



حجت اسعدی^۱

عباس جوارشکیان^۲

● انحصار علم به حضور نزد صدرالمتألهین*

چکیده

مسئله تقسیم علم به حضوری و حصولی نزد فیلسوفان مسلمان ثمره نگاه هستی‌شناختی به پدیده علم است که از دیرباز تا کنون تقریباً بیشتر حکما به آن اعتقاد داشته‌اند. ملاصدرا حقیقت علم را امری وجودی می‌داند و معتقد است در هنگام علم به هر چیزی، نفس همان چیز نزد عالم حاضر می‌شود. این نوشتار با نظر به روش خاص استنباط آراء فلسفی صدرالمتألهین، و تحلیل و بررسی دیدگاه وی در خصوص حقیقت علم، و سپس تطبیق این رویکرد با مبانی خاص فلسفی او از جمله اصالت وجود، وحدت و بساطت وجود، تساوق وجود با کمالات آن و اتحاد عاقل و معقول، این فرضیه به اثبات می‌رسد که تقسیم مشهور علم نزد حکماء، براساس مبانی معرفت‌شناسی صدرالمتألهین قابل پذیرش نیست، بلکه او چنان‌که گفتیم علم را منحصر در علم حضوری می‌داند. پشتوانه این رأی نیز شواهد و مؤیداتی است که در مواضع مختلف آثار صدرالمتألهین و شاگردان حکمت متعالیه قابل اصطیاد است و در این مقاله به مهم‌ترین آن‌ها اشاره شده است.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، علم حصولی، علم حضوری، صدرالمتألهین.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۳ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۰۴/۱۲

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد h.asadi@mail.um.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد javareshti@um.ac.ir



مقدمه

فهم اندیشه صدرالمتألهین و استخراج آراء فلسفی او مستلزم فهم روشی است که وی در مقام تعلیم حکمت اتخاذ می‌کند. تأمل در این روش‌شناسی سهمی به‌سزا در فهم آراء وی و بازشناسی آن‌ها از نظرات بدوی‌اش دارد و هویت بسیاری از مباحثی را که معمولاً به زبان قوم بیان نموده است، دگرگون می‌کند؛ زیرا صدرالمتألهین در نگارش آثار خود از شیوه منحصر به فردی پیروی می‌کند که سبب می‌شود فهم صحیح آراء او نیازمند اجتهاد فلسفی باشد. از این رو برای کلام او می‌توان بطون مختلفی در نظر گرفت که هر بطنی از آن متناسب با مرتبه‌ای از مراتب فهم است. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ص ۵۱۲) بر این اساس در مواجهه با آثار ملاصدرا و دریافت آراء نهایی او باید نکاتی را در نظر داشت:

نخست: تصریحات صدرالمتألهین در مقدمه برخی آثارش که معتقد است اسرار الهی نباید در جایگاهی جز سینه احرار، اهل نظر و اصحاب اندیشه جای گیرد و از خداوند می‌خواهد که نامحرم‌ان و ناهلان را از استراق سمع این اسرار مأیوس سازد. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۳؛ همو، ۱۳۵۴: ص ۳۸۰) طبیعتاً این اسرار و رموز، همان چیزهایی نیست که در دسترس همگان قرار دارد و گرنه وجهی برای سر‌نامیدن آن نمی‌ماند، بلکه اسرار باید در موضع مناسب و با توجه به مبانی خاص او به‌دست آید.

دوم: صدرا که به‌خاطر ترس از اشتها، تلاش دارد تا حد امکان مباحث ابداعی خود را به دیگران نسبت دهد، نظرات نهایی خود را نیز به‌صورت پراکنده و تلویحی بیان می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: صص ۴ و ۴۰)

سوم: شرایط نابسامان عقیدتی و مشکلات عصر ملاصدرا به‌گونه‌ای است که متدینین ظاهرنا حتی تحمل آراء ابتدایی او را نداشتند. واضح است در چنین شرایطی نباید انتظار داشت که او آزادانه آراء نهایی خود را ابراز کند. او در برخی مواضع از خصوصیات و شرایط دوران خویش به‌شدت گلایه کرده و آن را اسف‌بار توصیف می‌کند و می‌گوید:

در این شرایط بود که زمانه مرا از هر اقدامی بازداشت و دهر از رسیدن به این مقام [اظهار حقایق] مانع شد ... هیچ انگیزه‌ای که موجب اظهار شود از جانب حق نیافتم و هیچ رغبتی که مرا به اشعار و تصریح



و دارد حاصل نمودم. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، «الف»، ص ۴؛ همو، ۱۳۵۴: ص ۳۸۰)

او مانعان اصلی بیان حقایق را مدعیان دروغین علم و معرفت معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۸۱: ص ۳-۸)

چهارم: برای دستیابی به نظرات قطعی ملاصدرا باید به مقوله انسجام توجه ویژه داشت؛ زیرا سیستم فلسفی او منظم و منسجم است و حتی به اعتقاد برخی از سیستم‌ها مشاء و اشراق نیز منظم‌تر است. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ص ۲۵۲) وجود چنین نظام فکری منسجمی ایجاب می‌کند که ابتدا ارکان اصلی حکمت متعالیه بازشناسی شود، سپس علاوه بر اقامه دلیل بر گزاره‌های فرعی، سازگاری آن‌ها با این ارکان و عناصر در قالب تفکر سیستمی، تفسیر و توجیه شود.^۱

اکنون با امعان نظر بر این روش‌شناسی خاص حکمت متعالیه، نمی‌توان در فهم مقصود ملاصدرا در هر مسئله فلسفی از جمله مسئله علم و تقسیم آن - که از گذشته دور مورد توجه حکمای مسلمان بوده است و ثمرات متعدد وجودشناختی و معرفت‌شناختی بر آن مترتب است - شتاب‌زده عمل کرد بلکه تأمل دوچندان در مبانی خاص و سیستم فکری صدرا و توجه به نکات مذکور، سرنوشت بسیاری از آراء او را دگرگون می‌کند.

نگاه وجودی به مقوله علم در فلسفه اسلامی و به‌طور خاص در حکمت متعالیه، این مسئله را فراروی اصحاب اندیشه می‌گذارد که آیا ملاصدرا علی‌رغم اینکه مشی خود را در مقام تعلیم و تبیین مسائل فلسفی بر ممشای قوم ترسیم می‌نماید (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۷۱)، در خصوص تقسیم علم به حصولی و حضوری نیز دیدگاه مشهور حکمای پیش از خود را می‌پذیرد یا خیر؟ و آیا می‌توان با نظر به مبانی صدرا، از علمی تحت عنوان علم حصولی یاد کرد یا نزد او علم منحصر در علم حضوری است؟ پاسخ به پرسش‌های مذکور با استخراج دیدگاه نهایی ملاصدرا و تحلیل و تطبیق آن‌ها با مبانی فلسفی او و ارائه مستندات در تأیید مدعای نگارنده از فهم صدرالمآلهین، محتوای این مقاله را تشکیل می‌دهد.

۱. تعریف و تقسیم علم

علم، از حقایقی است که انبیت آن عین ماهیت آن است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳: ص ۲۷۸) از این رو



همانند وجود، تعریف حقیقی آن ممکن نیست، زیرا حد از جنس و فصل تشکیل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۳۸) و چیزی که بسیط باشد، جنس و فصل حقیقی نخواهد داشت. (ابن سینا، ۱۳۷۱: ص ۱۱۹) اما با این حال دست‌کم می‌توان کسی را که به علم توجه ندارد از طریق اشاره به مصادیق علم که خود نوعی تعریف شبه رسم است، متوجه علم ساخت.

بنابراین اولاً در فلسفه اسلامی، وجود علم، امری وجدانی و ضروری است، ثانیاً مفهوم آن نیز واضح‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۱۵۲) و مفهوم واضح‌تری وجود ندارد تا معرّف علم واقع شود، بلکه همه چیز به واسطه علم شناخته می‌شود. با این حال می‌توان در معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی به نحو مطلق، آگاهی و معرفت را به معنای انکشاف و حضور شیئی نزد شیء دیگر یا حضور معلوم نزد عالم دانست به گونه‌ای که موجب تمییز شود. (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ق: ص ۷۰؛ زنوزی تبریزی، ۱۳۶۱، «الف»: ص ۵۸؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ص ۲۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۸) این انکشاف به دو صورت حضوری و حصولی تحقق می‌یابد.

تقسیم علم به حصولی و حضوری نزد حکمای مسلمان مبتنی بر حصر عقلی و دایر بین نفی و اثبات است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۱۷۲-۱۷۱)، زیرا در شناخت اشیاء؛ گاه معلوم بدون هیچ واسطه‌ای نزد عالم حاضر است و هویت و حقیقت عینی معلوم، به طور مستقیم برای مدرک آشکار می‌شود که این همان «علم حضوری» است که گاهی از آن با تعبیری نظیر «مشاهده حضوری»، «شهود اشراقی» و «علم شهودی» یاد می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: صص ۵۳ و ۴۱۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۷۴) و گاه نه خود شیء بلکه صورت یا مفهومی ذهنی از آن، نزد عالم حاضر است؛ لذا معلوم با ماهیت خود نزد عالم حاصل می‌شود یعنی مدرک به واسطه همین مفاهیم و صور ذهنی که در اصطلاح معلوم بالذات نامیده می‌شود به شناخت شیء خارجی که در اصطلاح از آن به معلوم بالعرض تعبیر می‌شود، نائل می‌گردد؛ این نحوه علم را «علم حصولی» می‌نامند. به تعبیر استاد مطهری علم حضوری علمی است که عالم با ذات و واقعیت خود و بدون قوه مخصوص و آلت خاصی با معلوم مواجهه



مستقیم می‌یابد، اما علم حصولی، آن است که مربوط به یک قوه و دستگاه خاصی از دستگاه‌های مختلف نفسانی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: پاورقی ص ۴۵-۴۴)

این تقسیم مشهور که ثمره رویکرد هستی‌شناختی به پدیده علم است، از گذشته؛ از زمان طرح آن توسط ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ص ۱۲۹-۱۱۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ص ۵۷۵-۵۷۴) تا کنون به قوت خود باقی است و تقریباً اکثر حکما بدان معتقدند. (رک: سبزواری، [بی‌تا]: ص ۱۸۵؛ زنوزی تبریزی، ۱۳۶۱، «الف»: ص ۵۸؛ زنوزی، ۱۳۸۰: ص ۳۶-۳۱؛ آشتیانی، ۱۳۷۷: ص ۲۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ص ۷۹)

۱-۱. مصادیق علم حضوری

مشهورترین مصادیق علم حضوری عبارتند از:

۱. علم شیء به ذات خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۱۴۸)
۲. علم شیء به معلول خود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۴۸۷)
۳. علم معلول به علت^۲ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۱۱۵)

این مصادیق براساس باور به تقسیم علم به حضوری و حصولی شکل گرفته است که پس از اثبات مسئله این پژوهش، روشن می‌گردد اقسام مشهور علم حضوری مصادیق حقیقت علم است و نه مصادیق علم حضوری در برابر علم حصولی.

۱-۲. ویژگی‌های علم حضوری

مهمترین ویژگی علم حضوری که مورد اتفاق حکما است، «نبود واسطه و فاصله میان عالم و معلوم» است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: صص ۵۳ و ۴۱۲) از این رو امری کاملاً «شخصی و غیرقابل انتقال» است و حکما از فقدان واسطه در علم حضوری بر «خطاناپذیری» آن (ملاصدرا، ۱۳۶۳، «الف»: ص ۱۴۵-۱۴۴) استدلال می‌کنند. در علم حضوری، ذات عالم با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد و «حصول ادراک مبتنی بر قوه خاصی نیست»، بلکه نیاز به قوه از خصایص علم حصولی است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶:



ص ۲۷۳-۲۷۲). بنابراین «متعلق شناخت علم حضوری، اثبوت و واقعیت عینی اشیاء» است، زیرا طبق باور حکما، شناخت حقیقت جز از طریق درک حضوری ممکن نیست. (فعالی، ۱۳۸۰: ص ۲۷۴-۱۷۳) خصیصه دیگر علم حضوری «تشکیک پذیری» آن است بدین معنا که در علم حضوری همچون وجود، مراتب و درجات متفاوتی وجود دارد که منشأ آن برحسب استقراء یا به اختلاف مراتب هستی مدرک است و یا به تفاوت مراتب توجه مدرک. (رک: زنوزی، ۱۳۶۱، «ب»، ص ۹۸-۹۷؛ صدرالمتألہین، ۱۳۶۳، «الف»، ص ۱۴۵-۱۴۴)

ویژگی های مذکور نیز براساس آراء مشهور و برحسب استقراء در تشریح علم حضوری بیان شده است و پس از اثبات انحصار علم در حضوری، این ویژگی ها نیز ویژگی مطلق علم خواهد بود.

۲. وجودی بودن علم و کمال بودن آن در فلسفه صدرالمتألہین

صدرالمتألہین براساس مبانی خاص نظام فلسفی خود هم چون اصالت وجود، وحدت و بساطت وجود و تشکیکی بودن مظاهر وجود، علم و حقیقت آن را از امور وجودی و ثبوتی معرفی می کند (صدرالمتألہین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ص ۲۸۶) که نه هویت سلبی و نه هویت اضافی دارد. (همان: صص ۲۸۸ و ۲۹۷) وی به صراحت بحث از علم را بحث از عوارض اولیه و تحلیلی وجود برمی شمارد که براساس آن وجود بما هو وجود بدون اینکه تخصص یا قید تعلیمی یا طبیعی داشته باشد مساوق با علم خواهد بود:

همانا از عوارض موجود بما هو موجود عالم یا علم یا معلوم بودن آن است بدون اینکه احتیاج باشد نوعی بشود که تخصص یا تقید به قیود طبیعی یا تعلیمی [ریاضی] داشته باشد، بنابراین بحث از علم و اطراف و احوال آن شایسته طرح در فلسفه اولی است که در آن از احوال کلی عارض بر موجود بما هو موجود بحث می شود. (همان: ص ۲۷۸)

ملاصدرا در تفسیر هستی شناسانه خود از علم، آن را یکی از اوصاف کمالی وجود و عین وجود می داند (صدرالمتألہین، ۱۹۸۱م، ج ۶: ص ۱۱۷؛ همو، ۱۴۲۰ق: ص ۲۹۸) و معتقد است که چون وجود، حقیقت واحد و بسیط است و علم امری وجودی و ثبوتی است، می توان به مساوقت وجود و علم حکم



داد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج: ۶، ص ۱۱۷) و از این رو مطابق دیدگاه او علم به عنوان حقیقتی که در مصادیق و مراتب مختلف وجود دارد مندرج تحت هیچ مقوله‌ای نیست. (همان، ج: ۳، ص ۳۸۲)

نگاه وجودی و فرامقولی صدرالمآلهین به علم سبب دگرگونی تحدید و تعریف علم می‌شود. او تقریباً همان حرفی را که درباره وجود زده، درباره علم نیز مطرح کرده و می‌گوید چون علم از حقایقی است که وجودش عین ماهیتش است، بنابراین تعریف به حد و رسم برای آن ممکن نیست و نیز به این دلیل که مفهومی اجلی و اعراف از وجود نیست که در تعریف آن اخذ شود، همان‌طور هم مفهومی اجلی و اعراف از علم وجود ندارد که در تعریف علم بیاید. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج: ۳، ص ۲۷۸) براین اساس می‌توان گفت در نظر صدرالمآلهین، علم یک حقیقت وجودی سریانی است و به احکام و اوصاف وجودی مانند تشکیک نیز متصف می‌گردد:

و كما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال و النقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون. (همان، ج: ۶، ص ۱۱۷)

و همچنین: «العلم ليس امراً سلبياً كالتجرد عن المادة ولا اضافياً... بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علماً.» (همان، ج: ۳، ص ۲۹۷)

در این عبارت نیز تلقی وجودی و سپس تشکیکی به علم دیده می‌شود؛ زیرا چنین تعبیر شده است که به اندازه «خلوص از شوب به عدم» علم نیز شدت و ضعف دارد. چون آمیختگی به عدم، همان حدود وجودی و جهات عدمی و بالقوة شیء است که امری تشکیکی است که از عقل اول با کمترین حدود عدمی شروع می‌شود و تا هیولای اولی که کمترین بهره از فعلیت و وجود را دارد، ادامه می‌یابد. بنابراین وجود عالم در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، علمی متناسب با آن مرتبه را در خود می‌یابد و به ظهور می‌رساند.

ثمره این رویکرد هستی‌شناسانه صدرالمآلهین به علم، دو ابتکار مهم در معرفت‌شناسی علم است؛



نخست تفسیر وجودی از علم و انتقال بحث از آن به مباحث امور عامه و دیگری تحوّل در تعریفی که جمهور حکما برای علم ارائه کرده‌اند. علم نزد مشهور حکما، صورت پدید آمده نزد ذهن است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۱۷۹؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۶: ص ۱۵۱) اما با جایگزین شدن تلقی وجودی از علم به جای تلقی ماهوی از آن، علم، چیزی جز همان هستی حاضر در نفس نخواهد بود. نکته دقیق دیگری که طبق رویکرد مذکور و شواهد موجود از کلام صدرا قابل استنباط است و در ادامه به تنقیح آن می‌پردازیم؛ مسئله اصلی نوشتار حاضر یعنی انحصار علم به علم حضوری است که ثمره دو ابتکار نخست است.

نگاه وجودی ملاصدرا به علم در جایی نمایان‌تر شده و به عنوان دلیل در اثبات مدعای این پژوهش به کار می‌رود که صدرا در تعبیراتی که برای علم به کار می‌برد بر دو عنوان «حصول» و «حضور» تأکید ویژه می‌کند و اساساً علم به هر چیزی را علم به حقیقت آن چیز که از سنخ هستی است، بر می‌شمارد: «ان الادراک بالشیء انما هو حصول نفس ذلک الشیء» (صدرالمتهلین، ۱۳۵۴: ص ۲۸۹)

صدرالمتهلین در این عبارت مناط علم را، حصول «خود شیء» معرفی می‌کند. بر این اساس حتی در جایی هم که گمان می‌کنیم علم به صورت شیء داریم در واقع این علم، علم به خود آن شیء است. یعنی میان متعلق ادراک و ادراک عینیت برقرار است و معلوم همان خود حقیقت شیء است. «العلم بالشیء بالحقیقة هو عین وجوده»؛ (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ص ۴۰۰)

این عبارت نیز بیان‌گر آن است که معلوم و متعلق علم همان حقیقت شیء مدرک است. یعنی علم به شیء، عین وجود آن شیء است، و در حقیقت علم به حقایق اشیاء در این رویکرد عبارت است از علم به وجود و مرتبه عالی هستی آنها یعنی مبدأ عقلی که اصل هستی اشیاء است و در یک رابطه شهودی و بدون واسطه ادراک می‌شود. بنابراین نگرش صدرا به مقوله علم، نگرشی وجودشناختی است و از این رو علم را حقیقتی وجودی و ثبوتی معرفی می‌کند: «ان الادراک لیس إلا بثبوت حقیقة الشیء» (همان، ج ۸: ص ۲۷۰)

در این عبارت هم، علم و ادراک معطوف به حقیقت اشیاء شده است و ملاصدرا با استفاده از ادوات



تأکید در تأیید رویکرد وجودی خود، ادراک را جز ثبوت حقیقت اشیاء نمی‌داند. از طرفی بنابر نگاه اصالت وجودی در حکمت متعالیه، حقیقت اشیاء چیزی جز وجود آن‌ها نیست و ماهیات و صور ماهوی، اموری اعتباری هستند لذا نمی‌توان حقیقت اشیاء را به آن‌ها نسبت داد مگر بالعرض و المجاز.

توجه به عبارات فوق با نظر به مبانی حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود، ما را به این مطلب رهنمون می‌شود که در نظام فلسفی صدرا، علم حقیقتی جز ثبوت و حضور ندارد و اگر علم همان حضور باشد، نمی‌تواند حقیقت و هویتی جز «وجود» داشته باشد. بر این اساس اگر علم بخواهد محقق شود، هر آینه باید حضوری باشد؛ زیرا اولاً نزد صدرالمتألهین، چنانکه از شواهد مذکور برآمد، علم به شیء، علم به نفس وجود شیء و عین وجود شیء است و ثانیاً علم به وجود و ادراک حقایق وجودی، جز از طریق علم حضوری و مواجهه وجودی امکان‌پذیر نیست.

نتیجه‌ای که از رهگذر تلقی وجودی از علم به تثبیت مدعای مورد نظر درباره انحصار علم در حضور نزد صدرالمتألهین به دست می‌آید این است که تلقی وجودی و ثبوتی از علم مستلزم آن است که مناط علم، «این‌همانی» و «انکشاف» باشد یعنی اگر عالم بخواهد بگوید که «من علم دارم»، باید بگوید که «معلوم همان چیزی است که نزد من حاضر است». چه آنکه صدرا تأکید می‌کند که ادراک شیء، منحصرراً حصول نفس آن شیء است. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ص ۲۹۸) پس اگر معلوم بخواهد معلوم باشد باید نزد عالم حاضر بوده و چیزی بیرون از ذات عالم نباشد؛ زیرا اگر معلوم خارج از ذات عالم حضور داشته باشد، غیریت و دونیت میان عالم و معلوم را در پی خواهد داشت و بدین ترتیب دیگر ملاک و مناط علم که این‌همانی و انکشاف از واقع باشد، حاصل نخواهد بود. براین اساس اگر گفته شود که ما به خارج به سبب علم حصولی علم پیدا می‌کنیم، باید توجه داشت که این علم همان درک حقیقت شیء به نحو شهودی است که در مرحله بعد در مقام مفهوم‌سازی و صورت‌سازی و علم ما به خارج از طریق این صور و مفاهیم، علم حصولی طریق حضور ماهیت شیء نزد عالم تشکیل می‌شود. به عبارت دیگر هنگام نظر به هستی شیء - در هر مرتبه‌ای از آن - نزد نفس، علم ما به آن شیء، علم حضوری است و با نظر به ماهیت آن شیء



نزد نفس، علم ما به آن حصولی می‌شود. اگرچه تعبیر آن به علم حصولی خالی از مسامحه نیست و تنها از این باب است که گفته شود شیئی که در خارج است، همان ماهیتی را دارد که (آن ماهیت) در ذهن حاضر است. به عبارت دیگر با نظر به جنبه محاکات آن، علم حصولی خوانده می‌شود؛ زیرا علم حصولی از آنچه ما شهوداً آن را یافته‌ایم، حکایت می‌کند و بار دیگر هنگامی که صور ذهنی و مفاهیم نزد نفس حاصل می‌شود، چاره‌ای نیست جز اینکه این صور و مفاهیم را به علمی حضوری ادراک نماییم. یعنی در ابتدا و انتهای ادراک، ما شاهد علم حضوری هستیم بنابراین ادراک جز از طریق حضور رخ نمی‌دهد.

با توجه به توضیحات فوق اساساً تقسیم معلوم به «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» که در علم حصولی مطرح می‌شود، تقسیم دقیقی نخواهد بود؛ زیرا آن چه بیرون از ذات عالم است به سبب دوئیت و غیوبتی که از عالم دارد، نمی‌تواند معلوم باشد در حالی که معلوم باید نزد عالم حضور و انکشاف داشته باشد تا «این‌همانی» که مدعای علم است ثابت شود.

۳. مبانی فلسفی صدرالمتألهین

حکمت متعالیه همچون سایر مکاتب فلسفی، دارای نظام خاص و مختص به خود است و بر اصولی استوار است که اگر به درستی فهم نشود نمی‌توان قرائت صحیحی از آن ارائه کرد. از این رو باید مباحث فلسفی صدرالمتألهین از جمله مباحث مربوط به علم و حقیقت آن را در چهارچوب همان نظام و دستگاه خاص بحث و بررسی نمود. براین اساس نفی علم بودن صور ذهنی و ماهوی بر بازشماری برخی اصول و مبانی حکمت صدرایی متوقف است که توجه به محتوا و تحلیل دقیق آن‌ها و بررسی ترابط این اصول با یکدیگر و توجه به لوازم و نتایج مترتب بر هر یک مؤید و اثبات‌کننده این مدعا است که مراد صدرالمتألهین از علم نمی‌تواند چیزی جز علم حضوری و شهودی باشد.

پیش از اشاره به این اصول و مبانی باید به این نکته حائز اهمیت نیز در مواجهه با آراء فلسفی صدرا (که معمولاً مغفول واقع می‌شود) توجه نمود که میان تمام آراء و مبانی فلسفی ایشان با یکدیگر و لوازم و نتایج آن تلازم دوسویه و چندسویه برقرار است.^۳ این تلازم به‌گونه‌ای است که می‌توان از هر یک دیگری را اثبات



نمود و نتیجه گرفت و از نتیجه آن به مبنای دیگر رسید و از هر نتیجه‌ای به نتایج سایر مبانی دست پیدا کرد. این اصول عبارتند از اصالت وجود، وحدت وجود، مساوقت وجود با کمالات آن، وجودی بودن علم که ثمره سه اصل اول است - و در ابتدای بحث به تفصیل از آن سخن گفتیم - و ثمره آن مبنای دیگر یعنی اتحاد عاقل و معقول که تحلیل آن‌ها و سپس بیان شواهدی از مباحث فلسفی صدرالمتألهین را در ادامه پی‌گیری می‌نماییم.

۳-۱. مبنای اول؛ اصالت وجود

اثبات اصالت وجود به‌عنوان اساس و شاکله اصلی حکمت متعالیه، ماهیت تمام مسائل فلسفی صدرایی را دگرگون می‌کند. بنابراین در هر مسئله‌ای که در حکمت صدرایی بیان می‌شود به دو صورت به اصالت وجود خواهیم رسید؛ یکی اثبات مستقیم برخی مسائل و دیگری اثبات مقدمات هر بحث دیگری. در مسئله حاضر نیز باید به مبحث اصالت وجود به‌عنوان زیرساخت فلسفه صدرای مبنایی برای تمام نظرات او توجه ویژه نمود، زیرا فهم صحیح این مبنا و اعمال آن در سایر دیدگاه‌های او، نقشی اساسی در بازشناسی آراء تحقیقی و ادق او از آراء بدوی و میانی او دارد.

اصالت وجود به تقریر مشهور در حکمت متعالیه عبارت است از تحقق عینی داشتن و منشأ آثار خارجی بودن، که امر مقابل آن، اعتباری و صرفاً انتزاعی عقلی است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص: ۱۱۷؛ همان، ج ۵: ص ۲؛ همان، ج ۹: ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۳، «ب»، ص ۱۰-۹) در تأیید این تقریر می‌توان گفت اصالت وجود، اسناد بالذات حقیقت، واقعیت و کمال به چیزی را گویند، بر این اساس وجود به ملاک ذاتش موجود است و برای اسناد وجود به هستی نیاز به انضمام هیچ حالتی به ذات هستی نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۶۸) یعنی واسطه در عروض نمی‌خواهد، و اساساً مناط وجوب ذاتی همین نفی واسطه در عروض است. (همان: ص ۴۰۷) در تأیید این معنا، ملاصدرا در مبدأ و معاد موجودیت وجود را جعل ناپذیر می‌داند که براساس آن خود وجود هم جعل ناپذیر خواهد بود؛ زیرا بنابر اصالت وجود، موجودیت هر چیزی همان وجود آن است و بین وجود و موجود به حسب ذات اختلافی



نیست. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ص ۱۲)

در ادامه مبحث اصالت وجود می‌توان گامی فراتر و سازگار با رأی نهایی ملاصدا در خصوص تفسیر علیّت به تجلّی و تشّان و انحصار وجود و موجود در شخص واحد برداشت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲: ص ۲۹۳-۲۹۲؛ همان، ص ۳۰۱-۳۰۰) و اصالت وجود را عبارت دانست از قوام ذاتی، استغنائی از غیر، امتناع سلب وجود از وجود و استجماع جمیع کمالات در هستی؛ زیرا لازمه سلب وجود از وجود، سلب الشیء عن نفسه می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۵۶: ص ۱۷۱) که تناقضش آشکار است. بنابراین حقیقت وجود من حیث هی هی به جهت امتناع اتصاف یکی از نقیضین بر دیگری و امتناع انقلاب طبیعت وجود به طبیعت دیگر، قبول عدم نمی‌کند، و اگر عدم برای ذات ممتنع باشد وجود واجب خواهد بود. (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱: ص ۲۱۰) ثمره این نگاه ملازمت اصالت وجود با وجوب وجود ذاتی است؛ زیرا به اعتقاد صدرالمتألهین میان «نفی واسطه در عروض» با «نفی واسطه در ثبوت» یا فقدان حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه تلازم برقرار است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۴۰۷؛ فاضل تونی، ۱۳۸۶: ص ۴) براساس این تفسیر، اصالت وجود، عین وجوب وجود خواهد بود یعنی موجودات همه متصف به ضرورت ازلی می‌شوند با این تفاوت که برخی بی‌واسطه و بنا بر غنا و استغناء ذاتی و برخی باواسطه و بنا بر استغناء ربطی. با در نظر گرفتن معانی مذکور، با اثبات اصالت وجود و نفی اصالت از ماهیات و صور ماهوی و طبق نگاه وجودی صدرا که معتقد است «اصل موجودیت هر شیء همان محض حقیقت وجودی است که آمیخته به چیزی غیر از وجود نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ج ۴: ص ۴۶) در خصوص مبحث انحصار علم در حضوری منکشف می‌شود که این حقیقت، حد و نهایت و نقص و قوه امکانی و ماهوی ندارد. در نتیجه امور اعتباری یعنی ماهیات و صور ماهوی نمی‌تواند سبب شناخت موجودات باشد؛ زیرا لازمه اش آن است که امر اعتباری بر امر اصیل یعنی وجود مقدم باشد، درحالی‌که مناط علم به امر وجودی و اصیل تنها وجدان و شهود حضوری است. از این‌رو نزد صدرالمتألهین و طبق تصریحات متعددی که بیان می‌کند، علم از سنخ وجود و مساوق با وجود است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۱۱۴؛ همو، ۱۳۶۳، «ب»)



ص ۵۰؛ همو، ۱۴۲۰ق: ص ۲۹۸؛ آشتیانی، ۱۳۴۰: ص ۱۰۰) پر واضح است وقتی بین علم و وجود، تساوق حاکم باشد، شناخت وجودات جز با علم حضوری امکان پذیر نخواهد بود؛ زیرا شناخت حقیقت وجود به علم حصولی ممکن نیست، حقیقت وجود جنس و فصل و اجزای ماهوی که مقوم علم حصولی است، ندارد و صورت ذهنی نیست، بلکه عین تحقق، ثبوت و کینونت خارجی است، چنین امری اگر بخواهد به صور ذهنی مبدل شود، لازمه اش انقلاب در موجودیت است.

ممکن است این سؤال مطرح شود که جایگاه ماهیت که در نظام حکمت صدرایی عبارت است از ظل وجود در تبیین انحصار علم به حضوری کجاست؟ در پاسخ باید گفت علمی که در ساحت نفس به حیثیت وجودی و حقیقت شیء به نحو حضوری پدید می آید، ظهور ماهوی نیز دارد یعنی چون حقیقت ادراک شده دارای حدود و ثغور است، دریافت ما از این حدود و ثغور عبارت است از ادراک ماهیت آن شیء که البته غیر از ادراک حقیقت شیء و حیثیت وجودی آن است و بدین جهت نمی توان از طریق ماهیت به شناخت حقایق اشیاء نایل آمد.

۲-۳. مبنای دوم؛ وحدت وجود

مبنای دیگری که براساس آن می توان تحلیل دیگری از انحصاری بودن علم حضوری نزد ملاصدرا بیان داشت، مبتنی بر باور به وحدت حقیقت وجود است که خود، ثمره مبنای اصالت وجود و نگاه تشکیکی به وجود است (رک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: صص ۶۴-۶۸ و ۱۲۰ و ۲۵۰؛ همان، پاورقی حکیم سبزواری، ص ۷۱، همان، ج ۲: ص ۳۸۱؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۴۴) طبق ادعای ملاصدرا وجود، حقیقت واحد و سنخ فارد است، و از سوی دیگر وی در بحث مناط احتیاج معلول به علت از امکان ماهوی به امکان ففقری حرکت می کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۸۶؛ همان، ج ۳: ص ۲۵۳) و در بحث علت و معلول نیز در نهایت به وجود رابط و مستقل که ثمره آن اثبات عین الربط بودن معالیل به واجب است، می رسد. (همانجا؛ همان: ص ۳۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۵۳۲-۵۳۱)



براساس این مبانی مجموعه موجودات عالم دو قسم خواهند بود، یکی موجود فی نفسه [لنفسه بنفسه] و دیگری موجود فی غیره [لغیره بغیره] یعنی وجودات رابط. اکنون اگر وجودی، فی غیره شد، به تنهایی نمی تواند متعلق علم قرار گیرد؛ زیرا وجود رابط هیچ حکم مستقلی نداشته و هویتش عین ربط، فقر، تعلق و نسبت است. بنابراین مُشاهد، ابتدا باید موجود مستقل را مشاهده و تعقل کند، آن گاه به تبع ادراک وجود فی نفسه، وجود فی غیره را ادراک کند، از طرفی یگانه وجود مستقل در عالم، ذات واجب تعالی است که علم معلول هایش به او حضوری است - زیرا چنان که گذشت علم معلول به علت خود از مصادیق علم حضوری است - وقتی چنین باشد، علم به هر چیزی متوقف بر علم به واجب تعالی است «چون علم به ذی سبب جز از طریق علم به سبب حاصل نمی شود» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۰ق: ص ۳۱۶-۳۱۵؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۳: ص ۳۹۸-۳۹۶) و اگر کسی مدعی شود معلول را شناخته و در عین حال علت را شناخته است؛ این با عین الربط بودن معلول منافات دارد. پس علم به معلول جز از طریق علم به علت که علمی حضوری است، امکان پذیر نیست. در نتیجه براساس تحلیل مذکور همچنان که علم معلول به علت و علم علت به معلول، حضوری است، حضوری بودن ادراک معلول های علت واحد از یکدیگر نیز که دارای هویت ربطی و فقری هستند از طریق اتحاد و اتصال وجودی شهودی با مدرک است که خود از طریق شهود وجود مستقل صورت گرفته است.

تأمل در این مبنا با نظر به تفسیر وجودی از علم در حکمت متعالیه ما را به این نتیجه رهنمون می شود که تحقق علم جز از طریق حضور میسر نمی شود، لذا علم به هر امری، باید حضوری باشد.

۳-۳. مبنای سوم؛ تساوق وجود با کمالات

وجود، حقیقتی واحد و در عین حال بسیط است. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۴۳۳-۴۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۲۴) وحدت حقیقی و بساطت وجود سبب می شود در هیچ موردی نتوان وصفی از اوصاف کمالی و وجودی را از وجود یا موجودی سلب کرد. به عبارت دیگر وجود به حکم بساطت، کل الکمالات است و هر جا هستی و وجودی تحقق داشته باشد، عین علم، قدرت، اراده،



حیات و دربردارنده سایر صفات کمالیه وجودی خواهد بود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶: ص ۱۱۷؛ ۳۳۵؛ همان، ج ۹: ص ۲۵۸-۲۵۷؛ همو، ۱۴۲۰ق: ص ۲۹۸) البته باید توجه داشت که صفات و کمالات وجودی در هر موجودی به اندازه ظرفیت و گستره وجودی آن موجود است. بنابراین به حکم مساوقت وجود با کمالاتش، تمام کمالات وجودات عین وجودشان است. علم نیز به عنوان یکی از کمالات وجود، سرتاسر هستی را فراگرفته است به نحوی که موجودات مادی نیز از این کمال بهره مند هستند و این علم عمومی و سریانی، از نوع علم شیء به ذات است که علمی حضوری است. بنابراین، حقیقت علم که مساوق با وجود است باید وجودی و حضوری باشد تا سرتاسر هستی از آن بهره مند شود و این قاعده عقلی تخصیص بردار نیست. همچنین صدرا در مواضع متعددی که بدان اشاره شد، بر اصطلاحات حضور و حصول - که از سنخ هستی است نه ضمیمه و امر زائد بر نفس - در تبیین علم تأکید می کند. وی از یک سو معتقد است مناط علم بودن، همین حصول، حضور و تحقق چیزی برای چیزی است، (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷: ص ۴۶) و از سوی دیگر «حضور» را از سنخ هستی می داند. اکنون اگر چیزی از سنخ هستی شد، علم به آن هم باید علم حضوری وجودی باشد؛ زیرا صور ماهوی و ذهنی در علم به وجود از اساس مطرح نیست. پس این علم سریانی علاوه بر علم شیء به ذات خود، در علم به غیر هم حضوری خواهد بود و گرنه وجهی برای تساوق علم با وجود باقی نمی ماند. از رهگذر این مبنا است که مهر تأیید بر نگاه وجودی صدرا به مقوله علم و کمال بودن آن هم زده می شود.

۳-۴. مبنای چهارم؛ اتحاد عاقل و معقول

از مبانی دیگر بحث حاضر که خود به نحوی از نتایجی است که از تلقی وجودی علم به دست می آید، مسئله اتحاد عاقل و معقول است، (رک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ص ۳۲۱-۳۱۲، ۳۲۴-۳۲۵، ۳۳۰-۳۳۱؛ همو، ۱۳۵۴: ص ۸۷-۷۸؛ همو، ۱۳۶۳، «ب»، ص ۱۹۷؛ همو، ۱۳۶۰: ص ۲۴۲) که هویت علم متوقف بر پذیرش این مسئله است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۴: ص ۴۱۹) براین اساس اگر مسئله



اتحاد عاقل و معقول صحیح باشد، باید نسبت میان عالم و معلوم را نیز با نگاه «وجودی» و «حضوری» تبیین و تفسیر کرد و گرنه جایی برای تبیین آن باقی نمی ماند. حال از آنجا که عرض بودن علم برای ذات محال است و علم نه عرض زائد بر ذات است و نه جوهر ترکیب کننده ذات انسان، عالم همان نفس متکامل خواهد بود؛ زیرا در رابطه نفس با صور ادراکی خویش، بیش از یک حضور تحقق ندارد که این حضور هم حضور صور ادراکی نزد خویش است و هم عیناً حضور نزد نفس است و تحقق این امر هم تنها زمانی است که نفس و واقعیت علم متحد باشند بدین صورت که در خارج یک واقعیت بسیط وجود دارد که هم مصداق مفهوم نفس و هم مصداق مفهوم علم است؛ لذا بهتر است از این اتحاد به «وحدت» تعبیر شود. (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۹۱)

بنابر تفسیر مذکور و تقریر مقبول راقم سطور مراد از اتحاد عاقل و معقول، وحدت و یگانگی وجود عاقل با وجود معقول است. و اگر بخواهیم رأی نهایی صدرالمتألهین را مبتنی بر اصول فلسفه او استنباط نماییم، به همان اندازه که حلول، محال است، اتحاد دو وجود - وجود عاقل با وجود معقول - نیز محل اشکال است؛ زیرا در وجود بنابر بساطت، ترکیب به یکی از دلایل زیر معنا ندارد: اگر وجود، مرکب باشد، یا باید با یک وجود دیگر ترکیب شود که لازمه اش ترکیب الشیء عن نفسه است که بخاطر بساطت وجود باطل است، یا با عدم ترکیب شود که لازمه اش ترکیب الشیء عن نقیضه است، یا با ماهیت معقول ترکیب شود که ترکیب امر اصیل با امر اعتباری لازم می آید و یا با وجود دیگر بنابر تباین ترکیب شود که ثمره اش انضمام و نفی علم است.

به بیان دیگر نفس عالم و علم، انیت محض هستند و تحت هیچ مقوله ای واقع نمی شود. از طرفی وجود، حقیقت یگانه ای است که تعدد و ترکیب و اختلاط برای آن ممکن است. بنابراین، نفس و علم و سایر کمالات، دوگانگی ندارند تا نیاز به ترکیب باشد یا ترکیب ممکن باشد.

بنابراین صدرا بعد از اینکه اثبات می کند هر عاقلی - اعم از واجب و ممکن - در تعقل، با معقولات متحد می شود به گونه ای که هریک مانند دیگری است مادام که فعل تعقل تداوم داشته باشد،



(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۴۱؛ همان، ج ۳: ص ۲۷۸ به بعد) رابطه میان عقل و عاقل و معقول را «وحدت» می‌داند نه اتحاد.

در نتیجه نسبت میان معلوم و عالم، عینیت است به این بیان که معلوم با ذات و جوهره عالم یکی می‌شود و نفس به سبب وحدت و یگانگی‌ای که بر اثر حرکت جوهری ذاتی با معلوم پیدا می‌کند، خود را متکامل نموده و به سمت غایت خود پیش می‌رود. براین اساس اولاً نسبت معلوم به عالم نمی‌تواند نسبت عروض، افاضه یا صدور باشد؛ زیرا در همه این موارد نوعی دوئیت و غیبیت میان عالم و معلوم تحقق دارد که سبب می‌شود ملاک علم بودن که وحدت و این‌همانی و عینیت میان عالم و معلوم است از بین برود و در این صورت دیگر علم، علم نخواهد بود. ثانیاً علم بودن علم حصولی منتفی می‌شود؛ زیرا در این علم، عالم و معلوم دو تا هستند و میان آن‌ها اتحاد و وحدتی در کار نیست. از این رو از نظر صدر علم زمانی حاصل می‌شود که از مفاهیم و ماهیات فاصله بگیرد و به حقیقتی وجودی مبدل شود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸: ص ۲۷۰) انسان هنگامی می‌تواند به اشیاء علم پیدا کند که بتواند وجود اشیاء را درک کند و طبعاً ماهیت را به تبع وجود و در پرتوی آن ادراک می‌کند.

اکنون بنا بر اینکه وجود و علم حقایق مشکک هستند، انسان در هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود و هر نشئه‌ای از نشئات سه‌گانه هستی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ص ۲۴) وحدت خود را با آن مرتبه به ظهور می‌رساند؛ بدین صورت که نفس در مرتبه تجرد حسی به وجودی حسی علم حضوری پیدا می‌کند، در مرتبه تجرد خیالی به وجود خیالی علم حضوری پیدا می‌کند و اگر با مرتبه تجرد عقلی متحد شود به وجود آن مرتبه، علم حضوری پیدا می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ص ۳۴۲) در اینجا آنچه اهمیت دارد حضور مرتبه‌ای از وجود برای مرتبه دیگر - نفس - است. (همان: ص ۳۵۲)

بنابراین مطابق نظریه اتحاد عاقل و معقول، صورت عقلی که واقعیتی بسیط است به خود علم حضوری دارد و در نتیجه در ذات خود هم عاقل است و هم معقول، همچنین از آنجا که خود در عین بساطت با ماهیت معلوم متحد می‌شود، علم حضوری به خود عیناً تعقل تفصیلی ماهیت معلوم و به تبع مستلزم علم



حصولی به خود معلوم است (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۳۲۵-۳۲۴) علت این امر هم آن است که بدون علم حضوری هیچ علمی تحقق نمی‌یابد، بنابراین آنچه تحت عنوان علم حصولی شناخته می‌شود از علم حضوری نشأت می‌گیرد.

۴. ناتمامی قرائت ماهوی از علم

در نظام فلسفی مشاء، علم و ادراک از احوالات نفس و از سنخ ماهیت به شمار می‌رود و لذا بحث از آن در طبیعات صورت می‌گیرد. اما در نظام فلسفی صدرالمآلهین حقیقت علم بیرون از حوزه ماهیات و در قلمروی وجود قرار دارد، از این رو احکامی که برای حقیقت وجود جاری است برای علم نیز حاصل است. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹: ص ۳۴۹) بر این اساس و با نظر به مبانی ذکر شده، رویکرد مشائی و تعاریف ماهوی از علم نظیر تعریف علم به حصول صور معلومات در نفس یا حصول آثار و نشانه‌هایی از اشیاء معلوم در نفس (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۱۷۹)، تمثیل حقیقت مدرک نزد مدرک (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۳۰۸) و مانند آن از وجوه متعدد قابل خدشه است و اساساً قرائت ماهوی از علم صحیح نمی‌باشد، زیرا:

اولاً علم در صورتی علم صادق است که دارای حکایت‌گری تام و تمام باشد در حالی که ماهیت اعتباری حکایت‌گری اعتباری دارد و نمی‌تواند ملاک علم واقع شود، از سویی بنا بر تلقی وجودی از علم و مبنای اتحاد عاقل و معقول، حقیقت علم چیزی جز هستی نبوده بلکه از شئون و جلوات نفس به شمار می‌آید. ثانیاً براساس حرکت جوهری تمام موجودات جهان طبیعت عین حرکت و تغییر هستند بنابراین محال است که بتوان از موجوداتی که عین حرکت و تغییرند حد ثابتی به دست آورد و به‌عنوان ماهیت آن شیء لحاظ کرد و در علم برای آن سمت حقیقی و اصیل در نظر گرفت. ثالثاً تمام ممکنات وجودات رابط هستند و لحاظ آن‌ها به‌عنوان ذوات منفصل و انبئات مستقل محال است؛ زیرا وجود رابط، عین تعلق، ارتباط و نسبت است. بر این اساس وجودات رابط ماهیت نخواهند داشت، زیرا ماهیت از استقلال مفهومی برخوردار است در



حالی که اگر وجود رابط چنین استقلالی داشت دیگر رابط نبود. به عبارت دیگر ماهیت، مقول در جواب ماهو قرار می‌گیرد و محمول واقع می‌شود، و چیزی که محمول باشد حتماً طرف خواهد بود و نه رابط. بنابراین نمی‌توان ماهیت و صور ماهوی را متعلق علم دانست به‌ویژه بنا بر مسئله وجود رابط و مستقل و وحدت شخصی وجود، سخن از مقوله‌ای به نام ماهیت وجهی ندارد.

۵. شواهد انحصاری بودن علم به حضوری نزد صدرالمتألهین

پس از تمهید مذکور با تحلیل رویکرد صدرا از علم و بررسی اصول و مبانی حکمت متعالیه، روشن شد علم، منحصر در علم حضوری است و اساساً علم حصولی، علم نیست. در میان سخنان صدرالمتألهین - افزون بر آنچه بیان شد - و برخی از حکمای صدرایی هم چون علامه طباطبایی نیز شواهد و مؤیداتی وجود دارد که اساس تقسیم علم به حضوری و حصولی را برهم می‌زند.

۱-۵. شاهد اول

در نظر صدرالمتألهین علم یا به طریق «اتحاد» حاصل می‌شود و یا «ارتباط وجودی ذاتی» که مختص روابط علی و معلولی است. «حقیقة العلم نفس الحصول والوجود مطلقاً... فلا بد فی حصول العلم من أحد الامرین؛ إما الاتحاد وإما العلاقة الوجودية الذاتية والعلاقة الذاتية منحصرة فی العلیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، «لف»، ص ۱۰۹)

حال در علم حصولی که بین واسطه یعنی صورت با مفهوم ذهنی و ذی‌الواسطه یعنی عالم از یک سو و متعلق صورت ذهنی از سوی دیگر، تغایر وجود دارد، هر دو ملاک و مناط عالم شدن منتفی است؛ اما اتحاد با صور ذهنی امکان‌پذیر نیست، چون صورت ذهنی از سنخ ماهیت و عالم از سنخ وجود و هستی است و اتحاد امر اصیل با امر اعتباری بی‌معنا است. ارتباط وجودی یا علیت نفس نیز غیرممکن است، چون علت باید پیش از پیدایش معلول، واجد آن باشد یعنی نفسی که می‌خواهد صور ذهنی را به وجود آورد، باید در مرحله قبل، واجد آن‌ها باشد. وقتی واجد بود، ایجاد آن معنا نخواهد داشت. این استدلال،



انحصار علم به حضور نزد صدرالمتألهین

علم بودن علم حصولی را از حیث انتفاع خارج می‌سازد.

۲-۵. شاهد دوم

در تأیید انحصار علم حقیقی به علم حضوری، عبارت دیگری از صدرالمتألهین در اسفار به این مضمون وجود دارد: «علم به وجود یا از راه مشاهده حضوری است یا استدلال بر آن به وسیله آثار و لوازمش، اما از این طریق تنها معرفت ضعیفی حاصل می‌شود». (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱: ص ۵۳)

سرّ اینکه صدرالمتألهین معرفت حاصل از علم حصولی را معرفتی ضعیف تلقی می‌کند، باید در مبانی او جست؛ زیرا در وهله نخست بنابر اصالت وجود و تساوق وجود با کمالاتش، علم از سنخ وجود و مساوق با آن است و در وهله بعد اتحاد عاقل و معقول مآلاً مستلزم اتحاد معرفت و وجود است. وقتی چنین باشد آنچه به علم حصولی در ذهن حاصل می‌شود عبارت خواهد بود از حکایت وجود و نه عین آن؛ زیرا اولاً علم حصولی، علمی است که در آن واقعیت علم و معلوم دو تا است و ثانیاً در ناحیه عالم نیز در علم حصولی محتاج ابزار و قوه خاصی از قوای نفسانی هستیم که صورت‌گری و تصویرسازی کند و نفس به واسطه آن قوه عالم شود و ثالثاً مفهوم حاصل شده از یک شیء نیز وجهی از وجوه وجود آن شیء و نه کنه آن را آشکار می‌کند. بنابراین علم حصولی سه پرده از حقیقت فاصله دارد و از این رو معرفت حاصل از آن، معرفتی ضعیف است.

با این بیان، ملاصدرا اصالت را به علم حضوری می‌دهد و علم را از سنخ وجود و نه از سنخ ماهیت معرفی می‌کند. او همچنین قول به اینکه علم عبارت باشد از «صور منطبعه نزد عاقل» را هم رد می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ص ۲۸۸) پس در دستگاه فلسفه وجودی صدرالمتألهین، معرفت ضعیف که عبارت باشد از صور و مفاهیم منطبعه کارساز نبوده و لاجرم باید سیستمی معرفتی سازگار با سیستم هستی‌شناسی او نقش‌آفرینی کند.

۳-۵. شاهد سوم



صدرالمتألهین در مشعر هفتم از کتاب المشاعر در بیان اینکه حق تعالی ذات خویش را عاقل است و از قبیل ذات، سایر اشیاء را تعقل می‌کند، قاعده‌ای کلی عرضه می‌کند بدین بیان که «أَنَّ كُلَّ عَاقِلٍ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَتَّحِدَ الْوُجُودِ مَعَ مَعْقُولِهِ» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، «ب»، ص ۵۲) با امعان نظر بر این بیان و تفسیری که در مبنای چهارم بیان شد بار دیگر می‌توان مناط علم به اشیاء را در نظر او اتحاد وجودی دانست. بنابراین حضور به‌طور کلی و حصول که به نحوی همان اتحاد و وحدت است به‌گونه مشخص، ملاک و معنای علم حضوری است.

۴-۵. شاهد چهارم

مرحوم آخوند با بیان این مطلب که «العالم ليس إلا حضور الوجود بلاغشاوة» (همان: ص ۵۰) حصول ماهیات اشیاء در ذهن و مفهوم‌سازی و تصویرسازی را که از ارکان علم حصولی است، انکار کرده و بار دیگر این مدعا را که تنها منبع حقیقی معرفت، علم حضوری است، مورد تأکید قرار می‌دهد. بنابراین نزد صدرالمتألهین علم عبارت است از وجود شیء مجرد به شرط سلب غواشی، (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳: ص ۲۸۶) پس علم نمی‌تواند جز از طریق حضور حاصل شود.

۵-۵. شاهد پنجم

صدرالمتألهین در بحث شناخت وجود نیز به صراحت بیان می‌دارد که درک واقعی حقیقت وجود جز با علم حضوری شهودی میسر نیست و چون خارجی بودن عین واقعیت هستی است از راه مفاهیم و صورت‌های ذهنی نمی‌توان به هستی و واقعیت اشیاء دست یافت:

«الوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضورى الشهودى وكذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية والحضور العيني» (همان، ج ۱: ص ۴۱۳)

استدلال مؤید سخن فوق در تطبیق با اصول مذکور به‌ویژه اصالت این است که وجود اگر اصیل و مجعول بالذات بوده، یعنی وجود حقیقی در تحقق، اصل باشد، از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل نخواهد



انحصار علم به حضور نزد صدرالمتهلین

شد، بنابراین علم بدان به واسطهٔ صور و مفاهیم ذهنی محقق نمی‌گردد بلکه با شهود و اتصال حضوری و وجودی عالم و معلومِ مَسَانِخ به دست می‌آید.

افزون براین، باید در نظر داشت که چون از طرفی علم به وجود تنها علم حضوری است و از طرف دیگر غیر وجود یا امور عدمی یا اعتباری است، علم بدان‌ها یا ممکن نیست و یا با اعتبار، علم محسوب می‌شود، پس علم، منحصر به علم حضوری است. به تعبیر دیگر چون تمام واقع و حقیقت، تنها وجود است، نه عدم و نه ماهیت و از آنجا که علم به وجود، حضوری است، پس علم منحصر به حضوری است. بنابراین شناخت حقیقی تنها از طریق علم حضوری ممکن خواهد بود.

۵-۶. شاهد ششم

ملاصدرا در رسالهٔ «اتحاد عاقل و معقول» هنگامی که به تعریف علم می‌پردازد، علم را به صورت مطلق عبارت می‌داند از اتحاد وجودی و اینکه وجودی نزد وجود دیگر حاضر باشد و بر این نکته تأکید می‌کند که آنچه وجود فی نفسه ندارد، وجودش برای امر دیگر محال است. اکنون بنابر اصالت وجود، ماهیات و صورت‌های ماهوی که اساس علم حصولی را تشکیل می‌دهند، وجود فی نفسه‌ای ندارند، وقتی وجود فی نفسه نداشتند، طبعاً مصداق تعریف علم به وجود و حضور شیئی نزد شیء دیگر واقع نمی‌گردند: «العلم عبارة عن وجود شیء لشیء و حضوره عنده، فما لا وجود له فی نفسه کیف یکون موجودا لامر آخر» (صدرالمتهلین، ۱۴۲۰ق: ص ۷۰)

۶. شواهد انحصار علم به حضوری نزد حکمای صدرایی

برخی از اندیشمندان معاصر نیز که از شاگردان مکتب حکمت متعالیه هستند و تحت تأثیر آموزه‌های فلسفی صدرالمتهلین جزء حکمای صدرایی محسوب می‌شوند بر دیدگاهی که علم را منحصر در حضوری می‌داند، اذعان دارند و بدان تصریح می‌کنند.

علامه طباطبایی که تحت تأثیر آموزه‌های وجودشناختی صدرالمتهلین، پایه‌گذار مکتب فلسفی



نوصدرایی است، به تصریح بازگشت علم حصولی را به علم حضوری می‌داند، (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۴) و در تبیین دیدگاه خود می‌گوید:

علم حصولی اعتبار و انتزاعی عقلی است که عقل آدمی ناچار است برای مفاهمه و رفع نیازهای ضروری خود بدان تن دردهد. در عین حال از یک معلوم حضوری أخذ می‌شود که موجود مجرد مثالی و عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است، هرچند این فرایند از فاصله دور صورت گیرد. (همان: ص ۱۵۷)

علامه با این بیان به صراحت، صحت تقسیم مشهور علم را نفی می‌کند. (هم چنین رک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج: ۱، ص ۲۸۶، تعلیقه علامه طباطبایی)

منظور علامه از اینکه علم حصولی به علم حضوری باز می‌گردد این نیست که در انتها، ادراک نفس از صور، حضوری است و به عبارت دیگر صور عقلی و علم حصولی از طریق علم حضوری به ادراک نفس درمی‌آید، بلکه مراد این است که علم از اساس حضوری است و صور ذهنی متأخر از علمی حضوری است که برای نفس حاصل شده است، سپس نفس از آن صورت‌سازی می‌کند که این صور نیز صرف نظر از جنبه حکایت‌گری، حقایق عینی هستند که نسبت آن‌ها با خارج نسبت رقیقت به حقیقت است و لذا علم بدان‌ها نیز علمی حضوری می‌باشد.

استاد مطهری نیز در تفسیر بازگشت علم حصولی به علم حضوری تعبیراتی دارد که مؤید رویکرد انحصار علم در حضوری است. او با بیان این مطلب که «مبنا و مأخذ تمام علوم عادی و تصوره‌های معمولی که از آن‌ها به علم حصولی تعبیر می‌شود، علوم حضوری است و همه آن‌ها از آنجا نشأت می‌گیرند» (مطهری، ۱۳۷۸: ص ۲۷۶-۲۷۵) دیدگاه خود را هم جهت با استاد خود و مرحوم آخوند معرفی می‌نماید. ایشان در تبیین این سخن علامه که «در هر علم حصولی علمی حضوری موجود است» (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج: ۲، ص ۴۴-۴۳) شرط اصلی پیدایش واقعیات و تصورات اشیاء برای ذهن را «ارتباط و اتصال وجودی» آن‌ها با واقعیت نفس می‌داند و خاطر نشان می‌سازد که اتصال وجودی یک واقعیت با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس به علم حضوری آن واقعیت را دریابد. (همان‌جا)



براین اساس علامه معتقد است بعد از آنکه نفس، واقع را به علم حضوری می‌یابد، علم حصولی یا بی‌واسطه از آن اخذ می‌شود که همان معلوم حضوری است با سلب منشییت آثار و یا به‌واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام داده است، به دست می‌آید. (همان: ص ۴۶-۴۵)

مطابق این نظر، منشأ علوم حصولی مبتنی بر اضطراب عقلی، علوم حضوری است و ملاک و مناط علم‌های حضوری، اتحاد و اتصال وجودی واقعیت شیء مدرک با واقعیت شیء مدرک است از این رهگذر به دست می‌آید که علم و آگاهی به‌عنوان امری وجودی، در ساحات مختلف نفس به‌عنوان صور ادراکی، معلومات بالذات نفس بلکه عین نفس هستند و به‌تعبیر استاد حسن‌زاده آملی «جمع صور مدرکه از معقول تا محسوس، همه به علم حضوری لدی‌الذات النفس حاضر هستند؛ بلکه شأنی از شئون نفس می‌باشند و آن‌ها را وجودی جز وجود اطوار نفس نیست.» (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۸۸) بنابراین باید علم را مطلقاً حضوری و وزان آن را وزان وجود دانست. در نتیجه علم امری فوق مقوله خواهد بود. (همان: ص ۳۲)

استاد حسن‌زاده که خود معتقد است «علم نفس، مطلقاً حضوری است و صورت‌هایی که نفس بر وزان اعیان خارجی انشاء می‌کند که حاکی از آن‌ها است، به لحاظ جنبه محاکاة علم حصولی و وجود ذهنی خوانده می‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶) در تأکید بر اینکه دیدگاه مرحوم آخوند در خصوص علم، انحصار آن در حضور است، می‌گوید بنابر مبانی صدرالمتألهین، معنای اینکه علم، حضوری است، این است که صور علمی، راسخ در متن جوهر نفس است و در ذات هویت نفس نفوذ دارد به‌نحوی که علم عین نفس بوده (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۲۵) و نمی‌توان علم را ناشی از حصول صور و مفاهیم ماهوی در نظر گرفت، بلکه صور عقلیه بالفعل در نفس وجود دارند. (همان: ص ۳۵۱)

باتوجه به توضیحات فوق و شواهد متعدد از سخنان ملاصدرا و شاگردان مکتب او، باید در تعریف علم تجدید نظر کرد. براین اساس، علم، حصول است، اما حصول امری که فعلیتش محض است. پس اساساً ماهیات که اموری اعتباری هستند و اتصاف آن‌ها به وجود، بالعرض و به‌تبع وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲: ص ۲۹۹) نمی‌توانند مناط علم باشند. به‌عبارت دیگر چون ماهیت، زائد بر وجود شیء



نیست و سخن از ماهیت به عنوان امری انتزاعی که از حدّ شیء در ذهن انسان تحقق می‌یابد، ناروا است، پس مناط علم، تنها اتحاد و پیوند وجودی با معلوم خواهد بود. بر این اساس روشن می‌شود که علم به وجود شیء جز با علم حضوری امکان‌پذیر نیست یعنی شناخت حقیقت هیچ وجودی جز به عین خارجی آن ممکن نیست؛ زیرا برای وجود، وجود ذهنی‌ای نیست. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج: ۱، ص ۳۹۲-۳۹۱؛ همو، ج: ۶، ص ۱۳۸؛ هم‌چنین رک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج: ۲، ص ۶۲) اهمیت این مسئله زمانی که با مبنای اصالت وجود و سایر مبنای حکمت متعالیه سنحیده شود، وضوح بیشتری می‌یابد؛ زیرا براساس اصالت وجود، حقیقت هر چیزی به وجود آن است و علم به شیء علم به وجود آن است و علم به وجود از طریق ماهیت و به واسطه آن نیست بلکه به عین وجود شیء که ملازم با اتحاد وجودی میان عالم و معلوم است یعنی علم حضوری محقق می‌گردد. از این رو معنا ندارد که به واسطه‌گری ماهیات، برای کسب معرفت به امر خارجی قائل شد. بنابراین تقسیم علم از اساس بی‌پایه است و علم جز حضور نخواهد بود.



نتیجه گیری

بنابر نظر صدرالمتألهین اولاً مسئله علم جزء مسائل وجود است، ثانیاً مفاهیم و صور ماهوی به جهت اینکه امور اعتباری و انتزاعی عقلی هستند نمی توان متعلق علم واقع شوند، ثالثاً براساس ارکان حکمت صدرایی به ویژه اصالت وجود و مساوت آن با کمالاتش، علم، حقیقتی وجودی و فوق مقولی دارد، لذا علم حقیقی، علم حضوری است، حضوری که در نظر صدرا از سنخ هستی است. و اساساً علم حضوری چیزی جز خود علم نیست. بنابراین به اعتقاد او ادراک حقیقت وجود فقط از طریق مشاهده صریح و حضور در محضر آن میسر است. بدین ترتیب معلوم حقیقی، وجود است و نه ماهیت، حتی منشأ آن چه علم حصولی خوانده می شود، علم حضوری است یعنی حقیقت علم جز هستی نیست. به بیان دیگر حقیقت علم، حضور معلوم نزد عالم است و حصول، تابع حضور است و اگر علم حضوری نباشد علم حصولی هیچ گونه اعتباری نخواهد داشت. بنا بر تحلیل دیدگاه ملاصدرا علم حصولی علمی است که پیوسته از یک معلوم حضوری که نزد مدرک حاضر است به دست می آید یعنی بعد از آنکه مدرک، هستی آن معلوم را به طریق حضوری دریافت آن گاه تبعاً چون حقیقت ادراک شده دارای حدود و ثغور است به دنبال درک این حدود و ثغور به درک ماهیت آن بر می آید که طبیعتاً ادراک ماهیت شیء غیر از ادراک حقیقت و حیثیت وجودی آن است و سِمَتی در تحقق علم حقیقی ندارد. لذا نسبت علم حضوری به علم حصولی منتشی از آن، نسبت وجود به ظهورات آن است و در نظر ملاصدرا علم همانند حقیقت هستی جز نور و حضور نیست.



سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی با این نوع روش‌شناسی رجوع شود به مقاله «روش‌شناسی استنباط آراء فلسفی ملاصدرا» نوشته جمشیدی‌مهر و حسینی شاهرودی، چاپ شده در مجله فلسفه و کلام اسلامی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۵۱-۶۸.
۲. برای تفصیل بیشتر ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، «الف»: ص ۱۰۸؛ همو، ۱۳۵۴: ص ۱۱۵؛ همو، ۱۴۲۲ق: ص ۳۸۲؛ فخرالدین رازی، ۱۹۹۰م، ج ۱: ص ۴۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ص ۴۶-۴۷ [پاورقی استاد مطهری]؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷: ص ۹۱-۳۱.
۳. نمونه‌هایی از این تلازم در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با موضوع «بررسی مبانی و لوازم عدم‌تناهی واجب تعالی» اثر نگارنده، دفاع شده در دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد به راهنمایی دکتر عباس جوارشکیان به سال ۱۳۹۳ بیان شده است.



منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۴۰)، شرح حال و آراء ملاصدرا، مشهد: چاپخانه خراسان.
۲. _____، (۱۳۵۶)، شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. آشتیانی، میرزاهدی (۱۳۷۷)، اساس التوحید، تهران: امیرکبیر.
۴. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین (۱۳۸۱)، تمهیدالقواعد. مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۶. _____، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه و رازی، قم: نشر البلاغه.
۷. _____، (۱۳۶۰)، دانشنامه علائی. تهران: فارابی.
۸. _____، (۱۳۷۱)، المباحثات. مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۹. اسعدی، حجت (۱۳۹۳)، «بررسی مبانی و لوازم عدم تناهی واجب تعالی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دفاع شده در دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد به استاد راهنمایی عباس جوارشکیان.
۱۰. بهمنیار (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. جمشیدی مهر، فردین؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۴)، «روش شناسی استنباط آرای فلسفی ملاصدرا»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، ۴۸(۱)، ص ۶۸-۵۱.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، تهران: اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۷۴)، شناخت شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۴۰۴ق)، دروس اتحاد عاقل و معقول، تهران: حکمت.
۱۵. _____، (۱۳۷۶)، النور المتجلی فی الظهور الظلی، تهران: امیرکبیر.
۱۶. زنونزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱)، «الف»، لمعات الهیه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

۱۷. _____، (۱۳۶۱، «ب»)، منتخب الخاقانی فی كشف الحقایق العرفانی، تهران: مولى.
۱۸. زنوزی، آقاعلى مدرس (۱۳۸۰)، بدايع الحكم، تهران: الزهراء.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. سبزواری، هادی‌بن مهدی (۱۳۷۹)، غرالفرائد: شرح المنظومه، تصحيح و تعليق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.
۲۱. _____، [بی‌تا]، منظومه حکمت، قم: مصطفوی.
۲۲. صدرالدین شیرازی (صدرالمتألهین)، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۰ق)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.
۲۳. _____، (۱۳۶۳، «الف»)، مفاتیح الغیب، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی.
۲۴. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية فی مناهج السلوكية، تصحيح و تعليق سيدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۵. _____، (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. _____، (۱۳۶۳، «ب»)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: طهوری.
۲۷. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحيح سيدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. _____، (۱۴۲۲ق)، شرح هداية الاثیریة، تصحيح مصطفى فولادكار، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۲۹. _____، (۱۳۸۱)، كسر اصنام الجاهلیة، تهران: بنیاد حکمت صدر.
۳۰. _____، (۱۳۶۷)، رساله تصور و تصدیق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



انحصار علم به حضور نزد صدرالمآلهین

۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸)، *نهایة الحکمة، تعلیقه عباسعلی زارعی، ج ۲، قم: اسلامی.*
۳۲. _____، (۱۳۹۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.*
۳۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.*
۳۴. عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۳)، «ملازمت اصالت وجود با وجود ذاتی آن»، *معرفت فلسفی، ۲ (۶)، ص ۱۴۶-۱۳۵.*
۳۵. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸)، *المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.*
۳۶. فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *تعلیقه بر فصوص، تهران: مولی.*
۳۷. فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۹۹۰م)، *المباحث المشرقیة، بیروت: دارالکتب العربی.*
۳۸. فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *تجربة دینی و مکاشفة عرفانی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.*
۳۹. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۷)، *علم حضوری، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).*
۴۰. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲)، *گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.*
۴۱. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۰)، *آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.*
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار، تهران: صدرا.*



عباس بخشنده بالی^۱

ابوذر نوبیان^۲ | مروری انتقادی بر معناشناسی «تجرّد» در مسئله تجرّد نفس*

چکیده

یکی از دغدغه‌های حکیمان الهی، شناخت حقیقت نفس و اسرار آن بوده است. از ویژگی‌های نفس، تجرّد آن می‌باشد؛ زیرا اگر این ویژگی به اثبات نرسد، برخی موضوعات مانند معاد با تردیدهایی مواجه خواهد شد. برخی از حکیمان معیارهایی متفاوت در تعریف تجرّد ارائه نمودند. اکنون این پرسش به ذهن خطور می‌کند که کدام یک از تعریف‌های موجود، جامع افراد و مانع اغیار می‌باشد؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، نخست به تعاریف مورد نظر از نفس و تجرّد آن پرداخته و در ادامه، نقدهایی درباره این تعاریف ارائه می‌شود. با توجه به نقدهایی مانند عدم جامعیت در افراد، عدم مانعیت در اغیار و پیشرفت‌های علوم تجربی و شمول تعریف بر مادیاتی که غیر قابل درک با حواس ظاهری هستند، چنین نتیجه گرفته می‌شود که تعریف‌های ارائه شده دارای ابهاماتی بوده و در ادامه، تعریف پیشنهادی ذکر می‌شود.

واژگان کلیدی: حکمای اسلامی، رویکرد انتقادی، تجرّد، نفس، علوم تجربی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۲

۱. استادیار دانشگاه مازندران؛ دانشکده الهیات و معارف اسلامی a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

۲. دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم؛ مدرس حوزه و دانشگاه a.nabavian134@gmail.com