

کتاب البرهان

دوره دوم، مقاله اولی، جلسه ۹

آیت الله علی رضایی تهرانی

۱۴۲۷/۰۸/۲۴ هجری قمری مقارن با ۱۳۸۵/۰۶/۲۷ هجری شمسی

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ، إِنَّهُ خَيْرٌ مُّوَفَّقٍ وَمُعِينٌ»

شاید ما ناخواسته وارد بحثی شدیم که شاید نباید وارد می شدیم!

حالا چون واردش شدیم، امروز بحث را در آغاز بحث تمام کنیم. پرداختیم به انواع ادراکات، عمده علت پرداختن به انواع ادراکات به خاطر تبیین حقیقت ادراک و همی بود که ادراک و همی چگونه ادراکی است. منشأ ورود منطقیین و فلاسفه را به این بحث بررسی کردیم که دو منشأ به نظر می رسید، برای ورود به بحث ادراکات و همی و قائل شدن به ادراکات و همی وجود دارد.

اما این سخن باقی ماند که حقیقت ادراک و همی چیست؟

شاید دو یا سه نظر در مورد حقیقت ادراک و همی وجود دارد. به عبارت دیگر: حقیقت ادراک خاصی را مدرک آن مشخص می کند. مثلاً اگر می گوئیم ادراک حسی، باید بینیم مدرک حسی چیست؟

اگر می گوئیم ادراک عقلی، باید بینیم مدرک عقلی چیست؟

بلکه به یک معنا ادراک عین مدرک است، چون مقصود ما معلوم بالذات و مدرک بالذات است، نه معلوم بالعرض. سؤال این است که مدرک به هم چیست؟

با هم، چه چیزی ادراک می شود؟

منطقیین و فلاسفه به این جا که رسیدند، یک اصطلاح جعل کردند که متأسفانه این اصطلاح اشتراک لفظی هم دارد! مثل بسیاری از اصطلاحات. فرمودند مدرک به هم، معانی است یا معناست. معنا در علوم عقلی لااقل چهار یا پنج اصطلاح و معنا دارد. معنایی که در این جا از معنا اراده شده است، خاص این جاست و هیچ کجای دیگر این معنی از کلمه معنا اراده نشده است. معنا یعنی یک مفهوم کلی مضاف به یک امر جزئی؛ این معنی معناست. آن گاه این جا دو دیدگاه پیدا می شود: برخی هر مفهوم کلی مضاف به امر جزئی را معنا می نامند و مدرک به هم. برخی گفتند که نه، بخش خاصی از مفاهیم کلی که مضاف به امر جزئی است معناست، نه هر معنای کلی مضاف به امر جزئی.

مرحوم صدر المتألهین در اسفار جلد ۳ این بحث را داشتند که ما در جلسه پیشین هم به این بحث اشاره کردیم.

در صفحه ۳۶۱ و ۳۶۲ فصل سیزدهم «فی انواع الإدراک»، تعبیر این بزرگوار این بود که فرمودند: «واعلم أن الفرق

بین الإدراک الوهمی والعقلی لیس بالذات»، بگذارید از قبل تر بخوانم. تعبیر ایشان این است: «والتوهم»، ادراک

وهمی، «إدراک لمعنی غیر محسوس بل معقول»، ادراک یک معنا و مفهوم کلی است. معقول یعنی مفهوم کلی «لکن

لا یتصوره کیلابل مضافاً إلى جزئی محسوس»، ولی به صورت کلی ادراک نمی شود. کلی مضاف به یک امر جزئی

محسوس است. «ولایشار که غیره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر شخصی»، چون این کلی گرچه کلی است اما

مضاف به یک امر جزئی محسوس است و امر جزئی یعنی «مایمتنع صدقه علی کثیرین»، کلی مضاف به یک امر

جزئی، این هم می شود «یمتنع صدقه علی کثیرین».

در ادامه فرمودند: «واعلم أن الفرق بین الإدراک الوهمی والعقلی لیس بالذات»، فرق بین ادراک و همی و عقلی بالذات

نیست، «بل أمر خارج عنه»، یک امری است بیرون از این ادراک. حقیقت ادراک و همی و عقلی یک چیز است. اگر

بین این دو فرق می گذاریم، فرق به یک امر بیرونی است نه به یک امر درونی و ذاتی که آن امر بیرونی چیست؟

«وهو الإضافة إلى الجزئی وعدمها»، که عبارت باشد از اضافه به جزئی و عدم اضافه.

یک مطلبی را ما در فلسفه داریم، در اصول هم داریم، از این مطلب مرحوم حاجی سبزواری این گونه تعبیر کرد، فرمود: «تقید جزء و قید خارجی»، فرق بین مرکب و مقید را همین می دانند. در مرکب، مجموع سرکه و انگبین می شود سکنجبین. اما در مقید، در حقیقت یک شیء است، اضافه شده به شیء دیگر، ما این شیء را با اضافه اش در نظر می گیریم، نه با مضافه‌الیه آن؛ مضاف‌الیه آن بیرون است. در «مانحن فیه»، هم مفهوم کلی معنایش مشخص است، این مفهوم کلی را ما دو جور در نظر می گیریم. یک موقع «لوحده»، خودش است. یک موقع آن را همراه با اضافه یک امر جزئی، نه به گونه‌ای که آن امر جزئی داخل باشد. تقید به آن امر جزئی داخل است.

«تقید جزء و قید خارجی»، چون تقید به آن امر جزئی داخل است، نه خود آن امر جزئی، حقیقت معقول با متوهم، حقیقت تعقل با توهم به نظر جناب صدر المتألهین دو چیز نیست، یک چیز است، چون در حقیقت آن امری که مایه فرق شد، بیرون از محور در نظر گرفتن این دو است که عبارت باشد از مضاف‌الیه.

«فبالحقیقة الإدراک الثلاثة أنواع كما أن العوالم الثلاثة والوهر كانه عقل ساقط عن مرتبه»، عقل رتبت بلندی دارد، معقول رتبه بالایی دارد. چون اضافه به جزئی پیدا کرده، مثل یک عارفی است و یک سالکی است که گرفتار استدرج شده است، مثل یک وزیری است که حالا او را عزل کردند. جزئی پست است، کلی شریف است، کلی اگر اضافه به جزئی نشود، ساقط نیست اما وقتی اضافه به جزئی شد گویا از مرتبه خود نوعی سقوط کرد. این نظر مرحوم صدر المتألهین است. مرحوم علامه طباطبایی این جا توضیحی و نقدی دارند، یعنی توضیح ایشان نقدی است یا بگو که نقد ایشان توضیحی است.

حرف ایشان این است که می فرماید: مدرک قوه وهم هر کلی مضاف به جزئی نیست. شما بگویی انسان سفید مثلاً، انسانی که اینجا نشسته است مثلاً. می گوید نه، این کار قوه وهم نیست. بلکه وهم ادراک می کند امور کلی مضاف به جزئی موجود در باطن انسان را. اموری که ما کم و بیش از آن به وجدانیات تعبیر می کنیم، مثل محبت، مثل عداوت، مثل سرور. مثالی را هم که ابن سینا زده بود که در جلسات گذشته عرض کردیم، ابن سینا می گفت ما باید ببینیم این گوسفند اولین بارش است که دارد با گرگ برخورد می کند. تجربه دریده شدن، زخمی شدن، دنبال شدن از طرف گرگ را ندارد. چه می شد که وقتی گرگ را می بیند، می ایستد، تأمل می کند، پا به فرار می گذارد. اما وقتی گاو را می بیند، این طور نیست. می گوید که گوسفند در این حالت یک ادراکی دارد، آن ادراک در سه ادراک حسی و خیالی و عقلی نمی گنجد، چون ادراک عقلی را که گوسفند ندارد، ادراک کلیات شأن انسان است. این ادراک، ادراک حسی و خیالی نیست، چون سابقه ندارد. این یک ادراک خاصی است که اسمش را ادراک وهمی می گذارد.

آن وقت اگر ادراک وهمی شد، جای این سؤال است که اگر وهم یعنی کلی مضاف به جزئی و حیوان کلی را ادراک نمی کند، چگونه کلی مضاف به جزئی ادراک می کند؟

که این را توضیح می دهند. مرحوم علامه در حاشیه ۲ می فرماید: «لاینال الوهر کل صورة عقلية مضافة إلى الجزئی»، وهم هر صورت عقلی مضاف به جزئی را ادراک نمی کند، «کالإنسان والفرس والسواد والبیاض مثلاً و إنما ینال أموراً جزئیة موجودة فی باطن الإنسان»، ادراک می کند امور جزئی موجود در باطن آدمی را مثل چه؟

می فرماید: «کالمحبة والعداوة والسرور والحزن»، مثل محبت و عداوت و حزن و سرور.

بعد نظر ایشان همان نظری است که قبلاً هم عرض شد: «ولامانع من نسبة إدراکها إلى الحس المشترك»، ایشان می گوید که ما اصلاً می توانیم ادراکات وهمی را کار حس مشترک بدانیم. نیاییم برای آن یک قوه واهمه بسازیم و یک نوع ادراک خاص باشد. بگوییم کار حس مشترک است.

«كما سیأتی فی سفر النفس و مجرد تسميتها معانی فی مقابل الصور المدركة من طریق الحواس الظاهرة لا یوجب مباينة نوعية فی الفعل حتی یحوج إلى إثبات قوة أخرى فالحق إسقاط الوهر من رأسه و إسناد فعله إلى الحس المشترك»، دو - سه تا نکته در این عبارت آقای طباطبایی است:

اولاً آنچه که در مقابل معانی یا معنا به کار می رود صور است. ما در این برهان در همین عباراتی که قبلاً هم خواندیم داشتیم: «إن هذه العلوم قد تكون صور موجودة فی الخارج محسوسة أو غیر محسوسة وقد تكون معانی غیر الصور»، معانی را آن جا هم معنا کردیم به وهمیات. کلیات مضاف به جزئیات که در باطن است. «وأن الصور

یستحیل لکنه بخلاف المعانی»، حالا لا اقل معانی یک اطلاقش این است که داریم عرض می‌کنیم.

پس به نظر مرحوم علامه طباطبایی معنا در مقابل صورت به کار می‌رود. صورت یعنی آنچه که از طریق حواس ظاهری به دست می‌آید؛ دیدن، چشیدن، شنیدن. معنا یعنی آنچه که از باطن است، مربوط به ظاهر است؛ سرور، وجدانیات به یک معنا، محبت، عطوفت، چیزهایی که در درون است. به شرطی که مضاف به یک امر جزئی باشد، محبت معقول است.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: اعم بود، یک خط پایین‌تر را که باید می‌خواندم، در خط پایین‌تر عبارت این بود: «ویتبین بهذا که أن الکثرة الحاصلة فی المعانی»، در کنار معانی چیست؟

«والکلیات»، بعد در کنارش «والامور الاعتبارية»، این‌جا معانی، کلی منسوب به جزئی بود. کلیات معقولات اولی بود که همان‌جا هم عرض کردیم.

امور اعتباری هم معقولات ثانیه است. این عبارت صریح‌تر است، چون عرض کردم که معنا چهار - پنج تا اصطلاح دارد. گاهی معنا گفته می‌شود در مقابل آنچه که از طریق حواس ظاهره بدست نیامده به طور مطلق. گاهی معنا گفته می‌شود در مقابل امور وجدانی مربوط به باطن که مضاف به امر جزئی است؛ یعنی آنچه که متعلق و هم است. این در این‌جا الآن مورد بحث است. این را داریم این‌جا بحث می‌کنیم. درست است، در آن عبارت بالا، معانی اعم است؛ اما در یک سطر پایین‌ترش مراد از معانی، همین معنایی بود که الآن عرض کردیم.

پس این یک نکته بود. دوم اینکه ایشان معتقدند اصلاً ما ادراک وهمی را به عنوان یک نوع ادراک در کنار ادراک حسی و خیالی و عقلی نگذاریم که برایش بخواهیم یک قوه خاصی تعریف کنیم. بگوییم کار حس مشترک است، چه اینکه بعضی - که عبارت را در گذشته داشتیم - مدرک به ادراک وهمی را کار متخیله دانستند که در جلسه پیشین گذشت. جمع‌بندی این بحث را اگر بخواهیم در ارتباط قوه وهمیه جمع‌بندی داشته باشیم، همان است که در این شرح برهان به عنوان چند تا سؤال است. اولین سؤالی که مطرح کردند این است: آیا وهم، معانی جزئی‌ای را که مربوط به امور خارجی است، مثل عداوت گرگ، درک می‌کند یا معانی‌ای را که در نفس حادث می‌شوند می‌فهمد؟

من به نظرم این سؤال مبتنی بر یک خلط صورت گرفته است. اگر آن خلط جلوگیری بشود، سؤال‌جا ندارد. آن خلط این است که تا ادراک وهمی را مشترک بین انسان و حیوان می‌دانند قهراً اگر ما در ارتباط با ادراک وهمی اتخاذ رأیی کردیم، این رأی را همان‌گونه که در انسان تفسیر می‌کنیم، در حیوان هم تفسیر می‌کنیم. در حقیقت ادراک وهمی را می‌گوییم در حیوان هست و در انسان هم هست. مثال‌هایی هم که زده شده این چنین است.

پس اصلاً بحث در این نیست که ما بخواهیم این‌گونه مطلب را مطرح کنیم و بگوییم که معانی جزئیه مربوط به امور خارجی یا معانی‌ای را که در نفس پیدا می‌شود، این سؤال را نمی‌خواهیم پاسخ بدهیم. می‌خواهیم بگوییم یک نوع ادراک به عنوان ادراک وهمی مورد ذکر در کلمات قوم است این ادراک وهمی حقیقتش چیست؟ آن وقت اگر آمدیم این ادراک را مشترک بین انسان و حیوان دانستیم، قهراً به هر گونه که تفسیر کردیم، در هر دو موضع تفسیر می‌کنیم.

فقط جواب آن سؤال باید داده بشود که اگر گفتیم ادراک وهمی کلی مضاف به جزئی است و گفتیم حیوان کلی درک نمی‌کند، چگونه این مسئله را حل کنیم؟

حلش هم روشن است. حل آن قبلاً اشاره شد که عرض کردیم، حتی به نظر بزرگان کثیری از انسان‌ها کلی «بما هو کلی» درک نمی‌کنند، چه رسد به حیوان. آنچه که شأن انسان دانسته شده است ادراک کلی، «بما هو کلی» است و گرنه کلی «بما هو مضاف الی الجزئی»، کلی «بما هو فرد منتشر»، مشکلی ندارد. مشکل، ادراک کلی «بما هو کلی»، است. همان که حضرت آقای جوادی می‌فرمودند که من از مرحوم علامه طباطبایی پرسیدم که آقا، شما کلی «ما هو کلی» ادراک می‌کنید؟

تأملی کردند، فرمودند گهگاه!

آن در حقیقت امر مشکلی است که حالا به بحثش بعداً می‌رسیم.

پس این سؤال را در حقیقت به جوابش نپردازیم، حالا برای اینکه ببینیم اگر نکته‌ای در جواب هست، من جواب را می‌خوانم؛ ایشان نوشتند: باید گفت که ...

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: می‌دانید که بحث نسبتاً پیچیده‌ای است و من هنوز دغدغه دارم که آیا وارد بشویم یا نشویم. فقط اجمالاً اشاره بکنم، یک قول این است که حیوان نه تنها جزئی ادراک می‌کند، نه تنها خیالی ادراک می‌کند، نه تنها وهمی ادراک می‌کند، بلکه کلی به معنی معقول اول ادراک می‌کند، تطبیق بر مصادیق می‌کند، بلکه کلی به معنی معقول ثانی فلسفی ادراک می‌کند، چون مرحوم آقای مطهری اصرار دارند بگویند تعریف انسان به «الانسان حیوان ناطق»، تعریف ناقصی است. تعریف کامل انسان این است: «الانسان حیوان فیلسوف»، و تفلسف را کار با کلیات به معنای معقولات ثانی می‌دانند. انسان مفهوم وجود را درک می‌کند، مفهوم عدم را درک می‌کند، مفهوم قوه را درک می‌کند، مفهوم علیت را درک می‌کند، مفهوم حدوث، مفهوم قدم، می‌گویند که اینها را حیوان ندارد. تا این جا هم بعضاً رفته‌اند که نه، کلی معقول اول را ادراک می‌کند، کلی معقول ثانی را ادراک نمی‌کند. این ویژگی انسان است، ولی از شواهدی به دست می‌آید که حیوان او را هم ادراک می‌کند. از باب نمونه می‌خواهم عرض بکنم که قرآن مجید برای ما جریاناتی از حیوانات نقل می‌کند که اگر بحث اعجاز و ارهاس و خرق عادت و اینها را کنار بگذاریم و جریان را طبیعی ببینیم و بعد هم قانون «ماصح علی الفرد صرح علی الطبيعة» را به صورت موجه جزئیه گرچه در نظر بگیریم، مسئله تمام است. مثلاً قرآن مجید از هدهد برهان بر توحید نقل می‌کند!

مقدمات برهان باید کلی باشد، ذاتی باشد، اولی باشد، دائمی باشد، این است. از آن «قَالَتَ نَمَلَةٌ»، در جریان حضرت سلیمان استدلال نقل می‌کند. اگر ما آمدیم این باب را در حیوانات باز کردیم، معلوم می‌شود که باید برگردیم فصل ممیز انسان را جور دیگری تعریف کنیم. لذا بعضی گفتند که «الانسان حیوان خلیفة الله بالقوة»، یعنی ممیز را این قرار دادند. از مدرک کلیات خیلی بالاتر آمدند، خیلی فصل را بالاتر کشیدند. سرش این است که معلوم نیست ما در حیوانات ادراک کلی نداشته باشیم، حتی کلی به معنای معقول ثانی فلسفی. معلوم نیست ما در حیوانات معرفت نداشته باشیم، امام‌شناسی نداشته باشیم، پیغمبرشناسی نداشته باشیم! داشتیم در همین چندی پیش بود که سگ آمده بود محضر آقا علی بن موسی الرضا (علیه السلام) که من این مسئله را دقیق از خدامی که آنجا حاضر بودند پیگیری کردم، مطلب تمام بود؛ یعنی آمده بود برای التجا.

این بحث خودش یک بحث مفصلی است که دامنه‌دار است، ولی آنهایی که می‌خواهند براساس حرف مشهور مطلب را پی بگیرند، آمدند تا ادراک وهمی در حیوان و اگر تا ادراک وهمی در حیوان آمدند، قهراً وقتی می‌گویند انسان چیزی دارد که حیوان ندارد، یعنی انسان کلی «بما هو کلی» درک می‌کند، حیوان کلی «بما انه مضاف الی الجزئی»، حداکثر درک می‌کند، کلی «بما هو کلی» درک نمی‌کند. تا این جا رسیدند و این طور می‌گویند. من این پاسخ را بخوانم، می‌گویند آنچه که از کلمات قوم بدست می‌آید این است واهمه معانی جزئیه خارجی را می‌فهمد اما نظر مرحوم علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار نظر دوم است؛ یعنی آنچه که مربوط به نفس آدمی است. شاید مراد مرحوم علامه این باشد که ما ابتدائاً این معانی را در درون خودمان ادراک می‌کنیم و سپس چون آثار و امارات همین معانی را در حیوان و یا انسان بیرونی نیز مشاهده می‌کنیم، براساس یک استدلال قوی معتقد می‌شویم که همین معانی در آن موجود بیرونی نیز وجود دارد. این سخن البته سخنی است مقبول، اما مدعای قوم این نیست. قوم بر آن هستند که در حیوانات، نوعی ادراک غریزی نسبت به معانی جزئیه مربوط به اشیاء خارجی وجود دارد که قوه مستقلی دارد به نام وهم و این غیر آن است که گفته شد.

ما عرض کردیم به نظر رسید که سؤال خلط شده است؛ یعنی صحبت بر سر این است که مدرک به وهم چیست؟ اگر مدرک به وهم را معنا کردیم و گفتیم این مدرک به وهم در حیوان وجود دارد، نه در «حیوان بما انه انسان». قهراً چه در انسان چه در حیوان به یک معنا تفسیر می‌شود، به دو معنا تفسیر نمی‌شود.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: این جا الآن عبارت ایشان را خواندیم، آدم که دیر می‌آید این طور است!

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: فرمود: «إنما اینال اموراً جزئیة موجودة فی باطن الانسان»، ایشان از این «فی باطن الانسان»، خواسته است. «کالمحبة والعداوة والسرور والحزن»، شما می‌خواهید بگویید که این «فی باطن الانسان»، انحصار نیست. (استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: دو تا مطلب است. سؤال این است که من می‌فهمم گوسفند نسبت به گرگ حالتی دارد، تضاد و ضدیت و یک چیزی بنام مضاده داشتیم. آیا این وهم است یا آن چیزی که من در درون خود مثلاً نسبت به مادر دارم، کدام وهم است؟
دانش‌پژوه: دو تا از یک سنخ است.

استاد: احسنت، همین است، درود بر شما. همین را ما گفتیم که کسانی که اثبات می‌کنند، می‌خواهند بگویند که این خصیصه انسان نیست، خصیصه حیوان است؛ یعنی مربوط به حیوان است. در هر دو یکی است. بله، راهکار رسیدن به آنچه که در خارج است، چیست؟
حرف دیگری است، ولی هر دو یکی است. ما هم این تفاوتی که ایشان بین نظر علامه طباطبایی و قوم گذاشته است، ما هم از عبارت آقای طباطبایی نفهمیدیم!

سؤال دوم: آیا درک وهم فقط در حوزه تصورات است و حکم حواس ظاهری در ادراک صور محسوسه را دارد یا تصدیقات را نیز درک می‌کند و همچون نفس عاقله است که حکم ایجابی و سلبی صادر می‌کند؟
سؤال این است که آیا وهم فقط در حوزه تصورات کار می‌کند یا در حوزه تصدیقات هم کار دارد؟
تعبیر ایشان این است که می‌گویند مقتضای اینکه قوم قوه واهمه را از حواس باطنی شمرده‌اند، این است که کار آن را همچون سایر حواس صرفاً تصور بدانند، اما گاه می‌بینیم که برخی احکام را به حواس نسبت می‌دهند کما اینکه لذت و الم را نیز به حواس منسوب می‌دانند؛ اما حق این است که حکم هیچ‌گاه جز از جانب نفس نیست و اگر در پاره‌ای حکمی به حس نسبت داده می‌شود به این جهت است که آن متعلق حکم امری محسوس است، ظاهری یا باطنی و نیز به این جهت است که راه رسیدن به آن حکم حس است.
این مطلبی که ایشان در آخر گفتند حرف درستی است؛ یعنی اینکه حقیقت حکم محسوس نیست. حرف، حرف درستی است. به عبارت اخیری: حکم بیانگر اتحاد است. اتحاد یعنی «وحدة علی کثرة»، یعنی «هوهویة»، یعنی «این‌همانی».

این یک امر قیاسی است و اصلاً امر حسی نیست. این امر، امری درست است. اما اینکه بگویم مقتضای اینکه قوه واهمه را در حواس باطنی شمرده‌اند، این است که همچون سایر حواس صرفاً تصور کار این باشد، این تصریح قوم است، لازم نیست برایش تعلیل داشته باشیم. قوم وقتی می‌آیند و می‌خواهند تصورات ما را تقسیم کنند، این تقسیم را ذکر می‌کنند و اصلاً مقسم تصور است. در بحث ما هم مقسم تصور است. بعد به تصدیق که می‌رسیم، حالا یک بحث جدایی داریم که این بحث را هم مرحوم علامه طباطبایی دارند در برهان که آیا این تقسیمات در برهان هم جاری می‌شود یا نه؟
وگرنه حرف اولیه قوم در ارتباط با تصورات است، چه در محسوس، چه در متخیل، چه در متوهم، چه در معقول، فرقی نمی‌کند.

بعد می‌رسیم آقای طباطبایی می‌فرمایند تصدیق هم یا جزئی است یا کلی. این را داریم، خواهیم گفت. پس تصریح قوم به این در حقیقت احتیاج به تعلیل ندارد و وقتی بحث می‌کنند، همه ادراکات را بحث می‌کنند. این جور نیست که حالا روی قوه واهمه بحث نشده باشد. آن هم این مطلب در موردش بحث می‌شود و بحث شده است. من می‌خواهم، احتیاجی به تعلیل ندارد که بگویم چون از حواس باطنی شمرده‌اند لذا این‌طور است. مستقلاً مورد بحث قرار گرفته است، ولی مطلب دوم ایشان تمام است. اصولاً هیچ حکم محسوس نیست. به حس ادراک نمی‌شود و لذا است که در حقیقت حکم هم حرف زیاد است. در حقیقت تصدیق، در رساله تصور و تصدیق مرحوم صدر المتألهین دارند که حالا تصدیق چیست، حکم چیست؟

یک بحثی را در اول مطول داشتیم که مربوط به وقوع و لا وقوع و ایقاع و انتزاع. اینکه در حقیقت ما وقتی بین مضطر و مضطرالیه ارتباط برقرار می‌کنیم، یک امر سومی است یا یک امر چهارمی است؟
چهار تا چیز است یا سه تا چیز است؟

آیا تصورات در تصدیق شرط هستند یا شطر هستند؟

اینها مباحث فنی قضیه است. اینکه تصدیق و اینکه حکم محسوس نیست، امر مسلمی است «عندالقوم».
(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: این سؤال جا دارد ولی سؤال، آن سؤال نیست!
دانش‌پژوه: این را در ضمن قضایای وهمیه باز کردند.

استاد: درست است، ولی این سؤال آن مطلب را صریح نگفته است. این سؤال دیگری است. دانش‌پژوه: این وهم همان وهم است؟

استاد: اینکه این وهم آیا همان وهم است، یعنی شیخ محمدحسن را به این سؤال ضمیمه کنیم با پَس! آن سؤال جا دارد.

دانش‌پژوه: این بحث مربوط به تصدیقات را در کتاب می‌گویند. استاد: ولی دارند تحقیقی راجع به وهم و واهمه می‌گویند.

دانش‌پژوه: به مناسبت می‌گویند این وهمی که در تصور داریم، تصدیق را هم درک می‌کند یا نه؟ استاد: آن سؤال، سؤال است و جای بحث هم دارد. مثل اصل حقیقت وهم که چیست؟ اما این سؤال را من از این نفهمیدم!

این سؤال می‌گوید که آیا فقط در بخش بحث تصورات باشد، در تصدیقات هم هست. اینکه حالا قضایای وهمیه که مقدمه در موارد قیاس شمرده شده آیا آن وهم چه ارتباطی با این وهم دارد، این در این جا مورد بحث صریح قرار نگرفته است در این سؤال.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: حالا چون امروز می‌خواهیم این بحث را تمام بکنیم، بگذارید من این دو - سه تا سؤال را بخوانم.

سوم: آیا وهم فقط نوع خاصی از معانی را درک می‌کند یا دارای انواع متعددی از ادراک است؟

ایشان می‌گویند آنچه که قوم از معانی تصویری به وهم نسبت می‌دهند همه از نوع واحدی هستند که آن هم از نوع معنای جزئی متعلق به محسوس است. اما احکام و تصدیقاتی که وهمیات خوانده می‌شوند دارای انواع متعددی بود. معلوم شد که سؤال کجاست؟

این جاست.

مرحوم شیخ الرئیس در کتاب شفاء و شاگردش بهمنیار در تحصیل به این انواع اشاره کرده‌اند و گفته‌اند که در متعلق تمامی این احکام می‌توان نوعی معنای وهمی را اعتبار کرد. اما اعتبار این معنای وهمی در قضایای وهمیه‌ای که در منطق ذکر می‌شوند، مثل این قضیه که هر موجودی باید در مکان و زمان خاصی باشد، مشکل به نظر می‌رسد و ظاهراً وهمیه نامیدن این گونه از قضایا از باب اشتراک اسمی است و باید آنها را به مشبّهات ملحق ساخت؛ چراکه نفس در حالی که هنوز به بلوغ نرسیده است، از راه مقایسه نابجای معقولات با محسوسات احکام حسی را به غلط در معقولات نیز تأمین داده است.

مشکل قضیه یک عبارت طولانی است که از شیخ در طبیعیات شفاء ذکر شده است، مرحوم شیخ در طبیعیات شفاء مطلبی دارد که خیلی هم این عبارت طولانی است، تازه ملخص هم شده است. این عبارتی که انسان از سر تا انتهایش دقت می‌کند از مثال‌هایی که شیخ می‌زند نوعی تحیر نصیب انسان می‌شود که شیخ چه می‌خواهد بگوید؟ می‌خواهد بگوید این وهمیاتی که ما به عنوان مبادی قیاس داریم، همان چیزی است که قوه واهمه درک می‌کند؟ اگر این است، پس چرا ما وقتی می‌خواهیم وهم را این جا معنی کنیم، می‌گوییم معنای جزئی متعلق به محسوس وقتی به آن وهمیات می‌رسیم برای آن وهمیات اقسام مختلفی قائل می‌شویم، این جا صحبتی از اقسام نیست، آن جا اقسام مختلفی قائل می‌شویم.

آن وقت طبق تصریحی که این جا الآن ایشان کردند، می‌خواهند بگویند در تمام این اقسام، این معنا محفوظ است. در تمام این اقسامی که برای این انواع قضایای وهمیه به عنوان مبادی قیاس ذکر شده، این معنا یعنی معنای جزئی متعلق به محسوس محفوظ است. ایشان حرفش این است که می‌گوید به نظر می‌رسد که این تکلف است و لذا باید وهمیات در مبادی قیاس را با آنچه که این جا به اسم وهمی نامیدیم، مشترک لفظی بدانیم و بگوییم دو تا مقوله است. این مسئله، راحت‌ترین حل قضیه است. حرفی که ایشان زده است، راحت‌ترین حل قضیه است و به نظر این راه حل راحت را ابن‌سینا و بهمنیار هم می‌توانستند بگویند، یعنی به راحتی می‌توانستند بگویند که این اشتراک لفظی است. اما خواستند این دو را یکی ببینند و قهراً این معنا را در قضایای وهمیه مبادی قیاس حفظ کنند و این مشکل ساز شده و مورد اشکال است.

ما این عبارت طولانی شیخ را چندین بار مطالعه کردیم، عبارت طولانی شیخ را نخواندیم، ولی از مثال‌هایی که جناب شیخ در این عبارت زده، انسان به نوعی گیج می‌شود و شیخ هم به نوعی در این قضایا دو - سه نوع توجیه دارد. می‌فرماید ممکن است از قبیل الهاماتی باشد که به مقتضای رحمت الهی بر کل موجودات افاضه می‌شود. مثل میل و وابستگی‌ای که طفل در هنگام تولد به پستان مادر دارد و یا اگر پری را به چشمانش نزدیک کنند، بلافاصله آنها را روی هم می‌گذارد قبل از اینکه بداند آن شیء چیست و قبل از اینکه بفهمد در این موارد چه عکس العمل

مناسبی باید انجام دهد. گویا این رفتار امری غریزی است که اختیار و اراده‌ای همراه آن نیست. همین‌طور برای حیوانات نیز الهاماتی غریزی وجود دارد و به کمک همین الهامات است که وهم در موارد نفع و ضرر به معانی جزئی‌ای که در محسوسات است دست پیدا می‌کند و در نتیجه هر گوسفندی مثلاً از گرگ می‌هراسد. گرچه قبلاً آن را ندیده باشد و ضرر و زیانی از گرگ به او نرسیده باشد.

الآن اگر این عبارت شیخ را ببینید، می‌بینید که شیخ آمده مسائل و همی را در حیوانات مستند به نوعی الهام الهی کرده است. در انسان هم همین‌طور است. اما وقتی می‌آییم سراغ قضایای وهمی، مثالی که برای قضایای وهمی می‌زنند، می‌گویند ذهن پروریده نیست و چون ذهن پروریده نیست، احکام محسوس را به معقول سرایت می‌دهد. مثلاً ذهن غیر ریاضت‌دیده، غیر فلسفه‌خوانده گمان می‌کند هر چیزی که چیز است، باید مکان و زمان داشته باشد! می‌گوید این «قضیه‌وهمیه» است. می‌گویند ما این ملأ را که بالا برویم، انسان عادی این جور است، احساس می‌کند که رسیدیم به یک خلأ؛ یعنی برای آن، انتها فرض می‌کند. ته فرض کردن برای ملأ به عنوان خلأ، می‌گوید این امر وهمی است. می‌خواهیم ببینیم که این معنایی که برای وهم در این‌جا گفته شد، در این قضایای وهمیه‌ای که به عنوان مبادی قیاس مطرح است، آیا یک چیز است یا دو چیز است؟

آیا می‌شود این را در این‌جا حفظ کنیم یا نه؟

ایشان تعبیرشان این بود که می‌گویند مشکل به نظر می‌رسد. ظاهراً وهمیه نامیده این‌گونه از قضایا از باب اشتراک اسمی است و باید آنها را به مشبّهات ملحق ساخت. چرا که نفس در حالی که هنوز به بلوغ نفسی و بلوغ عقلی نرسیده، از راه مقایسه نابجای معقولات با محسوسات احکام حسی را به غلط در معقولات نیز تعمیم داده است. به نظر من ما در همین کتاب برهان مفصل به مبادی می‌پردازیم، حالا مبادی شانزده‌گانه‌ای که مرحوم خواجه در اساس شانزده تا کرده یا چهارده‌گانه‌ای که عده‌ای چهارده تا گفتند یا دوازده‌گانه یا کمتر. در آن بحثی که به مبادی می‌پردازیم، این بحث باید مطرح بشود که وهمیات جایگاهش کجاست؟

این وهمیات آیا از وهمی که به عنوان یکی از اقسام ادراک مطرح است چه نصیب و حض و بهره‌ای دارد؟ تا آن بحث مطرح نشود، این‌جا نمی‌توانیم به نتیجه برسیم. فقط به عنوان طرح مسئله گفته شد و اینکه ابن‌سینا و خواجه و امثال آنها اگر خواستند این وهم را در آن‌جا حفظ کنند دست به پاره‌ای توجیهاات و مطالب زدند، اگر بخواهند که مشترک لفظی ربطی به هم ندارد. گفت: «خر ما از کرگی دُم نداشت!».

کار ملانصرالدین می‌شود. ملانصرالدین گفتند که در شب زفاف به حجله نمی‌رفت!

به زور او را به حجله بردند. رفت داخل حجله و ده دقیقه‌ای گذشت، دیدند به بیرون پرید و دارد فرار می‌کند! به عروس خانم گفتند که چه شده است؟

گفت: او به داخل آمد، ما هم همان‌طور که دراز کشیده بودیم سرش را گذاشت در همان جای مخصوص ما و گوش کرد. چند دقیقه‌ای گذشت و بلند شد و فرار کرد به بیرون. رفتند ملا را پیدا کردند و گفتند: چه شد؟ گفت: من گوشم را گذاشتم، دیدم یکی می‌گوید من کیف می‌خواهم، یکی می‌گوید من لباس می‌خواهم، یکی می‌گوید من کفش می‌خواهم!

دیدم که من اهلش نیستم و گذاشتیم به فرار.

(استاد در پاسخ به سوال یکی از دانش‌پژوهان می‌فرماید)

استاد: من تصورم بر همین بود که چون داریم تفصیلی می‌خوانیم، اگر صلاح می‌دانید به مبادی برهان که رسیدیم که بدیهیات و یقینیات را بحث کردیم، منتها حالا شاید این را یادآوری بخواهد. آن مبادی دیگر را هم بحث نکنیم قرار من بر این بود، حتی موضعش را هم در اساس الاقتباس کاغذ گذاشتم که تقریباً نیم دوری هم مطالعه کردم که بحث بشود.

آخرین سؤال: آیا قوه واهمه قوه مستقلى در کنار قوای ادراکی نفس محسوب می‌شود یا در حقیقت یکی از همان قوای دیگر است که به اعتبار خاصی واهمه نامیده می‌شود و اگر قوه مستقلى است نسبت آنها به سایر قوا چگونه است و ارزش منطقی احکام وهم چه مقدار است؟

این سؤالی بود که شاید در جلسه پیشین آخر جلسه مورد بررسی قرار گرفت.

من عبارت ایشان را بخوانم، گرچه برخی از مطالبش را از اسفار خواندیم، حالا می‌خواستیم تعلیقات آقای فیاضی بر بحث را هم ببینید، چون ایشان نقدهایی بر بحث دارد، بعضاً هم به نظرم قابل جواب است که نمی‌دانیم می‌رسیم یا نه!

ایشان می‌گویند که مشهور بین حکما این است که قوه واهمه قوه مستقلى است، اما شیخ الرئیس در موضعی از

شفاً احتمال داده است که قوه متوهمه همان مفکره و مخیله باشد. طبیعیات شفا، فنّ ششم، مقاله چهارم، فصل اول.

شیخ اشراق چنانکه دیدیم قائل به وحدت و اهمه متخیله و حس مشترک هر سه است و مرحوم طباطبایی در تعلیقه بر اسفار از سویی و اهمه را به حس مشترک برمی‌گرداند و از سویی ادراک محبت و امثال آن را به واهمه نسبت می‌دهند در حالی که محبت و امثال آنها اصلاً از قبیل علم حصولی نبوده است، بلکه به گونه‌ای علم حضوری است. البته می‌توان کلام ایشان را چنین تأویل کرد که مرادشان تصور معنی جزئی این امور در واهمه یعنی همان حس مشترک است.

این سه تا نظر است. مرحوم صدر المتألهین و هم را چنانکه پیشتر دیدیم همان عقل تنزل یافته می‌داند و البته این کلام او خالی از غموض و پیچیدگی نیست و محتاج تأمل است. ما به نظرمان هیچ رموزی نداشت و توضیح دادیم که اول بحث است. بحث پیرامون ارزش و همیات متوقف بر این است که کدام یک از این آراء مورد قبول واقع شود، چهار تا نظر شد. در مسئله چهار تا نظر شد؛ یعنی مطلبی را از مشهور داریم. بلکه پنج تا نظر است. مطلبی را شیخ در جایی از شفاء احتمال داده است. شیخ اشراق نظری دارد. مرحوم طباطبایی نظری دارد و نظر صدر المتألهین. در مورد اینکه آیا وهم یک قوه مستقل است یا به سایر قوا برمی‌گردد پنج تا نظر وجود دارد. ما اگر بخواهیم ارزش و همیات را بررسی کنیم، متوقف بر این است که بینیم کدام یکی از این را می‌خواهیم؟ اگر مثلاً به متخیله باز گردد، یک شأن دارد، اگر عقل ساقط شده باشد، شأن دیگری دارد. دو جور شأن پیدا می‌کند. کدام یکی از این انظار را در مسئله ما قائل شویم و قبول کنیم؟

رای مشهور مشخص شد؛ مشهور حکماء گفتند که قوه واهمه یک قوه مستقلی است. ابن سینا احتمال داده که قوه متوهمه همان مفکره و متخیله است. من به نظرم آن مطلبی را که ما آن روز عرض کردیم خدمت عزیزان باید جدی بگیریم. آن مطلب را اگر به نتیجه برسیم، این جا راحت تر می‌توانیم اظهار نظر بکنیم. مطلب این بود چه شده که اصلاً حکماء رسیدند به اینکه بخواهند و هم را به عنوان نوعی ادراک اعتبار کنند، منشأ این چیست؟ دو تا منشأ را ما احتمال دادیم، یک منشأ این بود که ما در حیوانات نوعی ادراک می‌بینیم که این ادراک، ادراک عقلی نباید باشد چون در حیوان، ادراک عقلی قائل نیستیم. ادراک حسی و خیالی هم نیست. قهراً مجبور هستیم اسم دیگری برایش بگذاریم.

نظیر این بیان را در مورد انسان هم داشتیم؛ یعنی در انسان هم نوعی ادراک پیدا کردیم که این ادراک را نتوانستیم در ادراکات حسی و خیالی یا عقلی بگنجانیم. آنهایی که نمی‌توانند این نوع ادراک را در این سه ادراک دیگر بگنجانند، قائل می‌شوند به اینکه این ادراک، ادراک مستقلی است، قوه مستقلی دارد، کار مستقلی می‌کند. آنهایی که به این معتقد نشدند، آمدند این را ارجاع دادند به یک چیز دیگری، حالا یا عقل ساقط دانستند، یا به قوه متخیله و مفکره برگرداندند.

به هر حال، این نوع تصرف برمی‌گردد به آن منشأ که من عرض کردم؛ لذا اول باید بینیم اصولاً کار قوه واهمه چیست؟

یعنی مدرک به وهم چیست؟

این مدرک را بگیریم و بینیم این مدرک را می‌توانیم به سایر قوا نسبت بدهیم یا نه؟ اگر نتوانستیم به هر قوه‌ای که نتوانستیم اسناد بدهیم، داخل در همان قوه کنیم و اگر نتوانستیم قوه مستقلی برایش فرض کنیم سیر بحث این است؛ من این جور می‌فهمم. سیر بحث این است که بینیم وهم از نظر حکماء مدرکش چیست؟

این مدرک آیا می‌تواند مدرک متخیله و متوهمه و عاقله یا حسیه باشد یا نه؟ اگر نتوانست به او الحاق می‌کنیم و اگر نتوانست قوه مستقلی برایش در نظر می‌گیریم. وقتی به سراغ سؤال اول می‌آییم که مدرک قوه وهم چیست؟

دو - سه تا نظر پیدا می‌شود و آراء مختلف می‌شود.

ظاهر عبارت صدر المتألهین این است «کلی مضاف به جزئی». عبارتش را هم خواندیم. ظاهر عبارت مرحوم طباطبایی را که چه عرض کنم؟

نص عبارت ایشان این بود: «لاینال الوهر کل صورة عقلیة مضافة الی الجزئی کالانسان والفرس والسواد والبیاض»، این کلیات اگر مضاف به جزئی بشود، «وإنما ینال اموراً جزئیة موجودة فی باطن الانسان». حالا من این جا سؤال دارم: اگر عبارت صدرا را دقت کرده باشیم، صدرا می‌فرمودند که ادراک و همی مثل ادراک

حسی جزئی است، چون مضاف به جزئی است، «لایشارکه غیره». این یعنی چه؟

ظاهر عبارت این بود: «ولایشارکه غیره لأجل تلك الإضافة إلى الامر الشخصي»، به خاطر اینکه به امر شخصی جزئی اضافه شده است، مشارک هم ندارد، مثل ادراک حسی است. چطور من اگر دستم را روی این کتاب گذاشتم یک ادراک حسی دارم، این ادراک حسی تعددپذیر نیست، ادراک خیالی تعددپذیر نیست، ادراک وهمی هم تعددپذیر نیست، حالا بیایم سراغ مثال‌ها. اگر گفتیم عداوتی که گوسفند نسبت به گرگ احساس می‌کند، یا گفتیم محبت به مادر، این مفهوم آیا اینها تعددپذیر نیست؟

جناب آقای غرویان در این کتاب می‌خواهند بگویند که اصلاً بحث در وجدانیات است؛ یعنی محبتی که من به مادرم ادراک می‌کنم، بعد اشکال می‌شود که این اصلاً از علوم حصولی نیست؛ لذا در لیست علوم حصولی قرار نمی‌گیرد. این از علوم حضوری است وجدانیات است. بحث یک مقدار پیچیده شد؛ یعنی ما مدرک وهم را هر چه دانستیم، باید برویم سراغ این بحث که این مدرک آیا می‌تواند به سایر قوا مستند باشد یا نه؟ اگر بود ملحق می‌کنیم و اگر نبود یک قوه خاص می‌خواهد. چون در جواب سؤال اول که مدرک وهم چیست اختلاف است، در جواب سؤال دوم و سوم هم اختلاف خواهد بود.

ایشان بر این اساس نتیجه‌گیری دارند که دو دقیقه وقت داریم. نتیجه تحقیق را می‌گویند، حق این است که محبت و امثال آن از کیفیات نفسانیه بوده، با علم حضوری معلوم ما هستند و ذهن از این معلومات حضوری معانی جزئی‌های را نظری صور خیالی انتزاع می‌کند. اشتباه نشود!

اینکه می‌گویند محبت از کیفیات نفسانی بوده، علم را هم از کیفیات نفسانیه می‌دانند.

نمی‌خواهند بگویند که محبت و عداوت و اینها چون علم‌اند از کیفیات نفسانیه هستند نه!

خودشان در کنار علم، کیف نفسانی هستند، محبت یک کیف نفسانی است، بغض یک کیف نفسانی است، حسد یک کیف نفسانی است؛ چه رذائل و چه فضائل فرقی نمی‌کند. ذهن از این معلومات حضوری معانی جزئی‌های را نظیر صور خیالی انتزاع می‌کند و پس از زوال آنها دوباره آنها را به یاد می‌آورد. چنانکه ذهن معانی کلیه و سایر معقولات را می‌گیرد و اما معانی جزئی‌ها چه شد؟

محبت من به مادرم این یک کیفی نفسانی است، یک علم حضوری است. من اگر محبتم به مادرم را یاد کنم، این می‌شود صورت خیالی آن. اگر محبت به مادر، نه محبت من به مادرم، نه صورت خیالی، یک معنای کلی است به نام محبت به مادر، این را از این معنای جزئی انتزاع کنم، این می‌شود یک معنای کلی.

بعد ایشان می‌فرماید اما معانی جزئی‌های که ما در حیوانات و انسان‌های دیگر درک می‌کنیم، در حقیقت همان معانی‌ای هستند که ما از حالات نفسانی خود گرفته‌ایم. من اگر محبت به مادر آقای حسن را ادراک می‌کنم، محبت به مادر این آقا را یا اگر من عداوت این داداش را با این داداش دارم ادراک می‌کنم، ایشان می‌گویند که این در حقیقت همان معانی‌ای هستند که ما از حالات نفسانی خود گرفته‌ایم و چنانچه گفتیم به جهت مشاهده آثار این حالات در موجودات دیگر، خود آن حالات را نیز به آنها نسبت می‌دهیم. در حقیقت من با واسطه دارم او را می‌فهمم، پُل زدم، چون نظیر آن را در خود می‌بینم، در حقیقت این را اگر من در خودم ادراک نمی‌کردم، آن برای من قابل فهم نبود.

از طریق آثاری که بروز می‌کند از این عداوت و از این محبت و با فهم نظیر آن در خودم، من آن عداوت و محبت را می‌فهمم و اما ادراک غریزی امر جداگانه‌ای است و به‌گونه‌ای است که مورد التفات و توجه و شعور آگاهانه نیست؛ لذا از بحث ما خارج است.

بعد هم می‌روند سراغ احکام و می‌گویند: و اما در مورد احکام باید گفت همه احکام از نفس صادر می‌شوند و از نظر ارزش منطقی آنچه که بدیهی و یا منتهی به بدیهی است صادق و ارزشمند است و آنچه که براساس تخیل و تمثیل استوار است محتاج اقامه برهان و استدلال می‌باشد.

خیلی عبارت پیچیده است، سرش هم این است که این به یک معنا ترجمه مطلب حاج آقای مصباح است بر حاشیه بر نهاییه ایشان. ایشان در آن تعلیقه که تعلیقه ایشان نسبتاً کوتاه و فشرده‌ای است و لذا این جور ترجمه شده است.

من روشی را که خودم می‌پسندم همان است که خدمت شما عرض کردم:

۱. باید ببینیم چه ضرورتی باعث شده که حکماء وهم درست کردند، قوه واهمه درست کردند؟

۲. مدرک به وهم چیست؟

۳. آیا این مدرک به وهم می‌تواند مستند به سایر قوا باشد؟

۴. اگر توانست، مستند به آنها می‌کنیم. اگر نتوانست، قوه مستغلی است.

این چهار مرحله را باید طی بکنیم. منشأ را عرض کردیم در جلسه پیشین. مدرک به وهم و آراء در آن را ذکر کردیم. اینکه می‌تواند مستند به قوه دیگری باشد یا نباشد، چهار - پنج نظر بود در موردش ذکر کردیم. قهراً نتیجه این است که قوه مستغلی است یا نه، مبتنی بر این آراء است. اما خودمان هنوز اظهار نظر نکردیم! یعنی نظر خودمان هنوز مانده است.

دانش‌پژوه: فردا دوباره بحث را ادامه می‌دهید؟

استاد: علی القاعده باید بحث کنیم. می‌خواستیم امروز تمام کنیم که پردازیم به عبارت و قبل از تعطیلات ماه رمضان این فصلی را که شروع کردیم را لااقل بخوانیم. من حدود دو صفحه‌ای هم مطلب را نگاه کرده بودم، اما به نظرم نشد. حالا این بحث وهم و قوه واهمه که شروع شده، به یک جایی برسد بد نیست.

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ»

فهرست منابع

۱. منظومه ملاحادی سبزواری (السبزواری، الملاهادی، ج ۲، ص ۱۰۴).
۲. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (الملا صدرا)، ج ۳، ص ۳۶۲.
۳. سوره نمل، آیه ۱۸.