

درس یکصد و هشتم:

بیان اقسام سبق و تعریف آنها (۲)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

غُرُرٌ فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْأَقْسَامِ:

و لَا اجْتِمَاعَ فِي الزَّمَانِيِّ وَ مَا *** بِرُتَبَةٍ طَبْعاً وَ وَضْعاً فَسَيِّمًا
وَ أَوَّلُ كَالْجِسْمِ وَ الْحَيَوَانِ *** وَ الثَّانِي كَالترْتِيبِ فِي الْمَكَانِ
وَ السَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَ بِالنَّجْوهِرِ *** كَاتِنِينَ وَ الْوَاحِدِ مِنْهُ اعْتَبِرْ^١
غُرُرٌ فِي تَعْيِينِ مَا فِيهِ التَّقَدُّمُ *** فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا [السَّبْقُ]:
مَلَائِكَةُ الزَّمَانِ فِي الزَّمَانِيِّ *** وَ الْمَبْدَأُ الْمَحْدُودُ خُذْ لِثَانِي
فِي الشَّرَفِ فِي الْفَضْلِ وَ فِي الطَّبْعِ *** وَ جُودُ الْوُجُوبِ فِي الْعَلَى
فِي سَادِسٍ تَقَرَّرُ الشَّيْءُ مِزَا *** فِي السَّابِعِ الْكَوْنُ وَ لَوْ تَجَوَّزَا
فِي الثَّامِنِ الْكَوْنُ بِمَتْنِ الْوَاقِعِ *** وَ فِي وَعَاءِ الذَّهْرِ لِلْبَدَائِعِ^٢

این بحث تتمه بحث قبل است و عرض شد که

در سبق زمانی، سبق یا بنفسه در خود زمان است یا

در اجزای زمان یا در زمانیات است مانند حوادثی که

در زمان‌های گذشته هستند نسبت به حوادثی که در

زمان‌های آینده هستند سبق زمانی دارند ولی منافاتی

هم با وجودشان ندارند یعنی با معیت منافاتی ندارند

منتها به واسطه وجودشان در زمان سابق طبعاً

مستحیل است که در زمان لاحق واقع شوند مثل پدر

نسبت به فرزند که پدر در زمان سابق است و نوه‌اش

فرض کنید که در صد سال دیگر است یا مثل حوادثی

^١ منظومه، ج ٢، ص ٣١٢.

^٢ منظومه، ج ٢، ص ٣١٥.

که شیئاً فشیئاً انجام می‌شود، ممکن است اینها در یک زمان هم باهم باشند منتها وجودشان در یک زمان ابا می‌کند از اینکه در زمان بعد هم وجود پیدا کنند.

تدریجی الحصول بودن زمان

به خاطر اینکه زمان تدریجی الحصول است و باید یک آن فانی شود تا آن دیگر پیدا شود و هَلَمَّ جرّاً. راجع به سبق رتبی ایشان می‌فرمایند که سبق رتبی را به دو نوع تقسیم می‌کنیم: یکی به طبعی یکی هم به وضعی؛ در سبق رتبی گفتیم که از نظر مرتبه یکی مقدّم بر دیگری است مثلاً رتبهٔ یک بر رتبهٔ دو یا دو بر سه مقدّم است و سبق رتبی هم دو نوع است.

وجه تسمیه سبق رتبی

از این نظر رتبی می‌گویند که مرتبه‌اش یک مرتبهٔ ذهنیه است و ذهن شیئی را مبدأ قرار می‌دهد و نسبت به او می‌سنجد چه بسا ممکن است که مرتبه را عوض کند و امر به عکس شود. فرض کنید که الآن من در اینجا مبدأ هستم و این پارچ و این سینی نسبت به من در مرتبهٔ اوّل است و آن دستمال یا کتاب در مرتبهٔ دوم است حالا اگر فرض کنید که ما دیگری را [که

در آنجا نشسته است] مبدأ قرار دهیم طبعاً او در مرتبهٔ اوّل می‌شود و این پارچ در مرتبهٔ دوم می‌شود.

انواع سبق رتبی

این سبق رتبی دو نوع است: یا سبق طبعی است یا وضعی است. سبق طبعی مثل اینکه ما جسم را برای شیئی مبدأ قرار دهیم بعد این حیوان و همین‌طور جماد و نبات نسبت به او سنجیده شود، آن‌وقت می‌گوییم که این حیوان در مرتبهٔ اوّل است بعد نبات و بعد جماد است همین‌طور بالا می‌رویم. سبق وضعی مانند مکان - همین‌که الآن عرض کردم این وضعی است یعنی به اصطلاح طبق قرارداد است، آن‌هم همین‌طور است - منتها آن یک امر خارجی است و در ذات یک شیء آن سبق لحاظ می‌شود ولی این قرارداد است و برحسب قرارداد ما لحاظ می‌شود. یک وقتی ما قرار و مبدأ را از اینجا می‌گیریم و یک وقتی از جای دیگر می‌گیریم، فرق می‌کند. این مسئله تمام شد.

غیر دیگر در ملاک تقدّم و تأخّر است؛ چه چیزی باعث می‌شود که ما به یک امری متقدّم یا متأخّر بگوییم؟ چرا به آن می‌گوییم که مقدّم است و

به این می‌گوییم که متأخر است؟! مگر این دوتا باهم
چه فرقی می‌کنند؟!

زمان فی حدّ نفسه ملاک برای تقدّم و تأخّر

در مورد زمان [ملاک] خود زمان است چون
خود زمان فی حدّ نفسه تدریجی الحصول است و اوّل
باید شیئی باشد و شیء دیگری لحاظ شود، اوّل باید
این از بین برود بعد آن لحاظ شود پس وقتی که ما در
زمان آن حاضر را در نظر بگیریم این آنات گذشته
نسبت به این آن حاضر، آن قبلی اوّل می‌شود و آن
بعدی دوم می‌شود، قاعده‌اش این‌طور است یعنی
وقتی که الآن خودمان را لحاظ می‌کنیم اوّل یک
ساعت پیش بوده است بعد نیم ساعت پیش، بعد یک
ربع پیش، بعد ده دقیقه پیش، بعد پنج دقیقه پیش
است ولی اگر نسبت به استقبال بخواهیم نگاه کنیم
این کار بالعکس است اوّل پنج دقیقه بعد است بعد
ده دقیقه بعد است و همین‌طور تا جلوتر برویم پس
خود زمان فی حدّ نفسه ملاک برای تقدّم و تأخّر است
چون تقدّم و تأخّر ذاتی زمان است. این مربوط به
زمان و زمانیات و آنچه که انتساب به خود زمان دارد.

ملاک برای تقدّم و تأخّر در سبق بالرتبه

ملاک برای تقدّم و تأخّر در سبق بالرتبه آن ارتباط با مبدأ قراردادی است که به چه نحو باشد؛ هرچه آن ارتباط نزدیک تر باشد تقرّبش بیشتر است، من باب مثال پسر نسبت به پدر تا نوه نسبت به پدر، ارتباطش نزدیک تر است لذا می گویند که پسر بر نوه، سابق است و تقدّم دارد و نوه بر نتیجه تقدّم دارد و هلمّ جراً. ما پدر را مبدأ قرار دادیم و این ارتباط را نسبت به او سنجیدیم، پس ارتباط با یک مبدأ ملاک برای تقدّم و تأخّر است. الآن هم پسر به پدر نزدیک است هم نوه نزدیک است؛ هر دو در نزدیکی مشترک هستند اما یکی نزدیکی بیشتر دارد یکی نزدیکی کمتر دارد پس وقتی بخواهیم در سبق نگاه کنیم می بینیم مابه‌الاشتراک در متقدّم و متأخّر عین مابه‌الامتیاز است منتها از نقطه نظر شدت و ضعف این تقدّم و تأخّر پیدا می شود. پسر با پدر نزدیک است نوه هم با جد نزدیک است نتیجه هم با پدر بزرگ نزدیک است ولی نزدیکی ها قابل اشتداد و ضعف هستند، فرض کنید که آن پسر نزدیک تر است متقدّم می شود بعد نوه نزدیک است متأخّر می شود و

همین‌طور نتیجه نزدیک است متأخر از متأخر می‌شود و هَلَمْ جَرَّاً.

من الآن در اینجا نشسته‌ام؛ این سینی به من نزدیک‌تر است تا آن سینی، آن سینی به من نزدیک‌تر است تا آن کتاب، آن کتاب به من نزدیک‌تر است تا آن دیوار پس می‌گویم که این سینی متقدّم است و آن یکی متأخر و دیگری متأخر از متأخر و همین‌طور جلو می‌رویم. حالا اگر ما مبدأ را از آن طرف حساب کنیم یعنی از طرف شما حساب کنیم قضیه عکس می‌شود؛ الآن آن کتاب به شما نزدیک‌تر از این پارچ و لیوان است و این پارچ و لیوان نزدیک‌تر از سینی هستند و این سینی نزدیک‌تر از من است پس من که از شما دورتر هستم متأخر از متأخر قرار می‌گیرم. این ملاک، قرب است و انتساب به یک مبدأ محدود است و آنچه که در متأخر است بعینه در متقدّم است ولی آنچه که در متقدّم است در متأخر نیست یعنی همان‌طوری که مرحوم حاجی می‌فرمایند: آن مرحله اشتدادی آن در متأخر نیست.

در سبق بالشرف ملاک، فضل است، حالا فضل

در هر چیزی؛ در صنعت، علم، حرفه یا در قوّت و قدرت، پس کم و زیادی فضل ملاک برای تقدّم و تأخّر است.

در سبق طبعی ملاک وجود است و در سبق علّی ملاک وجوب است. چرا در آنجا وجود و در اینجا وجوب گفته‌اند؟ به خاطر اینکه علت ناقصه وجوداً بر معلول مقدّم است نه وجوباً به خاطر اینکه معلول زمانی واجب می‌شود که علتش تامه باشد، وقتی هنوز تامّه نشده معلول را ایجاب نکرده است. وقتی که علت تام شد آن وقت معلول واجب می‌شود پس وجوب از ناحیه علت تامه بر معلول افاضه می‌شود وقتی وجوب افاضه شد وجود افاضه می‌شود ولی در علت ناقصه با اینکه هنوز وجوب را به معلول افاضه نکرده است اما خودش وجود دارد حالا که وجود داشت - نمی‌توانیم بگوییم که وجود ندارد، علت ناقصه هست - پس در این صورت بالوجود بر معلول مقدّم است [چون] هنوز معلولی نیامده است شاید تا ده سال دیگر هم نیاید در حالی که الآن علت ناقصه و علل معدّه‌اش وجود دارد. پس در این صورت بالوجود بر معلول مقدّم است ولی علت تامه

بالوجوب مقدّم است. وقتی علت تامه هست معلول هم هست دیگر نمی‌توانیم بگوییم که بالوجود مقدّم است، وجود علت تامه مساوی است با وجود معلول ولی بالوجوب مقدّم است چرا بالوجوب مقدّم است؟ چون از ناحیه علت وجوب دارد، علت در معلول ایجاب کرده است پس این بالوجوب بر آن متقدّم است.

البته در اینجا اشکال شده است و شاید اشکال صحیحی باشد به‌خاطر اینکه «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يُوجَدْ»^۱ تا وقتی که شیء واجب نشده است وجود پیدا نمی‌کند «شما که الآن به علت ناقصه می‌گویید: بالوجود بر او مقدّم است، چه فرقی می‌کند که بگویید: بالوجوب بر او مقدّم است؟! الآن آیا این علت ناقصه در وجودش واجب است یا واجب نیست؟! می‌گوییم که واجب است. خود علت ناقصه الآن واجب است چون اگر واجب نبود که وجود پیدا نمی‌کرد، ما الآن کاری به معلولش نداریم، خود علت مثلاً پدر؛ الآن پدر یکی از علل ناقصه

^۱ منظومه، ج ۲، ص ۲۷۵.

برای فرزند است، این پدر در وجودش واجب است
یا واجب نیست؟! واجب است یعنی الآن هم که
وجود پیدا کرده است هنوز ممکن است؟! نه دیگر
الآن وجوب بالغیر پیدا کرد پس الآن واجب است
چون وقتی می بینیم وجود دارد پی می بریم به اینکه
وجوب داشته است. درست شد؟! پس می گوییم:
الآن این علت بالوجوب مقدّم بر معلول است، هنوز
معلول نیامده است و در مرحله امکان و عدم قرار
دارد ولی این الآن هم واجب است هم موجود است
وقتی که معلول پیدا شود هم واجب می شود هم
موجود می شود پس این افتراقی که شما برای علت
ناقصه و علت تامّه قائل شده اید و در علت ناقصه
ملاک را وجود و در علت تامّه ملاک را وجوب
گرفتید، این یک مقدار چیز به نظر می رسد. این هم
یک ملاک برای سبق علی و سبق طبعی است.

ششم سبق بالتجوهر است. در سبق بالتجوهر
قوام شیء ملاک برای تقدّم و تأخر است. شما
وقتی که مفهوم یک شیء را در نظر بگیرید اگر مفهوم
بسیط باشد که هیچ ولی اگر مفهوم مرکب باشد مثل
انسان که مفهومی مرکب از حیوان و ناطق است، -

آب مفهومش بسیط است حالا فرض کنید آن را هم
مرکب بگیریم حالا به وسائط و این حرف‌ها مثل
اعراض و مقولات کاری نداریم - اگر به طور کلی شما
یک مفهوم مرکبی داشته باشید مثل انسان، بقر، غنم
و حجر که اینها مفهومی مرکب از یک جنس و از
یک فصل هستند، شما در مفهومتان نیازی به مفاهیم
دیگری دارید که آن مفاهیم دیگر را باید ترکیب کنید
مونتاز کنید تا آن مفهوم مرکب به دست بیاید، این
مفاهیم دیگر حیوانیت و ناطقیت هستند. درست
شد؟! پس حیوانیت و ناطقیت بالمفهوم از انسان
متقدّم هستند یعنی اوّل باید حیوانیت را در نظر
بیاورید، ناطقیت را در نظر بیاورید بعد اینها را باهم
ترکیب کنید تازه یک مفهوم انسان در ذهن شما بیاید،
این طور نیست که اوّل انسان را در نظر بگیرید بعد
سراغ حیوانیت آن بروید یا اینکه اوّل بفهمید انسان
چیست بعد بروید ببینید که حیوان چیست [اگر
این طور باشد معلوم می‌شود که] از اوّل متوجه
نشدید.

تعریف تقدّم جوهری

بنابراین قوام یک شیء و قوام این مفهوم به آن اجزائی است که مفهوم را تشکیل می‌دهند، به این تقدّم جوهری می‌گویند. تقدّم جوهری یعنی یک شیء در ذات خودش متأخّر از اجزاء خودش است یعنی از آنهایی که ذات خودش را تشکیل می‌دهند، گرچه از نقطه نظر وجود خارجی دیگر تقدّم معنایی ندارد؛ من باب مثال وقتی که انسان در خارج وجود پیدا می‌کند دیگر معنا ندارد که این حیوان و ناطق اوّل وجود پیدا کنند بعد انسان وجود پیدا کند، نه خیر. وقتی که یک شیء یا یک ذات در خارج وجود پیدا می‌کند وجود او عین وجود ذاتیات و اجزاء او است ولی در مرحله ماهوی یا به اصطلاح در مرحله شیئیت، نفسیت و مفهومیتش قطعاً اجزاء بالمفهوم مقدم‌اند چون آنها قوام این نوع را تشکیل می‌دهند.

هفتم سبق بالحقیقه است. در سبق بالحقیقه ملاک کون است ولو کون بالمجاز باشد. کون یعنی همان ثبوت، ثبوت یک امری است ولو اینکه ثبوت این امر بالمجاز باشد من باب مثال سفینه و راکبش را

مثال می‌زنم: حرکت یعنی ثبوت یک شیء که اولاً و بالذات به سفینه عارض می‌شود ثانیاً و بالعرض به جالس سفینه عارض می‌شود، ما کون را ملاک قرار می‌دهیم؛ کون اعمّ از حقیقت و مجاز، کون مبهم که شامل حقیقت و مجاز باشد.

هشتم سبق دهری و سرمدی است که در اینجا کون به متن واقع ملاک برای سبق دهری است. خداوند متعال بر تمام موجودات به کون واقعی متقدّم است یعنی کون به متن واقع، اما آیا خود خدا هم در وعاء دهر است؟! خیر، دهر از خدا شروع می‌شود؛ از خدا به بعد که سلسله علّیت شروع می‌شود آنها سبق دهری دارند اما خود خدا سبق سرمدی دارد، وعاء پروردگار وعاء سرمد است. سرمد یعنی ازل و ابد، دهر به وعاء لایزال است یعنی به وعاء بعد از نزول اطلاق می‌شود که عالم لاهوت، عقول، جبروت، ملکوت و ناسوت است. چرا ایشان گفتند: متن واقع؟! به خاطر اینکه خود ذات باری را هم شامل شود چون متن واقع اعم از دهر و سرمد است. متن واقع اعمّ از معلول و علت و مخلوق و

خالق است، نه اینکه او در عالم واقع موجود است،
واقع عبارت از ذات باری است. آن وقت خود وعاء
دهر اختصاص به مبدعات پیدا می کند، آنهایی که از
ناحیه پروردگار ابداع می شوند، خود پروردگار که
ابداع نمی شود، صور که او را ابداع و انشاء و ایجاد
نمی کند. او ابداع می کند؛ عقول، اسماء و صفات،
عالم جبروت، ملکوت و ناسوت، تمام اینها جزء
ابداعیات هستند.

عدم اختصاص ابداع به مادیات

ابداع اختصاص به ماده ندارد، مجردات هم
ابداعی هستند، تمام آنها در وعاء خودشان که وعاء
دهر است ابداعی هستند. بنابراین ملاک در سبق
هشتم که دهری باشد متن واقع می شود. این هشت
ملاکی که برای آن بوده است. حالا هر چه به این متن
واقع نزدیک تر باشد آن سبقت در آن بیشتر می شود.
متن واقع هم خود پروردگار است. عقل و اسماء و
صفات به متن واقع نزدیک تر هستند پس مقدم
می شوند، بعد از آنها عالم لاهوت است که به اسماء
و صفات نزدیک تر است و بعد همین طور... پس
هر عالمی از واقعیت بهره ای بُرده است، آن بهره ای

که هر کدام از این واقع برده‌اند آنها را به همان اندازه به آن متن واقع که مبدأ اعلیٰ است نزدیک‌تر می‌کند.

مرحوم میرداماد یک مطلب بسیار دقیق و ظریفی می‌فرمایند که حالا عرض می‌کنیم چطور است؛ می‌گویند: اگر بخواهیم در همهٔ اشیاء نگاه کنیم می‌بینیم که یک مرتبهٔ عقلیه داریم که همان صورت ذهنیه است و یک مرتبهٔ خارجیه داریم، درست شد؟! آن وقت آن مرتبهٔ عقلیهٔ ما که صورت ذهنیه است با آن مرتبهٔ خارجیه که عالم اعیان است، مختلف است. شیئی را که ما در عقلمان به صورت می‌آوریم با آنچه که در خارج است دوتاست. حالا آنچه که ما در ذهن می‌آوریم یا با آنچه که در خارج است یکی است یا فرق می‌کند که آن یک مطلب دیگر است ولی در ذات پروردگار اصلاً مرتبهٔ عقلیه وجود ندارد یعنی آنچه که شما به ذهن می‌آورید این‌طور نیست که با آنچه که در خارج است دوتاست بلکه آنچه که شما در ذهن می‌آورید عین همان است که در حاقّ واقع است. بنابراین تصور علّیت در خود ذات پروردگار دیگر معنا ندارد، علّیت

در مراتب مادون ذات است، در مرحله‌ای است که ما بتوانیم مرتبه عقلیه را تصور کنیم، به وجود بیاوریم. مرتبه عقلیه چیست؟! صورت‌گیری ذهن ما از اشیاء خارج است. درست شد؟! آیا شما - در ذات پروردگار - می‌توانید تصویر خدا را بیاورید؟! نمی‌توانید، وقتی که نتوانستید، چطور علت را در ذات می‌توانید تصور کنید که علت شیئی است عقلاً متقدّم است اما در خارج با آن معلول خارجاً معیت دارد؟! وقتی آنچه که شما می‌خواهید در ذهن بیاورید عین متن واقع است و تمام اشیاء در ذات پروردگار هستند حتی آن تصویر ذهنی شما هم هست، دیگر پروردگار مرتبه عقلیه و مرتبه خارجیه ندارد، یک مرتبه دارد.

عینیت اعیان خارجی و تصاویر ذهنی و

تعقل با وجود پروردگار

مرتبه عقلیه در پروردگار عین مرتبه خارجیه است یعنی - وجود پروردگار، وجود خارجی - هرچه که در عالم خارج و در عالم اعیان وجود پیدا کند حتی تصاویر ذهنی و تعقل ما تمام اینها عین وجود پروردگار است. نفس انسان را مثال می‌زنند؛

آیا این نفس انسان تفکر دارد یا ندارد؟! آیا شما می‌توانید بگویید که این تفکر از ذات انسان جدا است و ذات انسان علت برای تفکر است؟! تفکر عین همان ذات است، اصلاً فانی در آن ذات است، وقتی که فانی در آن ذات شد شما دیگر نمی‌توانید بگویید که ذات انسان بر تفکر و عقل او مقدم است. درست شد؟! عقل همان ذات است، گرچه صورت دیگر دارد ولی عین ذات است یعنی جدای از ذات نیست. آنچه را که شما می‌خواهید با عقلتان برای ذات انسان تصور کنید جدای از انسان نیست بلکه خود آن هم داخل در انسان است. این طور نیست که تفکر یک امر جدا باشد و شما بخواهید با تعقل انسان را تصور کنید یا با تعقل بخواهید صورت ذهنی‌تان را به حساب بیاورید بلکه همان را که در ذهن خود می‌آورید همان نفس خود شما است، شما چیزی را اضافه نیاورده‌اید، خارجی وجود ندارد.

بی‌معنا بودن قضیه علّیت در ذات

پروردگار

مرحوم میرداماد در اینجا به مطلب خیلی دقیقی رسیده است و آن مطلب این است که آنچه که در

عالم خارج است آن عین ذات پروردگار است؛ عین ذاتی است که تمام اینها فانی و منمحي هستند درحالی که ما در مرحله علّیت و معلولیت می‌گوییم: علت با معلول معیّت دارد، معیّتی در اینجا وجود ندارد. شمس با شعاع خود معیّت دارد شمس چیزی است و شعاع چیز دیگر است، شعاع از شمس برمی‌خیزد و ناشی می‌شود، ولی شمس با معلول خودش که شعاع است معیّت دارد. ما در عالم خارج چیزی نداریم که خدا با او معیّت داشته باشد یعنی ما در عالم خارج سوای خدا نداریم که خدا بیاید با او هم‌نشین شود و عقد اخوت ببندد، هر چه هست عین او است.

بنابراین از اینجا استفاده می‌کنیم که این قضیه علّیت در ذات پروردگار دیگر معنا ندارد. مسئله علّیت خارج از ذات پروردگار است. اسماء و صفات علت برای شیء دیگر هستند. بنابراین علّیت را که مرتبه عقلی می‌دانیم دیگر نمی‌توانیم در ذات خدا گسترش دهیم بلکه علّیت را می‌آوریم تا به ذات برسیم، ذات هم غیر از خارج چیزی نیست درحالی که در خارج اختلاف می‌بینیم، تفاوت‌ها را

در خارج می‌بینیم و می‌گوییم که آیا این نسبت به این، علت است یا نیست؟ یا این ضد آن است یا نقیض آن است یا این مماثل با این است یا نیست؟ هرچه ما در خارج نظر می‌کنیم، در مخلوقات سیر می‌کنیم؛ سیر در مخلوقات فرقی نمی‌کند که در مُلک یا ملکوت باشد، در جبروت یا لاهوت باشد. پس قضیه علیّت؛ علتِ ناقصه، تامه، مُعدّه، فاعلی و امثالهم تمام این علل و معلولات همه در ناحیه خلق است، دیگر در ناحیه رب و ناحیه خالق، آن جهت علیّت نمی‌آید، علت در آنجا عین معلول است، ذات عین اعیان خارج است، وقتی که ذات عین اعیان خارج شد شما دیگر می‌خواهید به چه کسی علت و به چه کسی معلول بگویید؟! علت و معلول گفتن دیگر در آنجا معنا ندارد. درحالی که ما می‌گوییم: علت باید با معلول معیت داشته باشد، در اینجا معلولی در کار نیست! شما ذات را از خلاق جدا می‌کنید بعد می‌گویید که این علت برای آن است اما وقتی که شنیدید این عین آن است دیگر کدام علت است کدام معلول است؟! حتی در حرکت ید و

مفتاح هم بالأخره ما یدی و مفتاحی داریم، یک حرکت ید داریم، یک حرکت مفتاح داریم، دو حرکت است، یک وقت شما این حرکت را نسبت به ید می دهید و یک وقت نسبت به مفتاح می دهید، یک وقت شما نگاه به دست می کنید و مفتاح را نمی بینید لذا می گوید که دست تکان می خورد، یک وقت شما مفتاح را می بینید و دست را نمی بینید لذا می گوید که مفتاح حرکت می کند. پس گرچه منشأش یکی است ولی بالأخره دو حرکت است. آیا در خدا هم همین طور است؟! آیا یک معلولی داریم و یک علتی داریم و آن علت چسبیده به معلول است؟! این طور نیست. می گوید که شما نگاه نکنید به این حرف هایی که عوام می زنند، ذات در اینجا عین اشیاء خارج است. تا اینجا کلام مرحوم میر بود و انصافاً کلام دقیقی است.

لکن مطلبی که در اینجا به ذهن می رسد این است که شما قضیه علیّت را قضیه معیّت می دانید و ما نمی دانیم؛ ما علیّت را جز تغییر در تشکّل در ذات چیزی نمی بینیم، شما اوّل علت را از معلول جدا کردید بعد بین علت و معلول عقد اخوّت و معیّت

برقرار کردید، آن وقت گفتید که ذات آبی از علّیت است اما ما قضیه علّیت و معلولیت را تا ذات می‌بریم وقتی به ذات می‌رسیم آنجا دیگر ذات عین اعیان خارجی است و دیگر علت و معلول نیست درحالی که علت جز معلول نیست علت عین معلول است، منتها صحبت در این است که یک وقت شما تنها به ذات نظر می‌کنید، در آن عالم اصلاً علّیت معنا ندارد چون ذات است و چیزی به غیر از او نیست یک وقت به خلق و تغییرات، تبدّلات و این اشکال و صور نظر می‌کنید در آنجا می‌گویید که اینها معلول‌اند تا به مرحله ذات برسد. درحالی که اگر به همین تشکّلات نگاه کنید ذات را در همین‌جا می‌بینید پس الآن شما ذات را جدا کردید، نمی‌خواستید جدا کنید ولی در واقع جدا کردید. شما اگر واقعاً موحد هستید و واقعاً می‌خواهید حرف عرفای شامخین را بزنید که می‌گویند: هیچ چیزی جز ذات حق وجود ندارد، یا باید به‌طور کلی قضیه علّیت را حتی در مراتب نازله کنار بگذارید چون عرض کردم که ما نمی‌توانیم وجود خارجی را منحا

کنیم، [یا علّیت را قبول کنید].

یک وقت شخصی داشت این آیه قرآن را تفسیر می‌کرد - ما هم گاهی در درس تفسیرش می‌رفتیم -
و می‌گفت: ﴿وَأَوْحَىٰ نَارًا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾^۱،
«افک» آنها را بلعید؛ افک یعنی خدعه، کلک، نیرنگ
و سحرشان را می‌بلعید یعنی آیه نمی‌گوید که وقتی
حضرت موسی عصا را رها کرد عصا رفت طناب‌ها
را خورد، بلکه می‌گوید که عصا آمد افک آنها را
خورد یعنی حضرت موسی با این کاری که انجام داد
دیگر حنای آنها بی‌رنگ شد، دیگر دست آنها برملا
شد و نتوانستند ارائه دهند. درست شد؟! حالا یک
وقت ممکن است آن ارژدهایی که حضرت موسی
درست کرده بیاید طناب‌ها را بخورد و افک آنها برملا
شود و از بین برود، یک وقت ممکن است طناب‌ها
سر جایشان باشند ولی حضرت موسی وقتی آن
ارژدها را نشان داد دیگر اینها از رنگ و لعاب افتادند.
ایشان می‌خواست استفاده کند که آیه این مطلب را

^۱سوره اعراف (۷) آیه ۱۱۷.

نمی‌رساند که عصا آمد آنها را خورد بلکه عصا آمد افک و کلک آنها را از بین برد. آنجا مطلبی به ذهنم رسید و گفتم که این مطلب درست است و ما می‌توانیم آیه را به این نحو تفسیر کنیم ولی در قضیه حضرت رضا علیه‌السلام^۱ یا در قضیه حضرت موسی بن جعفر علیهما‌السلام - برای هردو هست فرق نمی‌کند - دارد وقتی که هارون به امام موسی بن جعفر می‌گوید که «حالا که این را خورده است او را برگردان»، حضرت در جواب می‌فرماید: «اگر آنچه را که عصای حضرت موسی خورده بود برمی‌گرداند این هم برمی‌گردد!» بنابراین معنای آیه این نیست که شما می‌گویید بلکه معنای آیه این است که واقعاً عصا آنها را خورد!

^۱ عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۸۲. معاد شناسی، ج ۱، ص ۲۲۸، تعلیقه ۱:

... اما اصل روایت در کتاب «عیون» چنین است که مرحوم صدوق روایت می‌کند از أبوالحسن بن قاسم المفسر از یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار، و این دو نفر از دو پدرشان و آن دو پدر از حضرت امام حسن عسکری علیه‌السلام از پدرش حضرت علی بن محمد از پدرش حضرت محمد بن علی علیهم‌السلام، و حضرت روایت را مفصلاً ذکر می‌کنند تا می‌رسند به آنکه:

حاجب مأمون که مأمور بود در مجلس، حضرت رضا را تحقیر کند به آن حضرت گفت: مردم برای تو معجزاتی اثبات می‌کنند که برای احدی از مردم غیر از تو اثبات نکرده‌اند؛ گویی معجزه‌ای مانند معجزه حضرت ابراهیم که مرغان گشته شده را زنده کرد آورده‌ای؟! اگر راست می‌گویی پس امر کن به این دو شیر و آنها را زنده کن و بر من مسلط گردان! و مقصود حاجب دو صورت شیری بود که روبروی هم بر مسند مأمون نقش کرده بودند. حضرت به غضب درآمده و به آن دو صورت صدا زدند: بگیری این فاجر را! و این مرد فاجر را طعمه خود قرار دهید و از او عین و اثری باقی نگذارید!

آن دو شیر برجستند و آن مرد را پاره کرده طعمه خود قرار دادند و استخوان‌های او را خرد کرده و جویدند و او را خوردند و خون او را لیسیدند - و مردم تماشا می‌کردند و همه در تحیر و حیرت فرو رفته بودند - و پس از آن خدمت حضرت ایستادند و عرض کردند: ای ولی خدا در روی زمین! آیا امر می‌کنی که با مأمون نیز این عمل را انجام دهیم؟ مأمون از استماع این سخن غش کرد، و حضرت فرمودند: بایستید! و آنها به حال خود برگشتند الحدیث.

ایشان در جواب ما گفتند که درست است و ما این را قبول داریم که حضرت این را فرمودند اما اگر آیه را به این نحو تفسیر کنیم تفسیر خوبی است. من گفتم: وقتی که ما روایت مقیّد داریم دیگر معنا ندارد که به این نحو آیه را تفسیر کنیم! وقتی که حضرت می‌گوید: معنای آیه این است که عصای موسی آنها را خورد آن وقت شما می‌گویید که شاید معنای آیه این باشد؟! حضرت می‌گویند که این وجود خارجی انجام گرفته است، دیگر شقّ دیگر معنا کردن یعنی چه؟! بله اگر ما چنین روایتی نداشتیم این آیه دو جور معنا را می‌رساند؛ یکی اینکه افک را خورد یعنی بدون اینکه او ریسمان‌ها را بخورد حنایشان را بی‌رنگ کرد. قسم دوم اینکه آنها را خورد. وقتی که یکی از این دو قسم است پس می‌گوییم که نمی‌تواند یکی بر دیگری ترجیح بلامرّجح داشته باشد. بنابراین قدر متیقّن این است که حنای آنها را بی‌رنگ کرد، این را می‌توانیم بگوییم. ولی وقتی که آیه می‌گوید: چنین چیزی وجود خارجی داشته است، آن وقت قسم دیگر باطل می‌شود.

حالا در اینجا هم صحبت در همین است؛ وقتی

شما می‌گویید: در مرتبهٔ عقلی در عالم خارج علّیت و معلولیتی وجود دارد اما در ذات پروردگار نیست چون ذات پروردگار عین آن است، پس شما در اینجا علّیت و معلولیت را هم نمی‌توانید اثبات کنید به‌خاطر اینکه شما نمی‌توانید خارجی را بدون ذات در نظر بگیرید، دیگر تصور علّیت در خارج بدون حضور ذات چه معنایی دارد؟! پس شما یا باید به‌طور کلی علّیت را انکار کنید یا قبول کنید. ما می‌گوییم که علّیت را قبول کنید چرا انکار کنید؟! ما می‌گوییم: تشکّل یک ذات به اشکال مختلف که آن را از علّیت از ذات بیرون نمی‌آورد! شکل، خود ذات است! ذات، شکل و صورت هم خودش می‌باشد، همه چیز خودش می‌باشد، ما چیزی جز ذات نداریم که شما از علّیت بترسید و بگویید که علّیت در آنجا است که با معلول معیّت داشته باشد و در معیّت یک امر دیگری غیر از علت است بنابراین منافات دارد. هر چه هست خود ذات است. الآن دست من برای اشکال مختلف علت است درحالی‌که اشکال مختلف از دست من جدا نیستند پس یا بیان ایشان

نارس است یا ایشان به این مطلب نرسیده‌اند. این هم یک مطلب در کلمات مرحوم میر.

اللهم صل على محمد و آل محمد