

مبانی صدرالمتألهین در اثبات تکثر مراتب شناخت خداوند

روح‌الله زینلی*، علیرضا نجف‌زاده

پژوهشگر گروه کلام و اندیشه اسلامی بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۴)

چکیده

یکی از مسائل مطرح در مبحث شناخت خداوند، وجود دیدگاه‌های مختلف و به عبارت دیگر تکثر مراتب در این زمینه است. چرایی این تکثر با وجود وحدت و بساطت باری تعالی و همسانی ظاهری فاعل‌های شناسا در وجود، پرسشی خواهد بود که نیازمند تحلیل و بررسی است. ملاصدرا بر اساس سه مبنای عین‌الربط بودن معلول به علت، وجودانگاری علم و حرکت اشتدادی و مبدئیت نفس در ادراک نتیجه گرفته است که همه موجودات از جمله نفس در همه مراتب خود به خداوند علم دارند. از آنجایی که علم از سنخ وجود بوده و نفس در حرکتی اشتدادی در حال تکامل است و با علوم خود اتحاد دارد، هر فرد انسانی درکی از خداوند (با توجه به مرتبه‌ای که در آن قرار دارد) خواهد داشت. این شناخت طیف گسترده‌ای از شناخت‌های حصولی، حضوری و شهودی را دربر می‌گیرد. دیدگاه وی با اشکال‌هایی نیز مواجه است که در مقاله به آنها پاسخ داده شده است.

واژگان کلیدی

حرکت اشتدادی نفس، شناخت خداوند، علم حضوری و حصولی، مشاهده خداوند، وجودانگاری علم، وجود ربطی.

طرح مسئله

خداشناسی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اسلامی است، به گونه‌ای که فیلسوفان مسلمان مباحث فلسفی خود را به دو بخش الهیات به معنای اعم و الهیات به معنای اخص تقسیم کرده‌اند. بخش نخست شامل مبانی و آرای کلی در دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است و بخش دوم مسائل گوناگون مربوط به واجب و آثار و افعال او را دربر می‌گیرد. از این بین بخش دوم همواره به عنوان غایت و هدف مباحث بخش نخست مطرح بوده و به همین دلیل از اهمیت و شرافت ویژه‌ای نیز برخوردار است. مباحث بخش دوم نیز خود به دو حوزه اثبات وجود خداوند و شناخت خداوند تقسیم می‌شود. در هر کدام از این دو حوزه، مسائل متعددی مطرح می‌شود و هر فیلسوف با توجه به مبانی خود در الهیات به معنای اعم، در دو حوزه یادشده اظهار نظر کرده است. صدرالمتهلین شیرازی نیز بر اساس مبانی فلسفی خاص خود، در دو حوزه اثبات و شناخت خداوند دیدگاه‌های بدیعی را ارائه کرد. یکی از این نظریات به تبیین چگونگی تکرر مراتب شناخت خداوند متعال مربوط است. این نظریه بر این واقعیت مبتنی بوده که شناخت انسان‌ها از خداوند متفاوت است، به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد که هیچ‌کدام از این شناخت‌ها کاملاً مانند هم نیستند. اما این حقیقت را با توجه به وحدت و بساطت باری تعالی و همسانی وجودی انسان‌ها، چگونه می‌توان تبیین کرد؟ در این مقاله برآنیم تا این پرسش را با توجه به مهم‌ترین مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا پاسخ گوئیم.

تبیین این واقعیت بر اساس سه مبنا و اصل حکمت متعالیه صورت می‌گیرد: عین‌الربط بودن معلول به علت، وجودانگاری علم و تکامل اشتدادی نفس. از این بین، مبانی نخست از مبانی هستی‌شناختی و دو مورد دیگر از مبانی معرفت‌شناختی^۱ ملاصدرا به شمار می‌آیند.

۱. در فلسفه اسلامی تا پیش از ملاصدرا، مباحث مربوط به معرفت‌شناسی و به عبارتی علم‌شناسی فصل مستقلی نداشت و همواره به اقتضای شرایط و ضرورت به صورت ضمنی به آن توجه می‌شد. ملاصدرا در جامع‌ترین اثر فلسفی خود «حکمت متعالیه»، بخش مستقلی را در ۳۹ فصل به مباحث علم و ادراک اختصاص داد و با پرداختن به امهات مسائل این حوزه، می‌توان گفت که نظامی معرفت‌شناختی را در فلسفه اسلامی با تمایز هر چه بیشتر از دیگر مباحث فلسفی، پایه‌ریزی کرد.

عین الربط بودن معلول به علت

وجود به عنوان موضوع فلسفه، تقسیمات مختلفی پیدا کرده که یکی از آنها، تقسیم وجود به رابط و مستقل است. برخی از صاحب نظران سابقه این تقسیم بندی را تا زمان ارسطو پیگیری کرده اند و معتقدند که وی نیز با استفاده از الفاظ خاصی مانند موجود علی الإطلاق و موجود بالجزء به این مسئله اشاره کرده است (شکر، ۱۳۸۲: ۱۴۱). گرچه با تحلیل برخی مطالب می توان چنین ادعایی کرد، بی شک طرح آشکار و نظام مند این بحث در فلسفه اسلامی صورت گرفته است. در فلسفه اسلامی نیز برای این بحث دو سطح معنایی مطرح می شود. در سطح نخست نهایتاً سخن از وجود رابطی است و فارابی و پس از وی ابن سینا به این معنا اشاره کرده اند. ابن سینا در «الإشارات و التبیهاات» بیان می کند که وجود در هلیه مرکبه نقش رابط را دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۱: ۴۸۹). او همچنین تأکید می کند که در قضایا نسبتی وجود دارد و لفظی که دلالت بر این نسبت می کند، رابطه نام دارد که در حکم ادوات و حروف است (همو، ۱۴۰۴: ۳۹). چنانکه پیداست این سطح معنایی به قضایا مربوط می شود و وجود مطرح در آن امری ذهنی محسوب می شود. اما در سطح دوم معنایی که نخستین بار و به صورت مشخص از سوی میرداماد ارائه شده، سخن از وجود ربط است (میرداماد، بی تا: ۱۲۴). ملاصدرا هم به تبع استادش این معنا را مطرح می کند و بین وجود رابطی و ربطی فرق می گذارد (سبزواری، ۱۳۶۰: ۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱: ۷۹، تعلیقه ۱). وی تأکید می کند که برای جلوگیری از مغالطه اشتراک لفظ، بهتر است بین وجود رابطی (وجود فی نفسه) و وجود ربطی (وجود فی غیره) فرق نهیم (همان، ج ۱: ۸۲). اما بنا به گفته خود ملاصدرا و در اعتقاد بسیاری از پیروان وی، معنای مورد نظر ملاصدرا از وجود ربطی با آنچه دیگر حکیمان گفته اند، بسیار متفاوت است (اکبریان، محمدی، ۱۳۸۷: ۲۷ - ۴۸).

آنچه ملاصدرا و فلسفه اش را در این بحث از دیگر فیلسوفان و فلسفه ها متمایز می کند،

این نظام دارای سه رکن اصلی علم، عالم و معلوم است. ملاصدرا در هر کدام مبانی و اصولی را تعریف و بر اساس آن اظهار نظر کرده است. با توجه به اینکه مسئله مورد بررسی در این مقاله، تکثر در شناخت خداوند متعال است، مبانی و اصول مربوط به علم بیشتر مد نظر هستند که به آنها خواهیم پرداخت.

نگرش متفاوت وی به وجود ربطی و معنای آن است. او خود هنگامی که معنای دوم وجود ربطی (معنای مورد نظر خود) را مطرح می‌کند، تأکید دارد که این معنا از ویژگی‌های فلسفه اوست. وی در این زمینه می‌گوید: جمیع ممکنات در فلسفه ما از قبیل روابط با وجود حق تعالی هستند. وی معتقد است که دیگر حکیمان برای ممکنات در برابر واجب تعالی وجودی قائل بوده‌اند. هرچند این وجود در انتساب به واجب تعالی معنا می‌یافت. او این دیدگاه را پذیرفتنی نمی‌داند؛ از این رو معتقد است که نمی‌توان در ممکن، وجودش و انتسابش به واجب تعالی را از هم جدا کرد. بلکه ممکن بنفسه و نه از قبل یک انتساب زائد به ذات باری تعالی مرتبط است. به عبارت دیگر چنین نیست که بین ممکن و واجب یک رابط فرض کنیم، بلکه خود ممکن بنفسه ربط به واجب است، پس وجود ممکن نزد ما رابط (ربط) است نه رابطی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۲۹ - ۳۳۰).

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح بیان ملاصدرا می‌نویسد: حکمت متعالیه با توجه به اصولش تمام حقیقت شیء ممکن را در ارتباط با مبدأ او می‌یابد، اما دیگر فلسفه‌ها با مجعول دانستن ماهیت که ذاتاً مرتبط به مبدأ نیست و یا با مجعول دانستن اتصاف وجود به ماهیت، زمینه نظر استقلالی به معلول را نفی نمی‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۲۵ - ۵۲۶).

مرحوم سبزواری نیز سعی می‌کند که بین دیدگاه ملاصدرا و معنای مورد نظر مشهور جمع کند و وجه جمع را این‌گونه بیان می‌دارد که استقلالی که حکیمان برای وجود فی‌نفسه لغیره قائلند، در مقایسه با دیگر موجودات ممکن است والا در مقایسه با ذات واجب‌الوجود هیچ‌کس هیچ‌گونه استقلالی ندارد (سبزواری، ۱۳۶۰: ۹۵). شهید مطهری پس از اشاره به دیدگاه مرحوم سبزواری بیان می‌کند که به این توجیه نیازی نیست، زیرا آنچه مشهور درباره وجود ربطی گفته‌اند به مفاهیم مربوط است، اما سخن ملاصدرا به حقیقت وجود مربوط بود. رابط بودن از دیدگاه ملاصدرا به معنای عدم استقلال در مفهومیت نیست، بلکه به معنای عدم استقلال در ذات است. یعنی هر موجودی که معلول باشد و علت موجوده داشته باشد، وجودش عین ایجادش و ایجادش عین افاضه و ارتباطش با علت است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۰: ۷۳ - ۷۴).

وجودانگاری علم

مهم‌ترین مبنای ملاصدرا در این باب، وجودی دانستن علم است. برای فهم تفاوت دیدگاه ملاصدرا و نتایج آن باید نخست به اختصار دیگر دیدگاه‌ها را در تحلیل علم مرور کنیم. فلاسفهٔ مسلمان علم یا ادراک را به گونه‌های مختلفی تعریف کرده‌اند. فخر رازی معانی چهارگانه‌ای از علم را نقد و بررسی کرده و آنها را به ابن‌سینا نسبت داده است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۲۴). در یک دیدگاه علم به امری «عدمی» یا «سلبی» تعریف می‌شود. ملاصدرا به تبع فخررازی این دیدگاه را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۸۴). بر اساس این تعریف علم به معنای سلب یا عدم مادیت است که عبارت دیگری از مجرد محسوب می‌شود. ملاصدرا این دیدگاه را با اشکال‌هایی مواجه می‌بیند که مهم‌ترین آنها ناسازگاری با درک درونی ما از وجودی بودن علم است. ما وجداناً درمی‌یابیم که عالم شدن حالتی ثبوتی است که با دیگر حالت‌ها مانند ترس، خجالت و قدرت تفاوت دارد. بنابراین علم نمی‌تواند سلبی باشد (همان: ۲۸۸). معنای دوم که از شهرت و فراگیری بیشتری هم برخوردار شده، تعریف علم به صورت نزد عقل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۲: ۳۰۸). ابن‌سینا این معنا را در آثار مختلف خود بیان می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۱۴۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۴۴). ملاصدرا این تعریف را نیز نادرست و ناقص می‌داند و اشکال‌هایی برای آن برمی‌شمرد. مهم‌ترین اشکال این تعریف عدم جامعیت آن نسبت به افراد خود است. یعنی اگر مطلق علم به واسطهٔ صورت شکل گیرد، حتی علم به نفس؛ این علم برای ما محقق نخواهد شد، زیرا علم به نفس بی‌شک از طریق صورت نیست. اما ما بالوجدان درمی‌یابیم که به نفسمان علم داریم، پس تعریف مطلق علم به صورت نزد عالم نادرست است (صدرالدین شیرازی، همان). در بیان دیگری علم به اضافه تعریف شده است. فخرالدین رازی برخلاف غالب فلاسفه، بر آن است که علم از سنخ اضافه است و نه صورت ذهنی (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۳۱؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۰۴؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۳۰). ملاصدرا این تعریف را نیز نادرست می‌داند؛ زیرا اگر علم از سنخ اضافه باشد، برای تحققش نیازمند دو طرف اضافه است، حال اگر در جایی یک طرف تحقق خارجی نداشت (مانند معدومات) دیگر نباید هیچ علمی به آنها محقق شود. همچنین این معنا

توجیه‌گر علم ما به خودمان هم نیست، زیرا اولاً در این علم دو طرف وجود ندارد تا اضافه معنا یابد، به علاوه ما در این علم هیچ‌گاه اضافه‌ای را اعتبار نکرده‌ایم.^۱ تعریف علم به نور و ظهور که از سهروردی نقل شده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۷ - ۱۰۸). ملاصدرا در بررسی تعریف سهروردی آن را در مورد علم به نفس، حق می‌شمارد؛ اما در علم به غیر که آن را به اضافه تعریف کرده است، نادرست می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۱ - ۲۹۲).

ملاصدرا پس از نقد و رد این تعریف‌ها، علم را به وجود تعریف می‌کند: «دیدگاه برگزیده این است که علم یعنی وجود مجرد از ماده‌ای که قابل اشاره حسی است» (همان: ۲۹۲). ملاصدرا این مطلب را با عبارات متعددی بیان کرده است (همان: ۲۷۸؛ همان: ج ۴: ۱۲۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۴). در عین حال تعریف‌های دیگری نیز در آثار او وجود دارد. یکی از آنها تعریف مشهور علم به صورت نزد عالم است: صورت حاصل از چیزی نزد مدرک (همان: ج ۶: ۲۸۵)؛ انطباق صورت در مدرک (همان، ج ۸: ۲۲۷).

اشکال

آن‌گونه که گفته شد، ملاصدرا بر آن است که در صورت امکان معانی یادشده را باید به‌گونه‌ای به وجودی بودن علم تحویل برد. حال شاید این توهم به وجود آید که ملاصدرا در تعریف علم تعارض‌گویی کرده است. اما با توجه به تصریح وی درباره اینکه وجودی دانستن علم بهترین وجه جمع این دیدگاه‌های به‌ظاهر ناسازگار است، جایی برای این توهم باقی نمی‌ماند. به‌همین دلیل بایسته است که این دیدگاه‌های ظاهر ناسازگار تحلیل شوند. بهترین تحلیل نیز بر اساس وجودانگاری علم خواهد بود. توضیح اینکه اگر علم از سنخ وجود باشد، می‌باید همانند وجود، درجات و مراتب مختلف داشته باشد. برخی از درجات علم ضعیف‌ترند و برخی قوی‌تر. برخی به‌گونه‌ای هستند که می‌توان از آنها با عنوان صورت یاد کرد و برخی نیز عین وجود و تحقق خارجی هستند. بنابراین مراد

۱. وی همچنین به تعریفی که علم را کیفیتی دارای اضافه می‌داند هم اشاره و آن را نقد کرده است. برای اطلاع بیشتر رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۰؛ معلمی، حسن، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی:

۶۷ به بعد؛ خسروپناه، عبدالحسین، هستی‌شناسی معرفت: ۶۴ - ۶۵.

ملاصدرا از تعریف به صورت بی‌شک همانی نیست که در تعریف دیگر حکیمان آمده است، زیرا در آن تعریف‌ها علم ماهیت است نه وجود. پس باید صورت بودن علم معنای متفاوتی داشته باشد. ملاصدرا خود به این معنا اشاره کرده است. او پس از بیان اینکه مراد از حصول صورت این نیست که در ذهن شبه و مثالی از معلوم به وجود آید که از آن حکایت می‌کند و با معلول نیز متفاوت است؛ تأکید می‌کند که مراد از صورت همان حقیقت معلوم از حیث ظهور ظلی‌اش برای عالم است (همان، ج ۱: ۲۶۸). به عبارت دیگر این گفته یعنی موجود دارای مراتب وجودی مختلفی است که به یکی از این مراتب، صورت علمی اطلاق می‌شود. با این توضیح علم، همچنان همان وجود و حضور معلوم است در مرتبه خاصی که نامش صورت علمی است. این مطلب را همچنین می‌توان از نفی صورت به معنای ماهیت حاضر در ذهن هم به دست آورد (صدرالدین شیرازی، مف ۱۳۶۳: ۱۰۸).

ملاصدرا معنای چهارمی نیز برای ادراک مطرح کرده و آن را لقا و وصول نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۰۷). البته شاید این تعریف در مورد هر کدام از دیگر معانی هم صدق کند. یعنی در هر سه معنای یادشده چنین وصولی متناسب با مرتبه مدرک و مدرک اتفاق می‌افتد. همچنین باید توجه داشت که این لقا و وصول جسمانی نیست و به چنین وصولی نیز علم گفته نمی‌شود (همان، پاورقی ۱). بر این اساس می‌توان قید دیگری هم برای علم برشمرد و آن حضور است. یعنی عالم و معلوم باید در حضور یکدیگر باشند. هر چند این حضور را می‌توان از وجود نیز فهمید.

حرکت اشتدادی و مبدئیت نفس در ادراک

رکن دوم در فرایند ادراک، «عالم» یا همان «نفس» است. مسائل مختلفی در رابطه با نفس و ادراک امکان طرح دارند، اما آنچه به موضوع این مقاله ارتباط بیشتری پیدا می‌کند، دو مبحث حرکت اشتدادی و خلاقیت نفس در ایجاد صورت‌های علمی است.

در مبحث نخست، ملاصدرا بر اساس اصل حرکت جوهری (همان، ج ۳: ۸۱ - ۸۲) بر آن است که مراحل معرفت، متناظر با مراحل هستی شکل می‌گیرد. یعنی نفس در سیر

تکاملی خود در مراحل هستی تکامل می‌یابد، از این‌رو نفس در هر مرحله‌ای که قرار دارد، ادراکی متناسب با همان مرحله از هستی خواهد داشت. این مسئله زمینه‌ساز شکل‌گیری نظریه ابداعی وی دربارهٔ نفس یعنی «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن اوست. بر این اساس نفس، سیر حرکت خود را از مرتبه هیولانی که هیچ‌گونه صورت فعلی ندارد، آغاز کرده است و پس از گذر از مرتبه خیال به مرتبه عقلی بار می‌یابد.

اما در مبحث دوم سخن این است که نفس، خود به خلق و ابداع صورت‌های علمی اقدام می‌کند. توضیح اینکه از دیدگاه فلاسفه مشاء، نفس نقش انفعالی دارد و در فرایند ادراک همانند محل و ظرفی است که صورت مدرک در آن حلول می‌کند. ملاصدرا در این بخش مبتنی بر اصل تکامل نفس، معتقد است که نفس در مراحل پذیرنده صورت‌هاست، اما با گذراندن مراحل تکامل و تعالی به درجه ابداع و خلق صورت نائل می‌شود. به عبارت دیگر نفس انسان در مرحله عقل هیولانی مبدأ قابل صورت ادراکی است و در مرحله‌ای که به عقل فعال رسیده، ایجادکننده و نگهدارنده صورت‌هاست (اسفار، ج ۸: ۲۵۹). ملاصدرا در اثبات ادعای خود برهان‌هایی را ارائه می‌کند (همان، ۲۲۱ - ۲۲۴). این دیدگاه‌ها دو پیامد اصلی را در پی دارد؛ نخست اثبات اتحاد صورت‌های ابداعی با نفس است که با وجودی دانستن علم سازگاری تمام دارد و دیگر تبیین دقیق‌تر چرایی و چگونگی تفاوت در داشته‌های علمی انسان‌هاست.

نقش اصول یادشده در شناخت خداوند

اصول یادشده پیامدهایی را در زمینه شناخت خداوند در بر دارند که تکرر مراتب شناخت خداوند، خدانمایی تمام موجودات و اثبات علم فطری به خداوند برای همه موجودات، از جمله مهم‌ترین آنهاست. در این نوشتار پیامد نخست را تبیین خواهیم کرد.

تکرر مراتب شناخت خداوند

چنانکه گفته شد، تبیین دقیق و استدلالی تکرر مراتب شناخت خداوند در فلسفه ملاصدرا، از گذر پذیرش سه اصل یادشده امکان‌پذیر خواهد بود. از این بین اصل نخست عهده‌دار

اثبات علم به خداوند برای همه موجودات و از جمله انسان‌ها است و دو اصل دیگر چگونگی تفاوت خداشناسی انسان‌ها را تبیین می‌کند.

بر اساس اصل نخست، وجود و هویت هر موجودی همان حقیقت مرتبط با خداوند متعال است و موجود جز در سایه این ارتباط، هویت و حقیقت دیگری ندارد. ملاصدرا در مباحث مختلف با استدلال بیان می‌کند که هویت و وجودی از مراتب تجلی ذات باری تعالی هستند؛ از این رو ادراک هر موجود گویا ملاحظه آن موجود است در ارتباط با خداوند. به عبارت دیگر حقیقت و هویت موجود، همان ربط و ارتباطش با خداوند است، به همین دلیل در ادراک هر موجودی ذات باری تعالی نیز ادراک می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۷). در چنین رابطه‌ای هر معلول ضرورتاً به علتش پیش از خودش باید آگاهی داشته باشد. البته همچنانکه مرحوم سبزواری نیز اشاره کرده است، درک این معنا برای همگان امکان‌پذیر نیست و تنها کسانی به چنین مشاهده‌ای نائل می‌شوند که از غفلت‌ها رهیده‌اند و اهل علوم حقیقی هستند. از این بیان استفاده می‌شود که هر کس با آگاهی به برخی قواعد آشکار حکمت، مانند وحدت حقیقی وجود و صرافت حقیقت وجود، به خود یا هر موجودی دیگر بنگرد، به حکم عین‌الربط بودن با واجب تعالی به درک واجب نیز نائل خواهد آمد (همان، تعلیقه ۲).

بر اساس اصل دوم، علم امری وجودی است، از این رو ضرورتاً دارای احکامی همانند وجود خواهد بود. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های وجود در فلسفه ملاصدرا مرتبه‌بندی و تشکیک است. علم نیز متصف به این ویژگی می‌شود و در نتیجه علم به خداوند هم دارای مراتب گوناگونی خواهد بود. به عبارت دیگر هر موجودی از آنجا که موجود است، می‌تواند به خداوند علم پیدا کند و چون مراتب و درجات وجودی موجودات متعدد است؛ همه از یک درجه علم به خداوند برخوردار نیستند و به همین دلیل شاهد درک‌های مختلفی از خداوند هستیم. ملاصدرا در بحث مفصلی پیرامون تفاوت انسان‌ها در شناخت خداوند، علت اصلی این اختلاف آرا را در تفاوت مشاهدات می‌بیند؛ زیرا هر فرد خداوند را در موطن و موقعیت وجودی که قرار دارد مشاهده می‌کند و چون افراد در جایگاه‌های وجودی متفاوتی قرار دارند، شناختشان از خداوند نیز مختلف و متفاوت است. او تصریح

می‌کند که مهم‌ترین عامل آن است که هر فرد، خداوند را گذرگاه وجود خاص خود مشاهده می‌کند و خداوند را جز با واسطهٔ هویت و هستی خود نمی‌شناسد، هویتی که در هر فرد، مخصوص خود اوست (همان: ج ۲: ۳۶۵).

همچنین با لحاظ اصل دوم و بر اساس اصل سوم قادر خواهیم بود یکی دیگر از احکام وجود را؛ یعنی تقسیم وجود به سه عالم طبیعت، خیال و عقل را بر علم نیز تطبیق دهیم. ملاصدرا بر همین اساس ادراک را نیز به سه بخش تقسیم می‌کند: ادراک مربوط به عالم طبیعت حسی است که ضعیف‌ترین نوع ادراک به‌شمار می‌رود. پس از آن ادراک خیالی قرار دارد که مربوط به عالم خیال است و در نهایت، به ادراک عقلی می‌رسیم که به عالم و موطن مجردات عالیه مربوط هستند (همان: ۳۶۲). از توجه در آثار ملاصدرا می‌توان دریافت که او به امکان شناخت خداوند در تمام این سه مرحلهٔ مترتب بر هم اعتقاد داشته است. ملاصدرا در آغاز مباحث الهیات بالمعنی الأخص اسفار بیان می‌کند که راه‌های شناخت و اثبات خداوند متعدد است (همان: ج ۶: ۱۲). مرحوم سبزواری به برخی از این راه‌ها اشاره کرده است (همان، پاورقی ۱). برخی از شارحان حکمت متعالیه این راه‌ها را به جزیی و کلی تقسیم کرده‌اند. از دیدگاه ایشان راه‌های جزیی شناخت خداوند نامحدود و متعدّدند. راه جزیی همان راهی است که هر موجود از طریق وجودش به مبدئش متصل می‌شود. زیرا هر موجودی و هر شأن وجودی به‌نوبهٔ خود آیتی از آیات الهی است. بهترین راه جزیی نیز همان ارتباط مستقیم و بلاواسطهٔ انسان با خداوند متعال است. راه‌های کلی برای شناخت خداوند هم بسیارند، مانند آنچه ملاصدرا خود اشاره کرده است؛ از جمله برهان امکان و مانند آن (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۸۶ - ۱۸۷).

شاهد دیگر بر اینکه ملاصدرا شناخت خداوند را در تمام مراتب هستی ممکن می‌داند، تأکید وی بر این حقیقت است که موجودات ممکن به صورت مطلق (اعم از موجودات مادی و غیرمادی) به‌گونه‌ای از خداوند حکایت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۵۸). بر این اساس می‌توان گفت که هر موجودی در هر مرتبه از وجود که قرار دارد، خدا را می‌نمایاند؛ به‌گونه‌ای که با توجه در آن می‌توان درکی از خداوند و متناسب با آن موجود پیدا کرد. در این زمینه باید همواره دو نکتهٔ مهم را در نظر داشت: نخست اینکه هیچ

موجودی، جز ذات باری تعالی از حقیقت و کنه ذات واجب آگاهی ندارد و هر موجود هر قدر هم متعالی باشد، نمی‌تواند به درک کنه ذات باری نائل شود و مظهر آن شود. دیگر اینکه شناخت خداوند مبتنی بر اینکه با چه واسطه‌هایی صورت گرفته باشد، درجات مختلفی خواهد داشت. بی‌شک موجودات محسوس و جسمانی به دلیل اینکه درجات ضعیفی از وجود دارند، شناختی را که از خداوند فراهم می‌آورند نیز، نسبت به دیگر موجودات درجات بالاتر، ضعیف‌تر و ناقص‌تر است. به همین دلیل ملاصدرا مهم‌ترین مانع در شناخت خداوند را فرورفتن در مادیات و شهوات می‌داند (همان: ۳۷ - ۳۹). او همچنین طریق ماهیات را از جمله راه‌های شناخت خداوند معرفی می‌کند (همان: ۴۴). استشهد متعدد ملاصدرا به آیه شریفه ۵۳ سوره فصلت نیز تأیید دیگری است بر اینکه وی آیات آفاقی را که بخشی از آنها موجودات محسوسند، برای شناخت خداوند معتبر می‌داند (صدرالدین شیرازی، ا ۱۳۶۰: ۱۳۲؛ همو، مش ۱۳۶۳: ۳).

چیستی شناخت خداوند از طریق محسوسات

با توجه به آنچه درباره امکان شناخت خداوند از طریق محسوسات گفته شد، می‌توان پرسید که آیا شناخت از طریق محسوسات علم حصولی به‌شمار می‌رود؟ و اگر چنین است آیا از دیدگاه ملاصدرا شناخت خداوند با علم حصولی ممکن است یا خیر؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست باید به تقسیم‌بندی وی درباره شناخت خداوند توجه کرد. او در شناخت خداوند سه حوزه ذات، صفات و افعال را از یکدیگر جدا کرده است. همچنین حوزه ذات را به دو بخش کنه ذات و غیر آن تقسیم می‌کند. در بخش ادراک کنه ذات خداوند، ملاصدرا به صورت مطلق این نوع شناخت را به واسطه هر گونه علمی ناممکن می‌داند. دلیل این مسئله روشن است، به‌ویژه برای ملاصدرا که علم را از سنخ وجود می‌داند. لازمه چنین علمی چه حضوری باشد و چه حصولی، حضور و وجود معلوم به تمامه نزد عالم است. دلیل بطلان این مسئله در علم حصولی، رخداد انقلاب در حقیقتی است که خارجی بودن عین ذاتش است، زیرا چنین حقیقتی هیچ‌گاه ذهنی نمی‌شود و در علم حضوری نیز لازمه اش احاطه معلول بر علت است؛ در حالی که معلول جز شأنی از

شئون و ظهوری از ظهورات بی‌انتهای علتش نیست و بی‌شک چنین احاطه‌ای امکان تحقق ندارد. ملاصدرا در این زمینه بیان می‌کند که معلول با تمام وجود، نزد علتش وجود و حضور دارد؛ اما علت چنین حضوری نزد معلولش ندارد و به عبارت دیگر آنچه نزد معلول حاضر است، همه وجود باری تعالی نیست (همو، ۱۳۵۴: ۳۴). ملاصدرا با توجه به وجودی بودن علم، آن را منحصر در دو مصداق یادشده معرفی می‌کند و علم ممکنات به واجب را از قبیل هیچ‌کدام از آنها نمی‌داند و تصریح می‌کند که با واسطه هیچ‌کدام از علم حصولی و حضوری، نمی‌توان به شناخت حقیقت واجب تعالی نائل آمد (صدرالدین شیرازی، همان: ۳۴). ملاصدرا در تأیید دیدگاه خود به بیان‌های دینی نیز تمسک کرده و معتقد است که نهی وارده در روایات از تفکر در ذات خداوند، ناظر به همین حقیقت است. در واقع این روایات ارشاد به این حکم عقل هستند که چنین شناختی محال و ناممکن خواهد بود.

در عین حال این سخن به معنای آن نیست که نمی‌توان هیچ‌گونه علم حضوری به باری تعالی پیدا کرد. ملاصدرا در آثار خود از امکان مشاهده خداوند سخن گفته است (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۴ - ۱۱۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۹). با توجه به تقسیم‌بندی وی، می‌توان گفت که متعلق این نوع شناخت، کنه ذات باری تعالی نیست. وی در این زمینه معتقد است که گرچه نمی‌توان به کنه ذات خداوند علم پیدا کرد، ممکنات می‌توانند خداوند را مشاهده کنند. این سخن با توجه به مبنای ملاصدرا در مورد علم درک‌پذیر است. علم حضور مجرد نزد مجرد است و به اعتقاد وی، چنین حضوری از خداوند برای ممکنات محقق خواهد بود. به عبارت دیگر، خداوند وجودی نامتناهی است که هر آنچه هست از اوست، پس او در تمام هستی حضور دارد. ملاصدرا در تأیید ادعای خود به آیاتی اشاره می‌کند که بحث نزدیکی خداوند به مخلوقاتش را مطرح می‌کنند. بر این اساس باید گفت که خداوند به دلیل علو کمالش، در تمام مراتب عالیه وجود حضور دارد و به علت گستردگی رحمتش در همه مراتب دانی وجود نیز حاضر است. با این توضیح خداوند به هر موجودی نزدیک است و از جانب او برای شکل‌گیری علم مانعی وجود ندارد. او در کمال تجرد و وجود است و علم نیز چیزی جز این نیست. به همین دلیل ملاصدرا تأکید می‌کند که موجودات ممکن می‌توانند خداوند را مشاهده کنند. با توجه به توضیحی که داده شد، این مشاهده دو ویژگی

دارد: نخست اینکه در این مشاهده کنه ذات دریافت نمی‌شود و دیگر اینکه هر موجود به اندازه ظرف وجودیش خداوند را مشاهده می‌کند. در بیان این قیده‌ها نیز باز نقش اصلی بر عهده مبنا و وجودی بودن علم است.

چگونگی ادراک حقیقت بسیط باری تعالی

در اینجا شاید اشکالی مطرح شود که: خداوند حقیقتی بسیط و صرف است، در مشاهده که نوعی علم حضوری است، همین حقیقت مشهود می‌شود و نه وجهی از وجوه آن، زیرا حقیقت بسیط دارای اجزای مختلف نیست. حال هنگامی که چنین مشاهده‌ای صورت می‌گیرد، باید تمام این حقیقت مشهود شود. به عبارت دیگر ذات واجب چون بسیط است، بیشتر از دو حالت در موردش متصور نیست؛ یا تماماً معلوم‌الکنه است یا مجهول‌الکنه. از این رو نمی‌توان بخشی را مجهول دانست و بخشی را معلوم. پس اگر علم حضوری به خداوند امکان‌پذیر است باید کنه ذات باری تعالی هم درک شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۸۹ - ۱۹۰). اما چنانکه گفته شد کنه ذات باری تعالی به هیچ نوع علمی درک نمی‌شود. ملاصدرا این اشکال را بر اساس مبنا و وجودی بودن علم پاسخ می‌گوید. آن‌گونه که گفته شد، در علم، معلوم نزد عالم حاضر است. این حضور به دو گونه امکان‌پذیر خواهد بود، نخست اینکه معلوم نزد عالم حاضر می‌شود، در این صورت می‌توان گفت که عالم به تمام معلوم هم می‌تواند علم پیدا کند؛ زیرا معلوم نزد اوست و عالم بر او احاطه دارد. اما گاه چنین نیست و این عالم است که باید به حضور معلوم رود. در این نوع حضور معمولاً معلوم بزرگ‌تر و در مرتبه‌ای فراتر از عالم است. این مسئله در مورد خداوند و ممکنات از قبیل قسم دوم محسوب می‌شود. گفته شد که خداوند وجودی بی‌انتهاست و حضورش به گونه‌ای است که همه جا را فراگرفته و به تمام مخلوقاتش نیز به یک اندازه نزدیک است. نسبت به چنین حقیقتی دیگر نمی‌توان گفت که او به حضور دیگری می‌رود؛ بلکه این دیگرانند که همه به حضورش می‌شتابند. در این صورت با اینکه این حقیقت بسیط است؛ چنان بی‌انتهای و متعالی خواهد بود که موجودات دیگر از درک تامش عاجزند. علم آنها که همان حضورشان در نزد حقیقت مطلق است، چیزی جدای از وجودشان نیست و آن‌گاه که

وجودشان محدود باشد، علمشان نیز محدود خواهد بود. هیچ مخلوقی به کنه ذات واجب پی نمی‌برد، بلکه همه مخلوق‌ها از طریق حجاب وجود خود و با مشاهده نفس خود به شهود حق نائل می‌آیند. مانند غواصی که در اقیانوس بی‌کران شنا می‌کند. او بی‌واسطه با اقیانوس در ارتباط است، اما جز به اندازه وسعت وجودی و ابزار در اختیارش، چیزی را از اقیانوس در نمی‌یابد (همان: ۱۹۰).

مقام فنا و شناخت خداوند متعال

در همین زمینه اشکال دیگری نیز به این بیان مطرح شده‌اند. بر اساس گفته اهل عرفان، اگر انسان به مقام فنا نائل شود، محدودیت‌هایی که از ناحیه وجودش متوجه اوست، برطرف خواهد شد و در این صورت دیگر مانعی از درک کنه ذات باری تعالی وجود نخواهد داشت. ملاصدرا در پاسخ، به معنا و ویژگی فنا اشاره می‌کند و برخلاف فهم مشهور از آن، آن را به معنای نابودی و زوال عارف نمی‌داند. زیرا نابودی نقص و فنا از بالاترین درجات کمالی است که سالک به آن دست می‌یابد و به عبارتی کمال محسوب می‌شود. گذشته از این، فنا نابودی نیست، بلکه توجه نکردن به خود و توجه تام به حضرت حق است. انسان فانی خود و حتی شهود خود را نمی‌بیند. انسان فانی همان است که سعدی درباره او می‌گوید:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

از این رو علم به ذات باری گرچه در مقام فنا باشد، همواره در حجاب تعین و انیت خود باقی است و هرگز این حجاب از او چنان برطرف نمی‌شود که حکمی برای آن باقی نماند هرچند در مقام فنا تعین و محدودیت آن از شهود و نظر سالک مرتفع شود (همان: ۱۹۱). چنانکه پیداست ملاصدرا در این پاسخ‌ها نیز بر وجودی بودن علم تکیه کرده است. در فنا، عالم همچنان وجود دارد و البته وجودش محدود است؛ پس در عین حالی که به وجود خود التفات ندارد، نمی‌تواند به کنه ذات باری تعالی علم پیدا کند، چون وجود محدودش باقی است و درکش نیز باید تابع وجودش باشد. آنچه ادراک کنه ذات را ناممکن کرده، وجود محدود ممکن است. ممکن تا وجود دارد چنین است و بیشتر از اندازه وجودی خود نمی‌تواند ادراکی داشته باشد.

شناخت حصولی باری تعالی

تا اینجا بیان شد که از دیدگاه ملاصدرا ادراک حضوری خداوند امکان‌پذیر است. این سخن یعنی باید نوع دیگری بر انواع علم حضوری افزود و آن علم معلول به علت در شرایط خاص است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۸۳، تعلیقه ۱).^۱

اکنون با توجه به مبنای اصلی ملاصدرا درباره علم، یعنی وجودی بودن ادراک و تأکید او بر وجودی بودن تمام اقسام علم، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا خداوند را می‌توان به علم حصولی شناخت؟ در پاسخ به این پرسش نیز باید به تقسیم‌بندی ملاصدرا از واجب‌الوجود توجه کرد. آن‌گونه که ملاصدرا خود تصریح کرده است، او نیز همانند دیگر حکیمان اعتقاد دارد که شناخت ذات خداوند با علم حصولی غیرممکن است (همان، ج ۱: ۱۱۳). در اینجا مراد از شناخت ذات الهی، هم شناخت اکتناهی است و هم غیراکتناهی. دلیل ملاصدرا بر این مهم را باید با توجه به ویژگی‌های علم حصولی و خصوصیات باری تعالی توضیح داد. ملاصدرا ملاک حصولی بودن علم را تفاوت بین علم و معلوم یا به عبارت دیگر تفاوت بین مدرک بالذات و مدرک بالعرض دانسته است. توضیح اینکه در علم حصولی، همواره صورتی از معلوم در ذهن حاصل می‌شود و نفس، معلوم را از گذر آن صورت می‌شناسد. حال با توجه به این معنا تنها حقایقی به علم حصولی دانسته

۱. برخی از شارحان ملاصدرا این نوع علم را از اقسام علم حضوری می‌دانند. برای مثال مرحوم سبزواری در تعلیقه خود بر مطلبی که ملاصدرا درباره اقسام علم بیان کرده، علم فانی به معنی فیه را که شهودی است، از انواع علم حضوری به‌شمار می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۸۳، تعلیقه ۱). البته سبزواری در این مسئله تنها نیست و افرادی همچون سید حسین نصر هم آن را از قبیل علم حضوری به‌شمار آورده‌اند (نصر، حسین، صدرالدین شیرازی، ترجمه کامران فانی، در: م م شریف، ج ۲: ۴۹۰). برخی از صاحب‌نظران بیان دکتر نصر را چنین توضیح می‌دهند: علم معلول به علتش زمانی حضوری است که از مرتبه وجودی خویش فرارود و به مرتبه وجودی مدرک برسد و در آن فانی شود. به عبارت دیگر معلول عین ربط به علت است و در این صورت علمش به ذاتش عین علم به علتش است. زیرا علم به وجود رابط، بدون علم به مرتبط‌آلیه ممکن نیست (فرقانی، ۱۳۸۶: ۳۴۸). البته این بیان عبارت دیگری است از آنچه مرحوم سبزواری گفته بود. در هر حال ملاصدرا خود به صورت صریح علم معلول به علت را از سنخ حضوری ندانسته است، اما با توجه به توضیحات وی می‌توان چنین گفت.

می‌شوند که بتوانند همچنانکه به وجود خارجی در خارج موجودند، به وجود ذهنی نیز در ذهن موجود شوند. به عبارت دیگر باید امری باشد که وجود خارجی و ذهنی، دو کسوت و جامه زائد بر آن باشد، به صورتی که با هر لباس که خواست، بتواند به وجود آید. مانند ماهیات که به سبب ابهام وجودی نسبت به وجودی خاص لابشرط هستند و به هر نوع وجود محقق می‌شوند. اما امری که خارجیت عین ذاتش است، نمی‌تواند به علم حصولی دانسته شود، والا لازم می‌آید ذاتی که خارجی است با حفظ ذاتیاتش یعنی خارجی بودن، در ذهن قرار گیرد و موجودی ذهنی شود یا اینکه هنگام انتقال به ذهن در ذاتش تغییر ایجاد شود که این مستلزم تناقض و انقلاب است. بنابراین چون واجب‌تعالی عین ذاتش است، نمی‌تواند به گونه دیگری از وجود یعنی وجود ذهنی درآید (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۸۳).

این تبیین حتی در صورتی که ما مدرک بالذات را نه صورت ذهنی، بلکه نفس وجود علم بدانیم نیز کارایی دارد؛ به گونه‌ای که در این صورت نیز بین عالم و معلوم و مدرک بالذات و بالعرض، باز تفاوت وجود دارد و آنچه درک می‌شود، حقیقت خارجی معلوم نیست. از این رو می‌توان ادعا کرد که نه با علم حضوری و نه با علم حصولی، ذات و حقیقت واجب ادراک‌شدنی نیست. این مطلب را می‌توان به این صورت نیز تبیین کرد: متعلق ادراک حسی عالم خلق و متعلق ادراک عقلی عالم امر است، از این رو موجودی که در مرتبه‌ای برتر از خلق و امر قرار دارد، بی‌شک نه به حس و نه به عقل درک نخواهد شد. زیرا عقل مفهوم وجود را تصور می‌کند و نه کنه وجود را و بر همان ادراک مفهومی خویش، برهان اقامه می‌کند. به عبارت دیگر عقل حکم می‌کند که وجود مبدئی دارد که اگر این مبدأ در عقل مرتسم می‌شد، مفهوم وجود را از ذاتش انتزاع می‌کرد، اما این ارتسام ناممکن است. عقل در حوزه ماهیات ابتدا متنوع‌منه را تعقل می‌کند و پس از آن معانی مصدری ذاتی را از آن انتزاع خواهد کرد و به این صورت مفهوم وجود انتزاعی را تعقل و سپس حکم می‌کند که مفهوم وجود مبدئی دارد که بالذات از آن انتزاع می‌شود. در این صورت اگر واجب مورد تعقل قرار گیرد، انقلاب رخ خواهد داد؛ زیرا اگر کنهش تصور شود، در موضوع قرار داده شده، در حالی که حقیقت واجب حقیقتی لافی الموضوع است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۳۱۷).

اما در دو حوزه دیگر یعنی حوزه صفات و افعال باری تعالی، اعتقاد ملاصدرا بر شناختاری بودن آن است. او اعتقاد دارد که صفات الهی را به دلیل اینکه با مفاهیم همراه است، می‌توان شناخت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷). بی‌شک این شناخت، مفهومی و از نوع شناخت حصولی محسوب می‌شود. زیرا این صفات در واقع عین ذات باری تعالی هستند و به وجود واحدی موجودند، و تفاوت آنها صرفاً در مفهوم است. از آنجا که راهیابی به ذات الهی غیرممکن بود، درک کنه و حقیقت این صفات نیز ناممکن است. اما چنانکه گفته شد، ما در صفات الهی با مفاهیمی روبه‌رو هستیم که از هر کدام درکی داریم که با دیگری نیز متفاوت است، دلیل آن هم اشتراک مفهومی آنها خواهد بود. یعنی ما از مفهوم علم، معنایی را درک می‌کنیم که با معنای مفهوم قدرت متفاوت است، از این‌رو می‌توانیم در مورد خداوند نیز از این مفاهیم استفاده کنیم. نکته مهمی که باید همواره در به‌کارگیری این مفاهیم مد نظر داشت، تفاوتی است که بین مصادیق آنها وجود دارد. به عبارت دیگر هنگامی که این مفاهیم را در مورد خداوند به‌کار می‌بریم، باید توجه داشته باشیم که خداوند بذاته این صفات را داراست؛ در حالی که دیگران چنین نیستند و علمشان همچون ذاتشان لغیره است. ملاصدرا همچنین بین انواع صفات نیز تفاوت قائل می‌شود و فهم برخی از آنها را همچون صفات تشبیهی، جز برای صاحبان بصیرت و راسخان در علم مشکل و حتی ناممکن می‌داند (همان: ۱۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۳). پس از مرتبه شناخت به واسطه صفات، شناخت به واسطه افعال قرار دارد و ملاصدرا این مرتبه را گسترده و وسیع می‌داند و آن را به دریایی تشبیه می‌کند که هر کس می‌تواند با غور در آن، به گوهرهایی دست یابد. افعال نیز بر دو دسته‌اند: افعالی که در عالم شهادت آشکارا موجودند و همگان آنها را درمی‌یابند، مانند زمین، آسمان، خورشید، دریا، حیوانات، گیاهان و مانند آنها. دسته دوم افعالی هستند که به عالم غیب مربوطند؛ همچون فرشتگان، موجودات روحانی، روح و نفس. از بین افعال نیز دسته دوم دلالت بیشتری بر بزرگی و بزرگواری خداوند دارند (همان: ۲۴). بر این اساس می‌توان گفت که ملاصدرا معتقد است که خداوند را می‌توان از طریق هر موجودی شناخت (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۴۸ - ۱۵۳). گرچه در این بیان تفاوتی بین موجودات مادی و غیرمادی نیست، چون در علم مجرد شرط است،

موجودات مجرد زمینه فراهم‌تری را برای شناخت ایجاد می‌کنند. در اینجا باز شاهد نقش‌آفرینی مبنای وجودانگاری علم و وجود ربطی معلول به علت هستیم.

نتیجه‌گیری

مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا در بحث شناخت خداوند، پیامدهای مختلفی را در پی داشت. یکی از این پیامدها تکرر مراتب شناخت خداوند بوده است. تبیین ملاصدرا از تفاوت خداشناسی‌ها، در عین هماهنگی کامل با دیگر اصول حکمت متعالیه، زمینه‌ساز فهم دقیق‌تر بیانات دینی در این زمینه خواهد بود. علاوه بر این، بر اساس دیدگاه ملاصدرا قادر خواهیم بود تا از این راه معیاری را برای تشخیص تفاوت انسان‌ها در درجات کمال و تبیین چگونگی آن مشخص کنیم. در این معیار، شاخص کمال‌یافتگی، میزان شناختی است که هر فرد از خداوند دارد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیها*، چ اول، قم، نشر البلاغه.
۲. ----- (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۳. ----- (۱۴۹۴). *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعش النجفی.
۴. اکبریان، رضا، محمدی، حسین علی (۱۳۸۷). *وجود رابط از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی*، آینه معرفت، شماره ۱۴: ۲۷ - ۴۸.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*، چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه*، چ اول، تهران: انتشارات الزهراء.
۷. خسروپناه، عبدالحسین؛ آزادپناهی، حسن (۱۳۸۸). *نظام معرفت شناسی صدرایی*، چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). *هستی شناسی معرفت*، چ اول، تهران: امیرکبیر.
۹. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۱). *المباحث المشرقیة*، چ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۱۰. ----- (۱۴۰۷). *المطالب العالیة*، تحقیق احمد حجازی السقا، چ اول، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۱. ----- (۱۴۰۴). *شرح الإشارات*، (شرحی الإشارات)، قم: مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.
۱۲. سبزواری، هادی (۱۳۶۰). *شرح غرر الفوائد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
۱۳. سهروردی، یحی ابن حبش (۱۳۷۵). *مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

۱۴. شکر، عبدالعلی (۱۳۸۲). *نظریه وجود رابط و مستقل نزد فیلسوفان قبل از صدرالمتألهین، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۴: ۱۳۹ - ۱۶۰.*
۱۵. صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱). *الأسفار الأربعة، چ سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث.*
۱۶. ----- (۱۳۶۰). *اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.*
۱۷. ----- (۱۳۸۷). *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیة، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، چ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.*
۱۸. ----- (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.*
۱۹. ----- (۱۳۶۳). *المشاعر، به اهتمام هانری کربن، چ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.*
۲۰. ----- (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.*
۲۱. ----- (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌سوی، چ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.*
۲۲. ----- (۱۴۰۵). *تفسیر قرآن کریم، ترجمه محمد خواجه‌سوی، چ اول، تهران: انتشارات مولی.*
۲۳. فرقانی، کاظم (۱۳۸۶). *مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری‌های ملاصدرا، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).*
۲۴. معلمی، حسن (۱۳۸۹). *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، چ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.*
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار، چ سیزدهم، تهران: صدرا.*
۲۶. م م شریف (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام، چ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.*