

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال ششم، پاییز ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۱

مقایسه علم پیشین الهی از دیدگاه ابن سینا و محقق قونوی

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۱۹

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۱/۲۸

جواد جعفریان**

یارعلی کردفیروزجایی*

علم پیشین الهی از جمله مسائل مهم کلام، فلسفه و عرفان است. مقاله حاضر ضمن بررسی دیدگاه ابن سینا و محقق قونوی درباره علم پیشین الهی به مقایسه آرای این دو شخصیت پرداخته است. ابن سینا ویژگی‌های فعلی، ازلی، ذاتی بودن و مؤخر از ذات بودن را برای علم پیشین الهی اثبات کرد، ولی نتوانست به نحو روشن جایگاهی برای صور مرتسمه در خارج از ذات ترسیم کند. اما قونوی ضمن پذیرش آن اوصاف و همچنین ارتسام این صور در حق تعالی نه تنها جایگاهی ویژه برای آنها تصویر کرد بلکه ارتسام اعیان ثابته و ماهیات را نیز در عرصه تعیین ثانی و مقام علم حق دانست، نه در خود مقام ذات. بر این اساس، قونوی در این جهت که علم پیشین را متأخر از ذات دانسته با ابن سینا اشتراک دارد و این نظریه در مقابل نظریه عینیت علم پیشین با ذات و صفت ذاتیه دانستن آن است.

واژگان کلیدی: ابن سینا، صدرالدین قونوی، علم پیشین الهی، صور مرتسمه، تعیین اول، تعیین ثانی.

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
* دانش‌یار دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

مسئله «علم» در مواضع مختلفی از فلسفه مطرح می‌شود. همچون مبحث وجود ذهنی، کیفیات، هستی‌شناسی علم، قوای مدرکه نفس و مسئله علم باری تعالی.

در اینجا، بحث ما ناظر به مسئله علم خداوند است. مسئله علم حق تعالی سابقه دیرینه‌ای دارد و کمتر فیلسوف نام‌آشنایی است که در مورد آن بحث نکرده باشد. علم خداوند از چندین جهت قابل بحث است: علم به ذات خود، علم به موجودات قبل از خلقت آنها و علم به موجودات بعد از خلقت آنها. علم به اشیاء نیز بر دو قسم است: یا علم به کلیات است یا علم به جزئیات. هرچند ارسطو علم خدا به موجودات را موجب تغییر در ذات دانسته است، عمده فلاسفه علم حق تعالی به ذات خود و همچنین علم به موجودات را پذیرفته‌اند. با این حال، در چند جهت نزاع وجود دارد: یکی کیفیت علم به موجودات پیش از خلقت آنها و دیگری علم به جزئیات است. بحث ما در اینجا ناظر به نزاع اول خواهد بود. علم پیشین به اشیاء نیز به دو نحو قابل تصویر است: علمی که عین ذات باشد و علمی که مغایر با ذات باشد.

در این مقاله، بعد از بررسی واژه علم از دیدگاه شیخ، کیفیت علم پیشین الهی از منظر وی مورد بررسی قرار گرفته و، سپس، به دیدگاه محقق قونوی و تابعان وی اشاره شده است. آنگاه، مقایسه‌ای بین دو دیدگاه صورت گرفته است.

تعریف و ویژگی علم از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در موارد مختلف علم را تعریف کرده است؛ در الهیات شفا می‌گوید: «إن العلم هو المكتسب منصور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر

و أعراض». (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۱۴۵) همچنین، وی در المباحثات علم را این گونه تعریف کرده است: «حصول صورة المدرک فی المدرک». (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۴) در این تعاریف، تأکید بر صورت بودن علم است و اینکه این صورت مجرد از ماده است. وقتی صورت مدرک نزد مدرک حاصل شود علم به وجود می آید.

در کتاب «الاشارات» معنای عام تری برای ادراک ذکر شده است: ادراک یک شیء یعنی اینکه حقیقت آن شیء نزد مدرک تمثیل پیدا کرده است و «ما به یدرک» یعنی «وسیله ادراکی» آن حقیقت را مشاهده می کند. تمثیل حقیقت شیء نزد یک مدرک به دو صورت قابل فرض است: صورت اول آنکه آن حقیقت همان حقیقت شیء خارج از مدرک است که این فرض باطل است، زیرا اگر آنچه که نزد مدرک تمثیل می یابد خود شیء خارجی باشد، در معدومات چه ممکن و چه ممتنع حقیقت خارجی وجود ندارد تا نزد مدرک تمثیل یابد. صورت دیگر آنکه آن حقیقت تمثیل یافته نزد مدرک نفس حقیقت شیء مدرک نیست بلکه مثال حقیقت شیء است و این مثال که غیرمباین است در ذات مدرک ارتسام پیدا کرده که این فرض پذیرفتنی است. (۱۳۷۵: ۲/ ۳۰۸)

«مثال حقیقت شیء» همان «صورت مرتسمه» است. البته، با تأمل در آثار ابن سینا می توان دریافت که وی واژه «صور مرتسمه» را در عبارات خود به کار نبرده، اما از واژه های «صورت»، «مثال»، و همچنین از «مرتسم» و «ارتسام» استفاده نموده است و علم را حصول و ارتسام صور اشیاء در ذات عاقل می داند. واژه ای دیگر که به خصوص در اشارات مورد استفاده قرار گرفته واژه «تقرر» است. وی می نویسد: «کل ما یعقل فإنه ذات موجودة، يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شیء فی شیء آخر». (همان: ۳/ ۲۹۸)

از عبارت فوق و واژه تقرر فهمیده می‌شود که به نظر ابن سینا علم به صور معقولات دیگر علم حصولی است نه حضوری، چراکه اولاً غیرمباین با ذات شیء است و ثانیاً اتحادی با ذات عاقل ندارد و «تقرر شیء فی شیء آخر» است.

انواع علم باری تعالی از دیدگاه ابن سینا

از دیدگاه ابن سینا، حق تعالی دست‌کم دو نوع علم دارد: یکی علم به ذات خود و دیگر علم به موجودات. وی برای هر یک از این دو مدعا دلیلی مستقل ارائه کرده است.

در توجیه علم خداوند به ذات خود معتقد است که چون حق تعالی موجودی است مجرد و قائم به نفس، و هر موجود مجرد و قائم به نفسی هم عاقل بالذات است و هم معقول بالذات. بنابراین، حق تعالی عاقل بالذات بوده، به ذات خود علم دارد. توضیح اینکه ماده و علایق مادی مانع ادراک است (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۸۲) و اگر چنین مانعی در ناحیه مدرک یا مدرک باشد، ادراکی صورت نخواهد گرفت. پس، مدرک یقیناً باید از شوایب مادی دور باشد. اما نسبت به مدرک، اگر مدرک از امور مادی باشد، در ادراکش نوعی تجرید از ماده صورت پذیرفته، مدرک مثال حقیقت آن شیء را درک می‌کند، و نسبت به حق تعالی چون ذاتش مجرد و از ماده و علایق مادی دور است، پس نزد خود حاضر است و علم نیز چیزی جز حضور و حصول مجرد نزد مجرد نیست.

در این نوع علم، حقیقتاً عاقل و معقول امر واحدی‌اند و اتحاد وجودی دارند. آنچه متصف به عاقلیت است همان چیزی است که متصف به معقولیت می‌باشد و چون تفاوت آنها اعتباری است، خدشه‌ای بر ذات حق تعالی وارد نخواهد شد. توجیه علم باری به موجودات از دیدگاه شیخ این است که حق تعالی از

آنجایی که علت تمام موجودات است و وجود موجودات از اوست، پس، با تعقل خود آنها را تعقل می‌کند. این تعقل براساس حیث وجوب بالغیر آنها و به ترتیب تنازلی آنها صورت می‌پذیرد. (همو، ۱۳۷۵: ۳/۲۹۹) خواجه در شرح عبارت می‌نویسد: «خداوند مبدأ کل موجودات است و چون علم به ذات خود دارد، علم به مبدأ بودن و علت بودن خود نیز دارد. علم به علت و سبب تامه یک شیء مستلزم علم به خود آن شیء هم است. علم به علت تامه مستلزم علم به جمیع ملزومات ذاتی آن است که اگر چنین نباشد، این علم کامل نخواهد بود. از جمله ملزومات ذات معلولاتی است که به وجوب ذات الهی که علت تامه آنهاست واجب‌الوجود بالغیر شدند. هیچ ذره‌ای در عالم نیست که از علت تامه خود جدا شود». (همان)

این علم علم پیشین الهی است و همان علمی است که از دیدگاه ابن‌سینا به صورت صور مرتسمه در ذات حق تعالی وجود دارد.

ویژگی‌های علم پیشین الهی

شیخ برای علم پیشین الهی ویژگی‌ها و مشخصه‌هایی ذکر نموده که برخی از آنها را بررسی می‌کنیم:

فعلی بودن علم حق تعالی

علم حق تعالی علم فعلی است. (ابن‌سینا ۱۳۷۱: ۳۰۱) علم فعلی علمی است که صورت شیء بر وجود خارجی آن نزد عاقل سبقت دارد (همو، ۱۳۷۵: ۳/۲۹۸)، زیرا اگر علم حق تعالی انفعالی باشد، یا این علم داخل در ذات و مقوم آن است، که در این صورت خداوند در قوام ذات خود محتاج دیگری است و با

واجب الوجود بودن آن منافات دارد، یا خارج از ذات و عارض بر اوست، که در این صورت نیز مخالف با واجب الوجود بودن حق تعالی است، چون در کمالی از کمالاتش محتاج به غیر است. (همو، ۱۴۱۸: ۳۸۴) بنابراین، منفعل شدن حق تعالی از غیر خود نقصی برای او به شمار می‌رود، در حالی که خداوند مبرا از نقص است.

ذاتی بودن علم پیشین الهی

علم حق تعالی ذاتی است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۲۹۹؛ همو، ۲۰۰۱: ۹۳) علم فعلی بر دو قسم است: گاهی این علم از ذات خود عاقل ناشی می‌شود و گاهی از ناحیه عقل فعال بر نفوس قابل افاضه می‌شود. اگر یک صورت علمیه از ناحیه ذات عاقل نباشد، طبق قاعده «کل ما بالعرض یتهی الی مابالذات»، باید در سلسله عقول تا آنجا پیش رود که از ذات یک عاقل ناشی شود، که اگر چنین نباشد، تسلسل لازم می‌آید. (همو، ۱۳۷۵: ۳/۲۹۹) بنابراین، علم حق تعالی، علاوه بر فعلی بودن، ذاتی نیز خواهد بود، یعنی صورت علمیه و معقوله وی باید از ذات خودش ناشی شده باشد، زیرا او «واجب الوجود من جمیع الجهات» است و چیزی که در حد ذات خود واجب الوجود است در جمیع صفات کمالی نیز باید واجب باشد تا از افتقار به غیر سر در نیورد. ذاتی بودن در اینجا غیر از معنای عینت داشتن علم پیشین الهی با ذات حق تعالی است، آن گونه که ملاصدرا از این کلمه چنین معنایی را در نظر دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۲۷۰)

وحدت علم پیشین الهی

شیخ تأکید دارد که علم حق تعالی به موجودات در عین اینکه علم به جمیع

موجودات است و به لحاظ معلوم متکثر است، یک علم واحد است. این مطلب از نکات ظریفی است که در کلمات شیخ است و بعدها صدرالمتهین نیز تحت عنوان «و فيه امور مستقیمه شریفه» بر این مطلب صحه گذاشته، آن را تایید می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۱۹۸) بیان شیخ این است که «حق تعالی به سبب بساطت ذاتش به گونه‌ای نیست که در وی صور متفاوت و متخالف حلول کرده باشد، آن گونه که در نفس است، بلکه او همه اشیا را «دفعه واحده» درک می‌کند بدون اینکه تکثری در ذات وی صورت پذیرد» (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۱۹) مستفاد از تعبیر «دفعه واحده» این است که علم حق تعالی یک علم بسیط و واحد است، یعنی به لحاظ علم واحد است ولی به لحاظ معلوم متعدد و متکثر است.

حضور بودن علم به صور مرتسمه

مطلب دیگر که در باب ویژگی صور مرتسمه از کلمات شیخ آشکار می‌شود این است که شیخ، با اینکه تعبیر علم حضوری را ذکر نکرده، تصویری که از علم به صور مرتسمه ارائه داده با علم حضوری سازگار است. شیخ می‌گوید: «صور مرتسمه در ذات به گونه‌ای هستند که اگر خداوند آنها را در حالی که خیر هستند تعقل کند، موجود می‌شوند، زیرا این صور همان تعقل خیر بودن آنهاست» (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۹۲)

علت این امر این است که اگر خود این صور به نحوی دارای وجودی غیر از تعقل آنها باشند، قبل از خلق این صور باید علم به آنها موجود باشد و چون علم بدون متعلق به وجود نمی‌آید، باید پیش از این صور صور دیگری فرض کنیم و باز نقل کلام به آن صور کرده که یا باید وجود آنها نفس تعقل آنها باشد یا دارای وجود دیگر باشند که لازمه آن تسلسل است. پس، علم حق تعالی به

صور مرتسمه به نحو علم حضوری است، بدین معنا که حقیقت این صور نزد اول تعالی موجود است و این صور با نفس تعقل خداوند ایجاد می‌شوند. به تعبیر دیگر، این صور نفس تعقل کردن خداوند هستند. به تعبیر ملاصدرا، حیثیت معقولیت این صور همان حیثیت صدور آنها از حق تعالی است، بدون اختلافی در جهت. به عبارت دیگر، این گونه نیست که تعقل شوند و، سپس، موجود شوند یا موجود شوند و، سپس، تعقل شوند بلکه به صورت معقول موجود می‌شوند و تعقلشان موجود یافتنشان است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۱۹۸) این نحو فاعلیت حق نسبت به صور را فاعلیت بالرضا گویند که شیخ در تعلیقات (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۶: ۴۶۳؛ ابن سینا، ۲۰۰۸: ۱۴۹ و ۱۸۴-۱۸۶) آن را پذیرفته است.

تأخر علم پیشین الهی از ذات

علم پیشین الهی، برخلاف علم ذات به ذات، متأخر از ذات و در رتبه بعد از ذات قرار دارد. به تعبیر شهید مطهری، این علم زائد بر ذات است. (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۰۴۴/۶) همان‌طور که گفته شد، علم ذات، به ذات از باب اتحاد عاقل به معقول، عین ذات است و موجب دوگانگی و کثرتی در ذات نخواهد شد ولی چون شیخ اتحاد عاقل به معقول را در مورد علم مجرد به حقایق دیگر قبول ندارد،^۱ اگر این

۱. عبارات شیخ در این خصوص متفاوت است. ابن سینا در مبدأ و معاد مسئله اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است ولی عبارات صریح وی در کتاب طبیعیات شفاء و اشارات دلالت بر عدم این اتحاد دارد. و در اشارات این قول را به فروریوس نسبت داده و آن را قول شعری خوانده است. اگر طبق آن چه از کتاب «المبدأ و المعاد» ابن سینا به دست می‌آید قایل به اتحاد بین موجود مجرد و معقول باشیم، باید قایل به عنیت صفت علم با خدا باشیم که این مطلب با بسیاری از مباحث در الهیات شفا و اشارات سازگاری ندارد. صدرالمتهین نیز به تفاوت دیدگاه شیخ اشاره کرده، می‌نویسد: «قول شیخ در مبدأ و معاد یا از باب حکایت قول اقدمین است یا استبصار شده است.» سپس از قول خواجه نقل می‌کند که

علم در رتبه ذات تحقق داشته باشد، موجب کثرت و دوگانگی در ذات می شود در نتیجه، با تحقق علم در رتبه ذات بساطت ذات از دست می رود. این در حالی است که شیخ تاکید دارد که واجب الوجود هیچ نوع کثرتی را نمی پذیرد و وحدتش یک وحدت ذاتی صرف و محض است. شیخ می نویسد:

گمان نکنید که اگر گفتیم صور همه معقولات نزد حق تعالی وجود دارد، این صورت هایی که تعقل می کند اجزاء ذات او هستند. چگونه ممکن است؟ در حالی که این صور [به لحاظ رتبه] بعد از ذات قرار دارند، چون تعقل حق ذاتش را عین ذاتش است و از این تعقل، هر آنچه بعد از آن است را تعقل می کند. پس، علم حق به ذات خودش علت است برای علم او به ما بعد از خودش. و علم ما بعد از ذات معلول علم به ذات است. (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۹۰)

از این عبارت به خوبی آشکار می شود که شیخ علم پیشین الهی را به صورت صور معقوله به تصویر کشیده و آنها را زائد بر ذات حق و در رتبه بعد از ذات دانسته است. به عبارت دیگر، صفات الهی از دیدگاه شیخ به نوعی به یک اضافه برمی گردند، یعنی صفات الهی صفات حقیقی نیستند بلکه صفاتی اضافی اند، اضافه ای که بین حق و این صور وجود دارد. بنابراین، این صور بعد از تمامیت ذات و از ذات ناشی می شوند و نسبتی بین ذات و این صور ایجاد می شود که از آن صفت علم الهی انتزاع می شود. حُسن این کار از نظر شیخ این است که تغییر در طرف اضافه موجب تکثر در ذات نشده، لطمه ای به بساطت ذات نمی زند. (همان: ۳۹۲) ابن سینا علاوه بر صفت علم این ویژگی زائد بر ذات بودن و اضافی بودن را نسبت به قدرت و اراده نیز مطرح می کند:

این کتاب بر مذهب مشائین از اصحاب معلم اول در باب مبدأ و معاد نوشته شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/۳۳۴)

مفهوم حیات، علم، قدرت، جود و اراده که بر خداوند حمل می‌شوند مفهومی

واحد هستند، نه صفات ذات و نه اجزاء ذات. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳)

وی، در عبارت دیگری، صفاتی مثل قدرت، حیات و علم را واحد دانسته، می‌نویسد: «اگر نسبتی بین حق تعالی و موجودات ایجاد شود این اضافه مقوم ذات نیست بلکه تابع ذات است. (همان)

پذیرش سخن شیخ از دو جهت مشکل است:

یکی اینکه حتی مفاهیم علم، حیات، قدرت و اراده را نسبت به خداوند یک مفهوم می‌داند؛ وقتی راجع به صفات خداوند صحبت می‌کند، هیچ تفاوتی حتی به لحاظ مفهومی بین مفاهیم علم و حیات و قدرت و اراده نیست.

مشکل دوم اینکه اضافی دانستن صفاتی نظیر علم به موجودات، قدرت و اراده پذیرفتنی و توجیه‌شدنی است اما در اینکه درباره حیات و علم ذات‌به‌ذات نیز گفته شود «تابع ذات» است از لحاظ فلسفی توجیه‌پذیر نیست، چون در حیات که هیچ اضافه‌ای وجود ندارد و در علم ذات به ذات، چون از باب علم حضوری است، حقیقتاً اضافه‌ای نیست. بنابراین، همان‌طور که از عبارات دیگر شیخ برمی‌آید، باید حساب حیات را از دیگر صفات جدا کرد.

برخی با توجه به شواهدی درصدد اثبات این سخن‌اند که شیخ، افزون بر علم پیشین متأخر، قایل به علم پیشین ذاتی برای حق تعالی است. منظور از علم پیشین ذاتی عینیت این علم با ذات است. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲/۳۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ۱/۱۶۴) اما به نظر می‌رسد که این نسبت صحیح نیست و همان‌طور که شیخ اشراق چنین علمی را انکار کرده است، جناب شیخ نیز اشاره‌ای به آن ندارد. از طرفی، برای اثبات چنین علمی از جانب شیخ، تنها دو عبارت از وی مورد استناد واقع شده است که هیچ‌یک پذیرفتنی نیست. به هر

حال، بررسی این سخن نیازمند نوشتاری مستقل است.

کیفیت تقرر صور معقولات در حق تعالی

شیخ در شفا چهار فرض^۱ را درباره کیفیت تقرر صور معقولات در ذات مطرح نموده و هر چهار فرض را ابطال کرده است و در پایان، می‌نویسد: «فینبغی أن تجتهد جهدک فی التخلص من هذه الشبهة، و تحتفظ أن لا تکثر ذاته» (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۳۱) این جمله شیخ نشان می‌دهد که فهم علم الهی نیاز به تلاش بیشتر و مبانی محکم‌تری دارد، زیرا از طرفی باید علم به جمیع ممکنات قبل از خلقت توجیه شود و هم اینکه بساطت ذات مخدوش نشود. در اینجا هر یک از این فرض‌ها را با اشکال خود شیخ ذکر می‌کنیم.

فرض اول. اولین فرض این است که صور معقوله در ذات اول تعالی موجود باشند و جزء ذات باشند. این فرض معقول نیست، زیرا اگر این صور اجزاء ذات باشند، لازمه‌اش عروض تکثر بر ذات است که با بساطت ذات نمی‌سازد.

فرض دوم. صور معقول در ذات اول موجود باشند ولی نه به صورت جزء بلکه عارض بر ذات باشند. شیخ در اشکال بر این وجه می‌گوید: لازمه عروض این صور آن است که ذات به لحاظ این صور و علم به اشیاء واجب‌الوجود

۱. عبارات شیخ در نسخه علامه حسن‌زاده آملی به گونه‌ای است که ابتدا سه فرض گفته می‌شود ولی وقتی شیخ شروع به پاسخ می‌کند، با توجه به پاسخ‌های وی روشن می‌شود که فروض مطرح چهار فرض است. ولی ظاهراً نسخه‌ای که در دست مرحوم لاهیجی بود و در شوارق‌الالهام از شفا نقل می‌کند از همان ابتدا چهار فرض ذکر شده است. تفاوت دیگری نیز نسخه مرحوم لاهیجی با نسخه چاپ‌شده دارد به اینکه در نسخه لاهیجی نظم فروض و اشکال بر آنها رعایت شده است ولی در نسخه چاپ‌شده پاسخ شیخ به فرض چهارم مقدم بر پاسخ به دیگر فروض است. (ر.ک. لاهیجی، ۱۴۰۱: ۲)

نباشد، چون این صور ممکن الوجودند. این در حالی است که واجب الوجود از جمیع جهات واجب است و نباید جهت امکانی داشته باشد.

فرض سوم. صور دارای ذاتی غیر از ذات حق و وجودی مفارق از او بوده، لکن طبق نظم خاصی در صقع ربوبی موجود باشند. شیخ به صورت اجمال در پاسخ این حالت می‌گوید این همان قول به مُثُل افلاطونی است. قول به مثل افلاطونی مورد تأیید شیخ نیست و در کتب مختلف خود این رأی را ابطال کرده است. (ر.ک. ابن سینا، ۱۴۱۸: ۳۲۷ - ۳۳۸)

فرض چهارم. آخرین فرضی که شیخ ترسیم می‌کند قولی است که بعداً خواهی آن را می‌پسندد و در شرح اشارات از آن دفاع می‌کند و آن این است که صور علمی خدا در موجود دیگری مُثُل عقل یا نفس تحقق پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، زمانی که خداوند تعقل می‌کند، این صورت‌ها در عقل یا نفس ارتسام پیدا کرده، وجود پیدا می‌کنند. توضیح اینکه خداوند بدون هیچ واسطه‌ای مبدأ و علت عقل است و وجود او مستقیماً از اول تعالی افاضه می‌شود. همچنین، خداوند مبدأ و علت صور نیز است. منتها این صور به واسطه عقل افاضه شده و در ذات عقل یا نفس با نظم و ترتیب خاص موجود می‌شوند.

اشکال شیخ بر این فرض این است که پذیرفتن آن موجب تسلسل محال است. توضیح تسلسل به این است که خداوند وقتی موجودی را خلق می‌کند، مبتنی بر ادراک خیر بودن آن است. این مطلب در مورد صور ادراکی در عقل اول نیز ارائه شدنی است. به عبارت دیگر، تسلسل در صورتی رخ می‌دهد که وجود یافتن صور ادراکی در عقل اول، مثل وجود یافتن اشیاء دیگر و منوط به تعقل خیریت آنها باشد. در اینجا به تعقل خیریت این معقولات نقل کلام می‌شود و

همین بحث مطرح می‌شود که تعقل خیریت به عنوان یک صورت ادراکی آیا موجودیتش مثل سایر موجودات است و نیاز به تعقل دارد یا خیر؟ اگر نیاز به تعقل داشته باشد، لازمه‌اش تسلسل باطل است. این تسلسل باید به جایی ختم شود که تصور خیریت نیازی به تصور و تعقل دیگری نداشته باشد و آن موطن جز ذات نمی‌تواند باشد.

اما اگر کسی از همان ابتدا بگوید صور مرتسمه در ذات حق هستند و نفس خیریت آنها موجودیت آنهاست و هیچ واسطه‌ای نیز بین ذات و صور نیست، دچار تسلسل نخواهد شد. به عبارت دیگر، ارتباط ذات با صور مرتسمه به نحو فاعلیت بالرضاست که در ویژگی‌های علم پیشین گفته شد.

واقع مطلب این است که نحوه و کیفیت این صور در ذات حق به گونه‌ای که متأخر از ذات و زاید بر ذات و، در عین حال، مرتسم در ذات باشد (بن‌سینا، ۲۰۰۱: ۱۲)، از جانب شیخ به دست نمی‌آید و این یکی از مشکلات کلام شیخ است. بر این اساس، اجمالاً باید بپذیریم که این صور متصل به حق‌اند و نظیر مثل افلاطونیه یا ثابته معتزله منفک از ذات نیستند و، در عین حال، باید بگوییم این صفات در رتبه ذات نیستند، چراکه از نظر شیخ این مسئله با عدم اتحاد عاقل با معقولاتی غیر از ذاتش ناسازگار است و در صورت عدم اتحاد یا عدم عینیت با ذات، مستلزم کثرت ذات است و بساطت ذات خدشه‌دار خواهد شد.

علم پیشین الهی از دیدگاه محقق قونوی

در دیدگاه محقق قونوی نیز، همچون دیدگاه شیخ، حق تعالی هم عالم به ذات خود است و هم عالم به موجودات پیش از خلقت آنها در اینجا، در توضیح کلام قونوی از کلمات تابعان وی نیز استفاده کرده‌ایم.

عدم وجود علم در مقام ذات

از دیدگاه محقق قونوی، ذات حق تعالی به لحاظ مقام غیب‌الغیوبی‌اش هیچ اسم حقیقی ندارد و هیچ صفت و خصوصیتی ممتاز در حق تعالی نیست و تا وقتی حق تعالی از مقام اطلاق خود تنزل نکند و از آن صرافت و وحدت صرفه خارج نشود، هیچ ظهور و تعینی ایجاد نخواهد نشد. (قونوی، ۱۳۷۱: ۶) بنابراین، حق تعالی به لحاظ مقام ذاتش متصف به علم نمی‌شود، زیرا تحقق علم در این مقام موجب نقص برای ذات است، همان‌طور که فراگیری دانش با ابزار برای کسی که دانشش بدون ابزار به دست می‌آید، نقص و تنزلی برای مرتبه وجودی او شمرده می‌شود، تعیین علمی نیز نوعی تنزل و نوعی نقص برای حق تعالی است.

تحقق علم ذات به ذات

اولین تعیین و جلوه حق تعالی که تحقق و ظهور پیدا می‌کند ظهور حق تعالی برای خود است. قونوی می‌نویسد: «اولین تعینی که لازمه حق تعالی است علم او به لحاظ امتیاز نسبی است. این علم عین ذات حق نیست و صفت زاید بر ذات هم نیست». (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۱۶)

از این مرتبه تعبیر به تعیین اول یا حقیقه الحق یا حقیقه الحقایق (فناری، ۱۳۷۴: ۳۲۰) کردند. در این تعیین نیز، مثل خود مقام ذات، هیچ صفت و اسمی ممتاز از دیگری ظهور پیدا نمی‌کند، نه علم، نه قدرت و نه حیات و نه هیچ صفت دیگری به صورت متمایز از دیگر صفات تجلی نمی‌کند و تنها ظهور و بروزی که هست این است که ذات برای خود آشکار می‌شود، زیرا هر تجلی متجلی له می‌طلبد و

در این تعیین هیچ شاهی جز خود ذات وجود ندارد. پس، در این مقام، ذات حق تعالی خود را مشاهده می‌کند و چون مشاهده و شهود نوعی علم است، بدین رو، اهل معرفت از این مقام تعبیر به «علم ذات به ذات» کرده‌اند. اگر از این منظر نباشد، حقیقتاً این‌گونه نیست که صفت علم ممتاز از دیگر صفات در این تعیین جلوه کند. (قونوی، ۱۳۷۱: ۵۲)

ویژگی دیگر هویت تعیین اول که هویتی علمی است اتصاف آن به وحدت حقه حقیقه است. ابن‌ترکه در توصیف تعیین اول می‌نویسد: «إن الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية يقتضى تعیناً یسمى باصطلاح القوم بالتعین الاول». (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۲۷۲) اتصاف تعیین اول به وحدت حقیقه، علاوه بر هویت علمی داشتن، بدین معناست که حق تعالی به لحاظ این تعیین به خودش از آن جهت که خودش است و وحدت دارد علم دارد، بدون لحاظ کثرات. این علم یک علم بسیط و واحد است. به تعبیر دیگر، علم در این موطن متعدی به یک مفعول است: «عَلِمَ نَفْسَهُ» (فناری، ۱۳۷۴: ۱۹۰) متعلق علم ذات خود حق است و بدین لحاظ متصف به وحدت حقه حقیقه است. به عبارت دیگر، ذاتی که در این مقام شاهد خود است ذاتی است که متصف به وحدت حقه حقیقه است، نه ذاتی که در مطلق به اطلاق مقسمی و مجهول‌الهویه است. وحدت حقیقه در این مقام یک وصف است و بدین لحاظ اهل معرفت از این مقام تعبیر به مقام احدیت کرده‌اند. ویژگی سوم هویت تعیین اول این است که جامع جمیع تعینات است و، از این رو، به آن حقیقة الحقایق گویند. (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸۳) جامع جمیع تعینات بودن بدین معناست که در مقام تعیین اول، در عین بساطت و وحدت، به حکم «بسیط الاشياء كل الاشياء» جمیع کمالات و حقایق و شئون ذاتیه حق وجود دارد

ولی چون حقیقتی واحد و بسیط است، هیچ‌یک از این کمالات و حقایق به صورت نسبت و به نحو ممتاز ظهور و بروز ندارند بلکه به نحو اندماجی و اندکاکی در حاقّ تعین اول هستند. بنابراین، علم به تمام حقایق عالم در تعین اول موجود است ولی به صورت تفصیل‌یافته نیست بلکه علمی اجمالی است.

علم تفصیلی حق

اثر کشف تفصیلی در مقام احدیت تحقق عشق و حبی است که موجب تعین و تجلی مبسوط‌تر و موجب علم دیگری برای حق تعالی قبل از خلقت موجودات می‌شود. از این تعین تعبیر به تعین ثانی، مقام الوهیت و حضرت ارتسام شده است؛ انگیزه تعین و تجلی ثانی عشقی است که در مقام احدیت و تعین اول ایجاد می‌شود.

تعین ثانی مثل تعین اول مشتمل بر علم به ذات است، با این تفاوت که حق تعالی در این تعین به تمام اسماء و صفات خود و، همچنین، به اعیان تمام موجودات به صورت تفصیلی آگاهی پیدا می‌کند. این تعین، نظیر تعین اول، به‌مثابه ذهن حق تعالی است.

در تعین ثانی، در واقع، دو علم وجود دارد: یکی علم به اسماء و دیگری علم به اعیان ثابتة که همان ماهیات اشیاء در صقع ربوبی‌اند. همان‌طور که اسماء معلوم حق‌اند، اعیان ثابتة نیز در صقع ربوبی معلوم حق می‌باشند و «نظیر صور ثابتة در ذهن ما، نه برای خود و نه برای امثال خود ظهوری ندارند و تنها برای خداوند که عالم به آنهاست ظاهرند». (جامی، ۱۳۷۰: ۳۰) منتها این تفکیک به این معنا نیست که اینها مستقل از یکدیگرند بلکه بدین معناست که اعیان ثابتة صور و مظهر اسماء الهی‌اند.

نکته دیگر در مسئله علم تفصیلی حق تعالی تفاوت آن با ثابتات معتزله است. اعیان ثابتة از دیدگاه محقق قونوی صورت تعلقات حق تعالی بوده، دارای وجود علمی ازلی اند (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۴۵)، برخلاف ثابتات معتزله که خالی از وجود علمی و خارجی و واسطه بین وجود و عدم می‌باشند. (فناری، ۱۳۷۴: ۱۰)

مقایسه دو دیدگاه

چنان‌که بیان شد، در عبارات ابن‌سینا دو نوع علم مطرح است: یکی علم ذات به ذات و دیگری علم به موجودات قبل از خلقت که در دیدگاه محقق قونوی نیز بر این دو نوع علم تأکید شده است؛ و هر دو شخصیت در بخش علم پیشین الهی از عنوان «ارتسام» استفاده کرده‌اند. و نیز هر دو این علم را از طریق صور می‌دانند. علاوه بر این، شباهت‌ها و تفاوت‌های دیگری نیز بین این دو شخصیت وجود دارد که در ادامه سخن بدان پرداخته می‌شود.

جایگاه علم در دو دیدگاه

جایگاه علم ذات به ذات در دیدگاه ابن‌سینا همان مقام ذات است که گویا با ذات عینیت دارد. با این حال، ابن‌سینا علم پیشین الهی را متأخر از ذات می‌شمارد و برخلاف دیگر فلاسفه مشاء آن را عین ذات نمی‌دانند. اما از نظر جناب قونوی، تعیین اول و تعیین ثانی هر دو متأخر از ذات بوده، نسبتی علمیه و ممتاز از مقام ذات حق تعالی دارند. هر چند امتیاز تعیین اول و ثانی از ذات به نحو امتیاز نسبی است و حقیقی نیست، آن دو با ذات مغایرت دارند و به عنوان یک تجلی و تعیین حق تعالی شمرده می‌شوند و با آن دو است که حق تعالی از آن حالت اطلاقی صرف خارج شده است.

اگر بخواهیم دیدگاه شیخ را بر پایه آنچه محقق قونوی معتقد است پیاده کنیم، آنچه ابن سینا به عنوان مبدأ پذیرفته همان تعیین اول است که در آنجا بین علم و عالم و معلوم اتحاد برقرار است و یک بساطت محض حاکم است و هیچ نوع صفتی ممتاز از حق وجود ندارد. طبق این طرح، جایگاه علم پیشین همان تعیین ثانی است که در آنجا صور اشیاء به صورت تفصیل یافته و خارج از ذات و در مرتبه‌ای متاخر از ذات قرار دارند. منتها در دیدگاه قونوی، حق تعالی ابتدا خود را در تعیین اول به صورت واحد و بسیط و یگانه و، سپس، در تعیین ثانی به صورت بسط یافته می‌یابد.

به عبارت دیگر، هر آنچه در تعیین ثانی است، در واقع، بسط یافته چیزی است که به صورت مجمل در تعیین اول وجود داشته است. تفاوت این دو علم در دیدگاه شیخ با تبیین علیت «علم ذات به ذات» برای «علم به صور موجودات» توجیه پذیر است، با این بیان که علم ذات به ذات یعنی علم به مبدأ بودن و علیت خود نسبت به اشیاء، و لازمه علم به علیت خود علم به موجودات و صور اشیاء است. با این وجود، باید به این پرسش پاسخ داد: آیا از نظر شیخ علم به علیت و مبدأیت خود در مقام ذات قرار دارد یا آن علم را نیز باید خارج از مقام ذات تبیین کرد؟ علی القاعده، این علم نیز باید خارج از مقام ذات قرار داشته باشد، زیرا اگر در داخل مقام ذات باشد، علم به موجودات نیز باید در خود مقام ذات باشد، تنها بدین سبب که علم به معلول در خود مقام علت وجود دارد. این در حالی است که عبارات شیخ چنین مقامی را برای علم به موجودات بر نمی‌تابد.

تفاوت دیگر دیدگاه شیخ با دیدگاه قونوی این است: در دیدگاه دوم، علاوه بر علم به صورت‌ها در تعیین ثانی علم به اسماء نیز در همین مقام معنا دارد و هر

اسمی غیر از اسم دیگر است ولی ظاهر کلام شیخ این بود که اسماء و صفات حق نه تنها به لحاظ مصداقی بلکه به لحاظ مفهومی هم یک مفهوم می‌باشند [علم همان حیات است و حیات همان قدرت است، هم مصداقاً و هم مفهوماً] و هیچ‌کدام از این صفات نه صفات ذات‌اند نه اجزاء ذات.

منشأ علم تفصیلی در دو دیدگاه

در دیدگاه ابن‌سینا، تبیین علم پیشین الهی بدین بیان است که حق تعالی علم به ذات خود دارد و نیز مبدأ کل موجودات است و علم به مبدأ بودن خود نیز دارد. علم به علت تامه و سبب تامه یک شیء مستلزم علم به لوازم آن نیز است؛ لازمه علم به خود از این جهت که مبدأ تمام موجودات است این است که به تمام معلول‌هایش علم داشته باشد. در عرفان اسلامی، مسئله علیت فلسفی مطرح نیست، هرچند قونوی در رساله نصوص می‌نویسد: «ان عین علمه بنفسه سبب لعلمه بکل شیء» (قونوی، ۱۳۷۱: ۸) ولی این سببیت فلسفی نیست و علم تفصیلی ظهور و بروز همان علم به ذات است. به هر حال، در دیدگاه محققان عرفان اسلامی منشأ علم تفصیلی حق تعالی به موجودات شعور به کمالات ذاتی و اسمائی در تعیین اول و عشق به ظهور این کمالات به نحو متمایز است.

وحدت علم در عین کثرت معلوم

از وجوه اشتراک بین دیدگاه شیخ با دیدگاه قونوی وحدت علم در عین کثرت معلوم است. شیخ در شفا تصریح می‌کند که علم حق تعالی به صور مرتسمه دفعة واحدة است، یعنی علم واحد است هر چند معلوم متکثر باشد. در دیدگاه قونوی نیز بر این مطلب تأکید شده که تعیین ثانی یک هویت واحد است. (قونوی، ۱۳۷۴:

(۱۴۶)، مثل کسی که با یک نگاه به مناظر مختلف نگاه می‌کند. او وقتی به عکس یک منظره نگاه می‌کند، همهٔ اشیاء موجود در آن عکس را در یک نگاه مشاهده خواهد کرد؛ نگاه بیننده یک نگاه است ولی از حیث امتیاز بخش‌های مختلف عکس می‌توان گفت که معلومات متعدد هستند.

تعبیر دیگر از واحد بودن علم این است که بگوییم این علم اجمالی است، نه اجمال به معنای مبهم بلکه به معنای اینکه با همان حالت اجمال علم به همه است. این تعبیر از وحدت علم مناسب با علم ذات به ذات است، منتها در هر دو دیدگاه علم پیشین نیز هویتی واحد دارد.

ویژگی‌های دیگر علم حق

چنان که در ضمن بررسی دیدگاه شیخ بیان شد، شیخ علم حق تعالی را ازلی، فعلی و ذاتی می‌داند و توضیح هر یک گذشت. ازلی بودن حق تعالی به این معناست که علم او مخلوق نیست و از ازل تحقق داشته است. همچنین، علم او فعلی است نه انفعالی، و نیز ذاتی است یعنی از ناحیه ذات است. قونوی در «الفحات الالهیه» به تمام این اوصاف اشاره دارد: «علم حق ذاتی ازلی و فعلی است. عارض بر او نیست و مستفاد از غیر نیست. تعلقات اشیاء برای او تعلقات ازلی و ابدی و بر یک نحو واحد است. تغییر و تبدلی در آن صورت نمی‌گیرد». (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۴۳) منظور از مجعول نبودن اعیان ثابت‌ه در عرفان اسلامی نیز همین معناست.

بررسی اشکال قونوی به دیدگاه صور مر تسمه

قونوی در موارد متفاوتی به ارتسام صور اشیاء در حق تعالی اشاره می‌کند و

سعی در نزدیک کردن قول اهل معرفت با مکتب مشاء دارد. در عین حال، وی با ظرافت تفاوتی اساسی بین این دو مکتب قرار می‌دهد. قونوی در رساله هادیه می‌نویسد: «اعیان ثابته تعقلات ازلی حق تعالی هستند و برای هر یک در تعقل الهی تعینی علمی وجود دارد و این همان چیزی است که محققین از آن به ارتسام یاد می‌کنند.» (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۴۵) اما در النفحات الالهیه بین ارتسام صور و حقایق در مرتبه علم حق تعالی و ارتسام صور در علم هر عالم دیگر فرق می‌گذارد (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۴۳) و در رساله فکوک به دیدگاه مشاء در باب صور مرتسمه اشاره کرده است. (همو، ۱۳۷۱: ۱۸۹)

جناب قونوی در ادامه به تفاوت دیدگاه محققان عرفان با فلاسفه اشاره کرده، می‌نویسد:

فرق بین فیلسوف و عارف در این مسئله این است که ارتسام نزد عارف وصف علم است از آن جهت که از حق تعالی امتیاز نسبی دارد و وصف ذات من حیث الذات نیست و، همچنین، وصف علم از این جهت که عین ذات باشد هم نیست. (همان)^۱

قونوی در عبارت فوق می‌گوید ارتسام صورت در تعین ثانی و عرصه علم است و نه وصف خود ذات است و نه وصف صفت از این جهت که با ذات عینیت دارد. در مقابل این دیدگاه دیدگاه مشاء وجود دارد که صور را اولاً مرتسم در ذات می‌داند و ثانیاً علم را عین ذات دانسته‌اند.

در دیدگاه ابن‌سینا نیز اشاره شد که ظاهر عبارت وی این است که علم پیشین اضافه و نسبتی است که عین ذات نیست. ابن‌سینا تصریح داشت که علم به صور

۱. صائن‌الدین نیز، با اندکی تغییر، همین فراز را نقل کرده است. (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ۲۹۱)

مرتسمه خارج از ذات است، هر چند تعبیر ارتسام در ذات را نیز داشت. به لحاظ مراتب عرفانی، تعیین اول و ثانی غیر از مقام ذات هستند و ارتسام صور در تعیین ثانی معنا دارد ولی چون ابن سینا مراتبی تحت عنوان تعیین اول و ثانی ندارد، جایگاهی برای صور مرتسمه زاید بر ذات جز همان مقام ذات مطرح نکرده است. پس، از این جهت، اشکال قونوی بر ابن سینا هم وارد است. با این حال، هدف شیخ این است که اگر مسئله عینت مطرح شود، موجب ترکب ذات است که مخالف براهین توحید می باشد.

نتیجه گیری

ابن سینا در مسئله علم پیشین الهی قایل به صور مرتسمه در ذات است. وی این علم را علمی ازلی، فعلی و ذاتی دانسته و آن را در رتبه بعد از ذات و زاید بر ذات به تصویر کشیده است. ابن سینا سبب این علم را همان علم ذات به ذات دانسته که با ذات عینیت و اتحاد دارد. ریشه آن هم تأکید شیخ بر بساطت ذات است.

قونوی نیز علم را به عنوان یک تعیین از مقام ذات سلب کرده و علم پیشین را در دو موطن تعیین اول و تعیین ثانی به صورت اجمال و تفصیل پذیرفته است. در دیدگاه محقق قونوی و به تبع آن دیدگاه اهل معرفت، مسئله ارتسام صور معقوله پذیرفته شده است ولی این ارتسام در تعیین ثانی و در عرصه علم ذاتی حق است نه در خود مقام ذات. ولی ارتسام در دیدگاه شیخ و مشائین در خود ذات است، هر چند تفسیر اینکه چگونه این ارتسام ضرری به بساطت ذات نمی زند مبهم است؛ شیخ در هیچ کجا به تبیین آن به صورت دقیق نپرداخته است. اگر صور معقوله ضرری به بساطت ذات نمی زند، پس جایگاه این صور کجاست

و منظور از ذات کدام ذات است؟ در عرفان اسلامی، تعین ثانی به عنوان یک تجلی و تعین و به صورت ممتاز از حق طرح‌ریزی شده است و این صور در آنجا قرار دارند.

کتابنامه

- ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۸۱) تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸) *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- _____ (۱۳۷۵) *الاشارات و التنبيهات [مع الشرح للطوسی و الرازی]* قم: البلاغه.
- _____ (۲۰۰۸) *التعليقات*، تحقیق و تقدیم حسن مجید العبیدی، دمشق: التلوین.
- _____ (۱۳۷۱) *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۶۶) *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء علیها السلام.
- _____ (۱۴۰۵) *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰) *النصوص فی شرح نقش الفصوص [لابن العربی]*، با مقدمه و تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) *تحریر تمهید القواعد [لصائن‌الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی]*، تهران: الزهراء علیها السلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۰) *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵) *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی [ج ۲]* قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فرغانی، سعیدالدین محمد بن احمد (۱۳۷۶) *مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)*، تصحیح

- سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵) *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض*، تصحیح و تعلیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴) *مصباح الانس [مع مفتاح الغیب للقونوی]*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق (۱۳۷۱). *رساله النصوص*، تعلیقات هاشم اشکوری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ستاد انقلاب فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵) *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۷۴) *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین الطوسی [رساله هادیه]*، تحقیق و ملخص کودرون شوپرت، بیروت: النشرات الاسلامیه.
- _____ قیصری، داودبن محمود (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۶) *نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن‌سینا*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- _____ لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۰۱) *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، طهران: مکتبه الفارابی.
- _____ مطهری، مرتضی (۱۳۷۱) *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱) *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.