

بررسی صفت علم به ذات حق تعالی از دیدگاه فلوطین و ملاصدرا

دکتر لاله حقیقت* زهرا رستاخیز قصرالدشتی**

چکیده

در مقاله‌ی حاضر، به بررسی و تحلیل نظریات فلوطین و ملاصدرا در باب علم ذات حق تعالی می‌پردازیم. در نهایت، آنچه به‌اجمال از این بررسی حاصل می‌شود به این قرار است:

فلوطین در مبحث علم ذات، به گونه‌ای کاملاً متمایز از ملاصدرا بحث کرده است. او دلیل خاص و روشنی بر وجود علم در ذات احد اقامه نمی‌کند، اما او را جاهل نیز نمی‌داند، بلکه به نوعی علم حضوری برای او قائل است که بنا بر شیوه‌ی سلبی و تنزیهی، که در تمام نظریات او درباره‌ی احد موج می‌زند، به‌وضوح به اثبات آن نمی‌پردازد.

اما ملاصدرا در بحث علم، شیوه‌ای نو در پیش گرفته است. او بر خلاف فلوطین، بر وجود علم در ذات حق تعالی استدلال می‌کند. البته فلوطین نیز در نهایت بر وجود علم حضوری در مرتبه‌ی ذات احد (با حفظ جنبه‌ی تنزیه) با ملاصدرا توافق دارد. واژه‌های کلیدی: ۱- علم ذات، ۲- فلوطین، ۳- ملاصدرا.

۱. مقدمه

بحث صفات حق تعالی از مهم‌ترین مباحث طرح‌شده در طول تاریخ فلسفه است. به همین دلیل، فلاسفه در طول تاریخ، به دنبال شناخت مبدأ عالم و شناخت صفات و ویژگی‌های او بوده‌اند. فلوطین و ملاصدرا دو فیلسوف بزرگ و نامدار زمان خود به شمار می‌آیند که نظریاتی بنیادی و اساسی در زمینه‌های مختلف فلسفی ارائه داده‌اند. فلوطین

* استادیار دانشگاه شیراز
e-mail: lhaghighat@rose.shirazu.ac.ir

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز
e-mail: philosophy-zr@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۴

* تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۶

** تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۶

آخرین فیلسوف بزرگ یونانی است که فلسفه‌ی تازه و بزرگی بنیاد نهاده است که از حیث اثربخشی، همه‌ی فلسفه‌های پیشین، به جز فلسفه‌ی ارسطو را تحت الشعاع خود قرار داده است و به موازات فلسفه‌ی ارسطو در فلسفه‌ی مسیحی و اسلامی نیز تأثیر بخشیده است. از نظر او، واحد نخستین است. او اولین و آخرین است. همه‌چیز از اوست و به سوی او بازمی‌گردد. اعجوبه‌ای است که حتی نمی‌توان گفت که «هست»، او برتر از هستی است و به هیچ صفتی متصف نمی‌شود و اگر به او واحد می‌گوییم، به این دلیل است که باید در ضمن سخن، به او اشاره کنیم. به عبارتی، واحد فلوطین نه شناسنده است و نه شناختی، نه زنده است و نه دارای شخصیت، بلکه ذاتی است برتر از همه‌ی این تعیینات (۲۷، ص: ۱۲۱۵).

فلوطین را می‌توان بزرگ‌ترین فیلسوفی دانست که از میان فلاسفه‌ی یونان، در تفکر اسلامی تأثیر گذاشته است.

ملاصدرا از جمله فیلسوفان اسلامی است که در نظام فلسفی خویش، از آرای فیلسوفان یونان و به‌ویژه نظریات فلوطین بهره برده است، مانند وحدت تشکیکی وجود و مراتب موجودات، اثبات وحدت و بساطت ذات حق تعالی و بیان قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الأشیاء و لیس بشیء منها»، تبیین چگونگی صدور کثیر از واحد (فیض و صدور از واحد بدون کاستی در مرتبه‌ی ذات او)، حرکت و حدوث عالم (که در مبحث جواهر و اعراض / سفار، ملاصدرا برخی از کلمات او را حمل بر حرکت جوهری نموده است) و... البته ملاصدرا در بیان این مباحث، فقط به آرای فلوطین بسنده نکرده است، بلکه خود نیز در این مقال، صاحب نظر بوده است. در بحث علم واجب به ذات خویش، هرچند فلوطین و ملاصدرا هر دو خدا را عالم می‌دانند، ملاصدرا به‌طور واضح و مشخص، از تجرد ذات حق از ماده به نفع آن (علم واجب تعالی به ذات خویش) استدلال می‌کند، در حالی که فلوطین به استدلال بر نفی علم امکانی از ذات احد اکتفا می‌کند و دلیل مشخصی بر وجود علم به معنای مدنظر خویش (نوعی علم حضوری = تماس بی‌واسطه با خویشتن) اقامه نمی‌کند. اما در حوزه‌ی علم واجب تعالی به کثرات قبل از خلق، که یکی از مراتب علم ذات حق محسوب می‌شود، ملاصدرا، بر خلاف فلوطین، از قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الأشیاء» بهره می‌برد و معتقد است چون ذات حق تعالی بسیط و صرف است، جامع جمیع موجودات و کمالات آن‌هاست. بنابراین در مرتبه‌ی ذات، به آن‌ها علم دارد و این علم اجمالی در عین کشفی تفصیلی است. این در حالی است که فلوطین دلیل و برهان خاصی بر علم احد به کثرات در مرتبه‌ی ذات اقامه نمی‌کند. البته این به معنای سلب علم به طور مطلق از احد نیست، چراکه با مطالعه‌ی دقیق در کتب فلوطین، مشخص خواهد شد که از نظر او، علم به

معنای رایج و انسانی‌اش از ذات حق تعالی سلب می‌شود. در ادامه، به طور تفصیلی، به تحلیل این مطالب می‌پردازیم.

۲. علم به ذات از دیدگاه فلوطین

بحث علم در فلسفه‌ی فلوطین، مانند سایر صفات واحد، دائر بین نفی و اثبات است. بنابراین اندیشیدن نیز متعلق به او نیست و از این نظر، او نه مفهومی است، نه ادراک و نه علم، زیرا هیچ چیز نیست که بتوان گفت او آن است (۶-۷-۴۱)^۱. از نظر او، اندیشه چشمی است که به نابینایان داده شده است (۳۰، ص: ۲۲۷)، بنابراین از نظر فلوطین، سخن ارسطو، که اصل اول موجودات را موضوع تفکر خویش می‌داند، خطا است و لذا دستور سقراط که می‌گوید خود را بشناس دستور مطلق نیست (همان). اما افلاطون در رساله‌ی جمهوری این چنین می‌گوید: «نیک» پادشاه عالم معقولات است (۲ و ۳، ص: ۱۰۵۰).

فلوطین از تمام صفاتی که به نحوی باعث ترکیب یا تحول و انفعال در ذات الاهی باشند دوری می‌کند. او صفت علم واحد (به معنای عام علم) را نیز به همین دلیل، شایسته‌ی ذات او (واحد) نمی‌داند. بنابراین دلایلی را بر نبود علم در مرتبه‌ی ذات واحد اقامه می‌کند که دلایل آن در ذیل ذکر می‌گردد و در آخر، به توصیف چگونگی علم واحد در مرتبه‌ی ذات از دیدگاه خود فلوطین خواهیم پرداخت:

۲.۱. دلایلی بر نبود علم در مرتبه‌ی ذات واحد

۲.۱.۱. دلیل اول: وحدت حقه و حقیقی واحد با وجود علم برای او در تنافی است: اولین دلیل بر نبود علم (به معنای عام آن) در مرتبه‌ی ذات، وحدت واحد است. از نظر فلوطین، وجود علم برای احد با وحدت حقه و محض او در تنافی است. هر اندیشه و تعقلی (حتی اگر اندیشیدن درباره‌ی ذات خود باشد) از دیدگاه فلوطین، حاوی نوعی دوگانگی و کثرت است و با این که این دوگانگی در عین وحدت است و عارضی، همان‌طور که در توضیح صفت «وحدت» از دیدگاه فلوطین گذشت، در واحد، هیچ شائبه‌ی دوگانگی نیست، پس در احد، دوگانگی عارضی و در عین وحدت هم راه ندارد (۶، ص: ۴۰). خود فلوطین این مطلب را در دوره‌ی آثار این‌گونه طرح می‌کند: «اگر درباره‌ی خود بیندیشد، کثیر می‌شوید» یا در جایی دیگر، در همین رساله می‌گوید: «هر اندیشیدنی باید حاوی کثرت باشد» (۶-۷-۳۹). یا این‌گونه می‌گوید: «اگر «او» درباره‌ی خود می‌اندیشد، در این صورت، «او» نیازمند چیزی است که پیش‌تر از اوست» (۶-۷-۴۰).

به طور کلی، از نظر فلوطین، در بحث علم، دو گزینه وجود دارد:

یا آن که چیزی درباره‌ی چیزی غیر از خود می‌اندیشد و یا آن که چیزی درباره‌ی خود می‌اندیشد. اما در خصوص حالت اول، زمانی که درباره‌ی غیر خود می‌اندیشد، میل دارد درباره‌ی خود نیز بیندیشد، اما آن طور که می‌خواهد موفق نمی‌شود، چراکه هرچند معلوم (آن چه درباره‌اش می‌اندیشد) نزدش حاضر است، باز هم به منزله‌ی چیزی غیر از خود او حاضر است (غیریت عالم و معلوم).

اما حالت دوم: آن گاه که درباره‌ی خود می‌اندیشد، هرچند از ضرورت دوگانه بودن خارج است، چراکه در ذاتش با معلوم (ذات) یکی است و به معنایی برتر می‌اندیشد، در همین حالت نیز غیریتی مأخوذ است، چراکه در این جا نیز عالم (اندیشنده) با معلوم (موضوع اندیشه) باید هم یگانه باشد و هم دوگانه. اما عالم با معلوم یگانه است، چراکه در غیر این صورت، نمی‌توانستیم بگوییم عالم درباره‌ی ذات خویش می‌اندیشد، چراکه او مالک آن نبود، بلکه مانند آن بود که به چیزی غیر از خود می‌اندیشد. از سویی دیگر، عالم با معلوم باید غیریت داشته باشد، چراکه در غیر این صورت، دیگر موضوع اندیشه‌ای نیست که عالم بخواهد آن را بشناسد؛ پس در حقیقت، علمی حاصل نشده است. نکته‌ای که در این جا شایان توجه است، این است که فلوپین هر دو قسم (حصول علم) را از ساحت واحد میراً می‌داند، چراکه در هر دو قسم، حتی آن جا که عالم به ذات خویش می‌اندیشد، همان گونه که ذکر شد، غیریت و دوگانگی مأخوذ است، در حالی که ذات واحد ذات یگانه‌ای است به دور از هر گونه دوگانگی و ثبوت:

«اگر کسی بخواهد «او» را به صورت اتحاد اندیشنده و موضوع اندیشه تصور کند، یعنی به صورت هستی پیوسته با اندیشیدن و بدین سان گمان برد که «او» درباره‌ی خود می‌اندیشد، در این صورت، «او» نیازمند چیزی است که پیش‌تر از اوست. چراکه اندیشیدن خواه درباره‌ی چیزی غیر از اندیشیدن باشد و خواه درباره‌ی خود اندیشیدن، مستلزم این است که چیزی پیش‌تر از اندیشیدن موجود باشد تا اندیشیدن به عمل آید. اگر اندیشیدن درباره‌ی خود بیانده‌ی این به این معنی است که اندیشیدن، با نظر به چیز دیگر درمی‌یابد که خود چگونه است و چه در خود دارد، ولی آن که نه چیزی پیش‌تر از خود دارد و نه چیزی با خود که از دیگری صادر شده باشد، درباره‌ی چه بیندیشد؟» (۶-۷-۴۰).

همین مطلب نشان‌دهنده‌ی تنافی وجود علم در مرتبه‌ی ذات با وحدت حقه و یگانگی احد است. فلوپین برای روشن شدن مطلب، مثالی زیبا دارد و آن این که او علم را نوعی نظاره کردن می‌داند.

همان طور که مشخص است، در نظاره کردن، نوعی دوگانگی مأخوذ است و آن غیریت و دوگانگی بین ناظر و منظور است. اما واحد، که دارای وحدت حقه و محض است، از این

دوگانگی کاملاً برکنار است. اما سؤالی که ممکن است مطرح شود این است که آیا نمی‌شود حالتی را تصور کرد که اندیشنده موضوع اندیشه را نداشته باشد (تا دیگر دوگانگی و غیریتی نباشد)؟ پاسخ فلوطین این است: اگر عقل نتواند به موضوع اندیشه‌اش دست یابد، با اندیشه‌اش به خلأ خواهد رسید (۵-۶-۲).

۲.۱.۲. دلیل دوم: بساطت «واحد» منافی وجود علم: دلیل دیگری که فلوطین بر نبود علم (معنای عام آن) در واحد می‌آورد و از نظر او، بسیار پراهمیت است بساطت پروردگار است. فلوطین، خود، این‌گونه بیان می‌کند:

«چون اندیشیدن را به او نسبت می‌دهیم، نیازمند تفکرش می‌پنداریم، حال آن‌که اگر هم اندیشیدن در او بود، بی‌فایده بود. اصلاً چنین می‌نمایند که اندیشیدن جریانی است که در ضمن آن، عناصر متعدد در نقطه‌ای به هم می‌پیوندند و در نتیجه، همه‌ی آن‌ها به خود، آگاه می‌گردند، ولی آنچه مطلقاً بسیط و به معنای واقعی، بسنده برای خود است نیازی ندارد. خودآگاهی نیز، هم‌چنان که از نامش برمی‌آید، آگاهی به کثرت است؛ هم‌چنین است اندیشیدن. پس بسیط‌ترین چیزها نه درباره‌ی خود می‌اندیشد و نه اصلاً امکان این است که درباره‌ی خود بیندیشد» (۵-۳-۱۳).

همان‌گونه که روشن شد، از نظر فلوطین، علم متعلق به موجودی است که مرکب است، مرکب از اجزای متعدد، لذا برای آگاهی پیدا کردن به آن اجزا (که خود از تجمع آن‌ها تشکیل شده است)، باید همه‌ی اجزا در نقطه‌ای به یک‌دیگر بپیوندند (گذر از مجهول به معلوم) و آن نقطه همان علم است. اما علت نخستین که بسیط است و هیچ جزئی برای او تصورپذیر نیست، چگونه به خود بیندیشد؟ او اصلاً جزئی ندارد تا بخواهد و بتواند به آن عالم شود و بنابراین خودآگاهی نیز، همان‌طور که از نامش پیداست، آگاهی به کثرت است. لذا خودآگاهی نیز از ساحت او دور می‌شود، چراکه او بسیط‌ترین چیزهاست. همان‌طور که مشخص است، خودآگاهی، یعنی آگاهی به ذات، نیز حاوی نوعی ترکیب است؛ ترکیبی از عالم و معلوم و هرچند عالم با ذات معلوم یگانه است، باز هم باید غیریتی مأخوذ باشد تا بتوان گفت که موجود به چیزی علم دارد وگرنه، اگر غیریت بین عالم و معلوم نبود، موجود به چه چیزی علم داشت؟ پس عالم بودن او نیز بی‌معنا بود. بنابراین واحد، که بسیط است، از این ترکیب عَرَضی عالم و معلوم هم برکنار است.

۳.۱.۲. دلیل سوم: بسندگی و بی‌نیازی «واحد» مناط بی‌نیازی او از علم (معنای عام آن): به نظر می‌رسد دلیل دیگری که بر مبنای آن، فلوطین واحد را از صفت علم در مرتبه‌ی ذات مبراً می‌کند بی‌نیازی و بسندگی و کمال واحد است. از نظر فلوطین، علم نوعی جنبش و حرکت و خواستن است و همان‌طور که مشخص است، هر جنبش و

تحركی معلول نیاز و احتیاج است؛ یعنی هر محرکی برای برطرف کردن احتیاج و نیاز به حرکت می‌افتد، اما در مورد واحد، احتیاج و نیاز معنایی ندارد؛ به عنوان نمونه، آن‌جا که شناسایی را نوعی خواستن می‌داند، می‌گوید: یافتن است برای کسی که به جست‌وجو پرداخته است؛ آن‌چه مطلقاً غیر از همه‌چیز است، در خود خویش می‌ماند و درصدد یافتن چیزی درباره‌ی خود نمی‌آید (۵-۳-۱۰).

این سخن بدان دلیل مطرح می‌شود که آنچه می‌اندیشد نقصی دارد (جهل) و برای برطرف کردن نقصش می‌اندیشد. چون به هر حال، از نظر فلوطین، هرچه می‌اندیشد کثیر است، حتی اگر با موضوع اندیشه‌اش یگانه باشد و کثرت هم مناط احتیاج و نیاز است. در جای دیگر، فلوطین اندیشیدن را نوعی حرکت و جنبش به سوی آن‌چه فعلاً موجود نیست می‌داند. چون زمانی می‌اندیشیم که معلوم فعلاً موجود نیست و برای دست یافتن به آن می‌اندیشیم. اما فلوطین تصریح می‌کند:

«واحد چون نیک است و همه‌چیز در نیک است [یعنی از نیک بهره‌مندند]، نیازی به دگرگون شدن (حرکت) ندارد. بنابراین او در آرزوی افزایش [علم] نیست، چون از همه حیث، کامل است و هرچه در او هست نیز از همه حیث، در اعلی مرتبه‌ی کمال است، تا خود او به حد اعلی کامل باشد. لذا چون چیزی را نمی‌اندیشد که در خود او نباشد، اندیشیدنش جستن نیست، بلکه داشتن است» (۵-۱-۴).

غسان خالد نیز در کتاب *رائد الوجودانية*، با برشمردن دلایلی بر عدم علم (به معنای رایج آن) در ساحت واحد از دید فلوطین، این‌چنین می‌گوید: «إن التفكير حركة، و الله لا يفكر لأنه سابق للحركة، و إذا فكر يعني ذلك أنه كان جاهلاً ثم فكر ليعرف جهله فزدوج و داخلته بالتالي الكثرة من الحركة و الازدواجيه معاً» (۷، صص: ۵۶ - ۵۷). پس حتی تفکر و اندیشیدن به این معنا (حرکت)، به نوعی باعث تکثر در ذات واحد است؛ کثرتی مشتمل بر ذات عالم و به عبارتی متحرک، و ذات معلوم و به عبارتی محرک، که وجود این کثرت و دوگانگی در ذات واحد محال است.

بنابراین از نظر فلوطین، واحد چون پیش از همه‌چیز است (چون همه‌چیز همان عقل است)، پس فراتر از همه‌ی آن‌هاست. پس به نحوی عالی و شایسته‌تر، کمالات را داراست، چراکه از نظر فلوطین، همه‌ی اشیا از او بهره‌مندند و همواره با او پیوسته‌اند، در حالی که او به هیچ‌چیز نیازی ندارد. او در خود ساکن است، بنابراین به علم نیز نیازی ندارد. او در کمال بی‌نیازی و غنا است و در مقابل، بقیه به او محتاج و نیازمند.

۲.۱.۴. دلیل چهارم: اشرف بودن ذات علت از معلول: دلیل دیگر بر نفی علم (به

معنای عام آن) از ذات واحد از دیدگاه فلوطین، اشرف بودن ذات علت از معلول و اعتقاد وی

به این است که علت چیزی باید فراتر و ورای معلول باشد، نه هم سطح آن. این مطلب را فلوطین این گونه بیان می کند: می گوئیم ضرورت ندارد آن که چیزی می دهد آن چیز را داشته باشد، بلکه در این گونه موارد، باید دهنده را برتر بدانیم و آن چه را که داده می شود فروتر، زیرا پدید آمدن در کشور هستی بدین نحو صورت می گیرد (۶-۷-۱۷).

بنابراین فلوطین معتقد است علت باید فراتر از معلول باشد و زمانی که می گوید لازم نیست آن که چیزی می دهد آن چیز را داشته باشد، بدین منظور است که علت نباید هم ردیف و هم سطح با معلول باشد، بلکه در سطحی فراتر از آن است. بنابراین علت عقل نیز، که «احد» است، عقل نیست، چون در غیر این صورت، لازم می شد علت و معلول مساوی با یکدیگر باشند. خود فلوطین این مطلب را این گونه بیان می کند: به علاوه، همه چیزها در عقل اند و او پیش تر از عقل است. از این گذشته، چون در پله ی پس از او [همه ی چیزها قرار گرفته] است، پس او «پیش از همه ی چیزها» است (۵-۳-۱۱). یا در جای دیگر می گوید: پس شناسایی در جوهر دوم قرار دارد، چراکه شناسایی «چیزی» است، در حالی که او واحد مطلق است بدون «چیزی» و اگر واحد چیزی بود، واحد نبود، اما خود او «پیش از چیزی» است (۵-۳-۱۲).

شایان ذکر است که از نظر فلوطین، هر اندیشیدنی در اصلی پدید می آید و موضوعی دارد، اما به طور کلی، دو نوع اندیشیدن است که آن را در بند چهارم رساله ی هفتم، انشاء ششم، این گونه توضیح می دهد:

اول: اندیشیدنی که از منبع و اصل خود جدا نمی شود و در منبع می ماند و در واقع، خود را به منبع می افزاید، اما خود او چیزی را پدید نمی آورد، بلکه موضوعی را که در منبع به صورت بالقوه وجود دارد به فعلیت می رساند. لذا به عنوان نیروی مکمل منبع عمل می کند.

دوم: اندیشیدنی که هستی را به وجود می آورد، بنابراین نمی تواند در منبع خود باقی بماند، چراکه اگر می خواست در منبع باقی بماند، نمی توانست چیزی را به وجود آورد. لذا او به منزله ی نیروی تولید (هستی) عمل می کند و فعلیتش چیزی را که خلق می کند و به هستی می آورد [جوهر است. اما نوع دوم اندیشیدن در جوهر است و توأم با جوهر و البته جوهر و اندیشیدن هم عین یکدیگرند، یعنی جوهر از این حیث که درباره ی خود می اندیشد، غیر از موضوع اندیشه [که خود اوست] نیست و فقط از لحاظ نام با هم متفاوت اند: اندیشه و موضوع اندیشه.

این اندیشیدن نوع دوم اندیشیدن عقل است، اما این اندیشیدن نخستین فعلیت است که توانسته سبب به وجود آمدن و به هستی آمدن جوهر شود، اما همین جوهر تصویر اصل

دیگری است. [منظور جوهر عقل است که تصویر اصل دیگری است که همان واحد است.] به دلیل این که این نخستین فعلیت است، لذا امکان ندارد پیش از آن، فعلیت و یا اندیشیدن دیگری باشد. بنابراین فراتر از این جوهر و این اندیشیدن، دیگر به جوهر و اندیشیدن نمی‌رسیم، بلکه به فراسوی جوهر و اندیشیدن می‌رسیم؛ یعنی همان‌طور که فلوطین می‌گوید: به اصل عجیبی می‌رسد که نه جوهر در خود دارد و نه اندیشیدن، بلکه تنها و قائم بر خود است و هیچ نیازی به آن چه از او صادر می‌شود ندارد. او اندیشیدن را با اندیشیدن پدید نیاورده است، چراکه اگر این چنین نبود، لازم بود بیندیشد پیش از آن که اندیشه وجود داشته باشد (۶-۷-۴۰).

پاسخ به اشکال: اما پاسخ به این مطلب از دیدگاه فلوطین، با پاره‌ای از مقدمات آشکار می‌گردد.

اشکال در این است که ما معمولاً وجود و عدم و علم و جهل را نقیض یکدیگر می‌شماریم. بنابراین اگر بگوییم X جاهل است یا عالم، قضیه‌ی منفصله‌ی حقیقیه است، یعنی یا باید X عالم باشد یا جاهل، اما نمی‌تواند هر دوی آن‌ها باشد (امتناع اجتماع) و نمی‌تواند هیچ‌کدام از آن‌ها باشد (امتناع ارتفاع).

نکته در همین جا است، چراکه از نظر فلوطین، قضیه‌ی «X یا جاهل است یا عالم» قضیه‌ای مانع‌الجمع است، یعنی امکان دارد که X نه جاهل باشد و نه عالم (جواز ارتفاع)، اما نمی‌تواند هر دوی آن‌ها باشد (امتناع اجتماع نقیضین). بنابراین زمانی که فلوطین می‌گوید: واحد نه عالم است و نه جاهل، دقیقاً بر اساس همین مطلب است و بنابراین قضیه قضیه‌ای صادق است. اما از نظر فلوطین، وجه سومی برای واحد می‌توان در نظر گرفت و آن حالتی است و رای علم، درست مانند وجود که می‌گوید واحد نه موجود است و نه معدوم، بلکه او فراتر از وجود و هستی است.

تا این جا ما به توضیح دلایلی که فلوطین در باب عدم علم (به معنای عام آن) در ذات واحد آورده است پرداختیم، اما فلوطین در عین این که احد را عالم نمی‌داند، بیان می‌کند که راه نیافتن عقل و علم در ساحت واحد، به معنای جاهل بودن او نیست، چراکه جهل نیز مانند علم، مستلزم دوگانگی است؛ دوگانگی و غیریت بین جاهل و مجهول؛ اما در حقیقت، واحد را هیچ شائبه‌ی کثرتی نیست، پس در مرتبه‌ی او، جهل نیز راه ندارد.

اما در باب این که چه حالتی در واحد وجود دارد، فلوطین علم حصولی را از ساحت واحد مبرا می‌کند و به نوعی علم حضوری برای او قائل می‌شود و آن را این‌گونه توصیف می‌کند: او با عملی شهودی، خود را می‌یابد و چون هیچ فاصله‌ای با خود ندارد، آنچه را درمی‌یابد، جز خود او چیز دیگری نیست (۶-۷-۳۹). به تعبیر دکتر رحیمیان، در کتاب

فیض و فاعلیت وجودی، اگر او خود را مستقیم و بی واسطه دریابد، این دریافت مستقیم بسیط است نه حصولی و مرکب از تصورات و مفاهیم و با کمک اندیشه و تعقل (۹، ص: ۵۷).

البته به یقین می توان گفت این نوع علم حضوری نیز که از آن واحد است همان علم حضوری مد نظر ما نیست؛ حالتی است ورای علم. یک نوع تماس بی واسطه با خویشتن و شاید معادل فارسی این حالت «یافت» باشد. «یافت» مرتبه‌ای از شناسایی است ورای علم و خبر. تعبیر دیگری که فلوطین از این نوع علم (علم واحد به ذات خویش) می کند نوعی بیداری است و البته این بیداری با بیدار شدن فرق دارد، چون در بیدار شدن، باید دوئی باشد: «بیدار شونده و بیدار کننده». اما در ساحت واحد، دوئی راه ندارد، لذا بهتر است تعبیر به «بیدار بودن» کنیم. البته فلوطین به دلیل محدودیت‌های کلامی، این کلمه را به صورت فعل تعبیر کرده است، اما خود او نیز تأکید می کند که این کلمه به معنای «بیدار بودن» است نه بیدار شدن (۶، ص: ۴۳). اما در این جا فلوطین نکته‌ای را بیان می کند که به نظر می رسد در روشن شدن مسأله‌ی اتصاف واحد به صفت «علم»، از اهمیت زیادی برخوردار است.

فلوطین در بند سی و هفتم رساله‌ی هفتم از انشاد ششم از دوره آثار، این چنین می گوید: مانند این است که فکر می کنند که با اتصاف واحد به اندیشیدن، او دارای فضیلت بیشتری می شود و به عبارتی، گویی اندیشیدن برتر از اوست، در حالی که بالعکس، اوست که فضیلت را به اندیشیدن می دهد. در این قسمت، خود فلوطین استدلالی را بر اثبات این مدعا می آورد: فضیلت از چیست؟ از اندیشیدن است یا از خود او؟ اگر از اندیشیدن است، پس فضیلت از آن خود او نیست و از چیزی دیگر (اندیشه) است، اما اگر فضیلت از آن خود اوست، پس مشخص است که او پیش از اندیشیدن هم با فضیلت است. بنابراین نیازی به اندیشیدن ندارد، اما اگر گفته شود: او باید بیندیشد چون او فعلیت است و لذا واحد همه‌ی فعلیت‌ها است (کمالات) و یکی از فعلیت‌ها اندیشه است، در این صورت، باید گفت که او جوهری است که دائم می اندیشد (چون هیچ چیز بالقوه‌ای برای او نیست). بنابراین به دو چیز قائل می شویم: جوهر و اندیشیدن، که به این ترتیب، بساطت را از او سلب می کنیم. فلوطین واحد را شبیه به محتوای تفکر می داند، چراکه محتوای تفکر، خود، علت اندیشیدن دیگری است، اما خود او اندیشیدن نیست (۶-۹-۶). فلوطین برای روشن شدن حقیقت علم واحد به ذات خویش، بیان می کند: او به نیروی خودآگاهی خودش آگاه است و اندیشیدنی در سکون و ثبات دائم دارد غیر از اندیشیدن عقل (۵-۴-۲۰).

در ادامه‌ی مطلب، علم واحد به مخلوقات، قبل از خلق را که یکی از اقسام صفات ذات واحد محسوب می‌شود توضیح خواهیم داد.

۲.۲. علم واحد به کثرات قبل از خلق

با دلایلی که فلوطین بر عدم علم واجب به ذات خویش آورد، دیدگاه او درباره‌ی علم واحد به کثرات، قبل از خلق نیز که یکی از صفات ذات محسوب می‌شود، روشن می‌گردد، زیرا همان‌گونه که بارها تأکید شد، اندیشیدن از نظر فلوطین، حتی اگر درباره‌ی ذات خویش باشد، حاوی نوعی کثرت است، درحالی که واحد در عین وحدت است. لذا از نظر فلوطین، علم به معنای عام و رایج آن و نه به معنای مد نظر او، از ذات واحد به کثرات قبل از خلق، دور می‌گردد.

فلوطین در کتاب *اثولوجیا*، چنین می‌آورد: خداوند عزّ و جل هیچ‌چیز را با روّیه و اندیشه ابداع نمی‌کند (نفی فاعلیت بالروّیه) (۲۳، ص: ۶۶). روّیت در لغت عربی، به معنای تفکر و تدبیر آمده (۹، ص: ۳۲)، نوعی حرکت ذهنی است که نشان‌دهنده‌ی تدبیر و تفکر زیاد است و نشان‌دهنده‌ی علم حصولی و عجز متفکر از تفکر بدون فکر است. بنابراین در خصوص حق تعالی، هیچ کاربردی ندارد و به همین دلیل، تفکر و روّیت از نظر فلوطین، از «احد» نفی می‌شود.

از نظر افلاطون نیز فقط خداست که دارای دقیق‌ترین و کامل‌ترین شناسایی‌هاست (۲ و ۳، ص: ۱۵۵۵). در جای دیگر، این‌چنین می‌گوید: گرچه شناسایی مبتنی بر عقل و حقیقت نیک‌اند، درست نیست اگر یکی از آن دو را عین نیک تصور کنی، زیرا خود نیک به مراتب برتر از آن دو است (۲ و ۳، ص: ۱۰۴۹). اما این‌که آیا افلاطون «مُثُل» را به منزله‌ی افکار خداوند یا مستقل از او به کار برده است یا نه، در کتاب دهم جمهوری اشاره می‌کند که خداوند صانع تخت مثالی است. از این‌جا معلوم می‌شود که خداوند تخت مثالی و سایر اشیا را نیز با اندیشیدن آفرید، یعنی با داشتن مثال جهان (تصویر جهان) در عقل (علم) خویش. در *تیمائوس*، افلاطون دمیورژ را به‌مثابه‌ی ناظم و پدیدآورنده‌ی جهان (اشیای طبیعی) بر طبق الگوی «مُثُل» توصیف می‌کند (اما ظاهراً نمی‌توان یقین کرد که در نظر افلاطون، عقل الاهی جایگاه مُثُل است). در هر حال، «دمیورژ» به‌مثابه‌ی علت فاعلی و مُثُل به‌مثابه‌ی علت نمونه‌ای توصیف می‌شوند. به نظر می‌رسد دلیل قطعی بر این‌که افلاطون آن‌ها را با هم یگانه نمی‌شمارد نیست (۲ و ۳، ص: ۲۲۳). به طور کلی، از نظر افلاطون، صانع جهان را از روی نمونه و مثال (جهان) آفرید، بنابراین او (صانع جهان) به مخلوقات (کثرات) قبل از خلق می‌اندیشد.

از نظر فیلون، «لوگوس» یا عقل گاه به مثابه‌ی صفت الاهی با خداوند متحد است، که در این صورت، «مُثَل» به منزله‌ی صور علمیه‌ی خداوند و از متعقات تعقل خداوند محسوب می‌شوند و اما گاه به مثابه‌ی اکتوم صادر شده از خداوند مطرح می‌شود که واسطه‌ای میان او و عالم خلقت است و «مُثَل» و صور عقلانی را در خود جای داده است.

در نظام فلسفی ارسطو نیز خدا صاحب مشیت و علم نیست و علم او به ذاتش شامل علم او به موجودات دیگر، اعم از بالقوه و بالفعل، هم نیست (۱۱، ص: ۷۲). زیرا از نظر او، فکر (عقل) فکر بود و در مقام خودش ثابت، لذا او حتی علم به عالمی که خالقش بود نیز نداشت. بنابراین خدای ارسطو فقط علم به ذات خویش دارد، چون از نظر ارسطو، او عقل عاقل و محرک لایتحرك است، برای این که اگر می‌خواست اشیای متحرک را تعقل کند، خود نیز دستخوش تغییر و حرکت می‌شد.

همان‌گونه که مشخص است، روش و مشرب فلوطین در باب علم «احد» در مرتبه‌ی ذات، کاملاً متمایز و حداقل واضح‌تر از روش پیشینیان (افلاطون، فیلون، ارسطو...) است. افلاطون در قسمت‌هایی از آثارش (همان‌طور که در قبل اشاره شد) به طور روشن، معتقد به علم و اندیشه در مرتبه‌ی ذات واحد است. فیلون نیز تصویری نامعلوم و نامشخص در این قضیه (علم ذات احد) ارائه می‌دهد و به طور قطع و یقین، نظری ارائه نمی‌دهد. اما آنچه ارسطو می‌گوید کاملاً متفاوت با نظر فلوطین است، چراکه خدای ارسطو ظاهراً کاری به مخلوقات (کثرات) ندارد. می‌توان گفت خدای ارسطو علمی به کثرات ندارد، درحالی که فلوطین علم به معنای رایج آن را از ساحت «احد» مبرا می‌کند، نه این که قائل شود «احد» اصلاً علمی به کثرات نداشته باشد.

۲.۳. دلایل فلوطین بر عدم علم «احد» به کثرات در مرتبه‌ی ذات (قبل از خلق)

۲.۳.۱. دلیل اول: منافات وحدت حقه‌ی «احد» با علم او به کثرات در مرتبه‌ی ذات:

دلیل اولی که فلوطین بر عدم علم «احد» به کثرات قبل از خلق می‌آورد وحدت حقه و حقیقی اوست. او چنین می‌گوید:

«هر اندیشیدنی باید حاوی کثرت باشد. پس او نه چیزهای دیگر را می‌شناسد و نه خود را، بلکه در کمال سکون و ثبات و آرامی است. چیزهای دیگر پس از او هستند و او پیش‌تر از همه‌ی آن‌ها و اندیشه‌ای که موضوعش چیزهای دیگر باشد، چیزی خواهد بود که بعداً پدیدار شده است و همیشه عین خود نیست و موضوعش چیزی ساکن و ثابت نمی‌باشد. ولی اگر او درباره‌ی چیزهای ساکن و ثابت هم بیندیشد، باز کثیر خواهد بود، زیرا ممکن نیست که چیزهایی که پس از او هستند هم‌زمان با اندیشیدن و از طریق اندیشیدن، به جوهر دست بیابند، ولی اندیشه‌های خود «او» نظریه‌هایی تهی باشند» (۶-۷-۳۹).

بنابراین از نظر فلوطین، اگر واحد می‌خواست درباره‌ی کثرات قبل از خلق بیندیشد، دو حالت به وجود می‌آمد: با این که درباره‌ی کثرات، و به تعبیر فلوطین «چیزهای دیگر»، باید می‌اندیشید که همواره در حال شدن و دگرگونی‌اند و جایگاه آن‌ها نیز بعد از مرتبه‌ی «احد» است، که در این صورت، این اندیشیدن واحد اولاً اندیشیدنی است که بعد از موجود شدن «چیزهای دیگر» تحقق می‌پذیرد و ثانیاً همواره در حال دگرگونی و تغییر است (منظور ذات «احد» است)، چراکه موضوعش همواره در حال دگرگونی است.

در هر صورت، لازم می‌شد واحد کثیر باشد، چون واحد حاوی اندیشه‌های کثیر بود و بنابراین حداقل باید یک موضوع اندیشه غیر از اندیشنده‌ی «واحد» بود تا «واحد» بتواند به آن بیندیشد، در حالی که «احد» تنها یکی است و واحد به معنای حقیقی است. هم‌چنین لازم بود اندیشیدن «واحد» بی‌فایده و بیهوده باشد، به این علت که وقتی همه‌چیز قبل از اندیشیدن «احد» موجود است، او دیگر برای چه بیندیشد. چیزی که خلق شده احتیاج به خلق مجدد ندارد و محال است که دوباره خلق شود.

اما حالت دوم: این است که «واحد» به چیزهای ساکن و ثابت بیندیشد، که البته باز «احد» کثیر می‌شود، چون لازم می‌آمد موضوع اندیشه‌ای به غیر از ذات «احد» باشد و البته فلوطین فرض این را نیز مردود می‌داند که «احد» به چیزهای ساکن و ثابت بیندیشد، در حالی که آن نظریه‌ها در نزد او نظریه‌هایی تهی (فاقد جوهر) باشند؛ زیرا دی این فرض نیز در ذات احد ترکیب به وجود می‌آید. از نظر فلوطین، ممکن نیست چیزهایی که بعد از «احد» به وجود می‌آیند با اندیشیدن واحد و هم‌زمان با این اندیشیدن به وجود بیایند، در حالی که در اندیشه‌ی «احد» نظریه‌هایی تهی (بدون جوهر و هستی) باشند. توضیح مطلب این که فلوطین قائل به دو نوع اندیشیدن است (همان‌گونه که در مبحث قبل توضیح داده شد): یکی اندیشیدنی که به‌مثابه‌ی نیروی مکمل منبع (اندیشنده) عمل می‌کند و چیزی را به وجود نمی‌آورد و فقط باعث به فعلیت رساندن موضوع بالقوه در منبع می‌شود. این نوع اندیشه از ساحت «احد» دور است، چراکه در «احد»، بالقوه‌ای وجود ندارد و واحد فعلیت تام و کامل است، بنابراین برای به فعلیت رساندن موضوع بالقوه نمی‌اندیشد. اما نوع دوم اندیشیدن اندیشیدنی است که باعث به هستی آمدن چیزی می‌شود و اصلاً نمی‌تواند در منبع (اندیشنده) باقی بماند، چون اگر در منبع باقی می‌ماند، نمی‌توانست چیزی را به وجود آورد. این اندیشیدن در جوهر و توأم با جوهر است و این‌جا اندیشیدن و جوهر غیر از یکدیگر نیستند (۶-۷-۴۰).

در این‌جا اگر قبول کنیم که «احد» اندیشیدنی از نوع دوم دارد، باید دوباره قائل به ترکیب شویم، زیرا هرچند اندیشنده و موضوع اندیشه فقط از حیث نام با یکدیگر غیریت

دارند، بالاخره غیریتی، هرچند عرضی، مأخوذ است، در حالی که واحد و وحدت حقّه و محض دارد بدون کثرت.

حال اگر کسی بخواهد به این طریق، ترکیب را از ساحت واحد مبراً کند و بگوید که اندیشه‌های نزد «احد» فرضیه‌هایی تهی‌اند (بدون جوهر و هستی)، لذا دیگر «احد» مرکب نیست، در این صورت در پاسخ می‌توان گفت: از نظر فلوطین، در اندیشیدن از نوع دوم نمی‌شود و نمی‌توان اندیشه‌ها را از جوهر و هستی جدا کرد، زیرا همان‌طور که گفته شد، این اندیشیدن در جوهر و توأم با آن است و فقط از حیث نام با یکدیگر متفاوت‌اند و گر نه هر دو یکی‌اند (اندیشنده و موضوع اندیشه). پس او، «احد»، نه چیزهای دیگر را می‌شناسد و نه خود را.

۲.۳.۲. دلیل دوم: منافات بی‌نیازی «احد» با علم او به کثرت در مرتبه‌ی ذات

دلیل دیگری که فلوطین برای مبراً کردن ساحت واحد از علم به کثرات قبل از خلق می‌آورد بی‌نیازی و کمال «احد» است. او (فلوطین) این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند: اگر کسی بخواهد «او» را به صورت اتحاد اندیشنده و موضوع اندیشه (عقل و معقول) تصور کند، یعنی به صورت هستی پیوسته با اندیشیدن، و بدین‌سان گمان برد که «او» درباره‌ی خود می‌اندیشد، در این صورت، لازم می‌آید که «او» نیز نیازمند چیزی باشد که پیش‌تر از اوست (۶-۷-۴۰).

او چنین استدلال می‌کند که اندیشیدن، خواه درباره‌ی چیزی غیر از اندیشیدن باشد (علم به کثرات) و خواه درباره‌ی خود اندیشیدن (علم به ذات)، نیازمند به چیزی است که پیش‌تر از اندیشیدن موجود باشد، یعنی اندیشه و در ثانی لازم می‌آید که ذات واحد نیازمند و وابسته به آن‌چه پیش‌تر از اوست (موضوع اندیشه) باشد، زیرا تا موضوع اندیشه‌ای نباشد، اندیشه‌ای نیز نخواهد بود.

بنابراین اگر «احد» بیندیشد، اولاً دیگر «نخستین» و علت العلل نیست، چون «نخستین» موضوع اندیشه است که قبل از اندیشنده موجود است و ثانیاً «احد» دیگر بی‌نیاز مطلق و واجب الوجود نبود، بلکه او نیز نیازمند بود و برای برطرف شدن نقصش (جهل)، احتیاج به موضوع و موجود دیگری داشت، پس او نیز هم‌ردیف با موجودات امکانی می‌شد. به همین دلیل، فلوطین این‌چنین می‌گوید: ولی آن که نه چیزی پیش‌تر از خود دارد و نه چیزی با خود که از دیگری صادر شده باشد، پس درباره‌ی چه چیز بیندیشد (۶-۷-۴۰).

۲.۳.۳. دلیل سوم: اشرف بودن ذات علت از معلول: دلیل دیگری که فلوطین برای

عدم علم احد به مخلوقات (کثرات) قبل از خلق می‌آورد این است که خود اندیشه (عقل)

آفریده شده‌ی او (احد) است و همان اندیشه از او پدید آمده است، پس چگونه آفریدگار نخست در آفرینش حقیقت‌ها از اندیشه یاری و کمک خواست؟ (۲۴، ص: ۳۳۸)

این استدلال بیان می‌دارد که اگر «احد» می‌خواست اندیشه کند، باید می‌اندیشید قبل از آن که اندیشه‌ای (عقل) باشد، چون احد هنوز «عقل» را نیافریده بود، که این محال است. در جای دیگر، فلوطین می‌گوید: اندیشیدن عقل اندیشیدنی است که هستی را پدید می‌آورد و در این اندیشیدن، اندیشه و موضوع اندیشه فقط از لحاظ نام با یکدیگر متفاوت‌اند، یعنی جوهر از این حیث که درباره‌ی خود می‌اندیشد، غیر از موضوع اندیشه نیست. اما این اندیشیدن نخستین فعلیت است که سبب به وجود آمدن «جوهر» شده است. اما همین جوهر (عقل) تصویر اصل دیگری است، یعنی تصویر «احد». بنابراین فراتر از این جوهر (عقل) و اندیشیدن، بر اساس آن که ذات علت اشرف از ذات معلول است، دیگر به جوهر و اندیشه نمی‌رسیم، بلکه به فراسوی جوهر و اندیشیدن می‌رسیم. یعنی همان‌طور که فلوطین می‌گوید: «به اصل عجیبی می‌رسد که نه جوهر در خود دارد و نه اندیشیدن، بلکه تنها و قائم بر خود است و هیچ نیازی به آنچه از او صادر می‌شود ندارد. او اندیشیدن را با اندیشیدن پدید نیاورده است، چرا که اگر این چنین نبود، لازم بود بیندیشد پیش از آن که اندیشه وجود داشته باشد» (۶-۷-۴۰).

از استدلال‌های فلوطین بر عدم علم «احد» به کثرات قبل از خلق، می‌توان این نکته را به خوبی استنباط کرد که سلب علم از «احد» به معنای سلب علم به طور مطلق از او نیست. اصلاً چگونه می‌توان چنین ادعایی کرد که فلوطین خدا را عالم نداند، چرا که این ساده‌ترین مسائلی است که حتی کسانی که اندک بهره‌ای از عقل برده‌اند می‌توانند آن را تصدیق کنند، چه رسد به عالمی بلندمرتبه و فاضل چون فلوطین. هنگامی که ما با این قدر و مرتبه‌ی محدود دارای نیروی درک و شناسایی هستیم و خود را متصف به صفت معرفت می‌کنیم، چگونه خالق خود را سرشار از آن (علم) و حتی فراتر و برتر از آن ندانیم. اتین ژیلسون نیز در کتاب *خدا و فلسفه*، به تمثیل خورشید اشاره می‌کند و از آن برای اثبات علم حق تعالی به افعالش استفاده می‌کند، آن‌جا که می‌گوید: همه‌ی موجودات دائماً هم‌چون تابش نور از او صادر می‌شوند و او علم به فعلش ندارد، زیرا ورای فکر وجود و دوگانگی است و بنا به تعبیر خود فلوطین، اصلی که آفریده نشده و برتر از آن چیزی نیست و همیشه همان است که هست چه جهت‌ی وجود دارد که دائماً بیندیشد (۱۱، ص: ۵۷).

به این ترتیب و پس از این توضیحات، می‌توان به معنای حقیقی این سخن از فلوطین پی برد، آن‌جا که می‌گوید: همانا آفریدگار نخست (که حقیقت او گرامی و بزرگ است) بی‌اندیشه حقیقت‌ها را آفرید و همان‌ها را پدیدار ساخت و حقیقت گرداند (۲۴، ص: ۳۳۸).

فلوطین تشبیه زیبایی برای این مسأله (علم «احد») دارد که بیان آن خالی از لطف نیست. او چنین می‌گوید: آن که نیاز به دیدن دارد به وسیله‌ی چشم به دنبال نور می‌گردد، اما علم نور است، پس اگر اندیشیدن نور است و اگر نور را نمی‌جوید، پس «آن نور» چون نور را نمی‌جوید، در پی اندیشیدن هم نیست (۶-۷-۴۱). بنابراین او آگاه نیست، بلکه فوق آگاه است، چراکه دارای درک بی‌واسطه است؛ ادراکش از عقل ناطقه برتر و حتی از ادراک شهودی روح والاتر است (۸، ج: ۲، ص: ۱۰۳).

۳. علم به ذات واجب از دیدگاه ملاصدرا

علم حق تعالی در مرتبه‌ی ذات، از نظر ملاصدرا به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی مرتبه‌ی علم ذات به ذات و دیگری مرتبه‌ی علم ذات به ماسوی قبل از خلق. قبل از وارد شدن به بحث اصلی (علم ذات واجب تعالی)، ابتدا برای وضوح بیشتر موضوع مورد بحث، مقدمه‌ای مختصر درباره‌ی صفت علم از دیدگاه ملاصدرا و اقسام آن آورده می‌شود و در ادامه، علم ذات واجب تعالی از دیدگاه ملاصدرا بررسی خواهد شد.

۳.۱. علم واجب تعالی به ذات خویش

از بیانات ملاصدرا این چنین برمی‌آید که ملاصدرا دو دلیل را بر علم واجب تعالی به ذات خویش می‌آورد که در ذیل بیان می‌گردد:

۳.۱.۱. دلیل اول: تجرد و صرف الوجود بودن ذات حق تعالی: ملاصدرا از راه تجرد ذات حق تعالی از ماده و غواشی هیولانیه، علم او را به ذات خویش اثبات می‌کند. همان‌گونه که در مبحث وحدت ذات حق تعالی توضیح داده شد، حقیقت حق تعالی وجود صرف و بسیط است. به عبارتی، حقیقت و ماهیت حق تعالی چیزی غیر از وجود او نیست. او یک پارچه وجود است. بنابراین او حقیقت مجرد و صرف است که به هیچ نوع از انواع نقص و عدم و امکان آمیخته نیست. این دلیل (تجرد حق تعالی از ماده) از سه مقدمه تشکیل یافته است:

۱. واجب تعالی مجرد است.

۲. هر موجود مجردی نزد خودش حاضر است.

۳. علم همان حضور شیء نزد شیء است.

∴ واجب تعالی نزد خویش حاضر است و بنابراین به ذات خویش عالم است.

اما در توضیح این مطلب که هر موجود مجردی به ذات خود عالم است و به بیان دیگر، وجود او عین علم اوست، بیان می‌شود که هر موجودی که وجودش فی نفسه و لِنفسه است

عقل است. دلیل این مطلب آن است که موجود مجرد ذاتش تام بوده، فعلیت محض است و فاقد هرگونه قوه‌ای و از این رو، وجودش برای یک شیء و حضورش نزد آن ممکن است، اعم از آن که آن شیء خودش باشد و یا غیر خودش؛ زیرا مانع از حضور شیء برای شیء مادیت است و این مانع (مادیت) از موجود مجرد به دلیل مجرد از ماده منتفی است. بنابراین موجود مجرد نزد ذاتش حاضر است. از طرفی، عالم با معلوم در علم شیء به خودش متحد است. در این خصوص، این نکته را باید یادآوری کرد که گرچه در این جا اتحاد به معنای واقعی آن برقرار نیست (زیرا اتحاد فرع بر تعدد و کثرت وجودی است)، در علم شیء به خودش، وحدت کامل میان وجود عالم و وجود معلوم برقرار است و حتی اختلاف در مرتبه‌ی میان آن دو تصورکردنی نیست. اما به کار بردن تعبیر اتحاد در این جا بدین لحاظ است که در علم شیء به خودش، مفهوم عالم و مفهوم معلوم، که دو مفهوم مغایر و مابین‌اند، از این وجود واحد انتزاع می‌گردد و بدین اعتبار، آن را اتحاد نامیده‌اند. بدین مناسبت که دو مفهوم عالم و معلوم با آن که دو مفهوم هستند، موجود به یک وجود واحد بوده، در آن وجود با یکدیگر متحد می‌شوند؛ اگرچه وجود معلوم و وجود عالم در این خصوص، یک وجود بیش نیست و در واقع، وحدت است و نه اتحاد. این اتحاد همان اتحاد حقیقه و رقیقه است، بدین معنا که عالم و معلوم با آن که در اصل وجود متحدند، دارای دو مرتبه‌ی وجودی مختلف می‌باشند و به واسطه‌ی همین اختلاف در مرتبه، شخصیت عالم و معلوم حفظ می‌گردد. این اتحاد نظیر اتحاد عرض با موضوع خویش است (۲۱، ج ۳، ص: ۶۶). در توضیح این مطلب، باید گفت که عرض گرچه از مراتب وجود جوهر است و آن دو (عرض و جوهر) موجود به یک وجود می‌باشند، شخصیت عرض و جوهر به واسطه‌ی اختلافشان در مرتبه‌ی وجودی، محفوظ می‌باشد. لذا همان‌گونه که ثابت شد، عقل با معقول اتحاد دارد و بلکه در حقیقت، عین آن است. هر مجردی «عقل» است و از طرف دیگر، چون موجود مجرد لافسه است، ذاتش برای خودش موجود می‌باشد و چون ذاتش برای خودش وجود و حضور دارد، عالم به ذات خودش خواهد بود و خودش خودش را تعقل می‌کند. زیرا علم و تعقل چیزی جز حضور مجرد برای مجرد نیست. بنابراین هر موجود مجردی علم حضوری به خودش خواهد داشت و از آن جا که واجب الوجود در اعلی درجه‌ی مجرد و تقدس از غواشی هیولانیه است، پس عاقل لذاته خواهد بود (۱۲، ص: ۱۱۱) و چون انیشتش عین حقیقت اوست و به عبارتی، وجودش عین ماهیت اوست، پس علم او عین وجود و حقیقتش است و هرچه چنین است (مجرد از ماده)، مانع و حجابی از برای ذات او نیست و همان‌گونه که پیش از این گفته شد، علم چیزی جز حضور از برای وجودی بدون پرده و حجاب نیست و حصول هر ادراکی به نوعی تجرید از ماده و غواشی ماده برمی‌گردد، از این

جهت که ماده منبع عدم و غیبت است. لذا هر صورتی که برائتش از ماده زیاد باشد، حضورش برای ذاتش بیشتر و پررنگ‌تر است (۲۶، ص: ۱۹۹). پس ذات واجب تعالی، که وجود صرف و بسیط است، نمی‌تواند به ذات خویش عالم نباشد، چون سراسر وجود و حضور است، همان‌گونه که جهل مساوی با عدم و نبود معلوم نزد عالم است. پس واجب تعالی که اقوی و اتم از تمام موجودات است و در اعلی مرتبه‌ی تجرد قرار دارد و به ذات خویش، که نزد او حاضر است، عالم است.

ملاصدرا این مطلب (یعنی صرف الوجود بودن حق تعالی) را دلیل بر علم او به ذات خویش می‌داند و این‌چنین می‌گوید:

«کلّ وجود لا یشوبه عدم و لا یغطیه حجاب و غشاوة و لا التباس و لا یغشاه الظلمات، فهو مکشوف لذاته حاضر غیر غائب عن ذاته، فیکون ذاته علماً و عالماً بذاته و معلوماً لذاته، اذا الوجود و النور الشیء واحد، و لاحجاب له الّا العدم و القصور. فکلّ وجود بحسب سنخه یصلح أن یکون معلوماً، و المانع له عن ذلك إما العدم أو العدمی کالهیولی الأولی لتوغلها فی الابهام والواجب جلّ ذکره - لکونه بریء الذات عن شوب العدم و الجسمیة و التریب و الإمكان، فهو فی أعلى مرتبة المدرکیة و المدرکیة و العقلیة و المعقولیة» (۱۳، ص: ۴۳).

ملاصدرا در جای دیگری، بساطت حق تعالی را دلیل بر تجرد ذات او می‌داند و از تجرد ذات او، علم او به ذات خویش را نتیجه می‌گیرد، آن‌جا که می‌گوید: «أما أنه یعقل ذاته، فلأنه بسیط الذات مجرد عن شوب کلّ نقص و امکان و عدم، و کلّ ما هو كذلك، فذاته حاضرة لذاته بلا حجاب. و العلم لیس الا حضور الوجود بلا غشاوة. و کلّ ادراک محصولة بضرب من التجريد عن المادّة و غواشیها لأنّ المادّة منبع العدم و الغیبة ... و أعلى المعقولات أقوى الموجودات، و هو واجب الوجود فذاته عامل ذاته و معقول ذاته بأجل عقل، و ذاته کلّ فیض وجود، فبذاته یعقل جمیع الأشياء عقلاً لا کثرة فیها اصلاً» (۱۴، ص: ۵۰).

در جلد ششم/سفر نیز ملاصدرا این‌چنین می‌گوید:

«فکل ما هو أقوى وجوداً و أشدّ تحصلاً و أرفع ذاتاً من النقائص و القصورات فیکون اتمّ عقلاً و معقولاً و أشدّ عاقلیة لذاته، فواجب الوجود لما کان مبدأ سلسة الموجودات المترتبة فی الشدّة و الضعف و الشرف و الخسه من العقلیات ... فیکون فی أعلى مراتب شدّة الوجود و تجرده و یکون غیر متناه فی کمال شدته ... فواجب الوجود لکونه فوق مالایتنهای کان وزان عاقلیته لذاته ... فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم و أشدها نوریة و جلاءً و ظهوراً» (۱۸، ج: ۶، ص: ۱۷۴ - ۱۷۵).

پس وجود و علم حق تعالی عین یکدیگرند، چون علم همان وجود و حضور است و ذات و واجب تعالی وجود صرف و بسیط است؛ پس ذات او همان علم اوست.

۲.۱.۳. دلیل دوم: علت (واجب تعالی) کمالات معلول را در مرتبه‌ای بالاتر

واجد است: همان‌گونه که در مباحث پیشین بیان کردیم، علت کمالات معلول را در سطحی بالاتر داراست، چراکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد، چون در غیر این صورت، نمی‌توانست آن چه را که فاقد است اعطا کند؛ پس به لحاظ منطقی، علت باید معلول و کمالات او را واجد باشد. اما این که علت باید کمال معلول را در مرتبه‌ای بالاتر دارا باشد، دلیلش آن است که اگر علت در کمال، هم‌رتبه‌ی معلول باشد، دیگر دلیلی برای این که یکی علت باشد و دیگری معلول باقی نمی‌ماند، بلکه هر دو هم‌رتبه و معلول‌اند. لذا از آن جا که واجب تعالی علت وجودی همه‌ی موجودات است، لازم است کمالات موجود در معلولات را در سطحی بالاتر از معلول واجد باشد، پس چون علم امری وجودی است که برای موجود، از آن روی که موجود است، کمال محسوب می‌شود و هر کمالی برای وجود و یا موجود از آن جهت که موجود است، چون در معلول تحقق و ثبوت پیدا می‌کند، به دلیلی که در بالا ذکر شد، تحقق و ثبوتش در علت فاعلی سزاوارتر و واجب‌تر است. بنابراین واجب تعالی علم به ذات خویش دارد، چراکه علم به ذات کمالی است که معلولات او واجد آن‌اند. پس او در نهایت شدت و قدرت، عالم به ذات خویش است.

در کتاب *مفاتیح الغیب*، ملاصدرا به این مسأله اذعان دارد و بعد از بیان دلیل، این‌گونه می‌گوید: و چون علم از بخش کمال مطلق است، اثبات آن از آن جهت که برتر و بالاتر از کمال و تمام است، واجب و لازم است، پس [گوییم] خداوند علیم و علام است (۱۵، ص: ۵۰۶).

یا در جای دیگر می‌نویسد: «هر چیزی که به حکم عقل، کمال وجود من حیث هو وجود بوده باشد بدون تخصص به چیزی از قبیل تجسم و ترکیب و تکثر، ثبوتش برای موجود حق واجب خواهد بود... پس در صورتی که علم و هر چه مشابه آن است از کمالاتی که موجب تجسم و ترکیب و تکثر در موصوف نگردد، باید که بر واجب ممتنع نباشد و چون در آن ذات، جهت جواز و قوه نمی‌تواند بود، بلکه وجوب صرف و فعلیت محض است، آن کمالات و صور علمیه [در ذات او محقق] است و باید که مفیض شیء در هر کمالی که موجب تکثر نگردد اتم باشد تا آن که لازم نیاید که معطی کمالی قاصر در آن کمال باشد، پس باید که واجب الوجود عالم باشد و علمش عین ذاتش باشد (۱۲، صص: ۱۱۱ - ۱۱۲).

چنان که مشهود است، از نظر ملاصدرا، چون خالق هر آنچه موجود است واجب تعالی است، پس او خالق اشیا و علم آن‌ها به ذاتشان نیز است و چون او علت است، باید کمالات معلول را که از آن جمله علم است، البته با حفظ تنزیه (تکثر و ترکیب) در سطح و مرتبه‌ای عالی‌تر دارا باشد، لذا او عالم به ذات خویش است و علم او عین ذات اوست.

۲.۳. علم واجب تعالی به ماسوی قبل از خلق

علم حق تعالی به ماسوی را در سه مرتبه: قبل الخلق، حین الخلق و بعد الخلق، می‌توان مطرح کرد. تمام بحث ما در این قسمت، در نحوه‌ی علم خداوند به ماسوی در مرتبه‌ی ذات و قبل الخلق است، چراکه موضوع بحث ما علم ذات حق تعالی است، که این مرتبه از علم واجب تعالی (علم خداوند به ماسوی قبل الخلق) را شامل می‌شود. ملاصدرا این مرتبه از علم را این‌گونه توصیف می‌کند: علم حق تعالی را مراتبی است که نخستین آن علم واجب و واحدی است که به تمامی اشیا دارد که آن بالاترین مراتب علم او و عین ذات اوست (ص: ۱۵، ۵۱۳).

برخی اصولاً به علم ذاتی حق تعالی قبل الخلق معتقد نیستند و فی المثل چون علم را اضافه دانسته‌اند و اضافه را در ساحت ذات مدخلی نیست، ظرف سرمد را برای ذات حق، خالی از علم لحاظ کرده‌اند. بعضی به علم ذاتی قائل شدند، اما ملاک آن را صور مرتسمه در ذات دانسته‌اند، و برخی چون شیخ اشراق این بحث را مسکوت نهاده‌اند، چراکه ملاک علم حق نزد ایشان حضور اشیا نزد اوست و در موطنی که از معلول اثری نیست (موطن ذات)، حضور آن نیز مطرح نیست و ملاک چنین علمی منتفی است.

هنر اصلی صدرالمتألهین در این زمینه، تدوین و بسط قاعده بسیط الحقیقه و به‌کارگیری آن در زمینه‌های متعددی از جمله همین مسأله (علم مفیض) است (۱۰، ج: ۱، ص: ۴۱۳). اما فهم این قاعده (بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها) مبتنی بر تعقل اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام به معنای تشکیک خاصی، بلکه خاص الخاصی است. وجود هرچه از ترکیب دور باشد، وجدان آن مادون را تمام‌تر و جمعیت آن از برای انتزاع معنای کمالیه کامل‌تر خواهد بود تا برسد به وجودی که از غایت صرافت و نهایت تمامیت، ثانی از سنخ او نباشد و هر وجود غیرمحدود و صرف، از آن جایی که عین همه‌ی کمالات است، صرف همه‌ی کمالات و صفات کمالیه می‌باشد. ملاصدرا این قاعده را این‌چنین بیان می‌کند:

«ذاته تعالی مع بساطته واحديته كل الأشياء ... ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء ... لما كان وجوده (تعالی) وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود جميع الأشياء و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، و عقله لذاته مقدم علی وجود ما هواه فعقله لجميع ما سواه سابق علی جميع ما سواه فثبت أن علمه (تعالی) بجميع الأشياء حاصل فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه» (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۷۰)

یا در جایی دیگر، این‌چنین می‌گوید:

«فكل بسيط الحقيقه من كل الوجوه و هو واجب الوجود - جل ذكره - فهو تمام كل شيء على وجه أعلى و أرفع و أشرف و المسلوب عنه ليس إلا النقائص و القصورات و هو تمام الأشياء و تمام الشيء أحق به أوكد له في نفسه، و كل ما بعده من المفارقات الصرفة على قياس بساطته و قريه من الواجب الوجود و يكون تماميته و جميعته للأشياء القى مادونه من المعلومات، و كذا حال كل عال بالقياس إلى سافله و كل علة بالقياس إلى معلولها، و كل تام بالقياس إلى ناقصه». (۲۹، ص: ۹۴)

ملاصدرا در جلد ششم/سفار، با تمهید مقدماتی، به اثبات علم ذاتی واجب تعالی قبل از خلق می‌پردازد:

مقدمه اول: هر هویت وجودی با توجه به مرتبه‌ی وجودی‌اش، مصداق بعضی از معانی کلیه می‌شود که حکما در موجود غیر واجب، آن را ماهیت می‌نامند و صوفیه به آن عین ثابت می‌گویند. اما بعضی از این مفاهیم متعددند و بعضی واحد. اگر معانی متعدد به وجود واحد موجود باشند، به آن بسیط خارجی می‌گویند، مانند سیاهی. اما ممکن است که معانی متعدد به وجودهای متعدد موجود باشند که به آن مرکب خارجی می‌گویند، مانند حیوان، که مرکب از ماده (جنس) و فصل (صورت) است و البته اتحادی بین این دو است، چراکه در غیر این صورت، دیگر ماهیت واحدی (حیوان) نداشتیم. به عبارتی، هر دو به وجود واحدی موجودند، نه آن‌که هر کدام از آن‌ها وجودی جدا و مستقل از دیگری داشته باشند. پس برای یک موجود (که شامل مفاهیم متعدد است) تنها یک وجود است و منظور از وجود که بر موجود حمل می‌شود حکایت از هستی موجود است نه این‌که وجودی دیگر برای وجود و هستی آن موجود داشته باشیم:

«احدهما أن كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبه وجودها و هويتها و هي المسماء في غير الواجب بالمهية عند الحكماء، بالعين الثابت عند «الصوفية» و ذلك البعض قد يكون متعدداً و قد يكون واحداً» (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۶۴).

پس ماحصل مقدمه‌ی اول این است که معانی (مفهومات) مختلف که به وجودات متعدد موجودند (در ظرف ذهن کثیرند) به یک وجود واحد موجودند، مثل فصل اخیر انسان که ناطق (نفس انسانی) است و مفاهیم متعدد را در خود جمع می‌کند (مانند حساس، نامی ...) و البته همه‌ی آن مفاهیم به یک موجود، که همان (نفس انسانی) است، موجودند. پس در نهایت، یک وجود اتم و اقوی داریم که سایر وجودات ضعیف‌تر و مراتب پایین‌تر از خود را شامل می‌شود.

«ان المعالی المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير الانسان و هو الناطق بل النفس الانسانية من حيث أن مفهوم الجوهر و مفهوم القابل ... كلها موجودة بوجوده الناطق في هذا النوع الانساني» (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۶۵). اما هریک از این مفاهیم (حساس، نامی، جوهر، جسم طبیعی ...) که در انسان به وجود انسانی جمع‌اند در مراتب مختلف موجودات، متکثر و متعدد می‌شوند. به عبارت دیگر، در مراتب پایین‌تر از مرتبه‌ی انسان، هریک از این معانی از یک‌دیگر متمایز و جدا می‌شوند، اما در نهایت، در انسان، که مرتبه‌ی وجودی شدیدتری نسبت به مراتب جماد و حیوان و نبات (مراتب مادون انسان) دارد، همه‌ی این مفاهیم متعدد به یک وجود، که همان (نفس انسانی) است، موجودند.

مقدمه‌ی دوم: هر موجودی که درجه‌ی وجودی شدیدتری داشته باشد، با حفظ بساطت خویش، نسبت به مراتب مادون خودش احاطه‌ی بیشتری دارد و البته این شمول نافی بساطت او نیست، بلکه حتی نشان‌دهنده‌ی بساطت او نیز هست (چون در عین این‌که مفاهیم متعدد را شامل می‌شود، به یک وجود واحد موجودند که همین نکته نشان‌دهنده‌ی بساطت است):

«انه كلما كان الوجود اقوى وجوداً و اتم تحصلاً كان مع بساطته اكثر حیطة بالمعانی و اجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الأشياء غيره» (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۶۷).

مقدمه‌ی سوم: لازم نیست برای معنای کلی، وجودی مستقل و جدا از وجود خاص موجودات قائل باشیم، چون وجودات موجودات همان وجود معنای کلیه نیست. مثلاً وجود انسان همان وجود حیوان بما هو حیوان نیست، اگرچه معنای کلی حیوان بر انسان صدق می‌کند، وجود انسان جدا از وجود حیوان (معنای کلی) نیست، بلکه آن را شامل می‌شود: «انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود و صدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجية عن مهية وحدة» (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۶۷).

بنابراین موجودی که مراتب دیگر وجود را شامل می‌شود، به دلیل شدت وجودیش است که مراتب مادون و ضعیف‌تر را شامل می‌شود، چنان‌که ملاصدرا می‌گوید: «ضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده في وجود آخر، و الانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل و أقوى» (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۶۸).

مقدمه‌ی چهارم: اصل هر کمالی که در هر موجودی است به نحو اتم و اکمل، در علت آن موجود یافت می‌شود، از آن جهت که علت مفید (علت واقعی) وجود باید در مرتبه‌ی ذات، از معلول، اشرف و اکمل باشد، چراکه تساوی علت و معلول در مرتبه، محال

است؛ چراکه در این صورت، علت بودن یکی و معلول بودن دیگری معنایی نخواهد داشت، زیرا علت اصل و معلول فرع و قائم به علت است (۱، ص: ۲۰۶). بنابراین علت، معلول و کمالات معلول را به نحو شدیدتر و کاملتر داراست. البته ملاصدرا این اصل را متعلق به مؤلف کتاب/تولوجیا می‌داند. پس تمام کمالات وجودی که از آن معلول است مستند به علت وجودی آن کمالات است تا منتهی شود به علت العلل که جامع تمام خیرات و کمالات است و هر گونه نقص و قصور و عدم، که از آن معلولات است، از او سلب می‌شود.

«ان کلما تحقق شیء من الکلمات الوجودیه فی موجود من الموجودات فلا بد أن یوجد اصل ذلک الکیمال فی علتہ علی وجه اعلی و اکمل ... فإن الجهات الوجودیه للمعلول کلها مستندهٌ إلی علتہ الموجوده، و هكذا علتہ العلل ففیہ جمیع الخیرات کلها و لکن سلبت عنها القصورات و النقائص و الأعلام اللزیمه للمعلولیه بحسب مراتب نزولها» (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۶۹).

نتیجه: بنابراین که واجب تعالی مبدأ فیاض همه‌ی موجودات است (مبدأ فیاض وجود موجودات بالذات و مبدأ فیاض ماهیات بالعرض) و بنابر اصل چهارم، که علت، معلول و کمالات آن را به نحو اتم و اشد داراست، و از آن جهت که از نظر ملاصدرا:

«ان العلم بذی السبب لایحصل الا من جهه العلم بسببه فإذا تمهد هذا الاصل الکللی فنقول: لما ثبت کون الواجب عالماً بذاته - و لاشک أن ذاته علماً مقتضیه لما سواه علی ترتیب و نظام فإنه مقتض بذاته للصادر الاول و بتوسطه للثانی، و بتوسطهما الثالث، و هكذا الی آخر الموجودات فیلزم کونه تعالی عالماً بجمیع الأشياء علی النظام الا تمّ فکان علمه بجمیع ما عداه لازماً لعلمه بذاته کما أن وجوده ما عداه تابع لوجود ذاته» (همان، ص: ۱۷۸).

یعنی علم به معلول جز از راه علم به علت حاصل نمی‌شود و واجب تعالی نیز که عالم به ذات خویش است (ذات نزد او حاضر است) و علت است برای همه‌ی موجودات (علت بی‌واسطه برای برخی از موجودات و علت با واسطه برای برخی دیگر) پس ضروری است که حق تعالی جامع همه‌ی موجودات و کمالات آن‌ها، البته در سطح و مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه‌ی معلولات (به دلیل اعلی بودن مرتبه‌ی علت از معلول) و با حفظ جنبه‌ی وحدت و بساطت خویش باشد. هم‌چنین بر اساس مقدمه‌ی اول و دوم، او (واجب تعالی) منشأ انتزاع همه‌ی مفاهیم و معانی است، بدون آن که خود او هر یک از آن‌ها به طور مشخص باشد و بنابر مقدمه‌ی سوم، علم واجب تعالی به ذاتش از آن جهت که علت است، عین علمش به تمام موجودات و ماهیات است. لذا این علم در عین اجمال و بساطت، (از آن جهت که ذات

او واحد و بسیط است) عین کشف تفصیلی است (از آن جهت که جامع همه‌ی موجودات و کمالات آن‌هاست):

«فهذا العلم الکمالی التفصیلی بوجه و الاجمالی بوجه، و ذلك لأن المعلومات علی کثرتها و تفصیلها بحسب المعنی موجوده بوجود واحد بسیط، ففی هذا المشهد الالهی و المجلی الازلی ینکشف و ینجلی کل من حیث لا کثره فیها - فهو کل فی وحده» (همان، ص: ۲۷۱).

فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول: «الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض (هو المبدأ الفیاض لجمیع الوجودات بالذات و لجمیع الماهیات بالعرض) فیحب اذن بمقتضی الاصل الرابع ان ینجلی کل الوجودات علی سبیل الوحده، البساطه و الکمال و الشده. و بمقتضی الاصل الأول و الثانی أن ینجلی منشأ انتزاع کل المعانی و المفهومات و لکن بدون أن ینجلی متحققه بالوجودات الخاصه بمقتضی الاصل الثالث. فاذن علم ذلك الوجود الشدید الاکید غیر الفکید بذاته عین علمه بجمیع الوجودات و الماهیات و مع اجماله عین کشف التفصیلی» (همان، ص: ۲۶۹)

لذا از نظر ملاصدرا، علم را حقیقتی است واحد چون وجود که با وحدتش متعلق به کل اشیا است. علم حق واجب است که حقیقت علم باشد، چنان که وجود حق حقیقت وجود است و حقیقت علم حقیقتی است واحد و با وحدت، علم به کل اشیا است، زیرا که اگر چیزی باقی ماند که این علم (علم حق تعالی) علم بدان نباشد، لازم آید که این علم صرف حقیقت علم نباشد، بلکه به وجهی علم باشد و به وجهی جهل. پس هم‌چنان که وجودش را شوبی به عدم و نقص نیست، هم‌چنین باشد علم او، که عبارت است از حضور ذات اوست، یعنی مشوب به غیبت شیئی از اشیا نتواند بود، چون ذات او محقق حقایق و مشیء اشیا است (۲۶، ص: ۲۰۲).

منظور از «وحدت» در این که بیان شد علم حق تعالی واحد است و با حفظ وحدت، علم به همه‌ی اشیا است، وحدت عددی نیست، بلکه همان وحدت حقه‌ی حقیقی است که در بحث وحدت، برای واجب تعالی ثابت شد:

«و من الستصعب علیه أن ینجلی علمه تعالی مع وحدته علماً بکل شیء فذلک لظنه أنه واحد وحده عددیه و قد سبق أن وحدته لیست کالاحاد فذلک وحده صفاته الکمالیه» (۱۶، ص: ۱۳۹).

و یا در جای دیگر می‌گوید: «لأن تلك الوحده لیست عددیه حتی لایحکی الاعن واحد عددی بل وحده حقه حقیقیه» (۱۶، ص: ۴۴۷).

هم‌چنین از نظر ملاصدرا، دانش باری تعالی عین حیثیت وجود اوست، آن‌گونه که وجودش به عدم نیامیخته، علمش هم به نادانی آمیخته نمی‌باشد، زیرا گوهر دادار آفریننده‌ی چیزها و پدیدآور هستی‌هاست (۱۷، ص: ۱۳).

به طور کلی، ملاصدرا در حیطه‌ی ذاتی حق تعالی، با تکیه بر ابتدای فیض و فاعلیت بر وجدان هویت و کمالات معلول‌ها (معطی الشیء لایکون فاقداً له) و نیز با طرح قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الأشیاء و لیس بشیء منها» و نیز قاعده‌ی «ذوات الاسباب» و نیز با عنایت به علم حضوری واجب، به نظریه‌ی «علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی» دست یافته است (۱۰، ج: ۱، ص: ۴۲۶).

۳. ۲. ۱. کیفیت علم حق تعالی به اشیا در مرتبه‌ی ذات: تا این قسمت، علم ذاتی حق تعالی به ماسوی قبل از خلق ثابت شد؛ اما در بیان چگونگی و کیفیت این مرتبه از علم، باید گفت که علم واجب تعالی به ماسوی بدان گونه که حکمای مشاء و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا، دو پیشوای عالی قدر این حکمت و بهمنیار و دیگران از آن پیروی کرده‌اند نیست، چراکه ایشان علم واجب به ماسوی را عبارت می‌دانند از ارتسام صور اشیا و نقش بستن صورت مدرکات و ممکنات در ذات حق تعالی. هم‌چنین علم واجب به ماسوی به آن کیفیتی که حکمای اشراق و شیخ شهاب الدین سهروردی به آن معتقدند نیست که علم واجب الوجود به ممکنات را عبارت از نفس حضور اشیا در برابر حق با همان وجودات خاص به آن‌ها که مباین و جدا از وجود اویند (حق تعالی) می‌دانند. علم واجب به ماسوی نه بدان وجهی است که معتزله گفته‌اند و معتقدند به ثبوت واسطه بین وجود و عدم و این‌که ماهیات ممکنات قبل از موجود شدن به وجودات خاص به خود، در پیشگاه ربوبی نه موجودند بدین وجودات (وجود فعلی‌شان) و نه معدوم صرف، بلکه ثابت‌اند که آن‌ها را «اعیان ثابته» نامیدند و ثبوت را حالت و صفتی بین وجود و عدم نامیدند، و نه آن‌چنان که افلاطون به آن متمایل بوده و معتقد بود به این‌که علم خدا به ماسوی عبارت است از مُثُل، یعنی صور مجرد عقلی قائم به ذات خویش (۱۹، ص: ۶۳)، یعنی خداوند به مُثُل (صور مجرد) موجودات علم دارد نه به خود موجودات. اما از نظر ملاصدرا، هیچ‌یک از این‌آرا در مورد علم واجب الوجود به ماسوی در مرتبه‌ی ذات، پذیرفتنی نیست، چنان‌که می‌گوید:

«ان نسبة الممكنات الی القیوم جلّ اسمه یكون بالحلول و الاتحاد او نحوهما، هیئات ان هذه تقتضی الاثنینیة فی الوجود و هیئنا أضمحلت الکثرات و ارتفعت اغالیظ الاوهام و الآن حصص الحق و سطع نوره النافذ فی هیاکل الماهیات و قذف بالحق علی الباطل فیه معه فإذا هو زاهق و الثنویین بما یصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقیقه و انکشف ان کل ما بقع علیه اسم الوجود فلیس الاشأن من شئن الواحد القیوم و لمعاً من لمعات نور

الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع و الاصطلاح و من جهة النظر الجليل ان في وجود علة و معلولاً أدى بنا اخيراً من جهة السلوك العلمی الى ان المسمى بالعلّة هو الاصل و المعلول شأن من شئونه، و رجعت العلیة و التأثير الى تطوّر العلة في ذاته و نفسها بفنونها، لا انفصال شيء منفصل الهوية عنها» (۱۶، صص: ۵۰ - ۵۱).

اما نه به این معنا که ذات و حقیقت حق تعالی از اجتماع همه‌ی این مراتب (موجودات) به وجود آمده باشد، بلکه همان گونه که در مبحث وحدت حق تعالی به اثبات رسید، ذات او بسیط است و اصولاً همین بساطت مجوز شمول او بر همه‌ی کمالات و مراتب وجودی است، همانند ماهیت انسان که شامل معانی کلی حیوان، نبات و غیره است. البته این شمول به این معنا نیست که در عالم واقع و خارج، انسان ترکیبی از هریک از این معانی به طور مشخص باشد (به عبارتی، هر یک از این معانی ماهیت وجودی مستقل و جداگانه از وجود انسان داشته باشند)، بلکه بدین معنا که همه‌ی این معانی وابسته به وجود انسان‌اند. پس شمول حق تعالی بر همه‌ی موجودات به معنای آن است که همه‌ی موجودات در وجود، وابسته به وجود حق تعالی هستند و هیچ‌کدام وجود مستقل و جدا از وجود واجب تعالی ندارند. هریک از موجودات شأنی از شؤن و لمعای از لمعات ذات حق تعالی هستند و بنابراین عین وابستگی و نیاز به واجب الوجودند.

ملاصدرا برای روشن شدن این مطلب، مثالی می‌آورد: حرارت و سیاهی دارای مراتب شدت و ضعف می‌باشند که براساس این مراتب، انواع متفاوتی از سیاهی و حرارت به وجود می‌آید اما در نهایت، همه‌ی انواع سیاهی و حرارت به یک وجود موجودند، یعنی این گونه نیست که برای هریک از انواع، وجودی جداگانه و متمایز از وجود دیگری باشد تا تفاوت هریک از این انواع به وجود آن‌ها بازگشت کند، بلکه تفاوت و تمایز هریک از انواع به اختلاف در شدت و ضعف مرتبه‌ی آن‌ها از حرارت و سیاهی بازمی‌گردد و در نهایت، مرتبه‌ای که از شدت بیشتری برخوردار است مراتب مادون و ضعیف‌تر از خود را شامل می‌شود و البته این شمول به این معنا نیست که برای هریک از مراتب ضعیف‌تر، در آن مرتبه‌ی شدیدتر، وجودی مستقل باشد، بلکه همه‌ی آن مراتب مادون و ضعیف به وجود واحد موجودند.

اما درباره‌ی چگونگی وجود موجودات قبل از خلق نزد حق تعالی، ملاصدرا این‌گونه می‌نویسد:

«أما قبل ذلك (قبل الخلق) فلها الوجود الجمعی و هذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود أرفع و اشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجی و ليس هناك امر بالقوه و لو

استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات و الاستعدادات» (۱۸، ج: ۶، ص: ۲۷۰).

پس موجودات به وجود جمعی، که بالاترین مرتبه‌ی وجود موجودات است، نزد پروردگار حاضرند. بنابراین از نظر ملاصدرا، لازم نیست معلول با وجود خاص خود از ازل تحقق داشته باشد، بلکه همین اندازه که کمال وجودی او به نحو اتم و اعلی از ازل در ذات حق تعالی ثبوت داشته باشد (از آنجا که مرتبه‌ی وجودی حق تعالی اقوی و اتم از تمام مراتب است و لذا تمام مراتب مادون را شامل می‌شود)، برای علم به آن کافی است. پس وجود خاص اشیا گرچه حادث است و مقید به هزاران قید و شرط است، اصل کمال وجودی آن‌ها بدون آن که محدود به حدود ماهوی و غیر آن باشد، در ذات الاهی ثبوت دارد (۲۰، ج: ۴، ص: ۱۲۶).

۴. تطبیق دیدگاه ملاصدرا و فلوطین در مورد صفت علم واجب در

مرتبه‌ی ذات

در مقایسه‌ای که بین دیدگاه فلوطین و ملاصدرا در مبحث علم حق تعالی در مرتبه‌ی ذات به عمل آمد، مشخص شد که در این مبحث، فلوطین به گونه‌ای کاملاً متفاوت از ملاصدرا عمل می‌کند. او ابتدا بر اقامه‌ی دلایلی بر عدم وجود علم در مرتبه‌ی ذات احد می‌پردازد و وجود علم در مرتبه‌ی ذات او (احد) را منافی وحدت، بساطت، بی‌نیازی و کمال واحد می‌داند. به طور کلی، از نظر فلوطین، علم به هر شکلی که لحاظ شود مستلزم دوگانگی بین عالم و معلوم است که با وحدت ذات واحد در تنافی است. در نهایت، بعد از مطالعه‌ی دوره‌ی آثار فلوطین، به این نتیجه می‌رسیم که نفی علم در مرتبه‌ی ذات احد به معنای اثبات جهل و نفی علم به طور مطلق از او نیست، چراکه فلوطین تأکید می‌کند که جهل نیز مستلزم دوگانگی مابین جاهل و مجهول است. اما در حقیقت واحد، هیچ شائبه‌ی کثرتی نیست.

فلوطین در دوره‌ی آثار، علمی را که شایسته‌ی اتصاف به واجب می‌داند این گونه توصیف می‌کند: او با عملی شهودی، خود را می‌یابد و چون هیچ فاصله‌ای با خود ندارد، آن‌چه را درمی‌یابد جز خود او چیز دیگری نیست (۶-۷-۳۹) و نیز واحد را شبیه به محتوای تفکر می‌داند، چراکه محتوای تفکر، خود، علت اندیشیدن دیگری است، اما چون عقل صادر و معلول ذات احد است، لذا در مرتبه‌ی پایین‌تر از ذات واحد قرار دارد. حال اگر واحد بخواهد بیندیشد، باید به مرتبه‌ی مادون خویش (عقل) تنزل کند و به او محتاج باشد. پرواضح است نیازمندی علت به معلول محال و ناممکن است. بنابراین از نظر فلوطین، او به

نیروی خودآگاهی خودش آگاه است و اندیشیدنی در سکون و ثبات دائم دارد غیر از اندیشیدن عقل (۵-۴-۲). پس واحد در مرتبه‌ی ذات خویش، به ذات خویش علم دارد، لیکن این علم از نظر فلوطین، فراتر از هرگونه علمی است که وصف معلولات قرار می‌گیرد، اعم از علم حضوری و یا علم حصولی. به عبارتی، او نوعی تماس بی‌واسطه با خویشتن دارد. اما موضع فلوطین نسبت به علم واحد به مخلوقات قبل از خلقت، که یکی از اقسام صفات ذات محسوب می‌شود، با توجه به دلایلی که او بر عدم علم واحد به ذات خویش در مرتبه‌ی ذات آورد، کاملاً واضح و مشخص است. لذا از نظر او، علم به معنای رایج و عام آن (و نه به معنای مورد نظر فلوطین) به کثرات قبل از خلق، از ذات واحد دور می‌گردد. او در کتاب *اثولوجیا* چنین می‌گوید: خداوند عزّ و جل هیچ چیز را با رویّه و اندیشه ابداع نمی‌کند (نفی فاعلیت بالرویه) (۲۳، ص: ۶۶). به این ترتیب، او وجود علم به مخلوقات در مرتبه‌ی ذات را نافی وحدت، کمال و بی‌نیازی واحد می‌داند و بر آن استدلال می‌کند. لیکن همان گونه که پیش از این توضیح داده شد، سلب علم از ساحت احد به معنای سلب علم از او به طور مطلق نیست و اصلاً نمی‌توان چنین ادعایی کرد که فلوطین خداوند را عالم نداند، چراکه این از ساده‌ترین مسائلی است که حتی آنان که اندک بهره‌ای از عقل برده‌اند می‌توانند آن را تصدیق کنند چه رسد به عالمی بلندمرتبه هم‌چون فلوطین. اگر ما با این قدر و مرتبه‌ی محدود، دارای نیروی درک و شناسایی هستیم، چگونه خالق خود را سرشار از علم و حتی برتر و فراتر از آن ندانیم. از نظر فلوطین، او آگاه نیست، بلکه فوق آگاه است، چراکه دارای درک بی‌واسطه است و ادراکش از عقل و حتی از ادراک شهودی روح والاتر است (۸، ج: ۲، ص: ۱۰۳). به بیان دیگر، دلیل بر این که واحد نمی‌تواند هیچ اسم مثبتی (هم‌چون صفت علم به ذات) را دار باشد، این است که او (واحد) امر غائی است و هیچ چیز غائی‌تر از او وجود ندارد که بر طبق آن، بتوان از او توصیفی داشت (۲۸، ص: ۳۸۰).

ملاصدرا در مبحث علم، به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از فلوطین عمل می‌کند. نکته‌ای که باید به آن توجه نمود این است که بر مبنای حکمت متعالیه، حقیقت علم همان حقیقت وجود است و چون وجود در عین بساطت، ذومراتب است، علم نیز مانند وجود، بسیط و مشکک است و دارای مراتب حقیقی است. چون وحدت علم مانند وحدت وجود، تشکیکی است (۵، ص: ۵۸)، بر این اساس، علم نیز همانند وجود در مرتبه‌ی جوهر، به لحاظ مرتبه‌ی وجودی، جوهر و در مرتبه‌ی عرض، عرض و در مرتبه‌ی واجب، واجب است. البته ملاصدرا نیز مانند فلوطین، وجود علم در مرتبه‌ی ذات حق تعالی را به معنایی که در مورد معلولات به کار می‌رود نفی می‌کند و علم را به معنایی والاتر از علمی که متعلق به معلولات است دربارهِی حق تعالی به کار می‌برد.

از نظر ملاصدرا، علم عبارت است از «حضور شیء لشیء» این تعریف به طور ضمنی به مجرد بودن علم و عالم اشاره دارد، چراکه در موجودات مادی، به دلیل آمیخته بودن با ماده و امکان، حضور معنایی ندارد، بلکه هر جزئی از جزء دیگر غایب است، به خصوص که صدرالمتألهین به حرکت و تحول در جوهر موجود مادی باور دارد و در حرکت جوهری، اجزای فرضی پیشین و پسین هیچ گاه با یکدیگر اجتماع نمی‌یابند. بنابراین از آنجا که ذات حق تعالی فعلیت محض و مجرد است، نزد ذات خویش حاضر است. پس او به ذات خویش علمی حضوری دارد. ملاصدرا از علم حضوری واجب تعالی به ذات خویش، علم او به ماسوی را در مرتبه‌ی ذات نتیجه می‌گیرد. لذا چون ذات او (حق تعالی) بسیط است و فی حد ذاته کل الأشیاء است، به ماسوی علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد. اجمالی بودن این علم از آن جهت است که تمام اشیا به وجود واحد و بسیط موجودند، ولی چون این وجود واحد که همان ذات واجب است، هیچ یک از کمال‌های وجودی را فاقد نیست و وجود اجمالی اشیا در ذات واجب، کامل‌تر از وجود تفصیلی آن‌هاست، این علم اجمالی در عین اجمال، به تفصیل، نشان‌دهنده‌ی همه‌ی اشیا است. به بیان دیگر، این اجمال به معنای ابهام در مقابل تفصیل نیست، بلکه اجمالی است عین تفصیل (۴، ص: ۱۰۸). این مدعا را صدرالمتألهین با توجه به مبانی فلسفی و عرفانی اثبات می‌کند و در روش فلسفی، پس از بیان مقدماتی (همان گونه که در مبحث علم ذات به تفصیل بیان شد) می‌نویسد: واجب الوجود فی حد ذاته کل الأشیاء و لیس بشیء منها است زیرا واجب الوجود علت العلل است و تمام کمال‌های وجودی معلولات در آن به وجود واحد موجود است و البته چون اشیا معلول‌اند و محدود و معلول به وجود خاص خود، حق تعالی غیر از آن‌هاست. پس معنای عبارت «لیس بشیء منها» یعنی واجب به لحاظ موجودات خاص و محدود و متکثر، هیچ یک از آن‌ها نیست. بنابراین چون ملاصدرا قائل به تشکیک در مراتب موجودات است و چون ذات حق تعالی قوی‌ترین و شدیدترین مراتب وجودی است و از آنجا که مرتبه‌ی بالاتر و قوی‌تر تمام مراتب مادون خویش و کمالات آن را داراست، لذا حق تعالی مستجمع جمیع کمالات است، به این معنا که افاضه‌کننده‌ی آن‌هاست و تمام معلولات عین فقر و وابستگی به اویند و او بر همه‌ی آن‌ها محیط است.

نتیجه این که ملاصدرا در مبحث علم، شیوه‌ای نو در پیش گرفته است. او در مقایسه با فلوطین، به طور دقیق‌تری بر علم حق تعالی به ذات خویش و ماسوی در مرتبه‌ی ذات استدلال می‌کند. از نظر ملاصدرا، علم از سنخ وجود است و به عبارت دقیق‌تر، عین آن است. لذا چون وجود در عین بساطت، ذو مراتب است، علم نیز مانند وجود، بسیط و

مشکک می‌باشد و دارای مراتب حقیقی است، چون وحدت علم مانند وحدت وجود، تشکیکی است.

اما فلوطین در مبحث علم حق تعالی به ذات خویش و ماسوی در مرتبه‌ی ذات، بسیار مبهم سخن می‌گوید، به طوری که اگر کسی به دقت به مطالعه‌ی آثار و افکار او نپردازد، در وهله‌ی اول، این‌گونه استنباط می‌کند که فلوطین واحد را نه عالم می‌داند و نه جاهل (چیزی شبیه به تناقض‌گویی عارفان)، اگرچه همان‌گونه که در متن توضیح داده شد، فلوطین واحد را عالم می‌داند و علم واحد به ذات خویش و ماسوی را به نوعی علم حضوری می‌داند، اما دلیل خاص و قاطعی بر این مدعا اقامه نمی‌کند و تنها به ذکر دلایلی بر نفی علم به معنای رایج و انسانی‌اش از مرتبه‌ی ذات واحد اکتفا می‌کند.

یادداشت‌ها

۱. از این پس، این سه شماره در ارجاعات، به انشادهای (نُه‌گانه‌ها) ارجاع می‌دهد؛ از راست به چپ، به شماره‌ی انشاد، رساله و بند.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون (رساله‌ی پارمیندس، تیمائوس)، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، جلد دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۳. ———، (۱۳۸۰)، دوره‌ی کامل آثار افلاطون (رساله‌ی جمهوری)، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، جلد دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. انتظام، محمد، (۱۳۷۸)، «نوآوری‌های فلسفی صدر المتألهین»، حوزه، شماره شانزدهم، ۱۰۸ و ۵۰.

۵. پور طولمی، منیر السادات، (۱۳۸۲)، «مراتب علم حق تعالی از نظر صدر المتألهین»، *خردنامه صدرا*، شماره سی و سوم، ۵۷ - ۶۷.
۶. پور جوادی، نصر الله، (۱۳۵۸)، *درآمدی بر فلسفه‌ی فلوطین*، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۷. خالد، غسان، (۱۹۸۳م)، *أفلوطين رائد الوجدانية*، لبنان: ناشر عویدات.
۸. راد کریشنان، سرو پالی، (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب*، ترجمه‌ی جواد یوسفیان، جلد دوم، تهران: انتشارت علمی و فرهنگی.
۹. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۱)، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب قم.
۱۰. _____، (۱۳۷۸)، «ویژگی فیض و فاعلیت وجودی در حکمت متعالیه صدر المتألهین»، *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۴)، *خدا و فلسفه*، ترجمه‌ی شهرام پازوکی، تهران: نشر حقیقت.
۱۲. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه‌ی احمد حسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. _____، (۱۳۷۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، جلد دوم، تهران: دار المعارف الاسلامیة.
۱۴. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، ترجمه‌ی بدیع الملک میرزا عماد الدوله، ناشر افست.
۱۵. _____، (۱۳۷۱)، *ترجمه‌ی مفاتیح الغیب*، ترجمه‌ی خواجوی، جلد پنجم، تهران: ناشر مولی.
۱۶. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۷. _____، (۱۳۴۱)، عرشیه، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهانی: مرکز نشر دانشگاه ادبیات اصفهان.
۱۸. _____، (۱۹۹۰م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ششم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۹. _____، [ابی تا]، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه‌ی جواد مصلح، تهران: نشر سروش.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۰)، *ترجمه و شرح بدایه الحکمه*، ترجمه‌ی علی شیروانی، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
۲۱. _____، (۱۳۸۱)، *ترجمه و شرح نهایه الحکمه*، ترجمه‌ی علی شیروانی، جلد سوم، قم: بوستان کتاب قم.
۲۲. فلوطین، (۱۳۶۶)، *دوره‌ی آثار فلوطین*، جلد دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۳. _____، (۱۴۱۳ ق)، *اثولوجیا*، ترجمه‌ی عبدالرحمن بدوی، قم: نشر بیدار.
۲۴. _____، (۱۳۷۸)، *اثولوجیا*، ترجمه‌ی حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۲۵. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبوی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۶. کرین، هانری، (۱۳۸۱)، *مقدمه بر المشاعر*، ترجمه‌ی کریم مجتهدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. گمبرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران: نشر خوارزمی.
۲۸. گیسلر، نرمن، (۱۳۸۴)، *فلسفه‌ی دین*، ترجمه‌ی حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.

۲۹. ناجی اصفهانی، حامد، (۱۳۸۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (رساله‌ی خلق الاعمال)*، تهران: انتشارات حکمت.

۳۰. ورنر، شارل، (۱۳۵۶)، *سیر حکمت در یونان*، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاده، تهران: نشر زوار.