

نسبت الهیات بالمعنی الاخص و الهیات بالمعنی الاعم از منظر حکیمان

عسکری سلیمانی امیری^۱

چکیده

دو اصطلاح «الهیات بالمعنی الاعم» و «الهیات بالمعنی الاخص» ناظر به دو بخش از مباحث در فلسفه اولی هستند که در موضوع خدا و صفات او مشترک‌اند. حال سؤال این است که این دو بخش چه نسبتی باهم دارند؟ آیا الهیات بالمعنی الاخص بخشی از مسائل الهیات بالمعنی الاعم است که به دلیل اهمیت و شرافت موضوع آن از الهیات بالمعنی الاعم افراز شده و یا الهیات بالمعنی الاخص مبحثی جداگانه در عرض الهیات بالمعنی الاعم است؟ آیا محتمل است الهیات بالمعنی الاخص علم مستقلی باشد؟

فیلسوفان در این خصوص دو دیدگاه را برگزیده‌اند. دیدگاه اول، الهیات بالمعنی الاخص را بخشی از الهیات بالمعنی الاعم می‌داند و به دلیل اهمیت و شرافت موضوع آن مستقل تدوین شده است و دیدگاه دیگر، الهیات بالمعنی الاخص را در عرض الهیات بالمعنی الاعم می‌شمارد که این دو علم دو بخش از فلسفه اولی هستند. موضوعات مسائل الهیات بالمعنی الاخص با برخی موضوعات الهیات بالمعنی الاعم مشترک است، اما روش بحث در الهیات بالمعنی الاعم با روش بحث در الهیات بالمعنی الاخص کاملاً متفاوت می‌باشد. ضمن اینکه از منظر فیلسوفان، براساس ضوابط منطقی در تقسیمات علوم، الهیات بالمعنی الاخص، علم تحت الهیات بالمعنی الاعم نیست. ملاصدرا نشان می‌دهد که الهیات بالمعنی الاخص باید علم هم‌عرض با الهیات بالمعنی الاعم باشد که هر یک از دو الهیات با روشی متمایز از دیگری، بخشی از فلسفه اولی را تشکیل می‌دهند و موضوع هر دو بخش موجود بما هو موجود است.

واژگان کلیدی: الهیات بالمعنی الاعم، الهیات بالمعنی الاخص، ابن سینا، ملاصدرا، حاجی سبزواری، علامه طباطبایی.

مقدمه

طبق بیان ملاصدرا، پیشینیان علوم فلسفی به معنای عام را به حکمت نظری یا فلسفه نظری و به حکمت عملی یا فلسفه عملی تقسیم کرده و فلسفه نظری را به طبیعی، ریاضی و الهی تقسیم نموده‌اند. اما فلسفه نظری نزد ارسطو و پیروان او چهار قسم است که قسم چهارم آن علم کلی است که بحث آن تقاسیم وجود است. ملاصدرا مدعی است که سه یا چهار قسم بودن حکمت نظری مشکلی ندارد؛ زیرا علم کلی نزد پیشینیان در علم الهی مندرج بود. علم الهی یا علم اعلا نزد پیشینیان شامل ذات باری تعالی، عقول، وحدت و کثرت، علت و معلول، کلی و جزئی، قوه و فعل، وجوب و امکان و امتناع و غیر اینها می‌شد و نیز بیان می‌کند که این علم مشتمل بر دو فن "مفارقات" و فن "کلیات" است و موضوع این دو فن نیز اعمّ الاشیاء می‌باشد و آن وجود مطلق من حیث هو هو است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۵-۱۶). ابن سینا در مدخل منطق، تقسیم سه‌گانه حکمت نظری را پذیرفته و تقاسیم وجود را که همان علم کلی است، داخل در علم الهی کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۱ق. ص ۱۲-۱۳).

ابن سینا در الهیات شفا، حکمت الهی را فلسفه اولی نامید و مباحثی از قبیل سبب‌های اولیه و وجودهای طبیعی و ریاضی (تعلیمی) و مسبب‌الاسباب و مبدأ المبادی همه اشیاء را جزء فلسفه اولی دانست. او می‌گوید همان‌طور که علوم طبیعی و علوم تعلیمی دارای موضوع خاص هستند، فلسفه اولی هم دارای موضوع خاص است و موضوع آن نمی‌تواند وجود الله باشد؛ زیرا وجود موضوع هر علم در آن مسلم است و مطلوب نیست. بنابراین اگر وجود الله موضوع فلسفه اولی باشد، باید در این علم وجودش مسلم و بدیهی باشد و یا در یکی از علوم دیگر اثبات شود و یا ما باید از معرفت آن مأیوس باشیم، درحالی‌که هیچ یک از این شقوق پذیرفتنی نیست؛ زیرا وجود الله نه در علوم دیگر اثبات می‌شود و نه

بدیهی است و نه ما مایوس از معرفت آن هستیم؛ چراکه وجودش را در فلسفه اولی اثبات می‌کنیم. پس وجود خدا در این علم مطلوب است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۵-۶). از نظر ابن‌سینا موضوع این علم (فلسفه اولی) «موجود بما هو موجود» است (همان، ۱۳). پرواضح است که از نظر وی فلسفه اولی علمی است که خدانشناسی جزء آن است و او در دانش‌نامه علائی بدان تصریح کرده است: «بل آنکه همه هستی را بود و شناختن آفریدگار همه چیزها و یگانگی وی و پیوند همه چیزها بوی هم اندر این علم بود و این پاره از این علم که اندر توحید نگرد ورا خاص علم الهی خوانند و علم ربوبیت گویند» (ابن‌سینا، ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۸). ابن‌سینا می‌گوید تعریف و حد علم الهی بر فلسفه اولی صادق است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۵). پس از آنجایی که فلسفه اولی از وجود خدا و اوصاف او و نیز از امور دیگر بحث می‌کند، بر آن حد (تعریف) علم الهی صادق است. از این رو علم الهی را باید به معنای عام در نظر گرفت، نه خصوص علم الهی‌ای که مختص به خدا و اوصاف اوست. اما خصوص مباحث توحید را «علم الهی خاص» و «علم ربوبی» می‌نامد. پس فلسفه اولی علم الهی عام است و خصوص ربوبیات علم الهی خاص می‌باشد. از این رو دو اصطلاح رایج شد: یکی «الهیات بالمعنی الاعم» و دیگری «الهیات بالمعنی الاخص». برای نگارنده روشن نیست که از چه زمانی و از سوی چه کسی این دو اصطلاح با هم به کار رفته است. ابن‌سینا عبارت «خاص علم الهی» را برای الهیات بالمعنی الاخص به کار برده است و ملاصدرا در شرح الهدایة الاثریة، اصطلاح «الالهیات بالمعنی الاعم» را به کار برده است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۱۹) و طبعاً به کارگیری هریک از این دو عنوان مستلزم به کارگیری عنوان دیگر است. اما آیا الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص دو علم مستقل در عرض یکدیگرند یا در طول یکدیگر و یا دو جزء یک علم عام با موضوع عام؟ روشن است که ابن‌سینا در الهیات شفا هر دو را دو جزء از یک علم می‌داند و در دانش‌نامه علائی هم با واژه «پاره» تصریح می‌کند که علم الهی خاص جزء فلسفه اولی است. این قول با تصریح علامه طباطبائی تأیید می‌شود که در نهیة الحکمة می‌گوید: مرحله دوازدهم در حقیقت مسائلی است که به مرحله وجوب و امکان تعلق دارد، ولی به دلیل اهتمام به این بحث و شرافت موضوعش، آن را مرحله‌ای جداگانه قرار داده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۶۷) و شاید بیان ملاصدرا در تعلیقات بر الهیات شفا هم مؤید بر این مدعا باشد؛ چراکه وی تصریح می‌کند که علم الهی به معنای عام، مشتمل بر دو فن است: یکی فن مفارقات و دیگری فن

کلیات و موضوع هر دو فن نیز «موجود مطلق من حیث هو هو» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۶). بنابراین اگر موضوع دو علم یک چیز بدون هیچ خصوصیت دیگری باشد، معلوم می‌شود که هر یک از دو علم بخشی از یک علم است. از این رو فن کلیات - که ناظر به تقاسیم وجود است - و فن مفارقات - که ناظر به موجوداتی است که مجرد از ماده‌اند (مانند خدا و عقول) - دو بخش از یک علم با موضوع واحدند و موضوع آن موجود مطلق بما هو هو است.

پیش از بررسی نسبت بین الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص، ابتدا باید به طور اجمال انواع علوم و نسبت آنها را به طور مطلق متذکر شویم. همه علوم حقیقی از موضوع موجود بحث می‌کنند. بنابراین موضوع هر علم حقیقی باید موجود باشد. اما تفاوت علوم به خاطر خصوصیتی است که موجود بدان مقید می‌شود و بدین سان علمی از علم دیگر ممتاز می‌شود. برای سهولت کار، بحث را در مصداق‌های فلسفه نظری محدود می‌کنیم؛ چراکه الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص جزء فلسفه نظری‌اند.

انواع علوم و نسبت بین آنها

۱. موضوع هر علمی کلی است. موضوع یکی از علم‌ها عام‌ترین موضوع‌هاست و هر علم دیگری در برابر آن علم جزئی با موضوع خاص خواهد بود. علم عام را فلسفه اولی یا علم اعلا می‌نامند. موضوع این علم هم مانند هر علمی باید موجود باشد. اما موضوع این علم وجود و موجود از حیث وجود است. اما موضوع سایر علوم جزئی از حیث وجود نیست، بلکه از حیثیت دیگری است؛ مانند علوم ریاضی که موجود باید مقید به کمیت شود تا موضوع برای علوم ریاضی قرار گیرد و کمیت امری عارض بر موجود است و روشن است که کمیت مقوم موجودیت موضوع یعنی متکمم نیست و مانند علوم طبیعی که موجود باید مقید به جسم از حیث قابلیت حرکت و سکون شود تا موضوع علم طبیعی قرار گیرد و روشن است که قابلیت حرکت و سکون نیز از مقومات موجود، یعنی جسم نیست بلکه از عوارض آن است.

۲. در صورتی یک علم تحت علم دیگر قرار می‌گیرد که موضوع تحتانی همان موضوع علم عام فوقانی با قیدی باشد؛ مانند علم هندسه و علم هیئت. هم هندسه و هم هیئت از کرات بحث می‌کنند. اما در علم هیئت، از کرات آسمانی از آن رو که در حرکتند و طلوع و افول دارند بحث می‌کند، ولی هندسه از کرات، بدون مقید به قید آسمانی و بدون تقیید به

حرکت سخن به میان می‌آورد. از این رو علم هیئت علمی دیگر و تحت علم هندسه است. علم حساب هم از موجود متکمم از حیث کمیتش بحث می‌کند و علم موسیقی هم از نغمه از حیث کمیت آن بحث می‌کند که خود (علم موسیقی) تحت علم حساب است؛ زیرا علم حساب از مطلق متکمم از حیث کمیت و نسبت عددی آن به طور مطلق بحث می‌کند. ولی علم موسیقی در خصوص متکمی که نغمه است از حیث کمیت و نسبت عددی آن بحث می‌کند.

۳. در هر علمی از عرض ذاتی موضوع همان علم بحث می‌شود. و عرض ذاتی موضوع علم همان چیزی است که ذات موضوع مقتضی آن است. تقسیمات موضوع علم هم از اعراض ذاتی موضوع علم در نظر گرفته می‌شوند؛ مثلاً موضوع علم هندسه مقدار است که احکامی دارد. این احکام عرض ذاتی مقدار و عارض بر مقدارند. تقسیم مقدار به یک بُعدی (خط) و دو بُعدی (سطح) و سه بُعدی (حجم = جسم تعلیمی) از اعراض ذاتیه موضوع می‌باشند. همچنین اعراض ذاتیه اقسام موضوع علم عرض ذاتی موضوع علم هستند.

۴. نظر به بند سوم، موضوع مسأله در هر علمی، یا با موضوع علم یکی است و یا از انواع موضوع علم است؛ خواه انواع بی‌واسطه مانند خط و سطح و حجم برای موضوع هندسه و خواه انواع باواسطه مانند خط مستقیم و خط منحنی. موضوع مسأله نیز ممکن است شامل اعراض ذاتیه بی‌واسطه و باواسطه موضوع علم هم شود؛ زیرا در تعریف اعراض ذاتیه، موضوع علم اخذ می‌شود.

۵. با توجه به نکات فوق، هرگاه موضوع علمی اخص از موضوع علم دیگر باشد، علم اخص لزوماً علم دیگری تحت علم اعم نیست و در صورتی لزوماً علم اخص تحت علم اعم است که بر موضوع قیدی افزوده شود و آن قید ذاتی مقوم یا عرض ذاتی برای موضوع اعم نباشد؛ زیرا هرگاه قید مقوم موضوع اعم باشد، موضوع اخص نوعی از موضوع اعم است و مسأله با موضوع خاص، جزء علم اعم است؛ چراکه موضوع مسأله می‌تواند عین موضوع علم و یا اخص از موضوع علم باشد و همچنین اخص که موضوع مسأله قرار می‌گیرد می‌تواند عرض ذاتی موضوع علم هم باشد؛ زیرا برای تحقق عرض ذاتی اخص، نیاز به چیز دیگری جز تحقق خود موضوع علم نیست. بنابراین هر چیزی که ذاتی باب برهان (اعم از ذاتی مقوم مانند قیوداتی که با آنها انواع موضوع علم حاصل می‌شوند یا عرض ذاتی در مقابل عرض غریب) باشد و اخص از موضوع علم باشد، جزء علم است.

پس هرگاه موضوع علم‌های اخص ذاتی به یکی از دو معنای مزبور باشد، آن علم‌ها جزء علم اعم‌اند. و هریک از این اخص‌ها کلی‌اند و نسبت به یکدیگر متباین و متمایزند و درعین حال در عرض یکدیگر جزء آن علم اعم به حساب می‌آیند. بنابراین مباحث در انواع خط‌ها و احکام آنها و مباحث در انواع سطح‌ها و احکام آنها و مباحث در انواع حجم‌ها (هندسه فضایی) و احکام آنها، هر کدام بخشی از هندسه‌اند و این علوم هم‌عرض بوده و هر یک پاره و جزء علم هندسه است.

۶. موضوع فلسفه اولی موجود مطلق من حیث هو وجود است. این موضوع با همین کلیت می‌تواند موضوع مسائلی باشد که احکامی بر آنها عارض می‌شود؛ مانند اصالت وجود، تشکیک وجود یا احکام سلبی وجود از قبیل تکرار ناپذیری وجود. این دسته احکام به لحاظ واقع عین موضوع بوده، ولی به لحاظ مفاهیمشان در ذهن غیر وجود و عارض بر وجودند. از این رو می‌توان اینها را عوارض تحلیلی وجود دانست. برخی از احکام وجود تقسیمی‌اند؛ مانند تقسیم وجود به مستقل و رابط، ذهنی و خارجی، واجب و ممکن، واحد و کثیر و علت و معلول و سایر تقسیمات وجود. بنابراین مباحث کلی وجود یک فصل و در عرض آن مباحث تقسیمی مانند مستقل و رابط، هر کدام در فصلی ذکر می‌شوند و این فصول در عرض هم قرار دارند.

۷. حال با توجه به بند ۶، ملاحظه می‌کنیم که موضوع مسائل کلی وجود خود وجود به معنای عام است. اما موضوع مسأله وجود ذهنی اخص از موضوع مسائل کلی وجود است. بنابراین اشکالی ندارد که موضوع علمی (مانند وجود ذهنی) اخص از موضوع علم دیگری مانند موضوع علم کلی باشد و اعم و اخص هر دو در عرض هم، ذیل موضوع علم عام باشند.

اما در اینجا این پرسش شایسته طرح است که: حکم تقسیمی وجود، داخل در بخش کلی وجود است و احکام کلی را بیان می‌کند یا داخل در بخش‌هایی است که احکام اقسام را بررسی می‌کنند؟ مثلاً در تقسیم وجود به رابط و مستقل، ابتدا وجود را به این دو قسم مزبور تقسیم می‌کنند و سپس احکام هر قسم را بیان می‌کنند، آیا اصل تقسیم وجود به رابط و مستقل باید در مبحث احکام کلی وجود بحث شود و احکام اقسام ذیل خود قسم‌ها؟ به نظر می‌رسد که اصل تقسیم جزء احکام کلی وجود است و بیان هر قسم، جزء فصل مستقلی است که هم‌عرض با فصل احکام کلی وجود است. بنابراین در فصل احکام کلی

وجود گفته می‌شود وجود اصیل است یا مشکک است. همچنین باید گفته شود وجود یا مستقل است یا رابط، و یا خارجی است یا ذهنی و همین‌طور سایر اقسام و پس از تقسیم انواع اولیه وجود، احکام قسم‌های هم‌عرض را در فصل جداگانه‌ای بحث کنند. اما فیلسوفان ترجیح داده‌اند که تقسیم وجود را در ابتدای همان فصل که احکام قسم‌ها مطرح می‌شوند مطرح کنند و در ذیل آن حکم، احکام قسم‌ها را هم بیان کنند.

نسبت الهیات بین الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص

با توجه به مباحث مختلف ناظر به علم و موضوع آن، اکنون می‌توان مسأله این مقال را - که نسبت الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص است - بررسی کرد. بی‌شک موضوع الهیات بالمعنی الاعم «عام و موجود مطلق» بوده و موضوع الهیات بالمعنی الاخص «خاص» است؛ خواه الهیات بالمعنی الاخص را مخصوص خداشناسی بدانیم که موضوع آن خدا و اصاف اوست یا امور مجرد از ماده بدانیم که شامل خدا و عقول و نفوس مجرد می‌شود؛ زیرا موضوع الهیات بالمعنی الاعم شامل موضوعات علوم تعلیمی و طبیعی از حیث وجود می‌شود. اما موضوع الهیات بالمعنی الاخص شامل این دو دسته موجود نمی‌شود. اما محتمل است گفته شود موضوع الهیات بالمعنی الاخص تحت موضوع الهیات بالمعنی الاعم قرار می‌گیرد. و محتمل است گفته شود که الهیات بالمعنی الاخص جزء الهیات بالمعنی الاعم است و به دلیل شرافت و اهمیت موضوع فصل جداگانه‌ای به آن اختصاص داده‌اند.

ولی نمی‌توان الهیات بالمعنی الاخص را تحت الهیات بالمعنی الاعم قرار داد؛ زیرا شرط علم خاص تحت علم عام آن است که موضوع علم عام با عرض غریبی مقید شود و با قید غریب موضوع برای علم خاص قرار بگیرد. از این‌رو موضوع الهیات بالمعنی الاخص را نمی‌توان همان موجود مطلق مقید به عرض غریب دانست؛ زیرا اگر موضوع آن خصوص واجب‌الوجود باشد، وجوب وجودش نفس وجود و تأکید آن است؛ زیرا آشکار است که وجوب وجود عرض غریب عارض بر وجود نیست و اگر موضوع آن موجود مجرد از ماده باشد، مجرد از ماده چیزی نیست که بر موجود به‌عنوان عرض غریب عارض شده باشد. هر چند مفهوم وجوب یا مجرد غیر از مفهوم وجود است، ولی به‌لحاظ واقع، وجوب و مجرد عین وجودند. از این‌رو این احتمال که الهیات بالمعنی الاخص علم، تحت علم عام است، نفی می‌شود؛ چه اینکه فیلسوفان هم الهیات بالمعنی الاخص را علم تحت علم عام قرار نداده‌اند. دیدیم که این‌سینا موضوع الهیات بالمعنی الاعم و به تعبیر خودش موضوع فلسفه

اولی را در مقابل موضوع طبیعیات و ریاضیات، موجود مطلق من حیث هو هو قرار داده و الهیات بالمعنی الاخص، یعنی علم الهی و ربوبیات را جزء آن دانسته است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۵-۶؛ همو، ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۸)؛ همان‌طور که ملاصدرا تصریح کرده که الهیات مشتمل بر دو فن است و موضوع هر دو فن موجود مطلق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۶؛ همو، بی تا، ص ۲۱۹). "اثیرالدین ابهری" الهیات بالمعنی الاخص را مشتمل بر سه فن دانسته است: فن تقاسیم وجود، فن خداشناسی و - طبق عبارت او - «العلم بالصانع و صفاته» و فن درباره «الملائکه» یا همان عقول مجرد (ابهری، در ملاصدرا، بی تا، ص ۲۱۹ و ۲۷۹ و ۳۵۱). حال پرسش این است که الهیات بالمعنی الاخص که به دو فن یا به سه فن تقسیم شده است، به راستی سه بخش مجزای از یک علم‌اند؟ اگر الهیات بالمعنی الاخص را دو بخش بدانیم که یکی فن کلیات یا امور عامه و دیگری فن ربوبیات (اعم از خداشناسی و دیگر موجودات مجرد مانند عقول) است، آیا الهیات بالمعنی الاخص داخل در الهیات بالمعنی الاخص است که به دلیل اهمیت و شرافت موضوع از آن جدا شده یا خیر؟

جدا کردن الهیات بالمعنی الاخص از امور عامه، به جهت اهمیت و شرافت موضوع آن

علامه طباطبایی الهیات بالمعنی الاخص را در سنت فلسفی فیلسوفان اسلامی جزء الهیات بالمعنی الاخص می‌داند که آن را به دلیل اهمیت و شرافت موضوعش از الهیات بالمعنی الاخص جدا کرده‌اند. وی بر این باور است که این بخش به مبحث وجوب و امکان تعلق دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۷). طبق این نظر، الهیات بالمعنی الاخص همان فلسفه اولی است که پاره‌ای از مسائل آن در موضوع واجب مشترکند. این دسته مسائل موضوع مشترک دارند و آن خدا و واجب‌الوجود است، ولی به دلیل اهمیت این مجموعه و شرافت موضوع آن در یک بخش جمع شده که آن را الهیات بالمعنی الاخص نامیده‌اند. این مجموعه در عرض مجموعه‌هایی که یکی ناظر به احکام کلی وجود است و مابقی ناظر به تقسیم‌های وجودند، قرار نمی‌گیرد. بلکه این مجموعه داخل در تقسیم وجود به واجب و ممکن است که موضوع اصلی این مجموعه، مانند سایر مجموعه‌های تقسیمی موجود مطلق است؛ هر چند موضوع خاص این دسته از مسائل واجب‌الوجود است.

از ظاهر آثار ابن سینا در بخش فلسفه اولی و سایر کتب فلسفی معلوم می‌شود که الهیات بالمعنی الاخص مبحث مستقلی نیست، بلکه یکی از شاخه‌های فرعی وجوب و امکان از امور عامه است. شاهد آن نیز تکرار بحث از واجب، مانند وحدت واجب، ماهیت نداشتنش

در مبحث "وجوب و امکان" و بخش "الهیات بالمعنی الاخص" است؛ هر چند تکرار بحث، این پرسش را به میان می آورد که چرا یک بحث در دو جا تکرار شده است. اگر قرار است این بحث جداگانه آورده شود، از آغاز تذکر داده شود و از تکرار جلوگیری شود. ابن سینا در کتاب نجات، مباحث الهیات بالمعنی الاخص را در مقاله ثانیه و در مباحث وجوب و امکان آورده است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۴۶ و ۵۶۶)؛ کما اینکه ابن سینا در مبدأ و معاد، اثبات واجب را بعد از مباحث وجوب و امکان آورده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۲). اما بررسی الهیات شفا نشان می دهد که وی مباحث الهیات بالمعنی الاخص را ذیل مبحث علت و معلول آورده و خدا را به عنوان علت العلل اثبات می کند (همان، ص ۳۴۰). لوکری هم در کتابش روش اخیر را در پیش گرفت (لوکری، ۱۳۷۳، ص ۲۷۷). پس اجمالاً قابل قبول است که الهیات بالمعنی الاخص جزء الهیات بالمعنی الاعم بوده و به دلیل شرافت و اهمیت موضوع فصل جداگانه ای را به آن اختصاص داده اند؛ خواه آن را جزء مباحث وجوب و امکان از الهیات بالمعنی الاعم بدانیم و خواه جزء مباحث علت و معلول.

هم عرض و مستقل بودن الهیات بالمعنی الاخص از الهیات بالمعنی الاعم

اما از نظر استاد مصباح یزدی اولی آن است که مسائل مدون در نهایت الحکمة را که مجموعه مسائل الهیات بالمعنی الاعم است، دو قسم هم عرض قرار دهد؛ یک دسته، مسائلی است که محمولات آنها امور عامه است و اختصاص به موجود معین و خاصی ندارد و موضوع آنها نیز موجود مطلق است. دسته دوم هم مسائلی است که موضوع آن واجب است و مسائل آن وحدت او و سایر صفات و افعال اوست. موضوع این دسته مسائل خصوص واجب است که در علم کلی، یعنی در دسته اول (در تقسیم وجود به واجب و ممکن) به اثبات می رسد (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶). بنابراین از نظر استاد مصباح مسأله اثبات وجود واجب جزء الهیات بالمعنی الاعم است، ولی صفات او مانند توحید واجب و سایر صفات ذاتیه و حتی افعال او جزء الهیات بالمعنی الاخص است. وی از عبارت ملاصدرا که در آغاز الهیات بالمعنی الاخص گفت «فهذا شروع فی طور آخر من الحکمة و المعرفة...»، استظهار می کند که از نظر او هم «الهیات بالمعنی الاخص» علم مستقلی در برابر فلسفه اولی، یعنی امور عامه است (همان، ص ۴۰۳). استظهار استاد از عبارت ملاصدرا درست است؛ ولی نه براساس تفسیر ارائه شده، بلکه به تفسیری که خواهد آمد. اما در تفسیر استاد مصباح این مشکل پاسخ داده نمی شود که چرا اثبات وجود خدا جزء مباحث وجوب و امکان است، ولی

صفات خدا مجموعه مستقلی است و جزء مبحث وجوب و امکان نیست؟
 بهمنیار کتاب التحصیل را سه بخش کرده و هر بخش را کتاب نامیده است. بخش اول در منطق است و بخش دوم را مابعدالطبیعه نامیده است. در این بخش، از اقسام موجود (از جمله تقسیم وجود به واجب و ممکن) بحث کرده است. بخش سوم را «علم به احوال اعیان موجودات» نامیده و آن را در دو مقاله تدوین کرده که مقاله اول را در معرفت به واجب الوجود و صفاتش نگاشته است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۴۱ و ۸۶۴ و ۸۸۱). پرسشی که در اینجا بسیار اهمیت دارد این است که مقصود از «اعیان موجودات» چیست؟ مگر در مبحث وجوب و امکان که وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود، بحث در اعیان موجودات (یعنی وجود واجب و وجود ممکن) نیست که ایشان در کتاب سوم بحث از اعیان موجودات را مطرح کرده است؟ به نظر می‌رسد در عنوان «اعیان موجودات» رمزی نهفته است که شاید با بیان ملاصدرا رمزگشایی شود.

طور آخر بودن الهیات بالمعنی الاخص از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «فهذا شروع فی طور آخر من الحکمة و المعرفة و هو تجرید النظر الی ذوات الموجودات و تحقیق وجود المفارقات و الالهیات المسمى بمعرفة الربوبية و الحکمة الالهية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳). از عبارت ملاصدرا این نکات استفاده می‌شود که:

۱. الهیات بالمعنی الاخص مستقل از الهیات بالمعنی الاعم است. هر چند در این علم از احکام الهیات بالمعنی الاعم هم استفاده می‌شود و با آنکه موضوع الهیات بالمعنی الاخص، اخصّ از موضوع الهیات بالمعنی الاعم است، جزء آن نبوده، بلکه در عرض آن است و اگر قرار باشد الهیات بالمعنی الاخص جزء الهیات بالمعنی الاعم باشد (خواه جزء مبحث وجوب و امکان و خواه جزء مبحث علت و معلول)، در این صورت الهیات بالمعنی الاخص «طور آخر» نخواهد بود، بلکه همان الهیات بالمعنی الاعم است که به دلیل اهمیت و شرافت موضوع از آن جدا شده است. پس عبارت «فهذا شروع فی طور آخر»، خود نشان می‌دهد که ما قبلاً شروعی در موضوع الهیات بالمعنی الاخص در علم کلی و الهیات بالمعنی الاعم داشته‌ایم و اینک شروع دیگری از آن داریم. شروع قبلی جزء الهیات بالمعنی الاعم بوده است و این شروع به گونه دیگر است که جزء الهیات بالمعنی الاعم نیست، بلکه از آن مستقل است.

۲. این شروع که شروع دیگری است، غیر از شروع در تقسیم وجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود یا تقسیم آن به *علة‌العلل* و غیر آن است. در این شروع، بحث روی ذوات موجودات به صورت تجریدی رفته است. در اینجا هدف از بحث، موجودیت موجوداتی است که ذاتشان واجب‌الوجود یا مجرد و مفارق از ماده است. البته نه از آن جهت که قسمی از موجود مطلق است که این قسم واجب‌الوجود است. موجود مطلق به حکم عقل یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود و ممکن‌الوجود بالضروره محتاج به واجب‌الوجود است، در این صورت موجود مطلق قطعاً دارای واجب‌الوجود است. بنابراین در این تحلیل وجود نعتی و رابطی واجب‌الوجود برای موجود مطلق اثبات شده است، نه وجود نفسی و ذات واجب‌الوجود. به عبارت دیگر، خدای متعال به عنوان واجب‌الوجود، نسبتی با ممکن‌الوجود یا معلول دارد. از این رو ممکن‌الوجود دارای واجب‌الوجود است. پس واجب‌الوجود برای ممکن‌الوجود است و از آنجایی که ممکن‌الوجود مصداقی از موجود مطلق است، واجب‌الوجود وجود نعتی و رابطی برای موجود مطلق دارد. پس وجود رابطی خدا برای موجود مطلق اثبات می‌شود و چنین بحثی بحث از وجود نفسی خدای متعال نیست. از این رو بحث از وجود واجب به این صورت که موجود مطلق دارای اوست یا ممکن‌الوجود محتاج به اوست، بحث از وجود نفسی واجب‌الوجود نیست. بلکه بحث از وجود نعتی اوست و چنین بحثی از مباحث الهیات بالمعنی‌الاعم است. اما ملاصدرا با عبارت «طور آخر» می‌خواهد وجود نفسی واجب‌الوجود را بحث کند و مدعی است وجود نعتی واجب‌الوجود برای ممکن‌الوجود فیلسوف را بی‌نیاز از بحث وجود نفسی واجب‌الوجود نمی‌کند، هر چند لازمه وجود نعتی واجب‌الوجود، به‌طور بدیهی وجود نفسی او را نتیجه می‌دهد.

ملاصدرا در تعلیقات بر الهیات شفا می‌گوید: اثبات وجود فی‌نفسه خدای متعال در هیچ علمی مطلوب نیست؛ زیرا اله مبدء همه موجودات است. از این رو اثبات وجود خدا در علوم جزئی مطلوب نیست و خودش موضوع علم جزئی هم نیست؛ زیرا وجود اله مقتضی نسبت با هر موجود جزئی است. بنابراین وجهی ندارد اله موضوع این علم جزئی باشد و موضوع علم جزئی دیگری نباشد. پس وجود اله فقط در علم اعلا مطلوب است. اما وجود اله در علم اعلا هم در فن کلیات یا علم کلی و امور عامه مطلوب نیست؛ زیرا وجود خدا از امور عامه نیست تا مطلوب در علم کلی باشد. بنابراین وجود فی‌نفسه اله مطلوب در فن

مفارقات یا علم ربوبی است که موضوع آن موجود مفارق از ماده است. البته وجود اله به‌عنوان مبدأ همه موجودات دیگر، مطلوب در علم کلی و جزء امور عامه محسوب می‌شود که در آن از تقاسیم وجود بحث می‌شود؛ زیرا وجود اله هم به‌عنوان مبدأ المبادی در تقسیم وجود به علت و معلول داخل است و هم به‌عنوان واجب‌الوجود در تقسیم وجود به واجب و ممکن. اما بحث از اله در تقاسیم وجود، بحث از وجود فی‌نفسه اله در علم کلی نیست، بلکه بحث از وجود رابطی اله برای موجود مطلق است. اما بحث از وجود اله یا واجب‌الوجود در علم ربوبی، بحث وجود فی‌نفسه اوست؛ خواه وجود رابطی برای سایر موجودات باشد و یا وجود رابطی برای سایر موجودات نباشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۳-۲۵). توضیح آنکه از نظر ملاصدرا، اله به‌عنوان مبدأ فاعلی موضوعات علوم جزئی (فاعل الفواعل) و نیز مبدأ غایی آنها به‌عنوان غایة الغایات در علوم جزئی بحث می‌شود و مطلوب در همان علم است. به تعبیر ملاصدرا، علمای علم طبیعی از اثبات اله از طریق حرکت بحث می‌کنند؛ اما نه از وجود فی‌نفسه اله، بلکه از وجود اله برای حرکت و متحرک از آن‌جا که متحرک است. درحالی‌که وجود فی‌نفسه اله تنها در علم الاعلی و در خصوص فن ربویات بحث می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). اما وجود فی‌نفسه اله در علم کلی یا امور عامه بحث نمی‌شود، بلکه - همان‌طور که گفتیم - در علم کلی وجود اله به‌عنوان مبدأ المبادی یا غایة الغایات بحث می‌شود و بحث از مبدأ المبادی یا غایة الغایات، بحث از وجود فی‌نفسه اله نیست، بلکه بحث از وجود رابطی اله برای موجود ممکن یا موجود معلول و در طول آن برای موجود مطلق است؛ زیرا وقتی وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم، یا وجود را به علت و معلول و سپس علت را به علة‌العلل و غیر آن تقسیم می‌کنیم، تقسیم مزبور به این معناست که برای موجود واجب و ممکن ثابت است و نیز برای آن علت و معلولی هست و نیز برای آن علة‌العللی وجود دارد. بنابراین در امور عامه فلسفه اولی، بحث از وجود اله، وجود نعتی و وجود رابطی او برای موجود مطلق است، نه بحث از وجود نفسه اله.

تفسیر حاجی سبزوای از طور آخر

حاجی سبزواری از عبارت ملاصدرا تفسیری ارائه داده است که نیاز به بررسی دارد. از نظر او، «طور آخر» به این معناست که از واجب و اله در الهیات بالمعنی الاعم با یک روش بحث می‌شود و در الهیات بالمعنی الاخص به روش و طور دیگر. بیان حاجی این است که در

امور عامه و الهیات بالمعنی الاعم، احوال واجب بالذات و ممکن بالذات بر وجه کلی بحث می‌شود. برای نمونه، در الهیات بالمعنی الاعم مفهوم کلی و عنوان کلی واجب‌الوجود بحث می‌شود. اما در الهیات بالمعنی الاخص، بحث از معنوی عنوان کلی واجب‌الوجود است؛ زیرا در الهیات بالمعنی الاخص، از وجود معنوی واجب‌الوجود و صفات و افعالش بحث می‌شود و بیان مطلب این است که جایز است در وجود چیزی شک داشته باشیم با آنکه به احوال و لوازم آن یقین داریم؛ آن‌گونه که در علم کلام تقریر شده که جایز است با شک در وجود صانع عالم، یقین به قادر، مرید بودن او داشته باشیم (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳-۴). از بیان سبزواری نباید نتیجه گرفت که به اعتقاد او الهیات بالمعنی الاعم، از خود عنوان و مفهوم کلی آن بحث می‌کند و بحث در الهیات بالمعنی الاعم اصلاً ناظر به معنوی آن عنوان نیست و در الهیات بالمعنی الاخص در معنوی این عنوان بحث می‌شود؛ زیرا مقصود از الهیات بالمعنی الاعم به‌نحو کلی این است که از طریق عنوان، حکم معنوی را بیان می‌کنیم. شاهدش بیان ملاصدر است که در مورد برهان ابن‌سینا مدعی شده است: برهان‌هایی از نوع برهان ابن‌سینا که در علم کلی و فلسفه اولی اثبات می‌شود، نظر در مفهوم موجود و موجودیت است که تحقق آن امکان ندارد، مگر به واجب (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶-۲۷). حاجی در حاشیه آن می‌گوید: نظر در مفهوم موجود و موجودیت از حیث سرایت عنوان به معنوی است و از حیث اینکه مفهوم موجود وجه موجود حقیقی بما هو موجود است و وجه شیء به وجهی همان شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷، تعلیقه سبزواری). اما فرق است بین عنوان به‌نحو کلی و بین معنوی عنوانی که یقین به وجود آن داریم. توضیح آنکه: وقتی موضوع علم کلی «موجود مطلق» است، این عنوان نشان‌گر موجود خارجی است و این عنوان به حکم عقلی یا واجب است یا ممکن و حالت سومی ندارد. ولی این تقسیم بدین معنا نیست که در خارج، معنوی این عنوان دو قسم خارجی دارد. از این رو با آنکه عنوان نشان‌گر معنوی در خارج است، بدین معنا نیست که در خارج معنوی این عنوان به‌راستی احکام خارجی دارد. بلکه به‌نحو قضیه حقیقه این‌گونه است که معنوی این عنوان باید این‌گونه باشد. اما آیا می‌توان نتیجه گرفت که معنوی این عنوان به‌نحو قضیه خارجی دو قسم واجب و ممکن دارد؟ محتمل است معنوی این عنوان به‌نحو قضیه خارجی دو قسم نداشته باشد؛ مثلاً موجود به حکم عقل، یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود و هر ممکن‌الوجودی محتاج به واجب‌الوجود است. این احکام برای

عنوان‌های ساری در معنونه‌ها یقینی است. اما آیا به‌راستی معنونه عنوان ممکن‌الوجود به‌نحو قضیه خارجی وجود دارد و محتاج به واجب‌الوجود است؟ شاید ممکن‌الوجود اصلاً در خارج موجود نباشد؛ هر چند [اگر] موجود شود، از واجب‌الوجود ناشی می‌شود. ازاین‌رو در الهیات بالمعنی الاعم، احکام وجود به‌نحو قضیه حقیقه یقینی‌اند. اما شاید برخی از احکام به‌نحو قضیه خارجییه مصداق نداشته نباشند. البته گاهی برخی از احکام در الهیات بالمعنی الاعم به‌نحو قضیه خارجییه هم مصداق دارند؛ زیرا موضوع الهیات بالمعنی الاعم موجود مطلق است که وجود آن بدیهی است و این موجود به حکم عقل تقسیم به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌شود. و در الهیات بالمعنی الاعم هر چند به‌عنوان قضیه خارجییه نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که ممکن‌الوجود موجود است، ولی به‌عنوان قضیه خارجییه می‌توانیم نتیجه بگیریم که واجب‌الوجود موجود است؛ زیرا موجودی که به‌طور بدیهی ثابت و موجود است و به حکم عقل دو فرض دارد: یا همان موجود واجب است، پس واجب‌الوجود موجود است و یا ممکن‌الوجودی است که به دلیل امتناع تحقق آن بدون واجب‌الوجود، باید گفت واجب‌الوجود موجود است. پس در هر صورت واجب‌الوجود موجود است. ازاین‌رو «واجب‌الوجود موجود است»، قضیه خارجییه است و مصداق عینی دارد. این تقریر گونه‌ای از برهانی است که ابن‌سینا آن را در الاشارات و التنبیهات به تفصیل و در نجات به اختصار آورده است. ایشان در اشارات آن را حکم صدیقین دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸ و ص ۶۶؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۵۶۷-۵۶۸). بنابراین اثبات واجب‌الوجود بدین شیوه پیشینی است و از نظر ملاصدرا در هیچ گامی از گام‌های استدلال مراجعه به عالم خارج و بررسی آنها در خارج نیست و بدون مراجعه به خارج می‌توان گفت خدا در خارج موجود است؛ زیرا از نظر ملاصدرا اصل هستی که موضوع فلسفه اولی است، نیاز به اثبات ندارد؛ زیرا سلب و نفی آن، سلب شیء از خودش است و سلب شیء از خودش محال است. بنابراین اصل هستی که موضوع فلسفه اولی است، موجود است و این موجود به حکم عقل یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود؛ زیرا اصل هستی ممتنع‌الوجود نیست. اگر اصل هستی که موجود است مصداق واجب‌الوجود باشد، پس واجب‌الوجود موجود است و اگر مصداق ممکن‌الوجود باشد، به دلیل بطلان دور و تسلسل در علل به واجب‌الوجود منتهی می‌شود. بنابراین واجب‌الوجود موجود است.

پس «طور آخر» به این معناست که در الهیات بالمعنی الاعم موضوعات مسائل با عنوان

کلی مورد توجه قرار می‌گیرند و به‌طور پیشینی احکام آنها به‌نحو قضیه حقیقیه بررسی می‌شوند و ثبوت احکام وجود در الهیات بالمعنی‌الاعم نفس‌الامری است و چون این احکام به‌نحو قضیه حقیقیه بررسی می‌شوند، ممکن است این احکام یا برخی از آنها مصداق عینی نداشته باشند. از این‌رو گفته‌اند قضیه حقیقیه در قوه قضیه شرطیه است. پس این دسته احکام به‌صورت شرطی بر خارج منطبق‌اند. یعنی اگر این موضوعات در خارج موجود باشند، بالضرورة این احکام در خارج بر موضوعاتشان حمل می‌شوند، هر چند برخی از این احکام بالضرورة بر موضوع خارجی بدون شرط هم صادق‌اند؛ مثلاً احکامی که بر مصداق موجود واجب حمل می‌شود، مانند اصل وجود او یا صفات ثبوتیه او به‌نحو غیر مشروط بر او حمل می‌شود و یا احکامی که بر موجود مطلق بدون در نظر گرفتن تقسیم آن به اقسامی حمل می‌شوند، غیر مشروطند؛ زیرا حکم برای طبیعت موجود است و موجودیت حقیقت وجود بدیهی است. بنابراین حکم حقیقت وجود بدون در نظر گرفتن اقسام عقلی آن بر موجود خارجی صادق است و صدق آن مشروط به شرطی نیست.

اما در الهیات بالمعنی‌الاخص، احکام به‌نحو قضیه خارجیه است، نه به‌نحو قضیه حقیقیه مشروط به وجود موضوع در خارج. در الهیات بالمعنی‌الاخص موضوع مسأله عنوان کلی واجب‌الوجود نیست و ما نمی‌خواهیم در الهیات بالمعنی‌الاخص مانند الهیات بالمعنی‌الاعم از عنوان کلی موجود استفاده کنیم تا نتیجه بگیریم که این عنوان کلی دو مصداق واجب و ممکن دارد و مصداق واجب آن به‌نحو قضیه حقیقیه و خارجیه در خارج موجود است. ولی مصداق ممکن آن تنها به‌نحو قضیه حقیقیه موجود است، نه به‌نحو قضیه خارجیه. بلکه در الهیات بالمعنی‌الاخص به‌نحو قضیه خارجیه، معنوی عنوان موجود را در خارج به‌نحو قضیه خارجیه می‌پذیریم و اثبات می‌کنیم که این موجود به‌نحو قضیه خارجیه مستلزم واجب است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فلسفه اولی یا متافیزیک را علم الهی هم می‌نامند و ما می‌بینیم که دو اصطلاح «الهیات بالمعنی‌الاعم» و «الهیات بالمعنی‌الاخص» در این علم به‌کار می‌رود. هم در الهیات بالمعنی‌الاعم از خدا و اوصاف او بحث می‌شود و هم در الهیات بالمعنی‌الاخص. از این‌رو این سؤال مطرح می‌شود که آیا بین «الهیات بالمعنی‌الاعم از آن‌رو که در آن از واجب و صفات او بحث می‌شود» و بین «الهیات بالمعنی‌الاخص که در آن هم از واجب‌الوجود و

صفات او بحث می‌شود» تفاوت و تمایزی وجود دارد یا خیر؟ از نظر علامه طباطبایی در نهاية الحکمة، الهیات بالمعنی الاخص همان الهیات بالمعنی الاخص است که در آن از واجب و صفاتش بحث می‌شود، جز اینکه اهمیت و شرافت اله سبب شده که ضمن بررسی برخی احکام آن در الهیات بالمعنی الاخص، دوباره همین را به‌طور تفصیلی و همه‌جانبه در الهیات بالمعنی الاخص بحث کنند. طبق این دیدگاه، الهیات بالمعنی الاخص نه‌تنها علمی تحت علم الهیات بالمعنی الاخص نیست، بلکه علمی در عرض آن هم نیست. اما از عبارت ملاصدرا استفاده می‌شود که بین «الهیات بالمعنی الاخص از آن‌رو که در آن از واجب‌الوجود و صفاتش بحث می‌شود» و بین «الهیات بالمعنی الاخص که در آن تنها از واجب و صفاتش بحث می‌شود» تفاوت واقعی وجود دارد و این دو الهیات در عرض یکدیگرند. در الهیات بالمعنی الاخص از واجب و صفات او و نیز از سایر موضوع الهیات بالمعنی الاخص به روشی بحث می‌شود که نتیجه آن وجود نعتی واجب برای مفهوم وجود و موجود است. اما در الهیات بالمعنی الاخص در خصوص واجب و صفاتش به روش دیگری بحث می‌شود. روش بحث در الهیات بالمعنی الاخص، نظر به مفهوم موجود است. ولی در الهیات بالمعنی الاخص نظر به مفهوم موجود و واجب و صفات او نیست، بلکه نظر به موجود خارجی است که از آن واجب خارجی و صفات او اثبات می‌شود. به تعبیر حاجی سبزواری، در الهیات بالمعنی الاخص از عنوان کلی موجود که ساری در معنون است بحث می‌شود، ولی در الهیات بالمعنی الاخص از خود معنون به وجود عینی و خارجی‌اش بحث می‌شود. به عبارتی، می‌توانیم بگوییم در الهیات بالمعنی الاخص، احکام کلی موجود به‌عنوان قضیه حقیقه بررسی می‌شود و بر نفس الامر منطبق است، و چه‌بسا برخی از این احکام مصداق خارجی و عینی نداشته باشند. اما در الهیات بالمعنی الاخص، احکام موجود خارجی بحث می‌شود و هر چه در الهیات بالمعنی الاخص بررسی می‌شود، بر موجود خارجی منطبق است. بنابراین احکام در الهیات بالمعنی الاخص، احکام نفس‌الامری‌اند که گاهی مصداق عینی و خارجی دارند و گاهی ندارند و قضایای آن هم به‌نحو حقیقه و در حکم شرطی‌اند. ولی احکام در الهیات بالمعنی الاخص، احکام خارجی‌اند و قضایای آن به‌نحو خارجی و بتی‌اند و احکام آن مصداق عینی دارند. براساس نظریه ملاصدرا، فلسفه اولی باید مشتمل بر الهیات بالمعنی الاخص باشد و با داشتن مبحث الهیات بالمعنی الاخص از مبحث الهیات الاخص مستغنی نیستیم. هر چند وجود خدا و صفات او مسأله‌ای در الهیات

بالمعنی‌الاعم است و باید در آن به اثبات برسند. همچنین در الهیات بالمعنی‌الاخص هم وجود خدا و صفات او باید دوباره مسأله قرار گیرند و به اثبات برسند. تفاوت این دو علم بنیادین است؛ چراکه در الهیات بالمعنی‌الاعم از مفهوم وجود و موجودیت بهره‌جسته و مسائل آن به‌نحو قضیه حقیقه اثبات می‌شوند و در الهیات بالمعنی‌الاخص از حقیقت وجود بهره‌مند شده و مسائل آن به‌نحو قضیه خارجی به اثبات می‌رسند. بنابراین نتیجه حاصل از الهیات بالمعنی‌الاعم قضایای حقیقه است و مطابق آنها نفس‌الامر است و محتمل است که برخی از مسائل آن مطابق خارجی نداشته باشند. اما نتیجه حاصل از الهیات بالمعنی‌الاخص، قضایای خارجی است و تمام مسائل آن بر واقع خارجی و موجود خارجی منطبق‌اند.

کتابنامه

۱. اثیرالدین ابهری، مفضل بن عمر (بی تا). الهدایة. (شرح الهدایة الثیرية). بی جا: بی نا.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱ق). الشفاء. المدخل. قاهره: مطبع امیریه.
۳. _____ (۱۳۶۴). النجاة. به تصحیح محمدتقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به تصحیح عبدالله نورانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۳۵۳). دانش نامه علائی. به تصحیح محمد معین و محمد مشکا. تهران: انتشارات کتاب فروشی دهخدا.
۶. بهمینارین مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. به تصحیح مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶). بیروت: دار التراث العربی.
۹. _____ (بی تا). شرح الهدایة الاثیرية. بی جا: بی نا.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: انتشارات مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۲). بیان الحق بضمآن الصدق. به تحقیق ابراهیم دیباجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۵۰۵). تعلیقه علی نهاية الحکمة. قم: مؤسسه فی طریق الحق.