

هو العليم

کيفيَّت ارتباط مسائل زائل و متدرّج الحصول با ثابتات

سلسله دروس خارج اصول فقه - فى البداء و الجبر و
الاختيار و القضاء و القدر - جلسہ یکصد و ہشتم

استاد

آیت اللہ حاج سید محمد محسن حسینی طهرانی

قدس اللہ سرّہ

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمهٔ ثالثه: راه‌داشتن زمان در عالم

علّیت

مقدمهٔ ثالثه در مرتبهٔ ثبوت است در عالم علّیت؛ عرض شد آنچه که در این عالم تحقق پیدا می‌کند و حادث می‌شود، چه از نقطه‌نظر خود خلق اوّل که خلق هیولا باشد یا خلق ثانی که خلق ماده و صورت باشد یا حوادثی که مترتّب بر ماده است، تمام اینها تدریجی الحصول است و زمان در تحقق آن شرط و دخیل است؛ اما در مرتبهٔ علّیت که مرتبهٔ فوق زمان است و زمان در آن مرتبه راه ندارد طبعاً علت در آن مرتبه، تدریجی الحصول نخواهد بود و چون زمان مخلوق و معلول ماده است - چه زمان را امر حقیقی بدانیم و یا اعتباری - بنابراین در عالمی که بالنسبه به ماده جنبهٔ علّیت را دارد، طبعاً نمی‌تواند از ماده باشد و طبعاً در آن عالم زمان راه ندارد.

نحوهٔ تشکّل حوادث در عالم ماده به‌نحو

صحبت در این است که پس نحوه تشکّل حوادث در عالم ماده به نحو تدریجی الحصول به چه شکل خواهد بود؟ آیا ممکن است یک مسئله تدریجی قائم بر یک مسئله ثابت باشد و حادثه متدرّج الحصول، قائم و متدلّی بر جنبه ثبوت و جنبه دوام باشد؟ آیا چنین مسئله‌ای ممکن است؟

در اینجا باید عرض شود که در عالم مثال و عوالم مافوق که بالنسبه به عالم ماده جنبه علت را دارند، در اینجا خود چرخش ماده و خود حرکت ماده که زمان را از آن انتزاع می‌کنیم هم معلول برای آن علت در عالم مافوق خواهد بود. من باب مثال اگر بخواهیم این قضیه را پیاده کنیم و از نقطه نظر علیّت و معلولیت تشبیه کنیم به امور تکوینی مترتبه بر یکدیگر، باید بگوییم که یک وقت ما یک چرخ داریم و این چرخ یک جنبه خارجی و نفس‌الامری دارد که می‌بینیم، یک وقت ما حرکت این چرخ را داریم؛ یعنی این چرخ یک حرکت وضعی به خود می‌گیرد که اگر من باب مثال این نقطه چرخ را در اعلی و این

نقطه را در اَدنی بدانیم و این نقطه را یمین و این نقطه را در شمال بدانیم، این کیفیت چرخ به این نحو را کیفیت وضعی آن می‌نامیم. الآن وضع چرخ به این کیفیت است، اگر این وضع تغییر و تبدل پیدا کرد و نقطه‌ای که در مرحله اُعلی بود به جانب شمال رفت و نقطه‌ای که در اَدنی بود به جانب یمین رفت ما این را حرکت در کم و حرکت در مکان می‌نامیم که این چرخ از آن موقعیت اُولی خود به موقعیت ثانیه متبدل و متحرک شده است. حالا خود این چرخ یک امر ثابتی است یا نه؟! خودش یک امر ثابتی است و البته ما خیال می‌کنیم ثابت است؛ اما در خودش که حرکت جوهری وجود دارد. همین‌طور در شکل این چرخ که در رنگ او است، باز هم این حرکت وجود دارد. شما اگر چوبی را در نظر بگیرید، این چوب بعد از یک سال رنگش کدر می‌شود؛ این حرکت در کیف است، همین‌طور در کم، جسم و حجم آن هم حرکت پیدا می‌شود؛ چون این حرکت و گذشت زمان کم‌کم موجب می‌شود که این جسم تحلیل برود و تجزیه شود و همین‌طور این حرکت‌هایی که ما در این مشاهده می‌کنیم، تمام این حرکت‌ها معلول برای

علتی است که آن علت، علت مافوق است؛ یعنی آن
علت مافوق، این چرخ و کیف این چرخ و حرکات
جوهری در این چرخ را او دارد جنبه علّیت به خود
می‌دهد؛ یعنی در خود جنبه علّیت دارد و به اینها
جنبه معلولیت می‌دهد. درست شد؟! در عین اینکه
ما می‌دانیم آن علت، علت ثابت است؛ یعنی در آن
علت زمان در آنجا راه ندارد؛ چون زمان معلول برای
ماده است. در عین اینکه علت به آن کیفیت است،
اما بروز آن علت در ماده به مقتضای ماده بودن،
زمانی می‌شود؛ یعنی خود آن علت، در وجود
خودش زمان ندارد؛ اما در بروزش در عالم ماده،
لازمه‌اش زمان است. وقتی که بر یک جسم افاضه
حیات و بقاء می‌کند، لازمه افاضه حیات و بقاء و
استدامه آن بقاء، انتزاع زمان است. لازمه افاضه
حیات و بقاء بر این و آن حرکتی که در وضع می‌کند،
لازمه‌اش زمان است و لازمه‌اش تدریجی الحصول
است.

بنابراین می‌توانیم بگوییم که خود اجسام مادی و
عالم ملک و طبع و کون و فساد، با حرکاتش و با

حوادثی که دارد در جنبهٔ علّی، در آنجا سکون و قرار است. و همین‌طور او بالنسبه به علت مافوق، تا اینکه به اراده و مشیت خدا برسد؛ در آنجا عالم، عالم سکون می‌شود که در عالم سکون، دیگر اشیاء به‌نحو تدریج نیستند؛ یعنی عدم و وجود یک شیء در ماده است که موجب تدریج است و تدریج است که در ماده، خلع و لبس را به‌وجود می‌آورد؛ اما در عالم ثابّات و در آنجایی که دیگر جنبهٔ علّیت دارد، چون در آنجا تدریج معنا ندارد، پس وجود در آن عالم، وجودِ ثابت است و وقتی که وجود ثابت بود؛ پس دیگر عدم در آنجا راه ندارد. لذا در عالم مثال و در عالم مافوق مثال عدم راه ندارد. در عالم ماده است که خلع و لبس جدید است و دائماً خلع می‌شوند و لبس می‌شوند و خلع جدید به خود می‌گیرند. دائماً عدم می‌شوند و دوباره وجود پیدا می‌کنند؛ دوباره وجود پیدا می‌کنند و دوباره عدم می‌شوند. تمام این گذشت لیل و نهار در هر ثانیه و در هر لحظه‌ای از لحظات خلقی است و انعدامی است، دوباره خلقی و دوباره انعدامی است؛ تا اینکه به حدی برسد که دیگر ماده‌ای وجود نداشته باشد والا تا وقتی که ماده

وجود دارد این خلق و این اعدام همین طور با او
وجود دارد و از لوازم ذاتی برای ماده است.

بناءً علی هذا همان طور که خود این اشیاء از
نقطه نظر مرتبهٔ علی در عالم ثابتات وجود دارند، تمام
حوادثی هم که در این عالم اتفاق می افتند در عالم
ثابتات که عالم مثال و مافوق مثال است به نحو ثبوت
وجود دارند. این هم مقدمهٔ سوم بود.

مقدمهٔ رابعه: الْقَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمًا

مقدمهٔ چهارم در اصطلاح فلاسفه بنا بر بیان

مرحوم حاجی است که می فرماید:

الْقَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمًا كَمَا *** لَمْ يَكْ بِالْأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِبْ
وَكُلُّ شَيْءٍ غَايَةً مُسْتَتَبِعَةً *** حَتَّى فَوَاعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ
إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ *** إِيصَالُ كُلِّ مُمَكِّنٍ لِغَايَةٍ^۱

قسر عبارت است از حرکت بر خلاف طبع؛ بر
خلاف طبع یعنی بر خلاف لوازم و خلاف
استعدادات وجودی شیء. فرض کنید که حجر میل
به سفل دارد، اگر ما این حجر را برداریم و بر خلاف
میل به سفل در هوا رها کنیم، تا وقتی که نیروی قاسر
وجود دارد که عبارت است از همان نیروی مباحثی
که به واسطهٔ حرکت ید، آن نیروی مباشر رها شده

^۱. شرح منظومه، ج ۲، غرر فی البحث عن الغایة، ص ۴۱۹.

است، تا وقتی که آن نیروی مباشر مصاحب با حجر است، این حجر به سمت فوق در حرکت است، وقتی که آن نیروی مباشر اضمحلال پیدا کرد آن حجر دوباره به حرکت طبعی خودش برمی گردد که به سمت سفلی است؛ حالا آن حرکت طبعی یا به واسطه ثقل او است یا به واسطه جاذبه است یا به هیچ کدام از اینها نیست^۱ که به اینها کار نداریم. در هر صورت به واسطه حرکت طبعی است که آن قسر در مرحله ناتمام باقی می ماند. لذا مرحوم حاجی می فرماید:

الْقَسْرُ لَا يَكُونُ دَائِمًا كَمَا *** لَمْ يَكُ بِالْأَكْثَرِ فَلْيَنْحَسِمَا

قسر هیچ وقت دائمی نیست؛ یعنی [این طور نیست که] همیشه علت قاسری وجود داشته باشد که بر خلاف حرکت طبعی معلول بخواهد حرکت را ادامه بدهد، یعنی من باب مثال معلول براساس یک هدف و براساس یک غایت دارد حرکت می کند، علت قاسر و مانع بیاید جلوی آن معلول را بگیرد و حرکت آن معلول را بگیرد و اجازه ندهد که او برسد؛

^۱. جهت اطلاع از کیفیت جاذبه زمین و بررسی این قانون به نور ملکوت قرآن، ج ۲، ص ۶۶ رجوع شود.

این دائمی نیست و اکثری هم نیست.

اشکال بر کلام مرحوم حاجی

که البته به یاد دارم در آن بحث‌های منظومه عرض شد^۱ که می‌توانیم از این، دو قسم استفاده کنیم و بنا بر هر دو قسم اشکال به این کلام مرحوم حاجی لازم می‌آید.

در تعریف اوّل اینکه می‌توانیم این را به موارد سرایت دهیم و بگوییم که بله، ممکن است که این قسر بر خلاف باشد، [یعنی] ممکن است بر خلاف حرکت یک فاعلی، نیروی قاسری وجود داشته باشد و جلوی حرکت او را بگیرد؛ ولی به‌طور کلی وقتی که ما در کل نظام عالم نگاه می‌کنیم، نسبت فوایدی که به‌سمت هدفشان حرکت می‌کنند با نسبت به فوایدی که قاسر جلوی آنها را گرفته است، می‌بینیم که تعداد آن قاسرها ده درصد است یا پانزده درصد است...

ولی انصاف نیست که آن را بر مرحوم حاجی

^۱. جهت اطلاع به کتاب منظومه، درس یکصد و سی‌ام، بحث در باب غایت مراجعه شود.

حمل کنیم همان‌طور که بعضی‌ها به این کیفیت فرمودند.

اما اشکالی که بر این مسئله وارد می‌شود این است که صحبت در یک فاعل و دو فاعل و در کل نظام نیست؛ ما کل نظام را معلول برای علت واحد می‌دانیم؛ آن وقت نمی‌توانیم حتی یک معلول و یک ذره را از کل نظام جدا کنیم و حساب جدای از کل برای آن قرار دهیم اینکه اصلاً بالکل مردود است.

تعریف دومی که در اینجا می‌شود این است که اگر بخواهیم در یک فاعل واحد نگاه کنیم، یک فاعل واحد دارد به سمت هدف خودش حرکت می‌کند و نیروی قاسری می‌آید که برای ابد آن را از رسیدن به هدف باز می‌دارد - این منظور مرحوم حاجی است - یا اینکه نیروی قاسری می‌آید و از مدت زمانی که برای فاعل تعیین شده است، اکثریت را اشباع و استیجاب می‌کند و بعد کنار می‌رود. من باب مثال یک جویی از چشمه راه افتاده است و می‌خواهد حرکت کند به سمت پایین و دره بیاید، اما یک سنگی می‌آید و جلوی این را می‌گیرد؛ حالا یا این سنگ به نحو دائم جلوی این جوی ایستاده و اجازه نمی‌دهد که به

حرکتش ادامه دهد، این می شود دائمی؛ یا اینکه این سنگ به عنوان فاعل قاسر و علت قاسر به عنوان اکثر می آید جلوی جوی را می گیرد؛ فرض کنید که یک روز، دو روز، سه روز می آید می گیرد؛ اما اکثری نیست. من باب مثال اگر ما حساب کنیم که این چشمه باید فرض کنید یک سال بیاید این صحرا را آبیاری کند، این سنگ ده ماه جلوی آن را نمی گیرد حالا ممکن است یک ماه جلوی این را بگیرد؛ ولی بالأخره کنار می رود و یازده ماه دیگر این به آن حرکت خودش ادامه می دهد. اشکالی که در اینجا وارد شد این بود که اگر ما قصر را به عنوان یک حرکت بر خلاف غایت بدانیم، در یک ثانیۀ آن هم جای اشکال است؛ یعنی حتی یک ثانیۀ علت قاسر بیاید و اجازه ندهد که این فاعل به هدف خودش که تعیین شده است برسد. یا باید بگوییم که حضرت رب الأرباب و علت اُولی از اوّل برای این غایتی در نظر نگرفته است و قائل به جزاف بشویم که ادلّۀ فلسفی این را رد می کند و کنار می گذارد؛ یا اینکه آن اراده مبدأ اوّل و علت او را در رساندن کل اشیاء به

غایت، در همهٔ موارد نافذ بدانیم و در همهٔ سلسله علت و علل و معلول نافذ بدانیم، اگر این قسم هست بنابراین این نیروی قاسری که می‌آید جلوی این را می‌گیرد آیا جزء سلسلهٔ علیت واقع شده است یا خارج از سلسلهٔ علیت؟ اگر خارج از سلسلهٔ علیت است بنابراین او بر ارادهٔ این مرید، غلبه دارد؛ خب باطل^{۲۸}. اگر خود این قاسر جزء سلسلهٔ علیت واقع شده است، پس معلوم است ارادهٔ مرید به این تعلّق گرفته است؛ یعنی این این‌طور نبوده است که فرض کنید جوی که الآن از کوه راه افتاده است، به محض اینکه راه می‌افتد پایین دره بیاید؛ بلکه ارادهٔ مرید تعلّق گرفته است که یک ماه به جهت مصالحی توقف کند به جهت قضایا و مصالح پشت پرده و نفس‌الامری که شما از آن اطلاع ندارید، توقف کند و بعد از یک ماه این سنگ کنار برود و این به حرکت خودش ادامه بدهد.

تلمیذ: حرکت طبیعی این است مگر اینکه مانعی پیدا شود.

استاد: یک مانع، صحبت در این است که این مانعی که پیدا می‌شود دیگر ما اسمش را قاسر نباید

بگذاریم؛ یعنی اگر این قاسر در رساندن این شیء به غایت مؤثر است پس دیگر قاسر نیست، اگر آن قاسر برای رسیدن این فاعل به غایتش مانع است بنابراین چرا ارادهٔ مرید به این قاسر تعلق گرفته است؟! تلمیذ: ... اینکه این برسد به آن نقطه مگر اینکه این مانع پیدا شود.

تصور صحیح از هدف و غایت

استاد: بنابراین ما هدف را دیگر نتوانستیم معنا کنیم. ببینید هدف و غایت این است که ما غایت را چه تصور کنیم؟ آیا تصور از غایت این است که فرض کنید این گیاهی که از زمین الآن می‌روید تبدیل به یک درخت شود؟! آیا غایت این است؟ یا نه غایت برای این گیاه این است که بروید و بعد یک بز آن را بخورد، کدام یک از اینها است؟! ما خیال می‌کنیم که غایت این است که بروید و تبدیل به درخت شود. نیت و ارادهٔ مرید بر این نیست که تبدیل به درخت شود. اگر همهٔ گیاهان درخت بشوند که همهٔ عالم می‌شود درخت، پس بز چه بخورد؟! گوسفند چه بخورد؟! انسان چه بخورد؟!

سایر حوادث و علل طبیعی اینجا چه کاره هستند؟! ما خیال می‌کنیم که هدفی که الآن این علف و این گیاه دارد او را استتباع می‌کند این است که به این مرحله برسد، نه این خیال اشتباه ما است ما باید ببینیم غایت برای چیست؟ چه غایتی آن مرید و فاعل برای این نبات در نظر گرفته است. اگر این‌طور باشد ما اصلاً قاسری در عالم نداریم؛ یعنی قاسری دیگر در عالم وجود ندارد و اصلاً قسر به‌طور کلی در اینجا از بین می‌رود و مسئله قسر از فلسفه به‌طور کلی بیرون می‌رود. چرا؟! چون مرید است که اراده او تعلّق می‌گیرد به اینکه این فاعل را به نقطه معین برساند و قطعاً هم به آن نقطه معین می‌رساند و هیچ چیزی نمی‌تواند جلوی این را بگیرد؛ چون ما همه سلسله علل را من حیث المجموع باید باهم در نظر بگیریم، نه اینکه فقط به یک پدیده و به یک حادثه از یک نقطه نگاه کنیم و سایر پدیده‌ها را از همدیگر جدا تصور کنیم.

مثالی برای شما می‌زنم که این مثال مسئله را بهتر روشن می‌کند؛ فرض کنید که الآن دارم آبگوشت یا آش می‌خورم و به جای اینکه نخود را گاز بزنم شن

را گاز می‌زنم و آن‌هم نصف دندان ما را می‌شکند،
ای دادبیداد! ای هوار! دندان درد می‌گیرد! صبر
می‌کنیم تا عصر اوّلین مطب دکتری که در دکانش را
باز می‌کند می‌رویم من باب‌مثال می‌گوییم: آقا بیا
پانصد تومان، هزار تومان به تو می‌دهیم این دندان ما
را یا درست کن یا بکش یا هر کاری می‌خواهی بکن.
غایت دندان من این نبود که بشکند؛ بلکه غایت
دندان این بود که همیشه سالم بماند تا من بتوانم از
آن استفاده کنم و غذا را با آن بجوم، یک‌مرتبه این
سنگ بی‌پدر و مادر آمد وسط دندان ما گیر کرد و زد
نصفی از این دندان ما را شکست! یعنی جلوی کمال
این دندان را گرفت، جلوی هدفی که این دندان برای
آن هدف خلق شده است را گرفت. درست شد؟!
حالا حرکت این شن و حرکت این حجر یک حرکت
قاسر است؛ یعنی می‌آید و مانع می‌شود از اینکه
دندان به آن هدف خودش برسد؛ هدف دندان این
است که تا وقتی که جان در بدن من است نفس من
در می‌آید این دندان هم کار کند؛ این هدف برای
دندان است. مثل اینکه هدف این است که تا جان

داریم این چشمان ببیند و تا وقتی که نفس می کشیم
گوشمان بشنود؛ حالا فرض کنید که داریم از یک جا
می رویم و یک بچه ای سنگی می زند و به چشمان
می خورد و کور می شود، این او را از رسیدن به آن
هدف مانع می شود، قاصر می شود، درست شد؟!
قصر پیدا می کند.

حالا صحبت من در این است که این شنی که
الآن آمده و در اینجا قرار گرفته است آیا جزاف در
دهان من آمده است یا علت داشته است؟! علتش چه
بوده است؟! بنده از آتش قاشق زدم در دهان گذاشتم،
اگر من در آتش قاشق نمی زدم هیچ وقت این شن در
دهان بنده نمی رفت و دهان ما بسته بود؛ پس باید من
قاشق بزنم و بعد در دهان خود بگذارم، این یک. پس
این علت باید انجام شود. چرا من یک قاشق آتش
برمی دارم و در دهان خود می گذارم؟ به خاطر اینکه
گرسنه می شوم؛ اگر گرسنه نشوم هیچ وقت آتش در
دهانم نمی گذارم تا دندانم بشکند؛ پس این گرسنگی
علت است برای اینکه من اراده کردم که غذا بخورم.
علت آن گرسنگی چیست؟ بماند، یک سلسله علل
از این طرف [دارد] و اما یک سلسله از آن طرف که

چه کسی این سنگ را در آتش گذاشته است؟! مخدّره
مکرّمه مجلّله مطوّله در آتش گذاشته است و این بلا
را بر سر ما درآورده است، شما می‌دوید داد و بیداد
می‌کنید و چه بسا دست به یقه هم شوید و کار به جای
خیلی باریک هم کشیده شود. حالا او که این کار را
کرده است، آیا سنگ را دیده است یا ندیده است؟
اگر می‌دید که هیچ‌وقت این کار را نمی‌کرد، او که
دشمن شوهرش نیست که شن در آتش بریزد تا
دندان‌ش بشکند! فرض کنید که وقتی پاک می‌کرد از
چشمش گذشته است؛ نخود و امثال ذلک را پاک
می‌کرد یک دفعه بچه‌اش می‌افتد و تا حواسش به بچه
پرت می‌شود، مقداری از این پاک نکرده‌ها را
به سمت پاک کرده‌ها می‌دهد، بچه چطور از آنجا
می‌افتد؟! مثلاً می‌رود بالا نگاه می‌کند که می‌افتد،
همین‌طور یک سلسله عللی به نظام عالم درست
می‌شود یعنی سنگ‌ریزه‌ای که

اینکه می‌گویند: اگر یک پر [برگ] از درخت در
غیر از وقت خودش بیفتد کل عالم به هم می‌خورد،
حرف گزاف نزدند؛ یعنی شما نگاه می‌کنید

سنگ‌ریزه‌ای که باید در دهان من برود به کل نظام عالم بسته است. حالا من تا اینجا گرفته‌ام، شما همین سر نخ را بگیرید و جلو بروید تا ببینید به کجاها می‌رسید؛ یعنی کل نظام عالم باید بچرخد تا این سنگ‌ریزه در دهان من بیاید و دندان را بشکند و امثال ذلک.

حالا صحبت ما در این است که نمی‌توانیم اجزا و حوادثی که در عالم اتفاق می‌افتد را فقط یک‌طرفه نگاه کنیم؛ یعنی اگر بخواهیم یک‌طرفه نگاه کنیم این را باید از نظام علل و معلول جدا بیندازیم والا کل نظام به هم بستگی دارد.

آن وقت بحث این است که این سنگ که در دهان من آمده است و دندان من را شکسته است، آیا این یک حرکت قسری بوده است و جلوی هدف این را گرفته است یا مسئله بالاتر از این است؟! هدف دندان من تا این موقع بوده است، نه اینکه تا وقتی که من باشم، چه کسی گفته است که تا وقتی که من زنده‌ام این دندان هم باید باشد؟! نه خیر! اگر این طور است بنابراین بنده باید إلى الأبد در این دنیا بمانم. چون چه کسی گفته است که من در هفتادسالگی

بمیرم؟! چه کسی گفته است که من باید در
شصت سالگی سکتہ کنم و بمیرم؟! چه کسی گفته
است که من باید تصادف کنم در شصت سالگی
بمیرم؟! چه کسی گفته است که من باید تب کنم در
شصت و پنج سالگی یا چهل و پنج سالگی؟! چه
کسی گفته است که سرطان باید پیدا شود؟! چه کسی
گفته است؟! چه کسی گفته است؟! چه کسی گفته
است؟!

تمام این «چه کسی گفته است»ها در جایگاه
خودش قرار می گیرد، اگر ما برای هدف یک توجیه
علمی نداشته باشیم که هدف تخیل نیست؛ هدف
عبارت است از مرتبه‌ای از وجود که این خلق
به واسطه حرکت خودش به آن مرتبه از وجود
می رسد، بعد از آن مرتبه از وجود، علت قاهر می آید
و او را کنار می زند و چیز دیگری به جای خودش
می آورد.

عدم وجود قسر در عالم

بنابراین اصلاً قسر در عالم وجود ندارد؛ هر
لحظه‌ای از لحظات به مقتضای حرکت طبعی که

جنبه علّیت برای معلول ترسیم کرده است به آن مقتضی علت معلول را به سمت هدف خودش حرکت می دهد. ابر و باد و مه و خورشید، همه کار می کنند تا اینکه یک علف که در اینجا سبز می شود به پانزده سانت برسد، یک بز از این طرف می آید و این علف را از ریشه می کند و می برد، تمام اینها برای این کار کردند. از آن طرف ابر و باد و مه و خورشید کار می کنند و علفی که در آنجا سبز می شود، رشد می کند، بزرگ می شود و چند هزار سال هم عمر می کند.

ما در همین سفری که اخیراً رفته بودیم یک جا رفتیم درختی بود که درخت معروفی است، سؤال کردیم عمر این درخت چقدر است؟! در آنجا پلاک زده بود سه هزار و پانصد سال عمر این درخت است! بعد گفت که تعجب نکنید، در یک کیلومتری شما که رفتنش ممنوع است، یک درخت است که شش هزار و خورده ای برایش عمر شمرده اند! وقتی که این درخت رشد می کرد بزی از کنارش عبور نکرد، گوسفند و گاوی از بغلش عبور نکرد، شرایط به نحوی آماده بود که این رشد کند و به این حد برسد

و هَلُمَّ جَرًّا بعداً هم خواهد رسید؛ مگر اینکه
مشخص شود هدفش تا کجا است. ممکن است
یک دفعه زلزله‌ای بیاید و کل کوه را از آنجا بردارد و
دیگر هرچه درخت چند صد هزار ساله است را از
بین ببرد و فاتحه‌اش خوانده شود. ما هدف را
نمی‌دانیم که چیست بنابراین قسر هم نداریم. این
مقدمه، مقدمهٔ رابع [است].

مقدمهٔ خامسه: علم عنایی حق

مقدمهٔ خامسه در علم عنایی حق است و بسیار
بحث مهمی است و خیلی جای صحبت دارد؛ ولی
اگر بخواهیم در اینجا توقف کنیم اصلاً به‌طور کلی
شاید شیرازهٔ مطلب از دست بیرون برود و فعلاً چون
مربوط به بحث بداء هست ما اجمالاً این بحث را
می‌کنیم و بعداً بحثش در مباحث فلسفی اسفار
می‌آید و آن این است که علم عنایی حق ...

تلمیذ: اراده هم در اینجا تفاوت پیدا می‌کند مثلاً
انسان می‌خواهد عملی را انجام دهد ولی نمی‌شود
انجام دهد ... این هم قسر است یا نه؟
استاد: نه.

تلمیذ: اراده بود ولی چیزی پیش آمده است.

استاد: فرق نمی کند، هم اراده خودش به مقتضای حرکت طبعی است اراده بعدی هم همین طور است، اشیائی که پیدا می شود، تمام اینها به مقتضای [اراده است] اصلاً دیگر قسری معنا ندارد؛ چون وقتی که اراده مرید می خواهد امری را انجام دهد، اگر همه اینها را ما منتهی به یک اراده واحد بدانیم. لذا آن اراده واحد هم اراده را در ما به وجود می آورد و هم از آن طرف موانع را به وجود می آورد و حرکات را به وجود می آورد، دیگر چون برگشت و مآل همه به یک امر است. به طور کلی اصلاً قسر نداریم، بحث قسر فقط یک بحث بدوی و ابتدایی است اما با نظر فقهی و نظر عقلی اصلاً مطلب

علم عنایی حق

علم عنایی حق عبارت است علم اجمالی حق به جمیع اشیاء در مقام کشف تفصیلی یعنی آن علم به اضافه حکمت که مرحوم حاجی می فرماید:

إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ *** إِيصَالُ كُلِّ مُمَكِّنٍ لِغَايَةٍ

علم به نظام احسن است با ضمیمه علم به کشف

تفصیلی یعنی رساندن همه اشیاء به مرحله بروز و

ظهور و بیرون آوردن همهٔ اشیاء از مرحلهٔ استعداد به مرحلهٔ فعلیت و ظهور که به آن علم عنایی گفته می‌شود، اقتضاء می‌کند که هر چیزی به غایت خودش برسد و به نهایتش بینجامد.

حالا این علم عنایی به چه نحو است؟ آیا علم عنایی در حق به‌عنوان تدریجی الحصول است و حصول این علم به‌نحو تدریج است یا اینکه در حق اصلاً تدریج معنا ندارد؟! در حق متعال اصلاً تدریج معنا ندارد؛ چون وقتی که ما در عالم مثال و مافوق مثال قائل هستیم بر اینکه زمان در آنجا راه ندارد، دیگر در آنجا به‌نحو طبیعی و اُولی و اَشَدّ اصلاً تدریج معنا ندارد و این همان معنای آیه شریفه است که می‌فرماید: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحِدَةً ۚ كَلِمَ ۚحٍ ۚبَالٍ ۚبَصَرٍ﴾؛^۱ امر ما یکی است یعنی اراده و مشیت ما برای خلقت عالم وجود، یک اراده و مشیت است. این طور نیست که در این وقت ما اراده کنیم، بعد فردا یک ارادهٔ دیگر کنیم، بعد پس فردا یک

^۱ . سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰. افق وحی، ص ۱۱۶:

«اراده ما بر خلقت اشیاء احتیاج به تعدّد و مرور زمان و تدریج ندارد بلکه یک اراده، همه عالم خلق را بدون ذره‌ای کم و زیاد به وجود آورده است.»

اراده دیگر کنیم؛ اراده متجدده و حصول متواتره بعد،
مراد، لازمه عالم طبع و عالم ملک و عالم کثرت
است؛ اما در عالم علّیت خصوصاً در علم ربوبی که
در مرحله اعلیٰ و اشدّ است اصلاً تدریج معنا ندارد.
خدا در اینجا امروز یک اراده بکند فردا از اراده‌اش
برگردد یک اراده دیگر کند! در آنجا یک اراده است
که به معنای ثبوت است و آن ثبوت است که همه
عالم را به نحو اجمال خلق کرده است و به نحو
تفصیل آنها را به منصّه ظهور و بروز رسانده است.

اشکال بر علم اجمالی بودن علم عنایی

پروردگار

به نحو تفصیل و به نحو اجمال را یک‌طور معنا
کردند که به نظر خالی از اشکال نیست و آن اینکه
تشبیه کردند من باب مثال در یک دانه سیب که
استعداد و قدرت برای درخت شدن دارد با فرض
اینکه در هر سالی دو هزار سیب هم بدهد و این
مراحل استعداد در او به ظهور و فعلیت برسد، این را
به این تشبیه کردند به اینکه این را در خود این
«مرحله اجمال» می‌گویند و مرحله تفصیل و ظهور
کشف خارجی در وقتی که این به بار می‌نشیند و

سیب می دهد.

اشکالی که در اینجا هست این است که گرچه این استعداد دارد؛ اما این را نمی گویند: بالاجمال وجود دارد، اصلاً تحقق ندارد؛ این مرحله استعداد است و مرحله استعداد با مرحله فعلیت، متضادین هستند، نه اینکه اینها متوافقی هستند، یک درخت سیب که این داخل نیست، بله این استعداد دارد که اگر در شرایط مناسب قرار بگیرد تبدیل به یک درخت با این خصوصیات شود، این را مرحله استعداد می گویند. درحالی که ما در علم عنایی حق مرحله فعلیت را به نحو اجمال می دانیم، نه مرحله استعداد را، اگر استعداد باشد بنابراین در ذات حق هم باید تدریج باشد؛ چون همین دانه سیب باید متدرجاً به واسطه شرایط مناسب کم کم تحول پیدا کند، حرکت جوهری در او پیدا شود، دانه سیب تبدیل به گیاه و گیاه تبدیل به شاخه و شاخه تبدیل به درخت تنومند و درخت تنومند **ذا أغصانٍ و ذا أوراقٍ و ذا أثمارٍ** شود بعد آن ازهار که آن گیاه است تبدیل به اثمار شود و به میوه تبدیل شود، درحالی که

در دانهٔ سیب این چیزها وجود ندارد.

تشبیهی که ما در اینجا می‌کنیم، تشبیه به حلقهٔ نواری است که در آن نوار همهٔ صحبت‌های یک ساعته جمع‌آوری شده است. شما حلقهٔ نوار این قدری را در جیبتان می‌گذارید، در این حلقهٔ نوار به‌نحو اجمال - نه به‌نحو تفصیل - یک ساعت صحبت وجود دارد. آیا این حلقهٔ نوار در مرحلهٔ سمع، دفعتهً می‌تواند بروز و ظهور خارجی پیدا کند؟! نمی‌شود. اگر این حلقهٔ نوار بخواهد در عالم بروز پیدا کند باید شروع به گردش کند، مرتباً بگردد مرتباً بیاید برود باید مرتباً از آن محفظهٔ خاص که آلت خاص به نام هد است بگذرد، آن امواج الکترومغناطیس تبدیل به امواج صوتی شود که قابل فهم برای ما شود. دائماً این حلقه می‌گردد و صدا را پخش می‌کند، این را کشف تفصیلی می‌گویند. پس این کشف تفصیلی در عالم ماده و عالم طبع وجود دارد؛ اما صحبت من در اینجا این است که آیا خداوند متعال به این کشف تفصیلی اطلاع ندارد؟! اطلاع دارد. یعنی به همین کشف تفصیلی که برای ما در مرحلهٔ خفاء است و ما برای رسیدن به این کشف

تفصیلی نیاز به زمان داریم، نمی‌توانیم از حوادث فردا اطلاع پیدا کنیم مگر اینکه خودمان در فردا واقع شویم، نمی‌توانیم از مسائلی که در فردا اتفاق می‌افتد اطلاع پیدا کنیم مگر اینکه خودمان در آنجا قرار بگیریم، این را کشف تفصیلی می‌گویند، کشف تفصیلی برای شخصی است که محدود و مقید به قوانین ماده است که تدریجی الحصول زمان است؛ اما برای کسی که مافوق ماده است و مافوق زمان است همین کشف تفصیلی در آنجا در مرتبه کشف تفصیلی است یعنی برای او کشف تفصیلی است.

بنابراین این عبارتی را که می‌گویند: علم عنایی پروردگار علم اجمالی است در مقابل کشف تفصیلی، خالی از تأمل و اشکال نیست. نه خیر! علم عنایی حق عبارت است از کشف تفصیلی در نزد حق، به عبارت دیگر حضور **الأشیاء عند الحق**، **حضور الأشياء** عبارت است از کشف تفصیلی.

بنابراین حوادث فردا نزد پروردگار متعال همان‌طور بالوجدان ظاهر است که برای ما وقتی که فردا می‌شود حوادث آن روز بالوجدان در مرأی و مظهر

و منظر است، امروز برای فردا همین طور این حوادث
علم حضوری دارند و عین حضوری دارند؛ یعنی
عین این اشیاء برای پروردگار وجود دارد و به این
مسئله در اینجا باید دقت شود.

آن جواب مسئله شما که فرمودید: اراده، اراده
واحد است در اینجا باید بگوییم و این است که اراده
پروردگار یک اراده است؛ چون در آنجا زمان نیست.
ما که دو زمان که نداریم یک اراده است، یک اراده
است که به همه مراتب تعلّق گرفته است؛ یعنی آن
اراده به مراتب پایین تعلّق گرفته است، مراتب پایین
به پایین تر، بعد اراده به حوادث تعلّق گرفته است؛
یعنی تمام حوادث **مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ** در آن واحد
و در اراده واحد، نزد پروردگار کشف تفصیلی دارند
و [به آنها] علم حضوری دارد، درست شد؟!

اختصاص بداء به عالم کون و فساد

بناءً علیٰ هذا با توجه به این مقدماتی که [صحبت]
کردیم آن وقت اصلاً بداء دیگر در اینجا یعنی چه؟!
اصلاً در اینجا بداء چه جایگاهی پیدا می کند؟! بداء
برای چه کسی می شود؟! این بدائی که می گویند:
قرار بود فاعلی به هدفی برسد، بعد اراده پروردگار

تغییر پیدا کرد و مشیت او به یک مشیت و ارادهٔ دیگر متحوّل شد و بالتبع آن مراد اوّل حاصل نشد و مراد بعدی پیدا شد، تمام این حرف‌ها پی کارش می‌رود. بداء حالتی می‌شود نسبت به افرادی که مقهور و محکوم به تدریجی الحصول هستند که آنها افرادی هستند که در زمان هستند و اما آنهایی که محکوم و مقهور نیستند، اصلاً برایشان بداء معنا ندارد؛ یعنی لوح قضا و قدر و عالم لوح محفوظ هم حرکت این فاعل به هدف ثبت کرده است و هم نرسیدن او را به این هدف و جایگزینی یک علت دیگر و کنار زدن را و رسیدن به او را ثبت کرده است، همهٔ آنها ثابت است.

بنابراین این تبدّل اراده اصلاً معنا ندارد و اراده، ارادهٔ واحدی است؛ ولی چون ما نمی‌دانیم و محکوم و مقهور ماده هستیم، لذا الآن در این ثانیه و در هر ثانیه‌ای که هستیم اطلاع داریم ... حتی الآن من به شما بگویم که ما ده ثانیه بعد را خبر نداریم، الآن ده ثانیه شد، پانزده ثانیه را خبر نداریم، الآن خبر داریم، سی ثانیه، پانزده ثانیه دیگر را خبر نداریم، وقتی که

پانزده ثانیه شد تازه می‌دانیم که چه می‌گذرد، ما محکوم و مغلوب ماده و قوانین ماده و زمان هستیم و تدریجی الحصولی زمان هستیم. بنابراین بداء نسبت به ما است؛ اما در عالم واقع اصلاً بدائی وجود ندارد.

تلمیذ: روایت داریم که زندیق از امام سؤال کرد که آیا خدا به تمام افعال علم دارد؟ این سببی که در دست من است آیا می‌توانم بخورم؟! می‌خورم یا نمی‌خورم؟! او منتظر بود امام بگوید که نمی‌خوری و او سبب را بخورد، اگر بگوید که می‌خوری او نخورد، امام فرمود که اگر خوردی معلوم می‌شود که این سبب روزی تو است و خدا می‌داندست و اگر نخوردی هم روزی تو نبود. پس چرا امام...؟!!

استاد: حالا من از امام صادق علیه‌السلام نمی‌گویم، من کمتر از امام صادق را برای شما مثال می‌آورم؛ ابوریحان بیرونی یک علوم غریب و عجیب از این علوم چیز داشت، سلطان محمود دنبال او می‌گشت و بالأخره او را پیدا کرد و آورد و گفت که شنیدم - البته ما به بحث روایات و امثال‌ذلک می‌رسیم، فعلاً بحث عقلی را تمام کردیم حالا نوبت

آنها می‌رسد - از این علم‌ها داری، او گفت که همه
چه می‌گویند و امثال‌ذلک، دانشمندی بود، به
ابوریحان گفت که قصر من ده‌تا یا دوازده‌تا در دارد
الآن من از کدام‌یک از این درها می‌خواهم بیرون
بروم؟ ابوریحان چیزی نوشت و زیر تشک گذاشت
بعد سلطان محمود گفت که دیوار قصر را خراب
کنید و از آنجا بیرون رفت، از هیچ‌کدام از آنها نرفت
و گفت که حالا دیدی؟! او هم [کاغذ را] در آورد که
نوشته بود از هیچ‌کدام از این درها نمی‌رود بلکه
دیوار را خراب می‌کند، گفت که پدرسوخته رودست
ما زد! او را در زندان بیندازید و شش ماه او را زندانی
کردند بعد او را بیرون آوردند و نزد سلطان آوردند،
به او گفت که من یک نیت می‌کنم [تو آن نیت را]
بگو، گفت که قربان من در مقابل نیت سلطان هیچ
حرفی نمی‌زنم، گفت که آهان! حالا آدم شدی! آن
موقع گرچه کلام تو درست بود ولی در مقابل حرف
من نباید حرف بزنی. امام صادق علیه‌السلام حالا
آن‌طوری به او جواب داده است.

تلمیذ: امام که می‌دانست امام نمی‌خواهد تخلف

کند اگر امام می‌داند چرا اظهار نمی‌کند؟

استاد: حضرت در اینجا می‌خواهد او را به حقیقتی راهنمایی کند، می‌خواهند راه را به او نشان دهند و راه را باز کنند، می‌خواهند بفرمایند که تمام این حوادث و وقایع همه در عالم ثابت است و اگر تو این کار را کردی معلوم می‌شود آن است و اگر نکردی معلوم می‌شود این است و اختیار تو هم که اختیار می‌کنی دوباره از او نشئت می‌گیرد و هر کاری که می‌کنی در عالم ثابت است. حضرت می‌خواهند این را به او بگویند. اما اگر حضرت هم این را به او می‌فرمودند که تو این کار را خواهی کرد، بدانید قطعاً غیر از او را نمی‌تواند انجام دهد، می‌تواند؟! کلام حضرت باید دروغ دربیاید، کلام حضرت نمی‌شود که دروغ دربیاید؛ پس حضرت خواستند راه را به او نشان دهند؛ یعنی طریق فکر او را باز کنند بر اینکه به او بفهماند که تو از آن اراده و اختیارات دست بردار و خیال نکن که ... یعنی او را در یک مسئله جبری نیندازند که آن طرف قضیه را خراب کنند، حضرت می‌گویند که تو با اختیار خودت هر کاری که کردی در آنجا کشف می‌شود که در پرونده این نوشته شده

بود که جناب عالی با اختیار خودتان این کار را
خواهید کرد؛ اما اگر شخص اراده و معرفت بیشتری
داشت [آن وقت] حضرت به نحو دیگری با او صحت
می کرد.

تا اینجا مباحث عقلی ما در این قضیه تمام شد و
برای ما روشن شد که اصلاً بداء معنا ندارد و بداء
فقط برای عالم کون و فساد است.

اللهم صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ و آل محمد