



### دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال سیزدهم - شماره اول (پیاپی ۲۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سرمدیر: رضا اکبری

مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان

ویراستار: محمدابراهیم باسط

امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

#### اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران  
رضا اکبری ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احمد پاکتنچی ..... استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)  
محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم  
محسن جهانگیری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران  
نجفعلی حبیبی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
محمد سعیدی مهر ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس  
بیوک علیزاده ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احد فرامرزی قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
محمدکاظم فرقانی ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
رضا محمدزاده ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
ضیاء موحد ..... استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
عبدالله نصری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی  
حسین هوشنگی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ISC-gov.ir و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس sid.ir نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۱۸۰ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱      نامبر: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵      تلفن و نامبر: ۸۸۵۷۵۰۲۵

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir) انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
  ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:  
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).  
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).  
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.  
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
  ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
  ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):  
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.  
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.  
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.  
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.  
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
  ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
  ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی شود.
  ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
  ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
  ۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
  ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
  ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
  ۱۳. «پژوهش‌نامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
  ۱۴. مقاله ارسال‌شده، بازگردانده نمی‌شود.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.
- مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

## فهرست مقالات

- نظریه اعتبار-تفسیر در اندیشه علامه طباطبایی مقدمه‌ای بر فلسفه الهی اسلام..... ۱  
زهیر انصاریان / رضا اکبریان / لطف‌الله نبوی
- جایگاه معرفت‌شناختی انبیا در سیر معرفتی انسان‌ها از دید غزالی: نقش تعلیمی..... ۲۵  
میترا (زهرا) پورسینا
- واقع‌گرایی در فلسفه دین و بلیام جیمز..... ۴۷  
عباس حاج زین‌العابدینی / محسن جوادی
- از سازگارگرایی تا ضدسازگارگرایی خداباوری و تکامل داروینی: بررسی و نقد چهار دیدگاه .. ۷۱  
سید حسن حسینی
- دشواری‌های ابن‌سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی..... ۸۹  
فاطمه صادق‌زاده
- وجود خدا و صرفه‌مندی اخلاق..... ۱۱۱  
مسعود صادقی / اسدالله آذیر
- تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند..... ۱۳۱  
محمدکاظم فرقانی / علی غزالی‌فر
- بازخوانی مسئله منطقی شر و تئودیسه مبتنی بر خیرهای برتر از سوئینبرن..... ۱۴۹  
توکل کوهی / جواد دانش
- درخواست اشتراک..... ۱۶۵
- فهرست و چکیده‌های انگلیسی..... ۱۷۵

## تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند

محمدکاظم فرقانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۹

علی غزالی فر<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۱۴

### چکیده

از نظر ملاصدرا، تنها گونه ممکن شناخت درست و معتبر نسبت به خداوند علم حضوری است. اما به نظر می‌رسد که علم حضوری انسان نسبت به خداوند خالی از اشکال و ابهام نباشد. با توجه به سایر اصول و مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه می‌توان گفت که قائل شدن به علم حضوری در منظومه فکری و نظام فلسفی ملاصدرا با سایر بخش‌های فلسفه صدرایی ناسازگار است. در این مقاله، شش مورد از این ناسازگاری‌ها تحت عنوان «تأمل» مطرح شده است: معضل صدق در علم حضوری به خدا، غفلت از خدا، شناخت غیرخدا، عدم شناخت واسطه‌های میان انسان و خدا، عدم امکان شناخت چیزی غیر از ذات خود در علم حضوری و عدم امکان شناخت ذات و صفات خداوند. به نظر می‌رسد ملاصدرا قصد دارد نشان دهد که راه حل این مسئله در قلمروی فراسوی تفکر فلسفی است، به طوری که ملاصدرا با نظام بزرگ فلسفه خود در پی آن است که تمهیدی را برای ورود به آن عرصه مهیا کند. لذا حکمت متعالیه در نهایت چیزی نیست جز مقدمه‌ای برای تعالی انسان، که این تعالی از سنخ کاوش‌ها و فعالیت‌های نظری و فلسفی نیست، بلکه کاملاً عرفانی و نیازمند سیر و سلوک عرفانی است.

### کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، خداشناسی، علم، علم حضوری، وجود

mkforghani@yahoo.com

۱. استادیار دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول)

a.ghazalifar@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

## ۱. مقدمه

فلسفه اسلامی بسیار گسترده است و به همین دلیل مطالب بسیار متنوعی دارد، اما اهمیت آنها یکسان نیست و برای همین همه مسائل آن هم‌ارزش نیستند. مسائلی وجود دارد که از اهمیت بسیار بالایی برخوردارند، به طوری که می‌توان از اهمیت و ارزش ذاتی آنها سخن گفت و اهمیت و ارزش سایر مسائل را تبعی دانست، به این معنا که اهمیت و ارزش آنها وابسته به میزان ارتباطی است که نسبت به مسائل اصلی و اساسی پیدا می‌کنند. بی‌شک موضوع خدا و مسائل خداشناسی از اهمیت و ارزش ذاتی برخوردارند. در فلسفه ملاصدرا این ارزش و اهمیت به مراتب بیشتر شده و مضاعف گشته است.<sup>۱</sup> این اهمیت به حدی است که بسیاری گفته‌اند، اگر خدا از فلسفه ملاصدرا حذف شود، در تفکر او همه چیز بی‌معنا خواهد شد و هیچ موضوعی برای تفکر باقی نخواهد ماند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷). قسمت عظیمی از مباحث فلسفی حکمت متعالیه برای حل و فصل مسائل خداشناسی بسیج شده‌اند و به همین دلیل است که می‌بینیم بسیاری از نوآوری‌های ملاصدرا مربوط به قلمرو خداشناسی است. ملاصدرا محور و مرکز تمام مباحث فلسفه خود را خدا قرار داده است. به همین دلیل اوج بحث‌های فلسفی او را می‌توان در بخش الهیات بالمعنی الاخص دید. او بارها گفته است که بسیاری از مباحث خداشناسی را فیلسوفان پیش از او نتوانسته‌اند به خوبی درک کنند و راه‌حل بسیاری از مسائل خداشناسی را فقط او به خوبی یافته است.

یکی از مسائل مهم و مبنایی در حوزه خداشناسی این است که آیا اساساً شناخت خداوند امکان (به معنای امکان عام) دارد یا خیر؟ و اگر پاسخ مثبت است این شناخت چگونه حاصل می‌شود؟ به عبارت ساده‌تر، بحث درباره امکان تحقق و سپس کیفیت تحقق شناخت خداوند است. پاسخ ملاصدرا به پرسش اول روشن است. او بی‌شک شناخت خداوند را امری ممکن بلکه، بالاتر از امکان، کاملاً محقق می‌داند، و روشن است که تحقق چیزی دال بر امکان آن است. بنابراین به طور قطع انسان می‌تواند خداوند را بشناسد. اما در مورد چگونگی علم انسان به خداوند و شناخت او باید در ابتدا به تقسیم مهمی که در فلسفه اسلامی به طور عام و در فلسفه ملاصدرا به طور خاص مطرح شده است توجه کرد. می‌توان ادعا کرد که همه فیلسوفان مسلمان و از جمله ملاصدرا مطلق علم را در اولین

تقسیم به حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند (الطباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۹۲۰-۹۲۱). علم حصولی و حضوری هر کدام احکام و ویژگی‌های خاص خود را دارند. به ویژه که متعلق آنها بسیار متفاوت است، به طوری که برخی از فیلسوفان تمایز این دو علم را به تمایز و سنخیت متفاوت متعلقات این دو علم ارجاع می‌دهند. به عبارت دیگر، وجه تمایز علم حصولی از علم حضوری را وابسته به متعلق آنها می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۴۹-۳۵۰).

اساساً در فلسفه اسلامی علم حضوری از جایگاه بسیار ممتازی برخوردار است. به ویژه در حکمت متعالیه، تجربه باطنی وجود، در مقام واقعیت مطلق، در قلب تمام نظام فلسفی ملاصدرا قرار دارد. این علم حضوری گونه‌ای از دانش است که در بالاترین سطح خود با حقیقت وجودی مدرک متحد می‌شود. این نوع علم متضمن خود واقعیت امر معلوم در نفس آدمی بدون وساطت مفاهیم ذهنی است. چنین دانشی اشراقی و ورای حوزه استدلال عقلی است، اما نه این که فاقد مضمون و محتوای عقلانی باشد. متعالی بودن این نوع دانش به این دلیل است که ادراک حقیقت وجود، علاوه بر آمادگی بسیار بالای ذهنی، نیازمند تصفیة باطنی و تزکیة وجودی است، تا در نتیجه آن، عقل انسان، بدون گرفتار آمدن در حجاب عواطف و انفعالات، امکان فعالیت خالص و کامل را پیدا کند و بدین ترتیب قادر به ارائه شهود و نمایش وجود به عنوان واقعیت مطلق شود (Nasr & Leaman, 1996, pp. 645-646).

البته علم حضوری در فلسفه ملاصدرا صورت متفاوتی دارد. در حکمت متعالیه، علم حضوری به وجود تعلق می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها متعلق علم حضوری در این فلسفه حقیقت وجود است. از آنجا که در فلسفه ملاصدرا وجود عین خارجیت و تحقق در اعیان است، و هر چه عین خارجیت و تحقق در اعیان است فقط در اعیان تحقق دارد و محال است به ذهن راه یابد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۷)، پس محال است وجود تحقق ذهنی پیدا کند و ذهن بدان علم حصولی بیابد. پس آنچه از وجود در ذهن تحقق دارد مفهوم عام وجود است، نه حقیقت وجود، و مفهوم عام فقط یک عنوان مشیر است و وجهی از وجوه حقیقت عینی وجود است (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱). شاید بتوان از این سخن استنباط کرد که از نظر ملاصدرا هرچند علم حصولی به حقیقت وجود (خداوند) ممکن

نیست، اما می‌توان به وجهی از وجوه آن علم حصولی داشت؛ و وجه الشیء هو الشیء بوجه. چنان که در ادامه این مقاله هم خواهد آمد، از نظر ملاصدرا، علم حضوری به حقیقت وجود (کنه ذات خداوند) برای عموم انسان‌ها حاصل نمی‌شود، بلکه به میزانی که خداوند در وجود ایشان تجلی کرده است به وی علم حضوری دارند و اشراق خداوند در وجود ایشان نیز وجهی از وجوه حقیقت وجود است. بنابراین از دیدگاه ملاصدرا، هم علم حضوری و هم علم حصولی به وجهی از وجوه خداوند تحقق‌پذیر است، اما نه علم حضوری و نه علم حصولی به کنه حقیقت وجود تحقق نمی‌پذیرد.

علی‌رغم این بیان، این مطلب نیز کاملاً واضح و روشن است که ملاصدرا در برخی موارد هر گونه علم حصولی نسبت به حقیقت وجود را نفی کرده است. این مطلب چنان در آثار ملاصدرا بارز است که پیروان او در آثار خود به شدت نسبت به آن تأکید کرده‌اند. حاصل آن که آنچه مورد ادراک حصولی قرار می‌گیرد غیر از وجود است و حقیقت وجود هیچ‌گاه مورد ادراک حصولی هیچ‌کسی قرار نمی‌گیرد، بلکه یا مجهول است و یا معلوم به علم حضوری است. پس حقیقت وجود به علم حصولی قابل دریافت و ادراک نیست و تنها با علم حضوری قابل ادراک و مشاهده است و آنچه به علم حصولی از وجود در ذهن حاصل می‌شود یک عنوان مشیر به واقع و حقیقت وجود است. بنابراین، با توجه به این مطالب در باب علم حضوری، در مورد شناخت خداوند نیز باید بررسی شود که آیا شناخت انسان از خداوند به نحو علم حصولی است یا به نحو علم حضوری، یا هر دو؟

## ۲. علم حضوری به خدا

ملاصدرا تصریح می‌کند که وجود تنها قابل شناخت به علم حضوری است و به هیچ‌عنوان نمی‌توان به آن علم حصولی پیدا کرد. از طرفی خداوند صرف الوجود است. او وجود محض و بحت و بدون ماهیت است (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۲، ۴۱۲؛ ۱۳۸۶، ص ۱۶۵؛ ۱۴۲۰، ص ۱۴) و لذا طبق همین مبنا به هیچ‌عنوان نمی‌توان به آن علم حصولی پیدا کرد. پس فقط می‌توان علم حضوری به آن حاصل کرد و فقط از طریق همین نوع از علم امکان شناخت خداوند وجود دارد. به عبارت دیگر، از آنجا که حضرت حق تعالی وجود محض است و ماهیت ندارد، علم حصولی به حضرت حق ممکن نخواهد بود؛ یعنی علم حصولی از طریق ماهیت و به تعبیر دیگر علم از طریق غیر وجود محال است و فقط علم از

طریق وجود بدان راه دارد، که همان علم حضوری است. البته باید این نکته را متذکر شویم که چون حقیقت وجود ماهیت ندارد، نمی‌توان از طریق ماهیت به آن علم حصولی یافت، اما مفهوم وجود (و مفاهیم دیگری مانند مفهوم علم، قدرت، حیات و غیره) مفاهیمی ماهوی نیستند و می‌توان از طریق آنها به حقیقت وجود (که همان حقیقت علم، قدرت، حیات و غیره است) علم حصولی یافت. اما این مطلب مناقشه‌برانگیز است. برخی اصرار دارند متعلق علم حصولی مفاهیم است، اما برخی دیگر همانند علامه طباطبایی اصرار دارند که علم حصولی به ماهیات تعلق می‌گیرد.

در هر صورت علم حضوری انواعی دارد (الطباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱۴) و آن نوعی که در اینجا می‌تواند تحقق پیدا کند علم معلول به علت است (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۷-۳۸، ۶۱). انسان معلول و آفریده خداوند است و هر معلولی نیز به علت فاعلی خود علم حضوری دارد. بنابراین انسان نیز به خداوند علم حضوری دارد. البته معلول به تمام و کنه وجود علت خود علم پیدا نمی‌کند، بلکه تنها در حد سعه و ظرفیت وجودی خود آن را درک می‌کند. طبق این مبنا حقیقت خداوند را در حد ظرفیت هر مُدرک به علم حضوری می‌توان دریافت. به همین دلیل، انسان نیز خداوند را نه همان گونه که هست، بلکه آن گونه که بر انسان ظهور و تجلی و اشراق می‌کند درک می‌کند و به او علم حضوری پیدا می‌کند.

علاوه بر این، از برخی عبارات ملاصدرا دلیل دیگری برای تعلق علم حضوری به خداوند مستفاد می‌شود و ثابت می‌گردد که علم حصولی انسان به خداوند دچار اشکال است. ملاصدرا می‌گوید خداوند نور است و لذا روشن‌ترین حقیقت عالم هستی است و چیزی از او واضح‌تر و روشن‌تر نیست تا او را نشان دهد. لذا هر گونه علم باواسطه به او منتفی است. اگر خدا به وسیله علم حصولی و مفاهیم شناخته شود، بدین معناست که آنها از او واضح‌تر و روشن‌ترند، در حالی که حقیقت خلاف این است و چیزی روشن‌تر و آشکارتر از خداوند وجود ندارد. نتیجه آن که باید بپذیریم که فقط علم حضوری شایسته مقام و مرتبه و نحوه وجود خداوند است (الشیرازی، ۱۴۱۹، ص ۳۱۷-۳۱۹).

این مطالب نشان می‌دهد که چرا در باب مسئله علم حضوری انسان به خداوند در فلسفه ملاصدرا مقالات، کتاب‌ها و رسالات زیادی نگاشته شده است. این امر بی‌وجه نبوده و کاملاً به دلیل اهمیت بالای موضوع در این فلسفه است. بیشتر این نوشته‌ها از باب همدلی



و موافقت با ملاصدرا به رشته تحریر درآمده‌اند، و این دیدگاه ملاصدرا را نقطه قوت فلسفه‌اش به شمار آورده‌اند. بی‌شک نظریه ملاصدرا از نقاط مثبت فراوانی برخوردار است، اما به نظر می‌رسد که در این میان نقاط مبهمی نیز وجود دارد که شایسته است محل تأمل جدی قرار گیرد. یکی از این موارد مسئله سازگاری درونی این دیدگاه با سایر مباحث است. در این مقاله، بر خلاف بیشتر سایر نوشته‌ها از منظری دیگر علم حضوری انسان به خداوند مورد واکاوی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد که این موضوع به سادگی در کنار دیگر مسائل قرار نمی‌گیرد و به راحتی با آنها سازگار نمی‌شود. در این مقاله، چند مورد از این ناسازگاری‌ها مطرح می‌شود. مدعای نگارنده این است که راه‌حل‌های متعارفی که تا کنون مطرح شده پاسخ‌های مناسبی برای این مشکل نبوده و نیاز است که برای خروج از این مشکلات راهی دیگر در پیش گرفت.

### ۳. اشکالات علم حضوری به خدا

علی‌رغم دلایلی که ملاصدرا برای اثبات تعلق علم حضوری به خداوند ارائه می‌کند، به نظر می‌رسد اشکالات و مشکلاتی در این زمینه وجود دارد. شش موردی که در اینجا ارائه می‌شود حاصل تأملات نگارنده بوده و آنها را با استقراء خود به دست آورده است. به همین دلیل چه بسا بتوان موارد دیگری را هم به آنها اضافه کرد. به هر حال، هرچند ملاصدرا برای موجه کردن علم حضوری انسان به خداوند تلاش می‌کند و مبانی و اصول فلسفه خود را به کار می‌گیرد، باز هم در این میان خلأهایی وجود دارد. زیرا، با در نظر گرفتن سایر اصول و مبانی فلسفه ملاصدرا، نوعی ناسازگاری میان آنها و نظریه علم حضوری مشاهده می‌شود. این اشکالات از نظر نگارنده به این صورت است که گاهی خود نظریه با سایر نظریات فلسفی سازگار نیست و گاهی لوازم آن دچار عدم سازگاری است.

#### ۱.۳. تأمل اول

هرچند که برخی در اعتبار علم حضوری به شدت تردید و تشکیک کرده‌اند و بر این باورند که اساساً علم حضوری حتی به لحاظ مفهومی نیز دچار اشکال است و کسانی که به آن اعتقاد دارند دچار نوعی تهافت و تناقض‌گویی شده‌اند (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۸-۲۲۹)، اما روشن است که اختلاف این گروه با ملاصدرا اختلاف مبنایی است. بنابراین نمی‌توان

نظر ایشان را به عنوان اشکالی بر نظر ملاصدرا مطرح کرد. نظر ملاصدرا این است که علم حضوری بالاترین نوع شناخت و بلکه تنها شناخت حقیقی به شمار می‌آید (الشیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۵). همچنین، گرچه در خصوص علم حضوری انسان به خداوند گفته شده که ادعایی بی‌دلیل و حتی بی‌شاهد و قرینه است (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۸)، اشکال اول نگارنده این است که فرضاً انسان به خداوند علم حضوری داشته باشد، از کجا معلوم که خطا نباشد؛ به این معنا که در چنین معرفتی با معضل صدق آن مواجه هستیم. ممکن است گفته شود در علم حضوری خطا بی‌معناست، زیرا خطا هنگامی رخ می‌دهد که علم با معلوم منطبق نباشد، اما وقتی خود معلوم نزد عالم حاضر است، یعنی علم عین معلوم است، اساساً انطباق منتفی است، تا اگر منطبق بود راست باشد و اگر منطبق نبود خطا باشد. چنین پاسخی مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا بر مبنای این سخن تنها می‌توان گفت که شخص واجد علم حضوری حس می‌کند که خدا هست و نه بیشتر و لذا به هیچ وجه حق نداریم که نتیجه بگیریم در عالم واقع خدایی هست. همانند شخصی که علم حضوری به گرسنگی دارد. چنین کسی فقط حس می‌کند گرسنه است، اما این علم حضوری ثابت نمی‌کند که او واقعاً گرسنه است. شاید بتوان به این اشکال این گونه پاسخ داد که واقعیت گرسنگی چیزی ورای آنچه او احساس می‌کند نیست. اما اگر شخص از علت گرسنگی خود تحلیلی ارائه دهد و مثلاً بگوید پس معده‌ام خالی از غذاست در حالی که او بیماری جوع دارد و با این که معده‌اش پر است احساس گرسنگی می‌کند، او در این تحلیل اشتباه کرده است، نه این که واقعاً گرسنه نیست. در بحث ما هم، خدا چیزی غیر از آنچه به علم حضوری ادراک شده است نیست. زیرا آنچه ادراک شده است وجودی است که اشراق خداست و ظاهر و مظهر در عین کثرت واحدند.

کلید حل مسئله فهم نظریه وحدت در کثرت است. خدای واحد در قالب کثرات تجلی کرده است و این کثرات هویتی غیر از هویت آن واحد ندارند و با آن یکی هستند. اما نگارنده بر این باور است که علم حضوری نیز التفاتی بوده و خالی از قصدیت نیست. لذا شبیه به همین حالت را نیز باید در مورد علم حضوری به خداوند عنوان کنیم. اگر ملاصدرا می‌خواهد صرفاً نشان دهد که انسان نوعی حالت در درون خود حس می‌کند که خدایی هست، چندان جای مناقشه نیست. اما او خواهان اثبات چیزی مطابق آن در عالم واقع و

نفس الامر است و این مطلوب او از علم حضوری قابل استنتاج نیست. البته این احتمال هم وجود دارد که بگوییم انسان عالم واقع را به علم حضوری یافته است. مشکل بیان سابق در اینجا است که بیان مذکور در زمین علم حصولی معنادار است و واقع معلوم را امری و رای علم و عالم در نظر گرفته شده است، اما در غیر این صورت چاره‌ای جز التزام به آن نیست. بسیاری از فیلسوفان غربی نیز چنین اشکالی را در مورد شناخت فطری انسان از خداوند مطرح کرده‌اند<sup>۲</sup> (ادواردز، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸-۱۱۲؛ Copleston, 1994, pp. 74-75). بنابراین بر فرض پذیرش تحقق علم حضوری ملازمه‌ای میان این نوع شناخت و صدق آن وجود ندارد. برای نمونه، علم به نفس حضوری است، اما همه در مورد خود دچار اشکال و ایراد هستند. همچنین عرفا و اهل کشف و شهود، که مدعی داشتن علم حضوری هستند، در مدعیات خود دچار ناسازگاری و تناقض‌های متعددی هستند. ممکن است گفته شود که خود علم حضوری چیزی است و گزارش از علم حضوری چیزی دیگر. ممکن است در گزارش‌ها خطا رخ دهد، اما در خودش خیر. اما در مقابل باید این نکته را خاطرنشان کنیم که این چه نوع علمی است که در عین حضور تام و تمام برای انسان این همه تنوع در گزارش از آن دیده می‌شود، به طوری که این گزارش‌ها با یکدیگر متضاد و متهافت و ناسازگار، بلکه گاهی متناقض هستند. البته در دفاع از ملاصدرا می‌توان گفت آنچه برای انسان حضور دارد خود حقیقت وجود به صورت تام و تمام نیست، بلکه اشراقی از آن و وجهی از وجوه آن است. در نتیجه گزارش از آن هم در واقع گزارش از وجه آن است، و چون وجوه متفاوت‌اند، گزارش‌ها هم متفاوت خواهد بود. علاوه بر آن مفاهیم و زبان از گزارش عاجزند و لذا گزارش‌ها متفاوت می‌شود. پس نمی‌توان از اختلاف در گزارش‌ها به اختلاف در خود حقیقت یا در دریافت حقیقت پل زد.

اما در مقابل این دفاع می‌توان این اشکال را مطرح کرد که مسئله این است که آیا وجوه متعدد یک حقیقت می‌توانند به حدی متفاوت باشند که متضاد و متناقض هم باشند؟ ثانیاً محدودیت زبان مختص به علم حضوری نیست و شامل علم حصولی نیز می‌شود. زیرا گزارش از معانی و مفاهیم عقلی نیز همین مشکل را دارد. لذا با پذیرفتن محدودیت گزارش زبانی هیچ معرفتی مصون نخواهد بود، چه علم حضوری باشد و چه علم حصولی. حال با توجه به این موارد، آیا منصفانه نیست که با وجود این همه ناسازگاری در این گونه گزارش‌ها،

درباره اعتبار علم حضوری تأمل کنیم؟

### ۲.۳. تأمل دوم

اگر علم ما به خدا فقط حضوری باشد، نباید از چنین معرفتی غافل باشیم، زیرا علم حضوری چیزی جز عین حضور و تحقق بالفعل آگاهی برای شخص مدرک نیست. ملاصدرا برای توجیه این نوع غفلت علم مرکب را مطرح می‌کند و می‌گوید در اینجا علم به علم تحقق پیدا نمی‌کند (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۸).

اشکال این توجیه این است که بر اساس آن باید بپذیریم که هیچ تفاوتی بین عالم و جاهل نیست. عارف کامل فقط می‌داند علم به خدا دارد، اما کافر ملحد یا یک کودک یا یک حیوان فقط نمی‌داند که به اندازه یک عارف کامل خدا را می‌شناسد. البته ممکن است کسی بر همین نظر باشد و ملتزم به چنین دیدگاهی گردد و همین اختلاف در علم بسیط و مرکب را برای تفاوت میان عارف کامل و کافر ملحد بسیار مهم بداند. اما نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که در علم حضوری سخن گفتن از علم بسیط و علم مرکب بی‌معناست. البته برای دفاع از ملاصدرا می‌شود این گونه گفت که در مورد علم حصولی هم می‌توان این تفکیک را قائل شد. بالاخره یا مفهومی در ذهن من هست یا نیست. این چه معنا می‌دهد که مفهومی در ذهن من باشد، اما من به آن توجه نداشته باشم؟ لذا این اشکال بر علم حضوری و حصولی مشترک‌الورود است. راه‌حل این است که برای انسان شئون مختلف قائل باشیم و بگوییم تا انسان به مقام لایشغله شأن عن شأن نرسیده باشد این تفکیک میان علم بسیط و علم مرکب معنادار است. عارف که علمش مرکب است به این مقام رسیده است و برای او دیگر تفکیک علم بسیط از علم مرکب بی‌معناست.

اما به نظر می‌رسد که این اشکال به علم حصولی وارد نیست، زیرا فیلسوفان مسلمان خزانه معقولات را عقل فعال می‌دانند، نه نفس. اتفاقاً به همین دلیل است که قائل به وجود عقل فعال شده‌اند.<sup>۳</sup>

علم حضوری عین حضور برای عالم است، بنابراین معنا ندارد که از این علم خود غافل شود تا لازم آید به آن التفات صورت گیرد و علم دیگری حاصل شود. علاوه بر این که در مورد فراگیر و همگانی بودن علم حضوری به وجود به طور عام و علم حضوری به خداوند به طور خاص اختلاف نظر جدی وجود دارد. این مطلب نیز قابل توجه است که

برخی از متفکران نمی‌پذیرند که علم حضوری برای همه انسان‌ها قابل حصول و دستیابی باشد (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۱۳)، چه رسد به این که آن را برای همه موجودات عالم به نحو بالفعل ثابت شده بدانیم.

### ۳.۳. تأمل سوم

گفته شد که انسان به خداوند علم حضوری دارد، زیرا معلول آن است و هر معلولی نیز به علت خود علم حضوری دارد. حال با توجه به این که در حکمت متعالیه معلول عین الربط به علت خود است، پس انسان نیز عین الربط به خداوند خواهد بود. همچنین عین الربط بودن اقتضا می‌کند که علاوه بر وجود معلول تمام ویژگی‌ها، شئون، ساحت‌ها و داشته‌های معلول وابسته و عین الربط به علت باشد. در ما نحن فیه که بحث از علم و شناخت است نیز مسئله به همین صورت است؛ به این معنا که علم و شناخت انسانی که معلول خداوند است کاملاً وابسته و عین الربط به علتش یعنی خداوند است. این امر اقتضا می‌کند که انسان چیزی جز خداوند را نشناسد، زیرا معنا ندارد موجودی که با تمام وجود و هستی خود عین الربط به علتش باشد، بتواند به چیزی غیر از آن آگاهی پیدا کند. زیرا آگاهی او باید کاملاً متوجه و معطوف به علتش باشد، درست همان طور که وجودش کاملاً بسته و وابسته به وجود علتش است. ملخص کلام این که علم و شناخت انسانی که عین الربط به خداوند است نمی‌تواند متعلقی غیر از خداوند داشته باشد، در حالی که آشکارا چنین نیست، و ما در خود می‌یابیم که به چیزهای فراوانی علم داریم و متعلق علم و شناخت ما منحصر در خداوند نیست.<sup>۴</sup> در اینجا ممکن است کسی در مقابل این مطلب چنین بگوید که در این اشکال میان این دو علم خلط شده است و ما به چیزهای فراوان فقط علم حصولی داریم. چنان که گفته شد، ما فقط به وجود خودمان (که اشراق خداوند است) علم حضوری داریم، نه به هیچ چیز دیگر، و اگر کسی به هر چیز دیگر هم علم حضوری پیدا کند، در واقع به وجود آن چیز که چیزی جز اشراق خداوند نیست علم حضوری پیدا کرده است، زیرا اساساً چیزی جز حقیقت وجود و اشراق‌های او تحقق ندارد. چیزهای دیگری که ما به آنها علم داریم مفاهیم ماهوی هستند که به آنها علم حصولی داریم.

اما از نظر نگارنده، در اینجا میان علم حصولی و حضوری خلط نشده است؛ مطلق علم مد نظر بوده است. چیزی که نگارنده می‌فهمد این است که عین الربط بودن به خداوند

اقتضا می‌کند که هیچ نوع علمی غیر از علم به خداوند برای انسان حاصل نشود، چه حصولی باشد و چه حضوری. به خاطر عین الربط بودن به خداوند فقط می‌توانیم به خداوند علم حضوری داشته باشیم. نگارنده واقعاً از این مسئله تصویری ندارد که اگر انسان عین الربط به خداوند است چگونه می‌تواند علم حصولی یا حضوری نسبت به دیگر موجودات داشته باشد؟

### ۴.۳. تأمل چهارم

نظام هستی‌شناسی ملاصدرا کاملاً مبتنی بر تشکیک در وجود است. این یعنی نظام حقایق عالم از نظر ملاصدرا طولی است و موجودات با یکدیگر ارتباط علی-معلولی دارند، به طوری که سلسله طولی عظیم و طولانی از علل و معالیل وجود دارد که در کلیت خود نظام هستی را تشکیل می‌دهد. انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و همانند دیگر موجودات جایگاه خاص خود را در این سلسله طولی داراست. نکته قابل توجه در اینجا این است که انسان معلول بی‌واسطه خداوند نیست و لذا بین انسان و خداوند واسطه، بلکه واسطه‌هایی، وجود دارد. به دلیل وجود همین واسطه میان انسان و خداوند، انسان در ابتدا باید وجود علت قریب خود را به نحو علم حضوری ادراک کند، در حالی که ما در خود نمی‌یابیم که هیچ علم حضوری به علت قریب خود داشته باشیم.

علت قریب انسان، به تصریح ملاصدرا، عقل فعال است (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۵۴-۴۵۸) و لذا طبق مبانی ملاصدرا باید قطعاً به آن علم حضوری داشته باشیم. اما هر یک از ما وقتی در درون خود تعمق و تأمل می‌کند، هیچ درکی از عقل فعال را در خود نمی‌یابد. ثانیاً اگر ما به عقل فعال علم حضوری بی‌واسطه داشته باشیم، لازم می‌آید که شناختی حصولی بر اثر آن علم حضوری از عقل فعال داشته باشیم و لاقلاً بتوانیم چند گزاره در مورد عقل فعال بیان کنیم، اما روشن است که چنین نیست. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که به چه دلیل هر علم حضوری یک علم حصولی را در پی دارد؟ ظاهراً تمایزی که ملاصدرا میان علم بسیط و علم مرکب گذاشته است نشان می‌دهد که او به چنین ملازمه‌ای قائل نیست. اما، به نظر نگارنده، به همان دلیل که ادراک حسی یک علم حصولی مفهومی عقلی را در پی دارد، مثل روز روشن است که اگر انسان مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با چیزی پیدا کند از آن مفهوم کلی حاصل خواهد کرد. در هر صورت، وقتی ما به

علت قریب خود، که عقل فعال باشد، هیچ گونه علم حضوری نداریم، به طریق اولی به علت بعید خود نیز علم حضوری نخواهیم داشت. چراکه محال است، بدون علم حضوری به علت قریب، یک باره علم حضوری به علت بعید خود پیدا کنیم. چون علم بی‌واسطه به علت بعید نوعی طفره است و روشن است که طفره در نظام هستی در هر شرایطی و در تمام مکاتب فلسفه اسلامی محال دانسته شده است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵). موجود معلول هر گونه ارتباط با موجودات و حقایق برتر و بالاتر از خود را فقط از طریق علت قریب خود کسب می‌کند، زیرا موجود معلول عین ربط و ارتباط به علت قریب خود است و لذا تمام شئون خود را نیز از همین طریق به دست می‌آورد. علم و آگاهی نیز یکی از همین مواردی است که تنها از طریق علت قریب برای معلولش امکان‌پذیر است.

در اینجا شاید بتوان با این بیان از دیدگاه ملاصدرا دفاع کرد که بگوییم وجود ما همان گونه که اشراق خداوند است اشراق عقل فعال نیز هست و ما که به وجود خودمان علم حضوری داریم در واقع به اشراق خداوند و اشراق علل واسط میان ما و خداوند هم علم حضوری داریم. اما همان گونه که این علم، علم به کنه ذات خداوند نیست، علم به کنه ذات عقل فعال و سایر علل عالییه هم نیست. در مورد اشکال طفره هم می‌توان گفت طفره‌ای رخ نداده است، چرا که ما فقط به وجود خودمان علم حضوری داریم و بس. اما وجود ما اشراق خداوند و اشراق علل عالییه است. اساساً چند اشراق هم نیست؛ تنها یک اشراق است که دارای مراتب است و یکی از مراتبش وجود ماست. ما که به این مرتبه از اشراق خداوند علم حضوری داریم، به خداوند و همه علل عالییه به میزانی که در ما تجلی کرده‌اند نیز علم حضوری داریم، و نه به کنه ذات آنها تا لازم آید بگوییم ما به علل واسط علم نداریم اما به خدا علم داریم؛ پس طفره رخ داده است. اما در مقابل این نظریه می‌توان گفت درست است که ما به کنه عقل فعال علم نداریم، اما ما هیچ درکی هم از آن نداریم. من وقتی به خودم رجوع می‌کنم، هیچ درکی از عقل فعال در خود نمی‌یابم و این که همه چیز را با همه چیز یکی کنیم نیز خشت بر دریا زدن است.

### ۵.۳. تأمل پنجم

در علم حضوری انسان به خداوند، انسان نسبت به چیزی فراتر از خود علم حضوری پیدا می‌کند، یعنی متعلق این علم حضوری چیزی غیر از ذات مدرک است. اشکال در همین

است که اساساً علم حضوری از خودش در نمی‌گذرد و امکان ندارد که عالم به چیزی فراتر از خود علم حضوری داشته باشد. توضیح مطلب این است که مهم‌ترین دلیل برای ادراک خداوند به علم حضوری این است که معلول به علت خود علم حضوری دارد و همچنین همه بر این اتفاق نظر دارند که معلول به کنه علت خود علم پیدا نمی‌کند، بلکه فقط در حدی که علت در او تجلی می‌کند علم پیدا می‌کند. ملاصدرا برای توضیح و تشریح چنین دیدگاهی در مورد علم حضوری انسان به خداوند می‌گوید علم ما به مبدأ وجودمان همان وجود مبدأمان است، و از آن جایی که اضافه‌مبدأ ما به ما اضافه‌ایجاد و فاعلیت است، همین طور نیز علم ما به مبدأ ما همان وجود مبدأ ما همراه با اضافه‌ایجاد و فاعلی او نسبت به ما است (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۰۲). بدین معنا که انسان فقط به اضافه‌اشراقی مبدأ وجودش نسبت به خودش علم پیدا می‌کند. اما نکته قابل تأمل اینجاست که اضافه‌اشراقی خداوند نسبت به انسان و یا به طور کلی تجلی علت بر معلول خود همان معلول است. پس معلول فقط و فقط به خود علم حضوری پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، معلول علت را می‌یابد، اما نه وجود فی نفسه علت و نه علت همان گونه که هست، بلکه علت از آن جهت که بر معلول اشراق و تجلی و ظهور کرده است. اما اشراق و تجلی و ظهور علت بر معلول چیزی جز وجود خود معلول نیست. به همین دلیل، نتیجه سخن ملاصدرا چیزی بیش از این نیست که معلول حقیقت وجود خود را به علم حضوری درک می‌کند. لذا در ما نحن فیه، که سخن در مورد علم حضوری انسان به خداوند است، باید بگوییم که در نهایت انسان فقط و فقط به وجود خود علم حضوری پیدا می‌کند و هیچ معرفت فراتری به دست نمی‌آورد.

مشابه این دیدگاه در فلسفه مشاء مطرح شده است (الطباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱۴). در فلسفه مشاء علم حضوری منحصر در یک نوع نیست و آن هم مختص به علم ذات به ذات است.<sup>۵</sup> در اینجا هم می‌بینیم که علم حضوری معلول به علت در نهایت به علم حضوری معلول به ذات خویش بازگشت می‌کند.<sup>۶</sup>

### ۶.۳. تأمل ششم

به نظر می‌رسد، اگر انسان عین تعلق و ارتباط به خداوند است، پس اساساً اولین معرفت و ادراک حضوری که برای او حاصل می‌شود چیزی جز شناخت خداوند نیست. موجودی که



هویت تعلقی و ارتباطی به چیزی داشته باشد، اگر برای آن ادراک و شناختی حاصل شود، به طور قطع آن ادراک و شناخت به آن موجود دوم تعلق خواهد گرفت. دلیل مطلب هم این است که شناخت و ادراک آن موجود تعلقی تابع نحوه وجود آن خواهد بود، و اگر ذات و حقیقت چیزی عین ارتباط و تعلق به چیزی باشد، تمامی شئون آن چیز هم عین ارتباط و تعلق به آن چیز دوم خواهد بود. معنا ندارد که ذات و حقیقت عین ارتباط و تعلق باشد، اما سایر شئون تابع آن نباشند. ادراک و معرفت نیز از این مسئله مستثنا نیست. بنابراین روشن است که شناخت انسان اولاً و بالذات به خداوند تعلق می‌گیرد.

با این که به نظر می‌رسد عین الربط بودن انسان به خداوند مستلزم این است که شناخت حضوری انسان به نحو بنیادی و ذاتی به خداوند تعلق بگیرد، اما با توجه به نحوه این ارتباط مشکلاتی نیز در شناخت خداوند ایجاد می‌شود. انسان گرچه عین الربط به خداوند است، اما هر چه باشد در مرتبه فعل خداوند قرار می‌گیرد، و اساساً حقیقت انسان از مصادیق فعل خداوند است، که ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با ذات او ندارد. بنابراین لازم می‌آید که انسان از ذات الهی هیچ ادراک و شناختی نداشته باشد. معرفت و ادراک انسان در حد جایگاه و مرتبه وجود اوست، و حقیقت انسان در مرتبه فعل خداوند قرار دارد. ملاصدرا هر چند از بسیار دشوار بودن شناخت ذات خداوند سخن گفته است (الشیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۵)، در هر حال آن را غیرممکن ندانسته و امکان شناخت ذات الهی را فی الجمله پذیرفته است. مباحث فراوانی که در آثار و فلسفه او در باب ذات خداوند دیده می‌شود مؤید همین مطلب است. این مشکل محدود به ذات نمی‌شود و به صفات الهی هم سرایت می‌کند، به ویژه صفات ذاتی خداوند که عین ذات او هستند. بنابراین باید عدم دسترسی شناخت و ادراکات انسان به صفات ذاتی الهی را هم قبول کنیم. این در حالی است که ملاصدرا چنین شناختی را ممکن و نیز بسیار مهم به شمار می‌آورد (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۴۹) و به همین دلیل مباحث مربوط به صفات خداوند حجت قابل‌توجهی از فلسفه ملاصدرا را تشکیل می‌دهند.

در پاسخ به این اشکال می‌توان از سخنان خود ملاصدرا استفاده کرد. از نظر ایشان هر موجودی به میزانی که خداوند در او اشراق کرده است به او علم حضوری دارد و برای عارفی که سیر تکاملی را طی کرده و به مقام فنای در مرتبه اسماء و صفات و یا فنای در ذات رسیده

است علم حضوری به اسماء و صفات و ذات حاصل می‌شود و او می‌تواند از این علم گزارش دهد. عرفان نظری گزارش عارفان از این شهودهاست. اما در مقابل این دفاعیه باید این نکته را متذکر شد که عرفا از این سخنان بسیار گفته‌اند، اما از منظر فلسفه مطلب از این قرار است که انسان مخلوق خداوند است و لذا در مرتبه فعل او قرار دارد. این که فعل خداوند به مرتبه اسماء و صفات و ذات او برسد و در آنها مندرک شود به راحتی قابل تبیین نیست. حقیقتاً امکان و تحقق چنین چیزی به سختی قابل پذیرش فلسفی است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

از نظر ملاصدرا، خداشناسی مهم‌ترین، عالی‌ترین و ممتازترین معرفت است، و انسان هر چه در توش و توان دارد باید در مسیر خداشناسی به کار گیرد، زیرا تمام فعالیت‌های انسان برای این مقصود است که به سعادت برسد، و سعادت حقیقی انسان نیز فقط در پرتو خداشناسی حاصل می‌شود، بلکه اساساً سعادت حقیقی انسان چیزی جز خداشناسی نیست. سعادت اخروی و بهشت برین، که نهایی‌ترین جایگاه سعادت انسان است، نیز چیزی جز خداشناسی نیست.

تأملات فلسفی ملاصدرا، بر اساس اصول و مبانی حکمت متعالیه، او را به این نتیجه سوق داد که شناخت خداوند به علم حصولی سودای خام پختن است و اگر بنا باشد که انسان به خداوند معرفتی حاصل کند آن معرفت فقط علم حضوری خواهد بود. بنابراین علم حضوری انسان به خداوند آن نقطه‌ای می‌شود که تمام هم و غم ملاصدرا متوجه آن است.

اما دیدیم که قائل شدن به علم حضوری نسبت به خداوند در درون نظام فلسفی ملاصدرا هم دچار ناسازگاری با برخی از اصول و مبانی حکمت متعالیه است و هم با برخی از باورها و معرفت‌های اولیه ما انسان‌ها سازگار نیست. بنابراین نمی‌توان به راحتی و به سادگی علم حضوری به خداوند را پذیرفت. زیرا اگر نگوییم نظریه علم حضوری به خداوند غلط و نادرست و محال است، به هر حال، خالی از اشکال و ایرادات جدی هم نیست. همان طور که ملاصدرا قائل شدن به علم حصولی به خداوند را به دلیل تالی‌های فاسد و لوازم غیرقابل قبول آن نمی‌پذیرد، علم حضوری به خداوند نیز منجر به محذوراتی می‌شود که دست‌کمی از محذورات علم حصولی به خداوند ندارند. البته این سخنان به معنای داوری ارزشی در باب دیدگاه‌های ملاصدرا نیست و صرفاً تحلیلی برای نقد و ارزیابی دیدگاه

فلسفی ملاصدرا در این موضوع است. لذا می‌توان گفت این مسئله همچنان یک پرسش گشوده باقی می‌ماند.

شاید لازم باشد در پایان بگوییم که در فلسفه ملاصدرا به این می‌رسیم که در فلسفه به هیچ چیز نمی‌رسیم و در خداشناسی فلسفی به این معرفت می‌رسیم که با فلسفه به هیچ معرفتی نمی‌رسیم. بنابراین نتیجه فلسفه این است که هیچ نتیجه‌ای ندارد. بعید نیست که خود ملاصدرا هم بر همین باور باشد و قصد او از فلسفه‌ورزی این باشد که راه را برای مسیر دیگری در معرفت و خداشناسی آماده کند. به نظر می‌رسد، فلسفه ملاصدرا نه تنها رابطه نزدیک و تنگاتنگی با عرفان نظری دارد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵)، بلکه اساساً تمهیدی هوشمندانه برای گذار از فلسفه و ورود به ساحت عرفان و سیر و سلوک باشد.

#### یادداشت‌ها

<sup>۱</sup> از نظر نگارنده، این موارد را می‌توان دلایل اهمیت و ضرورت خداشناسی دانست: (۱) موضوع فلسفه بودن، (۲) غایت فلسفه بودن، (۳) محور بودن برای سفرهای چهارگانه عرفانی و حکمی، (۴) سعادت انسان.

<sup>۲</sup> برای پاسخ‌هایی نه چندان قانع‌کننده که به این نقد مطرح شده نک. خندان، ۱۳۸۳، ص ۱-۲۳۰.  
<sup>۳</sup> این سینا در نفس شفا به طور مبسوط بحث کرده که چون معنا ندارد معقولات نزد نفس حاضر باشند اما نفس از آنها غافل باشد، پس باید در جای دیگری باشند و لذا بدین صورت عقل فعال به عنوان خزانه معقولات اثبات می‌شود.

<sup>۴</sup> شاید در اینجا بتوان گفت که علم حضوری جز به وجود تعلق نمی‌گیرد و وجودی هم غیر از حقیقت وجود که همان خداست تحقق ندارد تا علم حضوری به آن تعلق گیرد. علم حصولی هم که به موجودات تعلق نمی‌گیرد، بلکه به مفاهیم ماهوی (و غیر ماهوی) تعلق می‌گیرد.

<sup>۵</sup> البته نباید این سخن را حمل بر یکسان دانستن دو دیدگاه مشاء و حکمت صدرایی در باب علم حضوری کرد. این دو دیدگاه متفاوت است، زیرا مشائیان معلول را عین ربط و فقر به علتش نمی‌دانند، بنابراین علم ذات به ذات عین علم به اشراق علت نخواهد بود. اما ملاصدرا برای معلول شأنی جز اشراق علت قائل نیست تا میان علم او به ذات خودش و علمش به علتش تمایز قائل شویم.

<sup>۶</sup> این عربی با مبانی و مقدماتی کاملاً متفاوت بر این باور است که آن دم که حق مطلق بر شخصی تجلی ذاتی کند، شخص متجلی له حق را با اطلاقش درک نخواهد کرد و فقط در حد و حدود

وجودی خود تجلی حق را پذیرا می‌شود. به اصطلاح تجلی ذاتی در صورت استعداد متجلی له خواهد بود و در نهایت نتیجه می‌گیرد که شخص متجلی له در حقیقت فقط صورت حقیقت خود را شهود کرده است، و لاغیر. به همین جهت، او برای انسان شهودی بیشتر از شهود حقیقت خودش قائل نیست (القیصری، ۱۳۸۲، ص ۳۴۰-۳۴۵).

### کتاب‌نامه

- ادواردز، پل (۱۳۷۱)، براهین اثبات وجود خدا در غرب، ترجمه علیرضا جمالی نسب و محمد محمدرضایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸)، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: دانشگاه تهران.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۳)، ادراکات فطری، قم: طه.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، قم: بوستان کتاب قم.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۷)، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية، مقدمه و تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۹)، مفاتیح الغیب، اشراف فاتن محمدخلیل اللبون، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۰)، المشاعر، تصحیح فاتن خلیل اللبون، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۳)، مبانی اندیشه‌های فلسفی، تهران: امیرکبیر.

۱۴۸ پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال سیزدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۵

---

الطباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۳)، *نهاية الحكمة، تصحيح و تعليق غلامرضا فياضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۴.*  
القیصری، داود (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن‌زاده الآملی، قم: بوستان کتاب.*

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵)، *تعليقة على نهاية الحكمة، قم: مؤسسه در راه حق.*  
یثربی، سید یحیی (۱۳۸۳)، *عیار نقد، قم: بوستان کتاب قم.*

Copleston, Frederick (1994), *A History of Philosophy*, New York: Image Books & Doubleday, Vol. 5.

Nasr, seyed hossein, and Oliver Leaman (1996), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge.

## **A Meditation in Internal Coherency of Mulla Sadra's Philosophical Thought Concerning Human Knowledge of God**

*Mohammad Kazem Forghani*<sup>1</sup>  
*Ali Ghazali Far*<sup>2</sup>

Reception Date: 2014/02/28

Acceptance Date: 2014/05/04

Mulla Sadra believes that only possible true and authentic way to know God is presented knowledge. It seems that the human presented knowledge of God is not free from difficulty and ambiguity. According to the other principles of Mulla Sadra's transcendental philosophy, someone can say that the human presented knowledge of God is incoherent with other parts of his philosophy. In this paper, six conflicts, named meditations, are discussed. They are as follows: The problem of the true presented knowledge of God, the ignorance of God, knowing other things except God, unknowing of intermediaries between man and God, the impossibility of knowing anything other than self in presented knowledge and the impossibility of understanding the essence and attributes of God. It seems that Mulla Sadra believes that the solution of this problem is beyond the realm of philosophical thought, such that with his philosophical system, he seeks to make an arrangement for entering that field. Therefore transcendental philosophy is finally a prelude to the rise of this type of human excellence which is not a kind of theoretical and philosophical exploration or activity, but it is quite mystical and requires mystical attempt.

**Keywords:** Mulla Sadra, Theology, Knowledge, Presented Knowledge, Existence.

---

<sup>1</sup> Assistant Professor, Imam Sadiq University  
(forghani@isu.ac.ir)

<sup>2</sup> Student of philosophy and Islamic theology, Imam Sadiq University  
(a.ghazalifar@yahoo.com)

## Contents

<b>Convention-Interpretation Theory of Tabatabaei: An Introduction to Divine Philosophy of Islam .....</b>	<b>1</b>
<i>Zoheir Ansarian / Reza Akbarian / Lotfollah Nabavi</i>	
<b>The Epistemological Role of Prophets in the Course of Human Knowledge from al-Ghazali's Perspective: The Educational Role...</b>	<b>25</b>
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
<b>Realism in William James's Philosophy of Religion.....</b>	<b>47</b>
<i>Abbas Haj Zeinolabedini / Mohsen Javadi</i>	
<b>From Inconsistency to Consistency of Theism and Darwinian Evolution: A Critical Approach to Four Perspectives .....</b>	<b>71</b>
<i>Seyed Hassan Hosseini</i>	
<b>Ibn Sina's Difficulties on the Adoption or Rejection of Bodily Resurrection.....</b>	<b>89</b>
<i>Fatemeh Sadeqzadeh</i>	
<b>The Existence of God and the Efficacy of Morality.....</b>	<b>111</b>
<i>Masoud Sadeghi / Asadollah Azhir</i>	
<b>A Meditation in Internal Coherency of Mulla Sadra's Philosophical Thought Concerning Human Knowledge of God.....</b>	<b>131</b>
<i>Mohammad Kazem Forghani / Ali Ghazali Far</i>	
<b>Revisiting the Logical Problem of Evil and Swinburne's Greater Goods Theodicy.....</b>	<b>149</b>
<i>Tavakkol Kouhi Giglou / Javad Danesh</i>	
<b>Subscription Form.....</b>	<b>165</b>
<b>Abstracts (in English) .....</b>	<b>175</b>

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 13, No. 1, (Serial 25), Spring & Summer 2015

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University

**Director:** Hoseinali Sa'di

**Editor in Chief:** Reza Akbari

**Director of Internal Affairs:** Sayyed Mohammad Manafiyani

**Literary Editor:** Mohamad Ebrahim Baset

**Director of Executive Affairs:** Amir Hossein Mohamadpur

## **Editorial Board:**

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (associate professor)

Boyook Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

180 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,  
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran  
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5

Fax: 88385820

**[www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)**

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025