۱۰. توحید صدوق (۱۴۰۲/۰۹/۲۲)

سال تحصیلی (۱۴۰۳-۱۴۰۲) - چهارشنبه، ۲۲ آذر ۱۴۰۲

- پیشگفتار (چکیده)
- دو احتمال در فقره‌ی «لیس بینه و بین معلومه علمٌ غیرُه» و «علمُ غیرِه»
- اختلاف نسخه‌های کافی
- علم ذاتی و علم فعلی در فقره‌ی «لیس بینه و بین معلومه علم غیره»
- علم الهی قبل الایجاد
- عینیت یک طرفه‌ی صفات با ذات، نه ذات با صفات، در کلام علامه‌ی طباطبایی
- نفی ذات از صفات در تعبیر «كَمَالُ الإخلاصِ لَهُ نَفيُ الصِّفاتِ عَنهُ»
- موافقت احتمال علم فعلی با سیاق عبارت؛ «فارق الاشیاء»
- فقه الحدیث فقره‌ی «إن قيل كان فعلى تأويل أزلية الوجود وإن قيل لم يزل فعلى تأويل نفي العدم»
- واژه‌ی «ازلی» از دیدگاه فقه اللغة
    - مقاییس اللغه: «ازلی» منسوب «لم یزل»
    - صحاح: «ازلی» منسوب «لم یزل» و «اثربی» منسوب «یثرب»
    - نفی ثبوت صفتی، نفی حرکت و نفی زمان از خواندن متعال در فقره‌ی « إن قيل كان فعلى تأويل أزلية الوجودوإن قيل : لم يزل فعلى تأويل نفي العدم»
    - جمع‌بندی نسبت به معنای «لم یزل»
- تاریخ اعرابگذاری کتب و مصاحف

پیشگفتار (چکیده)

شرح فقر «إن قيل كان فعلى تأويل أزليّة الوجودوإن قيل : لم يزل فعلى تأويل نفي العدم» بررسی واژگان «ازل» و «زول» از دیدگاه فقه اللغة؛ معنای عبارت «لم یزل» در این فقره از سخن امام علیه السلام؛ نفی ثبوت و حرکت و زمان از خداوند متعال با تکیه بر فقر «ازلیّة الوجود و لم یزل»؛ عینیت یک طرف صفات با ذات

دو احتمال در فقره‌ی «لیس بینه و بین معلومه علمٌ غیرُه» و «علمُ غیرِه»

در حال بحث از صفحه هفتاد و سوم بودیم. در این جمله‌ای که خواندیم، نسخه‌ی کافی شریف، اضافه‌ای داشت. حضرت علیه السلام فرمودند:

> «وعلمها ال بأداة ـ ال يكون العلم إلا بها ـ وليس بينه وبين معلومه علم غيره ، إن قيل كان فعلى تأويل أزلية الوجودوإن قيل : لم يزل فعلى تأويل نفي العدم»[1].

«**و لیس بینه وبین معلومه علم غیره**»؛ «علم غیره» را به‌صورت توصیفی خواندیم. توحید صدوق، شروح زیادی ندارد، اما روایتی که در اینجا باشد و در کافی هم باشد، شروح زیادی دارد. چون شروح کافی، بیشتر است. این خطبة الوسیلة بود که در جلد هشتم، روضه‌ی کافی، به‌طور مفصل آمده بود. لذا مرحوم مجلسی در مرآة، خطبه را توضیح می‌دهند. ایشان می‌فرمایند: محتمل است «علمُ غیرِه» هم بخوانیم. «لیس بینه و بین معلومه علمُ غیره»؛ یعنی معلم ندارد. یک علم دیگری بین خداوند و بین او، فاصله نیست. این هم احتمالی بود که ایشان در مرآة فرموده بودند. نوع شراح کافی – مرحوم میرداماد و ملاصالح - را مروری کردم، در «علمٌ غیرُه»، «غیره» را به ذات زده بودند. یعنی «علمٌ غیر اللّه». اینطور به ذهنشان آمده است که «لیس بینه و بین معلومه علمٌ غیر اللّه»، یعنی غیر ذاته. این هم شروحی که در اینجا بود.

---

[1]. شیخ صدوق، التوّحید، ج 1، ص ۷۳.

اختلاف نسخه‌های کافی

در روضه‌ی کافی که این خطبه‌ی شریفه آمده است، عبارت این است: «لیس بینه و بین معلومه علمٌ غیره، به کان عالما بمعلومه». از این عبارت یک انسباق بدوی می‌شود در اینکه «علم غیره»، یعنی غیر اللّه. ولی وقتی دقت کنید، می‌بینید ملازمه‌ای ندارد. هم می‌تواند «معلوم غیره»، غیر اللّه باشد، که «به کان عالما بمعلومه» و می‌تواند به‌معنای غیر معلومه باشد، نه غیر اللّه و غیر ذاته. در نسخه‌ی تحف العقول، «به» را ندارد. در تحف به این صورت آمده است: «لیس بینه و بین معلومه علمٌ غیره کان عالما لمعلومه». از نسخه‌ی تحف، اینطور یادم هست. این مطالبی است که از جمله‌ی هفته قبل مراجعه کردم.

علم ذاتی و علم فعلی در فقره‌ی «لیس بینه و بین معلومه علم غیره»

شاگرد: اگر «غیره» را به ذات بزنیم، یک نحوه امتزاج تصور نمی‌شود؟

استاد: اگر غیر را به ذات بزنیم، این محذور لازم می‌آید؟

شاگرد: بله.

استاد: خیر؛ مسأله‌ی عینیت صفات با ذات می‌شود. چون برای مسأله‌ی صفات، در روایات اهل البیت علیهم‌السلام کلاس‌هایی را رده‌بندی کرده‌اند. یک رده‌ی خیلی مهم، عینیت صفات با ذات است. در قبال کسانی که به تعدد قدما قائل شده بودند. صفات را یک امر ثابت زائد بر ذات گرفته‌اند. در قبال آن‌ها در این کلاس فرموده‌اند که خیر، ذات او با صفت دو تا نیست: «لیس بینه و بین معلومه علمٌ غیر ذاته»؛ یعنی صفت علم او عین ذاتش است. وقتی ناظر به آن باشد این لازمه را ندارد.

شاگرد ۲: اگر معلوم را حاصل علم فعلی بدانیم، طبیعتاً «غیره» تنها به معلوم می‌خورد. اما اگر علم قبل از ایجاد باشد، اجمال در عین کشف تفصیلی باشد، به ذات می‌خورد. این درست است یا خیر؟ یعنی نمی‌توانیم این تفصیل را بین معلوم قائل شویم و بعد بگوییم مرجع ضمیرش چیست.

استاد: یعنی اگر «غیر» به «معلوم» بخورد، فقط ناظر به علم فاعل بالرضا مربوط می‌شود که عین خود فعل است. معنایی غیر از آن پیدا نمی‌کنیم.

شاگرد ۲: اگر قبل از ایجاد باشد، چطور؟

علم الهی قبل الایجاد

استاد: اگر علمی باشد که مبدأ است؛ همیشه مثال میزدم و میگفتم: علمی که تابع معلوم است، مثل زید قائم است که شما او را میبینید و میگویید «علمت أنّ زیدا قائم». اما علمی هم مثل مهندسی است که خانه ایجاد میکند. در این مورد میگوییم: «علم المهندس بالبیت». این علم مهندس، علم قبل از وجود است. برای آن شیء حالت مبدائیت دارد. این علم است که آن را میآورد.

عینیت یک طرف‌های صفات با ذات، نه ذات با صفات، در کلام علامه‌ی طباطبایی

شاگرد ۲: در اینجا مرجع ذات می‌شود و در آنجا مرجع معلوم می‌شود؟

استاد: «غیره» اگر ذات شود، به همین معنا است. یعنی ذات او با صفت او دوئیت ندارد. اما اینکه این عینیت را چطور تحریر کنیم، بحث‌های مفصلی هست. شاید در پنجاه-شصت جلسه، راجع به همین صحبت شد. فرمایش علامه طباطبایی، که در مهر تابان[1] بود را، زیاد تکرار می‌کردم. ایشان از یک طرف گفته بودند صفات عین ذات است اما ذات عین صفات نیست. یا برعکسش که مکرر صحبت شد.

---

[1] مهر تابان، ص ۲۳۲ : «بنابراین چون رتبه ذات واجب الوجود، بملاحظه آنكه وجودش وجود بالصرّافه است، غیر محدود می‌باشد، پس آن وجود صرف، از هر تعین اسمی و وصفی و از هر تقیدی مفهومی بالاتر است؛ حتّی از خود همین حكم. چون اینكه می‌گوئیم: بالاتر است، این نیز حكمی است كه بر آن موضوع می‌كنیم؛ و آن ذات بحت بسیط از اینكه موضوع برای این حكم ما گردد و این محمول بر آن حمل شود، عالیتر و راقیتر است. پس آن حقیقت مقدّس اطلاق دارد، از هر تعینی كه فرض شود، حتّی از تعین همین حكمی كه نمودهایم و از این اطلاقی كه بر او حمل كردهایم. و از اینجا دستگیری می‌شود كه آن عینیتی كه بواسطه برهان ثابت می‌شود كه بین ذات و صفات موجود است، فقط از یك طرف است؛ یعنی ذات عین صفات است ولیكن صفات عین ذات نیستند. بدین معنی كه ذات بذات خود ثابت است، ولیكن صفات بذات ثابت هستند».

نفی ذات از صفات در تعبیر «کَمَالُ الإِخلَاصِ لَهُ نفَیُ الصّفَاتِ عَنهُ»

علی أیّ حال، این از بحث‌هایی بود که مفصل از آن صحبت شد. به گمانم در یک کلمه، آنچه که حرف نهایی هست، همان جمله‌ای است که خود حضرت علیه السلام در نهایت کار فرمودند. اول نهج‌البلاغه در خطبه‌ی شریف فرمودند:

> «أَوَّلُ الدِّینِ مَعرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعرِفَتِهِ التَّصدِیقُ بِهِ وَ کَمَالُ التَّصدِیقِ بِهِ تَوحِیدُهُ وَ کَمَالُ تَوحِیدِهِ الإِخلَاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الإِخلَاصِ لَهُ نفَیُ الصّفَاتِ عَنهُ لِشَهَادَةِ کُلّ صِفَةٍ أَنّهَا غَیرُ الموصُوفِ وَ شَهَادَةِ کُلّ مَوصُوفٍ أَنّهُ غَیرُ الصّفَةِ»[1].

«أَوَّلُ الدِّینِ مَعرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعرِفَتِهِ التَّصدِیقُ بِهِ»؛ این کمال به چه معنا است؟ یعنی معرفت مراتب دارد. «اول الدین معرفته»؛ معرفت شروع به کامل شدن می‌کند. می‌رود و می‌رود تا اوج بگیرد. «کمال معرفته التصدیق به»؛ دوباره وقتی تصدیق آمد، خود تصدیق تشکیکی و ذومراتب است.

«وَ کَمَالُ التَّصدِیقِ بِهِ تَوحِیدُهُ»؛ توحید درجه‌ی بالایی است **«وَ کَمَالُ تَوحِیدِهِ الإِخلَاصُ لَهُ»؛** وقتی توحید کامل می‌شود، تازه مرتبه‌ی اول اخلاص شروع می‌شود. بعد در اخلاصی که این مراتب را دارد، می‌فرمایند: **«وَ کَمَالُ الإِخلَاصِ لَهُ»؛** این مطلب خیلی مهمی است. اخلاص کامل می‌شود و به بالاترین درجه می‌رسد و می‌شود **«نفَیُ الصّفَاتِ عَنهُ»؛** اگر منظور از این نفی صفات، صرفاً نفی صفات نقصی باشد یا صفات زائده باشد که این ترتیبات را نمی‌خواهد. از این «کمال الاخلاص له نفی الصفات» معلوم می‌شود که حضرت علیه السلام، در مورد اوج‌اوج کلاس و معارف خودشان می‌گویند در دستگاه ما «نفی الصفات» است. بعد از آن هم چیزی نمی‌گویند.

همیشه استنتاج بنده این بود. لذا «نفی الصفات» ظاهری دارد که می‌توان آن را شش-هفت جور معنا کنیم. ولی این عبارت حضرت علیه السلام می‌گوید که در کلاس ما اهل البیت علیهم‌السلام، این «نفی الصفات» رأس هرم دستگاه معرفتی است. یک چیز مهمی در دلش دارد. هر کسی آنجا فهمیده است، فبها. اما اگر نفهمیده است، معانی دیگر هم خوب است، او را اقناع می‌کند.

شاگرد: یعنی می‌خواهید، بفرمایید اینکه می‌گویید عالم نیست، به این معنا است که جاهل نیست؟

استاد: خیر؛ اینکه اولین کلاس است. حتی کلاس «لیس بجاهل» از عینیت صفات و ذات پایینتر است. ردهبندیای بوده که جلوتر اینها را عرض کردم.

شاگرد ۲: نظر شریفتان در مورد کتاب روضهی کافی چیست؟

استاد: بنده که چیزی نیستم تا عرض کنم. تقریباً در ذهن بنده اطمینان هست که این مناقشات در مورد روضهی کافی جا ندارد.

خُب، حالا دنبالهی عبارت را بخوانیم. حضرت علیه السلام فرمودند: «إن قيل كان فعلى تأويل أزليّة الوجود».

---

[1]. نهج البلاغه (بر اساس نسخهی صبحي صالح)، ج 1، ص ۳۹.

موافقت احتمال علم فعلی با سیاق عبارت؛ «فارق الاشیاء»

شاگرد: شما «علمٌ غیرُه» خواندید؟

استاد: بله؛ ما به‌صورت توصیفی خواندیم. مرحوم علامه در مرآة العقول دو احتمال دادند. یکی «علم غیره» و یکی «علمُ غیره». احتمال دیگری هم در ذهن شما هست؟

شاگرد: می‌خواستم ببینم شما کدام یک از این‌ها را پذیرفتید.

استاد: در این‌که اشیاء مطرح شده است، آنچه که در ذهن بنده انسب است، این است که در اینجا کلام حضرت علیه السلام بر سر علم فعلی است؛ نه علم ذاتی، به انواعی که علم ذاتی را معنا کنیم. یا به آن نحو ینبوع، که ذات ینبوع است یا به نحو علم اجمالی در عین کشف تفصیلی که صاحب اسفار دارند، یا آنچه که مشاء می‌گویند (صور) یا آنچه که اشراقیین می‌گویند (به نحوین). ولی اینجا فعلاً در کلام حضرت علیه السلام مبنای اشراق را انسب می‌بینم. چرا؟؛ به‌خاطر قبل ِعبارت. قبلش حضرت علیه السلام فرمودند: «فارق الاشیاء»؛ یعنی کلام حضرت علیه السلام در چه فضایی است؟ حضرت در چه بستری دارند صحبت می‌کنند؟ «الاشیاء» را فرض گرفته‌اند و بعد دارند توضیح می‌دهند که این الاشیاء، فارق‌ها و تمکن منه‌ها. حال می‌گویند «علم‌ها»، این علم، علم احاطی قبل از ایجاد است؟ یا علمی است که همان سنخ «تمکن منه‌ها و فارق‌ها» است؟ یعنی اینجا به تناسب «علم» بعد از «فارق»، به تعبیری که در کتب کلاسیک می‌گویند، مقام وحدت در کثرت است. سخن و لحن ادبیات کلام، مقام وحدت در کثرت است. آن مقام ظهور امر الهی در اشیاء است؛ مقام حضور خدای متعال با هر چیز است. وقتی چنین فضایی است، بعد که می‌گویند «لیس بینه و بین معلومه علم غیره»، اینجا اگر «غیره» به معلوم بخورد انسب است. چرا؟؛ چون مقام، مقام علم فعلی است. این عرض بنده است.

اگر به مقام علم ذاتی و قبل الایجاد برویم، در آن‌ها مشکلی ندارید. قبلاً هم عرض کردم که از باب استعمال لفظ در اکثر از یک معنا، مشکلی ندارید، ولی آنچه که فعلاً به سیاق انسب است، این است که «غیره» به «معلوم» بخورد.

شاگرد: در جلسه‌ی قبل فرمودید: تعلق علم قبل از ایجاد را در جلسه‌ی آینده توضیح می‌دهم، همین مقدار که در مورد علم مهندس توضیح دادید، کافی است؟

استاد: بله؛ همین قدر کافی است. بیشتر از این‌که بلد نیستم! بقیه‌ی آن هم، سرنخی می‌شود برای خودتان که ادامه بدهید.

این جمله‌ای هم که الآن خواندی، جمله‌ی جانانه‌ای است. از حیث بحث‌هایی که در فضای طلبگی می‌توانیم دنبال آن را بگیریم.

فقه الحدیث فقرهی «إن قيل كان فعلی تأويل أزلية الوجود وإن قيل لم يزل فعلی تأويل نفي العدم»

حضرت علیه السلام فرمودند: «إن قيل كان فعلی تأويل أزلية الوجود»، اگر برای خداوند متعال «کان» به کار میبریم و امرهای ثبوتی میگوییم، این تاویل است. یعنی تفسیر دارد. ظاهرش نمیتواند بهمعنای وضعی لغوی عرفی در مورد خداوند متعال به کار برود. «فعلی تاویل ازلیة الوجود»، میخواهیم بگوییم وجودش ازلی است. اگر بگوییم «لم یزل»، «فعلی تأويل نفي العدم»؛ میخواهیم عدم را از او نفی کنیم. بنده سؤالی را عرض میکنم تا جایگاه بحث معلوم شود. یک وقتی میگوییم که «کان» و «ازلیة الوجود»، خُب مقابل «کان» و «ازلیة الوجود» چیست؟

شاگرد: ابد است.

استاد: ابد است. همیشه بوده و همیشه خواهد بود. مقابلهی آن روشن است. حضرت علیه السلام، در اینجا، چه کار کردهاند؟ فرمودهاند: «إن قيل كان فعلی تأويل أزلية الوجود»، «و ان قیل لم یزل»، «لم یزل» به چه معنا است؟ «لم یزل» یعنی ابد؟ «لایزال» برای آیندهٔ است، اما «لم یزل» برای نفی ماضی است؛ باز بهمعنای «کان» است.

شاگرد: ماضی استمراری است. «لم یزل» یعنی تا به الآن که صحبت میکنیم.

استاد: تا الآن درست است، اما بعدش چه؟؛ «لم یزل» این را نمی رساند. چون «لم» برای نفی ماضی است. این سؤال سؤال لطیفی است. به دنبالش مطالب خوبی میآید.

شاگرد: از باب محقق الوقوعبودنِ این مسأله است. لذا برای تا آخر، این عبارت را به کار میبرند.

استاد: در مقابلهٔ که حرفی نیست. آن را که همان «کان» میرساند. عرض بنده این است: «کان» یعنی همیشه بوده و بهمعنای «لم یزل» است. در روایات دیگر هم «لم یزل» دارد. خدای متعال همیشه بوده است: «لم یزل و لایزال». «لایزال» برای ابدیت است. وقتی «کان» برای ماضی و ازلیت است و مقابل ازل، ابد و لایزال میشود، چرا حضرت علیه السلام دوباره فرمودهاند: «و ان قیل لم یزل»؟! چرا دوباره کلام را سر ماضی بردند؟ چرا دوباره کلام را سر ازل بردند؟ بعد هم «لایزال» را نفرمودند که یعنی هیچ وقت. نفی العدم. از اینجا معلوم میشود که اساساً این جمله کاری به ابد و ازل ندارد. در این جمله، حضرت علیه السلام مقصود دیگری دارند؛ دقیقاً «لم یزل» با اینکه بهمعنای ماضی است اما دنبالهی کار آمده است. خُب، حالا این سؤال را مطرح کردم تا سراغ بحث لغوی برویم. بحث لغوی «ازل» و «لم یزل». البته قبلاً هم «لم یزل» بوده است. در این کتاب مبارک بیش از هفده-

هجده مورد کلمه‌ی «ازل» آمده است. «لم یزل» و «لایزال» هم که خیلی آمده است. قبلاً هم در صفحه‌ی سی و هفت داشتیم.

شاگرد: «لم» در اینجا برای نفی مطلق فعل نیست، مثل «لم یلد و لم یولد» اشاره زمانی ندارد، بلکه حال است. یعنی در گذشته و آینده این حال برای او هست. «لم یزل» یعنی زوال ناپذیر است؛ بوده و هست و خواهد بود. به این معنا نمی‌تواند باشد؟

استاد: خُب، «لایزال» را هم می‌توانستند بگویند و حال اینکه «کان» را گفته‌اند. وقتی شما ازل و ابد می‌گویید و مقابله درست می‌کنید، ارتکازا وقتی می‌خواهید مقابل ازل را که ابد است بگویید، برای ابد، می‌گویید «لم یزل»؟! ارتکازتان چیست؟

شاگرد: زوال‌ناپذیری را می‌فرمایند.

استاد: زوال‌ناپذیری را که در ازل گفتیم. «لم یزل». ببینید صحبت سر این است که مقصود متکلم معلوم است، اما تا ب یک واژه است تا آن مقصود را برساند. حالا من الآن حرف‌های شما را عرض کردم. در آن مشکلی ندارم. این احتمالی که الآن می‌خواهم بگویم...؛ قبلاً آن معانی‌ای که شما می‌گویید را معنا کرده‌ام. می‌گفتم حضرت از «ابد» به «لم یزل» تعبیر کرده‌اند. حتی ازل و ابد می‌خواستند به معنا بیاید. ولی از حیث لغت، به اموری خیلی لطیفی برخورد کردم که فضا را تغییر می‌دهد. لذا بنده منکر این فرمایش شما نیستم. از اول هم همین در ذهن بنده بود. حالا دنبال این بحث را ببینید.

عرض کردم مرحوم صدوق، در این کتاب، در روایاتی که آورده‌اند متعدد کلمه‌ی «ازل» آمده است. مثلاً در صفحه‌ی سی و هفت؛ در آنجا این طور آمده بود: «سبق الاوقات کونه و العدم وجوده و الابتداء ازله»، همچنین در سایر موارد.

یکی از بهترین مواردش را اشاره می‌کنم تا خودتان مراجعه کنید. در صفحه دویست و نود و هفت، حضرت علیه السلام یک بیان بسیار زیبایی در یک محاوره، در یک محاجه، در یک رفت‌وبرگشت با عبدالکریم دارند که ازل را توضیح می‌دهند. از جاهای بسیار جالب است. اگر وقت شد، آن را می‌گویم. ولی فعلاً می‌خواهم لغت را بگویم تا بحث از نظر لغوی جای خودش را باز کند و بعد جلو می‌رویم. حدیث عبدالکریم، ابن ابی‌العوجاء است که حضرت علیه السلام به او یا عبدالکریم می‌گویند. خیلی ذیل مهمی در ریخت استدلال دارد.

واژه‌ی «ازلی» از دیدگاه فقه اللغة

مقاییس اللغه: «ازلی» منسوب «لم یزل»

فعلاً لغت را عرض می‌کنم. «ازل» یعنی چه؟ در این بحثی که ما داریم حضرت علیه السلام می‌فرمایند: «إن قيل كان فعلى تأويل أزليّة الوجود»، «ازلیة الوجود» به چه معنا است؟ یعنی فعلاً صورت ظاهرش این است که هر چه در طرف ماضی جلو بروید، به ابتدا نمی‌رسید. «و الابتداء ازله»؛ یعنی «سبق الابتداء ازله». هر کجا بخواهید برای خداوند ابتدا پیدا کنید، ازل او، «سبقه». این یک معنای ساده‌ی ازل است. مرحوم مجلسی هم - در جلد پنجاه و هفت از بحارالانوار، بر اساس چاپ اسلامیه و در جلد پنجاه و چهار بر اساس بیروت بیروت - تقریباً کل کتاب را راجع به اثبات حدوث زمانی عالم بحث کرده‌اند و در قول حکماء که قائل به قدم زمانی هستند. راجع به نفسالامر هم اینان عباراتی را گفته بودند. اضافه کردم. جالب بود. منظور اینکه اینان هم در آنجا مفصل بحث می‌کنند سر اینکه این «ازل» یعنی چه. قبل از اینکه خدای متعال خلق زمانی کند، زمان چه معنایی داشته است؟ با اینکه او زمانی نیست. مفصل صحبت می‌کنند. حرفها را می‌آورند و به دو-سه طریق جواب می‌دهند. می‌گویند قویترین اشکال حکما این است. اینکه کلّ ما سوی اللّه را یک طرف بگذارید و خداوند متعال را هم یک طرف بگذارید، حال بگویید علیت دارد یا ندارد؟؛ می‌گویند قویترین اشکال حکما این است، بعد شروع می‌کنند و می‌گویند ما به چند طریق این را جواب می‌دهیم. الطریق الاول، الطریق الثانی، الطریق الثالث. در طریق ثانی، مباحث نفسالامر را مطرح کرده‌اند.

خُب، حال این لغت ازل به چه معنا است؟ از کجا آمده است؟ ریشه‌ی آن چیست؟ وقتی به «أزَلَ» نگاه می‌کنید، اصلاً مناسبتی با زمان ماضی ندارد. «ازل» به‌معنای «شدت، ضیق» است. ابن فارس در «ازل» می‌گوید: «(أَزَلَ) وأَمّا الْهَمْزَةُ والزّاءُ واللاّمُ فأَصْلانِ: الضّيقُ والْكَدَبُ»[1]؛ می‌گوید «ازل» دو اصل لغوی دارد: یکی به‌معنای شدت و تنگی و ضیق است و یکی به‌معنای دروغ است. هیچکدام به معنای ازلیتی که مانوس ما است، نیست. خُب چه شد؟! در اشتقاق کبیر می‌بینیم «ازل» با «ز» و «ل» و «زوال» نزدیک هستند. اتفاقا «زوال» یعنی از بین برود. «ازل» نقطه‌ی مقابل آن است. یعنی از بین نرفته و همیشه بوده است. این چطور جمع می‌شود؟

از حیث تاریخ وفات، اول بنده در صحاح جوهری برخورد کردم، اما ابن‌منظور در لسان العرب[2] می‌گوید: «قال ابو منصور»، ظاهراً لقب جوهری است. به نظرم منظور ابن‌منظور از «ابومنصور»، همین جوهری است. می‌گوید «قال: ابو منصور» و حال اینکه خود جوهری در صحاح نمی‌گوید که من می‌گویم. می‌گوید: «قال بعض اهل العلم»[3].

شاگرد: در جای دیگر، مورد دارد که نویسنده در کتابش اسم خودش را می‌آورد؛ مثلاً شیخ در تهذیب می‌گوید: «قال محمد بن حسن»، ... .

استاد: یعنی می‌خواهید بگویید منظور از «قال ابومنصور» خودش است؟! خیر؛ چون این کتب لغت، خیلی تکرار شده است و خیلی بعید است. این منظور در لسان العرب، فقط جامع و گردآورنده است. بگردید و ببینید اصلاً نظر دارد یا ندارد. با اینکه از قدیم معروف بوده است، ولی بعید است. لذا ظاهراً چون در صحاح دیده است، گفته «قال ابومنصور». البته اگر منظور جوهری باشد. تحقیقش بر عهده‌ی شما باشد. اگر منظورش جوهری باشد، خود جوهری می‌گوید: «قال بعض اهل العلم». این احتمال در ذهن بنده آمد که منظور جوهری از «بعض اهل العلم»، همین ابن‌فارس است، در مقایسی. چون این دو معاصر بوده‌اند. فقط سن جوهری کم بود، حدود سیصد و چهل به دنیا آمده است و سیصد و نود و خرده‌ای هم از دنیا رفته است. سنش خیلی طولانی نبوده است. اما ابن‌فارس، این احتمال حسابی را دارد که سنش طولانی بوده است و ابن فارس در زمان خودش هم به فضل و علم معروف بوده است. مرحوم شیخ صدوق در کتاب کمال‌الدین، وقتی می‌خواهند بگویند در همدان یک قری‌های هست که همه‌ی آن‌ها شیعی هستند، سندی مرحوم صدوق نقل می‌کند برای اینکه در همدان شهری هست که همه‌ی آن‌ها شیعه هستند و حال اینکه اطراف آن‌ها همه سنی هستند [که در آن سند ابن فارس حضور دارد]؛ چون جد این قری در حج گیر می‌افتد و حضرت بقیة اللّه سلام اللّه علیه او را نجات می‌دهند. این جد شیعه می‌شود و همه‌ی ذریه‌ی او و تمام آن دهات، بعداً شیعه می‌شوند. این در کمال الدین هست. مرحوم صدوق فرموده‌اند[4] این قضیه‌ی همدان و تشرف او به محضر حضرت را، احمد بن فارس خبر داده است؛ «عن الادیب» هم دارد. ببینید مرحوم صدوق از او به‌عنوان شخصی فاضل در زمان خودش اسم می‌برد و می‌شناسند. لذا هیچ دور نیست با اینکه جوهری و ابن‌فارس معاصر بوده‌اند، ولی منظور از «قال بعض اهل العلم» ابن‌فارس باشد. چون ابن‌فارس در این‌جا این حرف را می‌زند اما نمی‌گوید دیگری گفته است، ولی جوهری می‌گوید که دیگری گفته است. تحقیق این با شما. بنده سر نخی عرض می‌کنم سر رسیدن بحث آن بر عهده‌ی شما باشد.

وقتی ابن فارس می‌گوید: «ازل»، دو اصل دارد، می‌گوید:

> «وأمّا الأزَلُ الذّي هُوَ القِدَمُ فالأصْلُ لَيْسَ بقياسٍ، ولَكنّهُ كلامٌ مُوَجزٌ مُبْدَلٌ، إنّما كانَ "لَمْ يَزَلْ" فأرادُوا النّسْبَةَ إلَيْهِ فلَمْ يَسْتَقِمْ، فنَسَبُوا إلَى يَزَلَ، ثُمّ قَلَبُوا الْيَاءَ هَمْزَةً فقَالُوا أزَلِيٌّ، كما قالُوا في ذي يَزَنَ حينَ نَسَبُوا الرُّمْحَ إلَيْهِ: أزَنِيٌّ.»[5].

«وأمّا الأزَلُ الذّي هُوَ القِدَمُ»؛ ازلی که به‌معنای قدم است، **«فالأصْلُ لَيْسَ بقياسٍ»؛** یعنی این کلمه ازل، اصلاً ربطی به کلمه‌ی ازل که به‌معنای ضیق بود، ندارد. قیاس، یعنی از این‌ها گرفته شده باشد. مشتق از «ازَل» باشد، می‌گوید «ازل» به‌معنای «قدم»، اصلاً از این گرفته نشده است. یکی از جاهای بسیار زیبای فقه اللغة است؛ یعنی شما می‌بینید یک قاعده‌ای در فهم یک لغت اعمال می‌کنید که در کل فقه اللغة به این قاعده نیاز است، اما مانوس با سایر ضوابطی که بگوییم این را از آن گرفته‌ایم، نیست. آقای حسن جبل هم «ازل» را اصلاً در معجم اشتقاقی نیاورده است و «ازل» را معنا نکرده است. «زوال» را معنا کرده است ولی «ازل» را نیاورده است.

شاگرد: فرمودید **«فالأصْلُ لَيْسَ بقياسٍ»** به چه معنا است؟

استاد: یعنی «ازل» به‌معنای ضیق و کذب، از هیچ‌کدام از این‌ها گرفته نشده است. اصل ماده‌ی «ازل» به‌معنای ضیق یا کذب بود، آن «ازل» به‌معنای «قدم» قیاس بر این‌ها نیست؛ یعنی از این‌ها اخذ نشده است. خُب، حال چیست؟؛ توضیح خوبی می‌دهد که جوهری می‌گوید: «قال بعض اهل العلم».

می‌گویی: **«وَلَكِنَّهُ كَلَامٌ مُوجَزٌ مُبْدَلٌ؛»** می‌گویی این خلاصه شده است؛ مثل بسمله و حوقله است که یک چیزی ناظر به چیز دیگری است.

شاگرد: الفاظ منحوت.

استاد: بله؛ به یک معنا. البته من دارم تنظیر می‌کنم. ایشان می‌گوید: «کلام موجز مبدل»؛ از چیز دیگری به اینجا بدل شده است. **«إِنَّمَا كَانَ "لَمْ يَزَلْ"[1]»؛** می‌گوید اصل «ازل»، لم یزل بوده است. حالا جمله‌ی حضرت علیه السلام را ببینید اگر «کان» گفتیم، ازلی است. به جای «ازلی» حضرت علیه السلام می‌گوید: «و اذا قیل لم یزل». این خیلی جالب است. اصلاً خود کلمه‌ی «ازل»، ریشه و اصلش «لم یزل» بوده است. پس خطبه‌ی شریفه، حرف ابن فارس را در این تحلیل لغوی تأیید می‌کند. چرا؟؛ چون روی این تحلیل، دقیقاً ازلی که حضرت علیه السلام به کار می‌برند، جمله‌ی دوم مقابل آن نیست، بلکه ادامه‌ی آن است. «ان قیل کان، فعلی لم یزلیه»؛ «ازلیة الوجود» یعنی «علی لم یزلیة الوجود». «و اذا قیل لم یزل» یعنی دارند ادامه می‌دهند، «فعلی معنی نفی العدم». خیلی زیبا می‌شود. اصلاً فضای دیگری در حدیث می‌شود.

شاگرد: اینکه می‌فرمایند اصل «ازلی»، «لم یزل» بوده است، با «لم» درست می‌شود.

استاد: عرض می‌کنم. توضیح می‌دهم. هنوز نخوانده‌ام.

«فَأَرَادُوا النِّسْبَةَ إِلَيْهِ»؛ می‌خواستند بگویند لم یزلی است. لم یزل، یعنی هیچ وقت زوال و حرکت در آن نیامده است. حالا توضیح زوال را هم عرض می‌کنم. می‌خواستند بگویند لم یزلی؛ یعنی منسوب است به عدم تحرک و ثبات. **«فَلَمْ يَسْتَقِمْ»؛** لم یزلی را چطور بگویند؟! **«فَنَسَبُوا إِلَى يَزَلَ»؛** «لم» را برداشتند و گفتند «یزلی». پس شد «یزلی»، **«ثُمَّ قَلَبُوا الْيَاءَ هَمْزَةً»؛** چون آسان بوده که در ابتدا همزه بگویند به جای «یزلی» گفته‌اند «ازلی». **«فَقَالُوا أَزَلِيٌّ كَمَا قَالُوا»؛** تنظیرش را می‌آورد. «کما قالوا فی ذی یَزَنَ»؛ ذی یزن اسم جایی است. می‌گوید وقتی می‌خواهند بگویند فلانی ذی یزنی است، ذی را برداشته‌اند و گفته‌اند فلانی یزنی است، بعد هم یاء را تبدیل کرده‌اند و گفته‌اند فلانی «ازنی» است. **«حِينَ نَسَبُوا الرُّمْحَ إِلَيْهِ: أَزَنِيٌّ»؛** وقتی می‌خواستند بگویند این نیزه برای آن جا است، گفتند «ازنی». «رمحٌ ازنی» یعنی رمحی که از ذی یزن آمده است. ذی برداشته شده است و منسوب آن یزنی شده است، یاء هم تبدیل به همزه شده و شده «ازنی».

---

[1]. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۹۶.

[2]. ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۴.

[3]. الجوهری، الصحاح تاج اللغة، ج ۴، ص ۱۶۲۲.

[4]. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج 2، ص ۴۵۳: «وَ سَمِعْنَا شَيْخاً مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ يُقَالُ لَهُ أَحْمَدُ بْنُ فَارِسٍ الْأَدِيبُ يَقُولُ سَمِعْتُ بِهَمَذَانَ حِكَايَةً حَكَيْتُهَا كَمَا سَمِعْتُهَا لِبَعْضِ إِخْوَانِي فَسَأَلَنِي أَنْ أُثْبِتَهَا لَهُ بِخَطِّي وَ لَمْ أَجِدْ إِلَى مُخَالَفَتِهِ سَبِيلًا وَ قَدْ كَتَبْتُهَا».

[5]. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۹۶.

صحاح: «ازلی» منسوب «لم یزل» و «اثربی» منسوب «یثرب»

جوهری با ابن‌فارس معاصر بوده است. درگذشت جوهری را سیصد و نود و خرده‌ای نوشته‌اند، سیصد و هشتاد را هم گفته‌اند. وفات ابن‌فارس هم سیصد و نود و شش است. حدود ده-دوازده سال بعد از شیخ صدوق وفات کرده است. شاید معمّر بوده است. مرحوم صدوق هم هشتاد ساله بوده‌اند. تولد ابن فارس یادم نیست. در فدکیه نگاه کنید. نوعاً سال تولد را می‌آورم. ببینید سال تولد ایشان چه زمانی بوده است.

علی أیّ حال، جوهری در صحاح اضافه‌ای هم می‌آورد. ایشان می‌گویند: «ازنی»، جوهری برای یثرب را هم می‌آورد. «یثرب» مدینه است. وقتی می‌خواهند منسوب کنند، می‌گویند «یثربی». ایشان می‌گویند وقتی منسوب می‌کنند «یثربی» نمی‌گویند، می‌گویند «اثربی». این را صحاح اللغة جوهری می‌گوید؛ مثال اضافه می‌زند. هم به «ازنی» مثال می‌زند و هم به «اثربی». این‌ها مثال‌های خیلی خوبی است. مخصوصاً «ذی یزن» که ذی را انداخته‌اند.

بنابراین در اینجا هم «لم یزل» بوده است و می‌خواستند منسوب کنند، «لم» را برای نسبت انداخته‌اند و گفته‌اند: «یزلی» و بعد شده است «ازلی». پس اصل «ازل»، همان «لم یزل» است. همینی که ابن‌فارس گفته است.

شاگرد: تاریخ تولد ابن‌فارس معلوم نیست. وفاتش سیصد و نود و پنج است.

استاد: در فدکیه نیاورده‌ام؟ اگر معلوم نبوده است، سه تا صفر گذاشته‌ام.

شاگرد ۲: ظاهراً نکته، تتبعی می‌خواهد، ولی همینطور که نگاه می‌کنیم، ممکن است یک فارقی باشد. در «ذی یزن» گویا «ذی» قوام معنا نداشته است، ولی در «لم یزل» وقتی بخواهید نسبت بدهید، کلمه‌ای را بر می‌دارید که اگر آن را بردارید خلاف مقصود اصلی شکل می‌گیرد. «لم یزل» بوده است، وقتی بخواهید بگویید «لم یزلی»، بگویید «یزلی».

استاد: ولی خُب، معنای آن باقی‌مانده است. الآن که «ازل» می‌گویی‌م، ذره‌ای زوال در آن نیست. یعنی شما می‌بینید کاملاً معنای نفی زوال، خودش را در ازل حفظ کرده است. «ازل» یعنی نفی زوال.

شاگرد: خیر؛ این پیش‌فرض این است که درست باشد، ولی ممکن است کسی بگوید ازل معنای دیگری دارد.

استاد: این الآن به ذهن بنده آمده است؛ اگر جلوتر چیزی گفتهام، الان یادم نیست. بعدی هم هست. چون آن وقتها که ما مباحثه میکردیم، این نرمافزارهای دم دستی که یک دفعه سی-چهل کتاب را میآورند، نبود. اینها نعمتهای امروزی است. آن وقتی که ما مباحثه میکردیم، فایلهایش هم موجود است، سه-چهار جلسه راجع به ازل صحبت کردیم. یادم هم نیست چه گفتهام. از اینکه چیزی یادم نبود، معلوم میشود اگر فکر کرده باشم به جای روشن نرسیده بوده است که در ذهنم بماند.

علی أیّ حال، نکتهای که در اینجا هست، این است: این جلسه که اینها را خدمت شما میگویم، بحث لغویای است که روی آن کار شده و چکش خورده است. یعنی الآن بالای هزار سال است که حرف اینها آمده است و لغوییّن آن را تلقی به قبول کردهاند. میدیدند که ازل با ساری موارد کارکردش، جور در میآید. حال بهخاطر فرمایش ایشان بحث ما منتقل میشود به «لم یزل». فعلاً روی فرض قبول آن بحث میکنیم. این جملهی خطبهی شریفه، خیلی عالی شد.

نفی ثبوت صفتی، نفی حرکت و نفی زمان از خداوند متعال در فقره‌ی « إن قيل كان فعلى تأويل أزلية الوجودوإن قيل : لم يزل فعلى تأويل نفي العدم»

حضرت علیه السلام نمی‌خواهند مقابله را بگویند. می‌خواهند دو جمله‌ی متربت بر هم را بگویند. چون اصل «ازل»، «لم یزل» است. اول که گفتند «کان» به‌معنای «ازلیة الوجود» است، در ادامه بدل و اصل آن را گذاشتند: «و اذا قیل لم یزل»؛ یعنی «اذا قیل انه ازلیٌ فعلی تاویل نفی العدم». این معنا با آن بحث‌هایی که قبلاً داشتیم، خیلی جالب می‌شود.

یعنی وقتی «کان» می‌گوییم، یک ثبوتی را برای خداوند متعال می‌آوریم. ثبوت اینجا چه ثبوتی است؟ ثبوت ماضوی نیست؛ کان. تاویلش به‌معنای «لم یزل» است. «لم یزل» یعنی چه؟ باز ماضویتش مراد است. «لم یزل» یعنی می‌خواهیم صرفاً عدم را نفی کنیم. نه اینکه حتی در اثبات، ازلیة الوجود بگوییم. در اینجا به این ترتیبی که در این لغت سر می‌رسد، معادل جمله‌ی تحف العقول می‌شود. جمله‌ای که مفصل از آن استفاده کرده‌ایم و حضرت علیه السلام در آن فرمودند:

«يصيب الفكر منه الايمان بأنّه موجود و وجود الايمان لا وجود صفة»[1]. الآن هم حضرت علیه السلام می‌خواهند بفرمایند «کان» ازلیة الوجود است، اما منظور از این «الوجود»، لاوجود الصفة است. «ان قیل لم یزل» که ازلیة الوجود است، «فعلی تاویل نفی العدم»؛ یعنی عدم او را نفی می‌کند، نه اینکه بخواهیم یک وجود وصفی برای او بیاوریم. «لاوجود الصفه».

شاگرد: عدم مقابلی؟

استاد: حال آن بحث‌ها با مبانی مختلف سر می‌رسد. کاری با آن‌ها نداریم.

شاگرد: اینکه وجود وصفی را نمی‌خواهید، بیاورید، منظورتان چیست؟

استاد: در خود روایت تحف، سه ای چهار احتمال دادیم. یکی از آن‌ها وجود اشاری بود. دو-سه احتمال دیگر هم عرض کردم.

شاگرد ۲: ازل، که در وه الاول و الآخر و ... می‌گویند ... .

استاد: کلمه‌ی «ازل» در قرآن نیامده است. با این نحو کاربرد، لغت قرآنی نیست. اما «لایزال» و «ازلت» زیاد آمده است.

شاگرد ۲: در روایات «اولیة قبل کل شیء» می‌گویند، ازلیت را همان معنای «وه الاول و الآخر» معنا کنیم. قبل کل شیء.

استاد: اگر اولیت به‌معنای ابتدا باشد که خداوند متعال ندارد.

شاگرد ۲: اولیتی که برای خداوند می‌گیرند، ابتدا ندارد. معنای ابتدا نمی‌دهد.

استاد: آن مانعی ندارد. اولیتی که وصف درستی برای مبدا متعال است، معادلش را ازلیت بگذاریم، مشکلی نداریم. اینها مطالب و وجوه صحیحاهای است که سر جایش مفصل صحبت شده است.

شاگرد: ازلیت را گفتیم «لم یزل» است. فرقش به متعلق آن است، یعنی وقتی «کان» می‌گوییم، یعنی «لم یزلیت وجود»، ولی وقتی «لم یزل» مطلق می‌گوییم، به‌معنای نفی عدم است؟

استاد: بله؛ لم یزلی که الآن گفتیم. لم یزل الوجود، به‌معنای نفی عدم می‌شود. نه اثبات یک صفت برای او ات صفت و موصوف درست کنیم. «وجوده اثباته و دلیله آیاته»[2]. اینها یک طیفی از روایات بوده است که مفصل عرض کرده‌ام. انشاءاللّه یادم باشد این جمله را با این لطافتی که دارد در کنار آن‌ها یادداشت می‌کنم. این هم از روایاتی است که می‌توان از آن استفاده کرد.

شاگرد: یعنی نباید به «لم یزل» از بُعد زمان نگاه کرد؟

استاد: بله؛ کلاً مقصود از این جمله این است که ریخت توصیف خداوند متعال به چیزهایی که بوی زمان می‌دهد، تمام نیست. باید ذهن ما به افق برتری برود که او را در یک افق لازمانی و لادهری توصیف کنیم. به تعبیری می‌رادماد، سرمد. قاضی سعید، سرمد را هم نفی می‌کرد. می‌گفت: حتی فوق سرمد است. بیان ایشان به این صورت بود.

شاگرد: در مورد انسان هم صدق می‌کند؟ اگر از بُعد زمان بیرون بیاییم، به انسان هم به همین صورت نگاه می‌شود.

استاد: یعنی بگوییم «لم یزل»؟

شاگرد: بله.

استاد: ببینید بستری که خداوند متعال برای انسان گسترانده است، به این صورت است که عواملی بر انسان گذشته است. در آیه‌ی شریفه این طور آمده است: «وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ

من قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـٔٗا»[3]، در سوره‌ی مبارکه‌ی انسان می‌فرماید: «هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ م

ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا»[4] در روایت شریفه، میان این دو خیلی زیبا فرق گذاشته است. یک جا بود: «لم یکن شیئا» و در جای دیگر بود: «لم یکن شیئا مذکورا». بنابراین اگر می‌گویید انسان ورای زمانی است، در ورای زمان، یک عالم دهر داریم که «المتفرقات فی الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر». خُب، انسان در آن جا مرتبه‌ای دارد. «وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِ

مَّعۡلُومٖ»[5]، یکی از خزائن انسان در دهر او است. یکی از خزائنش در جبروت او است. همه‌ی این‌ها خزائن انسان هستند. هر کجا بروید، «وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ»؛ هر کجا انسان ظهور می‌کند ملازم با محدودیتی است؛ «الا بقدر». خزینه‌ای که بالای آن قدر است، آن محدودیت را ندارد. خزینه را به قدر و محدودیت «ننزله». پس آن خزینه، آن محدودیت را ندارد. هر شیای را نگاه کنید، خزائن دارد، نه خزینه. یعنی حدود او مدام کمتر می‌شود، تا بالا می‌رود. مثلاً اگر به عین ثابت زید برسید، عین ثابت او موطنی دارد ورای وجود و عدم. ظرف عدم دارد، ظرف وجود دارد، ظرف نفس الطبیعه دارد و سایر حرف‌های که در آنجا می‌آید. ولی همه‌ی این‌ها دون آن لازمانی است که برای خداوند متعال می‌آید.

در دو-سه جلسه‌ی قبل، عرض کردم که هر کجا فضای بحث شما اموری سلبی است، لازمه‌ی آن، بحث سلبی مشابهت با خداوند متعال نیست. یکی از مثال‌هایی که زدم مجردات بود. بعضی گفته‌اند نمی‌توان گفت روح مجرد است. چرا؟؛ چون اگر ما مجرد باشیم، شبیه خداوند می‌شویم و حال این‌که مجرد یعنی چیزی که ماده نیست. فقط همین است. اگر نفس مجرد است، یعنی ماده نیست. حال شد مثل خداوند؟! در امر سلبی که نمی‌توان گفت مثل هم هستند. این استدلال جور در نمی‌آید.

شاگرد ۲: در توحید دارد: «سبق العدم وجوده و الابتداء ازله»، «ازل» در اینجا چطور با «لم یزل» معنا می‌شود؟

استاد: ابتدا یعنی وجود خداوند متعال از یک زمانی شروع شده باشد. «سبق الابتداء»؛ در آنجا مباحثه کردیم که منظور از ابتدا، طبیعت ابتدا است. «سبق الابتداء ازله»؛ یعنی خداوند متعال یک ازلیتی دارد که سابق بر طبیعی الابتداء است. نه یک فرد ابتداء در زمان باشد.

شاگرد: ازل و «لم یزل» را فرمودید یعنی نفی عدم، قبلش که آمده بود وجودش سابق بر عدم است، بعداً می‌گوید «الابتداء ازله». یعنی گویا حالت وجودی در آن لحاظ کرده است، نه «لم یزلی» که تاویلش نفی عدم باشد. در روایت دارد: «سبق الأوقات كونه ، والعدم وجوده ، والابتداء أزله»، یعنی یک بار گفته‌اند وجودش بوده است، وقتی دوباره می‌گویند «و الابتداء ازله»، تفنن در عبارت می‌شود؟ یا معانی را می‌رساند؟

استاد: خیر؛ تفنن نیست. در آنجا مباحثه شده است. آنچه که ما می‌فهمیم این است که تأکید حضرت علیه السلام در آن جمله، روی «سبق» بود. سبقت او بر چه چیزی؟ بر «العدم». لذا در آنجا عرض کردم، نفرموده‌اند: «طرد العدم». «طرد العدم وجوده» با مقصود حضرت علیه السلام خیلی فرق دارد. اصلاً زمین تا آسمان متفاوت است. «سبق العدم وجوده»؛ ما یک وجودی داریم که طارد عدم است، یک وجودی هم داریم که سابق بر عدم است. فرق این‌ها خیلی بود.

---

[1]. ابن‌شعبه‌ی بحرانی، تحف العقول، ج ۱، ص ۲۴۵.

[2]. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۰۰.

[3]. مریم، آیه‌ی ۶۷.

[4]. الانسان، آیه‌ی ۱.

[5]. الحجر، آیه‌ی ۲۱.

جمع‌بندی نسبت به معنای «لم یزل»

در این چند لحظه این مطلب را عرض کنم. روی این توضیح، اصل کلمه‌ی «ازل»، «لم یزل» شد. حضرت علی‌ه السلام هم اول فرمودند: «ازلیة الوجود»، که اصل معادل «ازل» را در جمله بعدی قرار دادند؛ «فان قیل لم یزل». «لم یزل» به چه معنا است؟ «زوال» لغت قرآنی است. در کتبی مثل مفردات، التحقیق، مجمع البحرین آمده است. در کتاب‌های دیگر هم مفصل راجع به آن بحث شده است. آقای حسن جبل هم آورده است. شاید یکی از لطیف‌ترین کتاب‌هایی که زوال را توضیح داده است، همین آقای حسن جبل است.

در مقایسی و دیگران در مورد زوال می‌گویند به این معنا است که چیزی از بین برود و یا حرکت کند. این جور معانی‌ای را برای زوال گفته‌اند. ایشان زوال را در کجا آورده است؟ در کجا به‌دنبال زوال بگردیم؟ در «زلّ». ایشان «ز» و «ل» را اصل می‌گیرد، بعد «واو» را به‌عنوان ملحقی برای آن قرار می‌دهد؛ «زول».

خُب، ایشان در کتابش[1] چه می‌گوید؟ اصل «زلّ» را به این صورت معنا می‌کنند. «ز» را به‌معنای [ازدحام معنا می‌کنند]، «ل» هم نزد ایشان به‌معنای استقلال است. این‌ها به مقصود بنده مربوط نیست. ایشان با توضیحاتی که قبلاً عرض کرده بودم، می‌گوید «زوال» به چه معنا است. می‌گوید اصل «زلّ» لغزش است. کسی که روی سطحی راه می‌رود، چه زمانی به او می‌گویید «زلّ»؟ وقتی از راه رفتن معمولی یک دفعه تکان می‌خورد. از محل خودش آن طرفتر می‌رود. «ز» و «ل» این معنا را برای حرکت سریعی که انجام می‌دهد، افاده می‌کند. در این‌جا «واو» چه کار می‌کند؟ ایشان می‌گویند برای اجتماع است. من به معانی‌ای که او می‌گوید کاری ندارم. می‌خواهم از حرف‌هایی که او زده است، روش بحث او را عرض کنم. «واو» چه کار می‌کند؟ یکی از کارهایی که «واو» انجام می‌دهد و خیلی از جاها وقتی در عین الفعل اضافه می‌شود، حالت پایین آوردن چیزی و سست کردن آن است. وقتی می‌خواهید یک مادی لغوی را تلطیف کنید و آن را سست کنید، یک «واو» وسط آن می‌آید. مثل «هون». موارد زیادی دارد که این «واو» این کار را انجام می‌دهد.

آن‌چه که در «زول» می‌خواهم، بگویم، این است: «زلّ» یک حرکتی سفت، سخت و سریع. وقتی «واو» وسط آن می‌آید، همین حرکت را با نحو لطیف لایدرک می‌کند. اصل معنای «زوال» این است: «زال أی حال، تحرّک». در صفحه‌ی دویست و نود و هفت هست. اگر «زوال» به‌معنای یک حرکت لطیفی باشد که از حالی به حال دیگر برود، «لم یزل» به چه معنا است؟ یعنی ذات خداوند متعال به‌هیچ‌وجه حرکت سریع و مکانی نکرده است که هیچ، زوال هم در آن نبوده است، یعنی به‌صورت لطیف هم از حالی به حالی نرفته است. در فروق اللغة می‌گوید: «زوال» دو حالت دارد، یکی از حالی به حالی برود و یکی از حالی به عدم برود. لذا می‌گوید در انتقال، حتماً به منتقل الیه نیاز داریم. اما در «زوال»، به منتقل الیه نیازی ندارید. در مریضی می‌گوید: «زالت علتی». «زالت» یعنی رفت. اما اگر بگویید «انتقل»، باید بگویید به کجا منتقل شد.

خُب، اگر «زوال» به‌معنای حرکت باشد، آن هم یک حرکت لطیف به‌سوی عدم - چون یکی از لطیف‌ترین حرکت‌ها، حرکت موجود به‌سوی عدم است؛ محو می‌شود؛ چیزی از خودش به جا نگذاشته که خشونت حرکت را برازش کند - یا از حرکتی لطیفی که از حالی به حال دیگر می‌رود، اگر اینطور بگوییم، «زوال» چه می‌شود؟! به‌معنای حرکت لطیف می‌شود. «لم یزل» یعنی ذات خداوند متعال از حرکت، از تبدل، از حالی به حالی رفتن، مطلقاً مبرا است. اگر اینطور باشد، حال «ازل» را معنا کنید. «لم یزل» یعنی به‌هیچوجه تغیر، تحول، از حالی به حالی رفتن، ولو به الطف معانی‌اش، در او نیست؛ تحرک، حرکت جوهری، ذاتی، مکانی در او نیست. اگر «لم یزل» به «ازل» تبدیل شده است، معنای «ازل» چه می‌شود؟! یعنی بدون حرکت. یعنی یک چیزی است مافوق تبدل، مافوق تحول، مافوق اینکه یک حرکت لطیفی به الطف معانی‌اش در او صورت بگیرد. پس «الازل» به‌معنای «موجودی که همیشه بوده» نیست. این معنا، معنای دقیق «ازل» نیست. «الازل» یعنی آنچه که اصلاً سیلان، تحرک، تبدل، تغیر در او معنا ندارد. پس اینکه حضرت علیه السلام «ازلیة الوجود» فرمودند، یعنی اگر می‌گوییم: «کان اللّه»، چه به اصل وجود و چه به صفاتش، یعنی «ازلیة الوجود»؛ یعنی وجودی است که ثبوت محض است. «کان» کان ماضوی نیست، کانی است که دلالت بر ثبوت وجود او دارد. ثبوت ورای زمان و مکان و تحول است. «و اذا قیل لم یزل»؛ حال که این ثبوت را برای او آوردیم، این ثبوت هم «علی تاویل نفی العدم» است. می‌خواهیم بگوییم معدوم نیست، نه اینکه باز دوباره بخواهیم برای این ثبوت یک وجه صفتی برای ذاتش در نظر بگیریم.

پس مجموع این جمله چه می‌شود؟ یعنی برای خداوند متعال، «کان»، «لم یزل»، «ازل» به کار می‌رود، اما هیچکدام از اینها بو و رنگ زمان ندارد. بو و رنگ ورای حرکت دارد؛ حرکتی که راسم زمان است. وقتی در او به‌هیچوجه حرکت معنا ندارد، وقتی چیزی که راسم زمان است در او اصلاً معنا ندارد، پس خود زمان هم، در او، اصلاً معنا ندارد. ببینید چقدر زیبا است. حالت انّی به چه صورت است؟ چرا زمان در او نیست؟ چون مبدأ زمان که حرکت است، در او نیست. پس به‌هیچوجه زوال و تحرک در او نیست، به‌معنای نفی العدم که لازمه‌ی آن هم نفی الزمان است. این حاصل عرض بنده است.

---

[1]. حسن جبل، المعجم الاستقاقی المؤصل، ج ۲، ص ۹۱۰: «(صوتيا): الزاي تعبر عن اكتناز وازدحام، واللام عن استقلال، والفصل منهما يعبر عن انزلاق محدود (كأنما عن دفع وزحم) يأخذ معه الجسم كله (استقلال). وفي (زول) تعبر الواو عن اشتمال، ويعبر الترکيب عن تحرك إرادي خفيف (والإرادية مقابل الاشتمال لأن الإرادة في الزائل)».

تاریخ اعرابگذاری کتب و مصاحف

شاگرد: اعرابهایی که در کتابها هست، چقدر قابل اعتناء است؟

استاد: سبک طلبگی بنده این است: اول تیک اعراب نرمافزار را بر میدارم تا بتوانم بخوانم. یعنی عباراتی که اعرابگذاری شده است، ذهن بنده را از فضای دنج طلبگی در میبرد. لذا تیک اعراب را کلاً بر میدارم. چون راحتتر هستم. ولی علی أیّ حال، عدهای زحمت کشیدهاند. حسابی هم زحمت کشیدهاند. سر جایش هم دوباره تیک را میگذاریم تا از زحمتهای آنها استفاده کنیم. ولی اساساً بهعنوان ذهن یک خبره، اعمال کردهاند. شما میتوانید در ابتدا ذهنتان را از مسیر تحقیق او نبرید. این بهتر است. یعنی بدواً با ارتکازتان، وقتی با عبارتی مواجه میشوید، آن را چطور میخوانید. چه بسا کسی که مواجه شده آن را طور دیگری خوانده است. شما وقتی اعراب او را میبینید، چه بسا معنایی که ارتکازی در ذهن شما میآمد، دیگر نیاید.

شاگرد: متقدم ترین نسخهی صحیفهی سجادیه اعراب دارد، در اینجا هم بگوییم خبرهای این کار را کرده است؟

استاد: تقریباً شکی نداریم که اعرابگذاری نبوده و بعدها شده است. ولی اینکه اعراب گذاری از چه زمانی بوده را، نمیدانم. مثلاً نسخهای از نهجالبلاغه هست که سی سال بعد از فوت جناب رضی نوشته شده است. نسخهی آن در نرمافزار دانشنامهی جامع علوی هم هست. به نظرم آن هم اعراب دارد. یعنی آن زمان هم میگذاشتند. بحث خوبی است. ببینیم چه زمانی اعراب میگذاشتند. ظاهرش این است که بعداً گذاشته شده است. توسط کسانی که به سماع حدیث اعراب میگذاشتند. یعنی در صحیفه، صرف اجازه نبوده است، بلکه مینشستند و میخواندند. یکی از آقایان میگفت، برخورد کردم و برایم جالب بود. حتی کتابهای لغت را برای هم میخواندند. او میگوید من کتاب لغت را نزد شیخ خواندم و به من اجازه داد. چه برسد به کتب روایی. لذا اگر این اعرابها از سماع باشد، که غلبه ی ظن هم همین است ...؛ متخصص گذاشته، ولی متخصص عن سماع گذاشته است، نه عن خبرویة. به خلاف کتابهای ما. استاد ما میفرمود، بنده آنجا نبودم. قبلاً در مدرسهی سعادت بود، میفرمودند: به درس حاج آقای حسنزاده میرفتم؛ استاد ما گفت ما درس حاج آقا بودیم. ایشان تقریباً تاجم ماننده کردند به این خودآموزهایی که در آن زمان درآمده بود. حاج آقا گفتند چرا این طلبهها را با خودآموز بار میآورند؟! دیگر مُلّا بار نمیآید! گفتند کسی نشسته بود و میخواست پامنبری حاج آقا کند. گفت بله حاج آقا! تازگی آمدهاند اصول کافی را هم اعرابگذاری کردهاند! یعنی علماء خودشان میخوانند دیگر اعراب نمیخواهد! حال نگو خود حاج آقای حسن زاده اعراب گذاشته بودند. استاد ما میگفت: حاج آقا معطل نکردند. تا اصول کافی را گفت، گفتند نه آقاجان! ما برای آن چقدر زحمت کشیدهایم! واقعاً هم همینطور است. وقتی میخواهید اسم راوی را اعراب بگذارید، باید چقدر مراجعه کنید تا ضبط آن را ببینید. مثلاً سُدُیر است یا سَدیر است؟

شاگرد: در خودآموز هم زحمت کشیده بودند!

استاد: حال نظر حاج آقا به این صورت بود. می‌خواهم بگویم برای این اعرابگذاری‌ها، زحمت کشیده شده است. اما این‌که چه کسی و کجا، بنده نمی‌دانم.

شاگرد ۲: کار ابن‌مقله می‌توانست در راستای همان کار فرهنگی باشد که ابن‌شنبوذ را کنار می‌زدند؟ یک بخش کار این بوده است که تا مردم با مصاحف مانوس شوند، لذا خط را تغییر دادند. آیا می‌توانست این کار به جهت کمتر شدن مراجعه مردم به اساتیدی مثل ابن‌شنبوذ باشد؟

استاد: ببینید در تغییر خط به خط نسخ هم بر رسم عثمان محافظت می‌کردند. فقط شکل آن عوض شد. لذا لازمه‌اش این نیست که ابن‌شنبوذ را کنار بگذارند.

شاگرد ۲: هر چقدر مصحف بیشتر جا بیافتد، نقل قرائاتی که با مصحف همراهی ندارد، سخت‌تر می‌شد. در بین مردم یک امر منکری می‌شود. وقتی مصحف عثمانی بین مردم رواج پیدا کند ... .

استاد: مصحف عثمانی که رواج داشت.

شاگرد ۲: خیر؛ منظور با خطی است که همه‌ی مردم بتوانند آن را بخوانند و استاد نقشی نداشته باشد.

استاد: این مطلب درست و قابل تحقیقی است. ابن‌مقله، خط نسخ را به جای خط کوفی آورد. رسم المصحف را هم تغییر داد؟! یعنی رسم آن را قیاسی کرد؟! فرمایش شما برای این‌که خودشان انس بگیرند و تند تند بخوانند، این است که ابن‌مقله غیر از این‌که خط را نسخ کرد، آن اختصاصات مصحف که برای مردم سخت بود که خودشان بخوانند و باید از مقری بگیرند را هم، برداشت. مثل خط طاهر خوشنویس. اگر به این صورت نوشته، درست است.

شاگرد ۲: یعنی طبق روایت نباشد.

استاد: بله؛ ولی اگر ابن‌مقله خط را نسخ کرد ...؛ الآن خط عثمان طه خط نسخ است. ولی می‌بینید، اعراب نداشته باشد نمی‌توانید آن را بخوانید. خیلی سخت است. چرا؟ چون بر رسم عثمانی محافظت کرده است.

شاگرد ۲: قرائت‌های مخالف مصحف را عرض می‌کنم.

استاد: آن‌که رواج داشت. در این‌که خط نسخ بکند، نمی‌توانند رواج را از بین ببرد. رواجش قبلش هم بود. از قرن دویست به بعد آمده بود. در قرن دوم، خیلی به این صورت نبود. اما از قرن سوم – از دویست تا سیصد - چیزی که از زحمات قراء عشره استقرار پیدا کرد، این بود که رواج مصحف عثمانی به صد در صد رسید. لذا لوازم آن را قبلاً عرض کردم. لذا کار ابن‌مقله آن را می‌توانست بیشتر بکند؛ به این معنا که اصل مصحف رواج پیدا کند. ولی به اندازه‌ی حد نصاب رسیده بود.

و الحمدلله ربّ‌العالمین و صلّی اللّه علی محمد و اله الطیبین الطاهرین.