
**A Comparative Study of the Quality of Previous Divine
Knowledge and Possibility of Renovation
in the Thought of Mulla Sadra, Abolhassan Sha'rani and
Seyyed Mohammad Kazem Assar**



Jalil Jalili (Corresponding author)

Assistant Professor, Farhangian University, Tabriz, Iran. mahdjajili8890@gmail.com

Taher Karimzadeh

*Lecturer, Shahid Madani University of Azarbaijan, Tabriz, Iran.
taber.karimzadeh@gmail.com*

Abstract

In this article, we argue that Muslim scholars have divided divine knowledge into three categories including substantial knowledge, knowledge of the creatures before creation, and knowledge of creatures and objects after creation. In fact, there is disagreement among the Islamic thinkers over the divine knowledge, its quality, and features. The point of controversy revolves around the wide disagreements over the divine knowledge of the creatures and objects both before and after creation. Therefore, divine knowledge over creatures before and after creation has always been the point of ongoing and challenging rational and dialectical discussion and debate. We examine this issue comparatively between the three Islamic thinkers (Mulla Sadra, Shaarani and Assar).

Keywords: The Transcendent Wisdom, Prior Divine Knowledge, Possibility of Becoming, Renovation, Mulla Sadra.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.11.30**

Accepted date: **2021.12.31**

DOI: [10.22034/jpiut.2022.49707.3097](https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.49707.3097)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

The quality of prior divine knowledge before creation and its change or transformation according to Mulla Sadra, Shaarani, and Assar is the focus of the present study. Initially, in this descriptive, analytical, and comparative study, Mulla Sadra's view about the quality of divine knowledge over the creatures before creation is discussed. He has proved the objectivity of prior divine knowledge by proving its intuitive nature, and the plurality of the highly frequent divine knowledge or the vast nature of the substantial identity of God by explicating the rule that "The simple truth lies in the totality of things; not in each particular piece".

Sadra's another reason for the divine source of knowledge over objects in being in apriority, both before and after their creation, due its 'a priori' nature, which he also considers to be the best reasoning is proving divine knowledge over the creatures by the first causality of God over him. Regarding the quality of divine images, he considers them not as subjective outer creatures, but simple creatures who do not become potentialities. Concerning the levels of divine knowledge over objects, Mulla Sadra maintains that in his view the reality of knowledge is one and the same as the reality of being or the Simple Reality (*basit al-haqiqa*).

Therefore, as for existence, knowledge is simple and equivocal in nature and has true hierarchical levels. He believes that divine knowledge has five levels including substantial knowledge, supreme knowledge, divine memory or the super book, fading memory and proof, and external manifestation of the materials. Some criticism has been levelled against Mulla Sadra's view; the comparison of some religious terms such as divine memory, fading and proof memory, the superb style, the grand soul, the angels, and etc. with some philosophical expressions such as major and minor features of spatial bodies and some other philosophical expressions of Ancient Greece and Ptolemaic astronomy as well as some rational and internal shortcomings.

Abol-Hassan Shaarani has similarly resorted to a priori proof of divine knowledge and explicating it already used by Mulla Sadra. This means that he accepts the basic principles adopted by Mulla Sadra including the "primacy of being" (*asalat-i wujud*), "the Simple Reality (*basit al-haqiqa*)

”, “Gradation, or modulation, of being (tashkik al-wujud)”, and “objectivity of being and knowledge” upon which these two types of reasoning are based. Therefore, it can be said that Shaarani has followed Mulla Sadra in accepting these principles, and has used them in the framework of grand philosophical system. However, since he believes in the objectivity of the essence or quiddity and attributes of God on the one hand, and the simplicity of God’s knowledge and its non-divisibility and double ranking of the divine knowledge on the other hand, in his view God’s attributes including his knowledge is eternal, and no change, deterioration, or non-existence may be claimed for it. Therefore, God is aware of all events, conditions, and their barriers as well as fulfillment or non-fulfillment of the conditions or barriers. Therefore, God is definitely aware of all events about the creatures, and no change or modification may be imagined for it.

The criticism levelled against Shaarani is the fact that besides using the philosophical and rational principles, especially the principles of transcendental wisdom, in his reasoning the dialectical aspect and tradition outweigh its philosophical aspects, and his attempt to use the tradition and narratives has sometimes led to the breach of philosophical principles and violation of the fundamentals. Moreover, his view is not consistent with his traditional approach since it is incompatible with some narratives of divine knowledge, which have divided divine knowledge into divine-specific knowledge and knowledge shared with prophets and have approved of renovation in some levels of divine knowledge. Like Shaarani, Seyyed Mohammad Kazem Assar has used transcendental wisdom to prove divine-specific knowledge using the transcendental principles such as “reality of being”, “simplicity of being”, and “truth of being”.

According to him, the truth of knowledge is the same as the truth of being; therefore, the principles of being and knowledge are both applicable to each other, and the effects of each one is observed for the other one as well. Also he believes that the reality of the universe and all creation as well as each ranks and elements of being are among the names of the highest Allah. From another perspective, each piece of the truth of being are considered to be a word of God. Since existential realities have different divine ranks and levels, God’s names and attributes also have

ranks and possess some degree of strength and weaknesses. Following Mulla Sadra, he believes that divine knowledge has five ranks. It seems that the approach adopted by Assar has made up for some of the problems of Mulla Sadra's views since he has been able to analyze the quality of divine knowledge and the process of renovation without any reference to heavenly elements criticized by Mulla Sadra and even some of the followers and interpreters of Sadraic philosophy while avoiding the pitfalls associated with Shaarani's view.

References

- *The Holy Quran*
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2005) *Signs and Warnings*, Comment. Khawaja Nasir al-Din Tusi, Correct. & Research. Karim Faizi, Qom: Religious Press. (in Persian)
- Shaarani, Abolhassan (1406 ah) *Al-Wafi Comments*, Isfahan: Amir Al-Momenin Library. (in Persian)
- Shaarani, Abolhassan (2009) *Comments on the Sufficient Principles of Mullah Saleh Mazandarani*, Tehran: Islamic Library. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1981) *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys*, Beirut: Dar al-Tarath. (in Arabic)





مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

بررسی تطبیقی کیفیت علم پیشین الهی و نحوه وقوع تجدّد در آن از دیدگاه ملاصدرا، ابوالحسن شعرانی و سید محمد کاظم عصار

جلیل جلیلی (نویسنده مسئول)

استادیار، دانشگاه فرهنگیان، تبریز، ایران. mahdijalili8890@gmail.com

طاهر کریمزاده

مریی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. taher.karimzadeh@gmail.com

چکیده

کیفیت علم پیشین خداوند و چگونگی وقوع تغییر و تبدیل در آن از دیدگاه ملاصدرا، شعرانی و عصار موضوع نوشتار حاضر است. در این پژوهش که به روش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی نگاشته شده است، ابتدا دیدگاه ملاصدرا درباره کیفیت علم خداوند به مخلوقات، پیش از خلقت آنها و انتقادات وارد شده بر دیدگاه او، پس از آن رویکرد ابوالحسن شعرانی و کاستی‌های دیدگاه او و سپس دیدگاه سید محمدکاظم عصار در این باره بررسی و تحلیل شده است. آنچه پژوهش پیش رو به آن رسیده، این است که هرچند ملاصدرا درباره کیفیت علم پیشین الهی، دیدگاه بدیعی ارائه داده است؛ اما دیدگاه وی دچار کاستی‌هایی می‌باشد. شعرانی نیز هرچند درصدد جبران این کاستی‌ها بوده، اما نتوانسته آن‌ها را جبران کند و خود، دچار کاستی‌های دیگر شده است؛ اما سید محمد کاظم عصار توانسته با رویکرد عرفانی خود، کیفیت علم پیشین الهی و چگونگی وقوع تغییر و تبدیل در آن را بدون دچار شدن به کاستی‌های مذکور تحلیل نماید.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، علم پیشین الهی، ملاصدرا، شعرانی، سید محمد کاظم عصار.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۰

مقدمه

اندیشمندان مسلمان، علم حق تعالی را به سه قسم علم به ذات، علم به مخلوقات، پیش از خلقت آنها و علم به مخلوقات و اشیاء، پس از آفرینش ایشان تقسیم کرده‌اند. در اصل علم خداوند به ذات خود و کیفیت و چگونگی آن، بین اندیشوران اسلامی، اختلافاتی وجود دارد؛ به عنوان مثال، اشاعره، صفات الهی، از جمله علم را زائد بر ذات دانسته و قائل به قدمای ثمانیه شده‌اند؛ معتزله، صفات را عین ذات دانسته‌اند اما در تفسیر آن دچار انحراف شده و متهم به اعتقاد به خلوق ذات از صفات گردیده‌اند؛ اما از آنجا که این اختلافات، خارج از موضوع بحث بوده و پرداختن به آن موجب انحراف از اصل موضوع می‌شود، تفصیل آن به محل خود واگذار می‌گردد. آنچه در این موضوع محل بحث می‌باشد، اختلاف گسترده دانشوران مسلمان درباره کیفیت علم خداوند به مخلوقات، قبل و بعد از خلقت آنها است. لذا مسأله علم الهی به مخلوقات و اشیاء، چه در مرتبه پیش از خلق آنها و چه در مرتبه پس از ایجاد و خلق آنها از جمله مباحث سنگین و دشوار فلسفی و کلامی بوده که همواره مورد بحث و مناقشات کلامی و حکمی قرار گرفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱۸۰/۶ - ۲۶۳؛ ۱۳۵۴: ۹۱ - ۹۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۶ق: ۲۴۷/۲ - ۲۵۱). یکی از دلایل اصلی اهمیت این مسأله این است که از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، علم خداوند به مخلوقات و اشیاء، به خصوص در مرتبه پیش از خلقت آنها واسطه رسیدن از ذات واحد و بسیط حق متعال به کثرات و موجودات امکانی است. به همین جهت، اثبات علم خداوند به اشیاء، آن هم به نحو تفصیلی از اهمیت بالایی برخوردار است. در بین فلاسفه اسلامی، سه نظر مشهور در مورد چیستی و چگونگی علم الهی به موجودات، قبل و بعد از ایجاد آنها وجود دارد که می‌توان آن را نسبت به سه مشرب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه از هم جدا نمود. حکمای مشائی مثل فارابی، ابن سینا و پیروان ایشان، قائل به علم حصولی فعلی برای خداوند هستند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۶۳). ابن سینا در کتاب اشارات، علم فعلی خداوند را چنین توضیح می‌دهد:

برخی از اوقات، صورت‌های عقلی به هر نحوی از صورت‌های موجود در خارج، استفاده می‌گردند. مانند صورت آسمان که از آسمان (موجود خارجی) استفاده می‌گردد. گاهی نیز صورت عقلی بر صورت خارجی، پیشی گرفته و پس از تصور صورتی در نزد عقل، آن صورت در خارج، تحقق پیدا می‌کند. مانند اینکه شکلی را

در نزد عقل، تعقل کرده و سپس به آن در خارج تحقق بخشیم. تمام علوم و تعلقات واجب‌الوجود از قسم دوم است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳/۳۲۵).

از نظر ابن‌سینا علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء در مرتبه ذات نبوده، بلکه در مرتبه مؤخر از ذات و به صور مرتسمه است (همو، ۱۴۰۴ق: ۱۴). براساس مبانی او، «واجب‌الوجود، ضرورتاً ذات خود را تعقل می‌کند و موجودات بعد از خود را نیز از آن جهت که علت موجوده و هستی بخش آنها است، تعقل می‌نماید. سایر اشیاء را هم از آن جهت که در سلسله ترتیب نزولی، نسبت به حق تعالی از جهت طولی و عرضی، واجبند، تعقل می‌کند» (همو، ۱۳۸۴: ۳/۳۲۶). شیخ شهاب‌الدین سهروردی، معرف به شیخ اشراق، اولین کسی بود که قول به علم حضوری را درباره علم خداوند به موجودات، برگزیده و بعد از او اکثر دانشوران شیعی از حکماء و متکلمین، این نظر وی را برگزیده‌اند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۶۳). وی به علم تفصیلی حضوری، قائل بوده و وجودات سلاسل طولیه و عرضیه را باعیانها بدون حاجت به صور حاصله، علم خدا می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۴۶) بر نظریه علم حضوری شیخ اشراق اشکالاتی وارد شده است (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۶۹ - ۲۷۴؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۱۱۲/۱).

بعد از ملاصدرا نحوه تبیین علم خداوند به مخلوقات به خصوص، پیش از خلقت آنها و در مرتبه ذات، مسیر تازه‌ای پیدا کرد. وی توانست در مقابل ابن‌سینا و پیروان او که علم الهی به مخلوقات را علم حصولی زائد بر ذات می‌دانند و شیخ اشراق و پیروان او که مثبت علم حضوری اجمالی بر ذات حق تعالی می‌باشند، راهی میانه را برگزیده و علاوه بر اثبات اتحاد و عینیت علم الهی با ذات، علمی را بر حق تعالی ثابت کند که در عین کثرت و تفصیلی بودن معلومات، مستلزم کثرت و ترکب در ذات بسیط حق تعالی نیز نباشد (وفاتیان، ۱۳۹۶: ۸۷ - ۱۰۶؛ خواجه‌گیر، ۱۳۹۲: ۱۲۳-۱۴۴). پس از او نیز برخی از پیروان او و شارحان حکمت متعالیه، توانستند نظریات او را کامل‌تر کرده و برخی از ایرادات آن را بر طرف نمایند. از جمله، علامه ابوالحسن شعرانی با گرایش کلامی و حدیثی و آیت‌الله سیدمحمد کاظم عصار با گرایش عرفانی، تکمله‌هایی بر نظریات ملاصدرا دارند که مطالعه آن می‌تواند راهگشای صدرا پژوهان در این باب باشد. بر این اساس، چگونگی تبیین علم الهی به مخلوقات در مرتبه ذات و پیش از خلقت آنها از دیدگاه ملاصدرا، علامه ابوالحسن شعرانی و آیت‌الله سیدمحمد کاظم عصار، مسأله پژوهش پیش رو است.

۱. دیدگاه ملاصدرا درباره کیفیت علم پیشین الهی و نحوه وقوع تجدد در آن

از دیدگاه ملاصدرا فهم درست و صحیح کیفیت علم الهی به مخلوقات، پیش از خلقت آنها از بالاترین طبقات کمال انسانی است که او را همسان ملائکه مقربین الهی قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱۷۹/۶). وی، تبیین صحیح این مسأله بر طبق اصول حکمی و قواعد دینی را حقیقتاً نهایت و تمام حکمت حقه الهی می‌داند.

قسم به جانم رسیدن به حق و حقیقت در معنای چنین مطلب مهمی، براساس اصول مطابق با حکمت و قواعد دینی و دور از متناقضات و کج فهمی‌ها در بالاترین مراتب فکر بشری و تمام حکمت الهی است (همو، ۱۳۵۴: ۹۰)

اما غامض بودن و دشواری این مسأله، موجب شده است که بسیاری از متقدمین از فلاسفه در آن دچار لغزش شده، آن را انکار کرده و یا راه را به بیراهه رفته‌اند (همو، ۱۹۸۱ م: ۱۷۹/۶؛ ۱۳۵۴: ۹۰ - ۹۱). ملاصدرا روش پیشینیان در تبیین علم الهی به اشیاء را ناقص دانسته و سخنان ایشان را نقد می‌کند. وی با اشاره به اقوال مختلف در این باب، آن را در هشت قول، تقسیم بندی و خلل و نواقص هر کدام را یادآور می‌شود (همان: ۱۸۰/۶ - ۲۶۳ - ۱۳۵۴: ۷۶ - ۱۳۰). از دیدگاه ملاصدرا دشواری تبیین صحیح و مورد قبول عقل و نقل درباره علم الهی به اشیاء، بدان جهت است که از یک سو ذات باری تعالی، تمام کمالات وجودی از جمله، علم به مخلوقات را به صورت کامل و تفصیلی دارا است و از طرفی، ذات الهی دارای صرافت محض بوده و هیچ گونه کثرت و ترکیبی را بر نمی‌تابد. بنابراین او به دنبال اثبات علم غیر زائد تفصیلی بر خداوند است.

در نزد ما کسی راسخ در علم است که بتواند علم خداوند به تمام اشیاء و مخلوقات را با کثرت و تفصیلشان در مرتبه ذات، اثبات نماید، بدون اینکه کثرتی در ذات، لازم آید؛ و این از فضل الهی است که به هر کس از بندگان خود بخواهد، عنایت می‌کند (همو، ۱۹۸۱ م: ۲۴۸/۶ - ۲۴۹).

بدین منظور، وی عینیت علم پیشین خداوند با ذات حق تعالی را به وسیله اثبات حضوری بودن این علم اثبات کرده و جمع بین کثرت معلومات با بساطت ذات باری تعالی را با تبیین قاعده «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» ثابت می‌کند (همان: ۱۱۰/۶ - ۱۱۸ - ۱۳۵۴: ۸۹ - ۱۲۴).

البته اینکه آیا این قاعده از ابتکارات ملاصدرا است یا حکمای پیش از او از این قاعده، بهره برده‌اند، جای بحث دارد. ولی به هر حال تنظیم، تنقیح و اقامه برهان بر اساس این قاعده، بر اثبات و تبیین حقیقت برخی از صفات حق تعالی از جمله «علم الهی» از ابتکارات وی به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۹۸۱م: ۱۱۰/۶). بر مبنای این قاعده، اگر هویتی، بسیط حقیقی بوده و از باب انطواء کثرت در وحدت، واجد همه کمالات وجودی نباشد، ذاتش از وجود برخی کمالات و عدم برخی دیگر، تحصیل یافته، بنابراین ذات او ولو به حسب تجزیه و تحلیل عقلی، مرکب از دو جهت متفاوت خواهد بود؛ در حالی که این خلاف فرض است (همان: ۱۱۱/۶؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱۰۹/۱). پس واجب تعالی، دارای تمام کمالات وجودی بوده و همه کمالات وجودات را دارا است، زیرا او بسیط حقیقی است؛ اما از طرفی نیز هیچ یک از معانی امکانی و ماهوی، بر واجب تعالی صدق نمی‌کند و وجود واجب، وجود خاص هیچ یک از ممکنات نیست. پس حق تعالی کل اشیاء است، ولی هیچ یک از آنان نیست. حال که وجود حق تعالی در عین واحد بودن، کل موجودات است، علم او به ذات خویش نیز علم به کل اشیاء است. پس ذات حق تعالی با همان علم به خویش که عین ذات او است به کل اشیاء، علم دارد. این علم، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی بوده و از آنجا که تعقل ذات خود و علم به آن، مقدم بر ماسوای خود است، پس علم حق تعالی به تمام اشیاء در مرتبه ذات، از آنها پیشی داشته و مقدم بر آنها است. در نتیجه این علم، علم به ذات، پیش از خلقت اشیاء و مخلوقات است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱۱۰/۶ - ۱۱۷).

دلیل دیگر صدرا بر علم الهی به اشیاء، هم در مرتبه ذات و پیش از خلقت آنها و هم پس از خلقت ایشان که وی آن را به خاطر لمی بودنش، افضل براهین و اوثق و احق آنها به یقین نیز می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۹۰)، استدلال بر علم الهی به مخلوقات از راه علیت تامه واجب تعالی نسبت به ایشان است. تقریر برهان به صورت کلی که در آثار مختلف ملاصدرا با تعابیر گوناگون آمده، چنین است که حق تعالی، ذات خود را ادراک می‌کند، چون ذات او بسیط و عاری از نقص، امکان و عدم است و هر آنچه این چنین باشد، ذاتش نزد او حاضر بوده و او به ذات خود، علم دارد. از طرفی، چون ذات باری تعالی نیز مبدأ همه موجودات است، پس او به ذات خویش، همه اشیاء را ادراک کرده و عالم به همه آنها است، بدون اینکه کثرتی در ذات یا صفات او راه پیدا کند یا ذات حق تعالی، فاعل و قابل باشد. این علم، شامل تمام اشیاء و مخلوقات، قبل، بعد و حین خلقت و ایجاد آنها می‌شود و اختصاص به مرتبه یا زمان خاصی هم ندارد. و از آنجا که وجود واجب متعال،

اقوی الموجودات است، علم و تعقل او نیز اقوی التعلقات است؛ پس ذات حق تعالی، ذات خود و همه وجودات و اشیاء را به بالاترین مرتبه تعقل، درک می‌کند(همو، ۱۹۸۱: ۱۷۶/۶ - ۱۷۹ - ۱۳۶۶: ۲۹۳/۲، ۱۴۱/۴؛ ۱۳۵۴: ۹۰؛ ۱۳۶۳: ۵۰). وی درباره چگونگی و کیفیت صور الهی، آنها را نه موجودات ذهنی و اعراض خارجی، بلکه وجودات بسیطی می‌داند که امکان، بر آنها عارض نمی‌شود. همچنین براساس دیدگاه او درباره چگونگی لزوم آن صور بر حق تعالی نیز لزومشان نه از سنخ عروض و نه صدور است؛ بلکه از مراتب الهی و مقامات ربوبی هستند که وجودشان بنفسه و لنفسه نبوده و از ماسوی الله و جزء عالم، محسوب نمی‌شوند. به همین جهت، موجود به وجود واحد و باقی به بقاء واحد بوده و عین ذات حق تعالی، قدیم هستند(همو، ۱۹۸۱م: ۲۳۴/۶). در تبیین مراتب علم حق تعالی به اشیاء از دیدگاه ملاصدرا باید این نکته را یادآوری کرد که حقیقت علم از دیدگاه وی، عین حقیقت وجود است(همو، ۱۳۶۳: ۵۰؛ ۱۹۸۱م: ۱۷۹/۶؛ ۱۳۵۴: ۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۵/۴). پس علم نیز همانند وجود، بسیط و مشکک بوده و دارای مراتب حقیقی است.

صدرا در آثار خود، مراتب مختلفی را برای علم الهی، بیان نموده است. در جایی، علم حق تعالی را به علم واجب و علم ممکن، تقسیم کرده و علم واجب را به کمال فعلی که عین ذات باری تعالی است و علم ممکن را نیز به علم تفصیلی که عبارت از صورتهای گوناگون موجودات امکانی می‌باشد، تعریف می‌کند(ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۹۳/۲ - ۲۹۴) و در جای دیگر، علم الهی را به علم اجمالی قضایی و علم تفصیلی نفسانی قدری، قابل تقسیم می‌داند(همو، ۱۳۸۳: ۲۰۶/۴). همچنین وی در کتاب‌های «المبدأ و المعاد»، بخشی از «اسفار» و «شرح اصول کافی» نیز علم الهی را دارای چهار مرتبه علم بسیط ذاتی یا عنایت، علم تفصیلی قضایی یا ام‌الکتاب، علم قدری یا لوح محو و اثبات و وجود مادی جسمانی یا سجل الوجود می‌داند(همو، ۱۹۸۱م: ۲۹۱/۶ - ۲۹۶؛ ۱۳۸۳: ۲۱۱/۳ - ۲۱۲؛ ۱۳۵۴: ۱۲۴ - ۱۲۸)؛ اما کامل‌ترین مراتب علم حق تعالی در آثار ملاصدرا که به پنج مرتبه از علم الهی اشاره دارد، در تفسیر قرآن کریم، ذیل آیه‌الکرسی، بدین صورت بیان شده است: علم ذاتی، قلم، لوح محفوظ یا ام‌الکتاب، لوح محو و اثبات، صور خارجی مادیات(همو، ۱۳۶۶: ۱۴۱/۴ - ۱۴۲). عنایت یا علم ذاتی الهی، از دیدگاه ملاصدرا عبارت است از علم واجب تعالی به اشیاء در مرتبه ذات الهی که همان وجود واجب تعالی از این حیث است که موجودات عالم امکان با نظام اتم و احسن بر او منکشف‌اند. علم عنایی واجب تعالی، عین ذات او بوده و محلی را نمی‌طلبد و از نقص و ترکیب، مبرا است؛ علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و منشا وجود عینی موجودات

و خلاق علوم تفصیلی عقلی و نفسی است (همو، ۱۹۸۱م: ۲۹۱/۶). قلم یا عقل اول، عالم عقلی است که بر تمام اشیاء احاطه کلی اجمالی دارد. در این مرتبه از علم الهی، صور جمیع مخلوقات الهی از ابتدا تا انتهای عالم، به صورت بسیط و دور از شائبه کثرت تفصیلی، موجود است (همو، ۱۳۶۶: ۱۴۲/۴). این مرتبه به اعتبارات مختلف، اسامی متعددی، مانند: قلم اعلی، ام الكتاب، روح اعظم، امر، کلمه، ملک مقرب و ممکن اشرف نیز دارد (همو، ۱۹۸۱م: ۲۹۴/۶؛ ۱۳۵۴: ۱۲۴). لوح محفوظ یا ام الكتاب از دیدگاه صدرالمتهین، همان نفس کلی فلک است که تمام حوادث گذشته و آینده عالم تا روز قیامت به صورت تفصیل در آن ثبت است. این مرتبه از علم حق تعالی در عین اینکه مانند نفوس جزئی افلاک، به اجرام فلکی، تعلق داشته و دارای حرکت جوهری است، به دلیل اینکه صور مفیضه از سوی عقل فعال، در وی محفوظ است و نیز به اعتبار اتحادش با عقل فعال، لوح محفوظ نام می‌گیرد (همو، ۱۹۸۱م: ۲۹۵/۶). البته این مرتبه به اعتبارات دیگر، ملائکه مقربین و عالم جبروت نیز نام دارد و هر آنچه از علوم حقه به تمام انسانها افاضه می‌شود از این مرتبه است. این جواهر، همان خزائن علم الهی و مفاتیح غیب حق تعالی هستند؛ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (الحجر ۲۱) و «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (الانعام ۵۹) همچنین این مرتبه، مصون از تغییر و نقصان و تعلق زمان است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۵). لوح محو و اثبات، همان نفوس جزئی فلکی است که مرتبه صور مثالی کائنات، مقرون به خصوصیات زمانی و مکانی بوده و در آنها صور جزئی فلکی متشخص موجودات، مطابق با حقیقت مادی خارجی آنها وجود دارد (همو، ۱۳۶۶: ۱۴۲/۴). این عالم، عالم خیال کلی و عالم مثال بوده، صور منطبع در این نفوس جزئی، بر خلاف لوح محفوظ که از تعلق زمان و تغییر و تبدیل محفوظ است، زمانمند بوده و صور موجود در آن مقید به وقت خاص خود و متبدل و متجدد می‌شوند و محو و اثبات در آنها رخ می‌دهد (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۶). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، این مرتبه از علم الهی، محل «بداء» می‌باشد.

ملاصدرا بر این باور است که افلاک، دو نفس دارند: نفس کلی مجرد و نفس جزئی منطبع در جرم فلک. نفس کلی فلک، تمام نفوس افلاک را شامل شده و نفوس افلاک و قوای ادراکی آنها قوای نفس کلی، قلمداد می‌گردند. این نفوس برای فلک، مانند نفس ناطقه برای انسان بوده و قلب عالم و انسان کبیر است و معقولات را ادراک می‌نماید. این همان نفسی است که صدرالمتهین آن را لوح محفوظ می‌نامد. نفس جزئی فلک، منطبع در جرم فلک بوده و برای فلک به منزله خیال

برای انسان است و جزئیت آن به معنای غیر محیط بودنش می‌باشد. وی این نفس را لوح محو و اثبات می‌نامد (همو، ۱۹۸۱ م: ۲۹۵/۶-۲۹۶). صور تمام موجودات هستی، اعم از موجوداتی که تحقق یافته‌اند یا بعداً تحقق می‌یابند، همگی در نفوس فلکی، وجود دارند. علم نفس کلی فلک به این صور، علم کلی بوده و علم نفوس جزئی افلاک به آنها علم جزئی می‌باشد. البته منظور از کلیت و جزئیت در اینجا کلیت و جزئیت وجودی می‌باشد که ملازم با احاطه است نه کلیت و جزئیت ماهوی و مفهومی. یعنی علم کلی، علم ماقبل کثرت و از طریق علل بوده و با تغییر معلوم، متغیر نمی‌گردد؛ اما علم جزئی برگرفته از معلوم بوده و با تغییر معلوم، متغیر می‌شود. این صور از جانب عقل فعال بر نفس کلی فلک به صورت کلی و سپس بر نفوس جزئی افلاک به صورت جزئی، افزوده می‌شوند. بنابراین این صور در نفوس جزئی به صورت جزئی و مشخص و متعین بوده و همراه ممیزات زمانی و مکانی ویژه هر کدام می‌باشند. همچنین این صور منطبق در نفوس جزئی، متبدل و متجدد بوده و محو و اثبات در آنها رخ می‌دهد.

یکی از انتقاداتی که بر دیدگاه ملاصدرا وارد شده است و برخی از محققین نیز در آثار خود، به آن اشاره کرده و آن را مورد نقد قرار داده‌اند، تطبیق اصطلاحات شرعی بر برخی از اصطلاحات فلسفی از سوی وی می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۳۰/۴؛ همو، ۱۴۰۴ ق: ۱۳۱/۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۶۲۸؛ شعرانی، ۱۳۸۲ ق: ۳۳۰/۴). تطبیق اصطلاحاتی مانند لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، قلم اعلی، روح اعظم، ملائکه و... بر نفوس کلی و جزئی افلاک و برخی دیگر از اصطلاحات فلسفی یونان قدیم و هیئت بطلمیوسی که از منظر مورخین تاریخ فلسفه به تاریخ علم پیوسته‌اند، هرچند که ملاصدرا از آن اصطلاحات، تبیینی نو و مطابق با نظام فکری خود، ارائه داده باشد، خالی از اشکال، به نظر نمی‌رسد.

به علاوه، این تطبیق ملاصدرا دچار برخی اشکالات عقلی نیز می‌باشد. وی، لوح محفوظ را به خاطر آنکه از هرگونه تغییر و تبدیل، مصون و محفوظ می‌باشد، بر لوح محفوظ، تطبیق داده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۲۹۵/۶). در حالی که او، افلاک را نیز مشمول حرکت جوهری می‌داند؛ بنابراین از دیدگاه ملاصدرا نفوس افلاک، دائماً در حال تغییر تدریجی می‌باشند؛ لذا نفس کلی افلاک، مصون از تغییر نبوده و قابل انطباق بر لوح محفوظ نمی‌باشد. همچنین تطبیق لوح محو و اثبات بر نفوس جزئی افلاک نیز، خالی از اشکال نیست؛ چرا که از دیدگاه فلاسفه، نفوس افلاک،

دارای تجدد احوال نیستند و لذا نمی‌توان بر محو صورتی از آنها و اثبات صورت دیگر بر ایشان، قائل شد.

۲. دیدگاه ابوالحسن شعرانی درباره کیفیت علم پیشین الهی و نحوه وقوع تجدد در آن

علامه ابوالحسن شعرانی در تعلیقه شرح اصول کافی مولی صالح مازندرانی، ذیل حدیثی از امام صادق (علیه السلام) که می‌فرماید:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتَهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَ السَّمْعُ ذَاتَهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتَهُ وَ لَا مَبْصُورٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتَهُ وَ لَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَ السَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَ الْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ وَ الْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ. تا خداوند بوده، علم نیز عین ذات او بوده است، آنگاه که معلومی وجود نداشت و شنیدن عین ذاتش بود زمانیکه شنیده شده‌ای وجود نداشت و بینائی عین ذاتش بوده آنگاه که دیده شده‌ای وجود نداشت و قدرت عین ذاتش بوده زمانی که مقدوری نبود، پس چون اشیاء را پدید آورد و معلوم، موجود شد، علمش بر معلوم منطبق گشت و شنیدنش بر شنیده شده و بینائیش بر دیده شده و قدرتش بر مقذور مطابق گردید (کلینی، ۱۳۷۶: ۱/۱۲۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۳/۳۱۴).

با نقل عبارتی از ملاصدرا رابطه بین صفات الهی و متعلقات این صفات از مخلوقات و حوادث عالم را رابطه بین قدیم و حادث و تأخر حادثات از ازلیات، و چگونگی صدور حادثات از خداوند قدیم ازلی می‌داند. به همین جهت، وی حقیقت این رابطه را در غایت غموض و دقت برشمرده و خوض و تفکر در آن را فقط برای صاحبان عقول سلیم و خالص از شوائب اوهام، جایز می‌داند (شعرانی، ۱۳۸۲ق: ۳/۳۱۸). وی ضمن تبیین این مطلب که علم و ادراک حسی به معنای متواتر آن برای انسانها در عالم ماده، مستلزم رابطه‌ای مخصوص، بین مُدْرِك و مُدْرَك و عالم و معلوم است، به گونه‌ای که مُدْرَك در این رابطه، علت آن اثر بوده و توسط انفعالی که از محسوس در حاسّ ایجاد می‌شود، ما توانیم اشیاء پیرامون خود را درک و احساس کنیم، این نوع علم و ادراک را برای واجب تعالی، محال می‌داند؛ زیرا اولاً لازمه این علم، جسمانیت است؛ ثانیاً در این علم، انفعال وجود دارد

و ثالثاً در این نوع علم، معلوم باید بالفعل، موجود باشد و درک معلومی که وجود بالفعل ندارد، محال است. در حالی که هم تجسیم و هم تأثر و انفعال در ذات حق تعالی، محال است و هم علم خداوند به تمام مخلوقات و اشیاء، اعم از آنچه موجود بوده و الآن موجودند و یا در آینده به وجود خواهند آمد، احاطه دارد. پس از دیدگاه شعرانی، علم حق تعالی به مخلوقات، از سنخ علوم حصولی حسی که توسط حواس و قوای ادراکی، حاصل شده و مستلزم رابطه مخصوص انفعالی و اثرپذیری باشد، نیست (همان: ۳/۳۱۷).

علامه شعرانی به تبع ملاصدرا برای اثبات علم ذاتی حق تعالی به اشیاء و مخلوقات، از دو دلیل «علیت تامه خداوند»، نسبت به مخلوقات و قاعده «بسیط الحقیقه»، بهره می‌گیرد. دلیل اول شعرانی، براساس علّیت تامه خداوند نسبت به تمام اشیاء و مخلوقات است. بر این اساس، از آنجا که واجب متعال، علت تامه تمام مخلوقات و اشیاء است و او به ذات خود علم دارد، پس علم او به ذات خود، مستلزم علم به تمام اشیاء و مخلوقات است (همان: ۳/۳۱۷، ۳/۳۳۰، ۳/۳۳۷). دلیل دوم شعرانی بر علم ذاتی و پیشین خداوند به مخلوقات نیز استفاده از قاعده «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» می‌باشد؛ وی با استفاده از این قاعده، علاوه بر اثبات اصل علم حق تعالی به مخلوقات، علم تفصیلی خداوند به جزئیات اشیاء و مخلوقات را نیز اثبات می‌کند. بنابراین از آنجا که ذات حق تعالی بسیط است، پس تمام کمالات وجودی همه اشیاء و مخلوقات را دارا است، بر این اساس، علم او به ذات خویش، علم به همه مخلوقات و اشیاء است. این علم، عین ذات حق متعال و علم تفصیلی در عین کشف اجمالی است. بنابراین این علم، کلیت مصداقی و سعه وجودی داشته و شامل جزء، جزء تمام موجودات و اشیاء می‌گردد (همان: ۳/۳۳۷) بنابراین، علم خداوند از سنخ ادراک مادی و حسی نیست که داخل در کیفیات یا قوای جسمانی و مادی و یا أعراض گردد (همو، ۱۴۰۶ق: ۱/۴۴۵)؛ همچنین این علم از حیطة زمان و مکان خارج بوده و حوادث گذشته و حال و آینده، یکجا در نزد حق تعالی، حاضر است (همو، ۱۳۸۲ق: ۳/۳۳۰) و نیز رابطه حسی و مادی و در نتیجه تأثیر و تأثر در علم الهی، وجود ندارد (همان: ۳/۳۱۷). بلکه این علم، عین انکشاف و حضور بوده (همو، ۱۴۰۶ق: ۱/۴۴۵) و اضافه حق تعالی نسبت به معلومات خود، اضافه قیومی می‌باشد. به همین جهت، حتی حضور بالفعل مخلوقات برای اینکه معلوم ذات واجب تعالی قرار گیرند، لازم نبوده و علم الهی به وجود فعلی ایشان نیز تقوّم ندارد.

از اینکه شعرانی، برای اثبات علم پیشین خداوند به مخلوقات، از دو برهان اقامه شده توسط ملاصدرا یعنی «علیت تامه حق تعالی نسبت به اشیاء و مخلوقات» و به خصوص، قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها» بهره گرفته است، می‌توان به این نتیجه رسید که وی، مبانی ملاصدرا در این بحث، یعنی «اصالت وجود»، «بساطت وجود»، «تشکیک حقیقت وجود» و «عینیت حقیقت وجود و حقیقت علم» را که این دو برهان، بر پایه آنها اقامه شده است، می‌پذیرد. لذا می‌توان گفت، شعرانی در پذیرش این مبانی، از ملاصدرا تبعیت کرده و در قالب نظام فلسفی حکمت متعالیه، از آنها بهره مند شده است.

مطلب دیگری که در رابطه علم الهی با «بداء» از دیدگاه علامه شعرانی باید به آن توجه کرد، عینیت ذات و صفات الهی از یک طرف و بساطت علم خداوند و عدم تقسیم پذیری و رد قول به ذومراتب بودن علم خداوند از سوی دیگر است. همچنین عینیت صفات ربوبی با یکدیگر نیز که از مبانی علامه شعرانی در این بحث است، بر اساس مقدمات برهانی در جای خود به اثبات رسیده است. بنابراین صفات خداوند، عین ذات او و عین یکدیگر بوده و تغایر مفهومی دارند. شعرانی هم در شرح فارسی خود بر کشف‌المراد به این مطلب، اشاره کرده و عدم زیادت صفات بر ذات را از جمله ویژگی‌های کلامی شیعیان امامیه و معتزله برمی‌شمارد (همو، ۱۳۷۲: ۴۱۴). بنابراین ذات باریتعالی، عالم و قادر و حی و مرید و سمیع و بصیر است، بدون اینکه نیازمند هیچ معنای زایدی باشد. به علاوه براساس عینیت و اتحاد حقیقی صفات با یکدیگر که نتیجه عینیت ذات و صفات الهی است، ذات باریتعالی عالم است به قدرت، قادر است به علم، مرید و سمیع و بصیر به خود ذات است. ذات، صفات و افعال باری تعالی، یک حقیقت واحد است و این تغایر در صفات، انتزاعی عقلی و مفهومی ذهنی، بیش نیست. همینطور، تکثر در اسباب فعل ربوبی و صفات فعلی نیز اعتباری و حاصل انتزاع عقلی و مفاهیم ذهنی است که حاصل اعتبارات عقلی در مواجهه با صفات و اسماء ذاتی الهی می‌باشد (همو، ۱۴۰۶ق: ۵۱۷/۱). نتیجه‌ای که از این مبنا به دست می‌آید و در تبیین حقیقت «بداء» از دیدگاه علامه شعرانی، بسیار مهم است، این که همانگونه که ذات باری تعالی، ازلی و ابدی بوده و تغیر و حدوث در آن محال است، صفات الهی از جمله، علم و اراده حق تعالی نیز سرمدی بوده و حدوث، تغیر و تحول در آنها راه ندارد. با توجه به این مبنا و با در نظر گرفتن اینکه ذات حق تعالی بسیط است و ترکیب در آن راه ندارد و از جهتی نیز ذات واجب متعال، محل حوادث نبوده و تکثر و تغیر در آن محال است، حدوث، تغیر و تقدّم و تأخر در اضافات و مخلوقات

بوده و در ذات و صفات خداوند، راه ندارد. بر این اساس، ترتیب و تقسیم در مراتب صفات و قضاء الهی که در روایات وارد شده است، با در نظر گرفتن مخلوقات و مراتب خلقت آنها است، نه ذات و صفات حق تعالی (همو، ۱۳۸۲ ق: ۳۴۶/۴). پس از آنجا که شعرانی، صفات الهی را غیر قابل تقسیم دانسته و قول به وجود مراتب در صفات باری تعالی از جمله علم الهی را که از سوی ملاصدرا مطرح شده، قابل نقد دانسته و جایز نمی‌داند. بنابراین علم الهی از دیدگاه شعرانی، بسیط بوده و وجود مراتب در آن، جایز نمی‌باشد؛ لذا خداوند از ازل به تمام حوادث و شروط و موانع وجود آنها و نیز حصول و وقوع و یا عدم وقوع آن شروط یا موانع، عالم است. پس خداوند به تمام حوادث و مخلوقات به طور حتم و قطع، علم داشته و تردد و تغییر در علم الهی راه ندارد.

وی در تعلیقه خود بر شرح اصول کافی مولی صالح مازندرانی، ضمن ردّ نظر او که حوادث را به حتمی و غیر حتمی، تقسیم می‌کند؛ در نقد این نظر نسبت تردید به خداوند را جایز ندانسته و تمام حوادث را نسبت به علم باری، یک قسم و آن هم حتمی می‌داند (همان: ۳۲۸/۴). علامه شعرانی، علاوه بر عینیت ذات و صفات خداوند و بساطت علم الهی بر محال بودن تغییر و تجدّد در علم حق تعالی، دلیل دیگری نیز از راه ضرورت رابطه علی، اقامه می‌کند. براساس این برهان، خداوند برای وجود هر یک از حوادث و اشیاء، علت و سببی قرار داده است؛ پس بنا بر ضرورت رابطه علی و ضرورت وجود معلول در هنگام وجود علت تامه خویش، وقتی که علم خداوند به وجود علت شیئی تعلق پیدا می‌کند، ضرورتاً به وجود معلول او نیز به طور حتمی و بدون تردید، تعلق خواهد داشت (همان: ۳۵/۵). در نتیجه، علم خداوند از ازل به وجود یا عدم وجود اشیاء، تعلق گرفته و اگر شرطی در وجود و یا مانعی از وجود هریک از حوادث و اشیاء نیز مقدر بوده باشد، باز، علم ازلی خداوند به طور حتم به آن تعلق داشته است؛ چرا که تردد در علم حق تعالی راه ندارد. پس تمامی امور در علم باری تعالی، محتوم بوده و تردید در علم حق متعال، محال است. حال، اگر تردیدی در وجود یا عدم برخی از حوادث یا اشیاء باشد، این تردید یا در نفوس ناقصه، وجود دارد (همان: ۳۲۹/۴) و یا به خاطر جمع نبودن تمام اجزای علت تامه در وجود حوادث و اشیاء می‌باشد. زیرا تا تمام اجزای علت تامه حاصل نشده و شیء در مرحله استعداد و قوه باقی مانده است، هنوز تکوّن نیافته و وجود او حتمیت و قطیعت، پیدا نکرده است (همان: ۳۲۴/۴ - ۳۳۷/۴). نتیجه‌ای که از مطالب پیشین می‌توان گرفت، این است که وی براساس مبانی کلامی خود، وقوع تغییر و تبدیل در علم حق تعالی را قبول ندارد. بنابراین شعرانی، با تکیه بر اصل «بساطت صفات

الهی» حقیقت علم الهی را بسیط و غیر قابل تقسیم دانسته و وجود مراتب در علم خداوند را نمی‌پذیرد. از طرفی نیز براساس مبنای کلامی دیگر، یعنی «عینیت ذات و صفات واجب تعالی»، علم الهی را عین ذات حق تعالی دانسته و وقوع تغیر و تجدد در آن را مساوی با وقوع تغیر در ذات خداوند و محال می‌شمارد. در نتیجه، ابوالحسن شعرانی، وقوع تجدد در علم الهی را غیرممکن شمرده و آن را جایز نمی‌داند.

انتقادی که بر دیدگاه ابوالحسن شعرانی وارد است، اینکه وی ضمن بهره‌مندی از مبانی عقلی و فلسفی، به خصوص مبانی حکمت متعالیه، به دلیل گرایش حدیثی و کلامی خود، سعی دارد تبیینی مطابق با احادیث و روایات از کیفیت علم پیشین الهی ارائه داده و آن را در چارچوب مفاهیم روایی و مباحث کلامی امامیه تحلیل نماید. به همین جهت، در تحلیل‌های وی، صیغه کلامی و حدیثی بر جنبه فلسفی، غلبه کرده و تلاش وی بر حفظ آنچه از احادیث و روایات استفاده کرده در برخی از اوقات، موجب عدول او از مبانی حکمی و فلسفی و عدم پایبندی به آن مبانی شده است. به همین جهت او در اثبات علم پیشین خداوند به مخلوقات، هم در مبانی و هم در روش، تابع ملاصدرا بوده و در چارچوب حکمت صدرایی آن را اثبات و چگونگی آن را تبیین کرده است. وی به تبع ملاصدرا برای اثبات این قسم از علم حق تعالی به «علیت تامه حق تعالی نسبت به اشیاء و مخلوقات» و قاعده «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» که از ابداعات صدرا در این بحث می‌باشد، استدلال نموده است؛ لذا می‌توان به این نتیجه رسید که شعرانی، مبانی حکمت متعالیه در این بحث، یعنی «اصالت وجود»، «بساطت وجود»، «تشکیک در مراتب وجود» و «عینیت حقیقت وجود و حقیقت علم» را که این دو برهان بر پایه آنها اقامه شده است می‌پذیرد؛ اما نتیجه آن یعنی ذومراتب بودن علم الهی و در نتیجه، وقوع تغیر و تبدیل در مراتبی از علم حق تعالی را رد کرده و آن را نقد می‌نماید. بنابراین قبول مبانی و روش حکمت صدرایی در اصل بحث و عدول از نتایج و عدم پایبندی به ثمرات آن یکی از کاستی‌های دیدگاه او می‌باشد. علاوه بر آن از دیدگاه ابوالحسن شعرانی، خداوند از ازل به تمام حوادث و شروط و موانع وجود آنها و نیز حصول و وقوع و یا عدم وقوع آن شروط یا موانع، عالم است. پس خداوند به تمام حوادث و مخلوقات به طور حتم و قطع، علم داشته و تردد و تغیر در علم الهی راه ندارد؛ در نتیجه شعرانی وقوع تغیر و تبدیل در علم الهی را غیرممکن شمرده و آن را جایز نمی‌داند؛ این مطلب با رویکرد حدیثی وی نیز ناسازگار است؛ چرا که عدم وقوع تغیر و تبدیل در علم خداوند با برخی از روایات که علم الهی را به دو

قسم علم مخزون و غیر مخزون، تقسیم کرده و وقوع تجدد در مراتبی از علم حق تعالی را جایز دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۷۶: ۱۶۷/۱ - ۱۶۸؛ صدوق، ۱۳۷۲: ۳۶۹/۱؛ خویی، ۱۴۳۰ق: ۳۸۵ - ۳۸۶) مطابقت ندارد.

۳. دیدگاه عصار درباره کیفیت علم پیشین الهی و نحوه وقوع تجدد در آن

حقیقت علم از دیدگاه سید محمد عصار، عبارت است از حضور امری مجرد از ماده و عریان از لواحق و لوازم آن در نزد مجردی به طور حضور فعلی و نحوه وجود ظلی؛ چنانکه قاعده «كُلُّ مُجَرَّدٍ عَاقِلٌ» بر آن دلالت داشته و استدلال مباشر و براهین عقلی نیز عکس آن یعنی «كُلُّ عَاقِلٍ مُجَرَّدٌ» را در جای خود به ثابت کرده است (عصار، ۱۳۷۶: ۱۱۱). البته این حضور، وجود ارتباطی معلوم به عالم و یک نحو وجود خاص است و نه مطلق وجود و یا وجود مطلق؛ لذا علم، همان وجود، به اضافه اعتباری در مفهوم آن است. پس علم به معنای عالم، همان وجود است؛ چنانکه به معنی معلوم نیز همان وجود می‌باشد. بنابراین معلوم بالذات و بدون واسطه در عروض، وجود بوده و ماهیت اشیاء در معلومیت، تابع وجودند، همانطوری که در موجودیت، تابع آن هستند (همان). بر این اساس، مخلوقات و اشیاء به وجودات خود، معلوم حق تعالی بوده و علم واجب تعالی به اشیاء و مخلوقات، علم به حقیقت وجودی و ذات نفسانی آنها است.

عصار نیز همچون شعرانی، برای اثبات علم واجب تعالی از میانی حکمت متعالیه مانند «اصالت وجود»، «بساطت وجود» و «صرافت حقیقت وجود» بهره می‌گیرد. براین اساس، وجود دارای افراد حقیقی و خارجی است که تمام آثار خارجی آن از ایشان ناشی شده و به آنها مستند است. در بین این افراد خارجی و مصادیق حقیقی وجود، به ناچار باید فردی باشد که محدود به هیچ حدی نبوده و وجود صرف و هستی محض باشد. طبیعتاً و به حکم براهین عقلی، چنین فردی، قائم به ذات خود بوده و از بی نیاز از علت می‌باشد. چرا که محال است علت آن مرتبه از وجود نامحدود و هستی صرف، موجودی مقید، مشوب و محدود باشد و از آنجا که «صِرْفُ الشَّيْءِ لَا يَتَكَرَّرُ» وجود صرف و هستی محض دیگر نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد تا علت او گردد؛ خود شیء هم نمی‌تواند علت خود باشد تا این مرتبه را علت خود بنامیم. در نتیجه برای این مرتبه از وجود که صرف الوجود و هستی محض است، علت و فاعلی، قابل تصور نیست. پس او موجود به خویش و واجب به ذات است. به همین جهت از حیث کمالات و صفات لایقه نیز واجب بوده و تمام صفات کمالیه را باذات،

دارا است. چرا که عدم وجوب از حیث کمالات و صفات وجودی، مستلزم فقر و فقر، مساوق عدم وجوب و آن نیز خلاف فرض است.

دلیل دیگر عصار بر اثبات صفات کمالی خداوند به خصوص علم الهی از راه تکافؤ این صفات کمالی است. تقریر این برهان که از ابداعات وی در اثبات علم حق تعالی می‌باشد، چنین است: زمین و آسمان و آنچه در آن است، مفطور، مجعول، معلوم و مرید است؛ پس به ناچار و به حکم تضایف، باید فاطر، جاعل، عالم و مراد داشته باشند، اگر آن فاطر، جاعل و عالم، بالذات بود، مدعای ما ثابت است و الا هر جاعل، مرید و عالم بالعرضی به ناچار باید به جاعل، عالم و مرید بالذات، منتهی گردد. چنانکه در قرآن کریم نیز به این برهان به صورت غیر مستقیم و با اشاره به اصل وجود تضایف و تکافؤ در عالم خلقت، اشاره کرده و می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (الانعام ۱) و نیز می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» (الانعام ۷۳؛ التوبه ۹۴ و ۱۰۵؛ الرعد ۹؛ المومنون ۹۲ و ...)

سید محمد کاظم عصار، براساس مبانی حکمت متعالیه، حقیقت علم را حضور مجرد در نزد مجرد به حضور فعلی می‌داند، براین اساس از دیدگاه او حقیقت علم، عین حقیقت وجود است؛ لذا احکام هریک از وجود و علم بر دیگری جاری و آثار هر کدام از آنها در دیگری، مشهود است. بنابراین اولاً علم نیز مانند وجود، چون مرکب از جنس و فصل نمی‌باشد حد و رسم ندارد و نمی‌توان حقیقت آن را از طریق حد یا رسم منطقی کسب کرد. به علاوه، انکشاف اشیاء به علم صورت می‌پذیرد، اگر خود علم به چیزی مکشوف شود، دور لازم می‌آید. لذا علم، همانند وجود در کمال ظهور و ماهیتش در نهایت اختفاء است. ثانیاً چنانکه وجود، وراء تشخص، چیزی نیست و تشخص هر چیزی به وجود است، علم نیز عین تشخص و وحدت شخصی بوده و منشأ تشخص و ما به التشخص اشیاء است. پس علم، مانند وجود از قبول شرکت، امتناع داشته و در نتیجه، نمی‌تواند کلی باشد. ثالثاً علم، مانند وجود، بسیط و احدی الذات است و در عین حال، حقیقت واحده تشکیکی‌ای است که دارای مراتب متفاوت از کمال و نقص می‌باشد (عصار، ۱۳۷۶: ۸۹ - ۹۲). چنانکه مشهود است، عصار، این استدلال را نیز مرهون ملاصدرا می‌باشد؛ چرا که هم مبانی آن و هم شیوه و روش استدلال در این برهان از آثار ملاصدرا قابل استفاده است.

عصار، با استفاده از مبانی عرفانی، از جهت دیگر نیز تشکیک در صفات و اسماء الهی را اثبات می‌کند. از دیدگاه او، حقیقت عالم و سراسر دار هستی و هریک از مراتب و افراد وجود، اسمی از

اسامی حضرت حق متعال، به شمار می‌روند؛ چنانچه به اعتبار و نظر دیگر، هر یک از حقایق وجودی، کلمه‌ای از کلمات الهی، محسوب می‌شود. از آنجا که حقایق وجودی، دارای مراتب و درجات تشکیکی هستند، صفات و اسماء الهی نیز دارای مراتب بوده و به شدت و ضعف منسوب می‌گردند (همان: ۴۵۳-۴۵۷). پس علم در هر مرتبه و درجه، حکمی را دارد؛ در مرتبه واجب تعالی و عقول قاهره، مجرد محض، در مرحله نفس، مجرد نفسانی از بعضی از جهات و در مراتب نازل به یکی از مقولات مانند کیف نفسانی یا اضافه مقولی و امثال آن متصف می‌شود (همان: ۹۱-۹۲). البته این تغایر، مربوط به اصل حقیقت آن نبوده و حقیقت و مفهوم علم به تغایر مراتب و مصادیق آن، تغییر نمی‌کند. بنابراین اینکه علم حق تعالی عنائی یا اضافه اشراقی و یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و علم ممکنات، صوری ارتسامی و یا حصولی و از سنخ کیف نفسانی باشد، هیچ تفاوتی در حقیقت مسمی و مفهوم علم ندارد.

ظاهراً عصار، مراتب علم الهی را نیز از ملاصدرا به ارث برده است، زیرا وی به تبع ملاصدرا علم الهی را دارای پنج مرتبه می‌داند. بالاترین مرتبه علم حق تعالی، «مرتبه ذات» است. در این مرتبه، واجب بالذات بوده، به جنبه الهیت افاضه و حقایق را ایجاد و همچنین خود علم را نیز اعطا می‌کند. ذاتی که نفس علم و عالم بالذات است، به همه امور دانا است و هیچ چیز بر وی، پنهان نیست. چنانکه فرمود: «وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ» (یونس ۶۱) پس از این مرتبه و متأخر از آن «علم عنائی» حق متعال قرار دارد که آن نیز مقدم بر «قلم اعلی» بوده و «قلم اعلی» متأخر از آن است. این مرتبه، واسطه افاضه صورتهای علمی بر نفوس قدسی و وسیله‌ای برای تعلّم علوم و ادراک حقایق از سوی ایشان است. پس از این مرتبه، «کتاب مبین» قرار دارد که از آنجا که مصون و محفوظ از محو و اثبات و تغیر و تجدد است، «لوح محفوظ» نیز نامیده می‌شود. «کتاب مبین» نسخه‌ای مشتمل بر کوچک و بزرگ از موجودات و صغایر و کبایر حقایق ممکنات است. این نسخه شریفه الهی، از ادناس عالم طبیعت، پاک و مجرد و منزّه از ماده و مادیت است؛ پس به خود و به سلسله علل و معلول ذاتی خویش، عالم است. لذا «کتاب مبین»، مجردی است که حقایق عالیّه و رقایق سافله در آن منعکس و مشهود است (عصار، ۱۳۷۶: ۴۴-۴۵). چنانکه مشهود است علم الهی تا مرتبه «کتاب مبین» یا «لوح محفوظ» از هرگونه تغیر و تجدد مصون و محفوظ بوده و هیچ گونه تبدلی در آن راه ندارد. پایین‌ترین مرتبه علم الهی، که متأخر از تمام مراتب آن نیز است، «لوح محو و اثبات» می‌باشد که

محل تغییر و تبدیل می‌باشد. بنابراین آنچه از تبیین مراتب علم الهی در اندیشه سید محمد کاظم عصار به دست می‌آید، این است که وی «لوح محو و اثبات» را که مرتبه‌ای پایین‌تر از مجردات و بالاتر از وجودات خارجی مادی است، متغیر و متجدد می‌داند. چنانکه مشاهده می‌شود عصار توانسته است با رویکرد عرفانی خود، بدون اشاره به نفوس فلکی و التزام به کاستی‌های دیدگاه ملاصدرا کیفیت علم پیشین خداوند را تبیین و چگونگی وقوع تغییر و تبدیل در آن را تحلیل نماید. علاوه بر آن وی توانسته است ضمن پایبندی به مبانی حکمت صدرایی تحلیل حکمی-عرفانی از مراتب علم الهی ارائه داده و برخلاف شعرانی دیدگاهی مطابق با روایات وارد شده در این باب داشته باشد.

نتیجه‌گیری

آنچه از مباحث پیشین درباره کیفیت علم پیشین الهی و نحوه وقوع تغییر و تجدّد در آن از دیدگاه ملاصدرا، شعرانی و عصار به دست آمد این است که هرچند ملاصدرا توانست تحلیل بدیع و تازه‌ای از چگونگی علم خداوند به مخلوقات، پیش از خلقت آنها ارائه داده و کاستی‌های حکمای مشائی و اشراقی را جبران نماید، اما دیدگاه او نیز خالی از کاستی نبوده و انتقاداتی بر آن وارد است. تطابق غیر مستند اصطلاحات شرعی با اصطلاحات فلسفی و برخی اشکالات عقلی از جمله انتقادات دیدگاه وی است. دیدگاه ابوالحسن شعرانی نیز دچار کاستی‌هایی می‌باشد. عدول از مبانی حکمی و عدم تطابق با احادیث وارد شده در این باب، عمده‌ترین انتقاد وارد شده بر رویکرد او می‌باشد. به نظر می‌رسد، رویکرد عصار توانسته باشد تا حدودی کاستی‌های دیدگاه ملاصدرا را جبران نماید. زیرا وی توانسته است بدون اشاره به نفوس فلکی که محل انتقاد منتقدین ملاصدرا و حتی برخی از پیروان و شارحان حکمت صدرایی بوده، کیفیت علم خداوند و چگونگی وقوع تجدّد در آن را تحلیل نموده و در عین حال، دیدگاه او کاستی‌های رویکرد شعرانی را نیز ندارد.

References

- *The Holy Quran*
- Assar, Seyed Mohammad Kazem (1997) *Collection of Assar Works*, Edit. Seyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Amir Kabir Publishing. (in Persian)
- Ebrahimi Dinani, GholamHossein (1991) *General Rules in Islamic Philosophy*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)

- Fayyaz Lahiji, Mullah AbdulRazzaq (2009) *Gobar Morad*, Tehran: Imam Sadegh (AS) Research Institute. (in Persian)
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (2005) *Signs and Warnings*, Comment. Khawaja Nasiraldin Tusi, Correct. & Research. Karim Faizi, Qom: Religious Press. (in Persian)
- Ibn Sina, Muhammad ibn Abdullah (1404 AH) *Comments*, Qom: Islamic Media School. (in Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah (2003) *Rabiq Makhbtoum (Explanation of the Transcendent Wisdom)*, Qom: Esra Publishing Center, 2nd Edition. (in Persian)
- Khajehgir, Alireza; Saki, Valiullah (2013) “Analysis of the Levels of Divine Knowledge in the Transcendent Wisdom of Sadra”, *Journal of Ayene Marefat*, No. 37.
- Khoei, Seyed AbulQasim (1430) *Al-Bayyan Fi Tafsir Al-Quran*, Qom: Institute for the Revival of the Works of Imam Khoei (in Persian)
- Kolini, Mohammad Ibn Yaqub (1997) *Al-Kafi*, Tehran: DaralAsma (in Persian)
- Majlisi, MohammadBaqir (1403 AH) *Bihar Al-Anwar*, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi. (in Arabic)
- Majlisi, MohammadBaqir (1404 AH) *Mer'at al-Aqool fi Sharh Akbbar al-Rasool*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyya. (in Arabic)
- Mazandarani, Mulla Saleh (2009) *Sharh e Osol e Kafi*, Comment. Abolhassan Sha'rani, Tehran, Islamic Library. (in Persian)
- Sabzevari, Molla Hadi (1993) *Sharh al-Asma 'al-Hassani*, Research. Najafgholi Habibi, Tehran: Tehran University Press, 1st Edition. (in Persian)
- Sabzevari, Molla Hadi (2004) *Asrar al-Hakam*, edit. Karim Faizi, Qom: Religious Press. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1981) *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys*, Beirut: Dar al-Tarath. (in Arabic)
- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (1984) Mulla Sadra, *Mafatih al-Ghayb*, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy, 1st edition. (in Persian)
- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (1975) *Mulla Sadra, Origin and Resurrection*, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. (in Persian)
- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1987) *Tafsir Al-Quran Al-Karim*, Qom: Bidar Publishing. (Second Edition)

- Sadruddin Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (2004) *Sbarb e Osol e Kafi*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)
- Shaarani, Abolhassan (1406 ah) *Al-Wafi Comments*, Isfahan: Amir Al-Momenin Library. (in Persian)
- Shaarani, Abolhassan (2009) *Comments on the Sufficient Principles of Mullah Saleh Mazandarani*, Tehran: Islamic Library. (in Persian)
- Tabatabai, Mohammad Hussein (1426 AH) *The End of Wisdom, Correct. & Suspension*, Abbas Ali Zarei Sabzevari, Qom: Islamic Publishing Institute. (in Persian)
- Tabatabai, Mohammad Hussein (1981) *Commentaries on the Four Journeys in Mulla Sadra*, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi. (in Arabic)
- Tusi, Khajeh Nasir al-Din (2005) *Sbarbe Eshatat va Tanbihat*, Qom: Religious Press. (in Persian)
- Vafaeian, Mohammad Hussain; Ebrahimi, Hassan (1996) A Comparative Study of the Quality of Prior Divine Knowledge from the Perspective of Mulla Sadra and Ibn Arabi, *Journal of Theological Philosophical Research*, No. 73.

