

## تأملی بر علم الهی در حکمت سینوی

غلامحسین ابراهیمی دینانی<sup>1</sup>

محمدجعفر جامه بزرگی<sup>2</sup>

### چکیده

مسأله علم الهی با زیرمجموعه مسائل مرتبط به آن، یکی از دشوارترین مسائل فلسفی است که شیخ-الرئیس نیز در آثار متعدد خود به تبیین و حل معضلات آن پرداخته است. دیدگاه ابن‌سینا به خصوص درباره مسأله علم الهی به جزئیات متغیر مورد نقد و ایرادت فراوان و حتی اتهام و تکفیر او از سوی اندیشمندانی همچون غزالی انجامیده است. این مقاله برآن است که با تأملی دوباره و براساس مبانی فلسفی ابن‌سینا به تبیین دقیق دیدگاه او بپردازد. مهم‌ترین مبانی شیخ‌الرئیس تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت است. در این مقاله ابتدا به طرح مبانی شیخ و تفاوت آن با دیدگاه معتزله پرداخته شده است، سپس با بررسی دیدگاه او در باب علم الهی در سه مرحله علم ذات به ذات، علم بماسوا و علم به جزئیات، نظریه نهایی شیخ با توجه به آثار متأخر او که مهم‌ترین آن *التعلیقات* است ارائه شده است. براساس نظر نهایی از آنجا که خداوند مبداء هستی، فعلیت محض و کل الاشیاء است، علم او به خود و بماسوا و همینطور جزئیات علم حضوری است و فاعلیت او بالرضا است.

کلمات کلیدی: التعلیقات، تمایز وجود و ماهیت، علم الهی، صور مرتسمه، علم حضوری.

<sup>1</sup>- استاد سابق دانشگاه تهران و عضو هیات علمی بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران dinani@irip.ir

<sup>2</sup>- استادیار و عضو هیات علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، نویسنده مسئول

mj.jamebozorgi@gmail.com

تاریخ پذیرش: 98/08/14

تاریخ دریافت: 97/11/20

**مقدمه**

از اواخر قرن پنجم و در واکنش به تفکر مشایی، حداقل سه جریان فکری مختلف با مذاق‌های عمدتاً متفاوت قابل رهگیری است. جریان اول با نفی فلسفه و البته بهره‌گیری از ظرفیت‌های تفکر مشایی، به تقویت آموزه‌های کلامی در سنت اسلامی توجه می‌کند. نماینده شاخص این جریان فخرالدین رازی است. جریان دوم با نظر به عدم کفایت فلسفه مشا در طی طریق حقیقت، ضمن حفظ روش فلسفی، تلاش خود را معطوف به بکارگیری ظرفیت‌های شهود و تجربیات قلبی در بازسازی تفکر فلسفی می‌کنند. نماینده این خط تفکر سهروردی است. جریان سوم اما جنبشی اساساً ضد فلسفی است که فلسفه را نه تنها ناکافی، بلکه معارض با آموزه‌های وحی قلمداد می‌کند. نماینده این جریان محمد غزالی است. (یزدان‌پناه، 2012، ج 1، ص 26) غزالی در *تهافت‌الفلاسفه*، فلسفه مشاء و در رأس آن اندیشه‌های ابن سینا را در 17 مسأله تفسیق و 3 مسأله تکفیر می‌کند که مسأله علم خدا به جزئیات، از مهم‌ترین آنهاست (غزالی، 2003، ص 192). بررسی آثار شیخ‌الرئیس اما نشان می‌دهد، انتقادات افرادی چون غزالی بیشتر یک اتهام و ناشی از سوء فهم است. اساساً غزالی نمی‌تواند در دستگاه فلسفی سینوی که مبتنی بر تمایز وجود و ماهیت است بیاندیشد، و پیش‌فرض‌های کلامی و انگیزه‌های دینی او اجازه تحلیل درست از مبانی و نظرات شیخ را به او نمی‌دهد. پس از او ابوالبرکات بغدادی، سهروردی، فخررازی و حتی خواجه نصیر طوسی نیز از پذیرش دیدگاه او در باب علم الهی سرباز زده و به نقد آن پرداخته‌اند (برای نمونه: فخررازی، 1991، ج 2، ص 476 - 475). این مقاله درصدد آن است که نشان دهد نگاه او به علم خداوند به ماسواه و به خصوص در علم حق به جزئیات، حاوی دو دیدگاه متفاوت است که در دیدگاه نهایی علم خدا به جزئیات را حضوری می‌داند.

**1- تمایز وجود و ماهیت**

بنابر گزارش تاریخی، معتزله اولین بار به اعم بودن ثبوت از وجود باور داشتند و براساس این دیدگاه ماهیات معدومه را شیء می‌پنداشتند. انگاره شیئت معدوم، تمایزی میان شیء و موجود برقرار می‌سازد که طبق آن موجودات پیش از خلقت، دارای موجودیتی علمی هستند. رگه‌های چنین برداشتی با نظریه بهره‌مندی افلاطون هم‌پیوند است. واژه «منح»

در اصطلاحات معتزله اشاره دارد به بهرمندی چیزی از چیز دیگر. از نظر معتزله خداوند به معدومات ازلی علم دارد. بنابراین عالم را بر اساس علم به معدومات ممکن خلق نموده است (جامه‌بزرگی، حیدری، 2018، ص 3). آنچه دیدگاه معتزله را از یک بحث کلامی صرف خارج کرده و به مثابه یک مسأله تمام عیار فلسفی مطرح می‌کند این است که از نظر برخی، این مسأله متفرع بر دو مسأله «مساوقت وجود و شیئیت» و «زیادت وجود بر ماهیت» است (فخر رازی، 2009، ص 56؛ علامه حلی، 2009، ص 54). زیرا تنها در صورت زیادت وجود بر ماهیت است که با شیء دانستن ماهیت و تقسیم اشیا به ماهیت و وجود، احتمال اینکه ماهیت معدومه، مصداق شیء بوده و از ثبات برخوردار باشد به وجود آمده و زمینه قول به اعم بودن شیئیت از وجود پیدا می‌شود (جوادی آملی، 2013، ج 1-1، ص 509). معتزله این تمایز را مفهومی و مربوط به عالم ذهنی ندانسته است، بلکه معطوف به عالم خارج و مصداق هر یک می‌دانند و برای ماهیت پیش از بهره‌مندی از وجود، شیئیت قائل هستند. ابن‌سینا با گذار از نظریه بهره‌مندی، نظام هستی‌شناسی خود را بر اساس تمایز متافیزیکی ماهیت- وجود، بنیان می‌نهد. این بدین معناست که از ضمیمه شدن بی‌نهایت ماهیت به یکدیگر، موجود متشخصی به دست نمی‌آید. این دقیقاً برخلاف انگاره ارسطوست که جهان را ضروی و بالفعل می‌داند و امکان عدم برای آن قابل تصور نیست (اکبریان، 2007، ص 58). از این‌رو وجود در هر گزاره‌ای مانند «انسان موجود است»، نشان از افزایشی در ماهیت شیء در خارج است. براین اساس وجود، عارض بر ماهیت ممکن می‌شود که پیش از این هیچگونه ثبوت و تحقق خارجی ندارد (ابن‌سینا، 1996، ج 3، ص 61). این نظریه خود بنیان تقسیم وجود به واجب و ممکن است (همو، 1996، ص 97). مفهوم عروض گامی بسیار مهم در تبیین هرم هستی و چگونگی ارتباط مراتب هستی با یکدیگر است. با این وجود ابن‌سینا هشدار می‌دهد که مفهوم عروض نباید موهم این تصور شود که گویی ماهیت پیش از وجود سهمی از تحقق دارد. این دقیقاً همان چیزی است که بزرگان معتزله دچار آن شده بودند. او تأکید دارد که ماهیت شیء غیر از وجود شیء است.

و أمّا الوجود فلیس بماهیة لشیء، و لا جزءاً من ماهیة شیء، أعنی الأشياء الّتی لها ماهیة لا یدخل الوجود فی مفهومها، بل هو طاریء علیه... (همو، 2005، ج 2، ص 377).

شیخ برای اثبات تمایز وجود و ماهیت از قاعده «غیرالمشکوک غیرالمشکوک» استفاده کرده است. (همو، 1996، ص 96) دقیق‌ترین استدلال او بر تمایز وجود از ماهیت مبتنی بر عرضی لازم بودن وجود و عدم مقوم بودن آن نسبت به ماهیت است. او ابتدا مفهوم لازم و ویژگی غیر مقوم آن را تعریف نموده است:

اللازم ما يلزم الشيء لأنه هو، و لا يقوم الشيء، و اللوازم كلها على هذا، أي يلزم ملزومها لأنه هو.

اللازم لا تدخل في الحقائق، بل تلزم بعد تقوم الحقائق (همو، 2012، ص 543-544).

در این تعریف لوازم داخل در ماهیت اشیاء نیستند، بلکه بعد از تقوم شیء به اجزای درونی عارض بر آن می‌شوند.

و أما اللازم الغير المقوم، و يخص باسم اللازم، و إن كان المقوم أيضا لازما، فهو الذي يصحب الماهية و لا يكون جزء منها (همو، 1996، ص 5).

از همین جا مشخص می‌شود لازم مقوم در واقع معلول و یا جزئی از ماهیت است، اما لازم غیر مقوم خارج از ذات ماهیت و عارض بر آن است.

او سپس می‌افزاید: کل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته، فالوجود غير مقوم له في ماهيته، بل عارض من خارج (همو، 1996، ج 3، ص 57).

بنابراین عبارت، برخی از لوازم و مقومات داخل در ذات و ماهیت شی هستند، اما وجود لازمی است که از خارج عارض ماهیت می‌شود. عارض بودن یا به نحو محمول بالضمیمه است یا به نحو محمول بالضمیمه. تفاوت این دو بسیار آشکار است. برخلاف محمول بالضمیمه، تحقق محمول بالضمیمه مشروط به ثبوت پیشین موضوع نیست، بلکه تحقق موضوع نفس تحقق محمول است. از نظر ابن‌سینا عروض وجود بر ماهیت از این نوع است و بنابراین ماهیت ثبوت و وجود پیش از وجود ندارد (اکبریان، 2008، ص 60). شیخ این تمایز را صرفاً ذهنی قلمداد نمی‌کند، بلکه مربوط به عالم خارج دانسته، برای هر دو شأن هستی‌شناختی قائل می‌شود. بنابراین دو حیثیت متافیزیکی وجود و ماهیت به مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز هر موجود از دیگری اشاره دارند. وجود مابه‌الاشتراک همه موجودات است و از این رو ابن‌سینا قائل به اشتراک معنوی وجود است و ماهیت مابه‌الامتیاز است و از همین جهت شیخ هر موجود خاص عینی را مابین با موجود دیگر می‌داند. او از

همین جا وارد مسأله خدا می‌شود. خدا برای ابن‌سینا تنها موجودی است که ماهیت ندارد. زیرا داشتن ماهیت نشانه محدودیت است. در واقع ماهیت داشتن نشانه معلولیت و احتیاج به عروض وجود از خارج بر اوست و این برای ذات خداوند محال است (ابن‌سینا، 1996، ص 101). شیخ با این مبانی به طرح هرم هستی پرداخته و نظریه صدور و فیض و به دنبال آن علم الهی به مخلوقات را مطرح می‌کند.

## 2- نظریه صدور و علم الهی

نظریه فیض یا صدور اشاره دارد به چگونگی تحقق کثرت در هستی و همینطور نحوه پیوند و ارتباط خداوند با ماسوای خود (فیروزجائی، 2007، ص 465). این نظریه با مسأله علم الهی گره خورده است. علم در دستگاه فلسفی شیخ‌الرئیس گرانیگاه اصلی کثرت است و اساساً کثرت حتی به لحاظ مفهومی، زاییده علم است. از این منظر اولین کثرت ابتدا در علم الهی رخ می‌نماید و همین علم به دیگری منشأ صدور است. به واقع علم هم منشأ غیریت و کثرت است هم مصحح وحدت. از نظر ابن‌سینا، خداوند - برخلاف تصویر ارسطویی که صرفاً «سبوح قدوس» است - «ربّ الملائکه و الروح» است. در نگاه ارسطو «خدا برتر از آن است که به چیزی خارج از ذات خود بیندیشد...» از این رو فعل او معرفت است. او تنها به خود که بهترین موجود است می‌اندیشد؛ او فکرِ فکر است (ارسطو به نقل از: اکبریان، رضا، کمالی، مهدی، 2011، ص 103). اما از نظر ابن‌سینا خداوند به جهان و تمام موجودات در هستی، از همان جهت که از او صادر شده‌اند و فعل او هستند علم دارد و هر آن، در کار تدبیر هستی است. با این وجود، ابن‌سینا تلاش می‌کند که در تبیین مسائل فلسفی، ذره‌ای از گرد و غبار انفعال و تغییر متوجه ذات الهی نشود. او در سه مرحله به بررسی علم الهی پرداخته است: اول علم ذات به ذات، دوم علم ذات به موجودات در مرتبه ذات، و سوم علم الهی به موجودات بعد از ایجاد.

ابن‌سینا علم ذاتی الهی را با علم حضوری به خوبی تبیین می‌کند (ابن‌سینا، 1984، ص 374). خداوند به ذات خود علم حضوری دارد و بنابراین او عقل و عاقل و معقول است (همان، ص 375).

براساس مفاد قاعده «الحق ماهیهٔ اینینه»؛ وجود خداوند وجودی صرف است که هیچ محدودیتی ندارد. چنین موجودی انیتی صرف است که نزد خود حاضر است و بنابراین علم او به خود، حضوری است. از این رو کثرتی حقیقی، دامن‌گیر ذات الهی نمی‌شود.

به نظر ابن‌سینا، علم حق تعالی به موجودات در مرتبهٔ ذات نیز علمی حضوری است. ابن‌سینا در این مسألهٔ نه می‌خواهد پایبند مثل افلاطونی باشد و نه متکی بر ثبوتات ازلی معتزله. زیرا میان عالم و معلوم تضایف حاکم است و خود این تضایف سه حالت را درباره علم خدا به اشیا تصویر می‌کند: اول اینکه معلومات خداوند موجودات خارجی و ازلی باشند که این برای ابن‌سینا قابل پذیرش نیست. زیرا نظر معتزله است. حالت دوم اینکه وجود تجردی این اشیا در علم الهی موجود باشد که بازگشت آن به مثل افلاطونی است و ابن‌سینا آن را رد می‌کند و سوم اینکه صور علمی اشیا قائم به ذات او باشند. ظاهراً چاره‌ای جز پذیرش شق سوم نیست. اما ابن‌سینا به سادگی از آن عبور نمی‌کند. شیخ تلاش می‌کند با تحلیل مفهوم علم تبیینی درست از علم الهی به موجودات ارائه دهد. او در باب حقیقت علم می‌گوید: علم عبارتست از حصول صورت معلومات در نفس. و این به معنای تحقق این اشیا در نفس نیست، بلکه به معنی حصول یکسری آثار آن ذوات در نفس است. اما صورت اشیا مرتسم در ذات باری تعالی است. زیرا اشیا معلوم خداوند هستند و علم او به آن‌ها سبب وجود آنهاست (همو، 2011، ص 220؛ همو، 1996، ص 84).

ابن‌سینا در این تعاریف از دو مفهوم تمثّل و اتسام استفاده کرده است. این دو مفهوم در جای خود بررسی خواهد شد. اما آنچه اکنون مدنظر است این است که در نگاه سینوی، بازگشت تضایف و کثرت میان عالم و معلوم به تباین میان عالم و شیء خارجی باز می‌گردد که به عنوان معلوم بالعرض شناخته می‌شود. در این حالت، علم شخص، به اشاره حسی است. بنابراین با قیاس به شیء خارجی امکان تغییر دارد و با تغییر و فساد آن دچار تغییر و زوال می‌شود. از این رو نسبت ذات ما با معلوم نیز دچار تکثر می‌شود.

ابن‌سینا می‌گوید علم خداوند برخلاف انسان، انفعالی و نفسانی نیست و این مسأله فقط در مورد انسان صادق است. زیرا علم او انفعال از شیء خارجی است و مشخص است که انفعال، کیفیتی نفسانی است که در نفس به عنوان جوهر، عارض شده و با تغییر آن علم نفس نیز منفعل می‌شود. او این رابطه را رابطهٔ تابع و متبوع معرفی می‌کند. براین اساس،

باید بگوییم علم به موجودات در خداوند، مستفاد از خارج نیست و از همین رو به نحو حلول در ذات الهی نیز نخواهد بود، بلکه عقلی است و نه حسی، ذاتی است و نه عرضی، فعلی است و نه انفعالی، و بالاخره به نحو قیام صدوری است و نه حلولی. اکنون مفاهیم تشکیل دهنده در نحوه علم الهی تحلیل می‌شود.

ابن سینا می‌گوید وقتی می‌گوییم علم خداوند فعلی است، یعنی معرفتی بسیط است. شیخ خود توضیح می‌دهد که از آنجا که میان خداوند و سایر موجودات تباین ذاتی وجود دارد. بنابراین چگونگی علم او هم با موجودات متفاوت است (همو، 2011، ص 472). از نظر او علم انسان کیف نفسانی است. زیرا در این نوع علم، همواره انتقال از یکسری معلومات به برخی دیگر جهت نیل به مجهول روی می‌دهد، درحالی که علم بسیط فاقد چنین حرکات و انتقالاتی است (همان، ص 125)، آنگاه برای تبیین دقیق مسأله اضافه می‌کند: «العقل البسیط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من تراتيبها و عللها و أسبابها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس بأن يكتسب علم بعضها من بعض فإنه يعقل كل شيء و يعقل أسبابه حاضرة معه» (همان، ص 120).

همانطور که عبارت توضیح می‌دهد، ابن سینا بسیط بودن را مقابل نفسانی بودن علم انسان قرار داده است. از نظر او علم انسان به صورت کیف نفسانی و حال در نفس است و به نحو انتقال تدریجی از برخی معلومات به برخی دیگر برای کسب علم است، در حالی که علم بسیط الهی تعقل معقولات براساس شناخت ترتیب علل و اسباب به صورت دفعی و یکپارچه و یکجا است. عبارت «علی ماهی علیه» اشاره دارد به کنه و باطن و حقیقت هر چیز. و این حقیقت با تمام علل و اسباب و به نحو یکپارچه و واحد حاضر در ذات الهی است. پس هنگامی که اسباب و علل شیء نزد خداوند حاضرند، شیء نیز به نفس همین علم برای خداوند مکشوف است.

بر اساس نگاه شیخ‌الرئیس، تعقل شیء با توجه به علل و اسباب، منشأ صدور همان شیء است. ابن سینا هرگونه حلول صور معقوله اشیا به عنوان اجزای علم الهی را رد می‌کند. او تاکید دارد نباید توهم شود که خداوند اشیا را در ذات خود تصور می‌کند، بلکه این صور معقوله به معیت اسباب و عللشان با افاضه الهی صادر می‌شوند. این معیت، معیت دو شیء

متمایز از هم نیست. بلکه تعقل شیء، نفس صدور شیء از باری تعالی است (همو، 2011، ص 455).

ابن‌سینا جهت رفع هرگونه ابهام و دفع دخل مقدر باز تأکید می‌کند که: «همه معقولات در علم الهی بسیط هستند، و بسیط بودن به این معنی است که هر چیزی - با آنچه از لوازم و ملزومات از ابتدا تا دورترین لوازم دارد- به نحو وحدت معلوم اوست. البته چنین علمی بلا تفصیل است، برخلاف علم نفسانی که بالتفصیل است: «والعلم العقلی هو بلا تفصیل، والنفسانی هو بالتفصیل» (همانجا). براین اساس علم الهی به اشیای پیش از صدور علمی حضوری، عقلی، اجمالی و بدون کثرت است. بنیان این دیدگاه بر تمایز وجود و ماهیت است.

موجودی که وجود صرف است ذاتی بسیط است که ماهیت در آن راه ندارد. مقتضای ذات بسیط این است که با تمامی صفات خود عینیت داشته باشد. زیرا هرگونه تکثری مقتضی محدودیت خواهد بود. بنابراین تمامی صفات الهی از جمله علم با ذات عینیت دارد و متعلق علم الهی معلوماتی هستند بی هیچ کثرت وجودی و ماهوی. زیرا ذات الهی وجودی صرف و بسیط است و هیچگونه کثرت وجودی و ماهوی ندارند. ابن‌سینا نفس تعقل ذات باری تعالی را همان وجود اشیا می‌داند و نفس وجود این اشیا را نفس معقولیت این اشیا برمی‌شمارد. آنگاه به اضافه میان عالم و معلوم پرداخته می‌گوید: اضافه این معقولات به ذات باری اضافه عقلی محض است: «اضافه هذه المعقولات الیه اضافه عقلیه؛ ای اضافه المعقول الی العاقل فقط، لا اضافه کیف ما وجدت» (همان، ص 456).

ابن‌سینا در شرح این عبارت به نحو سلبی حالت‌های مختلف اضافه را رد می‌کند و می‌گوید: اضافه محض عقلی از قبیل آنچه با قیاس تعقل می‌شود نیست. زیرا اضافه دوطرفین است، اما اضافه محض عقلی چنین نیست. یعنی از حیث وجود معقول در خارج، یا از حیث اینکه موجود در عقل یا نفس باشد، یا اضافه صورت به ماده یا عرض به موضوع نیست، بلکه اضافه مجرد محض و بدون زیادت است. می‌توان گفت این جز اضافه اشراقی چیز دیگری نیست. بنابراین آنچه از این عبارت به دست می‌آید این است که خداوند ذات خود و لوازم و آثار خود را به نحو حضوری و اشراقی تعقل می‌کند، زیرا هرگونه کثرت ایجاد تمایز و قیاس می‌کند و قیاس نوعی احتیاج عاقل برای درک معقول توسط دیگری است. از این رو



خداوند برای شناخت لوازم ذاتش نیازی به این ندارد که ابتدا آنها را بشناسد بعد از او صادر شوند یا اینکه ابتدا صادر شوند و بعد آنها را بشناسد. زیرا در هر دو شق نوعی احتیاج نهفته است، بلکه به نظر شیخ‌الرئیس نفس وجود آنها عین ادراک آنها است و نفس ادراک آنها عین صدورشان است (همان، ص 458). شیخ سپس به صورت قیاس استثنائی به این مسأله اشاره می‌کند که اگر خداوند یکبار ذاتش را تعقل کند و سپس ذاتش را از حیث اینکه مبدأ موجودات است تعقل کند، ضرورتاً ذاتش را دوبار تعقل کرده است. بنابراین لازم می‌آید که ذاتش بسیط نباشد. زیرا اعتبار تعقل دوم غیر از تعقل اول خواهد بود. و چون تالی ضرورتاً باطل است پس مقدم نیز باطل است. بنابراین خداوند خودش را از حیث اینکه مبدأ موجودات است تعقل می‌کند و به همین تعقل، جمیع موجودات را به نحو بسیط تعقل می‌کند بدون اینکه نیازمند اعتبار و نظری باشد: «لو كان يعقل ذاته أولاً، ثم يعقلها مبدءاً للموجودات، لكان عقل ذاته مرتين، و لم يكن عقله عقلاً بسیطاً، بل كان عقله الثاني غير عقله الأول، فيكون عقل ذاته مبدءاً تعقل غير ما عقل به ذاته، ... و تعقل جميع الأشياء على ما هي عليه عقلاً بسیطاً من غير حاجة إلى اعتبار و نظر» (همان، ص 460). از همین رو علم خداوند به موجودات افاده شده از وجود آنها و حصولی نیست، بلکه خداوند مفید معلومیت و وجود آنهاست و این معقولات لازمه ذات او هستند (همان، ص 465).

براین اساس شیخ تمایز وجود و ماهیت را مربوط به پس از افاضه و صدور اشیا می‌داند، جایی که وجود صرف و بسیط الهی اراده به ایجاد اشیا می‌کند، و بدیهی است که برپایه سنخیت و ضرورت علی و معلولی، از وجود جز وجود افاضه نخواهد شد، اما وجود افاضه شده بطور یقین وجود صرف نیست. زیرا در این صورت تمایزی میان خداوند و امر صادر شده نخواهد بود، و از همین روی ماهیت به مثابه حد وجود، نشانه و حکایتگر معلولیت و محدودیت خواهد بود. در بیان ابن سینا معلومات حق تعالی نه موجودند و نه ماهیات قبل از تحقق، بلکه لوازم ذات الهی‌اند و شیخ‌الرئیس تأکید دارد که این لوازم عین ملزوم‌اند (همان، 462). زیرا هرگونه تمایز و تغایر مستلزم احتیاج مبدأ به شناخت و سپس صدور آنهاست، درحالی‌که شیخ در مواضع مختلف تأکید دارد که نفس معقولیت موجودات همان صدور آنهاست بدون اعتبار تمایز و قیاس و نتیجه‌گیری و چیزهایی از این دست که معمولاً در انسان تحقق دارد و برای ذات مقدس خداوند نقص محسوب می‌شود. اساساً

مفهوم قیاس، اعتبار و نظر به علم حصولی اشاره دارد و ابن‌سینا این‌گونه علم را برای خداوند سلب می‌کند. او بر این مسأله اصرار دارد که جمیع اشیا به نفس همان تعقل ذات و به نحو بسیط برای خداوند مکشوف هستند. بنابراین علم الهی به این اشیا نه فعلی است و نه انفعالی. زیرا این دو از تقسیمات علم حصولی‌اند و این‌گونه علم در خور انسان است نه شایسته خداوند که علمش حضوری است. به عبارت دیگر نه پیش از وجود این صور است و نه پس از وجود آنها، بلکه نفس علم به آنها وجود آنهاست (همو، 1984، ص 154). به این ترتیب آنچه از سخنان ابن‌سینا به دست می‌آید این است که برای شیخ لازم ذات بودن معلومات الهی نشان دهنده این است که اشیا در علم الهی تجلیات ذات حق هستند. زیرا لوازم ذات از ذات تأخری نداشته و همانند صفات عینیت با ذات دارند، و از این رو علم الهی به اشیا در این مرحله حضوری و اشراقی و به نحو قیام صدوری است. زیرا این معلومات حاصل در ذات الهی نیستند، بلکه صادر از او هستند (همان، ص 180). مفهوم لوازم برای شیخ صرفاً یک اصطلاح سازی نیست. لوازم ذات بی‌واسطه مشهود خداوند هستند. این معلومات از دو ساحت برای ابن‌سینا قابل بررسی هستند. یکی از جهت پیوندشان با ذات الهی و دیگری از جهت صدورشان. شیخ این دو حیثیت را اینهمان می‌داند. به سخنی دیگر حیثیت صدور و حصول عیناً یکی است و بنابراین عنه و فیه در ذات خداوند حکایتگر یک واقعیت است نه بیشتر (همان، ص 547).

### 3- تأملی در مفهوم ارتسام

نکته بسیار مهم و چالش برانگیز اینجاست که شیخ در برخی موارد از واژه تقرر، تمثل و ارتسام نیز برای بیان چگونگی علم الهی به موجودات استفاده کرده است. به همین جهت برای بسیاری این سه مفهوم موهوم این مطلب شده است که گویا در تفکر ابن‌سینا اشپای پیش از پیدایش نحوه خاصی از موجودیت ولو به نحو علمی را دارا هستند. چنانکه در *الاشارات و التنبيهات* بعد از رد نظریه اتحاد عاقل و معقول، به این نتیجه می‌رسد که تنها صورت صحیح، پذیرش ارتسام صورت‌های عقلی در ذهن عاقل است: «فیظهر لك من هذا أنّ كل ما يعقل، فإنّه ذات موجودة، يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر» (همو، 1996، ص 130). یا در کتاب *التعليقات* هم برای رد این انگاره که صور علمی اجزاء

ذات باشند، یا عارض بر ذات یا به وجود تجردی در صقع ربوبی ملحوظ شوند و یا نهایتاً خارج از ذات باشند، و هم برای ابطال اتحاد عاقل و معقول به مفهوم تمثل و ارتسام تمسک کرده و آن را چنین توضیح می‌دهد: «صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری إذ هی معلومات له و علمه لها سبب وجودها» (همو، 1984، ص 82).

با چنین تصویری از نسبت میان علم الهی و صور عقلی، نحوه علم خداوند به چنین ذاتی ارتسام معقول در عاقل به نحو حصولی خواهد بود. به نظر نگارنده دادن چنین نسبتی به ابن‌سینا وجه صحیحی ندارد. زیرا نفی اتحاد مستلزم اثبات ارتسام به معنای مذکور نیست (بهشتی، احمد، 2005، ص 192). برای تبیین چنین دیدگاهی لازم است به تحلیل عبارت شیخ با توجه به مبانی او بپردازیم. ابن‌سینا که خود پایه‌گذار نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت است، در جای جای آثار خود به خوبی تبیین کرده است که خداوند افاضه و افاده وجود می‌کند نه ماهیت «فالفاعل إذن علّة للوجود لا علّة للحدوث». زیرا «مفید الوجود مفید الوجود المطلق، فأما وجوداً بعد ما لم یکن، فلا اعتبار من جهة مفید الوجود، فإنّ بعد ما لم یکن من لوازم الشیء، أعنی الماهیة الموجودة» (ابن‌سینا، 2012، ص 226-227). اساساً ماهیت دون جعل است و پس از افاضه، ماهیت موجوده‌ای است که یکی از لوازمش حدوث است که بعد از وجود و به اعتبار آن موجود می‌شوند. از همین جا اصل تقدم وجود بر ماهیت به دست می‌آید. زیرا بنابر دیدگاه ابن‌سینا در عبارت بالا، آنچه مقدم است وجود است و آنچه به تبع وجود معلول نمایان می‌شود ماهیت و لوازم آن مثل حدوث است. به نحو استدلالی باید گفت حدوث از لوازم ماهیت موجوده است و این حدوث اعتباری در افاده وجود ندارد و بعد از افاده وجود موجود است. بنابراین ماهیت که ملزوم آن است نیز بعد از تحقق وجود به صورت ماهیت موجوده تحقق دارد. براین اساس اگر وجود اصل است، ماهیات پیش از تحقق وجود هیچ سابقه از تحقق نداشته و تقرر آنها در ذات الهی از اساس نادرست است. در واقع شیخ درصدد ابطال اتحاد ماهیات بوده است. زیرا در نگاه او ماهیات خاستگاه کثرت هستند و محال است که ماهیتی با ماهیت دیگر اتحاد ماهوی داشته باشد. بنابراین وقتی به ابطال اتحاد پرداخته منظورش اتحاد ماهوی است. اما اتحاد در وجود را نه تنها رد نمی‌کند بلکه اصولاً لازمه ارتسام اتحاد است. اینکه شیخ در مبدأ و معاد به اثبات اتحاد عاقل و معقول پرداخته است نشان می‌دهد منظور او اتحاد وجودی

است (همو، 1984، ص 75). اما وقتی از ارتسام سخن می‌گویند نظر به ذات و ماهیت معلومات در علم الهی دارد.

سبب وجود اشیا علم خداوند و تعقل آنهاست، او عاقل به اشیا برپایه حکمت و نظام واجبی خویش است نه آنگونه در ماست. ایجاد اشیا توسط ما این‌گونه است که ما ابتداء شیء را تمثیل یا تصور می‌کنیم و سپس ایجادش می‌کنیم. اما درباره خداوند این باطل است. زیرا بیشتر حالات ما برپایه یک نظم نیست، بلکه بعد از ساعت‌ها تفکر و انتقال از معلومات به معلومات دیگر و توجه به خیر بودن چیزی تصمیم به انجامش می‌گیریم. اما خداوند اشیا را ایجاد می‌کند هماهنگونه که مناسب حکمت ضروری او در نظام هستی است و برای آن نیازی به توجه و قصد و سنجش میان امور و چیزهایی از این دست ندارد. در این تصویر، نظریه عقول عشره را نیز می‌توان به مراتب صدور و عنایت باری تعالی تحت قاعده الواحد معنا کرد نه لزوماً وسایطی جهت تفسیر نظام هستی (امام جمعه، مهدی، 2001، ص 75). بنابراین آنچه گفته شد، چنین نیست که شیخ‌الرئیس برای دو نظریه اتحاد عاقل و معقول و نظریه ارتسام یک قضیه شرطیه منفصله حقیقیه قائل باشد که با نفی یکی اثبات دیگری لازم آید، بلکه این دو به نحو قضیه منفصله مانع الخلو در نظر گرفته می‌شوند و از این دو نظریه باهم قابل جمع هستند و نسبت میان این دو عموم خصوص مطلق است (بهشتی، احمد، 2006، ص 198).

به نظر می‌رسد *التعلیقات* سهم فراوانی در نظرات خاص شیخ دارد. اگرچه شیخ در *شفا* و سایر کتب مخصوص به مشایین به صور مرتسمه اشاره کرد و سپس به علم عنایی خداوند پرداخته است، اما در *التعلیقات* تصریح دارد که فعل خداوند نسبت به صور معقوله از قبیل فاعلیت بالرضا است. عباراتی از او در *التعلیقات* نشان دهنده نظر نهایی شیخ است. او پس از تصحیح اینکه اضافه موجودات به خداوند اضافه محض است و علم خداوند به آنها همان علم به مبدائیت خود و نفس صدور آنهاست می‌گوید: «و بالجمله و بلوازم ذاته أعتی المعلومات لم یعلمها. ثم رضی به، بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان تعین صدورها عنه نفس رضاه بها» (ابن‌سینا، 2012، ص 14، 24).

با این وصف از نظر شیخ‌الرئیس علم خداوند علم حضوری است و نه علم به صورت‌های زاید بر ذات و اگر در بخش‌هایی به علم حصولی اشاره کرده است ناظر به مقام اثبات و به لحاظ معرفت‌مفهومی ما و برمشی‌مشایبان است و نه مقام ثبوت و دیدگاه اشراقی خود.

#### 4- علم الهی به جزئیات

مسأله علم الهی به موجودات مادی متکثر متغیر برای شیخ‌الرئیس بسی دشوارتر و چالش‌برانگیز است. او تلاش فراوانی در جهت تقریر، تبیین و حل این مسأله کرده است: «لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً متشخصاً، بل على نحو آخر نبين» (همو، 2000، ص 281).

اساساً موجودات مادی متشخص به عوارضی می‌شوند که دائماً در حال تغییرند. ابن‌سینا وضع و زمان را از مهم‌ترین عوارض تشخیص‌شده می‌داند. هر شی‌مادی در هر دوی این عوارض تغییر می‌کند. براین اساس التفتات و توجه عالم به این موجودات خالی از انفعال و تغییر نخواهد بود. شیخ به همین دلیل ابتدا علم خداوند به موجودات جزئی به نحو غیرکلی را نفی می‌کند. برای ابن‌سینا از آنجاکه علم به جزئیات موجب نقص در ذات باری تعالی است از صفات سلبيه خدا محسوب می‌شود. بنابراین علم خداوند به مادیات متغیر از طریق صور حسی و خیالی ممتنع است (همو، 1984، ص 81). بلکه واجب است علم او بر وجه مقدس‌اعلایی باشد بی‌آنکه غبار زمان و مشخصات مادی بر آن سایه افکند (همو، 1996، ج 3، ص 315).

او در این مسأله دوگام را طی می‌کند. در گام اول حداقل با دو استدلال نشان می‌دهد که خداوند علم به جزئیات دارد و سپس نحوه این علم را در گام دوم تبیین می‌کند. از نظر شیخ خداوند فعلیت محض است. بنابراین فرض اینکه چیزی از جزئیات از علم خداوند مخفی بماند محال است. زیرا این به این معنا است که در علم خداوند چیزی بالقوه است که هنوز به مرحله فعلیت نرسیده است و صرفاً هنگامی که خداوند به وجودش پی برد از قوه به فعل خارج خواهد شد. و این برای ذات باری تعالی که فعلیت محض و واجب‌الوجود من جمیع الجهات است محال است: «إن فرض أن الأوّل يخفى عليه شيء من الجزئيات

الكائنة عرض منه محال، وهو أن في علمه ما هو بعد بالقوة فلم يخرج إلى الفعل وإنما يخرج إلى الفعل عند إدراكه لوجوده» (همو، 2012، ص 446).

شیخ استدلال دوم را چنین بیان می‌کند: «و أيضاً فإن كان كل ما يحدث و يكون لا يخلو من أن يكون بقدر الله، فإن كان لا يعلمه فلا يكون من قدر الله فيكون هاهنا إله غير الله يكون ذلك الكائن من قدره - تعالى الله عن ذلك!» (همان).

برپایه این استدلال هرچیزی که حادث شده است ضرورتاً به قدر الهی بوده است. از این رو اگر خداوند علم به مقدر جزئی خود نداشته باشد می‌بایست خدایی دیگری وجود داشته باشد که آن شیء جزئی به قدر او موجود شده باشد و این محال است. اینکه چرا شیخ در مسأله علم خداوند به جزئیات به بحث از فعلیت محض واجب تعالی و قدر توجه کرده است بسیار اهمیت دارد. فعلیت محض جای برای هیچ موجود و معلوم بالقوه‌ای که در نتیجه گذر زمان هنوز بالفعل حاصل نشده است را نمی‌گذارد. قضا و قدر هر دو از صفات فعلیه الهی است و تطبیق آن با علم به جزئیات نشان می‌دهد نگاه ابن‌سینا به آن از منظر صفات فعلی خداست. در نظر ابن‌سینا قضا، همان علم الهی است که منشأ ضرورت اشیا است، اما وجود اشیا و تحقق آنها مستلزم قدر الهی است که به تدریج و به عنوان معدّ، زمینه‌ساز وجود اشیا می‌شود. در واقع، اگر به اشیا از حیث وجوبشان نگریسته شود، قضای الهی فهمیده می‌شود و اگر به اشیا، به مثابه علل معدّه و شرایط اعدادی نگریسته شود که موجبات تحقق معلول را فراهم می‌کنند، قدر فهم می‌شود (میرفتاحی، 2017، ص 220).

پس آنچه در علم الهی معلوم است، متعلق قدر الهی نیز هست که به تدریج و در سیر نزولی علل و اسباب تجلی می‌کند. او حکمت الهی را مقتضی ترتب علی و معلولی اسباب و مسببات معرفی می‌کند. به این ترتیب اشیا در مرتبه ذات الهی به نحو اجمال مکشوف ذات الهی هستند و انکشاف به نحو تفصیلی در مرتبه فعل و قدر الهی است. با توجه به این بیانات می‌توان منظور شیخ از علم الهی به جزئیات به نحو کلی را تبیین کرد. از آنجا که هر موجودی در سلسله علل و مسببات، مقدرات خاص خود را دارد که با هیچ موجود دیگری مثلثیت و مشابهتی ندارد، بنابراین نوع آن مختص در یک جزئی خاص است و خداوند همه علل و اسباب را به نحو بسیط و دفعی تعقل می‌کند. از این حیث و با استفاده از قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» باید گفت خداوند ذاتش را ادراک می‌کند و

چون ذات او علت جمیع موجودات است و علم به علت مستلزم علم به معلول است، پس علم خداوند به ذات خود علت علم او به جمیع موجودات از جمله متغیرات زمانی به حسب مقدراتی است که همان علل و اسباب هستند. ابن سینا نشان می‌دهد خداوند فعلیت محض است و از این رو چیزی از علم او مخفی نیست. زیرا همه موجودات با جزئیاتشان مقدرات او هستند و اگر برخی از موجودات هنوز به مرحله فعلیت نرسیده‌اند و یا به تدریج و به نوبت با تغییراتی به عرصه وجود می‌گذارند تعارضی با امکان علم الهی به این جزئیات ندارد. او توضیح می‌دهد همه اشیا در عالم ابداع واجبات‌اند و در آنجا مسلماً جهت امکانی نیست و اما این که چیزی در زمان خاصی موجود نیست، از حیث قابلی است نه از جهت فاعل، بنابراین هرگاه استعداد پذیرش وجود را پیدا نمود ضرورتاً صورت متناسب با آن حادث خواهد شد. پس اشیا همگی واجبات‌اند و اساساً وجود اشیا در علم ما، با وجود آنها در پیشگاه الهی متفاوت است (ابن سینا، 2012، ص 55).

از نظر شیخ آن کلی (منظور مقدرات و اسباب خداوند) که جزئی به مثابه لازمه آن از او تحقق می‌یابد هرگز تغییر و فسادی در آن راه ندارد. بنابراین خداوند می‌داند هرگاه سلسله-ای از مقدرات خاص به ترتیب علی قرار گیرند مستلزم صدور چنین جزئی خاصی می‌شوند. و این جزئی لازمه آن کلی است و چون آن کلی معلوم خداست هیچ چیزی از علم او پنهان نخواهد بود: «الکلی الذی یلزم عنه الجزئی لا یفسد. فإنه یعلم أنه کما کان کذا لزم عنه کذا، و هذا الجزئی لازم عن ذلك الکلی الذی فی معلومه فلا یخفی علیه خافیة» (همان، ص 53).

اگرچه از مجموع عبارات ابن سینا چنین برداشت می‌شود که او علم خداوند به اشیا و به جزئیات را علم حصولی ذاتی فعلی تام می‌داند و گویا به آن ملتزم است. اما خود او نیز می‌داند این استدلال برای اثبات علم خدا به جزئیات به نحو تفصیلی کافی نیست. اساساً با نگاه ماهوی نمی‌توان از قاعده علم به علت مستلزم علم به معلول است علم تفصیلی حق تعالی به جزئیات را اثبات کرد. او در کتاب *التعلیقات* که ظاهراً درسگفتارهای شبانه شیخ به برخی شاگردان است و بعد از وفات او توسط بهمین‌یار تقریر شده است نظر دیگری دارد (نوربخش، 2013، ج 7، ص 3). آنچه شیخ در *التعلیقات* می‌گوید دقیقاً مفاد قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است. او می‌گوید اگر درست باشد که در

مورد عقلی که بالقوه است بگوییم او همه اشیاء است - به این معنا که معقولات را به طور نامتناهی می‌پذیرد- همینطور صحیح است که بگوییم آنچه بالفعل است همه اشیاء است و از این رو همه موجودات را به نحو نامتناهی تعقل می‌کند. بنابراین خداوند چون فعلیت و عقل محض و بسیط من جمیع الجهات است کل الاشیاء است و همه موجودات را به طور غیر متناهی تعقل می‌کند. زیرا او سبب همه معقولات است و همه معقولات براساس مراتب و اختلاف وجودی، از موجودات ابدی تا موجودات حادث و ثابت و غیر ثابت از او صادر شده اند پس می‌توان گفت همه موجودات برای او حاصل اند (ابن‌سینا، 2012، ص 48).

از نظر شیخ خداوند بسیط و فعل محض است و فعل او لازمه اوست به نحوی که هیچ شائبه ترکیب و حیثیت دوگانه‌ای در آن نیست (همان، ص 46). او باز تأکید می‌کند که خداوند فعل محض است و علمش لذاته است و تعلقی به غیر ندارد و بنابراین او همه اشیاء است.

سپس نظر نهایی خود را ارائه می‌دهد و می‌گوید تمامی موجودات، چه موجودات دائمی و چه موجوداتی که در وقتی هستند و در وقتی نیستند بطوری که آن به آن منقضی شده و چیز دیگری می‌شوند- مثل زمان و حرکت - و هر چه که هست، همگی به اضافه (اشراقیه الهی) موجود هستند و بالفعل برای او حاصل اند. زیرا او سبب وجود و مبداء همه آنهاست، و تعقل ذاتش تعقل همه لوازم و لوازم لوازم تا آخرین و دورترین وجود است. و همه معقولات چون برای او حاصل اند نزد او حاضرند. بنابراین علم او به موجودات در همه احوال - چه قبل از وجودشان، چه بعد از وجودشان و چه به همراهشان - یکسان و لایتغیر است. او همه موجودات را با هم و یکپارچه و به نحو حضوری تعقل می‌کند، نه یکی پس از دیگری تا اینکه لازم باشد با انتساب به معقولی علمش کامل شود و یا به واسطه علل و اسباب تعقل کند و از معقولی به معقول دیگر منتقل شود. (همان)

در نتیجه، نظر نهایی شیخ این است که خداوند بسیط الحقیقه است و از این رو کل الاشیاء است و همه موجودات را به علم حضوری و اضافه اشراقی تعقل می‌کند.



## نتیجه‌گیری

ابن سینا اگرچه به عنوان بزرگترین شارح فلسفه مشاء شناخته شده است، با این وجود او خود به دنبال بنیانگذاری فلسفه‌ای متفاوت از مشا بوده است. فلسفه‌ای که بعدها در آثار شیخ اشراق و ملاصدرا با دو مکتب اشراقی و حکمت متعالیه خودنمایی کرد. ابن سینا در آثار خود بر فلسفه‌ای اشاره می‌کند که بر مذاق مشا نیست. مبانی اصلی او در مسأله علم الهی تمایز وجود و ماهیت، صرف الوجود بودن ذات باری، نظریه صدور و اتحاد عاقل و معقول شکل می‌دهد. براساس گزارش مشهور ابن سینا علم به ذات را حضوری و به ماسوا را حصولی ذاتی فعلی تام و علمش به جزئیات را به نحو کلی می‌داند. اما بررسی کتاب *التعلیقات*، نشان می‌دهد که او نظری دقیق‌تر دارد. ابن سینا خلق را از لوازم ذات می‌داند و این لوازم بی‌واسطه و به نفس تعقل ذات از او صادر می‌شوند به گونه‌ای که واسطه‌ای میان آنها نیست. ابن سینا خداوند را بسیط الحقیقه می‌داند و بنابراین تأکید می‌کند که اساساً اتصاف ذات بسیط الهی به لوازم، مستلزم قبول دو حیثیت متمایز نیست، بلکه حیثیت واحدی است که با دو واژه «فیه» و «عنه» از جهت تحلیل عقلی افتراق می‌یابد و بنابراین حیثیت «فیه» عیناً همان حیثیت «عنه» و بنابراین لازم و ملزوم بدون هیچ تکثری امر واحدی هستند. از همین جا او نتیجه می‌گیرد خداوند بسیط الحقیقه و کل الاشیاء است و بنابراین علم او به ماسوا و جزئیات عالم به نحو حضوری است. خداوند مبداء هستی است و برای خودش عین حضور و ظهور است و بنابراین لوازمش نیز بدون هیچ واسطه‌ای معلوم او هستند. از این رو فاعلیت خداوند بالرضاست. اگرچه ابن سینا تلاش فراروانی برای ارائه تصویری درست از نحوه علم الهی کرده است و البته در آخرین اثر خود نیز به تصویر متفاوتی رسیده است اما با این همه، مشکل اساسی در مبانی فلسفی ابن سیناست. شیخ با مرکب دانستن ممکنات از ماهیت و وجود، کلام خود را بیشتر بر محور ماهیت تنظیم کرده است. غفلت از وجود و توجه به ماهیات متکثر متباین از هم، در نظام فکری شیخ نارسازگاری‌هایی را در نتایج آن به بار آورده است که در نظام‌های فلسفی بعد از خود سعی در تصحیح آنها شده است.

### منابع و مأخذ

- Ibn Sina, (1984), *al-Shifa, al-ilahiyyat*, Corrected by Hasanzadeh Amoli, Qum. Maktabat Al-Eelam Al- Islami, Markaz Nashr. [In Arabic]
- \_\_\_\_\_, (1996), *Al-Isharat, Al-Tanbihat* , Qum. Al-Balaqe. [In Arabic]
- \_\_\_\_\_, (1984), *Al-Mabdaa, Al-Maad*, Tehran. Publications Institute of Islamic Studies of the Mag Gil University. [In Arabic]
- \_\_\_\_\_,(2000), *Al-Nijat*, University of Tehran. [In Arabic]
- \_\_\_\_\_, (2012 a), *Al-Taaliqat*, edited by Mousavian. Hossein, Iranian Institute of Philosophy.[ In Arabic]
- Akbariyan. Reza, (2007), *transcendent theosophy and contemporary Thinking*, Sadra Institute. [In persian]
- \_\_\_\_\_, (2011), *collective's knowledge as well as detailed knowledge. Philosophy knowledge .N32*, Pp101-136. [In persian]
- Emam Jome, (2001), *Initiatives of Ibn Sina in the theory of Emanation*, Sadra Wisdom.N 25.[In persian]
- Beheshti. Ahmad, (2006), *Tajrid*, description of Part IX *Al-Isharat, Al-Tanbihat*, bostan-e-ketabe,Qom. [In persian]
- Jamebozorgi. Jafar, (2018), *An analysis of the theory of "substantive thing of non –Existent In Ibn-e- Sina and Sadra theosophy*, Hekmat Sadaree. [In persian]
- Javadi Amoli, (2013), *Rahiq-e-Makhtum*, Esra publisher. [In persian]
- Helli, (2009), *Nahaya-Al-Maram*, pat1, Qom, Emam Sadeq institute. [In Arabic]
- Qazzali, (2003), *Contradictions of the philosophers*, shams tabrizi publisher. [In persian]
- Fakhr-e-Razi, (2005), *sharh-al- Al-Isharat-va- Al-Tanbihat*, Tehran. Anjoman-e- Asar- va- Mafakher-e- Iran. [In Arabic]
- Fakhr-e-Razi, (2009), *Al-Arbain-Fi- Osol-Al- Din*, Dar-Al-Kotob-Al-Elimi[In Arabic]
- \_\_\_\_\_, (1991), *Al-Mabahith-Al-Mashriqiyah*, Bidar publisher. [In Arabic]

Kord. Yarali, (2008), *Innovations of Islamic philosophy in Masha*, Imam Khomyni institute. [In persian]

Nourbakhsh, Sima, (2012), *Al-Taaliqat*, Encyclopedia of the Islamic World, Volume 7. [In persian]

Mirfatahi, Aqil, (2017), *Righteousness and Fate of Man from the Viewpoint of Ibn Sina and Fakhr Razi*, Two Phrases in Religious Humanist Studies, Vol. 14, No. 38, p. 215-230. [In persian]

Yazdanpanah, (2012), *Hekmat-al-Eshraq*, A Report on the Philosophical Apparatus of Sohrevardi, Samt publisher. [In persian]

**How to cite this paper:**

Golam Hossein Ebrahimi Dinani and Mohammad Jafar Jamehbozorgi (2020). A Contemplation on Divine Knowledge in Avicenna's Peripatetic Philosophy, *Journal of Ontological Researches*, 8(16), 17-35.

**DOI:** 10.22061/orj.2020.1202

**URL:** [http://orj.sru.ac.ir/article\\_1202.html](http://orj.sru.ac.ir/article_1202.html)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی