

علم الهی از دیدگاه صدر المتألهین و ابن سینا

زهرا زاهری*

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۲۷

چکیده

یکی از پیچیده‌ترین مباحث فلسفه الهی مسأله علم الهی است. این نوشتار ضمن بیان مسائل مربوط به این موضوع به بررسی دیدگاه صدر المتألهین و ابن سینا می‌پردازد. ابن سینا علم الهی به ذات را حضوری می‌داند. او علم الهی به ماسوی را علمی حصولی می‌داند که از راه صور مرتسمه حاصل می‌شود، از این رو او به علم عنایی معتقد است. ملاصدرا با استفاده از میانی و اصول ویژه فلسفه خود، از جمله قاعده «بسیط الحقیقة» نظریه نوینی را در باب علم واجب الهی به ماسوی عرضه داشته است. بر این اساس، خداوند در مرتبه ذات خویش، به جمیع ماسوی علم اجمالی (بسیط) دارد که در عین حال، کاشف از تفصیل ماسوی است. وی همچنین بر پایه اصول فلسفی خویش، از ذاتی بودن و ضروری بودن علم الهی دفاع می‌کند.

کلیدواژگان: ابن سینا، ملاصدرا، علم الهی، عنایت، صور مرتسمه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

یکی از مسائل مهمی که در متون دینی به آن توجه زیادی شده است و از موضوعات بسیار مهم و پیچیده فلسفی است، علم الهی است. مسأله علم الهی علاوه بر اینکه شامل مباحث عمیق فلسفی است خاستگاه برخی مسائل پیرامونی پیچیده نیز می‌باشد. حکمای اسلامی تلاش زیادی کرده‌اند تا به تبیین حقیقت این موضوع بپردازند. ابن سینا در ابتدا علم واجب تعالی به ذات و سپس علم حق به ذات را اثبات می‌کند و تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا فهم فلسفی خود را در راستای تبیین آیه شریفه ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ/۳) قرار دهد.

ملاصدرا با استفاده از مبانی و اصول ویژه فلسفه خود، از جمله قاعده «بسیط الحقیقة» نظریه نوینی را در باب علم واجب تعالی به ماسوی عرضه داشته است. در این نوشتار سعی خواهیم کرد پس از بیان موضوعات دینی مرتبط، دیدگاه صدر المتألهین و ابن سینا را درباره علم الهی توضیح دهیم.

پیشینه بحث

مقاله محمد نبیحی به اختلاف نظر بین این دو فیلسوف پرداخته است، همچنین مقاله «بررسی تطبیقی تحقق علم در علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد، از منظر ابن سینا و صدرا» به این موضوع پرداخته است.

علم الهی به ذات

یکی از اوصاف ثبوتی و کمالی خداوند، علم می‌باشد. اولین مرتبه آن «علم الهی به ذات» است که از سعه و اطلاق ظهور آیات کریمه‌ای نظیر ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (عنکبوت/۶۲؛ بقره/۲۹ و ۳۱؛ نساء/۱۷۶؛ مائده/۹۷؛ انعام/۱۰۱؛ انفال/۷۵؛ نور/۳۵ و ۶۴؛ تغابن/۱۱؛ حدید/۳؛ مجادله/۷؛ و مانند آن (یونس/۶۱؛ سبأ/۳) که شامل ذات حق هم می‌شود، قابل استفاده است. افزون بر اینکه اگر ذاتاً ظهور عقلی و معنوی - نه مادی - داشت، یقیناً برای خود نیز ظهور خواهد داشت و از خود مخفی نمی‌باشد. این مطلب از آیه شریفه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/۳) فهمیده می‌شود.

در روایات نیز مسأله علم مورد بررسی قرار گرفته است. /امام صادق(ع) در این باره چنین می‌فرماید: «هو نور لا ظلمة فيه و حياة لا موت فيه و علم لا جهل فيه و حق لا باطل فيه» (صدوق، ۱۳۷۵: ۱۳۸ و ۱۴۶).

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

تبیین ابن سینا از علم الهی به ذات خود

ابن سینا به این مرتبه از علم الهی اشاره می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰-۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۰-۵۸۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۸۶-۸۳؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۴۸-۲۴۹) به این بیان که خداوند به ذات خود به نحو حضوری علم دارد؛ زیرا آنچه مانع علم است، ماده و علائق مادی است و چون خداوند مجرد محض است، هیچ مانعی برای علم او به ذاتش وجود ندارد. به همین سبب او به ذات خود علم حضوری دارد؛ یعنی ذاتش برای او حاضر است.

از آنجا که خود، معلوم خودش می‌باشد، معلوم است و از آنجا که خود را درک می‌کند و می‌یابد، عالم است و علم دارد. بنابراین او علم و عالم و معلوم است. البته منظور این نیست که چند چیز وجود دارد تا موجب کثرت در ذات شود؛ بلکه حقیقت واحدی است که به چند صورت اعتبار می‌شود. خلاصه اینکه هرگز در ذات بسیط، تکثر راه ندارد: «فذاته عقل و عاقل و معقول لا ان هناك اشياء متکثرة» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۸) در نتیجه هر حقیقتی که ذاتاً از ماده و عوارض آن مجرد باشد، ذاتاً معقول خواهد بود و چون واجب تعالی از ماده و عوارض آن مجرد است، به لحاظ همین هویت مجردش، عقل است و به لحاظ آنکه این هویت و حقیقت مجرد، برای ذات او حاصل است، برای ذات خود معقول است و از آن لحاظ که ذاتش دارای هویت و حقیقت مجردی است، نسبت به ذات خود عاقل است.

تبیین ملاصدرا از علم الهی به ذات خود

در نظر صدر المتألهین هر ذاتی که از حیث وجود، مستقل و از هرچه که موجب حجاب شود مجرد باشد، برای خود حاضر است و از آنجا که حقیقت علم امری جز حضور معلوم برای عالم نیست، پس هر ذات مجردی معقول ذات خود است و تعقل ذاتش است، نه غیر. بنابراین هرچه از حیث وجود، قوی‌تر و از حیث تحصل، شدیدتر و از حیث ذات، برتر باشد، از حیث عقل و معقول، تمام‌تر و از نظر عاقل بودنش برای ذات خویش شدیدتر است. بر این اساس، از دید ملاصدرا علم خداوند به ذاتش، کامل‌ترین و شدیدترین علوم از لحاظ نوریت و ظهور و آشکاری است. همانطور که وجودات ممکنات در وجود او مستهلک‌اند، علوم ممکنات نیز در علم به او به ذات خویش مستهلک‌اند. وجود او حقیقت وجودی است که از آن حقیقت، هیچ وجودی از وجودات بیرون نیست. همین‌طور علم او هم به ذات خویش حقیقت علمی است که از آن چیزی از علوم و معلومات پنهان و غایب نیست (صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ۱۶۴). صدر المتألهین برای اثبات علم ذات خداوند به خویش از اصل اتحاد عاقل و معقول استفاده می‌کند. در مورد علم ذات حق به خود، شیء دیگری غیر از ذات عالم نداریم که در نزد عالم حاضر باشد؛ بلکه همان ذات عالم است که به اعتباری عالم است و به اعتباری معلوم (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۴ و ۲۵). وی در رساله «المشاعر» نیز اظهار می‌کند که حق تعالی در مرتبه ذاتش عالم به ذات خود می‌باشد و اگر چنین نباشد، علم متأخر از وجود و اضافه به آن می‌شود؛ اما علم و عالم و معلوم یکی است و آن حقیقت تمام کمال است که هیچ چیزی مثل آن نیست (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۷۶).

علم الهی به غیر ذات

مرتبه دیگر علم الهی، علم به ماسوای ذات است که به طور صریح در آیات قرآن مطرح شده است (بقره/۲۸۲؛ آل عمران/ ۲۹؛ انعام/ ۵۹؛ سبأ/ ۳؛ حدید/ ۴؛ حجرات/ ۱۷). روایات اهل بیت (ع) نیز به دو مرتبه علم الهی به اشیاء یعنی علم قبل الایجاد و علم بعد الایجاد اشاره کرده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: «قال ابی جعفر (ع): کان الله

عز وجل ولا شیء غیره ولم یزل عالماً بما یکون فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد ما کونه» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۰۷).

عن ایوب بن نوح أنه كتب الى ابي الحسن (ع) يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما كَوّن عند ما كَوّن فوقه بخطه: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء (صدوق، ۱۳۵۷: ۱۴۵).

از این دو روایت به خوبی روشن می‌شود که حضرت حق، قبل و بعد از آفریدن موجودات به آن‌ها عالم است و علم او به هر چیز قبل از تحقق آن، همچون علم بعد از تحقق می‌باشد. نکته دیگر اینکه تأکید زیاد روایات بر مسأله علم قبل الایجاد، نشان از سختی علم قبل الایجاد دارد. نشانه آن هم سؤالات اصحاب ائمه (ع) است که مؤکداً درباره این مرتبه علم مطرح می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵: باب صفات الذات).

تبیین ابن سینا از علم الهی به غیر ذات

ابن سینا در ابتدا برای تبیین علم واجب تعالی به غیر ذات (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۷۰-۳۵۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۹؛ همو، ۱۳۸۳: ۹۳-۸۳؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۰۰-۵۹۳) تلاش می‌کند آن را به صورتی تفسیر کند که سبب نقص در ذات واجب تعالی نگردد. او معتقد است علم واجب به ماسوا ناشی از ذات خود اشیا و متأثر از آن‌ها نیست (همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۰؛ همان الف: ۳۵۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۴۹) زیرا اگر علم الهی ناشی از اشیا خارجی باشد، چنین علمی، یا جزء ذات است یا عارض بر ذات. در صورت اول، لازم می‌آید که ذات واجب متقوم به اشیا باشد و در نتیجه، ذات بسیط، مرکب باشد. در صورت دوم، لازم می‌آید که واجب تعالی، واجب من جمیع الجهات نباشد، که هر دو محال است.

ولیس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء، من الأشياء، وألّا فذاته إمّا منفعة بما يعقل فيكون تقوّمها بالأشياء وأما عارض لها ان تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹؛ همو، ۴۰۴ الف: ۳۵۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۳). افزون بر اینکه اگر علم الهی ناشی از اشیا و متأخر از آن‌ها باشد، مستلزم تأثیر آن‌ها بر خداوند

است که در این صورت امری باطل می‌باشد. / ابن سینا در «تعلیقات» می‌گوید: «فهو يعلم الأشياء على الاطلاق ودائماً، لا يعلمها بعد ان لم يكن يعلمها فيحدث فيه تغیر» (همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۳). و بدین ترتیب / ابن سینا چگونگی علیت ذات واجب تعالی برای علم او به اشیاء را اینطور شرح می‌دهد: «چون واجب تعالی به ذات خود عالم است و ذات واجب، علت تامه جمیع ماسواست و علم به علت، سبب علم به معلول است. در نتیجه، خداوند به همه موجودات که معالیل اویند عالم است» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۴۹).

با این توضیحات روشن می‌شود که در تحلیل / ابن سینا، قانون علیت مبنای علم الهی به ماسواست (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۲۷) به این معنا که همانطور که در نظام آفرینش، ترتیب وجود دارد، در مسأله علم نیز ترتیب خواهد بود و از آنجا که مبدئیت واجب تعالی نسبت به موجودات، یکسان و در یک رتبه نیست، عالمیت او هم نسبت به همه موجودات در یک رتبه نخواهد بود و علم او به ماسوا به ترتیب صدور آنها خواهد بود، بنابراین یک نظام علمی در مقابل نظام عینی پیدا می‌شود. / ابن سینا در اشارات می‌گوید: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طوياً وعرضاً» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۹). واجب الوجود ذاتش را بذاته درک می‌کند و مابعدش (معلول اول) را از جهت اینکه علت هستی بخش آن است، درک می‌کند و سایر چیزها را از حیث وجوب آنها در سلسله ترتیب نزولی - که به طور طولی و عرضی از جانب اوست - تعقل می‌کند.

در ادامه / ابن سینا برای تصحیح علم واجب تعالی به ماسوا، به صور مرتسمه متوسل می‌شود و بیان می‌کند که وجودات خارجی اشیا در ازل موجود نبوده‌اند؛ اما صور آنها موجود بوده و خداوند به صور اشیا علم داشته است. این صورهای علمی که معلول علم واجب تعالی به ذات خود می‌باشند، به ذات واجب متصل و قائم هستند. بنابراین مناط علم ازلی حق به اشیا، به ارتسام صور علمی آنها در ذات حق می‌باشد. این صور علمیه، نه عین ذات واجب‌اند تا قول به اتحاد عاقل و معقول پیش بیاید (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸۹) و نه جزء ذات واجب‌اند تا موجب تکثر و ترکیب ذات واجب شوند؛ بلکه این صور، جزء

لوازم ذات و قائم به ذات‌اند؛ به نحو قیام صدوری، نه حلولی، که طبعاً علم حق به اشیا از طریق صور مرتسمه از سنخ علم حصولی است (همو، ۱۴۰۴ الف: ۳۶۷-۳۶۴). منظور از علم ارتسامی، علم انفعالی نیست که علم تابع معلوم باشد؛ بلکه مراد علم فعلی است که در آن معلوم، تابع علم است؛ مانند مهندس که نخست صورت ساختمان را در ذهن طراحی می‌کند و سپس آن علم سبب وجود ساختمان در خارج می‌شود. به عبارت دیگر، علم فعلی الهی که مقدم بر وجود اشیاست، علت تامه تحقق موجودات است، بر خلاف علم فعلی انسان که محتاج به استعمال آلات است (همو، ۱۳۷۵: ۲۹۸؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۱۶). وی در «تعلیقات» چنین می‌گوید: «سبب وجود کلّ موجود علمه به وارتسامه فی ذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۹). او در «دانشنامه علایی» چنین بیان می‌کند: «پس واجب الوجود عالم است به ذات خویش و ذات وی، هستی ده همه چیزهاست بر آن ترتیب که هستند. پس ذات وی که هستی ده همه چیزهاست، معلوم وی است. پس همه چیزها از ذات وی معلوم وی است، نه چنانکه چیزها علت بوند مر آن را تا او را علم بود به ایشان؛ بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند؛ چنانکه علم درودگر به صورت خانه که خود اندیشیده بود. صورت خانه که اندر علم درودگر است، سبب صورت خانه بیرون است، نه صورت خانه علت علم درودگر است (همو، ۱۳۸۳: ۸۵ و ۸۶). نکته دیگر اینکه / ابن سینا علم واجب تعالی به اشیا بعد از وجود آن‌ها را نیز بر اساس صور مرتسمه می‌داند؛ یعنی همان صورتی که خداوند در ازل از طریق آن‌ها به اشیا علم داشت، پس از خلقت اشیا نیز باقی هستند و خداوند از همان طریق به مخلوقات خود علم دارد.

بنابراین صور مرتسمه قبل از خلقت و بعد از خلقت، مناط و معیار علم حق به ماسوا می‌باشد. نتیجه اینکه شیخ/الرئیس علم واجب الوجود به ذات و علم او به صورت‌های علمی معلول اول و موجوداتی که در سلسله طولی و عرضی قرار دارند (صور مرتسمه) را حضوری می‌داند؛ چراکه اگر علم به این صورت‌های علمی را حضوری نداند، مستلزم دور یا تسلسل و سرانجام مستلزم انکار علم به علم است.

«إن صدر وجودها عنه بعد عقلیته لها فیلزم أن تكون موجودة عند عقلیته لها فانّ المعقول يجب ان يكون موجوداً واذا كانت موجودة يجب ان يتقدّم وجودها ايضاً عقلیته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن أن تكون نفس عقلیته لها نفس

وجودها» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸ و ۴۹). ولی علم واجب الهی به ماسوای ذات و ماسوای صور مرتسمه، علم حصولی فعلی است (بهشتی، ۱۳۸۵: ۲۳۲). از سوی دیگر، مگر ممکن است که برخی مخلوقات حضرت حق - مثل انسان - به ذات و صور علمیه خود، علم حضوری داشته باشد، ولی خداوند که معطی وجود و کمالات وجودی آنهاست فاقد این کمالات باشد. بنابراین از دیدگاه شیخ، علم حضوری، در علم ذات به ذات و علم ذات به قوا و صور ادراکی منحصر می‌باشد.

«فإننا نعلم یقیناً ان لنا قوة نعقل بها الأشياء فاما ان تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة أخرى فتكون لنا قوتان: قوة نعقل الأشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولاً لا یوجب ان یتكون معقولاً لشيءٍ معقولاً لشيءٍ ذلك الشيء آخر» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۸). یعنی علم نفس به صور ذهنیه و قوای خود، به نحو حضوری است (جوادی آملی، ۱۳۸۲ الف: ۳۶۱) اما علم ذات به غیر، مطلقاً حصولی می‌باشد.

تبیین ملاصدرا از علم الهی به غیر ذات

۱. علم واجب به مخلوقات در مرتبه ذات

مسأله علم تفضیلی واجب به ماعدا در مقام ذات در کلمات متکلمان نیامده است و در سخنان بسیاری از حکما نیز یافت نمی‌شود؛ زیرا مبانی آنان توان این معنا را نداشته است؛ چراکه این امر، نه با علم حصولی واجب قابل تبیین است و نه با مبنای اصالة الماهية و نه با معنای اصالة الوجود با پذیرش تباین موجودات، سازگاری دارد و فقط بر اساس اعتقاد به اصالة الوجود و تشکیکی بودن حقیقت وجود می‌توان قائل شد که وجود دارای اعلى المراتب است که جمیع مراتب میانی و نازل آن بدون لزوم کثرت در آن مرتبه اعلى به نحو احسن وجود دارند. در نظر ملاصدرا/ این علم، علمی است بسیط و اجمالی که عین کشف تفضیلی است و عین ذات واجب است، نه زائد بر ذات او. وی این علم را از راه قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء ولیس بشیء منها» اثبات می‌کند. صدر المتألهین این قاعده را از پیچیدگی‌های علوم الهی می‌داند که درک آن برای کسی

که خداوند به او علم و حکمت عطا نکرده باشد، مشکل است (صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ۱۰۰) گرچه عرفای پیش از ملاصدرا در آثار خود عباراتی مانند «شهود کثرت در وحدت» و «مشاهده مفصل در مجمل» را به کار برده بودند (همان: ۴۹۶). اما هرگز از نقش ملاصدرا در تنظیم، تنقیح و اقامه برهان قاعده به عنوان یک ابتکار بزرگ فلسفی نمی‌کاهد.

بر پایه قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء» واجب تعالی که از جمیع انهای ترکیب مبراست و بسیط «من جمیع جهات» است، حاوی همه کمالات است و کمالات همه اشیا به نحو اعلی و اتم و ابسط در ذات او حضور دارد؛ بی آنکه موجب کثرت و ترکب آن ذات شود و از آنجا که حقیقت علم، چیزی جز حضور مجرد نزد مجرد نیست واجب تعالی در مقام ذات خویش، به مخلوقات با همه روابط و نسبت‌ها و نظام‌های حاکم میان آن‌ها علم دارد؛ علمی بسیط و اجمالی که عین کشف تفصیلی است. در حقیقت، علم اجمالی، علم واحد بسیط است به طوری که در عین بساطت خود منشأ علم تفصیلی است و به همین دلیل، شریف‌تر از علم تفصیلی خواهد بود. صدر/ با صراحت این نکته را گوشزد می‌کند: «فهذا العلم الواحد البسیط، فعال للتفاصيل وهو اشرف منها» (صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ۲۳۲).

این علم واحد بسیط (اجمالی) ایجادکننده و منشأ علم تفصیلی است و شریف‌تر از آن است. وی در جای دیگر در این باره - که علم واجب به اشیا در مرتبه ذات الهی علمی است که در عین اجمالی بودن تفصیلی است - می‌آورد: «علم الهی بر تمام موجودات - اعم از کلی و جزئی - احاطه دارد. علم باری که عین ذات اوست. علت تحقق معلولات واجب تعالی است. واجب الوجود همه اشیا را در قضای سابق بر وجود اشیا می‌شناسد؛ هم به صورت علم اجمالی و هم به صورت علم تفصیلی» (صدر المتألهین، ۱۳۵۸: ۵۹).

با توجه به اهمیت قاعده بسیط الحقیقة در تبیین صدر/ از علم خداوند به ماسوی مناسب است توضیح مختصری داده شود.

صدر المتألهین معتقد است واجب الوجود، وجودی است که از جمیع جهات و حیثیات، بسیط و عاری از ترکیب است و هر موجودی که از جمیع جهات بسیط و عاری از ترکیب باشد، در عین وحدت و بساطت، مشتمل بر کلیه اشیا و اعیان وجودیه خواهد

بود؛ وگرنه اگر ذات و حقیقت وجودیه او فاقد ذات و حقیقت وجودیه هر چیزی باشد؛ لازم می‌آید ذات واجب الوجود از وجود امری و عدم امر دیگری ترکیب و از این وجود و عدم، تحصّل و تقدّم یابد. چنین موجودی، بسیط مطلق و بسیط من جمیع الجهات نخواهد بود. پس هیچ وجود و کمالی از وجود واجب الوجود سلب نمی‌گردد (مصلح، ۱۳۸۵: ۷۸ و ۷۹) زیرا واجب تعالی حقیقت محض وجود لایتناهی است که در نهایت شدت و قوّت می‌باشد و با چیزی غیر از وجود ترکیب نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۰۵). وجود او تمام و کمال هر وجود و کمالی است و به داشتن هر مرتبه و کمالی، از خود آن چیز نسبت به آن مرتبه و کمال، احق و اولی است.

صدر المتألهین در «اسفار» نیز درباره بساطت خداوند چنین می‌گوید: «یجب ان یکون ذاته تعالی مع بساطته واحدیته کل الأشياء... علی ان البسیط الحقیقی من الوجود یجب ان یکون کل الأشياء» (صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ۲۵۷).

وی همچنین در رساله «جبر و تفویض» گفته است: «واجب تعالی حقیقتی است که در نهایت بساطت و احدیت، نورش تمام موجودات و آسمان و زمین را روشن کرده است و هیچ ذره‌ای از موجودات کونیه نیست، مگر آن که نور الانوار بر آن احاطه و تسلط دارد» (همو، ۱۳۷۵: ۷).

بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، چون واجب عین علم به ذات خود است و ذات او کل اشیاست، پس خود ذات و علم به ذات، عین علم به تمام اشیاست، نه اینکه سبب برای علم به ممکنات باشد. همچنین بنا بر قاعده، حق تمامیت اشیا را به نحو اعلا دارد و ممکنات باید فانی در سلطنت عظمی و قهر اتم حق باشند. در این تفسیر، حق با خود اشیا معیت دارد و آن‌ها خود نزد او حاضرند و مانند شأنی از شئون اویند (همو، ۱۳۵۴: ۱۰۹). بنابراین تعقل واجب نسبت به ذات خویش، همان تعقل وجود اشیا بوده و این تعقل در مرتبه ذات باری است.

در نتیجه، این علم در حکمت صدرایی از چند ویژگی برخوردار است: «۱- در مرتبه ذات واجب الوجود است. ۲- یک علم اجمالی و بسیط است. ۳- یک علم تفصیلی به موجودات است. ۴- متعلّق آن وجود اشیاست، نه ماهیت اشیا. ۵- قبل از وجود ممکنات به نحو تفصیلی می‌باشد».

۲. علم واجب تعالی به مخلوقات در مرتبه مخلوقات

از نظر ملاصدرا همه موجودات خارجی، معلول ذات اقدس واجب تعالی بوده، بی واسطه یا با یک یا چند واسطه به او منتهی می‌گردند. معلول عین ربط به علت است و موجودات در واقع موجودهای رابطی هستند که به آن موجود مستقل وابسته‌اند و وجودشان نزد او حضور دارد و محاط به وجود مستقل اویند و هیچ حجابی میان واجب تعالی و آنها نیست؛ بنابراین واجب تعالی به موجودات دیگر در مرتبه وجود آنها علم حضوری دارد. اگر این موجودات مجرد باشند، علم واجب بدون واسطه به خود آنها تعلق می‌گیرد و اگر مادی باشند، علم واجب به صورت‌های مجرد آنها تعلق می‌گیرد؛ بنابراین وجود خارجی اشیا عین علم واجب تعالی به آنهاست. این علم در مرتبه فعل حق است و علم فعلی واجب تعالی را تشکیل می‌دهد. علم پس از ایجاد واجب، چیزی جز فاعلیت نیست. حق تعالی به همان جهتی که فاعل و موجود اشیاست، به همان جهت نیز عالم به آنهاست؛ زیرا علمش عین فعلش است و فعل او عین علم اوست و این علم فعلی و علم تفصیلی واجب تعالی به کلیه اشیاست که هم رتبه با ایجاد آنهاست.

الف. بهره‌گیری از تمثیل آینه

صدر المتألهین در «الشواهد الربوبية» ابتدا اقوال حکمای پیشین را در باب علم الهی به ماسوا رد می‌کند و سپس با بهره‌گیری از تمثیل آینه، دیدگاه اختصاصی خود را توضیح می‌دهد. به گفته او مناط و ملاک علم کمالی واجب الوجود به کلیه ممکنات و ماسوا بدان صورت است که حکمای مشاء گفته‌اند، نیست و نیز نه بدان کیفیتی که حکمای اشراق و شیخ شهاب‌الدین سهروردی معتقدند و نه بدان جهتی که معتزله و قائلان به ثبوت معدومات گفته‌اند و نه آنچه/فلاطون به آن متمایل بوده است و نه آنچه که فرفوریس حکیم بدان اعتماد جسته است، بلکه علم به ماسوا به صورتی است که خداوند به طریق خاصی غیر از این طریق پنج‌گانه که به ما اختصاص دارد به ما تعلیم فرموده و آن این است که ذات واجب الوجود در مرتبه ذات خویش مظهر جمیع صفات و اسماست و همین ذات، خود نیز آینه‌ای است که با همین آینه و در همین آینه، صور کلیه ممکنات مشاهده می‌گردند و بدون لزوم، حلول صور اشیا در ذات، بر حضرت ذات

مکشوف خواهند بود؛ چنانکه حکمای مشاء معتقدند؛ زیرا حلول مستلزم وجود دو امر متباین با هم است که برای هر یک وجودی مباین و مغایر با وجود دیگری است، و یا اتحاد ذات با صور اشیا- چنانکه فروریوس معتقد است- زیرا اتحاد مستلزم ثبوت و تحقق دو امر است به طوری که هر دو در یک وجود مشترک باشند (مانند اتحاد هیولی با صورت و اتحاد جنس با فصل) بلکه ذات واجب الوجود به منزله آینه‌ای است که صور کلیه موجودات در آن دیده می‌شود و مسلم است که وجود آینه، وجود صوری که در آن دیده می‌شود، نیست؛ زیرا صور مشهود در آینه، وجودی در مقابل آینه ندارند، تا گفته شود که هر دو در یک وجود متحدند و یا یکی در دیگری حلول نموده است؛ بلکه وجود آینه به صورتی است که صورت و اشباح اشیا در آن دیده می‌شود و وجود آینه حاکی و نشان دهنده آن‌هاست، بدون آنکه صور و اشباح، وجودی مخصوص به آن باشد. پس این صور و اشباح مرئی در آینه موجودند، ولی نه بالذات، بلکه بالعرض و به تبعیت وجود اشخاص خارجی. بنابراین وجود صور مشهود در آینه، وجودی است برای حکایت از آن حیث و اعتبار که حاکی از وجود اشخاص خارجی است و از نظر ما وجود و تحقق ماهیات و طبایع کلیه در خارج که موجودند حقیقتاً، ولی نه بالذات، بلکه بالعرض و به تبعیت وجود، بر همین منوال است (مصلح، ۱۳۸۵: ۶۷-۶۳).

ب. احکام و ویژگی‌های علم الهی

برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه ملاصدرا در باب علم الهی بدین قرار است.

ذاتی بودن و بساطت علم خداوند: صدر المتألهین برای اثبات ذاتی بودن علم الهی چنین استدلال می‌کند: «چون ذات خداوند به جمیع موجودات عالم است. ذات او نسبت به صور حاصل از موجودات در اذهان اولی خواهد بود به آنکه او را عالم به موجودات گوئیم؛ زیرا معلومیت اشیا به صور، معلومیت بالعرض است و معلومیت آن‌ها به سبب معلومیت ذات باری بر ذات خودش که مبدأ وجود آن‌هاست بر وصف انکشاف و ظهور در نزد او معلومیت بالذات است و شکی در این نیست که علم نامیدن آنچه به وسیله آن چیزی بالذات معلوم می‌شود اولی است از آنچه شیء به وسیله آن بالعرض معلوم گردد. پس در علم باری تعالی به کل اشیا کثرتی هست که بعد از ذات حاصل

است و همه آن متکثرات به وحدت او بر او منکشفاند، و او به ذات خود جمیع موجودات علم دارد نه به غیر. پس ذات او عین علم به جمیع اشیاست. «فذاته علم بجمیع الاشياء» (صدر المتألهین، ۱۳۵۴: ۱۲۲).

ضرورت علم واجب الهی: صدر المتألهین معتقد است علم حق تعالی به اشیا ضروری است، نه مکانی: «ونسبته الی الجمیع، سواء كانت مفارقات او مادیات نسبة واحدة ايجابية عقلية. لیست فيه جهة امكانية. ولكل شیء، وإن كان من الحوادث الزمانية بالنسبة الی ذاته الذی هو فعلیه صرفه، نسبته وجوبیه. بالجمله ففاعلیة وقيومیه لا یكون فی شیء من المراتب بحسب القوة، وكذا علمه بشیء من الأمور الممكنة الوقوع لیس ظناً، لأن اسباب وجوب الممكن یرتقی الیه وهو یعرف الممكن بأسبابه التي بها یجب وجوده (صدر المتألهین، ۱۳۵۴: ۱۳۲۱). ذات واجب، علت تامه همه موجودات است و نسبتش به همه - چه مادیات و چه مفارقات - یک نسبت ايجابية عقلی است، و هیچ جهت امکانی در او نیست. و نسبت هر چیز به ذات او - که فعلیت محض است - هر چند از حوادث زمانی باشد، نسبت ضرورت و وجوب است. به طور کلی، فاعلیت و قیومیت او در هیچ مرتبه‌ای از مراتب بالقوه نیست.

مراتب علم الهی به ماسوا: در نظر ملاصدرا، اگرچه علم خداوند به ماسوا علمی ذاتی و بسیط است، اما از آنجا که مشاهد و مظاهر و مجاری حق تعالی متعددند، می‌توان به اعتبار و تعدد معلوم و در مقام کثرت، علم خداوند را دارای مراتب دانست. این مراتب عبارت‌اند از عنایت، قضا و قدر، لوح و قلم و دفتر وجود که در زیر مختصری آن‌ها را شرح می‌دهیم.

۱. مرتبه عنایت

علم عنایی یا مرتبه عنایت الهیه عبارت است از انکشاف حقایق اشیا در مرتبه ذات بر طبق نظام وجود، که آن را «علم بسیط، عقل بسیط، خلاق علوم تفصیلیه و صور الهیه» می‌نامند. این مرتبه چون عین ذات حق است، محل نمی‌خواهد. بیان صدر در «شواهد الربوبية» چنین است: «وعلمه وهو نفس هذه العناية عبارة عن انکشاف ذاته بوجه یفیض منه الخیرات علی ذاته بذاته» (صدر المتألهین، ۱۳۸۲: ۳۹).

۲. مرتبه قضا

قضا عبارت است از وجود تمام موجودات عالم عقلی که بعد از آنکه وجود آنها در عنایت الهی به صورت مجمل و خلاصه بوده است به طور مجتمع گرد آمده است. ولی صدر^۱ در تفسیر قضا با دیگر حکما اختلاف نظر دارد و می‌گوید قضا عبارت است از وجود جمعی از موجودات به حقایق کلی و صور عقلی‌شان در عالم عقلی، این صور علمی، لازمه ذات الهی هستند که به وجود خداوند و موجود به وجوب ذات خداوند(نه واجب بالذات) واجب بوده و از صقع ربوبی هستند و چون حیثیت عدمی و جهات امکانی در آنها نمی‌باشد، جزء عالم محسوب نمی‌شوند. بنابراین نه تنها مابین ذات نیستند، بلکه مورد جعل و تأثیر و انشا و ابداع هم نیستند. از آنجا که این صور لازمه ذات واجب‌اند و بدون جعل و تأثیر موجود می‌شوند، نباید آنها را از ما سوی الله دانست؛ بلکه در صقع ربوبی موجودند و وجه الله هستند. و وجه الله از جهتی عین الله است و از جهتی دیگر، غیر الله(صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ۲۸۰).

۳. مرتبه قدر

قدر سومین مرتبه از مراتب علم باری تعالی است که مرحله اندازه‌گیری و تفصیل اشیاست. در این مرتبه از وجود همه موجودات با کمیت و حدود مشخص و با اندازه معین از یکدیگر جدا و ممتاز می‌شوند. موجودات در این مرتبه به جمعیت وجودات عقلی و به تفرق وجودات مادی نیستند. بنابراین مادون صور عقلی و مافوق صور طبیعی می‌باشند. پس قدر عبارت است از ثبوت صور علمی جزئی موجودات در عالم نفسی سماوی، مطابق با مواد خارجی شخصی آنها، که به اسباب و علل مستند است، و به واسطه آنها واجب می‌شوند(صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ۲۸۰).

صدر^۱ در کتاب «اسرار الآیات» قدر را به دو قسم تقسیم می‌کند: قدر علمی و قدر خارجی. وی می‌نویسد: «وَأَمَّا الْقَدْرُ، فَهُوَ قَدْرَانِ: قَدْرٌ عِلْمِيٌّ وَقَدْرٌ خَارِجِيٌّ، فَالْأَوَّلُ عِبَارَةٌ عَنْ وَجُودِ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ مَقْدَرَةً مَصُورَةً بِشَخْصِيَّاتِهَا فِي قُوَّةِ ادْرَاكِيَّةٍ وَنَفْسِ انْطِبَاعِيَّةٍ؛ وَأَمَّا الثَّانِي؛ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ وَجُودِهَا فِي مَوَادِّهَا الْخَارِجِيَّةِ مَفْصَلَةً وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ مَرْهُونَةً بِأَوْقَاتِهَا وَأَزْمِنَتِهَا، مَوْقُوفَةً عَلَى مَوَادِّهَا وَاسْتِعْدَادِهَا، مَتَسَلِّسَةً مِنْ غَيْرِ انْقِطَاعٍ»(صدر المتألهین،

۱۳۸۵ الف: ۴۸). قدر علمی عبارت است از وجود این اشیا در حالی که اندازه گیری شده و صور آنها با تشخیص و جزئیاتشان - بر وجه جزئی - در قوه ادراکی و نفس منطبق گردیده است؛ و قدر خارجی عبارت است از وجود تفصیلی آن اشیا در مواد خارجی شان که از یکدیگر جدا و مرهون به اوقات و زمانها و موقوف بر مواد و استعدادهای خود هستند و بدون انقطاع به هم پیوسته می باشند.

۴. مرتبه لوح و قلم

قلم محل قضاست و آن موجودی عقلی است که حد وسط میان خدا و بندگان وی است، که هم مجرای وجود مادون و هم مجرای استکمال مراتب وجودی آنهاست و تمام صور اشیا به وجهی عقلی در آن عقل بسیط موجود است. عقول فعاله، هم قلم اند؛ چرا که کار آنها تصویر کردن حقایق بر لوح نفس و صحیفه دل هاست. همچنان که به وسیله قلم ظاهری بر روی صحیفه و لوح نوشته می شود (صدر المتألهین، ۱۳۷۸: ۴۷). لوح، جوهری است نفسانی و فرشته ای است روحانی که علوم الهی را از قلم فرا می گیرد (همو، ۱۳۶۳: ۹۵).

این جواهر قدسی و انوار قاهره، از زمان و تغییر و حدوث مبرا هستند. تمام آنها - با تفاوت مراتبشان در برتری و نوریت - به واسطه شدت اتصال بعضی از آنها به بعض دیگر، گویی که یک موجودند. می توان گفت که آنها واحد کثیر اند.

۵. مرتبه دفتر وجود

صدر دفتر وجود را آخرین مرتبه علم باری تعالی می داند. به اعتقاد او وجود این صور جزئی در مواد خارجه که مرتبه اخیره علم باری تعالی است، کلمات الله است، که انتها و پایانی برای آنها نیست و در کتاب الهی به آن اشاره شده است؛ آنجا که می فرماید: ﴿قل لو كان البحر ممداداً لکلمات ربی لنفد البحران تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثلہ ممداداً﴾ (کهف/ ۱۰۹) همه این عوالم - خواه کلیه و یا جزئی آنها - کتب الهیه و دفاتر سبحانیه اند؛ زیرا بر کلمات تامات الهی محیط اند (صدر المتألهین، ۱۳۵۴: ۱۲۶ و ۱۲۷).

تبیین ابن سینا از علم واجب به امور جزئی

امر دیگری که / ابن سینا به آن اشاره دارد این است که ارتسام این صور، به نحو کلیت و عموم است. به همین سبب، واجب تعالی به تمام جزئیات به نحو کلی و بسیط علم دارد؛ زیرا اگر علم واجب تعالی به جزئیات به نحو جزئی باشد، مستلزم تغییر در ذات وی خواهد بود؛ در حالی که محال است که از راه حس و خیال به ادراک جزئیات متغیر برسد؛ زیرا ادراک‌های حسی و خیالی، انفعالی هستند و خداوند از داشتن علم انفعالی منزه است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۸ و ۲۹۹). افزون بر اینکه ادراک حسی و خیالی، اموری مادی هستند و خداوند مجرد از ماده است در «شفا» در این باره می‌گوید: «کل صورة محسوسة وکل صورة خیالیة، فآتما تدرک من حیث هی محسوسة أو متخیلة بألة متجزئة وکما أن اثبات کثیر من الأفعال للواجب الوجود نقص له کذلک اثبات کثیر من التعلقات» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۹).

هر صورت محسوس و متخیلی با ابزار مادی و تجزیه پذیر قابل ادراک است و چنانکه اثبات بسیاری از فعل‌ها برای واجب تعالی نقص به شمار می‌رود اثبات بسیاری از ادراک‌ها نیز برای واجب نقص به شمار می‌رود.

بنابراین لازم است علم واجب تعالی به متغیرات و جزئیات به نحو کلی باشد و صورت کلیه موجودات عالم به نحو علیت و معلولیت مرتسم در ذات او باشند و واجب تعالی از طریق تعقل ذات و لوازم ذات و لوازم تا به امور جزئی برسد، به آن‌ها عالم است و چون نظام علی و معلولی، نظامی ثابت است، علم او هم علمی ثابت می‌باشد (همو، ۱۴۰۴ ب: ۲۸) و بدین سان علم واجب الهی به جزئیات را به نحو کلی و ثابت تبیین می‌کند، نه به نحو جزئی و از طریق حس و خیال. او در بیانی که به روشنی تأثیرپذیری او از متون دینی را نشان می‌دهد، می‌گوید: «واجب الوجود آتما یعقل کل شیء علی نحو کلی ومع ذلک فلا یعزب عنه شیء شخصی فلا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قریحة» (همو، ۱۳۷۹: ۵۹۴ و ۵۹۵).

با توجه به مطالبی که گفته شد، روشن می‌شود که نسبت انکار علم الهی به جزئیات به شیخ‌الرئیس و تکفیر او توسط غزالی (غزالی، ۱۹۲: ۱۳۸۲) امری نادرست است. او اصل علم خداوند به جزئیات را قبول دارد؛ اما آن را به نحو کلی می‌داند؛ یعنی می‌گوید اشیاء

جزئی همانند امور کلی - که متغیرند - ادراک می‌شوند. او در «اشارات» به این نکته اشاره می‌کند: «الأشیاء الجزئية قد تعقل كما تعقل کلیات من حيث تجب بأسبابها» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۷).

و در جای دیگر می‌گوید: «الأول يعرف الشخصی وأحواله الشخصیة ووقته الشخصی ومكانه الشخصی من أسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدیة إليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته إذ ذاته هو سبب الأسباب فلا يخفی علیه شیء ولا يعزب عنه مثقال ذرة» (همو، ۱۴۰۴: ۱۱۶). به عبارت دیگر، علم به جزئی از دو راه ممکن است:

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

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

مراد/بن سینا از کلی بودن علم الهی به جزئیات، نفی علم الهی به جزئیات - به طوری که خداوند فقط به جامع بین افراد جزئی عالم باشد - نیست؛ بلکه اثبات علم الهی به نحو ثابت است؛ یعنی او جزئیات را از راه علل آنها که در نهایت به ذات او ختم می‌شوند، می‌شناسد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۴۰ و ۲۴۱).

تبیین ملاصدرا از علم واجب به امور جزئی

از نظر صدر المتألهین علم واجب، به جزئیات و امور متغیر زمانی تعلق می‌گیرد. به گفته وی چون واجب الوجود به وجودی که عین ذات اوست سبب تام وجود جمیع ممکنات است و به ذات خود که همان وجودی است که به آن وجود علت است، علم دارد، پس باید که به همان علم به معلومات از آن حیث که موجودات عالم باشد، نه به مجرد ماهیات آنها با قطع نظر از خصوص وجودات؛ زیرا که از این حیثیت به تنهایی معلول نیستند؛ چنانکه از طریق مشائین دانسته شد؛ و علم به معلولات از آن حیثیت که موجود در خارج نمی‌تواند باشد، مگر به نفس وجودات خارجیه آنها، نه به حصول

ماهیات آن‌ها در ذات عالم. پس علم واجب به جمیع اشیا به حضور ذات آن‌ها خواهد بود نه به حصول صور مطابق با آن‌ها در ذهن. از این بیان معلوم شد که علم واجب به جمیع بر وجه جزئی است (صدر المتألهین، ۱۳۵۴: ۱۰۴). صدر/ معتقد است علم واجب به جزئیات، به نحو شهودی است.

نتیجه بحث

صدر المتألهین در حل علم به ماسوا در مرتبه ذات، از قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشیاء» بهره گرفته و نظریه علم تفصیلی و متحد با ذات واجب را که از ابتکارات اوست، تبیین کرده است. از نظر این حکیم علم خداوند ذاتی اوست از آن حیث که خداوند مبدأ کل اشیا است و واجب تعالی به مجرد علم به خود، بر جمیع اشیا بر وصف انکشاف و ظهور آگاه می‌شود. او از همین طریق علم به جزئیات و امور متغیر زمانی دارد؛ زیرا جمع این موجودات کلیه و جزئی، فائز از او و او مبدأ همه است. این علم بر وجه جزئی و به صورت شهودی صورت می‌پذیرد و علم الهی که سبب اشیاست تابع مسبب نمی‌باشد. بنابراین مشکل معلولیت علم حق تعالی پیش نمی‌آید و هیچ تغییری در علم حق ایجاد نمی‌شود. /بن سینا علم را مجرد از ماده دانسته و علم ذات به ذات در مقام ذات را حضوری می‌داند. در مورد علم الهی به اشیا در مقام ذات (قبل از ایجاد) علم حق به اشیا قبل از ایجاد را حصولی و به واسطه صور مرتسمه دانسته، به علم عنایی معتقد است. در علم الهی به اشیا در مقام فعل (بعد از ایجاد) /بن سینا در تصویر این علم نیز به صور مرتسمه تمسک جسته و آن را حصولی و به واسطه صور دانسته است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن سینا. ۱۳۶۳ش، **المبدأ والمعاد**، ج ۱، بی جا: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا. ۱۳۷۵ش، **الإشارات والتنبيهات**، مع الشرح للمحقق الطوسی والعلامة قطب الدین رازی، ج ۳، ۱، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا. ۱۳۷۹ش، **النجاة**، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا. ۱۴۰۴ق الف، **الشفاء (الالهيات)**، تصحیح سعید زائد، قم: آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا. ۱۴۰۴ق ب، **التعلیقات**، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
- آشتیانی، سید جلال الدین. ۱۳۷۶ش، **شرح رسالة المشاعر**، تهران: امیرکبیر.
- بهشتی، احمد. ۱۳۸۵ش، **تجريد**، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۲ش الف، **شرح حکمت متعالیه**، بخش سوم از جلد ۶، ج ۲، قم: اسراء.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۵۴ش، **المبدأ والمعاد**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. ۱۳۵۷ش، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۵ش، **الکافی**، ج ۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصلح، جواد. ۱۳۸۵ش، **ایضاح المقاصد فی حل المعضلات کتاب الشواهد**، به اهتمام نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۱ش، **مجموعه آثار**، ج ۵، ۱، قم: تهران: صدرا.

مقالات

- احسن، مجید. ۱۳۸۹ش، «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق»، اندیشه نوین دینی، سال ۶، شماره ۲۲.

Bibliography

- The Holy Quran .
- Ibn Sina. 1984, *Al-Mabda wa Al-Ma'ad*, v 1, Bija: Institute of Islamic Studies .
- Ibn Sina. 1996, *Al-Esharat Valtanbihat*, Ma Al-Sharh Lelmohaghegh Al-Tusi Valalamat Qutbaddin Razi, vol. 3, edition 1, Qom: Nashr al-Balaghah .
- Ibn Sina. 2000, *Al-Najah*, research of Mohammad Taghi Daneshpajooh, Tehran: University of Tehran. Ibn Sina. 1404 AH, *Al-Shafa* (Theology), corrected by Saeed Zayed, Qom: Ayatollah Marashi Najafi. Ibn Sina. 1404 AH, *Al-Talighat*, Beirut: Maktab Al-Elm Al-Eslami .

- Ashtiani, Seyed Jalaluddin 1997, Description of the treatise of poets, Tehran: Amirkabir .
Beheshti, Ahmad 2006, Tajrid, v 1, Qom: Bustan Ketab .
Javadi Amoli, Abdullah 2003, Explanation of the Transcendent Wisdom, Part 3 of Volume 6, edition 2, Qom: Esra .
Sadr al-Muta'allehin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 1975, Origin and Resurrection, edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association .
Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali. 1978, Al-Tawhid, Qom: Teachers Association .
Kelini, Muhammad ibn Ya'qub 1986, Al-Kafi, vol. 1, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Eslamiya .
Mosleh, Javad 2006, Izah Al-Maghased Fi Hal Al-Mozalat Ketab Al-Shavahed, by Najafgholi Habibi, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy .
Motahari, Morteza 1982, Collection of Works, Vol. 5, v. 1, Tehran: Sadra.

Articles

- Ahsan, Majid. 2010, "Reflections on the views of Ibn Sina and Sheikh Ishraq", New Religious Thought, Volume 6, Number 22.



Divine knowledge from the point of view of Sadr al-Muta'allehin and Ibn Sina

Date of Receiving: June 2, 2018

Date of Acceptance: November 18, 2018

Zahra Zaheri: Lecturer of Islamic Education at Ilam University and Farhangian University of Ilam. rm201047@yahoo.com

Abstract

One of the most complex topics in divine philosophy is the issue of divine knowledge. This article examines the views of Sadr al-Muta'allehin and Ibn Sina while stating issues related to this issue. Ibn Sina considers the divine knowledge of essence to be present. He considers the divine knowledge of Masavi to be an acquired science which is obtained through the forms of Mortasmeh, therefore he believes in the science of Enai. Mulla Sadra, using the special principles of his philosophy, including the rule of "Basit Al-Haghighat", has presented a new theory about the obligatory divine knowledge to Masavi. Accordingly, God, at the level of His essence, has a brief (simple) knowledge of all of Masavi, who is at the same time the discoverer of Masavi's details. He also defends the essence and necessity of divine knowledge based on his philosophical principles.

Keywords: Ibn Sina, Mulla Sadra, Divine Knowledge, Grace, Form of Mortasameh.

