

درس نود و هشتم:

تعریف اصطلاحات بحث قدم و حدوث

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

الفريضة الثالثة.

في القدم و الحدوث غرر في تعريفهما و تقسيمهما.

إذ الوجود لم يكن بعد العدم لا المقابل و لا المجمع أو بعد غيره ترديد في العبارة يعني إن شئت عرّف بهذا و إن شئت عرّف بذلك.^١

فريضة سوم در قدم و حدوث است. این غرر در تعریف قدم و حدوث و در تقسیم قدم و حدوث است.

از آنجایی که وجود بعد از عدم نیست، نه عدم مقابل و نه عدم مجامع، یا بعد از غیر آن عدم [در عبارت تردید است] اگر می‌خواهی قدیم را این‌طور تعریف کن و اگر می‌خواهی آن‌طور تعریف کن (یعنی وجود بعد از عدم نباشد یا بعد از غیر نباشد که آن غیر یا علت است یا موجودات دیگر).

مرحوم حاجی «بعد غیره» را تفسیر کرده‌اند یا به بعد از غیر خودش مثل قرین خودش، می‌گویند که اگر

یک وجودی داشته باشیم که بعد از عدم نباشد، الآن این وجودات همه بعد از عدم هستند یعنی زمانی بود که اینها نبودند بعد به وجود آمدند، این یک تعریف حدوث است.

تعریف دیگر حدوث هم این است که وجود بعد از غیر خودش نباشد، فرض کنید که این لیوان نسبت به این پارچ غیر است، این [پارچ] هم نسبت به این لیوان غیر است، اگر این لیوان بعد از این پارچ نباشد یعنی قبل از این پارچ باشد پس به این لیوان می‌گویند: «قدیم»؛ قدیم نسبت به این پارچ. حالا اگر این پارچ اصلاً نسبت به «غیر خودش» عدم نداشته باشد، غیر خودش یعنی قرین خودش، حالا هرچه می‌خواهد باشد، این «قدیم ذاتی» می‌شود پس قدیم عبارت است از آن وجودی که بعد از غیر خودش به وجود نیاید، غیر خودش چیست؟ همه ممکنات و همه اشیاء و موجوداتی که در عالم هستند.

یا اینکه غیر را به معنی علت بگیریم - آن هم می‌شود - یعنی وجود بعد از علت نباشد یعنی دو تعریف است. «لا المقابل و لا المجمع»؛ نه عدم مقابل که عدم وجود شیء است که به آن عدم بدلی می‌گویند و نه عدم مجامع که همان عدم اقتضاء ذاتیه است که ذات اقتضاء وجود نمیکند و اقتضاء عدم هم نمیکند.

و قد عرّف العقلاء بكل واحد و المال واحد إذ المراد بالغير أعم من العلة و العدم.^٢

عقلا به هر کدام از اینها تعریف کردند و مال هم واحد است و مطلب روشن است چون مراد به غیر اعم از علت و عدم است.

یعنی هم علت را شامل می‌شود، هم عدم را شامل می‌شود و هم قرین را شامل می‌شود یعنی هرچه که

١. منظومه، ج ٢، ص ٢٨٦.

٢. منظومه، ج ٢، ص ٢٨٦.

قرین آن باشد - حالا هرچه که باشد - ولو یک موجودی مثل خودش، اگر بعد از آن باشد به آن «حادث» میگویند، چه در سلسله عرضیه و چه در سلسله طولیه.

فَهُوَ أَيْ عَدَمُ الْكَوْنِ الْمَذْكُورِ مُسَمًّى بِالْقَدَمِ. فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ التَّعْرِيفَ شَرْحُ الْأِسْمِ.^۱

اینکه وجود بعد از عدم نباشد به این «قدیم» یا «قدم» (یا «هستی ازلی») میگویند. در این مطلب اشاره است به اینکه این تعریف شرح الإسم است.

چون ما در اینجا از خصوصیات و ذاتی قدیم تعریف نیاورده‌ایم بلکه یک شرح الإسمی آورده‌ایم و بعضی از عوارض و لوازمش را گفته‌ایم، ذاتی‌اش را تعریف نکرده‌ایم، تعریف شرح الإسمی است فقط برای اینکه مسئله روشن شود و به همین مقدار کفایت می‌کند.

و ادِّرِ الْحُدُوثَ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْقَدَمِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِنَا بِالْخِلَافِ أَيْ ادِّرِ الْحُدُوثَ بِخِلَافِ الْقَدَمِ. يَعْنِي أَنَّهُ الْمَسْبُوقِيَّةُ بِالْعَدَمِ أَوْ بِالْغَيْرِ.

ثُمَّ شَرَعْنَا فِي ذِكْرِ أَقْسَامِ الْقَدَمِ وَ الْحُدُوثِ وَ تَعْرِيفِ أَكْثَرِهَا بِقَوْلِنَا صِفَ كُلًّا مِنَ الْقَدَمِ وَ الْحُدُوثِ بِالْحَقِيقِيِّ وَ بِالْإِضَافِيِّ. أَمَّا الْحَقِيقِيُّ مِنْهُمَا فَظَهَرَ. وَ أَمَّا الْقَدَمُ الْإِضَافِيُّ فَهُوَ كَوْنُ مَا مَضَى مِنْ زَمَانٍ وَ جُودُ شَيْءٍ أَكْثَرُ مِمَّا مَضَى مِنْ زَمَانٍ وَ جُودُ شَيْءٍ آخَرَ وَ الْحُدُوثُ الْإِضَافِيُّ كَوْنُهُ أَقَلُّ.^۲

حالا که معنای قدیم را فهمیده‌اید معنای حدوث را هم باید متوجه شوید، حدوث را هم به خلاف قدم بدان. جار و مجرور متعلق به قول ما «بالخلاف» است، حدوث آن چیزی است که خلاف قدم است، حادث آن چیزی است که خلاف قدیم است، حدوث عبارت است از مسبوقیت موجود به عدم یا به غیر.

حالا شروع به ذکر اقسام قدم و حدوث و تعریف اکثر اینها کرده‌ایم، هر کدام از قدم و حدوث را حقیقی و اضافی توصیف کن. اما حدوث و قدم حقیقی معنایشان ظاهر و روشن است اما قدم اضافی آن است: آنچه از زمان وجود شیء گذشته، اکثر باشد از آنچه از زمان وجود شیء دیگر گذشته باشد، حدوث اضافی زمان کمتری را به خود اختصاص داده است.

همین که الآن تعریفش را در بالا گفتیم؛ قدیم حقیقی آن قدیمی است که مسبوق به غیر نباشد و مسبوق به عدم نباشد. حادث ذاتی آن حادثی است که مسبوق به غیر باشد یا مسبوق به عدم باشد. این مطلب قبلاً روشن شد.

تعریف قدیم اضافی و حادث اضافی

قدیم اضافی به آن قدیمی میگویند که ممکن است مسبوق به غیر باشد اما نسبت به چیز دیگر حظ بیشتری از وجود را برده است، حظ بیشتری از زمان را برده است، به عبارت عامیانه فضای بیشتری را از عالم وجود اشغال کرده است، الآن این پارچ نسبت به این لیوان قدیم است، چرا؟ چون زمان بیشتری را اشغال کرده است، من باب مثال این پارچ ده سال است که وجود دارد ولی این لیوان را یک سال است که درست کرده‌اند.

۱. همان.

۲. منظومه، ج ۲، ص ۲۸۶ و ۲۸۷.

حادث اضافی ہم همین است یعنی آن است که نسبت به قدیم در رتبه بعد قرار دارد که وجود پیدا کرده است، اینها قدیم عرفی [است].

و يُوصَفُ الْحَدُوثُ بِالذَّاتِي وَ تَعْرِيفُ ذَا قَبْلِيَّةُ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ خُذَا - مُؤَكَّدٌ بِالنُّونِ الْخَفِيفَةِ - أَوْ عِبْرَنْ بَدَلْ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ بِالْعَدَمِ الْمُجَامَعِ يَعْنِي الْحَدُوثُ الذَّاتِي مَسْبُوقِيَّةٌ وَجُودُ الشَّيْءِ بِاللَيْسِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ أَوْ الْمَسْبُوقِيَّةِ بِالْعَدَمِ الْمُجَامَعِ^۱.

حدوث به ذاتی وصف آورده می شود و تعریف این است که شما در اینجا قبلیت لیسیت ذات را بگیر، در واقع حادث ذاتی به آن شیئی گفته می شود که لیسیت در آن منطوی است، - فعل امر «خُذْ» با نون تأکید خفیفه است - یا اینکه حدوث ذاتی را این طور تعبیر بیاور: بدل از لیسیت ذات، بگو عدم مجامع یعنی حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء است به لیسیت ذاتیه عدم ذاتی یا مسبوقیت به عدم مجامع است.

اینکه در تعریف ممکن آورده اند، خود ذات ذاتاً در صورت عدم معلول اقتضای عدم میکند و در صورت وجود معلول اقتضای وجود میکند بنابراین در خود ذات عدم الإقتضاء است. لیسیت ذات یعنی عدم اقتضاء وجود و عدم در ذات هر ممکنی خوابیده است؛ هر ممکنی در ذات خودش نه اقتضای وجود می کند و نه اقتضای عدم؛ اگر اقتضای وجود میکند باید بدون علت وجود پیدا کند و اگر اقتضای عدم میکند باید هیچ وقت وجود پیدا نکند ولو با علت یعنی شریک الباری ذاتاً اقتضای عدم میکند لذا اگر هزارتا خدا هم جمع شوند نمیتوانند شریک الباری درست کنند. اجتماع متناقضین ذاتاً اقتضای عدم میکند لذا خدا هم نمیتواند متناقضین را با توجه به شرایط متحقق کند، این عقلاً محال است. بقیه ممکنات یعنی هر چه که میتواند در ذهن ما به نحو امکان تجسم و تصور پیدا کند، ذاتاً نه اقتضای وجود پیدا میکنند و نه اقتضای عدم، - از خدا تا به این طرف - تمام عالم امکان از جبرئیل و میکائیل و پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و عوالم خمس و سبعة و ناسوت و ملکوت؛ در تمام اینها لیسیت ذات هست [یعنی] عدم اقتضای وجود و عدم اقتضای عدم در آنها هست.

تعریف حدوث و حادث ذاتی

این را حدوث ذاتی می گوئیم، حدوث ذاتی به لیسیت ذات گفته می شود؛ عدم اقتضاء وجود و عدم. «أَوْ عِبْرَنْ بَدَلْ لَيْسِيَّةِ الذَّاتِ...» حادث ذاتی به آن شیئی گفته می شود که لیسیت در آن منطوی است، آن ذاتی است که عدم مجامع همیشه با آن همراهی میکند و هیچ وقت این عدم مجامع با خودش جمع نمی شود.

مناط احتیاج به حدوث

لذا ما عرض کردیم که مناط احتیاج به حدوث امکان است. امکان همان عدم اقتضاء وجود به عدم اقتضاء عدم است، این معنای امکان است.

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۲۸۷.

تعریف ممکن الوجود و ممکن ذاتی

ممکن الوجود یعنی ذاتاً کنار هستم و دست من بسته است، نه میگویم که بشو و نه میگویم که نشو، این ممکن می شود. ممکن ذاتی به آن وجودی گفته می شود که نه وجود برای او اولویت دارد و نه عدم برای او اولویت دارد، هیچ کدام برایش اولویت و ضرورت ندارند. این را «ممکن ذاتی» میگویند.

تعریف عدم مجامع

به چنین عدم اقتضاء وجود و عدم اقتضاء عدم «عدم مجامع» میگویند. گفتیم که این عدم مجامع با خود وجود هم میسازد یعنی گرچه یک شیء وجود پیدا کند ولی در حال وجود هم این عدم مجامع همیشه همراه او است. بله، وجوب بالغیر پیدا میکند ولی وجوب بالغیر باعث زوال عدم اقتضاء وجود و عدم از ذات او نخواهد شد، دوباره این عدم اقتضاء در ذاتش هست که آن به ذاتش برمیگردد و به وجود خارجی اش برنمیگردد. بنابراین در هر آنی نیاز به علت دارد چون آن ذاتی خودش را هنوز از دست نداده است یعنی حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء است به لیسیت ذاتیه؛ عدم ذاتی یا مسبوقیت به عدم مجامع است.

هما الإمكان الذي هو لازمٌ للماهية أعني لا اقتضاء الوجود و العدم من ذاتها كما قال الشيخ الممکن من ذاته أن يكون ليس و له من علته أن يكون أيس.^۱

این دوتا یعنی عدم مجامع و لیسیت ذات عبارت است از همان امکانی که آن امکان لازمه ماهیت است؛ این ماهیت ذاتاً نه اقتضای وجود می کند و نه اقتضای عدم. همان طور که شیخ فرموده است: ممکن ذاتاً این است که لیس باشد و برای او از علتش باید آیس باشد [یعنی] وجود باشد.

پس ممکن ذاتاً لیس است یعنی عدم الوجود است؛ ذاتاً نیستی بر او حاکم است ولی از ناحیه علت هستی

بر او حاکم است.

كما يكون سبق ليس واقع أي العدم المقابل الذي يُقال له العدم الزماني مُنصرمٌ أي مُنقطعٌ يُنعثُ - خبر يكون - بالزماني أي يستحق هذا الوصف كالطبع أي كحدوث الطبع ذي التجديد في كل أن بمقتضى الحركة الجوهرية.^۲

... همان طور که عدم متقابل که عدم زمانی است و منقطع است به عدم زمانی متصف می شود، این قطع می شود، - يُنعثُ خبر يكون است - این وصف را مستحق است مانند حدوث طبع که دائماً در هر آنی به مقتضای حرکت جوهریه در حال تجدد است.

این مطلب تمام شد. بنابراین حدوث ذاتی عبارت است از همان لیسیتی که به واسطه وجود قطع می شود و کنار میرود و [آن شیء] وجود پیدا میکند که البته آن لیسیت ذاتش [در آن] وجود دارد و از ناحیه غیر به او افاضه وجود می شود. حالا صفت این حدوث را «زمانی» میآورند و میگویند: «حدوث زمانی»، نعتش زمانی

^۱. منظومه، ج ۲، ص ۲۸۸.

^۲. منظومه، ج ۲، ص ۲۸۸.

است، بنابراین حدوث زمانی آن حدوثی است که به واسطهٔ زمان آن لیسیت از آن قطع می‌شود و دیگر تمام می‌شود چون وجود پیدا کرد ولی آن عدم مجامع هیچ وقت از او قطع نمیشود و همیشه با او هست. روی این حساب حدوث ذاتی عبارت است از آن شیئی که عدم مجامع همیشه با او هست.

مرحوم حاجی میفرماید: برای اینکه قدری مطلب ایشان را توضیح دهیم سه تا مقدمه می‌گوییم که من خیال میکنم اینها را گفته باشم گرچه نیازی به صحبت ندارد حالا آن را می‌گوییم:

اولاً: هر موجودی یک وعائی دارد.

ثانیاً: هر دو هم در احکامش تابع وجود هستند.

مقدمهٔ اول برای اینکه مطلب مرحوم میرداماد را تبیین کنند این است که فرمودند: هر وجودی وعائی دارد، وجود اعم از مجرد و مادی است، وجود مادی یک وعائی دارد وجود مجرد هم یک وعائی دارد، حالا هر چیزی برای وجودش یا وعاء دارد یا جاری مجرای وعاء است؛ وعاء سیالات مثل حرکات و متحرکات چیست؟ زمان است چون حرکت همیشه در زمان واقع می‌شود و متحرک هم در زمان واقع می‌شود. شما حرکت را در غیر زمان نمیدانید حتی نور که از نقطه نظر مادی بودن تقریباً می‌شود گفت که مادی مجرد است اما حرکتش در زمان است ولو زمان خیلی کمی ببرد. حالا یا خود زمان بنفسه وعاء برای حرکت و متحرکات است یا اینکه به اطرافش، اگر خود زمان بنفسه باشد مانند حرکت جوهری؛ حرکت جوهری این است که هر تکهای از این زمان یا آناتش [داخل در دیگری نیست]. [حالا اول آناتش را بگوییم؛ آنات به مبدأ و انتهای حرکت، مانند شروع و نهایت گفته می‌شود. وقتی شیئی به شیء دیگر میرسد، رسیدن این شیء به آن شیء دیگر داخل در زمان نیست، آنچه داخل در زمان است حرکت این تا به اینجا است من باب مثال وقتی که دستم از اینجا حرکت میکند و به اینجا میرسد فاصلهای که این دست من از اینجا تا اینجا حرکت کرده است در زمان واقع شده است اما رسیدن به اینجا یعنی آخرین نقطه هم در زمان است؟! آخرین نقطه را «طَرَف زمان» می‌گویند و اینکه میگویند: وصولات طرف زمان است به خاطر همین است. خود رسیدن در زمان نیست ولی از اینجا تا آنجا در زمان است، خود اینجا که نهایت است در زمان نیست و زمان ندارد. این را طرف زمان یا «نهایت» میگویند، مثلاً در رسیدن این دست به این کتاب، وقتی دست من از اینجا حرکت کرد تا به این کتاب رسید، تا نزدیک این کتاب داخل در زمان است ولی رسیدن به این کتاب دیگر در طرف زمان است. موازی با شیء قرار گرفتن هم همین طور است مثلاً این دست من حرکت میکند و تا اینجا می‌آید و موازی با این کتاب قرار میگیرد، این موازی قرار گرفتن و نهایت مسافت را «طرف» میگویند.

تعریف حرکت جوهریه

حالا خود زمان هم یا حرکت متوسطیه است یا حرکت قطعیه چون دو حرکت داریم؛ یک حرکت داریم

که هر جزئی از متحرک در یک جزئی از زمان واقع می شود مانند حرکت جوهریه. حرکت جوهریه این است که این شیئی که حرکت میکند و میخواهد به آن مرحله برسد مثلاً رنگی حرکت میکند و تبدیل به رنگ دیگر می شود، وجودی حرکت میکند یا جوهری حرکت میکند و تبدیل به جوهر دیگر می شود، هر جزئی از این حرکت منطبق با یک جزئی از زمان است به طوری که هیچ کدام از اجزاء قبلی و اجزاء بعدی در همدیگر داخل نیستند.

تعریف حرکت توسطیه

اما یک حرکت دیگر داریم که حرکت توسطیه است یعنی تمام اجزاء یک شیء به تمام وجود در یک جزء از زمان واقع اند بعد تمام آن اجزاء در یک جزء دیگر از زمان واقع اند مثلاً این دست من را مشاهده کنید، تمام این دست من الآن در اینجا واقع است بعد همه آن در اینجا واقع است بعد در اینجا واقع است بعد در اینجا واقع است. این طور نیست که یک تکه از دست من در اینجا واقع باشد و تکه دیگر در اینجا و تکه دیگر در اینجا بلکه تمام آن وجود من حیث المجموع در هر جزئی از زمان داخل هستند، این می شود خود زمان بنفسه ظرف باشد و به اصطلاح وعاء برای آن باشد.

اما آن چیزی که جاری مجرای وعاء - ظرف - باشد مانند مفارقات نوری و عقول و نفوس، به آنها مفارق میگویند چون اینها با ماده افتراق دارند و جدای از ماده هستند و ماده به خود نمیپذیرند، اینها ظرف ندارند به خاطر اینکه همیشه ظرف و مظلوف و امثال ذلک برای ماده است لذا به اینها جاری مجرای ماده می گویند. وعاء اینها چیست؟! وعاء اینها دهر است.

معنای دهر

دهر یعنی آن عالمی که با همین مفارقات نوریه سنخیت دارد که البته دهر و دهری در واقع در اینجا یکی هستند ولی به آن «دهر» میگویند چون در آن عالم چیزی غیر از این مفارقات نوریه نیست، این طور نیست که یک عالمی هست و خدا این مفارقات نوریه را داخل آن عالم ریخته است مثل کیسه، نه! اصلاً در آنجا مکان معنا ندارد، چون مکان معنا ندارد بنابراین تعبیر می آورند و مثلاً از باب تسامح میگویند که اینها در عالم متناسب با خودشان واقع اند، اینکه می گوئیم: «در عالم متناسب با خودشان» این طور نیست که عالمی مثل این عالم هست و خدا همه اینها را داخل آن ریخته است و اینها در آنجا پخش هستند و مثلاً مفارقات نوریه این طرف و آن طرف میروند و می آیند و میدوند و این طور هستند! نه! این را از باب تسامح می گوئیم: «عالم مفارقات نوریه» ولی در واقع عالم و مکان اختصاص به اینجا دارد البته در اینجا هم ما گفتیم که مکان یک امر انتزاعی و اعتباری است ولی در واقع مکانی نیست، این هم به اینجا مربوط می شود.

بعد ایشان میگویند که وعاء اسماء پروردگار وعاء سرمد است چون ازلی و ابدی است و هر چیزی که

ازلی و ابدی است اطلاق سرمد بر او می شود، اطلاق سرمد یعنی اطلاق همیشگی، جاودانگی دارد یعنی اسماء و صفات الهیه جنبه جاودانگی و همیشگی دارند؛ همیشگی ابتدائی و همیشگی انتهائی دارند. این مقدمه اول بود که ما برای هر وجودی - چه مادی و چه مجرد - بالأخره یک وعائی را باید قائل باشیم.

مقدمه دوم هم این است که هر وجودی - دومی خیلی مهم نیست - بالإجمال دو سلسله دارد؛ یک سلسله طولیه و یک سلسله عرضیه. یعنی هر وجودی نسبت به موقعیت خودش و آن وعائی که دارد و نسبت به اقران خودش یک حالت دارد و یک ارتباط دارد و نسبت به مبدأ خودش یک ارتباط دارد من باب مثال فرزندی را شما در نظر بگیرید؛ به نسبت این فرزند به برادر خودش «برادر» میگویند، به نسبت او به پدرش «پسر» میگویند یعنی دو جنبه عرضی و طولی دارد و جنبه طولیش این است که از پدر و مادر درست شده است و جنبه عرضیش این است که با مقارنات خودش سنجیده می شود، با افرادی که قران خودش هستند و دور و بر خودش هستند. الآن ما دو جنبه داریم؛ یک جنبه عرضی داریم و آن وجودمان بعد از خلقت در این عالم است، نسبت به شمال، آسمان، زمین، فرش و امثال ذلک - این جنبه عرضی ما است - سنجیده می شویم که آیا ما به نسبت به این قدیم هستیم؟ حادث هستیم؟ عمر کمتر داریم؟ عمر بیشتر داریم؟ وزن کمتر داریم؟ وزن بیشتر داریم؟ اینها را سلسله عرضیه میگویند، یک جهت طولی داریم نسبت به علت خودمان که از ملکوت است. این هم مقدمه دوم بود. مقدمه سوم را هم حالا إن شاء الله بعداً [خواهیم گفت].

حُدُوثٌ دَهْرِيٌّ أَبَدًا أَيْ أَبَدَاهُ سَيِّدُ الْأَفْضَلِ وَ هُوَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الدَّامَادُ، الْبَارِعُ فِي الْحِكْمَةِ الْحَقَّةِ بِحَيْثُ قِيلَ لَهُ الْمُعَلِّمُ الثَّلَاثُ قَدَسَ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ رَوْحَ رَمْسِهِ. فَهُوَ يَقُولُ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ حُدُوثًا دَهْرِيًّا. وَ قَدْ بَسَطَ الْقَوْلَ فِيهِ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ - كَذَلِكَ أَيْ مِثْلُ الْحُدُوثِ الزَّمَانِيِّ، سَبَقَ الْعَدَمُ الْمُقَابِلَ عَلَى وُجُودِ الشَّيْءِ بِسَابِقِيَّةٍ لَهُ أَيْ لِلْعَدَمِ فَكَيْفَةً. لَكِنْ مُقَابَلَةُ الْعَدَمِ وَ سَبَقَهُ الْإِنْفِكَائِي فِي السَّلْسِلَةِ الطَّوَلِيَّةِ بِخِلَافِهِمَا فِي الْحُدُوثِ الزَّمَانِيِّ فَإِنَّهُمَا فِي السَّلْسِلَةِ الْعَرْضِيَّةِ.^۱

حدوث دهری را اظهار کرده سید الافاضل و او سید محقق داماد است که مهارت در حکمت حقّه دارد؛ به اندازه ای مهارت دارد که به او معلم ثالث گفته شده، منزّه بگرداند خداوند نفس او را و به قبرش وسعت دهد. او قائل است به حدث دهری عالم. و گفتارش را به نحو مبسوط در حدوث دهری بیان نموده حدوث دهری مثل حدوث زمانی است که دارای سبق عدم مقابل بر وجود شیء است یک سبق جدانشدنی برای عدم اما در حدوث دهری مقابله عدم و سبق انفکاک آن در سلسله طولیه است بخلاف تقابل عدم و سبق انفکاک در حدوث زمانی که در سلسله عرضیه است.^۱

و لنمهد لبیان ذلك ثلاث مقدمات الأولى أَنْ كُلَّ موجودٍ فَلَوْجُودِهِ وعاءٌ أو ما يجري مجراه فَوَعَاءُ السَّيَّالَاتِ كَالْحَرَكَاتِ وَ الْمُتَحَرِّكَاتِ هُوَ الزَّمَانُ سِوَاهُ كَانَ بِنَفْسِهِ أو بِأَطْرَافِهِ مِنَ الْأَنَاتِ الْمَفْرُوضَةِ الَّتِي هِيَ أَوْعِيَةُ الْأَنْبِيَاءِ كَالْوُصُولَاتِ إِلَى حُدُودِ الْمَسَافَاتِ. وَ مَا كَانَ بِنَفْسِهِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَلَى وَجْهِ الْإِنْطِبَاقِ كَالْقَطْعِيَّاتِ مِنَ الْحَرَكَاتِ أَوْ لَا عَلَى وَجْهِ الْإِنْطِبَاقِ كَالتَّوَسُّطِيَّاتِ مِنْهَا.^۲

^۱ . منظومه، ج ۲، ص ۲۸۹.

^۲ . منظومه، ج ۲، ص ۲۹۰.

و ما يَجْرِي مَجْرَى الوعاء للمفارقات النورية هُوَ الدَّهْرُ. و هُوَ كَنَفْسِهَا بَسِيطٌ مَجْرَدٌ عَنِ الكَمِيَةِ و الاتِّصَالِ و السَّيْلَانِ و نَحْوِهَا. و نِسْبَتُهُ إِلَى الزَّمَانِ نِسْبَةُ الرُّوحِ إِلَى الْجَسَدِ. و ما يَجْرِي مَجْرَى الوعاء لِلْحَقِّ و صِفَاتِهِ و أَسْمَائِهِ هُوَ السَّرْمَدُ.^۱

برای بیان حدوث سه مقدمه بیان می‌کنیم؛ مقدمه اول: هر موجودی برای وجودش ظرفی است یا جاری مجرای وعاء است، وعاء آن چیزهایی که حرکتی هستند مثل حرکت متحرکات؛ زمان، خود حرکت و متحرک، حالا یا خود زمان وعاء است یا اطراف آن زمان وعاء هستند، از آناتی که مفروض است، آن آناتی که وعاء‌های آنیات هستند، آنهایی که در «آن» واقع می‌شوند مانند رسیدن به انتهای مسافت (که دیگر آن رسیدن داخل در زمان نیست بلکه طرف زمان است که به آن آنیات می‌گویند). گفتیم که زمان است یا بنفسه یا بآطرافه، حالا اگر زمان بنفسه وعاء باشد اعم است از اینکه بر وجه انطباق باشد مثل قطعیات از حرکات (که هر جزء از این اجزاء حرکت با جزئی از زمان منطبق هستند) یا بر وجه انطباق نباشد مانند توسیطیات از حرکات (که تمام یک جسم در یک «آن» واقع است و همه آنها در «آن» دیگر و هلم جرأ تا به آنجایی که به حرکت ادامه بدهد که به آن توسیطیه می‌گویند).

آنچه که جاری مجرای وعاء برای مفارقات نوریه است دهر است (واقعاً وعاء و ظرف نیست بلکه مثل وعاء میماند، اعتباراً به آن وعاء می‌گوییم). این دهر مثل خود این مفارقات نوریه بسیط است و مجرد از کم و اتصال و سیلان است (و در آنجا ثبوت است و در آنجا هیچ کمی نیست، مقدار نیست، اتصال نیست، سیلان، حرکت و امثال ذلک از آن عوارضی که عارض بر ماده می‌شوند هم نیست) نسبت دهر به زمان نسبت روح به جسد است. آنچه که جاری مجرای وعاء برای خدا و صفاتش و اسمائش است سرمد است.

البته این تعبیر خوب نیست که بگوییم: «مثل آن بسیط است» بلکه باید بگوییم که چیزی غیر از آن مفارقات نوریه نیست و اصلاً اعتبار دهر یک اعتبار است.

همان‌طور که روح علت برای جسد است و قوام جسد به روح است، قوام این عالم هم به دهر و آن مفارقات نوریه است و زمان از آنجا خلق می‌شود همان‌طوری که جسد از روح خلق می‌شود پس او نسبت به زمان علت است.

سرمد بودن وعاء تمام اسماء الهی

پس وعاء تمام اسماء الهی وعاء سرمد است یعنی ازل و ابد است؛ آنها در ازل و ابد واقع‌اند.

عین مصلحت بودن نفس فعل خدا

به یاد دارم که یک وقت صحبت میکردیم و می‌گفتیم که خدا هیچ‌وقت کاری را روی مصلحت انجام نمیدهد بلکه مصلحت از کار خدا نشأت می‌گیرد! کاری را که ما انجام میدهیم ملاک و مناط فعل ما مصلحت نفس‌الأمربه است که این فعلی که انجام میدهیم آیا منطبق بر مصلحت هست یا نیست؟ در اطرافش فکر می‌کنیم و بعد انجام میدهیم اما آیا خدا فکر میکند و بعد انجام میدهد؟! یا اینکه نفس فعل خدا عین مصلحت است و مصلحت از فعل خدا نشأت می‌گیرد و وجود پیدا می‌کند؟! [از منبر] پایین آمدم، شخصی بود از همین آقایان

^۱. همان.

و دوستان و رفقا بود، گفت که پس مصالح و مفاسد نفس‌الآمریه چه می‌شود؟! حسن و قبح عقلی چه می‌شود؟! گفتم که بگویند تا ببینم ملاک این حسن و قبح عقلی چیست؟! به چه حسن می‌گویند و به چه قبح می‌گویند؟! گفت: به آنچه که منطبق با یک مصلحت نفس‌الآمریه باشد حسن می‌گویند و اگر منطبق نباشد به او قبح می‌گویند. گفتم که آن مصلحت نفس‌الآمریه چیست؟! آیا ما غیر از اراده و مشیت خدا مصلحت نفس‌الآمریه دیگری داریم که دوباره خدا باید اراده‌اش را با آن مصلحت منطبق کند؟! اسم آن مصلحت نفس‌الآمریه چیست؟! بگویند تا ما هم بدانیم!

برگشت تمام مصلحتها به اراده و مشیت خدا

غیر از اراده و مشیت خدا که عبارت است از وجود بحث و بسیط، هیچ چیزی نمیتواند مصلحت و مفسده باشد یعنی مصلحت عبارت است از همان وجود که همان اراده و مشیت او است پس برگشت تمام مصلحتها به اراده و مشیت او است.

زمان رسیدن انسان به مصلحت نفس‌الآمریه

حالا چه زمانی انسان به مصلحت نفس‌الآمریه میرسد؟ وقتی که به اراده و مشیت خدا اطلاع پیدا کند که آن فقط مقام ولایت است یعنی وقتی که فهمید اراده و مشیت خدا این است یعنی به مصلحت رسیده است؛ لذا به یک عارف گفتند که اگر تو به جای خدا بودی این عالم را چطور اداره میکردی؟ گفت: همین طوری که الآن هست! [بدون هیچ تغییر] معنایش این است که اگر غیر از این بهتر است [و تغییر لازم دارد] یعنی اگر من جای خدا بودم بهتر از این اداره میکردم.

تلمیذ: ...

استاد: اینکه در خطاب با مردم است یعنی در مقام انسانیت، ﴿إِنَّ آلَإِنْسَانَ خُلُقٌ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعٌ﴾^۱ و امثال ذلک، من اگر با این عقل بشری و عقل مادی غیب میدانستم دائماً دنبال خوبیها برای خودم می‌رفتم اما وقتی که انسان بداند آنچه که الآن دارد از این تقدیر و مشیت برای او انجام میگیرد عین خیر محض است ﴿مَا ذَا بَعْدَ آلَ حَقٍّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾^۲، همه خیر در همین است.

... عالم دیگری داریم که عالم حق و واقع مطلق است، عالم ضرورت است که جهت نقصان و جنبه

^۱ . سوره معارج (۷۰) آیه ۱۹ و ۲۰. انوار الملکوت، ج ۱، ص ۱۳۰، تعلیقه ۲:

«به درستی که انسان بی صبر و ثبات و بی تحمل و حریص آفریده شده است. زمانی که به او بدی و شری

اصابت کند، سخت جزع کننده و فریاد برآورنده است.»

^۲ . سوره یونس (۱۰) آیه ۳۲.

خلاً در آن عالم نیست، بعد خدا اراده‌اش را بر آن عالم منطبق می‌کند تا آن عالم چه اجازه دهد، اگر اجازه داد که این عمل را انجام دهد، خدا هم اراده می‌کند و اگر اجازه نداد، خدا اراده نمی‌کند پس خدا در اراده و اختیارش محدود می‌شود.

تلمیذ: احکام تابع مصالح و مفاسد نیست انسان [با توجه به] اوامر، مصالح و مفاسد را کشف می‌کند. استاد: بله وقتی که خدا تشریع می‌کند این تشریع عین مصلحت و صلاح برای انسان است که تشریع می‌کند و امثال ذلک.

تلمیذ: پس اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد است حرف بیخودی است؟ استاد: ببینید تابع مصلحت و مفاسد [است] ولی آن مصلحت و مفاسد اراده پروردگار است و اراده پروردگار غیر از این نیست، این طور نیست که خدا می‌توانست اراده دیگری کند آن طوری که سروش‌ها درمی‌آورند و در آن کتاب‌های دانش و ارزش می‌گویند که اصلاً مسئله ارزش یک مسئله است، مسئله ضرورت یک مسئله دیگر است.^۱

[می‌گویند که] آن ارزش از فعل خدا نشأت می‌گیرد یعنی چون خدا این طور گفته است ارزش دارد، اگر خدا به نحو دیگری میگفت، آن طور ارزش داشت. اینها این طور می‌خواهند نتیجه بگیرند ولی نتیجه‌ای که اینها می‌گیرند از این نقطه نظر باطل است به جهت این است که یک وقت شما فعل خدا را دایره مدار مصلحت می‌دانید یعنی فعل خدا را عین مصلحت میدانید، اگر عین مصلحت بدانید بنابراین نمیشود که فعل خدا با امر خدا در دو مجرا باشند، خدا هیچ وقت نمیتواند امر به محال کند، اگر شما ارزش را از ناحیه فعل خدا میدانید ولی در عین حال میتوانید قائل شوید بر اینکه فعل خدا ممکن است به امر محالی تعلق بگیرد، این در اینجا تناقض است و این طور نمیشود.

حاکم بودن یک مشیت، جریان و امر در عالم

یعنی می‌گویید: ارزشی که تشریع دارد به خاطر اراده خدا است، ما این را قبول داریم مثلاً چون خدا گفته است که نماز ظهر را چهار رکعت بخوان، الآن نماز چهار رکعت مصلحت دارد، اگر خدا میگفت که نماز ظهر را شش رکعت بخوان، شش رکعت مصلحت داشت، ما این را میدانیم ولی فعل خدا هم با آن تشریع خدا منافات ندارد یعنی یک مشیت و یک جریان و یک امر در عالم حاکم است که از آن یک امر تکوین و تشریع باهم برمی‌خیزند، نه اینکه ما تکوین را از تشریع جدا کنیم آن وقت بگوییم که ارزش تشریع به خاطر امر

^۱. جهت اطلاع بیشتر به نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ۳۲۵-۳۵۸، بررسی اشکال نهم رجوع شود.

خداست، خدا میتواندست به نحو دیگری تشریع کند.

تلمیذ: اینها می خواهند نسبت را در احکام پیاده کنند.

استاد: بله دیگر.

تلمیذ: ... امر به محال می کند این فرض را در اینجا نمی آورند، می گویند که آنچه که مشیت خداوند به آن تعلق می گیرد ارزش را از آنجا کشف می کنیم.

استاد: یعنی اگر خدا بگوید که طیر در سماء بکن ما باید انجام دهیم حالا امر به محال تعلق گرفته است، معنایش این است دیگر! خدا بگوید که بلند شو پدر خودت را دریاور، کار خیلی خوبی کرده است، اشکال ندارد!

تلمیذ: اینها فرض است.

نشأت گرفتن تشریع و تکوین از یک اراده و مشیت

استاد: این فرض از کجا ناشی می شود؟! از اینکه اینها تشریع و تکوین را جدا کرده اند و گفته اند که حساب تکوین جدا است، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^۱ یعنی خلق برای او است، امر هم برای او است؛ هر کاری خواست میکند و هرطوری خواست امر میکند، البته هرطوری خواست او با هرطوری خواست تو دوتا است، هرطوری خواست تو این است که تو به اختیار خودت یک چیز را در نظر میگیری باینکه میبینی مصلحت در این است دوباره خلافت را انجام میدهی ولی در مورد خدا اصلاً یک خواست بیشتر نیست، همان یک خواست هم تکوین و هم تشریع است یعنی تشریع و تکوین همه از یک اراده و مشیت نشأت میگیرند، دیگر در اینجا نمیتوانیم بگوییم که اگر خدا دلش میخواست میگفت که نماز را چهار رکعت بخوان و حالا دلش میخواهد بگوید که نماز را ده رکعت بخوان چون ده رکعتی ارزش دارد، اگر این طور است پس امر به محال هم اشکال پیدا نمیکند! چون خدا دنگش می گیرد و میگوید که من باب مثال فلان کار محال را انجام بده چون من خدا هستم باید انجام دهی، مگر اشاعره چه میگویند؟! آنها هم همین حرفها را میزنند؛ میگویند که امر به محال از خدا جایز است.^۲

ما میخواهیم بگوییم که امر به محال اصلاً از خدا متمشی نمیشود، همان طور که اجتماع متناقضین اصلاً از خدا متمشی نمیشود چون اجتماع متناقضین براساس مشیت واحدهای است، چطور ممکن است خدا خلاف مشیت خودش را انجام دهد؟! مشیت خدا در یک آن هم بر وجود شیء و هم بر عدم شیء تعلق بگیرد، آیا

^۱ . سوره اعراف (۷) آیه ۵۴.

^۲ . اصول فقه (للمظفر)، ج ۲، ص ۳۷۷.

میتواند چنین کاری کند؟! نمیتواند پس مشیت واحدهای در این عالم حاکم است که همان مشیت واحده اجتماع متناقضین را مستحیل میسازد، همان مشیت واحده بین تکوین و تشریع توفیق برقرار کرده است. این طور نیست که چون خدا گفته است، ارزش پیدا میکند، نه! چون این فعل خدا با تکوین هردو از یک جا نشأت گرفته است، ارزش دارد و غیر از این هم نمیشود باشد، قضیه این است.

تلمیذ: دوباره همان شد؛ چون که خدا انجام داده است ارزش پیدا کرده است! درست است که در یک جا ما با اینها افتراق داریم و می‌گوییم که خدا امر به محال نمی‌کند ...

استاد: ببینید حسن قضیه به این برمیگردد که ما این مطلب را مستند به خدا بدانیم، هرچه که مستند به پروردگار است حسن است و هرچه که مستند به غیر او است قبیح و ظلمت است. حالا صحبت در این است که اینها میخواهند بگویند که مسئله تکوین برای خودش عالم جدایی دارد، مسئله تشریع هم برای خودش عالم جدایی دارد، اصلاً تکوین به تشریع کاری ندارد، اخلاق نسبی است، در یک جا خدا باینکه تکوینش این است میگوید که این کار را انجام بده، در یک جا خدا باینکه تکوینش این است میگوید که خلافش را انجام بده و هر دوی اینها هم چون خدا گفته است صحیح و پسندیده است.^۱ ما می‌گوییم که نمیشود این طور باشد.

آن چیزی که خدا گفته است خلاف را انجام بده معلوم است که تکوین هم دست خورده است، آنجا که در حال مرگ هستی به تو میگوید که اکل میته واجب است، آنجا که سالم هستی میگوید که اکل میته حرام است پس تکوین در اینجا دست خورد، این طور نیست که هم اکل میته در اینجا ارزش پیدا کرد و هم حرمت اکل میته در اینجا ارزش پیدا کرده است؛ این طور نیست که بگویند: یک امر واحد، هم حرامش ارزش دارد و هم وجوبش ارزش دارد. حرامش در جایی ارزش دارد که منطبق با تکوین باشد، وجوبش در آنجایی ارزش دارد که منطبق بر تکوین باشد، آنجایی که حرامش منطبق با تکوین است جایی است که شما فرد سالمی هستی و صاف صاف راه می‌روی لذا می‌گوید که اکل میته حرام است. آنجایی که وجوبش منطبق با تکوین است جایی است که شما در حال مرگ هستی - تکوین در اینجا دست خورده است - اکل میته واجب می‌شود، این طور نیست که حساب تکوین جدا باشد، حساب تشریع هم جدا باشد که بگویند: تمام امور نسبی است، حالا که همه نسبی شد بنابراین دیگر ما براساس حسن و قبح و مصلحت خودمان دخل و تصرف و هر غلطی بخواهیم انجام میدهیم!

^۱. جهت اطلاع بیشتر به نگرشی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت، ص ۳۲۵ تا ۳۵۸، بررسی اشکال نهم رجوع شود.

احکام، دائر مدار تکوین

برگشت تمام فکر آنها به همین است که میگویند: «زمانه عوض شده است لذا هر کسی برای خودش هرچه را که تشخیص داد موظف است که عمل کند، آن زمان این طور بود و این حکم را اقتضاء میکرد، الآن زمان این طور است و این حکم را اقتضاء میکند»، ما می‌گوییم که نه‌خیر، احکام دائر مدار تکوین هستند، بله! اگر تکوین عوض شد احکام هم عوض می‌شوند، ما هم همین را می‌گوییم؛ این همه ضرورات چیست؟! این همه احکام ثانوی چیست؟ اینها به‌خاطر این است که خود تکوین عوض شده است مثلاً دزدی حرام است و دست دزد را هم قطع می‌کند اما اگر جان در خطر باشد همین دزدی واجب می‌شود و شما میتوانید بروید از شخصی پول بردارید تا شخصی را نجات دهید حتی اگر سگ کسی از گرسنگی در حال مرگ است شما می‌توانید [از شخصی پول بردارید] و واجب است که چیزی جلوی او بیندازید تا اینکه نجاتش دهید، این طور نیست که حساب اینها جداگانه باشد.

به‌طور کلی احکام دائر مدار موضوعات هستند در هر جا که موضوع منعقد شود خود حکم هم در همان جا بار می‌شود، درست شد؟! بنابراین درست است که ارزش احکام به این است که از ناحیه پروردگار آمده است، ما این را قبول داریم ولی اینکه اگر خدا می‌خواست - با فرض این تکوین - به‌نحو دیگری حکم می‌کرد، آن [حکم] ارزش پیدا میکرد، این غلط است، تکوین و تشریع خدا یکی است، مسئله این است.

بنابراین دیگر اخلاق نسبی نیست بلکه هر اخلاقی در جای خودش صحیح است. یک مثال برای شما می‌زنم؛ بلند شدن و احترام کردن این یک ارزش است، یک امر صحیح و پسندیده و مستحسن است، همین بلند شدن در یک جا حسن می‌شود مثلاً شما برای شخص عالمی بلند میشوید، [این حسن است] حالا همین بلند شدن در یک جا قبیح می‌شود فرض کنید که طلبهای آمده است و شما به‌عنوان مسخره کردن او بلند میشوید یعنی مثلاً ما تو را خیلی احترام میکنیم! این قبیح می‌شود.

آیا میتوانیم بگوییم که اخلاق در اینجا نسبی است؟! این بلند شدن در اینجا نسبی است؟! نه، نسبی نیست چون موضوع در اینجا تفاوت پیدا کرده است، این طور نیست که نسبی باشد، چون موضوع تفاوت پیدا کرده است این هم تفاوت پیدا کرده است، این طور نیست که موضوع واحد است و همین موضوع واحد در یک جا صحیح می‌شود و در یک جا قبیح می‌شود، نه‌خیر، موضوع تفاوت پیدا کرده است، موضوع در آنجا شخص عالم بوده است ولی در اینجا یک طلبه است، حتی اگر همان شخص عالم هم باشد موضوعش در مجلس متفاوت، تفاوت پیدا می‌کند. بنابراین نسبیت و امثال ذلک کنار می‌رود. هر شیئی در هر وعائی که دارد منطبق با موضوع خودش حکم پیدا میکند.

تلمیذ: ... براساس باید‌ها و نبایدها هست و نیست‌ها است، در این صورت حضرت آقا می‌فرمایند

این طور نیست، در کتاب انوار ملکوت می فرمایند که از هیچ «هست و نیستی» «باید» زائیده نمی شود مگر بر حکم عقل یعنی ارتباط ...

استاد: نه، اصلاً اینها خلاف این را میگویند، اینها میگویند که از «هست» «باید» را نمیشود انتزاع کرد. تلمیذ: آقا می فرمایند که نمی شود.

استاد: چرا؟! می شود، از «هست» می شود «باید» را انتزاع کرد.

تلمیذ: یعنی به حکم عقل می شود یعنی به صراحت ... شما می فرمایید که تکوین و تشریع ...

استاد: ببینید من این را میگویم که الآن خدا انسان را این طور خلق کرده است و این هست، حالا که من این طور خلق شده ام آیا خدا میتواند هر حکمی راجع به من بکند؟! میگوید: «نه»، این «هست» من یک «باید» را اقتضاء میکند نه دوتا، این طور نیست که خدا بگوید که حالا اینها را این طور میکنیم و آنها را آن طور میکنیم، این «هست» عبارت است از «باید»، حالا چرا «هست» این طور است؟ به خاطر این است که وقتی شیئی وجود پیدا میکند، ما در همین بحث فلسفه گفتیم و بحثش در اینجا گذشت - وجود پیدا کردن یک شیء عبارت است از سدّ ثغور جمیع اعدام، و علت تمام اعدام را از بین ببرد و تمام آن اعدام را منمحي می کند و راه همه اعدام را میبندد و آن وجود را واجب میکند، این همین «باید» است دیگر.

اینها میگویند: حالا که عالم این طور شد میتواندست طور دیگری شود پس از اینکه عالم این طور است و خلق شده است ما استفاده نمی کنیم که باید همین طور شود، نه، بلکه خدا می تواندست طور دیگر [خلق کند] این مسئله اینها است و بر همین اساس هم تمام مسائل اخلاقی و مطالب خلافتشان را پایه گذاری کردند. ما می گوییم که از «هست» «باید» انتزاع می شود، «باید» یعنی چه؟ یعنی این «هست» که این وجود است مبتنی بر وجوب است، وجوب هم مبتنی بر ایجاد است، ایجاد هم مبتنی بر ایجاب است، ایجاب هم از ناحیه علت می آید، چه زمانی علت وجود می دهد؟ موقعی که تمام این سلسله مراتب را یکی یکی طی کند؛ اوّل آن ناحیه علت جمیع انحاء عدم این وجود را از بین ببرد، وقتی که از بین برد، موجب می شود، وقتی که موجب شد، موجب می شود بعد موجب می شود بعد موجب می شود و وجود پیدا میکند.

بنابراین شما ببینید که در تمام اینها «باید» حاکم بود، آن علت، باید عدمی را از بین ببرد من باب مثال میگویم که الآن دست من میخواهد این کتاب یا این قلم را از اینجا بردارد، الآن برداشتن این کتاب یا قلم معلول می شود و دست من علت برای این می شود؛ من میخواهم این قلم را از اینجا بردارم، برای برداشتن باید چه کار کنم؟! جمیع انحاء عدمی که مانع از این علت است را کنار بزنم؛ اوّل باید اراده کنم، اراده من اولین حرکت به سوی این قلم است، بعد باید دستم را بیاورم، تا میخواهم دستم را بیاورم یک دفعه این آقا از اینجا می آید و این را بر میدارد، من باید دست او را کنار بزنم، ببینید این علت می آید و آن ناحیه عدم را طرد میکند. تا آن شخص

را طرد کنم نفر دیگر می‌خواهد این را بردارد، باید او را هم کنار بزنم، تا او را کنار بزنم بچه‌های از آن در می‌آید و می‌خواهد این قلم را بردارد، او را هم باید کنار بزنم، تا می‌خواهم این را بردارم یک نفر می‌خواهد با من صحبت کند و حواس من را پرت کند، از ناحیه عدم علت او را هم باید کنار بزنم، تمام این انحاء عدمی که در «برداشتن» دخالت دارند را باید یکی یکی طرد کنم و دستم را جلو بیاورم و بعد این قلم را از اینجا بردارم؛ پس برداشتن این [کتاب یا قلم] که یک وجود است مستند به یک سلسله عواملی است که آن سلسله عوامل سدّ ثغور و ازبین بردن جمیع انحاء عدمی است که هر کدام از اینها کافی است تا این معلول وجود پیدا نکند، این را «ایجاب» می‌گویند.

معنای ایجاب

پس علت در وهله اول از ناحیه خود ایجاب میکند؛ ایجاب کردن یعنی همه انحاء عدم را ازبین بردن، بنابراین برای اینکه یک شیء وجود پیدا کند حتماً باید علت همه انحاء عدم مخالف را ازبین ببرد، عدم این کیفیت را ازبین ببرد، این همان از «هست» «باید» را انتزاع کردن است، «باید» از «هست» انتزاع می‌شود، از هر «هستی» «باید» زائیده می‌شود.

آن وقت در این بحث می‌کنیم که اینها می‌خواهند بگویند که از «هست» «باید» انتزاع نمیشود البته اینها یک بحث مفصلی میکنند که مادیون هم بحث می‌کنند؛ مادیون می‌گویند که عالم در حرکت است - اصلاً تئوری حرکت برای این است - و وقتی شیئی حرکت پیدا میکند با خودش متحرک را هم به دگرگونی و دگردیسی وامی‌دارد. آن حکمی که برای اول قضیه بود طبعاً به واسطه حرکت ازبین میرود مثلاً آن مسائلی که در صد سال پیش بود به واسطه حرکت اجتماعی الآن تبدیل پیدا میکند و من باب مثال الآن باید مسائل دیگر جایگزین شود مثلاً آن موقع مردم با نفت و پی و دنبه دستگاه‌های خود را روشن میکردند، الآن دیگر مسائل تغییر پیدا کرده است و با گاز و چراغ و برق و اشعه خورشید دستگاه‌های خود را روشن میکنند.

بنابراین مسائل اجتماعی و مسائل اخلاقی هم به دنبال حرکت اجتماعی در حال تغییر است، مسائل اخلاقی هم تغییر پیدا میکند و خود اخلاق هم «نسبت» می‌شود بنابراین اینها استفاده میکنند بر اینکه اگر شیئی فعلاً هست دلیل نمی‌شود بر اینکه همیشه به همین کیفیت باشد. این تر افرادی است که قائل اند به اینکه در حرکت اجتماعی و حرکت تاریخ این احکام و فلسفه اخلاق در حال تغییر است.

دیگران جواب داده‌اند و گفته‌اند که نمیتوانیم از «هست» «باید» را انتزاع کنیم، آنها می‌گویند که از «هست» «باید» انتزاع می‌شود؛ «باید اخلاقی» یعنی چون الآن وضع موجود این طور است پس باید منطبق با وضع موجود احکام جعل کرد و احکام قدیم دیگر به درد نمی‌خورد. فرض کنید در سیر تاریخی چون سابق زن‌ها کار نمیکردند مرد مکلف بود بر اینکه حقوق زن را بدهد، ارث باید نصف باشد، دیه باید نصف باشد ولی الآن زن یک رکن

اجتماع را میگرداند، براساس حرکت تاریخی که در اجتماع می شود زن یک رکن اجتماع است مثلاً همه کارخانه ها را زن ها اداره میکنند، رادیو و تلویزیون را زن ها اداره می کنند و امثال ذلک، اگر زن ها از رادیو و تلویزیون بروند اصلاً رادیو و تلویزیون تعطیل می شود! بنابراین چون در وضعیت تاریخی اجتماعی فعلی ما الآن جای زن با سابق تغییر کرده است بنابراین ملاکات هم باید تغییر پیدا کند. در واقع احکام دیات یا احکام ارث مربوط به زمانی بود که زن کار نمیکرد و در خانه بود، صاف صاف می خورد و می خوابید و شوهر بدبخت کار میکرد لذا دیه زن نصف بود، ارثش نصف بود، از زمین و عمار و امثال ذلک ارث نمی برد، فقط از فضایی و منقول و امثال ذلک ارث می برد ولی الآن دیگر این طور نیست، الآن باید مثل بقیه کار کند، چه بسا الآن در حرکت تاریخی طوری شود که مرد ها خانه نشین شوند و اصلاً زن ها کار پیدا کنند و نانش را به شوهر ها بدهند تا بخورند! در این صورت دیگر حکم عوض می شود و دیه مرد نصف می شود، ارثش نصف می شود و امثال ذلک! به این سیر تاریخی فلسفه اخلاق میگویند که در اجتماع و نظام اجتماعی وقتی حرکت تاریخی انجام می شود احکام هم به مقتضای آن حرکت تاریخی دچار دگرگونی و تغییر میشوند. اینها میگویند که از «هست» ما «باید» را انتزاع میکنیم چون وضع فعلی این طور است پس ما هم باید به این وضع فعلی متعبد شویم و حکم را تغییر دهیم.

این آقایان [خواستند] درست کنند اصلاً ریشه را زده اند؛ یعنی خواستند بگویند که از «هست» «باید» انتزاع نمیشود، ما خیلی چیزها داریم که «هست» ولی «باید» از آنها انتزاع نمی شود اما اصل را خراب کرده اند یعنی قضیه ای که مربوط به تشریع است را اصلاً در تکوین برده اند و گفته اند که ما اصلاً قضیه را از اصل می گوئیم؛ هر چیزی که هست دلیل نمیشود بر اینکه علت هم همین نحو اقتضا می کرده است، نه! ممکن بود علت به نحو دیگری باشد و این هم نباشد.

شما نباید این طور جواب دهید، ریشه را نباید خراب کنید، آن «باید» تکوینی به جای خودش، شما جواب این «هست» را بده چون جوابش این است که آیا شاکله تغییر پیدا کرده است یا نه؟ اینکه اجتماع فعلاً این طور است دلیل نمی شود چون ممکن است اجتماع خطا برود، این همه خطاهایی که میکنند، این همه قوانینی که وضع میکنند، این همه کثافتکاری هایی که میکنند بعد هم میگویند که ما غلط کردیم، اینها چیست؟! به خاطر این است که یک اجتماعی حرکت تاریخی خلاف را انجام میدهد و بعد از صد سال میگویند که ما غلط کردیم، همان طور که الآن سروصدایش بلند شده است که میگویند: «زن ها نباید کار کنند، زن ها باید در خانه بنشینند و بچه داری بکنند.»

وقتی که فهمیدند بچه ها از محبت مادر تهی شدند حالا میگویند که ای دادبیداد! اروپا در اینجا اشتباه کرده است! پس شما باید این را جواب دهید؛ جواب دهید که آیا آن کسی که از همه موجودات نسبت به شاکله

انسان و خلقت انسان عالم تر و آگاه تر است بهتر میتواند تشریع کند یا شما که نمیتوانید نفس بکشید؟! نفس کشیدن را شخص دیگری باید به شما یاد دهد، آن وقت شما قانون وضع می کنید؟! این «هست» و «باید» را این طور باید درست کرد. خیال می کنم نظر شما همین بوده است!

تلمیذ: همان منظوری که حضرت آقا قائل بودند که از صدتا «هست» هم یک «باید» انتزاع نمی شود بلکه عقل است که بعد از اینکه فهمید یک چیزی هست «باید» را خود عقل انتزاع می کند و حکم می کند.

استاد: این مسئله وجود است یعنی وقتی که شیئی وجود پیدا کرد، - حالا نمی گویم که عرض بنده هم همین بود - عقل با توجه به مقارنات، سلسله علل، خصوصیات و امثال ذلک استنتاج میکند و همین مسئله وجود، وجوب، ایجاد، ایجاب و غیره باید به همین کیفیت این طور میشد که این وجود پیدا کند، غیر از این نمیشد.

تلمیذ: این نسبت به «باید» تکوینی است اما نسبت به «باید» اخلاقی چگونه؟ مثلاً ما می گوئیم که عالم بر مبنای عدل است من هم باید عادل باشم، این «من هم باید عادل باشم» را نمی خواهیم بگوئیم که هر چه در عالم هست باید این طور می شد این «باید» تکوینی می شد، «باید» اخلاقی بدین معنا که من استنتاج حکم اخلاقی کنم که این مستقیم با خلقت جهان انتزاع نمی شود بلکه عقل است که یک «باید» انتزاع می کند و این «باید» ها مستقیم از «هست» ها متمشی نمی شود.

استاد: حالا من نمیدانم که عبارت ایشان چگونه بود.

این سلسله قضیه تاریخی این مسئله «هست» و «باید» همین است که عرض کردم که این مادیون به خاطر اینکه یک دگرگونی در احکام و مسائل اخلاقی و امثال ذلک ایجاد کنند اصل از «هست» «باید» انتزاع نمیشود را مطرح کردند و کنار کشیدند و بعداً به قضیه سیر تاریخی تکیه اجتماع پرداختند و گفتند: مسائلی که مربوط به گذشته است مربوط به گذشته بود و الآن فرق کرده است لذا باید تغییر پیدا کند بنابراین دیگر اسلام و ادیان و تمام اینها همه کنار میروند الآن همه مردم دارای فکر و روشن فکری و منور الفکر شدند - فکرهای خود را نوره کشیدند و دیگر خوب شدند! - لذا دیگر نیازی به این احکام و امثال ذلک نیست؛ آقایی هم که جواب داده اند، این طور جواب داده اند و اصل و ریشه را زده اند. قضیه اش این است. «الثانیة» برای جلسه بعد بماند.

اللهم صل علی محمد و آل محمد