۸. توحید صدوق (۱۴۰۲/۰۹/۰۱)

سال تحصیلی (۱۴۰۳-۱۴۰۲) - چهارشنبه، ۰۱ آذر ۱۴۰۲

- پیشگفتار (چکیده)
- نفی انواع ممازجت در معیت خداوند متعال با ما سوی الله
- اشکال مرحوم نراقی، در کتاب «قرة العیون»، بر وحدت وجود و تشکیک آن
- تدقیق در معنای «عین» در عینیت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در تشکیک
  - تمثیل تشکیک در وجود به نور توسط صدرا و بیان اشکال کثرت در وحدت
  - تمثیل تشکیک در وجود به عدد توسط ملا صدرا و بیان اشکال غفلت از عملگر «واو»
  - نفی اشتراک معنوی و لفظی وجود از خداوند متعال و تثبیت وجود اشاری
- تمثیل و مثال‌آوری برای خداوند متعال، در جهت سلب نقص و رفع استبعاد
  - تمثیل به انواع وحدت غیر عددی در تبیین وحدت غیر عددی خداوند متعال
  - تمثیل سریان نفس در بدن برای تبیین معیت خداوند با ماسوی الله
  - تمثیل جامع اضداد بودن خداوند متعال به اراده‌ی متضاد در نفس
  - تمثیل معیت حقایق ثابته با هر مکان و زمانی، برای تبیین معیت خداوند متعال
  - تقدم مفهوم ضرورت بر «جهان‌های ممکن» در منطق
  - انحصار معرفت توحید در خداوند متعال
- و علمها ال بأداة، ال يكون العلم إلا بها
  - الف) نفی ادات، در علم خداوند متعال
  - ب) عینیت علم خداوند متعال و اشیاء
- عدم تنافی عینیت علم خداوند متعال به اشیاء، با علم داشتن او به اشیاء

پیشگفتار (چکیده)

ادامۀ شرح فقرۀ «و تمکن منها لا علی الممازجة» / نفی انواع ممازجت از خداوند متعال و تبیین معیت او با ما سوی در تمثیلات سلب نقص؛ تمثیل معیت به سریان نفس در بدن؛ تمثیل معیت حقائق ثابته با اشیاء؛ عینیت علم الهی با اشیاء؛ اشکال مرحوم نراقی، در کتاب «قرة العیون»، بر وحدت وجود؛ تدقیق در معنای «عین» در عینیت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در تشکیک.

نفی انواع ممازجت در معیت خداوند متعال با ما سوی الله

در صفحه‌ی هفتاد و سوم بودیم. در این خطبه‌ی مبارکه فرمودند: «فارق الأشياء لا على اختلاف الأماكن ، وتمكن منها لا على الممازجة»[1]. عرض کردم در ما سوی اللّه تعالی، هر کجا بروید، در هر موطنی وارد شوید، حتی روی مبانی اوسعیت نفس‌الامر از وجود، به هر موطنی بروید، سر و کار شما با یک نحو ممازجت است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این مقام، هرگونه ممازجتی که در ماسوی اللّه هست را، نفی می‌کنند. پس معیتی که خداوند متعال با اشیاء دارد - «تمكن منها / يكون فيها» منحصر به خودش است. یک نحو معیتی است که تنها و تنها خالق، مبدأ و ما منه الوجود، دارد. «تمكن منها / يكون فيها لا على الممازجة»؛ یا «لا بالممازجة»؛ طبیعی «الممازجة»، مطلق «الممازجة»، هر کجا در ما سوی اللّه باشد، انواعی دارد. در جلسه‌ی قبل، برخی از آن‌ها را شمردیم. شاید بالای ده مورد بود. انواع ممازجت‌ها، هیچ‌کدام، در مورد خداوند متعال نیست. پس چطور «يكون فيها» است؟ کیفیت «يكون» منحصر در خودش است. «چطور» ندارد. لذا در صفحه‌ی هفتاد و نه فرمودند:

«بل هو في الأشياء بلا كيفية»[2]: بودن او در اشیاء، اصلاً کیفیتی ندارد. این اصل مطلبی بود که عرض شد.

همچنین در باب مثَل عرض کردم: «وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ»[3] و «فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ»[4]. معنای اصلی‌ای که برای «للّه المثل الاعلی» ذکر کرده‌اند، یعنی صفات: «للّه الصفات العلیا».

مفسرین هم فرموده‌اند. بالاترین صفات برای او است. مثل «وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ»[5] می‌گویند هر اسمی، ظل یک صفتی است، «للّه المثل الاعلی» یعنی صفات علیا، برای او است؛ پس «و للّه الاسماء الحسنی». چون «للّه الصفات العلیا»، ظل هر صفتی، اسمی است، لذا «للّه الاسماء الحسنی». اینها مطالبی است که در جلسه‌ی قبل صحبت شد.

---

[1]. شیخ صدوق، التوّحید، ج 1، ص ۷۳.

[1]. شیخ صدوق، التوّحید، ج ۱، ص 73.

[2]. همان، ص ۷۹.

[3]. النحل، آیه‌ی ۶۰.

[4]. همان، آیه‌ی ۷۴.

[5]. الاعراف، آیه‌ی ۱۸۰.

اشکال مرحوم نراقی، در کتاب «قرة العیون»، بر وحدت وجود و تشکیک آن

همچنین بحثی در مورد ممازجت ماهیت و وجود شد که آیا ممازجت دارند یا ندارند. مبنای اصالت الوجود، در جلسه‌ی قبل گفته شد و بحث‌های خوبی است. در فضای مباحثات کلامی، فلسفی، حکمی، عرفانی، این‌ها مبانی‌ای است که به گمانم قابلیت این را دارد که هر طلبه‌ای روی آن فکر کند. قبلاً هم مباحثه می‌کردیم و سؤالات متعددی داشتم. این جمله را مکرر عرض کرده‌ام: ما به‌عنوان یک طلبه‌ای که درس می‌خواندیم، کلاس می‌رفتیم، در بیانات اساتید بر ذهن ما مراحلی طی می‌شد؛ در آن مراحل سوالاتی برای ما پیش می‌آمد که گاهی آن سؤالات حل می‌شد و گاهی حل نمی‌شد. همین‌طور دغدغه‌مند رفت‌وبرگشت داشتیم تا ببینیم چه می‌شود. در طول سال‌ها بعضی از سؤالات ما مستقر شد. مبانی دیگری به ذهن ما آمد. یکی از آن‌ها همین مبانی اوسعیت نفس‌الامر از وجود بود. درست یک سیستم معرفتی را تغییر می‌داد. کمکم از آن صحبت کردیم؛ در سال‌های مختلف.

به گمانم این مبنا، از آن مبانی‌ای است که اگر هر طلبه‌ای روی آن کار کند، می‌ارزد. اما این‌که این درست هست یا نیست؟ مکرر عرض کرده‌ام که ما ادعای این‌که اهل فن هستیم، نداریم. ما می‌گوییم به کلاس رفته‌ایم و اساتید مطالبی را فرموده‌اند و به ذهن ما سؤالاتی آمده است. اگر طرح سؤال کاشف از عنادی باشد، بد است، اما اگر طرح سؤال، کاشف از این باشد که در اینجا باید مطلب واضح شود، بد نیست. ما سؤالمان را می‌گوییم و اساتید فن جواب می‌دهند. ذهن ما از فهم حرف آن‌ها کوتاه بود، خُب ما نمی‌فهمیم. کسانی که به ذهن‌شان می‌آید که جواب را می‌فهمند؛ هم سؤال را فهمیده‌اند و هم جواب اساتید را فهمیده‌اند. ان شاء اللّٰه که اینطور نباشد و ما هم بفهمیم. اما اگر سؤال، سؤال عمیقی باشد گاهی می‌بینید جواب اساتید هم هنوز مجال را برای فکر باز می‌گذارد، این جا است که بحث دارد جلو می‌رود. یعنی اینطور نیست که بگوییم «لیس ورا عباذان قریة»؛ یعنی علم در فضای تحلیل‌های علم حصولی تمام شود. این حاصل‌ِعرض بنده است. پس ادعای ما نیست که چیزی بلد هستیم، ادعای ما این است که وقتی درس می‌خواندیم، این سؤال در ذهن ما آمده است. این سؤالات اینچنین مستقر است و باید حل شود و لذا عرض کردم خود اصالت وجود و ماهیت که در جلسه‌ی قبل صحبت شد، وجوهی دارد. واژه‌های آن و مطالبش [وجوهی دارد]. همین مطالب هم تاریخی دارد. مثلاً پیرامون خود تشکیکی وجود، که در جلسه‌ی قبل از آن صحبت شد، صاحب اسفار، در ابتدا، تشکیکی در مراتب را مطرح می‌کند تا بحث را فلسفیاً جلو ببرد. خُب، تا زمان مرحوم میرزا علی نوری در اصفهان، هنوز این مبنا مستقر نبود. جلوتر هم عرض کردم که ملّا مهدی نراقی، معاصر مرحوم نوری است، ملّا مهدی جامع بوده است؛ آدم بسیار بزرگی است. جامع همه‌ی علوم است. ایشان کتابی دارد به نام «قرة العیون». شاید اگر پنجاه یا صد سال بعد از میرزای نوری بودند، طور دیگری بحث می‌کردند؛ چون فضا عوض شد. ولی چون ایشان در آن فضا بوده است، محکم وارد می‌شوند و تمام استدلالات صاحب اسفار را بر وحدت حقیقت وجود و تشکیکی مراتب وجود جواب می‌دهد و در آخر کار، دوباره به قول مشاء بر می‌گردد که وجودات حقایق، متباینه هستند. برای خودش کتابی است. مرحوم آقای آشتیانی هم تعلیقه زده‌اند و چاپ کرده‌اند.

تدقیق در معنای «عین» در عینیت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در تشکیک

تمثیل تشکیک در وجود به نور توسط صدرا و بیان اشکال کثرت در وحدت

خُب، این تاریخش است. وقتی ما کلاس میرویم و صحبت میکنیم، سؤالاتی به ذهن میآید. خُب، مثلاً مهمترین چیزی که این بحث را آورد، این بود که ما به الاشتراک، عین ما به الامتیازی است. این کلمهی «عین» چیست؟؛ خُب وقتی در فضای علمی، «عین» میگویید، باید زیر این «عین» را خط بکشید و تدقیق کنید که این «عین» یعنی چه. میگویید: نویسندهی کتاب، تحریر عین همان نویسندهی کتاب تذکره است. این «عین» یعنی چه؟ عین شخصی است. اما یک وقتی است که شما میگویید در نوری که یکی شدید و یکی ضعیف است، ما به الاشتراک، عین ما به الامتیازی است. اینجا دارید عین را به نوع میزنید. اینکه به این معنا نیست ما به الاشتراک، عین ما به الامتیازی است؛ چون دو نور را فرض گرفتهاید. اگر یک نور را فرض بگیرید، در نور واحد هم مراتب مندمج است؛کثرت در وحدت است؛ نه تشکیک مراتبی که ایشان میخواهد در مقام وحدت در کثرت تصور کند. بنده دارم این مطالب را به صورت سریع عرض میکنم. کلمهی «عین»، قابل فکر است و باید روی آن تأمل شود. همینطور بگوییم عین او است و تمام؟! شیخ اشراق گفته است: ما جایی را داریم که ما به الاشتراک، عین ما به الامتیازی است، مثل زمان. تقدم بالزمان و تاخر بالزمان؛ پس ما به الامتیازی، عین ما به الاشتراک است! در اینجا عین به چه معنا است؟ عین، یعنی شخص یک وجود. علاوه که وقتی روی کلمهی «عین» دقیق شوید، خیلی گستردهمیشود. حتی میتوانید بگویید زید قاتل عمرو است و کاتب فلان کتاب است. اگر بگویید کاتب این نسخه، عین قاتل زید است، اینجا میگویید: یعنی شخص او یکی است. همینجا اگر بحثها دقیق شد، عینیت کنار میرود. عینیت بهمعنای دقیق یک حیث کنار میرود. چون زید از آن حیثی که قاتل است، غیر از زید از آن حیثی است که انسان است. اما شما با یک نگاه جمعی، میگویید «عین»؛ یعنی یک شخص است.

تمثیل تشکیک در وجود به عدد توسط مال صدرا و بیان اشکال غفلت از عملگر «واو»

منظور بنده این است که این کلمات، در اینجا به کار می‌رود. مثلاً مثالی که آخوند در اینجا خیلی به کار برده‌اند، مثال عدد است. فرق یک و دو به چیست؟ به واحد است: «الواحد یفعل بتکرره العدد»؛ ما چیزی بیرون از عدد نداریم. یک است، همین یک را تکرار می‌کنیم و دو می‌شود. لذا می‌گویند وحدت به وجود است و کثرت هم به وجود است. با همین مثال‌ها می‌گویند. اما امروزه بیانات علمی داریم؛ وقتی شما می‌گویید یک تکرر پیدا کند، دو می‌شود، در اینجا که شما فقط یک نداشتید. چرا می‌گویید صرف الشیء لایتثنی و لایتکرر؟! در هر طبیعتی می‌گویید «لایتثنی»، چرا؟؛ چون دیگر نمی‌توان گفت: «الانسان» و «الانسان»؛ طبیعی الانسان و الانسان! بگویید طبیعی الانسان و الانسان! چون جای برای «واو» نیست. چرا؟؛ چون «صرف الشیء لایتثنی». طبیعی الانسان لا یتکرر، حتی در زمانی‌که «واو» بیاورید. خُب، وقتی شما به تکرر عدد مثال می‌زنید، شما یک عنصر بسیار مهمی غیر از الواحد، در اینجا، دارید؛ آن هم عملگر جمع است. مسأله تکرار است. تا شما مجالی برای تکرار باز نکنید، تا مجالی برای عملگر واو پیدا نکنید ...؛ یک به اضافه‌ی یک؛ یک و_یک، دو می‌شود؛ تکرار یک، دو می‌شود؛ تا یک مجال منطقی برای تکرار و عملگر جمع و «واو» باز نکنید، نمی‌توانید بگویید «الواحد یفعل بتکرره العدد». خُب، این از کجا می‌آید؟ شما باید در نظام معرفتی خود برای عملگر جمع، یک مبرری داشته باشید. اگر به یک نظام معرفتی بروید که تنها یک حیث است، باید مجالی برای تکرر حیث واحد پیدا کنید. صرف که لایتثنی، خُب، تکرر از کجا آمد؟ تعدد از کجا آمد؟ باید یک نظامی باشد که مسأله‌ی مراتب را توضیح بدهد و لذا، در تمام مثال‌هایی که از عدد، از نور و ... [مطرح می‌شود] سؤالاتی در ذهن ما بود. الآن هم خلاصه‌ی آن را می‌گویم تا شما ببینید اینها سؤالاتی است که در این فضا مطرح است. اما روی مبنای اوسعیت، اینها جواب پیدا می‌کند. یعنی همین حرف‌ها سر جای خودش هست، ولی تحلیل درست منطقی هم پیدا می‌کند. یعنی می‌توان به نحو دیگری از بیان، اینها را گفت و مشکلی هم ندارد. اما نه این‌که فقط نظامی باشد که مشترک بین فضای مشاء و عرفان نظری باشد.

اینها مطالبی بود که از جلسه‌ی قبل به ذهنم آمد. بحث‌های دلنشینی است. اگر ذهن شریفتان در این مطالب، صاحب مبانء شود، خیلی کارتان جلو است. یعنی خودتان به چیزی برسید که برای شما واضح شود. تا مادامی هم که واضح نشده است، روی حرف‌ها و فکرها اگر تأمل کنید، خیلی خوب است.

نفی اشتراک معنوی و لفظی وجود از خداوند متعال و تثبیت وجود اشاری

این سؤالات را عرض کردم از باب عرض حال یک طلبه؛ که بر ما چنین گذشته است. ما کلاس می‌رفتیم، بنا‌ء هم نداشتیم همینطور مسامحه کنیم و بی‌خودی یک ایرادی بگیریم. بینی و بین اللّه، اینطور نبوده است. بلکه اصلاً یک مبنای آن چندین سال، مثل من طلبه را معطل کرد که آن را تحکیم کنیم و روی کرسی بنشانیم. باز می‌دیدیم بعد از چندین سال، سؤالات باقی مانده است. تا ذهن ما هم سراغ یک بدلی نرفته بود، حتی در این مباحثه هم مطرح نکرده بودم. مثلاً در مباحث وجود، تا آن تحلیل‌های پنج-شش‌گانه برای وجود، بدل آن ساختار و نظام معرفتی، برای من سر نرسیده بود، اصلاً مطرح نمی‌کردم. چرا؟؛ چون یک اشکالی بگویم و مطلبی که هست به هم بریزد و بدلی هم نداشته باشد، این عاقلانه نیست. اما گاهی است وقتی یک نظام بدل سر رسید، سؤالات را برای آن نظام معرفی می‌گوید و بعد می‌گوید حالا اینطور هم می‌توان رفت. به اندازه‌ای که گمان ما هست، سر می‌رسد، بروید ببینید کدام یک از اینها بیشتر مناسبت دارد؛ وجود اشاری و امثال آنکه مطالب مهمی می‌شد. وجود مشترک معنوی است یا لفظی؟ در خداوند متعال نه مشترک لفظی است و نه معنوی. خُب، این حرفی است که خیلی تفاوت می‌کند. می‌گوید مگر ممکن است ثالث داشته باشد؟! قبلاً صحبتش شد. من گمانم این بود که در این فضا، وجود نه مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی. بیان خاص خودش را داشت که متعدد از آن صحبت شد.

تمثیل و مثال‌آوری برای خداوند متعال، در جهت سلب نقص و رفع استبعاد

تمثیل به انواع وحدت غیر عددی در تبیین وحدت غیر عددی خداوند متعال

اما ببینیم ممازجت اثباتی هست یا نیست. بعد از اینکه فهمیدیم خداوند متعال «یکون فی الاشیاء لا بالممازجة»، هر نوع ممازجتی که در ما سوی اللّه هست، در آن «یکون اللّه مع الاشیاء» نیست. بعد از اینکه این را محکم کردیم و میخ آن را محکم کردیم، حالا برای یک نوع امثالی که مثَل اثباتی نیست، وجه شبه ثبوتی در کار نیست بلکه وجه شبه رفع استبعاد است. وجه شبه سلبی است. در اینها مثَل زیاد داریم. در مباحثات قبلی مثال‌های جورواجور زدم. شاید در معانی الاخبار وقتی به وحدت عددی رسیده بودیم، مثال‌های متعددی برای وحدت غیرعددی عرض کردم. یعنی اینطور نیست که وقتی میگوییم وحدت خدای متعال غیرعددی است، یعنی وحدت غیرعددی، منحصر در خدای متعال است. خیر؛ وحدت غیرعددی، خیلی داریم. آن یک وحدت غیرعددی که مختص ذات خداوند متعال است، آن برای خود اوست. چرا؟؛ چون وحدت غیرعددی، مفهومی سلبی است. یعنی وحدتی که عددی نیست. مثل مجرد. مجرد، موجودی است که مادی نیست. خُب، اگر مادی نشد، مثل خدا میشود! کجا به این صورت است. مفهوم سلبی که ممانعت ثبوتی نمیآورد. مجرد است و مادی نیست. خدای متعال هم مادی نیست، ولی بههیچوجه این مجرد با آن مجرد یک وجه اشتراک صفت ثبوتی تشبیهی ندارند. بههیچوجه. اینها نکات مهمی است که وقتی مثَل میزنیم، صرفاً در آن جهت رفع استبعاد، مثال بزنیم.

تمثیل سریان نفس در بدن برای تبیین معیت خداوند با ماسوی الله

در آن جلسه گفتیم: چطور می‌شود خدایی باشد که همه جا حاضر است؟، خُب، او در عرش است؛ «عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَی»[1] و حال یک علمی هم به زمین دارد. [این پرسش را مطرح کردیم]. رساله‌ی احمد بن حنبل را هم بیان کردیم. لذا چطور می‌شود؟

برای رفع این استبعاد می‌توان به احمد بن حنبل گفت: آقای احمد بن حنبل! چرا علم خداوند متعال را طوری فرض می‌گیری که گویا کسی توپ یا جامی را در دستش گرفته باشد و بر آن محیط باشد؟! چرا به این صورت مثال می‌زنی که او بیرون از این جام و در عرش است، اما علم او محیط است. چرا به این صورت مثال می‌زنی؟! اگر می‌خواهی به چیزی مثال بزنی، به چیزی مثال بزن که هم محیط است و هم با‌لدقة حضور دارد. آن موقع، چه مثالی را عرض کردم؟ مثال سریان نفس در بدن را. شما به جای این‌که این جام را بگیری، این‌طور مثال بزن: بگو نفس در بدن، ساری است. یعنی با این‌که همه خودمان را این طور می‌یابیم که من به‌عنوان یک شخص بسیط هستم و جزء ندارم، اما همین «من»، به‌عنوان یک امر بسیط و مُدرکی که می‌گویی «انا»، می‌بینی در دو موطن از موطن فیزیکی مادی، در لحظه‌ی واحده حضور دارد. این برای رفع استبعاد است. پس می‌توان یک چیزی در لحظه‌ی واحده در دو موطن حضور داشته باشد. بدون این‌که مثال احمد بن حنبل باشد که از دور باشد.

این انگشت و این انگشت؛ هم زمان، هم احساس این انگشت را دارد و در همان زمان، احساس آن انگشت را دارد؛ به‌عنوان من. به هر دو می‌گویی: انگشت من است؛ در آن واحد می‌تواند تحریک کند و کار انجام بدهد. دقیقاً نشانه‌گیری می‌کند. همزمان و در آن واحد، دو دکمه‌ای که باید هم زمان فشار بدهد را، فشار می‌دهد؛ دقیقاً نشانه‌گیری می‌کند و دو انگشت را می‌آورد و در آن واحد روی دو دکمه می‌گذارد. چرا؟؛ چون آن دو دکمه، باید با هم فشرده شوند. خُب، پس یک نفر است و دو انگشت فیزیکی جدا است، اما در آن واحد، یک محرک، هر دو را به حرکت در می‌آورد. این‌ها مثال‌های خیلی خوبی است.

یکی از شئونات «من عرف نفسه عرف ربّه»[2] همین است. اگر یادتان باشد، عرض کردم «من عرف نفسه» در سه چهار نوع دسته‌بندی می‌شود: بالمماثلة، بالمباینة، بالمضادة و ... . یکی از آن‌ها همین بالمثل و بالممماثله بود. ممماثله در جهت رفع سلب و رفع نقص. هر چیزی که یک کمالی دارد در این جهت کمال که رفع یک نقص است، می‌تواند خودش را شبیه خدای متعال ببیند؛ اما نه تشبیه ثبوتی؛ بلکه شبیه این‌که خداوند متعال هم این نقص را ندارد. همان‌طوری که من این نقص را ندارم او هم ندارد. من الآن در این فضا هستم و شما را دارم می‌بینم، خُب، یک کمالی است که شما را می‌بینم. اما پشت دیوار را نمی‌بینم. این برای من نقص است و دیدن این‌جا کمال است. در این جهتی که من این‌جا را می‌بینم، خُب خداوند متعال هم این‌جا را می‌بیند. در این رفع نقص از من،

مثل هم هستیم. اما خدای متعال، پشت دیوار را هم می‌بیند؛ او این کمال را دارد. من این کمال را ندارم. ولی معنایش این نیست حالا که او اینجا و آنجا را می‌بیند و من اینجا را کامال می‌بینم و آن جا را نقص نمی‌بینم، پس دیدن من هم، مثل دیدن او است. اینکه لازمه‌ی آن نیست. در اصل این رفع نقص، با هم شریک هستند. در اینجا خیلی مثال‌ها می‌توان زد.

---

[1]. طه، آیه‌ی ۵.

[2]. تیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص 588: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

تمثیل جامع اضداد بودن خداوند متعال به اراده‌ی متضاد در نفس

حتی در مسائل سریان نفس در بدن و افعالی که دارد، مثال‌های حکمت‌آمیز خیلی بزرگی هست. بعضی از آن‌ها را قبلاً عرض کرده بودم، الآن اشاره می‌کنم تا یادتان بیاید. یکی از چیزهایی که ما انجام می‌دهیم، دو عضوی هستند که یک دیگر را تمانع می‌کنند. مثلاً دو انگشتش را روی هم فشار می‌دهد؛ دو انگشتش را طوری به هم فشار می‌دهد که اگر آن انگشت زور کم بیاورد، عقب می‌رود. یا اگر انگشت بچه‌ی دیگری بود، آن را عقب می‌برد. این انگشت هم طوری زور می‌آورد که آن انگشت را آن طرف می‌برد. خُب، حالا شما اراده دارید این انگشت جلو برود یا عقب برود؟ دو انگشت برای شما است، کدام یک از آن‌ها را اراده دارید؟ الآن نفس می‌خواهد بگوید این انگشت چپ، عقب برود یا جلو برود؟ اگر می‌خواهد عقب برود، انگشت راست می‌گوید ای انگشت چپ، عقب برو. این‌طور نیست؟ انگشت چپ هم به انگشت راست فشاری می‌آورد و می‌گوید ای انگشت راست عقب برو. شما کدام یک از این‌ها را می‌خواهید؟ خلاصه، انگشت راست می‌خواهد عقب برود یا زور داشته باشد تا جلو برود؟ شما یک واحد هستید که دارید هر دو را مدیریت می‌کنید. اراده‌ی شما در انگشت راست مانعة الجمع نیست با اراده‌ی شما در انگشت چپ. واقعاً در اینجا دو شأن، اراده‌ی شما است. در هر انگشت، شما یک اراده دارید در رأس مخروط. می‌خواهید که این دو با هم در اینجا فشار بدهند. مثلاً می‌خواهید یک چیزی را بچسبانید. الآن طوری است که دو اراده‌ی شأنی مندرج در یک عضو دارید، این اراده‌ای که در این انگشت ظهور می‌کند، از آن اراده‌ای که در آن انگشت ظهور می‌کند، جدا است. ولو هر دوی آن‌ها هم، اراده‌ی شما است. این دو اراده هم شأنی از یک اراده‌ی کلی است که می‌خواهد یک کاری را انجام بدهد.

ببینید! وقتی در سریان نفس در بدن تدبر می‌کنید، این‌ها چقدر ظریف و لطیف است! سریان نفس در بدن؛ نه صرف سریان حضوری، بلکه سریان تدبیری، سریان تحریکی. قوه‌ی علّامه‌ی شما نسبت به حضور در یک بدن و قوّه‌ی عمّاله‌ی شما که می‌خواهد در این بدن کار کند. در این‌که نفس می‌خواهد در این بدن کار کند، یک مدرک است. اما چه عجایبی ظهور می‌کند در این‌که می‌خواهد این بدن را تدبیر کند و تحریک کند.

این‌ها، برای رفع استبعاد، مثال‌های خوبی است. رفع استبعاد یعنی یک چیزهایی که برای خدای متعال گفته می‌شود ...؛ «عرفتُ اللّه بجمعه بین الاضداد». این جمله‌ی مبارکه، چندین معنا دارد. «بجمعه بین الاضداد» به چه صورت است؟ خُب، اولش شما می‌گویید، نمی‌شود! جمع بین اضداد چطور می‌شود؟! شروع می‌کنید به مثال زدن. مثال می‌زنید، نه برای آن که چیزی که در خدای متعال است را، اثباتاً بگویید به چه صورت است، بلکه برای این است که بگویید ببین مواردی هست که می‌شود جمع بین اضداد شود. این‌طور.

تمثیل معیت حقایق ثابتهٔ با هر مکان و زمانی، برای تبیین معیت خداوند متعال

خود وحدت هم، چنین است؛ تمام طبایع صرفه، لایتثنی هستند. یعنی هر طبیعتی که می‌بینید، از حیث نفس الطبیعه، لایتثنی است. یعنی وحدتش، وحدت غیرعددی است. تمام حقایق ثابته، یک جور معیت دارند با هر زمانی و با هر مکانی. مثلاً شما می‌گویید: «لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إلّا اللّهُ لَفَسَدَتا»[1]؛ این یک قضیه‌ی شرطیه است. این قضیه‌ی شرطیه، صادق است یا کاذب؟ می‌گویید قضیه‌ی صادقه است؛ استحاله دارد. خُب، اگر صادق است، وقتی ما هستیم محال است یا وقتی بشر هم نباشد، اجتماع شریک الباری ممتنع است؟ امتناع شریک الباری که به ما ربطی ندارد. ما هم نبودیم، شریک الباری ممتنع بود. خُب، حالا جای این امتناع شریک الباری کجا است؟ در کدام مکان شریک الباری ممتنع است؟ در کدام زمان شریک الباری ممتنع است؟ در هر مکان و هر زمان. اصلاً زمانی و مکانی نیست. یک حقیقت ثابت است، ورای زمان. خُب، اگر بگویید هر کجا بروید شریک الباری ممتنع است، می‌گویید شریک الباری چیزی است که با هر چیزی حاضر است و همه جا هست! مانعی ندارد. مثال است. مثال برای این است که ما یک حقیقتی داریم که - جهت سلبی آن - زمانی و مکانی نیست و از موطنی است که بر همه‌ی زمانها و مکانها احاطه دارد. هر کجا بروید، خودش را نشان می‌دهد. مکانی نمی‌تواند از حضورش ممانعت کند. بگویید ما به جایی می‌رویم که در آنجا دیگر شریک الباری ممتنع نباشد. چنین چیزی نداریم. در یک زمانی می‌رویم که در آن زمان، شریک الباری ممتنع نباشد، نداریم. این یک مثال است و همچنین سایر حقائقی که شما بگویید؛ حقایق علمی که واقعیت داشته باشد؛ حقایق ریاضی و ... . ثابتاتی هستند که حالشان، حال تجرد است. یعنی در موطنی هستند که زمانی و مکانی نیستند و لذا در هر زمان و مکانی بروید، همانطور هستند.

---

[1]. الانبیاء، آیه‌ی ۲۲.

تقدم مفهوم ضرورت بر «جهان‌های ممکن» در منطق

امروزه برای بعضی از چیزهایی که نتوانستند تحلیل کنند - آن هم به‌خاطر پای‌هگذاری غلط - می‌گویند «جهان‌های ممکن». جهان‌های ممکن، حاصل یک پای‌هگذاری غلط در منطق است. اگر از اول، منطق نمادین و ریاضی را طور دیگری تدوین کرده بودند، نیازی نبود امروز جهان‌های ممکن را برای توسعه و استیعاب سر برسانند. بلکه آن لازمه‌ی کار می‌شد. جهان‌های ممکن، در استحاله و در ضرورت برای چیست؟ برای این است که اول ضرورت را در منطق نیاوردند، آن را گذاشتند برای منطق موجهات، حال در منطق موجهات می‌خواهند ضرورت را معنا کنند، می‌گویند: خُب ضرورت یعنی چه؟ یعنی جهان‌های ممکن. جهان‌های ممکن که لازمه‌ی ضرورت است. چون ضرورت هست، پس در هر جهان ممکن چنین است. در اینجا «پس» داریم. شما اول باید ضرورت را صاف کنید. این کار را نکردید. شما در اصل منطق گزاره‌ها، گزاره را یک چیز در بسته و بدون جهت در نظر گرفته‌اید و مشکلات به اینجا رسیده است؛ جهان‌های ممکن.

چه چیزی سبب شد که به سراغ ضرورت آمدیم؟

شاگرد: فرمودید تمام حقایق از جمله حقائیق ریاضی ... .

استاد: بله؛ خود ضرورت و انواع ضرورات، به جهان‌های ممکن نیازی ندارند. جهان‌های ممکن، متفرع بر آن‌ها است. به گمانم این خیلی مهم است. یعنی چون شما یک چیزی وارای زمان و مکان دارید، وارای تحقق یک عالم که آن ضرورت است، یک حقیقتی ورا زمانی و ورا مکانی است، لذا چون آن را درک کردید، می‌گویید: به هر عالمی بروید، همین است. «پس» به هر عالمی بروید، چنین است، نه اینکه ابتدا ضرورت را در هر جهان ممکن معنا کنید که در تصورش هم چقدر حرف پیش می‌آید.

انحصار معرفت توحیدی در خداوند متعال

علی أیّ حال، مثال‌های متعددی داریم که رفع استبعاد می‌کند در چیزهایی که به خدای متعال نسبت می‌دهیم. مختص خودش است. این جور وقت‌ها که می‌شود یادم می‌آید. شاید اگر این مباحثات را مرور کنید، می‌بینید مکرر گفته‌ام، اما خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین شعری دارد. به نظرم در این کتاب بود، ولی اصل مطلبش لطیف است. تقریباً مضمونش این است: می‌گوید اگر همه جا بروید، بالا و پایین و هر جا بروید، تا موحد، به معنای واقعی کلمه، پیدا کنید، چند تا پیدا می‌کنید؟ ایشان می‌گوید اگر می‌خواهید موحد به تمام معنی الکلمه پیدا کنید، موحد واقعی یکی بیشتر نیست، آن هم خود خداوند متعال است. این هم یک جور حرفی است. یک موحد بیشتر ندارید.

> إذْ كُلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جَاحِدٌ — «مَا وَحَّدَ الواحِدَ مِنْ واحِدٍ
>
> عارِيَةٌ أَبْطَلَهَا الوَاحِدُ — تَوْحِيدُ مَنْ يَنْطِقُ عَنْ نَعْتِهِ
>
> وَنَعْتُ مَنْ يَنْعَتُهُ لاحِدٌ[1]» — تَوْحِيدُهُ إيَّاهُ تَوْحِيدُهُ

«مَا وَحَّدَ الواحِدَ مِنْ واحِدٍ»؛ به این بیانی که بنده عرض کردم، معنای این شعر قشنگ می‌شود؛ یعنی آن طوری که خدای متعال واحد است، آن طوری که فقط خودش می‌داند، چطور است، وحدت چطور است و ...، غیر از او کسی نمی‌داند. چون کسی غیر از ذات او نیست و لذا اسم مستاثر هم را که برای خودش نگه داشته، یعنی اسم مستاثر جوری است که نمی‌شود؛ نه اینکه بخل کرده است. قبلاً عرض کرده بودم. این برای این مطلب در اینجا.

---

[1]. خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، ج ۱، ص ۱۴۴.

و علمها ال بأداة، ال يكون العلم إ ال بها

الف) نفی ادات، در علم خداوند متعال

عبارت بعدی:

و علمها ال بأداة، ال يكون العلم إلا بها

خدای متعال، علم به اشیاء دارد، «لابأداة». در کتاب ما بعد از واژه‌ی «اداة»، یک ویرگول گذاشته شده است. نمی‌دانم در چاپ‌های بعدی هم این ویرگول هست یا آن را برداشته‌اند. علی أیّ حال، با آن تعلیقه‌ای که خود محقق کتاب، مرحوم آقای آسید هاشم تهرانی دارند، فرموده‌اند: «هذه الجملة صفة لأداة والضمير المجرور بالباء يرجع إليها، أي علم الأشياء ال بأداة ال يكون علم المخلوق إلا بها»

[1]؛ لذا این ویرگول در اینجا اشتباه است، اصلاً ویرگول نمی‌خواهد؛ طبق معنایی که خود محقق کتاب معنا کرده‌اند. ترجمه‌ی این معنا چه می‌شود؟ خدای متعال به اشیاء علم دارد، نه به وسیله‌ای که نمی‌باشد علم مخلوقین مگر به آن وسیله. یعنی هر علمی غیر از علم خدای متعال، به ادات است؛ با یک وسیله است. اما علمی که خدای متعال دارد، دیگر به ادات نیست. پس «لایکون» جمله است که صفت «اداة» است. چون «اداة» هم نکره است، جمله به‌عنوان صفت برای آن می‌آید.

شاگرد: منظور از علم، نمی‌توان علم خود خالق باشد؟

استاد: آن یک وجه دیگری است؛ ایشان تنها همین را معنا کرده‌اند. شاید احتمال آن را عرض کنم. شما احتمالی که در ذهنتان هست را بفرمایید.

شاگرد: علمها لابأداة لایکون علم الخالق بأداة. یعنی اینطور نیست که فقط به ادات باشد.

استاد: شما همچنان صفت می‌گیرید. علم را به خالق می‌زنید. یعنی چون صحبت از علم خالق است، «عَلِمها لابأداة یکون علم الخالق الا بها». آن هم مانعی ندارد. من می‌خواهم احتمال دیگری را عرض کنم که این ویرگول درست باشد.

شاگرد: بعد از «اداة» را می‌فرمایید؟

---

[1]. شیخ صدوق، التوّحید، ج ۱، ص ۷۳.

ب) عینیت علم خداوند متعال و اشیاء

استاد: بله؛ اصلاً دو جمله است. «علمها لابأداة»؛ خدای متعال اشیاء را میداند، نه با وسیله. «**لایکون العلم**»؛ یعنی علم خالق، «الا بها»؛ «بها» به اشیاء بر میگردد، نه به «اداة». «لایکون العلم الا بها» یک معنا است، «بها» اگر به اشیاء برگردد، معنای دیگری میشود. «علمها لابأداة، لا یکون العلم الا بها»؛ چرا او نیازی به ادات ندارد؟ چون نفس خود اشیاء، عین علم او هستند. وقتی نفس اشیاء، عین علم او هستند، نیازی به ادات نداریم.

شاگرد ۲: چه لزومی برای حصر هست؟

استاد: برای نفی ادات است. یعنی اگر حصر باشد، دیگر به ادات نیازی نیست. حصر بود، مظنهی این هست که خلاصه یک وسیلهای میخواهد.

شاگرد: صور مرتسمهای که میگویند، ادات میشود؟

استاد: بله؛ بر مبنای مشاء. لذا آن استاد در درس معقول - اسفار و اشارات - زیاد تکرار میکردند و میگفتند: مرحوم خواجه وقتی شرح اشارات را نوشتند، در اول کتاب ملتزم شدند که فقط مبنای مشاء را بگویند. یعنی اگر من ِخواجه چیز دیگری میدانم، نمیگویم. لذا میگویند حکمة الاشراقی که برای قطب الدین شیرازی است، تقریر درس خواجه است. اگر دیده باشید، یک قول حسابی میان اهل علم هست که این [کتاب] برای قطب نیست. بعضی هم میگویند برای او است. میگویند: این تقریر درس خواجه است. یعنی خواجه اشراقی بودند. اینها را بلد بودند و این هم تقریر درس ایشان است. اما وقتی شرح اشارات را در جواب فخر نوشتند، خواستند از مشاء و مبنای ابنسینا دفاع کنند. بعد این را میفرمودند که خواجه در یکجا عذرخواهی کرده است؛ شما که صور مرتسمه را فرمودید، این مطلب یادم آمد. یکجا عذرخواهی کرده است و آن، هم در مسألهی علم است. یعنی وقتی خواجه، به مسألهی علم باری تعالی رسیدهاند، دیدهاند سر نمیرسد. لذا سراغ مبنای اشراق در علم رفتهاند؛ که ما میگفتیم فاعل بالرضا. یعنی نفس خود اشیاء، عین علم هستند؛ علم فعلی.

شاگرد: ملائم نبود «الا بها» بشود «الا نفسها» یا «الا ایاها».

استاد: این چیزی که بندهٔ میگویم، نظیرش عبارتی در همین باب بود. حضرت علیه السلام فرمودند: «**خلق اللّٰه حجاب بینه وبینهم**»[1]. ما در آنجا مفصل صحبت کردیم. الآن هم حدود ده-پانزده آدرس در آنجا عرض کردم. حجاب چیست؟؛ نفس خلق است. «تو خود حجاب خودی» هم به شعر در آوردهاند...؛ «نفس خلق»، تعبیری مهمی است. آن خطبهی دوم، خطبهای از امام رضا علیهالسلام است که خیلی دلنشین و جالب است. مقدمهی آن هم جالبتر است. بنیهاشم به مامون میگفتند این آقا که چیزی بلد نیست؛ حالا پسر بزرگ امام کاظم علیه السلام هست، اما باید کسی را ولی عهد کنی که فضلی داشته باشد! عبارت این بود:

«أنّ المأمون لما أراد أن يستعمل الرضا عليه‌السلام على هذا الأمر جمع بني هاشم ، فقال : إنّي أريد أن أستعمل الرضا على هذا الأمر من بعدي ، فحسده بنو هاشم ، وقالوا : أتولي رجل جاهل ليس له بصر بتدبير الخلافة؟! فابعث إليه رجلا يأتنا فتري من جهله ما يستدل به عليه ، فبعث إليه فأتاه ، فقال له بنو هاشم : يا أبا الحسن اصعد المنبر و انصب لنا علما نعبد اللّه عليه ، فصعد عليه‌السلام المنبر ، فقعد ملیا لا يتكلم مطرقا ، ثم انتفض انتفاضة.

واستوى قائما ، وحمد اللّه وأثنى عليه ، وصلّى على نبيه وأهل بيته»[2].

«... **فقال له بنو هاشم : يا أبا الحسن اصعد المنبر و انصب لنا علما نعبد اللّه عليه** »؛ شما منبر بروید و برای ما در مورد توحید و خداشناسی حرف بزنید. در ادامه می‌گوید: «**فصعد عليه‌السلام المنبر ، فقعد ملیا لا يتكلم مطرقا**»؛ اینجا خیلی جالب است. اولی که حضرت علیه السلام نشستند...؛ علامت اوج خطبه‌ی حضرت، همین است که در ابتدا دستپاچه نشده بودند؛ یک بسم اللّه با لرزش بگویند. بلکه آرام نشستند. «**فقعد ملیا لا يتكلم مطرقا ثم انتفض انتفاضة. واستوى قائما ، وحمد اللّه وأثنى عليه**»؛ این جمله، در آن خطبه است. «**خلق اللّه الخلق حجابٌ بينه و بينهم**». منظور من از «بها» این است. یعنی «**لا يكون العلم الا بها**». علم به نفس اشیاء است، به ذات اشیاء است. همین که خلقشان کرده است، [علم هم هست]. حجابی هم که هست، نفس این خلق، این حجاب و این تعین را می‌آورد و لذا بین او و آنها فاصله نیست. خودش علم عین است. اشیاء، نفس علم هستند. باز هم بالتشبیه مثال گفته‌ام.

وقتی صورتی را در قوه‌ی متخیله خود حاضر می‌کنید؛ می‌گویند یک کوهی از طلا تصور کن؛ وقتی شما در قوه‌ی خیالتان تصور کنید، این صورت «جبل من الذهب» در ذهن شما حاضر هست یا نیست؟ حاضر است. به آن علم دارید یا ندارید؟ علم دارید. به چه صورت علمی‌هایی به او علم دارید؟

شاگرد: به خودش.

استاد: دیگر صورت نمی‌خواهد. علم شما به‌صورت متخیله‌ای که در قوه‌ی خیال شما متمثل است، به عین خودش است. نفس این صورت، علم است. به این علم فعلی می‌گوییم. یعنی آن چیزی که اشراق نفس است و درعین‌حال، نفس ـ‌خودش عین علم نفس در موطن وحدت در کثرت است.

---

[1]. شیخ صدوق، التوّحيد، ج ۱، ص ۳۵.

[2]. همان، ص ۳۴.

عدم تنافی عینیت علم خداوند متعال به اشیاء، با علم داشتن او به اشیاء

شاگرد: اینکه می‌گویی‌م «به او علم داری‌م» مسامحه می‌شود، چون خودش علم است.

استاد: خیر؛ چون احاطه دارد.

شاگرد: به او که علم ندارید، خودش علم ما است.

استاد: در اینجا «به» مانعی ندارد. روی مبنای اوسعیت نفس‌الامر، درست جلو می‌روید. وقتی این به او اشراق می‌شود، اشیاء که فقط وجود ندارد. درست است وجودش عین علم است، اما ماهیت هم دارند. از آن حیثی که ماهیت او در فضایی از نفس‌الامر -که اوسع است – قرار دارد که فضای طبایع است، به ملاحظه‌ی اوسعیت نفس‌الامر، به طبیعت این شیء می‌گویید: «به او علم دارد». این «به» از آن حیث، تبلور طبیعی آن شیء در ضمن این فردی است که عین وجود و عین علم است. یعنی الآن این فرد دو حیث دارد: حیث اینکه الآن وجود دارد و وجودش عین علم است و حیث اینکه درعین‌حالی که فردی است، فردی از یک طبیعت هم هست. چون عالم خلق است. از آن حیث، طبیعتش به او علم دارد. این «او»، جهت یلی الطبیعی می‌شود، نه یلی الربّی. وجودش یک جهت یلی الربّی دارد و همین وجود رابط، یک جهت یلی النفسی و یلی الماهیة دارد. شاید تعبیر مرحوم حاجی جهت یلی الماهیة بود.

شاگرد ۲: طبیعتی است که فقط یک فرد دارد؟

استاد: کدام طبیعت؟

شاگرد ۲: همان طبیعتی که در ذهن ما متمثل شده است.

استاد: لازم نیست طبیعت یک فرد داشته باشد. فعلاً این فردی که از آن بحث می‌کنیم و می‌گوییم عین علم است، می‌خواهم بگویم می‌توان گفت «علم به او». می‌گویند این خودش عین علم است، خُب، خودش را که می‌گویید فقط وجودش نیست که عین علم است، بلکه جهت طبیعی آن هم هست. شبیه این دو در آیه‌ی شریفه بود: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ»[1]. مرجع ضمیر «ه» برای قبل الوجود است یا بعد الوجود؟ این «شیء»، شیء بعد الوجود است یا قبل الوجود؟ «انّما قولنا لشیء اذا أردنه أن نقول»؛ اراده، قبل از «نقول» است یا بعدش است؟ ظاهرا قبلش است. پس «اردناه»، قبل از اینکه «نقول». قبل از اینکه «کن» بیاید و فردی از آن موجود شود، به موطن وجود و عدم مقابلی، یک چیزی داریم که «اردناه أن نقول». در اینجا هم «علم به»، که آن علم، عین خودش است. «لایکون العلم الا بما»؛ به نفس اشیاء. علی أیّ حال، به گمانم با این توضیحات «به» هیچ مشکلی ندارد.

و الحمدللّه ربّ‌العالمین و صلّی اللّه علی محمد و آله الطیبین الطاهرین.

---

[1]. النحل، آیه‌ی ۴۰.