



A Critical Study of Imprinted Forms and Perfect Integrated-Comprehensive Knowledge against the Scale of Avicenna's Foundations

Mohammad Zabihi¹

Received: 2022/02/22 | Revised: 2022/04/18 | Accepted: 2022/06/04

Abstract

Perhaps it can be claimed that fewer philosophical and theological issues such as the issue of divine knowledge can be found about which this extent of different and sometimes contradictory opinions exist and it is due to these very differences of views that Shaykh Tusi states the following regarding the discussion of divine knowledge in his commentary on *al-Isharat* [Remarks and Admonitions]: Some people have completely denied divine knowledge and in this regard, Avicenna's view as the chief of the Peripatetic philosophers in the Islamic world has kindled extensive disputes. So much so that Shaykh Tusi, a commentator of the book of *al-Isharat*, who at the beginning considers himself to be committed to the commentary of *al-Isharat*, does not stay loyal to this condition in the discussion of divine knowledge and follows Shaykh Ishraq in this issue.

This issue has gained so much popularity that Avicenna considers divine knowledge of existents before their creation to be in the form of imprinted forms.

Many books and articles have been written about divine knowledge in general and Avicenna's view specifically and that which distinguishes the present study is that apart from a critical view of the author regarding the accuracy and reliability of the attribution of imprinted forms to Avicenna, the author, through analytical study and reflection on the expressions of Avicenna and the explanation of his foundations, believes that Avicenna must be considered the innovator of the theory of "Perfect Integrated-Comprehensive Knowledge" and in the first step of this study, after acknowledging the excessive difficulty of the issue of divine knowledge, the problem

1. Professor, Islamic Philosophy and Theology Department, University of Qom, Qom, Iran.
zabihi.m21@gmail.com

▣ Zabihi, M. (2022). A Critical Study of Imprinted Forms and Perfect Integrated-Comprehensive Knowledge against the Scale of Avicenna's Foundations. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(92), 5-32. doi: 10.22091/jptr.2022.7948.2689



statement and point of conflict and Avicenna's view regarding God's knowledge of existents before their creation is explained and it is claimed that Avicenna must be considered the innovator of Perfect Integrated-Comprehensive Knowledge by citing his assertions and benefitting from all his other philosophical foundations. After indicating the nature of knowledge and by mentioning two essential features of imprinted forms in the Peripatetic system, the attribution of the theory of imprinted forms is analyzed and through presenting Mirdamad's view regarding the circumstances of the attribution of imprinted forms to Avicenna, a solution has opened up before researchers. And in confirmation of the rightness of Mirdamad's claim, Avicenna's statements clearly show that there are serious challenges in the dogmatism and indisputability of those who claim the attribution of imprinted forms to Avicenna. In continuation, by explaining the compatibility of perfect integrated-comprehensive knowledge with Avicenna's foundations, the difficult path to arriving at the reality of divine knowledge is smoothed to some extent and the ambiguities from the views of the most well-known philosopher of the Islamic world can be removed. Addressing Mulla Sadra's doubts regarding Avicenna's statements in *al-Shifa'* [the Book of Healing] along with his answers to them shows that according to Avicenna the divine realm is free of any type of acquired knowledge even actualized acquired knowledge and while refuting all types of multiplicity the idea that the divine essence is adorned and envisioned with the forms of existents is certainly not right and the three terms, essence, God's knowledge of His essence, and God's knowledge regarding others, are all expressing a single reality which is the essence of God. and in precise scientific and technical terms, the basis of the words of the claimants to the attribution of actualized acquired knowledge arises from this false idea that they consider the rationality of the forms to come after their existence whereas Avicenna's statements, rational laws, and foundations assert that the existent that is simplex from all aspects possesses all the perfections at the essence level and all the acquired existents (immaterial existents) and contingent existents (material existents) are present for Him in the divine realm due to the rational existence they possess.

Avicenna's emphasis and assertion on the selfsameness of essence and attributes in the denotative and conceptual sense consider God's essence to be free of all types of multiplicity even the multiplicity of aspects and in contrast to Mulla Sadra's view, which considers that the multiple assumptions presented in *al-Shifa'* regarding the reality and depths of the essence show Avicenna's confusion and helplessness regarding the topic of divine knowledge, it must be considered a sign of strength and philosophizing and, ultimately, it is worthy of attention and Mulla Sadra himself considers Avicenna's assertions and admonitions regarding divine knowledge to attest to perfect integrated-comprehensive knowledge which is, in reality, another expression for comprehensive knowledge along with detailed revelation.

Keywords: divine knowledge, imprinted forms, perfect comprehensive-integrated knowledge, Avicenna.



نقد و بررسی صور مرتسمه و علم اجمالی کمالی در سنجه مبانی ابن سینا

محمد ذبیحی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۴

چکیده

در میان انبوه مباحث فلسفی و کلامی کمتر مسئله‌ای مانند چگونگی علم الهی به اشیاء قبل از پیدایش آنها معرکه آرای متفاوت و گهگاه متناقض شده است. مجادلات درازدامن برانگیخته شده پیرامون این مسئله تا آنجا است که منتقدان و طرفداران دیدگاه نام‌آشناترین فیلسوف جهان اسلام، ابن سینا، در خصوص علم الهی به موجودات قبل از پیدایش را در دو سوی علم حصولی (صور مرتسمه) و حضوری (علم اجمالی کمالی) قرار داده است. پژوهش حاضر کوشیده است ضمن ارائه و بیان این دو برداشت، و نقد و بررسی آن‌ها، به این پرسش بنیادی پاسخ دهد که از دو دیدگاه یادشده که برای هر یک می‌توان تصریحات، عبارات و مؤیداتی از کلام ابن سینا ارائه نمود، کدام یک با مبانی اساسی و خدشه‌ناپذیر وی سازگاری بیشتری دارد. سزاوار یادآوری است که با اندک جستجویی به سرعت و سهولت می‌توان به مقالات و کتاب‌های بسیاری درباره علم الهی از منظر ابن سینا دست یافت - دست‌کم نگارنده خود دو مقاله پژوهشی اختصاصی و فصل‌های نوشته‌شده در کتاب‌های تألیفی دارد - لیکن پژوهشی مستقل در این باره نوشته نشده که همراه با نقد و بررسی و نگاه تحلیلی بر این باور باشد که ابن سینا را باید مبتکر علم اجمالی کمالی دانست، دیدگاهی که در سازگاری دقیق و پیوندی عمیق با مبانی بنیادی ابن سینا است.

کلیدواژه‌ها: علم الهی، صور مرتسمه، علم اجمالی کمالی، ابن سینا.

۱. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. zabihi.m21@gmail.com

□ ذبیحی، محمد. (۱۴۰۱). نقد و بررسی صور مرتسمه و علم اجمالی کمالی در سنجه مبانی ابن سینا. پژوهش‌های فلسفی - کلامی،

doi: 10.22091/jptr.2022.7948.2689.۳۲-۵. (۹۲)۲۴

۱. مقدمه

در مقدمه بیان چند نکته ضروری است:

الف. در بین صفات ذاتی خداوند صفت علم از این جهت که تحقق علم متوقف بر معلوم معین است دارای این ویژگی اساسی است که صدق عالم بدون معلوم امکان ندارد، بر خلاف پاره‌ای از صفات که اثبات آنها نیاز به متعلق معین ندارد، چنان که برای اثبات قدرت مقدور مشخص لازم نیست. لیکن چون بین عالم و معلوم تضایف است، تصویر عالم بدون معلوم ممکن نیست و پیدایش اقوال گوناگون درباره علم الهی بیشتر در همین راستا است، تا آنجا که قدما (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص. ۳۰۴) برای رهایی از این محذور به طور کلی منکر علم الهی شده‌اند.

ب. هر چند تفکیک روشن بین مباحث وجودشناسی و معناشناسی کاری است که در الهیات معاصر انجام شده است، لیکن سزاوار توجه است که در مسئله مورد پژوهش - علم قبل از آفرینش - پی‌جویی از معناشناسی وجهی ندارد، چون سخن از وجود علمی است که تصویر آن برای انسان بی‌معنا است؛ سخن در خصوص چگونگی علم به موجودات قبل از پیدایش تنها درباره آفریدگار است و این نوع از علم اختصاص به خالق هستی دارد.

ج. پرداختن به هر یک از عناوین کلی مباحث علم الهی و زیرمجموعه آنها مجال بسیار گستره می‌طلبد. در اینجا محور اصلی مسئله مورد پژوهش تنها بیان چگونگی علم واجب تعالی به موجودات قبل از پیدایش آنها است.

د. پیوند ناگسستگی علم الهی با رفتارهای فردی و اجتماعی انسان و چگونگی سازگاری علم قبل از پیدایش با اختیار موجودات مختار، چگونگی علم خداوند پیش از آفرینش موجودات را در ردیف مسائلی قرار داده است که شناخت هر چه بیشتر و دقیق‌تر آن همواره جزو اولویت‌های پژوهشی است.

ه. برای رهایی از اشکالات و محذورات صور مرتسمه، هر گونه تلاشی در جهت همسان دانستن دیدگاه صور مرتسمه با نظریه علم الهی در مرتبه ارتسام عرفا و تعیین ثانی یا تفسیر آن به ثابتهات ازلیه معتزلی، هر چند به خودی خود کوشش‌های علمی بایسته‌ای است، لیکن نباید غفلت نمود که این گونه تفسیرها از صور مرتسمه به طور بنیادی با روش و نگرش ابن سینا درباره علم الهی، که ملاک و معیارش بر اساس قواعد عقلی است، سازگاری ندارد. توضیح فزون‌تر: نظریه صور مرتسمه فارغ از استواری و درستی یا کاستی و نادرستی آن دارای یک پیام و ویژگی بسیار مهم و روشن به همه پژوهشگران دیدگاه‌های فلسفی ابن سینا است، و آن این که او در تحلیل و تبیین مسائلی که سزاوار فلسفه‌ورزی و در اصطلاح خردپذیرند هیچ متر و معیاری غیر از روش برهانی را مبنا قرار نمی‌دهد. این که در مسئله علم الهی و چگونگی علم واجب به جزئیات با وجود آیات محکم و روایات قطعی، ابن سینا تلاش دارد با نگره فلسفی به تبیین و توضیح آن‌ها بپردازد و در این مسیر با دشواری‌های بسیاری مواجه شده است، تا آنجا که علامه خفری و

همچنین ملاصدرا بر این باورند که او در بحث علم الهی متحیر است،^۱ و غزالی گامی فراتر برداشته و نسبت کفرورزی^۲ به وی می‌دهد (غزالی، ۱۹۹۴ م، ص. ۱۵۸)، همه نشانی روشن از نگاه فیلسوفانه و خردورزانه او است.

و. در نهایت، با عنایت به نکات پیش گفته، در اعتراف به دشواری فزون از حد دریافت و فهم چگونگی علم الهی، یادآوری این سخن نغز سهروردی خالی از لطف نیست که می‌گوید: دانش وقف هیچ کسی نیست (سهروردی، شرح حکمة الاشراق، بی تا، ص. ۱۴)، هر چند آن شخص ابن سینا باشد که فرزانه بی بدیل و ستاره کم نظیر در عرصه فلسفه و ورزی است. زیرا فیلسوف بر اساس وظیفه ذاتی اش، که کشف واقعیت است، آنگاه که با تحلیل اصل «واقعیت هستی» به طور گریزناپذیر به این حقیقت می‌رسد که بر فراز همه موجودات ممکن، موجودی واجب از تمام جهات در هرم هستی قرار دارد، توسن اندیشه و ورزی فیلسوف هر چند تیز و تند باشد، پیشاپیش اعتراف دارد که آفریده موجودی محاط و عین ربط و نیازمندی است و آفریدگار موجودی محیط و بی نیاز مطلق است.

۲. تعریف علم

از متقدمین فخر رازی (۱۴۱۱ ق، ج. ۱، ص. ۳۳۱) و از متأخرین علامه طباطبایی (۱۳۶۲، ص. ۲۳۶) تعریف حدی و حقیقی علم را دوری و غیرممکن شمرده‌اند و گونه‌گونی تعریف‌های علم نیز نشان از همین واقعیت دارد که تعریف علم حقیقی نیست. محقق طوسی در خصوص این که تعاریف علم حقیقی نیستند می‌گوید: در تعریف حقیقی نمی‌توان از مشتقات معرف بهره گرفت، در حالی که ابن سینا برای تعریف ادراک از واژه مدرک سود جسته است (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ص. ۳۱۴)، و در اینجا غرض اصلی شناخت چیستی و ماهیت علم است و اشارتی کوتاه به بعضی از تعاریف تنها برای آگاهی است.

ابن سینا در کتاب‌های نجات (۱۳۶۴، ص. ۳۴۴)، تعلیقات (۱۳۷۹، ص. ۷۹)، و «الهیات» شفاء (۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۱) علم را تعریف کرده است. صدر المتألهین به او نسبت می‌دهد که گاهی علم را دارای معنای سلبی و گاهی به معنای صور مرتسمه و گاهی آن را مجرد اضافه می‌داند. در کتاب اشارات می‌گوید ادراک تمثیل حقیقت شیء مدرک نزد مدرک است، نه شیخ آن، و می‌گوید: «کمال الجوهر العاقل آن یتمثل فیه جلّیة الحق الأول» (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ص. ۳۴۵). چنان که پیداست، شاخصه اصلی علم نزد مشائیان تجرد عاقل است. صورت‌های معقوله گاهی از طریق اشیاء موجود در خارج انتزاع می‌شوند

۱. برای آگاهی از دیدگاه محقق خفزی، محقق طوسی و ملاصدرا، به گفتار دوم، فصل سوم، «علم واجب تعالی به ماسوا»، کتاب مبدا و معاد ملاصدرا (بخش مبداشناسی) مراجعه نمایید (ملاصدرا، ۱۳۸۱).

۲. غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه بیست اشکال بر فلاسفه وارد کرده است و در بین آنها سه اشکال را شدیدتر می‌داند و از جمله آنها مسئله سیزدهم است (غزالی، ۱۹۹۴ م، ص. ۱۵۵-۱۶۴).

و گاهی برعکس، یعنی شیء خارجی از صورت عقلی پدید می‌آید. صورت‌های قسم اول انفعالی و قسم دوم فعلی‌اند. ابن‌سینا (۱۳۶۳-ب، ص. ۱۹) بعد از بیان این مقدمه می‌گوید: چون نسبت تمامی موجودات به خداوند نسبت آفریده به آفریدگار است، نفس تعقل موجودات سبب پیدایش آنها در خارج است.

درباره ماهیت علم به طور کلی می‌توان گفت، با توجه به این واقعیت که بین عالم و معلوم پیوند ناگسستنی است، این ارتباط یا به گونه وجودی است و یا به نحو حلولی، که عالم محل معلوم است. به مشائیان نسبت داده‌اند که علم را از مقوله عرض و کیف نفسانی می‌دانند. کیف دارای اقسامی است و یک قسم آن کیف نفسانی است. در سوی دیگر، ملاصدرا (۱۹۸۱ م، ج. ۱، ص. ۲۹۰) علم را از سنخ وجود می‌داند. در نظر کسانی که علم را عرض می‌دانند، معلوم جدای از عالم است و طبق نظر صدرا علم از عالم جدا نیست. فارغ از این دو نگاه به ماهیت علم، پرواضح است که در پژوهش پیش رو نباید پنداشته شود که علم واجب از مقوله عرض است، چه این که هیچ حکیم موحدی نمی‌پذیرد که خداوند محل عروض عوارض باشد.

۳. شناخت مسئله

فارغ از این نزاع که آیا بین عالم و معلوم تضایف برقرار است یا نه، حتی اگر کسی نسبت متکرره بین عالم و معلوم را هم نپذیرد و اضافه عالم به معلوم را هم اضافه اشراقی بداند، در این جهت تردیدی نیست که تحقق علم بدون معلوم امکان‌پذیر نیست. از این رو در خصوص مسئله مورد پژوهش که متعلق علم الهی قبل از آفرینش چیست، در نگاه نخست دو فرض کلی قابل تصویر است:

۱. قبل از پیدایش موجودات، خداوند عالم به آنها نباشد، چنان که برخی چنین پنداشته‌اند و به طور کلی منکر علم الهی شده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ص. ۳۰۴). پیداست که این پندار نادرست با وجوب وجود نمی‌سازد.

۲. قبل از پیدایش موجودات، خداوند عالم به آنها باشد. در این فرض اخیر، درباره چگونگی علم که آیا حصولی است یا حضوری، تفصیلی است یا اجمالی، دیدگاه‌ها مختلف است. همچنین در خصوص متعلق علم الهی اقوال گوناگونی نقل شده است. یکی از اقوال که آن را به مشائیان نسبت داده‌اند، دیدگاه صور مرتسمه است.

در خصوص صور مرتسمه و اشکالات پیرامون آن گفتار بسیار است و پیداست که پرداختن به تمامی این مباحث بیش از حجم یک مقاله پژوهشی است. در اینجا در راستای روشن شدن دیدگاه ابن‌سینا درباره صور مرتسمه، تنها به بیان نکات اساسی پیرامون آن بسنده شده است.

تعهد و پایبندی ابن‌سینا به برهان همراه با توانایی فزون از حدّ او در تنوع و تفنن عبارات و مدعیات زمینه برداشت‌های دوگانه و گهگاه تفسیرهای متفاوت از عبارات و حتی تصریحات او در پاره‌ای از مسائل

فلسفی را فراهم آورده است. به این قوت و قدرت علمی افزون کنید بدفهمی، نگاه بخشی و از همه مهم تر گهگاه مسائل عصری و پیرامونی را که شرایطی را رقم زده اند که داوری نهایی و دست یافتن به رأی قاطع در بعضی از آرای وی امری به غایت دشوار شده است. نمونه بسیار روشن این دوگانگی در برداشت گفتار منتقدان وی در خصوص برهان صدیقین است. با این که خود او به صراحت و برای نخستین بار تقریرش از اثبات واجب تعالی را در کتاب *اشارات و تنبیهات برهان صدیقین* نامیده است (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ص. ۶۶) و قبل از آن در کتاب *مبدأ و معاد* (۱۳۶۳-ب، ص. ۱۲) با تشقیق شقوق بسیار دقیق به تبیین برهان امکان و وجوب پرداخته است، داوری درباره این که آیا برهان او برهان صدیقین است یا نه، همراه با اما و اگر شده است.

پر واضح است که تقریرها و بیان عبارات گونه‌گون را نه تنها نمی‌توان کاستی در نظام فلسفی ابن سینا دانست، بلکه باید جزو نکات قوت فلسفه‌ورزی او به شمار آورد، چه این که فیلسوف آنگاه که در پی کشف واقعیت است تمام کوشش او این است که نتیجه استدلالش ناسازگاری با اصول بدیهی اولی، نظیر «اجتماع نقیضان» و یا «اجتماع مثلان» و... نداشته باشد، هر چند شاید در گذر زمان و در روند تحقیقات و فلسفه‌ورزی به نکات و تقریرات نوی دست یابد. مهم این است که پژوهشگر مسائل فلسفی با بررسی و شناخت دقیق مبانی فلسفی فیلسوف، مراجعه به متون دست اول و به ویژه بستر شکل‌گیری دیدگاه‌ها به ارزیابی و نقادی آن‌ها پردازد.

۴. واکاوی بیشتر درباره صور مرتسمه

سود جستن از واژگان ارتسام، تمثل، تقرر و صقع ربوبی هر یک به تتهایی کافی است که پنداشته شود علم الهی به موجودات قبل از پیدایش علمی حصولی است، پنداری که خود ابن سینا به آن توجه داشته در کتاب *اشارات* کوشیده آن را دفع نماید. البته بعدها، چنان که میرداماد مدعی است، نخستین کسی که بر اساس ایده صور مرتسمه نسبت علم حصولی به ابن سینا داده شیخ اشراق است. هر چند بررسی آثار وی نشان می‌دهد دیدگاه او درباره نظر ابن سینا در همه جا یکسان نیست، چنان که در بعضی از آثارش گفتار ابن سینا را رمز آلود می‌داند، توضیح بیشتر به زودی می‌آید.

۴-۱. عبارات ابن سینا

صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری إذ هی معلومات له وعلمه لها سبب وجودها [صور مرتسم در ذات معلومات حق‌اند و علم الهی سبب وجود آنها است]. (۱۳۷۹، ص. ۹۵).
فیظهر لك من هذا أنّ كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقررّ فيها الجلايا العقلية تقرر شیء فی شیء [پس از ابطال اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: صورت‌های عقلی که خداوند تعقل می‌کند صورت‌های عقلی یقینی‌اند، مانند تقرر شیئی در شیئی]. (۱۴۰۳ ق، ص. ۲۹۸)

أنها تكون موجودة في ذات الأول كاللوازم التي تلحقه، أو يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية، أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس إذا عقل الأول هذه الصور إرتسمت في أيها كان فيكون ذالك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة.

بند اخیر، از فصل هفتم مقاله هشتم شفاء (ابن سینا، ۱۳۶۳-الف)، مهم‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین عبارت در مسئله علم الهی است که توضیحات تفصیلی آن می‌آید. چنان‌که پیداست ابن سینا برای چگونگی ارتسام صور در ذات الهی از کلمات و عبارتی بهره می‌برد که بدون بررسی دیگر عبارات او ممکن است چنین برداشت شود که دیدگاه او درباره علم الهی به موجودات قبل از آفرینش علم حصولی است. به خصوص عبارت «تقرر شیء فی شیء» بیانی به جد ابهام‌آمیز است؛ آیا صور معقوله جدای از وجود تعقلی، وجود و شیبیتی جداگانه دارند؟

پیش از هر گونه توضیح، اعتراف به ناتوانی فهم بشری و نارسایی واژگان از توصیف ذات بسیط و کمال محض، واقعیتهای گریزناپذیر است، و هیچ فیلسوف و متکلم و به طور کلی هیچ کسی نمی‌تواند ادعا نماید گفتار او درباره علم الهی همان حقیقتی است که نزد خداوند است. چون نخستین شرط چنین ادعایی احاطه علمی بر موضوع است که هیچ موجود ممکني واجد آن نیست. از این رو ابن سینا با بررسی همه جوانب در مسئله علم الهی، به گونه‌ای که محذوره‌های چهارگانه (۱) عدم علم، (۲) استقلال صور علمی، (۳) موضوع یا محل نشدن واجب، و (۴) راه نیافتن کثرات به ذات حق پیش نیاید، در پی اثبات علم حضوری به موجودات قبل از آفرینش آنهاست. در حقیقت نظریه ارتسام صور کوششی است در جهت اثبات متعلق برای علم الهی قبل از ایجاد به گونه‌ای که تالی فاسد پیش گفته لازم نیاید.

صور مرتسمه در دستگاه مشائی دارای دو ویژگی اساسی‌اند. نخست این که استقلالی از خود ندارند و دیگر این که، بر اساس تصریحات، مبدأ افاضه و صدور آنها واجب تعالی است. ملاصدرا بر این باور است که طبق گفتار پیشینیان، یعنی ارسطو و آنچه مستفاد از آثار ابن سینا است، آنان برای مدعای خود دو دلیل اقامه نموده‌اند: یکی این که علم به علت تامه سبب علم به همه لوازم و مقتضیات شیء است، و چون از فرض وجود موجودات در ازل قدم آنها لازم می‌آید و علم بدون متعلق هم تصویر ندارد، باید صور علمی موجودات متعلق علم الهی باشند؛ دلیل دوم این که اگر علم خداوند از طریق صور نباشد، بلکه برگرفته از موجودات عینی باشد، لازم می‌آید که علم الهی انفعالی باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۵۸).

ابن سینا در پاسخ به پنداری (۱۴۰۳ق، ص ۳۰۳) که دیدگاه مشائیان را درباره اتحاد عاقل و معقول با نظریه ارتسام صور در ذات ناسازگار می‌داند می‌گوید: مشائیان با پذیرش صور مرتسمه، به ناگزیر باید اتحاد عاقل و معقول را بپذیرند و ارتسام صور در ذات یعنی همان اتحاد عاقل و معقول، و چنانچه بر ابطال

اتحاد عاقل و معقول پای بفرشند، به ناگزیر باید بپذیرند که نظریه ارتسام صور سبب راهیابی کثرت به ذات واجب تعالی می‌شود. چون آنچه نزد عالم حاضر و معلوم بالذات است صورت علمی شیء خارجی است، و وجود صورت علمی شیء با وجود خارجی شیء یکسان نیست. لیکن ماهیت شیء خارجی با ماهیت صورت علمی آن یکسان است، در نتیجه حضور صورت‌های علمی متفاوت نزد حق تعالی به معنای حصول ماهیت‌های متفاوت و متکثر در ذات حق تعالی است و این چیزی است که هیچ فیلسوف موحدی آن را بر نمی‌تابد.

ابن سینا که این ادعا را پنداری بیش نمی‌داند با عنوان «تنبيه» (۱۴۰۳ ق، ص. ۳۰۳) پاسخ می‌دهد که علم خداوند به ذات خودش ذاتی است و همین علم ذاتی مبدأ صور مرتسم است و خداوند قیوم است، یعنی افزون بر این که خودش قائم لذات است قوام دیگر موجودات هم به اوست و علم او هستی‌بخش و قوام‌بخش همه موجودات است و صور مرتسمه لازم علم به ذات و متاخر از ذات‌اند و کثرت آن‌ها سبب کثرت در ذات نمی‌شود، چون مبدأ صدور تمامی صور حق تعالی است و صدور لوازم ذات خواه مباین (ممکنات غیر از صور مرتسمه) و خواه غیر مباین (صور مرتسمه) ضربه‌ای به بساطت ذات نمی‌زند.

۴-۲. صور مرتسمه از نگاه میرداماد

دیدگاه مشائیان در خصوص صور مرتسمه در آثار میرداماد دارای چنان اهمیتی است که می‌طلبید در مقاله‌ای مستقل مورد ارزیابی قرار گیرد. میرداماد با بررسی دقیق عبارات ابن سینا به این داور و نظر قطعی رسیده است که نسبت دادن علم حصولی به ابن سینا برداشت نادرستی است که برخاسته از بخشی نگرستن به گفتارهای او درباره علم الهی به ممکنات قبل از آفرینش آنهاست. و نکته بسیار اساسی و دقیقی که از نگاه تیزبین استاد ملاحظه مغلوط نمانده این است که نخستین کسی که این برداشت نادرست را به مشائیان نسبت داده سهروردی است. میرداماد می‌گوید:

وإنما تلك الحَضْرمة وقعت أول ما وقعت لصاحب إلهراق في كتاب المطارحات
حيث ظنَّ به ذلك الظنَّ غَيْرَه (خ.ل: غَيْرَه) بذلك تعبيرا (تغييرا) مستطيرا ثمَّ سرت تلك
الشكيمة في أفهام المقلدين وفسَّت في أذهان المتعلمين وأنَّ كلام الإشارات كأنه لفي
(خ.ل: كفي) برائة عمَّا رُمي به. (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۳۶۷)

گفتار میرداماد درباره برداشت نادرست شیخ اشراق و نسبت آن به ابن سینا در حالی است که او پیراسته و بری از آن است و تصریح به این نکته که این بدفهمی نخستین بار از سوی شیخ اشراق رخ داده به جد سخنی رازگشا از معمای صور مرتسمه است. به نظر می‌رسد داور میرداماد می‌تواند تمامی جدال‌های شکل‌گرفته پیرامون صور مرتسمه را در هاله‌ای از ابهام قرار دهد و با چالشی جدی مواجه سازد. میرداماد نه تنها به این داور بسنده نکرده است، بلکه مدعی شده این درآمیختگی و فهم نادرست

کلام ابن سینا از سوی شیخ اشراق به مقلدین و متعلمین بعد از وی نیز سرایت نموده است. تعبیر به «مقلد و متعلم» از سوی شخصیتی چون میرداماد، که از جهت دانش عقلی خود را شریک در ریاست با ابن سینا می‌داند و از نظر دانش تربیتی خود را هم‌تراز با فارابی می‌شمارد، نشان از نهایت ناخرسندی او از این نسبت است، نسبتی که از آن تعبیر به «حَضْرَمَه» می‌کند، تعبیری کنایی در خصوص کسی که خلط مطلب نموده و توانایی بیان درست کلمات و مرادات خویش را ندارد. به این تعابیر با دقت بنگرید:

فَأَنَّ الْمُحَضْرَمِينَ وَاللَّاحِقِينَ (خ.ل: اللاحقین) فَيَأْخُذُ مَعْنَاهَا يَظُنُّونَ أَنَّ سَبِيلَهَا
الرجوع عن طريقته المستقيمة في سائر كتبه إلى إثبات علم صوري لله - سبحانه - على أن
تكون للموجودات صورا علمية منطبعة في ذاته سبحانه غير ثالمة في وحدة الاحدية، تعالی
عن ذلك علوا كبيرا. [کسانی که ناتوان از درک درست گفتار ابن سینا در کتاب اشارات
بودند و همچنین کسانی در پی آنان آمده‌اند، اینان پنداشته‌اند ابن سینا از دیدگاه درست و
استواری که در دیگر کتاب‌هایش درباره علم الهی دارد برگشته و علم الهی را به صورت
مرتسمه منطبعة در ذات می‌داند.] (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۳۶۷)

میرداماد پنهان نمی‌کند که این دو دانشمندی که دنباله‌روی نموده‌اند بزرگان نام‌آشنا، محقق طوسی و
فخر رازی، هستند که با پیروی از شیخ اشراق دچار این بدفهمی شده‌اند. در کتاب قبسات بعد از بیان این
که مسئله علم الهی از مسیر درست خارج شده است و شیخ اصحاب ذوق در کتاب *مطارحات*،
تلویحات و *حکمة الاشراق* سخن از علم حصولی ارتسامی را مطرح نموده است، می‌نویسد: «ثم اقتاس
به فی ذلک خاتم المحصلین البرعة فی شرح الاشارات و مشی علی ذلک فی تشککات کثیرة علامة
المشککین فی المباحث المشرقیة» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص. ۳۶۴).

چنان که اشارت رفت، تحلیل و ارزیابی دقیق گفتار میرداماد تا حدود بسیار زیادی می‌تواند از معمای
صور مرتسمه و نسبت علم حصولی به ابن سینا رمزگشایی نماید. اگر فلسفه شیخ اشراق را، چنان که در
جای خود بیان شده است،^۱ نماد شورش و خیزش علیه فلسفه مشاء بدانیم، که بر اساس سه ضلع تفکر
کلامی فخر رازی، تدین غزالی و کشف و شهود شیخ اشراق قوام یافته است، شاید این ادعا دور از ذهن
نباشد که جدای از پاره‌ای عبارت‌های ابهام‌آمیز و واژگان دوپهلوی، آنچه در نسبت دادن علم حصولی
برخاسته از صور مرتسمه به ابن سینا نقش اساسی دارد آشفتگی و درآمیختگی ناشی از نگاه‌های
بخشی‌نگر شیخ اشراق به عبارات ابن سینا است.

۱. برای آگاهی از چگونگی شکل‌گیری فلسفه اشراق و سه ضلع تأثیرگذار آن - تدین غزالی، تفکر استدلالی فخر
رازی و نبوغ سرشار درآمیخته با کشف و شهود شیخ اشراق - به ذبیحی (۱۳۹۲، ص. ۲۷-۴۱) مراجعه کنید.

۴-۳. بررسی عبارات ابن سینا

اینک که تا حدودی ماهیت و پیشینه انتساب علم حصولی ارتسامی به ابن سینا روشن شد و معلوم گردید که این انتساب با اما و اگر همراه است، این پرسش جدی رخ می نماید که اگر صور مرتسمه، چنان که مدعیان و منتقدان بزرگ گفته اند، مستلزم علم حصولی است، آیا دستگاه فلسفی سینوی این ادعا را می پذیرد؟ و چنانچه غیر این است، دیدگاه رئیس فلاسفه مشاء درباره علم واجب تعالی به اشیاء قبل از ایجاد، با رعایت این که هیچ یک از اشکالات و محذورات چهارگانه پیش گفته رخ ندهد، چیست؟ بدیهی است برای پاسخ درست و رسیدن به داوری نهایی بررسی نمونه هایی از تصریحات و عبارات ابن سینا ضروری است و به جهت برداشت های دوگانه از بعضی از عبارات و برای دوری جستن از داوری جانب دارانه می طلبد که متن جملات با تأمل مورد واکاوی، نقد و ارزیابی قرار گیرد.

الف. کتاب *مبدأ و معاد*. در روند تحقیقات گسترده ابن سینا نمی توان اظهار نظر قطعی نمود که این کتاب در چه زمانی نوشته شده است، هر چند بر اساس متون دست اولی که به شرح زندگی او پرداخته اند، باید این کتاب را جزو رسائل نخستین او به شمار آورد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۶۵۰). *مبدأ و معاد* سه مقاله دارد و در مقاله نخست آن - که مفصل ترین مقاله است و دارای اهمیت بسیاری است و در ۵۲ فصل تدوین شده- در فصل هفتم، به یکی از مسائل اساسی که پیوند وثیقی با مسئله علم الهی دارد، یعنی اتحاد عاقل و معقول، پرداخته و می کوشد با ارائه برهان این مدعا را اثبات نماید. در فصل چهاردهم، که اختصاص به یکی از دیدگاه های ویژه و منحصر به فرد وی دارد، بر این باور است که ذات و صفات الهی نه تنها اتحاد مصداقی دارند، بلکه اتحاد مفهومی هم دارند. اشارتی کوتاه به محتوای این دو فصل به جهت ارتباط وثیق آنها با مسئله مورد پژوهش لازم است. در آغاز همین فصل در خصوص تعقل اشیاء می گوید:

واعلم ان "الصورة المعقولة قد تؤخذ عن الشيء الموجود كما أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد تكون الصورة الموجودة مأخوذة عن المعقولة كما أتانا نعقل صورة ما نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لأعضائنا إلى أن نوجدها فلاتكون وُجِدَتْ فعقلنا ولكن عقلناها فُوجِدَتْ ونسبة الكل إلى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا بأنه يعقل ذاته وما يوجب ذاته من كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده لا على أنها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخا للحرار بل نفس وجود المعقول الكل عنده هو الخير المحض الذي يخصه ويعقل معقولات ذواتها علل موجدة للكل. (ابن سینا، ۱۳۶۳-ب، ص. ۱۹)

صورت معقوله گاهی از شیء موجود در خارج گرفته می شود، مانند صورت معقوله فلک که از دیدن با دقت و حس حاصل می شود و گاهی برعکس شیء موجود در خارج از صورت عقلی گرفته می شود، مانند آنجا که صورت اختراعی در ذهن مهندس سبب پیدایش ساختمان در خارج است، صورت نخست

علم انفعالی برخاسته از عقل انفعالی و صورت دوم علم فعلی پدیدآمده از عقل فعلی است. معیار در علم فعلی این است که پس از تعقل صورت معقوله، شیء در خارج پدید می‌آید، «عقلناها فوجدت»، و نسبت پیدایش ممکنات به واجب تعالی «هوهذا» همین فرض اخیر است. واجب تعالی ذاتش و مبدأئیت ذاتی را که می‌داند آنچه خیر برای موجودات است تعقل می‌کند و تعقل ممکنات نزد خداوند همان خیر محض است.

ب: عبارت بند «الف» با تفاوتی اندک در کتاب *شفاء* (۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۳) نقل شده است که برای جلوگیری از تکرار ارائه نشد. در کتاب *اشارات* نیز ذیل عنوان «تبییه» (۱۴۰۳ ق، ص. ۲۹۸) آن را بیان کرده است، و چون همراه با تفصیل و توضیح نیست برداشت و ابهام علم حصولی در آن بیشتر است. (به زودی متن عبارت کتاب *اشارات* می‌آید.)

مشائیان برای بیان علم فعلی و تفاوت آن با علم انفعالی از تشبیهی سود جسته‌اند که زمینه‌ساز اشکالی شده است. برای فهماندن و بیان چگونگی علم فعلی خداوند که در آن صورت معقوله همواره معلوم‌آفرین است، اینان گفته‌اند این وضعیت همانند صورت معقوله نزد انسان است که گاهی صورت علمی سبب شکل‌گیری شیء خارجی می‌شود، مانند صورت مهندس که سبب تشکیل ساختمان در خارج می‌شود. این شبیه‌سازی، در این معنا که صورت‌های معقوله انسانی گاهی معلوم‌آفرین و مقدم بر شیء خارجی‌اند، گفتاری به غایت درست است. لیکن نباید از تفاوت بنیادی صور معقوله نزد خداوند و صور معقوله انسانی که همیشه وجود علمی آنها غیر از وجود عینی آنهاست غفلت نمود. صور معقوله نزد خداوند همواره معلوم‌آفرین‌اند و وجود علمی آنها عین معقولیت آنها است و معقولیت و معلومیت آنها یکی است. چنان که اشارت رفت، این ابهام‌افزایی آنگاه دوچندان می‌شود که ابن‌سینا در *اشارات* می‌گوید:

الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصور الخارجة مثلاً كما تستفيد صورة من السماء وقد يجوز أن يسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ص. ۲۹۸)

مفاد عبارت *اشارات*، با اندکی تفاوت لفظی، همان عبارت کتاب *مبدأ و معاد* است، لیکن چون همراه با توضیحات نیست، از آن علم حصولی برداشت شده است.

ابن‌سینا در عبارت‌های پیش‌گفته در صدد بیان علم فعلی و انفعالی است و چنان که خواجه در شرح *اشارات* آورده است: ونفی الثاني عن الاول تعالی لإمتناع إنفعاله عن غیره» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق، ص. ۲۹۹). قسم دوم که علم انفعالی است از حق تعالی نفی شده است و تأکید دارد که علم حق تعالی فعلی است و تردیدی نیست که علم فعلی بر علم انفعالی برتری دارد. لیکن آنچه این پژوهش در پی آن

است تنها اثبات علم فعلی نیست، چه این که در این جهت اختلافی نیست که علم خداوند فعلی است، بلکه گفتار در علمی است که مبدأ صدور و افاضه صور است و برای اثبات این ادعا ضروری است. (عباراتی را که دلالت بر علم حضوری و چگونگی نسبت صور معقولات به واجب تعالی دارند مورد بررسی و واکاوی قرار خواهند گرفت.)

صفت وجوب وجود، که به تأکید و تکرار در آثار ابن سینا آمده و بنیادی‌ترین گفتار او در حوزه الهیات به معنای خاص در خصوص ذات و صفات الهی به شمار می‌آید و برهان صدیقین نیز بر همین مبنا استوار شده است، در بحث علم الهی بن مایه اصلی است، که راهیابی هر گونه کثرتی را به ذات الهی منع می‌کند و با اثبات وجوب وجود، صفت توحید و دیگر صفات سلبی نیاز به اثبات ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق. ص. ۶۱). بر اساس وجوب وجود و به حکم عقل، موجود واجب باید تمامی صفات کمالی را به گونه اکمل و اتم دارا باشد. همچنین اگر واجب کمال محض است، فقدان هر کمالی موجب ترکیب از دارایی و نداری است و نقصان در هر صفتی مستلزم ترکب ذات از قوه و فعل است. پس تردیدی نیست که با توجه به وجوب وجود، صور مرتسمه نمی‌توانند کمالی برای واجب باشند، زیرا چنان که اشارت رفت لازم می‌آید واجب برای داشتن آنها نیازمند به غیر باشد که خلاف فرض وجوب وجود است.

بنابراین با عنایت به عبارات صریح ابن سینا، که در آنها تأکید بر صدور صور معقوله دارد، نظریه صور مرتسمه در ناسازگاری آشکار با وجوب وجود است و بسیار بعید می‌نماید نکته‌ای با این درجه از اهمیت و بداهت از نگاه دقیق و تیزبین ابن سینا مغفول مانده باشد. از این رو گفتارهایی از ابن سینا که در آن تنها به بیان دو نوع تعقل پرداخته است با آنچه در خصوص علم واجب به اشیاء است و تأکید و تصریح بر صدور صور و افاضه آن‌ها از واجب دارند، همه با هم باید بررسی و دیده شوند و در گفتارهایی که سخن از ارتسام است نباید پنداشته شود که ارتسام به طور گریزناپذیر به معنای علم حصولی است.

۵. پرسش‌های دهگانه

از منظر ابن سینا، علم خداوند به ذاتش علم حضوری است و خداوند عقل، عاقل و معقول است و در پایان «نمط چهارم»/اشارات و تشبیهات می‌گوید: خداوند معقول الذات و قائم الذات است، قیوم و از هر کاستی پیراسته و منزه است. موجودی که این چنین است، لذاته عاقل و معقول است و ذات او منشأ و مقتضی معلول اول است و سایر موجودات غیر از معلول اول با واسطه معلول اویند و علم به علت (ذات) علم به موجودات و لوازم دور و نزدیک آن‌ها است. در پژوهش حاضر که هدف اصلی آن اثبات علم اجمالی کمالی حضوری به اشیاء قبل از پیدایش آنهاست، قبل از ارائه عباراتی که تصریح به این حقیقت دارند، برای روشن شدن محل نزاع و چالش‌هایی که پژوهشگر در علم ارتسامی قبل از ایجاد با آنها روبرو است، آشنایی با پرسش‌های اساسی که در این باره مطرح است ضروری است.

۱. دیدگاه ابن سینا درباره نسبت ذات با صفات چیست؟

۲. آیا چنان که منتقدان می‌گویند، پذیرش صور مرتسمه به معنای علم حصولی ارتسامی است؟
 ۳. آیا پذیرش نظریه صور مرتسمه با ابطال اتحاد عاقل و معقول، سبب راهیابی کثرت به ذات نمی‌شود؟
 ۴. چرا ابن‌سینا صور مرتسمه را لوازم ذات و متأخر از ذات می‌داند؟
 ۵. آیا وقتی عقل به واجب نسبت داده می‌شود عقل به معنای بسیط است، به گونه‌ای که همه صور به طور دفعی نه تدریجی، معقول و معلوم او هستند و موجب هیچ گونه کثرتی در ذات نمی‌شوند.
 ۶. در نسبت دادن عقل به حق تعالی و صور معقوله، کدام یک به عقل بودن سزاوارترند؟ اولویت تعیینی.

۷. نسبت صور علمی به ذات واجب تعالی نسبت صدوری است یا حلولی؟
 ۸. اگر رابطه ذات با صور معقوله حلولی است، ذات محل صور است یا موضوع آن؟
 ۹. آیا صور بعد از افاضه معقول می‌شوند یا افاضه آن‌ها همان معقولیت آنهاست؟
 ۱۰. در نهایت، آیا علم اجمالی کمالی همان علم حضوری تفصیلی است؟
 دریافت پاسخ پرسش‌های گفته‌شده تا حدودی مسیر ناهموار و به غایت دشوار رسیدن به حقیقت علم الهی را روشن و ابهامات را از دیدگاه ابن‌سینا برطرف می‌سازد و پرواضح است برای پاسخ درست به پرسش‌های یادشده گزینه بی‌بدیل مراجعه به پاره‌ای از متون دست‌اول ابن‌سینا است.
 ۱. ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكرر بها في جوهره أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولأنه يعقل ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۲)

بر خلاف نظر مشهور دیگر فیلسوفان مسلمان، ابن‌سینا نسبت بین ذات و صفات را اتحاد مصداقی و مفهومی می‌داند، دیدگاهی ویژه که در جهت درستی علم حضوری واجب به اشیاء قبل از پیدایش آنها است، و نسبت عقل به واجب تعالی به معنای بساطت ذات او است، و لوازم در ذات بسیط به نحو وحدت وجود دارند و ذات مبدأ صور متأخر از ذات است و افاضه صور همان تعقل آن‌ها است و چنین نیست که صور نخست ایجاد و سپس تعقل گردند، بلکه واجب تعالی که عقل بسیط است اشیاء را به طور دفعی بدون این که سبب راهیابی کثرت در ذات شوند تعقل می‌کند. در ادامه ابن‌سینا به نکته‌ای اساسی اشاره دارد و می‌گوید این گونه نیست که خداوند متصور به این صور گردد و محذور کثرت صور در ذات یا محل قرار گرفتن یا موضوع شدن خداوند پیش بیاید، بلکه صور از جانب حق تعالی افاضه می‌شوند

دقت شود) و تأکید می‌کند هر چند این صور عقل‌اند، لیکن ذات بسیط اولی به عقل بودن است و نباید پنداشته شود که صور معقوله ذات را عقل می‌سازند، بلکه واجب آنها را افاضه می‌کند، چون ذات واجب مبدأ ممکنات است و همه معلوم اویند.

تأکید چندباره بر عبارت پیش‌گفته در کتاب *اشارات*، «ویجب أن یکون ما یعقله واجب الوجود من الكل» (۱۴۰۳ ق، ص. ۲۹۸)، که می‌گوید همه ممکنات صادر از او و فعل حق‌اند، یعنی تمامی ممکنات معلوم حق‌اند، برای زدودن این ابهام است که تعقل صور به گونه تدریجی نیست، بلکه دفعی است، یعنی افاضه صور همان معقولیت آنهاست و بن‌مایه اشکالات پنجگانه محقق طوسی (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ص. ۳۰۴) برخاسته از همین تصویر است که صور، به نحو تدریجی، نخست افاضه و بعد معقول شده‌اند.

۲. «صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری إذ هی معلومات له وعلمه سبب وجودها» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۹۵). صور مرتسمه جدای از تعقلشان وجودی ندارند؛ موجودیت صور مرتسمه به این است که معلومات حق‌اند و علم خداوند علت ایجاد و صدور آنهاست.

۳. «لیس علوّ الأول ومجده هو تعقل الأشياء بل علوه ومجده بأن تفیض عنه الأشياء معقولة فیکون بالحقیقة علوه ومجده بذاته» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۲۱۰). پیش از این گفته شد که معقولیت اشیاء کمالی برای خداوند نیست و عظمت و جلال خداوند به این نیست که صور معقول اویند، چه این که صور فعل حق و جزء صفات فعل‌اند، بلکه کمال به جهت این است که صور فائض و صادر از اویند و اگر گفته شده که صور لوازم ذات‌اند، از این رو است که به خودی خود مقتضای هر صدوری تفاوت بین علت و معلول است.

۴. «نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه ونفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له علی أنها عنه» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۸۴). تعقل ذات (علم ذات به ذات) همان موجودیت این اشیاء (صور معقوله، علم به غیر) است. «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لاوجود موجود من شأنه أن یعقل أو یحتاج إلى أن یعقل» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۸۴). وجود و صدور اشیاء از خداوند همان وجود عقلی آنهاست، نه این که دو چیز باشند و وجود معقولی اشیاء وجود موجوداتی باشد که گویا موجودند و شأنیت تعقل دارند.

کوتاه سخن این که صور مرتسم در ذات‌اند، چون معلوم حق‌اند و علمش سبب پیدایش آنهاست. او در بیانی روشن می‌گوید علو و کمال حق تعالی تنها به تعقل آنها نیست، بلکه صور فائض و صادر از اویند. در جمله بعدی می‌گوید وجود موجودات صادر از او چنین نیست که موجوداتی باشند که گویا از قبل وجود دارند و شأنیت تعقل دارند، بلکه وجود آنها همان تعقل آنهاست. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۲۱۰) در تصریحات یادشده، بدون هیچ ابهامی نسبت صور معقوله با خداوند نسبت صدوری «عنه» است، نه

رابطه حلولی «فیه»؛ خداوند محل یا موضوع برای صور نیست که سبب کثرت در ذات گردند.

۵. در کتاب *عیون الحکمه*، ابن سینا بیانی دارد که در حقیقت پاسخ اشکالی است که گویا کسانی، به جهت حضور ماهیات اشیاء در ذات قبل از ایجاد، چنین پنداشته‌اند که علم واجب حصولی است و می‌گوید: «وهو عالم لا لأنه مجتمع الماهیات بل لأنه مبدؤها وعنه فیض وجودها» (ابن سینا، بی تا، ص. ۷۷).

۶. «ونسبة الكل ألی العقل الأول الواجب الوجود هو هذا بأنه يعقل ذاته وما يوجب ذاته من كيفية كون الخیر فی الكل فیتبع صورته المعقولة صور الموجودات علی النظام المعقول عنده» (ابن سینا، ۱۳۶۳-ب، ص. ۲۰). آنچه در کتاب *مبدأ و معاد* آمده است، افزون بر نکات پیش گفته در عبارات پیشین، به این نیز اشاره دارد که آنچه سبب تعقل ممکنات و پیدایش نظام است همان علم الهی به خیرات و کمالات و علت آن‌ها در نظام کل است.

تأمل در نمونه‌های ارائه شده از عبارات ابن سینا، روشن می‌سازد که علم الهی به اشیاء قبل از پیدایش چگونه است. در خصوص اشکالات صور مرتسمه مقالات و کتاب‌های متعدد تدوین شده است. ملاصدرا نیز به بسیاری از آنها از جمله به اشکالات پنجگانه محقق طوسی پاسخ داده است. برای جلوگیری از درازگویی و تکرار، پژوهشگران می‌توانند آنها را در جای خود ببینند.^۱ در اینجا تنها به آن قسمت از اشکال ملاصدرا بسنده می‌شود که تبیین و توضیح آن نقش اساسی در روشن شدن دیدگاه ابن سینا دارد و در حقیقت تأکیدی بر درستی پاسخ پرسش‌های پیش گفته است.

۶. اعتراض ملاصدرا به ابن سینا

ملاصدرا با استناد به آنچه در کتاب *شفاء* آمده است (ابن سینا، ۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۴)، ضمن نکوهش ابن سینا که علم الهی را به صور علمیه می‌داند، می‌گوید او در خصوص چگونگی علم واجب به اشیاء قبل از ایجاد در مانده و حیران است و می‌نویسد:

گاهی می‌گوید امکان ندارد صور تمامی موجوداتی که می‌توانند معلوم حق گردند در ذات حق موجود باشند، چون مستلزم کثرت در ذات می‌شوند و گاهی ارتسام صور در ذات را نسبت به بعضی از موجودات روا می‌داند و گاهی می‌گوید موجودات در صقع ربوبی موجودند بدون این که کسی حتی خود شیخ بداند صقع ربوبی کجاست و گاه از وجود تمام صور در ذات واحد حق و عدم لزوم کثرت در ذات سخن می‌راند و می‌گوید

۱. برای آگاهی از پاره‌ای از اشکالات دیگران می‌توانید به کتاب ترجمه و شرح بخش نخست *مبدأ و معاد صدرالمتألهین*، فصل سوم از گفتار دوم، (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۵-۲۳۴؛ ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۲۰۲ به بعد؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۴۸۳ به بعد) مراجعه کنید.

چون کثرات خارج از ذات و داخل در حقیقت ذات نیستند، وجود آنها به کثرت در ذات نمی‌انجامد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۷۷)

قبل از بیان اشکال ملاصدرا و مقابله آن با متن *شفاء*، یک نکته سزاوار توجه است که بین کلام ابن سینا که می‌گوید «این صور به عنوان اجزاء ذات نمی‌توانند موجود باشند، چون سبب کثرت می‌شوند» و این سخن او که می‌گوید «وجود صور سبب کثرت در ذات نمی‌شوند» ناسازگاری نیست. زیرا کلام نخست او ناظر به حالتی است که صور اجزاء ذات باشند، که در این صورت صور سبب کثرت می‌گردند، ولی گفتار اخیر درباره وضعیتی است که صور لوازم ذات باشند که کثرتی لازم نمی‌آید. اینک به متن عبارت *شفاء* که اشکال ملاصدرا ناظر به آن است بنگرید:

فبقی لک النظر فی حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة فی ذات الاوّل کاللوّام التی تلحقه، أو یكون لها وجود مفارق لذاته وذات غیره کصور مفارقة علی ترتیب موضوعة فی صقع الربوبیة، أو من حیث هی موجودة فی عقل أو نفس إذا عقل الاوّل هذه الصورة یرتسمت فی أيهما کان ... الخ.

این متن بخشی از فصل هفتم از مقاله هشتم *الهیات شفاء* است، فصلی که در حقیقت غرض اصلی آن نفی کثرت و اثبات بساطت ذات باری تعالی است. در آغاز فصل او می‌گوید: حق تعالی عقل بسیط است، عقلی که تمامی معقولات را با تمامی مراتب آنها به طور دفعی دارد، بر خلاف نفس که صورت‌های معقوله آن مرتب، متخالف و تدریجی اند. لیکن صورت‌ها نزد حق تعالی بسیط‌اند و سبب تکثر در ذات هم نمی‌شوند و ذات الهی متصور به این صور نیست، یعنی صور برای ذات نه اجزایند و نه ذات محل و قابل آن‌هاست، بلکه ذات فائض و مُفیض آن‌هاست. اطلاق عقل بر عقل بسیط نیز سزاوارتر است از صدق عقل بر صوری که از او افاضه می‌شوند، چون ذات مبدأ تمامی ممکنات است (دقت شود). چنانچه صور معقوله در عقل بودن اولویت داشته باشند، نتیجه آن این است که این صور ذات را متصور به صور معقوله می‌سازند و در نتیجه صدق عقل بر ذات به واسطه صور می‌شود و این با بساطت ذات نمی‌سازد، بلکه چون عقل بسیط و مُفیض صور است، اولی به عقل بودن است (دقت فزون‌تر)، یعنی این صور همه چیزیت آن‌ها در گرو افاضه و ایجاد آن‌هاست و چنین نیست که صور نخست ایجاد شوند و بعد تعقل گردند.

تأملی اندک در اولویت عقلیت و تقدم (رتبی) آن روشن می‌سازد که ابن سینا ساحت ربوبی را منزله و پیراسته از علم حصولی می‌داند. او به صراحت بعد از نفی تکثر در جوهر و ذات الهی با بیان این فرض که «أو تتصور فی حقیقة ذاته بصورها بل تفیض عنه صورها»، این را نفی می‌کند که ذات به صور موجود آراسته و متصور شده باشد. و چنان که پیداست، نفی آراستگی ذات به صور یعنی نفی علم حصولی از ذات واجب تعالی. در همین راستا، این تعبیر که به تصریح و تکرار در آثار ابن سینا دیده می‌شود، که

«عقلناه فوجدت» نه «وجدت فعقلناه»، گفتاری واضح در نفی علم حصولی از ذات باری تعالی است. در بیان ابن سینا، تعبیر سه‌گانه «ذات»، «علم به ذات» و «علم ذات به غیر»، هر سه حاکی از یک حقیقت‌اند، که همان ذات الهی است. تمام نزاع مدعیان نسبت علم حصولی فعلی برخاسته از همین است که می‌پندارند معقولیت صور بعد از موجودیت آن‌ها است. از این رو ابن سینا قبل از بیان چگونگی نسبت صور علمیه با ذات ضروری می‌بیند که نخست به پرسش‌های مقدر برخاسته از صور مرتسمه پاسخ دهد:

• علت روی‌آوری به صور مرتسمه برای توجه علم الهی چیست؟

• آیا نظریه صور مرتسمه به معنای پذیرش علم حصولی ارتسامی است؟

• آیا دو قید لوازم و تأخر از ذات، نفی علم کمالی الهی است؟

ابن سینا علم حضوری ذات به ذات را خدشه‌ناپذیر می‌داند، چنان‌که مبدأیت ذات برای ممکنات نیز خلل‌ناپذیر است. به این دو گزاره قطعی افزون کنید که عالم بدون معلوم ممکن نیست. اینک در خصوص علم پیشین واجب یا باید به طور کلی منکر علم الهی شد، پنداری که بطلان آن بدیهی است؛ و فرض دیگر این است که خداوند عالم به اشیاء باشد و علمش از طریق اعیان ثابته معتزلی باشد، دیدگاهی که ابن سینا آن را نادرست می‌داند، چون وساطت بین وجود و عدم باطل است. همچنین اگر علم الهی از طریق مثل افلاطونی باشد، افزون بر محذور تسلسل، نظریه مثل از نظر او مردود است. بنابراین یا باید علم پیشین را نپذیرد، چنان‌که شیخ اشراق بعدها گفت که جهان چون دفتری گشوده نزد خداوند است، و تنها علم حضوری مع‌الاشیاء را بپذیرد. چنان‌که پیداست از پذیرش این نظریه، افزون بر تالی فاسدی که نفی علم پیشین خداوند است، لازم می‌آید خداوند علم حضوری به ذات خودش هم نداشته باشد (تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا)؛ چون علم به ذات موجود بسیط، بدون علم به مبدأیتش، گفتاری تناقض‌آمیز است. اگر خداوند علم به ذاتش دارد، علم به علیت تامه خودش هم دارد و علم به علت تامه، علم به همه معلولات است. خداوند ذات خودش را تعقل و با تعقل ذات تمامی معلولات متعقل و معلوم او می‌گردند. از این رو علم به ذات موجود بسیط مستلزم علم به مبدأیت اوست و نفی علم به مبدأیت از موجود بسیط نافی علم ذات به ذات است.

ابن سینا در این مسیر به غایت دشوار، پس از بررسی همه جوانب مسئله علم الهی، به علم ارتسامی در ذات همراه با دو قید -یا قید و صفت- رسیده است. البته دو قید در حقیقت یک چیزند، چون همواره لازم متأخر از ذات است و تأخرش هم امری کاملاً بدیهی است؛ چون در دوگانگی علت و معلول همیشه معلول و صادر مؤخر و مصدر و علت مقدم است، صور لازم علم ذات و علم فعلی حق‌اند و پرواضح است که وجودات علمی صور معلوم حق‌اند، نه ماهیات آنها. ابن سینا که به حکم اجتناب‌ناپذیری تقدم رتبی علت بر معلول باید صور معلول را متأخر بشمارد، می‌گوید این صور هرچند تأخر رتبی دارند، لیکن

همه در عالم ربوبی اند و عالم ربوبی محیط بر همه موجودات است. در همین راستا، می‌گوید: «فیکون العالم الربوبی محیطاً بالوجود الحاصل والممكن ویکون لذاته إضافة إليها من حیث هی معقولة لا من حیث لها وجود فی الأعیان» (ابن سینا، ۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۴). با تأمل در این دو سطر از عبارت کتاب شفاء، هر ناگفته تصریحی در عبارت را می‌توان تصویر کرد. کوتاه سخن این که ابن سینا به حکم قواعد عقلی، که موجود بسیط واجب من جمیع جهات باید همه کمالات را در مرتبه ذات دارا باشد، از جمله علم حضوری در عین کشف تفصیلی، می‌گوید تمامی موجودات حاصل (مجردات) و ممکن (مادیات) در عالم ربوبی، از جهت وجود تعقلی که دارند، نه اعیان خارجی، نزد او حاضرند. در خصوص حقیقت صور معقوله که گفت در عالم ربوبی نزد حق‌اند، سه فرض ارائه می‌کند:

۱. صور معقوله موجود لوازم ذات و متأخر از ذات باشند.
۲. صور معقوله به وجودی مفارق از ذات موجود باشند، مانند صور مفارقه‌ای که صور آنها مترتب بر یکدیگر، متخالف با هم و در صقع ربوبی اند، مانند چپش مقدمات سه‌گانه یک استدلال که نتیجه در آن مترتب بر مقدمتین و متأخر است.
۳. صور معقوله در عقل یا نفسی مستقل مرتسم گردند و عقل یا نفس به مانند موضوع برای این صور باشند.

فرص دوم و سوم، چنان که در ادامه به آن پرداخته است، از نظر او نادرست‌اند. در خصوص انتخاب فرض نخست، هرچند به صراحت پیام روشنی برای پژوهشگران ندارد و حتی برداشت این است که گویا عبارات به گونه‌ای ابهام‌آمیز است و شاید همین سبب گفتار اوست که سبب شده ملاحظه را آشفته گردد و او را نکوهش نماید، لیکن تردید روا مدارید که عدم انتخاب و بیان صریح دیدگاه ناشی از سرگردانی در انتخاب یکی از فرض‌های پیش‌گفته نیست. زیرا فرضی که صور در نفس یا عقل مستقلی باشند، بطلان آن بدیهی است و بسیار روشن است که نمی‌تواند مورد پذیرش باشد. فرض دوم که دارای ویژگی‌های سه‌گانه است، چنان که در رد آن آمده است (ابن سینا، ۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۵)، ناظر به قول افلاطون است که ابن سینا از اساس مُثُل را نادرست می‌داند، بلکه بر خلاف پنداری که تشقیق شقوق را سرگردانی می‌داند، در حقیقت باید آن را قدرت فلسفه‌ورزی فیلسوف دانست. او به درستی می‌داند هیچ کس نمی‌تواند مدعی تمام و کمال سخن باشد و به بیان روشن‌تر، گفتار او فصل الخطاب درباره علم پیشین الهی باشد. از این رو کوشیده است شاخصه‌های یک قول سازگار با موجود احدی الذات را که از هر گونه کثرتی پیراسته است ارائه نماید و در نهایت بگوید این صور با شاخصه وجود تعقلی که دارند و تمامی موجودات (حاصل و ممکن) با او نسبت حضوری دارند، در عالم ربوبی نزد او حاضرند.

ابن سینا، در راستای تأکید بر این حقیقت اساسی که تعابیر ذات، علم ذات به غیر و مبدائیت ذات برای کل موجودات همه یک حقیقت‌اند، که در فصل دوازدهم مبدأ و معاد و در دیگر آثارش در بحث

عینیت ذات با صفات نیز بر آن تأکید نموده است، با طرح نظریه اتحاد مصداقی و مفهومی ذات و صفات،^۱ ذات الهی را از هر کثرتی، حتی کثرت حیثیات، پیراسته می‌داند و ارائه فرض‌های چندگانه از حقیقت و کُنّه ذاتی که به تعبیر همه فیلسوفان و متکلمان، از جمله خود ملاصدرا، «کنه الواجب غیر معلوم للبشر» است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۵۵)، در حقیقت تلاشی است برای پرتو گرفتن از ذاتی که به بیان ابن‌سینا: «أَنَّ لَهُ الْبَهَاءَ الْأَعْظَمَ وَالْجَلَالَ الْأَرْفَعَ وَالْمَجْدَ الْغَيْرَ الْمَتَنَاهِيَّ» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۲). عظمت و صفات جمال و جلال او غیرمتناهی است. در خصوص صقع ربوبی، که ملاصدرا مدعی است نه ابن‌سینا و نه هیچ کس دیگری نمی‌داند صقع ربوبی چیست، از جهت تصویری و این‌که کنه ذات برای هیچ کس معلوم نیست، گفتاری به غایت استوار و غیرقابل خدشه است. لیکن از جهت تصدیقی و اعتراف به آن ذات لایتناهی بما لایتناهی، مورد تردید و مناقشه هیچ فیلسوف موحدی نیست. شگفتا! خود ملاصدرا در موارد متعدد و در کاربردهایی که همه نشان از ناپیدایی و عدم شناخت تصویری قطعی دارند، از واژه صقع «جَنَّةُ الْمُقْرَبِينَ وَصُقْعُ الْكُرَّوْبِيِّنَ» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۵۸۱) به تکرار بهره می‌برد و در عین حال به ابن‌سینا طعن می‌زند که هیچ کسی و حتی خود او هم نمی‌داند چه می‌گوید.

ملاصدرا در جلد ششم *اسفار*، بعد از نقل اشکالات دیگران بر صور مرتسمه و پاسخ آنها، با استناد به عباراتی از ابن‌سینا از جمله آنچه در فصل ششم از مقاله هشتم «الهیات» شفاء آمده، که مقصود از عقل در واجب تعالی عقل بسیط است، عقلی که افاضه صور می‌کند و تعقل ذاتش تعقل و موجودیت کل ممکنات است، به صراحت اعتراف به دشواری فهم مسئله علم الهی دارد و می‌گوید: «کلهما تصریحات و تبيينات علی العلم الاجمالی الکمالی والعقل البسیط، لکن معرفة هذا العقل البسیط فی غایة الصعوبة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ص. ۲۲۷). در جای دیگری فهمیدن چگونگی علم واجب تعالی را طریقه اختصاصی و تنها مخصوص خود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۴۰).

در نهایت، قبل از نقد و بررسی و توضیح درباره علم اجمالی کمالی این را نیز بگوییم که ملاصدرا، که فهم علم الهی را طریقه اختصاصی خود می‌داند، در خصوص صور مرتسمه بر این باور است که آنچه صلاحیت برای از بین بردن این قاعده-صور مرتسمه- دارد اموری است (۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۶۵) و در ادامه چهار اشکال بر صور مرتسمه گرفته است که برای جلوگیری از طولانی شدن از ارائه آنها صرف نظر شد.

۱. ابن‌سینا در تصریحات و عبارات مکرر بر دیدگاه اتحاد مصداقی و مفهومی ذات و صفات تأکید نموده است، هرچند در نگاه ابتدایی این دیدگاه بسیار بعید می‌نماید. برای آگاهی بیشتر به کتاب *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن‌سینا* (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۱-۴۰۰) مراجعه نمایید.

۷. بررسی، نقد و ارزیابی

قبل از پرداختن به نقد و بررسی بیان چند نکته خالی از فایده نیست.

الف. به کسانی که فلسفه اشراقی را تکمیل راه ناتمام ابن سینا می‌دانند باید یادآور شد که فلسفه اشراقی نه تنها از منظر روشی در تضادی آشکار با فلسفه سینیوی است، بلکه از جهت محتوایی در پاره‌ای از مسائل فاصله معناداری با فلسفه ابن سینا دارد. در همین مسئله علم الهی، شیخ اشراق نه تنها گامی در جهت تبیین درست آن برنداشت، بلکه بر اساس نظر میرداماد پایه‌گذار برداشتی نادرست گردید که بعدها مجادلات درازدانی برانگیخت. ابن سینا، که خود توجه به همه جوانب مسئله داشته است، در کتاب *شفاء* دیدگاهی را که بعدها سهروردی مدعی آن بود و جهان را دفتری گشوده نزد حق تعالی می‌دانست، تصویری نادرست از علم الهی معرفی کرده است، زیرا اثبات علم حضوری مع‌الاشیاء و سکوت از چگونگی علم پیشین مستلزم نفی علم ذات به ذات است.

ب. افزون بر بُن‌مایه‌های فکری سهروردی، که به ادعای خود او نتیجه خلوات - پیراسته شدن نفس از مادیات - و منازلات - ارتقای نفس - است و فلسفه استدلالی و برهانی سینیوی را برنمی‌تابد، بستر فکری عصر وی را نیز باید در نظر گرفت که پندارهای دین‌محورانه غزالی در آن جولان می‌داد. این تا جایی بود که از نسبت تکفیر دادن به ابن سینا پروایی نداشت. به این‌ها اضافه کنید اشکالات پرشمار فخر رازی را، که شرحش بر *اشارات و تنبیهات* به قبح نامبردار گردیده است. همه اینها را باید جزو عواملی دانست که زمینه بدفهمی نظریه ارتسام صور را فراهم آورده است.

ج. شاید مهم‌ترین عامل جدال‌ها درباره علم الهی به طور عام، و در خصوص مسئله مورد پژوهش به طور خاص، برخاسته از نارسایی فهم بشری است. به یقین اگر پرسنده‌ای از ملاصدرا، که گام‌های اساسی در راه حل مسئله علم برداشته است، بپرسد این که می‌گویید «حقیقت موجودات قبل از ایجاد نزد خدا حاضرند به چه معناست؟» نمی‌تواند پاسخی روشن دریافت نماید. چون خود ملاصدرا می‌گوید «ولا ادری فی التصویص علیه مصلحة لغموضه وعسر ادراکه علی أكثر الأفهام» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۴۰). تصریح بر مسئله علم را به جهت دشواری آن مصلحت نمی‌داند و در جای دیگر فهم آن را خارج از توانایی علمی و کوشش بشری می‌داند، مگر برای کسی که مؤید به تأیید الهی و برخوردار از نفت روحانی باشد: «فأقول وروح القدس ینفث فی روعی» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۹۱).

د. کوشش برای شناخت خود، موجودات پیرامون، و بر فراز همه موجود مستقل و بی‌نیاز مطلق، بیش از هر تحمیل بیرونی، مقهور الزامات درونی خود انسان است. شناخت انسان نیز، چنان که در متون کهن (ابن سینا، بی‌تا، ص. ۱۵۸) و آموزهای دینی آمده است، هم‌تراز با شناخت خداوند شمرده شده است. این نیز بدیهی است که هر گونه شناختی از خود یا خدا در گام نخست در گرو شناخت «اصل واقعیت هستی» است.

هر در نهایت با جمع‌بندی نکات یادشده و اعتراف به این که درک و فهم بشر از حقیقت علم الهی در مانده و ناتوان است، و از سویی پذیرش اصل واقعیت هستی و این که در نظام هندسی سینوی جهان‌شناسی برهانی و یقینی غایت اصلی فلسفه است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳-ب، ص. ۱۸)، بدون هیچ تردیدی انسان‌شناسی بدون خداشناسی ممکن نیست. بنابراین انسان به اندازه توانی که دارد باید بکوشد از راه خودشناسی به خداشناسی برسد. این پی‌جویی نیز هرچند از منظر فطری و عمومی عمری به درازای تاریخ تفکر بشری دارد، لیکن از منظر خاص فیلسوف، که وظیفه ذاتی‌اش بازشناسی واقعیت از غیر آن است، شناخت ذات و صفات موجود برتری است که هستی‌بخش جهان است. این به ویژه همواره جزو یکی از دلمشغولی‌های اصلی و جداناپذیر اندیشه‌ورزی فیلسوف است و در بین فیلسوفان مسلمان ابن‌سینا، افزون بر تدوین کتاب *المبدأ و المعاد*، در کتاب‌های *اشارات و تنبیهات*، *شفاء و نجات* و غیره نیز به شناخت ذات و صفات اهتمام خاصی دارد. او برای ارائه تصویری از واجب‌الوجود من جمیع جهات، که کمال محض است، نهایت دقت و وسواس علمی را در قالب عبارات به تصویر کشیده است. پس بسیار طبیعی می‌نماید که حتی فیلسوف بزرگی همانند او در استخدام الفاظ، که حکایتگر ظاهر معنا هستند، نتواند آن معنای متصور را در قالب الفاظ، عبارات و اصطلاحاتی ارائه نماید که ضمن پیراستگی معانی از تشبیه و تزییه مطلق، آراستگی الفاظ چنان مطلوب باشد که کمتر مورد اعتراض دیگران قرار گیرد.

۸. علم اجمالی کمالی

واژه «اجمال» در کاربرد اصولی به معنای ابهام و عدم تعین است و در اصطلاح فلسفی یعنی بساطت و اندماج. مثال رایج آن ملکه علمیه است که هر صاحب‌دانشی در حوزه آن دانش می‌تواند به آن برسد تا به هنگام نیاز تفصیل مسائل در دسترس او باشد. نمونه ملموس و محسوس بساطت قطره جوهر و مرکبی است که به طور تفصیلی و تفکیکی قبل از تبدیل شدن به نقوش، حروف و کلمات تمامی آنها در آن مندمج و نهفته است.

یادآوری. گفته شد ملاحظه‌را بر این باور است که با توجه به تصریحات و تنبیهات ابن‌سینا، دیدگاه او در خصوص علم الهی همان علم اجمالی کمالی است. اینک برای درستی و استواری این ادعا و این که کدام قسم از علم اجمالی کمالی در راستای مبانی ابن‌سینا قرار دارد، افزون بر آنچه تا کنون گفته شد، دایر بر این که نسبت صور معقوله صدوری است، نه حلولی، و وجودات صور معقول و معلوم حق‌اند، گزارشی از بعضی از مبانی مرتبط با پژوهش حاضر که در راستای درستی مدعیات پیشین است ضروری می‌نماید.

الف. اساس بیشتر اشکالات، بلکه می‌توان گفت تمامی اشکالات در نظریه ارتسام صور، به جهت راهیابی علم حصولی به ساحت ربوبی است، علم حصولی‌ای که حاصل راهیابی ماهیات است. اینک باید به درستی دقت نمود در دستگاه فلسفی سینوی جایگاه و نقش ماهیت چیست؟ تمایز ماهیت و

وجود، به عنوان آموزه ابن سینا در حوزه مباحث الهیات به معنای عام و خاص، ماهیت را به عنوان قسم وجود دارای دو نقش کلیدی ایجابی و سلبی نموده است. نقش سلبی: موجودی که ماهیت ندارد وجودش واجب است؛ نقش ایجابی: موجودی که ماهیت دارد موجود ممکن است. به راستی چگونه می‌توان پذیرفت کسی که در یک مرزبندی آشکار وجود واجب را پیراسته از ماهیت می‌داند و بر اساس قاعده پذیرفته‌شده، که «الحق ماهیته انیته»، ماهیت واجب را همان انیته او می‌داند، علم پیشین او به اشیاء را علمی برخاسته از ماهیات و علمی حصولی بداند؟

ب. بساطت و احدی الذات دانستن خداوند حقیقتی است که فیلسوفان موحد در حوزه ذات و صفات الهی بدون هیچ کم‌وکاست بر آن تأکید نموده‌اند، تا آنجا که حتی وجود صفتی حقیقی را که در آن شائبه غیریت ذات و صفات باشد بر نمی‌تابند. در این میان، ابن سینا نخستین فیلسوف شناخته‌شده و صاحب مکتب فلسفی است که در خصوص نسبت ذات با صفات گامی فراتر از مشهور برداشته و با ارائه نظریه «اتحاد مصداقی و مفهومی ذات و صفات» نشان داده است که با راهیابی هر گونه کثرتی به ذات، حتی کثرت حیثیات، مخالف است. حال ملاصدرا بی‌محابا رأی ابن سینا را، که به نظرش به تعطیلی صفات می‌انجامد، ظنی فاسد و وهمی کاسد شمرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج. ۶، ص. ۱۳۳). از نگاه نگارنده، چنان که در جای خود از دیدگاه ابن سینا دفاع و به اشکالات ملاصدرا پاسخ داده است^۱، مفاد حقیقی این نظریه، یعنی این که صفات کمالی خداوند همه به یک وجود موجودند که همان وجود ذات است، و تصویر حضور ماهیات نزد ذات باری تعالی در تعارضی آشکار با بساطت ذات الهی است. به بیانی صریح و روشن نمی‌توان از سویی به بساطت موجود احدی الذات و اتحاد مصداقی و مفهومی ذات باور داشت و از سویی از حضور ماهیات که منشأ غیریت و کثرت‌اند سخن به میان آورد.

ج. سه صفت علم، اراده و عنایت جلوه‌هایی از یک صفت‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱) و چنان که علم از معلوم جدا نیست و تصویر جدایی اراده الهی از مراد با وجوب وجود نمی‌سازد و هر گونه وابستگی در مرتبه ذات سبب نیازمندی به غیر و نافی وجوب وجود است، همچنین هر تصویری که شائبه استكمال و مستکمل شدن خداوند در آن باشد نیز در ناسازگاری آشکار با قاعده شناخته‌شده «العالی لا ینظر الی السافل» (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج. ۳، ص. ۱۴۹) است. چنان که در علم یا اراده الهی حالت انتظار یا جدایی مراد از اراده نافی بساطت و وجوب وجود است، باور به این که علم خداوند از طریق صور باشد نیز با وجوب وجود و با قاعده عقلی، که می‌گوید موجود برین نگاه و نیازی به موجود زیرین ندارد، نمی‌سازد، بلکه خداوند، از این جهت که مبدأ و علت موجودات است و موجودیت موجودات همان معلومیت آنها بوده و بر اساس علم عنایی، وجود علمی موجودات منشأ وجودات عینی است.

ابن سینا تصریح می‌کند که خداوند برای شناخت اشیاء قبل از ایجاد به هیچ چیزی نیاز ندارد. او در قالب یک قیاس استثنائی، این‌گونه استدلال می‌کند که چنانچه خداوند برای شناخت موجودات نخست ذاتش را تعقل کند و بعد از آن ذاتش را از جهت این که ذات مبدأ موجودات است تعقل نماید، در حقیقت گویا خداوند ذاتش را دو بار تعقل نموده و این با بساطت ذات سازگاری ندارد. زیرا تعقل دوم-تعقل مبدأئیت- غیر از تعقل نخست-ذات- است. او تصریح می‌کند «وتعقل جمیع الاشیاء علی ما هی علیه عقلا بسیطا من غیر حاجة الی اعتبار و نظر» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۸۵). عقل بسیط، که همه چیز را به نحو اجمال و بساطت دارد، بدون هیچ اعتبار و نظری به جز ذات خودش تمامی ممکنات را چنان که هستند تعقل می‌کند.

د. ابن سینا در خصوص مراتب علم می‌گوید برترین علم، علم واجب به ذات خودش و علم واجب به ماسوا است، و یکی هم علم جوهر عقلیه به معلولاتی است که دارند، و در نهایت علم و تعقل نفوس انسانی است: «إدراک الأول للاشیاء من ذاته فی ذاته هو أفضل أنحاء کون الشیء مدرکاً و مدرکاً ... الخ» (ابن سینا، ۱۴۰۳ ق، ج. ۳، ص. ۳۰۱). ادراک واجب عالی‌ترین درجه ادراک است و چون بین مدرک و مدرک از جهت قوت و ضعف ارتباط و سنخیت است، به هر اندازه که مدرک قوی باشد مدرک هم دارای برتری و قوت است. بر این اساس، چون واجب تعالی عالی‌ترین مدرک است، صور مرتسمه در ذات او باید بالاترین مدرکات باشند. همچنین نهایت تجردی که یک شیء معلول می‌تواند داشته باشد صور مرتسم در ذات از آن برخوردارند، و چنان که روشن است تجرد و سنخیت در وجودات تصویر دارد، نه در ماهیات.

همچنین در حوزة علم پیشین واجب تعالی ریشه در چگونگی نسبت صور با ذات دارد. یک فرض این بود که لوازم متأخر باشند. ابن سینا با فراز و فرودی که نسبت به این فرض دارد رأی نهایی و قاطع خودش را نمی‌گوید. در خصوص فرض سوم نیز می‌گوید: «فإذا قلنا لَمَا عَقَلَهَا وَجَدتْ وَلَمْ یکن معها عقل آخر ولم یکن وجودها إلا أنها تعقلات فانما یكون كَأَنَّنا قلنا لانه عقلها عقلها أو لانها وجدت عنده وجدته» (ابن سینا، ۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۵). چنانچه این صور در عقل یا نفس دیگری باشند، یا قبل از این عقل یا نفس عقل و نفس دیگری است و... که منجر به تسلسل می‌شود، یا صور در عقلی قرار دارند که با تعقل آن عقل صور موجود می‌شوند: «چون تعقل گردد موجود می‌شود». چنانچه در این گزاره جای تعقل و وجود عوض گردد: «چون موجود گردد تعقل می‌شود»، موجود شدن و تعقل شدن یکی هستند. در نتیجه لازم می‌آید شیء خودش به خودش معلل گردد و بطلان آن واضح است.

فرض دوم می‌گوید صور در وجود عقل مفارقی با سه ویژگی پیش گفته موجود شوند. در این فرض نیز یا قبل از آن عقلی است و هلم جرا که تسلسل پیش می‌آید، یا عقل مفارقی که محل صور شده است به مانند فرض دوم است، «چون موجود شود صور تعقل می‌شوند یا برعکس». در این صورت همان تالی

فاسد قبلی که موجودیت شیء به نفس خودش متکی باشد پیش می‌آید. چنان که پیداست، ابن سینا فرض سوم و دوم را همراه با محذور عقلی (محال) می‌داند، و در خصوص فرض اول نه تنها ابراز نظر قطعی نمی‌کند، بلکه درباره آن می‌گوید: «فینبغی أن تجتهد جهدک فی التخلّص من هذه الشبهة» (ابن سینا، ۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۶)؛ شخص باید بکوشد برای رهایی از شبهه چگونگی نسبت صور با ذات چاره‌ای بیندیشد.

از آنجا که در حقیقت پرسش اصلی در مسئله علم الهی از منظر ابن سینا این است که چرا او به روشنی تصریح به دیدگاه خودش ندارد؟ باید گفت ابن سینا در قامت یک فیلسوف تمام‌عیار، که تنها باید بر اساس برهان و استدلال اظهار نظر نماید، به یقین نمی‌تواند، و بلکه نباید، در مقوله‌ای که عقل بشری به کنه آن راه ندارد ادعایی جزمی و نهایی داشته باشد. اگر گفتار یا ادعایی قطعی بکند، چه بسا جای خرده‌گیری و نکوهش داشته باشد که بر چه اساس و ملاکی با جزمیت و قطعیت سخن گفته است. لیکن در عین حال او با سنجه عقل بشری با ایده این که صور لوازم متأخرند توانسته مشکل علم پیشین را حل کند و از راهیابی کثرات به ذات جلوگیری نماید. در نهایت نیز بیان می‌کند که این صور بدون کم‌وکاست همان واقعیت اشیاءند، البته به وجود علمی و همه در عالم ربوبی نزد واجب تعالی حاضرند.

تأملی دوباره: تا آنجا که نگارنده عبارات ابن سینا را دیده است، اصطلاح «صور مرتسمه» در عبارات او ثبت نشده است و سخن از علم ارتسامی در ساحت ذات است. از آنجا که از نظر رتبه بین صادر و مصدر دوگانگی است و صادر در مرتبه متأخر است، تعبیر به ارتسام شده است. جهت دیگر عدم تصریح را نیز باید پیدایی و آشکارا بودن علم حضوری ذات به ماسوا دانست. زیرا بر اساس تصریحات و مبانی وی، به خصوص احدی الذات دانستن خداوند، و این که خداوند کمال محض است، پرواضح است که علم حصولی در هر مرتبه‌ای از ساحت ربوبی که باشد، نه تنها کمالی برای واجب نیست، بلکه کاستی و منقصت به شمار خواهد آمد. به علاوه، صور چون فعل حق‌اند، به خودی خود کمالی برای ذات نیستند، بلکه صدور صور از ذات کمال است. افزون بر همه اینها، اگر علم به صور علمی حصولی باشد، برای علم به صور، صور دیگری لازم است و این یعنی تسلسل باطل (ابن سینا، ۱۳۶۳-الف، ص. ۳۶۵). بیان این که صور لوازم و متأخرند نیز گواهی دیگر بر همین ادعا است که نباید پنداشته شود صور حصول در ذات دارند، بلکه صور معلوم و معلول حق‌اند و بسیار روشن است که هر چند به لحاظ مرتبت رتبه معلول متأخر از علت است، لیکن جزو لوازم شمرده شده‌اند و صور لوازم‌اند. چون ذات علم به مبدائیت دارد و علم به مبدأ بودن دارای لوازمی است و بر اساس قاعده «کل مجرد معقول و کل معقول مجرد»، معقولات معلوم و حاضر نزد خداوند هستند.

نکته آخر و بسیار مهم. بر اساس تصریحات و تنبیهات رسیده از ابن سینا، چنان که ملاصدرا به پاره‌ای از آنها استناد نموده است و در ادامه می‌گوید (۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۲۲۷) «کله‌ها تصریحات و تنبیهات علی

العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط»، و همچنین بیان مبانی و مؤیدات پیش‌گفته، تردیدی نیست که از نگاه ابن‌سینا علم پیشین واجب به ممکنات علم اجمالی کمالی بسیط است. لیکن سزاوار توجه جدی است که هدف پژوهش تنها صرف اثبات علم اجمالی کمالی نیست، چون این تمام مدعای پژوهش نیست. زیرا اگر علم اجمالی به این معنا باشد که خداوند علم ذات به ذات دارد و به جهت علیت تامه‌ای که ذات به اشیاء دارد خداوند منشأ وجود آنهاست و علیت خداوند (دقت شود) یعنی همان علم ذات در مرتبه ذات به گونه‌ای است که ذات توانایی علم بر اشیاء دارد، در این صورت اشکال پیش‌گفته که از سوی خود ابن‌سینا گفته شده پیش می‌آید که ذات باید دو بار تعقل داشته باشد، یک بار تعقل ذات به ذات و یک بار تعقل توانایی علم بر ممکنات. «لکان عقل ذاته مرتین ولم یکن عقله عقلا بسیطا» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۸۵). بدیهی است که دو بار تعقل ذات با بساطت ذات نمی‌سازد. از این رو با عنایت به بیان ملاصدرا، در خصوص تصریحات ابن‌سینا که گفت «العلم الاجمالي الكمالي والعقل البسيط»، سخن او دو شاخصه اساسی دارد: یکی علم اجمالی کمالی و دیگری عقل بسیط. این یعنی تمامی ممکنات به علم حضوری معلومات و معلومات تفصیلی او هستند. این همان تأکید چندباره‌ای است که ذات، علم به ذات، و علم به مبدئیت ذات همه بیان یک حقیقت بسیط‌اند.

۹. نتیجه‌گیری

علم الهی دشوارترین مسئله فلسفی و کلامی است و در این میان چگونگی علم پیشین الهی، از جهت این که عالم بدون معلوم تصویر ندارد، دشواری دوچندان دارد. با توجه به محدودیت‌های دانش بشری، ادعای داشتن دیدگاهی که فصل‌الخطاب باشد آشکارا با ماهیت علم ناسازگار است. ابن‌سینا، که در عرصه فلسفه‌ورزی قبل از هر چیزی تسلیم برهان است، بر اساس مبانی فلسفی، بساطت ذات، وجوب وجود، تمایز ماهیت و وجود و این که هر گونه اعتبار و نظری از سوی موجود برین به موجود زیرین سبب نیازمندی و کاستی است، دیدگاه صور متأخر از ذات را مطرح نموده است، صوری که رابطه صدوری با خداوند دارند و لوازم ذات و متأخرند. بر این دیدگاه اشکالات متعددی وارد شده است و به نظر میرداماد ریشه اشکالات برخاسته از بخشی‌نگری شیخ اشراق به عبارات ابن‌سینا است. در نهایت پژوهش حاضر پس از بررسی و ارزیابی، چنان که ملاصدرا تصریحات و تنبیهات ابن‌سینا را گواه «علم اجمالی کمالی» می‌داند، با شاخصه اساسی «العقل البسيط»، دیدگاه ابن‌سینا را علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌داند.

فهرست منابع

- ابن سینا. (۱۳۶۳-الف). *الشفاء، الالهيات*. (تحقیق الاستاذین الاب قنوتی وسعید زاید). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ابن سینا. (۱۳۶۳-ب). *المبدأ والمعاد*. (به اهتمام عبدالله نورانی). مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا. (۱۳۶۴). *النجاة، فی الحکمة المنطقية والطبیعية والالهية*. ناشر مرتضوی.
- ابن سینا. (۱۳۷۱). *المباحثات*. (تحقیق و تعلیق محسن بیدار). قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا. (۱۳۷۹). *التعلیقات*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا. (۱۴۰۳ ق). *الاشارات والتبیهات مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی وشرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی (ج. ۳)*. دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا. (بی تا). *رسائل*. قم: انتشارات بیدار.
- ذیحی، محمد. (۱۳۸۰). *ترجمه و شرح مبدأ ومعاد صدر المتألهین، بخش مبدأشناسی*. قم: انتشارات دانشگاه قم.
- ذیحی، محمد. (۱۳۸۶). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*. تهران: انتشارات سمت.
- ذیحی، محمد. (۱۳۹۲). *فلسفه اشراق، داورى‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نورى*. تهران: انتشارات سمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج. ۱ و ۳)*. (به تصحیح و مقدمه هنری کرین). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (بی تا). *حکمة الاشراق، با شرح قطب‌الدین رازی (چاپ سنگی)*. بی جا: بی نا.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). *نهاية الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی (التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة).
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۹۹۴ م). *تهافت الفلاسفة*. (تحقیق الدكتور علی بو ملحم). بیروت: دارمکتبة الهلال.
- فخر رازی. (۱۴۱۱ ق). *المباحث المشرقية فی علم الالهيات والطبیعیات (ج. ۱-۲)*. قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، با حواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری*. (تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی). مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- ملاصدرا. (۱۳۸۱). *المبدأ والمعاد فی الحکمة المتعالیة (ج. ۱-۲)*. (تصحیح و تحقیق و مقدمه: محمد ذیحی، جعفر شانظری). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- میرداماد. (۱۳۶۷). *القبسات*. (به اهتمام دکتر مهدی محقق). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- میرداماد. (۱۳۷۶). *تقویم الایمان وشرحه کشف الحقایق*. (حقه و قدم له علی اوجبی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالالامپور.

References

- Avicenna (Ibn Sina). (1364 SH). *Al-Najat fi al-hikmat al-mantiqiyya wa al-tabi'iyya wa al-ilahiyya*. N.p: Murtaazawi Publication. (In persian)
- Avicenna (Ibn Sina). (1371 SH). *Al-Mubahithat*. (M. Bidar, Research and Commentary). Qom: Bidar Publications. (In persian)

- Avicenna (Ibn Sina). (1379 SH). *Al-Ta'liqat*. Qom: Markaz-i Intisharat-i Daftar-i Tablighat-i Islamiyi Hawzayi Ilmiyya-yi Qom. (In persian)
- Avicenna (Ibn Sina). (1403 AH). *Al-Isharat wa al-tanbihat ma'a al-sharh li l-muhaqqeq Nasir al-Din al-Tusi wa sharh al-sharh li l-Allamah Qutb al-Din al-Razi*, vol. 3. N.p: Daftar-i Nashr al-Kitab. (In persian)
- Avicenna (Ibn Sina). (a1363 SH). *Al-Shifa', al-ilahiyat*. (A. Qanaqati & S. Zayed, Research). Tehran: Nasir Khusro Publications. (In persian)
- Avicenna (Ibn Sina). (b1363 SH). *Al-Mabda' wa al-ma'ad*. (A. Nurani, Compiler). Tehran: Mu'assasayi Mutaleat-i Islami-yi Daneshgah-i McGill with cooperation from Daneshgah-i Tehran. (In persian)
- Avicenna (Ibn Sina). (n.d.). *Rasa'il*. Qom: Bidar Publications. (In persian)
- Fakhr Razi (1411 AH). *Al-Mabahith al-mashriqiyya fi 'Ilm al-ilahiyat wa al-tabii'iyat*, vols. 1-2. Qom: Bidar Publications. (In persian)
- Ghazali, M. (1994). *Tahafat al-falasifa* (A. Bu Molhem, Research). Beirut: Dar Maktabat al-Hilal. (In persian)
- Mirdamad. (1367 SH). *Al-Qabasat* (M. Muhaqqeq, Compiler). Tehran: University of Tehran Press. (In persian)
- Mirdamad. (1376 SH). *Taqwim al-Iman wa sharha-hu kashf al-haqa'iq*. (A. Awjabi, Compiler). Tehran: Muassasa-yi Mutaleat-i Islami-yi Daneshgah-i Tehran, Muassasa-yi Beynol Milali-yi Andishe-yi va Tamaddon-i Islami-yi Kuala Lumpur. (In persian)
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1360 SH). *Al-Shawahid al-rububiyya fi al-manahij al-sulukiyya, ba hawashi-yi hakim-i muhaqqeq Haj Mulla Hadi Sabzvari*. (J. D. Ashtiyani, Ed., Commentary & Foreward). Mashhad: University of Mashhad Press. (In persian)
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1381 SH). *Al-Mabda' wa al-ma'ad fi hikmat al-muta'aliya* (vols. 1-2). (M. Zabihi & J. Shanazari, Ed., Research & Foreward). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (In persian)
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). *Al-Hikmat al-muta'aliya fi al-asfar al-arba'a*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In persian)
- Suhravardi, S. D. Y. (1372 SH). *Majmu'a-yi musannefat-i Shaykh Ishraq*, vols. 1 & 3. (H. Corbin, Ed. and Foreward). N.p: Mu'assasa-yi Mutaleat va Tahqiqat-i Farhangi. (In persian)
- Suhravardi, S. D. Y. (n.d.). *Hikmat-i Ishraq, ba sharh-i Qutb al-Din Razi* (Sangi Print). N.P. (In persian)
- Tabatabaie, M. H. (1362 SH). *Nihayat al-hikma*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami (Jamiat al-Modarresin Print). (In persian)
- Zabihi, M. (1386 SH). *Falsafa-yi Masha'ba tikye bar aara'-i Ibn Sina*. Tehran: Samt Publications. (In persian)
- Zabihi, M. (1392 SH). *Falsafa-yi Ishraq, davari-ha, shenakht shenasi va nizam-i nuri*. Tehran: Samt Publications. (In persian)
- Zabihi, M. (1380 SH). *Tarjomeh va Sharh-i Al-Mabda' wa al-ma'ad*, (the first section). Qom: University of Qom. (In Persian)