

انوار ملکوت

تبيين حقیقت و اوصاف «نور»

در آثار فقیه اهل البیت علیهم السلام

مرحوم آية الله ميرزا محمد مهدی غروی اصفهانی

مجلد دوم

دکتر سيد محمد بنی هاشمی

سرشناسه: بنی‌هاشمی، سید محمد، ۱۳۳۹
 عنوان و نام پدیدآور: انوار ملکوت: تبیین حقیقت و اوصاف
 «نور» در آثار میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی (ره) / دکتر
 سید محمد بنی‌هاشمی.
 مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۷.
 مشخصات ظاهری: ۲ جلد
 شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۶۷۵-۴
 شابک جلد اول: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۶۵۹-۴
 شابک جلد دوم: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۶۶۰-۰
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیفا.
 یادداشت: کتابنامه.
 موضوع: نور و ظلمت در قرآن، عقل و ایمان (اسلام).
 رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ ب ۹۳ ن ۱۰۴ BP
 رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۸۳
 شماره کتابشناسی ملی: ۵۵۵۶۸۳۷



شابک ۰ - ۶۶۰ - ۵۳۹ - ۹۶۴ - ۹۷۸ - ۰ ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۵۳۹ - ۶۶۰ - ۰ ISBN 978 - 964 - 539 - 660

انوار ملکوت - جلد دوم

دکتر سید محمد بنی‌هاشمی

ناشر: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر

نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۸

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: بهمن



تهران: خیابان مجاهدین، چهارراه آبسردار، ساختمان پزشکان، واحد ۹
 تلفن و فاکس: ۷۷۵۲۱۸۳۶ (۶ خط)

ایستناگرام:
monir_publisher

پست الکترونیک:
info@monir.com

کانال تلگرام:
telegram.me/monirpub



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

تقدیم بہ:

کریم النفس، کریم الأب، کریم الحب

شمار سرخ باغستان حسینی علیہ السلام

وسرو سربند بوستان مصطفوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

حضرت علی اکبر علیہ السلام

بہ نیابت از:

محدثان عالمان بزرگوار شیعہ

و پاسداران معارف الہیہ

بہ ویژه مرحوم آیت اللہ میرزا محمد محمدی غروی اصفہانی قدس سرہ

<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

فهرست مطالب

۱۵	پیش‌گفتار
۱۹	فصل ششم: نور علم بلامعلوم
۲۱	تنزه علم از نیازمندی به معلوم
۲۲	متعلق داشتن: لازمه‌ی مفهوم «علم و نفی چهل»
۲۴	ذات اضافه بودن علم از نظر فلاسفه
۲۵	تعریف فلاسفه از علم
۲۵	قاعده‌ی فلسفی «کل معلوم فهو موجود»
۲۷	اتحاد علم و معلوم در فلسفه
۲۸	خلط فلاسفه بین مطلب درست و نادرست
۳۰	اشکال مرحوم میرزا به فلاسفه
۳۰	عدم: مصداق نفس الامر
۳۱	علم بلامعلوم نسبت به عدم مطلق
۳۳	عدم مصداقی: نقیض وجود
۳۵	علم بلامعلوم نسبت به «کیان» و «لاکیان» غیر واقعی
۳۶	لزوم متعلق برای علم بلامعلوم
۳۸	متعلق غیر واقعی برای علم بلامعلوم
۴۰	علم بلامعلوم نسبت به «طبیعت» یا «ماهیت»
۴۱	واقعی نبودن طبیعت و ماهیت



۴۳	علم بلامعلوم نسبت به آینده
۴۵	اهل بیت علیهم السلام : وعاء مشیت الهی
۴۶	علم پیشین نسبت به افعال اختیاری بندگان
۴۶	علم «بلامعلوم» و «مع المعلوم» اهل بیت علیهم السلام
۴۸	اطلاق مجازی «علم بلامعلوم» به ثبوتات علمی
۵۰	محکوم نبودن علم به احکام معلومات
۵۰	مشکل فلاسفه در علم پیشین الهی به مخلوقات
۵۴	ریشه‌ی اصلی اشکال خیام در مورد علم الهی
۵۵	علم بلامعلوم: تنها راه برای توجیه علم پیشین الهی
۵۷	علم بلامعلوم انسان: آیه‌ی علم بلامعلوم الهی
۵۸	علم مع المعلوم به واقعیات گذشته
۶۰	جمع‌بندی چهار قسم از علم بلامعلوم انسان

۶۵	فصل هفتم: نور قدرت
۶۷	علم بلامعلوم انسان نسبت به افعال اختیاری و دواعی آنها
۶۸	علم بلامعلوم نسبت به ماهیت فعل و ترک
۶۹	علم بلامعلوم به دواعی و مرجحات فعل و ترک
۷۰	واقعیت نداشتن معلومات در علم بلامعلوم
۷۱	تحقق نداشتن غایت فعل پیش از انجام آن
۷۳	مقصود از مشیت و اراده‌ی فعل خارجی
۷۵	مسئوقیت «مشیت و اراده» به «علم بلامعلوم»
۷۶	عینیت علم و معلومات الهی در فلسفه
۷۷	علم تابع و علم متبوع در فلسفه
۷۹	«تابع از لا متبوع» در برابر «تابع و متبوع فلسفی»
۸۰	بی‌معنا بودن علم «مع المعلوم» برای خداوند
۸۲	دو معنای تابعیت علم در کلام مرحوم میرزا
۸۷	علم بلامعلوم به مقتضای افعال اختیاری
۸۷	علم بلامعلوم انسان: آیه‌ای برای علم خداوند
۸۸	کمال «علم بلامعلوم» انسان در افعال اختیاری‌اش
۹۰	معنای ذات اضافه نبودن نور علم

فهرست مطالب > ۹

۹۱	ضرورت متعلق داشتن علم، اعم از واقعی و غیر واقعی
۹۳	علم بلامعلوم در روایات
۹۵	شواهد علم بلامعلوم در انسان
۹۷	علم بلامعلوم صنعتگر
۹۹	علم بلامعلوم انسان در حوزه‌ی افعال اختیاری خود
۹۹	علم بلامعلوم انسان: تفصیلی و بالفعل
۱۰۰	بی‌ارتباط بودن «علم بلامعلوم» با «ملکه» در علوم بشری
۱۰۲	اختلاف مبنایی علوم الهی و بشری در مورد علم
۱۰۳	اختلاف مبنایی میان علم بلامعلوم با «ملکه» در علوم بشری
۱۰۴	هم زمانی علم بلامعلوم با فعل یا ترک
۱۰۶	تمرین و ممارست: مقدمه‌ی علم بلامعلوم
۱۰۷	علم بلامعلوم نسبت به هر فعل اختیاری
۱۰۹	آیینت علم بلامعلوم انسان برای علم ذاتی خداوند
۱۰۹	علت نبودن علم برای فعل یا ترک
۱۱۰	تعیین ناپذیری علم خدا به نظام خلقت
۱۱۲	مقصود از «تساوی نسبت علم با کیان و لاکیان نظام»
۱۱۵	محدود نشدن علم با تعلق به موجود و غیرموجود
۱۱۸	مثال مرحوم میرزا برای علم بلامعلوم در انسان
۱۱۹	تفاوت علم انسان با علم الهی از جهت تعداد متعلقات
۱۲۱	تقدم رتبی علم بر رأی
۱۲۲	تقدم علم ذاتی بر رأی
۱۲۲	هم رتبه بودن علم و قدرت
۱۲۳	عینیت قدرت با علم بلامعلوم نسبت به مقدورات
۱۲۴	ظرف و شرط اعطای قدرت
۱۲۵	استطاعت فعل و ترک
۱۲۸	استطاعت: فقط در زمان فعل یا ترک
۱۲۹	سبب وارد از خدا: علم و قدرت نسبت به فعل و ترک
۱۳۱	محبوب نبودن قادر از شناخت قدرت
۱۳۲	معرفت بسیط و ترکیبی نسبت به قدرت
۱۳۳	ظهور ذاتی و مظهر غیربودن قدرت



۱۳۴	متّصف نشدن قدرت به اوصاف ظلماتیات
۱۳۵	اتّحاد نور قدرت با علم و عقل و وجود
۱۳۶	«علم و قدرت» در احادیث
۱۳۷	بی‌نیاز بودن عالم از تحقّق معلوم
۱۳۹	فصل هشتم: نور رأی (مشیت)
۱۴۱	رأی: نفس الاختیار
۱۴۲	دو معنای متفاوت «فعل و ترک»
۱۴۴	مثال مرحوم میرزا برای مقدّمات فعل خارجی
۱۴۶	مراحل «واقعی» یا «شیء» شدن شیء به رأی
۱۴۸	ذات اضافه نبودن «رأی»
۱۵۱	وجدان واقعیت با مشیت
۱۵۲	عدم تعلق مشیت به «شیء»
۱۵۲	«شیء» نامیده شدن شیء به مشیت الهی
۱۵۴	عدم شباهت خداوند با اشیا
۱۵۶	نفی تشبیه در اطلاق «شیء» به خداوند متعال
۱۵۷	نفی تشبیه در «موجود» و «کائن» نامیدن خداوند
۱۵۸	معنای «وجود» دانستن خداوند
۱۵۹	تباین «مشیت» با «خداوند» و با «اشیاء ظلمانی»
۱۶۰	طبقه‌بندی حقایق
۱۶۱	نمودار همه‌ی حقایق
۱۶۱	واقعیت بالمشیّة: ذاتی مُشاء
۱۶۲	رأی در فعل نفسی و خارجی
۱۶۴	ذات رأی: معینیت
۱۶۵	اسناد تعیین: به رأی و به نفس
۱۶۶	معرفت بسیط به نور رأی
۱۶۸	معرفت ترکیبی به نور قدرت و رأی
۱۶۹	علوّ ساحت رأی از اوصاف ظلماتیات
۱۷۰	عینیت رأی و قدرت
۱۷۱	عینیت رأی با «علم بلامعلوم» فاعل

فهرست مطالب ۱۱

۱۷۲	عینیت رأی با «علم مع المعلوم» فاعل
۱۷۶	عینیت رأی و وجود
۱۷۷	رأی: مقدّم بر «کیان و لاکیان» و «مؤخّر از علم بلامعلوم»
۱۷۸	غیر اختیاری بودن اصل رأی
۱۷۹	ویژگی‌های صاحب اختیار شدن بنده
۱۸۱	معنای دقیق «امر بین الأمرین»
۱۸۳	معنای «ما تشاؤون الاّ ان یشاء الله»
۱۸۵	مشیت: ابداع و نور خداوند
۱۸۷	تفکیک میان فعل و مفعول
۱۸۸	اشتباه فلاسفه در تشخیص فعل خدا و بنده
۱۹۰	احدی الذات بودن «رأی»
۱۹۱	عدم تغییر در نور به واسطه‌ی فاعلیت فاعل
۱۹۲	تلازم قدرت با رأی بالفعل
۱۹۴	تقدّم رتبی قدرت بر فاعل یا تارک بودن
۱۹۶	تفاوت استطاعت «اراده» با استطاعت «فعل خارجی»
۱۹۷	قیح فاعلی (و نه فعلی) تجزّی
۱۹۹	جدا بودن حساب گناه از اراده‌ی آن
۲۰۰	خارج بودن استطاعت از حوزه‌ی علم و قدرت فاعل
۲۰۱	تحقق عزم و اراده‌ی فعل با وجود عدم استطاعت بر فعل خارجی
۲۰۱	اراده‌ی حضرت ابراهیم علیه السلام بر ذبح فرزندش با وجود مستطیع نبودن بر انجام ذبح
۲۰۴	جبران پاداش از دست رفته‌ی ابراهیم علیه السلام
۲۰۵	نقطه‌ی انتخاب فعل: هنگام حصول استطاعت
۲۰۶	تفکیک «اراده‌ی انجام فعل» از «انجام فعل ارادی»
۲۰۹	تفاوت «حرکت دادن ارادی دست» با «اراده‌ی حرکت دادن دست»
۲۱۰	ملاک اختیاری بودن عمل قلبی و جوارحی
۲۱۲	تفاوت «فعل» انسان با «مفعول» قلبی و جوارحی او
۲۱۳	عدم شباهت «نظر» و «توجّه» به افعال معقوله
۲۱۵	سنخ رأی: سنخ معانی حرفیه
۲۱۶	مقدور نبودن «رأی» و «توجّه»
۲۱۷	اختیاری نبودن بهره‌مند شدن از نور رأی



۲۱۸		اختیاریت: ذات رأی
۲۲۰		عدم اتّصاف «انوار» به اوصاف ظلمانیات
۲۲۱		مَجْرای قاعده‌ی «کَلَّ ما بالعرض لا بدَّ أن ینتهی الی ما بالذات»
۲۲۲		طبع اختیار: فَنای در مقدور
۲۲۴		عدم اتّصاف رأی به حُسْن و قُبْح
۲۲۵		وجوب صدور رأی از قادر
۲۲۷		ارتفاع نقیضین در صورت فعلیت نداشتن رأی برای ملتفت
۲۲۷		رأی به فعل: عین رأی به ترک
۲۲۹		علوّ ساحت رأی از مرئیات
۲۳۰		نقیض رأی: عدم مطلق
۲۳۲		ایجاب عقل برای بودن «رأی»
۲۳۴		شیئیّت و واقعیّت اشیاء: فقط به رأی
۲۳۴		شیئیّت شیء به کشف آن
۲۳۷		کشف تمایز ماهوی اشیا به علم بلامعلوم
۲۳۹		علم فاعل به فعل و ترک در مرتبه‌ی ذات
۲۴۰		کشف عدم مطلق در رتبه‌ی ذات
۲۴۱		کشف نامتناهی‌ها در رتبه‌ی ذات
۲۴۱		کشف نقیضین در رتبه‌ی ذات
۲۴۲		کشف فعل در رتبه‌ی پیش از فاعلیّت
۲۴۲		بطلان شیئیّت ماهویّه
۲۴۴		نفی امتیاز ذاتی اشیا
۲۴۷		فصل نهم: تباین نور با خالق نور
۲۴۹		اقتضا نداشتن وجود نسبت به واقعی شدن واقعیات
۲۵۱		منزّه بودن وجود از اقتضاءات مختلف
۲۵۲		تک اقتضایی بودن وجود، در فرض مالک نداشتن
۲۵۴		وجود: برتر از اقتضا داشتن
۲۵۵		وجود: شاهد اکبر برای ربّ و مالک خود
۲۵۸		مالکیت مشیّت در انسان: آیه‌ی مالکیت ربّ العزّه
۲۶۰		نفی اختیار و فاعلیّت از نور علم

فهرست مطالب ۱۳

۲۶۱	عدم اسناد «وجدان و فقدان نور» به نور
۲۶۲	صحیح نبودن اسناد فعل به عقل و علم و قدرت و اختیار
۲۶۳	فاعل نور در مرتبه‌ای برتر از نور
۲۶۵	وجدان هم عرض نبودن فاعل نور با نور
۲۶۵	مباینت صفتیه میان خدا و خلق
۲۶۷	شیئیت نداشتن صفت در مرتبه‌ی موصوف
۲۷۰	معقول و معلوم نشدن مباینت صفتیه
۲۷۲	خداوند: جاعل ظلمات و نور
۲۷۴	معقول نبودن جعل نور و ظلمات
۲۷۵	حادث ذاتی و زمانی بودن مخلوقات
۲۷۶	نفی حدوث زمانی از فعل و رأی الهی
۲۷۸	نفی «ازلّیت» از غیر خداوند
۲۷۹	خداوند: خالق و مالک «موت و حیات»
۲۸۱	خلوّ خدا و خلق از یک‌دیگر
۲۸۲	خلوّ صحیح و خلوّ ناصحیح خدا از خلق
۲۸۳	تشکیک در وجود: نمونه‌ای از خلوّ ناصحیح خدا از خلق
۲۸۴	محدود نشدن خداوند به واسطه‌ی خلقت اشیاء
۲۸۵	نامتناهی بودن خداوند
۲۸۹	شواهد نقلی در دعاها بر علوّ ساحت خداوند نسبت به نور
۲۹۰	معنای صحیح «نور» بودن ذات خداوند
۲۹۲	عدم سنخیت خداوند با انوار وجود و علم و...
۲۹۲	معانی «منور التّور»، «مدبّر التّور» و...
۲۹۳	فعل (نور) و مفعول (حروف نورانی) در حدیث امام رضا (علیه السلام)
۲۹۴	ملازمت «فعل» و «مفعول» الهی با یک‌دیگر
۲۹۵	تقدّم رتبی ابداع (خلق اول) بر حروف (خلق ثانی)
۲۹۷	تقدّم رتبی «خالق بر خلق» و «خلق بر مخلوق»
۲۹۸	فاعل و فعل و مفعول
۲۹۸	نور: هدایتگر اهل آسمانها و زمین
۲۹۹	عدم صدور نور از چراغ
۳۰۱	معنای صحیح «ضوء» سراج



۳۰۲	نفی واسطه در خلقت الهی
۳۰۳	عدم شباهت فاعلیت خدا و بنده
۳۰۵	پذیرفتن «خلق» در عین عدم واسطه میان خالق و مخلوق
۳۰۶	ابداع خداوند: موجودیت مقام نورانی پیامبر اکرم ﷺ
۳۰۷	مَثَل نور الهی در قرآن کریم
۳۰۹	جمع بین روایات «اول ما خلق الله»
۳۱۱	نفی «معلوم» و «مجهول» از مرتبه‌ی ذات پروردگار
۳۱۲	خلق بی‌واسطه‌ی حروف نورانیته
۳۱۲	فصل «نور اهل بیت ﷺ» از خداوند با حفظ عدم انزال
۳۱۳	میانیت صفتی بین نور خدا و اهل بیت ﷺ
۳۱۴	تکلم خداوند و کلمات او
۳۱۷	فصل دهم: تباین آراء مرحوم میرزا با فلاسفه و عرفا
۳۱۹	طرح نقد غیر علمی
۳۲۰	نفی شیئیت ذاتیه از مخلوقات
۳۲۴	نفی واقعیّت بالذات از «لاکائنات واقعی»
۳۲۵	نامحدود و نامتناهی بودن خداوند متعال
۳۲۶	نفی «جعل و فعل و تأثیر» از جانب خداوند
۳۳۲	بینونت صفتیه بین خدا و خلق
۳۳۵	بینونت صفتی بین خدا و مخلوقات
۳۳۸	توجیه فلسفی درباره‌ی بینونت صفتی میان خالق و مخلوق
۳۴۵	پیوست ۱
۳۴۷	پیوست ۲
۳۴۹	پیوست ۳
۳۵۳	فهرست منابع

پیش‌گفتار

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

«معارف الهیّه» به علومی گفته می‌شود که از طریق عقل و وحی و با تذکر انبیای الهی و اوصیای ایشان به بشر، ارزانی شده است. در مقابل، «معارف بشری» به رشته‌ی افکار و نظام‌های خود ساخته‌ی بشری، اطلاق می‌شود که بر اساس عقل و وحی، پایه‌ریزی نشده است. هر دو جریان، سابقه‌ی طولانی چند هزار ساله دارند و در طول تاریخ، برای متفکران بشری، مطرح بوده‌اند. پیامبران الهی علیهم‌السلام، پیشوایان جریان اوّل بوده‌اند، اما همواره متفکران بشری، مسیر مخالف معارف الهیّه را پیش روی پیروان ادیان، گشوده و عملاً آنان را به انحراف از تعالیم الهی، سوق داده‌اند. البتّه این انحراف در بسیاری موارد، رنگ و بوی پیروی از دین داشته و عموم متدینان با انگیزه‌های الهی و نیت پیروی از تعالیم دین، عملاً از معارف الهیّه فاصله گرفته‌اند. به این ترتیب در عمل، «معارف بشری» راهی مخالف و بلکه مباین با «معارف الهیّه» را طی کرده است. این تقابل برای اکثر کسانی که از مکاتب فلسفی و عرفانی پیروی می‌کنند، ناشناخته مانده و بسیاری از ایشان، داعیه دار هماهنگی و بلکه وحدت میان این دو جریان، بوده و هستند. البتّه تشخیص این تقابل، کار سهل و آسانی نیست و جز با فضل و رحمت الهی و عنایت خاصّ اهل بیت علیهم‌السلام میسر نمی‌شود. بسیاری از عالمان شیعی، به سبب پیروی از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در قرون گذشته به این تقابل، پی برده و هر یک به نوعی در این



زمینه، روشنگری کرده‌اند. فقها و محدّثان و بسیاری از متکلمان شیعی، از این گروه، محسوب می‌گردند. اینان در آثاری که از خود باقی گذاشته‌اند، سعی در تبیین نقاط اختلاف میان تعالیم دینی و بافته‌های بشری داشته‌اند.

از همین گروه، می‌توان فقیه و عالم اندیشمند شیعی، مرحوم آیه الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی رحمته الله علیه را نام برد که تلاش وافر برای نشان دادن تقابل و تباین این دو جریان داشته است. اما امتیاز بزرگ ایشان، این بوده که با الهام گرفتن و بهره بردن از تعالیم قرآن و اهل بیت علیهم السلام نظامی منسجم و جامع از معارف دینی در برابر معارف بشری، ارائه داده است. این نظام جامع، شامل معارف اعتقادی (توحید، عدل، معاد، نبوت، امامت و طبیعیات) و مباحث مربوط به حجّیت قرآن و نیز فقه و اصول و اخلاق می‌گردد. معارف اعتقادی به منزله‌ی پایه و اساس همه‌ی آنهاست و رشته‌های مختلف را به خوبی به هم پیوند می‌زند.

این معارف، جایگزین مناسب و صحیحی برای نظام‌های فکری فلسفی و عرفانی به حساب می‌آید و مشکلاتی را که در معارف بشری، لاینحل مانده است، با کمک آموزه‌های الهی، حلّ و فصل می‌نماید. اما آنان که در معارف الهیه به نظام جامع جایگزینی دست نیافته‌اند، ناخودآگاه به برخی لغزش‌های معارف بشری، گرفتار شده‌اند. حتّی ممکن است تصوّر شود که اختلاف میان معارف الهی و بشری در بعضی موضوعات، صرفاً لفظی است؛ نه این که در همه‌ی اصول و پایه‌ها با هم تقابل دارند. این قضاوت، برخاسته از عدم تعمّق کافی در آموزه‌های این دو جریان است. مرحوم میرزای اصفهانی به جدّ معتقد بوده که میان این دو سلوک علمی بشری و الهی، تباین وجود دارد. یعنی در اصول و پایه‌ها با یک دیگر اشتراک ندارند و اگر در برخی از نتایج، اشتراک یا شباهتی وجود داشته باشد - که دارد - دلیل بر یکی بودن دیدگاه‌ها و مبانی آنها نیست.

از این رو لازم است کسانی که طالب آراء خاصّ مرحوم میرزای اصفهانی در معارف اعتقادی هستند، با این رویکرد به مطالعه‌ی آثار ایشان بپردازند و «انوار ملکوت» خدمتی ناچیز و تلاشی ناقابل برای این عزیزان به شمار می‌آید. خوانندگان گرامی لطفاً توجه نمایند که کلید واژه‌های اصلی در این کتاب (علم و عقل و وجود و

قدرت و رأی) معانی کاملاً متفاوتی با معانی اصطلاحی این کلمات دارند و اگر کسی این واژه‌ها را بر آن چه که در علوم بشری، اصطلاح کرده‌اند، حمل کند، می‌توان گفت که چیزی از مقاصد مرحوم میرزای اصفهانی را در نمی‌یابد.

چنان‌که در آغاز مجلد اول کتاب بیان شد، به عقیده‌ی قاصر حقیر، کلید فهم همه‌ی مکتوبات ایشان، شناخت صحیح از حقیقتی است که مرحوم میرزا به پیروی از قرآن کریم و احادیث ائمه علیهم‌السلام آن را «نور» نامیده و نیز معرفت نسبت به علو ساحت آن از ظلماتیات و فروتر بودن ساحت آن از خالق نور. لذا محور بحث در دو جلد کتاب «انوار ملکوت» آشنایی با همین محور اساسی است. در مجلد اول با انوار عقل و علم و وجود و نیز علو ساحت نور از ظلماتیات، آشنا شدیم. در مجلد دوم، ابتدا بحث بسیار مهم و کلیدی «علم بلامعلوم» مطرح شده که مکمل بحث «نور علم» است. سپس در فصل هفتم و هشتم درباره‌ی «نور قدرت» و «نور رأی» سخن گفته‌ایم. این دو موضوع، از عمیق‌ترین و در عین حال، شیرین‌ترین موضوعات معارف الهیه است که تقابل آن را با معارف بشری، به خوبی وجدانی می‌سازد. فصل نهم تحت عنوان «تباین نور با خالق نور» می‌باشد که در آن، «علو ساحت خداوند، نسبت به نور» بحث شده است. در این‌نُه فصل، روشن می‌شود که مقصود از «عقل» و «علم» و «وجود» و «قدرت» و «مشیت» (رأی) در معارف الهیه، هیچ اشتراکی با معانی این‌ها در علوم بشری ندارد.

موضوع «تباین آراء میرزای اصفهانی با فلسفه و عرفان» پایان بخش کتاب است که ابتدا به عنوان مکمل فصل نهم نگاشته شد، اما چون حجم قابل توجهی پیدا کرد، آن را به صورت مجزاً در فصل دهم کتاب قرار دادیم. به این ترتیب جلد دوم کتاب هم مانند جلد اول، در پنج فصل تنظیم شده است. در فصل آخر کتاب، ناظر به اشکالاتی که نسبت به مباحث مرحوم میرزا مطرح شده، برخی عناوینی را که در نُه فصل گذشته مورد بحث قرار گرفته، برجسته کرده‌ایم و سپس در پاورقی، برخی از ایرادات نسبت به آن سخنان را نقل کرده‌ایم. خواننده‌ی محترم با مطالعه‌ی این فصل، تصدیق خواهد کرد که جاهلانه‌ترین و بی‌پایه‌ترین سخنی که درباره‌ی مباحث مرحوم میرزای اصفهانی می‌توان گفت، این است که «ایشان همان سخنان فلاسفه و عرفا را تکرار نموده و به همان نتایج هم رسیده است.»!! متأسفانه کسانی که این بزرگوار را به

عقیده‌ی «وحدت وجود» متهم کرده‌اند، چیزی از معارف ارائه شده توسط مرحوم میرزا، دستگیرشان نشده است. برای رفع اتهام «وحدت وجود» از مرحوم میرزا، درک مقصود ایشان از همان عناوینی که در فصل دهم آمده، کافی به نظر می‌رسد. خواننده‌ی فرهیخته‌ی کتاب با مطالعه‌ی همین مقدار، درخواهد یافت که مطالب عمیق مرحوم میرزا، هیچ شباهتی با آن‌چه در فلسفه و عرفان وحدت وجودی آمده است، ندارد. به همین جهت، پرداختن به همه‌ی اشکالاتی که مخالفان ایشان مطرح کرده‌اند را ضروری نمی‌دانیم؛ چنان‌که نقل همه‌ی عبارات خود ایشان - که مورد ایراد قرار گرفته - را نیز برای اهل تأمل و دقت، لازم نمی‌بینیم. هم‌چنین با تبیین مطالبی که در ده فصل کتاب آمده، مقصود صحیح از عبارات و سخنان پیروان مکتب معارفی مرحوم میرزا که مورد اشکال مخالفان قرار گرفته، نیز روشن می‌گردد. باید نوشته‌های ایشان را به مکتوبات استادشان ارجاع داد تا معانی مورد نظرشان آشکار شود و به این ترتیب از همگی، رفع تهمت خواهد شد. به همین دلیل، نیازی به نقل و تبیین جداگانه‌ی همه‌ی آن‌ها وجود ندارد.

ناگفته نماند که آن‌چه در جلد دوم انوار ملکوت آمده، همچون جلد اول، محصول تلاش جمعی همه‌ی دوستانی است که این مطالب به صورت تدریس یا مباحثه با ایشان، سال‌ها مورد درس و بحث بوده است. نیاز به تذکر نیست که آن‌چه در «انوار ملکوت» آمده، حاصل برداشت نویسنده از آثار مکتوب مرحوم میرزای اصفهانی بوده و اسناد به ایشان از باب احتمالی است که به عقل ناقص حقیر رسیده است. ان شاء الله اهل نظر، ما را از تذکرات عالمانه‌ی خویش، محروم نفرمایند.

این تلاش را در شب شهادت سرور و امیر مؤمنان، مولای متقیان امام علی بن ابی طالب علیه السلام به محضر مبارک نواده‌ی عزیزشان حضرت علی اکبر علیه السلام که بدن چاک چاکش، پایین پای بدن بی‌سر پدر، آرام گرفته است، تقدیم می‌نمایم تا به شفاعت آن بزرگوار، مورد قبول پیشگاه حضرت حق متعال قرار بگیرد.

سید محمد بنی هاشمی

شب ۲۱ رمضان المبارک ۱۴۴۰

۵ خرداد ۱۳۹۸

فصل ششم

نور کلم بلا معلوم



<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

«علم بلامعلوم» حقیقتی غیر از نور علم نیست، اما به خاطر دقت و عمق خاصی که دارد؛ باید مستقلاً مورد توجه عقلی و وجدانی قرار بگیرد و برخی از ادله‌ی نقلی آن هم ذکر گردد. البته برای شناسایی «نور قدرت» هم بحث «علم بلامعلوم» ضروری است. لذا مناسب دیدیم که فصل مستقلی را به آن اختصاص دهیم.

تنزه علم از نیازمندی به معلوم

به عنوان مقدمه، باید ابتدایکی از اوصاف و احکام نور علم - که لازمه‌ی علو ساحت آن نسبت به ظلماتیات است - بازشناسی گردد.

ویژگی مهم علم - که در هر علمی یافت می‌شود - این است که به هیچ وجه برخاسته و متأثر از معلوم و نیازمند آن نیست. «برخاسته بودن» و «تأثیر پذیری» از احکام و اوصاف ظلماتیات است که در میان آن‌ها رابطه‌ی «تأثیر و تأثر» و «مقتضی و مقتضا» وجود دارد. مثلاً می‌گوییم: «دود از آتش برمی‌خیزد» یا این‌که: «آتش، مقتضی سوزاندن است»، و یا «فلان دارو برای رفع فلان بیماری، مؤثر است».

واقعیات و مخلوقات ظلمانی هستند که در یک دیگر اثر می‌گذارند و از یک دیگر، اثر می‌پذیرند. این‌گونه احکام را نمی‌توان به نور علم، که منزّه و مقدّس از ظلماتیات است، نسبت داد. در هیچ علمی از علوم انسان، نمی‌توان گفت که آن علم، برخاسته و متأثر از معلومش است. توجه شود که مراد از علم، «کشف» و «ظهور» و «روشنایی» است. وقتی معلومی برای انسان، مکشوف و ظاهر و آشکار می‌گردد، محال است که این

مکشفیت از خود معلوم برخاسته باشد. معلوم و مکشوف ظلمانی چگونه می‌تواند منشأ مکشفیت و ظهور گردد؟ بنابراین هیچ کشفی برخاسته و متأثر از مکشوف نیست.

پس تعبیر «نیازمندی» را هم نمی‌توانیم برای علم نسبت به معلوم به کار ببریم. «نیازمندی» یعنی «وابستگی». علم و کشف را نمی‌توان «نیازمند و وابسته» به معلوم دانست؛ چرا که قضیه برعکس است. این معلوم است که برای آشکار و ظاهر شدن، نیاز به نور علم دارد؛ زیرا ظلماتی الذات به خودی خود، آشکار نیست و مکشوف شدنش نیاز به نور علم دارد. پس نمی‌توانیم علم و ظهور را به هیچ وجه، محتاج و نیازمند معلوم و مکشوف خود بدانیم.

متعلق داشتن: لازمه‌ی مفهوم «علم و نفی جهل»

بله، اگر مقصود از «نیازمندی»، «بی معنا بودن نور علم بدون «متعلق» خود» باشد، آن‌گاه به کار بردن این تعبیر اشکال ندارد؛ اما گوینده اگر مرادش از «احتیاج و نیازمندی»، این معناست، باید به مقصود خود تصریح نماید؛ چرا که «معنادار نبودن علم بدون متعلق» لازمه‌ی مفهوم علم است و در حقیقت، نیاز نور را به ظلماتیات ثابت نمی‌کند. به بیان دیگر نقصی و کمبودی برای نور علم از این جهت، لازم نمی‌آید. وقتی تعبیر «علم» یا مرادفات آن به کار می‌رود، روشن است که مفهوم علم، «علم به» می‌باشد. یعنی باید متعلق در کار باشد و گرنه اصلاً «علم» تعبیر نمی‌شود و با جهل تفاوتی ندارد. یعنی وقتی «چیزی» ظاهر و آشکار گردد، تعبیر علم یا کشف یا وجدان و... به کار می‌رود. به تعبیر دقیق‌تر، حقیقت علم، چیزی جز ظهور و آشکار بودن متعلق آن نیست. پس اگر متعلق در کار نباشد، مفهوم «علم» بی‌معناست. به بیان دیگر، متعلق داشتن، لازمه‌ی صحت و صدق تعبیر «علم» می‌باشد. اما چنان‌که گفتیم، این ویژگی، نشانه‌ی نقص و نیازمندی علم به معلوم نیست. شاهدش این است که این ویژگی در مورد علم خداوند هم وجود دارد.^۱ وقتی می‌گوییم: خداوند به آن چه خلق کرده،

۱. روشن است که این ویژگی مشترک به تشبیه میان خدا با نور علم نمی‌انجامد و صرفاً مجوزی برای به کار بردن مفهوم «علم» یا «نفی جهل» می‌باشد.

فصل ششم: نور علم بلامعلوم > ۲۳

علم دارد، معنایش این است که مخلوقات، «متعلّق» علم الهی هستند. آیا این تعلّق، نقصی برای علم خداوند به حساب می‌آید؟ به هیچ وجه. متعلّق داشتن، لازمه‌ی مفهوم «علم» است؛ چه علم خداوند و چه غیر خدا. وقتی می‌گوییم: «خداوند، فلان چیز را می‌داند»، آیا با این کلام جهل را از او نفی می‌کنیم یا خیر؟ اگر نفی جهل از ذات قدّوس پروردگار می‌کنیم، نفی جهل، متعلّق می‌خواهد. در واقع می‌خواهیم جهل نسبت به چیزی را از خداوند، نفی کنیم.

چه بگوییم: «خداوند عالم است» و چه بگوییم: «جاهل نیست»، از این جهت تفاوتی ندارد که «علم» یا «نفی جهل»، بالأخره متعلّق می‌خواهد. اگر متعلّقی برای آن لحاظ نکنیم، سخن ما درباره‌ی خدا، بی‌معنا می‌شود. نتیجه این که: متعلّق داشتن علم، نقصی برای علم نیست و بنابراین نمی‌توان گفت که علم بشر، چون نیاز به متعلّق دارد، پس ناقص است. این ویژگی برای علم خداوند هم وجود دارد. و باید باشد. در حالی که علم الهی از سنخ نور و ظهور که در مخلوقات می‌بینیم، نمی‌باشد، بلکه با علم بشر مابین است. به قول مرحوم میرزا:

لَا نُّورَ الْعِلْمِ هُوَ حُجَّةُ اللَّهِ الْبَاطِنُ وَ يَكْشِفُ عَنْ كَوْنِهَا فِعْلاً فِي
الْمَرْتَبَةِ الْمُتَأَخَّرَةِ عَنِ الذَّاتِ وَ هُوَ غَيْرُ الذَّاتِ وَ مُبَايِنٌ لَهَا.^۱

زیرا نور علم، حجت باطنی خداست و کشف می‌کند از آن که این [حجت]، فعلی در مرتبه‌ی متأخر از ذات [خدا] است و آن (فعل) غیر از ذات [خدا] و با آن، مباین می‌باشد.

با این که علم خداوند، عین ذات مقدّس اوست و هیچ سنخیت و شباهتی با نور علم (که بشر، واجد آن می‌شود) ندارد، امّا هر دو متعلّق دارند. پس «عدم شباهت علم خدا با علم بشر» از جهت متعلّق داشتن یا نداشتن علم نیست. به این ترتیب، بهتر است متعلّق داشتن علم بشر را «نیازمندی» نخوانیم و نباید این ویژگی را نشانه‌ی نقص علم انسان بدانیم.

۱. انوار الهدایة / ۴۵.

ذات اضافه بودن علم از نظر فلاسفه

آن چه باعث شده که کاشفیت علم از متعلقش، نشانه‌ی نیازمندی و نقص علم محسوب شود، تفکرات فلسفی و عرفانی درباره‌ی حقیقت علم است. آن‌ها چون «علم» را شناخته‌اند و حقیقتش را «نور» نمی‌دانند، قهراً به این ورطه می‌افتند که علم را «در رتبه‌ی معلوم» و بلکه «عین معلوم» بینگارند. کسی که علم حقیقی و علو ساحت و مرتبه‌ی آن را نسبت به ظلماتیات، بشناسد، هرگز به این اشتباه، گرفتار نمی‌شود. توضیح مطلب این است که همه‌ی متفکران بشری (چه فلاسفه و چه عرفا) بدون استثنا، علم را یک صفت حقیقی ذات اضافه می‌دانند و مراد ایشان از «ذات اضافه بودن علم» از صریح کلمات خودشان فهمیده می‌شود. به عنوان نمونه بنگرید به بیانات ذیل:

* إِنَّ الْعِلْمَ بِمَا عَلَيْهِ الشَّيْءُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ يَسْتَدْعِي وَجُودَ الشَّيْءِ الْمَعْلُومِ إِذَا الْمَعْدُومُ مَجْهُولٌ وَلَا يُخْبِرُ عَنْهُ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْمَعْلُومِ شَيْءٌ عِنْدَ الْعَالَمِ وَجُوداً وَلَا مَاهِيَةً كَيْفَ يُعْلَمُ وَكَيْفَ يَتَمَيَّزُ؟^۱

علم نسبت به واقعیت یک چیز، وجود شیء معلوم را می‌طلبد. چراکه معدوم، مجهول است و از آن خبر داده نمی‌شود و اگر چیزی از وجود یا ماهیت معلوم نزد عالم نباشد، چگونه دانسته شود و چگونه [از سایر چیزها] متمایز گردد؟
* چون علم به هر چیزی به حضور آن چیز است نزد عالم و شهود عالم است آن معلوم را، پس البته بایست به یک مرتبه و طوری از وجود، موجود باشد؛ چون معدوم مطلق قابل معلومیت نخواهد بود.^۲

* در هر مرتبه‌ای از مراتب که علم، متحقق می‌باشد، معلوم را نیز باید در آن مرتبه، نحو تحقق باشد.^۳

* بعضی از اوصاف، حقیقت ذات اضافه هستند نظیر علم... معنای حقیقت

۱. الاسفار الاربعة / ۲ / ۱۳۵ (تعلیق‌های سبزواری).

۲. نامه‌ی رهبران / ۴۷.

۳. لمعات الهیة / ۲۴۵.

ذات اضافه آن است که حتماً باید متعلق و طرف اضافه‌ی آن موجود باشد و تحقق آن بدون تحقق متعلق آن، ممتنع است. مثلاً ممکن نیست حقیقت علم باشد و معلوم آن نباشد. اگر علمی هست، معلومی وجود دارد.^۱

از این عبارات به روشنی فهمیده می‌شود که مراد فلاسفه از «ذات اضافه بودن علم» این است که متعلق آن باید «موجود و محقق» باشد. چیزی که هیچ نحوه تحقق ندارد، «مجهول مطلق» است و مجهول مطلق نمی‌تواند «معلوم» واقع شود.

تعریف فلاسفه از علم

علاوه بر این، سرائین که چرا باید متعلق علم، «موجود و محقق» باشد، نیز از عبارات فوق روشن می‌شود. سر مطلب، تعریفی است که فلاسفه از علم دارند. به تعبیر میرزا احمد آشتیانی «علم به هر چیزی به حضور آن چیز است نزد عالم» و به قول حاج ملاهادی سبزواری «حضور معلوم نزد عالم یا به وجود معلوم است و یا به ماهیتش». اولی را در «علم حضوری» و دومی را در «علم حصولی» می‌دانند و حقیقت علم، چیزی جز همین «حضور وجود یا ماهیت^۲ معلوم نزد عالم» نمی‌باشد. بنابراین اگر چیزی نزد عالم، نه حضور وجودی داشته باشد و نه ماهیتش نزد عالم باشد، چگونه ممکن است به آن، علم حاصل شود؟ و به همین دلیل است که «معدوم»، معلوم نمی‌شود. بنابراین به قول زتوزی، علم و معلوم باید در یک مرتبه محقق باشند؛ چرا که علم، چیزی جز «تحقق معلوم نزد عالم» نمی‌باشد.

قاعده‌ی فلسفی «کل معلوم فهو موجود»

در کتاب قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی، «ذات اضافه بودن علم» تحت عنوان قاعده‌ی «کل معلوم فهو موجود» توضیح داده شده و چنین آمده است:

هر چیزی که بشر از آن آگاهی یابد، ناچار از دایره‌ی هستی بیرون نیست...

۱. فطرت در قرآن / ۲۹۹ و ۳۰۰.

۲. حضور ماهیت را به وجود ذهنی معلوم نزد عالم می‌دانند: للشیء غیر الکون فی الایان / کون بنفسه لدی الالذهان (شرح المنظومة / ۲ / ۱۲۱).

عکس نقیض این قاعده، عبارت است از این که گفته می‌شود: هر چیزی که از دایره‌ی هستی بیرون است، هرگز بشر از آن آگاهی نمی‌یابد.^۱
آن‌گاه بر صحت این قاعده، چنین استدلال می‌شود:

حیثیت ذاتی علم، حیثیت حکایت از واقع و نشان دادن نفس الامر است و هر چیزی که از این حیثیت ذاتی برخوردار باشد، جز به موجود، تعلّق نمی‌گیرد؛ چون که اگر معلوم، موجود نباشد، حیثیت ذاتی که حکایت از واقع است، موجود نخواهد بود و هنگامی که این حیثیت از علم سلب گردد، معنای علم، تحقق پذیر نخواهد بود.^۲

نویسنده‌ی همین کتاب در اثر دیگر خود، با استناد به ذات اضافه بودن علم، از نظریه‌ی اصحاب تفکیک که معتقد به «علم بدون معلوم» هستند، به عنوان «اشکال» یاد کرده و آن را با موازین عقلی، ناسازگار می‌شمرد و سپس تصریح می‌کند که این اشکال (!) به علم حضوری و حصولی مورد نظر فلاسفه وارد نیست:

این اشکال در علم حضوری بدان گونه که حکما آن را تقریر می‌کنند، به هیچ وجه وارد نیست. زیرا در علم حضوری، علم با معلوم خود، متحد است و تفرقه میان علم و عالم و معلوم، متصور نیست. شاید اغراق نباشد اگر ادّعا کنیم که اساس علم و آگاهی، حضور است و در عالم حضور، جدایی و تفرقه جایی ندارد. به همین جهت است که در نظر برخی از اهل تحقیق، بازگشت علوم حصولی نیز به علم حضوری بوده و جدایی میان عالم و معلوم در مورد این گونه از علوم، فقط از طریق یک مقایسه صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: حتی در مورد علوم حصولیه نیز بین علم و معلوم بالذات، هیچ گونه جدایی و تفرقه وجود ندارد... معلوم بالذات نه تنها از علم جدا نیست، بلکه از عالم نیز نمی‌توان آن را جدا و منفصل دانست. آن چه می‌تواند از علم و عالم جدا باشد، همان چیزی است که «معلوم بالعرض» خوانده می‌شود.^۳

۱. قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی / ۲ / ۲۱۳.

۲. همان / ۲۱۸.

۳. ماجرای فکر فلسفی / ۳ / ۴۳۰.

اتحاد علم و معلوم در فلسفه

ملاحظه می‌شود که از دیدگاه فلاسفه، «علم» و «معلوم» باید در یک مرتبه، تحقق داشته باشند، بلکه باید متحد باشند. جدایی علم از معلوم، هیچ تفسیر و توجیه فلسفی ندارد. علم، چیزی جز «حضور معلوم نزد عالم» نیست. در علم حضوری به عقیده‌ی ایشان، علم و معلوم از نظر وجودی یکی هستند و در علم حصولی نیز علم با معلوم بالذات که همان صورت ذهنی قائم به نفس عالم است، متحد می‌باشد و آن چه حقیقتاً معلوم است، همان صورت ذهنی می‌باشد؛ نه شیء خارجی که آن را «معلوم بالعرض» می‌نامند. به هر حال از نظر ایشان، مسلم است که علم، چیزی جز تحقق معلوم نیست. خوب دقت شود که همین تلقی و تعریف از حقیقت علم، باعث شده که مقصود ایشان از «ذات اضافه بودن» علم این شود که: «حتماً باید متعلق و طرف اضافه‌ی آن «موجود» باشد و تحقق آن، بدون تحقق متعلق آن، ممتنع است».^۱

توضیح مطلب این که ممکن است کسی ادعا کند که علم یک صفت ذات اضافه است و مقصودش صرفاً این باشد که علم باید متعلق داشته باشد، اما لزومی نمی‌بیند که آن متعلق حتماً موجود باشد. قطعاً مقصود فلاسفه این معنا نیست. آن‌ها روی «موجود بودن» یا «محقق بودن و واقعیت داشتن متعلق علم» تأکید دارند. هم بیانات ایشان و هم استدلال‌هایشان به روشنی بر این مدعا دلالت می‌کند. عبارت منقول از میرزا احمد آشتیانی، صراحتاً بیان می‌کند که:

چون علم به هر چیزی، به حضور آن چیز است نزد عالم... پس البته بایست به یک مرتبه و طوری از وجود، موجود باشد؛ چون معدوم مطلق قابل معلومیت نخواهد بود.^۲

اگر از ایشان سؤال شود که: «چرا معدوم مطلق، قابل معلومیت نیست؟» پاسخ این است که: «چون معدوم مطلق، قابل موجودیت نیست» و چیزی که هیچ نحوه موجودیتی پیدا نکند، معلوم هم واقع نمی‌شود. اگر معدوم مطلق بخواهد یک نحوه

۱. فطرت در قرآن / ۲۹۹ و ۳۰۰.

۲. نامه‌ی رهبران / ۴۷.

موجودیتی داشته باشد، دیگر معدوم مطلق نخواهد بود و بنابراین سرّ معلوم واقع نشدن معدوم مطلق، موجود نشدن آن است و دقیقاً به همین جهت است که عنوان قاعده‌ی فلسفی مذکور را «کُلّ معلوم فهو موجود» قرار داده‌اند.

خلط فلاسفه بین مطلب درست و نادرست

در تحلیل مسأله باید گفت که مغالطه‌ی ظریفی در این جا صورت گرفته است. دو مطلب که یکی بدیهی عقلی است و دیگری صرفاً مبتنی بر یک ذهنیت نادرست از علم است، بایک دیگر خلط شده‌اند.

مطلب اوّل که بدیهی و مقبول می‌باشد، این است که: «هر علمی اگر بخواهد واقعاً علم باشد، باید متعلّق داشته باشد؛ یعنی چیزی به آن، مکشوف و ظاهر گردد». و مطلب دوم این است که: «علم به یک چیز، مساوی است با نحوه‌ای از موجودیت آن چیز» که از این موجودیت به «حضور» تعبیر می‌کنند.

این مطلب نه بدیهی است و نه استدلال عقلی برای اثبات آن وجود دارد. یک برداشت غلط از حقیقت علم است که فلاسفه آن را مسلّم انگاشته‌اند. این تفسیر غلط از «حقیقت علم» علاوه بر این که اثبات پذیر نیست، با علوّ ساحت و مرتبه‌ی علم نسبت به معلومات که وجدانی هر عالمی است، ناسازگاری دارد.

البته فلاسفه تلاش‌های زیادی کرده‌اند که این تلقّی از علم را به اثبات برسانند، اما در جای خود روشن شده که هیچ‌یک از این تلاش‌ها مقرون به صواب نبوده است. به طور خلاصه آن‌ها با هیچ استدلالی نتوانسته‌اند اثبات کنند که آن چه در ذهن از معلوم حاصل می‌شود، با خود معلوم، اتّحاد ماهوی دارد.

حال اگر این دو مطلب (که اوّلی صحیح و دومی نادرست است) بایک دیگر ضمیمه شوند، نتیجه‌ی نادرستی به بار می‌آید که همان مراد فلاسفه از «ذات اضافه بودن علم» است.

اشکال مرحوم میرزا به ادّعای ذات اضافه بودن علم از دیدگاه فلاسفه، در حقیقت ناظر به مطلب دوم است، نه مطلب اوّل. متأسفانه خود فلاسفه این دو مطلب را از هم تفکیک نکرده و در بیاناتشان - خواسته یا ناخواسته - مغالطه کرده‌اند. همین مغالطه

باعث شده که بعضاً تصوّر شود مرحوم میرزا با نفی ذات اضافه بودن علم، اصل متعلّق داشتن آن را هم انکار کرده است، در حالی که این تصوّر، اشتباه است. ما ابتدایک نمونه از مغالطه‌ی فیلسوفان را در این باب ارائه می‌دهیم و سپس به نقل برخی عبارات صریح مرحوم میرزا در پذیرفتن متعلّق علم خواهیم پرداخت.

در کتاب «قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی» بلافاصله پس از عبارتی که دلیل قاعده‌ی «کل معلوم فهو موجود» را بیان می‌کند، چنین آمده است:

به عبارت دیگر می‌توان گفت: علم، چیزی است که پیوسته معلوم را نشان می‌دهد؛ به طوری که چهره‌ی معلوم را جز از دریچه‌ی علم نمی‌توان مشاهده نمود. یعنی همان‌طور که مرآت، از آن نظر که مرآت است، فانی در صورت است، به طوری که اگر صورت را در آینه نبینیم و آینه را از جهت مرآت بودن، مورد توجه قرار ندهیم، آینه نخواهد بود، علم نیز از آن نظر که علم است، پیوسته معلوم را نشان می‌دهد؛ به طوری که اگر معلوم را در آینه‌ی علم، مشاهده ننماییم، اطلاق علم بر آن، صحیح نخواهد بود. بنابراین علم، از آن نظر که علم است، آینه‌ی معلوم است...^۱

نویسنده ادعا کرده که این مطلب، عبارتی دیگر از مطلبی است که پیش از این آورده است. اما اگر این دو عبارت را با هم مقایسه کنیم، تفاوتشان کاملاً روشن است. در عبارت قبلی، تأکید بر این بود که «علم جز به موجود تعلّق نمی‌گیرد»،^۲ ولی در عبارت اخیر، هیچ ذکر از این که باید معلوم، موجود باشد به چشم نمی‌خورد. گمان نویسنده‌ی عبارات فوق بر این است که هر دو عبارت، یک حقیقت را بیان می‌کند، اما خواننده‌ی بصیر و دقیق، تفاوت این دو را در می‌یابد.

۱. قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی / ۲ / ۲۱۸.

۲. عین عبارت ایشان در مطلب پیشین چنین بود: حیثیت ذاتی علم، حیثیت حکایت از واقع و نشان دادن نفس الامر است و هر چیزی که از این حیثیت ذاتی برخوردار باشد، جز به موجود تعلّق نمی‌گیرد؛ چون که اگر معلوم، موجود نباشد، حیثیت ذاتی که حکایت از واقع است، موجود نخواهد بود و هنگامی که این حیثیت از علم سلب گردد، معنای علم، تحقق پذیر نخواهد بود. (قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی / ۲ / ۲۱۸).

اشکال مرحوم میرزا به فلاسفه

آن چه عموم فلاسفه را به اشتباه انداخته، این گمان باطل است که علم بودن علم، تنها وقتی معنادار است که متعلق آن، موجود باشد یا به تعبیر دیگر «کشف از» یک چیز، تنها وقتی معنا پیدا می کند که آن چیز، یک نحوه موجودیت و تحقیقی داشته باشد و اگر چیزی هیچ گونه واقعییتی نداشت، «کشف از» آن بی معناست.

مرحوم میرزا درست همین نقطه را مورد اشکال قرار داده است. ایشان، متعلق داشتن علم را بدیهی و غیر قابل انکار می داند، ولی با اتکا به همین بدهت، ادعا می کند که متعلق علم، می تواند هیچ نحوه موجودیت و واقعیّت نداشته باشد. به تعبیر دیگر «مرآت بودن علم از متعلق خود» را می پذیرد، اما معتقد است که لزومی ندارد این متعلق، موجود یا واقعی باشد. این، آن چیزی است که ایشان «علم بلامعلوم» می نامد.

عدم: مصداق نفس الامر

البته در کتاب «قواعد کلی در فلسفه اسلامی» روی «واقع نما» و «نشانه‌ی نفس الامر» بودن علم، تأکید شده که مطلب کاملاً درستی است و مرحوم میرزا نیز آن را تأیید می کند. اما نتیجه‌ای که در آن کتاب گرفته شده، صحیح نمی باشد. لازمه‌ی واقع نمایی علم، این نیست که متعلق نور علم، همواره یک امر «واقعی و موجود» باشد؛ بلکه - همان طور که در فصل چهارم از مجلد اول کتاب گذشت - چون «عدم» و «لا واقعیّت محض» در عدم بودنش، موهوم نیست، بلکه آن هم «به معنای عام کلمه»، واقعیّت و نفس الامریت دارد. پس لازمه‌ی واقع نما بودن علم، این نیست که متعلق آن، یک امر «موجود و واقعی» باشد، بلکه «عدم» و «لا واقعیّت محض» هم می تواند مصداق «نفس الامر» باشد که این خود از موارد «علم بلامعلوم» می باشد.

مشکل فیلسوف این است که واقعیّت را مساوی با «موجود» دانسته، در حالی که چنین نیست. «واقع و نفس الامر» شامل «لا واقعیّت محض» هم می شود؛ چرا که «لا واقعیّت» امری موهوم نیست و همین موهوم نبودن به معنای واقعیّت داشتن است. البته این سخن، تناقض آمیز نیست؛ چون وقتی می گوییم: «لا واقعیّت، واقعیّت دارد»،

فصل ششم: نور علم بلامعلوم > ۳۱

مقصودمان حمل نقیض یک چیز بر خودش نیست، بلکه می‌خواهیم بگوییم که لاواقعیّت، صرفاً یک امر موهوم و ساختگی نیست. بلکه نفس «بطلان» و «لاشیئیّت» و «هیچ و پوچ» است و عقلاً در می‌یابیم که «هیچ و پوچ» واقعاً و حقیقتاً، هیچ و پوچ است و همین، معنای واقعیّت داشتن آن می‌باشد.

علم بلامعلوم نسبت به عدم مطلق

اولین نمونه‌ی بدیهی که مورد تأکید مرحوم میرزا قرار گرفته، «عدم» یا «لاواقعیّت محض» است:

ظَاهِرٌ لِلْعَالِمِ أَنَّ الْعِلْمَ كَشَفٌ عَنِ الْعَدَمِ الْمُطْلَقِ وَ بِكَشْفِهِ يُحْكَمُ
بِمُتَنَاقِضَةِ الْعَدَمِ مَعَ الْوُجُودِ وَ النَّقِيضُ لَيْسَ الْعَدَمُ الْمَوْهُومَ بَلْ صِرَفُ
الْلاَواقِعِيَّةِ وَ الْكَذِبِ الْمَحْضِ وَ صِرَفُ الْلاَواقِعِيَّةِ وَ الْكَذِبُ لَا يُخْبِرُ
عَنْهُ إِلَّا الْكَشْفُ وَ الْعِلْمُ.^۱

برای عالم، آشکار است که علم، روشنگری نسبت به عدم مطلق است و به واسطه‌ی روشنگری‌اش به تناقض عدم با وجود، حکم می‌شود و نقیض [وجود] تصوّر عدم نیست، بلکه صرف لاواقعیّت و دروغ است و چیزی جز کشف و علم از محض لاواقعیّت و دروغ، خبر نمی‌دهد. هم‌چنین در «انوارالهدایة» می‌نویسد:

إِنَّ الْعَقْلَ يَكْشِفُ الْعَدَمَ الْمِصْداقِيَّ الْمُقَابِلَ لِلْوُجُودِ الْمُطْلَقِ مَعَ أَنَّهُ لَا
وَاقِعِيَّةَ لَهُ.^۲

همانا عقل از عدم مصداقی مقابل وجود مطلق، روشنگری می‌کند؛ با این‌که هیچ واقعیّتی ندارد. نیز در «رسالة فی البداء» چنین آمده است:

۱. معارف القرآن (نسخه‌ی بروجرودی ۱) / ۳۱۷.

۲. انوارالهدایة / ۷۵.

لَاِنَّ الْعَدَمَ الْمُطْلَقَ الَّذِي نَقِيضُ الْوُجُودِ الْمُطْلَقِ لَا وَاَقِيعَةً لَهُ بِوَجْهِ فَهُوَ
مَوْهُومٌ صِرْفٌ وَ الْحُكْمُ بَأَنَّهُ مَوْهُومٌ صِرْفٌ وَ لَيْسَ لَهُ وَاَقِيعَةً بِوَجْهِ
بِوَاسِطَةِ كَشْفِ الْعِلْمِ لَهُ بِلَا مَكْشُوفٍ دَائِمًا لِلْخُلْفِ فَالْعَدَمُ الْمُطْلَقُ دَائِمًا
مَوْهُومٌ صِرْفٌ لِثُبُوتِ نَقِيضِهِ دَائِمًا.^۱

چراکه عدم مطلق - که نقیض وجود مطلق است - هیچ‌گونه واقعیتی ندارد.
پس آن، موهوم محض است و حکم به این‌که: «آن، موهوم صرف است و
هیچ‌گونه واقعیتی ندارد» به واسطه‌ی آن است که علم نسبت به آن،
روشنگری دارد؛ بدون آن‌که هرگز مکشوفی، وجود داشته باشد به خاطر
[آن‌که در غیر این صورت] خلف [لازم می‌آید]. پس عدم مطلق، همواره
موهوم محض است، چون نقیض آن، همواره برقرار [و عین واقعیت] است.
«عدم» یا «لاواقعیت محض» را همه‌ی عقلا درک می‌کنند. ماهمگی «عدم» را به
یک معنا به کار می‌بریم و مقصود از آن را کاملاً می‌فهمیم. یعنی «کشف از عدم» بدیهی
و بسیار روشن است. یک شاهد وجدانی بر آشکار بودن عدم، این است که همه‌ی عقلا،
عدم را نقیض وجود می‌دانند. اگر عدم را نمی‌فهمیدند، چگونه مناقضه‌ی آن را با وجود
درک می‌کردند؟!

خود فلاسفه هم «عدم» را به خوبی درک می‌کنند. آن‌چه آن‌ها «معدوم مطلق»
می‌نامند، همان «عدم مطلق» است. وقتی می‌گویند: «المعدوم المطلق لَا يُخْبِرُ عَنْهُ»^۲
دقیقاً مراد از معدوم مطلق را می‌شناسند و اگر نمی‌شناختند، این اشکال^۳ برای ایشان

۱. رسالة فی البداء / ۴۵.

۲. به عنوان نمونه: شرح المنظومه / ۲ / ۲۰۸.

۳. هر چند تلاش بسیاری کرده‌اند تا این اشکال را پاسخ دهند، اما نتوانسته‌اند. آخرین پاسخ ایشان
این است که: «معدوم مطلق به حمل اولی‌ذاتی، معدوم مطلق است و به حمل شایع صناعی، «موجود»
است». دینانی در توضیح نظر مآلصدرا می‌نویسد: «معدوم مطلق، معدوم مطلق است به حمل اولی‌ذاتی.
ولی معدوم مطلق، معدوم مطلق نیست به حمل شایع صناعی، بلکه معدوم مطلق با این حمل، یک
موجود ذهنی است که منشأ ترتب بسیاری از آثار قرار می‌گیرد.» (قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی / ۲۲۰)



پیش نمی‌آمد که: اگر واقعاً معدوم مطلق است، پس چگونه از آن خبر می‌دهیم به این که «لَا يُخْبِر عَنْهُ»؟!^۱

عدم مصداقی: نقیض وجود

مرحوم میرزا در «معارف القرآن» تأکید می‌کند بر این که: نقیض وجود، «خود عدم» است، نه «عدم موهوم». مقصودش از عدم موهوم، «تصوّر عدم» یا «مفهوم ذهنی آن» است. تصوّر عدم که نقیض وجود نیست، بلکه مصداق عدم، نقیض وجود است که در «انوار الهدایة» به «عدم مصداقی» تعبیر فرموده است.^۲ «تصوّر عدم» واقعیت دارد، ولی «خود عدم و مصداق آن»، لا واقعیت و کذب محض است. دقیقاً همین لا واقعیت و عدم مطلق است که به نور علم کشف می‌شود و همه‌ی عقلا آن را

۱. حمل اولی ذاتی، حمل مفهوم بر مفهوم است، بنابراین وقتی می‌گویند: «معدوم مطلق، معدوم مطلق است به حمل اولی ذاتی» معنایش این است که: «مفهوم معدوم مطلق، مفهوم معدوم مطلق است». در حالی که وجداناً آن چه از آن نمی‌توان خبر داد، «مفهوم معدوم مطلق» نیست، بلکه «خود معدوم مطلق و مصداق آن» است. «مفهوم معدوم مطلق» یک موجود ذهنی است که از آن خبر داده می‌شود. پس تفکیک حمل اولی ذاتی از حمل شایع صناعی، اشکال فلاسفه را حل نمی‌کند.

۲. از همین روست که استاد مطهری می‌فرماید: آیا یک چیزی که به هیچ نحو برای ذهن معلوم نباشد، قابل خبر دادن هست؟ نه، تا شیء به نحوی از انحاء وارد ذهنی از اذهان نشود - که این مساوی است با این که به نحوی برای ذهن معلوم باشد - قابل این که مخبر عنه واقع بشود نیست. (مجموعه آثار استاد شهید مطهری / ۹ / ۳۱۱)

و درباره‌ی ادراک معدوم مطلق می‌فرماید: آیا «المجهول المطلق لا یخبر عنه» قضیه‌ی درستی است؟ از مجهول مطلق که نمی‌شود خبر داد، می‌شود خبر داد؟ از چیزی می‌شود خبر داد که انسان آن را موضوع قرار می‌دهد. وقتی موضوع قرار گرفت، پس به آن علم دارید، پس مجهول مطلق نیست، لافل معلوم من وجه است. پس اگر چیزی مجهول مطلق باشد، محال است که بشود از آن خبر داد. درست هم هست. اما وقتی که می‌گویید «از مجهول مطلق نمی‌شود خبر داد» الان دارید از آن خبر می‌دهید. جواب این است که این مجهول مطلق که من از آن خبر می‌دهم، به اعتبار وجودش در ذهن، معلوم است و به آن اعتبار که من وجود را از آن تجرید می‌کنم، مجهول مطلق است، و به تعبیر دیگر، به بیان مآلصدر: مجهول مطلق است به حمل اولی و معلوم است به حمل شایع. (مجموعه آثار استاد شهید مطهری / ۱۰ / ۶۰۱)

۳. إن العقل يكشف العدم المصداقی المقابل للوجود المطلق مع أنه لا واقعیه له (انوار الهدایة / ۷۵).

«نقیض وجود» می‌دانند.

در «رسالة فی البداء» عدم مطلق را «موهوم صرف» خوانده است. «موهوم صرف بودن» یعنی «کذب محض و ساختگی بودن و واقعیت نداشتن». این تعبیر با «العدم الموهوم» که در معارف القرآن آمده، متفاوت است. «موهوم صرف»، خود عدم و مصداق آن است، در حالی که «عدم موهوم»، «تصوّر و مفهوم ذهنی از عدم» است که خود، یک امر واقعی و موجود است. به هر حال کلمات «عدم»، «عدم مطلق»، «لاواقعیت»، «لاواقعیت محض»، «صرف لاواقعیت»، «کذب»، «کذب محض»، «موهوم صرف» و «عدم مصداقی» همگی یک معنا دارند که نقیض وجود است.

در «رسالة فی البداء» می‌فرماید: همین که عدم را «موهوم صرف» می‌دانیم، نشانه‌ی این است که عدم را به نور علم کشف کرده‌ایم و اما این کشف، دائماً «بلا مکشوف» است؛ یعنی «عدم»، یک امر ظلمانی نیست که قابلیت مکشوف شدن داشته باشد، بلکه عین «ظلمت» می‌باشد. ممکن است یک ظلمانی ذات را کشف نکرده باشیم، ولی قابلیت کشف شدن دارد و چه بسا در آینده مکشوف ما گردد، اما عدم مطلق چنین نیست. اگر فرض «مکشوف شدنش» را بکنیم، خلف لازم می‌آید؛ چرا که در این صورت، یک امر «واقعی» است و دیگر عدم مطلق نخواهد بود. «عدم مطلق» همواره موهوم صرف است؛ چرا که چیزی جز «کذب محض» نیست. کذب محض، هیچ‌گاه از کذب بودن و ساختگی بودن خارج نمی‌شود. به بیان دیگر کذب بودن برای «عدم»، راست است نه دروغ، پس ما عدم مطلق را تخیل نمی‌کنیم، بلکه آن را کشف می‌کنیم و همیشه کذب است؛ چون نقیض آن - یعنی وجود - همیشه برقرار است.

همان‌طور که در فصل چهارم تذکر دادیم، حقیقت و واقعیت، بر همه‌ی آن‌چه «شیء» نامیده می‌شود و حتی بر آن‌چه «لاشیء» است، احاطه دارد و هیچ قلمرویی از حیطه‌ی آن، خارج نیست. (معنای محدودیت نداشتن وجود، همین بود) لذا در هیچ قلمرویی، «عدم» صدق نمی‌کند و کذب بودن عدم مطلق نیز به همین است که در هیچ جا اثری از آن نباشد. دقیقاً ما همین را به نور علم کشف می‌کنیم. پس در کشف از عدم - که به نور علم صورت می‌پذیرد - علم، متعلق دارد، اما متعلق آن، واقعیت ندارد،



بلکه «صرف لا واقعیّت»، متعلّق آن می‌باشد. علم به عدم، ذات اضافه بودنِ علم را - چنان‌که فلاسفه ادّعا می‌کنند - رد می‌کند، امّا متعلّق داشتن علم را رد نمی‌کند.

علم بلامعلوم نسبت به «کیان» و «لاکیان» غیر واقعی

دومین نمونه‌ی بدیهی که مرحوم میرزا برای «علم بلامعلوم» انسان، مثال می‌آورد، «کیان» یا «لاکیان» غیر واقعی است. در گذشته گفتیم که «لاکیان» ممکن است واقعیّت داشته باشد و ممکن است غیر واقعی باشد. مثلاً وقتی زید در خانه هست، «کیان» زید در خانه، واقعیّت دارد و در همین حال، «لاکیان» زید در خانه، واقعیّت ندارد. امّا وقتی زید در خانه نیست، «لاکیان» زید در خانه، واقعیّت دارد و در همین حال، «کیان» زید در خانه، واقعیّت ندارد. روشن است که چون «کیان» و «لاکیان» نقیض یک دیگرند، هیچ‌گاه هر دو با هم واقعیّت ندارند. بنابراین هر جا که یکی از این دو واقعی باشد، دیگری غیر واقعی است. امّا جالب این است که هر دو نقیض، باهم به نور علم کشف می‌شوند. مثلاً وقتی زید در خانه هست، «کیان» او که واقعی است، مکشوف می‌شود و در همان حال، «لاکیان» او هم که واقعی نیست، به نور علم کشف می‌گردد و این مصداقِ «کشف علم از یک امر غیر واقعی» است.

شاهد وجدانی برای این که در زمان واقعی بودنِ «کیان»، «لاکیان» هم کشف می‌شود، این است که هر عاقلی وقتی بودنِ زید را در خانه می‌بیند، بدهتاً در می‌یابد که در همان زمان، «نبودن» زید در خانه، نمی‌تواند واقعیّت داشته باشد و این یعنی این که هر دو نقیض را باهم کشف کرده است. اگر طرفین مناقضه را کشف نمی‌کرد، چگونه حکم به «مناقضه میان بودنِ زید در خانه با نبودنِ او در خانه» می‌کند؟ کشف این مناقضه، فرع بر کشف هر دو نقیض است و همیشه یکی از دو نقیض، واقعیّت ندارد و با این حال، کشف می‌شود.

فرض دیگر این است که زید واقعاً در خانه نباشد. در این صورت وقتی زید، بیرون از خانه مشاهده می‌شود، نبودنِ او در خانه کشف می‌شود (که این یک امر واقعی است) و در همان زمان اگر از عاقل پرسیم که: «آیا امکان دارد در همین زمان، زید در خانه باشد؟» می‌گوید: «خیر، مُحال است». یعنی مناقضه‌ی میان بودن و نبودنِ زید در خانه

را- در زمانی که بودنش در خانه، واقعیت ندارد- کشف می‌کند. در این فرض «لا کیان زید» واقعیت دارد و «کیان او» واقعیت ندارد، اما همین امر غیر واقعی، به نور علم کشف می‌شود.

ملاحظه می‌کنیم که در هر دو حال (چه کیان چیزی، واقعی باشد و چه لا کیان آن)، بالأخره یکی از دو طرف مناقضه با این که واقعیت ندارد، اما به نور علم، کشف می‌شود. بنابراین «کشف از» صورت می‌پذیرد، اما متعلق کشف، غیر واقعی است.

لزوم متعلق برای علم بلامعلوم

در این حالت، چون «معلوم» و «مکشوف» واقعیتی ندارد، ایشان تعبیر «علم بلامعلوم» و «کشف بلامکشوف» را برای آن به کار می‌برد و به همین جهت به متعلق نور علم- در وقتی که واقعیت ندارد- معمولاً لفظ «معلوم» یا «مکشوف» را اطلاق نمی‌کند.

البته این صرفاً یک ملاحظه در تعبیر است و نباید انسان را به اشتباه بیندازد و تصور کند که نور علم در این موارد، متعلق ندارد. چنان که گفتیم، چنین چیزی اصلاً با علم بودن علم سازگار نیست و «علم» را از مفهوم داشتن، خارج می‌کند. به برخی از عبارات صریح و روشن مرحوم میرزا که نمونه‌ی دوم را بیان فرموده، در ذیل اشاره می‌کنیم:

❖ فَهُوَ بِذَاتِهِ كَشَفٌ عَنْ نَقِيضِ كُلِّ كَائِنٍ فِي عَيْنٍ أَنْ نَقِيضَهُ لَا وَاقِعِيَّةٌ صِرْفَةً فَلَا يَتَوَقَّفُ الْكَشْفُ عَلَى وَاقِعِيَّةِ الْمَكْشُوفِ وَ ثُبُوتِهِ.^۱

پس آن (نور علم) به ذات خود نسبت به نقیض هر بودی روشنگری می‌کند؛ در عین آن که نقیض آن (نبود)، غیر واقعی محض است. پس کشف، متوقف بر واقعی بودن مکشوف و ثبوت آن نیست.

❖ إِنَّ كَشْفَ الْعِلْمِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى وَاقِعِيَّةِ وَ مَكْشُوفٍ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ

۱. معارف القرآن / ۲۰۸. تعبیر «وثبوت» از نسخه‌ی نمازی / ۳۲۲ افزوده شده است.

فصل ششم: نور علم بلامعلوم ➤ ۳۷

النَّقِیْضِیْنِ فِی مَرْتَبَةِ النَّقِیْضِ الْآخَرِ لَا وَاقِعِيَّةٌ صِرْفَةً بِالضَّرُورَةِ.^۲

همانا روشنگری علم، متوقف بر هیچ واقعیتهای و مکشوفی نیست. چرا که بدهتاً هریک از نقیضین (کائن و لا کائن)، در مرتبه‌ی [واقعی بودن] نقیض دیگر، غیر واقعی محض است.

* فَالْعَقْلُ كَشَفُ عَنِ النَّقِیْضِیْنِ فِی مَرْتَبَةِ الْمُنَاقَضَةِ مَعَ أَنَّ أَحَدَهُمَا صِرْفُ اللَّا وَاقِعِيَّةِ.^۳

پس عقل نسبت به هردو نقیض (کائن و لا کائن) در مرتبه‌ی تناقض [آن دو با یکدیگر] روشنگری می‌کند؛ با آن که یکی از آن دو (کائن یا لا کائن) غیر واقعی محض است.

* فَإِنَّهُ كَاشَفٌ بِذَاتِهِ عَنِ النَّقِیْضِیْنِ فِی مَرْتَبَةِ وَاقِعِيَّةِ أَحَدِ النَّقِیْضِیْنِ.^۴

پس آن (نور علم) به ذات خود، روشنگر دو نقیض (کائن و لا کائن) در مرتبه‌ی واقعی بودن یکی از دو نقیض است.

* إِنَّ حَيْثُ ذَاتِ الْعِلْمِ هُوَ الْكَشَفُ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّقِیْضِیْنِ فِی مَرْتَبَةِ وَاقِعِيَّةِ أَحَدِهِمَا.^۵

همانا حیث ذات علم، روشنگری نسبت به هریک از دو نقیض (کائن و لا کائن) در مرتبه‌ی واقعی بودن یکی از آن دو است.

در همه‌ی این عبارات، به متعلق داشتن کشف تصریح شده و دقیقاً به خاطر واقعیتهای نداشتن متعلق است که می‌فرماید: «کشف علم، متوقف بر مکشوف نیست» (لأن کشف العلم لا يتوقف على واقعية ومكشوف). از این جا می‌فهمیم که ایشان تعبیر «مکشوف»

۱. از ابتدای عبارت تا این جا از معارف القرآن (نسخه‌ی نمازی) / ۳۲۴ افزوده شده است.

۲. معارف القرآن / ۲۱۰.

۳. همان / ۲۰۸.

۴. همان / ۱۶۶ تعبیر «فی مرتبة واقعية احد النقيضين» از نسخه‌ی نمازی / ۲۳۸ افزوده شده است.

۵. همان / ۲۱۰.

را معمولاً در جایی به کار می‌برد که متعلق کشف، «یک امر واقعی» باشد و در موردی که این متعلق، واقعیت ندارد، تعبیر «کشف عن» به کار می‌برد، ولی عنوان «مکشوف» را به متعلق اطلاق نمی‌کند؛ چرا که این حالت را کشف «بلامکشوف» نامیده است.

متعلق غیر واقعی برای علم بلامعلوم

علاوه بر عبارات فوق، اولین تذکر عقلی که در «معارف القرآن» برای «علم بلامعلوم» آورده، چنین است:

أَمَّا الْعَقْلُ فَهُوَ بِذَاتِهِ... يَحْكُمُ بِالْمُنَاقِضَةِ وَحُكْمُهُ كَشْفُهُ... وَلَوْلَا كَشْفُهُ
عَنْ نَقِيضِ الْكَوْنِ وَالتَّحَقُّقِ وَالثَّبُوتِ الْمُطْلَقِ فِي عَيْنٍ أَنَّهُ لَا وَاقِعِيَّةَ
صِرْفٌ، لَمَّا يَحْكُمُ بِالْمُنَاقِضَةِ فَإِنَّ الْحُكْمَ تَابِعٌ لِكَشْفِ الْمُنَاقِضَةِ وَ
كَشْفُ الْمُنَاقِضَةِ عَيْنُ كَشْفِ اللَّاتِحَقُّقِ وَ اللَّا كَوْنِ وَ اللَّاتَّبُوتِ حِينَ
التَّحَقُّقِ وَ الْكَوْنِ وَ الثَّبُوتِ الْمُطْلَقِ بِالضَّرُورَةِ.^۱

اما عقل به ذات خود... به تناقض حکم می‌کند و حکم آن، کشف آن است... و اگر روشنگری آن از نقیض کون و تحقق و ثبوت مطلق - در حالی که غیر واقعی محض است - نبود، به تناقض [آن با کون و تحقق و ثبوت] حکم نمی‌کرد. چرا که این حکم [عقل] پیرو کشف تناقض [این دو] است و کشف تناقض [این دو] بدهتاً عین کشف «لاتحقق و لا کون و لا ثبوت» در حین تحقق و کون و ثبوت مطلق می‌باشد.

استدلال ایشان یک تذکر وجدانی است به این که: اگر عقل، نقیض یک امر موجود و محقق را کشف نمی‌کرد، مناقضه‌ی میان آن و نقیضش را هم درک نمی‌کرد. کشف همین مناقضه، بهترین شاهد وجدانی است بر این که: «کشف عقل، متوقف بر واقعی بودن مکشوف نیست»؛ چرا که نقیض «تحقق، کون و ثبوت» را با این که «لاتحقق و لا کون و لا ثبوت»، واقعی نیست، به نور عقل کشف می‌کند. پس در این موارد، متعلق

۱. معارف القرآن / ۲۰۸.

کشف، واقعیت ندارد و از موارد «علم بلامعلوم» و «کشف بلامکشوف» شمرده می‌شود.

بار دیگر تأکید می‌کنیم بر این‌که: اگر متعلق کشف، واقعیت نداشته باشد، نباید گفت که «نور علم و عقل، متعلق ندارد». در این صورت، کشف صورت گرفته، اما مکشوف، واقعی نیست. هر چند معمولاً تعبیر «مکشوف» را در جایی که متعلق، واقعیت داشته باشد، به کار می‌بریم، ولی خود مرحوم میرزا هم گاهی این تعبیر را برای غیر «متعلق واقعی» به کار برده است. به عنوان مثال:

... فَلَا يَتَوَقَّفُ الْكَشْفُ عَلَى وَاقِعِيَّةِ الْمَكْشُوفِ وَ ثُبُوتِهِ^۱

پس کشف، متوقف بر واقعیت داشتن و ثبوت مکشوف نیست.

... مَكْشُوفَاتُ الْعِلْمِ حِينَ لَا وَاقِعِيَّةَ لَهَا...^۲

... مکشوف‌های علم درحالی که هیچ واقعیتی ندارند...

چنان‌که گفتیم، ایشان معمولاً ترجیح می‌دهد که در این موارد، تعبیر «مکشوف» یا «معلوم» را به کار نبرد، برای آن‌که با تعبیر «کشف بلامکشوف» و «علم بلامعلوم» که در این موارد به کار برده، در تعارض نباشد. ولی این امر، صرفاً یک ملاحظه در تعبیر است و حقیقت مطلب را تغییر نمی‌دهد. در علم بلامعلوم هم «کشف» صدق می‌کند؛ ولی «از مکشوفی که واقعیت ندارد. بنابراین علم، همیشه متعلق دارد، گاهی متعلقش «موجود» (واقعی) و گاهی «غیر موجود» (غیر واقعی) است.

تا این‌جا به دو مورد از موارد علم بلامعلوم که مرحوم میرزا در نوشته‌هایش آورده، اشاره کردیم: یکی علم به «عدم» بود و دیگری علم به «معدوم» یعنی: «کیان» یا «لا کیان» غیر واقعی چیزی در زمانی که نقیض آن، واقعیت دارد. این دو مورد، به بدهت عقلی برای هر عاقلی روشن است و نیاز به هیچ استدلالی ندارد. البته ممکن است رفع غفلت از آن، نیاز به تذکر داشته باشد.

۱. معارف القرآن / ۲۰۸. تعبیر «و ثبوت» از نسخه‌ی نمازی / ۳۲۲ افزوده شده است.

۲. انوار الهدایة / ۵۷.

علم بلامعلوم نسبت به «طبیعت» یا «ماهیت»

سومین مورد علم بلامعلوم هم برای هر عاقلی وجود دارد، اما عموم عقلا از آن غافل هستند و برای توجه به آن، نیاز به تذکر دارند تا از این غفلت، خارج گردند. این مورد عبارت است از: علم بلامعلوم نسبت به «طبیعت» یا «ماهیت کلی» یک شیء. مرحوم میرزا در «اصول و سیط» در بحث اوامر، می‌فرماید:

إِنَّ الْأَمْرَ بَعَثَ عَلَى الطَّبِيعَةِ الَّتِي يَكْشِفُهَا الْعِلْمُ وَلَا مَعْلُومَ كَيْ يَتَحَقَّقَ
لَا الطَّبِيعَةِ الْمُتَحَقِّقَةِ وَلَا الطَّبِيعَةِ الْغَيْرِ الْمُتَحَقِّقَةِ.^۱

همانا امر، برانگیختن نسبت به طبیعتی است که علم از آن روشنگری می‌کند - در حالی که معلومی وجود ندارد - تا آن‌که تحقق یابد، نه [برانگیختن نسبت به] طبیعت تحقق یافته و نه [برانگیختن نسبت به] طبیعت تحقق نیافته.

هم‌چنین در بحث نواهی می‌فرماید:

النَّهْيُ مُتَعَلِّقٌ بِالطَّبِيعَةِ فِي مَرْتَبَةِ كَشْفِ الْعِلْمِ إِيَّاهَا بِلَا مَعْلُومٍ.^۲

نهی به طبیعت - در مرتبه‌ای که علم بدون وجود معلومی آن را کشف می‌کند - تعلق می‌گیرد.

در مورد اوامر و نواهی پروردگار به بنده، بحث در این است که امر یا نهی مولا در قضایای حقیقیه^۳ به چه چیز تعلق می‌گیرد؟ مثلاً وقتی شارع امر به انجام «صلاة»

۱. اصول و سیط / ۲۳.

۲. همان / ۱۹۲.

۳. مقصود مرحوم میرزا از قضیه‌ی حقیقیه عبارت است از قضیه‌ای که متعلق حکم در آن، «طبیعت کلی» است که در آن از مشخصات افراد، غمض عین (چشم پوشی) شده است و حکم در آن‌ها بر طبیعت کلی بار می‌شود که عین افراد - با چشم پوشی از خصوصیات آن‌ها - می‌باشد. ایشان از این سنخ قضایا با این عنوان یاد می‌کنند: «إِذَا كَانَ الْمَوْضُوعُ وَالْمُتَعَلِّقُ نَفْسَ الطَّبِيعَةِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الْأَفْرَادِ مَعَ غَمْضِ الْعَيْنِ مِنَ الْمُشَخَّصَاتِ الْفَرْدِيَّةِ» (همان / ۴۵). مقصود ایشان از «قضیه‌ی حقیقیه» وقتی آشکارتر می‌شود که بدانیم ایشان این دست از قضایا را در تقابل با «قضایای خارجیّه» مطرح می‌کنند که متعلق حکم در آن‌ها افراد با لحاظ خصوصیات آن‌هاست. چنان‌که درباره‌ی قضایای خارجیّه می‌نویسند: «إِنَّ الْحُكْمَ يَرِدُ فِيهَا إِبْتَدَاءً عَلَى الْأَشْخَاصِ» (همان).

می‌کند و می‌فرماید: «اقیموا الصلوة»^۱ یا نهی از ارتکاب غیبت می‌کند و می‌فرماید: «لا یغترب بعضکم بعضاً»^۲ متعلق امر یا نهی شارع چیست؟ آیا به «صلوة» محقق امر می‌کند یا به «صلوة» غیر محقق؟ و آیا از غیبت با قید تحقق نهی می‌کند یا از غیبت با قید عدم تحقق؟

پاسخ این است که: هیچ کدام، بلکه به «صلوة» غیر «محققه و لامحققه» امر می‌کند و از غیبتی که نه قید تحقق دارد و نه عدم تحقق، نهی می‌کند. از ماهیت و طبیعت «غیبت» نهی می‌کند تا محقق نگردد و به ماهیت و طبیعت «صلوة» امر می‌کند تا محقق گردد. در قضایای حقیقیه، همیشه این گونه است.

حال سؤالی که پیش می‌آید، این است که:

آنچه واقعیت دارد، یا غیبتی است که تحقق پیدا کرده و یا غیبتی است که تحقق پیدا نکرده و هم چنین است در مورد «صلوة». به بیان دیگر آن چه در خارج واقعیت دارد، یا «کائنات» هستند و یا «لا کائنات». چیزی که نه «کائن» باشد و نه «لا کائن»، واقعیت ندارد. این در حالی است که همه‌ی ما بداهتاً می‌فهمیم که متعلق امر و نهی شارع، طبیعت یا ماهیت «صلوة» و «غیبت» و امثال این هاست. فهم ما از طبیعت «مأمور به» یا «منه‌ی عنه»، همان کشف و علم ما به آن است که شکی در آن نیست. بنابراین یکی از مصادیق روشن و بدیهی «علم بلامعلوم»، طبیعت یا ماهیتی است که نه «کائن» است و نه «لا کائن». کشف هست، اما از چیزی که هیچ گونه واقعیتی ندارد.

واقعی نبودن طبیعت و ماهیت

این بحث قابل تعمیم به هر ماهیت یا طبیعت دیگری هم هست؛ هر چند که از افعال اختیاری و متعلق امر یا نهی نباشد. مثلاً طبیعت یا ماهیت «انسان» را همه‌ی ما بداهتاً کشف می‌کنیم و متعلق کشف ما، مقید به هیچ قیدی از قیودی که انسان‌های واقعی دارند، نیست. انسان‌های واقعی از جهت رنگ، قد، وزن، قیافه و... هر کدام

۱. البقرة / ۴۳.

۲. الحجرات / ۱۲.

ویژگی‌هایی دارند و ما در عالم واقع، انسانی نداریم که هیچ‌یک از این ویژگی‌ها را نداشته باشد. اما آن‌چه ما از طبیعت و ماهیت کلی «انسان» می‌فهمیم و می‌شناسیم، خالی از همه‌ی خصوصیات خارجی است. به همین جهت هم آن را «کلی» قابل انطباق بر هر انسانی با هر ویژگی‌ای، می‌یابیم. اگر یک ویژگی مشخص را داشت، دیگر قابل انطباق بر انسان‌هایی که آن ویژگی را ندارند، نبود؛ درحالی که طبیعت و ماهیت «انسان» بر هر انسان واقعی و فرضی، منطبق می‌شود.

به همین جهت است که مرحوم میرزا «ماهیت» را «واقعی» نمی‌داند و آن را «اعتباری» یا «انتزاعی» می‌شمرد،^۱ ولی «اعتباری و انتزاعی بودن» به معنای «ذهنی و فکری بودن» نیست (چنان‌که فلاسفه مدعی هستند)، بلکه مقصود این است که «انسان» بما هو انسان یا «ماهیت» و «طبیعت» انسان، در خارج، واقعیت ندارد و آن‌چه واقعیت دارد، «افراد انسان‌ها» هستند. بنابراین فهم ما از طبیعت و ماهیت کلی، از موارد «علم بلامعلوم» است.

تأکید می‌کنیم که مرحوم میرزا برای کلی و طبیعت، «هیچ نحوه موجودیت و واقعیتی» قائل نیست؛ برخلاف فلاسفه که برای کلی طبیعی یا طبیعت، آنگاه که «بما هی هی» لحاظ شود، به وجود مجرد عقلانی معتقدند که در جای خود، بطلان آن قابل اثبات است.^۲ این جا فقط تأکید می‌کنیم که آن‌چه مرحوم میرزا درباره‌ی واقعیت نداشتن کلی طبیعی (یا طبیعت) می‌فرماید، با آن‌چه فیلسوفان گفته‌اند، اشتراکی ندارد. در فلسفه چون علم بلامعلوم را محال می‌دانند، برای طبیعت وقتی متعلق علم قرار

۱. بنگرید: إن المہیات لیس لها واقعۃ و لیس لها تقرّر یل هی مفاهیم انتزاعیۃ. (انوارالہدایۃ / ۹۸). فی العلوم الإلهیۃ لا مفہوم لحقیقۃ الوجود لأن الفہم یكون بحقیقۃ الوجود فالمفعولیۃ خلاف ذاتہ، و هو مملوک لله عزّ و جلّ لأن أمره یبد مالکہ فی إعطائہ و منعیہ و مراتبہ الشدیدۃ و الضعیفۃ فلو لم یکن له مالک کذلک لکان اقتضاء ذاتہ واحداً بالنسبۃ إلى الجَمیع بعد اعتباریۃ الماہیات. (ابواب الہدی / ۹).

۲. ایشان در مصباح الہدی در مقام مرزبندی دیدگاه خود با نظرگاه فلسفی، می‌نویسند: ظاهر للفقہ الحامل للعلوم الجدیدۃ الإلهیۃ أن أساس معارفہ علی أن الماہیۃ الاصطلاحیۃ الّتی تعرّف بأنہا «من حیث ہی ہی لیست إلّا ہی لا موجودۃ و لا معدومۃ»، موهومۃ... لعدم الواقعیۃ لها قبل تحقیقہا بوجہ من الوجوہ. (مصباح الہدی / ۴۳ و ۴۴)

فصل ششم: نور علم بلامعلوم > ۴۳

می‌گیرد، وجودی مجرد (که آن را به اصطلاح خودشان وجود عقلی می‌خوانند) قائل می‌شوند و ماهیت آن را با افراد کلی طبیعی یکسان فرض می‌کنند و این ربطی به آن چه مرحوم میرزا فرموده، ندارد.

علم بلامعلوم نسبت به آینده

مورد چهارم از موارد علم بلامعلوم، برای همگان، قابل وجدان نیست و از ادله‌ی نقلی اثبات می‌شود. طبق روایات، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و جانشینان ایشان: «کتاب مبین»^۱ و «امام مبین»^۲ هستند که خداوند، همه‌ی آن چه را در نظام خلقت واقع می‌شود، از پیش در آن، اثبات فرموده است. بنابراین اهل بیت علیهم السلام به هر چه واقع می‌شود، پیش از وقوع آن، عالم هستند و این علم، مصداق روشن «علم بلامعلوم» ایشان است.

از حضرت باقر علیه السلام نقل شده که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدَعْ شَيْئًا كَانَ أَوْ يَكُونُ إِلَّا كَتَبَهُ فِي كِتَابٍ فَهُوَ مَوْضُوعٌ بَيْنَ يَدَيْهِ يَنْظُرُ إِلَيْهِ فَمَا شَاءَ مِنْهُ قَدَّمَ وَمَا شَاءَ مِنْهُ أَخَّرَ وَمَا شَاءَ مِنْهُ مَحَا وَمَا شَاءَ مِنْهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.^۳

همانا خداوند، هیچ چیز از آن چه تحقق یافته یا تحقق می‌یابد را فروگذار نکرده مگر آن که آن را در کتابی نگاشته است. پس آن [کتاب] در برابر وی گذارده شده و به آن نظر می‌نماید. آن گاه هر چه از آن را بخواهد، پیش می‌اندازد و هر چه از آن را بخواهد، به تأخیر می‌اندازد و هر چه از آن را بخواهد، محو می‌نماید و هر چه از آن که بخواهد، تحقق می‌یابد و هر چه نخواهد، محقق نمی‌شود.

مرحوم میرزا در توضیح این حدیث شریف می‌فرماید:

۱. به عنوان نمونه بنگرید به: تفسیر العیاشی / ۱ / ۳۶۲، الکافی / ۸ / ۲۴۹.

۲. به عنوان نمونه بنگرید به: الکافی / ۱ / ۲۸۲ و ۲۸۳، الامالی (صدوق) / ۱۷۰.

۳. بحار الانوار / ۴ / ۱۱۸ به نقل از تفسیر العیاشی.



أَقُولُ: ظَاهِرُ أَنَّ الْكِتَابَ هُوَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الْحَامِلُ لِعِلْمِهِ بِالنُّظَامِ الْمُعَيَّنِ إِذْ لَا مَعْلُومَ وَالتَّعَيُّنُ عَنْ رَأْيِهِ كِتَابَتُهُ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَعْلُومٌ وَلَا كِيَانٌ خَارِجِيٌّ فَهُوَ نَاطِرٌ إِلَى مَا عَيَّنَهُ فِيْمَا حَمَلَهُ حَبِيبُهُ ﷺ.^۱

می‌گوییم: آشکار است که «کتاب» همان «کتاب مبین» می‌باشد که حامل علم او (خداوند) به نظام معین است؛ در حالی که معلومی موجود نیست. و «تعیین یافتن برخاسته از رأی وی»، «نگاشتن او» است؛ هرچند معلوم و موجودی خارجی در کار نیست. پس او (خدا) به آن چه تعین بخشیده در علمی که حبیب خود را حامل آن قرار داده است، نظر می‌کند.

خدای متعال به آن چه در نظام خلقت واقع می‌شود، از قبل، تعین علمی بخشیده و پیامبر اکرم ﷺ و جانشینان ایشان علیهم السلام را پیش از وقوع، به همه‌ی آن‌ها، عالم قرار داده است. البته خدای متعال حق بداء را در آن چه تعین علمی فرموده، برای خود محفوظ داشته است. اما صرف نظر از آن چه مورد بداء قرار می‌گیرد،^۲ اهل بیت علیهم السلام به سایر آن چه واقع می‌شود، از پیش عالم هستند. بیان دیگر مرحوم میرزا چنین است:

الْكِتَابُ هُوَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ وَالْإِمَامُ الْمُبِينُ الَّذِي هُوَ حَامِلُ عَرْشِهِ فَهُوَ حَامِلُ عِلْمِهِ وَالْكِتَابَةُ هُوَ تَعَيُّنُ النَّظَامِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ وَبِلَا مَعْلُومٍ.^۳

کتاب، همان کتاب مبین و امام مبین است که حامل عرش او (خداوند) است پس او، حامل علم الهی است و «کتابت» عبارت است از: تعین یافتن نظام [خلقت] پیش از آن که تحقق یابد و بدون آن که معلومی، موجود باشد.

۱. معارف القرآن / ۲۸۰.

۲. چنان که امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَأَخْبَرْتُكُمْ بِمَا كَانَ وَبِمَا يَكُونُ وَبِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهِيَ هَذِهِ الْآيَةُ «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (الزَّعْد / ۳۹) (التَّوْحِيد / ۳۰۵).

۳. معارف القرآن / ۲۸۱.

اهل بیت (علیهم السلام): وعاء مشیت الهی

تعبیر دیگر از «کتاب مبین» و «امام مبین» بودن اهل بیت (علیهم السلام) این است که این ذوات مقدسه «وعاء» و ظرف مشیت الهی هستند. چنان که امام (علیه السلام) فرموده‌اند:

إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قُلُوبَ الْأَئِمَّةِ مَوْرِدًا لِإِرَادَتِهِ فَإِذَا شَاءَ اللَّهُ شَيْئًا شَاءُوهُ وَهُوَ قَوْلُهُ: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۱.

همانا خداوند، قلب‌های امامان را محل ورود اراده‌ی خود قرار داده است. پس هرگاه که خداوند چیزی را مشیت کند آنان نیز همان را می‌خواهند و همین است فرمایش او (خداوند) که: «و شما نمی‌خواهید، مگر این‌که خداوند، پروردگار عالمیان، مشیت کند».

مرحوم میرزا در این باره می‌نویسند:

لَوْ قُلْنَا بِأَنَّهُ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ كَذَا لَيْسَ مَعْنَاهُ إِلَّا أَنَّهُ تَعَيَّنَ الْكَائِنَاتُ فِي عِلْمِ النَّبِيِّ بِلَا مَعْلُومٍ قَبْلَ كَوْنِهَا مَعَ أَنَّ لَهُ الرَّأْيَ فِي تَغْيِيرِ النَّظَامِ^۲.

اگر بگوییم که: «او (خداوند) چنین مشیت و اراده و تقدیر کرد» معنایش جز این نیست که: «کائنات، پیش از تحقق یافتنشان، در علم پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - بدون آن‌که معلومی موجود باشد - تعیین یافتند.» با این‌که خداوند در تغییر نظام [مشیت و اراده شده] اختیاردار است.

علم به چیزی پیش از وقوع آن، علم به یک امر «غیر واقعی» است. وقتی هنوز زمان وقوع چیزی نرسیده، کشف از آن، یعنی «کشف از یک امر غیر موجود» و همین، ملاک «علم بلامعلوم» است. این‌گونه موارد در سیره‌ی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) یافت می‌شود که وقایعی را پیش از زمان وقوعش، دیده و از آن خبر داده‌اند.^۴ این مانند مورد دوم است که علم به معدوم حاصل می‌شود.

۱. التکویر / ۲۹.

۲. تفسیر قمی / ۲ / ۴۰۹.

۳. معارف القرآن / ۲۸۰.

۴. بنگرید به: پیوست فصل ششم.

علم پیشین نسبت به افعال اختیاری بندگان

روشن است که این موارد، شامل افعال اختیاری بندگان - در زمانی که هنوز آن را انجام نداده‌اند - نیز می‌شود. مثلاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام می‌دانند که فلان کس دقیقاً در چه زمانی و در چه مکانی، چه کاری را با اختیارش انجام می‌دهد. علم پیشین اهل بیت علیهم السلام نسبت به این افعال، هیچ تعارضی با اختیاری بودن آن ندارد. ممکن است تصوّر شود که: اختیاری بودن یک عمل با این که پیش از وقوع، معلوم واقع شود، ناسازگار است! این تصوّر نشأت گرفته از عدم توجّه به علوّ ساحت علم از معلومات است. این مشکل وقتی پیش می‌آید که علم را چیزی در ردیف و در مرتبه‌ی معلومات بدانیم که در این صورت، شرط تعلّق علم به چیزی، موجودیّت آن خواهد بود. ولی اگر به این حقیقت توجّه شود که شرط متعلّق علم واقع شدن چیزی، موجودیّت و تحقّق آن نیست، هیچ مشکلی در معلوم بودن فعل اختیاری پیش از وقوعش پیش نمی‌آید. اشکالی که به ذهن می‌رسد، این است که: چگونه ممکن است چیزی که هیچ نحوه ثبوتی ندارد، متعلّق علم واقع شود؟ در بیان این اشکال، لزوم ثبوت و تحقّق چیزی برای معلوم واقع شدن آن، فرض گرفته شده، در حالی که مرحوم میرزا با ارائه‌ی «علم بلامعلوم» دقیقاً نفی همین فرض را نشانه گرفته است.

علم «بلامعلوم» و «مع المعلوم» اهل بیت علیهم السلام

در این جا ممکن است اشکالی به نظر برسد و آن این که: «براساس آن چه در باره‌ی «کتاب مبین» گذشت، کائنات پیش از تحقّق یافتن خارجی، تعین علمی داشته‌اند و همین تعین و ثبوت علمی، نحوه‌ای از موجودیّت معلوم می‌باشد. علم پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام نسبت حوادث آینده در واقع، علم به همین تعینات است. پس چگونه می‌توان علم ایشان را بلامعلوم دانست؟ علم به چیزی که تعین و تحقّق دارد، «مع المعلوم» است، نه «بلامعلوم»». پاسخ این است که:

فصل ششم: نور علم بلامعلوم > ۴۷

این تعینات، نقشی در علم بلامعلوم پیامبر ﷺ و امام علیا به وقایع آینده، ندارد و حساب علم ایشان به این تعینات را باید از حساب علم بلامعلومشان جدا دانست. بیان دقیق مرحوم میرزا در این جا این است که تعین و ثبوت اشیا، پیش از تحقق خارجی آنها به رأی و مشیت پروردگار است که این مشیت، چیزی جز نور علم پیامبر ﷺ نمی باشد.

لَمَّا كَانَتْ الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ لِخَلْقِ الْأَشْيَاءِ هُوَ التَّعْيِينَ بِالْعِلْمِ الَّذِي يُحْمَلُهُ رِسْوَلُهُ وَالتَّحْمِيلُ بِعَيْنِ الْإِسْتِضَاءَةِ بِنُورِ الْعِلْمِ عَنْ رَأْيِهِ وَ الْإِسْتِضَاءَةُ بِنُورِ الْعِلْمِ عَيْنِ الْكَيْنُونَةِ بِالْعِلْمِ عَنْ رَأْيِهِ تَعَالَى، يَكُونُ الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ وَالْإِبْدَاعُ هُوَ النُّورُ الْعِلْمِيُّ.^۱

چون مشیت و اراده‌ی خلقت اشیا همان تعین به واسطه‌ی علم می باشد که [خداوند] پیامبرش ﷺ را حامل آن، قرار داده است و «حامل قرار دادن»، عیناً نورانی شدن [پیامبر اکرم ﷺ] به نور علم است که به اختیار وی (خداوند) صورت می گیرد و «نورانی شدن به نور علم» همان تحقق یافتن [تعینات] به علم است که به اختیار او (خداوند) متعال می باشد. بنابراین، مشیت و اراده و ابداع، همان نور علم است.

در این عبارت «مشیت» و «اراده» به دو معنای متفاوت به کار رفته اند. در ابتدای عبارت، به معنای «ثبوت و تعین علمی» هستند و در انتهای آن به معنای «نور علمی» که همان نور پیامبر اکرم ﷺ می باشد.

بر این اساس، تعین و ثبوت علمی کائنات، «به نور پیامبر ﷺ» یا به تعبیر دیگر «به عالم شدن پیامبر ﷺ به آنها» صورت می پذیرد. بنابراین علم پیامبر ﷺ و امام علیا، بر این تعینات، تقدّم رتبی دارد؛ نه این که تعینات، مقدّم بر عالم شدن ایشان باشند. به بیان ساده تر چنین نیست که ابتدا چیزی ثبوت علمی پیدا کند و در رتبه‌ی بعد، متعلّق علم پیامبر ﷺ و امام علیا واقع شود؛ بلکه برعکس، ثبوت و تحقق علمی هر

۱. معارف القرآن / ۳۱۴.

چیز به این است که متعلق علم ایشان قرار گیرد. رمز فهم و تصدیق این مطلب، آن است که نور علم پیامبر ﷺ همان مشیت و رأی الهی است که منشأ تحقق همه‌ی اشیا می‌باشد.

نتیجه این که: علم پیشین پیامبر ﷺ و امام علیؑ به کائنات، منشأ تحقق «تعیّنات» پیشین آن کائنات» می‌باشد. به بیان دیگر با علم بلا معلوم ایشان نسبت به کائنات نظام است که مشیت‌ها و اراده‌ها و تقدیرات نظام، پیش از وقوع آن‌ها، ثبوت پیدا می‌کند. البته پس از این ثبوت و تعین، اهل بیت علیهم‌السلام به آن‌ها عالم می‌گردند.

بنابراین برای ایشان، دو گونه علم ثابت می‌شود: یکی علم نسبت به خود حوادث آینده که بلا معلوم است و دوم علم به تعینات و ثبوتات علمی حوادث (یعنی مشیت و تقدیر و قضای آن‌ها) که مع المعلوم می‌باشد.

علم اوّل ایشان، معلول علم دوم نیست، بلکه به یک معنا علم مع المعلوم ایشان برخاسته از علم بلا معلومشان است؛ چرا که این تعینات، همگی به نور علم ایشان، تحقق یافته‌اند. به همین جهت می‌توان گفت که آن چه را اهل بیت علیهم‌السلام به علم بلا معلوم می‌دانند، نسبت به مشیت و اراده و تقدیر و قضای آن نیز به علم مع المعلوم، عالم هستند.

اطلاق مجازی «علم بلا معلوم» به ثبوتات علمی

این ثبوتات علمی (مشیت و اراده و تقدیر و قضا) چون «برخاسته و گزارش کننده از علم به آینده پیش از وقوعشان» هستند، به اعتبار «محکمی عنه» خود، «علم» نامیده شده‌اند. تعبیر مرحوم میرزا در این جا چنین است:

حَيْثُ إِنَّ هَذَا الثُّبُوتَ الْعِلْمِيَّ إِظْهَارٌ لِلْعِلْمِ بِالنِّظَامِ الْمُعَيَّنِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ... يُقَالُ: إِنَّهُ الْعِلْمُ...^۱

از آن جا که این ثبوت علمی، آشکار کردن علم به نظام معین پیش از تحقق یافتن [آن] است... به آن علم... گفته می‌شود.

و در عبارت دیگری می‌فرماید:

التَّعَيُّنُ بِالمَشِيَّةِ عَيْنُ الثُّبُوتِ الْعِلْمِيِّ إِظْهَاراً لِلْعِلْمِ بِالنِّظَامِ الْمُعَيَّنِ قَبْلَ
الْكُونِ الْخَارِجِيِّ^۱

تعیّن به مشیّت، عین ثبوت علمی است، به جهت اظهار علم به نظام معین؛
پیش از تحقّق خارجی [آن].

به این ترتیب با این‌که این ثبوتات، موجودات ظلمانی هستند، امّا صرفاً به جهت این‌که گزارش دهنده‌ی «علم بلامعلوم نسبت به آینده» می‌باشند، اطلاق واژه‌ی «علم» به آن‌ها صورت گرفته است (تعبیر «اظهار» در عبارت مرحوم میرزا به معنای «گزارش دادن و حکایت کردن» می‌باشد). در حقیقت وصفی که از آن «محکمی عنه» است، مجازاً به «حاکمی» نسبت داده می‌شود. بنابراین اگر به این حقایق ظلمانی «علم بلامعلوم» گفته شود نیز به همین اعتبار و از همین حیثیت است. با این‌که این‌ها هیچ کدام نور نیستند، امّا چون آن‌چه از آن گزارش می‌دهند، هنوز واقعیت پیدانکرده، به آن‌ها لفظ «علم بلامعلوم» اطلاق می‌گردد.

نتیجه این‌که: علم پیامبر ﷺ و امام علیّ علیه السلام به این ثبوتات (که همگی پیش از مخبر عنه خود، تعین و تحقّق یافته‌اند) علم مع المعلوم است، امّا همین علم به اعتبار آن‌چه این‌ها از آن گزارش می‌دهند (مخبر عنه خارجی آن‌ها) ممکن است «بلامعلوم» خوانده شود. در این صورت نباید با علم بلامعلوم که رتبتاً مقدّم بر تحقّق این ثبوتات است، خلط گردد. این حالت مانند آن است که به ما خبری از آینده داده شود و ما - که فقط علم به خبر داریم - از مخبر عنه آن مطلع می‌شویم. در این جا آن‌چه حقیقتاً «مکشوف» ماست، «خبر از آینده» می‌باشد، نه «خودآینده». اخباری که شاگردان ائمه علیهم السلام از آینده می‌داده‌اند، از همین قبیل بوده است و این در حقیقت علم به ثبوتات علمی است؛ به اعتبار آن‌چه این‌ها از آن گزارش می‌دهند. اهل بیت علیهم السلام هم چه بسا از این ثبوتات خبر داده باشند. امّا این علم با علم به خودآینده که حقیقتاً بلامعلوم است،



متفاوت می‌باشد و چنان که گفتیم، اهل بیت علیهم‌السلام واجد هر دو گونه علم بوده‌اند.

محکوم نبودن علم به احکام معلومات

اکنون سخن در این است که: «لازمه‌ی کشف علم از چیزی، موجودیت آن چیز نیست» و این، مقتضای علو ساحت علم از معلومات است که محکوم به احکام آن‌ها نیست. حقیقت علم همان «احاطه» و «اشراف» بر معلوم است و زمان‌مند بودن معلوم، نور علم را زمان‌مند نمی‌سازد. بنابراین زمان وقوع معلوم، قیدی برای علم به آن نمی‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، نور علم از هر قیدی که ظلماتیات را مقید می‌کند، آزاد است. بنابراین از جهت این که چه چیزی را در چه زمانی کشف می‌کند، محدودیت نمی‌پذیرد. این ما هستیم که محدود به زمانیم، ولی عالم شدن ما به نور علم است که با بهره‌مندی ما از آن، محدود به قیود ما نمی‌شود. پس این که عالم به آینده، در زمان وقوع معلوم، حاضر نیست، مانع روشنگری علم او از آن معلوم نمی‌شود. (دقت شود)

بله، فلاسفه با تعریفی که از حقیقت علم دارند، نمی‌توانند علم پیشین نسبت به آینده را توجیه کنند؛ چه در مورد فعل اختیاری و چه غیر آن. آن‌ها علم را نحوه‌ای از تحقق معلوم و نشئه‌ای از موجودیت آن می‌شمارند و از این رو نمی‌توانند علم به چیزی را که هنوز هیچ‌گونه تحقق و موجودیت پیدا نکرده، توجیه کنند. «ذات اضافه دانستن علم» دست ایشان را برای پذیرش علم پیشین نسبت به آن چه در آینده واقع می‌شود، می‌بندد و این محذور به این که معلوم پیشین، فعل اختیاری باشد یا نباشد، ربطی ندارد. مشکل در تلقی و تعریف ایشان از معنا و حقیقت علم است؛ نه این که اگر فعلی اختیاری باشد، قابلیت معلوم واقع شدن ندارد.

مشکل فلاسفه در علم پیشین الهی به مخلوقات

فلاسفه در مورد علم پیشین الهی نسبت به مخلوقات نیز با همین مشکل مواجه می‌شوند؛ چرا که تعریف ایشان از علم خداوند، عین تعریفی است که از علم بشر دارند. آن‌ها علم را مطلقاً (چه در خدا و چه در مخلوقات) به حضور معلوم نزد عالم تفسیر