

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۹ - ۸

رابطه انسان و خدا در حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۲۳

تاریخ تأیید: ۹۰/۶/۲۸

مقدسه خلیلی*

مسأله رابطه انسان و خدا، مسئله‌ای بسیار قدیمی است، چون انسان فطرتاً رو به سوی بالا دارد. علاوه بر آن، در بسیاری از علوم از جمله فلسفه نیز قابل طرح است. در فلسفه ماقبل صدرا چون اصالت با ماهیت بود، علیت نیز در ماهیت مطرح می‌شد، از این رو خداوند به عنوان *علته العال* معرفی می‌شد که برای ارتباطش با انسان به بی‌نهایت واسطه نیاز داشت. ولی صدرا با اثبات اصالت وجود، مدار تمامی مباحث فلسفی را بر حول محور وجود قرار داد و چون نخی دانه دانه مسائل فلسفی را به هم مرتبط کرد. و با بیان تشکیک در وجود، علیت را به وجود رابط و مستقل برگرداند. فلسفه صدرا به این جا ختم نشد بلکه صدرا با تحلیل علیت و معلولیت به نظریه تجلی دست یافت و از آن طریق به وحدت شخصیه وجود رسید. در این نقطه از فلسفه او همه موجودات مظهر اسماء و صفات حق تعالی هستند و جز به ذات واحد او هیچ‌گونه شئی ندارند و در محضر او حضور دارند و رابطه‌شان، رابطه جلوه و متجلی و عین الربط با قیوم است و برای وسایط، دیگر تأثیری در ایجاد و علم نیست. این خود دلیلی است بر این که خداوند، به همه ما علم حضوری دارد. ما نیز از آن جا که

* کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 * کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع).

به نفس خود علم حضوری داریم و نفس نیز عین ربط به خداوند است پس به خدا نیز علم حضوری پیدا می‌کنیم. بنابراین بر طبق حکمت متعالیه، چه در بعد وجودی و چه در بعد معرفتی، خدا و انسان رابطه بی‌واسطه دارند و وسایط، مؤثر حقیقی نیستند.

واژه‌های کلیدی: حکمت متعالیه، رابطه انسان و خدا، علیت، تشآن، معیت

قیومیه، شناخت خدا.

مقدمه

در فهم چگونگی رابطه انسان و خدا، چهار مبنای مهم ملاصدرا (اصالت وجود، تشکیک وجود، علیت و رجوع علیت به تشآن) تأثیر دارد. در توضیح این مطلب باید گفت: بر اساس اصالت ماهیت، وجود ماهیات ممکن، هیچ سهمی از واقعیت و اصالت ندارند. لذا ملاصدرا از اصالت ماهیت به اصالت وجود گذر می‌کند.

در مرحله دوم از تبیین وجودها به تشکیک حقیقت وجود عبور می‌کند، وحدت حقیقی موجود را در عین کثرت اثبات می‌کند و وجود را به عنوان حقیقت واحد دارای مراتب و مشکک در نظر می‌گیرد. در کثرت تشکیکی، وحدت و کثرت هم سنخ یک‌دیگر هستند.

در مرحله سوم، ملاصدرا به وحدت شخصی وجود می‌رسد و این نتیجه به دست می‌آید که وجود و موجود، واحد و بدون شریک هستند و کثرتی که مشاهده می‌شود، در حقیقت به شعاع‌ها و اضلال آن وجود حقیقی احدی مربوط است. بر این مبنا کثرت نفی نمی‌شود، بلکه کثرت به سایه آن حقیقت واحد بر

می‌گردد و تشکیک نیز به مراتب ظهور و نمود آن حق واحد منتقل می‌شود و چون تجلی و وحدت شخصی وجود، ملازم با یک‌دیگرند، علاوه بر تحلیل صحیح رابطه علت و معلول و از طریق وحدت شخصی، نظریه تجلی نیز اثبات می‌شود که در آن معلول نسبت به علت خود هیچ‌گونه حیثیت وجودی مستقل ندارد و عین الربط است، مانند شعاع‌های نور خورشید نسبت به خود خورشید. پس می‌توان گفت که همه موجودات، ظهور حق تعالی هستند و نسبت وجود به آن‌ها مجازی و اعتباری است.

اکنون در اینجا می‌خواهیم تأثیر تک‌تک این مبانی را در فهم رابطه انسان و خدا بیابیم: لازم به ذکر است که رابطه انسان و خدا در دو بعد وجودی (توحیدی) و معرفتی است و لذا این مبانی باید بتوانند این رابطه را در هر دو بعد تفسیر کنند.

۱. بعد وجودی رابطه انسان و خدا

۱-۱. اصالت وجود

اصالت وجود، اساس و ریشه معارف عقلی است. مسأله اصالت وجود، فلسفه را زیر و رو می‌کند و در بسیاری از مباحث، قواعد جدیدی تأسیس نموده، نظرات خاصی را به وجود می‌آورد و مشکلاتی را که در فلسفه مشاء در تحلیل بسیاری از مسائل وجود داشت، برطرف می‌کند.

دانستیم که در موجودیت هر شیئی اصالت با وجود است و ماهیت تابع آن است. بنابراین، تمامی آثار خارجی، جاعلیت و مجعولیت، تقدم و تأخر، شدت و ضعف و نظایر آن به وجود برگشته و در خارج، فرد واقعی وجود است.

با استفاده از مسأله اصالت وجود، می‌توان مسائل فلسفی و کلامی فراوانی را

توجیه کرد. برخی از آثار و نتایج فلسفی و کلامی این مسأله عبارتند از: تبیین صحیح توحید اعم از ذاتی، صفاتی و افعالی، تبیین علیت خداوند و حفظ سنخیت و تناسب میان علت و معلول، تبیین تشخیص، توجیه وجود رابط، چگونگی حصول شناخت، ربط عالم طبیعت با عالم عقول (صدور کثرت) و مانند این‌ها (سعیدی، ۱۳۸۲: ۱۹)

در این میان، برخی از این آثار ما را در تبیین هر چه بهتر رابطه انسان و خدا کمک بسیاری می‌کند. مثلاً:

۱- بنابر اصالت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، روشن خواهد شد، در حالی که اصالت ماهیت راه‌حلی برای این مسأله ندارد.

۲- اصالت وجود در طرح و تحلیل مسائل وحدت و کثرت، تصویر چگونگی این وحدت و کثرت، تحکیم قاعده «الواحد» و مسأله «بسیط الحقیقة کل الاشياء...» نقش مؤثری دارد. اگر وجود اصالت نمی‌داشت، وحدتی صورت نمی‌پذیرفت؛ زیرا ماهیت خاستگاه کثرت است. همان‌گونه که ملاهادی سبزواری می‌فرماید:

لَوْ لَمْ يُؤْصَلْ وَحْدَةٌ مَا حَصَلَتْ إِذْ غَيْرُهُ مَنَارَ كَثْرَةٍ أَتَتْ

(سبزواری، ۱۴۱۳: ۶۲/۲)

چون این یگانگی در وجود است، اگر وجود اصیل نباشد، این یگانگی هرگز پیدا نمی‌شد و وحدت اعتباری می‌شد. (مطهری، ۱۳۶۰: ۴۲/۱)

۳- توجیه علیت، به استعانت از اصالت وجود و قرار گرفتن علیت و مجعولیت بر مدار هستی است؛ زیرا این‌که نسبت علت به معلول، نسبت معنی حرفی به اسمی است و معلول با تمام ذات خود، متعلق به علت و قائم به آن است و این‌که مجموع جهان آفرینش - که انسان نیز جزئی از آن است - نسبت به

واجب، مانند نسبتی است که قائم به یک طرف باشد، یعنی همان اضافه اشراقیه، همگی بر مبنای اصالت وجود استوار است. (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰۵؛ سعیدی، ۱۳۸۲: ۶۰ و ۶۱)

این گونه بگوییم که قاعده اصالت وجود، راه تازه‌ای را برای بحث علت و معلول گشود و آن را از نسبت به نگاه مشاء دقیق‌تر و توحیدی‌تر ساخت. در این نگرش، معلول‌ها نسبت به *علة العلل* فقر وجودی دارند و امر مستقلى در برابر علت خود نیستند، بلکه صرف فقر و نیاز به آن هستند. وجود معلول نحوه‌ای وجود ربطی و تعلقی و «فی غیره» است. (همان: ۳۵)

۴- بر مبنای اصالت وجود، در دار هستی غیر از وجود چیزی تحقق ندارد، تحقق و مبدئیت اثر، اختصاص به وجود داشته و ماهیات نیز به تبعیت از وجود، مثل تبعیت سایه به صاحب سایه، تحقق دارند. بنابراین، می‌توان گفت چون وجود خدا تنها وجود اصیل و حقیقی است، پس همه موجودات جلوه و ظهور حق اولند که موجود حقیقی است و نسبتشان به حق اول مانند نسبت سایه به صاحب سایه است. (فیض، ۱۳۶۲: ۳۷ و ۳۸)

۵- ربط عالم طبیعت با عالم عقل نیز از رهگذر اصالت وجود است. به جز عالم مادی که قابل مشاهده حسی است، عوالم دیگری نیز وجود دارد، از جمله عالم عقل که به اصطلاح فلسفی، واسطه فیض حق تعالی نسبت به سایر ممکنات است و همگی تحت تدبیر خداوندند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱۹/۳)

۱-۲. تشکیک در وجود و علیت

اصل تشکیک در وجود، یکی از مفاهیم تعیین کننده در فلسفه صدرایی است. این اصل بنیادی در حل بسیاری از مسائل فلسفی و مبنایی راه‌گشاست.

طبق تشکیک وجود، چیزی در عالم به جز وجود نیست و تفاوت در شدت و ضعف است. بر طبق این اصل، حقیقت واحد به گونه‌ای است که ما به الاختلاف مصادیق آن به ما به الاشتراکشان بر می‌گردد.

این نظریه، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نامیده می‌شود. به دلیل اینکه ملاک کثرت بیرون از ملاک وحدت و ملاک وحدت بیرون از ملاک کثرت نیست. از این رو، اگر نظر به اصل حقیقت ساری در جمیع مراتب بیندازیم، حقیقت وجود، واحد شخصی است و اگر نظر به مراتب و درجات وجود بیندازیم، حقیقت وجود کثیر شخصی است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱ - ۳ / پاورقی ۴۳۸)

مثال این مطلب، نور خورشید است، که در ذات خود امر واحدی است، ولی وقتی در شیشه‌های مختلف می‌تابد، به تبع این شیشه‌ها کثرت پیدا می‌کند؛ یعنی این کثرت از ذات خودش نیست، بلکه از قابلیت‌ها پیدا شده است. (مطهری، ۱۳۸۰: ۹ / ۴۳۸)

حقیقت وجود در عین وحدت و یگانگی، دارای مراتب مختلف کمال و نقص، غنا و فقر و شدت و ضعف است. زمانی که مراتب تشکیکی به کمال و نقص از یکدیگر جدا شوند، می‌توان گفت که هر مرتبه کمالات مرتبه پایین‌تر را داراست. از این رو، علت آن است و مرتبه پائینی نیز معلول آن علت بالایی است. از این جاست که گفته‌اند:

ذات علت، وجود علت و نحوه کمال هستی آن است و ذات معلول، عین

وجود معلول و نحوه ضعف هستی آن است. (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۸۱)

دو وجودی که در درجه علت و معلول قرار گرفته‌اند، از نظر اصل حقیقت

واحدند، هر دو طارد عدم هستند و تمایز این دو بر اثر همان علیت و معلولیت است که به کمال و نقص در وجود بر می‌گردد. هر معلولی قبل از وجود خاص خود، در علت تحقق دارد، ولی به وجودی اعلی و اتم و همین تحقق در علت است که مبدأ صدور معلول است.

بنابراین حقیقت وجود، صاحب درجات و مراتب و نشئات مختلف است. هر درجه از وجود که به حق تعالی نزدیک‌تر است، تمام‌تر و هر چه از مقام صرافت دور باشد، امتزاج آن با اعدام بیشتر است که نتیجه این قول همان تشکیک در حقیقت وجود است. (بی‌نام، ۱۳۸۶: پاورقی ۱۷۱)

پس در سلسله علل موجودات، هر موجودی متحد با دیگر موجودات است که در مراتب بعدی قرار دارند. موجودی که در رتبه بالاتر قرار دارد، دارای کمالات وجودی قوی‌تر و شدیدتری است که موجب اولویت و تقدم او بر مراتب پایین‌تر می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۲۶) و عالی‌ترین مرتبه تشکیک، «واجب الوجود» است که «حقیقت صرف» است و واجد کمالات همه مراتب امکانی است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۰۶ و ۱۰۷)

طبق قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، از واجب تعالی تنها یک موجود صادر می‌شود و اگر دو معلول یا بیشتر در مرحله واحد بخواهد صادر شود، بدون واسطه و سایط امکان نخواهد داشت. طبق قاعده امکان اشرف در ترتیب صدور، عقل اول اشرف از دیگران است، لذا اولین صادر عقل اول است و ملاصدرا از آن تعبیر به ملک مقرب کرده که فیض را بدون مهلت و فراخی و بدون سبق عدم زمان و استعداد جسمانی دریافت می‌کند. (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۷۵؛

شیرازی، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۱۶۵؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۱۸۵)

اما این که چرا از خداوند تنها یک معلول صادر می‌شود، ولی عقل اول می‌تواند منشأ صدور کثرات در عالم شود، به این دلیل است که خداوند بسیط من جمیع الجهات است، پس از او تنها یک چیز صلاحیت صدور دارد، اما در عقل اول، جهات متعددی است که عقل به واسطه هر یک از این‌ها می‌تواند منشأ صدور یک چیز شود. اگر کثرات، بی واسطه از خداوند صادر می‌شد، لازم می‌آمد که خدا بسیط من جمیع الجهات نباشد. (شیرازی، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۱۶۶)

بنابراین، از واحد حقیقی از این جهت که واحد است، جز یکی صادر نمی‌شود. ابتدا عقل اول از خداوند صادر شد و با واسطه او سایر موجودات کثیر عالم ممکنات به ترتیب از خداوند صادر شدند. از این رو، می‌توان گفت که آنچه از خداوند صادر شده است، به ترتیب شدت و ضعف در وجود صادر شده است. به این معنی که موجود اشرف، قبل از موجود أخس از خدا صدور یافته است. ملاصدرا در این مورد می‌فرماید:

عقل اول، دروازه ابداع و خلقت حق تعالی است و عقول یکی پس از دیگری از یکدیگر صادر می‌شوند تا اینکه شماره کرات آسمانی به فلک ماده برسد و شماره عقل‌ها به حسب انواع طبیعی، تکثر و شعور پیدا کند. پس برای خداوند، قدرت‌ها و دست‌هایی است که عمل و کار می‌کنند؛ یعنی واسطه فیض و رحمت حق‌اند و جهات فاعلی او را به عهده دارند و آن‌ها در رابطه ایجاد و خلق، اصلی فعال برای این انواع‌اند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۷۹ و ۸۰)

بنابراین استناد افعال کثیر به خداوند که فاعل واحد من حیث هو واحد است، بدون وساطت جهات و وسایط متکثره محال است. (همان: ۱۹۸۱: ۸ / ۸۴)

آفرینش دارای سه عالم کلی است: عالم «عقل»، عالم «مثال»، و عالم «ماده».

این عوالم سه گانه از نظر هستی مترتب بر یکدیگرند. در نتیجه عالم عقل قبل از عالم مثال و وجود عالم مثال قبل از عالم ماده می باشد. ترتیب مذکور، ترتیب در علیت است؛ یعنی عالم عقل با اذن و مشیت الهی علت افاضه کننده عالم مثال و عالم مثال علت افاضه کننده عالم ماده می باشد و چون مجموع هر عالمی، معلول مافوق خودش است، پس مجموع جهان آفرینش معلول خداوند است. (طباطبایی، بی تا: ۵ / ۱۴۹؛ ربانی گلیپاگانی، ۱۳۷۴: ۲ / ۵۹۱ و ۵۹۲)

دانستیم که در عوالم وجود، ارتباط علی - معلولی برقرار است. عالم عقل نسبت به عالم مثال و عالم مثال نسبت به عالم ماده علیت دارد. بنابراین، در نظام صدور، علت باید مقدم بر معلول باشد. پس صدور باید به ترتیب «الأشرف فالأشرف» باشد. (شیرازی، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۱۵۹)

بدین ترتیب عالم خلقت از کامل ترین موجودات امکانی آغاز می شود و به ترتیب، مراتب دیگری ایجاد می شود تا در نهایت به عالم ماده و عناصر اولیه مادی ختم گردد. به عبارت دیگر، عالم خلقت در سلسله مراتب خود، از عقل فعال شروع شده، سپس به ساده ترین موجودات که دارای ضعیف ترین مراتب بالفعل وجودند، منتهی می شود که عده ای آن را همان نطفه انسانی می دانند. این سیر را اصطلاحاً قوس نزولی وجود می نامند.^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: جلد هشتم، جزء

1. ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد خود به این مطلب تصریح کرده است: «فیفیض عن ذاته بذاته وجود الاشياء و إذا فاضت عنه ترتب مراتبها و حصل لكل موجود قسطه من الوجود الذی یلیق به و بمرتبه، فیبتدی من أشرفها وجوداً و أتمها جوهرية و هو العقول العالیة و الجواهر المتخلصة عن المواد بالکلیة ثم یتلوه فی الوجود ما یتلوه فی الکیمال و الشرف کالنفوس المجردة الفکیة ... ثم الصور المنطبعة السماویة، ثم الطبیعة العنصریه، ثم الجسیمیة إلى أن ینتهی إلى الوجود الذی لا أحسن منه و لا أنقص، و هو الهیولی الاولی، فینقطع هذه السلسلة النزولیة عندها، و لا یتخطی إلى مادونها، لعدم امکانه، فهی نهاية تدبیر الامر».

اول / ۳۵

اگر چه قوس نزول با تحقق عناصر اولیه ماده پایان می‌پذیرد، ولی هنوز در عالم ماده بی‌نهایت «قوه» باقی مانده که می‌توانند به فعلیت برسند. از طرفی، عناصر بسیط می‌توانند «علت مادی» موجودات جدید و کامل‌تری شوند و از ترکیب آن‌ها اجسام معدنی به وجود آید. اگر چه با تحقق اجسام معدنی، مراتب بالاتری از وجود تحقق یافته، ولی قوه و استعداد ماده پایان نیافته است و هنوز فیاضیت الهی اقتضا می‌کند که هستی‌های کامل‌تری در قالب موجودات زنده به وجود آیند. به این ترتیب، وجود در قوس صعود استکمال می‌یابد و حیات نباتی، حیوانی و سرانجام حیات انسانی پا به عرصه هستی می‌گذارند. (همان: ۳۶)

در این سلسله (صعودی) وجود از پایین‌ترین مرحله آغاز و به سوی بالاترین مرحله ترقی می‌کند تا به موجودی برسد که برتر از آن موجود نیست. برترین موجود، افراد نوع انسان است که به مرحله عقل مستفاد رسیده باشد.

پس می‌توان گفت که در قوس نزول، انسان‌ها بیشترین فاصله را با خداوند دارند؛ زیرا فیض از مبدأ فیاض مستقیماً به عالم ماده نمی‌رسد و برای این‌که این فیض به انسان برسد، حتماً باید واسطه‌ها وجود داشته باشند.^۱

بنابراین در دیدگاه وجود شناسی فلسفی، راهی برای اثبات ارتباط بی‌واسطه انسان و خدا نیست و حضور موجودات دیگر، هر چند به صورت شرایط و علل اعدادی، در تأثیر مبدأ نخست دخیل است و خداوند به عنوان علت‌العلل، تا

(صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۲۰۵ - ۲۰۶)

۱. همان‌گونه که ملاصدرا به این امر تصریح کرده است: «کثرة الوسائط بین الشیء و ینبوع الوجود

یوجب وهن قویه و ضعف وجوده».

انسان بی نهایت فاصله دارد.

از گرایش های نظری و ذاتی در هر انسانی، کمال جویی و سعادت خواهی است. انسان با اختیار و آگاهی اش تلاش می کند تا به کمال نهایی و مقصد آخرین خود که همان عینیت یافتن و ظهور تمام استعداد های نوعی او و رسیدن به مرحله عقل مستفاد است، برسد. ملاصدرا در این مورد می گوید:

در عقل مستفاد، وجود به مبدأ که از آنجا آغاز کرده، باز می گردد و بعد از آن که از قلّه کمال فرود آمده، دیگر بار به آنجا نایل می شود. نزد عقل مستفاد، ترتیب وجود منتهی و دایره های فیض وجود به یکدیگر متصل می گردد.
(صدر المتألهین، ۱۳۵۴: ۲۰۶)

پس می توان گفت: هدف نهایی از آفرینش هستی و موجودات هستی، خلقت انسان است و نهایت هدف آفرینش انسان، رسیدن او به مرتبه عقل مستفاد است؛ یعنی مشاهده معقولات و اتصال به مبدأ اعلی (خسرو پناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۱۴۹)، بنابراین، انسان می تواند به همین اندازه به خدا نزدیک تر شده، فیض را با واسطه کمتری دریافت کند، اما نه هر انسانی، بلکه انسانی که روح او پاک و در نهایت درجه کمال باشد.

۱-۳. تشان و وحدت شخصی وجود

ملاصدرا امکان وجودی یا فقری را جایگزین امکان ماهوی کرد. وی معتقد بود که امکان در موجودات، معنای دیگری غیر از امکان ماهوی دارد و آن عبارت از تعلق ذاتی و ارتباط حقیقی است. به این معنا که ممکنات، بالذات متعلق و مرتبط به غیری می باشند که جاعل و مقوم آنهاست و الا مجعول بالذات نخواهند بود. از این جهت، وجودات امکانی متعلقات بالذات و مرتبط بالذات می باشند.

حقیقت تعلیقی بدون متعلق به و حیثیت ارتباطیه بدوم مرتبط‌الیه، محقق نخواهد شد. (مدرس زنوزی، ۱۳۹۷: ۲۱)

امکان وجودی و فقری، حاصل کنکاش صدرالمتهلین در باب علت و معلول است. او این طور گفته است: معلول نسبت به علت «مرتبط» نیست، بلکه «ربط» است و «مظهر».

ملاصدرا اثبات نمود که معلول در هست شدن، محتاج علت فاعلی است و عین ربط و فقر و نیاز به علت است. لذا اگر چه در ظاهر استقلال دارد، ولی هیچ مستقل نیست، بلکه این استقلالی که آدمی در بدو نظر در وجود او می‌بیند، در حقیقت استقلال علت اوست که در او مشاهده می‌کند. بنابراین، باید گفت: «المعلول هو الربط» نه اینکه «المعلول شیء له الربط». (غرویان، ۱۳۸۶: ۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۳ / ۱۹۴)

زمانی که معلول عین‌الربط علت باشد، رابطه‌اش با علت شبیه رابطه پرتو خورشید با خود خورشید است. همان‌طور که شعاع و پرتو، عین وابستگی به خورشید است و هیچ استقلالی از خود ندارد، معلول نیز، نسبت به علت خود، شبیه چنین ارتباطی را دارد.

بنابراین، همه پدیده‌های امکانی که در جهان خارج تحقق دارند، معلول و مظهر وجود واجبی هستند که حقیقت محض و ناب و علت همه است و همه قائم به اویند. در نتیجه، در مرتبه صرافت آن وجود، همه این موجودات به نحو برتر و والاتر بدون شائبه‌ای از نقص و نیستی، تحقق دارند. (طباطبایی، ۱۳۸۸:

(۱۵۵)

ملاصدرا ممکنات را باطل‌الذات و وجودشان را متعلق به غیر دانسته است که

غنایشان به خداوند است و آن‌ها را بآنفسها باطلة الذات و هالكة الهویات می‌داند. وی در این باره می‌گوید:

واجب الوجود واحد بالذاتی است که تعددی ندارد، او تام و فوق التام است...
 ماسوایش ماهیات ممکن هستند که دارای ذوات ناقص‌اند و به غیرشان تعلق
 وجودی دارند، و هر چیزی که وجودش به غیر او متعلق باشد، به آن غیر نیاز
 دارد و به وسیله او تمام می‌شود. و آن غیر مبدأ و غایتش خواهد بود.
 (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۴۸؛ ر.ک: همان، ۱۳۷۸: ۳۸)

پس زمانی که همه ممکنات عین ربط به خداوند باشند و تنها او مستقل و موجود باشد وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود؛ یعنی تنها خداوند است که موجود حقیقی است و مابقی تشانات و تجلیات آن وجود حقیقی‌اند. به عبارت دیگر، خداوند فوق التام و صرف حقیقت وجود است و اعلی مراتب سلسله هستی است و مراتب مادون او، متعلق به واجب و فیض و فعل و اثر واجب خواهند بود؛ زیرا وجود و موجود، واحد و بدون شریک است و کثرت مشهود که به مراتب وجود نسبت داده می‌شود، در حقیقت مربوط به شعاع‌ها و اظلال آن وجود حقیقی و نور احدی است. بر این مبنا کثرت نفی نمی‌شود، بلکه به حقیقت واحد باز می‌گردد و تشکیک نیز به مراتب ظهور و نمود آن بود واحد منتقل می‌گردد. در حقیقت با ترقیق علت و بازگشت آن به تشان و ظهور، قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» به صورت قاعده «الواحد لا یظهر منه إلا الواحد» در می‌آید. واحد الهی همه ظهورات کثیر را فرا می‌گیرد. و کثرت تشکیکی در وجود به کثرت تشکیکی در مظاهر باز می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: بخش سوم از جلد دوم / ۴۲۸ و ۴۵۲)

اما با توجه به این که خداوند واحد است و فقط یک معلول از او ظهور پیدا

می‌کند، چگونه همه ظهورات به خداوند نسبت داده می‌شود؟

پاسخ این است که ظهور وجود صرف و تنزل وی وجودی مطلق، ظهوری بلاتعین و نوری بلالون است که در مقام ذاتش هیچ یک از قیود، تعینات و الوان نیست؛ چون این وجود در مراتب عالم امکان تنزل پیدا کند و بر هیاکل ممکنات بتابد، به تعینات اشیاء متعین می‌شود. اول تعینات آن، ظهور عقول است که مجردات مطلقه‌اند و به منزله حروف می‌باشند، بعد از او عالم دهر است؛ یعنی عالم نفوس ناطقه که به منزله اسما می‌باشند که در ذات مجرد و در فعل مادی‌اند. سوم عالم ناسوت است که متحرک و متجدد است و به منزله فعل می‌باشد. طبق این توضیحات، اولین موجود صادر شده از مبدأ فیض، وجود منبسط و لا به شرط است که عقل اول یکی از تعینات و مجاری فیض بقیه موجودات و علت تحقق کثرت در مراتب بعدی است و این وجود منبسط را به نفس رحمانی، رحمت واسعه و حق مخلوق به نیز تعبیر کرده‌اند. بنابراین، مشخص شد که شمول و احاطه وجود نسبت به اشیاء، به ظهور او در مریای آن‌هاست و این ممکنات ظهورات و حکایات او و لمعات وجه او، ظهورات نور او، اطوار شئون او، تجلیات ذات او و اظلال کمال او و امثال آن می‌باشند و احاطه خداوند بر این‌ها مانند احاطه عاکس بر عکس و احاطه ذی‌ظل بر ظل است. بنابراین، معیت قیومیه حق با مظاهر وجودی، دلیل بر این است که خداوند در قوس نزول و صعود تحقق دارد و تعینات شئون یک اصل واردند و سریان ظهور حق، جدا از سریان وجود منبسط نمی‌باشد و به عین سریان وجود منبسط جاری است. (کربن،

۱۳۸۱: ۱۸۲؛ بی‌نام، ۱۳۸۶: پاورقی ۳۶۷)

با این توضیحات، انسان که در انتهای سلسله خلقت قرار دارد، گرچه به

خاطر جسمانی بودن به واسطه وسایط نوری صادر و ظاهر می‌شود زیرا جسم مستقیماً از خدا صادر نمی‌شود، اما چون هیچ کدام از این وسایط، استقلالی از خود ندارند و خود نیز مظهر آن وجود واجب هستند، پس انسان نیز مظهر و یکی از تطورات خداوند است، حضور بی‌واسطه نزد خداوند دارد و خداوند به عنوان علت قریب او، نزدیک‌تر از او به اوست زیرا اثر و ایجاد حقیقی از برای اوست «لا مؤثر فی الوجود الا الله»؛ پس فاعلیت حقیقی مخصوص خداوند است و سایر موجودات وسایط و روابط شمرده می‌شوند.

شیخ اشراق نیز در این باره در تأیید این قول می‌گوید:

و اعلم أنه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره
دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع
كل واسطه، و المحصل منها فعلها، و القائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع
الواسطه و دون الواسطه. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۷۰)

شیخ اشراق در صدد بیان این مطلب است که جواهر عقلیه، موجودات فعالند، اما نقش آن‌ها وساطت در فیض است و فاعل حقیقی خود حق تعالی است، و فور فیض و شدت کمالات قوی قاهره واجب نیز اجازه نمی‌دهد که وسائط فیض در تأثیرگذاری مستقل باشند. (ذبیحی، ۱۳۸۰: ۱۱۳)

اما چگونه است که خداوند هم از انسان‌ها دور و هم به آن‌ها نزدیک است؟ باید گفت که خاصیت نور، ظهور و قرب است. هر آنچه که از جهت نور شدیدتر است، ظهور و قربش قوی‌تر است. خداوند نیز نورالانوار است؛ گرچه از جهت علو رتبه و کثرت مراتب و درجات بین او و پایین‌ترین مخلوقش، دورتر از اشیاء و بالاتر از آن‌هاست، ولی از جهت شدت ظهور و قوت نور نزدیک‌ترین چیز به سوی آن‌هاست. پس خداوند دورترین است که نزدیک است و بالاترینی

است که پایین است و اخفایی است که آشکار است. وسائط اگر چه دارای تأثیرند، ولی از جانب خداست و خداوند است که بخشنده ذات موجودات و معطی کمالشان است. خصوصاً که قوام اشیاء به وجود اوست و هر آنچه که قوام وجود شیء به آن متقوم باشد، از آن دور نیست. پس راز جمع‌بندی دوری و نزدیکی خدا بیان شد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴ / ۲۶ و ۲۷)

۲. بُعد معرفتی رابطه انسان و خدا

قبل از پرداختن به بحث علم خدا به انسان و همین‌طور علم انسان به خدا به عنوان بُعد معرفتی رابطه انسان و خدا، ابتدا به تعریف علم، ماهیت و اقسام آن می‌پردازیم.

«علم» یعنی دانش و از حقایقی است که آئیت آن عین ماهیت آن است و از این جهت تعریف آن ممکن نیست؛ زیرا حدود، مرکب از اجناس و فصولند و اموری که بسیط‌اند دارای جنس و فصل نمی‌باشند و از این جهت قابل تعریف نیستند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۲۷۸)

برای علم تعریفاتی شده است، از قبیل آنکه گویند: علم عبارت از صور حاصله از اشیاء در عقل یا نزد عقل است و یا حصول صورتی از معلوم در ذات عالم است. ملاصدرا بعد از بیان اقوال، نظریات و تعریفات مختلفی که برای علم شده است، می‌گوید: ما همین اندازه می‌دانیم که اطلاع ما از جهان خارج از وجود ما، به حضور صورت‌هایی است که در ذهن ماست. حال چگونه است و چگونه حاصل می‌شود، نمی‌دانیم. فقط می‌دانیم که صورت‌هایی از موجودات عینی در نیروی عالمه ما حاصل می‌شود، علاوه، ذهن ما به امور معقول و نامحسوس هم آگاه می‌شود که این‌گونه آگاهی‌ها دیگر به حصول یا حضور صورت آن‌ها نیست

و بر ساخته و پرداخته خود ذهن و نیروی دراکه است. (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۵۲ و ۳۵۳)

از آن‌جا که مبنای اساسی حکمت متعالیه اصالت وجود است ملاصدرا علم را نوعی وجود و حتی مساوق با آن می‌داند.ⁱ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۶۳/۶) که در تقسیم‌بندی اولیه، به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. بر طبق آن، نحوه علم به اشیاء را که به واسطه حصول صورتی از معلوم عینی حاصل شود، علم حصولی و علم انطباعی و علم صوری می‌نامند؛ در مقابل علم حضوری که حضور مجرد برای مجرد است. نحوه علم مجردات به ذات خود به طور مطلق و نیز علم هر نفس و عقلی به ذات خود علم حضوری است. علم علت به معلولات خود نیز علم حضوری است؛ چون به نفس علم به ذات خود، عالم به معلولات خود می‌باشد.ⁱⁱ (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۵۶)

ملاک نامیده شدن قسمی از علم به حضوری، حضور شیء ادراک شونده برای شخص ادراک کننده، دانسته شده است، اما علم حصولی به خاطر حصول صورت و مفهوم شیء ادراک شده برای شخص ادراک کننده به این نام نامیده شده است. (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۴۷۹)

i. وی در این باره می‌فرماید: «أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود - فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه و كلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر ... فإذا العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۶۳).

ii. صدرا در تقسیم علم به حصولی و حضوری می‌گوید: «و منها أن الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدرکه و صورته العينية هي بعينها صورته العلمية و ثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدرکه و صورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۵۱).

بعد از دانستن این مطالب وارد بحث رابطه معرفتی انسان و خدا می‌شویم.

۲- ۱. علم خدا به انسان

هر وجودی که اقوی و اتمّ باشد، در عین بساطت بیشتری که نسبت به وجودات پایین‌تر دارد، شامل معناهای بیشتری است و احاطه بیشتری نیز به کمالات گوناگون دارد. معلوم شد که خداوند، وجود اقوی و بسیطی است که علت همه موجودات است و در عین بساطتش، عین جمیع اشیاء است و روشن شد که وجود هر شیئی، عین ربط به خداوند قیوم است، بلکه خداوند محیط به همه وجود آنهاست و احاطه اش، احاطه قیومیه و رابطه اش با موجودات از نوع اضافه اشراقیه است و موجودات از مراتب تجلیات ذات او و لمعات جلال و جمالش هستند. بر همین اساس، زمانی که خداوند ذات خود را تعقل می‌کند، جمیع اشیاء را نیز تعقل می‌کند و چون ذات خداوند معلوم به علم حضوری خداوند است، علم خدا به همه موجودات نیز به علم حضوری است. (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۶۱؛ بی‌نام، ۱۳۸۶: پاورقی ۲۵۷؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۴۲۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۵۷ و ۲۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: بخش چهارم از جلد ششم / ۴۶۷؛ ذبیحی، ۱۳۸۰: ۷۷)

در علم حضوری خدا به موجودات، از جمله انسان، واسطه‌ای در کار نیست. اگر هم واسطه‌ای در بین باشد، آن واسطه حجاب نخواهد بود و از این جاست که خداوند اقرب از هر چیز به ماست. امام خمینی رحمته الله علیه در کتاب *تقریرات فلسفه* می‌فرماید:

اگر فاعلی و علتی صرف الوجود بوده، بدون این‌که ماهیتی داشته باشد و صریح ذات او علت تامه باشد، به طوری که علتی اتم از او متصور نباشد و به

کلی جهت ظلمت و نقص از ساحت اقدسش دور باشد و معالایش هم وجودات قویه بوده و به قیام صدورری به او قائم باشند و او به اتم مرتبه قیومیت، حافظ آن معالیل باشد، آن معالیل در نهایت ربط و شدت حضور، در پیشگاه اقدس او حضور داشته و او در نهایت احاطه، بر همه معالیل به یک نحو احاطه خواهد داشت و چون او از زمان و مکان خارج بوده و به چیزی اقرب از چیزی نیست؛ چون همه معالیل او هستند و به مقتضای ادله توحید و رای قیومیت و علیت او، قیومیت و علیتی نیست، او بر همه به یک نحو قیومیت وجودی خواهد داشت و همه به یک نحو پیش او حاضر خواهند بود... پس حجابی که بین او و غیر حایل باشد، در بین نبوده تا باعث غیبت چیزی گردد... بلکه همه به یک نحوه محاطیت و حضور، پیش او حاضر و معلوم خواهند بود. (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۴۶ و

(۱۴۷)

از این جااست که گفته اند: هیچ چیز از خدا پوشیده نیست و خداوند به همه چیز علم دارد: وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. (سوره انعام (۶)، آیه ۵۹)

این علم حضوری خداوند به موجودات، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی هم نامیده می شود. اجمال در این جا یعنی وحدت و بساطت، و علم واحد بسیط، می تواند ملاک انکشاف معلوم های متعددی باشد؛ یعنی علم به معلول از راه علم به علت، علم اجمالی است. علم تفصیلی در مقابل علم اجمالی است و به علم حاصل به موجودات واحداً و احداً به هر نحو و تعبیر که باشد گفته می شود. (ر. ک: سجادی، ۱۳۷۹: ۳۵۶؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۴۷) مرحوم حاجی سبزواری می گوید:

خدا نسبت به اشیاء به دو نحو عالم است: یکی علم اجمالی تفصیلی مقدم بر اشیاء در مرتبه ذاتش که اجمال در تفصیل و تفصیل در عین اجمال است و دیگری علم تفصیلی در مرتبه خود اشیاء و مقارن با اشیاء که مؤخر از ذات است. هر دو علم به نحو حضوری است. (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۰۳۵)

۲-۲. علم انسان به خدا

۲-۲-۱. امکان شناخت برای انسان

پیش از آن که بحث امکان شناخت خداوند را مطرح کنیم. مقدمتاً کمی درباره خود شناخت صحبت می‌کنیم و آن‌گاه وارد مبحث اصلی می‌شویم:

ادعای آغازین ما این است که امکان علم و شناخت برای انسان وجود دارد و این امری وجدانی و غیر قابل انکار است. این علم و معرفت انسانی نه تنها ممکن است، بلکه تحقق خارجی نیز یافته و مصداق عینی دارد. در قدم بعدی باید دید متعلق معرفت انسان چیست؟ انسان هم می‌تواند به خود علم بیابد و هم به غیر خود، زیرا اولاً ما به علم حضوری می‌یابیم که متعلق بسیاری از معارف ما غیر از خود ماست و ثانیاً خود این مدعا که «انسان تنها می‌تواند به خود علم پیدا کند و نه به غیر خود» مصداقی از علمی است که متعلق آن دیگری، یعنی غیر فاعل شناسایی است. ابزار شناخت انسان نیز به طور عمده عبارت است از: حس، عقل و قلب، درک حسی و عقلی از قبیل علم حصولی است. انسان در کنار درک حصولی، با قلب و نفس ناطقه خود اموری را با علم حضوری وجدان می‌کند. در شناخت حضوری، صورت ذهنی واسطه نیست و عالم و معلوم و علم یکی است و هم از این روست که علم حضوری خطاناپذیر است. از مصادیق روشن و غیر قابل انکار علم حضوری، علم انسان به وجود خویش است. (غروی، ۱۳۷۵: ۱۹)

اینک زمان مطرح کردن این سؤال است که آیا انسانی که امکان شناخت برای او فراهم است و می‌تواند به غیر خود نیز علم پیدا کند، قادر است خداوند متعال را بشناسد؟

واضح است که خداوند یک موجود مجرد است، لذا حس توانایی شناخت او را ندارد. از این رو، شناخت حسی ظاهری به خداوند ناممکن است. بنابراین بحث را در ادامه در دو مبحث جداگانه پی‌گیری خواهیم کرد. اول امکان شناخت عقلی و سپس امکان شناخت قلبی خداوند.

۲-۲-۲. امکان شناخت عقلی خداوند

مسئله‌ای که این جا مطرح است، این است که عقل با مفاهیم سروکار دارد و شناخت عقلی از طریق مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود. مفاهیم ذهنی ما، ساخته خود ماست و به عبارتی در مرتبه امکان شکل می‌گیرند. پس آیا ما می‌توانیم با این مفاهیم به معرفتی نسبت به خدا دست پیدا کنیم؟

پاسخ این است که اولاً ذهنی بودن مفهوم، مانع از حکایت آن از خارج نیست. ثانیاً ذهن و مفاهیم آن در مرتبه امکان قرار دارند، اما وصف امکان مربوط به جنبه وجودی این مفاهیم است و منافاتی ندارد که محتوای مفهوم حاکی از واقعیتی فراتر از عالم امکان باشد. ثالثاً مفاهیم عقلی دیگری مانند بی‌نهایت، خط و نقطه هم از همین قبیل‌اند. اگر پندار مذکور صحیح باشد، باید گفت: چنین مفاهیمی هم، فاقد حقیقت هستند. رابعاً ما به علم حضوری در می‌یابیم که در ذهن خود مفاهیمی داریم که محتوای آن‌ها فراتر از مرتبه ممکنات است، مانند مفهوم وجوب، علم مطلق، قدرت بی‌نهایت و مانند آن‌ها. اگر ذهنی بودن مفاهیم و وقوع آن‌ها در مرتبه امکان، مانع از حصول هر درکی نسبت به مراتب برتر از

عالم امکان می‌بود، نباید این‌گونه مفاهیم در ذهن ما حاصل می‌شد. (همان: ۲۰)

پس اجمالاً اذعان می‌کنیم که می‌توان خداوند را در ذهن به نوعی شناخت. اینک سؤال بعدی را مطرح می‌کنیم که مکانیسم ذهن در حصول معرفت نسبت به خداوند چیست؟

بدیهی است که تصور خدا مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نمی‌شود. تصور خدا از نوع تصور ماهیات نیست تا لازم آید که ذهن قبلاً به فرد و مصداق آن از راه حواس ظاهره یا باطنه رسیده باشد و بعد آن را تخیل و تعقل نماید.

تصور خداوند از نوع تصور آن سلسله مفاهیم است که معقولات ثانیة فلسفی نامیده می‌شود، از قبیل مفهوم وجود، قدم، علیت و نظیر این‌ها، این‌گونه تصورات که انتزاعی‌اند، نه مسبوق به صور حسی‌اند و نه مسبوق به صور خیالی.

این‌گونه تصورات، همواره به صورت کلی در ذهن وجود دارند. تفاوت تصور ذات باری با این قبیل مفاهیم، آن است که تصور خداوند از ناحیه ترکیب چند مفهوم از این مفاهیم، یا ترکیب یکی از این مفاهیم با مفهومی از نوع ماهیات صورت می‌گیرد، از قبیل مفهوم علت نخستین، ذات ازلی، کمال مطلق و مانند آن‌ها.

ممکن است گفته شود که ذات واجب، مطلق و نامتناهی است و ذهن یک انسان قادر به تصور مطلق نخواهد بود. ثانیاً ذات حق از سنخ مفاهیم نیست، بلکه اطلاق وجودی دارد. پس صرف تصور مطلقات مفهومی نمی‌تواند بر امکان تصور مطلق وجودی دلالت نماید.

پاسخ این است که ما ادعا نمی‌کنیم که اطلاق ذات حق اطلاق مفهومی است، بلکه می‌خواهیم ببینیم ذهن چگونه اطلاق وجودی حضرت حق را تصور

می‌نماید. تصور آن اطلاق، مستلزم این نیست که واقعیت آن در ذهن منعکس شود یا ذهن ما خارجاً با آن متحد شود، بلکه ما این اطلاق را به کمک «نفی»، تصور می‌کنیم؛ به این صورت که مفهوم «وجود» مشترک را تصور می‌کنیم و سپس شباهت وجود حق را با سایر وجودات در محدودیت و بعضی جهات دیگر از ذات اقدس او سلب می‌کنیم. پس ذهن قادر است به طور غیر مستقیم نامتناهی را تصور کند، نه به طور مستقیم؛ یعنی ذهن اگر چه نمی‌تواند وجود مطلق را تخیل کند، اما می‌تواند آن را تعقل کند؛ یعنی با ترکیب یک سلسله مفاهیم کلی، تصویری برای خود بسازد که البته از نوع ماهیت نخواهد بود، بلکه از نوع مفاهیم انتزاعی است. بنابراین تصور خداوند در حدی که تحقیق درباره وجود و صفات او را فراهم سازد، برای ذهن امری ممکن است. (همان: ۲۱)

بنابراین، خداوند می‌تواند متعلق ادراک عقلی که علمی حصولی است، واقع شود. ادراک عقلی - چنان‌که گفتیم - ادراکی حصولی است و به واسطه صورت ذهنی حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر، ادراک عقلی از خدا، ادراکی مفهومی است.

۲-۲-۳. ممکن نبودن شناخت حقیقت ذات خدا توسط عقل

ذهن در ادراک ماهیات که از امور متوسطه هستند، موفق است، اما در ادراک امور خیلی قوی و خیلی ضعیف، گرفتار و ناتوان است. اموری که خارجی بودن عین ذات آن‌ها باشد، مانند نفس هستی یا واجب تعالی، به دلیل این که حقیقت آن‌ها عین واقع است، هرگز به ذهن منتقل نمی‌شوند؛ زیرا در این صورت، انقلاب در حقیقت شیء لازم می‌آید. برای درک این‌گونه امور علم حصولی کارآمد نیست و از این جهت، انسان باید راه علم حضوری و شهودی را طی کند. با علم حصولی جز از طریق مفاهیم نمی‌توان نسبت به واجب تعالی علم یافت و

مفهوم، واجب نیست، بلکه مخلوق ذهن انسان است. (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۳۱۴)

بنابراین، هیچ کس نمی تواند به مفهوم و خیال و مانند آن، واجب تعالی را بشناسد؛ چون هر چه را که انسان فهم کند، مانند خود انسان مخلوق است و به خود انسان و محدودیت و نقصان او باز می گردد.

ملاصدرا درباره قصور قوه مدرکه از درک امور نوری می فرماید:

قوه مدرکه از ادراک امور وجودی نوری و معقولات شعشعانی بلاحجاب به علت گرفتاری در حجابها و نابینایی حاصل از تعقل به عالم هیولانی و ظلمانی عاجز است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲ / ۶۹)

درباره این که حقیقت واجب الوجود با علم حصولی شناخته نمی شود، برهانی ذکر کرده اند که اجمالاً چنین است:

حقیقت واجب، چیزی جز نحوه وجود عینی او نیست. وجود او از سایر انحاء وجود متمایز است و خصایص وجودی اش اختصاص به ذات مقدسش دارد. از طرفی، هستی عینی به ذهن نمی آید، در نتیجه حقیقت وجود واجب به علم حصولی قابل شناخت نیست.^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: جلد اول، جزء اول / ۴۱۶)

۱. عبارت صدرالمتألهین در اسفار چنین است: «أما أن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولی الصوری فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء و العرفاء و قد أقيم عليه البرهان - كيف و حقیقته لیست إلا نحو وجوده العینی الخاص به و لیس الوجود الخاص للشیء متعددًا بخلاف الماهیة فإنها أمر مبهم لا یأبى تعدد أنحاء الوجود لها و العلم بالشیء لیس إلا نحوًا من أنحاء وجود ذلك الشیء للذات المجردة و أما أن حقیقته غیر معلومة لأحد علما اکتناهیًا و إحاطیًا عقلیًا أو حسیًا فهذا أيضًا حق لا یعتریه شبهة - إذ لیس للقوی العقلیة أو الحسیة التسلط علیه بالإحاطة و الاکتناه فإن القاهره و التسلط للعلة بالقیاس الی المعلول و المعلول إنما هو شأن من شئون علته و له حصول تام عندها و لیس لها حصول تام

بنابراین، محال است ذات و حقیقت حضرت حق را با عقل ادراک نماییم، اما عقل قادر است تصویری از وجود مطلق به صورت مفهومی انتزاعی داشته باشد.

۲-۲-۴. عدم علم اکتناهی به ذات باری تعالی با علم حضوری

مطلب بعدی این است که آیا ذات واجب قابل شناخت است؟ یعنی انسان می‌تواند به ذات واجب معرفت پیدا کند؟ پاسخ این است که اگر انسان به شناخت ذات خدا راه پیدا کند، توانسته است بر معلوم خود احاطه و سلطه پیدا کند، به گونه‌ای که کنه او را بدون واسطه درک کند. بی‌تردید ممکنات چنین معرفتی نسبت به خداوند ندارند؛ زیرا محال است معلول بر علت خویش احاطه و سیطره داشته باشد.

در توضیح مطلب باید گفت که خداوند در بالاترین درجه وجودی قرار دارد و در نهایت وضوح و روشنی است، پس باید درک او از همه واضح‌تر و کامل‌تر باشد، اما اینکه نمی‌توانیم ذات حق را ادراک کنیم، به خاطر ضعف قوای ادراکی ماست. از طرفی برای شناخت ذات، باید احاطه وجودی به خدا داشته باشیم، در حالی که احاطه وجودی و قیوم تنها در علت نسبت به معلولش است. معلول از شئون وجودی علت است و نزد او حاصل و حاضر است و استعداد احاطه بر علت خود را ندارد. پس هرگز ممکنات نمی‌توانند به ذات واجب احاطه علمی پیدا کرده و آن را درک کنند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۴۵۲؛ همان، ۱۳۵۴: ۳۷؛ خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۳۲۱ و ۳۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: جلد اول، جزء اول / ۴۱۸)

ملاصدرا در این مورد می‌گوید:

کنه وجود حق تعالی در بالاترین درجه وجود قرار دارد، و قوای ادراکی به جهت فرو رفتن در ماده و همراه شدن با قوه و کاستی‌ها نمی‌توانند کنه ذات را درک کنند. شدت نورانیت و فزونی کمالات او چنان قوای ادراکی ما را مقهور و مغلوب ساخته که توان شناخت کامل و تام وی را نداریم.^۱ (صدرالمتألهین،

۱۳۵۴: ۳۷)

۲-۲-۵. علم حضوری و شهودی بسیط و مرکب به واجب تعالی

مطلب بعدی این است که آیا امکان علم حضوری محدود به واجب تعالی وجود دارد یا خیر؟ پاسخ مثبت است.

توضیح این که: علم هم مانند جهل، گاهی بسیط است - و آن عبارت است از ادراک چیزی با غفلت از آن ادراک و از تصدیق این که مدرک چیست؟ - و گاهی مرکب و آن عبارت است از ادراک چیزی با شعور و آگاهی به این ادراک، و به این که درک شده فلان چیز می‌باشد. (همان، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۱۶)

ادراک بسیط به عالمی خاص اختصاص نداشته و امری همگانی است، اما ادراک مرکب، یا مختصّ اولیا و عرفاست که از راه کشف و شهود به دست

۱. و نیز می‌گوید: «و أما أن ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً، فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر و التقييد بالأمكنة و الجهات و الأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فكلّ منها ينال من تجلّي ذاته بقدر وعائه الوجودی، و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الاحاطة به لبعده من منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام و القوی و المواد، لا لمنع و بخل من قبله تعالی، فإن لعظمته و سعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه اقرب الى كل أحد من كل أحد غیره...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۱۴).

می آید و یا مختص عقلاست که از راه اندیشه در صفات و آثار باری تعالی به آن پی می برند. ملاصدرا در این باره می گوید:

ادراک حق تعالی به گونه بسیط، برای هر کس در اصل فطرتش حاصل می باشد، برای این که مدرک بالذات از هر چیزی نزد حکما پس از تحقیق معنی ادراک و رها کردن آن از اضافه ها - جز گونه ای از وجود آن چیز نمی باشد، خواه آن ادراک، حسی باشد و یا خیالی و یا عقلی، و یا حضوری باشد و یا حصولی.
(همان: ۱۱۶)

بر علم بسیط همه انسان ها به واجب تعالی استدلالی اقامه شده است که از دو مقدمه اصلی تشکیل می شود.

مقدمه اول: با تحلیل حقیقت علم به این نکته می رسیم که علم به شیء به نحوه وجود آن شیء تعلق می گیرد و از این جهت، فرقی میان علم حضوری و حصولی نیست.

مقدمه دوم: همه حکما می پذیرند که معلول با علت ارتباط دارد و تا هنگامی که معلول وجود دارد، این ارتباط را نمی توان قطع کرد. صدرالمتهلین با تحلیل این نحوه ارتباط، اثبات کرد که معلول خودش «عین الربط» به علت است و به وسیله یک ارتباط با علت ارتباط می یابد.

نتیجه این که، ممکن نیست کسی به وجود ربطی علم پیدا کند، بی آنکه «ذوالربط» و متعلق آن وجود را درک کرده باشد. پس هر جا علمی اعم از حصولی و حضوری به چیزی تحقق یابد، علم به واجب حاصل شده است؛ چرا که معلوم نحوه ای از وجود است و وجود ممکن عین الربط به واجب است و بدون ادراک واجب تعالی وجود ربطی درک نمی شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: جلد اول، جزء اول، ۴۳۱ و ۴۳۲؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۱/۱۱۷) پس هر کس، هر چیزی

را ادراک می‌کند - به هر ادراکی که باشد - در واقع باری تعالی را ادراک کرده است، اما انسان‌ها جز خواص از اولیا از این ادراک خود غافلند. (همان: ۱۱۷)

در این معرفت فطری هیچ تفاوتی میان مؤمن و کافر، بالغ و غیر بالغ نیست. تفاوت میان افراد به این است که بعضی از علم خویش غفلت دارند و نمی‌دانند که خدای خویش را بالفطره می‌شناسند و گروه دیگر که اندک هستند به علم خویش علم دارند.

پس ادراک حق تعالی به صورت اجمالی برای همهٔ بندگان الهی برقرار است و این امر مستلزم ادراک کنه خدا نیست، بلکه این ادراک به وجه حاصل می‌آید و در تمام هستی اشیاء جاری است و علت تسبیح موجودات جهان به همین امر بر می‌گردد، اما از تسبیح موجودات جز خواص کسی آگاه نیست.

اما علم مرکب به خدای متعال از دو طریق حاصل می‌شود. عرفا و اولیای الهی از طریق مکاشفه و مشاهدهٔ باطنی که به دلیل شهودی بودن علم، اختلاف مراتب از نظر شدت و ضعف و کمال و نقص وجود عالم [یا شدت و ضعف توجه او] ایجاد می‌شود و اندیشمندان از طریق علوم عقلی و استدلالی که در علم آنها به دلیل حصولی بودن علم، امکان خطای در تطبیق وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: جلد اول، جزء اول / ۴۳۴ و ۴۳۵)

از این دو نوع علم مرکب، فقط علم عرفا و اولیای الهی معرفت شهودی است. در توضیح معرفت شهودی باید گفت که آن بر دو قسم است: آگاهانه و ناآگاهانه. درک حضوری بسیط، همان ادراک و معرفت ناآگاهانه نسبت به خداوند است که قسمی از معرفت شهودی است. قسم دیگر آن، ادراک خودآگاه است که مقدماتش در اختیار انسان است.

به عبارت دیگر، ادراک شهودی خودآگاه یک علم حضوری روشن و آگاهانه است و آدمی با تلاش و پس از پیمودن مراحل تکامل، این شایستگی را می‌یابد که خداوند آن را به او افاضه نماید. این نوع معرفت دارای مراتب گوناگون شدید و ضعیف است که آخرین مرحله آن همان هدف نهایی آفرینش و بالاترین مرتبه کمال انسانی می‌باشد. هر چند دریافت این معرفت حضوری، مانند گونه قبل «مستقیماً» در اختیار آدمی نیست، اما مقدمات دستیابی به آن، از افعال اختیاری است.

از این جاست که برای یافتن معرفت حضوری و خودآگاه، تحصیل مقدماتی چند ضروری است که اهم آن خودشناسی است. خودشناسی مقدمه خداشناسی است:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه» (غرر الحکم: ۵ / ۱۹۴)

کسی که خود را شناخت، خدای خود را شناخته است.

استاد جوادی آملی در توضیح این حدیث از بیان علامه در تفسیر المیزان استفاده می‌کند و می‌فرماید: عرف فعل ماضی است و معنای روایت این است که، کسی که خود را شناخت، پروردگار خود را شناخته است. انسان وجود رابط خود را جز در پناه هستی مستقل مبدأ نمی‌تواند شهود کند و به همین دلیل خداوند را مشاهده می‌نماید، بعد خود را می‌یابد. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: بخش اول از جلد دوم / ۱۱۲)

از آنچه گفته شد می‌فهمیم که معرفت نفس، سودمندترین معارف است. آدمی قادر است هم خویش را شهود کند و هم پروردگار خویش و اگر کسی خود را شناخت، به نهایت و غایت هر شناسایی و علمی رسیده است. البته باید دانست که جایگاه معرفت و شهود، جایگاهی عرفانی است و معرفت نفس کار عقل

نیست. ابزار آن قلب است، اما نفس می‌تواند با حرکت جوهری خود به جایی برسد که در ذات خدا فانی شود و اتحاد وجودی با او برقرار کند، لذا معرفت او به خداوند تعلق گیرد.

۲-۲-۶. اختلاف در مراتب شهود و معرفت به خداوند

باید توجه داشت که انسان‌ها در شهود و معرفت، دارای مراتب مختلف هستند. برای توضیح این مطلب ابتدا استدلالی را که اثبات می‌کند هر ممکن می‌تواند به قدر سعه وجودی خود به شهود واجب تعالی نائل شود، بیان کرده و در ادامه به علت اختلاف در مراتب این شهود اشاره می‌کنیم.

صورت مرتب شده برهان ملاصدرا در کتاب شرح اسفار استاد مصباح یزدی چنین است:

بی‌گمان هر یک از ما هم وجود خویش را و هم رتبه وجودی خود را با علم حضوری درک می‌کند. از سوی دیگر، با اثبات اصالت وجود و تشکیک در وجود، به این نکته پی می‌بریم که ذات و حقیقت هر شیء همان سهمی است که از هستی دارد و نیز در می‌یابیم که همه هستی‌های عالم، از عالی‌ترین رتبه تا پایین‌ترین رتبه، منبع و منشأیی جز ذات واجب و هستی محض او ندارند و وجود ممکنات، تجلی ذات او و رشدهای از فیض وجود حضرت حقند، پس تا آن‌جا که موجودی ممکن، وجود خویش (نه حدود امکانی و ماهوی) را می‌یابد، در حقیقت، ذات مقدس اله را به اندازه ظرف وجودی خویش ادراک می‌کند.

(مصباح یزدی، ۱۳۸۰: جلد اول، جزء اول / ۴۱۹؛ ر.ک: صدرالمتألهین،

۱۹۸۱: ۱ / ۱۱۴)

وجود ممکن دارای دو جهت است: جهت امکانی و جهت وجودی. جنبه‌های امکانی و حدود ماهوی ممکن به ضعف و قصور او از دریافت تجلیات وجود

الهی مربوط می‌شود. از این رو، هر چه این قصور و نقص بیشتر باشد، از درک و شهود حضرتش بیشتر محروم می‌ماند، اما ممکن با نائل شدن به جنبه‌های وجودی خویش است که از فیض معرفت حق بهره‌مند می‌گردد و به قدر ظرف خویش و متناسب با رتبه وجودی خود به شناخت حضوری خداوند دست می‌یابد؛ زیرا در هرم هستی هر موجودی که از رأس هرم دورتر باشد، به دلیل دوری از منبع وجود و محدود بودن قلمرو هستی‌اش، معرفتی ضعیف‌تر دارد و هر چه به رأس هرم نزدیک‌تر باشد، چون دارای کمالات وجودی بیشتری است، از شهود قوی‌تر و معرفت کامل‌تری نسبت به واجب تعالی برخوردار است. بنابراین، علت اختلاف در مراتب شهود و معرفت، به ذات خدا بر نمی‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: جلد اول، جزء اول / ۴۲۰)

استاد مصباح یزدی در بیانی دیگر، علم حضوری را که همان حضور و وجود حقیقت شیء درک شونده برای فرد آگاه و عالم است، دارای شدت و ضعف می‌داند، به گونه‌ای که گاهی ناآگاهانه و زمانی نیمه‌آگاه خواهد بود. وی معتقد است که اختلاف مراتب وجودی شخص، سبب تحقق مراتب مختلف علم حضوری می‌شود، یعنی نفس انسان هر قدر از نظر مرتبه وجودی ضعیف‌تر باشد، شناخت‌های حضوری‌اش از حقایق، کم‌رنگ‌تر و ضعیف‌تر است و هر قدر مرتبه وجودی‌اش کامل‌تر شود، آگاهی‌های بدون واسطه‌اش کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌گردد. ایشان در ادامه، همین رابطه را درباره حالات روانی انسان بیان می‌دارد که مثلاً بیماری که از درد رنج می‌برد و آن را با علم حضوری می‌یابد، هنگامی که دوست عزیزش را می‌بیند و توجهش به سوی او معطوف می‌شود، دیگر شدت درد را درک نمی‌کند و به دلیل ضعف توجه او به درد، این ادراک او از درد،

ضعیف می‌شود. ایشان این مثال را به علم انسان به پروردگار خود، که علمی حضوری و شناختی و به دور از مفاهیم است، بر می‌گرداند، و این علم را به دلیل توجه به امور مادی، از نوع ناآگاهانه می‌شمارد که با تکامل نفس^۱ و تمرکز توجه به صورت کامل‌تری ظاهر می‌شود و به آن‌جا می‌رسد که بنده می‌گوید: «الغیرک من الظهور ما لیس لک». (همان، ۱۳۷۵: ۲۹ و ۳۰)

بنابراین، می‌توان گفت که خداوند به سبب احاطه وجودی و وسعت فیض و رحمتش همه عالم را پر کرده و به هر وجودی، از خود او نزدیک‌تر است. از این رو نسبت به همه قرب مطلق دارد؛ زیرا ممکن عین ارتباط به واجب است اما این بندگان هستند که به مقدار درجه وجودی خودشان، مرتبه‌ای از مراتب قرب و یا بعد را دارا هستند. این است که کافران خدا را نمی‌شناسند و از دور او را صدا می‌زنند و یا این‌که امام سجاده علیه السلام اعمال ما را حجایی در راه شناخت پروردگار معرفی کرده است: و آنک لا تحتجب عن خلقک إلا أن تحجبهم الاعمال دونک. (مفاتیح الجنان، دعای ابوحمزة ثمالی)

جمال یار ندارد نقاب و پرده، ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۱۵)

۱. تکامل نفس با حرکت جوهری صورت می‌پذیرد. بدین صورت که نفس، حرکت را در دو قوه عقل نظری و عقل عملی شروع کرده تا به مرتبه کمال عقلی برسد؛ جایی که دو قوه عقل نظری و عملی به قوه واحدی تبدیل می‌شوند. البته ناگفته نماند که کمال عقل نظری با ادراک است و کمال عقل عملی با حرکت و کسب معرفت نفس، به حرکت صعودی او در مراتب هستی وابسته است. (ر.ک: خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۱۴۳ - ۱۴۵)

نتیجه گیری

از مجموع مطالب به دست می آید که انسان و خداوند در دو بعد وجودی و معرفتی با هم رابطه دارند. در بعد وجودی بر طبق نظر متوسط ملاصدرا، خداوند علة العلل است و تا مرتبه انسان بی نهایت فاصله وجود دارد، ولی با نظریه تجلی و وحدت شخصی که ملاصدرا به آن رسید، خداوند ارتباطی بی واسطه با انسانها دارد و این رابطه مستقیم به دلیل تعلقی بودن وجود ممکن، از طرف انسان نیز نسبت به خدا وجود دارد. در بعد معرفتی دریافتیم که خداوند مستقیماً به انسان علم دارد و حتی همین علم او سبب ایجاد انسان شده است. از طرف انسان نیز این رابطه معرفتی به صورت مستقیم وجود دارد. البته انسانها نمی توانند به ذات واجب علم پیدا کنند. و به خاطر متناهی بودن قوه ادراکشان، ادراک ناقصی از خداوند دارند. آنان خداوند را از دو راه مشاهده می کنند که یکی از طریق علم به خویش است. بنابراین، خداوند به صورت مستقیم مورد ادراک همه قرار گرفته است؛ اگر چه اکثر مردم از این ادراک خود غافلند، اما خواص اولیای الهی از این ارتباط بی واسطه علمی مطلع هستند. از این رو، می توان گفت که این علم حضوری انسان به خدا دارای درجات است و از علم ناآگاهانه شروع شده و با برطرف شدن موانع و حجاب به صورت علم مرکب شهودی و آگاهانه در می آید. در این مرحله، ارتباط انسان با خدا قوی تر شده به گونه ای که حتی شاهد تسبیح موجودات عالم می شود.

منابع

- اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱: *تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه (۲))*، جلد ۳؛ چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بی‌نام، ۱۳۸۶: *شرح رساله‌المشاعر*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، سپهر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶: *رحیق مختوم - شرح حکمت متعالیه*، چاپ اول، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۲: *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، چاپ اول، الزهراء.
- حافظ شمس‌الدین، ۱۳۸۲: *دیوان حافظ* (بر اساس نسخه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی)، چاپ اول، تهران، طلایه.
- خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن، ۱۳۸۸: *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ذبیحی، محمد، ۱۳۸۰: *ترجمه و شرح بخش نخست مبدأ و معاد صدرالمآلهین شیرازی*، بی‌جا، دانشگاه قم، قم، اشراق.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۴: *ایضاح الحکمة*، جلد ۲، چاپ اول، قم، اشراق.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۱: *فیض و فاعلیت وجود از فلوطین تا صدرالمآلهین*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۵: *هستی‌شناسی در مکتب صدرالمآلهین*، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۳: *شرح المنظومه*، چاپ اول، تهران، نشر ناب.
- سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۹: *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، چاپ اول، بی‌جا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- سعیدی، حسن، ۱۳۸۶: آثار فلسفی و کلامی اصالت وجود، *مجله آئینه معرفت* (فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)، سال پنجم، ش ۱۰.
- شیخ اشراق، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۴، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، رضی، ۱۳۸۷: *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، جلد ۲، چاپ دوم، تهران، حکمت.
- صدرالمتهین، ۱۳۸۵: *اسرارالآیات*، چاپ اول، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۸۱: *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، جلد ۹، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث.
- _____، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث* (حدوث العالم)، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، *شرح اصول الکافی*، ۴ جلد، مع تعلیقات المولی علی النوری، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۵۴: *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳: *المشاعر*، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- طباطبایی، محمد حسین، بی تا: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۳ - ۱ و ج ۵ در یک مجلد، مقدمه و پاورقی شهید مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۳۸۸: *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی، چاپ دوم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶: *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد ۲، چاپ اول، تهران - قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غروی‌ان، محسن، ۱۳۸۶: *سیری در ادله اثبات وجود خدا*، چاپ چهارم، قم، بوستان

کتاب.

- _____ «ارزیابی معرفت انسان نسبت به خدای متعال از دیدگاه اسلام»، *فصلنامه معرفت*، ش ۱۹.
- کربن، هانری، ۱۳۸۱: *مقدمه بر المشاعر ملاصدرا*، ترجمه کریم مجتهدی، به ضمیمه متن فارسی المشاعر میرزا عمادالدوله، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مدرس زنوزی، آقا علی، ۱۳۷۶: *بدایع الحکم*، چاپ اول، الزهراء.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰: *شرح اسفار*، جلد اول و هشتم، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، زهرا، ۱۳۸۵: *نوآوری‌های فلسفی صدرالمآلهین* (ترجمه و شرح رساله شواهد الربوبیه)، چاپ اول، تهران، بصیرت و حکمت.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *شرح منظومه*، جلد ۲، چاپ اول، بی‌جا، حکمت.
- _____، ۱۳۸۰: *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (شرح مبسوط منظومه)، چاپ پنجم، تهران، صدرا.