

درس یکصد و هفتاد و هفتم:

بررسی اقوال و آراء در کیفیت علم پروردگار (2)

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

أو ذو وجودٍ ليسَ ذا ثباتٍ *** فَمُثَلُّ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ
مَعَ سَبْقِهِ ذَا مِنْ فَلَاطُونِ اشْتَهَرَ *** وَ دُونَ سَبْقِي إِنْ يَكُنْ بِأَنْ حَضَرَ
فِي الْكَلِّ نَفْسَ كَوْنِهَا الْعَيْنِيَّةُ *** فَذَاكَ قَوْلُ الشَّيْخِ الْإِسْرَاقِيَّةِ
وَ إِنْ يَكُنْ فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ ارْتَسِمَ *** صَوْرُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا ثَالِيسٍ أَمْ
أَمَّا الَّذِي لَيْسَ يَرَى انْفِصَالَهُ *** إِنْ كَانَ غَيْرَهُ عَلَا جَلَالُهُ
مُرْتَسِمًا قَدْ بَغِيرَ مِينَ *** لِأَنْكَسِيمَايَسِ وَ الشَّيْخِينَ
فِي الْكَلِّ نَفْسَ كَوْنِهَا الْعَيْنِيَّةُ *** فَذَاكَ قَوْلُ الشَّيْخِ الْإِسْرَاقِيَّةِ
وَ إِنْ يَكُنْ فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ ارْتَسِمَ *** صَوْرُ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا ثَالِيسٍ أَمْ

بحث در کیفیت علم خداوند متعال به اشیاء بود، خود آقایانی که این مسائل را می‌گویند، اینها رَجَمًا بالغیب 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 می‌گذارند که باید این طور فکر کنی و علمت باید این طور باشد!

تلمیذ: خدا هم مجبور می‌شود قبول کند!

استاد: بله، او هم قبول می‌کند بیچاره زبان ندارد از خودش دفاع کند، بگوید: مگر شما در شکم من هستید و خبر دارید که چه خبر است؟!

بعضی‌ها علم خدا را عبارت از همان ثابتات متقرّره بین الوجود و العدم که ماهیات هستند گرفته‌اند که بخش گذشت؛ علم خدا عبارت از ماهیات معدومه‌ای است که این ماهیات متقرّره هستند و اسم آنها را ثابتات گذاشته‌اند. حالا این دو نوع است؛ یا اینکه تعلقی دارند، ایشان می‌فرمایند: مذهب محیی‌الدین این طور است که با آن وجود حقیقی یک ربط و تعلقی دارند. یا اصلاً هیچ گونه 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 خود ماهیات معدومه عبارت از علم پروردگار است.

تعریف مُثَلُّ 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 مُثَلُّ 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

^۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۱.

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 سعی 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 متنها آن حقیقت کلی، مفهوم نیست بلکه خودش هم یک موجود است که آن امر موجود نسبت به آن جزئیاتی که تحت او هستند جنبه سعی و علی دارد و قوام این جزئیات به آن امر کلی و سعی است. کلی از نظر مفهومی منظور ما نیست بلکه از نقطه نظر جنبه سعی مورد نظر است.

اینها قائل به این هستند بنابراین این مثل، مناط برای علم تفصیلی خدا هستند یعنی این مثل 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 مثل وسیله و واسطه هستند برای اینکه خداوند متعال بر جزئیات احاطه علی داشته باشد.

این یک قول که البته این مثل افلاطونیه از نقطه نظر سبق وجودی سابق بر این جزئیات هستند؛ اول 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 مثل 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 قول مثل افلاطونی است که مثل افلاطونی آن علم ذات را بر جزئیات سابق می دانند. یعنی علم ذات به این مثل، سابق است به علم ذات بر

تفاصيل خارجيه كه اين هم خلاف است به خاطر اينكه - اشكالاتي كه شده - جهل در ذات پيش مي آيد كه منافات با كماليّت ذات دارد و ذات از هر حيث جنبه كمالي دارد. حالا اشكالات ديگري هم هست كه متعرض نشديم.

اين جهت در اين كلام شيخ اشراق است، البته ايشان اشكالي را بر شيخ اشراق وارد مي كنند - در اسفار هم اين اشكال هست، ما هم براي يك توجيهي داريم - كه البته ما مي توانيم اين را توجيه كنيم، منتها چون خودشان فرمودند كه ما بعداً مي گوييم لذا ما الآن متعرض اين نمي شويم. در حواشي هم هست.

مطلب ديگري كه در اينجا هست اين است كه تابه حال اين علم، منفصل از ذات بود يعني جدای از ذات بود، اين علم در اينجا عين ذات نبود اما صحبت در اين است كه بعضي ها از اينجا به بعد آمدند آن علم را همان عين ذات مي دانند و منفصل از ذات به حساب نمي آورند. آن وقت خود همين چند قسم است؛ يالينكه اين علم را؛ يعني اتحاد بين علم و عالم و معلوم است كه به قول فرريوس است. بعضي ها قائل به اتحاد علم و عالم هستند نه معلوم، و اين صور را صور ارتسامي مي دانند كه قول بوعلی و فارابی در اينجا همين طور است كه اول جنبه علم را بر جنبه موجودات مقدم مي دانند و مي گویند كه فاعل ذي شعور و فاعل بالاراده و فاعل عاقل - به خداوند عقل را نسبت مي دهند - اول صور اشياء را خلق مي كند و بعد آن اشياء را بر طبق اين صور [به وجود مي آورد] همان طوري كه بنائي مي آيد و بنائي را به وجود مي آورد خداوند هم اين اشياء را بر طبق آن خلق مي كند و در تمام اينها مختار و عالم به فعل و اراده اش مي باشد و مثل نار نيست كه در عين حال كه احتراقيت دارد ولي شاعر به احتراقيت خودش نيست بلكه علم خداوند متعال همان عين نظام احسن است كه مي داند چه مي كند و فقط فاعل بالايجاب نيست بلكه اختيار و شعور و قصد اصلح در اينجا لحاظ شده است. اين هم به اصطلاح قول اينها است.

تلميذ: ... كه آيا علم حصولي در ذات حق مصور هست يا نيست امكان دارد يا ندارد چون متفرع است بر اينكه ما قائل بشويم به اينكه علم حصولي هم در ذات باري تحقق دارد.

استاد: ايشان فقط جمع بين اقوال كردند اما آن بحث علم حصولي يا حضوري و اينها را خودشان جدا بحث کرده اند و ديگر نياز ندارد كه اينجا بيان كنند. ايشان فقط در اينجا بحثي كردند «غرر في ذكر الأقوال في العلم و...» و بعد هم راجع به اينكه کدام يك از اينها صحيح تر است در اين بحث «غرر في أن علمه تعالى بالاشياء بالعقل البسيط و الإضافة الإشرافية»^۱ صحبت مي كنند؛ تقريباً مي شود گفت كه در آنجا بحث مفصلي راجع به اين قضيه هست ولي فعلاً جمع بين اقوال کرده اند و در بعضي جاها متعرض صحت و سقم اينها هم

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۵۸۶.

خیلی هم مجمل گذشتند البته در هر کدام از اینها جا دارد که صحبت و بحث بیشتری بشود ولی به نظر می‌رسد در جاهایی که مختص به خودش هست مطرح می‌شوند.

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 اینجا روشن بشود تا این روشن نشد جنبه ربوبی به اعیان خارجی روشن نمی‌شود. اصلاً در اینجا کسانی که آمدند راجع به این قضیه [بحث کردند] اصلاً این بحث را مطرح نکرده‌اند، اصلاً بوعلی در ربط حادث به قدیم بحث نکرده است. بلکه ملاًصدرا و اینها بحث کرده‌اند و این مطلب دیگر است.

- مسئله دیگر مسئله «بسیط الحقیقة کُلّ الأشياء»^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 عدیده‌ای است که باید دست‌به‌دست هم بدهند تا حدودی انسان بتواند یک مقداری ذهنش برسد به اینکه آن جنبه علمی به چه کیفیت است. والا هر کسی می‌گوید 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 ثَبَاتٍ فَقَطَّ عَلَى اصْطِلَاحِهِمْ فَمَثَلُ أَى فَعِلْمِهِ مَثَلُ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ أَى بِذَوَاتِهَا مَعَ سَبْقِهِ مُتَعَلِّقٌ بِذَى وُجُودِ ذَا مِنْ فَلَاطُونِ اشْتَهَرَ.^۲

«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 می‌گویند. «یا علم عبارت از معدوم است» همان طوری که در بالا گفتیم یعنی معدومات ثببات خارجی عبارت از علم پروردگار هستند ماهیات مقررهای که معدوم هستند علم پروردگار هستند، معلوم

۱. منظومه، ج ۴، ص ۱۱۸.

۲. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۵.

پروردگار هستند. یا این طور می‌گوییم یا اینکه الآن می‌گوییم: این علم یک علم وجودی است یعنی به یک امر وجودی تعلق گرفته است. «فقط معدومی که دارای ثبات است نیست بنا بر اصطلاح آنها.» حالا آن امر وجودی که معلوم پروردگار است و علم عبارت از آنها است، چیست؟ «همان مثل هستند علم پروردگار عبارت از اشیاء کلی و سعی خارجی است» که جنبهٔ علّی 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 بِالْأَشْيَاءِ مُنْفَصِلًا عَنْ ذَاتِهِ ذَا شَيْئِيَّةٍ وَجُودٍ سَابِقًا عَلَى الْأَشْيَاءِ وَهُوَ الْمَثَلُ النُّورِيَّةُ الَّتِي سَيَجِيءُ اثْبَاتُهَا فِي الْقَرِيذَةِ الْمَعْقُودَةِ لِإِبْيَانِ الْأَفْعَالِ وَلَكِنَّهَا لَيْسَتْ مَنَاطٌ عِلْمِهِ النَّقْصِيلِي بِالْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا لِكُونِهَا مُتَأَخَّرَةً الْوُجُودِ عَنْهُ تَعَالَى وَ عَنْ عِلْمِهِ بِهَا.^۱

«علم تعالی 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 مثل تعلق می‌گیرد و منفصل و جدای از ذات او است و اتکا به ذات دارد؛ «اینها مثل نوریه‌ای 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 **النور ظاهر بنفسه و المظهر بغيره**. حتی می‌گویند: این خروس‌هایی که می‌خوانند اوّل آن خروس مثل افلاطونی خوانده است بعد این خروس‌هایی که در این دنیا هستند همه شروع به قوقولی قوقو می‌کنند! یا مثل الاغ و امثال ذلک، فقط راجع به خروس نیست بقیه چیزها 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 خدمتان 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.

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.

[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 سِعی و کمالی دارد به معلول، پس این جنبه کمالیه باید جنبه‌های تجردی و اینها باشد. اینها تا حدودی به این مسائل رسیده بودند مخصوصاً افلاطون و اینها که می‌توانیم بگوییم: شاید مسائلی را هم مشاهده می‌کردند؛ 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 نمی‌کند متنها هر کسی یک‌طور مسئله را بیان می‌کند.

تلمیذ: مُثل 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 جلسه‌های 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 می‌شوند و آن اینکه آنچه که موجب جهل ما نسبت به حوادث آینده است فقط مسئله زمان است، این موجب است. ببینید الآن شما می‌خواهید از خیابان اطلاع پیدا کنید، آنچه که موجب جهل ما نسبت به خیابان است همین دیوارهایی است که جلوی ما را تا خیابان گرفته‌اند. 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 کوچه‌ها را پشت سر بگذاریم تا جهل ما برطرف شود. حالا اگر این دیوارها را شما با یک بولدوزر خراب کردید تا چشم باز می‌کنید خیابان را می‌بینید 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 مسئله 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 برهه 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 جَرَّاً. آن وقت آن یک ثانیه‌هایی که دائماً به وجود می‌آیند با خودشان حوادثی را هم به وجود می‌آورند خودشان که آرام نمی‌نشینند بلکه حوادثی را به وجود می‌آورند مثلاً تصادف می‌شود، مرگ و میر، زندگی، زلزله، باران، برف، خوشید و سایر حوادثی که یک ثانیه، یک ثانیه برای ما پیدا می‌شوند. پس آنچه که موجب می‌شود تا ما بر آینده اطلاعی نداشته باشیم جنبه زمان است که این زمان در اینجا آمده و خلاصه جلوی دید ما را گرفته است

احاطه شخص خارج شده از زمان بر معلولات و سلسله علل

حالا اگر شخصی از این زمان بیرون آمد وقتی که از زمان بیرون آمد تمام سلسله علل را می‌بیند و معلولاتش را هم باهم یک جا می‌بیند. عجیب اینجا است که می‌بیند همین علت، معلولی را می‌سازد و این معلول علت می‌شود برای معلول دیگر و او علت می‌شود برای معلول دیگر، همه را یک جا می‌بیند. چرا یک جا می‌بیند؟! 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 می‌گویم: «همین الآن» از یک نقطه نظر غلط است و از یک نقطه نظر چاره ندارم - زیدی که ده سال بعد به دنیا می‌آید الآن هست یعنی همین الآن که من دارم با شما صحبت می‌کنم، زید ده سال دیگر در همین دنیا و در همین مکان هست منتها چیزی که هست ما نمی‌توانیم او را ببینیم. چرا؟! چون ما همیشه مقطعی می‌بینیم 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 نشسته‌ایم می‌بینیم متنها کجا است؟! آن طرف زمین است؛ آفریقا هست، آسیا هست ولی همین الآن که داریم می‌بینیم، همین الآن اشیاء پنج میلیون سال پیش هستند یعنی در همین جایی که ما نشسته‌ایم [هستند].

این نکته‌ای است که یا دیگران مطرح نکرده‌اند یا اگر مطرح کرده‌اند در لفافه بوده که خلاصه یک‌طوری پیچیده بوده که نتوانسته‌اند به این قضیه برسند.

یعنی جنبه علیت و معلولیت یک جنبه متدرج الحصول در عالم ثابتات و ملکوت نیست بلکه در عالم ملک است. چرا در عالم ملک متدرج الحصول است؟ به خاطر اینکه ملک 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 هر دو متناقضین هستند اگر حرکت هست سکون نیست اگر سکون هست حرکت نیست، زمان هم همین طور 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 علت که از قبل بوده و زمان برداشته می‌شود، الآن هست.

بیان اشکال نسبت به مُثُل افلاطونیه

بنابراین اشکالی که در این مُثُل افلاطونیه هست و گفتم که بعداً به آن می‌رسیم این است که در مُثُل افلاطونیه خود آن امر سِعی و کلی هست و تفصیل او نیست ولی مطلب در اینجا است که ما به مُثُل افلاطونیه یک جنبه علی می‌دهیم که در این مُثُل 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 بکند نخواهد بود ولی چون این جزئیات الآن بالفعل در آن مُثُل به نحو علی وجود دارند پس در عالم خارج هم تحقق پیدا خواهند کرد. حالا اگر ما از زمان بیرون آمدیم هم به مُثُل اطلاع پیدا می‌کنیم 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 جنبه 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 الْکَلِّ فَهَاهُنَا قَوْلَانِ کَمَا أَشَرْنَا بِقَوْلِنَا إِنْ یَكُنْ عِلْمُهُ بِمَجْعُولَاتِهِ بِأَنْ حَضَرَ فِی الْکَلِّ أَىْ کُلُّ مَا سِوَاهِ نَفْسٍ کَوْنِهَا وَ وُجُودِهَا الْعِیْنِیَّة - التَّائِیْثُ بِاعْتِبَارِ نَفْسٍ - فَالْصُّورَةُ الْعِیْنِیَّةُ عِیْنُ 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 یک کاسه است یعنی علم و معلومات خدا قبل و بعد ندارد. «در اینجا

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۵۷۶.

دو قول است؛ یکی اینکه اگر علم خدا به مجعولاتش علم حضوری باشد در کل؛ یعنی 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 صقع ربوبی

یعنی تمام اشیاء در صقع ربوبی حضور عینی دارند علم پروردگار عین عین اشیاء خارجی است و تفاوتی بین علم و عین اشیاء خارجی وجود ندارد. این را علم حضوری می‌گویند. «بِأَنَّ حَاضِر» یعنی حضور داشته باشد. کل اشیاء به نحو تفصیل عین علم ربوبی باشد.

می‌فرمایند که باید بعداً صحت و سقم این را از یک نظر بیان کنیم؛ سقم را که ایشان بیان می‌کنند 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 می‌گوییم 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 جهش - 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 الذّات حضور دارد، این مقدارش را می‌دانیم و می‌گوییم که درست است اما اینکه شما این عینیت را ازلی گرفتید و گفتید: ازلی است، ایشان می‌گویند: نه، علم پروردگار به ذات، بر علم پروردگار به اشیاء، ازلاً سابق است. این اشکالی است که بر شیخ اشراق وارد شده است و اجمالش را عرض کردم و تفضیلش را حالا می‌آوریم.

فَذَٰكَ قَوْلُ شَيْخِ الطَّائِفَةِ الْإِسْرَاقِيَّةِ وَتَبِعَهُ فِي ذَٰلِكَ كَثِيرٌ مِّنْ مُحَقِّقِي الْمَتَأَخِّرِينَ وَ سَنُوضِّحُ لَكَ صِحَّتَهُ مِنْ وَجْهِهِ وَ سَقَمَهُ مِنْ وَجْهِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.^۱

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

وَ إِنْ يَكُنْ بِأَنَّ حَاضِرَ أَيْ عِلْمُهُ بِالْإِشْرَاقِيَّةِ فِي الْبَعْضِ وَ الْحُضُورِي فِي الْبَعْضِ كَالْعَقْلِ الْأَوَّلِ حَالٍ
كَوْنِهِ إِنْ تَسَمَّيَ صُورَ الْأَشْيَاءِ فِيهِ ذَا أَيْ هَذَا الْقَوْلَ تَالِيَسُ الْمَلْطِيِّ أَمْ أَيْ قَصَدَ فَإِنْ مَذْهَبَهُ أَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ الْعَقْلَ
بِحُضُورِ ذَاتِهِ وَ يَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْآخَرَ بِإِشْرَاقِ صُورِهَا فِي الْعَقْلِ.^۲

«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 عند الذّات حضور دارند مثل مثل افلاطونیه که علم پروردگار به این مثل حضوری است ولی چون خود این مثل موجد اشیاء دیگر هستند لذا

^۱ . منظومه، ج ۳، ص ۵۷۶ و ۵۷۷.

^۲ . منظومه، ج ۳، ص ۵۷۷.

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 آن وقت یک صورتی از شمایل مبارک در آن نفس نفیس پروردگار و در آن صورت پروردگار [می‌افتد.] این طوری 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 می‌کنند 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 ای هذا القول ثاليس الملقى أم ای قَصَدَ فَإِنَّ مَذْهَبَهُ أَنَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ الْعَقْلَ بِحُضُورِ ذَاتِهِ وَيَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْآخِرَ بِإِرْتِسَامِ صُورِهَا فِي الْعَقْلِ.^۱

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

و لَمَّا فَرَّغْنَا عَنْ ذِكْرِ شُعْبِ الْقَوْلِ بِانْفِصَالِ الْعِلْمِ شَرَعْنَا فِي ذِكْرِ شُعْبِ 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.^۲

«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 "لایس یُری انفصاله" - 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 «ولکن زیادی متصله است و منفصله نیست. یا اینکه این طور نیست.»

فَالْأَوَّلُ مَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ بِقَوْلِنَا إِنَّ كَانَ غَيْرَهُ عَلَا جَلَالُهُ حَالُ كَوْنِهِ مُرْتَسِمًا فِيهِ فَيَكُونُ عِلْمُهُ حُصُولِيًّا قَدْ أَتَى هَذَا الْقَوْلَ بِغَيْرِ مِيقَاتٍ كَذِبٍ لِأَنَّهُ سَمِيَ الْمَلْطَى وَ الشَّيْخُ أَبُو عَلِيٍّ وَ أَبُو نَصْرٍ الْفَارَابِيُّ.^۳

[پس اوّل همان است که با قول خود به آن اشاره نمودیم که] اگر این علم غیر از ذات باشد؛ ذات جدا

۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۷.

۲. همان.

۳. 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

«شیخ رئیس 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.

و قَدْ يَكُونُ الصَّوْرَةُ الْمَعْقُولَةُ غَيْرَ مَأْخُذَةٍ عَنِ الْمَوْجُودِ بَلْ بِالْعَكْسِ كَمَا أَنَّا نَعْقِلُ صَوْرَةَ بِنَائِيَّةٍ
نَخْتَرُهَا ثُمَّ يَكُونُ تِلْكَ الصَّوْرَةُ مُحَرَّكَةً لِأَعْضَائِنَا إِلَى أَنْ نُوجِدَهَا فَلَا تَكُونُ وَجِدَتْ فَعَقَلْنَاهَا وَلَكِنْ عَقَلْنَاهَا
فَوَجِدَتْ.^۲

گاهی اوقات آن صورت معقوله، اول از موجود گرفته نمی شود بلکه اول خودش وجود دارد. بلکه بالعکس آن موجود را از آن صورت می گیریم. همان طور که ما این صورت بنائیه را تعقل می کنیم اختراع می کنیم بعد این صورت، اعضاء ما را حرکت می دهد بعد این بنا را بر طبق آن صورت می سازیم. این طور نبود که اول این بنا موجود باشد پس ما تعقلش کنیم بلکه اول 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 صَوْرَ الْمَوْجُودَاتِ عَلَى النَّظَامِ الْمَعْقُولِ عِنْدَهُ لَا عَلَى أَنَّهَا
تَابِعَةٌ لِتَابِعِ الضَّوِّ لِلْمُضْيِئِ وَ الْإِسْخَانِ لِلْحَارِّ بَلْ هُوَ عَالَمٌ بِكَيْفِيَّةِ نِظَامِ الْخَيْرِ فِي الْوُجُودِ وَ أَنَّهُ عَنْهُ وَ عَالَمٌ
بِأَنَّ هَذِهِ الْعَالَمِيَّةَ يُفِيضُ عَنْهَا الْوُجُودَ عَلَى التَّرْتِيبِ الَّذِي يَعْقِلُهُ خَيْرًا وَ نِظَامًا أَنْتَهَى.^۳

«تمام اشیاء نسبت به عقل اول که واجب الوجود است» اینها این طور هستند یعنی آن عقل اول، اول این صور را درست کرده است و بعد طبق آن صور این اعیان خارجی را ساخته است. «آن عقل اول ذاتش را تعقل می کند و آنچه که ذات او ایجاب می کند.» در اینجا به واجب الوجود نسبت عقل داده است و می گوید: آن خداوند واجب الوجود آن عقلی که دارد، آن تعقل ذاتی او صور این اشیاء را اقتضاء می کند و [بداند] «و از خودش می داند خیر چگونه در همه هست پس صورت معقوله تابع آن صورت موجودات در آن نظام معقول

۱. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۷ و ۵۷۸.

۲. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۸.

۳. منظومه، ج ۳، ص ۵۷۸ و ۵۷۹.

می‌شود». اوّل آن نظام معقول را که تصور کرده است صورت موجوده اشیاء را تابع او می‌سازد «نه اینکه 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 به وجود 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 عالمیت خودش، همان است که وجود از او افزوده و جاری می‌شود بر همان ترتیبی که این ترتیب را به نحو خیر و به نحو 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 علی محمد و آل محمد