



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



سال ۹۵

دروس خارج لاهیجی

استاد محمد حسین شمس‌پور

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵
۷	مشخصات کتاب
	بیان قول میرداماد و دوانی در مورد نحوه علم خداوند به زمانیات و بیان اشکال لاهیجی بر آنها/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا أنّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کانّ واحد كما أنّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانيه فی علمه
	بیان دو معنا برای زمانی (با دو عبارت) و بررسی نسبت خداوند با هر کدامیک از این دو معنا/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا أنّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کانّ واحد كما أنّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانيه فی علمه
	بیان دو معنا برای زمانی با عبارتی دیگر و بیان اینکه زمان سابق ظرف عدم حوادث و وجود خداوند نیست و زمان اصلاً ظرف نیست/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا أنّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کانّ واحد كما أنّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانيه فی علمه
	تقسیم مخلوقات و معلومات خداوند به قریبه و بعیده و بیان دو معنا برای قرب و بعد و ابطال قول میرداماد و دوانی با استفاده از تقسیم معلومات الهی به قریب و بعید و بیان اینکه ظاهر کلام شیخ اشراق در تلویحات مؤید میرداماد و دوانی است ولی مقصود شیخ با توجه به کلامشان در حکمه ال
	بیان دو تفسیر برای جمع بین مخلوقات حادث و قدیم و رد هر دو تفسیر و بیان نحوه علم حصولی خداوند به مخلوقات حادث/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا أنّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کانّ واحد كما أنّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه ب
	بیان اینکه مجرد به مادی علم حضوری ندارد الا در صورتی که مادی پیش آلت مجرد حاضر باشد/ المبحث الثامن فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرّد/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانيه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته
	نقل دلیلی دیگر از شفا برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است/ المبحث الثامن فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرّد/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانيه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی
	بیان دو دلیل دیگر برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است (نظر مشاء)/ المبحث الثامن فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرّد/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانيه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصا:
۷۷	اشکال شیخ اشراق برمشا در علم الهی ۹۵/۰۶/۲۱
۸۰	اشکال صدرا بر بوعلی در علم الهی ۹۵/۰۶/۲۳
۸۲	جواب لاهیجی از اشکال صدرا ۹۵/۰۶/۲۴
۸۴	بیان مذاهب دیگر در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۶/۲۸
۸۶	مذهب اول در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۶/۳۹
۸۹	علم اجمالی قبل از ایجاد ۹۵/۰۶/۳۱
۹۰	علم اجمالی قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۳
۹۴	مذهب دوم در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۴
۹۷	مذهب سوم در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۵
۱۰۰	اشکالات مذهب سوم ۹۵/۰۷/۰۶
۱۰۲	مذهب چهارم در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۷
۱۰۳	بیان علم قبل از ایجاد یا مبنای اصالت وجود ۹۵/۰۷/۲۴
۱۰۳	اقوال در اصالت و اعتبارت وجود یا ماهیت ۹۵/۰۷/۲۵
۱۰۵	دلایل بطلان مذهب دوم ۹۵/۰۷/۲۶
۱۰۸	داعی وانگیزه های مذهب دوم ۹۵/۰۷/۲۷
۱۱۰	اصالت وجود ۹۵/۰۷/۲۸
۱۱۱	تشکیک در وجود ۹۵/۰۸/۰۱
۱۱۲	علم اجمالی و تفصیلی حق تعالی ۹۵/۰۸/۰۲
۱۱۵	جمع بین حرف بوعلی و صدرا ۹۵/۰۸/۰۳
۱۱۷	دومثال برای مدعا ۹۵/۰۸/۰۴
۱۱۹	شاهد بر تندقیق الهامی ۹۵/۰۸/۰۵
۱۲۱	علم قبل از ایجاد الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۰۹
۱۲۲	علم الهی به معدومات ممکن ۹۵/۰۸/۱۰
۱۲۴	بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۱۱
۱۲۶	تفصیل علم الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۱۲
۱۲۸	بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۱۵
۱۲۹	مثالی برای علم به جزئی به نحو کلی ۹۵/۰۸/۱۶
۱۳۳	دو نحو علم به جزئی ۹۵/۰۸/۱۸

۱۳۵	علم به جزئی دوگونه است ۹۵/۰۸/۱۹
۱۳۷	اقسام اوصاف ۹۵/۰۹/۱۳
۱۴۰	قسم دوم اوصاف حقیقی ذات اضافه ۹۵/۰۹/۱۴
۱۴۲	مجردات نمی تواند اوصاف منقره اش تغییر نمی کند ۹۵/۰۹/۱۵
۱۴۳	حیات الهی ۹۵/۱۰/۲۲
۱۴۵	اثبات حی بودن الهی ۹۵/۱۰/۲۵
۱۴۷	اثبات اراده ی الهی ۹۵/۱۰/۲۷
۱۴۹	فرق بین اراده و اختیار و مشیت ۹۵/۱۰/۲۸
۱۵۱	اراده الهی همان علم به مصلحت است ۹۵/۱۰/۲۹
۱۵۴	مؤید از کلام شیخ بر قصدی نبودن اراده ی حق ۹۵/۱۱/۰۲
۱۵۵	اشکال وجواب ۹۵/۱۱/۰۳
۱۵۶	یکی بودن علم و اراده ی الهی ۹۵/۱۱/۱۹
۱۵۶	سمیع و بصیر بودن الهی ۹۵/۱۱/۳۰
۱۵۷	معنای ادراک در کلام خواجه سمیع و بصیر بودن الهی است ۹۵/۱۲/۰۱
۱۶۰	معنای سمیع و بصیر بودن الهی ۹۵/۱۲/۰۲
۱۶۰	دلیل عقلی بر سمیع و بصیر بودن الهی ۹۵/۱۲/۰۳
۱۶۱	کلام الهی ۹۵/۱۲/۰۸
۱۶۴	متکلم بودن الهی از نظر اشاعره ۹۵/۱۲/۰۹
۱۶۷	دلایل اشاعره بر کلام نفسی وجواب آن ۹۵/۱۲/۱۴
۱۷۰	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدید آور: آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاہت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: لاهیجی

بیان قول میرداماد و دوانی در مورد نحوه علم خداوند به زمانیات و بیان اشکال لاهیجی بر آنها/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جميع الأزمنه اليه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جميع الأمکنه اليه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه فی علمه تعالی / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قول میرداماد و دوانی در مورد نحوه علم خداوند به زمانیات و بیان اشکال لاهیجی بر آنها/ المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جميع الأزمنه اليه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جميع الأمکنه اليه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه: فی علمه تعالی / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جميع الأزمنه اليه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جميع الأمکنه اليه کان واحداً

قد ظن جماعه كالمحقق الدواني فی بعض رسائله وصاحب القيسات وغيرهما: انّ نسبه جميع الأزمنه اليه تعالی کآن واحد، كما انّ نسبه جميع الأمکنه اليه کان واحداً بمعنى أنّ أعيان الموجودات الزمانيه _ قديمه أو حادثه _ حاضره عنده تعالی دفعه واحده بلا اختلاف فی القبليه والمعنيه والبعديه والمضى والحال والاستقبال؛ لكونه تعالی بريئاً عن الوقوع فی شىء من الأزمنه كبراءته عن الوقوع فی شىء من الأمکنه، بل هو محيط بقاطبه الزمانيات والمكانيات إحاطه واحده، و إنّما ذلك الاختلاف لها بقياس بعضها إلى بعض و فيما بينها، لا- بالقياس إلى الحضور عنده تعالی و الغيبه عنه، و مثلوا ذلك بخيط مختلف الأجزاء بالأسود والبيض؛ فإنّه إذا نظر إليه الإنسان مثلاً- يلاحظ مجموع تلك الأجزاء المختلفه الألوان دفعه واحده، ويرى الجزء الأسود فى

موضعه والأبيض في موضعه كليهما معاً و في آن واحد، بخلاف الحيوان الضيق الحدقه كالنمل؛ فإنه يرى كل جزء يوصل إليه في آن وصوله إليه، ولا يرى الجزء الذي بعده أو قبله في هذا الآن بل في آن هو بعد ذلك الآن أو قبله، وهذا الظن لعله متوهم من كلام المصنف في "شرح رساله العلم" على ما نقله في بيان كيفيه علمه تعالى بالجزئيات المتغيره وسنئين حقيقه الأمر فيه (١)

ص: ١

١- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهيجي، ج ٥، ص ٢٣٣.

سؤال: سؤالی که در اینجا مطرح است این است که بین ازل و ابد چقدر فاصله است؟

پاسخ اول: بعضی جواب می دهند بی نهایت ولی این جواب درستی نیست بلکه باید وقتی که سائلی این سؤال را می پرسد ما از او سؤال کنیم که آیا شما بین ازل و ابد زمان را قرار می دهید و یا آن را حذف می کنید و بعد جواب را مطابق آن تنظیم کنیم.

اگر کسی بگوید که زمان را بین ازل و ابد قرار می دهد در این صورت جواب این است که چون زمان آمده و فاصله درست کرده است، فاصله بین ازل و ابد بی نهایت است.

ولی اگر بین ازل و ابد زمان قرار داده نشود، در این صورت باید گفت که بین ازل و ابد لحظه است و یا حتی گفت که ازل و ابد به هم چسبیده اند و بینشان فقط یک آن است و موجوداتی که بین ازل و ابد قرار گرفته اند همه پیش ما حاضرند چه حال و چه ماضی و چه مستقبل.

پس اگر زمان را حذف کنیم نه ماضی وجود دارد و نه حال و نه مستقبل و همه اشیاء حاضرند و به همین جهت نسبت به خداوند می گوییم که تمام ازل و ابد پیش او حاضر است چون زمان درباره او صادق نیست.

پس اگر بین ازل و ابد زمان را فاصله بگذاریم، باید بگوییم که بین ازل و ابد فاصله ای بی نهایت است ولی اگر بین ازل و ابد زمان و تدریج را برداریم، بین آنها فاصله ای نیست و در این صورت تمام موجوداتی که در این فاصله بی نهایت بین ازل و ابد وجود دارند، در آن واحد دیده می شوند.

ص: ٢

پس کسی که بین ازل و ابدش فاصله ای نیست نسبت به همه چیز آگاه است ولی کسی که بین ازل و ابدش فاصله است باید صبر کند تا حال بگذرد و مستقبل بیاید تا نسبت به مستقبل علم پیدا کند.

پس کسانی که زمان برای آنها مطرح است نمی توانند ازل و ابد را یکجا ببینند بلکه اینها چون در زمان غرق اند، باید هر موجود را در زمان مخصوص به خود ببینند ولی موجودی که اشراف بر زمان دارد و در زمان غرق نیست مثل خداوند و عقول می توانند همه زمانی ها را یکجا ببینند.

پس اشخاص دو قسمت شدند که هر کدام نسبت به زمان حالت خاصی داشتند.

پاسخ دوم: بحث بعد این است که بعضی فرق بین اشخاص نگذاشته اند بلکه گفته اند که بستگی دارد که در کدام عالم ملاحظه کنید:

اگر در عالم زمان ملاحظه کنید، در این صورت باید صبر کنید تا به تدریج موجودات بگذرند.

ولی موجوداتی که در عالم دهر و عالم سَرَمَد هستند اینها ثابت هستند و تدریجاً نمی آیند.

پس یک بار بیننده را ملاحظه کردیم که در زمان است و یا خارج از زمان و یک بار دیده شده را لحاظ کردیم که در عالم زمانی است و یا غیر زمانی.

مرحوم لاهیجی از کسانی نقل می کنند که بین ازل و ابد فاصله نیست یعنی در مورد خداوند فاصله نیست ولی در مورد ما فاصله است یعنی به بیننده دقت می کنیم که اگر خارج از زمان است، همه ازل و ابد را یک جا می بیند ولی اگر در زمان است، امور را جداگانه می بیند.

محقق لاهیجی اشکال می کنند و در این اشکال سعی می کنند که خداوند را همراه با زمان کنند نه اینکه خداوند را در زمان غرق کنند و او را در زمان قرار دهند و تغییرات زمان را بر او مؤثر بدانند بلکه ایشان می خواهند خداوند را همراه و مشرف بر زمان کنند تا در نتیجه ازل و ابد خداوند را جدا محسوب کنند پس ایشان می خواهند بگویند که خداوند زمانی است به این جهت که محیط بر زمان است و بر زمان احاطه دارد.

هم قائلین قوی هستند مانند دوانی و میرداماد و هم مستشکل (لاهیجی) قوی است.

ولی با این بیان دومی که داشتیم، ثابت می شود که حرف هر دو صحیح است یعنی اگر دیده شده در عالم زمان باشد، با زمان دیده می شود و موجودی که در دهر و سرمد باشد، آن موجودات را چنین می بیند که ازل و ابدشان به هم چسبیده است.

این بیان در آخر امر سابع به صورت دقیق تر مشخص می شود و الآن به صورت مبهم به آن اشاره کردیم و بعداً به صورت مفصل تکرار خواهد شد.

خلاصه اینکه همین خداوند که موجودات زمانی را در زمان می بیند، همین موجودات را در عالم دهر و سرمد در غیر زمان می بیند.

پس می توان بین حرف دوانی و میرداماد و حرف لاهیجی و سید المدققین جمع کرد.

پس حرف دوانی و میرداماد این است که همه موجوداتی که در ماضی و حال و مستقبل هستند، همگی پیش خداوند جمع اند و حاضرند چون تمام این موجودات بین ازل و ابد فاصله شده اند و بین ازل و ابد برای خداوند فاصله ای نیست.

تعبیری که میرداماد و دوانی دارند این است که همه زمان بی نهایت برای خداوند یک آن است یعنی اینگونه نیست که خداوند صبر کند که مستقبل بیاید و یا نگران باشد که ماضی بگذرد.

و همین بحث در مکان نیز مطرح است مثلاً من که اینجا نشسته ام می توانم موجوداتی که اطرافم هستند را بینم ولی خداوند که موجودی مکانی نیست، می تواند همه موجودات مکانی را ببیند پس تمام مکانها پیش خداوند مانند نقطه می ماند همانگونه که همه زمانها برای خداوند مانند آن (لحظه) واحدی است.

دوانی و میرداماد برای توضیح مطلب خود مثالی می زنند:

طنابی را فرض کنید که به قسمتهایی تقسیم شده است که قطعات آن به ترتیب سفید و سیاه هستند یعنی یکی سفید است و دیگری سیاه. هم من این طناب را می بینم و هم مورچه ای که روی طناب راه می رود. من همه طناب را به صورت کامل می بینم یعنی تمام قسمتهای سفید و سیاه را ولی مورچه ای که روی طناب است تا وقتی که روی قسمت سفید است، قسمت سیاه را نمی بیند و به سایر قسمتها علم ندارد و وقتی وارد قسمت بعدی شد، قسمت قبلی و قسمتهای بعدی را نمی بیند.

پس در اینجا دیده شده (مشهود) ثابت است و شیئی متدرج است ولی چون بیننده متفاوت است، یک بیننده مانند مورچه متدرجا می بیند و یک بیننده مانند من این طناب را به صورت کامل می بیند.

ترجمه و شرح متن:

مبحث هفتم:

جماعتی مانند محقق دوانی در بعضی از رسائلش و صاحب قسبات گمان کرده اند که نسبت همه زمانها به خداوند تعالی مانند آنی واحد است.

ص: ۵

ظاهراً باید «آن واحد» باشد نه «آن واحداً».

کما اینکه نسبت همه مکانها به خداوند واحد است یعنی همه مکانها نسبت به خداوند مانند نقطه ای واحد است.

پس نسبتی که خداوند به همه امکانه و ازمنه دارد واحد است ولی نسبتی که ما به مکانها و زمانها داریم متفاوت است.

به این معنا که موجودات خارجی که زمانی هستند چه قدیمشان و چه حادثشان پیش خداوند در یک دفعه حاضرند یعنی بدون اختلاف در اینکه بعضی قبل باشند و بعضی همراه باشند و بعضی بعد باشند (ماضی و حال و آینده) بلکه همه موجودات دفعه پیش خداوند حاضرند یعنی هر چند خود این موجودات قبل و بعد دارند ولی پیش خداوند قبل و بعد ندارند و نسبت به خداوند قبل و بعدی ندارند.

و علت اینکه این اختلاف زمانی در مورد خداوند معنا ندارد این است که خداوند در هیچیک از زمانها واقع نمی شود یعنی نه در ماضی است که ماضی ها به او نزدیک باشند و نه در حال است و نه در مستقبل بلکه در لا زمان است لذا همه زمانی ها نسبت به او یکسان هستند مثل اینکه خداوند از وقوع در مکان خاصی نیز مبرا است و لذا نسبت خداوند به همه مکانها یکسان است لذا دیگر قُرب و بُعد نسبت به او معنا ندارد و همه مکانها پیش خداوند یکسان است و همه را یکسان می بیند بلکه خداوند محیط است بر همه زمانی ها و مکانی ها با یک احاطه واحد و این اختلاف برای ذات موجودات است نسبت به موجودات دیگر نه به قیاس با خداوند تعالی بلکه همه پیش خداوند حاضرند.

در نسخه آمده است که «والغیبه عنه» و این صحیح است نه «والمعیه».

این وضعیتی که موجودات نسبت به خداوند دارند و وضعی که برای یکدیگر دارند را مثال زده اند به نحی که اختلاف اجزاء دارد به این صورت که بعضی از اجزاء او سفید هستند و بعضی سیاه و در این صورت اگر انسان مثلاً به آن نخ نگاه کند، این انسان مجموعه این نخ مختلف اللون را دفعه می بیند و هر کدام از سیاهی و سفیدی را در جایگاه خود می بیند با همدیگر و در یک آن یعنی همه نخ را می بیند ولی هر کدام را در جای خود می بیند برخلاف حیوانی که ضیق الحدقه است یعنی چشمش کوچک است مثل مورچه که هر جزئی که به آن می رسد را می بیند در همان هنگامی که به آن شیء می رسد یعنی قبل از رسیدن و بعد از رسیدن آن جزء را نمی بیند و همچنین جزئی که بعد از اوست و یا قبل از اوست را نیز نمی بیند و فقط همان شیئی را می بیند که به او رسیده است و جزء بعدی و یا قبلی را در هنگامی می بیند که قبل و یا بعد از این هنگام است یعنی جزء قبل را قبلاً می دید و جزء بعد را بعداً می بیند.

این کلام دوانی و میرداماد است.

مرحوم لاهیجی می فرماید که شاید این گمان متوهم باشد از کلام مصنف در شرح رساله العلم.

خواجه در شرح رساله العلم مطلبی دارند که ما آن را در صفحه ۲۳۸ مطرح می کنیم و آن را در آن قسمتی که خداوند به جزئیات متغیره چگونه عالم است بیان می کنیم.

ص: ۷

«سنقله» صحیح است نه «نقله».

و ما حقیقت امر را در همانجا بیان می کنیم.

بیان دو معنا برای زمانی (با دو عبارت) و بررسی نسبت خداوند با هر کدامیک از این دو معنا/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جميع الأزمنه الیه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جميع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانيه فی علمه تعالی / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۰۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دو معنا برای زمانی (با دو عبارت) و بررسی نسبت خداوند با هر کدامیک از این دو معنا/ المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جميع الأزمنه الیه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جميع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانيه: فی علمه تعالی / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: نقل کردیم از دوانی و میرداماد و پیروانشان که اینها قائل اند به اینکه تمام زمانها پیش خدا مانند آن (لحظه) واحد است یعنی همه موجودات زمانی پیش خداوند حاضر اند چه موجودات زمانی که در ماضی بودند و الآن نیستند و چه موجوداتی که الآن هستند و چه موجوداتی که در آینده می آیند اینها همگی در یک حد از وجود پیش خداوند حاضرند و همگی به منزله حال هستند در نزد خداوند.

دلیلشان بر این مطلب این بود که خداوند زمانی نیست و چون خداوند زمانی نیست معنا ندارد که تدریج در مورد او راه داشته باشد لذا او موجودات تدریجی را یک جا می بیند و همه تدریجیات و زمانیات پیش او یک جا حاضر هستند.

ص: ۸

وهو منظور فيه؛ لأنّ نسبه الزمانيّات إلى الزمان لا- يجب أن يكون بانطباق فقط، وإلا- لم يكن الأجسام - التي في زمانين ولا يعرض لها التغير - زمانيّة، بل تلك النسبه إنّما هي المعية في الوجود، سواء كانت منطبقه أو غير منطبقه، فهو تعالی وإن لم يكن واقعاً في الزمان لكنّه مع الزمان معيّه وجوديّة (۱)

مرحوم لاهیجی در جواب می فرمایند که زمانی بودن به دو معناست و به یک معنا خداوند زمانی نیست و به یک معنا خداوند نیز زمانی است لذا دلیلی که این گروه اقامه کرده اند با این بیان باطل می شود.

معانی زمانی:

مصنف این دو معنا را با عباراتی مختلف می آورند و تقریباً به چهار نحو این مطلب را بیان می کنند که همگی به یک معنا بر می گردند و ما این بیانات را به ترتیب عرض می کنیم:

بیان اول:

معنای اول: زمانی به معنای منطبق بر زمان.

معنای دوم: زمانی به معنای همراه با زمان.

خداوند، زمانی به معنای منطبق بر زمان نیست ولی خداوند زمانی به معنای همراه با زمان است.

مثلاً ما منطبق بر زمان هستیم یعنی وقتی زمان می‌گذرد ما نیز می‌گذریم مثلاً ابتدا کودک هستیم و بعد جوان می‌شویم و بعد پیر می‌شویم و بعد می‌میریم یعنی تغییر می‌کنیم و با گذشت زمان متغیر می‌شویم مثل آبی که در جوی حرکت می‌کند و چوبی نیز در این جوی قرار دارد و این چوب منطبق بر آب است.

به این معنا خداوند را نمی‌توان زمانی نامید چون به این معنا خداوند منطبق بر زمان نیست و تغییر نمی‌کند.

ص: ۹

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج ۵، ص ۲۳۴.

ولی به معنای دوم خداوند زمانی است یعنی همراه با زمان است مثل شخصی که بیرون از جوی آب ایستاده است و هر چند آب تغییر می کند و می گذرد ولی این شخص تغییر نمی کند و ثابت است هر چند همراه با جوی آب است.

خداوند به این معنا زمانی است پس ناچار نیستیم که قول میرداماد و دوانی را حق بدانیم چون قول اینها مبتنی بر زمانی نبودن خداوند بود.

بعد مصنف بر معنای منطبق بر زمان خدشه می کنند و می فرمایند که هر چند زمانی به معنای منطبق بر زمان است ولی منحصر به این معنا نیست و در این معنا منحصر نیست زیرا اگر زمانی به معنای ما ینطبق علی الزمان بود موجودی که در دو زمان حاصل است و تغییر نمی کند باید زمانی نباشد مثل خود ما که هر چند یک تغییر عقلی در لحظه به لحظه ما رخ می دهد ولی با در نظر نگرفتن این تغییر بین الآن ما و یک لحظه بعد ما فرقی نیست و تغییر نکرده ایم یعنی ما آنگونه منطبق بر زمان نیستیم که در هر لحظه تغییر کنیم و لذا گفته شود که ما زمانی نیستیم در حالی که مشخص است که ما زمانی هستیم پس نمی توان گفت که معنای زمانی فقط منطبق بر زمان است تا در نتیجه بسیاری از موجودات از زمانی بودن خارج شوند.

این بیان اول مصنف است و بیانات بعدی نیز مشابه همین بیان هستند ولی با عباراتی دیگر و توضیحاتی بیشتر.

پس هم «ما فی الزمان» زمانی است و هم «ما مع الزمان» و خداوند زمانی به معنای «ما فی الزمان نیست» ولی زمانی به معنای «ما مع الزمان» هست.

و آنچه که از میرداماد و دوانی نقل کردیم مورد اشکال است زیرا نسبت زمانیات به زمان واجب نیست که فقط به صورت انطباق باشد و اگر اینگونه بود و نسبت زمانی به زمان فقط منحصر در انطباق بود، در این صورت لازم می آمد که اجسامی که در دو زمان هستند و تغییری برای آنها حاصل نمی شود، زمانی نباشند در حالی که زمانی هستند.

یعنی هر چند بعضی از اجسام با تغییر زمان تغییر نمی کنند ولی باز این اجسام زمانی هستند.

بلکه نسبت زمانی به زمان به معنای همراهی در وجود است چه این نسبت و معیت به صورت منطبق باشد که همراهی غلیظ با زمان است و چه به صورت غیر منطبق باشد.

و خداوند تعالی هر چند واقع در زمان و منطبق بر زمان نیست ولی او با زمان است به صورت معیت وجودی یعنی از نظر وجود با زمان است ولی احکام زمان را ندارد.

پس وقتی خداوند نیز زمانی است می توان گفت که حرف میرداماد و دوانی باطل است.

منظور از معیت وجودی با زمان، این است که شیء با زمان باشد ولی با گذشت زمان تغییر پیدا نکند یعنی دو وجود با هم هستند ولی حکم یکسانی ندارند.

مصنف بیان نکردند که چطور قول دوانی و میرداماد باطل شده است و فقط مبنای آنها را باطل کردند لذا بعداً به توضیح آن می پردازند و بعداً توضیح می دهند که خداوند چگونه به موجودی که بعداً می آید و موجودی که از بین رفته است عالم است.

واختلافُ نسبة الزمان إلی ما مع الزمان علی وجهین:

أحدهما: بالتغيّر في ذات ذلك الشيء الذي مع الزمان، كما هو في الأشياء المختلفه الوجود ببعض الأزمان كالحادث اليومي مثلاً ؛ فإنّه في اليوم ؛ لكونه معه في الوجود، لا في الأمس والغد ؛ لفقدانه فيهما.

وثانيهما: بالتغيّر في الزمان دون ما مع الزمان كالفلك ؛ فإنّه اليوم في اليوم، لكونه معه في الوجود دون الغد؛ لفقدانه.

والوجه الأوّل؛ وإن لم تتصوّر نسبته إلى الله تعالى ؛ لكن لاخفاء في تحقّق الوجه الثّاني بالنظر إليه ؛ فإنّه في اليوم مثلاً ؛ لكونه معه في الوجود دون الأمس والغد؛ لفقدانهما لا لفقدانه تعالى عن ذلك فيتصوّر بالنظر الماضي والحال والاستقبال بهذا الوجه،

بيان دوم:

در این عبارت مصنف می گویند که زمان به ما مع الزمان (زمانی چه منطبق و چه غیر منطبق) نسبتی دارد.

یک بار تغییر در ما مع الزمان رخ می دهد و یک بار تغییر در خود زمان رخ می دهد و به ما مع الزمان سرایت نمی کند یعنی یک بار تغییر از زمان به ما مع الزمان نیز سرایت می کند و یک بار سرایت نمی کند.

مثال می زنند به حادث یومی یعنی موجودی که امروز حادث می شود و فردا باطل می شود یا تغییر می کند.

چنین موجودی ما مع الزمان است و با تغییر زمان چنین موجودی تغییر می کند مثلاً موجودی که عمر یک هفته ای و یا حتی صد ساله دارد، این موجود در زمانی مثلاً روز شنبه موجود است و در روز جمعه هنوز موجود نشده است و در روز یکشنبه نیز مرده است یعنی فقط حیاتش یک روز بوده است.

زمان تغییر کرد و به همراه او ما مع الزمان نیز تغییر کرد.

ص: ۱۲

پس این تغییر زمان به ما مع الزمان نیز سرایت کرده است.

اما بعضی از ما مع الزمان ها تغییر نمی کنند مثل فلک که امروز هست و فردا نیست چون هنوز فردا نیامده است یعنی چون هنوز فردا نیامده است، فلک موجود نیست برخلاف مثال قبل که حتی با آمدن یکشنبه، آن موجود زنده نبود ولی فلک اینگونه نیست و اگر در روز یکشنبه نیست به خاطر این است که هنوز یکشنبه نیامده است یعنی فلک روز یکشنبه به خاطر نیامدن یکشنبه موجود نشده است و اگر یکشنبه بیاید، فلک یکشنبه نیز موجود می شود.

پس هر چند فلک روز یکشنبه اکنون معدوم است ولی اینگونه نیست که اگر زمان یکشنبه بیاید، این فلک در آن زمان موجود نباشد.

این دو معنا برای زمانی بود.

یکی آن زمانی که با تغییر زمان تغییر می کرد و یکی زمانی که زمان تغییر می کرد ولی خودش تغییر نمی کرد و ما فلک را زمانی گرفتیم به معنای دوم و حادث یومی را زمانی گرفتیم به معنای اول.

بعد مصنف می فرماید که خداوند زمانی به معنای اول نیست هر چند زمانی به معنای دوم است پس خداوند را نیز می توان زمانی گفت و اگر خداوند زمانی شود مبنای کلام میرداماد و دوانی که زمانی نبودن خداوند بود، از بین می رود.

این عبارت تقریباً همانند مطالب قبل است ولی با توضیحات بیشتر.

پس می توان گفت که خدای روز چهارشنبه در سه شنبه موجود نیست چون چهارشنبه موجود نشده است.

ترجمه و شرح متن:

و نسبت زمان به آنچه که با زمان است به دو صورت است:

ص: ۱۳

- یکی به نحو تغییر در ذات شیء همراه با زمان یعنی این چیزی که امروز است در فردا نیست به این معنا که ذاتش در فردا نیست مانند اشیائی که به بعضی از زمانها مختص هستند مانند حادث یومی یعنی چیزی که دوام ندارد چه در یک روز حادث شود و چه در صد سال و این حادث یومی در امروز هست زیرا این حادث یومی با امروز همراه است در وجود ولی همراه با دیروز و فردا نیست چون این حادث عمرش یک روز است و در دیروز و فردا ذاتش وجود نداشته و ندارد.

نسخه «المختصه الوجود» بهتر است تا «المختلفه الوجود».

و قسم دوم این است که تغییر در زمان حاصل شود ولی در آنچه که همراه با زمان است حاصل نشود مانند فلک که امروز در امروز هست چون فلک با امروز معیت در وجود دارد هر چند فردا حاصل نیست زیرا فردا هنوز نیامده است (برخلاف قسم قبل که ذات شیء مفقود بود) پس می توان گفت که امروز، فلک فردا را نداریم و فلک فردا در امروز نیست به این معنا که چون هنوز فردا نیامده است، فلک فردا موجود نشده است.

در قسم اول ضمیر «فقدانه» به «زمانی» بر می گردد ولی در قسم دوم به «زمان» بر می گردد.

و زمانی به معنای اول هر چند تصور نمی شود در مورد خداوند تعالی و نمی توان اینگونه معنا را به خداوند نسبت داد ولی معنای دوم در مورد خداوند محقق است مثلا خداوند در امروز هست زیرا همراه با امروز است در وجود ولی خداوند دیروز و فردا وجود ندارد زیرا دیروز و فردا وجود ندارند نه اینکه خداوند وجود نداشته باشد.

پس تصور می شود ماضی و استقبال و حال به نظر به خداوند تعالی به این معنای اخیر یعنی خداوند دارای ماضی و استقبال و حال است به این معنای دوم.

«بالنظر إليه» صحیح است و لفظ «إليه» از متن افتاده است.

«فانه اليوم في اليوم» صحیح است و در نسخه های خطی نیز همینگونه است.

إذ اليوم مثلاً حال بالنظر إليه ؛ لكونه معه في الوجود حاضراً عنده و الأمس ماض نظراً إليه؛ لفقدانه اليوم مع تحقّقه قبل ذلك و الغد مستقبل نظراً إليه ؛ لفقدانه اليوم مع كونه سيكون، فالأزمنة الثلاثة وإن لم تتصوّر بالنظر إليه بالمعنى المختصّ بالحوادث ولكنّها _ بمعنى أنّ الحال هو الزمان الحاضر الّذى هو معه بالفعل. فالماضى هو الزمان المتقدّم على ذلك الزمان بالنظر إليه. والمستقبل هو الزمان المتأخّر عنه بالنظر إليه _ متحقّقه بلا شبهه ؛ فإنّ تحقّق الماضى والمستقبل بالنظر إلى شىء لا يقتضى كون ذلك الشىء مفقوداً فى الماضى والمستقبل مطلقاً على ما مرّ. كذا قال سيد المدققين وغيره.

از اینجا مصنف وارد این بحث می شوند که چگونه ممکن است که موجودی که هنوز نیامده است پیش خداوند حاصل باشد و یا موجودی که از بین رفته است چگونه پیش خداوند حاصل است؟

اکنون مصنف به بیان جواب این سؤال می پردازند و می فرمایند که:

خداوند الآن هست چون همراه با زمان است.

و خداوند در زمان گذشته نیست چون زمان گذشته وجود ندارد.

و خداوند در زمان آینده نیست چون زمان آینده هنوز موجود نشده است.

ترجمه و شرح متن:

چون امروز نسبت به خداوند حال (زمان حاضر) است زیرا خداوند با امروز همراه است در وجود و امروز حاضر است در نزد خداوند.

و دیروز نسبت به خداوند ماضی و گذشته است ولی به خاطر نبودن دیروز نه به خاطر فقدان خداوند در حالی که «امس» قبل از امروز محقق بود.

«والامس» صحیح است نه «اولامس»

و غد نیز نسبت به خداوند تعالی مستقبل است و هنوز موجود نیست به خاطر اینکه غد یعنی فردا مفقود است نه اینکه خداوند مفقود باشد یعنی خدای فردا اکنون موجود نیست زیرا فردا موجود نیست هر چند بعدا موجود می شود.

«و الغد» و «والامس» نباید سر خط نوشته شوند.

پس زمانهای سه گانه هر چند نسبت به خداوند متصور نیستند به همان معنایی که مخصوص به موجودات حادث است ولی همین زمانهای سه گانه _ به این معنا که حال زمان حاضری باشد که خداوند با او حاضر است بالفعل و ماضی زمانی باشد متقدم بر همین زمان حال با توجه به این زمان حال (یعنی زمان ماضی با نظر به حال مقدم است نه اینکه با نظر به خداوند مقدم باشد) و مستقبل زمانی است متأخر نسبت به حال _ متحقق هستند بدون هیچ شبهه ای.

پس اگر ماضی و مستقبل نسبت به شیئی تحقق پیدا کردند و ما توانستیم بگوییم که این شیء در ماضی هست و در مستقبل هست اقتضا نمی کند که ما بگوییم که این شیء در ماضی وجود ندارد و یا در مستقبل وجود ندارد بلکه همینکه ماضی و مستقبل موجود نیستند کافی است بنا بر آنچه که گذشت و همینگونه گفته اند سید المدققین و غیر ایشان.

پس خداوند را می توان زمانی گفت به معنای دوم و چیزی که ماضی است نسبت به خداوند ماضی نیست بلکه نسبت به زمان حال ماضی است یعنی این تغییرات در خود زمان است و بیرون از زمان نیست.

این بیان دوم بود و دو بیان دیگر نیز در ادامه مطرح می شوند.

بیان دو معنا برای زمانی با عبارتی دیگر و بیان اینکه زمان سابق ظرف عدم حوادث و وجود خداوند نیست و زمان اصلاً ظرف نیست / المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنوا أنّ نسبه جميع الأزمنه اليه تعالى كآن واحد كما أنّ نسبه جميع الأمكنه اليه تعالى كان واحداً / الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه فی علمه تعالى / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دو معنا برای زمانی با عبارتی دیگر و بیان اینکه زمان سابق ظرف عدم حوادث و وجود خداوند نیست و زمان اصلاً ظرف نیست / المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنوا أنّ نسبه جميع الأزمنه اليه تعالى كآن واحد كما أنّ نسبه جميع الأمكنه اليه تعالى كان واحداً / الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه: فی علمه تعالى / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالى و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: بحث در قاعده ای داشتیم که میرداماد و دوانی از آن قاعده طرفداری می کردند و آن قاعده این بود که چون خداوند زمانی نیست پس همه اشیاء زمانی پیش او دفعه حاضرند و تمام اشیائی که در زمان هستند چه آنهایی که در گذشته هستند و چه آنهایی که در حال هستند و چه آنهایی که در آینده می آیند همگی در نزد خداوند حاضر هستند دفعه واحده.

همانگونه که بیان شد مبنای این قانون زمانی نبودن خداوند است لذا مرحوم لاهیجی برای بطلان این قاعده سعی می کنند که خداوند را زمانی قرار دهند ولی نه به آن معنایی که مستلزم تغییر خداوند باشد که در جلسه گذشته آن معنا را به دو عبارت خواندیم.

ص: ۱۷

وهذا مأخوذ من كلام المصنّف فی "نقد المحصل" حيث قال ما ملخصه: «إنّ القضیه التي يدعی استحالتها _ وهي كون الله تعالى زمانياً _ تفسّر علی وجهين:

أحدهما: أن يكون الله تعالى زمانياً بمعنى أنه متغيّراً و يقبل التغيّر.

والثاني: أن يكون وجوده في أيّ حال فرض مقارناً لوجود جزء من الزمان .

و علی هذا الوجه الثاني لا استحاله في كون الباری تعالى زمانياً (۱)

بیان سوم:

حال همین مطلب را از بیانات خواجه در «نقد المحصل» نقل می کنیم:

خواجه در «نقد المحصل» نیز زمانی را به دو نحو تفسیر می‌کنند و یک معنا را برای خداوند اثبات می‌کنند و یک معنا را نفی می‌کنند.

زمانی به معنای متغیر در مورد خداوند جایز نیست ولی زمانی بودن به معنای معیت وجودی با زمان برای خداوند حاصل است همانگونه که خداوند با همه اشیاء همراه است یعنی آن وقتی که زمان وجود دارد خداوند نیز وجود دارد.

اینچنین معنای زمانی را خواجه در نقد المحصل برای خداوند قائل هستند.

پس زمانی به دو معناست متغیر در زمان و همراه با زمان.

ترجمه و شرح متن:

و آنچه که سید المدققین گفته است و آنچه که ما در اینجا گفتیم مأخوذ از کلام مصنف است در نقد المحصل آنجایی که چیزی گفته که خلاصه آن این می‌شود که:

این قضیه که می‌گویند محال است و عبارت است از اینکه «خداوند زمانی است» به دو نحو تفسیر می‌شود:

یکی اینکه خداوند تعالی زمانی است به این معنا که متغیر است و قبول می‌کند تغیر را.

ص: ۱۸

ظاهراً «متغیر» صحیح است ولی شاید چون «متغیراً» تفسیر «زمانیاً» است می خواسته اند که اعرابشان یکی باشد از باب حکایت.

و معنای دوم این است که وجود شیئی در هر حالی فرض شود مقارن باشد با وجود جزئی از زمان.

و بنابر این وجه دوم استحاله و محالی نیست در اینکه خداوند تعالی زمانی باشد.

وَأَيُّ اسْتِحَالَةٍ فِي أَنْ يَكُونَ سَبْقَهُ عَلَى هَذَا الْجُزْءِ فِي الزَّمَانِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ قَارَنَ وَجُودَهُ وَجُودَ جُزْءٍ آخَرَ مِنَ الزَّمَانِ لَمْ يَكُنْ هَذَا الْجُزْءُ مَتَحَقِّقًا حَيْثُ تَحَقَّقَ ذَلِكَ الْجُزْءُ؟

سؤال: زمانی به معنای دوم اینگونه تفسیر شد که «وجوده فی ایّ حال فرض مقارنٌ لوجود جزء من الزمان».

آیا در مورد خداوند نیز این صادق است؟

آیا وقتی خداوند زمان را هنوز خلق نکرده بود، وجودش مقارن با زمان بود؟

آیا در عالم سرمد نیز همینطور است؟

مسلم است که اینگونه نیست و چنین مقارنتی وجود ندارد.

پس چگونه خداوند به معنای دوم زمانی است؟

پاسخ: جواب این است که وقتی که زمان هست، وجود خداوند مقارن با قسمتی از زمان است و وجود خداوند سابق بر این قطعه زمان است یعنی سبق علی دارد بر همه قطعات زمان و همچنین سبق زمانی دارد بر این قطعه از زمان یعنی خداوند مقارن با زمانی بوده که در هنگام وجود آن زمان، این زمان فعلی حاصل نبوده است لذا خداوند بر این زمان نیز سبق زمانی دارد پس معنای سبق زمانی به این معنا مقارنت با زمان سابق است نه با زمان تغییر کردن.

نکته: نسبت به اصل زمان تا وقتی زمان نبوده است مقارنتی نیز نبوده است چون هنوز زمان ایجاد نشده است یعنی مقارنت از باب سالبه به انتفاء موضوع حاصل نبوده است و وقتی زمان ایجاد شد، خداوند با تمام قطعات زمان مقارن است به همین معنایی که گفته شد.

و چه استحاله ای وجود دارد که سبق خداوند بر این جزء از زمان (حال) به این معنا باشد که خداوند مقارن باشد وجودش با وجود جزء دیگری از زمان (ماضی) که این جزء اخیر از زمان (حال) محقق نبوده است در هنگامی که آن جزء دیگر (ماضی) محقق بود.

پس سبق زمانی در خداوند به این معناست که مقارن با جزء قبلی از زمان است.

و از این جهت که مقارن با زمان آینده است می گوئیم که لحوق زمانی دارد.

فإن قيل: هل يطلق على الباري تعالى أن الزمان ظرف له ووعاء كما يطلق على عدم هذا الحادث أن الزمان السابق على وجوده ظرف له ووعاءه؟

سؤال: معترضی عبارت را عوض می کنند و می گویند که آیا شما می توانید بگوئید که زمان ظرف خداست؟

ما در وقتی که سبق زمانی درست می کنیم ظرف و مظروف درست می کنیم یعنی می گوئیم که من حادث وجودم الآن شروع شد و قبل از الآن عدم داشتم یعنی قبلاً (زمان قبل یا همان ماضی) ظرف عدم من بود و الآن ظرف وجود من است یعنی عدم سابق و وجود لاحق دارم.

آیا چنین تعبیری در مورد خداوند می توان داشت و آیا می توان گفت که زمان سابق ظرف وجود خداست و زمان لاحق نیز ظرف وجود خداست؟ چون خداوند که سابقاً معدوم نبوده است.

مسلم است که نمی توان تعبیر به ظرف کرد.

پس خداوند چگونه موجود زمانی است که نمی توان در مورد او و زمان تعبیر به ظرف و مظروف کرد (قبلاً ثابت کردیم که خداوند نیز به یک معنا زمانی است)؟

پس مشخص است که ما زمانی هستیم ولی خداوند زمانی نیست.

پاسخ: خواهی جواب می دهند که زمان سابق ظرف عدم من هم نیست همانطور که زمان سابق ظرف وجود خداوند نیز نیست و این تسامح است که ما می گوئیم که سابق ظرف عدممان است و با این تسامح در مورد خداوند نیز می توان گفت که سابق ظرف وجود خداوند است.

پس اگر تسامح لحاظ شود هم سابق ظرف عدم من است و هم سابق ظرف وجود خداست ولی اگر بدون تسامح بنگریم سابق نه ظرف عدم من است و نه ظرف وجود خداست.

ترجمه و شرح متن:

و اگر گفته شود که آیا اطلاق می شود بر خداوند تعالی به اینکه زمان ظرف اوست همانگونه که اطلاق می شود بر عدم این حادث که زمان سابق بر وجودش، ظرف و وعاء اوست.

قیل: قول القائل: «إِنَّ عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على وجوده» من باب المجاز العذی دعا إليه ضيق العبارة، و ليس هناك ظرف و مظروف على الحقیقه، و ليس الزمان أمراً يتحقق فيه معنى الاشتمال والاحتواء لیمکن أن يكون ظرفاً

در جواب می گوئیم که این تسامح و زمان سابق ظرف عدم ما هم نیست و این ناشی از ضیق عبارت است و اصلاً عدم، چیزی نیست که ظرف داشته باشد و اصلاً زمان مشتمل بر چیزی نیست که بخواهد ظرف باشد.

ترجمه و شرح متن:

قول قائل که می گوید که عدم این حادث واقع بوده است در زمانی که سابق بر وجود این حادث بوده است از باب مجاز است که ضیق عبارت ما را به این مجاز می کشاند در حالی که در این موطن اصلاً ظرف و مظروفی نیست یعنی زمانی که ظرف باشد نیست و عدمی که مظروف باشد نیست علی الحقیقه (هر چند علی المجاز این تعبیر صحیح است).

و اصلاً زمان امری نیست که محقق باشد در مورد آن معنای اشتغال و احتواء تا در نتیجه بتواند ظرف باشد.

ولاسیما والحادث إنما يحدث في آن، والآن عند الأكثر غير منقسم، فهو أبعد عن معنی الظرفیه.

خواجه ظرف بودن زمان را بیشتر انکار می کنند و می فرمایند که وجود هر حادثی در آن (لحظه) حاصل می شود و لو مقدمات وجودش شاید تدریجی باشند ولی خود وجود در آن حاصل می شود و آن اصلاً وسعتی ندارد و غیر منقسم است و شاید زمان به خاطر وسعتش توهم ظرفیت را داشته باشد ولی آن که یک لحظه است و غیر منقسم است اصلاً توهم ظرفیت را نیز ندارد.

ترجمه و شرح متن:

و خصوصاً که حادث حاصل می شود در آن و آن در نزد اکثر غیر منقسم است پس ابعداً از معنای ظرفیت است.

والمراد من قولنا: «إنَّ عدم هذا الحادث وقع في زمان سابق على زمان وجوده» أنه صدق على عدم هذا الحادث أنه متحقق حين صدق على زمان سابق على وجوده أنه متحقق ولم يكن زمان الوجود المشار إليه حينئذ متحققاً، ومثل هذا التفسير لا يستحيل إطلاقه على الباری تعالی فإنه یصدق علیه أنه متحقق حين صدق على جزء مخصوص من الزمان أنه متحقق. انتهى»

تا حالا مصنف ظرف بودن زمان به معنای حقیقی را انکار می کردند و حال به گونه دیگری ظرفیت را معنا می کنند تا زمان نیز ظرف خداوند باشد.

وقتی می گوئیم که زمان سابق، ظرف عدم ماست یعنی عدم ما مقارن شده است با زمانی که آن زمان سابق بر زمان فعلی است یا به عبارت دیگر عدم ما مقارن با زمانی است که در آن زمان، این زمان فعلی وجود نداشته است.

همین معنا را بر خداوند تعالی نیز می توان اطلاق کرد یعنی می توان گفت که خداوند مقارن است با زمانی که آن زمان بر زمان حال سابق بوده است.

پس در اینجا ظرف را اعم از چیزی که مظلوف در اوست و یا همراه اوست قرار داده ایم.

پس اگر ظرف را به معنای مُحتوی و مُشتمل بگیریم، مشخص است که زمان بنا بر این تعبیر ظرف خداوند نیست ولی اگر ظرف را به معنایی اعم از همراهی بگیریم، خداوند نیز در زمان است.

ترجمه و شرح متن:

و مراد از قول ما که می گوییم که عدم این حادث واقع شده است در زمانی که سابق بر زمان وجودش است، این است که صدق می کند بر عدم این حادث اینکه محقق است در آن زمانی که مقدم است بر زمان وجود این حادث یعنی عدم این حادث قبل از این حادث محقق بوده است و در این هنگام که عدم این حادث محقق است، این زمان لاحق که زمان وجود این حادث است موجود نبوده است.

و مثل این تفسیر محال نیست اطلاقش بر خداوند تعالی پس همانا صدق می کند بر خداوند که موجود است در آن هنگام که صدق می کند بر جزء مخصوصی از زمان که موجود است.

پس زمانی به یک معنا از خداوند نفی شد و به یک معنا در مورد خداوند اثبات شد.

کلام خواجه تمام شد.

تا اینجا بحث در زمان داشتیم.

میرداماد و دوانی گفتند که زمانی ها همگی در نزد خداوند حاصل اند و چون خداوند زمانی نیست پس محکوم بر زمان نیز نیست لذا لازم ندارد که موجودات زمانی را تدریجا ببیند.

ص: ۲۳

ما به حرف میرداماد و دوانی اشکال کردیم.

میرداماد و دوانی همین بحث را در مورد مکان نیز مطرح کرده بودند که به این نیز اشکال داریم لذا در جلسه آینده به بحث از مکان می پردازیم.

بیان اینکه قیاس ازمنه بر امکانه که در کلام میرداماد و دوانی رخ داده بود صحیح نیست و قیاس مع الفارق است / المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا أنّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآن واحد کما أنّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً / الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه فی علمه تعالی / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اینکه قیاس ازمنه بر امکانه که در کلام میرداماد و دوانی رخ داده بود صحیح نیست و قیاس مع الفارق است / المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنّوا أنّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآن واحد کما أنّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً / الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه: فی علمه تعالی / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: بحث در این داشتیم که گروهی مثل مرحوم میرداماد و دوانی فرموده اند که تمام زمانها نسبت به خداوند مثل آن واحد است و به تعبیر دیگر برای خدا بین ازل و ابد فاصله نیست و ازل و ابد به هم چسبیده اند به طوری که تمام موجوداتی که در بین ازل و ابد قرار دارند همگی پیش خداوند دفعه حاضرند.

علت این مر این است که خداوند زمانی نیست پس امور زمانی را در لازمان می بیند.

ص: ۲۴

مرحوم لاهیجی اشکال کردند و فرمودند که خداوند زمانی نیست به یک معنا و زمانی است به معنایی دیگر و به عبارت دیگر زمانی دو معنا دارد:

یکی زمانی به معنای منطبق بر زمان که خداوند به این معنا زمانی نیست.

و دیگری زمانی به معنای مع الزمان.

پس خداوند هم می تواند زمانی ها را در زمان ببیند.

و اضافه می کنیم که خداوند حتی می تواند موجودات زمانی را در لازمان نیز ببیند و وقتی به عالم دهر و سرمد توجه کند موجودات زمانی را دفعه می یابد.

مرحوم لاهیجی به این عالم ما توجه دارند که موجودات این عالم زمانی هستند لذا می فرمایند که هر کس بخواهد این موجودات زمانی را ببیند، باید در زمان ببیند و این نه به خاطر نقص در بیننده است بلکه به خاطر نقص در دیده شده است.

بله اگر همین موجودات را در عالم دهر و سرمد ببریم، همه موجودات دفعه دیده می شوند.

پس اگر مراد مرحوم میرداماد و دوانی این است که موجودات در عالم دهر و سرمد دفعه دیده می شوند، این بدون اشکال است.

ولی اگر منظورشان این است که این موجودات در همین عالم مادی دفعه دیده می شوند، این صحیح نیست چون مثلاً موجوداتی که در آینده می آیند هنوز به این عالم ماده وارد نشده اند و هنوز حاضر نیستند تا خداوند بتواند آنها را در این عالم ببیند.

پس خداوند به وجود همه آگاه است به وجود دهری و سرمدی آنها ولی وجود زمانی موجوداتی که هنوز ایجاد نشده اند، وجودی ندارد که خداوند یا کس دیگری بتواند به آنها علم پیدا کند یعنی چیزی که موجود نیست نمی تواند معلوم حضوری باشد.

ص: ۲۵

مرحوم لاهیجی در مورد علم سرمدی خداوند در اینجا صحبت نمی کنند ولی مشخص است که ایشان نیز این امور را قبول دارند و در گذشته نیز از آنها صحبت شد.

این بحثی بود که در جلسات گذشته گذرانیدیم.

وأيضاً: قياس الأزمه على الأمكنه مع الفارق؛ لتَقَفِّيَ أحدهما وقرار الآخر وحضور الأمر التدريجي دفعهً _ ولو عند من لا يتغير أصلاً _ واضح البطلان، وكيف يمكن حضور المعدوم؟! (۱)

مرحوم دوانی و میرداماد گفتند که همه موجوداتی که در زمانهای مختلف هستند پیش خداوند دفعهً حاضرند و همچنین همه موجوداتی که در مکانهای مختلف پخش هستند نیز پیش خداوند حاضرند.

به عبارت دیگر همانطور که اختلاف ازمنه را در مورد خداوند نادیده گرفتند، اختلاف امکانه را نیز نادیده گرفتند.

به عبارت دیگر زمان را به مکان تشبیه کردند و گفتند همانطور که همه مکانی ها پیش خداوند حاضرند، همه زمانی ها نیز حاضرند یعنی وجود مکانی ها در نزد خداوند را مفروغ عنه و قطعی گرفته اند و زمان را به مکان تشبیه کرده اند.

مرحوم لاهیجی این نظر را در مورد مکان قبول دارند ولی تشبیه زمان به مکان را صحیح نمی دانند.

اینکه همه مکانی ها پیش خداوند حاضرند مسلم است چون همه مکانی ها موجود هستند و تدریجی نیستند نسبت به مکان بر خلاف زمان که بعضی از زمانی ها هنوز موجود نشده اند و بعضی وجودشان تمام شده است.

پس نمی توان زمان را به مکان تشبیه کرد یعنی هر چند همه مکانی ها پیش خداوند حاضرند ولی این دلیل نمی شود که همه زمانی ها نیز پیش خداوند حاضر باشند چون همه مکانی ها الآن بالفعل موجود هستند بر خلاف وقتی که موجودات را با توجه به زمان در نظر بگیریم که هنوز بعضی از موجوداتی که در آینده می آیند موجود نشده اند.

ص: ۲۶

و همچنین علاوه بر این اشکالاتی که مطرح کردیم، قیاس ازمنه بر امکانه مع الفارق است زیرا یکی از این دو یعنی ازمنه می گذرد و قرار ندارد بر خلاف دیگری یعنی امکانه که قرار دارد.

مصنف بعد از اینکه می فهمانند که قیاس ازمنه بر امکانه غلط است، به بحث از زمانی ها می پردازند و می فرمایند که حضور امر تدریجی در یک لحظه و لو در نزد خداوند که تغییری در او حاصل نیست واضح البطلان است چون چیزی که هنوز موجود نشده است نمی تواند معلوم حضوری باشد چون وجود ندارد که بخواهد معلوم باشد و چگونه ممکن است که چیزی که معدوم است، حاضر باشد.

فالمثَّل المذکور غیر مطابق للمتمثل له إلا إذا كان أجزاء الخیط المذکور تدریجیةً، ومع ذلك تكون حاضره عند الشخص الإنسانی دفعه وغیر حاضره عند النمله، ولا ریب أنها إذا فرضت تدریجیةً لا تكون حاضره دفعه عند الشخص الإنسانی أيضاً.

مرحوم دوانی و میرداماد مثالی زده بودند که در آن مثال امر تدریجی را حاضر کرده بودند اما پیش کسی که لا یتغیر است.

مرحوم لاهیجی می فرمایند که این مثال نیز صحیح نیست.

مثال این بود که ریسمانی را به رنگهای سفید و سیاه رنگ می کنیم.

انسانی که به این ریسمان می نگرد، همه قطعاتش را یک جای می بیند برخلاف مورچه ای که وقتی در بخش سفید است، فقط همین بخش سفید را می بیند و وقتی در بخش سیاه است، فقط بخش سیاه را می بیند.

پس امر تدریجی پیش مورچه ای که تدریجاً وارد این قطعات می شود، دفعه حاضر نیست ولی پیش این انسانی که نسبت به این امور تدریجی ثابت دارد _ هر چند ذاتاً انسان نیز تدریجی است _ دفعه حاضر است.

موجودات زمانی نیز پیش انسان، مانند ریسمان هستند پیش مورچه ولی همین تدریجی ها پیش خداوند دفعی هستند و همگی دفعه حاضرند.

مرحوم لاهیجی این مثال را نیز اشتباه می دانند و می گویند در این مثالی که زده شد اصلاً ریسمان پیش انسان تدریجی نیست و اگر تدریجی بود او را به صورت تدریجی می دید و حتی در نزد انسان نیز اگر ریسمانی را تدریجی نشان دهید، آن انسان نیز ریسمان را به صورت تدریجی می بیند مثل اینکه ریسمانی را کم کم از پنجره ای به بیرون بفرستید و انسانی که در آن طرف پنجره است، ریسمان را کم کم و به صورت تدریجی می بیند.

و این مغالطه است که زمان پیش خداوند تدریجی باشد ولی ریسمان پیش انسان تدریجی نباشد و بعد این دو را به هم تشبیه کنید.

بله اگر وجود ثابت اشیاء که در عالم سرمد است را مد نظر قرار دهید، در نزد خداوند ثابت است.

پس نمی توان امری را تدریجی قرار داد و آن را در نزد خداوند حاضر دانست.

پس این مثال نیز صحیح نیست و در آن مغالطه شده است چون ریسمان را به صورت ثابت در نزد انسان قرار داده اید ولی موجودات زمانی در همین عالم زمانی در نزد خداوند به صورت تدریجی حاصل هستند و اگر این موجودات را در عالم سرمد قرار دهید، در این صورت همگی در نزد خداوند دفعه واحده حاضر هستند.

پس موجوداتی که در زمان حال هستند، در نزد خداوند حاضرند بر خلاف موجوداتی که در زمانهای گذشته و آینده هستند که چون الآن وجود ندارند، در نزد خداوند نمی توانند حاضر باشند البته همگی در عالم دهر و سرمد حاضر هستند.

پس موجوداتی که در زمان حال نیستند، چون اصلاً وجود ندارند نمی توانند در نزد خداوند حاضر باشند برخلاف موجودات مکانی که در زمان حال در مکانهای مختلف هستند و چون نسبت مکانها به خداوند یکسان است، همگی در نزد خداوند حاضر هستند.

ترجمه و شرح متن:

و این مثالی که ذکر شد (ریسمان نسبت به انسان) مطابق نیست با متمثل له (موجودات زمانی نسبت به خداوند) مگر اینکه اجزاء آن نخ‌ی که ذکر شد پیش انسان نیز تدریجی باشند (مثل اینکه از پنجره تدریجاً آن ریسمان را بیرون بفرستیم و انسانی از بیرون آن را تدریجاً ببیند) که در این صورت مثال مطابق با متمثل له می شود یعنی طناب باید هم پیش انسان و هم پیش مورچه تدریجی باشد تا مثال مطابق با متمثل له باشد و با همین تدریجی بودن ثابت کنید که این نخ پیش مورچه دفعه حاضر نیست ولی پیش انسان دفعه حاضر است در حالی که اگر نخ تدریجی باشد نه پیش انسان دفعه حاضر است و نه پیش نم‌له.

پس اگر مثال را مطابق با متمثل له کنیم، این اجزاء نخ که تدریجی فرض شده اند نه پیش مورچه دفعه حاضر هستند و نه پیش انسان.

والحاصل: أنه لَمَّا كان امتناع الإدراك في المثال المذكور ناشئاً من جانب العالم؛ لضعف قوته، فحيث لا- ضعف أمكن الإدراك. و امتناع الإدراك في الزمان ليس من جانب العالم ليختلف القوي والضعيف في ذلك، بل من جانب المعلوم؛ لأنه يعدم شيئاً فشيئاً، والمعدوم غير قابل للحضور، فلا محال لا يختلف القوي والضعيف في ذلك.

مصنف دوباره مطلب را تکرار می کند با بیانی دیگر.

مرحوم میرداماد و دوانی اختلافِ عالمِ ها را لحاظ کردند و به معلومِ دقتی نکردند و معلوم را مطلق موجودات قرار دادند و گفتند که عالم یا مانند خداوند ثابت است که در نتیجه همه اشیاء پیش او حاضر هستند و یا مثل انسان تدریجی است که موجودات نیز نزد او تدریجی حاصل می شوند یعنی مطابق با فرقی که در عالمِ ها وجود دارد، معلومِ ها را نیز متفاوت کردند و گفتند که معلومات پیش بعضی از عالمها تدریجی حاصل است و پیش بعضی به صورت دفعی حاضر است.

ولی مصنف گفتند که موجوداتی که تدریجی هستند یعنی معلوماتی که تدریجی هستند حاصل نمی شوند مگر به صورت تدریجی و کسی نمی تواند به موجودات تدریجی به صورت دفعی علم پیدا کند.

پس معلومات تدریجی چه نزد عالمِ ثابت و چه نزد عالمِ تدریجی، به صورت تدریجی حاصل می شوند حتی اگر توانستید که در نزد نمله نیز قطعات ریسمان را ثابت کنید، همگی پیش نمله حاضر می شوند.

ترجمه و شرح متن:

و حاصل اینکه چون امتناعِ ادراک در مثال مذکور ناشی بود از جانبِ عالمِ به خاطر ضعف قوه اش، پس در جایی که ضعفی نباشد، ادراک ممکن است.

مثلاً- وقتی که خودِ معلوم موجود است مثل موجوداتی که در زمان حال در مکانهای مختلف پراکنده هستند و در این حال ما بعضی از موجودات زمانی را نمی بینیم به خاطر ضعف قوه باصره و نتوانستنِ دیدنِ اشیائی که در دور حاصل هستند، در چنین مثالی (یا مثال مورچه و ریسمان) به خاطر ضعفِ عالمِ است و اگر عالمِ چنین ضعفی را نداشته باشد، می تواند همه معلومات را دفعهً ببیند.

ص: ۳۰

پس اگر امتناع ادراک از جانب عالم باشد، می توان بین عالم ها تفاوت گذاشت.

ولی جایی که امتناع ادراک به خاطر معلوم باشد، نمی توان بین عالمها فرقی گذاشت مانند امتناع ادراک در زمان که به خاطر اختلاف از جانب عالم نیست تا بین قوی و ضعیف اختلاف باشد بلکه به خاطر اختلاف در معلوم است زیرا این معلوم است (موجودات در ماضی) که به صورت تدریجی منعدم می شود (و همچنین آینده ها که اصلاً نیامده اند) و چیزی که معدوم است اصلاً قابلیت حضور ندارد پس ناچاراً بین عالم قوی و ضعیف در امتناع درک چنین معلوماتی فرقی نیست.

و یتفرّع علی ذلک أنّه لو کان ما ظنّوه حقّاً، لما احتیج إلى الفرق بین المعلومات القریبه والبعیده فی تعلق العلم الحضوری بها بکون العلم بالقریبه بذواتها وبالبعیده بصورها القائمه بالقریبه؛ لکون الجمیع علی السواء فی الحضور بالقیاس إلیه تعالی.

بیان ما این بود که شیء معدوم حاضر نیست ولی شیء موجود می تواند حاضر باشد الا اینکه مُدرک نتواند آن را درک کند به خاطر ضعفش.

پس در شیء موجود می توان بین عالم ضعیف و قوی فرق گذاشت ولی در شیء معدوم فرقی نیست بین عالم قوی و ضعیف و بحث ما نیز در همین موجودات معدومه بود (زمانیاتی که نیستند و یا هنوز نیامده اند).

مصنف می خواهند از این بحث نتیجه ای بگیرند لذا می فرمایند که:

شما معتقدید که معلومات خداوند یعنی مخلوقات خداوند، قریب و بعید دارند، بلاواسطه و مع الواسطه دارند یعنی موجوداتی ازلی هستند که اینها بلا واسطه هستند و بعضی از موجودات با واسطه از خداوند صادر می شوند که اینها نیز ممکن است ازلی باشند و یا غیر ازلی لذا موجوداتی که با واسطه از خداوند صادر می شوند، از خداوند دور هستند و موجوداتی که بی واسطه هستند به خداوند نزدیک اند.

شما بین این موجودات فرق می گذارید و می گوئید که در ازل خداوند به موجودات قریب به علم حضوری عالم است ولی نسبت به بعید ها به علم حصولی عالم است چون هنوز مخلوق بعید حاصل نشده است و فقط صورتش حاصل است.

پس آن موجودی که قریب است خداوند از ازل هم به او به صورت علم حضوری علم داشته است و هم به صورت علم حصولی ولی آن موجودی که بعداً حاصل می شود یعنی بعید است، چون هنوز حاصل نشده است لذا نمی توان آن را به صورت حضوری معلوم دانست.

پس این قول که بسیاری از علما به آن معتقد هستند را نیز می توان مؤید حرف خودمان بدانیم و زمانیات را دفعهً واحدهً حاضر ندانیم چون بعضی از آنها اصلاً موجود نیستند.

البته بعضی از علما مانند شیخ اشراق ظاهراً این قول را قبول ندارند که جواب آنها را بعداً می دهیم.

ترجمه و شرح متن:

و بر این (که اگر معلوم معدوم بود حاضر نیست) متفرع می شود که اگر آنچه میرداماد و دوانی تصور کرده اند (که موجودات زمانی در نزد خداوند در لازمان حاضر باشند) حق باشد، دیگر احتیاجی به فرق گذاشتن بین معلومات قریبه و بعیده نبود در باب تعلق علم حضوری به این معلومات به این صورت که علم به معلومات قریبه به ذاتشان باشد (حضوری) و علم به بعیده ها به توسط صورت هایشان باشد (حصولی باشد) چون بنابر قول شما همه پیش خداوند حاضر هستند لذا دیگر نباید بین آنها فرقی گذاشت.

لکن کلام «شرح رساله العلم» و «شرح الإشارات» صریح فی الفرق بین القبیلین، و کذا کلام "حکمه الإشراف" لکن کلام "التلویحات" _ أعنی: قوله: وإدراک أعداد الوجود نفس الحضور له والتسلط من غیر صورہ ومثال _ مِمّا یوهم الابتداء علی الظن المذکور.

گفتیم که علم به زمانی فعلی و زمانی بعدی فرق می کند و علم به موجودات قدیم که مجرد هستند و علم به موجودات حادث که مادی هستند، علم به هر دو در ازل یکسان نیست و باید فرقی بین آنها باشد و علما نیز بین آنها فرق گذاشته اند لذا آنچه که میرداماد و دوانی تصور کرده بودند که همه موجودات زمانی پیش خداوند لحظه حاضر هستند باطل است.

مصنف در این عبارت می خواهند بگویند که بعضی از علما فرق گذاشته اند بین معلومات قریبه و بعیده و می خواهند بگویند که خواجه نیز جزء کسانی است که بین معلومات قریبه و بعیده فرق گذاشته اند.

ترجمه و شرح متن:

لکن کلام خواجه در شرح رساله علم و شرح اشارات صریح است در اینکه بین این دو گروه (معلومات قریبه و بعیده) فرق است.

تقسیم مخلوقات و معلومات خداوند به قریبه و بعیده و بیان دو معنا برای قرب و بعد و ابطال قول میرداماد و دوانی با استفاده از تقسیم معلومات الهی به قریب و بعید و بیان اینکه ظاهر کلام شیخ اشراق در تلویحات مؤید میرداماد و دوانی است ولی مقصود شیخ با توجه به کلامشان در حکمه الاشراق چیز دیگری است / المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جميع الأئمنه الیه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جميع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً / الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه فی علمه تعالی / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم مخلوقات و معلومات خداوند به قریبه و بعیده و بیان دو معنا برای قرب و بعد و ابطال قول میرداماد و دوانی با استفاده از تقسیم معلومات الهی به قریب و بعید و بیان اینکه ظاهر کلام شیخ اشراق در تلویحات مؤید میرداماد و دوانی است ولی مقصود شیخ با توجه به کلامشان در حکمه الاشراق چیز دیگری است / المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جميع الأئمنه الیه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جميع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً / الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه: فی علمه تعالی / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

ص: ۳۳

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که بعضی گفته اند که خداوند امور تدریجی را بدون تدریج می یابد ولی ما آن امور تدریجی را با تدریج می یابیم زیرا خداوند زمانی نیست و محکوم به تدریج نیست ولی ما زمانی و تدریجی هستیم.

اشکال کردیم و گفتیم که خداوند نیز زمانی است اما زمانی به معنای خاص نه به معنای متغیر با زمان و منطبق بر زمان.

بعد بیان کردیم که اگر امری تدریجی باشد فرقی نمی کند که عالم تدریجی باشد و یا ثابت و به هر حال امر تدریجی به صورت تدریجی دیده می شود و بین عالم قوی و ضعیف در این مورد فرقی نیست.

این کلام مقداری مبهم به نظر می‌رسد و ممکن است انکار شود یعنی ممکن است سؤال شود که آیا می‌توان گفت که خداوند به صورت تدریجی امری تدریجی را می‌یابد؟

نکته‌ای که باید دقت شود این است که بحث ما در مورد علم حضوری است نه علم حصولی و لاهیجی و پیروانش معتقدند که خداوند به وسیله صور موجوده در نزدش همه چیز را به یکباره می‌بیند و از طریق این صور مرتسمه و یا علم اجمالی همه را یکجا می‌یابد و برای ایجاد شدن علم حضوری باید حتماً خود معلوم نیز موجود باشد چون چیز معدوم که نمی‌تواند حاضر شود و علم حضوری عین وجود خارجی است یعنی عین فعل است و چون فعل تدریجی است لذا علم به آن نیز به صورت تدریجی حاصل می‌شود.

پس وقتی می‌گوییم که علم حضوری خداوند به این امور تدریجی است یعنی وجود این امور تدریجی است.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو كان ما ظنّوه حقّاً، لما احتيج إلى الفرق بين المعلومات القريبه والبعيده في تعلق العلم الحضورى بها
بكون العلم بالقريبه بذواتها وبالبعيده بصورها القائمه بالقربيه؛ لكون الجميع على السواء فى الحضور بالقياس إليه تعالى. (1)

پس مرحوم لاهیجی معتقد است که امر تدریجی پیش عالم قوی نیز تدریجی است.

متفرّع بر این قول مصنف مطلبی را عرض می کنند و می فرمایند که:

تقسیم مخلوقات خداوند به قریبه و بعیده:

خواجه و بعضی یگر معلولات خداوند را تقسیم کرده اند به معلولات قریبه و معلولات بعیده.

البته این قضیه اختصاص به خواجه ندارد و هر کس قائل به قاعده الواحد باشد، معلولات را به این دو قسم تقسیم می کند مثلاً
عقل اول را قریب و بقیه را بعید می گوید و یا مجردات را قریب و بقیه را بعید و یا قدماء را قریب و بقیه یعنی حوادث را بعید
می شمارد.

این قول در مورد فلسفه است ولی در کلام همه معلولات را قریب می دانند.

معانی مخلوق قریب و بعید:

قرب و بعد دو معنا دارد:

- یک معنا قریب به معنای بی واسطه و بعید به معنای با واسطه است.

- و معنای دیگر این است که معلولات قریب یعنی معلولاتی که زماناً به خداوند نزدیک اند یعنی قدیم هستند و معلولات بعید
یعنی معلولاتی که نسبت به خداوند از جهت زمانی دور هستند یعنی حادث هستند.

لاهیجی می فرماید که بعضی مثل خواجه معلومات را نیز به قریب و بعید تقسیم کرده اند و گفته اند که خداوند دو نوع معلوم
دارد:

ص: ۳۵

تقسیم معلومات خداوند به قریبه و بعیده:

- یکی معلومات قریب که عقل اول و یا عقول هستند.

- و دیگری معلومات بعید که حوادث هستند و خداوند صور این معلومات بعید را در عقل اول و یا عقول مشاهده می کند یعنی صور اینها را در معلومات قریبه مشاهده می کند.

پس ما معلوماتی هستیم که به خاطر حدو ثمان و یا به خاطر با واسطه بودنمان بعید هستیم و عقول به خاطر قَدَمشان و یا بی واسطه بودنشان قریب هستند.

حال مصنف می خواهند با استفاده از این مطالب استدلالی را اقامه کنند:

قیاس استثنایی با رفع تالی:

مقدمه اول: اگر تمام معلومات همگی دفعه پیش خداوند حاضر باشند یعنی اگر قول میرداماد و دوانی صحیح باشد، معنایش این است که معلومات همه در یک مرتبه پیش خداوند هستند یعنی همگی معلوم واحد هستند و در معلومات دیگر قرب و بعد مطرح نیست و خداوند معلوم قریب و بعید ندارد بلکه همگی به یک اندازه معلوم هستند و خلاصه اینکه قول میرداماد و دوانی اقتضا می کند که فرقی بین معلومات قریبه و بعیده نباشد.

مقدمه دوم: درحالی که خواجه و امثال خواجه این تفاوت را بین معلومات قریبه و بعیده قائل هستند.

نتیجه: پس بنابر نظر خواجه و هم نظران ایشان قول میرداماد و دوانی نیز باطل است.

پس اگر کلام میرداماد و دوانی حق باشد (همه معلومات خارجی دفعه پیش خداوند حاضر باشند)، لازم می آید که بین معلومات خداوند فرقی نباشد.

در حالی که این فرق گذاشته شده است یعنی تالی باطل است پس حرف جناب میرداماد و دوانی نیز باطل است.

پس نتیجه گرفتیم که اگر معلوم تدریجی باشد، قوت و ضعف عالم فرقی ندارد.

نکته: دقت شود که علم خداوند به اشیاء در عالم دهر و سرمد (حتی علم حضوری خداوند نسبت به اشیاء) دفعی است ولی بحث ما و اختلافی که پیش آمده در این است که علم خداوند به موجودات تدریجی در این عالم تدریجی، چگونه است.

ترجمه و شرح متن:

و متفرع بر این مطلب (که اگر امری تدریجی بود علم حضوری به آن امر نیز باید تدرجی باشد و لو عالم بسیار قوی باشد) است که بعضی از معلومات، قریبه هستند و بعضی بعیده و با توجه به این فرعیت نتیجه می گیریم این قیاس استثنایی را که اگر قول میرداماد حق باشد و معلومات تدریجی بخواهند به صورت دفعی حاصل شوند، نباید معلومات قریبه و بعیده داشته باشیم.

دقت شود که بنابر ظاهر عبارت لاهیجی این محذور متفرع است ولی صحیح آن است که تقسیم به قریب و بعید متفرع است و لذا این قیاس استثنایی پیش می آید و مراد مصنف نیز همین است.

پس اگر حق با دوانی و میرداماد باشد و آنچه که گمان کرده اند حق باشد، دیگر احتیاجی به فرق بین معلومات قریبه و بعیده در تعلق علم حضوری به آنها به این صورت که فرق اینگونه باشد که علم به معلومات قریبه به وسیله ذواتشان باشد اما علم به بعیده یعنی حوادث به سبب ذوات آنها نیست بلکه به سبب صور آنهاست که این صور قائم به معلومات قریبه هستند یعنی مرتسم در عقول هستند پس اگر حرف اینها صحیح باشد احتیاجی به فرق گذاشتن نیست چون همه معلومات به صورت یکسان هستند در حضور خداوند تعالی لذا دیگر نباید فرقی بین قریب و بعید گذاشت.

ص: ۳۷

«لكون الجميع على السواء» علت ملازمه بين مقدم و تالی است.

لكن كلام " شرح رساله العلم " و " شرح الإشارات " صريح في الفرق بين القبيلتين، وكذا كلام " حكمه الإشراق "

«لكن كلام شرح رساله العلم...» یعنی لكن تالی باطل است.

پس «لو كان ما ظنوه حقاً...» مقدم است و «لما احتيج...» تالی است و «لكون الجميع...» بیان ملازمه است و «لكن كلام...» بیان بطلان تالی است.

ما در كلام خواجه می بینیم که ایشان بین معلومات قریبه و بعیده فرق گذاشته اند هم در شرح رساله علم و هم در شرح اشارات.

ترجمه و شرح متن:

ولی كلام شرح رساله العلم و شرح الاشارات صريح است در فرق بين اين دو گروه از معلومات الهی.

پس از اینکه خواجه گفته است که بعضی از معلومات الهی صورشان حاضر است می فهمیم که همه معلومات الهی ذاتشان حاضر نیست دفعه.

و همچنین است كلام حكمه الاشراق.

لكن كلام " التلويحات " _ أعنى: قوله: وإدراك أعداد الوجود نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال _ مَيَا يوهم الابتناء على الظن المذكور.

والمراد أنه كذلك عند وجود تلك الأعداد في أوقات وجوداتها وإن كانت قبل أوقات وجوداتها معلومة بصورها المرتسمه في المدبرَات الفلكية، كما دلّ عليه كلامه في " حكمه الإشراق " على ما نقلنا،

مرحوم لاهیجی كلام «تلويحات» را نقل می کنند و می گویند که كلام تلويحات مؤيد قول ميرداماد و دوانی است و بعد مرحوم لاهیجی كلام تلويحات را توجیه می کنند و كلام تلويحات را از مؤيد بودن ميرداماد و دوانی خارج می کنند.

كلام شيخ اشراق در تلويحات:

شيخ اشراق در تلويحات می فرمایند که تمام موجودات پیش خداوند حاضر هستند نه اینکه صورشان حاضر باشد بلکه خودشان حاضر هستند.

این ظاهر در تأیید میرداماد است.

بیان مقصود اصلی شیخ اشراق با توجه به کلام ایشان در حکمه الاشراق:

مرحوم لاهیجی می گویند که منظور شیخ اشراق این است که همه موجودات عند الوجود پیش خداوند حاضر هستند نه اینکه در ازل همگی حاضر باشند.

پس هر چند ظاهر کلام شیخ اشراق در تلویحات این است که همه موجودات پیش خداوند حضور دارند ولی منظور شیخ این است که همه موجودات عند الوجود پیش خداوند حضور دارند یعنی هر وقت موجود شدند پیش خداوند حضور می یابند نه اینکه همگی در زال پیش خداوند حاضر بوده باشند.

ترجمه و شرح متن:

ولی کلام تلویحات از چیزهایی است که به نظر می رسد که مبتنی بر ظن مذکور (نظر میرداماد و دوانی) است.

حرف تلویحات این است که درک کردن افراد وجود (یعنی تک تک موجودات) به صورت نفس حضور موجودات پیش خداوند است و همچنین ادراک، نفس تسلط است بدون اینکه صورت و مثال پیش خداوند حاضر باشد.

مرحوم لاهیجی می فرمایند که مراد تلویحات این معنای ظاهری نیست بلکه مراد شیخ اشراق چیز دیگری است.

و مراد شیخ اشراق این است که ادراک خداوند به صورت علم حضوری است ولی در هنگام وجود این موجودات یعنی در وقتی که حضور داشته باشند.

پس شیخ اشراق نمی خواهد بگوید که همه معلومات قبل از وجودشان معلوم هستند به علم حضوری بلکه می خواهند بگویند که هر وقت موجود شدند، معلوم به علم حضوری می شوند.

و هر چند این موجودات قبل از وجودشان معلوم بودند نه به صورت حضور خودشان بلکه به توسط صورشان چه این صور مرتسم در الله باشد و چه مرتسم در عقول و چه مرتسم در نفوس فلکی که قبلا به آنها اشاره کردیم و اختلافات در این زمینه را مطرح کردیم.

شیخ اشراق صور مرتسمه در نفوس فلکی را قبول دارند لذا در اینجا مرحوم لاهیجی کلام ایشان را مطابق با نظر خودشان توجیه می کنند و می فرمایند که معلومات الهی قبل از وجود، معلوم حصولی هستند به وسیله صور معلومه که در نفوس فلکی منطبق هستند.

پس مرحوم لاهیجی با کمک گیری از کلام شیخ اشراق در حکمه الاشراق، کلامشان در تلویحات را توجیه می کنند.

بیان دو تفسیر برای جمع بین مخلوقات حادث و قدیم و رد هر دو تفسیر و بیان نحوه علم حصولی خداوند به مخلوقات حادث / المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً / الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه فی علمه تعالی / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دو تفسیر برای جمع بین مخلوقات حادث و قدیم و رد هر دو تفسیر و بیان نحوه علم حصولی خداوند به مخلوقات حادث / المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآن واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً / الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه: فی علمه تعالی / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در نظریه میرداماد و دوانی بود که آنها می گفتند که موجودات زمانی و تدریجی پیش خداوند دفعه حاضرند و خداوند به آنها در آن و لحظه واحد علم حضوری دارد.

ص: ۴۰

ما اشکال کردیم و گفتیم که علم حصولی خداوند به تمام اشیاء ازلی و ابدی دفعه تعلق می گیرد و اشکالی ندارد ولی علم حضوری چون طلب می کند حضور معلوم را نمی تواند به همه موجودات دفعه تعلق بگیرد بلکه به موجوداتی که الآن موجود هستند تعلق می گیرد و به موجوداتی که الآن معدوم هستند و بعداً موجود می شوند در ظرف وجود تعلق می گیرد یعنی هنگامی که موجود شوند علم حضوری به آنها تعلق می گیرد نه الآن که معدوم هستند.

و بعد گفتیم که تقسیم معلومات خداوند به قریب و بعید دالّ بر این است که همه معلومات دفعه پیش خداوند حاضر نیستند هر چند همگی معلوم اند ولی بعضی به صورت علم حصولی و بعضی به صورت حضوری و خلاصه اینکه همگی به صورت حضوری حاصل نیستند چون بعضی از آنها هنوز موجود نشده اند.

گفتیم که معلومات الهی به بعید و قریب تقسیم می شوند و خداوند به معلومات قریبه علم حضوری دارد و به معلومات بعیده علم حصولی دارد.

فتفصیل مذہبہم أنّ علمہ تعالی بمعلولاتہ القدیمہ _ سواء کانت مجردہ أو مادّیہ _ إنّما هو بحضور ذواتها عنده تعالی أزلّاً

وأبداً، و بمعلوماته الحادّته بحضور ذواتها عنده في أوقات وجودها، وأما قبل أوقات وجودها، بصورها الحاصلة في المعلولات
القديمه (١)

حال مصنف می خواهند تفصیل مذهب خواجه و حکمه الاشراف و پیروان اینها را ذکر کنند نه مذهب کل حکما را.
بعداً اشاره می کنیم که چرا ضمیر «تفصیل مذهبهم» را به کل حکما بر نمی گردانیم و فقط به بعضی از آنها بر می گردانیم.

ص: ٤١

١- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج ٥، ص ٢٣٨.

خواجه بین معلول ها تفصیل قائلند و معلول ها را به دو قسم تقسیم می کنند یکی معلول قدیم و دیگری معلول حادث و همینطور معلومها نیز به این دو قسم تقسیم می شوند.

معلولات قدیم را خواجه معلوم حضوری خداوند می دانند از ازل و در لایزال و تا ابد چون از ازل آفریده شده اند پس از ازل موجود شده اند و تا ابد نیز معلوم حضوری خداوند هستند و در این مورد احتیاجی به صورت علمیه نیست تا اینها را معلوم حصولی خداوند قرار دهیم زیرا که از اول ازل موجود بوده اند و از همان ابتدا در حضور خدا بوده اند و معلوم حضوری او بوده اند.

البته موجودات قدیم نیز دو قسم هستند و بعضی مجرد و بعضی مادی هستند ولی چون فرقی بین آنها نیست این تقسیم مد نظر ما نیست و قدماء مجرد مانند عقول هستند و قدماء مادی همچون افلاک و عناصر.

قسم دوم حوادث هستند یعنی موجودات حادث.

در این قسم، دو بحث داریم یکی اینکه علم حصولی به این قسم دوم چه موقع حاصل است و دوم اینکه علم حضوری به آنها چه موقع حاصل است؟

در قسم اول یعنی موجودات قدیم علم حضوری از ازل موجود بود تا ابد لذا اصلا احتیاجی به علم حصولی نیست.

ولی در این قسم اخیر چون موجوداتی که حادث هستند از ازل پیش خداوند نیستند لذا نمی توان گفت که اینها از ازل مورد علم حضوری خداوند بوده اند بلکه قبل از اینکه موجود شوند خداوند به آنها علم حصولی داشته است و اینگونه می گوئیم که وقتی این امور موجود می شوند، خداوند به آنها علم حضوری دارد چون در نزد خداوند حاضر هستند و قبل از اینکه موجود شوند مورد علم حصولی خداوند هستند و این علم حصولی از ازل وجود دارد و تا ابد نیز ادامه دارد.

پس خداوند به موجودات قدیم علم حضوری دارد ازلاً- و ابداً اما به موجودات حادث علم حصولی دارد ازلاً- و ابداً و علم حضوری دارد در همان مقطعی که این موجود حادث حاصل است و موجود است و قبل از اینکه به وجود بیاید و بعد از اینکه از بین برود، علم حضوری به آن وجود ندارد.

سؤال: این حرف فقط حرف خواجه و شیخ اشراق نیست پس چرا ضمیر به خواجه و شیخ اشراق برگردانده شده است؟

جواب: علم حصولی خداوند به حوادث که ازلاً و ابداً است به توسط صورتی است که در معلومات قدیمه مرتسم اند یعنی در عقول مرتسم اند البته صور را خواجه در عقول مرتسم می کنند ولی ابن سینا و بقیه این صور را در ذات الله مرتسم می دانند و اینها را در خود خدا مرتسم می کنند.

مرحوم لاهیجی در ادامه می فرمایند که این علم حصولی به وسیله صورتی است که در معلومات قدیمه مرتسم هستند و لذا ما باید ضمیر «مذهبه» را به خواجه و امثال ایشان برگردانیم چون ابن سینا و مشاء این صور را مرتسم در ذات خداوند می دانند.

ترجمه و شرح متن:

و تفصیل مذهب این گروه این است که علم خداوند به معلومات قدیمه اش چه این معلومات قدیمه مجرد باشند (عقول) و یا مادی باشند (افلاک و عناصر بسیطه) به وسیله حضور ذات اینها در نزد خداوند تعالی است و این حضورشان ازلی و ابدی است لذا علم حضوری خداوند به این معلومات نیز ازلی و ابدی است.

و اما علم خداوند به معلومات حادثه اش به وسیله حضور ذات آنهاست در هنگامی که وجود دارند و اما قبل از اینکه موجود شوند خداوند به اینها عالم است اما به وسیله صورتهایشان که این صور حاصل اند در معلومات قدیمه خداوند.

فإنَّ الحاصل في الحاضر عند الشيء حاضرٌ عنده أيضاً. هذا هو المصرح به في كتبهم، كما لا يخفى على من تتبعها .

اشكال: اشكال می شود که این صور در معلولات قدیمه حاصل اند و در خداوند که حاصل نیستند پس خداوند چگونه به این صور عالم است؟

پاسخ: این صور در عقول حاصل اند و عقول نیز در نزد خداوند حاضرند پس صوری که در این عقول حاصل هستند نیز در نزد خداوند حاضر اند.

ترجمه و شرح متن:

چون این صور حاصل هستند در عقولی که این عقول در نزد خداوند حاضر هستند، لذا این صور نیز در نزد خداوند حاضر هستند زیرا هر چه که حاصل است در چیزی که حاضر است در نزد شیئی، در نزد آن شیء نیز حاضر است یعنی این صوری که در عقول حاصل هستند چون این عقول نیز در نزد خداوند حاضر هستند، پس این صور نیز در نزد خداوند حاضر هستند.

و این تفصیلی که نقل شد چیزی است که بدان تصریح شده است در کتبشان که اینک مخفی نیست بر کسی که جستجو کند این مطالب را.

ثمَّ إنَّه يمكن أن يتصوّر هذا المضمون على وجهين:

أحدهما: أن يكون القدماء بالنسبة إليه تعالى كالحوادث في تخلّل الانفكاك بينهما وإن كان بلا تصوّر.

وثانيهما: أن يكون الحوادث كالقدماء في عدم الانفكاك .

وإلى الأوّل نظر صاحب القبسات، وبنى عليه حدوث العالم وسمّاه حدوثاً دهرياً .

وبالنظر إلى الثّاني قيل عليهم: إنّه لو كان كذلك، لزم قَدَم الحوادث.

ما مضمونی که مرحوم میرداماد و دوانی به آن معتقد هستند را رد می کنیم.

مضمون آنها عبارت است از حضور تمام خلایق اعم از تدریجیات و غیر تدریجیات دفعهً پیش خداوند تعالی .

مصنف می فرماید که این مضمون را به دو صورت می توان تصور کرد:

ابتدا مقدمه ای را ذکر می کنیم:

ملاحظه کنید که در جهان وجود خداست که ازلی است و خلاق بنا بر نظر فلاسفه بعضی حادث اند و بعضی قدیم و ازلی.

ازلی ها در همان ازل در نزد خداوند هستند و بین آنها و خداوند انفکاک نیست (یعنی انفکاک زمانی بین آنها نیست) اما بین خداوند و موجودات حادث فاصله است به این بیان که خداوند از ازل موجود است ولی این موجودات حادث در لایزل به وجود می آیند و از ازل موجود نیستند.

حال که این موجودات بعضی از آنها ازلی هستند ولی بعضی حادث هستند و بین آنها و خداوند انفکاک و تخیل است پس چگونه می توان این دو را کنار هم جمع کرد و گفت که دفعه پیش خداوند حاضرند.

برای جمع بین این دو دسته دو صورت متصور است:

یا اینکه این حوادث در کنار قدیمها قرار گیرند و یا قدیم ها در کنار حوادث واقع شوند.

پس قول دوانی و میرداماد به یکی از این دو صورت قابل تصور و توجیه است یعنی یا حوادث به مقطع قدماء می روند و یا قدماء به مقطع حوادث می آیند.

اینکه حوادث به مقطع قدماء بروند تصورش آسان است ولی مشکلی در آن وجود دارد که عبارت از این است که بنا بر این قول لازم می آید که حوادث نیز قدیم شوند و این واضح البطلان است ولی به هر حال تصور این فرض مشکلی ندارد به این صورت که حوادث را نیز در ازل کنار قدماء قرار می دهیم و خداوند از ازل به همه آنها علم دارد ولی به هر حال اشکالی که گفتیم در اینجا وجود دارد.

ص: ۴۵

اما اینکه قدماء را در مقطع حوادث قرار دهیم:

در قدیم خداوند به قدماء علم حضوری دارد ولی به حوادث علم حضوری ندارد چون حادثی نیست و همینطور خلقت می گذرد تا وقتی که خداوند حوادث را ایجاد می کند.

قدماء از ابتدا مورد علم حضوری خداوند قرار داشته اند و این علم تا ابد ادامه دارد.

اما حوادث به تازگی ایجاد شده اند و علم حضوری خداوند به آنها نیز جدیداً موجود شده است چون خود این حوادث جدیداً موجود شده اند.

پس در مقطعی که حوادث موجود شده اند (نه در ازل) هم حوادث پیش خداوند حاضر هستند و هم قدماء.

پس قدماء در ازل معلوم خداوند هستند و در وقتی که حوادث نیز ایجاد شدند علم خداوند به همه حضوری می شود.

خب اگر این توجیه را بگوییم درست است ولی میرداماد حتی در این مورد نیز می گویند که علم خداوند به حوادث نیز ازلی است.

مرحوم میرداماد می گویند که همه موجودات چه ازلی ها و چه حوادث همگی پیش خداوند در ازل دفعه حاضر هستند پس همگی نسبت به خداوند رابطه یکسانی دارند.

اما وقتی این امور را نسبت به هم بسنجیم بعضی را مقدم بر بعض دیگر می یابیم و بعضی را مؤخر می یابیم مثلاً حضرت عیسی از حضرت موسی مؤخر است.

میرداماد قدیمی ها را در مقطع حوادث قرار می دهد نه به آن بیانی که ما داشتیم و گفتیم که قدماء معلوم خداوند هستند از ازل و بعد که به مرتبه حدوث رسیدیم، همگی با هم پیش خداوند حاضر می شوند بلکه میرداماد می گویند که همه قدماء به مقطع حوادث می آیند و همگی حادث می شوند و همگی نیز در نزد خداوند حاضر هستند یعنی همه موجودات حادثی هستند که در نزد خداوند حاضرند و اگر این موجودات را با خداوند مقایسه کنیم چون برای خداوند ازل و ابد و لایزال فرقی ندارد، لذا همگی نسبت به خداوند دفعه حاضر هستند ولی اگر موجودات را با یکدیگر مقایسه کنیم بعضی را مقدم و بعضی را مؤخر می یابیم.

پس همه موجودات حوادثی هستند که از ازل پیش خداوند حاضرند.

البته تصور این قسم خیلی سخت است.

پس اگر این موجودات را نسبت به خداوند مقایسه کنیم اصلاً زال و ابد معنا ندارد بلکه همگی در نزد خداوند حاضر هستند.

البته دقت شود که میرداماد قائل به حدوث دهری عالم هستند یعنی ما سوی الله را حادث می دانند اما نه حدوث زمانی بلکه حدوث دهری و معنایش این است که همه موجودات به حدوث واحد دفعه پیش خداوند حاضر شدند لذا دیگر زمان و تقدم و تأخر و ... معنا ندارد برخلاف حدوث زمانی که مرحوم میرداماد آن را برای بعضی از موجودات قائل هستند و حدوث دهری را در مورد همه موجودات وارد می دانند و حتی خود زمان نیز داخل در حدوث دهری است.

پس حدوث زمانی پسر و پدر فرق دارد و یکی مقدم است و دیگری مؤخر ولی در حدوث دهری همه موجودات در یک آن و به یک حدوث، حادث می شوند و خداوند به آنها علم حضوری پیدا می کند.

پس دقت شود که این حدوث دهری که میرداماد می گویند همان است که ما در مورد جمع بین قدماء و حوادث گفتیم به این صورت که قدماء را به مقطع حوادث آوردیم و همه را با هم در یک آن بدون توجه به زمان حادث کردیم که این همان حدوث دهری است که در باب علم خداوند نیز بیان شده است.

مرحوم لاهیجی می گویند که میرداماد قدماء را در مقطع حوادث قرار داده است و همه را دفعه معلوم خداوند قرار داده است و حدوث دهری را از همینجا نتیجه گرفته است.

پس مرحوم لاهیجی می فرمایند که میرداماد اول بحث علم را مطرح کرده اند و قدماء را به حوادث ملحق کرده اند و همگی را حادث کرده اند نه حادث زمانی بلکه حادث دهری و لذا خداوند به همه موجودات در یک آن علم دارد و در اینجا اصلاً زمان مطرح نیست بلکه زمان نیز موجودی است مانند سایر موجودات که با آنها حادث شده است و بین خود موجودات نیز حدوث زمانی قرار دارد و بعضی زودتر و بعضی دیرتر حادث می شوند.

پس میرداماد قول خود را بر این استوار کردند که قدماء را در مرتبه حوادث قرار دادند و بعد همه را در یک آن حادث دانستند.

پس قول میرداد و دوانی را به دو نحو تصور کردیم و توضیح دادیم.

البته آن قولی که میرداماد مطرح کرده اند نیز شاید مورد اشکال واقع شود و گفته شود که قدیم چگونه حادث می شود که در جواب می گوییم که قدیم با این قول حادث زمانی نمی شود بلکه هم قدماء و هم حوادث حادث دهری می شوند و حادث دهری بودن با قدیم بودن منافاتی ندارد.

پس اشکالی که بر تصور قبل مطرح بود بر این تصور مطرح نیست.

مرحوم لاهیجی هر دو تصور را رد می کنند که آن را بیان خواهیم کرد.

ترجمه و شرح متن:

سپس ممکن است که تصور شود این مضمون (یعنی نظریه میرداماد و دوانی) به دو صورت:

- صورت اول اینکه قدماء نسبت به خداوند تعالی مانند حوادث باشند (هر چند نسبت به حوادث، قدیم هستند) در فاصله افتادن انفکاک بین آنها (قدماء) و خداوند.

ص: ۴۸

نسخه «لا تقدر» صحیح است نه «بلا تصور».

بین خداوند و حوادث فاصله است گفته می شود که مقداری نا متناهی بین آنها فاصله است یعنی تقدری وجود دارد و مقداری بین آنها فاصله است حتی اگر بی نهایت باشد.

اما بین خداوند و قدماء فاصله نیست و هم خداوند و هم قدماء در ازل بوده اند و بین آنها فاصله زمانی نیست ولی بین آنها انفکاک در مرتبه است یعنی هر چند بین آنها فاصله مقداری نیست ولی مرتبه آنها متفاوت است.

پس فاصله بین خداوند و قدماء بلا تقدر است و فقط در مرتبه فاصله است بر خلاف حوادث که علاوه بر مرتبه در تقدیر نیز فاصله دارند.

البته اگر حوادث را در مقطع قدماء ببریم بین خداوند و حوادث نیز انفصال بلا تقدر حاصل است.

و لو این انفکاک بلا تقدر است.

و دومین وجه این است که حوادث را مانند قدماء قرار دهیم در عدم انفکاک و بگوییم که همانطور که بین خداوند و قدماء فاصله تقدیری نیست بین خداوند و حوادث نیز فاصله تقدیری نباشد.

و به وجه اول صاحب قبسات نظر داشته است و حدوث همه عالم را بر این مطلب استوار کرده اند و آن را حدوث دهری نامیده اند.

و با توجه به وجه دوم بر آنها اشکال شده است که اگر این چنین باشد که حوادث را پیش قدماء ببریم تا انفکاک زمانی از میان برود، لازم می آید که حادثها نیز قدیم شوند.

ولیس شیء منهما بشيء ؛ لكون كل منهما منقداً بالآخر، كما لا يخفى على المتدبر

مرحوم لاهیجی هر دو تصور را باطل می دانند و می فرمایند که هیچ یک از این دو تصور مطلب قابل توجهی نیست زیرا هر یک از این دو تصور به وسیله تصور دیگر قطع می شود چون اگر بخواهیم قدیم را حادث کنیم، لازم می آید قدیمی که در زمان نیست، زمانی شود و اگر بخواهیم حادث را قدیم کنیم، باید حادثی که زمان در او دخالت دارد را بدون زمان کنیم و هیچیک از این دو وجه بر دیگری تقدم و ترجیح ندارد و هر کدام به توسط دیگری نقض می شود یعنی اگر کسی ادعا کند الحاق حوادث به قدماء را، کس دیگری می تواند برعکس را ادعا کند.

بله اگر دلیلی بود و یکی را بر دیگری ترجیح می داد، در این حال یک صورت از این دو صورت بدون اشکال می شد ولی در اینجا دلیلی نیست که یکی را بر دیگری ترجیح دهد.

پس بنابر نظر مرحوم لاهیجی، میرداماد مطلب باطل و غیر ثابتی را ادعا کرده اند و بعد از این مطلب باطل، حدوث دهری را نتیجه گرفته اند.

پس هر دو تصور بدون دلیل هستند و هر یک دیگری را نقض می کند.

ترجمه و شرح متن:

و هیچکدامیک از این دو قول قابل توجه نیستند زیرا هر کدامیک از اینها با دیگری نقض می شود کما اینکه بر متدبر مخفی نیست.

پس خلاصه اینکه حرف میرداماد و دوانی دو تصور داشت و هر دو تصور باطل بود لذا حرف اینها نیز باطل است.

البته بهتر است که حرف هر کدامیک از این بزرگواران بررسی شود و با دلیل مورد مطالعه قرار گیرد تا مشخص شود که آیا مرحوم میرداماد به نحوی استدلال کرده اند که اشکالات مرحوم لاهیجی بر ایشان وارد نشود و یا چنین استدلالی ندارند.

بیان اینکه مجرد به مادی علم حضوری ندارد الا در صورتی که مادی پیش آلت مجرد حاضر باشد / المبحث الثامن فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرد / الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه فی علمه تعالی / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اینکه مجرد به مادی علم حضوری ندارد الا در صورتی که مادی پیش آلت مجرد حاضر باشد / المبحث الثامن: فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرد / الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه: فی علمه تعالی / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

ص: ۵۰

المبحث الثامن

فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرد

الحضور حقیقه إنما يتحقق لمادی عند مادی، فلو كان لهذا المادی الثانی ارتباطاً بمجرّد ارتباط الآله بذي الآله يتحقق الحضور بالنسبه إلى ذلك المجرد أيضاً .

وأما حضور المادی عند المجرد المتبرئ عن الآله ممّا يتنّفّر منه العقل الصريح فضلاً عن أن يتحقّقه (۱)

در این بحث مصنف می‌خواهند علم حضوری مجرد به مادی را منکر شوند.

مصنف علم حضوری مجرد به مجرد را منکر نیستند.

فرض دیگری که متصور است علم حضوری مادی به مادی است ولی این نوع علم غلط است چون مادی اصلاً علم ندارد که بخواهد حضوری باشد و یا حصولی.

پس تنها فرضهایی که می‌ماند علم مجرد به مادی و مجرد به مجرد است.

اگر مادی بتواند پیش مجرد حاضر شود، علم مجرد به مادی حاصل می‌شود و اگر نتواند حاضر شود، علم حضوری حاصل نمی‌شود.

مسلم است که مادی در نزد مجرد حاضر نمی‌شود نه به خاطر اینکه مجرد ضعیف باشد بلکه به خاطر اینکه مادی لیاقت ندارد.

اما راه دیگری نیز برای حضور مادی عندالمجرد وجود دارد و آن این است که مادی در نزد آلت مجرد حاصل شود و چون آلت در اختیار مجرد است، این مادی نیز پیش مجرد حاضر است.

پس مادی پیش مادی حاضر می‌شود ولی علمی تحقق پیدا نمی‌کند.

مجرد در نزد مجرد حاضر می‌شود و علم نیز محقق می‌شود.

مادی در نزد مجرد حاضر نمی‌شود و علم مجرد به مادی نیز حاصل نمی‌شود الا اینکه مادی در نزد آلت مجرد حاضر باشد.

ص: ۵۱

یک موجود مادی در خارج است، این موجود مادی در حس و خیال ما می آید، خیال ما آلتی است برای ملاحظه عقل.

عقل دریافتهای خیال را ملاحظه می کند و آنها را تجرید می کند یعنی آنها را پوست می کند و از لواحق خالی می کند و بُش که همان کلی عقلی است را به دست می آورد.

پس مادی پیش عقل حاضر نمی شود بلکه در آلت عقل که خیال است می آید و در آنجا پوست کنده می شود و بعد در نزد عقل حاضر می شود.

می توانیم بگوییم که این محسوس پیش عقل ما حاضر شد ولی این حضور به توسط خیال است.

بعد که از این صورت محسوسه صورت معقوله ای حاصل می شود این حضور مجرد در نزد مجرد است یعنی حضور صورت معقوله در نزد عقل است که از بحث ما خارج است.

اما تا وقتی که این صورت مجرد نشده است و همراه عوارض است و در خیال است، باز نیز در نزد عقل حاضر است البته از این باب که در نزد خیال که آلت عقل است حاضر است و شاهد بر این مطلب این است که عقل آن را تجرید می کند پس حاضر است که دارد آن را تجرید می کند.

اما اگر محسوسی بود که به نزد عقل و خیال ما نیامد در این صورت مسلم است که حضوری صورت نمی پذیرد البته ممکن است عقل به خاطر ملکه اتصال به عقل فعال به طور مستقیم صورت عقلیه را بگیرد.

پس حضور مادی در نزد مجرد غلط است بلکه حضور مادی در نزد آلت مجرد صحیح است.

پس صورتهای حسیه تا بالفعل نشوند و وارد خیال نشوند، عقل با آنها مرتبط نمی شود.

بنابر این ممکن نیست که مجرد به مادی علم حضوری داشته باشد بلکه به صورت معقوله این مادی علم حضوری دارد.

مصنف با این بیان می خواهند ثابت کنند که خداوند به مادیات علم حضوری ندارد بلکه به آنها علم حصولی دارد و به صور مادیات علم حضوری دارد و به خود مجردات نیز علم حضوری دارد.

نکته: قوه خیال به نظر مشاء مادی است و لاهیجی نیز بر همین مبنا صحبت می کنند ولی بنابر نظر صدرای قوه خیال مقداری مجرد دارد و در نتیجه صورت محسوسه بنابر نظر صدرای تقداری مجرد دارد ولی بنابر نظر مشاء هم قوه خیال و هم صورت محسوسه مادی هستند و اینکه چگونه ما از مادیات صورت محسوسه می گیریم به صورت دقیق مشخص نیست.

ترجمه و شرح متن:

مبحث هشتم:

حضور حقیقه برای مادی پیش مادی حاصل می شود (ولی علمی اتفاق نمی افتد چون در علم مجرد عالم لازم است و مادیات نمی توانند عالم باشند).

و اگر برای این مادی دوم (که بعد از «عند» ذکر شده که در گفته قبل قرار بود عالم باشد مانند قوه خیال) ارتباطی باشد با مجرد (قوه خیال با عقل مرتبط است) به صورت ارتباط آلت با ذی الآلت (که رابطه خیال و عقل نیز همینطور است) در این صورت مادی اول علاوه بر اینکه پیش مادی ثانی حاضر است پیش مجرد نیز حاضر است (یعنی صورت محسوسه که پیش قوه خیال حضور دارد، پیش عقل نیز حاضر است).

پس مادی پیش مجرد حاضر نمی شود الا با واسطه آلت.

ص: ۵۳

اما حضور مادی پیش مجردی که متبری از آلت است (آلت ندارد) از جمله چیزهایی است که عقل صریح نسبت به آن تنفر دارد (نه اینکه شاک باشد و یا آن را اثبات نکند بلکه آن را رد می کند) چه برسد به اینکه حاصل شود.

سؤال: گفته شد که مادی پیش مجرد حاضر نمی شود ولی قوه خیال که بنابر نظر مشاء مادی است چگونه پیش عقل حاضر می شود و حتی عقل نسبت به آن نظر می دهد و آن را توصیف می کند مثلاً تمام مسائلی که در مورد خیال مطرح می کنیم با کمک عقلمان و با تشریح عقل نسبت به خیال است پس چگونه قوه خیال مادی پیش مجرد حاضر می شود؟ درست است که قوه خیال کمک می کند که سایر مادیات پیش عقل حاضر شوند ولی خودش چگونه حاضر است؟

جواب: عقل چنان است که صورت را اخذ می کند همانطور که حس از مادیات صورت اخذ می کند و منظور از صورت شکل نیست چون عقل اصلاً خیال را نمی بیند بلکه منظور واقعیت است یعنی عقل واقعیت خیال که همان خیال کلی باشد را درک می کند یعنی عقل خیال جزئی را درک می کند و بعد اصل خیال برایش روشن می شود و به صورت خیال یعنی واقعیت خیال که امری مجرد است دست می یابد.

دقت شود که بنابر نظر صدر را چون قوه خیال مقداری مجرد دارد می تواند پیش عقل حاضر شود.

نکته: عقل اصلاً صورت حسی را نمی گیرد یعنی اگر در سالن تشریح مغر را ببینیم خیال پیش ما حس می شود نه اینکه تعقل شود و برای تعقل ماهیت خیال باید به وسیله حد آن را تعریف کرد و اینکه چگونه کسی به حد و تعریف خیال رسیده است ظاهراً از بدیهیات رسیده است و بعد این تعریف را برای بقیه به صورت کلی معقول مطرح کرده است به عبارت دیگر بنابر نظر مشاء ما قوه خیال را به وسیله صورت عقلیه اش می شناسیم چون خود خیال که با آلت دیگری پیش عقل حاضر نیست.

وإذا عرفت هذا عرفت معنى ما نقلناه عن الشيخ من قوله: «ولا تظن أن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت، وإلا لكان كل مبدأ صورة في مادّة — من شأن تلك الصورة لمن يعقل بتدبير مّا من تجريد وغيره — يكون هو عقلاً بالفعل، بل هذه الإضافة إليها وهي — بحال — معقولة»

کلامی را ما از الهیات شفا نقل کردیم که آن کلام با حرفی که الآن گفتیم بیشتر روشن می شود.

شیخ حرفشان این بود که عند العاقل صورت معقوله اشیاء حاضر می شود نه خود اشیاء چون خود اشیاء مادی هستند و نمی توانند پیش عقل حاضر شوند بلکه صورت معقوله آنها پیش عقل حاضر می شود و صورت معقوله چون مجرد است و حضور مجرد عند المجرّد اشکال ندارد، این صور می توانند پیش عقل حاضر شوند ولی خود مادی نمی تواند پیش عقل حاضر شود چون حضور مادی در نزد مجرد صحیح نیست.

ابن سینا اینگونه می گویند که عقل اضافه به خود شیء پیدا نمی کند بلکه به صورت معقوله اش اضافه پیدا می کند که این همان چیزی است که ما گفتیم ولی ما از طرف معلوم به عالم نگاه کردیم ولی ایشان از طرف عالم به معلوم نگاه می کنند.

پس بنابر این صورت اشیاء پیش ما حاضر هستند و لذا ما به اشیاء علم حصولی داریم ولی به صورت آن اشیاء علم حضوری داریم.

ترجمه و شرح متن:

وقتی این را دانستی، پس می دانی معنای آنچه را که ما از شیخ ره نقل کردیم (در صفحه ۱۶۰ نقل شد) و آن قول مصنف است در الهیات شفا که گفته است: «گمان نکنید که اضافه عقلیه، اضافه به این اشیاء است هر گونه که این اشیاء باشند (بلکه اگر وجود عقلی داشتند، اضافه عقلیه به آنها تعلق می گیرد نه در صورتی که وجود خارجی داشته باشند) و الا لازم می آید که اگر کسی صورتی را در ماده ایجاد کرد و به این صورت وجود خارجی داد و آن را در ماده قرار داد، در این صورت این شخص باید به این صورتی که در ماده قرار داده عالم باشد و صورت معلوم او باشد و این شخص نسبت به این صورت می شود عقل بالفعل و صورت نسبت به او معقول بالفعل می شود در حالی که اینگونه نیست بلکه باید از این صورت خارجی، صورتی علمی انتزاع شود تا آن صورت علمی معقول بالفعل شود و آن انسان بعد از این عاقل بالفعل باشد پس اگر وجود خارجی برای حصول علم کافی بود، این شخصی که این صورت خارجی را در ماده نهاده بود باید به این صورت عالم می بود و این صورت معلوم او می بود ولی اینچنین نیست و این شخص دوباره ناچار است که این صورت را درک کند و صرف اینکه این صورت را قرار داده است کافی نیست یعنی اگر شخصی بدون توجه صورتی را در ماده ای قرار داد، به آن صورت عالم نمی شود بلکه باید به آن صورت توجه کند تا آن را درک کند.

پس صرف وجود خارجی کافی نیست بلکه باید به آن توجه شود تا وجود علمی پیدا کند.

پس مادامی که قوای ادراکی من به سمت صورت خارجی نرفته اند و از آن صورتی را دریافت نکرده اند، نه این صورت خارجی معلوم من است و نه من عاقل او هستم.

و اگر وجود آن شیء (چه وجود خارجی و چه ذهنی) برای برقراری اضافه عقلی کافی بود در این فرض باید خود صورت (اضافه مبدأ به صورت اضافه بیانی می باشد) که در ماده است _ که شأن این صورت این است که تعقل شود (معقول بالقوه است) به وسیله تدبیری معقول شود که این نوع تدبیر که باعث معقول بالفعل شدن می شود عبارت باشد از تجرید و عقل بالفعل باشد در حالی که اینگونه نیست بلکه باید این اضافه به صورت خاصی باشد یعنی اینکه آن صورت باید معقوله باشد تا عقل با آن اضافه پیدا کند.

«لمن یعقل» صحیح نیست بلکه «ان یعقل» صحیح است.

نقل دلیلی دیگر از شفا برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است / المبحث الثامن فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرّد / الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه فی علمه تعالی / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نقل دلیلی دیگر از شفا برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است / المبحث الثامن: فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرّد / الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه: فی علمه تعالی / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

ص: ۵۶

خلاصه جلسه قبل: در این مبحث هشتم غرض اصلی مرحوم لاهیجی این است که علم حضوری به مادیات که گروهی برای خداوند تعالی قائل هستند را نفی کنند و علم حصولی را برای خداوند اثبات کنند.

دلایلی را برای نفی علم حضوری می آورند و اگر علم حضوری نفی شود، علم حصولی اثبات می شود.

کلامی را از شیخ ره نقل کردند که آن را خواندیم و آن کلام دلیلی بود برای اینکه علم حضوری خداوند به مادیات ممکن نیست و خلاصه اش این بود که مادی پیش مجرد حاضر نمی شود پس علم حضوری نسبت به مادیات تحقق پیدا نمی کند.

وأما قوله بعد ذلك: «ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت، ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان، إلى آخره» فهو دليل آخر على امتناع كون الصور المادّيه _ من حيث هي مادّيه _ معقولاً له تعالی (۱)

اما قول شیخ که بعد از عبارتی که ما دیروز نقل کردیم گفته شده است، دلیل دومی است بر نفی علم حضوری و ما حال می

خواهیم این دلیل را توضیح دهیم.

این دلیل این است که اگر علم خداوند به ما عده حضور باشد، لازمه اش این است یا خداوند به معدوم در ازل عالم باشد و یا علم خداوند به این شیء بعد از وجودش حادث شود ولی هم عالم بودن خداوند به معدوم باطل است و هم حادث شدن علم خداوند در ظرف وجود این مادی باطل است پس باید علم حضور خداوند به مادیات را منکر شویم.

ص: ۵۷

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج ۵، ص ۲۴۰.

توضیح مطلب اینکه موجودات مادی در ازل موجود نیستند بلکه در لایزال حادث می شوند.

علم حضوری باید به خود شیء موجود تعلق بگیرد (برخلاف علم حصولی که به صورت شیء تعلق می گیرد) پس در ازل که این موجودات مادی وجود نگرفته اند، علم به خود آنها تعلق نمی گیرد (هر چند به صورت آنها تعلق می گیرد ولی این علم حصولی است) پس اگر علم خداوند به ما عداه حادث نباشد باید که خداوند در ازل علم حضوری به این معدومات داشته باشد و این صحیح نیست.

پس خداوند باید صبر کند که این موجودات حادث شوند و بعد به آنها عالم شود (به علم حضوری).

پس اگر علم خداوند به مادیات حضوری باشد امر دائر مدار بین این دو چیز است:

یکی اینکه علم حضوری خداوند به معدومات تعلق بگیرد و دوم اینکه علم خداوند حادث باشد.

نکته: در اینجا بحث ما در علم در مقام فعل نیست و تمام بحث ما در مورد علم ذاتی خداوند است.

اگر علم ازلی خداوند به صورت علم حصولی باشد این مشکلی ندارد ولی اگر علم ذاتی خداوند بخواهد حضوری باشد، باید حادث باشد و یا به معدوم تعلق بگیرد که مسلم است که به معدوم تعلق نمی گیرد لذا باید حادث باشد.

پس امر علم حضوری خداوند دائر است به اینکه ازلی متعلق به معدوم باشد و یا حادث متعلق به موجود باشد و چون هر دو غلط است و علم ذاتی خداوند نه می تواند به معدوم تعلق بگیرد و نه می تواند حادث باشد لذا علم حضوری خداوند به مخلوقات حادث ممتنع است و خداوند به آنها فقط علم حصولی دارد.

و اما گفته ابن سینا بعد از این که گفته است «و لو كانت...» این دلیلی دیگر است بر امتناع.

و قول ابن سینا این است که اگر این اضافه عقلیه به صورت اشیاء نباشد بلکه به خود وجود خارجی اشیاء اضافه پیدا شود، لازمه اش این است که تا وقتی که این اشیاء موجود نشده اند این اضافه که عبارت از علم است ایجاد نشود.

و اگر این اضافه عقلیه از حیث وجود اشیاء در اعیان باشد یعنی این اضافه به وجود خارجی اشیاء تعلق بگیرد در این صورت تعقل می شود هر موجود مادی در هر وقتی که وجود پیدا کند چون فرض این است که اضافه به وجود خارجی تعلق گرفته است و تا وجود خارجی نباشد این اضافه صحیح نخواهد بود و در نتیجه اشیائی که در خارج معدوم هستند نمی توانند واجد این اضافه باشند.

و این قول ابن سینا دلیلی دیگر است بر اینکه صورت مادی از این حیث که مادی است نمی تواند معقول خداوند باشد.

مَبْنِيٌّ عَلَى تَحَقُّقِ الْمَضِيِّ وَالْحَالِ وَالْإِسْتِقْبَالَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي قَدْ مَرَّ أَنْفَاءً،

اشخاصی مثل مرحوم میرداماد و دوانی که معتقدند که همه موجودات دفعه پیش خداوند حاضرند اینها معتقدند موجوداتی که در آینده می آیند نیز پیش خداوند موجود و حاضرند البته برداشت لاهیجی این بود که اینها می گویند که این موجودات پیش خداوند به صورت مادی دفعه موجود می شوند هر چند ظاهر کلام ایشان این است که این موجودات در عالم دهر و سرمد پیش خداوند حاضر هستند و خلاصه طبق نظر لاهیجی کسانی مثل مرحوم میرداماد و دوانی معتقد بودند که همه موجودات مادی در لا زمان و دفعه پیش خداوند حاضرند و علم خداوند در ازل به همین موجودات مادی تعلق می گیرد و این موجودات مادی معدوم نیستند و کلام ابن سینا در این صورت صادق نخواهد بود و حرف ابن سینا تمام نخواهد بود البته مشخص است که حرف ابن سینا با حرف میرداماد فرق دارد و ابن سینا چیزی که مستقبل است را مستقبل می دانند و چیزی که ماضی است را ماضی می دانند ولی میرداماد همه اینها را پیش خداوند دفعه حاضر می دانند.

پس ابن سینا موجود مستقبل را عند الله نیز معدوم می داند پس معلوم می شود که مبنای میرداماد را ندارد و ابن سینا برای خداوند نیز ماضی و مستقبل و حال قائل است یعنی خداوند موجودات حال را به علم حضوری می داند ولی موجوداتی که مستقبل هستند نزد خداوند حاضر نیستند.

پس ابن سینا حضور موجودات مادی پیش خداوند را زمانی می داند نه دفعی لذا خداوند را نیز زمانی می داند اما به معنای درستش نه معنای غلطش یعنی خداوند زمانی به معنای منطبق بر زمان نیست ولی زمانی به معنای مع الزمان است.

پس موجوداتی که در مستقبل می آیند همانطور که نسبت به ما معدوم هستند، نسبت به خداوند نیز معدوم هستند لذا علم حضوری خداوند نیز به آنها تعلق نمی گیرد الا بعد از اینکه موجود شدند.

پس کلام ابن سینا در صورتی تمام است که خداوند زمانی باشد به معنای مع الزمان هر چند ایشان به این مطلب تصریح ندارند ولی چون قبول نکرده اند که همه چیز پیش خداوند دفعه حاضر است لذا می توان پی برد که ایشان به زمانی بودن خداوند قائل هستند.

ترجمه و شرح متن:

این دلیل مبنی بر این است که ماضی و حال و استقبال نسبت به خداوند نیز تصور می شوند به همان معنایی که گذشت و ما خدا را به آن معنا زمانی گرفتیم.

مثال زمانی به معنای مع الزمان و منطبق بر زمان مثل جوب آبی است که در حال گذر است و تکه چوبی در این جوب است که با آب جوب حرکت می کند و این چوب مثل شخصی است که منطبق بر زمان است و اما کسی که خارج از جوی آب نشسته است مانند کسی است که مع الزمان است و منطبق بر زمان نیست.

علم حضوری به شیء یعنی وجود خارجی شیء و وقتی شیء موجود نشده است لذا هنوز علم حضوری به آن نیز تحقق نیافته است هر چند علم حضوری به حقیقت این شیء و به صورت علمیه این شیء ممکن است.

فهذا الکلام المنقول من " الشفا " مع المنقول من "الرساله المنسوبه إليه " علی ما وجّهناه مشتمل علی أربع دلائل علی عدم تحقّق العلم الحضوری، فتعیّن العلم الحصولی؛ لامتناع الأقسام الأخر بالاتفاق.

پس مجموعاً دو دلیل از شفا نقل کردیم و دلیل اول این بود که مادی پیش مجرد حاضر نمی شود و فقط صورتش حاضر می شود و لذا مجردات از جمله خداوند به مادیات علم حضوری ندارند و دلیل دوم این بود که معدوم به علم حضوری معلوم نمی شود پس این معدوم معلوم حضوری خداوند نیست بلکه وقتی موجود شد می تواند معلوم حضوری خداوند باشد لذا علم خداوند که از ازل موجود است به صورت این معدوم تعلق می گیرد نه به این معدوم.

این دو دلیل را از شفا نقل کردیم و گفتیم که علم خداوند به مادیات علم حضوری نیست.

در رساله منسوب به شیخ که در صفحه ۱۶۵ از آن نقل قول کردیم دو دلیل دیگر داشتیم و وقتی این دو دلیل را به دو دلیل شفا ملحق کنیم چهار دلیل می شود.

در رساله منسوب به شیخ آن دو دلیل که در رساله آمده است نیز مانند همین دو دلیل است البته ما در صفحه ۲۲۶ کلام شیخ در رساله را توجیه کردیم و با آن توجیهی که ذکر کردیم معلوم می شود که در رساله دو دلیل متفاوت ذکر شده است لذا می توان گفت که این ادله چهار دلیل متفاوت هستند و تکرار همدیگر نیستند.

و این کلام منقول از شفا با کلامی که منقول از رساله ای است که منسوب به شیخ است بنابر آن توجیهی که کردیم مجموعاً مشتمل بر چهار دلیل هستند بر اینکه علم حضوری به موجودات مادی برای خداوند حاصل نیست پس وقتی که علم حضوری نشد لذا علم حصولی متعین می شود و علم حصولی یعنی علم از طریق صورت و علت اینکه وقتی علم حضوری را نفی کردیم علم حصولی متعین می شود این است که بالاجماع سایر علوم دیگر در مورد خداوند منتفی هستند و وقتی ما علم حضوری که اختلافی است را نفی کردیم، لذا علم حصولی متعین می شود و بقیه صور را هم ما و هم کسانی که قائل به علم حضوری هستند منکر هستیم.

سؤال: سؤالی که مطرح است این است که مگر بین علم حضوری و علم حصولی فاصله است و آیا علم دیگری نیز مطرح است؟

پاسخ: درست است که علم به طور مطلق تقسیم به حصولی و حضوری می شود و قسم سومی ندارد ولی در مورد علم خداوند چندین قول گفته شده است:

- علم خداوند حضوری است به همین معنایی که گفتیم.
- علم خداوند حصولی است.
- علم خداوند حضوری است به معنای مُثَل افلاطونی.
- علم حضوری خداوند به صور موجوده در عقول.
- علم خداوند به نحو اضافه به موجودات خارجی که فخر رازی مدعی آن است.

اما این سایر اقسام بین مرحوم لاهیجی و کسانی که قائل به علم حضوری خداوند هستند منتفی است لذا در مورد آنها دیگر بحثی نداریم.

البته شاید بتوان «لامتناع الاقسام الاخر» را به این نحو معنا کرد که چون غیر از علم حضوری و علم حصولی قسم دیگری نیست لذا با نفی علم حضوری، علم حصولی متعین می شود.

بیان دو دلیل دیگر برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است (نظر مشاء) / المبحث الثامن فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرّد / الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه فی علمه تعالی / المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دو دلیل دیگر برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است (نظر مشاء) / المبحث الثامن: فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرّد / الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام / المسأله الثانيه: فی علمه تعالی / المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره / شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که خداوند علم حصولی به اشیاء دارد نه علم حضوری و هر چند علم حضوری در مقام فعل را منکر نیستیم ولی اینکه علم ازلی خداوند به مادیات حضوری باشد را قبول نداریم و داشتیم همین مطلب را بیان می کردیم.

گفتیم که چهار دلیل از ابن سینا در شفا و رساله منسوب به او استخراج می شود و خودمان نیز می خواهیم دو دلیل دیگر اضافه کنیم.

وقد يستدلّ على العلم الحصوليّ بأنّ ذاته تعالی علّه للأشیاء وهو عالم بذاته، والعلم بالعلّه يستلزم العلم بالمعلول، فيجب تحقّق العلم بالأشیاء فی الأزل، (۱)

دلیل اول: دلیل اول صدرش ثابت می کند که خداوند عالم است به ما عداه و وسط دلیل بیان می کند که این علم خداوند به توسط صورت است و ذیل دلیل بیان می کند که این صورت مرتسم در خداوند است.

ص: ۶۳

۱- شوارق الالهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج ۵، ص ۲۴۱.

پس مجموع این دلیل همان نظر ابن سینا که نظر مشاء است را ثابت می کند.

بیان صدر دلیل:

استدلال: قیاس اقترانی

صغری: خداوند علت ما عداه است.

کبری: و خداوند به خودش که علت است علم دارد.

نتیجه: خداوند به علت الاشیاء عالم است.

حال این نتیجه را مقدمه قیاس دیگری قرار می دهیم.

استدلال: قیاس اقترانی

صغری: خداوند به علت الاشیاء عالم است.

کبری: علم به علت مستلزم علم به معلول است.

نتیجه: پس خداوند به اشیاء عالم است.

و چون خداوند ازلاً به خودش عالم است پس ازلاً به اشیاء نیز عالم است که این صدر دلیل است.

ترجمه و شرح متن:

و گاهی استدلال می شود بر اینکه علم خداوند (در مقام ذات نه فعل) به ما عداه حصولی است و حضوری نیست به اینکه ذات خداوند علت اشیاء است و خداوند عالم به ذاتش است و در نتیجه خداوند عالم است به علت اشیاء و علم به علت مستلزم علم به معلول است در نتیجه لازم می آید که خداوند علم به اشیاء داشته باشد در ازل.

والعلم لا معنی له إلا انکشاف المعلوم: إما بذاته، وإما بصورته بالضرورة والاتفاق. ولا يمكن تحقّق ذوات الأشیاء فی الأزل، وإلا لزم قَدَم الحوادث، فتعیّن تحقّق صورها فيه،

حال به بررسی وسط دلیل می پردازیم:

بیان وسط دلیل:

علم یعنی انکشاف معلوم و معلوم یا بذاته معلوم است و در نتیجه علم حاصل است و یا علم به صورت معلوم حاصل است و به عبارت دیگر چون علم یعنی کشف شیء پس یا باید صورت شیء کشف شود و یا ذات شیء.

حال که این کشف از ازل وجود داشته پس اگر علم به ذات اشیاء حاصل شده باشد لازم می آید که این اشیاء در ازل موجود باشند در حالی که موجود نیستند پس ذات این اشیاء در ازل مکشوف نیستند و علم به ذات آنها تعلق نگرفته است.

و حال که علم به ذات آنها منتفی شد لذا تنها فرض باقی مانده این است که علم به این اشیاء به توسط صورت این اشیاء باشد.

ترجمه و شرح متن:

و علم معنایی ندارد جزء انکشاف معلوم یا به ذاتش و یا به صورتش و اینکه معنای علم این است هم بدیهی است و هم مورد اتفاق است و امکان ندارد تحقق اشیاء در ازل و آلا لازم می آید قدیم بودن حوادث و این اجتماع نقیضین است و حال که این اشیاء در ازل حاصل نیستند لذا باید صور آنها در ازل حاصل باشد و در نتیجه علم به این اشیاء از طریق صورشان است.

ولا یمکن قیامها بذواتها ولا بموجود آخر؛ لما مرّ غیر مرّه، فتعین قیامها بذاته تعالی، وهو المطلوب.

حال به بررسی ذیل دلیل می پردازیم:

بیان ذیل دلیل:

افلاطون این صور را مستقل می داند و خواجه آنها را مرتسم در عقول می داند و مشاء اینها را مرتسم در خداوند می دانند.

مصنف می فرماید که وقتی باطل شد استقلال این صور و همچنین وقتی عقلی نیست (هنوز خلق نشده است) لذا نه می توان گفت که این صور مستقل اند و نه می توان گفت که به عقل قائم هستند لذا به خداوند قائم اند.

ترجمه و شرح متن:

ص: ۶۵

و ممکن نیست قیام اینها به ذاتشان چنانچه افلاطون می گوید و همچنین ممکن نیست که به موجود دیگری قائم باشند چون موجود دیگری در ازل نیست لذا این صور به خداوند قائم هستند و در خداوند مرتسم هستند.

پس علم ازلی خداوند حصولی است و به توسط صور است و این صور مرتسم در خداوند هستند.

ویمکن أن يستدلَّ بأنَّ العلمَ صفهٌ كمال لا محاله فهو صفه حقيقه ؛ إذ لا كمال له تعالى بالإضافات، فيجب أن يكون عين ذاته تعالى أو قائمه بذاته من ذاته ؛ لا متناع أن يكون ما هو كمال له تعالى ثابتاً له من خارج، لكنَّ العلم التفصيلي بالأشياء يمتنع كونه عين ذاته تعالى، فتعين كونه قائماً بذاته من ذاته، فيجب أن يكون صور زائدهً على ذوات الأشياء قائمهً بذاته تعالى ؛ لكون العلم الحضورى عين ذوات الأشياء المباینه لذاته تعالى،

دلیل دوم: اما دلیل دوم بر اینکه علم ازلی خداوند حصولی است و حضوری نیست:

بیان صدر دلیل: علم یا صفت است و یا اضافه است.

ولی ما می دانیم که علم کمال است ولی اضافه کمال نیست مثلاً ما اضافه داریم به خداوند و این اضافه برای خداوند کمال نیست لذا علم چون کمال است پس اضافه نیست بلکه صفت است.

کمال خداوند از چه راهی حاصل می شود و چه رابطه ای با خداوند دارد؟

سه احتمال وجود دارد:

- یکی اینکه این کمال عین ذات خداوند باشد.

- دوم اینکه عین ذات نباشد ولی من ذاته باشد یعنی ناشی از ذات باشد.

- سوم اینکه نه عین ذات باشد و نه ناشی از ذات بلکه از خارج باشد چه از راه اله دیگری (خدایی دیگر) و چه از راه مخلوقات.

احتمال اینکه عین ذات باشد غلط است چون این علم، علمی تفصیلی است و علم اجمالی می تواند عین ذات باشد ولی علم تفصیلی عین ذات نیست و الا لازم می آید خداوند متکثر باشد (چون علم تفصیلی متکثر است).

و همچنین نمی توان گفت که از خارج است چه اینکه اله دیگری این علم را داده باشد و چه مخلوقات.

پس متعین می شود که این علوم من ذاته تعالی باشند یعنی ناشی از خداوند باشند.

این صدر دلیل بود که بیان کرد که علم تفصیلی خداوند به ما عده عین ذات نیست و از خارج نیز عطا نشده است لذا باید بگوییم که این علم توسط صوری است که از خداوند صادر شده اند.

بیان وسط دلیل:

این صور صادره از خداوند دو قسم می شوند:

یا صور خارجی هستند و یا صور مرتسمه هستند.

اگر صور خارجی باشند و پیش خداوند حاضر باشند، علم خداوند حضوری می شود و اگر این صور مرتسم باشند، علم خداوند حصولی می شود.

مرحوم لاهیجی می گویند که این صور، خارجی نیستند چون صور خارجی مابین با خداوند هستند و مضاف هستند با خداوند لذا کمال خداوند نیستند و همچنین می توان گفت که این صور خارجی در ازل معدوم هستند پس حتما باید علم الهی توسط صور مرتسمه در ذات باشد.

دقت شود که استدلال مصنف مبتنی بر این است که این صور، کمال هستند.

پس علم، صفت کمال است و صفت کمال، من ذاته تعالی است لذا صور هستند و این صور یا خارجی هستند و یا مرتسم اند و این صور نمی توانند خارجی باشند لذا مرتسم اند.

ص: ۶۷

مطلب بعد اینکه این صور آیا قبل از اشیاء هستند و یا بعد از اشیاء؟

مسلم است که این صور قبل از اشیاء هستند و نمی توانند بعد از اشیاء باشند چون اگر بعد از اشیاء باشند این علم انفعالی می شود و ما قبلاً علم انفعالی را باطل کردیم.

در نتیجه علم خداوند به ما عداه علمی است کمالی و من ذاته و عبارت است از صور مرتسمه و علمی است فعلی قبل از خود اشیاء که این نظر مشاء است.

ترجمه و شرح متن:

و ممکن است که استدلال شود بر اثبات علم حصولی به اینکه علم صفت کمال است پس صفتی است حقیقی نه اضافه چون کمالی برای خداوند حاصل نمی شود به توسط اضافات پس حال که صفت است یا واجب است که عین ذات خداوند باشد و یا قائم به ذات خداوند و از ذات خداوند باشد چون ممکن نیست که این صفت قائم به ذات باشد و از خارج حاصل شده باشد (بطلان فرض سوم) و همچنین علم تفصیلی به اشیاء چون درونش کثرت است ممتنع است که عین ذات خداوند باشد چون باعث کثرت در خداوند می شود (بطلان فرض اول) پس متعین می شود که این علم قائم به ذات خداوند باشد و ناشی از ذات خداوند باشد (اثبات فرض دوم).

پس واجب است که این علوم تفصیلی خداوند، صوری باشند زائده بر ذوات اشیاء که قائم به ذات خداوند باشند چون اگر صوری باشند که عین اشیاء باشند یعنی همان وجود اشیاء باشند اولاً که این اشیاء در ازل نیستند و ثانیاً مباین خداوند هستند و مباین خداوند نمی تواند کمال خداوند باشد.

و يجب أيضاً كونها متقدّمة على ذوات الأشياء؛ لأنّ العلم المتأخّر عن ذوات الأشياء يكون مستفاداً منها كعلمنا بالأشياء، فيلزم كون ما هو كمال له تعالى مستفاداً من خارج، فتعيّن كون علمه بالأشياء فعليّاً متقدّماً على ذوات الأشياء قائماً بذاته تعالى من ذاته، وهو المطلوب.

بخش اول دليل ثابت کرد که علم تفصیلی خداوند به ما عداه عین ذات نیست بلکه قائم به ذات است.

بخش وسط دليل ثابت کرد که این صور، صور مرتسمه هستند نه صور خارجی که تا علم خداوند به آنها حضوری باشد.

بخش سوم می خواهد ثابت کند که این صور قبل از اشياء هستند تا در نتیجه علم خداوند فعلی باشد نه انفعالی.

ترجمه و شرح متن:

و همچنین واجب است که این صور مقدم باشند بر ذات اشياء زیرا علمی که متأخر از ذات اشياء باشد مستفاد از اشياء است مثل علم ما به اشياء پس لازم می آید که آنچه که کمال است برای خداوند تعالى مستفاد باشد از خارج و این محال است پس متعین می شود که علم خداوند به اشياء فعلی است و متقدم بر ذوات اشياء است و این علم قائم به ذات خداوند تعالى و ناشی از ذات اوست و این مطلوب ماست.

فإن قلت: قد مرّ أنّ کماله ومجده تعالى ليس تلك الصور، بل بأن يفيض عنه تلك الصورة، فكماله ومجده إذن بذاته لا بأمر زائد على ذاته، فكيف حكمت بكون تلك الصور كمالاً له تعالى؟!

ان قلت: مستشکلی در «ان قلت» اشکال می کنند که علم چگونه کمال است؟ مشخص است که کمال خداوند به این صور نیست و خود شما نیز قبلاً گفته بودید که چون خداوند کمال است این صور را به دنبال دارد.

و اگر بگوییم که قبلاً گذشت که کمال خداوند و مجد خداوند تعالی این صور نیستند بلکه کمال خداوند به این است که این صور از او صادر می شوند یعنی چون خداوند کامل بود این صور از او صادر شدند پس در نتیجه کمال و مجد خداوند به ذات اوست نه به امری که زائد بر ذات اوست پس چگونه شما حکم کردید به اینکه این صور کمال خداوند تعالی هستند؟

قلت: لا- ريب في كون تلك الصور _ لكونها علماً _ كمالاً له تعالى، لكن المراد مما مرَّ أنّ تلك الصور لما كانت فائضه عن ذاته تعالى، كان كماله تعالى في الحقيقة بذاته لا بأمر زائد على ذاته، بخلاف ما لو كانت مستفاداً من خارج، فإنه حينئذ يلزم أن يكون كماله بغيره لا بذاته .

ومن هاهنا ظهر _ ظهوراً بيناً _ معنى كون ذاته تعالى موضوعاً لتلك الصور، ومُتَّصِفَةً بتلك اللوازم ؛ لكون تلك الصور و اللوازم صادرَةً عنه تعالى، لا لكونها حاصله فيه على ما مرَّ في كلام الشيخ غير مرّه.

مصنف می فرماید که این صور حتماً کمال هستند و در این شکی نیست و اگر اینها کمال نبودند اصلاً آنها را برای خداوند ثابت نمی کردیم و نمی گفتیم که اینها مخلوق خداوند هستند.

ما اینگونه می گوئیم که این صور کمالی هستند که از خارج به خداوند داده نشده اند بلکه ناشی از ذات او هستند.

مرحوم لاهیجی در اینجا مطلب را کامل بیان نمی کنند شاید به خاطر اینکه این مطلب را در قبل بیان کرده بودند.

این صور ناشی از علم اجمالی خداوند هستند و علم اجمالی خداوند عین ذات خداوند است لذا این صور ناشی از ذات کامل خداوند هستند و چون ذات خداوند کامل بود این صور کامله را صادر کرده است.

می‌گوییم که شکی نیست که این صور چون علم هستند به هر حال کمال خداوند هستند ولی مراد از آنچه که گذشت این است که این صور چون از ذات واجب تعالی ریخته شده اند پس کمال خداوند در حقیقت به وسیله ذات خودش است نه به امری زائد بر ذاتش.

به خلاف اینکه اگر این صور از خارج داده شوند (چه مستفاد از شیء خارجی که علم انفعالی باشد و چه ناشی از فعل دیگری غیر از مخلوقات خداوند باشد که باز نیز خداوند منفعل می‌شود) که در این هنگامی که این صور از خارج مستفاد باشند لازم می‌آید که کمال خداوند به غیر از خودش باشد نه به ذاتش که این به معنای استکمال الهی است و این باطل است.

و از اینجا به روشنی ظاهر می‌شود معنای اینکه خداوند تعالی موضوع این صور است و متصف است به این صور (روشن شد که خودش صادر کننده این لوازم است و خودش متصف به این اوصاف است) زیرا این صور و لوازم صادر از خداوند تعالی هستند نه به خاطر اینکه این صور در ذات خداوند حاصل باشند و به خداوند کمال بدهند که این را قبلاً باطل کرده ایم.

اشکال شیخ اشراق بر مشا در علم الهی ۹۵/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال شیخ اشراق بر مشا در علم الهی

شیخ اشراق علم الهی به ماعدا را حضوری می‌داند و برمشاء که قائل به صور مرتسم اند اشکال کرده است.

اشکال شیخ اشراق برمشاء: اگر قائل به صور مرتسم در ذات الهی شویم به این صورت که صور علمیه به ترتیب صادر و مرتسم در ذات الهی باشند لازم می‌آید که ذات الهی منفعل از صورت علمیه اول باشد، اما انفعال الهی از صورت علمیه باطل است پس ارتسام صور علمیه در ذات الهی باطل است.

ص: ۷۱

در استدلال فوق بطلان تالی در جای خودش ثابت شده است (چرا که انفعال و تأثر با نقص همراه است و منفعل ناقص است و با تأثر از غیر کامل می‌شود)، اما بیان ملازمه نیاز به اثبات دارد و لذا به اثبات آن می‌پردازد.

بیان ملازمه: صورت علمیه اول از ذات الهی صادر می‌شود و از این جهت متأثر از ذات الهی است، اما به دلیل اینکه صور علمیه بعدی که کمال الهی اند صادر از صورت علمیه اول اند ذات الهی متأثر از صورت علمیه اول است؛ چرا که بواسطه ی معلولات اول کامل می‌شود.

تمام بودن بیان ملازمه مبتنی بر وصف کمالی بودن صور علمیه برای باری تعالی است، والا اگر صور علمیه وصف کمال نباشند تأثر باری تعالی لازم نمی‌آید، مثلاً تمام موجودات خارجی بواسطه خود عقل اول از باری تعالی صادر می‌شود و این موجب

نقص ذات الهی نیست. بنابراین باید ثابت کنیم که صورعلمیه کمال الهی اند.

کمال بودن صورعلمیه برای باری تعالی: صورعلمیه عین ذات الهی نیستند، تا واجب باشند، بلکه اوصاف صادر از ذات الهی اند، و چون صادراند ممکن اند و چون وصف اند کمال اند برای حق تعالی. پس صورعلمیه وصف کمالی حق و فی ذاته ممکن اند. هر وصفی که برای موصوفی ممکن باشد موصوف نسبت به آن بالقوه است و برای خروج از قوه به فعل نیاز به مخرج دارد پس صورعلمیه که وصف کمالی حق و ممکن اند برای خروج از قوه به فعل نیاز به مخرج دارند و آنچه که صورعلمیه را از قوه به فعل خارج می کند مکمل حق است؛ چرا که وصف کمال او را از قوه به فعلیت می رساند. پس صورعلمیه ی عقل اول مکمل حق است و به دلیل ترتب که بین صورعلمیه وجود دارد هر صورت علمی نسبت به صورت علمیه دیگر می شود مکمل حق تعالی و حق تعالی نسبت به آن می شود منفعل. (و انفعال حق تعالی باطل است).

ص: ۷۲

ملا صدرا دوجواب از اشکال شیخ اشراق داده، یکی نقضی و دیگری حلّی:

جواب نقضی: همان گونه که بین صور علمیه ترتب است بین موجودات خارجی هم ترتب است و عقل اول واسطه می شود برای وجود عقل دوم و عقل دوم برای عقل سوم و هكذا. بنابراین چنانچه واسطه شدن موجب استکمال حق شود ترتب در صدور موجودات هم باید موجب استکمال حق تعالی شود، و حال آنکه شما هم استکمال را در صدور موجودات قبول ندارید.

جواب حلّی: صور علمیه صادر از حق اند و واجب به وجوب حق تعالی. پس نسبت به باری تعالی ممکن نیستند که بالقوه باشند و خروج شان از قوه به فعلیت نیاز به مخرج داشته باشد تا بگوییم مخرج از قوه به فعل مکمل حق تعالی است. بله چنانچه مفیض این صور غیر حق تعالی بود لازم می آمد انفعال حق تعالی، ولی همان گونه که بیان شد این صور مفیض از ذات باری تعالی اند.

متن: التّیاسع، ناقض صاحب "المطارحات" القائلین بالعلم الحصولی بما حاصله: أنّ القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی علی الترتیب العلیّیّ یستلزم أن یکون تعالی منفعلاً. عن الصوره الأولی؛ لکونها: [صورت اولی] علّه لاستکمال ذاته تعالی بحصول الصوره الثانیه.

وأمّا أنّ تلك الصور کمالات له تعالی، فلأنّ الصّور، لکونها: [صور] ممکناتٍ لا محاله، یکون حصولها: [صور] له تعالی بالقوّه لا بالفعل نظراً إلى ذواتها: [صور]، فلذاته تعالی قوّه الاتّصاف بها: [کمالات] باعتبار ذواتها الممكنه، و لا ریب فی أنّ کون ذاته تعالی بالقوّه _ من أيّ جهه کانت: [از جهت علم از جهت خلق...] _ نقص، و زوال تلك القوّه إنّما یحصل بوجود تلك الصور بالفعل فی ذاته تعالی، فوجودها: [صور] کمال له تعالی، و مزیل النقص مکملّ فکلّ صوره سابقه من تلك الصور تكون مکملّه لذاته تعالی بحصول الصوره اللّاحقه علی ما یقتضیه الترتیب العلیّیّ.

و دفعه أستاذنا _ قدس سره _ أمياً أولاً: فيجریان دليله[:شيخ اشراق] في صوره صدور الموجودات عنه تعالى فينتقض[:دليل] به[:صدور موجودات].

و أما ثانياً: فبأن فعلية تلك الصورة إنما هي من جهة المبدأ و وجوبها[:صورت] مترتب على وجوبه[:تعالى]، وليس هناك فقد و لا قوه أصلاً، و لا لتلك الصور إمكان من الجهة المنسوبة إليه تعالى، و إنما يلزم الانفعال لو كان فيضان تلك الصور على ذاته عن غيره تعالى و ليس كذلك، هذا.

اشكال صدر ابروعلی در علم الهی ۹۵/۰۶/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشكال صدر ابروعلی در علم الهی

اشكال صدر ابروعلی: اگر قائل به علم حصولی حق تعالی به ماعدا شویم لازم می آید صدور کثیر از واحد و صدور کثیر از واحد با قاعده الواحد سازگاری ندارد پس علم حصولی حق تعالی به ماعدا باطل است.

بیان ملازمه: صور علمیه مرتسم در ذات حق تعالی از آنجای که علم فعلی است منشاء وجودات خارجی است مثلاً- صورت علمیه عقل اول سبب وجود خارجی عقل اول است و از طرفی بین صور علمیه ترتب است، به این معنا که صورت علمیه عقل اول سبب صورت علمیه عقل دوم است و صورت علمیه عقل دوم سبب صورت علمیه عقل سوم و هكذا. بنابراین صورت علمیه عقل اول هم علت وجود خارجی عقل اول است و هم علت صورت علمیه عقل دوم. و این صدور واحد از کثیر است و باطل. برای اینکه چنین محذوری لازم نیاید یا باید بگویید علم حق تعالی فعلی نیست و یا ترتب صور را قبول نکنید، اما شما هر دو مطلب را قبول دارید.

اشكال (لایجوزان یقال): صدور کثیر از واحد در صورتی لازم می آید که مثلاً صورت علمیه عقل اول هم علت وجود خارجی عقل اول باشد و هم سبب صدور صورت علمیه عقل دوم، اما چنین نیست، صورت علمیه عقل اول فقط سبب صدور صورت علمیه عقل دوم است و وجود خارجی عقل اول بدون واسطه از حق تعالی صادر می شود.

ص: ۷۴

جواب (لاینه یلزم...): اگر وجود خارجی عقل اول بدون وساطت صورت علمیه از حق تعالی صادر شود لازم می آید که علم حق تعالی فعلی نباشد، اما علم حق تعالی فعلی است به این معنا که صورت علمیه عقل سبب وجود خارجی عقل اول است و صورت علمیه عقل دوم سبب وجود خارجی عقل دوم و هكذا.

تذکر: در صورتی که عقل اول بدون وساطت صورت علمیه از واجب تعالی صادر شود شاید در ظاهر به ذهن برسد که عقل اول بدون علم صادر می شود ولی در واقع چنین نیست، چرا که حق تعالی علم دارد به عقل اول، اما این علم تاثیر در صدور عقل اول ندارد. پس محذور فقط فعلی نبودن علم حق تعالی است.

ان قلت: اشکال صدور کثیر از واحد در صورتی لازم می آید که صورت علمیه عقل اول یک حیث داشته باشد، و حال آنکه صورت علمیه عقل اول دو حیث دارد، یک حیث وجوب و دیگری حیث امکان، مثلاً از حیث وجوب آن وجود خارجی عقل اول صادر می شود و از حیث امکان آن صورت علمیه عقل دوم.

قلت: تعدد حیثیت صورت علمیه مشکل را حل نمی کند؛ چرا که وجود خارجی عقل اول و صورت علمیه عقل دوم از واجب تعالی صادر می شوند منتها با وساطت صورت علمیه عقل اول و صورت علمیه عقل نسبت به واجب تعالی فقط واجب بالغیر است، دو حیث ندارد تا از یک حیث آن وجود خارجی عقل اول صادر شود و حیث دیگر آن صورت علمیه عقل دوم.

متن: و ممّا اعتمد علیه أستاذنا _ قدّس سرّه _ فی کتاب "المبدأ و المعاد" فی ردّ مذهب الشیخ _ بعد تزییفه ما آورده المصنّف و غیره علیه _ هو أنّه یلزم علی هذا المذهب صدور الكثير عن الواحد الحقيقي.

بیانه: آن صورهِ العقل الأوّل تكون حينئذٍ: که بین صورترتّب وجود دارد و صورعلمیه علت وجود خارجی اشیا است] واسطه فی صدور العقل الأوّل و فی صدور صورهِ العقل الثانی معاً عن الواجب تعالی: ولذا گفته اند که وجود خارجی عقل اول با صورت علمیه عقل دوم درعرض هم اند؛ یعنی چون معلولین علت واحد اند درعرض هم اند]، فیكون قد صدر عن الواحد بواسطه أمر واحد _ هو صورهِ العقل الأوّل _ أمران، هما: ذات العقل الأوّل، و صورهِ العقل الثانی.

و لا- يجوز أن يقال: إنّ ذات العقل الأوّل إنّما صدرت عن الواجب من حيث ذاته[:واجب] لا بواسطه الصورهِ، و صدرت صورهِ العقل الثانی عنه[:واجب] بواسطه الصورهِ، فلا- يلزم صدور الاثنين عن الواحد من جهه واحده، بل من جهتين. وذلك[:اینکه لا-يجوز...] لأنّه يلزم أن لا- يكون علم الواجب العقل الأوّل علماً فعلياً، وهو خلاف مذهبه[:شيخ]، و قَدْ أُخِّدَ فيما لأجله ذهب إلى العلم الحصولي[:شيخ قائل به علم حصولی شد تا علم فعلی درست کند].

جواب لاهیجی از اشکال صدر ۹۵/۰۶/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواب لاهیجی از اشکال صدر

مشاء معتقد اند علم حق تعالی به ماعدا حصولی است و از طریق صورعلمیه مرتسم درذات باری تعالی، که این صورهم علم فعلی حق تعالی اند و هم باهم ترتب دارند.

اشکال صدر: اگر علم حق تعالی به ماعدا حصولی باشد از آنجای که علم حق تعالی فعلی است و بین صورهم ترتب لازم می آید صدور کثیر و از واحد مثلاً- لازم می آید که صورت علمیه عقل اول هم علت وجود خارجی عقل اول باشد و هم علت صورت علمیه عقل دوم، و صدور کثیر از واحد با قاعده الواحد سازگاری ندارد پس علم حصولی حق تعالی به ماعدا باطل است.

ص: ۷۶

جواب لاهیجی: صدور کثیر از واحد در صورتی لازم می آید که صورت علمیه عقل اول مثلاً هم علت وجود خارجی عقل اول باشد و هم علت صورت علمیه عقل دوم، اما صورت علمیه عقل اول فقط سبب وجود خارجی عقل اول است و صورت علمیه عقل دوم از خود عقل اول صادر می شود، نه از صورت علمیه عقل اول. پس صدور کثیر از واحد لازم نمی آید.

بیان مساله: حق تعالی علم به عقل اول دارد و از آنجای که این علم فعلی است موجب می شود عقل اول به وجود بیاید. پس صورت علمیه عقل اول سبب وجود خارجی عقل اول می شود. و وجود خارجی عقل موجب می شود که وجود خارجی عقل دوم به وجود بیاید، به این صورت که عقل اول که خودش را تعقل می کند و از آنجای که عقل اول علت عقل ثانی است علت بودن خودش برای عقل دوم را هم تعقل می کند و این تعقل موجب که صورت علمیه عقل دوم به وجود بیاید پس عقل اول سبب صورت علمیه عقل دوم است و این صورت علم فعلی عقل اول به عقل دوم است به همین جهت موجب می شود که

عقل دوم به وجود بیاید. بنابراین عقل اول بدون واسطه علت صورت علمیه عقل دوم است و با واسطه صورت علمیه علت وجود خارجی عقل دوم. اما اینکه گفته می شود صورت علمیه عقل اول سبب صورت علمیه عقل دوم است به این دلیل است که علم عقل اول به خودش موجب می شود که صورت علمیه عقل دوم به وجود بیاید.

به بیان دیگر صدور کثیر از واحد در صورتی لازم می آید که وجود عقل ثانی از لوازم صورت عقل اول باشد و حال آنکه وجود عقل ثانی از لوازم وجود عقل اول است نه از لوازم صورت آن، چنانکه بیان شد، بنابراین صدور کثیر از واحد لازم نمی آید.

ص: ۷۷

به بیان سوم صورت علمیه عقل اول از آنجای که علم فعلی حق تعالی است موجب وجود خارجی عقل اول می شود، اما موجب صورت علمیه عقل دوم نمی شود، بلکه خود عقل اول است که به دلیل علت و مبدا بودن نسبت به عقل دوم بدون واسطه علت صورت علمیه عقل دوم و با واسطه علت وجود خارجی عقل دوم می شود. پس از صورت علمیه عقل اول دو چیز صادر نمی شود تا لازم بیاید صدور کثیر از واحد.

متن: و عندی أنّ ذلك [اشکال صدرا] ضعیف؛ لأنّ صدور صورہ العقل الثانی لیس بوساطه صورہ العقل الأوّل، بل بوساطه ذات العقل الأوّل، فإنّ وجود العقل الأوّل لمّا کان من لوازمه وجود العقل الثانی، والعلم بالعلم و الملزوم [عقل اول] مستلزم للعلم بالمعلول و اللّازم [عقل دوم] صار العلم بالعقل الأوّل _ أعنی [تفسیر علم]: صورته _ مستلزماً للعلم بالعقل الثانی _ أعنی: بصورته _ و إنّما یلزم کون صدور صورہ العقل الثانی بوساطه صورہ العقل الأوّل لو کان وجود العقل الثانی من لوازم صورہ العقل الأوّل، و لیس كذلك، بل هو من لوازم وجود العقل الأوّل.

بیان مذاهب دیگر در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مذاهب دیگر در علم قبل از ایجاد

بحث در علم واجب تعالی قبل از ایجاد داشتیم پنج نظر بیان و بررسی شد. حال می پردازیم به بیانات دیگر که در این مساله وجود دارد.

مساله دهم: بیان مذاهبی که در علم واجب تعالی قبل از ایجاد وجود دارد.

مذهب اول: گروهی در باب علم قبل از ایجاد حق تعالی معتقد اند که ذات حق تعالی علم تفصیلی است به معلول اول و علم اجمالی است سایر معالیل.

تبیین و تفسیر مذهب اول: مذهب اول هم نیاز به تبیین دارد و هم نیاز به اثبات و لذا برخی از همان گروه به تفسیر و اثبات آن پرداخته اند، با بیان چهارمقدمه.

ص: ۷۸

تبیین و اثبات مدعای دوم: اثبات مدعای دوم نیازمند دو مقدمه است، یکی اینکه علم حق تعالی دو قسم است، اجمالی و تفصیلی، و دیگر اینکه این دو علم قبل از ایجاد است.

مقدمه ی اول: علم به معنای مابه الانشکاف یعنی علم حصولی که عبارت است از امر حاصل عند العالم دو حالت دارد: گاهی مساوی است با حقیقت معلوم وقتی که علم به کنه و ماهیت شیء تعلق یگیرد، مثل علم به انسان از طریق حد او؛ و گاهی مساوی نیست با حقیقت معلوم وقتی که علم به وجه و عوارض شیء تعلق یگیرد، مثل علم به انسان از راه عوارض انسان. قسم اول علم

تفصیلی و قسم دوم علم اجمالی است.

اشکال(مایقال): علم چه حصولی باشد و چه حضوری وقتی علم است که به حقیقت شیء تعلق گرفته باشد، نه به عوارض آن، و علم به حقیقت شیء هم همیشه مساوی است با معلوم. پس اینکه علم گاهی مساوی باشد با حقیقت معلوم و گاهی مساوی نباشد صحیح نیست.

بعبارت دیگر علم از دوراه به دست می آید، یکی از راه ذاتیات شیء و دیگری از راه ذاتیات و عوارض لازم آن، در هر دو صورت علم مساوی است با حقیقت معلوم. بله در صورتی که علم از راه عوارض مفارق باشد چنین علمی مساوی با حقیقت معلوم نیست، ولی علم به عوارض مفارق در حقیقت علم به عوارض است نه به صاحب عوارض. پس علم همیشه مساوی است با معلوم.

جواب اشکال: علم به شیء از طریق عوارض مفارق هم ممکن است، به این معنا که علم به عوارض نشان می دهد که صاحب عوارض چنین عوارضی دارد، بله حقیقت صاحب عوارض برای ما معلوم نمی شود. پس اینکه علم به وجه و عوارض اصلا علم به ذوالوجه و صاحب عوارض نباشد صحیح نیست. بله علم به وجه علم به کنه ذی الوجه نیست، و علم به عوارض نشان دهند ماهیت صاحب عوارض نیست، ولی نشان می دهد که صاحب عوارض چنین عوارضی دارد و ذوالوجه چنین وجهی دارد.

ان قلت: اگر علم به وجه علم به ذوالوجه باشد باید به معدوم صرف علم داشته باشیم؛ چرا که ما به نحوی تصویری از معدوم داریم، پس باید معدوم صرف تحقق داشته باشد تا علم به آن تعلق بگیرد و این تناقض است و محال.

قلت: معدوم صرف حتی وجه آن هم برای ما معلوم نیست تا بگوییم علم به وجه علم به ذوالوجه است و باید معدوم صرف باشد تا علم به آن تعلق گرفته باشد.

متن: العاشر، ذهب زعم جماعة في كَيْفِيَّةِ الْعِلْمِ قَبْلَ الْإِجَادِ أَنَّ ذَاتَهُ تَعَالَى عِلْمَ تَفْصِيلِي بَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ وَهُوَ الْمَعْلُومُ الْأَوَّلُ، وَ عِلْمَ إِجْمَالِي لِسَائِرِهَا: [چرا که ذات حق تعالی نور است و نور علم].

و بَيَّنَّ ذَلِكَ بَعْضُهُمْ بِمَا مَحْصِيْلُهُ: أَنَّ الْعِلْمَ بِمَعْنَى مَا بِهِ الْإِنْكَسَافُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً الْمَعْلُومِ [يعني كنه معلوم] مساوياً له في الماهية، بل قد يكون كما مرَّ في علم الشيء بالكنه، وقد لا يكون كما في علم الشيء بالوجه.

و ما يقال: [مبتدا]: «إِنَّ حُضُورَ غَيْرِ حَقِيقَةِ الشَّيْءِ [در علم حضوری] أَوْ حُصُولَهُ [در علم حصولی] لَا يَفِيدُ الْعِلْمَ بِهِ [شئی]، وَالْمَعْلُومُ فِي الْحَقِيقَةِ فِي الْمَعْلُومِ بِالْوَجْهِ إِنَّمَا هُوَ كَنَّهُ الْوَجْهِ لَا ذِي الْوَجْهِ»، [۱] فَإِنْ أُرِيدَ أَنَّ ذِي الْوَجْهِ لَيْسَ مَعْلُوماً أَصْلاً فَمَمْنُوعٌ وَالسَّنَدُ ظَاهِرٌ. [۲] وَ إِنْ أُرِيدَ أَنَّهُ لَيْسَ مَعْلُوماً بِالْكَنْهِ فَمَسْلُومٌ، وَ لَا- يَضْرِبُنَا [شناخته نشدن کنه؛ چرا که مدعای ما شناخت وجه بود نه شناخت کنه].

ولا- يلزم في صورته العلم بالمعدوم تعلق العلم بالمعدوم الصرف؛ فَإِنَّ الْمَعْدُومَ الصَّرْفَ هُوَ الْمَذَى لَا- يَكُونُ بِحَقِيقَتِهِ وَ لَا- بِمَا يَنْكَشِفُ بِهِ [يعني وجه] حاصلاً للعالم.

مذهب اول در علم قبل از ايجاد ۹۵/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مذهب اول در علم قبل از ايجاد

ص: ۸۰

بحث در مذهبی اول داشتیم که در باب علم قبل از ايجاد الهی وجود دارد. در اثبات مدعای دوم این مذهب يك مقدمه بیان شد و حال می پردازیم به بیان مقدمه ی دوم.

مقدمه ی دوم: علم قبل از ايجاد الهی فعلی است و مقدم بر معلوم، یا به تقدم بالذات وقتی که علت تامه باشد و یا به تقدم بالطبع زمانیکه علت ناقصه باشد.

ان قلت: علم فعلی سبب معلوم است چنین علمی باید علم به کنه و حقیقت معلوم باشد، نمی تواند علم به وجه معلوم باشد. پس تقدم علم فعلی فقط تقدم بالذات است.

قلت: فعلی بودن علم اقتضا ندارد که علم به کنه باشد، بلکه فعلی بودن اقتضا دارد که علم با معلوم مسانخت و مناسبت داشته باشد که همین مسانخت هم سبب کشف معلوم برای عالم می شود وهم موجب می شود که معلوم از علم به وجود بیاید.

به بیان دیگر علم فعلی دوحیث دارد، یکی حیث کشف و دیگری حیث سببیت، و هر دو حیث وابسته است به مناسبت علم با معلوم؛ چرا که مناسبت علم با معلوم هم علت می شود برای کشف معلوم برای عالم وهم سبب می شود برای ایجاد معلوم در خارج. حال این مناسبت علم با معلوم هم سازگار است با علم به کنه وهم سازگار است با علم به وجه. پس فعلی بودن علم اقتضا ندارد که علم به کنه معلوم تعلق بگیرد و مساوی باشد با حقیقت معلوم.

مقدمه ی سوم: در جای خودش ثابت شده است که ذات علت با معلوم مسانخت و مناسبت دارد و همین مسانخت و مناسبت باعث می شود که معلول معین از علت صادر شود، نه معلول دیگر.

از ضمیمه ی مقدمه ی دوم، که گفتیم علم باید با معلوم مناسبت داشته باشد و همین مناسبت از طرفی سبب کشف معلوم برای عالم می شود و از طرفی سبب وجود خارجی معلوم، و مقدمه ی سوم که ذات علت مناسبت دارد با معلوم این نتیجه به دست می آید که ذات علت مابیه انکشاف معلوم است؛ یعنی ذات علت هم علم به معلول است وهم سبب وجود آن در خارج. پس ذات باری تعالی علم است به معلول و سبب وجود خارجی آن.

مقدمه ی چهارم: حق تعالی علت است برای معلول اول بدون واسطه و برای سایر معالیل با واسطه.

نتیجه: باتوجه به مقدمه ی اول علم قبل از ایجاد الهی می تواند علم تفصیلی وبالکنه باشد می شود علم اجمالی وبالوجه باشد، طبق مقدمه ی دوم وسوم علم الهی همان ذات اوست و طبق مقدمه ی چهارم از آنجای که معلول اول بدون واسطه از حق تعالی به وجود می آید علم به آن تفصیلی وبالکنه است، اما معالیل دیگر که بواسطه معلول اول از حق تعالی صادر می شود علم به آنها اجمالی وبالوجه است، به این نحو که قبل از وجود عقل اول به عقل دوم علم اجمالی دارد وبعد از وجود عقل اول علم تفصیلی به عقل دوم و علم اجمالی به عقل سوم دارد وزمانکه عقل دوم موجود شد علم تفصیلی به عقل سوم و علم اجمالی به عقل چهارم دارد وهکذا؛ چرا که عقل اول وجه عقل دوم وعقل دوم وجه عقل سوم و... است.

متن: ثمَّ إِنَّ الْعِلْمَ الْفَعْلِيَّ مَا يَكُونُ سَبَبًا لَوْجُودِ الْمَعْلُومِ وَمَقْدَمًا عَلَيْهِ [معلوم] بِالذَّاتِ أَوْ بِالطَّبَعِ سِوَاءِ أَكْأَنَ عِلْمًا بَوَجْهِهِ أَوْ بَكُنْهِهِ؛ فَإِنَّ كَوْنَ الْعِلْمِ مَقْدَمًا عَلَى الْمَعْلُومِ وَ سَبَبًا لَوْجُودِهِ لَا يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونُ عِلْمًا لَكِنَّهُ حَقِيقَةٌ، فَالْعِلْمُ بِمَعْنَى مَا بِهِ الْاِنْكِشَافُ عِبَارَةٌ عَنِ أَمْرٍ حَاصِلٍ عِنْدَ الْعَالِمِ، وَلَهُ [عالم] مَنَاسِبُهُ مَخْصُوصَةٌ إِلَى الْعِلْمِ، بِسَبَبِهَا [مناسبت] يَتَمَيَّزُ وَ يَنْكَشِفُ ذَلِكَ الْمَعْلُومُ عِنْدَ مَنْ [عالم] حَصَلَ لَهُ ذَلِكَ الْأَمْرُ [مابه الانكشاف]، سِوَاءِ كَأَنَّ [معلوم] مَسَاوِيًّا لَهُ فِي الْمَرْتَبَةِ أَوْ لَا [درجای که علم بوجه است].

ولا- ريب أنَّ للعلَّة مناسبه مخصوصه مع المعلول، بها [مناسبت] يصدر عنها [علت] ذلك المعلول المعين دون غيره، فيجوز أن تكون نفس [اسم تكون] ذات العلَّة المناسبه للمعلول المقتضيه إِيَّاهُ المعينه له ما [خبر تكون] به انكشافه فيكون نفس ذات العلَّة علماً بالمعلول، فلا يبعد أن يكون علمه تعالی بذاته علماً تفصيلاً بمعلوله الأول و اجمالياً لسائر معلولاته البعيده بأن يعلم معلوله الأول قبل إيجاده علماً تفصيلاً بنفس ذاته القدسه، و يعلم المعلول الثاني كذلك [يعنى قبل ايجاده علماً تفصيلاً] بنفس ذات المعلول الأول، وهكذا.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم اجمالی قبل از ایجاد

از بیان گذشته روشن شد که حق تعالی به معلول اول علم تفصیلی وبالکنه دارد و به سایر معلولات علم اجمالی وبالوجه دارد.

سوال: علم تفصیلی حق تعالی به تمام معلولات چه مانعی دارد، که علم باری تعالی به غیر معلول اول اجمالی وبالوجه است.

جواب: طبق تعریف علم تفصیلی عبارت است از تعدد صور علمیه به تعداد معلومات و علم اجمالی عبارت است از صورت واحدی که معلومات متعدد را نشان می دهد. باتوجه به این مطلب اگر تعالی علم تفصیلی به تمام موجودات در مرتبه ذات داشته باشد لازم می آید که ذات الهی محل متکثرات باشد و تکثر ذات الهی محال است پس خداوند تعالی نمی تواند در مرتبه ی ذات علم تفصیلی به تمام معلومات داشته باشد.

اشکال: علم تفصیلی کمال است و چنانچه حق تعالی در مرتبه ی ذات علم تفصیلی نداشته باشد دواشکال دارد:

اولا: لازم می آید که ذات الهی ناقص باشد؛

ثانیا: لازم می آید تدریج و تغییر در ذات الهی، چرا که علم تفصیلی

جواب اشکال اول: علم تفصیلی به معنای فوق کمال الهی نیست، کمال الهی همان علم اجمالی است؛ چرا که صورت واحد تمام معلولات را با تمام خصوصیات نشان می دهد.

جواب اشکال دوم: فرق است بین ترتب و تدریج زمانی، اولی ملازم با تغییر نیست ولی دومی ملازم با تغییر است، و علم تفصیلی ملازم با ترتب است که اشکال ندارد، نه تدریج زمانی که اشکال دارد.

متن: لا یجب [نباید] أن یکون علمه الفعلی التفصیلی بجمیع الموجودات فی مرتبه واحده، بل ذلک ممتنع؛ لامتناع أن یعلم بأمر واحد بسیط [صورت واحد حاصل از ذات یا خود ذات] معلومات متکثره بخصوصیاتها ممتازة بعضها عن بعض.

ص: ۸۳

و علی هذا و إن لزم [۱] احتیاج الواجب فی العلم التفصیلی بأكثر الموجودات إلى معلولاتها المغایره لذاته، [۲] و کونه فی مرتبه الذات غیر عالم بحقایق [الممکنات بالذات: متعلق عالم]، بل تجدد علمه بها بعد مرتبه الذات، لکن احتیاجه فی علمه التفصیلی إلى غیره غیر ممتنع؛ فإن کماله الذاتی إنما هو فی العلم الإجمالی الذی هو عین ذاته، والتغییر فی علمه إذا لم یکن بحسب الزمان، بل بحسب الذات فلا دلیل علی امتناعه، بل قد صرحوا بأن علمه بذاته علّة لعلمه بمعلولاته، و هذا تغیر و تجدد بحسب الذات. انتهى».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم اجمالی قبل از ایجاد

بحث در علم الهی قبل از ایجاد داشتیم برخی معتقد اند که ذات علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به سایر معالیل است. دشتکی به تفسیر و اثبات این مذهب پرداخت و با چهارمقدمه آنرا بیان کرد.

اشکال (ولایخفی مافیه): تفسیر دشتکی صحیح نیست؛ چرا که ایشان در مقدمه اول گفت مراد از علم تفصیلی علم به کنه و مراد از علم اجمالی علم به وجه است و در مقدمه چهارم وجه را تطبیق نمود به علت و گفت عقل اول علت عقل دوم و وجه آن است و عقل دوم وجه عقل سوم و وجه آن است و هکذا سایر علل وجه معلول اند. در حالیکه بین وجه و علت فرق وجود دارد؛ چرا که وجه و ذوالوجه برهم دیگر حمل می شوند و متحد اند به اتحاد موضوع و محمول، اما علت و معلول برهم دیگر حمل نمی شود و اتحاد به نحو موضوع و محمول ندارند.

مذهب دوم: علم قبل از ایجاد الهی اجمالی است به همه ی معالیل، چنانکه ابن سینا می گوید.

ابن سینا برای علم انسان سه حالت متصور است:

ص: ۸۴

۱. تصور تفصیلی که نفس اعراض نکرده: گاهی معقولات مفصلاً و منظمماً در نفس حاضر اند و نفس هم مشغول مطالعه ی آنها است. در چنین تصویری هم تفصیل است و هم نظم ولی نه تفصیل و نظم خاص؛ مثلاً- «کل انسان حیوان ناطق» یک نوع نظم است. و «الحیوان محمول علی کل انسان» نظم دیگری است. در هر صورت نفس ناطقه هریک از انسان، حیوان و ناطق کلی را با نظم تصور می کند و در پیشش حاضر دارد.

انواع نظم و ترتیب: نظم و ترتیب یا عقلی و یا حسی است. وقتی که تصورات ما کلی و جایگاه آن عقل است نظم و ترتیب هم عقلی است، مثل انسان و حیوان و ناطق که هر کدام کلی است و جایگاه آنها عقل نظم و ترتیب شان هم عقلی است. زمانی که تصورات ما جزئی است نظم و ترتیب شان هم جزئی است و از طریق حس بدست می آید، مثلاً گاهی انسان طوری می شنود و گاهی نحو دیگر در هر حالت همان نظم و وجود دارد که از طریق سمع بدست آمده است.

۲. تصور تفصیلی که نفس اعراض کرده: گاهی صورت معقوله وارده نفس شده است، اما نفس از آن اعراض کرده و مشغول مطالعه ی صورت دیگر است. در این حالت نفس بالفعل فقط مشغول مطالعه ی یک صورت است، چرا که نفس انسانی در آن واحد نمی تواند چند صورت را کسب کند.

۳. تصور اجمالی: وقتی که از انسان سوال می شود گاهی جواب به ذهن خطور می کند، در چنین حالتی انسان یقین دارد که

جواب را می دانند، اما تا زمانیکه شروع به جواب نکرده علم اجمالی به جواب دارد و هنگام که شروع به جواب کرد علم تفصیلی به جواب پیدا می کند.

علم الهی محال است که به نحو اول باشد؛ چرا که علم تفصیلی قسم اول با انتقال همراه است، و باری تعالی که زمانی نیست انتقال برایش محال است. پس علم تفصیلی به نحو اول برای حق تعالی محال است.

ص: ۸۵

توضیح مطلب: علم تفصیلی قسم اول با انتقال همراه است، نفس انسان در آن اول صورتی را درک می کند در آن بعد صورت دیگر را و در آن سوم صورت سوم را و هکذا، نه اینکه در آن واحد چند صورت علمی را با هم درک کند؛ به این دلیل که علم نقشی برای نفس است و همان گونه که یک موم نمی تواند دو تا نقش را یک جا قبول کند نفس هم نمی تواند به دو یا چند صورت در یک آن توجه کند، بلکه صورعلمیه به دنبال هم می آیند اما این تعاقب آن قدر فاصله اش نزدیک اند که ما متوجه نمی شویم و فکر می کنیم که مثلا- مفهوم ناطق با مفهوم حیوان در یک آن مورد توجه است و حال آنکه انسان وقتی که توجه به مفهوم ناطق دارد توجه کامل به مفهوم حیوان ندارد، و بالعکس وقتی که توجه به مفهوم حیوان دارد توجه کامل به مفهوم ناطق ندارد. پس انسان صور متعدد را با تعاقب درک می کند و یا اینکه چند صورت اجمالا بعنوان شی واحد در نظر می گیرد و درک می کند، که در این صورت توجه به صور متعدد ندارد و اطلاق علم تفصیلی مسامحی است. مثلا وقتی انسان می خواهد قضیه «کل انسان حیوان ناطق» را تشکیل دهد اول به مفهوم انسان توجه دارد و بعد به مفهوم حیوان و در آخر به مفهوم ناطق، ولی این فواصل آن قدر کم است که انسان متوجه آن نمی شود و فکر می کند در یک آن به همه توجه می کند، و حال آنکه چنین نیست، بلکه بعد از تشکیل قضیه و تصدیق به مفاد آن به همه در یک آن توجه دارد، اما نه بعنوان مفهوم و صور علمی متعدد بلکه بعنوان شی واحد که انسان باشد. شاهدش هم این است که اگر ازش بپرسی که چه را تصور کردی می گوید انسان را.

سوال: علم تفصیلی در انسان با انتقال از معلوم به معلوم دیگر همراه است، اما چه اشکال دارد که حق تعالی که مجرد است یک به همه صور علمی بی نهایت توجه داشته باشد؟

جواب: اجتماع صوری نهایت درباری تعالی موجب کثرت در ذات الهی می شود که باطل است. علاوه بر این صور منافی هم اند به این معنا که هم دیگر را دفع می کند؛ یعنی توجه کامل به یک صورت مانع از توجه کامل به صورت دیگر است، مثلاً صورت علمی وجود زید با صورت علمی عدم وجود زید هم دیگر را دفع می کند یا صورت علمی شادی زید با صورت علمی غم زید جمع نمی شوند و... پس اجتماع صور با هم در یک محل ممکن نیست.

محال بودن علم الهی به نحو دوم: با بیان فوق روشن شد که علم الهی محال است که از قسم دوم باشد؛ چرا که علاوه بر محذور فوق به معنای جهل الهی به برخی موجودات است و باطل.

متن: و لا یخفی ما فیہ [بیان و تفسیر دشتکی]؛ لأنّ الوجه یجب کونه محمولاً علی ذی الوجه متّحداً معه [ذی الوجه] بوجه مّا [یعنی در حد اتحاد موضوع و محمول]؛ فإنّ [دلیل محمول و متحد بودن] وجه الإنسان هو الضاحک _ مثلاً _ لا الضحک، و لیس العله مع معلولها الخارج عنها، المباین لها كذلك [یعنی محمول و متحد]. إلی غیر ذلك [اشکال که گفتیم] علی ما یظهر بالتأمّل.

و اکتفی بعضهم بکونه إجمالاً فقط [یعنی تفصیل نمی دهد در معلول اول با سایر معالیل در مقابل مذهب اول که تفصیل داد] _ من قبیل الحاله الثالثه من الحالات الثلاثه المذكوره [ص ۱۸۷] فی کتاب "النفس" _ قال:

«فأمّا أن یكون من قبیل الحاله الأولى فهو محال؛ لأن العلم المفصل هو العلم الإنسانی الّذی لا یجتمع اثنان منه فی النفس فی حاله واحده، بل یضادّ واحدٌ واحدًا؛ فإنّ العلم نقشٌ فی النفس، وکما لا یتصوّر أن یكون فی شمعهِ نقشان وشکلان فی حاله واحده، لا یتصوّر [أی كذلك لا یتصوّر] أن یكون فی النفس علّمان مفصّلاً لان حاضران فی حاله واحده، بل یتعاقب [دومی به دنبال اول می آید] علی القریب بحیث لا یدرک تعاقبها للطف الزمان [نازک و کوتاه بودن زمان]، أو یصیر المعلومات الکثیره بجمله کالشیء الواحد، فیکون للنفس منها حاله واحده نسبتها إلی کلّ الصور واحده، ویکون ذلك کالنقش الواحد.

فهذا التفصیل والانتقال لا۔ یكون إلهما للإنسان فإن فرض وجودها[صور]: مَفْصِيلاً فِي حَقِّهِ تَعَالَى كَانَتْ[صور]: علوماً متعدّدة بلا نهائيه و[عطف بر کانت] اقتضى كثرةً ثم کانت[صور]: متناقضات[یعنی هم دیگر را دفع می کنند]؛ لأنّ الاشتغال بواحد يمنع من آخر.

مذهب دوم در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مذهب دوم در علم قبل از ایجاد

بحث در بیان مذهب دوم در باب علم الهی داشتیم، که مدعی است علم قبل از ایجاد الهی اجمالی و از قبیل حالت سوم از سه حالتی است که ابن سینا بیان کرد.

ابن سینا برای صور معقولات سه حالت بیان کرده است. در دو حالت علم تفصیلی است و در حالت سوم علم اجمالی. بیان شد که دو حالت اول برای خداوند تعالی محال است، حال می پردازیم به بیان اجمالی بودن علم الهی.

علم الهی از قبیل حالت سوم یعنی اجمالی است، به این معنا که در مرتبه ذات الهی صورت علمیه واحدی وجود دارد که نشان دهند همه ی موجودات است و با همه ی اشیا نسبت یکسان دارد، برخلاف علم تفصیلی که هر صورت فقط یا یک شی نسبت دارد.

ان قلت: طبق بیان شما لازم می آید که حق تعالی به ماعدا علم تفصیلی نداشته باشد و این نقص است و باطل.

قلت: علم اجمالی الهی مبدأ وجود صور علمیه تمام موجودات در عقل اول و در سایر عقول است، بلکه همین صورت مبدأ علم در موجودات مادی مثل انسان می شود. پس حق تعالی علم تفصیلی دارد به این معنا که مبدأ همه علوم است.

اشرف بودن علم اجمالی: علم اجمالی به دو جهت اشرف از علم تفصیلی است، یکی به این دلیل که علم اجمالی اشیا متعدد را نشان می دهد ولی در علم تفصیلی یک صورت فقط می تواند شی واحد را نشان دهد. و دیگر به این دلیل که علم تفصیلی متناهی است، هم صور متناهی اند و هم هر صورت فقط می تواند شی واحد را نشان دهد اما علم اجمالی نا متناهی است، صورت واحد بی نهایت موجود را نشان می دهد.

ص: ۸۸

مثال: فرض کنیم پادشاهی وجود داشته باشد که کلید تمام اموال روی زمین را دارد و خود نیازی به مال ندارد، اما تمام نیاز مندی های دیگران را بر طرف می کند بطوری که هر کسی مالی دارد از پادشاه گرفته، روشن است که پادشاه ولو مالی ندارد اما غنی است و دیگران مال و اموال دارند اما نیاز مند اند. علم اجمالی الهی به سان همان کلیدی است که پادشاه دارد و علم تفصیلی سایر موجودات بسان همان اموالی که موجودات دارند، و اگر پادشاه غنی است و موجودات دیگر نیازمند حق تعالی هم

عالم است وبقیه موجودات نسبت به باری تعالی جاهل محسوب می شوند.

اشکالات مذهب دوم (واعتراض علیه):

اشکال اول: اگر علم الهی منحصر به علم اجمالی باشد اولاً لازم می آید که حق تعالی موجودات را فقط بنحو کلی بشناسد و از دانستن خصوصیات اشیا غافل باشد؛ چرا که علم اجمالی تمام اشیا را به نحو کلی نشان می دهد. و ثانیاً لازم می آید که از علم الهی چیزی صادر نشود؛ چرا که نسبت علم اجمالی به تمام ممکنات اعم از معدوم و موجود مساوی است و هیچ ممکن نسبت به ممکن دیگر ترجیح ندارد، و لذا ترجیح یکی بر دیگری ترجیح بدون مرجح است و باطل است. روشن است که هم غفلت از خصوصیات اشیا نقص است و باطل و هم علم حق تعالی فعلی است و موجودات صادر از آن. پس انحصار علم الهی به علم اجمالی دوتالی فاسد دارد و باطل است.

اشکال دوم: در جای خودش بیان شده که هر صفتی برای حق تعالی ممکن به امکان عام باشد واجب است که آن را داشته باشد. و علم تفصیلی به جمیع موجودات برای حق تعالی ممکن است پس باید علم تفصیلی به جمیع موجودات داشته باشد به این معنا که از طریق صور علمیه تک تک موجودات به آنها علم داشته منتها با التفات واحد؛ یعنی علم اجمالی حق تعالی کشف تفصیلی هم باشد. پس باری تعالی به جمیع موجودات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد، و انحصار علم الهی به علم اجمالی باطل است.

ان قلت: اگر علم تفصیلی حق به جمیع ممکنات تعلق گرفته است، پس چرا برخی آفریده شده و برخی دیگر آفریده نشده اند؟
قلت: حق تعالی به جمیع ممکنات عالم است، اما تنها موجوداتی خلق شده اند که متعلق اراده هم باشند، ممکنات معدوم معلوم اند ولی مراد الهی نبوده اند.

بعبارت دیگر مسانخ با حق تعالی و صادر از او نظام احسن است، اما موری که در نظام احسن نمی گنجد علم فعلی حق تعالی به آنها تعلق نگرفته است و صادر از او نیستند.

متن: فإذن معنى كون الأول [اول تعالی] عالماً أنه على حاله [حاله ن.ب] بسیطه نسبتها إلى سائر المعلومات واحده، فمعنى عالمیه مبدأيته لفيضان التفاصيل منه [اول تعالی] فى غيره فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم فى ذوات [متعلق خلاق] الملائكة والإنس، فهو [حق تعالی] عالم بهذا الاعتبار [به اعتبار مبدأ علم بودن] وهذا [علم اجمالی که مبدأ خلاق است] أشرف من التفصيل؛ لأنّ المفصل [صور علمیه تفصیلیه] [۱] لا يزيد على واحد [۲] ولا بد أن يتناهى، وهذا [علم اجمالی که مبدأ خلاق است] نسبتبه إلى ما يتناهى و إلى ما لا يتناهى واحده.

و مثاله: أن نعرض ملكاً [پادشاه] معه مفاتيح خزائن أموال الأرض و هو يستغنى عنها [خزائن] فلا ينتفع بذهب و لا فضه و لا يأخذه و لكن يفيضه على الخلق، فكل من له ذهب يكون منه أخذه، و بواسطة مفتاحه [ملك] وصل إليه [ذهب]، فكذاك الأول تعالی عنده مفاتيح علم الغيب [يعنى علم اجمالی دارد] يفيض العلم بالغيب و الشهاده على الكل، فكما يستحيل أن لا يسمي الملك الذى بيده المفاتيح غنياً، يستحيل أن لا يسمي الذى عنده مفاتيح العلم عالماً، فالفقير الذى يأخذ منه [ملك] دنانير معدودة يسمي غنياً باعتبار أنّ الدنانير فى يده، و الملك باعتبار أنّ الدنانير من يده و بإفاضه و منه يفيض الغنى على الكل كيف لا يسمي غنياً فكل حال العلم. انتهى.

و اعترض عليه: [۱] بأنه لو انحصر علمه في الإجمالي، لزم أن لا يعلم إلا ذاته بخصوصها: [موجودات را به کلیت شان] و لا يعلم الموجودات بخصوصياتها و لا يمتاز في نظره بعضها عن بعض.

و فساده أظهر من أن يذكر.

و لزم أيضاً أن لا يصدر عنه موجود بالعلم؛ إذ العلم الإجمالي _ كما صرح به _ هو نسبتته إلى جميع الموجودات [ممکنات] علی السویه، فلا يصدر عنه معلول دون آخر، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح. و عدم صدور الموجودات عنه بالعلم منافٍ لكونه علمه تعالی فعلیاً.

[۲] وبأنه يجوز أن يعلم الواجب جميع الموجودات بعلم كثيره لكن بالالتفات واحد، فلا يشغله شأن عن شأن.

مذهب سوم در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مذهب سوم در علم قبل از ایجاد

بحث در مذاهب دیگر داشتیم که در علم الهی به ماعدا وجود دارد. دوتا از مذاهب بیان شد. حال می پردازیم به مذهب سوم.

مذهب سوم: ذات الهی علم اجمالی به جميع موجودات است، به این معنا که هم به ذوات موجودات علم دارد وهم به خصوصیات آنها؛ بعبارت دیگر ذات الهی علم اجمالی درعین کشف تفصیلی به جميع موجودات است.

فرق مذهب اول و سوم: مذهب اول معتقد است که ذات حق تعالی علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به سایر موجودات است، اما مذهب سوم ذات الهی را علم اجمالی درعین کشف تفصیلی به جميع موجودات می داند. بنابراین مذهب اول ذات خداوند تعالی را علم تفصیلی بالقوه به غیر معلول اول می داند ولی مذهب سوم ذات الهی را علم تفصیلی بالفعل به جميع موجودات می داند.

فرق مذهب دوم و سوم: مذهب دوم ذات الهی را فقط علم اجمالی نسبت به جميع موجودات _ اعم از معلول اول و غیر او _ می داند، نه علم اجمالی درعین کشف تفصیلی، اما مذهب سوم ذات الهی را علم اجمالی درعین کشف تفصیلی نسبت به جميع موجودات می داند.

ص: ۹۱

مراد بعض عرفا همین مفاد مذهب سوم است، آنجایی که گفته اند: علم الهی به اشیا عکس علم ما است به اشیا؛ چرا که علم الهی اصل و اشیا خارجی به سان ظل آن اند، و حال آنکه علم ما بسان ظل اشیا خارجی است.

توضیح مطلب: علم حصولی انسان به اشیا خارجی اولاً انفعالی است و ثانیاً نسبت به شی خارجی ظل است، و شی خارجی ذی

ظل و حقیقت آن. اما علم الهی به اشیا خارجی اولاً فعلی است و سازنده ی آنها و ثانیاً حقیقت اشیا خارجی است و شی خارجی بسان ظل آن؛ مثلاً- علم الهی به انسان حقیقت انسان است و انسان خارجی ظل آن و یا علم الهی به فرس حقیقت فرس و فرس خارجی ظل آن است. پس علم الهی حقیقت آن موجود را بالاتر از خود آن موجود دارد؛ چرا که:

اولاً، علم سازنده ی شی خارجی است و حقیقت دهنده به آن و سازنده شی بالاتر از آن شی است به این دلیل که هر علتی همان معلول است با اضافه ی.

و ثانیاً، شی خارجی فی نفسه ممکن است و نسبت به علت می شود واجب بالغیر؛ یعنی علت به آن وجوب وجود می دهد پس علت بالاتر از معلول است که به آن وجوب می دهد.

تذکر: اینکه علم الهی حقیقت شی باشد و شی خارجی ظل آن، با مبنای عرفا و صدرا سازگار است. عرفا قائل اند که علم الهی به اشیا عین ثابت اشیاست که در صقع ربوبی اند، و تنزل همین عین ثابت می شود شی خارجی. طبق مبنای اصالت و تشکیک وجود علت همان معلول است به نحو برتر و معلول همان علت است به نحو ضعیف تر و لذا وقتی که علت به خود علم دارد به وجود برتر اشیا هم علم دارد، و همین علم سازنده اشیاست. پس حقیقت بودن علم الهی و ظل بودن شی خارجی طبق این دو میناست.

مفاد کلام محقق دوانی همین مذهب سوم است، آنجایی که می گوید: به نظر می رسد مذهب حکما در علم الهی این باشد که ذات الهی عین علم است، البته علمی که قائم به ذات است نه قائم به غیر؛ چرا که «علم قائم بغیره» قائم به ذات الهی است نه عین ذات الهی، اما «علم قائم بذاته» عین ذات الهی است؛ یعنی خود ذات الهی علم است. پس می شود بگوییم: علم الهی هم علم به خودش است و هم علم به معلولاتش. و یا بگوییم: ذات الهی هم علم خودش است و هم علم به معلولاتش اجمالاً، چنانکه صورت حسیه هم می شود حاس باشد و هم محسوس.

توضیح مطلب: وقتی صورت حسیه قائم به نفس انسان باشد نفس انسان حاسّ است و آن صورت محسوس، اما چنانچه همین صورت «قائم بنفسه» باشد خودش هم حاسّ است و هم محسوس. همین گونه است علم قائم بذاته؛ یعنی صورت علمیه قائم بذاته که عین ذات الهی است هم علم به خودش است از حیث که خودش را نشان می دهد و هم علم به معلولات است از حیث نشان دادن معلولات. و حیثیت اولی علت حیثیت دومی است؛ چرا که علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس می شود بگوییم جمیع معلولات نزد حق تعالی حاضراند بدون اینکه کثرت در ذات الهی لازم بیاید، چرا که صورت علمیه واحد جمیع معلولات را نشان می دهد؛ یعنی علم اجمالی عین کشف تفصیلی است.

متن: و منهم من قال: إنّ ذاته تعالی علم إجمالی بجمیع الموجودات بمعنی أنّه علم بالفعل[:افتراق مذهب سوم از مذهب اول] بخصوصیات جمیع الأشياء[:افتراق مذهب سوم از مذهب دوم] علی وجه یتّیّز بعضها عن بعض[:تاکید و تبیین بخصوصیات...] فی علمه تعالی.

و عليه حَمَلُ كلام بعض العارفين، حيث قال: نحو العلم هنالك [درحق تعالی] على عكس نحو العلم عندنا؛ فإن المعلوم هنالك يجرى من العلم مجرى الظل من الأصل، فما عند الله هو الحقائق المتأصله التي تنزل الأشياء منها بمنزله الصور و الأشباح، فما من الأشياء عند الله أحق بها [اشيا] ممّا عند أنفسنا، فالعلم هنالك في شَيْئِهِ المعلوم أقوى من المعلوم في شَيْئِهِ نفسه، فإنه مُشَىء الشيء [سازنده شی است] و محقق الحقيقه، فالشيء مع نفسه بالإمكان؛ فإنه بين أن يكون [تامه] و بين أن لا يكون [تامه]، ومع مُشَىءه بالوجوب و مُشَىء الشيء فوق الشيء؛ فإنه الشيء و يزيد، وإن كان فهم هذا يحتاج إلى تَلَطُّفٍ شديد، وإذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حضوراً له [عالم]، فثبوت ما هو أولى به [شيء] من نفسه [شيء] أولى بذلك [حضورى باشد].

وكذا الكلام المحقق الدواني من أنّ «الذى يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو أنّ ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته [علم]، فهو [علم] علم بذاته و علم بمعلولاته إجمالاً: بدون كثرت يعنى به نحو واحد]. كما قال بعضهم: إنّ الصورة المحسوسه لو قامت بنفسها كانت حاسه و محسوسه، فهذا العلم القائم بذاته [علم] هو علم بذاته باعتبار وعلم إجمالى [واحد است] بمعلولاته باعتبار آخر، والحيشه الأولى [علم به ذات] علّه للحيشه الثانيه [علم به معلولات]، فالمعلولات كلّها حاضره له تعالى من غير أن يكون فيها [معلولات] كثره بحسب ذلك الحضور، فإنّ الصوره العقليه فى العلم الإجمالى واحده مع كثره المعلومات على ما تقرر فى موضعه. انتهى».

اشکالات مذهب سوم ۹۵/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکالات مذهب سوم

بحث در مذهب سوم در علم قبل از ایجاد الهی به ماعدا داشتیم که گفتند ذات الهی علم اجمالی به جمیع اشیاست با تمام خصوصیات شان.

ص: ۹۴

اشکال: ذات الهی یا صورت واحده اولاً مبین با اشیاست و ثانياً با همه ی اشیا نسبت مساوی دارد، چگونه می تواند تمام اشیا را با خصوصیات شان نشان دهد.

توضیح مطلب: درسه فرض علم الهی به جمیع اشیا با تمام خصوصیاتش خواهد بود: یکی اینکه اشیا موجود باشد و حق تعالی به آنها علم حضوری داشته باشد؛ دوم اشیا موجود نباشد ولی صورتی از تک تک اشیا در نزد الهی موجود باشد، حال یا مرتسم در ذات الهی چنانکه مشاء می گویند و یا در تعین ثانی چنانکه عرفا قائل اند؛ سوم اشیا موجود نباشد ولی وجود برتر آنها موجود باشد، که همان ذات الهی است طبق بیان صدرای علم الهی به اشیا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. اما در غیر این سه صورت چگونه حق تعالی علم به جمیع موجودات با تمام خصوصیات شان داشته باشد، آنهم وقتی که اولاً قائل باشیم صورت واحد و یا ذات الهی مبین با جمیع اشیا است و ثانياً صورت واحد به جمیع اشیا نسبت یکسان دارد؟

ان قلت: می شود ذات الهی به نحو لف همه ی اشیا را داشته باشد، ولذا علم الهی به ذاتش علم به جمیع اشیا با تمام خصوصیاتش هم است.

قلت: طبق مبنای مشاء که تشکیک خارجی را قبول ندارند، بلکه وجودات را حقایق متباین می داند وجو اشیا به نحو لف در ذات الهی موجب تکثر در ذات الهی می شود که باطل است.

اشکال دوم: بحث در علم الهی قبل از ایجاد است، در صورتی که به یکی از سه وجهی فوق علم الهی را بیان نکیم، بلکه قائل به تباین موجودات باشیم، لازم می آید که معدومات صرف تمایز داشته باشند، و این باطل است.

متن: و أورد علی هذا المذهب أنه كيف يتصور يتميّز بصورة واحده[بواسطه ی یک صورت] مباینه لحقائق مختلفه تلك الحقائق المختلفه فی نظر العالم[متعلق يتميّز]؟! و هل هذا إلاّ تمايز المعدومات الصرفيه[که نه خودشان وجود دارد ونه صورت شان]؟

مذهب چهارم در علم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مذهب چهارم در علم قبل از ایجاد

مذهب چهارم: ذات الهی علم به جمیع موجودات با خصوصیات شان است، اما تمایز اشیا را نشان نمی دهد؛ چرا که علم غیر از تمایز است و لازم نیست که هرجایی علم باشد تمایز هم باشد. پس این مذهب هم با مذهب سوم فرق دارد، که قائل اند ذات هم خصوصیات اشیا را نشان می دهد و هم تمایز اشیا را، و هم با مذهب دوم که معتقد اند ذات الهی علم اجمالی به جمیع اشیا است و خصوصیات اشیا را نشان نمی دهد.

لاهیجی: این مذهب سه اشکال دارد

اشکال اول: لازمه ی علم به خصوصیات علم به تمایز است و لذا هرجای که علم به خصوصیات باشد علم به تمایز هم است. پس تفکیک بین علم به خصوصیات و علم به تمایز صحیح نیست.

اشکال دوم: برفرض قبول کنیم که علم به خصوصیات غیر از علم به تمایز است، همان اشکال که بر مذهب سوم وارد است بر این مذهب هم وارد؛ چرا که صورت واحد مباین با اشیا همان گونه که نمی تواند تمایز اشیا را نشان دهد نمی تواند خصوصیات اشیا را هم نشان دهد.

اشکال سوم: اشکالی که بر مذهب دوم وارد بود بر مذهب سوم و چهارم هم وارد است؛ یعنی صورت واحد یا ذات الهی نسبتش به جمیع ممکنات مساوی است، و لذا ایجاد یکی از ممکنات و عدم ایجاد دیگری ترجیح بدون مرجح است و باطل. پس باید صدور موجودات از علم الهی نباشد، و حال آنکه علم الهی فعلی است و سازنده نظام احسن.

ص: ۹۶

لاهیجی: بحث دهم آخرین بحثی است که در علم الهی قبل از ایجاد بیان شد. این ده بحث که فضل و انعام الهی است، هم فی ذاته مباحث کاملی است و هم مکمل نظر مشاء در علم الهی.

و منهم من قال: إن ذاته تعالی علم إجمالی بالموجودات کلّها بخصوصیّاتها[؛ لکن لا- علی أن يتميّز بعضها]: موجودات[عن بعض؛ فإن العلم شیء و التمیّز شیء آخر، والأوّل لا یوجب الثانی علی ما حقّق فی موضعه.

و هذا أيضاً بعد التسليم كالأوّل[مذهب] فی أنه كيف يمكن أن يعلم معلوماتٍ مختلفهً بحقیقه واحده مباینه لجمیعها وإن لم

يتميز بعضها عن بعض؟! و يكثر كان: [يعني هذا والأول، که مذهب چهارم وسوم باشد] مع سابقهما: [يعني مذهب سوم] في أن نسبتہ الإجمالي إلى جميع المعلومات على السواء، فلا يترجح به صدور واحدٍ دون آخر، فلا يكون الصدور عن علم كما مر.

هذا: [عاشر] آخر ما أوردناه [أردناه ظ] من إيراد المباحث المتعلقة بهذا المقام، وتلك عشرة كاملة: [صفت عشره] في ذاتها، كملّة للمرام: [بيان مذهب مشا]، وهو تعالى وليّ الفضل و الإنعام: [يعني آنچه که گفتم از فضل وانعام الهی است].

بیان علم قبل از ایجاد با مبنای اصالت وجود ۹۵/۰۷/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان علم قبل از ایجاد با مبنای اصالت وجود

بحث در علم قبل از ایجاد واجب تعالی به ماعدا داشتیم، اقوال بیان شد. در تکمیل عرشی می خواهد این مساله را با مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود بیان کند، به همین جهت در ابتدا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را بیان می کند.

اقوال در اصالت و اعتباریت وجود و یا ماهیت: همه قبول دارند که مفهوم وجود در ذهن می آید، اختلاف در این است که برای این مفهوم در واقع افراد حقیقی وجود دارد یا خیر

ص: ۹۷

قول اول: مفهوم وجود افرادی در خارج دارد که اولاً- حقیقی اند، ثانیاً دارای شدت و ضعف اند و ثالثاً متحد اند با ماهیت، هر چند در ذهن غیر ماهیت اند.

نکته: معروف است که لاهیجی اصالت ماهوی است و در تشکیک هم مثل مشاء تشکیک مفهومی را می پذیرد، نه تشکیک خارجی را. اما در این جا نظر صدرا را می پذیرد هم در اصالت وجود که افراد وجود را حقیقتاً موجود می داند، و هم در تشکیک که می گوید افراد خارجی وجود مشکک اند، نه صدق مفهوم وجود.

متن: تکمیل عرشی، قد عرفت فی تضاعیف: [لابلائی] ما ذکرنا فی مباحث «الوجود» من الأمور العامه من تحقیق مذهب الحکماء فی حقیقه الوجود، [۱] أن [مفعول عرفت] للوجود: [مفهوم وجود] افراداً حقیقیه [۲] و أنّها: [افراد] حقایق: [در مقابل اعتباریات] مختلفه بالشده و الضعف، متحدة: [عطف بر حقائق] مع الماهیات فی الخارج، وزائده علیها: [یعنی عین ماهیت نیست، جزء ماهیت هم نیست، بلکه غیر ماهیت است] بحسب العقل فقط: [یعنی نه بحسب خارج].

اقوال در اصالت و اعتبارت وجود یا ماهیت ۹۵/۰۷/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقوال در اصالت و اعتبارت وجود یا ماهیت

بحث در علم قبل از ایجاد واجب به ماعدا داشتیم در تکمیل عرشی علم واجب به ماعدا را با مبنای اصالت وجود بیان می کند. بنابراین باید ابتدا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را توضیح دهیم.

اقوال در اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت:

قول اول: مفهوم وجود در خارج افراد حقیقی دارد که دارای شدت و ضعف اند و با ماهیت متحد، ولی در ذهن مغایر ماهیت اند.

قول دوم: مفهوم مصدری وجود فرد حقیقی در خارج ندارد، بلکه ماهیت منتسب به جاعل در خارج تحقق دارد و مفهوم مصدری وجود از آن انتزاع می شود. پس مفهوم وجود امر اعتباری است، اما اعتباری صرف نیست که ساخته ی ذهن باشد بلکه منشاء انتزاع دارد.

ص: ۹۸

قول سوم: وجود عین ماهیت است در ذهن و خارج و مفهوم وجود مرادف ماهیت است و در هر ماهیتی به معنای همان ماهیت است، مثلاً- وجود انسان به معنای انسان است و وجود فرس به معنای فرس است و هکذا. بنابراین وجود عین ماهیت است هم در ذهن و هم در خارج، نه اینکه مغایر ماهیت باشد در ذهن. و در نتیجه مفهوم وجود مشترک لفظی است.

قول چهارم: وجود زائد بر ماهیت است در خارج همان گونه که مفهوم وجود زائد بر ماهیت است در ذهن. پس وجود هم در ذهن غیر از ماهیت است و هم در خارج، مثل سواد و بیاض که غیر از جسم اند و قائم به آن.

قول اخیر را شیخ اشراق به مشائین نسبت داده است، ولی صریح بیان مشائین در کتب مختلف شان خلاف آن است.

لاهیجی: از چهار قول اول حق است و سه قول دیگر باطل اند، قول سوم و چهارم بطلانش روشن است؛ چرا که قول سوم بطلان همه ی هلیات بسیط را به دنبال دارد، و حال آنکه همه ی علما هلیات بسیط را صحیح می دانند. قول چهارم مستلزم اصالت وجود و ماهیت باهم اند که باطل است. علاوه بر این خود اصالت ماهوی ها هم از این اقوال تبری می جویند.

بطلان قول دوم: برای بطلان این قول و جوهی بیان شده است، که برخی از آن قبلاً بیان شد.

[۱] لا- كما يقوله المتأخرون من: [بیان ما] أن الوجود مفهوم مصدری: [یعنی بودن] اعتباری لا حقیقه له فی الخارج، و أن الماهیه المتحققه فی الخارج باعتبار صدودها عن الجاعل و نسبتها: [ماهیت] إلیه: [جاعل] و ارتباطها: [ماهیت] به: [جاعل] منشأ: [خبران] لا انتزاع هذا المفهوم الاعتباری؛ لئلا: [علت اینکه نسبت ماهیت به جاعل مشنا انتزاع مفهوم اعتباری است] يلزم كونه اعتبارياً محضاً غیر مطابق لما فی نفس الأمر.

ص: ۹۹

[۲] و لا كما يقوله الأشعري من كون الوجود مرادفاً للماهية و عيناً لها عيناً و ذهناً غير زائد عليها حقيقه و لا مفهوماً.

[۳] و لا- كما نسبه صاحب الإشراق إلى المشائين من كون الوجود زائداً على الماهية في الخارج قائماً بها كالسواد و البياض؛ لفساد كل من هذه الثلاثة:

أمّا فساد الأخيرين فهو ظاهر، ومع ظهوره [فساد] مفروغ منه [فساد] في مقامه [درجای که بحث طرح می شود خود اصالت ماهوی ها از این دو قول تبری می جویند]، و قد مرّ في الكتاب مستقصى [بطور کامل] هناك [درمباحث وجود].
و أمّا الأوّل فلما أوّمانا إليه هناك [درمباحث وجود] غير مرّه.

دلایل بطلان مذهب دوم ۹۵/۰۷/۲۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل بطلان مذهب دوم

بحث در علم قبل از ایجاب واجب تعالی به ماعدا داشتیم با مبنای اصالت وجود، برای این منظور مذاهب در اصالت وجود را بیان کردیم و به نقد مذاهب باطل پرداختیم.

بطلان مذهب دوم: برای بطلان مذهب دوم دلایلی بیان شده است:

دلیل اول: طبق این نظر ماهیت فی حد نفسه چیزی نیست و بعد از انتساب به جاعل تحقق خارجی پیدا می کند، سوال این است که آیا ماهیت بعد از انتساب به جاعل فرقی می کند یا خیر؟ اگر فرق نکنند که نمی تواند تحقق پیدا کند و اصیل شود و اگر فرق کند، سوال می شود که آن فرق در چیست

دلیل دوم: دلیل مبتنی بر مقدماتی است که برخی از آنها اشاره شده و برخی دیگر مطوی است:

مقدمه (۱). ماهیات متباین اند به این معنا که هر ماهیتی دارای حدّ و مرتبه ی خاصی است، که اگر از حدّ و مرتبه خارج شود آن ماهیت نیست بلکه ماهیت دیگری است بعبارت دیگر حدّ و مرتبه ی هر ماهیتی مقوم آن ماهیت است پس ماهیات متباین به تمام ذات اند و اصطلاحاً گفته می شود ماهیات مثار کثرت اند.

ص: ۱۰۰

مقدمه (۲). مشاء تشکیک را در مفهوم می دانند، و می گویند که صدق مفهوم وجود بر مصادیقش تشکیکی است، اما افراد وجود متباین اند و اختلاف تشکیکی ندارند. در مقابل صدرا تشکیک را خارجی می داند و معتقد است که اختلاف افراد وجود به شدت وضعف دارند، به نحوی که مرتبه ی بالا- کمالات مرتبه ی پایین را دارد به علاوه کمالات دیگر و مرتبه پایین تنزل وضعیف شده ی مرتبه ی بالاست.

مقدمه (۳). بین علت و معلول سنخیت وجود دارد معلول مسانخ با علت است و از علت چیزی صادر می شود که در آن وجود داشته باشد، چرا که معطی شی نمی تواند فاقد آن باشد.

مقدمه (۴). علت و معلول یا جاعل و مجعول رابطه ی تشکیکی دارند، به این معنا که مجعول و معلول تنزل جاعل و علت است، و علت و جاعل همان معلول است در مرتبه ی شدیدتر و با کمالات بیشتر.

نتیجه: با توجه به مقدمات فوق ماهیت نمی تواند مجعول باشد؛ چرا که مجعول سرریز و تنزل جاعل است و چنین وضعی در جای است که تشکیک وجود داشته باشد و ماهیات متباین به تمام ذات اند و نمی تواند ماهیتی مشتمل بر ماهیت دیگر باشد. پس ماهیت نمی تواند مجعول باشد.

خلاصه: ماهیت مجعول به معنای مفاض از جاعل نیست؛ چرا که جاعل چیزی را فاضه می کند که داشته باشد و این در صورتی است که ماهیات خارجی تشکیکی باشند و حال آنکه ماهیات متباین به تمام ذات اند و رابطه تشکیکی و شدت و ضعف ندارند.

دلیل سوم: قائلین به اصالت ماهیت می گویند مجعول بودن ماهیت به معنای مفاض از بودن از جاعل نیست، بلکه به این معناست که ماهیت با انتساب به جاعل حیثی پیدا می کند که می شود از آن می مفهوم وجود را انتزاع کنیم. اما مجعول بودن به این معنا هم ادعای شان را اثبات نمی کند؛ چرا که آن حیث که جاعل به ماهیت می دهد یا اعتباری است و یا حقیقی، اگر اعتباری باشد که نمی تواند ماهیت را اصیل کند، و اگر حقیقی باشد و شان افاضه از جاعل را داشته باشد همان حیث حقیقت وجود است؛

به دلیل که افراد خارجی وجود دو ویژگی دارند:

۱. افراد ذاتی مفهوم وجود نیستند؛ چرا که فرد ذاتی حقیقتی باید تمام خصوصیات آن حقیقت را داشته باشد، ولی افراد خارجی وجود تمام خصوصیات وجود مصدری یا مفهوم وجود را ندارد؛

۲. افراد عرضی مفهوم وجود هستند، به معنا که وجود مصدری وجه افراد خارجی است و ما با مفهوم وجه حقیقت وجود را می فهمیم نه کنه آنرا چرا که کنه و حقیقت وجود به ذهن نمی آید.

حیثیتی که حقیقت دارد و با ماهیت تحقق می دهد همین دو ویژگی را دارد، اولاً- فرد ذاتی وجود مصدری نیست و ثانیاً فرد عرضی مفهوم وجود است و ما با مفهوم وجود وجه آنرا درک می کنیم. پس حیثیتی که حقیقت دارد همان وجود است.

متن: و مِمَّا يَزِيدُهُ بَيَانًا: [بیان اضافه بر بطلان قول اول]: أَنَّ حَقِيقَةَ الْجَعْلِ وَالصَّدُورَ لَا يَتَضَحَّعُ مَعَ اعْتِبَارِيَّةِ الْوُجُودِ؛ لِأَنَّ مُحَضَّلَ مَا يَتَصَوَّرُ وَيُعْقَلُ مِنْهُمَا: [جعل و صدور] لَيْسَ إِلَّا الْفَيْضَ، وَلَا مَعْنَى لِأَنَّ فَيْضَ مِنْ شَيْءٍ [علت] مَا: [معلول] لَا يَكُونُ هُوَ: [معلول] أَوْ سَنَخُهُ فِيهِ: [علت]، فَلَا- مَعْنَى لِفَيْضَانِ مَاهِيَةِ الْمَجْعُولِ مِنْ مَاهِيَةِ الْعَلَّةِ؛ لِأَنَّ الْمَاهِيَاتِ مُتَغَايِرَةً وَمُتَبَايِنَةً مَوْقُوفَةً كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا عَلَى مَرْتَبَتِهَا غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلتَّشْكِيكِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ بِالشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ لِيُمْكِنَ اشْتِمَالُ مَاهِيَةِ عَلَى مَاهِيَةِ أُخْرَى أَوْ عَلَى سَخْنِهَا وَشَبْهِهَا لَا لِيُعْقَلَ فَيْضَانِ الْأُخْرَى مِنَ الْأُولَى.

وما قالوا من أن معنى المجعوليه هو أن يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود، فليس بشيء؛ لأن تلك الحيشية [۱] إن كانت اعتبارية أيضاً: [همان طور که وجود اعتباری بود]، فلا جدوى: [فائده ندارد] لها، [۲] وإن كانت حقيقه من شأنها أن تفيض عن الجاعل، فلا نغني بحقيقه الوجود سوى ذلك: [حیثیت]؛ لأن: [تعلیل برای لانهی...] التي تقول [نقول ن ق] بها ليس فرداً ذاتياً للوجود المصدرى، بل فرد عرضى له: [وجود مصدری] بكون الوجود المصدرى وجهاً من وجوهه، وهي: [حقیقت وجود] متصوره لنا بهذا الوجه، لا بكنه حقيقتها.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: داعی وانگیزه های مذهب دوم

بحث در مذاهب اصالت و یا اعتباریت وجود یا ماهیت داشتیم. از چهارمذهب بیان شده مذهب اول اول که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باشد حق و سایر مذاهب باطل اند. دلیل یا دلایل بطلان سه مذهب بیان شد. حال می پردازیم به داعی وانگیزه مذهب دوم که قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود اند.

سوال: چرا متأخرین قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود شدند؟

جواب: ریشه ی این اعتقاد خلط بین ذهن و خارج است، متأخرین اولاً دیدند که درمواجه با جهان خارج اول ماهیت به ذهن می آید و لذا گمان کردند که ماهیت اصل است، و ثانیاً ملاحظه کردند که در ذهن وجود غیر از ماهیت و زائد بر ماهیت است و به همین جهت گمان کردند که در خارج هم باید غیر از ماهیت و زائد بر ماهیت باشد، با این فرض چنانچه وجود تحقق داشته باشد لازم می آید که یک شی دوشی باشد و این بالوجدان باطل است. و حال آنکه هر دو گمان متأخرین باطل است.

بطلان گمان اول:

اولاً آنچه که اول به ذهن می آید وجود است، ما اول می فهمیم که چیزی در خارج هست بعد می فهمیم که چه چیزی در خارج هست؛ ثانیاً، ملاک اصالت اول به ذهن آمدن نیست؛ یعنی بین اول به ذهن آمدن و تحقق بالذات داشتن ملازمه وجود ندارد، تا آنچه که اول به ذهن می آید اصیل باشد، مثلاً خداوند تعالی اصلاً به ذهن نمی آید ولی اصیل ترین اشیا است، و یا درمواجه با اجسام اول رنگ، بو... شان به ذهن می آید و حال آنکه عوارض فرع بر جواهر است.

بطلان گمان دوم: درست است که ماهیت و وجود در ذهن غیر هم اند، اما در خارج متحد اند، غیر هم نیستند، تا برای فرار از محذور بگوییم وجود اعتباری است، و مفهوم وجود از ماهیت منتسب به جاعل انتزاع می شود.

ص: ۱۰۳

به بیان دیگر فرق است بین متحد بودن وجود با ماهیت در خارج و تحقق نداشتن جز ماهیت در خارج، ما معتقد ایم که ماهیت و وجود در خارج متحداند و اشراقیون می گویند در خارج فقط ماهیت وجود دارد.

نتیجه: از بطلان سه مذهب روشن شد که قول اول حق است، به این معنا که صادر بالذات از علت وجود و صادر بالتبع ماهیت است، با این بیان که از علت وجود معلول صادر می شود و با این صدور تنزل می کند به درجه خاصی از وجود، و همین درجه هویت معلول و تمایز آن از علت است. پس هر درجه ی از وجود که با صدور از علت حاصل می شد هویت آن وجود و تمایز آن از علت است، و به آن ماهیت گفته می شود. پس از جاعل و علت یک امر افاضه می شود و عقل آنرا تحلیل می کند به

اصل وجود ودرجه ى خاصى از وجود يا به وجود وماهيت ويا به كون وكائن.

متن: والسدى لأجله فزوا[متأخرين] من كون الوجود ذا فرد حقيقى هو توهم قيامه على ذلك التقدير[وجود ذا فرد...]
بالماهيه[متعلق قيام] بحسب الخارج قيام العرض بالموضوع، واستحالته[قيام] ظاهره على ما سبق. فأما إذا قلنا بكونه عين[متحد]
الماهيه فى الخارج وزيادته[وجود] عليها[ماهيت] فى العقل، فلا مجال لتوهم الاستحاله.

و فرق بين قولنا: الوجود عين[متحد] الماهيه فى الخارج، و بين قولنا: ليس فى الخارج إلا الماهيه فليتدبر.

و الأول: هو ما نقوله.

و الثانى: ما هو يقوله الإشراقيون.

فالحقّ الحقيق بالتصديق [١] هو أن الفائض عن العله و الصادر عنها بالذات[درمقابل بالعرض] إنما هو وجود المعلول، فإذا فاض
الوجود من العله و ما بينها[علت] بالعدد[درمقابل حقيقت]، يلزم أن يكون له هويّه امتاز بها[هويت] عن العله و هذه الهويّه
اللازمه[لازم وجود است] هو المراد من الماهيه، فهذا الفائض من الجاعل أمر واحد فى الخارج يحلله العقل إلى أمرين:

ص: ١٠٤

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصالت وجود

بحث در اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت داشتیم و بیان کردیم که وجود اصل و ماهیت اعتباری است، به این معنا که از علت یک امر صادر می شود و عقل آنرا تحلیل می کند به دو امر:

۱. به یکی از آن دو امر وجود یا کون گفته می شود

۲. به دیگری ماهیت و یا کائن به کون گفته می شود.

پس در خارج یک چیز موجود است، که تحیل می شود به کون یا وجود و کائن یا ماهیت، و با بیان که داشتیم روشن شد که: اولاً کون یا وجود تحقق بالذات و کائن یا ماهیت تحقق بالعرض دارد؛ یعنی وجود یا کون ذات و حقیقت شی موجود است و کائن و ماهیت از عوارض آن به شمار می آید. این به لحاظ تحلیل شی است در خارج. حال اگر همان امر موجود را در ذهن بیاریم و تحلیل کنیم کائن یا ماهیت را موضوع قرار می دهیم و کون یا وجود را بر آن حمل می کنیم پس در ذهن کائن یا ماهیت ذات است و کون یا وجود عارض بر ذات. در هر صورت هم وجود در خارج موجود است و هم ماهیت، اولی بالذات و بالحقیت و دومی بالتبع و بالاعتبار. پس لفظ وجود مشترک لفظی است بین کون که وجود حقیقی دارد و کائن که وجود اعتباری دارد.

ثانیاً، تشکیک در واقع و حقیقت وجود است، نه در مفهوم وجود؛ چرا که مفهوم وجود بر تمام وجودات صدق مساوی دارد، نه اینکه مثلاً بر وجود باری تعالی صادق تر باشد و بر وجود ممکن صدق کمتری داشته باشد و یا بر وجود عقل صدق شدید و بر وجود مادی صدق ضعیف داشته باشد.

متن: أحدهما: ما يعبر عنه بالكون، وهو المراد من حقيقه الوجود.

و ثانيهما: الكائن بهذا الكون، وهو المراد من الماهية. فالمعبر عنه بمنزلة ذات الشيء الموجود؛ فإن الوجود بهذا المعنى [به معنای کون] يرادف الذات، والمعبر به [كائن] من عوارضه، ولفظ الوجود اسم مشترك بين هذين المعنيين. [۲] و ما تواطوا عليه _ من كون الوجود مقولاً بالتشكيك _ هو الوجود بهذا المعنى لا الوجود الانتزاعي؛ إذ لا معنى لكون الكون المصدرى قابلاً للتشكيك، بل هو في الكل على السواء كما لا يخلو في على الخير، فليكتف هاهنا بهذا القدر البيان، ومن أراد الاستقصاء فليراجع ما حققناه في تضاعيف مباحث الوجود، و في نيتنا أن نأتي برسالة مفردة لتمام التحقيق فيه [اصالت وجود یا ماهیت] بحيث يرتفع منه جميع الأوهام و الشكوك، إن شاء الله.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تشکیک در وجود

بحث علم قبل از ایجاد حق تعالی به ماعدا داشتیم. مذهب مشاء ومذاهب دیگر در مساله بیان شد، در تکمیل عرشی لاهیجی می خواهد مساله را با مبنای اصالت وتشکیک جود بیان کند، اصالت وجود بیان شد، حال می پردازیم به بیان تشکیک در وجود.

مقدمه دوم: بدیهی است که وجود علت اشد است از وجود معلول، چرا که وجود معلول صادر ومفاض از وجود علت است.

معنای شدت: شدید بودن شی به این معناست که از آن چند برابر شی دیگر به دست می آید. پس شی اول شدید وشی دوم ضعیف است؛ چرا که گویا شی اول چند برابر شی دوم را دارد.

وجود علت به دلیل شدت وجود معلول را دارد همراه اضافه. پس علت العلل گویا شامل جمیع معلولات وهمه ی معلولات است به نحو وحدت ولف، ومعلولات صادر از علت همان علت اند به نحو کثرت وانفصال، بدون آنکه از علت چیزی کم شود؛ چرا که معلولات جزء علت نیستند که با جدا شدن از علت چیزی کم شود، بلکه اثر وتنزل وضعیف شده ی علت اند وعلت اصل وسنخ وکمالات معلول را دارد نه نقائص آنرا.

به بیان دیگر علت معلول است به این معنا که حقیقت معلول دارد ومعلولات علت اند یعنی تنزل علت اند. پس بین علت ومعلول است این همانی است به معنای که بیان شد.

دلیل این همانی علت ومعلول: فرق است بین افاضه ی شی وتقسیم خارجی آن، در تقسیم از مقسم چیزی جدا می شود ومقسم ناقص می شود، اما در افاضه چنین نیست، مفیض با افاضه ی مفاض تکثیر می شود ولی ناقص نمی شود بلکه به حال خود باقی است. پس می شود بگوییم معالیل همان علت اند به نحو کثرت وعلت همان معالیل است به نحو وحدت.

ص: ۱۰۶

متن: إذا عرف ذلك، فاعلم: أن وجود العلة أشد لا محاله [بالضرورة] من الوجود المعلول.

و المراد من الشده هو كون الشيء بحيث ينتزع [به دست می آید] منه أمثال [چند برابر] شیء آخر، فيكون الشيء الأول هو الشديد، والثاني هو الضعيف، فالأشد ما كأنه يشتمل على عدّه أمثال الأضعف، فالوجودُ العلهُ _ لكونه أشدّ من الوجود المعلول _ يكون مشتملاً على الوجود المعلول مع زياده، فالعلهُ _ التي هي مبدأ للعلل كلها و ينتهي إليها جميع المعلولات _ كأنها تشتمل على المعلولات كلها، فهي المعلولات كلها بعنوان الوحده [يا لَف]، و إذا صدرت عنها المعلولات و تبانت [جدا شد] و [عطف تفسير تبانت] تمايزت بعضها عن بعض، كانت جميعها هي العله بعنوان الكثره من دون أن ينقص من العله شيء؛ إذ المعلول ليس جزءاً من العله و بعضاً منها حقيقه، بل إنّما هو أثر منها [علت]، و ظل لها، و ما من المعلول في العله إنّما هو أصله و

سخنه؛ إذ فرق بين أن يفيض من شىء شىء و بين أن يقسم شىء إلى شىء، و مفادُ العليّه و التأثير إنّما هو الأوّل [افاضه] لا الثّانى [انقسام].

علم اجمالی و تفصیلی حق تعالی ۹۵/۰۸/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم اجمالی و تفصیلی حق تعالی

بحث در علم قبل از ایجاد واجب تعالی به ماعدا داشتیم. مشاء معتقد اند که واجب تعالی قبل از ایجاد علم اجمالی به جمیع موجودات دارد در مرتبه ی ذات و علم تفصیلی دارد بیرون از ذات و لازم ذات که عبارت باشند از صور مرتسم در ذات. لاهیجی در تکمیل عرشی می خواهد همین مطلب را با مبنای اصالت وجود و تشکیک در وجود تبیین کند.

بیان شد که اولاً- وجود اصیل است و بنابراین علت وجود معلول را جعل می کند بالذات و ماهیت آنرا بالتبع، و ثانیاً تشکیک در واقع وجود است نه در مفهوم وجود و از آنجای که علت وجود معلول را افاضه می کند وجود علت شدید و وجود معلول ضعیف است، به این معنا که علت گویا شامل چند برابر معلول است و علت العلل گویا شامل جمیع معلولات است به نحو وحدت و معلولات همان علت اند به نحو کثرت؛ چرا که معلولات اجزای علت نیستند بلکه اثر وظل علت اند.

ص: ۱۰۷

نتیجه: واجب مشتمل است بر جمیع ذوات موجودات، نه بر ماهیات آنها، پس علم حق تعالی به ذاتش علم به جمیع ذوات موجودات است اجمالاً و بعبارت دیگر علم حق تعالی علم بسیط به جمیع موجودات است و به دلیل اینکه وجود حق تعالی مجرد محض است و هر مجردی تام وجود عقلی دارد حق تعالی عقل بسیط است و عاقل ذوات جمیع اشیا.

نکته (۱): موجود به لحاظ کمال و نقص تقسیم می شود به ناقص مثل تمام موجودات مادی، تام مثل موجودات عقلی که ذاتاً و فعلاً مجرد اند و فوق تام مثل حق تعالی که علاوه بر مجرد واجب است و نیاز به علت ندارد.

نکته (۲): حق تعالی عقل اصطلاحی نیست، ولی حکما به دلیل مجرد تام واجب تعالی به آن اطلاق عقل می کنند. پس باری تعالی به دلیل مجرد عقل است، اما هر مجرد عقلی واجب نیست.

به بیان دیگر عقل دو اطلاق دارد؛ یکی موجودی که مجرد تام دارد و لوماهیت عقلی نداشته باشد، و دیگری موجودی که ماهیت عقلی دارد. حق تعالی عقل است به معنای اول.

روشن شد که علم عین ذات الهی علم اجمالی است به جمیع اشیا، اما علم الهی محدود به علم در مقام ذات نیست بلکه مراحلی بیرون از ذات هم دارد، یکی از مراتب علم الهی کتاب مبین است که تمام آنچه در آسمان و زمین اند در آن مکتوب است حقیقتاً، و لوبه اندازه ی مثقال از ذره و یا کوچک تر و بزرگ تر از آن باشد.

دو دلیل برای وجود علم تفصیلی حق تعالی:

دلیل اول: علم حق تعالی در مقام ذات مجمل است، به این معنا که همه ی موجودات را نشان می دهد، بدون تمیز؛ چرا که ذات حق تعالی بسیط است و هیچ تمیز و تکثری در آن نیست و علم الهی به اشیا در مقام ذات عین ذات او است و لذا تمیزی در علم نیست، ولی عقل ما اشیا خارجی یا امثال را متمیز درک می کند، و غیر متمیز نمی تواند منشأ متمیز شود. بنابراین برای ایجاد صدور اشیا خارجی با نظام شان باید علم مجمل الهی مفصل شود تا سبب نظام خارجی شود. به همین دلیل مشاء معتقد اند به صورت مرتسم در ذات، که لازمه ی ذات و بیرون از ذات اند.

ص: ۱۰۸

دلیل دوم: بیان شد که ماهیات لازم وجودت اند و مرتبه آنها را تعیین می کنند و بنابراین مجعول بالتبع اند و در نتیجه باید به نحوی معلوم جاعل باشند، اما ماهیات نه در خارج از وجودات متمایز اند و نه در علم اجمالی یا عقل بسیط؛ چرا که در عقل بسیط هیچ تمایزی نیست، نه وجود از وجود متمایز است و نه وجود از ماهیت، بله در عقل ما که حاکی از واقع است ماهیت از وجود تفکیک می شود و از آنجای که رابطه علیت یک رابطه ی واقعی و در عین حال عقلی است جاعل باید عالم باشد به ماهیاتی که لوازم وجودات مجعول اند. بنابراین علاوه بر علم بسیط اجمالی که عین ذات الهی است باید مرتبه عقلی تفصیلی که محل صور ماهیات است برای واجب تعالی باشد.

فارابی از علم اجمالی الهی به کل موجودات تعبیر می کند به کل اول و از علم تفصیلی الهی به کل موجودات به کل ثانی.

متن: فالوجود الواجبی مشتمل علی جمیع وجودات الممكنات الّتی هی عبارة عن ذواتها، لا- أقول عن [عطف بر عن ذواتها] ماهیاتها؛ إذ فرق بین الذات و الماهیه علی ما عرفت [ص ۲۵۶، س ۱۳]، فعلمه تعالی بذاته عین العلم بجمیع ذوات الأشياء. و هذا هو المراد من کون ذاته تعالی علماً إجمالياً بالأشياء و [عطف مرادف بر مرادف] عقلاً بسیطاً لها علی معنی ما حصّی لنا من کلام الشیخ كما مرّ.

فظهر أنّه «لا یعزّب عنه» [لا یخفی عنه] عن هذا العلم الذی هو عین ذاته تعالی «مَثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَأَ فِي الْأَرْضِ وَ لَأَ أُصْغَرُ مِنْ ذَرَّتِكَ وَ لَمَّا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» بلا- تکلف و تجوّز [قید لا- یعزّب عنه]، لکن لَمَّا لم یمكن التمیّز بین أمثال الضعیف الّتی [صفت امثال] یشتمل علیها الشدید فی الخارج [متعلق تمیّز]؛ لکونها [امثال] متّحدة بحسبه، بل هی [امثال] _ من حیث هی متمیّزه _ إنّما هی [امثال] فی العقل [یعنی وقتی که ما امثال را بعد از تنزل شان تعقل می کنیم از هم متمیزانند]، لم یکف هذا العلم [علم اجمالی] فی صدور النظام من حیث هو نظام؛ لاستدعائه [صدور نظام] التفصیل كما عرفت [ص ۱۹۳].

و أيضاً و إن كان هذا العلم [علم اجمالی] علماً بالماهيات أيضاً: همان طور که علم به وجودات و امثال است [من وجه]: از طریق وجود [لکن لما ليس علماً بها]: ماهیات [من حیث هی مهیات؛ حیث لم يتمیز الماهیه عن الوجود بحسب الخارج، بل إنما يتمیز]: ماهیات [عنه]: وجود [فی العقل فقط، و فی العقل البسیط لا یكون تمیز أصلاً، [بیان اصلاً]: لا بین وجود و وجود و لا بین وجود و ماهیه، فبالاضطرار لزم القول بالعقل التفصیلی المحقق بحصول صور المهیات فی العاقل متمیزه بعضها]: امثال، صور [عن بعض، و عن الوجود فی]: متعلق لزم [علمه تعالی بالأشیاء.

و هذان العلمان هما المشار إليهما بالکَلِّ الأوَّل [علم اجمالی که به کل موجودات است] و الکل الثانی [علم تفصیلی که به کل موجودات است] فی کلام الفارابی فی "الفصوص" علی ما نقلناه.

جمع بین حرف بوعلی و صدرا ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جمع بین حرف بوعلی و صدرا

بحث در علم الهی به ماعد داشتیم بیان شد که باری تعالی در مرتبه ی ذات علم اجمالی حضوری به جمیع موجودات و در مرتبه بعد از ذات علم تفصیلی حصولی.

تذکر: علم حصولی دو گونه است، یکی معنای مشهور علم حصولی که حصولی به معنای انفعالی است، و دیگری حصولی به معنای فعلی. علم حق تعالی حصولی به معنای فعلی است نه حصولی به معنای انفعالی.

تمام اشکالات که بر صور مرتسم می گیرند ناشی از خلط بین دو معنای حصولی است، اگر صور مرتسم حصولی به معنای به مشهور باشد اشکالات وارد ولی بر حصولی به معنای دوم وارد نیست.

نتیجه: اگر مراد از علم حصولی معنای مشهور حصولی باشد علم تفصیلی واجب تعالی نه حصولی است و نه حضوری و چنانچه مراد از حصولی حصولی به معنای فعلی باشد علم تفصیلی الهی حصولی است.

ص: ۱۱۰

تدقیق الهامی: در این تدقیق لاهیجی بین نظر ابن سینا و صدرا جمع می کند و می گوید علم عنایی همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

ممکن است دقیق فکر کنیم و بگوییم: مشاء به دودلیل قائل اند به صور مرتسم، اولاً برای تبیین علم تفصیلی الهی به ماعدا و ثانیاً برای فعلی بودن آن علم، اما هیچ یک از علم تفصیلی و عنایت اقتضا ندارند که صوری در ذات الهی مرتسم باشد، بلکه کافی است که ذات به گونه ی باشد که هر گاه عقل به آن نگاه کند صور مرتسم بفهمد. پس حقیقتاً در ذات الهی صوری مرتسم نیست، بله ذات الهی مشتمل بر جمیع موجودات است، وقتی که عقل این اشتمال را در نظر می گیرد و تفصیل می دهد به صورت

صور مرتسمی می فهمد که هر کدام حاکی از یک موجود اند. و از این تعبیر می کند به حصول صور مرتسم در ذات، و حال آنکه در ذات جز آن حیث اشتمال چیزی دیگری نیست.

به بیان دیگر ذات الهی بسیط است و مشتمل بر جمیع موجودات، به معنای که بیان شد، ولذا علم اجمالی و علم تفصیلی و یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است به جمیع موجودات، به همین دلیل عقل ما وقتی که ذات الهی را ملاحظه ای می کند صور مرتسم می فهمد.

متن: و ينبغي أن يُعلم أن هذا الحصول [حصول صور ماهیات] ليس هو بالمعنى المشهور؛ فإنَّ المتبادر من الحصول فى المشهور أن تكون الصور حاصله من الأشياء فى العقل [متعلق حاصله] وفيما نحن فيه الأشياء حاصله من الصور فى الخارج، وجميع المفاسد _ التى أوردوها [مخالفين مشاء] على القول بالعلم الحصولى فى الواجب _ مبنيه على الاشتباه بين هذين المعينين للحصول [يعنى حصولى فعلى وحصول انفعالى]. فعلى هذا [حصول به معنای انفعال باشد] لو قال قائل: إنَّ علمه تعالى بالأشياء ليس حصولياً كما أنه ليس بحضورى، لكان صواباً من هذا الوجه.

يمكن أن يدقق النظر و يقال: إنَّ حديث الصور [صور ماهیات] و حصولها في ذاته تعالى إنما هو لتفهيم كون ذاته تعالى علماً بجميع الأشياء تفصيلاً، و [عطف بر تفهيم] تبين معنى عنايته [علم فعلى سازنده اشيا] بها في صدورها عنه عن علم، و ذلك [عنايت داشتن و علم تفصیلی] لا يستدعي حصول الصور حقيقةً في ذاته تعالى متميزه بعضها عن بعض بل يكفي فيه [علم تفصیلی و عنايت داشتن] كون ذاته تعالى بحيث لو اعتبرها [لحاظ كند اشيا را] العقل و فصل [جدا و مرزبندی كند] اشتملت هي عليه بعنوان [متعلق فصل ل] الكثره من الموجودات المعلوله، لحصل في العقل الصور المتكثره المطابقه لتلك الموجودات [موجودات معلوله] حقيقةً [قيد حصي ل] فعبّروا عن تلك الحيشه [كون ذاته بحيث...] _ المستدعيه لحصول الصور في العقل بالاعتبار المذكور _ بحصول [متعلق عبّروا] الصور في ذاته تعالى،

دومثال برای مدعا ۹۵/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دومثال برای مدعا

بحث در علم الهی قبل از ایجاد داشتیم. لاهیجی بیان کرد که بیان مشاء که قائل به صور مرتسم اند به بیان صدرا برمی گیرد، که علم اجمالی را عین کشف تفصیلی می داند، ولی عقل از این اجمال درعین تفصیل که لازم اشتمال ذات الهی بر جمیع موجودات است صور مرتسم می فهمد، چنانکه در جای دیگر هم این گونه می فهمد.

مثال (۱): ماهیات بسیط مثل عقول و عوارض مادی جنس و فصل ندارد، ولی عقل ما با ملاحظه و تحلیل آنها جنس و فصل به دست می آورد، به این نحو که وقتی عرضی از عوارض مادی را در نظر می گیرد می بیند که با سایر عوارض در عرض بودن مشترک است، ولی با آنها یک فرقی دارد از اشتراک آنها تعبیر می کند به جنس و از افتراق شان تعبیر می کند به فصل؛ مثلاً سواد با کیفیات بصری دیگر در کیف بودن مشترک است ولی سواد قابض بصر است، نه کیفیات بصری دیگر، عقل از اشتراک کیفیات بصری تعبیر می کند به جنس و از قابض بصر بودن تعبیر می کند به فصل، و می گوید سواد جنس و فصل دارد، و حال آنکه سواد در خارج بسیط است.

ص: ۱۱۲

مثال (۲): ماهیات جوهری و عرضی عوارضی مثل کثرت، وحدت، امکان و... دارد، که با تحلیلات عقل به دست می آید، مثلاً عقل حالت تساوی ماهیت نسبت به وجود و عدم را در نظر می کند و از آن تعبیر به امکان می کند. پس ماهیات درعین بساطت خارجی اوصافی دارد که با اعتبار عقل به دست می آید.

خلاصه: همین که ذات الهی به حیثی است که عقل با ملاحظه ی آن صور می فهمد همین کافی است برای صدور اشياء از علم باری تعالی.

دودلیلی که مشاء برای علم تفصیلی الهی بیان کردند اقتضای بشر از حیثیت ذات که القاء صور در ذهن می کند ندارد؛ یعنی:

اولاً، علم عنایی یا صدور نظام از باری تعالی اقتضای بشر از حیث مذکور در ذات الهی ندارد.

متن: کما هو شائع فی الاعتباریات [اموری که با اعتبار عقل به دست می آید] فإنهم یقولون: إن الماهیه البسیطه [بسیط خارجی] مرکبه من الأجزاء العقلیه، ومعنی التركيب هو حصول الأجزاء فی المركب، و ليس فی الأجزاء العقلیه _ کالجنس و الفصل _ حصول حقیقه فی الماهیه البسیطه، بل حصولهما [جنس و فصل] فی الحقیقه إنما هو فی العقل، لكن لما كان ذلك الحصول فی العقل [متعلق حصول] بسبب [خبر کان] ملاحظته إياها من جهتين فیها [متعلق ثابت مقدر] هما [دو جهت]: جهة ما به الاشتراك و ما به الامتياز، جعلوا [جواب لَمَّا] حصولهما فی العقل حصولاً فی الماهیه و اعتبروها [ماهیت بسیط] مرکبهً منهما فی العقل و کذا [مثل اعتباریات ذاتیه است] الحال فی الاعتباریات العرضیه للماهیات.

و کون [مبتدا] ذاته [اسم کون] تعالی العالم بذاتها بالحیثیه [خبر کون] المذكوره [حیثیت که می تواند در ذهن ما القاء صور کند] کاف [خبر مبتدا] فی صدور الأشياء عنه تعالی عن علم.

و استدعاء [مبتدا] صدور [فاعل استدعا] النظام شیئاً [مفعول] أزيد من الحیثیه المذكوره [ذات بحیثی باشد که عقل بتواند صور بفهمد] ممنوع [خبر].

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شاهد برتدقیق الهامی

بحث در علم قبل از ایجاد الهی به ماعدا داشتیم، لاهیجی با تدقیق نظر بیان مشاء را که قائل به صور مرتسم اند برگرداند به بیان صدرا که می گوید علم در مقام ذات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به اشیاست.

با این بیان دو دلیلی که مشاء برای علم تفصیلی الهی بیان کردند در حقیقت معنایش این است که ذات الهی به حیثی باشد که با ملاحظه ی ذات الهی صور اشیا در عقل القا شود. بنابراین:

اولاً، علم عنایی یا صدور نظام از باری تعالی اقتضای بشتراز حیث مذکور در ذات الهی ندارد.

ثانیاً، علم تفصیلی الهی به ماهیات و وجود اشیا اقتضای بشتراز این ندارد که عقل با ملاحظه اشیا ماهیت و وجود بفهمد.

با تدقیق روشن شد که علم الهی به ذاتش علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به اشیاست. معنای کلام ابن رشد همین بیان است وقتی که می گوید: « ذات الهی تعقل نظام است».

شاهد برتدقیق الهامی: غزالی در تهافت الفلاسفه می گوید از میان فلاسفه فقط ابن سینا قائل است که ذات حق تعالی علم تفصیلی به جمیع اشیاست، نه اینکه صوری در ذات الهی مرتسم باشد.

ابن رشد هم نقل غزالی را تأیید می کند و می گوید همه فلاسفه موافق ابن سینا ست در این مطلب.

نقل غزالی و تأیید ابن رشد همه گویایی این است که ابن سینا قائل به صور مرتسم نبوده است، بلکه ذات را کافی می دانسته در علم به جمیع اشیا، هر چند در کتاب هایش صحبت از صور مرتسم می کند.

با تدقیق الهامی و شواهدی که از کلام دیگران بر آن آوردیم معنای کلام شیخ در مواضع مختلف روشن می شود:

ص: ۱۱۴

کلام اول شیخ: شیخ در مواضع مختلف بیان کرده است که اتصاف حق تعالی به صور علمیه از حیث صدور صور علمیه از اوست نه از حیث حصول صور علمیه در او.

کلام دوم شیخ: صور علمیه حاصل اند از ذات باری تعالی نه از غیر ذات.

کلمات دیگری هم از شیخ با همین مضمون وجود دارد، مراد از همه ی کلمات حصول فعلی است نه حصول انفعالی که مشهور است. بعبارت دیگر معنای کلمات مذکور این است که علم حق تعالی عین ذات اوست و فعلی، نه صور حاصل در ذات

که معنای مشهور حصولی است.

متن: و کذا [یعنی ممنوع] استدعاءً علمه تعالی بالماهیات _ من حیث هی ماهیات _ ذلك [شی ازید...]; فإنّ کونه تعالی عالماً بشیء [ماهیت موجود] من شأنه أن یحلله العقل إلی ماهیة و وجود _ کاف علمه تعالی بالماهیة و الوجود معاً، فلیتفطن.

و بهذا [علم تفصیلی عین علم اجمالی باشد، نه ارتسام صور] یمکن أن یوجه ما مرّ فی کلام ابن رشید: «من أنّ ذاته تعالی لیس شیئاً أزیّد من تعقل النظام [یعنی خود ذات الهی تعقل نظام است]» فلیتدبر.

و ممّا یؤید هذا التّدقیق [تّدقیق الهامی] أنّ الغزالیّ فی "التهافت" نقل مذهب الشیخ علی أنّه قائل بكون ذاته تعالی علماً تفصیلاً بجمیع الأشياء و أنّه متفرّد من بین الفلاسفة بذلك [به این قول]، ولم ینسب إلیه [شیخ] القول بحصول الصور فی ذاته تعالی. و صدّقه ابن رشد فی ذلك النقل إلّا أنّه [ابن رشد] جعله [شیخ] موافقاً للفلاسفة فی ذلك [ذات حق تعالی علم تفصیلی است به جمیع اشیا] علی ما مرّ. فلولا أنّ مراد الشیخ هو ما ذکرنا، لما صحّ ذلك النقل و تصدیقه فی مع کون کتبه [ابن سینا] و رسائله محتویة [مشحونه ن خ] بحدیث الصور علی ما عرفت.

ص: ۱۱۵

و علی هذا: [تدقیق که ماداشتم و شواهدی که در کلام دیگران است] یکون ما مرّ غیر مرّه فی کلام الشیخ من «أنّ اتّصافه تعالی بتلك الصور إنّما هو من حیث هی صادره عنه تعالی لا من حیث هی حاصله فیهِ: [حق تعالی]» أو «أنّها: [صور] حاصله من ذاته لا من غیره» و أمثال ذلك إشارة: [خبریکون] إلى أنّ المراد من الحصول لیس هو المعنی المشهور المتبادر، بل هو معنی آخر، فلیتأمل جدّاً.

علم قبل از ایجاد الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم قبل از ایجاد الهی به جزئیات

بحث در علم قبل از ایجاد باری تعالی داشتیم و بیان کردیم که علم الهی به ذاتش عین علم اجمالی در عین کشف تفصیلی به ماعد است.

سوال: آنچه که در باب علم قبل از ایجاد بیان شد در علم به طبایع مرسله و جزئیات مجرده مشکلی ندارد، اما جزئیات مادی که دائماً در حال دگرگونی و تغییر اند چگونه علم به آنها عین ذات الهی است؟

به بیان دیگر موجودات سه قسم اند:

۱. کلیات و طبایع مرسله؛

۲. جزئیات مجرد؛

۳. جزئیات مادی.

واز این سه قسم دو قسم اول ثابت اند و علم به آنها می تواند عین ذات الهی باشد، اما قسم سوم در حال دگرگونی است و علم به آنها نمی تواند عین ذات الهی باشد؛ چرا که موجب تغییر در ذات الهی می شود. پس علم به این دسته چگونه است؟

جواب: جزئیات مادی متغیر اند، چه مبدع باشند مثل افلاک و عناصر بسیط و چه حادث مثل عناصر مرکب، اما علم به آنها گاهی ثابت است و گاهی متغیر.

علم به جزئیات وقتی که از طریق اسباب باشد ثابت و تعقلی است ولو معلوم تغییر کند، مثل منجم که از طریق اسباب می داند دقیقاً در کدام ماه، در کدام روز و در چه ساعتی خسوف و کسوف رخ می دهد. اما وقتی که علم به خود جزئیات مادی باشد علم متغیر و حسی است و از طریق حواس پنج گانه به دست می آید.

متن: هذا: [آنچه که در باب علم گفتیم] هو الكلام في العلم بالكلية و: [عطف تفسیر] الطبائع المرسله و الجزئيات المجرده، وهذا العلم ثابت دائماً غير متغير أصلاً كالمعلوم، وأما العلم بالجزئيات الماديه المبدعه والحادثه المتغيره، [۱] فقد يكون أيضاً: مثل علم به کلیات و جزئیات مجرده [دائماً غیر متغیر اصلاً و این تغیر المعلوم و ذلك: [این علم متغیر] إذا كان العلم بها: [جزئیات مادیه] حاصللاً من أسبابها و عللها المتأديه إليها، فيكون: [علم از طریق اسباب] تعقلاً غير محتاج إلى آله، [۲] و قد يكون: [علم به جزئیات مادیه] متغيراً فيكون حادثاً بعد ما لم يكن و زائلاً بعد ما كان، و ذلك: [این علم متغیر] إذا كان العلم بها: [جزئیات مادیه] حاصللاً من وجوداتها، فيكون إحساساً و محتاجاً إلى آله.

علم الهی به معدومات ممکن ۹۵/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم الهی به معدومات ممکن

بحث در علم الهی به جزئیات داشتیم و بیان شد که علم به جزئیات دو گونه است، گاهی از طریق اسباب موجودات مادی علم حاصل می شود و گاهی علم به خود موجودات مادی تعلق می گیرد. علم از طریق اسباب ثابت و تعقلی است و علم به خود مادیات متغیر و حسی است.

علم قبل از ایجاد باری تعالی فعلی است و سازنده ی جهان خارج، روشن است که متعلق چنین علمی نمی تواند خود موجودات مادی باشد که وجود ندارند، بلکه متعلق آن اسبابی است که منجر می شود به وجود موجودات مادی می شود، و سرسلسله ی اسباب خود ذات الهی است که سازنده ی جهان خارج است. پس باری تعالی از طریق ذات خود به جمیع موجودات و از جمله موجودات جزئی مادی علم تعقلی دارد که تغییر نمی کند و لو معلوم تغییر کند. پس حق تعالی به هر موجودی علم دارد، هم قبل از وجود آن، هم بعد از وجود و هم حین وجود آن.

ص: ۱۱۷

سوال: آیا حق تعالی به معدومات ممکن هم علم دارد یا خیر؟

جواب: حق تعالی همان گونه که به وجود موجودات ممکن علم دارد از طریق اسباب که منجر می شود به آن موجود، به عدم ممکنات معدوم هم علم دارد از طریق اسباب که بر آنها تقدم دارد. و این علم توقف ندارد به حضور آن و زمان که خاص موجود است و یا آن وزمانی که مختص به معدوم است.

به بیان دیگر ممکنات وقتی موجود می شوند که مجموعه ی اسبابی که برای وجود شان نیاز است جمع باشند و چنانچه یکی از آن اسباب معدوم باشد ممکن معدوم خواهد بود و حق تعالی می داند که اسباب وجود کاملاً جمع نشده اند و لذا ممکن موجود نمی شود، بلکه معدوم است. پس حق تعالی از طریق عدم اسباب وجود به عدم ممکنات هم علم دارد.

بیان شیخ در الهیات شفا: حق تعالی به ذاتش علم دارد و ذات الهی مبدأ وجود کل موجودات است و از آنجای که علم به علت

مستلزم علم به است پس حق تعالی به کل موجودات علم دارد، منتها موجودات دو دسته اند یا تام اند مثل مجردات عقلی که ثابت اند و یا ناقص مثل موجود مادی که کائن و فاسد اند. موجودات تام خودشان متعلق علم الهی است و موجودات کائن و فاسد اولاً وبالذات انواع شان معلوم است و ثانياً وبالتبع اشخاص شان، والا لازم می آید تغییر در علم الهی که جایز نیست.

متن: و علم الباری تعالی بالأشیاء لَمَّا لم یجز أن یكون حاصلًا له [باری تعالی] من وجودات الأشياء _ لما عرفت [شناختی که علم خداوند تعالی فعلی است نه انفعالی] _ و جب أن یكون علمه بالجزئیات حاصلًا له [باری تعالی] من ذاته الَّتِی عَلَّه للموجودات کلِّها وتنتهی إليها سلسله العلل و الأسباب، فیکون [علم باری تعالی] تعقلًا و یكون ثابتًا و غیر متغیر أصلًا و إن تغیر المعلوم؛ فإِنَّه تعالی یعلم کُلِّها [هر موجودی از جمله مادیات را] فی وقته علمًا ثابتًا قبل ذلك الوقت و فیه و بعده، فیکلم وجوده بالأسباب المتأدیه [الهادیه ن خ] إلیه و عدمه بالأسباب المتقدّمه له [اسباب وجود که نبود شان سبب عدم است]، و لا یتوقّف علمه بالوجودات إلی حضور الآن أو الزمان الّذی یختص الوجود به، و لا علمه بالعدم إلی حضور الآن أو الزمان الّذی یختص به العدم، فلا یدخل فی علمه تعالی ماضٍ و لا مستقبلٌ و لا حال.

قال الشيخ في "إلهيات الشفا": «ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو [ذات] مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة [مجردات عقلی] بأعيانها [أي أشخاصها]، و[عطف بر اللوجودات] الموجودات الكائنه الفاسده بأنواعها أولاً، ويتوسط ذلك [انواع] بأشخاصها.

بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات

بحث در علم الهی به جزئیات داشتیم و بیان کردیم که حق به جزئیات مادی از طریق اسباب شان علم دارد و اسباب موجودات منتهی می شود به ذات الهی که مسبب الاسباب است و لذا حق تعالی از طریق ذات خودش به همه ی موجودات علم دارد. شاهدهی بر این مطلب از بیان شیخ در الهیات شفا آوردیم، شیخ مطلب را با بیان دیگر تفصیل می دهد.

به بیان دیگر موجودات کائن و فاسد سه حیث دارند، یکی اینکه متغیر اند، دیگری اینکه ماهیت دارند و سومی آنکه مقارن ماده و عوارض مادی اند. از سه حیث مذکور برخی به نحو درک کلی می شود نه شخص و جزئی، و درک برخی دیگر درک شخص است، اما برای حق تعالی جایز نیست.

تفصیل مطلب:

۱. درک کائن و فاسد به لحاظ متغیر بودن: موجودات کائن و فاسد به لحاظ تغییر شان از آن حیث که متغیر اند دو گونه ممکن است تعقل شوند: یکی تعقل غیر زمانی، که کائن و فاسد را با عنوان کلی متغیر بودن تعقل کنیم، چنین تعقلی درک کائن و فاسد است به نحو کلی و قابل صدق بر کثیرین، نه درک جزئی و شخص؛ و دیگری تعقل زمانی، که موجود کائن و متغیر را مقید به زمان درک کنیم به این صورت که از هر لحظه ی موجود مادی یک صورت بگیریم مثلاً از لحظه ی اول وجود زید یک صورت، از لحظه ی دوم آن صورت دیگر و هکذا. در این تعقل با گرفتن صورت بعدی توجه به صورت قبلی و در نتیجه خود صورت قبلی از بین می رود. تعقل نوع اول برای خداوند تعالی جایز است، اما علم به جزئی مادی و شخص نیست، و تعقل نوع دوم علم به جزئی و شخص است، ولی موجب تغییر در ذات الهی می شود و برای حق تعالی جایز نیست.

ص: ۱۱۹

۲. درک ماهیت کائن و فاسد: تعقل ماهیات موجودات کائن و فاسد بدون عوارض تعقلی است کلی، حق تعالی می شود چنین درکی از موجودات کائن و فاسد داشته باشد، ولی چنین درکی درک جزئی و شخص نیست.

۳. درک کائن و فاسد همراه ماده و عوارض مادی: باری تعالی می شود ماهیات موجودات کائن و فاسد را همراه ماده و عوارض کلی تعقل کند، ولی این هم درک جزئی و شخص نیست. ماهیات کائن و فاسد وقتی که همراه با ماده و عوارض جزئی درک شود امر جزئی درک شده است، ولی چنین درکی حسی است که نیاز به آلت و ابزار دارد و در شان حق تعالی نیست.

از بیان فوق روشن شد که موجودات کائن و فاسد به هیچ یک از سه حیث برای الهی قابل درک نیست. بنابراین باید علم الهی به اشخاص و جزئیات موجودات کائن و فاسد به نحو دیگری باشد که عبارت است از علم کلی به آنها، علمی که در عین کلی بودن از کوچک ترین تا بزرگترین موجودات را شامل است. پس «از خداوند تعالی هیچ چیزی مخفی نیست، حتی موجودات کوچک تر از ذره که در آسمان و زمین است» اما درک و تصور چنین علمی نیاز به لطف قریحه دارد.

متن: و من وجهٍ آخَرَ لا- يجوز أن يكون [باری تعالی] عاقلاً لهذه المتغیرات مع تغیرها من حیث هی مغیره عقلاً زمانياً مشخصاً، بل علی نحوِ آخَرَ منه [نبینه ن خ]؛ فإنه لا- يجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً أنها موجودة غير معدومه، و تارة أنها معدومه غير موجودة، فيكون [حتى أن يكون] لكل واحدٍ من الأمرين صورة عقلية على حده و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون [حتى أن يكون] واجب الوجود متغير الذات.

ثمّ الفاسدات [متغيرات] إن عقلت بالماهية المجزّده [و ظ] بما يتبعها [ماهية] ممّا [عوارضی که تشخیص ندارد] لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسده. و إن أدركت [فاسدات] بما هي مقارنة لمادّه و عوارض مادّه و وقت و تشخيص و تركيب لم تكن [فاسدات] معقولّه، بل هي محسوسه أو متخيّله و نحن قد بينا في كتب أخرى أنّ كلّ صورة لمحسوس [صورة محسوسه] وكلّ صورة خياليّه، فإنّما تدرك من حيث هي محسوسه و متخيّله بآله متجزّئه، و كما أنّ إثبات كثير من الأفعال للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقّلات، بل الواجب الوجود إنّما يعقل كلّ شىء على نحو كليّ، ومع ذلك [اشيا را به نحو كليّ درك می كند] فلا يعزب عنه شىء شخصي «ولا يعزّب عنه مثقال ذره في السّياوات ولا في الأرض» وهذا من العجائب التي يّحوج تصوّرها إلى لطف قريحه [طبيعت].

تفصيل علم الهی به جزئياً ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفصيل علم الهی به جزئياً

بحث در علم الهی به جزئیات مادی داشتیم و بیان کردیم که موجودات مادی سه حیث دارند و درک موجود مادی به این سه حیث یا برای حق تعالی جایز است ولی درک جزئی مادی نیست و یا درک جزئی مادی است ولی در شان حق تعالی نیست. پس باید علم به موجودات جزئی مادی به نحو دیگری باشد، که حال به تفصیل آن می پردازیم.

بیان نحو دیگر علم: بیان نحو دیگر علم نیاز به چهار تا مقدمه دارد:

الف. کلی و جزئی سه اطلاق دارد: یکی کلی و جزئی منطقی است که مفهوم قابل صدق بر کثرین کلی و مقابل آن و جزئی است، دیگری کلی به معنای ابهام داشتن است و جزئی به معنای تشخیص داشتن، سومی کلی به معنای سعه وجودی و جزئی یعنی عدم سعه ی وجود است.

ص: ۱۲۱

ب. در بحث ما مراد از جزئی شخص است و مراد از کلی قابلیت صدق بر کثرین.

ج. درک شخص یا با مشاهده ی حسی است و یا با مفهوم کلی که یک فرد بیشتر ندارد (دقت لازم در این مقدمه کلید حلّ مساله علم به جزئیات به نحو کلی است).

د. مشاهده ی حسی با ابراز حسی است که اولاً در مجردات وجود ندارد، و ثانیاً بحث در علم قبل از ایجاد است. بنابراین باری تعالی جزئیات و اشخاص را به نحو کلی درک می کند یعنی با اوصاف کلی که یک فرد بشتر ندارند.

توضیح مطلب: خداوند تعالی ذاتش را تعقل می کند و از آنجای که مبدأ کل موجودات بودن عین ذات الهی است علت بودن ذاتش را هم تعقل و طبق قاعده علم به علت مستلزم علم به علم معلول است پس حق تعالی با تعقل ذاتش جمیع معلولات را

تعقل می کند.

معلول اول که بی واسطه از حق تعالی صادر می شود خود لازمی دارد و آن لازم هم لازمی دارد و هکذا تمام موجوداتی که در جهان وجود دارند لوازم با واسطه و یا وسائط وجود حق تعالی اند پس تمام موجودات جهان وجوب وجود شان بستگی به ذات باری تعالی دارد که علت العلل آنهاست و طبق قاعده علم به علت مستلزم علم به معلول است پس حق تعالی که به ذات خود علم دارد از طریق ذاتش به همه ی موجودات جهان علم دارد به نحو کلی، مثلا زید پسر فلان کس است، قد دو متر دارد رنگ فلان دارد دارای حالاتی خاصی است در فلان زمان زندگی می کند و در فلان مکان و هکذا سایر اوصاف، که همه کلی اند یعنی زید بودن کلی است قد دو متر داشتن کلی است و...، اما هم وجود زید و هم اوصاف او اسبابی دارند که نوع این اسباب منحصر به فردند و از طریق این اسباب که نوع شان منحصر به فردند و لذا یک معلول بشتر ندارند حق تعالی به شخص زید علم دارد.

ص: ۱۲۲

متن: ثم أشار إلى بيان النحو الآخر الذي عليه يجب أن يكون تعقله لهذه المتغيرات فقال: «وأما كيفيه ذلك: [تعقل متغيرات] فلائه إذا عقل ذاته، و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات: [اولين موجودات، موجودات بدون واسطه] عنه: [ذات] وما هو تتوَلَّد عنها: [اوائل] ولا شىء من الأشياء يوجد إلَّا وقد صار من جهه ما يكون: [يتحقق] واجباً بسببه: [بارى تعالى]، و قد بينا هذا فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها: [برخور، فعل وانفعال] إلى أن توجد عنها الأمور الجزئيه.

فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها [جزئيات اسباب، مصاديق اسباب]، فيعلم ضروره ما يتأدى إليها: [اسباب]، وما بينها: [اسباب] من الأزمنه: [مثلاً يك سال اثر سبب قبلی می ماند] وما لها: [اسباب] من العودات: [وقتی که يك سبب آمد اثر سبب قبلی از بين می رود وبعد از اتمام اثر سبب حاضر سبب قبلی عود می کند، خدواند هم اسباب را می داند هم فاصله ی بين شان را]؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا،

بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات

به بیان دیگر حق تعالی هم به اسباب وجود زید علم دارد هم به اجتماع وزمان اجتماع اسباب او، هم به فعل وانفعال که اسباب باید داشته باشند تا موجب وجود زید شوند، هم به زمان لازم برای فعل وانفعال شان، هم به اینکه اجتماع علل در کجا به وجود می آیند وزید را به وجود می آورند وهم به اینکه اسباب تاکی باقی اند. پس از طریق اسباب که نوع شان منحصر به فرد اند حق تعالی هم به وجود زید علم کلی دارد، هم به اوصاف او، هم به زمان وجود وزمان موت او.

ص: ۱۲۳

به بیان سوم حق تعالی از طریق اوصاف کلی به شخص زید علم دارد؛ چرا که اوصاف کلی در دو صورت می توانند وصف شخص زید باشند، یکی وقتی که اوصاف کلی به زمان متشخص ویا حال متشخص اضافه شوند و دیگری در صورتی که اوصاف کلی یک مصداق بشتر نداشته باشند. اما زمان و حال با مشاهده ی حسی و اشاره متشخص می شوند که در علم قبل از ایجاد اولاً و در حق تعالی ثانياً معنا ندارد، پس زمان و حال هم در علم قبل از ایجاد اوصاف کلی اند، ولی به این دلیل که اوصاف کلی اسبابی دارند که شان نوع منحصر به فرد اند باشند یک مصداق بشتر ندارند ولذا حق تعالی از طریق اسباب به اوصاف کلی واز اوصاف کلی به شخص زید علم دارد.

متن: فيكون: [بارى تعالى] مدرکاً للأُمور الجزئيه من حيث هي: [امور] کلیه، أعنى: من حيث إنها: [لها ن م] صفات، و إن تخصصت: [امور جزئيه] بها: [صفات] شخصاً، فبالإضافة إلى زمانٍ متشخصٍ: [با اضافه به زمان شخص شود]، أو حالٍ مشخصه لو أخذت تلك الحال بصفاتِها: [حال] أيضاً بمنزلةِها: [صفات]، لكنّها: [صفات] تستند إلى مبادىء: [اسباب] كل واحدٍ منها: [مبادى] نوعه فى شخصه: [نوع شان منحصر به فرد است]، فيستند: [صفات] إلى أمورٍ شخصيه. وقد قلنا: إن مثل هذا الاستناد: [استناد به اسباب شخصى] قد يجعل للشخصيات: [مثل زید، بكر و...] رسماً و وصفاً مقصوراً عليها: [امور جزئى].

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مثالی برای علم به جزئی به نحو کلی

بحث در علم الهی به جزئیات داشتیم بیان شد که مشاء علم الهی به جزئیات را از طریق اسباب می دانند و از آنجای که اسباب ثابت اند علم الهی به جزئیات تغییر نمی کند.

مثال: علم به کسوف دو گونه است، یکی از طریق مشاهده ی کسوف در شب، چنین علم زمانی است و تغییر می کند. و دیگری از طریق محاسبه ی اسباب کسوف که حرکات سماوی اند، چنین علمی به دلیل ثبات اسباب ثابت است، مثل منجم که از طریق حرکات سماوی و محاسبه ی آن عالم می شود هم به زمان کسوف و خسوف و هم به فاصله ی بین دو کسوف و خسوف. این علم در عین کلی بودن تعلق به فردی معین از کسوف و خسوف دارد و نشان دهنده کسوف و خسوف شخصی است.

ص: ۱۲۴

بیان کسوف و اسباب آن:

تعریف کسوف و خسوف: امروزی ها به تیره شدن خورشید کسوف می گویند و به تیره شدن ماه خسوف، ولی ابن سینا برعکس کسوف را به تیره شدن ماه اطلاق می کند و خسوف را به تیره شدن خورشید.

اسباب وقوع کسوف و خسوف:

الف. طبق هیئت قدیم نه تا فلک داریم، که زمین در مرکز عالم ماده قرار دارد بعد از آن فلک قمر است که اولین فلک باشد فلک چهارم خورشید است و بین قمر و خورشید عطارد و زهره قرار دارند.

ب. سال و ماه: خورشید در سه صد و شصت و پنج روز یک بار دور زمین می چرخد و سال را به وجود می آورد، اما قمر در بیست و هشت روز یک بار دور زمین می چرخد و ماه های دوازده گانه را به وجود می آورد، که عبارتند از: حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو و حوت.

به بیان دیگر زمین کره ی توپُر است، وقتی که از هر نقطه ی سطح آن خطی رسم کنیم و امتداد دهیم و به همان نقطه ختم کنیم یک دایره به وجود می آید که سه صد و شصت درجه است وقتی این دایره را به دوازده قسمت تقسیم کنیم هر قسمت می شود سی درجه. حال خورشید که حرکتش کند است هر روز یک درجه را طی می کند و در یک سال یک بار دور زمین می چرخد، اما قمر که حرکتش تند است در هر روز حدود دوازده درجه را طی می کند و در بیست و هشت روز یک بار دور زمین می چرخد. و لذا یک سال سه صد و شصت و پنج روز و دوازده ماه است.

ج. مقابله و مقارنه خورشید و ماه: قمر و خورشید به دلیل سرعت و بط حرکت شان به دور زمین گاهی مقارنه دارند و گاهی

مقابله، به این معنا که گاهی خورشید و قمر در یک طرف کره ی زمین و روی یک خط مستقیم قرار دارند؛ یعنی وقتی خط مستقیم از زمین بکشیم اول به قمر می رسد و ادامه ی آن به خورشید ختم می شود، در چنین حالتی مقارنه دارند. و گاهی هر دو در دو طرف کره ی زمین روی یک خط مستقیم قرار دارند مثلاً زمانیکه از خورشید خط مستقیم رسم کنیم اول می رسد به کره ی زمین و امتداد آن می رسد به قمر، در چنین حالتی مقابله دارند.

ص: ۱۲۵

وقوع کسوف و خسوف: خسوف و خورشید گرفتگی وقتی رُخ می دهد که خورشید و قمره مقارن و دریک درجه باشند، مثلاً خورشید در درجه اول حمل باشد و قمر هم در همان درجه، به این معنا که وقتی خط مستقیم از زمین می کشیم اول به قمر برسد و امتداد آن به درجه ی اول حمل ختم شود، در چنین حالتی سایه ی قمر روی خورشید می افتد و تاریک دیده می شود. و کسوف و ماه گرفتگی زمانی رُخ می دهد که خورشید و قمر مقابل داشته باشند، مثلاً خورشید در اول حمل باشد و قمر در درجه ی اول میزان، به این نحو که امتداد خط مستقیم از زمین به درجه اول حمل و درجه ی اول میزان ختم شود، در چنین حالتی سایه زمین روی قمر می افتد و قمر تیره دیده می شود.

نکته: مقابله و مقارنه ی ماه و خورشید در هر ماه رُخ می دهد، اما خسوف و کسوف در هر ماه رُخ نمی دهد، دلیلش این است که مقابله و مقارنه دو گونه اند:

۱. مقابله و مقارنه ی که زاویه دارند، به این معنا که خورشید، قمر و زمین در یک راستا قرار دارند ولی مستقیماً روی یک خط قرار ندارند؛

۲. مقابله و مقارنه ی که زاویه ندارد، بلکه مستقیماً روی یک خط قرار دارند. و خسوف و کسوف وقتی رُخ می دهد که مقابله و مقارنه زاویه نداشته باشند، به این معنا که خورشید و قمر و زمین درست روی یک خط قرار داشته باشند، نه اینکه صرفاً در یک راستا باشند. و آنچه که در هر ماه رُخ می دهد مقابله و مقارنه ی است که زاویه دارد و لذا خسوف و کسوف در هر ماه رُخ نمی دهد.

شمالی و جنوبی بودن کسوف و خسوف: خورشید و قمر به دلیل اینکه مایل حرکت می کنند شش ماه شمالی اند و شش ماه جنوبی. به همین دلیل کسوف و خسوف هم گاهی شمالی است وقتی که خورشید و قمر شمالی باشند و کسوف یا خسوف رُخ دهد، و گاهی جنوبی است زمانی که خورشید و قمر جنوبی باشند و کسوف یا خسوف رُخ دهد.

سوال: وقتی که منجم با محاسبات حرکات سماوی به کسوف معین علم پیدا کرد آیا می تواند در همان زمان بگوید که آن کسوف وجود دارد یا نه؟

جواب: منجم به کسوف معین علم پیدا می کند، اما نمی تواند بگوید این کسوف و آن کسوف حالا- وجود دارد یا وجود ندارد؛ چرا که این کسوف و آن کسوف که با اشاره معین می شود جز با مشاهده ی حسی ممکن نیست. پس علم به کسوف و خسوف که با اشاره حسی معین می شود فقط از طریق مشاهده ی حسی ممکن است.

متن: ثم أُورد لذلك [علم از طریق سبب] مثلاً فقال: « كما أنك إذا تعلم حرکات السماویات کلّها؛ فأنت تعلم کلّ کسوف و کلّ اتّصال [اتصال قمر به فلان درجه] و کلّ انفصال [انفصال قمر از فلان درجه] جزئیّ یکون بعینه، ولكنّه [مربوط به تعلم دوم] علی نحو کلّی؛ لأنّک تعقل فی کسوفٍ مّا [کسوف معین] أنّه کسوف یکون بعد زمان حرکه یکون لکذا [فلان درجه] من کذا [فلان برج] شمالیّاً [مربوط به کسوف/مربوط به لکذا من کذا] نصفیّاً ینفصل القمر منه إلی مقابله کذا، ویکون بینه و بین کسوف مثله سابق له أو متأخر مدّه کذا، وکذلك بین حال الکسوفین الآخرین حتّى لا- تتصور عارضاً من عوارض تلك الکسوفات إلاً علمته، ولكنّک علمته کلّیّاً؛ لأنّ هذا المعنی [احوال و عوارض کسوف] یجوز أن یحمل علی کسوفات کثیره کلّ واحدٍ منها یکون حاله تلك الحال، لكنّک تعلم بحجّه ما أنّ ذلك الکسوف لا یکون [یتحقّق] إلاً واحداً بعینه.

وهذا [ضم عوارض به کسوف / صدق بریک کسوف معین] لا یدفع کلّیه إن تذکرت ما قلناه قبل [آخر فصل هشتم از مقاله پنجم]، ولكنّک مع هذا کلّه لم یجز أن تحکم فی هذا الآن بوجود هذا الکسوف أولاً وجوده، إلاً أن تعرف جزئیّات الحرکات بالمشاهده الحسیّه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دو نحو علم به جزئی

بیان کردیم که حق تعالی از طریق اسباب علم کلی به جزئیات دارد، مثلاً به نحو کلی می داند که فرد اول، فرد دوم، فرد سوم کی وجود می گیرند و فاصله ی زمانی شان چه اندازه اند. پس می شود بگویند فرد اول کی وجود می گیرد، و فرد دوم و فرد سوم کی وجود می گیرند، اما در همان زمان قبل از ایجاد نمی شود بگویند این فرد حالا وجود ندارد؛ چرا که اشاره به فرد جز با مشاهد و در وقت وجود آن ممکن نیست.

دنباله ی کلام ابن سینا: اگر کسی بگوید که علم از طریق اسباب علم به جزئی نیست؛ چرا که علم به جزئی وقتی است که بتوانی به آن اشاره کنی، من با او مناقشه ندارم؛ چرا که غرض ما این است که بیان کنیم علم به جزئی یا ثابت است و یا متغیر است، اگر از طریق اسباب به امور جزئی علم داشته باشیم این علم کلی است و ثابت و چنانچه با مشاهده حسی به امور جزئی عالم شویم این علم جزئی و متغیر است؛ چرا که اگر مثلاً کسی در همان بدو تولدش به افاضه ی حق تعالی به تمام امور جزئی علم داشته باشد و یا موجودی دائمی باشد که از ازل به همه ی امور جزئی علم دارد، نه از طریق مشاهده، چنین علمی به تک تک امور جزئی است، نشان دهنده ی زمان وجود و زمان عدم موجود کائن است و درعین حال با تغییر امور جزئی تغییر نمی کند؛ مثلاً شخص مذکور می داند که فلان کسوف که بعد از کسوف دیگر است چه ویژگی های دارد، شمالی است یا جنوبی، وقتی رُخ می دهد که خورشید در فلان درجه ی حمل باشد، چه مدت طول می کشد، قبل و بعدش کدام کسوف اند، بدون اینکه تغییر در علم روی دهد قبل از زمان کسوف بوده، با کسوف است و بعد از کسوف هم خواهد بود. اما اگر علم به کسوف زمانی و از طریق مشاهد باشد، طبعاً چنین علمی قبل از کسوف نیست، بعد از کسوف هم نخواهد بود، بلکه به جای آن صورت علمی دیگری خواهد آمد.

ص: ۱۲۸

حق تعالی علمش زمانی نیست، که در یک زمانی علم داشته باشد و در زمان دیگر علم نداشته باشد، بلکه از طریق اسباب به تمام اشیا به نحو کلی علم دارد.

متن: ثم قال: فإن منع مانع أن يسمي هذا معرفة للجزئي من جهة كليته، فلا مناقشه معه؛ فان غرضنا الآن في غير ذلك: [نام گذاری است]، و هو في تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تُعلم و يدرك علماء و إدراكاً يتغير معهما العالم، وكيف تعلم تدرك علماء و إدراكاً لا يتغير معهما [علم و ادراك] العالم، [تعليل و تفصيل به نحو لف و نشر مشوش: [فإنك [۱] إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت: [يعني به محض اینکه موجود شدی]، أو لو كنت موجوداً دائماً، كان: [بيان شرط] لك علم لا بالكسوف المطلق، بل بكل كسوف كائن، ثم كان: [بيان دیگر] وجود ذلك الكسوف: [كسوف كائن] و عدمه لا- يغير منك أمراً: [يعني علم تورا تغيير نمی دهد]؛ فإن [جواب شرط] علمك في الحالين: [حال وجود كسوف و حال عدم كسوف] يكون واحداً، وهو: [علم] أن يكون: [كل واحد من الكسوفات] كسوفاً له وجود و صفات كذا: [مثل شمالي و جنوبی بودن] بعد كذا: [يعني بعد كسوف كذا] و

بعد وجود الشمس في الحمل كذا[:يعني درفلاين درجه]، في مده كذا[:يعني چه مدتي اين كسوف برقرار است]، و يكون[:كسوف جزئي] بعد كذا[:بعد از فلان كسوف] و بعده كذا[:يعني فلان كسوف بعد از آن رُخ مي دهد]، و يكون هذا العقد[:عقيده و علم] منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه و بعده. [٢]فأما إن أدخلت الزمان في ذلك[:علم و عقيده] فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت في آن آخَر أنه موجود، لم يبق[:جواب إن أدخلت...] علمك ذلك عند وجوده[:كسوف]، بل كان يحدث علم آخَر، و يكون فيك التغير الذي أشرنا إليه، ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء[:وقتي كسوف برقرار است] على ما كنت قبل الانجلاء و انت زمانتي و آني، والأول[:اول تعالي] الذي لا يدخل في زمان و حكمه[:يعني تغيير]، فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان و ذلك الزمان من حيث هو[:حكم] فيه[:زمان] و[:تفصيل من حيث هو فيه] من حيث هو[:حكم] منه جديد أو معرفةً جديده.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم به جزئی دوگونه است

بحث در علم الهی به جزئیات داشتیم کلام ابن سینا در "الهیات شفا" بیان شد، حال به بیان ایشان در "اشارات" می پردازیم.

ابن سینا در "اشارات" در فصلی علم الهی به جزئیات را بیان می کند و در فصل بعدش فرق علم و قدرت را، و می گوید تغییر در علم آسان تر از تغییر در قدرت است. لاهیجی هر دو فصل را در این جا آورده است.

بیان شیخ در "اشارات": علم به جزئی دوگونه است گاهی حسی و از طریق مشاهده است و گاهی عقلی و از طریق اسبابی است که نوع شان منحصر به فرد اند؛ چرا که اشیاء جزئی وقتی وجود می گیرند که اسبابش جمع شده باشند و کسی که به این اسباب و اجتماع آن علم دارد به وجود شی جزئی و عدم آن علم دارد. چنین علمی زمانی نیست که در زمان وجود شخص موجود باشد و قبل و بعد از شخص موجود نباشد، بلکه مثل علم منجم به کسوف است که با محاسبه حرکات سماوی می داند کسوف وقتی رخ می دهد، که قمر در درجه اول میزان باشد و خورشید در درجه ی اول حمل، چرا که در چنین حالتی مقابله وجود دارد و سایه زمین روی ماه می افتد و کسوف رخ می دهد.

به بیان دیگر علم به کسوف دوگونه است یا از طریق مشاهده در شب است و یا طریق محاسبه ی حرکات سماوی که اسباب منحصر به فرد کسوف اند؛ مثلاً- از طریق مشاهده بدانند که وقتی خورشید در درجه اول حمل باشد و قمر در درجه اول میزان مقابله ی روی می دهد که عرض آن صفر است و با وجود چنین مقابله ی سایه ی زمین روی ماه می افتد و کسوف رخ می دهد.

ص: ۱۳۰

سوال: وقتی که منجم با محاسبات حرکات سماوی به کسوف جزئی و معین علم پیدا کرد آیا می تواند در همان زمان بگوید که آن کسوف واقع شده یانه؟

جواب: علم به جزئی از طریق مشاهده و علم به جزئی از طریق اسباب فرق دارد؛ علم به جزئی از طریق مشاهده متغیر است ولی علم به جزئی از طریق اسبابِ منحصر به فرد ثابت است، مثلاً زمانی که منجم از طریق اسباب منحصر به فرد می داند که کی بین خورشید و قمر مقارنه وجود دارد و کسوف روی می دهد و یا در چه زمانی بین خورشید و قمر مقابله ی خاص وجود دارد و کسوف رخ می دهد این علم ثابت است هم قبل از کسوف وجود دارد هم حین کسوف و هم بعد از کسوف و لذا نمی تواند به وقوع یا عدم وقوع کسوف جزئی متغیر که با اشاره مشخص می شود حکم کند. پس از طریق اسباب علم به جزئی ثابت حاصل می شود، وقوع و عدم وقوع این یا آن کسوف که با اشاره مشخص می شود جز با مشاهده به دست نمی آید.

متن: و قال فی "الإشارات": «الأشیاء الجزئیة قد تُعقل [در مقابل قد تُحس] كما يُعقل الکلیات من حیث [متعلق تعقل] تجب

بأسبابها منسوبةً إلى مبدأ نوعه [مبدأ] في شخصه يتخصّص به [مبدأ]، كالكسوف الجزئي، فإنه قد يُعقل وقوعه [كسوف جزئي] بسبب توافي أسبابه الجزئية و إحاطته [عقل] بها [أسباب] وتعلّؤها [أسباب]، كما تعقل الكلّيات. وذلك [تعقل] كه از طريق اسباب است [غير الإدراك الجزئي الزماني لها] [أشياء] المذى تحكّم [تو حكم مى كنى] أنه وقع الآن أو قبله [الآن]، أو يقع بعده [الآن]، بل [مربوط به قبل از ذلك غير...] مثل أن يُعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر _ وهو جزئيّ ما _ وقت كذا _ وهو جزئيّ ما _ في مقابله [أى مقابله كذا].

ثم رَّبَّما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل [العاقل الاول ن م] إحاطه بأنه وقع أو لم يقع، وإن كان معقولاً على النحو الأول: [كلياً مستنداً إلى اسباب الشخصيه] إلا أن هذا [وقوع وعدم وقوع] إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زواله، وذلك الأول: [نحو الأول يا عقل اول] يكون ثابتاً الدهر كله، وإن كان علماً بجزئي، فإن العاقل لأن بين القمر في موضع كذا: [مثلاً در درجه اول حمل] و بين كونه: [قمر] في موضع كذا: [مثلاً درجه اول ثور] يكون كسوف معين: [يعنى بين موضع اول حمل و موضع اول ثور] كه سى درجه است قمر كسوف پيدا مى كند [فى وقت من زمان أول الحالين: [اول حمل و اول ثور] محدود عقله: [يعنى تعقلش معين است]، وذلك: [چنين كسوفى] أمر ثابت قبل كون الكسوف و معه و بعده».

اقسام اوصاف ۹۵/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام اوصاف

بحث در علم الهی به جزئیات متغیره داشتیم، که با تغییر در آنها تغییر در علم روی می دهد. و بیان کردیم که علم الهی به جزئیات متغیره از طریق اسباب منحصر به فرد آنهاست و از آنجای که اسباب تغییر نمی کند علم الهی هم تغییر نمی کند. شاهد بر این مطلب از کلام ابن سینا در الهیات شفا آوردیم که بیان شد، شاهد دیگر کلام شیخ در اشارات است که در فصلی علم الهی به جزئیات را بیان می کند و در فصل بعدش فرق علم و قدرت را و لاهیجی هر دو فصل بلکه سه فصل را در این جا آورده است.

تقسیم صفات: صفات به لحاظ نسبتش به موصوف اقسامی دارد؛ یا اضافی محض است که تقسیم نمی شود و یا حقیقی است که تقسیم می شود به ذات اضافه و غیر ذات اضافه، و ذات اضافه هم یا با تغییر مضاف الیه تغییر نمی کند و یا با تغییر مضاف الیه تغییر می کند.

ص: ۱۳۲

پس در مجموع چهار قسم صفت داریم:

۱. صفت اضافی محض که به لحاظ اضافه به موصوف وصف آن به شمار می آید، مثل دست راست و چپ بودن و در شمال و جنوب بودن؛

۲. صفت حقیقیه یا مقرره ی محض که اضافه به غیر ندارد و به لحاظ تقرر در ذات موصوف وصف موصوف است، مثل حیات؛

۳. صفات حقیقیه ذات اضافه که با تغییر مضافه الیه تغییر نمی کند، مثل قدرت؛

۴. صفات حقیقیه ذات اضافه ی که با تغییر مضاف الیه تغییر می کند، مثل علم.

از چهار قسم اول که تقرر درذات موصوف ندارد تغيير آن باعث تغيير موصوف نمی شود، مثلا- درشمال یا در دست راست شی بودن تغيير می کند ولی موصوف آن تغيير نمی کند. قسم دوم تقرر در ذات موصوف دارد و اضافه به غیر ندارد، مثل حیات داشتن که برای موصوف از اضافه به غیر حاصل نشده است تا تغيير غیر موجب تغيير صفت شود. این دو قسم نیاز به بحث ندارد اما قسم سوم و قسم چهارم که هم تقرر درذات موصوف دارند و هم اضافه به غیر نیاز به بحث دارند. ولذا لاهیجی این دو قسم را مستقلا تحت عنوان اول و ثانی بحث می کند.

قسم اول: قسم اول از اوصاف حقیقی ذات اضافه یا همان قسم سوم از اقسام فوق هم تقرر درذات موصوف دارد و هم اضافه به غیر، ولی تغيير مضاف الیه موجب تغيير صفت نمی شود، مثل قدرت که ممکن است مقدر تغییر کند ولی قدرت قادر تغییر نمی کند، مثلا انسان که قدرت بر بلند کردن بیست کیلو دارد با از بین رفتن بیست کیلو قدرت انسان بر بلند کردن بیست کیلو از بین نمی رود.

ص: ۱۳۳

دلیل: عدم تغییر قدرت به این جهت است که قدرت اولاً وبالذات به مقذور کلی تعلق می‌گیرد و ثانیاً وبالعرض اضافه به مقذور جزئی، و مقذور کلی وبدون واسطه ی قدرت تغییر نمی‌کند ولذا قدرت تغییر نمی‌کند. آنچه که تغییر می‌کند مقذور جزئی است ولی به دلیل واسطه داشتن باعث تغییر صفت نمی‌شود؛ مثلاً انسان قدرت دارد که بیست کیلو را بر دارد حال این بیست کیلو ممکن است سنگ باشد ممکن است چوب باشد و ممکن است امر دیگر باشد، و با تغییر سنگ قدرت بر بیست کیلو تغییر نمی‌کند.

متن: ثمَّ قَسَمَ الصِّفَاتِ لِلْأَشْيَاءِ وَ مَحْصَلُ الْقِسْمِ [الف] أَنْ مِنْ [بعضی از] الصِّفَةِ مَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهَا الْمَوْصُوفِ، [ب] وَمِنْهَا مَا لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهَا الْمَوْصُوفِ، فَالْثَّانِي لَا- يَكُونُ مَتَقَرَّرًا فِي ذَاتِ الْمَوْصُوفِ مِثْلَ كَوْنِكَ يَمِينًا وَشِمَالًا: مِثْلَ أَيْنِكَ دَرْدَسْتَ رَاسْتِ بَاشِي يَ دَرْدَسْتَ چَپ]. وَالْأَوَّلُ يَكُونُ مَتَقَرَّرًا فِي ذَاتِ الْمَوْصُوفِ، وَهَذِهِ: [١] إِمَّا أَنْ لَا- يَلْزِمُهَا إِضَافَةٌ إِلَى غَيْرِ الْمَوْصُوفِ وَهِيَ الْقَضِيَّةُ الْمَحْضَةُ مِثْلَ السَّوَادِ وَ الْبِيَاضِ: مِثْلَ سَوَادِ وَبِيَاضِ دِيوَارِ كَمَا بِهْ غَيْرِ مَوْصُوفِ إِضَافَةٌ نَدَارِدُ [٢] وَإِمَّا أَنْ يَلْزِمُهَا إِضَافَةٌ إِلَى غَيْرِهِ [مَوْصُوفِ]. وَ هَذِهِ: [این قسم دوم که به غیر موصوف اضافه دارد] عَلَى قِسْمَيْنِ: مَا لَا- يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ، وَ مَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهِ.

فَالْأَوَّلُ: [که با تغییر مضاف الیه تغییر نمی‌کند] كَالْقَدْرَةِ؛ فَإِنَّهَا هَيْئُهُ لِلذَّاتِ، بِسَبَبِهَا: [هیئت] يَصِحُّ أَنْ يَصْدُرَ عَنِ تِلْكَ الذَّاتِ فِعْلٌ: [فاعل مصدر] فَهِيَ: [این صفت] تَقْتَضِي كَوْنَ الْقَادِرِ مُضَافًا إِلَى مَقْدُورٍ عَلَيْهِ وَ لَا يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ: [مقدور]؛ فَإِنَّ الْقَادِرَ عَلَى تَحْرِيكِ زَيْدٍ لَا يَصِيرُ غَيْرَ قَادِرٍ فِي ذَاتِهِ عِنْدَ إِعْدَامِ زَيْدٍ، لَكِنْ يَتَغَيَّرُ إِضَافَتُهُ تِلْكَ: [قدرت بر این مقذور تغییر کرده ولی اصل قدرت تغییر نکرده است]؛ فَإِنَّهُ: [تعلیل برای تغییر اضافه] حِينَئِذٍ: [که زید معدوم شد] لَا يَكُونُ قَادِرًا عَلَى تَحْرِيكِ زَيْدٍ وَ إِنْ كَانَ قَادِرًا فِي ذَاتِهِ.

و السبب فی ذلك: [که با تغییر مقدرات جزئی قدرت تغییر نمی کند] أن القدره تستلزم الإضافة إلى أمر کلّی لزوماً أوّلیاً ذاتیاً، وإلى الجزئیات التي تقع تحت ذلك الکلّی لزوماً ثانیاً غیر ذاتی: [یعنی قدرت اولاً وبالذات اضافه به کلی دارد وثانیاً وبالعرض اضافه به جزئی]، بل بسبب ذلك الکلّی و الأمر الکلّی الذی تتعلق الصفه به لا يمكن أن يتغیر فلاجل ذلك: [که متعلق کلی تغییر نمی کند] لا- يتطرّق التّغیر إلى الصفه، وأمّا الجزئیات فقد تتغیر و يتغیر بتغیرها معنی الاضافات: [اضافه بیانیه یعنی معنای که عبارت است از اضافات جزئی] الجزئیة العرضیه: [با واسطه] المتعلقه بها: [جزئیات].

قسم دوم اوصاف حقیقی ذات اضافه ۹۵/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قسم دوم اوصاف حقیقی ذات اضافه

قسم دوم: قسم دوم از اوصاف حقیقی ذات اضافه یا همان قسم چهارم از اقسام فوق که هم تقرر در ذات موصوف دارد وهم اضافه به غیر، اما تغییر مضاف الیه باعث تغییر صفت و در نتیجه با عث تغییر موصوف می شود؛ مثل علم که هم تقرر در ذات موصوف دارد وهم اضافه به غیر، و تغییر مضاف الیه باعث تغییر صفت و در نتیجه با عث تغییر موصوف می شود مثلاً علم به زید غیر از علم به عمر است و علم به زید که در اطاق است غیر از علم به زیدی بیرون اطاق است.

دلیل: علم به کلی با علم به جزئی فرق دارد، علم به کلی به دلیل عدم تغییر کلی تغییر نمی کند، ولی علم به معلوم جزئی به دلیل تغییر جزئی تغییر می کند. پس علم با قدرت در صفت حقیقی بودن و در ذات اضافه بودن مشترک است اما به لحاظ متعلق فرق می کند؛ قدرت اولاً- وبالذات به کلی تعلق می گیرد و از طریق کلی به جزئی تعلق می گیرد، اما علم به جزئی از طریق علم به کلی نیست تا معلوم جزئی متعلق بالعرض و با واسطه باشد و با تغییر آن علم تغییر نکند، بلکه علم به کلی با علم به جزئی دو علم مستقل اند؛ معلوم بدون واسطه علم کلی معلوم کلی است و معلوم بدون واسطه علم جزئی معلوم جزئی است، و لذا با تغییر معلوم جزئی علم هم تغییر می کند، مثلاً اگر علم داشته باشیم که حیوان جسم دارد، همین علم اقتضا ندارد که به جسم داشتن انسان هم علم داشته باشیم، بلکه باید علم دیگر را به آن علم قبلی اضافه کنیم و بگوییم هرانسانی حیوان است تا نتیجه بگیریم که انسان جسم دارد. پس علم به جسم دار بودن انسان غیر از علم به جسم دار بودن حیوان است و علم به جسم دارد بودن حیوان که علم به کلی است اقتضا علم به جزئی ندارد، اما قدرت بر کلی همان قدرت بر جزئی است مثلاً قدرت بر بیست کیلو همان قدرت بر بیست کیلو سنگ است و لذا قدرت بر بیست کیلو سنگ با قدرت بر بیست کیلو چوب فرق ندارد. پس با تغییر معلوم جزئی علم به آن هم تغییر می کند ولی با تغییر مقدر جزئی قدرت متعلق به آن تغییر نمی کند.

ص: ۱۳۵

بعبارت دیگر قدرت وصفی نیست که از طریق مقدر حاصل شود، بلکه در دورن قادر وجود دارد و لذا با تغییر مقدر قدرت تغییر نمی کند. اما علم وصفی است که از طریق معلوم حاصل می شود و لذا با تغییر معلوم تغییر می کند.

متن: و الثانی: [که با تغییر مضاف الیه تغییر می کند] کالعلم؛ فإنّه صورّه متقرّره فی العالم مقتضیه لإضافته إلى معلومه، ویتغیّر

بتغيّر المعلوم؛ فإنّ العالم يكون زيدٍ في الدار يتغيّر علمه بخروجه [زيد] عن الدار، و ذلك [اينكه با تغيير معلوم علم تغيير مى كند] لأنّ العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك [معلوم معين] المعلوم بعين التعلّق الأوّل [يعنى به معلوم كلى اولا وبالذات وبه معلوم جزئى ثانيا وبالعرض تعلق نمى كيرد]، بخلاف القدره؛ فإنّ القدره متعلق بالمقدور الكلى أولاً [قيد تتعلق]، و بسببه [مقدور كلى] بالمقدور الجزئى الذى وقع تحت ذلك الكلى ثانياً. أمّا العلم فإنّه إذا تعلّق بالكلى، فلا- يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ألبتّه [قيد لا تتعلق]، إلّا إذا استؤنف العلم [علم جديد درست شود] وتجدّد وتعلّق بذلك الجزئى تعلقاً آخر، مثلاً العلم بأنّ الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم يكون الإنسان جسماً مالم يقترن [توضيح بانفراده] إلى ذلك [علم] علم آخر هو [علم آخر] العلم بكون الإنسان حيواناً. فإذن [كه هر معلوم علم خاص مى خواهد] العلم بكون الإنسان جسماً علم مستأنف له إضافة مستأنفه وهيئه جديده للنفس لها [هئيت جديد] إضافة جديده، غير العلم [تاكيد علم مستأنف] بكون الحيوان جسماً علم مستأنف و غير هيئه [تاكيد هيئه جديده] تحقّق ذلك العلم.

و يلزم من ذلك [هر علمى معلوم معين ومستقل مى خواهد] أن يختلف حال الموصوف بالصفه التى تكون من هذا القسم [قسم ثانى يعنى علم] باختلاف حال الإضافات المتعلّقه بها، لا بالإضافات بل فى نفس تلك الصفه [يعنى فقط اضافه عوض نمى شود بلکه خود صفت هم عوض مى شود].

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مجردات نمی تواند اوصاف مقررہ اش تغییر نمی کند

باتوجه به اقسام صفاتی که بیان شد موصوف ثابت مثل تمام مجردات وبالخاص باری تعالی جایز نیست که اوصاف مقررہ اش تغییر کند، حال چه اوصاف مقررہ محضه باشند وچه مقرر یا حقیقه ذات اضافه، بله می شود اضافات بعیده ی صفات مقررہ ذات اضافه تغییر کند، چرا که تغییر چنین اضافاتی باعث تغییر صفت ودرنتیجه موصوف نمی شود. پس هیچ گونه تغییری درصفات حقیقه محضه جایز نیست همین طور صفات حقیقه ذات اضافه جایز نیست که اضافه ی قریبه اش تغییر کنند، بله فقط می شود اضافه بعیده اش تغییر کند، چنانکه تغییر صفات اضافی محض مانعی ندارد.

نباراین:

۱. صفت حیات که اضافه به غیر ندارد هیچ گونه تغییر در آن جایز نیست؛

۲. صفت قدرت که دو گونه اضافه دارد، یکی اضافه قریبه به مقدر کلی و دیگری اضافه ی بعیده به مقدر جزئی، فقط جایز است اضافه ی بعیده اش تغییر کند؛

۳. صفت علم که فقط اضافه قریب دارد جایز نیست اضافه اش تغییر کند؛

۴. صفات اضافی محض تغییر شان مانعی ندارد.

ادامه ی بیان شیخ: واجب تعالی علمش به جزئیات مادی نباید از طریق مشاهد باشد که زمانی و متغیر است، بلکه باید از طریق اسباب منحصر به فرد شی مادی باشد؛ چرا که اسباب فی حد ذاته کلی اند ولذا تغییر نمی کنند که باعث تغییر علم باری تعالی شود واین سبب وقتی که در کنار هم جمع شوند فقط یک موجود را به وجود می آورند ولذا می شود از طریق آنها علم به جزئی پیدا کرد.

ص: ۱۳۷

متن: ثم بعد تمهید ذلك قال ما ملخصه: «إن كل ما [موصوف] لا يكون موضوعاً للتغير [یعنی تغییر را نمی توان به آن نسبت داد]، [۱] لا يجوز أن يتبدل صفاته المتقررہ المحضه، [۲] ولا صفاته المتقررہ المتعلقه بالاضافه، التي تتغير بتغير الإضافه، [۳] و يجوز أن تتبدل إضافاته اللآزمه لصفاته المتقررہ التي: [صفت صفاته] لا تتغير بتغير تلك الإضافات، و لا محاله يكون ذلك في الإضافات بعیده لازمه لزوماً ثانياً و لا يمكن أن يكون في إضافات قریبه لازمه لزوماً أولياً؛ فإن التغير فيها: [اضافات قریبه] يقتضى التغير في نفس تلك الصفات. [۴] و كذا يجوز أن يتبدل إضافات [اضافات ظ] المحضه و هو ظاهر.

ثم قال: فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئیات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه الآن و الماضي و المستقبل، فيعرض

لصفه ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس [مقدس از تغییر] العالی علی الزمان و الدهر».

حیات الهی ۹۵/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حیات الهی

سومین مساله ی درباره حیات الهی است.

حق تعالی حی است، اما حیات الهی از سنخ حیاتی باب اعراض نیست، که به معنای حساس متحرک بالاراده باشد، تا مقوم به حس و حرکت و مشروط به اعتدال مزاج باشد، بلکه صفتی است که علم و قدرت را لازم دارد و در عالم اثبات ما از علم و قدرت به آن پی می بریم.

توضیح مطلب: حیات باب اعراض از کیفیات نفسانی و به معنای حساس متحرک بالاراده است. چنین حیاتی مشروط است به اعتدال مزاج و لذا هر وقتی مزاج متعدل _ که کیفیتی است متوسط بین کیفیات اول؛ یعنی حرارت، برودت، رطوبت و بیوست - بوجود بیاید حیات موجود می شود و هر زمانیکه اعتدال مزاج از بین برود حیات از بین می رود. اما حیات الهی نه به معنای حساس متحرک بالاراده است و نه مشروط به اعتدال مزاج، بلکه لازم دارد علم و قدرت را و ما تنها شناختی که از آن داریم از طریق علم و قدرت است، حقیقت آنرا نمی دانیم چیست.

ص: ۱۳۸

سوال: آیا حیات صفتی است زاید بر ذات الهی یا عین ذات الهی؟

جواب: حیات مثل سایر صفات ثبوتی اختلافی است؛ صفاتی که قائل اند صفات الهی زائد بر ذات اوست حیات را هم صفت زائد بر ذات الهی می دانند. اما غیر صفاتی که معتقد اند صفات الهی عین ذات اوست حیات را هم عین ذات الهی و تبعاً عین علم و قدرت می دانند، چنانکه شیخ در الهیات شفا می گوید: وقتی می گویم حق تعالی حی است مراد این است که وجود عقلی اضافه به معقول دارد، البته وجود عقلی که اولاً- خودش معقول است و ثانیاً مضاف الیه آن؛ یعنی تعقل آن وجود عقلی در مرتبه ی اول منشأ تعقل مضاف الیه است و در مرتبه ی بعد منشأ وجود مضاف الیه؛ چرا که علمش فعلی است.

متن: المسأله الثالثه فی أنه تعالی حی

قد علم بالظاهر من الدین و ثبت بالکتاب و السنه و انعقد إجماع أهل الأديان، بل جميع العقلاء علی: [متعلق انعقد] أن الباری تعالی حی.

ولیس المراد من الحیاه ما هو من کیفیات النفسانیه و هی: [حیات که از کیفیات نفسانی است] صفه یقتضی الحس و الحرکه، مشروطه باعتدال المزاج علی ما مرّ فی مباحث "الأعراض"، بل هی: [حیات الهی] صفه تُصحح الاتّصاف بالعلم و القدره، و

الاتّصاف بالعلم و القدره يدل ضرورة على صحه الاتّصاف بها[:حيات]، و هذا[:كه علم وقدرت دليل برحيات است] معنى قوله[:مصنف]: (وكلّ قادرٍ عالمٍ حيٌّ بالضرورة).

والكلام فى كون حياته تعالى صفةً زائده على ذاته تعالى أو عين ذاته، كالكلام فى ساير صفاته الثبوتيه[:يعنى همان گونه كه در ساير صفات ثبوتى اختلاف است درحيات هم اختلاف است]؛ فعند الصفاتيه[:كسانيكه قائل به صفات زائد بر ذات اند] صفة زائده على ذاته. وعند غيرهم[:صفاتيّه] عين ذاته، و مرجعها[:حيات] إلى السلب، أى عدم استحاله كونه تعالى قادراً عالماً، وهى[:حيات] عين كونه تعالى قادراً عالماً على ما قال الشيخ فى "إلهيات الشفا": « إذا قال له[:الله تعالى]: حيّ، لم يعنِ إلّا هذا الوجود العقليّ مأخوذاً مع الاضافه الى الكل المعقول أيضاً بالقصد الثانى[:يعنى همان طور كه ذات بارى تعالى باقصد اول با هر معقولى مأخوذاً است با قصد ثانى مبدأ هر موجودى هم است]، و الحى هو الدرّاك. انتهى».

وقوله: «هذا الوجود العقلي» هنا أي ذاته المعقوله [وجود عقلي در کلام ابن سینا در این جا به معنای ذات معقول باری تعالی است].

وقوله: «مع الإضافة إلى الكل» أي الإضافة التي هي [إضافه] مبدئيه للكل.

اثبات حی بودن الهی ۹۵/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اثبات حی بودن الهی

بحث در حیات داشتیم که سومین صفت ثبوتی ذاتی است و بیان کردیم که صفاتی حیات را زائد بر ذات الهی می دانند و غیر صفاتی حیات را عین ذات الهی و عین علم و قدرت می دانند. حال می پردازیم به بیان خواجه در شرح رساله العلم که حیات را غیر از علم و قدرت می داند و از طریق علم و قدرت حیات را برای باری تعالی ثابت می کند.

بیان خواجه در شرح رساله العلم:

در مساله پانزدهم شرح رساله العلم این سوال مطرح است که آیا حیات برمی گردد به علم و یا غیر از علم است؟

جواب: حیات غیر از علم است، ولی باهم ملازمه دارند به همین جهت عقلا از طریق علم و قدرت حیات را اثبات می کنند. با این قاعده که «از دو طرف نقیض طرف اشرف برای باری تعالی ثابت است»، و از میان علم و عدم علم و قدرت و عدم قدرت، علم و قدرت اشرف اند پس باری تعالی عالم و قادر است و هرچه که عالم و قادر باشد حی است، به این دلیل که موجوداتی که حی نباشد عالم و قادر نیستند. بنابراین باری تعالی که عالم و قادر است حی هم است.

راه دوم برای اثبات حی بودن باری تعالی: از دو طرف نقیض طرف اشرف برای خداوند تعالی ثابت است و از میان حیات و عدم حیات _ یعنی موت _ حیات اشرف است پس باری تعالی حی است.

معنای علم، قدرت و حیات در باری تعالی:

ص: ۱۴۰

معصوم علیه السلام می فرماید: از نظر عقلایی عالم معنای عالم و قادر و حی بودن باری تعالی، واهب علم بودن بر علما، واهب قدرت بودن بر قادرین و واهب حیات بودن است؛ یعنی چون واهب علم و قدرت و حیات است خود هم عالم، قادر و حی است به این دلیل که معطی شی نمی تواند فاقد آن باشد، اما اینکه معنای دقیق عالم و قادر بودن الهی چیست، تصویر درستی از عالم و قادر بودن خداوند تعالی ندارند؛ چرا که دقیق ترین معانی که انسان در ذهن دارد مخلوق اوست و نمی تواند وصف الهی باشد. بعبارت دیگر باری تعالی و اوصافش بی نهایت است و انسان فهم درستی از امور بی نهایت ندارد، بلکه آنچه را درک می کند به اندازه توانایی خود اوست، مثلا- مورچه که دوشاخک برایش کمال است توهم می کند که حق تعالی هم

دو شاخک دارد والا کامل نخواهد بود، عقلا هم از طریق علم، قدرت و حیات مخلوقات می فهمند که باری تعالی عالم، قادر و حی است به این دلیل که واهب علم، قدرت و حیات حیات است، اما تصویر درستی از علم و قدرت و حیات باری تعالی ندارند؛ چرا که آنچه را انسان تصور می کند مخلوق اوست و نمی تواند وصف الهی باشد. بعبارت دیگر عقلا همان اوصاف را که خودشان دارند اشرف آنرا برای خداوند ثابت می کنند.

متن: وقال المصنف فی "شرح رساله العلم": «المسأله الخامسه عشر فی أنّ كونه تعالی حیاً، هل يرجع إلی كونه عالماً، أو هو وصف زائد علی ذلك [یعنی آیا حیات الهی برمی گردد به علم او غیر از علم اوست]؟

المستند فی إثبات الحياه هو الّذی ذكرناه، وهو أنّ العقلاء قصدوا [قصد اضطراری] وصفه تعالی بالطرف الأشرف من طرفی النقیض، و لّمّا وصفوه تعالی بالعلم و القدره، و وجدوا كلّ ما لا حياه له ممتنع الاتّصاف بهما [علم و قدرت] و صفوه بالحياه، لا سیما و هو [حیات] أشرف من الموت الّذی هو ضدّها عندهم [عقلا].

وَيُنْعِمُ مَا قَالَ عَالِمٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: هَلْ [استفهام تقریری] سَيِّمِي عَالِمًا وَقَادِرًا إِلَّا أَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ لِلْعُلَمَاءِ وَ الْقُدْرَةَ لِلْقَادِرِينَ؟ وَ كُلُّ مَا مَيَّزَتْهُ فِي أَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ، وَ الْبَارِي تَعَالَى وَاهِبُ الْحَيَاةِ، وَ مُقَدِّرُ الْمَوْتِ، وَ لَعَلَّ النَّمِيلَ الصِّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زَبَانِيَّتَيْنِ [دو شاخک] فَإِنَّهُمَا كَمَالُهُمَا؛ فَإِنَّهَا تَتَصَوَّرُ أَنَّ عَدَمَهُمَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا- يَكُونَانِ لَهُ، هَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ فِيمَا أَحْسَبُ [یعنی در قالبی که اشرف است]، وَ إِلَيْهِ الْمَفْزَعُ انْتَهَى «

اثبات اراده ی الهی ۹۵/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اثبات اراده ی الهی

بحث در اوصاف الهی داشتیم. علم، قدرت و حیات الهی بیان شد، حال می پردازیم به بیان اراده الهی.

در اراده بحث های ذیل :

— اثبات اراده الهی

— بیان اقوال در اراده الهی؛

— مقایسه ی نظر فلاسفه و آنچه که در روایات در باب اراده الهی وجود دارد.

فرع اول. اثبات اراده الهی: همه ی ادله ی اربعه دلالت بر وجود اراده الهی دارند؛ یعنی هم آیات و روایات شایع اند بر وجود اراده الهی، هم فلاسفه و متکلمین اتفاق نظر دارند بر مرید بودن الهی و هم دلیل عقلی داریم بر مرید بودن الهی.

دلیل عقلی: خداوند تعالی خالق و فاعل جهان است و فاعل جهان هم قادر است و هم مرید. پس حق تعالی هم قادر است و هم مرید.

بیان مطلب: مقدمه ی اول در جای خودش ثابت شده است. پس خداوند تعالی فاعل یا خالق و عالم مخلوق و فعل الهی است، اما فعل و خلق تنها از فاعل قادر صادر نمی شود؛ چرا که برای قادر از آن جهت که قادر است فعل و ترک مساوی است.

ص: ۱۴۲

بنابراین:

۱. یا باید یکی از طرفین بدون ترجیح و مخصص صادر شده باشد؛

۲. یا امری از بیرون در تخصیص و ترجیح یکی از طرفین دخیل باشد؛

۳. ویا ویژگی درخود فاعل باشد که یکی از طرف فعل و ترک را ترجیح دهد.

اما ترجیح بدون مرجح محال باطل است همین طور دخالتی امری درفاعلیت الهی موجب امکان الهی است و باطل. پس باید برای خداوند تعالی وصفی باشد و آن وصف مطلق علم نیست که نسبتش به دوطرف مساوی است، بلکه باید وصفی باشد که شأنش تخصیص و ترجیح یکی از طرف فعل و ترک است، و آن وصف اراده است.

اشاره مصنف به دلیل عقلی: تخصیص بعضی ممکنات به ایجاد در وقت معین و تخصیص ممکن دیگر به وقت معین دیگر دلیل بر وجود اراده است.

متن: المسأله الزابعة فی إرادته تعالی

و الدلیل [مبتدا] علی ثبوت الإراده له تعالی _ بعد ما اتفق جميع أرباب العقول [حکما وفلاسفه] و أهل الملل [کسانیکه به نقل اعتماد می کنند] علی إطلاق القول بأنه تعالی مرید، و شاع ذلك فی کلام الله تعالی و کلام الأنبياء (ع) _ هو کونه تعالی قادراً؛ فإنَّ القادر لا یصحَّ أن یصدر عنه _ من حیث هو قادر _ أحد الطرفين [یکی از طرفین فعل و ترک و یا یکی از فعل نسبت به فعل دیگر] بخصوصه؛ لاستواء نسبه القدره إلى الطرفين، بل لا بدَّ من أن یتخصَّص و یترجَّح أحد الطرفين لیصحَّ صدوره عنه، و یكون ذلك [تخصص و ترجح] لا محاله بصفه شانها [صفت] ذلك [تخصیص و ترجیح]؛ لامتناع التخصیص من غیر مخصَّص، و [عطف برالتخصیص] احتاج الواجب تعالی فی فاعلیته إلى أمرٍ منفصلٍ.

و لا یمکن أن یكون المخصَّص هو مطلق العلم؛ لکونه [مطلق علم] کالقدره فی تساوی النسبه إلى الطرفين.

ص: ۱۴۳

و إلى هذا: [استدلال عقلی] أشار المصنّف بقوله : (وتخصیص بعض الممكنات) دون بعض (بالإيجاد فی وقت) دون وقت (یدلّ علی إرادته).

فرق بین اراده و اختیار و مشیت ۹۵/۱۰/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فرق بین اراده و اختیار و مشیت

فرع دوم: فرق بین اراده و اختیار و مشیت

اولین وصفی الهی که اثبات کردیم قدرت بود. در آنجا بیان کردیم که حق تعالی مختار است. حال سوال این است که آیا اراده همان اختیار نیست؟ اگر اراده همان اختیار باشد که قبلاً بیان شد و نیاز به بحث مستقل ندارد و اگر اراده غیر از اختیار است فرق شان در چیست؟

جواب: دلایل وجود و اوصاف الهی نوعاً انی اند، و ما از طریق اوصاف مخلوقات که معالیل الهی اند پی می بریم که باری تعالی آن وصف را دارد. و در مخلوقات اراده با قدرت فرق دارد و لذا جا دارد که به هر کدام جدا گانه پرداخته شود، و بیان گردد که آیا در حق تعالی هم اراده غیر از اختیار است یا عین اختیار.

فرق اراده و اختیار انسان ها: اختیار در انسان ها به معنای انتخاب یکی از طرف فعل و ترک و میل به آن است و اراده قصد صدور همان چیزی است که انتخاب شده. بعبارت دیگر انسان بعد از تصور دو طرف فعل و ترک، تصدیق می کند که مثلاً فعل فائده دارد و ترک فائده ندارد و یا این فعل نسبت به آن فعل فائده دارد یا فائده اش زیاد تر است و به دنبال آن میل و شوق به صدور آن پیدا می شود و اراده این شوق را تشدید می کند و به دنبال آن قوای تحریکی شروع به فعالیت می کنند و فعل را به وجود می آورد. پس اختیار میل است و اراده قصد صدور آن میل و یا اختیار شوق است و اراده تشدید شوق یا شوق مؤکد.

ص: ۱۴۴

اراده و اختیار در واجب تعالی: بعداً بیان خواهد شد که راده به معنای قصد شوقی برای حق تعالی وجود ندارد و لذا به نظر می رسد که در حق تعالی اراده همان اختیار باشد.

مشیت و اراده: در متون دینی مشیت الهی فراوان به چشم می خورد. آیا مشیت غیر از اراده است یا با اراده فرقی ندارد؟

شارح مقاصد می گوید: بین مشیت و اراده فرقی نیست، جز نزد کرامیه که معتقد اند مشیت صفت ازلی و واحد است، اما اراده اولاً حادث است و ثانیاً به تعداد مرید اراده وجود دارد.

فرع سوم: عینیت یا غیریت اراده با ذات

سوال: آیا اراده صفتی است عین ذات الهی یا زائد بر ذات الهی؟

جواب: در باب عینیت یا غیریت اراده با ذات الهی اختلاف وجود دارد:

اشاعره و جمهور معتزله: اراده صفتی است اولاً- قدیم، ثانیاً زائد بر ذات الهی و ثالثاً مثل سایر صفات حقیقی قائم به ذات الهی است، برخلاف صفات اضافی که قائم به طرفین اند نه قائم به ذات الهی.

جبائیه: اراده صفتی زائد بر ذات و قائم به ذات است، نه قائم به محل.

کرامیه: اراده صفتی حادث قائم به ذات الهی است، نه عین ذات.

نجار: اراده صفت سلبی است به معنای غیر مکره و غیر ساهی.

فلاسفه: اراده همان علم به نظام احسن است و چنانکه بیان شد علم عین ذات الهی است.

کعبی: اراده الهی وقتی که به فعل خودش تعلق گیرد همان علم است و زمانیکه به فعل غیر مثلاً انسان ها تعلق گیرد به معنای امر است.

متن: ثم الفرق بين الإرادة و الاختيار هو أنّ الاختيار إيثاري [انتخاب] لأحد الطرفين و ميل إليه، و الإرادة هي القصد إلى إصدار ما تؤثره و تميل إليه، فكأنّ المختار ينظر إلى الطرفين و يميل إلى أحدهما و المرید ينظر إلى الطرف الذي يميل إليه، هذا [تفاوت] في الشاهد [يعني در ما انسان ها]. و أمّا في الباري تعالى [يعني در غائب]، فيشبه أن يكون كلاهما واحداً.

ص: ۱۴۵

أما المشيئة، ففي "شرح المقاصد" أنه: «لا فرق بينها: [مشيت] وبين الإرادة إلّا عند الكراميه، حيث جعلوا المشيئة صفة [١] واحده [٢] أزليته تتناول ما شاء الله بها: [مشيت] من إحداه محدث، و الإراده [١] حادثه [٢] متعدده تعدد المرادات».

ثم اختلفوا في إرادته تعالى: فعند الأشاعره وجمهور معتزله البصره: صفة [١] أقديمه [٢] زائده على الذات [ذات خداوند تعالى] [٣] قائمه بها: [ذات] كسائر الصفات الحقيقه عندهم [صفات اضافي قائم به طرفين است، نه قائم به ذات].

و عند الجبائيه: صفة زائده قائمه لا بمحل.

و عند الكراميه: صفة حادثه قائمه بالذات [ذات خداوند تعالى].

و عند ضرار: نفس الذات.

و عند النجار: صفة سلبيه هي كون الفاعل ليس بمكروه و لا ساه [اراده به علم احتياج دارد ولذا لاساه را هم مطرح می کند].

و عند الفلاسفه: العلم بالنظام الأكمل [اراده همان علم به نظام احسن است، حتى به لحاظ مفهوم].

و عند الكعبي: إرادته لفعله تعالى العلم به، و لفاعل غيره الأمر به [فعل].

اراده الهی همان علم به مصلحت است ۹۵/۱۰/۲۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اراده الهی همان علم به مصلحت است

محققین معتزله و...: اراده الهی عبارت است از علم به مصلحت موجود در فعل الهی، که ابوالحسین آنرا داعی می نامد.

مصنف: مصنف مثل محققین معتزله اراده را همان داعی می داند که عین ذات الهی است، والا لازم می آید یا تسلسل و یا تعدد قدما.

توضیح مطلب: اگر اراده همان داعی که عین ذات است نباشد، یا حادث است و یا قدیم، و در هر صورت _ یعنی چه حادث باشد و چه قدیم _ یا قائم به ذات الهی اند و یا قائم به ذات خود.

پس اراده زائد برداعی الهی و یا زائد بر ذات الهی چهار حالت دارد:

ص: ۱۴۶

۱. اراده ی حادث و قائم به ذات الهی، چنانکه کرامیه می گویند؛

۲. اراده ی حادث و قائم به ذات خود، چنانکه جبائیه قائل اند؛

۳. اراده ی قدیم وقائم به ذات الهی، که اشاعره معتقد اند؛

۴. اراده ی قدیم وقائم به ذات خود، که قائل ندارد.

بطلان حالت اول ودوم: چنانچه اراده حادث باشد، حال چه قائم به ذات الهی وچه قائم به ذات خود، لازم می آید که مسبوق باشد به اراده ی دیگر؛ چرا که هرامر حادث مسبوق است به اراده ی فاعل، حال اگر اراده سابق هم زائد وحادث باشد مسبوق است به اراده ی فاعل وهکذا فیتسلسل وهو محال.

بطلان حالت سوم: اگر اراده قدیم باشد وقائم به ذات الهی لازم آید تعدد قدما که باطل است؛ چرا که متکلمین هرامر قدیم را واجب می دانند.

برمنبای فلاسفه هرقدیمی را واجب نیست، ولی اراده الهی اگر قدیم وزائد برذات الهی باشد باید مسبوق باشد به اراده ی دیگر آن راده مسبوق خواهد به اراده ی دیگر وهکذا فیتسلسل که محال است وباطل. پس اراده نمی تواند قدیم وزائد برذات الهی باشد.

بطلان حالت چهارم: حالت چهارم که اراده الهی قدیم وقائم به ذات خود باشد تصور دارد اما هم مستلزم تسلسل وباطل است وهم قائل ندارد.

نتیجه: باتوجه به بطلان چهار حالت حادث وقدیم بودن اراده باطل است. پس اراده عین ذات الهی است.

فرع چهارم: شرح اراده حق تعالی

لاهیجی: انسان مرید است وبا اراده وانجام کاری چیزی را که ندارد به دست می آورد. پس اراده ی انسان نسبت به چیزی که وجود ندارد وفاعل با رسیدن به مراد ومقصود کامل می شود. اصطلاحاً به چنین اراده، قصد ویا اراده ی شوقی می گویند. حال آیا چنین اراده ی برای حق تعالی هم وجود دارد یا خیر؟ بعبارت دیگر اراده الهی به چه معناست، به معنای قصد است یا معنای دیگر دارد؟

ص: ۱۴۷

جمهورمتکلمین: حق تعالی فاعل بالقصد است به این معنا که مثل انسان اراده ی شوق دارد وفعالش را با قصد انجام می دهد.
فلاسفه: اراده به معنای قصد برای حق تعالی ممنوع است؛ چرا که اراده ی شوقی نسبت به چیزی است که وجود ندارد وفاعل با انجام فعلی که به آن شوق دارد کامل می شود، و حال آنکه حق کامل است واستکمال واجب تعالی معنا ندارد.

متن: وعند المحققين من المعتزله كأبي الحسين و جماعه من رؤساء المعتزله كالنظام و الجاحظ و العلاف و البلخي و الخوارزمي:
العلم بما في الفعل من المصلحه [بيان ما]. و يسميه [علم به مصلحت را] أبو الحسين بالداعي. واختاره [همين تفسير و نام گذاری را] المصنّف فقال: (و ليست [اراده] زائده على الداعي [که عين ذات است] و إلّا [اگر اراده زائد برداعي باشد] لزم التسلسل أو تعدّد القدماء)؛ یعنی لو كانت الإراده زائدهً على الداعي الّذى هو عين الذات لكانت إمّا حادثهً فى الذات _ على ما زعمه الكراميه _ أو لا- فى محل [يعنى جوهر وقائم به خودش است] _ على ما زعمه الجبائيه _ وعلى التقديرين يلزم التسلسل؛ لأنّ حدوث الإراده يستلزم ثبوت إرادته أُخرى مخصّصه للأولى و يعود الكلام فيها.

و إمّا قديمه قائمه بذاته تعالى _ على ما زعمه الأشاعره _ فيلزم تعدّد القدماء.

و اعلم: أنّ إرادته تعالى عند جمهور المتكلمين عبارته عن القصد إلى إصدار الفعل، كما فى المشاهد [يعنى شاهد].

و عند الفلاسفه يمتنع القصد على الواجب تعالى؛ لأنّ الفاعل بالقصد يكون فعله لغرض، وكلّ قاصد للغرض مستكمل به، سواء كان الغرض عائداً إليه أو إلى غيره؛ لأنّ إيصال النفع إلى الغير إذا كان عن قصد شوقى يكون استكمالاً.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مؤید از کلام شیخ بر قصدی نبودن اراده ی حق

بحث در بیان اراده الهی داشتیم و بیان کردیم که اراده قصدی یا شوقی نسبت به چیزی است که وجود ندارد و حق تعالی کامل است و لذا اراده شوقی ندارد. مؤید این کلام بیان شیخ است در اشارات که حق تعالی را جواد می داند.

بیان شیخ در اشارات: یکی از اوصاف الهی جود است، اما وجود چیست، آیا به هر بخششی جود اطلاق می شود یا جود بخشش خاصی است؟

تعریف جود: جود افاده و بخشی است که اولاً آن بخشش ینبغی باشد و ثانیاً برای به عوض نباشد. پس جود بخششی مقید به قید ینبغی و لا لعوض.

مراد از ماینبغی: ماینبغی دو حیث دارد یکی اینکه آنچه که افاده می شود خودش فی نفسه ینبغی باشد، و دیگر اینکه علاوه بر ینبغی بودن فی نفسه نسبت به کسی که افاده می شود هم ینبغی باشد؛ مثلاً چاقو فی نفسه ینبغی است ولی اگر به کودک داده شود ینبغی نیست.

مراد از عوض: عوض اعم از امور عینی است، شامل مدح و ثناء، تخلص از مذمت و توصل به درجه بالای شرافت هم می شود. پس کسی که می بخشد که برای حمد و ثناء یا تخلص از مذمت و یا رسیدن به شرافت دنبال عوض است و صفت جواد سزاوار او نیست.

باتوجه به تعریف جواد: اولاً، جواد حقیقی کسی است که می بخشد بدون هیچ گونه شوق و عرضی.

ثانیاً، کسی می بخشد برای تخلص از مذمت یا حد اقل برای فرار از عدم تحسین، چنین بخششی جود نیست و فاعل آن هم متصف به جواد نمی شود.

ص: ۱۴۹

ثالثاً، من نکردم که خلق تاسودی کنم بلکه تا بر بنده گان جودی کنم

مفاد این شعر که غرض الهی از خلق مخلوقات جودی بر بنده گان باشد مقبول فلاسفه نیست؛ چرا که حق تعالی غرضی جز ذات خودش ندارد؛ یعنی باری تعالی چون جواد است جود کرده، نه اینکه غرضش جود بر بنده گان باشد.

متن: قال الشيخ فی الإشارات: "«الجود إفادة: [حالت جنس دارد] [۱] ما ینبغی [۲] لا لعوض. ولعلّ من یهب السکین لمن لا ینبغی لیس جواداً و لعلّ من یهب لیستعیض: [که عوض بگیرد] مُعامل و لیس بجواد.

وليس العوض كله عيناً، بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص عن المذمة والتوصيل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي. فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل، فهو مستعوض غير جواد.

فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد [أش فوائد سرازير می شود، می ریزد] لا لشوق منه [يعنى دنبال تحصیل کمال مفقود نیست] وطلب قصدي لشيء يعود إليه.

و اعلم: أن العبد يفعل شيئاً لو لم يفعله قُبْحُ به [برترك فعل تقييح می شود] أو لم يحسن منه، فهو بما يفعله من فعله متخلص [متخلص از مذمت یا عدم تحسین]. انتهى.

اشكال وجواب ۹۵/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال وجواب

بحث در این بود که حق تعالی اراده ی قصدی ندارد تا با انجام فعل استکمال پیدا کند، بلکه اراده حق تعالی عین علم به نظام احسن و عین جود اوست.

اشكال: انجام کار خیر سه گونه ممکن است:

۱. انجام که کار خیر را برای اینکه خیر است برای فاعل؛

۲. انجام کار خیر به این لحاظ که خیر است بری دیگری؛

ص: ۱۵۰

۳. انجام کار خیر به این لحاظ که فی نفسه کار خیر است، نه اینکه خیر باشد برای فاعل و یا برای دیگری.

اراده ی کار خیر به نحو اول و دوم اراده ی قصدی است و با کمال فاعل منافات دارد. اما می شود اراده ی کار خیر از قسم سوم باشد که با کمال فاعل منافات ندارد. پس حق تعالی می تواند اراده کند کار خیر را به این لحاظ که کار خیر است و چنین اراده ی با کمال الهی منافات ندارد.

جواب: انجام کار خیر به این لحاظ که فی نفسه خیر است، نه برای فاعل یا برای دیگر، با اراده ی قصدی نیست، بلکه صرف علم کافی است برای انجام آن، اراده ی زائد بر علم نیاز نیست. پس اراده ی حق تعالی اراده ی قصدی نیست.

متن و ما قيل: من أنه لم لا يجوز أن يقصد أحد شيئاً يحبه لمجرد أنه خير في نفسه لا لأنه خير له [أحد]؟

فجوابه: أن ما هو خير في نفسه لو لم يكن أولى به [فاعل]، لم تكن إرادته قصداً، بل يكون الداعي إلى فعله [خير] مجرد العلم

بخیریتہ لا أمرٌ آخرُ فتكون إرادته [خیر] عقلیہ محضہ [ارادہ ی کہ از سنخ علم است از سنخ عقلی محض است].

یکی بودن علم و ارادہ ی الہی ۹۵/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: یکی بودن علم و ارادہ ی الہی

فلاسفہ ی مشاء ارادہ الہی را علم بہ نظام احسن می دانند و می گویند با وجود علم فعلی نیاز بہ ارادہ ی مستقل نیست. اما در روایات داریم کہ خداوند تعالی مرید است و باتوجہ بہ این روایات اشکالاتی بر فلاسفہ می شود.

اشکال (فإن قيل): علم خداوند تعالی بہ تمام اشیا تعلق می گیرد، و حال آنکہ ارادہ الہی بہ ہر شی تعلق نمی گیرد؛ مثلاً حق تعالی بہ ظلم، کفر، شرور، قبائح و سیئات علم دارد، اما ارادہ الہی بہ این امور تعلق نمی گیرد. پس ارادہ الہی نمی تواند همان علم باشد والا باید بہ کفر، ظلم، شرور... ہم تعلق می گرفت.

ص: ۱۵۱

جواب نقضی: شما ہم قبول دارید کہ سمع و بصر عین علم است، ولی می گویند کہ متعلق علم تمام اشیا است، اما متعلق سمع و بصر مسموعات و مبصرات است، نہ تمام اشیا. پس عینیت ارادہ و علم مستلزم عینیت متعلق ارادہ و علم نیست.

جواب حلّی: ارادہ علم بہ نظام احسن است، نہ مطلق علم، و ہرچہ کہ متعلق علم بہ نظام احسن است متعلق ارادہ ہم است. پس متعلق ارادہ و علم بہ نظام احسن فرق ندارد، متعلق علم نظام احسن مصالح است متعلق ارادہ ہم مصالح است. سمع و بصر ہم مطلق علم نیست، بلکہ سمع همان علم بہ مسموعات و بصر علم بہ مبصرات است، و متعلق سمع و بصر و علم بہ مسموعات و مبصرات ہم یکی است بنابراین سمع و بصر ہم نقض محسوب نمی شود.

متن: فإن قيل: إرادته تعالی لا یصحّ أن تكون عین علمه؛ فإنه تعالی یعلم کلّ شیء و لا یرید کلّ شیء؛ فإنه لا یرید شرّاً و لا ظلماً و لا کفراً و لا شیئاً من القبائح و السيئات، إرادته تعالی أمر آخر وراء علمه.

قلنا: لا یلزم من کون إرادته عین علمه و [عطف بر کون] تعلق علمه بکلّ شیء أن تتعلّق إرادته أيضاً [مثل علم] بکلّ شیء؛ فإنّ الإرادہ لیست هو العلم مطلقاً [بدون قید]، بل العلم بما فیہ مصلحه و خیر، و هذا كما أنّ سمعه و بصره راجعان عند المحقّقین إلی العلم و لا یلزم منه [رجوع سمع و بصر بہ علم] تعلق السمع بما سوی المسموع و لا تعلق البصر بما سوی المبصر، فلیتفطن.

سمیع و بصیر بودن الہی ۹۵/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: سمیع و بصیر بودن الہی

سمع وبصر از اوصاف الهی است. دلیل مدعا: اولاً، جمیع اهل ادیان اجماع دارند بر سمیع وبصیر بودن الهی؛ ثانیاً، کتاب و سنت معتبر بر سمیع وبصیر بودن الهی دلالت دارد؛ وثالثاً سمیع وبصیر بودن الهی ضرورت دین است؛ یعنی در کتاب و سنت سمیع وبصیر بودن الهی به حدی وافر است که مساله از ضروریات دین به شمار می آید، مثل اصل معاد که به دلیل کثرت آیات و روایات از ضروریات دین به حساب می آید، اما جزئیات معاد در کتاب و سنت آمده ولی به حدی نیست که از ضروریات دین باشند.

ص: ۱۵۲

مراد مصنف از «ادراک» در عبارت «نقل دلالت می کند بر اتصاف الهی به ادراک» سمیع وبصیر بودن الهی است؛ چرا که ولو ادراک شامل ذوق، شم و لمس می شود، اما در باب ذوق، شم و لمس الهی نقل — یعنی اجماع، کتاب و سنت — وارد نشده است. بنابراین مراد خواجه از «ادراک» سمیع وبصیر بودن الهی است.

متن: المسأله الخامسه فی سمعه و بصره

قد علم بالضروره من الدین و ثبت فی الكتاب و السنه و انعقد علیه إجماع أهل الأديان علی أنه تعالی سمیع بصیر. و إلیه أشار بقوله: (و السمع: [نقل] دلّ علی اتّصافه بالإدراک؛ أي السمع و البصر دون الذوق و الشمّ و اللّمس؛ لعدم ورود السمع: [نقل] بها: [ذوق، شم و لمس] و إن كان الإدراک يشملها جميعاً.

معنای ادراک در کلام خواجه سمیع وبصیر بودن الهی است ۹۵/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای ادراک در کلام خواجه سمیع وبصیر بودن الهی است

بحث در سمیع وبصیر بودن الهی داشتیم و ادراک در کلام مصنف را به سمیع وبصیر تفسیر نمودیم، موئید این تفسیر کلام خود مصنف است در شرح رساله العلم.

موئید تفسیر «ادراک» به سمع وبصر از شرح رساله العلم: ادراک حسی و ادراک علمی در اصل ادراک مشترک اند، اما دوتا فرق دارند: یک. ادراک حسی با آلت جسمانی که همان حواس اند به دست می آید، اما ادراک علمی نیاز به آلت ندارد، بلکه قوه عاقله بدون آلت تعقل می کند؛ دو. به دلیل نیاز ادراک حسی به آلت و عدم نیاز ادراک علمی به آلت حواس نه می توانند خودشان را درک کنند، نه آلت شان را و نه فعل شان را؛ چرا که در هیچ یک از این سه درک آلت وجود ندارد، اما عاقله که نیاز به آلت ندارد هم می تواند خودش را درک کند، هم آلت خودش یعنی حواس را که در مقدمات تعقل کمک می کنند و هم فعل خودش یعنی تعقل خودش را.

سوال: آیا باری تعالی ادراک حسی دارد؟

جواب: متکلمین دو گروه اند: آنهای که باری تعالی جسم لطیف و یا مباشر جسم می دانند، برای خداوند تعالی ادراک حسی قائل اند. در مقابل کسانی که حق تعالی را مجرد و منزله از جسم و جسمانی بودن می دانند، طبعاً ادراک حسی را هم برای باری تعالی نمی پذیرند.

سوال: قران کریم باری تعالی توصیف می کند به سمیع و بصیر، با نفی ادراک حسی باری تعالی این آیات چه معنایی دارند؟

جواب: سمع و بصر از الطف حواس و نزدیک به عقل اند و لذا در مواضع زیادی از علم تعبیر به سمع و بصر شده است؛ مثل گفته ی باری تعالی درباره ی مشرکین: « مشرکین گفتند اگر گوش می کردیم و تدبّر از جهنمیان نبودیم؛ و یا این بیان حق تعالی: « ای پیامبر مشرکین به تو نگاه می کنند ولی نمی بینند»، که در آیه اول مراد از «نسمع» و در آیه دوم مراد از «لایبصرون» تصدیق و بارو است. و یا مواضع بیشمار دیگر که از علم تعبیر به سمع و بصر شده است. پس به دلیل الطف بودن سمع و بصر نسبت به شمع، ذوق و لمس است که: اولاً- باری تعالی توصیف شده به سمیع و بصیر، ولی به شام، ذائق و لامس توصیف نشده است؛ ثانیاً، مراد از سمیع و بصیر بودن علم به مسموعات و علم به مبصرات است؛ و ثالثاً، در علوم عقلی فرقی نیست بین سمیع و بصیر با سمع و بصر و خداوند تعالی هم سمیع و بصیر است و دارای سمع و بصر، اما ادیبان می گویند سمیع و بصیر صفت مشبه است و دلالت بر ثبات می کند و سمع و بصر دلالت بر حدوث و لذا باری تعالی وصف می شود به سمیع و بصیر، ولی سمع و بصر صفت حق تعالی قرار نمی گیرند.

نکته: شاید وجه الطف بودن سمع و بصر این باشد که لمس، ذوق و شامه به دلیل انغمار در ماده در تمامی حیوانات غیر مجرد وجود دارد، ولی سمع و بصر چنین نیست مثلاً- عقرب و یا خفاش با صره ندارند و یا به دلیل باشد که ادراک سمعی و بصری احتیاج به تماس با مبصر و مسموع ندارد و حال آنکه ادراک لمسی، ذوقی و شمی احتیاج به تماس ملموس، مذوق و مشموم دارد.

نظر اکثر متکلمین در باب ادراک الهی:

در نسبت ادراک و علم اختلاف است که آیا ادراک صفتی است اعم از علم، یا مرادف علم و یا اخص از علم؟ محققین از متکلمین معتقد اند که ادراک عام است و دارای دو مصداق: یکی ادراک حسی و دیگری ادراک علمی. اما اکثر متکلمین ادراک را منحصر می کنند به ادراک حسی، و بین شان دوزاع وجود دارد: یکی در جواز و عدم جواز وصف باری تعالی به ادراک، و دیگری در صورت توصیف باری تعالی به ادراک مراد از ادراک چیست؟ برخی شان می گویند مراد از ادراک احساس است و برخی دیگر می گویند مراد از ادراک علم به محسوسات است.

متن: قال المصنّف فی "شرح رساله العلم": «الإدراک کالجس للادراک الحسی و الإدراک العلمی، و الإدراک الحسی إنّما یحصل بالآلات الجسمائیه الّتی هی حواسّ، و الإدراک العلمی إنّما یحصل للذات العاقله من غیر آله، و لذلک: [چون ادراک حسی آلت می خواهد و ادراک عقلی آلت نمی خواهد] لا- یدرک حسّ نفسیه و لا- آله؛ فیأنه لا- آله تتوسّط بینہ [حس] و بینہا: [خود حس و آلت حس]، و یدرک الذات العاقله نفسها و آلاتها: [اگر آلتی داشته باشد] و تعقلاتها.

أمّا الباری تعالی، فکلّ من یعتقد أنّه جسم أو مباشر للأجسام، فقد یمکن له أن یصفه بالإدراک الحسی و کلّ من ینزّه عن ذلک: [جسم و مباشرت اجسام] فینزّهه أيضاً عن هذه الوصف: [ادراک حسی].

و لما كان السَّمع و البصر أطف الحواس و أشدها مناسبة للعقل، عُبر بها عن العلم في كثير من المواضع، كما في قوله تعالى: «و قالوا لو كُنَّا نَسْمَعُ» [يعني باور و تصديق می کردیم] «أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِي أَصْحابِ السَّعِيرِ» و في قوله تعالى: «و تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ» [يعني ای پیامبر مشرکین تورا می بینند ولی تصدیق نمی کنند]». و في غير ذلك من المواضع التي لا يمكن أن تعد. و لذلك [لطافت سَمع و بصر و تعبیر از آنها به علم] [۱] «و صَفُوا الْبَارِي تَعَالَى بِالسَّمِيعِ وَ الْبَصِيرِ دُونَ الشَّامِ وَ الذَّائِقِ وَ اللَّامِسِ»، [۲] «وَعَنُوا بِهِمَا» [سَمِيعِ وَ بَصِيرِ] الْعَلَمَ بِالْمَبْصِرَاتِ وَ الْمَسْمُوعَاتِ، [۳] «و فَرَّقُوا بَيْنَ السَّامِعِ وَ السَّمِيعِ وَ الْمَبْصُرِ وَ الْبَصِيرِ» [سَامِعِ وَ مَبْصُرِ دَلَالَتِ بِرْحَدُوثِ مِی كَنند و لذا بِرْخداوند اطلاق نشده، ولی سَمِيعِ وَ بَصِيرِ صفت مشبه اند و دال بر ثبات و لذا بر باری تعالی اطلاق می شوند]، و جميع ذلك من المباحث اللفظية [يعني سَامِعِ وَ سَمِيعِ وَ مَبْصُرِ وَ بَصِيرِ فرق لفظی دارند، والا در فلسفه بين سَامِعِ وَ سَمِيعِ و يا مَبْصُرِ وَ بَصِيرِ فرقی نیست].

و أكثر المتكلمين يخصّصون الإدراك بالحسي و يتنازعون في جواز وصف الباري تعالی به. ثم في المراد منه [وصف] إذا وصفوه به [وصف] فيذهب بعضهم إلى الإحساس و بعضهم إلى العلم بالمحسوسات انتهى».

معناى سَمِيعِ وَ بَصِيرِ بُوْدنِ الهى ۹۵/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معناى سَمِيعِ وَ بَصِيرِ بُوْدنِ الهى

از بیانات گذشته به دست آمد که اولاً دلیل نقلی دلالت می کند بر سَمِيعِ وَ بَصِيرِ بُوْدنِ الهى و ثانياً مراد از سَمِيعِ وَ بَصِيرِ بُوْدنِ الهى علم به مسموعات و علم به مبصرات است.

سوال: به چه دلیل سَمِيعِ وَ بَصِيرِ بُوْدنِ الهى را تفسیر کردید به علم مسموعات و علم به مبصرات، و حال آنکه معناى اصطلاحی سَمِيعِ وَ بَصِيرِ ادراک حسی از طریق سامعه و باصره است؟

ص: ۱۵۶

جواب: در جای خودش ثابت شده که واجب تعالی جسم و جسمانی نیست و عقل می گوید موجودی که جسم و جسمانی نباشد محال است که سَمِيعِ وَ بَصِيرِ به معناى مصطلح باشد. جمع آن دلیل نقلی با این دلیل عقلی این است که حق تعالی سَمِيعِ وَ بَصِيرِ است اما بدون آلت و ابزار حسی، و سَمِيعِ وَ بَصِيرِ بُوْدنِ بدون ابراز حسی معنایش علم به مسموعات و علم به مبصرات است. پس دلیل ما بر تفسیر سَمِيعِ وَ بَصِيرِ به علم به مسموعات و علم به مبصرات عقل است.

متن: فقوله: (و العقل على استحاله الآلات) إشارة إلى تنزيهه تعالی عن الجسمیة و مباشرة الأجسام [قوه ی مباشر اجسام]، فوجب من مجموع الدلالات [دو دلالت که در کلام خواهد آمد] القول بكونه تعالی سَمِيعاً بَصِيراً من دون آله و جارحه.

دلیل عقلی بر سَمِيعِ وَ بَصِيرِ بُوْدنِ الهى ۹۵/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقلی برسمیع و بصیر بودن الهی

بیان شد که دلیل نقلی دلالت می کند برسمیع و بصیر بودن الهی، اما برخی برسمیع و بصیر بودن الهی دلیل عقلی ارائه کرده اند.

دلیل عقلی برسمیع و بصیر بودن الهی (قیاس مرکب):

قیاس اول: الله تعالی حی است و هر حی امکان دارد متصف به سمیع و بصیر شود. پس الله تعالی امکان دارد متصف به سمیع و بصیر شود.

قیاس دوم: اتصاف حق تعالی به سمیع و بصیر ممکن است و هر چه که برای حق تعالی ممکن باشد بالفعل است. پس اتصاف حق تعالی به سمع و بصر بالفعل است.

صغرای قیاس اول و کبرای قیاس دوم در جای خودش اثبات شده است. اما کبرای قیاس اول نیاز به اثبات دارد، و برای اثبات دوراه وجود دارد:

راه اول: برهان سبر و تقسیم: موجود یا حی است و یا جماد، و جماد سمیع و بصیر نیست اما حی سمیع و بصر است. حال اگر اوصاف حی را بررسی کنیم می بینیم که سمع و بصر مربوط به حیات است نه مربوط به اوصاف دیگر موجود حی. پس هر جای که حیات باشد سمع و بصر هم وجود دارد.

ص: ۱۵۷

متن: و فی قوله: «والسمع دلّ إلى آخره» إشارة إلى ضعف ما: [دلیل عقلی] استدلال به بعضهم علی گونه تعالی سمیعاً و بصیراً، وهو: [دلیل] أنه تعالی حی، وکلّ حی یصحّ اتصافه بالسمع و البصر، وکلّ ما یصحّ فی حقّه سبحانه، یجب أن یكون ثابتاً له بالفعل؛ لبراءته عن القوّه و الإمكان.

و ذلك: [ضعف دلیل عقلی] لتوقّفه: [دلیل] علی أنّ الحیاه فی الغالب یقتضی صحّح السمع و البصر. و غایه متشبهتهم: [مستمسک] فی ذلك: [غالباً حیات مقتضی سمع و بصراست] [۱] [اما طریق السبر و التقسیم علی ما ذکره امام الحرمین [بیان سبر و تقسیم: [فإنّ الجماد لا یتّصف بقبول السمع و البصر، و إذا صار: [جماد] حیاً اتّصف بهما إن لم تقم به آفه ثمّ إذا سبرنا صفات الحی، لم نجد ما یصحّ قبوله: [حی] لهما: [سمع و بصر] سوی گونه حیاً و لزم القضاء: [حکم] بمثل ذلك فی حقّه تعالی.

کلام الهی ۹۵/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام الهی

کلام دومعنا دارد:

۱. کلام به معنای مابه التکلم یا کلام لفظی که شنیده می شود و مرکب است از اصوات و حروف، و در فارسی می گوئیم گفتار؛
۲. کلام به معنای تکلم که عبارت است از قدرت بر القای کلام لفظی، و در فارسی می گوئیم گفتن.

صفت متکلم: کلام به معنای دوم وصف متکلم است وقائم به او، نه کلام به معنای اول؛ چرا که کلام به معنای اول از جنس صوت وقائم به هواس، نه قائم به متکلم، و حال آنکه وصف ویژگی موصوف است وقائم به او.

سوال: کلام به معنای تکلم که صفت متکلم است در انسان ها متوقف است بر آلت و جارحه آیا چنین وصفی می تواند برای حق تعالی باشد؟

جواب: حق تعالی متکلم است؛ چرا که: اولاً هم انبیاء خبری از متکلم بودن الهی داده اند، وهم کتب الهی را که مشتمل بر اخبار، امر، نهی، استفهام وتعجب است به عنوان کلام الهی آورده اند؛ ثانیاً، متکلم بودن الهی امر ممکن است (به این دلیل که حق تعالی قادر مطلق است وقادر مطلق اوصافی را که ممکنات با آلت دارند می تواند بدون آلت داشته باشد) وثالثاً هر امر ممکنی را که انبیاء الهی از او خبر می دهند واجب التصدیق است؛ چرا که معجزه دلیل بر صدق آنهاست. بنابراین حق تعالی متکلم است.

ص: ۱۵۸

کلام خواجه که گفته: «عموم قدرت الهی بر متکلم بودن او دلالت می کند» معنایش همان است که بیان شد؛ یعنی قدرت مطلق الهی به علاوه اخبار انبیاء از متکلم بودن دلالت می کنند بر متکلم بودن الهی.

متن: المسأله السادسة فی کلامه تعالی

اعلم: [۱] أنّ لفظ الکلام حقیقه فی هذا الملفوظ المسموع و المركب من الأصوات و الحروف. [۲] وقد يطلق و یراد به التکلم، أعنی: القدره علی القاء الکلام بالمعنی الأوّل، و هذا المعنی الثانی هو صفه المتکلم قائم به: [متکلم]، و الکلام بالمعنی الأوّل هو ما به التکلم و لیس صفه للمتکلم و لا قائماً به: [متکلم]، بل هو قائم بالهواء؛ لکونه: [کلام به معنای اول] من جنس الأصوات کما عرفت فی «مباحث الاعراض».

و هذا _ أعنی: التکلم و إلقاء الکلام _ یتوقف فینا علی آله و جارحه لا محاله.

و قد أخبر الأنبياء _ علیهم السلام _ بأنّ الله تعالی متکلم، و جاؤوا بکلام أخبروا أنّه کلام الله تعالی، و هو منقسم إلى إخبار و أمر و نهی إلى غیر ذلك: [استفهام، تعجب و ...] من أقسام الکلام، و دلت المعجزه علی صدقهم، وهو أمر ممکن؛ فإنّه وإن کان

متوقفاً فينا على الآله وممتنع صدوره عنا بدونها[آلت]، لكن لا يدل ذلك[امتناع كلام بدون جارحه درما] على كونه[كلام] ممتنعاً في حقه تعالى أيضاً[همان طوركه درما بدون جارحه ممتنع است] بدون الجارحه و الآله؛ لعموم قدرته التامه و ضعف قدرتنا الناقصه. وكل ما أخبر الأنبياء _ عليهم السلام _ عن الله تعالى من الممكنات يجب تصديقهم فيه[. خبر دادن شان] على ما أخبروا به[. يعنى به همان نحوى كه خبر داده اند] من غير تأويل و صرف عن ظاهره.

و هذا معنى قوله: (وعموميه قدرته يدل على ثبوت الكلام)؛ أى بعد ضمّ إخبار الأنبياء _ عليهم السلام _ كما عرفت فالكلام الذى هو من صفته تعالى هو بمعنى التكلّم؛ فإنّ المتكلّم هو من قام به التكلّم لا من قام به الكلام وهذا ظاهر جدّاً.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: متکلم بودن الهی از نظر اشاعره

لاهیجی: اشاعره چهار عقیده دارند:

۱. صفت کلام معنایش مابه التکلم یعنی مرکب از اصوات و حروف است؛

۲. متکلم کسی است که صفت یعنی کلام به معنای مابه التکلم به او قیام دارد؛

۳. قران قدیم است؛

۴. هر کسی که قائل به مخلوق بودن و حدوث قران شود کافر است.

متکلم بودن خداوند از نظر اشاعره: خداوند متکلم است به این معنا که کلام به معنای مابه التکلم به او قیام دارد؛ به این دلیل که متکلم موجودی است که صفت کلام به معنای مابه التکلم به او قیام دارد.

اشاعره وقتی دیدند که کلام به معنای مابه التکلم حادث است و از طرفی حق تعالی قدیم است، گفتند که حق تعالی متکلم است به کلام نفسی، و کلام نفسی چند ویژگی دارد: اولاً، مدلول کلام لفظی است و کلام لفظی که همان اصوات و حروف باشند دال بر آن اند؛ ثانیاً غیر از علم به مدلولات الفاظ، غیر از اراده ی القای کلام، غیر از قدرت بر القای کلام و غیر از حدیث نفس است؛ ثالثاً، امر ثابت است که گذشته، حال و آینده ندارد و همین طور متصف به خبر، امر، نهی، ندا و استفهام و تعجب نمی شود؛ و رابعاً، کلام حقیقی همان کلام نفسی است که در نفس تحقق دارد و کلام لفظی به دلیل دلالت و حکایت از کلام نفسی کلام نامیده می شود.

دلایل: اشاعره بر مدعای شان سه دلیل دارند، دو دلیل عمده که بطور مستقل آمده و دلیل سوم در ذیل دلیل دوم.

دلیل اول: فخر رازی در المحصل به قول شاعر استناد کرده که می گوید:

انّ الکلام لفی الفؤاد و إنّما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً

ص: ۱۶۰

(یعنی کلام در قلب است و آنچه که بر زبان می آید دال بر آن امر قلبی است)

طبق این شعر کلام دو گونه است کلام قلبی و کلام لفظی که دال بر کلام قلبی است و آنچه که حقیقتاً کلام است همان کلام قلبی است.

جواب: شاعر می گوید کلام لفظی دال بر کلام قلبی است، اما نمی گوید که آنچه در قلب است غیر از علم به الفاظ، غیر از اراده القای کلام، غیر از قدرت بر کلام و غیر از حدیث نفس است. چگونه بگویند امر غیر این هاست و حال آنکه هیچ قاعلی در نفس خود چیزی غیر از این امور _ علم، اراده، قدرت و حدیث نفس _ نمی یابد.

بیا خواهی در نقد المحصل: در ابتدا این بحث مطرح بود که کلام الهی قدیم است یا حادث؟ عجیب این است که علما و خلفا رفت و آمد می کردند، جلسات تشکیل می دادند و کسانی را که قائل به حدوث کلام می شدند با تازیانه و بلکه با شمشیر می زدند، و حال آنکه عقیده ی قدیم بودن کلام مبتنی بر شعری است، که اخطل سروده.

عجیب تر از تازیانه و شمشیر زدن تکفیر کسانی است که منکر قدم کلام الهی می شدند.

شارح مقاصد: بحث و مناظره درباره کلام نفسی و اینکه کلام نفسی همان قران است، همان مناظره ی ابوحنیفه و ابویوسف است که شش ماه طول کشید و آخر به این نتیجه رسیدند که هر کسی قائل به مخلوق بودن قران شود کافر است.

متن: والأشاعره توهموا أنّ الصّفة [صفتی که برای حق تعالی است] هو الكلام بمعنى مابه التکلم، والمتکلم هو من قام به الكلام بهذا المعنى [کلام به معنای مابه التکلم]، وأطلقوا [مطلق گذاشته اند] القول بأنّ القرآن قدیم، وأنّ من قال بخلق القرآن وحدوثه مُبدعٌ، بل کافرٌ.

ثمّ لَمَّا رأوا أنّ الكلام بهذا المعنى[:به معنى ما به التكلم] _ الَّذِي حقيقته[:ماهيتش] ليست إلّا الأصوات و الحروف الحادثه _ لا يجوز أن يكون قائماً بذاته تعالى، اخترعوا[:جواب لَمَّا] أمراً محالاً[:محال وقوعى] سمّوه بالكلام النفسى، وقالوا: إنّه هو مدلول الكلام اللفظى[:كلام لفظى دال است و كلام نفسى مدلول كه در نفس ما وجود دارد]، و أرادوا به[:كلام نفسى] غير العلم بالمدلولات الألفاظ، و غير إرادته إلقاء الكلام، و غير قدره على ذلك و غير حديث النفس.

و قالوا: إنّه أمر واحد فى نفسه ليس بخبر و لا أمر و لا نهى إلى غير ذلك[:نداء، استفهام و...]، و لا يدخل فيه ماضٍ و لا حال و لا استقبال. وقالوا: إنّ الكلام حقيقة ليس إلّا ذلك[:كلام نفسى]، و اللفظى إنّما يسمّى كلاماً لدلالته[:كلام لفظى] على ذلك[:كلام نفسى].

و عمدته ما تمسكوا به فى ذلك أمران:

الأوّل[:مبتدا]: وهو ما عول عليه امامهم فى المحصل هو[:خبر] قول الشاعر:

إنّ الكلام لفى الفوائد[:قلب، دل] و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

و إنّما العجب أنّهم[:اشاعره] من أين عرفوا أنّ مراد الشاعر ممّا فى الفؤاد غير الأمور المذكوره الذى سمّوه كلاماً نفسياً؟ مع أنّى لا أظنّ أنّ عاقلاً يجد فى نفسه هذا الأمر المحال[:أمر غير از علم، اراده و... كه كلام نفسى باشد].

و نعم ما قال المصنّف فى "نقد المحصل": فقد صارت مسأله قَدَم الكلام _ إلى أن قام العلماء فيها[:مسأله... و قعدوا]: يعنى جلسات تشكيل دادند] و ضرب الخلفاء الأكابر لأجلها[:مسأله] بالسوط[:تازيانه]، بل بالسيف _ مُبتنيه على هذا البيت الذى قاله الأخطل.

و الأعجب[:عجيب تر از کارهای علما و خلفا] تكفيرهم[:اشاعره] من يابى القول بهذا الأمر المحال[:كلام نفسى].

قال "شارح المقاصد": «وعلى البحث و المناظره فى ثبوت الكلام النفسى و كونه[:كلام نفسى] هو القرآن ينبغى أن يحمل ما نُقل من مناظره أبى حنيفة و أبى يوسف ستّه أشهر، ثم استقرّ رأيهما[:أبى حنيفة و أبى يوسف] على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. انتهى».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل اشاعره بر کلام نفسی و جواب آن

اشاعره مدعی اند که خداوند متکلم است به معنای کلام نفسی، نه لفظی، و براین مدعای شان سه دلیل اقامه کرده اند. دلیل اولش گذشت حال می پردازیم به دلیل دوم شان.

دلیل دوم: این دلیل سه مقدمه دارد:

مقدمه اول: متکلم کسی است که کلام به او قیام دارد، نه کسی که کلام را ایجاد می کند، چنانکه متحرک شی است که حرکت به او قائم است، نه موجد حرکت درجسم دیگر.

مقدمه دوم: کلام یا لفظی است و یا نفسی

مقدمه سوم: کلام لفظی قائم به هواست نه قائم به متکلم.

نتیجه: متکلم کسی است که کلام نفسی به او قیام دارد؛ یعنی خداوند متکلم است به کلام نفسی.

جواب: کلام دومعنا دارد، یکی کلام به معنای تکلم که قدرت بر ایجاد کلام است و دیگری کلام به معنای مابه التکلم یا سخن که حاصل تکلم است. با این توضیح ما قبول داریم که کلام قیام به متکلم دارد، اما کلام به معنای تکلم که قدرت بر ایجاد کلام و سخن است، نه کلام به معنای مابه التکلم یا سخن که حاصل تکلم است؛ چرا که کلام به معنای مابه التکلم که الفاظ باشد قائم به هواست ولی هوا متکلم نیست. پس متکلم کسی است که کلام به معنای تکلم _ یعنی قدرت بر ایجاد کلام _ قائم به اوست، بعبارت دیگر متکلم کسی است که قدرت بر ایجاد کلام دارد، چنانکه متحرک موجودی است که قدرت بر حرکت دارد.

دلیل سوم: متکلم وقتی که خبر می دهد، سوال می کند و... در نفس خود معانی را می باید، که خبر، سوال و... در حقیقت تعبیر لفظی از آن معناست. پس امر، نهی، استفهام، تعجب، خبر و استخبار همه حاکی از امری است که در نفس متکلم وجود دارد، و آن امر یا معنا کلام نفسی نامیده می شود.

ص: ۱۶۳

جواب: آنچه را که متکلم در نفس خود می یابد علم، اراده و طلب است که در قالب انشا، اخبار، استفهام، تعجب و... و با الفاظ بیان می شود. اما امر دیگری غیر از علم، اراده و طلب که کلام نفسی باشد در نفس وجود ندارد. پس کلام نفسی امر باطل است. و مصنف با عبارت « کلام نفسی غیر معقول است » اشاره به بطلان آن دارد.

متن: و الثاني: هو ما قالوا من أنّ المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام و لو في محلّ آخر؛ للقطع بأنّ موجد الحركة في جسم آخر لا يسمّى متحرّكاً.

و الجواب: ما مرّ من أنّ المتكلم من قام به الكلام بمعنى: [متعلق كلام] التكلم: [نه كلام به معنای سخن، كه قائم به هواست]، وهو قدره على إيجاد الكلام بمعنى ما به التكلم و هو: [مابه التكلم] ما يُلقيه المتكلم إلى غيره لإظهار ما في ضميره _ أعنى [تفسير ما يلقيه]: الألفاظ الداله على المعانى بحسب الوضع _ وليس المتكلم من قام به الكلام بمعنى ما به التكلم: [يعنى سخن] و إلها: [اگر متكلم من قام به مابه التكلم باشد] لزم كون الهواء متكلماً، لكون الألفاظ قائمه به، وحيثذ: [دراين هنگام كه معنای متكلم من قام به التكلم است، نه قام به الكلام] يكون الأمر في صيغه الفاعل هاهنا: [درباب كلام] و في المتحرّك و أمثال ذلك على سبيل واحد، كما لا يخفى.

و أمّا تمسّكهم في ثبوت الكلام النفسى بأنّ من يورد صيغه أمر أو نهى أو إخبار أو إستخبار أو غير ذلك، يجد في نفسه معان، ثمّ يعبر عنها: [معانى] بالألفاظ الّتى نسميها الكلام الحسّى فهذا المعنى الّذى يجده في نفسه و يدور في خلدّه: [درقلب خودش مى يابد] و هو الّذى نسميه الكلام النفسى.

فقد مرّ الجواب عنه في مبحث «الأصوات من الأعراض» عند شرح قول المصنّف: «ولا- يُعقل كلام غيره»: [كلام لفظي].
وحاصله: [جواب]: منع كون تلك المعاني التي يجده غير الإرادة والطلب والعلم. فمن أراد تفصيل الجواب وتحقيقه: [جواب]
فليراجع إلى هنالك: [بحث اصوات از اعراض]:؛ فإننا لا- نطوّل الكلام يا عاده ذلك. و إلى بطلان كلام النفسى و الإشاره إلى ما
أشار إليه هناك: [بحث اصوات] أشار بقوله: (والنفسانيّ): [كلام نفسى] غير معقول). قد بلغ شرحه: [لاهيجى] إلى هنا: [عبارت
مصححين].

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

