

Strongest Knowledge by Presence; Mulla Shamsa's view about God's Knowledge to others

Seyed Mohammad Ali Dibaji*
Hassan Mohseni Rad**

Abstract

The essence of transcendent God's knowledge, state of his knowledge before creation and the way of his knowledge to temporal variables are three important issues of his knowledge. These three are discussed both in philosophy and Kalam.

In this article, based on a newly published work of Mulla Shamsa - named *Khafri's* Review on *Sharh Elahiyat Tajrid* of *Ghoshji* about Divine Knowledge and Power- and some of his other works, we have been trying to present Shamsa's answer. As will be described in this paper, he believes in knowledge of entity to entity for God, and calls it intense detailed knowledge by presence as unnamed meaning. He has presented some objections to *Ibn-Sina's* view and believes that those are misunderstandings of *Sheikh al-Raeis's* view. He thinks with his theory we can get an interpretation of *Ibn-Sina's* view that *Sohrevardi's* and *Khaje-Nasir's* objections are answered.

Although Mulla Shamsa, influenced by *Hekmat Eshragh*, accept the division of knowledge to *by presence* and *acquired* and in precise look only accepts knowledge by presence and believes that the acquired one backs to *by presence*, but does not admit some definitions of knowledge like attribution of knower to cognitions and by this, shows his independent way from Shiraz school. In *Hashiiyeh*, he reasons that since presence of objects for God is stronger than theirs for themselves, so the God's knowledge to his nature is his knowledge to others and he believes that *knowledge by presence* comes true either by presence of cognition itself or presence of something more intense than presence of knowing itself, and knowledge of God is from second kind. This theologian philosopher in *Masalek Al-Yaghin* introduces God's knowledge a third kind of knowledge to show that calling God's knowledge *by presence* or *strongest knowledge by presence* is not all of his theory but it has another aspect that is being detailed before creation. The philosopher of Gilan thinks both kinds of knowledge cause need to others for God and from this point of view he differs from Illuminationist philosophers and Theologians, giving a special interpretation from Ibn-Sina.

Mulla Shamsa believes that the detailed knowledge of entity to entity for God is comprehensive and includes all aspects of his knowledge and explains it with two rules; first, knowledge itself is an absolute perfection for being as a being. Second, denying detailed knowledge in entity is the same as denying perfection from entity of God. The result of these two

* Associate Professor Department of Philosophy, Farabi Campus of University of Tehran, Tehran, Iran
(Responsible author) dibaji@ut.ac.ir

** M.A Graduate of Shi'a Studies, Farabi Campus of University of Tehran, Tehran, Iran
H_mo_387@yahoo.com

Received: 03.07.2018

Accepted: 04.02.2018



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

rules is proving detailed knowledge for God. He denies the attribute of non-detailed knowledge from God's entity as argued by Peripatetic who told detailed knowledge is not perfection for entity in grade of entity. The exegete author believes God's knowledge to effects is active one and knowledge of entity to entity is detailed knowledge that is united with entity. The God's knowledge to creatures is not the creatures themselves (as *Sohrevardi* thought) but it is just God's knowledge to his entity. Then, Mulla Shamsa's intention from detailed knowledge is not like the famous meaning but it is derived from *Ibn-Sina's* opinion. The detail and brevity, which are in common use of philosophers, in Mulla Shamsa's view are attributes of everything other than God (cognitions). Then, basis of knowledge would be the entity of transcendent God and so he does not admit existence of grades in God's knowledge and refer them back to cognitions which are not basis of his knowledge.

Mulla Shamsa clarifies the knowledge of before creation with his special theory on God's knowledge to others. According to this theory, knowledge to everything other than God is the same as knowledge of entity to entity. In this way, the problem of knowledge to non-existence would be solved, although he has not made any mention to this problem and its solution based on his theory. About God's knowledge to variables, Hakim Mulla Shamsa mentions the putting down of suspended forms and acquired knowledge to *Ibn-Sina* by *Sohrevardi* in *Mashare* and *Motarehat* which was spread between late philosophers. This divine philosopher thinks because of denying acquired knowledge by *Ibn-Sina* in *Shefa*, the objections of *Khaje Nasir* don't need any answer. He also believes excommunication of *Ibn-Sina* by *Ghazali* and others is because of their misunderstanding from *Shekho Al-Raeis* idea about Knowledge to details since they thought his intention about universal science means ignorance to temporal details which was not his purpose. Therefore, we can conclude that Mulla Shamsa's idea about God's knowledge is a kind of extending the theory of *Ibn-Sina's*, especially about universal knowledge to temporal details.

Keywords: Knowledge, God's Knowledge, Universal Knowledge, Detailed Knowledge of Mulla Shamsa

Bibliography

- Ibn-Sina (1363), *Al-Mabda-va-Al-Maad*, Tehran: Islamic Studies Institute.
- Ibn-Sina (1404), *Al-shefa, Elahiyat*, corrected by Saeed Zaed, Qom: Marashi Najafi's Library.
- Sohrevardi, Shahab Al-din (1380), *Mosannefat*, (Vols 1, 2), corrected by Henry Corbin, Tehran; Humanities science and cultural studies.
- Ibn-Sina (1413), *Al-Esharat va Al-Tanbihat*, corrected by Soleiman Donya, 2nd Edition, Beirut: Noeman Institute.
- Khafri, Shams Al-Din Mohammad ibn Ahamd (1382), *Glosses on Theology of Ghushji's Tajrid*, corrected by Firuzeh Saatchiyan, Tehran: Miras Maktoob Press.
- Gilani Mulla Shamsa (1392), *Masalek Al-Yaghin*, corrected by Dr. Tuba Kermani and Alireza Asghari, Tehran: Islamic Philosophy of Sadra's Press.
- Gilani Mulla Shamsa (1396), *Commentary on Khafri's Glosses on Theology of Ghushji's Tajrid (in Divine's Power and Knowledge Issues)*, Introduction and correction by Seyyed Mohammad Ali Dibaji and Hassan Mohseni Rad, Tehran: Hekmat and Philosophy Institute.
- Tusi, Khaje Nasir (1375), *Explanation of Al-Esharat va Al-Tanbihat*, Qom: Nashr Al-Balaghah.
- Tusi, Khaje Nasir (1407), *Tajrid Al-Eteghad, In Kashf Al-Morad*, Allameh Helli, Correction by Hassanzadeh Amoli, Qom: Islamic Publish.
- Akhavan Nabavi, Ghasem (1391), *Hekmat Sadraei and Kalam of Shia*, Qom: Islamic thought and culture's Institute.

علم حضوری اقوی؛ دیدگاه ملاشمسا درباره علم خدا به ماسوا

سید محمدعلی دیباجی* - حسن محسنی‌راد**

چکیده

ماهیت علم واجب متعال، چگونگی علم قبل از ایجاد و نحوه علم او به متغیرات زمانی سه مسئله مهم از مسائل علم خدا است. درباره هر سه مسئله، هم در حکمت و هم در علم کلام بحث و گفتگو شده است. در این مقاله با تکیه بر اثر تازه منتشر شده از ملاشمسا - با نام حاشیه تعلیقه خفری بر شرح الهیات تجرید فوشجی در مباحث قدرت و علم الهی - و برخی آثار دیگر، پاسخ این متکلم و حکیم تنسیق شده است. همان‌طور که در مقاله آمده است ملاشمسا به علم واجب متعال به منزله علم ذات به ذات، قائل است و این علم را علم حضوری اقوی و تفصیلی به معنای غیرمشهور آن می‌داند. او در مباحث خود به اشکالات مختلفی پرداخته که به دیدگاه ابن‌سینا در این مورد وارد شده و معتقد است بسیاری از افراد در تفسیر دیدگاه شیخ‌الرئیس دچار سوء فهم شده‌اند. او بر این باور است که با کمک نظریه او چنان تفسیری از دیدگاه ابن‌سینا به دست می‌آید که اشکالات سهروردی و خواجه نصیر به آن وارد نباشد یا در صورت طرح پاسخ داده شود.

واژه‌های کلیدی

علم، علم حضوری، علم کلی، علم جزئی، ملاشمسا گیلانی

مقدمه

تمام نظام‌های مابعدالطبیعی، علم خداوند را امری مهم و موضوعی بسیار بحث‌برانگیز تلقی می‌کنند: افلاطون مثل را واسطه فعل دمیورژ (خدا) معرفی کرد که به تبع آن، علم او هم باید با همین واسطه باشد؛ ارسطو با تعبیر عقل عقل درباره خدا، علم او را صرفاً تعقل در باب خویش دانست؛ اما ابن‌سینا نخستین فیلسوفی بود که درباره ابعاد مختلفی از علم الهی بحث کرد. دیدگاه او جنجال‌هایی را برانگیخت که فیلسوفانی چون ابوالبرکات بغدادی و سهروردی و متکلمانی همچون غزالی و فخررازی در این باب به انتقاد از او سخن گفتند. تعریف علم، تبیین علم در ذات واجب، علم الهی به ماسوا، علم قبل از ایجاد، علم به متغیرات و جزئیات از جمله مسائل مرتبط با موضوع علم الهی است که اذهان فلاسفه را به خویش معطوف داشته است. ملاشمسا از شاگردان حکیم میرداماد و از فحول مدرسه فلسفی - کلامی اصفهان با طرح نظریه خاص و متفاوت خویش در باب علم الهی در پاره‌ای از مواضع، موافق ابن‌سینا بوده و در برخی از نکات مخالف نظر ابن‌سینا گام برداشته است؛ یعنی گرایش مشائی او سبب توجیه سخنان شیخ‌الرئیس و دفاع از او در مقابل شیخ اشراق و خواجه نصیر شده است؛ اما این گرایش مانع آن نیست که او با تأثیر از استاد خود - میرداماد - به نوعی به دنبال ارائه دیدگاه جدید در مسئله نیز باشد.

در این مقاله ابتدا نظر شیخ‌الرئیس و حکیم سهروردی و خواجه طوسی، طرح و سپس به تفصیل به نظرهای حکیم ملاشمسا با توجه به حاشیه او بر تعلیقات خفری بر شرح تجرید در باب علم الهی پرداخته شده است.

۱- علم فعلی خدا به موجودات عالم، دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا از راه قاعده معروف کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد، علم حق به ذات خویش را اثبات می‌کند. او با توجه به علیت باری تعالی برای همه مخلوقات می‌گوید علم به علت مستلزم علم به معلول است و نتیجه می‌گیرد که حق چون علم به ذات خود دارد و ذاتش علت تامه

همه موجودات است، پس به همه موجودات علم دارد. از نظر بوعلی، علم در مرتبه ذات، علم بسیط اجمالی است؛ نظیر علم بسیط اجمالی در انسان. آدمی توانایی کسب ملکه اجتهاد را دارد و می‌تواند با این ملکه نسبت به علم معینی، مسائل جزئی آن علم را استنتاج کند؛ درحالی‌که به تک‌تک آن مسائل در ذهن التفات ندارد. خداوند هم در معنایی برتر و قوی‌تر این علم را در مرتبه ذات - پیش از فعل - داراست. در واقع همه مسائل جزئی متعلق به معلوم در این گونه از علم که متأخران آن را علم اجمالی نامیدند، به صورت وحدت و بساطت و بدون تکرر و تعدد و منهای مشخصات در آن ملکه راسخ منطوقی است. در این حالت، معلومات در ذهن نقش نیسته است؛ اما برای صاحب ملکه معلوم و مسلم است (اخوان نبوی، ۱۳۹۱: ۱۶۲). از نظر بوعلی علم ذاتی حق، بسیط و اجمالی است و علم تفصیلی او صور تفصیل همه اشیا است که به نحوی قائم به ذات حق است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۲-۳۵۸).

شیخ‌الرئیس نظریه اتحاد عاقل و معقول - منسوب به فرفریوس - را به عنوان معیار کلی علم نمی‌پذیرد؛ اگرچه وحدت عاقل و معقول را در خصوص علم باری به ذات و حتی علم آدمی به ذات خویش (در دلیل معروف انسان معلق) قبول دارد. او در اشارات حقیقت علم را اینگونه تبیین می‌کند که وقتی عاقل چیزی را تعقل می‌کند، صورت معقول آن چیز در ذات عاقل نفوذ پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ج ۳: ۲۹۸). ابن‌سینا تقسیم علم به فعلی و انفعالی را با توجه به منشأ صور عقلی مطرح می‌کند (همان). علم انفعالی آن است که صورت معقول از موجود در خارج به دست آید؛ اما اگر صورت معقول اول در ذات عاقل باشد، آنگاه در خارج محقق می‌شود و علم یا صورت ذهنی عالم، منشأ تحقق خارجی باشد؛ مانند نقشه‌ای از ساختمان که در ذهن معمار است و از روی این نقشه ساختمان در بیرون ساخته می‌شود، به این علم، علم فعلی گفته می‌شود.

معروف است که بوعلی، علم الهی به ماسوی را علم

خود عالم است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲۴ و ۱۱۰). این علم حضوری و عین ذات اوست (همان، ۱۵۲).

سهروردی علم الهی به ماسوا را از باب علم حصولی و ارتسام صور اشیا در ذات واجب تعالی نمی‌داند؛ بلکه از نظر او تمام موجودات عالم - چون معلول اویند و معلول از لوازم علت است - باوجود خارجی‌شان در حضور حضرت حق‌اند؛ زیرا او به ذات خویش عالم است، پس به لوازم ذات خود نیز عالم خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۸ و ۴۸۵). او علم ذات به ذات و علم ذات به اشیا در مقام فعل (بعد الایجاد) را به‌نحو اضافیه اشراقیه حضوری در موطن خود اشیا و در موطن مبادی آنها می‌داند. شیخ اشراق نحوه علم حضرت حق به اشیا در مقام فعل (بعد الایجاد) را به دو صورت تبیین می‌کند: نفس اشراق حضوری نور الانوار به اشیا خارجی و علم نور الانوار به مبادی اشیا. صورت نخست همان است که در بالا بیان شد. در صورت دوم گفته می‌شود که تمام مبادی عالم مادی (امور گذشته، آینده و حال) در عوالم انوار مشهود است و حضرت حق افزون بر علم به اشیا در موطن خود اشیا، به آنها از طریق متعلقاتشان نیز علم دارد. صورت دوم به آن سبب از طرف سهروردی بیان شده است که اگر نحوه علم الهی، تنها از طریق اول باشد، دیگر علم او به امور ماضی و مستقبل تصویری نخواهد نداشت.

۳- صور معلوم در موجود اول، دیدگاه خواجه نصیر

خواجه نصیر نظریه ابن سینا مبنی بر حصول علم به ماسوا از طریق صور را با چند اشکال مواجه می‌بیند: ۱- در صورت فرض صور مرتسمه، شیء واحد باید هم قابل و هم فاعل باشد که با بساطت حق و وحدت ذات حق منافات دارد و مستلزم اجتماع متقابلین است. ۲- در این صورت حق تعالی موصوف به صفات غیراضافی و غیرسلبی می‌شود که موجب کثرت در ذات باری تعالی خواهد بود؛ چون بنا بر تفسیر خواجه از سخن شیخ

حصولی فعلی می‌داند؛ زیرا از نظر او نظام عینی عالم، تابع نظام علمی حق تعالی است و نظام علمی او نظامی متبوع است که تابع ذات متعالی اوست (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۰-۱۹)؛ البته چنانکه خواهیم دید ملاشمسا این تقریر از دیدگاه شیخ‌الرئیس را قبول ندارد. ابن سینا همچنین علم واجب تعالی به جزئیات را علم حصولی به‌نحو کلی معرفی کرده است. مراد از جزئی امور جسمانی است، پس علم او اگر جزئی باشد، لاجرم متغیر است و در نتیجه باعث تغییر و تغیر در ذات حق متعال خواهد شد؛ اما مراد از نحو کلی یعنی علم به علل و اسباب جزئیات متغیر. این علم، علمی ثابت است. و کلی در اینجا نه به معنای مشترک و جامع بلکه به معنای علم به اسباب و علل جزئیات است (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۹۹-۲۹۸).

براساس دیدگاه شیخ‌الرئیس خدا به تمامی معلولات عالم است، اعیان جواهر مفارق و انواع موجودات جزئی، معلوم اویند. صور علمیه جواهر مفارق به دلیل تجردی که دارند، معروض تغییر نیستند، پس علم خدا به آنها از طریق مبدئیت و علیت است و چون هرکدام مصداقی جز یک فرد ندارند - زیرا عقول منحصر در فردند - مسئله کلیت یا جزئیت علم در کار نیست؛ اما درباره دسته دوم آنچه معلوم خداوند است «علی نحو کلی» است؛ یعنی علم او از موجود خارجی متغیر بر نمی‌آید؛ بلکه از معرفت تام به مبدأ حاصل می‌شود و از جمیع حالات ممکنه شیء حکایت دارد و به این دلیل شبیه به علم کلی معرفی شده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹). این معلومات شبیه به کلی نزد شارحان ابن سینا به صور مرتسمه معروف شده است.

۲- علم حضوری خدا به عالم، دیدگاه شیخ اشراق

از نظر سهروردی، علم، مساوق با نور است و نور همان ظهور، پس علم به ذات، چیزی جز این نیست که آن شیء برای خودش ظاهر باشد یا از خود غائب نباشد. یگانه چیزی که برای خود ظاهر است، نور است، پس هر نور مجردی به خود علم دارد؛ بنابراین نور الانوار که نور محض است، به

الف - تبیین حقیقت علم

ملاشمسا در حاشیه می‌گوید: علم، وجود رابطی است برای امر مستقلى در وجود (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۱۶). او در توضیح قید استقلال می‌گوید آئیت و حقیقت شیء بعینه همان آئیت محل اوست. در واقع موجود مستقل (یعنی موجودی که حال نباشد و محلی نداشته باشد) همان موجود بالفعل است. او مادیات را مستقل در وجود نمی‌داند؛ در نتیجه آنها شأنیت عالمیت ندارند؛ زیرا هیولی فعلیتی ندارد و امور هیولائی (یعنی جسمانی) هم به دلیل اینکه قوه انضمامی دارند بالفعل نیستند. پس موجود بالفعل فقط امر مجرد قائم به ذات است که این وصف بین ذات واجب تعالی و بین جواهر مجرد، مشترک است؛ بنابراین فقط این دو شأنیت عالمیت دارند (همان: ۱۶۳).

ب - حقیقت علم فقط حضوری است

مؤلف شارح (ملاشمسا) با بیان اینکه علم همان وجود و حصول برای مجردی است که عالم به ذات خویش است، علم را به سه قسم تقسیم می‌کند. نخست: علم فی ذاته مانند علم مجرد (قائم) به ذات خویش؛ دوم: علم لذاته مانند علم مجرد به مجرد دیگر و سوم: علم عند ذاته مانند علم مجرد به صورت حاصله در خویش و به صورت حاصله در حواس حاضر نزد نفس مجرد. به اعتبار اول و دوم، علم همان حضور مجرد نزد مجرد است و به اعتبار سوم، علم حصول صورت معلوم است در عقل. ملاشمسا در ادامه، اعتبار حصولی برای علم را دقیق نمی‌داند. او با دو اصطلاح علم بالوجه و علم بالکنه که همان علم به صورت و علم به ذوالصوره است، می‌گوید در علم حصولی معلومات حقیقی همان صورند و ذوالصوره بالعرض معلوم عالم است و ملاک در علم، علم بالکنه است و نه علم بالوجه. پس در نگاه دقیق‌تر، علم فقط علم حضوری است (همان: ۱۶۳-۱۶۵).

ملاشمسا در تفسیر سخن خفری درباره دلیل دوم خواجه برای اثبات علم واجب تعالی (یعنی دلیل تجرد) می‌گوید در این دلیل سری نهفته است که فقط بر اهل تاله

درباره نحوه تقرر لوازم ذات الهی - که همان صور علمیه مرتسمه است -، این صور علمی زائد بر ذات حق‌اند. ۳- این فرض مستلزم آن است که خداوند متعال محل معلومات متکثر باشد. ۴- و نیز لازم است در آن صورت واجب تعالی نه بسبب ذات خود بلکه با اموری که حال در اوست، موجودات را ایجاد کند (خواجه نصیر، ۱۳۷۵: ۳۰۴-۲۹۹). همان‌طور که مشخص است این اشکالات ناظر بر علم خدا به جزئیات پیش از پیدایش و پس از پیدایش آنهاست.

دیدگاه خواجه در شرح اشارات این است که معلول اول، همه معلومات پس از خود را درک می‌کند و خود او عین ادراک و علم الهی است (یعنی وجودش نزد خدا حاضر است)؛ در این صورت درک خدا از او درک همه موجودات می‌شود و اشکالات ذکر شده نیز مرتفع خواهند شد (خواجه نصیر، ۱۴۱۳: ۲۸۵). این دیدگاه که خالی از گرایش اشراقی نیست، از طرف بسیاری از حکما از جمله ملاشمسا نقد شده است. خواجه نصیر در کتاب مهم کلامی خود یعنی *تجرید الاعتقاد* بر این حد بسنده کرده است که علم خدا لازم نیست از طریق صور مغایر با ذات او باشد؛ زیرا نسبت او با معلومات بیشتر از آن نسبت صور معقول با ماست (خواجه نصیر، ۱۴۰۷: ۲۸۶). این دلیل هم تا اندازه‌ای مثل سخن او در اشارات صبیغه اشراقی دارد و علم خدا را حضوری می‌خواند تا از اشکال صور مرتسمه رها شود که شباهت به علم حصولی دارند.

۴- علم حضوری - تفصیلی اقوی یا علم ذات به ذات،

دیدگاه ملاشمسا

ملاشمسای گیلانی (۹۸۳-۱۰۸۱) در حاشیه خویش بر تعلیق خفری بر شرح جدید قوشچی در باب علم (که در این مقاله با نام حاشیه به آن ارجاع می‌دهیم) و همچنین در کتاب *مسالك اليقين* خویش به تفصیل در باب علم الهی نظرهای خویش را مطرح کرده است. دیدگاه او در مراحل زیر بررسی شده است.

علم تفصیلی عین ذات باری تعالی نباشد، لازم می‌آید واجب در مرتبه ذات فاقد علم تفصیلی باشد؛ در نتیجه باید در مرتبه ذات به عدم انکشاف اتم برای ذات حق متعال قائل باشیم؛ زیرا علم تفصیلی از حیث انکشاف، اتم از علم اجمالی است. همچنین اگر به علم تفصیلی در مرتبه ذات قائل نباشیم، لازم می‌آید برای ذات حق متعال بعد از اینکه در مرتبه ذات فاقد علم بود، علمی حاصل شود و لازمه این نفی کمال مطلق از ذات حق تعالی است؛ زیرا علم کمال مطلق برای موجود است، از آن حیث که موجود است و نفی هر نوع علمی در مرتبه ذات به معنی نفی کمال برای ذات متعال است (همان: ۱۷۰). او با رد این سخن که علم تفصیلی کمال برای ذات الهی محسوب نمی‌شود، می‌گوید لازمه ایجاد اشیا به صورت تفصیلی علم تفصیلی سابق بر آن در مرتبه ذات است و گرنه لازم می‌آید ایجاد شیء بعینه بدون علم به آن و بطلان این بدیهی است. همچنین اگر علم تفصیلی را زائد بر ذات بدانیم، تسلسل محال پیش می‌آید. پس ملاشمسا به علم تفصیلی در مرتبه ذات قائل بوده است و آن را عین ذات واجب می‌داند (همان: ۱۷۰-۱۷۱).

د- علم الهی، فراتر از حصولی و حضوری

اصلی که در اثبات چگونگی علم واجب تعالی به کار می‌آید، به تعبیر ملاشمسا چنین است: مناط انکشاف اشیا برای ذات واجب حضور آنها نزد ذات واجب است یا حضور چیزی که آن چیز اقوی از حضور اشیا نزد ذات واجب است (که منظور او ذات حق متعال است). پس با توجه به این حضور قوی‌تر ذات الهی در نزد خود (نسبت به حضور معلولات در نزد خودشان) علم الهی به خویش، عین علم او به معلولات است. پس با علم واجب تعالی به ذات خویش، علم به ماسوا ذات و همه معلولات حاصل می‌شود. در این مرتبه که مرتبه ذات است، اشیا به تفصیل موجودند (همان: ۱۷۱). او با همین دلیل، علم قبل از ایجاد و علم به جزئیات متغیره را نیز توجیه می‌کند.

ملاشمسا در کتاب *مسالك الیقین* با رد علم حصولی و

و ذوق آشکار می‌شود. او آنگاه به قواعدی کلی اشاره می‌کند تا به اصولی در علم واجب تعالی دست یابد؛ مثلاً می‌گوید: چون واجب تعالی محض وجود است، پس لازم است از حیث جمیع وجوه ذاتش و جمیع وجوه کمالاتش بالفعل باشد و شکی نیست علم کمال مطلق موجود است و نفی هر نوع علمی از ذات واجب نفی کمال مطلق از ذات واجب است، پس لازم است واجب تعالی به خود و به تمام ماسوای ذات عالم باشد (همان: ۱۵۳).

او در ادامه به گونه‌ای دیگر به اثبات علم برای ذات واجب تعالی می‌پردازد و قاعده دیگری را پیش می‌کشد و می‌گوید: وقتی ثابت شد ذات واجب، وجود صرف است، پس تصور تعدد برای او معقول نیست ... و این ذات دارای ظهور تام و انکشاف تام است و علم چیزی جز ظهور و انکشاف نیست و چون این ظهور و انکشاف کامل‌ترین و تمام‌ترین ظهور و انکشاف است، لازم می‌آید علم واجب به ذات و به تمام ماسوای ذات از ممکنات و به جمیع حقایق از کلی و جزئی و مجرد و مادی تعلق بگیرد (همان: ۱۵۴-۱۵۳).

ج- علم تفصیلی در مرتبه ذات

حکیم خفری در حاشیه خویش به دو علم اجمالی و تفصیلی برای ذات حق متعال قائل شده است. منظور او از علم اجمالی، علمی است که عین ذات باری تعالی است که مبدأ انکشاف جمیع موجودات می‌شود و علم تفصیلی همان چیزی است که حق تعالی آن را در عالم خارج ایجاد کرده است. این علم دارای مدارج و مراتب چهارگانه‌ای است که در لسان شرع به ترتیب عبارت‌اند از: قلم و زبور و عقل، لوح محفوظ، کتاب محو و اثبات و موجودات خارجی (اجرام علوی و سفلی و احوالات آنها).

حکیم گیلان (ملاشمسا) ضمن توضیح مفهوم علم اجمالی و تفصیلی از منظر خفری و ذکر این نکته که در نظر محشی علم تفصیلی در رتبه متأخر از علم اجمالی است، زیرا علم تفصیلی مترتب بر علم اجمالی است، می‌گوید اگر علم اجمالی عین ذات واجب تعالی باشد و

است، بدون دخالت امری دیگر؛ برای مثال، علم او به عقل اول مقدم بر علمش به عقل ثانی نیست؛ زیرا تمام کمالات واجب تعالی واجب است که در یک مرتبه باشند وگرنه لازم می‌آید ذات واجب تعالی فاقد بعضی کمال در مرتبه‌ای از مراتب باشد و این محال است (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۷۱-۱۷۲).

ملاشمسا در اینجا به اشکالات قول به علم قبل از ایجاد اشاره‌ای ندارد که همان استلزام علم به معدوم است؛ بلکه در این مرحله درصدد است تا علم تفصیلی واجب تعالی را در مرتبه ذات تصویر کند.

و- علم الهی اساساً تفصیلی است

حکیم گیلان، وجود مراتب در علم الهی را نمی‌پذیرد و ذومراتب بودن را وصف معلوم از حیث وجود عینی آنها می‌داند. او می‌گوید: جایز است بعضی معلومات مقدم بر بعضی دیگر باشند؛ برای مثال، عقل اول به عقل ثانی از حیث وجود مقدم است، اما از حیث معلومیت برای ذات حق متعال همه در یک مرتبه قرار دارند (همان: ۱۷۲). ملاشمسا در حواشی دیگر خویش تمام ماسوی را به شهود علمی در مرتبه ذات در یک مرتبه واحده متعلق علم الهی می‌داند که عین ذات واجب است.

بر طبق دیدگاه ملاشمسا معلومات خارجی در وجودشان ذومراتب‌اند؛ ولی از حیث معلومیت هیچ تقدم و تأخری بین آنها نسبت به واجب‌الوجود نیست. همچنین چون حق متعال علت برای تمام ماسوی ذاتش است و چون عالم به ذات خویش است پس این علم، علت برای کل و مفید برای وجود کل ماسوی است (همان). او با یادآوری قاعده خویش در مناط علم می‌گوید: نسبت اشیا به ذات حق تعالی مانند نسبت سایه است به صاحب سایه. حقایق اشیا همگی سایه حقیقت خدا و علوم اشیا نیز سایه‌های علوم ذات واجب تعالی است. سایر صفات کمالیه نیز چنین است. پس ذات واجب به منزله اصل است و اشیا به منزله عکس و شکی نیست در اینکه اصل در شیئیت عکس، اتم است از عکس در شیئیت خودش. پس

حضور برای ذات واجب نوع سومی از علم را برای او قائل است؛ زیرا از نظر او علم حضوری و حصولی به معنای مصطلح هر دو موجب احتیاج واجب تعالی به غیر است؛ در نتیجه، موجب نقص برای او بوده و باطل است (ملاشمسا، ۱۳۹۲: ۲۲۹). اشاره ملاشمسا در این حاشیه به مناط علم واجب تعالی (که می‌گوید علم واجب به ذات خود از آن حیث که حضور واجب تعالی در نزد خود قوی‌تر است از حضور اشیا در نزد خودشان)، به ملاکی است که نظریه خاص او در این باب محسوب می‌شود.

ه- علم واجب به ماسوی ذات و علم قبل از ایجاد

حکیم ملاشمسا درباره علم واجب به ماسوی ذات می‌گوید: واجب است مخلوقات واجب تعالی با علم از ذات او صادر شوند؛ زیرا خداوند در بالاترین درجه تجرد و همچنین در بالاترین درجه قدرت و اختیار قرار دارد. چنین فاعل مختاری لازم است فعلش از روی قصد و علم باشد و این معنا مطابق آیه شریفه *الایعلم من خلق و هو الطیف الخبیر* است. پس این علم یا در مرتبه صدور مجعولات است یا قبل آن. اگر در مرتبه ایجاد و صدور باشد، لازم می‌آید قبل از ایجاد، عالم به مجعول خویش نباشد، پس در این صورت به اعتبار ذات خویش عالم نیست و فاقد بعضی از کمالات خواهد بود. پس علم درباره هر مجعول قبل از ایجاد باید مقدم بر آن باشد تا ایجاد از روی قصد و اختیار و صحیح باشد. علم قبل از ایجاد واجب است عین ذات واجب باشد زیرا اگر زائد بر ذات باشد، تسلسل محال لازم می‌آید و بطلان آن ظاهر است. همچنین در این صورت (زیادت علم در مرحله ایجاد بر ذات) نبود بخشی از علم لازم می‌آید؛ یعنی نبود کمال در مرتبه ذات. پس علم الهی به مجعولات قبل از ایجاد است و همچنین عین واجب است.

بنابراین علم ذات واجب تعالی به اشیا بعد از تکون و ایجاد آنها مانند علم واجب تعالی به آنها قبل از تکون آنهاست و هیچ تفاوتی بین این دو نیست؛ زیرا مناط علم واجب به اشیا همان علم واجب تعالی به ذات خویش

ایجاد

حکیم خفری در تعلیقه خویش بر شرح تجرید در بیان نظرهای فلاسفه قدیم در مسئله علم الهی به دو مذهب در این باره اشاره می‌کند. مذهب نخست، قول به صدور صُور علمی موجودات خارجی از سوی ذات واجب متعال و سپس ایجاد موجودات خارجی براساس علم مقدم واجب تعالی (صُور علمی) است و مذهب دوم این است که نخستین صادر از ذات واجب الوجود بالذات جوهری است که در آن صور سایر ممکنات موجود است. طبق قول دوم، جواهر اول مسبوق به علمی نیستند که مغایر با ذات واجب تعالی باشد، به خلاف قول نخست. خفری با نقل قولی از بهمنیار در *التحصیل* که مذهب اول را اختیار کرده است، شیخ‌الرئیس و تابعان او از جمله بهمنیار را موافق قول نخست می‌داند (خفری، ۱۳۸۲: ۱۲۷). خفری بعد از نقل این دو مذهب می‌گوید: صاحب کتاب شفا (ابن‌سینا) بین این دو مذهب متحیر است؛ اما در نهایت قول نخست را با دلایلی به او منتسب می‌کند. ملاشمسا این سخن خفری را افترا بر ابن‌سینا می‌داند؛ زیرا نظریه نخست به قول به علم حصولی برای ذات واجب تعالی منجر و از نظر او، شیخ علم حصولی برای ذات حق را در شفا به وجوه متفاوت ابطال کرده و مسئله علم را به گونه‌ای ذکر کرده است که به تحقیق با سخنان خودش در این حاشیه هم معنی است (ملاشمسا: ۱۳۹۶: ۱۸۵).

حکیم ملاشمسا بعد از ذکر ایرادات هر دو مذهب در توضیح کلام محشی، به سخن خود در باب دو مذهب می‌پردازد. او در بیان اشکال قول مذهب اول می‌گوید: این صور علمیه‌ای که از واجب صادر شده‌اند یا مرتسم در ذات واجب‌اند، در آن صورت لازم می‌آید علم او حصولی باشد و این قول باطل است، یا اینکه قائم به ذات‌اند که لازمه‌اش قول به مُثُل افلاطونیه است که آن هم باطل است. فرض سوم این است که این صور، مرتسم باشند در جوهری دیگر که این خلاف فرض است؛ زیرا فرض قول اول صدور صُور به صورت مستقیم از ذات واجب است و

حضور واجب تعالی نزد ذات خود، اقوی است از حضور اشیا نزد خودشان و علم حضوری همان حضور عین معلوم نزد عالم است یا حضور چیزی که آن چیز قوی‌تر از حضور خود معلوم است و علم حضوری حق تعالی از نوع دوم است (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

ملاشمسا با انتقاد از سخن خفری در تقسیم‌بندی علم اجمالی و تفصیلی با آن تعریف در بیان خفری می‌گوید: مناط علم الهی به تمام اشیا چیزی جز ذات مقدس بسیط از جمع جهات نیست و اشیا هیچ‌گونه دخلی در مناطیت علم الهی ندارند (همان: ۱۷۲). پس علم به تمام اشیا ماسوای ذات یک امر واحد بیشتر نیست. در واقع ملاشمسا به علمی برای ذات واجب معتقد است که نه حصولی است و نه حضوری به معنای مصطلح آن. او روایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام که فرموده است: العلم نقطه کثرها الجاهلون، را مشیر به همین نکته می‌داند (همان: ۱۷۴).

سخن ملاشمسا در این حاشیه در باب مناط علم الهی، ناظر به نظریه خاص او در باب علم واجب است و چنانکه گفته شد او در اینجا این علم را نوع دیگری از علم حضوری می‌داند؛ ولی در مسالک‌الیقین آن را نوع دیگری از علم می‌داند که قسیم علم حصولی و حضوری هر دو بوده و غیر آنهاست.

مؤلف شارح، معنای مشهور علم اجمالی را رد می‌کند و می‌گوید نسبت این علم الهی به ممکنات و به علوم آنها نسبت اجمال به تفصیل است. پس همان‌طور که اجمال مبدأ تفصیل است، این علم، مبدأ تمام ممکنات و علوم ممکنات است. پس آنچه در کلمات حکما در اطلاق علم اجمالی بر علم الهی به ماسوی ذات وجود آمده، نوعی مسامحه است (همان). از منظر ملاشمسا اجمالی که به این معنی ذکر شده، وصف علم الهی است؛ اما علم اجمالی و علم تفصیلی مصطلح در کلام فلاسفه هر دو وصف اشیا معلوم‌اند و نه مناط علم الهی. مناط علم الهی فقط علم واجب به ذات واجب است که همه اشیا در آن به شهود علمی حاضرند.

ی- تبیین نوینی از دیدگاه ابن‌سینا در علم قبل از

ارتسام آنها در جوهر دیگر، فرض مذهب دوم است. ملاشمسا در بیان اشکال مذهب دوم - که در واقع دیدگاه خواجه نصیر است - می‌گوید: لازمه این قول این است که ایجاد جوهر عقلیه‌ای که صورت‌های باقی ممکنات در آن است، غیر مسبوق به علم حق باشد و همچنین لازم می‌آید ایجاد صورت‌های باقی ممکنات نیز غیر مسبوق به علم باشد؛ زیرا همان‌طور که محل معلوم حق متعال است، حال نیز معلول حق تعالی است و فاعل مختار، واجب است فعلش مسبوق به علم باشد. پس در صورت قول به مذهب دوم، لازم می‌آید فاعل در فعلش به این جوهر عقلی و همچنین صورت‌های حال در آن مختار نباشد (همان: ۱۸۶-۱۸۵).

حکیم گیلان پس از ذکر اشکالات بالا می‌گوید: ممکن است موضوع کلمات متقدمان در این دو مذهب در بیان علمی باشد که متأخر از علم اجمالی است و از آن علم متأخر، بقیه به علم تفصیلی موجود می‌شود و این علم در حقیقت همان معلوم است و نه مناط عالمیت حق متعال، همان‌طور که پیش ازین گفته شد؛ بلکه مناط علم حق متعال علم ذات مقدس اوست به ذات خویش. در این صورت هر دو مذهب می‌توانند به گونه‌ای تقریر شوند که با نظر ملاشمسا سازگار باشند. او براساس این تقریر، صور علمیه موجودات در مذهب اول را همان اشیا به اعتبار وجود عینی آنها تفسیر می‌کند؛ زیرا اطلاق علم بر اشیا خارجی به معنی معلوم است و نه علم. این علم، علمی فعلی است که اشیا از آن صادر می‌شوند. در تفسیر مذهب دوم نیز می‌گوید مراد قائلان این مذهب بیان اشیا و معلوماتی است که مترتب بر علم واجب است و نه اینکه صورت‌های علمیه‌ای که حال در صادر اول‌اند، مناط عالمیت حق تعالی به اشیا باشند! او اعتراض به کلمات بزرگان حکمت را جایز ندانسته و معتقد است این اقوال را باید تصحیح کرد؛ زیرا سخن بزرگان همراه با رموز است (همان: ۱۸۷). ملاشمسا در همین موضع از حاشیه خود به دفاع از ابن‌سینا بیان می‌کند که دیدگاه شیخ درباره

علم خدا چیزی نیست که با نام علم حصولی معروف شده است. به نظر او، این موضوع را شیخ اشراق در کتاب *مطارحات* بر سر زبان‌ها انداخت؛ در حالی که نظر ابن‌سینا در اشارات چیز دیگری است.

مؤلف شارح در پاسخ به اشکال کثرت - که شیخ اشراق و خواجه نصیر در انتقاد از دیدگاه ابن‌سینا گفته بودند - و در دفاع از ابن‌سینا می‌گوید: تکثر علم به تکثر معلومات، زمانی است که مناط علم صورت‌های اشیا در ذات عالم باشد و علم صفت زائد بر ذات باشد. علم صفت زائد بر ذات عالم نیست بلکه عین ذات عالم است؛ به این معنی که آنچه مترتب بر صورت علمیه می‌شود، مترتب بر ذات عالم به ذات خویش است. پس تکثر در علم واجب نیست، بلکه در معلومات است که متأخر از آن علم و از لوازم آن است و از تکثر در معلومات تکثر در علم الهی و در نتیجه، در ذات واجب تعالی لازم نمی‌آید. ذات واجب‌الوجود عقل ذات خویش و معقول ذات خویش است و همچنین عقل است نسبت به تمام معلومات قبل از وجود و حین وجود؛ زیرا حضور ذات واجب تعالی نزد ذاتش اقوی از حضور معلول در حضور معلول نزد واجب است. ترتیب معلومات که به نحو سببی و مسببی است، مترتب بر ذات حق تعالی است؛ در حالی که این کثرت، علم ذات واجب نیست تا اینکه کثرت در ذات واجب باشد، بلکه این کثرت همان نظام عینی خارجی است که لازمه تباین بوده و متأخر از ذات واجب است؛ البته به سبب سلوب و اضافات، کثرت اسما مانند خالقیت، رازقیت و صانعیت و امثال آن بر ذات واجب تعالی عارض می‌شود، اما از این عروض، کثرت در ذات و در علم واجب تعالی لازم نمی‌آید (همان: ۱۸۹-۱۸۸).

ملاشمسا می‌گوید عجیب است که مصنف محقق (خواجه نصیر) کلام شیخ در اشارات را حمل بر علم حصولی می‌کند و سپس به آن انتقاد و آن را ابطال می‌کند. با اینکه شیخ در شفا قول به علم حصولی را به وجوه مختلفی ابطال کرده است، از جمله اینکه اگر علم واجب تعالی به اشیا حصولی باشد، به‌ازای هر علمی صورتی وجود دارد، پس این

علم الهی توجیه‌پذیر است؛ البته او تقسیم علم به فعلی و انفعالی را می‌پذیرد، ولی معتقد است علم ذات به ذات غیر این دو است (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۸۴).

حکیم گیلان می‌گوید که حکیم خفری در تحلیل سخن ابن سینا - در موضوع علم به جزئیات - گفته است: از کلام ابن سینا بر می‌آید که موجودات عالم کون و فساد فقط با صور کلیه‌ای که قبل از ایجاد هستند، برای ذات حق منکشف‌اند و به اعتبار وجود عینشان برای ذات حق تعالی منکشف نیستند؛ زیرا به این اعتبار متغیرند. او نفی این انکشاف را کفر صریح می‌داند و حکم غزالی و غیر او در تکفیر ابن سینا را به دلیل همین نفی انکشاف می‌داند (همان: ۲۰۲).

او آنگاه در دفاع از شیخ می‌گوید کلام ابن سینا صریح در نفی علم زمانی متجدد است و نه نفی علم به صورت مطلق؛ زیرا علم منفی را با قید (زمانی محض) مقید کرده است و قول دیگر او که می‌گوید (علی نحو آخر) صراحت در این دارد که او معتقد به علم واجب تعالی به متغیرات است، اما نه به وجهی که متغیر و متجدد زمانی باشد؛ زیرا علم به متغیرات منحصر در این نیست که خود آن علم هم، متغیر و متجدد زمانی باشد. او در ادامه می‌گوید کلمه کلی در کلام شیخ (یعنی علی نحو کلی)، خفری را فریب داده است؛ درحالی‌که بلافاصله جمله فلا یعزب عنه شیء و همچنین آیه شریفه فلا یعزب عنه مثقال ذره فی السموات و لا فی الارض آمده است (همان: ۲۰۵). ملاشمسا در ادامه، منظور ابن سینا را در قید کلی برای علم واجب به ماسوی و پیراستن آن از برداشت‌های ناقص و متفاوت شرح داده است.

نتیجه

ملاشمسا اگرچه با تأثیر از حکمت اشراق تقسیم علم به حصولی و حضوری را می‌پذیرد و در نگاه دقیق‌تر علم را فقط حضوری می‌داند و علم حصولی را هم از باب حضور صورت شیء نزد عالم، نوعی از علم حضوری می‌داند، تعاریف علم از باب اضافه عالم به معلوم را

صورت‌ها یا داخل در قوام ذات واجب‌اند که فرضی است باطل یا اینکه داخل در ذات نیستند بلکه عارض ذات واجب‌اند و عارض متأخر از ذات معروض است، پس لازم می‌آید این صور که مناط انکشاف اشیا هستند، در مرتبه ذات موجود نباشند، پس در این صورت واجب تعالی در مرتبه ذات عالم به اشیا نخواهد بود. به علاوه چون این صور معلول ذات حق متعال‌اند و هر معلولی ممکن است، لازم می‌آید واجب تعالی مستکمل به غیر باشد که محال است (همان: ۱۸۹-۱۹۰).

ملاشمسا در همین موضع با اشاره به سخن غیاث‌المدققین (غیاث‌الدین منصور دشتکی) در رساله شرح اثبات واجب، پنج نظریه درباره علم واجب متعال بر می‌شمرد و سعی می‌کند اختلاف آنها را صرفاً زبانی بخواند و همه آنها را به یک دیدگاه برگرداند که همان دیدگاه خود اوست (همان: ۱۹۳).

م- دفاع از دیدگاه ابن سینا در بحث علم الهی به

جزئیات

ملاشمسا در این مبحث، ضمن شرح نظر حکیم خفری و بررسی دیدگاه علامه دوانی، سعی در رد ایرادات دارد. ابن سینا - چنانکه گذشت - با تقسیم علم به دو قسم فعلی و انفعالی و اطلاق وصف فعلی به علم الهی، نحوه علم خدا به جزئیات را علمی شبیه کلی خوانده است (با تعبیراتی مانند کتعقل الکلیات، مثل ان تعقل و ... (رک: ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۸۶). ملاشمسا این دیدگاه را با تفسیر خاص خود قبول دارد. او در مرتبه ذات به علم فعلی تفصیلی متحد با ذات قائل است و تغییر در معلوم را به معنای تغییر در علم نمی‌داند؛ زیرا اصولاً علم واجب - چه علم به ذات یا علم به ماسوای ذات، چه تفصیلی یا اجمالی، پیشینی یا پسینی - از منظر او فقط علم ذات به ذات است؛ بنابراین، اشیای خارجی به صورت تفصیلی و متغیر در واقع معلوم اویند و نه مناط علم او. طبق همین قاعده حتی اگر قول به علم فعلی مطرح نشود، باز هم علم به متغیرات از منظر ملاشمسا به دلیل نظریه‌اش در مناط

سخن فلاسفه را وصف ماسوای ذات می‌داند که همان معلومات باشند. پس مناط علم راهمان ذات واجب تعالی می‌داند و از این نظر وجود مراتب در علم الهی را نمی‌پذیرد و مراتب را به معلومات بر می‌گرداند که مناط علم الهی نیستند.

ملاشمسا علم قبل از ایجاد را با توجه به نظریه خاص خویش در علم الهی به ماسوا تبیین می‌کند. طبق این نظریه، علم به ماسوا همان علم ذات به ذات است. در این صورت از منظر او اشکال علم به معدوم مرتفع می‌شود؛ هرچند او اشاره مستقیم به این معضل و جواب آن طبق نظریه خویش ندارد. حکیم ملاشمسا در باب علم خدا به متغیرات، انتساب نظریه صور مرتسمه و علم حصولی به ابن سینا را از سوی شیخ اشراق در کتاب مشارع و مطارحات می‌داند که بعد از او هم در بین حکمای متأخر شایع شده است. این حکیم الهی معتقد است چون ابن سینا علم حصولی درباره خدا را صراحتاً در شفا رد کرده است، پس اشکالات خواجه بر این دیدگاه سالبه به انتفا موضوع است. ملاشمسا همچنین تکفیر غزالی و دیگران نسبت به شیخ‌الرئیس در باب علم به جزئیات را به دلیل سوء فهم آنها از منظور شیخ می‌داند؛ زیرا آنها مقصود شیخ از معنای علم کلی را به معنای علم‌نداشتن به جزئیات زمانی دانسته‌اند که مطلوب شیخ نبوده است. بدین صورت دیدگاه ملاشمسا در علم الهی به نوعی از نظر خودش بسط دیدگاه ابن سیناست، به‌ویژه در معنای علم کلی به جزئیات زمانی.

منابع

- ۱- ابن سینا، (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۲- -----، (۱۴۰۴)، الشفاء، الهیات، تصحیح سعید زائد، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ۳- -----، (۱۴۱۳)، الاشارات و التنبیهات، تصحیح سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه نعمان، الطبعة الثانية.
- ۴- اخوان نبوی، قاسم، (۱۳۹۱)، حکمت صدرایی و کلام

نمی‌پذیرد و بدین وسیله مسیر مستقل خود از حکمای مکتب شیراز را نشان می‌دهد. او در کتاب حاشیه به این دلیل که حضور اشیا نزد واجب تعالی قوی‌تر است از حضورشان در نزد خودشان، علم واجب به ذات را همان علم به ماسوا می‌داند و معتقد است علم حضوری یا با حضور معلوم نزد عالم محقق می‌شود یا با حضور چیزی که قوی‌تر است از حضور معلوم نزد عالم و علم واجب تعالی از نوع دوم است. این حکیم متأله در کتاب *مسالك اليقين* علم واجب به ماسوا را نوع سوم از علم معرفی می‌کند تا نشان دهد حضوری خواندن علم خدا - و به تعبیر بهتر، علم حضوری اقوی - تمام نظریه او نیست، بلکه جنبه دیگری هم دارد که همان تفصیلی‌بودن قبل از ایجاد است. حکیم گیلان هر دو نوع، علم حضوری و حصولی را باعث احتیاج واجب به غیر می‌داند و از این نظر دیدگاه او متفاوت با اشراقیان و متکلمان است و تفسیر خاصی از دیدگاه ابن سیناست.

حکیم ملاشمسا علم تفصیلی ذات به ذات واجب متعال را جامع همه تعبیرات و لحاظ‌های علم خدا می‌داند، و این را با بهره‌گیری از دو قاعده تبیین می‌کند؛ نخست، از آن نظر که علم به ماهو علم کمال مطلق است برای موجود از آن نظر که موجود است. دوم، نفی علم تفصیلی در مرتبه ذات به معنای نفی کمال از ذات واجب است. نتیجه این دو قاعده اثبات علم تفصیلی در مرتبه ذات واجب است. او نفی علم تفصیلی از ذات واجب را از آن نظر که علم تفصیلی کمال برای ذات در مرتبه ذات نیست (قول منسوب به مشاء) رد می‌کند.

مؤلف شارح علم الهی به معالیل را - به تبعیت از شیخ‌الرئیس - علمی فعلی و علم ذات به ذات را علم تفصیلی متحد با ذات می‌داند. او علم خدا به ماسوا را نه چون سهروردی عین معلولات خارجی، بلکه فقط علم واجب به ذات خویش می‌داند. پس مراد او از تفصیلی معنای مشهور آن نیست، بلکه برگرفته از معنای کلی سینوی است. او در واقع تفصیل و اجمال اصطلاحی در

- شیعه، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵- سهروردی شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶- شمس‌الدین محمد بن احمد خفری، (۱۳۸۲)، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید قوشچی، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، انتشارات میراث مکتوب.
- ۷- طوسی، خواجه نصیر، (۱۳۷۵)، شرح اشارات و تنبیهات، قم، نشر البلاغه.
- ۸- -----، (۱۴۱۳)، شرح اشارات و تنبیهات در الاشارات و التنبیهات، تصحیح سلیمان دنیا، مؤسسه نعمان، بیروت، الطبعة الثانية.
- ۹- -----، (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد در کشف المراد، علامه حلی، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر اسلامی.
- ۱۰- ملامت‌شناسا گیلانی، (۱۳۹۲)، مسالک‌الیقین فی بیان عمده اصول الدین، تصحیح دکتر طوبی کرمانی و علیرضا اصغری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۱- -----، (۱۳۹۶)، حاشیه تعلیقه خفری بر شرح الهیات تجرید قوشچی در مباحث قدرت و علم الهی، مقدمه و تصحیح سیدمحمدعلی دیباجی و حسن محسنی‌راد، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه.

