۶۰ توحید صدوق (۱۴۰۲/۰۸/۱۷)

سال تحصیلی (۱۴۰۳-۱۴۰۲) - چهارشنبه، ۱۷ آبان ۱۴۰۲

- پیشگفتار (چکیده)
- ادامه‌ی شرح فقره‌ی «فارق الأشياء ال على اختلاف الأماكن، و تمكن منها ال على الممازجة»
  - «اختلاط»، معنای «مزج» و «مرج»
  - بازتاب نقص روش ثنایی در کتاب «المعجم الاشتقاقی الموصل» در کلمه‌ی «مزج» و «مرج»
- نقش حروف، هیئات، حرکات و ترتیب حروف در فقه اللغة
  - نقش اصول القرائة و حرکات در معنا
  - زبان قیاسی و زبان وندی
  - بررسی ثنائی کلمات و غفلت از اتحاد کلمات در حروف، در معجم الاشتقاقی الموصل
  - انواع فنوتیک و واج و تأثیر آن در معنا
  - انواع ممازجت و نفی آنها از نحوه‌ی معیت خداوند متعال با اشیاء
  - ممازجت جوهر و عرض
  - ممازجت انواع اعراض با هم
  - ممازجت طبیعت و فرد
  - ممازجت صفت و موصوف
  - ممازجت جسم و انرژی
  - ممازجت جسم و موج
  - ممازجت صورت با آینه
  - ممازجت انرژی با انرژی
  - ممازجت ماده و انرژی و اطلاعات
  - ممازجت تحلیلی

- ممازجت روح با بدن، ممازجت نفس و قوای‌ش

- نفی تشبیه به ممازجت در عین معرفت به معیت خداوند متعال با اشیاء
  - مثال روح و بدن، مثل اعلی برای خداوند متعال
  - ممازجت ماهیت و وجود در برخی از تقریرهای اصالة الوجود

پیشگفتار (چکیده)

شرح فقره «فارق الأشياء ال علی اختلاف الأماكن، و تمكن منها ال علی الممازجة»

تحلیل لغوی واژه امتزاج و مزج؛ بیان مصادیق گوناگون ممازجت در عالم خارج و ذهن؛ نفی هم انواع امتزاج و ممازجت از خداوند متعال؛ تحلیل معیت خداوند متعال با اشیاء؛ مثال روح و بدن، مَثَل اعلی برای خداوند متعال؛ نقص روش ثنائی کتاب معجم اشتقاقی.

ادامهى شرح فقرهى «فارق الأشياء ال على اختالف الأماكن، و تمكن منها ال على المماازجة»

«اختلاط»، معنای «مزج» و «مرج»

در صفحه‌ی هفتاد و سوم بودیم. به این عبارت از خطبه اول‌سیلا رسیدیم: «فارق الأشياء ال علی اختلاف الأماكن، و تمكن منها ال علی الممازجة». چون خدای متعال احدی‌ّالمعنی است، «لم یتفاوت فی ذاته» است و تبعض در او نیست، پس با هیچ شیای مصاحبت ندارد. از همه‌ی اشیاء جدا شده است. «فارق الاشیاء» اما «ال علی اختلاف الامکان»؛ نه اینکه خداوند یک جایی رفته است و اشیاء، جای دیگری باشند. «فارق»؛ مفارقت، همان سبق مطلقه است. مفارقتی است که هویت غیبیه‌ی الهیه، بر هر امری حاصل است. در همین مباحثات این سال‌ها، راجع به این مفارقت به تفصیل صحبت شده است. خیلی مفصل عرض کردم.

شاگرد: در مورد امر و شیء می‌خواستید مطلبی را بفرمایید؟

استاد: یادم آمد که «چیز»، به اشیاء گفته می‌شود و «امر» خیلی وسیع‌تر است. خیلی از امور داریم که آن مفهومی که از چیز داریم، نیستند، اما امر هستند. مثلاً تناقض. تناقض یک چیز نیست، اما تناقض و استحاله‌ی آن یک امر است. استحاله‌ی تناقض، یک نفس‌الامریت دارد. یکی از امور نفس‌الامری، استحاله‌ی تناقض است. اما نمی‌توان گفت که این استحاله‌ی تناقض، شیء است. قبلاً این بحث خیلی تکرار شده است.

«تمكن منها ال علی الممازجة»؛ «مُکنت» را دیدم. مرحوم آقای مصطفوی در التحقیق و ساری‌ن، آن را به‌معنای «استقرار و رسوخ» معنا کرده‌اند. بنده در جلسه‌ی قبل، یک نحو «وسعت»، در آن را، عرض کردم. اینکه «رسوخ» یا «وسعت» در آن هست یا نیست، فعلاً اشاره می‌کنم که آقایان به این صورت فرموده‌اند.

«ال علی الممازجة»؛ مازج، یمازج، ممازجتا و مزاجا و مزاجا. مزاجی که به‌صورت اسم به کار می‌رود، درعین‌حال می‌تواند مصدر باب مفاعله هم باشد. مزاج، کاربردهای بسیاری زیادی در جاهای مختلفی دارد. حالا من لغت مزج را سریع عرض می‌کنم تا به انواع ممازجه برسیم.

بازتاب نقص روش ثانی در کتاب «المعجم الاشتقاقی الموصل» در کلمه‌ی «مزج» و «مرج»

لغت مزج را در التحقیق آورده‌اند؛ گمان من این است: یکی از مواردی‌که نقص کتاب حسن جبل را نشان می‌دهد، همین‌جا است. ایشان در کتاب «المعجم الاشتقاقی الموصل» با دو حرف اول، معنا را پای‌هگذاری می‌کند؛ البته بدون در نظر گرفتن الف، واو، یاء. بعد با این دو حرف اول و ما یثلثهما، آن را جلو می‌برد. جلسه‌ی قبل، عرض کردم که این رهزن تحقیقات وسیعتر لغوی‌ون می‌شود. ایشان کارهای بسیار خوبی کرده است، اما این روش که روی دو حرف اول به اضافه‌ی حرف سوم، مانور می‌دهند، از بسیاری از عینک‌هایی که شما می‌توانید به چشمتان بزنید و لغت را ببینید، جلوگیری می‌کند. یکی از آنها همین ما نحن فیه است.

ببینید ما دو لغت داریم که به ذهن قاصرم اینها در یک باب هستند؛ نزدیک هستند. یعنی شما در تحقیقات فقه اللغة می‌توانید اینها را به هم مربوط کنید. اما وقتی به المعجم می‌روید، می‌بینید «بین‌هما بون». اینها به هم مرتبط نمی‌شوند. این دو لغت چیست؟ هر دو هم لغت قرآنی است. یکی «مزج»، یکی «مرج». «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ»[1]. «مرجان» مبالغه در «مرج» است. دیدید که مرجان پوستی دارد که خارهای متعددی روی آن هست؛ همان «مرج» است. یکی هم «مزج» است.

«وَمِزاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ»[2]. «مزاج» در آیات شریفه آمده است، الآن هم حضرت علیه السلام می‌فرمایند: «لا باالممازجة». گمان من این است که این «مرج» و این «مزج»، معنایشان کاملاً نزدیک به هم هستند. در هر دوی آنها، اختلاط خوابیده است.

لذا من نگاه کردم حسن جبل «مزج» را به‌معنای اختلاط می‌گیرد و وقتی هم به «مرج» می‌آید، در آنجا هم مجبور است که اختلاط را به کار بیاورد و حال آنکه طبق مبنای او، «مرج» به «مرر» برگشته است. چون او، دو حرف اول را می‌گیرد. می‌گوید: «المیم و الراء و ما یثلثهما». پس «مرج» به چه بر می‌گردد؟ به «مرر». «مرر» به‌معنای «ارسال» است که «میم» به‌معنای تضامن، و «راء» به‌معنای استرسال است. «ج» را هم به‌معنای شیء لطیف است که به آن ضمیمه می‌کند. ولی خُب، وقتی می‌خواهد توضیح بدهد باز می‌بینید در کلمه‌ی «مرج»، اختلاط را هم می‌آورد. یعنی همان اختلاطی که در «مزج» خودش می‌گوید، در آنجا هم هست، شما چرا می‌گویید: «میم» و «راء» و بعد هم به «مزج» می‌روید و می‌گویید: «المیم و الزاء و ما یثلثهما»؟! وقتی به این صورت می‌گویید همانطوری که «مرّ» با «مزّ» فرق دارند و در یک باب نیستند، «مزج» شما با «مرج» شما نیز، در دو باب قرار

می‌گیرند. این نقص کار است. کار لغت را در تحقیقات وسیعتر بسیار زمینه‌گیری می‌کند.

در التحقیق فرموده‌اند:

> «و التحقيق أن الأصل الواحد في المادة: هو إرسال و إطلاق في جريان طبيعي للشيء و تنحيته عن القيود»[3].

«مرج»، مثل هرج‌ومرج. «و التحقيق أنّ الأصل الواحد في المادة: هو إرسال و إطلاق في جريان طبيعي للشيء و تنحيته عن القيود».

---

[1]. الرحمن، آیه‌ی ۱۹.

[2]. المطففین، آیه‌ی ۲۷.

[3]. علامه‌ی مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱۱، ص ۶۴.

نقش حروف، هیئات، حرکات و ترتیب حروف در فقه اللغة

نقش اصول القرائة و حرکات در معنا

شاگرد: شما فرمودید: ثنائی معنا نکنند؟

استاد: آنچه که عرض من است، این است که برگردیم تمام حروف را ببینیم. لذا عرض کردم در آینده، وش مصنوعی در فقه اللّغة، میتواند خیلی کارساز باشد. چون ما باید اینها را جمع کنیم و زحمت بکشیم، اما وش مصنوعی با سرعت اینها را تنظیم میکند. ما میخواهیم، بگوییم هر کدام از حروف، خودشان یک جور معنای طبعی دارند. ترتیبشان باز یک معنا دارد، ابواب ثلاثی مزید هم معنا دارند، حرکات معنا دارند. همهی اینها را آن وقت در یک نظام کل، با هم جمع میکنیم. بنابراین نگوییم: «مزّ» و «مرّ» تمام! بلکه میگوییم: «م ز ج» و «م ر ج». همان کاری که نظیرش را ابنجنی در خصائص کرده است. باید همهی اینها را در نظر بگیریم. بازگشت ما به بسائط است. بسائطی که نه فقط حروف، بسائطش باشند. ترتیب هم از بسائطش است. یعنی فاء الفعل بودن، عین الفعل بودن و لام الفعل بودن هم دارد نقش ایفاء میکند. خود موضع قرار گرفتن حرف، آن معانی حرفی را رنگآمیزی میکند. نباید از آن غض نظر شود. حرکت حرف - نه فقط موضع آن - مفتوح بودن آن، امالهشدن آن و ... نیز دخالت دارد. در بحث قرائت هم صحبت شد؛ امالههایی که میشود خودش از انواع حروف مصوت است. ولو فعلاً در زبان عربی، بهعنوان « phonem» نیست. یعنی وقتی یک چیزی را امالهمیکنید، معنا تغییر نمیکند. مثلاً کلمهی «مالک» را اگر با امالهادا کنید یا بدون امالهه، فونم جدید ندارید. ولو دو نحو ادا دارید؛ دو تا فون دارید؛ یک فون با مصوت امالهو یک فون با مصوت فتحهی کشیده.

علی أیّحال، وقتی امالهمیشود، فونم ندارید، یعنی معنا تغییر نمیکند. اما در زباناهایی هست که همین امالهه، خودش فونم است. یعنی وقتی شما «مالک» را بدون امالهبگویید با وقتی که «مالک» را امالهکنید، اصلاً دو معنا میدهد. اینجا است که واج مطرح میشود. واج، معنا را تغییر میدهد. ما در عربی فعلی خودمان، فعلاً انواع ادائها و اصول القرائة، هیچکدام نقش واج ندارند. یعنی صرفاً نحوهی ادا هستند، اما عند اللّه تعالی و در مطالبی که در طبایع الفاظ است، لایتاهی است.

زبان قیاسی و زبان وندی

شاگرد: حضرت عالی فرمودید: بدایة الکلام بشر، با کلمات دو حرفی بود. اگر به این صورت باشد، خُب، کار حسن جبل کار طبیعی و درستی است که میخواهد به آن برگردد.

استاد: من این را در زبانهای قیاسی عرض نکردم. اصل شروع زبان را عرض کردم. اآن زبانهای پس وندار، پیشوندار و میانوندار، وارث همان شروع هستند. این را برای آن عرض کردم. آن هم منافاتی با حرف واحد هم ندارد. عرض کردم آن وقتی که بشر خواست زبان را بسط بدهد، حرفهایی بود. دو حرف پایه قرار میگرفت، بعد از اینکه برای این دو حرفیها یک معنایی را تشکیل داده بود، شروع میکرد پیشوند، پسوند و میانوند میگذاشت و با تکثیر اینها، لغتهای جدیدی را تولید میکرد. بعداً در تکامل زبانها، زبانهای قیاسی آمد. مثل زبان عربی. زبان قیاسی یعنی زبانی که حرکات دارد. ما در فارسی هیأت نداریم. زبان فارسی، زبانی است که پیشوند و پسوند داریم. یعنی وقتی در زبان فارسی میخواهیم چیزی را اضافه کنیم، در بعض موارد است که هیئات دخالت دارد. آن جوری که با هیأت، لغت جدید اضافه کنیم، نداریم، اما پیشوند و پسوند دارد.

شاگرد: حتی هیأت جملات؟

استاد: هیأت جمله، بحث خودش را دارد. خیر؛ مقصود من هیأت جمله نیست. علی أیّ حال، آن چیزی که شما میفرمایید، ثنائی است. مطلبی است در جای خودش، منافاتی ندارد با این مطالبی که در زبان عربی بهعنوان زبان قیاسی میگوییم که میخواهیم از حرکات و هیئات استفاده کنیم. لذا با آن زبانهای ثنائی فرق دارد. حسن جبل، اصلاً طبق آنها حرف نمیزند بلکه برای زبان عربی که قیاسی است فرهنگ لغت نوشته است.

بررسی ثنائی کلمات و غفلت از اتحاد کلمات در حروف، در معجم الاشتقاقی الموصل

شاگرد: اصل کارش را عرض کردم. اگر می‌خواهد سنگ بنا بگذارد ... .

استاد: اگر می‌خواهد سنگ بنا بگذارد، نباید اینها را از هم جدا کند. دودوئیها در ارتباط با هم هستند کما اینکه خودش گفت. گفت «بثّ» و «ثبّ». چرا در لغت خودت از همین استفاده نکردی؟! یعنی الآن کیان فرهنگ لغت او بر این نیست که بین «بث» و «ثب» ارتباط برقرار کند. فقط در مقدمه گفته است. اگر خلاف این هست، حتماً به من تذکر بدهید. اساس کتاب ایشان بر ارتباط دادن بین «ثبّ» و «بثّ» نیست. ولو در مقدمه، نکته‌ی بسیار خوبی را تذکر می‌دهند. یعنی می‌گوید: در زبان عربی ترتیب هم مؤثر است. «بثّ» الصاق به تکثر است و «ثبّ» برعکس است؛ تکثری است رو به اجتماع و الصاق. فرهنگ او چطور این را مرتبط می‌کند؟ شما به بدنه‌ی فرهنگ او بروید و «ثبّ» و «بثّ» را ببینید. می‌بینید با هم ارتباطی ندارند. آن برای خودش است و دیگری هم برای خودش. اگر خلاف این است، به بنده بگویید. برداشت بنده، به این اندازه‌ی آشنایی‌ام که با کتاب حسن جبل، این اندازه است و لذا این خوب نیست. یعنی باید فرهنگ او، دوباره بازنویسی شود. به‌نحوی‌که وقتی به «بثّ» رسید، تنها نگوید «ما یثلثهما». بگوید: «و ما یعکس الترتیب فیها». یعنی در «بثّ»، «ثبّ» را هم بیاورد. بین آنها ارتباط برقرار کند و لذا ثنائی شد، اما ثنائی‌ای که ترتیب در آن ملاحظه می‌شود، به‌نحوی‌که معانی را برساند.

انواع فنوتیک و واج و تأثیر آن در معنا

شاگرد: فرمودید: تفاوت «مرج» و «مزج» به راء و زاء است؟

استاد: تفاوت «مرج» با «مزج» در راء و زاء است و در هر دو هم یک جور اختلاط هست. اما اینکه اختلاف هایشان چیست، مربوط به تفاوت راء و زاء است. نه اینکه به وادیای بروند که از هم منعزل شوند و دو جور معنا شوند. این اصل عرض من است.

شاگرد: یعنی میفرمایید وقتی نقطه، روی راء میآید، تفاوت میکند؟

استاد: خیر؛ نقطه در کتابت است. حرکت، در زبان یک حرف مصوت است. اما نقطه، فقط تعیینکنندهی آن نماد یک حرف است. مثلاً این سین است نه شین. نقطه دارد نماد را تعیین میکند. به خلاف حرکت. حرکت خودش صوتی است که حرف است و میآید معنای طبعی شین را رنگ آمیزی میکند. گفتیم: شین یک معنا دارد؛ شَ، شِ، شُ، شا، شو، شی، شش مصوت روشن است. نزدیک بیست و پنج - شش مصوت داریم. الآن در بخش مصوتها، در رفرنسها بروید، میبینید. کتابی بود که ما مباحثه کردیم. کتاب خوبی هم بود. آن وقتی که مباحثه کردیم، ترجمهی فارسی آن را داشتیم. بعداً هم عربی آن در دستها آمد: [illegible] ابراهیم انیس. دکتر ابراهیم انیس از مصریهایی است که شاید همراه با عبدالواحد بود؛ هر دو در مصر معاصر بودند. اما به گمانم کارهایی که دکتر ابراهیم انیس کرده است، از نظر وزن، خیلی جلوتر از دیگری است. من لیاقت قضاوت برای اساتید این فن را ندارم، اما ذهنیت خودم را عرض میکنم. جناب صبحی صالح که [illegible] هم میبرد. این کتاب الاصوات اللغویهی دکتر ابراهیم انیس، از همهی این مصوتها بهخوبی بحث میکند. تفاوتهای آنها را بیان میکند. در ذهن مخاطب خودش زمینهای، را فراهم میکند تا سراغ صوتشناسی برود. فنوتیک را مبنایی و در بستر واقعی آن صوتهایی که خدای متعال به حنجرهی بشر داده، بررسی میکند. اینها اهمیت بالایی دارد. یعنی اینطور نیست که بعداً بگوییم اصول القرائة هیچ! کسی که در آنجا انس گرفت، میگوید تا حالا «کنّا فی ضلال مبین»! یعنی اینکه میگفتیم اصول القرائات هیچ و تنها ادای محض و خالص! درحالیکه اینطور نیست. در مباحثهی تفسیر به ترکیب قرائت «ورش» استناد کردم؛ در آیهی شریفهی «أَنَآ آتيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ»[1] بود. «أَنَا ءَاتِيكَ» ای «أَنَآ آتيكَ» که در قرائت «ورش» بود. در اینجا تفاوت هست یا نیست؟ معنایی که «أَنَآ آتيكَ» نسبت به «أَنَا ءَاتِيكَ» افاده میکند، تفاوت میکند. خود مستمع قرائت، میفهمد که دو جور شد. گویندههای که آنطور میگوید با گویندههای که اینطور میگوید، تفاوت دارند. امروز در کلاسها میگویند: افعال گفتاری. فعل گفتاری. گویا انواع اصول قرائات، فعلهای گفتاری متفاوتی را افاده میکند. گویندهی میتواند این کار را بکند. اینها دم و دستگاهی است. هر چه بیشتر میرود، آدم بهصورت بهتوار آنها را میبیند.

مرحوم آقای مصطفوی در «مزج» فرمودهاند:

> «و التحقيق أنّ الأصل الواحد في المادة: هو خلط و تداخل أجزاء لا يتمايز كل منها عن الآخر كما في المائعات، و الخلط أعم»[2].

---

[1]. النمل، آيه ۳۹.

[2]. علامه مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 11، ص 92.

انواع ممازجت و نفی آنها از نحوه ی معیت خداوند متعال با اشیاء

ببینید حضرت علیه السلام فرمودند: «تمکن من الاشیاء لا بالممازجة»؛ خداوند متعال در هر چیزی هست؛ هر کجا بروید در هر چیزی هست. اگر ما باشیم و زبان مبارک امیرالمؤمنین علیه السلام نباشد، به ما اعتراض میکنند و راست هم میگویند. یعنی تو چه میگویی خداوند در هر چیزی هست؟! میفهمی که چه میگویی؟! اما امام علیه‌السلام که میدانیم رئیس الموحدین هستند، وقتی ایشان میگویند: «تمکن فی الاشیاء لابالممازجة»، باید خوب چشمهایمان را باز کنیم و ببینیم منظور از «تمکن» چیست و نفی در «لابالممازجة» چیست. روی این حساب است که الآن میخواهم عرض کنم که اگر «مزج» بهمعنای اختلاط است، حضرت علیه السلام میفرمایند: خدای متعال در هر چیزی هست، اما نه به این صورت که با آن چیز ممزوج شده باشد. اینطور نیست. حال ممزوج به چه صورت است؟ اصل معنای «مازجه»، این است که یک اصلی داریم که یک چیزی در آن میآید. «مزاجُهَا زَنجَبِيلًا»[1]، «وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسۡنِيمٍ»[2]، «مزاجها کافورا»[3]؛ یعنی یک آب یا مایع داریم، کافور را در آن میریزیم. اینجا مزاجش کافور میشود. چون آب اصل است. اگر دو مایع هم داشته باشیم، آنجا «تمازج» میشود.

خُب، حال این ممازجت و اختلاط چیست؟ ببینید حضرت علیه السلام میخواهند، بگویند که خدای متعال محیط به هر چیزی است و در هر چیزی حضور دارد، اما مطلقاً سراغ «مزج» نروید. سراغ «اختلاط» نروید. هر چیزی که یک بهره‌ی بسیار کوچک از اختلاط داشته باشد، همراهی خدای متعال با اشیاء، از آن بریء است؛ این جور ممازجت را ندارد. دو مثال و دو طیفی که میتوانم سریع بگویم تا به ذهنتان بیاید این است:

یکی مثل ممزوجبودن و سریان آب در درخت است. آب در درخت همراه درخت است؛ این یک جور ممزوج است. میگویید «الماء فی الشجر»؛ در تمام تار و پود این درخت آب ساری و جاری است. آب سریان دارد. این یک جور مزج و اختلاط است. اما علی أیّ‌حال، آب هست و ... . اما خدای متعال که به این صورت نیست؛ «لا بالممازجة». این مثال، ضعیفترین موردی است که منظور حضرت علیه السلام از «ممازجة» باشد. شاید قویترین ممازجت، سریان روح در بدن باشد. نفس و روح در بدن ما ساری است؛ در همه‌ی اعضای ما حضور دارد. انگشت دست راست با انگشت دست چپ. هم زمان و در آن واحد روح در هر دوی آنها حضور دارد. در تمام تار و پود، بدن سریان دارد. این هم یک جور ممازجت و اختلاط است، اما اختلاط نفس مجردی است که در یک بدن مادی هبوط کرده است. با آب در درخت، خیلی فرق میکند. این خیلی متفاوت است اما در عین حال اختلاط است. یعنی خدای متعال در همه‌ی اشیاء حضور دارد اما نه مثل حضور نفس و روح در اعضای ما. چرا؟؛ چون بدن برای نفس است، اما عالم که برای خدا به‌منزله‌ی بدن نیست. بلکه او عالم را ایجاد کرده است، نه اینکه بدن باشد. «حق جان

جهان است و جهان جمله بدن *** گر جان نبود، جمله جهان بی روح است». این شعری بود که یکی از اساتید زیاد می‌خواندند. ولی منظورشان این نبود که یعنی جهان، بدن خداوند متعال است؛ این‌که معلوم است و واضح البطلان است. «حق جان جهان است» می‌خواهد یک نحو حضور خداوند متعال را بگوید و الا معلوم است که سریان نفس در بدن، سریان یک نوع ظریف و لطیفی از ممازجت می‌شود. پس «داخل فی الاشیاء لا بالممازجة»؛ یکی از انواع ممازجه، مزج و حضور و سریان نفس در بدن است.

شاگرد: جنبه‌ی اثباتی آن را می‌فرمایید؟ اینطور نیست، چطور است؟

استاد: ما فعلاً انواع ممازجه را بگوییم و اینها را نفی کنیم.

---

[1]. الانسان، آیه‌ی ۱۷.

[2]. المطففین، آیه‌ی ۲۷.

[3]. الانسان، آیه‌ی ۵.

ممازجت جوهر و عرض

بنده قلم برداشتم و ایزده ممازجه را ایدداشت کردهام. ایزده ای دوازده مورد شد. یک ممازجتهایی هست که ریخت آنها ریخت فلسفی-منطقی است. میگوییم «تمکن فی الاشیاء» یا «یکون فیها» که تعبیری کافی و تحف العقول بود. خداوند متعال، در اشیاء هست، لاباالممازجة. خُب یک ممازجت چیست؟ ممازجت جوهر و عرض. یک نگاه فلسفی است. ارتباط خداوند با اشیاء، مثل ارتباط جوهر و عرض نیست؛ مثل این نیست که بگوییم جوهر در اعراض خودش وجود دارد. یا مثلاً یک عرض، حال در تمام اجزای جوهر است؛ مثل سفیدی در گچ. به این صورت نیست.

ممازجت انواع اعراض با هم

ممازجت انواع اعراض؛ مثل عروض کیف بر کم. می‌گفتید: خط منحنی، خط مستقیم. الآن می‌بینید که یک کیف با یک کم، ممازجت کرده‌اند. کیفیت انحاء با یک کم ممازجت کرده است. ارتباط خدا با اشیاء به این صورت نیست.

ممازجت طبیعت و فرد

ممازجت فرد و طبیعت؛ هر فرد طبیعتی دارد، طبیعت را نشان می‌دهد و خود طبیعت در ضمن آن فرد ظهور کرده است. خدای متعال به این صورت نیست. ممازجت فرد و طبیعت که نوع لطیفی از ممازجت است، در خداوند نیست. خدای متعال در همه چیز هست، اما نه مثل طبیعی و فرد.

ممازجت صفت و موصوف

ممازجت صفت و موصوف؛ هر صفتی با هر موصوفی یک نحو اتحاد پیدا می‌کند. صفت با موصوف ممزوج است. «لا باللممازجة»؛ یعنی معیت خدای متعال، مثل معیت صفت و موصوف نیست. اینها انواعی از ممازجت است. حالا به ممازجت‌های بیشتر بیاییم که مانوس همه است.

ممازجت جسم و انرژی

ما جسم داریم و انرژی؛ در آنجا هم اختلاط هست. اختلاط به مراتبی که دارد. مثلاً دو جسم مزاج تشکیل میدهند، یعنی ممزوج میشوند. «لا باللممازجة»؛ خدای متعال، مثل دو جسمی که با هم مخلوط میشوند، نیست. انواع اختلاط جسم با جسم داریم؛ یکی مخلوط شدن است. مثلاً ماش را با عدس مخلوط میکنند و در یک پاکت میریزند. این هم یک جور مزاج است. یکی دیگر محلول بود. محلول در مایعات بود. این لطیفتر بود. ولی باز جسم با جسم بود.

شاگرد: ترکیب شیمیایی.

استاد: بله؛ ترکیبهای شیمیایی که یک جور جسم با جسم، اختلاط پیدا میکند. گاز با گاز، مایع با مایع، گاز با جامد. خلاصه حوزه، حوزهی اختلاط یک جسم است با یک جسم.

شاگرد ۲: نفس و قوا هم ممازجت دارند؟ شأن و ذوالشأن؟

استاد: بله؛ آن هم به این معنایی که مخلوق است؛ خدای متعال این نحو ممازجت را با اسماء و صفات خودش ندارد.

شاگرد ۲: این الطاف از آنها هم هست.

استاد: بله؛ اگر شد عرض میکنم.

ممازجت جسم و موج

خُب، این اختلاط جسم با جسم بود. مرحله‌ی بعدی، جسم با موج است. این هم یکی از انواع لطیف امتزاج است. الآن می‌گویند اگر گوشتان را روی ریل قطار بگذارید، آمدن قطار را حس می‌کنید. چرا؟؛ چون می‌گویند موج در جسم جامد به سرعت می‌رود. بستری فراهم می‌کند که موج برود. همانطوری که موج در هوا به گوش ما می‌رسد، در جامدات هم می‌رود. موج مکانیکی موجی است که در بستر ماده حلو می‌رود. موج صوتی، با یک جسم مثل هوا، با هم ممزوج می‌شوند. الآن که صوت من در هوا به گوش مبارک شما می‌رسد، به چه صورت است؟ این هوا با موج صوتیای که الآن می‌گویم، ممزوج است. همراه این دارد، می‌آید.

امواج دیگری هم که حتی جسم بستر آن نباشد؛ مثل ممازجت موج با موج [وجود دارد]. البته بهترین تعریفِ موج، این است که شاید یک نوع انرژی باشد. برای اینکه انواع ممازجت را تصور کنید، خوب است. اما لازم نیست. مثلاً نور در هوا. صوت من در هوا، یک جور ممازجت است. اما اگر نور در هوا بیاید، نور با هوا ممازجت دارد یا ندارد؟ یک جور ممازجت دارد. چون فعلاً هوا به این نور روشن شده است. اما از سنخ موج مکانی، به این صورت نیست؛ بلکه از سنخ امواج الکترومغناطیسی که در خلأ هم می‌رود. موج صوتی نمی‌تواند در خلأ برود. صدا خفه کنهایی که برای جتها درست می‌کنند، از همین است. جایی که صدای بسیار شدیدی تولید می‌کند، در بین آن یک خلأ می‌گذارند. مهمترین منبع تولید صوتی که بین آن تا بیرون خودش یک خلأ فاصله باشد، صوتش منعدم می‌شود. چون موج صوتی حتماً در بستر ماده جلو می‌رود. اگر خلأ ایجاد کردید، همینجا تمام می‌شود. به خلاف امواج الکترومغناطیسی که آنها از خلأ هم عبور می‌کنند.

پس ببینید، این موج خاص با هوا ممزوج می‌شود؛ از ممزوج‌شدن صوت با هوا متفاوت است. موج صوتی، الآن از هوا به گوش شما می‌رسد، لذا با هوا ممزوج شده است. نور هم در هوا به چشم من و شما می‌آید. آن هم ممزوج شده است، اما کاملاً دو نوع از امتزاج است. امتزاج یک نوع موج با یک نوع موج دیگر.

ممازجت صورت با آیینه

مثال‌های عرفی؛ مثلاً ممزوج‌شدن صورت با آیینه. شما جلوی آیینه می‌روید و یک صورتی در آیینه می‌بینید، علی أی‌ّحال، یک صورتی را در این آیینه می‌بینید. حال قواعد نور و انعکاس آن جای خودش باشد؛ به یک معنا الآن این صورت با آیینه ممزوج شده است. چرا؟؛ چون الآن او بستر انعکاس امواجی است که به او می‌رسد.

ممازجت انرژی با انرژی

اختلاط‌های انرژی با انرژی، میدان با میدان، انرژی با میدان. اینها چیزهایی بوده است که به ذهن آمده و یادداشت کرده‌ام. اگر روی هر کدام از اینها فکر کنید، می‌بینید وقتی حضرت علیه السلام می‌فرمایند: «لا باللممازجة»، یک مطلب بسیار مهمی را در الهیات می‌گویند. یعنی هر کجا دو تا یا بیشتر، مؤلفه دارید که این دو تا در یک نحو ارتباط و اختلاط، تأثیر و تأثر، معیت و همنشینی قرار می‌گیرند، خدای متعال از این بریء است. تمام انواع ممازجتی که شما می‌بینید که ممکن است، «لا باللممازجة»؛ یعنی در مورد خدای متعال، حضرت علیه السلام، مطلق ممازجه را نفی کرده‌اند.

ممازجت ماده و انرژی و اطلاعات

یکی دیگر، مثل اطلاعات است. اینها مطالبی است که تعمد دارم، بگویم؛ چون امروزه اینها مطالبی است که هر کسی باید بشنود و فکرش را کند و راجع به آن، بیشتر فکر کند. در همین جلسه‌ی مباحثه عرض کردم، بشر در علم به درهم‌تنیدگی کوانتومی رسیده است. جایزه‌ی نوبلی که بود. این یعنی الآن بشر در علم به جایی رسیده که برای او واضح شده که اطلاعات یک جوری با ماده و انرژی بستگی دارد. یک ارتباط است و انتقالات بلادرنگ دارند. یعنی اینکه تا به حال گفته می‌شد ما چیزی بیشتر از سرعت نور نداریم، این در هم تنیدگی این را برداشت. می‌گویی اطلاعات حتی در دورترین فاصله‌ی دلخواه، بلادرنگ منتقل می‌شود. سال نوری به چه معنا است؟ یعنی باید بگویی صد سال نوری فاصله است. یعنی نور باید صد سال بورد تا به آنجا برسد. اطلاعات یعنی چه؟ یعنی ما یک چیزهایی داریم که با ماده همساز است و همراه است، اما می‌تواند فوق سرعت نور و بلادرنگ به جای دیگر منتقل شود.

بنابراین الآن یکی از امتیازهای بسیار لطیف، امتزاج اطلاعات با سیستم‌ها است. هر سیستمی دم ساز و ممزوج است و به اصطلاح، مطالب سیستمی کوانتومی خودش با اطلاعاتی که پشتوانه‌ی این سیستم است، ممزوج است. اینها ممزوج هستند. خداوند متعال اینها را مکمل هم قرار داده است و یک مزاجی است. او با اشیاء هست، اما «لا بالممازجة»؛ یعنی نه مثل همراهی اطلاعات با یک شیء. ولو این اطلاعات قادر است میلیون‌ها سال نوری را بلادرنگ برود، ولی باز خدای متعال با آن‌ها تفاوت می‌کند. این هم یک جور ممازجتی است که حضرت علیه السلام می‌فرمایند که این ممازجت [درباره‌ی خداوند متعال] نیست.

ممازجت تحلیلی

ممازجت تحلیلی؛ مثلاً می‌گویند: «الانسان حیوان ناطق». درست است که از حیث وجود، دقیقاً یک چیز هستند، اما آن را به ما به الاشتراک و ما به الامتیاز تحلیل عقلانی کردید. تحلیل عقلی، باز خودش یک جور ممازجت است. ممازجت اجزای تحلیلیه با محلّل. خدای متعال به نحوی با اشیاء نیست که حتی عقل بتواند با تحلیل او را جدا سازی کند. اینطور هم نیست. تمام اینها انواع ممازجت است. ببینید مطلب چقدر وسیع می‌شود!

ممازجت روح با بدن، ممازجت نفس و قوای‌ش

مهمترین آن که خیلی لطیف است، ممازجت روح با بدن است، در مقام وحدت در کثرت نفس. آنچه که شما اشاره فرمودید، ممازجت روح با قوای خودش، به نحو کثرت در وحدت است که «النفس فی وحدتها کل القوی». خدای متعال این جور ممازجتها را هم ندارد و لذا رابطه‌ی خداوند متعال با اسماء و صفاتش، به نحو این وحدت در کثرت نفس نیست؛کما یلیق بجنابه است. نه این طوری که ما می‌گوییم. اینها فقط مثال است. «وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ»[1]؛ بله ما می‌توانیم مثال بزنیم، اما چیست؟ آقا [یکی از حاضران] فرمودند: اثباتش را بگوییم. «وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» را عرض می‌کنم. ولی از ان‌حیه‌ی ممازجت، همه «لا بالممازجة». خُب، حالا اثباتی آن به چه صورت است؟

---

[1]. النحل، آیه‌ی ۶۰.

نفی تشبیه به ممازجت در عین معرفت به معیت خداوند متعال با اشیاء

مثال روح و بدن، مثل اعلی برای خداوند متعال

اگر خدای متعال در هر چیزی هست، اما مطلق المُمازجة، تشبیه است و خدای متعال از این معیت ممازجی بریء است، خُب، پس چه بگوییم؟ اصل اینکه حضرت علیه السلام فرمودند: «یکون فیها»، تعطیل را نفی کردند. تعطیل را نفی کردند، به چه معنا است؟؛ یعنی نمی‌گویند ما راجع به خداوند متعال نمی‌توانیم هیچ حرفی بزنیم. حضرت علیه السلام حرف زده‌اند. خداوند، با همه هست؛ این را می‌گویند. اما تشبیه ممازجت را نفی کرده‌اند. حال چه بگوییم؟ اینجا است که واقعیت اثباتش، به آن صورت که واقعیت امر هست، همانطوری که ذات خداوند متعال به درک حصولی درک نمی‌شود، اثباتش هم درک نمی‌شود. چون مختص به خودش است. فقط خودش می‌داند به چه صورت همه‌جا حضور دارد. تعطیل نیست، می‌دانیم که حضور دارد، اما به چه صورت؟ اثبات آن به چه صورت است؟ نمی‌دانیم؛ بالکیف است. «بالکیف» یعنی چه؟ «وه مع کل شیء بالکیف»؛ یعنی کیفیت ندارد. او طوری نیست که شما با یک مفهوم، بتوانید مفهوم را بیان کنید. اما «وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ»، خیلی جالب است؛ خدای متعال ولو مثل ندارد و با این مسائل اثباتی نمی‌توانیم خود او را بیاوریم، اما می‌توانیم مَثَل بزنیم. مَثَل از آن‌هایی است که این مطالب را آشکار می‌کند.

مثال روح را عرض می‌کنم؛ توضیح بیشتر آن بماند برای جلسه‌ی بعد. من عرض کردم یک جور مزاج، سرِ‌ان آب در درخت است. سرِ‌ان آب در درخت، چه جور سرِ‌انی است؟ سرِ‌انی است که این جزء آب که در شاخه هست، با آن جزء آب که در ریشه و برگ هست، متفاوت است. این‌ها که یکی نیستند. ما یک نوع در نظر می‌گیریم؛ آب. آب در درخت ساری است؛ ولی آب در دست راست درخت با آب دست چپ، دو آب است یا یک آب است؟ دو آب است. این آب‌ها که به هم مربوط نیستند. ولو آب، در همه‌ی درخت ساری است [اما یکی نیستند].

حال به روح و بدن بیایید. وقتی در دست راستتان یک احساس دارید، می‌گویید دست راست من. بعد دست چپ را می‌گویید دست چپ من. این من که در هر دو دست حاضر است، دو آگاه است یا یک آگاه؟ یک آگاه. این همان «وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» است که می‌گوییم. یعنی ما برای حضور اثباتی خداوند متعال، درست است که می‌گوییم آب در درخت سرِ‌ان دارد، اما آن سرِ‌ان پیزوری است. اگر می‌خواهید مثال بزنید تا بفهمید که چطور او در همه حضور دارد، مَثَل بهتر - المثل الاعلی - را بیاورید. یعنی مثل‌هایی که می‌خواهید برای خداوند متعال بیاورید، بهترین مثل باشد تا او را از نقص و فهم تشبیه‌ی دور نگه دارید. این مثال را چه جهت خوب است؟ از این جهت که نفس، بدن دارد برای خداوند متعال خوب نیست. اما از این جهتی که می‌گوید یک امر است که در دو جا و در آن واحد با هم حضور دارد و آگاه است. از این جهتش خوب است. یک خدای محیط بسیط قادر علی الاطلاق است، ولی همه جا، همان یکی حاضر است. خدای در سنگ با خدای در آب با خدای در انسان تفاوتی ندارد. یک موجود بسیط است اما در همه حاضر است. فقط همین جهت خوب است. مَثَل از یک جهت مقرّب است و از هزار جهت مبعد است. مَثَل روح و بدن برای این جهتش مقرب است؛ می‌گوید خودت داری می‌بینی که یک وجود در دو جا حاضر است. همین که دیدی می‌توانی جلو بروی. امروز نشد جهت «وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» را توضیح بیشتری بدهم. ان شاء اللّٰه بماند برای جلسه‌ی بعد.

ممازجت ماهیت و وجود در برخی از تقریرهای اصالة الوجود

شاگرد: در اصالة الوجود، ماهیت را سراب می‌دانند. وجود تمکن دارد و ماهیت دیده می‌شود اما سراب است.

استاد: ان شاء اللّٰه در جلسه‌ی بعدی یادم باشد، عرض می‌کنم؛ ممازجت ماهیت و وجود، قبول است یا نه؟ شما می‌گویید: نه. ببینید در خود اصالت وجود، مبانی مختلفی هست. شاید هفت - هشت تقریر باشد. این یکی از تقریرها است. می‌گوید ماهیت، اعتباری محض است؛ اگر ما نبودیم، ماهیت هیچ بود. فقط ته آن وجود و اصالت آن می‌ماند. یک مبنای دیگری را هم مرحوم حاجی در تعلیقه‌ی اسفار دارند. می‌گویند: خیر این نیست که ماهیت هیچ باشد. ماهیت، ظل‌الوجود است. به این معنا که اگر اذهان ما هم نبود، حدود الوجودات بودند. حدّ‌الوجود است. حدّ‌الوجود، از امور عامه‌ای است که نفس‌الامریت دارد. ولو ذهن ما نباشد. این یک مبنای دیگری از اصالة الوجود است. روی آن مبنا نمی‌توانیم، بگوییم ممازجت نیست. یعنی ظل و ذیظل به یک معنا، همراه هم هستند و معیت دارند.

و الحمدللّٰه ربّ‌العالمین و صلّی اللّٰه علی محمد و آله الطیبین الطاهرین.