

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دهم، زمستان ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۸

تأملات روش‌شناختی در کتاب «معرفة الله بالله لا بالاهام الفلسفية

و العرفانية»

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۱/۷

مهدی شجریان*

مسئله اصلی این تحقیق، شناختی اجمالی از روش‌شناسی کتاب «معرفة الله بالله لا بالاهام الفلسفية و العرفانية» است. مدعای این کتاب «انحراف تام افکار فلسفی و عرفانی» است؛ به همین جهت بررسی روش آن برای قضاوت این ادعا، هدف مهمی است که در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی پی‌جویی شده است.

به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین معضل این کتاب «فقدان روش تحقیق مقبول» است؛ نویسنده کتاب، اولاً در مقام نقد دیدگاه‌های فلسفی، متدولوژی صحیحی ندارد و به چالش‌هایی مانند «برداشت‌های غیر روشمند و واضح‌البطلان از عبارات فلاسفه و عرفا»، «عدم توجه به اصطلاحات این دو علم» و «تحریف در عبارات صاحب نظران این دو علم» مبتلاست؛ ثانیاً نویسنده در مقام بناسازی نظام فکری جایگزین نیز توفیقی ندارد و معضل روش‌شناختی او «ارائه استدلال‌های ضعیف و عقیم» است.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
 * دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

واژگان کلیدی: متدولوژی، عبارات رهن، تحریف، استحاله نامتناهی، صاحب معجزه.

مقدمه

صاحب کتاب «معرفة الله بالله» که منظومه فکری خویش را «مکتب برهان و وحی» می‌خواند، می‌کوشد تا مدعای خویش را مبنی بر «انحراف تام افکار تمامی فلاسفه و عرفا» بر کرسی بنشانند و در این طریق از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند. او تألیفاتی در زمینه ضدیت با فلسفه و عرفان دارد. در این میان برای استخراج روش او، کتاب «معرفة الله بالله لا بالاهام الفلسفية و العرفانية» که مهم‌ترین اثر او و به زبان عربی است، برگزیدیم.

تفکرات نویسنده تا حدودی در میان مخاطبان ناآشنا با مبانی فلسفی و عرفانی، به دلایلی که مطالعه این نوشتار می‌تواند برخی از آنها را روشن کند، مورد اقبال قرار می‌گیرد. در این میان مخالفان منظومه فکری او، به نقد محتوایی آن پرداخته‌اند. این نحوه نقادی هرچند بسیار مفید است، اما مخاطبان خاص خود را دارد. به نظر می‌رسد بهترین روش در رویارویی با این نظام فکری، «نقد روش» آن است تا هم عموم مخاطبان از نقد بهره‌برند و هم صاحب‌نظران و آشنایان با فلسفه با دقت بیشتر به زوایای نقد اشراف یابند.

«نقد روش» کتاب در این نوشتار، در دو بخش تنظیم شده است. توضیح مطلب اینکه محتوای کتاب به‌طور کلی در دو مقام قابل ارزیابی است؛ در مقام اول نویسنده چهره‌ای «ناقد» دارد و می‌کوشد تا «نظام تفکر فلسفی» را تخریب کند و به گمان خویش به بیان انحرافات نابخشودنی آن پردازد. در این مقام محور تلاش کتاب «عبارات فلاسفه» است و مؤلف می‌کوشد تا نقدهای خود را

بر آنها طرح کند. در مقام دوم، اما نویسنده در چهره‌ای «فعال» ظاهر می‌شود و می‌کوشد تا «نظام فکری جایگزینی» را بازسازی کند. در این مقام محور کوشش نویسنده، ارائه «براهین عقلی» برای اثبات نظام فکری جدید است. به نظر می‌رسد در هیچ‌یک از دو مقام، متدولوژی و روش مناسبی وجود ندارد. در ادامه با تفکیک این دو مقام، اشکالات روش‌شناختی آنها تشریح خواهد شد.

۱. روش کتاب در رویکرد «نقادانه»

هویت کتاب «معرفة الله بالله» وابستگی تام به «عبارات فلاسفه و عرفا» دارد. نویسنده به باور خویش همواره می‌کوشد تا با بررسی این عبارات، انحرافات نابخشدنی آنها را کشف کند و حقیقت فاسد آنها را به مخاطبانش ارائه دهد. گاهی کلمات ایشان را از غرائب و تحریف در احکام عقل می‌شمارد (میلانی، ۹۳: ۹۱)، گاهی اعتقادات ایشان را برابر با اعتقادات دهریون و ماتریالیست‌ها قلمداد می‌کند (همان: ۴۲۰)، گاه با وجود این اعتقادات واضح‌البطلان از التزام آنها به آداب شریعت و تکالیف شرعی تعجب می‌کند (همان: ۵۱۰) و در یک کلام ایشان را محرف «اصول دین» به جهت دوری از عقل و برهان می‌داند (همان: ۳). در هر صورت در ادامه به تبیین برخی روش‌های غیر قابل قبول او در تعامل با عبارات عرفا و فلاسفه می‌پردازیم.

الف. برداشت‌های واضح‌البطلان از کلمات فلاسفه و عرفا

نگارنده کتاب، غالباً تفسیری از دیدگاه‌های فلاسفه ارائه می‌دهد که بطلان آن بسیار واضح و روشن است. برای نمونه معتقد است دو کتاب «بداية الحكمة» و «نهایة الحكمة»، وجود خدا را مساوی با وجود مخلوقات می‌داند و او را عاجز می‌شمارد! (میلانی، ۹۳: ۴۷۱) و فلاسفه و عرفا خدای متعال را «جسم نامتناهی»

(همان، ص ۴۶) و «تمام کل شیء» (همان: ۱۶۲) می‌دانند، مخلوقات را «فرزندان خدا» (همان: ۱۳۶) و همان «واجب الوجود لذاته» (همان: ۴۱۴) می‌شمارند! برای نمونه می‌نویسد:

«يثبت في كتابي نهاية الحكمة و بدايتها وجود ما يساوي الله تعالى من خلقه،

و عجزه تعالى عن خلق غير ذلك» (همان: ۴۷۱).

این روش از بحث بستر بسیار مناسبی برای مغالطه «پهلوان پنبه» (ر.ک: خندان، ۱۹: ۲۰۳) است که خامه آن واضح‌البطلان جلوه دادن دیدگاه رقیب و تبدیل آن به پهلوان پنبه‌ای شکست‌پذیر است که با تلنگری مختصر از صفحه هستی پاک می‌شود. به راستی کدام عقل سلیم و کدام معتقد به خدای ادیان، جسم بودن، عاجز بودن، فرزند داشتن و اوصافی از این قبیل را برای خدای سبحان می‌پذیرد؟!

ب. تحمیل برداشت‌های شخصی بر کلمات فلاسفه و عرفا

نویسنده کتاب در مباحث خود پس از اینکه اصل قبلی را پشت سر گذاشت، دیدگاه رقیب را ناخرمدانانه و سفیهانه جلوه می‌دهد و به شواهدی استشهاد می‌کند که بسیاری از آنها مخدوش است و توان اثبات مدعا را به گونه‌ای برهانی و روشمند ندارند. برای نمونه عباراتی را از فلاسفه مبنی بر «وجود مجردات» و در رأس آنها «وجود صادر اول» را نقل می‌کند و سپس می‌نویسد:

إذا فرض كل واحد من الصادر و المصدر بسيطاً واجدا لكل كمال وجودي و

لهما الفعلية التامة من كل جهة و التنزه عن القوه و الاستعداد، فبم يكون احدهما

عله و الآخر معلولا و لا يقصر احدهما عن الآخر في اي كمال وجودي فرض على

ما صرحوا به؟! (میلانی، ۹۳: ۱۹۹)

ناگفته پیداست که نویسنده «واجدیت مجردات تامة بسیط، نسبت به تمام

کمالات وجودی» را به فلاسفه نسبت می‌دهد و عبارات آنها را صریح در این معنا می‌شمارد. درحالی که نه تنها چنین تصریحی در کلمات ایشان وجود ندارد، بلکه نزد آنها «محدودیت وجودی» و «نقص ذاتی» صادر اول که کامل‌ترین موجود مجرد در سلسله معلولات است، امری مسلم به‌شمار می‌آید. علامه طباطبائی در خصوص صادر اول می‌نویسد:

أنه وجود ظلی للوجود الواجب فقیر إليه متقوم به غیر مستقل دونه فیلزمه
النقص الذاتی و المحدودية الإمكانية التي تتعین بها مرتبتها فی الوجود و یلزمها
الماهیة الإمكانية (علامه طباطبائی، ۸۲، ج ۴: ۱۲۱۳).

برخی دیگر از این تحمیل‌ها را می‌توان در صفحات ۲۸۴، ۳۹۱ و ۴۰۳ کتاب دنبال نمود.

به‌طور کلی باید گفت بسیاری از عباراتی که در این کتاب از فلاسفه و عرفا نقل می‌شود «فی الجملة» و «به تنهایی» دلالت بر مدعیات نویسنده دارد، اما روش صحیح نقد اقتضا می‌کند برای استخراج مراد واقعی، تمام عبارات دیده شود و برداشت‌های شخصی خواننده بر آنها تحمیل نشود و الا چنین روشی که موسوم به «مغالطه تفسیر نادرست» است (رک: خندان، ۱۹: ۱۰۷)، ارزش علمی ندارد.

ج. گزینش عبارات رهزن

طبیعی است که هر کلامی حتی کلام وحی گاه معنایی صریح و نص دارد و گاه معانی مختلفی از آن برداشت می‌شود. محقق منصف وقتی با یک متن مواجه می‌شود، اولاً در برداشت مراد اصلی متن شتاب نمی‌کند و ثانیاً می‌کوشد تا اگر در عبارات متن تعارض‌های ابتدایی دید، آنها را رفع کند و میان آنها جمع نماید. دقیقاً به‌همین دلیل است که اگر کسی بگوید «خدای قرآن خوار و ذلیل است (نعوذ بالله) چون از بندگانش قرض می‌گیرد! با ملائکه‌اش در صفی به محشر

می‌آید! تختی دارد بزرگ که بر روی آب شناور است! و البته بندگانش را گمراه نیز می‌کند» و برای اثبات مدعایش به آیات متضمن این معانی استشهاد کند، چنین شخصی در عرف مفسران و بلکه در نگاه آشنایان با منطق قرآنی، یا به حقایق قرآن جاهل است یا به غرض‌ورزی و دشمنی با آن متهم می‌شود. این روش نامقبول مبنی بر «استشهاد به عبارات رهزن» به‌وفور در کتاب مذکور به چشم می‌خورد. برای نمونه در این کتاب می‌خوانیم:

تقول المعرفة البشرية ... ان الله تعالى هو الموجود الالامتناهی، الالامتناهی

الامتدادی الجسمی (میلانی، ۹۳: ۴۶).

بر اساس این عبارت، فلاسفه و عرفا خدا را جسم نامحدود می‌دانند. نویسنده کتاب سپس برای تأیید این مدعا در پاورقی عبارتی را از ملاصدرا نقل می‌کند که گفته است:

فلیجز ان یکون فی الوجود جسم إلهی لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر.

روشن است این فقره از عبارت ملاصدرا می‌تواند موهم همان برداشت ناصواب او باشد، اما حق این است که عبارت کامل ملاصدرا ظهوری در این مدعا ندارد، زیرا می‌نویسد:

فاذا تصورت هذه المعانی و انتقشت فی صفحة خاطرک علمت ان المعنی

المسمى بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة فی الشرف و الخسة و العلو و الدنو

من لدن کونه طبیعیا الی کونه عقلیا، فلیجز ان یکون فی الوجود جسم إلهی لیس

کمثله شیء و هو السميع البصیر المسمى بالاسماء الالهیة المنعوت بالنعوت

الربانیة (ملاصدرا، ۸۳، ج ۳: ۲۷).

ناگفته پیداست که در عبارت ملاصدرا مراد از «جسم الهی»، جسم طبیعی یعنی «جوهر ذو ابعاد» نیست، بلکه او در خصوص «جسم عقلی» سخن گفته

است که «اصطلاح» به شمار می آید و لازم است در منظومه تفکر فلسفی معنا شود. به عبارت دیگر این عبارات ناظر به قاعده معروف «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است. قاعده‌ای که به صراحت «حدود وجودی اشیاء» را از حقیقت بسیط واجب‌الوجود سلب می کند، جایی برای این توهم که او «جسمی محدود» است، باقی نمی گذارد (ر.ک، ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ج ۶: ۱۰۰ به بعد).
 به علاوه ملاصدرا و سایر فلاسفه اسلامی در تألیفات خود، به صراحت جسمانیت را از خدای سبحان، نفی می کنند. برای نمونه او بعد از ابطال تسلسل می نویسد:

بذلک یتبیت وجود امر قدسی مفارق عن الأجسام و أعراضها بالکلیة لتناهی
 الأجسام قدرا و عددا و استحالة التسلسل مطلقا فینتهی الی موجود واجب بالذات
 غیر جسم و لا جسمانی- و هذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب (ملاصدرا،
 ۱۴۳۰ق، ج ۵: ۱۴۷).

نکته قابل توجه دیگر اینکه در برخی موارد نویسنده کتاب ابتدا از این عبارات رهن بهره می گیرد و برداشت خود را بر آنها تحمیل می کند و سپس به جهت فزونی برخی تصریحات فلاسفه که بر خلاف این عبارات است، در نهایت مجبور می شود به برخی از آنها اشاره کند. اما در ادامه بدون اینکه تلاشی در جمع میان آنها داشته باشد، همان عبارت متشابه و رهن ابتدایی را «مبانی» فلاسفه برمی شمرد و آنها را در عبارت دیگر خویش به «مخالفت با مبانی» یا «بازگشت به فطرت ناآلوده به اوهام فلسفی» توصیف می کند.

برای نمونه او با نقل عباراتی از فلاسفه که در تبیین رابطه علت و معلول از اصطلاحاتی مانند «تطور»، «عینیت در ظهور»، «تشان» و «تجلی» بهره می برند، نتیجه می گیرد ایشان منکر علیت و معلویت هستند و هیچ تعددی میان آنها قائل

نیستند. سپس به برخی تصریحات استاد شهید مطهری بر تمایز حقیقی بین علت و معلول در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم اشاره می‌کند و می‌نویسد:

فهذه الكلمات غفله عن المبانی، و مناقض لاصول اصول الفلسفة (میلانی،

۹۳: ۳۹۰).

نتیجه اینکه نویسنده در این کتاب، فلاسفه و عرفا را نقد نکرده است، بلکه «برداشت‌های شخصی خود» را مورد نقد قرار می‌دهد و تالی‌های فاسد آنها را بر می‌شمارد و ای‌بسا در بیان تالی‌فاسدها نیز صائب باشد، اما این همه هیچ ارتباطی به مبانی فلاسفه ندارد.

د. توجه نداشتن به معانی اصطلاحی در فلسفه و عرفان

هر علمی اصطلاحاتی دارد که توجه نداشتن به معانی آنها می‌تواند موجب برداشت‌های سوء شود. برای مثال جمله «بعضی روایات معصومان بر آیات قرآن مقدم هستند و حکومت دارند»، در اصطلاح علم اصول، کلامی صحیح و بدون ابهام است. درحالی‌که در خارج از محدوده این علم، دو واژه «تقدم» و «حکومت» می‌توانند به برداشت ناصحیح از این جمله منجر شوند.

به‌همین دلیل لازم است مباحث فنی علوم مختلف تنها در محافل تخصصی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد و خارج از این محدوده بیان نشوند تا موجب سردرگمی و سوءفهم غیر متخصصان در آن علم نشود. در این کتاب به این مهم توجه نشده است و اصطلاحات فلسفی و عرفانی به‌صورت عرفی و لغوی ترجمه می‌شوند.

برای نمونه در این کتاب، واژه‌های «نامتناهی» و «نامحدود» که از اصطلاحات فلسفی و اوصاف واجب‌الوجود هستند، به معنای «موجود مقداری نامحدود» تفسیر شده‌اند و بر این اساس محال موضوعی قلمداد شمرده شده‌اند. در بخشی

از کتاب می خوانیم:

*ان الاعتقاد بالعظمة الوجودية اللامتناهية لله تبارك و تعالی لهو صریح
الاعتقاد بجسميته و امتداديته و نفس القول بتجسده (همان: ۱۶۵).*

عجیب است که نویسنده حتی برای تأیید این برداشت به کتب لغت مراجعه می کند (ر.ک: همان: ۵۶). این همه در حالی است که در اصطلاح فلاسفه هرگز نامتناهی با چنین معنایی بر خداوند متعال اطلاق نمی شود، بلکه ایشان واجب الوجود را «واجب من جمیع الجهات» و در حقیقت «صرف الوجود» می دانند. بنابراین اگر عدم تناهی و عدم محدودیتی برای خدای متعال تصور می شود، عدم تناهی از حیث وجود و کمالات وجودی است نه عدم تناهی از حیث جسمانیت (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۹، ج ۲: ۱۳۹).
در جای دیگری آمده است:

*ان العقیده الفلسفیه القائلة بالحركة الجوهرية الى الكمال تخالف الاديان و
الوجدان يقول الله عزوجل «ان الانسان لفي خسر» (میلانی، ۹۳: ۱۹۱).*

بنابراین «حرکت به سمت کمال» ملازم با رشد، تعالی، پیشرفت و قرب حق تعالی (ر.ک: همان: ۲۱۶) دانسته شده است و در حقیقت به گونه ای معنای لغوی آن مورد نظر قرار دارد. درحالی که اولاً برخی فلاسفه اسلامی صراحتاً قائل به وجود حرکت تضعفی و نزولی هستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۷۹، ج ۲: ۳۱۴) و ثانیاً برخی دیگر نیز که تمام حرکات را اشتدادی و رو به کمال می دانند، در عین حال آن را مقارن با برخی نقص ها نیز برشمرده اند (ر.ک: مطهری، ۱۲، ج ۶: ۱۷۳).
بنابراین در این کتاب، بازهم در اقدامی مشابه، برداشت شخصی نویسنده بر اصطلاح فلسفی «حرکت» تحمیل شده است.

نویسنده کتاب گاهی «سنخیت» را به معنای عینیت^۱ (میلانی، ۱۷: ۷۴)، گاهی «صادر» را به معنای فرزندان و موالید^۲ (همان: ۱۹۸)، گاهی «معیت علی و معلولی» را به معنای همزمانی (همان: ۲۳۹) و گاهی «علم حضوری» را به معنای رویت با چشم^۳ (همان: ۲۴۹) دانسته است، درحالی‌که در تمام این موارد و مانند آنها مراد فلاسفه و عرفا معانی اصطلاحی خاصی است که از برداشت‌های مذکور فاصله دارند.

۵. تحریف در عبارات فلاسفه و عرفا

یکی از انواع تحریف در کلام «تحریف به نقیصه» است. گاهی با کاستن یک یا چند واژه سرنوشت کل متن تغییر می‌یابد و معنایی که متکلم هرگز آن را اراده نکرده است، به او نسبت داده می‌شود. در مواردی از کتاب این تحریف به چشم می‌خورد که البته ممکن است «سهو القلم» باشد.

نمونه اول تقطیعی است که در عبارت علامه طباطبائی صورت پذیرفته است. در بخشی از کتاب می‌خوانیم:

قد یمثل فی کتابی بدایة الحکمة و نهایتها لیبیان سعة وجود الله و شموله
لجميع الاشياء بنور غیر متناه شامل لجميع الانوار بحيث لا یبقی مجال لوجودای
نور آخر الا و هو داخل فی الاول و جزء و حصه و مرتبه من ذلك! و لا تظن ان

۱. درحالی‌که سنخیت عبارت است از: «رابطه خاص بین علت و معلول که به موجب آن بین هر پدیده‌ای با پدیده دیگر رابطه علیت و معلولیت برقرار نمی‌شود» (ر.ک: مصباح یزدی، ۷۹، ج ۲: ۶۸).

۲. درحالی‌که صادر در حقیقت همان «معلول» است (ر.ک: طباطبائی، ۸۲، ج ۴: ۱۲۱۳).

۳. درحالی‌که علم حضوری عبارت است از: «حضور خود معلوم نزد عالم بدون وساطت مفاهیم» (ر.ک: همان: ۹۱۷).

هذا مجرد مثال لهم للتقريب الى الذهن فقط، حيث ان ذلك نفس اعتقادهم في الله تعالى! (ميلانی، ۹۳: ۹۱).

وی مدعی است علامه طباطبائی، ضمن اعتقاد به تشکیک وجود و تشبیه آن به نور، تمام موجودات را حصه‌ای^۱ از حقیقت واحد «وجود» می‌داند. همان‌طور که هر مرتبه‌ای از نور حصه‌ای از ذات بسیط «نور» است. سپس برای اثبات این مدعا عبارت ذیل را از «نهایة الحکمه» نقل می‌کند:

النور حقيقة واحدة بسيطة متکثرة في عين وحدتها و متوحدة في عين کثرتها
کذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر و العلو و الدنو و غيرها ... و كان من شأن المرتبة الضعيفة أنها لا تشمل
على بعض ما للمرتبة الشديدة من الكمال لكن ليس شيء من الكمال الذي في
المرتبة الضعيفة إلا و المرتبة الشديدة واجدة له (همان: ۹۲).

عبارت فوق نشان می‌دهد علامه طباطبائی اولاً نور را حقیقتی بسیط و غیرمرکب می‌داند. ثانیاً مراتب قوی نور را واجد عین مراتب ضعیف آن و بالعکس مراتب ضعیف آن را فاقد مراتب قوی برمی‌شمرد. بر همین اساس در کتاب دو اشکال مطرح می‌شود که خلاصه آنها از این قرار است: اولاً فلاسفه به حقیقت نور جاهل هستند و همین موجب اوهام آنها شده است تا آن را بسیط شمارند و سپس این حکم را به وجود تسری دهند. ثانیاً بر فرض محال که نور بسیط باشد، لازم است طبق قاعده «بسيط الحقيقة کل الاشياء» واجب‌الوجود دوم

۱. روشن است که تعبیر حصه از تعابیر رهن است و معنای عدم بساطت و ترکیب وجود را به ذهن منتقل می‌کند. درحالی‌که علامه طباطبائی هرگز چنین اعتقادی ندارد. اما به جهت اینکه در این نقل قول نکته دیگری را مورد نظر است، از نقد این نکته صرف نظر می‌کنیم.

باشد. درحالی که فلاسفه برای موجود بسیط تعدد قائل نیستند. چنانکه پیداست هر دو اشکال مبتنی بر «بساطت حقیقت نور» در دیدگاه علامه طباطبائی است. اما دو عبارت محذوف در این متن، موجب توهم این دو اشکال شده است. توضیح اینکه اولاً ابتدای عبارت با «فاء تفریع» شروع می‌شود، یعنی این تشبیه متفرع بر کلام قبلی علامه طباطبائی است. توضیح اینکه در پاراگراف قبل آن آمده است:

و یتبین به أن الوجود حقیقة مشککة ذات مراتب مختلفة كما مثلوا له بحقیقة
النور علی ما یتلقاه الفهم الساذج أنه حقیقة واحدة (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۰).

بنابراین علامه طباطبائی تصریح دارد حقیقت واحد و بسیط بودن نور، بنا بر فهمی ساده و ابتدائی است و الا عدم بساطت و ترکیب آن روشن است. ثانیاً در میانه عبارت نیز در جای نقطه چین شش سطر حذف شده است، به گونه‌ای که تصور می‌شود فقره «کان من شان المرتبة الضعیفة...» در بردارنده حکمی از احکام مراتب نور و به تبع تأکید بر بساطت نور است؛ درحالی‌که در این شش سطر علامه طباطبائی از تمثیل فارغ شده است و به تبیین مدعای اصلی، یعنی تشکیک و بساطت «حقیقت وجود» می‌پردازد. لذا این فقره ناظر به حکم «حقیقت وجود» است نه «نور». ناگفته پیداست که اگر دو تقطیع فوق صورت نمی‌پذیرفت، این برداشت ناصواب مطرح نمی‌شد.

در هر صورت آشنایان با مبانی فلاسفه می‌دانند که «تشکیک خاصی» منحصر در وجود است و هیچ «مثال کاملی» ندارد. مثال نور، حرکت یا اعداد تنها برای تقریب به ذهن مطرح می‌شوند. استاد مطهری در این خصوص می‌نویسد:

به هر حال این خاصیت وجود را ما به نام «تشکیک» می‌نامیم و چون از
مختصات وجود است، مشابه و نظیر واقعی ندارد که به عنوان مثال و نمونه ذکر

شود، ولی از چند مثال تقریبی به منظور رفع استیحاخ از اینکه مابه‌الاشتراک از سنخ مابه‌الامتیاز باشد می‌توان استفاده کرد (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۵۱۵).
مورد دوم نیز تقطیع عبارتی دیگر از علامه طباطبائی است. نویسنده کتاب معتقد است فلاسفه با قول به «سنخیت» و «قاعدہ الواحد»، عملاً خدای متعال را عاجز کرده‌اند (میلانی، ۹۳: ۴۹۷) برای نمونه به عبارتی از علامه طباطبائی در تفسیر المیزان استشهاد شده است:

هذا وقد جاء فی تفسیر «المیزان» فی رد من اعتقد ان یكون لله اسم يدعی به فیستجاب:

و البحث الحقیقی عن العلة و المعلول و خواصها يدفع ذلك كله فإین التأثير الحقیقی بدور مدار وجود الأشياء فی قوته و ضعفه، و المسانخة بین المؤثر و المتأثر... و الأسماء الإلهیة و اسمه الأعظم خاصة و إن كانت مؤثرة فی الكون و وسائط و أسباباً لنزول الفيض من الذات المتعالیة فی هذا العالم المشهود لكنها إنما تؤثر بحقائقها (همان).

این عبارت به تنهایی موهم این معناست که علامه طباطبائی اثری برای خواندن خدا با اسماء او قائل نیست و معتقد است نظام علی و معلولی اثر خود را در هستی خواهد داشت و نهایتاً این نظام ریشه در فیض الهی دارد. در هر صورت از این عبارت نوعی عجز و محدودیت برای ذات الهی و بی‌اثر بودن خواندن اسماء الهی را نشان می‌دهد، اما حق این است که علامه طباطبائی هرگز چنین معنایی را اراده نمی‌کند.

توضیح مطلب اینکه با توجه به بخشی از عبارت که نقل نشده است (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۵۵)، علامه طباطبائی در مقام رد اعتقاد کسانی است که صرف حروف و واژه‌ها را مؤثر در نظام تکوین می‌دانند و معتقدند خدای متعال

«اسم اعظمی» دارد که ترکیب خاصی از حروف است و اگر به آن علم داشته باشیم و آن را بر زبان جاری کنیم، این اسم در عالم تکوین اثرگذار می‌شود. ایشان در رد این پندار معتقد است خود این واژه‌ها چیزی جز حروف و اصوات نیستند و علیت و اثری ندارند؛ مفاهیم این حروف و اصوات نیز صرفاً مفهوم ذهنی هستند و علیت و اثرگذاری ندارند و اثرگذار حقیقی، حقیقت این اسماء یعنی «ذات مقدس الهی» است. بنابراین «مستجیب» نه «حروف» و نه «مفهوم ذهنی»، بلکه خدای متعال است. این بیان نه تنها عجزی برای پروردگار ثابت نمی‌کند، بلکه در اثبات قدرت الهی ظهور دارد. درحالی که در عبارت فوق «مستجیب» حذف شده است، به گونه‌ای که خواننده با خواندن آن، «مستجیب» را خدای متعال برمی‌شمارد و عجز در ذات او را برداشت می‌کند. اما علامه طباطبائی به صراحت می‌نویسد:

و الأسماء الإلهية و اسمه الأعظم خاصة و إن كانت مؤثرة في الكون و
وسائط و أسبابا لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود لكنها
إنما تؤثر بحقائقها لا بالألفاظ الدالة في لغة كذا عليها، و لا بمعانيها المفهومة من
ألفاظها المتصورة في الأذهان و معنى ذلك أن الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكل
شء بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب، لا بتأثير
اللفظ أو صورة مفهومة في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية (همان:
۳۵۵).

در انتهای بحث شایسته است عبارتی را از کتاب نقل کنیم که در آن به معرفی «ذنب لا یغفر» می‌پردازد:

و لا یخفی علی المتأمل ان من شأن الفلسفه غالباً هو ارائته مذهب المتکلمین
علی الاطلاق علی نحو محرف واضح البطلان عند من لا خیرة له بالمبانی الكلامية

الرصينة حتى يسهل لها النقص عليهم و هذا ذنب في طريق التحقيق لا يغفر، اعاذنا
الله تعالى منه (ميلانی، ۹۳: ۱۲۷).

۲. روش کتاب در رویکرد فعالانه

آنچه گذشت تبیین مختصری از متدولوژی کتاب در مقام «نقد دیدگاه‌های فلاسفه» بود. نویسنده چهره‌ای «ناقد» دارد و به گمان خویش به نظام فکری فلاسفه اشکال می‌گیرد و آن را قابل قبول نمی‌داند. در ادامه می‌کوشد تا به صورت «فعالانه» نظام جایگزین و «جدیدی» برای نظام فکری فیلسوف ارائه دهد.

روشن است که پس از تخریب بنای تفکر فلسفی باید به ساخت بنای جدید با رویکردی عقلی و برهانی پرداخت. همان رویکردی که در این کتاب مورد قبول است و نویسنده برای آن منزلت قائل است. زیرا عقل را کاشف از حقایق به‌شمار می‌آورد و در شرافت عقل و عظمت شأن آن شک ندارد (همان: ۵۵۵). بنابراین لازم است مدعیات منظومه فکری خویش را با محوریت عقل و استدلال اثبات کند تا در صنعت «برهان» قرار گیرند، نه اینکه واجد ملاک بیانات «اقناعی و خطابی» و چه بسا «مغالطی» باشند.

به نظر می‌رسد آنچه به‌عنوان «برهان عقلی» در این کتاب آمده است، قابل دفاع نیست و به لحاظ محتوایی^۱ اشکالات اختصاصی فراوانی دارد. گویی متدولوژی نویسنده در مقام جدید، «ارائه استدلال‌های ضعیف و عقیم» است. در ادامه به دو مورد از استدلال‌ها که اصلی‌ترین پایه‌های بنای فکری او را تشکیل می‌دهند، اشاره می‌شود.

۱. به لحاظ قالب استدلال‌های کتاب نیز تأملاتی قابل طرح وجود دارد که در این مقال از آنها صرف نظر می‌کنیم و در نوشتاری دیگر درباره آنها بحث خواهیم کرد.

الف. استحاله نامتناهی

یکی از مهم‌ترین اصول حاکم بر نظام فکری کتاب «استحاله نامتناهی» است، به‌گونه‌ای که اگر این اصل مخدوش شود، شیرازه بسیاری از مباحث کتاب از میان خواهد رفت. بر این اساس، اصل «استحاله تسلسل» (همان: ۶۲)، «برهان امکان و وجوب» (همان: ۹۶)، «تشکیک وجود» (همان: ۷۶) و بسیاری مبانی فلسفی مخدوش می‌داند و به معرفی «نظام فکری جدید» می‌پردازد. در این بخش بر دو نکته تأکید خواهیم کرد.

نکته اول اینکه استدلال‌های نویسنده کتاب مبنی بر «استحاله نامتناهی» تناسبی با مدعای او ندارد. وی پنج دلیل برای اثبات استحاله نامتناهی برمی‌شمرد (همان: ۴۷ به بعد). صرف نظر از بررسی تفصیلی این ادله، توجه به این نکته لازم است که موضوع بحث در آنها «نامتناهی در موجودات مقداری» است. بنابراین سخن از «تکرار»، «داشتن نصف»، «اجزاء» و «نقاط» مطرح شده است. تمام این کلیدواژه‌ها نشان می‌دهند نویسنده به استحاله «نامتناهی در موجودات مقداری» پرداخته است.

باید توجه داشت که اولاً «استحاله موجود مقداری نامتناهی» ربطی به «استحاله واجب‌الوجود نامتناهی» که نویسنده در صدد اثبات آن است، ندارد. زیرا فلاسفه ذات واجب‌الوجود را صرف‌الوجود می‌دانند که منزله از مقدار است. ثانیاً برخی فلاسفه در عین قول به «نامتناهی بودن واجب‌الوجود» عالم مادیات و جسمانیات، و به تعبیر کتاب مقاریات را متناهی می‌دانند و براهین متعددی برای آن بیان می‌کنند (ر.ک: بوعلی سینا، ۱۴۲۰ق: ۵۹). بنابراین هیچ منافاتی میان «اعتقاد به تناهی موجودات مقداری» و اعتقاد به «عدم تناهی واجب‌الوجود» مطرح نیست.

همین مسئله، سرخطای نویسنده کتاب در مباحث بعدی است، زیرا «موجود

مقداری نامتناهی» را محال می‌داند و در ادامه تشکیک، اصالت‌الوجود، تسلسل، و برهان امکان و وجوب را رد کرده است. زیرا آنها به «موجود نامتناهی» معطوف هستند. درحالی‌که موجود نامتناهی منزله از مقداریت، صرف‌الوجود و بسیط‌الحقیقه است و حال آنکه آن موجود نامتناهی مقداری و مرکب می‌باشد. بنابراین استدلال‌های او ربطی به مدعایش (استحاله نامتناهی مطلقاً) ندارد.

نکته دوم اینکه لازمه برخی باورهای نویسنده کتاب این است که بپذیرد «واجب‌الوجود نامتناهی است». یعنی دقیقاً آنچه از آن پرهیز ویژه دارد و ریشه امهات انحرافات فکری فلاسفه و عرفا را در آن می‌داند، لازمه دیدگاه خود او نیز هست.

توضیح اینکه اولاً نویسنده کتاب از طرفی تقابل میان «متناهی» و «نامتناهی» را تقابل ملکه و عدم ملکه می‌داند (همان: ۱۰۶) و معتقد است تنها ذات مقداری است که می‌تواند متناهی یا نامتناهی باشد و «موضوع تناهی و عدم تناهی، مقدار است» (میلانی، ۱۷: ۲۰). بنابراین لازم است این دو مفهوم از ذات غیرمقداری که منحصر در خدای متعال است، نفی شوند. در نتیجه خدای متعال نه متناهی است و نه نامتناهی. مانند بلندی و کوتاهی که تقابل آنها ملکه و عدم است و طبیعتاً در موضوع «جسم» تصور می‌شوند و بنابراین هر دو از خدای متعال نفی می‌شوند. همین‌طور است «بیماری و صحت» و «سنگینی و سبکی».

ثانیاً نویسنده کتاب، «عدم تناهی» را محال موضوعی و ذاتی می‌داند و معتقد است نامتناهی بودن ماهیت عددی و موجود متجزی محال است (میلانی، ۹۳: ۴۷). او صراحتاً می‌نویسد:

فانه لا یمكن فرض عدم التناهی لای شیء امتدادی مطلقاً (همان: ۴۰۸).

حال که بنابر مقدمه دوم لازمه ذات مقداری تناهی است، می‌توان گفت گزاره

«مقداری، متناهی است»، توتولوژیکال است، یعنی به گونه‌ای است که در آن محمول با تحلیل موضوع به دست می‌آید و انفکاک محمول از موضوع ممکن نیست. در نتیجه نمی‌توان نسبت بین متناهی و غیرمتناهی را در مقاداریات، بلکه و عدم محسوب کرد، زیرا لازمه این نسبت آن است که «موضوع» امکان اتصاف به هر یک از طرفین را داشته باشد (مانند اینکه در «بلندی و کوتاهی» و «ثقل و خفت» اتصاف جسم به هر دو ممکن است و هم می‌توان گفت «جسم ثقیل» و هم می‌توان گفت «جسم خفیف»). درحالی‌که روشن است طبق مبنای او «مقداری» امکان اتصاف به «عدم تناهی» را ندارد و در نتیجه تناهی در ذات مقداری نهفته است و با وضع «مقداری» یک موجود متناهی وضع می‌شود و با رفع «مقداری» نیز یک موجود متناهی رفع خواهد شد. بنابراین ذات غیرمقداری که در دیدگاه او منحصر در خدای متعال است «نامتناهی» است و در حقیقت تناهی مانند «ثقل» نیست، بلکه مانند «ذو ابعاد» است که با وضع جسم وضع و با رفع آن رفع می‌شود. در نتیجه همانطور که غیرجسم «غیر ذو ابعاد» است؛ «غیرمتناهی» نیز خواهد بود.

طبق این تحلیل تقابل میان «تناهی و عدم تناهی» تقابل ملکه و عدم نیست. در حقیقت هر موجود «مقداری» موصوف به تناهی خواهد بود. دقیقاً در همین نقطه باید به مبانی حکمت صدرایی بازگشت. تنها حقیقت نامتناهی «ذات واجب‌الوجود» است که البته مراد از آن صرفیت و اطلاق وجودی است (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ج ۶: ۱۵)، نه وسعت و عظمت امتدادی و جسمانی، چنانکه در این کتاب نسبت داده شده است.

ب. لزوم رجوع به صاحب معجزه در تمامی معارف دین

نویسنده کتاب در مقام بنای نظام فکری خویش معتقد است عقل به صورت

مستقل و در عرض آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام، قدرت شناخت حقائق ایمانی و حتی شناخت خدا را ندارد. به گونه‌ای که اساساً شناخت خدا به صورت مستقل برای عقل «تکلیف بما لا یطاق» است (ر.ک: میلانی، ۹۳: ۵۳۳). از نظر او دقیق‌ترین صور معقولات ما از درک «موجود غیرامتدای و غیرزمانی و مکانی» عاجز است (همان: ۵۲۵)، بنابراین هرگز نمی‌توانیم موضوع گزاره «الله موجود است» را تصور کنیم و به آن التفات یابیم، زیرا مقتضی این ادراک در وجود ما مفقود است (همان: ۵۲۴). در حقیقت ما محصور در دایره زمان و مکان و رویت دائمی امتدادیات هستیم (همان: ۱۱۰)، در نتیجه خدای متعال برای امکان تصور «موجود غیرامتدادی»، دو لطف بزرگ به بشریت داشته است: اولاً در عالم ذر اعتراف به وجود خویش را از انسان‌ها ستاند و از این طریق آنها را به موضوع «موجود نامتناهی» متوجه کرد، به گونه‌ای که عالم ذر را فراموش کرده‌اند، اما اصل معرفت در قلوب آنها باقی مانده است (همان: ۵۳۸). ثانیاً خدای متعال معصومان علیهم‌السلام را به معرفت خویش مؤدب ساخت تا ایشان انسان را به معرفت خدا مؤدب کنند (همان: ۵۵۷). بنابراین توجه به موجود «غیرامتدادی» یا با تفضل الهی در عالم ذر برای انسان محقق می‌شود یا با رجوع به صاحب معجزه یعنی معصوم علیهم‌السلام و دقیقاً در همین نقطه است که نیاز به معصوم جلوه می‌کند و استقلال عقل از معصوم رخ می‌بازد. به عبارت دیگر تنها معصوم است که با بیان خود انسان را به «موجود غیرزمانی و مکانی» توجه می‌دهد و موضوع آن گزاره را برای انسان «قابل تصور» می‌کند. سپس عقل به وجود این موجود غیر مقدار حکم می‌کند. بنابراین می‌توان ادعا کرد اصول دین منحصر در «معرفت حجت» است (همان: ۵۶۸). در خصوص این دیدگاه نکاتی به نظر می‌رسد:

(۱) در مباحث مؤلف هیچ برهانی بر «استحاله توجه و تصور موجود غیرمقداری» ارائه نشده است و نهایت تلاش او محدود در تبیین چند مثال و تأکید بر مدعاست (ر.ک: همان: ۵۲۱ - ۵۲۶).

(۲) تصور «غیرمقداری»، یک تصور شخصی و قائم به فرد است و اگر کسی به آن برسد، دیگری نمی‌تواند وجود آن را انکار کند. به عبارت دیگر این تصور «معلوم به علم حضوری»^۱ است و در معلومات حضوری تنها کسی که می‌تواند به وجود یا عدم معلوم تصدیق کند خود شخص است. در نتیجه نویسنده کتاب نمی‌تواند با ارائه چند مثال، منکر وجود چنین تصویری در تمام افراد بشر از ابتدای خلقت تا انتهای آن شود، زیرا ممکن است شخصی ادعا کند: «ادل دلیل بر امکان شیء وقوع آن است و من این تصور را در درون خود می‌یابم بنابراین دلیلی بر استحاله آن وجود ندارد».^۲

(۳) عدم امکان تصور موجود غیرمقداری به بهانه زمانی و مکانی بودن بشر بسیار شبیه چیزی است که کانت در فلسفه غرب به آن ملتزم است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۱۹، ج ۶: ۲۵۱ - ۲۵۷). اینکه ذهن ما هر چیزی را در ظرف زمان و مکان تصور می‌کند و ممکن نیست چیزی از امور عالم را در غیر این دو ظرف

۱. تمام صور ذهنی فی حد نفسه (معلوم بالذات) معلوم به علم حضوری هستند. بله از آن جهت که صورت شیء خارجی (معلوم بالعرض) هستند، معلوم حصولی به شمار می‌آیند (ر. ک: فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

۲. مخفی نماند که نویسنده منکر «علم حضوری» است (ر. ک: میلانی، ۱۳۸۷: ۱۵۱)، اما در عین حال اشکال فوق برهاناً بر او وارد است، زیرا انکار علم حضوری به سفسطه ختم می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۷۵).

درک کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۹۰). تفاوت این دو دیدگاه، در نتیجه است. زیرا کانت می‌پندارد در نتیجه این محدودیت، امکان شناخت خدا با عقل نظری منتفی است، اما مؤلف همچنان بر این مدعا تأکید دارد.

به نظر می‌رسد نتیجه کانت معقول‌تر است، زیرا اگر برای ما امکان تصور «غیرمقداری» وجود نداشته باشد، هرگز این شناخت با بیان احدی ایجاد نمی‌شود. زیرا آنچه در حقیقت وجود انسان نهفته است، با بیان دیگری تغییر نمی‌کند، مگر اینکه حقیقت وجود انسان با آن بیان تغییر کند. بنابراین نویسنده کتاب یا نباید ملتزم به «عدم امکان شناخت غیرمقداری» شود یا باید به صورت کلی امکان شناخت خدای متعال را از طریق عقل نظری انکار کند و دقیقاً دیدگاه کانت را برگزیند.

کانت برای شناخت خدا به عقل عملی تکیه می‌کند و معتقد است وجود خدا تکیه‌گاه احکام عقل عملی است و باید «در تمام تکالیف خود خدا را به‌عنوان واضع کل قانون که باید مورد حرمت واقع شود بدانیم» (کاپلستون، ۱۳۸۹، ج ۶: ۳۴۹). درحالی‌که نویسنده کتاب نیز در دیدگاهی مشابه، ازدیاد معرفت الهی را با توکل، تسلیم و دعاء ممکن می‌داند، نه با شناخت عقلی نظری به روشی که میان فلاسفه مرسوم است (میلانی، ۱۳۹۳: ۵۰۶).

۴) صرف نظر از اشکالات فوق اگر بپذیریم «تصور موجود غیرمقداری ممکن نیست، اما در عین حال خدا به بشریت لطف نموده آنها را در عالم ذر بر این تصور واقف کرده است»، در نتیجه تمام بافته‌های نویسنده کتاب پنبه خواهد شد، زیرا طبق این فرض امکان تصور «ذات غیرمقداری» به واسطه تفضل خدای متعال در عالم ذر برای بشر فراهم آمده است و بشر توانسته این موضوع را تصور کند.

با این تبیین نویسنده کتاب چگونه می‌تواند فلاسفه و هر مدعی دیگری را به عدم امکان تصور «ذات غیر مقداری» محکوم کند؟ مگر اینکه دلیلی بر عدم حضور آنها در عالم ذر اقامه شود!

۵) اگر شناخت ذات غیرمقداری برای انسان و برای تمام مخلوقات الهی به دلیل «مقداری بودن» آنها میسر نیست، نمی‌توان معصومان علیهم‌السلام را از این قاعده کلی مستثنا کرد و ایشان را تربیت شده ذات الهی و انسان را تربیت شده ایشان برشمرد. اگر ائمه معصوم علیهم‌السلام نیز به اعتقاد او محدود به زمان و مکان و از مقادریات هستند چگونه آنها می‌توانند ذات غیرمقداری را تصور کنند، اما دیگران نتوانند؟!!

۶) چگونه می‌توان اصول دین را منحصر در معرفت حجت دانست، درحالی‌که معرفت حجت بدون شناخت خدای متعال و اوصاف کمالیه او ممکن نیست؟ توضیح اینکه رجوع به معصوم و پذیرش قول او متوقف است بر اینکه «احتمال کذب» در گفتار او منتفی باشد و این احتمال منتفی نمی‌شود مگر اینکه انتصاب او به «خدای حکیم» که از قبل توسط عقل مستقل به اثبات رسیده است ثابت شود. در این میان کامل‌ترین راهی که برای اثبات این انتصاب وجود دارد «معجزه داشتن معصوم» است. اما باید توجه کرد صرف انجام امر خارق‌العاده، هرچند بسیار عجیب‌تر از معجزات انبیاء، نمی‌تواند ما را به خدای حکیم منتقل کند، مگر اینکه از قبل وجود خدای حکیم را پذیرفته باشیم (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۹۵)، آنگاه با دیدن معجزه مدعی نبوت، استدلال می‌کنیم:

صغری: اگر این شخص در عین انجام این فعل خارق‌العاده نبی نبوده، بلکه متنبی و کذاب باشد، آنگاه لازم است خدای حکیم قدرت بر این امر خارق‌العاده

را از او سلب کند.

زیرا اگر خدا چنین نکند او با نمایش این امر خارق‌العاده افراد را از مسیر سعادت دور می‌کند و در نتیجه هدف خلقت (رساندن بشر به سعادت دنیوی و اخروی) نقض می‌شود، درحالی‌که نقض غرض در «حکیم مطلق» امکان ندارد. کبری: اما خدای متعال این امر خارق‌العاده را از او سلب نکرده است. نتیجه: بنابراین این شخص نبی است.

چنانکه ملاحظه شد بر خلاف ادعای مؤلف کتاب، اثبات «نبوت» و به تبع آن «امامت» به صرف معجزه صورت نمی‌پذیرد، بلکه قبل از ارائه نبوت لازم است شخص «وجود خدای حکیم» را با عقل مستقل پذیرفته باشد و همین مطلب نشان می‌دهد هرگز نمی‌توان اصول دین را در «معرفت حجت» خلاصه کرد.

نتیجه‌گیری

کتاب «معرفه الله بالله» نظام روش‌شناختی قابل‌قبولی ندارد، زیرا اولاً نویسنده در رویکردی «ناقدانه» و در مقام بررسی دیدگاه‌های فلاسفه:

۱. مقصود فلاسفه و عرفا را به نادرستی، واضح‌البطلان جلوه می‌دهد و دچار مغالطه «پهلوان پنبه» است؛

۲. به معانی اصطلاحی توجه ندارد و برداشت خویش را بر آنها «تحمیل» می‌کند؛

۳. در مقام اثبات مدعیات خود به «عبارات رهن و متشابه» استناد می‌کند و دچار «تحریف معنوی» در آنها می‌شود؛

۴. «تحریف به نقیصه» راهبرد دیگری است که فی‌الجمله در برخی نقل قول‌ها پیش گرفته است.

۵. ثانیاً راهبرد کلی او در رویکرد «فعالانه» و در مقام بناسازی نظام فکری جایگزین، بهرمندی از «استدلالات‌های عقیم» است؛ برای نمونه:
۶. استدلال‌های عقلی او در صنعت «خطابه» و حتی «مغالطه» پی‌ریزی شده‌اند، نه صنعت «برهان» یا حداقل «جدل». از این رو فلسفی یا کلامی بحث نمی‌کند، بلکه عرفی و عوام‌فربانه وارد می‌شود؛
۷. «استحاله موضوعی نامتناهی» مبنای رد اهم مبانی فلسفه صدرایی در دیدگاه اوست، اما ادله اقامه شده بر آن نه تنها توان اثبات این ادعا را ندارند، بلکه ناقض دیدگاه او نیز به‌شمار می‌روند؛
۸. «لزوم رجوع به صاحب معجزه» و «انکار استقلال عقل از معصوم» یکی دیگر از مدعیات اصلی نویسنده کتاب است که اشکالات فراوانی دارد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران: جهان.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۹). *مغالطات*، قم: بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۷). *الهیات*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۴۳۰ق). *الحکمة المتعالیة*، قم: طلیعه النور.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۲). *نهایة الحکمة*، فیاضی، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- _____ (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: مرتضی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). *درآمدی بر معرفت شناسی*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). *شرح نهایة الحکمة*، عبودیت، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۷۹). *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲.
- مطهری مرتضی (۱۳۸۲). *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، تهران: صدرا.
- میلانی، حسن، (۱۳۹۳). *معرفة الله بالله لا بالاهام الفلسفية والعرفانية*، قم: مکتبه الامام الحسين علیه السلام التخصصية.
- _____ (۱۳۸۷). *فرا تراز عرفان*، قم: عهد.

