

درس یکصد و هفتاد و هفتم:

بررسی اقوال و آراء در کیفیت علم پروردگار (۲)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

أو ذو وجودٍ ليسَ ذا ثباتٍ *** فَمَثَلٌ قائِمةٌ بِالذَّاتِ
مَعَ سَبْقِهِ ذَا مِنْ فَلَاطُونٍ اشْتَهَرَ *** وَ دُونَ سَبْقِ إِنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرَ
فِي الْكُلِّ نَفْسَ كَوْنِهَا الْعَيْنِيَّةُ *** فَذَاكَ قَوْلُ الشَّيْخِ الْإِسْرَاقِيَّةِ
وَ إِنْ يَكُنْ فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ ارْتَسِمَ *** صُورُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا ثَالِيَسٍ أَمْ
أَمَّا الَّذِي لَيْسَ يَرَى انْفِصَالَهُ *** إِنْ كَانَ غَيْرَهُ عَلا جَلَالَهُ
مُرْتَسِمًا فَاذا بِغَيْرِ مِيزَانٍ *** لِأَنْكَسِيْمَايَسِ وَ الشَّيْخِيْنَ
فِي الْكُلِّ نَفْسَ كَوْنِهَا الْعَيْنِيَّةُ *** فَذَاكَ قَوْلُ الشَّيْخِ الْإِسْرَاقِيَّةِ
وَ إِنْ يَكُنْ فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ ارْتَسِمَ *** صُورُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا ثَالِيَسٍ أَمْ^١

بحث در کیفیت علم خداوند متعال به اشیاء بود،

خود آقایانی که این مسائل را می گویند، اینها رَجَمًا

بِالْغَيْب است و حالا آن نحوه ارتباط و کیفیت علم به

چه نحوه هست، هر کسی از ظن خود شد یار من

است. اما به حسب تصورات فلسفی و حکمی که

دارند اینها برعهده و گردن خدا می گذارند که باید

این طور فکر کنی و علمت باید این طور باشد!

تلمیذ: خدا هم مجبور می شود قبول کند!

استاد: بله، او هم قبول می کند بیچاره زبان ندارد

از خودش دفاع کند، بگوید: مگر شما در شکم من

هستید و خبر دارید که چه خبر است؟!

بعضی ها علم خدا را عبارت از همان ثابتات

^١ . منظومه، ج ٣، ص ٥٧١.

مقررّه بین الوجود و العدم که ماهیات هستند گرفته‌اند که بحثش گذشت؛ علم خدا عبارت از ماهیات معدومه‌ای است که این ماهیات مقررّه هستند و اسم آنها را ثبوتات گذاشته‌اند. حالا این دو نوع است؛ یا اینکه تعلقی دارند، ایشان می‌فرمایند: مذهب محیی‌الدین این‌طور است که با آن وجود حقیقی یک ربط و تعلقی دارند. یا اصلاً هیچ‌گونه تعلقی ندارند که [مذهب] معتزله است؛ اینها یک تقرّری برای ماهیات در یک عالمی قائل هستند که خودشان هم نمی‌دانند اسم آن چیست. این تعلق علم به معدوم است که علم عبارت از خود معدوم است یعنی خودِ ماهیات معدومه عبارت از علم پروردگار است.

تعریف مُثُل افلاطونی

بعضی‌ها می‌گویند که علم به معدوم تعلق نگرفته است بلکه علم عبارت از خود اعیان موجوده است، حالا آیا اعیان موجوده که به تفصیل موجود بودند؟! می‌گویند: نه، یک مثلی به نام مُثُل افلاطونی درست کردند و گفتند که هر چیز جزئی که در این عالم

وجود دارد به نحو کلی در ازل وجود داشته و آن، علت برای علم تفصیلی خدا است یعنی واسطه است که خداوند نسبت به بقیه مخلوقات علم تفصیلی پیدا کند و این اشیائی که در خارج وجود دارند مصادیق آن امر کلی هستند یعنی من باب مثال اگر گوسفندی را در نظر بیاورید این گوسفند یک گوسفند کلی دارد که تمام اینها زائیده و مصداق او است، یک خروس کلی یک انسان کلی که همه اینها زائیده او هستند.

تلمیذ: تعبیر مصداق در اینجا مسامحه نیست؟! مصداق را در مفاهیم می آوریم و مثل یک امر کلی سِعی است نه مفهوم کلی.

استاد: علی هستند جنبه علی دارند.

تلمیذ: بالأخره باز مصادیق نمی شود.

استاد: چرا دیگر، آنها همه مصادیق او هستند یعنی جزئی از او دارند یعنی آن حقیقت کلی در این امر جزئی هست منتها آن حقیقت کلی، مفهوم نیست بلکه خودش هم یک موجود است که آن امر موجود نسبت به آن جزئیاتی که تحت او هستند جنبه سِعی و علی دارد و قوام این جزئیات به آن امر کلی و سِعی است. کلی از نظر مفهومی منظور ما نیست بلکه از

نقطه نظر جنبه سعی مورد نظر است.

اینها قائل به این هستند بنابراین این مُثل، مناط برای علم تفصیلی خدا هستند یعنی این مُثل واسطه هستند برای اینکه خداوند متعال نسبت به جزئیات علم تفصیلی داشته باشد. البته نه اینکه آن صور جزئیات در ذهن مرتسم شود بلکه اینها برای حضور آن جزئیات تفصیلی در ذات ربوبی واسطه هستند؛ این مُثل وسیله و واسطه هستند برای اینکه خداوند متعال بر جزئیات احاطه علی داشته باشد.

این یک قول که البته این مُثل افلاطونیه از نقطه نظر سبق وجودی سابق بر این جزئیات هستند؛ اوّل آنها هستند و بعد جزئیات یکی یکی به واسطه آنها در عالم اعیان تحقق پیدا می کنند.

قول دیگر این است که علم خداوند متعال نسبت به اینها این طور نیست که سابق باشد و بعد اینها به واسطه مُثل افلاطونی تحقق پیدا کنند بلکه نفس این جزئیات و نفس این اعیان خارجی که ما الآن مشاهده می کنیم تمام اینها در ذات پروردگار حضور ازلی دارند، پس این در اینجا مقارنه است، به عبارت

دیگر خداوند متعال در این علم، فاعل بالرضا است چون در فاعل بالرضا گفتیم که علم ذات به ذات خودش عین علم تفصیلی به آثار خودش و به لوازم ذات است. بنابراین علم ذات به ذات که جنبه ازلی دارد و جنبه زمانی ندارد همان علم ذات به ذات خودش عین علم ذات به آثار و به لوازم است یعنی دیگر جنبه ارتسامی و جنبه حال و جنبه حصولی در اینجا معنا ندارد که علم ذات به آثار خودش متوقف بر حصول آثار باشد، متوقف بر حصول این اعیان خارجی باشد که تا اینها پیدا نشوند آن پیدا نمی شود. و هم چنین در مقابلش قولِ مُثَلِ افلاطونی است که مُثَلِ افلاطونی آن علم ذات را بر جزئیات سابق می دانند. یعنی علم ذات به این مُثَل، سابق است به علم ذات بر تفصیل خارجی که این هم خلاف است به خاطر اینکه - اشکالاتی که شده - جهل در ذات پیش می آید که منافات با کمالیت ذات دارد و ذات از هر حیث جنبه کمالی دارد. حالا اشکالات دیگری هم هست که متعرض نشدیم.

این جهت در این کلام شیخ اشراق است، البته ایشان اشکالی را بر شیخ اشراق وارد می کنند - در

اسفار هم این اشکال هست، ما هم برایش یک
توجیهی داریم - که البته ما می‌توانیم این را توجیه
کنیم، منتها چون خودشان فرمودند که ما بعداً
می‌گوییم لذا ما الآن متعرض این نمی‌شویم. در
حواشی هم هست.

مطلب دیگری که در اینجا هست این است که
تابه حال این علم، منفصل از ذات بود یعنی جدای از
ذات بود، این علم در اینجا عین ذات نبود اما صحبت
در این است که بعضی‌ها از اینجا به بعد آمدند آن
علم را همان عین ذات می‌دانند و منفصل از ذات
به حساب نمی‌آورند. آن وقت خود همین چند قسم
است؛ یا اینکه این علم را؛ یعنی اتحاد بین علم و عالم
و معلوم است که به قول فروریوس است. بعضی‌ها
قائل به اتحاد علم و عالم هستند نه معلوم، و این صور
را صور ارتسامی می‌دانند که قول بوعلی و فارابی در
اینجا همین‌طور است که اوّل جنبه علم را بر جنبه
موجودات مقدّم می‌دانند و می‌گویند که فاعل
ذی‌شعور و فاعل بالإرادة و فاعل عاقل - به خداوند
عقل را نسبت می‌دهند - اوّل صور اشیاء را خلق

می‌کند و بعد آن اشیاء را بر طبق این صور [به وجود می‌آورد] همان‌طوری‌که بنایی می‌آید و بنایی را به وجود می‌آورد خداوند هم این اشیاء را بر طبق آن خلق می‌کند و در تمام اینها مختار و عالم به فعل و اراده‌اش می‌باشد و مثل نار نیست که درعین حال که احتراقیت دارد ولی شاعر به احتراقیت خودش نیست بلکه علم خداوند متعال همان عین نظام احسن است که می‌داند چه می‌کند و فقط فاعل بالایجاب نیست بلکه اختیار و شعور و قصد اصلح در اینجا لحاظ شده است. این هم به اصطلاح قول اینها است.

تلمیذ: ... که آیا علم حصولی در ذات حق مصور هست یا نیست امکان دارد یا ندارد چون متفرع است بر اینکه ما قائل بشویم به اینکه علم حصولی هم در ذات باری تحقق دارد.

استاد: ایشان فقط جمع بین اقوال کردند اما آن بحث علم حصولی یا حضوری و اینها را خودشان جدا بحث کرده‌اند و دیگر نیاز ندارد که اینجا بیان کنند. ایشان فقط در اینجا بحثی کردند «**غَرُّ فِی ذَکْرِ الْأَقْوَالِ فِی الْعِلْمِ وَ...**» و بعد هم راجع به اینکه

کدام یک از اینها صحیح تر است در این بحث « غررٌ
في أنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالأَشْيَاءِ بِالعَقْلِ البَسيطِ و
الإضافة الإِشراقية »^۱ صحبت می کنند؛ تقریباً

می شود گفت که در آنجا بحث مفصلی راجع به این
قضیه هست ولی فعلاً جمع بین اقوال کرده اند و در
بعضی جاها متعرض صحت و سقم اینها هم شده اند.
خیلی هم مجمل گذشتند البته در هر کدام از اینها
جا دارد که صحبت و بحث بیشتری بشود ولی به نظر
می رسد در جاهایی که مختص به خودش هست
مطرح می شوند.

اصلاً مسائل خیلی مهمی در اینجا مطرح هستند
و باید چند قضیه را در اینجا در نظر گرفت:

- یکی جنبه علّیت و معلولیت است که اصلاً
نحوه صدور این عالم اعیان از مبدأ ازلی به چه کیفیت
بوده است؟ جنبه علّیت چیست؟ مسئله علّیت باید
خودش کاملاً روشن شود.

- مسئله دیگری که در اینجا هست ربط حادث به
قدیم است که مسئله بسیار مهمی است و باید در

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۵۸۶.

اینجا روشن بشود تا این روشن نشد جنبه ربوبی به اعیان خارجی روشن نمی شود. اصلاً در اینجا کسانی که آمدند راجع به این قضیه [بحث کردند] اصلاً این بحث را مطرح نکرده اند، اصلاً بوعلی در ربط حادث به قدیم بحث نکرده است. بله ملا صدرا و اینها بحث کرده اند و این مطلب دیگر است.

– مسئله دیگر مسئله «بسيط الحقيقة كلّ

الأشیاء»^۱ است که مسئله خیلی مهم است. این هم باید در اینجا در نظر گرفته شود.

– مسئله دیگر جنبه طواری اعراض بر وجود منبسط است که به چه کیفیت است. این هم یکی از مسائل دیگر است.

– مسئله دیگر جنبه فاعلیت پروردگار است که آیا فاعل بالعنایه است یا فعل بالرضا است که این هم در اینجا دخالت دارد.

– مسئله دیگر جنبه حضوری اعیان خارجی در علم ربوبی است یا جنبه حصولی آنها است که اینها من حیث المجموع قواعد عدیده ای است که باید

۱. منظومه، ج ۴، ص ۱۱۸.

دست به دست هم بدهند تا حدودی انسان بتواند یک مقداری ذهنش برسد به اینکه آن جنبه علمی به چه کیفیت است. والا هر کسی می گوید دیگر که خدا این طور است و آن طور است و علمش سابق است و...

أَوْ ذُو وُجُودٍ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ إِمَّا هُوَ الْمَعْدُومُ
لَيْسَ ذَا ثُبَاتٍ فَقَطَّ عَلَى اصْطِلَاحِهِمْ فَمَثَلُ أَيْ فَعِلْمِهِ
مَثَلُ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ أَيْ بِذَوَاتِهَا مَعَ سَبْقِهِ مُتَعَلِّقٌ بِذِي
وُجُودٍ ذَا مِنْ فَلَاطُونِ اشْتَهَرَ.^۱

«یا اینکه این علم دارای وجود است» یعنی به یک امر وجودی تعلق گرفته است نه فقط به یک امر مقرر همان طوری که معتزله می گویند. «یا علم عبارت از معدوم است» همان طوری که در بالا گفتیم یعنی معدومات ثابتات خارجی عبارت از علم پروردگار هستند ماهیات مقررهای که معدوم هستند علم پروردگار هستند، معلوم پروردگار هستند. یا این طور می گوئیم یا اینکه الآن می گوئیم: این علم یک علم وجودی است یعنی به یک امر وجودی تعلق گرفته است. «فقط معدومی که دارای ثبات

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۵.

است نیست بنا بر اصطلاح آنها.» حالا آن امر موجودی که معلوم پروردگار است و علم عبارت از آنها است، چیست؟ «همان مثل هستند علم پروردگار عبارت از اشیاء کلی و سِعی خارجی است» که جنبهٔ عِلّی دارند بر اشیایی که در عالم اعیان است. «اینها قائم به ذات هستند، قائم به ذوات هستند» یعنی اینها جنبهٔ عَرَضی ندارند بلکه اینها جنبهٔ ذاتی هستند که قائم به ذات هستند. درعین حال که اینها به آن ذات متعلق هستند، نه اینکه او بخواهد از این قضیه جدا کند، جنبهٔ اینها تدلّی به ذات دارد و قائم به ذات هستند، «با سبقت گرفتن این ذی وجود» یعنی علم پروردگار بر این مثل بر علم پروردگار بر جزئیات خارجی و اعیان خارجی سابق است؛ این مثل جنبهٔ وساطت را نسبت به علم پروردگار و نسبت به آن جزئیاتی که ما در عالم خارج هستیم دارند. اگر این مثل نبودند خدا هم به هیچ چیزی علم نداشت و جاهل محض بود. «این از افلاطون اشتها پیدا کرده است».

فَجَعَلَ عِلْمَهُ تَعَالَى بِالأَشْيَاءِ مُنْفَصِلًا عَنْ ذَاتِهِ ذَا
شَيْئِيَّةٍ وَجُودٍ سَابِقاً عَلَى الأَشْيَاءِ وَ هُوَ الْمُثَلُّ النُّورِيَّةِ
الَّتِي سَيَجِيءُ إِثْبَاتُهَا فِي الْفَرِيدَةِ الْمَعْقُودَةِ لِبَيَانِ

الأفعال و لكنّها لَيْسَتْ مَنَاطُ عِلْمِهِ التَّفْصِيلِي
بِالأشياءِ عِنْدَنَا لِكُونِهَا مُتَأَخِّرَةً الوجود عنه تعالى
و عَنْ عِلْمِهِ بِهَا.^۱

«علم تعالیٰ را به اشیاء، جدای از ذات می‌داند
دارای شیئت وجودی است که این وجود سابق بر
اشیاء دیگر است»؛ بر اشیاء منفصله و اشیاء تفصیلیه
خارجی.

این علم پروردگار به مُثُل تعلق می‌گیرد و منفصل
و جدای از ذات او است و اتکا به ذات دارد؛ «اینها
مثل نوری‌ای هستند که خودشان بنفسه ظاهر هستند
و غیر را اظهار می‌کنند و به وجود می‌آورند؛ از این
نظر نوریه می‌گویند که آن ماهیات اجزای خارجی
به واسطهٔ اینها روشن است چون **النورُ ظاهرٌ بنفسه**
و المظهرُ بغيره. حتی می‌گویند: این خروس‌هایی
که می‌خوانند اوّل آن خروس مُثُل افلاطونی خوانده
است بعد این خروس‌هایی که در این دنیا هستند همه
شروع به قوقولی‌قوقو می‌کنند! یا مثل الاغ و
امثال ذلک، فقط راجع به خروس نیست بقیه چیزها

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.

هم هستند!

«اثباتش در فریده‌ای که معقود است برای بیان افعال که بعد از این فریده است مطرح می‌شود.» این مثل افلاطونیه در آنجا مطرح می‌شود. ما توضیح بیشتری در اینجا نمی‌دهیم. قبلاً خدمتتان عرض کردم که عرفان نظری در مثل افلاطونیه صحبت و بحث دارد، این طور نیست که حالا فرض کنید یک مثل افلاطونیه‌ای هست و فلان امثال ذلک، البته ما تا حدودی این را قبول داریم منتها به آن کیفیتی که - بعداً - برای ما بیان شده است تفاوت دارد. ما تا حدودی [قبول داریم و] این طور نیست که نباشد.

[ولی در عین حال نمی‌توان مثل را مناط علم تفصیلی به اشیاء قرار داد و از نظر ما این رأی صحیح نیست چه آنکه مثل وجوداً از حق تعالی و از علمش به آنها متأخر می‌باشند.]

وقتی که ما آن عالم را عالم سِعی و کلی بدانیم دیگر در آنجا اشیاء تفصیلاً وجود ندارند.

چون آنها به آن مسائل دسترسی نداشتند و یک چیزی هم بندگان خدا ادراک می‌کردند لذا به این کیفیت قضیه را بیان کردند. اما بالأخره آنها از

نقطه نظر ربط حادث به قدیم، مسئله معلولیت عالم
مُلک نسبت به ملکوت و اینکه در آنجا علت جنبه
سعی و کمالی دارد به معلول، پس این جنبه کمالیه
باید جنبه های تجردی و اینها باشد. اینها تا حدودی
به این مسائل رسیده بودند مخصوصاً افلاطون و اینها
که می توانیم بگوییم: شاید مسائلی را هم مشاهده
می کردند؛ شهود و کشف داشتند لذا آن حقایق را به
این کیفیت بیان کردند. خدای ناکرده [کلام ما]
موجب هتک حرمت آنها نباشد. بین قدما و متأخرین
از نقطه نظر بیان حقایق فرقی نمی کند منتها هر کسی
یک طور مسئله را بیان می کند.

تلمیذ: مثل افلاطونیه که فرمودید الآن هم،...
این چگونه با مثل افلاطونی سازگار است که
فرمودید الآن تمام جزئیات و تمام لوازم

استاد: الآن تمام جزئیات و همه هستند. اتفاقاً
همین دو سه شب پیش یک جا - همین جلسه های
تهران - بودیم و افراد هم اهل اطلاع بودند که همین
قضایا پیش آمد که این عالم که عالم تدرّج و عالم
تغییر است کیفیت تحقق و ارتباطش با آن عالم که

ثابت است، به چه نحو است؟!

زمان تنها سبب جهل ما نسبت به حوادث آینده

تمام جزئیات و اینها هستند؛ به نحو بروز و ظهورش برای ما هستند ولی اصل و حقیقتشان هست. مطلبی که در اینجا هست این است که اگر این قضیه را بتوانیم - حالا به نحو اجمال - هضم کنیم دیگر مسائل حل می شوند و آن اینکه آنچه که موجب جهل ما نسبت به حوادث آینده است فقط مسئله زمان است، این موجب است. ببینید الآن شما می خواهید از خیابان اطلاع پیدا کنید، آنچه که موجب جهل ما نسبت به خیابان است همین دیوارهایی است که جلوی ما را تا خیابان گرفته اند. این یک دیوار آن یک دیوار آن یک دیوار؛ این دیوارها موجب جهل ما هستند. برای اینکه جهل برطرف بشود ناچاریم راهی را طی کنیم که این دیوارها را پشت سر بگذاریم کوچه ها را پشت سر بگذاریم تا جهل ما برطرف شود. حالا اگر این دیوارها را شما با یک بولدوزر خراب کردید تا چشم باز می کنید خیابان را می بینید درحالی که مسئله

عوض نشده است بلکه فقط دیوارها برداشته شده‌اند؛ الآن همین چشم شما سر جایش هست و شما هم در اینجا نشسته‌اید و اطلاع دارید.

در مسئلهٔ زمان چون ما به عالم طبع تعلق داریم از نقطه نظر اطلاع به حوادث آینده نیاز به مقطعی بودن احساس خودمان داریم. الآن ما در این برهه هستیم و این یک برههٔ مقطعی است؛ ما الآن در حال زندگی می‌کنیم و از دو دقیقه دیگر خبر نداریم بلکه از ده ثانیه بعد هم خبر نداریم باید ده ثانیه دیگر برای ما حال بشود مقطع بشود تا ما اطلاع پیدا کنیم وقتی که الآن اطلاع پیدا کردیم، از یک ثانیه بعد هنوز خبر نداریم باز یک ثانیه بعد باید برای ما به وجود بیاید تا اطلاع پیدا کنیم و همین طور هَلُمَّ جَرّاً. آن وقت آن یک ثانیه‌هایی که دائماً به وجود می‌آیند با خودشان حوادثی را هم به وجود می‌آورند خودشان که آرام نمی‌نشیند بلکه حوادثی را به وجود می‌آورند مثلاً تصادف می‌شود، مرگ و میر، زندگی، زلزله، باران، برف، خشید و سایر حوادثی که یک ثانیه، یک ثانیه برای ما پیدا می‌شوند. پس آنچه که موجب می‌شود

تا ما بر آینده اطلاعی نداشته باشیم جنبهٔ زمان است
که این زمان در اینجا آمده و خلاصه جلوی دید ما را
گرفته است

احاطهٔ شخص خارج شده از زمان بر

معلولات و سلسلهٔ علل

حالا اگر شخصی از این زمان بیرون آمد وقتی که
از زمان بیرون آمد تمام سلسلهٔ علل را می بیند و
معلولاتش را هم باهم یک جا می بیند. عجیب اینجا
است که می بیند همین علت، معلولی را می سازد و
این معلول علت می شود برای معلول دیگر و او علت
می شود برای معلول دیگر، همه را یک جا می بیند.
چرا یک جا می بیند؟! چون از زمان بیرون آمد، وقتی
که در ثابتات رفت، تمام اشیاء در آنجا ثابت هستند
حتی اشیاء خارجی ثابت هستند یعنی من این را به
شما بگویم: همین الآن - اینکه می گویم: «همین
الآن» از یک نقطه نظر غلط است و از یک نقطه نظر
چاره ندارم - زیدی که ده سال بعد به دنیا می آید الآن
هست یعنی همین الآن که من دارم با شما صحبت
می کنم، زید ده سال دیگر در همین دنیا و در همین
مکان هست منتها چیزی که هست ما نمی توانیم او را

بینیم. چرا؟! چون ما همیشه مقطعی می بینیم و احساس ما احساس مقطعی و حال است بنابراین برای رسیدن به او باید ما به حال برسیم و حال هم چون جزء زمان است پس باید زمان بگذرد اما اگر ما از زمان بیرون آمدیم زید را در همین الآن که خودمان اینجا نشسته ایم می بینیم منتها کجا است؟! آن طرف زمین است؛ آفریقا هست، آسیا هست ولی همین الآن که داریم می بینیم، همین الآن اشیاء پنج میلیون سال پیش هستند یعنی در همین جایی که ما نشسته ایم [هستند].

این نکته ای است که یا دیگران مطرح نکرده اند یا اگر مطرح کرده اند در لفافه بوده که خلاصه یک طوری پیچیده بوده که نتوانسته اند به این قضیه برسند.

یعنی جنبه علّیت و معلولیت یک جنبه متدرج الحصول در عالم ثابتات و ملکوت نیست بلکه در عالم مُلک است. چرا در عالم ملک متدرج الحصول است؟ به خاطر اینکه مُلک زمان دارد و زمان یعنی یک حقیقت و یک اعتبار گذرا، نه یک

اعتبار ثابت. آیا ممکن است شما در حرکت سکون پیدا کنید؟! نه، چون هردو متناقضین هستند اگر حرکت هست سکون نیست اگر سکون هست حرکت نیست، زمان هم همین‌طور است و چون وجود آن شیء مترتب بر مَضی زمان است لذا الآن آن شیء از دید ما معدوم است اما اگر از زمان بیرون آمدیم و دیگر نگاه ما به اشیاء نگاه زمانی نبود بنابراین چیزی وجود پیدا نکرده است یعنی چه؟! یعنی چه وجود پیدا نکرده است؟! چیزی وجود پیدا کرده و از دید ما مخفی شده است یعنی چه؟! تمام اشیائی که قبلاً بودند همه پیش ما حاضر هستند؛ نوح در چه زمانی بود، عیسی در چه زمانی بود، آدم در چه زمانی بود، ده میلیون سال قبل، صد میلیارد قبل همه کواکب و همه اینها در جلوی ما هستند. آنهایی هم که بعداً پیدا می‌شوند چون لاجرم سلسله علت آنها را به وجود خواهد آورد پس اینها هم امر محتوم الوقوع می‌شوند و وقوع آنها حتمی است و چون وقوع آنها حتمی است پس باید ثابت باشند. زمان است که آنها را به وجود می‌آورد ولی خود وجود آنها از نقطه نظر سلسله علّیت که از قبل بوده و زمان

برداشته می شود، الآن هست.

بیان اشکال نسبت به مُثل افلاطونیه

بنابراین اشکالی که در این مُثل افلاطونیه هست و گفتم که بعداً به آن می رسیم این است که در مُثل افلاطونیه خود آن امر سِعی و کلی هست و تفصیل او نیست ولی مطلب در اینجا است که ما به مُثل افلاطونیه یک جنبهٔ عَلّی می دهیم که در این مُثل خود افراد خارجی و تفصیل خارجی بالفعل وجود دارند حالا گرچه از نقطه نظر زمانی هنوز وجود زمانی ندارند ولی وجود دارند و چون بالفعل وجود دارند پس حتماً در عالم ملک - بخواهی نخواهی - تحقق پیدا خواهد کرد چون بالفعل هست. صحبت در این است که الآن هست که اگر نباشد امکان اینکه در عالم خارج هم تحقق پیدا نکند نخواهد بود ولی چون این جزئیات الآن بالفعل در آن مُثل به نحو عَلّی وجود دارند پس در عالم خارج هم تحقق پیدا خواهند کرد. حالا اگر ما از زمان بیرون آمدیم هم به مُثل اطلاع پیدا می کنیم و هم به جزئیاتی که هستند؛ در یک آن، قبل و بعد و فعل در نزد ما علی السویه حضور دارند.

تلمیذ: پس منافاتی بین فرمایش شما که

فرمودید: «وجود جزئیات در عالم ربوبیات هست»

و مُثُل افلاطونیه نیست؟

استاد: مُثُل افلاطونیه جنبهٔ سبق بر این جزئیات

دارند قائل به سبق شده‌اند یعنی مناط علم ربوبی به

جزئیات است اما ما در این قضیه مناطی نمی‌خواهیم

خود مُثُل و جزئیات در ذات ربوبی وجود و تحقق

دارند.

و دُونَ سَبَقٍ یَعْنِیْ أَوْ ذُو وُجُودٍ عِلْمُهُ وَ لَكِنْ لَا

یَكُونُ سَابِقاً فِی الْكُلِّ فَهَاهُنَا قَوْلَانِ كَمَا أَشَرْنَا بِقَوْلِنَا

إِنْ یَكُنْ عِلْمُهُ بِمَجْعُولَاتِهِ بِأَنْ حَظَرَ فِی الْكُلِّ أَى

كُلِّ مَا سِوَاهِ نَفْسٍ كَوْنِهَا وَ وُجُودِهَا الْعِیْنِیَّةُ - التَّأْنِیْثُ

بِاعْتِبَارِ نَفْسٍ - فَالْصُّورَةُ الْعِیْنِیَّةُ عَیْنُ الصُّورَةِ

الْعِلْمِیَّةِ.^۱

«ذو وجود است ولی سابق در کل جزئیات

نیست»، مُثُل سابق بود؛ اوّل مُثُل بود بعد جزئیات

ولی این این‌طور نیست بلکه همه‌اش باهم است

یک‌کاسه است یعنی علم و معلومات خدا قبل و بعد

ندارد. «در اینجا دو قول است؛ یکی اینکه اگر علم

خدا به مجعولاتش علم حضوری باشد در کل؛ یعنی

۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۶.

کل ماسوای پروردگار، نفس آن ماسوا وجود عینی -
تأیید به اعتبار نفس است - صورت عینیۀ اشیاء عین
صورت علمی اشیاء است.»

حضور عینی تمام اشیاء در صُقع ربوبی

یعنی تمام اشیاء در صُقع ربوبی حضور عینی
دارند علم پروردگار عینِ عینِ اشیاء خارجی است و
تفاوتی بین علم و عین اشیاء خارجی وجود ندارد.
این را علم حضوری می گویند. «بِأَنَّ حَاضِرَ» یعنی
حضور داشته باشد. کل اشیاء به نحو تفصیل عین علم
ربوبی باشد.

می فرمایند که باید بعداً صحت و سُقم این را از
یک نظر بیان کنیم؛ سقم را که ایشان بیان می کنند این
است که مگر شما قائل نیستید بر اینکه اشیاء خارجی
همه حادث هستند؟! اگر ما قائل به حدوث باشیم نه
ازلیت، پس باید علم پروردگار بر اشیاء خارجی
سبقت گرفته باشد ولی ما می گوییم که این قول جای
تأمل دارد بلکه قول شیخ اشراق صحیح است.
درست شد؟! از نظر اینکه صورت علمیه عین
صورت عینه است درست است یعنی اتحاد بین علم

و معلوم در صقع ربوبی - این جهتش - را قبول داریم
 یعنی جدا نیستند یعنی علم پروردگار جنبه اضافی
 ندارد جنبه انتساب ندارد بلکه علم پروردگار عین آن
 عینیت خارجی است که عند الذات حضور دارد، این
 مقدارش را می دانیم و می گوئیم که درست است اما
 اینکه شما این عینیت را ازلی گرفتید و گفتید: ازلی
 است، ایشان می گویند: نه، علم پروردگار به ذات، بر
 علم پروردگار به اشیاء، اَزلاً سابق است. این اشکالی
 است که بر شیخ اشراق وارد شده است و اجمالش را
 عرض کردم و تفضیلش را حالا می آوریم.

فَذَاكَ قَوْلُ شَيْخِ الطَّائِفَةِ الْإِسْرَاقِيَّةِ وَ تَبِعَهُ فِي
 ذَلِكَ كَثِيرٌ مِنْ مُحَقِّقِي الْمَتَأَخِّرِينَ وَ سَنَوْضَحُ لَكَ
 صِحَّتَهُ مِنْ وَجْهِ وَ سُقْمِهِ مِنْ وَجْهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.^۱

[این قول، شیخ طائفه اشراقیه است و کثیری از
 محققین متأخرین وی را در آن تبعیت کرده اند و
 إن شاء الله به زودی خواهیم گفت که این رأی از
 جهتی صحیح و از حیثی سقیم و نادرست است.]

وَ إِنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرَ أَيْ عِلْمُهُ بِالْإِرْتِسَامِ فِي
 الْبَعْضِ وَ الْحُضُورِ فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ الْأَوَّلِ
 حَالِ كَوْنِهِ إِرْتِسَامِ صُورِ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا أَيْ هَذَا الْقَوْلَ

۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۶ و ۵۷۷.

ثَالِيسُ الْمَلْطَى أَمْ أَيْ قَصَدَ فَإِنْ مَذْهَبَهُ أَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ
الْعَقْلَ بِحُضُورِ ذَاتِهِ وَ يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْأُخْرَ بِارْتِسَامِ
صُورِهَا فِي الْعَقْلِ.^۱

«حالا اگر علم پروردگار حضوری باشد؛ بعضی
از آن حضوری و بعضی از آن حصولی است» یعنی
خدا دو نوع علم دارد؛ یک علمش حضوری است
مثل یک ماهیات کلیه‌ای که عندالذات حضور دارند
مثل مثل افلاطونیه که علم پروردگار به این مثل
حضوری است ولی چون خود این مثل موجد اشیاء
دیگر هستند لذا ارتسامی می‌شوند. بنابراین خدا یک
علم حضوری دارد که مثل هستند، یک ارتسامی دارد
که جزئیات خارجی هستند - که آن جزئیات خارجی
- بعد از خلقت، صورتشان در ذهن خدا می‌افتد اما
قبل از خلقت و قبل از اینکه این مثل دست به کار
بشوند و مثلاً یک آقا شیخ فلان درست کنند، خدا
علم حضوری به ایشان ندارد و به آن مثل دارد وقتی
که آن مثل دست به کار شدند و شما درست شدید
آنوقت یک صورتی از شمایل مبارک در آن نفس

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۵۷۷.

نفیس پروردگار و در آن صورت پروردگار
[می‌افتد.] این‌طوری می‌فهمیم حالا نمی‌دانیم.

«حالا اگر علمش حضوری باشد؛ در بعضی
ارتسامی باشد و در بعضی حضوری باشد مثل عقل
اوّل»، حالا اینجا مثل نگفته است، می‌گوید: مثل عقل
اوّل. که عقل اوّل را خدا درست کرده است و وجود
عقل اوّل نزد او حضوری است. خیلی خوب اما آن
[صوری که] عقل درست می‌کند دیگر ارتسامی
می‌شوند.

«درحالی که صور اشیاء بر آن عقل مرتسم است.
آن وقت خدا که بر آن عقل اشراف پیدا می‌کند علم
این صور هم ارتسامی می‌شود.»

فیه ذا اى هذا القول ثاليس الملقى أم اى قصدَ
فإنّ مذهبَه أنّه تعالى يعلمُ العقلَ بحضورِ ذاته و
يعلمُ الأشياءَ الآخرَ بِارتسامِ صورِها فى العقلِ.^۱

[این قول را ثالیس ملطی قصد و اختیار نموده
زیرا مذهب و مسلک وی آن است که حق تعالی]
عالم به عقل است به حضور ذاتش یعنی خود آن
عقل ذاتاً حاضر است. به ارتسام صورش در عقل به

۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۷.

اشیاء دیگر عالم است.

و لَمَّا فَرَعْنَا عَنْ ذِكْرِ شَعْبِ الْقَوْلِ بِانْفِصَالِ
الْعِلْمِ شَرَعْنَا فِي ذِكْرِ شَعْبِ الْقَوْلِ بِاتِّصَالِهِ بِقَوْلِنَا
أَمَّا الْعِلْمُ الَّذِي لَيْسَ يُرَى - مَبْنًى لِلْمَفْعُولِ - انْفِصَالُهُ
فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ غَيْرَهُ وَ زَائِداً عَلَيْهِ وَ لَكِنْ
زِيَادَةً مُتَّصِلَةً أَوْ لَا.^۱

«وقتی که از ذکر شعب به انفصال علم فارغ شدیم
شروع کردیم در ذکر شعب اینکه اگر این علم متصل
باشد» یعنی جدای از ذات نباشد؛ «اما علمی که "لَیسَ
يُرَى انفصالة" - این را مبنی برای مفعول بخوانیم -
خالی نیست از اینکه یا این علم غیر از ذات است و
زائد بر ذات است» اما جدای از ذات نیست «ولكن
زيادتي متصلة است و منفصلة نیست. یا اینکه این طور
نیست.»

فَالأَوَّلُ مَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ بِقَوْلِنَا إِنَّ كَانَ غَيْرَهُ عَلَا
جَلَالُهُ حَالُ كَوْنِهِ مُرْتَسِماً فِيهِ فَيَكُونُ عِلْمُهُ حُصُولِيّاً
فَإِذَا أَيْ هَذَا الْقَوْلِ بِغَيْرِ مِيقَاتٍ أَيْ كَذِبٍ لِأَنْكَسِيمَايَسِ
الْمَلْطَى وَ الشَّيْخِينَ أَبِي عَلِيٍّ وَ أَبِي نَصْرِ الْفَارَابِيِّ.^۲
[پس اوّل همان است که با قول خود به آن اشاره

نمودیم که] اگر این علم غیر از ذات باشد؛ ذات جدا

۱. همان.

۲. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۷.

باشد و علم ذات هم با ذات تفاوت داشته باشد،
درحالی که مرتسم بر ذات است نه اینکه حضور دارد.
این علم حصولی می شود و زائد بر ذات است.

این قول [بدون شائبه کذبی] برای لا نکسیمایس
الملطی یا شیخین که ابی علی و ابونصر فارابی باشد
است.

فَقَالَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ إِنَّ الْمَعْنَى الْمَعْقُولَ قَدْ يُؤْخَذُ
عَنِ الشَّيْءِ الْمَوْجُودِ كَمَا أَخَذْنَا عَنِ الْفَلَكَ بِالرَّصْدِ
وَالْحَسِّ صَوْرَتَهُ الْمَعْقُولَةَ.^۱

«شیخالرئیس این طور فرمودند: معنای معقول را
از شیء موجود می گیریم»؛ این شیء را نگاه می کنیم
و یک معنای معقولی از او می گیریم چندتا زید و
عمرو و بکر را می بینیم یک انسانیت را از آنها انتزاع
می کنیم. «همان طور که از فلک به واسطه رصد و
حس صورت معقوله را از فلک می گیریم»؛ یک
نقشی از این فلک در ذهنمان می آید.

وَقَدْ يَكُونُ الصَّوْرَةُ الْمَعْقُولَةُ غَيْرَ مَأْخُودَةٍ عَنِ
الْمَوْجُودِ بَلْ بِالْعَكْسِ كَمَا أَنَّا نَعْقِلُ صَوْرَةَ بِنَائِيَّةٍ
نَخْتَرُ عَنْهَا ثُمَّ يَكُونُ تِلْكَ الصَّوْرَةُ مُحَرَكَةً لِأَعْضَائِنَا
إِلَى أَنْ نُوجِدَهَا فَلَا تَكُونُ وَجِدَتْ فَعَقَلْنَاهَا وَ لَكِنْ

۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۷ و ۵۷۸.

گاهی اوقات آن صورت معقوله، اوّل از موجود گرفته نمی‌شود بلکه اوّل خودش وجود دارد. بلکه بالعکس آن موجود را از آن صورت می‌گیریم. همان‌طور که ما این صورت بنائیه را تعقل می‌کنیم اختراع می‌کنیم بعد این صورت، اعضاء ما را حرکت می‌دهد بعد این بنا را بر طبق آن صورت می‌سازیم. این‌طور نبود که اوّل این بنا موجود باشد پس ما تعقلش کنیم بلکه اوّل ما تعقل کردیم بعد پیدا شد.

و نِسْبَةُ الْكُلِّ إِلَى عَقْلِ الْأَوَّلِ الْوَاجِبِ الْوُجُودَ هَذَا فَإِنَّهُ يَعْقِلُ ذَاتَهُ وَ مَا يُوجِبُهُ ذَاتُهُ وَ يَعْلَمُ مِنْ ذَاتِهِ كَيْفِيَّةَ كَوْنِ الْخَيْرِ فِي الْكُلِّ فَيَتَّبِعُ صَوْرَتَهُ الْمَعْقُولَةَ صَوَرَ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى النَّظَامِ الْمَعْقُولِ عِنْدَهُ لَا عَلَى أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِاتِّبَاعِ الضَّوِّ لِلْمُضِيءِ وَ الْإِسْخَانِ لِلْحَارِّ بَلْ هُوَ عَالَمٌ بِكَيْفِيَّةِ نِظَامِ الْخَيْرِ فِي الْوُجُودِ وَ أَنَّهْ عَنْهُ وَ عَالَمٌ بِأَنْ هَذِهِ الْعَالَمِيَّةُ يُفِيضُ عَنْهَا الْوُجُودَ عَلَى التَّرْتِيبِ الَّذِي يَعْقِلُهُ خَيْراً وَ نِظَاماً انتهى.^۲

«تمام اشیاء نسبت به عقل اوّل که واجب‌الوجود است» اینها این‌طور هستند یعنی آن عقل اوّل، اوّل

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۵۷۸.

^۲ . منظومه، ج ۳، ص ۵۷۸ و ۵۷۹.

این صور را درست کرده است و بعد طبق آن صور
این اعیان خارجی را ساخته است. «آن عقل اوّل
ذاتش را تعقل می‌کند و آنچه که ذات او ایجاب
می‌کند.» در اینجا به واجب‌الوجود نسبت عقل داده
است و می‌گوید: آن خداوند واجب‌الوجود آن عقلی
که دارد، آن تعقل ذاتی او صور این اشیاء را اقتضاء
می‌کند و [بداند] «و از خودش می‌داند خیر چگونه
در همه هست پس صورت معقوله تابع آن صورت
موجودات در آن نظام معقول می‌شود». اوّل آن نظام
معقول را که تصور کرده است صورت موجوده اشیاء
را تابع او می‌سازد «نه‌اینکه او تابع است
همان‌طوری که ضوء تابع مَضیی است و اسخان برای
حار است یعنی اینکه او از آن جرم اطلاعی ندارد
چون ضوء وقتی که نور می‌آید از آن جرمی که دارد
آن هیچ اطلاعی ندارد یا مثلاً آن گرما هیچ‌گونه
اطلاعی از آن آتشی که او را به‌وجود آورده اطلاع
ندارد می‌گوید: این، این‌طور نیست بلکه او خودش
تمام اینها را تعقل کرده است» بلکه این عقل اوّل عالم
به کیفیت نظام الخیر در وجود است و این خیر از او
است و عالم است به اینکه این کیفیت عالمیتِ

خودش، همان است که وجود از او افاضه و جاری می‌شود بر همان ترتیبی که این ترتیب را به‌نحو خیر و به‌نحو یک نظام تعقل می‌کند، کلام ایشان تمام شد.» بنابراین بوعلی قائل به علم حصولی و علم ارتسامی در موجودات شد اما علم حضوری بالنسبه به عقل اوّل.

اللهم صل على محمد و آل محمد