ارتباط علم پیشین و اختیار عباد در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی ـ عباس شاه‌منصوری
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال چهاردهم، شماره ۵۳ «ویژه عدل الهی»، زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۰۰ـ ۱۲۴

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

ارتباط علم پیشین و اختیار عباد در آثار مرحوم میرزا مهدی اصفهانی

عباس شاه‌منصوری*

چکیده: ارتباط میان علم پیشین الهی با حریّت بندگان، موضوعی است که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود. نگارنده، ابتدا دیدگاه برخی از فیلسوفان مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا و نیز برخی از عرفا را مورد نظر قرار داده است و در ادامه بر آن است که از منظر فقاهت در متون دینی و از دریچه آثار مرحوم میرزای اصفهانی به پاسخ به این سوال برآید. بر این اساس ملاحظه می‌شود که میرزای اصفهانی ضمن نقد دیدگاه فلاسفه و عرفا در این موضوع، الهام گرفته از نصوص دینی میان علم و اراده تفاوت نهاده و آنگاه کار علم را کشف کائنات و غیر کائنات و کار اراده را تعیّن به یکی از این دو سوی کشف شده می‌داند و بدین طریق از علّت بودن علم برای افعال حذر شده و با قائل شدن دو نحوه علم برای خداوند تعالی و نیز بلامعلوم دانستنِ علم، در این موضوع به ارائه نظر پرداخته‌اند.

کلیدواژه‌ها: علم پیشین الهی؛ اختیار انسان؛ اصفهانی – میرزا مهدی؛ افعال انسان – دیدگاه فلسفی؛ افعال انسان – دیدگاه عرفانی؛ علم بلا معلوم؛ علم حصولی و حضوری.

*. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم zekr59@gmail.com

۱- بیان مسأله: یکی از مباحثی که از دیرباز به عنوان مسأله‌ای اساسی ذهن برخی اندیشمندان را به خود مشغول داشته و آن‌ها را به تفکر در این بستر واداشته است، چگونگی ارتباط میان علم الهی و حریّت عباد در انجام اعمالشان بوده است.

این سوال بدین گونه مطرح بوده است که اگر خداوند تعالی نسبت به کارهایی که بندگان انجام می‌دهند علم دارد، لاجرم تخلفی در این علم نبوده و تحقق افعال عباد ضروری خواهد بود و در این صورت آیا این علم باعث نمی‌شود که عباد در انجام و ترک افعال مسلوب الاختیار شده و هر آنچه که از آن‌ها سر می‌زند نه از اختیار و بلکه به لزوم تحقق علم الهی باشد؟ اگر چنان باشد که حق تعالی به فعلی علم داشته باشد و عبد بخواهد غیر از آن فعل را انجام دهد، علم الهی جهل خواهد بود و بدین گونه، انجام و یا ترک افعال نه به حریّت عباد بلکه تحقق لایتخلف علم الهی خواهد بود. عمومیّت و شهرت این اشکال را می‌توان در این شعر معروف ملاحظه نمود که می‌گوید:

من می خورم و هر که چو من اهل بود
می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق زازل می‌دانست
گر می نخورم علم خدا جهل بود

چنین مسأله‌ای اندیشمندان مسلمان را در تناقضی گرفتار ساخت که پذیرش هر کدام از طرفین منجر به نقض طرف دیگر بوده و جمع میان هر دو سو را ناشدنی جلوه‌گر می‌نماید. به نظر می‌رسد در فضای فکری بشری اگر کسی بخواهد در این تقابل بر اعتقاد به علم پیشین الهی باقی بماند، لاجرم باید از اختیار عباد در انجام اعمال دست بشوید. و اگر فردی جانبدار اختیار عباد شد،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

باید پاسخی استوار برای علم پیشین الهی ارائه نماید.

اندیشمندان مسلمان بنابر درک وجدانی و نیز تاکیدات اکید نصوص دینی خود را متعهد به حفظ هر دو سویه این سوال می‌دیدند، امّا از سویی دیگر برخی از آنان پایبند پیش فرض‌های فکری خود ساخته خویش بوده و لذا در طول تاریخ پاسخ‌های متفاوتی به این سوال داده شده و سعی بر آشتی میان این دو سو را داشته‌اند. امّا ثمره تلاش‌شان جز میل به یک سوی و دست شستن از سوی دیگر نبوده است.

اگر بخواهیم بدون تکیه بر اندیشه و پیش فرض‌های بشری و تنها از دیدگاه نصوص دینی و از مجرای فقاهت به پاسخ ارائه شده به این سوال برآییم، تفحص در آثار فقیه اهل بیت علیهم‌السلام مرحوم میرزامهدی اصفهانی محملی مناسب برای این مقصود خواهد بود. بر این اساس آثار بر جای مانده از ایشان را در این موضوع به نظاره نشسته و در پی یافتن پاسخ ایشان به این سؤال به تفحصی در آثارشان خواهیم پرداخت. البته پیش از چنین کاری نظری مختصر بر پاسخ‌های اندیشمندان بشری در این زمینه می‌افکنیم.

۲- برخی دیدگاه‌ها در این زمینه: بازخوانی برخی پاسخ‌های ارائه شده به این پرسش در حوزه تفکر اندیشمندان بشری می‌تواند در حکم مقدمه و زمینه‌ای برای ورود به این موضوع باشد.

بر اساس آنچه در میان اندیشمندان بشری مرسوم است آنگاه که درصدد توصیف علم الهی به اشیاء برمی‌آیند، غایت این تلاش بدانجا ختم می‌شود که اشیاء را جزءِ ذات الهی محسوب نموده و از طریق علم به علّت که همان واجب الوجود باشد علم به معلول‌ها را که همان مخلوقات باشند نتیجه می‌گیرند. اثبات این مدعا را با بیان برخی اندیشه‌ها در این بستر پی می‌گیریم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

۱-۲. دیدگاه فلاسفه: فلاسفه مسلمان پس از پذیرش قاطعانه قاعده علیّت، با تسرّی دادن آن به همه زوایای منظومه فکری خود، واجب الوجود را نیز به مثابه علّت تامه فرض نموده و مخلوقات را نیز در ظرف تحقق علّت تامه ضروری دانسته‌اند. از سویی دیگر علم به علّت را به مثابه علم به معلول‌ها بیان نموده‌اند. آنچه در ذیل می‌آید، شواهدی از این دیدگاه‌هاست:

۱-۱-۲. فارابی

وی در مواضع مختلفی از جمله در *الاعمال الفلسفیة*، این دیدگاه را اینگونه به تصویر می‌کشد:

«**الموجودات کلّها من لوازم ذاته؛ و إلّا لم یکن لها وجود. و کذلك هي منتقشة الصور في العقول، و هي فیها (کالهیئات) الموجودة فیها، إذ هي معلولة للهیئة الموجودة فیها، و إلّا لم تکن موجودة.**» (فارابی، الاعمال الفلسفیه، ص ۳۹۳)

موجودات همگی از لوازم ذات او [واجب الوجود] بوده و الّا وجودی برایشان نبود. و همانگونه که صورت‌ها در عقول نقش می‌بندند، موجودات نیز در او نقش می‌بندند؛ چرا که این‌ها معلول صور موجود در ذات است و الّا موجود نمی‌شدند.

۲-۱-۲. ابن سینا

رئیس المشائین همچون عموم فلاسفه، علم را از مقوله ذات اضافه[1] دانسته و تحقق علم بدون معلوم را محال می‌داند. وی در مقام توصیف علم الهی تحقق

۱. ذات اضافه بودن علم بدان معناست که علم بدون معلوم تحقق نداشته و تا معلومی نباشد که از اضافه شدن علم به آن، روشن و آشکار شود هیچ معلومیّتی نیز برای عالم رخ نخواهد نمود و بنابراین در ذات علم وابستگی و تعلقش به معلوم وجود دارد: «و لما کان العلم من الصفات الحقیقیة ذات الاضافة، فالعلم الحاصل بالفعل یقتضی معلوما حاصلا بالفعل» (ملا صدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ص ٤٥٧)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

معلومات را برای تحقق علم ناگزیر می‌داند. در توصیف علم الهی به اشیاء قبل از تحقق آن‌ها، تحقق صورت اشیاء در علم الهی را قائل شده و آن‌ها را لوازم ذات واجب الوجود می‌داند که همواره باید تحقق داشته باشند؛ چرا که در این منظر، حق تعالی به منزله علّت این معلول‌ها تصور شده و وجود معلول در ظرف علّت تامه را ضروری می‌داند:

«لأن عقله لذاته ذاته، و منها يعقل كل ما بعده، فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته. ....فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه، أو يكون لها وجود مفارق لذاته و ذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية»[1] (ابن سینا، الشفاء، ص۳۶۴- ۳۶۵)

تعقلش نسبت به ذاتش، خود ذاتش می‌باشد و تعقل غیر ذاتش نیز از طریق همین تعقل ذات صورت می‌پذیرد. بنابراین تعقلش نسبت به ذاتش، علّتی برای تعقل غیر ذاتش می‌شود و تعقل غیر از ذاتش معلول تعقل ذاتش است. ...پس آنچه برای او موجود به وجود عقلانی است، موجود در ذات اول است، همانند لوازمی که ملحق به آن است یا وجودی مفارق برای ذات دارند. و ذات غیر او همچون صورت‌های مفارقی است که به ترتیب موضوع در صقع ذات ربوبی موجود هستند.

۳-۱-۲. شیخ اشراق

سهروردی، از دو طریق به بحث علم الهی می‌پردازد: نخست آنکه با بیان علم حضوری به نفس و قوای خود آن را به ذات واجب تعمیم داده و از این طریق علم او به اشیاء را توصیف کرده است. او چنین توصیفی را مرهون مکاشفه‌ای می‌داند که طی آن ارسطو بر او افاضاتی می‌نماید. می‌نویسد:

۱. نیز: التعلیقات، ص ۱۲۵.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

«فواجب الوجود ذاته مجرّدة عن المادّة و هو الوجود البحت و الأشیاء حاضرة له علی اضافة مبدئیّة تسلّطیّة لانّ الکلّ لازم ذاته فلا تغیب عنه ذاته و لا لازم ذاته و عدم غیبته عن ذاته و لوازمه مع التجرّد عن المادّة هو ادراکه کما قرّرناه فی النفس، و رجع الحاصل فی العلم کلّه الی عدم غیبة الشیء عن المجرّد عن المادّة صورة کانت او غیرها، و الاضافة جائزة فی حقّه و کذلك السلوب و لا تخلّ بوحدانیّته، و تکثّر اسمایه لهذه السلوب و الاضافات و لا یعزب عن علمه اذن «مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ» و لو کان لنا علی غیر بدننا سلطنة کما علی بدننا لأدرکناه کادراك البدن علی ما سبق من غیر حاجة الی صورة، فتبیّن من هذا انّه بکلّ شیء محیط و ادرك اعداد الوجود و ذلك هو نفس الحضور له و التسلّط من غیر صورة و مثال، ثمّ قال لی کفاك فی العلم هذا و ارشدنی الی امور فرّقت بعضها فی هذا الکتاب» (شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص: ۷۳-۷۴)

ذات واجب الوجود، مجرد از ماده است و آن وجود صِرف است و اشیاء برای او حاضر هستند بر اساس تسلط مبدئیّت؛ چرا که کلّ لازم ذاتش است و ذاتش از آن غایب نیست و لازم ذاتش نیست. و عدم غیبتش از ذات و لوازمش با تجرد از ماده است و آن ادراکش است، همانگونه که در نفس است و حاصل در علم به عدم غیبت شیء از مجرد برمی‌گردد؛ چه صورت شیء باشد و چه ماده‌اش و اضافه در حق آن جایز است. و از این طریق در وحدانیت واجب الوجود خللی حاصل نمی‌شود. بر این اسلوب و اضافات، اسماءش کثیر می‌شود و هیچ چیز از علمش دور نمی‌ماند که «مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ.» اگر ما همان گونه که بر بدنمان تسلط داریم بر غیر بدنمان نیز تسلط داشتیم، آنگاه آن غیر بدن را نیز مانند بدنمان بدون نیاز به صورت درک می‌نمودیم. بدین طریق روشن شد که او بر هر چیزی محیط است و اعداد وجود را درک نموده و این همان نفس حضور و تسلط از راهی از غیر صورت و مثال است. سپس ارسطو به من گفت: در مورد علم، همین که گفتم تو را بس است، و برخی دیگر از امور را برایم تفصیل داد که

در همین کتاب آورده‌ام.

سهروردی که در طریق دوم بر آن است تا از نظرگاه ابصار به علم حق تعالی بپردازد می‌نویسد:

«فنور الانوار ظاهر لذاته علی ما سبق، و غیره ظاهر له «لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ» اذ لا یحجبه شیء عن شیء؛ فعلمه و بصره واحد و نوریّته قدرته، اذ النور فیّاض لذاته. (همان، ج۲، ص ۱۹)

چنانکه گفتیم نورالانوار برای ذات خود ظاهر بوده و غیر خودش نیز برایش ظاهر است. و کوچکترین چیزی در آسمان‌ها و زمین از او پنهان نیست؛ چرا که هیچ چیزی او را از دیگر چیزها محجوب نمی‌سازد. بر این اساس علم و بینایی او یکی است و نورانیّت او همان قدرتش نیز هست؛ چرا که نور، فیاض لذاته است.

۴-۱-۲. ملاصدرا

در تبیین ملاصدرا از علم الهی؛ خداوند به ذات خود علم داشته و بسیط الحقیقه نیز هست. و در بسیط الحقیقه هیچ نوع ترکیبی اعم از ترکیب خارجی، وهمی و یا عقلی راه ندارد، بنابراین کمال و وجودی خارج از او وجود ندارد. بر این اساس علم واجب الوجود به خودش عین علم به همه اشیاء است. به بیانی دیگر بسیط الحقیقه بودن خداوند موجب می‌شود که همه اشیاء در ذات او به وجود واحد جمعی موجود بوده و علم او به ذاتش عین علم او به تمام اشیاء باشد و همانطور که هیچ موجودی از ذات بسیط خداوند خارج نیست، هیچ موجودی از موجودات، از حیطه علم ذاتی خداوند نیز خارج نخواهد بود:

«هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما و حكمة، لكن البرهان قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام. و الواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

كما أن كله الوجود. أما بيان الكبرى فهو أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء و لا كون شيء آخر فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار.» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص: ۱۱۰-۱۱۱)

این از غوامض مباحث الهیاتی است که درکش بسیار سخت است، مگر بر کسانی که علم و حکمتی از سوی خداوند نصیبشان شده باشد. اما برهان بر این استوار است که هر بسیط الحقیقه‌ای همه اشیاء موجود را شامل می‌شود مگر آنچه را که مربوط به نواقص و اَعدام باشد. واجب تعالی بسیط الحقیقه و از همه جهات واحد است. بنابراین همه وجود است، همانگونه که همه‌اش وجود است. بیان کبرای این استدلال این است که اگر هویت بسیطه الهیه همهٔ اشیاء نباشد، آنگاه ذاتش متقوم به بودن شیء و نبودنش خواهد بود، و این ترکیبی و لو اعتباری در ذات پروردگار خواهد بود.

ملاصدرا از دریچه تقسیم علم به حصولی و حضوری نیز همین تصویر را مجدداً ترسیم می‌نماید:

«لان علمه تعالی بها اما حصولی او حضوری؛ لا سبیل الی الاول، ... و اما الثانی فلا یخلو اما ان یکون الاشیاء حاضرة بذواتها العینیة، و المفروض انها حادثة فیما لا یزال کل في وقت معین و هی بدیهی البطلان. او بذواتها الذهنیة و لا ذهن سوی ذاته تعالی، فیلزم ان تکون موجودة في ذاته تعالی بوجودات ظلیة مثالیة هی عین وجود ذاته تعالی لئلا یلزم کون ذاته ظرفا لوجود المتکثر. فالوجود الذی هو عین ذاته تعالی وجودات ظلیة بالنسبة الی الاشیاء، فذاته باعتبار کونه منشأ لانکشاف الموجودات کالصور العلمیة لنا «علم بها»، و باعتبار علمه بذاته و کون ذاته علة للاشیاء و کون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول «عالم بها»، و باعتبار عینیة المعلومات مع ذاته و کونها شؤونا و اعتبارات في الشهود العلمی لذاته «معلوم». فالعلم و العالم و المعلوم واحد، و التغایر اعتباری.» (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ص: ۴۵۶-۴۵۸)

علم خداوند تعالی به مخلوقات، یا حصولی است و یا حضوری ؛ اولی که

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

مورد پذیرش نیست .... اما دومی از دو حال خارج نیست: یا اشیاء به ذات عینی خود در آن حضور دارند، و حال آنکه فرض بر این است که این‌ها دائماً حادث هستند، و بنابراین چنین فرضی بدیهی البطلان است. و یا به وجود ذهنی‌شان موجود باشند، و این در حالی است که ذهنی غیر از ذات او تعالی نیست. و بر این اساس موجودات باید به وجودی ظلی و مثالی در ذات واجب موجود باشند که در این صورت عین ذات واجب خواهند بود و در غیر این صورت ذات او ظرفی برای وجود متکثر خواهد بود. پس وجودی که عین ذات او تعالی است نسبت به اشیاء وجودات ظلی هستند، پس ذاتش به اعتبار وجودش منشاء کشف موجودات است همانند صور علمی برای ما، و به اعتبار اینکه علم به ذاتش دارد و وجود ذاتش علت برای اشیاء است و علم به علت مستلزم علم به معلول است، و به اعتبار عینیت معلولات با ذات و اینکه وجودشان شئون و اعتباریاتی در شهود علمی برای ذاتش است، پس علم و عالم و معلوم یکی هستند و تغایر میان آن‌ها اعتباری است.

۲-۲. دیدگاه عرفا

اگر در دیدگاه فلاسفه، علّت، موجب یگانگی عالم و معلوماتش می‌شد، در نگاه عرفا دوئیت به کلی برخاسته و مخلوقات به عنوان تطوّرات و تجلیّاتی که جز خود واحد چیزی نیستند، ملاحظه می‌شوند و بدین طریق معلومات نه بالضروره، که به عیّنیت خود عالم خواهند بود.

سید حیدر آملی در این زمینه می‌نویسد:

«فهو الواجب الوجود الحقّ - سبحانه و تعالی- الثابت بذاته، المثبت لغیره، الموصوف بالأسماء الإلهیّة، المنعوت بالنعوت الربّانیّة، المدعوّ بلسان الأنبیاء و الأولیاء، الهادي خلقه الی ذاته، الداعیة مظاهره بأنبیائه الی عین جمعه و مرتبة الوهیّته. أخبر بلسانهم أنّه بهویّته

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

مع كلّ شيء و بحقيقته مع كلّ حيّ. و نبّه أيضا أنّه عين الأشياء بقوله هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.» (آملی، سید حیدر، نقد النقود ص ۶۳۵)

واجب الوجود برای ذات خود ثابت و برای غیر خودش مثبِت است، و موصوف به اسماء الهی و منعوت به نعوت ربّانی است، به زبان انبیاء و اولیاء مورد درخواست قرار می‌گیرد، هدایتگر خلق به ذات خود است، دعوت کننده مظاهرش به انبیاءش است به سوی عین جمعش و مرتبه الوهیتش. به زبان آن‌ها خبر داد که او به هویّتش با همه چیزهاست و به حقیقتش با هر زنده‌ای است. و نیز تنبّه داده است که او عین اشیاء است، چنانکه فرمود: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.»

ملاصدرا نیز در بیان عرفانی‌اش به این مسأله همین دیدگاه را چنین اظهار می‌دارد:

«فوجوده وجود جميع الموجودات، لكونه صرف الوجود: (لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها). فهو الأصل و الحقيقة في الموجوديّة، و ما سواه شؤونه و حيثيّاته؛ و هو الذات، و ما عداه أسماؤه و تجلّياته و مظاهره»[1] (ملاصدرا، المظاهر الالهية، ص ۲۴)

پس وجودش وجود جمیع موجودات است؛ چرا که هستی‌اش صرف وجود است: (لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها). پس او اصل و حقیقت موجودیّت است و غیر او شئون و حیثیات او هستند. و او ذات است و غیر او همه اسماء و تجلیّات و مظاهرش هستند.

چنانکه ملاحظه می‌شود آنگاه که بشر قصد شناخت پروردگارش با ابزار ادراکی خود می‌نماید، نهایت چیزی که از این تلاش فکری تراوش می‌نماید،

۱. نیز نگ: فصوص الحکم ص: ۱۰۹-۱۱۰؛ مجموعه آثارحکیم صهبا ص: ٤٧؛ الفتوحات (١٤- ج) ج:١١ ص: ٣٧٦-٣٧٨؛ شرح فصوص ، مقدمه قیصری ص: ١٦-١٧؛ شرح فصوص، حواشی جلوه ص: ١٧٢-١٧٧؛ ممد الهمم ص: ٣٨- ٤١ و ٢٦٩-٢٧٠؛ شرح فصوص (ابن ترکه) ج:١ ص: ٤٧٠؛ مشارق الدراري ص: ١٢١-١٢٥؛ تمهيد القواعد، مقدمةالآشتياني ص: ٦٢-٧١؛ لمعات الهيه ص: ٥٧-٦٣.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

اسمی از خالق و مسمایی از مجموع مخلوقات است. به عنوان نمونه چنانکه از دیدگاه فلاسفه و عرفا دیدیم، خداوند متعال پس از آنکه اصل و علّت فرض می‌شود، در گام دوم معلول‌ها نیز در او گنجانده می‌شود. سپس با بیان اینکه علم به علّت مستلزم علم به معلول است، درصدد توجیه علم خداوند به مخلوقات برآمده‌اند؛ محقق سبزواری عمومیّت این اندیشه را در ابناء بشر چنین می‌نویسد:

«علم به علّت مستقلّه، مستلزم علم به معلوم است، و این قاعده، اتّفاقی است؛ اشراقیّه و مشائیّه و متکلّمین و صوفیّه به این قائلند و همه به کار می‌برند، در علم واجب الوجود به ما سوای او. (سبزواری، اسرار الحکم، ص۱۳۷)

می‌توان گفت شالوده و اساس بحث متفکران بشری در عرصه علم الهی، همان تصور کهن و صرفاً ذهنی از علم بوده که آن را به حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند، آنگاه می خواهند این ترشح فکری خود را بر حق تعالی نیز تعمیم دهند. ارائه برخی شواهد[1] حاکی از عمومیّت این نگاه در میان اندیشمندان بشری است.

۱- محقق سبزواری در شرح منظومه می‌نویسد:

و هو حصولي كذا حضوري — في الذات ما الحضور بالمحصور
بل ثابت في العلم بالمعلول — كصور في علمنا الحصولي
فأول صورة شيء حاصلة — للشيء و الثاني حضور الشيء له

(سبزواری، شرح المنظومة ج ۲، ص ۴۸۴)

و آن [علم] حضوری و حصولی است و در ذات، حضور به حصر نیست. بلکه در علم به معلول ثابت است همچنانکه در علم حصولی ما صور در

۱. برای شواهد بیشتر می‌توان به این منابع مراجعه نمود: شرح المنظومة ج:۱ ص: ۷۶-۸۴؛ اشراق هیاکل النور ص: ۱۰۶-۱۰۸؛ مفاتیح الغیب ص: ۱۰۸-۱۱۰؛ التعلیقات علی الشواهد الربوبیة ص: ۶۳۲؛ تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق ص: ۳۳۵-۳۳۶؛ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب ص: ۵۲۱؛ شرح المصطلحات الفلسفیة ص: ۲۴۱-۲۴۲؛ فرهنگ معارف اسلامی ج:۲ ص: ۱۳۳۲-۱۳۳۳.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

علم حصولی موجود می‌شوند.

پس در اولی صورت شیء برای شیء حاصل می‌شود و دومی حضور شیء برای آن است.

در "موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب" چنین می‌خوانیم:

«العلم عندهم (الفلاسفة) قسمان: علم حصولي و علم حضوري. فما ذكروه أولا من حصول الصورة، هو تعريف العلم الحصولي. ... العلم الحضوريّ هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه. (جهامی، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص ۵۳۱)

علم نزد فلاسفه بر دو قسم است: علم حصولی و علم حضوری. آنچه با حصول صورت یاد می‌شود، علم حصولی است... و علم حضوری حصول علم به خود شیء است بدون حصول صورتی از آن در ذهن مثل علم زید به خودش

۳- پاسخ به سوال مورد نظر در آثار مرحوم میرزای اصفهانی

میرزای اصفهانی در نگاه به این مسأله با وقوف بر دیدگاه‌های اندیشمندان بشری، در برخی مواضع به نقل و سپس نقد و ردّ آن‌ها می‌پردازد. ایشان در این راستا دیدگاه فلاسفه و عرفا را مورد نظر قرار می‌دهند. در توضیح دیدگاه فلاسفه می‌نویسند:

«انّ الفلاسفة لمّا قسّموا العلم الى الحصولي والحضوري، أحالوا العلم الحصولي لذاته تعالى لاستلزامه كونه محلّاً للعوارض فقالوا: انّ علمه تعالى حضوريّ، ولمّا أحالوا العلم بلا معلوم والكشف بلا مكشوف قالوا: انّ علمه تعالى في الأزل قبل وجود الكائنات مستحيل لوجوب حضور المعلوم عنده، والمفروض عدم وجوده فتوسّلوا في دفع الاشكال الى أنّ ذاته علّة للكائنات فعلمه بذاته حضوريّ، ولمّا كان الذات علّة للكائنات فالعلم به علم للمعلولات لاشتمال وجود العلّة الى وجود المعلولات فعلمه بذاته علم للنّظام الأتمّ، ولمّا كان الذات بلا نهاية فجعلوا النظام الأتمّ بلا نهاية لعدم تخلّف المعلول عن العلّة، وهذا يستلزم قدم العالم، ويستلزم كونه فاعلاً بالايجاب، ويستلزم الجبر أيضاً لأنّ العلم بالأزل علّة لجميع ما في

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

الكون حتّى فعل القبايح وارتكاب المعاصي كما قال قائلهم: لو لم أشرب الخمر يلزم كون علمه تعالى جهلاً لأنّه مضى في علمه ما هي في ضمن النظام ارتكابي للقبيح وشرب الخمر؛ هذه طريقة الحكماء» (میرزای اصفهانی، انوارالهدایة، ص ۳۹)

فلاسفه پس از تقسیم علم به حصولی و حضوری، تحقق علم حصولی را برای خداوند محال دانستند؛ چرا که چنین علمی مستلزم این است که حق تعالی محل برای عوارض باشد. برای برون رفتن از این اشکال بر آن شدند که علم حق تعالی حضوری است. از سوی دیگر، از آنجایی که علم بلا معلوم و کشف بلامکشوف را نیز محال می‌دانستند، قائل شدند که علم خداوند به مخلوقات قبل از خلقت آن‌ها محال است؛ چرا که مستلزم حضور معلوم نزد اوست و حال آنکه این خلاف فرض است. بنابراین برای دفع این شبهه به این متوسل شدند که ذات او علّت برای موجودات است و علم او به ذاتش حضوری است، لذا علم او به معلومات – به جهت اشتمال وجود علت به وجود همه معلول‌ها– همه آن‌ها را نیز دربر می‌گیرد. پس علم او به ذاتش مساوی با علم به نظام اتمّ است. چون ذات بی نهایت است، نظام اتمّ را نیز بر اساس عدم تخلف معلول از علت، بی‌نهایت دانستند. چنین تفکری مستلزم قدمت عالم، موجب بودن فاعل و جبر خواهد بود؛ چرا که علم ازلی علّت همه موجودات حتی افعال قبیح و معاصی خواهد بود؛ چنانکه گفته‌اند: اگر من شراب نخورم علم خدا جهل خواهد شد؛ زیرا در علم او شراب خوردن من – در ضمن نظامی که شراب خوردن من معلوم بوده – رقم خورده است. این طریق فلاسفه است.

ایشان سپس به بیان دیدگاه عرفا روی نموده و می‌نویسند:

«وأمّا الصوفيّة فدفعوا الاشكال بالتزامهم بالماهيّات المقرّرة لا موجودة ولا معدومة، ومنهم من قال بالصور المرتسمة في ذاتهوالمثل المعلّقة المنحاذة الخارجة عن العلم، وهؤلاء جعلوا الكائنات تطوّرات لوجوده تعالى.» (همان، ص ۳۹–۴۰)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

امّا صوفیه اشکال را از طریق التزام به ماهیاتی پاسخ گفتند که نه معدوم هستند و نه موجود. برخی نیز با قائل شدن به صور مرتسمه در ذات و مُثُل معلقه‌ای که به صورت مستقل از علم موجود بودند. به پاسخ‌گویی برآمدند. اینان موجودات را تطورات وجودی خداوند تعالی برشمردند.

مرحوم میرزا علّت گرفتار آمدن به چنین مهالکی را بی‌توجهی به اهل بیت علیهم‌السلام و عدم توجه به معارف ایشان می‌دانند:

«لعدم اطّلاعهم عن علوم القرآن واعراضهم عن حملة علومه، كما قال صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله: «إنّي أُخلّف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي». (همان، ص۴۰)

و این نبود مگر به علت بی‌اطّلاعی‌شان از علوم قرآن و رویگردانی‌شان از حاملین علوم قرآنی که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین بیان فرموده بود: «من دو یادگار گرانبها میان شما به یادگار می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم.»

از جمله معارفی که اهل بیت علیهم‌السلام بدان متذکر شده و به عقیده ایشان توجّه به آن می‌توانست بشر را از گرفتاری‌های فکری‌اش مخصوصاً در اشکال پیش‌رو برهاند، بحث «علم بدون معلوم» است که بشر به واسطه رویگردانی‌اش از اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام از تذکر به این حقیقت روشن نیز محروم ماندند:

«وأساس هذه الخرافات كلّها أمر واحد هو جعل الذات علّة للنظام الذاتي، مع عدم تعقّلهم للعلم بلا معلوم والقدرة بلا مقدور، من غير توجّه الى المشيّة والارادة والتقدير والقضاء، مع أنّ الرأي هو الكمال الوجوبي للّه تعالى.» (همان)

اساس همه این حرف‌های بیهوده بشری یک چیز بیشتر نبود و آن عدم توجه به علم بلامعلوم و قدرت بلامقدور و قرار دادن ذات خداوند به عنوان علّت برای نظام ذاتی بود، بدون در نظر گرفتن مشیّت، اراده، تقدیر، قضاء و رأی به عنوان کمالی بی‌نیاز از هر چیز دیگر برای حق تعالی.

اصفهانی چنین کاری را مصداق آنگونه بی‌ادبی برمی‌شمرند که بزرگتر از نفی

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

مادیون و شرک یهود و نصاری محسوب می‌شود:

«ولا یخفی أنّ اسائة الأدب في هذه المقالة أعظم من نفي الماديّين، وأعظم من تشریك الیهود والنصاری بجعل الولد له تعالی. وذلك ابطال لجمیع الأدیان وارسال الرسل وانزال الكتب. فما معنی تكلیف الغیر مع أنّه بنفسه فاعل؟ وما معنی المؤاخذة والعقاب مع كونه مرتكباً للأفعال؟ ونحن بحجّة الله النور العلمي كشفنا بطلان ذلك كلّه.» (همان)

روشن است که بی‌ادبیِ صورت گرفته در این مقوله، بزرگتر از نفی مادی‌گرایان و شرک یهود و نصاری است که او را صاحب فرزند دانستند. چنین تفکری موجب بطلان ادیان، ارسال رسل و انزال کتب است. به راستی معنای تکلیف کردن دیگران، در حالی که خود خداوند انجام دهنده آنها باشد، چیست؟ به راستی آیا مواخذه و کیفر بندگان بر کاری که خداوند خود انجام دهنده آن‌هاست، معنی دارد؟ و ما به نور علم که حجّتی الهی است، بطلان چنین نظریاتی را می‌یابیم.

چنانکه در تبیین دیدگاه‌های اندیشمندان بشری در مورد علم الهی ملاحظه شد، تعریف و تقسیمی نادرست از علم و تعمیم آن به خداوند متعال موجب بروز دیدگاه‌هایی گردید که با مشکلات فراوانی از جمله قصور در پاسخ به سوال مورد نظر مواجه بود. مرحوم میرزا در برابر چنین مواضعی نسبت به «علم»، از اساس و بنیان با علمی که تقسیم به حصولی و حضوری شده است، مخالفت می‌نمایند:

«أنّ العلم لیس حضوریّاً ولا حصولیّاً؛ بل العلم عبارة عن الكشف ونور العلم كشف عن كون المعلوم مبایناً للعلم، لكون المعلوم مظلماً بذاته منكشفاً بالعلم. ولا یعقل اتّحاد الظلمة مع النور. وعلمه بذاته متّحد مع ذاته وعین علمه ولیس علماً بالنظام، لأنّ النظام فعله برأیه ولا یعقل أن یكون الفعل عین الفاعل.» (همان، ص ۸۵)

علم، حصولی و حضوری نیست، بلکه آن عبارت است از کشف. این نور علم است که مباینت علم با معلوم را درک می‌کند؛ چرا که ذات معلوم

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

ظلمت و تاریکی است که با علم کشف می‌شود و اتّحاد ظلمت با نور عاقلانه نیست. علم ذات با ذات متحد است و ذات او عین علم اوست، و چنین علمی علم به نظام نیست؛ زیرا نظام فعل اوست که به رأیش تحقق می‌یابد و عاقلانه نیست که فعل عین فاعل باشد.

ایشان در ادامه «علم» را منزه از چنین توصیفات و نظریه پردازی‌هایی دانسته و قائلند که این علم است که موجب کشف معلومات شده و خود علم - که کاشف از حقایق است - به کشف در نمی‌آید؛ چرا که در این صورت با تناقض مواجه خواهیم بود. ایشان برای تنبّه به این حقیقت، به رتبه کشف نقیضین توسط علم متذکر گشته و می‌نویسند:

«ویکشف انّ الکون والتحقّق الخاصّ في مرتبة النقیض الآخر لا واقعیّة صرفة بالضرورة. فإذا یعرف بالعلم کشفه عن النقیضین في مرتبة ذاته قبل مرتبة المناقضة، لأنّه یعرف بالعلم قبل فعل شيء کینونته الخاصّة ولا کینونته الخاصّة مع أنّه لا واقعیّة لشيء منهما، لأنّه مرتبة العلم لا مرتبة الفعل ونقیضه» (میرزای اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص۲۱۰)

کشف می‌کند که تحقق خاص در مرتبه نقیض دیگری ضرورتاً صِرف لا واقعیت است. و آنگاه به علم، کشفش از نقیضین را در مرتبه ذاتش قبل از مرتبه مناقضه کشف می‌کند؛ چراکه با علم دانسته می‌شود قبل از فعل شیء، تحقق و عدم تحقق خاص است با اینکه هیچکدام از این دو واقعیتی ندارند؛ زیرا آن مرتبه علم است نه مرتبه فعل و نقیضش.

بر اساس این تذکر، معلومات ما در محدوده وجود و عدم ها قرار داشته و علم با اِشراف بر آن‌ها به عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین حکم می‌نماید. بنابراین نمی‌توان علم را که فراتر از وجود و عدم بوده و بر آن‌ها سیطره دارد، به مرتبه نقیضین تنزل داده و یکی از آن‌ها دانست، سپس به نظریه‌پردازی درباره خود علم پرداخت و آن را تقسیم به اقسام و تعریف به تعاریفی نمود. تنبّه به چنین

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

جایگاهی برای علم، دریچه‌ای برای تذکّر به علم بلامعلوم را می‌گشاید:

«فإذا كان العلم حيث ذاته الكشف عن النقيضين ولا نقيضين، فهو برهان وآية وعلامة لتقدّس علمه تعالى عن الاحتياج إلى مكشوف، فضلاً عن الكينونة في ذاته، فضلاً عن الحصر بالكائنات دون نقيضها، فهو برهان على وجوب علمه تعالى بلا حدّ بأحد النقيضين في مرتبة ذاته بلا معلوم ولا مكشوف.» (همان)

ذات علم کشف از نقیضین است در حالی که نقیضینی نیست، برهان و نشانه‌ای خواهد بود برای تقدّس علم حق تعالی از احتیاج به معلوم و مکشوف، چه رسد به اینکه این معلومات در ذاتش بوده و محصور به موجودات بدون نقائض آن‌ها باشد. و این برهانی بر بدون حد بودنِ علم خداوند به یکی از طرفین تناقض در مرتبه ذاتش است، بدون هیچگونه معلوم و مکشوفی.

ایشان با تکیه بر نور عقل، به نقد دیدگاه فلسفه و بیان برداشت خویش از روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در این مبحث پرداخته و می‌نویسند:

«أمّا قول الحكيم بكون العلم علّة للنظام؛ فنور العقل يكشف لنا أنّ علمه تعالى غير محدود بكيان الشيء، بل يكشف الكيان ولا كيانه. وعلمه تعالى بالنظام الواحد ممنوع لكونه حداً، بل علمه تعالى لنظامات غير متناهية بأطوار وخصوصيّات غير متناهية مع نقيضاتها، فالعلم بالشيء ونقيضه في مرتبة واحدة. فلا يمكن علّيّة العلم والّا يلزم اجتماع النقيضين، لأنّ العلم متساوٍ بالنسبة الى طرفيه. فلا بدّ أن يكون التعيين بالرأي، فيكون فاعلاً بالارادة والاختيار، لجواز تعلّق الرأي بكلّ واحد من الطرفين.

والحكماء حصروا النظام في واحد وقيّدوه بالأتمّ وقالوا: انّ النظام الأتمّ لا نهاية له، لأنّ العلّة وهو العلم لا نهاية له. وقالوا: انّ النظامات الغير الأتمّ مندرجة في الأتمّ لاشتماله عليها كاشتمال المأة على التّسعين وباثبات الرأي له تعالى يثبت بطلان علّيّة العلم، لأنّ العلم في مرتبة الذات متعلّق بالنظام ونقيضه، وبالكيان ونقيضه فلا يمكن التأثير لتعارض المعلولين، والّا لاجتمع النقيضان. فبالرأي يتعيّن النظام والكيان وبه يقع التكوين و التأثير، ولا يلزم

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

قدم العالم لأنّ مرتبة الرأي مرتبة الفعل وهي مرتبة الحدوث الذاتي. ومرتبة العلم هي مرتبة الذات والوجوب الذاتي. والعلم والرأي ليسا من قبيل الاضافات حتّى يحتاج الى ثبوت الشيء مستقلّاً حتّى يتعلّقا به، كما التزم به أصحاب الماهيّة بل العلم جاعل بالذات وكاشف بالذات وجعله نفس كشفه. ونور العلم المخلوق لنا آية لعلم الربّ لنا، فانّه يكشف أشياء ليس لها تحقّق وواقعيّة ويكشف جبال وعوالم وحيوانات وصور مختلفة. ونفس تلك المكشوفات مجعولات ذاتيّة والعلم جاعل ذاتي. والنظام الأتمّ على فرض تسليم وحدته، فيكشف العلم له أطواراً مختلفة. فبتعدّد تلك الأطوار تكون نظامات غير متناهية، ويكشف العلم عنها وعن نقايضها.» (میرزای اصفهانی، انوارالهدایة، ص ۴۲-۴۱)

اما اینکه فلاسفه علم را علّت نظام خلقت فرض نموده‌اند، نور علم برای ما کشف می‌نماید که علم خداوند متعال تنها به وجود اشیاء محدود نیست، بلکه عدم وجود آن‌ها را نیز در برمی‌گیرد. منحصر نمودن علم خداوند، فقط به یک نظام ممنوع است؛ زیرا موجب محدودیت می‌شود، و حال آنکه علم خداوند تعالی بر نظام‌های غیرمتناهی با کیفیات و خصوصیّات غیرمتناهی با نقایض آن‌ها احاطه دارد. بدین طریق علم به شیء و نقیض آن در مرتبه‌ای واحده مانع از علیّت علم می‌شود؛ زیرا اگر با این توصیف، علم باز هم بخواهد علت باشد، لازمه‌اش اجتماع نقیضین خواهد بود؛ چراکه علم نسبت به دو طرف نقیضین مساوی است. بر این اساس تنها رأی است که معیِّن یکی از طرفین است. و بدین صورت است که با تعلق رأی به یکی از طرفین، اراده و اختیار برای فاعل محرز می‌شود. فلاسفه فقط یک نظام را قائل شده و آن را نظام اتمّ می‌دانند و گفته‌اند: نظام اتم بدون نهایت است، زیرا علت که همان علم به آن است نهایتی ندارد. و گفتند: نظام‌های غیر اتمّ در نظام اتمّ مندرج هستند، چرا که اتم بر غیر اتمّ اشتمال دارد، همانگونه که صد مشتمل بر نود نیز هست. با قائل شدن به رأی برای خداوند تعالی، علیّت علم باطل می‌شود؛ زیرا علم در مقام ذات متعلق به نظام و موجودات

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

و نقایض آن‌هاست، بنابراین به علت تعارض معلول‌ها تاثیر امکان‌پذیر نخواهد بود و الّا دو نقیض با هم جمع خواهند شد. بنابراین با رأی است که نظام و موجودات تعیّن می‌یابند، و با رأی است که تکوین و تاثیر واقع می‌شود و قدم عالَم لازم نمی‌آید؛ زیرا مرتبه رأی مرتبهٔ فعل است و این مرتبه حدوث ذاتی است، و حال آنکه مرتبهٔ علم مرتبه ذات و وجوب ذاتی است. و علم و رأی - چنانکه پیروان ماهیّت بدان قائلند- از مقوله اضافات نیستند تا محتاج به ثبوت شیء مستقل دیگری باشند که به آن‌ها تعلق بگیرند، بلکه علم جاعل و کاشف بالذات است و جعلش همان نفس کشفش می‌باشد. و نور علم مخلوقی که برای ما قرار داده شده است، نشانه‌ای برای علم پروردگار به ماست و آن چیزهایی را کشف می‌کند که تحقق و واقعیّتی برایشان نیست و کوه و عوالم و حیوانات و صورتهای مختلفی را کشف می‌کند. خود این مکشوفات، مجعولاتی ذاتی هستند و علم جاعل ذاتی است. و بر فرض اینکه یک نظام اتمّ را بپذیریم، علم برای آن اطوار مختلفی را کشف نموده و با تعدِد آن اطوار، نظامات غیر متناهی شکل گرفته و علم آن‌ها و نقایص‌شان را کشف می‌نماید.

روشن است که ایشان اساساً علم و اراده را از هم جدا نموده و با ردّ دیدگاه فلاسفه در مورد علم، این نور را ذات اضافه ندانسته که فقط به کشف کائنات بپردازد. بلکه همانگونه که کائنات مکشوف علم می‌شوند، لاکائنات نیز مکشوف علم است. در قدم بعد، مکشوف شدن کائنات و لاکائنات هیچ ارتباطی با انجام و تحقق فعل ندارد، بلکه اراده است که به یک سوی کائن و یا لاکائن تعلق گرفته و اِعمال رأی و نظر و اراده می‌شود. بدین طریق علم و اراده دو شیء مغایر است. بر این اساس حتی سخن از عالِم شدن به اراده نیز غلط خواهد بود:

«والعلم بالمتعيّن في تلك المرتبة غلط، لأنّ التعيّن حاصل في مرتبة الفعل - وهو الرأي

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

والمشيّة والارادة - لا في مرتبة الذات. والعلم بنفس الرأي غلط، لأنّ الرأي نوريّ لا يتعلّق العلم به، والّا يلزم كون الكاشف مكشوفاً وهو خلاف ذاته. وكذا العلم بالمتعيّن في مرحلة الذات محال لأنّ المتعيّن محدود، والذات بلا نهاية يكشف الكون واللّاكون، والتعيّن في مرحلة الفعل. ومداخلة الفعل في مرحلة الذات مستحيلة، لأنّ الفعل متأخّر بالرتبة عن الذات.» (میرزای اصفهانی، انوارالهدایة، ص۹۶- ۹۵)

علم به متعیّن در آن مرتبه نادرست است؛ زیرا تعیّن حاصله در مرتبه فعل است نه مرتبه ذات، که همان رأی و مشیّت و اراده است. علم به خود رأی نیز کلامی نادرست است؛ زیرا رأی، نور است و علم به آن تعلق نمی‌گیرد، و الّا خودِ کاشف مکشوف شده و این خلاف ذاتش است. نیز علم به متعیّن در مرحله ذاتش محال است؛ زیرا متعیّن محدود است و ذاتِ بدون نهایت، موجودات و غیر موجودات را کشف می‌کند و تعیّن در مرتبه فعل است و دخالت فعل در مرتبه ذات محال است؛ زیرا فعل رتبه‌اش متاخر از ذات است.

بر این اساس می‌توان گفت که تعیین یکی از سویه‌های کائن بودن یا لاکائن، در فعل می‌گنجد، نه در ذات عالم. بر همین مبنا، ایشان با اثبات رای، بطلان علّیت علم را نیز روشن می‌گردانند.

اشکال دیگری که ایشان به دیدگاه فلاسفه نسبت به علم دارند، این است که ذات اضافه دانستنِ علم و تعلق آن به کائنات را موجب محدودیّت در ذات الهی می‌دانند:

«وهذه الأنوار ظاهرة بنفسها، غير قابلة لتعلّق العلم بها، لأنّ ما شأنه الظهور والكشف لا يعقل أن يكون مكشوفاً؛ والاّ يلزم انقلاب الشيء عن ذاتيّته، لأنّ المكشوفيّة شأن المظلمات لا الأنوار الكاشفة بالذّات» (میرزای اصفهانی، انوارالهدایة، ص۴۵)

این انوار برای خود ظاهر است و علم به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا آنچه

شأنش ظهور و کشف است، عاقلانه نیست که مکشوف واقع شود؛ و الّا انقلاب شیء از ذاتیتش می‌شود. مکشوف شدن، شأن مظلمات است، نه شأن انواری که ذاتشان کاشفیت است.

می‌بینیم که مرحوم میرزا با تکیه بر بحث «علم بلامعلوم»، تغییرات و تبدلّات را از مرتبه علم تنزیه می‌کند. با چنین تنزیهی از علم، آن را مثَلی برای خداوند متعال دانسته‌اند که حق تعالی نیز از تمام مخلوقات خود منزه است. بدین طریق اگر قرار باشد از علم الهی سخنی گفته شود - چنانکه روایات تصریح فرموده‌اند- دو علم رخ می‌نماید:

«والحاصل أنّ الرأي والبداء إنّما هو من العلم المخزون المكنون في العلم الذي حمّله ملائكته ورسله وهو المشيّة، فيقع البداء فيما شاء وما حمّله ملائكته، لا في العلم الذي لم يُطْلِع عليه أحد، وهو عين ذاته تعالى.» (میرزای اصفهانی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۲۱۸)

حاصل آنکه رأی و بداء از علم مخزون مکنون است، در علمی که رسولان و ملائکه‌اش را حامل آن قرار داده، واقع می‌شود. و آن همان مشیّت است. بنابراین بداء در آنچه که اراده نموده و ملائکه‌اش را حامل آن نهاده واقع می‌شود، نه در علمی که هیچ کس را بر آن مطلع نساخته و آن عین ذاتش می‌باشد.

ایشان پس از استناد به روایاتی که به این دو قسم علم اشاره می‌فرمایند، می‌نویسد:

«أقول: صريح هذه الروايات أنّ العلم الذي منه البداء لا يطّلع عليه أحد، وظاهر أنّه لابدّ من ذلك فإنّه عين ذاته تعالى، والاطّلاع عليه يوجب الاطّلاع على ذاته؛ فمن ذلك العلم المقدّس عن الحدّ والتعيّن والمعلوم يقدّم ما تعين في العلم الذى حمله خلفائه متعين برايه خلاف ماشاء اولا، و هو المشيّة الثانية كما هو صريح الرواية و يؤخّره. وأمّا عدم تكذيبه نفسه ولا ملائكته و لا رسله في العلم الذي حمّلهم إيّاه فإنّما هو إذا أعلمهم أنّه حتميّ لا

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

یتغیّر. و أمّا إذا لم یقیّد فهو بصریح الروایات یقدّم و یؤخّر.» (همان)

این روایات تصریح دارند علمی که بداء از آن واقع می‌شود هیچکس از آن آگاهی ندارد. و ظاهر این است که غیر این هم نمی‌تواند باشد؛ چرا که این علم عین ذات حق تعالی است و اطلاع بر آن موجب احاطه بر ذات می‌شود. و از این علمِ مقدس از حدّ و تعیّن و بلامعلوم است که مقدم و یا موخر می‌گرداند آنچه را که در علمی که خلفائش را حامل آن نموده، معین کرده بود و این به رأیش و بر خلاف مشیت نخستینش است. و این همان مشیت دوم است که صریح روایات بر آن دلالت دارند. و امّا عدم تکذیب کردن خودش، ملائکه و رسولان الهی را در علمی که به آن‌ها تحمیل نموده است، در این است که اگر درصدد بیان حتمّیت آن باشد، هیچ تغییری در آن رخ نمی‌دهد. و اگر آن را مقیّد ننموده باشد، به تصریح روایات مقدم و موخر می‌شود.

۴- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اندیشمندان بشری در پاسخ به سؤال مورد نظر، یک نظام واحد را فرض نموده‌اند. بنابر نظر عرفا، خداوند تعالی عین همین وجود است و مخلوقات تطورات و تشأنات او فرض می‌شوند. در نظام فکری فلسفی به ازای تطور و تشأن، قاعده علیّت قرار داده شده و بر اساس آن، خداوند تعالی - که علت نهایی همه علت‌ها فرض می‌شود- با علم به خودش به تمام مخلوقات نیز علم دارد. در این اندیشه، فراتر از این نظام هیچ نظام دیگری قابل فرض و تصور نیست، لذا معلول‌ها مساوق با معلوم‌ها است. و چون تخلف معلول از علّت خود محال فرض می‌شود، معلوم‌ها نیز بدون تغییر باید از علم الهی رخ نمایند. بر این مبنا هیچ فعلی خارج از قاعده علیّتی که در رأسش علت العلل است و همه افعال به او منتسب می‌شود، رخ نمی‌دهد. در نتیجه علم او عامل موجبه‌ای برای این ترتیب

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

و ترتّب‌ها خواهد بود. در این اندیشه هیچ اراده‌ای نه از سوی خالق و نه از سوی عبد در کار نخواهد بود، بلکه آنچه در علم الهی صورت گرفته در خارج تجلی می‌یابد. البته علم الهی چیزی خارج از این مجموعه نیست، بلکه قواعد حاکم بر همین مجموعه است.

مرحوم میرزا ضمن نقد چنین دیدگاهی آن را موجب ابطال شرایع و لغو بودن ارسال رسل و انزال کتب برمی‌شمارد. وی اساس چنین انحرافی را دوری از تعالیم و تذکرات حجج الهیه و مخصوصاً بحث «علم بلا معلوم» در موضوع پیش رو می‌داند. ایشان ضمن ابطال نوع نگاه فلاسفه به بحث علم، اضافه دانستن علم و تعلق آن به معلوم را ردّ می‌کند. همچنین با تذکر به دریافت روشن همگان از حکم نقیضین، علم را روشن کننده طرفین نقیضین و سپس حکم کننده به ابطال ارتفاع و اجتماع نقیضین برمی‌شمرد. با کاشف دانستن علم برای این حکم، به این موضوع تذکر می‌دهد که اگر نقیضین مکشوف ما باشد و حکم به عدم ارتفاع و اجتماع نقیضین نماییم، خود علم دیگر در مرتبه نقیضین نبوده و بنابراین باید آن را مبرّی از خصوصیّات نقیضین دانست؛ چرا که ذات علم کاشفیت و ذات معلومات مکشوفیت است و این دو با هم قابل جمع نیستند. با بری دانستن معلومات از ذات علم و پذیرش اینکه ما به حکم نقیضین همیشه دو طرف کائن و غیر کائن را درمی‌یابیم؛ آنگاه این امر روشن می‌گردد که خود علم هیچگاه معیّن کننده یکی از طرفین نقیضین نیست، بلکه شأن علم تنها نشان دادن طرفین است، نه تعیّن یکی از طرفین. بر این اساس برای تعیّن یکی از نقیضین به عامل دیگری- که نه علم است و نه در محدوده نقیضین است- نیاز خواهد بود. آن همان چیزی است که مرحوم میرزا از آن به اراده، رأی و یا اختیار تعبیر می‌نمایند؛ همان که همگان به روشنی در خود یافته و در مختار بودن خود هیچ

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

تردیدی ندارند.

بنابراین مطابق با بیان مرحوم میرزا از «علم»، هیچگاه علم علّت موجبه و حتمی افعال نیست، بلکه فردِ مختار، به روشناییِ علم در معرض انتخاب و اختیار کائنات و یا غیر کائناتی که به علم برایش روشن شده است، قرار می‌گیرد.

اصفهانی در مورد علم خداوند تعالی نیز بر اساس روایات اهل بیت‌علیهم‌السلام علم الهی را به ذاتی و محمول تقسیم می‌کند. او با اشاره به بداء و رأی الهی، آن را از علم ذاتی خداوند دانسته که در دسترس هیچ مخلوقی نیست. و از همین علم است که در علم محمول - که ملائکه و انبیاءعلیهم‌السلام تغییراتی پدید می‌آورد.

نتیجه این که بر اساس دیدگاه‌های رایج در میان اندیشمندان بشری در مورد علم الهی و اختیار عباد، نه تنها پاسخ روشنی در این زمینه ارائه نمی‌شود، بلکه اشکالات عدیده دیگری همچون جبر در افعال، نفی اراده الهی و ... نیز رخ می‌نماید؛ چرا که در این اندیشه‌ها، اراده و علم الهی هر دو یک چیز و علم به فعلی مساوق با فعل آن فرض می‌شود. بدین طریق هیچ جایی باقی نمی‌ماند، نه برای اراده الهی و نه برای اختیار مردم. تصریحات اندیشمندان بشری نیز مؤید این نتایج بود.

اما در دیدگاهی که با تفقه در آثار حجج الهی‌علیهم‌السلام شکل گرفته است، با جدا نمودن علم الهی از رأی حق تعالی و نیز ارادهٔ عباد، مفروضات سائل در طرح این سوال مورد خدشه قرار می‌گیرد و نهایتاً ابطال می‌شود؛ چه اینکه اگر علم غیر از اراده باشد، هیچگاه ضرورتی برای همراهی علم و اراده نخواهد بود. با این توضیح، علاوه بر اینکه جایی برای این سوال و شبهه باقی نمی‌ماند، اراده الهی و اختیار مردم نیز در جای خود باقی می‌ماند و هیچ خدشه‌ای بر آن‌ها وارد نمی‌شود.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]

منابع

۱. ابن سینا، التعلیقات، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ه ق

۲. _____، الشفاء (الالهیات)، قم: مکتبة آیة الله المرعشی، ۱۴۰۴ ه ق.

۳. آملی، سید حیدر، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران: پژوهش های علمی،۱۹۶۶/۱۳۴۴.

۴. جهامی، جیرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ م.

۵. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ه ش.

۶. الفارابی، ابو نصر، الاعمال الفلسفیة، بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳ ه ق.

۷. المحقق السبزواری، شرح المنظومة، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹–۱۳۷۹ ه ش.

۸. _____، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ه ش.

۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

۱۰. _____، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ه ش.

۱۱. _____، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ه ش.

۱۲. میرزای اصفهانی، محمد مهدی، انوار الهدایة، نسخه خطی دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.

۱۳. _____، معارف القرآن، نسخه عکسی صدر زاده کتابخانه تخصصی معارف اهل بیت علیهم‌السلام قم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1395.14.53.8.4]