

پژوهشی در شناخت ناپذیری ذات واجب الوجود در نظام فلسفی صدرالمتألهین

محمدعلی اسماعیلی^۱

چکیده

ضعف وجودی مدرک و شدت وجودی مدرک، بزرگ‌ترین چالش در برابر امکان شناخت خداست. در نظام فلسفی صدرالمتألهین، این مسئله در دو حوزه شناخت حضوری و حصولی مطرح می‌شود. شناخت حضوری، شامل شناخت علت به معلول، شناخت شیء مجرد به ذات خود و شناخت معلول به علت می‌شود. دو قسم نخست از قبیل علم حضوری تفصیلی و قسم سوم از قبیل علم حضوری اجمالی است. در اندیشه صدرالمتألهین، علم حضوری موجودات به واجب تعالی از دو قسم اول نبوده، از قسم سوم است. ملاصدرا شناخت حصولی ماهوی خدا را محال و شناخت حصولی اجمالی غیرماهوی را ممکن می‌داند. دیدگاه صدرالمتألهین در کنار عمق و دقتش، برخی کاستی‌ها نیز دارد که در این نوشتار بدان پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: شناخت حصولی، شناخت حضوری، کنه ذات الهی، نظام فلسفی صدرالمتألهین

پژوهشگر و دانشجوی سطح چهار فقه و اصول جامعة المصطفیٰ العالمیه 9 Mali.esm91@yahoo.com

مقدمه

امکان یا امتناع شناخت خداوند از گذشته دور در مباحث خداشناسی مطرح بوده است و متکلمان آن را با عنوان «علم به حقیقت خدا» مطرح کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۴؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۸۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۴۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۱۲). مهم‌ترین چالش در این مسئله، ضعف وجودی مدرک و شدت وجودی مدرک است؛ یعنی از یک طرف محدودیت وجودی، زمانی و مکانی و حجاب‌های مادی و نفسانی و ضعف قوای ادراکی انسان، و نامتناهی بودن خدا، ماهیت‌نداری و خروج او از افق محدود زمان و مکان از سوی دیگر. در مسئله امکان شناخت ذات الهی، چند دیدگاه وجود دارد: جمهور فلاسفه و عرفا و برخی متکلمان همچون ضرار، غزالی و امام الحرمین، شناخت کنه ذات الهی را محال دانسته‌اند، ولی جمهور متکلمان اشعری و معتزلی آن را ممکن می‌دانند. قائلان به امکان نیز در وقوع آن اختلاف کرده، برخی متکلمان اشعری و معتزلی آن را واقع دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۴؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۸۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۴۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۱۲). استدلال پیروان دیدگاه امکان و وقوع شناخت ذات الهی عبارت است از متوقف بودن «اثبات و سلب صفات برای خدا» بر «شناخت خدا به‌عنوان موضوع» (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۸۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۴۵) که بیانگر شناخت اجمالی است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۸۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۴).

نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی قلمرو شناخت حضوری و حصولی خداوند در پرتو نظام فلسفی صدرالمতألهین می‌پردازد.

امکان شناخت ذات واجب‌الوجود

شناخت به اعتبار وساطت و عدم وساطت صورت ذهنی، به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. وساطت در اینجا دو ویژگی دارد: یکی اینکه، از سنخ وساطت حکایی است و وساطت در حل مجهول تصویری و تصدیقی را دربرنمی‌گیرد. دوم اینکه، ناظر به وساطت بین دو ظرف وجودی مختلف بوده، شامل واسطه بین دو موجود در ظرف وجودی واحدی نمی‌گردد؛ زیرا شرط «تعاد ظرف» در اینجا وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۵).

هر کدام از شناخت حضوری و حصولی به تفصیلی و اجمالی تقسیم می‌شوند. شناخت تفصیلی، شناخت تمام حقیقت معلوم است (فخر رازی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۰۱) که شامل شناخت علت به معلول در علم حضوری و شناخت تمام ماهیت و ذاتیات معلوم در علم حصولی می‌شود. شناخت اجمالی نیز شامل شناخت معلول به علت در علم حضوری، شناخت برخی ذاتیات یا عوارض معلوم و نیز شناخت معلوم با مفاهیم غیرماهوی در علم حصولی می‌گردد.

مقصود از شناخت «کنه معلوم» همان شناخت تفصیلی است که به واسطه علم حضوری و علم حصولی محقق می‌شود. بنابراین، علم اکتناهی نیز به علم حضوری و حصولی تقسیم می‌گردد.

شناخت حصولی به شناخت حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شود. شناخت خیالی همان شناخت حسی است و تفاوت آنها در اتصال و انقطاع ارتباط با خارج است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۳). این دو شناخت مربوط به امور مادی است و درباره خدا مطرح نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۶؛ ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۲). شناخت وهمی و عقلی نیز در نظام معرفتی صدرالمتألهین از یک سنخ بوده، تفاوت آنها در کلیت و جزئیت است. معقولات ثانی فلسفی (مفاهیم انتزاعی) هرگاه به صورت کلی درک شوند، جزء مفاهیم عقلی‌اند و هرگاه به صورت جزئی درک شوند، جزء مفاهیم وهمی‌اند. بنابراین، وهم، عقل ساقط است و اختلاف وهم و عقل مربوط به

مدرکات است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۱۵، ۲۱۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۶۳). از این رو، در حوزه شناخت حصولی خدا، تنها شناخت عقلی مطرح است. شناخت عقلی به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود، ولی چون شناخت تصدیقی فرع بر شناخت تصویری، و تصورناپذیری، برهانی بر تصدیقناپذیری است، و نیز اینکه براهین صدر المتألهین بر شناختناپذیری خدا، شامل هر دو می‌شود، در این نوشتار، میان تصورناپذیری و تصدیقناپذیری تفکیک نشده است.

در اندیشه صدر المتألهین، میان شناخت ذات الهی و شناخت صفات ذاتی الهی تفاوت وجود دارد؛ زیرا ایشان درک صفات الهی را آسان‌تر و مجال معرفت را در آن وسیع‌تر دانسته است؛ چراکه صفات، مفاهیمی عقلی هستند که بین خدا و ماسوا مشترک‌اند. تفاوت آنها فقط در این است که در واجب، مصداق ذاتی این صفات در نهایت شدت و ظهور تحقق دارد، ولی در ماسوا چنین نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۳؛ ۱۴۲۹ق، ص ۱۳۷). اما با وجود این، شناخت برخی صفات الهی مشکل است؛ چنان‌که صدرا بر آن است که دشواری شدیدی در معرفت صفات وجود دارد؛ زیرا معرفت برخی از صفات، مثل کلام، جز برای اهل بصیرت ثاقب امکان‌پذیر نیست، و سمع و بصر و استوای بر عرش و ابتلا و غیر آن را جز راسخان در علم نمی‌شناسند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳).

تیین شناخت‌پذیری ذات الهی در دو حوزه «شناخت حضوری» و «حصولی» مطرح است.

امکان شناخت حضوری واجب الوجود

شناخت حضوری، شامل شناخت حضوری علت به معلول، شناخت حضوری شیء مجرد به ذات خود و شناخت حضوری معلول به علت می‌شود. دو قسم نخست از قبیل علم حضوری تفصیلی و قسم سوم از قبیل علم حضوری اجمالی است. در اندیشه صدر المتألهین، علم حضوری موجودات به واجب تعالی از دو قسم اول نیست؛ زیرا در قسم اول، عالم بر معلوم احاطه دارد و در قسم دوم، عالم با معلوم یکسان است و موجودات امکانی همه معلول واجب تعالی هستند و هیچ معلولی نمی‌تواند به علت خود احاطه حسی یا عقلی داشته باشد و به کنه ذات آن، بدان‌گونه که علت به معلول اکتناه

دارد، علم بیابد و یا بدان‌گونه که واجب به ذات خود آگاه است، به او عالم شود؛ لیکن نفی اکتناه به ذات واجب، نافی آگاهی ضعیفی نیست که معلول در حوزه هستی خود به علت دارد.

وجودات امکانی از آن‌نظر که معلول واجب تعالی بوده، شأنی از شئون علت خود هستند، ذات واجب را به آن مقدار که هر دریافت‌کننده فیض می‌تواند مفیض خود را دریابد، یعنی به قدر هستی خویش می‌توانند ادراک کنند. پس هر موجود در دایره هستی خود به ادراک واجب نایل می‌گردد و به مقدار قصور و محدودیتی که دارد، از ادراک او محروم است. محدودیت ادراک ممکنات از نظر ضعف و کاستی‌ای است که هر معلول به علت خود دارد و به علت ناتوانی ذاتی معلول در احاطه به علت است؛ یعنی قصور یادشده به ذات معلول مستند است. مقارنت معلول به اعدام و قوا و استعدادات مختلف و مواد گوناگون، موجب بُعد آن از منبع وجود می‌شود؛ وگرنه، از ناحیه مبدأ تعالی منعی نیست؛ زیرا واجب به دلیل عظمت و سعه رحمت خود، و از نظر شدت و گسترش نور نافذ و گسترده‌اش، و از ناحیه عدم تناهی و محدود نبودن به حدی خاص، به هر کس نزدیک‌تر از دیگران است. بنابراین، درحالی‌که او به همه نزدیک است، دیگران در مراتب مختلف قرب و بعد در برابر او هستند. صدرالمتألهین در تأیید این مدعا، به آیاتی از قرآن و برخی سخنان فیلسوفان پیشین استشهاد کرده است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۴).

بنابراین، در اندیشه صدرالمتألهین، علم حضوری تفصیلی به خدا محال، ولی علم حضوری اجمالی به او ممکن است. علم به علت، مستلزم علم تام به معلول است، ولی علم به معلول، موجب علم تام به علت نیست. برهان صدرالمتألهین این است که علم به علت، از آن‌نظر موجب علم به معلول خاص است که شناخت علت، سبب شناخت همه شئون آن می‌شود؛ البته یکی از شئون علت، همان معلولی است که محل بحث است. پس هر کس علت را بشناسد، هر یک از معلول‌ها را نیز که مورد نظر باشد، می‌شناسد؛ لیکن علم به معلول، از این‌نظر سبب شناخت اجمالی علت است که معلول شأنی از شئون علت است و شناخت آن، تنها به شناخت شأنی از علت می‌انجامد و شناخت تام علت را به دنبال نمی‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴۶).

صدرالمتألهین در مبدأ و معاد، برهان بالا را بر استحاله علم حضوری تفصیلی به صورت دیگری تقریر می‌کند: ثبوت علم حضوری تفصیلی، مستلزم معلول بودن معلوم برای عالم

است؛ زیرا علم حضوری تفصیلی منحصر در علم به ذات و علم علت به معلولش است. علم حضوری ممکن به واجب، مستلزم این است که واجب تعالی یا عین ذات ممکن و یا معلول او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۳). این برهان، ناظر به علم حضوری تفصیلی است، ولی علم حضوری اجمالی شامل علم معلول به علتش می‌شود.

ایشان این مدعا را از طریق لزوم وجود علاقه و ارتباط میان عالم و معلوم نیز بیان کرده است. مقصود ایشان از علاقه وجودی، علاقه‌ای است که بین علت و معلول شکل گرفته و به موجب آن، معلول وجود می‌یابد. مطابق این استدلال، باید بین عالم و معلوم بالذات، خواه صورت ذهنی باشد یا موجود عینی، علاقه وجودی حاصل باشد؛ علاقه‌ای که موجب علم عالم به معلوم خواهد شد. این امر ناشی از این حقیقت است که اگر این علاقه در علم عالم به معلوم ضرورت نداشته باشد، در آن صورت لازم می‌آید هر کس صلاحیت عالمیت دارد، باید عالم به همه چیز باشد؛ درحالی که چنین نیست. براین مبنا، علم حضوری به خدا نیز به نحو اکتناهی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا علاقه ممکنات به خداوند، علاقه‌ای ضعیف است که موجب حصول علت برای معلول نمی‌شود؛ چراکه وجود معلول از این حیث که معلول است، اگرچه بعینه وجود او برای علتش است، لیکن وجود علت از آن نظر که علت است، وجود او برای معلولش نبوده، مستلزم او نیست. به همین سبب، علاقه علیت موجب عالمیت می‌شود؛ بر خلاف علاقه معلولیت که موجب عالمیت به کنه نمی‌شود. به‌طور خلاصه، معلول بودن چیزی برای چیز دیگر، مستلزم علم اکتناهی عالم به معلوم است که چنین فرضی در حق واجب منتفی است (همانجا).

نکته قابل توجه اینکه، صدرالمتألهین در برخی موارد اظهار می‌دارد که ادراک کنه ذات الهی برای کسی ممکن نیست، مگر با فنای سالک و اندکاک ایتش که در این صورت، ذات الهی را شهود می‌کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳). ظاهر این تعبیر، امکان علم حضوری تفصیلی در صورت فناست؛ زیرا علم اجمالی پیش از فنا نیز محقق است، ولی بیانات ایشان در دیگر تألیفاتش پرده از این ابهام برمی‌دارد.

صدرا در اسفار به طرح این شبهه می‌پردازد که: اگر شناخت حضوری ذات الهی به اندازه سعه وجود عالم، ممکن است، پس علم به ذات الهی ممکن خواهد بود؟ سپس در پاسخ اظهار می‌دارد که هیچ‌کس ذات الهی را شهود نمی‌کند، بلکه تنها وجهی از وجوه او را شهود می‌نماید. بنابراین، ذات الهی کما هو قابل شهود نبوده، تنها به اندازه شاهد، شهود

می‌شود. سپس ایشان این معنا را با فنا سازگار دانسته، اظهار می‌دارد که فنا به معنای نابود شدن انسان سالک یا اعدام کمالات وی نیست، بلکه به معنای بی‌توجهی به نفس و کمالات نفسانی است. از این رو، فنا از قبیل فنای شهودی است، نه فنای وجودی. بنابراین، تعیین وجودی شاهد، محفوظ بوده، تنها تعیین شهودی وی از بین می‌رود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۵). ایشان در شرح هدایه اثیریہ نیز اکتنا ذات الهی را ناممکن دانسته، فنا را به ترک التفات به ذات شاهد، تفسیر کرده است (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵۲). بدین ترتیب، معنای فنا، این نیست که هستی او معدوم می‌شود؛ زیرا عدم محض، نقص است، نه کمال، درحالی‌که مقام فنا از مراحل نهایی کمال شمرده می‌شود؛ بلکه معنای آن ندیدن خود است. آنان که به این مقام می‌رسند، ابتدا از دیدن عالم نجات پیدا می‌کنند، آن‌گاه از دیدن خود رهایی می‌یابند، سپس از توجه به شهود خود رحلت می‌نمایند. چنین سالک فانی به مقدار تعیین غایب خویش، خدا را مشاهده می‌کند، نه درخور ذات واجب. پس هرگز چنین نیست که به کنه ذات اقدس اله راه پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۰؛ ۱۳۸۵، ص ۳۵).

امکان شناخت حصولی واجب الوجود

بیانات صدرالمتألهین در این مسئله، مختلف و جمع‌بندی آنها، بیانگر دیدگاه ایشان است. سخنان صدرا را می‌توان بدین ترتیب دسته‌بندی کرد:

یکم: برخی عبارات ایشان بر استحاله مطلق علم حصولی به خداوند دلالت دارد. او در شرح اصول کافی گفته که خدا را نه با حس و نه با عقل و وهم نمی‌توان شناخت؛ زیرا خداوند ماهیت ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۶). همچنین در شواهد درباره شناخت حقیقت وجود، بر آن است که راه شناخت حصولی مسدود است و تنها می‌توان حقیقت وجود را با علم حضوری شناخت. این بیان درباره خدا نیز مطرح است (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴).

دوم: برخی عبارات ایشان بر استحاله علم حصولی اکتناهی دلالت دارد. مهم‌ترین استدلال ایشان نیز ماهیت‌نداری واجب‌الوجود است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۳).

سوم: برخی عبارات ایشان بر امکان علم حصولی اجمالی تنزیهی دلالت دارد. مطابق آنها، تنها راه شناخت خدا این است که به اینکه او را نمی‌شناسیم، معرفت پیدا کنیم

(همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۴، ۵۶). بر اساس برخی عبارات نیز شناخت اجمالی عبارت است از اینکه خداوند متعال را با مفاهیم عام بشناسیم؛ بدین صورت که بدانیم این مفاهیم، مخلوق و مصنوع انسان بوده، خداوند منزّه از آنهاست (همان، ج ۳، ص ۵۴).

چهارم: مطابق برخی عبارات، امکان شناخت حصولی خدا با مفاهیم فلسفی وجود دارد (همان، ج ۳، ص ۴۲). این دسته عبارات در نظام خداشناسی صدر المتألهین فراوان و مطابق با مبانی حکمت متعالیه است. ایشان در برخی موارد نیز شناخت اجمالی را به شناخت خدا از طریق مخلوقات تفسیر کرده است که خدا را در مقام مبدأ و آفریننده آنها بشناسیم (همان، ج ۳، ص ۵۵). این تبیین نیز بیانگر شناخت حصولی خدا با مفاهیم فلسفی و از طریق شناخت ائی است.

با ملاحظه این بیانات، دیدگاه صدر المتألهین در دو نکته، جمع بندی می شود:

نکته اول) شناخت حصولی ماهوی خدا محال است. عبارات دسته اول نیز گرچه شامل مطلق علم حصولی می شود، با توجه به تعلیل، ناظر به شناخت حصولی ماهوی است. از سوی دیگر، عبارت دسته دوم گرچه ویژه علم حصولی اکتناهی و تفصیلی است، تعلیل آنها دایرمدار ماهیت داری است و بنابراین، بر استحاله علم حصولی ماهوی اجمالی و تفصیلی دلالت دارد. صدر المتألهین استحاله شناخت حصولی تفصیلی ذات الهی را مورد اتفاق فلاسفه و عرفا می داند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۱).

نکته دوم) شناخت حصولی غیرماهوی خدا با مفاهیم فلسفی ممکن است؛ اعم از شناخت ایجابی ثبوتی که اساس خداشناسی فلسفی ایشان را تشکیل می دهد یا شناخت تنزیهی و سلبی. شناخت ایجابی ثبوتی نیز با محدودیت هایی روبه روست.

دیدگاه صدر المتألهین برگرفته از دیدگاه عرفاست. آنها از یک طرف ادراک ذات الهی را نقطه تحیر انبیا و اولیا برمی شمارند و از سوی دیگر، ناتوانی از درک ادراک را نوعی ادراک می دانند که این دو اشاره به استحاله علم تفصیلی و امکان علم اجمالی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۶).

براهین صدر المتألهین بر اثبات دو نکته بالا به دو حوزه برمی گردد: یکی شدت وجودی واجب الوجود و دیگری ضعف وجودی و ادراکی انسان. ما در اینجا نخست هر کدام از براهین ایشان را تبیین می کنیم و سپس به تبیین مقدار دلالت آن می پردازیم.

برهان اول: ماهیت‌نداری واجب‌الوجود

صدرالمتألهین چند برهان بر «استحاله علم حصولی ماهوی» اقامه کرده که بیشتر آنها به این برهان برمی‌گردد که علم حصولی ماهوی، بر مدار ماهیت است و واجب‌الوجود ماهیت ندارد؛ پس متعلق علم حصولی ماهوی قرار نمی‌گیرد. ایشان این برهان را با تقریرات متعدد زیر ذکر کرده است.

تقریر اول: لزوم انقلاب خارجی به ذهنی: علم حصولی ماهوی بر مدار حصول ماهیت در نفس است و واجب تعالی ماهیت ندارد؛ پس حصول ماهیتش در نفس، منتفی است. بنابراین، باید خود حقیقت واجب در نفس حاصل شود که مستلزم انقلاب است؛ زیرا حقیقت واجب، منشأ آثار خارجی است و نحوه وجود عینی خاص است؛ بدین معناکه خارجیت، عین ذات آن است و علم حصولی عبارت از صورت حاصل از شیء در ذهن یا حصول صورت معلوم نزد عقل است و تنها حقیقتی می‌تواند به این علم دانسته شود که بتواند همان‌گونه که به وجود خارجی در خارج موجود است، به وجود ذهنی نیز در ذهن موجود گردد؛ یعنی امری باشد که وجود خارجی و ذهنی دو کسوت و جامه زاید بر آن باشد؛ به گونه‌ای که گاه در این لباس و زمانی دیگر در آن دیگری قرار گیرد؛ نظیر ماهیات که در اثر ابهام وجودی، درباره وجودی خاص لایشرط بوده، به هر دو وجود می‌توانند محقق شوند. اما چیزی که خارجیت عین ذات آن است، نمی‌تواند به علم حصولی دانسته شود؛ وگرنه، لازم می‌آید ذات آن، که خارجی است با حفظ ذاتیات خود، یعنی خارجی بودن، در ذهن قرار گیرد و ذهنی شود یا اینکه هنگام انتقال به ذهن از ذات خود مبدل گردد و این دو مستلزم تناقض و انقلاب ذات است. بنابراین، واجب تعالی به دلیل آنکه خارجیت عین ذات آن است و از این رو، نمی‌تواند مجرد از وجود خارجی به نحوه دیگری از وجود، که وجود ذهنی و علم است درآید، هرگز معلوم به علم حصولی واقع نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۸۲).

این برهان را صدرالمتألهین نه تنها درباره واجب‌الوجود، بلکه در خصوص حقیقت وجود مطرح کرده است. تعریف منطقی یا به اجزای داخلی ماهیت، یعنی جنس و فصل است که تعریف به حلاً نامیده می‌شود، و یا به لوازم اجزای یادشده، یعنی به عرض خاص و عرض عام است که تعریف به رسم خوانده می‌شود. بنابراین، تعریف‌های منطقی همگی

بر مدار ماهیت است. اما حقیقت وجود فاقد ماهیت است و حصول خود وجود در ذهن، مستلزم انقلاب است. مطابق این برهان، تنها راه علم به حقیقت وجود، علم حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵، ۳۷؛ ۱۳۸۶، ص ۱۳۴).

تقریر دوم: لزوم تناهی ذات الهی: ثبوت علم حصولی ماهوی، مستلزم متناهی بودن معلوم است و خداوند متعال نامتناهی است؛ پس خداوند متعلق علم حصولی ماهوی قرار نمی‌گیرد (همو، ۱۴۲۹ق، ص ۶۳؛ ۱۳۶۰، ص ۲۲). دلیل اثبات صغرای برهان این است که علم حصولی ماهوی بر مدار ماهیت است و ماهیت، حد وجود بوده، نشانه محدودیت وجود است و بنابراین، علم حصولی ماهوی، مستلزم تناهی معلوم است.

در اندیشه صدر المتألهین نه تنها شدت و عدم تناهی وجود، مانع علم حصولی ماهوی است، بلکه نهایت ضعف وجود نیز حاجب علم حصولی ماهوی است. توضیح اینکه، معلوم بر سه قسم است: شدیدالوجود مانند واجب الوجود، ضعیف الوجود مانند حرکت و زمان، متوسط الوجود مانند اجسام مادی. عقل بشر از ادراک قسم نخست که به علم حضوری و شهودی دریافت می‌شود، ناتوان است. همچنین عقل از ادراک قسم دوم نیز به دلیل ضعف وجود و هستی آنها ناتوان است، ولی قوه ادراکی بشر توان ادراک قسم سوم و احاطه علمی بر آنها را داراست. دلیل ناتوانی عقل از ادراک مفهومی واجب، شدت کمال و فعلیت اوست، و دلیل مدرک نبودن ممتنع، نهایت نیستی و بطلان آن می‌باشد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸۷).

تقریر سوم: لزوم احاطه بر ذات الهی: تعلق علم حصولی ماهوی، بیانگر احاطه عالم بر معلوم است؛ زیرا ماهیت معلوم که بیانگر حدود وجودی اوست، نزد عالم حاصل شده، عالم بر آنها احاطه علمی پیدا می‌کند؛ درحالی که واجب الوجود محیط مطلق بر همه اشیا بوده، محاط کسی قرار نمی‌گیرد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ۱۳۶۰، ص ۲۲).

تقریر چهارم: لزوم حد و برهان: تعلق علم حصولی ماهوی به ذات الهی، مستلزم ثبوت حد و برهان برای اوست؛ زیرا حدّ تام از جنس قریب و فصل قریب، و حد ناقص از جنس بعید و فصل قریب یا از فصل قریب به تنهایی تشکیل می‌شود (علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۱-۲۲۲) و همه اینها از سنخ ماهیت‌اند. بنابراین، علم حصولی ماهوی که بر مبنای حصول ماهوی است، بیانگر حدّداری معلوم می‌باشد. از سوی دیگر، با توجه به

مشارکت حد و برهان در اجزاء، واجد حد، واجد برهان، و فاقد حد، فاقد برهان است. واجب الوجود به دلیل ماهیت‌نداری، فاقد حد و برهان بوده، متعلق علم حصولی ماهوی قرار نمی‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵؛ ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۲).

صدرالمتألهین این برهان را درباره حقیقت وجود نیز مطرح کرده است. ایشان برای نفی حد و رسم از وجود، از اعم بودن مفهوم وجود نیز استفاده کرده، می‌گوید: چون وجود اعم اشیاست، دارای جنس نیست و چون جنس ندارد، فصل و در نتیجه لوازم جنس و فصل، یعنی عرض عام و خاص نیز ندارد و در نتیجه نمی‌تواند به حد یا رسم درآید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵).

تقریر پنجم: لزوم ترکیب در ذات الهی: ثبوت علم حصولی ماهوی، مستلزم ترکیب در ذات الهی است و خداوند متعال بسیط محض است؛ پس خداوند معلوم حصولی کسی قرار نمی‌گیرد (همو، ۱۴۲۹ق، ص ۶۳؛ ۱۳۶۰، ص ۲۲). وجه تلازم میان علم حصولی ماهوی و ترکیب این است که علم حصولی ماهوی بر مدار ماهیت است و ترکیب از وجود و ماهیت، شر ترکیب‌هاست (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۶، تعلیقه ۱).

تقریر ششم: صورت‌نداری ذات الهی: واجب الوجود صورت مساوی ندارد و هر چیزی که صورت مساوی نداشته باشد، متعلق علم حصولی ماهوی قرار نمی‌گیرد؛ پس واجب الوجود متعلق علم حصولی ماهوی قرار نمی‌گیرد (همو، ۱۴۲۹ق، ص ۶۳؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۶). صدرالمتألهین نفی صورت مساوی را در کنار نفی حد و رسم ذکر کرده است؛ درحالی‌که تعریف با فصل و عرض خاص، شامل تعریف به صورت مساوی نیز می‌گردد.

حکیم سبزواری در توجیه این مطلب یادآور می‌شود که منظور از صورت مساوی در اینجا دو احتمال دارد: احتمال نخست اینکه، منظور از صورت، مفهوم، و منظور از مساوات، مساوات در وضوح و جلا باشد. بنابراین، حقیقت وجود، فاقد مفهوم مساوی با خودش از حیث وضوح و جلا است. احتمال دوم اینکه، منظور از آن، مرتبه‌ای از مراتب خارجی وجود باشد. بنابراین، مرتبه‌ای از مراتب وجود را نمی‌توان با مرتبه دیگری از آن مراتب شناخت (سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۴۴۴). اما مطابق بیانات صدرالمتألهین در شرح اصول کافی منظور از صورت مساوی، ماهیت است که با ماهیت خارجی مساوی بوده،

حکایت‌کننده ماهیت خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۶).

تقریر هفتم: نفی مثل، شبه و ضد: یکی از راه‌های علم حصولی، شناخت اشیا با مثل، شبه یا ضد آنهاست، که واجب‌الوجود فاقد اینهاست و بنابراین، علم حصولی از این راه‌ها نیز درباره ذات الهی ممکن نیست (همو، ۱۴۲۹ق، ص ۶۳؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۲). اثبات مثل، بیانگر وحدت ماهوی دو چیز است و خداوند فاقد ماهیت است. ضد به دو معناست: یکی مساوی در قوه و ممانع، و دیگری مشترک در موضوع واحد. اما وجودات امکانی، معلول الهی بوده، ممانع او نیستند و واجب‌الوجود بی‌نیاز از موضوع است و بنابراین، ضد ندارد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۵). قاعده «تُعرف بالأشياء بأضدادها» شامل ضد به معنای عام آن است؛ چنان‌که صدرالمتألهین این قاعده را درباره ضد، نقیض و مثل نیز صادق می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲). بنابراین، خداوند متعال فاقد مثل، شبه و ضد است. آنچه در ذهن بوده و در علم حصولی مطرح است، نه خود خداست و نه مثل خدا که از مماثل به مماثل دیگر پی ببریم؛ چون خداوند منزّه از مثل است و هیچ تشابهی میان هستی صرف و مفهوم ذهنی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲).

تقریر هشتم: لزوم معلولیت: تعلق علم حصولی ماهوی به چیزی، بیانگر معلولیت معلوم است؛ زیرا علم حصولی ماهوی بر مدار ماهیت است و هر ماهیت‌داری، ممکن‌الوجود و معلول است. بنابراین، واجب‌الوجود متعلق علم حصولی قرار نمی‌گیرد. صدرالمتألهین برهان دیگری نیز نزدیک به همین برهان اقامه کرده مبنی بر اینکه ثبوت علم تفصیلی به چیزی، مستلزم معلولیت معلوم برای عالم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۳۳). اما این برهان، ناظر به علم حضوری است که در بخش علم حضوری گذشت.

نقطه مشترک تقریرات بالا، ماهیت‌نداری واجب‌الوجود است که به‌عنوان حیثیت تعلیلی، مشترک میان این تقریرات است. مقدار دلالت این برهان با تقریرات هشت‌گانه-اش، استحاله مطلق علم حصولی ماهوی است؛ اعم از علم حصولی ماهوی اجمالی و تفصیلی؛ زیرا نقطه اصلی این تقریرات، حصول ماهوی اشیا در نفس است، نه اجمال یا تفصیل در علم حصولی. بنابراین، تفکیک میان علم اجمالی و تفصیلی درباره علم حصولی ماهوی صحیح نیست.

برهان دوم: تشخیص ذات الهی

علم حصولی دایرمدار حصول مفاهیم نزد عالم است، ولی واجب‌الوجود فاقد مفهوم ذهنی می‌باشد؛ زیرا مفهوم بماهوم مفهوم همیشه کلی است؛ درحالی‌که واجب‌الوجود شخصی و جزئی است. پس واجب‌الوجود فاقد مفهوم ذهنی است و متعلق علم حصولی قرار نمی‌گیرد (همو، ۱۴۲۹ق، ص ۶۳؛ ۱۳۶۰، ص ۲۲). توضیح اینکه، علم حصولی به علم جزئی و علم کلی منقسم می‌شود: علم جزئی، علم حسی و خیالی، و علم کلی، علم عقلی است. اما در نظام فلسفی صدرالمآلهین، ملاک تشخیص وجودات، نحوه وجود خارجی بوده، نحوه هر وجودی که بیانگر مرتبه آن وجود خاص است، مقوم آن وجود خاص بوده، به همان اختصاص دارد (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸). تشخیص و کلیت که بیانگر عدم قابلیت صدق بر کثیرین و موجب شرکت‌ناپذیری است، تنها در سایه نحوه وجود خارجی به‌دست می‌آید؛ زیرا صدق هر موجودی از موجودات خارجی منحصر به خودش است. بنابراین، نه غیر بر او منطبق است و نه او بر غیر خود انطباق می‌یابد و نه آن شخص ذیل امری مندرج است و نه هیچ امری ذیل آن شخص اندراج دارد، و آنچه بر آن انطباق می‌یابد، چیزی جز مفهوم جامعی نیست که حاکی و اماره آن است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰؛ ۱۳۸۶، ص ۲۲۳، ۲۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۶۵).

بر اساس این مبنا، مفاهیم ذهنی بما هی مفاهیم، تشخیص ندارند و از وصف جزئیت برخوردار نیستند و همیشه کلی‌اند. اما جزئیت و کلیت مفاهیم با توجه به ارتباط آنها با خارج و معلوم بالعرض تبیین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۴۶). بنابراین، هرگونه اندیشه مفهومی و علم حصولی، کلی و بر افراد فراوان، صدق‌پذیر است؛ درحالی‌که خداوند، شخص معین است و چون هیچ کلی‌ای، شخص نیست، پس خداوند معلوم حصولی قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۹۶).

این برهان به علم حصولی ماهوی اختصاص ندارد، بلکه در علم حصولی با مفاهیم فلسفی نیز جاری است. مؤدای این برهان این است که خداوند، خود مفهوم ذهنی نیست. اما روشن است که پذیرش این مطلب، بیانگر استحاله علم حصولی نیست؛ زیرا خداوند گرچه خود مفهوم ذهنی نیست، ممکن است با مفهوم ذهنی شناخته شود.

برهان سوم: لزوم تناقض در اثبات و نفی موضوع

واجب الوجود، وجود صرفی است که بدون موضوع است. حال اگر آن را با علم حصولی ادراک کنیم، لازم می‌آید دارای موضوع باشد و بنابراین، تناقض پدیدار می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۲). توضیح اینکه، اگر حقیقت واجب الوجود به ذهن بیاید، ذهن برای او موضوع می‌شود. بنابراین، از قبیل وجود فی موضوع می‌گردد و انقلاب محال رخ می‌دهد. تلازم میان موضوع داری و علم حصولی به ذات الهی را این‌گونه نیز می‌توان تقریر کرد که علم حصولی بر مدار حصول مفاهیم در ذهن است که بیانگر موضوع بودن ذهن برای معلوم بالذات می‌باشد. تفاوت این دو تقریر در این است که بر اساس تقریر نخست، حقیقت واجب، و مطابق تقریر دوم، مفهومش به ذهن می‌آید. اما تقریر دوم، منظور نیست؛ زیرا از «موضوع نداری حقیقت واجب» و «موضوع داری مفهوم واجب» تناقضی لازم نمی‌آید.

این برهان نیز همچون برهان بالا، به علم حصولی ماهوی اختصاص ندارد، بلکه در علم حصولی با مفاهیم فلسفی نیز جاری است. مؤدای این برهان نیز این است که خداوند خود مفهوم ذهنی نیست.

برهان چهارم: ضعف انسان مدرک به سبب تدبیر بدن

صدر المتألهین علم حصولی را به واجب الوجود و ممتنع الوجود محال می‌داند. به باور ایشان معلوم بر سه قسم است: شدید الوجود مانند واجب الوجود، ضعیف الوجود مانند حرکت و زمان، و متوسط الوجود مانند اجسام مادی. عقل بشر از ادراک قسم نخست به دلیل شدت وجودی‌اش، ناتوان است. همچنین عقل از ادراک قسم دوم نیز به دلیل ضعف وجود و هستی آنها ناتوان است، ولی قوه ادراکی بشر توان ادراک قسم سوم و احاطه علمی بر آنها را داراست.

برهان ایشان بر این مدعا این است که از یک طرف، نفوس انسانی، مخلوق و محدودند و از سوی دیگر، نفس انسانی به تدبیر بدن اشتغال دارد. بنابراین، به سبب این اشتغال، نفوس بشری در عالم طبیعت در مقام خیال و حس هستند و توانایی ادراک امور عقلی را ندارند. همان‌گونه که غذا و کسی که غذا را می‌خورد، باید از یک سنخ باشند، ادراک کننده و آنچه ادراک می‌شود نیز باید مسانخ باشند و چون اکثر نفوس بشری در عالم طبیعت در مقام خیال و حس هستند، با امور محسوس و متخیل مسانخت داشته، آنها را

به سادگی و سهولت ادراک می‌کنند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸۷).
مدعای ایشان در این برهان، استحاله علم حصولی تفصیلی به خداست (همان، ج ۱، ص ۳۸۷)، اما ذیل این برهان بر استحاله مطلق علم حصولی عقلی، اعم از ماهوی و غیرماهوی دلالت دارد.

برهان پنجم: محدودیت قلمرو ادراکات انسان

در اندیشه صدرالمتألهین، تمام قوای ادراکی، چه عقلی، چه خیالی و چه حسی، در مقام درک خدا در یک رتبه‌اند و از درک خدا ناتوان‌اند. این از آن‌روست که احساس به چیزی تعلق می‌گیرد که در عالم خلق است، و تعقل نیز به آنچه در عالم امر است، تعلق می‌گیرد. خداوند فوق هر دو عالم است؛ پس حسن و عقل از او محجوب هستند. ایشان در ادامه گفته است که عقل، مفهوم وجود را تصور، و از روی برهان حکم می‌کند که آن، مبدئی دارد که اگر در عقل مرتسم گردد، این مفهوم می‌تواند به صورت لذاته از آن منتزع گردد؛ لیکن ارتسام این حقیقت در عقل ممتنع است؛ پس در ماهیات، ابتدا منتزع منه را تصور می‌کند، بعد از آن معانی مصدریه را از آن انتزاع می‌نماید. در اینجا نیز ابتدا مفهوم وجود انتزاعی را تعقل می‌کند و بعد از آن حکم می‌نماید که برای آن منتزع منه بالذات هست (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۲). این برهان بر استحاله علم تفصیلی به خدا، اعم از ماهوی و غیرماهوی دلالت دارد.

برهان ششم: تناهی انسان وعدم تناهی خدا

ناتوانی ادراک حق از سوی خدا نیست، بلکه از سوی ماست؛ زیرا ما به لحاظ همراهی با ماده، دچار ضعف در ادراک و تعقل هستیم. حال هر چه از ماده دورتر شویم، تعقل ما از آن کامل‌تر خواهد شد و اگر به کلی از ماده مفارقت یابیم، معقول ما از آن جناب کامل‌تر از آنچه پیش از آن بوده، خواهد بود. اما باز هم نمی‌توانیم او را به نحو کامل درک کنیم؛ زیرا توان ادراک ما متناهی و خداوند نامتناهی است و متناهی را بر نامتناهی احاطه نیست. از این رو، غایت معرفت او، اعتراف به عجز و قصور است (همان، ص ۱۳۷). آمدی (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۸۱) نیز این برهان را که بر استحاله علم تفصیلی به خدا، اعم از ماهوی و غیرماهوی دلالت دارد، ذکر کرده است.

برهان هفتم: شدت ظهور الهی

این استدلال یکی از استدلال‌های اصلی ملاصدرا بر اثبات ناتوانی انسان در ادراک خداوند است؛ استدلالی که هم محدودیت ادراک حصولی و هم محدودیت ادراک حضوری را در این زمینه اثبات می‌کند. این استدلال در فلسفه اشراق ریشه دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۲). مطابق این برهان، از آنجاکه واجب به لحاظ فضیلت وجود در بالاترین درجه و مرتبه نورافشانی است، باید وجود او نزد ما ظاهرترین اشیا باشد، ولی چون می‌بینیم عکس این مطلب برقرار است، می‌فهمیم کمال مطلق خداوند، به زمینه ضعف نفس و دوری آن از منبع وجود و معدن نور و ظهور، نفس را از شناخت حضرت حق ناتوان می‌سازد. این امر به واسطه سنخ ذات نفس و مقارنت او با ماده بوده، ناشی از حق نیست. بنابراین، ناتوانی انسان از شناخت خدا، ناشی از خفای حضرت حق نیست، بلکه ناشی از شدت ظهور او و قصور و ناتوانی ابزارهای ادراکی انسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۶؛ ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۱).

با تأمل دربراهین بالا، روشن می‌شود که مؤدای آنها این است که:

اولاً، علم حصولی ماهوی، اعم از اجمالی و تفصیلی به خدا محال است.

ثانیاً، مطلق علم حصولی تفصیلی، اعم از ماهوی و غیرماهوی به خدا محال است.

ثالثاً، خداوند، خود مفهوم ذهنی در علم حصولی، اعم از علم حصولی ماهوی یا غیرماهوی نیست.

تحلیل و بررسی امکان شناخت ذات واجب الوجود

تحلیل و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین را در دو محور شناخت حضوری و حصولی پی می‌گیریم.

تحلیل و بررسی امکان شناخت حضوری

صدرالمتألهین شناخت حضوری اجمالی را ممکن و شناخت حضوری تفصیلی را محال می‌داند. در تحلیل این دیدگاه توجه به نکات زیر لازم است:

نکته اول: امکان علم حضوری اجمالی از سوی برخی پژوهشگران نقد شده است. ایشان یادآور شده‌اند که لازمه علم حضوری، حضور وجود خارجی نزد عالم است که در این صورت، وجود خارجی از عینیت و واقعیت خارجی اش سلب می‌شود و به وجود

ذهنی متحول می‌گردد که بیانگر انقلاب خارجیت به ذهنیت است (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۸).

اما این نقد وارد نیست و ناشی از عدم تأمل کافی در نحوه تصویر علم حضوری معلول به علتش است. توضیح اینکه، علم حضوری معلول به علتش در حکمت متعالیه با استفاده از وجود رابط چنین تبیین شده است: تمام وجودات امکانی و معلولات، وجود رابط در برابر خدا بوده، فقر و تعلق به علت، عین ذات آنهاست. بنابراین، معلول، عین ربط به علت بوده، خارج از ذات علت نیست. از سوی دیگر، علت به خودش علم حضوری دارد؛ پس معلول نیز به علتش علم حضوری دارد؛ زیرا علت که به ذاتش علم حضوری دارد، معلول نیز در جانب عالم قرار داشته، خارج از ذات علت نیست و چون معلوم در اینجا ذات علت است، پس معلول به ذات علت، علم حضوری دارد. بنابراین، علم حضوری معلول به علت، به علم حضوری علت به خودش برمی‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۴۲).

نکته دوم: شناخت حضوری اجمالی الهی که به اندازه سعه وجودی خود معلول است، قابل پذیرش نیست؛ زیرا واجب‌الوجود چون بسیط محض است و بسیط، مرکب از حیثیات، شئون و وجوه گوناگون نیست یا معلوم بالکنه و یا مجهول بالکل است و حالت سومی که علم به برخی از جهات و جهل به بعضی دیگر باشد، برای آن متصور نیست. بنابراین، اگر علم حضوری نفوس به ذات باری پذیرفته شده است، این علم الزاماً باید متعلق به نفس حقیقت بسیطه واجب به‌نحو اکتناه باشد.

برخی اندیشمندان اشکال بالا را چنین پاسخ داده‌اند که ذات اقدس الهی گرچه بسیط محض است و تبعیض‌بردار نیست، لیکن علم ممکن به واجب، به وسعت معلوم نمی‌باشد، بلکه به اندازه عالم است. عالم به خدمت معلوم و شاهد به محضر مشهود می‌رود و در حوزه وجود و شهود خود از آن نصیب می‌برد. بنابراین، هیچ مخلوقی به کنه ذات واجب پی نمی‌برد، بلکه همه مخلوق‌ها، حتی معلول اول، از طریق حجاب وجود خود و مشاهده نفس ذات خویش به شهود حق نایل می‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۰). اما این پاسخ قابل پذیرش نیست و لازم است میان علم حصولی و حضوری از یک طرف، و میان معلوم بسیط و مرکب از طرف دیگر تفکیک شود: در علم حضوری به معلوم بسیط، بساطت معلوم، مانع تبعض‌برداری علم است، ولی در علم حصولی به

مرکب و نیز به بسیط، تبعض در علم صحیح است؛ زیرا علم حصولی، با واسطه سامان می‌پذیرد و بساطت در مقام ثبوت، با تبعض برداری در مقام اثبات ناسازگار نبوده، تبعض برداری بیانگر علم به برخی جهات و شئون معلوم است.

نکته سوم: تصویر یادشده از شناخت حضوری اجمالی الهی از نگاه دیگری نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا با توجه به بساطت ذات الهی، علم به ذات او تبعض بردار نیست. بنابراین، علم حضوری معلول به علت، در واقع، علم معلول به علت نیست؛ چراکه با توجه به بساطت علت، معلوم در اینجا، علت نیست. افزون بر اینکه مطابق تصویر بالا از شناخت حضوری معلول به علت، این شناخت، به شناخت حضوری معلول به ذات خودش برمی‌گردد؛ زیرا عالم و معلوم، خود معلول است. بنابراین، ذات الهی، معلوم حضوری قرار نمی‌گیرد.

تحلیل و بررسی امکان شناخت حصولی

در اندیشه صدرالمتألهین، شناخت حصولی ماهوی خدا محال است؛ اعم از شناخت اجمالی و تفصیلی، ولی شناخت حصولی غیرماهوی و با مفاهیم فلسفی، ممکن است. در تحلیل این دیدگاه، توجه به نکات زیر لازم است:

نکته اول: صدرالمتألهین با اینکه در مسئله اصالت وجود، نظریه اصالت وجود را پذیرفته، ولی رگه‌های اصالت ماهیت در نظام فلسفی ایشان و از جمله در مسئله قلمرو شناخت خدا کاملاً مشهود است. برهان اول ایشان و نیز دسته اول از عبارات ایشان، به‌ویژه استنتاج لزوم علم حضوری از استحاله خصوص علم حصولی ماهوی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴) با مجموعه نظام فلسفی صدرالمتألهین از جهات متعدد زیر ناسازگار است:

یکم) تحقق ماهیات در خارج و ترتب آثار بر ماهیات موجود در خارج، با اصالت وجود ناسازگار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۳، تعلیقه ۱).

دوم) مطابق نظام فلسفی حکمت متعالیه، حرکت گویای نحوه وجود شیء سیال بوده، بیانگر تغییر تدریجی و متصل آن است. با توجه به حرکت جوهری، جوهر و ذات شیء نیز در تغییر و تحول همیشگی است و از آنجاکه ماهیت حد وجود است، از هر مقطع شیء متحرک انتزاع می‌شود و این نشان می‌دهد که ماهیت برای امر متحرک، تحقق

بالفعل نداشته، بلکه از حدود و مقاطع فرضی آن انتزاع می‌شود. بنابراین، ماهیت نیز در طول حرکت وجودی، امری فرضی خواهد بود و شیء متحرک جز در آغاز و انجام، ماهیت بالفعل ندارد. پس شناخت اشیا از سوی ماهیات آنها ممکن نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۷۹۳-۷۹۴؛ شیروانی، ۱۳۸۲، ص ۹۷).

سوم) وجودات امکانی بنا بر تحلیل‌های حکمت متعالیه از سنخ وجود رابط‌اند و وجود رابط نیز ماهیت ندارد. بنابراین، وجودات امکانی ماهیت ندارند تا به ذهن بیایند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۹). اختلاف نوعی وجود رابط با وجود مستقل نیز بر فرض پذیرش آن نمی‌تواند مشکل را برطرف کند؛ زیرا اختلاف نوعی ناظر به مقام اثبات بوده، تنها بر ملاحظه استقلال و وجود رابط دلالت می‌کند و هرگز به مقام ثبوت ربطی نداشته، حقیقت وجود رابط را مستقل نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۰).

چهارم) بنا بر تفسیر ماهیت به «حد وجود»، ماهیت، تابع وجود محدود بوده، تنها در پرتو آن محقق می‌گردد و با تعدد محدود، ماهیت نیز متعدّد می‌شود. بنابراین، وحدت ماهوی موجود ذهنی با موجود خارجی قابل پذیرش نیست.

پنجم) صدرالمتألهین گرچه با دید ابتدایی وحدت تشکیکی را می‌پذیرد، با دید عمیق به وحدت شخصی وجود می‌رسد و وجودهای خارجی را سایه، ظهور و جلوه حقیقت یگانه هستی می‌شمارد که از آن واجب‌الوجود است، و همان تحلیلی را که از ماهیت به عمل می‌آورد و مطابق آن ماهیت، سایه و ظهور وجودهای شخصی است، درباره وجودهای خارجی نیز انجام می‌دهد و وجودهای خارجی را سایه و ظهور وجود یگانه باری تعالی برمی‌شمارد. مطابق این مبنا، تصویر بالا از وجود ذهنی کاملاً رد می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۱؛ ۱۳۸۶، ص ۱۷۱؛ شیروانی، ۱۳۸۲، ص ۹۹؛ اسماعیلی، ۱۳۹۴، ص ۳۲).

نکته دوم: برهان اول ایشان و نیز دسته اول از عبارات ایشان، به‌ویژه استنتاج لزوم علم حضوری از استحاله خصوص علم حصولی ماهوی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴) افزون بر ناسازگاری با مجموعه نظام فلسفی صدرالمتألهین، اخص از مدعاست؛ زیرا استحاله خصوص علم حصولی ماهوی، بیانگر استحاله مطلق علم حصولی حتی با مفاهیم غیرماهوی نیست. دیدگاه ایشان مبتنی بر تخصیص علم حصولی به نظام تعریف حلدی و

رسمی است، ولی راه علم حصولی، منحصر در حد و رسم نبوده، نظام تعریف حدی و رسمی تنها در مفاهیم ماهوی مطرح می‌شود و همه مفاهیم غیرمشمول نظام تعریف حدی و رسمی نیستند.

مفاهیم به‌طور کلی به مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی تقسیم می‌شود. مفاهیم ماهوی، بیانگر حدود وجودات بوده، مخصوص موجوداتی است که واجد ماهیت باشند. این مفاهیم بر مصادیق خارجی صدق می‌کنند و انتزاع آنها به آسانی سامان می‌پذیرد. بنابراین، عروض و اتصاف آنها خارجی است. مفاهیم منطقی بر اشیای خارجی حمل نمی‌شوند و عروض و اتصاف آنها ذهنی است. مفاهیم فلسفی مطابق دیدگاه مشهور فلاسفه، بر اشیای خارجی قابل حمل بوده، ولی فاقد مابایزاء خارجی است؛ گرچه منشأ انتزاع خارجی دارند. بنابراین، عروض آنها ذهنی، ولی اتصاف آنها خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۴۹، ج ۴، ص ۴۶۴). نظام تعریف حدی و رسمی، تنها در مفاهیم ماهوی مطرح می‌شود. بنابراین، تخصیص علم حصولی به تعریف مبتنی بر جنس و فصل، مستلزم تخصیص مفاهیم کلی در مفاهیم ماهوی است که پذیرفته نمی‌شود. نظام تعریف مبتنی بر جنس و فصل گرچه درباره ذات الهی مطرح نیست، درعین حال، باب علم حصولی از طریق مفاهیم فلسفی باز است.

نکته سوم: نقطه اصلی اشکال در دیدگاه صدرالمتألهین، تخصیص علم حصولی به علم حصولی ماهوی است، ولی همان‌طور که گفتیم، علم حصولی شامل علم حصولی ماهوی و غیرماهوی می‌شود. نظام تعریف ماهوی گرچه درباره ذات الهی مطرح نیست، نظام تعریف غیرماهوی و علم حصولی مبتنی بر مفاهیم فلسفی درباره ذات الهی ممکن است. مفاهیم فلسفی بیانگر حدود وجود نبوده، بلکه بیانگر نحوه وجود است. این مفاهیم بر خداوند متعال صدق می‌کنند و در عین وحدت معنا، در مصداق اختلاف دارند. از این نظر است که حکیم سبزواری در نقد دیدگاه صدرالمتألهین، علم به حقیقت وجود را از راه مفاهیم عام به‌عنوان نقض بر دیدگاه استحاله علم حصولی به حقیقت وجود ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۰، تعلیقه ۳).

اما اشکال مهم بر صدرالمتألهین، ناظر به نحوه تفسیر ایشان از مفاهیم فلسفی است. توضیح اینکه، در تفسیر مفاهیم فلسفی سه دیدگاه عمده مطرح است:

دیدگاه نخست در کلمات شیخ‌الرئیس و بهمنیار دیده می‌شود و از سوی سهروردی و

محقق طوسی تکامل یافته است. در این دیدگاه، میان مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی تفکیک نشده، مفاهیم فلسفی از سنخ مفاهیم منطقی است و هر دو اموری صرفاً ذهنی شمرده می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳؛ بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۱، ج ۱، ص ۳۴۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵-۶۷).

دیدگاه دوم از سوی محقق قوشچی پایه‌گذاری شده، به دست فلاسفه پس از ایشان تکامل یافته و به اندیشه غالب میان فلاسفه تبدیل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰، یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲). در این دیدگاه، میان مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی تفکیک شده است: مفاهیم فلسفی دارای اَتصاف خارجی و عروض ذهنی است، ولی مفاهیم منطقی، عروض و اَتصاف ذهنی دارد.

دیدگاه سوم از سوی صدرالمُتألّهین پایه‌گذاری شده است. در این دیدگاه، مفاهیم فلسفی افزون بر اَتصاف خارجی، وجود و عروض خارجی نیز دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

مشکل عمده در نظام معرفتی حکمت متعالیه این است که از یک طرف واجب‌الوجود به دلیل ماهیت‌نداری، فاقد مفاهیم ماهوی است و از سوی دیگر، صدق مفاهیم فلسفی بر او مستلزم ترکیب در ذات الهی است؛ زیرا مطابق دیدگاه صدرالمُتألّهین، مفاهیم فلسفی افزون بر منشأ انتزاع خارجی، دارای مابایزاء خارجی هستند و در نتیجه، تعدّد مفاهیم فلسفی صادق بر یک موجود، بیانگر تعدّد مابایزاء خارجی است و با بساطت آن موجود سازگار است. بنابراین، راه شناخت الهی با همه اقسام مفاهیم مسدود می‌باشد.

نکته چهارم: مدعای ایشان در دسته دوم از عبارات، استحاله علم حصولی ماهوی اکتناهی یا تفصیلی است، ولی همان‌طور که گذشت، حاصل براهین ایشان، به‌ویژه برهان نخست ایشان که بر اثبات مدعای نخست وی اقامه شده، به این نکته برمی‌گردد که علم حصولی عبارت از حصول ماهیت اشیا در نفس است و خداوند فاقد ماهیت است. اما در این نکته، تفاوتی میان علم حصولی تفصیلی و اجمالی نیست؛ زیرا مطابق مبنای ایشان، تنها راه علم حصولی، حصول ماهیات اشیا در نفس است و وقتی خداوند فاقد ماهیت باشد، راه علم حصولی اجمالی نیز بر او بسته است. بنابراین، نقطه اصلی برهان‌های یادشده، حصول ماهوی اشیا در نفس است، نه اجمال یا تفصیل در علم حصولی. از این رو، تفکیک میان علم اجمالی و تفصیلی در باب علم حصولی صحیح نیست.

نکته پنجم: برخی پژوهشگران به نقد برهان اول ایشان درباره کیفیت علم به حقیقت وجود پرداخته، یادآور می‌شود که تفاوتی میان ماهیت خارجی با وجود خارجی نیست؛ زیرا همان‌طور که حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید، ماهیت خارجی نیز به ذهن نمی‌آید؛ زیرا ماهیات با حمل اولی در ذهن موجودند، نه ماهیات خارجی (ماهیت به حمل شایع). از سوی دیگر، همان‌طور که در ماهیت خارجی، مفهوم مطابق با ماهیت خارجی به ذهن می‌آید، در وجود خارجی نیز مفهوم مطابق آن به ذهن می‌آید (معلمی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۴). اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا ماهیت خارجی با ماهیت ذهنی، اتحاد ماهوی داشته، تفاوت آنها تنها در وجود آنهاست. بنابراین، ماهیت ذهنی، با ماهیت خارجی اتحاد ماهوی دارد؛ برخلاف مفهوم وجود که از سنخ وجود خارجی نیست.

نکته ششم: در تقریر نخست از برهان اول، لزوم انقلاب خارجی به ذهنی، تالی فاسدی برای تعلق علم حصولی به خدا نیست؛ زیرا مطابق مبنای صدرالمتألهین در تخصیص علم حصولی به علم به ماهیت، تنها راه علم حصولی، حضور ماهیت معلوم نزد عالم است. اما وقتی حقیقت وجود یا حقیقت واجب تعالی به ذهن بیاید، با اینکه انقلاب خارجی به ذهنی رخ می‌دهد، ولی در اینجا ماهیت معلوم به ذهن نیامده تا تالی فاسدی برای تعلق علم حصولی به حقیقت وجود یا حقیقت واجب تعالی باشد. بنابراین، اینکه ایشان لزوم انقلاب خارجیت را به ذهنیت تالی فاسدی برای تعلق علم حصولی به حقیقت واجب یا وجود دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵، ۳۷، ۱۱۳؛ ۱۳۸۶، ص ۱۳۴) صحیح نیست. نکته دیگر اینکه، تقریر نخست از برهان سوم ایشان نیز به تقریر نخست از برهان اول بر می‌گردد و اشکال بالا بر آن وارد است. در تقریر دوم از برهان سوم نیز میان حقیقت واجب که وجودی بدون موضوع است و مفهوم آن، که واجد موضوع است، خلط شده است.

نکته هفتم: تقریر دوم از برهان اول نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا افزون بر اینکه علم حصولی منحصر در علم حصولی به ماهیات نیست و شامل مفاهیم غیرماهوی نیز می‌شود، انسان بر ادراک نامتناهی قدرت دارد. توضیح اینکه، کیفیت ادراک و انتزاع مفاهیم فلسفی همچون مفهوم وجود مطلق، نامتناهی، ذات ازلی و غیره بدین صورت است که این اطلاق را با کمک «نفی» تصور می‌کنیم؛ چراکه مفهوم «وجود» مشترک را تصور می‌نماییم و سپس شباهت و مماثلت وجود حق را با دیگر وجودات در محدودیت و

بعضی جهات دیگر از ذات حق سلب می‌کنیم و بدین ترتیب، از ذات حق که وجود مطلق است، تصویری در ذهن خود می‌آوریم. تصور «لا یتناهی» نیز همین‌طور است. پس ذهن به‌طور مستقیم نمی‌تواند «نامتناهی» را تصور کند، ولی به‌طور غیرمستقیم می‌تواند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۵). این مفاهیم گاه به‌عنوان وجودات خاص ذهنی ملاحظه می‌شوند و گاهی به‌عنوان مفاهیم حاکی از محکی‌شان، و با ملاحظه دوم از محکی خویش حکایت می‌کنند. بر اساس این توضیحات، پاسخ برهان ششم نیز روشن می‌شود.

نکته هشتم: برهان دوم ایشان نیز پذیرفتنی نیست. توضیح اینکه، لازم است میان دو مسئله تفکیک شود: اول اینکه، آیا خداوند مفهوم ذهنی است؟ دوم اینکه، آیا خداوند مفهوم دارد؟ برهان دوم ایشان ناظر به مسئله نخست است؛ درحالی‌که آنچه در علم حصولی مطرح است، مسئله دوم است. توضیح اینکه، در مسئله نخست، برهان‌های فراوانی بر این دلالت دارد که خداوند مفهوم ذهنی نیست؛ زیرا مفهوم ذهنی اولاً، محصول فکر و مولود اندیشه بشر است. ثانیاً، سابقه نیستی دارد و گاه با فراموشی یا سببی دیگر لاحق‌ه عدم پیدا می‌کند. ثالثاً، کلی است و بر افراد فراوان صدق‌پذیر است؛ درحالی‌که خداوند هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها را ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۹ق، ص ۶۳؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱). اما آنچه در علم حصولی مطرح است، مسئله دوم است که مفهوم‌داری است و با توجه به تعمیم مفاهیم کلی به مفاهیم ماهوی، منطقی و فلسفی، ذات الهی مفاهیم فلسفی دارد و محکی آنها قرار می‌گیرد (اسماعیلی، ۱۳۹۳، ص ۵۵).

نکته نهم: تصویر ایشان از علم حصولی اجمالی نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا مطابق برخی تعبیرات ایشان، شناخت اجمالی ذات الهی عبارت است از اینکه خداوند متعال را با مفاهیم عام بشناسیم؛ بدین صورت که بدانیم این مفاهیم، مخلوق و مصنوع انسان بوده، خداوند منزّه از آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۴). اما در این برهان، میان حیثیت حکایت‌گری مفاهیم و حیثیت وجود خود مفاهیم، خلط شده است: مفاهیم یادشده گرچه با لحاظ دوم، ممکن‌الوجود و مخلوق نفس انسان‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۴۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۶) با حیثیت اول از محکی خودشان حکایت می‌کنند. اینکه در برخی روایات، مفاهیم و تصورات ذهنی، مخلوق توصیف شده‌اند، ناظر

به لحاظ دوم است؛ درحالی که ما خداوند را به عنوان مفهوم نمی‌شناسیم، بلکه به عنوان محکی مفهوم تصور می‌کنیم. صدر المتألهین نیز در برخی موارد این مطلب را یادآور شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۳). افزون بر اینکه تصویر بالا از علم حصولی اجمالی، با الهیات سلبی هماهنگ است که قابل پذیرش نیست و با مجموعه نظام خداشناسی در حکمت متعالیه سازگاری ندارد.

نکته دهم: برهان چهارم نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا این برهان بر فرض صحّت، میان علم تفصیلی و اجمالی تفصیل نداده، بر استحاله هر دو دلالت می‌کند که برخلاف مدعای ایشان است. افزون بر اینکه مدعای ایشان، امکان تعقل وجودات متوسط و استحاله تعقل موجودات شدید و ضعیف است؛ درحالی که برهان یادشده بر استحاله مطلق تعقل دلالت دارد. بر اساس این بیانات، پاسخ برهان پنجم ایشان نیز روشن می‌شود. برهان هفتم ایشان نیز تنها بر استحاله علم حضوری تفصیلی دلالت دارد که مورد پذیرش است.

نکته یازدهم: بر پایه آنچه گذشت، شناخت ذات الهی و شناخت صفات ذاتی الهی تفاوتی در امکان و استحاله ندارد و تفصیل صدر المتألهین میان ذات و صفات الهی پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا صفات ذاتی الهی، عین ذات الهی‌اند؛ بدین معنای این صفات، افزون بر تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی با ذات الهی، وجودی جدا از وجود خدا ندارند، بلکه وجودشان عین وجود خداست؛ به طوری که خداوند در عین بساطت و نفی هر گونه ترکیب، متصف به آنها می‌شود و صفات حقیقی از حاقّ وجودش انتزاع می‌گردد. این صفات، وجودی جز وجود ذات الهی ندارند و همه با یک وجود موجودند. خداوند در عین بساطت و وحدت، دارای جمیع صفات کمالی است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۲۰، ۱۴۵؛ ۱۳۸۶، ص ۱۶۲). افزون بر اینکه بیان صدر المتألهین در امکان شناخت صفات الهی از طریق مفاهیم عامّ، تنها بر امکان شناخت اجمالی صفات دلالت دارد که درباره ذات الهی نیز جاری است و تفاوتی میان آنها وجود ندارد.

نکته دوازدهم: برهان نخست ایشان مبتنی بر حضور ماهیات اشیا در ذهن است؛ زیرا علم حصولی را به حضور ماهیت اشیا به ذهن تفسیر می‌کند، ولی این مبنا با نظریه وجود فقری ممکنات در حکمت متعالیه ناسازگار است. مفهوم انتزاع شده از وجود رابط، استقلال مفهومی ندارد، و ماهیت، استقلال مفهومی دارد. پس مفهوم انتزاع شده از وجود رابط، از ماهیات نیست و وجود رابط، ماهیت ندارد. بنابراین، فقدان ماهیت، تنها به دلیل

شدت کمال وجود نیست، بلکه در اثر شدت نقص آن نیز می‌باشد و به همین دلیل، ماهیت نداشتن، موجب فخر یا وهن نخواهد بود. واجب‌الوجود در اثر شدت کمال، و معانی حرفی و وجودات رابط، به دلیل شدت نقص، فوق یا دون ماهیت هستند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۰). بر اساس این مبنا، وجودات امکانی، فاقد ماهیت بوده، حضور ماهیات اشیا در ذهن با این مبنا ناسازگار است. اختلاف نوعی وجود رابط با وجود مستقل نیز بر فرض پذیرش آن، نمی‌تواند مشکل را برطرف کند؛ زیرا اختلاف نوعی ناظر به مقام اثبات است و تنها بر ملاحظه استقلال وجود رابط دلالت می‌کند و هرگز ربطی به مقام ثبوت نداشته، حقیقت وجود رابط را مستقل نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۰).

نکات بالا، بیانگر برخی ابهام‌ها در دیدگاه صدرالمতألهین است که پذیرش دیدگاه ایشان را به چالش می‌کشد و نیازمند متمیم و تکمیل می‌کند.

نتیجه

مسئله امکان یا امتناع شناخت خدا در دو حوزه شناخت حضوری و حصولی مطرح است. شناخت حضوری، شامل شناخت حضوری علت به معلول، شناخت حضوری شیء مجرد به ذات خود و شناخت حضوری معلول به علت می‌شود. دو قسم نخست از قبیل علم حضوری تفصیلی و قسم سوم از قبیل علم حضوری اجمالی است. در اندیشه صدرالمتألهین، علم حضوری موجودات به واجب تعالی از دو قسم اول نبوده، از قسم سوم است. بنابراین در اندیشه او، علم حضوری تفصیلی به خدا محال، ولی علم حضوری اجمالی به او ممکن است. از سوی دیگر، صدرالمتألهین شناخت حصولی تفصیلی را محال، و شناخت حصولی اجمالی را ممکن می‌داند.

دیدگاه صدرالمتألهین در کنار عمق و دقت، برخی کاستی‌ها نیز دارد که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم: شناخت حضوری اجمالی الهی که به اندازه سعه وجودی خود معلول است، قابل پذیرش نیست؛ زیرا واجب‌الوجود چون بسیط محض است و بسیط، مرکب از حیثیات، شئون و وجوه گوناگون نیست، یا معلوم بالکنه و یا مجهول بالکل است. از سوی دیگر، دیدگاه ایشان مبنی بر استحاله علم حصولی تفصیلی به خدا، بر نظام تعریف جنس و فصل ارسطویی، اصالت ماهیت، نفی نظریه وجود فقری ممکنات در حکمت متعالیه و

نیز بر تخصیص علم حصولی به نظام تعریف حدی و رسمی مبتنی است؛ درحالی که این مبانی قابل پذیرش نیستند.

منابع و مأخذ

۱. آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۳ق). اباکارالافکار فی اصول الدین (ج ۱). تحقیق احمد محمد المهدي. قاهره: مکتبه دارالکتب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ق). الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق حسن زاده الأملی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء، المنطق (ج ۱). تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه آیت الله المرعشي.
۴. اسماعیلی، محمد علی (۱۳۹۴). «نقد نظام تعریف مشائی در اندیشه سهروردی». معارف منطقی، ۲، ص ۷-۴۲.
۵. _____ (۱۳۹۳). «بررسی و نقد تصور ناپذیری و برهان ناپذیری خدا با نگرش منطقی و فلسفی». معارف منطقی، ۱، ص ۴۳-۷۴.
۶. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (ج ۴). مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. قم: الشریف الرضی.
۸. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (ج ۸). تصحیح بدرالدین نعسانی. قم: الشریف الرضی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). معرفت شناسی در قرآن. تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا. چاپ هفتم. قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۷). فلسفه صدر (ج ۲). تحقیق و تنظیم محمد کاظم بادپا. قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۶). ریح مختوم (ج ۲، ۴ و ۶). تنظیم حمید پارسانیا. چاپ سوم. قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۵). توحید در قرآن. تنظیم حیدر علی ایوبی. چاپ دوم. قم: اسراء.

۱۳. _____ (۱۳۸۱). صورت و سیرت انسان در قرآن. تنظیم و ویرایش غلامعلی امین دین. چاپ دوم. قم: اسراء.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. چاپ دوم. تهران: امیر کبیر.
۱۵. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۶). التعليقات علی الشواهد الربوبية. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۱۶. _____ (۱۳۸۴). شرح المنظومة (ج ۵). چاپ سوم. تهران: نشر ناب.
۱۷. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر، نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شیروانی، علی (۱۳۸۲). از اندیشه تا شهود. قم: دارالعلم.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۲۰. _____ (۱۳۸۷ الف). المبدأ والمعاد. تقدیم و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۲۱. _____ (۱۳۸۶). الشواهد الربوبية. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۲۲. _____ (۱۳۶۶). شرح أصول الكافي (ج ۳). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. _____ (۱۳۶۰). اسرار الآيات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۴. _____ (۱۴۲۹ ق). المظاهر الإلهية. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
۲۵. _____ (۱۴۲۲ ق). شرح الهداية الاثرية. بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۲۶. _____ (۱۹۸۱ م). الأسفار الأربعة (ج ۱، ۲، ۶ و ۸). چاپ دوم. بیروت: داراحیاء التراث العربي.

۲۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵). نهاية الحكمة (ج ۱، ۳ و ۴). با تعلیقات غلامرضا فیاضی. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، مرکز انتشارات.
۲۸. _____ (۱۳۷۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۵). پاورقی بقلم مرتضی مطهری. قم: صدرا.
۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضید. چاپ پنجم. قم: بیدار.
۳۰. _____ (۱۴۱۳ق). کشف المراد. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الإلهی (ج ۱). بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۲. _____ (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة (ج ۲). چاپ دوم. قم: بیدار.
۳۳. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۳). خدا در تصور انسان. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۳۴. قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. معلمی، حسن (۱۳۹۳). حکمت صدرایی؛ شرح و تعلیقه بر الشواهد الربوبیة (ج ۱). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۳۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات والتنبیهاة مع المحاکمات (ج ۲ و ۳). قم: نشر البلاغة.
۳۷. _____ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. چاپ دوم. بیروت: دارالاضواء.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). آموزش فلسفه (ج ۱). چاپ دوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر.
۳۹. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی) (ج ۱). تحقیق و نگارش دکتر مهدی علی پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.