

علم حصولی خداوند به مخلوقات

سید جابر موسوی راد^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۸/۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۱۱)

چکیده

این مقاله درصدد است اثبات نماید که به دلایل مختلفی علم خداوند قبل از خلقت و بعد از خلقت به صورت حصولی است. مهم‌ترین این دلایل عبارتند از: الف: علم حضوری مستلزم اتحاد بین خدا و مخلوقات است، در حالی که چنین اتحادی به لحاظ عقلی محال است. ب: در مورد علم حضوری فعلی، این‌که خداوند دارای علم باشد، اما موطن علم وی خارج از ذاتش باشد، معنای معقولی ندارد. ج: قبل از خلق، هیچ موجودی با وجود شخصی‌اش تحقق ندارد، لذا علم حضوری قبل از خلقت، محال عقلی است. در ادامه مقاله تبیین خواهد گردید دیدگاه برگزیده راجع به حصولی دانستن علم خداوند، چه تفاوتی با دیدگاه ابن سینا پیرامون صور مرتسمه‌ی متصل به ذات الهی دارد. سپس به مهم‌ترین نقدهایی که بر ضد نظریه علم حصولی خداوند مطرح شده، پاسخ گفته خواهد شد.

کلید واژه‌ها: علم حصولی خدا، علم حضوری خدا، علم خدا قبل از خلقت، علم خدا بعد از خلقت، علم تفصیلی خدا.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛

Email: mousavirad@atu.ac.ir

۱. مقدمه

تحلیل کیفیت علم خداوند به مخلوقات، یکی از مباحث مهم و در عین حال نزاع برانگیز فلسفه اسلامی است. پیرامون کیفیت علم خداوند به اشیاء قبل از خلقت و بعد از خلقت نظریات مختلفی در فلسفه اسلامی مطرح شده است. ابن سینا علم خداوند را علم حصولی می‌داند و در تبیین آن معتقد بود علم خداوند، صور ذهنی است که عرض بوده، توسط خداوند ایجاد می‌شوند، بر ذات الهی عارض می‌شوند و متصل به ذات الهی هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۳۶۲-۳۶۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ص ۱۲۰). البته برخی عبارات ابن سینا نشان می‌دهد وی علاوه بر این صور مرتسمه، نوعی علم اجمالی (غیر مفصل) در مرتبه ذات را نیز می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ص ۱۷۴) شیخ اشراق با نفی نظریه صور، علم الهی را منحصر در علم حضوری فعلی بعد از خلقت دانست و این علم حضوری را همان ایجاد اشیاء دانست (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۷۸). ملاصدرا ضمن پذیرش تبیین شیخ اشراق (علم حضوری اشراقی بعد خلقت)، معتقد بود که تبیین شیخ اشراق نمی‌تواند علم خداوند قبل از ایجاد را تبیین نماید. وی معتقد بود علم خداوند قبل از خلق اشیاء بدین نحو است که علم خداوند به ذاتش مستلزم علم تام خداوند به وجود تمام مخلوقاتش است. وی این علم را حضوری می‌داند، زیرا معتقد بود وجود برتر اشیاء (حقائق اشیاء) در ذات خداوند حاضر هستند و خداوند به آن‌ها علم دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ج ۴، ص ۱۵۷).

این مقاله (با روش تحلیلی-انتقادی) با تبیین و ادله‌ای جدید اثبات می‌نماید دیدگاه ملاصدرا پیرامون علم حضوری خداوند قبل از خلقت و بعد از خلقت دارای ایرادات عقلی فراوانی است و علم خداوند به مخلوقات را تنها از طریق علم حصولی می‌توان تبیین نمود.

پیشینه تحقیق

به لحاظ پیشینه، این بحث در آثار مختلف فیلسوفان مسلمان نظیر ابن سینا (۱۴۰۴ الف: ص ۳۶۲-۳۶۶) سه‌روردی (۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۷۸) ملاصدرا (۱۳۹۲: ج ۴، ص ۱۵۷) مطرح شده است. همچنین فیلسوفان بعد از ملاصدرا نظیر ملاهادی سبزواری (۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۶۸) زنوزی (۱۳۸۰: ص ۴۷) طباطبائی (۱۳۸۶: ص ۳۱۰) مطهری (۱۳۸۲: ج ۸، ص ۳۱۷) مصباح‌یزدی (۱۳۶۵: ص ۳۸۰-۳۸۱) و جوادی آملی (۱۳۸۶: ج ۲-۳، ص ۲۴۱) از نظریه ملاصدرا پیرامون علم حضوری خداوند دفاع نموده‌اند. به نظر می‌رسد تنها

مقاله‌ای که به نقد دیدگاه حضوری بودن علم خدا پرداخته مقاله «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش» است (فیاضی، ۱۳۸۷) که این مقاله نیز تنها علم حضوری خداوند قبل از خلقت را نفی نموده و بر اساس نظریه‌ی اتحاد عقل، عاقل و معقول تلاش نموده علم حصولی قبل خلقت را اثبات نماید، اما نظریه‌ای که در این مقاله از آن دفاع شده کاملاً با آن تفاوت دارد؛ زیرا در این مقاله اثبات می‌گردد که علم خداوند به مخلوقات به طور مطلق حصولی است و علم حضوری به مخلوقات، دارای محذورات عقلی فراوانی است. هم‌چنین در این مقاله روشن می‌شود نفی علم حضوری از خداوند، نه تنها مستلزم نقصی در ذات الهی نیست، بلکه کمال ذات الهی مقتضی است که علم الهی به اشیاء و مخلوقات را حصولی بدانیم.

۲. مشکلات علم حضوری

حضوری دانستن علم خداوند با مشکلات و محذورات فلسفی متعددی مواجه است:

الف: لازمه‌ی حضوری دانستن علم خداوند، اتحاد بین خدا و مخلوقات است. با توجه به این که اتحادی بین خدا و مخلوقات وجود ندارد، هرگونه علم حضوری خداوند به مخلوقات محال است.

ب: حضوری دانستن علم فعلی خداوند بعد از خلقت، بی‌معنا است، زیرا ممکن نیست علمی، خارج از عالم باشد.

ج: علم حضوری به تغییرات، مستلزم تغییر در ذات است (برخلاف علم حصولی).

د: علم حضوری قبل از خلقت محال است، زیرا لازمه‌ی علم حضوری، موجود بودن مخلوقات با وجود و ویژگی‌های شخصی‌شان است.

هـ: حضوری دانستن علم خدا به مخلوقات با دیدگاه ملاصدرا پیرامون نفی امکان علم حضوری به مادیات در تنافی است.

این مشکلات در ادامه به صورت تفصیلی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲-۱. اتحاد خالق و مخلوق؛ لازمه‌ی علم حضوری خداوند

یکی از مهم‌ترین دلائلی که علم حضوری خداوند به مخلوقات را نفی می‌کند این است که لازمه‌ی علم حضوری خداوند، اتحاد بین خداوند و مخلوقات است. برای توضیح این مطلب، ابتدا لازم است توضیحاتی راجع به تعریف علم حضوری و حصولی ارائه شود.

از عبارات متعدد فلاسفه چنین به دست می‌آید علمی حضوری است که در آن علم و معلوم خارجی^۱ یک واقعیت داشته باشند (مثل علم من به حالات نفسانی‌ام که حالت نفسانی من (مثلاً درد من)، همان علم من است)، و علم حصولی علمی است که در آن علم و معلوم خارجی دو واقعیت دارند (مثل علم من به اشیاء خارجی که در اینجا علم من با واقعیت خارجی تغایر وجودی دارند) (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۵۵).

در بحث خطاناپذیری علم حضوری، دلیل عدم امکان خطا در علم حضوری این دانسته شده که تغایری بین علم و معلوم خارجی در علم حضوری وجود ندارد. خطا زمانی ممکن می‌شود که علم با معلوم، دو وجود متغایر باشند، اما زمانی که این دو، یک وجود و حقیقت دارند، امکان خطا منتفی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۱۱۰).

واضح است با توجه به این که علم از مراتب جوهر مجرد است، لازمه تغایر وجودی علم و معلوم خارجی، تغایر وجودی عالم و معلوم خارجی نیز است.

با این توضیحات ایراد اصلی نظریه حضوری دانستن علم خداوند روشن می‌شود. نقد اصلی که می‌توان مطرح کرد این است که خداوند با موجودات اتحاد ندارند. البته مطابق نظریه تشکیک در وجود، خداوند و مخلوقات در اصل وجود با هم مشترک هستند، اما اتحاد بین خداوند و مخلوقات برقرار نیست، بلکه خداوند و مخلوقات به لحاظ وجود شخصی، غیرمتحد هستند. با فرض عدم اتحاد بین خداوند و مخلوقات، دیگر علم حضوری بین آن‌ها نفی می‌شود، زیرا شرط علم حضوری، اتحاد بین عالم و معلوم است.

البته ملاصدرا در مواضعی از آثار خود تصریح می‌کند رابطه علی بین خداوند و مخلوقات نیز می‌تواند موجب این علم حضوری شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۱۰۹)، اما واضح است که این سخن با تعریف علم حصولی و حضوری ناسازگار است. مبنای عدم امکان خطا در علم حضوری، عدم مغایرت بین علم و معلوم خارجی است، در حالی که در مواردی که رابطه علی بین خداوند و مخلوقات برقرار است، بین علم (و نیز عالم) با معلوم خارجی تغایر وجود دارد. بنابراین عدم اتحاد خدا و مخلوقات، موجب می‌شود علم

۱. شایان ذکر است بنابر نظریه «اتحاد علم، عالم و معلوم» که ملاصدرا مطرح نموده، تمام معلومات ذهنی (چه در علم حصولی و چه در علم حضوری) با علم اتحاد دارند، اما تفاوت علم حصولی و حضوری در این است که در علم حضوری، علم با معلوم خارجی هم اتحاد دارد مثل علم به حالات نفسانی که خارجیت این حالات نفسانی همان علم انسان است و نوعی این‌همانی و وحدت بین آن‌ها برقرار است، برخلاف علوم حصولی که در آن‌ها علم در نفس شکل می‌گیرد، ولی معلوم خارجی، خارج از نفس انسان است. معلوم خارجی در علم حصولی، معلوم بالعرض خوانده می‌شود.

خدا به مخلوقات را حضوری ندانیم، گرچه علم حصولی خداوند نیز کامل و تام است و هیچ نقصی در آن وجود ندارد.

برای تحلیل بیشتر سخن فوق لازم است به دو دیدگاه ملاصدرا راجع به رابطه‌ی خدا و مخلوقات اشاره کنیم. ملاصدرا در بسیاری از آثار فلسفی خود از نظریه‌ی تشکیک در وجود دفاع می‌کند. مفاد نظریه‌ی تشکیک در وجود این است که کثرات در عالم واقع، وجود حقیقی دارند. این طور نیست که جز خداوند موجود دیگری تحقق نداشته باشد بلکه مخلوقات هم دارای وجود حقیقی (و البته وابسته‌ی محض) هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۳۳۷). اما در مواضعی دیگر از نظریه‌ی وحدت وجود شخصی دفاع می‌کند که مطابق آن جز خداوند هیچ موجودی در عالم تحقق ندارد، مخلوقات مظاهر ذات واحد خداوند بوده، خارج از مراتب ذات واحد الهی تحقق ندارند و ذات خداوند عین تمام اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ص ۲۴-۲۵؛ ۱۳۶۳: ص ۲۶۷) بر این اساس نیز گاهی ملاصدرا رابطه‌ی خدا و مخلوقات را نظیر رابطه‌ی نفس و قوای آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۲۵۰). در مورد این که موضع نهایی ملاصدرا در رابطه‌ی با وجود چیست، نظرات مختلفی مطرح شده است؛ برخی معتقدند نظریه تشکیک در وجود، دیدگاه متوسط ملاصدرا است و دیدگاه نهایی ملاصدرا همان وحدت شخصیه وجود است که پیش از وی توسط عرفاء مطرح گردیده بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۳، ص ۵۴۶). داوری بین این دو دیدگاه نیازمند مباحث مفصلی است و نگارنده معتقد است نظریه‌ی وحدت شخصی وجود با محذورات عقلی بسیاری مواجه است که باید در مجال مفصلی بررسی گردد، اما بی‌شک طبق نظریه‌ی تشکیک در وجود، هیچ‌گونه وحدت یا اتحادی بین خداوند و مخلوقات برقرار نیست (گرچه هر دو در اصل وجود مشترک هستند) و چون وحدتی بین خالق و مخلوق برقرار نیست، دوئیت بین خالق و مخلوق مستلزم عدم اتحاد علم و معلوم خارجی بوده و شرط علم حضوری (اتحاد علم با معلوم خارجی) وجود ندارد. لذا نمی‌توان علم خداوند به مخلوقات را حضوری دانست. با پذیرش تشکیک در وجود، مثال نفس و قوای آن، ارتباطی با بحث رابطه‌ی خدا و مخلوقات ندارد، زیرا طبق اصول حکمت متعالیه قوای نفس به لحاظ وجودشناختی، حقیقتی جدای از نفس ندارند، بلکه به عین وجود نفس موجودند و لذا این طور نیست که قوای نفس، کثرت وجودی را محقق کنند، بلکه نفس واحد شخصی وجود دارد که همان نفس بعینه دارای قوی و تصورات حسی، خیالی و ... است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳،

ص ۳۸۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ج ۵، ص ۱۸۳؛ ۱۳۸۳: ص ۳۲۰)، در حالی که انسان‌ها به عین وجود خداوند موجود نیستند و تغایر خدا و مخلوقات صرفاً اعتباری نیست. ممکن است گفته شود لازمه قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» این است که حقیقت تمام اشیا در ذات خداوند حاضر بوده و با ذات الهی متحد باشند. در نقد این دیدگاه می‌توان گفت قاعده فوق مقتضی است که وجود برتر (کمالات) اشیا در ذات الهی حاضر باشند، اما بی‌شک وجود شخصی موجودات با ذات الهی هیچ‌گونه اتحادی ندارد و لذا ممکن نیست خداوند به این وجودات شخصی علمی حضوری داشته باشد.

۲-۲. بی‌معنایی علم خارج از ذات

از عبارات ملاصدرا به روشنی فهمیده می‌شود که حقیقت ادراک به معنای اتحاد علم با عالم است. وی می‌گوید ادراک عبارت است از اتحاد معلوم با مدرک (عالم) و نمی‌توان معلوم را خارج و مباین با عالم دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ص ۲۲۷) اضافه به یک شیء، با وجود آن شیء نزد مدرک تفاوت دارد. «ادراک» زمانی به دست می‌آید که مدرک با مدرک متحد شود، وگرنه اگر صرفاً مدرک با شیء خارجی رابطه اضافی برقرار کند، وجود آن نزد نفس حاضر نشده و علمی به دست نمی‌آید (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۲۴۴). ممکن نیست عاقل و معقول دو وجود متغایر با هم داشته باشند و هرکدام هویتی جداگانه داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳ ص ۳۱۴) ممکن نیست که صورت علمی، با وجود عاقل تباین داشته و بین آن‌ها تنها نوعی اضافه عاقلیت و معقولیت برقرار باشد. معقولیت بدون اتحاد با وجود عاقل، بی‌معنا است. این که لازمه ادراک، اتحاد با مدرک است، اختصاصی به موجود خاصی ندارد، بلکه هر عاقلی باید با معقولش متحد شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۵۱-۵۲).

البته لازمه نظریه لزوم «اتحاد بین علم، عالم و معلوم»، نفی علم حصولی نیست؛ زیرا در علم حصولی هم نوعی اتحاد بین عالم و معلوم بالذات رخ می‌دهد. توضیح آن که در علم حضوری، علم و معلوم خارجی با هم اتحاد دارند، مثلاً علم من به شادی من، همان شادی من (معلوم خارجی) است. اما در علم حصولی، علم با معلوم خارجی (معلوم بالعرض) اتحاد ندارد؛ مثلاً زمانی که من اطلاعاتی راجع به یک درخت به دست می‌آورم، با درخت خارجی اتحاد ندارم. در عین حال، در علم حصولی هم نوعی اتحاد با صورت

ذهنی (معلوم بالذات) وجود دارد. زمانی می‌توان گفت من به درخت علم دارم که صورت درخت در ذهن من نقش ببندد و به تعبیر ملاصدرا با نفس من متحد شود.

به نظر می‌رسد علاوه بر ادله نظریه اتحاد علم، عالم و معلوم که توسط ملاصدرا تبیین گشته (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۶)، بسیار روشن و بلکه بدیهی به نظر می‌رسد که موطن علم، ذات عالم است؛ نه خارج از وی. علم به معنای اِتِّصافِ عالم به معرفت است. این که کسی بگوید من به چیزی علم دارم، ولی علمم خارج از خودم است (یا این که بخشی از علم من خارج از خودم است)، سخن معقولی به نظر نمی‌رسد.

اما در بحث علم خداوند به اشیاء، شیخ اشراق و ملاصدرا معتقدند که خداوند به اشیاء علم حضوری دارد و در عین حال این علم حضوری خارج از ذات خداوند است. شیخ اشراق می‌گوید خداوند بعد از خلقت اشیاء خارجی، به آن‌ها علم حضوری فعلی دارد که این علم حضوری فعلی، همان وجود عینی اشیاء خارجی است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۸۷). ملاصدرا نیز می‌گوید همان طور که انسان صورت‌های ذهنی را ایجاد می‌کند و نفس ایجاد آن‌ها، علم حضوری انسان به این صورت‌ها است، به همین نحو زمانی که خداوند اشیاء خارجی را ایجاد می‌کند، نفس ایجاد آن‌ها، علم حضوری خداوند به این اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۱۱۴).

نقدی که در اینجا می‌توان به ملاصدرا وارد دانست این است که اساساً موطن علم، داخل ذات عالم است، و این که علم را خارج از ذات عالم بدانیم، بی‌معنا است. در مورد صورت‌های ذهنی، بدین جهت علم انسان همان ایجاد آن‌ها است که این صورت‌های علمی با نفس انسان اتحاد دارند، اما این که گفته شود علم خداوند، اشیاء خارج از ذات خداوند (مخلوقات خداوند) است، فرض معقولی به نظر نمی‌رسد. چه طور یک شیء مادی را که خارج از ذات خداوند است، می‌توان مصداق علم خداوند دانست؟! علم بدون اتحاد با عالم بی‌معنا است و خود ملاصدرا بارها تصریح نمود که ادراک بدون اتحاد بین عالم و معلوم بی‌معنا است.^۱ اکنون چه‌طور می‌توان پذیرفت که خداوند دارای علمی فعلی است که خارج از ذات خداوند است و با ذات خداوند متحد نیست؟! به نظر می‌رسد وجود علم فعلی حضوری به معنایی که شیخ اشراق و ملاصدرا می‌گویند، نادرست و بی‌معنا است.

۱. البته چنانچه در ادامه روشن می‌شود علم خداوند همانند علم انسان نیست که به سبب این اتحاد کامل شود، بلکه علم خداوند عین ذاتش است و همیشه این وحدت برقرار بوده است. اما به هر صورت، مراد در اینجا اثبات این مسئله است که موطن علم ضرورتاً ذات عالم است، نه خارج از وی.

۲-۳. تلازم علم حضوری با تغییرپذیری ذات الهی

ملاصدرا در مواضع متعددی تصریح می‌کند در علم حضوری، تفاوتی بین وجود علمی و عینی وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ص ۳۰۷) معنای این سخن این است که علم حضوری من به شادی‌ام (وجود علمی)، همان شادی عینیت یافته در من است؛ یا علم حضوری من به دردم (وجود علمی)، همان درد عینیت یافته در من است. اکنون اگر این سخن را در مورد خداوند مطرح کنیم، چنین معنا می‌دهد که علم حضوری خداوند به شادی من، همان شادی عینیت یافته در وجود خداوند است، یا علم حضوری خداوند به درد من، همان درد عینیت یافته در وجود خداوند است. این سخن مستلزم تغییر و منفعل شدن ذات الهی است.

علاوه بر این که حضوری دانستن علم خداوند در بعضی از موارد، مستلزم نسبت دادن رذائل اخلاقی به خداوند است. قبلاً گفته شد که علم حضوری به یک صفت نفسانی، به معنای عینیت یافتن آن صفت در عالم است. بر این اساس، لازمه حضوری دانستن علم خداوند به حسد یا لذت دگرآزایی انسانی مریض این است که (نعوذ بالله) این احساس حسادت یا لذت در ذات خداوند عینیت یابد. پرواضح است که نسبت دادن این صفات به خداوند چه قدر نادرست است.

اگر علم خداوند به اشیاء، به نحو حصولی باشد، تغییر در معلومات خارجی، موجب تغییر در علم خداوند نمی‌شود، زیرا علم خداوند وجودی مباین از معلومات خارجی دارد، اما اگر علم خداوند به نحو حضوری باشد، تغییر در معلومات خارجی، موجب تغییر در علم خداوند می‌شود، زیرا در این فرض، علم خداوند (علم به تغییر) حقیقتی جز معلوم خارجی (خود تغییر) ندارد و بین آن‌ها دوگانگی و دوئیتی برقرار نیست.

ممکن است کسی بگوید گرچه صفات امکانی و ناقص موجودات نزد خداوند حاضر می‌شود، اما حضور چیزی نزد خداوند به معنای متصف شدن خداوند به این صفات امکانی نیست.

در پاسخ به این ادعا، باید به معنای اصطلاحی علم حضوری دقت شود. گاهی گفته می‌شود که همه چیز نزد خداوند حاضر است به این معنا که هیچ جهل و غفلتی در ذات خداوند وجود ندارد و همه چیز بر او عیان و آشکار است. شکی نیست که به این معنا همه چیز نزد خداوند حاضر است، اما این معنا با علم حصولی هم سازگار است و ربطی به معنای اصطلاحی علم حضوری ندارد. علم حضوری به این معنا است که معلوم خارجی با

ذات الهی متحد شود و دوئیتی بین ذات خداوند و معلوم خارجی وجود نداشته باشد. اگر بگوییم دوئیتی بین درد مخلوقات و علم خداوند وجود ندارد، لازم می‌آید که صفات مخلوقات، عین علم حضوری خداوند باشد و چون (طبق مباحث گذشته) علم خداوند عین ذات خداوند است، لازم می‌آید که خداوند از این صفات امکانی متأثر شود.

شیخ اشراق در آثار خود به درستی متوجه گردیده که علم حضوری به تغییر، به معنای تغییر علم است، اما برای رهایی از مشکل تغییر در ذات الهی، می‌گوید این علم داخل ذات الهی نیست، بلکه علمی اشراقی و اضافی در خارج از ذات الهی است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۸۸).

از مباحث قبلی روشن شد به نظر می‌رسد این پاسخ درست نباشد، زیرا موطن علم ذات است و عالم بودن به معنای اتحاد با علم درون ذات است، نه خارج از ذات. ملاصدرا برای پرهیز از این مشکل، علم حضوری به تغییر را مستلزم تغییر در علم نمی‌داند، بلکه می‌گوید با توجه به این که امور تغییرپذیر و زمانی برای ذات خداوند ثابت و غیرزمانی هستند، تغییر در معلومات خارجی موجب تغییر در علم الهی نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ص ۳۸۰).

اما به نظر می‌رسد این پاسخ نیز قابل قبول نیست، زیرا اگر علم خداوند به صورت حصولی تصویر شود، بین علم خدا و مخلوقات دوئیت برقرار می‌شود و می‌توان گفت که تغییر در معلومات خارجی، موجب تغییر در خداوند نمی‌شود، اما اگر بین علم خدا و معلوم وحدت باشد، تغییر در معلومات خارجی، موجب تغییر در علم نیز می‌گردد.

۴-۲. امتناع علم حضوری پیش از خلقت

ملاصدرا علم خداوند به مخلوقات پیش از خلقت را علم حضوری می‌داند. وی معتقد است چون خداوند علت تامّ تمام ممکنات است، علم خداوند به ذات مجرد خودش قبل از خلقت اشیاء، علت علم به مخلوقات و معلولات از جهت موجودیتشان می‌شود. این علم خداوند فقط به ماهیات موجودات قبل از خلقتشان نیست، بلکه خداوند به خصوصیات هر موجودی قبل از خلقتش علم تامّ دارد. بنابراین علم خداوند به ذات مجردش سبب می‌شود که وجود خود اشیاء قبل از خلقتشان (نه صورت مطابق ذهنی آنها) نزد خداوند حاضر باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۲۰۴).

ایراد اصلی که بر این نظریه ملاصدرا می‌توان وارد نمود این است که علم حضوری به معنای حضور اشیاء موجود نزد عالم است، در حالی که فرض این است که هیچ کدام از

این اشیاء وجود نیافته‌اند و علم خداوند قبل از خلقت اشیاء است. قبل از خلقت اشیاء، این مخلوقات تحقق ندارند و علم حضوری به موجود معدوم محال است. اما در مقابل، با توجه به این که در علم حصولی، حضور خارجی معلوم شرط نیست، علم حصولی به معدومات تعلق می‌گیرد.

البته شکی نیست که خداوند عالم به تمام اشیاء است و قبل از خلقت اشیاء به همه آن‌ها علم تام و کامل دارد، اما این علم را نمی‌توان حضوری دانست. علم خداوند اگر به این صورت باشد که خود موجودات نزد خداوند حضور داشته باشند، قبل از خلقت چنین علمی متصور نیست، و اگر به این نحو باشد که خداوند با نظر به ذات خود به همه اشیاء علم داشته باشد، این علم حصولی است. البته در علم حصولی ضرورت ندارد که علم صورت زائد بر ذات باشد یا این که عالم با آن علم کامل شود، بلکه معیار حصولی بودن علم این است که وجود علمی غیر از وجود عینی باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ص ۳۰۷) و در اینجا این معیار تحقق دارد، زیرا وجود علمی خداوند قبل از خلقت اشیاء است و وجود عینی آن‌ها بعد از خلقت اشیاء، تحقق می‌یابد.

چنانچه برخی از محققین معاصر به درستی بیان نموده‌اند حضوری دانستن علم خداوند قبل از خلقت، نمی‌تواند مسئله علم خداوند به «ممکنات معدوم» و «محالات عقلی» را نیز تبیین نماید. خداوند مطابق حکمت و مصلحت خود، به حکیمانانه‌ترین صورت جهان را خلق می‌کند، اما صورت‌های دیگری نیز برای خلق عالم متصور است که امکان وجود داشتند، اما تحقق نیافتند، ولی خداوند به آن‌ها علم دارد. با توجه به معدوم بودن این عوالم، علم حضوری به آن‌ها معنایی ندارد. هم‌چنین این مسئله در مورد ممتنع‌تر واضح‌تر است. ممتنع‌ات عقلی اموری هستند که همیشه محال است در خارج تحقق یابند (مثل استحالة اجتماع نقیضان)؛ بنابراین هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابند تا علمی حضوری به آن‌ها تعلق بگیرد. علم حضوری منوط به حضور خارجی معلوم نزد عالم است، در حالی که نسبت به ممتنع‌ات عقلی، محال است که این امور تحقق و حضور داشته باشند (فیاضی، ۱۳۸۷: ص ۱۷).

ملاصدرا در برخی از آثار فلسفی خود به این اشکال توجه داشته و برای حل آن می‌گوید اشیاء قبل از خلقتشان به نحوی کامل‌تر نزد خداوند حاضر شوند. ذات کامل خداوند جامع تمام کمالات مخلوقات است و در اینجا هم به این جهت علم خداوند به اشیاء حضوری دانسته می‌شود که اشیاء به نحو کامل‌تری از وجود بعد خلقتشان، نزد خداوند حاضر هستند (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ج ۴، ص ۱۵۷).

در نقد دیدگاه ملاصدرا می‌توان گفت گرچه خداوند جامع تمام کمالات است و تمام اشیاء به نحو کامل‌تر در ذات خداوند وجود دارد، اما این امر ربطی به علم حضوری ندارد. معیار علم حضوری این است که شخص یک وجود (چه کامل باشد یا ناقص) نزد عالم حاضر شود. این که وجود خداوند به نحو کامل‌تر جامع تمام مخلوقات است، ربطی به این ندارد که شخص وجودات غیر مخلوق، نزد خداوند حاضر باشند. به نظر می‌رسد ملاصدرا تصور نموده که علم حضوری لزوماً از علم حصولی کامل‌تر است و با این پیش فرض، چون علم خداوند را کامل‌ترین علم می‌دانسته، این علم را حضوری دانسته است؛ در حالی که در مباحث آینده روشن می‌شود که هرگز نمی‌توان گفت علم حضوری لزوماً از علم حصولی کامل‌تر است، بلکه ممکن است علمی حصولی از علمی حضوری کامل‌تر باشد، نظیر همینجا که علم حصولی خداوند به اشیاء قبل از خلقت، به کامل‌ترین نحوه ممکن است.

۵-۲. ناسازگاری علم حضوری به مادیات با مبانی ملاصدرا

یکی از نظریات فلسفی ملاصدرا این است که علم حضوری به مادیات ممکن نیست. وی می‌گوید در اجسام، قوه معدوم شدن وجود دارد و چنین وجودی تمام وجودش برای خودش حضور ندارد، و چیزی که تمام وجودش برایش حضور ندارد، چیز دیگر هم نمی‌تواند به آن علم داشته باشد. بنابراین هیچ‌کسی نمی‌تواند به جسم و أعراضش علم حضوری داشته باشد؛ البته می‌توان به صورت جسم و أعراض مادی معرفت داشت که این همان علم حصولی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳۳، ص ۲۹۸). به موجود مادی محض نمی‌توان علم حضوری داشت، زیرا دارای وضع مکانی و جهت مادی است و نه برای خودش حاضر است، و نه نزد دیگری حضور می‌یابد (ملاصدرا، بی‌تا: ص ۱۳۷). این که این دیدگاه تا چه میزان درست است یا نه، بحث مفصل فلسفی است که باید در جای خود مورد بررسی قرار بگیرد. اما به هر صورت، این نظریه ملاصدرا (فارغ از میزان صحت آن) به معنای نفی علم حضوری خداوند به مادیات است. به عنوان جوابی نقضی، می‌توان گفت نظریه علم حضوری به تمام مخلوقات، ناسازگار با این مبانی ملاصدرا است.

۳. پاسخ به نقدهای علم حصولی خداوند

دلایل فوق به روشنی اثبات نمود که علم حضوری خداوند به مخلوقات (قبل از خلقت و

بعد از خلقت) با مشکلات متعدّد عقلی و فلسفی مواجه است؛ بنابراین باید علم خداوند را حصولی دانست. البته در این مقاله، تبیین علم حصولی بر اساس صور مرتسمه صورت نگرفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۳۶۲-۳۶۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ص ۱۲۰)؛ نظریه‌ای که در این مقاله از آن دفاع می‌شود این است که علم الهی صوری است که عین ذات بسیط الهی بوده و هرگز بر ذات الهی عارض نمی‌گردد، بلکه با ذات بسیط الهی وحدت داشته و موجب ایجاد ترکیب در ذات الهی نمی‌گردد.

توضیح آن که ابن سینا برای خداوند دو نوع علم اجمالی و تفصیلی قائل بود. علم اجمالی خداوند عین ذات خداوند بوده و در آن کل معلومات بدون تفصیل بین انواع صورت‌ها حضور دارند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ص ۱۷۴). ابن سینا گرچه این نوع علم ذاتی را می‌پذیرد اما معتقد است علم تفصیلی خداوند به اشیاء در مرتبه‌ی ذات نیست، بلکه علم تفصیلی الهی به صورت‌های عرضی است که بر ذات الهی عارض می‌گردند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۵۷۴)، اما این صورت‌ها را جدا و مابین از ذات الهی نمی‌داند، بلکه معتقد است این اعراض قائم به ذات الهی هستند. این اعراض زائد بر ذات خدا بوده ولی از لوازم ذات خداوند و متصل به آن هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۳۶۴) این اعراض توسط ذات الهی ایجاد می‌شوند اما این طور نیست که خداوند این صور را ایجاد نماید و سپس در مرحله‌ی بعد علم تفصیلی خداوند ایجاد شود، بلکه ایجاد صورت معقوله همان علم تفصیلی خداوند (بدون تقدم یا تاخر هرکدام بر دیگری) است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۴۸). بر این اساس، این نقد به ابن سینا وارد می‌شود که لازمه‌ی این دیدگاه این است که ذات الهی فاقد کمال علم تفصیلی باشد (طباطبائی، ۱۳۸۶: ص ۳۱۰).

اما در نظریه‌ای که در این مقاله دفاع گردیده این علم تفصیلی، مغایر و زائد بر ذات خداوند دانسته نمی‌شود تا ایراد خالی بودن ذات الهی از کمال علمی مطرح شود. هم‌چنین در این نظریه، این علم صورت‌های عرضی دانسته نمی‌شود تا ایراد ترکیب ذات الهی با اعراض مطرح گردد، بلکه با بهره‌گیری از نظریه‌ی اتحاد علم، عالم و معلوم، این علم عین ذات بسیط الهی دانسته می‌شود. خود ملاصدرا هم در برخی آثار خویش تصریح می‌نماید که ایرادات وارد بر نظریه‌ی مشاء با پذیرش نظریه‌ی اتحاد علم، عالم و معلوم حلّ می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۷).

در عین حال، دیدگاه حصولی دانستن علم خداوند ممکن است موجب طرح برخی ایرادات و نقدها شود که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱-۳. اکتسابی بودن علم حصولی

ممکن است تصور شود که علم حصولی، معرفتی اکتسابی است که با موجودات ممکن تناسب داشته، و ممکنات با آن کامل می‌شوند. اما خداوند همیشه کامل بالذات بوده و هرگز ممکن نیست با معرفتی جدید تکامل یابد.

پاسخ به این نقد روشن است؛ زیرا معیار حصولی یا حضوری بودن علم، اکتساب یا عدم اکتساب نیست. علم حصولی خداوند را می‌توان به نحوی ذاتی تصور نمود که اکتسابی نبوده و همیشه عین ذات کامل و مطلق خداوند بوده و هست. علم خداوند به این معنا حصولی است که این علم با معلوم خارجی اتحاد ندارد؛ در عین حال، این علم به کامل‌ترین صورت همیشه عین ذات الهی بوده است.

علم حصولی به علمی می‌گویند که در آن بین وجود علمی و عینی دوگانگی برقرار بوده و صورت‌های ذهنی واسطه هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۵۵؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۳۰۸). گرچه بخشی از علوم حصولی انسان (علوم نظری و کسبی) همراه با اکتساب و نظر است (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۲) اما هیچ کدام از منطقدانان و فلاسفه مسلمان، شرط یا لازمه‌ی علم حصولی را «اکتسابی بودن» ندانسته‌اند.

۲-۳. استلزام علم حصولی با حلول اعراض در ذات خداوند

ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر علم خداوند حصولی دانسته شود، این علم مستلزم این است که عرضی به نام علم در ذات خداوند حلول نماید و این با ادله عقلی که حلول اعراض در ذات خداوند را محال می‌شمارد، در تنافی است.

این نقد بر مبنای عرض دانستن علم مطرح می‌شود، اما ملاصدرا به طور مطلق حقیقت علم را (چه در مورد انسان یا در مورد موجودات دیگر) اتحاد علم با عالم دانسته است. در مباحث قبل توضیح دادیم ملاصدرا معتقد است علم نوعی حقیقتی اضافی و عرضی نیست که به عالم ملحق شود، بلکه عالم با علم متحد می‌شود. بر این مبنا هیچ مشکلی وجود ندارد که علم حصولی را به خداوند نسبت دهیم، ولی این علم حصولی را نوعی علم حلولی ندانیم، بلکه نوعی علم ذاتی بدانیم که همیشه با ذات الهی وحدت داشته است. نقدهای ملاصدرا به ابن سینا هم ناظر به صور عقلی است که در ذات الهی حلول می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۳۱۷). نه علم حصولی ذاتی که با ذات بسیط خداوند وحدت داشته و مستلزم هیچ‌گونه ترکیب یا زیادتی در ذات الهی نیست.

۳-۳. برتر بودن علم حضوری

نقد دیگری که ممکن است مطرح شود این است که علم حضوری علمی برتر از حصولی است، زیرا در علم حصولی (به واسطهٔ دوئیت بین عالم و معلوم خارجی) امکان خطای در علم وجود دارد، در حالی که در علم حصولی علم و معلوم خارجی یک حقیقت هستند و لذا امکان خطا در آن راه ندارد. علمی که حتی امکان خطا در آن وجود نداشته باشد (علم حضوری)، از علم خطاپذیر (علم حصولی) برتر است. با توجه به این که خداوند جامع تمام کمالات است، باید کامل‌ترین نوع علم (علم حضوری) را دارا باشد.

نظریهٔ برتر بودن علم حضوری در مورد خداوند قابل قبول نیست. هرگز نمی‌توان گفت که علم حضوری ضرورتاً از علم حصولی برتر است. در مورد انسان با توجه به امکان خطای در معلومات، علم حضوری از این جهت که امکان خطا در آن راه ندارد، شاید برتر از علم حصولی باشد، اما در مورد خداوند که واجب‌الوجود و جامع تمام کمالات است، علم حصولی خداوند هم خطاناپذیر است. بنابراین تفاوتی بین علم حضوری و حصولی خداوند باقی نمی‌ماند. در هر دو قسم، برای خداوند امکان خطا منتفی است. در علم حضوری، امکان خطا به جهت عدم دوئیت بین علم و معلوم منتفی است و در علم حصولی خداوند نیز امکان خطا به جهت وجوب وجود خداوند منتفی است. بنابراین با توجه به نفی امکان خطا در علم حصولی خداوند، هرگز نمی‌توان علم حضوری را برای خداوند، برتر از علم حصولی دانست.

علاوه بر این که از مباحث قبلی واضح شد که می‌توان عکس مدعای فوق را مطرح کرد و گفت که علم حصولی برای خداوند برتر از علم حضوری است؛ زیرا اگر علم حضوری خداوند به مخلوقاتش را خارج از ذاتش بدانیم، سخن نامعقولی گفته شده است، و اگر گفته شود علم حضوری خداوند درون ذاتش است، این علم مستلزم تغییر و منفعل شدن خداوند است؛ در این صورت، علم حضوری خداوند به چیزی مثل درد، به معنای دردکشیدن خداوند است که محال عقلی است؛ هم‌چنین علم حضوری خدا به صفات امکانی مخلوقات، مستلزم حضور این صفات در ذات خداوند است که در مباحث قبلی بدان پرداخته شود و ضعف آن روشن گشت. بنابراین می‌توان برعکس ادعای فوق، چنین گفت که نه تنها علم حصولی مستلزم وجود ضعف و نقص در ذات الهی نیست، بلکه در بعضی از موارد، علم حضوری مستلزم وجود نقص و انفعال در ذات خداوند است.

۳-۴. تلازم علم حصولی با نفی علم خدا به جزئیات

ملاصدرا در ضمن نقد دیدگاه ابن سینا راجع به کیفیت علم خداوند، معتقد است لازمه دیدگاه وی نفی علم خداوند به جزئیات است. نقد ملاصدرا به نظریه علم حصولی این است که اگر علم خداوند بدین نحو باشد، لازم می‌آید که خداوند علم به جزئیات نداشته باشد، زیرا صورت‌های عقلی (حتی اگر هزار بار هم تخصیص بخورند) در ذات خودشان امکان مشارکت با ذوات دیگر را دارند؛ زیرا مناط جزئیات این که چیزی با حس یا علم حضوری تعیین یابد. بنابراین اگر علم خداوند را به صورت‌های ذهنی بدانیم، لازم می‌آید که خداوند به جزئیات علم نداشته باشد زیرا علم به جزئیات تنها از طریق علم حضوری یا حس به دست می‌آید، نه علم حصولی (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۱۰۵).

در پاسخ به این نقد می‌توان گفت گرچه ذهن انسان این قابلیت را دارد که برای هر صورت ذهنی، محکی‌های مختلفی را بسازد و به این اعتبار ملاصدرا تمام صورت‌های ذهنی را کلی می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۰)، اما بدون شک بین مفاهیمی چون «زید، تهران و ...» با مفاهیمی چون «انسان، شهر و ...» به لحاظ «حمل بر مصداق خارجی» تفاوت وجود دارد. تفاوت در این است که مفاهیم دسته اول، تنها بر یک مصداق حمل می‌شوند؛ اما مفهوم دسته دوم بر مصادیق مختلف امکان حمل دارند. بنابراین این طور نیست که بگوییم تمام صورت‌های ذهنی کلی هستند، بلکه صورت‌های ذهنی اگر امکان حمل بر یک مصداق خارجی داشته باشند، جزئی نامیده می‌شوند و اگر امکان حمل بر مصادیق مختلف خارجی داشته باشند، کلی نامیده می‌شوند. به همین جهت هم منطقدانان و فلاسفه مقسم جزئی و کلی را مفهوم ذهنی قرار داده‌اند، اما از این جهت که قابلیت حمل و صدق بر مصداق واحد یا مصادیق کثیر را دارد (نصیر الدین طوسی، ۱۳۷۱: ص ۱۲؛ قطب‌الدین‌رازی، بی‌تا: ص ۴۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۱۲۱). بنابراین حتی اگر علم خداوند منحصر به علم حصولی باشد، این علم می‌تواند علم جزئی باشد و علم جزئی منحصر به علم حضوری نیست.

۳-۵. استلزام نفی علم حضوری با غیبت اشیاء نزد خداوند

انتقاد دیگری که ممکن است مطرح شود این است که علم حضوری به معنای حضور تمام موجودات و مخلوقات نزد خداوند است و اگر این علم را از خداوند نفی کنیم، این بدان معنا است که پذیرفته شده بعضی از امور نزد خداوند غائب هستند و این با کمال مطلق ذات الهی در تنافی است.

پاسخ به این نقد در ضمن مباحث قبلی روشن شد. این انتقاد ناشی از خلط بین معنای لغوی و اصطلاحی است. اگر مقصود کسی از حضور اشیاء نزد خدا، آگاهی خداوند به تمام موجودات باشد، بدون شک علم مطلق خداوند مقتضی است که هیچ چیزی نزد خداوند غائب و پنهان نباشد و خداوند به تمام جزئیات علم مطلق داشته باشد، اما آشکار بودن همه چیز نزد خداوند با علم حصولی هم قابل جمع است. علم حضوری در اصطلاح، به معنای نفی دوئیت بین علم و معلوم خارجی است و این معنای علم حضوری (چنانچه گذشت) دارای برخی محدودرات عقلی است. نتیجه این که علم خداوند را می‌توان حصولی دانست، اما در عین حال خداوند با علم حصولی به همه چیز علم و آگاهی دارد و هیچ چیزی بر خداوند پنهان و مخفی نیست.

۴. نتیجه

از مباحث فوق این نتیجه به دست می‌آید با توجه به این که در علم حضوری باید عالم و معلوم خارجی با هم وحدت داشته باشند (در حالی که بین خدا و مخلوقات دوئیت برقرار است) علم خداوند به مخلوقات را نمی‌توان حضوری دانست. نظریه‌ی علم حضوری خارج از ذات نیز که توسط ملاصدرا و شیخ اشراق مطرح گشته، معنای معقولی ندارد. علاوه بر این که قبل از خلق عالم، اشیاء خارجی وجود و تحقق ندارند و لذا تعلق علم حضوری به آن‌ها محال است. بنابراین با توجه به این نقدها نمی‌توان نظریه‌ی ملاصدرا را به علم حضوری به مخلوقات را پذیرفت بلکه باید گفت علم خداوند به مخلوقات قبل از خلقت و بعد از خلقت به نحو حصولی است. البته این طور نیست که حصولی دانستن علم خداوند مستلزم ضعف، نقص، اکتساب و کامل شدن، عدم علم به جزئیات، حلول اعراض در ذات خداوند و ... باشد، بلکه علم حصولی خداوند به کامل‌ترین شکل بوده و می‌توان گفت مقتضای وجود مطلق و بسیط خداوند، علم حصولی است.

منابع

۱. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ الف.
۲. ابن سینا، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۳. ابن سینا، التعليقات، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ب.
۴. جوادی آملی، عبدالله، حقیق مختوم، ج ۱-۳، حمید پارسایان، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
۵. حلّی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
۶. زنوزی، علی بن عبدالله، بدایع الحکم، دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۸۰.
۷. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۸. _____ شرح المنظومه، ج ۱، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.
۹. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین، نهاییه الحکمه، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۱. طوسی، نصیر الدین، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. فیاضی، غلامرضا، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، معارف عقلی، شماره ۱۰، ۱۳۸۷.
۱۳. قطب الدین رازی، شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم، انتشارات کتبی نجفی، بی تا.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۸، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
۱۶. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۷. _____ الشواهد الربوبیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۸. _____ مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۹. _____ التصور و التصدیق، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۲۰. _____ تعلیق بر حکمه الاشراق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.
۲۱. _____ شرح الهدایه الاثیری، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۲. _____ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳ و ۶، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۲۳. _____ الحاشیه علی الیهیات الشفاء، تهران، بیدار، بی تا.
۲۴. _____ المظاهر الالهی، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.
۲۵. نصیر الدین طوسی، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

