



گستره شناخت خداوند از دیدگاه ملاصدرا

روح اله زینلی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵

عبدالحسین خسروپناه^۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸

چکیده

شناخت خداوند از دیدگاه ملاصدرا مراتب و گونه‌های مختلفی دارد. او در یک تقسیم‌بندی عام، شناخت را به اکتناهی و غیراکتناهی تقسیم می‌کند. متعلق شناخت نیز سه حوزه را دربر می‌گیرد: ذات الهی، اسما و صفات الهی و افعال الهی. وی برای شناخت، سه روش را نیز معتبر دانسته است: شهودی، عقلی و حسی. بر این اساس، از دیدگاه وی شناخت اکتناهی ذات الهی به هیچ روشی امکان‌پذیر نیست؛ همچنان‌که چنین شناختی درباره ذات و حقیقت وجودی اسما و صفات و حتی افعال نیز ناممکن است. در عین حال، شناخت غیراکتناهی شهودی به ذات و حقیقت اسما و صفات امکان دارد. شناخت عقلی به مفاهیم اسما و صفات نیز ممکن است و خداوند را می‌توان از ظاهر افعال و با روش حسی شناخت. سیر این گونه‌های شناخت به ترتیب از شناخت حسی به عقلی و شهودی تکاملی است.

واژگان کلیدی

شناخت اکتناهی و غیراکتناهی، علم حضوری، ذات الهی، صفات الهی، افعال الهی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، نویسنده مسئول (r.zeynali@hsu.ac.ir).

۲. استادتمام حکمت اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (khosropanahdezfuli@gmail.com).

مقدمه

مسائل مربوط به خداشناسی در حکمت متعالیه را می‌توان به دو بخش شناخت و اثبات خداوند تقسیم نمود. از جمله مباحث مطرح در بخش شناخت خداوند، تعیین گستره این شناخت است. با توجه به این‌که عنوان دارای دو قسمت شناخت و خداوند است، بنابراین پی‌جویی گستره، هم شناخت و هم خداوند را دربر می‌گیرد. به عبارت دیگر، مراد از بیان گستره شناخت به معنای معین ساختن نوع علمی است که به خداوند تعلق می‌گیرد و گستره وجود باری تعالی نیز به معنای معین ساختن شئون و تجلیات وجودی باری تعالی در این شناخت است. بر این اساس، دو پرسش اصلی در این مقاله مطرح است: نخست این‌که علم مورد نظر ملاصدرا در شناخت خداوند چگونه علمی است؟ و دیگر این‌که در علم به خداوند، کدام جنبه یا شأن از شئون باری تعالی معلوم می‌گردد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست باید به بیان اقسام علم و جنبه‌های معلوم واقع شدن باری تعالی از دیدگاه ملاصدرا بپردازیم و پس از آن، گونه علم در هر کدام از جنبه‌های یاد شده را معین کنیم.

۱. اقسام علم از دیدگاه ملاصدرا

۱-۱. تعریف علم حضوری و حصولی

در فرآیند دانستن که از آن به علم تعبیر می‌شود، دو طرف یعنی عالم و معلوم وجود دارد. معلوم از دو حال خارج نیست. یا صورتی ذهنی است و یا وجود خارجی. حال اگر وجود علمی (صورت ذهنی) و وجود عینی (خارجی) معلوم برای عالم یکی باشد، مانند علم موجودات مجرد به ذاتشان و یا علم نفس به خودش، آن را علم حضوری می‌نامند. به عبارت دیگر، اگر عالم بدون وساطت صورت ذهنی به معلوم علم پیدا کند، آن را علم حضوری می‌گویند و اگر وجود علمی و وجود عینی معلوم با یکدیگر متفاوت باشند، همچون علم ما به موجودات خارج از ذاتمان، مانند آسمان، زمین و... و یا صورت ذهنی واسطه علم به معلوم باشد، به آن علم حصولی انفعالی می‌گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۰۷).

۱-۲. ویژگی‌های علم حضوری و حصولی

علم حضوری، شخصی و خاص است؛ زیرا متعلق آن، وجود معلوم است (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱م، ۸: ۴۷). مراد از شخصی و خاصّ بودن علم حضوری آن است که متعلق این علم از سنخ مفاهیم نیست، بلکه وجودی خاصّ است که عام و کلی نیست. شخصی بودن علم حضوری نیز مربوط به غیرقابل انتقال بودن آن است؛ یعنی علم حضوری هر فرد فقط برای او حضوری به شمار می‌رود و نمی‌توان آن را به دیگری منتقل نمود (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۱۲). علم حضوری، علم به وجود است که در آن نیازی به جنس و فصل نیست (همان). با توجه به این‌که در این علم، معلوم نزد عالم حضور دارد (در علم موجود عالی به دانی) و یا عالم به محضر معلوم بار می‌یابد (در علم دانی به عالی)، جدایی بین عالم و معلوم نیست و عالم، معلوم را بدون واسطه درمی‌یابد؛ همچنین چون علم از طریق صورت شکل نگرفته است و دویتی نیز بین عالم و معلوم نیست، بحث از مطابقت نیز مطرح نخواهد بود. تقسیم‌ناپذیری (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۶: ۲۵۷، تعلیقه سبزواری) و عدم نیاز به ابزار ادراکی نیز از دیگر ویژگی‌های علم حضوری است (همان: ۱۵۵-۱۵۶). ملاصدرا از این علم با عنوان مشاهده حضوری نیز یاد کرده است (همان، ۱: ۵۳). وی با توجه به مبنای اصلی خود در باب علم، یعنی وجودی دانستن علم، علم حضوری را کامل‌ترین اقسام علم یا همان علم حقیقی^۱ می‌داند (همان، ۶: ۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۸۳).

با توجه به آنچه درباره علم حضوری گفته شد، می‌توان به معنا و ویژگی‌های علم حصولی نیز پی برد. در این نوع علم، صورتی از معلوم و شیء خارجی در ذهن عالم پدید می‌آید. این صورت، گاه از اعراض یک موجود گرفته شده است، مانند صورتی که پس از ادراک حسی رنگ یک شیء در ذهن حاصل می‌شود و گاه نیز از ذات شیء به دست آمده است، مانند صورتی که از ماهیت یک شیء در ذهن ایجاد می‌شود. از آنجا که ماهیت همان جنس و فصل است، چنین ادراکی در واقع ادراک جنس و فصل خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۸: ۴۷).

۳-۱. تصوّر و تصدیق

در یک تقسیم‌بندی علم حصولی به دو بخش تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود. هنگامی که در نفس اثری حاصل می‌شود، این اثر یا با حکم همراه است و یا تنها اثری در نفس پدید آمده است، ولی هیچ حکمی صادر نشده است. صورت نخست را «تصدیق» و صورت دوم را

۱. گرچه در علم حصولی نیز وجود مجردی نزد مجردی دیگر حاضر می‌شود، ولی این وجود مجرد صورت موجود حقیقی است و نه خود موجود. به عبارت دیگر در علم حصولی، معلوم با واسطه صورت نزد عالم حاضر است.

«تصوّر» می‌نامند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۶۴-۶۵). در واقع، در این تعریف تأکید شده است که اگر در قضیه‌ای فقط مقدّم و تالی یا موضوع و محمول به ذهن بیایند، بدون این‌که نسبتی بین آن‌ها محقق شود، آن را تصوّر می‌نامند و اگر نسبت بین آن‌ها تحقق یابد، تصدیق شکل گرفته است. تصدیق نیز خود به دو بخش بدیهی و مکتسب قابل تقسیم است. در بدیهی، تصوّر و تصدیق همراهند؛ یعنی تصوّر دو طرف، تصدیق آن‌ها را به دنبال دارد؛ ولی در مکتسب چنین نیست و برای رسیدن به تصدیق، نیازمند استدلال و شواهد دیگر هستیم. تصوّر نیز دارای اقسام مختلفی است. تصوّر تام و ناقص، تصوّر ذاتی و عرضی، تصوّر حقیقی و اعتباری، تصوّر بدیهی و نظری و تصوّر کلی و جزئی (یوسف ثانی، ۱۳۸۷، ۱۵: ۳۹۱).

۲. جنبه‌ها و شئون قابل شناخت باری تعالی

ملاصدرا شناخت خداوند را در سه حوزه پیگیری کرده است: شناخت ذات، شناخت صفات و شناخت افعال.

۲-۱. شناخت ذات

ذات الهی از دیدگاه ملاصدرا (ملاصدرا) در آثار خود ذات واجب تعالی را با تعبیر مختلفی توصیف نموده است که از توجه در آن‌ها می‌توان مراد وی از ذات و حقیقت واجب تعالی را دریافت. از این‌رو، نخست به بیان این تعبیرات می‌پردازیم:

در اسرار الآیات تأکید می‌کند که ذات واجب تعالی، نفس حقیقت وجود است و هیچ موجود دیگری چنین نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۲۷). او در فرازی دیگر، این حقیقت را از هر گونه ماهیت و ترکیب به دور معرفی می‌کند (همان: ۳۲) و تأکید می‌نماید که واجب تعالی همه وجود است و همه‌اش وجود است (همان: ۳۸). در حاشیه بر الهیات شفا می‌گوید که واجب آن است که وجودش ضروری است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۰). تأکید او در اسفار بیشتر بر ویژگی نفی ماهیت از واجب است. از این‌رو می‌گوید که واجب تعالی حقیقتی است که انیت و هویتش همان وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۶: ۴۸).

او در شواهد الربوبیه، واجب تعالی را تمام و فوق تمام دانسته که فاقد هیچ کمالی از صفات کمالیه نیست و نیازمند اراده، داعی، وسیله‌ای خارج از ذاتش نیست، بلکه هر صفت کمال، جمال و جلال از وجود او است و همه واسطه‌ها در قدرت اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-ب: ۱۳۷).

توصیف وی در عرشیه نیز مانند آن چیزی است که در اسرار الآیات آمده است. با این اضافه که تأکید دارد واجب تعالی موجودی است که غیر از وجود نیست، نه عام است و نه خاص، نه حدی دارد و نه نهایی، نه ماهیتی دارد و نه نقص و عدمی، او واجب الوجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۱۹).

در مبدأ و معاد نیز می‌گویند که واجب تعالی در نهایت وحدت و بساطت است. مفهوم وجود همان تحقق و صیوروت در اعیان یا اذهان است. این مفهوم عام بدیهی، عنوانی برای حقیقتی بسیط و نورانی است که از هر چه تصوّر شود، بسیط‌تر است و در واقع اولین تصوّر است. چیزی از او آشکارتر نیست تا او را به آن تعریف نمود؛ چرا که در نهایت ظهور و بساطت است. به عبارت دیگر، به موجودی که وجود از عین ذاتش انتزاع شده است، واجب بالذات می‌گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۲).

ملاصدرا در مفاتیح الغیب از ذات واجب تعالی با عنوان حقیقت وجود یاد کرده و در بیان ویژگی‌های او می‌گوید: «حقیقت وجود سببی ندارد، از این‌رو حدی هم ندارد. رسم هم ندارد؛ زیرا چیزی از او شناخته‌شده‌تر نیست. بنابراین جنس و فصل هم ندارد. فاعل و غایت ندارد و مظهری هم برایش قابل تصور نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ج: ۳۲۱).

با توجه به این تعبیرها می‌توان ذات واجب تعالی یا همان حقیقت وجود را این‌گونه توصیف نمود: ذات واجب موجود مطلق، بسیط، به دور از ماهیت و ترکیب و امکان، ضروری الوجود، تمام و فوق تمام، به دور از هر نقص و عدم، در نهایت وحدت و اولین تصوّر و آشکار است.

۲-۲. شناخت صفات و اسما

چیستی صفت و اسم) حوزه دیگر شناخت خداوند، صفات و اسمای الهی است. اسم و صفت در واقع دو لحاظ متفاوت از یک حقیقت هستند؛ برای مثال در «علم» و «عالم»، علم صفت است؛ یعنی یک ویژگی و حالت است. اگر این صفت را در ارتباط با ذات موصوف در نظر بگیریم، اسم شکل می‌گیرد یعنی «عالم». عالم کسی است که دارای ویژگی علم است. علامه طباطبایی در این‌باره می‌گوید: «اسم و صفت تفاوتی ندارند، مگر در این‌که صفت بر معنایی دلالت دارد که ذات متلبس به آن شده است و آن را دارا است، چه به صورت عینیت و چه به صورت غیریت و اسم چیزی است که دلالت بر ذاتی می‌کند که دارای صفت است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۵۳).

اسم و صفت خداوند از دیدگاه ملاصدرا قرآن کریم آشکارا از نام‌های خداوند سخن گفته است (اسراء: ۱۱۰؛ اعراف: ۱۸۰؛ طه: ۸؛ حشر: ۲۴). از این رو، مسلمانان در پذیرش اصل وجود اسم برای باری تعالی تردیدی ندارند؛ اما در مورد به کار بردن صفت برای خداوند، چنین اجماعی را نمی‌توان یافت. در قرآن کریم مواردی وجود دارد که خداوند برتر از توصیف معرفتی شده است (انعام: ۱۰۰). در بیان‌های روایی نیز به نفی صفت از باری تعالی اشاره گردیده است (سیدرضی، خ ۱). از این رو، در بین صاحب‌نظران مسلمان، دو دیدگاه رایج شده است. برخی بر آن هستند که خداوند صفت ندارد و بسیاری نیز وجود صفت برای باری تعالی را پذیرفته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۴). ملاصدرا از جمله حکیمانی است که خداوند را دارای اسم و صفت می‌داند. او با تفاوت نهادن بین اسم، صفت و ذات، معتقد است که باری تعالی دارای شئون و تجلیات ذاتی، ازلی و ابدی مختلفی است که متناسب با هر کدام از آن‌ها با نامی خوانده می‌شود؛ همچنین خداوند شئون و تجلیات پی‌درپی دارد و هر کدام از این نوع تجلیات نیز دارای نام‌ها و صفات اضافی و سلبی است. هر کدام از ذات، اسما و صفات نیز از نوعی خاص از وجود برخوردارند و دارای هویتی ویژه نیز هستند. هر ذات و حقیقت وجودی دارای ویژگی‌های کلی است. این ویژگی‌ها یا ذاتی آن حقیقت هستند و یا عارضی به شمار می‌روند. مفاهیمی که این ویژگی‌ها دارا هستند، قابل صدق بر آن حقیقت وجودی است. حال مفاهیم مشتق همان اسم هستند و مبدأ اشتقاق آن‌ها صفت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-الف: ۳۲۷). به عبارت دیگر، باید گفت ملاصدرا معتقد است که اسم و صفت در ارتباط با خداوند از قبیل لفظ و مفهوم نیست، بلکه صفت کمال وجودی است که عین ذات است و اسم هم تعیین ذات با کمال وجودی خاص است؛ یعنی کمال وجودی صفت است و ذات متعین با این کمال اسم است. در این صورت، الفاظی که با عنوان صفت از آن‌ها یاد می‌کنیم نیز صفت واقعی نیستند، بلکه حکایت‌گر و نشان‌دهنده صفات هستند. در حقیقت، ذات با تعیین اسم است و خود تعیین، صفت است و الفاظ حاکی از آن‌ها نیز اسم است و اسم صفت یا آینه صفات هستند. با توجه به این حقیقت، مسئله تفاوت اسم و مسمی یا صفت و موصوف نیز حل می‌گردد؛ زیرا اگر مراد از اسم همین الفاظ باشد، با مسمی متفاوت است و اگر مراد ذات این اسم باشد، عین مسمی است که همان ذات است. در مورد صفت نیز همین حقیقت صادق است.

۲-۲. افعال الهی و معانی آن‌ها از دیدگاه ملاصدرا

در یک معنای کلی می‌توان تمام مخلوقات را فعل خداوند دانست. به عبارت دیگر، غیر از

خداوند همه فعل خداوند محسوب می‌شوند. از این‌رو، ملاصدرا در بیان نمونه‌های فعل الهی می‌گوید: «مثال و نمونه‌های فعل الهی مطلق ایجاد کردن و افاضه نمودن است» و نیز از این معنا با عنوان جود و ابداع نیز تعبیر نموده است (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۵: ۳۲۳). وی در فرازی دیگر تأکید می‌کند که فعل باری تعالی چنانکه برخی پنداشته‌اند، صرف ترکیب و تألیف نیست، بلکه فعل باری ابداع و انشای وجود است (همان، ۱: ۲۲۱). در واقع این معنا را می‌بایست در مقایسه با انسان درک نمود. افعال انسان همواره از نوع ترکیب و تألیف موجودات است. به عبارت دیگر، انسان از ترکیب اشیای موجود چیزی را می‌سازد. از این‌رو، اگر به این کار، «خلق» گفته شود، در نسبت با خلق باری تعالی که از نوع ایجاد، تأسیس و اخراج از عدم به وجود است، کاربردی مجازی خواهد بود. در چنین نگاهی، هر چه به وجود آید، اعم از موجودات و افعال منتسب به آن‌ها، همه فعل خداوند به شمار می‌روند. با توجه به این مطالب است که ملاصدرا در بیانی دیگر، افعال باری تعالی را تجلیات اسمای خداوند یا همان شئون حضرت حق می‌داند (همان، ۷: ۲۸۴).

اقسام افعال ملاصدرا به تبع قرآن کریم افعال الهی را به دو بخش آشکار و پنهان تقسیم می‌کند. افعال آشکار مربوط به عالم شهادتند که قرآن کریم به صورت مفصل و صریح آن‌ها را بیان نموده است. افعال پنهان نیز به عالم غیب مربوط هستند که به صورت مجمل و غیرمستقیم آورده شده‌اند. آسمان‌ها، زمین، خورشید، ماه، ستارگان، کوه‌ها، دریاها، ابرها، باران‌ها، حیوانات، گیاهان و هر آنچه در کائنات است، همه از نمونه‌های افعال الهی است که به صورت آشکار بیان شده‌اند؛ اما این فقط بخش محدودتر افعال است و بخش دیگر یعنی افعال غیر محسوس، در شرافت و والایی از این افعال برترند. ملاصدرا در این‌باره با صراحت می‌گوید: «شریف‌ترین مصنوعات و مخلوقات خداوند و اعجاب‌آورترین، عظیم‌ترین و گویاترین در بیان جلالت باری تعالی، افعال غیر محسوس هستند. این افعال به عالم ملکوت اختصاص دارند. به اعتقاد ملاصدرا، فرشتگان، موجودات روحانی، روح، عقل، نفس، لوح، قلم، عرش و کرسی از جمله مصادیق افعال پنهان الهی هستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۲۴).

۳. گونه و میزان شناخت خداوند از دیدگاه ملاصدرا

۳-۱. شناخت ذات خداوند

عدم امکان شناخت اکتناهی ذات) ملاصدرا در فرازهای مختلف تأکید می‌کند که کنه ذات

باری تعالی را نمی‌توان به هیچ نوع علمی دریافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۴، ۱: ۱۹۸). این مطلب در علم حصولی به راحتی قابل پذیرش است؛ زیرا در علم حصولی، ادراک با واسطه صورتی ذهنی از معلوم تحقق می‌یابد. بنابراین معلوم هم می‌بایست وجود ذهنی پیدا کند و هم در قالب محدود ذهن عالم قرار گیرد. حال اگر حقیقت و ذات موجودی هم نامتناهی و هم عین تحقق و خارجیت باشد، دیگر به علم حصولی دانسته نخواهد شد؛ زیرا نه به ذهن می‌آید و نه محدودیت می‌پذیرد، حتی اگر بپذیریم چنین موجودی را می‌توان به علم حصولی درک نمود، آنچه به ذهن می‌آید بر اساس دلایل پیش گفته، حقیقت وجود او نخواهد بود.

این عدم امکان در علم حضوری نیز وجود دارد؛ زیرا در این نوع علم، عالم با احاطه یافتن بر معلوم، کنه و حقیقت او را درک می‌کند. ملاصدرا تأکید می‌کند که این شیوه نیز در مورد خداوند عملی نیست و دست یافتن به چنین علمی برای هیچ معلولی امکان‌پذیر نیست. دلیل این امر نیز واضح است؛ چرا که در این نوع علم، عالم باید احاطه وجودی بر معلوم پیدا کند و لازمه چنین احاطه‌ای، برخوردار از مرتبه و رتبه قوی‌تر در وجود است تا بر معلوم تسلط کامل یابد؛ اما چنین احاطه‌ای بر خداوند که علت و هستی‌بخش تمام موجودات دیگر است، غیرممکن است؛ زیرا این علت است که بر معلوم احاطه و تسلط دارد و معلول، شأنی از شئون علت و مرتبه‌ای از وجود او است. در این صورت، دیگر ممکن نخواهد بود که علت به صورت تام و کامل نزد معلول حاصل و حاضر شود (همان). ملاصدرا برای اثبات این حقیقت دلیل دیگری را به این بیان مطرح می‌کند: «لازمه امکان تعقل حقیقت و ذات باری تعالی، رخداد انقلاب در حقیقت واجب است؛ چرا که حقیقت واجب، وجودی صرف به شرط سلب موضوع و سایر اشیا از او است. حال اگر کنه واجب قابل تصور باشد، این موجود صرف، موجود در موضوع خواهد شد؛ در حالی که حقیقتش موجود لافی موضوع بود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۵).

به عبارت دیگر، موجودی که معلول و مقهور است، نمی‌تواند به علتی که قاهر بر او است، علم پیدا کند، وگرنه تبدیل به علت و قاهر خواهد گشت که امری محال است. از دیدگاه ملاصدرا، دلیل نهی از تفکر در ذات الهی نیز وجود این محال عقلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۲۳). ممکن است گفته شود این عدم امکان هنگامی رخ می‌دهد که ما در تحلیل مسئله علم، نظریه صور ارتسامی را بپذیریم؛ اما او این عدم امکان را به این نظریه اختصاص نمی‌دهد، بلکه آن را در برگیرنده علوم حضوری و مشاهده‌ای نیز می‌داند؛ زیرا در علم و ادراک چه به صورت علم صوری ارتسامی و چه به صورت علم مشاهده‌ای و حضوری،

بین عالم و معلوم علاقه‌ای وجودی برقرار می‌شود، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت وجود معلوم از حیث این که معلوم است، عین وجود عالم است. به عبارت دیگر، علاقه معلوم نسبت به واجب، علاقه معلول نسبت به علت است. این علاقه گرچه نوعی از علاقه محسوب می‌شود، ولی ضعیف است و باعث حصول علت برای معلول نمی‌شود. وجود علت از آن جهت که علت است، همان وجود نزد معلولش نیست و حتی مستلزم آن هم نیست. از بین علاقه علیت و معلولیت، این علاقه علیت است که عالمیت را هم دربردارد نه علاقه معلولیت. حاصل این که علم زمانی تحقق می‌یابد که شیء برای دیگری یا به ذات و یا به صورت ذات خویش حاصل شده باشد. این حصول هم یا حقیقی است مانند حصول موجود نزد نفس خود و یا حکمی است مانند حصول معلول نزد علت. هیچ‌کدام از این دو نوع درباره علم ممکن به واجب تعالی امکان‌پذیر نیست؛ در نتیجه ممکنات نمی‌توانند به حقیقت و کنه واجب علم پیدا کنند.

گویا ملاصدرا در این موضوع بر دیدگاه عارفان صحّه گذاشته است. از نظر عارفان علم حقیقی دو نوع است: یکی علم موجود به نفس خود و دیگری علم علت به معلول. جدای از این دو نوع علم، علوم دیگر، علم به حقیقت و کنه نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۶). دلیل دیگر ملاصدرا بر این حقیقت، مبتنی بر صفات و ویژگی‌های خداوند است. واجب تعالی هویتی بسیط و نامتناهی است. حقیقت باری تعالی که عین تعین است و مفهوم، مثل، مجانس و مشابه ندارد. حدّ و برهان هم نمی‌پذیرد. چنین حقیقتی برای ذهن ما غیرقابل شناختن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-ب: ۲۳). وی در این رابطه به امور دیگری مانند ضعف نیروی عقل، غوطه‌وری در مادیات و شدت نورانیت و کمال مطلق بودن باری تعالی اشاره می‌کند که می‌توانند مانع درک حقیقت باری تعالی شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۷).

امکان شناخت غیر اکتناهی گونه دیگر شناخت، شناخت غیر اکتناهی است. در این نوع شناخت، عالم فقط به وجهی از معلوم علم پیدا می‌کند. ملاصدرا بر آن است که می‌توان به ذات خداوند متعال به صورت غیر اکتناهی و آن هم با علم حضوری و شهودی (و نه علم حصولی) علم پیدا کرد. در واقع شهود به وجه ذات باری تعالی امکان دارد. البته باید توجه داشت که میزان این شهود متناسب با ظرفیت وجودی فرد شهودکننده است. بی‌شک هر کس ذات باری تعالی را به قدر توانش و از دریچه محصور و مقید وجود خویش مشاهده می‌کند، از این‌رو هیچ‌کس مشاهده کاملی هم نخواهد داشت. نکته قابل توجه این است که دلیل محدودیت در مشاهده‌ها، ضعف و نقص وجودی مشاهده‌کنندگان است نه مشاهده شونده. ملاصدرا در

این باره می‌گوید: «لا لمنع و بخل من قبله- تعالی- فإنه لعظمته و سعة رحمته و... أقرب الی کل أحد من کل أحد غیره». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۹۸-۱۹۹).

با توجه به این که علم شهودی نوعی از علم حضوری به شمار می‌رود که در آن معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر است، ممکن است این اشکال مطرح شود که در چنین علمی می‌بایست کنه و حقیقت معلوم هم دانسته شود؛ زیرا آنچه به چنین شهودی معلوم شده است، چیزی جز حقیقت بسیط واجب تعالی نیست و نه فقط وجهی از وجوه واجب. ملاصدرا در پاسخ بیان می‌دارد که معلول‌هایی که چنین شهودی را تجربه کرده‌اند، حقیقت وجود حق تعالی را مستقیم و بدون حجاب شهود نکرده‌اند، بلکه آن ذات را از دریچه وجود و نفس خود مشاهده نموده‌اند. بی‌شک این دریچه در هر موجودی که باشد، محدود به حدود و ظرفیت وجودی خود است. ملاصدرا تأکید می‌کند که تا عالم، تعین و اثبت خود را داشته باشد، این حجاب همواره برقرار خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۰۲).

آن‌گونه که گفته شد، ملاصدرا درک غیراکتناهی ذات باری تعالی را نیز به علم حصولی غیرممکن می‌داند. دلیل آن این است که ذات باری تعالی عین وجود و تعین خارجی است. چنین حقیقتی نه به صورت اکتناهی و نه به صورت غیراکتناهی به ذهن نمی‌آید؛ زیرا لازمه آن تبدیل حقیقتی عینی به ذهنی است که امکان‌پذیر نیست. عدم امکان این تبدیل در واقع به ناممکن بودن تبدیل موجود واجب به ممکن مربوط می‌شود؛ زیرا این تبدیل باعث می‌شود که موجود واجب فاقد کمال عینیت شود که نتیجه آن ممکن شدن او است.

۲-۳. شناخت صفات

ملاصدرا مجال بیشتر و گسترده‌تری برای سخن گفتن در حوزه شناخت اسما و صفات باری تعالی قائل شده است. دلیل این امر را نیز می‌بایست در ویژگی دو ساحتی بودن آنان دانست. در یک ساحت، اسما و صفات الهی مفهوم‌های عقلی هستند که با دیگر مفهوم‌های مشابه اشتراک دارند، البته این به معنای نبود تفاوت بین آنها نیست، بلکه تفاوت‌هایی هم بین آنها وجود دارد؛ مانند این که اسما و صفات در خداوند به صورت اولی و اشرف لحاظ می‌شوند یا این که مصداق آنها در خداوند ذات الهی آن هم به صورت بذاته است و در غیرخداوند چنین نیست و حداقل بذاته نیست.

اما در ساحت دیگر، اسما و صفات باری تعالی، حقایقی وجودی هستند و این الفاظ تنها از

وجود آن‌ها حکایت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۵) و به همین دلیل، شناخت آن‌ها دشوار است و برای همگان میسر نیست. ملاصدرا تأکید می‌کند که مراد از اسم و به تبع آن صفت، صرف یک لفظ نیست که در ازای معنایی به کار رفته است، بلکه اسم و صفت، حقیقتی وجودی است که درباره آن سخن گفته می‌شود و متّصف به اوصافی می‌شود، چنانکه در قرآن کریم با عنوان «حسنی» از آن یاد شده است. نیز در قرآن کریم آمده است که باید اسم پروردگار را تسبیح نمود؛ در حالی که اگر مراد همین الفاظ باشند، ما به وسیله این الفاظ تسبیح می‌کنیم و نه برای آن‌ها. از این رو، مراد حقایقی نزد پروردگار است که همه به وجود واحدی موجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۴۰-۴۱). چنین نگاهی به صفات، این زمینه را ایجاد می‌کند تا بتوان از علم حضوری به آن‌ها سخن گفت.

ملاصدرا تقسیمات مختلفی را نیز برای صفات برشمرده است؛ از جمله صفات ایجابی ثبوتی و سلبی تقدیسی، صفات حقیقی و اضافی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۶: ۱۱۸). در این بخش نیز می‌بایست بین شناخت اکتناهی صفات و شناخت غیراکتناهی (بوجه) آنان فرق نهاد. با توجه به این که حقیقت صفات، عین ذات باری تعالی هستند، شناخت کنه و حقیقت آن‌ها ناممکن است. دلایل این عدم امکان نیز مانند آنچه در مورد ذات گفتیم است. به عبارت دیگر، ملاصدرا معتقد است که درک معنای حقیقی و اکتناهی صفات الهی ناممکن است، اما درک غیراکتناهی حضوری و حصولی امکان‌پذیر است. به همین دلیل تأکید می‌کند که معرفت برخی از صفات مانند کلام و صفات تشبیهی همچون سمیع، بصیر، ابتلا، تردد، مجی، کراحت و...، جز برای اهل بصیرت ناممکن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۶: ۴۲۱).

در واقع ملاصدرا با بیان این که برای طایفه‌ای از عقلا، امکان شناخت صفات الهی وجود دارد، دیدگاه تعطیل را نادرست معرفی می‌کند؛ اما در عین حال تأکید می‌کند که این افراد چیزهایی را فراتر از فهم دیگران درک می‌کنند نه این که کنه حقیقت صفات را ادراک نمایند. از این رو می‌توانیم بگوییم که درک حضوری صفات برای این افراد تحقق می‌یابد، اما دیگران می‌توانند از راه اسم و صفات لفظی که به تعبیر او اسم اسم و اسم صفت هستند، اسما و صفات الهی را درک کنند، البته این نوع علم، مفهومی و حصولی است و به نظر می‌رسد در این مورد، هر دو نوع علم حصولی یعنی تصوّر و تصدیق امکان تحقق دارند.

۳-۳. شناخت افعال الهی

متعلق سوم شناخت خداوند و یا راه سوم شناخت حق تعالی، شناخت افعال الهی است. در این مطلب با اشاره به معنای افعال الهی نزد ملاصدرا، دیدگاه وی درباره شناخت خداوند از راه افعال بیان خواهد شد.

با توجه به ویژگی‌های افعال الهی و گستردگی آن‌ها، شناخت خداوند از راه افعال عمومیت بیشتری خواهد داشت. به همین دلیل، ملاصدرا تأکید می‌کند که افعال الهی همانند دریایی گسترده‌اند که همگان می‌توانند وارد آن شوند و در آن غور کنند، البته بهره‌مندی از این دریای بی‌کران متناسب با قابلیت‌های هر فرد و نبود موانع است. در این جا نیز باید این نکته را مورد توجه قرار داد که نمی‌توان تمام افعال را به طور کامل و به صورت اکتناهی شناخت؛ زیرا این افعال به صفات مرتبط هستند و صفات نیز با ذات ارتباط دارند؛ همان‌گونه که شناخت ذات باری تعالی ناممکن بود، شناخت اکتناهی صفات و اسما و افعال الهی نیز ناممکن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰-الف: ۲۴).

ملاصدرا عوالم وجود (افعال باری تعالی) را به سه عالم طبیعت، خیال و عقل تقسیم نموده است. با توجه به سیر تکاملی نفس که از عالم طبیعت و ماده آغاز می‌شود و تا عالم عقل ادامه دارد، نفس در هر کدام از این عوالم ادراکی متناسب با همان عالم خواهد داشت. ادراک مربوط به عالم طبیعت، حسی است. ادراک مربوط به عالم خیال، خیالی و ادراک مربوط به عالم عقل، عقلی است. مرتبه نخست ادراک و ضعیف‌ترین نوع آن، ادراک حسی است. پس از آن، ادراک خیالی قرار دارد و در بالاترین مرتبه نیز ادراکات عقلی قرار می‌گیرند که موطن مجردات عالیه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۳: ۳۶۲).

با توجه به این‌که این عوالم بر یکدیگر مترتب هستند، ادراکات آن‌ها نیز چنین است؛ یعنی ابتدا ادراک حسی صورت می‌گیرد، پس از آن به ادراک خیالی یا مثالی بدل می‌شود و سرانجام به ادراک مجرد عقلی می‌انجامد. چگونگی شناخت باری تعالی نیز در این روند صعودی معنا می‌یابد. از این رو می‌توان از شناخت حسی، خیالی و عقلی خداوند سخن گفت، البته این شناخت‌ها همه از نوع حصولی هستند.

در نگاه نخست ما خود را موجودی مادی می‌یابیم که به کمک ابزارهای گوناگون در اختیارمان، امور را در می‌یابیم و دانسته‌های خود را افزایش می‌دهیم. در این نوع دانستی‌ها،

جهان مادی پیرامون ما نقش عمده را بر عهده دارد و حواس ما در ارتباط با این عالم است که به عنوان واسطه، مطالب را به نفس منتقل می‌کنند. ملاصدرا بر اثبات عالم جسمانی مادی دلایلی اقامه کرده است و گاه آن را بدیهی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ۳: ۴۹۸). او علم به وجود عالم جسمانی را فقط نتیجه احساس نمی‌داند، بلکه عقل و مقدمات بدیهی را نیز در آن دخیل دانسته است. به عبارت دیگر، حس، نیرویی است که وظیفه‌اش گزارش انطباع صور اشیا به نفس است. به همین دلیل توان درک منطبعات در خود را ندارد. به علاوه، حس تا زمانی که ارتباط بدون واسطه‌اش با محسوس برقرار است، باعث ادراک می‌گردد و در غیر این صورت، نقشی در ادراک ندارد (جهامی، ۲۰۰۴م، ۱: ۴۱۰). نکته مهم در ادراکات حسی این است که این ادراکات حقیقت خود جسم را به ما نمی‌نمایاند و فقط احوال و اوصاف عارض بر آن را نشان می‌دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۳۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ۳: ۴۱۰). در هر حال، نفس به حواس نیاز دارد، ولی این نیاز تا زمانی است که علمی شکل نگرفته است، وگرنه پس از شکل گرفتن ادراک، دیگر نیازی به حواس و اجسام نیست.

بر اساس آنچه گفته شد، ملاصدرا یکی از منابع خود را در شناخت خداوند، جهان طبیعت و موجودات مادی می‌داند. شاید بتوان گفت که موجودات مادی برای ملاصدرا اهمیت بیشتری نیز دارند؛ زیرا از دیدگاه وی، نفس حدوث جسمانی دارد و در پاره‌ای از زمان از مادیات و جسمانیات کسب دانش و معرفت می‌کند. شواهد زیادی در آثار وی بر خدانمایی همه موجودات از جمله موجودات مادی وجود دارد که به برخی اشاره می‌کنیم.

ملاصدرا در آثارش می‌گوید که هر موجودی بر وجود پروردگار شهادت می‌دهد. او معتقد است که عالم با جمیع اجزانش از ملک گرفته تا ملکوت، تمام‌ترین شاهد بر وجود خداوند است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۷). وی همچنین معتقد است که شناخت خداوند از دو راه امکان‌پذیر است؛ راه نخست ذات الهی است و راه دیگر طریق آفاق و انفس است. او علوم آفاقی و انفسی را از نشانه‌های علم به خداوند می‌داند. به اعتقاد ملاصدرا، این علوم و مباحث از مجادلات کلامی نیستند و نیز از امور تقلیدی عامیانه به‌شمار نمی‌روند. از سنخ فلسفه بحثی و تخیلات صوفیانه هم نیستند، بلکه این مطالب از نتایج تدبّر در آیات خداوند و تفکر در ملکوت آسمان‌ها و زمین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-الف: ۳).

چون در آسمان شواهد جلی و خفی بسیاری بر شناخت ذات و صفات الهی وجود دارد، خداوند امر آسمان را بزرگ شمرده و در آیات زیادی به آن‌ها قسم یاد کرده است؛ زیرا در آسمان دلایل آفرینش خداوند قرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ب، ۳: ۱۴۷). وی در تفسیر سوره جمعه معتقد است که موجودات از جهت طبیعت، اراده و عقل، متوجه و پوینده به سوی حق تعالی هستند و این معنا در بیشتر محسوسات جوهری مانند دانه نبات و در حرکات و پویش به سوی کمال نطفه حیوان و در آفریدن انسان و مراحل آن از هنگامی که عقل هیولانی و آماده برای استکمال است تا دیگر مراتب آشکار است. از این‌رو روشن می‌گردد که هر موجودی به حسب وجودش شناسای پروردگار خویش است که متصف به صفات جمال و دور از کاستی‌های امکانی است. پس هر که خدای را شناخت، ناچار او را به زبان حال یا قال و یا با فعل تسبیح و تقدیس می‌کند (همان، ۲: ۲۲). گرچه ملاصدرا شناخت از طریق موجودات مادی را ناممکن نمی‌داند، اما این شناخت متناسب با این موجودات است و با محدودیت‌های زیادی روبه‌رو است. به عبارت دیگر، شناختی که از ناحیه این موجودات محقق می‌شود با کاستی‌های زیادی همراه است. از این‌رو، از مرحله اثبات وجود و برخی از صفات فراتر نمی‌رود.

مرتبۀ پس از شناخت حسی، شناخت مفهومی است. از این نوع شناخت می‌توان با عنوان عقلی هم یاد کرد. مباحث خداشناسی در کلام و فلسفه غالباً در این بخش قرار می‌گیرند. ملاصدرا با وجود توجه ویژه‌ای که به این کارکرد یا معنای عقل دارد، اما قلمرو آن را به ویژه در شناخت خداوند، محدود می‌داند. به گفته وی، دو مرتبه از حیثه شناخت عقل خارج هستند: نخست مرتبه بسیار ضعیف وجود که عبارت از هیولی است و دیگر کامل‌ترین مرحله وجود، مرتبه‌ای که از آن کامل‌تر قابل فرض نیست که ذات باری تعالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸).

ملاصدرا درباره محدودیت عقل می‌گوید: «بدان که معرفت و شناخت اسمای الهی و صفات او، در نهایت عظمت و شکوه بزرگی است؛ به گونه‌ای که دریافت آن‌ها با افکار فلسفی و نظرگاه‌های بحثی و اقوال متعدّد ممکن نیست. هیچ‌کدام از این‌ها برای عقل بصیرت و شناختی حاصل نمی‌کنند، جز این‌که حجاب بر روی حجاب دیگر است. این‌گونه امور، قلب را روشن نمی‌سازند، مگر این‌که بر تاریکی‌های آن می‌افزایند.» وی سپس به این بیت شعر اشاره می‌کند: «فقل لمن یدعی فی العلم فلسفة/ حفظت شیئاً و غابت عنک اشیاء». ملاصدرا تأکید می‌کند که هرکس که اصطلاحات حکما را بداند، حکیم نیست؛ همچنان‌که هر کس روایات و احادیث

را حفظ کند، مؤمن به آن‌ها نخواهد بود، بلکه روح آدمی تا هنگامی که از قید و بندهای این علوم متعارف نرهد و خود را از آنچه عامه مردم به آن‌ها علاقه‌مند هستند، نرهند، به معرفت اسما و صفات الهی نایل نخواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳-ج: ۳۳۳).

با توجه در آثار ملاصدرا می‌توان شواهدی را در تأیید این دیدگاه ارائه کرد. ملاصدرا در آغاز مباحث الهیات بالمعنی الأخص /سفار بیان می‌دارد که راه‌های شناخت و اثبات خداوند متعدّد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۱۲ و تعلیقه شماره ۲) آیت‌الله جوادی آملی در شرح این سخن می‌گوید: «راه‌های جزئی برای شناخت واجب نامحدود است؛ زیرا هر موجودی و هر شأن وجودی به نوبه خود، آیتی از آیات الهی است و لذا بسیط‌الحقیقه کل الأشیاء است و بهترین راه جزئی پیمودن همان ارتباط مستقیم و بلاواسطه انسان با خدای سبحان است... و راه‌های کلی برای معرفت حق سبحانه فراوان است، مانند راه امکان...» (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۱: ۱۸۶-۱۸۷). ملاصدرا همچنین در موارد متعدّدی از مظهر و آینه بودن موجودات نسبت به خداوند سخن گفته است. وی به صورت مطلق تأکید می‌کند که هر ممکنی به‌گونه‌ای از خداوند حکایت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۵۸).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در بحث شناخت خداوند متناظر با موضوع و نوع شناخت معتقد است که شناخت اکتناهی به ذات، حقیقت اسما و صفات و افعال باری تعالی ممکن نیست. در عین حال، شناخت غیراکتناهی حضوری و شهودی را به ذات باری تعالی و حقیقت اسما و صفات و افعال را ممکن دانسته است. او همچنین شناخت غیراکتناهی مفهومی و حسی را نیز نسبت به مفاهیم و ظواهر اسما و صفات و افعال را نیز ممکن می‌داند. می‌توان پیامد دیدگاه وی در این‌باره را در این چند نکته خلاصه نمود: او در حوزه شناخت خداوند قائل به تعطیل نیست. بین انواع شناخت خداوند، شناخت حضوری و شهودی برترین نوع شناخت به شمار می‌رود، پس از آن شناخت مفهومی قرار می‌گیرد و در نهایت شناخت حسی محدودترین شناخت را از خداوند در پی دارد. مبتنی بر ارزش نوع شناخت، فاعل‌های شناسا متناسب با نوع شناختشان در این عرصه ارزش‌گذاری می‌شوند. در این نگاه، علوم و روش‌های شهودی، بحثی و حسی با یکدیگر ناسازگار نیستند، بلکه در طول هم قرار دارند و همه نظامی هماهنگ و تکاملی را در شناخت خداوند متعال ارائه می‌دهند.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه، سیدرضی.
۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه، بی جا، انتشارات الزهراء.
 ۲. جهامی، جیرار، (۲۰۰۴)، موسوعة مصطلحات ابن سینا، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون.
 ۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل والنحل، قم، الشریف الرضی.
 ۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 ۵. _____، (۱۳۶۰- الف)، اسرار الآیات، تصحیح: محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
 ۶. _____، (۱۳۶۰- ب)، الشواهد الربوبية، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، المركز الجامعی للنشر.
 ۷. _____، (۱۳۶۱)، العرشية، تهران، مولی.
 ۸. _____، (۱۳۶۳- الف)، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری.
 ۹. _____، (۱۳۶۳- ب)، تفسیر قرآن کریم، ترجمه و تعلیق، محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی.
 ۱۰. _____، (۱۳۶۳- ج)، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
 ۱۱. _____، (۱۳۷۱)، التصوّر والتصديق، قم، بیدار.
 ۱۲. _____، (۱۳۷۴)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۱۳. _____، (۱۳۸۷)، المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
 ۱۴. _____، (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
 ۱۵. _____، (بی تا)، الحاشية على الالهیات، قم، انتشارات بیدار.
 ۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
 ۱۷. یوسف ثانی، محمود، (۱۳۸۷)، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.