

تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی

مجید احسن*

چکیده

مسئله «علم الهی» یکی از دشوارترین مباحث فلسفه الهی و مورد توجه متون دینی می باشد. این مقاله ضمن بیان متون دینی مرتبط با موضوع، به بررسی دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در این باره می پردازد و بیان می کند که شیخ الرئیس، علم الهی به ذات را حضوری می داند. او علم الهی به ما سوا را علمی حصولی می داند که از راه صور مرتسمه حاصل می شود. از این رو او به علم عنایی معتقد است.

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

در پایان بیان خواهد شد اگرچه تبیین سهوردی در مورد علم بعد الایجاد، تحلیلی صحیح و در مقایسه با ابن سینا، به متون دینی نزدیک تر است؛ اما ضعف آن، این است که در بحث علم قبل الایجاد فقط به رد دیدگاه ابن سینا پرداخته و هیچ تحلیلی ارائه نمی کند؛ گرچه این مرتبه علمی را انکار نمی کند.

واژگان کلیدی

ابن سینا، شیخ اشراق، علم الهی، صور مرتسمه، علم عنایی، اضافه اشراقیه.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم. Ahsan.majid62@gmail.com

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^۱ که به گفته صدرالمتألهین اساس حکمت الهی به‌شمار می‌رود. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۹۰؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۸۱) به همین سبب محل نزاع فلاسفه و معرکه آراء اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. حکمای اسلامی تلاش زیادی کرده‌اند تا به تبیین حقیقت این موضوع بپردازند. در این میان نقش ابن‌سینا و شیخ اشراق - به‌عنوان 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 يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا 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 المقرَّبون و الانبياء و الاولياء العارفون عن الوصول اليه [حقیقت علم الهی] إِلَّا مَنْ فَضَّلَهُ اللهُ تَفْضِيلاً». (بنگرید به: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۴۴)

ذات» است که از سعه و اطلاق ظهور آیات کریمه‌ای نظیر «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (عنکبوت / ۶۲؛ بقره / ۲۹ و ۲۳۱؛ نساء / ۱۷۶؛ مائده / ۹۷؛ انعام / ۱۰۱؛ انفال / ۷۵؛ نور / ۳۵ و ۶۴؛ تغابن / ۱۱؛ حدید / ۳؛ مجادله / ۷) و مانند آن (یونس / ۶۱؛ سبأ / 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 «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید / ۳) فهمیده می‌شود.

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

هُوَ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ فِيهِ وَ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ وَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ حَقٌّ لَا بَاطِلَ فِيهِ. (صدوق، ۱۳۵۷: ۱۳۸ و ۱۴۶)

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 این رو ممکن نیست که به خود جاهل 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 علم و آگاهی خواهد بود.

ابن‌سینا به این مرتبه از علم الهی اشاره می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰ - ۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۰ - ۵۸۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۸۶ - ۸۳؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۶۰، ۷۸ 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

می‌یابد، 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: «فذاته عقل و عاقل و معقول لا انّ هناك اشيا متکثرة». (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۷؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۷۸؛ ۱۴۰۰: ۲۴۸؛ برای توضیح بیشتر بنگرید به: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۸۸ - ۸۶) در نتیجه، 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. از این 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. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۹) این علم حضوری نحوه وجود نورالانوار و عین ذات او می‌باشد و خلاصه اینکه:

الحقّ في العلم هو قاعدة الاشراق و هو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و
ظاهراً لذاته. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۲)

علم الهی به غیر ذات

مرتبۀ دیگر علم الهی، علم به ماسوای ذات است که به‌طور صریح در آیات قرآن مطرح

شده است. (بقره / ۲۸۲؛ آل عمران / ۲۹؛ انعام / ۵۹؛ سبأ / ۳؛ حدید / ۴؛ حجرات / ۱۷) روایات اهل بیت علیهم السلام 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 علیه السلام: کان الله عزوجل و لا شیء غیره ولم یزل عالماً بما یکون فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد ما کونه. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۰۷)
عن ایوب بن نوح أنه کتب الی ابی الحسن علیه السلام یسأله عن الله عزوجل أکان یعلم الاشیا قبل أن خلق الاشیا و کونها أو لم یعلم ذلك حتی خلقها و أراد خلقها و تکوینها فعلم ما خلق عند ما خلق و ما کون عند ما کون فوق بخطه: لم یزل الله عالماً بالاشیا قبل أن یخلق الاشیا کعلمه بالاشیا بعد ما خلق الاشیا. (صدوق، ۱۳۵۷: ۱۴۵)

از این دو روایت به خوبی روشن 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 علیهم السلام است که مؤکداً درباره این مرتبه علم مطرح می‌شود. (بنگرید به: کلینی، ۱۳۶۵؛ باب صفات الذات؛ صدوق، ۱۳۵۷: باب صفات الذات و صفات الافعال)

تبیین ابن سینا از علم الهی به غیر ذات

شیخ‌الرئیس در ابتدا برای تبیین علم واجب تعالی به غیر ذات (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۷۰ – ۳۵۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۳ – ۸۳؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۰، ۶۶، ۹۷، ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۰۰ – ۵۹۳) تلاش می‌کند آن را به صورتی تفسیر کند که سبب نقص در ذات واجب تعالی 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 متقوم 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 يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الاشياء، من الاشياء، و الآ فذاته إمّا منفعله بما يعقل فيكون تقوّمها بالاشياء و امّا عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل 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 متأخر از آنها باشد، مستلزم تأثیر آنها بر خداوند است که در این صورت امری باطل می‌باشد. ابن سینا در تعلیقات می‌گوید:

فهو يعلم الاشياء على الاطلاق و دائماً، لا يعلمها بعد ان لم يكن يعلمها فيحدث فيه تغیر. (همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۳)

و بدین ترتیب ابن سینا چگونگی علّیت ذات واجب تعالی برای علم او به اشیا را این‌طور توضیح می‌دهد:

چون واجب تعالی به ذات خود عالم است و ذات واجب، علّت تامّه جمیع ماسواست و علم به علّت، 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 علّیت مبنای علم الهی به ماسواست. (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. ابن سینا در اشارات می‌گوید:

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

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

در ادامه ابن سینا برای تصحیح علم واجب تعالی به ماسوا، به صور مرتسمه متوسل 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 مناط علم ازلی حق به اشیا، 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 (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۹) و نه جزء ذات واجب‌اند تا موجب تکثر و ترکیب ذات واجب شوند؛ بلکه این صور، جزء لوازم ذات و قائم به ذات‌اند؛ به نحو قیام صدوری، نه حلولی، که طبعاً علم حق به اشیا از طریق صور مرتسمه 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 اشیاست، 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 کلّ موجود علمه به و ارتسامه فی ذاته».

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۹) او در دانشنامه علایی چنین بیان می‌کند:

پس واجب‌الوجود عالم است به ذات خویش 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 چنان‌که چیزها علت بوند مر آن را تا او را علم بود به ایشان؛ بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند؛ چنان‌که علم درودگر به صورت خانه 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 ماسوا 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 نداد، مستلزم دور یا تسلسل و سرانجام مستلزم انکار علم به علم است.

إنَّ صدر وجودها عنه بعد عقلیته لها فیلزم أن تكون موجودة عند عقلیته لها
فإنَّ المعقول يجب ان يكون موجوداً و اذا كانت موجودة يجب ان يتقدّم وجودها
ایضاً عقلیته لها فیتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن أن تكون نفس
عقلیته لها نفس وجودها. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۸ و ۴۹)

ولی علم واجب تعالی به ماسوای ذات و ماسوای 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 یقیناً ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة اخرى فتكون لنا قوتان: قوة نعقل الاشياء بها و قوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غيرالنهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلانهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقولا لشيء ذلك الشيء آخر. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۸)

یعنی علم نفس به صور ذهنیه و قوای خود، به نحو حضوری است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲ الف: ۳۶۱) اما علم ذات به غیر، مطلقاً حصولی می‌باشد. امر دیگری که ابن سینا به آن اشاره می‌کند این است که ارتسام این صور، به نحو کلیت و عموم است. به همین سبب، واجب تعالی به تمام جزئیات به نحو کلی و بسیط علم دارد؛ زیرا اگر علم واجب تعالی به جزئیات به نحو جزئی باشد، مستلزم تغییر در ذات وی خواهد بود؛ درحالی که محال است که از راه حس و خیال به ادراک جزئیات متغیر برسد؛ زیرا ادراک‌های حسی و خیالی، انفعالی هستند و گفتیم که واجب تعالی از داشتن علم انفعالی منزّه 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 می‌گوید:

كل صورة محسوسة و كل صورة خيالية، فائما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة و كما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۹)

هر صورت محسوس و متخیلی با ابزار مادی و تجزیه‌پذیر قابل ادراک است و چنان‌که اثبات بسیاری از فعل‌ها برای واجب تعالی نقص به شمار می‌رود، اثبات بسیاری از ادراک‌ها نیز برای واجب نقص 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 بدین سان 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 اّما یعقل کل شیء علی نحو کلی و مع ذلك فلا یعزب عنه شیء شخصي فلا یعزب عنه مثقال ذرّة فی السموات و لا فی الارض و هذا من العجائب التي یجوج تصورها الی لطف قریحة. (همو، ۱۳۷۹: ۵۹۴ و ۵۹۵)

با توجه به مطالبی که گفته شد، روشن می‌شود که نسبت انکار علم الهی به جزئیات به شیخ رئیس و تکفیر او توسط غزالی (غزالی، ۱۳۸۲: ۱۹۲) امری نادرست است؛ زیرا ابن سینا علم واجب به جزئیات را انکار نکرده است تا مستوجب تکفیر باشد (صدرالمتألهین شیرازی، 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:

الاشیا الجزئیة قد تعقل کما تعقل الکلیات من حیث تجب باسبابها. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۷)

و در جای دیگر می‌گوید:

الاول یعرف الشخصي و احواله الشخصية و وقته الشخصي و مکانه الشخصي من اسبابه و لوازمه الموجبة له المؤدیة الیه و هو یعرف کلّ ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الأسباب فلا یخفی علیه شیء و لا یعزب عنه مثقال ذرّة. (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 این رو 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 سبحانه 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 اشیاست. 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 مرتسمه از سویی در پی یافتن متعلق برای علم الهی به اشیاست و از سوی دیگر، در حوزه عنایت الهی درصدد 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: ۶۶۸؛ 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: ۶۶۸؛ ۱۴۰۴ 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:

فالعناية 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 نیکوترین نظام موجود شوند و علم به اینکه وجوب این نظام، از سوی او و با احاطه علمی اوست.

البته باید توجه داشت که علم عنایی حق تعالی جدای از وجود اشیا نیست؛ بلکه چنین علمی همان وجود یافتن اشیاست. 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 وجود یافتن اشیاست. (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۵۳ و ۱۵۴)

نتیجه اینکه، ابن‌سینا به سه امر قائل است: (بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۳۴ - ۲۳۳)

۱. مقام ذات، که با وجود بساطت و کمال، از هر نقصی منزّه 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 الف: 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 حضوراً اشراقیاً، لا بصورة فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۵ و 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 علیه السلام آمده است:

و لیس بینة و بین معلومه علم غیره به کان عالماً بعلومه. (صدوق، 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 شعاع است (قول ریاضیون) و نه به انطباق (قول مشاء)^۱ 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^۲ حضوری خود، شیء خارجی را به چنگ می‌آورد. به عبارت دیگر، مبصر و مدرک حقیقی، خود نفس و مبصر بالذات، خود شیء خارجی است، بر خلاف مشاء که مبصر بالذات را صورت انطباقیه می‌گرفت و مبصر بالعرض را شیء خارجی و ارتباط نفس با خارج نیز شهودی (اشراق حضوری نفس به اشیا خارجی) است. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۸ - ۴۸۵؛ 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 می‌باشند (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؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۲ و ۱۵۳)

۱. و من أبطل ان الرؤية بالشعاع فاما ان يلتزم بالانطباق الشبهي أو لا يلتزم فان التزم بانطباق الشبهي ورد عليه الاشكال بائه صورة ما يشاهد من المقادير العظيمة كيف يصح أن تنطبغ في الجلدية أو نحوها [بطلان انطباق کبیر در صغیر]. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۶)

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

سهروردی می‌کوشد همانند دیگر فلاسفه مسلمان، این علم را طوری تفسیر کند که 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 نخواهد 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 حضورياً اشراقياً لا بصورة في ذاته فاذا بطل الشيء مثلاً و بطلت الاضافة لا يلزم تغييره في نفسه كما أنه اذا كان زيداً موجوداً و هو مبدأ له فاذا لم يبق زيد موجوداً و ما بقيت اضافة المبدئية لا يلزم منه تغيير في ذاته و انت تعلم ان ما على يمينك اذا انتقل الى يسارك فيتغير الاضافة لا بتغير 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 این رو برای جامعیت علم نورالانوار باید دو نحوه علم به تصویر کشیده شود. قطب‌الدین شیرازی در توضیح کلام شیخ چنین می‌گوید:

لاحاطة اشراقه الظهوري الحضورى بالمدبرات و هي النفوس الفلكية بالذات و بما فيها من صور الحوادث بالعرض و كذا إن كان في المبادي العقلية صور تكون ظاهرة و حاضرة له تبعاً لكون المبادي كذلك. (همان؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۸۲ و ۳۸۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۲ و ۱۵۳؛ همان الف: ۴۸۸ - ۴۷۸)

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 می‌باشند.

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

نکته دیگر اینکه سهروردی 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 کاهش‌پذیری و نقصان در مبدأ (همان: ۱۲۸، ۱۲۹ و ۱۳۷) به نحو دائم و لاینقطع جریان 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 افاضه می‌کند و چه عرضی که کمالات شیء را افاضه می‌کند) فیضان نور صورت می‌گیرد. بدین لحاظ سهروردی با

انکار فاعلیت بالعنایه (همان ب: ۱۵۳ - ۱۵۰) و نفی انتساب علم حصولی به نورالانوار، به فاعلیت بالرضا^۱ 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: ۱۳۷ - ۱۲۸)

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که گذشت، روشن شد که ابن‌سینا ملاک علم را مجرد از ماده و شیخ اشراق، ظهور دانست. آنان با توجه به این مبنا 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 صراحتاً انکار نکرد، ولی نتوانست تبیینی از علم قبل‌الایجاد ارائه کند؛ زیرا اساساً در علم حضوری - که سهروردی بیان کرد - تقدّم 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 قبل‌الایجاد از اموری است که در متون دینی به آن پرداخته شده است، عدم اثبات این مرتبه علمی و اکتفا به اثبات علم بعد‌الایجاد از نقایص فلسفه سهروردی می‌باشد. گرچه تبیین شیخ‌الرئیس (علم عنایی و صور مرتسمه)

۱. الفاعل بالرضا و هو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمه لا غير و يكون علمه بمجموعه عين هويه

مجموعه. (صدرالمتألهين شيرازي، ۱۹۸۱ ج: ۱۲؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۳۴)

از علم قبل الایجاد نیز باطل می‌باشد؛ (طباطبایی، ۱۳۸۵ ب: ۱۱۱۳ و ۱۱۱۴) ولی به هر حال، تمام تلاش خود را برای تبیین این آموزه دینی به کار گرفته است و از این لحاظ سزاوار تحسین می‌باشد.

ج) علم الهی به اشیا در مقام فعل (بعد از ایجاد): ابن سینا در تصویر این علم نیز به صور مرتسمه تمسک کرد و آن را حصولی و به واسطه صور دانست؛ اما سهروردی 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 سهروردی در تبیین علم بعد الایجاد که توانست علم حضوری حضرت حق به اشیا را تصحیح کند، به تعبیر ملاصدرا «اسد الاقوال» و «قرة عین الحکماء» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۱۰ و ۱۱۵) و به گفته علامه طباطبایی «حق لا مرية فيه» است (همو، ۱۹۸۱ ب: ۲۶۱، تعلیقه شماره ۱) و از نظر مطابقت با متون دینی، دقیق به نظر می‌رسد.^۱

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

وی علم الهی به ذات را حضوری دانسته (همان: ۱۷۴ و ۱۷۵)، علم قبل الایجاد 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 داراست (بنابر مبنای اصالت و تشکیک در حقیقت وجود، وجود حقیقی 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 قبل الایجاد خداوند لازمه علم او به ذاتش است (همان‌طور که وجود ماسوای الهی لازمه ذات الهی است) که این علم، علم اجمالی (بسیط و به نعت وحدت) و در عین حال هیچ تفاوتی با علم تفصیلی بعد الایجاد ندارد؛ مگر اینکه در علم تفصیلی بعد الایجاد، معلوم‌ها

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۹۹۳م، *تهافت التهافت*، بیروت، دارالفکر، ج ۱.
۳. ابن سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ج ۱.
۴. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي و العلامة قطب‌الدین رازی*، ج ۳، قم، نشر البلاغة، ج ۱.
۵. _____، ۱۳۷۹، *النجاة*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۶. _____، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علایی*، تصحیح محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ج ۲.
۷. _____، ۱۴۰۰، *رسائل*، قم، بیدار.
۸. _____، ۱۴۰۴ الف، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، آیت‌الله مرعشی نجفی.
۹. _____، ۱۴۰۴ ب، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۱۰. بهشتی، احمد، ۱۳۸۵، *تجریده*، قم، بوستان کتاب، ج ۱.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲ الف، *شرح حکمت متعالیه*، بخش سوم از جلد ۶، قم، اسراء، ج ۲.
۱۲. _____، ۱۳۸۲ ب، *شرح حکمت متعالیه*، بخش سوم از جلد ۲، قم، اسراء.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۲، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، طویی، ج ۱.

به صورت متکثر و در علم قبل‌الایجاد، به صورت بسیط هستند؛ مانند مجتهدی که ملکه اجتهاد دارد و به همین دلیل هر سؤالی از او شود، پاسخ می‌دهد؛ درحالی که 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 متکثر و متعدد پیدا کردند. (همان: ۱۷۹، ۲۷۲ - ۲۶۷) ملاصدرا علم بعدالایجاد را علم فعلی دانسته، معتقد است واقعیت خارجی اشیا، نزد حضرت حق حاضرند. با ذکر این نکته که عالم مجردات به خودی خود و عالم ماده به واسطه صورت‌های مجرد آنها که در عالم مجردات موجود است، برای خداوند معلوم می‌باشند. (همو، ۱۳۸۲: ۵۲ و ۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۵ ب: ۱۱۲۵ و ۱۱۲۶)

- ۹۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۶، پاییز ۸۹، ش ۲۲
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰ الف، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۱۵. _____، ۱۳۸۰ ب، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
۱۶. شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. _____، ۱۴۲۲ ق، شرح الهدایة الاثریة، بیروت، مؤسسة تاریخ العربی، چ ۱.
۱۹. _____، ۱۹۸۱ الف، الاسفار الاربعه، ج ۲، بیروت، داراحیاء التراث، چ ۳.
۲۰. _____، ۱۹۸۱ ب، الاسفار الاربعه، ج ۶، بیروت، داراحیاء التراث، چ ۳.
۲۱. _____، ۱۹۸۱ ج، الاسفار الاربعه، ج ۳، بیروت، داراحیاء التراث، چ ۳.
۲۲. _____، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، قم، مطبوعات دینی، چ ۱.
۲۳. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، ۱۳۵۷، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵ الف، نهاية الحکمة، ج ۳، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۳.
۲۵. _____، ۱۳۸۵ ب، نهاية الحکمة، ج ۴، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۳.
۲۶. غزالی، ابو حامد، ۱۳۸۲، تهافت الفلاسفة، تهران، شمس تبریزی، چ ۱.
۲۷. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ ۱.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، مجموعه آثار، ج ۸، تهران، صدرا، چ ۱.
۳۰. یزدان‌پناه، یدالله، درس‌های حکمت اشراق، چاپ نشده.