

درس یکصد و ششم:

حدوث و قدم مجردات

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بطلان اطلاق قدم یا حدوث زمانی بر

عوالم مجردة و باری تعالیٰ

در جلسات گذشته عرض شد که متکلمین در مسئله مرجح حدوث سه نظریه بیان کرده‌اند. همان‌طور که گفتیم متکلمین قائل به حدوث زمانی برای عالم هستند به خلاف فلاسفه که قائل به قدم زمانی هستند البته اینها در مورد غیر عالم هم قائل به قدم زمانی هستند ولی فرق بین عوالم مجردة و مادی را در ذاتی و غیر ذاتی می‌دانند که عرض شد به‌طور کلی اطلاق قدم زمانی یا حدوث زمانی به هر کیفیتی بر عوالم مجردة مخصوصاً به باری تعالیٰ خلاف و باطل است. در وعائی که اصلاً زمان مطرح نیست اطلاق قدم و حدوث اصلاً معنا ندارد؛ به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که قدم و حدوث از باب عدم و ملکه هستند چون مثل عمی و بصر است و امثال ذلک.

متکلمین که قائل به حدوث زمانی برای عالم
[مسئله خلقت] شده‌اند گیر افتاده‌اند که عالم حدوث
زمانی دارد یعنی در زمان حادث شده است بعد
گفتند که ما مطلبی در اینجا داریم و آن مطلب این
است که نباید بین علت و معلول انفکاک باشد، در
اینکه خدا علت برای همه عوالم است شکی نیست،
این یک مسئله.

مسئله دیگر اینکه اگر خدا برای عالم علت است
بنابراین مرجح حدوث زمانی دیگر چه می‌شود؟!
یعنی اگر ما زمانی را که به ازل امتداد داشته باشد
فرض کنیم، چرا عالم در این وقت از زمان واقع شد
و قبلاً واقع نشد و چرا بعداً واقع نشد؟! این بحث،
بحث مخصّص حدوث یا مرجح حدوث است که
وقتی ما حرکت عالم را لحاظ کنیم و همین‌طور به
عقب برگردیم به نقطه‌ای می‌رسیم که از آن نقطه
عالم خلق شد، طبعاً قبل از آن هم یک زمانی بوده
است و قبل از آن زمان هم یک زمانی بوده است، [در
واقع] خود زمان کشش داشته است ولی عالم کشش
و امتداد ندارد.

بناءً علیٰ هذا این مسئله حدوث زمانی عالم ما را می‌کشاند به اینکه ناچار هستیم از مخصّص حدوث بحث کنیم یعنی وقتی که خود عالم در ذات خودش نیازمند به علت است و علت برای این عالم را هم ما قبول داریم که خداوند متعال است باید چیزی غیر از خود عالم باشد که باعث شده عالم در این برهه از زمان واقع شود که به آن مخصّص و مرجّح یا اولویت می‌گوییم یعنی عالم به واسطه آن چیز در اینجا و در این برهه واقع شده است تا اینکه ترجیح بلامرجّح لازم نیاید.

آن چیز چیست؟ هر کسی مطلبی را گفته است؛ کعبی فرموده‌اند که مرجّح برای حدوث زمانی عالم خود وقت است یعنی اگر ما وقت را لحاظ کنیم، ببینیم که مثلاً قبل از این عالم زمان‌هایی بوده است و بعد این عالم در این زمان خاص واقع شده است دیگر در این صورت نمی‌توانیم بگوییم که مرجّح حدوث در اینجا چیز دیگری غیر از وقت باشد چون وقت و زمان لازمه لاینفک‌اشیائی هستند که در اینجا هستند. به عبارت دیگر شما نمی‌توانید زید را بدون تولدش من باب مثال در روز شنبه تصور کنید، روز

شنبه از زید جدانشدنی است، اگر زید در روز شنبه به دنیا آمده است حتماً روز شنبه هم جزء این ظرف تولد زید به حساب می‌آید بنابراین اگر گفتیم که چرا این زید در روز شنبه به دنیا آمد، «چرا» معنا ندارد چون وقتش همان روز شنبه است، وقت که دیگر علت نمی‌خواهد، خود این وقت در روز شنبه بودن لازمهٔ لاینفک وجود زید در روز شنبه است بنابراین ما برای تولد زید دیگر نیازی به چیز دیگر نداریم.

بنابراین دیگر مرجح برای حدوث امری غیر از خود عالم می‌شود که آن عبارت است از وقت خاص؛ وقت خاصی که اختصاص به این عالم دارد، خود همین وقت مرجح و مخصّص برای حدوث می‌شود.

مرحوم حاجی جوابی به ایشان می‌دهند که - اینکه تکرار می‌کنم به‌خاطر این است که به مسئله حدوث ذاتی صدرالمتألهین برسیم تا ببینیم فرقی با این مطالب چیست - درست است که شما می‌گویید: مخصّص عالم وقت است یعنی به قول معروف

«الأمور مرهونةٌ بأوقاتها»؛^۱ هر شیئی در یک وقت

خاصی باید به وجود بیاید ولی صحبت در این است که چرا این وقت خاص اختصاص به این پیدا کرده است و به وقت دیگر اختصاص پیدا نکرده است؟! به عبارت دیگر حاجی می فرماید که اگر ما بخواهیم سلسلهٔ علل و اسباب را کنار بگذاریم، نمی توانیم وقتِ تنها را مخصّص برای این حدوث بدانیم. فرق زیدی که در روز شنبه به دنیا می آید با مانحن فیه این است که زید در روز شنبه معلولِ علل و اسبابی است که آن علل و اسباب زید را تا روز شنبه می کشانند و در روز شنبه تخلف پیدا نمی کند ولی صحبت در این است که خلقت این عالم، معلول چه علل و اسبابی است که آن علل و اسباب این عالم را تا این وقت خاص کشانده اند و در این وقت خاص این عالم پیدا شده است؟ ما در خود وقت بحث می کنیم؛ چرا این وقت خاص، به این زمان اختصاص داده شده است؟ صد میلیون سال قبلش اختصاص پیدا می کرد! اگر شما می گوید که آن علل و اسباب این را به وجود

^۱ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۹۳، ح ۱۸۰.

آورده‌اند، کعبی در این بحث نمی‌کند که علل و اسبابی از قبل بودند بلکه صرف ارادهٔ پروردگار به خلقت عالم است. علل و اسباب که امتدادی نیستند چون در آنجا زمان معنا ندارد، خود ایشان هم قبول دارد، خود متکلمین هم قبول دارند که در وعاء دهر، در وعاء دهر تجردی یعنی عوالم مجرده زمان معنا ندارد پس معنا ندارد بگوییم که ده میلیون سال طول کشید تا اینکه این علل و اسباب جور شد تا همین‌قدر موقعیت آماده شد برای اینکه عالم دنیا خلق شود و در آنجا یک دفعه جرقهٔ این عالم زده شد! در آنجا زمان نیست! در آنجا یک چشم به هم زدن است، اصلاً چشم به هم زدن هم نیست؛ ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً ۖ كَلِمَ ۖحٍ ۖ بِأَلۡ ۖبَصَرٍ﴾^۱، شما یک چشم به هم می‌زنی چه می‌شود؟ این امر ما همین است! یعنی ما وقتی که می‌خواهیم چیزی را خلق کنیم یک چشم به هم زدن [طول می‌کشد]، اصلاً قضیه از چشم به هم زدن هم خارج است.

^۱ سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰. الله شناسی، ج ۳، ص ۱۲۹:

«و امر ما نیست مگر یکی مانند چشم بر هم نهادن.»

وقتی مسئله این قدر دقیق و ظریف است و اصلاً
زمان در این مطرح نیست بنابراین سلسله علل و
اسباب چه دخلی در زمان دارند تا اینکه طول بکشند
و به عالم که می‌رسند عالم را خلق کنند؟! پس مسئله
علل و اسباب مطرح نیست بلکه مسئله خود زمان
است، ما زمان‌های بی‌نهایتی در ازل داریم، این برهه
از زمان به این عالم اختصاص داده شده است.
مرحوم حاجی می‌گوید که ما نقل کلام می‌کنیم در
این زمان که چرا این زمان به این عالم اختصاص داده
شده است؟! چرا زمان قبلش به این عالم اختصاص
نداشت؟!

اگر کعبی بیاید در اینجا جواب بدهد و بگوید که
اصلاً ما قبل از این عالم زمان نداشتیم، در واقع زمان
نداریم تا اینکه این عالم اختصاص به این زمان داشته
باشد تا شما بگویید که همه این اجزاء مشترک هستند
و این امتداد زمانی دارای اجزاء مشترکی است وقتی
این طور است [اگر] این عالم در این جزء واقع شود
ترجیح بلامرجح است. حاجی می‌خواهد این مطلب
را بگوید؛ می‌خواهد بگوید که ترجیح بلامرجح
است، می‌گوید که ما اصلاً زمان نداریم وقتی که زمان

نداشتیم بنابراین ارتباط بین زمان و عالم چه نوع
ارتباطی می‌شود؟ از این سه صورت خارج نیست:

صورت اوّل: اینکه - اگر کعبی در اینجا این‌طور
جواب دهد - زمان در اینجا با خود عالم خلق می‌شود
یعنی وقتی خدا عالم را خلق می‌کند زمان هم خلق
می‌کند رأی ما هم همین است، ما اصلاً زمان را
اعتباری می‌دانیم، می‌گوییم که اصلاً با خود عالم،
زمان هم خلق می‌شود؛ حالا یا خلق زمان با عالم به
موازات هم و جدای از هم هستند یعنی عالم برای
خودش جدا خلق می‌شود زمان هم برای خودش
جدا خلق می‌شود، وقتی که جدا خلق شدند آن وقت
این دو تا باهم ارتباط پیدا می‌کنند. در اینجا ما
می‌توانیم به کعبی اشکال کنیم که مخصّص و
مرجّحی که هیچ نوع ارتباطی بین او و آن مخصّص
و مرجّح وجود ندارد چطور ممکن است مخصّص
برای خلق یک شیء شود؟! مثل اینکه ما بگوییم که
خلقت زید منوط به خلقت عمرو است درحالی‌که
بین عمرو و زید هیچ‌گونه رابطه‌ای نیست! یا
من باب مثال این پارچ باشد یا نباشد بچه‌ای در اینجا

درست می‌شود، بین درست شدن بچه و این پارچ هیچ‌گونه ارتباطی وجود ندارد پس از شما سؤال می‌کنیم که چرا این بچه درست شد؟! به‌خاطر اینکه پارچ در اینجا هست! پارچ در اینجا باشد یا نباشد [فرقی ندارد]، به‌خاطر اینکه فرش در اینجا هست؟! باشد یا نباشد [ربطی ندارد]. زید و عمروی که هیچ‌گونه ارتباطی به‌هم ندارند چطور ممکن است وجود یکی برای وجود دیگری مرجّح شود؟! ارتباطی باهم ندارند. این در صورتی است که زمان و عالم جدا و مستقل از هم خلق شده باشند یعنی ما قبول می‌کنیم که زمان وجود مستقّلی دارد - یعنی بر فرض قبول - بنابراین قول کعبی دیگر نمی‌تواند در اینجا صحیح باشد البته این مطالب را حاجی فرموده‌اند اینها باید اضافات بر آن ضمیمه شود.

صورت دوم: این است که واقعاً زمان خلق شود و اینکه زمان خلق می‌شود یعنی خلق عالم منوط به خلق زمان باشد، اگر این‌طور باشد آن‌وقت در این صورت می‌شود بگوییم که بین زمان و عالم مرجّحی هست ولی اشکال در این است که زمان خلق شود و خلق عالم منوط به زمان باشد، این اناطه

و این ارتباط و علاقه چه نوع ارتباط و علاقه‌ای است؟! چه نوع ارتباطی بین این زمان و این عالم هست؟! فرض می‌کنیم که خدا یک زمان را خلق کرده است و بعد از این زمانی که خلق کرده است عالم را خلق کرده است، چه ارتباطی بین این دو هست؟! خود زمان به‌تنهایی چه سبب و تأثیری در خلقت عالم دارد تا به‌واسطه آن تأثیر و به‌واسطه مهیا کردن آن شرط و به‌واسطه مهیا کردن زمینه خدا عالم را در آن زمان خلق کند؟! زمان هیچ نوع تأثیر و شرطی جدای از خلقت خود شیء در آن شیء ندارد یعنی صرفاً یک امر موهومی است.

الآن ما در اینجا نشسته‌ایم می‌گوییم که من باب‌مثال آمدن و جلوس ما در اینجا در ساعت هشت روز چهارشنبه است، ما می‌توانستیم این جلوس را در ساعت نه قرار دهیم، در ساعت شش قرار دهیم، در ساعت ده قرار دهیم، هیچ نوع ارتباط و علاقه‌ای بین زمان و وجود ما نیست تا اینکه حضور ما در اینجا منوط به ساعت نه باشد، این منوط به یک سلسله علل و اسباب خارجی است و به زمان مربوط

نیست؛ یکی از آنها مربوط به این است که ما اصلاً چه زمانی از خواب بلند شدیم، یکی مربوط به این است که آیا اراده آمدن کرده‌ایم یا نکرده‌ایم، یکی مربوط به این است که آیا مثلاً صبحانه خورده‌ایم یا نخورده‌ایم! هزار علل و اسباب جمع می‌شوند تا اینکه ما را در ساعت هشت به اینجا برسانند، قضیه به زمان کار ندارد که حتماً ما باید ساعت هشت به اینجا برسیم و لاغیر، نه جانم! حالا شما فردا ساعت هفت بیا، یکی از آنها مربوط به اراده خود ما است یعنی اگر بخواهیم می‌آییم و اگر نخواهیم نمی‌آییم، زمان این وسط چه کاره است؟! بنده مریض بودم و دیروز نیامدم، آیا من باب مثال زمان در اینجا یقۀ من را می‌گیرد که تو حتماً باید ساعت هشت در اینجا حضور پیدا کنی؟! چنین چیزی نیست. این هم در صورتی است که زمان یک وجود مستقل داشته باشد و آن زمان زمینه را برای عالم آماده کند دوباره این معنا ندارد.

صورت سوم: این است که زمان به واسطۀ وجود عالم خلق می‌شود، اگر زمان به واسطۀ وجود عالم خلق شود که مخصّص دیگر نمی‌تواند جزء ذات

باشد، مخصّص باید خارج از ذات باشد، مخصّص و مرجّح در خلقت یک شیء باید خارج از آن باشد، این طور نیست که خود آن مخصّص وابسته به این شیئی باشد که خودش خلق می شود! اینکه دیگر نمی شود، این قضیه ترجیح فرع بر اصل می شود، چطور ممکن است زمان که به واسطهٔ عالم به وجود آمد مرجّح برای حدوث عالم باشد؟! مثل اینکه می گویند که پدر زید کیست؟! پدرش عمرو است، علت وجود زید چیست؟ علت وجود عمرو چیست؟ آیا علت وجود عمرو زید است؟! آقا! زید بچهٔ پدرش است! اگر می خواهی قضیه را بگویی از آن طرف بگو! علت و مرجّح وجود زید چیست؟! وجود پدرش است اما قضیه که دیگر این طرفی نیست.

به این جهت اصلاً بحث از مرجّح از حدوث کردن در مورد وقت، باطل است و کلام مرحوم حاجی اشاره به همین قضیه دارد. اگر کعبی زمان را ممتد بگیرد اشکال مرحوم حاجی وارد است که چرا شما در وقت ترجیح بلامرّجّح قائل شدید و اگر

کعبی بگوید که اصلاً زمان با عالم درست می‌شود که اصلاً از بیخ مسئله ترجیح بلامرجح یا مرجح حدوث از بین می‌رود به خاطر اینکه یا بین زمان و عالم تغایر است یا اینکه زمان معلول برای عالم است، در تمام اینها مزیت فرع بر اصل است، عدم ارتباط و علقه بین هم هست و روی این حساب هیچ کدام مرجح برای عالم نیستند. این نظر کعبی بود.

مطلب دیگری که مرحوم حاجی در اینجا نقل می‌کند این است که بعضی‌ها اصلاً در اینجا می‌گویند که علم پروردگار به اصلح، خودش موجب شده است که این در اینجا و این برهه خلق شود یعنی چون خدا می‌داند من باب مثال در این زمان صلاحش بیشتر است، از این نقطه نظر خدا عالم را در اینجا خلق کرده است، اصلاً به طور کلی مسئله صلاح و اصلح و امثال ذلک در مورد پروردگار و در خلقت آنها متمشی نمی‌شود و اصلاً بحث در اینکه «آیا کار پروردگار مطابق با مصلحت است یا نه» در آنجا نمی‌آید بلکه این بحث دیگری دارد که اصلاً خود فعل و مشیت پروردگار عین صلاح است. چون همان طوری که قبلاً عرض کردیم و به طور کلی صلاح

- یا حکمت یا کار عقلائی؛ هرچه بخواهیم بگوییم -
عبارت است از ترتیب امور برای هدفی که آن هدف
با نفس الأمر منطبق باشد، این را «صلاح» می‌گویند.
من باب مثال این صندلی قدرت دارد که یک نفر روی
آن با وزن حدود نود تا صد کیلو بنشیند و اشکال
ندارد، الآن می‌گویند که حکمت در ساختن این
صندلی این است که یک نفر با وزن صد کیلو بتواند
روی این صندلی بنشیند، حالا اگر شما می‌خواهید
روی این صندلی وزن صد کیلو قرار دهید ولی چوبی
که برای ساختن صندلی انتخاب می‌کنید قدرت بیش
از پنجاه کیلو را ندارد این کار شما خلاف صلاح
می‌شود چون این عمل شما با آن هدف شما مطابقت
نمی‌کند؛ عمل شما این است که این الآن می‌تواند
پنجاه کیلو را بکشد در حالی که شما این را برای
منظور صد کیلو درست کردید، این [خلاف]
مصلحت می‌شود. حالا این تطبیق عمل با آن هدف
را نفس الأمر می‌گویند؛ نفس الأمر یعنی عالم واقع،
عالم واقع و عالم حقیقت و حق، چه زمانی عمل من
با این صد کیلو مطابقت می‌کند؟ وقتی که با

نفس الأمر جور باشد، جور بودن با نفس الأمر یعنی این اجزاء طوری باشد که بتواند یک وزن صد کیلویی را تحمل کند. حالا صحبت در این است که خدا اعمال خودش را با چه معیاری مورد ارزیابی قرار داده است؟ یعنی فرض کنید که خدا بگوید: حالا که من این کار را انجام می‌دهم باید این عمل من مطابق با نفس الأمر باشد، من باب‌مثال این انسانی که روی زمین راه می‌رود را باید طوری قرار دهم که بتواند روی زمین حرکت کند پس باید من باب‌مثال جاذبه‌ای در این زمین قرار دهم که این باعث شود انسان با حرکت زمین به جاهای دیگر پرت نشود، درست شد؟!

نشأت گرفتن مصلحت از فعل خدا

پس این عمل خدا عمل حکمت‌آمیز و عمل مصلحتی می‌شود، این فعل و عمل خدا مصلحت می‌شود، حالا که این مصلحت شد بنابراین خدا بر طبق این نفس الأمر انسانی درست می‌کند و زمینی درست می‌کند و جاذبه‌ای هم درست می‌کند! تمام این حرف‌ها همه کشک و چرت است، به‌خاطر این است که خود فعل خدا عین حق است و فعل خدا

عین مصلحت است و مصلحت از فعل خدا نشأت می‌گیرد یعنی این‌طور نیست که وقتی خدا زمین و انسان را درست کرده است ما این دوتا را کنار هم بگذاریم و ببینیم که بیخود نبوده است که این زمین و این انسان را این‌طور درست کرده‌اند و این اشیاء را این‌طور درست کرده‌اند و امثال ذلک، حساب و کتابی در کار بوده است و بیخود و گتره نبوده است! ما باید افعال را در ناحیه خدا از بالا به پایین لحاظ کنیم و در خودمان از پایین به بالا لحاظ کنیم یعنی خودمان وقتی که کاری را انجام می‌دهیم، هدفی را در نظر بگیریم و فعل خودمان را منطبق با آن هدف قرار دهیم، این می‌شود «مصلحت» یعنی جوانب و شرایط را در نظر می‌گیریم که آیا خوب است این کار را انجام دهیم یا خوب نیست؟ اگر این کار را انجام دهیم عکس‌العملش چه می‌شود؟ آیا عکس‌العمل خوب دارد یا ندارد؟ بنابراین یا علی حمله! بریزید و سفارت آمریکا را بگیرید! این به خاطر این است که قدرت‌نمایی کند! اما اگر یک آدم عاقلی پیدا شود می‌فهمد که این کاری را که شما الآن انجام می‌دهید

آیا منطبق با نفس‌الأمر است یا نه؟ یعنی آیا در عالم واقع و در عالم حق، عقل حکم می‌کند به اینکه این عمل صحیح است یا نه؟ آن وقت این چطور می‌شود؟ فرض کنید آن کسی که این کار را انجام می‌دهد جوانب را نمی‌سنجد، تبعات را نمی‌سنجد، به مسائل ظاهری و مسائل گذشته توجه می‌کند، به جوّ فلان توجه می‌کند اما اگر آدمی آمد و گفت که نه جانم! شما که می‌خواهید الآن این عمل را انجام بدهید باعث می‌شود که اولاً مقررات بین‌المللی نقض شود به خاطر اینکه قانون بین‌الملل آن است که به سفارت کسی تجاوز نشود، ثانیاً این موجب بدبینی برای همه می‌شود، می‌گویند که اینها یک ملت وحشی هستند ثالثاً باعث می‌شود که آن وجهه انقلابی و آن وجهه اسلامی شما مخدوش شود، آن حقایق دیگر هم تحت این مسئله خلاف از بین برود و کسی قبول نکند، رابعاً طرف شما آمریکا است و آمریکا به این آسانی از قضیه نمی‌گذرد، خامساً با توجه به اوضاع و شرایطی که در دوروبر شما قرار دارد خلاصه اذیت و دخالت می‌کند. وقتی که این مطالب را باهم سنجیدیم نتیجه می‌گیریم که این اقدام

غلط و باطل است و نباید این را انجام داد. حالا آن شخص می گوید که باید انجام داد، شخص دیگر می گوید که نباید انجام داد، بالأخره یا آن منطبق با نفس الأمر است یا این منطبق با نفس الأمر است، درست شد؟! یکی از این اینها منطبق با نفس الأمر است، نفس الأمر چیست؟ عالم حق و عالم واقع.

حالا این را ما انجام می دهیم اما خدا چطور انجام می دهد؟ مگر ما نفس الامری غیر از ارادهٔ پروردگار داریم؟! مگر غیر از وجود پروردگار نفس الامر دیگری هم هست که این عالم بر طبق آن خلق شود؟! خود نفس پروردگار و خود وجود پروردگار عین واقع و عین حق است و به واسطهٔ خلط در آن امور وجودی است که آن نفس الامر به هم می خورد اما خود وجود به حد ذات خودش و به بساطت خودش عین حق و عین نفس الامر می باشد.

بنابراین ارادهٔ پروردگار که غیر از آن وجود چیزی نیست به هر چه تعلق بگیرد عین صلاح و عین خیر می شود و بقیه شرور و اعدام هستند. از این نقطه نظر اصلاً بحث در اینکه علم پروردگار به اصلح

واقع می‌شود [صحیح نیست] چون اصلحی غیر از علم پروردگار نیست، اصلحی غیر از خود اراده پروردگار وجود ندارد، اصلحی غیر از خود آن مشیت پروردگار وجود ندارد. این طور نیست که یک اصلحی جدای از وجود پروردگار داشته باشیم که خدا فکرش را با آن مصلحت بسنجد مثلاً آیا مصلحتی هست که عالم در این زمان واقع شود؟ اگر شود بهتر است یا اگر عالم در آن زمان واقع شود، بدتر است؟ نه! پس ما این یکی را انتخاب می‌کنیم و عالم را در این زمان قرار می‌دهیم! اصلاً به‌طور کلی این بحث کنار می‌رود.

البته مرحوم حاجی جواب دیگری دادند؛ جوابشان این است که اولاً این چه مصلحتی است که شما بین علت و معلول باعث انفکاک شوید و بگویید که بین علت و معلول منفک است، در ما لانهایه و لایزال و ازل بین معلول و علت انفکاک می‌افتد، یک‌دفعه خدا دنگش بگیرد که این عالم را درست کند، کجای آن اصلح است؟! کجای آن مصلحت است؟! چه مصلحتی در اینجا وجود دارد که خدا همین‌طور بنشیند دست روی دست بگذارد تا

یک دفعه دنگش بگیرد و عالم را درست کند، کجای این مصلحت است؟! یک وقت می گوید که خدا دنگش گرفته است آن یک حرفی است، یک وقت می گوید که خدا مصلحت را رعایت کرده است، کجای این مصلحت است؟! خدا دنگش گرفته است را قبول داریم که خدا دنگش می گیرد اما اینکه خدا می خواهد مصلحت را رعایت کند، اولاً غیر از ذات پروردگار که اصلاً مصلحتی نیست، غیر از اراده او که اصلاً مصلحتی نیست، قبلاً عرض کردم که اگر منظور شما از علم پروردگار اراده است که آنجا دیگر اصلاً بحث مصلحت پیش نمی آید، خود اراده عین مصلحت است و در این صورت مطلب تمام است ولی ما می گوئیم که علم پروردگار به مصلحتی تعلق گرفته است، آن مصلحت غیر از ذات پروردگار چیست که آن مصلحت «نفس الأمر و واقع» می شود و خدا باید کارهای خودش را با آن واقع بسنجد؟! می گوئیم که این آقا آدم خوبی است مثلاً این آقا معصوم است، شما هر عملی که می خواهید انجام بدهید به این آقا نگاه کنید، نگاه کنید ببینید چطور

غذا می خورد شما هم آن طور بخورید، چطور راه می رود شما هم آن طور راه بروید، چطور درس می خواند شما هم همان طور درس بخوانید. آیا خدا چیزی را در آنجا مثل تابلو گذاشته است و به آن نگاه می کند که مصلحت چیست؟! این طور نیست، اراده پروردگار عین مصلحت است و انگهی کجای انفکاک بین علت و معلول مصلحت است؟! این هم مطلب دیگر بود که البته ممکن است جواب های دیگر هم به آن داده شود که دیگر اینجا جایش نیست، این هم یک مسئله دیگر.

مطلب دیگری که اشعریون گفته اند این است که اصلاً در اینجا ما نیازی به مرجح نداریم، ما در اینجا مرجح نداریم، خود اراده پروردگار در اینجا عالم را بدون ترجیح خلق می کند، چطور تصور کردند؟! گفتند: اینکه پروردگار اراده کرده است من باب مثال خلق کند درست است که این اراده پروردگار مثلاً به خلق عالم تعلق گرفته است، او اراده کرده است خلق کند ولی فرض کنید که بعد از گذشت مدت زمانی این عالم خودش خلق می شود البته این حرف هم حرف خیلی چیزی است که در اینجا هم مسئله

انفکاک علت از معلول پیش می‌آید و بالأخره ما در همان هنگام خلق عالم بحث می‌کنیم که آیا اراده مجدد می‌خواهد یا اراده مجدد نمی‌خواهد؟ اگر اراده مجدد باشد که آن همان اراده و همان فعل است و دیگر صحبت از مرجّح و امثال ذلک معنا ندارد. اگر اراده اراده اوّل باشد و بعداً عالم خودش خلق شده باشد همان گتره لازم می‌آید و انفکاک علت از معلول پیش می‌آید. این هم مطلبی که اشعریون نقل کرده‌اند. البته این مطلب را به نحوی قبلاً مطرح کردیم که تا حدودی می‌شود توجیه کرد ولی منظور اشعریون این نیست که بخواهند مقام اراده را با مقام ذات یکی بدانند و اینها انفکاک علت از معلول را جایز می‌دانند، روی آن حساب اشکال به اینها وارد می‌شود.

عدم احتیاج ذاتی شیء به علت

مطلب دیگری که مرحوم حاجی در اینجا مطرح می‌کند همان حدوث ذاتی است که مرحوم صدرالمتألهین در حقیقت جوهریه و در حرکت جوهریه آن را اثبات کردند، ایشان می‌گویند که اصلاً

به نحوی مسئله را مطرح می کنیم که نیازی به مرجح و اینها نداشته باشیم ما می گوئیم که این عالم دارای اجزاء است، تمام این اجزاء در حال حرکت هستند و هر حرکتی مسبوقیت وجود شیء است بالعدم پس در هر لحظه از لحظات این عالم ما یک حدوث زمانی داریم، این حدوث زمانی ذاتی این شیء است و ذاتی هم که علت برنمی دارد، الآن ذاتی این آب چیست؟ سیلان است، حالا شما بگوئید که چرا این آب سیال است؟ ذاتی اش است. ذاتی انسان، حیوان ناطق است، حیوان ناطق داخل در ذات انسان است حالا چرا ذاتی انسان حیوان ناطق است؟ بالأخره از این ذاتی اصلاً تشکیل می شود، اگر انسان حیوان ناعق بود^۱ - که الحمدلله الآن خیلی زیاد است! - آن موقع بحث می کردیم که چرا این یکی حیوان ناعق شده است و ناطق نشده است ولی وقتی که ما انسان را حیوان ناطق بگیریم [دیگر سؤال معنا ندارد] فرض کنید که این صندلی از چوب است، چوب آوردیم و به نجار دادیم و گفتیم که این صندلی را از

^۱ لغت نامه دهخدا: کلاغ بانگ کننده.

چوب درست کن، حالا که درست کرده است
بگوییم که چرا این صندلی از چوب درست شده
است؟ می‌گوید: خودتان چوب آوردید و دادید! اگر
آهن می‌آوردید و می‌دادید طبعاً صندلی آهنی درست
می‌کرد، وقتی چوب آوردید و به او دادید بعد
می‌گویید که چرا این صندلی از چوب درست شده
است؟! به خاطر اینکه از چوب است، ذاتی یک شیء
که علت برنمی‌دارد. بله، می‌توانید بگویید که چرا
صندلی را به این شکل درست کردی؟ این درست
است اما اینکه صندلی که از چوب است چرا از
چوب است؟! خودت از اوّل می‌گویی که صندلی از
چوب است، دیگر نمی‌توانی سؤال کنی! در این عالم
هم حدوث «حدوث زمانی» می‌شود، حدوث زمانی
«ذاتی» می‌شود یعنی حدوث زمانی برای عالم «ذاتی»
می‌شود، وقتی که ذاتی شد دیگر نباید از مرجّح سؤال
کرد که مرجّح این حدوث زمانی برای این عالم
چیست؟ چه چیزی باعث شده است که این عالم
حادث زمانی شود؟ ذاتی‌اش است، چه چیزی باعث
شده است که انسان حیوان ناطق شود؟ حیوان ناطق

ذاتی انسان است، چه چیزی باعث شده است دیگر معنا ندارد.

این جوابی است که مرحوم ملاصدرا از این مرجّح می‌دهد یعنی اصلاً به واسطهٔ این، از مرجّح صحبت کردن غلط است. مرجّح در آن جایی است که امری بر یک امر دیگر عارض شود آن وقت ما می‌گوییم که چرا این امر عارض شد و امر دیگری عارض نشد مثلاً می‌گوییم که چرا این کتاب الآن سیاه است؟ چرا سفید نیست؟ می‌گویید که من رنگ سیاه کردم. چرا این فرش قرمز است و سفید نیست؟ می‌گویید که اینها پشم قرمز و سیاه و امثال ذلک را انتخاب کرده‌اند و این طور به آن رنگ زدند. همیشه از عرضی سؤال می‌شود، امری که بر شیئی عرض است از آن سؤال می‌شود که «لِمَ»، «بِمَ» برای چه این طور شده است؟ اما اینکه چرا پشم، پشم است؟! پشم، پشم است دیگر نخ که نیست! چرا پنبه، پنبه است؟! پنبه باید پنبه باشد، چرا جنس پنبه این است؟! باید هم این طور باشد، نمی‌تواند نباشد! چرا آب از اکسیژن و هیدروژن ترکیب شده است؟! اصلاً آب از غیر از این ترکیب نمی‌شود! خودت می‌گویی:

آبی که از اکسیژن و هیدروژن ترکیب شده است! یعنی در واقع می‌توانیم بگوییم که ضرورت به شرط محمول در اینجا هست، وقتی آبی که از اکسیژن و هیدروژن است دیگر «چرا از اکسیژن و هیدروژن است» معنی ندارد، درست شد؟! مثل اینکه بگویی که چرا بنده الآن در اینجا نشسته‌ام؟! خودت خواستی و نشستی دیگر! اینکه چرا ندارد! چرا ما متحیز هستیم؟! چرا جسم هستیم؟! جسم بودن که دیگر علت نمی‌خواهد، جسم، جسم است دیگر! آن وقت حدوث زمانی برای عالم «ذاتی» می‌شود یعنی زمان در ذات این جوهر و در حقیقت این جوهر هست و زمان ذاتی آن است، اصلاً باید این جوهر حدوث زمانی داشته باشد، دائماً حادث شود دوباره حادث شود، الآن حادث شد، در این «آن» حادث دوباره حادث شد، اصلاً بنا بر حرکت جوهریه عالم بدون حدوث معنا ندارد.

پس در هر جزء عالم نگاه کنید «حدوث زمانی و ذاتی» برای عالم وجود دارد، بنابراین آن وقت بگوییم که چرا عالم حادث است؟ به خاطر اینکه جسم

است، چرا جسم است؟! دیگر در آنجا چیزی نداریم
چون هر جسمی حرکت جوهریه دارد، چرا جسم
حرکت جوهریه دارد؟ این دیگر ذاتی‌اش است،
درست شد؟! پس حرکت جوهری «ذاتی» برای عالم
می‌شود، وقتی که «ذاتی» برای عالم شد حرکت
جوهریه بدون زمان معنا ندارد پس زمان «ذاتی» برای
عالم می‌شود وقتی زمان «ذاتی» برای عالم شد، دیگر
آن وقت آیا صحبت می‌کنیم از اینکه مرجّح برای
حدوث عالم چیست؟! دیگر مرجّح نمی‌خواهد،
خود شما گفتید که زمان «ذاتی» این عالم است،
حدوث زمانی برای این عالم «ذاتی» می‌شود، وقتی
«ذاتی» شد چه چیزی باعث شده است که این عالم
حادث شود؟! دیگر چه چیزی معنا ندارد، درست
شد؟! ملاّصدرا با این مسئله این بحث را تمام کرده
است.

مطلبی که در اینجا به نظر می‌رسد این است که
مسئله ما به جعل برمی‌گردد و به خود شیء
بر نمی‌گردد، ما یک وقت از نقطه نظر تعلق یک شیء
به علت نگاه می‌کنیم و یک وقت از نقطه نظر خود
وجود شیء نگاه می‌کنیم؛ از نقطه نظر وجود خود

شیء، صرف نظر تعلقش به علت نگاه کنیم طبعاً حدوث زمانی ذاتی برای عالم است و جای ان قلت هم ندارد و مخصّص هم نمی خواهد.

تعریف عالم

ولی یک وقت ما از نقطه نظر تعلق به علتش نگاه می کنیم، وقتی از نقطه نظر تعلق به علت نگاه کردیم آن وقت این مسئله مطرح می شود که آیا این عالم که شما قبول دارید حادث زمانی است، ما می گوییم که اولاً این عالم، عالم موهوم است، این را ما قبول داریم که این عالم چیزی نیست جز اجزائی که در این عالم است یعنی ما چیز دیگری غیر از این اجزاء نداریم، عالم یعنی چه؟ یعنی کره زمین، کره خورشید، انسان، بقر، شجر، کره زحل، زهره، پلوتون، نپتون، کهکشان و امثال ذلک؛ اینها عالم است پس عالم عبارت است از تکه تکه اجزائی که کنار هم جمع شده اند بعد ما به کلّ اینها «عالم» می گوییم، ما این را قبول داریم. دوم اینکه در این عالم اجزاء دارای حرکت جوهری هستند این را هم قبول داریم یعنی وقتی که شیئی جسم می شود همین قدر که جسم شد

حرکت جوهری در آن شروع می‌شود ما این را قبول داریم. در هر حرکت جوهری حدوث بعد از عدمی هست این را هم قبول داریم یعنی مرتب در حال حادث شدن است. صحبت در این است که آیا قضیه با همین مطلب تمام می‌شود یا نه؟ شما می‌گویید: «حرکت جوهری»، در حرکت جوهری ما یک ماده می‌خواهیم، در آن ماده بحث کنیم که آن ماده چیست؟ اصلاً حرکت جوهری بدون ماده معنا دارد یا معنا ندارد؟ معنا ندارد چون حرکت جوهری را در تخیل که نمی‌برید، حرکت جوهری را روی یک عین خارجی می‌برید، آن عین خارجی ماده‌ای است که حامل قوه‌ای است که آن قوه دائماً در حال فعلیت است، آن ماده‌ای که حامل آن قوه است بالأخره آن ماده، ماده است یا مجرد است؟ نمی‌توانید بگویید که مجرد است، ماده است، خلقت آن ماده چه زمانی است؟! صحبت در آن است.

قدیم زمانی بودن ماده

ما نمی‌خواهیم بگوییم که ملاصدرا قضیه را درست کرد، دوباره در قضیه مسئله هست. ما عالمی جز اجزاء نداریم این را قبول داریم، به عکس

متکلمین - البته خیلی از اینها حرفی نزدند شاید حرف بیخودی هم نمی‌زنند - که می‌گویند: «عالم از کجا می‌رود؟» این طور نیست که بگویند: عالمی غیر از این اجزاء داریم که آن ریشهٔ عالم است! عالم هر چه هست همین اجزاء است ولی صحبت در این است که آیا این اجزاء ماده دارد یا ماده ندارد؟ ما همین کرهٔ زمین را فرض می‌کنیم، اصلاً ما فرض می‌کنیم که در این عالم هیچ کره، ستاره، کهکشان و موجودی وجود ندارد فقط خدا هست و مجردات هستند و یک کرهٔ زمین، آیا این کرهٔ زمین جسم است یا جسم نیست؟ جسم است، آیا جسم حرکت دارد یا ندارد؟ دارد، حرکت جوهری دارد، این حرکت جوهری در چه پیدا می‌شود؟ در ماده‌ای پیدا می‌شود که این ماده دائماً در حال حرکت است و در حال تبدیل قوه به فعلیت است، به واسطهٔ این قضیه زمان حادث می‌شود، این را هم قبول داریم، صحبت در این است که آن ماده‌ای که دائماً در حال حرکت است آیا ازلی است یا آن ماده به یک حدّی می‌رسد؟ در اینجا نمی‌توانیم بگوییم که این ماده ازلی است یا

اینکه به حدّی می‌رسد، این ماده قدیم می‌شود؛ قدیم
زمانی می‌شود، از وقتی که ماده خلق شود از آن موقع
زمان هم خلق می‌شود پس ماده قدیم زمانی می‌شود
و حدوث زمانی پی‌کارش می‌رود.

تلمیذ: حرکت جوهریه با ماده می‌آید یا
نمی‌آید؟! یعنی جدای از هم نیستند.

استاد: بله، حرکت جوهری هم با او می‌آید و جدا
نیستند یعنی وقتی که یک ماده شروع به حرکت
می‌کند به آن حرکتش حرکت جوهریه می‌گوییم،
درست شد؟! اما قبل از اینکه آن ماده شروع به
حرکت کند اصلاً باید این ماده خلق شود یا نباید
شود؟!

تلمیذ: همان موقع با او می‌آید.

استاد: می‌دانم، آیا این حرکت بعد از آن ماده پیدا
می‌شود؟! یعنی ماده با حرکت خلق می‌شود یا
حرکت قبلاً پیدا شده است؟!

تلمیذ: به دنبال آن می‌آید.

استاد: احسنت، پس حرکت همیشه به دنبال ماده
است، این طور نیست که ماده به دنبال حرکت باشد
یعنی وقتی که شما استارت می‌زنید با استارت زدن

شما جرقه در شمع‌ها و پیستون می‌رود و شروع می‌کند به حرکت درآوردن و ماشین شروع به حرکت می‌کند، آیا قبل از اینکه این جرقه زده شود ماشین حرکت می‌کند؟! نمی‌کند، جرقه از کجا زده می‌شود؟! بنزین، بنزین باید در آنها برود که جرقه زده شود و بعد این بنزین شروع به اشتعال کند، آیا قبل از اینکه بنزین در این پیستون‌ها و امثال ذلک برود و آن مخزن شروع به اشتعال کند، حرکتی بوده است؟! آیا قبلش اشتعالی بوده است؟! قبلش نبوده است یعنی هم‌زمان با رفتن بنزین به آنجا جرقه هم زده می‌شود.

آیا قبل از اینکه مادهٔ این عالم خلق شود حرکت جوهری بوده است؟! حرکت جوهری که نبوده است.

تلمیذ: خود خلقش حرکت نبوده است؟!!

استاد: خود خلق که از حرکت نیست، حرکت

همیشه تابع متحرک است، تا شما نباشید که حرکت

معنا ندارد شما خودتان را کنار بگذارید و حرکتی

تصور کنید، [آیا می‌شود؟!!] این شما هستید که

حرکت می‌کنید، منم که حرکت می‌کنم، دست من است که حرکت می‌کند، هر حرکتی متحرک می‌خواهد، متحرک همان دست است، دست حرکت می‌کند. بله، دست در وقتی که حرکت می‌کند جدای از حرکت نیست اما ممکن است دست باشد و حرکت نباشد. حالا برای اینکه این ماده شروع به حرکت کند آیا خدا نباید اوّل جرقه بزند و ماده را خلق کند؟! آیا قبل از اینکه ماده را خلق کند زمان بوده است؟! زمان نبوده است، با خلق ماده زمان پیدا می‌شود، حرکت پیدا می‌شود، تغییر پیدا می‌شود، قوه و فعل پیدا می‌شود، همه اینها پیدا می‌شود. صحبت در این است که آن ماده کجا است.

اگر ما در این مسئله هر چه به عقب برویم به نقطه‌ای نمی‌رسیم که آن نقطه آغاز خلق ماده باشد و عرض کردم که تمام اشکالات به‌جای خودش باقی است مگر اینکه ما بحث را طولی مطرح کنیم و بگوییم که اصلاً ماده عبارت است از یک امتداد مجرد به عالم طبع که به این ماده می‌گویند و آن در هر زمانی هست و در هر زمانی یک حدوث ذاتی داریم، به این وسیله تمام اشکالات حل می‌شوند

بنابراین همین الآن عالم حادث زمانی می‌شود. دیروز عالم حادث زمانی بود، هر چه هم به عقب برویم دوباره هم به عقب برویم اشکال ندارد، چه به عقب برویم و به جایی برسیم یا به عقب برویم و به جایی نرسیم، عالم حادث زمانی و حادث ذاتی است یعنی در هر لحظه‌ای یک حدوث زمانی جدیدی به واسطه ارتباطش به بالا خلق می‌شود، نه به واسطه این طرفی که الآن این متصل به آن است، آن متصل به این است، این متصل به قبل است، نه! چون این متصل به بالا هست و از بالا اشراف دارد پس مرتباً حادث زمانی پیدا می‌شود و ما چون این حادث زمانی را متصل به هم می‌بینیم، حکم یک حرکت واحدی را در آنها اجرا می‌کنیم.

غررٌ فی ذکر الأقوالِ فی مُرجِّح حدوثِ العالمِ فیما لا یزال: مرجِّحُ الحدوثِ أی حدوثُ العالمِ و مُخصَّصُهُ بوقتٍ مخصوصٍ ذاتِ الوقتِ و نفسُهُ إذ لا وَقتَ قَبْلَهُ. و ذَا القولُ الکعبی من المُتکَلِّمین اتَّخَذَ و ارْتَضاهُ.^۱

این بحث در ذکر اقوالی است در اینکه عالم در ما لایزال چطور خلق شد، چه علتی باعث شد که عالم در ما لایزال در این برهه خلق شود: آنکه حدوث عالم را ترجیح می‌دهد و باعث شده است که عالم در این وقت مخصوص خلق شود، نفس وقت است زیرا قبل از آن «وقتی» نبوده است. این قول را کعبی اتخاذ کرده است و به آن راضی شده است.

«إِذْ لَا وَقتَ قَبْلَهُ؛ وقتی قبلش نبوده است» این

کلمه از چشمم افتاد، خیال می‌کردم که ایشان قائل به

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۰۳.

این است که «وقتی» قبلش بوده است، در هر صورت ما مسئله را در هر سه صورتش مطرح کردیم. چون «وقتی» قبلش نبوده است، خود نفس وقت که به واسطهٔ عالم خلق می‌شود، خود آن مرجح می‌شود بر اینکه عالم در این وقت خلق شود.

و فيه أَنَّا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى نَفْسِ الْوَقْتِ لَمْ وَقَعَ فِيهَا لَا يَزَالُ وَ عَلَتْهُ فِيهَا لَمْ يَزَلْ وَ قِيلَ - الْقَائِلُ هُوَ الْمُعْتَزَلِيُّ - إِنَّ الْمُرْجَّحَ عِلْمُ رَبِّنَا تَعَالَى وَ تَقَدَّسَ بِالْأَصْلَحِ أَيْ بِأَنَّ الْأَصْلَحَ بِحَالِ الْعَالَمِ إِيْقَاعُهُ فِيهَا لَا يَزَالُ.^۱

ما نقل کلام در خود این «وقت» می‌کنیم، چرا این وقت در ما لایزال واقع شده است در حالی که علتش در ما لم یزل است؟ علتش قبل بوده و گفته شده است که معتزلی گفته است که مرجح، علم پروردگار به نظام احسن و نظام اصلح خلقت است. یعنی علم به اینکه اصلح به حال عالم این است که عالم در لایزال ایجاد شود.

«و فيه أَنَّا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى نَفْسِ الْوَقْتِ» آن وقت

آن سه صورت مسئله که عرض کردم در اینجا پیش می‌آید:

– یا «وقت» بعد از عالم خلق می‌شود که مزیت

فرع بر اصل می‌شود، نمی‌شود چیزی به خاطر فرعش خلق شود.

– یا با «عالم» خلق می‌شود و بین آنها ارتباطی

نیست، چیزی که بینش ارتباطی نیست...

– یا یک نوع ارتباط بین آنها هست که این چه

نوع ارتباطی است؟ این ارتباط موهومی می‌شود و به خاطر یک امر موهوم و خیالی نمی‌شود که یک

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۰۴.

عالم خلق شود.

«إِنَّ الْمُرْجَحَ عِلْمُ رَبِّنَا...» چون می دانست که

اگر در این زمان خلق کند آدم‌ها و بندگان خوبی
درمی آیند، مثل اینکه می گویند: نیمه ماه جماع نکنید
بچه‌تان فلان درمی آید^۱، وقتی که ماه فلان است
جماع نکنید بچه‌تان چه می شود، خدا هم حساب
کرده است که اگر در این برهه زمان عالم را خلق کند
مردم این طوری و آن طوری در نمی آیند و عالم
همیشه سرپا هست لذا در این برهه درستش کرده
است.

صلاح عالم است که آن را در ما لایزال درست
کند نه در ازل، یعنی از وقتی که خودش بوده است
درست نکند بلکه اجازه دهد که بین خودش و ما
لایزال فاصله بیفتد آن وقت درستش کند.

و فِيهِ أَنَّهُ أَيْةٌ مُّصَلِحَةٌ فِي إِمْسَاكِ الْفَيْضِ وَ

^۱ تهذيب الأحكام، ج ۷، کتاب النکاح، باب ۳۶، ص ۴۱۲، ح ۱۶:
عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ:
إِنَّ فِيمَا أَوْصَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلِيًّا عَلَيْهِ
السَّلَام قَالَ: "يَا عَلِيُّ! لَا تُجَامِعْ أَهْلَكَ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنَ الْهَلَالِ وَ لَا فِي
لَيْلَةِ النِّصْفِ وَ لَا فِي آخِرِ لَيْلَةٍ فَإِنَّهُ يَتَخَوَّفُ عَلَى وَلَدِهِ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ
الْخَبَلُ،" فَقَالَ عَلِيُّ: وَ لِمَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: "إِنَّ الْجِنَّ يُكْثِرُونَ
غَشْيَانِ نِسَائِهِمْ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنَ الْهَلَالِ وَ لَيْلَةِ النِّصْفِ وَ فِي آخِرِ لَيْلَةٍ أَوْ
مَا رَأَيْتَ الْمَجْنُونِ يُصْرَعُ فِي أَوَّلِ الشَّهْرِ وَ فِي وَسْطِهِ وَ فِي آخِرِهِ؟!"

الجودِ عَنْهُ بِمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ.^۱

چه مصلحتی در امساک فیض و جود از او تعالی است به چیزی که اصلاً نهایت ندارد که ازل و لایزال باشد.

چرا امری که وجودش امتداد وجودی خودش است و اصلاً نهایت ندارد، باعث امساک فیض شده است و در ما لا نهایة له امساک کرده است و این عالم را به یک زمان خاص محدود کرده است؟

تلمیذ: منافاتی با حرف آنها ندارد؟! می گوید:

«قائل به اصلح»، امساک فیض که نشده است.

استاد: چرا؟

تلمیذ: بنا بر قائل به اصلحیت اگر فیض در یک زمان مخصوصی اصلح باشد ...

استاد: گفتیم که اصلح یک امری است که از آن حقیقت و ذات شیء خارج است، حالا فرض کنید که این نظام که الآن در اینجا واقع شد، اینکه الآن خدا مدتی همین طور دست روی دست گذاشت، این چه مصلحتی دارد؟!

تلمیذ: اگر در برابر قول معتزله قائل به اصلح شویم می گوئیم که همان اصلحیت باعث شده است که این فیض اینجا امساک شود.

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۰۴.

استاد: اینکه خلاف اصلح است.

تلمیذ: نه، خلاف نیست.

استاد: خود زمان که اصلح نیست، فرض این

است که خود اینها می گویند که «زمانی» قبلش نبوده

است لذا وقتی قبلش «زمانی» نبوده است پس

یک دفعه خدا عالم را ابداع کرد، این چه مصلحتی در

کار بوده است؟! مصلحت دیگر معنا ندارد.

تلمیذ: پس باید بگوییم که اصلحیت معنا ندارد،

نه اینکه بگوییم که مخالفت با امساک فیض است.

استاد: نه، اینکه می گوییم: اصلحیت معنا ندارد

آن مطلبی است که عرض کردم که اصلاً در ذات

پروردگار اصلحیت معنا ندارد، ذات پروردگار آبی از

صلاح است چون خود نفس الأمر عبارت است از

ذات پروردگار. اصلاً ما می گوییم که مصلحتی

هست، باید شیئی باشد که بر طبق آن شیء، این امر

را تنظیم کند، قبل از اینکه خدا عالم را درست کند

چه بوده است که به خاطر آن این عالم را درست

کند؟! چیزی نبوده است، اصلاً عدم محض بود، در

عدم محض که اصلح و غیر اصلح معنا ندارد، هیچ

نیست.

تلمیذ: می‌خواهم بگویم که بحث امساک فیض
در اینجا مطرح نمی‌شود.

استاد: امساک فیض همین است، مسئله امساک
فیض این است که خود امساک فیض غیر اصلح
است، اگر ما قائل به انفکاک بین علت و معلول شویم
بنابراین خدا در ازل بوده است و این فیض را امساک
کرده است و بعد در لایزال عالم را خلق کرده است،
صحبت در این است که خلقت در لایزال اصلح است
اما امساک فیض فاسد نیست؟ اصلح باشد یعنی آنکه
بهتر است، ارزش و قیمتش بیشتر است، خیر و
وجود در آن بهتر است لذا در ازل که از لایزال بهتر
بود تا درست کند، یعنی اگر سؤال کردند که چرا خدا
عالم را در ازل خلق کرده است؟ ما جواب می‌دهیم
به خاطر اینکه اصلح این است؛ الآن شما که در اینجا
نشسته‌اید مرتباً دارای عقل و شعور و ادراک باشید
بهتر است یا اینکه خدا در بیست و چهار ساعت فقط
نیم ساعت برای شما وقت بگذارد که عقل و شعور
پیدا کنید و تمام بیست و سه ساعت و نیم دیگر مثل
جنون ادواری عقل شمارا بگیرد، کدام اصلح است؟!

ما از کعبی سؤال می‌کنیم که چطور شما اصلح را این طرف می‌دانید؟! ما می‌گوییم که اتفاقاً اصلح آن طرف است؛ اصلح این است که از وقتی که خدا بوده است عالم هم بوده است، آن اصلح است چون فیضش بیشتر است، خیرش بیشتر است.

تلمیذ: بحث موردی است، ما فرض می‌کنیم و می‌گوییم که چرا خداوند این عالم را در این برهه آفرید، جواب می‌دهیم که چون خلقتش در این برهه اصلح است.

استاد: صحبت در این است که قبل از اینکه این عالم خلق شود چیزی غیر از این نیست تا اینکه خدا اصلح و غیر اصلح را بسنجد! قضیه این است، اصلح یعنی افاضه وجود، این معنای اصلح است دیگر؛ افاضه وجود، افاضه خیر، افاضه اشراق، اینها اصلح می‌شود، درست شد؟ حالا که اصلح شد من می‌گویم که خدا که الآن عالم را در اینجا خلق کرده است یعنی افاضه وجودش بیشتر است از اینکه قبلاً خلق نمی‌کرد؟! وقتی که هنوز عالمی نیست، وقتی که در همه جا اعدام است، دیگر در این صورت چیزی

نیست تا اینکه خدا بگوید که در اینجا افاضه وجود
بیشتر است و در آنجا کمتر است، آن اصلاً عدم
محض است.

تلمیذ: پس فرمایش حاجی در اینجا جایی ندارد
و فرمایش شما درست است. لازمه اش این می شود
که اگر بگوییم که خلقت این عالم در این برهه اصلح
است یعنی در غیر این مورد اصلح نیست و لازم
می شود شیئی مانع بر صلاحیت شیئی شود.
استاد: بله درست است.

تلمیذ: لازمه اش شرک و تعدد عوالم دیگری
می شود که همه اینها مخالف آن حقیقت توحید
است.

استاد: آن یک مطلب دیگر است، مطلبی که
حاجی می گوید این است که اصلاً ما فرض می کنیم
که اصلحی وجود دارد یعنی ما فرض می کنیم غیر از
وجود خدا چیزی به نام نفس الامر داریم که انطباق
یک امر با آن نفس الامر «اصلح» می شود و عدم
انطباقش «غیر اصلح» می شود، حالا وقتی که ما چنین
چیزی را داریم، اصلح کدام است؟! این است که
عالم از اوّل با خدا وجود پیدا می کرد یا بعداً وجود

پیدا می‌کند؟ یعنی بر فرض [وجود] اصلحی، آیا

امساک فیض اصلح است یا اتیان فیض اصلح است؟

و الأشعریُّ النافِ - مُبتدأ و خبر - لِلْمُرَجِّحِ
لِقَوْلِهِ بِجَوَازِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنِ الْعِلَةِ التَّامَّةِ بَلْ لَا
عِلِيَّةَ وَ مَعْلُولِيَّةَ عِنْدَهُ وَ تَرْتُّبُ الْمَعَالِيلِ عَلَى الْعِلَّاتِ
بِمَحْضِ جَرِي الْعِدَّةِ. وَ بِشَاعَةِ هَذَا الْقَوْلِ مِمَّا لَا
يَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ.^۱

اشعری نافی است و مرجح را نفی می‌کند؛ می‌گوید که اشکال ندارد معلول از علت
تامه تخلف پیدا کند یعنی علت قبلاً بوده است و معلول بعد بیاید، اصلاً علّیت و
معلولی پیش اینها اصلاً معنا ندارد ترتب معلول‌ها بر علت‌های مختلفه بر حسب جری
عادت است، و ناخوشایندی این قول اشعری نیاز به توضیح ندارد.

یعنی به حسب عادت و امثال ذلک این طور است

اما در مورد پروردگار و امثال ذلک نه خیر! این اشکال

ندارد البته ایشان در مورد فاعل مختار این حرف را

می‌زنند، می‌گویند که به حسب عادت وقتی که در غیر

مختار یعنی در اشیاء خارجی نگاه کنیم، بله حرارت

از آتش جدا نیست، حالا حرارت علت است ولی در

فاعل مختار ممکن است شخصی شیئی را اراده کند

ولی فردا انجام دهد طبعاً الآن تخلف معلول از علت

تامه شد، علت تامه هم خدا است، در این حرف

نداریم، اشکال ندارد که خدا یک اراده کند و ده سال

دیگر آن امر انجام شود. البته این حرف‌ها چرت

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۰۴.

است به خاطر اینکه آیا همان عملش در ده سال دیگر
یک ارادهٔ دیگر می‌خواهد یا اراده نمی‌خواهد؟ اگر
اراده خواست پس صحبت در آن اراده است، نه ارادهٔ
ده سال پیش! آن اراده تخلف از علت تامه دارد، اگر
اراده نخواهد پس معلوم است اشیاء گتره به وجود
می‌آید!

و عِنْدَنَا الْحُدُوثُ ذَاتِيٌّ إِذْ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْحُدُوثَ
و التَّجَدُّدَ طَبِيعِيٌّ وَ ذَاتِيٌّ لِلْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ وَ لَا شَيْءَ
مِنَ الذَّاتِيِّ جَاءَ مُعَلَّلًا فَلَا مُخَصِّصَ لِلْحُدُوثِ.^۱

حدوث پیش ما حدوث ذاتی است (یعنی حدوث صدر المتألهین) شناختید که حدوث و
تجدد، طبیعی و ذاتی عالم طبیعی است، ذاتی هم که هیچ وقت علت بر نمی‌دارد، دیگر
مخصّص برای حدوثی نیست.

یعنی وقتی که امری ذاتی شد دیگر نمی‌توانیم
بگوییم که حالا که این حادث بودن برای این عالم
ذاتی است، چه چیزی باعث شد که عالم حادث
شود؟! «چه چیزی باعث شد» ندارد، شما اصلاً
فرض کردید که حدوث «ذاتی» برای عالم است
آن وقت «چه چیزی باعث شد که عالم حادث شد»
چیست؟! [معلوم است] جسمیت آن است؛
جسمیت، علت برای حدوث ذاتی است.

تلمیذ: این مطلبی که شما فرمودید که

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۳۰۴.

نفس‌الأمري نداریم که خداوند عالم را بر مبنای آن
نفس‌الامر خلق کند، بحثی پیش می‌آید که ما اگر در
این عالم طبع و ماده نظر کنیم می‌بینیم که دارای قانون
و نظامی است، بنا بر فرمایش شما لازمه‌اش
اعتباریت و نسبیت این قانون است که خداوند
ممکن است که خلقت این ماده را به صورت دیگری
اراده کند و ما ممکن است دوباره قوانینی مخالف با
این قوانین مستنبطه این عالم دریاوریم مثل قوانینی
که در شیمی یا فیزیک یا ریاضیات هست.

استاد: ما که فعل خدا را در این عالم می‌سنجیم
وقتی که نظر به این فعل خدا کنیم، می‌بینیم که این
براساس قوانینی است، حالا اینکه آیا غیر از این
می‌شد یا نمی‌شد - این شدن یا نشدن - مطلب
دیگری است که به وجوب و وجود برمی‌گردد، به
ایجاب و ایجاد برمی‌گردد که عرض کردم که علت
برای اینکه شیئی را خلق کند باید تمام ثغور را سدّ
کند و تمام طرف‌های عدم را ازین برد تا اینکه این
منحصر به این شیء تنها باشد ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا
وَحِدَةً ۖ كَلِمَ ۖح ۖبَالٍ ۖبَصَرٍ﴾ اشاره به همین مسئله

می کند.

ولی این مطلب شما با این مطلب ما تفاوت پیدا می کند، یک وقت ما صحبت می کنیم در اینکه آیا می شد این اشیائی که در این عالم هستند غیر از این وجود پیدا کنند؟ ما می گوییم که نمی شد غیر از این وجود پیدا کنند؛ به خاطر اینکه تمام عالم بر طبق علل و اسباب [خلق شده که] برگشتش به یک سبب و یک منشأ و ریشه واحد است. آن وقت صحبت به آن اراده پروردگار می رسد که آیا می شد اراده پروردگار غیر از این باشد یعنی خدا از میان اراده های متفاوت یکی از آن اراده ها را اختیار کرد؟ یعنی می توانست عالم را به شکلی که کره نباشد درست کند مثلاً بیضوی باشد، مستطیل باشد، می توانست به شکلی درست کند که این طور باشد، آن طور باشد، از بین همه اینها گفت که کره بودن از همه اش بهتر است! بعد کره زمین را به این شکل کره درست کرد. این حرف غلط است، چرا؟ به خاطر این است که ما فعل خدا را مثل این مستطیل بودن، کره بودن، مثلث بودن و امثال ذلک را از وجود گرفتیم یعنی ما از صور موجودات در ذهن خودمان برداشت کردیم؛

مستطیل بودن، هرم بودن، کذا و کذا بودن را
درآوردیم، آنوقت از میان آنها انتخاب کردیم که
بهترین جسمی که می‌تواند در فضا معلق باشد آن
جسمی است که سطح اتکایش بر خارج در همه
نقاط یکسان باشد بنابراین گفتیم که کره بودن بهترین
جسمی است که می‌شود در هوا معلق باشد و بهترین
اصطکاک را با هوا داشته باشد، درست شد؟!!

ما بعد از اینکه خدا این زمین را خلق کرده است
این حرف را می‌زنیم بنابراین فعل خدا بر مصلحتی
که ما این فعل و این نظام را با آن قیاس می‌کنیم مقدم
است بعد ما از فعل خدا این چیزها را درمی‌آوریم،
می‌گوییم که زمین این طور است غیر از این نمی‌تواند
باشد! بله! زمین بهتر از این نمی‌شود باشد! اگر مثلث
بود این طور بود، اگر مستطیل بود فلان بود، مکعب
بود این طور بود، این مسائل پیش می‌آمد. تمام اینها
براساس آن است که ما خودمان را در واقعیتی
می‌بینیم که آن واقعیت عبارت است از فعل پروردگار
و ما داریم به واسطه فعل پروردگار در فعل پروردگار
قضاوت می‌کنیم درحالی که خود این قوانین از همین

فعل پروردگار برای ما آمده‌اند، دیگر ما نمی‌توانیم
این قوانین را به غیر پروردگار گسترش دهیم که خدا
طبق این قانون نمی‌توانست غیر از این خلق کند
یعنی خود مصلحت هم از خود فعل پروردگار نشأت
و ریشه می‌گیرد.

اللهم صل علی محمد و آل محمد