هو العلیم

بداء چگونه با علم تغییرناپذیر خدا سازگار است؟

نقش زمان و اختیار در پیدایش حوادث

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ فی البداء و الجبر و الاختیار و القضاء و القدر ـ جلسه یکصدوهشتم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

ثبات علت و تدریج حوادث در عالم ماده

مقدمهٔ ثالثه در مرتبهٔ ثبوت است، در عالم علّیت؛ عرض شد: آنچه 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 تدریجی‌الحصول 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، تدریجی‌الحصول 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.

پیوند حادث متدرج با علت ثابت

صحبت در این است که پس نحوهٔ تشکّل حوادث در عالم ماده به‌نحو تدریجی‌الحصول به چه شکل خواهد بود؟ آیا ممکن است یک مسئلهٔ تدریجی قائم بر یک مسئلهٔ ثابته باشد و حادثهٔ متدرّج‌الحصول قائم و متدلّی بر جنبهٔ ثبوت و جنبهٔ دوام باشد؟ آیا چنین مسئله‌ای ممکن است؟

مثال چرخ و نسبت حرکت با علت مافوق

در اینجا باید عرض شود که در عالم مثال و عوالم مافوق که بالنسبه به عالم ماده جنبهٔ 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. من‌باب‌مثال، اگر بخواهیم این قضیه را پیاده کنیم و از نقطه‌نظر علّیت و معلولیت تشبیه کنیم به امور تکوینی مترتبهٔ بر یکدیگر، باید بگوییم که یک‌وقت ما یک چرخ داریم و این چرخ یک جنبهٔ خارجی و نفس‌الأمری دارد که می‌بینیم؛ یک‌وقت ما حرکت این چرخ را داریم؛ یعنی این چرخ یک حرکت وضعی به خود می‌گیرد که اگر من‌باب‌مثال این نقطهٔ چرخ را در أعلیٰ و این نقطه را در أدنیٰ 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 تبدّل پیدا کرد و نقطه‌ای که در مرحلهٔ أعلیٰ بود به جانب شمال رفت و نقطه‌ای که در أدنیٰ بود به جانب یمین رفت، ما این را حرکت در کم و حرکت در مکان می‌نامیم که این چرخ از آن موقعیت اُولیٰ خود به موقعیت ثانیه متبدّل 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 اوست، باز هم این حرکت وجود دارد.

حرکت در کم و کیف و وابستگی آن به علت

شما اگر چوبی را درنظر بگیرید، این چوب بعد از یک سال رنگش گدر 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 جنبهٔ علّیت به خود می‌دهد؛ یعنی در خود جنبهٔ علّیت دارد و به اینها جنبهٔ معلولیت می‌دهد. درست شد؟!

تفاوت وجود علت با ظهور زمانی آن

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 افاضهٔ حیات و بقاء می‌کند، لازمهٔ افاضهٔ حیات و بقاء و استدامهٔ آن بقاء، انتزاع زمان است. لازمهٔ افاضهٔ حیات و بقاءِ بر این و آن حرکتی که در وضع می‌کند، لازمه‌اش زمان است و لازمه‌اش تدریجی‌الحصول است.

سکون و قرار اشیا در عالم ثابتات

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 [سکون و قرار است]، 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 ثابتات 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.

خلق و انعدام پیوسته در عالم ماده

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؛ و اِلّا تا وقتی که ماده وجود دارد، این خلق و این اعدام همین‌طور با او وجود دارد و از لوازم ذاتی برای ماده است.

بناءً‌علی‌هذا، همان‌طور که خود این اشیاء از نقطه‌نظر مرتبهٔ عِلّی در عالم ثابتات وجود دارند، تمام حوادثی هم که در این عالم اتفاق می‌افتند، در عالم ثابتات که عالم مثال و مافوق مثال است، به‌نحو ثبوت وجود دارند. این هم مقدمهٔ سوم بود.

قسر و غایت در بیان حاجی

مقدمهٔ چهارم در اصطلاح فلاسفه بنابر بیان مرحوم حاجی است که می‌فرماید:

«القَسرُ لا یکونُ دائمًا کما *** لَم یکُ بِالأکثرِ فَلیَنحَسِما.
و کُلُّ شَیءٍ غایةٌ مُستَتبِع *** حتّی فَواعلُ هیَ الطّبائِع؛
إذ مُقتَضَیَ الحکمةِ و العِنایةِ *** إیصالُ کُلِّ مُمکنٍ لِغایة[1].»

تعریف قسر با مثال حرکت سنگ

قسر عبارت است از حرکت برخلاف طبع؛ برخلاف طبع یعنی برخلاف لوازم و خلاف استعدادات وجودی شیء. فرض کنید که حَجَر میل به سِفل دارد. اگر ما این حجر را برداریم و برخلاف میل به سفل در هوا رها کنیم، تا وقتی که نیروی قاسر وجود دارد که عبارت است از همان نیروی مباشری که به‌واسطهٔ حرکت یَد، آن نیروی مباشر رها شده است، تا وقتی که آن نیروی مباشر مصاحب با حجر است، این حجر به‌سمت فوق در حرکت است. وقتی که آن نیروی مباشر اضمحلال پیدا کرد، آن حجر دوباره به حرکت طبعی خودش برمی‌گردد که به‌سمت سفل است؛ حالا آن حرکت طبعی یا

[1] ***شرح منظومه***، ج ۲، غررٌ فی البحث عن الغایة، ص ۴۱۹.

به‌واسطهٔ ثقل او است یا به‌واسطهٔ جاذبه است یا به هیچ‌کدام از اینها نیست[1] که به اینها کار نداریم.

در هرصورت به‌واسطهٔ حرکت طبعی است که آن قسر در مرحلهٔ ناتمام باقی می‌ماند؛ لذا مرحوم حاجی می‌فرماید:

«القَسرُ لا یکونُ دائمًا کما *** لَم یکُ بِالأکثرِ فَلیَنحَسِما.»

قسر هیچ‌وقت دائمی نیست؛ یعنی [این‌طور نیست که] همیشه علت قاسری وجود داشته باشد که برخلاف حرکت طبعی معلول بخواهد حرکت را ادامه بدهد؛ یعنی من‌باب‌مثال معلول براساس یک هدف و براساس یک غایت دارد حرکت می‌کند، علت قاسر و مانع بیاید جلوی آن معلول را بگیرد و حرکت آن معلول را بگیرد و اجازه ندهد که او برسد؛ این دائمی نیست و اکثری هم نیست.

دو برداشت از دائمی و اکثری نبودن قسر

که البته به یاد دارم در آن بحث‌های *منظومه* عرض شد[2] که می‌توانیم از این، دو قسم استفاده کنیم و بنابر هر دو قسم اشکال به این کلام مرحوم حاجی لازم می‌آید.

برداشت آماری از قسر در کل نظام

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 برخلاف حرکت یک فاعلی، نیروی قاسری وجود داشته باشد و جلوی حرکت او را بگیرد؛ ولی به‌طورکلی وقتی که ما در کل نظام عالم نگاه می‌کنیم، نسبت فواعلی که به‌سمت هدفشان حرکت می‌کنند با نسبت به فواعلی 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 حمل کنیم، همان‌طور که بعضی 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؛ آن‌وقت 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.

مانع دائمی و اکثری در حرکت یک فاعل

تعریف دومی که در اینجا می‌شود این است که اگر بخواهیم در یک فاعل واحد نگاه کنیم، یک فاعل واحد دارد به‌سمت 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 استیعاب می‌کند و بعد کنار می‌رود.

من‌باب‌مثال یک جویی از چشمه راه افتاده است و می‌خواهد حرکت کند به‌سمت پایین و دره بیاید؛ اما یک سنگی می‌آید و جلوی این را می‌گیرد؛ حالا یا این سنگ به‌نحو دائم جلوی این جوی ایستاده و اجازه نمی‌دهد که به حرکتش ادامه دهد، این می‌شود دائمی؛ یا اینکه این سنگ به‌عنوان فاعل قاسر و علت قاسر به‌عنوان اکثر می‌آید جلوی جوی را می‌گیرد؛ فرض کنید که یک روز، دو روز، سه روز می‌آید می‌گیرد؛ اما اکثری نیست.

من‌باب‌مثال 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 نمی‌گیرد. حالا ممکن است یک ماه جلوی این را بگیرد؛ ولی بالأخره کنار می‌رود و یازده ماه دیگر این به آن حرکت خودش ادامه می‌دهد.

---

[1] جهت اطلاع از کیفیت جاذبهٔ زمین و بررسی این قانون به ***نور ملکوت قرآن***، ج ۲، ص ۶۶ رجوع شود.

[2] جهت اطلاع به کتاب ***منظومه***، درس یکصدوسی‌ام، بحث در باب غایت مراجعه شود.

نقد قسر بر پایه نفوذ اراده مبدأ اول

اشکالی که در اینجا وارد شد این بود که اگر ما قسر را به‌عنوان یک حرکتِ بر خلاف غایت بدانیم، در یک ثانیهٔ آن‌هم جای اشکال است؛ یعنی حتی یک ثانیه علت قاسر بیاید و اجازه ندهد که این فاعل به هدف خودش که تعیین شده است، برسد. یا باید بگوییم که حضرت رب‌الأرباب و علت اُولیٰ از اوّل برای این غایتی درنظر نگرفته است و قائل به جزاف بشویم که ادلّهٔ فلسفی این را رد می‌کند و کنار می‌گذارد؛ یا اینکه آن ارادهٔ 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 است، 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، باطلٌ! 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، به‌محض اینکه راه می‌افتد پایین دره بیاید؛ بلکه ارادهٔ مُرید تعلّق گرفته است که یک ماه به‌جهت مصالحی توقف کند، به‌جهت قضایا و مصالح پشت پرده و نفس‌الأمری 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 مؤثّر است، پس دیگر قاسر نیست. اگر آن قاسر برای رسیدن این فاعل به غایتش مانع است، بنابراین چرا ارادهٔ مرید به این قاسر تعلّق گرفته است؟!

تلمیذ: ... اینکه این برسد به آن نقطه مگر اینکه این مانع پیدا شود.

تمایز غایت واقعی از تصور ما

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، کدام‌یک از اینهاست؟! ما خیال می‌کنیم که غایت این است که بروید و تبدیل به درخت شود. نیّت 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 ماست. ما باید ببینیم غایت برای چیست؟ چه غایتی آن مرید و فاعل برای این نبات درنظر گرفته است؟

ضرورت ملاحظه مجموع سلسله علل

اگر این‌طور باشد، ما اصلاً قاسری در عالم نداریم؛ یعنی قاسری دیگر در عالم وجود ندارد و اصلاً قسر به‌طورکلی در اینجا از بین می‌رود و مسئلهٔ قسر از فلسفه به‌طورکلی بیرون می‌رود. چرا؟! چون مرید است که ارادهٔ او تعلّق می‌گیرد به اینکه این فاعل را به نقطهٔ معیّن برساند و قطعاً هم به آن نقطهٔ معیّن می‌رساند و هیچ چیزی نمی‌تواند جلوی این را بگیرد؛ چون ما همهٔ سلسلهٔ علل را من‌حیث‌المجموع باید باهم درنظر 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.

مثال شکستن دندان و تصور کمال آن

مثالی برای شما می‌زنم که این مثال مسئله را بهتر روشن می‌کند: فرض کنید که الآن دارم آبگوشت یا آش می‌خورم و به‌جای اینکه نخود را گاز بزنم شن را گاز می‌زنم و آن‌هم نصف دندان ما

را می‌شکند، ای‌دادبیداد! ای هوار! دندان درد می‌گیرد! صبر می‌کنیم تا عصر. [به] اوّلین مطب دکتری که در دکانش را باز می‌کند، می‌رویم؛ من‌باب‌مثال می‌گوییم: «آقا، بیا ۵۰۰ تومان، ۱٬۰۰۰ 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 بی‌پدرومادر آمد وسط دندان ما گیر کرد و زد نصفی از این دندان ما را شکست! یعنی جلوی کمال این دندان را گرفت، جلوی هدفی را که این دندان برای آن هدف خلق شده است 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، نَفَس من در می‌آید، این دندان هم کار کند؛ این هدف برای دندان است.

مثل اینکه هدف این است که تا جان داریم، این چشممان ببیند و تا وقتی که نفس می‌کشیم، گوشمان بشنود؛ حالا فرض کنید که داریم از یک جا می‌رویم و یک بچه‌ای سنگی می‌زند و به چشممان می‌خورد و کور می‌شود؛ این او را از رسیدن به آن هدف مانع می‌شود، قاسر می‌شود. درست شد؟! قسر پیدا می‌کند.

زنجیره علت ورود سنگ‌ریزه به دهان

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 آش قاشق زدم در دهان گذاشتم. اگر من در آش قاشق نمی‌زدم، هیچ‌وقت این شن در دهان بنده نمی‌رفت 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 آش برمی‌دارم و در دهان خود می‌گذارم؟ به‌خاطر اینکه گرسنه می‌شوم؛ اگر گرسنه نشوم، هیچ‌وقت آش در دهانم نمی‌گذارم 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 آن‌طرف که چه کسی این سنگ را در آش گذاشته است؟! مخدّرهٔ مکرّمهٔ مجلّلهٔ مطوّله در آش گذاشته است و این بلا را بر سر ما درآورده است! شما می‌دوید، داد و بیداد می‌کنید و چه‌بسا دست‌به‌یقه هم شوید و کار به‌جای 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 آش بریزد تا دندانش بشکند! فرض کنید که وقتی پاک می‌کرد از چشمش گذشته است؛ نخود و امثال‌ذلک را پاک می‌کرد، یک‌دفعه بچه‌اش می‌افتد و تا حواسش به بچه پرت می‌شود، مقداری از این پاک نکرده‌ها را به‌سمت 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...

وابستگی یک حادثه به کل نظام عالم

اینکه می‌گویند: «اگر یک پر [برگ] از درخت در غیر از وقت خودش بیفتد، کل عالم به‌هم 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 سرنخ 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 امثال‌ذلک. حالا صحبت ما در این است که نمی‌توانیم اجزا و حوادثی را که در عالم اتفاق می‌افتد فقط یک‌طرفه نگاه کنیم؛ یعنی اگر بخواهیم یک‌طرفه نگاه کنیم، این را باید از نظام علل و معلول جدا بیندازیم؛ و اِلّا کل نظام به‌هم بستگی دارد.

خطای فرض بقای همیشگی اعضای بدن

آن‌وقت 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؟! نه‌خیر! اگر این‌طور است، بنابراین بنده باید إلیٰ‌الأبد در این دنیا بمانم. چون چه کسی گفته است که من در هفتادسالگی بمیرم؟! چه کسی گفته است که من باید در شصت‌سالگی سکته کنم و بمیرم؟! چه کسی گفته است که من باید تصادف کنم در شصت‌سالگی بمیرم؟! چه کسی گفته است که من باید تب کنم در ۶۵سالگی یا ۴۵سالگی؟! 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 می‌گیرد، اگر ما برای هدف یک توجیه علمی نداشته باشیم که هدف تخیل نیست؛ هدف عبارت است از مرتبه‌ای از وجود که این خلق به‌واسطهٔ حرکت خودش به آن مرتبهٔ از وجود می‌رسد؛ بعد از آن مرتبهٔ از وجود، علت قاهر می‌آید و او را کنار می‌زند و چیز دیگری به‌جای خودش می‌آورد.

نفی قسر با تعیین غایت هر موجود

بنابراین اصلاً قسر در عالم وجود ندارد؛ هر لحظه‌ای از لحظات به مقتضای حرکت طبعی که جنبهٔ علّیت برای معلول ترسیم کرده است، به آن مقتضیٰ، علت معلول را به‌سمت هدف خودش حرکت می‌دهد. ابر و باد و مه و خورشید، همه کار می‌کنند تا اینکه یک علف که در اینجا سبز می‌شود به پانزده سانت برسد؛ یک بز از این‌طرف می‌آید و این علف را از ریشه می‌کند و می‌برد. تمام اینها برای این کار کردند. از آن‌طرف ابر و باد و مه و خورشید کار می‌کنند و علفی که در آنجا سبز می‌شود، رشد می‌کند، بزرگ می‌شود و چند هزار سال هم عمر می‌کند.

درختان کهنسال و ناآگاهی ما از غایت

ما در همین سفری که اخیراً رفته بودیم یک‌جا رفتیم، درختی بود که درخت معروفی است. سؤال کردیم: «عمر این درخت چقدر است؟» در آنجا پلاک زده بود: «۳٬۵۰۰ 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 خورده‌ای برایش عمر شمرده‌اند!» وقتی که این درخت رشد می‌کرد، بزی از کنارش عبور نکرد، گوسفند و گاوی از بغلش عبور نکرد، شرایط به‌نحوی آماده بود که این رشد کند و به این حد برسد و هَلُمَّجَرّا بعداً هم خواهد رسید؛ مگر اینکه مشخص شود هدفش تا کجاست. ممکن است یک‌دفعه 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].

علم عنایی حق و کشف تفصیلی

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 به‌طورکلی 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...

پرسش از ناکامی اراده و وجود مانع

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 نمی‌کند؛ هم ارادهٔ خودش به مقتضای حرکت طبعی است، ارادهٔ بعدی هم همین‌طور است. اشیائی که پیدا می‌شود، تمام اینها به مقتضای [اراده است]. اصلاً دیگر قسری معنا ندارد؛ چون وقتی که ارادهٔ مرید می‌خواهد امری را انجام دهد، اگر همهٔ اینها را ما منتهی به یک ارادهٔ واحد بدانیم... لذا آن ارادهٔ واحد هم اراده را در ما به‌وجود می‌آورد و هم از آن‌طرف موانع را به‌وجود می‌آورد و حرکات را به‌وجود می‌آورد، دیگر چون برگشت و مآل همه به یک امر است... به‌طورکلی اصلاً قسر نداریم. بحث قسر فقط یک بحث بدوی و ابتدایی است؛ اما با نظر فقهی و نظر عقلی اصلاً مطلب...

حکمت و رساندن موجودات به غایت

علم عنایی حق عبارت است [از] علم اجمالی حق به جمیع اشیاء در مقام کشف تفصیلی؛ یعنی آن علم به اضافهٔ حکمت که مرحوم حاجی می‌فرماید:

«إذ مُقتَضَی الحکمةِ و العِنایةِ *** إیصالُ کُلِّ مُمکنٍ لِغایة.»

علم به نظام اَحسن است، با ضمیمهٔ علم به کشف تفصیلی؛ یعنی رساندن همهٔ اشیاء به مرحلهٔ 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.

اراده واحد و راه‌نداشتن تدریج در حق

حالا این علم عنایی به چه نحو است؟ آیا علم عنایی در حق به‌عنوان تدریجی‌الحصول 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 اُولیٰ و اَشدّ اصلاً تدریج معنا ندارد و این همان معنای آیه شریفه است که می‌فرماید: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ اِلاّ وَاحِدَةٌ کَلَمۡحٍ بِالۡبَصَرِ﴾[1] «امر ما یکی است.» یعنی اراده و مشیت ما برای خلقت عالم وجود، یک اراده و مشیت است.

این‌طور نیست که در این وقت ما اراده کنیم، بعد فردا یک ارادهٔ دیگر کنیم، بعد پس فردا یک ارادهٔ دیگر کنیم؛ ارادهٔ متجدده و حصول متواتره بعد، مراد، لازمهٔ عالم طبع و عالم مُلک و عالم کثرت است؛ اما در عالم علّیت خصوصاً در علم ربوبی که در مرحلهٔ أعلیٰ و اَشدّ است، اصلاً تدریج معنا ندارد. خدا در اینجا امروز یک اراده بکند فردا از اراده‌اش برگردد یک ارادهٔ دیگر کند؟! در آنجا یک اراده است که به معنای ثبوت است و آن ثبوت است که همهٔ عالم را به‌نحو اجمال خلق کرده است و به‌نحو تفصیل آنها را به منصهٔ ظهور و بروز رسانده است.

نقد تمثیل دانه سیب برای علم اجمالی

به‌نحو تفصیل و به‌نحو اجمال را یک‌طور معنا کردند که به‌نظر خالی از اشکال نیست و آن اینکه تشبیه کردند من‌باب‌مثال، در یک دانهٔ 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 «مرحلهٔ اجمال» می‌گویند و مرحلهٔ تفصیل و ظهور کشف خارجی در وقتی که این به بار می‌نشیند و سیب می‌دهد.

اشکالی که در اینجا هست این است که گرچه این استعداد دارد؛ اما این را نمی‌گویند: «بالإجمال وجود دارد.» اصلاً تحقق ندارد؛ این مرحلهٔ استعداد است و مرحلهٔ استعداد با مرحلهٔ فعلیت، متضادین هستند، نه اینکه اینها متوافقین هستند. یک درخت سیب که این داخل نیست! بله، این استعداد دارد که

---

[1] 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 ذرّه‌ای کم و زیاد به‌وجود آورده است.»

اگر در شرایط مناسب قرار بگیرد، تبدیل به یک درخت با این خصوصیات شود؛ این را مرحلهٔ استعداد می‌گویند.

درحالی‌که ما در علم عنایی حق مرحلهٔ فعلیت را به‌نحو اجمال می‌دانیم، نه مرحلهٔ استعداد را. اگر استعداد باشد، بنابراین در ذات حق هم باید تدریج باشد؛ چون همین دانهٔ سیب باید متدرجاً به‌واسطهٔ شرایط مناسب کم‌کم تحول پیدا کند، حرکت جوهری در او پیدا شود، دانهٔ 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 أزهار که آن گیاه است، تبدیل به أثمار شود و به میوه تبدیل شود؛ درحالی‌که در دانهٔ سیب این چیزها وجود ندارد.

تمثیل نوار و ظهور تدریجی صدا

تشبیهی که ما در اینجا می‌کنیم، تشبیه به حلقهٔ نواری است که در آن نوار همهٔ صحبت‌های یک‌ساعته جمع‌آوری شده است. شما حلقهٔ نوار این‌قدری 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، دفعتاً 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 هِد 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.

تفاوت کشف انسان با علم پروردگار

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 مقیّد به قوانین ماده است که تدریجی‌الحصول زمان است؛ اما برای کسی که مافوق ماده است و مافوق زمان است، همین کشف تفصیلی در آنجا در مرتبهٔ 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. نه‌خیر! علم عنایی حق عبارت است از کشف تفصیلی در نزد حق؛ به عبارت دیگر، حضور الأشیاء عند الحق. حضور الأشیاء 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 مرأیٰ و مظهر و منظر است، امروز برای فردا همین‌طور 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.

تعلق اراده واحد به همه مراتب حوادث

آن جواب مسئلهٔ شما که فرمودید: «اراده، ارادهٔ واحد است.» در اینجا باید بگوییم و این است که ارادهٔ پروردگار یک اراده است؛ چون در آنجا زمان نیست. ما که دو زمان که نداریم! یک اراده است، یک اراده است که به همهٔ مراتب تعلّق گرفته است؛ یعنی آن اراده به مراتب پایین تعلّق گرفته است، مراتب پایین به پایین‌تر، بعد اراده به حوادث تعلّق گرفته است؛ یعنی تمام حوادث مِن الأزل إلی الأبد در آنِ واحد و در ارادهٔ واحد، نزد پروردگار کشف تفصیلی دارند و [به آنها] علم حضوری دارد، درست شد؟!

بداء و محدودیت شناخت انسان

بناءً علیٰهذا با توجه به این مقدماتی که [صحبت] کردیم، آن‌وقت اصلاً بداء دیگر در اینجا یعنی چه؟! اصلاً در اینجا بداء چه جایگاهی پیدا می‌کند؟! بداء برای چه کسی می‌شود؟! این بدائی که می‌گویند:

«قرار بود فاعلی به هدفی برسد، بعد ارادهٔ 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.

ثبات قضا و قدر و نسبی بودن بداء

بداء حالتی می‌شود نسبت به افرادی که مقهور و محکوم به تدریجی‌الحصول 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.

ناآگاهی از آینده بر اثر محدودیت زمان

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 ثانیهٔ 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 تدریجی‌الحصولی زمان هستیم. بنابراین بداء نسبت به ما است؛ اما در عالم واقع اصلاً بدائی وجود ندارد.

روایت پرسش زندیق از علم امام

تلمیذ: روایت داریم که زندیق از امام سؤال کرد که: «آیا خدا به تمام افعال علم دارد؟ این سیبی که در دست من است، آیا می‌توانم بخورم؟! می‌خورم یا نمی‌خورم؟!» او منتظر بود امام بگوید که: «نمی‌خوری.» و او سیب را بخورد. اگر بگوید که: «می‌خوری.» او نخورد. امام فرمود که:

«اگر خوردی، معلوم می‌شود که این سیب روزی تو است و خدا می‌دانست و اگر نخوردی هم روزی تو نبود[1].»

پس چرا امام...؟!

حکایت ابوریحان و سلطان محمود در توضیح علم پیشین

استاد: حالا من از امام صادق علیه‌السّلام 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!»

---

[1] مصدر در حال بررسی.

و از آنجا بیرون رفت، از هیچ‌کدام از آنها نرفت.
و گفت که: «حالا دیدی؟!»
او هم [کاغذ را] درآورد 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 نیّت می‌کنم، [تو آن نیّت را] بگو!»
گفت که: «قربان، من در مقابل نیّت 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 علیه‌السّلام حالا آن‌طوری به او جواب داده است.

علم امام و راهنمایی انسان به اختیار

تلمیذ: امام که می‌دانست. امام نمی‌خواهد تخلف کند. اگر امام می‌داند، چرا اظهار نمی‌کند؟
استاد: حضرت در اینجا می‌خواهد او را به حقیقتی راهنمایی کنند، 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.

صدق علم پیشین و حفظ اختیار انسان

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 بفهمانند که تو از آن اراده و اختیارات دست برندار و خیال نکن که... یعنی او را در یک مسئلهٔ جبری نیندازند که آن‌طرف 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: "جناب‌عالی با اختیار خودتان این کار را خواهید کرد."»

اما اگر شخص اراده و معرفت بیشتری داشت، [آن‌وقت] حضرت به‌نحو دیگری با او صحبت می‌کرد.

اختصاص بداء به عالم کون و فساد

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 صَلّ عَلیٰ محمدٍ و آل محمد