۲۰. توحید صدوق (۱۳۹۸/۰۷/۱۰)

سال تحصیلی (۱۳۹۹-۱۳۹۸) - چهارشنبه، ۱۰ مهر ۱۳۹۸

- پیش‌گفتار (چکیده)
- ترجیح نسخه‌ی «ثواب» در تعبیر «قد خضعت له ثواب الصعاب»
- «خضعت له ثواب و اذعنت له رواحن»؛ خضوع عالم ملک و اذعان و معرفت عالم عقول
- «ثواب» عالم افراد الطبایع و «رواحن» عالم طبایع و نفوس ذو معرفت
- فهم سریع معنای تکثر در «ثاء» و معنای قطع در «تاء» با دیدن کلمات مختلف
- معنای تجمیع در «باء»
- بررسی کلمات ثنائی بهترین راه برای فهم معانی حروف
- «ثواب فی تخومها» به‌معنای فرد طبیعت در تمام مراحل خود«ثواب فی تخومها» به‌معنای فرد طبیعت در تمام مراحل خود
- تحلیلی از حرکت؛ امکان تقسیم یک وجود سیال به دو وجود و تنافی آن با یک وجود بودن آن
- خضوع تخوم ثواب و تکوین در مقابل خداوند
- خضوع وجودات از حیث مقهوریتشان در مقابل خداوند و معرفت آنها از حیث ذو نفس بودنشان
- عدم حیثیت مقهوریت در طبایع به جهت خلقی نبودن آنها
- اتحاد عاقل به معقول، نشان‌دهنده‌ی عاقل بودن ـ معقول
- نفس الامریت استحاله‌ی اجتماع نقیضین و تصویر عاقل بودن آن حقیقت
- تفریع تعبیر «مستشهد» بر تقسیم ثواب و رواحن

پیش‌گفتار (چکیده)

سلسله درس گفتارهای شرح توحید صدوق در سال۱۳۹۸ (جلسه اول)؛

شرح فقره «قد خضعت له ثوابت الصعاب في محل تخوم قرارها وأذعنت له رواصن الأسباب»

- «ثوابت» عالم افراد الطبایع و «رواصن» عالم طبایع ذو نفوس؛
- بررسی واژه «ثبت» از دیدگاه فقه اللغة؛
- تحلیلی از حرکت فلسفی، اتحاد عاقل به معقول و تصویر عاقل بودن طبایع و معقولات.

ترجیح نسخه‌ی «ثوابت» در تعبیر «قد خضعت له ثوابت الصعاب»

در صفحه‌ی هفتاد و یکم بودیم. به این جمله رسیدیم که حضرت فرمودند:

> «قد خضعت له ثوابت الصعاب في محل تخوم قرارها ، وأذعنت له رواصن الأسباب في منتهى شواهق أقطارها، مستشهد بكليّة الأجناس على ربوبيته وبعجزها على قدرته»[1].

جلسه‌ی قبل خلاصه‌ای از این عبارت را عرض کردیم. لغات آن و دسته‌بندی کلی عبارت را عرض کردیم. «مستشهد» که در ادامه می‌فرمایند، با احتمالی که هفته‌ی قبل عرض کردم، خیلی توافق دارد. به نظرم از لغاتش چیزی نماند. معانی همه‌ی لغات را مرور کردیم. در پایان جلسه‌ی قبل، عرض کردم تعبیر «قد خضعت له ثوابت الصعاب» چند نسخه بدل دارد. «رواتب الصعاب» دارد، «رقاب الصعاب» هم دارد. مطرح شد که می‌تواند معانی استعاره‌ای داشته باشد؛ جابره، گردنکشی روحی، انانیت افراد؛ همچنین می‌تواند معانی تکوینی و خارجی داشته باشد.

آنچه که گمان من است، این است که نسخه‌ی بدل «رقاب»، و نسخه‌ی «رواطب» در واقعیت حدیث نیست. در مجموع که طلبگی فکر کردم، «ثوابت» که در نسخه‌ی توحید هست، از همه بهتر است. حال شما هم ملاحظه کنید. «رواتب» و «رقاب» جور در نمی‌آید نسبت به سیاق عبارت، عبارات قبل و بعد. نسخه‌ی «ثوابت» از همه بهتر است. فعلاً من «ثوابت» را می‌خوانم.

---

[1]. شیخ صدوق، التوّحید، ج ۱، ص ۷۱.

«خضعت له ثوابت و اذعنت له رواصن»؛ خضوع عالم ملک و اذعان و معرفت عالم عقول

با توجه به بررسی لغات در هفته‌ی قبل، حاصل این جمله این می‌شود ...؛ تناسب حکم و موضوع در فهم مراد متکلم - به‌خصوص اگر متکلمی باشد در اعلی درجه‌ی حکمت - حرف اول را می‌زند. الآن ما یک حکم داریم و یک موضوع داریم. «خضع» حکم است. «اذعنت» حکم است. فاعل آن چه کسی است؟ «خضعت ثوابت»، «اذعنت رواصن».

هفته‌ی قبل عرض من این بود: مانعی ندارد در یک سطح ساده‌ای از فرمایش حضرت - آنطور که مرحوم مجلسی فرمودند - بگوییم «ثوابت» به‌معنای کوه‌ها است. آنهایی که در دل عمق زمین ریشه دوانده است. ثابت هستند. محکم در زمین ریشه دارند. تخوم الارض؛ تا پایین زمین ریشه دارند. مانعی ندارد. در ادامه هم فرمودند: «رواصن الاسباب»؛ اسباب، یعنی آسمانها. هر چه بالا بروید، به کهکشانها، ستاره‌ها بروید، آنها رواصن هستند. چیزهای محکمی هستند که در آسمان سر برافراشته‌اند. هر چه بالاتر بروید هستند. هیچ مانعی ندارد. من قبول دارم. این، کف ِمعنای عبارت حدیث است.

اما تناسب حکم و موضوع که حرف اول را در اصل مراد می‌زند را، نمی‌توانیم انکار کنیم. حضرت علیه السلام برای کوه‌ها بفرمایند خاضع هستند، اما برای ستارگان بفرمایند: «مُذعنان»! مانعی ندارد، یک طوری توجیه می‌کنیم، اما آن چه که می‌خواهم عرض کنم این است: حضرت می‌خواهند بگویند: «ثوابت» که خاضع هستند، برای عالم ملک هستند؛ برای عالم خلق است. اما وقتی «رواصن» می‌گویند، برای عالم عقول و معارف است؛ برای عالم مجردات است؛ برای ملائکه است؛ برای قدسیین است؛ برای روحانیین است. نه این‌که صرفاً آسمان فیزیکی باشد که وقتی از خورشید و منظومه‌ی شمسی فاصله می‌گیریم، «رواصن» برای آنها باشد. چرا؟؛ چون هر چه در آسمان بالا بروید و سفینه‌های درست کنیم که بیرون از منظومه‌ی شمسی برویم، باز اذعان برای این فرد نیست. به این وجود مادی، به این نحوی که ما نگاه می‌کنیم، حضرت اذعان را نسبت نمی‌دهند.

وقتی حضرت می‌فرمایند: «خضعت»، یعنی تابع؛ گردن کشی ندارند. وقتی می‌گویند «مذعن»، یعنی عارف. یعنی ذو معرفت. بنابراین اگر می‌خواهیم معرفت کل شیء را بگوییم، «يُسَبِّحُ للّٰهِ ما فِي السَّمٰواتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»[1]ب، اگر معرفت و تسبیحی هست، هر چه در زمین هم هست برای خدای متعال تسبیح می‌گوید. پشتوانه‌ی معرفتی می‌خواهد. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»[2]؛ یعنی فی السماوات؟! ای به‌معنای «ان من شیء فی السماوات و الارض»؟! «ان من شیء» ولو در زمین باشد، «الا یسبّح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم». اگر صحبت از اذعان و معرفت است، زمین و آسمان ندارد، بلکه همه مذعن هستند.

پس اینکه حضرت جدا کردند - «شواهق»؛ آن بالا بالاها، «تخوم»؛ پایین پایینیها - از اینجا با تناسب حکم و موضوع میفهمیم حضرت دارند علو معنوی را میگویند؛ شهوق باطنی و ملکوتی را میگویند و از «تخوم» و پایین آمدن، پایین آمدن خلقی، قوس نزول و درجات نزول وجودی را میگویند، نه صرف مکان را. این عرض من است.

شاگرد: ... .

---

[1]. سورهی جمعه، آیهی ۱.

[2]. سورهی اسراء، آیهی ۴۴.

«ثوابت» عالم افراد الطبایع و «رواصن» عالم طبایع و نفوس ذو معرفت

استاد: احسنت. در تناسب حکم و موضوع، حکم، اذعان است. خُب پس حضرت دارند چیزی را می‌گویند که اذعان می‌کنند اما برای ثوابت الصعاب که در تخوم بود، می‌گویند «خضعت»؛ گردن کشیده است، مطیع است.

شاگرد: یعنی می فرمایی خضوع با انفعال است و اذعان به یک فعل است و آن وقت کار آن‌هاست و این‌ها [یعنی کسانی که خضوع می‌کنند] فقط کارشان قبول است.

استاد: خیر؛ فعل و انفعال مقصود من نبود؛ اذعان حال معرفتی دارد. گاهی می‌گویند این چیز مثل یک تیشه در مشت من است. وقتی می‌خواهی بگویی یک چیزی در دست من است و بر آن مسلط هستم، یعنی می‌خواهی بگویی این چیزی که در مشت من است، معرفت دارد که در مشت من است؟! تسلیم است؟! خیر؛ می‌خواهی بگویی من وجودا و قدرتا بر آن سیطره دارم. نگاه شما نگاه معرفتی نیست. نگاه قدرت است. اما وقتی می‌گویی اذعان می‌کند، یعنی اعتراف می‌کند. در اینجا نگاه شما نگاه معرفتی است.

عرض من است: حضرت به کل عالم وجود، دو جور نگاه کردند؛ می‌گویند یک عالم وجود، عالم افراد طبایع است. عالم خلق است. عالم «کن» است. «کن فیکون»؛ این می‌شود خاضع در مقابل امر الهی. الآن دیدگاه ما دیدگاه معرفت و تسبیح نیست. دیدگاه مقهوریت است. دیدگاه مقدوریت است. این دیدگاه است که در مقابل امر الهی نمی‌تواند سرکشی کند. اما وقتی می‌گویی‌م اذعان کرده است، یعنی الآن دیگر کاری به قدرت خدا ندارم، به این کار دارم که او سر در می‌آورد، به خداوند معرفت دارد. تناسب حکم و موضوعی که عرض کردم این است.

لذا می‌خواهم این نتیجه را بگیرم که اساساً ثوابت یعنی عالم تکوین. عالمی که خدای متعال خلق فرموده است و به اصطلاح کلاسیک ما یعنی افراد طبایع. در این ثوابت، طبیعتی را در موطن طبیعی پیدا نمی‌کنی. «خضعت له ثوابت الصعاب»؛ این ثوابت، همه افراد و وجودات هستند. آن‌هایی هستند که خداوند متعال آن‌ها را با «کن» ایجادی خلق فرموده است. این‌ها همه در مقابل قدرت الهیه خاضع هستند. مقدور مطلق او هستند و او هم قادر مطلق متعال است. اما وقتی سراغ معرفت می‌روی‌د، حال رده عقول می‌شود، رده نفوس می‌شود؛ رده چیزهایی می‌شود که از نور معرفت برخوردار هستند. «اذعنت».

حال همین فرد وجودی را اگر از آن حیثی که نور معرفت در آن جلوه می‌کند و تسبیح می‌کند، در نظر بگیری‌د، از آن حیث برای عالم بالا است، نه عالم پایین. از آن حیث، بهره‌ای از نور معرفت دارد:

«فَسُبْحانَ الَّذي بِيَدِهِ مَلَكوتُ كُلِّ شَيْءٍ»[1]. کل شیء ملکوت دارد. «لا تفقهون تسبیحهم» چون

هر چیزی ملکوت دارد؛ آن پشتوانه را دارد. اگر اینطور نگاه کردید، «رواص» میشود. پس همین فرد یک پشتوانه‌ی طبیعی دارد؛ پشتوانه‌ی عرشی دارد؛ پشتوانه‌ی ملکوتی دارد که از آن پشتوانه عارف است و ذوق معرفت و مذعن است. عبارت بعدی حضرت آن را میگیرد. اما در عبارت اول کاری، با اذعان و معرفت ندارند؛ با صبغه‌ی معرفتی اشیاء به خالق خودشان کاری ندارند. بلکه با قدرت قادر کار دارند؛ قهاریت خداوند متعال را کار دارند.

شاگرد: چون در فرد تغییر هست، استفاده از تعبیر «ثوابت» برای آن مناسب نیست.

استاد: بله؛ حرف خوبی است. در عبارت حضرت «ثوابت» متعلَق دارد. در عبارت ثوابتِ مطلق نیست.

شاگرد: «فی محل تخوم».

---

[1]. سوره‌ی یس، آیه‌ی ۸۳.

فهم سریع معنای تکثر در «تاء» و معنای قطع در «تاء» با دیدن کلمات مختلف

استاد: احسنت. ببینید حضرت می‌فرمایند: محکم و ثابت. یادتان هست در بحث لغوی دیروز «ثب» و «بث» را عرض کردم؟ «بث»، باء به ثاء خورده است. «ثب»، ثاء به باء خورده است. همین شده «ثبت». متفرق است و بعد مجتمع می‌شود و بعد «تاء» است. اگر یادتان باشد قبلاً عرض کردم که چند حرف هست که آدم در معنای آن‌ها زود به نتیجه می‌رسد. نمی‌دانم چرا! به این مسأله فکر نکرده‌ام. یکی «ث» و دیگری «ت» است. وقتی موارد لغوی این‌ها را می‌بینید، سریع به یک معنای واحد می‌رسید. خیلی جالب است. اما بعضی حروف هستند که این‌طور نیستند. آدم را قطعه قطعه می‌کند! او را طوری می‌کشد که آخر کار هم واضح نمی‌شود. به‌معنای برخی از حروف نمی‌توان به این زودی‌ها رسید. واقعاً هم به این صورت است. بعضی از حروف به سرعت می‌رسید. یکی از آن‌ها «ت» دو نقطه است. شما نیم ساعت در نرم‌افزار به مواردی‌که «ت» دارند نگاه کنید، فوری می‌گویید معلوم است هر کلمه که در آن حرف «ت» هست، یک جور معنای قطع در آن هست. «تبّ»، «بتّ»، «لتّ» و... . هر چه در آن «ت» هست، وقتی نگاه می‌کنید، می‌گویید معلوم است که در همه‌ی این‌ها معنای قطع هست. چنان‌که در «ث» یک نحو معنای تکثر است.

شاگرد: مثل خود باء که الصاق را در خودش دارد.

معنای تجمیع در «باء»

استاد: «باء» مثل اینها نیست. از «با»ی الصاق حرفی جلو نیامدیم. میخواهم از دل لغت در بیایید. شما الآن میگویید: «با»ی حرفی بهمعنای الصاق است و معنای الصاق را گرفتهاید و جلو میروید. اما شما کاری به الصاق نداشته باشید. المنجد، لسان العرب را باز کنید، مواردیکه باء دارد را نگاه کنید. سریع به این نمیرسید که باء بهمعنای یک نحو اجتماع است. اما «ت» و «ث» به این صورت است.

بررسی کلمات ثانئی بهترین راه برای فهم معانی حروف

شاگرد: کلمه‌ی «ات»، کلمه‌ای است که «ت» خالص در آن هست.

استاد: بله، کلمه‌ی «وت» و «ات» از آن‌هایی هست که فقط «ت» را دارد. «ات» به چه معنا است؟

شاگرد: یعنی آمد.

استاد: آمد به چه معنا است؟ یعنی یک کاری بود که ادامه داشت...؛ خودتان نمی‌گویید «وصول» آنی است و تدریجی نیست؟! اما شما از «آمد» فعل درست می‌کنید. ولی اگر هنوز نرسیده، نمی‌گویید آمد. وقتی رسید، می‌گویید آمد. وقتی دارد به قم می‌آید، نمی‌گویید به قم آمد. هنوز در راه است. علی أیّ حال، صرف کلمه‌ی «ات» که شما می‌فرمایید، با موارد دیگری که با حروف دیگر به‌صورت ثنائی به کار می‌رود...؛ اینکه گفتم زود می‌رسید کار آقای حسن جبل هم همینطور است. شما اول سراغ ثلاثی و رباعی‌ها نروید. اگر سراغ رباعی هم می‌روید، سراغ رباعی‌های مکرر بروید. مثل «زلزل». اول سراغ ثُنائی بروید.

شاگرد: اول سراغ حرف‌هایی برویم که هیچ چیزی اضافه ندارد.

استاد: خیر؛ من اول به این صورت می‌رفتم؛ در پشت صفحه‌ی المنجد تمام حروفی که در لغت عرب، حرفش معنا دارد را جمع کرده‌ام. برای خیلی قبل است. مثلاً «وعی، یعی، ع». کلمات یک حرفی که در زبان عرب می‌دیدم می‌توانم معنا داشته باشد را جمع کردم. «ات» تازه به آن نحو نبود. منظور این‌که روی آن‌ها کار شده است. اما چیزی که کارآیی روشن‌تری دارد و زودتر شما را به معنا می‌رساند، فعل‌های ثنایی است. دو تایی‌ها خیلی زودتر و راحت‌تر کار شما را راه می‌اندازد. شاید ترکیب آن‌ها و دیدن صور متعددش، آسان‌تر است.

«ثوابت فی تخومها» به‌معنای فرد طبیعت در تمام مراحل خود«ثوابت فی تخومها» به‌معنای فرد طبیعت در تمام مراحل خود

«ثوابت» به این صورت است. «ثب»؛ یک متکثری به جمع می‌آید و «ت» می‌گوید قرار شد. اگر یک چیزی ثابت است، «ت» می‌گوید دیگر تکان نمی‌خورد. قطع شد. یعنی تشکیلات آن به انقطاع رسید. به نظرم در المعجم الاشتقاقی هم گفته باشد. من نگاه نکرده‌ام. برای خصوص «ثبت».

ببینید «ثوابت» متعلق دارد. حضرت می‌گویند ثابت است و محکم است، کجا؟ «فی تخوم»؛ در نهایت درجه استقرار. بالاترین تخوم، قرارش ثابت است. «ثبت فی تخوم». اگر به این صورت نگاه کنیم، آن وقت حضرت افراد را به نحوی می‌گویند که وقتی شما یک فرد را می‌بینید، آن را متزلزل و مثل کف روی آب نبینید، بلکه «تخوم» آن را هم ببینید. یعنی وقتی به زید نگاه می‌کنید، نگویید الآن ای زید بیست سال. زید را نگاه کنید ولی زید در بیست سالگی، در ده سالگی، در قنداقش، در شکم مادرش، در صلب پدرانش. خیر؛ فرد! طبیعی که به «کن» وجودی نیامده است! وقتی شما «زید»ی که در صلب پدر است را می‌بینید، دارید طبیعی او را می‌بینید؟! زید هر کجا برود، طبیعیش همراه او است. چون طبیعی در موطن مجردات است و با همه‌ی افراد، همساز است. سرایان طبیعی در افراد، مانع از این نمی‌شود که شما الآن با فرد بما هو فرد کار دارید. وقتی می‌گویید: زید در صلب جد دهمش، با طبیعی زید کار دارید ای با فرد؟! با وجود کار دارید ای با کلی؟! با وجود کار دارید. ولو همانجا باز طبیعی زید، ساری است. طبیعی زید در جد دهمش هم خودش را دارد نشان می‌دهد. چون طبیعی در همه‌جا با زید است، نمی‌توان طبیعی را از زید جدا کنیم. طبیعی زید یعنی یک رتبه‌ی طولی و نفس الامری زید که هیچ کجا از او جدا نمی‌شود. ریخت طبیعی این است. نه اینکه وقتی به جد دهم زید رفتید، طبیعی شود.

تحلیلی از حرکت؛ امکان تقسیم یک وجود سیال به دو وجود و تنافی آن با یک وجود بودن آن

شاگرد: آن چیزی که در زید در قنادق و زید پیرمرد یکی است، طبیعی زید است یا فرد زید؟

استاد: فرد مستمر زید است. اینها همه وجودات هستند.

شاگرد: فرد مستمر دائماً دارد تغییر میکند؟

استاد: آن بحث را یادآوری کنم. در یک متحرک، وجود ثابت است و ماهیات تغییر میکند؟ در حرکت فلسفی. در یک وجود سیال وجودش ثابت است و ماهیات آن تغییر میکند؟ یا ماهیتش ثابت است و وجودش سیال است؟

شاگرد: هر دوی آنها سیال است.

استاد: اینشان روی مبنای رایج حکمت متعالیه جواب دادند.

شاگرد ۲: یک وجود سیال هست که از ابتدا تا انتها هست.

استاد: خُب، وجودش سیال است و ماهیتش ثابت است؟ یا وجودش ثابت است و ماهیت آن تغییر میکند؟

شاگرد ۲: وقتی وجود سیال است، ماهیت را از آن انتزاع میکنیم. از ابتدا تا انتها ماهیت انسانی دارد.

استاد: پس وجود ثابت است یا سیال است؟

شاگرد ۲: وجود سیالی است که از ابتدا تا انتها یک وجود است. نه اینکه وجودات متعدده و متغیره.

استاد: یعنی اگر از وسط راه آن را قطع کنیم و یا فرض بگیریم، دو وجود میشود یا یک وجود؟

شاگرد ۲: قطعش کنیم، یعنی از حرکت بایستد؟

استاد: بله، فرض عقلی محال است؟

شاگرد ۲: مشکلی ندارد.

استاد: خُب، پس یک وجود نشد، دو وجود شد. یک وجود را که نمی‌توان نصف کرد. یک وجود بسیط را می‌توانیم نصف کنیم؟! اما یک حرکت دو ساعته را می‌توانید عقلاً نصف کنید. یعنی شما نمی‌توانید جلوی حرکتی که اقتضایش دو ساعت است را دست بگیرید؟!

شاگرد ۲: اگر واقعاً دست بگیریم که دو حرکت می‌شود.

استاد: اگر نگرفته بودید، می‌رفت.

شاگرد ۲: اگر خارجا دست گرفته باشید که دو حرکت می‌شود، اما اگر دست نگرفتید یک حرکت است.

استاد: خُب، الآن که این ده دقیقه حرکت است، واقعاً یک وجود است؟!

شاگرد ۲: وجودش سیال است ... .

استاد: اگر یک وجود است آیا در عقلتان، می‌توانید آن را نصف کنید یا نه؟. شما درعقل خودتان نمی‌توانید یک وجود را نصف کنید. چون یک وجود است. اما ده دقیقه حرکت را می‌توانید به دو حرکت پنج دقیقه‌ای تقسیم کنید.

شاگرد: سیلان و کشش اقتضای آن است. یک واحد کشش است، ولی چون کشش است، می‌توان آن را تقسیم کرد.

شاگرد ۲: وحدتش را اعتباری می‌کنیم؟

استاد: خیر؛ آن هم خلاف واضحات وجدان است. وحدتش اعتباری نیست. چرا؟؛ چون متحرک یک چیزی دارد که او است... .

شاگرد ۲: وحدتی که سیلان دارد را عرض می‌کنم.

استاد: آن باید حل شود. کلمه‌ی سیلان، لفظی کلاسیک است که اقناع کننده است و در می‌شوید. اقتضای سیلان این است. آن وقت تحلیل سیلان چه می‌شود؟ ما از شما تحلیل سیلان را خواستیم. یک وجود سیالی که ده دقیقه سیلان دارد، نصف دارد یا ندارد.

شاگرد: دارد.

استاد: خُب، وجود واحد، نصف دارد یا ندارد؟ وجود واحد بسیط نصف دارد یا ندارد؟

شاگرد: واحدی که کشش ندارد، نصف هم ندارد.

استاد: خُب، وجود مساوق بساطت هست یا نیست؟ در کتب کلامی بود. الوجود مساوق الوحدة و البساطة. کل وجود بسیط و کل وجود واحد. این از متن کتب درسی بود. خُب، وجود بسیط واحد را می‌توان نصف کرد؟! خُب، شما که می‌گویید سیال است و وجود است، مفهومی درست کرده‌اید که پارادوکسیکال است. مثل مربعی که دایره است. خُب، مگر دارید؟! دارید فرض می‌گیرید که دایره

است. خُب، مربع هست یا نیست؟! میگوییم داریم فرض میگیریم چهار ضلع دارد. بله شما فرض میگیرید ولی این فرضها با هم توافق دارد؟! اگر میگویید دایره، نمیتوانید در همان حین، چهار ضلع را فرض بگیرید. خود فرض شما مشتمل بر تناقض است. لذا وقتی آخوند در اسفار میخواست تحلیل فلسفی ارائه بدهد، میگفت تشابک الوجود و العدم. در چند جای اسفار ایشان میگوید. میگوید حرکت موجود است یا معدوم؟ میگوید وجود و عدم دست به دست هم میدهند و ازدواج میکنند و شبکه درست میکنند، این شبکه حرکت میشود.

خضوع تخوم ثوابت و تکوین در مقابل خداوند

منظور من این بود که وقتی حضرت می‌فرمایند «اذعنت»، کارشان با فرد است. اما نگاهشان به فرد با متعلق تخوم است. یعنی چه؟ «خضعت»، چه کسانی خاضع هستند؟ موجودات و افراد طبایع. اما نه افرادی که الآن شما تقریر کردید. بلکه افرادی که «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»[1]. یعنی شیای که از خزائن تا پایین‌ترین حد کشیده شده است. تخوم به این معنا است. یعنی شما یک فرد را که در تخومش ثابت است؛ یعنی هیچ چیزی از آن را از دست ندهید؛ هر چه دارد از اول و آخر، همه را در نظر بگیرید، نه طبیعت آن. مقصود من طبیعت نیست. فرد آن منظور من است. زید هر چه دارد. با عمرو مخلوطش نکنید. عمرو هم فردیگری است که خداوند به آن خیلی چیز داده است. از عرش تا فرش، از ازل تا ابد خداوند به زید خیلی مبادی داده است. آباء و اجدادش هم همه مهد وجود زید هستند. ولی خالصه، زید فرد است. عمرو هم فردیگری است. اما طبایع و کلیات برای خودشان دستگاهی دارند.

عرض من این بود: به تناسب حکم و موضوع وجود تکوینی زید، «خضعت». چرا؟؛ چون صبغه‌ی وجودی او است و تناسب حکم و موضوع هم «خضعت» است. اما نه اینکه وجود به‌معنای زید الآن باشد.

---

[1]. سوره‌ی حجر، آیه‌ی ۲۱.

خضوع وجودات از حیث مقهوریتشان در مقابل خداوند و معرفت آنها از حیث ذو نفس بودنشان

شاگرد: اگروجود تکوینی زید را گرفتیم، علم حضوری هم داریم که اذعنت در اینجا هم صادق است. شما میگویید: طبیعتش علم دارد؟؛ اگر وجود را با آن عمقش بگیری، خُب، وجودش علم حضوری هم دارد. چرا اینطور شد، ما قانع نشدیم.

استاد: وقتی وجود خارجی زید را در نظر میگیریم، از آن حیثی که مقهور است، علم دارد؟! حیث مقهوریت این وجود، من اوله الی آخره، مقهوریته للقدرة المطلقة، الآن علم دارد؟!

عدم حیثیت مقهوریت در طبایع به جهت خلقی نبودن آنها

شاگرد: فرشته‌ها، وجود عقول، طبایع، از آن حیث که مقهورند، آیا علم دارند؟ خیر؛ ندارند. خُب، چه فرقی کرد؟ شما می‌گویید این مال عالم پایین است و آن مال عالم بالا است؛ این مال فرد است و آن مال طبیعت است ... .

استاد: خیر؛ طبایع که مقهوریت «کن» ندارند. «یرجع الیه اما لایوجد بکن». از اینها که خیلی بحث شده است. حقایق، همه یرجع الیه. استحاله‌ی تناقض، یرجع الی المبادء المطلق. اما نسبت به استحاله‌ی تناقض، خداوند می‌گوید: «کن فیکون»؟! یک حقیقتی است که همه می‌گوییم حق است، یرجع الیه، اما فرد است؟!

اتحاد عاقل به معقول، نشاندهندهی عاقل بودنِ معقول

شاگرد: خود استحالهی تناقض که حقیقتی از حقایق نفسالامری است، خودش اذعان دارد؟

استاد: اتفاقا در این کتابها هم رایج است. شما آن را درک میکنید ای نه؟ اتحاد عاقل و معقول را شما قائل هستند ای اتحاد عاقل به معقول؟ کدام یک از اینها؟

شاگرد: آنها اتحاد عاقل به معقول را قائل هستند.

استاد: به معقول قائل هستند. یعنی چه؟ یعنی پس خود آن معقول، عاقل است؛ شما در آن فانی شده است. در کتابها به این صورت است. اتحاد عاقل به معقول. یعنی شما در آن فانی میشوید. پس او است که عاقل واقعی است. اگر شما الآن عاقل شدید به عاقلیت او عاقل شدید. ریخت و سنخ آنها این است.

نفس الامریت استحاله ی اجتماع نقیضین و تصویر عاقل بودن ِآن حقیقت

شاگرد: این با ارتکاز ما سازگار نیست. این را گفته اند. یعنی خود استحاله ی تناقض درک دارد؟

استاد: ببینید اگر بازتاب عاقل در درجات خیال متصل، نفس متصل و عقل جزیی را می گویید، درست می گویید. یعنی الآن آیینه جلوی شما بگیرند و عکس شما را در آیینه ببینند. می گویند: ایشان الآن زنده است؟ در آیینه که زنده نیست. عکسش است که در آیینه است. عکس به نفس آمده است و می گویید من که به آن نگاه می کنم، می بینم زنده نیست. درکی ندارد. برود خود او و آن طوری که اول عقل در آن فانی شده است و بعد عکس آن در نفس افتاده را، ببینید. به این عکس الآن نگویید...؛ استحاله ی تناقض درک و اذعانی ندارد. راست هم می گویید. اما آن چیزی که مبدأ واقعی آن است که عکسش در نفس افتاده است، آن خودش معقولی است که شما اتحاد عاقل به معقول را می بینید. چقدر حکمای بزرگ زحمت کشیده اند که بگویند: نگویید «و معقول». اگر «و» بگویید، حرف ما نیست. نگویید: «اتحاد عاقل و معقول»، بلکه «اتحاد عاقل به معقول». فلذا آن معقول، عین عقل و عاقل و معقول است.

شاگرد: یعنی تعین استحاله ی اجتماعش در آنجا هست ای چیز دیگری است که الآن از این استفاده می شود؟ یعنی در همین تعین استحاله ی آن، صورتی هست که آن عاقل خودش است. وقتی ما به آن متصل می شویم... .

استاد: بله؛ اما نه به این صورت که ما آن صورت را مانند خود این قضیه در نظر بگیریم. واقعیتش این گزاره نیست. بازتابی از آن در نفوس این است. نباید همینطوری که بازتاب آن در نفوس هست، بگوییم آقای زید چه کسی است؟ بگوییم هر چه در آیینه هست خود زید است. درحالیکه زید نفس می کشد و ... . درست است که این عکس او است، اما قرار نشد که این عکس کاملاً خود او باشد. زید خارجی خیلی متفاوت است. بازتاب یک حقایق عقلی در عالم مجردات، در نفوس ما از طرف خودش یک آثار و رنگی می گیرد.

شاگرد: وجود ِبرای ما ... .

استاد: بله، اتفاقا اضافه ی اشراقیه به ما دارد.

تفریع تعبیر «مستشهد» بر تقسیم ثوابت و رواصن

شاگرد ۲: الآن در توضیح شما، مستشهدٌ پس دیگر ناظر به ثوابت نیست، فقط ناظر به «رواصن» است.

استاد: خیر؛ چرا شما فقط «مستشهدٌ» را میخوانید و جملهی بعدی آن را نمیبینید؟! بعد از «مستشهد» چه فرمودند؟ «و بعجزها». عجز برای طبایع است؟! « و بفطورها».

شاگرد: اگر شما میگویید آنها مدرک هستند، خُب، «مستشهد» هم هستند.

استاد: خیر؛ مستشهِد چه کسی است؟ مستشهِد در عبارت حضرت علیه السلام چه کسی است؟ خدای متعال است. آن مستشهِد با این بیانی که در این جمله دارند، خیلی عالی است.

علی أیّ حال عرضم را خلاصه کنم. الآن با این چیزی که عرض کردم میخواهم در سه-چهار جملهی بعدی، ربط آن را کاملاً عرض کنم. یعنی با این تقریر جدید که «اذعنت»، «خضعت»، این دستهبندی کلی را کردیم که به تناسب حکم و موضوع اذعان برای فضای معرفت است، خضوع برای فضای مقهوریت و طوع است. طوع در برابر امر الهی. بعد حضرت علیه السلام یک دستهبندی بسیار زیبایی را بر این متفرع میکنند: «مستشهد بكليّة الأجناس على ربوبيّته و بعجزها على قدرته وبفطورها على قدمته ، وبزوالها على بقائه». به ذهن من اینطور آمده است که این چهار جملهی بعدی که بحث بسیار قشنگی دارد، باز شدهی دو جملهی قبلی است؛ مقهور است و معترف. بعد میفرمایند: حالا که هم مقهور است و هم معترف و مذعن است، حالا دستگاهی را باز میکنیم؛ خدای متعال برای این مذعنین مستشهد است. برای این مذعنین از دو حیث: هم از حیث قدرت برای استشهاد خودش کمک میگیرد؛ مستشهدٌ بکلیّة و به عجز و به فطور و به زوال بر همان چیزی که اذعان آن را میآورد.

حالا با این توضیحاتی که عرض کردم، میخواهیم ببینیم کلمهی «کلیت» به چه معنا است. چندین وجه برای کلیت در ذهن بنده هست. شما هم تأمل بفرمایید.

والحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی محمد و آله الطیبین الطاهرین.