

تطور مسأله علم الهی به اشیاء در فلسفه اسلامی و مقایسه آراء متأخر با نصوص دینی

ابراهیم رستمی^۱، بهادر مهرکی^۲

چکیده

چگونگی علم خداوند به اشیاء، از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است. فلاسفه مشاء با استناد به اصل علیت و از طریق صور مرتسمه به اثبات و تبیین علم خداوند پرداخته‌اند. فلاسفه اشراقی با تمسک به احاطه قیومی و اضافه اشراقی نور الانوار به اشیاء، علم خداوند را حضوری دانسته و معتقدند که وجود خارجی موجودات عین علم حق تعالی می باشد. فلاسفه صدرایی نیز از طریق قاعده بسیط الحقیقه و اطلاق وجودی، بر علم خداوند به اشیاء استدلال نموده‌اند. نصوص دینی نیز با بیان اطلاق ذاتی خداوند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و با ذکر احاطه قیومی «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» و حضور همه اشیاء در نزد حق تعالی «وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ» بر علم خداوند به اشیاء تأکید می‌نمایند. در این پژوهش، پس از تبیین تطور چگونگی علم خداوند به اشیاء در فلسفه مشائی، اشراقی و صدرایی، به مقایسه آراء متأخر فلاسفه اسلامی با نصوص دینی در مقام ذات و فعل پرداخته شده است. نتیجه پژوهش حاضر این است که مکشوفات عقلی در مسأله علم الهی به اشیاء، مورد تصدیق داده‌های وحیانی است و عقل و وحی، برهان و قرآن در این موضوع از مطابقت ویژه‌ای برخوردار می‌باشند.

واژگان کلیدی: علم الهی، اشیاء، صور مرتسمه، اضافه اشراقی، بسیط الحقیقه، اطلاق ذاتی، نصوص دینی.

rostamiebrahim67@gmail.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی شیراز

dr.b.mehraki@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی شیراز

نحوه استناد: رستمی، ابراهیم؛ مهرکی، بهادر (۱۳۹۸).

«تطور مسئله علم الهی به اشیاء در فلسفه اسلامی و مقایسه آراء متأخر با نصوص دینی»، حکمت/اسلامی، ۶(۲)، ص ۱۴۱-۱۶۷.

مقدمه

از دقیق‌ترین مسائل فلسفه اسلامی، مسأله علم الهی است. آنچه سبب پیچیدگی تصویر کیفیت علم واجب تعالی به اشیاء است، از یک سو به خود علم و از سوی دیگر به عالم (واجب تعالی) و از جهتی هم به معلوم (اشیاء) برمی‌گردد. بیان مطلب اینکه، صفت علم مانند حیات، صفت حقیقی محض نیست که هیچ ارتباطی با متعلق نداشته باشد و همچنین مانند قدرت هم نیست که در عین اینکه وصف حقیقی ذات اضافه‌ای است، لازم نباشد متعلق آن بالفعل موجود باشد. بلکه علم، صفت حقیقی ذات اضافه‌ای است که هم با متعلق خود ارتباط دارد و هم متعلق آن باید بالفعل موجود باشد و چیزی که معدوم محض است، هرگز معلوم نخواهد بود. اما آنچه که به معلوم و عالم ارتباط دارد این است که موجودات مادی که معلوم حق تعالی واقع می‌شوند، متکثر هستند و لازمه عالم بودن خداوند به آنها، راه یافتن کثرت و ترکیب در ذات حق است که این امر با بساطت و وحدت ذات حق تعالی سازگاری ندارد و چون پدیده‌های مادی متغیر هستند، لازمه علم خداوند به آنها این است که این تغییر و تحول در ذات حق راه پیدا کند. درحالی‌که ذات احدیت، ثابت و تغییرناپذیر است و عینیت وصف ذاتی با ذات حق تبارک و تعالی زمینه دیگری برای پیچیدگی علم واجب تعالی فراهم کرده است.

در این پژوهش، ابتدا به تبیین آراء فلاسفه پرداخته می‌شود؛ به نحوی که خواننده هم با تطور تاریخی این بحث در فلسفه اسلامی آشنا شود و هم به میزان تأثیر مبانی فکری فلاسفه در تبیین این بحث واقف گردد. از آنجاکه در نصوص بر «علیم بودن» خداوند بسیار تأکید شده و آیات و روایات زیادی در این زمینه بیان شده است و همچنین تأثیرات جدی

این باور در ساحت اندیشه و عمل بی‌نیاز از توضیح می‌نماید، سعی بر این است که - به فضل الهی - پس از جمع‌آوری آیات و روایات، آراء نهایی فلسفه اسلامی بر محتوای نصوص دینی را عرضه نماییم و به قدر بضاعت علمی خود به مقایسه بین آن‌ها پردازیم.

تطور تاریخی - تطبیقی علم الهی به اشیاء در فلسفه مشایی، اشراقی، صدرایی

مکتب فلسفی مشائی

فلاسفه مشائی معتقدند که خداوند به همه اشیاء، در مرتبه قبل و بعد از ایجاد علم دارد. اما با توجه به عبارات فارابی در «فصوص الحکم» و «تعلیقات» می‌توان گفت که نظریه پرداز اصلی در این مسأله، فارابی است (فارابی، ۱۳۶۵، ص ۲۶؛ ۱۳۶۴، ص ۹۹) و ابن سینا نیز - در واقع - به بهترین وجه به توضیح مطالب وی پرداخته و مقدمات و اصولی که لازم بوده را به مطالب وی افزوده است. عصاره دیدگاه آن‌ها این است که واجب تعالی مجرد و قائم به ذات خود است و به ذات خود علم دارد و ذات او عقل، عاقل و معقول است و چون ذات، علت جمیع اشیاء است و علم به علت هم مستلزم علم به معلول است. از این رو خداوند به جمیع اشیاء - اعم از کلیات و جزئیات در مقام ذات - علم اجمالی دارد و این علم اجمالی، بسیط، عین ذات، مبدأ و خلاق علم تفصیلی است (ابن سینا، ۱۳۵۸، ص ۸۱؛ ۱۳۷۰، ص ۳۶۲؛ ۱۳۸۳ الف، ج ۳، ص ۳۰۳). همچنین خداوند در مقام ذات به تمام اشیاء علم تفصیلی دارد و این علم تفصیلی که در واقع صور جمیع اشیاء است، به نحو فعلی، ذاتی، تام و عقلانی بوده و متأخر از ذات، لازم و قائم به ذات است (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۹۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۰، ص ۳۶۳) و علم خداوند به این صور به صورت حضوری است. یعنی وجود آن‌ها عین معقولیت آن‌هاست و قیام آن‌ها نسبت به ذات واجب تعالی، قیام صدوری است نه حلولی و خداوند از طریق این صور، به جمیع اشیاء قبل از ایجاد علم دارد (ابن سینا، ۱۳۵۸، ص ۱۵۳؛ ۱۳۵۹، ص ۵۸).

واجب تعالی به موجودات جزئی زمانی، در مقام فعل نیز علم دارد و علم او به جزئیات به نحو علم انفعالی نیست؛ زیرا لازمه اش تغییر ذات و نیازمندی حق به آلات مادی و مستلزم نقص و محدودیت واجب تعالی است. بلکه علم او از طریق اسباب و صور کلی تفصیلی است که از آن به علم علی النحو الکلّی تعبیر می‌نمایند. به این صورت است که چون خداوند مبدأ و علت هستی بخش تمامی موجودات و علل و معالیل است و به ذات خود

علم دارد، با تعقل ذات، همه موجودات اعم از موجودات تامه و موجودات کائنه فاسده را تعقل می‌کند و از آنجاکه بین اشیاء و موجودات عالم هستی رابطه علیت وجود دارد، حق تعالی با علم به ذات خود و لوازم ذات به همه اسباب و رابطه بین اسباب و فاصله زمانی و مکانی بین اسباب و نتایج علل و اسباب و مطابقت اسباب با مسببات و... علم دارد و امکان ندارد به برخی از عوامل و علل علم داشته باشد و به برخی علم نداشته باشد. همچنین از آنجاکه سلسله علل و اسباب سرانجام به یک پدیده شخصی و جزئی منتهی می‌شود، علم خداوند نیز به پدیده جزئی و شخصی منتهی می‌گردد.

از این رو علم خداوند به جزئیات به این صورت است که او علم دارد اگر فلان شرایط فراهم گردد، فلان امر جزئی در خارج متحقق می‌شود و اگر فلان شرایط خاص دیگر موجود شود، جزئی خاص دیگری موجود می‌گردد. تمامی جزئیات مشمول این حکم می‌گردند و اگر چه علم خداوند متعال از طریق صور علمیه کلیه است، اما این صور علمی کلی آن قدر معروض عوارض مصنفه و مشخصه هستند که بر حسب موجودات عالم خارج، هر کدام از این صور، نوع منحصر به فرد هستند و تنها یک مصداق خارجی دارند؛ هر چند از صدق بر افراد متعدد هم امتناعی ندارند.

بنابراین اگر یک شیء با همه علل و خصوصیات و ویژگی‌هایش به گونه‌ای معلوم باشد که هیچ چیز فروگذار نشده باشد، در این صورت کسی که به آن شیء با خصوصیات و ویژگی‌هایش شناخت علمی داشته باشد، در حقیقت به همان شیء عینی و خارجی علم دارد. لذا علم به صور علمی کلی که ثابت و لایتغیر هستند، عین علم به جزئی متغیر خارجی است؛ چون این صورت علمی کلی در برگیرنده جزئی عینی با تمام خصوصیات، احوال و عوارض و... است و از آنجاکه حق تعالی از ازل به امور جزئی از طریق علل و اسباب آگاه بوده، در نتیجه این علم تا ابد ثابت است و با حدوث و عدم معلوم و تغییر آن تغییری نمی‌کند (همو، ۱۳۶۴، ص ۵۹۵؛ ۱۳۷۰، ص ۳۵۹). ایشان برای توضیح دیدگاه خود، از مثال علم منجم به کسوف و خسوف و... بهره می‌برند. بنابراین از نظر مشائیان، ملاک علم خداوند به اشیاء، قبل و پس از ایجاد آنها یکی است. یعنی همان صور مرتسمه که ملاک علم تفصیلی خداوند به اشیاء قبل از ایجاد بوده و سبب پیدایش اشیاء است، پس از ایجاد نیز همین صور سبب علم به اشیاء است و چون اشیاء براساس این علم به وجود آمده‌اند، انکشاف و معلومیت اشیاء به وسیله آن علم، قبل و بعد از ایجاد یکسان بوده و تفاوتی نمی‌کند.

از این رو مشائیان با تبیین اینکه ماده و علایق مادی مانع ادراک هستند و هر عالم و معلومی باید مرتبه‌ای از تجرد را داشته باشند، ملاک عالم و معلوم بودن را تجرد از ماده و علایق مادی دانسته و بیان کرده‌اند که موجود مادی در نزد علت مجرد خود حضور نداشته و متعلق ادراک حضوری واقع نمی‌شوند و علم خداوند به اشیاء مادی خارجی، حصولی و از طریق صور مرتسمه است (فارابی، ۱۳۷۴، ص ۳۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۳۶۸).

بنابراین از نظر مشائیان:

۱. عالم و معلوم باید مجرد باشند.
۲. مصادیق علم حضوری در علم مجرد، به ذات خود و به معلول مجرد خود (مانند صور علمی کلی) منحصر می‌گردد و ملاک علم حضوری در علم به ذات، اتحاد عالم و معلوم است و در علم به غیر، مجرد بودن غیر از ماده و علایق مادی است.
۳. علم خداوند به جزئیات مادی به صورت حصولی و از طریق صور علمی کلی است.
۴. ماهیت علم عبارت است از حصول صورت شیء نزد عالم؛ صورت و ماهیتی که مجرد از ماده است.

اما در ارتباط با این مسأله که چرا مشائیان در نظریه‌پردازی خود بر مبنای علم حصولی حرکت کرده‌اند، می‌توان به علل زیر اشاره کرد.

۱. در تلقی غالب مشائی، اصالت را به نحوی به ماهیت شیء داده‌اند و حقیقت شیء را همان ماهیت و صورت آن دانسته‌اند. از این رو علم را به حصول صورت و ماهیت شیء نزد عالم تعریف کرده‌اند. به همین خاطر است که ابن‌رشد از یک سو معتقد است علم عبارت است از حصول صورت اشیاء در نزد عالم و از سوی دیگر معتقد است که خداوند دارای وحدت و بساطت است و به جمیع اشیاء علم دارد و این علم عین ذات و بالفعل می‌باشد. بنابراین جمع بین این دو مطلب را غیر ممکن می‌داند؛ زیرا حصول صورت تمامی اشیاء با بساطت و وحدت ذات منافات دارد. لذا از تبیین کیفیت علم حق تعالی اظهار ناتوانی کرده و آن را از عهده عقل بشری خارج می‌داند (ابن‌رشد، (بی‌تا)، ص ۱۹۷). لذا خود نظریه صور مرتسمه یا از نتایج این نگاه ماهوی می‌باشد و یا خود دلیلی بر این نوع نگاه است.
 ۲. عامل دیگری که در شکل‌گیری این اندیشه که «معلول مادی، حضور عینی نزد علت خود ندارد»، تلقی آن‌ها از مسأله علیت و مابینت علت از معلول می‌باشد.
- هرچند نگرش مشائی در تبیین کیفیت علم واجب تعالی به اشیاء در مرحله قبل و بعد

از ایجاد، نتیجه مقبولی نداشت و حتی سبب تکفیر ابن سینا از سوی غزالی هم گشت (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۴)، اما بیان علم حضوری حق به صورت علمی کلی و همچنین تفسیر علم به اضافه از سوی ابوالبرکات بغدادی (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲) زمینه را برای سایر فیلسوفان بعدی مهیا کرد تا به نتایج شگرفی در این مسأله برسند.

مکتب فلسفی اشراقی

شیخ اشراق که در رأس فلاسفه اشراقی قرار دارد، در تبیین علم خداوند به اشیاء، ملاک تجرد از ماده مشائیان را قابل نقض دانسته و معتقد است که ملاک عالم و معلوم بودن «نور» می باشد و اگر موجودی در حد ذات خود نور بود، یا نور لئفسه و قائم به ذات است - که در این صورت به ذات خود علم دارد - و یا نور لغیره و قائم به غیر است - که در این صورت اگر آن غیر، نور لئفسه و قائم به ذات باشد، معلوم آن غیر خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۱۱۷). از این رو به شدت صور مرتسمه را مورد نقد قرار داده و اشکالات متعددی بر آن وارد نموده (سهروردی، ۱۳۷۲ ب، ج ۱، ص ۴۸۱) و سپس با تأمل در ادراک نفس نسبت به خود و قوا و بدن خویش و با تحلیل مسأله ابصار، حقیقت علم را به بصر ارجاع داده و علم خداوند را به اضافه اشراقی بین علت و معلول تفسیر کرده و بیان می کند که چون همه موجودات، لمعات وجود حق تعالی می باشند و خداوند احاطه قیومی نسبت به آنها دارد و جمیع اشیاء نزد واجب تعالی حضور دارند و بین حق و ماسوی هیچ حجابی نیست و همه مشهود او بوده و مشاهده اشیاء هم از بصر نشأت می گیرد، پس علم او همان بصر است و علم به بصر برمی گردد. لذا خداوند به همه ماسوی علم حضوری داشته و سراسر جهان آفرینش، فعل واجب تعالی و معلوم حضوری او می باشند و نفس وجود اشیاء، عین علم حق تعالی است.

تقریر دیگر اینکه نسبت اشیاء به وجود حق تبارک و تعالی، همانند نسبت صور ادراکیه به نفس ناطقه است. یعنی همان گونه که نفس به صور ادراکیه خود احاطه داشته و آنها را نه به وسیله صورت دیگری بلکه به صورت حضوری می یابد، ذات حق نیز به اشیاء احاطه قیومی داشته و همه اشیاء در نزد او حضور دارند و هستی آنها عین علم او می باشد (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۱۳۴؛ ۱۳۷۲ ب، ج ۱، ص ۴۸۷). موجودات مادی بما هو مادی، به نفس وجود خاص مادیشان معلوم بالذات حق بوده و حیثیت وجود آنها و حیثیت معقولیت آنها

یکی ست و فقدان وجود ادراکی موجودات مادی با حضور آنها برای علل عالیّه منافاتی نداشته و علم خداوند به موجودات مادی - که قبلاً بوده‌اند و یا هنوز موجود نشده‌اند - از طریق مبادی آنها در عالم عقول و مجردات است (همو، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۷).

بنابراین شیخ اشراق چند تحول اساسی را انجام داد:

۱. تحول نظریه علم حصولی الهی مشائی به علم حضوری و برداشتن حجاب صور مرتسمه بین خداوند و مخلوقات و قرار دادن وجود عینی اشیاء به جای وجود علمی آنها. یعنی به جای اینکه بگوییم خداوند به صور مرتسمه علم حضوری دارد، می‌گوییم خداوند به صور عینی یعنی اشیاء خارجی، علم حضوری داشته و این صور عینی همان علم تفصیلی خداوند است. پس خداوند در مقام ذات، علم اجمالی به اشیاء دارد و علم تفصیلی او نیز همان وجود خارجی اشیاء است.

۲. گذر از ضرورت مجرد بودن معلوم، شیخ اشراق - برخلاف مشائیان که معتقدند معلوم و عالم هر دو باید مجرد باشند و موجودات مادی بما هو مادی متعلق ادراک واقع نمی‌شوند - بیان می‌کند که موجودات مادی، مدرک و معلوم بالذات واقع می‌شوند. از این رو وی شرط مجرد معلوم را منتفی دانسته است. اما در عین حال معتقد است که موجودات مادی دارای علم نمی‌باشند.

۳. فلاسفه اشراقی دایره علم حضوری را گسترده‌تر کرده‌اند؛ زیرا از نظر مشائیان، علم حضوری منحصر در علم مجرد به ذات خود و معلول مجرد خود می‌باشد. اما شیخ اشراق بیان می‌کند که موجود مجرد به معلول مادی خود نیز علم حضوری دارد. یعنی علت، هم به معلول مادی و هم به معلول مجرد خود علم حضوری دارد. از این رو ایشان ملاک علم حضوری در علم به ذات را همان اتحاد عالم و معلوم دانسته، اما ملاک علم حضوری در علم به غیر را احاطه و تسلط اشراقی می‌دانند. در حالی که از نظر مشائیان، ملاک علم حضوری در علم به غیر، مجرد بودن آن غیر از ماده و علایق مادی می‌باشد.

۴. شیخ اشراق با مخالفت با عنایت و علم عنایی و فاعلیت بالعنایه مشایی و با تفسیر خاصی که از علم ارائه می‌دهد، راه خود را از حکمای مشاء جدا ساخته است که ثمره آن نیز قول به فاعلیت بالرضا است. به این معنا که فاعل بالرضا، آن فاعلی است که منشأ فاعلیت او تنها ذات عالم اوست و نظام آفرینش که مجعول ذات عالم اوست، هویتی جدای از هویت علم او ندارد.

رای شیخ اشراق در مورد علم تفصیلی خداوند به اشیاء در مقام فعل، بر فیلسوفان پس از خود (مانند خواجه نصیر و میرداماد و همچنین فلاسفه صدرایی) کاملاً تأثیر گذاشته است. تا آنجا که خواجه نصیر با رای مشائیان در این مسأله به شدت مخالفت کرده و نظریه‌ای بیان می‌کند که تلفیقی از حکمت اشراق و مشاء می‌باشد. حکیم طوس در این جا قائل به تفصیل است و معتقد است که خداوند به مجردات، به وجود خاص خارجیشان علم دارد و از این جهت با شیخ اشراق همراه است. ولی در مورد موجودات مادی، از تفکر اشراقی فاصله گرفته و مانند مشائیان معتقد است که ماده، حجاب است و مادیات برای خود حضور ندارند. به همین دلیل مادیات با وجود خاص خارجیشان تحت علم حضوری قرار نمی‌گیرند. بلکه علم حق تعالی به آنها از طریق صور آنها در عقول است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۴). همچنین میرداماد در مسأله علم الهی با رای شیخ اشراق کاملاً موافق است و با ادبیات خاص خود به طور مبسوط، به تبیین دیدگاه شیخ اشراق می‌پردازد (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲). اما این دیدگاه هر چند برای اثبات علم تفصیلی خداوند به اشیاء در مقام فعل کافی است، اما از اثبات علم تفصیلی خداوند به اشیاء در مقام ذات ناتوان است و مشکل علم تفصیلی قبل از ایجاد برطرف نشده است.

مکتب فلسفی صدرایی

فلاسفه گذشته، اعم از مشائی و اشراقی به جهت غفلت از مسأله اصالت وجود و تشکیک وجود، وجودات را به ادراکی و غیر ادراکی تقسیم کرده و مدار عالم و معلوم بودن را بر اساس این تقسیمات تفسیر می‌کردند. به همین جهت مشائیان با تقسیم موجودات به دو بخش مادی و مجرد، ملاک علم را وجود مجرد از ماده دانسته و اشراقیان با تقسیم موجودات به نور و ظلمت، ملاک علم را نور می‌دانستند. اما فلاسفه صدرایی با اثبات اصالت، تشکیک و بساطت وجود، مناط عالم و معلوم بودن را دایره مدار وجود می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۴۴) و از آنجا که علم یک کمال وجودی بوده و به وجود برمی‌گردد و مساوق با آن است و حقیقت علم هم با وجود اتحاد دارد، علم نیز مانند وجود، ذومراتب است که بعضی از مراتب آن در نهایت شدت و بعضی در نهایت ضعف قرار دارد. پس هر جا وجود است، علم نیز می‌باشد و بالعکس. از این رو سراسر هستی، دارای شعور و آگاهی است و هر موجودی عالم است و هر عالمی موجود است (همان، ج ۶، ص ۱۳۳).

بنابراین با اثبات مساوت وجود با علم از طریق بساطت و تشکیک وجود، مادی بودن موجود نه تنها مانع برای علم حضوری به آن نیست، بلکه خود موجود مادی نیز بر حسب مرتبه وجودی خود بهره‌ای از آگاهی دارد. پس موجود مادی به اعتبار موجودیتش، هم عالم و هم متعلق علم قرار می‌گیرد.

فلاسفه حکمت متعالیه در ارتباط با علم خداوند به اشیاء در مقام ذات و قبل از ایجاد، ابتدا رأی مشائیان و اشراقیان را مورد تحلیل قرار داده‌اند و تمام جنبه‌های مثبت و منفی آن را بیان نموده (همان، ج ۶، ص ۱۷۳) و سپس با بهره‌گیری از نقاط مثبت آن‌ها، از طرق متعدد به ارائه دیدگاه بدیعی تحت عنوان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی پرداخته‌اند و آن را بر اساس مبانی خاص خود یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود و... تبیین کرده‌اند. از این رو به تبیین آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. از طریق قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء

به این بیان که وجود دارای مراتب است و خداوند در عالی‌ترین مراتب وجود قرار دارد و از برترین مرتبه بساطت برخوردار است و هیچ‌گونه ترکیبی در او نیست و دارای وحدت حقه حقیقه می‌باشد. از این رو جامع تمام کمالات موجودات مادون بوده و همه کمالاتی که در دار هستی برای سایر موجودات است، به نحو اعلی و ابسط دارا می‌باشد و فقدان هیچ یک از کمالات وجودی برای حق تعالی متصور نیست (همان، ج ۳، ص ۳۵۹).

بر اساس این قاعده، این‌گونه بر علم الهی استدلال می‌شود که واجب‌الوجود بسیط الحقیقه است و هر بسیط الحقیقه‌ای کل اشیاء است. پس واجب‌الوجود کل الاشیاء است و چون واجب‌الوجود به ذات خود علم حضوری دارد و این علم عین ذات است، پس واجب‌الوجود به تمامی اشیاء در مقام ذات، علم حضوری دارد و این علم، اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال است. پس حق تعالی تمام اشیاء و کامل علی الاطلاق است و همه کمالات اشیاء را دارا بوده و هیچ نقصی در او راه ندارد. لذا از آنجاکه تمام وجودات و کمالات به نحو بساطت و وحدت در او موجود است و وجود و حضور کمالات همان علم به آن‌هاست، حق تعالی به تمام اشیاء علم دارد و این علم، مقدم بر همه موجودات است و اگرچه معلومات به وجود خارجی در ازل نبوده‌اند، اما به وجود جمعی و علمی در ذات حق موجود بوده و خداوند به آن‌ها علم داشته و این علم، علت به وجود آمدن آن‌ها می‌باشد (همان، ج ۶، ص ۲۳۰).

۲. از طریق اطلاق ذاتی؛ تقریر برهان علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار

- مقدمه اول: معنای وجود ذاتی آن است که یک شیء به ضرورت ازلی موجود باشد. یعنی وجودش مقید به هیچ قیدی نبوده و فراتر از هر قید و شرطی باشد. لازمه این وجود ذاتی، اطلاق ذاتی است که در پرتو اطلاق ذاتی و عدم تناهی واقعیت، خداوند بر هر وجود یا موجود در هر فرض و تقدیری احاطه داشته و هیچ چیز از او مستور نیست و واجد همه کمالات وجودی است.

- مقدمه دوم: ذات خداوند در نزد خود حضور دارد و به خاطر وحدت حقه حقیقه حق تعالی، هیچ چیز از او غایب نیست.

- نتیجه: چون خداوند به ذاتش علم دارد، علم او به ذاتش عین علم او به ماسوی است. بنابراین از طریق یکی از لوازم وجود ذاتی یعنی اطلاق ذاتی، به حضور ذاتی تمام اشیاء برای خداوند پی می‌بریم و باری تعالی به واسطه همین اطلاق ذاتی به تمام ماسوی قبل از ایجاد علم دارد (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۳۰).

اما رأی فلاسفه صدرایی در مورد علم خداوند به اشیاء در مقام فعل همان دیدگاه شیخ اشراق است که بر اساس مبانی فلسفه صدرایی و با تحلیل مسأله علیت تبیین شده است. بیان مطلب اینکه: تا قبل از طرح مسأله اصالت وجود، مدار علّیت و معلولیت بر محور ماهیت می‌چرخید و ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی بود. از این رو علت و معلول دو امر مجزا تلقی می‌شدند و معلول در جایگاه خود یک نحوه استقلال نسبت به علت خود داشته و فقط در وجود یافتن خود، نیازمند به علت می‌باشد.

اما بر اساس اصالت وجود، علّیت و معلولیت دائر مدار وجود بوده و همچنین ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان فقری است و بر اساس تشکیک وجود، وجود دارای مراتب است که بالاترین مرتبه آن، وجود واجب و غنی و سایر مراتب، ممکن و فقیر می‌باشند و چون معلول همان وجود است، تمامی ممکنات معلول حق تعالی می‌باشند و به خاطر اینکه معلولیت معلول عین ذات اوست، تمام معلول‌ها عین نیاز، عین ربط و قائم به حق تعالی می‌باشند. به تعبیر دیگر، همه موجودات مرتبه‌ای از وجود علت، رقیقه و پرتو وجودی او هستند و حق تعالی نسبت به آن‌ها معیت قیومی داشته و از آنجاکه همه آن‌ها در نزد حق تعالی حضور دارند، خداوند به همه آن‌ها علم حضوری دارد و آن‌ها هم به اندازه ظرفیت وجودی خود به حضرت حق علم دارند (صدرالدین شیرازی، بی تا)، ص ۱۶۴). بنابراین با توجه به

آنچه گذشت، می توان گفت:

۱. وجود و علم مساوق یکدیگرند و به لحاظ مفهومی مغایر با هم هستند. از این رو این شرط که عالم باید مجرد باشد، در فلسفه صدرایی منتفی می گردد. توضیح مطلب اینکه: از نظر مشائیان عالم و معلوم باید مجرد از ماده باشند و از نظر اشراقیان، عالم باید مجرد از ماده باشد. اما مجرد بودن معلوم در مورد علتی که بر آن معلوم احاطه دارد، ضرورتی ندارد. اما از نظر صدرائیان، نه تنها مجرد بودن معلوم ضرورت ندارد، بلکه مجرد بودن عالم هم ضرورت نداشته و موجودات مادی نیز به حسب مرتبه وجودی خود دارای علم می باشند. بنابراین می توان گفت که مجرد شرط ادراک نیست، بلکه مجرد در شدت و ضعف ادراک تأثیرگذار است. یعنی اگر عالم وجود و تجردش شدیدتر باشد، عالمیت او شدیدتر خواهد بود و هرچه وجودش و تجردش ضعیف تر باشد، عالمیت او نیز همان گونه خواهد بود. البته در عین حال ممکن است بتوان برای موجودات مادی نیز نحوه ای از تجرد به حسب مرتبه وجودیشان قائل شد.

لازم به ذکر است که فهم رأی نهایی صدرالمتألهین در مورد علم خداوند به موجودات مادی با سختی و دشواری همراه است و این دشواری نه از این جهت است که عبارات صدرالمتألهین نامفهوم و مبهم می باشد، بلکه از این جهت است که عبارات و اظهار نظرهای او در این خصوص ناهماهنگ است؛ زیرا از یک سو تصریح می کند که این نوع موجودات نه معلوم خود هستند و نه بالذات و به علم حضوری معلوم غیر واقع می شوند؛ زیرا موجود جسمانی دارای اجزاء بوده و هر جزئی از جزء دیگر غایب است و بر اساس حرکت جوهری موجود جسمانی عین تجدد می باشد و وجود جمعی ندارد و از این رو نه برای خود و نه برای غیر حضور ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۱۴۶، ۱۴۴، ۲۲۰). از سوی دیگر، بر اساس اصالت وجود و عینیت هر کمالی با حقیقت وجود، علم و ادراک را در تمامی مراتب وجود ساری می داند و برای علم و ادراک، مراتب تشکیکی قائل است (همان، ج ۳، ص ۲۹۷ - ۲۹۹؛ ج ۶، ص ۱۰۳).

برای داوری درست درباره نظر صدرالمتألهین در علم مع الفعل خداوند، باید بگوییم که صدرالمتألهین در این مسأله ابتدا موافق و پیرو نظریه شیخ اشراق بوده و سپس با کشف قاعده بسیط الحقیقه از آن منصرف شده است. اما ایشان دوباره در کتاب «شواهد الربوبیه» که بعد از سایر تألیفات او مانند اسفار و عرشیه می باشد - همچنان که خودش به این امر اذعان

نموده است (صدرالدین شیرازی، ص ۲۴۰) و در اوج علمی خود نگاشته و آخرین آراء و عقاید خویش را بیان نموده است - همان نظریه شیخ اشراق را پذیرفته و معتقد است که اشیا مادی با همان وجود خاص مادیشان، معلوم بالذات حق تعالی هستند و وجودشان عین علم حق تعالی در مقام فعل است.

ایشان می نویسد:

«علمه بالجزئیات المادیه علی وزن فاعلیته فین جهة الایجاد للأشیا و العالمیه بها فیه تعالی واحد کما برهن علیه، فوجود الاشیا له عین علمه تعالی بها هذا فی العلم الذی مع الایجاد و أما علمه المتقدم علی الایجاد فقد اهتدیت إلیه فتذکره» (همان، ص ۱۶۴).

در شرح اصول کافی نیز بیان می نماید:

«و قوله: معنی یعلم یفعل، هذا یوافق مذهب الحکماء الاشراقین، فین اضافة العالمیه عندهم بعینها اضافة الایجاد، و هذا صحیح فی علمه تعالی الذی هو مع الاشیا و هو علمه الذی بعد ذات» (همان، ج ۳، ص ۲۱۹).

در جای دیگر هم تحت عنوان تنبیه عرشی ذکر می کند:

«و مما یجب أن یعلم أن من الصفات ما یشمل الذات و الفعل و الأضافة کالعلم مثلاً فین علمه ما هو عین ذاته کعلمه الاجمالی و منه ما هو عین فعله کعلمه التفصیلی بهویات الاشیا الموجودة» (همان، ص ۲۳۴).

همچنین علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار معتقد است که موجودات مادی دارای علم هستند و می توانند معلوم بالذات واقع شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۲۱).

اما در بدایة الحکمة و نهایة الحکمة، از این نظر یعنی حضور مادیات با وجود خاص خودشان برای حق تبارک و تعالی فاصله گرفته است و بر اساس این اصل که هر معلولی بالضرورة باید مجرد باشد، بیان می کند که علم حضوری حق تعالی به مادیات به صورت های مجرد آنها تعلق می گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۴۶؛ ۱۳۸۸، ص ۴۴۷).

البته با تحقیق و تفحص در آثار تفسیری علامه می توان گفت که رأی نهایی علامه طباطبایی همان قول مشهور حکمای اشراقی و صدرایی است؛ اینکه مادیات به وجود خارجیشان نزد خداوند حاضر بوده و وجود مادی آنها عین علم حق تعالی است. عبارات علامه در المیزان چنین است:

نمونه اول: «أما قوله: "وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا" فالمراد به ظهور إيمان المؤمنين بعد بطونه و خفائه، فإن علمه تعالي بالحوادث و الاشياء في الخارج عين وجودها فيه فإن الأشياء معلومة له تعالي وجودها لابصورة مأخوذة منها نظير علومنا و إدراكاتنا و هو ظاهر» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۸).

نمونه دوم: «قد أقيم البرهان في محله... و أن الاشياء معلومة له تعالي علماً حضورياً و علمه علماً: علم حضوري بالأشياء قبل الایجاد و هو عين الذات و علم حضوري بها بعد الإيجاد و هو عين وجود الاشياء» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۵۳؛ ج ۸، ص ۱۶۴؛ ج ۱۳، ص ۱۰۸-۱۱۱).

از این رو صاحب تفسیر گران قدر تسنیم در این زمینه بیان می کند:

استاد علامه طباطبایی (ره) در تفسیر قیّم المیزان، علم تفصیلی خارج از ذات واجب را دقیق تر از آنچه در کتاب فلسفی اش مرقوم داشته اند بیان فرمودند؛ زیرا علم واجب به موجود طبیعی و مادی را مانند علم واجب به موجود عقلی، حضوری دانسته اند و صورت مجرد موجود مادی را مطرح نکرده اند و شعور ساری در تمام ذرات هستی را پذیرفته اند و از این جهت موجود مادی را دارای صلاحیت برای عالم شدن و نیز معلوم شدن دانسته اند و برای معلوم شدن آن توجیه فلسفی ذکر کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۷۰).

۲. دامنه علم حضوری در فلسفه صدرایی گسترده تر از سایر مکاتب فلسفی گذشته می باشد؛ زیرا از نظر مشائیان علم حضوری منحصر در علم مجرد به ذات خود و به معلول مجرد خود می باشد و از نظر اشراقیان، علت مجرد نه تنها به ذات خود و به معلول مجرد خود علم حضوری دارد، بلکه به معلول مادی خود نیز علم حضوری دارد. اما از نظر صدرائیان علاوه بر موارد فوق، علم حضوری شامل علم معلول مادی به علت مجرد و همچنین علم معلول مجرد به معلول مجرد نیز می گردد.

۳. ملاک علم حضوری در مقام ذات، اتحاد معلوم با عالم است. اما ملاک علم حضوری در مقام فعل، قیومیت و ربط وجودی معلوم به عالم می باشد.

۴. چون حقیقت شیء همان وجود اوست و این وجود نیز عین الربط است و حیثیتی جز ربط به حق تعالی ندارد، ادراک هر شیئی ملازم با ادراک حضرت حق است و هیچ شیئی ادراک نمی شود، مگر آنکه حق تعالی درک شود. البته علم هر عالمی با توجه به ظرفیت وجودی او بوده و کنه ذات واجب همواره از ظرف ادراک و سطح آگاهی دیگران فراتر است.

۵. حقیقت معلول اگر به علم حضوری درک شود، عین‌الربط بوده و ماهیت ندارد. اما اگر به لحاظ استقلال درک شود، مستقل و دارای ماهیت خواهد بود و از این جهت علم حصولی، معنادار می‌باشد.

۶. بنابراین در تعریف علم می‌توان گفت که علم عبارت است از وجود بالفعل معلوم برای عالم؛ چرا که علم و وجود در حقیقت خود اتحاد دارند و این وجود یا وجود خود شیء است که همان علم حضوری شیء به ذات خود می‌باشد و یا وجود غیر خود، که این قسم دوم یا وجود ذهنی غیر است که همان علم حصولی به غیر می‌باشد و یا وجود خارجی غیر است. این وجود خارجی هم یا به نحو مجرد است و یا به نحو مادی است که در هر دو صورت، علم علت هستی بخش نسبت به آن‌ها علم حضوری است.

۷. علم خداوند به اشیاء در مقام ذات عین ذات و در مقام فعل عین فعل است.

مقایسه آراء متأخر فلاسفه اسلامی در علم خداوند به اشیاء با محتوای نصوص دینی

در مقام ذات

فلاسفه در اثبات و تبیین علم خداوند به اشیاء، ادله و طرق متعددی اقامه نموده‌اند که پس از تبیین، به مقایسه آن‌ها با نصوص دینی می‌پردازیم.

۱. اثبات علم خداوند از طریق استناد اشیاء به خداوند

خداوند علت تامه همه اشیاء است و تمامی اشیاء معلول او می‌باشند و چون خداوند به ذات خود علم دارد و علم به علت هم عین علم به معلول است، پس خداوند به تمام اشیاء علم دارد.

خداوند متعال در آیات متعدد، پس از اینکه از خلق و آفرینش موجودات سخن می‌گوید، به مسأله علم به آن‌ها پرداخته و بیان می‌نماید که بین خلق و علم یک تلازم و ارتباط لاینفکی برقرار است و از آنجا که خداوند خالق تمام اشیاء است، به همه آن‌ها علم دارد. به عنوان نمونه، در آیه شریفه‌ای می‌فرماید: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (ملک (۶۷)، ۱۴).

خداوند در این آیه در قالب استفهام انکاری از مخاطبان خود می‌پرسد آیا امکان دارد خداوندی که آفریننده است، عالم نباشد و حال آنکه آفریدن و خلق کردن نیازمند آگاهی از

احوال و خصوصیات آفریده است؟

بنابراین از نظر نصوص، چون خداوند خالق جهان است و خلق نیز بر اساس علم و از روی علم می باشد، پس خداوند به همه مخلوقات خود عالم است و آشکارا مشخص است که استدلال فلاسفه منطبق بر آیات است. با این تفاوت که در کلام قرآن از الفاظ خالق و خلق و مخلوق استفاده شده، اما فلاسفه از الفاظی مانند علت و معلول استفاده نموده‌اند.

یعنی قرآن مجید در بیان خود می فرماید:

خداوند خالق مخلوقات است و هر خالق به مخلوقات خود علم دارد، پس خداوند به مخلوقات خود علم دارد.

اما فلاسفه می گویند:

خداوند علت معلولات است و علت معلولات به معلولات علم دارد، پس خداوند به معلولات علم دارد.

۲. اثبات علم تفصیلی خداوند به اشیاء، قبل از ایجاد از طریق قاعده بسیط الحقیقه

کل الاشیاء

در این قاعده مدعای اصلی فلاسفه اسلامی این است که اولاً واجب الوجود بسیط و عاری از هرگونه ترکیب است و ثانیاً در عین بساطت دارای همه کمالات اشیاء بوده و به همه آن‌ها علم دارد.

خداوند متعال نیز در توصیف خویش می فرماید (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ) (توحید (۱۱۲)، ۱-۲).

امیرالمؤمنین علی ۷ در تفسیر «أحد» می فرماید:

«إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۸۴).

یعنی برای حق تعالی هیچ جزئی متصور نیست؛ نه عینی و نه عقلی و نه وهمی. از این رو خداوند قابل انقسام نیست و بسیط محض است.

امام محمدباقر ۷ در تفسیر «صمد» می فرماید:

«الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ» (همان).

یعنی اگر وجودی تمام کمال‌ها را داشته باشد و فاقد چیزی از اوصاف کمالی نباشد،

صمد است و اگر وجودی فاقد برخی از مراحل کمال باشد، اجوف خواهد بود. بنابراین - از آنجا که علم کمال است - اگر خداوند در مقام ذات، علم به تفصیل و جزئیات نداشته باشد، اجوف بوده و صمد نمی‌باشد. درحالی که طبق تصریح آیه، خداوند صمد است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که خداوند در مقام ذات به همه اشیاء علم دارد.

همچنین حضرت می‌فرماید: «الصَّمَدُ الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ وَلَا يُعْزَبُ عَنْهُ شَيْءٌ» (همان).

یعنی صمد کسی است که شریکی برای او نیست و از او چیزی پنهان نیست؛ زیرا اگر چیزی از او پنهان باشد، یعنی خداوند فاقد آن بوده و اجوف باشد. بنابراین هیچ چیز از او پنهان نیست و به همه اشیاء علم دارد و این علم به نحو تفصیلی است؛ زیرا اگر خداوند فاقد علم به حدود و خصوصیات اشیاء باشد، باز هم از این بُعد اجوف خواهد بود. بنابراین بر اساس صمدیت حق می‌توان نتیجه گرفت که خداوند به همه اشیاء علم تفصیلی داشته و چون صفات حق تعالی عین ذات او می‌باشند، پس خداوند علم ذاتی تفصیلی به همه موجودات دارد.

حضرت در ادامه بیان می‌نماید:

«الصَّمَدُ الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ الْغَنِيُّ عَنِ غَيْرِهِ» (همان).

یعنی خداوند قائم به ذات خود است و بی‌نیاز از غیر می‌باشد و دارای همه کمالات بوده و در او هیچ جهت امکانی و نیاز وجود ندارد.

بنابراین آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بیان می‌نماید که خداوند بسیط محض است و آیه شریفه «اللَّهُ الصَّمَدُ» بیان می‌دارد که خداوند دارای همه کمالات است و هیچ چیز از او پنهان نبوده و به همه اشیاء علم دارد. ترکیب این دو آیه بیانگر این است که خداوند در عین بساطت، به همه اشیاء علم دارد. یعنی بسیط الحقیقه کل الاشیاء است. به عبارت دیگر، احدیت حق تعالی بیانگر بساطت حق تعالی است و صمدیت حق تعالی بیانگر این است که خداوند فاقد هیچ کمالی نیست و چون علم به اشیاء و حدود و خصوصیات آنها یک نحوه کمال است، پس حق تعالی به همه اشیاء، حدود آنها و خصوصیات آنها علم دارد.

بنابراین می‌توان گفت که مدعای فلاسفه منطبق بر محتوای نصوص است، اما لسان آیات و روایات، لسان فلسفی و عقلی محض نیست.

۳. اثبات علم تفصیلی خداوند به اشیاء، در مقام ذات از طریق اطلاق ذاتی

کانون و حد وسط این استدلال، "اطلاق ذاتی" حق است که در اطلاق ذاتی نگاه به بیرون ذات بوده و از طریق واحدیت و اینکه خداوند نامتناهی است و جایی برای غیر خداوند وجود ندارد، بر علم ذاتی خداوند استدلال شده است.

برخی از آیات و حیانی قرآن و روایات نورانی و گران قدر ائمه معصومین : هم بیانگر اطلاق سعی خداوند می‌باشند که به ذکر آنها می‌پردازیم:

الف) آیات

- (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (حدید (۵۷)، (۳).

در آیه شریفه خداوند سبحان، اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت را منحصر در خود نموده و بیان می‌نماید که اگر آغازی برای یک شیء فرض شود، اولیت خداوند آن‌جا را در بر می‌گیرد و اگر آخری برای شیئی تصور گردد، آخریت خداوند متعال آن را تحت پوشش خود قرار می‌دهد و اگر برای چیزی ظاهری فرض شود، ظهور واجب آن ظاهر را می‌پوشاند و همچنین اگر باطنی فرض شود، باطنیت حق آن را شامل می‌شود. پس واجب تعالی از نظر سعه هستی و اطلاق وجودی بر همه چیز احاطه و اطلاق دارد. در پایان آیه می‌فرماید: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». یعنی در پرتو همین اطلاق وجودی، خداوند به همه اشیاء علم دارد و این احاطه از نوع احاطه بائی است نه علایی. یعنی خداوند علیم بکل شیء است نه علی کل شیء. از این رو خداوند در تار و پود اشیاء وجود داشته و به همه چیز علم دارد.

- آیه: (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ) (زخرف (۴۳)، (۸۴).

این آیه شریفه نیز حاکی از اطلاق سعی واجب تعالی است. یعنی خداوند در آسمان است، ولی آسمان نیست. در زمین است، ولی زمین نیست. او با همه چیز است، ولی چیزی با او نبوده و محصور در چیزی نیست. بنابراین آنچه خداوند را از اشیاء جدا می‌کند، همان اطلاق اوست و آنچه غیر او را از او جدا می‌کند، حد و قید غیر است.

امیرالمؤمنین علی 7 در خطبه‌های متعددی بر اطلاق و لاحدی حق تعالی تأکید کرده و بیان می‌نماید که ذات حق تعالی، وجود بی حد و نهایتی است که از هر گونه نقص و کاستی مبرا است و هستی مطلق است که ماهیت ندارد و با همه چیز است، گرچه در هیچ چیز نیست و با همه چیز است، ولی نه به نحو تقارن. بیرون از هر چیزی است، ولی نه به نحو انفصال. برخی از بیانات حضرت عبارتند از:

۱. «لَا يَشْمَلُ بَحْدٍ وَلَا يَحْسَبُ بَعْدٌ؛ هَيْجُ حُدِّ وَ اِنْدَاذَهْ اَيِ اَوْ رَا دَر بَرْنَمِي گيرد و با شمارش به حساب نمی آید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴).
 ۲. «لَيْسَتْ لَهُ فِي اَوْلَيْتِي نِهَائِيَّةٌ وَ لَا فِي اٰخِرِيَّتِي حَدٌّ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۱).
 ۳. «لَيْسَ لَهُ حَدٌّ يَنْتَهِي اِلَى حَدِّهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴).
- امام حسین ۷ نیز می فرماید: «هُوَ فِي الْاَشْيَاءِ كَانٌّ لَا كَيِّنُوَّةَ مَحْظُورٍ بِهَا عَلَيْهِ وَ مِنْ الْاَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا بَيِّنُوَّةَ غَائِبٍ عَنْهَا؛ او در اشیاء نه بودنی در حصار آنها و از اشیاء جدا است، نه جدایی غایب از آنها» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۴۴).
- امام صادق ۷ در تعبیری مشابه به تعبیرات سایر ائمه معصومین می فرماید: «لَا خَلْقَهُ فِيهِ وَ لَا هُوَ فِي خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۸).
- با تأمل در آنچه گذشت، روشن می شود که الهام بخش فلاسفه در طرح مسائلی مانند بسط الحقیقه، اطلاق ذاتی و لاحدی حق و... قرآن مجید و نهج البلاغه و سایر نصوص است و نوآوری های فلسفی به الهام آیات و روایات می باشد.

ب) روایات

در روایات ائمه معصومین : در پاسخ به پرسش های برخی از اصحاب در مورد علم خداوند، به تفصیل به مسأله علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد و ازلی بودن و عینیت آن با ذات، پرداخته شده است.

- امام علی ۷ در بیانات متعدد می فرماید:
۱. «عَالَمٌ اِذْ لَا مَعْلُومَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲).
 ۲. «اَحَاطَ بِالْاَشْيَاءِ عِلْمًا قَبْلَ كَوْنِهَا» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۵).
 ۳. «عَالِمًا بِهَا قَبْلَ اِبْتِدَائِهَا مَحِيْطًا بِحُدُودِهَا وَ اِنْتِهَائِهَا» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۱۹).
 ۴. ایشان در دعای صباح می فرماید: «عَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ اَنْ يَكُوْنَ».

محتوای روایات بیانگر این است که: اولاً خداوند به اشیاء قبل از بودنشان علم دارد و ثانیاً خداوند به تمام حدود و خصوصیات موجودات قبل از ایجاد و بودن آنها به وجود خاص خارجیشان علم دارد.

فلاسفه نیز بر این مطلب تأکید داشتند که خداوند قبل از ایجاد به موجودات علم دارد و علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات به وجود عینی خاص خارجیشان تعلق نمی گیرد؛

زیرا لازمه‌اش این است که همه موجودات ازلی باشند. بلکه علم خداوند به وجود الهی آنها که عین ذات حق است تعلق می‌گیرد.

- امام جعفر صادق 7 در حدیثی بیان می‌نمایند که علم خداوند ازلی بوده و عین ذات حق تعالی است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتَهُ وَ لَمْ يَعْلَمْ...» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۰۷).
خداوند عزوجل از ازل پروردگار ما بوده و علم عین ذات او بوده، درحالی که هیچ معلومی نبوده است.

- ایشان در حدیث دیگری می‌فرماید: «رَبُّنَا نُورِيُّ الدَّاتِ، حَيُّ الدَّاتِ، عَالِمُ الدَّاتِ، صَمَدِيُّ الدَّاتِ؛ خداوند ما ذاتاً نور، ذاتاً حی و ذاتاً دانا و ذاتاً صمد است» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰).
بنابراین از نظر روایات خداوند به اشیا قبل از ایجاد علم دارد و این علم، تفصیلی بوده و عین ذات و سایر صفات حق تعالی است.

در مقام فعل نیز فلاسفه معتقدند که خداوند علت تامه موجودات است و سایر موجودات، معلول و عین ربط به او بوده و حقیقت وجودشان همان اضافه اشراقی حق است. ازاین‌رو همه موجودات، اعم از مادی و مجرد در نزد خداوند حضور داشته و به آنها علم حضوری دارد و متعلق علم حق تعالی، وجود عینی آنها می‌باشد.

آیات و روایات که میزان واقعی معارف هستند نیز بر این حقیقت تصریح کرده‌اند که تنها موجود مستقل و غنی، الله تعالی است و سایر موجودات فقیر و محتاج هستند. ازاین‌رو خداوند می‌فرماید: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر (۳۵)، ۱۵).

برحسب ظاهر، «نیازمندی» در آیه بالا معنای بسیار گسترده‌ای دارد و شامل انحای گوناگون نیازمندی موجودات به خداوند می‌شود که مهم‌ترین آنها وابستگی وجودی آنهاست. در آیه دیگر می‌فرماید: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره (۲)، ۲۵۵).

قیوم صیغه مبالغه برای قائم است و به این معناست که تنها قائم به ذات، خداوند حی است و سایر موجودات قائم به او می‌باشند. ازاین‌رو پیامبر گرامی ۹ می‌فرماید: «يَا مَنْ كُلِّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۹۴، ص ۳۸۹).

همچنین حضرت علی 7 در روایتی، ضمن ذکر قاعده علیت علت، پرده از حقیقت معلول و ماسوی برداشته و می‌فرماید: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاةِ مَعْلُولٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶) و امام حسین 7 در دعای عرفه می‌فرماید: «كَيْفَ يَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وِجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ» (همان، ج ۶۴، ص ۱۴۲).

بنابراین از نظر آیات و روایات، تنها موجود مستقل، قائم و غنی، واجب تعالی است و سایر موجودات معلول و عین نیاز به او هستند و حق تعالی بر همه چیز احاطه قیومیه داشته و نسبت او به همه موجودات یکسان است و چون قیوم و برپادارنده شیء از شیء جدا نیست، لذا خداوند سبحان می فرماید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید (۵۷)، ۴). حضرت امیرالمؤمنین ۷ نیز با تعبیر دیگری می فرماید: حق تعالی «الْعَالِي فِي دُنُوهِ وَ دَانِي فِي عُلُوهِ» می باشد (همان، ج ۹، ص ۱۸۹).

بنابراین همه موجودات در نزد خداوند حاضر بوده (وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخَضَّرُونَ) (یس (۳۶)، ۳۲) و هیچ حجابی بین خداوند و موجودات وجود ندارد و خداوند به تار و پود هستی، احاطه و معیت قیومی داشته و به همه آنها و به وجود خاص خارجیشان علم دارد: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره (۲)، ۲۳۱).

در روایات هم تصریح شده است که علم خداوند به اشیاء خارجی، حضوری است و هیچ حجابی بین حق تعالی و مخلوقات وجود نداشته و معلوم بالذات حق تعالی، همان اشیاء خارجی می باشند.

امام علی ۷ می فرماید: «عِلْمُهَا [أَيَّ الْأَشْيَاءِ] لَا بَادَاةَ لِأَيْكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا وَ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۸). همچنین می فرماید: «لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا غَيْرَهَا» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۸).

یعنی علم خداوند از طریق ابزار نیست و بین حق تعالی و معلوم او، حجاب و واسطه‌ای وجود ندارد و چون در علم حصولی واسطه وجود دارد و از سوی دیگر هم علم یا حصولی است یا حضوری و در اینجا وجود واسطه نفی شده است، بنابراین می توان نتیجه گرفت که علم خداوند حضوری است.

امام موسی کاظم ۷ در روایتی به این مطلب اشاره نموده و می فرمایند: «لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَ بَيْنَ عِلْمِهِ حَدٌّ» (همان، ص ۱۳۸).

یعنی علم خداوند به اشیاء به واسطه چیز دیگری نیست. بلکه خداوند به وجود عینی اشیاء علم دارد و وجود عینی آنها علم حق تعالی است.

همچنین فلاسفه - در مقام عمل - بر این باورند که علم خداوند به مادیات به صورت انفعالی و از طریق ابزار نیست. بلکه علم خداوند به اشیاء، فعلی است و جهت صدور اشیاء عین جهت علم به آنهاست و علم خداوند متصف به گذشته و حال و آینده نمی شود و

خداوند نسبت به جمیع اشیاء مکانی و زمانی احاطه تام داشته و علم او به همه امور زمانی و مکانی اطلاق دارد.

روایات معصومین : هم بر فعلی بودن، انفعالی و مقترن نبودن علم حق به زمان دلالت دارد.

حضرت علی 7 در روایتی بر فعلی بودن علم خداوند تأکید نموده و می فرماید:
«أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِثْنَاءَ وَابْتِدَاءِ ابْتِدَاءِ بِلَا زَوِيَّةٍ أَجَالَهَا وَلا تَجْزِيَةَ اسْتَفَادَهَا؛ أَفْرِيْنَشَ رَا أَغَاظَ كَرْدَ وَ أَفْرِيْدْكَانَ رَا بِيَا فَرِيْدَ، بِي أَنْكَه اَنْدِيْشَه اِي بَه كَار بَرْد يَا از آرمایشی استفاده نماید»
 (نهج البلاغه، خطبه ۱).

یعنی حق تعالی بدون اینکه علمی از ناحیه غیر کسب نماید (علم انفعالی)، آفرینش را از ناحیه خود و از طریق علمی که از جانب خود بوده (علم فعلی) ایجاد کرده است: «العالمُ بِلاَ عِلْمٍ مُسْتَفَادٍ... أَيْسَ إِدْرَاكُهُ بِالْإِبْصَارِ؛ خِداوَنْدَ عَالَمٍ اسْتِ بَدُوْنِ عِلْمِي كَه از دیگری گرفته شده باشد (یعنی علم او انفعالی نیست) و ادراک او به واسطه دیدن نیست» (همان، خطبه ۲۱۳).

آن حضرت در روایت دیگری می فرماید:

«عِلْمُهَا [أَيِ الْأَشْيَاءِ] لِابْتِدَاءِ لَا يَكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا». (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۸).

امام رضا 7 نیز می فرماید:

«إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ حَادِثٍ عِلْمٌ بِهِ الْأَشْيَاءُ؛ خِدايِ مَتَعَالِ دانا نَامِيْدَه شَدَه اسْتِ، بَدُوْنِ عِلْمِ حَادِثِي كَه بَه وَسِيْلَه اَنْ بَه اَشْيَاءِ عِلْمِ پِيْدَا كَرْدَه باشد» (همان، ج ۱، ص ۱۲۱).

بنابراین علم خداوند انفعالی نیست. بلکه فعلی است و در ارتباط با عدم اتصاف علم حق به زمان و مکان، سعه و گستردگی علم حق تعالی به همه زمان ها و مکان ها. در روایات، یه این موارد بسیار اشاره شده است:

امام علی 7 می فرماید: **«عِلْمُهُ بِالْأَمْوَاتِ الْمَاضِيْنَ كَعِلْمِهِ بِالْأَحْيَاءِ الْبَاقِيْنَ، وَ عِلْمُهُ بِمَا فِي السَّمَوَاتِ الْعُلْيَا كَعِلْمِهِ بِمَا فِي الْأَرْضِيْنَ السُّفْلَى؛ عِلْمِ او بَه مَرْدْكَانَ دَر كِذْشْتَه مَانَنْدَ عِلْمِ او بَه زَنْدَه اِي باقی مانده است و علم او به آنچه در آسمان های برین است، مانند علم به آنچه در زمین های فرودین است»** (مجلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۰۷).

امام هادی 7 نیز می‌فرماید: «الأشیاء کلها له سواء علماً و قدرةً و مُلکاً و إحاطةً؛ همه اشیاء در علم و قدرت و فرمان‌روایی و احاطه‌اش به آن‌ها برای او یکسان می‌باشند» (همان ج 3، ص 323).

فلاسفه همچنین معتقدند که علم خداوند ذاتی و غیر اکتسابی است و نامتناهی است و بلکه فوق نامتناهی است و چون هیچ موجودی در مرتبه وجودی حق تعالی نیست، پس احاطه بر علم او برای هیچ موجودی امکان‌پذیر نیست و همچنین قائلند که علم ذاتی خداوند قبل و بعد از ایجاد یکسان و ثابت و تغییرناپذیر است و با فعلیت یافتن موجودات، ازدیاد و شدت پیدا نمی‌کند و با تغییر و زوال موجودات، دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. از آیات و روایات هم استفاده می‌شود که علم خداوند نیز ذاتی و نامتناهی است و علم قبل از ایجاد او با علم بعد از ایجاد او متفاوت نبوده و یکسان و تغییرناپذیر است.

به عنوان مثال، آیه شریفه «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ» (بقره (2)، 255) تصریح بر این دارد که علم خداوند نامحدود است و هیچ موجود محدودی نمی‌تواند بر علم حق تعالی احاطه پیدا کند.

در روایتی از امام صادق 7 در پاسخ به یکی از اصحاب خود که گفته بود «سپاس خداوند را به اندازه علم او»، فرمود: «لَا تُثَقِّلْ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ لِعِلْمِهِ مُنْتَهَى» (صدوق، 1398، ص 135).

در ارتباط با ذاتی و ثابت بودن و تغییرناپذیر بودن علم حق، قبل و بعد از ایجاد و عدم ازدیاد علم حق به اشیاء بعد از ایجاد آن‌ها، روایات متعددی نقل شده است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

حدیث 1:

امام علی 7 می‌فرماید:

«أَحَاطَ بِالأَشْيَاءِ عِلْمًا قَبْلَ كَوْنِهَا، فَلَمْ يَزِدْ بِكَوْنِهَا عِلْمًا، عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكُونَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكْوِينِهَا؛ به اشیاء، قبل از بودن آن‌ها علم داشت و با بودن آن‌ها علم او افزون نشد. علم به آن‌ها قبل از آنکه به آن‌ها هستی دهد، مانند علم پس از هستی دادن به آن‌هاست» (همان، ص 134).

همچنین می‌فرماید:

«العالمُ بِالأَشْيَاءِ قَبْلَ إِكْتِسَابِهَا وَ لَا إِزْدِيَادَ» (مجلسی، 1412، ج 4، ص 319).

حدیث ۲:

امام محمدباقر 7 می فرماید:

«لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا يَكُونُ، فَعَلِمُهُ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعَلِمِهِ بِهِ بَعْدَ كَوْنِهِ» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۰۷).

حدیث ۳:

امام جعفر صادق 7 می فرماید:

«لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِالْمَكَانِ قَبْلَ تَكْوِينِهِ كَعَلِمِهِ بِهِ بَعْدَ مَا كَوَّنَهُ، وَكَذَلِكَ عِلْمُهُ بِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ كَعَلِمِهِ بِالْمَكَانِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۳۷).

همچنین می فرمایند: «العالمُ كُلُّ شَيْءٍ بَغَيْرِ تَعْلِيمٍ» (همان، ص ۴۶).

حدیث ۴:

امام حسن عسکری 7 در مناجات با حق تعالی می فرماید:

«لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ مَا يُرَى وَ مَا لَا يُرَى، الْعَالِمُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَغَيْرِ تَعْلِيمٍ» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۹۱، ص ۱۹۰).

نتیجه گیری

با عرضه آراء فلاسفه اسلامی، بالأخص فلسفه صدرایی بر محتوای نصوص دینی، می توان به این نتیجه دست یافت که در مسأله علم الهی به اشیاء، مکشوفات عقلی مورد تصدیق داده های وحیانی است و عقل و وحی در این موضوع هماهنگ و پشتیبان یکدیگرند و این دو از همخوانی و همسانی ویژه ای برخوردارند و معارف وحیانی نه تنها فیلسوف را به تعارض و تضاد در اندیشه نمی کشاند، بلکه او را به سوی وحدت فکری و انسجام عملی سوق می دهد. اما نتایجی که بر این مقایسه مترتب می شوند، به طور خلاصه عبارتند از اینکه خداوند به همه اشیاء، اعم از کلیات و جزئیات در مقام ذات، علم دارد و این علم عین ذات و حضوری است.

خداوند بسیط است و در عین بساطت و احدیت به همه اشیاء علم دارد. خداوند علت و خالق همه اشیاء است و تمام موجودات معلول و مخلوق حق می باشند و خداوند به علم ذاتی خود به همه آنها علم دارد. خداوند نامحدود و مطلق است و در پرتو اطلاق ذاتی اش

بر تمام موجودات احاطه داشته و به آنها علم دارد. علم خداوند به اشیاء در مقام ذات، اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال است. علم خداوند، ازلی، نامتناهی، ذاتی و قدیم است. علم ذاتی خداوند قبل و بعد از ایجاد یکسان و ثابت است و با تحقق خارجی موجودات، ازدیاد و شدت پیدا نمی‌کند. تنها موجود مستقل و غنی حق تعالی است و سایر موجودات فقیر و وابسته به او هستند و در نزد او حضور داشته و خداوند به وجود خاص خارجیشان علم حضوری دارد. علم خداوند در مقام فعل، تجلی، عکس، اشراق و ظلال، علم ذاتی و سرمدی حق است. علم خداوند به صورت انفعالی و از طریق ابزار و آلات نیست. بلکه علم او فعلی است و جهت صدور اشیاء، عین جهت علم به آنهاست. علم خداوند مقرر به زمان و متصف به گذشته و حال و آینده نمی‌شود و خداوند نسبت به جمیع اشیاء زمانی و مکانی احاطه تام داشته و علم او به همه امور زمانی و مکانی اطلاق دارد.

بر اساس محتوای نصوص دینی و قواعد فلسفی، موجودات مادی بر حسب مرتبه وجودیشان بهره‌ای از علم و آگاهی دارند.

کتابنامه

- قرآن مجید
- نهج البلاغه
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف). الإشارات و التنبیهاث. مع الشرح محمد بن محمد بن حسن الطوسی. (ج ۳، ۱). قم: نشر البلاغه.
 ۲. _____ (۱۳۸۳ ب). الهیات دانشنامه علائی. همدان: دانشگاه بوعلی.
 ۳. _____ (۱۳۷۰). الشفاء، «الالهیات والطبیعیات». قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۴. _____ (۱۳۶۴). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.
 ۵. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 ۶. _____ (۱۳۵۹). عیون الحکمة. بیروت: دارالعلم.
 ۷. _____ (۱۳۵۸). التعليقات. محقق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۸. ابن بابویه قمی، علی بن حسین (۱۳۹۸ ق). التوحید. تحقیق هاشم حسینی طهرانی، قم: نشر اسلامی.
 ۹. ابن رشد، محمد بن احمد (بی تا). تهافت التهافت. بیروت: دارالفکر اللبناني.
 ۱۰. ابوالبرکات بغدادی، هبة الله بن علی (۱۳۷۳). المعبر فی الحکمة، (ج ۱-۳). اصفهان: دانشگاه اصفهان.
 ۱۱. ابن شعبه الحرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق). تحف العقول عن آل الرسول. تحقیق علی اکبر غفاری. چاپ دوم، قم: نشر اسلامی.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه «بخش چهارم از جلد ششم». بی جا: انتشارات الزهرا 3.
 ۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲ الف). حکمة الإشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۴. _____ (۱۳۷۲ ب) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸ ق). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه

- الأربعه. (ج ۶، ۲). چاپ دوم. قم: طلیعة النور.
۱۶. _____ (بی تا). شواهد الربوبية في مناهج السلوكيه، با حواشی ملا هادی سبزواری. تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ق). نهاية الحكمة تحقیق و تعلیق عباس علی الزارعی السبزواری. (ج ۲). چاپ دوم. قم: نشر الاسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۸۸). بداية الحكمة. شرح و توضیح محمدحسن آخوندی، چاپ چهارم، قم: نشر هاجر.
۱۹. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۴، ۸، ۱۳، ۱۵). قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،
۲۰. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفه. تهران: شمس تبریزی.
۲۱. فارابی، محمدبن محمد (۱۳۹۰). التعليقات. ترجمه فتحعلی اکبری. بی جا: نشر پرسش.
۲۲. _____ (۱۳۷۴). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۳. _____ (۱۳۶۴). فصوص الحكم. قم: بیدار.
۲۴. _____ (۱۳۶۵). السياسة المدينة. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۹ق). الکافی. (ج ۱، ۸). تحقیق علی اکبر غفاری. چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامی.
۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۲ق). بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۳، ۴، ۹، ۶۴، ۹۱، ۹۴). بیروت: دار إحياء التراث.
۲۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۵). مصنفات میرداماد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۸۳). اجوبة المسائل النصيرية. ۲۰ رساله، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۹. _____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات والتنبیهاة للمحقق الطوسی. (ج ۳). قم: نشر البلاغة.