

An Investigation of the Viewpoint of Mulla Shamsa Gilani about the Divine Knowledge

Elias Mousavi Khosravi^{1}, Yahya Kabir²*

1. PhD student of Shī‘a Theology, College of Farabi, University of Tehran
2. Associate Professor, Department of Philosophy and Mysticism, College of Farabi, University of Tehran

(Received August 8, 2019; Accepted: February 8, 2020)

Abstract

Mulla Shamsa Gilani, one of the shining and famous figures of the 11th century LH in the Isfahan school of philosophy who – like other notable philosophers of his era such as Mulla Sadra and Mir Damad – was skillful in using the Qur’ānic verses and Islamic traditions to prove his philosophical discussions. As one of the outstanding students of Mir Damad, he was greatly influenced by him and learned the peripatetic style and foundations from him. Mulla Shamsa opposed many great philosophers – especially the head of the largest school of philosophy in his era, i.e. Mulla Sadra – with regard to some philosophical issues such as the principality of existence, substantial movement, God’s a priori knowledge, and God’s knowledge of Himself. With regard to the relationship between the essential attributes and the essence, Mulla Shamsa adopts a view similar to Mu‘tazila, peripatetic philosophers, and Mulla Sadra, and believes in the sameness of the essential attributes and the essence. Concerning God’s a priori knowledge of the creatures, he believes in a third form (that is, not acquired nor direct), which is the pure and simple Being of God, and considers the existence of creatures as irrelevant and ineffective in God’s knowledge. Mulla Shamsa takes God’s knowledge of Himself as the most direct and does not deem permissible the application of the commonly used conception of the collective knowledge to God. The article at hand adopts a library research method to clarify Mulla Shamsa’s viewpoint about God’s knowledge.

Keywords: God’s a priori knowledge, God’s knowledge of Himself, Most direct knowledge, Collective knowledge.

* **Corresponding Author:** elyas_mosavi@yahoo.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۲۷۹-۲۹۶ (مقاله پژوهشی)

بررسی دیدگاه ملاشمسای گیلانی در مورد علم خداوند

الیاس موسوی خسروی^{۱*}، یحیی کبیر^۲

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، هیئت علمی دانشگاه پیام نور گیلان

۲. دانشیار گروه فلسفه و عرفان، پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹)

چکیده

ملاشمسای گیلانی، یکی از چهره‌های درخشان و نامدار سده یازدهم هجری، در مکتب فلسفی اصفهان است که همچون بسیاری از بزرگان حکمت در عصر خودش، از جمله ملاصدرا و میرداماد، در تمسک جستن به آیات و روایات، برای اثبات مباحث فلسفی، دستی توانا داشت. او که از شاگردان نامی میرداماد بود، بیشترین تأثیر را نیز از او پذیرفت و سبک مشایبان و مبنای فکری آنها را از محضر او آموخت. ملاشمسا در برخی از مباحث فلسفی از قبیل: اصالت وجود، حرکت جوهری، علم پیشین خداوند و علم خداوند به ذاتش، با بسیاری از حکمای بزرگ (به ویژه رئیس بزرگ‌ترین مکتب عصر خود یعنی ملاصدرا) به مخالفت پرداخت و گاهی نظریات منحصر به فرد و مخالف با آنها بیان کرده است. ملاشمسا در زمینه رابطه صفات ذاتی با ذات، همچون معتزله، مشایبان و ملاصدرا قائل به عینیت صفات ذاتی با ذات است. او در حوزه علم پیشین خداوند به موجودات، قائل به قسم سومی (نه حصولی و نه حضوری) بود که همان ذات بحت و بسیط خداوند است و وجود موجودات را در تبیین علم خداوند، لغو و بی اعتبار می‌داند، ملاشمسا، علم خداوند به ذاتش را حضوری اقوی می‌داند و کاربرد علم اجمالی به معنای مشهور نزد حکما را در مورد خداوند جایز نمی‌داند که مقاله حاضر به روش کتابخانه‌ای در صدد ایضاح دیدگاه ملاشمسا در حوزه علم خداوند است.

واژگان کلیدی

علم اجمالی، علم پیشین خداوند، علم حضوری اقوی، علم خداوند به ذاتش.

مقدمه

فهم صفات خدا به عنوان یکی از بهترین راه‌های شناخت خدا، از دیرباز موضع جدال و نظریه‌پردازی حکما بوده و هست. در بین صفات خدا، یکی از دشوارترین مسائل، مسئله علم خداست. پیچیدگی صفت علم خدا در حدی است که بزرگانی همچون ابن‌سینا، خواجه نصیر، شیخ اشراق، ملاصدرا و ... آن را مورد مذاقه بسیار زیاد قرار داده‌اند و مفصلاً از آن بحث کرده‌اند، هرچند به دلیل پیچیدگی مسئله، نتیجه مذاقه آنها، چیزی جز تشتت آرا و ارائه مباحث مختلف، به‌ویژه در حوزه علم پیشین خدا و علم او به جزئیات نبوده است. در اهمیت و صعوبت مسئله علم خدا، همین بس که حکیم ملاصدرا، فهم آن را مختص انسان‌های کامل دانسته و در مورد فیلسوف بزرگی همچون ابوعلی سینا - که در هوش و عمق اندیشه در حوزه حکمت، شهره همگان است - می‌گوید: وقتی ابن‌سینا در حل پاره‌ای از مسائل علم الهی (خصوصاً در تبیین علم پیشین خدا و علم خدا به جزئیات) با مشکل جدی مواجه گشته و گمراه شده است، وضع مابقی حکما در این حوزه چگونه خواهد بود؟ بنابراین به دلیل اهمیت زیاد مسئله علم خدا و وجود مجهولات بسیار در حوزه‌هایی مثل: علم پیشین خدا، علم خدا به متغیرات زمانی و همچنین به علت عدم توجه به دیدگاه بزرگانی همچون ملاشمسای گیلانی در زمینه علم خدا، بر آن شدیم تا به بررسی حقیقت علم خدا از منظر ملاشمسا پردازیم تا شاید بتوانیم با ارائه شفاف نظریات این حکیم بزرگ، اندکی از پیچیدگی مسئله علم الهی بکاهیم. به همین دلیل بعد از بیان دیدگاه ملاشمسا در مورد رابطه صفات ذاتی خدا با ذاتش، به بیان نظریات خاص و منحصر به فرد ملاشمسا در حوزه علم خدا و اختلاف‌هایی پرداخته‌ایم که با حکمای قبل و هم‌عصر خود داشته است. بنابراین مباحثی که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، عبارتند از اینکه، ملاشمسا، در رابطه صفات ذاتی با ذات خدا، همچون بسیاری از حکمای الهی، قائل به عینیت صفات با ذات بوده است. او علم پیشین خدا را نوع سومی غیر از حصولی و حضوری دانسته و وجود موجودات را در تبیین علم خدا بی‌اعتبار دانسته و علم پیشین خدا را، بر مبنای وجود بسیط خدا تبیین کرده است. او در حوزه علم خدا به ذاتش، قائل

به تشکیک بود و علم خدا به ذاتش را نه حضوری، بلکه حضوری اقوی می‌دانست. او علم به اسباب و مسببات را واحد می‌داند و می‌گوید: علم خدا به تمام موجودات، اعم از اسباب و مسببات در یک درجه و رتبه قرار داشته و علم به هیچ‌کدام، مقدم بر دیگری یا مؤخر از دیگری نیست. ملاشمسا اجمالی بودن علم خدا را رد و نظریه علم تفصیلی تام با مکشوفیت تام را مطرح می‌کند و می‌گوید: علم خدا در هیچ مرتبه‌ای به معنای شایع، اجمالی نیست. شایان ذکر است که مقاله‌ای با عنوان «علم حضوری اقوی، دیدگاه ملاشمسا درباره علم خدا به ماسوا» توسط سید محمد علی دیباجی و حسن محسنی راد در مجله الهیات تطبیقی به چاپ رسیده است که در آن مقاله، اولاً: به‌طور مفصل و واضح به تمام زوایای علم خداوند پرداخته نشده است؛ دیگر اینکه: به کتاب مسالک الیقین که ملاشمسا در آن مفصلاً از علم خدا بحث و دیدگاه اصلی خود را در آن بیان کرده، توجه چندانی نشده و محور بحث، کتاب حاشیه تعلیقه بر الهیات شرح تجرید خفری بوده است. در حالی که در مقاله حاضر به دلیل اهمیت مسئله علم الهی، سعی شده است تا تمام مراتب و زوایای علم الهی از منظر ملاشمسای گیلانی، با توجه به کتب در دسترس (مسالک الیقین و حاشیه تعلیقه بر الهیات شرح تجرید خفری) بررسی و تبیین شوند.

علم خدا به ذاتش

ملاشمسا که یکی از شاگردان مشهور سیدالحکماء و المجتهدین میر محمد باقر داماد بود، در حکمت الهی پیرو این فیلسوف بزرگ محسوب می‌شود و سبک مشایبان و مبنای فکری آنها را از محضر او آموخته و به خوبی از سبک آنان پیروی کرده است (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۰۱). او به سبک مشایبان و استادش، قائل به عینیت صفات با ذات بود. ملاشمسا در بحث عینیت صفات ذاتی خدا با ذاتش، به بحث وجود خدا پرداخته و آن را عین ذات دانسته است و می‌گوید: «یعنی وجود خدا نه زائد بر ذات، بلکه عین ذات اوست. زیرا لازمه زائد دانستن وجود خدا بر ذاتش، ممکن بودن خداست» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۷). او سپس به بیان معنای دقیق عینیت می‌پردازد و می‌گوید: «منظور از عینیت این است که

حقیقت بسیط خدا، عین وجود قائم به ذاتی است که بدون هیچ گونه علتی تحقق دارد و این حقیقت بسیط، عین صفات ذاتی خداست. یعنی خدا، به اعتبار ذات بسیطش، غنی مطلق و اکمل موجودات است و این غنای ذاتی و فعلیت محض، به خاطر بسیط بودن اوست. زیرا همان طور که در مبانی فلسفی بیان شده است، هر موجود مرکبی، ممکن و نیازمند است. بنابراین چون خدا بسیط است، تصور هیچ امر زائدی در موردش صادق نیست و صفات ذاتی را که دیگر موجودات کامل، به نحو زیادت دارا هستند، با قطع نظر از تمام ماعدها، به نحو اتم و اکمل و بدون نیاز به چیزی داراست» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۳۹ - ۴۴). ملاشمسا قبل از تبیین علم خدا به ذاتش، به تقسیم علم پرداخته و تقسیم آن به حصولی و حضوری را اعتباری دانسته است و می‌گوید: «با اندکی تعمق، متوجه می‌شویم که علم، فقط حضوری است و لاغیر. چون علم، چیزی جز حضور مجرد، نزد مجرد نیست و در علوم حصولی نیز، چون معلوم بالذات، همان صورت حاصله نزد عالم است، در واقع آنها هم علم حضوری هستند، زیرا علم به سه قسم (۱. علم موجود مجرد به ذات خودش؛ ۲. علم موجودی مجرد به موجود مجردی دیگر؛ ۳. علم موجودی مجرد به صورت حاصله از دیگر موجودات نزد خودش) تقسیم می‌گردد که هر سه قسم حضوری‌اند» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۶۵). البته به نظر می‌رسد، ملاشمسا قائل به تشکیک در علم حضوری شده و برای علم حضوری، اقسامی را بیان کرده است و می‌گوید: «فالعالم الحضوری هو حضور عین المعلوم عند العالم او حضور ما هو اقوی من حضور المعلوم» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۶۵). یعنی علوم حضوری دو دسته‌اند که عبارتند از: ۱. علم حضوری (حضور عین یا صورت معلوم نزد عالم)؛ ۲. علم حضوری اقوی که از حضور عین یا صورت معلومی نزد عالمی، شدیدتر است، مثل علم خدا به خودش. او سپس به تفاوت اقسام علم حضوری می‌پردازد و می‌گوید: «از آنجایی که ملاک علم خداوند به تمام اشیا، ذات بسیط اوست، علم او به تمام موجودات و از جمیع جهات، واحد و بسیط خواهد بود و این علم قطعاً اقوی و اشد از علوم حضوری مجردات به صورت‌های حاصله نزد آنهاست. یعنی، هرچند علم خدا به خودش و تمام موجودات ممکن (در مرحله فعل) علم حضوری است، اما بین حضور خدا

نزد خودش با حضور مخلوقات نزد خدا (در مرحله فعل) تفاوت وجود دارد و حضور خدا نزد خودش، اقوی و اشد از حضور پدیده‌ها نزد خدا یا حضور صورت پدیده‌ها نزد نفوس و عقول است» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۷۳). ملاشمسا در تبیین علم حضوری اقوی می‌گوید: «تمام موجودات، مخلوق خدا بوده و نسبتشان به خدا، مثل نسبت سایه به صاحب سایه است و خدا در حکم اصل و موجودات در حکم اضلال او هستند. بنابراین وقتی موجودات ممکن نسبت به خدا در حکم سایه هستند، قطعاً صفات کمالیه آنها نیز نسبت به صفات کمالیه خداوند در حکم سایه هستند. از طرفی می‌دانیم که واقعیت خارجی، از واقعیت سایه‌ای کامل‌تر است. بنابراین نتیجه مطالب فوق این می‌شود که علم به سایه، با علم به صاحب سایه با هم تفاوت دارند. یعنی علم به صاحب سایه، اقوی و شدیدتر از علم به سایه است. پس حضور خداوند (صاحب سایه) نزد خودش اقوی از حضور مخلوقات (سایه‌ها) نزد خداوند یا نزد مخلوقی دیگر است. (فحضور الواجب جل شأنه عند ذاته تعالی اقوی من حضور الاشياء عنده تعالی)» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۷۳ - ۱۷۴). او همچنین در تبیین حضوری اقوی، با توجه به عبارت «ان حضورها غیر حضور معلولها» در شرح خفری می‌گوید: «همان‌طور که می‌دانیم، حضور خدا نزد خودش، با حضور موجودات و صور موجودات نزد خدا و نزد معلول‌های خدا تفاوت دارد. یعنی حضور خدا نزد خودش اقوی و اشد از حضور معلولش نزد او یا حضور معلولی دیگر از معلول‌های اوست» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۸۱). او سپس به تفاوت مفهوم حصول و وجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «غیریت وجودی علت با معلول، مستلزم این نیست که علم علت به معلولش، علم حضوری موقوف به حضور معلول، نزد او باشد (مفهوم حصول با وجود یکی نیست)، زیرا علم حضوری به معلول به دو مدل قابل تصور است که عبارتند از: ۱. علم حضوری که در آن، معلول نزد علت حاضر است (مثل علم علت به معلول)؛ ۲. علم حضوری که قوی‌تر و شدیدتر از حضور معلول نزد علت است (نیازی به حضور معلول نیست) مثل علم خداوند به اشیا که حضوری اقوی و اشد از حضور اشیا (معالیل) نزد اشیا دیگر (نزد معالیل او) است» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۸۱).

علم پیشین خداوند به موجودات

یکی از مشهورترین نظریه‌ها در مورد علم پیشین خداوند، نظریه منسوب به ابن‌سینا و فارابی است که با عنوان نظریه صور مرتسمه در ذات از آن یاد می‌شود. آنها معتقد بودند که علم پیشین خدا، علم حصولی است. یعنی صور معلومات در ذات خدا در ازل حاصل هستند که ایجاد، مرتب می‌شود بر آن صور (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۴۵). ابن‌سینا در همین زمینه می‌گوید: «و صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری إذ هی معلومات له و علمه لها سبب وجودها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۲). از طرفی شیخ اشراق معتقد بود که علم پیشین خدا، حضوری است و تمام موجودات با وجود عینی نزد خدا حاضر هستند (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۲۹۵). ملاصدرا با توجه چند اصل فلسفی از قبیل: «اصالت وجود»، «تشکیک وجود»، «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» و «علم به علت مستلزم علم به معلول است»، علم پیشین خداوند را اجمالی در عین کشف تفصیلی دانسته است. او در کتاب «شواهد الربوبیه» علم خدا به موجودات را به تصاویر موجود در آینه تشبیه می‌کند و می‌گوید: «حقیقت این است که خدا در مرتبه ذات، مظهر تمام اسما بوده و همین ذات به منزله آینه‌ای است که صور کلیه موجودات در آن دیده می‌شوند و مسلّم است که وجود آینه با صوری که در آن دیده می‌شوند، متفاوت است» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵: ۴۰). ملاشمسا، نظریه‌اش در مورد علم پیشین خدا را، به ارسطو نسبت می‌دهد و می‌گوید: «آنچه از کلام ارسطو فهمیده می‌شود، این است که علم پیشین خدا، نه حصولی و نه حضوری، بلکه قسم سومی است که ما آن را مشروحاً بیان کرده و بدان معتقدیم، زیرا همان‌طور که ارسطو گفته است، علم خدا به موجودات، مثل علم ما به محسوسات نیست، زیرا جهت تحقق تعقل در ما انسان‌ها باید محسوسات وجود داشته باشند تا مورد تعقل واقع گردند، اما در مورد خدا، مسئله به این گونه نیست، بلکه تعقل و علم خدا، علت ایجاد آنها است. پس طبق این قول مستند به ارسطو، علم خدا به موجودات، حصولی و حضوری نیست؛ زیرا لازمه تحقق آنها، وجود خارجی معلوم است، در حالی که قبل از ایجاد موجودات، نه حصول و نه حضور، هیچ‌کدام معنای معقولی ندارند» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۸۱). ملاشمسا علوم حضوری و حصولی را اولاً مختص علمای عالم امکان می‌داند؛ ثانیاً لازمه تحقق آنها را جهل

به اعتبار ذات می‌داند و می‌گوید: «یکی از ویژگی‌های عقول و نفوس، این است که علم آنها منحصر در علم حضوری و حصولی است که لازمه هر دو جهل به اعتبار ذات است. زیرا علم آنها در هر دو صورت زائد بر ذاتشان می‌باشد و لازمه زیادت نیز جهل و نیازمندی است. پس علم پیشین خدا را نباید بر اساس علوم حصولی و حضوری تبیین کرد» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۳).

ملاشمسا برای اثبات دیدگاهش به یکسری ادله عقلی و نقلی تمسک جسته است که عبارتند از اینکه: «اگر بگوییم علم هر عالمی اعم از نفوس و عقول به غیرخودشان، یا حصولی است یا حضوری، لاجرم در تبیین علم قبل از ایجاد صور علمیه که باعث ایجاد موجودات درخارج می‌گردد، راه توجیهی وجود نخواهد داشت. زیرا قبل از ایجاد صور علمیه، چیزی وجود ندارد که علم به آن چیز به عنوان علت این صور باعث ایجاد صور شده باشد، چون یکی از لوازم علم حصولی و حضوری، وجود خارجی معلول است تا بتواند به حضور یا به حصول برای علت حاصل یا حاضر شود، در حالی که قبل از این صور علمیه چیزی وجود ندارد تا مبنای علم حصولی یا حضوری واقع گردد» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۵۱ - ۵۲). دیگر اینکه، یکی از لوازم حضوری دانستن علم پیشین خدا را، تقدم شیء بر خودش می‌داند و می‌گوید: «اولاً، زمانی شیء خارجی می‌تواند نزد عالم حاضر شود که درخارج به صورت عینی وجود داشته باشد؛ ثانیاً، می‌دانیم که معنای علم پیشین خدا این است که خدا قبل از خلق به آنها علم داشته است که این دو مسئله، با هم سازگاری ندارند؛ زیرا تا چیزی وجود نداشته باشد، قطعاً نزد عالم حضور هم ندارد. بنابراین حضوری دانستن علم پیشین خدا، مستلزم این است که بگوییم، اشیا قبل از اینکه ایجاد گردند، وجود داشته‌اند که این امر همان تقدم شیء علی نفسه و محال است» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۷).

همچنین می‌گوید: «لازمه حضوری و حصولی دانستن علم پیشین خدا، حضور خارجی موجودات نزد اوست، در حالی که، لازمه حضور موجودات نزد خدا، زیادت آنها بر ذات است. زیرا تمام موجودات حادث هستند و فقط زمانی می‌توانیم علم خدا به این حادثات را حضوری بدانیم که قائل به زیادت صفات بر ذات باشیم، در حالی که قول به زیادت محذوراتی را در پی دارد که عبارتند از: ۱. جهل در مرتبه ذات؛ ۲. نیازمندی به غیر؛ ۳. امکان سلب صفات زائد از ذات. پس، از آنجایی که صفات ذاتی، زائد بر ذات نیستند، قطعاً علم

پیشین خدا حضوری نیست» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۶، ۱۵۸). دیگر اینکه: «برای تحقق علم حضوری لازم است که عالم امکان با وجود خارجیش، ازلی باشد. زیرا همان طور که بیان شد، معنای علم پیشین این است که خدا در ازل و قبل از اینکه موجودات را ایجاد کند، به آنها علم داشته است، از طرفی می‌دانیم که یکی از لوازم علم حضوری، وجود موجودات به وجود عینی است، بنابراین جهت تحقق علم حضوری پیشین، لازم است موجودات در ازل موجود باشند تا در نزد خدا حاضر شده و علم حضوری و پیشین خدا به آنها تعلق بگیرد. در حالی که ازلیت عالم امکان، فطری البطلان بوده و مخالف با نقل و عقل است» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۷، ۱۵۹، ۱۶۶). همچنین: «اگر علم پیشین خداوند به موجودات حصولی باشد، لازم آید که خدا قابل صور علمی باش، نه فاعل آنها، در حالی که خدا واجب‌الوجود است و قابل بودن با وجوب وجود سازگار نیست» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۸). بالأخره اینکه: «لازمه حصولی بودن علم پیشین خدا، ارتسام صور علمی موجودات در ذات اوست. در حالی که این صور مرتسمه در ذاتش، صورت‌های علمی و ممکن بالذات هستند. بنابراین هر عالمی که علمش حصولی باشد، آن علم برایش کمال است، زیرا اگر آن را نداشته باشد، قطعاً نسبت به آن جاهل است. پس اگر علم خدا را حصولی بدانیم، لازم آید که ذاتش به واسطه این صور که ممکن بالذات هستند، استکمال یابد که با غنای ذاتی او سازگار نیست» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۳۱). ملاشمسا بعد از ارائه چند دلیل عقلی، به ارائه یک دلیل نقلی با استناد به آیه شریفه «و الله الغنی و انتم الفقراء» (محمد: ۳۸) پرداخته است و می‌گوید: احتمال دارد مراد خدا در آیه، همان مطلب حقی باشد که ما بیان کردیم. زیرا طبق آیه، خداوند بی‌نیاز مطلق است، حال اگر علم پیشین خدا به موجودات، حصولی یا حضوری باشد، نیازمند به وجود عینی یا صور آنها بوده و بی‌نیاز مطلق نخواهد بود.

علم خدا واحد است و تقدم و تأخری در آن نیست

ملاشمسا، ذومراتب بودن علم خدا را به هیچ وجهی نمی‌پذیرد و می‌گوید: «ذومراتب بودن، وصف معالیل از حیث وجود عینی است و از باب شهود علمی، همه در یک مرتبه و عین ذات خدایند» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۶۵). او معتقد است که علم خدا به موجودات (با قطع نظر

از تمامی ماعداه) که مترتب بر ذات بسیط خداست، به صورت انکشاف تام بوده، البته انکشاف تفصیلی و تامی که قبل از خلق، حین خلق و بعد از خلق موجودات، به یک نهج واحد برای خدا تحقق داشته و بدون هیچ گونه تغییر و تبدلی همیشه ثابت است. ملاشمسا می گوید: «علم خدا به تمام موجودات، اعم از اسباب و مسببات، در یک درجه و مرتبه قرار داشته و علم به هیچ کدام، مقدم بر دیگری یا مؤخر از دیگری نیست. زیرا اگر علم خدا به موجودات به یک نحو نباشد و علمش به برخی از موجودات (اسباب) مقدم از علمش به بعضی دیگر از موجودات (مسببات) باشد، جهل خدا (در مرتبه متقدم نسبت به متأخر) لازم آید که باطل است، زیرا متأخر در مرتبه متقدم وجود ندارد. پس اگر تقدم و تأخری هست، بین معلومات است که همان اسباب و مسببات هستند نه بین علم به اسباب و مسببات. زیرا علم به اسباب و مسببات علمی واحد است که همان ذات بسیط واجب الوجود است. پس وجود موجودات و تغییرات آنها و تقدم و تأخری که در آنها وجود دارد، در علم خدا که علمی تفصیلی است، مداخله ای ندارد؛ زیرا ملاک انکشاف اشیا نزد خدا، موجودات نیستند، بلکه ذات بحت و بسیط خدا با قطع نظر از تمام موجودات است (وجود الاشياء لغوا فی افاده العلم له تعالی؛ یعنی وجود موجودات در نحوه علم خداوند تأثیر و اعتباری ندارد)» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۲). ملاشمسا سپس به حدیث مروی از امام علی(ع) که فرموده اند: «العلم نقطه کثرها الجاهلون» (سلیمانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۸۲) اشاره می کند و می گوید: «و یحتمل ان یکون ما روی عن الامام(ع) " العلم نقطه کثرها الجاهلون " اشاره الی هذا» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۷۴). یعنی اینکه امام(ع) فرموده اند، علم همچون نقطه (واحد و متمرکز) است و انسان های جاهل آن را کثیر می دانند، کنایه از همین مطلب حقی است که ما گفتیم. او همچنین از حدیث منسوب به امام صادق(ع) که فرموده اند: «کان الله و لا شیء غیره و لم یزل عالما بما یکون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۵) استفاده می کند و می گوید: «این سخن امام(ع) بیانگر این است که علم خدا به موجودات در تمام مراتب هستی آنها، واحد و ثابت و تفصیلی است» (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۷۶).

علم پیشین خدا اجمالی نیست

یکی از مباحثی که در حوزه علم پیشین خدا اهمیت بسیاری دارد، بحث اجمالی یا تفصیلی بودن علم پیشین اوست. در تعریف علم اجمالی و تفصیلی گفته شده است که: «علم اجمالی، عبارت است از دانستن اشیا و پدیده‌ها به صورت واحد، به طوری که صور شخصیه آنها از یکدیگر متمایز نباشد، ولی علم تفصیلی، علم به کثرت به عنوانات مخصوصه که متمایز باشند از یکدیگر را گویند. علم تفصیلی در مقابل علم اجمالی است، یعنی علم به اشیا متعدده با صورت‌های متمایز و منفصل از یکدیگر را علم تفصیلی می‌گویند (به عبارتی دیگر) علم حاصل به موجودات، واحداً واحداً، به هر نحو و تعبیر که باشد، علم تفصیلی و علم به آنها از راه علم به علت آنها علم اجمالی است» (محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۳۶). بنابراین می‌توان گفت که برخی از حکما، در تبیین علم اجمالی و نسبت آن به خداوند، قائل به نوعی ضعف شده‌اند و می‌گویند که علم اجمالی قوت چندانی ندارد و علم اجمالی را مثل علم کسی دانسته‌اند که یکسری از علوم و اطلاعات خود را فراموش کرده و آنها را به طور ضعیف یادآوری می‌کند. عده دیگری از حکما، در تفسیر علم اجمالی اقوال دیگری را برگزیده‌اند. مثلاً برخی گفته‌اند: «مقصود از علم اجمالی، علمی است که عین ذات باری تعالی است و این علم به اعتبار ذات باری به حیثی است که منشأ انکشاف جمیع موجودات می‌گردد و مقصود از علم تفصیلی، همان چیزی است که حق تعالی آن را در عالم خارج ایجاد کرده است» (خفری، ۱۳۸۲: ۴۱). برخی دیگر از حکما گفته‌اند: «ذات مقدس خدا، قبل از ایجاد اشیا به هر یک از مصنوعات و مخلوقات خود تفصیلاً عالم است» (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۲۲۷). بعضی نیز گفته‌اند: «علم خدا به ذاتش، علم تفصیلی به معلول اول است و علم اجمالی به سایر معلولات (و لاریب أن للعلة مناسبة مخصوصه مع المعلول، بها یصدر عنها ذلک المعلول المعین دون غیره، فیجوز أن تكون نفس ذات العلة علماً بالمعلول، فلا یبعد أن یكون علمه تعالی بذاته علماً تفصیلیاً بمعلوله الأول، و إجمالاً بسائر معلولاته البعیده...» (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۲۶). این گروه معتقدند که ذات خدا را دو علم است: «۱. علم اجمالی که مقدم بر اشیا است؛ ۲. علم تفصیلی که مقارن با وجود

اشیا و بلکه عین وجود اشیا است. به عبارتی دیگر، علم خداوند به معلول اول، علم تفصیلی است و علم او بماسوای معلول اول، علم اجمالی است» (مشکور، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۷). برخی دیگر از حکما گفته اند: «علم پیشین خداوند، علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی، به نحو کثرت در وحدت است. و این است علم حضوری قبل الایجاد و اما تفصیلی حضوری مع الایجاد به نحو وحدت در کثرت است، در علم فعلی» (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۴۲). ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «حق را دو نوع علم است، یکی علمی که تابع معلوم است از صور حقایق اسمای الهی، و دیگر علمی که متبوع است و مقدم بر ایجاد معلوم. علم حق به اشیا که تابع معلومست، عین وجود اشیا است و علم او به تمام اشیا واحد و واحده است و در عین وحدت علم به همه اشیا است و همان‌طور که وجود ممکنات مستهلک و منطوی در پرتو وجود ذات حقند، علوم ممکنات نیز منطوی و مستهلک در ذات حقند و همان‌طور که وجود او حقیقت وجود و کل الوجود است، علم او نیز حقیقت علم است و کل معلوم است و این است معنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶). ملاشمسا نیز در تبیین علم پیشین خدا می‌گوید: «علم اجمالی به معنای شایع سلبی است و بیان آن در مورد خداوند جایز نیست. زیرا یکی از لوازم آن، عدم تحقق بالفعل علم تفصیلی در هنگام تحقق بالفعل آن است و لازمه عدم تحقق بالفعل علم تفصیلی برای خدا، العیاذ بالله، جهل خدا، فوت اطلاعات، خلو ذات و نداشتن علم تفصیلی است. زیرا علم تفصیلی، از علم اجمالی شدیدتر و انکشاف در علم تفصیلی، نسبت به علم اجمالی کامل‌تر است. بدیهی است که وقتی علمی تام یا اتم فوت شود یا وجود بالفعل نداشته باشد، لازمه اش جهل تام یا اتم است. پس اگر معنای مشهور علم اجمالی را در مورد خداوند صادق بدانیم، معنایش این است که بگوییم خدا نسبت به موجودات یا ذاتش جهل تام و اتم دارد، در حالی که جهل و نقص به ذات مقدس خداوند راه ندارد» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۳۸). ملاشمسا در ادامه به معنای دیگری از علم اجمالی می‌پردازد و استعمال این معنا را در مورد خدا جایز می‌داند؛ زیرا معتقد است که هیچ نقص و فسادی در کاربرد این معنا در مورد خداوند وجود ندارد. او می‌گوید: «منظور از معنای غیرشایع

این است که علم اجمالی خداوند، یک صورت واحد علمی است که هیچ‌گونه تکثیری در آن وجود ندارد و این صورت علمی اجمالی برخلاف علم تفصیلی (که بالفعل مشتمل بر صور کثیر است)، به‌گونه‌ای است که بالفعل مشتمل بر صور علمی کثیر نیست و طبق این معنا، علم اجمالی خداوند یک امر واحد است که بنا بر قول به عینیت صفات با ذات به تمام موجودات و ماسوی‌الله تعلق می‌گیرد و به‌واسطه آن، همان‌طور که خدا همه ویژگی‌های صور کلی را می‌داند، تمام ویژگی‌ها و احکام موجودات جزئی و متغیر را نیز به نحو جزئی می‌داند. اما علم تفصیلی علمی است که اولاً، در مرتبه بعد از علم اجمالی اتفاق می‌افتد. دیگر اینکه علم تفصیلی به موجودات عینی و خارجی، به اعتبار زمان تعلق می‌گیرد. البته در علم تفصیلی خدا به موجودات، یک نوع تغییری وجود دارد که این تغییر در ذات عالم و علم او نیست، بلکه در معلوم است» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۱۵۷، ۲۳۸).

ملاشمسا به تفاوت علم اجمالی و تفصیلی می‌پردازد و می‌گوید: «انکشاف و ظهوری که در علم تفصیلی وجود دارد، در اجمالی وجود ندارد و انکشافی که با علم تفصیلی حاصل می‌شود، کامل‌تر از انکشاف علم اجمالی است. البته ضعفی که در انکشاف علم اجمالی وجود دارد، بدین معناست که عالم در علم اجمالی، نسبت به یکسری مسائل جاهل است، در حالی که جهل نقص است و هیچ‌گونه نقصی در ذات او راه ندارد؛ پس علم خدا نسبت به ذاتش و موجودات اجمالی نیست» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۴۲ - ۴۳). بنابراین با توجه به دیدگاه ملاشمسا، می‌توان چند نکته را بیان کرد که عبارتند از: ۱. علم اجمالی در هر مسئله‌ای (نسبت به علم تفصیلی در همان مسئله) نوعی ضعف در انکشاف دارد و عالم با علم اجمالی، نسبت به یکسری مسائل جاهل است؛ ۲. کاربرد علم اجمالی در مورد خدا مسامحه‌ای است، زیرا اجمالی دانستن علم خدا مستلزم این خواهد بود که نه اجمال، اجمال باشد و نه تفصیل، تفصیل. در حالی که این خلاف فرض است؛ ۳. علم اجمالی جزو صفات سلبی است که نه تنها عین ذات خدا نیست، بلکه انتساب آن به صورت ایجابی به خداوند جایز نیست. زیرا لازمه عینیت علم اجمالی با ذات خدا این است که علم تفصیلی خدا (که بالاترین مرتبه کمال علمی است) بالقوه بوده و با تحقق بالفعل اجمال، تحقق

بالفعل نداشته باشد. پس اگر علم اجمالی را عین ذاتش بدانیم، در واقع علم تفصیلی او را انکار کرده‌ایم.

علم خداوند، تفصیلی تام است

همان‌طور که بیان شد، ملاشمسا در حوزه علم پیشین خداوند قائل به قول سومی (... فتعین النحو الثالث و هو المطلق) بود و تبیین علم پیشین خدا به واسطه علم حصولی و حضوری را صحیح نمی‌دانست. او معتقد است که علم حضوری و حصولی، مختص علمای عالم امکان (نفوس و عقول) است، زیرا لازمه حصولی یا حضوری بودن علم خداوند، اولاً، زیادت صفات بر ذات است و ثانیاً، تحقق موجودات. بنابراین ملاشمسا تبیین علم پیشین خدا بر مبنای وجود موجودات و به واسطه علم حضوری یا حصولی را صحیح نمی‌داند و می‌گوید: «خداوند به اعتبار ذات بسیطش و با قطع نظر از تمام موجودات (وجود الاشیاء لغواً فی افاده العلم له تعالی؛ یعنی وجود موجودات در نحوه علم خداوند تأثیر و اعتباری ندارند) خودش عین علم تفصیلی تام است» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۴). او معتقد است که اگر وجود موجودات در علم پیشین خدا مؤثر و معتبر باشد، اولاً: علم خداوند با تغییر متغیرات تغییر خواهد کرد، در حالی که یکی از ویژگی‌های علم خداوند، تغییرناپذیری آن است. دیگر اینکه: لازمه اعتبار داشتن وجود موجودات در علم خدا، نیازمندی خدا به وجود آنهاست؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، لازمه علم حضوری و حصولی، وجود موجودات است. او در همین زمینه می‌گوید: «ذات خدا، عین علم تفصیلی تام است و به همه موجودات و در تمام مراتب هستی، مفصلاً علم داشته و موجودات برای ذاتش مکشوف و حاضرند، البته علم تفصیلی تامی که عین ذات است و انکشاف و مکشوفیت در آن تام است، به‌گونه‌ای که هیچ چیزی در هیچ مرحله وجودی، از حیطة علم تفصیلی او خارج نیست. یعنی در هیچ مرتبه‌ای، علم خدا به موجودات، اجمالی یا اجمالی با کشف تفصیلی نیست. چون کاربرد علم اجمالی در مورد خداوند، مسامحه‌ای بوده و جزو صفات سلبی به‌شمار می‌آید. دیگر اینکه، در علم اجمالی، کشف تفصیلی وجود ندارد. زیرا مکشوفیت علم اجمالی، اجمالی بوده و مکشوفیت

تام در علم اجمالی، به صورت بالقوه است نه بالفعل. بنابراین علم خداوند که عین ذاتش است، علمی تفصیلی و تام است» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۴۳، ۱۶۳، ۲۳۸). در پایان شایان ذکر است که او در تبیین علم خدا به جزئیات می‌گوید: «از آنجایی که خدا خالق تمام ماسوی‌الله است، به تمام موجودات در تمام مراتب وجودی آنها علم تام دارد و مصداق علم کامل خدا به موجودات، علم کلی نیست، بلکه خدا به تمام خصوصیات شخصی موجودات که مایه تشخیص آنها و تمایز آنها از دیگر موجودات می‌گردد، عالم است. یعنی علم خدا به متغیرات زمانی و حوادث یومیه، نه علم کلی، بلکه علم به خصوصیات و ویژگی‌های شخصی آنهاست و تفصیلی تام» (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۱۶۴).

نتیجه‌گیری و تحلیل دیدگاه ملاشمسا

همان‌طور که بیان شد، ملاشمسای گیلانی برخلاف حکمای الهی که علم پیشین خدا را به صورت حضوری یا حصولی تبیین کرده‌اند، معتقد است که علوم حصولی و حضوری، مختص علمای عالم امکان است و کاربرد آنها در مورد خدا صحیح نیست. او تبیین علم خداوند به موجودات از طریق وجود موجودات را، نادرست می‌داند و معتقد است که علوم حضوری و حصولی از ذات مقدس خدا سلب می‌شوند. چون از لوازم و محذورات جدایی ناپذیر علوم حضوری و حصولی، زیادت صفات بر ذات و نیازمندی به غیر است که هیچ‌کدام با وجوب و غنای مطلق خدا سازگاری ندارد. ملاشمسا کاربرد علم اجمالی به معنای شایع، در مورد خدا را کاربردی مسامحه‌ای و سلبی می‌داند و معتقد است که علم اجمالی مستلزم نوعی فوت و کمبود اطلاعات و جهل است. بنابراین علم پیشین خدا، علم اجمالی به معنای شایع نیست، زیرا علم اجمالی در هر مرتبه‌ای، مستلزم انکار علم تفصیلی در همان مرتبه است و اگر علم خداوند را اجمالی بدانیم، در واقع علم تفصیلی خدا را که انکشافش بیشتر و کامل‌تر است، انکار کرده‌ایم. او می‌گوید: مکشوفیت و ظهور در علم اجمالی، به صورت اجمالی و در علم تفصیلی، به صورت تفصیلی است. بنابراین نمی‌توان گفت که خداوند به موجودات، علم اجمالی با انکشاف تفصیلی دارد؛ زیرا علم تفصیلی در

مرتبه علم اجمالی به صورت بالقوه است نه بالفعل. ملاشمسا در تبیین نظریه اش می‌گوید: آنچه در علم خدا به پدیده‌ها اعتبار دارد، ذات بسیط خداست، نه حصول یا حضور پدیده‌ها. پس علم خدا در تمام مراتب هستی، تفصیلی تام است.

در تحلیل دیدگاه ملاشمسا، می‌توان گفت که هرچند دیدگاه‌های او یکسری نقاط قوت دارد و مباحث بحث‌برانگیز و شایان توجهی را در حوزه علم خداوند مطرح کرده است (به‌ویژه در حوزه علم اجمالی و اعتقاد به تشکیک در علم حضوری و تبیین علم ذاتی خداوند، بر مبنای علم حضوری اقوی و لغو و بیهوده دانستن تأثیر وجود موجودات در علم پیشین خداوند) اما از آنجایی که به اصالت ماهیت گرایش دارد، از تصور نحوه تقدم علت بر معلول و معیت خارجی آنها عاجز بوده و مسائلی از قبیل علم پیشین خداوند را که حکمای بزرگ، بر مبنای اصل علیت (علم به علت، مستلزم علم به معلول است) تبیین کرده‌اند، به‌درستی درک و تبیین نکرده است. او گمان می‌کرد اولین کسی است که مسئله علم تفصیلی و تام را مطرح و مشکل علم در مقام ذات را حل کرده است که این گمان او نشان می‌دهد که به دقت آثار ملاصدرا را مطالعه نکرده است، زیرا همان‌طور که می‌دانیم ملاصدرا در حکمت اسلامی اولین کسی بود که از عهده اثبات علم حضوری و تفصیلی در مقام و مرتبه ذات خداوند برآمده است. ملاشمسا هرچند ضمن رد حضوری یا حصولی بودن علم خداوند، در صدد اثبات این نکته برآمد که علم خداوند در تمام مراتب وجود موجودات، تفصیلی تام است؛ می‌توان گفت که او در تبیین علم تفصیلی تام خداوند عاجز بوده است؛ زیرا می‌گوید که خداوند با علم تفصیلی به همه چیز در مرتبه ذات علم دارد، بدون اینکه از وجود تفصیلی و متمایز حقایق که به وجود خاص خود موجودند، آگاهی داشته باشد و آن را تبیین کند. بنابراین معلوم نیست که ملاشمسا بر چه مبنایی قادر است علم تفصیلی را در ذات بسیط و صرف حق اثبات کند، زیرا یکی از لوازم علم تفصیلی، تمایز صور علمی موجودات از یکدیگر است، در حالی که وجود صرف و بسیط (که هیچ تمایزی در آن نیست) با علم تفصیلی که لازمه اش تمایز است، سازش‌پذیر نیست. دیگر اینکه ملاشمسا در تبیین علم پیشین خداوند، به رد حضوری یا حصولی بودن علم پیشین

خداوند پرداخته است. اما همان‌طور که می‌دانیم حکما تقسیم علم به حضوری و حصولی را دارای حصر عقلی دانسته‌اند و قسم سوم را که ملاشمسا تحت عنوان علم مطلق (فتعین النحو الثالث و هو المطلق) از آن نام می‌برد، معقول نمی‌دانند. بنابراین می‌توان گفت که اگر ملاشمسا می‌گوید علم تفصیلی خداوند، نه حضوری و نه حصولی است؛ طبق تقسیم منطقی علم به حصولی و حضوری، گفتار معقولی را مطرح نمی‌کند. یعنی ملاشمسا در نهایت مشخص نمی‌کند که علم خداوند اگر حصولی و حضوری نیست، پس چیست؟ ملاشمسا در تبیین علم خداوند، گمان کرده است که علم حضوری منحصر در موارد سه‌گانه (۱. علم علت به وجود خارجی معلول؛ ۲. علم موجود مجرد به ذات خود؛ ۳. علم نفس به صور موجود نزد خود) است؛ در حالی که یکی از مهم‌ترین اقسام علم حضوری، علم خداوند به معلول‌های خود در موطن ذات خواهد بود که بدون تصویری زائد بر ذات برای او تحقق دارد. بنابراین می‌توان گفت که ملاشمسا در تبیین علم حضوری، مرتبه‌ای را که عالم و معلوم به یک وجود واحد تحقق دارند (مرتبه ذات علت) درک نکرده و به همین دلیل، به رد علم حضوری رسیده است (البته شایان ذکر است که درک چنین مرتبه‌ای از هستی، با اعتقاد به اصالت ماهیت، بسیار مشکل است).

کتابنامه

– قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال (۱۳۹۳). *متن‌خباتی از آثار حکمای الهی، جلد ۱، چ سوم، قم: بوستان کتاب.*
۲. آشتیانی، میرزا احمد (۱۳۸۳). *بیست رساله، چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.*
۳. اسفرائینی، ملا اسماعیل (۱۳۸۳). *انوار العرفان، چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.*
۴. استرآبادی، محمد جعفر (۱۳۸۲). *براهین القاطعه، جلد ۲، چ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.*
۵. ابن بابویه قمی، محمدبن علی (۱۳۹۸). *توحید (للمصدق)، چ اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی.*
۶. خفری، شمس‌الدین (۱۳۸۲). *تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، چ اول، تهران: میراث مکتوب.*
۷. سلیمانی، مهدی؛ درایتی، محمد حسین (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی، جلد ۲، قم: درایه الحدیث.*
۸. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۳، ۵، ۶، بیروت: دارالاحیاء التراث.*
۹. _____ (۱۳۷۵). *شواهد الربوبیه، جواد مصلح، چ دوم، تهران: مجتمع فرهنگی سروش.*
۱۰. _____ (۱۳۸۳). *شرح اصول کافی، جلد ۳، تهران: مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی.*
۱۱. علامه طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳). *نهایه الحکمه، جلد ۳، علی شیروانی، چ سیزدهم، قم: بوستان کتاب.*
۱۲. گیلانی، ملاشمسا (۱۳۹۲). *مسالك الیقین، طوبی کرمانی و علیرضا اصغری، چ اول، تهران: حکمت صدرا.*

۱۳. _____ (۱۳۹۶). حاشیة تعلیقه بر الهیات شرح تجرید خفیری، محمد علی دیباجی و حسن محسنی راد، چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. محقق سبزواری، هادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم، جلد ۱، چ اول، قم: مطبوعات دینی.
۱۵. مشکور، محمد جواد (۱۳۷۲). فرهنگ معارف اسلامی، جلد ۱، چ سوم، مشهد: آستان قدس رضوی.