

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وجدان

بر اساس درس گفتارهای

دکتر علیرضا بهشادفر

ویراستان: عبدالحسین طالعی
(عضو هیئت علمی دانشگاه قم)



انتشارات نبأ

سرشناسه	: بهشادفر، علیرضا، ۱۴۳۲-
عنوان و نام پدیدآور	: وجدان: براساس درس گفتارهای دکتر علیرضا بهشادفر.
مشخصات نشر	: تهران: موسسه فرهنگی نبأ، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری	: ۴۰۶ ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۱۴۶-۵ : ۱۲۰/۰۰۰ تومان
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۴۰۵-۴۰۶.
	وجدان
	Conscience
	وجدان -- فلسفه
	Conscience -- Philosophy
	وجدان -- جنبه های مذهبی -- اسلام
	Conscience -- Religious aspects -- Islam
رده بندی کنگره	: BJ۱۴۷۱
رده بندی دیویی	: ۲۹۱/۵
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۷۷۰۵۶۱



انتشارات نبأ

وجدان

براساس درس گفتارهای دکتر علیرضا بهشادفر

ویراستار: عبدالحسین طالعی (عضوهیئت علمی دانشگاه قم)

حروفچینی: انتشارات نبأ | صفحه آرایی: نادر برقی | چاپ و صحافی: فرازنگ، صالححانی

چاپ اول: ۱۴۰۱ | شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه | قیمت: ۱۲۰/۰۰۰ تومان

ناشر: انتشارات نبأ | تهران، خیابان شریعتی، بالاتراز خیابان بهار شیراز، کوچه مقدم، نبش

خیابان ادیبی، شماره ۲۶، طبقه سوم

تلفن: ۰۲۰۶۶۰۷۷۵ | فاکس: ۰۴۶۸۳۷۷۵ | صندوق پستی: ۱۵۶۵۵/۳۷۷

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است



فهرست مطالب

گفتاریکم / ۱۳

مقدمه ۱۳

گفتاریکم / ۱۹

طرح بحث ۱۹

فکر چیست؟ ۲۰

معنای لغوی فکر ۲۰

حیطهٔ لافکری ۲۱

مراحل شناخت (کشف اولیه و توصیف آن) ۲۲

رابطه لافکری و عقل ۲۳

راه رسیدن به لافکری ۲۴

جمع بندی بحث ۲۵

لافکری اختیاری ۲۷

خلاصه بحث ۲۹

گفتاردوم / ۳۳

کشف‌های اولیه بدون صورت‌های ذهنی است ۳۳

لافکری در معرفت به حقایق اشیاء ۳۳

لافکری در معرفت بسیط و ترکیبی خدای متعال ۳۴

دربارهٔ فکر در روایات ۳۵

ضرورت و اهمیت بحث وجدان ۳۷

چند دیدگاه در پاسخ به پرسش «وجدان چیست»؟ ۳۹

گفتار سوم / ۴۲

- ۴۲..... بررسی و نقد
- ۴۴..... وجدان فعلی و انفعالی
- ۴۵..... مراتب وجدان
- ۵۰..... وجدان فعلی
- ۵۳..... وجدان چیست؟
- ۵۳..... الف: وجدان به مثابه یک اتفاق و حالت نفسی، نه یک ابزار و وسیله شناخت
- ۵۴..... وجدان به مثابه یک حالت نفسی
- ۵۶..... ب: وجدان در مشهد عقل و علم
- ۵۹..... فرق میان علم و عقل
- ۵۹..... خلاصه
- ۶۰..... معنای کنه در جزوات مرحوم استاد

گفتار چهارم / ۶۲

- ۶۲..... مراتب وجدان
- ۶۴..... تفاوت «مالکیت محاطیه» و «مالکیت احاطیه»
- ۶۶..... وجدان یک روند است، نه ابزار شناخت
- ۶۷..... دو روش متفاوت مرحوم میرزا و استاد در درس توحید
- ۶۸..... تفاوت وجدان و فطرت
- ۶۹..... مراتب وجدان
- ۷۳..... امور وجدانی لزوماً روشن نیستند
- ۷۵..... معنای توجه در فعل اختیاری
- ۷۷..... خلاصه بحث

گفتار پنجم / ۸۱

- ۸۱..... رابطه فطرت و معرفت
- ۸۳..... برخی از نکات آیه فطرت

- ۸۵..... حقایق در حالت انخلاع و بی اعتنایی به فکر، وجدان می شود
- ۸۸..... معرفت فطری پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمومنین علیؑ
- ۸۹..... بهره مندی مجانین از نور عقل
- ۹۰..... رابطه اضطرار و معرفه النفس
- ۹۵..... مفتاح معارف توحیدی
- ۹۶..... معنای متداول کلمه وجدان

گفتار ششم / ۹۸

- ۹۸..... بالا رفتن درجه وجدان
- ۱۰۰..... بندگی خدا وجدان را قوی می کند
- ۱۰۱..... ازدیاد درجه عقل
- ۱۰۲..... مراحل معرفتی خدا در عالم ذر
- ۱۰۳..... معرفت در مشهد عقل
- ۱۰۶..... معنای زائل شدن عقل در اضطراب و اضطرار
- ۱۰۷..... معنای مواجهه وجودی در تعریف وجدان
- ۱۰۸..... لافکری اختیاری
- ۱۱۰..... معنای کنه در روایات

گفتار هفتم / ۱۱۲

- ۱۱۲..... طرح بحث
- ۱۱۲..... نفس مائی چیست؟
- ۱۱۳..... مقدمه
- ۱۱۵..... اهمیت و ضرورت تعریف وجدان
- ۱۱۷..... گره زدن عقاید شیعه با نگاه تاریخی
- ۱۲۰..... آیا وجدان قابل تعریف است؟
- ۱۲۰..... ۱. «وجدان» و تعریف پذیری آن
- ۱۲۲..... تعریف به حد و رسم

۱۲۳..... مفاهیم بنیادی در فلسفه غرب

گفتار هشتم / ۱۲۶

۱۲۶..... توضیح دربارهٔ تعبیر «نفس مائی»

۱۲۶..... تعبیر «ظل» در عبارات مرحوم استاد

۱۲۹..... تعریف در نگاه منطق

۱۳۰..... نوع، جنس، فصل

۱۳۴..... آیا وجدان تعریف پذیر است؟

گفتار نهم / ۱۳۸

۱۳۸..... تعریف ناپذیری وجدان

۱۳۸..... تعاریف بر پایه مفاهیم قرار دارند

۱۴۰..... تعریف فلسفه

۱۴۴..... تفاوت «حال وجدان» و «توصیف وجدان»

۱۴۶..... گرفتاری فیلسوف در زندان ذهن

۱۴۷..... ناتوانی فلسفه در اثبات عالم خارج

۱۴۹..... مفاهیم ذهنی از دیدگاه معارف

۱۵۱..... غیر قابل شناخت بودن «حقایق اشیاء» در فلسفه

۱۵۳..... شأن الفاظ در معارف

گفتار دهم / ۱۵۸

۱۵۸..... طرح بحث

۱۵۸..... نحوهٔ شکل گیری الفاظ و کلمات

۱۵۸..... الف) وضع کلمات

۱۶۱..... ب) مفهوم سازی (جزئی)

۱۶۲..... ج) کلی سازی

۱۶۷..... خلاصهٔ بحث تعریف ناپذیری وجدان:

۱۶۹	واقع نما نبودن برهان‌های فلسفی
۱۷۱	تفاوت میان وجدان یک امر و توصیف آن

گفتار یازدهم / ۱۷۵

۱۷۵	مراد از وجدان در متون معارفی
۱۷۵	۲. مراد از «وجدان» در متون معارفی
۱۷۷	معنای یکم وجدان
۱۷۹	تفاوت واجدیت و مالکیت
۱۸۵	معنای دوم وجدان
۱۸۷	دیدگاه‌های مختلف در بحث وجدان
۱۸۷	۳. دیدگاه‌های مختلف حول بحث وجدان
۱۸۹	منشاء و خاستگاه نظریه اول
۱۹۱	دیدگاه یکم: وجدان، قوه‌ای درونی برای شناخت

گفتار دوازدهم / ۱۹۹

۱۹۹	طرح بحث
۲۰۲	بررسی و نقد دیدگاه یکم
۲۰۷	دیدگاه دوم در بحث وجدان
۲۰۷	دیدگاه دوم: وجدان، آگاهی قدسی
۲۱۳	بررسی دیدگاه دوم
۲۱۷	خلاصه ایرادات دیدگاه دوم:
۲۱۷	موهوم شدن عالم تشریح در دیدگاه دوم

گفتار سیزدهم / ۲۲۰

۲۲۰	طرح بحث
۲۲۲	بی‌اعتنایی به شناخت حسی در دیدگاه دوم
۲۲۳	در دیدگاه اول شناخت فاعلانه و در دیدگاه دوم شناخت منفعلانه است

- ۲۲۵..... دیدگاه سوم درباره وجدان
- ۲۲۵..... دیدگاه سوم: وجدان، حالتی نفسی
- ۲۲۷..... امور وجدانی قابل بیان نیستند
- ۲۲۸..... مؤیدات دیدگاه سوم از دروس معارف

گفتار چهاردهم / ۲۳۷

- ۲۳۷..... مؤیدات دیدگاه سوم
- ۲۴۱..... دورتبه وجدان
- ۲۴۱..... کنه وجدان
- ۲۴۳..... تمایز دیدگاه دوم و سوم
- ۲۴۳..... کاشفیت به نور عقل
- ۲۵۱..... عقل، کمال شدت یافته نور ولایت
- ۲۵۴..... خلاصه دیدگاه سوم

گفتار پانزدهم / ۲۵۶

- ۲۵۶..... طرح بحث
- ۲۵۶..... ایرادات دیدگاه سوم
- ۲۵۹..... برخی از اشکالات دیدگاه سوم
- ۲۵۹..... ۱. نسبی شدن معرفت
- ۲۶۱..... ۲. اندک بودن کشفیات بدون خطا
- ۲۶۳..... ۳. توجیه ناپذیری خطاهای حسی
- ۲۶۴..... ۴. توجیه ناپذیری مغالطه‌های وجدانی
- ۲۶۵..... مشکل خطاهای «من عاقل»

گفتار شانزدهم / ۲۷۰

- ۲۷۰..... مقدمه
- ۲۷۰..... تفاوت حسن و قبح ذاتی و عقلی

۲۷۵	چهار معنای حسن و قبح
۲۷۵	۱. حسن و قبح به معنای ملایم و منافر بودن
۲۷۷	۲. حسن و قبح، به معنای کمال و نقص
۲۷۸	۳. حسن و قبح به معنای مصلحت و مفسده
۲۷۹	۴. حسن و قبح ذاتی
۲۸۶	خلاصه تفاوت حسن و قبح ذاتی و عقلی
۲۸۸	چند سؤال و جواب

گفتار هفدهم / ۲۹۴

۲۹۴	طرح بحث
۲۹۵	وجدان نفس مائی
۲۹۷	وجدان نفس مائی
۲۹۸	نفس به عنوان حقیقت تکوّن یافته در عالم ماء بسیط
۳۰۳	خیریت عالم تکوین به واسطه نور وجود (ولایت)
۳۰۵	دیدگاه دو جزئی بودن انسان
۳۰۹	خلاصه بحث روح العقل

گفتار هجدهم / ۳۱۱

۳۱۱	سه نکته
۳۱۷	وجدان نفس مائی
۳۲۲	معنای میثاق ولایت
۳۲۷	«ذو جهات» و «ذو مراتب» بودن وجدان

گفتار نوزدهم / ۳۳۰

۳۳۰	نور عظمت، اولین احداث خداوند
۳۳۲	عرش علمی و جسمی
۳۳۵	دیدگاه مرحوم استاد در باره مقام ظلی

نور عظمت ۳۳۹

گفتاریستم/۳۴۲

پرسش و پاسخ ۳۴۲

وجدان نفس مائی ۳۴۳

نسبت میان اثر و مؤثر ۳۴۴

پیوست/۳۶۷

پردازش «وجدان» در نفس مائی ۳۶۷

با تکیه بر بازخوانی تقریرات متفاوت از «وجدان» ۳۶۷

مقدمه ۳۶۷

۱. «وجدان» و تعریف پذیری آن ۳۶۹

۲. مراد از «وجدان» در متون معارفی ۳۷۲

۳. دیدگاه‌های مختلف حول بحث وجدان ۳۷۵

دیدگاه یکم: وجدان، قوه‌ای درونی برای شناخت ۳۷۶

دیدگاه دوم: وجدان، آگاهی قدسی ۳۸۲

دیدگاه سوم: وجدان، حالتی نفسی ۳۸۵

وجدان نفس مائی ۳۹۴

منابع ۴۰۵

مقدمه

وجدان در ادبیات معارفی، از کلید واژه‌های مهم و اساسی در تبیین مبانی معارف الهی محسوب می‌شود و در نتیجه، پرداختن به بحث امور وجدانی که از شالوده‌های اساسی ساختمان رفیع و شکوهمند معارف کتاب و سنت است، راهگشای بسیاری از مباحث زیربنایی درس‌های معارف به شمار می‌رود. شاید بتوان ادعا کرد که ساختار روشی شناخت در علوم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین دین، ارتباطی ناگسستنی با موضوع وجدان داشته و درست در همین جهت با روش‌شناسی سایر علوم شناختی بشری کاملاً متفاوت است. از این رو، ارائه تعریفی صحیح و بیانی صریح از ابعاد مختلف این واژه، مخاطب را در فهم بهتر مباحث معارفی کمک خواهد نمود.

از آنجا که بررسی دقیق واژه «وجدان» و مراد از آن در مباحث معارفی حائز اهمیت فراوان است، این بحث در میان اساتید و علاقمندان درس‌های معارف، همواره مطرح بوده و در قالب چندین دیدگاه مختلف، جمع‌بندی و ارائه شده است. این نوشتار در پی آن است که ضمن بازخوانی کوتاه برخی از این دیدگاه‌ها و با اشاره اجمالی به برخی نکات تکمیلی، وفاقی میان این نظرات فراهم آورد.

با اینحال، به نظر می‌رسد پیش از ورود بدین گفتگو، پرسشی را واکاوی نماییم که اذهان جستجوگر را همچون خاری در گلزار عطرآگین معارف می‌خلد و تردیدی ناصواب را به جانسان می‌اندازد. پرسش این است که یکی از ایرادات اساسی صاحبان مباحث معارف کتاب و سنت به علوم بشری، وجود اختلاف

و گرایش‌های مختلف فکری در میان آن اندیشمندان است و وجود چنین اختلافاتی را یکی از بزرگترین شواهدی می‌گیرند که نشان می‌دهد سیراب شدن در آبشخوار علوم غیرالاهی، جزبه افزون‌تر شدن تشنگی و دوری از مقصد نهایی نمی‌انجامد و خود گواهی دهنده برست بودن مبانی آن علوم است. اگر چنین است، آیا اختلاف نظر در مباحث متعدد معارفی - مانند بحث وجدان، نور عظمت، ماهیت و غیره - نمی‌تواند دلیلی برناکامل بودن مباحث القاشده توسط فقیه ربانی، حضرت مرحوم آیه‌الله العظمی میرزا مهدی اصفهانی رحمه الله علیه باشد؟ واقعیت این است که این پرسش با انتشار آثاره جلدی آن مرحوم و تفاوت‌هایی که در آن با تقریرات مرحوم استاد بزرگوار حضرت آیه‌الله شیخ محمود حلبی دیده می‌شود، پررنگ‌تر شده است.

در اینجا بدون اینکه قصدی برکامل انگاری یا مطلق اندیشی «متون و عبارات» این مباحث داشته باشیم، در عین حال، معتقدیم پرداختن به نکات زیر، می‌تواند آشوب ذهنی متأثر از این پرسش را فرو نشانند و آرامشی را به ارمغان آورد:

یکم: روح کلی مطالب معارفی، متخذ از متواترات کتاب و سنت است و با وجدان - یعنی با دریافت‌های اولیه، ساده و بدون غل و غش - در مبانی همراه است و در این روح کلی هیچ اختلافی میان باورمندان به آن وجود ندارد. شاهد صادق آن، اعتراف بسیاری از اندیشمندان به این واقعیت است که مباحثی که از مسیر مرحوم میرزا - اعلی‌الله مقامه - انتشار یافته، نگاه ویژه‌ای به معارف دینی دارد به طوری که این نگاه ویژه، حساسیت محققان حوزوی و دانشگاهی را بر انگیخته و در نقد یا دفاع از آن، قلم‌فرسایی کرده اند تا آنجا که تعبیر ابهام دار و نسبتاً ناموزون «مکتب تفکیک» به عنوان اسمی خاص برای این نگرش پذیرفته شده و به سرعت در میان اهل دانش و پژوهش گسترش یافته است.

این نگاه ویژه چیزی نیست به جز بررسی انتقادی مباحث معارف به

دستاوردهای علوم بشری. این رویکرد انتقادی، هم در «روش» و هم در «محتوا» کاملاً پررنگ است و این نکته بر اهالی کوچه بازار تحقیق و تدقیق پوشیده نیست. لذا اگرچه اختلافاتی در تفسیر جزئیات، میان مفسران متون این مباحث و درس آموختگان این مدرسه علمی وجود دارد، در باورداشت به روح کلی مباحث معارفی، اشتراک نظر کامل میان ایشان به چشم می خورد. پای فشردن بر این نکته، حائز اهمیت فراوان است.

دوم: باورمندان به این روش معارفی، چنانچه بخواهند در این اتحاد افق باقی بمانند، لازم است در همان مسیری گام زنند که مرحوم میرزا محمد تقی پیر می گرفته است و مرحوم استاد نیز به تفصیل بدان پرداخته و توصیه کرده اند. ایشان مکرراً فرموده اند که برای رسیدن به حقایق و واقعیات، باید به دو امر عبادی و معرفتی توسل یافت: یکی گریه و زاری خاضعانه و دیگری شب زنده داری و غنیمت شمردن سحرگاهان. بدین ترتیب، بی پرده باید اذعان نمود که اگر مفسران این متون، از این روش عدول کنند، طبیعتاً بر آن باورمندی، برقرار نمانده اند و به سودای سیمرغ، اسیر کثرت سی مرغ شده اند. در نتیجه، هرگز نباید این عدم پایبندی را به معنای سست بودن آن مبانی تفسیر نمود.

سوم: باور بنیادین مباحث معارفی آن است که اگر می خواهیم به کشف واقعیات نایل شویم، لازم است مفاهیم و صور و دیگر مزاحم های شناختی را کنار بگذاریم. در این باور اساسی، مطلقاً اختلافی وجود ندارد و این، نقطه مقابل روش فیلسوفان است چراکه ایشان اعتقادی به حجاب بودن مفاهیم ندارند و آن رانه بیراهه بلکه، راهی نورانی می دانند. در مقابل، معارف متخذ از کتاب و سنت تصریح می کند که صور فکری و مفاهیم، مانع و حجاب شناخت - و به تعبیری موجب شکست نورند - و مسیر نور را عوض می کنند.

اکنون باید گفت که اختلافات از آنجا آغاز می شود که متأسفانه در هنگام مراجعه

به متون تقریرات، مشی فیلسوفان، الگوی بررسی قرار می‌گیرد. برای مثال، وقتی می‌خواهیم در «چگونگی شناخت حقایق» سخن بگوییم، به جای پیمودن روش مورد توصیه حاملان معارف، اطلاعات مختلف معارفی را کنار هم می‌چینیم و چگونگی این شناخت را بر اساس سایر آموزه‌ها شرح و بسط می‌دهیم. اینجاست که اختلاف پیدا می‌شود و گرنه در شهود و وجدان حقیقی و در مقام کشف واقعیات، اختلافی وجود ندارد.

به عبارت دیگر، تحلیل و تفسیر در مباحث ما باید جایگاه پسینی داشته باشد و اصولاً در مسیر شناخت کشفی و خارجی، موضوعیتی نداشته باشد. لذا، اگر اختلافی هست، در این تحلیل‌هاست و دقیقاً زمانی است که ما در عالم مفاهیم وارد می‌شویم، عالمی که ارزش آن، ابرازی و ابزاری است. در مقابل، فیلسوفان، تحلیل کردن را خود راه می‌دانند و این تفاوت در دو مسیر، بسیار واضح است. در نتیجه اگر اختلافی به چشم می‌خورد، نه در حین کشف و تحقق یافتن واقعیت‌ها، بلکه در تحلیل آنهاست.

چهارم: گاهی اختلافات مورد اشاره، در سامان دادن برخی از نظریات بدیل در مقابل نظریات فلسفی یا عرفانی مشابه آن، شکل می‌گیرد یعنی مثلاً یک نظریه در مبحث وجود و ماهیت به همراه تلاش برای سازگار نمودن اجزاء آنها، جایگزین یک نظریه فلسفی و کلامی در بحث خلقت و آفرینش می‌گردد. نکته قابل تأمل آن است که تقریباً همگی اجزاء تشکیل دهنده و غالب ظرایف و دقایق آن نظریات، از سطح کشف و شهود صریح مفسران متون معارفی - و نه حاملان اصلی آنها - بسی بالاتر است. در این صورت، طبیعی است که برای سازگار نمودن اجزاء آنها، اختلافاتی در تفسیر و بیان آنها به وجود آید، زیرا حقیقت و ظرایف آن نکات و اجزاء، وجدانی غالب مفسران متون معارفی نشده است. البته نباید از

این نکته غافل شد که نه تنها کلیات این نظریات - با همه ابهام‌ها در تفسیر جزئیاتشان - نظریات نوینی هستند، بلکه حاملان معارف، اعتقاد به سازگاری کامل میان اجزاء این نظریات داشته و آنها را مطابق واقع خارجی می‌دانند. البته هنگامی که این نظریات را در قالب الفاظ و عبارات گوناگون شرح و بسط داده‌اند، اذعان داشته‌اند که ضیق کلام، مانع از ظهور واقعی آن حقایق می‌گردد.

مشروح نکات چهار گانه فوق، در جای جای این کتاب، مورد بررسی بیشتر قرار گرفته است.

مجموعه حاضر، گزارشی است تحلیلی از وجدان براساس نگرش‌های مختلف در چگونگی پدیدار شدن و حوزه عملکرد آن. برای تبیین این نگرشها، به ناچار به توضیح تفصیلی اصطلاحات معارفی و برخی چالش‌های دیگر پرداخته‌ایم و تلاش کرده‌ایم آنچه نگاشته‌ایم با استناد به متن‌های موجود از تقریرات مرحوم استاد و آثار منتسب به مرحوم میرزا رحمته‌الله علیه باشد. شیوه پاسداشت علوم معارفی و چگونگی دقت در ظرائف کلام حاملان معارف و نیز نحوه بازگویی آن دستاوردها، خوشه‌هایی است که این حقیر از خرمن موشکافی‌ها و باریک‌اندیشی‌های حکیمانه استاد و پدر معنوی خویش برگرفته‌ام. توفیق بیش از سه دهه دانش‌اندوزی در محضر فرهیخته دلسوخته، مرزبان رشید و سردار نامدار دفاع از باورهای ناب، مرحوم استاد مهندس محمدحسین عصار، که با بیان شیرین و کلام نافذ و قاطع خود، افق‌های معارف را می‌گشود، جوانه‌های وجدانیات و علوم ربانی را با آموزش‌های عمیق و دقیق خویش در اینجانب و سایر درس‌آموختگان محضرش آبیاری می‌نمود تا سرانجام گلستانی شد که اینک رائحه دلپذیرش، شامه فرهیختگان، استادان و جستجوگران گهرهای ناب معارفی را به نیکویی می‌نوازد. بدون تردید، استواری بسیاری از مباحثی

که اکنون تحت عنوان درس‌های معارف، مطرح می‌شود، ثمره پایمردی علمی آن بزرگوار و پافشاری اش در رونق بخشیدن به آن مباحث است.

برخود لازم می‌دانم از تلاش‌های فروتنانه برخی از علاقمندان به این مباحث، قدردانی نمایم که بدون وقتگذاری‌ها و امانتداری‌های ایشان در پیاده‌سازی تقریرها، تحریری روان و قابل استفاده از گفتارهای دروس فراهم نمی‌آمد. همچنین، نکته‌سنجی‌های فاضلانه و عالمانه خبیرارجمند جناب آقای دکتر عبدالحسین طالعی در بازخوانی و ویرایش ادبی متن، سزاوار هزاران تقدیر است. چشم‌نوازی و صفحه‌آرایی این کتاب نیز وام‌دار ذهن خلاق و هنرمند جناب آقای نادر برقی است که بر لطافت بحث‌ها افزوده و گیرایی آن را دوچندان نموده است. و البته، اگر نبود همت والای جناب آقای دکتر محمدحسین شهری، مدیریت محترم مؤسسه فرهنگی نبأ که رهتوشه معنوی خویش را در تدارک نشر معارف اهل البیت علیهم‌السلام جستجوی نمایند و از این رهگذر، بر اینجانب منت نهاده و این مباحث را به زیور طبع آراسته‌اند، مجموعه حاضر در برابر دیدگان عقل و دل فرهیختگان و منتقدان قرار نمی‌گرفت.

عاجرانه از پیشگاه بلند مولای دوران و ولیّ علی الإطلاق زمان، حضرت بقیة الله الأعظم ارواحنا لتراب مقدمه الفداء، تقاضا می‌کنیم که با عنایات هدایتگرانه خویش، زلال معارف را در جان‌های تشنه مشتاقان جاری سازند و شاهد گوارای معرفه الله را بر دل‌های جویای حقیقت فروریزند و آنها را آینه‌ای سازند تا انوار ربانی توحید، در شعاع شهود و وجدان حقایق، بازتابی شکوهمند و دل‌انگیز یابد.

والحمد لله اولاً و آخراً

علیرضا بهشادفر

شعبان المعظم ۱۴۴۳

اسفندماه ۱۴۰۰

گفتاریکم

طرح بحث

گفتگوی خود را با طرح پرسشهایی از دواصطلاح «وجدان» و «لافکری» که به یکدیگر مرتبط هستند، آغاز می‌نماییم. این پرسش‌ها، گرچه در صورتبندی مباحث، جایگاه خویش را بازخواهند یافت، تفکیک آنها مدخل مناسبی را برای تبیین روشن‌تر موضوع فراهم خواهد آورد.

۱. آیا وجدان یک ابزار و مسیری است برای فهم حقیقت؟ یا یک حالت

نفسانی است؟

۲. آیا لافکری یک حالت نفسانی است که حادث می‌شود؟ یا مسیری است

که در آن مسیر حرکت کنیم؟

- منظور ما از «مسیر» در پرسش دوم این نیست که فعلاً بخواهیم شیوه کلی

انبیاء در فهم حقایق را بیان کنیم، بلکه منظور این است که توضیح دهیم که

برای رسیدن به لافکری، شما چه باید انجام دهید؟ آیا باید ذهنتان را آزاد کنید

یا می‌بایست اذکار و اورادی را بخوانید؟ یا آخر شب به نقطه‌ای خیره شوید؟

به عبارت دیگر، از آنجا که لافکری مقدمه شهود و انخلاع است؛ چه مراحل

باید طی شود تا بتوانیم اموری را وجدان کنیم؟

فرض بفرمایید الآن بنده در فکر هستم. اگر بخواهم از فکر به لافکری برسم؛ باید کارهایی انجام بدهم. آن کارها چیست؟ آیا اصلاً می‌شود به راحتی این کار را انجام داد که یک مرتبه از فکر به لافکری و از لافکری به انخلاع بروم؟! قطعاً چنین نیست! برای این کار باید مراحل طی شود. آن مراحل چیست؟

فکر چیست؟

ابتدا لازم است به نکته‌ای اشاره شود. یکی از شیوه‌های درخشانی که مرحوم آیه‌الله میرزا مهدی اصفهانی (ره) - به دلالت امام عصر علیه السلام - به آن متمسک بودند؛ «توجه کردن به معنای لغوی و کاربردی کلمات در زبان مبدأ» بوده است؛ یعنی این که کلمات در کاربرد آن زبان، و نه در کاربرد اصطلاح سازان، چه معنایی داشته است. البته این کار دشواری است. زیرا گاه به دلیل استفاده فراوان از این اصطلاحات به جای معنای لغوی آن، تعاریف فلسفی یا عرفانی به عنوان معنای کلام در ترجمه‌ها به کار برده شده است! در حالی که با دقت و ژرف نگری می‌بینیم این معنا یک اصطلاح است، نه معنای لغوی آن کلمه. لذا این امر بسیار مهم است که در ترجمه آیات و روایات، واژه‌ها به معنایی که خود یک عرب زبان به کار می‌برد توجه شود؛ نه اصطلاحی که بعداً وضع شده است. با این مقدمه بینیم معنای فکر چیست.

معنای لغوی فکر

- فکر در اصطلاح فلسفی، به معنای «صورت ذهنی دادن» است، در حالی که در لغت معنای «تأمل کردن» دارد. این «تأمل کردن» اعم است از این که با چه وسیله و از چه طریق انجام شود. این تأمل می‌تواند به شکل صورت سازی باشد یا

به شیوه ای که این صورت سازی در آن رخ ندهد. پس تأمل یعنی دقت نظر داشتن، اعم از اینکه با صورت یا بدون صورت ذهنی باشد.

از همین جا معلوم می شود که اشتباه فلاسفه در تعریف فکر آن است که آنها فکر را منحصر به صورت ذهنی کرده اند.

حیطهٔ لافکری

این جا یک سؤال اساسی مطرح است و آن این که شریعت به کدام یک از این ها (فکر با صورت، یا بدون صورت) بها می دهد؟

برای پاسخ، این مطلب را باید در دو حوزه مورد توجه قرار داد:

۱. گاهی این سؤال در مباحث شناختی مطرح می شود؛ که مثلاً فکر با صورت

ذهنی است، یا بدون صورت ذهنی؟

۲. یک حوزه هم زندگی روزمره است. آیا در زندگی روزمره هم از ما خواسته اند که

ترک صورت فکری کنیم؟ بدیهی است که چنین نیست! فرض کنید در مطالعه احکام شرعی، آیا بدون فهم معنا و مفهوم واجب و مستحب و... می شود در مسائل شرعی ورود کرد و آنها را فهمید؟ آیا اینها غیر از مفهوم چیز دیگری هستند؟ انطباق با حکم و تعیین مصداق، (بعد از فهم این مفاهیم و تعاریف) که برفرض

مثال، «این لباس نجس است یا نجس نیست» مفهوم ذهنی نیست؟

یک فقیه فتوا را استخراج می کند، براهینی می آورد و نقض کلام دیگران

می کند. آیا این براهین و استدلال ها، مفاهیم و صور ذهنی نیستند؟ اهل

علم می گویند که «در مفهوم نزاعی نیست، شبهه مصداقی است.»^۱

۱. شبههٔ مصداقی، مقابل شبهه مفهومی بوده و در جایی است که معنای لفظی روشن می باشد، ولی در تطبیق آن معنا بر مصداق خارجی شک وجود دارد، مانند این که

در زندگی روزمره، مثلاً وقتی می‌خواهید میوه بخرید و بین قیمت چند مغازه مقایسه می‌کنید؛ آیا این محاسبه و مقایسه شما، غیر از مفهوم سازی و صورت سازی ذهنی است؟ به همین دلیل در زندگی روزمره، کسی چنین توصیه‌ای نکرده است که باید لافکر شوید! اگر کسی این حرف را بزند مکابره کرده است. پس مادر خارج از بحث حیطة شناخت و در زندگی روزمره خود، مکلف به لافکری نیستیم و مطالبی که در مباحث معارف است به این جنبه مرتبط نیست.

مراحل شناخت (کشف اولیه و توصیف آن)

اقلاً در بحث شناخت، دو قسمت مطرح است:

یک قسم کشف اولیه آن معروف است؛ هر معرفی که می‌خواهیم به آن شناخت پیدا کنیم، و یک مرحله، بعد از آن است.

وقتی شما بخواهید به حقیقت یک امر واقعی برسید و نسبت به آن معرفت پیدا کنید، به گونه‌ای که شما را از ابهام خارج کند؛ حتی اگر این کشف حقیقت در یک لایه بسیار سطحی باشد؛ در این مرحله از لافکری سخن می‌گوییم.

در مرحله بعد، یعنی پس از اینکه این کشف اولیه بر ما حاصل شد؛ حال می‌خواهیم بر اساس آن گفتگو کنیم. این گفتگو و توصیف، انتقال مفاهیم و در حوزه فکر است. همین که اکنون داریم راجع به لافکری سخن می‌گوییم،

معنای لفظ «عالم» برای کسی روشن است، اما شک می‌کند پدرش عالم است یا نه؛ یا معنای «آب مطلق» برای او روشن است، اما شک می‌کند آب این حوض، مطلق است یا مضاف. مورد شبهه مصداقی جایی است که چند عنوان وجود دارد و شخص در تطبیق آنها بر فرد خارجی مردد است. در مثال بالا، دو عنوان «آب مطلق» و «آب مضاف» وجود دارد و معنای هر یک روشن است؛ اما شخص در این که آب حوض تحت کدام یک از این دو عنوان قرار می‌گیرد، مردد است. (ویکی فقه)

همه‌اش فکر است! چرا؟ چون انتقال کلام می‌کنیم. در مرحله بعد از کشف اولیه و در انتقال کلام، که قابل ترک کردن هم نیست؛ تمام آن از معبر فهم و صورت‌های ذهنی می‌گذرد. لذا تحلیل مکشوفات در عالم فکر صورت می‌گیرد. نتیجه آن که بیان و توصیف از یک مطلب با وجدان آن بسیار متفاوت است.

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل‌گردم از آن پس شناخت ابتدایی به لافکری نیاز دارد، اما پس از وجدان و کشف واقعیت آن شیء، مرحله بعد که گفتگو و توصیف آن را می‌شناسیم، فکر و صورت ذهنی است.

یک مرحله دیگر هم که خصوصاً در درس‌های دوم توحید آمده است، استدلال است. استدلال - که تحلیل مفاهیم ذهنی است - برای اسکات خصم به کار می‌آید و از آن نهی نشده است. البته استدلال معرفت‌زانیست، چنانکه استدلال و برهان درباره خدا منجر به معرفه‌الله و عبودیت و خوف از خدا نخواهد شد.

پس بحث لافکری فقط در کشف اولیه مطرح است، و در امور روزمره، کسی ایرادی به فکر کردن و صورت ذهنی وارد نمی‌کند.

رابطه لافکری و عقل

اگر بخواهم دقیق‌تر بگویم، در همه کشف‌ها، چه اولیه و چه ثانویه، چه ترکیبی و چه بسیط، نقطه‌ای است که در آن نقطه به لافکری توصیه می‌کنیم. این جا لافکری ما را به کشف می‌رساند. البته خود آن عامل کشف‌کننده، لافکری نیست؛ بلکه کشف به عهده عامل دیگری است.

آنچه در آن فضای لافکری، روشنی کشف را برای من می‌آورد، عقل و علم من است. لذا عقل و علم صورت ندارند و راه شناساندن آن هم از راه صورت

نیست، بلکه به روش خاصی خود آن حقیقت را به ما می‌شناسانند. به عبارت دیگر، لافکری ما را به سمت عقل می‌برد و عقل، کشف را انجام می‌دهد. پس برای کشف باید به سمت لافکری برویم.

راه رسیدن به لافکری

اما برای رسیدن به لافکری چه باید کرد؟ آیا مسیر خاصی را باید پیمود؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسش دو بیان مرحوم استاد^۱ در دو جای یکی در درس‌های فارسی و دیگری در رساله «التوحید والعدل» مشهدين را می‌آوریم:

۱. در دروس توحید فارسی در بارهٔ رها کردن فکر می‌فرمایند: «شما شانزده سال درس خوانده‌اید و این آقا زاده‌ها را بزرگ کرده‌اید. بالا رفتن سخت است، ولی پایین آمدن آسان است؛ لذا می‌توانید این صورت‌های ذهنی را به راحتی ترک کنید.»

۲. اما در رساله «التوحید والعدل» درس «مشهدين» تعبیر متفاوتی دارند و می‌فرمایند: یکی از سخت‌ترین کارها (اصعب الصعاب) این است که شما صورت فکری خود را ترک و رها کنید:

«... فاصعب الصعاب للبشر المسجون بسجن الوهم والعقل خلع الانداد
عن المهيمن المتعال و خرق الحجب الوهم والعقل. فالمنهج الواحد
الفارد الذي يخلصه هم هذا السجن الاكبر الاعظم هو منهج اللا فكريه و
لا وهمية، و طرد التعقلات والمعقولات...»^۲

این دو جمله (به ظاهر) متناقض‌اند. آیا این دو عبارت قابل جمع‌اند؟ در آن صورت، رها کردن فکر، کجا آسان است و کجا سخت است؟

۱. مراد از استاد در تمام این نوشتار، مرحوم آیه‌الله شیخ محمود تولایی است.

۲. التوحید والعدل، ص ۶۷.

خداشناسی از طریق لافکری، آسان است یا سخت؟ آیا نوع اختیاری آن سخت است؟ آیا باید همهٔ معلومات ذهنی را کنار گذاشت تا به لافکری رسید؟

قرآن در بارهٔ پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» یعنی تورا برای همهٔ مردم فرستادیم. دعوت به خداشناسی عمومیت دارد و برای همهٔ انسانهاست. اینجا سؤال مهمی مطرح می‌شود. اگر لافکری امر بسیار سختی باشد، (مثل طیِّ مراحل سخت برای رسیدن به انخلاع، یا زدودن همهٔ حجاب‌ها و...) منحصر به افراد خاصی می‌شود و این با رسالت انبیاء ﷺ - که دین خدا را برای همهٔ انسان‌ها آورده‌اند - سازگار نیست.

بنابراین باید توجه داشت که بحث لافکری را باید به گونه‌ای توضیح داد که بتوان به آن عمومیت داد. این که «من خدا را به فطرت خود می‌یابم.» این عبارت، آموزهٔ دین است، نه عرفان و فلسفه و کلام. آیا این مفهوم را هم باید رها کرد؟

نکتهٔ دیگر: توجه داشته باشید که بحث ما پیرامون «لافکری اختیاری» است نه «لافکری اضطراری». در لافکری اضطراری به ما توصیه‌ای نمی‌کنند، چون دست ما نیست. اما به این حالت اضطراری که اتفاق می‌افتد، می‌شود آدرس داد، یعنی کسی که در آن حالت اضطراری خدا را می‌یابد، می‌تواند اختیاراً در مسیری قرار بگیرد و کارهایی انجام دهد که دوباره این لافکری برایش پیش بیاید.

جمع بندی بحث

این دو عبارت به ظاهر متناقض (در سختی و آسانی رها کردن فکر) را می‌توان

به این نحو جمع بندی کرد:

گاهی که می‌گوییم بی فکر شویم؛ یعنی فکر را بیاندازیم دور. اما گاهی می‌خواهیم نسبت به فکری که داریم، بی‌اعتنا شویم؛ یعنی این افکار را در مسیر شناخت قرار ندهیم.

به عبارت دیگر، گاهی می‌خواهیم ذهنمان را خالی و پاک کنیم؛ و گاهی نمی‌توانیم خودمان را رها کنیم، بلکه می‌خواهیم برای رسیدن به یک مطلب، نسبت به آن فکری که داریم بی‌اعتنا شویم.

مثال: فرض بفرمایید که من می‌خواهم به واقعیت اولیه این خودکاری که در دست دارم، با مشخصاتی که از نظر رنگ و شکل و جنس دارد برسیم. گاهی راجع به این خودکار سخن می‌گویم، اما گاهی می‌گویم بحث لازم ندارد؛ فقط این خودکار را ببینید!

با نگاه کردن به این خودکار شما واقعیتی پیدا می‌کنید. در این لحظه که نگاه می‌کنید، صورتی ندارید. حال اگر آمدید و براساس آنچه از خودکار دیده‌اید سخن بگویید که مثلاً چطور کار می‌کند، جنس بدنه‌اش از چیست و... از آن مفهوم سازی کرده‌اید. اما موقع نگاه کردن، فقط دارید نگاه می‌کنید و ضمن آن، در عالم ذهن صورت سازی مفهومی انجام نمی‌دهید. دارید می‌بینید و وقتی چشم را می‌بندید دیگر نمی‌بینید. بعد از این مرحله است که ذهن مفهوم سازی درباره خودکار را شروع می‌کند، مثلاً این که خودکار چه رنگی بود؟ بزرگ بود یا کوچک بود؟ و غیره.

درست است که در لحظه نگاه کردن به خودکار، این فعالیت‌ها را انجام نمی‌دهید؛ اما آیا این به معنای آن است که تمام صورت‌های فکری را دور ریخته و بیسواد شده‌اید؟ خیر! بلکه فقط به صورت فکری‌تان بی‌اعتنا شده‌اید.

نخواستہ اید مکانیزم صورت سازی را فعال کنید؛ آنهایی را هم که قبلاً داشته اید به کناری گذاشته اید.

در بحث خداشناسی و نفس شناسی هم باید به این صورتهای بی اعتنا بود. همین بی اعتنا شدن، شما را به وادی دیگری وارد می کند. این معنای ساده لافکری است. (بی اعتنا شدن به مفاهیم و صورتهای ذهنی)

پس لافکری در خداشناسی این نیست که تمام ذهنمان را از هر چه فکر است پاک کنیم. پاک کردن ذهن از صور ذهنی مرتبط با بحث انخلاع است که فعلاً مورد بحث ما نیست.

در این مرحله و پله اول، لافکری فقط عبارت است از بی اعتنا ماندن به آنچه فکر به ما تکلیف و القاء می کند. پس لافکری بی توجهی به صورتهای فکری است. چه چیزی جای آن می آید؟ جای آن، فکر ممدوح یا آن تأمل کردن می آید. وقتی که تأمل به جایش آمد، به آن چیزی که داشته اید تأمل می کنید. ما هرگز نسبت به چیزی که نداریم (معدوم) تأمل نمی کنیم؛ بلکه در مورد داراییهای خود تأمل می کنیم. چه داریم؟ نفس داریم. به نفس مان توجه می کنیم. به چشم تأمل، به نفسی نگاه می کنیم که خداشناس، فقیر، عاجز و سراسرنیاز است؛ البته بدون صورت فکری.

لافکری اختیاری

حال چگونه می شود که این لافکری اختیاری برخی مواقع سخت است و برخی زمانها آسان؟ (مکانیزم این لافکری چگونه است؟)

در فعل اختیاری، فعل ما فقط توجه است. وقتی می گوئیم توجه کردم، یعنی چه کاری کردم؟ توجه یعنی وجود خودتان را منصرف کنید به سمت ماهیت فعلی

که می‌خواهید انجام بدهید؛ چه در مقام اشرف نفس و چه در مقام اخس نفس. توجه که فعل نفسانی ما است بر مبنای قدرت و حریتی است که داریم. قدرت و حریتی که ما را می‌رساند به توجهی، که در پی آن توجه ماهیتی موجود شود.

نکته مهم: فرض کنید که می‌خواهید یک فعل اختیاری به نام لافکری انجام بدهید. یعنی شما می‌خواهید یا به سمت بی‌اعتنایی یا سلب صورت‌های فکری بروید. این امر برای یک عده آسان و برای عده‌ای سخت است. «الصعب الصعاب» بودن در مرحله توجه است که برای برخی سخت و برای برخی ساده است. اما وقتی این توجه حاصل شد، به سرعت لافکری اتفاق می‌افتد. یعنی بی‌اعتنایی به فکر حاصل می‌شود.

فیلسوف اصلاً به این کار توجه نمی‌کند، یعنی نمی‌خواهد این اتفاق برایش بیفتد و مقاومت می‌کند؛ چون فیلسوف غیر از صورت سازی فکری راه دیگری را قبول ندارد. اگر تصمیم بگیرد که رها کند برایش سخت است. لذا به عقیده مرحوم استاد آن شخص در زندان توهم و تعقلش گیر افتاده است. باز کردن در زندان کار سختی است، اما همین که در را باز کرد لافکری می‌شود و این قسمتش آسان است (قسمت سختش در زندان باز کردن است برای این که نمی‌خواهد در را باز کند. در حالی که اگر بخواهد آسان است.) چون اصلاً برای فیلسوف، آن زندان، در حکم بستان و باغ است.

برای همین است که استاد تذکر می‌دهد به کرد پشت کوهی بگویی آهای! برای او این توجه حاصل می‌شود؛ اما به ابن سینا که بگوید آهای! برای شما هزار نوع این قلت می‌آورد که بیا برایت بگویم چه جوری است! سختی داستان، بیرون آمدن از این زندان است. به گمان من این رمزی است که در «فعل اختیاری توجه» نهفته است و با عنایت به آن می‌توان به این جمع بندی دست یافت.

خلاصه بحث

۱. باید بفهمیم لافکری و فکر، هر کدام در چه جایگاهی قرار دارند.
۲. لافکری، موضوع فعل ماست؛ لذا لافکری اضطراری در این جا محل بحث ما نیست.

۳. جمع میان سادگی و سختی لافکری این است: مرحله دشوار لافکری در توجه است. اما وقتی توجه (به بی اعتنایی به افکار) حاصل شد؛ بقیه اش پیش می‌رود. و آنگاه فکرها خیلی راحت کنده می‌شود؛ این ما هستیم که نمی‌خواهیم آن‌ها را رها کنیم. دشواری مطلب به این است که آن توجه را نمی‌کنیم. حال چرا توجه نمی‌کنیم؟

مطلب به حجاب‌های مختلف برمی‌گردد، مثل دلبستگی‌ها و وابستگی‌هایی که فرد را به سوی نقطه انتخاب یعنی نقطه بی اعتنایی به فکر می‌کشاند که توجه به آن نرود. از این بی اعتنایی به فکر، تعبیر به «انخلاع و تخلیه فکر» هم شده است که با «انخلاع روح» فرق دارد. میرزای اصفهانی در مطلبی در بحث معرفت نفس می‌فرمایند شما باید انخلاع فکر کنید.^۱ همچنین در نامه‌ای که برای یک

۱. «وظیفه گوینده این است که نگوید مگر برای خدا. نگوید مگر از قول پیغمبر و ائمه اطهار علیهم‌السلام. چون کسانی که از قول خود سخن پردازی می‌کنند در ردیف خلفاء غاصبین هستند، که خود را در عرض حضرت امیر علیه‌السلام و سایر معصومین علیهم‌السلام قرار دادند. و وظیفه شنونده این است که، با کمال ادب، و نهایت دقت، و انخلاع فکراز اوهام باطله، تأمل و تدبّر در فرمایشات معصومین علیهم‌السلام نماید تا مجلس، مجلس طلب علم شود، و گستردن بال ملک برای او قابل شود. و علامت شناسایی مجلس علم این است که، ضمن گفتگواز فرمایشات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام فی المجلس قلب مستمع، به یک نور غیبی منور شود و چیزهایی بر مخاطب منکشف شود که قبلاً منکشف نبوده.» (معرفه النفس فصل ۲)

فرد معمولی نگاشته‌اند، از تخلیه مفهومی و معقولی سخن گفته‌اند.^۱ یعنی باید انخلاع فکر کنید؛ یعنی به فکری اعتنا شوید.

۴. بحث‌های بالاتر که نسبت به حواس لافکر شویم و... ابتدائاً به مباحث شناختی مربوط نیست. بلکه مرتبط با مراحل بالاتر شناخت است که تکلیف همه مردم نیست و اصلاً به مردم یاد نداده‌اند. استاد در درس اول توحید مطالبی دارند و روایت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را می‌خوانند که این کلیدی دارد و اسراری دارد و این کلیدش پیچش‌هایی دارد؛ معلوم است که مربوط به همه نیست!

آنچه از همه خواسته‌اند، بی‌اعتنایی فکری است، وگرنه کنار زدن فکورها کردن فکر در مراحل بالاتر است که تربیت نفس می‌خواهد و آن را از همه نخواستند.

نکته: در مورد معرفه النفس، میرزای اصفهانی در آثارشان بحث توحید را از عقل و علم، یعنی از دو حقیقت وجودی شروع کرده‌اند، از یک حقیقت نوری که «ظاهرٌ بالذات و مظهرٌ للغير» است. ایشان از انوار شروع کرده‌اند که بسیار رویکرد جالب و جذابی است.

اما استاد در مباحث توحیدی از نفس شروع کرده‌اند و حقیقت نفس را مظلم الذات می‌دانند. یعنی بحث را از مظلم الذات شروع کردند و اینکه نفس فقیر است و در فقرش هم فقیر است، هیچ اندر هیچ است و اینکه در درک این هیچ، محتاج وجود هستیم. توصیه ایشان در بحث خداشناسی این است که

۱. «در این مقام لازم است اشاره به نمونه آیات شریفه کرده که - ان شاء الله تعالی - برحمته و فضله لكرامة رسوله وآله المعصومين عليهم السلام حضرت عالی بعد از تخلیه خود از هر مفهوم و معقولی که حاکی از رب العزه تصور فرموده‌اید، به قلب شریف توجه به رب العزة کرده، تأمل و تدبر در آیات مرقومه نموده، نور آن را عیان فرمایید.» (اعجازنامه (جوابیه شاهزاده افسر): ۳۱۱-۳۱۲ [از مجموعه مؤسسه معارف اهل البيت عليهم السلام]).

از این سمت، یعنی نفس توجه داشته باشیم.

پس روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۱ به این معنا نیست که راه خداشناسی انحصاراً از نفس شروع می‌شود. بلکه از هر دو روش می‌توان به تذکر خداشناسی رسید.

۵. لافکری ابزار کشف انسان نیست. وقتی انسان نسبت به افکار و صور ذهنی خود بی‌اعتنا شد، به ابزار کشف - که نور عقل است - می‌بیند یا می‌شنود. لذا شناخت انسان به عقل و علم است. اما لازمه شناخت به عقل و علم، این است که صور فکری خود را کنار گذارد. این صور فکری برای نور عقل سدّ است. گفته می‌شود صورت‌های فکری حجاب است، یعنی این حجاب روی عقل است! روی چراغی است که هم بر نفس می‌تابد و هم بر بیرون نفس.

۱- در بحث علم و عقل، مرحوم میرزا معتقدند که علم و عقل یک نور بیشتر نیستند، ولی دو اسم دارند به لحاظ دو کاربردی که دارند. اگر این نور بر نفس انسان تابید و کمالات و ویژگی‌های نفسانی انسان را به او نشان داد نامش عقل است. مثلاً نشان داد که انسان اختیار دارد، یا فقر دارد، یا اصلاً هست و موارد مشابه. پس وقتی به این نور به خودش نظر کند نامش عقل است. اما اگر به این نور به بیرون از خود نظر کند، به عالم خارج نگاه کند و بخواهد کشف واقعیات بیرونی را انجام دهد، به آن علم می‌گویند. پس علم کارکرد این نور است که بیرون ما را نشان می‌دهد و می‌تواند ویژگی‌های مخلوقات را (برای افراد مختلف، به درجات مختلف) نشان بدهد. به عقیده مرحوم میرزا علیه السلام روایاتی که در این زمینه اسامی مختلف دارند، به این ترتیب قابل جمع است.

فکر و تفکر کار انسان است، ولی روشنگری عقل، فعل او نیست؛ بلکه به او

۱. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۵۸۸.

می دهند. وقتی انسان تفکر می کند، در حال صورت سازی است. تحلیل می کند، صغری و کبری می چیند و غیره. این کنشی است که انجام می دهد.

اما آیا در مورد بحث عقل همین گونه است؟ آیا انسان عقل را به این مکانیزی که گفتم به کار می برد یا کمال عقل و علم را به او داده اند و او منور به نور عقل و علم شده است و به او اجازه داده اند که تا سطحی خاص این نور را بتاباند؛ اما مکشوفیت آن شیء به او نیست، بلکه به آن نور علم است و کافی است فقط نور را بتاباند. خاصیت نور روشن کردن است، این من نیستم که شیء مورد شناخت را می شناسم، بلکه نور علم و عقل است که آن را روشن می کند.

تفکر همه اش به من مرتبط و منتسب است، اما در این جا مرا واجد نور علم کرده اند و به من اجازه داده اند در مرحله ای آن را بتابانم، لذا می بینم که روشن شده ام، یعنی آنچه می خواهم بشناسم روشن شد. من عاقل هستم، ولی عقل من است که دارد روشن می کند.

در این جا این سؤال مطرح می شود که آیا مستقلات عقلیه در عالم ذر به ما شناسانده شده است؟

در جواب باید گفت: فطرت نوع خاصی از خلقت ماست که مزجی است از ماده و غیر ماده. حسن و قبح مربوط به فعل انسان است، نه همه چیز دیگر. این خاصیت نور عقل است که می تواند حسن و قبح را بفهمد. عالم ذر مربوط به معرفة الله است، لذا ارتباطی با بحث حسن و قبح و مستقلات عقلیه ندارد.

گفتار دوم

در بارهٔ کشف ثانویه، بسیط و ترکیبی توضیحی لازم است. گاهی سخن در این است که ما از فکرکننده شویم؛ و گاهی سخن از بی‌اعتنایی به فکر و صورت‌های فکری می‌کنیم. علاوه بر این گفته شد که ما در زندگی روزمرهٔ خود، از فکر و صورت‌های فکری نهی نشده ایم؛ زیرا ما در جهانی از فکر و صورت‌های فکری زندگی می‌کنیم.

کشف‌های اولیه بدون صورت‌های ذهنی است

کشف‌های اولیه تحقق نمی‌یابد مگر اینکه همراه با بی‌اعتنایی به صورت‌های فکری باشد. منظور از کشف اولیه چیست؟ وقتی با یک شیء و یک پدیده خارجی برخورد می‌کنیم و می‌خواهیم آن را بشناسیم، این را کشف اولیه می‌گوییم. در هر کشف اولیه، حتی در پایین‌ترین سطح شناخت هم صورت فکری نمی‌دهیم.

لافکری در معرفت به حقایق اشیاء

در سطوح بالاتر شناخت هم به همین نحو است. توضیح آنکه: با کشف اولیه، یک شیء خارجی مثل یک کتاب را می‌بینم، یا وزن و حجمش را درک می‌کنم. اما اگر بخواهم نسبت به واقعیت و حقیقت این کتاب معرفت پیدا

کنم، چطور؟ آیا حقیقت کتاب همین شیئی است که دارای این ابعاد و رنگ و وزن و... است؟ یا این کتاب حقیقتی دارد که آن حقیقت در این عالم به این شکل درآمده است و می‌تواند در آن عالم به شکل دیگری درآید؟ یعنی در این عالم، ماهیت این کتاب، أعراضی به خود گرفته است که به چنین صورت و شکلی درآمده است؛ اما همین کتاب در عالم دیگری می‌تواند أعراض دیگری در نتیجه شکل دیگری پیدا کند.

اما آن حقیقت چیست که با گرفتن عرض‌های مختلف خصوصیات و آثار مختلفی پیدا می‌کند؟ معرفت در این سطح، یعنی معرفت نسبت به حقیقت کتاب، به رها شدن از محیط اطراف نیاز دارد. اینجاست که می‌گوییم لافکری راه و سبکی می‌شود که به ما اجازه می‌دهد بر جسم مادی، و در مرحله بالاتر بر جسم مثالی خود مسلط شویم. در این حالت و با این تسلط است که با چشم دیگری به حقیقت یک شیء نگاه می‌کنیم. البته این لافکری، من الله و بالله است.

لافکری در معرفت بسیط و ترکیبی خدای متعال

لافکری در معرفت بسیط و ترکیبی خدای متعال چگونه است؟ گاهی در اثر حادثه‌ای یا شرایطی، حالتی پیدا می‌شود که وقتی به نفس خود مراجعه کردیم؛ آن معرفتی که شناسای او هستیم، (در شرایط اضطرار) صورت‌های فکری به کنار رفته، آن معرفت بسیط خودش را نشان می‌دهد و ما متذکر آن معروف فطری خواهیم شد.

در این جا نیز، آن بی‌اعتنایی به فکر است که آشکار شدن این معرفت بسیط، یعنی «ادنی المعرفة» و «خروج عن الحدين» را به ارمغان می‌آورد. یعنی رویکرد به خالق که او را می‌شناسیم؛ ولی نمی‌توانیم هیچ‌گونه گزارشی از او

بدهیم. اما در همان حال می‌دانیم که او پناه ماست و ما به او آویخته‌ایم و هر چه داریم از او و به او است. این جا هم با کنار رفتن فکرها است که معرفت بسیط آشکار می‌شود.

اما در معرفت ترکیبی که خدا خودش را به ما می‌شناساند، چطور؟ این معرفت هم درست در شرایط لافکری است، یعنی حجاب فکر کنار رفته است. این جا خدا می‌خواهد معرفت خود، یا معرفت اسما و صفاتش را در ما بالا ببرد.

پس در تمام این معرفت‌ها، داستان ما داستان لافکری است. در کشف اولیه و معرفت بسیط، حالت بی‌اعتنایی به فکر است. در این حالت، بدون صورت، به آن معروف معرفت پیدا می‌کنیم.

در مورد شناخت اشیاء معرفت ما فاعلی است؛ یعنی ما برای این معرفت فعالیت و حرکت می‌کنیم. اما در معرفت خدای متعال، معرفت ما کاملاً انفعالی است و اوست که خودش را به ما معرفی می‌کند.

درباره فکر در روایات

۱- فکر کردن درباره خدا مطلقاً نهی شده است، زیرا عقل راهی به سوی معرفت خدا ندارد، بلکه معرفت از جانب خدا اعطا می‌شود. این معرفت خروج عن الحدین، وله و تحیر می‌آورد. متحیریم از اینکه خدایی هست؛ ولی عقل ما نمی‌تواند بر او احاطه یابد.

۲- تفکر درباره مخلوقات به صورت کلی نهی نشده است. ذم و مدح تفکر درباره مخلوقات، بسته به موضوعی است که در آن فکر می‌شود. یعنی به متعلق آن بستگی دارد.

به عبارت دیگر، تفکر درباره غیر خدا دو گونه است: مذموم و ممدوح. فکر

کردن در امور دنیایی، طول امل، هوی و هوس و... نکوهش شده است. اما در مواردی فکر مورد عنایت قرار گرفته است.

۳- در بحث‌های توحیدی از فکر نهی شده است؛ چون صورت سازی در باره خداست. فکر در باره خدا، چه با صورت و چه بدون صورت نکوهیده است، زیرا خداوند با مخلوقاتش تباین دارد و دست ما به خدا نمی‌رسد که بخواهیم در او تأمل کنیم.

۴- امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «الْفِكْرَةُ مِرَاةُ الْحَسَنَاتِ وَكَفَاةُ السَّيِّئَاتِ»^۱ (فکر آینه خوبیها و پوشاننده بدیهاست.) این جا فکر به عقل نزدیک می‌شود و عقل نوری است که صورت ندارد، لذا معنایی که در برخی کتاب‌های لغت، برای فکر آمده، اصطلاح فلسفی آن (به معنای صورت سازی ذهنی) است، و گرنه در واقع فکر و فعل آن که تفکر باشد، به معنای تأمل کردن است.

در باره حضرت لقمان از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام روایت شده که فرمودند:

عَنْ حَمَادٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام عَنْ لُقْمَانَ وَحِكْمَتِهِ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ، فَقَالَ:

«أَمَّا وَاللَّهِ مَا أُوتِيَ لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ بِحَسَبِ وَلَا مَالٍ وَلَا أَهْلِ وَلَا بَسِطٍ فِي جِسْمٍ وَلَا جَمَالٍ، وَلَكِنَّهُ كَانَ رَجُلًا قَوِيًّا فِي أَمْرِ اللَّهِ، مُتَوَرِّعًا فِي اللَّهِ، سَاكِتًا سَكِينًا، عَمِيقَ النَّظْرِ، طَوِيلَ الْفِكْرِ، حَدِيدَ النَّظَرِ، مُسْتَعْبِرًا بِالْغَيْرِ»^۲

حماد گوید: از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام درباره لقمان و حکمتی که خدای عزوجل ذکر فرموده، پرسیدم. فرمود: «به خدا سوگند، حکمت را به خاطر حسب و نسب یا مال یا خویشاوندان و یا قدرت بدنی، یا زیبایی به او ندادند،

۱. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۷۱، ص ۳۲۶، ح ۲۰.

۲. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۶۲.

بلکه به این دلیل بود که مردی قوی در کار خدا بود، پرهیزکار برای خدا، بسیار کم سخن، ژرف‌نگر، بلند نظر، تیزبین، بی‌نیاز از دیگران، ...».

این جا طویل‌الفکر به معنای تأمل است. از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت

شده است:

«إِذَا قَدَّمْتَ الْفِكْرَ فِي أَعْمَالِكَ حَسَّنْتَ عَوَاقِبَكَ فِي كُلِّ أَمْرٍ»^۱

وقتی کارهای خود را با فکر آغاز کنی، پایان تمام کارهای خود را به نیکی رقم می‌زنی.

نیز فرمود:

«مَا ذَلَّ مَنْ أَحَسَّنَ الْفِكْرَ»^۲

کسی که خوب بیندیشد، هرگز ذلیل نمی‌شود.

در دعای قبل از نافله نماز ظهر می‌خوانیم:

فَأَوْصَلَتْ إِلَى قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ مَعْرِفَتِكَ مَا أَنَسَهَا مِنْ وَحْشَةِ الْفِكْرِ
وَوَسْوَاسَةِ الصُّدْرِ.

معرفت خود را به قلوب مومنین رسانده‌ای، به گونه‌ای که سبب انس آن در برابرانده شدن فکرو وسوسه سینه می‌شود. (یعنی اگر انسان به معرفتی برسد، فکرانده می‌شود.) (وحشت یعنی فرار کردن)

ضرورت و اهمیت بحث وجدان

وجدان چیست و چگونه به دست می‌آید؟ مرحوم استاد در سرتاسر

۱. غررالحکم و درر الکلم، ص ۲۸۹.

۲. تصنیف غررالحکم و درر الکلم، ص ۵۷، ح ۵۴۳.

مباحث خود به این موضوع اشاره دارند و آن را ملاک اصلی برای دریافت مطالب معارفی می‌دانند.

به همین جهت برخی توضیحات در مباحث وجدان لازم و ضروری است. استاد از یک سو مطالب معارفی را مستند به وجدان می‌دانند و از سوی دیگر، تعبیر «وجدان نما» را برای آنچه بر عرفا مشتبه شده است به کار می‌برند. حال باید دید وجه فارق میان وجدان و وجدان نما چیست؟ ما از کجا بفهمیم آنچه وجدان کرده‌ایم، وجدان نما نیست؟!

ضرورت و اهمیت بحث وجدان از چند جهت است:

۱- بحث وجدان یکی از مبانی دریافت حقایق معارفی و از امتیازات معارف است.

۲- برخی ابهامات حول این بحث‌ها و نیز خرده‌گیری‌هایی که برخی به این موضوع داشته‌اند، اقتضا می‌کند که بررسی‌های دقیق‌تری در آن صورت بگیرد. این مبحث آن چنان که شاید و باید باز نشده است؛ لذا برای بعضی مبهم و برای برخی دیگر دست‌مایه برخی ایرادات شده است.

۳- از جمله مباحثی که در باب وجدان باید بررسی شود پاسخ به پرسش‌هایی است مانند:

- وجدان چیست؟

- تفاوت وجدان با معرفت چیست؟

- ارتباط وجدان با خدا و مکانیزم وجدان چیست؟

- ارتباط وجدان با لقاء الله چیست؟

این‌ها کلماتی تو در تو هستند که باید با روشنگری تبیین شوند.

- در تمام مباحث معارفی ما را به وجدان ارجاع داده‌اند و وجدان برای ما

یک امر متعالی معرفی شده است. اما این وجدان چیست؟ آیا می شود وجدان را در یک عبارت و یک جمله تعریف کرد؟ آیا اساساً می شود وجدان را تعریف کرد؟ از باب اینکه تمام ملاک ها بر اساس وجدان است، لذا این ملاک و معیار باید به خوبی تبیین شود. (گاه برخی چون شاکله درستی از این بحث ندارند، طرف مقابل خود را متهم می کنند به اینکه وجدانی از این بحث ندارد، لذا باب گفت و گویا او را بسته می بینند).

چند دیدگاه در پاسخ به پرسش «وجدان چیست»؟

دیدگاه اول: وجدان تعریف ندارد و به آثارش شناخته می شود. وجدان حاقّ حقیقت وجود هر شیء است.

بررسی و نقد: فرض کنید کسی کلمه وجدان را نشنیده باشد و از وجدان معنای اخلاقی آن، یعنی وجدان به عنوان یک قاضی درونی را بفهمد، در حالی که بحث مورد نظر ما با معنای اخلاقی آن فرق دارد. در این شرایط شما به مخاطب خود می گوئید که وجدان پایه و اساس درک حقایق است. از شما توضیح بیشتری درباره وجدان می خواهند، اما شما می گوئید وجدان تعریف ندارد! به نظر شما این جواب برای فردی که برای نخستین بار این کلمه را می شنود قانع کننده است؟

در واقع باید به این دو سوال پاسخ داد:

۱- چرا وجدان را نمی شود تعریف کرد؟

۲- چرا به وجدان، «وجدان» گفته می شود؟ چرا این کلمه را برای آن منظوری

که به نظر ما تعریف ندارد برگزیده ایم؟

دیدگاه دوم: وجدان و وجود، از ماده وَجَدَ و به معنای یافتن است.

بررسی و نقد: بر اساس این دیدگاه، انسان به واسطه عقل خود، وجدان می‌کند که فلان کار، بد است. آیا چنین سخنی را می‌توان پذیرفت؟ آیا این سخن، نوعی مصادره به مطلوب نیست؟ آیا این سخن بدان معنا نیست که وجدان، ابزاری همانند عقل است؟

نکته دیگر اینکه می‌توان گفت صاحب این دیدگاه، مصادره به مطلوب کرده است. سؤال دیگر این است که آیا وجدان ابزاری همانند عقل است؟ در مباحث معارفی ما را به وجدانیات ارجاع می‌دهند و یکی از تفاوت‌های راه ما با عرفان و فلسفه را همین وجدان می‌دانند.

نکته مهم دیگر این است که باید دقت کنیم تعریف ما از وجدان به سمت نفی نرود. یکی از ایراداتی که به مباحث معارفی می‌گیرند همین است که در تعریف وجدان به سمت نفی رفته اند، چنانکه یکی از ایراداتی که مرحوم استاد به تعریف جوهر در فلسفه می‌گیرند همین است. آنها می‌گویند جوهر «الموجود لافی موضوع» است. ایشان این تعریف را «تعریف به نفی» می‌دانند و در نقد آن می‌گویند: تعریف به نفی تعریف نیست. لذا ما هم باید در این زمینه دقت کنیم که وجدان را به نفی تعریف نکنیم.

ما راه وجدان را راه انبیاء معرفی می‌کنیم و این را یکی از امتیازات مکتب معارفی در مقابل فلسفه و عرفان می‌دانیم. در مقابل ایراد می‌گیرند کجا در قرآن و روایات، از وجدان سخن به میان آمده است؟ از یک طرف می‌گوییم تمام مبانی اعتقادی باید بر پایه کتاب و سنت باشد، در حالی که واژه وجدان که پایه درک حقایق شمرده شده است، اما این واژه در کتاب و سنت به کار نرفته است. البته ریشه وجد در قرآن هست، اما آیا کلمه وجدان با این معنای خاص هم در متون کتاب و سنت آمده است؟

سؤال دیگر در بحث وجدان این است که به چه دلیل گفته می‌شود وجدان روش انبیاء است؟

نتیجه آنکه، بحث وجدان در مقابل کسی که هیچ آشنایی با آن ندارد، یا کسانی که مخالف آن هستند، باید محکم‌تر و منظم‌تر و اساسی‌تر و دسته‌بندی‌تر شده مطرح شود، و گرنه خود ناقد می‌تواند بگوید که مبنا را روی چیزی گذاشته‌اید که بسیار مبهم است و روشن نیست.

در مقابل، باید به روشی برسیم که خیلی روشن و واضح است و با آن می‌توان حقایق جهان را شناخت! لذا ما باید بتوانیم توضیح دقیق و روشنی از بحث وجدان ارائه کنیم.

دیدگاه سوم: وجدان عبارت از مواجهه وجودی با حقیقت شیء، بدون صورت‌سازی فکری، به همراه انفعال وجودی وجدان‌کننده است. درباره این دیدگاه در آینده گفت و گو خواهد شد.

گفتار سوم

نوع بیان ما در طرح موضوعات معارفی - از جمله بحث وجدان - باید جامع و مانع و دقیق باشد؛ تا در مقابل اهل فن و کسانی که تعریف ما را از یک اصطلاح یا واژه می‌شنوند قابل دفاع باشد.

اینک سومین دیدگاه در تعریف وجدان را که در پایان گفتار دوم بیان شد، مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم. براساس این دیدگاه، «وجدان عبارت است از مواجهه وجودی با حقیقت شیء بدون صورت سازی فکری به همراه انفعال وجودی وجدان کننده.»

بررسی و نقد

در این تعریف ارائه شده، چند مورد قابل نقد و بررسی است:

۱. منظور از «مواجهه» چیست؟ آیا منظور، معنای دقیق عربی مواجهه است یا ترجمه مرسوم فارسی آن که نوعی برخورد کردن و رسیدن است؟ معنای عربی مواجهه (از باب مفاعله) روبروی هم قرار گرفتن و در روی هم شدن است. در این صورت وجدان، یعنی رو در رو شدن با حقیقت؛ یعنی همان طور که من در مقابل حقیقت قرار می‌گیرم، حقیقت هم در مقابل من قرار می‌گیرد.

۲. منظور از «مواجهه وجودی» چیست؟ آیا «وجود من» با «وجود حقیقت» رو

در رو می شود؟ چرا این مواجهه «وجودی» است؟ آیا منظور این است که دو تا «وجود» با هم روبرو می شود؟

در این صورت، آغاز کلام ناقد با همین تعریف است. با توجه به مباحثی که در درسهای خلقت مطرح می شود، تشنگی (به عنوان چیزی که وجدان می کنید) ماهیت موجوده است یا وجود است؟ آیا در عالم خارج، چیزی به نام وجود داریم؟

در معارف خوانده ایم که ما در عالم خارج وجود خالص نداریم؛ بلکه ماهیت موجوده داریم. خودمان هم ماهیت موجوده هستیم. اینکه در عالم خارج وجودات داریم سختی فلسفی است. که در جای خود نقد شده است. لذا این تعریف به چنین نتیجه ای می رسد.

در واقع، کسی که وجدان می کند و چیزی که وجدان می شود؛ هردو ماهیت موجوده اند. لذا وجدان، مواجهه وجودی نمی شود، بلکه مواجهه دو ماهیت موجوده با هم است. اگر این را بپذیریم، کل این تعریف فرو می ریزد.

از طرف دیگر، اگر بگوییم وجدان مواجهه دو ماهیت است، بین دو ماهیت چه ارتباطی می تواند برقرار باشد؟ چطور یک ماهیت می تواند بر ماهیت دیگر اثر بگذارد؟ دو ماهیت، اگر بخواهند با هم تأثیر و تأثر داشته باشند؛ باید نوعی اتصال بین آن ها برقرار باشد. این اتصال چیست؟

اتصال این ها گاه به صورت فکری است که نتیجه اش علم حصولی فلسفه می شود که ما این را قبول نداریم. اما برخی اوقات یک ابزار، مثل یک وسیله حسی است. این جا سه تا ماهیت است که باید میان این ها ارتباط برقرار شود. در این صورت مشکل ارتباط میان سه ماهیت می شود! ماهیت اول با ماهیت ابزار حسی و ماهیت ابزار حسی با ماهیت دوم. این رشته تا پایان پیش می رود و

تسلسل پیش می‌آورد. لذا مطرح کردن یک وسیله و ابزار مشکلی از انسان حل نمی‌کند. بلکه یک نوع ارتباط مرموز دیگر میان این ماهیات برقرار می‌شود که خیلی هم نمی‌دانیم چیست. این موضوع نیازمند تأمل است.

۳. اشکال دیگری هم در مورد عبارت «بدون صورت فکری» مطرح است. توضیح آنکه فلاسفه به دو نوع علم قائل اند: علم حصولی و علم حضوری. در علم حصولی صورتی از شیء نزد معلوم حاضر می‌شود، در حالی که در علم حضوری خود معلوم نزد عالم حاضر می‌شود. مثالی که می‌زنند حضور معلول نزد علتش است؛ به این معنا که خود معلول نزد علتش حاضر می‌شود، نه صورتش.

حال اگر قرار باشد این تعریف را بپذیریم، وجدان با این تعریف خیلی نزدیک به علم حضوری فلسفه است؛ چون طبق این تعریف، وجود وجدان شونده نزد وجدان کننده حاضر می‌شود.

البته ما به رابطه علیتی که فیلسوف میان علت و معلول قائل است عقیده نداریم. ولی ما می‌گوییم حقیقتش نزد ما حاضر می‌شود. لذا این تعریف - اگر به بهترین نحوه تبیین شود - سراز علم حضوری فلسفه در می‌آورد. این هم یک اشکال دیگر که بر مواجعه وجودی وارد است.

وجدان فعلی و انفعالی

۴. بحث بعدی در باره کلمه انفعال است. در مباحث معارفی دو قسم وجدان مطرح است؛ وجدان فعلی و وجدان انفعالی. معرفة الله وجدان انفعالی است؛ زیرا می‌بایم که در معرفت خدا هیچ کاره ایم و خدا به ما معرفی می‌شود. اما این گونه نیست که همه وجدان‌ها انفعالی باشد و ما همه جا منفعل باشیم. بلکه در برخی وجدان‌ها ما فعال هستیم و وجدان ما فعلی است.

در کمال حریت و اختیاری که داریم، خودمان وجدان می‌کنیم که کننده کاری هستیم؛ اما برعکس آن، در وجدان معرفة الله می‌یابیم که خدا به ما معرفی می‌شود.

۵. سومین محور که در بحث وجدان مطرح شده آن بود که ما با وجدان به حقیقت شیء می‌رسیم؛ سؤال این است که آیا این مطلب برای همه مراتب وجدان کلیت دارد؟

مراتب وجدان

بخشی از تقریرات مرحوم استاد رساله ای است با نام «فی مادة عالم التشريع». در توضیح این نکته که ماده عالم تشريع فعل فاعل مختار است و صورت آن امر ونهی مولا است. (همان نکته که در مباحث عدل مطرح می‌شود).

اکنون متن عربی عبارات استاد و ترجمه و توضیح آنها در پی می‌آید.
الأمر الثاني في كيفية انتشاء هذا العالم التشريعي من عالم التكوين، أي كيفية نشوه وظهوره وتولده من عالم التكوين؛ إذ التشريع متولد عن التكوين.

و هو موقوف على رسم مقدمة، وهي أن الإنسان بما هو إنسان، أي الذي قد ثبت بقائمة البرهان أن فصل أخيره هو النطق ولازمه المساوي هو إدراك الكليات، لمأ وصل إلى هذه النشأة وذلك المقام بحيث اقتدر على تعقل الصورة المعقولة، أي بحيث يقتدر على أن يترقى من إدراك الأمر المحسوس إلى مرتبة الخيال، أي التقدر المثالي ومنه إلى مقام العقل أي مقام تعرى ذلك الأمر كالحروف الهجائية مثلاً عن جميع الخصوصيات وإن يشاهدها شهوداً وجدانياً كشفياً فيحصل له في هذا المقام كمالان.

و بعبارة اخرى إن أمكن أن يرقد من نوم الغفلة عن نفسه، و تمكن من أن يكشف هذا الغطاء عن وجهه و يقطع عن بدنه و ينخلع عن خياله، فهو يشاهد ذاته شهوداً حقيقياً وجدانياً هو حقيقة الشهود، و ما سواه من المشاهدات ليس بشهود حقيقي و لا بإدراك حقيقة الشيء، بل إدراك ظاهره و صورته.

و ما لم يبلغ الإنسان إلى هذا المقام لا يعلم حقيقة شيء من الأشياء بكنهه و حقيقته. و لهذا يكون علومه خطأياً بخلافه حين وصوله إلى تلك المرحلة، فإن علمه بذاته في ذلك المقام علم حقيقي بحقيقة ذاته و بكنهه هويته^۱.

ترجمه و توضیح: موضوع دومی که می خواهیم سخن بگوییم، این است که عالم تشریح چگونه از عالم تکوین متولد شده و ظاهر گردیده است؛ چرا که عالم تشریح از عالم تکوین متولد می شود. لازمه این مطلب، بیان یک مقدمه است. انسان، از آن جهت که انسان است، بنا بر کلام منطقیون که فصل اخیر او ناطقه بودن است؛ می تواند ادراک کلیات کند. و وقتی به نشئه ادراک کلیات رسید، می تواند صور معقوله را تعقل کند؛ به این معنا که از ادراک محسوسات به مرتبه خیال و سپس به مرتبه مثال و از آن به مقام عقل برسد. این جا، مقام خالص شدن آن امر و عقلانی شدن آن است. مانند اینکه تمام حروف هجا را از همۀ خصوصیاتش پاک کنیم؛ آن گاه آن را شهود وجدانی کشفی کنیم. در این حال برای آن فرد، دو مقام حاصل می شود. (این جا توضیح می دهند چگونه انسان به حقیقت یک مطلب می رسد. این گونه نیست که به همین راحتی بتوان به حقیقت شیئی رسید)

۱. فی مادة عالم التشریح، ص ۴.

به عبارت دیگر، اگر انسان بتواند از خواب غفلت نفس بیدار شود، امکان می‌یابد که این پرده را از جلوی صورتش کنار گذارد و از بدنش منقطع و از خیالش منخلع شود. (پس معلوم می‌شود که این جا سخن از وجدان معمولی اشیاء نیست، چون در نوع وجدانیات، ما نه از بدن منقطع می‌شویم و نه از خیال. شما اکنون سخن من را می‌شنوید، بدون اینکه انقطاعی در کار باشد. اما اگر کسی به این مرحله برسد، چه اتفاقی می‌افتد؟) در این حالت ذات خودش را و حقیقتش را شهود می‌کند و این شهود حقیقی است. آن حالاتی که مقدماتی طی نشده است، ادراک حقیقت شیء نیست؛ بلکه ادراک ظاهر و صورت شیء است. (پس وقتی من با ابزار حسی به شیء دست می‌زنم؛ به حقیقت شیء دست نیافته‌ام. حقیقت شیء جز با انخلاع امکان پذیر نیست.)

اگر انسان به این مقام نرسد، به کنه و حقیقت شیء نخواهد رسید. به همین جهت در علوم، خطا رخ می‌دهد و علوم خطا پذیرند. اگر انسان به حقیقتش رسیده بود خطا نمی‌کرد. اما برخلاف این حالت، به علم حقیقی و به کنه هویت آن رسیده است.

(پس در این جا اگر سخن از رسیدن به حقیقت شیء است، جز با انخلاع و انقطاع از بدن حاصل نمی‌شود. لذا بحث بر سر حالات عادی بشر نیست؛ بلکه برای وجدان‌های متعالی است. اما برای اینکه کار ما در زندگی عادی جریان یابد، نیازی نیست که به کنه و حقیقت اشیاء برسیم. رسیدن به حقیقت اشیاء نه کار ساده‌ای است و نه نیازی به آن وجود دارد. پس اگر در مورد وجدانیات متعارف و دم دستی سخن می‌گوییم، نباید از رسیدن به حقیقت شیء سخن بگوییم.) در ادامه استاد می‌نویسد:

ومتى لم يصل الى هذه المرتبة لا يجوز أن يجلس مسند التعليم، إذ مغطى الشيء لا بد وأن يكون واجداً له، بل ويجب عليه أن يكون له قوة ترفيع المتعلم وایصاله الى هذه النشأة، حتى يطمئن نفس المتعلم بما يسمع منه؛ فلولم يكن المعلم نائلاً هذا المقام، أو كان و لكن لم يقو على ایصال المتعلم، فلا حق له فى التعليم؛ اذ لا يطمئن نفس المتعلم بما يتعلم منه....

وبالجمله فهذا هو الكمال الذاتى الذى يحصل له حين بعث رسول الداخل و حجة الله الباطن عليه، ويسمى بالكمال الانفعالى؛ اذ ينفعل بالصور العقلية التى تكون موجودة بوجوده، ويعبر عنه أيضاً بالكمال الجمالى. وهذا المقام مقام درك الانسان حقيقة الدرک و حقيقة المُدرک و المُدرک. وهذا هو مفتاح علمه بحقائق الأشياء، ضرورة أنه لولم يكشف حقيقة المُدرک بالكسر كشفاً وجدانياً لنفسه لا يكشف حقيقة شىء من الأشياء له^۱

ترجمه و توضیح: كسانى كه به اين مرتبه (خلع بدن) نرسیده اند، اساساً نمى توانند بر مسند تعليم بنشینند. زیرا كسى كه مى خواهد شىء را عطا كند، بايد واجد آن باشد؛ بلكه بايد اين توانايى را داشته باشد كه بتواند متعلم را به اين توانايى برساند تا نفس آن متعلم به مرحله اطمینان از آنچه مى داند برسد. اگر معلم به اين مقام نرسیده، يا نمى تواند متعلم را به مقام بالاتر برساند، حق تعليم ندارد؛ زیرا نمى تواند در جان متعلم ایجاد اطمینان كند.

(ایشان نقش معلم را در این می بینند كه اولاً بتواند حلاوت آنچه را كه خود

چشیده، به متعلم بچشانند. دوم اینکه بتواند او را بالا بیاورد. در هر علمی همین است که تنها در صورتی که معلم مطلبی را خوب بفهمد، می تواند آن را به دیگران یاد بدهد. علوم الهی نیز همین گونه اند.)

خلاصه اینکه این کمال ذاتی زمانی حاصل می شود که رسول داخلی یعنی عقل برانگیخته شود. (پس در نهایت ما را در خانه عقل بردند). این را «کمال انفعالی جمالی» می نامیم. چرا که انسان با صور عقلی منفعل می شود. این مقام - که مقام شهود است - مقامی است که انسان حقیقت درک کننده و درک شونده را درک کند و کلید شناخت و علم حقیقت اشیاء آنجاست. به این دلیل که اگر مُدرک (درک کننده) خودش را نشناسد چیزی را نمی تواند بشناسد (و ما زمانی می توانیم خودمان را بشناسیم که بتوانیم منقطع از بدن شویم).

خلاصه مطلب در این قسمت اینکه:

۱. مشاهده و کشف امور در مرتبه عقل، وجدانی است. یعنی عقل است که وجدان می کند.

۲. برای رسیدن به کشف حقیقی، باید وجدان شهودی نفس کنیم که این امر با انخلاع نفس و انقطاع از بدن حاصل می شود. اما برای همین کشف حقیقی هم تنها راه، برانگیخته شدن رسول باطنی، یعنی عقل است. پس تمام این وجدانیات، فرع بر رسول باطنی است. لذا وجدان بر در خانه عقل می خوابد.

۳. نکته اساسی ترین است که وجدان امور در سطوح پایین تر به معنای کشف حقیقت آن امور نیست.

وجدان فعلی

استاد در ادامه به «وجدان فعلی» می‌پردازند. چنانکه قبلاهم اشاره شد، ما هم وجدان فعلی داریم، و هم حالت وجدان انفعالی. مثال وجدان فعلی، سه وجدانی است که در ادامه آمده است:

- نفس، فعل خود را وجدان می‌کند.

- نفس، وجدان می‌کند که او فاعل فعل خودش است و استناد فعل او به غیر،

صحیح نیست.

- نفس، اختیاریت خود را وجدان می‌کند.

استاد در این مورد می‌نویسد:

ولیس المراد بالاختیاریة التفویض، بحیث فوّض الیه الأمر حتی فی مقام وجوده و ذاته؛ بل المراد أنّ الإنسان إذا اتّحد بالعلل الغائیة، فابتهج بصدور الفعل منه فی المقام الاشراف مثلاً، فتوجّه الی انشاء الصّور فاولجها، یری من نفسه أنّه بنفسه فعل ذلك الفعل ومنه صدر حقیقة، بحیث لا یُستند الی غیره حقیقة و واقعاً، فیقول: أنا أفعل لا غیری، أنا أوجد لا غیری. ویشاهد شهوداً وجدانیا و رؤیة حقیقیة أنّ توجّهه الی الفعل لیس فعل غیره، فلیس التوجّه بالنسبة الیه كالماء الجاری فی المیزاب بأن یرجرى غیره توجّهه فی میزاب وجوده. فإنه یری رؤیة واقعیة أنّه یتوجّه لا أنّ التوجّه یریسر و یكون.

و بعبارة واضحة من الوجدانیات للانسان أنّه بعد ما ابتهج بانشاء الصّور، فتوجّه الیه، یری ذلك التوجّه من فعل نفسه و ذاته، و مستنداً الی كنه حقیقته و هوئیته. و لهذا یقول: توجّهتُ أنا فأوجدتُ أنا، أو یقول: أتوجّه أنا. و اوجدانا و لا یری بالوجدان كوّن ذلك التوجّه من الغير.

ولهذا لا يقول بأنه حصل الابتهاج فحصل التوجّه فأوجدت الفعل؛ ولا يرى ذلك التوجّه مُستندا الى غيره أبداً كالماء الذي يجري من صبّ الغير وإهراقه في الميزاب. ولهذا يقال أنّ الماء جرى في الميزاب وحصل فيه. ولا يقال أنّ التوجّه يحصل ويجرى.

ولا يخفى انه ليس المقصود من هذا التفصيل اثبات الواقعيات بالاطلاقات، بل غرضنا أنّ كَوْنَ التَّوَجُّهِ مِنْ فِعْلِ النَّفْسِ حَقِيقَةً أَمْرٌ وَجَدَانِيٌّ لَهُ. ولهذا بغريزته الفطرية وجداناته الشهودية الذاتية. يطلق هذه الاطلاقات جبلة...^۱

ترجمه و توضیح: منظور از اختیار، تفویض نیست؛ به این معنا که کار به او تفویض شده و رها شده باشد، حتی در مقام وجود و مقام ذات فاعل. بلکه مراد این است که وقتی علل غایی، انسان را در مقام اشرف نفس به صدور فعل برانگیزاند؛ مثلاً اینکه به ایجاد یک صورت فکری توجه کند؛ آن را پدید می آورد و در این حال می بیند که خودش این کار را انجام داده است و این مطلب از خودش صادر شده است، به گونه ای که نمی تواند آن را به غیر خودش مستند کند. در این حال می گوید من انجام می دهم و فرد دیگری غیر از من نیست. فاعل، این را شهود وجدانی می کند و حقیقتاً می بیند که توجّه به شیء، فعل است نه فعل دیگری.

توجه مانند این آبی نیست که در یک جوی راه بیفتد که فرد دیگری آب را در آن مسیر ریخته باشد، بلکه خود او توجه کرده است، نه اینکه این امر اتفاق افتاده باشد. (توجه ما انفعالی نیست.)

به عبارت واضح تر، این مطلب وجدانی است که بعد از آنکه تصمیم به انشاء

۱. فی مآذة عالم التشريع، ص ۶.

صورت ذهنی گرفت و به آن توجه کرد، می بیند که این توجه کار ذات او و نفس اوست و به خود او مستند است. به همین جهت می گوید: «من ایجاد کردم»، «من توجه کردم». به وجدانش می بیند که توجه از جای دیگری نمی آید و کارش چنان نبوده که شوق حاصل شود و فعل ایجاد شود. توجه را مستند به غیر نمی کند، مثل آبی که در جویی جاری شده باشد، نمی گوید این فعل در من جریان یافت. در فعل اختیاری ما می فهمیم که خودمان انجام دهنده هستیم و این انجام دادن را وجدان می کنیم. چنین نیست که در ما یک چیزی بیفتد و ما متأثر شویم؛ چرا که در این حالت مجبور می شویم. (پایان ترجمه)

خلاصه آنچه از این قسمت از رساله ماده عالم تشریح نقل و ترجمه شد، این است که:

الف - ما دو قسم وجدان داریم: وجدان فعلی و وجدان انفعالی.

ب - در معرفت خدا، وجدان انفعالی است.

ج - اما در فعلی که انجام می دهیم، وجدان ما فعلی است.

نتیجه آنکه در توضیح وجدان نباید گفت که حالت ما همیشه انفعالی است.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که گفته اند: از سویی می گویند که فرمودید

وجدانیات در مشهد عقل انجام می شود. و از سوی دیگر می گویند: وجدان

کننده و وجدان شونده ماهیاتی هستند که باید بینیم چگونه با یکدیگر مرتبط

می شوند. از طرف دیگر ما می دانیم عقل نور است. حال سؤال این است که اگر

وجدانیات در مشهد عقل و به تایید عقل است، چگونه عقل مرتبط با وجدان

کننده و وجدان شونده می شود؟

در پاسخ باید گفت: نور عقل و علم، ماهیت (به آن معنا که در ماهیت موجوده

مطرح است) ندارد.

وجدان چیست؟

الف: وجدان به مثابه یک اتفاق و حالت نفسی، نه یک ابزار و وسیله شناخت

عباراتی از درس‌های مختلف خواهیم خواند، تا ببینیم ریشه دو نگاه متفاوت اصلی در بحث وجدان کجاست و با استناد به کدام عبارات استاد شکل گرفته است.

یک نگاه این است که می‌گویند وجدان یک حالت پذیرش نفسانی است. یا بهتر بگوییم یک حالت نفسانی است، چه فعلی و چه انفعالی. اما دیدگاه دیگر وجدان را مانند عقل و علم، یک کانال معرفتی می‌داند.

اینک باید بنگریم که این عبارات، چگونه منشأ این دو دیدگاه شده است.

گروه اول - وجدان به مثابه یک راه شناخت در کنار عقل و حس

۱. طریق انبیا و طریق ما که دنبال آن‌ها می‌رویم طریق «وجدان» است [درس ۱]

۲. شما حتی به این کلمات و جملاتی که مطرح میشود، فکر نکنید؛ بلکه آنچه را که طرح شد، سعی کنید آن را به وجدان خود بیابید [درس ۱]

۳. همه اینها را «ادراک» می‌کنید؛ اما همه این ادراکات، شما را از «وجدان» خودتان انداخته است و رکود وجدان را باعث شده است... [درس ۱]

۴. مثلاً شما در ذهن خود یک حرف «واو» تصور کنید، این «واو» اگر شعور داشته باشد، اگر وجدان داشته باشد، می‌یابد که به وجود خود قائم نیست، دیگری او را نگه داشته است. [درس ۱]

۵. اگر ابوعلی سینا هم به «وجدان» ساده و پاک خود رجوع کند،

همین حقیقت را می‌یابد که او قیوم دارد [درس ۱]

۶. به «وجدان» خود که مراجعه کنید این زیر و روشدن را می‌یابید.

[درس ۲]

۷. اگر بنا باشد که ما مصنوع غیر باشیم، آیا جز اینکه ما را بالا و پائین بیاورند؟ ما این طور مصنوعیت را در خودمان می‌یابیم. قرآن می‌فرماید: «لَيْكُنْ لَا يَعْزَمَنَّ بَعْدَ عَلِيمٍ شَيْئًا» هم دارايش می‌کند هم گدا، هم نادانش می‌کند و هم دانا. حالا صانع من کیست؟ چگونه است؟ کجاست؟ هیچ، اینهايش بر ما معلوم نیست. آن مقداری که خود صانع بخواهد به وجدان ما آن مقدار را بنهد، ما می‌یابیم. درجات عرفان از اینجا تفاوت پیدا می‌کند. [درس ۲]

۸. وقتی پیغمبر «وجدان» انسان را روشن می‌کند، و صفات خدا را برایش می‌گوید، او باید خدا را شکر کند [درس ۲]

بر اساس این عبارات می‌فهمیم:

وجدان یک طریق و راه است. (۱) وجدان چیزی است که ما به آن چیزی را می‌یابیم. (۲) چیزی است که ما از آن دور شده‌ایم و یا وجدان از کار افتاده است. (۳) وجدان مثل یک دارایی است. (۴) وجدان جایی است مثل خانه که باید به آنجا رجوع کرد (۶) مثل کاسه ای است که در آن چیزی می‌گذارند (۷) چیزی است که خاموش بود و پیامبر روشن اش کرد (۸)

این عبارات این برداشت را ایجاد می‌کند که وجدان یک ابزار، یا یک راهی است که در درون ما گذاشته است.

وجدان به مثابه یک حالت نفسی

گروه دوم: متن‌هایی هم داریم که تعبیر به گونه دیگری است، یعنی وجدان

را به مثابه یک حالت نفسی می‌شناساند.

۱. [در مثال تشنگی]... در این حالت شما عطش را «وجدان» می‌کنید، کنه عطش را می‌یابید. این عطش صورت فکری ندارد، صورت خیالی ندارد، حتی لفظ عطش را هم ممکن است از یاد ببرید. از این مثال تفاوت بین «ادراک» و «وجدان» روشن می‌شود، خواه ادراک حسی باشد، خواه ادراک خیالی باشد و خواه ادراک عقلی. آنجا که من برای شما عطش را تعریف کردم، شما صورت فکری را ادراک کردید، اما در اینجا عطش را «وجدان» نمودید. جالب این است که شما حتی وقتی که عطش را با آثار و لوازم بیان می‌کنید و هر چه می‌گویید غیر از وجدان است، شما توصیف و تصویر می‌کنید... [درس ۱]

این جا در مثال تشنگی با بیان عبارت «وجدان نمودید»، انگار یک اتفاق را بیان می‌کنند که از آن به «حالت نفسی» تعبیر کردیم.

۲. اگر کسی صد دلیل برای من اقامه کند که شما هستید، از قبیل اینکه چون حرف می‌زنید، چون عمامه‌تان تکان می‌خورد، چون ریشتان می‌جنبید و... برابری نمی‌کند با یک «وجدانی» که من خودم، خودم را بیابم. چه بسا که من فرمایشات او را بشنوم و صورت عقلی و فکری به آن بدهم و بعد با مختصر تشکیکی نسبت به آن تغییر عقیده بدهم. اما اگر «وجدان» کنم، دیگر ثقلین هم جمع بشوند، نمی‌توانند مرا از این «وجدان» منحرف و منصرف بکنند، هر چقدر هم دلیل و برهان اقامه کنند، من ابدأ اعتنایی نخواهم کرد. بنابراین، مفتاح همه معارف توحیدی یافتن «خود» است. [درس ۱]

۳. زیر و روشن شدن ما عین «وجدان» ماست خالقمان را. اگر بنا باشد که ما مصنوع غیر باشیم، آیا جز اینکه ما را بالا و پائین بیاورند؟ ما این

طور مصنوعيّت را در خودمان می‌یابیم. [درس ۲]

۴. ما تمام صفات جلال و جمال خدا را به یک «وجدان» می‌یابیم و آن «وجدان فقر» ماست که آئینه غنای اوست، «وجدان عجز» ماست که آئینه قدرت اوست، «وجدان جهل» ماست که آئینه علم اوست، به وجدان فقر خودمان غنای قیوم را می‌یابیم، به وجدان جهل خودمان علم قیوم را می‌یابیم اما نمی‌توانیم معین کنیم، حیران می‌شویم و او می‌شود «الله». [درس ۲]

عبارت دوم نیز وجدان را یک پروسه و یک اتفاق می‌داند، یعنی «وجدان کنم»، به عنوان یک فعل گفته شده است. تاکید می‌شود که استاد هیچ‌گاه وجدان را جز به صورت وصفی یا فعلی به کار نبرده‌اند. وجدان یعنی یافتن، نه یک وسیله و ابزار. یافتن یعنی یک اتفاق، یک روند، یک پروسه یا تأثیر و تأثر، نه یک وسیله و ابزار.

این دو تعبیری که در درس‌ها آمده است، باید با هم جمع شود. به نظر می‌رسد که مدل دوم مورد قبول استاد بوده است، چنانکه در مشهدين و ديگر متون عربي که نوشته‌اند، به صراحت وجدان را به همين معنا به کار می‌برند.

ب: وجدان در مشهد عقل و علم

اگر وجدان به عنوان یک وسیله باشد، می‌بایست در روایات ردّ پایی از آن پیدا کنیم. میرزای اصفهانی در کتاب «ابواب الهدی» می‌نویسد:

الباب السابع من أبواب الهدی: معرفة البراهین لما جاء به الرسول ﷺ في الأبواب السابقة.

والبراهین فی العلوم الإلهية مباینة لما فی العلوم البشرية. فانّ البرهان علی ما ادّعاہ صاحب الشريعة فی جميع ما جاء به ثلاثة:

الأول: هو العقل الذي هو حجة الله على البشر
والثاني هو العلم الحقيقي.

فبالعقل والعلم يُخرج النبي ﷺ عامة الناس من ظلمات التعقلات
والتصورات والتصديقات الاصطلاحية إلى نور العقل والعلم في
درجاتهما. فالتذكر بنور العقل أولاً وبنور العلم ثانياً هو الميزان في
إقامة صاحب الشريعة الإلهية. فيعرف المتذكر بنور العقل حقيقة
النور المميز للجد والردى، وبنور العلم حقيقة النور الكاشف بذاته
لذاته ولغيره. ومعرفتها بهما بالعيان حين التذكر بحيث لا يحتاج
إلى أعمال فِكرو نظرو تأليف قياس، لأنه هو الرافع للالتباس.
فيعاین كلما جاء به صاحب الشريعة في المخلوقات والمكونات
أولاً وبالذات بهما...

والثالث وهو البرهان الأعظم والشاهد الأكبر هو رب العزة جل جلاله كما
وعد نبيه بذلك. فهو المعروف جل شأنه - لمن أطاع رسوله - ذاته القدوس
في كماله وآياته وأفعاله وحقائق مخلوقاته...

ترجمه و توضیح: براهین علوم الهی با براهین علوم بشری متفاوت است.
(برهان در علوم بشری نتیجه گیری از مقدمات صغری و کبری و مفاهیم است. اما
در علوم الهی برهان یعنی روشن کننده. لغت برهان به معنای روشن و نیراست.
به معنای کلی، برهان اموری است که روشنگر است. این روشنگری حتماً از
مسیر مفاهیم و قضایا و... نیست. از همین روست که برهان های الهی، براهین
فلسفی را نه روشنگر، بلکه حجاب می داند.)

برهان براساس ادعای صاحب شریعت در سه امر خلاصه می شود:

۱. اصفهانی، مهدی. ابواب الهدی؛ قم: مؤسسه معارف اهل بیت، ص ۱۳۲-۱۳۳، باب هفتم.

۱. اول عقل است که حجت خدا بر بشر است.

۲. دوم علم حقیقی است. به واسطهٔ عقل و علم است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عموم مردم را از تاریکی خارج می‌کند و به سوی عقل و علم در درجاتی که دارند می‌برد. (البته هر کس به اندازهٔ عقل و علم خود متذکر می‌شود.) تذکر دادن به نور عقل در مرتبه اول و نور علم در مرتبهٔ دوم، میزان برای برپاداشتن شریعت توسط صاحب آن است.

انسان وقتی نور عقل و علم را داشته باشد، متذکر می‌شود که عقل نوری است که بدی را از خوبی تمیز می‌دهد و علم نوری است که خود روشن است و دیگری را روشن می‌نماید. (تفاوت بین عقل و علم گفته شده است.) معرفت نفس با تذکر، به واسطهٔ این دو برهان روشن است، به صورتی که این تذکر نیازمند قیاسات و... نیست، زیرا خودش شک و تردید را برطرف می‌کند. به واسطهٔ نور عقل و علم آنچه را در مکونات است می‌بیند. (این حرف بزرگی است که شما اگر نور عقل و علم داشته باشید، می‌توانید کاشف از حقایق باشید.)

۳. راه شناخت سوم، خود خدای متعال است. خود خداوند است که معرّف است؛ معرّف خود ذاتش و کمالاتش و افعالش و حقایق مخلوقات است برای کسی که رسولش را اطاعت کند.

پس براساس این متن راه رسیدن و برهان برای شناخت، که البته تصور و صورت فکری هم ندارد، عقل، علم و خود خدای متعال است. البته بعداً اشاره می‌کنند که عقل و علم، آیه و نشانه برای شناخت خود حق متعال است. پس ناگزیریم که اگر سخنی از وجدان می‌گوییم، به یکی از این سه برهان برگردانیم. ارجاع به سومی امکان ندارد، زیرا معرفت خداوند دست ما نیست. پس وجدان را باید به عقل یا به علم ارجاع دهیم.

فرق میان علم و عقل

مرحوم میرزا دربارهٔ تفاوت میان علم و عقل، در معارف القرآن توضیح می‌دهند.^۱ براساس این توضیح، علم و عقل، به واجد آنها و آن چه به واسطهٔ آن نورها کشف می‌شود، باز می‌گردد. کسی که واجد این نور است، اگر اموری مانند حیات، قدرت، اختیار و حسن و قبح افعال خود را بیابد، این امور به واسطهٔ عقل شناخته می‌شود. هنگامی که شخص همان نور را می‌یابد و به واسطهٔ یافتن آن غیر خودش را آشکار می‌کند، علم است. به این جهت است که می‌گویند علم حجت دیگری است، و گرنه از نظرایشان عقل و علم یک نور است که تعدّدش به تعدّد کاربردش برمی‌گردد.

نتیجهٔ مهم این که اگر می‌خواهیم دربارهٔ وجدان بحث و گفتگو کنیم، باید حول و حوش علم و عقل بحث کنیم. اگر آن وجدان مربوط به حسن و قبح فعل و فعل اختیاری ما بود، به عقل وجدان می‌کنیم. اما اگر مربوط به یک شیء خارجی بود، می‌گوییم به علم وجدان می‌کنیم. البته گفتیم هر دو یک نورند؛ ولی در عین حال ما می‌توانیم دو لفظ به کار ببریم.

باید دانست که این تفکیکی که مرحوم میرزا کرده‌اند در روایات هم وجود دارد. و روایات آن را در معارف القرآن آورده‌اند.^۲

خلاصه:

– خلاصهٔ بحث ما در حول تعریفی که ابتدای جلسه از وجدان مطرح شد

بدین قرار است:

۱. معارف القرآن، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳.

۲. معارف القرآن، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۲۸.

۱. در بحث مواجهه وجودی باید تأمل کرد.
۲. در حالت نفسانی، ما هم فعل داریم و هم انفعال.
۳. درباره جایگاه وجدان گفته شد که: وجدان در مشهد عقل و علم است. عقل و علم یک نورند، نه دو نور. تعدد آن به تعدد کاربردش برمی‌گردد.
۴. بر طبق عبارات استاد، از وجدان دو معنا برداشت می‌شود. با توضیحاتی که داده شد، به نظر می‌رسد وجدان یک حالت نفسانی است نه یک ابزار و وسیله. لذا باید عبارات دسته اول را به نحوی به معنای دومی برگردانیم.
۵. ما قادر به کشف حقیقت و هویت عقل نیستیم؛ بلکه خود را عاقل و عالم می‌یابیم. وجدان کردن یعنی یافتن کارکردهای عقل و علم. استاد وجدان را یک امر فعلی می‌گیرند نه اسمی. وجدان یعنی یافتن، یعنی کشف به نور عقل. نور عقل، و علمی که صورت ساز نیست.
- البته خیلی اوقات مادر مقام رتق و فتق خود هستیم که سرتاسر در ادراک هستیم. از جمله این ادراکات و مفاهیم، احکام واجب و حرام و مستحب است. این مفاهیم در امر کشف حجابند؛ ولی در احکام روزانه به آنها محتاجیم و کسی ما را از این ادراکات در کاربرد مجازش منع نکرده است. لذا در زندگی برنامه ریزی و حساب و کتاب می‌کنیم و به این امور توصیه هم شده‌ایم.
۶. مرحوم استاد وجدان را مصدری از وجد، یجد به معنای یافتن گرفته‌اند.

معنای کنه در جزوات مرحوم استاد

همین جا لازم است توضیحی درباره کلمه «کنه» داده شود. گاه تصور ما از کلمه کنه، حاق و حقیقت یک شیء است. یعنی آن ته ته حقیقت یک شیء. این معنای کنه در زبان فارسی متداول است. شاعر گوید:

به عقل نازی حکیم تا کی؟ به فکر این ره نمی شود طی
به کنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خس به قعر دریا

در حالی که در زبان عربی کنه به معنای «خود» است و ارتباطی با حقیقت شیء ندارد. مثلاً کنه این ابزار، یعنی خود این ابزار، نه شکل و صورت و نه ذات و حقیقت و هویت آن؛ یعنی اینکه نه فکر و خیال می کنم، و نه دچار توهم شده ام. اما به این معنا نیست که به حقیقت و حاق آن رسیده ام. عبارت «به کنه تشنگی رسیدم»، یعنی به خود تشنگی رسیدم؛ نه حقیقت تشنگی و نه تصور و توهم تشنگی.

یکی از مواردی که بدفهمی شده، همین کلمه کنه است که برخی آن را معادل ذات و حقیقت شیء می گیرند. در حالی که استاد در ۹۹ درصد موارد، از کنه به معنای «خود» استعمال کرده اند.

در روایت «كُنْهَهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ»^۱، نیز منظور این است که میان ما و خدا بینونت است. انسان از خدا جداست و خدا هم از انسان جداست، و گرنه ما ادعای شناخت حقیقت ذات خدا نداریم که برویم و به خدا برسیم.

۱. التوحید (للصدوق)، ص ۲۶.

گفتار چهارم

مراتب وجدان

در جلسات قبل گفته شد که وجدان مراتب مختلف دارد. مرتبه متعالی آن متوقف بر انخلاع است که شهود حقایق اشیاء است. مرتبه پایین تری هم هست که وجدان های روزمره ماست. ما به نور عقل وجدان حسی می کنیم. مثل دیدن اشیاء یا چشیدن خوراکی ها و غیره. حال این سؤال مطرح می شود که: یافتن خود و مصنوعیت خود در کدام مرتبه وجدان است؟ آیا وجدان حسی است؟ آیا یافتن خود، شبیه علم حضوری فلسفه نیست؟

در پاسخ می گوئیم: هر وجدانی سه رکن دارد: «وجدان کننده»، «وجدان شونده» و «روند وجدان». آنچه وجدان می شود، می تواند امور مختلفی باشد. روند وجدان هم به نور عقل صورت می گیرد.

در مورد امور وجدان شده که به نور عقل صورت می گیرد؛ این وجدان از دریچه های مختلف واقع می شود.

۱. امور حسی از طریق حس وجدان می شود. جسم ما و به تبع آن حس ما - که بخشی از جسم ماست - مالک نور عقل است. مثلاً حس چشایی که مالک نور عقل است؛ (یا به عبارت دقیق تر، حسی که عاقل است) مزه غذا را می یابد.

در واقع ما سه جزیی هستیم. جسم، مالک روح حیوانی است و هر دو مالک نور

عقل هستند. این مجموعه سه تایی است که دنیا را کشف می‌کند. هر سه با هم این کار را انجام می‌دهند؛ یک ترکیب به هم عجین شده پیچیده. به تعبیر معارفی: «من به حَسَم، حَسَى که مالک نور عقل است؛ مزه سیب را می‌فهمم.»

۲. مرحله بالاتر، وجدان حسن و قبح است که امری عقلی است. آیا وجدان حسن و قبح در مرتبه محسوسات است یا مرتبه ای بالاتر از محسوسات؟ اگر امر وجدان شدنی در مرتبه عقل باشد، آن را به خود عقل می‌یابم، زیرا یک امر متعالی است که در سطح خود عقل است. البته این‌ها در سطح اولیه است.

۳. در مورد وجدان نفس، ابتدا باید دید منظور از نفس چیست؟ آیا منظور همان حقیقت «خود» است؟ یا آن چیزی است که اکنون من و شما هستیم، یعنی ترکیبی از جسم و روح و عقل که جهان را کشف می‌کند؟

در مورد نفس - به معنای خودی که اکنون هستیم، که مجموعه‌ای از جسم و روح است - شناخت شما از من، این است که حرف‌های من را می‌شنوید و یا خود من را می‌بینید. موجود زنده‌ای که جسمی دارد و روحی، و کارهایی می‌کند که اسمش «من» است. این یک سطح از شناخت است.

اما گاهی نظریه ماهیت موجوده می‌کنیم - آنچه که لب ماست - ماهیتی که من به آن موجود هستم و این ویژگی‌ها (جسم و روح و...) به دنبال آمده است؛ کشف ماهیت به این معنا، که حقیقت انسان و ماهیت انسان است، در مرتبه نور عقل است و به انخلاع از بدن نیاز دارد، یا ممکن است آن را در اضطرابات شدید وجدان کرد.

بنابراین کشف این ماهیت، متعالی‌تر و بالاتر از نفسی است که در معنای اول نفس گفته شد که مجموعه‌ای از بدن و روح و... است.

تفاوت «مالکیت محاطیه» و «مالکیت احاطیه»

مالکیت محاطی یعنی رابطه میان مالک و مملوک وجود داشته باشد، به نحوی که اگر چه مالک، مالک است، اما محیط نیست، بلکه محاط است. مثلاً شما مالک منزل خودتان هستید، به این معنا که می‌توانید آن را بفروشید یا خراب کنید یا هر کار دیگری که بخواهید با آن انجام دهید. یا شما مالک کتاب خود هستید و هر نوع تصرفی بخواهید در آن انجام می‌دهید. پس هم مالکید و هم محیط بر آن هستید. اکثر مالکیت‌های ما این گونه است؛ یعنی ملک در سیطره ما است، نه آنکه ما در سیطره ملک باشیم.

وقتی خداوند انسان را آفرید، ابتدا مرتبه ظلی و عقلانی، بعد مرتبه جسمی و در نهایت مرتبه روحی انسان آفریده شد. اینها سه عالم مختلف هستند که به موازات هم قرار دارد. عالم جسم در پایین‌ترین مرتبه است و عالم روح (یا عالم مثال و برزخ) مافوق آن و محیط بر آن است. همین‌الآن هم این‌ها به طور هم‌زمان و موازی هستند.

یک رتبه بالاتر، مقام نورانی و ظلی و غیرمادی (مقام نفس ناطقه و عقل) ماست. در این سه عالم، روح بالاتراز جسم و مقام ظلی بالاتراز آن دو مقام است.

این سه عالم می‌توانستند به صورت مستقل و بدون ارتباط وجود داشته باشد. اما خدای متعال این‌ها را با هم مرتبط کرد، به این نحو که جزیی از عالم پایینی به جزیی از عالم روح حیوانی ارتباط داده می‌شود. نوع ارتباط به این گونه است که جسم ما، مالک روح حیوانی ما می‌شود. از آنجایی که عالم روح بر جسم احاطه دارد، مملوک جسم (روح حیوانی) محیط بر جسم است و جسم محاط آن واقع شده است. لذا اگر چه جسم مالک روح حیوانی است، ولی مالکیت جسم

نسبت به روح حیوانی مالکیت محاطی است؛ زیرا روح بالاتراز جسم است. شاهد ما محدودیت‌های فیزیکی جسم است، در حالی که این محدودیت‌ها در بارهٔ روح وجود ندارد. به همین جهت ما در عالم خواب وسعت عمل بیشتری داریم. استاد در درس‌های اول توحید می‌فرماید اکنون هم شما در عالم برزخ هستید، زیرا جزء مادی ما (بدن) در عالم جسم است، ولی جزء روحانی ما در عالم روح است.

بعد از این مقدمه، به سؤال آغاز گفتار برگردیم. چون رتبهٔ جسم پایین‌تر است، لذا تسلط بر جسم به معنای تسلط بر روح نخواهد بود و به نحو اولی بر نفس نطقی هم تسلط نخواهد داشت. پس لازمهٔ تسلط بر جسم، تسلط بر روح و نفس نطقی نیست.

وقتی جسم مالک روح شد و مجموع این‌ها را - که هویت یگانه‌ای تشکیل دادند - مالک نور عقل کردند، عقل مملوک این‌ها می‌شود. مملوک است، یعنی از دست این‌ها نمی‌تواند فرار کند، ولی در عین حال قدرت بیشتری دارد.

نتیجه آنکه اگر کسی بخواهد قدرت شناخت بالاتری پیدا کند، باید مرتب با مرتبهٔ بالاتر شود. برای نیل به اینکه در آن مرتبه بنشیند، باید رابطه‌اش را با رتبهٔ پایین‌تر کم کند. این رابطه را نمی‌تواند قطع کند، چون منجر به مرگ یا منجر به خواب می‌شود، اما می‌تواند رابطه را سست کند. وقتی رابطه سست شد، از رتبهٔ جسم می‌رود و به رتبهٔ روح می‌نشیند. شناختش بیشتر می‌شود و امکان تسلط بیشتری بر عالم می‌یابد. اگر کسی از این هم بالاتر برود و در رتبهٔ نفس ناطقه بنشیند، قدرت بیشتری هم کسب خواهد کرد.

حکمت این امر آن است که روح کمالات بیشتر دارد که اگر مملوک نمی‌شد، بندگی از بین می‌رفت، لذا این قدرت‌ها را در بند یک ضعیف‌تر انداخته‌اند.

روحی را که قوی تر است در بند جسم اش که ضعیف تر است، کرده اند. یا عقل را که قوی تر است، در بند جسم و روحش کرده اند.

در نتیجه تسلط بر جسم به معنای تسلط بر روح و عقل نیست. سِرِّداستان هم بالاتر بودن مقام روح و عقل نسبت به پایین تر از خودشان است. این است توضیح این عبارت که: جسم نسبت به روح مالکیت محاطیه دارد و روح نسبت به جسم مملوکیت احاطیه دارد و این دو با هم نسبت به عقل مالکیت محاطیه داشته و عقل نسبت به جسم و روح مملوکیت احاطیه دارد. لذا مالک بودن به معنای مسلط بودن نیست. مالک بودن یعنی در بند کردن.

وجدان یک روند است، نه ابزار شناخت

نکنهٔ دیگر که مطرح می شود، این است که استاد بحث وجدان را به این نحوه و به این وضوح در جلسات درسی خود مطرح کردند، در حالی که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به شکل دیگری مطرح نمودند.

در این زمینه باید تذکر داد: گاهی وجدان به معنای یک ابزار شناختی، مانند عقل مطرح می شود که قدرت کاشفیت دارد. اما گاهی اوقات وجدان به عنوان یک روند تعریف می شود که شخص بگوید: «من یافتم.» از این جمله دو تعبیر می توان داشت:

تعبیر اول این است که من ابزاری به نام وجدان دارم که به وسیلهٔ آن کاری کرده ام که به (شناخت) شیعی رسیده ام.

اما گاهی می گویم که «من یافتم»؛ یعنی اتفاقی در من افتاد، که وجدان کردن است. وجدان سه رکن دارد: «وجدان کننده»، «وجدان شونده» و روند رابطهٔ میان این دو که «وجدان» است. وجدانی شدن، یک رابطه یا روند یا پروسه است و

خودش چیزی نیست. لذا همه چیز قابل وجدان شدن است، از خدا تا نفس و عقل. وجدانی شدن در يك گزاره حملیه، همواره محمول واقع می شود نه موضوع، زیرا موضوعات در گزاره های حملی، ذاتیاتی دارند که محمول بر آن ذاتیات حمل می شوند. چون وجدانی شدن يك روند (انفعالی یا فعلی) است نه يك امر محقق و متعین و قابل اشاره خارجی، لذا در يك گزاره حملیه، در جایگاه موضوع قرار نمی گیرد.

در متون عربی استاد - که تدریس یا سخنرانی نیست، بلکه نگارش است - یک مورد پیدا نمی شود که این ایهام را داشته باشد که وجدان ابزاری مثل عقل باشد. اما در تدریس و در مقام تفهیم مطلب، چون می خواستند روی وجدانی شدن تاکید کنند، عبارات به گونه ای گفته می شده است که انگار وجدان یک ابزار است.

ایشان می گویند: «وجدان من این را می گوید» و این به معنای دقیق کلمه است، یعنی وقتی مطلب برای من وجدانی شد به این می رسم؛ نه اینکه وجدان بلندگویی در دست دارد و این را می گوید. وجد، یجد، وجداناً، یعنی یافتن. نه آن گونه که در افهام عموم است، به عنوان تنها محکمه ای که نیاز به قاضی ندارد.

نتیجه اینکه مراد استاد از وجدان، ابزار شناخت در کنار عقل و علم نیست، اگر چه برخی عبارات ایشان در جزوات فارسی ایهام دارد و به همین دلیل، حمل بر این معنا شده است.

دوروش متفاوت مرحوم میرزا و استاد در درس توحید

در بحث توحید دوروش برای شروع بحث وجود دارد. استاد و مرحوم میرزا

هر دو از بحث آیه شروع کرده‌اند. اما مرحوم میرزا از بحث عقل و علم به عنوان آیه برای تذکر به ذوالایه استفاده می‌کند، بدین نحو که انسان عقل و علم را در خودش می‌یابد و وجدان می‌کند و به یافتن این اسماء و صفات است که مسمی و ذوالایه و موصوف را می‌یابد.

استاد نیز از آیه شروع می‌کنند؛ ولی از آیه فقر و طور مصنوعیت نفس برای تذکر به خدای متعال بهره می‌گیرند. ایشان ما را متذکر به مصنوعیت مان (به عنوان آیه) می‌کنند. این را هم از مرحوم میرزا فرا گرفته بودند، ولی در اسلوب بیان، از این مطلب شروع کردند.

تفاوت وجدان و فطرت

بحثی دیگر مطرح است که آیا میان وجدان و فطرت تفاوت وجود دارد یا نه. در پاسخ می‌گوییم که تفاوت وجود دارد. «فَطَّرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» فطرت نوعی از آفرینش است، یک حقیقت خارجی است که بر مبنای ماء بسیط و آن اعترافات توحیدی که داشتیم و بر مبنای صبغة الله و طینت ما و نفس ما پیدا کرده است. ما فطرتی داریم و مفطور می‌شویم، اینجا بحث مخلوقیت مطرح است. فطرت آن رنگ خدایی بر ماء بسیط و طینت ما است، اما بحث وجدان امری کاملاً متفاوت است.

گاهی گفته می‌شود: استاد الفاظ و اصطلاحات را با دقت و حساسیت (و با اذعان به این که معنای وجدان همان روند است) به کار می‌بردند، پس چه اصراری وجود دارد که عباراتی را که ایشان وجدان را ابزار معرفی کرده‌اند، توجیه کنیم؟

در پاسخ می‌گوییم: ما قصد توجیه عبارات را نداریم؛ بلکه می‌گوییم: اگر چه ظاهر این عبارات با معنای ابزار برای وجدان سازگارتر است؛ ولی کاملاً تحمل معنای روند را هم دارد و می‌شود آنها را حمل به این معنا کرد. اساساً وجدان به معنای ابزار، اصلاً معنا ندارد، چه در بحث توحید و یا غیر توحید. وقتی انسان به چیزی رسید، رسید و وقتی نرسید، نرسید؛ حدّ وسط ندارد. تا وقتی دوشیء همدیگر را ملاقات نکرده‌اند، نکرده‌اند.

دو دست با هم رو در رو می‌شوند؛ وقتی به هم می‌رسند رسیده‌اند. نمی‌شود چیزی میان این دو دست باشد و بگوییم به «وسیلهٔ این شیء» دست‌های من به هم رسید! اصلاً اینجا رسیدنی در کار نبوده است.

بحث ما در وجدان، این رسیدن است. اگر وجدان را حائل میان وجدان کننده و وجدان شونده قرار بدهید؛ رسیدنی و رو در رویی میان این دو، اتفاق نیفتاده است.

وقتی شما در محیط تاریکی حرکت می‌کنید، به جایی برخورد می‌کنید. از شما می‌پرسند به کجا رسیدید؟ می‌گویید نمی‌دانم! اما وقتی چراغ را روشن می‌کنید، می‌بینید به دیوار خورده‌اید. این چراغ همان نور عقل است. تا عقل نباشد، کشفی نمی‌کنید. این عقل است که کاشف و روشن‌گر است.

مراتب وجدان

چند سؤال دیگر در این زمینه مطرح است که در این گفتار در بارهٔ آن گفتگو خواهیم کرد:

الف) آیا وقتی شما دست‌تان را می‌بینید، این یک امر وجدانی است؟

ب) آیا می‌توان گفت که: شهادت بر بدی ظلم، یک امر وجدانی است؟

ج) آیا می‌توان لزوم احسان بر پدر و مادر را یک امر وجدانی دانست؟
 د) اصولاً مگر تشنگی، یک امر حسی و ناشی از تغییرات مربوط به ترکیبات شیمیایی بدن نیست؟ پس چرا آن را وجدانی قلمداد می‌کنیم؟
 در پاسخ به این گونه پرسش‌ها باید گفت:

«وجدان»، مواجهه وجودی با اشیاء، متناسب با مرتبه وجودی آن‌هاست. وجدان یک شیء محسوس، از دریچه حس ممکن می‌شود و وجدان یک مسئله عقلی، به وسیله نور عقل انجام می‌شود. و نهایتاً اگر آن حقیقت از موجودات مجرد و لطیف باشد، از طریق شهود و در رتبه تجرید وجدان می‌شود.

نکته مهم این است که در وجدان و یافتن امور، هیچ گونه صورت سازی فکری و وساطتی در کار نیست. بدین ترتیب:
 الف) دیدن دست، امری وجدانی است و ما دست را بدون واسطه و صورت فکری می‌بینیم.

ب) ما قبح ظلم را به نور عقل، وجدان می‌کنیم.
 ج) حُسن احسان به پدر و مادر و قُبْح ترک آن را هم، به نور عقل و بدون صورت فکری می‌یابیم.

د) اصولاً وجدان تشنگی چیزی نیست جز: همان آگاهی نفس از فعل و انفعالات بدن و ترکیبات شیمیایی آن. این آگاهی، همان وجدان است و مراد از وجدان و یافتن، بیش از این نیست.

اینک به آیاتی توجه می‌کنیم که در آن، همین معنی از «وجدان» به کار رفته است:

۱. «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا».

۲. «لَا كِبْرُ رِيحِ يُوسُفَ»^۱.

۳. «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ»^۲.

۴. «قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا»^۳.

۵. «ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»^۴.

ترجمه آیات:

۱. هرگاه حضرت زکریا بر حضرت مریم وارد می شد، نزد او رزقی را می یافت.

(با چشم)

۲. من بوی یوسف را می یابم... (با حس بویایی)

۳. زمانی که پیش او آمد، چیزی را نیافت؛ ولی خدا را پیش او یافت

۴. گفت: اگر خدا بخواهد مرا صابر خواهی یافت و من امر او را عصیان نخواهم کرد.

۵. از آنچه تو بر آنها حکم کردی، سختی نخواهند یافت...

به سخن دیگر، منظور از وجدان، همان انفعال وجودی ما در مواجهه با حقایق خارج از خودمان است؛ در زمانی که وجود ما از پنجره های مختلفی با جهان خارج ارتباط برقرار کرده، انفعال و تأثیر می پذیرد. محسوسات، از پنجره حس بر او اثر می گذارند، معقولات از پنجره عقل او را منفعلی می کنند و از پنجره شهود مجزوات و شهودات خویشتن، به حقایق وجودی خود پی می برد و سرانجام از طریق تعریف حق متعال، به شهود رب و لقای الهی واصل می گردد.

۱. یوسف: ۹۴.

۲. نوز: ۳۹.

۳. کهف: ۶۹.

۴. نساء: ۶۵.

تذکره دو نکته، خالی از لطف نیست:

اولاً: کاربرد اصلی و اکثری کلمه «وجدان»، در رابطه با معرفت حق متعال می باشد، که موضوع اصلی دروس توحید است.

ثانیاً: مقصود از آن در موارد دیگر، معمولاً گزارش از حالاتی است که ناشی از انفعال شدید وجودی ماست، که در آن حالات، راه افکار و خیالات (و گاهی حتی پنجره های دیگر) محدود می شود. گویی که شدت انفعال از یک دریچه، سبب عدم توجه به واردات دیگر دریچه ها می گردد. همین موارد است که در دروس معارف، به صورت مثال هایی تحت عنوان «وجدان» مطرح شده است؛ به طوری که:

۱. وجدان تشنگی: حالتی که انسان از شدت تشنگی بی تاب می شود.

۲. وجدان فعل اختیاری: ایجاد حرف «او» در ذهن که از مصادیق روشن اختیار است.

۳. در مورد وجدانی بودن احتیاج مصنوع به صانع: مثال حضور دفعی و یک باره در کنار خود.

۴. و در مورد خداشناسی، قیومیت حق و انفعال ما در تقلبات.

تذکره: عبارت «هر مصنوعی صانعی دارد» در معنای معارفی، با معنای متعارف فلسفی آن تفاوت دارد. این گزاره بر اساس برهان ائی یعنی پی بردن از معلول به علت است که از نظر ما اشکال دارد؛ حتی اگر این شناخت، شناخت به وجه باشد.

اما در عین حال، این هم واقعیت غیر قابل انکاری است که ما از مصنوع پی به صانع می بریم. به قول نظامی: «که با گردنده گرداننده ای هست.» هر اتفاقی می افتد انسان دنبال عامل آن می گردد و این را هر بچه ای می فهمد.

لذا این جا این سؤال مطرح می شود که: اگر معرفة الله بالله است؛ چگونه از

مصنوع پی به صانع می‌بریم؟ در بارهٔ پاسخ این سوال بعداً گفتگو خواهیم کرد. فعلاً به این پرسش می‌پردازیم که وجدان فعلی چیست؟ چه توضیحی برای آن دارید؟

گاهی در پاسخ گفته‌اند: وجدان فعلی به این معناست که در انجام فعل اختیاری، آن‌گاه که به فعلی توجه می‌کنم، می‌یابم این خود من هستم که فعلی را انجام می‌دهم، فعل منسوب به من است نه دیگری. و این توجه (مثل آبی که در جویی جریان داده باشند) از جای دیگری نیامده است. فعل من توجه است نه چیز دیگر. در این توجه هیچ فرد دیگری شریک نیست، بلکه این من هستم که کار را انجام می‌دهم و این امری است که وجدان می‌کنم. توجه من فعل اختیاری من است.

ضمن تأیید این بیان می‌گوییم: از همین جا می‌فهمیم وجدان «یک چیزی» نیست، بلکه «رسیدن» است. من کاری به نام وجدان انجام نمی‌دهم، بلکه توجه یافتن در خود می‌یابم.

امور وجدانی لزوماً روشن نیستند

نکته دیگر این است که توجه ما امری وجدانی است و وجدانش هم فعلی است. اینک آیا این وجدان فعلی همواره یک امر روشن است؟ یعنی به محض این تذکر، وجدان صورت می‌گیرد؟

در توضیح باید به چند مطلب توجه شود:

مطلب اول اینکه نتیجه می‌گیریم وجدانی بودن لزوماً به معنای واضح و آشکار بودن نیست. چنین نیست که هر چه وجدانی باشد، ظهور و بروز داشته باشد. این‌ها دو امر جدای از یکدیگرند.

این مطلب پاسخ به کسانی است که اشکال می‌کنند اگر معرفه الله وجدانی است، چرا بسیاری خداشناسی خود را اظهار نمی‌کنند؟ می‌گوییم ممکن است امری وجدانی باشد، ولی رسیدن به آن به سهولت و سرعت صورت نگیرد.

از این بحث در باره معرفت نبی اکرم ﷺ و امیرالمومنین علیؑ در عالم ذر هم استفاده می‌کنیم. این‌ها وجدانی ما هستند و در فطرت ما نهاده شده‌اند. ما فطرتاً خداشناس و نبی شناس و ولی شناس هستیم؛ ولی لازم نیست الآن همه خدا باور یا مسلمان و شیعه باشند.

به عبارت دیگر، ملاک وجدانی بدون یک امر، به این معنا نیست که جلوی چشم ما باشد؛ یا خیلی واضح و آشکار باشد. دست یافتن به امور وجدانی همیشه سهل الوصول نیست، بلکه برخی امور وجدانی به تذکرات عمیق نیاز دارند.

شاهد مثال ما همین بحث است که «فعل ما توجه ماست»، که وجدان این موضوع مدت زمانی طول می‌کشد.

استاد هم بارها این را تذکر داده‌اند که این مطلب، مصداق آیه شریفه ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^۱ است. این امر دم دستی نیست که همه به راحتی بیابند، بلکه به راهنمایی خدا و ولی او این مطالب برایشان وجدانی و روشن شده است.

مطلب دوم این است که در آغاز رساله «هناک مطالب ثلاثه» که بحث جبر و اختیار است؛ بیان می‌دارد که انسان بعد از انخلاع و مکاشفه، به این مطلب می‌رسد که فعل ما توجه ماست. یعنی این مطلب بحث دم دستی نیست.^۲

۱. مائده، ۵۴.

۲. هناک مطالب ثلاثه (نسخه مخطوط)، ص ۹.

معما چو حل گشت آسان شود! وقتی این مطلب را به کسی نشان می دهند و می آموزند که چگونه وجدانی دیگران کند، با تذکرات او دیگران به راحتی وجدان خواهند کرد. آن فریاد درونی وجدانی است که امور را در دل ها روشن و آشکار می کند. او را تربیت کردند، به نحوی که توانست حقیقت فعل اختیاری را بیابد و بعد هم به او یاد دادند که چگونه برای دیگران توضیح بدهد.

کسی که می خواهد عدل الهی را تدریس کند، ولی خودش وجدان نکرده باشد که فعل ما چیزی جز توجه نیست؛ نخواهد توانست این را برای دیگران وجدانی کند. در این صورت همیشه مثال های یکسان و تکراری زده می شود و این جمله به صورت کلیشه ای تکرار می شود، بدون این که انسان آن را بیابد.

معنای توجه در فعل اختیاری

کلمه توجه در فعل اختیاری، با توجه عرفی به معنای تمرکز یکسان نیست. در عرف می گوئیم: گوش کن! توجه کن! یعنی حواست پرت نباشد! تمرکز کن! در حالی که توجه در فعل اختیاری هیچ ربطی به این معنا ندارد.

توجه در فعل اختیاری، به معنای روی گرداندن است. یعنی رویت را به سمت فعل بگردان. مرحوم میرزا لفظ رأی را به جای توجه کار می برند، ولی مرحوم استاد از لفظ توجه استفاده می کنند، و البته هر دو لفظ دقیق است.

این توجه نه اراده است و نه تصمیم. باید برای خودمان وجدانی شود تا بتوانیم برای دیگران وجدانی و روشن کنیم. در این صورت می توانیم هزار مثال برای آن بیاوریم، نه اینکه فقط دو سه تا مثال حفظ کنیم. لذا کسی که مطلب برایش روشن باشد، خیلی راحت مثال های فراوان می زند.

استاد در ماجرای مباحثات و مناظرات علمی شان با مرحوم میرزا می گفتند

مرحوم میرزا چنان مسلط بود که انگار او داخل خانه است و من بیرون خانه هستم؛ ایشان مطلب را «می‌دید».

یک نکته را به بحث می‌توان افزود: مرحوم مطهری در بحث جبر و اختیار مثالی می‌زند که وقتی شما برسریک دوراهی قرار می‌گیرید، فکرمی‌کنید این خودتان هستید که راه را انتخاب می‌کنید؛ ولی در واقع این خواست خدا بوده است که شما کدام راه را انتخاب کنید؛ یعنی همان جبر فلسفی. سؤال این است که آیا این بحث به موضوع وجدان توجه در فعل اختیاری برمی‌گردد؟

می‌گوییم: بله! هم به بحث توجه و هم به بحث معنای قدرت و حریت و آزادی در فعل اختیاری برمی‌گردد. فرد قادرِ حُر است که توجه می‌کند. لذا شما باید قدرت و حریت را هم توضیح بدهید. در زمینه قدرت و حریت است که توجه شکل می‌گیرد. این مثال ناظر بر این مطلب است که برسریک دوراهی که عیناً مثل هم باشد، شما تکان نمی‌خورید؛ چون حتماً باید مرجّحی باشد. وقتی مرجّحی پیدا شد، می‌توانید انتخاب کنید.

یکی از منطق دانان غرب به نام بوریدان،^۱ همین را با مثال الاغی می‌زند که اگر در یک دوراهی همه چیز مثل هم باشد و به یک میزان در برابر او باشد، او تکان نمی‌خورد تا بالاخره از گرسنگی بمیرد! مرحوم علامه طباطبایی این مثال را برای انسان می‌زند. گرچه از نظر فلسفی هردو مثل هم هستند، چون ترجیح بلامرّجّح محال است! اگر هم الاغ به یک طرف برود، توجیه می‌کنند که لابد یک مرجّحی پیدا شده است که به آن سمت حرکت کرده است! ولی خودش نمی‌داند علت آن چیست!^۲

1. Johannes Buridanus.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۰۵.

ما می‌گوییم: در این صورت خدا باید خیلی ظالم باشد که من به صورت اتوماتیک؛ نه به انتخاب خودم، کارهایم را (از جمله معاصی و گناه) انجام بدهم، ولی بعداً خداوند به خاطر همین کارهای زشت، به من چوب بزند!

خلاصه بحث:

۱. انسان سه جزئی است. جسم مالک روح حیوانی و هر دو مالک نور عقل هستند. این مجموعه سه تایی است که دنیا را کشف می‌کند. به تعبیر معارفی، من به حسی که مالک نور عقل است مزه غذا را می‌فهمم (یا می‌بینم، می‌شنوم، می‌بوییم و لمس می‌کنم)

مرتبه بعد از حس، وجدان عقلی است. اگر امر وجدان شدنی در مرتبه عقل باشد، به خود عقل آن را می‌یابم. چون امر وجدان شده در مرتبه والاتر است، به خودش آن را وجدان می‌کند. مثل وجدان حُسن و قُبْح امور. البته هر دوی این‌ها (وجدان محسوسات و معقولات) در سطح اولیه است.

۲. وجدان نفس:

در مورد وجدان نفس، ابتدا باید دید منظور از نفس چیست؟

الف. نفس به معنای خودی است که الآن هستیم، که مجموعه‌ای است از جسم و روح. شناخت خود شامل شناخت محسوسات و افعال و کارهای انسان است، موجود زنده‌ای که جسمی دارد و روحی دارد و کارهایی می‌کند. نام این مجموعه «من» است. این یک سطح از شناخت است.

ب. اما اگر به ماهیت موجوده نظر کنیم، آنچه لب ماست، ماهیتی که به آن موجود هستیم و این ویژگی‌ها (جسم و روح و...) به دنبالش آمده است. کشف ماهیت به این معنا که حقیقت انسان و ماهیت انسان است؛ در مرتبه نور عقل

است و نیازمند انخلاع از بدن است. کشف این ماهیت، متعالی‌تر و بالاتراز نفسی است که در معنای اول نفس گفته شد که مجموعه‌ای از بدن و روح... است.

۳. رابطه مالکیت و احاطه و سلطه جسم، روح و نفس نطقی:

جسم، مالک روح حیوانی است و این دو، مالک نفس نطقی اند. اما روح بر جسم احاطه دارد، چنانکه نفس نطقی بر جسم و روح حیوانی احاطه دارد. لذا مالکیت جسم نسبت به روح حیوانی، مالکیت محاطی است نه احاطی، و روح نسبت به جسم مملوکیت احاطیه دارد. مالکیت جسم و روح نیز نسبت به نفس نطقی مالکیت احاطی است و نفس نطقی نسبت به جسم و روح مملوکیت احاطی دارد.

نفس نطقی مملوک جسم و روح حیوانی است، به این معنا که از دست این‌ها نمی‌تواند فرار کند؛ نه این که قدرتش کمتر باشد. رتبه نفس نطقی از جسم و روح حیوانی بالاتر است.

سرّ این که این قدرت‌ها را در بند یک موجود ضعیف‌تر انداخته اند، آن است که اگر مملوک نمی‌شدند، بندگی از بین می‌رفت. لذا روح قوی‌تر را در بند جسم‌اش کرده‌اند.

حال اگر کسی بخواهد قدرت شناخت بالاتری پیدا کند، باید مرتبط با مرتبه بالاتر شود. برای اینکه در آن مرتبه بنشیند، باید رابطه‌اش را با رتبه پایین‌تر کم کند. رابطه را نمی‌تواند قطع کند، چون منجر به مرگ یا خواب می‌شود؛ اما می‌تواند رابطه را سست کند. وقتی رابطه سست شد، از رتبه جسم می‌رود و به رتبه روح می‌نشیند. در این حالت، شناختش بیشتر می‌شود و امکان تسلط بیشتری بر عالم پیدا می‌کند.

۴. در شروع مباحث توحید، مرحوم میرزا و مرحوم استاد هردو از روش آیه استفاده کرده‌اند. اما مرحوم میرزا به عقل و علم به عنوان آیه‌ای که ما را به ذوالآیه نشانگر است تذکر می‌دهند، ولی استاد فقر نفس را به عنوان آیه متذکر شده‌اند.

۵. تفاوت وجدان و فطرت: فطرت یک حقیقت خارجی است و بر مبنای ماء بسیط و آن اعترافات توحیدی که داشتیم، نوعی از آفرینش ماست. فطرت، آن رنگ خدایی بر ماء بسیط و طینت ما است؛ اما بحث وجدان امری کاملاً متفاوت است.

۶. مثالی برای «وجدان در مشهد عقل»: وقتی شما در محیط تاریکی حرکت می‌کنید، ممکن است به جایی برخورد کنید. از شما می‌پرسند به کجا رسیدید؟ می‌گویید نمی‌دانم! اما وقتی چراغ را روشن می‌کنید، می‌بینید به دیوار خورده‌اید. در واقع شما به نور چراغ کشف می‌کنید به کجا رفته یا برخورد کرده‌اید. عقل، نور است و کاشف و روشن‌گر. در بحث وجدان، تا عقل نباشد کشفی صورت نمی‌گیرد.

۷. وجدان انفعال وجودی ما در مواجهه با حقایق خارج از خودمان است. این مواجهه وجودی با اشیاء، متناسب با مرتبه آن‌هاست.

وجدان محسوسات از طریق حس، وجدان معقولات به نور عقل و وجدان مجردات به واسطه انخلاع و انقطاع از بدن صورت می‌گیرد. لذا دیدن، شنیدن، چشیدن و بویدن، اموری وجدانی هستند.

وجدان خدای متعال، از طریق معرفی خود خدا حاصل می‌شود.

وجدان در هر مرتبه آن، خالی از صورت سازی فکری است.

در آیات قرآن کلمه وجد و مشتقات آن به معنای «یافتن» به کار رفته است.

۸. فعل ما جز توجّه چیز دیگری نیست. (همه فعل اختیاری من همان توجّه

است.) وجدان فعل اختیاری، یعنی وجدان يك امر فاعلانه که انجامش به من منتسب است. به این می‌گوییم وجدان فعلی. "من" می‌یابم و وجدان می‌کنم که توجه يك فعل است و کار من است. این وجدان، در مقابل وجدان انفعالی قرار می‌گیرد که پس از تحقق فعل، من آن را در خود وجدان می‌کنم، مثل معرفة الله.

به این نکته دقت شود که وجدانی بودن یک امر، لزوماً به معنای وضوح و آشکار بودن (دم دستی و سهل الوصول بودن) آن نیست. ممکن است امری وجدانی باشد ولی رسیدن به آن آسان نباشد. شاهد مثال این مطلب، وجدان این حقیقت است که «فعل من جز توجه چیز دیگری نیست». وجدان خدای متعال و ولایت پیامبر ﷺ و امیرالمومنین عليه السلام (که حقایقی فطری اند) همین گونه است.

۹. معنای توجه در فعل اختیاری: کلمهٔ توجه در فعل اختیاری، به معنای توجه متعارف در زبان مردم، (یعنی تمرکز کردن روی چیزی، و اجتناب از حواس پرتی) نیست. توجه در فعل اختیاری یعنی روی گرداندن. یعنی رویت را به سمت فعل بگردان. استاد برای این امر، لفظ "توجه" و مرحوم میرزا لفظ "رای" را به کار برده‌اند که هر دو لفظ دقیق است.

توجه نه اراده است و نه تصمیم.

توجه در زمینهٔ حریت و قدرت شکل می‌گیرد.

۱۰. بر مبنای فلسفه، محال است بدون یک مرجح خارجی انتخابی صورت بگیرد. این بدان معناست که فعل انسان در سلسله علی و معلولی، به صورت خودبخود از او صادر می‌شود (جبر فلسفی). کسی که قائل به جبر باشد، خدا را ظالم می‌داند؛ زیرا در این صورت خدا ما را به گناهی که بدون خواست واقعی ما تحقق یافته است، معذب می‌کند.

گفتار پنجم

رابطه فطرت و معرفت

خدای متعال خود را در عوالم گذشته به ما معرفی کرده است. در این دنیا انبیاء علیهم السلام ما را متذکر به آن معرفت فطری می‌کنند و ما خدا را به این تذکرات، وجدان می‌کنیم. این فطرت در عالم ذر هم خدا را یافته و وجدان کرده است. به نظر می‌رسد که تعریف این دو بسیار نزدیک به هم می‌باشند. آیا تفاوتی میان فطرت و وجدان وجود دارد؟

برخی عقیده دارند که فطرت از ریشه فطرو به معنای خلقت اولیه است. خدای متعال در عوالم گذشته، خود را در آن خلقت اولیه به ما شناساند. لذا فطرت، مفطور بودن به معرفت الهی است. اما وجدان از ریشه وَجَد و به معنای یافتن است. یعنی ما در این دنیا، با این فطرتی که مفطور به معرفت الهی است، خدا را می‌یابیم و وجدان می‌کنیم.

آنان می‌گویند: فطرت سبب وجدان می‌شود. یا به عبارت دیگر، یافتن خدا در این دنیا، از طریق فطرت اتفاق می‌افتد. خدا ما را بر اساس معرفت خود در عالم ذر آفرید. این را فطرت می‌گوییم. ما به خاطر این معرفت اولیه است که می‌توانیم در این دنیا خدا را بشناسیم. پایه ریزی معرفت ما در این دنیا بر اساس فطرت است. در این دنیا، ما خدا را بر پایه آن معرفت اولیه می‌شناسیم؛ به این

شناخت و یافتن وجدان می‌گویند.

در نظر آنان، وجدان خدا هم در عالم ذراتفاق افتاده است و هم در این دنیا. استاد هم می‌فرمایند ما در عالم ذر، خدا را وجدان کردیم به چشم خدا. لذا در عالم ذر نیز، ما خدا را یافتیم.

اینک برای جمع بندی نظرات، ابتدا باید مروری بر آیه ۳۰ سوره روم داشته

باشیم:

﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

رویت را بگردان، به پا دار، به سوی دین حنیف.

فَطْر: به معنای شکافتن است که منظور، آفرینش اولیه است. کلمه فطرت، بر وزن فعلة، نوعی خاص از آفرینش را نشان می‌دهد. زیرا وزن فعلة نشان دهنده نوع است. مثالی که برای وزن فعلة می‌زنند: «جَلَسْتُ جِلْسَةً عَبِيدَ، یعنی نشستم مانند نشستن یک برده».

لذا فطرت در آیه شریفه، «فَطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، نوع خاصی از آفرینش است که خداوند ما را بر آن آفریده است.

حنیف، در روایت امام باقر علیه السلام ذیل آیه ۳۱ از سوره حج: «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ...» معنا شده است که می‌فرمایند:

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ وَعَنِ الْحَنِيفِيَّةِ. فَقَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. وَقَالَ: فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ»^۱

در این روایت، حضرتش حنیفیت را فطرتی که انسان‌ها بر آن آفریده شده‌اند، معنا فرموده‌اند.

نیز امام باقر علیه السلام ذیل آیه ۳۰ سوره روم می‌فرمایند:

«فطرهم علی معرفة انه ربهم، ولولا ذلك لم یعلموا - إذا سُئلوا - من ربهم
ولا من رازقهم.»^۱

آنان را با معرفت نسبت به پروردگارشان آفرید. و اگر چنین نبود، هنگامی که از آنان سؤال می‌شد، نه پروردگارشان را می‌شناختند و نه رازقشان را.

نتیجه آنکه روایات ذیل این آیات، اشاره به این دارند که فطرت بر معرفت است. پس در بررسی معنای فطرت در آیه ۳۰ سوره روم، معنای حنیفیت را هم در نظر می‌گیریم. در واقع آن حنیفیت، معرفت خداست.

برخی از نکات آیه فطرت:

۱. مخاطب آیه فاعل مختار است؛ زیرا خطاب آیه، امر به کسی است. امر (چه مولوی و چه استجابی) در آیه، نشان می‌دهد که مخاطب آیه فاعل عاقل مختار است، وگرنه این امر، بیهوده و لغو و تحصیل حاصل بود. فاعل عاقل مختار یعنی کسی که اختیار دارد و صاحب حریت، قدرت و عقل است.
۲. آیه می‌فرماید: رویت را به سوی دین حنیف بگردان. این نشان می‌دهد که سه معرفت، یعنی معرفت خدا و رسول و امام به ما داده شده است؛ زیرا معصومان فرموده‌اند دین حنیف فقط با شهادت به توحید نیست، بلکه دین، حداقل با نبوت - و به اعتقاد ما - با ولایت است.

۱. محاسن برقی، ج ۱، ص ۲۴۱.

روایات براین مطلب تصریح دارند که هنگامی که خدای متعال خودش را به ما معرفی نمود، هم رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان نبی و هم امیرالمؤمنین علی عَلِيٌّ به عنوان امام به ما معرفی شدند. امام باقر عَلِيٌّ می فرمایند: «إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيدُ.»^۱ یعنی اگر خدا ما را براساس معرفت به توحید آفرید، این معرفی همراه با نبی معرفی و امام بوده است. پس دین حنیف آن دینی است که این سه معرفی پیشین در آن نهفته است.

۳. خداوند متعال می فرماید: ای آدم عاقل فاعل مختار! رویت را به سوی دین حنیف بگردان. دین حنیف، آن آفرینش ویژه‌ای است که خداوند ما را بر آن آفرینش آفریده است. چگونه ما را آفریده است؟

ما در این دنیا، در عالم ماء بسیط قرار داریم و از عوالم گوناگون ذر عبور کرده‌ایم. در عالم ذر اول به عقل ما و مرتبه ظلی ما معرفی‌ها انجام شده است. در عالم ذر دوم همین معرفی‌ها به جسم ما، و در ذر سوم به روح ما انجام شده است. سپس این سه جزء با یکدیگر مزج شده‌اند و یک بار دیگر، این معرفی‌ها صورت گرفته است.

پس چهار بار این معرفی به ما صورت گرفته است. این همان «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» است، همان خلقت ویژه‌ای که انسان‌ها بر آن آفریده شده‌اند.

نکته: معرفی خدای متعال و رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ما چهار بار صورت گرفت. اما در معرفی ولی‌اش - به جز معرفی در عالم ذر - این معرفی، آن‌ا فَا نَأْجِزُ می‌شود. هر چه ماء بسیط ما عرضی را ترک می‌کند و عرض دیگری را واجد می‌شود، در هر

۱. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ (فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) قَالَ: هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، عَلِيُّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَوَلِيُّ اللَّهِ؛ إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيدُ» (تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۵۵).

لحظه، آنافاناً این معرفی صورت می‌گیرد. می‌توان گفت که "لولا الحجة لساخت الارض باهلها" به این مطلب نظر دارد. این بحث تکوین است، نه تشریح، یعنی معرفی ولیّ خدا لحظه به لحظه دارد بر ما انجام می‌شود. این نکته بسیار عجیبی است که در مباحث معارفی داریم. پس علاوه بر آن چهار معرفی، امام معصوم دارد لحظه به لحظه به ما معرفی می‌شود. اما الآن چقدر حضور امام را در تک تک لحظات زندگی خود و تغییرات مادی زندگی خود احساس می‌کنیم؟ «بیمنه رزق الوری» این جا معنا پیدا می‌کنند. سراسر وجود در مقابل ولیّ خدا سر تعظیم و تکریم فرود می‌آورند؛ ولی ما که فاعل مختاریم، نسبت به این موضوع غفلت می‌ورزیم.

حقایق در حالت انخلاع و بی‌اعتنایی به فکر، وجدان می‌شود

به تعبیر استاد، اگر کسی لحظاتی در این حالات وجدان معرفت خدا باقی بماند، این حقایق را وجدان می‌کند. فقط به نگاه عقل نیست، اگر انسان مدتی در لحظات لافکری و مراجعه به درون بماند، به این حقایق می‌رسد؛ که البته باید با دستگیری و عنایت ولیّ الله باشد. انسان همیشه در مشهد عقل است. ما نمی‌توانیم عقل را ترک کنیم، ولی در حالت انخلاع و بی‌اعتنایی به فکر است که این حقایق وجدان می‌شود. هر چه این‌ها بیشتر می‌شود، شدت حضور عقل هم بیشتر می‌شود.

پس خلقت ما و فطرت، نوعی خلقت خارجی است، اما این خمیرمایه و این درون مایه و آنچه بر اساس آن قوام یافته‌ایم، جسمی است که روحی دارد و این دو، عقلی دارند و این فاعل مختار که جسمانی است و البته عقلی هم دارد (که مقام ظلی دارد) خداشناس است. لذا مخاطب «فاقم وجهک» این مجموعه‌ای

۱. عیون أخبار الرضا ۱: ۲۷۲ «عن سلیمان بن جعفر الحمیری قال: سألت الرضا علیه السلام فقلت تخلو الأرض من حجة فقال علیه السلام لو خلقت الأرض طرفة عين من حجة لساخت بأهلها».

است که مالک نور عقل است. کدام یک از این اجزاء وجدان را انجام می دهد؟
آن جزء عقلانی ما! وجدان به کشف عقلانی انجام می شود.

نتیجه این که برطبق قاعده «اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا»، اگر این دو واژه را بخواهیم در کنار هم بکار ببریم؛ این گونه می شود:
خداوند جسم و روح انسان را مالک عقل کرد و خودش را برای هر سه مرحله، به صورت پیشینی، معرفی نموده است. این معرفی و این معرفت، هم در تک تک این سه جزء و هم در ترکیب این سه جزء صورت پذیرفته است. یافتن این معرفت به نور عقل، جزء برتر این مجموعه است. متذکر شدن به این یافته و روشن شدن به این صبغة الله، به نور عقل اتفاق می افتد.

پس فطرت، آن آفرینش ویژه ای است که من فاعل مختار بر مبنای آن آفریده شده ام. مخاطب، من عاقل فاعل مختارم؛ چون به من امر شده است. این عقل که در نهایت کشف وجدان را انجام می دهد؛ جزئی از همان فطرت است. عملکرد کاشفیت عقل را در مباحث خودمان وجدان نام نهاده ایم. اما این عقل، جزئی از اجزاء این مفطوره است. پس بهتر است این گونه بگوییم که مراد از فطرتی که خداوند در این آیه می فرماید، فقط آن معرفی اولیه نیست، بلکه پیدایش این ترکیب سه گانه برای یک فرد عاقل مختار در این دنیای مادی است؛ فردی که حنیف است یعنی خدا و رسولش و ولیّ اش را شناخته است. این ها به آن معرفت پیشینی برای انسان حاصل شده است و بر اساس این معرفت پیشینی، تک تک سلول های ما و روح و عقل ما گواهی دهنده اند.

وجدان امر فطری، کشف عقل است؛ آن چیزی که خودش یافته است و آن چیزی را که روح یافته است و آن چیزی را که جسم یافته است؛ تمام این ها را به کشف عقلی در بحث معرفه الله انجام می دهد. نوع کشفش هم وجدانی است؛

یعنی می‌یابد که این عناصر و اجزاء خداشناس است.

به این یافتن که حاصل روشنگری نور عقل است، وجدان می‌گوییم؛ و آن خلقتی را که بر آن خلق شده‌اند فطرت می‌نامیم.

به عبارت دیگر، سخن در این دنیا است. در این دنیا که هستیم، ما بر اساس یک نوع و مدل خاصی آفریده شده‌ایم که معرفت خدا برای این سه جزیی که از آن آفریده شده‌ایم حاصل شده است. جسم ما به یک درجه، روح ما به یک درجه و عقل ما هم به یک درجه معرفت خدا برایش حاصل شده است. بعد این‌ها را ترکیب کردند و خدا دو مرتبه خود و نبی و ولی‌اش را به این‌ها معرفی کرد. داستان خلقت همین جا به اتمام می‌رسد.

از این جا به بعد ما یک حقیقتِ عاقل شده‌ایم. این حقیقت که نظریه خودش یا به جسم یا به روح می‌کند؛ می‌یابد که خداشناس است. این یافتن خداشناسی را که به نور عقل برایش روشن می‌شود، وجدان می‌نامیم. این وجدان بر اساس آن چیزی است که دارا است. آن تشخیص دهنده‌گی در مورد معرفت خدا را که به قدرت روشنگری عقل است، وجدان معرفتِ الله نام می‌نهمیم. این حقیقت برای کسی که این اجزاء را دارد برای خودش روشن می‌شود.

پس ما سرمایه‌ای داریم که با این سرمایه به این دنیا آمده‌ایم. حال، اگر حجاب‌های عقل کنار برود و به همین سرمایه بنگرد، می‌شود وجدان کردن. اگر نگاه نکند، آن معرفت هست، اما محجوب است. لذا اگر می‌خواهیم انتساب بدهیم؛ فاعل "فطر" خداست و فاعل "وجد" در این دنیا ما هستیم. آن که وجدان می‌کنیم، نهاد و ساختار وجودی ما است که همان فطرت است. وقتی من به خودم نظر کنم و ببینم خداشناسم؛ این نظر کردن کار عقل است؛ اما آن که من دارا هستم و با آن به دنیا آمده‌ام، نوع خاصی از خلقت، یعنی همان فطرت است.

دین حنیف و فطرت در کنار یکدیگرند و رابطه شان تنگاتنگ است. وقتی حنیف است، یعنی آن معرفی‌ها هست. براساس آن معرفی، آفرینش ایجاد می‌شود. این معرفی مثل صبغة الله است که برماء بسیط ما می‌زند و ما را خدایی می‌کنند. این صبغه الله که حاصل شد، ما مفسور بر خدا شده‌ایم. و وجدان، رسیدن به این حنیفیت است.

معرفت فطری پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمومنین

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود: در عالم ذر، همه انسان‌ها به معرفت الهی اعتراف کردند؛ اما عده‌ای به نبوت خاتم النبیین ﷺ و ولایت امیرالمومنین ع اعتقاد نداشتند. آیا این مطلب با آنچه گفته شد که همه ما انسان‌ها با این معرفت‌های سه گانه به این دنیا آمدیم، چگونه قابل جمع است؟

در پاسخ می‌گوییم: بحث معرفی با پذیرش آن، دو موضوع جدای از هم است. خلقت ما براساس آن معرفی صورت گرفته است؛ نه مبتنی بر پذیرش و اقرار آن معرفی.

خدای متعال، خودش را معرفی کرده است؛ لذا ما، هم در آن دنیا و هم در این دنیا باید پاسخگوی آن معرفی باشیم. در آن دنیا کسانی نبوت و ولایت را قبول نکردند؛ نه به این معنا که آن خمیرمایه در این دنیا همراه آنها نباشد. در این دنیا قرار است یک بار دیگر آن چیزی را که آنجا منکر شدند، بپذیرند. در واقع فرصت دیگری به آنها داده می‌شود. در روایات این مطلب را به صراحت داریم که کسانی که در آن دنیا انکار کردند، در این دنیا فرصت دیگری به آنها داده می‌شود. وقتی در آن دنیا نبوت و ولایت معرفی شد، آنهایی که با قدرت و اختیار و حریت، به این معرفت اقرار کردند، اگر در این دنیا دچار انحراف شوند،

به خاطر ارزش آن کار بزرگی که در آن دنیا انجام دادند، خدای متعال آن‌ها را عاقبت بخیر می‌کند و دوباره به مسیر برمی‌گردند.

ما با زبان حالمان در آن دنیا "بلی" گفتیم. لذا اگر بگوییم که به زبان فطرت بلی گفته ایم، این تعبیر مسامحتاً قابل قبول است؛ نه بر اساس اصطلاح دقیق قرآنی آن. چون در آن دنیا ماده ای نبوده است که با زبان مادی اعترافی کرده باشیم. در واقع این اعتراف با اصل حقیقت وجودی خودمان صورت گرفته است.

بهره مندی مجانین از نور عقل

نکته دیگر دربارهٔ مجانین است که بی بهره از نور عقل اند؛ آیا آنها نیز مفلون بر فطرت خلق شده‌اند؟ در این صورت، آیا در آن دنیا هم فاقد نور عقل بودند؛ یا در این دنیا بی بهره از نور عقل شده‌اند؟

در پاسخ می‌گوییم: آنها نیز مفلون به فطرت الهی آفریده شده‌اند. ولی در این دنیا، بهره ای از نور عقلشان کاهش یافته است. معجون قدرت تمیز ندارد، و گرنه واقعاً این گونه نیست که هیچ نفهمد، یعنی مالکیتش از نور عقل، حداقل است. اصلاً به فرض کاملاً بی بهره از نور عقل باشد، در حد صفر هم که باشد، با توجه به نوع خلقتی که انسان دارد، می‌فهمیم که با دو جزئیات خداشناس است.

از طرف دیگر، اگر مجانین را از دید طبّی نگاه کنیم، این گونه نیست که اصلاً عقل نداشته باشند. البته آنها تکلیف ندارند، زیرا میزان عقلشان در حدّی نیست که مکلف باشند. اما چنین نیست که اصلاً سخن ما را نفهمند؛ بلکه به نحو خاصی متوجه می‌شوند و فقط قدرت تشخیص آنها مختل شده است. لذا اینکه می‌گویند مجانین عقل ندارند، مسامحتاً گفته می‌شود.

رابطه اضطراب و معرفة النفس

سؤال دیگر در جمع بین دو مطلب است. از یک سوی گفته شد که لازمه وجدان حقیقت خود (که یک مرتبه عالی از وجدان است) انقطاع از بدن و انخلاع است. از سوی دیگر چنین بیان شد که این حالت در اضطراب و اضطراب شدید هم حاصل می شود. استاد هم در درس اول توحید به این مطلب اشاره داشته اند که رسیدن به وجدان فقط بر اثر اضطراب و اضطراب و عوامل خارجی است.

سؤال این است که آیا معرفت نفس، با انخلاع صورت می گیرد یا عامل دیگری مثل اضطرابات شدید نیز در آن مدخلیت دارند؟ یا اینکه منظور استاد از این بیان، معرفه الله است نه معرفت نفس؟

در پاسخ می گوئیم: در گفتار پیشین، این مطلب به نحو دیگری توضیح داده شد. فرض کنید کسی مستاجر یک خانه است، ولی او مدعی است که بیست سال در این خانه بوده و لذا اصلاً باور نمی کند مستأجر باشد. همین را به مستاجر دیگری که عاقل است می گوئید. او متذکر می شود و می گوید: «بله، درست است، دست صاحب خانه درد نکند که اجازه داده بیست سال در این خانه زندگی کنیم؛ این جا منزل من نیست». او با یک تذکر متوجه می شود صاحب خانه فردی دیگر است. ولی برای بعضی مستأجرها باید حکم تخلیه گرفت و بیرونشان کرد تا بفهمند مستأجرند!

در بحث اضطرابها و اضطرابها، داستان از این قرار است. چگونه می توان فهمید که فقیریم و چیزی نداریم؟ ما در حکم همان مستأجری هستیم که با یک سلسله مالکیتها و واجدیتها زندگی کرده ایم. این مالکیتها و واجدیتها آن قدر با ما همراه بوده اند که فکر می کردیم متعلق به خودمان است! دلبستگی به علم و دارایی و سلامت و... سبب شده تا اینها را ملک طلق خودمان بدانیم.

گاهی پیامبران تذکر می دهند. نورانیت و محجوب نبودن عقل یک فرد، گاهی در حدی هست که می گوید: درست است! همین طور است! امیرالمؤمنین علی علیه السلام می فرماید:

«عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ وَنَقْضِ الْهَمَمِ»^۱

خداوند را شناختم به شکسته شدن تصمیم ها و باز شدن گره ها و به هم زدن نیت ها.

به همین ها خدا را می یابد، و می یابد که امور به دست دیگری است.

گاهی اوقات، باید به فقر و ناداری خود برسیم، ولی بازبان خوش نمی رسیم، بلکه باید برایمان حکم تخلیه بگیرند که بفهمیم! لذا گاهی خدای متعال ما را در ابثاناتی قرار می دهد که از یکی از این دو طریق، بفهمیم که واقعیت ما این مالکیت های ما نیست.

در این تلاطم ها که در ما ایجاد می شود؛ گاهی بدون اینکه از ما سلب مالکیت کنند، حجاب های عقل کنار می رود و روشنی عقل برای ما حاصل می شود و می یابیم که این ها ملک اجاره ای ما است و متعلق به ما نیست. این در حالتی است که ملک در اختیار ما باشد و عقل هم کشف می کند که این ملک مال ما نیست.

یک حالت دیگر هست که از این جلوتر می رود؛ خداوند دارایی را کم می کند یا اصلاً سلب می کند. کسی که سرطان دارد، وقتی خودش را با چهار سال قبل مقایسه می کند، می بیند چیزی داشته است به نام "گوهر سلامت" که اکنون ندارد، و شاید دیگر به او برنگردد، مگر اینکه به دعا و معجزه ای دوباره به او برگردانند.

۱. نهج البلاغه، ص ۵۱۱، حکمت ۲۵۰.

در ابتلائات در یک مرحله پایین‌تر، در حالی که مالک آن ملک است، به نور عقل کشف می‌کند که ملک، مال او نیست.

گاهی حتی این ملک را از او می‌گیرند و او از آن کمالات، لیسیده و کنده می‌شود. در آنجا می‌یابد که دیگر اصلاً ندارد و به حاقّ وجودش این ناداری و فقر را می‌یابد. این جا از آن یافتن‌های عمیق‌تر است.

حال، گاهی برای این که خدا این حالت را برای بنده‌ای حاصل کند، خودش شدت ابتلاء را ایجاد می‌کند. مرحوم استاد در داستان کشتی متلاطم شده در سفر حج، این حال از دست رفتن همه چیز را یافته بودند. لذا بیان می‌کنند که تازه فهمیدم حجّ قبول شد! وقتی که وجدان فقر نفس کردند. این وجدان فقر نفس چه ربطی به وجدان خدا دارد؟ در بحث اسماء و صفات مطرح شده که اسماء و صفات، خدا را از سه راه نشان می‌دهند. از طریق وجودشان، کمالاتشان و اظهار کمالاتشان. با این سه مسیر، انسان‌ها و همه مخلوقات، آیت‌الله هستند.

اکنون بنده هستم (وجود دارم)، علاوه بر هستی کمالاتی دارم و این کمالات را برای شما اظهار می‌کنم. مثلاً با شما سخن می‌گویم. با این اظهار کمال، من آیه می‌شوم برای ذوالآیة. یعنی معلوم می‌شود کسی این کمال را به من اعطا کرده است.

یک لایه عقب‌تر هم هست که حتی قبل از آن که این اظهار صورت بگیرد، آن کمال بر انسان آشکار شود. من و شما اکنون در حجاب هستیم، یعنی از خود کمال غافلیم. مثلاً از کمال عقل و اختیار غافلیم، ولی به اظهار این کمالات مأنوس و متذکریم. این اظهار کمال باید کنار برود تا به خود کمال برسیم. اظهار کمال بر خود کمال حجاب است. وقتی حجاب اظهار کمال کنار برود، خود کمال بر ما

آشکار می‌شود. می‌گوید: مثلاً انسان می‌گوید: هان! من حرّ هستم؛ من عاقلم. درست است که مورد ثواب و عقاب قرار بگیریم، چون حرّ و عاقلیم. این جا معرفت خود کمال به ما داده شد و این با اظهار کمال فرق دارد. ما چون در اظهار کمالات غوطه‌وریم، به خود کمالات کمتر توجه داریم. لذا این بروزها و اظهارات، حجاب برای خود این کمالات می‌شود.

اظهار کمالات، بیرونی‌ترین لایه آیه است. پس از آن خود کمالات، آیه‌اند برای ذوالایه. یک قدم پنهان‌تر و درونی‌تر، اصل حقیقت ماست که فقط "هست" ایم. این «بودن»، درونی‌ترین لایه وجدان است. وجودمان منهای سایر کمالات. این بودن، با کنار رفتن آن دو تا آشکار می‌شود.

این حجاب‌ها می‌توانند به دو صورت اختیاری و یا اضطراری کنار بروند. می‌شود که خداوند اضطراراً کنار بزند، تا ما درونی‌ترین لایه حقیقت خود را وجدان کنیم. در این صورت انسان، با وجدان نفس خود آیه‌ای از آیات خدا را وجدان کرده است که نشانه می‌شود برای ذوالایه. برای این رابطه آیه و ذوالایه باید یک معرفی پیشین داشته باشد، یعنی نفس ما آیه شود برای کسی که قبلاً می‌شناختیم، و گرنه آیه برای کسی که نمی‌شناختیم معنا ندارد. اول باید صاحب آیه معلوم باشد، بعد آیاتش را معرفی می‌کند که این آیه من است. این معرفی می‌تواند تشریحی یا تکوینی باشد.

رابطه میان خالق و مخلوق رابطه آیتیت است و این رابطه را هم خود خدا مقرّر داشته است. در نتیجه وقتی انسان، یا به اختیار خودش، یا به دلیل آن اضطرابات و اضطرابات، آن دو لایه (کمالات و اظهارات کمالات) را ترک می‌کند، حاقّ و حقیقت خودش (ماهیت موجوده) را وجدان می‌کند و این ذوالایه را برای او نشان می‌دهد و متذکر به آن معرفت قلبی خدا می‌شود. لذا درست است

که بگوییم سبب معرفه الله است (چون آیه نشان از ذوالایه می دهد)؛ چنانکه درست است که بگوییم در اضطرابات است.

اما اینکه استاد فرمودند فقط راهش این است، به این دلیل است که قبل از آن در باره معرفت خدا فرموده اند یا خود خدا یا پیامبران متذکر می شوند یا در شتاد این معرفت برای شما حاصل می شود. یعنی گاهی خود خدا ما را متذکر می کند، گاهی پیامبر به ما تذکر می دهد، و گاهی از طریق بلایا و شدائد متذکر می شویم. برای من و شما ممکن است خدا خودش متذکر نشود. ولی در هر سه حالت، اصل معرفت، صنع خدا و کار خود خداست. اما چون راه اضطراب عمومی تر است، لذا فرموده اند فقط از این راه به این معرفت می رسید.

منظور از عوامل خارجی هم عواملی است که زمینه ساز می شوند. مثلاً سقوط هواپیما یا همان تلاطم کشتی و... این زمینه سازها عواملی است که در اختیار ما نیست و باعث می شود ما به حقیقت خودمان متذکر شویم. در این زمینه دیگر بحث انخلاع و انقطاع وجود ندارد.

نکته دیگر این که به واسطه این آیه ما متذکر به آن معرفت پیشین می شویم؛ نه اینکه این آیه برای ما معرفت زا باشد.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾

این آیات برای کسانی است که عقل دارند. این ها آیه و نشانه است که عاقل خدایش را مجدداً بیابد. این وجدان محجوب بوده است، ولی در اثر آن سبب ها رفع حجاب می شود.

مفتاح معارف توحیدی

نکته دیگر، مراد استاد از این عبارت است که می‌فرماید: «مفتاح همه معارف توحیدی یافتن خود است».

باید دانست که استاد غیر از این عبارت، کلمه مفتاح را در بحث اسماء و صفات نیز به کار برده‌اند و فرموده‌اند: «مفتاح معرفه الله، اسماء و صفات است.» اگر ما بپذیریم که معرفه الله صنع الله است، این مفتاح چیست؟ آیا ما کلید معرفت نفس یا معرفت اسماء و صفات و معرفه الله را پیدا می‌کنیم؟

آیا منظور ایشان از مفتاح، این است که این‌ها راهی برای رسیدن به معرفت الله است؟ یعنی این‌ها معرفت زایی دارند؟ اگر اسما و صفات را یاد بگیریم معرفت خدا در ما زیاد می‌شود؟ یا از آن طریق خداشناس می‌شویم؟ اینکه گفته شده است: «إِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ»^۱ به این معناست؟

پاسخ این است که منظور ایشان تذکر به این است که راه این گونه است؛ نه اینکه کسب آن این گونه باشد. مرادشان این نیست که تولید معرفت خدا در نفس شناسی یا شناخت اسماء و صفات است. بلکه منظور ایشان این است که دارم کلید به دستتان می‌دهم که اگر معرفه الله خواستید؛ بروید سراغ معرفت نفس. اگر معرفت نفس یافتی؛ یعنی یافتی که کی هستی و یافتی که

۱. «عَنِ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَارِفًا بِنَفْسِهِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: يَرَاهَا وَيَسْمَعُهَا؟ قَالَ: مَا كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى ذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَسْأَلُهَا وَلَا يُطَلَّبُ مِنْهَا، هُوَ نَفْسُهُ وَنَفْسُهُ هُوَ، فَدَرَّتْهُ نَافِذَةٌ فَلَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُسْئَلَهَا نَفْسُهُ؛ وَلَكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءَ لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا، لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِاسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ. فَأَوَّلُ مَا اخْتَارَ لِنَفْسِهِ «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» لِأَنَّهُ أَعْلَى الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا؛ فَمَعْنَاهُ اللَّهُ، وَاسْمُهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ. هُوَ أَوَّلُ أَسْمَائِهِ عَلَا عَلَى كُلِّ شَيْءٍ» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۳).

هیچی نیستی؛ این می‌شود آیه برای شما. یا اگر شما اسماء الله را دریافت کردی، از این جا متذکر به خدا می‌شوی.

استاد می‌فرمایند به یک فرد عامی بی‌سواد که بگویی "آهای" متذکر می‌شود. منظورشان این است کسی که حجاب صورت‌های فکری ندارد با یک "آهای" متذکر می‌شود و به یاد خدایش می‌افتد. نه اینکه منظورشان لفظ "آهای" باشد. یعنی: راقب الله! اتق الله! آن که فطرت پاک دارد؛ تا این کلمه را می‌گویند، از تمام این افکار روی برمی‌گرداند و به تمام معنی متوجه می‌شود. برای من و شما هم هست. گاهی به یک نفر "آهای" کوچک می‌گویند و متذکر می‌شود؛ برای یکی هم یک "آهای" تذکر دهنده، به بزرگی یک زلزله یا شدائد و اضطرابات شدید است!

معنای متداول کلمه وجدان

پرسش مهم دیگر این است که وجدان در افواه عموم مردم به معنای محکمه ای است که به قاضی نیاز ندارد. معنای اصلی کلمه وجدان را چگونه برای عموم مردم توضیح دهیم؟

در پاسخ می‌گوییم: وجدان به معنای متداول آن - که روشن نیست از چه زمانی و از کجا وارد فرهنگ ما شده است - به معنای نفس لؤامه ما است که ما را ملامت می‌کند. نفس لؤامه حسن و قبح را به نور عقل کشف می‌کند و به انسان تلنگر می‌زند که این کار خوب است یا بد. آنگاه کسی را که به کار بد اصرار دارد، نکوهش می‌کند. در واقع نفس لؤامه عبارت اخرای عقل است؛ چون عقل هم "عقال" از جهل است که تذکر می‌دهد؛ ولی از تذکر هم جلوتر

نمی‌رود، و گرنه حرّیت انسان گرفته می‌شود. با این مطلب، اول رفع ابهام می‌کنیم و بعد خود وجدان را توضیح می‌دهیم.

البته استفاده از این کلمات برای عموم مردم ضرورت ندارد. لازم نیست از این کلمه که بار معنایی بزرگی دارد، برای بیان مطالب خود استفاده کنیم؛ زیرا نقض غرض است، چون ما نمی‌خواهیم افراد را درگیر اصطلاحات کنیم. مثلاً وقتی امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء سخن می‌گویند، از این کلمه استفاده نمی‌کنند، بلکه با تذکراتی او را به خودش ارجاع می‌دهند.

گفتار ششم

بالارفتن درجه وجدان

یکی از پرسش‌های مربوط به وجدان این است که اگر دو نفر در شرایط یکسان بخواهند حقیقتی را وجدان کنند، وجدانشان یکسان است؟ طبق نظر استاد در درس سوم توحید، هر قدر خضوع و خشوع بیشتر باشد، وجدان قوی‌تر است و درجه معرفت بالاتر می‌رود. به همین دلیل در خصوص درجات وجدان توضیحی لازم است.

اینک در توضیح می‌گوییم: درجه‌ای که در این جا از آن سخن می‌رود، به درجه معرفت برمی‌گردد یا به درجه وجدان؟ ما معرفت خدا را وجدان می‌کنیم. این معرفت، اگر درجه داشته باشد و این عبارت را دارای مراتب مختلف بدانیم، وجدان است یا معرفت؟ کدام یک درجات و مراتب دارد؟

«ما معرفت خدا را وجدان می‌کنیم.» اگر این عبارت را دارای مراتب مختلف بدانیم، مراتب کدام یک از این دو قسمت، یعنی معرفت یا وجدان را نشان می‌دهد؟ یعنی یک شاخص داریم به عنوان وجدان که کم و زیاد می‌شود، ولی معرفت سر جای خودش می‌ماند؟ یا اینکه وجدان، وجدان است و درجه معرفت تفاوت می‌کند؟ حال به این مثال دقت بفرمایید:

۱. گاهی ما می‌خواهیم یک تابلوی نقاشی را خوب ببینیم. اگر نور شمع بتابد،

بخشی از اجزای آن را می بینیم؛ اما اگر نور چراغ را بتابانیم، خیلی بهتر و با وضوح بیشتری می بینیم. این شدت و ضعف به شدت نوری برمی گردد که با آن تابلو را می بینیم.

حال، از کسانی که با نورهای مختلف دیده اند، می پرسیم که چه دیده اید؟ آیا دو چیز دیده اند یا یک چیز را با شدت و ضعف در وضوح دیده اند؟ آنها هر دو، یک چیز را دیده اند، اما یکی شفاف تر و دقیق تر دیده و دیگری با جزئیات کمتر دیده است.

۲. اما گاهی با یک نور ثابت، مثلاً یک چراغ، اول یک تصویر از این تابلو به ما نشان می دهند و بعد یک عکس شفاف تر، سپس یک تابلوی غیر اصل و در نهایت اصل تابلو را به ما نشان می دهند. در واقع نور، یکی بوده است، ولی آنچه مورد شناخت قرار گرفته تفاوت دارد.

اینک به این جمله بنگریم: «در معرفت خداوند، وجدان ذومراتب است.» این ذومراتب بودن به وجدان برمی گردد یا به معروف؟ ابتدا توجه داشته باشیم که ما در مقام وجدان سخن می گوئیم که عبارتی دیگر از کشف عقلی است، نه آن وجدانی که حاصل انخلاع است.

خداوند خودش را در عالم دیگری به ما معرفی نموده است. لذا ما یک معرفت پیشینی نسبت به خدا داریم و با این معرفت به این دنیا آمده ایم. ما خدا را می شناسیم و یک معرفت بسیط داریم، آن مقداری که بر ما تکلیف بار می کند. این معرفت در این حد است که او را انکار نکنیم و شبیه دیگری ندانیم. این مقدار برای ما تکلیف و عبودیت بار می کند.

در مثال اول (تابلو) شدت وجدانها فرق می کند؛ یعنی شدت وضوح معرفت به واسطه شدت ظهور عقل فرق می کند. برای افراد مختلف، حجابهای

مختلف وجود دارد، مثل تفاوت کسی که تابلورا با نور شمعی می بیند با کسی که با نور یک پروژکتور آن را می بیند. وقتی حجاب‌ها برداشته شود، عقل با شدت بیشتری آن حقایق را درک می‌کند. خدا همان خداست و معرفتش همان معرفت است؛ ولی شدت وجدان و به کار بردن این نور عقل در کشف واقعیت، شدت آن را افزایش می‌دهد.

بندگی خدا و وجدان را قوی می‌کند

لذا این که گفته شده است "عبودیت و بندگی خدا و وجدان را قوی تر می‌کند"، دو معنا دارد:

یک معنی این است که آن معرفت بسیط با عبادات و بندگی خدا کردن، دلبستگی‌های ما را کم می‌کند و این شدت نور را افزایش می‌دهد، عقل اثره بیشتری خواهد داشت و حجاب‌های عقل، بیشتر برطرف خواهد شد. اگر کاشف را - که عقل ماست - در نظر بگیریم، وقتی که درجه کاشفیت عقل افزایش پیدا می‌کند، عقل با وضوح بیشتری معروف خود را می‌یابد. اما گزارش عقل نسبت به خدا، همچنان "خروج از حدّین" است.

در مثال تابلو، مثل این است که بگویند یک رنگ و یک تصویر و یک قاب، موجود است و... اما با نور پروژکتوری که به این تابلو می‌تابانیم، باز هم نمی‌توان گفت که چه فرایند شیمیایی برای تولید این رنگ روی تابلو به کار گرفته شده است. هر اندازه هم نور بیشتری به تابلو بتابانید، فقط می‌تواند اجزای نقاشی را برای شما خوب روشن کند؛ ولی آن فکر و ذهنی را که نقاش برای خلق این تابلو به کار برده است، نشان نخواهد داد. (به چگونگی خود نقاش یا چگونگی خلق این تابلو واقف نخواهد شد.)

لذا توجه داریم که اینجا شدت نور عقل نمی‌تواند معرفتِ احاطی ایجاد کند و از مرحله خروج از حدین فراتر نخواهد رفت.

از دیداد درجهٔ عقل

اگر نظربه کاشف و عقل کنیم؛ درجاتش از دو جهت زیاد می‌شود.

۱. اول رفع حجاب‌های عقل است که می‌تواند اختیاری و اضطراری باشد:

- رفع حجاب اختیاری، با عبادت و در محضر خدا بودن و خود را به خدا سپردن است که باعث صفای قلب و در نتیجه شدت یافتن نور عقل می‌شود.

- یا به صورت اضطراری است که خداوند به حکمت و عنایتش، با یک اتفاق، پرده‌هایی را از جلوی عقل ما کنار می‌زند.

۲. یک جهت دیگر این است که اثرهٔ عقل می‌شود؛ یعنی درجهٔ عقل ما بالاتر می‌رود. ما مالک درجه‌ای از عقل هستیم، ولی می‌شود که درجهٔ عقل ما بالاتر برود. این با مورد قبل فرق دارد.

در مورد اول، درجهٔ عقل ثابت است، اما حجاب‌هایی از آن کنار می‌رود؛ در حالی که در مورد دوم بر اثر عبادات و... درجات عقل بالاتر می‌رود. اما آن که معروف و مکشوف می‌شود، هم چنان در همان حد معرفت بسیطش باقی می‌ماند. پس تا این جا می‌تواند در حد کاشف ذومراتب باشد.

۳. اما در مرحلهٔ بعد، این عبادت می‌تواند اثر دیگری داشته باشد؛ یعنی غیر

از رفع حجب و اثرهٔ عقل، خداوند می‌تواند در مورد خودش معرفت افزون‌تری عطا کند. این همان معرفت ترکیبی است. این بار، درجات مکشوف بالا رفته است، یعنی خود معرفت افزایش یافته است.

این افزایش معرفت را در کنار آن عقلی بگذاریم که حجاب‌های آن برطرف شده و اشاره شده است، چندین حالت ایجاد می‌شود. یعنی این‌ها را در تعداد حالاتی ضرب کنید که می‌تواند خود معرفت افزایش یابد. استاد همه این‌ها را به افزایش معرفت و شدت درجه معرفت تعبیر کرده‌اند و هر بار هم به یکی از این‌ها اشاره داشته‌اند. گاه به وضوح معرفت و گاه به معرفت ترکیبی و بعضی مواقع به عبادات اشاره کرده‌اند.

- پس گفتیم عبادت سه کار می‌کند:

۱. لطف خدا بیشتر می‌شود و حجاب‌ها کنار می‌رود.

۲. لطف خدا افزون می‌شود و عقل اشاره می‌شود.

۳. لطف خدا افزون می‌شود و معرفت بیشتری می‌دهد.

خلاصه اینکه، افزایش کاشفیت سه نوع است:

۱. رفع حجب به صورت اختیاری با عبادت

۲. رفع حجب به صورت اضطراری به عنایت و حکمت پروردگار (در یک

حادثه و رویداد)

۳. اشاره عقل

افزایش درجات معرفت، گاه به واسطه کاشف و گاه به واسطه مکشوف

است.

مراحل معرفی خدا در عالم ذر

در این مورد که خداوند معرفت خود را در چهار مرحله اعطا کرده، نکاتی

مطرح است، از جمله اینکه: آیا خداوند در عالم ذر معرفتش را به عقل (به

عنوان یکی از اجزای انسان) داد؛ یا این معرفی‌ها در آن عالم، در مشهد عقل

صورت گرفت؟

در توضیح می‌گوییم که چهار مرحله معرفی در عالم ذر، در بحث خلقت ماست. این که ما چگونه آفریده شدیم و خداشناس شدیم؛ این مربوط به فطرت ماست. مرحله ظلی یا عالم ذر اول، مرحله‌ای است که «قالوالبلی» در آن روی داده و هنوز خلقت بدن و ماء بسیط انجام نشده بود. آن مقام، مقام غیرمادی و بحث خلقت است. ظلّ مربوط به آن رتبه است. بیشتر گزارش‌هایی که روایات عالم ذر به ما می‌دهند، مربوط به ذرّ اول بوده است. البته در مرحله جسم نیز یک معرفی شده است و یک معرفی هم به روح؛ سپس میان این سه جزء تلفیقی صورت گرفت و به هریک مالکیتی داده شد. یک مرحله هم مربوط به الآن است که چه کاره هستیم.

از سوی دیگر می‌گوییم ما از نظر مخلوقی و ماهیتی موجود شده‌ایم. ماهیت ما، مالک نور وجود و نور ولایت شده است. این ماهیت موجوده را مالک کمالاتی مثل علم و قدرت و... می‌کنند. این کمالات، قابل گرفتن و دادن و کم و زیاد کردن است؛ چون ذاتی آن ماهیت نیست. آنچه به آن اشاره می‌شود، به عنوان «من» - یعنی ماهیت موجوده که نخ تسبیح میان این دنیا و آن دنیا و برزخ است - مالک نور عقل شده است. این ماهیت موجوده با عقلش کشف می‌کند.

از سوی دیگر، بحث فطرت داشتیم. من، اکنون در دنیای مادی و ماء بسیط، «من» هستم. در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^۱ اسمع و بصر مورد سؤال همین گوش و چشم مادی است.

معرفت در مشهد عقل

اما اینکه در عهد الست، آیا در مشهد عقل بوده است؟ اصلاً این که «در مشهد

عقل بوده است»، یعنی چه؟ و آیا خود عقل بوده است؟

پاسخ به این سؤال، ساده و روشن نیست. برداشت نگارنده این است که آن نور عقلی که به عنوان کمال به ما داده شده است و ما به او واقعیات را می‌شناسیم، خودش خداشناس است. خدا او را آفرید و به او امر و نهی شد و او آن امر و نهی را پذیرفت، لذا خدا را به مولویت پذیرفته است. این عقل، عزیزترین و عابدترین مخلوق نزد پروردگار است؛ یعنی کمال عقل، (کَلِّ عَقْل)، نه آن عقلی که من و شما داریم، زیرا ما هر کدام بهره ای و تابشی از آن عقل داریم.

عالم ذرّ اول، مقام شدت حضور و ظهور عقل است. انسان‌هایی که در آن مرحله در عالم ذر بودند، همه عاقل بودند، چون همه امتحان شدند. آتشی برافروخته شد، برخی رفتند و برخی نرفتند. همگی از سر حرّیت و اختیار، این امتحان را انجام دادند و حریت فرع بر معرفت است. لذا همه ما در آن عالم عاقل بودیم، یعنی آن ذرات عاقل بودند. جنس آن ذرات را نمی‌دانیم، ولی می‌دانیم که خُرّهایی دارای عقل بودیم.

بعد خداوند همین مخلوقات را مخفی کرد. اینکه کجا مخفی کرد و اینکه چرا و این که در این حالت خفا چه کردند؛ هیچ کدام را نمی‌دانیم!

سپس خداوند خلق ابداعی دوم، یعنی ماء بسیط را آفرید (خلق ابداعی اول نور ولایت است) و مالک نور ولایتش کرد. از این مائیت (ماء بسیط) روح و جسمی پیدا شد و عالم ذر دوم و سوم خلق شد.

آن مخلوقات خفی (عاقل‌های حرّ) مدل مادّیت‌شان تبدیل شد به اینجا؛ با عقل‌هایی که آنجا شهادت دادند مرتبط شدند و در این جا در کسوت روح و جسم قرار گرفتند. خداوند آن مخلوقات مخفی را به این نحو روشن فرمود؛

شبیه حالتی که بین آخرت و دنیا اتفاق می افتد که در آخرت نیز اعراض عوض می شوند و اعراض ماء بسیط آخرتی می شود و ما با همین هویت به آنجا منتقل می شویم. پس من عاقل که در عالم ذر اولی شهادت بر توحید و نبوت و ولایت دادم، هم او می آید و مملوک جسم و روح من می شود. جسم و روحی که در مرحله ماء بسیط، دوبار دیگر خدا و نبی و ولی به او معرفی می شود. (این سه بار)، یک بار دیگر هم این معرفی در مزج اینها اتفاق می افتد.

در نتیجه عقل ما به ما منتقل شد. آن عقلی که خداشناس شده بود آمد پیش ما. ما در مرحله عاقل بودنمان شهادت دادیم؛ نه اینکه ما عقل بودیم.

در روایات^۱ تصریح داریم که ما ذره بودیم. هویتی داشتیم که این هویت عاقل است. در عالم ماء بسیط هم هویتی داریم که عاقل است. این عاقل (در ذرّ اولی) با آن عاقل (در عالم ماء بسیط) از جنبه عاقل بودن یکی هستند. مالکیت عقل شان یکی است؛ اما پایه عاقل بودن در آن مرحله یک شاخص بوده است و در مرحله ماء بسیط یک شاخص دیگر. آن پایه تفاوت کرده است، ولی مواد آن که عقل ماست تفاوت نکرده است.

لذا تعبیر «در مشهد عقل» یعنی آنکه ما عاقل بوده ایم؛ نه اینکه عقل برای خودش آنجا بوده است و ما هم شهادت دادیم و این عقل هم برای خودش بوده است. این را قبول نداریم. ما تک تک عاقل بودیم و به توحید و نبوت و ولایت اعتراف کردیم؛ اما خدا آن کمال و آن اعتراف عقلانی را یک بار مخفی کرد، بعد آن را به پایه مادی ماء بسیط ما ارتباط داد.

ما را در آن عالم و در این دنیا مالک نور عقل کردند. نور عقل، آن مخلوق شریفی است که ما را واجد آن کرده اند.

۱. بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۵۷، ح ۵۷.

در مورد روایت مورد سؤال، ما در بحث خلقت یک روایت واضح نداریم؛ بلکه در روایات مختلف این چهار جزء و معرفت آن‌ها آمده است که وقتی در کنار هم قرار بگیرند، این ترکیب معرفت‌ها خودش را نشان می‌دهد.

ما خود خدا را می‌یابیم. ما با نگاه به فطرت‌مان آن صبغة الله را می‌یابیم. این برای خودش معرفتی است. اما آنکه تکلیف آور است، معرفت خود خداست، و گرنه معرفت به صبغة الله، آیه است برای ذوالآیة (خدای متعال). وقتی من به نور عقل خود آن معرفت را یافتم، خود آن معرفت، آیه و علامت به ذوالآیة است. من یاد خود خدا می‌افتم. این معرفت هم - یعنی این حالت انفعال ما - آیه است برای ما که دنبال ذوالآیة می‌گردیم.

معنای زائل شدن عقل در اضطراب و اضطرار

یک نکته دیگر که باید مورد بحث قرار گیرد، آن است که زمانی که عقل ما کاشفیت بیشتری داشته باشد، وجدان شدیدتر می‌شود. حال می‌خواهیم بدانیم منظور استاد از این اشاره که در شدت اضطراب، عقل مان را از دست می‌دهیم، آیا عقل فلسفی است؟

پاسخ، مثبت است. بله، دقیقاً منظورشان عقل فلسفی و محاسبه گراست. آن صورت‌ها و نقشه‌ها و... که در تلاطم کشتی بدوم و خودم را نجات بدهم و... این فکرها، به اضطرار کنار زده می‌شود.

استاد، یک بیان دیگر هم در این زمینه دارند که وقتی عقل به وله شدید می‌افتد؛ از آن وله، به این عبارت تعبیر می‌شود که: "عقلمان را از دست می‌دهیم" ولی اتفاقاً به وله افتادن عقل در مقابل خدای متعال، شدت وضوح عقل است. اوج معرفت عقلی ما، عجز از معرفت یعنی وله و ظهور اسم الله است. در اوج معرفت عقل، الله

بودنِ الله، خودش را نشان می‌دهد، پس در این جا عقل دارد کار می‌کند.
 نکتهٔ دیگر اینکه این به وله افتادن در برابر خدایی که بر عقل احاطه دارد، پسندیده
 است. در این حالتِ ولهی عقل، ما مکلف هستیم؛ به همین دلیل می‌گوییم
 عقل از کار نیفتاده است.

معنای مواجهه و جودی در تعریف وجدان

اینک باید در این موضوع سخن بگوییم که وقتی وجدان را مواجهه و جودی
 با اشیاء می‌دانیم، آیا "مواجهه و جودی" تعبیر درستی است؟

در پاسخ می‌گوییم: منظور ما از مواجهه و جودی، قرار گرفتن وجودها در
 مقابل یکدیگر نیست. و نظر فلاسفه که معتقدند موجودات قطعاتی از وجودند
 و ماهیات حد وجودند (نه اینکه چیزی در عالم خارج به نام ماهیت باشد)
 درست نیست.

وجود در فلسفه، مثل قطره‌های کوچک و بزرگ آب هستند که چیزی جز
 آب نیستند؛ ولی این قطرات کوچک و بزرگ هستند؛ لذا به خاطر آن حد و
 اندازه‌هایی که دارند، می‌گوییم ماهیت دارند. مثال: کمی آب را روی یک سطح
 روغنی بریزید. قطرات آب با اندازه‌های مختلف ایجاد می‌شود؛ ولی این‌ها جز
 همان آب اولیه چیز دیگری نیستند.

لذا وقتی سخن از «مواجهه و جودی» می‌گوییم، ممکن است این مطلب به
 ذهن متبادر شود که منظورمان "وجودها" باشد، در حالی که منظور ما «موجودها»
 هستند. لذا تعریف مشکل دارد. ما در معارف معتقد نیستیم که وجودها در
 مقابل هم قرار می‌گیرند.

پس حال که ما مواجهه و جودی نداریم، چه چیزهایی با هم مواجه می‌شوند؟

مواجهه موجودها هم معنا ندارد؛ چون موجودها به هم نمی‌چسبند که معرفت منتقل شود. به عبارت دیگر، اگر مواجهه‌ای باشد، موجودها با هم مواجهه دارند. لذا در بررسی تعریف وجدان سخن از مواجهه موجودها در میان نیست.

پس اگر قرار است فلسفی نگاه نکنیم، چگونه ما به واسطه نور عقلمان عالم را کشف می‌کنیم؟ توضیح این مطلب به مقدمه‌ای نیاز دارد که نحوه کاشفیت من عاقل چگونه است. یعنی ببینیم کاشفیت نور عقل با چه مکانیزی اتفاق می‌افتد.

این تعریف از وجدان، با تعریف فلسفی از وجدان تفاوت دارد، ولی شباهت ظاهری به آن دارد. با مطالبی که بعداً خواهیم گفت، می‌بینیم که این عبارت و تعریف با بیان معارفی قابل توضیح است. بعضی از مروجان مباحث معارف با توجه به همین ایراد، وجدان را حال وجدانی و آن حالات خاص و عجیب و غریب معنا می‌کنند. اما با بیانی که در آینده گفته خواهد شد، خواهیم دید که این تبعات را نخواهد داشت.

لا فکری اختیاری

در بحث لا فکری اختیاری و اضطراری، دیدیم که لا فکری اختیاری دو نوع است. یک نوع این که در کنار گذاشتن افکار خوابمان می‌برد؛ نوع دیگر این که در کنار گذاشتن افکار به حقایق اشیاء پی می‌بریم. اما در دروس توحید، خواب را از نوع لا فکری اضطراری می‌دانند. در واقع لحظه‌ای که افکار کنار می‌رود، انسان یا به خواب می‌رود یا به لا فکری.

این مطلب به توضیحی نیاز دارد. قبل از آن توضیح، به خاطره‌ای اشاره می‌شود. یکی از استادان اولیه نگارنده، مرحوم دکتر احمد توانا بودند که در مدرسه علوی نیز شاگرد ایشان بودیم. در تابستان سال ۱۳۵۴ مرحوم توانا منطق

را از حاشیه ملاعبده الله تدریس می‌فرمودند. یک روز ایشان مطالبی به این مضمون فرمودند: من دیشب دراز کشیدم و دست و پام را به حالت بی‌حرکتی رها کردم و در خودم تمرکز کردم. (جزئیات از من است) روی شست پام تمرکز کردم و دیدم شست پا دارم و تمرکز کردم که از این خارج شوم و بعد از مدتی دیدم که دیگر شست پا را حس نمی‌کنم. کم‌کم بقیه انگشت‌های پا و بقیه اعضای بدن تا قفسه سینه را به همین حالت، تا رسیدم به گردنم. دیگر فقط سر و گردن را حس می‌کردم. تمرکز این قدر قوی بود که از بقیه بدن هیچ حسی نداشتم. وقتی به سرم رسیدم؛ یک مرتبه تمام بدنم تکان خورد. در واقع ایشان حواس و ذهنیاتی را که به بدن خودش داشته است، با دقت از بین برده و به تعبیر دیگر "لافکر" شده است. ایشان توانسته بود خودش را از بدنش، از قلب و دست و پایش عبور دهد و خود را عین این‌ها نبیند. اما از یک مرحله به بعد، نتوانسته ادامه بدهد. همین کاری که در تکنیک مدیتیشن و مراقبه و یوگا با تمرکز انجام می‌شود.

استاد نیز مثالی در مورد طلبه‌ای می‌زنند که آواز خوشی می‌شنید و آن قدر مدهوش شده بود که آتش سیگار دستش را سوزانده بود و او متوجه نشده بود. یعنی نسبت به آنجا لافکر شده بود. حال اگر مرحوم توانا می‌توانست این کار را ادامه بدهد، خوابش می‌برد. به چه معنا خوابش می‌برد؟ به این معنا که اتصال روح از جسمش را تا حد زیادی جدا کرده بود و می‌رفت در عالم برزخی خودش. در خواب هم همین اتفاق می‌افتد.

اگر کسی به عالم خوابش برود و همچنان عقلش بر روحش حاکم باشد و بتواند آن را مدیریت کند؛ می‌شود "انخلاع". لذا منظور از خواب رفتن، کنده شدن از جسم است که اگر عقلش حاکم باشد انخلاع است، و گرنه همان خواب

است. یعنی می‌رود در حالت روحانیت خودش. در این حالت به یک رتبه بالاتر رسیده است؛ اما در انخلاع است که بالله می‌تواند کشف‌های آنچنانی برایش اتفاق بیفتد. (نه در خواب)

معنای کنه در روایات

یک سؤال مهم این است که آیا استاد در جزوات فارسی واژه کنه را، گاهی به معنای مصطلح فارسی آن و گاه به معنای مصطلح عربی اش به کار برده‌اند؟ در پاسخ می‌گوییم: در روایات، کلمه کنه و اکتناه آمده است. کنه در روایت به معنای "خود" است و اکتناه یعنی به دنبال آن خود گشتن. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «كُنْهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ»^۱ مخاطب حضرت، من عاقل هستم که باید منظور حضرت را بفهمم. حضرت می‌فرماید: خود خدا ذاتاً از من و شما جداست. کنه را به معنای "خود" می‌گیرند. استاد نیز در دروس خود به همین معنا به کار برده است.

استاد عبارات دیگر دارد، مثل این: «حتی خاتم الانبیاء هم نمی‌تواند کنه خدا را بشناسد». واقعاً نمی‌تواند بشناسد، چون اگر بخواهد بشناسد می‌شود اکتناه. البته چنین نیست که خدا کنه خود را به خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله معرفی نکرده باشد؛ یا خدا کنه خود را به پیامبر معرفی کرده و او نشناخته است. پس پیامبر صلی الله علیه و آله چه کسی را شناخته است؟ اگر اسم و صفتش را شناخته باشد؛ باز هم اول باید خود خدا را شناخته باشد، بعد اسم و صفت خدا را. پس خدا خودش را معرفی می‌کند و خودش هم معروف ما می‌شود. «فَعَرَفَهُمْ نَفْسَهُ وَأَرَاهُم نَفْسَهُ...»^۲

۱. توحید صدوق، ص ۳۶.

۲. تفسیر فرات کوفی، ص ۱۴۹.

اما از جهت دیگر استاد اشاره می‌کند که هیچ کس حتی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نمی‌تواند خدا را بشناسد. یعنی کسی با پای ماهیتی و مخلوقی خودش - قبل از این که خدا خودش را معرفی کند - نمی‌تواند خدا را بشناسد؛ حتی پیامبر. لذا گنه به معنای "خود" است. تفاوت در عبارات بدان روست که گنه را قابل شناخت می‌دانند، البته بعد از معرفی خدا. اما آنجا که خدا را قابل شناخت نمی‌دانند، مراد اکتناه است. یعنی مخلوق به پای مخلوقیت خودش نمی‌تواند خدا را بشناسد.

گفتار هفتم

طرح بحث

بحث وجدان، از گفتار هفتم تا آخر کتاب، براساس مقاله‌ای در همین زمینه با عنوان «پردازش وجدان در نفس مائی، با تکیه بر بازخوانی تقریرات متفاوت از وجدان» پیگیری می‌شود که نگارنده نوشته و متن کامل آن در پیوست کتاب ارائه شده است. در این مقاله بحث وجدان در نفس مائی مطرح می‌شود.

نفس مائی چیست؟

منظور از نفس مائی، همین چیزی است که الآن من و شما داریم؛ یعنی نفس ماء بسیطی خودمان. لذا نفس مائی در این جا به معنای نفس ناطقه یا نفس عاقله نیست. به نظر می‌رسد کلمهٔ نفس که در بیان آیات و روایات آمده باشد منظور همین نفسی است که با آن سرو کار داریم.

نفس نطقی تعبیر فلسفی و مفهومی تجریدی و انتزاعی است که بسیاری از اوقات برای توضیح و بیان جایگاه بحث لازم است. این مباحث - به تعبیر علما - برای مقام ثبوت لازم است؛ اما در مقام اثبات (یعنی آن چه به صورت قطعی و یقینی متحقق است و آن را امر واقعی تلقی می‌کنیم و با آن زندگی می‌کنیم) با آنچه به عنوان خود من یا نفس من، از آن یاد می‌کنیم فرق دارد.

وقتی می‌گویم نفس من، خود من، آیا منظورم آن ماهیت معدومه من است که در مباحث معارف تحت عنوان خلقت، از آن سخن می‌رود؟ یا آن مفاهیم تجربیدی است و اگرهم نباشد، وجدان آن به طور معمول و برای همگان قابل حصول نیست؟

در بحث وجدان، منظور من از نفس، ماهیت معدومه نیست. اکنون که من هستم؛ دارم وجدان می‌کنم. وقتی هستم؛ این بودن من چه معنایی دارد؟ وقتی می‌گویم «من» و «نفس من»، مراد مجموعه‌ای از حقایق با ویژگی‌های در هم تنیده‌ای است که از ماء بسیط تکوّن پیدا کرده است و اکنون با آن سرو کار داریم. البته بحث‌های تجربیدی و انتزاعی و تحلیلی در این زمینه را هم می‌دانیم؛ ولی سؤال این است که آن چه من با آن زندگی می‌کنم؛ با آن احساس سیری یا گرسنگی می‌کنم و غیره، آیا این همان نفس ناطقه است؟ یا ماهیت معدومه من است؟ یا ماهیت موجوده من، فارغ از هرگونه چیزهای دیگری است؟ به عبارت دیگر: سؤال این است که این "من" که تشنه می‌شود، کیست؟

می‌خواهم همین را توضیح بدهم که ببینیم به واقعیت ماجرا که نگاه کنیم و با درس آموزی که از مطالب معارفی کرده‌ایم؛ آیا می‌شود وجدان را برپایه دیگری توضیح داد و بنا نمود؟ لذا است که در این مقاله تقریرات مختلف از وجدان در سطح دانش پژوهان مباحث معارف طرح گردیده است.

مقدمه^۱

وجدان در ادبیات معارفی، از کلید واژه‌های مهم و اساسی در تبیین

۱. آنچه پس از این با عرض کمتر و حروف متفاوت از متن می‌آید، عین مقاله نگارنده درباره وجدان است که متن کامل آن در پیوست کتاب خواهد آمد. اما از گفتار هفتم تا آخر کتاب، بخش‌هایی از آن با توضیح خواهد آمد.

مبانی معارف الاهی محسوب می‌شود. در نتیجه، پرداختن به بحث امور وجدانی که از شالوده‌های اساسی ساختمان رفیع و شکوهمند معارف کتاب و سنت است، راهگشای بسیاری از مباحث زیربنایی درس‌های معارف به شمار می‌رود. مرحوم مبرور استاد آیه‌الله شیخ محمود حلبی در ضمن درس‌های دوره اول و دوم فارسی و تقریرات معارف، می‌فرمایند:

■ راه انبیاء، راه وجدان و فطرت است. همان راهی که خداوند به روی تمام افراد بشر عاقل باز کرده است. [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

■ اولین چیزی که لازم و متحتم است این است که باید خودتان را وجدان کنید که مفتاح همه معارف توحیدی، یافتن خود است. [درس‌های معارف، دوره دوم، بحث توحید، درس ۲]

■ پیغمبر ﷺ فرستاده شده که همه را دعوت کند و عارف بالله نماید و همه را شناسای خدا، شناسای انبیاء، شناسای خودشان و شناسای معاد کند. بلکه شناسای حقایق این عالم کند تا حقایق این عالم را خوب بیابند. [درس‌های معارف، درس توحید: درس ۱]

■ اعلم أنّ أول ما يجب على المستبصر اللبيب في طريق كشف الحقائق و نیل مدارج المعارف أن يعرف نفسه و يُعاین شخصه بالوجدانات العينية، لا بالمفاهيم التصورية و التصديقية. فإن وجدان النفس ليس بصورة معقولة و لا بتخیلات موهومة مفهومة، بل إنّما هو بالتوجه و الرجوع الجوهری إليها. [المشاهدين في التوحيد و العدل: ۱۵]

- این عبارات می‌رساند که وجدان از جایگاه بلندی برخوردار است.

بحث خداشناسی، بحث پیغمبرشناسی و نفس‌شناسی، همه به وجدان بر می‌گردند. راه وجدان را خدا باز کرده است. مفتاح همه مباحث معارفی و کشف حقایق و راه رسیدن به درجات معارفی، همه به وجدان است. لذا وجدان جایگاه خاصی در معارف دارد.

اهمیت و ضرورت تعریف وجدان

شاید بتوان ادعا کرد که ساختار و روش شناسی شناخت در علوم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین دین، ارتباطی ناگسستنی با موضوع وجدان داشته و درست در همین جهت با روش شناسی سایر علوم شناختی بشری کاملاً متفاوت است. از این رو، ارائه تعریفی صحیح و بیانی صریح از ابعاد مختلف این واژه، مخاطب را در فهم بهتر مباحث معارفی کمک خواهد کرد.

همانطور که گفته شد، بحث شناخت در علوم و معارف دینی ارتباطی ناگسستنی با بحث وجدان دارد. بدین روی معارف اهل بیت علیهم‌السلام با علوم بشری تفاوت اساسی دارد. لذا تعریف وجدان امر بسیار مهمی است.

علاوه بر آن، چنانچه تعریف و تبیین وجدان در پرده‌ای از ابهام باقی بماند، می‌تواند دستمایه شماتت ناقدان قرار گیرد که مدعیان مکتب معارف، نه تنها خود به تبیینی قابل فهم از وجدان - که اساس و پایه شناخت‌شان محسوب می‌شود - دست نیافته‌اند، بلکه مخاطبان و درس‌آموختگان خود را نیز به ناکجا آبادی به نام وجدان ارجاع می‌دهند! برخی از ناقدان در آثار نوشتاری و گفتاری خود، طعنه زده‌اند که تفکیکیان بر دو امر غامض شیعه یعنی بداء و تقیه، امر سومی را هم به نام وجدان افزوده و جنبه باطنی‌گرایی شیعی را به کمال خود رسانده‌اند.

به اعتقاد اینان - که بازگویی سخنان اهل سنت به شمار می‌رود [المحصّل، فخررازی، ۱۸۲] - بدهاء، خطاهای گزارش رهبران دینی از آینده را تصحیح می‌کند و تقیه، نیز مصحح بیانات کذب شیعیان است. وجدان نیز برای هر شناخت بی اساسی، راه‌گریزی فراهم آورده است. لذا دین شیعی و باورهایشان، در پوششی از تقدس و پنهانی‌گری محافظت خواهد شد و آموزه‌های اعتقادی نادر، مبهم و متناقض‌شان به مدد آموزه‌ای به نام وجدان، همواره رازگونه، شگفت‌انگیز، محرمانه و منحصر به خاصان بارگاه ربوبی یعنی جماعت شیعیان، باقی خواهد ماند.

از طرف دیگر ابهام در تعریف وجدان، دستمایه مخالفان معارف قرار می‌گیرد. این اتهام متوجه ما می‌شود که خودمان به تبیینی قابل فهم و دفاع دست نیافته‌ایم. آنان در آثار خود گفته‌اند که تعریف اصحاب معارف از وجدان رمزآلود است و همان‌طور که در دو امر بدهاء و تقیه عمل شده، گویی در مسئله وجدان هم پیروان خود را به ناکجا آباد سوق داده‌اند.

می‌گویند اگر بدهاء خطاهای گزارش رهبران دینی شیعه از آینده را توجیه می‌کند و تقیه مصحح بیانات کذب شیعیان است؛ وجدان هم برای هر شناخت بی اساسی راه‌گریزی فراهم آورده است. لذا دین شیعی در پوششی از تقدس محافظت خواهد شد و آموزه‌های اعتقادی نادر، مبهم و متناقض‌شان را با مدد از چیزی به نام وجدان همواره رازگونه و منحصر به خاصان بارگاه ربوبی، یعنی جماعت شیعی ماندگار خواهد ماند. توضیح بیشتر آنکه فخررازی در "المحصّل" خود از قول فرد دیگری به نام سلیمان بن جریر طبری^۱ گفته است که

۱. بنیانگذار فرقه جریریه یا طبریه از فرق زیدیه.

ائمه شیعیان بداء و تقیه را ساخته‌اند که شوکت خود را نزد آنان حفاظت کنند. او می‌گوید اعتقاد به بداء برای این است که وقتی ائمه آنها پیش‌گویی از آینده کرده‌اند که اتفاق نمی‌افتد؛ شیعه چیزی ساخته است به نام بداء، تا بگوید اگر این پیش‌بینی اتفاق نیفتاده است به این دلیل است که بداء شده است!

تقیّه هم همین‌گونه است. یکی از ائمه شیعه در جایی مطالبی می‌گوید و در جای دیگر سخن دیگر. شیعیان این اختلاف در بیان را با تقیّه توجیه می‌کنند. همین سیرنشان می‌دهد که شیعیان همواره در اقلیت بوده‌اند و جنبه باطنی‌گری آنها توسط عقایدی مثل بداء و تقیه تقویت شده است!

گره زدن عقاید شیعه با نگاه تاریخی

در حال حاضر، از دیدگاه تاریخی نیز بر عقاید شیعی هجمه می‌آورند. یعنی نگاه تاریخی و گره زدن آن با عقاید (که از مطالعات بسیار لذت بخش است) نظریات جدیدی پدید می‌آورد.

می‌توان پاسخ‌های اعتراضات رسمی به عقاید شیعه، را - که از کتاب فضل بن شاذان شروع شده تا متکلمان و محدثانی که در کیان شیعی از عقاید شیعه

۱. المحصل [فخر رازی]، ص ۱۸۲، الملل والنحل [شهرستانی]، ص ۱۶۰ «و لنختم هذا الكلام بما يحكى عن سليمان بن جرير الزبدي أنه قال إن الأئمة الرافضة وضعوا مقالاتين لشيعتهم لا يظفر معهما أحد عليهم. الأولى: القول بالبداء. فإذا قالوا إنه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا بدا الله تعالى فيه... والثانية: التقية. فكلما أرادوا شيئاً يتكلمون به فإذا قيل لهم خطأ وظهر بخلافه قالوا إنما قلناه تقية» این سخن را شماری از دانشوران شیعه امامیه پاسخ گفته‌اند، از جمله: خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب نقد المحصل، میرداماد در کتاب نبراس الضیاء، ملا صدرا در شرح اصول کافی و علامه مجلسی در بحار الانوار، ج ۴.

دفاع کرده‌اند - "اعتراضات کلاسیک و سنتی" نامید. اما امروزه اشکالاتی بر مبنای مطالعات جدید شکل گرفته است که البته اجزاء آن از اعتراضات سنتی بیرون نیست.

وظیفه کسی که به این اعتراضات پاسخ می‌دهد، در قدم نخست این است که این اعتراض را به اجزایش تحلیل کند. این کار نیازمند مطالعات کافی پیرامون آن روش‌های جدید، خصوصاً در بحث تاریخ است. در غیر این صورت، همواره ذهنش بر مبنای بیانات متکلمان و محدثان سنتی خواهد بود که در این صورت، پاسخگویی به این اشکالات، دشوار خواهد شد.

یکی از مباحثی که می‌تواند در این زمینه گره‌گشایی کند، بحث وجدان است. فی‌المثل افرادی که امروزه در مسئله ولادت امام عصر علیه السلام تشکیک تاریخی کرده‌اند، حتی در مورد داستان تاریخی ازدواج حضرت نرجس خاتون و دنیا آمدن امام زمان علیه السلام و... همه را از دیدگاه تاریخی زیر سؤال برده و با حربه تاریخ، در اعتقاد تشکیک می‌کنند. این ارتباط دادن میان تاریخ و عقاید، مغالطه بسیار خطرناک و مخرب است.

اگر انسان برای پذیرش هر چیزی در پی تأییدات تاریخی باشد، معلوم نیست کار به کجا خواهد کشید، زیرا در هر چیزی که جزء اعتقاد اهل ادیان شده و در تاریخ هم ریشه‌ای دارد، می‌شود با ورود به این راه، در آن تشکیک کرد.

لذا باید به خوبی و با دقت این مطلب را فهم کرد که در وادی اعتقادات، میزان ارتباط آنها با حقایق تاریخی و ارتباط تاریخ با عقاید در تحلیل یک فرد باورمند، چقدر باید به مسئله تاریخی مندی و تاریخی‌گری وزن داد و در چه مواردی نباید به آن بها داد. این مطلب بسیار گرانسنگی است که به عنوان یکی از راه‌های بسیار زیبا در گره‌گشایی مباحث عقاید، مانند مسائل مهدویت

و امامت و سایر اعتقادات ما بتوانیم بخوبی از این راه وارد شویم.

موضوع دیگر مسئله عقل است. امروز هر حرفی زده می‌شود؛ روشنفکر نمایان می‌گویند این حرف با عقل ما جور در نمی‌آید. این جا معنا کردن عقل نزد مخاطب، از مطالب بسیار اساسی است. این که با عقل من جور در نمی‌آید؛ این عقل در نظر شما چه تعریفی دارد که همه چیز را به او محک می‌زنید و می‌سنجید؟! از نظر شما عقل هیچ خطایی ندارد و الاً به خودتان اجازه نمی‌دادید که بگویید حجاب و خمس و امامت و... با عقل جور در نمی‌آید. اما بگویید این عقل اصلاً چه هست و چه معنایی دارد؟

بحث عقل در معارف جایگاه والا دارد، گرچه متأسفانه این زمینه در آثار استاد خیلی باز نشده است. عقل در آثار مرحوم میرزا بیشتر مطرح شده است؛ اما آثار ایشان اولاً به زبان عربی و ثانیاً به صورت مغلق و سنگین بیان شده و این خود بر مشکل افزوده است.

لذا بحث عقل بسیار چالشی است، که باید به صورت مستقل به آن پرداخت و تحلیل کرد. استاد این بحث را در درس‌های ابتدایی توحید، نیز به صورت اشاره در مشهدین و مفصل‌تر از آن در بحث حسن و قبح عقلی، در رساله «فی صورة عالم التشريع» خود مطرح کرده‌اند که این رساله اخیر بسیار ارزشمند است.

بعضی از منتقدان درباره ما می‌گویند که اینان وقتی دلیل کم می‌آورند در خانه امن وجدان پنهان می‌شوند، در خطاهای بزرگان در خانه بداء و در تناقض ائمه‌شان به اتافک تقيه پناه می‌برند. اینان همواره در حال پنهان کاری هستند و گمان می‌کنند جز خودشان (شیعه‌ها) کسی چیزی نمی‌فهمد. در مباحث اعتقادی نیز راه گریزی به نام وجدان گذاشته‌اند.

لذا ضرورت دارد بحث وجدان را به شکل دقیق بررسی کنیم و جایگاه آن را بشناسیم.

آیا وجدان قابل تعریف است؟

۱. «وجدان» و تعریف‌پذیری آن

«تعریف» هر مفهومی به عنوان نخستین پله فهم درست از آن، در مکاتب مختلف، ساز و کار و نظام متفاوتی دارد. در بیان اهل منطق، اقسام گوناگونی از تعریف براساس ذات و عرض و نوع و جنس و فصل اشیاء، ارائه می‌شود. ابن‌سینا که در کتاب‌های الشفا والنجاة خود از شارحان و در کتاب‌های منطق المشرقیین و رساله الحدود از نقادان منطق ارسطویی است، از آنجا که دسترسی به ذات اشیاء را ناممکن و گزارش دقیق از آن را نادرست می‌داند، اساساً «تعریف به حدّ» را - به عنوان یکی از اقسام تعریف - غیرممکن و مردود می‌شمارد. به عکس، او معتقد است که چون هرکس می‌تواند حدّاً کثرت نسبت به ذات خودش در شرایط خاصی علم داشته باشد، «تعریف به رسم» - یعنی به عوارض خاص اشیاء - ممکن‌ترین نوع تعریف به شمار می‌آید [رساله الحدود: ۲۳۱-۲۳۲، منطق المشرقیین: ۲۹-۳۲].

ابوعلی سینا به فیلسوف مشائی معروف است؛ اما واقعیت این است که ابن‌سینا در بسیاری از امور با ارسطو هم عقیده نیست. لذا ابن‌سینا را نمی‌توان یک ارسطویی دانست. البته او به عنوان یک ذهن بسیار فعال و دقیق بر روی کتاب‌های ارسطو تمرکز بسیار داشته و نظریات او را در کتاب شفای خودش توضیح داده و آراء ارسطویان را شرح کرده است؛ ولی این گونه نیست که تمام

آنها را پذیرفته باشد، بلکه در موارد متعددی آنها را نقد کرده است. یکی از اختلافات ابن سینا با ارسطو در بحث "تعریف" است. در فلسفه مشاء تعریف شامل جنس و فصل است، در حالی که تعریف به حد، تعریف به جنس قریب و فصل قریب و تعریف به رسم، جنس قریب و عرض خاص نیز مطرح است.

اما ابن سینا می‌گوید تعریف به ذاتیات اشیاء (تعریف به حد) ممکن نیست؛ زیرا ذاتیات قابل شناخت نیست. و چون مبنای تعریف به حد بر اساس شناخت ذاتیات است، لذا تعریف به حد امکان پذیر نیست. مثلاً سنگ چیست؟ ما از سنگ همان چیزی را می‌شناسیم که در ظاهر می‌بینیم و نسبت به آن عوارض خاص اشیا شناخت داریم، نه بیشتر. لذا او حداکثر تعریف را تعریف به رسم می‌داند و تعریف به حد را هم نمی‌پذیرد.

مرحوم استاد در کتاب مشهدین، از «رسالة الحدود» ابن سینا این مطلب را در ضمن مطالب نقضی شصت و شش گانه بر منطق آورده‌اند و این سخن ابن سینا را هم یاد می‌کنند.

ابن سینا تا اواخر عمر یک فیلسوف است؛ اما تا آخر عمر فیلسوف نمانده است. او بعد از دورانی که در همدان زندانی شد، نگاهش نگاه عارفانه شد. لذا در کتاب اشارات، در بخش "مقامات العارفین" می‌بینیم که در او تغییر و تحولی ایجاد شده است، تحوّل از یک فیلسوف نقاد و جزمی به فردی با خلق و خوی صوفیانه.

استاد در توضیح این که چگونه عرفا به عرفان روی آوردند، اشاره می‌کند که عرفا ابتدا فیلسوف بودند؛ سپس شبهه جبر در آنها راسخ شد و دیدند که فلسفه به درد نمی‌خورد، لذا به عرفان روی آوردند. این در حالی است که انسان وقتی

تاریخ زندگی عرفا را می‌نگرد، آن تحول را نمی‌بیند. آنها بیگانه از فلسفه نبودند، اما چنین نبوده است که از فلسفه به عرفان رسیده باشند. عرفا از همان ابتدا با سیرو سلوک عرفانی شروع کرده‌اند. البته با مرور تاریخ فلسفه می‌توان دید که این اتفاق افتاده است. یعنی سیرو تمایل فلسفه به سمت عرفان بوده است.

اما دو نمونه هست که به این فرمایش استاد کمک می‌کند. نمونه اول، ابن سینا که در اواخر عمر از فلسفه به سمت عرفان تمایل یافته است. مورد دوم ملاصدرا است که مطالب وی در آغاز بحث علیت اسفار، با آنچه در نهایت بحث علیت مطرح می‌کند، کاملاً متفاوت است. بیان آغازین، فیلسوفانه است، ولی در پایان، تحلیلی عارفانه از علیت ارائه می‌کند. یعنی مشی او عارفانه شده است.

تعریف به حد و رسم

تعریف به حد و رسم چیست؟ برای توضیح، از یک مثال کمک می‌گیریم. می‌گویند انسان چیست؟ انسان حیوان ناطق است. این تعریف به جنس قریب و فصل قریب است. جنس قریب چیست؟ (اگر این دسته بندی را قبول داشته باشیم) انسان یک حیوان است و حیوان یک نبات است و نبات یک جماد است تا بالا که جماد یک هیولا است. در این تقسیم بندی، حیوان جنسی است که به انسان نزدیک تر است و نبات جنسی است که از انسان دورتر است و جماد دورتر از نبات است. لذا حیوان، جنس قریب و جماد، جنس بعید برای انسان است.

اما فصل قریب چیست؟ در مورد انسان، وجه تمایز انسان با حیوان عقل اوست. این عقل نزدیک ترین ویژگی به انسان است. لذا عقل، فصل قریب برای انسان است. در تعریف انسان که حیوان ناطق است، شما با یک جنس قریب که حیوانیت اوست و یک فصل قریب که ناطقیت انسان است، او را تعریف کرده‌اید. این تعریف را تعریف به حد می‌گویند.

تعریف به رسم چیست؟ وقتی است که شما انسان را با یک جنس قریب و یک عَرَض خاص تعریف کنید. مثلاً انسان، حیوان ماشی (راه رونده) است. راه رفتن برای انسان ویژگیِ مختصّ او نیست؛ لذا فصل بعید است. این بحث در گفتار آینده بیشتر توضیح داده خواهد شد.

منطقیون می‌گویند هر چه جنس و فصل نزدیک تر باشد، تعریف دقیق تر است. لذا تعریف به رسم غیر، دقیق تر از تعریف به حد است.

حال، ابن سینا می‌گوید: شما از کجا می‌دانید که نطق، فصل قریب انسان و یا حیوانیت، جنس قریب انسان است؟ این تقسیم بندی ارسطو است، اما آیا واقعاً هم این طور است؟

در یک قسمت از دروس توحید که استاد وجوه تناقض آمیز فلاسفه را بیان می‌کردند؛ توضیح می‌دهند که خود فلاسفه اعتراف کرده‌اند که ما قادر به شناخت حقایق اشیاء نیستیم. ایشان در این زمینه، یک مثال از ابن سینا و یک مثال از شیخ اشراق می‌آورند.

شیخ اشراق می‌گوید ایفاء حدود اشیاء جداً صعب است. یعنی تعریف به حدّ اشیاء خیلی مشکل است. این در میان فلاسفه اسلامی است.

مفاهیم بنیادی در فلسفه غرب

عده‌ای از فلاسفه غرب نیز بر این باورند که یک تعریف دقیق باید بر اساس مفاهیم پایه صورت گیرد. از نظر ایشان، مفاهیم بنیادین یا اصول متعارف (axiom) گزاره‌های اثبات ناپذیر، بدیهی الصدق، قطعی و فطری هستند. لذا مبنا و اساس تعریف قرار می‌گیرند. در مورد پذیرش هر چهار خصوصیت برای اصول متعارف میان این اندیشمندان،

اتفاق نظر وجود ندارد. دکارت و لایب نیتز، هر چهار خصیصه را پذیرفته‌اند؛ کانت و نظام‌های متأثر از وی، قطعی بودن را کنار نهاده‌اند؛ فلسفه اصالت تجربه، قطعی و فطری بودن را نپذیرفت؛ و جان استوارت میل و راسل هم تنها اثبات ناپذیری آن را پذیرفتند
 Dictionary of Philosophy and Religion (Eastern and Western)
 (Thought): ۴۶.]

علاوه بر فیلسوفان مسلمان، عده‌ای از فلاسفه غرب هم معتقدند که یک تعریف دقیق باید بر اساس مفاهیم پایه صورت گیرد. مفاهیم بنیادی (آکسیوم = اصل موضوع) گزاره‌های اثبات ناپذیر، بدیهی الصدق، قطعی و فطری هستند که مبنای تعاریف قرار می‌گیرند.

دکارت و لایب نیتس هر چهار ویژگی را پذیرفته‌اند. کانت قطعی بودن را کنار نهاده است. فلسفه اصالت تجربه، قطعی و فطری بودن را نپذیرفت، جان استوارت میل و راسل نیز تنها اثبات ناپذیری آن را پذیرفته‌اند.

توضیح آنکه هر تعریفی باید بر یک سلسله اصول پایه مبتنی باشد. یعنی همه چیز را باید به یک سلسله پایه‌ها و مفاهیم اولیه برگرداند. حال مفاهیم اولیه چه هستند؟

مفاهیم اولیه باید چهار ویژگی داشته باشند. این گزاره‌ها اثبات ناپذیرند. فرض کنید در هندسه می‌گویند از یک نقطه خارج یک خط فقط یک خط می‌شود به موازاتش رسم می‌کرد. این خودش قابل اثبات نیست. یعنی ما این را به عنوان یک اصل پذیرفته‌ایم و برای صدقش به دنبال برهان نمی‌گردیم؛ چون بدیهی است. حتی برخی می‌گویند این مطلب فطری است. پس اصول متعارف یا اکسیوم‌ها، قطعی، اثبات ناپذیر، بدیهی الصدق و فطری

می‌باشند. البته دانشمندان غربی در تعداد این خصوصیات با هم اختلاف نظر دارند.

در این جا بحث ما این است که آیا می‌توان وجدان را تعریف کرد یا خیر. معنای تعریف از نظر فلاسفهٔ مسلمان و غربی بیان شد. نگاه‌ها در بحث تعریف بسیار گسترده و فراتر از آراء ابن سینا و فارابی و ملاصدرا و فیلسوفان مسلمان است. برخی از اندیشمندان غرب در این زمینه سخنان قابل تأملی داشته‌اند. در نوشته‌های برخی از فلاسفهٔ غرب عباراتی است که ظاهرش به معارف شباهت دارد، اما اگر با این نظریات آشنا باشیم می‌بینیم که تفاوت زیادی با معارف دارند. لذا این‌ها هم جزء آراء و عقاید بشری است و اگر شما آراء عرفان اُشویا فلسفهٔ دکارت را نقد کنید؛ از حیطة نقد آراء بشری بیرون نرفته‌اید.

لذا اگر مدعی هستیم که معارف اهل بیت علیهم‌السلام در مقابل تمام آراء بشری ایستاده است و در مقابل آنها حرف دارد؛ باید با این آراء نیز آشنا باشیم، نه اینکه صرفاً فلسفهٔ صدرایی یا عرفان محی‌الدین را بشناسیم.

برگردیم به تعریف وجدان. در فلسفه و منطق برای تعریف یک شیء باید آن را با مفاهیم تعریف کرد. اصالت‌تعریف یعنی مفهومات. از طرف دیگر ما ادعا می‌کنیم که در امور وجدانی، ما نباید صورت ادراکی داشته باشیم. این ما را با یک پارادوکس مواجه می‌کند. تعریف یعنی رفتن سراغ مفهوم، در حالی که وجدان یعنی دور شدن از مفاهیم. پس تعریف وجدان، تلاش برای امری محال است! زیرا این دو تا با هم جور در نمی‌آید. جایگاه تعریف، ذهن است؛ در حالی که جایگاه وجدان، عین است.

گفتار هشتم

توضیح دربارهٔ تعبیر «نفس مائی»

یکی از پرسش‌هایی که پیرامون گفتار پیش مطرح می‌شود، این است که: آیا واژهٔ «نفس مائی» در آیات و روایات هم آمده است؟

در پاسخ باید گفت: نگارنده، نفس مائی را بر مبنای اصطلاح معارف معنا کرده است. ما برای نفس می‌توانیم معانی مختلفی را بگیریم؛ که بحث نفس ناطقه است که خود نفس ناطقه را روح العقل، یا جزء عقلانی انسان بگیریم. اما منظور نگارنده در این مقاله از "من"، این نیست؛ بلکه منظور از نفس در عنوان مقاله، ناظر به آن جمع بندی است که در انتهای مقاله آمده است، یعنی این که بینیم وجدان را کجا جا بدهیم؟ آیا وجدان را در نفس مائی توضیح دهیم یا در مقام عقل یا نور عقل ببریم؟

ان شاء الله در آینده در تعاریف مختلفی که با آنها آشنا خواهیم شد، می‌بینیم که بحث وجدان را در کدام یک مورد بحث قرار داده‌اند.

تعبیر «ظل» در عبارات مرحوم استاد

پرسش دیگر در زمینه جمع میان دو بیان است: یکی اینکه «من»، ترکیبی از نفس ناطقه، روح حیوانی و طینت است (که قبلاً بیان شد)، دوم این که منظور از "من" نفس نطقی نیست (که در گفتار پیش بیان شد).

توضیح این که ظلّ در عبارات استاد دو جایگاه دارد.

۱. یک جایگاه، در بحث عالم اظله و اشباح از آن سخن رفته است، در آن عالمی که وقایعی روی داده است.

۲. معنای لغوی ظلّ، سایه است. (به اعتبار این معنا) مرحوم استاد در جای خاصی از کتاب «مناصب النبی» ظلّ را، هم در مورد روح العقل و هم در مورد روح حیوانی به کار برده‌اند.

روح حیوانی را از آن جهت ظلّ دانسته‌اند که در مقایسه با روح العقل که مقام بالاتری دارد، ظلّ و سایه است. (مرتبه پایین‌تری نسبت به روح العقل دارد). روح العقل را هم از آن جهت ظلّ گفته‌اند که در مقایسه با نور ولایت در انسان، سایه و ظلّ است. لذا در مقام مقایسه، آن که در مرتبه مادون است ظلّ گفته می‌شود. پس (به طور کلی) باید ببینیم ظلّ در مقایسه با چه چیزی مطرح می‌شود. ولی کاربرد اکثری استاد از ظلّ، روح العقل است که آن را ظلّ ما می‌دانند. البته همیشه ظلّ را به این معنا به کار نبرده‌اند.

در بحث وجدان، ما سطح بحث را به مرتبه ماهیت معدومه، یا ماهیت موجوده - وقتی که هنوز هیچ کمالی به آن داده نشده است - نمی‌بریم. از آن طرف، حتی به یک مرحله پایین‌تر، در مرحله نفس نطقی - که از آن تعبیر به ظلّ شده است - هم نمی‌بریم. در مورد وجدان باید از چیزی سخن بگوییم که روز و شب با آن ارتباط داریم؛ نه راجع به ماهیت معدومه که یک بحث انتزاعی است. جایگاه بحث آن جایی است که همین الآن با آن سروکار داریم، نه اینکه یک بحث آکادمیک علمی در باره "من" داشته باشیم که مثلاً من یک ماهیت ظلمانی الذاتی است که چنین و چنان است. این بحثها با «من»، وقتی دارم چیزی را وجدان می‌کنم، چه ربطی دارد؟ البته قابل ربط است، ولی امور وجدانی ما بسیار به ما نزدیک است. خود ماست؛ نه آن ماهیت معدومه که حقیقت ماست و بسیار دور از دسترس است.

اگر تأثیر و تأثرات در عالم ماء بسیط است، پس در مورد متأثر هم باید در همین عالم ماء بسیط سخن بگوییم. و گرنه این اشکال پیش می‌آید که من می‌خواهم در مورد حس بگویم، اما می‌گویم جایگاه وجدان خیلی بالاست. لذا حس دیگر وجدان نمی‌شود، چون دم دست است. در حالی که طبق بیان استاد، تشنگی قابل وجدان کردن است. وجدان تشنگی به مقام ظلّی و ماهیت معدومه من کاری ندارد. الان من تشنه‌ام شده و استاد این را وجدانی می‌دانند.

لذا باید مطالب وجدانی را طوری بیان کنیم که هم برای امور دم دستی و هم امور متعالی تر معنا دار باشد. وجدانیات در آن مقامات متعالی، نفس نطقی و یا مقامات ظلّی خود هم هست؛ اما می‌خواهیم یک تعریف عمومی ارائه کنیم که رتبه بندی درجات مختلف وجدان در همین نفس مائی، معنا دار باشد. آن چه من و شما در دنیا با آن برخورد داریم با عقل انتزاعی نیست؛ بلکه من عاقل و مالک عقل با دنیا ارتباط برقرار می‌کنم. وقتی بنابراین باشد که من عاقل فعالیت دارم، این من کیست؟ همین که الآن زنده هستیم؛ نه آن من که در عالم خواب یا برزخ یا عالم ظلّ است.

وقتی شنونده به سخنان گوینده گوش می‌دهد، معنای سخنان او را درک و وجدان می‌کند و می‌شنود. شنونده الان در چه مقامی است؟ در مقام ظلّ و عالم ذر و نفس نطقی ننشسته است!

نگارنده در پی آن است که در این مقاله نشان بدهد «من» - با تمام کم و کسری ها، به عنوان ماهیتی که کمالاتی را مالک شده است، از جمله کمال قدرت و حریت را - همین "من" است که وجدان می‌کند.

البته در این مقاله نظرات دیگران را نیز توضیح می‌دهیم. شاید بتوان نگاه

مجددی به بحث و جدان کرد و بدین صورت بسیاری از اشکالات در زمینه‌ی وجدان را بتوان پاسخ داد. البته ادعا نمی‌کنیم که یک تعریف جامع الاطراف ارائه کرده‌ایم؛ ولی در عین حال سعی بر این بوده که بسیاری از ابهامات روشن شود.

تعریف در نگاه منطق

در گفتار هفتم، درباره‌ی "تعریف" توضیحاتی بیان شد. اکنون برای تکمیل آن بحث، به تبیین تفصیلی می‌پردازیم.

ما، در روبرو شدن با هر پدیده‌ای ناگزیر از شناخت آن هستیم. از سوی دیگر، اگر لازم باشد این شناخت را به دیگران منتقل کنیم، باید آن را در قالب الفاظ و کلمات و مفاهیمی بریزیم تا بتوانیم به دیگران منتقل کنیم.

هر مفهومی که در ذهن داشته باشیم، باید به نحوی از کلمات استفاده کنیم که وقتی آن کلمات را به کار می‌بریم بر آن مفاهیم قابل حمل باشد. یعنی حداقل در مقام تعریف ادعا کنیم که مثلاً برای این میز توضیحی داده‌ام که کافی است و ما را به شناخت آن میز نزدیک می‌کند. لذا تعریف یعنی روشن کردن به نحوی که باعث شناسایی آن شیء شده و قابل حمل بر آن باشد.

در مورد تعریف به حد و رسم در گفتار هفتم توضیحاتی بیان شد. اینک توضیح بیشتری در باره این دو نوع تعریف خواهیم داد.

منطقیون برای اینکه بتوانند مخلوقات را تعریف کنند، آنها را دسته بندی و رتبه بندی کرده‌اند. فرض کنید می‌خواهیم بدانیم که درخت چیست؟ برای شناخت درخت، ابتدا باید یک سری اصطلاحات و تعاریف اولیه را بشناسید.

از جمله این اصطلاحات، نوع، جنس و فصل است و تعریف به حد و رسم، دائر مدار شناخت این اصطلاحات است.

نوع، جنس، فصل

"نوع" بیان کنندهٔ افرادی است که حقیقت مشترک دارند. فرض کنید پرسیم ابن سینا یا انیشتین یا بقال سرکوجه و... اینها چه هستند؟ چه جوابی می‌دهید که همه را دربرگیرد؟ می‌گویید همه این‌ها انسانند. تفاوت اینها در ذاتیاتشان نیست؛ یعنی در انسان بودن با هم اختلاف ندارند؛ ولی در رنگ یا سن، علم و نژاد و ملیت و جنسیت و.. با هم اختلاف دارند. لذا می‌گوییم انسان "نوع" است.

اما گاه از عامل دیگری سخن می‌گوییم. می‌پرسیم که انیشتین و گربه‌ای که در خانه‌اش داشت چه هستند؟ اگر بخواهیم جوابی بدهیم که هر دو را دربر بگیرد؛ می‌گوییم هر دو حیوان هستند. حیوانیت برای این دو، جنس است. پس جنس یک حقیقت ذاتی برای افراد مختلف الحقیقه است؛ در حالی که نوع، چپستی افراد متفق الحقیقه را بیان می‌کند. برای انیشتین انسان بودن نوع است و حیوان بودن جنس است.

حالا اگر دربارهٔ گربه و سگ پرسیم که این‌ها چه هستند؟ می‌گوییم هر دو حیوان هستند و جنس آن می‌شود جسم نامی. آنها که در یک رده هستند و متفق الحقیقه هستند، از یک نوع اند. و اگر با یک مدل موجودات دیگر مقایسه شوند که یک رتبه متفاوت باشند که هر دو را شامل شود، آن که بالاتر است جنس می‌شود.

به عبارت دیگر ما اگر بخواهیم انواع را از پایین دسته بندی کنیم: انسان نوع سافل است، در مقابل حیوان که نوع بالاتر است و جسم، نوع بالاتر از هر دو است. لذا به انسان، نوع سافل و به جسم، نوع عالی می‌گویند. در این میان، جسم نامی و حیوان، نوع متوسط است.

به همین ترتیب ما می‌توانیم جنس را تعریف کنیم. اگر انسان نوع باشد، یک درجه بالاترش حیوان است که جنس است. البته جنس سافل است، چون جنسی پایین‌تر از آن نداریم. جسم نامی و جسم هم اجناس بالاتری هستند. جسم برای جسم نامی جنس است و جسم نامی برای حیوان جنس است و حیوان برای انسان جنس است. اما از پایین که به بالا برویم انواع هستند.

حالا در بحث جنس، به ترتیب از پایین به بالا: حیوان، جسم نامی، جسم، جوهر است. جوهر، جنس الاجناس است.

در کنار اصطلاح نوع و جنس، اصطلاح فصل است. فصل، آن ویژگی‌هایی است که باعث جدایی میان دو نوع می‌شود. فرق انسان با غیرانسان در ناطقیت و تعقل اوست. پس فصل میان انسان و گربه، ناطقیت انسان است.

فصل اسب، شاهقیت آن است. (اسب حیوان شاهق است، یعنی اسب شیهه می‌کشد، در حالی که هیچ حیوان دیگری شیهه نمی‌کشد).

پس هر نوعی یک ویژگی اختصاصی دارد که به آن فصل می‌گویند. فرض کنید یک انسان را با یک اسب مقایسه کنیم. انسان و اسب از جهت ناطقیت با یکدیگر تفاوت دارد. تفاوت حیوان با درخت چیست؟ آنچه مشترک اینها است، جسم نامی بودن است.

لذا ما ناچاریم در تعریف اشیاء یک سلسله خصوصیات مشترک او با دیگران و یک سلسله خصوصیات اختصاصی او را لحاظ کنیم، و این دورا در کنار هم قرار بدهیم.

در تعریف به ذاتیات اشیاء، بهترین تعریف، تعریف به جنس قریب و فصل قریب است. مثلاً در تعریف انسان، از حیوان که جنس قریب اوست و ناطقیت که فصل قریب اوست و فقط به انسان اختصاص دارد، یاد کنیم. لذا انسان را این

گونه تعریف می‌کنیم. انسان چیست؟ انسان حیوان ناطق است. این تعریف، حدّ تامّ انسان است. در اصطلاح دیگر، اینها "مقومات مقرب" هستند.

اما مسئله اینجاست که همیشه نمی‌توانیم تمام ذاتیات یک شیء را بشناسیم. مثلاً در مورد کرونا، ابتدا نمی‌دانستند که ویروس است یا باکتری. لذا در این گونه موارد می‌گویند ناچاریم یک مقدار (از ذات) دورتر شویم. در این صورت، دقت تعریف کم می‌شود.

مثال: فرض کنید کسی تردید می‌کند که انسان حیوان است یا حیوان نیست. می‌گویند در اینکه حیوان است شک داریم؛ اما یقین داریم که انسان جسم نامی است. جسم نامی جنس بعید انسان است. بنابراین می‌گوییم "انسان جسم نامی ناطق است". این حدّ ناقص است، که ترکیب جنس بعید و فصل قریب است.

گاه نمی‌دانیم فصل انسان چیست. در مورد فصل انسان تردید داریم. در این جا مدل تعریف عوض می‌شود. دیگر تعریف به حدّ نیست؛ بلکه تعریف به رسم است. تعریف به رسم، جنس به علاوه عَرَض است. اگر جنس قریب به همراه عَرَض خاصّ (عَرَض مخصوص انسان) باشد، تعریف انسان می‌شود "حیوان کاتب". این تعریف، رسم تامّ است. (کاتب بودن، ذاتی انسان نیست، بلکه ویژگی عَرَضی برای انسان است.)

اگر جنس بعید با عَرَض خاص ترکیب شود، تعریف رسم ناقص است. مثل: «انسان جسم نامی کاتب است.» این تعریف دقت کمتری نسبت به رسم تامّ دارد، چون جنس آن بعید است. ابن سینا در رساله "الحدود" خود جمله ای دارد:

«فَإِنَّ أَصْدِقَائِي سَأَلُونِي أَنْ أَمْلِيَ عَلَيْهِمْ حُدُودَ الْأَشْيَاءِ يُطَالِبُونَنِي بِتَّحْدِيدِهَا»^۱

۱. أما بعد، فإنَّ أَصْدِقَائِي سَأَلُونِي أَنْ أَمْلِيَ عَلَيْهِمْ حُدُودَ الْأَشْيَاءِ بِتَّحْدِيدِهَا فَاسْتَعْفَيْتُ

«برخی از دوستان من خواستند که دربارهٔ تعاریف اشیاء (تعریف به حدود اشیاء) رساله‌ای بنویسم و من خواستم؛ (این کار ممکن نیست) چون می‌دانم این کار از عهدهٔ بشر خارج است...»

ملاحظه را این جمله را از قول ابن سینا در اسفار آورده است و سعی در توجیه آن دارد که بعداً راجع به آن گفتگو خواهد شد.

در این عبارت، ابن سینا می‌گوید بشر نمی‌تواند تعریف به حد کند. شما از من می‌خواهید جنس قریب و فصل قریب اشیاء را بیاورم؛ من از کجا بدانم جنس قریب یا فصل قریب انسان چیست؟! انسان راه می‌رود، رشد می‌کند، حرف می‌زند، می‌خندد، فکر می‌کند. اینها چیزهایی است که من از انسان می‌شناسم.

شاید به دلیل اینکه ابن سینا یک دانشمند تجربی بوده و طبابت می‌کرده است؛ یک نگاه صرفاً منطقی نداشته است. نگاه منطقی محض آن است که انسان در اتاق خودش بنشیند و فکر کند و راجع به اشیاء تعاریف ذهنی داشته باشد؛ به جای اینکه در طبیعت بگردد و به صورت عینی آثار و خواص آنها را ببیند. لذا او در این زمینه تردیدهای خوبی کرده است.

من ذلك، علماً بأنه كالامر المتعذر على البشر، سواء كان تحديداً أو رسماً، وأن المقدم على هذا بجرأة وثقة لتحقيق أن يكون أتى من جهة الجهل بالمواضع التي منها تفسد الزسوم والحدود. فلم يمنعهم ذلك؛ بل ألخوا على بمساعدتي اياهم، و زادوا على اقتراحاً آخر وهو أن أدلهم على مواضع الزلل التي في الحدود. وانا، الآن، مساعدهم على ملتسمهم، و معترف بقصوري عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني، و خصوصاً على الارتجال والبدئية. ألا إني استعين بالله واهب العقل؛ فأضع ما يحضرنى على سبيل التذكير، حتى اذا اتفق لبعض المشاركين صواب واصلاح الحق به. (الحدود، ج ۱، ص ۲۳۱).

فرض کنید یکی از تعاریفی که منطقیون عنوان می‌کنند، راجع به تعریف خفّاش است. می‌گویند خفّاش پرنده‌ای است که بچه می‌آورد. یک پرنده زاینده است. پرنده بودن و زاینده بودن هر دو عَرَض خاص اوست. طبق استانداردهای تعاریف، این تعریف، نه تعریف به حدّ است و نه تعریف به رسم. (چون جنس خفّاش گفته نشده است)، یک تعریف خاص مرگبه است. اما در عین حال دقیقاً مطابق با واقعیت خفّاش است. جالب است که خود اینها می‌گویند در طبیعت، بسیاری از اشیاء مجموعه‌ای از همین خواصّ و ویژگی‌ها هستند و تعریف با این خصوصیات کاملاً منطبق با واقعیت خارجی این اشیاء است، بدون اینکه جنس و فصل آن در تعریف آمده باشد. به همین جهت ابن سینا می‌گوید شناخت جنس و فصل (ذاتیات) ممکن نیست؛ چگونه ما می‌توانیم به ذات و حقیقت اشیاء پی ببریم!؟

آیا وجدان تعریف پذیر است؟

نکته قابل توجه در نگاه فلسفه و منطق به موضوع تعریف، این است که تعریف در فضای ذهن و تصوّرات ذهنی شکل و قوام می‌گیرد. این نکته در تعارض آشکار با تعریف وجدان از منظر معارفی است، چراکه از این منظر، در تعریف اموری همچون «وجدانیات» که ناظر به اموری واقعی و خارجی است، نباید خود را درگیر لفظ وجدان و پرداختن به کاربردهای مختلف در حوزه‌های گوناگون نمود. در منظومه اندیشه معارفی، امور وجدانی، صورت ادراکی و ذهنی ندارند و تمام تعاریفی که در فضای ذهن و صورت‌سازی‌های آن انجام می‌شود، نمی‌توانند بیانگر منظور دقیق از «امور وجدانی» در آن منظومه باشند. به تعبیر دیگر، هنگام پرداختن به تعریف مصطلح از وجدان و امور وجدانی،

نوعی دوگانگی حاصل می‌شود: از یک سو جایگاه فرایند شکل‌گیری تعریف مصطلح، فضای ذهن و متکی به صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است و از سویی دیگر، امور وجدانی سنخیتی با صور ذهنی ندارند. لذا تلاش برای تعریف اصطلاحی وجدان، تلاش برای انجام امری محال به نظر می‌رسد.

از یک زاویه دیگر هم این مطلب را بررسی کرده‌ایم و آن اینکه تمام این تعاریف مفهومی هستند. در این تقسیم بندی‌ها یک سلسله چیزهایی به صورت مفهومی قرارداد شده است: تقسیم به جنس و فصل و نوع و معنا کردن هر یک از این‌ها... که همه مفهوم سازی است. بر اساس این قراردادهای مفهومی می‌خواهند موجودات را بشناسند. نکته مهم این است که چگونه می‌خواهیم اشیاء و پدیده‌های جهان را بر اساس آن مفاهیمی بشناسیم که خودمان ساخته و دسته بندی کرده‌ایم؟

در بحث وجدان، پیش فرض ما این است که در ادراکات وجدانی باید صور ذهنی کنار گذاشته شود؛ بنابراین ضرورتاً تمام این تعریف‌ها مثل حدّ و رسم و غیره از بین می‌رود، چون این‌ها تماماً مبتنی بر مفاهیم هستند.

اشاره شد که در شناخت اشیاء گفته می‌شود تعریفی باید صورت بگیرد که بر موضوع قابل حمل باشد. در قضیه "انسان حیوان ناطق است"، "انسان" موضوع و "حیوان ناطق" محمول است. این جمله، یک گزاره حملیه است، متشکل از دو قسمت: انسان و حیوان ناطق. این فقط یک گزاره ذهنی است نه بیشتر!

در بحث اسماء و صفات، یکی از نقطه ضعف‌هایی که به فلسفه و عرفان وارد می‌شود، همین گزاره حملیه است. همین ایراد به شیخ احمد احسائی نیز

گرفته می‌شود. در این کار، از یک طرف یک گزارش حملیه ساخته می‌شود و از طرف دیگر به مقتضیات آن عنایت نمی‌شود.

آنجا مشکلات اسماء و صفاتی ایجاد می‌شود که با مباحث گزاره حملیه سازگار نیست، یا در نهایت به ناکجا آبادهایی در بحث معرفت خدا و اسماء خدا می‌رسند.

در بحث وجدان دقیقاً همان است. می‌خواهیم یک گزاره حملیه درست کنیم به این شکل: یک معرّف داریم به نام وجدان و یک معرّف داریم به عنوان محمول که مفهومی است که می‌خواهیم بروجدان حمل کنیم. این یعنی حمل مفهوم بر مفهوم! در حالی که گفتیم وجدان مفهومی نیست. همه داستان این است که می‌گوییم وجدان امر مفهومی نیست؛ لذا طبیعی است که تعریف به حد و رسم و... که بنیان همه آنها بر مفاهیم است، همه رنگ می‌بازند.

لذا اگر می‌گوییم وجدان تعریف پذیر نیست، به این معناست که تعریف بر مبنای گزاره حملیه و حمل به یک مفهوم ذهنی بر مفهوم ذهنی دیگر شکل می‌گیرد، لذا مبنای تعریف بر مفاهیم گذاشته می‌شود. هر جمله‌ای که درباره وجدان بگوییم، مفهوم سازی است. مثلاً این جمله که «وجدان یعنی مواجهه وجودی با حقیقت شیء» و مانند آن، همه مفهوم است. این مفهوم را بروجدان حمل می‌کنیم؛ همان کاری که منطقی انجام می‌دهد. البته ممکن است اینها تذکر دهنده باشند و به یاد ما بیاورند و یا توضیحی باشند، اما تعریفش نیستند؛ چون تعریف یعنی روشن کردن، شناسایی کردن.

ما اگر از وجدان سخن می‌گوییم، به این معناست که خود این حرف‌های ما امر وجدانی نیست؛ بلکه اینها مُنْتَبِه‌ها و مُذَكَّر‌های ما هستند؛ نشانه هستند که به طرف خود آن حقیقتش برویم، و الا کشف حقیقتش به حرف و سخن

نیست. اما منطق می‌گوید فقط با تعریف و مفاهیم، شناخت برای انسان حاصل می‌شود.

ما در مقام گفتگو و مقام سخن، از الفاظ استفاده می‌کنیم؛ اما این را تعریف وجدان نمی‌گیریم. چنانکه در مورد عقل نیز، عقل را به آثارش می‌شناسیم، یعنی با آثار عقل می‌توان آن را نشان داد. این آثار نشانگر عقل هستند؛ ولی به ذاتش نمی‌توان رسید. اگر بخواهیم خود عقل را بشناسیم، باید در جایگاهش قرار بگیریم؛ یا در جایگاه انفعالش، یا در جایگاه فعلش، یا در مقام مالکیت یک عمل.

پس با مفاهیم، وجدانیات و خود حقیقت وجدان و کشف را نمی‌توان روشن کرد. شناسایی وجدان به خودش است. این که شناسایی اش به خودش است یعنی چه؟ این برمی‌گردد به بحث عقل و این که وجدانیات را با معقولاتمان و معقولات را به نور عقل یکسان سازی کنیم.

آنجا می‌گوییم ما عقل را به خود عقل شناسایی می‌کنیم. عقل، معقول واقع نمی‌شود. وجدان به وجدان شناسایی می‌شود. لذا می‌گویند وقتی وجدان کردی دیگر وجدان کردی؛ دیگر دنبال چیز دیگری نمی‌گرددی. وجدان پایه است. اصل و اساس همه چیز به خودش است. شبیه بحثی که در اختیار داریم که همه چیز به اختیار برمی‌گردد و اختیار به چیز دیگری بر نمی‌گردد، بلکه به خودش است.

با این بیان می‌بینیم که بزرگان مکاتب بشری چه اختلافات زیادی با هم در همین بحث دارند، چون این‌ها همه قرارداد است. لذا به عقیده استاد، منطق در شناسایی حقایق کمک چندانی نمی‌کند، و به راستی چنین است.

گفتار نهم

تعریف ناپذیری وجدان

در گفتارهای پیش دربارهٔ تعریف حدّ و رسم و تعریف ناپذیری وجدان توضیحاتی بیان شد. در زمینهٔ نظرات فلاسفهٔ غرب به اجمال وارد شدیم و فقط اشاره کردیم که برخی از سخنان آنها تا حدّی به ما نزدیک است، ولی به آن نپرداخته و عبور کردیم.

نکتهٔ مهم این است که گفتیم در نگاه فلسفی و منطقی، چه غربی‌ها و چه فلاسفهٔ شرق، آن چه موضوع شناسایی است در عالم مفاهیم شکل می‌گیرد. سخن استاد دربارهٔ اینکه مطالب فلاسفه، هم در مبنا و هم در بنا غلط است، در همین رابطه معنی می‌یابد.

تعاریف بر پایه مفاهیم قرار دارند

اشاره شد که تعریف به صورت حدّ تامّ و حدّ ناقص و رسم است. تعاریفی برای آن مطرح شد که تعریف به حدّ، از ترکیب جنس و فصل‌های مختلف، و رسم از ترکیب جنس قریب و أعراض مختلف حاصل می‌شود و گفتیم که اجناس از جواهر هستند و رتبه‌های مختلف دارند.

در برخی از منابع اشاره شده که در میان فلاسفه، حتی در تعریف جوهر هم اختلاف جدی وجود دارد. به تعبیر دیگر، فلسفه بر مبنای منطقی است و منطقی

اصولاً بر مبنای یک سلسله تعاریف است. برخی از این تعاریف، بدیهی و برخی غیر بدیهی و نظری اند. خود تعریف، بر مبنای جنس و فصل است. حال، فلاسفه و منطقیون در همین جوهر که مبنای فلسفه است با هم اختلاف دارند! آنها در ریشه‌ی اساسی منطق و فلسفه که جوهر است، در طول زمان با هم اختلاف نظر پیدا کرده‌اند؛ بدین روی که این‌ها امور واقعی نیستند، بلکه اموری صناعی و قراردادی می‌باشند.

بدیهی است که برای یک طلبه در ابتدای راه خواندن منطق، سؤالی پیش نمی‌آید. ولی به مرور که پیش می‌رود و ذهنش روشن می‌شود، سؤالاتی برای او مطرح می‌شود. این امر سبب می‌شود در همان منطقی که مبنای تفکر و پویش ذهنش بوده، تردید کند. در واقع نگاهی فیلسوفانه به منطق می‌کند و منطق را به وسیله فلسفه و در رتبه بالاتر نقد می‌کند. او (بعد از این نقد و بررسی) معنای دیگری از کلمات و اصطلاحات مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، بعد از خواندن منطق و تمرین روی آن و باز شدن ذهن در مباحث منطقی، وقتی به نقطه اجتهاد در منطق و فلسفه می‌رسد؛ روی آن مبانی تجدید نظر می‌کند. لذا در طول تاریخ در معانی جوهر و یا حتی ماهیت، تغییراتی ایجاد شده است. برای همین، وقتی می‌گوییم «جوهر»، می‌گویند منظورتان از این کلمه چیست؟ زیرا این کلمه معانی مختلفی دارد که هر کس معنای خاصی از آن می‌فهمد؛ و از این جهت باید ابتدا بگویید منظورتان از جوهر، کدام یک از این معانی است.

لذا در همین مباحث پایه‌ای، فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی صاحب «اساس الاقتباس» (یکی از مهم‌ترین کتب در علم منطق)، حرفهای مختلف می‌زنند. این بزرگان در همین مبانی اولیه با هم اختلاف

دارند. این‌ها اساطین فلسفه و منطق‌اند، نه عوام (که فهمیده باشند) ولی نسبت به برخی مبانی منطق تردید و تجدید نظر کرده‌اند.

این امر، نشانه آن است که نمی‌توان به منطق اعتماد کرد. ریشه این بی‌اعتمادی آن است که کل فلسفه و منطق، مفاهیم‌اند. در تعریف منطق، ذهنی بودن آن مورد تأکید قرار می‌گیرد و ذهن جایی است که مفاهیم در آن جا دارد. در تعریف منطق می‌گویند: «آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا في الفكر»^۱ یعنی منطق وسیله‌ای است که رعایت آن ذهن ما را از خطای در فکر مصون می‌دارد.

همین تعریف به وضوح به ما می‌گوید که محل عملکرد و تأثیر و کنش منطق، ذهن ماست. منطقی کاری به واقعیت عالم خارج ندارد؛ او می‌خواهد ذهن را درست کند و با آن، درست فکر کند. بعداً این سؤال پیش می‌آید که این ذهن چه رابطه‌ای با عالم خارج دارد؟ اینجاست که فلسفه وارد می‌شود و آراء مختلفی در باب این رابطه بیان می‌کند.

تعریف فلسفه

در تعریف فلسفه گفته‌اند که درباره معقول بودن جهان سخن می‌گوید. ملاصدرا در ابتدای اسفار، فلسفه را به گونه‌ای تعریف کرده است که تمام جهان را معقول می‌کند و در عقل ما می‌نشانند: «الفلسفة... صيرورة النفس عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني»^۲ یعنی فلسفه عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود عقلی، شبیه جهان عینی. وقتی کسی فلسفه خواند، او می‌شود یک

۱. الحاشية على تهذيب المنطق، مولی عبدالله ص ۱۱؛ كتاب التعريفات، السيد الشريف على بن محمد الجرجاني، ص ۱۰۲.

۲. الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص ۲۰.

عالم عقلانی شبیه عالم عین و واقع. یعنی در عالم خارج واقعیت‌هایی وجود دارد که فیلسوف باید مشابه آنچه در عالم عین است، معقولش را در ذهن خود بسازد. قدم به قدم پیش برود تا دنیا را از حالت عینی به حالت معقول، تحویل و تبدیل کند. او باید یک تصویر عقلانی از کل جهان بگیرد. هر اندازه این قدرت تصویرسازی جامع و مانع‌تر باشد، شخص فیلسوف تراست. لذا اوج تعریف و اوج کمال فلسفه این است که همه جهان معقول بشود؛ و معقول یعنی به عقل درآمده، و عقل او یعنی عقل مفهوم ساز!

پس اوج فلسفه این است که هر آنچه در جهان است، به صورت مفهومی، معقول و عقلانی در ذهن ساخته شود. این تعریف در ابتدای اسفار آمده است.^۱ حال، شما یک عالم عقلانی از عالم بیرونی شدید. همانطور که این عالم بیرونی را خدا ساخته و بر آن احاطه علمی دارد، عالم عقلانی را هم من ساخته‌ام و بر آن احاطه علمی دارم. لذا نتیجه‌اش این می‌شود که: «الفلسفة هی التشبیه بالإنسنة»^۲.

۱. بیان کامل صدر المتألهین برای تعریف فلسفه در الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۲۰-۲۱ چنین است: «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها والحکم بوجودها، تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظن والتقلید بقدر الوسع الإنسانی. وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية لیحصل التشبه بالباری تعالی. ولما جاء الإنسان کالمعجون من خلطين: صورة معنویة أمریة و مادة حسیة خلقیة، و کانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق و تجرد، لا جرم افتتنت الحکمة بحسب عمارة النشاطین بإصلاح القوتین إلی فئین: نظریة تجردیة و عملیة تعقلیة - أما النظریة فغایتها انتقاش النفس بصورة الوجود علی نظامه بکماله و تمامه - و صیورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی، لا فی المادة بل فی صورته و رقبته و هیئته و نقشه...».

۲. «... و إلی ذینک الفئین رمزت الفلاسفة الإلهیون حیث قالوا تأشییا بالأنبیاء عليهم السلام الفلسفة هی التشبیه بالإنسنة، کما وقع فی الحدیث النبوی صلی الله علیه و آله: تخلقوا بأخلاق الله،

اما چه نوع تشبّهی؟ تشبّه به اینکه خدا عالم بیرون را آفریده و بر آن محیط است؛ من هم عالم معقولات را ساختم و بر آن احاطه دارم. البته توجه داشته باشیم که فیلسوف با این حرف نمی‌خواهد شأن خدایی برای ما ایجاد کند و بگوید ما خدا می‌شویم. خیر! این عارف است که برای ما شأن خدایی می‌سازد.

نتیجه اینکه آنچه فیلسوف می‌سازد، هم (مثل منطقی) در عالم ذهن می‌سازد. در عالم ذهن است که دانشمندان منطقی، مبنا و زیربنا و شاقول و متر را به معمار و مهندس - که فیلسوف است - می‌دهد، و این مهندس بنا را بر همین اساس، طبقه به طبقه می‌سازد و بالا می‌برد.

نکته قابل توجه در نگاه فلسفه و منطق به موضوع تعریف، این است که تعریف در فضای ذهن و تصورات ذهنی شکل و قوام می‌گیرد.

این یک جمله اساسی است که اگر کسی در آن تردید کند، شناخت خوبی از فلسفه و منطق پیدا نکرده است. در مقابل، ما می‌خواهیم بگوییم وقتی در باره وجدانیات سخن می‌گوییم، اصلاً می‌خواهیم از فضای ذهن و تصورات ذهنی و مفاهیم عبور کنیم. در ادامه نیازمند دقت بیشتری در عبارات بعدی هستیم.

این نکته در تعارض آشکار با تعریف وجدان از منظر معارفی است، چرا که از این منظر، در تعریف اموری همچون «وجدانیات» که ناظر به اموری واقعی و خارجی است، نباید خود را درگیر لفظ وجدان و پرداختن به کاربردهای در حوزه‌های گوناگون نمود. در منظومه اندیشه معارفی، امور وجدانی صورت ادراکی و ذهنی ندارند و تمام تعاریفی که در فضای ذهن و صورت سازی‌های آن انجام می‌شود

نمی‌توانند بیانگر منظور دقیق از امور وجدانی در آن منظومه باشند. به تعبیر دیگر، هنگام پرداختن به تعریف مصطلح از وجدان و امور وجدانی نوعی دوگانگی حاصل می‌شود؛ از یک سو جایگاه فرآیند شکل‌گیری تعریف مصطلح فضای ذهن و متکی به صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است و از سوی دیگر امور وجدانی سنخیتی با صور ذهنی ندارند. لذا تلاش برای تعریف اصطلاحی وجدان تلاش برای انجام امری محال به نظر می‌رسد.

تا اینجا روشن شد که وقتی ما از تعریف سخن می‌گوییم، بلافاصله به مفاهیم و عالم ذهن رفته‌ایم. اگر کسی بگوید من وجدانیات را اموری فارغ از مفاهیم ذهنی می‌دانم، فعلاً ادعا می‌کند (بتواند اثبات کند یا نکند) که وجدانیات به صورت و مفهوم ذهنی باج نمی‌دهد. اگر پرسند در معارف تعریف امر وجدانی چیست؟ می‌گوییم اصلاً اینها با هم نمی‌خوانند! چون تعریف یعنی مفهوم و صورت ذهنی. از سوی دیگر وقتی می‌گویید امری وجدانی، این یعنی امری بدون صورت. پاسخش این است که این عبارت در معارف اصلاً معنی ندارد. اگر کسی بگوید وجدانیات امور مفهومی هستند، سخن فلاسفه را بازگو کرده است؛ نه دیدگاه معارف را. هر کس ادعای سخن الهی دارد، باید با کلام فلاسفه و عرفا فرق داشته باشد و حرف جدیدی باشد.

وقتی کسی بر اساس معارف ادعا می‌کند که معقولات و مفاهیم حجاب است؛ پس حقایق را باید جای دیگری جستجو کند. یعنی از موطن ذهن و معقولات کوچ کند و به جای دیگری برود و الا حرف جدیدی نزنه است؛ زیرا معارف الهی (با مکاتب بشری) تفاوت مبنایی دارد که با مفاهیم سروکار ندارد. حالا می‌ماند که مدعی، این حرف و کلامش را ثابت کند.

با مروری بر درس‌های اولیه توحید، می‌بینید استاد بزرگان فلسفه را درگیر معنا و لفظ می‌داند که به عالم ذهن رفته‌اند. ایشان می‌گویند: بشوی اوراق اگر همدرس مایی! یعنی فضای گفتگوی معارفی ما در کشف واقعیات، فضای ذهنی نیست.

این نکته را باید افزود که چنین نیست که در هر گفتگوی معارفی، افراد در عالم ذهن نیستند. این یک مکابرهٔ بدیهی است! ما براساس مفاهیم با هم سخن می‌گوییم. لذا منظورمان این نیست که حتی وقتی در بارهٔ وجدان سخن می‌گوییم، در عالم ذهن نیستیم. اصولاً سخن گفتن و استخدام الفاظ یعنی در عالم ذهن قرار گرفتن. استاد در درس‌ها می‌گفتند مفهوم یعنی «ما يفهم من اللفظ». در بیان و در کتابت نیز، از الفاظ استفاده می‌کنیم. از این الفاظ مفاهیمی به دست می‌آید که اساساً رابطهٔ ما با هم، از طریق همین الفاظ است. مفاهیم، دستمایهٔ تبادل اطلاعات میان ماست؛ اما آیا این‌ها وجدان است؟ نه!

تفاوت «حال وجدان» و «توصیف وجدان»

اشاره به این نکته نیز لازم است که اگر در این نوشتار، وصفی از امور وجدانی به میان می‌آید، صرفاً به منظور اشاره نمودن به حقایقی است که واجد آن هستیم. به تعبیری دیگر، گرچه ناگزیر از به کارگیری الفاظ و مفاهیم در گفتمانی علمی هستیم، این الفاظ و معانی، اشاره‌کننده و دلالتگر ما به امری خارج از این معقولات است، و آن امر خارجی، از جنس و سنخ مفاهیم معقوله نمی‌باشد.

لذا وقتی می‌گوییم «حال وجدان»، یعنی وقتی که شخص وجدان‌کننده

در مقام رسیدن به واقعیت فرار می‌گیرد؛ نه هنگامی که دارد از وجدانش حرف می‌زند! به تعبیر استاد، اگر شما صد دفعه هم از تشنگی حرف بزنید، تا تشنه نشوید، تشنگی را وجدان نکرده‌اید. وجدان تشنگی یعنی رسیدن کسی که می‌خواهد تشنگی را بیابد، در حالی که گفتگوی تشنگی یعنی توصیف تشنگی. توصیف تشنگی، وجدان تشنگی نیست. مولوی این مطلب را خوب توصیف می‌کند:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگربرو بستی بدان
آفت ادراک آن قالسست و حال خون به خون شستن محالست و محال

می‌گویم ما هر اندازه بخواهیم از هستی‌ها و واقعیات حرف بزنیم، یک پرده مفهوم روی آن کشیده‌ایم. همین حرف زدن‌ها باعث می‌شود حجاب روی حجاب بیاید. استاد می‌فرمودند: این‌ها را که من می‌گویم، ننویس! بلکه توجه کن ببین من چه می‌گویم تا بررسی! صورت سازی نکن!

نوشتن یعنی مفهوم نوشتن. استاد اصلاً در درس‌های اول، اجازه نوشتن نمی‌دادند؛ چون ما مانوس با کتابت هستیم و با نوشتن مفهوم سازی می‌کنیم. ایشان می‌کوشید که بگوید ننویسید! ننویسید!

آفت ادراک آن قالسست و حال خون به خون شستن محالست و محال

برای رسیدن به اصل حقیقت هر چیزی باید از قیل و قال گذشت، چون با گفتگو و مفاهیم نمی‌توان به آن رسید، با خون نمی‌توانید خون را بشوید، با مفاهیم نمی‌توانید مفاهیم را کنار بزنید. در مباحث وجدانیات نیز چنین است که ما هر قدر بیان کنیم، بیان ما وجدان نیست، بلکه گزارشی از وجدان است. گزارش وجدان، امر وجدانی نیست. امر وجدانی امری است که باید در آن حالت

وجدان مستقر بشوید. لازم نیست که در درجات عالیه قرار بگیرید. خیر! در مثال تشنگی وقتی در حال تشنگی قرار بگیرید؛ در مقام تشنگی مستقر شده‌اید. بعد که بخواهید درباره تشنگی سخنی بگویید، در مقام گزارش از تشنگی قرار دارید نه وجدان تشنگی.

در نتیجه، در مباحث معارف باید محکم روی این حرف بایستیم که روش ما با روش‌های بشری این تفاوت را دارد که الفاظ و مفاهیم برای رسیدن به حقایق جایگاهی ندارند، بلکه باید سراغ خود واقعیت برویم و از تصویر واقعیت بگذریم.

گرفتاری فیلسوف در زندان ذهن

فیلسوف آنچه را در ذهنش می‌آید، به عنوان علم حصولی می‌داند؛ در حالی که علم حصولی تصویری از واقعیت است نه خود واقعیت. از نظر فیلسوف ما دو دنیا داریم: وجود ذهنی و وجود عینی، که در درجه متفاوت هستند. لذا اثرات آن هم متفاوت است. آتش در ذهن با آتش در عالم واقعیت دو اثر متفاوت دارند. شعله‌های آتش در ذهن نمی‌سوزاند و حرارت ندارد، اما شعله بیرونی حرارت دارد و می‌سوزاند. لذا رتبه وجود ذهنی با عینی یکی نیست. خواصشان هم فرق می‌کند. این تصویری است از آنچه در بیرون است، نه این که خودش باشد.

پس علم در فلسفه، مجموعه مفاهیم و تصاویر و عکس برداری از واقعیات خارجی است. به تعبیر ملاصدرا «مشابه عالم عینی» است نه خود عالم عینی. دنیایی که در ذهن داریم، تصویری از عالم خارج است. جای منطق هم در ذهن است. لذا فیلسوف خودش را در عالم ذهنش اسیر کرده و تمام فعالیت‌ها و جولان‌های او در دنیای ذهنش است. این عالم با عالم بیرون چه ربطی دارد؟ این زندانی نمی‌تواند از زندان بیرون بیاید و ببیند در بیرون چه خبر است، چون

جایگاه خودش را در آن تعریف کرده است! فیلسوف، از درون ذهن با دوربینش به عالم خارج نگاه می‌کند. این دوربین چقدر خطا می‌کند؟ این سؤال است که فیلسوف باید جواب بدهد. جای دوربین در ذهن اوست. اینجاست که بعضی افراط‌گرایان ایده آلیست مدعی می‌شوند هر چه هست، ذهن من است، اصلاً مگر بیرونی در کار است؟!

مثالش بعضی از زندانیان زن هستند که در داخل زندان وضع حمل می‌کنند. این بچه در زندان بزرگ می‌شود. تصوّر او از عالم بیرون همین زندان است، اما کمی بزرگتر! فیلسوف هم خودش را اسیر عالم ذهن کرده است و به این مطلب اعتراف می‌کند. در تعریف منطقی و فلسفه به این نکته اذعان می‌کند. حال کسی که ادعا کند که اصلاً چیزی بیرون نیست، می‌شود ایده آلیست.

ناتوانی فلسفه در اثبات عالم خارج

مدّعی رئالیسم، این رئال (واقعیت) را از کجا فهمیده است؟ در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، مرحوم علامه طباطبایی فرض را بر این گذاشته‌اند که عالم خارج وجود دارد. اما از کجا شما فهمیده‌اید که عالم خارج هست؟ دلیل شما این است که از دوربین ذهن، عالم بیرون را می‌بینم که هست. مثل این شهر فرنگ‌هایی که بچه‌ها از دریچه آن تصاویری را که پخش می‌شد، می‌دیدند. بچه‌ها فکر می‌کردند در درون این جعبه دنیایی است و چه خبرهایی در این دنیاست! داستان ادراک فلسفه، داستان همان شهر فرنگ است!

مفروض ادعای رئالیست این است که من بدون واسطه عالم ذهن، از عالم خارج بهره‌ای داشته‌ام. این اتفاقاً همان جایی است که ردّ پای معارف را باز می‌کند! رئالیست باید ابتدائاً یک نوع شناختی، غیر از صور ذهنی، از

عالم خارج داشته باشد. او باید یک پیشینیۀ اولیه از عالم خارج داشته باشد، و گرنه نمی‌تواند رئالیست باشد. او نمی‌تواند دلیلی برواقعیت داشتن عالم ذهن بیاورد، چون دلیل و استدلال، باز هم او را در عالم ذهن می‌برد! معارف هم در بحث وجدان همین را می‌گویند. معارف ادعا می‌کند که دوربین انسان را در عالم خارج می‌برد تا از آنجا دنیا را نگاه کند.

به ناقدان مباحث وجدانی می‌گوییم: اگر شما رئالیست هستید، چه شد که عالم واقعی را پذیرفته اید؟ می‌گویید معلوم است که عالم خارج هست! می‌گوییم در فلسفۀ شما «معلوم است» و «بدیهی است» نداریم. این بدیهی، یا قرارداد است یا مطابق واقعیت است. اگر واقعیت است، از کجا به این واقعیت رسیدی؟ الآن در نقطۀ آغاز هستیم و می‌خواهیم ببینیم این واقعیت از کجا آمده است؟ وجدانیات دقیقاً یعنی همان واقعیات بدون تصورات ذهنی. هیچ چیز پیچیده‌ای نیست و همه با آن خود داریم و زندگی می‌کنیم. اما اگر ما رئالیست نباشیم دستمان را روی بخاری می‌بریم. وقتی سوخت، می‌گوییم نکنند این خیال باشد! فکر می‌کنم می‌سوزم!

نشستن بر امر واقع - حتی در یک لحظه - اثبات امر وجدانی است. امر وجدانی یعنی شناختن واقع به وسیله خود واقع و در محضر واقعیت. شناختن واقع در حضور واقعیت. این‌ها تذکرو توضیح است نه تعریف، تا به شما آدرس بدهم که از چه سخن می‌گوییم. شما وقتی یک امر واقع را پیدا کردید، ممکن است این بشود دوتا و ده تا و صد تا. مهم این است که این امر واقعیت دارد و هر کس که رئالیست است به این امر خود دارد و مشی زندگی‌اش است. اما در علوم عقلی رایج، فیلسوف از این جایگاه بسیار عادی عدول می‌کند، با این تصور که دانشمند بودن یعنی این مفاهیم را در کنار هم گذاشتن.

خلاصه اینکه امر وجدانی، یعنی امری که ما داریم با آن زندگی می‌کنیم. هر کس در منطقهٔ عین - در مقابل منطقهٔ ذهن - باشد در جایگاه وجدان است. به این عبارت مرحوم استاد در کتاب مشهدین دقت بفرمایید، که در متن مقاله نقل شده است:

«فمتی اردت وجدان نفسک، لابد لک من مراجعتک الیها بهذا الرجوع الخارجی، کی تجدها کنه الوجدان و تعرفها بالمشاهدة و العیان، وان لم تتمکن من تعریفها الجامع المانع طبق المصطلحات الفنّیة»^۱

استاد بیان می‌دارد: آیا می‌خواهید که وجدان کنید و نفس خودتان را بیابید؟ لازمه‌اش این است که به نفس، مراجعهٔ خارجی داشته باشید. به خود نفستان مراجعه کنید تا واقعیت آن را مشاهده کنید؛ حتی اگر نتوانید تعریف جامع و مانع اصطلاحی از نفس کنید. اصلاً نمی‌توانید تعریف جامع و مانعی از نفس داشته باشید. (چون با تعریف فقط) الفاظی را می‌گویید که یک سری مفاهیم هستند. تعریف در عالم مفاهیم است، اما این رجوع خارجی است و این دو، با هم جمع نمی‌شوند. این‌ها دو دنیای کاملاً متفاوت هستند. از دیدگاه فلسفی هم دو دنیای متفاوت هستند. یکی عالم ذهن است و دیگری عالم عینی.

مفاهیم ذهنی از دیدگاه معارف

از دیدگاه معارف، مفاهیم ذهنی فعالیت نفس ما در عالم ماء بسیط و صورت‌گری‌های ما و شکل دادن‌های ماء بسیط ذهنی مان است. دنیایی است به نام ذهن که ما برای خودمان در آن کنش‌گری داریم و در آنجا شکل‌ها و اعراض مختلف می‌دهیم. عوارضی که خدا به عالم عین داده است، ربطی به عالم ذهن ما ندارد. خدا به شما این اجازه را داده است که با ماء بسیطی که در مقام

۱. التوحید والعدل، ص ۱۵.

ذهن و نفس مادی شما است، اعراضی را بزیند که این اعراض همان مفاهیم ذهنی‌اند. در عالم خارج چطور؟ شما می‌توانید در عالم خارج عَرَض بزیند؟ نه! من و شما این قدرت‌ها را نداریم.

افراد خاصی مثل ائمه علیهم‌السلام به ماء بسیط خارجی هم اعراضی می‌زنند؛ ولی ما چنین قدرت‌هایی نداریم.^۱ مانند امام رضا علیه‌السلام که توانستند بر ماهیت شیر در ماء بسیط بیرونی آن عَرَض بزیند و شیر را موجود کنند. ما چنین توانایی نداریم، اما امام رضا علیه‌السلام این قدرت را دارند که در عالم خارج هم اعراضی را بر ماء بسیط بزیند. لذا هم از نظر معارفی و هم از نظر فلسفی این‌ها دو تا دنیا هستند.

تعبیر استاد این است: «فمتی اردت وجدان نفسک»، هرگاه خواستی نفس خود را بیابی. چرا استاد در این جا عبارت وجدان نفس را به کار می‌برد؟ چون نفس قابل دسترس تراست. توجّه داشته باشید که در این جا و در تمام متون استاد، وجدان یعنی یافتن. بدون استثناء! نه یک مفهوم قلمبه که یک ابزار و آلت باشد. وجدان یعنی در عالم خارج نشستن. «فمتی أردت وجدان نفسک»، اگر خواستی به نفست برسی یک راه بیشتر ندارد؛ باید به آن نفس مراجعه کنی! چگونه؟ «کی تجدها کنه الوجدان و تعرفها بالمشاهدة و العیان»، بیابی، به معنای کامل یافتن. وقتی کنار امر خارجی نشستید خودش را می‌بینید؛ اما اگر در ذهن نشسته باشید با هر دوربینی که ببینید؛ بالنزهای مختلف و رنگ‌های مختلف، در بیرون چیزهای مختلف می‌بینید. اگر بخواهید مشاهده کنید، شهود کنید، باید بروید بیرون. الرجوع الخارجی! حتی اگر نتوانید تعریف کنید.

۱. عیون أخبار الرضا ۲۷: ۱۷۱-۱۷۲. مرحوم مجلسی ماجرای مشابهی را در خصوص امام ابوالحسن موسی بن جعفر علیه‌السلام در مجلس هارون (بحارالأنوار، ج ۴۸، ص ۴۱) و امام ابوالحسن الثالث علی بن محمد الهادی علیه‌السلام در مجلس متوکل (بحارالأنوار، ج ۵۰، ص ۱۴۶) نقل کرده است.

این جا اصلاً تعریف مانع رسیدن به حقیقت خواهد بود. لذا نگران نباش که نمی‌توانی تعریفش کنی. تعریف مهم نیست؛ برو بیرون تا به خودش برسی.

درواقع بر اساس آموزه‌های کتاب و سنت روش اصلی در تعریف و تبیین امور وجدانی، رویکرد تذکری است؛ به این معنا که چون وجدانیات حقایقی خارجی و واقعی می‌باشند صرف اشاره و یاد کردشان کشف و شناسایی آنها را - البته در درجات و مراتب مختلف به حسب جایگاه خارجی آنها - به دنبال دارد. از نظر مبانی معارفی، روش تذکار، همان طریقی است که انبیای الهی صلی الله علیهم اجمعین در پیش گرفته‌اند، زیرا تذکر در جایی معنی پیدا می‌کند که افراد واجد حقیقتی بوده، ولی از آن غافل شده‌اند و با تذکر متوجه آن حقیقت می‌شوند. این فرآیند با تعریف مصطلح بسیار متفاوت است.

آن چه در کتاب و سنت دنبالش می‌گردیم، روش تذکر و آیه است. اصلاً مبنای کتاب و سنت بر همین است که چگونه به امر خارجی رجوع کنیم و بقیه چیزها را آیت بدانیم.

غیر قابل شناخت بودن «حقایق اشیاء» در فلسفه

به این نکته نیز باید توجه شود که در تعریف دیگری از فلسفه آورده‌اند: «هی العلم بحقایق الاشیاء علی ما هی علیه بقدر الطاقه البشریه». در این تعریف تأکید شده است که فلسفه علمی است که به دنبال حقایق اشیاء به اندازه طاقیت بشر است و در آن بروجود یک عالم خارجی تصریح شده است.

در توضیح می‌گوییم: ما هرگز نگفته‌ایم که فلسفه اسلامی منکر عالم خارجی است. در این تعریف می‌گوید فلسفه، علم است و این را اول تعریف گفت، به این ترتیب وارد موطن ذهن شد و در پایان تعریف هم طاقیت بشری را گذاشت.

نکته این است که عالم خارج به توانایی من چکار دارد؟ این که طاقت بشری در تعریف فلسفه وارد می‌شود، نشان می‌دهد که تا آنجایی که می‌توانیم به حقیقت اشیاء برسیم؛ یعنی حقیقت اشیاء را در ذهن خودم بیاوریم. غیر از این است؟ این دو تا تعریف، عین همدیگر است. اولاً علم است و ثانیاً نقش طاقت بشری برای کشف مؤثر است.

بعلاوه برای این که بخواهد آن را منطبق با واقع نشان دهد، می‌گوید: «علی ما هی علیها...» یعنی همان که در واقعیت هست! ولی سؤال این است که: جناب فیلسوف! شما از کجا می‌فهمید واقعیت چه هست؟ ابن سینا می‌گوید: مگر ما می‌توانیم حقایق اشیاء را بشناسیم؟! بشر چنین طاقت و توانمندی ای ندارد. ملاصدرا همین عبارت را از ابن سینا می‌آورد و در نقدش چیزی می‌گوید که ربطی به حرف ابن سینا ندارد. این تعریف که شما آوردید، با تعریفی که پیش از این یاد شد، هردو با هم در یک پاراگراف در اسفار آمده است؛^۱ لذا با هم تجانس دارند.

درست است که فلاسفهٔ مسلمان، عالم خارج را قبول دارند؛ ولی این قبول داشتن یعنی اعتراف به اینکه ما هم عالم خارج را قبول داریم و قبول داشتن ما قبل از ورود به مباحث عقلانی و قبل از مرحله شکل‌گیری صورت ذهنی است. ما از فیلسوف می‌پرسیم: شما بر چه اساسی عالم خارج را قبول دارید؟ از کجا فهمیدید عالم خارج هست؟ او باید اعتراف کند که خارج از ذهنیات، عالم خارج را پذیرفته است و قبول دارد. در این صورت دیگر نباید به ما ایراد بگیرند که چگونه می‌شود بدون صورت فکری واقعیتی را قبول داشت!

در واقع فیلسوف بعد از این که عالم خارج را بدون صورت فکری قبول کرد، به عالم ذهن کوچ می‌کند. ولی ما معتقدیم که می‌توان همچنان بقیهٔ حقایق را بدون صورت ذهنی بشناسیم. در همین عالم عین می‌مانیم و بقیهٔ روند شناخت را در

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۲۰

همین عالم عین ادامه می‌دهیم و کشف می‌کنیم. ما با فیلسوف در نخستین قدم همراه و با هم بودیم؛ اما بعد از آن راهمان جدا می‌شود. لذا حداقل باید به جای طعنه زدن، به حرف ما گوش بدهند!

شأن الفاظ در معارف

اشاره به این نکته نیز لازم است که اگر در این نوشتار وصفی از امور وجدانی به میان می‌آید، صرفاً به منظور اشاره نمودن به حقایقی است که واجد آن هستیم. به تعبیری دیگر، گرچه ناگزیر از به کارگیری الفاظ و مفاهیم در گفتمانی علمی هستیم، این الفاظ و معانی، اشاره‌کننده و دلالتگر ما به امری خارج از این معقولات است. آن امر خارجی، از جنس و سنخ مفاهیم معقوله نمی‌باشد.

ما اکنون داریم از الفاظ استفاده می‌کنیم و از این امر ابایی نداریم. اما شأن اینها دلالتگری و نشانه و علامت است، نه آنکه ذاتی‌اش باشد. فیلسوف وقتی که عالم خارج را در ذهن تصویربرداری می‌کند، با قواعد و فرمول‌هایی که در ذهن درست می‌کند، اینها را دوباره به عالم خارج برمی‌گرداند و می‌گوید عین همین‌ها در بیرون هم هست. وقتی ملاصدرا بحث از ملائکه می‌کند؛ مواد اولیه را از بیرون می‌آورد؛ روایت می‌خواند و... ولی بعد می‌گوید در سیستم من، ملائکه به این شکل که موجودی باشد که بال و پر داشته باشند؛ نمی‌تواند موجود باشد. در سیستم من، ملک می‌شود عالم نفوس. می‌گوید اسمش ملک است؛ اما حقیقتش چیز دیگری است.^۱

لذا فیلسوف، اولیات (مثل شنیدن و دیدن و...) را از عالم خارج به ذهن خود

۱. مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۴۲۲-۴۲۳. علامه مجلسی در کتاب الفرائد الطریفة فی شرح الصحیفة الشریفة، ضمن شرح دعای سوم صحیفة سجادیه، به این کلام، جواب مفصل داده است.

می آورد و بعد با قواعد خود، از آن یک محصول در می آورد. او میان عالم خارج و مفاهیم، رابطه این همانی برقرار می کند؛ در حالی که ما این کار را نمی کنیم.

ما می گوییم این الفاظ و مفاهیم دلالتگر و راهنما هستند و فقط آدرس می دهند. این نکته از مباحث بسیار ارزشمندی است که در بحث اسماء و صفات هم به کار می آید. وقتی ما می گوییم کلّ عالم اسم و صفت خداوند است؛ یعنی دلالتگر به خدا است، غیر خدا است؛ ولی به او دلالت می کند.

تمام مباحث اسماء و صفات در معارف بر این مبنا است که اسماء و صفات خدا دلالتگر و حکایت گرند و با محکی و مدلول تناسبی ندارند. این رابطه را هم خود خدا گذاشته است؛ و گرنه این آیتیت کاشف از ذوالآیه نمی شد و اصلاً معرفت بالآیه ممکن نمی شد؛ زیرا آیه بودن آیه به این است که خود ذوالآیه آن را آیه کرده باشد. این موضوع مهم است که الفاظ و کلمات و مفاهیم و حتی حقایق تکوینی، آیه و علامت و اسم و صفت هستند و غیر از ذوالآیه اند. همین موضوع در مباحث فعلی وجدانیات هم به کار می آیند و اصلاً این دو تا یکی هستند. ما در معارف یک سخن می گوییم. اما گاهی در بحث پایه وجدان، و شناخت حقایق بیرونی سخن می گوییم و گاهی درباره اسم و صفت خدا، ولی همه این ها از یک نگرش ناشی می شوند.

نکته دیگر این که عالم بیرونی از جنس مفاهیم و الفاظ نیست؛ ولی مفهوم، علامت و نشانه او و غیراوست، در حالی که در فلسفه این ها یکی است. مرحوم میرزا در کتاب «مصباح الهدی» - که کتاب اصول ایشان است - در بحث الفاظ چنین رویکردی دارند، در حالی که بعضی از اصولیون الفاظ را مانند مباحث فلسفی مطرح می کنند، بر این اساس که عالمی است که از آن مفهوم بیرون می افتد و آن مفهوم منطبق بر آن عالم خارج است. در حالی که به نظرایشان

لفظ برعالم خارج منطبق نیست و فقط علامت است. کلام میرزای اصفهانی این است:

«فالعقلاء بالفطرة.. وان كان لهم التعقل والتصور قبل التكلم - الا انهم لا يجعلون الالفاظ الآية و اشارة و علامة يشيرون بها الى الامور الخارجيّة»^۱.
 کسانی که فطرتاً بر مبنای عقل عمل می‌کنند، گرچه تعقل و تصور دارند و مفهوم سازی می‌کنند، اما این الفاظ فقط آیه و علامت و اشاره به یک امر خارجی اند.

این بحث بسیار شریف و زیبایی در اسما و صفات است و بعضی از لغزش‌ها در همین جا واقع شده است. میرزای اصفهانی کلمه را فقط اشاره‌گر می‌داند. مثلاً اگر می‌گوییم رحمان، رحیم، علیم و... از اینها یک مفهوم می‌توان فهمید؛ اما این لفظ و این مفهوم به ذوالآیه و ذوالاسم آدرس می‌دهند، یعنی حقیقتی هست که این خصوصیت را دارد؛ اما این خصوصیت را بر آن حقیقت، حمل نمی‌کنند. استاد در او اخر مشهد اول از کتاب مشهدین، در موضوع اسما و صفات، بحث بسیار دقیقی در این زمینه دارند که بعداً خواهد آمد. خواهیم دید که با توجه به تمایز میان مراد و مفهوم، آنچه باید در آن بسیار دقت کنیم، فقط بحث خروج از حدّین است، همان کلام امام صادق علیه السلام که اگر این نباشد، «لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفِعاً»^۲. تا اینجا، یعنی خروج از دو حدّش دست ماست، و

۱. مصباح الهدی، ص ۵۱۹.

۲. توحید صدوق، ص ۲۴۵: «قَالَ السَّائِلُ: فَإِنَّا لَمْ نَجِدْ مَوْهُمًا إِلَّا مَخْلُوقًا. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَمَا تَقُولُ، لَكَانَ التَّوْحِيدُ عَنَّا مُرْتَفِعًا، لِأَنَّا لَمْ نَكَلِّفْ أَنْ نَعْتَقِدَ غَيْرَ مَوْهُومٍ، وَلَكِنَّا نَقُولُ: كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِ مُدْرَكٌ؛ فَمَا تَجِدُهُ الْحَوَاسُ وَ تُمَثِّلُهُ، فَهَوَ مَخْلُوقٌ»

الّا خداشناسی هم نمی‌توانیم بکنیم؛ زیرا خداشناسی مبتنی بر عبودیت است و عبودیت هم رابطه میان عابد و معبود است. عابد از طریق الفاظ تکوینی و لفظی، با خداوند ارتباط پیدا می‌کند و باید در این ارتباط متوجه باشد که مفاهیم را بر خدا حمل نکند.

این مطلب را می‌توانیم به معنای آیه و ذوالآیه بگیریم؛ ولی این بدان معناست که این آیه ما را به سوی ذوالآیه دلالت می‌کند. اما این آیه یا از جنس لفظ است یا آیات تکوینی هستند. حال، چگونه چیزی که مخلوق و محدود است، ما را به سوی ذوالآیه‌ای که نه مخلوق است و نه محدود، راه ببرد؟ رابطه این دو تا چیست؟ این آیه ما را به ذوالآیه می‌برد، در حالی که جنس این مخلوقی است و آن غیرمخلوقی؛ این محدود است و آن نامحدود. پس چگونه محدود به نامحدود آدرس می‌دهد؟

اگر در بحث اسماء و صفات به این نکته ملتزم باشیم و تا انتهایش برویم، می‌بینیم عایدی ما از خواندن خداوند در تسبیحات و تمجیدات در دعاها و غیره، چیز دیگری جز خروج از حدّین نیست. در این مرحله وقتی شما دارید دعا می‌کنید، از راه دعا شناخت کسب نمی‌کنید، بلکه به آن چه شما قبلاً شناخته بودید مجدداً متذکر می‌شوید، آن هم بر مبنای خروج از حدّین. اشتراک این بحث، از بابت آیه و ذوالآیه بودن آن است. در بحث شناخت نیز وقتی از الفاظ استفاده می‌کنیم، یادمان باشد که این الفاظ اشاره کننده است، بر خلاف آنچه نوع فلاسفه عقیده دارند که رابطه «هُوْهُوِّت» برقرار است.

به عبارتی دیگر، هر تعریف و توصیفی ما را وارد فضای ذهن می‌کند. به همین دلیل، نمی‌تواند بیان درستی از حقیقت یک امر خارجی مکشوف به نور عقل و علم - نظیر امور وجدانی - باشد، اما برای

بیان منظور خود و در جریان مفاهمه با دیگران، ناچاریم از واژه‌ها و مفاهیم مرتبط با آنها استفاده نماییم؛ ولی هرگز برای آنها نقش معرّف و کاشف، قائل نبوده، معتقدیم این مفاهیم - حداکثر - وجوهی برای آن امور خارجی هستند.

نه عقل و علم که کاشف است برای ما قابل تعریف است، و نه آن امر مکشوف (یعنی صورت‌سازی ممکن نیست). البته الفاظ را برای تذکر دادن و برای این که مخاطب خود را به مقصود نزدیک کنیم، به کار می‌گیریم. توضیح این جملات و مباحث مرتبط در این زمینه در گفتارهای بعدی ارائه خواهد شد.

گفتار دهم

طرح بحث

در گفتارهای پیش در باره تعریف گفتگو کردیم و به جایگاهی که برای آن در مباحث معارفی قائل هستیم، اشاره‌هایی شد. سخن به این جا رسید که آنچه را که ما در مباحث معارفی مطرح می‌کنیم - با توجه به رویکرد وجدانی که در نظر داریم - اگر می‌خواهیم به امور واقعی در خارج دسترسی پیدا کنیم، جایگاه بحث کلمات و الفاظ و تعاریف را هم باید دقیقاً مشخص کنیم. نیز اشاره شد که الفاظ و عبارات و کلمات، دلالت‌گر و حکایت‌کننده‌اند. در این گفتار می‌خواهیم همین زمینه را بیشتر توضیح بدهیم و با نقل عباراتی از مرحوم میرزا مطلب را روشن‌تر کنیم.

نحوه شکل‌گیری الفاظ و کلمات

الف) وضع کلمات

وقتی ما سخن می‌گوییم و در حوزه زبان وارد می‌شویم؛ چه کاری انجام می‌دهیم؟ در سخن گفتن و استفاده از کلمات چه می‌کنیم؟

به عنوان مثال، کودکی که می‌خواهد به سخن بیاید چه می‌کند؟ مادر با کلماتی با کودکش سخن می‌گوید. فرزندش در ابتدا متوجه منظور او نمی‌شود، اما مادر کلمات را به ازاء اشیاء یا اتفاقاتی که در بیرون رخ می‌دهد به او نشان می‌دهد.

مثلاً می‌گوید این توپ است، این عروسک است، این ماشین است و...
 کودکی که این کلمات را می‌شنود، بعد از تکرار شنیدن کلمات، می‌فهمد که
 هر کدام از این کلمات را باید برای چه چیزی به کار ببرد.

او می‌فهمد که کلمات را برای نشان دادن چیزی در بیرون به کار می‌برند. یعنی
 هر کلمه، نشان دهنده یک واقعیت یا یک شیء در بیرون است.

عیناً وقتی کسی بخواهد زبان دیگری را بیاموزد همین کار را می‌کند. مثلاً
 شما می‌دانید این دیوار (که به آن اشاره می‌کنم) به فارسی «دیوار» گفته می‌شود،
 اما به شما می‌گویند همین دیوار را به انگلیسی (wall) می‌گویند. همین دیوار را
 اگر بخواهیم به زبان عربی بگوییم می‌شود «جدار». یعنی اشاره‌ای می‌کنم و از این
 الفاظ برای این که شیء بیرونی را نشان دهم استفاده می‌کنم. اما طبیعی است
 که وقتی از کلمه دیوار استفاده می‌کنم، معنای عمومی این کلمه در مفاهمه
 مورد نظر نیست. در واقع با اشاره به یک دیوار می‌گویم این دیوار است. یعنی
 به یک امر جزئی خارجی، شخصی و فردی اشاره می‌کنم. در یک کودک هم
 همین گونه است. یک کودک هم وقتی اشاره‌ای به یک فرد خاص یا یک شیء
 خاص می‌کند، در بیان کلمات، به همان فرد و شیء خاص نظر دارد. (مثلاً وقتی
 می‌گوید عروسک، منظورش عروسک خودش است، نه هر عروسکی)

کلام به همین نحو در ما شکل می‌گیرد. یعنی اشیاء خارجی وجود دارند
 و در قبال آن کلماتی را استفاده می‌کنیم و به کار گیریم و آن را برابری حقیقت
 خارجی قرار می‌دهیم. این را «وضع کردن» می‌گویند. در هر زبانی هم این وضع
 لغت اتفاق افتاده است.

البته این مطالب که این وضع لغت به چه نحوی بوده است، آیا ابتداً افرادی
 دور هم نشسته‌اند و لغت وضع کرده‌اند، (مثلاً در طول تاریخ فرهنگستان لغتی

بوده که کلمات را وضع می‌کرده) یا مدل‌های دیگری بوده است، فعلا مورد نظر ما نیست. به هر حال، وضعی اتفاق می‌افتد؛ یعنی قرار دادن یک لفظ برای یک حقیقت خارجی. این چیزی است که ما فطرتاً انجام می‌دهیم. در گفتار پیش جمله‌ای مطرح شد:

«فالعلاء بالفطرة.. وان كان لهم التعقل و التصور قبل التكلم - الا انهم لا يجعلون الالفاظ الآية و اشارة و علامة يشيرون بها الى الامور الخارجية»^۱.

یعنی ما به عنوان آدم‌های عاقل، عادتاً و فطرتاً روی روال عادی زندگی خودمان، کلمات را وضع و جعل می‌کنیم. به این شکل که ابتدائاً یک امر خارجی داریم که برایش کلمه‌ای وضع می‌کنیم. مثلاً اگر برای نخستین بار چیزی به نام "پروتون" کشف می‌شود، به این نحو بوده است که یا خودش را یا اثراتش را در میکروسکوپ می‌بینند. بعد از کشف این ذره، می‌پرسند اسمش را چه بگذاریم؟ اسمش را می‌گذاریم «پروتون». یا الآن ویروسی همه دنیا را گرفتار کرده است. این ویروس ساختمان مولکولی دارد با یک سلسله مشخصات. اسمش را بگذاریم «کرونا». در این جا مابه‌ازاء شیء و واقعیت خارجی که در بیرون است، یک لفظ جعل و قرار داده می‌شود.

در نمای ماکروسکوپی جهان نیز همین طور است. مثلاً منجمان ستارگان بزرگی پیدا می‌کنند و طیف آنها و اثرات نورانی آنها را تحلیل می‌کنند و در نهایت پی‌می‌برند که این ستاره در فلان مسافت نوری از ما قرار دارد؛ آنها برای این ستاره نامی قرار می‌دهند که بعداً بتوانند درباره آن سخن بگویند.

پس مابه‌ازاء یک امر خارجی (مثل یک ستاره) لفظی می‌گذاریم و براساس آن لفظ، درباره آن شیء خارجی سخن می‌گوییم. هرگاه این لفظ گفته می‌شود،

ابتدائاً اشاره به یک امر (جزیی) خارجی واقعی دارد. لذا در قدم اول این اتفاق برای ما می افتد که واقعیتی در عالم خارج هست که برای آن لفظی را جعل و وضع می کنیم تا برای نشان دادن آن حقیقت خارجی بین خودمان بکار ببریم. به همین جهت است که می گوئیم الفاظ، "آیه"، "اشاره" و "علامت" هستند؛ یعنی این الفاظ در قبال و مابۀ ازاء شیء خارجی وضع شده اند.

خلاصه اینکه در قدم اول نامگذاری اتفاق می افتد، در باب لفظ و حقیقت خارجی.

ب) مفهوم سازی (جزئی)

پس از این نامگذاری - چه در کودک و چه در بزرگسال - قدم بعدی در ذهن ایجاد می شود. پس یک مرحله بین عالم خارج و لفظ است و مرحله بعد بین لفظ و ذهن است.

ذهن ما وقتی لفظ را می شنود؛ اگر ذهن تیزی باشد و آمادگی داشته باشد به سرعت، و الاً به مرور زمان از آن لفظ یک مفهوم برمی گیرد. فرض کنید به اتفاق خانواده برای خرید مبل به بازار مبل رفته اید. به مغازه های مختلف می روید و در نهایت چند دست مبل را که بیشتر پسندیده اید، مشخص می کنید. می روید منزل و می خواهید درباره مبل هایی که دیده اید گفتگو کنید. شما هر کدام از مبل هایی را که مد نظر داشتید، به گونه ای علامت زده و مشخص کرده اید. مثلاً می گوئید آن "مبل چرمی قهوه ای" در فلان فروشگاه، یا آن "مبل استیل طلایی" در مغازه سرنیش و غیره. هر کدام از این مبل ها را با علائمی مشخص می کنید و می خواهید یکی را انتخاب کنید. وقتی با همسرتان راجع به این مبل ها سخن می گوئید، برای هر کدام از این مبل ها، تصویر و مفهومی دارید که مابۀ ازاء آن لفظی قرار داده اید. فرضاً می گوئید آن مبل چرمی قهوه ای که قیمتش بالا بود،

یا آن مبیل استیل طلایی که بزرگ بود. شما در منزلتان در حالی از این دو مبیل سخن می‌گویید که مبلی در مقابل شما نیست. در واقع شما در ذهن خودتان، بین دو مفهوم مقایسه می‌کنید، نه این که دوشیء خارجی را مقایسه کنید.

این جا یک مثلث شکل می‌گیرد: "حقیقت خارجی"، "لفظ" و "مفهوم". ترتیب توالی ظهور این‌ها نیز به همین شکل (حقیقت خارجی - لفظ - مفهوم) است. البته ممکن است که لفظ و مفهوم، همزمان در ذهن شما پیدا شوند؛ یا حتی مفهوم قبل از لفظ پیدا شود. قبلیت و بعدیت آنها خیلی مهم نیست. حال اگر به این حقیقت خارجی که یک سریرونی دارد توجه کنیم، گفتگوی ما در بحث وجدان و نیز مباحث اسماء و صفات روشن‌تر خواهد شد.

پس در قدم اول، فقط یک خط ارتباط میان عالم عینی و لفظی که شما خودتان جعل کردید، برقرار می‌شود.

در قدم بعد، همزمان ذهن شما از آن حقیقت خارجی تصویری برمی‌دارد و آن لفظ را به ازاء آن مفهوم در ذهن شما می‌گذارد.

همین حقیقت خارجی مبیل برای یک انگلیسی زبان همان است، چنان که مفهومی نیز همان است. اما لفظش می‌شود sofa. لذا همواره این مثلث را داریم.

ج) کلی‌سازی

در قدم سوم، ذهن ما تلاش بعدی انجام می‌دهد. ذهن، از تعدادی از این مبیل‌های مختلف، یک مفهوم کلی به نام "مبیل" می‌سازد. در همان مغازه‌ها شما صندلی‌های مختلف هم دیده بودید. ذهن شما یک مفهوم کلی از صندلی هم می‌سازد که با مفهوم مبیل فرق دارد. این مفهوم سازی در ذهن شما براساس ویژگی‌هایی است که میان مبیل‌ها و صندلی‌ها بوده است؛ که نام این دو مفهوم

را "مبل" و "صندلی" گذاشتید. به همین ترتیب، ذهن مفاهیم دیگر را می‌سازد و نام گذاری می‌کند. لذا کلی سازی در مرحله سوم اتفاق می‌افتد.

کودک هم همین مسیر را طی می‌کند. ابتدا جزئیات را می‌بیند و بعد مفهوم سازی و سپس کلی سازی می‌کند. البته مرحله سوم فقط برای کودکان بسیار تیزهوش اتفاق می‌افتد. معمولاً کودک کلی سازی می‌کند و هر چیز گردی را توپ می‌گوید، در حالی که اشارات اولیه‌ای که مادرش به او می‌کند تکرار یک شیء خارجی است به نام توپ. البته این‌ها ممکن است به سرعت در کودکی اتفاق بیافتد؛ ولی به هر صورت کلی سازی بعد از مرحله انتقال الفاظ به حقیقت خارجی است. گاهی هم اتفاقات عجیبی در رشد کودک می‌افتد و علی‌رغم این که ابتدا الفاظی از پدر و مادر شنیده‌اند؛ ولی کلمات دیگری عنوان می‌کنند که پدر و مادر باید کشف کنند که منظور آن کودک از این الفاظ، کدام حقیقت خارجی است. پس ما همواره این مثلث را داریم و بعد آن کلی سازی اتفاق می‌افتد.

اما گفتگوی ما در مباحث وجدانی در امور کلی نیست. اتفاقاً انتقادات ما به فلاسفه در همین حوزه است که شما به ذهنتان اجازه داده‌اید که در آن فضاهای کلی حرکت کنند و بدون هیچ معیار و میزانی از آن‌ها استفاده می‌کنید؛ آن هم معیارهایی که خودتان وضع کرده‌اید.

ما الآن می‌خواهیم در باره همین مفاهیم ابتدایی اولیه که در برخورد ما با عالم خارج پیدا می‌شود، سخن بگوییم. تکلیف این مفهوم چیست؟ این مفهوم به درد ما می‌خورد یا خیر؟ آیا ارزشی دارد یا ندارد؟ مرحوم میرزا در این جا چنین می‌نویسد:

... لأنَّ العقل والعلم كاشفان للماهيات الخارجية بلا احتیاج إلى

الثبوت العقلي والعلمي، وعلی تقدیر الثبوت یكون المعقولُ المعلومُ الثابتُ بهما وجهَ الخارج^۱.

یعنی همان علم و عقل، ابزارهای ما برای کشف جهان خارجی است (نه مفاهیم). ما با مفاهیم، جهان‌شناسی و دنیا‌شناسی نمی‌کنیم. آنچه ما را به عالم بیرون پیوند می‌دهد و برای ما کشف ایجاد می‌کند، عقل و علم ماست. البته در جای دیگری عقل و علم را توضیح مفصل داده‌اند، همان حقیقت نوری که می‌تواند بر حقایق خارجی بیفتد و آن را مشهود ما کند که بتوانیم آن حقایق خارجی را ببینیم. پس آنچه باعث کشف می‌شود و حقایق خارجی را بر ما روشن می‌کند، عقل و علم است نه مفاهیم. منظور ایشان از ثبوت عقلی و علمی در این عبارت، همان مفاهیم است. یعنی بعد از آن که شما با عقل خود دنیا را دیدید، تصویری از آن در فکر شما می‌افتد، ثبوتی در ذهن ایجاد می‌کند و بدون این که نیازی به آن‌ها باشد، کشف انجام می‌شود.

وعلی تقدیر الثبوت یكون المعقولُ المعلومُ الثابتُ بهما وجهَ الخارج...^۲

اگرما این ثبوت را در نظر بگیریم و بگوییم مفهوم آمد، آن چه معقول ما و معلوم شد و همین ثبوت را بیدار کرد؛ (مفهوم) این‌ها وجه عالم خارج هستند. والألفاظُ سماتٌ للخارج بواسطة هذه الوجوه. فمعنی الألفاظ و المراد منها نفسُ الحقائقِ أُولا و بالذات. و علیه الفطرةُ الأوليةُ العقلانية. فالمكشوفُ نفسُ الحقائقِ، و الأسماءُ سماتٌ لها، فيمكن تعلمُ الإنسان أسماءَ الأشياءِ موجودة أو غير موجودة. و جرت استعمالات صاحب الشريعة علی هذه الفطرة الأولية^۲.

۱. مصباح الهدی، ص ۵۱۷.

۲. همان.

ترجمه: الفاظ، اسامی و نام‌ها به واسطه این وجوه، نشانه‌هایی برای عالم خارج هستند. آن چه ما از الفاظ برمی‌گیریم و مراد ما است، اولاً و بالذات خود امور خارجی است. یعنی وقتی لفظ را به کار می‌بریم، منظورمان آن امر خارجی است نه آن وجوه. این است که فطرت اولیه بر همان مبنا گفته شده است. (که پیشتر اشاره شد). پس آن چه کشف می‌شود، حقایق خارجی است که اسما و الفاظ نشانه‌های آن‌ها هستند.

«فيمكن تعلم الانسان أسماء الاشياء موجودة أو غير موجودة. و جرت استعمالات صاحب الشريعة على هذه الفطرة الاولية»^۱.

ترجمه: وقتی ما این اسما را فراگرفتیم، تعلیم و تعلم آن ممکن می‌شود. ممکن است این اسما جلوی چشم ما باشند یا نباشند. صاحب شریعت هم لفظ را به این ترتیب به کار برده است.

این عبارت از کتاب «مصباح الهدی» نوشته میرزای اصفهانی است که از کتاب‌های اصول ایشان است. این بحث مهم را ایشان در بحث الفاظ که ابتدای اصول است، بیان می‌کنند که لفظ در کتاب و سنت، اولاً و بالذات برای حقایق خارجی آمده است.

اکنون بار دیگر باید پرسید: پس تکلیف آن مفهوم چه شد؟ پاسخ میرزای اصفهانی این است که: آن مفهوم، «علی تقدیر الثبوت»، اگر هم فرض کنیم چنین باشد، یک واسطه است و خودش کاره‌ای نیست. آن چه ما با آن سرو کار داریم، لفظ است و حقیقت خارجی که در ذهن ما نشسته است.

البته همیشه چنین نیست که ابتدائاً از حقیقت خارجی به یک لفظ برسیم. مثال پروتون را به یاد بیاورید. نخستین بار کشف شده بود و باید کلمه‌ای ما به

۱. مصباح الهدی، ص ۵۱۷.

ازاء آن می گذاشتند. اما گاهی اوقات لفظ گذاشته شده است و من از ابتدا دیوار را می بینم. می دانم دیوار است، اما نمی دانم به زبان انگلیسی به آن چه می گویند. پس یک مفهوم از دیوار به ذهن من آمد و از این مفهوم منتقل می شوم به لفظ جعل شده در یک زبان دیگر. اشاره شد که اصراری بر تقدّم و تأخر لفظ و مفهوم نداریم که یک موردش همین است. یعنی ما گاهی اوقات، از طریق لفظ به مفهوم می رسیم و گاهی اوقات از طریق مفهوم به لفظ می رسیم. این خیلی در بحث ما دخالتی ندارد.

آن چه برای ما مهم است، ما به ازاء خارجی لفظ است. مفهوم سازی هم که بشود - اگر هم باشد - به عنوان یک رابط و به عنوان یک واسطه است که وجه خارج است؛ نه خود خارج. جهتی است که از آن جهت حرکت می کنیم تا به آن برسیم؛ ولی آنچه برای ما ارزشمند است؛ نه وجه خارج که خود حقیقت خارجی است.

لذا میرزای اصفهانی در مورد ثبوت می فرمایند اولاً ما نیازی به ثبوت نداریم؛ اصلاً ما لفظ داریم و خارج. اگر هم به فرض ثبوت باشد؛ یک امر واسطه است که به آن بهایی نمی دهیم. مهم برای من عالم خارج است و لفظی که به کار می گیرم تا به آن اشاره کنم.

در این عبارات مشاهده می شود که ایشان حتی از نظر فطری معتقدند که شکل گیری مفاهیم، امور ثانویه اند و در پرداختن به امور خارجی و واقعی - که بعداً نامش را امور وجدانی و کشف امور واقعی می گذاریم - اثری ندارند.

خلاصه اینکه ما یک سلسله حقایق خارجی داریم که ما به ازاء آن الفاظی به کار می بریم. این الفاظ فقط حکایتگر و نشانگرند و به هیچ وجه مفاهیمی که از آن الفاظ به دست می آید، حقیقت خارجی را به ما نشان نمی دهد. همه اینها

زیر مجموعه کلام ما درباره تعاریف بود و این که آیا وقتی برای یک حقیقت خارجی الفاظی به کار می‌بریم، برای آن تعریفی ارائه داده‌ایم یا ارائه نداده‌ایم.

این جاست که افرادی مانند ابن سینا معتقد می‌شوند که ما اصلاً از عالم خارج چیزی نمی‌دانیم. عالم خارج چیزی نیست که در دست ما بیاید. آن قدر می‌فهمیم که اشیاء خصوصیات و آثاری دارند، اما با عقلمان نمی‌توانیم عالم خارج را بشناسیم. ما از عالم خارج فقط یک کشف اولیّه می‌کنیم و برای آن نامگذاری انجام می‌دهیم، اما نمی‌فهمیم که حقیقت و واقعیت آن چیست. در این جا ابن سینا متوقف می‌شود و می‌گوید که نمی‌توانیم بهایی به تعاریف بدهیم. «المتعذّر علی البشر» است. می‌گوید به من گفته‌اند راجع به تعاریف بگو؛ اما نمی‌شود! البته بعداً ملاصدرا این سخن ابن سینا را نقد می‌کند؛ اما نقد او قابل پذیرش نیست.

خلاصه بحث تعریف ناپذیری وجدان:

۱. درباره معنای تعریف گفتگو شد و این که الفاظی که در این باره استخدام می‌کنیم چه مقدار برای روشنگری به کار می‌آید. گفته شد که در تعاریف، از الفاظ استفاده می‌کنیم و مفاهیمی از آن‌ها می‌گیریم که آن مفاهیم در ذهن است و جایگاه مفهوم ذهنی با عالم خارج متفاوت است. لذا برای این که بخواهیم چیزی را بشناسیم؛ باید به عالم خارج مراجعه کنیم نه مفاهیم.

۲. در این گفتار درباره نحوه شکل‌گیری کلام و لفظ بحث شد. آن قدر کلام ما را محدود می‌کند و دست و پای ما را می‌بندد که ناچاریم از الفاظ در حدّ اشاره کننده، نه بیش از آن استفاده کنیم. نباید این گونه باشد که از عالم خارج لفظی بسازیم و از آن مفهومی برگیریم (یا برعکس)، عالم خارج را رها کنیم و در

ذهن برویم و الفاظ و مفاهیم را کار داشته باشیم، به گونه‌ای که از این مثلث، راس خارجی آن را رها کنیم. این اتفاقی است که در علوم بشری می‌افتد.

۳. در علوم بشری از این مثلث، ابتدا از رأس اساسی آن - که عالم خارج است - استفاده می‌شود (توسط رئالیست‌ها)؛ اما بعداً که گفتگوها را پیش می‌برند، فقط در حوزه آن دو رأس دیگر سخن می‌گویند و از آن‌ها مطالبی بر می‌گیرند که می‌گویند باید در عالم خارج وجود داشته باشد! مثلاً باید فلک اول باشد، سپس فلک دوم باشد و بعد نفس فلکی باشد و جسم فلکی و... این‌ها نتیجه استدلال و برهان مصطلح است، نه نتیجه دیدن عالم خارج.

این‌ها در نقطه آغاز، عالم خارج ستارگان و اجرام آسمانی و گردش افلاک را دیدند و این نقطه آغاز بود. ولی وقتی وارد شدند، به جاهایی رفتند که آن جاها خیلی ارتباطی با واقعیت اولیه خارجی نداشت.

فلسفه و علوم ادراکی بشری در آن دو رأس مثلث پیش می‌روند؛ ولی آنچه وجدان می‌خواهد از آن سخن گوید و واقع‌نمایی عالم خارج را نشان بدهد، این است که پررنگ کردن بیش از حد مفهوم، سبب غفلت از امور واقعی می‌شود. بنا به تعبیر مرحوم میرزا، حداکثر وجه الخارج هستند و هیچ گزارش دهندگی از خارج ندارند. بدتر آن که یک سلسله علوم بر پایه این‌ها برپا شود و از آن علوم استخراج‌های علمی شود و آن‌ها را حمل بر خارج کنند.

۴. بحث اساسی در این زمینه آن است که امر خارجی، امری است که باید خودش را (و نه مفاهیمش را) دید. چگونه خود خارج را باید ببینیم؟ اگر نتوانیم جواب این سؤال را بدهیم، هم چنان این ابهام پابرجاست؛ چنانکه یک فیلسوف در برابر توضیحات قبلی ما ممکن است بگوید: بسیار خوب، حرف‌های شما قبول! اما عالم خارج را چگونه باید دید؟

مرحوم میرزا اشاره کردند که: «لأنَّ العقل والعلم كاشفان للماهيات الخارجية بلا احتياج الى الثبوت العقلي والعلمى...». یعنی آن چه عالم خارج را مکشوف می‌کند، عقل و علم است؛ عقل و علمی که نه خودش صورت ذهنی دارد و نه صورت ذهنی پدید می‌آورد.

پس اگر بخواهیم ماجرای کشف حقایق خارجی را بیان کنیم، باید نحوه کاشفیت علم و عقل را هم بیان کنیم تا در مقابل آقایان فلاسفه حرفی برای گفتن داشته باشیم.

در این مقاله در بحث عقل و علم، کمتر بحث شده است، اما شاید بعداً در ضمن انواع تعاریف وجدانی، این مطلب بیشتر توضیح داده شود.

واقع‌نمانبودن برهان‌های فلسفی

اینک باید به یک سؤال مهم پاسخ داد:

آیا وقتی یک فیلسوف به شیء خارجی نگاه می‌کند و مدعی است که ورای این دیدن، حقایق دیگری را با ذهنش می‌فهمد که عمیق‌تر و دقیق‌تر است، با این مدعا چه باید کرد؟

در پاسخ باید گفت: سخن بر سر همین است که ذهن و خلاقیت‌های ذهنی تا چه مقدار با عالم خارج انطباق دارند. ما از عالم خارج برداشتی می‌کنیم و می‌گذریم و وارد فضای ذهنمان می‌شویم. فیلسوف در فضای ذهن خود ساکن می‌شود و با قواعد و قوانین آن فضا حرکت می‌کند. آن قواعد و قوانین را هم به مدد علم منطق تنظیم می‌کند. اما سؤال این است که به چه دلیل، مطالبی که فیلسوف می‌فهمد و استنباط می‌کند، منطبق با عالم خارج است؟ درست است که ابتدا عالم خارج را می‌بیند؛ ولی بعد از دیدن وقایع

خارجی، به استدلال روی می‌آورد و با این استدلال‌ها به یافته دیگری می‌رسد. این برهان‌ها و دلایل تا چه اندازه صحیح و قطعی هستند؟ تا چه حد ما را به واقعیت می‌رسانند؟

این یک سؤال جدی در برابر فلسفه است. برهان‌های فلسفی تا چه حد واقع‌نمایی دارند؟ اگر بنا بود تمام برهان‌های فلسفی صحیح باشند، نباید شاهد تفکرات و مکاتب مختلف فلسفی در باره یک موضوع خاص باشیم. استدلال‌ها کامل نیستند. فیلسوف بعدی می‌آید و از این استدلال ایراد می‌گیرد. نفر سوم می‌آید و از هر دو استدلال ایراد می‌گیرد. بعد عارفی پیدا می‌شود و می‌گوید اصلاً شما در جاده خاکی حرکت می‌کنید، این جا کشف واقع نیست، بلکه صورت‌های ذهنی است که به هم می‌بافید.

سؤال این است که در همان حوزه ذهن و غور و غوصی که ذهن می‌کند، به چه دلیل می‌تواند واقع‌نمایی قطعی و صد در صد داشته باشد؟ این چیزی است که فلسفه باید بتواند درست پاسخ بدهد.

ملاصدرا به عنوان فیلسوف کامل، در ابتدای اسفارش مباحث خود را با تأکید فراوان بر علم حصولی آغاز می‌کند؛ ولی بعدها می‌گوید علم حصولی یعنی همین صورت‌های فکری، جهل است و واقع‌نمایی ندارد؛ آنگاه فقط بر روی علم حضوری تأکید می‌کند. در مورد آن هم می‌بیند که معلول یا معلوم باید در نزد علت و عالم، حاضر باشد. سپس به این نتیجه می‌رسد که همه چیز در محضر ما حاضر باشد و ما هم نزد پروردگار به علم حضوری حاضر باشیم؛ این جاست که به مغالطه‌های دیگری برخورد می‌کنند، تا آنجا که شتر فلسفه در خانه عرفان زانو می‌زند.

البته ذهن در کنار این که قدرت تحلیل بیشتری دارد، قدرت ساختن بیشتری

هم دارد. ذهن می‌تواند اشیاء و مفاهیمی بسازد و اختراع کند و بر مبنای آن‌ها آموزه‌های دیگری را پیش ببرد.

تفاوت میان وجدان یک امر و توصیف آن

اینک باید به تأمل دیگری برسیم که آیا ما هم (با مذاکره راجع به وجدان) در دام فاصله میان واقعیت بیرونی و صورت ذهنی نیفتاده‌ایم؟

نگارنده منکر این مطلب نیست. در گفتار گذشته نیز به این مطلب اشاره شد که گاهی ما مستقر در امر خارجی می‌شویم و گاهی درباره آن گفتگومی‌کنیم. اکنون ما داریم در مورد این‌ها بحث می‌کنیم و در عالم مفاهیم و ذهنیات هستیم. اما سخن ما این است که اگر فرضاً راجع به حقیقت یک گل، بگوییم: «این گل را وجدان کردم»، یعنی چه اتفاقی افتاده است؟ یافتن این گل یعنی چه؟ یافتن گل، یعنی به کشف علمی خود، «آن را دیده‌ام». البته در ادامه توضیح داده می‌شود که وجدان شامل حس (دیدن و شنیدن) نیز می‌شود.

مثال دیگر، وجدان اموری مانند غم و اندوه و شادی است که حالات درونی ماست. گاهی درباره شادی و شمع در جشن نیمه شعبان فقط گفتگومی‌شود؛ و گاهی شما در جشن نیمه شعبان، شاد و مشعوف می‌شوید. این که شادی در شما پیدا شد، "وجدان کردن شادی"، یعنی رسیدن به شادی است. بعداً درباره این شادی سخن می‌گوییم، یعنی گزارش آن را می‌دهیم که در آنجا ناچار از الفاظ استفاده می‌کنیم. این الفاظی که دارند گزارش می‌دهند، فقط دارند اشاره می‌کنند که ما برای این الفاظ، شأنی بیشتر از گزارش دهی قائل نشویم، نه آن که از این الفاظ کلی، مفهوم بسازیم و مفاهیم غم و شادی استخراج کنیم؛ آنگاه از آن نتایجی بگیریم.

مثال دیگر آن است که فیلسوف، در نهایت، شری را که به عنوان یک امر ناگوار حس کرده است، امری اعتباری و عدمی بداند و بگوید اصلاً شری در کار نیست! از سیلی که به صورتم خورده است احساس درد می‌کنم؛ ولی با برهان و استدلال برابرم ثابت شود که شر عدمی است! این نتیجه توالی مفاهیمی است که بر اساس ساختار فلسفی، او را به این جا رسانده است که اصلاً شر وجود ندارد و شما که دارید آن را احساس می‌کنید، یک چیز معدومی را احساس می‌کنید! یعنی یک امر واقعی را مفهوم سازی کرده‌اند و به جایی برده‌اند که در نهایت، منکر واقعی بودن آن می‌شوند.

حال به مطلب خودمان برسیم. ما هم در باره وجدان فراوان سخن می‌گوییم، اما توصیه ما این‌ها نیست. توصیه ما این است که برای رسیدن به امر وجدانی باید به خودش برسیم، نه اینکه در مفاهیم آن سیر کنیم، چرا که آن مفاهیم، وجدان آن واقعیت نیست.

آیا از این مطالب می‌توان به این نتیجه رسید که دیگر کسی نباید راجع به حقایقی که درک کرده است سخن بگوید؟ چون در حرف زدن، درگیر همین فاصله میان واژه‌ها و حقایق خارجی می‌شود. و هر کس دریافت خودش را از حقیقت دارد، بدون این که بتواند آن را با دیگران در میان بگذارد.

در پاسخ می‌گوییم: آری، گفتگوها دقت کشف واقع را ندارد؛ ولی نمی‌توان نتیجه گرفت که نباید سخن گفت. تنها می‌توان گفت که کلام من بیانگر کامل فهم من از واقعیت نیست، بلکه فقط اشاره‌ای به واقعیت است.

فرض کنید من می‌خواهم درباره خدای متعال سخن بگویم. من نمی‌توانم خدای خودم را به شما منتقل کنم، ولی می‌توانم به شما اشاره کنم که به کدام سمت بروید. هر امر واقعی برای هر کسی تناظر یک به یک برقرار می‌کند. این

سخن درست است، اما نه به این معنی که واقعیات متفاوت می‌شوند. واقعیت، یک واقعیت است.

البته این بحث دیگری است که واقع‌نمایی را در علم و عقل چگونه می‌بینیم که فعلاً مفروض گرفته‌ایم. این که من با علم و عقل خودم چگونه به واقعیت می‌رسم؟ آن عقل چیست که بدون این که معقول شود و صورت‌سازی کند، کاشف حقیقت است؟ با چه مکانیزمی این کار را انجام می‌دهد و من عاقل چگونه با عالم واقع پیوند می‌یابم؟

گاهی اوقات ما یک طرف نشستیم و عالم واقع یک طرف دیگر، در حالی که بعداً در بحث انبساط نفسی گفتگو خواهد شد که ما با عالم خارج، اتصال علمی پیدا می‌کنیم. با توضیحاتی که خواهد آمد، این شبهه برطرف می‌شود.

گاهی می‌پندارند که ما منفعل از عالم خارج هستیم، یعنی آن چیزی که در برداشت متداول از بحث فهم کشف و معقول شدن متداول است؛ مثل این که بسیاری از ما گمان می‌کنیم که الآن نشستیم، چیزی می‌آید و به ما می‌خورد و انعکاسی از آن به ما می‌رسد و ما آن را می‌فهمیم و این می‌شود کشف واقع! در حالی که برعکس است. ما هستیم که می‌رویم به سمت عالم خارج. آنچه من و شما و همه را به سوی واقعیت خارج می‌برد، یک حقیقت مستقل و مشترک است. به همین دلیل، درکمان مشترک است، گرچه آن درک مشترک را هر کدام به بیان خود بازگو می‌کنیم.

نکته دیگر آن است که ما بر اساس میزان نور عقل و علم می‌توانیم به حقایق خارجی برسیم. حال اگر میزان نور عقل یکسان باشد، آیا کشف واقعیت خارجی یکسان است؟

پاسخ به این پرسش مثبت است. اما سوال قبلی در باره مکانیزم کشف بود

که این کشف چگونه انجام می‌شود؟ چگونه من به حقیقت خارجی می‌رسم؟ ما حقایق را به نور عقل و علم می‌شناسیم؛ اما اگر من برای خودم یک عقل داشته باشم و شما هم برای خودتان یک عقل دیگر، من برای خودم کشفی دارم و شما هم برای خودتان کشفی دارید، چگونه می‌توان گفت آنچه من کشف کردم؛ شما هم همان را کشف کرده‌اید؟

کشف ما بنا به درجات مراتب نور عقل، متفاوت خواهد بود. اما می‌دانیم که همه ما با یک وسیله مشترک، دنیا را کشف می‌کنیم. ممکن است درجاتش متفاوت باشد؛ اما همه آنها به یک نتیجه می‌رسد و همه یک واقعیت را می‌بینیم.

بحث نسبی بودن واقعیات و خیر و شر که با انکار اصول اولیه یا مسلمات عقلیه مطرح می‌شود، در همین راستا است.

البته این مطلب مربوط به مباحث شناخت است که آیا می‌توان در شناخت، نسبیتی قائل شد یا خیر. این مبحث، تازگی ندارد و مبحثی است کهن، که هر چند گاه یک بار مطرح می‌شود. ان شاء الله بعداً درباره آن مطالبی خواهد آمد.

گفتاریازدهم

مراد از وجدان در متون معارفی

در گفتارهای گذشته در مورد مقاله وجدان، مقدماتی بیان شد، از جمله بحث تعاریف و توضیحاتی دیگر. در ادامه مباحث گذشته در بحث وجدان، چند نظریه مطرح است که در باره آن‌ها باید گفتگو شود. لذا بحث با نقل و توضیح عبارات متن مقاله ادامه می‌یابد.

۲. مراد از «وجدان» در متون معارفی

وجدان [به کسر واو] در لغت عرب [لسان العرب، ابن منظور و تاج العروس، زبیدی و العین، فراهیدی] مصدر و از ریشه «وَجَدَ» و به معانی «دارا شدن»، «وَجَدْتُ فِي الْمَالِ وَجْدًا وَ وَجْدًا وَ وَجْدَانًا وَ جِدَّةً، أَيْ صَرْتُ ذَا مَالٍ»، «غنی شدن» [وَجَدَ الْمَالَ وَ غَيْرَهُ اسْتَعْنَى، وَ جَدَّ يَجِدُ جِدَّةً، أَيْ اسْتَعْنَى غِنَى لَا فَقْرَ بَعْدَهُ]، «رسیدن» [وَجَدَ الْمَطْلُوبَ وَ جَدَانًا وَ إِجْدَانًا، بِكَسْرِ هَا أَدْرَكَهُ، وَالْوَجْدَانُ وَالْجِدَّةُ: مِنْ قَوْلِكَ وَ جَدْتُ الشَّيْءَ أَيْ أَصَبْتُهُ] و «یافتن و پیدا کردن» [وَجَدْتُ الضَّالَّةَ وَ جَدَانًا] گرفته شده است. دهخدا نیز کاربرد وجدان توسط فارسی زبانان را در معانی «گم شده را یافتن»، «یافتن»، «دریافت»، و «یافت» آورده است. البته با اندکی دقت، معلوم می‌شود که این معانی مغایر هم نبوده، به نحوی

هم‌پوشانی دارند. در بخش‌های مختلف دروس معارف، این واژه در دو معنای «دارا شدن» و «یافتن» به کار رفته است.

- معنای اول وجدان، دارا شدن است. وجدت، یعنی دارای مالی شدم. می‌گویند "صرت ذا مال"، یعنی دارای مالی شدم، دارا شدم.

- معنای دوم، غنی شدن است. (ای استغنی غنی لا فقر بعده)، به گونه‌ای غنی شد که دیگر فقیر نمی‌شود. دارایی‌ای که به دستش می‌آید، آن را از دست نمی‌دهد؛ یعنی دارایی که همواره همراه او خواهد بود.

- معنای سوم، رسیدن است. "ادرکته" یا "اصبته"، یعنی به آن رسیدم و دسترسی پیدا کردم.

- معنای چهارم، یافتن است. "وجدت الضالة وجدانا"، گم شده را یافتن، دریافت و یافت است.

دهخدا کاربرد وجدان در میان فارسی‌زبانان را همان «گم شده را یافتن» و «دریافت» می‌داند. (معنای چهارم)

البته این معانی مغایر یکدیگر نیستند و در واقع هر کدام از این معانی، یک زاویه از معنا را توضیح می‌دهد.

البته اینجا ما بنای بحث لغت نداریم. همین معانی عمومی از وجدان (رسیدن و غنی شدن و...) که به ذهن یک عرب زبان می‌رسد، برای ما کفایت می‌کند.

به هر حال واضع لغت و صاحب لغت، این چند معنا را برای وجدان به کار گرفته است. حال باید ببینیم که کاربردی که اصطلاحاً ما در متون خود داریم، چه قدر با این اصطلاحات و قراردادهای جعل شده توسط صاحب زبان نزدیک است و چه اندازه تجانس دارد.

در متون معارفی، لغت وجدان به معنای «دارا شدن» و «یافتن» به کار رفته است.

معنای یکم وجدان

معنای یکم: گاه منظور از لفظ وجدان، واجدیت است. وجدان و واجدیت در این معنا بیشتر در مباحث خلقت مورد گفتگو قرار گرفته است. مثلاً وقتی می‌گوییم «واجدیت نفس، نور علم را» (وجدان نور علم) یا «واجدیت نفس، نور قدرت را» یا «واجدیت ماهیت معدومه، نور ولایت را»، منظور این است که نفس مظلم الذات، انوار کمالیه را - به درجه‌ای و مرتبه‌ای - واجد گردیده است. به عبارتی، خداوند متعال به اذن و اراده خویش، انوار کمالیه را به ماهیات تملیک نموده است.

در اینجا چند کلمه به مختصر توضیحی نیاز دارد. البته اینجا به مبحث خلقت اشاره شد. و ما صرفاً می‌خواهیم کاربرد وجدان را در آن بیان کنیم. منظور از انوار کمالیه، مانند مثالهایی است که در متن گفته شده است، مانند نور علم و عقل، نور قدرت، نور حیات، نور ولایت و....

دارا شدن ماهیتی، یا ماهیت ماء بسیط، یا نفس، یا هر کدام از این‌ها که می‌توانند پذیرشی داشته باشند؛ بدین معناست که افاضه‌ای از جانب حق تعالی صورت می‌گیرد و انسان، این‌ها را واجد و دارا می‌شود. این معنای واجدیت و دارا شدن است.

ولكن مما يجب عليك أن تواظبه حفظ واقعية مالكتك و واجدیتك. فعليك بالمواظبة التامة على ضبط المالكية و الواجدية الواقعية بحقيقة الوجدان. فإن هذا المطلب مما يجب حفظه في جميع المطالب و المراتب و المقامات من الكلمات، حيث إنه أحد الأركان

العظيمة في معارف صاحب الشريعة، وهو أمر وجداني ليس يمكن إنكاره. كيف، ونجد بالوجدان التام أننا مالكون بأشدّ أنحاء الملكية لنور الولاية و للوجود و القدرة و العلم واجدية و مالكية لا أشدّ منها^۱.

در کنار تعبیر واجدیت، اصطلاح «مالکیت» نیز در ادبیات معارفی به چشم می‌خورد که اشاره به مرحله ای والاتر و برتر نسبت به واجدیت دارد. در مرحله ای که خداوند از نور ولایت به ماهیات تملیک می‌کند، اصطلاحاً گفته می‌شود که ماهیت، واجد نور ولایت شده است [درس‌های معارف، بحث خلقت: درس ۵۰] و هنگامی که به این ماهیت، اجازه تصرف در این نور، از حیث اعطاء به غیر و امساک از غیر داده می‌شود، اصطلاح مالکیت به کار می‌رود. طرفه آنکه در مراحل خلقت، از نگاه علوم معارف، نه تنها مرحله واجدیت و وجدان - که مرحله ای انفعالی است - تعریف ناپذیر است، بلکه مرحله مالکیت نیز - که جنبه فاعلی وجدانات است - چنین می‌باشد.

ترجمه عبارت مناصب النبی: «آنچه باید از آن مواظبت کنی، مالکیت و واجدیت تو است. باید این مواظبت را با یک حالت کامل، ضبط و نگهداری کنی که مالکیت و واجدیت را به حقیقت وجدانات حفظ کرده باشی.

این مطلب (مالکیت و واجدیت) که حفظ آن در تمام مطالب و مراتب و مقامات، ضرورت دارد، یکی از رکن‌های عظیم در معارف صاحب شریعت است و امری وجدانی است که انکارش ممکن نمی‌باشد. ما با یافتن تمام و وجدان تامّ، به این می‌رسیم که مالک هستیم به شدیدترین نحو مالکیت. مالک نور ولایت، وجود، قدرت و علم هستیم. این مالکیت عبارت از واجدیت و مالکیتی است که شدیدتر از آن نیست.»

۱. مناصب النبی (مخطوط)، ص ۶۸.

تفاوت واجدیت و مالکیت

در این جا معنای واجدیت و مالکیت همان دارا شدن است؛ این که انسان چیزی به دست آورد. این معنای اولیه واجدیت است که بیشتر در مباحث خلقت از آن استفاده می شود. در مقابل واجدیت، کلمه مالکیت است. این دو کلمه در کنار هم آمده است. در درس های خلقت، میان این دو، تفاوت گذاشته شده است. صرف دارا شدن را واجدیت می گویند. حال اگر بتوانید در این واجدیت به درجه ای تصرف کنید، می شود مالکیت. به عبارت دیگر، واجدیت صرف انفعال است و مالکیت یک نوع اجازه تصرف است که در آن نوعی احاطه به ما داده می شود. اگر این اجازه داده شد، ما بر آنچه واجد شده ایم مالک می شویم، و الاً صرفاً واجد هستیم.

اگر من واجد وجود هستم و بتوانم به درجه ای آن را به ماهیات ذهنی خودم ببخشم - که می توانم ببخشم - به آن درجه ای که می توانم ببخشم، مالک وجود شده ام. فرضاً من که واجد وجود هستم، این وجود را می توانم به ماهیتی مثل ماهیت آتش ببخشم. اما آتشی در ذهن خود درست می کنم که شعله هایش خیلی پیدا نیست. یعنی آتش ذهنی من شعله و لهیب ندارد. حال کسی نفس قوی تر دارد و می تواند به ماهیت همان آتش تملیک کند، اما با وجود شدیدتر. آنگاه آن آتش در درون او شعله ورتر است. نه اینکه بسوزاند، ولی می تواند آتشی در ذهنش بیافریند که شعله و لهیب داشته باشد.

از جمله پرسش های لغز و معماگونه ای که گاه در بحث اختیار مطرح می شود، این است که آیا من می توانم در مقام اشرف نفس و در موطن نفس خود، انسانی خلق کنم که این انسان حرّ و مختار باشد؟ پاسخ مثبت است، اما البته این کار راحت و آسانی نیست و هر کسی نمی تواند چنین کند. این مطلب

امکان دارد که کسی قدرت نفسانی قوی و قدرت بر اعطای قوی داشته باشد و این اذن هم به او داده شده باشد که در مقام اشرف نفس آن مقدار از وجود خود را به ماهیتی که مختار و حراست، بدهد و آن را بیافریند.

این مرحله - که در واقع به آن اذن داده شده است - می شود تملیک. تا مادامی که انسان دارای آن وجود باشد، واجد است؛ اما به محض این که توانست ببخشد، مالک می شود. این مالکیت بسته به شدتی که می تواند تملیک کند اختلاف دارد.

ما به هیچ وجه برای ائمه و پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَامُ رتبه استقلالی و خدایی قائل نیستیم و مشیت آن ها را به اشد انحاء فنا، فانی در مشیت خدا می دانیم؛ اما مرحوم استاد در کتاب مناصب النبی جمله ی جالبی در این زمینه دارند.

گفتیم که امکان دارد انسان قدرت داشته باشد (قدرت یعنی دارا بودن آن وجود) و وجود را در دست خود داشته باشد و به او اذن بدهند که با حریت خود، از وجود خود در مقام اشرف نفس به ماهیتی در درون خود ببخشد که آن ماهیت فاعل مختار باشد، در عین اینکه هرکسی هم قادر به این کار نیست.

استاد می فرماید استبعادی ندارد که این گونه تصور کنیم که تمام آفرینش برای وجود مقدس خاتم الانبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقام اشرف نفس باشد و آن بزرگوار، به اذن خدا، از وجودی که به او تملیک شده است، به همین نحو به ماهیات تملیک کند و هیچ تفویضی هم در میان نباشد. تمام عالم خلقت مقام وجودی شخص خاتم الانبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و ایشان به اذن الهی، به موجودات دیگر به مقدار لایتناهی، درجاتی از وجود را تملیک می کند؛ هم چنان که من در ذهنم می توانم یک آتش بدون لهیب - یا در درجه بالاتر، یک آتش با شعله و لهیب، یا بالاتر از آن، حتی یک فاعل مختار - را خلق کنم.

به عبارت دیگر این مطلب هیچ استبعادی ندارد که این گونه نگاه کنیم که کل خلقت، مقام اشرف خاتم الانبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. یعنی همین سان که توانستیم این نوع واجدیت و مالکیت را متذکر شویم، می تواند آیه و علامتی باشد برای آنچه در عالم خارج اتفاق می افتد. همان اتفاقی که برای شیرپرده افتاد که امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام آن را تبدیل به یک شیر واقعی درنده کردند؛ کاری که البته ماقادر به انجام آن نیستیم؛ ولی امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام انجام دادند.

پس همان سان که اشاره شد و براساس همان روایتی که برای امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام برای شیرپرده نقل شده، استبعادی ندارد که کل عالم هستی توسط رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مالک نور ولایت شده باشند. این مطلب با بحث ولایت و تملیک نور ولایت و این که آیا نور ولایت در مشهد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به موجودات دیگر داده شود، یا خود رسول خدا داده اند (آن دو مدلی که در بحث خلقت مطرح شده)، با هم قابل جمع است.

در کنار تعبیر واجدیت، اصطلاح «مالکیت» نیز در ادبیات معارفی به چشم می خورد که اشاره به مرحله ای والاتر و برتر نسبت به واجدیت دارد. در مرحله ای که خداوند از نور ولایت به ماهیات تملیک می کند، اصطلاحاً گفته می شود که ماهیت، واجد نور ولایت شده است [درس های معارف، بحث خلقت: درس ۵۰] و هنگامی که به این ماهیت، اجازه تصرف در این نور، از حیث اعطاء به غیر و امساک از غیر داده می شود، اصطلاح مالکیت به کار می رود. طرفه آنکه در مراحل خلقت، از نگاه علوم معارف، نه تنها مرحله واجدیت و وجدان - که مرحله ای انفعالی است - تعریف ناپذیر است، بلکه مرحله مالکیت نیز - که جنبه فاعلی وجدانات است - چنین می باشد.

وقتی به یک فاعل قادر مختار، وجود داده‌اند، او می‌تواند این وجود را به ماهیتی بدهد و یا می‌تواند (از دادن) امساک کند. در بحث معرفه الله و در بحث‌های گرفتن آن کمالات به این نکته مهم اشاره شده است که: گرچه در جنبه‌های انفعالی نمی‌دانیم که آن کمالات را چگونه می‌گیریم؛ اما در مرحله فعلی چطور؟ یعنی وقتی می‌خواهیم ببخشیم چطور؟

در مقاله پیوست به نقل از کلام استاد در مناصب النبی آمده است:

اعلم أنَّ حقيقة المالكية ليست مما يُعرف بالمعرفات والتحديدات، كيف وهي شئئية ماهيتنا التي لاشيء محض. وهذا الإدراك - أي إدراك كونها شئيتنا وما به تحققنا - إنما هو بنفس هذه المالكية، فليس يمكن تحديدها ولا تعريفها.

ترجمه و توضیح: بدان که حقیقت مالکیت، چیزی نیست که با معرف‌ها (تعریف‌کننده‌ها) و تحدیدها (آنها که تعریف به حدّ می‌کنند) شناخته شوند. همان بحثی که در مورد تعریف و تعریف پذیری مطرح شد. در این جا نیز مالکیت را غیر قابل تعریف می‌دانند. چگونه؟ در واقع شیء بودن ماهیت ماست؛ (این که ماهیت ما بشود شیئی) نه شیء محض.

این ادراک یعنی این که بفهمیم که ما چیزی هستیم، و بفهمیم که آن چه تحقق ما به اوست، به واسطه همین مالکیت است. به بیان ساده‌تر، قبلاً اشاره شد که ما آن قدر ناچیز و بی چیز و هیچ هستیم که وجدان و کشف ناداری و بی چیز بودنمان هم به وجود است. به وجود است یعنی به مالکیت است. ما دارای وجود شده ایم. تا آن واجدیت و مالکیت وجود در ما تحقق نیافته باشد، نمی‌توان حتی خود را شناخت. پس مالکیت، قبل از شیء شدن ماست. واجد بودن ما، قبل از تحقق یافتن ماست، لذا نمی‌توانیم تعریفش کنیم. باید توجه

داشت که در این جا کلمه مالکیت اعم از مالکیت، و واجدیت در نظر گرفته شده و لذا قابل تعریف نیست.

وَأَمَّا الْمَقْدَارُ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَقَرَّرَ أَوْ يَحْرَّرَ هُوَ صَيْرُورَةُ الْمَالِكِ بِمِثَابَةِ
يَبْدُلُ مِنْهُ وَ يُعْطِيهِ وَ يَجُودُ بِهِ بِكُلِّ مَنْ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ يَمْنَعُهُ عَنِ كُلِّ
مَنْ يَشَاءُ.

ترجمه: «تنها چیزی که ما (از بحث مالکیت) می‌توانیم تقریر و تحریر کنیم، همین است که مالک به گونه‌ای و به وضعی در می‌آید که می‌تواند ببخشد و عطا کند، می‌تواند جود داشته باشد و ببخشد، یا می‌تواند از بخشش منع کند.»

به عبارت دیگر، چه می‌شود که ما از مرحله واجدیت به مرحله مالکیت منتقل می‌شویم؟ چگونه من واجد می‌شوم مالک؟ آن اذنی که به من داده می‌شود که می‌توانم در آن ملک تصرف کنم، چه اتفاقی می‌افتد؟ به بیان استاد، نمی‌توانیم بفهمیم، نحوه تبدیل واجدیت به مالکیت برای ما خیلی روشن نیست و لذا قابل تعریف نیست. زیرا آن (واجدیت و مالکیت) مقدم بر ماست و ما بر آن احاطه نداریم. چون بر آن احاطه نداریم، اگر شناختی بخواهد مطرح باشد، باید نوعی احاطه وجود داشته باشد که آن احاطه وجود ندارد. حداکثر چیزی که می‌توان گفت، این است که به گونه‌ای می‌شود که مالک می‌تواند بذل کند، عطا کند و ببخشد؛ یا بذل نکند و نبخشد.

در دنباله، ایشان به نخستین مرحله می‌رسند:

فَتَسْلِيْطُ اللَّهِ تَعَالَى مَاهِيَّةَ الصَّادِرِ الْأَوَّلِ عَلَى نَوْرِهِ الْبَهِيِّ الْعَزِيْزِ الْجَلِيْلِ
الْجَمِيْلِ وَ جَعَلَ زَمَامَ أَمْرِ ذَلِكَ النُّوْرِ بِيَدِ الصَّادِرِ الْأَوَّلِ - بِمِثَابَةِ يُعْطَى
الصَّادِرُ الْأَوَّلُ مِنْ ذَلِكَ النُّوْرِ الْمَعْطَى بِهِ بِكُلِّ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حَسَابٍ
وَ مَقْدَارٍ وَ يَمْنَعُهُ عَنِ كُلِّ مَنْ يَشَاءُ - هُوَ الْعَطَاءُ وَ التَّمْلِيْكُ وَ الْمَالِكِيَّةُ
الْحَقِيْقِيَّةُ. فَإِنَّ عِنَايَةَ الْمَالِكِيَّةِ أَزِيدُ مِنْ عِنَايَةِ الْوَاجِدِيَّةِ.

ترجمه: «اینکه خداوند، ماهیت صادر اول را بر نوری که خدا به او داده است مسلط کند؛ (یعنی خداوند ماهیت پیامبر اکرم ﷺ را بر نور ولایت مسلط کند)، آن نوری که بهی و عزیز و جلیل و جمیل است؛ و زمام آن نور آن گونه به دست صادر اول داده شده است؛ (به نحوی مسلط کند که) بتواند به هر کس که بخواهد، بدون حساب و کتاب عطا کند یا از هر که بخواهد باز دارد. این معنای عطا است و این معنای تملیک و مالکیت حقیقی است. در نتیجه (این که سخن از مالکیت می‌گوییم) عنایتی دارد که بیش از عنایت واجدیت است.»

یعنی صرفاً داشتن نیست، بلکه آن مسلط کردن است. پس مالکیت یک مرحله فراتر از واجدیت است.

فالواجدية هي وجدان ماهية الصادر الأول نور الله تعالى، و المالكية هي وجدانه إياه مع كون المفتاح بيده و الزمام في كفه بحيث يعطى منه بكل ماهية شاء وأراد - في عين بقاء أملكية الله تعالى - أو يمنعه عنها كذلك. فالله تعالى أعطى إعطاءً حقيقياً وجعل الصادر الأول قادراً مختاراً فعلاً كيف يشاء و متصرفاً في ذلك الثور المعطى به كيف يشاء بدلاً بغير حساب أو منعاً وإمساكاً. فحقيقة المالكية هي هذه الفعلية و التصرف عن القدرة و الاختيار في ذلك النور إعطاءً أو إمساكاً^۱.

ترجمه: «پس واجدیت یعنی آن یافتن و گرفتن، که ماهیت صادر اول نور خدا (نور ولایت) را دارا باشد. (مالکیت چیست؟) مالکیت این است که در عین این که واجد است، کلید را به دست او بدهند و زمام (نور) را در دست او بگذارند؛ به گونه ای که به هر ماهیتی که اراده کند - در عین این که مالکیت خدا در جای خود محفوظ است - بدهد. پس خداوند، اعطای حقیقی به رسول اکرم ﷺ کرده است و صادر اول و آن حقیقت مختار را قادر فعال قرار داده است، به هر

۱. مناصب النبى (مخطوط)، ص ۷۲.

نحوی که اگر بخواهد (می‌تواند) در نوری که به او عطا شده است تصرف کند و به غیر حساب بذل کند یا منع و امساک کند. بدین سان حقیقت معنای مالکیت، این فعالیت و این تصرفی است که از سر قدرت و اختیار در آن نور اعطایی می‌کند، چه ببخشد و چه امساک کند.»

این معنای اول از کلمه وجدان بود که به معنای واجدیت است که برای توضیح اضافه‌تر بیان شد. دیدیم که در کنار مالکیت که مرحله فراتر از واجدیت است، قرار می‌گیرد. البته مالکیت یعنی واجدیتی که با تسلطی که به آن ماهیت داده می‌شود، بتواند در آن تصرف کند.

پس در این عبارات به تفاوت میان واجدیت و مالکیت تصریح شده است؛ اما بحثی که ما اکنون در آن هستیم، بحث واجدیت، به عنوان یک کاربرد در بحث وجدان است. لذا در مباحث خلقت، اگر کلمه واجدیت به کار می‌رود، از معنای وجدان که در بحث شناخت به کار می‌رود خیلی دور نیست؛ زیرا ریشه هر دو، دارا بودن و گرفتن است.

معنای دوم وجدان

معنای دوم: در پاره‌ای از اوقات، منظور از وجدان، کشف و یافتن حقیقت است. ما در این نوشتار به بررسی معنای وجدان در تعبیر دوم آن، یعنی چگونگی کشف حقایق توسط نفس خواهیم پرداخت که به نوعی سنگ بنای اصلی بسیاری از مباحث معارفی است.

نگارنده معنای اول را تعمداً برای خوانندگان گرامی آورد، تا متوجه این نکته باشند که وقتی می‌گوییم: «ماء بسیط نور ولایت را وجدان کرد»، منظور این است که واجدیت پیدا کرد. این دو نزدیک به هم هستند، ولی عین هم نیستند. گاهی

به وسیلهٔ نفس وجدان می‌کنیم، و گاهی معنای اعم از وجدان را می‌گیریم. باید متوجه باشیم در مباحث خلقت، کلمهٔ وجدان، رفت و آمد و رفت و برگشت می‌کند. لذا باید متن‌های خلقت را با توجه به این مطلب، با دقت بیشتری ترجمه کنیم. پس هر جا در دروس خلقت کلمه وجدان را دیدیم، به معنای دوم نیست، بلکه گاهی اوقات به معنای واجدیت است. بدین روی نباید کسی متن عبارت خلقت را بیاورد و بگوید که این، بیان استاد در دروس خلقت در بارهٔ وجدان است. می‌گوییم آنجا وجدان به معنای واجدیت است، نه معنای دومی که در شناخت، مورد بحث ما است.

ناگفته نماند که در نوشتار حاضر، وجدان در معنای عام آن در مباحث شناخت مخلوقات، مورد بررسی قرار گرفته است. و موضوع «وجدان خدا» که بخشی از مباحث رفیع و شامخ معرفهٔ الله و از معالم منور و باشکوه بیان اهل بیت علیهم‌السلام در معارف توحیدی قلمداد می‌گردد، در مجالی دیگر دنبال خواهد شد.

پس در این بحثی که در گفتارهای آینده خواهیم داشت:

۱. منظور ما مباحث خلقت و بحث واجدیت و مالکیت نیست.

۲. وارد بحث وجدان خدا هم نمی‌شویم.

این مقاله فعلاً به وجدان خداشناسی پرداخته است، بلکه یک بحث زیربنایی در معنای عمومی وجدان را مطرح می‌کند. چون در همین بحث عمومی که از وجدان داریم، وقتی بخواهیم در بارهٔ وجدان خدا سخن بگوییم، باید ملاحظاتی در نظر بگیریم. این سخن بدان معنا نیست که این دو بحث از هم جدا باشند، بلکه در واقع این بحث مقدمه است برای وجدان خدا. اما وقتی در وجدان خدا سخن می‌گوییم، (این بحث) مثلاً با بحث

وجدان کمالات نفسانی خودمان، کاملاً مختلف اند. ولی برای اینکه بحث وجدان خدا را خوب متوجه بشویم، طرح بحث عمومی وجدان لازم است. لذا خوانندگان گرامی بحثی را که در موضوع وجدان داریم با وجدان خدا منطبق نکنند.

دیدگاه‌های مختلف در بحث وجدان

۳. دیدگاه‌های مختلف حول بحث وجدان

بر اساس آنچه از متن درس‌های معارف مرحوم استاد در دسترس ما قرار گرفته، چند دیدگاه متفاوت در بیانات شارحان این مباحث پیرامون کاربرد لفظ و مراد از وجدان - چه به صورت صریح ذیل لفظ آن و چه به صورت ضمنی در کاربرد آن - پدید آمده است. حقیقت آن است که تأکیدهای موجود بر دریافت‌های وجدانی در درس‌های نخستین مبحث توحید - در هر دو دوره تدریس - و پیوند دادن آن به راه انبیاء؛ و این نکته که حکایت وجدان، حکایت نابی است که در آرای اندیشمندان بشری مغفول واقع شده و این کیمیای گرانقدر در گذر دوران در تاریکخانه حجاب افکار بشری به کناری نهاده شده است، به پررنگ شدن دیدگاه یکم و دوم - که به دنبال می‌آید - انجامیده است. به علاوه، در برخی از این تحلیل‌ها، بحث معرفت وجدانی کنه اشیاء با رویکرد معرفتی وجدان پروردگار در هم آمیخته شده است.

در این سطور، چند موضوع مطرح شده که نیازمند توضیح است:

۱. استاد در ابتدای تدریس دروس توحید با مخاطبانی روبرو بودند که در مطالعات اسلامی سابقه تحقیق چندانی نداشتند. حداکثر در بحث توحید،

کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می خواندند. یا کلاس های دیگری بودند که کتاب های ساده تر مانند آثار آقایان سبحانی و مکارم شیرازی می خواندند. مباحثی که مطرح می شد، در همین فضا بود و استاد ممانعتی نمی کردند، به دلایل خاصی که جای آن در این نوشتار نیست.

پس در سال ۱۳۵۲ زمانی که استاد مبحث توحید را شروع کردند، مخاطبین و اساتید و دانشجویان، همگی، خواسته یا ناخواسته، درس های فلسفی و بشری خوانده بودند. لذا ذهن مخاطب اولیه پراز همین مفاهیم بود. در این شرایط، استاد می فرمایند همه این ها را بگذارید کنار! زیرا برای این که بتوانند مقصود و منظور خود را روشن بیان کنند، ناچار بودند خواسته خود را خیلی پررنگ بگویند. چون در آن زمان همه به نوعی آغشته به صور بودند. ایشان می خواستند با تیغی از تذکرات، درون ذهن ها را بتراشد.

در نتیجه آن چیزی را که می خواستند تحت عنوان وجدان بیان کنند، بسیار پررنگ بیان کرده اند. این پررنگ بیان کردن بحث وجدان - خصوصاً در درس های اول و دوم - باعث شد که نظریه اول و دوم (در معنای وجدان) شکل بگیرد.

۲. در برخی از این تحلیل ها، بحث «معرفت وجدانی کنه اشیاء» با رویکرد معرفتی «وجدان پروردگار» در هم آمیخته شده است. یعنی جایی دارند بحث می کنند و در آنجا عبارت به گونه ای است که تصور می شود استاد درباره معرفت خدا سخن می گوید، درحالی که بحث درباره معرفت اشیاء است، یا برعکس.

این دو معرفت، یکسان دیده شده و یکی فرض شده است، در حالی که استاد بعداً این ها را تفکیک می کنند. لذا در بررسی متون، حتماً باید قبل و بعد عبارات دقیقاً دیده شود. همین اتفاق سبب شده که نظریه اول و دوم به صورت پررنگ تری مطرح شود.

۳. نکته دیگر، بحث کاشفیت عقل و علم است. وقتی ایشان بحث عقل و علم را در دروس توحید (درس چهارم) بیان می‌دارند، مثال حسن و قبح را می‌زنند، به این عبارات: شما وقتی بچه بودید، کارهایی می‌کردید که حالا که بزرگ شده‌اید، می‌فهمید که آن کارها اشتباه بوده است. آن چه نداشتید و دارا شدید؛ عقل و بینش و دانایی نام دارد. این مثال را می‌زنند؛ ولی در بیانشان می‌گویند: این را می‌یابی. کلمه وجدان را به کار می‌برند. یعنی درست وقتی بحث کاشفیت عقل و علم هست، کلمه وجدان را هم بکار می‌برند. لذا در توضیحات، این‌ها در هم رفته است.

منشاء و خاستگاه نظریه اول

همچنین، گاهی آنچه در خصوص کاشفیت عقل و علم و تذکر به وجدانیات نفس در حسن و قبح افعال و وجدان کمالات فاعل قادر مختار به اجمال و تفصیل در عبارات تقریرات عربی و درس‌های فارسی معارف آمده است، با آنچه پیرامون معرفت بسیط پروردگار و معرفت ترکیبی بالآیه کمالات - که در درس‌های بعد مورد بررسی و تذکر وجدانی قرار گرفته - با تحلیلی یکسان بررسی و جمع‌بندی گردیده است. این عوامل نیز تأکید بر دیدگاه یکم و دوم را به دنبال آورده است.

در این عبارت به همین نکته اشاره می‌شود. یعنی دوباره بحث وجدان خدا کنار وجدان کشف عقلی قرار گرفته است. لذا برخی از گویندگان در مقام توضیح عبارات، این‌ها را کنار هم دیده‌اند و خواسته‌اند این‌ها را با یکدیگر هم‌تراز کنند و چیزی بگویند که این‌ها را با هم بیوشاند.

این جملات توضیح می‌دهد که باید توجه کنیم منشأ و خاستگاه عزیزانی

که این نظریه‌ها را پرداخته‌اند، از کجا آمده است. یعنی نوع کاربرد کلمه وجدان در ظاهر درس‌ها به نحوی بوده است که از درون آن، این نظریات قابل استخراج بوده است.

در اوائل تدریس، استاد می‌کوشیدند کلمه وجدان را مرتب به کار ببرند، تا آن ذهنیت‌ها و آن تراش را ایجاد کنند و مسیر دیگری را روشن کنند. این که می‌گویند «بشوی اوراق اگر هم‌درس مایی»، شستشوی درون را با تذکر کلمه وجدان در وادی‌های مختلف بیان کردند. این مسئله منجر به این شد که اگر کسی می‌پرسید وجدان یعنی چه، صاحبان نظریات یکم و دوم با استناد به بعضی از این جملات می‌گفتند: وجدان یعنی این! اما اگر کسی درباره جملات دیگری که در جاهای دیگر آمده می‌پرسید که پس این یعنی چه؟ آن عبارات را به نظریات خودشان برمی‌گردانند، که لابد استاد از این عبارت همین معنی را در نظر داشته‌اند. عده‌ای دیگر نیز عبارات دیگری را گرفتند و آن‌ها را به نظریه‌های خود برگرداندند.

انصاف این است که نمی‌توانیم همه عبارات موجود ذیل بحث وجدان را برای همه کاربردهای آن در متون معارفی - بدون اینکه به تکلفی دچار آییم - ذیل دیدگاه‌های یکم یا دوم به سامان برسانیم. اینجاست که دیدگاه سوم در کنار این دو دیدگاه مطرح شده است که ارزشمند و درخور اعتنا است، دیدگاهی که می‌کوشد تقریباً همگی مطالب و عبارات مربوط به بحث وجدان را در کنار هم شرح و توضیح دهد. ما در این نوشتار به بررسی هر سه دیدگاه و بررسی ابهامات و چالش‌های پیرامون آنها خواهیم پرداخت.

این رفت و برگشت میان مطالب باعث شد که نظریه‌های مختلف در اذهان

افراد شکل بگیرد که در ادامه به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت. از آنجایی که می‌خواهیم دیدگاه‌های مختلف را مطرح کنیم، باید خود را برای طرح دیدگاه‌های مختلف و ادله آنها آماده کنیم.

دیدگاه یکم: وجدان، قوه‌ای درونی برای شناخت

در این دیدگاه، وجدان در کنار حس و عقل، از قوای باطنی - و به تعبیری دیگر، طریقی - مستقل برای شناخت حقایق است. همچنان که با حس خود، شناخت حسی (اگر این تعبیر را بپذیریم) و با عقل خود، شناخت عقلانی را فراچنگ می‌آوریم، خداوند قوه‌ای دیگر به نام وجدان در اختیار ما قرار داده است که می‌توانیم به وسیله آن با عالم خارج ارتباط پیدا کرده، نسبت به اشیاء شناخت وجدانی پیدا کنیم. لغتنامه مجمع البحرین [طریحی] یکی از کاربردهای اصطلاحی وجدان را این گونه شرح می‌دهد: «الْوَجْدَانُ» من القوی الباطنة، و کل ما یدرک بالقوة الباطنة یسمى الوجودانیات». لغتنامه دهخدا نیز به نقل از المنجد و کشف اصطلاحات الفنون آورده است که در عرف بعضی، وجدان عبارت است از نفس و قوای باطنه.

بشراین گونه است که برای شناخت پیرامون خود، عقل و حس را فاعلانه به کار می‌گیرد. صاحب کمال عقل، هرگاه اراده کند - در اموری که در حیطه عقل است - از این قوه استفاده می‌کند و اگر نخواهد، از آن بهره نمی‌برد. در مورد حس هم همین طور است. اگر چشم را ببندد جایی را نخواهد دید، ولی اگر فاعلانه تصمیم بگیرد که چشمان خود را باز کند، همه جا را تا تیررس نگاه خود، نظاره خواهد نمود.

در این دیدگاه، وجدان به مثابه قوه‌ای مستقل و در کنار دوا ابزار متداول

پیش‌گفته تلقی می‌شود و قوه‌ای بنیادین و طریقی روشن‌گر است که در ما به ودیعت نهاده شده است، به گونه‌ای که اگر در حالاتی عقل و حس، کنار گذاشته شود، همچنان این وسیله معرفت آفرین، مجال تفحص در مخلوقات را دارد، طریقی که از مجرای آن می‌توان به ظاهر و کنه حقایق عالم رسید، چه آن حقیقت در مرتبه‌ای نازل مربوط به اشیاء مادی عالم بیرونی باشد و چه در مرتبه‌ای عالی و مرتبط به شأن معرفه الله.

به عبارتی دیگر، وجدان قوه یا طریقی است که چه برای رسیدن به معرفه الله - که خدا در وجود ما نهادینه کرده است - و چه در شناخت امور دیگر، در کارگاه شناختی انسان، نعمتی درخور و گرانقدر و مستقل از حس و عقل وجود دارد که می‌توان آن را فاعلانه به کار گرفت. این انسان است که بر اساس میزان آگاهی‌اش از این نعمت سه‌گانه الهی، تصمیم می‌گیرد که برای شناخت اشیاء پیرامون خود از طریق حس پیش‌برود و شناخت حسی پیدا کند، یا عقل خود را به کارزند و شناخت عقلانی فراهم آورد، و یا اینکه این دو را به کناری نهد و به شناخت وجدانی که مستقل از آن دو است، دست یازد.

از قضا قوه و راه وجدان که بر پایه لافکری و انخلاع نهاده شده - و بر خلاف ابزارهای عقل و حس، معصوم از خطا و اشتباه است - بهترین و بلکه تنها راه مستقل شناخت و در واقع پایه و مبنای شناخت‌های دیگر است. باورمندان به این دیدگاه برآنند که اصولاً شناخت حسی و عقلانی را نمی‌توان به عنوان شناخت‌های سره و خالص پذیرفت؛ تا عصای سحرآمیز وجدان در دست نباشد و تا این چراغ الهی تابیدن نگیرد، هیچ ظلمتی به روشنی مزین نخواهد شد و هیچ شناخت حقیقی و واقعی، فراچنگ نخواهد آمد. نتیجه آنکه در

این دیدگاه، تعابیری همچون «وجدان حسی» یا «وجدان عقلی» - به جهت استقلال اجزاء آنها از یکدیگر و تعارض ذاتی در معرفت افزایی - تعابیری پارادوکسیکال و فاقد معنا می‌باشند، همچنان‌که تعبیرهای «عقل حسی» یا «حس عقلی» در راه حس و عقل، تعابیری ناهمخوان هستند.

در این سطور به چند نکته مهم در توضیح نظریه اول اشاره شده است:

۱. برپایه این نظر، وجدان یک راه مستقل است. می‌گویند ما حس داریم؛ عقل داریم و وجدان داریم و این‌ها ربطی هم ندارند. بلکه هر کدام یک راه هستند. وجدان راهی است که در ما به ودیعت گذاشته شده است که مستقل از راه حس و عقل و البته بدون خطا است. هیچ خطایی در وجدان نیست. از سوی دیگر، اگر شما راه وجدان را نداشته باشید، عقل و حس، شما را به هیچ‌جا نمی‌برند. نورانیت اصلی و زیربنای اصلی متعلق به وجدان است. اگر حس و عقل هم بخواهند کار کنند، تا این وجدان نباشد کاره‌ای نیستند. همه شناخت‌ها به وجدان برمی‌گردد. وجدان یک ابزار سترگ و بزرگ و مؤثر و بنیادین است که نیازی به حس و عقلی ندارد.

لذا وجدان و عقل و حس، مستقل از هم هستند. براساس این نظر، وجدان عقلی بی‌معنا است، همان‌طور که حس عقلی معنی ندارد، چون این‌ها دو مسیر و دو کانال مختلف هستند. به همین معنا، هم وجدان حسی و هم وجدان عقلی تعابیری معنایی هستند.

در دروس معارف نیز عباراتی وجود دارد که گویا ما را به استفاده از قوه‌ای مستقل از عقل و حس، یا گام نهادن در راهی به نام «وجدان» و دست یازیدن به این روشنگر درونی به عنوان وسیله یا قوه یا راهی دیگر توصیه می‌کنند. بر این اساس طی مراحل معرفت در تمامی درجات

آن را به صورت صحیح، تنها و تنها در گام زدن در این مسیر و پیمودن راه در پرتو این شعله الهی می دانند، مسیری روشن و شعله ای فروزان که در نهاد ما به ودیعت نهاده شده است.

همچنان که کمال عقل را به ما هبه کرده اند و همچنان که ما را به سلاح حس، مجهز نموده اند، ما را مالک قوه ای قوییم به نام وجدان نموده اند که نفس ما از آن بهره می جوید، آن را به کار می برد و در مسیرش گام می زند و با دلدار وجدان، نرد معرفت می بازد. نفس انسانی، از این عطای الهی استفاده می کند و به «وجدان کردن» می پردازد. «وجدان کردن» یک فعل نفسانی است، همچنان که انتخاب و اختیار، یک فعل نفسانی به شمار می آید.

همان طور که در این عبارات آمده است، آن مطالب به این جا می رسد که قاعداً باید بگوییم وجدان کردن یک "کار" و یک "فعل" است. همانطور که نفس ما قدرت دارد و اختیار می ورزد، به همان نحو، نفس ما وجدان می کند. وجدان کردن، یک فعل نفسانی است، هم چنان که انتخاب و اختیار، یک فعل نفسانی به شمار می رود.

این نفس انسان است که - بسته به ساحت شناختی مورد نظرش - هرگاه اراده کند، از قوه وجدان استفاده می کند، یا حس را به کار می اندازد، و یا تعقل می نماید، و از این طریق فعلی نفسانی از او سر می زند. وجدان، یک حقیقت وجودی منحاز و مستقل و به غایت ارزشمند دارد، مسیر آن یک مسیر دیگر و ساحت آن، ساحتی متمایز است، به دلیل تفاوت ذاتی که با سایر روش ها دارد. از آنجا که لافکری خاستگاه وجدان است، بدیهی است که با حس و عقل - که هر دو مفهوم ساز و صورتگرند و علم حصولی را به انسان پیشکش

می‌کنند - متفاوت باشد و بدیهی است که با این دورقیب، بر سفرهٔ رفاقت نیشند، بلکه در معرکهٔ رقابت با آنان درآید و صد البته که از آنان گوی سبقت نیز می‌رباید.

با این نظر، حالات درونی ما وجدانیات ما هستند. حالاتی مثل حسد. آیا حسد را ما با چشم خود یا با گوش درک می‌کنیم؟ خیر! با عقلمان هم حسد را نمی‌فهمیم؛ بلکه حسد را با عاملی به نام وجدان می‌فهمیم. لذا بر اساس این نظریه، امور حسی وجدانی نیستند. نکتهٔ دیگر این که اصل و هویت و شناخت، کار وجدان است. چون حس دچار خطا می‌شود و عقل هم صورت سازی و مفهوم سازی می‌کند. پس آنچه می‌ماند، وجدان است که باید در مقابل خانهٔ آن زانوزد و حقیقت را در این خانه یافت.

گویندگانی که این مطلب را می‌گویند، از خودشان این حرف‌ها را نمی‌زنند؛ بلکه در دروس معارف عباراتی است که از دل آن‌ها می‌توان به این نتیجه رسید. در این جا نمونه‌هایی از بخش‌هایی از دروس معارف می‌آید که این نگرش در بحث وجدان را می‌رساند.

به عبارات زیر - که از نظر قائلان دیدگاه یکم - نگاه استقلالی به وجدان دارد، توجه فرمایید:

■ طریق انبیا و طریق ما که دنبال آن‌ها می‌رویم «طریق وجدان» است. [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

پس برای وجدان طریقتی قائل می‌باشند و آن را وجدان طریق و راه می‌دانند.

■ شما حتی به این کلمات و جملاتی که مطرح می‌شود، فکر نکنید؛ بلکه آنچه را که طرح شد، سعی کنید آن را «به وجدان خود» بیابید. [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

در این عبارت، گویی وجدان چیزی است که باید به آن مراجعه کرد و حقیقت اشیاء را از آن طریق شناخت. اگر فکر کنید، صورت سازی کرده‌اید؛ اما اگر بخواهید به آن برسید، باید به وجدان خود به آن برسید. یک وسیله شناساننده به نام وجدان هست که با آن باید به حقیقت برسید؛ زیرا عقل، مفهوم ساز و صورت ساز است.

■ همه اینها را ادراک می‌کنید. اما همه این ادراکات، «شما را از وجدان خودتان انداخته است» و «رکود وجدان را باعث شده است». [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

■ مثلاً شما در ذهن خود یک حرف واو تصوّر کنید. این واو - اگر شعور داشته باشد، «اگر وجدان داشته باشد» - می‌یابد که به وجود خود قائم نیست، دیگری او را نگه داشته است. [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

در عبارات بالا، وجدان چیزی است که باید آن را دارا شویم، همان گونه که شعور، داشتنی و نداشتنی است. وجدان نیز امری داشتنی و نداشتنی است و می‌یابد که به وجود خود قائم نیست، یعنی دیگری آن را نگه داشته است.

■ اگر ابوعلی سینا هم «به وجدان ساده و پاک خود رجوع کند»، همین حقیقت را می‌یابد که او قیوم دارد. [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

با توجه به این عبارت، گویی ما سه دروازه داریم: حس، و عقل و وجدان. حال باید به ابوعلی سینا گفت که آن دو دروازه را رها کن و از طریق دروازه وجدان برو تا بهفمی که قیوم داری.

■ «به وجدان خود که مراجعه کنید»، این زیر و رو شدن را می‌یابید. [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۲]

■ اگر بنا باشد که ما مصنوع غیر باشیم، آیا جز اینکه ما را بالا و پائین بیاورند؟ ما این طور مصنوعیت را در خودمان می‌یابیم... حالا صانع من کیست؟ چگونه است؟ کجاست؟ هیچ، اینهاش بر ما معلوم نیست. آن مقداری که خود صانع بخواهد، «به وجدان ما آن مقدار را بنهد»، ما می‌یابیم. [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۲]

وقتی پیغمبر ﷺ «وجدان انسان را روشن می‌کند» و صفات خدا را برایش می‌گوید، او باید خدا را شکر کند. [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۲]

طبق در این عبارت به مخاطب می‌گوید: برو وجدانت را پیدا کن که کجای نفست است. به آن مراجعه کن؛ در آن خانه که باز شد؛ حقایق را می‌فهمی. یعنی خدا سهم ما از معرفت را در خانه‌ای می‌گذارد، که همان خانه وجدان است. آن وقت است که ما می‌فهمیم او کیست. آن مقداری که صانع بخواهد به وجدان ما، آن مقدار از معرفت را بنهد. وجدان، مانند آن خانه است، چیزی که باید آن را روشن کرد.

این عبارت‌ها مؤید نظریه‌ای است که بالاتر توضیح داده شده است. در واقع آن نظریه به خوبی از دل این عبارات برمی‌آید. این عبارات چیزی به نام وجدان نشان می‌دهد که برای خود هویت و موجودیت مستقلی دارد. شبیه این عبارات باز هم در دروس معارف هست؛ اما جملاتی که در مقاله آمده، عباراتی روشن‌تر و صریح‌تر است.

این یکی از توضیحاتی است که در بیانات اساتید معارف آمده است. ان شاء الله در گفتارهای آینده، در این باره که آیا این نظر جامع و مانع است یا خیر، گفتگو خواهد شد.

یک نکته باقی می ماند و آن اینکه اگر وجدان را یک فعل نفسانی بدانیم، قائل به استقلال وجدان هستیم. در این صورت چگونه وجدان می تواند روی آن دو قوه دیگر، یعنی حس و عقل تأثیر داشته باشد؟

در پاسخ باید گفت: اگر قرار باشد وجدان استقلال داشته باشد، این مشکل پیش خواهد آمد. آنها یک توضیح تفصیلی می دهند بدین نحو که: درست است که وجدان مستقل است و این ها هر کدام برای خودشان هستند؛ اما اگر کنجکاوانه دقت کنید، می بینید که عقل و حس راه واقعی شناخت نیستند. در واقع ما به ظاهرا از آن ها استفاده می کنیم، اما راه واقعی شناخت نیستند. لذا باید حس و عقل را کنار گذاشت تا وجدان، خودش را نشان بدهد. تا حس و عقل باشد، وجدان نمایان نمی شود. این نظریه می گوید حس و عقل راه شناخت نیستند، بلکه مثل کورسویی می مانند که اگر هم از آن استفاده نکردید، چیزی از دست نداده اید.

ادامه مطلب از در گفتارهای آینده پی می گیریم.

گفتار دوازدهم

طرح بحث

در گفتار گذشته نظریه اول توضیح داده شد. گفتیم که براساس این دیدگاه، وجدان یک قوه باطنی در کنار حس و عقل است که می‌تواند ما را به شناخت راهنمایی کند. هم چنین عباراتی از دروس معارف که این نظریه از دل آنها برآمده است، نقل شد.

نگارنده این مطالب را با برخی از دانش پژوهان در میان گذاشته و گفت و گوهای دو طرفه زیر، ناظر به نظرات آنهاست.

*. از نظر من این که وجدان یک قوه باطنی در کنار حس و عقل باشد، پذیرفتنی نیست. اما با این دیدگاه از جهت آن که ما چیزی به نام «وجدان حسی» یا «وجدان عقلی» نداریم هم عقیده هستم؛ زیرا حس و عقل مربوط به عالم ادراکات ما است، در حالی که تحقق وجدان در مقام برزخی است و لذا این‌ها با هم ارتباطی ندارند. بنابراین تعبیر «وجدان حسی» یا «وجدان عقلی» بی‌معنا است.

پاسخ: شما می‌فرمایید حس و عقل مرتبه متفاوتی از وجدان دارند. در این صورت ما چگونه به آن مرتبه‌ای که دور از حس و عقل است می‌رسیم؟ و چگونه نسبت به آن شناخت پیدا می‌کنیم؟

*. ما وقتی به عالم ادراکات (دنیا) توجه داریم، از ابزارهای حس و عقل

استفاده می‌کنیم. اما برای تحقق شناخت در آن جنبه غیر جسمانی مان، ناگزیریم از عالم ادراکات خارج شویم. یافتن و وجدان کردن کمالات و علوم در این مقام است.

پاسخ: ابزار شناخت شما در آن مقام چیست؟ چگونه حقایق را می‌یابید؟
* نمی‌دانم که در آن رتبه چگونه به شناخت می‌رسیم؛ را اما این را می‌دانم که یافتن در آن مقام، بدون ابزار و آلات صورت می‌گیرد، به این دلیل که یکی از تفاوت‌های وجدان و ادراک این است که وجدان بدون ابزار است.

پاسخ: مطلقاً بدون ابزار است؛ یا بدون ابزار و آلات مادی است؟
* ابزار دارد؛ اما این ابزار و آلاتی که در ادراکات استفاده می‌شود، در آن مقام کاربرد ندارد.

پاسخ: شما می‌فرمایید ما رتبه‌ای داریم به نام رتبه برزخی که در آن جا هم به نوعی از شناخت نائل می‌آییم. اما آن هم بالاخره ابزاری دارد، یک عامل انتقال یا رابطی که شما را به شناخت برساند. یعنی باید میان شما و آنچه می‌خواهید بشناسید، رابطه‌ای وجود داشته باشد. منظور ما از ابزار این است. نکته دیگری که شما فرمودید، این است که کاربرد کلمه وجدان برای امور محسوس نادرست است.

** به نظر من تعبیر «وجدان حسی» کاملاً درست است. وقتی که من سردم می‌شود، در واقع سرما را وجدان کرده‌ام، در حالی که سرما را با حس خود می‌یابم. یا وقتی می‌گویم الآن روز است، یعنی روشنایی روز را یافته‌ام. از چه طریقی روشنایی روز را یافتیم؟ از طریق حس (بینایی). در مورد امور عقلی نیز همین گونه است. ما امور عقلی را وجدان می‌کنیم. لذا هم «وجدان حسی» داریم و هم «وجدان عقلی».

پاسخ: تعبیر «وجدان حسی»، یعنی وجدانی که از طریق حس حاصل می‌شود و «وجدان عقلی» یعنی وجدانی که از طریق عقل پدید می‌آید. اما اگر کسی معتقد باشد که وجدان یک چیز است و حس و عقل جدای از وجدان می‌باشند، در این صورت این ترکیب، یعنی ترکیب «وجدان حسی» یا «وجدان عقلی» بی معنا خواهد بود. وقتی وجدان را هم تراز با عقل و حس قرار بدهیم، بدان معنا است که من هم وجدان می‌کنم و هم تعقل می‌کنم؛ یا هم وجدان می‌کنم و هم حس می‌کنم؛ چون بالاخره ما یا وجدان می‌کنیم یا حس می‌کنیم یا تعقل می‌کنیم. نتیجه این مطلب که وجدان کاری می‌کند و حس یک کار دیگری می‌کند، این خواهد شد که آنچه حس می‌شود، امر وجدانی نیست؛ زیرا بنا بر این دیدگاه، حس در عرض وجدان است نه در طول وجدان.

آن وقت این کلام استاد که می‌فرمایند: «من تشنگی را وجدان کردم»، بی معنا می‌شود؛ چون بر اساس این نظر، حس در مقابل وجدان قرار دارد.

طرفداران این دیدگاه، جایگاه وجدان را اصلاً در عالم دیگری می‌دانند. در عالم مادیات، وجدان مطرح نیست، بلکه در جایگاهی فراتر و بالاتر قرار دارد. لذا برای کسی که دیدگاه یکم را پذیرفته باشد و معتقد باشد که جایگاه وجدان فراتر از حس و عقل است، قاعدتاً نباید «وجدان حسی» یا «وجدان عقلی» مطرح باشد. به این دلیل که حس برای خودش است و وجدان امری دیگر. آنچه مورد شناخت ما واقع می‌شود، یا باید حس بشود یا معقول واقع شود یا وجدان شود؛ چون "یا"ی میان این‌ها مانع الجمع است.

نتیجه قهری این مطلب این پیش فرض است که وجدان، امری متفاوت از حس و عقل است. حس و عقل مربوط به عالم مادی و وجدان در مقام و رتبه‌ای بالاتر است. انسان از طریق وجدان به ویژگی‌هایی می‌رسد که از طریق حس، یا

عقل به آن نمی‌رسد. تمام این دیدگاه همین را می‌گوید که وجدان طریقی است مستقل از حس و عقل. می‌توان به جای طریق، از واژه‌هایی مثل ابزار و راه هم استفاده کرد؛ در اصل مطلب تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

بررسی و نقد دیدگاه یکم

بررسی این دیدگاه را با نقل جمله که از متن مقاله پی می‌گیریم:

علی‌رغم توضیحات فوق و شواهدی که از متون معارفی برای این دیدگاه فراهم آمده است، تأملات زیر نسبت به تبیین جایگاه «وجدان» در این دستگاه معرفتی مطرح است که به نظر می‌رسد صاحبان این دیدگاه، ناگزیر به فراهم آوردن بیانی برای آنها می‌باشند:

۱. مطابق این دیدگاه، کسانی که از راه وجدان اقدام به شناخت می‌کنند، وجدان را مانند ابزار حس به کار می‌گیرند، یعنی همچنان که حس در اختیار حسگراست و گاهی از آن استفاده می‌کند و گاهی آن را بی‌استفاده می‌گذارد، باید وجدان نیز به همین گونه مورد استفاده قرار گیرد. آیا قائلان به این دیدگاه، چنین نتیجه‌ای را می‌پذیرند؟ به عبارت دیگر، آیا در دیدگاه یکم، وجدان تعطیل‌بردار است؟

اگر وجدان را از حس جدا بدانیم، نتیجه‌اش این می‌شود که وقتی حس می‌کنیم، دیگر وجدان نمی‌کنیم و وقتی وجدان می‌کنیم دیگر حس نمی‌کنیم. همین طور زمانی که عقل می‌ورزیم دیگر وجدان نمی‌کنیم. پس انسان لحظاتی و حالاتی دارد که حس به کار می‌آید نه وجدان، یا جایی هست که وجدان به کار می‌آید نه حس. در نتیجه در بعضی از موارد، وجدان انسان تعطیل می‌شود و آن زمانی است که داریم حس می‌کنیم. مثل وقتی که یک سیب را در دست گرفته‌ایم و از عطر خوش آن لذت می‌بریم. در این حالت دیگر وجدان نمی‌کنیم.

سؤال این است که آیا طرفداران این دیدگاه، این نتیجه را می‌پذیرند که وجدان تعطیل پذیر است؟

۲. براساس این دیدگاه، اعتقاد به پارادوکسیکال بودن تعبیری همچون وجدان حسی یا وجدان عقلی اجتناب ناپذیر است، تعبیری که مشابه یا عین آن را در بیانات معارفی و همچنین در کاربردهای عرفی صاحبان کلام شاهدیم. معتبر بودن کاربرد صاحبان کلام به ارتکاز معنای وضع شده و استعمال آن توسط صاحبان زبان باز می‌گردد که بسط آن، مجال دیگری می‌طلبد.

این همان مطلبی است که درباره آن نکاتی بیان شد. براساس این دیدگاه، تعبیری چون «وجدان حسی» یا «وجدان عقلی» غلط می‌شود. اما در این زمینه دو مشکل پیش می‌آید.

الف) ما در متن‌های معارف شاهد چنین تعبیری هستیم. یعنی استاد این تعبیر را به کار برده‌اند. مثل وجدان تشنگی یا گرسنگی که یک وجدان حسی است. اگر این نظریه درست باشد، وجدان و حش یا وجدان و عقل با هم قابل جمع نیستند؛ در حالی که استاد این تعبیر را دروس معارف استفاده کرده‌اند.

ب) مردم هم به راحتی این تعبیر را به کار می‌برند. این (به کارگیری) به دلیل معنای ارتکازی (متداول و عرفی) آن است. یعنی مردم آن را می‌فهمند که دارند به کارش می‌برند و کسی هم از آنها ایراد نمی‌گیرد. مثل به کار بردن تعبیر «وجدان سرما» که گاهی به آن اشاره می‌شود.

(در مقایسه این دو اشکال)، اشکال اول محکم‌تر است.

۳. آیا چنین است که وجدان همچون عقل، قوه‌ای در زمره سایر قوای درونی ما همچون علم و قدرت است که نفس ما را مالک آن می‌کند

و به این قوه بسیاری از حقایق را کشف می‌کنیم؟ اگر چنین است، باید توسط همگان قابل فهم - به معنی عام آن - باشد و مورد اشاره حداقل برخی از فرهیختگان در تاریخ اندیشه بشری قرار گرفته باشد. به دیگر سخن، اگر این کمال وجودی ناب در انسان وجود داشت، خود را به بشر می‌نمایاند؛ باری! پری رو تاب مستوری ندارد. نمی‌توان پذیرفت که قوه‌ای همچون علم و قدرت در نهاد بشر باشد، ولی هیچ‌گاه توسط موشکافان مباحث معرفتی مورد اشاره و بررسی و نقض و ابرام قرار نگرفته باشد. سخن در کیفیت این کمال نیست، بلکه در اصل موجودیت آن است. اگر کمالی همچون علم در نهاد آدمیزاد نبود و بدهت موجودیت آن برای همگان روشن نبود، این همه در چگونگی آن سخن نمی‌رفت. اینکه در سراسر تاریخ پرچالش اندیشه‌ورزی، هیچ‌گونه اشاره‌ای به مقوله وجدان نشده، بر ابهام این دیدگاه می‌افزاید، به ویژه که ادعا می‌شود وجدان، قوی‌ترین و مطمئن‌ترین روش معرفت‌افزایی است که طبیعی است تمسک به کریمه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» [المائدة: ۵۴] در اینجا وجاهتی ندارد، چراکه اینجا سخن از بنیان و اساس و محور حقیقی و معتبر شناخت و اتخاذ مسیر درست بر مبنای آن است؛ لذا هرگونه امساک و گزینش‌گری در چنین رهیافت بنیادینی، نقض غرض به حساب می‌آید.

خلاصه این مطلب چنین است که اگر وجدان یک قوه مستقل در نفس باشد، بالاخره در طول قرونی که بشر درباره این همه موضوع اظهار نظر کرده است، باید نویسنده، و متفکر و صاحب نظری قوه وجدان می‌گفت. اما ما در هیچ جا و از هیچ کس سخنی یا توضیحی یا نقصدی در این باره نشنیده‌ایم و چنین

چیزی پذیرفتنی نیست. برای روشن تر شدن، مسئله علم را مثال زدیم. این که علم چیست و کیفیت آن چگونه است، مورد مناقشه است؛ اما اصل وجود علم بدهی است و نیاز به اثبات ندارد. فلاسفه هم به این موضوع اذعان دارند که ممکن است کیفیت علم مورد اختلاف باشد؛ اما در اصل این مطلب که علم داریم، کسی شک ندارد.

نکته دیگر آن است که در برابر این سخن نمی شود بگویند: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾. این آیه شریفه این جا به چه کار می آید؟ اصلاً جای این آیه این جا نیست. این تمسک درستی به آیه نیست؛ زیرا ما معتقدیم که شناخت اصلی حقیقی و معتبر است؛ آنگاه بگوییم ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾! نمی شود که خدا اصل و پایه شناخت را امساک کند و به کسی ندهد و بعد هم بگوییم: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾! در این صورت دیگر به هیچ چیز نمی توان اعتماد کرد.

بحث در بنیان و اساس و زیربنا است نه یک امر روئینایی که هیچ کس به این تفصیل به آن توجه نکرده است و خداوند در طول تاریخ بشر، آن را به هیچ کدام از انسان ها نداده است، بلکه فقط در معارف، آن هم در درس استاد، این قدر پررنگ شده است! آن هم به معنایی که در نظریه یکم آمده است! واقعا این ایراد وارد است که موضوعی که این قدر در مسئله شناخت، پایه ای و بنیادی است؛ پس چرا کسی از آن سخن نگفته است؟

۴. ابزارهایی که در آیات و روایات از آنها برای فهم و درک و شهود یاد شده، علم و عقل و حس است. اگر وجدان، قوه ای تا این حد مهم است که پایه و اساس و محور هر معرفتی است و سایر معرفت ها به آن برمی گردد، پس چرا در آیات قرآن و روایات اهل بیت: بدان تصریح نشده است؟ البته

ریشه «وجد» در ادبیات ثقلین به کار رفته است، اما «وجدان» با این تبیین خاص به معنای قوه‌ای برای شناخت، در هیچ آیه و روایتی به چشم نمی‌خورد! لذا اگر قوه مستقلی به جز علم و عقل و حس، وجود می‌داشت، می‌بایست در آیات و روایات به آن اشاره می‌شد و احکام مرتبط به کاربرد آن نیز بیان می‌گردید، همچنان که برای علم و عقل و حس چنین شده است.

ایراد چهارم این است که چرا از وجدان - به عنوان یک قوه مستقل مثل عقل و حس - هیچ ردّپایی در آیات و روایات وجود ندارد؟ اگر قرار است قوه‌ای مستقل به نام وجدان وجود داشته باشد، بالاخره کمالی است که به ما انسانها داده شده است و مانند هر کمالی که به ما - به عنوان فاعل قادر مختار - داده شده، متعلق امر و نهی واقع می‌شود و باید از آن مواظبت کرد؛ آدابی دارد؛ باید یک جا آن را به کار برد و جایی به کار نبرد. اگر قرار بود وجدان به عنوان امری مستقل مانند حس و عقل، حتی در یک رتبه متفاوت می‌بود؛ باید احکام رفتار متناسب با آن نیز به عنوان ملکی که به ما داده شده است، وجود می‌داشت؛ در حالی که در آیات و روایات سرنخی از این مطلب وجود ندارد.

پس به طور خلاصه چهار اشکال که به این دیدگاه وارد شده عبارتند از:

۱. اگر کسی وجدان را غیر از حس و عقل و در عرض آن‌ها بداند، باید وجدان را تعطیل پذیر شمارد که این مطلب با معارف ما ناسازگار است.

۲. تعبیر «وجدان حسی» یا «وجدان عقلی» تعبیر غلطی می‌شد، در حالی که ما در دروس معارفی این تعابیر را داریم.

۳. اگر وجدان قوه‌ای درونی و باطنی برای همه انسان‌ها می‌بود، بالاخره

باید کسی از آن سخن می‌گفت، در حالی که هیچ کس (متفکریا فیلسوف یا اندیشمندی) به آن نپرداخته است.

۴. ردّ پایی از وجدان به عنوان قوه‌ای مستقل در آیات و روایات وجود ندارد.

پس در کنار این دیدگاه، چهار سؤال مطرح شده است که طرفداران این دیدگاه باید به این سؤالات پاسخ دهند.

حال به بررسی دیدگاه دوم می‌پردازیم.

دیدگاه دوم در بحث وجدان

دیدگاه دوم: وجدان، آگاهی قدسی

دیدگاه دوم، وجدان را به مثابه رویارویی وجودی با اشیاء، متناسب با مرتبه وجودی آنها می‌داند، اما باید به تعابیر موجود در درس‌ها به ویژه در دوره دوم درس‌های توحید توجه کرد، مانند:

■ آگاهی این حالت، آگاهی به تمام وجود است و آگاهی‌اش، اشد حالات است؛ قابل شک و ریب هم نیست «چون مساوق اصل هستی آدم است»؛ «مقدماتی هم ندارد و «رسیدن به آن حال»، فقط بر اثر اضطراب و اضطراب و عوامل خارجی است. [درس‌های معارف، بحث توحید (دوره دوم): درس ۱]

■ «وجدان و وجود از یک ماده است»؛ «وجدان تو یعنی وجود و هستی تو». [درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید: درس ۱]

■ پس برای این که به طور اختیاری به وجدان خود برسید، باید تمامی تعلقات و افکار را رها کنید... تا ول کردید، خودتان هستید، شسته و پاکیزه. در این حالت به وجدان خود رسیده‌اید. «هرکسی بدین

حالت بیاید و توی حال برود» و همه چیز را ول کند، خودش را می یابد.

[درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید: درس ۲]

■ مثال دیگری بگوییم. آن کرد پشت کوهی که صورت علمی و این حرف‌ها را نمی فهمد، اگر او را ناگهان صدا کنیم که: «آهای...» در آن لحظه، او متوجه خودش می شود. آن توجه که وجدان اوست خودش را، توجه علمی نیست بلکه توجه وجودی است. اصلاً وجهه وجودش روشن می شود ولی نه از سنخ این روشنایی‌ها؛ و «تا شما به این حال در نیایید»، نمی یابید که من چه می گویم. [درس‌های دوره دوم معارف،

بحث توحید: درس ۲]

طرفداران دیدگاه دوم وجدان را رویارویی و مواجهه وجودی با اشیاء، متناسب با مرتبه وجودی شان می دانند؛ چه حس باشد، یا عقل یا مراتب بالاتر. متناسب با هر مرتبه‌ای که مواجهه وجودی پیدا کنیم، می گوئیم وجدان کردیم. پس وجدان، حس را در بر می گیرد؛ چنانکه قاعدتاً عقل را نیز باید در بر گیرد.

ولی در این دیدگاه، یک سلسله جمله‌ها می آورند. می گویند درست است که می گوئیم رویارویی وجودی متناسب با مرتبه وجودی آنها، اما این قصه فقط مختص مراحل بالا، والا و برتر است که نام آن را «حال وجدان» می گذارند.

نکته مهم دیگری که در متن بالا به آن اشاره شده، این است که به عقیده صاحبان این نظریه، در درس‌های معارف، «وجدان» و «وجود» هم ریشه و یکی تلقی شده است. پس مرحله وجدان بسیار عمیق تر است و به وجود من نزدیک شده است، نه به حس من. در واقع، از مرحله حس گذشته و به مرحله وجود رسیده است. این حال را «حال وجدان» می گویند. وقتی انسان به «حال وجدان»

می‌رسد، دیگر به حس و عقل خود کاری ندارد، بلکه حال متعالی و برتری است که برای آن باید تعبیر وجدان به کار برد. مثل وجدان حقایق اشیاء، یا وجدان خودمان در بحث معرفت الله، که خودت را می‌یابی و به وجود خودت می‌رسی. یا وجدان حقایق اشیاء یعنی معرفت کنه به اشیاء پیدا کردن. آنها پیش نیاز همه اینها را این نکته می‌دانند که وجدان را عمیق‌تر و تجلی وجود خود ببینید. امور وجدانی در سطح حس نیستند. بلکه اموری هستند که لیاقت نامگذاری به وجدان ندارند. لذا این را به «حال وجدان» تعبیر می‌کنند و استنکاف دارند که حس یا دریافت‌های عقلی را وجدان بنامند.

صاحبان این نظریه می‌گویند: تعریفی که استاد در بعضی جاها آورده‌اند، مربوط به آن حال خاص درونی ماست که یک حال قدسی است، و گرنه به حس وجدان گفته نمی‌شود. جملات مؤید این مطلب را با هم می‌خوانیم:

■ آگاهی این حالت، آگاهی به تمام وجود است و آگاهی اش، اشدّ حالات است؛ قابل شک و ریب هم نیست «چون مساوق اصل هستی آدم است»؛ مقدماتی هم ندارد و «رسیدن به آن حال»، فقط بر اثر اضطرار و اضطراب و عوامل خارجی است. [درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید: درس ۱]

این جمله در دروس جدید توحید است. مساوق، به معنای هم دوش و همراه است. می‌گویند: ببینید در این عبارت چقدر مقام وجدان را بالا می‌برند؟ این که آگاهی به این حالت، اشدّ آگاهی است و هیچ شک و تردیدی در آن نیست. آگاهی به این حالت، آگاهی به تمام وجود است. چرا؟ چون مساوق با اصل هستی ما، و دوش به دوش با آن است. رسیدن به این حال هم بر اثر اضطرار و اضطراب و عوامل خارجی است. این عبارت می‌گوید: وجدان جایگاه برتر و والایی دارد و یک آگاهی قدسی است. در این صورت انسان به حس خود وجدان

نمی‌گوید؛ چون در حسّ خود خطا دارد. هم خطای حسّی داریم و هم در معقولات امکان خطا هست، در حالی که در وجدان اشتباه و خطا راه ندارد.

در دیدگاه یکم هم همین نکته بود. در آن دیدگاه هم به حسّ وجدان گفته نمی‌شد، اما این جا حال دیگری است. این دو دیدگاه به هم نزدیک هستند. اما بر خلاف دیدگاه اول، در دیدگاه دوم وجدان یک ابزار نیست، بلکه یک آگاهی قدسی است. در دنباله متن توضیحات بیشتری داده شده است:

گرچه در این دیدگاه، اعتقادی به وجود قوه‌ای مستقل به نام وجدان برای نفس انسان، مطرح نمی‌شود، با محصور شدن ساحت کاربرد وجدان در شناخت امور متعالی، عملاً دریافت‌های حسّی و عقلی از دایره وجدانیات خارج می‌شوند. به همین جهت است که این دیدگاه نمی‌تواند قائل به مراتب و درجات مختلف برای کشف‌های وجدانی در مخلوقات باشد، چراکه شناخت‌های حاصله در مراتب پایین‌تر از مصون از خطا ندانسته و به این جهت، آنها را اساساً شناخت نمی‌داند.

در نتیجه شناخت حسّی اصلاً شناخت نیست، بلکه شناخت فقط توسط وجدان است و آن هم در «حال وجدان» و در مراحل کامل متعالی آن. لذا نمی‌توان گفت: وجدان حسّی و در مرتبه بعد وجدان عقلی داریم، چون وجدان فقط در امور متعالی مطرح است.

از نگرانی‌های دیدگاه دوم این است که اگر بپذیریم حسّیات هم در زمره امور وجدانی قرار دارد، گویی آن کاشف حقایق قدسی را از جایگاهش تنزل داده و از تنزه و قدسیّت آن کاسته‌ایم، و معلوم نیست که این فروکاستن تا کجا ادامه خواهد داشت؟ و ای بسا چیزی از آن حقیقت قدسی باقی نماند. مشکل در اینجا فراوانی خطاهای حسّی است و

تقدس مقام وجدان، با چنین خطاهایی در تباین کامل است. پس نه تنها نباید وجدان را از آن مقام فرازین قدسی اش تنزل داد، بلکه باید ساحت آن را از امور نازلی نظیر شناخت حسی، مبرا نمود.

اگر به امر حسی وجدان بگوییم، سطح آن را پایین آورده ایم. در این صورت، فرضاً باید بگوییم حیوانات هم که حس دارند، آن‌ها هم وجدان دارند؛ در حالی که امور وجدانی اموری متعالی است، هرکسی ندارد و در هر جایی به کار نمی‌آید. بقیه شناخت‌ها دم دستی است. اگر آن را به مرحله حس تنزل بدهید، تا آخر باید رفت. آن وقت باید گفت چون درخت حس دارد، پس درخت هم وجدان دارد؛ در حالی که فقط انسان وجدان دارد. لذا بهتر است که بگوییم وجدان شامل حسیات نمی‌شود. وجدان، نه خطاهای حسی را شامل می‌شود؛ نه حس حیوانات و گیاهان را. معقولات هم که قابل ذکر نیستند پس وجدان یک امر متعالی والا است.

از سوی دیگر، اگر هرگونه رویارویی با هر واقعیتی را «وجدان» نام نهمیم، باید در شخص متوهم نیز همین موضوع را صادق بدانیم، زیرا او نیز با توهماتش رویارویی نفسانی دارد. بدیهی است که در این صورت، به وجدان کردن امری غیر واقعی، اذعان شده است و این با حقیقت وجدان - که کشفی معصوم و بی خطاست - سازگار نیست. به همین ترتیب، باید رویارویی فیلسوف با تصورات و تصدیقاتش در موطن ذهن را هم وجدان نام نهمیم؛ که نادرست بودن اطلاق وجدان بر مفاهیم تصویری و تصدیقی فلاسفه، از بدیهیات معارف، بلکه روح مباحث معارف است.

گفتیم که طرفداران دیدگاه دوم وجدان، وجدان را رویارویی و مواجهه وجودی با اشیاء، متناسب با مرتبه وجودی آن‌ها می‌دانند. اما به این تعبیر استثناء

زده اند. می‌گویند: درست است که وجدان مواجهه وجودی است، اما نه همه جا! به عنوان مثال، در این صورت باید بگوییم کسی که دچار توهمات شده، امور غیر واقعی را وجدان کرده است؛ زیرا با توهماتش رویارویی نفسانی پیدا کرده است. مثلاً کسی که دچار اسکیزوفرنی شده و ذهنش پر از توهمات است، صداهایی می‌شنود که دیگران نمی‌شنوند؛ یا چیزهایی می‌بیند که دیگران نمی‌بینند. پس باید گفت که این افراد توهمات خود را وجدان می‌کنند!

در همین زمینه خاطره‌ای عرض کنم. بنده چند سالی در بوشهر طبابت می‌کردم. وزارت بهداشت طرحی داشت تحت عنوان «بهداشت روان». یک روز یکی از کارمندان اداره بهداشت آن منطقه به من گفت: امروز می‌آیند تا شما را برای عیادت یک بیمار ببرند. مرضی دارند که هذیان می‌گوید، اما شما تنها آنجا نرو، که خطرناک است. وقتی به منزل آن بیمار رفتیم؛ به محض این که وارد اتاق شدم، او به گوشه دیوار چسبید و گفت تو را همسایه امان فرستاده است که در غذای من سم بریزی! گوش کن، همین الان هم دارد به من می‌گوید که بالاخره از دست تو راحت می‌شوم. این فرد متوهم بود و می‌گفت: الان دارم می‌شنوم یا می‌بینم.

صاحبان نظریه دوم می‌گویند: این هم چیزی دارد می‌شنود. مغز او پالس‌های الکتریکی می‌دهد، در نتیجه صداهایی می‌شنود که من نمی‌شنوم. اگر نوار مغزی بگیرید، می‌بینید که پالس‌ها را نشان می‌دهد. این واقعیتی است که آن شخص با آن واقعیت روبرو می‌شود. اما اگر این را هم وجدان بدانیم، باید فاتحه وجدان را خواند! زیرا توهمات هم جزء امور وجدانی می‌شوند!

می‌گویند اگر توهمات را هم کنار بگذاریم تصورات و تصدیقات فلسفی هم جزء وجدانیات می‌شوند؛ چون شما با نفس خود آن‌ها را می‌فهمید! چگونه واقعیتی را که هست و آن را می‌بینید وجدان بدانید؛ در حالی که می‌دانید

این تصورات و تصدیقات خطا هستند، و از سوی دیگر می‌دانیم وجدان بدون خطاست؟

می‌گویند در واقع شما تور بزرگی انداخته‌اید که همه چیز در آن جا می‌گیرد. اگر برای وجدان جایگاه معصومیت قائل شویم، ناگزیر باید این تور را تنگ کنیم و این گونه برداشتها و معقولات و توهمات و حسّیات را حذف کنیم. سپس اضافه می‌کنند که البته ما وجدان را ابزار و وسیله نمی‌دانیم، بلکه برای آن جایگاهی والاتراز حسّ و عقل قائل هستیم.

دقت شود که از نظر دیدگاه اول، وجدان یک قوه مستقلّ است، اما این دیدگاه آن را یک نوع آگاهی می‌داند، بدون اینکه وجدان را ابزار بدانند. در هر دو، آگاهی حاصل می‌شود؛ اما دیدگاه اول وجدان را یک ابزار و قوه در ردیف حسّ و عقل می‌داند که بواسطه آن کشف وجدانی حاصل می‌شود؛ در حالی که در دیدگاه دوم تأکیدی بر قوه بودن وجدان نمی‌شود. در واقع چون وجدان از طریق مواجهه وجودی اتفاق می‌افتد، نیازی به وسیله و ابزار خاصی نیست؛ بلکه نفس مواجهه ایجاد شناخت می‌کند.

بررسی دیدگاه دوم

علاوه بر برخی از تأملات پیش‌گفته که پیرامون دیدگاه یکم مطرح شد و در این دیدگاه هم قابل تطبیق است، تأملات زیر نیز قابل طرح است:

۱. اگر وجدان تنها برای مراتب عالیّه شناخت قابل طرح باشد، این شناخت قاعدتاً نصیب عموم مردمان نخواهد شد لذا با رسالت پیامبران که مخاطبانشان عموم مردم بوده‌اند [«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» سبأ: ۲۸] سازگاری ندارد.

برخی تأملات براین دیدگاه قابل طرح است:

نخستین اشکال که ایراد خیلی بزرگی هم هست، این است که می‌پرسیم: (با توجه به دیدگاه شما) چند نفر از مردم به حقیقت کنه اشیاء یا وجدان حقیقت خود می‌رسند؟ این در حالی است که می‌دانیم پیامبران علیهم‌السلام برای همه مردم مبعوث شده‌اند و با وجدان مردم کار دارند. اگر قرار باشد وجدان این قدر متعالی باشد، مردم معمولی نمی‌توانند مخاطبان پیامبران باشند. مردمی که دستشان به امور متعالی نمی‌رسد و نفس تزکیه شده و تربیت شده ندارند و به آن مقامات نرسیده‌اند، مخاطبان پیامبران نخواهند بود. این یک ایراد خیلی مهمی است.

۲. همان اعتراضی که مکتب معارف به خاص بودن مخاطبان نظام فلسفی یا عرفانی دارد، متوجه این دیدگاه هم خواهد شد.

اشکال ما به فلاسفه چیست؟ می‌گوییم شما باید منطق بخوانید تا بتوانید قوه استدلالتان را قوی کنید. لذا از بین مردم فقط عده معدودی به این مرتبه می‌رسند، نه همه مردم. مگر اعتراض ما این نبود که پیامبران فیلسوف نبودند؟ مگر اعتراض ما به فلاسفه این نبود که طی کردن این مقدمات با دعوت عام رسولان منافی است؟ حال خودمان وجدانی تعریف می‌کنیم که دست هر کسی به آن نمی‌رسد! می‌گوییم باید تزکیه نفس کنید، باید انخلاع روحی داشته باشید تا به آن مقام برسید. این هم که همان هدف دست نیافتنی برای عموم شد! از یک طرف فیلسوف می‌گفت دست هر کسی به فهم عقلانی نمی‌رسد، ما هم از طرف دیگر می‌گوییم دست هر کسی به دریافت وجدانی نمی‌رسد. لذا این اعتراض از این جهت به ما هم وارد است.

اشکال دوم تصریح به اشکال اول است، اما به بیانی دیگر. در ایراد اول گفته

شد که این بیان از وجدان، با عمومیت دعوت انبیاء علیهم السلام - که تصریح آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» می باشد - ناسازگار است. اما در ایراد دوم بیان می شود که آن ایرادی که بر اساس همین آیه شریفه به فلاسفه می کنیم، به خودمان هم وارد است. این دورا به جهت بحث نقضی از هم جدا کردیم. ایراد اول از زاویه حلی و ایراد دوم اشکال نقضی است.

۳. منحصر کردن وجدانیات به امور قدسی و عدم توسعه وجدانیات به امور متداول و متعارف و رفتارهای عمومی بشر، واقعی بودن اعتبار کلیه افعال را مخدوش و شناخت های مبتنی بر آنها را نسبی و فاقد ارزش حقیقی می نماید.

در بند سوم به این نکته اشاره می شود که فقط وجدانیات در آن مرحله بالا، معصوم و بدور از خطاست و بقیه خطا پذیرند. در این صورت، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی شود و همه چیز مورد تردید است، همه مطالب نسبی است و هیچ شناختی ارزش حقیقی ندارد. اگر فقط جایگاه وجدانیات را «حال وجدان» تعریف کنیم، تمام شناخت های متداول بی اعتبار و امور نسبی می شوند که به هیچ کدام نمی توان اعتماد کرد. نتیجه قهری محصور کردن وجدانیات به امور برتر و بالاتر، این است که فقط آنها کاشف از حقیقت اند و شناخت های معمول و متداول، بی ارزش و بی اعتبار می شوند.

فی المثل هم اکنون که در حال گفتگو هستیم، در آن مقامات بالا نیستیم. من که در مغازه می خواهم میوه بخرم و به فروشنده پول می دهم، یا همه امور متداول دیگر، هیچ کدام از امور وجدانی نمی شود و لذا امکان خطا در آنها وجود دارد. این سخن بدان معنی است که با یک تعریف محصور و محدود از وجدان، تمام شناخت های دیگر را زیر سؤال می بریم.

آیا این نظریه به اندازه ای قدرت دارد که پاسخگوی تمام شناخت ها و

برخوردهای روزانه ما باشد؟ یعنی می‌تواند در مقابل نسبی و بی اعتبار بودن شناخت‌ها بایستد؟ در این صورت، همه ما و تمام مردم، همواره در ظن و گمان زندگی می‌کنیم و هیچ چیز قابل اعتماد نیست، مگر اموری که در مراتب بالا هستند که قابل اعتماد و بدور از خطا می‌باشند.

دیوید هیوم غیر از این نمی‌گفت که حس اعتبار ندارد. ایده‌آلیست‌ها همین را می‌گویند که هر چه در ذهن است معتبر است و بقیه نامعتبرند. در این صورت باید بتوان در برابر تمام این شناخت‌ها پاسخگو بود. یعنی نظریه وجدان باید آن قدر منسجم و قوی باشد که ادعا کند فقط آن شناخت بالا قابل اعتماد است و بقیه فاقد ارزش‌اند! زیرا فقط نامی از شناخت دارند و گرنه شناخت واقعی نیست. این ادعای بزرگی است!

۴. با نسبی شدن شناخت‌های عمومی انسان و افعال مبتنی بر آنها، اوامر و نواهی شرایع نیز متوجه اموری می‌شود که ارزش نسبی و اعتباری دارند. این خود منجر به اعتباری شدن احکام عالم تشریح می‌گردد که بدهاها با ضروریات مباحث معارفی، و بلکه با ضروریات فقهی و دینی در تعارض است.

اشکال چهارم نتیجه ایراد سوم است. اگر شناخت‌های عمومی انسان نسبی باشد، تمام اوامر و نواهی نیز که بر رفتارهای نسبی انسان‌هاست، نسبی می‌شوند. نمی‌شود چیزی ارزش حقیقی داشته باشد اما منتسب به چیزی شود که واقعیت نسبی دارد. نمی‌شود برای یک امر نسبی ارزش حقیقی قائل باشیم، چون ممکن است غلط باشد. در این صورت امر و نهی متعلق به امور نسبی شده است. نتیجه‌اش این می‌شود که تمام احکام تشریح بلکه کل عالم تشریح نسبی می‌شود. یعنی صورت عالم تشریح نسبی می‌شود، در حالی که ما گفتیم حسن و قبحی که در عالم تشریح گفته شده، ذاتی و بی خطا است. حسن و قبح افعال

ما، مثل قبیح بودن دروغ گفتن و خیانت کردن و مال مردم خوردن یا حسن بودن شکرمنعم بدیهی است. شکرمنعم در شمار امور متعالی نیست. مثلاً من (بر اساس شکرمنعم) الآن می‌خواهم نماز بخوانم. اما در آن صورت تمام این‌ها امور نسبی می‌شوند و حسن و قبح دیگر ذاتی نیست، چون متعلق آن نسبی است.

ما معتقدیم عالم تشریح یک عالم واقعی خارجی است، هم ماده و هم صورتش. معنای واقعی بودن آن موثر بودنش است. اگر امور بی‌خطا فقط در آن رتبه برتر قرار بگیرد و رتبه‌های مادون که اوامرو نواهی به آن‌ها تعلق می‌گیرد نسبی باشند، عالم تشریح هم نسبی می‌شود. براین اساس، کلّ مباحث معارف از بین خواهد رفت، یعنی این نظریه تا اینجا پیشروی می‌کند.

پس ما چهار سؤال در برابر کسانی که وجدان را فقط امری قدسی می‌دانند، مطرح می‌کنیم.

خلاصه ایرادات دیدگاه دوم:

۱. اگر وجدان امر قدسی باشد، مخاطب پیامبران همه مردم نخواهند بود.
۲. همان اعتراضی که به فیلسوفان در مورد خاص بودن مخاطبان می‌کنیم، به خودمان برمی‌گردد.
۳. اگر در بقیه امور (امور غیر متعالی) احتمال خطا و اشتباه وجود داشته باشد، تمام شناخت‌های ما بی اعتبار و ارزش‌ها نسبی می‌شود.
۴. اوامرو نواهی الهی نیز بر پایه این شناخت نسبی، نسبی خواهد بود. در نتیجه عالم تشریح عالمی نسبی خواهد بود، نه عالمی حقیقی.

موهوم شدن عالم تشریح در دیدگاه دوم

در اینجا باید به توضیح این نکته پردازیم که اوامرو نواهی چه ارتباطی با

شناخت‌های عمومی دارند؛ در حالی که ایمان به غیب و عالم آخرت و... در دستۀ شناخت‌های عمومی ما نیستند.

در توضیح گفته می‌شود: ایمان آوردن با امر و نهی تفاوت دارد. فرضاً به ما امر شده که نماز بخوانید یا روزه بگیرید. اگر ارزش این اوامر، ذاتی و حقیقی نباشد و نسبی باشد، یعنی نماز خواندن خودش به عنوان عبادت یک عابد در مقابل معبود، بتواند خوب یا بد باشد، یعنی ارزش گذاری اش نسبی باشد، امر و نهی به این کارها هم می‌تواند درست یا غلط باشد. لذا این هم نسبی می‌شود. ممکن است در فعل ما به صورت ذاتی تردید وارد شود که هویتی دارد یا ندارد، یا قابل کشف هست یا نیست. (مثل اینکه شما دستتان را تکان می‌دهید و تردید دارید که آیا واقعاً دارید تکان می‌دهید یا خیال می‌کنید چنین است). اگر تمام رفتارهای ما این گونه باشد، چه معنا دارد برای چیزی که اصلاً نمی‌دانید واقعیت دارد یا ندارد، امر و نهی کنند که مثلاً نماز بخوان یا دروغ نگو!

در عالم تشریح، یک طرف عابد است و یک طرف معبود. ماده عالم تشریح فعل فاعل مختار است و صورتش احکامی است که متوجه این فعل می‌شود. فعل فاعل مختار، رفتارهایی است که به طور عمومی از ما سر می‌زند. اگر این‌ها امر وجدانی نباشند و همیشه احتمال خطا در آن باشد، صورت عالم تشریح که اوامر و نواهی هستند، بر این امر نسبی (فعل فاعل مختار) حکم می‌رانند. اگر صورت عالم تشریح بر ماده‌ای از عالم تشریح بار شود که آن ماده متزلزل باشد، صورت نیز قابل تردید و نسبی می‌شود. در نتیجه ماده و صورت عالم تشریح زیر سوال می‌روند.

نکته مهم این است که اگر ما امر وجدانی را فقط در یک افق برتر ببینیم، همه چیز نسبی می‌شود و عالم حقیقی شکل نمی‌گیرد، در صورتی که ما می‌گوییم عالم تشریح هست و وجود واقعی دارد.

به عبارت دیگر، اگر عالم تشریح را بپذیریم، باید بتوانیم فعل فاعل مختار را کشف واقعی کنیم. فعل فاعل مختار - یعنی همین حرکات و دست و پا زدن‌ها و رفت و آمدها - را باید بتوانیم کشف واقعی کنیم و بعد برای آن احکام بیاوریم. اما اگر وجدانیات را برتر از امور معمولی بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که این افعال وجدانی نمی‌شوند و در این صورت قابل کشف نیستند؛ آنگاه ماده عالم تشریح یک امر موهوم خواهد شد و صورت عالم تشریح بریک امر موهوم قرار می‌گیرد. در حالی که ما هم ماده و هم صورت عالم تشریح را به عنوان امور واقعی، قابل کشف می‌دانیم. خلاصه این که این دیدگاه، کشف حس و عقل را کشف واقعی نمی‌داند و فقط وجدان را که به معنای وجدان بالادست و والا است، معتبر می‌داند.

نکته دیگر این که امور قدسی که در این گفتار و گفتارهای دیگر بارها بیان شده، اموری مثل وجدان خدا، وجدان کمالات و وجدان خود است. محدود به همین امورند. تمام اعتراض همین است که ما این امور را محدود به تعداد خاصی از امور وجدانی و محدود به افراد خاصی کرده‌ایم و بقیه را وجدان نمی‌دانیم؛ زیرا می‌گوییم باید «حال وجدان» به شما دست بدهد. «حال وجدان» آن حالات برتر است، مثل وقتی که استاد از خواندن دعای علوی مصری و مشلول خبر می‌دادند که ضمن آن حالی به ایشان دست داد که معرفت اسماء و صفاتی پیدا کردند. «حال وجدان» همان است و نباید به بقیه وجدان بگوییم. وجدان شمردن امور پایین‌تر، مخدوش کردن معنا و مفهوم وجدان است؛ در حالی که آنچه معارف به ما هدیه داده، از خواندن همین «حال وجدان» است.

نکاتی که در توضیح دیدگاه دوم بیان شد، تک تک این‌ها براساس شواهدی از عزیزی است که این عبارات را گفته‌اند. مطالب از جلسات خصوصی که در خدمت‌شان بوده‌ایم و مباحثات و گفتگوهایی که در این زمینه داشته‌ایم برگرفته شده است.

گفتار سیزدهم

طرح بحث

در گفتار پیش، دیدگاه دوم، و چهار اشکال که نسبت به آن مطرح بود، بیان شد. اشاره شد که بعضی از مواردی که در دیدگاه یکم مطرح می‌شود، در باره دیدگاه دوم نیز قابل تطبیق است و می‌توانیم در اشکال سوم و چهارم در باره آن سخن بگوییم.

در دیدگاه اول، سومین اشکال این بود که اگر چنین قوه‌ای (وجدان) در انسان وجود دارد، چگونه است که در سراسر تاریخ اندیشه، هیچ کس به آن اشاره‌ای نکرده است؟ همین ایراد در دیدگاه آگاهی برتر هم خودش را نشان می‌دهد.

در این گفتار، به نکته دیگری در این زمینه اشاره می‌شود. بعضی از دانشمندان اروپایی به مواردی شبیه این آگاهی‌های آنچنانی اشاره کرده‌اند. مثال واضح آن، کتاب «دین و روان» نوشته «ویلیام جیمز» است که سرتا سر، پر از تجربه‌های شخصی نسبت به حالات اشراقی درونی است. البته اشکال‌هایی به نگرش اصلی این کتاب وارد است، خصوصاً آن که این کتاب بر مبنای «پوزیتیویسم» نگاشته شده است، بالاخص پوزیتیویسمی که با تجربه‌های شخصی غیر قابل انتقال همراه می‌شود. با توجه به چنین تجربه‌هایی که در این کتاب و امثال آن آمده است، باز هم ایراد سوم به این

دیدگاه (دیدگاه دوم) وارد است؛ زیرا پوزیتیویست‌ها این مطالب را در یک برهه ویژه و با یک تفسیر خاص بیان کرده‌اند. برخی نیز به اشتباه، تجربه‌هایی را که در کتاب آمده است، به عنوان شواهد وجدانی مطرح می‌کنند؛ در صورتی که مثال‌هایی که نویسنده در کتاب می‌آورد، با آنچه ما به عنوان وجدان می‌آوریم قابل تطبیق نیست.

مثلاً شخصی اظهار می‌کند که روزی هنگام غروب آفتاب، وقتی روی چمنزاری نشسته بودم، حالاتی به من دست داد که خدا را در بالای آن تپه احساس کردم. عین همین حالات را در مورد حضرت مسیح علیه السلام اظهار می‌دارند، که مثلاً ایشان را در فلان حالات خاص دیدم. این حالات، هیچ‌گونه تناسبی با دیدگاه دوم و دیدگاه‌های معرفتی مورد نظر ما ندارد، گرچه ممکن است در ظاهر شباهت‌هایی داشته باشد.

لذا اشکال سوم همچنان به دیدگاه دوم وارد است؛ چون معتقدان به این دیدگاه، هیچ‌گاه آراء امثال آقای ویلیام جیمز در کتاب دین و روان را به عنوان مؤیدات نظرات خود نمی‌آورند. اگر هم برخی از افراد تجربه‌های این کتاب را به عنوان مؤید این دیدگاه بیان کنند، با یک دقت نظر بسیار جزئی، متوجه تفاوت‌های این دو دیدگاه (یعنی دیدگاه پوزیتیویستی ویلیام جیمز و دیدگاهی که این جا در بحث معارفی ما مطرح شده است) خواهند شد.

نکته دیگر اینکه: اشکال چهارم بر نظریه اول این بود که این مطلب باید در روایات وجود داشته باشد، و این ایراد در مورد دیدگاه دوم نیز وجود دارد.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان گفت در دیدگاه اول، حس و عقل و وجدان در عرض همدیگر قرار دارند، اما در دیدگاه دوم در طول یکدیگرند؟

در پاسخ می‌گوییم: هرگاه دو مفهوم در طول یا در عرض هم قرار گیرند، از نظر اینکه بر یکدیگر حدّ بزنند یا نزنند، ویژگی متفاوتی پیدا می‌کنند. تعبیر طولی و عرضی در اصطلاح فلسفی، مثل علت طولی و علت عرضی است. وقتی می‌گوییم علت و معلول در طول همدیگر هستند، یکدیگر را حدّ نمی‌زنند. نه علت معلول را محدود می‌کند و نه معلول علت را محدود می‌کند؛ اما در عین حال، سنخیت میان آنها برقرار است. پس در مورد رابطه علیت و معلولیت و رابطه طولی میان علت و معلول، یا رابطه طولی میان هر دو مفهوم یا هر دو حقیقت، می‌توان گفت که در عین اینکه یکدیگر را حدّ نمی‌زنند؛ ولی مسانخ همدیگرند.

اما آنهایی که در عرض همدیگر قرار می‌گیرند، هم مسانخ یکدیگرند و هم همدیگر را حدّ می‌زنند. یکی نمی‌تواند در جایگاه دیگری قرار گیرد، بلکه هر کدام دیگری را محدود می‌کند.

با توجه به توضیحات داده شده، اگر صاحبان این دیدگاه قائل هستند که نوع شناختی که وجدان ایجاد می‌کند، با نوع شناختی که حس و عقل ایجاد می‌کند سنخ یکدیگرند، می‌توان پذیرفت که هم عرض هستند. اما به نظر می‌آید آنها اساساً برای حس و عقل شأنی قائل نیستند. به عبارت دیگر، آنها شناخت واقعی را فقط وجدان می‌دانند و شناخت‌های دیگر را اصلاً شناخت نمی‌دانند؛ لذا سنخ یکسان میان این‌ها قائل نیستند. به همین جهت، هم عرض بودن حس و عقل با وجدان، تعبیر صحیح نیست. اما اگر از این جهت چشم‌پوشیم، از آن جهت که یکی به دیگری حدّ نمی‌زند، مثل امور عرضی هستند.

بی‌اعتنایی به شناخت حسی در دیدگاه دوم

در دیدگاه دوم، قطعاً کیفیت و سنخیت این آگاهی برتر با حس و عقل

تفاوت دارد، لذا در دیدگاه دوم نیز هم سنخ نیستند. در دیدگاه دوم، در مورد بحث‌های حسی، اعتنایی به شناخت بودن آنها نمی‌شود، زیرا به عقیده آنها، محسوسات و معقولات، اصلاً شناخت نیستند. شناخت، فقط «حال وجدان» در آن مرحله متعالی، برای امور خاص است. لذا اینها اصلاً در مقام مقایسه با هم قرار نمی‌گیرند که آنها را در طول هم بدانیم. به عقیده آنها، حس و عقل مبتنی بر وجدان هم نیستند. یعنی مبتنی بر وجدان نیست تا وجدان پایه قرار گیرد، ولی آن کسانی که به "حال وجدان" معتقد هستند، آن را حالت متعالی برتری می‌دانند و حسابش را از امور حسی و عقلی جدا می‌کنند؛ در این صورت، دیگر ارتباطی میان آنها برقرار نیست تا بخواهیم از طولی بودن یا عرضی بودن آن سخن بگوییم.

در دیدگاه اول شناخت فاعلانه و در دیدگاه دوم شناخت منفعلانه است

آیا در دیدگاه اول، شناخت فاعلانه است؛ و در دیدگاه دوم منفعلانه؟ در پاسخ باید گفت: دیدگاه اول وجدان را ابزاری در دستمان می‌داند، که آن را به کار می‌بریم و پس از آن به شناختی می‌رسیم. با این تعبیر، می‌توانیم دیدگاه اول را به عنوان شناخت فاعلانه در نظر بگیریم. اما در دیدگاه دوم، وجدان، آگاهی برتر است و محدود به تعداد خاصی از شناخت‌ها است که بر ما حاصل می‌شود؛ لذا می‌توان گفت این شناخت‌ها منفعلانه است.

در دیدگاه اول یک نوع قوه‌ای به نام وجدان در افراد به ودیعت نهاده شده است که آن‌ها از این قوه استفاده می‌کنند و شناخت برایشان حاصل می‌شود؛ لذا تعبیر فاعلانه برای این دیدگاه درست است. اما در دیدگاه دوم این آگاهی حاصل می‌شود و آن «حال وجدان» آن هم از حالات برتر، به دست می‌آید؛

بنابراین تعبیر منفعلانه می‌تواند تعبیر مناسبی باشد.

نکته دیگر، جمع میان دو بیان مرحوم استاد است، که در مقاله پیوست نقل شده است. در یک جا می‌خوانیم:

■ آگاهی این حالت، آگاهی به تمام وجود است و آگاهی‌اش، اشدّ حالات است؛ قابل شک و ریب هم نیست چون مساوق اصل هستی آدم است. [درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید: درس ۱]

برطبق این عبارت، وجدان کردن مقدماتی ندارد، در حالی که در عبارت دیگر شرط نیل به وجدان را رها کردن تعلقات را می‌داند:

■ پس برای این که به طور اختیاری به وجدان خود برسید، باید تمامی تعلقات و افکار را رها کنید... تا ول کردید، خودتان هستید، شسته و پاکیزه. در این حالت به وجدان خود رسیده‌اید. «هرکسی بدین حالت بیاید و توی حال برود» و همه چیز را ول کند، خودش را می‌یابد. [درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید: درس ۲]

توضیح اینکه در عبارت اول که آگاهی را بدون مقدماتی می‌دانند، مفروضش ترک تعلقات است. گرچه تصریح نکرده‌اند که باید ترک تعلقات نمود؛ ولی اگر تعلقات و افکار باشد، اصلاً این حالت پیش نخواهد آمد. در واقع، عبارت "مقدماتی ندارد" یعنی این که مقدمات اکتسابی ندارد. این که بروید چیزی فراهم کنید و دانشی بیاموزید و بعد از این مقدمات، به آن حال برسید، این مقدمات را ندارد. تنها مقدمه، این است که باید افکار و تعلقات رها شود.

در واقع، در حالت اول هم باید حالت لیسیدگی و پاکی از ذهنیات باشد تا آن حالت ایجاد شود. در هر دو حالت، این مفروض است. لذا در عبارت اول،

منظور از مقدمات، مقدمات اکتسابی و زمینه سازی و دستیابی به یک سلسله پلکان‌های اولیه برای رسیدن به آن مرحله است.

دیدگاه سوم در باره وجدان

بحث را با بررسی دیدگاه سوم پی می‌گیریم:

دیدگاه سوم: وجدان، حالتی نفسی

در دیدگاه سوم، وجدان از جنس آگاهی و عبارت از حالتی خاص است که در نفس انسان هنگام شناخت بدون واسطه، حاصل می‌شود. در این دیدگاه، گزاره «من وجدان می‌کنم» دقیقاً مطابق با گزاره «من می‌یابم» معنی می‌شود. به این ترتیب، تمامی اشاره‌های لفظی از مصدر وجدان نظیر «وجد» و «یجد» و... در متون دینی که حاکی از جنبه‌ای معرفتی برای مخلوقات است، گزارشی از حالات وجدانی نفس در شناخت کائنات به شمار می‌آید.

در این دیدگاه:

۱. وجدان آگاهی است.

۲. «وجدان می‌کنم»؛ نه این که کار خاصی انجام می‌دهم، بلکه به این معنی که نوعی «یافتن» بر من حاصل می‌شود و من می‌یابم.

۳. «وجد» و «یجد» و دیگر مشتقات آن در متون دینی، همه بر همین معنا (یافتن) تطبیق داده می‌شود. در آنجا که بحث‌های معرفتی و شناختی مطرح است؛ نیز همین «می‌یابم» معنا می‌شود.

این دیدگاه، عبارت‌ها و جمله‌های متفاوتی را که استاد با تعابیر مختلف به کار برده‌اند معنا می‌کند. مثلاً عبارت «من وجدان می‌کنم»، یعنی این که «من

می‌یابیم». نیز معنای تعبیر «راه وجدان» در این دیدگاه روشن می‌شود. این دیدگاه در صدد است تا یک نوع جمع‌بندی از عبارات مختلف استاد به دست بدهد. در این دیدگاه، هرگاه از «راه وجدان» سخن به میان می‌آید، منظور همانا «طریق وجدانی شدن حقایق» است، یعنی از حقایق، صورت‌های ادراکی نساختن و صور علم حصولی را از خود دور کردن و به خود حقیقت رسیدن. در این دیدگاه، «وجدان» به عنوان کمال و قوه‌ای مستقل در محاذات عقل و حس ارزیابی نمی‌شود و «راه وجدان» نیز مسیر مستقلی به شمار نمی‌آید. به دیگر سخن، «وجدان کردن» بدین معنا نیست که چراغ عقل و علم، خاموش یا تعطیل گردد و چراغ جدیدی به دست جویای حقیقت سپرده شود. «وجدانی نمودن حقایق» - که طریق انبیا: در دعوت به سوی پروردگار و شناخت کائنات و مخلوقات مادی و غیرمادی بر آن استوار است - نیز همان رسالت تذکر دادن آن بزرگواران به نفوس تابعان خود و دین‌ورزان بارگاه شرایع در زدودن صورت‌ها و حجاب‌های نورانی و ظلمانی از چهره نفس است.

دیدگاه سوم وجدان را یک قوه جدید نمی‌داند. اگر سخن از وجدان کردن می‌گوید، یعنی همان که حقایق وجدانی شود. چه نوع حقایقی؟ حقایقی چون بحث پروردگار، اصل شناخت مخلوقات، چه مخلوقات مادی و چه مخلوقات غیرمادی. یعنی مبنای وجدان نمودن حقایق، شناخت یافتن با کنار زدن صور نورانی و ظلمانی است. این «وجدانی شدن» است.

پیامبران با اثاره نور عقل و دعوت به تمسک بدان، پیروان خویش را فراخوانده‌اند تا با برطرف کردن زنگارهای نفسانی، مستقیماً با حقایق مواجه شوند. این رویارویی، چون صورت ادراکی ندارد، فاقد طور قابل

بیان است، گرچه به لحاظ آنکه وجدانیات و عقل نوری، هر دو در عداد مخلوقات اند، دارای طور و کیف مخلوقی می باشند.

نکته مهم در این عبارت آن است که اگر نور عقل اثاره شود، با اثاره نور عقل، انسان با حقایق رویارویی پیدا می کند و مستقیماً با حقایق روبرو می شود. اما این روبرو شدن صورت ادراکی ندارد، لذا نمی شود بیان یا ادراکش کرد، زیرا صورت ادراکی ندارد. چرا صورت ادراکی ندارد؟ چون صورت ادراکی، واسطه میان شناسنده (یعنی من) و شیء بیرونی است. این نکته در گذشته مطرح شد که آن واسطه اصلاً شناخت آور نیست و در روند شناخت قرار نمی گیرد. من با اثاره یافتن نور عقلم، با «خود واقعیت خارجی» روبرو می شوم که صورت ادراکی ندارد و به همین جهت قابل بیان هم نیست.

امور وجدانی قابل بیان نیستند

نکته مهم این که «قابل بیان نیست»، به معنای غیر مخلوق بودن آن نیست. یعنی آن یافته ما و آن وجدان ما، آن امری که منور به نور عقل شده است، آن تابش نور عقلانی، همه در قاموس مخلوقات شناخته می شوند. به عبارت دیگر، جهان از دو قطب خالق و مخلوق تشکیل شده است و حد وسط ندارد. تمام اینها در قطب مخلوقی می افتند، پس دارای طور و کیفیت مخلوقی هستند، که البته طورش قابل بیان نیست.

تعبیر استاد در درس های توحید در مورد معرفت خدا و خود خدا این بود که: "این طور نیست که خدا طور داشته باشد و من طورش را نتوانم بگویم؛ اصلاً طور ندارد! طورش بلاطور است!" براساس این جمله ها می شود چیزی باشد که طور مخلوقی داشته باشد؛ ولی قابل بیان نباشد. «قابل بیان نبودن» به معنای

«بلاطور بودن» نیست؛ چنانکه از آن سو، طور داشتن و چگونگی داشتن به معنای "قابل بیان بودن" نیست.

امور وجدانی طور مخلوقی دارند؛ اما نمی‌توانید برایشان بیانی بگویید. بیانی که می‌خواهید برای آنها داشته باشید، همان حجاب ظلمانی است که بر نفس شما می‌نشیند. بنابراین طور و کیفیت آن قابل کشف است، اما قابل بیان نیست. امور وجدانی مثل تشنگی است که طور دارد. معلوم است که تشنگی امری مخلوق است، اما بیان کردنی نیست، زیرا صورت ادراکی ندارد. هر نوع بیانی برایش بگویید، غیر از اصل آن است؛ در حالی که آن اصل، طور و کیفیت دارد. لذا این دورا باید از هم جدا کنیم. یکی «طور داشتن» و دیگری «غیر قابل بیان بودن». چنین نیست که هر چیزی طور داشته باشد، قابل بیان باشد و هر چه قابل بیان نباشد؛ طور نداشته باشد. امور وجدانی مخلوقات، طور دارند، زیرا مکشوف به نور عقل اند. عقل، مخلوق است و مکشوفات عقل هم مخلوق است. اما از عهده بیان آن بر نمی‌آییم، چون صورت ادراکی ندارند.

مؤیدات دیدگاه سوم از دروس معارف

در ادامه برخی عبارات دروس معارف را که با این دیدگاه قابل انطباق است، می‌خوانیم:

برخی عبارات دروس فارسی معارف، بر این دیدگاه منطبق است:

- اما یک قسم آگاهی‌های دیگری هم هست که فوق این‌هاست. آن آگاهی، آلت ندارد و قوای فکریه در آن فعالیت ندارد. «اسم این آگاهی را وجدان گذاشته‌اند.» این آگاهی به هیچ‌وجه قابل وسوسه نیست و به مقدماتی هم نیاز ندارد؛ محتاج به این آلات نیست و تحصیلات علمی هم لازم ندارد، بلکه تحصیلات علمی،

حجاب وجدان است. وجدان یعنی صاف صاف، یعنی خودت.

[درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید: درس ۱]

در این عبارت، به این مطلب تصریح شده است که وجدان مقدمات ندارد؛ و قبلاً توضیح داده شد که منظور، مقدمات اکتسابی است. استاد، وجدان را نوعی آگاهی می‌داند که ابزار ندارد. قوه فکریه ندارد، یعنی صورت پذیر نیست و شک و ریب هم در آن نیست. تحصیلات علمی برای آن حجاب است. وجدان یعنی خودت و خودت. مثال بعدی:

■ [در مثال سوفسطایی] وقتی این تشکیکات را زیادکنند، شما به شدت متوجه خود می‌شوید بدون هیچ‌گونه صورت فکری و خیالی؛ و به جایی می‌رسید که می‌گویید: من نیستم؟ من؟ من؟ در این حالت، شما دائماً به سینۀ خود می‌زنید و به خود اشاره کرده با استفهام انکاری می‌پرسید که آیا من نیستم؟ من وجود ندارم؟ «این حالت شهود را می‌گویند وجدان کردن من خودتان». آگاهی این حالت، آگاهی به تمام وجود است و آگاهی اش، اشد حالات است؛ قابل شک و ریب هم نیست چون مساوق اصل هستی آدم است.

[درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید: درس ۱]

همین جمله‌ها در دیدگاه دوم نیز مطرح شد، اما با حذف اول آن. در اینجا مورد صحبت، بحث سوفسطایی و بحث شناسایی نفس است. اما در آنجا (به عنوان مؤید دیدگاه دوم)، حالت شهود نفس حذف شده و به عنوان امر متعالی برتر و والا تلقی شده بود؛ در حالی که اگر کمی قبل از آن را دقت کنید، می‌بینید بحث بر سر امور برتر و والا نیست؛ بلکه طرف مقابل شما (سوفسطایی) دارد وجود شما را انکار می‌کند؛ و وقتی شما به خودت مراجعه کردی؛ با استفهام انکاری می‌گویی: من نیستم؟! چطور من نیستم؛ من که هستم!

این که انسان بر هویت خود اصرار کند و بیابد که هست، از آن امور برتر و والا نیست؛ بلکه این پیش فرضی همه بودن هاست و این مرحله، بسیار بسیار دم دستی است. انسان با این تشکیک، به خودش رجوع می‌کند، آنگاه بدون صورت فکری، خودش را کشف می‌کند. این شهود، یعنی وجدان کردن خودش.

نکته دیگر آن که این آگاهی قابل شک و ریب هم نیست؛ چون مساوق اصل هستی انسان است، به این معنا که وقتی کسی در اصل بودن و هویت من تردید می‌کند، با این حالت، من برمی‌گردم به آن بودن خودم، بودنی که قابل تردید نیست. آن حالت قطعی قطعی، آنجایی است که در باره بودن خود سخن می‌گوییم. ممکن است که در کمالات خود تردید کنیم، اما در اصل بودن خود نمی‌توانیم تردید کنیم. این هم آگاهی برتر و والایی نیست. ممکن است من نسبت به این که هستم غافل باشم؛ اما وجدان به این که «هستم»، یک وجدان برتر نیست. به عبارت دیگر، در تشکیک سوفسطایی، شما به خودتان مراجعه می‌کنید؛ بی واسطه. با خودتان روبرو می‌شوید؛ بی واسطه. در دیدگاه سوم گفته شد که وجدان، رویایی بی واسطه است با نور عقل. اما در مثال بعدی که مثال تشنگی است، دقت کنید:

■ [در مثال تشنگی]... در این حالت شما عطش را «وجدان» می‌کنید، کنه عطش را می‌یابید. این عطش صورت فکری ندارد، صورت خیالی ندارد، حتی لفظ عطش را هم ممکن است از یاد ببرید. از این مثال تفاوت بین «ادراک» و «وجدان» روشن می‌شود، خواه ادراک حسی باشد، خواه ادراک خیالی باشد و خواه ادراک عقلی. آنجا که من برای شما عطش را تعریف کردم، شما صورت فکری را ادراک کردید، اما در اینجا عطش را «وجدان» نمودید. جالب این است که شما حتی وقتی که عطش را با آثار و لوازم بیان می‌کنید و هر چه می‌گویید غیر از وجدان

است، شما توصیف و تصویر می‌کنید... [درس‌های معارف، بحث
توحید: درس ۱]

در مثال تشنگی هم، وجدان تشنگی از امور برتر و والا نیست، بلکه یک امر
حسی است. در اینجا به صراحت یک امر حسی را تعبیر به وجدان کرده‌اند؛
خود عطش را، نه مفهوم عطش و نه توصیف عطش را. چون به محض این که
پای توصیف لفظ و توصیف به میان بیاید، شما از دایره وجدان بیرون می‌روید.
پس در دیدگاه سوم، وجدان رویارویی است، توصیف ناپذیر است، و روشنی
نور عقل است. به مثال بعدی توجه کنید:

■ اگر کسی صد دلیل برای من اقامه کند که شما هستید، از قبیل
اینکه چون حرف می‌زنید، چون عمّامه‌تان تکان می‌خورد، چون
ریشتان می‌جنبید... برابری نمی‌کند با یک «وجدانی» که من خودم،
خودم را بیابم. چه بسا که من فرمایشات او را بشنوم و صورت عقلی
و فکری به آن بدهم و بعد با مختصر تشکیکی نسبت به آن تغییر عقیده
بدهم. اما اگر «وجدان» کنم، دیگر ثقلین هم جمع بشوند، نمی‌توانند
مرا از این «وجدان» منحرف و منصرف بکنند، هر چقدر هم دلیل
و برهان اقامه کنند، من ابداً اعتنایی نخواهم کرد. [درس‌های معارف،
بحث توحید: درس ۱]

در جزوه التوحید و العدل هم اینگونه آمده است:

...متی فرَغنا الفطرةَ عن كُلِّ ما يَحجبها من الصُّور العِلْمِيَّةِ و المنسوجات
الصَّنَاعِيَّةِ المنطقيَّةِ و من الصَّناعات النَّفْسِيَّةِ الرِّياضيَّةِ بما فيها من
إلْقائات المشايخ و الأقطاب على نفوسنا، ثم راجعنا أنفسنا السَّاذجة
نَجِدُ بنور العقل فقرنا و قيامنا بغيرنا وجداناً صريحاً بلا سترة و حجابٍ
و من دون شكٍّ و ارتياب.

ترجمه: «وقتی ما فطرت خود را رها کنیم از هر آنچه آن را می پوشاند، از صور علمی و بافته های منطقی، بافته های ریاضتی نفسی و عرفانی و القائات مشایخ واقطاب بر نفس ما (وقتی نفس خود را از همه این ها فارغ کنیم و خود را از همه حجاب ها کنار بگذاریم) و سپس به نفس ساده خود مراجعه کنیم، به نور عقل فرمان را می یابیم. (اثاره عقل). به نور عقل قیام خودمان را به غیر می یابیم؛ یافتنی صریح، بدون پوشش و بدون حجاب و بدون شک و تردید.»

در این جمله کلیدی، اولاً: یافتن وجدان را به نور عقل برگردانده اند. ثانیاً: می فرمایند که ما فقر خود را نیز به نور عقلمان می یابیم. این که می یابیم، کار نور عقل است. آنچه برای ما وجدان و آگاهی می آورد و بدون حجاب و بدون شک است، نور عقل است. همان عملکرد نور عقل است که حجاب ندارد و ما اسمش را «یافتن» می گذاریم.

و نَجِدُ ذَلِكَ فِي جَمِيعِ مَرَاهِلِنَا الْمَحْسُوسَةِ وَ الْمَتَخَيَّلَةِ وَ الْمَعْقُولَةِ وَ هَذَا هُوَ بَعِينُهُ طَوْرُ الْمَصْنُوعِيَّةِ. إِذْ لَا طَوْرَ لَهَا سِوَى هَذَا الطَّوْرِ

ترجمه: «همین حالت را (همین کشف به نور عقل را) در همه مراحل محسوسه و معقوله و متخلیه می بینم؛ (در تمام آنها هست). و این عیناً «طور مصنوعیت» است. چون غیر از این طور، طور دیگری نیست». (اگر طوری باشد و چگونگی و کیفیت باشد، این مصنوعات هستند که طور دارند؛ صانع که طوری ندارد. در نتیجه، نور عقل تمام حالات و مراحل ما را روشن می کند.)

اینجا کلمه «وجدان» به عنوان مصدری آمده است. «نجد وجداناً»، مانند «قمتُ قیاماً» یا «اکلتُ اکلًا». «نجد وجداناً»، یعنی «می یابم یافتنی صریح». این عبارات مکتوب استاد، شبهاتی را که بر اساس دیدگاه اول پیش می آید، پاسخ می گوید.

و أيضاً نشاهد طور المصنوعيّة لجميع ما سوانا من سائر المصنوعات الآفاقيّة و بعين وجدان المصنوعيّة فيها و في أنفسنا نجد الصانع المباين الغير المشابه لمصنوعه بوجه أصلاً و لا بدّ أن يكون الصانع كذلك و إلا لكان مصنوعاً بعد أن كان صانعاً و لكان دليلاً بعد أن كان مدلولاً و هذا من محال القول . فيظهر لنا وجدانا الصانع المحتجّب عنّا لِمكان كون ظهوره و تجلّيه بلا كيفيّة.^۱

ترجمه: «علاوه براین که در خودمان این را دیدیم؛ (در محسوسات خود دیدیم)؛ همین طور مصنوعیت را در سایر مصنوعات آفاقی هم خواهیم دید. (یعنی همان که در خودمان می بینیم، همان طور مصنوعیت را در دیگر مخلوقات هم شهود می کنیم. حالا اینکه چگونه می شود آن چه در درون خودمان می گذرد، به عنوان طور مصنوعیت کشف می کنیم، این را در سایر مخلوقات هم کشف می کنیم. (توضیح مطلب به مباحث مشهدين موكول می شود) به عین یافتن مصنوعیت در مخلوقات و در خودمان، می یابیم صانع مباینی که هیچ شباهتی با مصنوعاتش ندارد. (یعنی به همان حالت کشف و بدون صورت بودن؛ ما مصنوعیت خود و سایر مخلوقات را به نور عقل وجدان می کنیم. اما آیا خدا را هم به نور عقل وجدان می کنیم؟ مگر عقل در شناخت خدا کاری می کند؟ پس منظور از شناخت خدا به نور عقل چیست؟ (توضیح این مطلب نیز به مبحث مشهدين موكول می شود) و باید که صانع این گونه باشد و خصوصیت طور مصنوعی نداشته باشد. اگر قرار باشد مصنوع ویژگی صانع داشته باشد، دیگر به آن دلالتی نمی شود و مدلول نخواهد بود.»

مدلول، یعنی آنچه دلالتی می آوریم تا به آن برسیم. اگر قرار باشد خود مدلول در زمره مقدمات قرار بگیرد، در این صورت دلیل خواهد بود نه مدلول. اگر بنا باشد که

خالق، ویژگی مخلوق داشته باشد، دیگر به او دلالت نمی‌شود. در حالی که اتفاقاً او پایه دلیل و برهان است. چه دلیل و مدلول را به معنای آیه و ذوالایه بگیریم، چه به عنوان استدلال و استدلال شده، فرقی نمی‌کند. در هر صورت، آن خالق جنبه مصنوعی پیدا می‌کند و جایگاهش عوض می‌شود و دیگر مدلول نیست و این محال است. این جمله برگرفته شده از یکی از کلمات نورانی امام رضا علیه السلام است.^۱

فعلاً در این متن روی کلمه وجدان تمرکز داریم و به مطالب و مفاهیمی که در جملات دیگر است، کاری نداریم. بقیه مطالب در مباحث مشهدین گفتگو خواهد شد.

فَيُظْهِرُ لَنَا وَجْدَانًا الصَّانِعُ الْمُحْتَجِبُ عَنَّا لِمَكَانِ كَوْنِ ظَهْوَرِهِ وَتَجْلِيهِ
بِلا كَيْفِيَّةٍ.^۲

ترجمه: «وقتی چنین شد؛ وجدانا خدا بر ما ظاهر می‌شود، آن صانعی که محتجب از ماست؛ به خاطر این که ظهور و تجلی خداوند بر ما، کیفیت ندارد.»
خدا ظهور پیدا می‌کند و آشکار می‌شود، به یافتنی وجدانی. این جا وجدان به عنوان ابزار نیست. کلمه «وجداناً»، حال است برای "یظهور"، نه به عنوان وسیله. چگونه به صورت وجدانی بر ما ظاهر می‌شود؟ وجدانی، یعنی آن چه پیشتر توضیح داده‌اند.

از این عبارات نتیجه می‌گیریم که کلمه «وجد»، «یجد»، «وجداناً»، به معنای فعل و مصدر به کار می‌رود، به معنای «یافتن»، و نحوه یافتن آن به نور عقل است. پیامبران آمده‌اند اشاره عقل کنند. همین اشاره عقلی که امیرالمومنین

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۴۹: «... وَ إِذَا لَقَامَتْ فِيهِ آيَةُ الْمَصْنُوعِ، وَ لَتَحْوَلَ دَلِيلًا بَعْدَ مَا كَانَ مَدْلُولًا عَلَيْهِ...»

۲. التوحید والعدل، ص ۶۴.

علی علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه، به عنوان وظیفه و رسالت انبیاء بیان فرمودند، به همین معناست که انسان‌ها حجاب‌های ذهنی را کنار بزنند و امور برایشان وجدانی شود.

«وجدانی شدن» چیزی جز «متنور شدن به نور عقل»؛ و بیش از آن نیست! ما برای آن امر وجدانی ارزش قائلیم، به دلیل اینکه برای نور عقل ارزش قائل هستیم. البته نور عقل رتبه بسیار بالایی دارد؛ اما آن رتبه بالا به این معنا نیست که عقل فقط امور برتر و والا را کشف می‌کند. خیر! عقل، از برترین تا پایین‌ترین امور را کشف می‌کند. حتی بحث «وجدان صانع مباین غیرمشابه»، را انسان به عقل خود می‌یابد. انسان به عقل خود می‌یابد که خدا مباین او است نه مشابه او. شما به عقلتان می‌یابید که خدا مصنوع نیست و طور مصنوعیت ندارد. همه این‌ها به کشف عقل است، اما نه بدین معنا که شما خود خدا را کشف عقلی می‌کنید؛ بلکه این را که او صانع است و با شما مباین است، کشف عقلی می‌کنید.

این جا هم «نجد الصانع» داریم و هم «نجد النفس» داریم و همه به نور عقل یافته می‌شود. عقل، حقیقتی بسیار والا و متعالی است؛ اما کمالی است که خدا به ما داده است و روایات هم در این زمینه فراوان است. لذا آن ایرادی که به دیدگاه اول و دوم وارد می‌شد - این که روایات به وجدان به عنوان یک قوه اشاره‌ای نکرده‌اند - این جا در مورد عقل مطرح نیست.

وجدان یعنی عقل، و وجداناً یعنی بلاصوره. وجدان، یعنی رویارویی مستقیم. در آثار مکتوب استاد به زبان عربی این مطالب بسیار روشن‌تر بیان شده است، در حالی که در متون فارسی این ابهام‌ها وجود دارد و همین ابهام‌ها طرفداران نظریه اول و دوم را به اشتباه انداخته است؛ در حالی که وقتی متون عربی را می‌خوانیم،

دیدگاه اول و دوم را اصلاً تایید نمی‌کند و حتی نزدیک آن هم نمی‌شود.

البته این سه دیدگاه به هم خیلی نزدیکند، به حدی که در بعضی از مباحثات، با هم در آمیخته می‌شوند. نگارنده به دلیل گفتگوهای فراوانی که با اساتید داشته، کوشیده این‌ها را از هم جدا کند و وجه مفارقت آنها را با هم مشخص کند که هر کدام از این دیدگاه‌ها چه تفاوتی با دیدگاه دیگری دارد. اما هر چه پیش آمد، می‌دید که در درس استاد به دیدگاه سوم تصریح بیشتری شده است و این دیدگاه پوشانندگی بیشتری نسبت به دو دیدگاه دیگر در متون استاد دارد. البته انتقاداتی که به دیدگاه اول وارد می‌شود، بیشتر از دیدگاه دوم است.

لذا باید ویژگی‌های هر کدام از این دیدگاه‌ها را به صورت تفکیک شده در خاطر داشت، خصوصاً نظر مختار را که باید به خوبی بیان کرد و وجه مفارقت آن با دو دیدگاه دیگر را در نظر داشت.

گفتار چهاردهم

مؤیدات دیدگاه سوم

گفتار گذشته در بحث درباره دیدگاه سوم به این جا رسید که دیدیم دیدگاه سوم، وجدان را با کاشفیت نور عقل یکی می‌داند. به عبارت دیگر، وجدان به معنای کشف علمی و عقلی است؛ و «وجدانی شدن برای ما» به معنای «مکشوف شدن به نور عقل» است. یکی از مؤیدات این نظر، عبارتی است که در گفتار پیش، از کتاب مشهدین نقد شد.

در این گفتار، عبارات و استشهادات دیگری در مورد نظریه سوم پی می‌گیریم.

■ و ذلك كما إذا قال لك سُوفِسْطَائِيٌّ بِأَنَّكَ مَعْدُومٌ أَوْ مَتَخَيَّلٌ مَوْهُومٌ وَ يُنَازِعُكَ فِي كُلِّ مَا تَسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى مَوْجُودِيَّتِكَ وَأَصْرَعُ عَلَى إِنْكَارِهِ وَ سَفْسَطْتَهُ فَعِنْدَ ذَلِكَ تُرَاجِعُ إِلَى نَفْسِكَ وَ تُشَاهِدُهَا بِالْعَيَانِ وَ تَجِدُهَا بَكْنِهَا شَهُوداً بِالْوَجْدَانِ كَمَا تَجِدُ كُنْهَ الْجُوعِ وَ الْعَطَشِ بِالْوَجْدَانِ الشَّهُودِيِّ لِأَنَّ الْمَفْهُومِيَّ الْمَعْقُولِيَّ حِينَ مَا غَلَبَ عَلَيْكَ الْجُوعُ وَ الْعَطَشُ الْخَارِجِيَّانِ . فَإِذَا ضَاقَ عَلَيْكَ الْبَيَانُ فِي قِبَالِ الْمُسْفِسِطِ الشَّيْطَانِ تَقَعُ فِي خُنَاقِ الْكَلَامِ وَ تَصْرُخُ وَ تُنَادِي وَ تَقُولُ : أَنَا أَنَا مَوْجُودٌ أَجْدُ نَفْسِي وَ شَخْصِي وَ لَسْتُ بِمَعْدُومٍ وَ لَا بِمَفْهُومٍ وَ لَا بِمَوْهُومٍ أَجْدُ شَخْصِي وَ أَجْدُ نَفْسِي وَ لَوْ أَقَمْتِ أَلْفَ دَلِيلٍ مِغَالِطِيٍّ عَلَى مَعْدُومِيَّتِي وَ مَوْهُومِيَّتِي لَا يَصْرُ بَوَجْدَانِي أَبَداً^۱.

۱. التوحيد والعدل، ص ۱۵.

ترجمه: «مثل حالتی می ماند که یک سوفسطایی (منکر واقعیت) به ما بگوید که ما معدوم و خیالی و موهوم هستیم؛ و در این راه بر موجودیت ما با روش استدلال به نزاع برخیزد؛ و برانکار ما اصرار کند و در این کار به سفسطه روی آورد. در این هنگام، شما به خودتان مراجعه می کنید و خود را به عیان و به واقعیت می بینید، و گنه خودتان را (حقیقت اصل خود را) شهوداً می یابید و وجدان می کنید. شبیه حالتی که حقیقت گرسنگی و تشنگی را با وجدان شهودی، و نه از راه مفهوم و معقول، در هنگامی که گرسنگی و تشنگی خارجی واقعی بر ما غلبه کرده است؛ می یابیم. (یعنی هم در وجدان نفس و هم در وجدان گرسنگی و تشنگی، در همه، معنای وجدان مستتر است، به عبارت دیگر، وجدان هم در باره یافتن نفس و هم در باره تشنگی و گرسنگی به کار می رود. پس وجدان در این تعبیر عمومیت دارد و ویژه مسائل نفسانی نیست. حتی این تعبیر در باره حالت تشنگی و گرسنگی هم تحت عنوان وجدان شهودی به کار رفته است.)»

اگر در مقابل آن فرد سفسطه گره بیان نتوانی جواب دهی، فریاد می زنی که «من هستم» و «من خودم را می یابم»، من معدوم و یک امر مفهومی و خیالی نیستم؛ من شخص خود را می یابم. و اگر تو (سفسطه گر) هزاران دلیل مغالطه ای هم برپا کنی که بنخواهی معدومیت مرا ثابت کنی، هرگز به وجدان من ضرر نمی زند. (از فعل "أجد"، و آن وجدان و آن حالت یافتن، دست بر نمی دارم.)»

وجدان، همان است که بگویی: «أجدُ شخصی» و «أجدُ نفسی». یادمان باشد که اینجا سخن در کاربرد لفظ وجدان در متن است. اینجا وجدان به معنای حالتی انفعالی است که دریافتی برای یک فعل است. «نجدُ وجداناً»،

مصدر «وجد»، «یجد» است. چیزی بیش از این را نمی‌خواهند بیان کنند.

- استشهاد بعدی را می‌خوانیم.

■ فهذه الحالة حالة إحياء الوجدان والشعور الإنسان شعوراً فطرياً خارجياً في مُشاهدة نفسه بلا صورٍ مفهوميةٍ ولا تصوّراتٍ معقولةٍ أو موهوميةٍ و يستوى في هذا الوجدان الساذج البسيط الفطريّ كلّ عالمٍ و عاميٍّ و هو وجدانٌ قويٌّ لا تُزلزله القواصفُ و لا تُحرّكه العواصفُ يفوقُ كلّ إدراكٍ و تعقلٍ و لا يعتريه ريبٌ و تزلزلٌ و لا يفتقرُ إلى كلفةٍ استدلالٍ و برهانٍ و لا إلى تعب فلسفةٍ و ميزانٍ.

ترجمه: «این حالت، احیا کردن وجدان و شعور انسانی است. (در این جا کلمه وجدان در کنار شعور به کار رفته است.) آن شعوری که فطری و خارجی است. شعوری که می‌خواهد انسان خود را با آن ببیند، بدون این که صورت مفهومی داشته باشد و بدون اینکه تصوراتی معقوله و موهومه در کار باشد. (این حالت، حالت احیای وجدان است. یعنی انسان شعور واقعی فطری پیدا می‌کند و این با مطلبی که قبلاً فرموده بودند که «نجد بالعقل»، کاملاً قابل تطبیق است.) در این حالت وجدان کردن، که ساده و بسیط و فطری است؛ همهٔ انسان‌ها، چه عالم باشند و چه عامی، یکسان هستند و این یک یافتن بسیار قوی است که بادهای تند و سهمناک نه آن را تکانی می‌دهد و نه آن را از جای خود حرکت می‌دهد. این یافتن، از هر ادراک و تعقلی (ادراک و تعقلی اصطلاحی) بالاتر است، هیچ‌گونه شک و ریب و تزلزلی در آن راه نمی‌یابد و به سختی‌های برهان و استدلال و دلیل و دشواری‌های فلسفه و منطق نیاز ندارد.»

مرحوم استاد در این عبارات، ویژگی‌های دیگری را برای وجدان بیان می‌دارند:

۱. وجدان از همه ادراکات و تعقلات بالاتر است.
۲. تکان نمی‌خورد؛ یعنی کاملاً درست است و جایش محکم است.
۳. در وجدان شک و تردید راه ندارد.
۴. وجدان نیازمند صورت‌های استدلالی و برهانی، و علومی مانند منطق و فلسفه نیست.

برای این یافتن شهودی و شعور فطری خصوصیتی بیان می‌کنند؛ این که وجدان نوعی شناخت است که مشترک میان همه انسان‌ها است و بسیار پایدار است؛ نیازمند صورت‌سازی نیست و قابل شک و شبهه هم نیست. این‌ها تعابیری است که در مورد این نوع یافتن‌ها به کار رفته است، تعابیری که بسیار ارزشمند و مهم هستند.

- شاهد بعدی، که در مورد دیدگاه دوم هم از آن استفاده شده بود، چنین

است:

«فمتی اردت وجدان نفسک لا بدّ لك من مراجعتك اليها بهذا الرجوع
الخارجي كي تجدها كنه الوجدان وتعرفها بالمشاهدة والعيان، وان
لم تتمكن من تعريفها الجامع المانع طبق المصطلحات الفنيّة»^۱.

ترجمه: «اگر شما بخواهید خودتان را وجدان نمایید، باید به نفس خودتان رجوع خارجی کنید تا آن را به وجدان بیابید و مشاهده واقعی و عیانی کنید؛ حتی اگر نتوانید برای آن تعریف جامع و مانعی بیابید.» (قبلاً با استفاده از همین بیان گفتیم که وجدان را نمی‌شود تعریف کرد). همین راه وجدان، نه فقط برای یافتن نفس، بلکه برای یافتن سایر حقایق تکوینی هم به کار می‌آید؛ که اگر لازم شد تذکر خواهیم داد.

۱. التوحيد والعدل، ص ۱۵.

(این جای یک قدم بالاتر می‌گذارند و می‌فرمایند: «اصلاً نفس بشری بر اساس شهود حقایق (همه حقایق) آفریده شده است؛ اگر شواغل حسیه (راه حس و خیال و وهم او)، آن نفس انسانی را نپوشاند»؛ یعنی اگر شما این حجاب‌ها را کنارزدید، نفس انسانی بر این اساس آفریده شده است که شهود حقایق کند. لذا نفس در جایگاه بالایی قرار می‌گیرد و مکانیزم شناخت به مکانیزم شهود تعبیر می‌شود.

«شواغل حسیه»، یعنی راه حس شما را از شناخت واقعی دور می‌کند؛ به این معنا که اگر فقط متکی به حس باشید، به شناخت واقعی نمی‌رسید. لذا در مورد بحث حس یک مسئله خاص پیش می‌آید. از یک طرف، برای شواغل حسیه، مانند تشنگی و گرسنگی، کُنه وجدان داریم؛ و از طرف دیگر، این جا می‌فرمایند: شواغل حسیه ما را از وجدان واقعی بازمی‌دارد.

دورته و وجدان

این تعبیرات نشان می‌دهد که ما دورته و وجدانی داریم: یک رتبه «سطحی و اولیه» و وجدانی، و یک رتبه «والا و بالاتر»، که از این رتبه سطحی عبور می‌کند و می‌خواهد حقایق تکوینی را بشناسد. حس می‌تواند یک نوع کشف اولیه نسبت به گرسنگی در ما پدید آورد که می‌توان آن را «وجدان گرسنگی» نامید. اما وقتی شما بخواهید به حقیقت گرسنگی و حقیقت تشنگی و حقیقت نفس نائل شوید، شاید حس برای این کشف مانع باشد. ولی در هر دو حال، این را وجدان نامیده‌اند؛ چه در مرحله اول و چه در مرحله دوم. اسم هردو را وجدان گذاشته‌اند. پس کلام ایشان در این جا به این معنا نیست که حس با وجدان تفاوت داشته باشد.

کنه وجدان

نکته دیگر در عبارت استاد، «کنه وجدان» است. «کنه» یعنی خودش، نه

کشف حقیقت شیء. وجدان کنه تشنگی، یعنی خود تشنگی را حس کنید؛ نه این که مثلاً خارش بدن را حس کنید. وجدان گرسنگی، یعنی خود گرسنگی را حس کنید؛ نه مثلاً دلشوره را. اما این که واقعیت و حقیقت تشنگی و گرسنگی چیست، آن هم وجدان نام دارد. البته برای وجدان این مرتبه، باید یک سلسله حجاب‌ها را کنار گذاشت که راه آسانی نیست. شاهد بر این مدعا، مطلبی است که به عنوان آخرین استشهداد در مقاله پیوست آمده است:

■ فَإِذْ: مَفْتَاْحُ كُلِّ الْعِلْمِ الْحَقِيقِيَّةِ تَفْرِيعُ النَّفْسِ عَنِ الصَّوَارِفِ
الذَّاخِلِيَّةِ وَالخَارِجِيَّةِ سَيِّمًا الْإِصْطِلَاحَاتِ الْمَجْعُولَةِ وَالْفَنُونِ الْمَوْضُوعَةِ
فَمَتَى فَرَّغْتَهَا عَنْهَا تَشَاهَدُ نَفْسَكَ وَتَجِدُهَا كَنَهَ الْوَجْدَانِ!^۱

ترجمه: «کلید رسیدن به هر علم حقیقی، فارغ کردن نفس از امور منصرف کننده داخلی و خارجی و بالاخص اصطلاحات مجعوله و فنون موضوعه است. اگر نفس خودت را از این امور منصرف کننده فارغ کردی؛ خودت را به کنه یافتن (حقیقت یافتن) می‌یابی.»

امور منصرف کننده داخلی، حجاب‌هایی مانند وهم، خیال، غضب، شهوت و غیره است. امور منصرف کننده خارجی نیز اموری است که به دنیا برمی‌گردد؛ یعنی وابستگی‌ها و دلبستگی‌هایی که به عالم بیرونی تعلق دارد، هر گونه تعلقی که سبب انصراف نفس ما می‌شود. اگر بتوانیم نفس خود را از این امور منصرف کننده فارغ کنیم، به امور حقیقی خواهیم رسید. هر قدر بیشتر بتوانیم این کار را انجام دهیم، بیشتر به امور حقیقی می‌رسیم. اگر نفس خود را از امور منصرف کننده فارغ کنید، خودتان را مشاهده می‌کنید و به حقیقت یافتن خود را می‌یابید. «کنه الوجدان» توضیح «تجدد» است، یعنی «یافتن»، یعنی

«فارغ شدن از امور منصرف کننده داخلی و خارجی». این یعنی وجدان. وقتی آن صورت‌ها را رها کنی، می‌شود وجدان. به چه می‌رسی؟ به چیزهایی که امور وجدانی شما هستند.

تمایز دیدگاه دوم و سوم

قائلین به دیدگاه سوم، علوم حقیقیه مانند حس و یافتن نفس را وجدانی می‌دانند. پس دایره این بحث - بر اساس متن‌هایی که خواندیم و متن‌های مشابه دیگر - گسترده‌تر از چیزی است که در دیدگاه دوم گفته شده بود. طبق دیدگاه دوم، وجدان در یک جایگاه متعالی قرار دارد و برای امور پایین‌تر به کار نمی‌رود؛ در حالی که می‌بینیم آنچه کشف نفسی به مدد نور عقل انجام می‌دهد، برای هر دو مرتبه، چه مراتب پایین و چه مراتب بالا، نامش وجدان است. لذا بر مبنای دیدگاه سوم، اگر بخواهیم کلمات استاد را جمع کنیم، معنای وجدان و شمول آن، گسترده‌تر از دیدگاه دوم است.

پس نقطه تمایز دیدگاه دوم و سوم، بحث شمول وجدان است؛ و این اختلاف کمی نیست. با توجه به آنچه خواندیم، مرحوم استاد تعبیر وجدان را برای رتبه‌های متفاوت، در درجات مختلف و در حالات مختلف به کار برده‌اند.

کاشفیت به نور عقل

- یکی دیگر از مبانی اصلی در دیدگاه سوم، بحث عقل و علم است؛ و این که کاشفیت به نور علم و عقل است که نامش را وجدان می‌گذاریم. در دنباله مقاله، به صورت مختصری در باره نحوه این کشف به نور عقل توضیحاتی داده شده است.

همانطور که گفته شد تعبیر وجدان در متون معارفی به دو معنی به کار رفته است: یکی «مالکیت و واجدیت کمالات»، که خود در زمره حقایق موجوده‌اند؛ و دیگری «یافتن حقایق خارجی»، که از جنس معرفت و ظهور به نور عقل و علم می‌باشد؛ به گونه‌ای که این نور وقتی کاشف نفس و کیفیات نفسانی و حسن و قبح افعال نفسی و خارجی است، عقل نام می‌گیرد. و هرگاه به کشف حقایق خارج از نفس انسانی می‌پردازد، نور علم نامیده می‌شود. ما برای سهولت در این نوشتار، نام این نور را نور عقل - علم می‌نامیم.

نکته قابل توجه اینجاست که در هر دو حالت، چه در واجدیت انوار کمالیه و چه در کشف حقایق، نفس در مقام انفعال قرار دارد و در لحظه وقوع این وجدان‌ها - بر خلاف فعل نفس در انجام کار ارادی اختیاری - هیچ‌گونه نقش فاعلی ندارد. در این جنبه انفعالی، نفس همچون آیینیه‌ای است که متناسب با صیقل یافتگی و سعه وجودی خود، پرتوهای تابیده بر آن را منعکس می‌کند، مشروط بر این که حجاب و زنگار نفس، کژتابی این انوار را سبب نشود.

لذا برای تحقق صحیح وجدانی شدن حقایق توسط نفس، باید آن را صاف و پاک و لیسیده نمود، و این در حالی است که نفس آدمی اغلب در پس حجاب‌های نورانی یا ظلمانی پنهان است. لذا چه برای وجدان خود نفس یا برای وجدان کمالات‌اش، باید پرده‌ها را از آن برداشت و غبار از چهره‌اش زدود...

در این عبارت به دو نکته اشاره شده است:

۱. نخستین نکته بحث نور عقل و علم است. آنچه را مرتبط با کشف درونیات خودمان و مربوط به کیف نفسانی و کاشفیت نفسانی باشد، عقل می‌نامیم؛ و

آنچه را مربوط به کشف عالم بیرون است، علم می‌نامیم.

۲. نکتهٔ دوم بحث انفعال است. در واقع، این انفعال ما است که سبب شناخت می‌شود، چه در دریافت این کمالات و چه موقعی که کارکرد این کمالات ظهور پیدا می‌کند؛ (در هر دو حالت) ما منفعل می‌شویم.

ما خودمان هستیم و خودمان. خداوند به ما این نور را می‌دهد و من مالک این نور می‌شوم. در این جا من کاره‌ای نیستم. وقتی مالک این نور شدم، آنگاه من مالک و من عاقل می‌خواهم این شاخهٔ گل را که در مقابلم قرار دارد ببینم. من از این کمال، استفاده می‌کنم؛ این جا کمال فاعلانۀ من است، چون می‌توانستم آن را ببینم. اما وقتی به این گل چشم دوختم و آن را نگریستم، اتفاق شناختی که برای من می‌افتد از دست من خارج است؛ یعنی به نفس من «شناسانده» می‌شود.

به عبارت دیگر، من عقل خود را به کار گرفته‌ام؛ اما نتیجهٔ کاشفیت عقل بر من منفعلانه است. چنین نبود که من آن کشف را به خودم اضافه کنم. به تعبیر دیگر، می‌توانیم بگوییم انگار نفس من در مشاهد عقل به کشف می‌رسد. اگر عقل نباشد، دیگر کشفی نخواهد بود. لذا نفس غیر عاقل شناخت ندارد. اما اگر نفس عاقل باشد، این شناخت به مدد کمالی که به او داده‌اند، باعث می‌شود که نفس من به شناختی برسد؛ به این معنا که شناخت برای او حاصل شود. کار من این است که نور عقل را بر آن موضوع بتابانم. اما نتیجهٔ این تاباندن و شناختی که برای من حاصل می‌شود، کار نفس من نیست؛ نفس من پذیرای آن شناخت است.

پس نفس من:

۱. ابتدا کمالی را می‌یابد و واجد می‌شود.

۲. سپس می‌تواند آن را به کار بزند، یعنی مالکش هم هست؛ تا هر درجه‌ای

که نسبت به آن مالکیت دارد، آن را مالک می‌شود.

در این دو قسمتی که گفتیم، در قسمت اول به نفس انسان کاری نداشت؛ اما در قسمت دوم (به کارگیری عقل) به انسانی کار دارد که از علمش استفاده می‌کند؛ اما روشننگری که حاصل می‌شود، باز هم کار نفس نیست. نفس من پذیرش‌گر است. همین!

لذا نقش نفس در این فرایند:

الف) گرفتن آن کمال است.

ب) تاباندن آن نور است به موضوعی که می‌خواهد بشناسد.

ج) گرفتن انعکاس شناخت است.

این جاست که می‌گوییم: اگر نفس ما زنگار داشته باشد، وقتی نور علم بیفتد و می‌خواهد به نفس برگردد، در این صورت نفس شناخت را کج و معوج می‌بیند. عقل کارش را درست انجام داده است و عیب از عقل نیست؛ عیب از نفس من (عاقل) است که زنگار و حجاب دارد. آینه‌ای بوده است که نیمی از آن آینه جیوه ندارد، یا شفافیت لازم را ندارد، یا صاف نبوده است. در هر صورت، تقصیر آینه (نفس) است، و الا تابش نور درست است.

نتیجه مهم دیگری که از این بحث به دست می‌آید، آن است که خطای ادراکی مربوط به نفس ما و من عاقل است، نه نور عقل. چون نفس در این جا مدخلیت دارد و زنگارها مربوط به نفس است. این زنگارها از کجا آمده‌اند؟ از خطاهایی که کرده‌ایم.

لذا اگر بخواهیم تفکیک مسئولیت کنیم، کار عقل روشننگری است و روشنی‌ها را هم به من باز می‌گرداند. اما نفس من به واسطه آن آلودگی‌هایی که دارد، بازتاب‌های کشفی را بد می‌بیند. آن وقت عقل به «نکراء» معاویه، یعنی حقه

بازی و کلاه برداری تبدیل می‌شود. این جا نفس دخالت کرده است، اما عقل کار خودش را درست انجام داده است. این جاست که باید بین «عقل» و «عاقل» تمیز قائل شویم. اگر این نظریه، عقل را معصوم و بدون اشتباه می‌داند، به این معنا است.

آنچه استاد گفتند که وجدان خطا نمی‌کند، یعنی در مرحله کشف ایرادی ندارد؛ اما در مرحله پذیرش امر مکشوف، چون نفس این کار را انجام می‌دهد، به کیفیت این نفس برمی‌گردد. اگر این نفس زلال و پاک باشد، درست می‌بیند؛ اما اگر آلوده و ناپاک باشد، بد می‌بیند. لذا این خطا گناه نور عقل و نور علم نیست، بلکه گناه نفس مالک نور است. این است که هر قدر نفس پاک تر باشد، از آن نور بهتر می‌تواند استفاده کند. عقل نعمت بزرگی است که خداوند به ما داده است. به واسطه همین نورانیت و قدرت کاشفیت است که عقل مخاطب امر و نهی الهی می‌شود؛ به این معنا که نور عقل روشنگری می‌کند و آن روشنگری، مثلاً در قسمت حُسن و قبح افعال، در اموری که به نفس ما برمی‌گردد، متعلق امر و نهی خدا در حوزه عالم تشریح می‌شود.

نتیجه آنکه، کار عقل درست است. اگر خطایی صورت گرفته است، یا نور عقل را بد تابانده‌ایم، یا از این تابش بد استفاده کرده‌ایم. در هر صورت، ایراد از منِ عاقل (نفس) است.

مطابق این دیدگاه، وجدان و یافتن حقایق خارجی، فعل نفس نیست، بلکه انفعال نفس به شمار می‌آید؛ به طوری که وقتی امری حقیقی در مرئی و منظر نفس قرار می‌گیرد، مکشوفیت آن به نور عقل - علم برای نفس حاصل می‌شود. و به عبارت دیگر، آن حقیقت برای نفس، مکشوف یا وجدانی می‌شود. در این فرایند شناخت، نور عقل - علم،

کاشف است و نفس با تأثیرپذیری از این کشف، در جایگاه مُدرک قرار می‌گیرد ولی با اینحال، نور عقل - علم را به علت نوری الذات بودن اش، می‌یابیم ولی نفس را به علت مظلّم الذات بودن اش، ابتدائاً کشف نمی‌کنیم مگر اینکه نفس از موضع مُدرک، خارج شود و در موضع مُدرک و مکشوف قرار گیرد.

در اینجا چند پرسش مطرح می‌شود.

گاهی می‌خواهیم این شاخه گل بیرونی را بشناسیم. لذا نور عقل را به این گل می‌تابانیم و آن را می‌بینیم. در این جا «شناسنده» نفس ما، آنچه شناخته می‌شود، شاخه‌های گل است.

حال اگر آنچه می‌خواهد شناخته شود، خود نفس باشد، چطور؟ این دیدگاه، نفس را ماهیتی مظلّمه الذات می‌داند؛ لذا طبیعتاً ذات خود آن ماهیت قابل کشف نیست، مگر این که متنوّر به نور عقل شود.

سؤال این است که آیا می‌شود این دو را از هم جدا کرد؟ یعنی می‌شود «عقل» را از «نفس عاقل» جدا کنیم که فقط نفس بماند و خودش؟

پاسخ این است که این کار شدنی است؛ اما نه برای همه. این که نفس در موضع مدرک و مکشوف قرار بگیرد، آن هم در حالتی که مظلّمه الذات است، برای هر کسی شدنی نیست. ولی با توجه به این که عقل و علم، ذاتی نفس نیست، قابل جداسازی از نفس هستند.

سؤال بعدی این است که اگر ما عقل و علم را نداشته باشیم، باز هم می‌توانیم ماهیت معدومه مظلّمه الذات نفس را بشناسیم؟ اصلاً این حرف معنی دارد؟ جواب اولیه این است که به نظر می‌آید معنی ندارد؛ چون وقتی نفس معدوم باشد، و ماهیتش هم مظلّمه الذات باشد، این شدنی نیست. اما در درس معارف،

خصوصاً مباحث مرحوم میرزا، این کار به علم بلا معلوم شدنی است. البته این کار در درجات انخلاعی بالا اتفاق می افتد و نصیب هر کسی نمی شود.

آنچه می خواهیم بگوییم، این است که نفس ما در جایگاه مدرک است. اول به مدرکات خود توجه می کند و به خودش متوجه نیست. اگر بخواهد به خودش توجه کند، باید از جایگاه مدرک به مدرک تغییر موقعیت بدهد. یعنی خودش، خودش را بشناسد. گاه می شود خودش، خودش را به نور عقل و علم می شناسد؛ یعنی می یابد که عاقل است، چون نور عقل همراه اوست. لذا کشفی که می کند، خود عاقلش را کشف می کند؛ چون نوع مالکیت نفس بر کمالات، مالکیت محاطیه است؛ لذا در عین این که مالک است، محاط است.

نفس من مالک قدرت و عقل و علم است، به مالکیت محاطیه؛ یعنی در عین این که مالک است، تحت سیطره عقل قرار دارد. بنابراین وقتی خود را می یابد، همواره عاقل می یابد، این رابطه مالکیت را نمی تواند جدا کند. اگر نفس عاقل به خودش بنگرد، خودش را عاقل می یابد. حالا سؤال این است که آیا می شود به نفس جداگانه و به علم هم جداگانه رسید؟ چنانکه گفته شد، پاسخ مثبت است. برای توضیح مطلب دنباله مقاله را می خوانیم:

در این دیدگاه، نفس، همان ماهیت معدومه ای است که به نور وجود، موجود و کمالاتی به آن تملیک شده است. اما باید توجه داشت که کمال نورانی عقل - علم، مستقلاً برای ما قابل کشف نیست، بلکه آنچه وجدانی ما می شود، عاقل بودن خودمان است؛ یعنی می یابیم حقیقتی هستیم که مالک و واجد این کمال شده ایم. من مالک واجد این کمال، می یابد که عاقل است؛ و همین من مالک نور عقل - علم است که مکشوفات نور عقل - علم را در حیطة کاشفیت هریک، انفعالا در می یابد.

براساس این سطور، ما به طور عادی نمی‌توانیم به این حقیقت برسیم. من که واجد این کمال هستم، خودم را با این کمال می‌یابم.

من مالک که عاقل و عالم هستم، به صورت انفعالی به تمام آن کشفیات می‌رسم. خودم کاری نمی‌کنم مگر آن که نور را می‌تابانم. همین! بازخورد و نتیجه آن به من برمی‌گردد و بر من می‌نشیند. در این زمینه من کاره‌ای نیستم و فقط پذیرنده هستم.

در سطور بعد گفته شده است که اگر رابطه مالکیت و مملوکیت را در نظر بگیریم و از آن جا بخواهیم وارد این بحث شویم، شاید بتوان گفت که نور عقل و علم را مستقلاً کشف کنیم؛ ولی مادامی که این رابطه برقرار است، من معمولی نمی‌توانم نور علم و عقل را کشف کنم. «عاقل بودن» برای من مکشوف می‌شود؛ نه «عقل». عاقل بودن بر من وجدانی می‌شود، نه عقل.

در دروس اولیه توحید، وقتی مرحوم استاد می‌خواهند متذکر عقل شوند، همیشه عقل را با مثال عاقل بودن متذکر شده‌اند. می‌گویند ما عاقل نبودیم، بلکه عاقل شدیم. وقتی این دورا با هم مقایسه کنیم، می‌فهمیم کمالی پیدا کرده‌ایم. مثلاً من در کودکی حواسم نبود که باید مؤدبانه سخن بگویم، ولی الآن عقلم رسیده که باید با ادب حرف بزنم. الآن که خودم را با گذشته متفاوت می‌بینم، می‌گویم من اکنون به گونه‌ای هستم که قبلاً نبودم. اکنون چیزهایی می‌فهمم که قبلاً نمی‌فهمیدم. همچنان وجدان کردن، وجدان من عاقل است.

این جا فقط معلوم می‌شود که من الآن با گذشته فرقی دارم، یعنی در مقایسه می‌فهمم که اکنون چیزی به نام عقل دارم که قبلاً نداشتم؛ نه اینکه بگویم الان خود عقل را یافته‌ام! باز هم عاقل بودن خودم را یافته‌ام. حتی اگر درجه‌ای از عقل ما کم شود، مثلاً به واسطه یک بیماری، باز همان درجه پایین بودن را کشف

می‌کنیم؛ نه اینکه عقل را به عنوان یک جوهر مستقل نوری‌الذات کشف کنیم. چون من مالک عقل هستم؛ ولی او بر من احاطه دارد. لذا شناخت او بر من امکان پذیر نیست.

اما اگر این رابطه مالکیت و مملوکیت را کمی سست کنیم، چه می‌شود؟ البته باید توجه داشت که به واسطه رابطه مالکیت و مملوکیت میان نفس و نور عقل - علم و معنای ویژه‌ای که این رابطه از نظر خلقت در مباحث معارفی دارد، این دو حقیقت در غالب فرایندهای شناختی که برای اکثریت قریب به اتفاق آدمیان اتفاق می‌افتد، با همدیگر حاضرند، گرچه در مدارج بالای شناخت و وصول به مرحله انخلاع که بالله و برای قلبی از افراد و به دلالت و عنایت ولی الله و مرشد حقیقی دوران، اتفاق می‌افتد، این استقلال قابل وقوع است.

این حالت خاص، مرحله‌ای است که شناخت نور عقل - علم به خود آن نور، امکان پذیر می‌گردد. چنین نوری که معصوم از خطاست، به اذن پروردگار و به تقدیر خاص، به نفوس انسانها تملیک می‌شود. این نور، واجد درجه والایی از نور ولایت است و از سویی دیگر، قوام وجودی نفس نیز - مانند هر موجود تکوینی دیگر - به نور ولایت می‌باشد، لذا این نور، بالاترین مرتبه وجودی نفس و یکی از اجزاء آن نیز خوانده شده است.

عقل، کمال شدت یافته نور ولایت

قبلاً مطرح شد که نفس ما سه جزیی است. یک جزء آن، که جزء برترو والاتر ماست؛ نفس نطقی است. مرحوم استاد توضیح فرمودند که نفس نطقی - یا همان عقل - عبارت از «شدت یافتن نور ولایت» است. توضیحاتی که در

این سطور آمده است، می‌خواهد بگوید که آن نور ولایتی که ما داریم، هر اندازه شدیدتر بشود، بهره‌مندی ما از نور عقل بیشتر می‌شود.

پس آن کمال، در واقع کمال شدت یافته نور ولایت است. به عبارت دیگر، خاصیت نور ولایت چنین است که اگر شدت پیدا کرد و بالاتر و بالاتر رفت، برای ما کاشفیتی ایجاد می‌کند که نامش می‌شود عقل. اگر پایین‌تر باشد - مثل حیوانات - نور عقل نداشتند. البته ممکن است آن‌ها کمی نور عقل داشته باشند و علمی داشته باشند که بسته به درجه وجودی‌شان یعنی به شدت نور ولایتشان، علمی داشته باشند.

پس اگر عقل را به عنوان جزء مستقل در نظر بگیریم، نوری است که خداوند داده است. گاهی هم در بعضی مباحث معارفی آن نور و مقام نفس نظمی مرحله مستقلی از نفس ما قلمداد نمی‌شود. یعنی می‌گویند نفس ما یک مرحله مادی و یک مرحله برتر دارد. این روح حیوانی اگر شدت بیشتری پیدا کند، تشدید یافتن نور ولایت، نامش عقل است. و هر چه در شخصی بیشتر باشد، عاقل‌تر است. با این تحلیل، عقل به عنوان یک جزء مستقل قلمداد نمی‌شود، بلکه همان مرحله تشدید شده نور ولایت است که نامش عقل می‌شود. بر این اساس، کاشف واقعیات، نور ولایت است که نامش را عقل یا علم گذاشته‌ایم. یعنی ما با نور وجود خودمان، بیرون را می‌بینیم.

این بیان با کلام استاد (در درس‌های دوره دوم توحید) که وجدان مساوق با وجود و اصل هستی آدمی است، جمع می‌شود.

این مطلب را به این نحوی توان خلاصه نمود:

۱. اصل وجود من نور ولایت است.

۲. نور ولایت، وقتی تشدید می‌شود، نور عقل می‌شود.

۳. کشف عقلانی، کشفی است که به واسطه نور ولایت صورت می‌گیرد.

۴. وجدان عبارت از همان کشف عقلانی است.

۵. نتیجه آنکه: وجدان با عقل و با وجود ما یکی است. (وجدان، چیزی جز عقل و وجود ما نیست.)

به طور خلاصه، در این دیدگاه:

- وجدان، از نوع علم و آگاهی و بلکه اشدّ حالات آگاهی است.
- وجدان، مراجعه به درون، توجه وجودی و دریافت وجودی است. توجه است با تمام وجود؛ نگاه است به خود.
- وجدان، انفعال نفس است.
- از آنجا که وجدان، مساوق اصل هستی ما است، لذا نفس در این یافتن، صورتسازی نمی‌کند. همچنین، آن یافته‌ها قطعی بوده و آدمی از آن به یقین می‌رسد و هیچ استدلال و شبهه‌ای او را از آن یافته منصرف نمی‌کند.
- نتیجه و دستاورد این دیدگاه برای وجدانیاتی که با کاشفیت نور عقل - علم حاصل می‌شود این است که وجدانیات انسان دارای مراتب متفاوت است و از منظرهای مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد:
- وجدانیات حاصل از مرتبه شناخت از طریق حس (وجدان حسی):
آن دسته از وجدانیات است که به حواس ما حاصل می‌شود.
- وجدانیات حاصل از مرتبه شناخت از طریق روح (وجدان روحی):
آن دسته از وجدانیات است که به روح حیوانی حاصل می‌شود؛ مانند وجدان ترس، محبت، خشم، غم و شادی، لذت استراحت و رفع خستگی، و...

■ وجدانیات حاصل از مرتبه شناخت از طریق عقل (وجدان عقلی):
 آن دسته از وجدانیات است که به نور عقل حاصل می‌شود؛ مانند
 یافتن حقیقت نفس و ویژگی‌های آن، یافتن حقیقت اشیاء، یافتن
 حسن و قبح افعال.

خلاصه دیدگاه سوم

به ما ابزاری به نام عقل داده‌اند که به وسیله آن جهان را می‌شناسیم. اگر
 زنگارها و حجاب‌ها کنار بروند، این عقل واقعیات را به ما می‌نمایاند. کار ما این
 است که از این ملک (عقل) به درستی استفاده کنیم. استفاده درست از این
 ابزار، در گرو دو کار است:

الف) نفس خود را پاک و مطهر کند.

ب) عقل را در جای خودش درست استفاده کند.

عقل نوری است که کاشفیت خود را انجام می‌دهد. این کاشفیت به نفس
 ما که پاک و مطهر است منتقل می‌شود و ما حقایق را به آن می‌بینیم. در روند
 کشف حقایق، هم نفس وجود دارد و هم عقل. ولی اگر خطایی صورت بگیرد،
 مربوط به نفس است نه عقل. البته گاهی خطا مربوط به تفسیر عقل ما است
 که متأثر از ذهنیات یا حافظه ماست؛ و گرنه در صورتی که نفس ما باشد و آن
 حافظه نباشد، خود کشف درست اتفاق می‌افتد. در واقع، تفسیر ما خطاست،
 و الا خود کشف درست است.

توضیحی که در بحث خطای وجدان حسی داده می‌شود، همین است. شما
 سراب را که می‌بینید، دارید آب می‌بینید؛ ولی می‌دانید که آب وجود ندارد.
 سیستم عصبی انتهای چشم به ما می‌گوید آب هست. نادرستی تحلیل باعث

این خطا می‌شود. البته الان نمی‌خواهیم وارد بحث خطای حسنی شویم که بحثی پرچالش است و به طرح مقدماتی نیاز دارد.

عقل که بهره‌ای از نور وجود دارد، مساوق با اصل هستی ما است. به نظر می‌آید دیدگاه سوم در مقایسه با دو دیدگاه قبل توانسته باشد مطالب استاد در دروس فارسی و عربی را بهتر توضیح دهد. البته این دیدگاه هم مشکلاتی دارد که در گفتار آینده به آن اشاراتی خواهیم داشت.

یک سؤال باقی می‌ماند: آیا شدت و ضعف نور عقل نیز در کشف حقایق مؤثر است؟

پاسخ: قطعاً مؤثر است. توجه دارید که ما بحث تأثیر پاکی نفس در کشف حقایق را با پیش فرض یکسان بودن شدت نور عقل مطرح کردیم. البته پیشتر گفته شد که عقل به تقدیر خاص و اذن پروردگار تملیک می‌شود. لذا طبیعتاً دارایی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از نور عقل، صد در صد است، ولی ما در درجات بسیار کم، از این نور بهره می‌بریم. اما سخن ما این بود که با فرض یکسان بودن نور عقل در ما، آیا پاکی نفس تأثیری در کشف حقایق دارد یا خیر. با توضیحاتی که داده شد، روشن می‌شود که قطعاً تأثیر دارد.

گفتار پانزدهم

طرح بحث

در تکمیل مباحث پیشین گفته می‌شود که منظور از حجب نوری در بیان استاد، نوعاً مفاهیم ذهنی بوده است، که ما را از آن برحذر داشته‌اند.

نیز در مورد منظور ایشان از «شعور فطری خارجی» و «رجوع خارجی» باید توضیح داد: مراجعه به خارج، به این معناست که به دنبال مفهوم سازی و مفهوم گیری نرویم؛ بلکه ببینیم در عالم خارج چه خبر است. شعور فطری خارجی نیز یعنی سروکار داشتن با واقعیت خارجی. در باره این مباحث، در آینده توضیح بیشتری خواهیم داد.

ایرادات دیدگاه سوم

در ادامه تبیین دیدگاه سوم، در این گفتار توضیحاتی درباره اشکالات پیرامون این دیدگاه - که بعضاً جدی هم هستند - بیان خواهد شد. ابتدا باید خلاصه‌ای از دیدگاه سوم که در متن مقاله آمده است مرور شود، تا بهتر بتوانیم به برخی از نکاتی که برای دیدگاه سوم اشکال آفرین است، بپردازیم:

نتیجه و دستاورد این دیدگاه برای وجدانیاتی که با کاشفیت نور عقل - علم حاصل می‌شود این است که وجدانیات انسان دارای مراتب متفاوت است و از منظرهای مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد:

وجدانیات حاصل از مرتبه شناخت از طریق حس (وجدان حسی): آن دسته از وجدانیات است که به حواس ما حاصل می‌شود.

وجدانیات حاصل از مرتبه شناخت از طریق روح (وجدان روحی): آن دسته از وجدانیات است که به روح حیوانی حاصل می‌شود؛ مانند وجدان ترس، محبت، خشم، غم و شادی، لذت استراحت و رفع خستگی، و...

وجدانیات حاصل از مرتبه شناخت از طریق عقل (وجدان عقلی): آن دسته از وجدانیات است که به نور عقل حاصل می‌شود؛ مانند یافتن حقیقت نفس و ویژگی‌های آن، یافتن حقیقت اشیاء، یافتن حسن و قبح افعال.

نخستین نکته مهم که باید یادآور شد، این است که اینجا بحث ما درباره وجدان، وجدان مخلوقات است؛ نه معرفت الله و وجدان خدا.

در این سطوح، سه رتبه برای وجدان ذکر شده است. وجدانی را که از طریق حس است، «وجدان حسی»، وجدانی را که از طریق روح است «وجدان روحی» و وجدانی را که از طریق عقل حاصل می‌شود، «وجدان عقلی» می‌گوییم. برای هر یک از مراتب وجدان نیز مثال‌هایی بیان شده است.

اشاره شد که در این دیدگاه، «وجدان» نام دیگری است برای آنچه به عقل مکشوف می‌شود. از آنجا که خود عقل صورت سازی نمی‌کند، آنچه این جا درباره وجدان می‌گوییم نیز همین گونه است. به عبارت دیگر، براساس این دیدگاه در تمام مراحل، از مرحله پایین که وجدان حسی است، تا بالاترین مراتب که یافتن حقایق اشیاء و معرفت نفس و مانند اینها است، نفی صورت سازی اتفاق می‌افتد و کشف عقلانی حاصل می‌شود.

در همین زمینه باید افزود که انسان تا چه مقدار می‌تواند این حالت «کاشفیت خارجی بدون صورت» را حفظ کند؟ آیا می‌تواند غرقه دائم در عالم خارج باشد و مهمیز نفس و ذهنش آن چنان در دستش باشد که از عالم خارج، مفهوم سازی نکند؟ یعنی فرضاً، من این گلی را که در مقابلم است نگاه می‌کنم؛ اما بلافاصله و در کسری از ثانیه، از آن صورت سازی می‌کنم. آیا این کسری از ثانیه، می‌تواند از نظر زمانی توسعه پیدا کند؟

لذا این «در عالم خارج بودن»، خودش موضوعیت پیدا می‌کند و این که بتوانیم در عالم خارج خود را نگاه داریم و خود را از صورت‌های ذهنی مان جدا نگه داریم، می‌تواند بسیار کوتاه یا طولانی‌تر باشد.

این جاست که گاهی سؤالاتی از این قبیل پیدا می‌شود که: مگر می‌شود همیشه کشف خارجی داشته باشیم؟! ما هر چه داریم مفهومات است! این به جهت آن است که عالم خارج به سرعت از دست ما می‌گریزد، ما به خودمان رجوع می‌کنیم و در مفاهیم خود غوطه ور می‌شویم.

مرحوم استاد در انتهای یکی از رسائل تقریرات مرحوم میرزا، در ضمن بحث حجیت قرآن، بحثی در باره اسماء و صفات و معرفه الله دارند. در بحث معرفه الله، به ماندن در عالم خارج و ماندن در آن حالت واقعی، بدون صورت اشاره می‌کنند و مطالبی را در این زمینه بیان می‌دانند.

طبق توضیح ایشان، هر چه قدرت نفسانی افراد بیشتر باشد - بر اثر عبادات و ریاضت‌های شرعی و البته توفیق الهی - زمان استقرار در عالم خارج و بیرون نفس و بیرون ذهن بودن می‌تواند طولانی‌تر باشد. و هر چه این زمان طولانی‌تر باشد، کاشفیت او نسبت به عالم خارج بیشتر خواهد بود.

این نکته در جواب بعضی از سؤالات به کار می‌آید؛ سؤالاتی از این قبیل که:

وقتی همه دارند عالم بیرون را نگاه می‌کنند، چطور می‌شود که برداشت درست یا غلط از عالم خارج داشت؟ یک قسمت از پاسخ به همین مطلب برمی‌گردد که میزان استقرار و استغراق در عالم بیرون مهم است. این که فرد چه مقدار بتواند در عالم بیرون باقی بماند و چه مقدار نمی‌تواند و اسیر ذهنیات خودش باشد. این نکته بسیار مهمی است.

برخی از اشکالات دیدگاه سوم

اینک برخی از اشکالات دیدگاه سوم مطرح می‌شود:

مشاهده می‌شود که امور وجدانی در این دیدگاه، پر شمارتر از وجدانیات دیدگاه یکم و دوم و دارای مراتب مختلف و متناسب با هریک از ابعاد نفس آدمی است و البته امور وجدانی دیدگاه یکم و دوم را نیز شامل می‌شود. این دیدگاه، با عمومیت دعوت انبیاء: سازگاری دارد، اما از آنجا که در این دیدگاه، کاشفیت نور علم - عقل، کاشفیتی مطلق العنان و در همه ساحت‌ها (به جز معرفه الله) است، به نتایجی منجر می‌شود که نیازمند شرح و توضیح است:

یعنی اگر ما بگوییم ما هستیم و نور عقل و نور علمی که معصوم است و مانند اینها کم کم کشف کنند، اشکالات و سؤالاتی پیش می‌آید که این دیدگاه باید به آنها پاسخ بدهد. این اشکالات عبارتند از:

۱. نسبی شدن معرفت

۱. عدم معرفی معیار درونی برای سنجش صحت کشف امور عقلی و علمی و در نتیجه نسبی شدن معرفت

قبلاً گفته شد که عقل معصوم است، اما عاقل معصوم نیست. عاقل وقتی نور عقل را در اختیار دارد، می‌تواند از نور عقل، بد استفاده کند. بر اساس این

نظریه، وقتی عاقل می‌خواهد یک امر واقعی را ببیند، نور علمش را به یک موضوع خارجی می‌تاباند و آن را می‌بیند. اما اگر کشف و دیدن آن امر واقعی خارجی، قبح ذاتی داشته باشد - مثل اینکه بخواهد یک سیستم کامپیوتری را هک کند یا رمزدوم کارت بانکی فردی را پیدا کند - او نور عقل را به ماهیات افعال منهی تابانده است. کسی که خیانت می‌کند، یا دزدی و جنایت می‌کند، به وسیلهٔ عقلش این کارها را انجام می‌دهد.

به بیان دیگر، ما معتقدیم که حسن و قبح، عقلی است. یعنی من خوب و بد بودن ماهیت فعلی را که انجام می‌دهم، به عقلم کشف می‌کنم. عاقل می‌تواند نور عقل را به ماهیاتی که قبح ذاتی دارند، بتاباند. منظور از بد تاباندن این است، نه این که در خود عقل ایرادی باشد. یعنی می‌داند که این کار بد است، ولی به واسطهٔ کشف عقلش، همان کار بد را انتخاب می‌کند. «من» آن را انتخاب می‌کنم؛ و این اختیار کردن فعل من است و به عقل مربوط نیست. البته کشف قبح و حسن اشیاء کار عقل است، اما من کار قبیح را انتخاب می‌کنم و انجام می‌دهم. عاملی که مرا به طرف کار قبیح می‌کشاند، آن تعاملاتی است که با حجاب‌های درونی ما آمیخته شده است. اینک این عاقل یا عالم است که به سمت خطاکاری می‌رود؛ نه عقل و علم.

سؤال مهم این جاست که حال که یک سلسله امور کشف شده است، آیا این امور درست است یا غلط؟ من عاقل این را کشف کرده‌ام؛ از کجا بفهمم اکنون که عقلم را به کار زده‌ام، درست می‌فهمم؟ خصوصاً وقتی می‌دانم نفسم ناخالصی دارد و طینت من آمیخته از طینت علیینی و سجّینی است! وقتی هیچ معیار دیگری هم نیست و فقط خود عقل کاشف است، من از کجا بدانم کشف من درست است؟ از کجا بدانم آن فیلترهای نفس من که مانع شفافیت

و ظهور معقولات من شده‌اند، کجایش درست و کجایش غلط است؟ یادمان باشد که در دیدگاه سوم قرار شد فقط یک ابزار برای کشف داشته باشیم که آن هم عقل است؛ اما این عقل را به دست کسی داده‌ایم که خودش ممکن است ناخالصی داشته باشد! شبیه آن شعری که سنایی گفته است:

چو علم آموختی از حرص آن گه ترس کاندر شب

چو دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا

علم بیاموز! اما تازه بعد از آن زمان، باید از حرص بترسی؛ چون وقتی علم آموختی تازه بهتری توانی دزدی کنی. حکایت ما هم این است که چه عاملی وجود دارد که ما حتما بتوانیم بگوییم که این کشف درست است؟ چون معیار دیگری وجود ندارد. من هستم و عقلم! عقل هم که همان وجدان است و چیز دیگری این وسط وجود ندارد. لذا اگر من باشم و عقلی که معصوم است، پیامد این تعامل شبهه‌ناک است. در نتیجه، در مواردی معرفت می‌تواند نسبی شود. این یک اشکال خیلی جدی به این دیدگاه است.

۲. اندک بودن کشفیات بدون خطا

۲. محدود شدن کشفیات بدون خطا به موارد بسیار معدود، و اعتقاد به اینکه یافته‌های وجدانی، در مقام اثبات و مقایسه با سایر شناخت‌هایی که از راه‌های دیگر به دست می‌آیند، اعتبار بیشتری داشته، بیشتر قابل اتکا هستند، نه اینکه این کشفیات مطلقاً بدون خطا می‌باشند.

این اشکال، نتیجه اشکال اول است. یعنی نمی‌خواهیم بگوییم که همه چیز صد در صد روی هوا رفته است، اما آن چنان هم نیست که ما فکر می‌کردیم که تمام کشفیات عقلی درست است. یعنی بعضی از کشفیات عقلی

می‌تواند درست و برخی نادرست باشد. لذا راه سوم، یعنی «وجدان با تفسیر به معنای عقل»، این‌گونه است که آنچه وجدانی است بیشتر قابل اتکا است، نه این که کاملاً بدون خطا باشد. البته ضریب خطایش کمتر است - مثلاً یک یا دو درصد - و در نتیجه بیشتر قابل اتکا است؛ اما بدون خطا هم نیست. اگر امری را وجدان کردیم، گرچه از راه‌های دیگر مطمئن‌تر است و اعتبارش بیشتر است، اما قطعیت صد درصد ندارد.

البته در موارد بسیار بسیار جزئی هم صد درصد بدون خطاست که باید با ذره بین پیدا کرد؛ ولی در کلیت، نمی‌توان ادعا کرد هر چه را به عقل یا به نور وجدان یافتیم، درست باشد. نه! فقط باید گفت اعتبار بیشتری دارد و بیشتر قابل اتکا است، ولی خطا هم در آن راه دارد.

توجه داریم که این سؤالات، همه آن آورده‌های قبلی در مباحث معارفی را به هم می‌ریزد. یعنی وقتی به دیدگاه سوم رسیدیم، ابتدا خیالمان راحت می‌شود که چه نظریه خوبی! اما عوارضی که این دیدگاه به ما معرفی می‌کند، عوارض خطرناکی هستند. عوارضی هستند که می‌گویند هیچ اعتمادی به وجدان نیست؛ در حالی که ما می‌گفتیم وجدان «ملاک اصلی شناخت» و «بدون خطا و اشتباه» است.

دیدیم که دیدگاه سوم توضیح داد: نفس، یک حقیقت مظلمه الذات است که وجود و عقل به آن تملیک شده و بعد این موجود عاقل رفت و به کشفیات پرداخت؛ اما چون معیار دقیق نیست، می‌گوییم: ببخشید! شرمنده! این یک امر تجربه شخصی است و قابل انتفال نیست و برای خودم خوب است، نه دیگران!

مانند کسی که خواب می‌بیند، که اگر حجیتی هم داشته باشد، برای خودش

است نه دیگران. اصلاً قابل انتقال نیست. مگر ما نمی‌گوییم که وجدانیات قابل انتقال نیست؟ مگر نمی‌گوییم حلوی تن تنانی است.... این یعنی همین که ما نمی‌توانیم صد در صد مطمئن باشیم که آنچه به آن رسیده‌ایم درست است. هیچ وسیله و معیاری نداریم. عقل روشن می‌کند «برای من»! هیچ عامل شناسنده و هیچ بررسی‌کننده‌ای هم در بیرون وجود ندارد که وقتی با آن به خودم مراجعه کنم؛ بگویم چیزی که به آن رسیده‌ام غلط است!

نتیجه آنکه اگر بخواهیم وجدان را به معنای سوم بگیریم، نباید معتقد باشیم که این کشف صد در صد بدون خطا است.

۳. توجیه ناپذیری خطاهای حسی

۳. توجیه ناپذیری خطاهای حسی (یا خطاهای تحلیل حسی) به دلیل نسبت دادن همه مکشوفات به علم و عقل مستقل و فقدان داور درونی مستقل.

این اشکال در دل نکات اول و دوم است. مگر ما نمی‌گوییم عقل ما کشف خارج هم می‌کند، پس خطاهای حس برای چیست؟ گاهی برخی از این خطاها را اصلاً نمی‌فهمیم که خطاست. شما می‌دانید چون در محلّ خروج عصب بینایی از شبکیه، هیچ‌گونه عصب بینایی وجود ندارد، ما در چشم خود یک نقطه کور داریم. لذا در تصویری که شما در مقابل خود می‌بینید، همواره یک قسمت آن دیده نمی‌شود. البته چون اشیاء را با دو چشم می‌بینید، آن منطقه هم پوشانی می‌شود و آن نقطه را درست می‌بینید. ولی گاهی اینها هم پوشانی ندارند، زیرا برخی اوقات یک چشم ضعیف‌تر است یا انحرافی پیدا کرده است؛ آن وقت روی نقطه کور می‌افتد و شما نمی‌بینید.

اگر وجدان امور حسی به نور عقل و از طریق حس است، آن وقت با خطای

حسی چه کنیم؟ اگر داور درونی مستقل نداشته باشیم، خطای حسی را نمی‌توانیم توضیح بدهیم؛ مگر این که بگوییم که با داده‌های دیگر مقایسه کردیم و متوجه خطای خود شدیم. به عبارت دیگر، خطا در حس نبوده، بلکه «خطا در تحلیل حسی» بوده است. خیلی هم فرق نمی‌کند؛ چه خطای حس و چه خطای تحلیل حسی. از این بابت مشکلی حل نمی‌شود، چون به هر حال حس خطا کرده است.

(در مثال خطای دید، در سگه درون لیوان آب) این جا حس ما واقعاً عمق سکه‌ای را به خاطر شکست نور کمتر می‌بیند. ما می‌گوییم این خطاست و خطا بودنش را ما به تحلیل می‌فهمیم؛ چون از جای دیگر می‌دانیم که مثلاً عمق لیوان ۱۵ سانتی متر است، در حالی که الان آن را هفت سانتی متر می‌بینیم. اما اگر از بیرون عمق لیوان را نمی‌دانستیم، آن وقت از کجا می‌فهمیدیم خطای حس است؟! اگر داور بیرونی وجود نداشته باشد و فقط داور درونی مستقل وجود داشته باشد، کشف خطای حسی انجام نمی‌شود و نمی‌توان آن را توجیه کرد.

۴. توجیه ناپذیری مغالطه‌های وجدانی

۴. توجیه ناپذیری مغالطه‌های وجدانی (وجدان نماها) نظیر آنچه در سیر و سلوک عارفان و صوفیان عایدشان می‌شود، و ناتوانی در کشف وجدانی این مغالطه‌ها به مدد نور عقل ـ علم بدون مراجعه به کتاب و سنت.

در دیدگاه سوم مغالطه‌های وجدانی قابل کشف نیست. مثلاً برخی از افراد در مراحل سیر و سلوک خود به اموری می‌رسند که صد در صد هم آن را درست می‌دانند، اما حقیقت نیستند. استاد این مغالطه‌های وجدانی را به «وجدان نما» تعبیر می‌کنند.

وجدان نما یعنی چه؟ اگر قرار باشد که وجدان همواره خیر درست بدهد، دیگر نباید وجدان نما داشته باشیم. اگر قرار باشد تکلیف همه چیز از طریق نور عقل و علم انجام شود، وجدان نما تکلیفش روشن نیست. اصلاً وجدان نمایی در کار نیست، بلکه همه اش وجدان است. مگر عارف و صوفی، غیر از این که سیر و سلوک انجام می دهد، چه می کند؟! اتفاقاً یکی از کارهایی که انجام می دهد، این است که صورت سازی را کنار می گذارد. ما بر اساس چه معیاری می گوئیم کار آنها وجدان نما است، اما دریافت های ما وجدان نما نیست؟!

این چهار نکته - که اولی عمومی است و نکات بعدی همان نکته اول را با تخصیص بیشتری مطرح می کند - سؤالات جدی در دیدگاه سوم است. این سؤالات به صورت های مختلف در بحث وجدان مطرح می شود.

مشکل خطاهای «من عاقل»

سؤال اصلی این است که شما می گوئید وجدان پایه همه امور است و وجدان همان عقل است، آنگاه ما را با عقل مان تنها می گذارید؛ ولی دلیلی ارائه نمی دهید که عقل همواره درست می بیند. عقلی که «من عاقل» به کار می زنم، نه عقل به عنوان کمال عقلانی مجرد. ما که با آن کاری نداریم و در آن مرحله نیستیم. ما مالک قسمتی از نور عقل شده ایم و از آن استفاده می کنیم. این که ما بگوئیم عقل کشف می کند، عقل به من چه ربطی دارد؟ آن عقل برای خودش کشف می کند.

البته پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که عقل کل و کل عقل است، خطا ندارد؛ برای این که نفس او بی خطا است. اما به من که می رسد، اگر سخن ما این است که کشف عالم بیرون به مدد و کمک عقل است، این همه خطا و خیانت و جنایت که در این عالم انجام می شود، به چه چیزی انجام می شود؟! مگر ابزار شناخت ما

غیر از عقل و علم و خود خداوند است؟ در این بحث خدا را کنار گذاشته ایم، لذا فقط با همین دو تا، یعنی عقل و علم کار داریم. هرکاری در این عالم اتفاق می افتد، شناختش از این دوره است. هرکار خوبی و هرکار بدی که انجام می شود - به عنوان فعل اختیاری اش - از این عقل و علم است. پس چطور یکی خوب می شود و یکی بد، در حالی که همه دارند بر مبنای این عقل و علم کار می کنند؟! اگر من باشم و این عقلم، و به من بگویند برو به همه چیز برس! به این مشکلات برمی خورم. آن وقت ممکن است این سؤالاتی که مطرح شد، تمام مباحث وجدان را زیر سؤال ببرد.

این طرح سؤال بود. اینک اگر می خواهیم توضیح خوب و مناسبی ارائه کنیم که مورد نظر استاد است، تفکیک های سه دیدگاه مشکل ایجاد کرده است، بخصوص دیدگاه سوم که به نظر محکم تر از دو دیدگاه دیگر می آمد؛ اما یک پیش فرض داشت که «من» را حقیقت مظلمة الذات معرفی می کند. می گوید: آن ماهیت معدومه و مظلمة الذات، وقتی مالک نور وجود و نور عقل شد، می تواند وجدان کند. کشف ها و تحلیل ها و وجدان ها همه بر اساس این است که ما یک حقیقت مظلمة الذات هستیم که به ما عقل می دهند و عاقل می شویم. اما آیا واقعاً این است؟ آیا این مطلب بر اساس آموزه های کتاب و سنت است؟ نه! حتی معارف این را نمی گوید.

اگر مباحثی را که در خلقت و طبیعیات داریم، در کنار وجدان بگذاریم، آن زمان می توانیم نفس را حتی بکشیم و بیانی داشته باشیم که به این مشکلات برنخوریم. این همان مطلب است که در این مقاله، «وجدان نفس مائی» نام گرفته است.

آن چه تا به حال در این مباحث داشتیم، «نفس مائی» نبود. نفسی نبود که در

ماء بسیط باشد، بلکه نفس را به عنوان ماهیت مظلمه الذات فرض می‌کردیم که به این توالی مشکل‌زا می‌رسیدیم.

اما اگر وجدان را برای نفس مائی تعریف کنیم، یعنی اول ببینیم که ماء بسیط چیست؛ آنگاه ببینیم نفس در ماء بسیط چگونه توضیح داده می‌شود؛ آن گاه وجدان را آنجا معنی کنیم. به عبارت دیگر، آن که من الان هستم و دارم با شما حرف می‌زنم، در طی مراحلی که از چهار عالم‌ذر گذشته، حال در این دنیا آمده‌ام و برای من اتفاقاتی افتاده است. طینتی و جسمی و روحی دارم و اینها در هم تنیده شده است و «من» این حقیقت هستم که در این دنیا برخورد می‌کنم. لذا من فقط آن ماهیت مظلمه الذات که مالک نور وجود شده است، نیستم. آن هم هستم؛ ولی الان، فقط آن نیستم؛ خیلی چیزهای دیگر هستم. من یک «حقیقت مادی» هستم؛ خیلی هم مادی هستم. آن وقت من از این حقیقت خیلی مادی‌خودم، فقط یک قسمت را که اصلاً غیر مادی است، به عنوان بخش عقلانی خودم انتخاب می‌کنم و همه فشارهای وجدان را روی آن قسمت غیر مادی می‌برم، غافل از این که دو سوم وجود من مادی است.

بر همین اساس، اگر بخواهیم به فهم بهتری برسیم، کار درست این است که اول بگوییم من کیستم. آیا من که الان دارم با شما سخن می‌گویم، آن ماهیت مظلمه الذات هستم؟ معلوم است که نیستم. درست است که غیر از آن هم نیستم؛ اما الان هزار تا چرخ خورده‌ام که به اینجا رسیدم، و الآن این «من» است که مخاطب کتاب و سنت هستم. من با این جسم و این روح. من در این دنیای مادی مخاطب کتاب و سنت قرار گرفته‌ام. بله! اگر من در مرحله عالم‌اظله و اشباح که فقط عقل حاکم بود، در آن جا معصوم بودم و اسم کشف عقلی من وجدان بود، همان اتفاقی روی می‌دهد که در عالم‌ذراولی افتاد که بدون خطا

وجدان کردیم. به همین دلیل، روز قیامت از ما سؤال می‌کنند که آنجا که بدون خطا اعتراف کردی، چرا در همان دنیا که مورد امتحان واقع شدی، روزه یا قبول شدی؟ اگر آنجا کشف من خطا دار بود مورد امتحان واقع نمی‌شدم! وقتی از ما امتحان می‌گیرند که قبلاً مطلب درستی یادمان داده باشند. چیزی که شک دارند که من یاد گرفته‌ام یا یاد نگرفته‌ام از آن امتحان نمی‌گیرند.

در آن دنیا به من گفتند خدایت را فهمیدی؟ پیامبرت را فهمیدی؟ امامت را فهمیدی؟ پاسخ من مثبت بود. گفتند: حالا داخل آتش شو. من فهمیده بودم؛ و به کشف صحیح و دقیق و درست فهمیده بودم که خدا چیست، پیامبر کیست، ولی کیست. اینها را فهمیده بودم؛ بعد امتحان گذاشتند برای اینکه می‌خواستند قدرت من را نشانم دهند که چقدر توانمندم! اما اکثر مردم از این قدرت استفاده کردند و گفتند: نمی‌رویم در آتش! سه بار این امتحان انجام شد.

آنجا ما معصوم بودیم؛ پس از آن به دنیا آمدیم. در این مراحل، ماء بسیط امتحان شده و دو قسمت شده است؛ یک قسمت از ماء اقرار کرد که شد طینت علیینی و یک قسمت اقرار نکرد که شد طینت سجینی. بعد این دو طینت با هم آمیخته شدند و طینت‌های ما درست شد. لذا این چنین نیست که ما در این دنیا دست خالی آمده باشیم. مطابق آموزه‌های معارف، خیلی هم دست پر آمدیم در این دنیا.

البته عقل به درجات و دفعات و به مقدار، به ما داده می‌شود. دیدگاه سوم همه قسمت‌های ما را کنار گذاشته و فقط عقل ما را دیده است که در آن قسمت نفس مائی توضیح آن بیان خواهد شد. البته ادعای ما این نیست که با این توضیح، تمام مطالب را بتوانیم پوشش بدهیم؛ ولی اگر از این طریق پیش برویم (و با استفاده از سه دیدگاهی که قبلاً توضیح داده شد؛ اما با محوریت

نفس مایی)، شاید بتوانیم مطلب وجدان را حلّ و فصل کنیم و این ایرادات را توضیح بدهیم و در نهایت بگوییم که وجدان چیست.

مهم این است که از آن طرف، خطری وجود دارد که یکی از مخاطبان کلام ما بگوید: من وجدان نکردم. آنگاه ما چه جوابی داریم؟ هیچ!

احتمالاً می‌گوییم که ممکن است وجدانت غلط باشد! در این صورت باید فاتحه وجدان را خواند. اگر دانشجویی به شما بگوید که من اینها را که شما می‌گویید وجدان نمی‌کنم، بلکه عکسش را وجدان می‌کنم؛ شما چه جوابی به او می‌دهید؟ مثلاً بگوید: من صورت سازی فکری نکرده‌ام، بلکه مراجعه و مواجهه کردم، اما آن گونه که شما می‌گویید وجدان نکرده‌ام!

این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که توضیح دهنده بحث وجدان نتوانسته مطلب را درست توضیح بدهد، و گرنه می‌گفت که آنچه را شما وجدان نامیده‌اید، اصلاً وجدان نیست؛ زیرا یک امر عمومی کلی از وجدان گفته شده و نسبت به وجدان یک بدآموزی صورت گرفته است؛ آنگاه دانشجویی گوید من دورکعت نماز خواندم و حال خوبی هم به من دست داده بود، ولی مطلبی غیر از آن چه شما می‌گویید، وجدان کردم. در این صورت دهان ما بسته می‌شود.

این همان نکته است که ابتدای مقاله توضیح داده شد که به عنوان نقد مکتب معارف می‌گویند: تفکیکی‌ها حاشیه امنی برای خودشان درست کرده‌اند و اسمش را گذاشته‌اند وجدان. هر چه ما می‌گوییم نفهمیدیم، می‌گویند برو وجدان کن! وقتی هم می‌پرسیم «وجدان کن» یعنی چه؟ توضیحی نمی‌دهند! لذا منتسب به مطالبی می‌شویم که واقعا شایسته نیست. در این زمینه در گفتارهای آینده توضیحاتی خواهد آمد.

گفتار شانزدهم

مقدمه

در ادامهٔ مباحث گفتار پیش، پاسخ به یک پرسش مناسب است. پرسیده‌اند: آیا به کسی که دارای نقص در بینایی است، می‌توان گفت که دچار خطای در حس شده است؟ یا خطای در حس به کسی که فیزیک چشم او سالم است نیز اطلاق می‌شود؟

در پاسخ می‌گوییم: مسلماً پیش فرض کسانی که بحث خطای در حس را مطرح می‌کنند، مربوط به افرادی نیست که در سیستم بینایی آن‌ها نقص و عیب وجود دارد. می‌توان فرض کرد که مسیر عبور نور از چشم و رسیدن آن به شبکیه و رفتن سیگنال‌های آن به مغز ایرادی نداشته باشد، اما چشم دچار خطا در دید شود. مثل بحث شکست نور، یا خطای دید در جهت حرکت معکوس قالباق‌های ماشینی که در حال حرکت است، یا بحث آب گرم و آب سرد و ولرم در خطای حس لامسه و... حس سالم دچار خطا می‌شود؛ که بعد آن را به تفسیرهای خطا منتسب می‌کنند نه حس خطا.

تفاوت حسن و قبح ذاتی و عقلی

در مورد حسن و قبح به چند نکته باید توجه داشت.

اول اینکه حسن و قبح ویژگی ای است که به افعال انسان بار می‌شود؛ زیرا گاهی تصور می‌شود که حسن و قبح شامل همه چیز می‌شود، در حالی که منظور

ما از حسن و قبح ذاتی یا عقلی، حُسن و قبح در افعال است. لذا اگر به عنوان مثال پیرسیم که چینش دکوراسیون منزل شما خوب یا بد است، و آن را به معنای حَسَن یا قبیح بودن بگیریم، چون زشتی و زیبایی نسبی است، (مثلاً سلیقه جوانان امروزی با پدر و مادرهایشان در این زمینه کاملاً متفاوت است) در این صورت حَسَن و قبیح هم نسبی می‌شود. لذا تأکید می‌شود که مسئله حُسن و قبح مربوط به افعال انسان است.

اگر سؤال شود که آیا زلزله خوب است یا بد، از آن حیث که فعل خداست مورد سؤال قرار می‌گیرد. این نکته در تمام مباحث مربوط باید تفکیک شود که ما وقتی سخن از حسن و قبح در دین می‌گوییم، اولاً منظورمان حسن و قبح در افعال است، ثانیاً فعل فاعل قادر مختار را مورد نظر داریم که جایگاه آن در عالم تشریح است.

می‌دانیم که عالم تشریح ماده‌ای دارد و صورتی. ماده عالم تشریح، فاعل مختار، یا به تعبیر دقیق‌تر، فعل فاعل مختار عاقل است که مربوط به عبد است و در برابرش مولایی هم هست. لذا ماده عالم تشریح «مولا و عبد» هستند. صورت عالم تشریح نیز، احکامی است که در این عالم وجود دارد. اینجاست که مسئله حسن و قبح مطرح می‌شود.

برای توضیح بیشتر بحث حسن و قبح، به دو کلام استاد در دو منبع رساله «التوحید و العدل» و رساله «فی صورة عالم التشریح» استشهد می‌کنیم. استاد در رساله «التوحید و العدل» ص ۲۱۱-۲۱۲ می‌نویسد:

ثم ان الاحكام الشرعية المذكورة فی عالم التشریح، اعم من الاحكام العقلية فی باب المستقلات و الملازمات و الواجب و الحرام بالذات او التبعية فی غيرها. فان افعال القادر المختار تنقسم الی ما مستقل

العقل بحسنه او قبحه - كحسن الاحسان و قبح العدوان و حسن شكر المنعم الذی هو واجب بالذات و قبح كفرانه الذی هو محرم بالذات - و الی ما لا يستقل به، كالتعبدیات بأجمعها.

ترجمه: «احکام شرعی (که صورت عالم تشریح است) در عالم تشریح، شامل احکام عقلی در باب مستقلات و ملازمات و واجب و حرام یا امور تعبدیه و غیره قرار می‌گیرد. (در عبارت بعد، بلافاصله به افعال رفتند، چون در عالم تشریح بحث می‌کنند.) افعال فاعل قادر مختار دو گونه است: آنچه عقل به حسن و قبح آن افعال مستقلاً حکم می‌کند، (مستقلات عقلی) مانند حسن احسان یا بدی ستم. یا حسن شکر منعم که واجب بالذات است، و قبح کفران منعم که حرام بالذات است. قسم دیگر (حکم عقل در باره آن‌ها) مستقل نیست؛ مثل همه تعبدیات.»

عقل حکم می‌کند که اگر کسی احسان کرد خوب است و اگر ظلمی کرد بد است. یا حسن شکر منعم که واجب بالذات است، یعنی صرف نظر از این که آن منعم کیست، شکر منعم خوب است و ذاتاً حسن است. عقل خوب بودن آن را کشف می‌کند. همین طور است قبح کفران منعم. اگر کسی به ما لطفی کرد، نباید این لطف را بی پاسخ گذاشت، و لودر حد تشکر به لفظ باشد. کفران یعنی پوشاندن و بی توجهی نشان دادن، که قبیح است و عقل این را می‌فهمد. این‌ها مستقلات عقلیه‌اند، یعنی آن که اگر خود این فعل باشد و خودش، عقل ما می‌تواند راجع به حسن و قبح آن نظر بدهد.

دسته دیگر از احکام شرعی، احکامی است که حکم عقل در باره آن‌ها مستقل نیست، مانند تمام تعبدیات. یعنی امری که واجب است یا مستحب یا حرام و غیره، ما نمی‌توانیم بفهمیم که حسن و قبح آن به چیست. فقط گفته‌اند

این کار حسن است، انجام بدهید، یا این کار قبیح است، انجام ندهید. عقل ما برای این که حسن و قبح آن را بفهمد، کافی نیست، لذا نسبت به حسن و قبح داشتن این مطلب سکوت می‌کند.

استاد در مورد معنای حسن و قبح و خوب و بد بودن در ادامه این گونه توضیح می‌دهند:

والحسن والقبح امران بدیهیان غنیان عن المعرف والحد. فالتعریف بالملائم والمنافر او الخیر و الشر او غیرهما تعریف بالاخفی، لانهما وجدانین یدرکهما بالوجدان کل من کان له عقل وتمییز، و یعتبر عنهما بالفارسیة (زشت و زیبا)، و ادراک العقل ایهما هو عین حکمه بلزوم اتیان الحسن و ترک القبیح. فالعقل لیس بشارع و لا مشرّع بل هو حجة الله الداخلی، فحکمه بحسن العدل و قبح الظلم لیس بعثا منه و زجرا، بل هو نفس ادراک العدل حسنا و الظلم قبیحا.

ترجمه: «حسن و قبح، دو امر بدیهی‌اند که نیاز به تعریف ندارند (یعنی همه آن را می‌فهمند). اگر بگوییم حسن و قبح به معنای ملایم و منافر با طبع است یا حسن و قبح به معنای خیر و شر است، در این صورت آن‌ها را به امر مخفی‌تر و ناشناخته‌تری معنا کرده‌ایم. (یعنی اول باید بینیم ملایم و منافر یا خیر و شر چیست، چون خود این‌ها محل دعوا و مناقشه‌اند. و لذا خودشان مبهم‌تر و مخفی‌تر از حسن و قبح هستند.)»

این دو امر وجدانی را همه درک می‌کنند؛ هر کسی که عقل داشته باشد و قدرت تمیز داشته باشد آن را درک می‌کند. در فارسی این دو (حسن و قبح) را به «زشت» و «زیبا» تعبیر کرده‌اند. (در جزوه دیگری که از مرحوم میرزا است؛ خواهیم دید که ایشان این تعبیر زشت و زیبا را اصلاح فرموده‌اند.) ادراک این دو، عین حکم به انجام آن‌ها است.»

یعنی اگرما امری را حسن یا قبیح بدانیم، همین که فهمیدیم آن امر حسن یا قبیح است، باید آن امر حسن را انجام بدهیم و امر قبیح را انجام ندهیم.

این جا مطلب ظریفی در مباحث اخلاق است به نام «هست‌ها و باید‌ها»، که لازم است توضیح کوتاهی درباره آن بیان شود. یکی از گیرها و گره‌ها همین جاست که می‌گویند ما می‌توانیم هست‌ها را بفهمیم که این کار خوب است یا بد، شایسته یا ناشایسته است. این‌ها هست‌ها است. اما از این «هست‌ها» چگونه به «باید‌ها» می‌رسیم؟ دکتر سروش در کتاب «دانش و ارزش» خود می‌کوشد این مسئله را حل کند؛ البته خیلی موفق نبوده است. آقای صادق لاریجانی در نوشته‌های خود در نقد دیدگاه آقای سروش، خواسته‌اند ربط میان هست‌ها و باید‌ها را توضیح و تحلیل کنند. تلاش ایشان بهتر بود، ولی آن هم کافی نبود.

جمله‌ای که در این قسمت آمده است، اشاره به همین مطلب می‌کند که همین‌که شما می‌فهمید این فعل حسن است یا قبیح، عین همان است که عقل شما حکم می‌کند که حسن را انجام بده یا قبیح را ترک کن.

فالعقل لیس بشارع ولا مشرّع بل هو حجة الله الداخلي، فحکمه
بُحسَن العدل و قبح الظلم لیس بعثا منه و زجرا، بل هو نفس ادراکه
العدل حَسَنًا و الظلم قَبِيحًا.

ترجمه: «عقل نه شارع است و نه مشرّع، بلکه حجّت داخلی خداست. (حجّیت دارد.) این که حسن عدل را بگویند یا از قبح ظلم سخن بگویند، بعث (برانگیختن از آن) یا زجر (راندن) از آن نیست، بلکه نفس ادراک آن است که عدل، حَسَن است و ظلم، قبیح.»

یعنی این گونه نیست که اولاً بفهمد عدل، حسن است و ظلم، قبیح است؛ بعد این را مقدمه کند و در مرحله بعد برود عدل را انجام بدهد یا ظلم را ترک کند.

نه، این طور نیست. اصلاً این که شما این کار را انجام بدهید یا ندهید، عین ادراک حسن و قبح عدل و ظلم است، زیرا عقل شما ماهیت فعل حسن یا قبیح را کشف کرده است و توجه به این ماهیات یعنی صدور فعل می‌کند. البته این یک بحث شناختی است که در مباحث فلسفه اخلاق مطرح شده است و باید در جای خود گفتگو شود. طرح این موضوع در این جا، به این جهت بود که بگوییم بحث حسن و قبح مربوط به افعال انسان است و با عالم تشریح ارتباط دارد.

چهار معنای حسن و قبح

مرحوم استاد کتابی در اصول دارند که حدود هزار و صد صفحه است. عنوان این کتاب، «فی صورة عالم التشریح» است و تقریراتی است که از مباحث مرحوم میرزا داشته‌اند و مرحوم میرزا جای جای آن را تصحیح کرده‌اند. ایشان در این کتاب، در همان ابتدای بحث (ص ۳ و ۴) راجع به حسن و قبح مطلبی را مطرح می‌کنند.

در این جا برای حسن و قبح چهار معنا آورده‌اند و در زمینه این مطلب که مورد مناقشه متفکرین بوده است، توضیحاتی می‌نویسند.

چهار معنای حسن و قبح به این شرح است:

۱. حسن و قبح به معنای ملایم و منافر بودن

(الأمر الثانی)

المعاني الأربعة في الحسن والقبح

إنَّ الحسن والقبح يُطلقان على معان:

منها: الملائم والمنافر، ولو بحسب العقل. و هما يُنشأن من الاتِّحاد و البينونة و القرب و البعد، أي كلما كان أكثر تفرقاً و أوفر تباعداً عن العقل يكون متنافراً له، و كلما كان بالعكس كان ملائماً له.

ترجمه: «حسن و قبح به چهار معنا اطلاق می‌شود. یک معنا آن است: آن چه ملایم یا منافر طبع ما باشد، گرچه بر اساس عقل آن را بفهمیم.»

یعنی نه این که واقعاً و لزوماً آن را لمس کرده باشیم، ولی ملایم بودن یا منافر بودن را می‌فهمیم. مثلاً ممکن است کسی عزیزی را از دست نداده باشد و به این رنج و ناراحتی نرسیده باشد، ولی می‌فهمد که از دست دادن عزیز ناگوار کننده است. نیز می‌فهمیم که اگر تمام غم و غصه‌های دنیا را از ما بگیرند، خوشنود می‌شویم و این خوشنودی ملایم طبع ما است. ممکن است هیچ وقت به این حالت نرسیم، ولی آن را می‌فهمیم.

توجه داریم که استاد در متن مشهدين، اشاره دارد که حسن و قبح را به ملایم و منافر تعریف نکنید؛ اما این جا یکی از کاربردهای متداول حسن و قبح را ملایم و منافر با طبع می‌داند.

ادامه ترجمه: «ریشه ملایم و منافر در اتحاد و بینونت و نزدیکی و دوری است. هر آنچه سبب گرد آمدن و اتحاد و کنار هم آمدن شود و فاصله و دوری و از هم گسیختگی نداشته باشد، معمولاً ملایم طبع انسانها است و آن چه از هم گسیختگی و کندگی و نامنظم بودن را سبب شود، طبع انسان آن را دوست ندارد. هر چه به هم نزدیک باشد خوب است و هر چه از هم دور باشد، بد است. این دوری و نزدیکی را به امر عقلانی و امر غیر عقلانی می‌توان لحاظ کرد.» (این دوری و نزدیکی کلیت دارد)

استاد بیان می‌دارد که ملایم آن چیزی است که حاصل اتحاد است، و منافر آن چیزی است که موجبش تفرقه و جدایی است. ملایم، نزدیک شدن و منافر دوری و دور شدن است. در خانواده‌ها نیز همین گونه است. وقتی مسافری عزیز از سفر می‌آید، خوشحالی با خود می‌آورد، و اگر عزیزی به سفر برود، گرچه این

سفر برای امر نیکی باشد، موجب دل‌تنگی و ناراحتی است.

۲. حسن و قبح، به معنای کمال و نقص

و منها: الكمال و النقص التام عن سعة الوجود و ضيقه - كما ذكره صاحب الحاشية و الكفاية في فوائد^۱ فيكون الأوسع وجوداً كاملاً و حسناً، و الأضيق ناقصاً و قبيحاً. فلا محالة يكونان، حينئذٍ إضافيين، إذ كل مرتبة من الوجود أضيق بالنسبة إلى فوقه. فيكون على هذا المشرب، وجود الصادر الأول قبيحاً بالنسبة إلى الباري تعالى و هو كما ترى.

ترجمه: «معنای دیگر حسن و قبح، کمال و نقصانی است که (خود کمال و نقص) ناشی از سعه وجودی و تنگی وجود باشد، چنانکه صاحبان حاشیه و کفایه آن را ذکر کرده‌اند. هر چیز که درجه و شدت وجودی اش بیشتر باشد، کمال بیشتری دارد و بهتر است، آن را احسن می‌دانیم. و هر چه درجه وجودی او کمتر و تنگ‌تر باشد، اقبح و انقص است. کمال به درجات بالای وجود منسوب است و نقصان به درجات پایین وجود نسبت داده می‌شود.»

استاد ادامه می‌دهد: اگر این گونه بگوییم، کمال و نقص، نسبی و اضافی می‌شود؛ زیرا اگر بحث سعه و ضیق وجودی را در نظر بگیریم، هر که رتبه اش بالاتر باشد، نسبت به پایین‌تر حسن دارد، لذا بالاتری حسن می‌شود و پایین‌تری می‌شود قبیح. لذا بر مشرب قائلین به این دیدگاه، که معنای حسن و قبح را به معنای کمال و نقص بگیریم، اگر خدای متعال را با پیامبر ﷺ مقایسه می‌کنیم، پیامبر اکرم ﷺ قبیح خواهد بود؛ زیرا وجودشان در برابر وجود بی نهایت خدای متعال محدود است.

۱. فوائد الأصول (محمد کاظم الخراسانی)، ص ۱۲۳-۱۲۵ «فائدة في المدح والذم في الأفعال».

همین طور شما مقایسه کنید پیامبر ﷺ را با امیرالمومنین علیؑ. چون پیامبر ﷺ سعه وجودی اش بیشتر است؛ می شود حسن، و امیرالمومنین علیؑ می شود قبیح. لذا با این معنا، تعابیر راجع به ائمه علیهم السلام دستخوش تغییراتی می شود.

۳. حسن و قبح به معنای مصلحت و مفسده

و منها: المصلح و المفسد الناشئة عن الأغراض. فكلما كان محضاً لغرض مطلوب، فهو ذو مصلحة وحسن. وكلما كان محضاً لأمربغوض، فهو ذو مفسدة و قبیح.

ترجمه: «یک معنای دیگر از حُسن و قبح، مصلحت ها و مفسده هایی است که ناشی از غرض و هدفی باشد. هر چه برای هدف مطلوبی حاصل شده باشد، چون دارای مصلحت است پس حَسَن است. اما اگر برای امر مبغوضی حاصل شده باشد، چون مفسده دارد، پس قبیح است.»

فرض کنید که اعلام شده برای کنترل کرونا، بعد از ساعت ۶ بعد از ظهر بیرون نروید. در خانه ماندن ما از ساعت ۶ به دلیل این که هدفش کنترل کرونا است، کار نیکو و حَسَنی است. لذا اگر کسی ساعت ۷ بیرون برود، دارای مفسده است و لذا کار قبیحی است.

این خوب و بدی ناشی از مصلحت و مفسده ای است که بر این فعل حاکم است، نه ملایم و منافربودن یا کمال و نقص. در این مثال، بیرون رفتن در ساعت ۷ بعد از ظهر منافرتبع ما است، چون معمولاً وقتی ما را از کاری نهی می کنند، می خواهیم به آن کار نهی شده عمل کنیم. وقتی گفتند بعد از ساعت ۶ بعد از ظهر نباید بیرون باشید، همه برای بعد از ساعت ۶ قرار می گذارند؛ لذا برای برخی ممکن است بیرون رفتن از منزل بعد از ساعت ۶ کار ناخوشایندی باشد، ولی همین کار مطابق مصلحت اوست.

۴. حسن و قبح ذاتی

و يُطلقان أيضاً على معنى رابع، و هو كون الشيء بعنوانه الأوّلى حسناً بحيث لا يكون له عنوان -أولاً وبالذات- إلا الحسن أو القبح، و لا يكون له معرّف أظهر منها، و ذلك كشكر المنعم و كفره. فإنّ العنوان الأوّلى لهما هو الحسن و القبح، و لا يتوسّط بينهما و بين الحسن و القبح عنوان آخر يكون علّة لطرؤهما.

(پاسخ به این سؤال که حسن و قبح ذاتی چیست؛ در این قسمت توضیح

داده شده است.)

ترجمه: «معنای چهارم حسن و قبح این است که شیئی را که به خودش بنگریم، اولاً وبالذات حسن یا قبیح است و معرّفی آشکارتر از آن نیست. (یعنی نه به خاطر سعته و جودى یا به خاطر مصلحت، بلکه خودش که نگاه شود، صرف نظر از هر چیز دیگری حسن یا قبیح باشد. تعبیر ایشان «بعنوانه الأوّلى» است. عنوان اولی که دارد، حُسن و قُبْح است و چیز دیگری بر آن بار نمی‌شود.) مانند شکرمنعم و کفران منعم. همین که شما به شکرمنعم یا کفران نعمت بنگرید، خودش حَسَن و قَبِيح است و عامل دیگری (مثل مصلحت، یا امر شارع و غیره) واسطه قرار نمی‌گیرد که این کار عنوان حسن و قبح پیدا کند.»

اگر شما به فعلی مانند شکرمنعم بنگرید صرف نظر از هر عامل دیگری گویند کاری خوب و حَسَن است. یعنی امر شارع در میان نیست که کسی بگوید اگر امر و نهی شارع نبود، این کار حَسَن یا قَبِيح نبود. ما منتظر کلام پیامبر نیستیم، برای این که بفهمیم شکر نعمت حَسَن است.

فهما يكونان ذاتيين للشكر والكفر، أى لا يعلنان بأمر آخر سوى نفس الشكر والكفر.

ترجمه: «حُسن و قُبْح برای شکر و کفر، ذاتی است، یعنی به جز نفس خود آن‌ها علّت دیگری ندارد.»

پس حُسن و قُبْح در شکر منعم یا کفران منعم، ذاتی است و این را عقل می‌فهمد. یعنی عقل ما کشف می‌کند که حسن و قبح، ذاتی این فعل است. لذا اگر حسن و قبح را ذاتی یا عقلی بدانیم، منظورمان یک نتیجه است. به عبارت دیگر، عامل اضافی مورد نیاز نیست که حسن و قبح را برای شکر و کفر بگوییم، جز خود این‌ها.

و هذا بخلاف الحسن و القبح الطارئین - أي اللّذین یكون عروضهما علی المعروض لعلّة و واسطة - بحيث لو لم یُعینَ المعروض بعنوان الواسطة، لما طرء علیه الحسن و القبح؛ كالمصلحة الصّلاتیة، لأنّه إذا عُنیَت الصّلاة بها تكون حسنةً مثلاً. فهو حُسن طارئ و ليس بذاتٍ لها، لأنّ العنوان الأوّلی الذی یكون لها - أي عنوان الصّلاتیة - ليس هو الحسن. نعم! لَمّا كانت الصّلاة محضّة للغرض، تكون لا محالة ذات مصلحة. و لَمّا كانت هذه المصلحة فی سلسلة معدّات أمر حسن بالذّات - و هو عرفان الله تعالی - صارت الصّلاة حَسَنَةً حُسنًا طارئاً لیس هو بأظهر عناوینها.

ترجمه: «این برعکس آن مورد دیگری است که حسن و قبح به آن بار می‌شود، یعنی عامل دیگری که باعث می‌شود به آن حَسَن یا قبیح بگوییم و ذاتی آن نیست، به طوری که اگر آن عامل وجود نداشته باشد به آن نمی‌توان حَسَن و قبیح گفت؛ مانند حَسَن بودن نماز که امر خوبی است و مصلحت دارد و اگر به عنوان نماز ادا شود، خوب است.»

آن اعمال خاص نماز، رکوع و سجود ذاتاً خوب نیست. اگر نماز باشد خوب

است. شما یک سلسله اعمال انجام می دهید. تکبیره الاحرام می گوئید و حمد و سوره می خوانید و... این کارها که اسمش نماز است، به خودی خود خوب و بد نیست. نماز، نماز است؛ چون می خواهد عبادت خدا شود و به معرفت خدا برسد. و چون معرفت خدا و شکر خدا ذاتاً حَسَن است، به تبع آن نماز حَسَن است. حَسَن است به دلیل این که هدف نماز حَسَن است.

در شکر منعم عامل واسطه ای وجود ندارد. شکر منعم علت نمی خواهد. اما ما نماز می خوانیم؛ چون مولا امر کرده است، یا چون معرفت ما زیاد می شود، یا شکر خدا را می کنیم. اما افزون شدن معرفت خدا چرایی و علت ندارد. امر خدا را اطاعت کردن، فی نفسه خوب است و چرایی ندارد. این ها چرا ندارند، همان اموری هستند که ذاتاً حَسَن یا قبیح اند. اما آنها که دنبال چرایی آن هستیم؛ عامل دیگری باعث حَسَن یا قبیح شدن آنها شده است. در این موارد، حُسن و قبح شان «طاری» (عارض) است، یعنی یک عامل بر آنها بار شده و ضمیمه شده است.

ولیس مسألة شکر المنعم كذلك - كما عرفت - إذ ليس هناك عنوان آخر متوسط بينه وبين حسنه حتى يعلل حسنه بهذا العنوان المتوسط. فهو حَسَن بالذات و كفرانه قبيح بالذات. فعلى هذا الإطلاق يكون معنى الحُسن و القبح فى الأشياء كونها بحيث لا عنوان أولى لها إلا الحُسن و القبح - أى الجيد و الردىء.

ترجمه: «مسأله شکر منعم همین گونه است. در شکر منعم، امر واسطه ای که علت برای حَسَن بودن شکر منعم باشد وجود ندارد. (شکر منعم علت نمی خواهد.) پس حَسَن بودن آن بالذات و کفرش هم قبیح بالذات است. این معنای حَسَن و قبح مورد نظر ماست و منظورمان از «عنوان اولی» این است.»

و لا يخفى أنّ للحسن و القبح بهذا المعنى الزّابع إطلاقات و تعبيرات:
فقد يعبّر عنهما بالخير و الشرّ.

و قد يعبّر بما يُمدح فاعله أو يُذمّ - كما اختاره صاحب الفصول و جعل
الحسن و القبح بهذا المعنى و ذلك التّعبير مورداً للبحث^۱.

ترجمه: «این حسن و قبح در معنای چهارم که خودش ذاتی است، کلام دیگری در باره آن گفته‌اند. مثلاً گاهی اوقات خیر و شر را هم در همین عنوان (حسن و قبح ذاتی) می‌آوریم. گاهی آنچه باعث مدح و ذمّ فاعل می‌شود، حسن و قبح ذاتی آن است. (بقیه امور سبب مدح و ذمّ فاعلش نمی‌شود. عاملی که باعث می‌شود کار کسی را کار بدی بدانیم و او را نکوهش و تادیب کنیم، یا برعکس او را تحسین کنیم، به خاطر این معنای حسن و قبح ذاتی است.) البته این مورد بحث است که آیا مدح و ذمّ فقط به معنای چهارم است، یا این که در سه معنای قبل نیز بتوان کسی را مدح یا ذم نمود.»

(قسمتی از عبارت بعدی که می‌خوانیم در کروشه است که تصحیح مرحوم میرزا است. ابتدا عبارت بیرون کروشه و سپس تصحیح مرحوم میرزا را خواهیم خواند)
و قد عبّر عنهما فی لسان الأخبار و الأحادیث بالجدید و الرّدىء، اللّذین
يعبّر عنهما فی الفارسیّة [ب«خوب و بد»، و القبیح المقابل للجَمیل
يعبّر عنهما] ب«زشت و زیبا».

ترجمه: «در زبان اخبار و احادیث، حسن و قبح را «جید» و «ردی» هم نامیده‌اند. همان (حسن و قبح ذاتی) که در فارسی به آن «زشت و زیبا» گفته شده است.

۱. الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة (محمّد حسین الحائری الإصفهانی)، ص ۳۱۶-۳۳۴.
«فصل: اختلفوا فی الحسن و القبح العقلیین».

مرحوم میرزا رحمته الله این عبارت را این گونه کامل کرده‌اند:

«جید وردی در فارسی به خوب و بد تعبیر شده است. (نه زشت و زیبا) و آن قبیح که در مقابل جمیل است، به زشت و زیبا تعبیر می‌شود.»

در مقابل قبیح دو کلمه وجود دارد: قبیح در مقابل حسن و قبیح در مقابل جمیل. گروه اول در فارسی "خوب و بد" است و گروه دوم "زشت و زیبا". در زبان عربی به کسی که صورت زشتی دارد قبیح گفته می‌شود. می‌گویند «قبيح الوجه» است. پس قبیح، هم به معنای بد و هم به معنای زشت به کار می‌رود. مرحوم میرزا آن قبیحی را که در مقابل حَسَن است؛ در فارسی معادل بد و خوب می‌داند. لذا درست نیست که ما حسن و قبیح را زیبا و زشت معنا کنیم.

و على هذا المعنى الرابع للحسن والقبح يتضح أمرٌ وهو أنّ بعض الأفعال - وهو الذي كان عنوانه الأولى الحسن أو القبح - يستقلّ عقل كلّ عاقل بهما متى أدركه كلياً؛ أي كلّ عاقل إذا توجه إلى ذلك الفعل وأدركه بنحو الكليّة لاستقلّ بحسنه، وذلك لكونه عنواناً أولياً له. و البعض الآخر من الأفعال - وهو الذي لا يكون الحسن والقبح عنوانين أوليين له - لا يستقلّ بإدراك حسنه وقبحه عقل كلّ العقلاء - حتى خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم

ترجمه: «این معنای چهارم که از حسن و قبح ذاتی گفتیم، خودش برای خوب و بد بودنش گویا است. (نیاز به مقدمه و علت ندارد.) بعضی از افعال این گونه‌اند. برای عقل کافی است که به معنای کلی آن برسد که مثلاً شکر منعم خوب است. (چرا می‌گویند کلیاً؟ چون عقل، کلی را درک می‌کند و آن فعل خاص مورد نظر ما نیست.) کافی است که عقل به معنای کلی بیابد که شکر منعم خوب است و کفران نعمت بد است. اما این که برای شکر منعم، در

نماز چه باید بکند، مثلاً باید سجده کند یا کار دیگر، این را بحث نمی‌کند. این که باید منعم را شکر کرد، مستقل عقلی است. یعنی هر عاقلی این معنای کلی شکر منعم را بفهمد؛ آن‌می‌گوید خوب است، یعنی عنوان اولی آن خوب است. (معلوم و روشن است. به محض آنکه نگاه می‌کند، می‌گوید خوب است. علت ندارد، یعنی ذاتی آن است و ذاتی علت نمی‌خواهد، زیرا: الذّاتی لا یعلّل.)

برخی از افعال هم هستند که حسن و قبح، عنوان اولی آن نیست. (یعنی به خودی خود خوب و بد نیست.) و لذا عقل استقلال ندارد که بفهمد این خوب یا بد است. هیچ عاقلی این را نمی‌فهمد، حتی خاتم النبیین ﷺ
و ذلك لعدم كون عنوانه الأولي حسناً و قبحاً؛ نعم! يتّصف بهما

ترجمه: «زیرا در ذاتش خوبی و بدی نیست. (به علت عامل دیگری خوب یا بد شده است. آن را به علت دیگری خوب و بد می‌گویند. (نه به ذاتش)؛ مثلاً به علت مصلحت یا مفسده‌ای که دارد، خوب یا بد شده است. (نه به معنای چهارم حسن و قبح)

ثانياً و بالعرض، أي بواسطة المصالح و المفاسد. و بالجملة، فما استقلّ بإدراك حسنه عقلٌ واحدٌ، يستقلّ بحسنه كلُّ العقول، حتى الضّعفاء. و ما لا يستقلّ بإدراكه عقلٌ واحدٌ، لا يستقلّ به كلُّ العقول، ولو كان ذا مصلحة؛ و ذلك لعدم كونه عنواناً له أولاً و بالذات. فلهذا لا يتّصف ذلك الفعل به.

این جمله از جملات طلایی معارفی است که باید به آن دقت کرد.

ترجمه: «مطلبی که مستقل عقلی است، وقتی که یک عقل، حسن بودن آن را ادراک می‌کند، همه آن را ادراک می‌کنند، حتی ضعیفاء. و اگر عقل یک نفر به

این مطلب نرسد که این امر خوب یا بد است، عقل هیچ کس به آن نمی‌رسد، حتی اگر مصلحتی داشته باشد. زیرا (حسن و قبح) عنوان اولی و ذاتی آن فعل است.»

یعنی اگر فرد به آن مرتبه برسد، ادراکش می‌کند. لذا چنین نیست که مثلاً عقل پیامبر اکرم ﷺ ماهیت این فعل را ذاتاً حَسَن بداند، ولی فرد دیگری که درجه عقلش پایین‌تر از پیامبر اکرم ﷺ است، وقتی ماهیت این فعل را ببیند، بگوید نمی‌دانم! برای پیامبر مستقل بود، ولی برای من چه عرض کنم!

اگر نور عقل انسان کاشف ماهیتی شد؛ آن ماهیت چون حسن و قبح ذاتی است، برای آن فرد نیز ذاتی است و خوب بودن یا بد بودنش را کشف می‌کند. چنین نیست که حَسَن و قبح امری برای پیامبر ﷺ عقلی باشد، ولی برای بقیه نباشد. چرا؟ چون حسن و قبح، ذاتی آن فعل است.

حال، اگر عقل، مستقل در ادراک یک فعل نباشد، حتی اگر مصلحتی داشته باشد، حسن و قبح آن را نمی‌توان فهمید. مثلاً نمی‌دانیم این که ساعت شش بعد از ظهر نباید از منزل بیرون رفت، خوب است یا بد. به این معنا که در دل این کار، خوب بودن یا بد بودن وجود ندارد. نه خوب و نه بد. وقتی مصلحتی در میان بیاید، این کار را خوب می‌کند. اما اگر مصلحت نباشد، حسن و قبح آن را نمی‌شود فهمید.

مستقل عقلی اگر برای یک نفر باشد، برای همه هست؛ و غیر مستقل عقلی هم برای همه غیر مستقل عقلی است. زیرا در معنای چهارم گفتیم که خوب و بد ذاتی، ماهیت فعل است و عقل شما که ماهیت آن را کشف کند، می‌فهمد که آن فعل خوب است یا بد. مصلحت یک فعل نیز در رابطه با عوامل دیگر مطرح می‌شود. در جمع و تفریق اثرات مثبت و منفی است که مصلحت و

مفسده معلوم می شود. اگر اثرات مثبت آن کار بیشتر باشد، می شود مصلحت، و اگر اثرات منفی غلبه کند می شود مفسده. اما اگر خودش به خودش خوب یا بد باشد، می گوییم حسن و قبح ذاتی آن است یا عنوان اولی آن است، که همان معنای چهارم است.

خلاصه تفاوت حسن و قبح ذاتی و عقلی

خلاصه آنچه در این گفتار درباره تفاوت حسن و قبح ذاتی و عقلی مطرح شد، این است که:

- حسن و قبح ذاتی است؛ این معنای چهارم، عنوان اولیه برای آن است.

- حسن و قبح عقلی هم بدین معناست که عقل، آن ذاتی بودن را کشف می کند.

یک بار دیگر این بحث بررسی شود که آیا مستقلات عقلی برای همه مستقل عقلی است؟

پاسخ مثبت است. از نظر این که یک فعل را به عنوان مستقل اولی بفهمیم، همان طور که تصریح داشتند که اگر پیامبر خدا ﷺ بفهمد، همه می فهمند و اگر او نفهمد همه نمی فهمند. این یک معنای مطلب است.

اما از نظر تعداد، این که من چند تا مستقل عقلی بفهمم و شما چند تا مستقل عقلی بفهمید، بحث دیگری است. از نظر تعداد ممکن است برای پیامبر اکرم ﷺ فرضاً صد میلیارد مستقل عقلی مطرح باشد، اما وقتی به من و شما می گویند چند تا مستقل عقلی را بگویید، می گوییم: شکر منعم، عدل! برای سومی و چهارمی باید فکر کنیم و می بینیم به چیزی نمی رسیم. ممکن

است نور عقل من، از نظر کشف تعداد مستقلّات عقلیّه محدود باشد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که جای خود دارد؛ مرحوم میرزا در آثار خود، در مواردی می نویسد: «استقلّ العقل به»، در حالی که عقل ما به این موارد نمی رسد. لذا از نظر تعداد، مستقلّات عقلیّه در افراد مختلف فرق می کند.

خلاصه اینکه چراغ قوه عقل ما ضعیف است. اگر چراغ قوه عقل قوی باشد و بردایره زیادی از ماهیات افعال بتابد، می تواند صد مورد از مستقلّات عقلیّه را پیدا کند. اما وقتی چراغ قوه عقل کسی ضعیف است، فقط چهار مورد مستقلّ عقلی پیدا می کند. پس تعداد مستقلّات عقلی او کمتر است و تعداد مستقلّات عقلی شما بیشتر است. اما آنچه مشترک میان او و شما می باشد، این است که هر دو مستقلّ عقلی می بینید، نه این که او مستقلّ عقلی ببیند و شما مستقلّ عقلی نبینید.

سؤال دیگر این است که آیا صرف برخورداری از مستقلّات عقلیّه برای کیفر و پاداش کافی است؟ حتی اگر پیامبری هم نیاید و شریعتی هم نیآورد؟

در پاسخ می گوئیم: این که شریعت را فقط متشکّل از مستقلّات عقلیّه بدانیم، براساس جمله ای که از مشهدين نقل شد، مورد قبول نبود. دیدیم که کلام استاد آن است که احکام شرعیّه در عالم تشریح، اعمّ از احکام عقلیّه است، یعنی شامل احکام عقلی است، همان طور که شامل واجب و حرام و احکام تعبدیه است؛ و ثواب و عقاب به احکام شرعی تعلق می گیرد. لذا حکم شرعی، اعم از مستقلّات و غیرمستقلّات است. وقتی شریعت به مستقلّات صحّه می گذارد و پای آن را امضا می کند - یعنی احکام امضاییه می شود - متعلق امر و نهی الهی و ثواب و عقاب واقع می شود. ولی چنین نیست که هر آن چه مورد امر و نهی شریعت باشد، حتماً مستقلّ عقلی است.

لذا وقتی می پرسند: آیا اگر پیامبری نیامده بود و امر و نهی ای نشده بود؛ آیا برای این ها ثواب و عقابی بود؟ می گوییم: باید پیامبران به ما می گفتند که روز قیامتی هم هست و ثواب و عقابی برای اعمال هست، و گرنه چه کسی به ما می گفت که روز قیامت ثواب و عقاب می دهند؟ اما این که اثر نفس الامری داشته باشد، یعنی این فعلی که ذاتاً حسن است، به خوبی می انجامد و آن که ذاتاً قبیح است، به بدی می انجامد و آن نتیجه هم به عنوان عقاب ما به ما برمی گردد. این هم در آن نیست، چون به بحث مصلحت و مفسده برمی گردد. لذا اگر پیامبری نیامده بود، این ها حَسَن و قبیح عقلی بودند. اما این که بخواهیم از ثواب و عقاب سخن بگوییم، حکم شرعی است و بعد از این است که عبد و مولایی مطرح شود.

در مستقالات، ثواب و عقاب دارند، چون به امضای شریعت رسیده است؛ یعنی بعد از این که ردّ پای مولا پیدا می شود نه فقط عبد. ماده عالم تشریح، مولا و عبد است و رابطه میان این دو برقرار است. این رابطه می شود ماده عالم تشریح. تا زمانی که فقط شما باشید، و ماده عالم تشریح شکل نگرفته باشد، بحث ثواب و عقاب نداریم.

چند سؤال و جواب

سؤال: در سه حالت قبلی (معنای حسن و قبح)، موضوع ذاتی چگونه حل

می شود؟

جواب: در آن سه حالت، اصلاً بحث ذاتی بودن مطرح نیست. آن ها می گفتند حسن و قبح را سه گونه اطلاق می کنیم. اما آنچه مورد نظر ما است، ذاتی بودن حسن و قبح در معنای چهارم است. البته نه این که آن سه حالت رارّد کنیم. به هر حال، مصلحت و مفسده موضوعیت دارد، اما ذاتی نیستند. یعنی وقتی به

ماهیتی مصلحت آمیز بنگرید، از ذات آن حَسَن و قبیح بودن به دست نمی آید، نه این که مصلحت و مفسده پوچ باشد.

سؤال: آیا دروغ قُبَح ذاتی دارد؟ و آیا زمانی که به مصلحت گفته شد، حَسَن می شود؟

جواب: این جا بحثی مطرح می شود که آیا اصلاً قبح دروغ ذاتی است یا از ابتدا قبح آن مصلحتی است؟ در علم اصول در این باره بحث می شود و نشان می دهند که دروغ ذاتاً قبیح نیست، نه این که ذاتاً قبیح باشد و به مصلحت حَسَن شود. البته بحث مفصلی دارد و موضوع چالشی هم هست که در حال حاضر، موضع بحث ما نیست.

مثال برای یک قبیح ذاتی، کفر منعم است. اگر شما در مقابل احسان کسی بی اعتنائی کنید، خودتان ناخشنود هستید، از خودتان بدتان می آید و می گویند چرا حداقل یک تشکر نکردم! عقلتان این را به روشنی به شما می گوید. البته قبلاً هم گفتیم که تعداد قبیح و حَسَن های ذاتی برای ما محدودند، ولی در واقع تعدادشان محدود نیست.

سؤال: ممکن است در کفر منعم مصالحی باشد؟

جواب: وقتی شما در حقّ من لطف می کنید، من در درون خودم احساس می کنم که باید از شما تشکر کنم، بدون این که مصلحتی در کار باشد. شاید مصلحت این باشد که اگر من از شما تشکر کنم غرور می شکنند. (مصلحت بد) اما با این حرف دارم خودم را فریب می دهم. این غرور من است، و الا در اصل داستان، باید از او تشکر کنم. اگر تشکر هم نکنم، به واسطه عوامل دیگری است. اما وقتی به خود آن کار نگاه می کنید، آن کار تشکر آمیز است. مصالح و مفاسد، بعدش در می آید. در مورد ظلم همین گونه است. نمی توان گفت شاید

در بد بودن ظلم مصلحی باشد! به این بیان، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود!
اگر من باشم و خودم باشم، ظلم را بد می‌بینم و اگر سراغ آن بروم، من را نکوهش
و مذمت می‌کنند. چرا؟ به این دلیل که ظلم در اصل، بد است. و اگر کار حسن
انجام بدهم، مرا مدح می‌کنند، برای این که خودش خوب است.

نکته دیگر آنکه امور ذاتی و غیر ذاتی هر دو متعلق ذم و مدح هستند. الآن
اگر ساعت شش بعد از ظهر از منزل بیرون برود، نکوهش می‌شود، چون این کار
بر اساس مصلح اجتماعی بد است. اما وقتی کرونا کنترل شد، دیگر ساعت
شش بیرون رفتن کار بدی نیست.

سؤال: اگر وظیفه منعم، احسان باشد، چه می‌گویید؟

جواب: در این صورت، از بحث ذاتی خارجش می‌کند. خداوند به شما
نعمتی داده است. اگر بگوییم خدا وظیفه داشته است، به این معناست که از
خدا طلب داریم! پس او به علت دیگری دارد به ما نعمتی می‌دهد، لذا منعم
بودن امر اولیه، ذاتی او نیست؛ بنابراین موضوع منتفی است.

سؤال: آیا جنود عقل همان مستقلات عقلیه اند؟

جواب: ظاهراً چنین نیست، یعنی چنین نیست که بگوییم هر آنچه در روایت
امام صادق و امام کاظم علیهما السلام آمده باشد، همه مستقلات عقلیه اند. بلکه خیلی
از آن‌ها جنود عقل هستند که می‌توانند مصلحت و مفسده باشد. عقل آن‌ها را
می‌یابد و کشف کند و به آن‌ها حکم می‌کند؛ اما این که عقل حکم می‌کند،
به این معنا نیست که آنها ذاتی باشند. عقل فقط به ذاتیات نظر نمی‌کند،
بلکه کاشف غیر ذاتیات هم هست. لذا نمی‌توان تمام آن‌ها را جزء مستقلات
عقلیه دانست.

این که مستقل عقلی چه هست و چه نیست، باید مورد به مورد درباره آنها سخن گفت. ممکن است کسی آدم باحیایی نباشد و حیا داشتن را مستقل عقلی نداند، چون عقل خودش نرسیده است.

خیلی از بحث‌ها از دایره حسن و قبح عقلی خارج می‌شود، یعنی چنین نیست که همه چیز مستقل عقلی باشد. شریعت برای همین آمده است که امور غیر مستقل عقلی را روشن کند. غیرمستقلات، بسیار بسیار بیشتر از مستقلات عقلی است، لذا ما خیلی نباید برای به کار زدن صحیح عقل خودمان، اعتبار بدهیم و بگوییم: به! به! عقل من به فلان مورد رسید. تعداد مستقلات عقلیه برای عقول عموم مردم، زیاد نیست.

در بسیاری از مباحث روشنفکری خیلی از مباحث دینی را غیرعقلانی می‌دانند، مثل برده داری. این که آیا برده داری امر درستی است یا نیست، این سؤال مستقل عقلی هست یا نیست؟ یعنی اگر من باشم و معنای فعل برده داری، عقل من حکم می‌کند که این کار حسن است یا قبیح؟ یا اینکه حجاب ذاتاً حسن است یا قبیح؟ بعد بیاییم بحث کنیم که حجاب، ذاتاً حسن است. آن وقت کسی می‌تواند بگوید به چه دلیل حجاب را ذاتاً حسن می‌دانید؟!

لذا خیلی باید دقت کنیم که برای جواب دادن به این گونه مسائل، بی دلیل نگوییم که این را همه می‌فهمند. چون در این صورت می‌گویند برویم و ببینیم چند نفر این حرف شما را تایید می‌کنند! مثلاً اگر راجع به برده داری پرسیم، چند نفر می‌گویند: کدام عاقلی برده داری را بد می‌داند؟! در حالی که این‌ها اصلاً مستقل عقلی نیستند تا عقل راجع به حسن و قبیح بودنش استقلالاً حکم بدهد. به همین دلیل، دایره تعبدیات بسیار بزرگ‌تر از مستقلات عقلی است. لذا در گفتگوها باید به این نکته توجه شود. چون گاهی می‌خواهند ما

را ناخودآگاه به آن سمت ببرند که بین عقلت چه می‌گوید. این «عقلت چه می‌گوید»، یعنی این موضوع مستقل عقلی است، در حالی که باید از اول تکلیف را روشن کرد و دانست که مستقلات عقلیه خیلی زیاد نیست.

سؤال: آیا روایت «يُثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^۱ اشاره به مستقلات عقلیه دارد؟

جواب: «يُثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» دو معنا دارد: یکی مستقلات عقلی و دیگر این معنا که پیامبران به انسان‌ها یاد داده‌اند که عاقلانه به جهان نظر کنند. اما این کمک گرفتن از عقل در نگاه به جهان، به این معنا نیست که هر چه عقل ببیند، مستقل عقلی است، یعنی با توهمات و تخیلاتشان و با حب و بغض‌هایشان به جهان نگاه نکنند، با اشاره عقل می‌گویند با عقل‌تان دنیا را ببینید. به نور عقل دیدن، لوازمی دارد. اما نتیجه مکشوفات عقلی منحصر به مستقلات عقلی نیست. چنین نیست که هر چه عقل ما کشف کند، همیشه مستقل عقلی باشد، بلکه گاهی می‌تواند غیر مستقل عقلی باشد، یعنی عقل نسبت به حسن بودن یا قبیح بودنش حکم نداده باشد.

شریعت می‌گوید: نظرتان این باشد که با عقل به همه چیز بنگرید. حال، آنهایی که نگاه می‌کنید، یا عقل در کشف حسن و قبح‌شان ابتدائاً نظر می‌دهد، یا نظر نمی‌دهد. جایی که نظر نمی‌دهد، آنجا است که راه پیامبران باز می‌شود. در بحث توحید و معرفت‌الله و تکبیر و عرفان‌خدا، وقتی خود عقل نظر به این مسئله می‌کند، حسن بودنش، ضروری بودنش و غیر ضروری بودنش برای عقل روشن است.

در بحث نبوت روشن شده که در این موارد، نیازی به پیامبر نداریم. کجا به پیامبر نیاز داریم؟ آنجا که می‌خواهد ارتباطش را با خدا نشان دهد و احکام خدا

۱. نهج البلاغه، ص ۴۳، خطبه یکم.

را برای ما بیاورد. آنجاست که آیات و بیّنات و معجزات معنا پیدا می‌کنند و باب تعبدیّات باز می‌شود. یعنی عقل انسان عاجز است و نمی‌داند باید چه کند. و چون نمی‌داند، باید پیامبر را دنبال کند و راه را پیامبر به شما نشان می‌دهد. اما ماهیت فعل به گونه ای نیست که بگویید من حَسَن یا قبیح هستم.

البته بعضی موارد ذاتاً حَسَن یا قبیح است و امضای دین هم پای آن است که متعلّق ثواب و عقاب می‌شود. وگرنه معنای اثاره عقول، اعم از مستقلّات عقلی و غیرمستقلّات عقلی است. دعوت به پیروی از عقل است و دعوت به این که بر اساس همان عقل در باب حسن و قبیح باید از پیامبر سؤال شود. باب نبوت آنجا باز می‌شود.

گفتار هفدهم

طرح بحث

در ادامه مباحث گفتار گذشته، به این مطلب می پردازیم که: در معنای دوم حسن و قبح که کمال و نقص است، آیا این معنا فقط در سعه وجودی است یا در تمام کمالات؟

در پاسخ باید گفت: کسانی که حسن و قبح را به این معنا گرفته اند، نگاه فلسفی به حسن و قبح داشته و تمام کمالات را به درجات مختلف وجود منتسب می کنند. آن ها با طرح بحث «تشکیک در وجود»، می گویند در بیرون چیزی غیر از وجود نیست، و برتری و پستی یکی بردیگری را وابسته به سعه وجودی آن مخلوق می دانند، فرق هم نمی کند که کمالات باشد یا نباشد.

لذا در بیان آن ها، تعبیری به نام «کمالات» نداریم. هر چیزی در رتبه وجودی خاص خودش قرار دارد. آن چه در بالاترین رتبه وجودی قرار دارد، نامش «عقل اول» است و آن چه در مرتبه بعد قرار دارد، یعنی «عقل دوم»، از نظر شدت وجودی تنگ تر و ضیق تر است. همین طور بباید تا پایین ترین مرتبه که فقط پذیرش نام است و نامش را «هیولی» می گذارند. در تمام این ها تنها چیزی که از آن سخن می رود، وجود است و چیزی غیر از وجود در نظر نیست. لذا این سؤال در نگاه آن ها سؤال موجهی نیست. اصلاً کمالاتی در کار نیست؛ چون هر چه هست وجود است. برای این اساس، درجات بالاتر وجود نسبت به درجه پایین تر وجود، «حَسَن» و درجه پایین تر وجود نسبت به درجه بالاتر، «قَبیح» است.

وجدان نفس مائی

در ادامه بحث وجدان، نظریه سوم بررسی شد. گفته شد: مادامی که عقل یک «نور کاشف مطلق العنان» باشد و هیچ معیاری در کنار آن نباشد، آن اشکالات به نظریه سوم وارد است، مگر این که آن معیار را مشخص کنیم؛ چون ما عقل نیستیم، بلکه ما عاقلیم، لذا عاقل می‌تواند در عمل اشتباه کند. اما این کلام که ما بگوییم «زمانی که عقل را به کار نمی‌بریم، عاقل نیستیم» یک نزاع لفظی است. تا آن معیار دیگر نباشد، ما نمی‌توانیم با قدرت سخن بگوییم. اگر ما وجدان را ملاک کشف واقعیات می‌دانیم، با این مسئله چه کنیم که من عاقل خودسری‌هایی انجام می‌دهم؟ دایره بحث وجدان را تا کجا بدانیم؟ آن را مطلق العنان بدانیم یا خیر؟

مقاله پیوست (پردازش وجدان در نفس مائی) می‌تواند ما را در مشخص کردن این حدود و ارائه پاسخ‌های مقتضی در برابر سؤالات و انتقادات در باره وجدان کمک کند.

قبل از نقل و توضیح ادامه مقاله، باید توضیحی در باره عنوان «وجدان نفس مائی» داده شود. منظور از «وجدان نفس مائی» این است که آن کاری که «وجدان کننده» و آن «یابنده نفس مائی» انجام می‌دهد، نفس ما در عالم ماء بسیط است. ما حقایقی هستیم در عالم مادی و عالم ماء بسیط. آنچه مطلب را کشف می‌کند و با حقایق روبرو می‌شود، یک حقیقت ایزوله دور از دسترس به نام «ماهیات مظلم الذات» نیست، چنانکه یک امر کاملاً مقدس و مطهر نیست. چنین نیست که «ما» که با واقعیت برخورد می‌کنیم، از همه جهات پاک و پاکیزه باشیم.

شاید کسی بگوید این که گفته می‌شود «ما ماهیات مظلم الذاتی هستیم

که مالک نور وجود می شویم، اما حقایق را نمی فهمیم.» در پاسخ می گویند: شما باید انخلاع کنید تا این حقیقت را وجدان کنید! در این صورت، این حرف‌ها دیگر به چه کار من می آید که اهل انخلاع نیستم؟ ما افراد معمولی و عامی هستیم که صبح تا شب مان پراز گناه است و البته در کنار آن توسلات هم داریم، نماز هم می خوانیم و سعی هم می کنیم انسان خوبی باشیم، ولی در نهایت نه معصوم و نه از اولیای خدا هستیم تا بتوانیم انخلاع کنیم.

با این تفسیر (محدود کردن وجدان حقایق به انخلاع) چگونه می خواهیم مبحث شناخت را - که متعلق به افراد خاص و حالات و لحظات خاص است - به همه زمان‌ها و همه مکان‌ها و همه انسان‌ها توسعه بدهیم؟

اینک در توضیح می گوئیم:

بحث نفس مایی می گوید: بیاییم از یک دریچه خودمانی تر به بحث نظر کنیم. خودمان را به معنای گل سرسبد آفرینش فرض نکنیم که ماهیاتی بودیم که از نور ولایت پیامبر ﷺ به ما داده اند؛ آنگاه نتیجه بگیریم که ما خیلی کمالات پیدا کرده ایم. پس خیلی خوبیم و حالا که من عقل دارم خیلی کاشفم، لذا در باره خودمان فکر کنیم خبرهایی است!

در صورتی که همه ما در زندگی خود، تنگناها و محدودیت‌ها را می بینیم. مثل آن زمان که کارمان انجام نمی شود و به موانعی بر می خوریم و به یاد فرمایش امیرالمومنین علیه السلام می افتیم که: «عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِمَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ نَقْضِ الْهَمَمِ»^۱ و این گونه خود را تسکین می دهیم و می گوئیم: خدا نخواست! یا به یاد روایت: «يَا دَاوُودُ! تُرِيدُ وَ أُرِيدُ وَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ»^۲ در خطاب به حضرت

۱. نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰.

۲. «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ دَاوُودَ: يَا دَاوُودُ! تُرِيدُ وَ أُرِيدُ وَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ، فَإِنَّ

داوود عليه السلام می‌افتمیم که خدای متعال فرمود: «ای داوود! تو می‌خواهی؛ من هم می‌خواهم و فقط آنچه من می‌خواهم می‌شود.» و با این دست روایات، به خود دل‌داری می‌دهیم که لابد خدا نخواسته که نشده است.

اما به بحث شناخت که می‌رسیم، چنین نمی‌گوییم. این تفکر که من هر جور شده است کاشف حقایق هستم، آیا برخاسته از این مطلب نیست که من به خود این حق را داده‌ام که همه حقایق را بفهمم؟ تأکید می‌کنم «تمام افراد»، «همه حقایق» را در «یک سطح» بفهند؟ چه دلیلی بر این مطلب داریم؟ مگر آن که آن پیش فرض اولیه را داشته باشیم که ما را دچار افراط شدید می‌کند، تا آنجا که حرف‌های عجیب و غریبی را به مرحوم میرزا و استاد نسبت می‌دهند و از لابلای دروس معارف برای آن مستندات دست و پا می‌کنند.

لذا در مرور این قسمت مقاله، از این روزنه به موضوع وجدان نگاه می‌شود که ما که می‌خواهیم دنبال کشف حقیقت برویم، چه موجودی هستیم. این را بفهمیم و بعد دنبال کشف حقیقت برویم. بحث را از ادامه مقاله «پردازش وجدان در نفس مائی» پی می‌گیریم.

وجدان نفس مائی

در دیدگاه‌هایی که مورد بررسی قرار گرفت، ملاحظه شد که این نظریه‌ها غالباً به رابطه میان امور وجدانی (یا مکشوفات) با نفس انسانی

أَسْلَمْتَ لِمَا أُرِيدُ أَعْطَيْتُكَ مَا تُرِيدُ وَإِنْ لَمْ تُسَلِّمْ لِمَا أُرِيدُ أَعْبَثُكَ فِيمَا تُرِيدُ وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا أُرِيدُ» امیرالمؤمنین عليه السلام فرمود: خداوند متعال به حضرت داود عليه السلام وحی فرمود: ای داود! تو می‌خواهی، من هم می‌خواهم، ولی جز آنچه من می‌خواهم نمی‌شود. پس اگر تسلیم آنچه من می‌خواهم بشوی، آنچه را هم تو می‌خواهی عطایت می‌کنم. اما اگر تسلیم آنچه من می‌خواهم نشوی، در آنچه خودت می‌خواهی، تو را به رنج می‌افکنم و جز آنچه هم که من بخواهم نخواهد شد. (توحید صدوق، ص ۳۳۷)

به عنوان مُدرک (یا وجدان‌گر) معطوف بوده است. در دیدگاه یکم، قوه یا مسیر نوینی برای کاشفیت نفس انسانی جستجو می‌شود. در دو دیدگاه دیگر، نحوه کاشفیت نفس مورد بررسی قرار می‌گیرد، گرچه در دیدگاه سوم، مقصود از نفس (به عنوان مُدرک)، همان هویت انسان یعنی ماهیت موجوده واجد (و یا مالک) کمالات تلقی می‌گردد که از نور عقل - علم (به عنوان کاشف) بهره می‌جوید.

در این سه دیدگاه، به بحث ابتکاری نفس در مباحث معارفی - که در عالم ماء بسیط تکون و ظهور می‌یابد و همان است که پس از عبور از عوالم گذشته، در این دنیا و متناسب با ماء بسیط مقدّر آن و اعراضی که معروض آن ماء شده، به تعاملات تکوینی و شناختی می‌پردازد و گاهی فاعلانه و گاهی منفعلانه با سایر اجزاء ماء بسیط کنش‌گری می‌نماید - پرداخته نشده است.

به نظر می‌رسد که نگاه به بحث وجدان و وجدانیات در پرتو این آموزه معارفی، بتواند وجوه ابهام این نظریه‌ها را به حداقل برساند و ناسازگاری میان آنها را کاهش دهد. از آنجا که در هنگام تدوین این نوشتار، نسبت به طرح اینچنینی بحث وجدان در میان سایر فرهیختگان، اطلاعی در دست نبود، بر آن شدیم که مباحث مرتبط را به صورت اجمالی مطرح نموده، در معرض سنجش صاحبان آراء قرار دهیم تا تضارب افکار، اصول آن را پردازش نموده، بر غنای آن بیفزاید. این مطالب در قالب چند نکته ارائه می‌گردد.

نفس به عنوان حقیقت تکوّن یافته در عالم ماء بسیط

این بخش از مقاله چند نکته اساسی و مهم را بیان می‌کند.

۱. ما این بار می‌خواهیم مُدرک و وجدان‌گرا، یعنی نفس انسانی را، نه به

عنوان ماهیت موجوده، بلکه به عنوان حقیقت تکوّن یافته ماء بسیط بدانیم. در درس طبیعیات خلقت، به مبحث ماء بسیط و اجزاء آن که وجدان می شود پرداخته شده است.

«ماء بسیط مقدّر» به این معناست که هر موردی که در جهان اتفاق می افتد، ماء بسیطش مقدّر است، یعنی اندازه گیری شده و أعراضی به آن خورده است. به عنوان مثال، الان که من سخن می گویم و شما صدای من را می شنوید، هوایی در اطراف من است که اگر سخن نگویم حرکت نمی کند و در این صورت، کسی که در مقابل من نشسته است صدای من را نخواهد شنید. پس من در هوا امواجی را به نام صوت ایجاد می کنم.

این صوت، ماء بسیطی است که أعراضی به آن خورده است. قبل از این که حرفی بزنم؛ (در حالت سکوت) این عرض صدا وجود نداشت. حالا که سخن می گویم، عرض صدا اضافه می شود که صدای من شنیده می شود. پس من ماء بسیطی را که در اطرافم بود، به قدرت و اختیاری که داشتم، تغییر دادم. در نتیجه، آن قسمتی از هوا که در اطراف من است، در لحظه ای که سخن نگفتم و در آن لحظه که سخن را آغاز می کنم، دو حالت مختلف دارد. این دو حالت مختلف را به این تعبیر می کنیم که «هوا عرضی گرفته است و معروض عرضی شده است.» فعلاً وارد این بحث نمی شویم که چطور می شود آن عرض به ماء بسیط می خورد، این عرض از کجا پیدا می شود، و آیا عرض مثل رنگی است که به دیوار می زنیم و به آن متصل می کنیم؟ آیا عرض را نیز، همین گونه به ماء بسیط متصل می کنیم؟ یا این که ماء بسیط خودش را این گونه «می یابد»؟ و این که خودش را این گونه می یابد به چه معناست؟

۲. در مباحث خلقت خوانده ایم که ما در مرحله متأخر از عالم خلقت هستیم،

یعنی مرحله‌ای که از مقامات نورانی گذشته و الآن به مقام مادی رسیده‌ایم. گرچه این مقام مادی می‌تواند درجات مختلف داشته باشد، اما در هیچ درجه‌ای هم رتبه با عالم انوار نیست. ما در عالم ماء بسیط غوطه ور هستیم و اتفاقات مربوط به ما و هراوج و فرودی در رابطه با ما، در عالم بسیط است.

از دیدگاه شناختی، ما باید بتوانیم تمام وقایع اطراف را براساس قواعد و قوانین مادی مائی بیان و تفسیرکنیم. این نکته بسیار مهم است که ما خودمان را از این عالم فراتر بدانیم و در مقام انوار و عقول مطهر از ماده به تحلیل شناختی خود پردازیم؛ این مطلب با «من» که الان دچار انواع و اقسام مشکلات و کمبودها هستیم، بسیار متفاوت است.

مثلاً بنده در هوای بارانی امروز، به دلیل نداشتن چتر خیس شده‌ام. اینترنتم هم وصل نمی‌شد. در این حال، بنده تحت تأثیر وقایع و حالات بسیار مختلفی قرار گرفته‌ام که بر من گذشته است و با من است. سؤال این است که آن لحظه که من چیزی را می‌بینم یا در چیزی تأمل می‌کنم، شناختی برای من حاصل می‌شود یا نه؟ آیا می‌توان به من گفت که شما چند ساعت استراحت کنید، وقتی آرامش پیدا کردید کلاس را شروع کنید؟ آیا در زندگی روزمره می‌توان این گونه رفتار کرد؟ مگر ما زندگی معمولی را بر مبنای یک سلسله شناخت‌ها انجام نمی‌دهیم؟ آیا فرضاً اگر قرار باشد بنده در فضای حرفه پزشکی ام در مورد بیماری تشخیص غلط بدهم و بگویم چون باران می‌آمد و من خیس شده‌ام و... تشخیص غلط دادم؟ یا داروی اشتباهی بدهم و بیمار فوت کند؛ وقتی هم پرسند چرا مُرد؟ بگویم چون باران می‌آمد و من به هم ریخته‌ام! مسلّم است که کسی این پاسخ را از ما نمی‌پذیرد.

من نمی‌توانم بگویم ببخشید، شرمنده! من اگر در آن مقام نورانی عقل

خودم باشم، عقل دارم و الا عقل ندارم. آیا اصلاً شریعت و عرف اجتماعی برای همچون لحظاتی در آن اوج‌ها آمده است؟ یا برای همین مخالطات اجتماعی میان مردم و تصمیمات لحظه‌ای است که به ما عقل داده‌اند و گفته‌اند از آن استفاده کنید؟ و در همین شرایط است که ما بحث وجدانیات را مطرح می‌کنیم. این که نردبانی بگذاریم که به ناکجا آبادی برویم که معلوم نیست دست کسی به آن برسد و بحث وجدان را آنجا مطرح کنیم، در این صورت به ما می‌گویند دست شما درد نکند! اما این‌ها اصلاً به ما چه ربطی دارد؟

لذا بحث ماء بسیط یعنی این که «من مائی»، یعنی همه ما، در تعامل و برخورد با یک سری واقعیات هستیم که آن واقعیات هم در ماء بسیط است. ما نسبت به اجزای ماء بسیط در تأثیر و تأثر هستیم. تعاملات و خلع و لبس‌هایی که برای آن أعراض به ما داده می‌شود. یعنی گاهی عَرَضی را می‌گیریم و گاهی آن را رها می‌کنیم (می‌پوشیم یا از خود می‌کنیم) و خلع و لبس‌هایی در این أعراض اتفاق می‌افتد. معارف می‌گوید شما در چنین جهانی زندگی می‌کنید. چنین نیست که شما یک عالم عقل داشته باشید و نفس شما همان عقل باشد. من همان انسانی هستم که مخاطب پروردگار قرار می‌گیرد که: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ»^۱ یعنی انسانی که در برابر خدا فریفته می‌شود. من همان هستم که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۲ بله، یک رتبه هم آن رتبه بالای «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»^۳ است. اما مگر همه در آن رتبه هستند؟ و اصلاً مگر بنا است این‌گونه باشد؟!

۱. انفطاز: ۶.

۲. انشقاق: ۶.

۳. فجر: ۸۹.

ما آدم‌هایی هستیم که به طور عادی زندگی می‌کنیم. لذا اگر می‌خواهیم بحث وجدان را مطرح کنیم، باید بگوییم مخاطب پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و انبیاء عظام عَلَيْهِمُ السَّلَامُ همین آدم‌هایی هستند که حب و بغض و کینه دارند و قرآن آن‌ها را سرزنش یا تشویق می‌کند.

پس اگر ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾،^۱ (ای پیامبر! ما تو را برای همه مردم فرستادیم)، این «تمام مردم» همه عقول نیستند و در رتبه عقل ننشسته‌اند. لذا ممکن است دچار این اعتراض در بحث وجدان شویم که به گونه‌ای بحث وجدان را مطرح می‌کنیم که مخاطبانمان محدود شوند؛ اگر می‌خواهیم در معرض این نقد نباشیم، باید توجه داشته باشیم که مخاطبان رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انسان‌های بسیار بسیار معمولی، با همه حب و بغض‌ها و علاقه‌ها و دل‌بستگی‌ها و دنیایی بودن‌هایشان بوده‌اند، و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌خواسته است این آدم دنیایی را آخرتی کند. حضرتش با آن آدم آغاز کلام کرده و با همان آدم به صورت وجدانی سخن گفته، نه به شکل برهان فلسفی. لذا باید بحث وجدان به گونه‌ای مطرح شود که برای همه آدم‌ها باشد.

در یک نظریه این گونه دیده می‌شود که انسان، یعنی همان ماهیت موجوده. درست است. انسان همان ماهیت مظلم الذاتی است که مالک نور وجود می‌شود، اما این همه ماجرا نیست. آن ماهیتی را که مالک نور وجود می‌شود در دریای مادیات می‌اندازند. به تعبیر معارفی، این توضیح که هویت انسان «ماهیت واجد نور ولایت» است، مربوط به مقام ظلّی انسان است. اما آیا ما می‌خواهیم وجدان را در مقام ظلّی تعریف کنیم؟ در این صورت وجدان چه ربطی به آدم‌های دنیایی دارد؟ همان انسان ظلّی را آورده‌اند، مادی کرده‌اند و اجزایی

برای آن گذاشته‌اند و این‌ها را در هم تنیده‌اند. باتنیدن این اجزای مختلف انسان‌ها را درست کرده‌اند، وگرنه در مقام اوج که مقام نورانیت است، حبّ و بغض چه معنا دارد؟! چون در آن مقام، همه چیز خوب و پاک است.

خیریت عالم تکوین به واسطه نور وجود (ولایت)

مرحوم استاد در بحث شرّ، یک استدلال دارند. بنابراین استدلال، عالم تکوین سراسر خیر است، زیرا همه‌اش وجود است. اما در عالم تشریح است که شرّ پیدا می‌شود، زیرا انسان موجود مختاری است که میان خوب‌های عقلی و قبح‌های عقلی انتخاب می‌کند.

در تفاوت عالم تکوین و تشریح، می‌گوییم که عالم تکوین فقط وجود (یعنی نور ولایت) بوده است، لذا خیر است. همین ماجرا در مقام ظّلی وجود دارد؛ چون فقط انسان است و وجود. انسان هنوز پایش را در عالم تشریح نگذاشته است. یعنی لحظاتی که بخواهد در همین عالم مادّی واقعی انتخاب کند. لذا باید برای چنین کسی وجدان را توضیح بدهیم. ایزوله کردن مرحله مباحث در مقام ظّلی باعث همان اعتراضاتی می‌شود که در نظریات اول و دوم و سوم مطرح شد، زیرا ما مسئله را جای دیگر برده‌ایم. در ادامه به نکاتی در این زمینه می‌پردازیم:

نکته یکم: در مباحث مربوط به خلقت، ماهیت انسان به عنوان مشخص کننده هویت او به شمار می‌رود، لذا در موارد دیگری هم که سخن از نفس (یا من انسانی) به میان می‌آید، با همین پیشفرض به موضوع پرداخته می‌شود و مسیر گفتگوها به سمت آن ماهیت مظلّم الذات، منعطف می‌گردد. اما حقیقت آن است که در عرصه شناخت و داد و ستد داده‌های معرفتی میان عالم خارج

و انسان موجود در عالم ماء بسیط، و نیز در هنگام تعاملات تکوینی میان انسان و عالم بیرونی در افعال اخس نفس و غیر آن، باید جنبه ماء بسیطی انسان و مزج پیچیده ای که از ترکیب میان جسم و روح و عقل تکون یافته است [مناصب النبی (مخطوط): ۱۰۸-۱۱۰] در نظر گرفته شود. اگر هم تعبیر وجود برای نفس به میان می آید، باید همین موجودیت مائی آن مقصود باشد، نه آن وجود تملیک شده (که از آن تعبیر به نور ولایت می شود) به ماهیت معدومه (یا همان هویت) انسان. در این قسمت از نوشتار، هر جا سخن از نفس به میان می آید، مقصود ما همین حقیقت ممزوج است.

بنابراین، از این به بعد، مراد ما از «نفس مائی»، آن نفس سه جزئی است که عقل، روح و جسم دارد. (نه آن ماهیت ظلمانی). این نفس است که در کوران حوادث شناختی قرار می گیرد و در هر سه جزء خود، بنا به مراتبی که دارد، در مواجهه با عناصر هم جنس و هم رتبه خود قرار می گیرد. اگر هم می گوئیم «وجود نفس»، یعنی همین «نفس مائی که هست»، نه آن نور وجود. البته نور ولایت هم سر جایش هست. ما نمی خواهیم بحث با هم مخلوط شود، و الا به راحتی می توانیم رابطه نور وجود و این سه جزء را هم توضیح دهیم. در واقع موضع بحث ما آنجا نیست، نه این که از آن بحث تчасی داشته باشیم یا بحث پیچیده باشد. آن مطلب سر جای خودش قابل بیان است، اما موضوع بحث ما آنجا نیست.

بر اساس مبانی معارفی، جسم انسان، مالک روح حیوانی خود می شود و این حقیقت ممزوج - که در عین ترکیب، به واسطه مالکیت قهری و شدید جسم، عملاً در حکم یک حقیقت واحد، بر پیرامون خود تأثیر می گذارد و از آن تأثیر می پذیرد - با واجدیت مراحل

بالاتری از نور ولایت، در رتبه روح العقل قرار می‌گیرد و قدرت کاشفیت برتر و کاملتری پیدا می‌کند.

دیدگاه دو جزئی بودن انسان

ما سه جزئی هستیم. یعنی جسم و روح و عقل داریم. هم جسم ما و هم روح ما، ماء بسیطی است. فعلاً راجع به سومی، یعنی عقل سخنی نداریم. جسم ما را مالک روح حیوانی ما می‌کنند. به عبارت دیگر، خداوند در یک مرحله روح‌ها را می‌آفریند و در مرحله‌ای جسم‌ها را، و هر دو در ماء بسیط. سپس جسم ما را مالک روحمان می‌کنند. در عالم ارواح، روح‌ها تک تک هستند. در عالم اجسام نیز جسم‌ها تک تک هستند. رابطه‌ای یک به یک میان جسم و روح برقرار می‌کنند. یعنی میان جسم من و روح من رابطه برقرار می‌کنند و میان جسم شما و روح شما رابطه برقرار می‌کنند. علقه و علاقه شدیدی میان این‌ها می‌گذراند، علقه‌ای از جنس مالکیت و مملوکیست. جسم که در رتبه پایین‌تر است، مالک روح می‌شود و به دلیل مالکیتش بسیار با او عجین می‌شود، به گونه‌ای که ای بسا گاهی اوقات خودشان را به جای هم اشتباه می‌گیرند. یعنی گاهی اوقات جسم ما فکر می‌کند روح است و گاهی روح ما فکر می‌کند جسم است. خیلی از اوقات، آن‌هایی که از امور دنیا ذوق زده می‌شوند و گرفتار شهوات دنیایی و غرورهای دنیایی می‌شوند، فکر می‌کنند خودشان همین جسم‌شان هستند. برعکس هم هست. کسانی که به نحو کاذب فکر می‌کنند خیلی کسی هستند، گمان می‌کنند جسم‌شان هم روح است و جسم را تنها یک ابزار می‌دانند. آن‌ها برای جسم خود، جز هویت ابزاری قائل نیستند و همه انسان را روحش می‌دانند. اکثر مادی‌ها و دنیاپرستان، خودشان را منحصر به جسم‌شان می‌دانند. منظور از «مادی‌ها»، فقط کمونیست‌ها نیستند. در بعضی از لحظات، خود ما

از صد تا کمونیست بدتر هستیم، چون خود را جز جسممان نمی بینیم. این هم از آن مواردی است که خیلی باید به خودمان متذکر شویم.

از جمله اندرزها و هشدارهایی که در دیانت ما گذاشته شده، این است که فراموش نکنیم که روح هم داریم، یا از آن طرف فکر نکنیم مجرد معنوی صرف هستیم. تذکره روز قیامت در این راستا است. می فهمیم عجب! واقعیت من چیز دیگری هست. این متذکر شدن به روز قیامت، از موارد خیلی کمک کننده به بحث شناخت است و شدت و حدت و تیزی بی روح را بالا می برد.

ارتباط میان جسم و روح آن قدر قوی است که گویی این ها یکی هستند. اگر نور ولایتی که او دارد - که هویت او به نور ولایت است - شدت پیدا کند و بالاتر برود، به واسطه شدت گرفتن نور ولایت، روح شناخت بیشتر و وسعت دید بیشتری پیدا می کند، که این مرتبه را روح العقل می گوئیم. پس در واقع، مرتبه روح العقل مرحله شدت یافتن نور ولایت در زوج مرتب جسم - روح است.

گاهی بحث دیگری مطرح می شود. می گوئیم خدا نوری به نام عقل آفریده و ما را مالک آن نور کرده است. این که «خدا ما را مالک نور کرده است» با توضیحی که در مورد ارتقاء شدت نور ولایت دادیم، تفاوت دارد و تعبیر آن روح العقل است. این که می گوئیم خدا ما را مالک روح العقل کرده است؛ مثل پولی نیست که در جیب بگذارند و روح عقل را همان گونه در ما گذاشته باشند. بلکه به این معناست که ما را ارتقاء درجه داده اند، تا حدی که کشفیات ممیز میان انسان و حیوان توسط روح العقل بر ما مکشوف می شود.

همین ارتقاء درجه نور ولایت است که ما را به درجه ای از روشننگری می کشاند و می رساند. ما معتقدیم رتبه سر جای خودش ثابت نیست؛ یا اگر ارتقاء پیدا کرد، چنین نیست که تنزل پیدا نکند. پس این رتبه بالا و پایین می رود. این تعبیر

دیگراز آن مطلب است که می‌گوییم «به ما می‌دهند» و «از ما می‌گیرند» و عبارت اخرای این معناست که درجات نور ولایت را در ما پایین و بالا می‌برند. هر چه بالا ببرند، شدت روشننگری ما بیشتر می‌شود؛ و هر چه پایین‌تر یاید شدت روشننگری ما کمتر می‌شود. اما نور عقل، کمال غیرمادی دیگری است که همچون علم و قدرت (و اختیار) ما را مالکش می‌کنند؛ آنکه به تعبیر آن روایت شریفه، اول ما خلق الله من الروحانیین است، نور عقل نه روح العقل.

اما بیان دیگری هم هست که می‌فرماید شما سه جزء دارید: جسم و روح و عقل. جسم، مالک روح می‌شود و ترکیبی بین این دو برقرار می‌شود و این حقیقت مرکب، مالک جزء دیگری به نام عقل می‌شود. این بیان دوم است.

در آثار استاد هر دو بیان هست. یکی این که عقل را به عنوان یک جزء جداگانه و قدسی و برتر و بالاتراز جسم و روح و خارج از ماء بسیط بدانیم که خدا آن را به جسم و روح تملیک می‌کند. و بیان دیگر، همان است که در بالا توضیح داده شد.

إننا عبارة عن البدن والروح وكلاهما ماديان جسمان، وقد أعطى الله تعالى روحنا شدة وقدرة وعلما وسلطنة وشعورا من شدة نور الولاية وقدرته و علمه وسلطنته في التصرف في الأشياء وذلك بأن جعلنا مالکين لنور الولاية وواجدین إياه بالمقدار الذي شاء. فنفسية الروح إنما هي بهذا الاعتبار. ومن الواضح أن هذه الوجدية ليست شيئا مستقلا في قبال الروح والبدن، بل هي حيثية واجدية الروح نور الولاية. فهذه هي النفس الناطقة وبها يمتاز الإنسان عن الحيوان، وقد يعبر عنها في الروايات بروح العقل.^۱

۱. مناصب النبی (مخطوط)، ص ۲۱۵.

ترجمه و توضیح: ما عبارت از بدن و روح هستیم که این دو (هم بدن و هم روح) مادّی و جسمانی هستند. خداوند به همین روح (مادی) ما شدّت و قدرت و علم و سلطنت و شعوری، از شدّت و قدرت و علم و سلطنت نور ولایت در تصرف در اشیاء داده است، به آن مقداری که خواست تا از نور ولایت، ما را مالک و واجد کند. به این ترتیب، از این مقدار نور ولایت که ما را مالک کرد، به همان مقدار به ما قدرت و علم و سلطنت و شعور داد. پس قدرت و علم و سلطنت و شعور روح به نور ولایت برمی گردد. اگر ما به روح، نفس (نظقی) می‌گوییم، به این دلیل است. یعنی روح آن شدّت نور ولایت را که یافت، اسمش می‌شود نفس. این واجدیتی که نور ولایت پیدا کرد، چیزی مقابل روح و بدن نیست که شیء سومی به نام نفس ناطقه شود. چنین نیست که ما متشکل از سه جزء جسم و روح و نفس ناطقه باشیم. یعنی به این معنا نیست که وقتی ما واجد درجات بالاتری از نور ولایت شدیم، یک شیء مستقلّ به نام نفس ناطقه به وجود بیاید. خیر! ما اصلاً از بدن و روح تشکیل شده‌ایم. بلکه این واجدیت (همان که می‌خواهیم اسمش را نفس بگذاریم) برای نور ولایت روح است. و این است که نفس ناطقه است. به خاطر همین نفس ناطقه است که انسان از حیوان متمایز می‌شود، همان که گاهی در روایات به آن روح العقل گفته شده است.

از آنجا که نور علم همان نور عقل (و بلکه به تعبیری اعم از آن و ذات و قوام و حقیقت آن است)، شناخت انسان نسبت به کمالات درونی اش به واسطه نور عقل و قدرت کاشفیت اش نسبت به امور تکوینی، توسط نور علم تکمیل می‌شود.

در این قسمت نیز تفاوت نور عقل و علم گفته شده است که در جلسات قبل، توضیح آن داده شده است.

خلاصه بحث روح العقل

۱. ما انسان‌ها از دو جزء روح و بدن تشکیل شده‌ایم.

۲. اگر درجه شدت نور ولایت در ما ارتقاء یابد، کمالاتی به ما اضافه می‌شود. اسم این را روح العقل می‌گذاریم. لذا روح العقل شیء جدا و منحاز و مستقلی نیست. پس شما هر حرفی که می‌خواهید بزنید و یا هر کاری که می‌خواهید بکنید، بیابید در همین عالم بدن و روح انجام بدهید. «ما» این هستیم. «إِنَّا عبارة عن البدن و الروح». این آموزه خیلی مهمی است. چون می‌گوید اصلاً جای سومی فرض نکنید که بعد بروید و مباحث شناختی را آنجا مطرح کنید. اگر هم بخواهید مباحث شناختی مطرح کنید، به واسطه نور ولایت است که برای شما شناخت حاصل می‌شود. همان نور ولایت است که به انسان قدرت و علم و سلطنت و شعور می‌دهد. همان نور ولایت، ملک همین بدن و روح می‌شود؛ جای دیگری نیست. وقتی روح، نور ولایت را واجد می‌شود، می‌گوییم نفس ناطقه. مرحوم میرزا دقیقاً همین را می‌گوید، در حالی که در ذهن برخی چنین مطرح شده که نفس ناطقه آن جزء برتر است.

۳. بحث روح العقل وقتی مطرح می‌شود که ما جسم و روح را با هم داریم. مطابق آموزه‌های معارف، زمانی ما زنده‌ایم که جسم و روح با هم باشند. اگر من زنده بخواهم دارای روح العقل بشوم، باید جسم و روح با هم باشند. اما اگر رابطه میان جسم و روح و آن علاقه میان این دو گسسته شود، من مرده‌ام. ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^۱ در مرگ، خداوند نفس (روح) را از جسم می‌گیرد و می‌کند.

وقتی از شناخت انسان به عنوان یک موجود زنده سخن می‌گوییم، همواره باید جسم و روح را با هم فرض کنیم. این دو با هم می‌روند و واجد نور ولایت

می‌شوند و تشدید نور ولایت پیدا می‌کنند. و آن زمان است که اسم روح العقل بر آن‌ها گذاشته می‌شود.

یک نکته باقی می‌ماند که مربوط به رابطه میان «کُلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع و کُلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل» است.

در توضیح می‌گوییم: این قاعده که به نام «قاعده ملازمه» خوانده می‌شود، همواره در مباحث اصول مطرح بوده است. عبارت «کُلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل» قابل قبول نیست، زیرا عقل در غیر مستقلات ساکت است. شرع می‌تواند به امری حکم کند (غیر مستقلات عقلی) و عقل در برابر آن ساکت باشد.

در باره عبارت «کُلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» توضیح داده‌اند که اگر منظور از حکم عقلی، مستقلات عقلیه باشد، حکم شرع نسبت به حکم عقل حکم امضایی است؛ یعنی هر آن چه عقل کشف می‌کند، شریعت امضا می‌کند. لذا عبارت اول با توضیحاتی قابل قبول است، اما عبارت دوم قابل قبول نیست.

گفتار هجدهم

سه نکته

ابتدا برای تکمیل و توضیح بیشتر مطالب گفتار هفدهم، سه نکته بیان می شود.

نکته اول این است که مطرح شده که آیا اعراض متعلق به عالم ماء بسیط می باشند؟

پاسخ این است که عالم ماء بسیط یعنی عالم ماده، این دویکی هستند، همان طور که عالم برزخ و قیامت هم عالم ماء بسیط است. هرگونه فعل و انفعالی که در این دنیا اتفاق می افتد، در واقع در عالم ماء بسیط انجام می گیرد.

توضیح بیشتر آنکه یک مقام، مقام نورانی اهل بیت علیهم السلام است که عالم غیر مادی است، که به آن عالم اظله و اشباح هم گفته می شود. عالم دیگر، عالم مادی است. این عالم، خلقت ابداعی خداوند است، به این معنا که خدای متعال ماهیت ماء بسیط را مالک نور ولایت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله می کند. با خلقت ماء بسیط است که جهان مادی شکل می گیرد. برای تقریب به ذهن این مثال یاد می شود: در فیزیک نقطه آغاز جهان را لحظه بیگ بنگ می دانند. اگر آن لحظه را درست بینگاریم، تعبیر معارفی اش این می شود که گویی آن لحظه، لحظه ای است که ماهیت ماء بسیط مالک نور ولایت شد و عالم ماده (یا همان عالم ماء بسیط) خلق شد. این عالم، شامل دنیا، برزخ و آخرت است.

در مورد اعراض، هر تغییری که در جهان اتفاق می‌افتد، اصل ماء بسیط - که ماده‌ی موادّ جهان مادّی است - اعراض مختلفی به خودش می‌گیرد. قطعات مختلف ماء بسیط اعراض مختلفی به خودش می‌گیرد و این شکل‌ها و تغییراتی را که در جهان هست، می‌بینیم. هر تغییری در جهان به این معناست که یک نوع عرض از ماء بسیط گرفته شده است؛ (خلع)، و نوع دیگری از عرض به آن داده شده است (لبس). همین مکانیزم در برزخ و در قیامت هم هست.

ماء بسیط چگونه مالک اعراض مختلف می‌شود؟ هر چیزی که بتواند به این ماء بسیط عرض بزند، آن را معروض اعراض می‌کند. گاه خدای متعال خودش این کار را می‌کند و گاه فرشتگان و گاه ما این کار را می‌کنیم، و گاه آن کنش و واکنش‌های فیزیکی و شیمیایی که خداوند در عالم خلقت گذاشته است، باعث پیدایش این اعراض می‌شوند. مهم نیست که چه کسی این عرض را می‌زند؛ مهم این است که آن عرض به ماء بسیط تحمیل می‌شود. من یک فعل اختیاری مثل تکان دادن دست را انجام می‌دهم. این تکان دادن دست باعث جابجایی هوا و مولکول‌های آن می‌شود. یا بعد از خوردن غذا، یک سری فعل و انفعالات و تغییراتی در دستگاه گوارشی من صورت می‌گیرد. این که تغییراتی که ایجاد می‌شود، بر اثر فعل اختیاری یا غیر اختیاری است، بحث دیگری است. این معروض شدن ماء بسیط می‌تواند بر اثر فعل اختیاری من یا خدای متعال یا افعال به ظاهر غیر اختیاری موجودات دیگر باشد. در هر صورت، در این عالم دنیا، هر نوع دخل و تصرفی توسط هر کسی که بشود، عرض خوردن به ماء بسیط است.

نکته دوم این است که پرسیده‌اند: مطالب گفتار پیش، بالاخره انسان سه

جزئی است یا دو جزئی؟

پاسخ این پرسش مهم به تفصیلی نیاز دارد. می‌گوییم:

جمع این دو بحث، نیازمند مقدمات بیشتری است که با مباحث خلقت ارتباط دارد. اما به طور خلاصه، با توضیحاتی که مرحوم استاد در مناصب النبی داده‌اند، سه جزئی بودن انسان (یعنی داشتن مقام ظلّی، که همان نفس ناطقه است) مختصّ ذوات مقدّسه چهارده معصوم علیهم‌السلام است. و اما دو جزئی بودن انسان (که می‌گوید انسان مرکب از دو جزء جسم و روح است و تشدید نور ولایت باعث افزایش قدرت تشخیص ما می‌شود که نامش روح العقل است)، به سایر انسان‌ها مربوط می‌شود.

مقام روحانی ما نشأت گرفته از رتبهٔ بدنی ائمه علیهم‌السلام است. یعنی ما همیشه پایین‌تر از آن‌ها هستیم. به عبارت دیگر، نسبت به بالاترین مرتبه‌ای که ما داریم؛ آن‌ها هنوز هم بالاترند. شاید به این جهت است که مرحوم میرزا معتقدند بحث عالم اظله و اشباح مختصّ ائمه علیهم‌السلام بوده و بقیهٔ مخلوقات، مقام ظلّی و شبحی - یعنی جزء غیرمادی - ندارند.

بعلاوه متنی که در گفتار پیش، از کتاب مناصب النبی (ص ۲۱۵) خوانده شد، به دو جزء بودن انسان تصریح می‌کند. البته استاد قبل از این که جزوهٔ مناصب النبی را به آستان قدس رضوی بسپارند، مطالبی را که مبنای استدلال ایشان بر سه جزئی بودن است، خط می‌زنند. در آنجا تصریح دارند که مرحوم میرزا به جزء غیرمادی در انسانها اعتقاد نداشته است. (مناصب النبی، ص ۲۱۶). مرحوم میرزا هم در آثار خود تصریح کرده‌اند که انسان دو جزئی است و ما (غیر از معصومین علیهم‌السلام) جزء سومی نداریم.

علاوه بر این‌ها، استاد بعد از دوران بیماری، برای تعداد محدودی از شاگردان خود مباحث منامات (خوابها) را درس داده‌اند. در متن مکتوب نوار

مربوط به یکی از این جلسات (تاریخ ۱۳۶۱/۳/۲) مطالبی دارند که عین آن در پی می‌آید. ایشان کتاب مناصب النبی را سال‌ها قبل نوشته و بعدها تدریس فرمودند. در عین حال، سال ۶۱ این مطالب را بیان می‌کنند.

«عرض می‌شود در مورد روح و خواب، حرف‌ها خیلی است. اجمالاً برای آن مقصدی که ما داریم یک مطلبی را باید بفهمیم. خواب انواعی دارد و اطواری. این انواع را باید بدانید و آن اطوار را هم باید بدانید. طور اول از اطوار خواب این است که روح از بدن گرفته نمی‌شود، ولی نفس ناطقه از روح گرفته می‌شود. اگر خاطرتان باشد، ما گفتیم انسان مرکب است از سه جزء. به ترکیب مالکیت، نه ترکیب دیگری. مثل نخود و کشمش نیست که با هم مخلوط کرده باشند. مثل شیر و شکر نیست که با هم مخلوط کرده باشند. ترکیب به عنوان مالکیت است. و گفتیم اگر ملاصدرا و امثال ملاصدرا که قائل به حرکت در جوهر هستند این است مرادشان، ما حرفی نداریم. اگر غیر از این است دلیل لازم دارد. بدن بما هو بدن، مثل همین درو دیوار است. جماد است. بما هو هو، نه حشاس است نه دژاک است؛ نه متعلم است؛ نه متلذذ است. هیچ ادراکی به هیچ وجه بما هو هو ندارد. بدن را مالک روح می‌کنند؛ به مالکیتش روح را، دارای حس و ادراک می‌شود. لذت، ادراک است؛ غیر از ادراک هیچ چیز دیگری نیست. الم هم ادراک است؛ غیر از ادراک هیچ چیز دیگری نیست. ادراک ملایم لذت است؛ ادراک منافر الم است. این را فلاسفه هم گفته‌اند. لذت و الم غیر از دو نحوه ادراک چیز دیگری نیست. ادراک ملایم شد لذت می‌گویند. ادراک منافر شد الم می‌گویند. حالا بدن بما هو هو، نه لذت دارد؛ نه الم دارد. نه بینایی دارد؛ نه شنوایی نه بویایی. هیچی! هیچی! عیناً مثل این دیوار می‌ماند. مثل سایر جمادات. تکه سنگی که افتاده. به امر خدای متعال، بدن را مالک می‌کنند از روح، واجد روح

می‌کنند و مالکش می‌کنند. فرق بین واجدیت و مالکیت را هم قبل‌ها مفصّل گفته‌ایم. مالک می‌شود. وقتی که مالک روح شد؛ به حساسیت روح، این هم (بدن) حساس می‌شود. به بینایی روح بینا می‌شود. همین چشم می‌بیند. اما لا بما هو شحم، و لا هو بما عظم یا لحم. بما هو واجد للروح و مالک للروح. مالک روحش کرده‌اند. همین بینی استشمام می‌کند بوی خوش را، لذت می‌برد بوی بد را، متلّم می‌شود. الم و لذت مال بینی است؛ اما به واجدیت و مالکیتش روح را. که اگر سلب مالکیت او را از روح بکنند؛ مثل این چوب این جا افتاده است. این نکته قدری دقیق است.

قرآن خودش می‌گوید که شهادت دادند دست و پا. >الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ< این صریح آیه قرآن است؛ تاویل بردار نیست. توجیه بردار نیست. اما: لا بما هو بدن، بل بما مالک للروح و واجد للروح. گاهی مالکیت را می‌گیرند از او؛ در یکی از اقسام خواب که خواهیم گفت. آن وقت عیناً روح مالکیت دارد نفس ناطقه را.

باز این جا به شما بگویم. قبلاً هم اشاره کرده‌ام. این لطیف است؛ کمتر کسی فهمیده است. نفس ناطقه یک شیئی جدای از روح و منحاز در مقابل روح نیست. روح وقتی که واجدیت و مالکیتش نور ولایت را شدید شد، هو من حیث مالکیتش به شدت نور ولایت را، یصیر نفس ناطقه، و گفته می‌شود نفس ناطقه. و الا نفس ناطقه... یک وقتی یکی از شاگردهای میرزا رحمة الله علیه که برای تیمّن و تبرّک در درس میرزا می‌رفته، هیچی نفهمیده از حرف‌های میرزا - خدا

رحمتش کند - ایشان تشریف آورده بود در تهران. یک جزوه‌ای را از من خواست. من هم به احترام مرحوم میرزا آوردم. این اصلاً گیج شده بود. یک چیز احجیه‌ای و لغزی می‌دانست این که من نوشته بودم. (منظور استاد همین جزوه مناصب النبى است) در جزوات هم نوشته‌ام. نوشته‌اش هم هست، که ما مرکبیم از سه جزء. بدن روح و نفس ناطقه. هر چه خواستم حالی اش کنم دیدم الحمدلله رب العالمین نمی‌فهمد. مدعی یک چیزهایی هم بود. بگذریم. این لطیف است.

نفس ناطقه یک جزء منحاز از روح و بدن نیست. روح وقتی که واجدیتش نور ولایت شدید شد؛ نور ولایت، بلایتناهی شدت دارد؛ در علم، در قدرت، در تمام کمالات، حیات و غیره. روح وقتی واجدیت و مالکیت پیدا کرد مرتبه شدیده نور ولایت را، آن وقت یصیر همین ایشان، نفس ناطقه. همین ایشان نفس ناطقه است؛ اما بما هو، که واجد را مالک مرتبه شدیده نور ولایت را، تا ممتاز از حیوان دیگر شود که آن‌ها روح دارند؛ اما مالک مرتبه شدیده از نور ولایت نیستند. این می‌شود نفس ناطقه.»

دیگر واضح تر از این نمی‌شود گفت! البته متن عربی آن هم قبلاً نقل شد که نوشته بودند:

ومن الواضح أن هذه الواجدية ليست شيئاً مستقلاً في قبال الروح والبدن، بل هي حيثية واجدية الروح نور الولاية. فهذه هي النفس الناطقة و بها يمتاز الإنسان عن الحيوان، و قد يعبر عنها في الروايات بروح العقل.^۱

نام مرتبه شدیده روح، نفس ناطقه است و مرتبه نازله آن روح نام دارد. این

مطلب را در اینجا به عربی نوشته و در آنجا به فارسی گفته اند.

نکته سوم این است که سؤال می‌شود: آیا اعراض را فقط خدای متعال به ماء بسیط می‌زند؟ یا آنچه ما در این دنیا انجام می‌دهیم نیز، عرضی است که ما به ماء بسیط می‌زنیم؟

در پاسخ باید تأثیر عالم تشریح بر عالم تکوین را یادآور شد، به این معنا که ما هم به ماء بسیط عرض می‌زنیم.

وجدان نفس مائی

بحث وجدان را از مقاله پیوست پی می‌گیریم.

از آنجا که نور علم همان نور عقل (و بلکه به تعبیری اعم از آن و ذات وقوام و حقیقت آن است)، شناخت انسان نسبت به کمالات درونی اش به واسطه نور عقل و قدرت کاشفیت اش نسبت به امور کونی، توسط نور علم تکمیل می‌شود.

ما دو نور نداریم، بلکه یک نور است با دو کارکرد مختلف. مرحوم میرزا اصل را علم می‌داند نه عقل. کاشفیت به علم مربوط است. ایشان می‌گویند اگر این کاشفیت در حوزه انسانی و درونی انسانی قرار بگیرد، اسمش عقل می‌شود. حتی در عبارت بعدی تعبیر می‌کنند که عقل، مخلوق علم است.

فالعقل هو العلم و مخلوق منه. فهو الحجة بالذات و الدلیل بالذات
على العلم لأنه ذاته و قوامه و حقیقته»^۱.

عقل همان علم است و از او خلق شده است. این که می‌فرمایند خلق شده است، یعنی شعله‌ای و انشقاقی از علم است، زیرا خلق به آن معنا را ظاهراً در

۱. معارف القرآن، ج ۱، ص ۱۷۱.

روایات نداریم. این جا یک نکته مرتب با اسماء و صفات هم می گویند و آن این که عقل، آیه و علامتی برای علم است. اگر کسی عقل داشته باشد، از عقل به کمال علمش رهنمون می شود. ما اگر به عقل توجه کنیم، دلیل و راهنمای ما به علم است. زیرا علم قوام و ذات و حقیقت عقل است. گویی عقل، شعله و بهره ای از علم است. اگر بحث علم را به معنای بزرگش بگیریم که از ساق عرش است و از عرش خدا گرفته شده است، این تعبیر را برای عقل نداریم.

البته عبارت های دیگری هم هست که با این عبارت سازگار نیستند، ولی بالاخره باید با هم جمع کنیم. بحث علم بحثی شیرین است. این جا فقط در این حد به آن اشاره می کنیم که علمی که از آن سخن می رود، همان قدرت کاشفیت است. در ادامه به این عبارت می رسیم که: «به واسطه نور عقل و قدرت کاشفیت اش نسبت به امور تکوینی توسط نور علم تکمیل می شود.» اینک به توضیح دیگری از مرحوم میرزا توجه کنید:

ثم إن تعدد العلم والعقل يرجع إلى الواجد وما يُدرک و یظهر بهما. فمن حیث وجدان الواجد هذا النور والحیة والقدرة والاختیار و ظهور حسن الأفعال وقبحها ولزومها و حرمتها به عقل، و من حیث وجدان الواجد إیاه و ظهور غیره به، علم. و لهذا یقال: إن العلم حجة أخرى من الله تعالی فی المعارف الالهیة.^۱

این که ما می گوئیم علم و عقل داریم و آن ها را متعدّد تصور می کنیم، این به واجد، یعنی به ما برمی گردد؛ و نیز به آنچه ادراک می شود و به واسطه آن ظاهر می شود. ما آن نور و حیات و قدرت و اختیار را می یابیم و حسن و قبح بر ما ظاهر می شوند؛ یعنی این که لازم بدانیم یا حرام، نوری که از این جهت آن را می یابیم

عقل است. حال اگر واجد همان نور را بیابد، اما اگر غیر خودش را به آن بیابد، می‌شود علم. از این جهت معارف الهی علم را حجت دیگری از جانب خدای متعال می‌داند. (وَالْأَیْنِ هَا یَکِی هَسْتَنْد.)

نکته اساسی در پدیده شناخت آن است که انسان به صورت انتزاعی با عقل یا علم خود با مکشوفات خود مرتبط نمی‌شود، بلکه این حقیقت مائی ممزوج به نام نفس است که مُدرک واقعیات بوده، با پیرامون خود وارد داد و ستد می‌شود. به عبارت دیگر، نه تنها عقل یا علم، بلکه جسم و روح حیوانی انسان نیز به حکم قرار داشتن در حقیقت مزجی نفس، کنشگر و کنش پذیرند و به تعبیر معارفی آن، در طول زمان، دائماً اعراض بر جسم متبدل می‌شود.

این نکته‌ای است که نگارنده در این نوشته بر آن پافشاری می‌کند. ما در رتبهٔ عقل نمی‌نشینیم، زیرا اصلاً رتبهٔ مستقل و منحازی به عنوان مقام ظلی برای ما متصور نیست، بلکه حالت شدت یافته‌ای از مالکیت نور ولایت است. در حالی که در دیدگاه سوم گویی ما رتبه‌ای به نام کشف عقلانی داریم که با آن دنیا را کشف می‌کنیم و این مورد قبول ما نیست.

پس ما نفسی داریم که دو جزئی است؛ جسم و روح دارد و آن حالت شدت یافتهٔ مالکیت نور ولایت است. ما این هستیم. همین بینی مادی حس می‌کند، نه این که روح حس کند. البته بینی به روح حس می‌کند. ﴿لَآ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤَادَ کُلُّ أُولَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ از خود سمع و بصر می‌پرسند نه از روح. از همین بدن مادی می‌پرسند، ولی البته حس داشتن و ادراک داشتن بدن به واسطهٔ مالکیت او نسبت به روح است. این خیلی فرق می‌کند که بگوییم حس کننده

روح ماست و حس فقط ابزار است. چنین نیست. حس کننده جسم ما است، ولی جسمی که مالک روح است. جسم خالی جنازه است. اما در مورد جسمی که مالک روح است، کدام یک حس می‌کند؟ فیلسوف می‌گوید روح حس می‌کند، ولی ما می‌گوییم جسم مالک روح حس می‌کند.

لذا همه چیز برمی‌گردد به نفسی که در عالم ماء شکل گرفته است. پس عالم بودن و کاشف بودن، چیزی جز واجدیت شدیدتر نور ولایت نیست. اگر من دارم علم می‌ورزم، من، نفسی که نور ولایت دارد به دنیا نظر می‌کند، جزء جدا و منحاز نیست که با دنیا پیوند می‌گیرد. اگر درک واقعیت را به عقل نسبت می‌دهیم، برای این است که عقل چیزی جدا از او نیست. اجزاء انسان تک تک با دنیای اطراف خود ارتباط دارند. ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^۱.

در روایات آمده است زمین به این که این بنده روی آن نماز می‌خواند، شهادت می‌دهد، یعنی زمین می‌فهمد و درک دارد و کشف دارد، البته به درجه خودش. این‌ها شاهد هستند. شاهد باید خودش شهادت بدهد، و الا می‌شوند مثل بعضی از شاهدان قلابی که در دادگاه ایستاده‌اند و شغل شان این است که پول می‌گیرند شهادت بدهند. این‌ها شاهد واقعی نیستند، اما دست و پای ما به راستی شاهدند. لذا باید خودشان دیده و فهمیده باشند.

پس این نفس ما که ماده است و جسم دارد، این است که درک می‌کند. نفسی که من می‌گویم، چیزی پنهان در گوشه قلب نیست، بلکه جسم است و روح حیوانی. نفس، یعنی همین من، که الان با شما سخن می‌گویم. فکر نکنیم نفس مائی من چیزی جدا باشد. جسم و روح من مُدرک اند. آن مراتب بالاتر را که لطیف تر است،

به خاطر اینکه مالک نور ولایت شده، عقل می‌نامیم. اما چنین نیست که فقط عقل درک کند. اگر در بیان معارفی، برای جسم و برای روح قائل به فهم هستیم، تا آخرش باید قائل باشیم. درست نیست که بحثی را جدا کنیم و بحث وجدان را فقط در مسئله عقل جستجو کنیم. سخن معارف این است که جسم من ادراک دارد و حس دارد. و درک، منحصر به عقل نیست. این سخن فلسفه است که حتی برای روح نباتی هم ارزشی قائل نیست. اما ما می‌گوییم این دو جزئی است که مالک همدیگر شده‌اند و در هم تنیده شده‌اند؛ گرچه در عین این که دو تا هستند یکی‌اند، و در عین این که یکی هستند دو تا هستند. جسم از عالم اجسام آمده است و روح در رتبه دیگری است؛ ولی خدا این جسم را مالک روح کرده است. جسم من محلی از اعراب دارد، اما چه می‌شود که وقتی به بحث وجدان می‌رسیم، این جسم پوچ می‌شود یا روح پوچ می‌شود؟ در نگاه معارفی، جسم هویت و حس دارد. با این پیش فرض باید وجدان را تعریف کنیم، نه این که بگوییم وجدان فقط با آن عقل نوری تعریف می‌شود. البته در آن مرحله تکامل یافته هم هست، ولی محصور کردن به آنجا با مطالب معارفی ما سازگار نیست.

جملات بعدی از کتاب مناصب النبی است، اما استاد به جهت اهمیت موضوع

و برای این که خواننده دچار بدفهمی نشود، مطلب را به فارسی نوشته‌اند:

بدن تو عبارت است از ماء بسیط معروض اعراض کثیره، از کم و کیف و این و متی و غیر ذلک از اعراض، و این بدن اگر فرض شود که شعور و ادراک ترکیبی داشته باشد، می‌یابد خود را که معروض این اعراض مخصوصه است، نه اینکه می‌یابد خود را و می‌یابد اعراضی را. زیرا که در این حال اعراض را ربطی با بدن نخواهد بود. پس چون اعراض تغییر کرد - مثل سفیدی که تبدیل شود به سیاهی - می‌یابد خود را که سیاه است، و هکذا در مسجد که بود، می‌یافت خود را که

معروض این عرض اینیه مخصوص است، یعنی می‌یافت خود را در مسجد. پس چون به مدرسه آمد و این عرض، متغیر و متبدل شد، طور وجدان نیز متغیر شد. پس می‌یابد خود را که در مدرسه است به یافتن حقیقی واقعی که مساوق با انقلاب از لاشیئیت به شیئیت است، نه یافتن مفهومی یا موهومی یا معقولی. پس اصل یافتن بدن خود را هیچ تغییر نیافته، بلکه اطوار یافتن، متغیر و متبدل شده است به جهت تغییر اعراض و تبدل عروضات، زیرا که عروض اعراض سبب محدودیت وجدان و اندازه داشتن یافتن می‌شود. پس به تبدل عوارض و عروضات، اندازه یافتن و طور دیدن بدن تغییر می‌کند، و چون در نشئه زمان دائماً اعراض متبدل بر اجسام می‌شود، لهذا دائماً طور یافتن‌ها و نحوه وجدان‌ها تغییر می‌کند.»^۱

به این جمله طلایی دقت بفرمایید: «پس به تبدل عوارض و عروضات، اندازه یافتن و طور دیدن بدن تغییر می‌کند.» ایشان تمام وجدان را به ماده و عرض برمی‌گردانند. این چند سطر فارسی را باید بارها بخوانیم تا بفهمیم داستان وجدان کجاست. به تعبیر ایشان «جسم من» عرض را می‌یابد. درجات وجدان مادیات، به میزان درجه وجدان این اعراض بستگی دارد، و هر لحظه این اتفاق می‌افتد، یعنی آن به آن، این اعراض دارند عوض می‌شوند.

معنای میثاق ولایت

مرحوم استاد بحثی در کتاب مناصب النبی در مبحث «میثاق ولایت» دارند، به این مضمون که عهد توحید و نبوت چهار بار در چهار عالم ذر گرفته شده‌اند؛ اما عهد ولایت، آن‌فاناً به تبدل اعراض گرفته می‌شود. به نظر نگارنده، «لولا الحجة

۱. مناصب النبی (مخطوط)، ص ۱۱۹.

لساخت الارض بأهلها» یعنی همین. یعنی لحظه به لحظه به تبدل اعراض، آنا فانا از ما نسبت به حجت زمان عهد و میثاق می گیرند. ببینید ما چه قدر غافلیم! بدن ما دارد شهادت می دهد، ولی ما به سوء اختیارمان متوجه صاحب الزمان عجل الله نیستیم. در حالی که از موجودات دیگر که همین تبدل اعراض به آنها هست؛ عهد ولایت می گیرند. ما کجاییم! همین اختیار ما و در حجاب رفتن ما، ما را از امام غافل کرده است. سایر موجودات آنا فانا دارند به امام عجل الله اقرار می کنند. این خیلی عجیب است. برای توحید و نبوت این گونه نیست، ولی برای ولایت هست.

قوام همه مخلوقات به نور ولایت است. اصل ماء بسیط نور ولایت را مالک می شود. پس تمام عالم مادی - از جمله حیوانات و گیاهان - برپا به نور ولایتند و نور ولایت دارند. بحثی که مطرح شد، درباره قوه تشخیص بود. که آن شدت مالکیت نور ولایت را که بتوان صفت عقل و عاقل به حیوان داد، در او نیست؛ اما از نظر قوام و برپایی و بودن و هستی باید گفت که مخلوقات چیزی جز نور ولایت ندارند.

■ «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»^۱.

«تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ
وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا»^۲.

پس هر ماهیتی به درجه ای مالک نور ولایت است و این درجه مالک نور ولایت بودن، اصلا قوام بودنش در این دنیا را معنی می کند، و گرنه ماهیت معدومه است. جسم ما مالک نور ولایت است، اما این جسم حس و شعوری ندارد. پس لازم نیست که حتماً هر کسی که نور ولایت داشته باشد، شعور داشته باشد.

۱. الأعراف: ۳۶.

۲. الأعراف: ۴۴.

حال، این جسم را مالک روح می‌کنند. مالکیت روح از نور ولایت شدیدتر است، لذا شعور دارد. جسم ما را که مالک روح می‌کنند، جسم شعور پیدا می‌کند. قوام روح به چیست؟ به نور ولایت، اما نور ولایت شدیدتر. اگر درجه وجودی همین روح بالاتر رفت و مالک بیشتری از نور ولایت شد، قدرت کشف او بیشتر می‌شود، آنگاه چیزهایی را که معقولات می‌نامیم، می‌تواند کشف کند. گاهی هم از او می‌گیرند و مجنون می‌شود.

پس هر موجودی از مرحله معدومیت خارج شد، مالک نور ولایت است. در این مالک نور ولایت، گاهی شعور و ادراک را به ظاهر می‌بینیم. مثلاً در حیوانات می‌بینیم. در بسیاری از درخت‌ها، انگار حس می‌کنیم که با سنگ فرق دارد. اگر درختان میوه کنار هم گذاشته شوند، رشد نمی‌کنند. وقتی با گل‌ها حرف می‌زنند و گل را می‌نوازند، انگار گیاه رشد بیشتری می‌کند، اما این برای سنگ و کلوخ نیست.

در آیه شریفه دارد: ﴿تَسْبِخُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾^۱ خیلی از مفسران این تسبیح را تکوینی می‌دانند، اما خدای متعال می‌فرماید «تسبیح می‌کنند». چرا ما برای آن‌ها شعور فرض نکنیم؟ چه اشکالی دارد که بگوییم درجه‌ای از نور ولایت دارند - گرچه بسیار نازل - که تسبیح برای آنها معنا دار است. استاد در درس‌های فارسی بیان می‌کنند که هر جا وجود می‌رود، علم و قدرت و شعور می‌رود؛ اما به درجات پایین. البته این‌ها عین همدیگر نیستند، ولی با هم اند. می‌شود کسی علم و شعور داشته باشد، ولی درجه قدرتش را کم و زیاد کنند.

پس این آیات نشان می‌دهند که چیزهایی که به ظاهر شعور ندارند، مثل گوش، چشم، قلب، آسمان، زمین - و هر چیزی که به آن شیء اطلاق می‌شود - خدا را تسبیح می‌کنند. شاید این آیات شریفه بتواند مؤید این بیان ما باشد.

کوتاه سخن آنکه در تعامل شناختی میان ما و امور خارج از نفس ما (چه امور مربوط به مقام اشرف و اخس نفس و چه حقایق خارج از نفس انسانی) تک تک اجزاء نفس ما در رتبه و نشئه مخصوص به خود با آن حقیقت مواجه می‌شوند و متناسب با آن نشئه، از آن حقیقت گزارش می‌دهند. ما چنین دریافتی از یک حقیقت را که بدون وساطت صور و مفاهیم ذهنی و فکری و معقولی برای نفس حاصل می‌شود، وجدان کردن نفس می‌نامیم و به واسطه همین جهات سه‌گانه نفس، معتقدیم که وجدانیات، ذو جهات و در هر جهتی، ذو مراتب است بدین معنا که مثلاً مرتبه وجدان جسم پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ میلیاردها برابر بالاتر از وجدان جسمانی ما است و حتی با توجه به اینکه روح ما از جسم اهل بیت: آفریده شده است ذو مراتب بودن این وجدانیات در هر نشئه از نشئات جسم یا روح، وضوح بیشتری می‌یابد. به روایت زیر توجه فرمایید:

■ «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: خَلَقْنَا اللَّهُ مِنْ نُورٍ عَظَمْتِهِ ثُمَّ صَوَّرَ خَلْقَنَا مِنْ طِينَةٍ مَخْرُوجَةٍ مَكْنُونَةٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، فَاسْكَنَ ذَلِكَ النُّورَ فِيهِ، فَكُنَّا نَحْنُ خَلْقَنَا نُورَانِيَيْنَ؛ لَمْ يَجْعَلِ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ الذِّي خَلَقْنَا مِنْهُ نَصِيباً. وَ خَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ أَدَانِنَا، وَأَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ مَخْرُوجَةٍ مَكْنُونَةٍ أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ الطِّينَةِ؛ وَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ ذَلِكَ الذِّي خَلَقَهُمْ مِنْهُ نَصِيباً إِلَّا الْأَنْبِيَاءَ وَ الْمُرْسَلِينَ»^۱.

در این روایت، امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: خداوند ما را از نور عظمتش آفرید، سپس خلقت ما را صورت داد. (به بیان معارفی، خداوند ابتدا مقام ظلی و نورانی ما را آفرید و سپس خلق ما را در عالم ماء بسیط صورت داد) از طینت مخزونه مکنونه از زیر عرش. (این عرش، عرش جسمانی خداست یعنی اصل ماء بسیط. یعنی از آن طینتی که در آن رتبه بالا هست و خالص است و آنجا مخزون و مکنون است، ما را صورت داد.) آن نور را در بدن ساکن کرد. (یعنی در مرحله اول ما نور بودیم، بعد جسم ما را خلق کرد). پس ما به صورت دو نور آفریده شدیم. (یعنی هم جسم ما نور است و هم روح ما. و تنها ماییم که دو نور داریم: یکی نور مقام ولایت، نور اظله و اشباح که غیر مادی است و دیگری نور بدن که نور مادی است.) سپس ارواح شیعیان را از بدن ما آفرید. (لذا جنس روح شیعیان از جنس بدن اهل بیت علیهم السلام است.) و بدن آن‌ها (شیعیان) از طینت مخزون و پنهان است؛ اما پایین‌تر از طینت قبل است. (پس ابدان شیعه هم جلالت و منزلت دارند.) در این امور هیچ کس با آن‌ها شریک نیست مگر انبیاء و مرسلین.

خلاصه این که در عالم ماده، هم نور هست و هم ظلمت. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ خداوند آسمان و زمین را آفرید و ظلمت‌ها و نور را قرار داد. این ظلمت و نور، مربوط به عالم ماء بسیط و عالم ماده است. همین که ظلمات قبل از نور آمده است، نشان می‌دهد که آیه مربوط به عالم ماده است. پس ما یک نور در مقام اظله و اشباح ائمه علیهم السلام داریم؛ و یک نور هم در عالم ماده داریم. این است که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «فَكُنَّا نَحْنُ خُلُقْنَا نُورَاتَيْنِ» لذا ما فقط دو نور داریم. شاید بر مبنای همین عبارت از روایت

شریفه است که مرحوم میرزا معتقدند فقط این بزرگواران دو نوری هستند. البته نگارنده این استشهاد را در جملات مرحوم میرزا ندیده‌ام. این دو نوری بودن شامل حال سادات نمی‌شود.

«ذو جهات» و «ذو مراتب» بودن وجدان

منظور از ذو جهات بودن وجدانیات نیز این است که هر امر وجدانی متناسب با نشئه ای که در آن است، می‌تواند دارای یک یا دو یا سه شناخت وجدانی و بی‌واسطه باشد. مکشوفاتی که در رتبهٔ عقلی قرار دارند، تنها ظهور عقلانی دارند؛ حال آنکه مکشوفات نشئه روح حیوانی که در عالم خواب یا بین خواب و بیداری و در نشئه برزخی انسان ظهور و بروز می‌نماید، هم ظهوری عقلانی دارند و هم ظهوری روحانی. به همین ترتیب، مکشوفات جسمانی نیز می‌توانند واجد مکشوفیت در هر سه نشئه باشند.

چیزی را که من حس می‌کنم، هم روح من و هم عقل من کشف می‌کند. آن که روح من به آن می‌رسد، روح و عقل می‌فهمند. اما آن که در رتبهٔ عقلانی است، فقط عقل است و روح نمی‌تواند نسبت به آن شناختی داشته باشد. یا با تعبیر «وجدان»، اگر ما در مرتبه روح هستیم، وجدان عقلانی نداریم. اما اگر در مرتبه عقل باشیم، وجدان روح و وجدان جسم داریم.

در واقع آن شناختی که توسط نور عقل و علم و در آن رتبه برتر حاصل می‌شود، نظر به هویت و کنه آن شیء دارد و به تناسب تنزل نشئات، نوع و مرتبه شناخت نیز تغییر می‌کند. اما با همه این احوال، این کشف‌ها همگی بدون واسطه و بدون مفهوم‌سازی صورت می‌گیرد. در نتیجه، اطلاق وجدانی بودن به دریافت‌های نشئات روح حیوانی و

جسم مادی نیز، صحیح می‌باشد و تعابیر «وجدان حسی یا عقلی» و عباراتی که چنین معنایی را افاده می‌کنند، قابل فهم می‌شوند، و این برخلاف دیدگاه دوم است که شناخت‌های حسی و حتی رؤیاهای صادقه را یکسره از دایره وجدانیات خارج می‌نماید.

ذو جهات یعنی در جسم و روح و در آن مرتبه شدت یافته (عقل) هم وجدان هست و هر کدام از این‌ها ذومراتب‌اند. یعنی زمانی که یک امر حسی را وجدان می‌کنیم و در رتبه بدن هستیم، به درجات مختلف حس کنیم. مثلاً تشنگی را به درجات مختلف وجدان کنیم. یا در رتبه روح، درجه وجدان خشم و غضب متفاوت است. پس مرتبه وجدان در هر لایه‌ای ذومراتب است و می‌تواند درجات مختلف داشته باشد.

پس خلاصه نکته اول این است که ما نفس خود را چه معنی کردیم و دوم این که وجدان کردن نفس را چه گفتیم. گفتیم این مجموعه (جسم و روح) به هر نحو که با عالم خارج ارتباط برقرار کند، این وجدان کردن است. این است که می‌بینیم در آیات قرآن، «دیدن» هم وجدان می‌شود. ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾ مراتب بالاتر، مثل ایمان هم وجدان می‌شود. پس ما به عنوان یک ترکیب مادی هستیم که «در تماس با عالم خارج است» که از آن به «کنشگری» تعبیر شده است و از این ارتباط شناخت پیدا می‌کند. این شناخت صورت‌گری ندارد. این محور شناخت است، نه فقط آن رتبه بالای عقلانی.

دلیلی ندارد که وجدان را منحصر به مرتبه عقل کنیم، چون وقتی از بدن ما می‌پرسند، این نشان می‌دهد که شناخت و کشف بدن ارزشمند بوده

است که مورد سؤال قرار می‌گیرد ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾. این کشف، کشف درستی بوده و عین واقعیت بوده است که این‌ها روز قیامت در محکمه خداوند شهادت می‌دهند، البته به درجه خودش. اگر مرتبه‌اش پایین‌تر است، دلیل نمی‌شود این شناخت جسم و روح را منکر شویم. لذا وجدان کردن منحصر به یک عقل مستقلّ منحاز در آن مراتب بالا نیست. گوینده‌ای که با شما سخن می‌گوید و شما صدای او را می‌شنوید، در عقلش ننشسته است. یا این که اکنون گوش شما که صدای او را می‌شنود؛ در مرتبه عقل ننشسته‌اید.

گفتار نوزدهم

این گفتار به چند پرسش و پاسخ اختصاص دارد که با مباحث مطرح شده قبلی مرتبط است.

نور عظمت، اولین احداث خداوند

سؤال: خدای متعال، نور وجود را از طریق مقام نوری پیامبر ﷺ به دیگر مخلوقات تملیک نمود. آیا منظور از «نور ولایت» همان «نور وجود» است؟
جواب: نخستین احداث خداوند، نور ولایت نبوده است. این که گفته شده است: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورَ نَبِيِّكَ»^۱، در بحث خلق است، یعنی نخستین مخلوقی که اشاره پذیر می‌شود، نور نبی ﷺ است.

در روایات، نام نخستین احداث، «نور عظمت» است. برای نور عظمت ویژگی‌هایی بیان شده، از جمله اینکه:
۱. مُحَدَّث است.

۲. از جنبه مُحَدَّث بودنش حدّ دارد، اما به غیر از حدّ محدودیت - و به تعبیر فلسفی، حدّ امکانی - هیچ محدودیتی برای آن نیست. به همین جهت می‌توان گفت: شده، مدّه و عدّه در طرف ابدیت، لایتناهی است.

۱. بحار الأنوار، ج ۱۵، ص ۲۴ «عن جابر بن عبد الله قال: قلت لرسول الله ﷺ أول شيء خلق الله تعالى ما هو فقال نور نبيك يا جابر خلقه الله ثم خلق منه كل خير»

۳. باقی به ابقاء خداست؛ نه باقی به بقای خدا. یعنی نه تفویض شده و نه رهایی در کار است، بلکه خداوند نور عظمت را نگاه داشته است.

۴. نور عظمت قابل اشاره نیست و در نتیجه ماهیت ندارد. این دو مطلب مترادف یکدیگرند. هر چه قابل اشاره حسی یا اشاره عقلی، یا هر نوع اشاره دیگر باشد، ماهیت دارد. اما چون این حقیقت - به غیر از جنبه محدودیت و حادثش و بنا به جهات دیگر - هیچ نوع محدودیتی ندارد، ماهیت ندارد.

خدای متعال، از این نور عظمت، ماهیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را مالک می‌کند. وقتی ماهیت پیامبر مالک نور عظمت شد و ماهیت موجوده پیامبر شد، قابل اشاره می‌شود. می‌گوییم: «هذا محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». زیرا اگر این نور را از ماهیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بگیرند، دیگر قابل اشاره نیست. این نور که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را قابل اشاره کرده است و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌تواند آن را تملیک کند، می‌شود نور ولایت. این تملیک هم به اذن خداوند بردر نوع است؛ یا پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از این نور به دیگر ماهیات تملیک می‌کند، یا خداوند در مشهد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از این نور به ماهیات دیگر تملیک می‌کند.

مثال: الان شما یک حرف الفبا (به تعبیر استاد، حرف «او») را در ذهن خود ایجاد کنید. با این که از وجود شما به حرف او تملیک شده است، اما «او» غیر شماست. وجود مال شما بود، اما همین که او وجود شما را مالک شد، چیز دیگری ایجاد کرد به نام او که غیر از شماست. اگر چه به شما برپاست، اما غیر از شماست.

در مورد پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز همین است. ماهیت آن بزرگوار به نور عظمت برپاست. بدین روی در دعای کمیل می‌خوانیم: «وبعظمتك التي ملأت أركان كل شيء». این عظمت، ارکان همه چیز را پر کرده است. در روایت آمده است

که ارکان اشیاء، خود پیامبر ﷺ است.^۱ پس نخستین مخلوق - از حیث قابل اشاره بودن - ماهیت موجوده پیامبر اکرم ﷺ است، از نور ولایت در عالم اظنه و اشباح به ماهیات ائمه علیهم السلام تملیک می شود. نیز، از همین نور به ماهیت ماء بسیط تملیک می شود و جهان مادی خلق می شود.

نکته دیگر این که ما در روایات، «نور وجود» نداریم. کلمه وجود، یک کلمه صد در صد فلسفی است. وجود در زبان عربی، «وجدان کردن» و «یافتن» است. وجود به معنای هستی، در کلام ابتدایی عرب زبان هانیست. اگر بخواهیم از نور وجود، (هستی و آفرینش) سخن بگوییم، می توان گفت که نور وجود معادل نور عظمت است.

بر این مبنا، اصلاً سؤال اشکال دارد. زیرا سؤال این بود که «وقتی خدای متعال نور وجود را به ماهیت مقام نورانی پیامبر اکرم ﷺ تملیک می کند و با سلسله مراتب، این نور را به سایر موجودات تملیک می کند...». در حالی که با توضیحی که اکنون بیان شد، به محض تملیک نور عظمت (نور وجود) به ماهیت پیامبر اکرم، آن نور، از آن حیث که ماهیت خاتم الأنبياء ﷺ مالک آن می شود، نور ولایت است. و این نور است که در همه حقایق جهان ساری و جاری است.

پس آنچه در مخلوقات جریان و سریان دارد، نور ولایت است که از نور عظمت مشتق شده است. تعبیر «اشتقاق» که در روایت آمده^۲ نشان دهنده غیریت نور ولایت با نور عظمت است.

عرش علمی و جسمی

سؤال: علم از ساق عرش، طینت ائمه علیهم السلام از عرش، و طینت ماء بسیط از زیر

۱. إقبال الأعمال (ط - قدیمة) ج ۲، ص ۷۰۶.

۲. بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۱۵، ص ۲۴، ح ۴۴: «عَنْ جَابِرٍ، قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِي، ابْتَدَعَهُ مِنْ نُورِهِ وَاسْتَقَفَّهُ مِنْ جَلَالِ عَظَمَتِهِ»

عرش، یعنی عرش جسمانی است. از طرفی در روایات آمده است که عرش، ملکی از ملائک پروردگار است.^۱ لطفاً جمع میان این مطالب را بیان فرمایید.

جواب: ما دو عرش داریم: «عرش علمی» و «عرش جسمانی». به این روایت در باره عرش توجه فرمایید:

عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ مَا هُمَا؟ فَقَالَ: الْعَرْشُ فِي وَجْهِهُ هُوَ جُؤْمَلَةُ الْخَلْقِ، وَالْكَرْسِيُّ وَعَاؤُهُ؛ وَ فِي وَجْهِهِ آخِرُ الْعَرْشِ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي أَطْلَعَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ وَ حُجَجَهُ، وَالْكَرْسِيُّ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي لَمْ يُطْلِعِ اللَّهُ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ أَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ وَ حُجَجِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.^۲

مفضل بن عمر می گوید: از امام صادق ع درباره عرش و کرسی پرسیدم که چه هستند. حضرت فرمودند: یک معنای عرش، کل مخلوقات است که کرسی ظرف آن است. معنای دیگر عرش، علمی است که خداوند، پیامبران و رسولان و حجّت‌های خود را از آگاه کرده است، اما کرسی علمی است که هیچ کس از پیامبران و رسولان و حجّت‌های خود را از آن آگاه نکرده است.

اگر با دقت به این روایت توجه نشود، موهم ناسازگاری ظاهری با برخی روایات دیگر است. بر مبنای آن، ما دو عرش داریم: عرش علمی و عرش مادی. این که علم از ساق عرش است، همان عرش علمی خداست. از سوی دیگر، این که طینت ائمه ع از عرش است، یعنی طینت ائمه ع از عرش جسمانی خداست.

۱. التوحید (للسدوق)، ص ۳۲۱.

۲. معانی الأخبار، ص ۲۹.

در این عرش جسمانی، یک مرحله بالاتر داریم و یک مرتبه پایین تر. طینت بالاتر مربوط به ارواح ائمه علیهم السلام و پایین تر مربوط به ابدان ائمه است که از آن، ارواح مؤمنین خلق می شود.

در مورد رابطه عرش و علم، ذیل آیه شریفه **«الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا...»** در روایتی آمده است: **عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ»** یعنی: رسول الله صلی الله علیه وآله والأوصياء من بعده، يحملون علم الله؛ **«وَمَنْ حَوْلَهُ»** یعنی: الملائكة؛ **«يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا»**، یعنی شیعه آل محمد.^۲

در حدیث دیگری آمده است؛ آن دانشمند مسیحی از امیرالمؤمنین علیه السلام می پرسد که آیا خداوند، عرش را حمل می کند یا عرش خدا را حضرت می فرمایند: حامل عرش آسمان ها و زمین و آنچه میان این دو است، خداوند می باشد.^۳ (این جا عرش را از آسمان و زمین جدا می کنند. و لذا بعضی استنباط می کنند که منظور از عرش در روایت اول - روایت امام باقر علیه السلام - عرش علمی و عرش در روایت بعد، عرش مادی است.)

روایات دیگری هم در این زمینه آمده است. عرش را، در برخی از روایات در

۱. غافر: ۷.

۲. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۵۵.

۳. **سَأَلَ الْجَائِلِيُّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام فَقَالَ: أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَحْمِلُ الْعَرْشَ أَمْ الْعَرْشُ يَحْمِلُهُ؟** فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: **اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَامِلُ الْعَرْشِ وَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا فِيهِمَا وَ مَا بَيْنَهُمَا، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا...»** (الكافی، ج ۱، ص ۱۲۹)

کنار علم، در برخی از روایات، در کنار عقل و برخی از روایات، در کنار امور مائی مثل طینت گذاشته می شود؛^۱ و شیء محدود نامیده می شود.^۲ اینها همان عرش مادی خداست. البته این بحث، خیلی هم شفاف نیست، حداقل در مباحث معارفی در این زمینه اظهار نظر شده است که ما دو عرش داریم: عرش علمی خدا و عرش جسمانی خدا.

اما این که آیا عرش، ملکی از ملائک است، در تعبیر روایی چنین آمده که ملائک امور ملکوتی یعنی مادی اند، ولی رتبه مادی آن ها لطیف تر از ماده کثیف از این دنیا است؛ به تعبیر عامش، ملک نامیده می شود؛ لذا امکان دارد که عرش از این جهت ملک نامیده شده باشد.

سؤال: آیا می توان با استناد به آیه «يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ»^۳ نتیجه گرفت که ظلمت، قبل از نور آفریده شده است؟

جواب: به نظر نمی آید از این آیه بتوانیم برای بحث نور و ظلمت استفاده کنیم؛ چون موضوع بحث در این آیه، «لیل و نهار» است نه «نور و ظلمت». در بحث وجدان اعراض مختلف برای ماء بسیط، اگر ماء بسیط عرض حرارت را به خود بگیرد و عرض روشنائی را بگیرد می شود نور. و اگر آن عرض را نگیرد می شود ظلمت، ولی ظلمت وقتی در ماء بسیط مطرح می شود، یک چیز واقعی است. (نه عدمی)

دیدگاه مرحوم استاد در باره مقام ظلی

سؤال: آیا درست است که بگوییم ما مرکب از سه جزء جسم، روح و نفس نظقی هستیم؛ اما چهارده معصوم علیهم السلام علاوه بر این سه جزء، مقام ظلی دارند؟

۱. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۱۰.

۲. توحید صدوق، ص ۳۳۶.

۳. فاطر: ۱۳.

جواب: نگارنده نمی‌داند که این استنباط از کجا آمده است. ما یا باید برای همه انسان‌ها مقام ظلّی قائل باشیم یا نباشیم. استاد هم تا آن اواخر، معتقد بودند به این که همه انسان‌ها دارای مقام ظلّی هستند. در کتاب مناصب النبی، می‌بینیم که ایشان محکم بر این مطلب تأکید می‌کنند که کلّ مخلوقات ظلّ و شبخ دارند. ایشان تا اواخر کتاب مناصب به این معتقد بودند و در همانجا، توضیح می‌دهند که روح العقل چیست. اما بعدها اصلاح - یا به تعبیر دقیق‌تر - تبیین روشن‌تری انجام می‌دهند؛ که در گفتار گذشته متن فارسی آن را خواندیم. در جایی هم به این اختلاف نظر اشاره دارند و همین نکته را توضیح می‌دهند که تحمیل علم چگونه صورت می‌گیرد.

لذا درست نیست که بگوییم به عقیده استاد فقط چهارده معصوم مقام ظلّی دارند، زیرا ایشان کلّ مخلوقات را دارای ظلّ غیرمادی می‌دانند. اما مرحوم میرزا معتقد بودند که به غیر از ذوات مقدّسه چهارده معصوم علیهم‌السلام، بقیه مخلوقات همه مادی هستند. مرحوم استاد تصریح دارند که ما همه ظلّ غیرمادی داریم. اصلاً ایشان از مقام نفس نطقی ما به «ظلّ و شبخ» تعبیر می‌کنند. اما این که بیاییم بگوییم اسم نفس نطقی را ظلّ نمی‌گذاریم و ظل را به نام دیگری بنامیم، باید ببینیم از کجا آمده است؛ در حالی که بر اساس متن مناصب، ایشان همه را دارای ظلّ می‌دانند و به این تصریح دارند و برای آن روایت می‌آورند و این روایت را تسری به همه می‌دهند و استثناء نمی‌کنند.

سؤال: آیا مقام نوری و مقام ظلّی یکی است؟ می‌شود بگوییم فقط چهارده معصوم مقام نوری دارند و آنچه همه دارا هستند، مقام ظلّی یا همان نفس ناطقه است؟

جواب: بله، این بحث مورد گفتگو است و اختلاف دیدگاه‌هایی در این زمینه

وجود دارد. در کتاب مناصب النبی ص ۲۱۶، استاد فقید از قول استادشان مرحوم میرزا مطلبی ذکر می‌کنند که از جهتی خضوع علمی استاد را نشان می‌دهد.

ایشان می‌نویسند:

«و لکنّ الشیخ الأستاذ - دام ظلّه - ذهب إلى وحدة الشبح و الروح، وقال بأنّ المراد من الشبح و الظلّ الوارد فی الروایات هو الروح، فإنّه قد يطلق عرفاً علی البدن الخالی عن الروح، و قد يطلق علی الروح الخالی عن البدن، كما أنّه يطلق علی الشبح المرئى من بعيد، و کلّ هذه الإطلاقات إنّما هو بملاك كون الشبح مماثلاً لذي الشبح علی وجه الإراءة فكأنّه يراه. فالشبح و الظلّ و المثل كلّها عبارة عن الروح. فلیس لنا عالم الأظلة المجردة عن الجسمیة و المادیة کی یكون هو عالم المشیة، بل كلّ ما سوى الله مادی جسمانی و عالم المشیة هو عالم الأرواح و الذرّ الأول، و لیس ظلّ و صورة مجردة عن المادّة نظیر الصورة القائمة فی المرآة. و دلیله - دام ظلّه - هی الأدلة التي أقامها صاحب العلم الجمعی علی مدّعاہ من الروایات.»

مضمون کلام این که: شیخ استاد (مرحوم میرزا) شبح و روح را یکی می‌داند. و منظور از شبح و ظلّی را که در روایات آمده، همان روح می‌داند. (یعنی ظلّ و شبح مادی است). گاهی اوقات بدن خالی از روح را و گاهی روح خالی از بدن را شبح می‌گویند. به چیزی هم که مبهم است، شبح گفته می‌شود، چون شبح از جهت دیدن، شبیه صاحب شبح است.

پس در این جا استاد نظر مرحوم میرزا را نقل می‌کنند، مبنی بر این که شبح و ظل و مثال، همه اش روح است و ما عالم اظله مجرد از جسم نداریم. خلاصه کلام استاد این است که به عقیده مرحوم میرزا، ما ظلّ غیر مادی نداریم و هر چه

هست مادی است و به این تصریح کرده‌اند. این نقل قول مستقیم استاد فقید از میرزای اصفهانی است.

استاد، در ادامه می‌افزاید: «أقول لا اری وجهاً صحیحاً لهذا المذهب الذی أختاره دام ظلّه». یعنی من وجه صحیحی برای این دیدگاه ایشان نمی‌بینم. اما این قسمت را بعداً خط می‌زنند. این خط خوردگی مال چه زمانی است؟ در نسخه مناصب النبی که در اختیار برخی از شاگردان استاد است، این جا خط نخورده است. ولی استاد زمانی که مناصب را به آستان قدس می‌دادند، این قسمت را خط زده‌اند. این به بدان معنا است که ایشان حرف خود را رها کرده و حرف استادشان را پذیرفته‌اند. این مسئله‌ای نبوده است که وجدانی شده باشد.

در واقع این سخن را مرحوم میرزا از استاد خود گرفته‌اند و استادشان با استفاده از روایات استنباط کرده‌اند که ما عالم غیر مادی نداریم. استاد فقید بنا بر استدلال‌های خود که این جا آورده‌اند این سخن را قبول نداشته‌اند، اما بعداً متوجه می‌شوند که باید آن را بپذیرند و این نشان دهنده خضوع علمی ایشان در مقابل استادشان است.

اما برخی از شاگردان استاد، قسمت خط خورده را ندیده‌اند. در منابع دیگری هم که مرحوم میرزا دارند همین مطلب هست، یعنی نفی عالم اظله برای انسان‌ها، و در جای دیگر اثبات عالم اظله برای چهارده معصوم علیهم‌السلام است. اما وقتی این دو صفحه را کنار هم می‌گذاریم به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟

هیچ کدام از ما عالم اظله را ندیده‌ایم. استاد هم این مطلب را از مرحوم میرزا و ایشان هم از استادشان و ایشان نیز هم مدعی روایت را گرفته است. مرحوم میرزا نیز این را پذیرفته است.

به هر حال، استاد فقیدمان وقتی که می‌خواهند نظر آخر خود را بگذارند - قبل از این که کتاب را به آستان قدس بدهند - مطلب خودشان را خط می‌زنند. ایشان در یک جای دیگر - در بحث جبل قاف - هم همین کار را کردند. لذا در دو بحث بسیار حسّاس، نظر خودشان را خط زده‌اند. اما برخی از شاگردان استاد، این نسخه را ندیده‌اند و گمان می‌کنند این نسخه که در اختیار دارند، همان نسخه موجود در آستان قدس یعنی نسخه نهایی است.

نور عظمت

سؤال: آیا این درست است که خدا نور وجود خودش را به مقام نورانی پیامبر اکرم ﷺ تملیک نمود و از طریق مقام نورانی پیامبر، به سلسله مراتب به دیگر مخلوقات تملیک شد؟

جواب: شبیه همین مطلب در بحث نور عظمت مطرح است. استاد در مناصب النبی (ص ۶۷) می‌نویسد:

«فإن قلت: إنا نسأل عن حيث ملك الماهية بما هو ملك، أ هو الله تعالى، أو المخلوق، أو شيء ثالث؟ قلت: أمّا أولاً: فالنظر إليه من حيث هو هو، فهو ساقط و غلط - كما عرفت سابقاً. و أمّا ثانياً: فله تعبیر خاص في لسان الشريعة، فلم يعبروا عنه بالله تعالى و لا بالخلق، بل قالوا: «و بنور وجهك الذي أضاء له كل شيء»، «و بعظمتك التي ملأت أركان كل شيء». فهو نور وجهه تعالى. و وجهه هو الصادر الأول. و هو عظمته تعالى. فحيث إن الأنظار متعينة... فالتعبير الصحيح، إنه عظمته التي ملأت أركان كل شيء. فمحمّد أركان المخلوقات، و هي ملأت محمّداً و إنه نور وجهه، فوجهه محمّد و هذا نوره.»

در توضیح این جملات چند نکته قابل ذکر است:

اول- چه چیزی به اولین ماهیت تملیک شده است؟ یعنی ماهیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در نظر بگیرید؛ چه چیزی به آن داده شده است؟ آیا پیامبر مالک وجود خود خدا شده است؟ یعنی خدا از وجود خودش به پیامبر داده است؟ این جا در بالای صفحه، دستخط مرحوم میرزا است که خواندنش راحت نیست و این نشان می‌دهد که مرحوم میرزا این صفحه را نیز دیده‌اند. نیز استاد اشاره می‌کنند که این مطالب را مرحوم استادشان دیده‌اند، ولی دستخط ایشان هر تردیدی در این زمینه را منتفی می‌کند.

مادر باره ملک ماهیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌پرسیم که آیا آن ملک، خدا است؟ مخلوق است؟ یا چیز دیگری است؟ در جواب می‌فرمایند: شما نمی‌توانید به آن ملک به نظر عقلی نگاه کنید. در موضع دیگر از کتاب مناصب (ص ۶۵) نیز همین مطلب را توضیح داده‌اند. یعنی این که چون این ملک اشاره پذیر نیست، اصلاً ماهیت ندارد. به آن ملک نمی‌شود نظر کرد، چون قابل اشاره نیست زیرا ماهیت ندارد. این نخستین نکته، که این ملک چیزی عجیب است که نمی‌شود حتی به آن نظر عقلی کرد.

دوم- تعبیر خاصی در زبان دین برای آن ملک است. از این ملک تعبیر به خدا نکرده‌اند. به آن وجود خدا هم نگفته‌اند. حتی به آن خلق هم نگفته‌اند. بلکه تعبیر شده: «بنور وجهك الذی اضاء له کل شیء» نور وجه تو که همه چیز را روشن کرده است. «و بعظمتك التی ملأت أركان کل شیء» به عظمت تو که ارکان همه چیز را پر کرده است. به این جمله دقت کنید: «فهنور وجهه تعالی و وجهه هو الصادر الأول. و هو عظمته تعالی». پس آن نور، عظمت است و وجهه الله پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و آن نور عظمت، نور وجه است.

آن را وجه الله می‌گوییم که اضافه تشریفیه است. چون خدا وجه محسوس ندارد. وجه، چیست؟ وجه، صادر اول است و آن نور، عظمت است. همین نکته را یک بار دیگر تکرار کرده‌اند. یعنی پیامبر ﷺ وقتی پیامبری می‌شود، که از نور عظمت به ماهیت او تملیک شود. وقتی به او نور عظمت داده شد، آن حصّه و اشتقاقی که از نور عظمت دارد، می‌شود نور ولایت.

سؤال: نور عظمت مخلوق خداست؟

جواب: به پیروی از استاد، کلمه مخلوق را برای نور عظمت به کار نمی‌بریم، چون فرموده‌اند نگویند مخلوق. گفتیم نور عظمت «إحداث» است.

سؤال: با این حساب، پیامبر و اهل بیت ﷺ جزء غیر مادی دارند؟

جواب: بله! ما که نگفتیم پیامبر و اهل بیت ﷺ جزء غیر مادی ندارند. گفتیم جزء غیر مادی را چهارده معصوم دارند، ولی بقیه ندارند. در جایی دیگر، از آن به مقام ظلّی و شبحی پیامبر اکرم و اهل بیت ﷺ تعبیر کرده‌اند. استاد این مقام ظلّی را نفس ناطقه می‌دانند. فرموده‌اند که نفس ناطقه ظلّ و شبح است. به همین جهت، فقط پیامبر و ائمه سه جزیی‌اند، و گرنه بقیه انسان‌ها دو جزیی‌اند. برای ما وقتی می‌گویند نفس ناطقه یعنی آن روح.

گفتار بیستم

پرسش و پاسخ

چند سؤال دیگر در زمینه مباحث گفتار پیش مطرح شده که اکثراً حول موضوع نور عظمت است. پس از پاسخ به آنها به ادامه بحث می پردازیم.

سؤال: چند بیان در مورد نور عظمت گفته شده که سؤال برانگیز شده است:

الف. آیا نور عظمت، باقی به بقای خداوند است یا باقی به بقای خداست؟
و رابطه این مطلب با آیه شریفه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» چیست؟

ب. نور عظمت به ماهیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تملیک شده است، اما نه همه نور عظمت. لطفاً در این باره بیشتر توضیح دهید.

ج. در «مناصب النبی» گفته شد که آنچه به ملک ماهیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آمد، نور عظمت بود که احداث خدای متعال است. از طرفی استاد در مبحث خلقت مکرراً فرموده اند: «لا وجود الا وجود الله». این دو مطلب چگونه با هم قابل جمع است؟

جواب: سال ها پیش که توفیق داشتیم در خدمت مرحوم مهندس عصار باشیم، مقاله ای آماده کردیم که در آن مقاله پاسخ این سؤالات داده شده است. خلاصه و نتیجه مباحث مطرح شده در آن مقاله آن است که استنباط ما از

عباراتی مانند «لاوجود الا وجود الله»، «لا علم الا علم الله»، «لاقدرة الا قدرة الله» و نظایر آن باید در جنبه مخلوقیت باشد.

اگر ما بخواهیم از این عبارات میان خالق و مخلوق پل بزینم، اصل مسلم «بینونت میان خالق و مخلوق» به هم می‌ریزد. لذا تمام این عبارات، ناظر به این وجودهای مخلوقی است. اما چرا فرموده‌اند وجود الله، یا علم الله؟ این جا اضافه‌ها «اضافه تشریفی» و یا «اضافه ملکی» است؛ چنانکه وقتی می‌گوییم «بیت الله»، منظورمان این نیست که خدا خانه دارد. اضافه شدن «بیت» به «الله»، به جهت شرافت بیت است. یا اضافه «وجود» به «خدا» به جهت ملکی است که مال خداست. لذا اگر لحظه‌ای به ذهن ما خطور کند که میان خدا و بندگان، ذره‌ای اشتراک و تشابه وجود داشته باشد یا چیزی از خدا در بندگان باشد، این عقیده با صریح روایات ما ناسازگار است.

وجدان نفس مائی

بحث وجدان را از متن مقاله پی می‌گیریم.

نکته دوم: همان‌گونه که بیان شد، نفس انسان که در معرض حقایق درونی و بیرونی قرار می‌گیرد، یک حقیقت مزجی است و متأثر از همه جهات خود. گرچه نشئه عقلانی و علمی انسان، به واسطه شدت مالکیت نور ولایت، از معصومیت آن نور برخوردار است، در نشئات دیگر، به واسطه لطح و مزج طینت‌های علیینی و سجینی، تمایل‌ها و حجاب‌هایی تحقق می‌یابند که مجال کشف بدون خطا را از نفس مزجی می‌گیرند.

زمانی که ما جسم و روح هستیم و روح العقل را هم داریم، حتی اگر این گونه فرض کنیم که روح العقل بخاطر تجانس‌اش با نور ولایت، از نوعی معصومیت

برخوردار است، اما در جسم و روح ما به خاطر این که از طینت‌های علیّینی و سجّینی ساخته شده است، بر اثر آمیختگی میان این طینت‌ها، «تمایلات» و «حجاب‌های» خاصی شکل گرفته است. این طینت‌ها را با هم مخلوط کرده‌اند و خمیره‌ای درست کرده‌اند و برای هر کسی به نسبتی در اختیارش گذاشته‌اند. در روایات آمده است که اگر کسی طینت سجّینی داشته باشد، تمایل به فلان کار گناه دارد و یا اگر طینت علیّینی داشته باشد تمایل به فلان کار ثواب دارد.^۱

البته حرّیت و قدرت را هم فراتر از این تمایلات قرار داده‌اند. لذا گرچه طینت‌های علیّینی و سجّینی وجود دارند و اثرگذارند، ولی اثرگذاری آنها در حدّی نیست که ما را در انجام کارها مجبور کنند. البته تمایلات و حجاب‌هایی پدید می‌آوردند، اما موجب اضطراب و اجبار نمی‌شوند. به هر صورت، قطعاً در عالم ماده ارتباطات وجود دارند و این‌ها از یکدیگر تأثیر و تأثر می‌پذیرند.

نسبت میان اثر و مؤثر

به این عبارت استاد علیه السلام در مناصب دقت بفرمایید:

فالمناسبات والروابط بین المشاکلات محفوظة والتشابه والتشاکل بین الآثار والموثرات بدیهیة لا تنکر، و لیس لأحد أن ینکر المناسبات، فانه تفریط فی القول؛ اذ لیس صدور الإحراق عن النار جزافاً محضاً و بلا مناسبة و مشاکلة، بل المناسبات محفوظة و السنخیة بین الآثار و الموثرات محفوظة، حتی فی النفوس و آثارها الصادرة عنها. فالنفس الطیبة تحبّ علیاً و ابنائه علیهم السلام و الخبیثة تبغضهم.^۲

۱. مختصر البصائر، ص ۵۱۶.

۲. مناصب النبی (مخطوط)، ص ۱۳۷.

استاد در این عبارت به چند نکته تذکر می دهند:

نکته اول این که اگر میان اثر و مؤثر نسبت و رابطه ای باشد، این رابطه محفوظ است، مثل شباهت هایی که میان آثار و مؤثرات وجود دارد. قدیمی ها می گفتند آتش که کنار پنبه قرار بگیرد، پنبه را مثل خودش می کند. این هم به همان معناست. کسی در تأثیر و تأثرات در عالم مادی - از جمله میان جسم و روح - تردیدی ندارد.

ما منکر مناسبات میان اشیاء و عناصر مختلف ماء بسیط نیستیم. اگر می گوئیم همه چیز به دست خداست و بالله است، به معنای نفی تأثیر و تأثرات نیست. انکار این مطلب نوعی تفریط و چشم پوشی از واقعیت است. سوزاندگی که از آتش بر می خیزد، اتفاقی نیست که هیچ مشاکله ای میان آتش و سوزاندن نباشد. میان اثر و مؤثر سنخیت برقرار است. نمی توان با آب لکه های چربی روی اجاق گاز را پاک کرد، بلکه حتماً باید از مواد حلال استفاده کرد تا روغن ها پاک شود.

نکته دوم اینکه این اثر و مؤثر با هم ربطی دارند یا نه. این چیزی است که ما می بینیم و قابل انکار نیست؛ اما این که قابل به هم خوردن باشد یا نه، یا ذاتی آن باشد یا نه، بحث دیگری است. سخن ما، ذاتی بودن و لایتخلف بودن آن هاست که آیا می شود این به هم بخورد؟ آیا ذاتی آتش سوزاندگی است، یا سنت آن؟ به تعبیر ماء بسیطی اش، آیا عرض آتش همواره سوزاندگی است؟ یا عرضش می تواند گل و بلبل هم باشد؟ چنانکه برای حضرت ابراهیم علیه السلام شد.

آن عرضی که به آتش می خورد دست خداست، ولی سنت اش بر این قرار گرفته است که بسوزاند؛ در عین این که قابل تغییر است. از همین جا باب بدء و دعا در مراحل قدر و قضا و امضا (که مراحل مادی روند تحقق اشیاء در عالم است) باز می شود. حکیمانه بودن فعل خداوند، این سنت ها را در جهان آفرینش ساری و جاری می کند. این فرق می کند با آن که اصلاً رابطه ای وجود نداشته باشد. رابطه

وجود دارد و مستحکم است، ولی دست خدا را نمی بندد.

در نتیجه، نفسی که طیب است، امیرالمؤمنین و خاندان مطهر رسول اکرم (علیه السلام) را دوست می دارد، ولی نفسی که خبیث است، آن‌ها را دشمن می داند و به آن‌ها بغض دارد. این حب و بغض‌ها هست، اما آن‌ها را به مرحله اضطراب نمی‌رساند و از حالت اختیار خارج نمی‌کند. لذا هر بچه‌ای که به دنیا می‌آید، رفتار خاص خودش را دارد. تربیت برخی از بچه‌ها مشکل و برخی آسان است. این‌ها به آن مزج طینتی برمی‌گردد که افراد دارند.

آیات شریفه [را بنگرید]

■ «وَمَا أَبْرَىٰ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ»^۱.

■ «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»^۲.

■ «بِأَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً»^۳.

■ «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ»^۴.

■ «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^۵.

این آیات شریفه نشان می‌دهد که نفس ما یک سلسله کمالات دارد و قرآن به آنها ارجاع می‌دهد. این نفس، گاهی «نفس لؤامة» است، گاه «امارة بالسوء» و

۱. یوسف: ۵۳.

۲. القيامة: ۲.

۳. الفجر: ۲۷-۲۸.

۴. البقرة: ۸۷.

۵. الذاریات: ۲۰-۲۱.

گاه «مطمئنة». گاهی در نفس، توحید و معرفة الله خوابیده است و گاهی اوقات، سرپیچی از رسول باطنی و مقابله هوای نفس با آن است.

[آیات یاد شده] و آیات مشابه، نشانگر آن است که نفس بر اثر محدودیت وجدان کمالات در هر نشئه و تأثیر طینت های علیینی و سجینی، و حجاب هایی که در مراتب مزجی خود بدانها گرفتار می شود، رفتارهای متفاوتی انجام می دهد و این، گواه بر عدم عصمت نفس مزجی در میان قاطبه مردمان به جز معصومان: است، مگر اینکه شدت سلطه حریت و اختیار آدمی و اذن و رضای پروردگار، بر این تمایلات، غلبه کند.

این نفس، گاه لؤامة است؛ گاه مطمئنة و گاه امارة. ما سه تا نفس نداریم. بلکه همین نفس است که گاه امر به سوء می کند؛ گاهی لؤامة می شود و گاه به مرتبه مطمئنة می رسد. یک نفس است که رفتارهایش متفاوت می شود.

آن عاملی که اثر می گذارد و کنترل می کند، حریت و اختیار است. اما این که هر کسی چه مقداری از طینت علیینی یا سجینی دارد؛ بر می گردد به عالم ذر اولی و این که چه کسی چه زمانی بلی گفته و چگونه در امتحان های آن عالم عمل کرده است. همه بستگی به این ها دارد. می دانیم که طینت علیینی شهادت بر ولایت داده، نه طینت سجینی. چگونه خود این باعث می شود میزان و شدت علاقه مندی و سرسپردگی نسبت به اهل بیت علیهم السلام متفاوت باشد.

«الشَّقِيٌّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ»^۱ در واقع رفتار ما در آن عالم طینت را درست کرده و این سیر را در مراحل مختلف آفرینش برای ما پدید آورده است.

در نتیجه، نفس عالم یا نفس عاقل، به دلیل همین حقیقت

مزجی، می‌تواند در بیان کشف حقایق با محدودیت مواجه شود و بالتبع، گزارش‌های شناختی نیز از مکشوفیت کامل خبر نمی‌دهد، و از آنجا که حضور در رتبه عقلانی و دوام این حضور، مقدر عامه مردم نیست، اعتقاد به نیل بدون خطا به همه حقایق توسط همه و نیز معصومیت همه گزارش‌های وجدانی از سوی همگان، ادعایی گزاف به نظر می‌رسد.

ما چنین نفسی داریم که می‌توان گفت محتجب به حجاب‌های ساختاری است. مگر می‌شود انتظار داشته باشیم نگرش این نفس به این جهان بی‌خطا باشد یا همه چیز را درست کشف کند؟ فرض کنیم که نوع انسان‌ها - مطابق نظریه سوم - با رتبه عقلانی خود، همه کشف‌ها را انجام می‌دهند. اولاً این برای همه نیست، ثانیاً ماندن و دوام در این رتبه عقلانی کار ساده‌ای نیست. لذا این ادعای گزافی است که «همه انسان‌ها»، «همواره و در تمام لحظات» بتوانند به «همه حقایق» برسند.

استاد می‌فرمودند عرفا وجدان نما دارند، چون فکر می‌کنند که به جایی رسیده‌اند. مگر مسیر و طریق عرفا غیر از لافکری است؟ آن‌ها هم همین کارها را می‌کنند. چله نشینی دارند و بر نفس فشار می‌آورند، تا فکر را کنار بگذارند. اما وقتی فکر را کنار گذاشتند، مطالب غلطی به جای آن می‌آید. چرا؟ اگر بنا بود با کنار رفتن فکر، همواره به جواب درست برسیم، پس چرا عرفا به جواب درست نرسیدند؟ چرا گرفتار وجدان نما می‌شوند؟ چرا استاد توصیه می‌کند که حتی وقتی وجدان کردید، با کتاب و سنت محک بزنید. تمام اینها نشان می‌دهد در کار عرفا مشکلات ساختاری وجود دارد.

در مقام تمثیل می‌توان گفت: یک پرابه هر قدر موتورش درست کار کند و

روغنش میزان باشد، لاستیکش سالم و جاده هم مسطح باشد، یک راننده ماهر هم پشت آن نشسته باشد و خلاصه همه اجزای آن به ظاهر خوب کار کند، باز هم نمی‌تواند با سرعت ۱۸۰ کیلومتر برود؛ اما یک بنز خیلی راحت با سرعت ۲۵۰ می‌رود! این عیب ساختاری پراید است که نمی‌گذارد با این سرعت برود؛ چون محدودیت‌هایی در درون دارد.

این محدودیت‌ها در ما هم هست. البته معصوم نیستیم. ولی، نور عقل معصوم است، اما این معصومیت همواره به من عاقل منتقل نمی‌شود. اگر نور عقل برای همه افراد و در همه مراتب و لحظات کاشفیت داشت، دیگر چرا بشر نیازمند پیامبران بود؟ همیشه چنین نیست که دنبال هوی و هوس‌ها رفته باشیم و گمراه شده باشیم. گاهی عیب ساختاری است. ما جای دیگری اشتباه کردیم که نباید می‌کردیم. در آن عالم اشتباه کردیم و با عیب ساختاری به این دنیا آمدیم.

البته به ما حریت دادند که کج نرویم. ماشین پراید نمی‌تواند با سرعت ۱۸۰ برود، اما راننده‌اش نباید خلاف کند. باید درست و با احتیاط رانندگی کند و مواظب باشد، اما در محدوده‌ای که حد و اندازه خودش است. ما هم همین گونه ایم. ماده یعنی محدودیت! این محدودیت به ما اجازه نمی‌دهد انتظار داشته باشیم همه چیز را به روشنی و کمال ببینیم؛ البته نه به آن معنا که در همه مطالب هم تردید کنیم.

اما در حیطه وجدانیات اولیه‌ای که اتمام حجت در هدایت الهی موکول بدانها است، این معصومیت در شناخت از جانب پروردگار به صورت بسیط و در حد ضرورت در نهاد آدمیان به ودیعت نهاده می‌شود. ما معتقدیم که کشف علمی بخشی از عالم تکوین در حدی

کفایت از تحقق عالم تشریح برای ظهور کمال اختیار و فعل فاعل مختار نماید، در زمره این وجدانیات اولیه است.

بحث ما در شناخت‌های اولیه در عالم تشریح است نه همه شناخت‌ها. باید بتوانیم عالم بیرون را درست ببینیم، اما نه به این معنا که فرضاً با نور علم خود بتوانیم ذرات پروتون را هم ببینیم. این به چه درد رفتار تشریحی من می‌خورد؟ آن مقداری که ما بتوانیم آگاهی و روشنی پیدا کنیم، همان مقدار را برای ما گذاشته‌اند و به آن با ما اتمام حجت شده است تا در روز قیامت نتوانیم به خدا بگوییم: خدایا! من با این طینت کج و معوجی که به این دنیا آمده‌ام، قرار بود چه بفهمم؟! مثلاً با اصطلاحات معارفی به خدا عرض کند: خدایا من با این طینت نصف و نیمه، قرار نیست دنبال امیرالمومنین علیه السلام بروم. «نمی‌توانم» بروم، چون خودت امکان آن را در من نگذاشتی.

جواب این است که معرفت‌های اولیه، مثل معرفت خدا و پیامبر به صورت بسیط و در حد ضرورت در ما گذاشته می‌شود که برای بندگی و در ابتدای امر، که مخاطب شرایع قرار می‌گیریم، بهانه از ما گرفته می‌شود. در غیر این صورت هر چه پیامبران می‌گفتند، پاسخ می‌دادیم: ما نمی‌توانیم از شما پیروی کنیم، چون طینت‌هایمان خالص نیست و مناسبات و مشاکلات هم بین امور مادی برقرار است، لذا ما نمی‌توانیم تبعیت کنیم. یعنی بهانه طینت‌هایمان را می‌آوردیم که بهانه خیلی محکمی است.

اما با مکشوف بودن معرفت‌های اولیه برای همه مکلفان، روز قیامت خداوند می‌تواند به ما احتجاج کند که من پیامبر را فرستادم، چرا از او اطاعت نکردید؟ باید آگاهی اولیه در این باره را به من داده باشد تا بتوانم کلام او را بفهمم. خداوند، روز قیامت از من نمی‌پرسد که بالاخره نظریه نسبیت انیشتین درست

است یا نه! چون دانستن یا ندانستن این مطلب، موضوع عالم تشریح نیست. احکام شریعت، مبتنی بر کنش فاعل مختار با جهان پیرامون او و پذیرش و اقدام به عبودیت مولای اوست و در نتیجه هر نوع شناختی که قوام عالم تشریح بدان است - از قبیل معرفت بسیط حق و شناخت آثار و احکام جهان مادی (که موضوع علوم تجربی قرار می‌گیرد) - به صورت پیشینی همراه او خواهد بود. اما مثلاً شناخت کنه و حقیقت اشیاء مادی، چون مقوم عالم تشریح نیست، به همگان عطا نشده است، گرچه نیل به مراتبی از تصفیه نفس که همراه با انخلاع از جنبه‌های جسم عنصری و بلکه روح حیوانی است، امکان پذیر بوده، به افزوده شدن وسعت بینایی عقل و علم انسان می‌انجامد و این وسعت بینش کشفی، برای خاصان و برگزیدگان بارگاه شامخ الهی - که امواج معرفت در آن، موج در موج می‌افکند - به کاشفیت گسترده‌تر و عمیق‌تری می‌انجامد و وجود و سروری ربانی را فراهم می‌آورد.

کسانی هستند که خدای مهربان به واسطه اهل بیت علیهم‌السلام دست‌شان را می‌گیرد و مراتب و مراحل بالاتر را به دست می‌آورند. چه تزکیه و انخلاع کنند، یا حتی بدون تزکیه و... این مراتب بالا را به آن‌ها بدهد. این باعث می‌شود که برای این افراد، نگرش و شناخت بیشتری حاصل شود و به واسطه بندگی کرده‌اند خدا پاداشی به آن‌ها می‌دهد و کشف بیشتری هم می‌کنند. البته اینان باید نسبت به این مرحله‌ای که به آن نائل می‌آیند پاسخگو هم باشند. ولی این دیگر جزء کمالات آن‌هاست. اگر مردم عادی به این مرحله نرسند که مثلاً حقیقت اشیاء را ببینند یا عالم عرش و اصل ماء بسیط را وجدان کنند و... به جایی بر نمی‌خورد! لذا تمام مبانی عالم شریعت بر مبنای کشف انخلاعی

عالم ماء بسیط و دیدن فرشتگان و رفتن به عرش و... نیست.

ما در عالم خاکی زندگی می‌کنیم؛ لذا برای قوام عالم تشریح باید خدا را به «أدنی المعرفة» - که خروج عن الحدین باشد - بشناسیم. نه معرفت علیا نیاز است و نه معرفت اسماء و صفات. با اقرار عقلی به معرفت خدا و شناخت در حد خروج عن الحدین، عالم تشریح برپا می‌شود و ما مخاطب شرایع قرار می‌گیریم. در همین حد، ما بی خطاییم. ولی اگر بخواهیم طبق میل خود مکاشفه انجام بدهیم، معلوم است که به خطا می‌رویم! اصلاً کسی قول نداده است که آنجا را درست ببینیم، چون دوربین ما در جایی است که ایراد ساختاری دارد. یادمان باشد که ما پرایدیم، نه بنز!

صرف نظر از این حالت استثنایی، بدون تردید، محدودیت‌های وجودی خاص هر نشئه، تأثیرات لطح و مزج طینت‌ها، و حجاب‌های فراوان در نشئات مختلف که فراروی نفس مزجی آدمی - به عنوان مُدرک - قرار دارد، این باور را تقویت می‌نماید که شناخت‌های قدسی عقلانی، جز به دستگیری و عنایت ولی خدا ﷺ در جهت زدودن این حجاب‌ها از نفس و غلبه دادن نفس بر مؤثرات طینتی، و به دنبال‌اش، معرفی شدن کنه و حقیقت اشیاء توسط ذات پروردگار، حاصل نمی‌شود.

مسیرهای بالادستی را هم که بخواهیم برویم، بدون دستگیری اولیای خدا به جایی نمی‌رسیم. آنجا مسیرهای ساده‌ای نیست که به پای خودمان برویم. اصلاً نبوت و امامت برای دستگیری در این مراحل مقرر شده است. بنا به تعبیر استاد در ابتدای صفحه اول مناصب، پیامبر ﷺ آمده است تا دست ما را بگیرد که ما را خداشناس کند و به مراتب بالا ارتقاء بدهد. استاد در نخستین صفحه مناصب النبوی، چند نکته بیان کرده‌اند، از جمله همین مطلب که ذکر

شد. از همین جاست که می‌شود معرفی شدن کنه و شناخت حقیقت اشیاء را پی‌گیری کرد. نه این که اکنون بگوییم می‌خواهیم به لافکری برویم و انتظار داشته باشیم که یکباره کنه اشیاء را بفهمیم! نه چنین است و به این راحتی‌ها نیست. به هر کسی نمی‌دهند. هم اذن خدا و هم دستگیری خدا لازم است و آخرش هم خود خدا باید معرفی کند.

خیلی باید به این نکته توجه داشت که ما محدودیت داریم و نباید انتظار بالایی از خودمان داشته باشیم. اگر می‌خواهیم به این مراتب صعود کنیم، باید در خانه اهل بیت علیهم‌السلام برویم و تقاضای جدی و حسابی کنیم. به عبارت استاد، ارتقاء درجات معرفت به عبودیت است؛ یکی از نکات این آموزه همین است که شما بتوانید بالله و با حریت خود، بر این موانع و سنگلاخ‌های ساختاری خود - که قابل غلبه هم هست - فائق شوید.

پس خلاصه نکته دوم، اشاره به این محدودیت‌ها و چگونگی رفع آنها است. البته این محدودیت‌ها یک سلسله وجدان‌های پایه را از بین نمی‌برد؛ وجدان‌های پایه هستند، ولی چنین نیست که این بتواند به همه انواع شناخت، در تمام مراتب سرایت کند. لذا ما می‌توانیم وجدان نما هم داشته باشیم.

نکته سوم: اگر نقطه آغاز روند شناخت ما امری حقیقی و واقعی و منبعث از کشف عقلی - علمی یا برگرفته از یک ارشاد دینی قطعی الصدور باشد، مادام که به نور عقل یا علم، توسعه یابد، شناختی واقعی و نفس‌الأمری خواهد بود، اما به مجرد خلجان‌های نفسی و ورود حجاب‌های مادی متناسب هریک از نشئات جسم عنصری و روح حیوانی، در این شناخت ابهام و ایهام وارد خواهد شد و از نفس‌الأمری، فاصله خواهد گرفت.

در این قسمت گفته شده است که انسان باید نقطه آغازش را درست قرار دهد، یعنی یک وجدان و کشف عقلی درست کند؛ حالا یا خود او چنین کند، یا یک ارشاد دینی قطعی الصدور، یک امر حقیقی (نفس الامری) درست را در اختیار او بگذارد. اگر این پایه درست باشد و آن باور نخستین او درست باشد و همواره به این پایه، از نور عقل و علم خود بتاباند و هوی و هوس را هم دور کند، این شناخت او یا همین قدر خواهد ماند - ولی درست - یا ارتقاء پیدا خواهد کرد. یا می ماند یا اضافه می شود، ولی به خطا نمی رود، چون به نور علم و عقل روشنی پیدا می کند.

اما اگر به واسطه عواملی مثل نفسانیات و هوی و هوس روی آن حجاب افتاد، خوب شروع می کند، اما این حجاب ها می تواند او را به راه خطا بکشاند. این جاست که این آموزه معنا پیدا می کند که «لحظه به لحظه» باید مواظب باشیم تا پرده ها را کنار بزنیم. نباید گذاشت آن چه به درستی پایه نهادیم و وجدان کردیم و به مدد آن جلو می رویم، با رفتارهای خطا محجوب شود. درست است که شروعش خوب است؛ اما ادامه اش خراب است، و این نکته مهمی است.

گاهی می گوئیم شما اصلاً نمی توانید به مراتب بالا برسید. اما در مراحل پایین چطور؟ در مراحل پایین خوب شروع می کنیم، اما اجازه می دهیم نفسانیات با غلبه بر ما، آن را خراب کند. آن وقت ما انتظار داریم که چیزی که خراب شد همه چیز را درست ببیند؟!

در هر کدام از مراحل، اگر در نخستین قدم مطلب درستی به دستمان آمد و گوهر تابناکی به دست آوردیم، ولی یک مرتبه حجاب های مادی وسط آمد و هوای نفس و امور دنیوی غلبه کرد، کم کم برای نور پرده می افتد و دیگر روشننگری ندارد. آن نور روشننگر است، اما چون پرده روی آن افتاده است، چیزی را نمی بیند. قرار نیست آن نور در هر شرایطی تمام پرده ها را کنار بزند!

با توجه به حقیقت مزجی نفس، مادام که به طبیعت خود وا نهاده شود و تسلیم وسوس و القائنات شیطانی گردد، افزوده شدن حجاب‌ها بر شناخت‌های راستین ابتدایی و استمرار و نیز دلپذیری کاذب آنها اجتناب ناپذیر است. بدین ترتیب، خطاهایی که گاهی در مسیر مکاشفات عارفان یا صورتسازی ذهنی فیلسوفان رخ می‌دهد، قابل توضیح می‌گردد. در اینجا نیز نقش امام معصوم علیه السلام در هدایتگری لحظه به لحظه شناخت‌های ما به ویژه در حوزه عالم تشریح به وضوح خودنمایی می‌کند؛ به گونه‌ای که می‌توان به صراحت اذعان نمود که بدون حضور حجت و راهنمای بیرونی، عقل در چنبره حجاب‌های درونزاد گرفتار می‌آید و لذا نیاز به اشاره آن در همه دوران حیات انسان توسط مَدَکِرَّانِ الْاِلهی (چه قرآن صامت و چه قرآن ناطق) ضروری و لازم است.

درست است که «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ»، اما عوامل محیطی و تربیتی آن را به هم می‌زنند. در ادامه روایت می‌فرماید: «وَ اِنَّمَا اَبَوَاهُ يَهُودَانِهٖ وَ يَنْصَرَانِهٖ وَ يَمَجِّسَانِهٖ»^۱ پدرش او را مسیحی و یهودی و زرتشتی می‌کند. شرایط اجتماعی، محیط و اطرافیان، همه اثر می‌گذارند. بدین روی اگر ما مواظب نباشیم، اثر می‌پذیریم و منحرف می‌شویم. تسلیم وسوسه و القاء شیطانی و هوای نفس می‌شویم. به تعبیر استاد، اگر حرف حاخام یهودی و کشیش مسیحی را بگیریم و به همان سمت برویم، ما را می‌برند و این حجاب‌ها زیاد می‌شوند.

نکته مهم دیگر آن است که قدرت‌هایی که به واسطه ریاضت پیدا می‌شود، می‌تواند ما را منحرف کند. این است که همیشه باید آویخته به درگاه خداوند و

۱. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۸۱ به نقل از عوالی اللثالی؛ این مضمون بدینگونه نیز نقل شده است: من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۹ «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلٰی الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ اللَّذَّانِ يَهُودَانِهٖ وَ يَنْصَرَانِهٖ وَ يَمَجِّسَانِهٖ»

ولی خدا باشیم. این که تعبیر از توسل آن به آن و لحظه به لحظه می شود، اشاره به بحث تبدل اعراض و میثاق لحظه به لحظه دارد. اینجاست که حضور امام، جای خودش را خیلی باز می کند.

این گمان درست نیست که ما برویم و به عقل خودمان چیزی را بفهمیم. آنگاه اگر مشکلی پیدا کردیم، از امام کمک بخواهیم. خیر، چنین نیست! ما اصلاً بدون امام، نمی توانیم با تکیه محض به عقل خودمان به واقعیات برسیم. البته عقل «ما» یعنی همان «ما» که عبارت است از نفس مائی. این عقل، آن گوشه ها است، نه این که همواره دم دست باشد و راه را - مثل چراغ جلوی ماشین که راه را روشن می کند - برای ما روشن کند.

نخیر! ما معمولاً همان پرایدی هستیم که اتفاقاً با چراغ خاموش جلو می رویم. چشم مان را خیره می کنیم و کمی جاده را می بینیم و یک ذره پیش می رویم. ما این چنین هستیم! اگر قرار بود ما مالک بالفعل تمام ویژگی هایی باشیم که برای عقل گفته شده است، باید همه چیز را خوب می فهمیدیم و همواره صواب را از خطا به درستی تشخیص می دادیم. پس چرا چنین نیست؟ چنین نیست که یک نفر، دو نفر یا ده نفر نمی فهمند. اتفاقاً فقط یک عده انگشت شمار می فهمند. اکثراً درست نمی فهمند. «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»، «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»^۲.

از یک طرف می گوئیم عقل معصوم است و از یک طرف اکثر مردم نمی فهمند. اگر همه عقل دارند و اگر عقل هم معصوم است، چطور اکثر مردم اشتباه می کنند؟ این طور است، چرا امیر المؤمنین علی علیه السلام می فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلَّةِ أَهْلِهِ، فَإِنَّ النَّاسَ اجْتَمَعُوا عَلَى مَائِدَةٍ شَبَعُهَا قَصِيرٌ، وَجُوعُهَا طَوِيلٌ»^۳

۱. روم: ۶.

۲. حجرات: ۴.

۳. نهج البلاغه، ص ۳۱۹، حکمت ۲۰۱.

افراد اندکی به راه هدایت می‌روند. مردم بر سر غذایی می‌نشینند که سیر شدن آن کوتاه و گرسنگی‌اش طولانی است. اگر قرار باشد که همه انسان‌ها عقل داشته باشند، چرا به ما هشدار می‌دهند که دنبال راه مردم نروید؟ بخشی از حجاب‌های نفس به خاطر رفتارها و بخشی به خاطر آن طینت‌ها است. طینت‌ها را نباید دست کم گرفت. طینت واقعیتی است که باید آن را شناخت و بدان معترف بود و با پیمودن مراحل بندگی، از تأثیرات آن کاست. آن کشاندن‌ها و تمایل‌ها امری اجتناب‌ناپذیر است و در مباحث معارف، تردیدی در آن نیست.

البته این بحث با بحث حریت و اختیار قابل جمع است، اما موضوع بحث ما در این جا رفتارهای متکی بر شناخت است، شناخت‌هایی که منبعث از تأثیر و تأثرات مادی برای ما است. این است آن واقعیت که با آن سرو کار داریم. چنین نیست که ما یک حباب نور باشیم و همواره تألؤ داشته باشیم. اگر ما معصوم بودیم و نور بودیم، شیطان سراغ ما نمی‌آمد، بلکه نمی‌توانست سراغ ما بیاید! چه کسی را فریب بدهد؟ چرا شیطان سراغ اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌رود؟ برای این‌که آن‌ها طینت سجّینی ندارند و مقام نورانی آن‌ها بالاست، این ماییم که بی‌تردید در وجودمان منطقه‌خاکستری هست، اشتباه می‌کنیم و شیطان همان جاها سراغ ما می‌آید.

دین برای همین آمده است تا ما را کمک کند. لذا می‌گویند لحظه به لحظه در خانه دین و اهل بیت بروید، با یک دعا خواندن کار تمام نمی‌شود. لذا قرآن صامت و ناطق هر دو باید باشند. این که می‌فرمایند «وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا...» یعنی هیچ وقت این‌ها از هم جدا نمی‌شوند، چه معنایی دارد؟ پس چطور افراد غیر شیعه این دو را از هم جدا کرده‌اند؟ این «لَنْ يَفْتَرِقَا» باید به چه معنا باشد که عدم جدایی همیشگی معنا دار باشد؟ چون این موضوع، تبیین و تصریح خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآل‌ه‌وسلم

و بدون لحاظ کردن هرگونه شرطی است، لذا دائر مدار انتخاب انسانها نیست و تخلف ناپذیر است. راجع به این معنا باید بیش از پیش اندیشید.

از شاخصه‌های علوم انسانی بشری که مدعی معرفت‌افزایی و کشف عقلانی یا عرفانی جهان هستند، همین استقلال و احساس استغنا از هادیان الهی است و همان‌گونه که مشاهده می‌شود، اعوجاج از صراط مستقیم، نتیجه قهری نگاه ابهامی یا ابهامی از ورای حجاب‌های درونزاد و ستبر معرفتی به حقایق جهان است، مضاف بر اینکه اصولاً نقطه آغاز رویکردهای بشری نیز منبعث از کشف خالص عقلی - علمی نبوده است، چراکه فیلسوفان از مفاهیم و صور فکری که محصول کارگاه نفس است آغاز می‌کنند - که به اعتراف خودشان، بهره‌ای از انطباق با واقعیات ندارد - و عارفان نیز به سودای وصال سیمرغ، اسیر اعوجاجات سی مرغ نفس سرکش خود می‌شنوند و در راهی گام بر می‌دارند که مرشد حقیقی دوران را در پیمودن اش به یاری نطلبیده‌اند.

حال، اگر به جای شروع با وجدان، کار را با فکر شروع کردیم، یا با ریاضت‌ها و کارهای عرفا شروع کردیم، پا را از اول کج گذاشته‌ایم. اما اگر پا را درست بگذاریم و تحت نور عقل باشیم و مواظب باشیم، باز هم باید در خانه اهل بیت علیهم‌السلام برویم. البته این بحث مفصلی دارد و مربوط به جایگاه امام علیه‌السلام است.

بدین ترتیب با عنایت به این واقعیت که انسان‌ها با ماهیت موجوده و عین ثابت خود در جهان داده‌ها مستغرق نمی‌شوند، بلکه هویت مائی آنهاست که در پستی و بلندی‌های زندگی با اموری در سه نشئه مختلف عقل و روح و جسم به داد و ستد می‌پردازد، خطاپذیر بودن بسیاری از استنباط‌های او امری طبیعی است و سنت الهی

پروردگار در معرفی آیات و اسماء و صفات تکوینی و لفظی اش به عنوان دلالتهای ایشان به شاهراه مستقیم شناخت و هدایت، تفضلی شگرف و عنایتی به غایت حکیمانه و مهربانانه است.

بحث «ماهیت موجوده» و «عین ثابت» مربوط به نظریه اول و دوم است. ما در عالم واقعی خارجی، ماهیت و عین ثابت نیستیم. از طرف دیگر، اگر واقعاً بدانیم که مادی هستیم، باید عرض و طول این حرف را متوجه باشیم. می‌گوییم مادی هستیم؛ اما یکبارہ یادمان می‌رود و مقام نورانی و کشف عقلانی و... خود را در حد عصمت می‌بینیم و ادعا می‌کنیم که عقل خطا نمی‌کند، پس ما هم خطا نمی‌کنیم! مگر می‌شود ما خطا نکنیم؟

سؤال این است که اگر عقل خطا نمی‌کند، خطاهای خود را چگونه توضیح بدهیم؟ این سؤال با نظریه اول و دوم و سوم، بیشتر از آن که حل شود، توجیه می‌شود! اما وقتی که تسلیم شدیم، می‌گوییم مگر ما کی هستیم که اشتباه نکنیم؟ و اصلاً بنا بر این است که اشتباه کنیم. قرآن و پیامبر و امام آمده‌اند تا جلوی اشتباه ما را بگیرند.

این که فکر کنیم وجدان یعنی یک عنصر درونی بی خطا برای همگان و برای همیشه و برای همه چیز، این خطاست. اگر بخواهیم دنبال رفع خطایا باشیم و بخواهیم این حالت به تدریج به همه امور زندگی ما سرایت کند و شامل آن بشود، جز به این که به کهف حصین امام زمان علیه السلام پناه ببریم، راه دیگری ندارد، و گرنه شیطان همه جا هست. اصلاً گاهی نیاز به شیطان هم نداریم، بلکه خودمان از صد تا شیطان بدتریم. آن قدر هوی و هوس‌ها و خواهش نفسانی، شدید و زیاد است که شیطان کاری به ما ندارد.

نکته چهارم: این نوشتار معتقد است که با در نظر گرفتن نکات سه‌گانه

فوق و افزودن شان به نکات همسو و مؤید آنها در دیدگاه‌های دوم و سوم، می‌توان اذعان داشت که مطالب کلیدی نقل شده از بیانات مرحوم استاد در مقدمه این یادداشت - که به جایگاه گرانقدر وجدان و امور وجدانی اشاره نموده بودند - قابل توضیح می‌گردد، و اینکه بدون رعایت این نکات، توضیح آن مطالب با کمک گرفتن از دیدگاه‌های مطروحه در بحث وجدان، به تنهایی و به سادگی امکان پذیر نمی‌باشد.

به عبارت دیگر، نمی‌توانیم با یک کلمه وجدان همه مسائل شناختی را حل کنیم. اما باید بحث را در این فضا مطرح کنیم که کتاب و سنت این گونه آموزه‌ها را برای ما گفته است؛ و ما این هستیم؛ و البته روشنایی‌هایی هم به ما داده‌اند. آنگاه کسی نمی‌آید به ما ایراد بگیرد که مکتب تفکیک قصه‌ای به نام وجدان درست کرده که هرکسی که چیزی را نفهمید، بگوید برو که وجدان نکردی! می‌گوییم که هرگز چنین ادعایی نداریم و قرار نیست سیرتا پیاز همه چیز را وجدان کنیم.

البته چند مورد را وجدان می‌کنیم، آن هم برای این که این‌ها پایه‌های معرفتی است و خود خدا گذاشته است. اول معرفت الله است و بعد حسن و قبح‌های عقلی. چند مورد محدود است که راه‌گشا می‌شوند تا عالم تشریح راه بیفتند و ما مخاطب پیامبران قرار بگیریم. در همان حد، ما بی‌خطا هستیم. ولی بنا بر این نیست که ما عناصر عالم طبیعت و عالم ملکوت - همه را - وجدان و کشف کنیم. نه این که منکرش باشیم؛ ولی اگر بخواهیم برای عامه مردم بحث وجدان را مطرح کنیم؛ نباید این حرف‌ها را زد.

نباید بگوییم مقام وجدان یک مقام رفیع بالای والا و... است. البته آن

مقام بالا و والا هم هست، ولی در همین مقام پایین هم وجدان برای همه کس و همیشه و همه چیز نیست. اصلاً لازم هم نیست. برای چه باید باشد؟ برای چه خدا به ما قدرت کشف همه حقایق را داده باشد؟ آیا ما با این طینتی که داریم، می‌توانیم در قبال روشنگریهای فراوان حاصل از کشف‌های عقلانی، خودمان را مواظبت کنیم؟ آیا این کشف‌ها - اگر به میزان بالا و در مراحل و افق‌های بسیار برای نوع انسانها حاصل شود - در کنار آن محدودیتهای ساختاری، لانه شیطان نمی‌شود؟ علم، عصمت می‌آورد، ولی مشروط بر این که اولاً طینت ما سره و پاک باشد، ثانياً مراجعه به دستگاه عبودیت به صورت دائم اتفاق بیفتد، و گرنه: «چودزدی با چراغ آید، گزیده‌تر برد کالا.»

اگر به ما گفتند شما در این دنیا آمده‌اید که تاج عبودیت به سرتان بگذارید، یعنی در عالم تشریح زندگی کنید. در عالم تشریح باید پیامبر خود، امام خود و دستورات دینی‌ات را بشناسی. این موارد پایه‌ای که برای اتمام حجت است، طوری گفته شده که برای ما روشن است. این‌ها وجدانی است. امانی‌توانید وجدان را در طول و عرض و ارتفاع ضرب کنید و بگویید همه انسان‌ها، همه زمان‌ها، همه مکان‌ها و همه چیز را می‌توان وجدان کرد. اصلاً نه بنا بر چنین چیزی است و نه شدنی است، و اصلاً به چنین اعتقادی نیاز نیست.

ما در معارف، دربارهٔ لافکری و وجدان، آن گونه سخن نمی‌گوییم که بخواهیم تئوری شناخت جهان را مطرح کنیم. استاد بحث وجدان را مطرح کردند تا بحث توحید؛ و بعد بحث اختیار را تبیین کند. همین! وقتی به بحث تلقی وحی و امور نبوت خاصه و خلقت می‌رسند، می‌گویند ما نمی‌فهمیم، نه این که وجدان ناپذیر باشد. می‌فرمایند برای رسول خدا ﷺ که عقل کل و کل عقل است، وجدانی است. سیزده تا نور پاک دیگر هم اضافه کنید، می‌شود

چهارده تا! بقیه آدم‌ها چی؟! اصلاً بنا نیست و نیازی نیست که تمام آن موارد را بفهمند.

در همین زمینه یک مثال بزنم. مرحوم میرزا در رساله «هناک» در بحث جبر و اختیار می‌فرمایند که آیا ما فقط یک کمال به نام قدرت داریم، و اختیار، طور و کیفیت فعل است، یا مالک دو کمال مستقل (قدرت و اختیار) هستیم؟ حالا اگر شما بخواهید کسی را متذکر اختیار در فعلش کنید، آیا مطلب را این گونه به او می‌گویید یا تذکر وجدانی می‌دهید که: توجه کن! آیا کار مال خودت است یا این را به شما القاء کرده‌اند؟

اما آیا این مطلب که ما یک کمال داریم به نام قدرت یا دو تا کمال داریم به نام قدرت و اختیار، برای هر کسی وجدانی است؟ اصل حریت و اختیار را که بخواهید وجدانی کنید، باید طرف مقابل را چند تا تلنگر محکم بزنید تا بیابد. اما این که یک کمال داریم یا دو کمال، با یک تذکره اولیه، وجدانی همه می‌شود؟ بنده منکر نیستم که اگر توجه پیدا کردند یا تمرکز کنند به آن سخن می‌رسند که مرحوم میرزا از استادشان نقل کردند. اما اگر نرسیدند، ایرادی دارد؟ یعنی می‌شود گفت که حریت و اختیار را وجدان نکرده است؟ خیر، در آن حدّ که مخاطب دستور دینی قرار بگیرد، وجدان کرده است. اما این بحث که دو تا کمال داریم یا یک کمال، فهمیدنش هم بسیار بحث سختی است، چه رسد به وجدانش.

ما باید تمام بحث وجدان را در حدّ کاربردی مطرح کنیم. تمام سعی نگارنده در این کتاب، به ویژه در مقاله پیوست، آن بوده است که بر اساس مبانی کتاب و سنت معصومان، این کار را انجام بدهد. بنا نیست چیزی خارج از دسترس به نام وجدان به کسی معرفی کرده باشیم. این کار با انسان بودن ما،

خطا کردن‌های ما، توبه کردن و عجز و لابه کردن‌های ما، و اسلوب زندگی ما سازگار است. این همه دعا هست که وقتی اشتباه کردی، این دعاها را بخوان تا خدا تورا ببخشد. می‌گویند وقتی راه را ناقص یا غلط رفتی، یا اصلاً راه را نرفتی! دعا بخوان تا کمکت کنند. این آموزه بدان جهت است که ما گرفتار ساختار طینیت علیینی - سجّینی هستیم.

البته خداوند بر اساس کارهایی که ما انجام می‌دهیم، سیئات ما را به حسنات برمی‌گرداند. معنای معارفی‌اش این است که خداوند عَرَضِ سَيِّئَةٍ رَابِعَةً بِحَسَنَاتٍ مِّمَّا كَسَبْتُمْ مِنْ قَبْلِهَا يَتُوبُ عَلَيْنَا أُولَئِكَ يَنْجِي اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ﴿۱﴾ خدا می‌تواند این کار را بکند. سیئه و حسنه امری مادی‌اند و خدا این را به هم می‌زند. ما باید ملتزم به این سخن باشیم و تا آخرش برویم، نه اینکه یک مرتبه بگوییم ما عقل هستیم و نور عقل هستیم! چون این سخن گزافی بیش نیست.

گاهی این سؤال پیش می‌آید که در فضای وجدان‌های پایه در عالم تشریح، نه معرفت‌های درجات بالاتر، در وجدان محسوسات دچار خطا هستیم. مثل آزمایش دست سرد و گرم و قرار دادن در آب ولرم. این عقلی است که روشنگری دارد و کاشف است، و خطاناپذیر است، و این من هستیم که عقل را محجوب می‌کنم؛ پس چگونه باید تشخیص بدهم که این کشف درست است یا وجدان ناست؟ یا اینکه وجدانی که از یک کار قبیح دارم، آیا وجدان واقعی است یا خیر؟ اصلاً مرز تعداد مستقلات عقلیه از کجا معلوم می‌شود؟

در پاسخ می‌گوییم: این مثال با بحث معرفت تطابق ندارد. به این مثال وارد نمی‌شویم که این خطای حسّ است یا خطای تحلیل حسّ، چون بحث

۱. فرقان: ۷۹: «الَّذِينَ تَابُوا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».

دامنه‌داری است و موضوع گفتگوی ما نیست. ماجرا این است که ما عامل شناسنده هستیم. این عامل شناسنده، ترکیبی از مثبت‌ها و منفی‌ها است که البته نور عقل هم دارد. من از کجا باید بفهمم که در خداشناسی و وجدانم از خدا اشتباه نمی‌کنم؟ آن چه شریعت از ما خواسته، خروج از دو حدّ تعطیل و تشبیه است و برای مردم عادی یک قدم هم بالاتر از این حد نخواسته است. اکنون ما هستیم و پایه اولیه معرفت مان - یعنی خداشناسی - که می‌خواهد ما را مخاطب شریعت کند. آیا خروج عن الحدّین می‌تواند مورد اشتباه قرار بگیرد یا نه؟ اگر پایه‌ای‌ترین اصل مورد خطا قرار بگیرد، اصل دیانت از بین خواهد رفت. بیان نگارنده از مطلب، بیانی استدلالی است. ممکن است خواننده بگوید من از کجا بفهمم؟ پاسخ آن است که این یافتن به خودش است، چون پایه یافته‌ها به خودش برمی‌گردد.

سخن در این است که اگر این مبانی اولیه - که شاید بسیار محدود هم باشد - برای ما روشن‌نگری نداشته باشد، اساس دیانت بر باد خواهد رفت. چگونه می‌توان به امور اولیه رسید؟ جواب این است که: به خودش. یعنی امری زائد بر آن نیست. لذا ما بحث خروج عن الحدّین را یک بحث عقلی می‌دانیم. یعنی عقل نوری من، به من می‌گوید که نه می‌توانم منکر خدا شوم و نه می‌توانم بگویم شبیه چیزی است. اگر بخواهیم یک قدم جلوتر برویم، دلالت ولی الله می‌خواهد؛ بدون تردید!

اینک از یک زاویه دیگر به بحث بنگریم. آن امر اگر بخواهد وجدانی باشد، به خودش است. اما از زاویه دیگری که نگاه کنید، می‌فرمایید اصلاً مستقلات عقلی کدام‌هاست؟ معرفت؛ یعنی نفس ما عارف بالله شده است و من وقتی با عقلم به نفسم نگاه کنم، می‌بینم آن خدایی را که می‌شناسم، نمی‌توانم از دو

حدّ تعطیل و تشبیه خارج کنم. این کشف عقلانی من نسبت به معرفتی است که دارم. اما بیانش بیان خروج عن الحدین است.

این بحث‌ها جای خودش را دارد؛ ولی در بیانی که ما داشتیم، می‌خواستیم جایگاه امر وجدانی و وجدان کردن را نشان بدهیم، تا روشن شود که کجا باید دنبال وجدانیات بگردیم. اما این که آیا این وجدانیات دو تا است یا ده تا است و در چه حیطه‌ها و ساحت‌هایی است؛ این‌ها بحث‌های بعدی است. فعلاً بنا بر این است که حوزه بحث وجدان را مشخص کنیم تا خیلی به بیراهه نرویم. این مقدمه، از باب این که استاد بحث توحید و اختیار را بر پایه وجدان قرار داده‌اند، به عنوان مقدمه ورود به مباحث آتی مطرح شد، و گزنه بنای ورود به این نوع مباحث شناختی را نداشتیم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الظَّاهِرِينَ

پیوست:

پردازش «وجدان» در نفس مائی

با تکیه بر بازخوانی تقریرات متفاوت از «وجدان»

مقدمه

وجدان در ادبیات معارفی، از کلید واژه‌های مهم و اساسی در تبیین مبانی معارف الهی محسوب می‌شود. در نتیجه، پرداختن به بحث امور وجدانی که از شالوده‌های اساسی ساختمان رفیع و شکوهمند معارف کتاب و سنت است، راهگشای بسیاری از مباحث زیربنایی درس‌های معارف به شمار می‌رود. مرحوم مبرور استاد آیه‌الله شیخ محمود حلبی در ضمن درس‌های دوره اول و دوم فارسی و تقریرات معارف، می‌فرمایند:

■ راه انبیاء، راه وجدان و فطرت است، همان راهی که خداوند به روی تمام افراد بشر عاقل باز کرده است. [درس‌های معارف، بحث توحید، درس ۱]

■ اولین چیزی که لازم و متحتّم است، این است که باید خودتان را وجدان کنید که مفتاح همه معارف توحیدی، یافتن خود است. [درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید، درس ۲]

■ پیغمبر ﷺ فرستاده شده که همه را دعوت کند و عارف بالله نماید و همه را شناسای خدا، شناسای انبیاء، شناسای خودشان و شناسای معاد کند. بلکه شناسای حقایق این عالم کند تا حقایق این عالم را خوب ببیند. [درس‌های معارف، درس توحید، درس ۱]

■ اعلم أن أول ما يجب على المستبصر اللبيب في طريق كشف الحقائق ونيل مدارج المعارف أن يعرف نفسه ويُعين شخصه بالوجدانات العينية، لا بالمفاهيم التصوريّة والتصديقيّة، فإن وجدان النفس ليس بصورة معقولة ولا بتخيّلاتٍ موهومة مفهومة، بل إنّما هو بالتوجه و الرجوع الجوهريّ إليها. [المشهدين في التوحيد والعدل: ١٥]

شاید بتوان ادّعا کرد که ساختار و روش شناسی شناخت در علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام در تبیین دین، ارتباطی ناگسستنی با موضوع وجدان دارد. درست در همین جهت با روش شناسی سایر علوم شناختی بشری کاملاً متفاوت است. از این رو، ارائه تعریفی صحیح و بیانی صریح از ابعاد مختلف این واژه، مخاطب را در فهم بهتر مباحث معارفی کمک خواهد کرد.

علاوه بر آن، چنانچه تعریف و تبیین وجدان در پرده‌ای از ابهام باقی بماند، می‌تواند دستمایه شماتت ناقدان قرار گیرد که مدعیان مکتب معارف، نه تنها خود به تبیینی قابل فهم از وجدان - که اساس و پایه شناخت شان محسوب می‌شود - دست نیافته‌اند، بلکه مخاطبان و درس‌آموختگان خود را نیز به ناکجا آبادی به نام وجدان ارجاع می‌دهند! برخی ناقدان در آثار نوشتاری و گفتاری خود، طعنه زده‌اند که تفکیکیان بردو امر غامض شیعه یعنی بداء و تقیه، امر سومی به نام وجدان افزوده و جنبه باطنی‌گرایی شیعی را به کمال خود رسانده‌اند.

به اعتقاد اینان - که بازگویی سخنان اهل سنت به شمار می‌رود [المحصّل، ٨٢] - بداء، خطاهای گزارش رهبران دینی از آینده را تصحیح می‌کند و تقیه، نیز مصحح بیانات کذب شیعیان است. وجدان نیز برای هر شناخت بی اساسی، راه‌گیزی فراهم آورده است. لذا دین شیعی و باورهایشان، در پوششی

از تقدس و پنهانی‌گری محافظت خواهد شد و آموزه‌های اعتقادی نادر، مبهم و متناقض‌شان به مدد آموزه‌ای به نام وجدان، همواره رازگونه، شگفت‌انگیز، محرمانه و منحصر به خاصان بارگاه ربوبی یعنی جماعت شیعیان، باقی خواهد ماند.

از این رو ضرورت بررسی دقیق واژه «وجدان» و مراد از آن در مباحث معارفی دو چندان می‌گردد. به همین جهت بحث وجدان در میان اساتید و علاقمندان درس‌های معارف، همواره مطرح بوده و در قالب چندین دیدگاه مختلف، جمع‌بندی و ارائه شده است. این نوشتار در پی آن است که ضمن بازخوانی کوتاه برخی از این دیدگاه‌ها و با اشاره اجمالی به برخی نکات تکمیلی، وفاقی میان این نظرات فراهم آورد.

۱. «وجدان» و تعریف‌پذیری آن

«تعریف» هر مفهومی به عنوان نخستین پله فهم درست از آن در مکاتب مختلف، ساز و کار و نظام متفاوتی دارد. در بیان اهل منطق، اقسام گوناگونی از تعریف بر اساس ذات و عرض و نوع و جنس و فصل اشیاء، ارائه می‌شود. ابن‌سینا که در کتاب‌های الشفا و النجاة خود از شارحان و در کتاب‌های منطق المشرقیین و رساله الحدود، از نقادان منطق ارسطویی است، از آنجا که دسترسی به ذات اشیاء را ناممکن و گزارش دقیق از آن را نادرست می‌داند، اساساً «تعریف به حدّ» را - به عنوان یکی از اقسام تعریف - غیرممکن و مردود می‌شمارد. به عکس، او معتقد است که چون هرکس می‌تواند حدّ اکثر نسبت به ذات خودش در شرایط خاصی علم داشته باشد، «تعریف به رسم»، یعنی به عوارض خاص اشیاء، ممکن‌ترین نوع تعریف به شمار می‌آید [رسالة الحدود: ۲۳۱-۲۳۲، منطق المشرقیین: ۲۹-۳۲].

عده‌ای از فلاسفه غرب نیز بر این باورند که یک تعریف دقیق باید بر اساس مفاهیم پایه صورت گیرد. از نظرایشان، مفاهیم بنیادین یا اصول متعارف (axiom) گزاره‌های اثبات‌ناپذیر، بدیهی الصدق، قطعی و فطری هستند، لذا مبنا و اساس تعریف قرار می‌گیرند. در مورد پذیرش هر چهار خصوصیت برای اصول متعارف میان این اندیشمندان، اتفاق نظر وجود ندارد. ذکارت و لایب نیتز، هر چهار خصیصه را پذیرفته اند؛ کانت و نظام‌های متأثر از وی، قطعی بودن را کنار نهاده‌اند؛ فلسفه اصالت تجربه، قطعی و فطری بودن را نپذیرفت؛ و جان استوارت میل و راسل هم تنها اثبات‌ناپذیری آن را پذیرفتند. [Dictionary of Philosophy and Religion (Eastern and Western Thought): 46].

نکته قابل توجه در نگاه فلسفه و منطق به موضوع تعریف، این است که تعریف در فضای ذهن و تصوّرات ذهنی شکل و قوام می‌گیرد. این نکته در تعارض آشکار با تعریف وجدان از منظر معارفی است، چراکه از این منظر، در تعریف اموری همچون «وجدانیات» که ناظر به اموری واقعی و خارجی است، نباید خود را درگیر لفظ وجدان و پرداختن به کاربردهای مختلف آن در حوزه‌های گوناگون نمود. در منظومه اندیشه معارفی، امور وجدانی، صورت ادراکی و ذهنی ندارند و هیچ یک از تعاریفی که در فضای ذهن و صورت‌سازی‌های آن انجام می‌شود، نمی‌توانند بیانگر منظور دقیق از «امور وجدانی» در آن منظومه باشند. به تعبیر دیگر، هنگام پرداختن به تعریف مصطلح از وجدان و امور وجدانی، نوعی دوگانگی حاصل می‌شود: از یک سو جایگاه فرایند شکل‌گیری تعریف مصطلح، فضای ذهن و متکی به صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است و از سویی دیگر، امور وجدانی سنخیتی با صور ذهنی ندارند. لذا تلاش برای تعریف اصطلاحی وجدان، تلاش برای انجام امری محال به نظر می‌رسد:

فمتی أردت وجدان نفسك، لأبد لك من مراجعتك اليها بهذا الرجوع الخارجي، كي تجدها كنه الوجدان وتعرفها بالمشاهدة والعيان، و إن لم تتمكّن من تعريفها الجامع المانع طبق المصطلحات الفنيّة [المشهادين في التوحيد والعدل: ١٥].

درواقع، براساس آموزه‌های کتاب و سنت، روش اصلی در تعریف و تبیین امور وجدانی، رویکرد تذکری است؛ به این معنا که چون وجدانیات، حقایقی خارجی و واقعی می‌باشند، صرف اشاره و یادکردشان، کشف و شناسایی آنها را - البته در درجات و مراتب مختلف به حسب جایگاه خارجی آنها - به دنبال دارد. از نظر مبانی معارفی، روش تذکار، همان طریقی است که انبیای الهی عليهم السلام در پیش گرفته‌اند، زیرا تذکر در جایی معنا پیدا می‌کند که افراد، واجد حقیقتی بوده، ولی از آن غافل شده‌اند و با تذکر، متوجه آن حقیقت می‌شوند. این فرایند با تعریف مصطلح، بسیار متفاوت است.

اشاره به این نکته نیز لازم است که اگر در این نوشتار، وصفی از امور وجدانی به میان می‌آید، صرفاً به منظور اشاره نمودن به حقایقی است که واجد آن هستیم، به تعبیری دیگر، گرچه ناگزیر از به کارگیری الفاظ و مفاهیم در گفتمانی علمی هستیم، این الفاظ و معانی، اشاره‌کننده و دلالتگر ما به امری خارج از این معقولات است، که آن امر خارجی، از جنس و سنخ مفاهیم معقوله نمی‌باشد.

فالعقلاء بالفطرة، وإن كان لهم التعقل و التصور قبل التكلم، إلا أنهم لا يجعلون الألفاظ إلا آية وإشارة و علامة يشيرون بها إلى الأمور الخارجية [مصباح الهدى: ٥١٩]

به عبارتی دیگر، هر تعریف و توصیفی ما را وارد فضای ذهن می‌کند. به همین دلیل، نمی‌تواند بیان درستی از حقیقت یک امر خارجی مکشوف به نور عقل

و علم - نظیر امور وجدانی - باشد. اما برای بیان منظور خود و در جریان مفاهیم با دیگران، ناچاریم از واژه‌ها و مفاهیم مرتبط با آنها استفاده نماییم، ولی هرگز برای آنها نقش معرّف و کاشف، قائل نبوده، معتقدیم این مفاهیم - حداکثر - وجوهی برای آن امور خارجی هستند.

... لأنّ العقل والعلم كاشفان للماهيات الخارجية بلا احتياج إلى الثبوت العقلي والعلمي، وعلى تقدير الثبوت يكون المعقولُ المعلومُ الثابتُ بهما وجهَ الخارج، والألفاظُ سماتٌ للخارج بواسطة هذه الوجوه. فمعنى الألفاظ والمراد منها نفسُ الحقائق أولاً وبالذات. وعليه الفطرةُ الأوليةُ العقلانية. فالمكشوفُ نفسُ الحقائق، والأسماءُ سماتٌ لها، فيمكن تعلّم الإنسان أسماءَ الأشياء موجودة أو غير موجودة. و جرت استعمالات صاحب الشريعة على هذه الفطرة الأولية [مصباح الهدى: ۵۱۷]

۲. مراد از «وجدان» در متون معارفی

وجدان [به کسرواوا] در لغت عرب [لسان العرب، ابن منظور و تاج العروس، زبیدی و العین، فراهیدی] مصدر و از ریشه «وَجَدَ» و به معانی «دارا شدن» [وَجَدْتُ فِي الْمَالِ وَجْدًا وَوَجْدًا وَوَجْدَانًا وَجِدَّةً، أَي صَزْتُ ذَا مَالٍ]، «غنی شدن» [وَجَدَ الْمَالَ وَغَيْرَهُ اسْتَعْنَى، وَجَدَ يَجِدُ جِدَّةً، أَي اسْتَعْنَى غِنَى لَا فَقْرَ بَعْدَهُ]، «رسیدن» [وَجَدَ الْمَطْلُوبَ وَجْدَانًا وَوَجْدَانًا، بِكَسْرِهِمَا أَذْرَكُهُ، وَالْوَجْدَانُ وَالْجِدَّةُ: مِنْ قَوْلِكَ وَجَدْتُ الشَّيْءَ أَي أَصَبْتُهُ] و «یافتن و پیدا کردن» [وَجَدْتُ الصَّالَةَ وَوَجْدَانًا] گرفته شده است. دهخدا نیز کاربرد وجدان توسط فارسی زبانان را در معانی «گم شده را یافتن»، «یافتن»، «دریافت»، و «یافت» آورده است. البته با اندکی دقت، معلوم می‌شود که این معانی مغایر هم نبوده، به نحوی هم پوشانی دارند.

در بخش‌های مختلف دروسِ معارف، این واژه در دو معنای «دارا شدن» و «یافتن» به کار رفته است.

معنای یکم: گاه منظور از لفظ وجدان، واجدیت است. وجدان و واجدیت در این معنا بیشتر در مباحث خلقت مورد گفتگو قرار گرفته است. مثلاً وقتی می‌گوییم «واجدیت نفس، نور علم را» (وجدان نور علم) یا «واجدیت نفس، نور عقل را» (وجدان نور عقل) یا «واجدیت ماء بسیط، نور قدرت را» یا «واجدیت ماهیت معدومه، نور ولایت را»، منظور این است که نفس مظلّم الذات، انوار کمالیّه را به درجه‌ای و مرتبه‌ای واجد گردیده است. به عبارتی، خداوند متعال به اذن و اراده خویش، انوار کمالیّه را به ماهیات تملیک نموده است.

ولكن مما يجب عليك أن تواظبه حفظ واقعية مالكيك و واجديتك.
فعليك بالمواظبة التامة على ضبط المالكية و الواجدية الواقعية
بحقيقة الوجدان. فإن هذا المطلب مما يجب حفظه في جميع
المطالب و المراتب و المقامات من الكلمات، حيث إنه أحد الأركان
العظيمة في معارف صاحب الشريعة، وهو أمر وجداني ليس يمكن
إنكاره. كيف، و نجد بالوجدان التام أننا مالكون بأشدّ أنحاء الملكية
لنور الولاية و للوجود و القدرة و العلم واجدية و مالكية لا أشدّ منها
[مناصب النبي (مخطوط): ٦٨]

در کنار تعبیر واجدیت، اصطلاح «مالکیت» نیز در ادبیات معارفی به چشم می‌خورد که اشاره به مرحله‌ای بالاتر و برتر نسبت به واجدیت دارد. در مرحله‌ای که خداوند از نور ولایت به ماهیات تملیک می‌کند، اصطلاحاً گفته می‌شود که ماهیت، واجد نور ولایت شده است [درس‌های معارف، بحث خلقت: درس ۵۰] و هنگامی که به این ماهیت، اجازه‌تصرف در این نور، از حیث اعطاء به غیر و امساک از غیر داده می‌شود، اصطلاح مالکیت به کار می‌رود. طرفه آنکه

در مراحل خلقت، از نگاه علوم معارف، نه تنها مرحله واجدیت و وجدان - که مرحله ای انفعالی است - تعریف ناپذیر است، بلکه مرحله مالکیت نیز - که جنبه فاعلی وجدانات است - چنین می باشد.

اعلم أن حقيقة الملكية ليست مما يُعرف بالمعزفات والتحديدات، كيف وهي شبيهة ماهيتنا التي لاشيء محض. وهذا الإدراك. أي إدراك كونها شبيئتنا وما به تحققنا. إنما هو بنفس هذه الملكية، فليس يمكن تحديدها ولا تعريفها. وإنما المقدار الذي يمكن أن يقر أو يحزر هو صيرورة المالك بمثابة يبدل منه ويُعطيه ويوجد به بكل من شاء وأراد ويمنعه عن كل من يشاء. فتسليط الله تعالى ماهية الصادر الأول على نوره البهية العزيز الجليل الجميل وجعل زمام أمر ذلك النور بيد الصادر الأول. بمثابة يُعطى الصادر الأول من ذلك النور المعطى به بكل من يشاء بغير حساب ومقدار ويمنعه عن كل من يشاء. هو العطاء والتملك والمالكية الحقيقية. فإن عناية المالكية أزيد من عناية الواجدية. فالواجدية هي وجدان ماهية الصادر الأول نور الله تعالى، و المالكية هي وجدانه إياه مع كون المفتاح بيده والزمام في كفه بحيث يُعطى منه بكل ماهية شاء وأراد. في عين بقاء أملكية الله تعالى. أو يمنعه عنها كذلك. فالله تعالى أعطى إعطاءً حقيقياً وجعل الصادر الأول قادراً مختاراً فعلاً كيف يشاء ومتصرفاً في ذلك النور المعطى به كيف يشاء بدلاً بغير حساب أو منعاً وإمساكاً. فحقيقة الملكية هي هذه الفعلية والتصرف عن القدرة والاختيار في ذلك النور إعطاءً أو إمساكاً. [مناصب النبي (مخطوط): ٧٢]

معنای دوم: در پاره‌ای از اوقات، منظور از وجدان، کشف و یافتن حقیقت است. ما در این نوشتار به بررسی معنای وجدان در تعبیر دوم آن، یعنی چگونگی

کشف حقایق توسط نفس خواهیم پرداخت که به نوعی سنگ بنای اصلی بسیاری از مباحث معارفی است.

ناگفته نماند که در نوشتار حاضر، وجدان در معنای عام آن در مباحث شناخت مخلوقات، مورد بررسی قرار گرفته است. موضوع «وجدان خدا» که بخشی از مباحث رفیع و شامخ معرفه الله و از معالم منور و با شکوه بیان اهل بیت علیهم السلام در معارف توحیدی قلمداد می‌گردد، در مجالی دیگر دنبال خواهد شد.

۳. دیدگاه‌های مختلف حول بحث وجدان

بر اساس آنچه از متن درس‌های معارف مرحوم استاد در دسترس ما قرار گرفته، چند دیدگاه متفاوت در بیانات شارحان این مباحث پیرامون کاربرد لفظ و مراد از وجدان - چه به صورت صریح ذیل لفظ آن و چه به صورت ضمنی در کاربرد آن - پدید آمده است. حقیقت آن است که تأکیدهای موجود بر دریافت‌های وجدانی در درس‌های نخستین مبحث توحید در هر دو دوره تدریس، و پیوند دادن آن به راه انبیاء علیهم السلام و این نکته که حکایت وجدان، حکایت نابی است که در آرای اندیشمندان بشری مغفول واقع شده و این کیمیای گرانقدر در گذر دوران در تاریکخانه حجاب افکار بشری به کناری نهاده شده است، به پررنگ شدن دیدگاه یکم و دوم - که به دنبال می‌آید - انجامیده است. به علاوه، در برخی از این تحلیل‌ها، بحث معرفت وجدانی کنه اشیاء با رویکرد معرفتی وجدان پروردگار در هم آمیخته شده است. همچنین، گاهی آنچه در خصوص کاشفیت عقل و علم و تذکر به وجدانیات نفس در حسن و قبح افعال و وجدان کمالات فاعل قادر مختار به اجمال و تفصیل در عبارات تقریرات عربی و درس‌های فارسی معارف آمده است، با آنچه پیرامون معرفت بسیط پروردگار و

معرفت ترکیبی بالآیه کمالات - که در درس‌های بعد مورد بررسی و تذکر وجدانی قرار گرفته - با تحلیلی یکسان بررسی و جمع‌بندی گردیده است. این عوامل نیز تأکید بر دیدگاه یکم و دوم را به دنبال آورده است.

انصاف این است که نمی‌توانیم همه عبارات موجود ذیل بحث وجدان را برای همه کاربردهای آن در متون معارفی - بدون اینکه به تکلفی دچار آییم - ذیل دیدگاه‌های یکم یا دوم به سامان برسانیم. اینجاست که دیدگاه سومی در کنار این دو دیدگاه مطرح شده است که ارزشمند و درخور اعتنا است، دیدگاهی که می‌کوشد تقریباً همگی مطالب و عبارات مربوط به بحث وجدان را در کنار هم شرح و توضیح دهد.

ما در این نوشتار به بررسی هر سه دیدگاه و بررسی ابهامات و چالش‌های پیرامون آنها خواهیم پرداخت.

دیدگاه یکم: وجدان، قوه‌ای درونی برای شناخت

در این دیدگاه، وجدان در کنار حس و عقل، از قوای باطنی - و به تعبیری دیگر، طریقی - مستقل برای شناخت حقایق است. همچنان که با حس خود، شناخت حسی (اگر این تعبیر را بپذیریم) و با عقل خود، شناخت عقلانی را فراچنگ می‌آوریم، خداوند قوه‌ای دیگر به نام وجدان در اختیار ما قرار داده است که می‌توانیم به وسیله آن با عالم خارج ارتباط پیدا کرده، نسبت به اشیاء شناخت وجدانی پیدا کنیم. لغتنامه مجمع البحرین [طریحی] یکی از کاربردهای اصطلاحی وجدان را این‌گونه شرح می‌دهد: «الوجدانُ» من القوی الباطنة، و کل ما یدرک بالقوة الباطنة یسمى الوجدانِیات». لغتنامه دهخدا نیز به نقل از المنجد و کشاف اصطلاحات الفنون آورده است که در عرف بعضی، وجدان عبارت است از نفس و قوای باطنه.

بشراین‌گونه است که برای شناخت پیرامون خود، عقل و حس را فاعلانه به کار می‌گیرد. صاحبِ کمالِ عقل، هرگاه اراده کند- در امری که در حیطهٔ عقل است- از این قوه استفاده می‌کند و اگر نخواهد، از آن بهره نمی‌برد. در مورد حس نیز همین‌طور است. اگر چشم را ببندد جایی را نخواهد دید، ولی اگر فاعلانه تصمیم بگیرد که چشمان خود را باز کند، همه جا را تا تیررس نگاه خود، نظاره خواهد نمود.

در این دیدگاه، وجدان به مثابهٔ قوه‌ای مستقل و در کنار دو ابزار متداولِ پیش‌گفته تلقی می‌شود و قوه‌ای بنیادین و طریقی روشن‌نگر است که در ما به ودیعت نهاده شده است، به گونه‌ای که اگر در حالاتی عقل و حس، کنار گذاشته شود، همچنان این وسیلهٔ معرفت آفرین، مجال تفحص در مخلوقات را دارد، طریقی که از مجرای آن می‌توان به ظاهر و کنه حقایق عالم رسید، چه آن حقیقت در مرتبه‌ای نازل مربوط به اشیاء مادی عالم بیرونی باشد و چه در مرتبه‌ای عالی و مرتبط به شأن معرفهٔ الله.

به عبارتی دیگر، وجدان قوه یا طریقی است که چه برای رسیدن به معرفهٔ الله - که خدا در وجود ما نهادینه کرده است- و چه در شناخت امور دیگر، در کارگاه شناختی انسان، نعمتی درخور و گرانقدر و مستقل از حس و عقل وجود دارد که می‌توان آن را فاعلانه به کار گرفت. این انسان است که بر اساس میزان آگاهی‌اش از این نعمات سه‌گانهٔ الهی، تصمیم می‌گیرد که برای شناخت اشیاء پیرامون خود، از طریق حس پیش برود و شناخت حسی پیدا کند، یا عقل خود را به کار زند و شناخت عقلانی فراهم آورد، و یا اینکه این دو را به کناری نهد و به شناخت وجدانی که مستقل از آن دو است، دست یازد.

از قضا قوهٔ وراه وجدان که بر پایهٔ لافکری و انخلاع نهاده شده- و برخلاف

ابزارهای عقل و حس، معصوم از خطا و اشتباه است - بهترین و بلکه تنها راه مستقل شناخت و در واقع پایه و مبنای شناخت‌های دیگر است. باورمندان به این دیدگاه برآنند که اصولاً شناخت حسی و عقلانی را نمی‌توان به عنوان شناخت‌های سره و خالص پذیرفت؛ تا عصای سحرآمیز وجدان در دست نباشد و تا این چراغ‌الاهی تاییدن‌نگیرد، هیچ ظلمتی به روشنی مزین نخواهد شد و هیچ شناخت حقیقی و واقعی، فراچنگ نخواهد آمد. نتیجه آنکه در این دیدگاه، تعبیری همچون «وجدان حسی» یا «وجدان عقلی» - به جهت استقلال اجزاء آنها از یکدیگر و تعارض ذاتی در معرفت‌افزایی - تعبیری پارادوکسیکال و فاقد معنای باشند، همچنان‌که تعبیرهای «عقل حسی» یا «حس عقلی» در راه حس و عقل، تعبیری ناهمخوان هستند.

در دروس معارف نیز عباراتی وجود دارد که گویا ما را به استفاده از قوه‌ای مستقل از عقل و حس، یا گام نهادن در راهی به نام «وجدان» و دست یازیدن به این روشنگر درونی به عنوان وسیله یا قوه یا راهی دیگر توصیه می‌کنند. بر این اساس، طی مراحل معرفت در تمامی درجات آن را به صورت صحیح، تنها و تنها در گرو گام زدن در این مسیر و پیمودن راه در پرتو این شعله الهی می‌دانند، مسیری روشن و شعله‌ای فروزان که در نهاد ما به ودیعت نهاده شده است.

همچنان‌که کمال عقل را به ما هبه کرده‌اند و همچنان‌که ما را به سلاح حس مجهز نموده‌اند، ما را مالک قوه‌ای قویم به نام وجدان نموده‌اند که نفس ما از آن بهره می‌جوید، آن را به کار می‌برد، در مسیرش گام می‌زند و با دلدار وجدان، نرد معرفت می‌بازد. نفس انسانی، از این عطا‌ی الهی استفاده می‌کند و به «وجدان کردن» می‌پردازد.

«وجدان کردن» یک فعل نفسانی است، همچنان‌که انتخاب و اختیار،

یک فعل نفسانی به شمار می‌آید. این نفس انسان است که - بسته به ساحت شناختی مورد نظرش - هرگاه اراده کند، از قوه وجدان استفاده می‌کند، یا حس را به کار می‌اندازد، و یا تعقل می‌نماید، و از این طریق فعلی نفسانی از او سر می‌زند. وجدان، یک حقیقت وجودی منحاز و مستقل و به غایت ارزشمند دارد، مسیر آن یک مسیر دیگر و ساحت آن، ساحتی متمایز است، به دلیل تفاوت ذاتی که با سایر روش‌ها دارد. از آنجا که لافکری خاستگاه وجدان است، بدیهی است که با حس و عقل - که هر دو مفهوم ساز و صورت‌نگرند و علم حصولی را به انسان پیشکش می‌کنند - متفاوت باشد و بدیهی است که با این دورقیب، بر سفره رفاقت ننشیند، بلکه در معرکه رقابت با آنان درآید و صد البته که از آنان گوی سبقت نیز می‌رباید.

به عبارات زیر، که از نظر قائلان دیدگاه یکم نگاه استقلال به وجدان دارد، توجه فرمایید:

■ طریق انبیا و طریق ما که دنبال آن‌ها می‌رویم «طریق وجدان» است.

[درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

■ شما حتی به این کلمات و جملاتی که مطرح می‌شود، فکر نکنید؛

بلکه آنچه را که طرح شد، سعی کنید آن را «به وجدان خود» بیابید.

[درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

■ همه اینها را ادراک می‌کنید. اما همه این ادراکات، «شما را از

وجدان خودتان انداخته است» و «رکود وجدان را باعث شده است».

[درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

■ مثلاً شما در ذهن خود یک حرف واو تصور کنید. این واو - اگر

شعور داشته باشد، «اگر وجدان داشته باشد» - می‌یابد که به وجود

خود قائم نیست، دیگری او را نگه داشته است. [درس های معارف،
بحث توحید: درس ۱]

■ اگر ابوعلی سینا هم «به وجدان ساده و پاک خود رجوع کند»،
همین حقیقت را می یابد که او قیوم دارد. [درس های معارف، بحث
توحید: درس ۱]

■ «به وجدان خود که مراجعه کنید»، این زیر و روشن را می یابید.
[درس های معارف، بحث توحید: درس ۲]

■ اگر بنا باشد که ما مصنوع غیر باشیم، آیا جز اینکه ما را بالا و پائین
بیاورند؟ ما این طور مصنوعیت را در خودمان می یابیم... حالا صانع
من کیست؟ چگونه است؟ کجاست؟ هیچ، اینهاش بر ما معلوم
نیست. آن مقداری که خود صانع بخواهد، «به وجدان ما آن مقدار را
بنهد»، ما می یابیم. [درس های معارف، بحث توحید: درس ۲]

■ وقتی پیغمبر ﷺ «وجدان انسان را روشن می کند» و صفات خدا را
برایش می گوید، او باید خدا را شکر کند. [درس های معارف، بحث
توحید: درس ۲]

علی رغم توضیحات فوق و شواهدی که از متون معارفی برای این دیدگاه
فراهم آمده است، تأملات زیر نسبت به تبیین جایگاه «وجدان» در این دستگاه
معرفتی مطرح است که به نظر می رسد صاحبان این دیدگاه، ناگزیر به فراهم
آوردن بیانی برای آنها می باشند:

۱. مطابق این دیدگاه، کسانی که از راه وجدان اقدام به شناخت می کنند،
وجدان را مانند ابزار حسّ به کار می گیرند، یعنی همچنان که حسّ در اختیار

حسگر است و گاهی از آن استفاده می‌کند و گاهی آن را بی‌استفاده می‌گذارد، باید وجدان نیز به همین گونه مورد استفاده قرار گیرد. آیا قائلان به این دیدگاه، چنین نتیجه‌ای را می‌پذیرند؟ به عبارت دیگر، آیا در دیدگاه یکم، وجدان تعطیل‌بردار است؟

۲. بر اساس این دیدگاه، اعتقاد به پارادوکسیکال بودن تعابیری همچون وجدان حسی یا وجدان عقلی اجتناب‌ناپذیر است، تعابیری که مشابه یا عین آن را در بیانات معارفی و همچنین در کاربردهای عرفی صاحبان کلام شاهدیم. معتبر بودن کاربرد صاحبان کلام به ارتکاز معنای وضع شده و استعمال آن توسط صاحبان زبان باز می‌گردد که بسط آن، مجال دیگری می‌طلبد.

۳. آیا چنین است که وجدان همچون عقل، قوه‌ای در زمره سایر قوای درونی ما همچون علم و قدرت است که نفس ما را مالک آن می‌کنند و به این قوه بسیاری از حقایق را کشف می‌کنیم؟ اگر چنین است، باید توسط همگان قابل فهم - به معنی عام آن - باشد و مورد اشاره حداقل برخی از فرهیختگان در تاریخ اندیشه بشری قرار گرفته باشد. به دیگر سخن، اگر این کمال وجودی ناب در انسان وجود داشت، خود را به بشر می‌نمایاند؛ باری! پری رو تاب مستوری ندارد. نمی‌توان پذیرفت که قوه‌ای همچون علم و قدرت در نهاد بشر باشد، ولی هیچ‌گاه توسط موشکافان مباحث معرفتی مورد اشاره و بررسی و نقض و ابرام قرار نگرفته باشد. سخن در کیفیت این کمال نیست، بلکه در اصل موجودیت آن است. اگر کمالی همچون علم در نهاد آدمیزاد نبود و بداهت موجودیت آن برای همگان روشن نبود، این همه در چگونگی آن سخن نمی‌رفت. اینکه در سراسر تاریخ پرچالش اندیشه و روزی، هیچ‌گونه اشاره‌ای به مقوله وجدان نشده، برابهام این دیدگاه می‌افزاید، به ویژه که ادعا می‌شود وجدان، قوی‌ترین و مطمئن‌ترین

روش معرفت‌افزایی است. طبیعی است که تمسک به کریمه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» [المائدة: ۵۴] در اینجا وجهی ندارد، چراکه اینجا سخن از بنیان و اساس و محور حقیقی و معتبر شناخت و اتخاذ مسیر درست بر مبنای آن است؛ لذا هرگونه امساک و گزینش‌گری در چنین رهیافت بنیادینی، نقض غرض به حساب می‌آید.

۴. ابزارهایی که در آیات و روایات از آنها برای فهم و درک و شهود یاد شده، علم و عقل و حس است. اگر وجدان، قوه‌ای تا این حد مهم است که پایه و اساس و محور هر معرفتی است و سایر معرفت‌ها به آن برمی‌گردد، پس چرا در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بدان تصریح نشده است؟ البته ریشه «وجد» در ادبیات ثقلین به کار رفته است، اما «وجدان» با این تبیین خاص به معنای قوه‌ای برای شناخت، در هیچ آیه و روایتی به چشم نمی‌خورد! لذا اگر قوه مستقلی به جز علم و عقل و حس، وجود می‌داشت، می‌بایست در آیات و روایات به آن اشاره می‌شد و احکام مرتبط به کاربرد آن نیز بیان می‌گردید، همچنان‌که برای علم و عقل و حس چنین شده است.

دیدگاه دوم: وجدان، آگاهی قدسی

دیدگاه دوم، وجدان را به مثابه رویارویی وجودی با اشیاء، متناسب با مرتبه وجودی آنها می‌داند، اما باید به تعابیر موجود در درس‌ها به ویژه در دوره دوم درس‌های توحید توجه کرد، مانند:

■ آگاهی این حالت، آگاهی به تمام وجود است و آگاهی اش، اشد حالات است؛ قابل شک و ریب هم نیست «چون مساوق اصل هستی آدم است»؛ مقدماتی هم ندارد و «رسیدن به آن حال»، فقط بر اثر اضطراب و اضطراب و عوامل خارجی است. [درس‌های دوره دوم معارف، درس ۱]

■ «وجدان و وجود از یک ماده است»؛ «وجدان تو یعنی وجود و هستی تو». [درس های دوره دوم معارف، بحث توحید، درس ۱]

■ پس برای این که به طور اختیاری به وجدان خود برسید، باید تمامی تعلقات و افکار را رها کنید... تا ول کردید، خودتان هستید، شسته و پاکیزه. در این حالت به وجدان خود رسیده اید. «هرکسی بدین حالت بیاید و توی حال برود» و همه چیز را ول کند، خودش را می یابد. [درس های دوره دوم معارف، بحث توحید، درس ۲]

■ مثال دیگری بگویم. آن کرد پشت کوهی که صورت علمی و این حرف ها را نمی فهمد، اگر او را ناگهان صدا کنیم که: «آهای...» در آن لحظه، او متوجه خودش می شود. آن توجه که وجدان اوست خودش را، توجه علمی نیست، بلکه توجه وجودی است. اصلاً وجهه وجودش روشن می شود ولی نه از سنخ این روشنایی ها؛ و «تا شما به این حال در نیایید»، نمی یابید که من چه می گویم. [درس های دوره دوم معارف، بحث توحید، درس ۲]

این عبارات، وجدان و وجود را یکسان یا مساوق هم تلقی نموده است؛ با تأکید بر استفاده از تعبیر «حال وجدان»، کاربرد این اصطلاح را مختص مراحل اعلی و اشرف شناخت نظیر وجدان خود یا وجدان حقایق اشیاء - که مساوق وجود مخلوقات است و از آن تعبیر به معرفت کنه اشیاء می شود - و همچنین وجدان پروردگار - که مساوق وجود و فطرت آدمی است - می داند. گرچه در این دیدگاه، اعتقادی به وجود قوه ای مستقل به نام وجدان برای نفس انسان، مطرح نمی شود، با محصور شدن ساحت کاربرد وجدان در شناخت امور متعالی، عملاً دریافت های حسی و عقلی از دایره وجدانیات خارج می شوند. به همین جهت است که این دیدگاه نمی تواند قائل به مراتب و درجات

مختلف برای کشف‌های وجدانی در مخلوقات باشد، چراکه شناخت‌های حاصله در مراتب پایین‌تر را مصون از خطا ندانسته و به این جهت، آنها را اساساً شناخت نمی‌داند.

از نگرانی‌های دیدگاه دوم این است که اگر بپذیریم حسّیات هم در زمره امور وجدانی قرار دارد، گویی آن کاشف حقایق قدسی را از جایگاهش تنزل داده و از تنزه و قدسیت آن کاسته‌ایم، و معلوم نیست که این فروکاستن تا کجا ادامه خواهد داشت؟ و ای بسا چیزی از آن حقیقت قدسی باقی نماند. مشکل در اینجا فراوانی خطاهای حسّی است و تقدّس مقام وجدان، با چنین خطاهایی در تباین کامل است. پس نه تنها نباید وجدان را از آن مقام فرازین قدسی‌اش تنزل داد، بلکه باید ساحت آن را از امور نازلی نظیر شناخت حسّی، مبرا نمود.

از سوی دیگر، اگر هرگونه رویارویی با هر واقعیتی را «وجدان» نام نهمیم، باید در شخص متوهّم نیز همین موضوع را صادق بدانیم، زیرا او نیز با توهّماتش رویارویی نفسانی دارد. بدیهی است که در این صورت، به وجدان کردن امری غیر واقعی، اذعان شده است و این با حقیقت وجدان - که کشفی معصوم و بی‌خطاست - سازگار نیست. به همین ترتیب، باید رویارویی فیلسوف با تصورات و تصدیقاتش در موطن ذهن را هم وجدان نام نهمیم؛ که نادرست بودن اطلاق وجدان بر مفاهیم تصویری و تصدیقی فلاسفه، از بدیهیات معارف، بلکه روح مباحث معارف است.

علاوه بر برخی از تأملات پیش‌گفته که پیرامون دیدگاه یکم مطرح شد و در این دیدگاه هم قابل تطبیق است، تأملات زیر نیز قابل طرح است:

۱. اگر وجدان تنها برای مراتب عالیّه شناخت قابل طرح باشد، این شناخت

قاعدتاً نصیب عموم مردمان نخواهد شد. لذا با رسالت پیامبران که مخاطبانشان عموم مردم بوده اند [«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» سبأ: ۲۸] سازگاری ندارد.

۲. همان اعتراضی که مکتب معارف به خاص بودن مخاطبان نظام فلسفی یا عرفانی دارد، متوجه این دیدگاه هم خواهد شد.

۳. منحصر کردن وجدانیات به امور قدسی و عدم توسعه وجدانیات به امور متداول و متعارف و رفتارهای عمومی بشر، واقعی بودن اعتبار کلیه افعال را مخدوش و شناخت‌های مبتنی بر آنها را نسبی و فاقد ارزش حقیقی می‌نماید.

۴. با نسبی شدن شناخت‌های عمومی انسان و افعال مبتنی بر آنها، اوامر و نواهی شریاع نیز متوجه اموری می‌شود که ارزش نسبی و اعتباری دارند. این خود منجر به اعتباری شدن احکام عالم تشریح می‌گردد که بدهاتاً با ضروریات مباحث معارفی، بلکه با ضروریات فقهی و دینی در تعارض است.

دیدگاه سوم: وجدان، حالتی نفسی

در دیدگاه سوم، وجدان از جنس آگاهی و عبارت از حالتی خاص است که در نفس انسان هنگام شناخت بدون واسطه، حاصل می‌شود. در این دیدگاه، گزاره «من وجدان می‌کنم» دقیقاً مطابق با گزاره «من می‌یابم» معنی می‌شود. به این ترتیب، تمامی اشاره‌های لفظی از مصدر وجدان نظیر «وجد» و «یجد» و... در متون دینی که حاکی از جنبه‌ای معرفتی برای مخلوقات است، گزارشی از حالات وجدانی نفس در شناخت کائنات به شمار می‌آید.

در این دیدگاه، هرگاه از «راه وجدان» سخن به میان می‌آید، منظور همانا «طریق وجدانی شدن حقایق» است، یعنی از حقایق، صورت‌های ادراکی نساختن و

صور علم حصولی را از خود دور کردن و به خود حقیقت رسیدن. در این دیدگاه، «وجدان» به عنوان کمال و قوه‌ای مستقل در محاذات عقل و حس ارزیابی نمی‌شود و «راه وجدان» نیز مسیر مستقلی به شمار نمی‌آید. به دیگر سخن، «وجدان کردن» بدین معنا نیست که چراغ عقل و علم، خاموش یا تعطیل گردد و چراغ جدیدی به دست جویای حقیقت سپرده شود. «وجدانی نمودن حقایق». که طریق انبیا علیهم‌السلام در دعوت به سوی پروردگار و شناخت کائنات و مخلوقات مادی و غیر مادی بر آن استوار است. نیز همان رسالت تذکر دادن آن بزرگواران به نفوس تابعان خود و دین‌ورزان بارگاه شرایع در زدودن صورت‌ها و حجاب‌های نورانی و ظلمانی از چهره نفس است. پیامبران با اشاره نور عقل و دعوت به تمسک بدان، پیروان خویش را فراخوانده اند تا با برطرف کردن زنگارهای نفسانی، مستقیماً با حقایق مواجه شوند. این رویارویی، چون صورت ادراکی ندارد، فاقد طور قابل بیان است، گرچه به لحاظ آنکه وجدانیات و عقل نوری، هر دو در عداد مخلوقات اند، دارای طور و کیف مخلوقی می‌باشند.

برخی عبارات دروس فارسی معارف، بر این دیدگاه منطبق است:

■ اما یک قسم آگاهی‌های دیگری هم هست که فوق این‌هاست. آن آگاهی، آلت ندارد و قوای فکریه در آن فعالیت ندارد. «اسم این آگاهی را وجدان گذاشته‌اند.» این آگاهی به هیچ‌وجه قابل وسوسه نیست و به مقدماتی هم نیاز ندارد؛ محتاج به این آلات نیست و تحصیلات علمی هم لازم ندارد بلکه تحصیلات علمی، حجاب وجدان است. وجدان یعنی صاف صاف، یعنی خودت. [درس‌های دوره دوم معارف، بحث توحید، درس ۱]

■ [در مثال سوفسطایی] وقتی این تشکیکات را زیادکنند، شما به شدت متوجه خود می‌شوید بدون هیچ‌گونه صورت فکری و خیالی؛

و به جایی می‌رسید که می‌گویید: من نیستم؟ من؟ من؟ در این حالت، شما دائماً به سینه‌ی خود می‌زنید و به خود اشاره کرده با استفهام انکاری می‌پرسید که آیا من نیستم؟ من وجود ندارم؟ «این حالت شهود را می‌گویند وجدان کردن من خودتان». آگاهی این حالت، آگاهی به تمام وجود است و آگاهی‌اش، اشد حالات است؛ قابل شک و ریب هم نیست چون مساوق اصل هستی آدم است. [درس‌های دورهٔ دوم معارف، بحث توحید، درس ۱]

■ [در مثال تشنگی]... در این حالت شما عطش را «وجدان» می‌کنید، کنه عطش را می‌یابید. این عطش صورت فکری ندارد، صورت خیالی ندارد، حتی لفظ عطش را هم ممکن است از یاد ببرید. از این مثال تفاوت بین «ادراک» و «وجدان» روشن می‌شود، خواه ادراک حسی باشد، خواه ادراک خیالی باشد و خواه ادراک عقلی. آنجا که من برای شما عطش را تعریف کردم، شما صورت فکری را ادراک کردید، اما در اینجا عطش را «وجدان» نمودید. جالب این است که شما حتی وقتی که عطش را با آثار و لوازم بیان می‌کنید و هر چه می‌گویید غیر از وجدان است، شما توصیف و تصویر می‌کنید... [درس‌های معارف، بحث توحید: درس ۱]

■ اگر کسی صد دلیل برای من اقامه کند که شما هستید، از قبیل اینکه چون حرف می‌زنید، چون عمامه‌تان تکان می‌خورد، چون ریشتان می‌جنبند و... برابری نمی‌کند با یک «وجدانی» که من خودم، خودم را بیابم. چه بسا که من فرمایشات او را بشنوم و صورت عقلی و فکری به آن بدهم و بعد با مختصر تشکیکی نسبت به آن تغییر عقیده بدهم. اما اگر «وجدان» کنم، دیگر تقلین هم جمع بشوند، نمی‌توانند

مرا از این «وجدان» منحرف و منصرف بکنند، هرچقدر هم دلیل و برهان اقامه کنند، من ابدأ اعتنایی نخواهم کرد. [درس های معارف، بحث توحید: درس ۱]

دقت در مکتوبات عربی مرحوم استاد نیز این دیدگاه را بیشتر تأیید می‌کند. در متون تقریرات، کلمه «وجدان» - همچنان که در زبان عربی است - به درستی به معنای «یافتن» به کار می‌رود. این معنای صحیح باعث می‌شود تا مفهوم خود را کامل و به درستی منتقل کند، اما در هنگام مطالعه درس های فارسی، همین کلمه همچون عقل و حش - که به وسیله آن شناخت حاصل می‌شود - با هویتی مستقل تفسیر شده است (دیدگاه یکم) و اگر هم هویتی استقلالی نیابد، جایگاه مقدس و رفیعی به خود می‌گیرد که به راحتی دست یافتنی نیست و نیازمند حالات خاص درونی است (دیدگاه دوم). در هنگام مطالعه متون عربی معارف، این دو حالت، بسیار رنگ می‌بازد و نمی‌توان به راحتی در آنها شاهی برای دیدگاه اول و دوم یافت.

اکنون به برخی عبارات مؤید دیدگاه سوم در مکتوبات استاد اشاره می‌کنیم:

■ ... متی فرغنا الفطرة عن كل ما يحجبها من الصور العلمية والمنسوجات الصناعية المنطقية و من الصناعات النفسية الرياضية بما فيها من إقائنات المشايخ والأقطاب على نفوسنا، ثم راجعنا أنفسنا الساذجة نجد بنور العقل فقرنا و قيامنا بغيرنا وجداناً صريحاً بلا سترة و حجاب و من دون شك و ارتياب، و نجد ذلك في جميع مراحلنا المحسوسة و المتخيلة و المعقولة، و هذا هو بعينه طور المصنوعية، إذ لا طور لها سوى هذا الطور. وأيضاً نشاهد طور المصنوعية لجميع ما سوانا من سائر المصنوعات الأفاقية و بعين وجدان المصنوعية فيها و في أنفسنا نجد الصانع

المباينَ الغيرَ المشابه لمصنوعه بوجهِ أصلاً. ولا بُدَّ أن يكون الصانعُ كذلك، وإلا لكانَ مصنوعاً بعد أن كانَ صانعاً ولكانَ دليلاً بعد أن كانَ مدلولاً. وهذا من محالِ القول. فيظهُرُ لنا وجداناً الصانعُ المحتجَبُ عنّا، لمكانِ كونِ ظهوره وتجليه بلا كَيْفِيَّةٍ.

[المشهادين في التوحيد والعدل: ٤٦]

■ وذلك كما إذا قال لك سُوفسطائيُّ بأنك معدومٌ أو متخيَّلٌ موهومٌ وَيُنَازِعُكَ في كُلِّ ما تستدلُّ به على موجوديتك، وأصرَّ على إنكاره وفسططته، فعند ذلك تُراجِعُ إلى نفسك وتُشاهدُها بالعيانِ و تُجدُّها بكنهها شهوداً بالوجدان، كما تجدُّ كُنْهَ الجُوعِ والعطشِ بالوجدان الشَّهوديَّ لا المفهوميَّ المعقولِيَّ، حين ما غلب عليك الجُوعُ والعطشُ الخارجيان. فإذا ضاق عليك البیانُ في قبال المُسْفِسطِ الشيطانِ تقمُّ في حُناقِ الكلامِ، وتصرخُ وتنادي وتقول: أنا أنا موجودٌ، أجدُ نفسي وشخصي ولستُ بمعدومٍ ولا بمفهومٍ ولا بموهومٍ، أجدُ شخصي وأجدُ نفسي؛ ولو أقمَّتْ آلاف دليلٍ مغالطي على معدوميَّتي وموهوميَّتي، لا يضرُّ بوجداني أبداً. [المشهادين في

التوحيد والعدل: ٥١]

■ فهذه الحالةُ حالةُ إحياءِ الوجدان والشعورِ الإنسانِ شعوراً فطرياً خارجياً في مُشاهدةِ نفسه، بلا صورٍ مفهوميةٍ ولا تصوّراتٍ معقولةٍ أو موهوميةٍ. ويستوي في هذا الوجدان الساذج البسيط الفطريُّ كُلَّ عالمٍ و عاميٍّ، وهو وجدانٌ قويٌّ لا تُزلزلهُ القواصِفُ ولا تُحرِّكهُ العواصِفُ، يفوقُ كُلَّ إدراكٍ وتعقُّلٍ، ولا يعتريه ريبٌ وتزلزلٌ، ولا يفتقرُ إلى كُلفةٍ استدلالٍ وبرهانٍ، ولا إلى تعبِ فلسفةٍ وميزانٍ. [المشهادين

في التوحيد والعدل: ٥١]

■ فمتی أردت وجدان نفسک لابدّ لك من مراجعتك إليها بهذا الرجوع الخارجي، كي تجدها كنه الوجدان وتعرفها بالمشاهدة والعيان، وإن لم تتمكن من تعريفها الجامع المانع طبق المصطلحات الفنيّة. وهذا هو السبيل في معرفة سائر الحقائق الكونية، على ما يأتي التنبيه عليه عند الفاقة واللزوم. فإن النفوس البشرية مفلطحة على شهود الحقائق لو لم تحجبها الشواغل الحسية أو الخيالية أو الوهمية. [المشاهدين في التوحيد والعدل: ٥١]

■ فإذن مفتاح كل العلوم الحقيقيّة تفرغ النفس عن الصّوارف الداخليّة والخارجيّة، سيّما الإصطلاحات المجعلولة والفنون الموضوعة. فمتي فرغتها عنها، تشاهد نفسك وتجدها كنه الوجدان. [المشاهدين في التوحيد والعدل: ٥١]

همانطور که گفته شد تعبیر وجدان در متون معارفی به دو معنی به کار رفته است: یکی «مالکیت و واجدیت کمالات»، که خود در زمره حقایق موجوده اند؛ و دیگری «یافتن حقایق خارجی»، که از جنس معرفت و ظهور به نور عقل و علم می باشد؛ به گونه ای که این نور وقتی کاشف نفس و کیفیات نفسانی و حسن و قبح افعال نفسی و خارجی است، عقل نام می گیرد و هرگاه به کشف حقایق خارج از نفس انسانی می پردازد، نور علم نامیده می شود. ما برای سهولت در این نوشتار، نام این نور را نور عقل - علم می نامیم.

نکته قابل توجه اینجاست که در هر دو حالت، چه در واجدیت انوار کمالیّه و چه در کشف حقایق، نفس در مقام افعال قرار دارد و در لحظه وقوع این وجدانها - برخلاف فعل نفس در انجام کار ارادی اختیاری - هیچ گونه نقش فاعلی ندارد. در این جنبه انفعالی، نفس همچون آینه ای است که متناسب با صیقل

یافتگی و سعه وجودی خود، پرتوهای تابیده بر آن را منعکس می‌کند، مشروط بر این که حجاب و زنگار نفس، کژتابی این انوار را سبب نشود.

لذا برای تحقق صحیح وجدانی شدن حقایق توسط نفس، باید آن را صاف و پاک و لیسیده نمود، و این در حالی است که نفس آدمی اغلب در پس حجاب‌های نورانی یا ظلمانی پنهان است. لذا چه برای وجدان خود نفس یا برای وجدان کمالات اش، باید پرده‌ها را از آن برداشت و غبار از چهره‌اش زدود.

مطابق این دیدگاه، وجدان و یافتن حقایق خارجی فعل نفس نیست، بلکه انفعال نفس به شمار می‌آید؛ به طوری که وقتی امری حقیقی در مرئی و منظر نفس قرار می‌گیرد، مکشوفیت آن به نور عقل - علم برای نفس حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، آن حقیقت برای نفس، مکشوف یا وجدانی می‌شود. در این فرایند شناخت، نور عقل - علم، کاشف است و نفس با تأثیرپذیری از این کشف، در جایگاه مُدرک قرار می‌گیرد، ولی با این حال، نور عقل - علم را به علت نوری الذّات بودن اش می‌یابیم، ولی نفس را به علت مظلم الذّات بودن اش، ابتدائاً کشف نمی‌کنیم، مگر اینکه نفس از موضع مُدرک، خارج شود و در موضع مُدرک و مکشوف قرار گیرد.

در این دیدگاه، نفس، همان ماهیت معدومه ای است که به نور وجود، موجود و کمالاتی به آن تملیک شده است. اما باید توجه داشت که کمال نورانی عقل - علم، مستقلاً برای ما قابل کشف نیست، بلکه آنچه وجدانی ما می‌شود، عاقل بودن خودمان است؛ یعنی می‌یابیم حقیقتی هستیم که مالک و واجد این کمال شده ایم. من مالکِ واجدِ این کمال، می‌یابد که عاقل است. و همین من مالک نور عقل - علم است که مکشوفات نور عقل - علم را در حیطه کاشفیت هریک، انفعلاً در می‌یابد.

البته باید توجه داشت که به واسطه رابطه مالکیت و مملوکیّت میان نفس و نور عقل - علم و معنای ویژه ای که این رابطه از نظر خلقت در مباحث معارفی دارد، این دو حقیقت در غالب فرایندهای شناختی که برای اکثریت قریب به اتفاق آدمیان اتفاق می افتد، با همدیگر حاضرند؛ گرچه در مدارج بالای شناخت و وصول به مرحله انخلاع که بالله و برای قلبی از افراد و به دلالت و عنایت ولی الله و مرشد حقیقی دوران، اتفاق می افتد، این استقلال قابل وقوع است.

این حالت خاص، مرحله ای است که شناخت نور عقل - علم به خود آن نور، امکان پذیر می گردد. چنین نوری که معصوم از خطاست، به اذن پروردگار و به تقدیر خاص، به نفوس انسانها تملیک می شود. این نور، واجد درجه والایی از نور ولایت است و از سویی دیگر، قوام وجودی نفس نیز - مانند هر موجود تکوینی دیگر - به نور ولایت می باشد. لذا این نور، بالاترین مرتبه وجودی نفس و یکی از اجزاء آن نیز خوانده شده است.

به طور خلاصه، در این دیدگاه:

- وجدان، از نوع علم و آگاهی، و بلکه اشدّ حالات آگاهی است.
- وجدان، مراجعه به درون، توجه وجودی و دریافت وجودی است. توجه است با تمام وجود؛ نگاه است به خود.
- وجدان، انفعال نفس است.
- از آنجا که وجدان، مساوق اصل هستی ما است. لذا نفس در این یافتن، صورت سازی نمی کند. همچنین، آن یافته ها قطعی بوده و آدمی از آن به یقین می رسد و هیچ استدلال و شبهه ای او را از آن یافته منصرف نمی کند.

نتیجه و دستاورد این دیدگاه، برای وجدانیاتی که با کاشفیت نور عقل - علم حاصل می‌شود، این است که وجدانیات انسان دارای مراتب متفاوت است و از منظرهای مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد:

■ وجدانیات حاصل از مرتبهٔ شناخت از طریق حس (وجدان حسی):

آن دسته از وجدانیات است که به حواس ما حاصل می‌شود.

■ وجدانیات حاصل از مرتبهٔ شناخت از طریق روح (وجدان روحی):

آن دسته از وجدانیات است که به روح حیوانی حاصل می‌شود؛ مانند وجدان ترس، محبت، خشم، غم و شادی، لذت استراحت و رفع خستگی، و...

■ وجدانیات حاصل از مرتبهٔ شناخت از طریق عقل (وجدان عقلی):

آن دسته از وجدانیات است که به نور عقل حاصل می‌شود؛ مانند یافتن حقیقت نفس و ویژگی‌های آن، یافتن حقیقت اشیاء، یافتن حسن و قبح افعال.

مشاهده می‌شود که امور وجدانی در این دیدگاه، پرشمارتر از وجدانیات دیدگاه یکم و دوم و دارای مراتب مختلف و متناسب با هریک از ابعاد نفس آدمی است و البته امور وجدانی دیدگاه یکم و دوم را نیز شامل می‌شود. این دیدگاه، با عمومیت دعوت انبیاء علیهم‌السلام سازگاری دارد. اما از آنجا که در این دیدگاه، کاشفیت نور علم، عقل، کاشفیتی مطلق العنان و در همه ساحت‌ها (به جز معرفهٔ الله) است، به نتایجی منجر می‌شود که نیازمند شرح و توضیح است:

۱. عدم معرفی معیار درونی برای سنجش صحت کشف امور عقلی و علمی

و در نتیجه نسبی شدن معرفت

۲. محدود شدن کشفیات بدون خطا به موارد بسیار محدود، و اعتقاد به اینکه یافته‌های وجدانی، در مقام اثبات و مقایسه با سایر شناخت‌هایی که از راه‌های دیگر به دست می‌آیند، اعتبار بیشتری داشته، بیشتر قابل اتکا هستند، نه اینکه این کشفیات مطلقاً بدون خطا می‌باشند.

۳. توجیه ناپذیری خطاهای حس (یا خطاهای تحلیل حسی) به دلیل نسبت دادن همه مکشوفات به علم و عقل مستقل و فقدان داور درونی مستقل.

۴. توجیه ناپذیری مغالطه‌های وجدانی (وجدان‌نماها) نظیر آنچه در سیر و سلوک عارفان و صوفیان عایدشان می‌شود، و ناتوانی در کشف وجدانی این مغالطه‌ها به مدد نور عقل. علم بدون مراجعه به کتاب و سنت.

وجدان نفس مائی

در دیدگاه‌هایی که مورد بررسی قرار گرفت، ملاحظه شد که این نظریه‌ها غالباً به رابطه میان امور وجدانی (یا مکشوفات) با نفس انسانی به عنوان مُدرک (یا وجدان‌گر) معطوف بوده است. در دیدگاه یکم، قوه یا مسیر نوینی برای کاشفیت نفس انسانی جستجو می‌شود. در دیدگاه دیگر، نحوه کاشفیت نفس مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ گرچه در دیدگاه سوم، مقصود از نفس (به عنوان مُدرک)، همان هویت انسان یعنی ماهیت موجوده واجد (و یا مالک) کمالات تلقی می‌گردد که از نور عقل - علم (به عنوان کاشف) بهره می‌جوید.

در این سه دیدگاه، به بحث ابتکاری نفس در مباحث معارفی - که در عالم ماء بسیط تکون و ظهور می‌یابد، و همان است که پس از عبور از عوالم گذشته، در این دنیا و متناسب با ماء بسیط مقدر آن و أعراضی که معروض آن ماء شده، به تعاملات تکوینی و شناختی می‌پردازد و گاهی فاعلانه و گاهی منفعلانه با سایر اجزاء ماء بسیط کنش‌گری می‌نماید - پرداخته نشده است.

به نظر می‌رسد که نگاه به بحث وجدان و وجدانیات در پرتو این آموزهٔ معارفی، بتواند وجوه ابهام این نظریه‌ها را به حداقل برساند و ناسازگاری میان آنها را کاهش دهد. از آنجا که در هنگام تدوین این نوشتار، نسبت به طرح اینچنینی بحث وجدان در میان سایر فرهیختگان، اطلاعی در دست نبود، بر آن شدیم که مباحث مرتبط را به صورت اجمالی مطرح نموده، در معرض سنجش صاحبان آراء قرار دهیم تا تضارب افکار، اصول آن را پردازش نموده، بر غنای آن بیفزاید. این مطالب در قالب چند نکته، ارائه می‌گردد.

نکتهٔ یکم: در مباحث مربوط به خلقت، ماهیت انسان به عنوان مشخص کننده هویت او به شمار می‌رود. لذا در موارد دیگری هم که سخن از نفس (یا من انسانی) به میان می‌آید، با همین پیشفرض به موضوع پرداخته می‌شود و مسیر گفتگوها به سمت آن ماهیت مظلم الذات، منعطف می‌گردد. اما حقیقت آن است که در عرصهٔ شناخت و داد و ستد داده‌های معرفتی میان عالم خارج و انسان موجود در عالم ماء بسیط، و نیز در هنگام تعاملات تکوینی میان انسان و عالم بیرونی در افعال اخس نفس و غیر آن، باید جنبهٔ ماء بسیطی انسان و مزج پیچیده‌ای که از ترکیب میان جسم و روح و عقل تکون یافته است [مناصب النبى (مخطوط): ۱۰۸-۱۱۰] در نظر گرفته شود. اگر هم تعبیر وجود برای نفس به میان می‌آید، باید همین موجودیت مائی آن مقصود باشد، نه آن وجود تملیک شده (که از آن تعبیر به نور ولایت می‌شود) به ماهیت معدومه (یا همان هویت) انسان. در این قسمت از نوشتار، هر جا سخن از نفس به میان می‌آید، مقصود ما همین حقیقت ممزوج است.

بر اساس مبانی معارفی، جسم انسان، مالک روح حیوانی خود می‌شود و این حقیقت ممزوج - که در عین ترکیب، به واسطهٔ مالکیت قهری و شدید

جسم، عملادر حکم یک حقیقت واحد، بر پیرامون خود تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد - با واجدیت مراحل بالاتری از نور ولایت، در رتبه روح العقل قرار می‌گیرد و قدرت کاشفیت برتر و کاملتری پیدا می‌کند.

■ اینا عبارة عن البدن والروح و كلاهما ماديان جسمان، وقد أعطى الله تعالى روحنا شدة و قدرة و علماً و سلطنة و شعوراً من شدة نور الولاية و قدرته و علمه و سلطنته في التصرف في الأشياء. و ذلك بأن جعلنا مالکين لنور الولاية و واجدين إياه بالمقدار الذي شاء. فنفسية الروح إنما هي بهذا الاعتبار. و من الواضح أن هذه الواجدية ليست شيئاً مستقلاً في قبال الروح و البدن، بل هي حيثية واجدية الروح نور الولاية. فهذه هي النفس الناطقة، و بها يمتاز الإنسان عن الحيوان، و قد يعبر عنها في الروايات بروح العقل [مناصب النبی (مخطوط): ۲۱۵].

از آنجا که نور علم همان نور عقل (و بلکه به تعبیری اعم از آن و ذات و قوام و حقیقت آن است)، شناخت انسان نسبت به کمالات درونی اش به واسطه نور عقل و قدرت کاشفیت اش نسبت به امور تکوینی، توسط نور علم تکمیل می‌شود.

■ فالعقل هو العلم و مخلوق منه. فهو الحجة بالذات و الدليل بالذات على العلم، لأنه ذاته و قوامه و حقیقته [معارف القرآن ۱: ۱۷۱]

■ ثم إن تعدد العلم و العقل يرجع إلى الواجد و ما يدرك و يظهر بهما. فمن حيث وجدان الواجد هذا النور و الحياة و القدرة و الاختیار و ظهور حسن الأفعال و قبحها و لزومها و حرمتها به، عقل، و من حيث وجدان الواجد إياه و ظهور غيره به، علم. و لهذا يقال: إن العلم حجة أخرى من الله تعالى في المعارف الألهية [معارف القرآن ۱: ۱۷۲-۱۷۳]

نکته اساسی در پدیده شناخت آن است که انسان به صورت انتزاعی با عقل یا علم خود با مکشوفات خود مرتبط نمی‌شود، بلکه این حقیقت مائی ممزوج به نام نفس است که مُدرکِ واقعیات بوده، با پیرامون خود وارد داد و ستد می‌شود. به عبارت دیگر، نه تنها عقل یا علم، بلکه جسم و روح حیوانی انسان نیز به حکم قرار داشتن در حقیقت مزجی نفس، کنشگر و کنش پذیرند. به تعبیر معارفی آن، در طول زمان، دائماً اعراض بر جسم متبدل می‌شود.

■ بدن تو عبارت است از ماء بسیط معروض اعراض کثیره، از کم و کیف و این و متی و غیر ذلک از اعراض. و این بدن اگر فرض شود که شعور و ادراک ترکیبی داشته باشد، می‌یابد خود را که معروض این اعراض مخصوصه است، نه اینکه می‌یابد خود را و می‌یابد اعراضی را. زیرا که در این حال اعراض را ربطی با بدن نخواهد بود. پس چون اعراض تغییر کرد - مثل سفیدی که تبدیل شود به سیاهی - می‌یابد خود را که سیاه است، و هکذا در مسجد که بود، می‌یافت خود را که معروض این عرض اینیه مخصوص است، یعنی می‌یافت خود را در مسجد. پس چون به مدرسه آمد و این عرض، متغیر و متبدل شد، طور وجدان نیز متغیر شد. پس می‌یابد خود را که در مدرسه است به یافتن حقیقی واقعی که مساوق با انقلاب از لاشیئیت به شیئیت است، نه یافتن مفهومی یا موهومی یا معقولی. پس اصل یافتن بدن خود را هیچ تغییر نیافته، بلکه اطوار یافتن، متغیر و متبدل شده است به جهت تغییر اعراض و تبدل عروضات، زیرا که عروض اعراض سبب محدودیت وجدان و اندازه داشتن یافتن می‌شود. پس به تبدل عوارض و عروضات، اندازه‌ی یافتن و طور دیدن بدن تغییر می‌کند. و چون در نشئه زمان دائماً اعراض متبدل بر اجسام

می شود، لهذا دائماً طور یافتن‌ها و نحوه وجدان‌ها تغییر می‌کند.
[مناصب‌النبی (مخطوط): ۱۱۹]

شاید آیات شریفه:

■ «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» [الأسراء: ۳۶]
«سَمِعَ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ
وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» [الأسراء: ۴۴]

وآیاتی از این قبیل که مؤید ادراک اجزاء به ظاهر غیر شاعر جهان هستی
می‌باشند، بتوانند مؤیدی بر این مطلب باشند.

کوتاه سخن آنکه در تعامل شناختی میان ما و امور خارج از نفس ما (چه امور
مربوط به مقام اشرف و اخس نفس و چه حقایق خارج از نفس انسانی) تک تک
اجزاء نفس ما در رتبه و نشئه مخصوص به خود با آن حقیقت مواجه می‌شوند و
متناسب با آن نشئه، از آن حقیقت گزارش می‌دهند. ما چنین دریافتی از یک
حقیقت را که بدون وساطت صور و مفاهیم ذهنی و فکری و معقولی برای نفس
حاصل می‌شود، وجدان کردن نفس می‌نامیم. به واسطه همین جهات سه‌گانه
نفس، معتقدیم که وجدانیات، ذو جهات و در هر جهتی، ذو مراتب است،
بدین معنا که مثلاً مرتبه وجدان جسم پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ میلیاردها برابر بالاتراز
وجدان جسمانی ما است. حتی با توجه به اینکه روح ما از جسم اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ
آفریده شده است، ذو مراتب بودن این وجدانیات در هر نشئه از نشئات جسم یا
روح، وضوح بیشتری می‌یابد. به روایت زیر توجه فرمایید:

■ «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ:
خَلَقْنَا اللَّهُ مِنْ نُورٍ عَظَمَتِهِ، ثُمَّ صَوَّرَ خَلْقَنَا مِنْ طِينَةٍ مَخْزُونَةٍ مَكْنُونَةٍ
مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، فَأَسْكَنَ ذَلِكَ الثُّورِ فِيهِ. فَكُنَّا نَحْنُ خَلْقُنَا نُورَانِيَيْنِ،

لَمْ يَجْعَلْ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ الَّذِي خَلَقْنَا مِنْهُ نَصِيباً. وَخَلَقَ أَزْوَاجَ شَيْعَتِنَا مِنْ أَبْدَانِنَا وَأَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ مَخْرُوجَةٍ مَكْنُونَةٍ أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ الطِّينَةِ، وَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ ذَلِكَ الَّذِي خَلَقَهُمْ مِنْهُ نَصِيباً إِلَّا الْأَنْبِيَاءَ وَالْمُرْسَلِينَ» [بصائر الدرجات ۱: ۲۰]

منظور از ذو جهات بودن وجدانیات نیز این است که هر امر وجدانی، متناسب با نشئه ای که در آن است، می تواند دارای یک یا دو یا سه شناخت وجدانی و بی واسطه باشد. مکشوفاتی که در رتبه عقلی قرار دارند، تنها ظهور عقلانی دارند، و حال آنکه مکشوفات نشئه روح حیوانی که در عالم خواب یا بین خواب و بیداری و در نشئه برزخی انسان ظهور و بروز می نماید، هم ظهوری عقلانی دارند و هم ظهوری روحانی.

به همین ترتیب، مکشوفات جسمانی نیز می توانند واجد مکشوفیت در هر سه نشئه باشند. در واقع آن شناختی که توسط نور عقل و علم و در آن رتبه برتر حاصل می شود، نظریه هویت و کنه آن شیء دارد و به تناسب تنزل نشئات، نوع و مرتبه شناخت نیز تغییر می کند. اما با همه این احوال، این کشف ها همگی بدون واسطه و بدون مفهوم سازی صورت می گیرد.

در نتیجه، اطلاق وجدانی بودن به دریافت های نشئات روح حیوانی و جسم مادی نیز، صحیح می باشد و تعبیر «وجدان حسی یا عقلی» و عباراتی که چنین معنایی را افاده می کنند، قابل فهم می شوند؛ و این برخلاف دیدگاه دوم است که شناخت های حسی و حتی رؤیاهای صادقه را یکسره از دایره وجدانیات خارج می نماید.

نکته دوم: همان گونه که بیان شد، نفس انسان که در معرض حقایق درونی و بیرونی قرار می گیرد، یک حقیقت مزجی است و متأثر از همه جهات خود.

گرچه نشئه عقلانی و علمی انسان، به واسطه شدت مالکیت نور ولایت، از معصومیت آن نور برخوردار است، در نشئات دیگر، به واسطه لطم و مزج طینت‌های علیینی و سجینی، تمایل‌ها و حجاب‌هایی تحقق می‌یابند که مجال کشف بدون خطا را از نفس مزجی می‌گیرند.

■ فالمناسبات و الروابط بین المشاکلات محفوظة والتشابه والتشاکل بین الآثار والموثرات بديهية لا تنکر، و ليس لأحد أن ينکر المناسبات، فانه تفريط فی القول اذ ليس صدور الإحراق عن النار جزافا محضا و بلا مناسبة و مشاکلة، بل المناسبات محفوظة و السنخية بین الآثار و المؤثرات محفوظة حتى فی النفوس و آثارها الصادرة عنها. فالنفس الطيبة تحب علیا و ابنائه عليه السلام و الخبيثة تبغضهم [مناصب النبی (مخطوط): ۱۳۷]

آیات شریفه

■ «وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ إِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ» [یوسف: ۵۳]

■ «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» [القیامة: ۲]

■ «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِيْ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» [الفجر: ۲۷-]

[۲۸]

■ «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا كَذِبْتُمْ وَفَرِّقُوا تَقْتُلُونَ» [البقرة: ۸۷]

■ «وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ * وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ» [الذاریات:

[۲۱-۲۰]

و آیات مشابه، نشانگر آن است که نفس بر اثر محدودیت وجدان کمالات در هر نشئه و تأثیر طینت‌های علیینی و سجّینی، و حجاب‌هایی که در مراتب مزجی خود بدانها گرفتار می‌شود، رفتارهای متفاوتی انجام می‌دهد و این، گواه بر عدم عصمت نفس مزجی در میان قاطبهٔ مردمان به جز معصومان علیهم‌السلام است، مگر اینکه شدت سلطهٔ حریت و اختیار آدمی و اذن و رضای پروردگار، بر این تمایلات غلبه کند.

در نتیجه، نفسِ عالم یا نفسِ عاقل، به دلیل همین حقیقت مزجی، می‌تواند در بیان کشف حقایق با محدودیت مواجه شود و بالتبع، گزارش‌های شناختی نیز از مکتشفیت کامل خبر نمی‌دهد، و از آنجا که حضور در رتبه عقلانی و دوام این حضور، مقدور عامهٔ مردم نیست، اعتقاد به نیل بدون خطا به همه حقایق توسط همه و نیز معصومیت همهٔ گزارش‌های وجدانی از سوی همگان، ادعایی گزاف به نظر می‌رسد.

اما در حیطة وجدانیات اولیه‌ای که اتمام حجت در هدایت الهی موکول بدانهاست، این معصومیت در شناخت از جانب پروردگار، به صورت بسیط و در حد ضرورت در نهاد آدمیان به ودیعت نهاده می‌شود. ما معتقدیم که کشف علمی بخشی از عالم تکوین، در حدّی که کفایت از تحقق عالم تشریح برای ظهور کمال اختیار و فعل فاعل مختار نماید، در زمرهٔ این وجدانیات اولیه است. احکام شریعت، مبتنی بر کنش فاعل مختار با جهان پیرامون او و پذیرش و اقدام به عبودیت مولای اوست. در نتیجه هر نوع شناختی که قوام عالم تشریح بدان است. از قبیل معرفت بسیط حق و شناخت آثار و احکام جهان مادی (که موضوع علوم تجربی قرار می‌گیرد) - به صورت پیشینی همراه او خواهد بود. اما مثلاً شناخت کنه و حقیقت اشیاء مادی، چون مقوم عالم تشریح نیست،

به همگان عطا نشده است؛ گرچه نیل به مراتبی از تصفیه نفس که همراه با انخلاع از جنبه‌های جسم عنصری و بلکه روح حیوانی است، امکان پذیر بوده، به افزوده شدن وسعت بینایی عقل و علم انسان می‌انجامد. این وسعت بینش کشفی، برای خاصان و برگزیدگان بارگاه شامخ الاهی - که امواج معرفت در آن، موج در موج می‌افکند - به کاشفیت گسترده‌تر و عمیق‌تری می‌انجامد و وجد و سروری ربانی را فراهم می‌آورد.

صرف نظر از این حالت استثنایی، بدون تردید، محدودیت‌های وجودی خاص هر نشئه، تأثیرات لطف و مزج طینت‌ها، و حجاب‌های فراوان در نشئات مختلف که فراروی نفس مزجی آدمی - به عنوان مُدرک - قرار دارد، این باور را تقویت می‌نماید که شناخت‌های قدسی عقلانی، جز به دستگیری و عنایت ولی خدا ﷺ در جهت زدودن این حجاب‌ها از نفس و غلبه دادن نفس بر مؤثرات طینتی، و به دنبال آن، معرفی شدن کنه و حقیقت اشیاء توسط ذات پروردگار، حاصل نمی‌شود.

نکته سوم: اگر نقطه آغاز روند شناخت ما امری حقیقی و واقعی و منبعث از کشف عقلی - علمی یا برگرفته از یک ارشاد دینی قطعی الصدور باشد، مادام که به نور عقل یا علم، توسعه یابد، شناختی واقعی و نفس‌الأمری خواهد بود؛ اما به مجرد خلجان‌های نفسی و ورود حجاب‌های مادی متناسب هریک از نشئات جسم عنصری و روح حیوانی، در این شناخت ابهام و ابهام وارد خواهد شد و از نفس‌الامر، فاصله خواهد گرفت.

با توجه به حقیقت مزجی نفس، مادام که به طبیعت خود وا نهاده شود و تسلیم وسوس و القائات شیطانی گردد، افزوده شدن حجاب‌ها بر شناخت‌های راستین ابتدایی و استمرار و نیز دلپذیری کاذب آنها اجتناب ناپذیر است. بدین

ترتیب، خطاهایی که گاهی در مسیر مکاشفات عارفان یا صورت‌سازی ذهنی فیلسوفان رخ می‌دهد، قابل توضیح می‌گردد.

در اینجا نیز نقش امام معصوم علیه السلام در هدایتگری لحظه به لحظه شناخت‌های ما، به ویژه در حوزه عالم تشریح به وضوح خودنمایی می‌کند، به گونه‌ای که می‌توان به صراحت اذعان نمود که بدون حضور حجت و راهنمای بیرونی، عقل در چنبره حجاب‌های درون‌زاد گرفتار می‌آید. لذا نیاز به اثاره آن در همه دوران حیات انسان توسط مذکران الهی (چه قرآن صامت و چه قرآن ناطق) ضروری و لازم است.

از شاخصه‌های علوم انسانی بشری که مدعی معرفت‌افزایی و کشف عقلانی یا عرفانی جهان هستند، همین استقلال و احساس استغنا از هادیان الهی است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، اعوجاج از صراط مستقیم، نتیجه قهری نگاه ایهامی یا ابهامی از ورای حجاب‌های درون‌زاد و سست‌معرفتی به حقایق جهان است، مضاف بر اینکه اصولاً نقطه آغاز رویکردهای بشری نیز منبعث از کشف خالص عقلی - علمی نبوده است؛ چراکه فیلسوفان، از مفاهیم و صور فکری که محصول کارگاه نفس است، آغاز می‌کنند، که به اعتراف خودشان، بهره‌ای از انطباق با واقعیات ندارد. عارفان نیز به سودای وصال سیمرغ، اسیر اعوجاجات سی مرغ نفس سرکش خود می‌شوند و در راهی گام برمی‌دارند که مرشد حقیقی دوران را در پیمودن‌اش به یاری نطلبیده‌اند.

بدین ترتیب با عنایت به این واقعیت که انسان‌ها با ماهیت موجوده و عین ثابت خود در جهان داده‌ها مستغرق نمی‌شوند، بلکه هویت مائی آنهاست که در پستی و بلندی‌های زندگی با اموری در سه نشئه مختلف عقل و روح و جسم به داد و ستد می‌پردازد، خطاپذیر بودن بسیاری از استنباط‌های او امری

طبیعی است. سنت الاهی پروردگار در معرفی آیات و اسماء و صفات تکوینی و لفظی اش به عنوان دلالتگران ایشان به شاهره مستقیم شناخت و هدایت، تفضلی شگرف و عنایتی به غایت حکیمانه و مهربانانه است.

نکته چهارم: این نوشتار معتقد است که با در نظر گرفتن نکات سه‌گانه فوق و افزودن شان به نکات همسو و مؤید آنها در دیدگاه‌های دوم و سوم، می‌توان اذعان داشت که مطالب کلیدی نقل شده از بیانات مرحوم استاد در مقدمه این یادداشت، که به جایگاه گرانقدر وجدان و امور وجدانی اشاره نموده بودند - قابل توضیح می‌گردد، و بدون رعایت این نکات، توضیح آن مطالب با کمک گرفتن از دیدگاه‌های مطروحه در بحث وجدان، به تنهایی و به سادگی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

والحمد لله أولاً و آخراً

۲۷ رجب المرجب ۱۴۴۱

سوم فروردین ۱۳۹۹

علیرضا بهشادفر

منابع

القرآن الكريم

بصائر الدرجات، صفار، محمد بن حسن بن فروخ، مكتبة آية الله المرعشي، قم،
١٤٠٤ ق

تاج العروس، حسيني زبيدي، محمد مرتضى، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ ق
درس های فارسی معارف (دوره ٥٦ درس)، تولایی حلي، شيخ محمود، تدوين عصار،
محمد حسين

درس های فارسی معارف (دوره جديد توحيد ١٦ درسی)، تولایی حلي، شيخ
محمود، تدوين بهشادفر، عليرضا
رسالة الحدود، ابن سينا، حسين بن عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
قاهره، ١٩٨٩ م

العين، خليل بن احمد، نشر هجرت، قم، ١٤٠٩ ق
في النبي ومناصبه (مناصب النبي)، التولائي الحلي، محمود، نسخة مخطوط،
١٣٥٢ ق

لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت، ١٣٧٥ ق
لغتنامه دهخدا، دهخدا، علي اكبر، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران،
تهران، ١٣٧٣ ش

مجمع البحرين، طريحي، فخرالدين بن محمد، مرتضوى، تهران، ١٣٧٥ ش
المحصل، الفخر الرازي، محمد بن عمر، مكتبة التراث، قاهره، ١٤١١ ق

المشاهدين فى التوحيد والعدل، التولائى الحلبي، محمود، تصحيح برنجيان، جلال،
ش ١٣٣٣

مصباح الهدى، الإصفهانى، الميرزا مهدى، مؤسسة معارف أهل البيت، قم، ١٤٣٨ ق
معارف القرآن، الإصفهانى، الميرزا مهدى، مؤسسة معارف أهل البيت، قم، ١٤٣٨
منطق المشركيين، ابن سينا، حسين بن عبدالله، مكتبة آية الله المرعشى، قم، ١٤٠٥ ق

Dictionary of Philosophy and Religion (Eastern and Western Thought), William
L. Reese, Humanities Press, New Jersey