

## تأملی بر دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق در «علم الهی»

\*مجید احسن

### چکیده

مسئله «علم الهی» یکی از دشوارترین مباحث فلسفه الهی و مورد توجه متون دینی می‌باشد. این مقاله ضمن بیان متون دینی مرتبط با موضوع، به بررسی دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق در این باره می‌پردازد و بیان می‌کند که شیخ‌الرئیس، علم الهی به ذات را حضوری می‌داند. او علم الهی به ما سوا را علمی حصولی می‌داند که از راه صور مرتسمه حاصل می‌شود. از این‌رو او به علم عنایی معتقد است.

شیخ اشراق نیز علم الهی به ذات را حضوری می‌داند؛ اگرچه آن را با مبنای نوری خود تحلیل می‌کند. او علم حق به اشیا، از راه اضافه اشراقیه تبیین می‌کند.

در پایان بیان خواهد شد اگرچه تبیین سهروردی در مورد علم بعد الایجاد، تحلیلی صحیح و در مقایسه با ابن‌سینا، به متون دینی نزدیک‌تر است؛ اما ضعف آن، این است که در بحث علم قبل الایجاد فقط به ردّ دیدگاه ابن‌سینا پرداخته و هیچ تحلیلی ارائه نمی‌کند؛ گرچه این مرتبه علمی را انکار نمی‌کند.

### واژگان کلیدی

ابن‌سینا، شیخ اشراق، علم الهی، صور مرتسمه، علم عنایی، اضافه اشراقیه.

---

\*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم  
تاریخ تأیید: ۸۹/۲/۲۰ تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۳

### طرح مسئله

علم الهی یکی از مسائل مهمی است که در متون دینی به آن توجه بسیاری شده و از موضوعات بسیار مهم و دشوار فلسفی است<sup>۱</sup> که به گفته صدرالمتألهین اساس حکمت الهی بهشمار می‌رود. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۹۰؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۸۱) به همین سبب محل نزاع فلاسفه و معربه آراء اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. حکمای اسلامی تلاش زیادی کرده‌اند تا به تبیین حقیقت این موضوع پردازند. در این میان نقش ابن‌سینا و شیخ اشراق - به عنوان نمایندگان مکاتب فلسفی مشاء و اشراق - که زمینه‌ساز حل آن به دست ملاصدرا شدند، دارای اهمیت زیادی می‌باشد با توجه به اینکه متون دینی، مسئله علم را در سه مرتبه (علم ذات به ذات، علم ذات به اشیا در مقام ذات و علم ذات به اشیا در مقام فعل) مطرح کرده‌اند، ایشان نیز تلاش می‌کنند با بهره‌گیری از مبانی خاص فلسفی خود، این مسئله را تحلیل کنند.

ابن‌سینا در ابتدا علم واجب تعالی به ذات و سپس علم حق به غیر ذات را در هر دو مقام اثبات می‌کند و در نهایت، تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا فهم فلسفی خود را در راستای تبیین آیه شریفه «لَا يَعْرُبُ عَنْهُ مِنْ قَالُ ذَرَّةٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ» (سبا / ۳) قرار دهد. شیخ اشراق نیز نقش پراهمیتی دارد. او می‌کوشد با استفاده از مبانی فلسفی خود، فهمی از علم الهی ارائه کند که به متون دینی نزدیک‌تر باشد. در این مقاله سعی خواهیم کرد پس از بیان متون دینی مرتبط، دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق را درباره علم الهی توضیح دهیم. در پایان، میزان کامیابی آنان را در فهم متون دینی تبیین خواهیم کرد.

### علم الهی به ذات

یکی از اوصاف ثبوتی و کمالی خداوند، علم می‌باشد. اولین مرتبه آن «علم الهی به

۱. شیخ بهایی در این باره می‌گوید: «عجزت الملائكة المقربون والأنبياء والولیاء العارفون عن الوصول اليه [حقيقة علم الهی] إلّا مَنْ فَضَّلَهُ اللّهُ تَعَظِّيْلًا» (بنگرید به: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۳۴)

ذات» است که از سعه و اطلاق ظهور آیات کریمه‌ای نظیر «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (عنکبوت / ۶۲؛ بقره / ۲۹ و ۲۳۱؛ نساء / ۹۷؛ مائدہ / ۱۰۱؛ انعام / ۹۷؛ نور / ۳۵ و ۶۴؛ تغابن / ۱۱؛ حديد / ۳؛ مجادله / ۷) و مانند آن (یونس / ۶۱؛ سباء / ۳) که شامل ذات حق هم می‌شود، قابل استفاده است. افزون بر اینکه اگر ذاتی ذاتاً ظهور عقلی و معنوی – نه مادی – داشت، یقیناً برای خود نیز ظهور خواهد داشت و از خود مخفی نمی‌باشد. این مطلب از آیه شریفه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حديد / ۳) فهمیده می‌شود.

در روایات نیز مسئله علم مورد بررسی قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام در این باره چنین می‌فرماید:

هو نور لا ظلمة فيه و حياة لا موت فيه و علم لا جهل فيه و حق لا باطل  
فيه. (صدق، ۱۳۵۷ و ۱۳۸۱)

از این روایت استفاده می‌شود که ذات الهی چیزی جز علم و حیات و نور و حق نیست و علم عین ذات او می‌باشد. از این‌رو ممکن نیست که به خود جاہل باشد؛ زیرا در این صورت، ذات الهی عین جهل خواهد شد که این امر باطل است. به عبارت دیگر، اگر ذات حضرت حق عین علم است و علم، جهل نیست؛ پس ذات او جهل نخواهد داشت و سراسر ش علم و آگاهی خواهد بود.

ابن‌سینا به این مرتبه از علم الهی اشاره می‌کند. (ابن‌سینا، الف: ۱۴۰۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰ - ۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۰ - ۵۸۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۸۶ - ۸۳؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۶۰ و ۷۹؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۴۸ و ۲۴۹) به این بیان که خداوند به ذات خود به نحو حضوری علم دارد؛ زیرا آنچه مانع علم است، ماده و علائق مادی است و چون خداوند مجرد محض است، هیچ مانعی برای علم او به ذاتش وجود ندارد. به همین سبب او به ذات خود علم حضوری دارد؛ یعنی ذاتش برای او حاضر است. از آنجاکه خود، معلوم خودش می‌باشد، معلوم است و از آنجاکه خود را درک می‌کند و می‌باید، عالم است

و علم دارد. بنابراین او علم و عالم و معلوم است. البته منظور این نیست که چند چیز وجود دارد تا موجب کثرت در ذات شود؛ بلکه حقیقت واحدی است که به چند صورت اعتبار می‌شود. خلاصه اینکه هرگز در ذات بسیط، تکثر راه ندارد: «فذاه عقل و عاقل و معقول لا ان هناك اشيما متکثرة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۷ همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۴۰۰؛ ۷۸) در نتیجه، ۲۴۸ برای توضیح بیشتر بنگرید به: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۸۸ – ۸۶) هر حقیقتی که ذاتاً از ماده و عوارض آن مجرد باشد، ذاتاً معقول خواهد بود و چون واجب تعالی از ماده و عوارض آن مجرد است، به لحاظ همین هویت مجردش، عقل است و به لحاظ آنکه این هویت و حقیقت مجرد برای ذات او حاصل است، برای ذات خود معقول است و از آن لحاظ که ذاتش دارای هویت و حقیقت مجردی است، نسبت به ذات خود عاقل است.

شیخ اشراق نیز با استفاده از مبانی خاص فلسفی خود که مبتنی بر نور است، به تبیین علم الهی به ذات می‌پردازد. به این بیان که معنای علم، حضور، ظهور و نور است؛ یعنی هر چیزی که برای شخص، حاضر باشد و ظهور داشته باشد، معلوم او خواهد بود. ازین رو علم به ذات، چیزی جز این نیست که آن شیء برای خودش ظاهر و آشکار باشد و چون یگانه چیزی که برای خود ظاهر است، نور می‌باشد (حقیقت نور، همان ظهور و خودپیدایی است) و هر نور مجردی به خود علم دارد، پس نورالانوار که نور محض است، به خود عالم می‌باشد. به این معنا که برای ذات خویش ظاهر و حاضر است. وجود نورالانوار و عین ذات او می‌باشد و خلاصه اینکه:

الحق في العلم هو قاعدة الاشراف و هو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و  
ظاهراً لذاته. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۱۰، ۱۲۴)

### علم الهی به غیر ذات

مرتبه دیگر علم الهی، علم به مساوی ذات است که به طور صریح در آیات قرآن مطرح

شده است. (بقره / ۲۸۲؛ آل عمران / ۲۹؛ انعام / ۵۹؛ سباء / ۳؛ حديد / ۴؛ حجرات / ۱۷) روایات اهل بیت ﷺ نیز به دو مرتبه علم الهی به اشیا، یعنی علم قبل الایجاد و علم بعد الایجاد اشاره کرده است که به برخی آنها اشاره می‌شود:

قال ابی جعفر علیہ السلام:

کان اللہ عزوجل ولا شيءٌ غیره ولم ينزل عالماً بما يكون فعلمته به قبل كونه  
كعلمه به بعد ما كونه. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۰۷) عن ایوب بن نوح أنه كتب الى  
ابي الحسن علیہ السلام عن الله عزوجل أكان يعلم الاشياء قبلاً من خلق الاشياء و  
كونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها و تكوينها فعلم ما خلق عند ما  
خلق و ما كون عند ما كون فوق بخطه: لم ينزل الله عالما بالاشيء قبل أن يخلق  
الاشيء كعلمه بالاشيء بعد ما خلق الاشياء. (صدقوق، ۱۳۵۷: ۱۴۵)

از این دو روایت به خوبی روش می‌شود که حضرت حق، قبل و بعد از آفریدن موجودات به آنها عالم است و علم او به هر چیز قبل از تحقق آن، همچون علم بعد از تحقق می‌باشد.

نکته دیگر اینکه تأکید زیاد روایات بر مسئله علم قبل الایجاد، نشان از سختی علم قبل الایجاد دارد. نشانه آن هم سؤالات اصحاب ائمه علیہ السلام است که مؤکداً درباره این مرتبه علم مطرح می‌شود. (بنگرید به: کلینی، ۱۳۶۵: باب صفات الذات؛ صدقوق، ۱۳۵: باب صفات الذات و صفات الافعال)

### تبیین ابن‌سینا از علم الهی به غیر ذات

شیخ الرئیس در ابتدا برای تبیین علم واجب تعالیٰ به غیر ذات (ابن‌سینا، الف: ۱۴۰۴؛ الف: ۳۷۰ — ۳۵۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۳ — ۸۳؛ همو، ۱۴۰۴: ب: ۳۰، ۶۵، ۹۷؛ همو، ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۰۰ — ۵۹۳) تلاش می‌کند آن را به صورتی تفسیر کند که سبب نقص در ذات واجب تعالیٰ نگردد. او معتقد است علم واجب به ماسوا ناشی از ذات خود اشیا و متأثر از آنها نیست؛ (همو، ۱۴۰۴: ب: ۳۰؛ همان، الف: ۳۵۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۴۹) زیرا اگر

علم الهی ناشی از اشیا خارجی باشد، چنین علمی، یا جزء ذات است یا عارض بر ذات. در صورت اول، لازم می‌آید که ذات واجب متقوّم به اشیا باشد و در نتیجه، ذات بسیط، مرکب باشد. در صورت دوم، لازم می‌آید که واجب تعالی، واجب من جمیع الجهات نباشد، که هر دو محال است.

و لیس یجوز آن یکون واجب الوجود یعقل الاشیاء، من الاشیاء، و الاً فذاته إمّا منفعلة بها یعقل فیكون تقوّها بالاشیاء و امّا عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من کل جهة و هذا محال. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹؛ همو، ۱۴۰۴) الف: ۳۵۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۳)

افزون بر اینکه اگر علم الهی ناشی از اشیا و متاخر از آنها باشد، مستلزم تأثیر آنها بر خداوند است که در این صورت امری باطل می‌باشد. ابن سینا در تعلیقات می‌گوید:

فهو یعلم الاشیاء علی الاطلاق و دائمًا، لا یعلمها بعد ان لم یکن یعلمها فیحدث فیه تغّیر. (همو، ۱۴۰۴: ۳۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۳)

و بدین ترتیب ابن سینا چگونگی علیت ذات واجب تعالی برای علم او به اشیا را این طور توضیح می‌دهد:

چون واجب تعالی به ذات خود عالم است و ذات واجب، علت تامه جمیع ماسواست و علم به علت، سبب علم به معلول است. در نتیجه، خداوند به همه موجودات که معالیل اویند عالم است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۴۹)

با این توضیحات روشن می‌شود که در تحلیل ابن سینا، قانون علیت مبنای علم الهی به ماسوا است. (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۲۷) به این معنا که همان‌طور که در نظام آفرینش، ترتیب وجود دارد، در مسئله علم نیز ترتیب خواهد بود و از آنجاکه مبدئیت واجب تعالی نسبت به موجودات، یکسان و در یک رتبه نیست، عالمیت او هم نسبت به همه موجودات در یک رتبه نخواهد بود و علم او به ماسوا به ترتیب صدور آنها خواهد بود.

بنابراین یک نظام علمی در مقابل نظام عینی پیدا می‌شود. ابن‌سینا در اشارات می‌گوید:

واجب الوجود یحجب أن يعقل ذاته على ما تحقق و يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده و منه وجوده و يعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۹)

واجب الوجود ذاتش را بذاته درک می‌کند و مابعدش (معلول اول) را از جهت اینکه علت هستی بخش آن است، درک می‌کند و سایر چیزها را از حيث وجوب آنها در سلسله ترتیب نزولی - که به‌طور طولی و عرضی از جانب اوست - تعقل می‌کند.

در ادامه ابن‌سینا برای تصحیح علم واجب تعالی به ماسوا، به صور مرتب‌سمه متولّ می‌شود و بیان می‌کند که وجودات خارجی اشیا در ازل موجود نبوده‌اند؛ اما صور آنها موجود بوده است و خداوند به صور اشیا علم داشته است. این صورت‌های علمی که معلول علم واجب تعالی به ذات خود می‌باشند، به ذات واجب متصل و قائم هستند. بنابراین مناطق علم از لی حق به اشیاء، به ارتسام صور علمی آنها در ذات حق می‌باشد. این صور علمیه، نه عین ذات واجباند تا قول به اتحاد عاقل و معقول پیش بیاید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۹) و نه جزء ذات واجباند تا موجب تکثر و ترکیب ذات واجب شوند؛ بلکه این صور، جزء لوازم ذات و قائم به ذاتند؛ به نحو قیام صدوری، نه حلولی، که طبعاً علم حق به اشیا از طریق صور مرتب‌سمه از سنخ علم حصولی است. (همو، ۱۴۰۴: الف ۳۶۷ - ۳۶۴) منظور از علم ارتسامی، علم انفعالی نیست که علم تابع معلوم باشد؛ بلکه مراد علم فعلی است که در آن معلوم، تابع علم است؛ مانند مهندس که نخست صورت ساختمان را در ذهن طراحی می‌کند و سپس آن علم سبب وجود ساختمان در خارج می‌شود. به عبارت دیگر، علم فعلی الهی که مقدم بر وجود اشیا است، علت تامه تحقق موجودات است، برخلاف علم فعلی انسان که محتاج به استعمال آلات است. (همو، ۱۳۷۵: ۳۹۸)

همو، ۱۴۰۴ ب: (۱۱۶)

وی در تعلیقات چنین می‌گوید: «سبب وجود کل موجود علمه به و ارتسامه فی ذاته».

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۹) او در دانشنامه عالی چنین بیان می‌کند:

پس واجب‌الوجود عالم است به ذات خوبیش و ذات وی، هستی‌ده همه چیزهاست بر آن ترتیبی که هستند. پس ذات وی که هستی‌ده همه چیزهاست، معلوم وی است. پس همه چیزها از ذات وی معلوم وی است، نه چنان که چیزها علت بُوند مر آن را تا او را علم بود به ایشان؛ بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند؛ چنان که علم درودگر به صورت خانه که خود اندیشیده بود. صورت خانه که اندر علم درودگر است، سبب صورت خانه بیرون است، نه صورت خانه علت علم درودگر است. (همو، ۱۳۸۳: ۸۵ و ۸۶)

نکته دیگر اینکه ابن‌سینا علم واجب تعالی به اشیا بعد از وجود آنها را نیز براساس صور مرتسمه می‌داند؛ یعنی همان صورتی که خداوند در ازل از طریق آنها به اشیا علم داشت، پس از خلقت اشیا نیز باقی هستند و خداوند از همان طریق به مخلوقات خود علم دارد. بنابراین صور مرتسمه قبل از خلقت و بعد از خلقت، مناط و معیار علم حق به مساوا می‌باشد. نتیجه اینکه شیخ‌الرئیس علم واجب‌الوجود به ذات و علم او به صورت‌های علمی معلول اول و موجوداتی که در سلسله طولی و عرضی قرار دارند (صور مرتسمه) را حضوری می‌داند؛ چراکه اگر علم به این صورت‌های علمی را حضوری نداند، مستلزم دور یا تسلسل و سرانجام مستلزم انکار علم به علم است.

إنَّ صدر وجودها عنده بعد عقلیته لها فيلزم أن تكون موجودة عند عقلیته لها فانَّ المعمول يجب ان يكون موجوداً و اذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضاً عقلیته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب ان تكون نفس عقلیته لها نفس وجودها. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۸ و ۴۹)

ولی علم واجب تعالی به مساوی ذات و مساوی صور مرتسمه، علم حصولی فعلی است. (بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۳۲) از سوی دیگر، مگر ممکن است که برخی مخلوقات حضرت حق - مثل انسان - به ذات و صور علمیه خود، علم حضوری داشته باشد، ولی خداوند که معطی وجود و کمالات وجودی آنهاست فاقد این کمالات باشد. بنابراین از

دیدگاه شیخ، علم حضوری، در علم ذات به ذات و علم ذات به قوا و صور ادراکی منحصر می‌باشد.

فانا نعلم يقيناً ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوه نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوه اخرى فتكون لنا قوتان: قوه نعقل الاشياء بها و قوه نعقل بها هذه القوه ثم يتسلسل الكلام الى غيرالنهاية فيكون فيها قوى تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معمولاً لا يوجب ان يكون معقولاً لشيء ذلك الشيء آخر. (ابن سينا، ١٤٠٤ الف: ٣٥٨)

یعنی علم نفس به صور ذهنیه و قوای خود، به نحو حضوری است. (جوادی آملی، الف: ۳۶۱) اما علم ذات به غیر، مطلقاً حصولی می‌باشد.

امر دیگری که این سینا به آن اشاره می‌کند این است که ارتسام این صور، به نحو کلیت و عموم است. به همین سبب، واجب تعالیٰ به تمام جزئیات به نحو کلی و بسیط علم دارد؛ زیرا اگر علم واجب تعالیٰ به جزئیات به نحو جزئی باشد، مستلزم تغییر در ذات وی خواهد بود؛ در حالی که محال است که از راه حس و خیال به ادراک جزئیات متغیر برسد؛ زیرا ادراک‌های حسی و خیالی، انفعالی هستند و گفته‌یم که واجب تعالیٰ از داشتن علم انفعالي منزه است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۸ و ۲۹۹) افزون بر اینکه ادراک حسی و خیالی، اموری مادی هستند و خداوند متعال مجرد از ماده می‌باشد. در شفا در این باره می‌گویید:

كل صورة محسوسة و كل صورة خيالية، فائما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بالله متتجزة و كما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقض له كذلك اثبات كثير من التعقلات. (ابن رسته، الف: ٤٠٤، ج: ٣٥٩)

هر صورت محسوس و متخیلی با ابزار مادی و تجزیه‌پذیر قابل ادراک است و چنان که اثبات بسیاری از فعل‌ها برای واجب تعالی نقش به شمار می‌رود، اثبات بسیاری از ادراک‌ها نیز برای واجب نقش به شمار می‌رود.

بنابراین لازم است علم واجب تعالی به متغیرات و جزئیات به نحو کلی باشد و صورت کلیه موجودات عالم به نحو علیت و معلولیت مرتسم در ذات او باشند و واجب تعالی از طریق تعقل ذات و لوازم ذات و لوازم لوازم تا به امور جزئی برسد، به آنها عالم است و چون نظام علی و معلولی، نظامی ثابت است، علم او هم علمی ثابت می‌باشد (همو، ۱۴۰۴ ب: ۲۸) و بدین‌سان علم واجب تعالی به جزئیات را به نحو کلی و ثابت تبیین می‌کند، نه به نحو جزئی و از طریق حس و خیال. او در بیانی که به روشنی تأثیرپذیری او از متون دینی را نشان می‌دهد، می‌گوید:

واجب الوجود ائمّا يعقل كل شيء على نحو كلي و مع ذلك فلا يعزّب عنه شيء شخصي فلا يعزّب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة. (همو، ۱۳۷۹: ۵۹۴ و ۵۹۵)

با توجه به مطالبی که گفته شد، روشن می‌شود که نسبت انکار علم الهی به جزئیات به شیخ الرئیس و تکفیر او توسط غزالی (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۹۲) امری نادرست است؛ زیرا ابن‌سینا علم واجب به جزئیات را انکار نکرده است تا مستوجب تکفیر باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۹۱ – ۳۸۸) او اصل علم خداوند به جزئیات را قبول دارد؛ اما آن را به نحو کلی می‌داند؛ یعنی می‌گوید اشیای جزئی همانند امور کلی – که غیر متغیراند – ادراک می‌شوند او در اشارات به این نکته اشاره می‌کند:

الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بحسبها. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۷)

و در جای دیگر می‌گوید:

الاول يعرف الشخصي و احواله الشخصية و وقته الشخصي و مكانه الشخصي من اسبابه و لوازمه الموجبة له المؤدية اليه و هو يعرف كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الأسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزّب عنه مثقال ذرة. (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۱۶)

به عبارت دیگر، علم به جزئی از دو راه ممکن است:

۱. علم به جزئی به نحو متغیر؛ یعنی علمی که از طریق حواس نسبت به پدیده‌های متغیر حاصل می‌شود؛ مثل علم حسی به خسوف که همراه وقوع آن حاصل می‌شود و قبل از آن وجود ندارد و بعد از آن هم از بین می‌رود.

۲. علم به جزئیات به نحو ثابت؛ یعنی علم به متغیر از راه شناخت علل ثابت آن؛ مثل علم منجم به خسوف معین – که چون با قواعد نجومی آشناست – پیش از وقوع خسوف به آن عالم است و علم او قبل و بعد از وقوع یکسان است.

مراد ابن‌سینا از کلی بودن علم الهی به جزئیات، نفی علم الهی به جزئیات – به طوری که خداوند فقط به جامع بین افراد جزئی عالم باشد – نیست؛ بلکه اثبات علم الهی به نحو ثابت است؛ یعنی او جزئیات را از راه علل آنها که در نهایت به ذات او ختم می‌شوند، می‌شناسد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ ب: ۲۴۰ و ۲۴۱) از این‌رو همان‌طور که ابن‌رشد گفته، کلام غزالی – که فکر کرده علم باری باید مانند علم ما انسان‌ها باشد – مشاغبه‌ای بیش نیست:

الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبيحانه بعلم الانسان و قياس احد  
العلمين على الثاني. (ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ۲۵۶)

### عنایت الهی

بوعلی پس از اثبات علم الهی، به عنایت الهی اشاره می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۸؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۴۱۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۱۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۶ – ۹۴) عنایت الهی در حقیقت، همان علم و اراده الهی است از آن جهت که علم فعلی حق تعالی و ایجاد‌کننده اشیا است. فاعل بالعنایه فاعلی است که علم او علت تامه صدور فعل از اوست و چون خداوند متعال فاعل بالعنایه است و به نظام احسن با ترتیب خاص خود علم دارد، نظام احسن از او صادر می‌شود. توضیح اینکه، نظریه صور مرتبمه از سویی در پی یافتن متعلق برای علم الهی به اشیا است و از سوی دیگر، در حوزه عنایت الهی در صدد بیان نشئت گرفتن پیدایش موجودات خارجی از صوری است که در ذات حق ارتسام دارند. به این معنا که وجود

علمی موجودات، منشأ وجودات عینی شده است. بنابراین از دیدگاه شیخ‌الرئیس، مراتب هستی که به بهترین نظام ممکن خلق شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۶) ناشی از نفس اندیشه الهی می‌باشد:

پس واجب است دانسته شود که عنایت عبارت است از علم ذاتی مبدأ نخستین به نظام خیر هستی و اینکه ذاتاً علت خیر و کمال است و به این خیر و کمال با آن نظام یاد شده راضی و خشنود است. پس او نظام خیر را به بهترین صورت ممکن، تعقل می‌کند. در نتیجه، آنچه را که بهترین نظام و خیر، تعقل کرده است، از او افاضه می‌شود؛ افاضه‌ای که به بهترین صورت ممکن به پیدایش آن نظام می‌انجامد. پس معنای عنایت، این است. (همو، ۱۳۷۹: ۱۴۰۴؛ همو، ۱۴۰۴: الف ۴۱۵)

بنابراین منشأ پیدایش و صدور جهان از حضرت حق، براساس قصد و غرض و اتفاق نبوده است؛ (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۴۰۴؛ ۶۶۸: ۱۳۷۹ الف: ۴۱۴ و ۴۱۵) بلکه عنایت الهی و علم او به نظام کلی آفرینش و ترتیب شایسته آن در ازل، سبب پیدایش عالم گردیده است. ابن‌سینا در اشارات چنین می‌گوید:

فالعنایة هي احاطة علم الاول بالكل و بالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بأن ذلك واجب عنه و عن احاطته به. (همو، ۱۳۷۵: ۳۱۸)

عنایت عبارت است از احاطه داشتن علم واجب‌الوجود به همه موجودات و علم او به اینکه واجب است موجودات چگونه باشند تا بر نیکوترين نظام موجود شوند و علم به اینکه وجوب این نظام، از سوی او و با احاطه علمی او است.

البته باید توجه داشت که علم عنای حق تعالی جدای از وجود اشیا نیست؛ بلکه چنین علمی همان وجود یافتن اشیا است. به عبارت دیگر، تصور موجودات توسط خداوند، خود به خود سبب پیدایش آنها در خارج می‌گردد و علم خدا به اشیا جدا از وجود اشیا نیست؛ بلکه همان وجودیافت اشیا است. (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۵۳ و ۱۵۴)

نتیجه اینکه، ابن‌سینا به سه امر قائل است: (بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۳۴ – ۲۳۲)

۱. مقام ذات، که با وجود بساطت و کمال، از هر نقصی منزه است.
۲. نظام علمی، که متضمن صورت‌های علمی تمام موجوداتی است که در نظام عینی وجود دارند. این نظام علمی، نظامی فعلی و ذاتی است؛ یعنی هم از غیر بی‌نیاز است و هم سبب تام برای نظام عینی می‌باشد.
۳. نظام عینی برخاسته از نظام علمی و عنایت حضرت حق، که به بهترین نظام ممکن و زیباترین صورت خلق شده است. به دلیل اینکه پیدایش این نظام، ناشی از علم الهی به نظام احسن و تابع آن است، شیخ‌الرئیس خداوند را فاعل بالعنایه می‌داند؛ یعنی فاعلی که نفس علم او برای ایجاد کافی است و نیاز به انگیزه زائد بر ذات ندارد.

(صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ الف: ۲۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۶۶۷)

بنابراین مراتب هستی همگی برخاسته از اراده الهی است که براساس میزان عاری بودن از ماده و عوارض آن، به ترتیب، عقل، نفس و عالم جسمانی خواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۵ و ۱۱۶)

### تبیین شیخ اشراق از علم الهی به غیر ذات

سهروردی در تبیین علم ذات به ماسوا اشاره می‌کند که علم نورالانوار به ماسوا - همان‌طور که ابن‌سینا گفت - از باب علم حصولی و ارتسام صور اشیا در ذات واجب نیست؛ بلکه تمام موجودات عالم با وجود خارجی‌شان مشهود و معلوم حضرت حق هستند. به بیان شیخ: «کان علمه حضوریاً اشرقاً، لا بصورة في ذاته» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۸ و بدین لحاظ، سهروردی در علم واجب به ماسوا پس از ایجاد، از مشاء فاصله می‌گیرد و به فهم بخشی از متون دینی در باب علم الهی نزدیک‌تر می‌شود؛ برای مثال، در روایتی از امیر مؤمنان عليه السلام آمده است:

و ليس بيته و بين معلومه علمٌ غيره به كان عالماً بعلومه. (صدقق، ۱۳۵۷: ۷۳)

بین خدا و مخلوقاتش علمی که غیر از خود خلق باشد وجود ندارد تا به واسطه آن به مخلوقات آگاه باشد؛ بلکه خود خلق، معلوم حضرت حق هستند.

سهروردی در ابتدا بیان می‌کند که ابصار، نه به خروج شاعع است (قول ریاضیون) و نه به انطباع (قول مشاء)<sup>۱</sup> بلکه به صرف مقابله و عدم حجاب بین باصر و مبصر، نفس با مبصر ارتباط شهودی پیدا می‌کند. به این صورت که نفس با اضافه اشراقی<sup>۲</sup> حضوری خود، شیء خارجی را به چنگ می‌آورد. به عبارت دیگر، مبصر و مدرک حقیقی، خود نفس و مبصر بالذات، خود شیء خارجی است، برخلاف مشاء که مبصر بالذات را صورت انطباعیه می‌گرفت و مبصر بالعرض را شیء خارجی و ارتباط نفس با خارج نیز شهودی (اشراق حضوری نفس به اشیا خارجی) است. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۵ – ۴۸۶)

قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۸ و ۳۴۹)

با توجه به این مطالب، شیخ نحوه علم حضرت حق به اشیا را در مقام فعل (بعد الایجاد) بر دو صورت می‌داند:

۱. نفس اشراق حضوری نورالانوار به اشیا خارجی: نورالانوار به همه ماسوای خود (اعم از مجردات و مادیات) علم حضوری شهودی دارد؛ یعنی تمام اشیا در موطن خاص خودشان، به نفس اضافه اشراقیه حضرت حق، معلوم او می‌باشدند (نه اینکه به صور علمیه اشیا عالم باشد تا علم او حصولی باشد). به عبارت دیگر، علم تفصیلی نورالانوار به اشیا، همان حضور اشیا نزد وی است. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۷ و ۴۸۸؛ ب: ۱۵۲ و ۱۵۳)

سهروردی می‌کوشد همانند دیگر فلاسفه مسلمان، این علم را طوری تفسیر کند که

۱. وَ مَنْ أَبْطَلَ إِنَّ الرُّؤْيَا بِالشَّعَاعِ فَامَّا إِنْ يَلْتَزِمُ بِالْأَنْطَبَاعِ الشَّبْحِيِّ اَوْ لَا يَلْتَزِمُ فَانَ التَّزَمُ بِالْأَنْطَبَاعِ الشَّبْحِ وَرَدَ عَلَيْهِ الاشْكَالُ بِإِنَّهُ صُورَةُ مَا يُشَاهِدُ مِنَ الْمَقَادِيرِ الْعَظِيمَةِ كَيْفَ يَصْحَّ أَنْ تَنْتَبِعَ فِي الْجَلْدِيَّةِ أَوْ نَحْوِهَا [بطلان انطباع کبیر در صغیر]. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۸۶)

۲. اگر اشکال شود که چگونه ممکن است علم انوار به یکدیگر به نحو اضافه اشراقیه باشد، در حالی که او در مبانی اشراقی خود می‌گوید مشاهده، غیر از اشراق است، جواب این است که لفظ اشراق، مشترک لفظی است و مراد او در آنجاکه گفت غیر از مشاهده است، اشراقی است که جزء انوار سانحه بود و از انوار بالاتر سرمی‌زد، و مراد از اضافه اشراقیه در اینجا اشراقی است که از خود نور مدبر سرمی‌زند. به عبارت دیگر، آن اشراق، نورهای عارضی بود که از فعل نور بالاتر می‌باشد و این اشراق، فعل خود نور مدبر است.

به کثرت در ذات حق تعالی نینجامد؛ زیرا اشیا کثیراند و به تبع آن، اضافه واجب تعالی به آنها هم کثیر خواهد بود؛ درحالی که این اضافات کثیره با وحدت مضافالیه (نورالانوار) سازگاری ندارد. شیخ معتقد است تعدد اضافات هرگز موجب تکثر ذات نورالانوار خواهد شد. به دلیل اینکه این اضافات، ذاتی حضرت حق نیستند (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۸؛ همان، ب: ۱۵۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲؛ ۳۸۳؛ قطبالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۱) و نشانه ذاتی نبودن هم این است که تغییر و ابطال اضافه موجب تغییر ذات نمی‌گردد:

و ان كان علمه حضوريّاً اشراقيّاً لا بصورة في ذاته فإذا بطل الشيء مثلاً و  
بطلت الاضافة لا يلزم تغييره في نفسه كما أنه اذا كان زيداً موجوداً و هو مبدأ له  
فإذا لم يبق زيد موجوداً و ما بقيت اضافة المبدئية لا يلزم منه تغيير في ذاته و  
انت تعلم انّ ما على يمينك اذا انتقل الى يسارك فبتغيير الاضافة لا بتغيير في  
ذاتك. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۸)

۲. علم نورالانوار به مبادی اشیا: نورالانوار به مبادی اشیا نیز علم دارد. به طوری که تمام صور عالم مادی (امور گذشته، حال و آینده) در عوالم بالاتر منقوش است و حضرت حق افزون بر علم به اشیا در موطن خود اشیا، به آنها از طریق متعلقاتشان نیز علم دارد؛ زیرا حوادث گذشته و آینده همگی در نفوس فلکیه و مبادی عقلیه آنها (در مبادی عقلیه به نحو حقایق اندماجی) وجود دارد و از آنجاکه خداوند به افلاک و مبادی عقلیه، اضافه اشراقیه و علم حضوری دارد، به صور منقوش در آنها نیز علم دارد. (قطبالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۰) دلیل شیخ برای بیان این نحوه از علم، این است که اگر قرار بود علم نورالانوار به اشیا، فقط از نوع اول باشد، دیگر علم او به امور ماضی و مستقبل، تصویری نداشت؛ زیرا اشیا قبلی که نیستند و اشیا آینده هم که نیامده‌اند تا به آنها اضافه اشراقیه تعلق بگیرد. از این‌رو برای جامعیت علم نورالانوار باید دو نحوه علم به تصویر کشیده شود. قطبالدین شیرازی در توضیح کلام شیخ چنین می‌گوید:

لاحاطة اشراقه الظهوري الحضوري بالمدبرات و هي النقوص الفلكية بالذات و

بما فيها من صور المحوادث بالعرض و كذا إن كان في المبادي العقلية صور تكون ظاهرة و حاضرة له تبعاً لكون المبادي كذلك. (همان؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۸۳؛ ۴۷۸ - ۴۸۸؛ سهوروی، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۲ و ۱۵۳؛ همان، الف: ۴۸۸ - ۳۸۲)

بنابراین شیخ اشراق علم ذات به ذات و علم ذات به اشیا در مقام فعل (بعد الایجاد) را به نحو اضافه اشراقیه حضوری در موطن خود اشیا و در موطن مبادی آنها را بیان کرد؛ ولی نتوانست علم حق به اشیا در مقام ذات (قبل الایجاد) را تثبیت کند:

پس سخن درست، در مسئله علم الهی، همان قاعده و مبنای اشراق است که علم حق به ذات را به ظهور و حضور ذات برای ذات، و علم ذات حق به اشیا را به معنای حضور و ظهور اشیا برای ذات حق تفسیر می‌کند. به این صورت که یا خود اشیا و یا مبادی آنها - یعنی افلاک که صور همه اشیا در آنها منقوش است - معلوم و مشهود حضرت حق می‌باشد.

فاذن الحق في العلم، هو قاعدة الاشراق و هو أنْ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته و علمه بالاشیا كونها ظاهرة له إما بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر لل مدبرات العلوية. (سهوروی، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۳)

نکته دیگر اینکه سهوروی کلام ابن سینا - در فاعل بالعنایه دانستن خداوند در صدور موجودات - را انکار کرده، به فاعل بالرضا بودن حضرت حق معتقد می‌شود. به این بیان که آفرینش، صدور و اشراق پرتوی از نورالانوار است، که به دلیل اطلاق و نامتناهی بودن کمالات او و اقتضای ذاتی فیضان توسط نورالانوار، این فرآیند بدون کاهش پذیری و نقصان در مبدأ (همان: ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۷) به نحو دائم و لاينقطع جريان دارد. (همان: ۱۸۱)

به عبارت دیگر، ریزش نور از نورالانوار و فاعلیت او همچون پرتو افکنی خورشید، مقتضای ذات او می‌باشد (همان، الف: ۴۳۳ - ۴۲۹) که به نفس توجه و اضافه اشراقی حضرت حق (چه اضافه اشراقی جوهری که اصل وجود را اضافه می‌کند و چه عرضی که کمالات شیء را اضافه می‌کند) فیضان نور صورت می‌گیرد. بدین لحاظ سهوروی با انکار فاعلیت بالعنایه (همان، ب: ۱۵۰ - ۱۵۳) و نفی انتساب علم حصولی به نورالانوار،

به فاعلیت بالرضا<sup>۱</sup> معتقد می‌شود. یعنی علم تفصیلی حق به افعال خویش را عین فعل او به شمار می‌آورد؛ به طوری که بدون قصد زائد بر ذات، موجودات را ایجاد می‌کند.  
 (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۲۸ و ۱۳۷ - ۱۲۹)

### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که گذشت، روشن شد که ابن‌سینا ملاک علم را تجرد از ماده و شیخ اشراق، ظهور دانست. آنان با توجه به این مبنای تلاش نمودند متون دینی را تبیین و تحلیل نمایند. همان‌طور که گذشت، متون دینی مسئله علم الهی را در سه حوزه مطرح می‌کنند:

الف) علم ذات به ذات در مقام ذات: هم شیخ‌الرئیس و هم شیخ اشراق، این علم را حضوری دانسته، آن را تثبیت کرده‌اند.

ب) علم الهی به اشیا در مقام ذات (قبل از ایجاد): ابن‌سینا علم حق به اشیا قبل از ایجاد را حصولی و به واسطه صور مرتسمه دانسته، به علم عنایی معتقد شد؛ اما سهروردی کلام ابن‌سینا را مردود شمرده، علم عنایی را در تبیین علم الهی ناکافی دانست. جالب اینکه اگرچه خود او آن را صرحتاً انکار نکرد، ولی نتوانست تبیینی از علم قبل الایجاد ارائه کند؛ زیرا اساساً در علم حضوری - که سهروردی بیان کرد - تقدم علم بر معلوم معنا ندارد و علم عین معلوم است؛ درحالی که باید به شیخ اشراق عرض کنیم که ذات حق به اشیا، از ازل و قبل از ایجاد آنها علم دارد؛ همان‌طور که به اشیا، حین وجود آنها علم دارد. بنابراین از آنجاکه مسئله علم حق به اشیا در مقام ذات و قبل الایجاد از اموری است که در متون دینی به آن پرداخته شده است، عدم اثبات این مرتبه علمی و اکتفا به اثبات علم بعدالایجاد از نقايس فلسفه سهروردی می‌باشد. گرچه تبیین شیخ‌الرئیس (علم عنایی و صور مرتسمه) از علم قبل الایجاد نیز باطل می‌باشد؛ (طباطبایی، ۱۳۸۵ ب: ۱۱۱۳ و ۱۱۱۴) ولی به هر

۱. الفاعل بالرضا و هو الذي منشاً فاعليته ذاته العالمة لا غير و يكون علمه بجعله عين هويه مجموعه. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ / ۳: ۱۳۵۴؛ همو، ۱۳۴: ۱۲)

حال، تمام تلاش خود را برای تبیین این آموزه دینی به کار گرفته است و از این لحاظ سزاوار تحسین می‌باشد.

ج) علم الٰی به اشیا در مقام فعل (بعد از ایجاد): ابن‌سینا در تصویر این علم نیز به صور مرتسمه تمسک کرد و آن را حصولی و به‌واسطه صور دانست؛ اما سه‌هوردی علم حضوری حق به اشیا در موطن خود اشیا و در موطن مبادی آنها را به تصویر کشید و بیان کرد که وجود عینی اشیا عین وجود علمی آنهاست.

در مقام مقایسه، دیدگاه سه‌هوردی در تبیین علم بعد ایجاد که توانست علم حضوری حضرت حق به اشیا را تصحیح کند، به تعبیر ملا‌صدر «اسد الاقوال» و «قرة عین الحکماء» (ملا‌صدر، ۱۳۵۴: ۱۱۰ و ۱۱۵) و به گفته علامه طباطبائی «حق لا مرية فيه» است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ ب: ۲۶۱، تعلیقه شماره ۱) و از نظر مطابقت با متون دینی، دقیق به نظر می‌رسد.<sup>۱</sup>

۱. تبیین عالی علم الٰی نصیب صدرالمتألهین شد که در آن، هم نقص‌های ابن‌سینا و هم نقص‌های سه‌هوردی را برطرف کرده است. توضیح اینکه، ملا‌صدر نیز به سه مرتبه علمی حضرت حق اشاره می‌کند و پس از بیان سختی این مسئله (ملا‌صدر، ۱۳۵۴: ۹۰؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۸۱) و به خصوص علم قبل‌الایجاد و بیان اینکه فهم صحیح این مرتبه علمی، انسان را در رتبه ملائکه مقرب الٰی قرار می‌دهد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱ ب: ۱۷۹) با توجه به مبانی خاص فلسفی خود به تبیین آن می‌پردازد.

وی علم الٰی به ذات را حضوری دانسته (همان: ۱۷۴ و ۱۷۵)، علم قبل‌الایجاد را علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌شمرد. به این بیان که خداوند، مبدأ همه موجودات است و همه کمالات موجودات را به نحو بساطت دارد است (بنابر مبنای اصالت و تشکیک در حقیقت وجود، وجود حقیقتی است واحد که دارای مراتب کامل و ناقص می‌باشد، که هر مرتبه بالاتر، دارای کمالات مراتب پایین‌تر و نیز کمالات دیگری که آنها ندارند، است) و در نتیجه، آنچه به صورت کثرت در عالم تحقق دارد، به نحو وحدت و بساطت در وجود حضرت حق موجود است.

با توجه به این نکته، خداوند به ذات خود علم دارد و در نتیجه، به همه مراتب مادون نیز عالم است؛ یعنی علم حضوری قبل‌الایجاد خداوند لازمه علم او به ذاتش است (همان‌طور که وجود مساوی الٰی لازمه ذات الٰی است) که این علم، علم اجمالی (بسیط و به نعت وحدت) و در عین حال هیچ تفاوتی با علم تفصیلی بعد‌الایجاد ندارد؛ مگر اینکه در علم تفصیلی بعد‌الایجاد، معلوم‌ها به صورت متکثر و در علم قبل‌الایجاد، به صورت بسیط هستند؛ مانند مجتهدی که ملکه اجتهاد

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌رشد، محمد بن احمد، ۱۹۹۳م، *تهافت التهافت*، بیروت، دارالفکر، چ ۱.
۳. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، *الشفا (الاعلیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، آیت‌الله مرعشی نجفی.
۴. ——، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنیهات مع الشرح للمحقق الطوسي و العلامة قطب الدين رازی*، ج ۳، قم، نشر البلاغة، چ ۱.
۵. ——، ۱۴۰۰، *رسائل*، قم، بیدار.
۶. ——، ۱۴۰۴ ب، *التعليقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
۷. ——، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چ ۱.
۸. ——، ۱۳۷۹، *النجاة*، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲.
۹. ——، ۱۳۸۳، *الاعلیات دانشنامه علایی*، تصحیح محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چ ۲.
۱۰. بهشتی، احمد، ۱۳۸۵، *تعجیری*، قم، بوستان کتاب، چ ۱.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲ الف، *شرح حکمت متعالیه*، بخش سوم از جلد ۶، قم، اسراء، چ ۲.
۱۲. ——، ۱۳۸۲ ب، *شرح حکمت متعالیه*، بخش سوم از جلد ۲، قم، اسراء، چ ۲.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۲، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، طوبی، چ ۱.

---

دارد و به همین دلیل هر سؤالی از او شود، پاسخ می‌دهد؛ درحالی‌که این پاسخ‌ها چیزی به علم او نمی‌افزاید و فقط تفاوت در وجود خارجی پاسخ‌ها است. به این معنا که مجتهد، قبل از پاسخ دادن به آنها، به نحو اجمال و بسیط علم داشت و سپس با پاسخگویی او، پاسخ‌ها وجود متکر و متعدد پیدا کردند. (همان: ۱۷۹، ۲۷۲ – ۲۶۷) ملاصدرا علم بعدالایجاد را علم فلی دانسته، معتقد است واقعیت خارجی اشیا، نزد حضرت حق حاضرند. با ذکر این نکته که عالم مجردات به خودی خود و عالم ماده به‌واسطه صورت‌های مجرد آنها که در عالم مجردات موجود است، برای خداوند معلوم می‌باشند. (همو، ۱۳۸۲ و ۵۳؛ ۱۳۸۵ طباطبایی، ب: ۱۱۲۵ و ۱۱۲۶)

۱۴. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰ ب، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۱۵. ——، ۱۳۸۰ الف، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۱۶. شهرزوری، شمس الدین، ۱۳۷۲، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاسخ فرهنگی، چ ۱.
۱۸. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، ۱۳۵۷، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۸۵ الف، نهاية الحکمة، ج ۳، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم.
۲۰. ——، ۱۳۸۵ ب، نهاية الحکمة، ج ۴، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه امام خمینی، چ ۳.
۲۱. غزالی، ابو حامد، ۱۳۸۲، تهافت الفلسفة، تهران، شمس تبریزی، چ ۱.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیہ.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، مجموعه آثار، ج ۸، تهران، صدراء، چ ۱.
۲۴. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. ——، ۱۹۸۱، م ب، الاسفار الاربعه، ج ۶، بیروت، دارالحیاء التراث، چ ۳.
۲۶. ——، ۱۴۲۲ ق، شرح الهدایۃ الاشیریۃ، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، چ ۱.
۲۷. ——، ۱۹۸۱ الف، الاسفار الاربعه، ج ۲، بیروت، دارالحیاء التراث، چ ۳.
۲۸. ——، ۱۹۸۱ م، الاسفار الاربعه، ج ۳، بیروت، دارالحیاء التراث، چ ۳.
۲۹. ——، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیۃ، قم، مطبوعات دینی، چ ۱.
۳۰. یزدان پناه، یدالله، درس‌های حکمت اشراق، چاپ نشده.