

امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری

محمدهادی توکلی*

اعظم قاسمی**

چکیده

معمولاً در آثار فلسفی مسلمانان معرفت‌پذیری خداوند مستقل بررسی نشده است، بلکه در بیش‌تر موارد اصل موضوع تلقی شده است. حکیم سبزواری، با وجود رویکرد منتقدانه‌ای که در مقابل اندیشه‌های تعطیل‌گرایانه برگرفته است، عقل را بدون مدد الهی عاجز از معرفت خداوند می‌داند و بیان می‌کند که آنچه خداوند را از طریق براهین می‌شناسد عقلی است که به‌نور خداوند تقویت شده است و درعین حال عقل از نیل به کنه ذات خداوند ناتوان است، به آن دلیل که علم حصولی اکتناهی منوط به حصول تام ماهیت معلوم برای عالم است و خداوند به‌دلیل تنزه از ماهیت از دست‌رس‌پذیری برای عقول مبراست.

حکیم سبزواری در تبیین نظریه خویش، علاوه بر اقامه استدلال، به روایات صادره از ناحیه عصمت و نیز سخنان اهل معرفت استشهاد کرده است.

کلیدواژه‌ها: علم حصولی، علم اکتناهی، تعطیل، حکیم سبزواری.

۱. مقدمه

در آثار فلاسفه مسلمان، معتبردانستن احکام عقل در امور ماوراءالطبیعه، اثبات هستی خداوند و صفات او، و نیز بررسی چگونگی معرفت انسان به خداوند، به‌منزله مسئله‌ای مستقل، حاکی از صحنه‌نهادن بر معرفت‌پذیری خداوند^۱ است. فراتر از امکان معرفت،

* دکترای فلسفه اسلامی (حکمت متعالیه)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)،

iranianhadi@yahoo.com

** استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، azam_ghasemi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۹/۰۶/۱۳۹۶، تاریخ پذیرش: ۱۳/۰۸/۱۳۹۶

برخی از فیلسوفان مسلمان بر ضرورت معرفت به خداوند اقامه برهان کرده‌اند و البته در برخی از آثار فلسفی، بررسی امکان معرفت عقلی به خداوند، به‌منزله مسئله‌ای فلسفی و نه به‌منزله اصل موضوع، در ضمن بررسی قول معطله^۲ به چشم می‌خورد، که با وجود اقرار به ثبوت هستی و وحدت برای خداوند، در تقابل با مشبهه، گونه‌هایی از شناخت را به‌نحو افراطی^۳ انکار می‌کردند.

فارغ از آنچه در آثار کلامی از معنای واژه «تعطیل» اراده شده است و بالحاظ تعطیل به معنای «راه‌نداشتن عقل» و حصر آن در حوزه علم حصولی، به نظر می‌رسد که تعطیل معرفت عقلی به خداوند را در سه قسم کلی می‌توان دسته‌بندی کرد:

۱. تعطیل معرفت عقلی بالکنه به لحاظ نحوه هستی خداوند و اثبات گونه‌ای از معرفت بالوجه؛
۲. تعطیل معرفت عقلی بالکنه به دلیل نبود ابزار معرفتی و اثبات گونه‌ای از معرفت بالوجه؛
۳. تعطیل معرفت عقلی اعم از بالوجه و بالکنه به دلیل نبود ابزار شناخت خداوند برای انسان.^۴

که قسم اول و دوم در تعطیل معرفت بالکنه و اثبات گونه‌ای از معرفت بالوجه مشترک‌اند و بنابراین می‌توانند ذیل یک عنوان قرار گیرد.

شایان ذکر است اگر بتوانیم اندیشه‌های معتزله را در نفی صفات و نیز آرای اهل معرفت را در معرفی خداوند در مقام ذات بی‌نام‌ونشان «تعطیل» بنامیم، چنین تعطیلی صرفاً معنای هستی‌شناسانه دارد، از آن‌رو که قائلان به این نوع تعطیل، به دلیل تلقی خاصی که از چیستی صفات یا اسما و نحوه ثبوت آن‌ها برای موصوف و مسما دارند، ثبوت صفات یا اسما برای خداوند را مستلزم نحوه‌ای از محدودیت خارجی^۵ برای خداوند می‌دانند و آن‌ها را از خداوند سلب می‌کنند و به‌همین دلیل از تعطیل معرفت‌شناسانه فی‌نفسه این‌گونه از نظریات و در نظر نگرفتن لوازم آن‌ها سخنی نیست. به تعبیر دیگر، نفی گونه‌هایی از معرفت، که عبارت است از معرفت به اوصاف خداوند، به دلیل نبودن متعلق معرفت است و نه نبودن ابزار ادراکی، و از این‌رو اندیشه‌های این‌چنینی به‌طور کلی از این سه قسم خارج‌اند.

۱.۱ تعطیل معرفت بالکنه و اثبات معرفت بالوجه (معنای اول از تعطیل معرفت‌شناسانه)

در این قسم از تعطیل، اعم از آن‌که ادله آن مربوط به نحوه هستی خداوند باشد یا فقدان ابزار معرفت برای انسان، ثبوت اصل هستی برای خداوند به‌منزله معرفت حداقلی به خداوند پذیرفته شده است، اما معرفت انسان به کنه ذات او ممتنع است.

نظریاتی که در آنها غیر از اثبات معرفت حداقلی، یعنی قبول هستی برای خداوند، گونه‌های دیگری از معرفت بالوجه را انکار می‌کنند^۶ در این قسم قرار می‌گیرند، زیرا اگرچه فلاسفه اسلامی در جنبه سلبی معرفت یعنی نفی معرفت اکتناهی به خداوند اتفاق دارند، در جنبه اثباتی معرفت، که مربوط به معرفت بالوجه است، اختلاف نظر دارند و درعین این اختلاف همگی بر پذیرش اصل هستی برای خداوند، به مثابه معرفت حداقلی عقلی، اتفاق نظر دارند، حتی اگر وجود محمول بر خداوند را صرفاً مشترک لفظی با وجود محمول بر ممکنات بدانند.

۲.۱ تعطیل معرفت بالوجه و بالکنه به دلیل نبود ابزار شناخت (معنای دوم از تعطیل معرفت‌شناسانه)

این نحوه از تعطیل، که در واقع مربوط به حوزه معرفت‌شناسی است، به این معناست که انسان هیچ‌گونه ابزار معرفتی برای شناخت خداوند، حتی هستی خداوند، ندارد و بنابراین به هیچ‌وجه نمی‌توان از خداوند سخن گفت و باید به سکوت بسنده کرد^۷ که چنین تعطیلی در میان فیلسوفان الهی پذیرفتنی نیست.

پیش از ورود به تبیین و بررسی اندیشه‌های حکیم سبزواری، یادآوری این نکته لازم است که در این مقاله مقصود از معرفت معرفت عقلی است که از اقسام علم حصولی به‌شمار می‌رود.

۲. نظریه تعطیل از نگاه حکیم سبزواری

۱.۲ معانی تعطیل از منظر حکیم سبزواری

تعطیل در آثار حکیم علاوه بر به‌کاررفتن در معنای هستی‌شناسانه، در معنای معرفت‌شناسانه نیز به‌کار رفته است و باید اشتراک لفظی میان این دو در نظر گرفته شود.^۸ در آثار حکیم سبزواری تعطیل هستی‌شناسانه (به معنای نفی صفات از خداوند) لازمه نظریه برخی از معتزله در نفی صفات و تفوه ایشان به نظریه نیابت یا لازمه هر نظریه‌ای است که بر اساس آنها صفات خارجی از خداوند سلب می‌شود (سبزواری ۱۳۶۰: ۴۴۴؛ سبزواری ۱۳۷۶: ۶۰۸). حکیم این نحوه از تعطیل را، که صرفاً معنای هستی‌شناسانه دارد و در واقع با تعطیل مورد بحث مشترک لفظی است، مستلزم خلو ذات از صفات کمالی و مردود می‌داند و

از این رو در این بیان امیرالمؤمنین (سلام الله علیه) که «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» تعطیل را مربوط به صفات زائد بر حق تعالی می‌داند و تعطیل به کاررفته در بیان دیگر ایشان را که «لابد من الخروج عن جهة التعطیل و التشبیه»، که مستلزم نفی و انکار ربوبیت دانسته شده است، بر معنای هستی‌شناسانه حمل می‌کند (سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۴۳، ۱۲۶).

تعطیل معرفت‌شناسانه در آثار حکیم سبزواری به اکتنا‌ناپذیری ذات خداوند اطلاق نمی‌شود،^۹ بلکه به برخی از اندیشه‌هایی اطلاق می‌شود که براساس آن‌ها اقسام خاصی از شناخت بالوجه خداوند نفی می‌شوند.

معنای دوم از تعطیل معرفت‌شناسانه نیز در آثار حکیم سبزواری در اکثر موارد لحاظ نشده است و مسائلی که حکیم آن‌ها را به دلیل استلزام تعطیل مردود دانسته است مسائلی‌اند که متفرع بر پذیرش هستی خداوندند، زیرا روی سخن حکیم نیز با خدا‌باوران است و نه با افرادی که در خصوص ماوراءالطبیعه قائل به سکوت‌اند. چنان‌که حکیم نظریه مشترک لفظی بودن مفهوم وجود و سایر صفات کمالی، که بر واجب و ممکن اطلاق می‌شوند و براساس آن در اطلاق مفاهیم یادشده بر خداوند معنایی قصد نمی‌شود، و نیز کثرت تباینی میان وجودات و بینونت عزلی واجب و ممکن را مستلزم تعطیل می‌داند (سبزواری ۱۳۷۱ الف: ج ۲، ۸۳-۸۶؛ سبزواری ۱۳۶۰: ۳۹۱؛ سبزواری ۱۳۷۶: ۶۰۵-۶۰۶؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱)؛ اما در برخی عبارات حکیم به تعطیل به معنای دوم تلویحاً اشاره شده است.

۲.۲ رویکرد منتقدانه حکیم سبزواری به تعطیل معرفت‌شناسانه

بطلان تعطیل معرفت‌شناسانه به معنای اول از نظر حکیم سبزواری مسلم دانسته شده است (سبزواری ۱۳۷۱ الف: ج ۲، ۸۳-۸۶؛ سبزواری ۱۳۶۰: ۳۹۱؛ سبزواری ۱۳۷۶: ۶۰۵-۶۰۶؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱). او معرفت اکتناهی (اعم از حصولی و حضوری) را به خداوند محال می‌داند (سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۴۶، ۱۹۱؛ سبزواری ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۶۵؛ سبزواری ۱۳۷۲: ۱۹۷، ۲۵۳، ۳۶۳، ۵۱۸، ۵۶۴، ۵۷۶، ۷۳۳، ۷۷۸)، اما در جنبه اثبات معرفت بالوجه، فراتر از حداقل معرفت که اثبات موجودیت برای خداوند است، پیش می‌رود و در معرفت حصولی بالوجه، بر مبنای اشتراک معنوی مفاهیم وجود، علم، قدرت و ... در میان ممکنات و خداوند متعال، با پذیرش مساوت برخی از صفات با هستی یا با ابتنا بر ادله دیگر، صفات دیگری را برای خداوند ثابت می‌داند و از طرف دیگر نوع دیگری

از معرفت را با عنوان معرفت حضوری بالوجه تبیین و اثبات می‌کند که گونه‌ای از شهود به خداوند است. بنابراین حکیم برخی از گونه‌های تعطیل را که در ضمن تعطیل به معنای اول قرار گرفته‌اند و اقسامی از معرفت بالوجه را مردود می‌داند و گاه از معاصران خود^{۱۰} شکوه می‌کند که چنین رویکردهایی را به معرفت به خداوند برگرفته‌اند (سبزواری ۱۳۷۱ الف: ج ۲، ۸۳؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۳۵، ج ۶، ۱۱؛ سبزواری ۱۳۷۸: ۳۰۵؛ سبزواری ۱۳۷۶: ۵۸۹-۵۹۱).

تعطیل معرفت‌شناسانه به معنای دوم در اکثر موارد در آثار حکیم به کار نرفته است، به جز یک مورد که، به نظر نگارنده، تصریح در نفی آن دارد، نه آن‌که صرفاً استلزام نفی آن مطرح باشد.

حکیم در حاشیه بر بیان معصوم (علیه السلام)، که فرموده است «بالعقول یعتقد معرفته»، بیان می‌کند:

این بیان دال بر نفی اندیشه‌های تنزیهی سرد مایوسان از عنایات الهی است، زیرا ایشان بر آن‌اند که احکام عقل در مورد خداوند مردود است و حال آن‌که غافل از آن‌اند که اثبات خداوند و مبرا بودن او از نقص و عینیت صفات او با ذات مقدسش و دیگر احکامی از این قبیل تماماً احکامی عقلی است و اگر احکام عقل اعتبار نداشته باشند باب ایمان مسدود بوده و یقینیات مورد اعتماد نخواهند بود (سبزواری ۱۳۷۲: د: ۹۱؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱).

برطبق سخن حکیم و آنچه پس از آن افاده کرده است،^{۱۱} روشن می‌شود که افرادی که به تعبیر او از روح‌الله مایوس‌اند و از شناخت خداوند ناامید شده‌اند، با آن‌که بر هستی حق تعالی تصریح دارند و قائل به سکوت محض نیستند، تعطیل معرفت‌شناسانه به معنای دوم لازمه حرف ایشان است و تفوه به این تعطیل به انسداد باب ایمان می‌انجامد. از این‌رو حکیم صریحاً تعطیل به معنای دوم را نفی کرده است و حتی بر فرض آن‌که حکیم چنین معنایی از تعطیل را لحاظ نکرده باشد، آن‌چه در ذیل می‌آید دال بر مردود بودن تعطیل^{۱۲} به معنای دوم از منظر اوست:

الف) حکم به اعتبار احکام عقل

در نظر حکیم احکام عقل صحیح ضرورتاً صادق و مطابق با نفس‌الامر است، زیرا در غیر این صورت باب ایمان بسته خواهد بود و احکام عقلی مصون از خطا نخواهد بود (سبزواری ۱۳۷۲: ج ۳۲۳؛ سبزواری ۱۳۷۲: د: ۹۱؛ سبزواری ۱۳۷۸: ۲۷۶).^{۱۳}

ب) تقریر ادله اثبات هستی برای خداوند متعال یا امور متفرع^{۱۴} بر او

حکیم در آثار خویش ادله متعددی را در اثبات وجود خداوند اقامه کرده است (سبزواری ۱۳۸۳: ۶۳-۸۸؛ سبزواری ۱۳۷۱ الف: ج ۳، ۵۰۱-۵۰۹) که خود ادله‌ای بر مردود بودن تعطیل معرفت‌شناسانه به معنای دوم آن به‌شمار می‌روند، علاوه بر این که حکیم در مواضعی بر مردود بودن آن از این طریق تصریح کرده است (سبزواری ۱۳۷۲ د: ۹۱).

به نظر حکیم «برهان تو را مجبور بر آن می‌کند که به وجود او معتقد گردی» (سبزواری ۱۳۶۰: ۴۷۶) و حتی یکی از نوآوری‌های فلسفی حکیم سبزواری ارائه سه تقریر ابتکاری از برهان صدیقین است.

ج) نفی تعطیل معرفت‌شناسانه به معنای اول

بطلان این تعطیل در آثار حکیم سبزواری مسلم دانسته شده است، تا بدان‌جا که برای نمونه در یکی از استدلال‌های خود در رد مشترک لفظی بودن مفهوم وجود به آن متمسک می‌شود که این نظریه مستلزم تعطیل است و البته در رد آن به اموری هم‌چون بی‌معنایی ذکر و یاد^{۱۵} خداوند و حمد و ثنای او و برخی از روایات متمسک می‌شود^{۱۶} و نیز انسداد تحصیل معارف الهی را لازمه این دیدگاه می‌داند (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۴۲۱، ج ۲، ۳۳۵؛ سبزواری ۱۳۷۶: ۵۸۹) و از سوی دیگر اشکال‌های معطله را حل و دیدگاه آن‌ها را براساس مسلمات ایشان نقض می‌کند که پس از این بدان اشاره می‌شود.

د) تبیین چگونگی تعلق علم بالوجه حصولی به خداوند

بررسی چگونگی تعلق علم حصولی بالوجه نیز نشان از مردود بودن تعطیل معرفت‌شناسانه به معنای دوم دارد.

۳. بررسی چگونگی توانایی عقل در شناخت حصولی خداوند

سخن از امکان شناخت حصولی خداوند از طریق عقل مکتحل به نور خداوند و شناخت حضوری خداوند از طریق قلب منور به نور خداوند در آثار حکیم سبزواری بسیار تکرار شده است.^{۱۷} ممکن است سخن او، در زمینه شناخت از طریق عقل مکتحل و عبارات مشابه با آن، حمل بر علم حضوری و شهودی شود،^{۱۸} اما از برخی تصریحات حکیم برمی‌آید که از نظر او هر نحوه از ادراک خداوند، اعم از حصولی و حضوری، متوقف بر عنایت اوست. حکیم سبزواری عقل بما هو عقل،^{۱۹} به معنای مدرک کلیات مفهومی،^{۲۰} را در شناخت حصولی خداوند عقیم می‌داند و بیان می‌کند:

العقل بأی دلیل استدلالی علیه ما لم يستودع من حول الله تعالى و لم يستعر من قوّة الله و لم یکتحل بنور الله سبحانه، لم یعرف شیئاً (سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۰)، لایعرف الله بقوّة العقل من حیث هو، و إنّما یعرف بنور منه بما هو هو» (همان: ۱۲۷)، و «هو یعرف بنوره و یدرک بعین مستفاد منه فلم یدرکه إلا هو لا عقولنا بما هی عقولنا (سبزواری ۱۳۶۰: ۴۷۶). لیس الحاکم هو العقل بما هو عقل بل العقل بما هو مکتحل بنور الله تعالى و إنّما البرهان له الغلبة و السلطة لكونه نور الله البرهان الدیان و لذا یضطرک البرهان إلى الإذعان بنتیجة حقة و إن لم یکن مفادها مقامک كما أنك تحکم بأنه تعالى واحد بالوحدة الحقة و لکن مادمت أنت أنت لیس هذا حکماً بالوحدة الحقة فبنور وارد من الله تعالى علی العقل یعرفه و یعرف صفاته (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۰۲). فالحاکم بوحدته البرهان و الوارد علی القلب من عنده شهید الله أنه لا إله إلا هو (سبزواری ۱۳۷۲ ج: ۱۶۲). بقوّة العقل من حیث هو عقل لایمکن أن یتخطی إلى ما هو فوق عالم العقل و الجسم، بل بقدره مستعارة من فناءه و بعین ناظرة مستدانة من جنبه (سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۱). العقول أيضا مردوعة بما هی عقول بشریة لا بما هی مکتحلة بنور الله تعالى و بما هی معارة منه تعالى (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۴۲۱). أنه احتجب عن العقول بما هی عقول لا العقول المکتحلة بنور الله و المستعيرة طرفاً من جنبه (سبزواری ۱۳۷۲ د: ۲۰۰).

عبارات دیگری نیز آورده است که مشابه با این معناست (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۰۲، ۳۳۸، ج ۶، ۷، ۱۱، ۲۵، ۴۲۰، ۴۲۱، ج ۷، ۳۸، ۴۲۱؛ سبزواری ۱۳۶۰: ۵۸۸؛ سبزواری ۱۳۸۳: ۳۵۹، ۶۲۰؛ سبزواری ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۳۴، ۳۰۳؛ سبزواری ۱۳۷۱ ب: ج ۲، ۳۴، ۵، ۳۶۷؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۸۷؛ سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۰، ۱۹۲) که برخی دال بر آن است که اساساً پی بردن به هستی حق تعالی به عنایت اوست و برخی دال بر آن است که شناخت وحدت مطلقه و اوصاف ذاتی خداوند منوط به امداد اوست.

۱.۳ بررسی استدلال‌های حکیم بر نظریه عقل مکتحل به نور خداوند

عمده ادله حکیم در ارائه این نظریه، در علم حصولی و نیز در علم حضوری، ادله نقلی^{۲۱} است، همانند «یا من دل علی ذاته بذاته»، «اعرفوا الله بالله»، «بک عرفتک»، «و لولا أنت لم ادر ما أنت»، «فبی یسمع»، و «اتقوا فراسة المومن بأنه ینظر بنور الله»، و گفتار اهل معرفت همانند «فکان البصیر بها طرفها» (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۰۲، ج ۶، ۷، ۱۱، ۴۲۱، ج ۷، ۴۲۱؛ سبزواری ۱۳۷۱ ب: ج ۲، ۳۴، ۵، ۳۶۷؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۸۷، ۲۰۰؛ سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۰، ۱۹۲؛ سبزواری ۱۳۸۳: ۳۵۹، ۶۲۰؛ سبزواری ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۳۴؛ سبزواری

۱۴۲۱: ۱۷۱)، و نیز بیان خواجه عبدالله انصاری: «توحیده اياه توحیده»^{۲۲} (سبزواری ۱۳۷۲ د: ۶۵، ۹۰، ۱۶۲، ۲۰۰، ۲۱۵، ۳۰۱، ۳۸۳؛ سبزواری ۱۳۷۲ ج: ۲۵۶، ۳۸۳-۳۸۲، ۵۶۵؛ سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۰، ۳۱، ۱۲۷؛ سبزواری ۱۳۶۰: ۴۷۶، ۵۸۸؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۰۲، ۳۳۸، ج ۶، ۱۱).

اما در برخی از موارد، حکیم در اثبات نظریه خویش، در ادراک خداوند اعم از حصولی و حضوری، به لزوم محدودیت خداوند در شناخت عقلی اشاره می‌کند و نیز این قاعده را می‌آورد که «مدرک باید از سنخ مدرک باشد»، که می‌توان این دو را ادله فلسفی به‌شمار آورد.

۱.۱.۳ استدلال اول بر نظریه عقل مکتحل به نور خداوند

در مورد استدلال اول، حکیم در مواردی در حل اشکال لزوم محدودیت خداوند در شناخت عقلی، در این قالب کلی‌تر که «شناخت خداوند منحصر در شناخت عقلی است و شناخت عقلی مستلزم اشاره عقلی است و اشاره به خداوند، حتی اشاره عقلی، به وحدت و احاطه و حضور فراگیر او لطمه می‌زند»، متمسک می‌شود به فنا و نفی «مادام أنت أنت» که شرط تحقق اشاره عقلی است (سبزواری ۱۳۷۲ د: ۸۷؛ سبزواری ۱۳۷۲ ج: ۳۸۳-۳۸۲؛ سبزواری ۱۳۸۳: ۱۳۳)، زیرا در مقام فنا هیچ اشاره‌ای صورت نمی‌گیرد، چنان‌که پیش‌تر بدان اشاره شد.

این راه‌کار، که در واقع نفی انحصار خداوند در شناخت عقلی و حصولی است، ممکن است به معنای پذیرفتن مقدمه دوم، یعنی «شناخت عقلی مستلزم اشاره عقلی است»، و انسداد شناخت عقلی به خداوند تلقی شود، درحالی‌که چنین نیست؛ زیرا حکیم با بیان این‌که «تا زمانی که تو تو باشی، نمی‌توانی حکم به وحدت حقیقی کنی، بلکه با نوری ازسوی خداوند می‌توانی او و صفاتش را بشناسی» (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۰۲)،^{۲۳} در مقام مادون فنا نیز راه شناخت عقلی را با عقل مکتحل به نور خداوند باز دانسته است.

البته در اصطلاح‌شناسی حکیم نظریه عقل مکتحل به نور حق تعالی در ادراکات شهودی یا مقام فنا به‌کار رفته است، اما در موارد متعددی حکیم با بیان این نظریه می‌کوشد اشکال مذکور در محدوده علم حصولی را حل کند، چنان‌که در موضعی با بیان «نفی التوحید الحقی من موحد لا ینافی إثبات التوحید العیانی أو العلی» بر تحقق توحید علمی (درمقابل توحید شهودی) به‌دور از نقص یادشده اصرار می‌ورزد.

تقریر استدلال اخیر حکیم به این شکل است که اولاً شناخت حصولی و عقلی خداوند با صرف عقل بماهوعقل امکان ندارد و اشاره عقلی لازمه شناخت با عقل بماهوعقل است، اما شناخت حصولی خداوند، به‌دلیل نوری که ازسوی خداوند به عقل عنایت می‌شود،

مستلزم اشاره عقلی نیست و بنابراین معرفت به وحدت خداوند و قضایای ثبوتی که موضوعشان خداوند متعال است از این لطمه مصون می‌ماند (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱).

بنابراین در واقع تحقق اشاره عقلی از نظر حکیم سبزواری در صورت تحقق توأم این دو شرط است که «مادام أنت أنت» و این که «نفس بخواهد صرفاً با قوای ادراکی خود به خداوند شناخت پیدا کند». در صورت نفی یکی از این دو شرط، تحقق اشاره عقلی منتفی می‌شود. نفی شرط اول با مقام فناست و نفی شرط دوم با تحقق عقل مکتحل به نور خداوند صورت می‌گیرد و در غیر این دو صورت «لیس هذا حکماً بالوحدة الحقّة».

چگونگی ثبوت نور افاضی برای نفس و نحوه سببیت آن در حصول نحوه‌ای از شناخت حصولی و عقلی، که با آن حق تعالی و اوصاف او مصون از اشاره عقلی باشد، در آثار حکیم چندان روشن نیست و تبیین فلسفی واضحی از آن به چشم نمی‌خورد.

حکیم برای رفع محذور اشاره عقلی به خداوند متعال راه‌کاری دیگر می‌دهد و در آن اشاره می‌کند که عنوان و وجه و اسم از حیث آلیت و مرآتیت عین معنون و ذوالوجه و مسمایند،^{۲۴} لذا یادکردن عنوان و وجه و اسم همان یادکردن معنون، ذوالوجه، و مسماست، بدون آن که اشاره عقلی بدان لازم آید (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱؛ سبزواری ۱۳۷۶، ۵۹۰). به بیان روشن‌تر، حکیم بیان می‌کند که اگر مفاهیمی که بر خداوند متعال حمل می‌شوند از حیث وجود فی‌نفسه لحاظ شوند، اشاره عقلی لازم می‌آید.^{۲۵}

حکیم، در اکثر مواردی که شناخت خداوند از طریق مفاهیم را با در نظر گرفتن حیث مرآتی مفاهیم تبیین کرده است، اشاره‌ای به نظریه عقل مکتحل به نور خداوند نکرده است و نیز نقص و اشکالی را، غیر از نقص شرافت علم حضوری بر علم حصولی، بر آن وارد ندانسته است و از سوی دیگر حکیم، در غالب موارد، شناخت حصولی خداوند را صرفاً از طریق عقل مکتحل به نور خداوند میسر می‌داند؛ از این رو این ظن غالب حاصل می‌شود که حکیم می‌خواسته است با نظریه عقل مکتحل به نور خداوند به مرآت قراردادن مفاهیم برسد. اما ظن غالب از چند لحاظ مخدوش است:

اول آن که حکیم در رساله محاکمات نظریه «امکان شناخت حصولی خداوند از طریق عقل مکتحل به نور خداوند» و نظریه «امکان شناخت حصولی خداوند از طریق مرآت قراردادن مفاهیم حاکی از خداوند» را از هم جدا کرده است و هر یک از آن دو را وجهی از وجوه تفسیر «یا من دل ذاته علی ذاته» معرفی می‌کند، که بنابراین به دو شرطی که با تحقق توأم آن‌ها اشاره عقلی در شناخت خداوند لازم می‌آید، یعنی شرط «مادام أنت أنت» و شرط «صرف اکتفای نفس به قوای ادراکی خود بدون استمداد از خداوند»، شرط دیگری نیز

اضافه می‌شود و آن این است که «مفاهیم حاکی از خداوند متعال از حیث وجود فی‌نفسه خود لحاظ شوند»^{۲۶} و به این ترتیب نظر حکیم سبزواری دال بر حصر شناخت حصولی در عقل مکتحل به نور خداوند مخدوش می‌شود.^{۲۷}

دوم آن که حکیم شناخت خداوند از طریق عقل مکتحل به نور خداوند را گونه‌ای از شناخت خداوند از ذات خویش معرفی کرده است، زیرا فاعل شناسا از طریق نور افاضی به شناخت حصولی خداوند نائل می‌شود.

سوم آن که غریب به نظر می‌آید نظریه عقل مکتحل به نور خداوند، به لحاظ عنوان خاصی که دارد، به شناخت خداوند از طریق مفاهیم از حیث مرآتیت تفسیر شود.

با پذیرش تفاوت نظریه عقل مکتحل به نور خداوند و نظریه لحاظ حیث مرآتی مفاهیم در شناخت خداوند، تبیین فلسفی کیفیت اکتحال عقل به نور خداوند کماکان در آثار حکیم سبزواری مجهول باقی می‌ماند. دشواری تبیین فلسفی این نظریه ناشی از حصولی بودن این نوع شناخت است، برخلاف علم حضوری، در قسم علم فانی به مفنی، که در مورد آن پژوهش‌های فلسفی بیش‌تری صورت گرفته است. به‌راستی آیا شناخت حصولی خداوند از طریق ابزار ادراکی افاضه‌شده از خداوند و تعلق‌گرفتن چنین شناخت حصولی‌ای به خود خداوند امکان دارد؟

به نظر می‌رسد که اگر ارائه نظریه عقل مکتحل به نور خداوند به‌منزله پاسخی به اشکال لزوم اشاره عقلی به خداوند مطرح شده باشد، صرفاً مدلی برای فرار از اشکال یادشده است، نه آن‌که استدلالی بر آن اقامه شده باشد.

۲.۱.۳ استدلال دوم بر نظریه عقل مکتحل به نور خداوند

استدلال دیگر حکیم مبتنی بر قاعده «سنخیت مدرک و مدرک»^{۲۸} است. این قاعده به این معناست که اگر مدرک حسی باشد، حس مدرک آن است؛ اگر مجرد برزخی باشد، مجرد برزخی مدرک آن است؛ اگر مجرد عقلی باشد، مجرد عقلی آن را ادراک می‌کند؛ و اگر فوق عقل باشد، آن‌چه فوق عقل است آن را ادراک خواهد کرد (سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۱).

او در استدلال بر این قاعده بیان می‌کند مدرک ماده مدرک است و سنخیت ماده و صورت همانند سنخیت بذر و گیاه، و تخم پرندگان و پرنده، و نطفه و حیوان ضرورت دارد، همین‌طور باصره از سنخ الوان و انوار، سامعه از سنخ صوت، و عقل از سنخ صور کلی است (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۳، ۴۲۸).

امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری ۳۱

بنابراین عقل بما هو عقل نمی‌تواند مدرک خداوند باشد «إلا بنور مستعار منه» (سبزواری ۱۳۷۲ د، ۱۶۲) و مگر با «قدرة مستعارة من فئائه و بعین ناظره مستدانة من جنابه» (سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۱)، و در نتیجه «بنوره یدرک نوره» (سبزواری ۱۳۷۲ ب: ۱۲۷). حاصل آن‌که عقل، تنها با قدرت و نوری از سوی خداوند که هم‌سنخ با خداوند است، توانایی ادراک خداوند را خواهد داشت، که در این صورت نیز آن‌چه حقیقتاً خداوند را ادراک می‌کند خود اوست، زیرا با نور او خود او ادراک شده است. این استدلال نیز از چند نظر دچار ضعف است:

اول آن‌که اگر قاعده سنخیت مدرک و مدرک صحیح باشد، تفسیری که حکیم از آن ارائه کرده است خالی از مناقشه نیست، زیرا با این فرض که تفاوت فوق مجرد عقلی و مجرد عقلی در ثبوت و فقدان ماهیت باشد (سبزواری ۱۳۸۳: ۸۸)، اگر مقصود از مجرد عقلی‌ای که عقل ادراک می‌کند کلی مفهومی و ماهوی باشد،^{۲۹} شکی نیست که علم حصولی منحصر به ماهیت نیست و مفاهیم کلی را نیز در بر می‌گیرد و شکی نیست که حمل مفاهیم کلی همانند وجود، وجوب، و وحدت بر خداوند صادق است و نمی‌توان این مفاهیم را فوق مجرد عقلی دانست. فرض این‌که مجرد عقلی مورد ادراک عقل کلی سعی باشد نیز مردود است، به این دلیل که کلی سعی صرفاً با شهود و علم حضوری ادراک می‌شود و عقل، در مقام مدرک کلیات مفهومی و ماهوی، اساساً متمایز از مقوله شهود است.^{۳۰} و از طرف دیگر تفاوت مجرد عقلی و فوق مجرد عقلی در ثبوت و فقدان ماهیت در نحوه ادراک شهودی آن‌ها تفاوت درخور توجهی ایجاد نمی‌کند.

دوم آن‌که حکیم در مواردی از منحصردانستن شناخت حصولی خداوند به عقل مکتحل به نور خداوند دست برداشته است و بنابراین نمی‌تواند به کلیت قاعده سنخیت، با تفسیری که خود از آن ارائه کرده است، پای‌بند باشد.

۴. بررسی ادله معطله از نگاه حکیم سبزواری

علاوه بر ادله نقلی که در برخی از گونه‌های تعطیل بدان‌ها تمسک شده است و حکیم دلالت آن‌ها را بر تعطیل صحیح ندانسته و خود آن‌ها را تفسیر کرده است (سبزواری ۱۳۷۲ ج: ۲۰۰؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۹۱، ۲۰۰؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۳۵، ج ۶، ۴۲۱)، لزوم تحقق اشاره عقلی به خداوند، که به محدودیت خداوند می‌انجامد^{۳۱} تالی فاسد معرفت به خداوند دانسته شده است (همان: ۱۱) و حکیم آن را نقد می‌کند.

در مجموع سه راه حل در آثار حکیم سبزواری به چشم می خورد:

الف) علم حصولی به خداوند به وسیله عقل مکتحل به نور خداوند صورت می گیرد، نه عقل بما هو عقل، و اشاره عقلی لازمه ادراک اشاره عقل بما هو عقل است.

ب) مفاهیمی که علم حصولی به خداوند به واسطه آنها حاصل می شود دارای دو حیثیت اند: حیث فی نفسه که تحقق اشاره عقلی مربوط به این حیث از آنهاست و حیث مرآتیت که تنها از این حیث علم حصولی به خداوند محسوب می شوند، و اشاره عقلی در این حیث محقق نیست.

ج) در علم فانی به معنی^{۳۲} اشاره صورت نمی گیرد،^{۳۳} زیرا مشیر و اشاره ای در کار نیست، چنان که این بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) که «کشف سبحات الجلال من غیر اشاره» بر آن دلالت دارد (سبزواری ۱۳۷۲ ج: ۳۸۲-۳۸۳؛ سبزواری ۱۳۷۴ ج: ۳، ۱۹۲؛ سبزواری ۱۳۷۲ ب: ۳۰، ۳۱؛ سبزواری ۱۹۸۱ ج: ۲، ۳۳۸، ج: ۶، ۱۳۶؛ سبزواری ۱۳۷۱ الف: ج: ۲، ۳۶؛ سبزواری ۱۳۸۳: ۹۹، ۱۳۳؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۸۷، ۹۰) که البته این راه حل از موضوع این مقاله خارج است.

حکیم در رد نظریات معطله از جدل نیز بهره می گیرد. چنان که، در رد نظریه کسی که، بر اساس اشاره پذیر نبودن خداوند حتی به اشاره عقلی، از نظرش علم الذات در مقابل علم صفات و علم افعال معنایی ندارد، زیرا ذات خداوند اکتنا پذیر نیست، بیان می کند که این سخن خطابی است و تعلق علم به خداوند امکان پذیر است و حتی فخر رازی، به عنوان امام المشککین، در این زمینه شک نکرده و بیان کرده است: «إن العلم بالله و صفاته و أفعاله أشرف العلوم». صاحب این نظریه توجه نداشته است که اثبات ذات خداوند، یا بررسی ثبوت یا عدم ثبوت ماهیت برای خداوند و غیر این دو علم الذات محسوب می شوند، نه علم صفات و افعال، و در عین حال اکتنا ذات محسوب نمی شوند و اساساً چه کسی در علم و معرفت اکتنا پذیری معلوم را شرط دانسته است؟

حکیم در نقض سخن صاحب نظریه مزبور بیان می کند که اگر صفات از نظر او عین ذات باشد، پس علم الصفات هم اکتناهی خواهد بود، و اگر غیر از ذات باشند، روشن است که صفات به ذات اشاره خواهد داشت؛ پس علم الصفات نیز مستلزم اشاره عقلی به خداوند خواهد بود.

حکیم سبزواری نیز خود در مواردی با تفوه به «فی صفاته مجال رحب» بیان کرده است که معرفت ذات خداوند ممکن نیست، بلکه می توان صفات او را شناخت (سبزواری ۱۹۸۱:

ج ۳، ۴۵۲؛ سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۱۹۲). مقصود حکیم از این تعبیر آن دسته از صفات خداوند نیست که عین ذات اویند، بلکه مقصود تعلق علم حصولی بالوجه به خداوند و حمل مفاهیم فلسفی بر خداوند است که از طریق برهان و استدلال برای او اثبات شده است، همانند وجود، وحدت، وجوب، بساطت، علم، و قدرت.

بنابراین ممکن است بتوان این گفته حکیم را (آنچه در مورد خداوند محقق است علم صفات و علم افعال است، نه علم ذات) موجه دانست، بدین نحو که مقصود او از صفات مفاهیم فلسفی است، نه صفات خارجی. اما اشکال حکیم بر صاحب نظریه وارد است، زیرا او در این سخن متمسک شده است به این که خداوند اشاره عقلی نمی‌پذیرد.

۵. نتیجه‌گیری

نظریه تعطیل به معنای معرفت‌شناسانه آن را به نحو کلی می‌توان به دو صورت نظام بخشید: تعطیل به معنای اکتناه‌ناپذیری خداوند در عین اقرار به وجود و وحدت او و تعطیل به معنای شناخت‌ناپذیری مطلق، چه در مورد اثبات وجود و کمالات وجود و چه در مورد معانی مقابل آن‌ها.

اما آن‌چه به مثابه تعطیل به معطله نسبت داده شده است در واقع معنایی اخص از تعطیل به مثابه مقسم دو صورت یادشده است. معطله همانند معمول اندیشمندان به اکتناه‌ناپذیری خداوند باور داشتند، اما در جنبه اثبات برخی از صفات خداوند عقل را عاجز می‌دانستند و صرفاً به اثبات وجود و وحدت و امثال این دو برای خداوند اکتفا می‌کردند یا حتی وجود و وحدت را نیز به نحو اشتراک لفظی بر خداوند حمل می‌کردند.

حکیم سبزواری، علاوه بر رد اشکال‌های معطله، خود نیز تصریح کرده است که عقل تنها برای شناخت خداوند کفایت نمی‌کند، اما آن را در صورت تأیید ربانی توانا بر شناخت می‌داند و از چنین عقلی به عقل مکتحل به نور خداوند تعبیر می‌کند و البته نظریه مرآتیت مفاهیم در شناخت خداوند را نیز می‌پذیرد.

پاسخ‌های حکیم به نظریه تعطیل مطلوب به نظر می‌رسد، اما در مجموع آرای او در زمینه عقل مکتحل به نور خداوند، تا آن‌جا که تفحص کردیم، استدلال مطلوبی به چشم نمی‌خورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. با پذیرش تعلق علم حصولی به خداوند امکان سخن گفتن از خداوند در حد علم تعلق‌گرفته اثبات می‌شود.

۲. به نظر می‌رسد که معطله در تاریخ کلام اسلامی تعطیلی هستی‌شناسانه را در نظر داشتند و لفظ تعطیل در متون قدیمی کلام عمدتاً در همین معنا استعمال شده است. اما چنان‌که اشاره می‌شود، حکیم سبزواری لفظ تعطیل را در حوزه معرفت‌شناسی نیز به کار برده است.
۳. برای نمونه از ابوحنیفه درباره جهم بن صفوان و مقاتل بن سلیمان نقل شده است که: «أنا من المشرق رأیان خبیثان، جهم معطل و مقاتل مشبه». (عسقلانی ۱۴۰۴، ج ۱۰: ۲۸۱). هم‌چنین از او نقل شده است که: «أفرط جهم فی النفی حتی قال انه لیس بشیء، و أفرط مقاتل فی الإنبات حتی جعل الله مثل خلقه» (همان: ۲۸۱)..
۴. فرض تعطیل معرفت بالوجه و بالکنه به لحاظ هستی‌شناسی خداوند صحیح نیست، زیرا با قبول هستی خداوند معرفت بالوجه حاصل شده است.
۵. این لزوم محدودیت به معنایی اعم از لزوم تعین موصوف در عرفان و لزوم تغییرپذیری و حدوث موصوف یا لزوم قدمای ثمانیه براساس ازلیت اوصاف و ... در علم کلام است.
۶. همانند نظریه مشترک لفظی بودن مفهوم وجود و مفاهیم صفات کمالی در اطلاق بر واجب و ممکن که، براساس آن، مفاهیم مذکور در معنایی غیر از معنای محمول بر ممکنات بر خداوند حمل می‌شوند که ما آن معنا را نمی‌شناسیم و نیز همانند نظریه الهیات سلبی که براساس آن ما نمی‌دانیم خداوند چگونه است، بلکه صرفاً می‌توانیم بگوییم چگونه نیست.
7. Whereof one cannot speak thereof one must be silent (Wittgenstein 1922: 26).
۸. ذکر قسم دوم تعطیل در این جا ارتباطی با محل نزاع ندارد، اما برای آن آورده شده است که حکیم سبزواری آن را در کنار تعطیل معرفت‌شناسانه ذکر کرده است. حکیم در ضمن رد نظریه اشتراک لفظی میان صفات محمول بر واجب از این تعطیل ذکری به میان آورده است (سبزواری ۱۳۷۶: ۶۰۸؛ ۱۳۷۱ الف: ج ۲، ۸۵-۸۶). از این رو پذیرش نحوه‌ای از اشتراک معنوی میان این دو معنای تعطیل نزد حکیم به ذهن متبادر می‌شود. هم‌چنین حکیم سبزواری تعطیل را به معنایی دیگری نیز به کار برده است که مجال بررسی آنها در این مقال نیست.
۹. حکیم نفی علم اکتناهی را به معنای تعطیل مصطلح نمی‌داند (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۱۱، ۶).
۱۰. از یکی از رسائل حکیم این گونه برمی‌آید که مقصود حکیم از یکی از معاصران شیخ احمد احسائی است (سبزواری ۱۳۷۶: ۵۸۹).
۱۱. نیز بنگرید به سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۴۲۱؛ سبزواری ۱۳۷۸: ۳۰۵.
۱۲. غیر از دلیل سوم که مربوط به نفی تعطیل معرفت‌شناسانه به معنای اول است، این شواهد خود بر بطلان تعطیل معرفت‌شناسانه به معنای اول نیز دلالت می‌کنند.
۱۳. حکیم حتی درباره حسن و قبح نیز احکام عقل را معتبر می‌داند و بیان می‌کند: «کل ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصریح بالضرورة أو بالبرهان الصّحیح فهو ممدوح أو مذموم فی نفس الأمر، و إلاّ لتعطلّ العقل و لتطرّق الطریقه السّوفسطائیة» (سبزواری ۱۳۷۲: ج ۳۲۱).

۱۴. همانند توحید و صفات ذاتی خداوند متعال.
۱۵. حکیم سبزواری در این زمینه نکته لطیفی را در شرح دعای صباح آورده است (سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۶).
۱۶. مانند این دو روایت: «عطلنا عقلنا عن المعرفة» و «فعلوا العقول عن المعارف و الأذکار إلا عن مجرد لقلقة اللسان» (سبزواری ۱۳۷۱ الف: ج ۲، ۸۳-۸۶؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۳۵، ج ۶، ۱۱، ۴۲۱؛ سبزواری ۱۳۶۰: ۳۹۱؛ سبزواری ۱۳۷۶: ۵۸۹، ۶۰۵-۶۰۶؛ سبزواری ۱۳۷۸: ۳۰۵؛ سبزواری ۱۳۷۲ ج: ۲۰۰؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۹۱، ۲۰۰). برخی دیگر از روایات نیز در ادامه خواهد آمد.
۱۷. تصریح به این تفکیک به این صورت، نه در مورد فاعل شناسا و نه در مورد علم حصولی و حضوری، در آثار حکیم دیده نشده است. اما این دو تفکیک پذیرند و هر دو در آثار حکیم وجود دارند.
۱۸. در برخی از موارد حکیم عقل مکتحل به نور خداوند را به معنای مدرک کلی سعی در نظر گرفته است (سبزواری ۱۳۷۴: ج ۱، ۳۹۹؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۲۵) و در برخی موارد «عقل کل» و «عقل بسیط» را مکتحل به نور خداوند معرفی کرده است (سبزواری ۱۳۸۳: ۶۱۱؛ سبزواری ۱۳۷۲ ب: ۵۳؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۴۲۱).
۱۹. حکیم در مقابل عقل مکتحل و به تعبیر دیگر در مورد عقل غیر مکتحل از الفاظی هم چون عقل بماهو عقل، عقل جزئی، عقل مشوب به وهم، عقل مردوعه، و مشابه این الفاظ یاد می کند (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۰۲، ج ۶، ۲۵، ۴۲۱، ج ۷، ۱۱۲؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۲۰۰). حکیم عقل جزئی را، که در شناخت شرعیات ناتوان است، در مقابل عقل خاتم نیز به کار برده است (سبزواری ۱۳۷۲ ج: ۳۲۳؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۶۲۶).
۲۰. در برخی از مواردی که اشاره شد، ممکن است مراد حکیم از عقل مدرک کلی سعی یعنی ادراک شهودی باشد، خصوصاً در مواردی که از رؤیت خداوند سخن به میان آورده است.
۲۱. عموماً در آثاری که در زمینه حکمت متعالیه نگاشته شده اند، این عبارات مربوط به برهان استدلالی صدیقین و طریقه شهودی صدیقین در پی بردن به هستی حق تعالی دانسته شده است، اما حکیم سبزواری، با آن که خود در تفسیر معنای این عبارات گاهی به راه معمول حکما رفته است، به طور کلی این عبارات را به شناخت خداوند، اعم از هر نوع شناخت و هر نوع فاعل شناسا، مرتبط دانسته است. به بیان دیگر نزد عموم حکما این عبارات ناظر به هستی شناسی است، اما حکیم سبزواری آن‌ها را در حوزه معرفت شناسی نیز به کار برده است. البته ظاهراً عبارت «اعرفوا الله بالله» ناظر به امر تشریحی است، نه آن که از حقیقتی تکوینی پرده بردارد.
۲۲. ظهور بدوی بیان خواجه عبدالله انصاری در مورد علم خداوند به خود و وحدت خویش است، چنان که حکیم در برخی موارد به همین معنا تفسیر می کند (سبزواری ۱۳۷۲ د: ۹۰؛ سبزواری

۱۳۷۲ ج: ۲۵۶، ۵۶۵). اما او بیان می‌کند که علم حصولی و حضوری به حق تعالی در واقع حاصل قوای مدرکه به تنهایی نیست، بلکه با قدرت و نور از جانب حق تعالی برای نفس حاصل می‌شود. او علم حصولی و حضوری به توحید به اعانت خداوند را منافی با «توحیده ایاه توحیده» نمی‌داند و در حاشیه بر بیان خواجه بیان می‌کند: «و کذا توحیده بقوة و قدرة و لسان مستعار منه کتوحیده ذاته» (سبزواری ۱۳۷۲ د: ۳۸۳)، «أو توحیده بنور مستعار منه و بعین مستودعة منه و بعبارة أخرى: توحیده بالتحقق به توحیداً وجودياً بأن یصیر وجود الموحّد منسلخاً عن الکثرة و التشتت، و معنی الكلّ واحد» (سبزواری ۱۳۷۲ ب: ۳۱)، «نفی التوحید الحقی من موحد لا ینافی إثبات التوحید العیانی أو العلمی توحیده ایاه أو توحیده بنور منه و یقین مستعارة منه» (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۳۸)، «العقول المکتحلة بنور الله کما فی الحدیث الآخر: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ینظر بنور الله، فهی فی الحقیقة عارفة الربّ بالرب» (سبزواری ۱۳۷۲ د: ۶۵)، «بنور مستعار من الله ینتحل به عقولهم فیرونه بعینه» (سبزواری ۱۳۶۰: ۵۸۸). بنابراین حکیم توحید شهودی یا عقلی را نیز در واقع ادراک خداوند از ذات خود تلقی می‌کند، چنان‌که بارها به «فکان البصیر بها طرفها» و معانی مشابه با آن اشاره کرده است.

۲۳. حکیم در واقع شرحی بر این بیان صدرالمتألهین ارائه کرده است که «فالحاکم بوحده و قیومیه التي هی عین ذاته لیس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده و النور التاذف فی العقل من تأییده و إنما العقل له الطاعة و التسلیم و الإیمان و الإیقان و الإتیقاد بل هو البرهان علی وحدانیته و الشاهد علی فردانیته» (ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۲، ۳۰۲-۳۰۳؛ ملاصدرا ۱۳۶۰: ۵۲). او در ضمن حاشیه بر شوهد بیان می‌کند: «هو یعرف بنوره و یدرک بعین مستفاد منه فلم یدرکه إلا هو لا عقولنا بما هی عقولنا» (سبزواری ۱۳۶۰: ۴۷۶). مشابه با بیان صدرالمتألهین، حکیم در شرح *اسماء الحسنی* در ضمن شرح اسم «برهان» می‌گوید: «فالحاکم بوحده، البرهان و الوارد علی القلب من عنده شهید الله أنه لا اله الا هو» (سبزواری ۱۳۷۲ ج: ۱۶۲).

۲۴. حکیم بارها به این مطلب، در گزاره‌ای مستقل، اشاره کرده است که مفهوم حاکی از خارج باید از جنبهٔ مرآتیت لحاظ شود و از این حیث ظهور خارج است و مابین با آن نیست.

۲۵. اشارهٔ عقلی صرفاً به اسمایی که ذهنی‌اند، از حیث وجود فی نفسه آنها، تعلق می‌گیرد و به تعبیر حکیم «بوجه آخر الإشارة العقلیة إلى أسمائه» (سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱). هم‌چنین ذکر این نکته خالی از لطف نیست که حکیم سبزواری روایت معروف «من عبد الاسم دون المعنی الخ» را براساس مرآتیت مفاهیم و عدم مرآتیت آنها تفسیر می‌کند (سبزواری ۱۳۷۶: ۵۹۰).

۲۶. براساس جدایی این دو طریقه از یک‌دیگر، کلیت بیان حکیم در علیل بودن عقل بما هو عقل در شناخت خداوند از بین می‌رود.

۲۷. هم‌چنین از طریق سنخیت مدرک و مدرک، بر استدلال دیگر حکیم، بر این‌که شناخت حصولی خداوند منحصر به اکتحال عقل به نور خداوند است، اشکال وارد می‌شود.

امکان معرفت عقلی به خداوند متعال از منظر حکیم سبزواری ۳۷

۲۸. این قاعده در آثار حکیم سبزواری به چشم می‌خورد (سبزواری ۱۳۷۱ الف: ج ۵، ۶۱؛ سبزواری ۱۳۶۰: ۷۲۹؛ سبزواری ۱۳۷۲ الف: ۳۱؛ سبزواری ۱۳۷۲ ب: ۳۱، ۱۲۷؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۱۶۲؛ سبزواری ۱۹۸۱: ج ۶، ۱۱؛ سبزواری ۱۳۷۴: ج ۱، ۳۷، ج ۲، ۳۰۳).

۲۹. بیان حکیم در شرح مثنوی گویای آن است که او معنایی از سنخ همین را در نظر دارد (سبزواری ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۰۳).

۳۰. مگر آن‌که ادراک شهودی نیز به عقل نسبت داده شود.

۳۱. چنان‌که در کلمات معصومان علیهم السلام بیان شده است «من اشاره فقد حده» (سبزواری ۱۳۸۳: ۱۳۳).

۳۲. حکیم در برخی موارد از شهود از بعد حقیقت وجود سخن به میان آورده است، از این رو باید به لازم نبودن اشاره عقلی در نحوه این ادراک نیز اشاره می‌کرد، مگر آن‌که پاره‌ای آرای او را در مورد عقل مکتحل به نور خداوند ناظر به شهود از بعد بدانیم.

۳۳. حکیم، فراتر از لزوم اشاره عقلی، تصریح می‌کند که تازمانی که مشیر برای خود وجودی را فرض کرده است، با انیت خود به خداوند اشاره دارد و اشاره موجب محدودیت خداوند می‌شود (سبزواری ۱۳۷۲: ج ۳۸۲-۳۸۳؛ سبزواری ۱۳۷۲ د: ۸۷).

کتاب‌نامه

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۱ الف)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۱ ب)، *حواشی بر شرح المنظومه*، تعلیقات حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.
سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۲ الف)، *شرح دعاء الصباح*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۲ ب)، *حواشی بر شرح دعاء الصباح*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۲ ج)، *شرح اسماء الحسنی*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۲ د)، *حواشی بر شرح اسماء الحسنی*، تهران: دانشگاه تهران.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۶)، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: اسوه.

- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۴۲۱)، *شرح نبراس الہدی*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۹۸۱)، *حواشی بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعہ*، لبنان: بیروت.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۴۰۴)، *تہذیب التہذیب*، بیروت: دارالفکر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراہیم قوام شیرازی (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعہ*، لبنان: بیروت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراہیم قوام شیرازی (۱۳۶۰)، *الشواہد الربویة فی المناہج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

Wittgenstein, Ludwig (1992), *Tractatuslogico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul.