین نراقیَین است و مقدمۀ شهود و تبدل نفس از عالم دنائت به عالم روحانیّت و تغیّر آن است.

 اما حکمت نظری این‌طور نیست و فقط در صدد شناساندن حقیقت هر وجود و موجودی کما هو علیه است؛ مثلاً بشناساند که مَلَک از چه جنسی است، ماده است یا نه؟ حسّی است یا نه؟ مجرد است یا نه؟ از نظر مقدار تجرد در چه مرحله‌ای از تجرد قرار دارد؟ آیا ملک صورت دارد یا تجردش قوی‌تر از صورت است؟ خدمتتان عرض کردم که مراحل تجرد متفاوت است؛ مرحلۀ اول تجرد، مرحلۀ مثال أسفل است و مافوق آن، برزخ است و بعد از آن، صورتیّت محض است و بعد از آن، ابهامی است بین معنا و آن صورت، و بعد از آن فقط معنای تنها می‌ماند و بعد از آن فقط نور محض می‌ماند. این مراحل تجردی است که برای انسان پیدا می‌شود و هرچه شدت و قوّت و اوّلیّت و أولویّت وجود قوی‌تر بشود، مرحلۀ تجرد هم قوی‌تر خواهد بود.

 حالا ما این مطالب را فهمیدیم، اما به کجا رسیدیم؟ این‌همه حکما و فلاسفه آمده‌اند و بحث و تحقیق کرده‌اند، ولی وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم که اینها هنوز اول راه هستند. پس چه شد؟ البته اینها داعی می‌شوند و انسان را حرکت می‌دهند، اما به‌هیچ‌وجه موجب استکمال نیستند.

 من اسم نمی‌برم ولی می‌دیدم که یکی از افرادی که از نقطه‌نظر تعمق در مسائل فلسفی در رتبۀ شاخصین در این عصر قرار دارد، در بدیهی‌ترین مسائل مانده است؛ به‌خاطر اینکه حکمت عملی که علم به زدودن اخلاق است، هنوز در او تثبیت نشده و متوجه نشده است که او که هنوز ناقص است و در مرحلۀ استعداد و هیولا قرار دارد، نمی‌تواند به مسائلی اطلاع پیدا کند و اشتغال بورزد و وارد بشود که جنبۀ فعلیّت، از ألزم لوازم و أوجب واجبات ورود در این مسائل است. اینها چون در حکمت عملی متوقف شده‌اند، هنوز این مسئله را نمی‌فهمند و نمی‌دانند که پرداختن به مسائل اجتماعی و مسائل ولائی و مسائلی که مربوط به أعراض و دماء و نفوس است، استعداد و قابلیّتی مافوق طاقت بشری می‌خواهد؛ لذا می‌روند و گرفتار می‌شوند! حتی راجع به علم اخلاق هم کتاب نوشته‌اند، اما این مطلب به جانشان ننشسته است و وقتی به جان ننشیند، فقط نقل‌به‌معنا است. این مسئله به‌خاطر این جهت است که در نوشتن این کتاب فقط مسودّات را مبیضّه، و مبیضّات را مسودّه می‌کنند.

 این معنای حکمتی که در اینجا می‌فهمیم، به یک عبارت می‌فرمایند: «الحکمةُ صیرورةُ الإنسان عالَمًا عقلیًّا مضاهیًا (مشابهًا) للعالَم العینیّ» و به عبارت دیگر می‌فرمایند: «الحکمةُ التّشبّهُ بالإلٰه» و به عبارت‌های مختلف دیگری هم گفته شده است.

 اگر ما حکمت نظری را «تنظیم و معرفت امور بحقیقتها کما هی علیها» بدانیم، این عبارت است از: تنظیم عالم هستی به صور علمیّه در ذهن انسان بر وفق تعیّنات خارجی؛ یعنی اگر آنچه در عالم از اجناس و انواع و فصول بکیفیّتِها علیٰ ما هی علیها وجود دارد، به‌عنوان صور علمیه در ذهن نقش ببندد، این التّشبّه بالإلٰه می‌شود. التّشبّه بالإلٰه یعنی صور علمیه‌ای بر وزان إشراف وجود پروردگار بر جنبۀ وجودی این اشیاء و نشئت این اشیاء از وجود پروردگار، در یک حکیم وجود دارد؛ یعنی صور علمیه‌ای در ذهن او نقش بسته است که در وجود پروردگار به‌عنوان صور عینیه و علم حضوری و بعینها و بتعیّنها و بصوَرها العینیّة حضور دارد، پس او متشبّه به إله است. البته علی الطّاقة البشریّة، یعنی نمی‌توانیم بگوییم هر کسی می‌تواند به این مرحله برسد، نه‌اینکه امکان ندارد برسد، بلکه تا به‌حال نرسیده‌اند.

# نقد اخذ قید «علی الطاقة البشریة» در تعریف علم حکمت

 البته همان‌طور که خدمتتان عرض کردم، این‌همه اشتباهاتی که در حکما می‌بینیم مربوط به حکمت نیست، بلکه اشکال از ترتیب مقدمات است و اینها در مقدمات موصل به نتیجه دچار اشتباه شده‌اند؛ مثلاً باید از اولیات و بدیهیات استفاده می‌کردند، ولی نکرده‌اند و چه‌بسا ممکن است که تخمین و حدس و خطابه و شعر در این براهین تدخّل و تسرّی پیدا کرده باشد، بنابراین نتیجه که تابع أخسّ مقدمات است، به راه دیگری می‌رود. این مربوط به حکیم است و مربوط به حکمت نیست و ممکن است حکیم دیگری بیاید و با این حکمت به یک نتیجۀ واقعی برسد. یعنی فرق در حکیم است و این مسئله ربطی به حکمت ندارد و اشکال و اشتباهی در حکمت نیست، بلکه حکمت عین حقیقت و مساوی با حقیقت مطلق است؛ همان‌طوری‌که مرحوم آخوند می‌فرمایند: «تنظیم امور بر کلّ عالم هستی علیٰ ما هو علیه.» لذا فرقی بین حکیم واقعی و حکمت نمی‌گذاشتیم.

 اما چون ما در مقام معلولی و خَلقی قرار داریم، لذا رسیدن به واقعیّت و حقیقت عالم هستی و حقیقت وجود و ادراک آن کما هو علیه، برای کسی که خودش به قیود موجودیّت مقیّد است، تقریباً محال است؛ همان‌طور که مرحوم حاجی هم می‌فرماید:

مفهومُه مِن أعرَفِ الأشیاء \*\*\* و کنهُه فی غایةِ الخِفاء[[12]](#footnote-12)

یعنی کنهِ وجود در عالم خفاء است. لذا در اینجا عرض کردم که ما می‌توانیم خودمان را به آن حقیقت و واقعیّت وجود نزدیک کنیم. البته این مطلبی که عرض کردم، به‌وسیلۀ براهین به این نتیجه رسیدیم.

 من‌باب‌مثال این مطلبی را که عرض کردم: «اولین مرتبۀ تجرّد، مرتبۀ صورت است و بعد از آن، مرتبۀ بین صورت و معنا است و بعد از آن، مرتبۀ معنا است و بعد از آن، مرتبه‌ای است که حتی معنا هم وجود ندارد.» شما در هیچ جایی و هیچ کتابی چنین قضیه‌ای با چنین ترتیبی نمی‌بینید. پس انسان فکرش را به چه نحوه‌ای تنظیم کند تا بتواند به آن نتیجه برسد؟ دیگران مراتب دیگری را علیٰ حسب فهمشان نقل کرده‌اند. اگر در اینجا مسئله‌ای هست، مربوط به شهود می‌شود؛ یعنی شهود دیگران وسیله شده است تا حکما بر آن اساس، برهان بیاورند؛ اما اینکه خود مطالب اولیه و بدیهیه، انسان را به این دسته‌بندی برساند، خیلی بعید است.

 لذا ایشان عبارت «بوُسع الإنسانی» یا «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» را از این باب آورده‌اند که طاقت انسانی اجازه نمی‌دهد کسی که همیشه در مقام معلولیّت و مادون مقام وجود مطلق قرار دارد، به آن حقیقت هستی برسد، مگر اینکه در آنجا کشف حجاب و امثال‌ذلک پیش بیاید.

 اگر ما حکمت را به معنای حقیقی خودش بگیریم، دیگر «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» برداشته می‌شود، چون اینجا دیگر مقام انکشاف و شهود است؛ یعنی در حکمت نظری «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» بحث می‌شود، اما در حکمت عملی و شهودی و وجدانی دیگر «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» معنا ندارد، چون واقعاً رسیدن به حقیقت هستی، یا علیٰ ما هی علیها هست یا نیست. اگرعلیٰ ما هی علیها هست، خب واقعیّت است و اگر نیست، ما باید علیٰ ما هی علیها را برداریم و بعد «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة» درست می‌شود، یعنی ممکن است انسان از نقطه‌نظر تجلیات اسماء و صفات پروردگار، مراتبی از مراتب وجود را ادراک کند ولی لازم نیست حقیقت آن را کما هو علیه احساس کند. این می‌شود «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة». گفت: «هرچه پول بدهی آش می‌خوری!»[[13]](#footnote-13) یعنی به هر مقداری که زحمت بکشی و برای شما کشف حجاب بشود، به همان مقدار برای شما از حقیقت عالم هستی چهره برداشته می‌شود.

 آن حقیقت جلوه کرده است و شما می‌توانید بگویید که حقایق مختلفی افاضه شده است؛ ولی لازم نیست هر کسی به همۀ آن حقایق برسد، حتی پیغمبر اکرم هم نمی‌رسد. چون وقتی ما بدانیم که مقام پروردگار مقام اطلاق است و در آنجا حدّی نیست، پس افاضات وجودی پروردگار هم لا یتناهیٰ است. وقتی لا یتناهیٰ شد، خود پیغمبر هم تا به‌حال نرسیده است و هیچ‌وقت نخواهد رسید؛ چه برسد به بقیه. یعنی ظرف پیغمبر دائماً در حال پر شدن از افاضات وجودی پروردگار است، و افاضات وجودی پروردگار هم تا قیامت و بعد از قیامت، هرچه بگذرد إلی ما لا یتناهیٰ حدّ یقفی ندارد. این می‌شود «علیٰ حسب الطّاقة البشریّة». یعنی هر کسی آن حقیقت را براساس ظرف وجودی خودش، نه کم و نه زیاد، از نقطه‌نظر سیر عرضی و بر حسب وسعش ادراک می‌کند.

 مثلاً در اینجا یک دیگ حلوا است، بچه به‌اندازۀ یک نعلبکی از این حلوا می‌خورد و شما به‌اندازۀ یک بشقاب می‌خورید؛ نه‌اینکه بچه حلوا نخورده باشد، بلکه هم بچه حلوا خورده است و هم شما حلوا خورده‌اید. پس معنا ندارد که انسان علیٰ حسب الطّاقة البشریّة به حقیقت یک شیء معرفت پیدا کند؛ چون یا انسان به حقیقت آن علیٰ ما هی علیها می‌رسد یا نمی‌رسد، مثلاً یا این حلوا را می‌خورد یا نمی‌خورد؛ اما معنا ندارد بگوییم که هم خورده است و هم نخورده است!

 پس این اضطراباتی که در این عبارت‌ها است، به‌خاطر خلط بین حکمت شهودی و حکمت نظری است و مسئلۀ مهمّی هم نیست.

# معنای «التشبّه بالإله» در تعریف حکمت عملی

 «التشبّه بالإله» در حکمت نظری بیان شد؛ اما یک «التشبّه بالإله» دیگر هم داریم که آن تشبّه حقیقی است و عبارت است از اینکه انسان به‌واسطۀ عمل و تزکیه و شهود، خود آن عین خارجی می‌شود؛ همان زید می‌شود و همان عمرو می‌شود و همان بکر می‌شود، یعنی داخل زید می‌رود و زید را می‌گیرد و داخل خودش می‌آورد و آن را ممزوج و هضم می‌کند و از هضم رابعش هم می‌گذراند. یعنی اگر بگویند: زید کجا است؟ می‌گوید: زید در من است. می‌گویند: زید که آنجا نشسته است! می‌گوید: نه آقا، آن فقط وجودی است که نشسته است، ولیکن زید واقعی من هستم.

 لذا در خودش تصرف می‌کند، ولی او منفعل می‌شود، با اینکه هیچ‌کاری با او ندارد! یعنی نیاز نیست سراغ او برود و با آجر بر سرش بزند، بلکه در وجود خودش اراده می‌کند، اما یک‌دفعه سر او که در آن‌طرف کرۀ زمین است درد می‌گیرد!

# حقیقت و مراتب مقام فناء

تلمیذ: قبلاً فرمودید: «همه می‌توانند به مقام احدیّت برسند و فرقی بین پیغمبر و غیر پیغمبر نیست؛ اما احدی نمی‌تواند به مرحلۀ مافوق آن که مقام عماء است، وارد بشود.» یعنی غایت هر سه مرحلۀ فناء را احدیّت بدانیم.

 استاد: نه‌خیر، مقام عماء همان مقام فناء است و همه می‌توانند به مقام فناء برسند. فناء ذاتی مافوق احدیّت است؛ چون فناء احدیّت مقام اسم است و هنوز بین اسم و ذات فرق و فاصله است.

 من قبلاً این‌طور تقسیم کرده بودم: مقام فعل، مقام صفت، مقام ذات و بعد از آن، مقام انّیت. مقام انّیت با ذات تفاوت دارد؛ ذات یعنی اسم.

 البته بر طبق آن تقریر ما، اول باید ذات فانی شود تا اسم فانی شود؛ یعنی تا ذات فانی نشود، فناء در فعل و صفت و اسم هم پیدا نمی‌شود. آن باطنی است و این ظاهری است؛ یعنی اول باطن فانی می‌شود، بعد اثرش در ظاهر پیدا می‌شود؛ بر خلاف آنچه تا به‌حال گفته شده است.

 اما طریق قوم آسان‌تر است و فعلاً بر حسب آن می‌گوییم:

 مرحلۀ اول: سالک فناء در فعل پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که فقط یک فعل در عالم هستی حاکم است.

 مرحلۀ دوم: فناء در صفت پیدا می‌کند، یعنی ادراک می‌کند که تمام اوصاف ـ که این فعل، معلول برای اوصاف است ـ وصف واحد هستند؛ یعنی علم، علمِ واحد است و قدرت، قدرتِ واحد است.

 مثلاً یک نفر هارتل سیصد کیلویی برمی‌دارد و یک نفر دیگر دو کیلویی برمی‌دارد، ولی همه یک فعل است که دارد انجام می‌شود، و یک صفت و یک قدرت است؛ منتها این یک قدرت، دو ظهور دارد. مثل کفۀ ترازو، که ترازو یکی است و دو تا ترازو نداریم؛ منتها این ترازو دو کفه دارد که گاهی اوقات این کفه‌اش سنگین می‌شود و گاهی اوقات آن کفه‌اش سنگین می‌شود. آیا شما می‌توانید بگویید که دو تا ترازو در اینجا وجود دارد؟ نه‌خیر، یک ترازو است که گاهی این‌طرف سنگین می‌شود و پایین می‌رود و آن‌طرف بالا می‌آید، و گاهی آن‌طرف سنگین می‌شود و این‌طرف بالا می‌آید. پس در اینجا یک ترازو وجود دارد، ولی دو ظهور دارد؛ یک ظهور به این‌نحو است که شما این‌طرف را پایین و آن‌طرف را بالا می‌بینید، و ظهور دیگر این است که آن‌طرف را پایین و این‌طرف را بالا می‌بینید. این یعنی توحید صفاتی یا فناء صفاتی.

 مرحله سوم: فناء در اسم است. این مرحله بسیار دقیق است. اسم یعنی آن نفوسی که تشخصات وجودی هر کسی را نشان می‌دهند؛ مثلاً زید این عمل را انجام می‌دهد و عمرو آن عمل را انجام می‌دهد، و شما به‌خاطر اینکه این زید است و آن عمرو است و این دو تا با هم یکی نیستند، می‌گویید زید این کار را انجام می‌دهد و عمرو آن کار را انجام می‌دهد. یعنی ما یک اسم برای این وجود گذاشتیم که عبارت است از «ظهور به‌نحو اطلاق»، و از آن ظهور، صفت به‌وجود می‌آید و از آن صفت، فعل به‌وجود می‌آید. سالک همۀ آن ظهورات را یکی می‌بیند.

 ما در مورد پروردگار این‌طور می‌گوییم: عالِم و حیّ و قادر اسماء او هستند و از این سه اسم، صفات جمالیه به‌وجود می‌آید، رحمانیّت و رحیمیّت به‌وجود می‌آید، خلق و اماته به‌وجود می‌آید و.... از اسم قادر، صفاتی به‌وجود می‌آیند که جنبۀ قهریّت دارند؛ چون اسم قادر دو قسم می‌شود: قدرت بر جمال و قدرت بر جلال. از اسم عالم، صفاتی به‌وجود می‌آیند که جنبۀ علمیّت و تجردی دارند. از اسم حیّ پروردگار که منشأ برای دو اسم دیگر است، صفاتی به‌وجود می‌آیند که جنبۀ حیات دارند. سالک همۀ این اسماء را یکی می‌بیند. این مرحله، فناء در اسم است؛ ولی هنوز مرحلۀ ذات باقی مانده است.

 مرحلۀ چهارم: فناء ذات است و این مقام، مقام أخفیٰ است و کسی به آن نمی‌رسد؛ وإلاّ در مرحلۀ اسم ممکن است بسیاری از پیغمبران فناء در اسم پیدا کرده باشند. ذات همان جنبۀ ربطی بین حق و خلق است، که ظهور آن جنبۀ ربطی، این است که شما زید و عمرو و بکر و خالد را می‌بینید.

 مرحلۀ تعیّن ذات که به آن مقام انّیت و تعیّن و تشخص می‌گویند، مقامی است که هر کسی نمی‌تواند در آن فانی شود و آنهایی هم که فانی می‌شوند، فعلاً سفر اولشان تمام شده است و حالا باید دید که سه سفر دیگر را چه می‌کنند. این می‌شود «مقام عماء». مقام عماء، مقام احدیّت نیست، بلکه مقام «هوهویّت» و «هو» است. البته «هو» هم غلط است، چون «هو» اشاره است و در آنجا اصلاً اشاره معنا ندارد. ما به چه کسی می‌خواهیم اشاره کنیم؟ ما حتی نمی‌توانیم به خودمان اشاره کنیم! بله، می‌توانیم به اعضایمان اشاره کنیم، ولی هیچ‌وقت نمی‌توانیم به خودمان اشاره کنیم. آنجا خود خدا هم نمی‌تواند به خودش اشاره کند؛ یعنی خدا همه‌کار می‌تواند انجام بدهد، ولی این یک کار را نمی‌تواند انجام بدهد.

 پس مرحلۀ عینیّت این نیست که فقط صور علمیۀ حسن و حسین و زید و بکر و عمرو در ذهن عارف بیاید، بلکه این است که عارف به عینیّت اشیاء، تعیّن پیدا می‌کند، آن‌وقت تشبّه به إله حقیقی حاصل می‌شود؛ یعنی همان‌طوری‌که کلّ عالم هستی در وجود پروردگار به‌نحو اندماج و اندکاک، حضور عینی دارد، در عارف هم حضور عینی دارد و با عالم وحدت دارد و از دید ما، جنبۀ مثلیّت دارد. این عینیّت، حقیقت عبارت: «الحکمةُ صیرورةُ الإنسانِ عالَمًا عقلیًّا مُضاهیًا للعالَم العینیّ» است. البته آن جنبۀ علمی هم هست، ولی این عبارت، جنبۀ عینی و عالم عقلی است. عالم عقلی یعنی عالم واقعی؛ چون عقل فعال در مقام انبساط، مدیر و مدبر همۀ امور در خارج است، لذا انسان با رسیدن به عقل فعال، گویا عقل فعال را در اختیار خود گرفته است.

تلمیذ: انسان قبل از تنزل در قوس نزولی همه‌چیز داشت؛ اما همان‌طور که فرمودید، همراه با تنزل در قوس نزولی، الآن که اینجا آمده است دستش از همۀ آنها کوتاه شده و همه را فراموش کرده و حالت نسیان بر او غالب شده است، آیا می‌تواند دوباره به همان عوالم قبلی خودش برسد؟

 استاد: می‌توانیم بگوییم که مطالب شما مجموعه‌ای از مطالب صحیح و بعضی از خلط‌ها است.

 مطلب صحیحش این است که انسان هیچ چیزی را به‌دست نمی‌آورد؛ بلکه آنچه کسب می‌کند از وجود خودش است و تذکری برای آن مقام فناء و محو و اجمالی است که در آنجا بوده است.

 اما نکته‌ای که در اینجا به‌نظر می‌رسد این است که این تذکر، در مقام تفصیل است؛ یعنی انسان به‌واسطۀ کمال و سعه‌ای که پیدا می‌کند، آن استعدادی را که با خودش می‌آورد به فعلیّت می‌رساند. این فعلیّت یعنی تفصیل؛ یعنی آنچه به‌نحو اجمال در او بود و هرچه می‌گشت پیدا نمی‌کرد، الآن می‌بیند که وارد این عالم شده است و این‌چنین خیال می‌کند که این عالم برایش آشنا است. یعنی این‌طور نیست که شما یک‌دفعه وارد یک خانه بشوید و بگویید: عجب جایی است و چه در و دیواری دارد و چنین چیزی در خواب هم به ذهنمان نمی‌آمد! نه، آنجا این‌طور نیست؛ ولی وقتی انسان وارد آنجا می‌شود می‌گوید: مثل‌اینکه اینجا آشنا است!

 مثلاً انسان گاهی اوقات چنین احساسی دارد که وقتی با بعضی‌ها در دفعۀ اول برخورد می‌کند، گویا ده سال است که او را می‌شناسد و با هم رفیق‌اند. این به‌خاطر این است که یک‌سری ارتباطاتی در این بین بوده است، ولی هرچه می‌گردد در خودش پیدا نمی‌کند. وقتی می‌رسد می‌گوید: این همان چیزی بود که من به دنبالش بودم و با آن بودم! یعنی وجه او ناخودآگاه به چنین مسئله‌ای اتجاه داشت.

 ابن‌فارض در اینجا به مقام هوهویّت و تعیّن به همۀ مادون اشاره می‌کند و خیلی عجیب می‌گوید:

١. \*\*\* و کُلُّهُم عَن سَبقِ مَعنایَ دائرٌ \*\*\* بدائرَتی أو واردٌ مِن شَریعَتی

٢. \*\*\* و إنّی و إن کنتُ ابنُ آدمَ صورةً \*\*\* فَلی فیه مَعنیً شاهدٌ بِأُبوَّتی

٣. \*\*\* و نفسـی علیٰ حَجر التّجلّی برُشدِها \*\*\* تجلّتْ و فی حِجر التّجلّی تربَّت

٤. \*\*\* و فی المَهد حزبی الأنبیاءِ و فی عَنا \*\*\* صری لوحی المحفوظ و الفتحُ سورتی

٥. \*\*\* و قبلَ فِصالی دون تکلیفِ ظاهری \*\*\* ختمتُ بشرعی الموضحی کلَّ شِرعَةٍ

٦. \*\*\* فَیُمنُ الدُّعاةِ السّابقین إلیَّ فی \*\*\* یمینی و یُسـرُ اللاّحقین بِیَسـرَتی

٧. \*\*\* و لولای لم یُوجَد وجودٌ و لم یکن \*\*\* شُهودٌ و لم تُعهَد عُهودٌ بذِمّةٍ

٨. \*\*\* فلا حیَّ إلّا مِن حیاتی حَیاتُه \*\*\* و طوعُ مرادی کلَّ نفسٍ مُریدةٍ

٩. \*\*\* و لا قائلٌ إلّا بلفظی محدِّثٌ \*\*\* و لا ناظرٌ إلّا بناظرِ مُقلَتی

١٠. \*\*\* و لا مُنصِتٌ إلاّ بسَمعِیَ سامعٌ \*\*\* و لا باطِشٌ إلاّ بِأزلی و شِدَّتی

١١. \*\*\* و لا ناطقٌ غیری و لا ناظرٌ \*\*\* و لا سمیعٌ سِوائی مِن جمیعِ خلیقتی[[14]](#footnote-14)

 می‌گوید: اگر من نبودم اصلا وجودی نبود! این خلایق همه سخنگوی من هستند و وقتی نگاه می‌کنند و می‌بینند، نور چشم آنها از من است و با چشم من می‌بینند! و هر کسی که قدرتی دارد و عملی انجام می‌دهد، به‌وسیلۀ آن قدرتی است که من به او افاضه کرده‌ام! در جمیع خلایق اصلاً ناطقی غیر از من وجود ندارد، و ناظری غیر از من وجود ندارد، و سمیعی غیر از من وجود ندارد؛ فقط من هستم!

 از این عبارات ابن‌فارض معنای حقیقی «الحکمةُ صیرورةُ الإنسانِ عالَمًا عقلیًّا مُضاهیًا للعالَم العینیّ» یا «الحکمةُ التّشبّه بالإلٰه» استفاده می‌شود.

 اینها شطحیات نیست! فرق شطحیات با این عبارات، اولاً در خام بودن و پختگی است؛ شطحیات معلوم است که عبارات خامی است، اما این اشعار ابن‌فارض یا عبارت «سبحانی ما أعظم شأنی» عبارات پخته‌ای است. البته هر کسی نمی‌تواند این را بفهمد. ثانیاً در اینجا خود این عبارات در رتبۀ گویندۀ آن است، ولی شطحیات در رتبۀ گوینده نیست. ثالثاً همۀ شطحیات حال است، اما «سبحانی ما أعظم شأنی» ملکه است.

 این مطلب همین روایت است: «لَو عَلِمَ أبوذَرٍّ ما فی قَلبِ سَلمانَ لکَفَّرَهُ أو لقَتَلَهُ!»[[15]](#footnote-15) و هیچ فرقی نمی‌کند! البته سلمان چیزی به او نگفته بود و حرفی نزده بود؛ ولی اگر می‌گفت، ابوذر می‌گفت: سلمان مرتد است و او را بکشید! آیا شما صدّیقی بالاتر از ابوذر سراغ دارید؟ آن‌هم ابوذری که پیغمبر به صداقتش تصریح کردند،[[16]](#footnote-16) نه آن ابوذری که اینها نشان می‌دهند.

تلمیذ: فی‌الواقع خود خدا در مقام هوهویّت، حکمی ندارد.

 استاد: خود خدا هم در مقام هوهویّت مخفی است؛ پس چه حکمی داشته باشد؟! ولی ما در هوهویّت نیستیم و از کثرت بدمان نمی‌آید.

 اللَهمّ صلّ علی محمد و آل محمد

1. رجوع شود به ص ١٢٩. [↑](#footnote-ref-1)
2. رجوع شود به رسالۀ اجتهاد و تقلید، ص ٩٤، تعلیقه. [↑](#footnote-ref-2)
3. رجوع شود به الرجال، ابن‌غضائری، ص ٣٨؛ رجال النجاشی، ص ٥٦. [↑](#footnote-ref-3)
4. کمال الدین، ج ٢، ص ٤٠. امام شناسی، ج ٢، ص ١٥١:

   «کسی که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد، به مردن مردمان جاهلی از دنیا رفته است.» [↑](#footnote-ref-4)
5. علل الشرائع، ج ١، ص ٢٦٣، با قدری اختلاف. [↑](#footnote-ref-5)
6. رجوع شود به المیزان، ج ٨، ص ١٤١؛ ج ١٢، ٢٦٢؛ ج ١٤، ص ١٣٣. [↑](#footnote-ref-6)
7. جهت اطلاع از مبنای مؤلف محترم در حجّیت خبر واحد، رجوع شود به رساله اجتهاد و تقلید، ص ٩٤، تعلیقه ٢؛ عنوان بصری، ج ١، ص ١٦٩. [↑](#footnote-ref-7)
8. شرح الهدایة الأثیریة، ص ٦:

   «فاعلَم أنَّ الحکمةَ صناعةٌ نظریةٌ یُستفادُ بها کیفیَّةُ ما علیه الوجودُ فی نفسه و ما علیه الواجبُ مِن حیث اکتساب النظریات و اقتناء الملکات لتستکمل النفس و تصیر عالمًا معقولاً مضاهیًا للعالم الموجود فیستعدّ بذلک للسعادة القصویٰ، و ذلک بحسب الطاقة البشریة.» [↑](#footnote-ref-8)
9. شرح الهدایة الأثیریة، ص ٧. [↑](#footnote-ref-9)
10. تحف العقول، ص ٢٨٢. ترجمه:

    «آدمی را همین بس که مشغول به خویشتن باشد و از جست‌وجو و سر درآوردن از کار مردم پرهیز کند.» (محقق) [↑](#footnote-ref-10)
11. مفاتیح الغیب (تفسیر الرازی)، ج ٧، ص ٥٨؛ بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ١٢٩؛ الکلمات المکنونة، ص ٢٨٧. [↑](#footnote-ref-11)
12. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٥٩. [↑](#footnote-ref-12)
13. امثال و حکم، دهخدا، ج ٤، ص ١٩١٩. [↑](#footnote-ref-13)
14. دیوان ابن‌فارض، ص ٧٣. امام شناسی، ج ٥، ص ١٠٢:

    «[١) و همۀ انبیاء به‌واسطۀ حقیقت وجودیۀ من، به دور وجود من در گردش هستند یا وارد و سیراب از مشرب و شریعت من هستند.]

    ٢) و من اگرچه پسر آدم هستم از جهت صورت، ولیکن در من معنا و حقیقتی است که گواهی می‌دهد که پدر او می‌باشم.

    ٣) و نفس من که در ممنوعیّت از تجلّیات و ظهورات اسمائیه و صفاتیۀ حق قرار داشت، در اثر هدایت حق تجلّی کرد، و نفس من در دامن تجلّیات و ظهورات اسمائیه و صفاتیه تربیت یافت و رشد و نموّ کرد.

    ٤) و در گاهواره، حِزب من پیمبران بودند؛ و در عناصر من لوح محفوظ من بود؛ و فتح و گشایش، سورۀ من بود.

    ٥) و قبل از آنکه از شیر گرفته شوم، بدون تکلیف ظاهر من، من با منهاج و شرع خود که برای من روشن‌کننده و واضح‌کننده بود، هر شریعتی را ختم کردم و به پایان رسانیدم.

    ٦) پس یُمن و برکت داعیان و رهبران الهی که قبل از من بودند، در دست راست من بود، و آسانی و سهولت داعیان و رهبران به‌سوی خدا که بعد از من می‌آیند و ملحق می‌شوند، در دست چپ من است.

    ٧) و اگر من نبودم اصلاً وجودی موجود نمی‌شد، و شهودی هویدا نبود؛ و هیچ عهد و پیمانی در ذمّه‌ای شناخته نبود!

    ٨) پس هیچ زنده و جانداری نیست مگر آنکه حیات او از حیات من است؛ و هر نفس صاحب اراده و مقصود، در تحت اطاعت و انقیاد ارادۀ من است!

    ٩) و بنابراین هیچ گوینده‌ای نیست مگر آنکه با الفاظ و عبارات من سخن می‌گوید، و هیچ بیننده‌ای نیست مگر آنکه با مردمک چشم من می‌بیند!

    ١٠) و هیچ [ساکتی] نیست مگر آنکه با گوش من می‌شنود، و هیچ گیرنده‌ای نیست مگر آنکه با صولت و قدرت من می‌گیرد!

    [١١) در همۀ خلایق اصلاً ناطقی غیر از من وجود ندارد، و ناظری غیر از من وجود ندارد، و سمیعی غیر از من وجود ندارد؛ (فقط من هستم!)]» [↑](#footnote-ref-14)
15. الکافی، ج ١، ص ٤٠١؛ الوافی، ج ١، ص ١١. [↑](#footnote-ref-15)
16. تفسیر القمی، ج ١، ص ٥٢. [↑](#footnote-ref-16)