۷. توحید صدوق (۱۴۰۲/۰۸/۲۴)

سال تحصیلی (۱۴۰۳-۱۴۰۲) - چهارشنبه، ۲۴ آبان ۱۴۰۲

- پیش‌گفتار (چکیده)
- نزاع لفظی در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به جهت تفکیک حیثیات
  - توجیه کثرت در حکمت متعالیه و حکمت مشاء
  - اوسعیت نفس الامر از وجود
- نقش تمثیل و مثال در تبیین معیت خداوند با ما سوی الله؛ جهت سلب نقص در مثال و تعدی آن به خداوند

پیشگفتار (چکیده)

شرح فقر «و تمکن منها لا علی الممازجة»
نزاع لفظی در اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة؛ توجیه کثرت در حکمت متعالیه و مشاء؛ اوسعیت نفس الامر از وجود؛ نحوة معیت خداوند متعال با ما سوی الله و تمثیل آن در قالب سلب نقص از مثال.

نزاع لفظی در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به جهت تفکیک حیثیات

توجیه کثرت در حکمت متعالیه و حکمت مشاء

صفحه هفتاد و سه بودیم. این خطبه شریفه که حضرت فرمودند: «و تمکن منها لا علی المماز‌جة» [1]. از جلسه قبل دو مطلب هست. یکی مطلبی است که در آخر مباحثه فرمودند. مقصودتان را بفرمایید تا روشنتر باشد.

شاگرد: اگر بگوییم ماهیت اعتباری است و سراب است، و اصالت با وجود است، می‌توانیم این فرمایش حضرت «تمکن منها لاعلی المماز‌جة» را و وجود خدا در عالم هستی را توجیه کنیم. یعنی بگوییم ماهیتشان هست ولی اعتباری است. ای بنا به نقلی برخی برای اعتباریت ماهیت، اصالتی هم قائل می‌شوند. اما برخی می‌گویند نه، ماهیت بالکل سراب است. حضرت عالی خواستید با علم حضوری توضیح بدهید. در اینجا هم سؤال شد که اگر ماهیت سراب باشد و وجود اصیل باشد، می‌توانیم حضور خداوند متعال را در عالم هستی توجیه کنیم؟

استاد: با این توضیحی که فرمودید، «تمکن منها» یعنی چون ماهیت سراب است و اصالت با وجود است، اصل خداوند متعال روی مبنای حکمت متعالیه که حقیقة الحقائق وجودیة است، پس در همه وجودهای اصیل حضور دارد. منظور شما همین بود؟

شاگرد: بله.

استاد: همانطوری که اشاره کردید در مسأله اصالة الوجود، دو-سه تقریر دارد. اینکه ماهیت اعتباری است، یکی به این معنا است که اصلاً هیچی نیست؛ «کل ما فی الکون وهم او خیال ××××× او عکوس فی مرایا او ظلال»[2]. باز هر کدامش فرق می‌کند. شاید هم من تا ده تقریر برای اصالت وجود شنیده‌ام.

شاگرد: هفت تا.

استاد: بله، خیلی جور و واجور می‌شود.

شاگرد۲: در خاطرم هست که آقای فیاضی شاید بیست تقریر جمع کرده بودند.

شاگرد: نه، در کتاب «هستی و چیستی» ایشان سه تقریر آورده‌اند، اما تقریرهای دیگری هم هست که ایشان در آن جا نیاورده‌اند.

استاد: شش-هفت مورد بود که من قبلاً در مباحثه عرض کرده بودم. در حاشیه منظومه بود. تقریر اصالة وجود به‌نحوی‌که اصالت وجود باشد، نبود. آن کلی بحث بود، به‌نحوی‌که با شش-هفت وجه، وجهی می‌شد که عدم الاصالة لهما بود؛ هیچکدام اصیل نیستند. یک وجهی می‌شد که اصالتهما بود که مرحوم حاجی در تعلیقه فرموده بودند «لایقول به حکیم». اشاره‌ای داشتند به رد شیخ احمد.

شاگرد: البته تمام اختلاف روی اعتباریت ماهیت است که بیان صدرا از اعتباریت ماهیت چیست. و الا در این قسمتی که وجود اصیل است هیچیک از آقایان اختلافی ندارد. غالب اختلافات هم بین معاصرین است. در گذشته چنین اختلاف روشنی که در متن فلسفه در حوزه باشد، نبوده. الآن بیشتر است. الآن بیشتر روی آن بحث میکنند که وقتی صدرا اعتباریت را میگوید، اعتباریت به چه معنا است.

استاد: علی ای حال ما میگوییم وجود اصیل است و ماهیت اعتباری است. در اینجا ما با چهار چیز سر و کار داریم. وجود، ماهیت، اصالت و اعتباریت. تا اینها روشن نشود، بحثها مدام طول میکشد و او میگوید حرف من را نفهمیدی، لذا در آن هفته گفتم تا اصالت را چه معنا کنید. این، خروجیهای مختلفی پیدا میکند. علی ای حال در اینکه اصالت با وجود است یا نه، مرحوم حاجی تعبیری به ظل میکنند. در یک جای دیگر تعبیری به «یلی النفس» و «یلی الرب» دارند. «یلی الرب» در شیء، وجود خاص به او است که اصیل است. «یلی النفسی»، ماهیت آن است. این اجلاء و بزرگواران تعبیرات متعددی دارند. البته نمیدانم در همین مباحثه تفسیری بوده یا همین مباحثه بود. جلساتی که پیش آمده که مفصل راجع به اینها صحبت شده. اندازهای که به ذهن من بوده را قبلا عرض کردم. یکی از چیزهایی که برای خود من مدتی طول کشید تا مقداری واضح شد، تلفیقی است که در حکمت متعالیه بین دو کاربرد بساطت صورت گرفته. بساطت در بستر مشاء و بساطت در بستر عرفان نظری. آخوند تلفیق کرده. یک بساطت داریم که لازمه آن همانی است که میگوییم «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» که با یک زحمتی عقول عشره و تعدد جهات را درست میکنند. میخواهند برگشت تکثر عالم را به ذاتی که از جمیع جهات واحد است و یک حیث بیشتر ندارد، توجیه کنند. «الواحد لایصدر منه الا الواحد»؛ یک حیث هم یک حیث است. با صادر اول و بعد عقول عشره شروع میکردند. این در بستر مشاء بود.

بساطت دیگری هم هست که آخوند در جلد هفتم مطرح میکند؛ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیة». خُب در ابتدای یاد گرفتن آدم میگوید که اینها را جمع میکند. اما خاستگاه قاعده بسیط الحقیقه با خاستگاه بساطتی که از توحدِ حیث، بالدقة قاعده الواحد در میآید، دو فضا است. دو خاستگاه است و بالدقه هم دو مبانء داریم. البته باید مباحثه اینها را در جای دیگری داشته باشیم. حال سر برسد یا نه. آن، دو فضا است؛ یعنی بسیط الحقیقه یک جور است؛ اشان بسیط الحقیقه را از عرفان آورده است. اشان به مطالبی که عدهای در عرفان گفتهاند وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، نیاز دارد تا بتواند بسیط الحقیقه را سر برساند. لذا با قاعده الواحد که یک حیث بسیط من جمیع جهات است و در صدور مجبور هستید که این یک حیث را با حیث های بعدی تصحیح کنید، دو فضا میشوند. منظور من این است که این مباحث هست.

علی ای حال در این بحث، وجود اصیل است یا وجودات اصیل هستند. این یکی از سؤالات مهم بود؛ لذا از آن تقریر بود. اصالة الوجود و اعتباریة الماهیات، اصالة الوجود و اعتباریة الوجودات، اصالة الوجود و اصالة الوجودات و اعتباریة الماهیة؛ نه ماهیات. هفت-هشت جور میشد. کدام یک از اینها است؟ وقتی بالدقه اصالت و اعتباریت را معنا کنیم واضح میشود.

شاید چند بار دیگر عرض کرده بودم. با کسی بحث میکردیم. در مباحثه همیشه ادعای من این بود که نزاع بین آخوند مالصدرا با استادشان میردامد، مشاء و شیخ اشراق، نزاع لفظی است. لفظی به این معنا که اگر حیثیاتی که هر کدام مد نظر دارند را روشن کنیم، دیگری میگوید این را که من هم قبول دارم. خُب پس شما اول زحمت بکشید حیثیات را تبیین کنید؛ بعد او میگوید اگر این را میگویی من هم قبول دارم. او هم میگوید اگر این را میگویی من هم قبول دارم. نزاع لفظی، به این معنا مد نظر است. آن آقا ناراحت میشد و میگفت خود صاحب اسفار و استادشان میگویند نزاع امر معنوی است، آن وقت تو میگویی لفظی است؟! خلاصه اشان اینطور میگفت. حتی من اضافه میکنم و میگویم خود صاحب اسفار میگوید سی سال «كنت شديد الذب عنهم في اعتباريّة الوجود و تأصل الماهيات»[3]؛ من سی سال از عمرم به‌شدت از اصالت ماهیت دفاع میکردم، حال نزاع لفظی

است که او سی سال اینطور بوده؟! او که با خودش نزاع لفظی ندارد!

ولی آن چه که من عرض می‌کنم منافاتی ندارد. می‌بینید کسی سی سال یک حیثی در ذهنش مطرح است و طبق آن جلو می‌رود، بعد در فضای حیثیات جدیده ای قرار می‌گیرد. واراد و حاکم بر آن حیثیات قبلی است. این حیثیت جدید مطلب را چنان به هم می‌ریزد که می‌گویی معنوی است. و حال اینکه معنوی نیست. این حیث با حیث قبلی متفاوت است. لذا من مکرر عرض کردم اگر این نزاع إمّا و إمّا بود ...، درحالی‌که من مکرر عرض کردم اصالت وجود و ماهیت مکمل هم هستند؛ نه رقیب هم. این باید درک شود. اگر این دو بدل هم بودند، با اینکه الآن چهارصد سال می‌گذرد و اساتید فن چقدر برای آن حرف زده‌اند، اگر این دو بدل هم بودند، اساتید دوباره حکمت را روی یک مبنای خالص بازنویسی می‌کردند، اما نمی‌توانند بکنند. یعنی گاهی می‌گویند مبنای اصالت الوجود که می‌گویی‌م به این صورت است. خُب شما پس از اول، حکمت را بنویسید و هیچ اسمی از ماهیت اعتباری نیاورید. اینکه کاری ندارد. دقیقاً بر مبنای اصالت الوجود حکمت را بنویسید. هیچ کجا نگویید روی مبنای فلان. شما حکمت داشته باشید خالص بر این مبناء. خُب بنویسید. من روی اینها فکر کرده‌ام که الآن می‌گویم؛ نمی‌شود. چرا؟ چون در نفس الامر مطلب، این دو مکمل هم هستند. نمی‌توانید آن‌ها را قیچی کنید.

علی ای حال در اینکه وجودات اصیل هستند ای وجود اصیل است، تفاوت می‌کنند. خلاصه ما وجود فقر امکانی داریم ای ندارید؟ آخوند در جلد اول در بحث تشکیک، می‌گویید داریم. در جلد دوم در «فی اظهار شیء من الخبایا»[4] می‌گویند نه. خُب چه شد؟ خلاصه وجود فقر امکانی می‌آید ای نمی‌آید؟ که بگویند تشکیک در مراتب در آخر کار به تشکیک در مراتب بر می‌گردد. مظاهر به چه معنا است؟ یعنی اصالت با وجود است، نه با وجودات. تا این اندازه مطلب جلو می‌رود. حالا این مبانی کدام یک درست است، چطور استدلال شود و چقدر سر برسد، باشد.

---

[1] التوّحيد نویسنده : الشيخ الصدوق جلد : ۱ صفحه : ۷۳

[2] جامی، دیوان اشعار، غزلیات، شماره ۵۶۴

[3] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة نویسنده : الملا صدرا جلد :۱ صفحه : ۴۹

[4] الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة نویسنده : الملا صدرا جلد : ۲ صفحه : ۲۸۶

اوسعیت نفس الامر از وجود

قبلاً مبنایی هم عرض کرده بودم که هر چه روی آن فکر کنید –روی اصل آن، نه تحلیلش- نفع می‌برید؛ اینکه اساساً نفس الامر اوسع از وجود هست یا نیست؟ این را هم مکرر عرض کردم.روی این مبنایی که صحبت می‌شود اساساً کل واقعیت روی این، بیان می‌شود که نفس الامر مساوق با وجود است؛ هر چه هم در نفس الامر بحث‌هایی پیش بیاید، آن را به مسائل وجود بر می‌گردانند. اما در جلسات متعدد و در چندین سال فکرمان مشغول بود، برای ما که صاف نشد. ما به این صورت به نتیجه رسیدیم که ظرف نفس الامر اوسع از وجود است. لذا در مورد برهان آقای طباطبایی در اسفار عرض می‌کردم، ایشان فقط خواستند برهان صدیقین را روی ضوابط کلاسیکی از مبادیای که برهان بر آن‌ها مبتنی باشد خالی کنند، و حال آنکه به فضایی رفته‌اند که خروجی برهان ایشان خوب است اما مبتنی‌بر مبادیای که خودشان می‌گویند نیست. یعنی از آن مقصودی که ایشان داشتند پر بارتر است. قبلاً این را عرض کرده بودم.

شاگرد: اگر نفس الامر را براساس وجود بچینیم اما وجود را توسعه بدهیم و آن را مطلق ثبوت بدانیم، چطور می‌شود؟ همان کاری که علامه در فرع هفتم می‌کند. یعنی باز هم مبتنی‌بر وجود است اما ظرف وجود اوسع از وجودی است که ... .

استاد: بله، اینها مباحث مفصلی است. مثلاً اگر به اینطور باشد، ایشان باید اعیان ثابته را بپذیرند. در نهایه صریحاً می‌گویند: «اما الاعیان الثابتة فتردها اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة».

شاگرد: یعنی اصالتش را رد می‌کند. علامه به دو نوع موجودیت قائل هستند. یک موجودیت اعتباری و یک موجودیت اصیل. ماهیت و اعیان ثابته را موجود می‌دانند اما یک موجودیت اعتباری. یعنی به واسطه در عروض وجود. اگر منظور شما مقاله اعتباریات ایشان است که اعتباریات را شش جور می‌دانند.

شاگرد: همان اعتباریتی که در برابر اصیل است. ما شش معنا برای اعتباریت داریم... .

استاد: اعتباریتی که در برابر اصیل است، را باید دقیقاً تعریف کنید. یعنی الآن اعتباریت را نفس الامری می‌گیری یا نه؟

شاگرد: بله.

استاد: وقتی آن را نفس الامری گرفتید، این امر نفس الامری وجود است یا عدم است؟

شاگرد: بالوجود است یعنی چه؟

استاد: یعنی به حیثیت تقییدیه وجود موجود است. حیثیت تقییدیه سه جور است؛ یا اخفی است یا اظهر است یا خفی است. خود اخفی سه نوع است؛ یا شانیه یا نفادیه است. علامه ماهیت را به نفاد وجود در خارج موجود می‌داند. چون با وجود متحد است.

شاگرد: قبلاً صحبت کردیم که این حیثیات سر می‌رسد ای نه؛ حیثیات تقییدیه و انواع آن. الآن یک سؤال ساده می‌کنم؛ وجود من حیث هو وجود، یک حیث است ای دو حیث است؟

شاگرد: یک حیث است.

استاد: خُب از دل یک حیث می‌تواند دو حیث بیرون بیاید؟ از دل حیث وجود، لاوجود و لاحیث می‌تواند بیرون بیاید ای نه؟

شاگرد: نه.

استاد: خُب نفاد از کجا آمد؟

شاگرد: از دل خود وجود آمد.

استاد: نفاد، وجود است ای لاوجود است؟

شاگرد: وجود نیست اما هر چیزی که وجود نیست... .

استاد: ما در نفاد تنوع داریم ای نداریم؟

شاگرد: داریم.

استاد: این تنوع از کجا آمد و حال اینکه نفس حقیقت وجود، جز یک حیث نیست؟ یک حیث که نمی‌تواند دو تا را بسازد.

شاگرد: مراتب دارد. یک حیث، وحدت سرایانی است. وحدت شخصی نیست.

استاد: در خود مراتب، تهافت صورت گرفته است. حیث وجود، حیث سذاجت، وحدت است ای کثرت است؟

شاگرد: وحدت در عین کثرت است.

استاد: این همان تناقضی است... . چون در کثرت چراهای ندانستند و با آن مواجه بودند، می‌گویند کثرت در وحدت. خُب کثرت از کجا آمد، وحال اینکه یک حیث بیشتر نیست؟ لذا از نظر سیستم منطقی، این ساختار با تهافت مواجه است. شما یک وقتی می‌خواهید بگویید ما یک چیزی دیده‌ایم و بیانی می‌گوییم، آن یک فضای دیگری است. بگویید شهود شده و ... . اما یک وقتی است که کاری با آن نداریم؛ می‌خواهیم یک سیستم منطقی غیر متناقض ارائه بدهیم. در اینجا کثرت از کجا آمد؟ سؤال اول این است: وجود یک حیث است ای دو حیث است؟ اگر یک حیث است کثرت از کجا آمده؟ این سؤال یک سال و خورده‌ای من را مُعطل کرده بود؛ سال شصت. شما جواب بدهید. کثرت باید از یک جایی بیاید. می‌گویید از دل خود وجود می‌آید. خُب شما می‌گویید وجود یک حیث است. چطور از یک حیث کثرت درآمده؟ انتشاء الکثرة که شوخی نیست. بحث‌های آن مفصل شده است.

محقق اصفهانی در «تحفة الحکیم» جمله دارند؛ در آن جا که می‌خواهند تفاوت مراتب و مظاهر را بگویند، می‌گویند: صوفیه می‌گوید: «واذات مع شؤونها اذاتیه ××× بینهما حقیقة العینیه ××× ففعله تشأن اذات فقط ××× فی ذاته وهو علی اللّه شطط»[1]. ایشان در مقام در این قول می‌گویند «علی الله شطط». خُب این را چطور درست می‌کنند؟ می‌گویند شئون اندماجیه ذاتیه.

شئون اندماجیه ذاتیه را با حیث واحد چطور جمع کردی؟! همین که عرض کردم بستر بسیط الحقیقة با بستر قاعده الواحد دو بستر است. اینها را تلفیق کردند و تمام! درحالی‌که باید اینها حل شود. وقتی می‌گویی یک حیث بیشتر نیست، بعد می‌گویی شئون اندماجیه ذاتیه. خُب اینکه یک حیث نشد؟!

آنها می‌خواستند کثرت در عین وحدت را درست کنند، شئون اندماجیه ذاتیه را محل انتشاء کثرت گفتند؛ کتاب التمهید و سائر کتبی که در عرفان نظری هست. اما مشاء چه کار کرده‌اند؟ اگر مشاء این را داشتند که لازم نبود حتماً عقول عشره را درست کنند. مشاء چرا عقول عشره را درست کرد؟ چون می‌خواستند هر عالم و هر فلک را با تعدد جهات در مراتب طولی امکان اشرف درست کنند. اگر عقل سوم را درست نمی کردند نمی‌توانند مراحل بعدی نفوس را ساماندهی کنند. تا به عقل عاشر رسیدند که عقل فعال شد. گفتند حالا دیگر خوب شد. حالا عقل فعال است و آباء سبعه، امهات اربعة و موالید ثلاث می‌آیی که نظام پیدا می‌کند. این بستر بود که قاعده الواحد را داشت و بساطتی داشت به‌معنای خودش. اما کسانی که به این مبانء سیر نمی‌کردند می‌گفتند شئون اندماجیه ذاتیه. کثرت در عین وحدت –نه وحدت در کثرت- حالا مرتبه واحدیت و مراتب قبلی چطور است، بماند.

منظور من این است که اینها مباحثی است که کار می‌برد. لذا آن اوسعیت نفس الامر با صرف اینها سر نمی‌رسد. خلاصه شما باید برای کثرت یک وجهی بگویی. اگر کثرت را قبول ندارید –همانطور که عده‌ای گفته‌اند- خُب اصلاً اسمی از آن نبرید. اگر می‌خواهید بگویی باید یک نظام منطقی‌ای بگویی که بتواند مصحح منطقی کثرت باشد، و آن را جمع کند با اینکه حیثیت وجود، جزء یک حیثیت نیست.

آخوند ملاصدرا برای اثبات وحدت و حقیقت وجود، از چه برهانی استفاده کرد؟ گفت همین که به همه می‌گویی وجود. این برهان معروف آخوند است. پس معلوم می‌شود که اینها اشتراک دارند؛ حقیقت واحده است. نه حقائق متبائنه. ایشان در مشاء را همین برهان قراردادند. خُب نفس این یکی است ای دو تا است؟ اگر فقط یکی است، پس تنها ما به الاشتراک حقائق متبائنه است، تعدد از کجا آمد؟ محال است از حیث وحدت، حیث تعدد بیاید.

سؤالاتی هم بود که قبلاً عرض کردم روی آن تأمل کنید. مثلاً استحاله نقیضین؛ تناقض محال است. استحاله تناقض؛ یعنی ضرورت سلب، نه اینکه متناقضین با هم جمع نمی‌شوند؛ این صرفاً یک سالبه نفی فعلیه است. بلکه ضرورت سلب؛ نمی‌شود تناقض شود؛ محال است نقیضین با هم جمع شوند. این قضیه صادقه است یا نه؟

شاگرد: سؤال بعدی این است که نفس الامر آنها کجا است؟

استاد: نه، می‌خواهم بنا بر اصالة الوجود بگویم صادقه هست یا نیست؟ مطابَقی دارد یا نه؟

شاگرد: باید داشته باشد.

استاد: خُب این وجود است یا عدم است؟ استحاله تناقض، وجود است یا عدم است؟ اگر ما چیزی را درک می‌کنیم، مدرَک ما و ما بازاء قضیه، وجود است یا عدم است؟ این سؤالی است که می‌گویم مکرر روی آن تأمل کنید. اگر این را جواب دادی سؤال بعدی را مطرح می‌کنم. استحاله تناقض، وجود است یا عدم است؟ تناقض محال است. به‌عنوان یک حقیقتی که همه می‌فهمیم واضح است، موجود است یا معدوم است؟ شما روی اصالة الوجود بگویید.

شاگرد: طبق اصالة الوجود باید وجود بگویند.

شاگرد۲: معدوم است.

استاد: اگر معدوم است، پس استحاله تناقض محال نیست. به این خاطر که استحاله، معدوم است و عدم هم که بطلان محض است.

شاگرد: به حمل اولی موجود است و به حمل شایع موجود نیست.

استاد: فرض گرفتیم انسانی نیست. حمل برای ذهن انسان است. با بیرون و مطابق کار داریم. ما یک چیزی را درک میکنیم حالا اگر ما نبودیم تناقض محال بود یا نبود؟ ما نبودیم و اصلا بشری خلق نشده بود، تناقض محال بود یا نبود؟ جای این استحاله کجا است؟ موجود است یا معدوم است؟ این سؤال پیشروی خوبی است.

بعضی بحثها هست –عدهای تشریف ندارند- که سرنخی میشود؛ گاهی است که میگوییم بحث شده، اما گاهی وقتی در ده دقیقه دو-سه کلمه را بگوییدمیبینند اینها مباحثی است که صرف اینکه یک بحث شده نیست. بلکه مهم و پر فایده است. لذا من چندین سال میگفتم اگر اوسعیت نفس الامر برای کسی واضح شد، مطلب مهمی به دستش آمده. اگر هم نشد که هیچ.

اینکه شما میگویید علی القاعده باید بگوییدموجود است، سؤال بعدیش این است: اگر موجود است، واجب الوجود بالذات است یا بالغیر؟ کدام یک از اینها است؟

شاگرد: بالغیر است.

استاد: اگر بالغیر شود که اصل استحاله تناقض بالغیر میشود! یعنی اساساً ریخت مباحث اوسعیت نفس الامر ... . ما که بحث کرده بودیم چندتا شده بود؟ شش-هفت تا یادم هست. شش-هفت حوزه نفس الامر که اینها با هم فرق دارند و احکامشان هم با هم فرق دارند، درحالیکه همه اینها را در یک بستر دوتایی سامان دادهایم.

شاگرد: شما از اصل وجود از مشاعر شروع کردید و جلو رفتید.

استاد: نه، آن تحلیل وجود بود. منظورم حوزههای نفس الامر است که میتوانیم نشان بدهیم که اینها اوسع است. آقای عارفی کتابی دارد به نام «مطابقت صور ذهنی با خارج»، در این کتاب ایشان یک حوزه هیچستان را اضافه کرده.

شاگرد: ایشان متأثر از آقای فیاضی است.

استاد: ایشان میگفت دو تا استاد داشتم که راهنمای من بودند. یکی از آنها میگفت این خوب است، ادامه بده. دیگری میگفت اشکالات شرط است و حرفت هم غلط است.

علی ای حال من اینها را بعد دیدم. ما چند سال این را بهصورت اینکه خلاف ضوابط است عرض میکردم، تا آن روزی که یکی از آقایان گفت مرحوم آقای صدر در بحوث این را گفته. بعد من مراجعه کردم و از فردا میگفتم آقای صدر گفتهاند! ولی برای ما مشکلی نیست. همان جا هم توضیح دادم، آقای صدر هم در دو-سه حوزه بوده که ناچار شدند؛ یکی اتصاف ماهیت به امکان است؛ اتصاف ماهیت به امکان کجا است؟ بعد الوجود است یا قبل الوجود؟ در چه موطنی میگویید «الماهیة امکنت، فاحتاجت فاوجبت فوجبت فوجدت». اولش میگویید «امکنت»، خُب این کجا است؟ در کدام بستر است؟ اینها را میبافید یا یک چیزی را درک میکنید؟ این یک حوزه آن است. اما در حوزههای دیگر مرحوم آقای صدر جاری نکردند. و حال آنکه اگر ما هر حوزه نفس الامر را، طوری که فضای خودش هست بشناسیم و منطقش را بنویسیم، اصلاً میبینیم یک نظم زیبایی پیدا میکند. لذا بعداً هم در معانی حرفیه در اصول، مجبور نیستیم در وجود رابط با آن همه غموضش رفتوبرگشت داشته باشیم. وجودات نسبی و معانی حرفیه برای خودشان یک حوزهای هستند. احکام و ضوابط روشنی دارد.

ولی منطق آن را بنویسیم، می‌بینید... . وقتی می‌خواهید با منطق وجود و عدم مقابلی محمولی، وجود رابط و نسب را توضیح دهید، آن وقت همین چیزی می‌شود که در کلمات هست.

شاگرد: با این‌که این مباحث را باراه از شما شنیدم اما امروز یک مطلب جدیدی گرفتم.

استاد: واقعاً هم به این صورت است. چرا؟ به‌خاطر کم‌بود ابزار زبان بشر است. یعنی خدای متعال به ذهن ما اقیانوسی از شبکه‌های معرفتی داده که ابزار زبانی که اینها را به هم بدهیم، کم داریم. با ابزار کم مجبوریم که از اینها استفاده کنیم. لذا هر چه روی اینها رفت‌وبرگشت شود آدم می‌بیند فضاهایی است.

---

[1] تحفة الحكيم نویسنده : الغروي الإصفهاني، الشيخ محمد حسين جلد : ۱ صفحه : ۴۸

نقش تمثیل و مثال در تبیین معیت خداوند با ما سوی الله؛ جهت سلب نقص در مثال و تعدی آن به خداوند

خُب برگردیم به توحید صدوق. حضرت فرمودند: «لاباللمزاجة». جلسه قبل عرض کردم ما سوی الله تعالی، مشحون به ممازجت هستند؛ به هزاران نوع از ممازجت. بخشی از آن را عرض کردم. در کتاب حکمت هم معلوم است. می‌گویند «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیة و وجود». در آن جا تعبیری «زوج» دارند ولو مرحوم حاجی می‌گویند «و اتحاد هویات». اما «زوج ترکیبی». این ممازجت بسیار لطیف است؛ از «ظل» و «ذی ظل» تشکیل می‌شود. «کوان ظلین»[1]؛ تعبیر روایت بود که مفصل صحبت شد.

خُب اگر به این صورت است، در چنین فضایی می‌توانیم بگوییم خدای متعال به انواع هر نوع ممازجتی که در ماسوایش هست، با همه اشیاء معیت دارد اما «لا باللمزاجة». یعنی به هیچ نوع از ممازجتی که در ماسوای او مطرح است. یکی از بالاترین ضوابط بستر نفس الامر رابطه است. قبلاً سه برهان را عرض کرده بودم. یکی از آن‌ها برهان فرارابطه بود. طبق اوسعیت نفس الامر سه برهان اقامه کرده بودیم که روی همین مبنای اوسعیت نفس الامر بود. یکی از آن‌ها برهان فررابطه بود. این برهان در مقام ذات می‌گوید، آن جا ورای برقراری رابطه است. هر چه ما سوی الله است، در یک بستری قرار گرفته که نمی‌تواند با غیر خودش رابطه برقرار نکند. رابطه نفس الامری برقرار است. آن هم نه رابطه وجودی. وجود که یک بخشی از نفس الامر است. در اعدام هم همینطور است. آقای عارفی هم می‌گوید من هر چه کردم دیدم نمی‌توانم قضایای سالبه را با بیان علامه سر برسانم، لذا ایشان هیچستان درست کرده. به ایشان هم گفتم تشکر از این تلاش شما، اما هیچستان یکی از چیزها است، و الا چند حوزه دیگر هست. شما با هیچستان نمی‌توانید نسب را درست کنید، نمی‌توانید حرکت را درست کنید و ... .

پس «باللمزاجة» معنای خیلی وسیعی دارد. اما حالت اثباتی آن -«و یکون»- چه می‌شود. آقا فرمودند شما گفتید مثل حالت روح در بدن است. اما حالت اثباتی این درست در نمی‌آید. چون خودت قبلش گفتی یکی از ممازجت ها، ممازجت روح و بدن است. خدای متعال که بدن ندارد. عالم که بدن او نیست. بله، همینطور است. یعنی قطعاً یکی از لطیف ترین ممازجت ها ممازجت نفس و بدن است. بلکه روح و ابدان آن، نفس و ابدان آن. اتفاقا هر چه ممازجت لطیف تر می‌شود، فقر بیشتر ظهور پیدا می‌کند. یعنی نیاز این دو غیر از نیاز ضمخت فیزیکی است. پس اینکه مثال زدم و گفتم در نفس و بدن، روح در هر دو جا وجود دارد، منظور چیست؟ در مورد این حدیث می‌خواستم مطالب مفصلی را عرض کنم ولی وقت رفت، ان شالله بعداً. در اینجا ما یک قاعده کلی داریم، وقتی ممازجت می‌گوییم، ممازجت جهت تشبیه دارد. وقتی جهت تشبیه آن را متوجه شدیم و تشبیه را

نیاوردیم، بعد اگر یک مَثَل اثباتی زده میشود، میدانیم تشبیه نیست. مَثَل اثباتی صرفاً ردّ رفع نقصش مثل است. عدهای گفتهاند چرا نمیتوانیم روح مجرد قائل شویم؟! گفتند چون مثل خدا میشود، خدا که مثل ندارد. جوابی که دادهاند و درست هم هست، این است که مجرد یک مفهوم سلبی است. خدا مادّه نیست و روح هم مادّه نیست، پس مثل هم شدند! کجا مثل هم شدند. شما داری در یک شیء سلبی تمثیل میکنید. به اسم خداوند متعال مثال میزنم؛ «السمیع العلیم»، «البصیر». شما میگویید دو نفر اینجا هستند؛ یکی کور است و شخص روبهروی خودش را نمیبیند. دیگری بینا است و شخص روبهروی خودش را میبیند. خُب هر دوی کور و بینا که مخلوق هستند، ولی علی ای حال یکی از آنها یک کمالی دارد و دیگری یک نقص دارد. کمالی که او دارد بصیرت و بینایی شخص بصیر است. کمال دارد اما کمال تشبیهی است. با چشم دارد میبیند. آن کور که همین کمال را ندارد، خُب از ناحیه چشم نمیتواند ببیند. ولی علی ای حال بصیر یک کمالی دارد که اعمی آن کمال را ندارد. در این فضا اگر بخواهیم برای خداوند متعال مثل بزنیم و بگوییم خداوند متعال همه جا حاضر است و آگاه است و میبیند، اگر بخواهیم بگوییم میتوانیم بگوییم این دو شخص بینا و نابینا نسبت به خداوند متعال تفاوتی ندارند؟! میگوییم چرا تفاوت دارند. اگر بخواهیم در اینجا برای خداوند مثل اثباتی –نه تشبیهی- برای رفع نقص بزنیم و بگوییم این نقصی که در کور میبینی در او نیست، آن اصل کمال را تشبیه کردهایم نه نحوه کمال را. رفع نقص آن ناقص را نسبت به این کمال خدا دارد. لذا میگوییم خدا میبیند و خدا بصیر است. الآن که بصیر را برای خداوند اثبات کردیم لازمه اش این نیست که مثل کسی باشد که چشم دارد. میگوییم انسان بینا در اینکه میبیند مثل خدا است. بعد میگوییم نگو مثل خدا است! ما که نمیخواهیم بگوییم در دیدن مثل خدا است، ما میخواهیم بگوییم در آن نقصی که اعمی دارد و کمالش در آن است، در این کور نبودن مثل خدا است. پس بصیر بودن یعنی عدم عمی. خدا مثل این کور نیست.

شاگرد: این الهیات سلبی میشود؟

استاد: ببینید تعطیل و تشبیه نیست. چند آدرس میگویم؛ در همین کتاب صفحه هفتاد و نه، صد و یک، صد و هفت، چهارصد و سی و چهار.

منظور از الهیات سلبی تعطیل است؟ یا اینکه منظور از الهیات سلبی این است که کلاً همه چیز را سلب کنیم؟

شاگرد: وقتی میخواهیم بفهمیم بصیر چیست، فقط با سلب مقابلش میفهمیم.

استاد: بله، عالمٌ یعنی لیس بجاهل. جلوتر عرض میکردم در درک اسماء و صفات، کلاس هایی هست که یکی از آنها این است؛ تا کسی از این کلاس در نشود نمیتواند بالاتر را درک کند. عرض کردم در این کتاب دارد که هشام بن سالم میگوید[2] حضرت خودشان از من پرسیدند. گفتم عالمٌ و ... ، فرمودند اینطور نگو، بگو «علمٌ ال جهل فیه». هشام از فرمایش حضرت چیزی فهمید که وقتی از بیت مبارک حضرت بیرون آمد، گفت «خجت من عنده و انا اعلم الناس بالتوحید»؛ یعنی حضرت من را از عالم به علم بردند. خُب اینها کلاسهایی است. تا از این کلاس نرویم...؛ باید کلاسها را به ترتیب جلو برویم. یک کلاس همین است که وقتی عالم میگوییم، یعنی «لیس بجاهل». نه اینکه عالم بگوییم، یعنی چشم و گوش و ذهن دارد. اصلاً اینها نیست.

شاگرد: در این تقریر اشارت هم مد نظرتان هست؟

استاد: در اینجا نیازی به آن نیست. در اینجا «لیس بجاهل». این یک کلاس ....

شاگرد۲: در اینجا دروقع مثال به مرتبه بالاتر برای نفی مراتب پایینتر است.

استاد: بله، یعنی حالش این است که خود این، می‌تواند مراتبی داشته باشد که برای نفی آن است.

من این حدیث‌ها را سریع عرض می‌کنم؛

یک حدیث در صفحه سی و چهارم است؛ امروز می‌خواستم عمده حرفم راجع به این حدیث باشد. ان شاالله بحث‌های دیگر هم نافع باشد. تنها به مقصودم اشاره می‌کنم تا هفته بعد. در این حدیث سی و چهارم حضرت جمله‌ای دارند که جمعبندی خیلی خوبی است. غیر از اینکه می‌گویند «تکیّف المکیف للاشیاء» که یعنی تکییف صورت نمی‌گیرد، بعد فرموده‌اند:

> ...من لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن ، ولم يأن عنها فيقال هو عنها بائن ، ولم يخل منها فيقال أين ، ولم يقرب منها بالالتزاق ، ولم يبعد عنها بالافتراق ، بل هو في الأشياء بلا كيفية ، وهو أقرب إليها من حبل الوريد...
>
> **[3]**

«**... بل هو في الأشياء بلا كيفية**»؛ یعنی دقیقاً همین مسأله اثباتی که ما بهدنبال آن هستیم. یعنی آن وقت اثباتی‌ه اش را که «هو فی الاشیاء» است، دارد اما «بلا کیفیة».

شاگرد: «بلاکیفیة» یعنی کیفیت آن را نمی‌فهمیم؟

استاد: یعنی اصلاً کیفیت ندارد. نه اینکه ما نفهمیم.

روایت دیگر هم همانی است که در مجلس عمران صابی است. ببینید چه سؤالی می‌کند؟ این روایت را عرض می‌کنم برای اینکه مفاد آنها یکی است.

> ...أل تخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟ قال الرضا عليه‌السلام : جل يا عمران عن ذلك ، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك ، وسأعلمك ما تعرفه به ولا حول ولا قوة إلا بالله ، أخبرني عن المرآة أنت فيها أم هي فيك؟! فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي شيء استدللت بها على نفسك؟! قال عمران : بضوء بيني وبينها ، فقال الرضا عليه‌السلام : هل ترى من ذلك الضوء في المرآة أكثر مما تراه في عينك؟ قال : نعم ، قال الرضا عليه‌السلام : فأرناه ، فلم يحر جوابا ، قال الرضا عليه‌السلام : فلا أرى النور إلا وقد دلك ودل المرآة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما ، ولهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالا ، ولله المثل الأعلى. [4]

حضرت به آیینه و مرآت مثال می‌زنند. یکی از سنگین ترین جاهای مناظره حضرت با عمران صابی همینجا است؛ «**أنت فيها أم هي فيك**؟!». ببینید سؤال همین است که او در خلق است یا خلق در او هستند؟ «هو فی الاشیاء لا بالکیفیة»، آن نحوش را سؤال می‌کند به‌نحوی‌که حضرت با مثال می‌آیند و کاری می‌کنند که او در جواب متحیر می‌شود.

راجع به «وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»[5] جلسه قبل عرض کردم که مفسرین اقوالی هم دارند. اصل « وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» جمعش بطرق تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ[6] این است که «لله صفات الاولیاء».

مفسرین مفصل هم دارند. اما در اینکه «مثَل» بهمعنای «تخلقوا باخلاق الله» باشد، خدای متعال را نشان میدهد و مظهر صفات او است. نه بهمعنای تشبیه. باز هم نه بهمعنای سلب محض. با همه این مسائل نشان داده میشود.

ان شالله جلسه بعد عرض میکنم اگر بتوانیم در «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که سه-چهار رویکرد داشت، با رویکرد پیدا کردن مثَل در ناحیه نفس برای خدای متعال جلو برویم، بخشی از آن را هفته قبل عرض کردم. اگر مقدمات آن را محکم کرده باشیم جای خیلی ناجوری سر در نمیآوریم. و الا تا مقدماتش محکم نشده قبول است. نباید زود به مرحله بعد برویم.

والحمد لله رب العالمین

---

[1] التوّحيد نویسنده : الشيخ الصدوق جلد : ۱ صفحه : ۱۲۹

[2] التوّحيد نویسنده : الشيخ الصدوق جلد : ۱ صفحه : ۱۴۶

[3] همان ص ۷۹

[4] همان ۴۳۴

[5] النحل ۶۰

[6] النحل ۷۴