

معرفت عرفانی نزد ملاصدرا

دکتر شهرام پازوکی

تصوّف می‌نامیم با mysticism در عرف زبانه‌های غربی تفاوت دارد. برای آنکه mysticism بیشتر با عواطف و حالات سرو کار دارد ولی تصوّف در عالم اسلام مستلزم نوعی شناخت است چرا که خود ایمان در اسلام برخلاف مسیحیت فقط به نجات نمی‌رساند. بلکه معرفت‌زا نیز هست. البته معرفتی قلبی که نتیجه کشف و شهود فرد مؤمن است ولی در مسیحیت بحث معرفت در mysticism خصوصاً بعد از عارف آلمانی مایستر اکهارت کاملاً فرعی می‌شود و چون آن را امری ذهنی subjective می‌پندارند، امکان این را که از طریق سلوک نفس بتوان به معرفت هستی رسید، از همان ابتدا منتفی می‌دانند.

اما در عالم اسلام تصوّف را «عرفان» نیز خوانده‌اند. عرفان در لغت بمعنای شناختن است. اینکه تصوّف نوعی شناخت است دلالت دارد بر اینکه سلوک الی الله ملازم با نوعی معرفت است و این امری است که در عالم اسلام به آن تأکید بسیار شده است. صوفیه، عرفا هستند یعنی

مسئله علم و ادراک آنطور که در میان فیلسوفان و عرفای مسلمان طرح می‌شود با آنچه که در فلسفه غرب بخصوص بعد از دکارت و کانت مطرح شده است تفاوت ذاتی دارد. مهمترین مطلب در مسئله ادراک در فلسفه جدید غربی مسئله تفکیک کامل انسان از عالم خارج است که بصورت تقابل سوژه و اُبژه مطرح شده است که آن نیز برخاسته از تفسیر جدیدی است که از انسان بعنوان سوژه و عالم خارج بعنوان اُبژه شده است. تلقی انسان بعنوان سوژه و عالم خارجی به عنوان اُبژه کاملاً جدید است که حتی در فلسفه قبل از فلسفه مدرن هم نه در دوره یونان و نه در دوره قرون وسطی سابقه نداشته است.^۱ در فلسفه اسلامی نیز این مسئله بی‌سابقه است و اصولاً کلماتی که معادل این دو لفظ باشند وجود ندارد. در عالم اسلام آنچه را ذهن می‌گویند و تعریفی که از ذهن می‌کنند یا آنچه را که عین می‌گویند و تعریفی که از آن می‌کنند با subject و object تفاوت بالذات دارد. در تفکر اسلامی علم و ادراک انسانی متکی به منشأیی الهی است، چرا که هستی نیز شأن الهی دارد. و البته این منشأ الهی بطرق گوناگون و با شدت و ضعف در مکتبهای فکری اسلامی عنوان شده است. مثلاً در میان فیلسوفان مسلمان در نظام معرفتی مشائیین که جنبه‌های استدلالی بیشتری دارد، مسئله علم را بگونه‌ای طرح می‌کنند که جنبه الهی کمتری دارد و در مقابل، صوفیه بیشترین تأکید را بر این جنبه دارند. در این میان اشراقیان بنظر عرفا نزدیکتر می‌گردند و ملاصدرا بعنوان فیلسوفی وارث فلسفه‌های مشاء و اشراق در صدد است که نظریه شناخت خود را بر پایه‌ای کاملاً عرفانی تأسیس بکند و در حقیقت تعریف علم را در عرفان بوجه فلسفی درآورد. لذا ارکان معرفت‌شناسی نزد او و بالذات عرفانی و اشراقی و ثانیاً و بالعرض مشائی است. اما در این خصوص که چگونه معرفت‌شناسی نزد او عرفانی است، مقدماً باید گفته شود که آنچه را که ما

۱ - مقاله حاضر، روایت فارسی گفتار نگارنده در کنفرانس «ادراک بنابر نظر ملاصدرا و مکاتب فلسفی غرب» است که در اواخر اردیبهشت سال ۱۳۷۹ در لندن برگزار شد. بدیهی است که لحن کلام و نظم و ترتیب مطالب متناسب با مستمعین خارجی و ناظر به سوابق ذهنی آنها به این مسئله است. لذا ممکن است در بعضی مواضع برای خواننده اهل فن فارسی تکراری به نظر آید. عنوان روایت انگلیسی این مقاله که اندکی اختلاف با روایت فارسی آن دارد، چنین است:

Sufi Knowledge in Mulla Sadra.

۲ - در فلسفه جدید غرب با تفسیری که از انسان و عالم خارج می‌گردد کلمه subject که در فلسفه قرون وسطی دلالت بر همه موجودات خارجی یعنی جواهر اولیه ارسطو و از جمله انسان داشت، منحصر به انسان دکارتی یعنی cogito می‌گردد و موجودات دیگر معتبر به اعتبار این انسان یعنی object او تلقی می‌گردند. از اینرو کلمات subjective و objective که در قرون وسطی بترتیب بمعنای عینی و ذهنی بود اینک در فلسفه جدید با کانت معنای متداول امروزی آن را که دقیقاً عکس معنای قرون وسطایی لفظ است می‌یابند. در زبان انگلیسی هم این معنای جدید از قرن نوزدهم بعنوان معادل این دو لفظ در کانت رایج شدند.

ایمان در اسلام برخلاف مسیحیت فقط به نجات
نمیرساند بلکه معرفت را نیز هست. البته معرفت قلبی
که نتیجه کشف و شهود فرد مؤمن است.

نام «حکمت متعالیه» یاد می‌کند. متعالیه بودن این حکمت نسبت به حکمت عقلی مشائی است.^۵ از میان آثار ملاصدرا رساله سه اصل^۶ در اینباره اهمیت خاصی دارد. ملاصدرا در این کتاب که تنها رساله فارسی باقیمانده از او است بسبک غزالی و با نقل جملاتی از کتاب احیاء

علوم الدین وی، بیش از دیگر آثارش به تعریف این علم و ادراک که آن را یگانه علم و ادراک حقیقی می‌خوانند، می‌پردازد و تفاوت آن را با دیگر علمها و اینکه ادراک حقیقی، ادراکی قلبی، حضوری و شهودی است و راه وصول به این علم و موانعی که مانعش می‌شوند، شرح می‌دهد. بنظر ملاصدرا سه اصل هستند که باعث می‌گردند که

کسانی هستند که بشناخت حقیقی هستی دست پیدا می‌کنند. این نحوه شناخت، شناخت سوژه به اوبژه بدان نحو که در فلسفه جدید غرب از آن سخن می‌رود نیست. لوازم اینگونه شناخت و از همه مهمتر تفرقه و تقابل میان سوژه و اوبژه هم در آن نیست. نوعی خودشناسی است که مقدمه وجودشناسی است. شناخت سالکی است که مراتب سلوک الی الله را طی کرده و بحقیقت وجود که خداوند است نایل شده و در مقام فناء فی الله بشناختی کامل می‌رسد که این شناخت ادراک حقیقی عالم خارج است. در این نوع شناخت و معرفت، ایمان از معرفت جدا نیست. یعنی هرچه درجات ایمانی فرد بالاتر باشد نوع معرفت او نیز در اشتداد و ازدیاد است؛ پس عارف حقیقی مؤمن حقیقی است.

۳- در عالم تشیع فیض کاشانی شاگرد و داماد ملاصدرا کار غزالی را تکرار کرد. او در کتابی بنام المحجة البيضاء فی التهذیب الاحیاء چنانکه از عنوان کتاب بر می‌آید کتاب احیاء علوم الدین را با حفظ تقریباً همان ابواب و مسائل با استناد به احادیث شیعی تهذیب و بقول خودش احیاء کرد.

۴- سهروردی در اینباره در کتاب تلویحات (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵، ج ۱، صص ۷۳-۷۰) روایاتی را نقل می‌کند و می‌گوید که در موقعی در مسئله علم فکر می‌کردم و این مسئله برایم سخت مشکل شده بود تا اینکه شبی در رؤیا معلم اول ارسطو را دیدم و مسئله را از او پرسیدم. او به من گفت «بنفس خود رجوع کن، مسئله برایت حل می‌شود». سپس در پاسخ سهروردی که میان فلاسفه اسلام چه کسی بمقام فهم علم حقیقی رسیده پاسخ می‌دهد هیچکس مگر صوفیه. پس کسانی را مثل با یزید بسطامی و سهل تستری که از مشایخ بزرگ صوفیه هستند بر می‌شمارد و می‌افزاید: «آنان بحق فیلسوف و حکیم هستند که در مقام علم رسمی متوقف نشده بلکه بعلم حضوری اتصالی شهودی رسیدند».

۵- اصطلاح حکمت متعالیه را قبل از ملاصدرا عرفایی مثل قیصری و حتی فلاسفه مشاء از جمله ابن سینا در فصل نهم از نمط دهم کتاب اشارات و تنبیهات (همراه با شرح طوسی، تهران ۱۴۰۳ ه. ق، ج ۳، ص ۳۳۹) بکار برده‌اند. در آنجا او در ذکر مسئله نفوس ناطقه داشتن اجرام سماویه، می‌گوید حکمت مشاء از فهم آن قاصر است: «ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر [حقاً] مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالیه» (پس) اگر آن چیزی که نوعی رأی و نظر بیانگر آن است [حق باشد]، آن آشکار نیست مگر بر راسخان در حکمت متعالیه». خواجه نصیرطوسی در شرح این عبارت گوید: «لأن حکمة المشائين حکمة بحثة صرفه و هذه و امثالها إنما يتم مع البحث و النظر بالكشف و الذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالیه بالقياس الى الأول» (زیرا حکمت مشائی حکمت بحنی صرف است و این مسئله و امثال آن با بحث و نظر توأم با کشف و ذوق به اتمام می‌رسد و حکمتی که مشتمل بر آن باشد، حکمت متعالیه است در قیاس با حکمت اول) (همانجا، ص ۴۰۱).

۶- رساله سه اصل، ملاصدرا، تصحیح دکتر سید حسین نصر، چاپ دانشگاه، تهران، ۱۳۴۰.

اما در عالم اسلام متکلمین و فلاسفه مشائی که بیشتر بر جهت استدلالی و عقلی شناخت تأکید کرده‌اند از این نوع شناخت ایمانی یا شناخت قلبی که به «کشف و شهود» نیز تعبیر می‌گردد غافل مانده‌اند. این است که بزرگان صوفیه در صدد احیاء این نوع معرفت برآمده‌اند. کتاب احیاء علوم الدین غزالی از مصادیق مساعی عرفایی است که به این کار همت ورزیده‌اند. غزالی در این کتاب چنانکه از عنوانش بر می‌آید در صدد است معنای فراموش شده علم و دانایی را در عالم اسلام دوباره احیا کند.^۳ تعریفی که او از علم می‌کند تعریفی عارفانه و صوفیانه است این تعریف را بعداً در عالم اسلام عرفای متقدم مثل مولوی، ابن عربی و قونوی و متأخرین مثل مرحوم حاج ملا سلطان محمد سلطان علیشاه در غالب کتابهای خویش مثل سعادتنامه و مجمع السعادات و تفسیر بیان السعادة متذکر شده و تصریح کرده‌اند. در حوزه‌های فلسفی نیز سهروردی دوباره به تعریف علم حقیقی که نوعی معرفت شهودی و حضوری است باز می‌گردد.^۴ و از متافیزیک این علم بنام حکمت الاشراق یاد می‌کند تا به ملاصدرا برسیم که سرآمد بقیه حکما است.

ملاصدرا در آثار خویش بخصوص بر این تعریف از علم یعنی علم و ادراک بمعنای امر شهودی و قلبی تأکید می‌ورزد. او از گونه‌ای فهم و نظر سخن می‌گوید که از آن با

شخص بعلم حقیقی راه پیدا نکند. جالب توجه است که این سه اصل، معرفت شناختی بمعنای جدید آن نیستند بلکه سه اصل سلوکی هستند که مربوط بنفس انسان می‌شوند.

ملاصدرا به این ترتیب معرفت بنفس را عین معرفت خارج می‌داند. وی در

مقدمه^۷ کتاب می‌گوید: «سه اصل است که فی الحقیقه نزد ارباب بصیرت، رؤساء شیاطین که مهلکات نفسند... و دیگر اصول و مبادی شرور... از این سه اصل منشعب می‌گردد». اصل اول «جهلست بمعرفت نفس که او حقیقت آدمیست و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد بمعرفت دلست و اکثر آدمیان از آن غافلند»^۸. اصل دوم «حب جاه و مال و میل بشهوات و لذات و سایر تمتعات نفس حیوانی که جامع همه حب دنیاست»^۹. اصل سوم «تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد و می‌نماید»^{۱۰}.

در اینجا بشرح اوصاف این علم از نظر ملاصدرا از جهات مختلف باجمال می‌پردازیم:

۱- مراد از این علم نه علم نیست که آن را فلسفه گویند،^{۱۱} از این علم فلاسفه (که مراد او مشائیان است) و متکلمین بویی نبرده‌اند^{۱۲}. لذا در صدد مذمت و انکار حکمای بحق (که مراد بزرگان صوفیه باشند) برآمده‌اند.

۲- این علم مانند علم حق به اشیاء، علمی حضوری است.^{۱۳}

۳- علم حقیقی نور است^{۱۴}. همچنانکه منکشف می‌شود بنور آفتاب صورتها که در آفاق است... همچنین بنور علم و ایمان عارفین بحق جمیع حقایق عالم منکشف می‌گردد.^{۱۵}

۴- این علم، علم نفس است^{۱۶} که «کلید همه علمها است» و «آنکه معرفت نفس ندارد، نفسش وجود ندارد»، زیرا که وجود نفس عین نور و حضور و شعور است.^{۱۷}

۵- براساس حدیث نبوی من عرف نفسه فقد عرف ربه، تذکر نفس موجب تذکر رب می‌گردد و «ذکر رب مر نفس را عین وجود نفس است»^{۱۸}. پس از این مقدمات معلوم شد که «هر که نفس خود را نداند خدای را نداند»^{۱۹}. درک حقیقت و ماهیت نفس را بنور کشف و یقین دانستن جز عارفان نصیبی نیست و فلاسفه با آنکه راجع بنفس به تفصیل سخن گفته‌اند ولی نسبت دانش آنها با دانش علمای آخرت و اهل قرآن (عرفا) مثل نسبت دانش عوام است یا متکلم.^{۲۰}

«در مقام علم حضوری تفرقه میان موجودات زائل می‌شود و همه آنها در پرتو نور علم مجتمع شده و از غیاب به حضور در می‌آیند علم چیزی جز حضور وجود بلون پرده نیست.»

۶- اکثر علما و جمهور فلاسفه چنان تصور کرده‌اند که جوهر آدمی «در همه یکی است بدون هیچگونه تفاوت» ولی این نزد ارباب بصیرت صحیح نیست. آدمیان بر حسب داشتن این علم درجات دارند. ای بسا آدمیان که به نفس حیوانی زنده‌اند و چه بسا کسی باشد همچون پیامبر که فرمود: من رانی فقد رای الحق.^{۲۱}

۷- این علم عین ایمان است. «ایمان حقیقی... کسی را حاصل آید که... بمقام نور روح رسیده باشد»^{۲۲}. مومن حقیقی آن کسی است که عارف به خداست^{۲۳} و «این ایمان عطایی نوری است که خدایتعالی از خود بر دل مؤمن می‌افکند که بدان نور هر یک از این نورهای عالم غیب را ادراک می‌کند.»

۸- تنها با این علم حقیقی است که علم حقیقی سود می‌بخشد.^{۲۴}

۹- براساس این علم، غیر از این چشم و گوش جسمانی که انسان بدان چیزها را می‌بیند و می‌شنود و «و عاریتی است و قوامش به این بدن است که در خاک می‌ریزد و می‌پوسد»، انسان دارای چشم و گوش حقیقی است که «نتیجه نور معرفت است و از لوازم حیات نشاء ثانی است»^{۲۵}. و با این چشم و گوش است که چیزها را حقیقتاً می‌بیند و می‌شنود^{۲۶}. ولی اکثر متکلمان و فلاسفه

- | | |
|------------------------|---|
| ۷- همانجا، ص ۴. | ۸- همانجا، ص ۱۳. |
| ۹- همانجا، ص ۲۸. | ۱۰- همانجا، ص ۳۲. |
| ۱۱- همانجا، ص ۶. | ۱۲- همانجا، ص ۷. |
| ۱۳- همانجا، ص ۱۴. | در اینباره بعداً توضیح بیشتری داده خواهد شد. |
| ۱۴- همانجا، ص ۶. | این نظر منشأ نظریه اشراقی معرفت (illuminatio) نزد سهروردی و حکمای قرون وسطی نیز بوده است. |
| ۱۵- همانجا، ص ۴۴. | ۱۶- همانجا، ص ۷. |
| ۱۷- همانجا، ص ۱۴. | ۱۸- همانجا، ص ۱۴. |
| ۱۹- همانجا، ص ۱۶. | ۲۰- همانجا، ص ۲۳. |
| ۲۱- همانجا، ص ۲۶ و ۲۷. | بعداً خواهیم دید که این مسئله چگونه در نظریه اتحاد عاقل به معقول نیز بتفصیل بسط داده شده و مورد نظر بوده است. |
| ۲۲- همانجا، ص ۲۶. | ۲۳- همانجا، ص ۶۸. |
| ۲۴- همانجا، ص ۲۴. | ۲۵- همانجا، ص ۳۸. |
| ۲۶- همانجا، ص ۲۹. | |

می‌خواهند بدین عقل مزخرف و با این حواس، حقیقت هستی را دریابند.^{۲۷}

۱۰- این علم از طریق حواس یا عقل حاصل نمی‌شود. حواس اگر چه بوجهی محتاج الیها هستند ولی به وجهی حجاب راهند: «حاجت نفس بدین حواس بجهت آن است که وی در اوّل کون بغایت ناقص و بالقوه است و خالی از جمع علوم است و این حواس بجای لوح مکتب طفولیت وی‌اند، زیرا که بدین‌ها نقوش و صور موجودات را ادراک می‌کند»^{۲۸}. ولی اعتماد بر حواس اضمحلال چشم و گوش و ملال طبع آورد.^{۲۹} و چه جای حواس که عقل نیز تا به نور عشق منور نگردد، راه بمطلوب اصلی نمی‌برد.^{۳۰}

از جهت ارتباط با عالم خارج، مهمترین خصوصیت این علم صوفیانه، حضوری بودن آن است که از مسائل بنیادی بحث معرفت نزد ملاصدرا است.^{۳۱} ملاصدرا بر آن است که ادراک حقیقت وجود فقط از طریق مشاهده صریح و حضور در محضر آن میسر است. چنانکه می‌گوید:

«فالعالم بها (حقیقة الوجود) إمان یكون
بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال علیها بآثارها و
لوازمها فلا تُعرف بها إلا معرفة ضعيفة»^{۳۲}

(پس علم به آن یا از طریق مشاهده حضوری است یا بواسطه استدلال کردن بر آن از طریق آثار و لوازمش ولی از طریق اخیر، فقط معرفت ضعیفی ادراک می‌شود).

یکی از اولین تقسیم‌بندی‌های علم در معارف اسلامی تقسیم آن بعلم حصولی و حضوری است. ملاصدرا در تعریف علم حضوری گوید: «گاهی شناسایی یک شیء واقعی به گونه‌ای است که هستی شناخت با هستی عینی شیء شناخته شده یکسان و یگانه است»^{۳۳} یعنی علم عین معلوم عینی است و تفاوتی در میان نیست و گاهی «بنحوی است که هستی شناخت با هستی شیء شناخته شده دو واحد متفاوت از هستی مطلق و بالاخره دو گونه از هستی می‌باشند که با یکدیگر یگانگی در وجود ندارند... که بدینگونه دانش، دانش حصولی (دریافتی) و انفعالی می‌گوییم»^{۳۴}. بدین قرار در علم حضوری معلوم نزد عالم حاضر است بدون هیچگونه واسطه‌ای.

مثال مشهوری که فلاسفه اسلام در مورد علم حضوری می‌گویند و ملاصدرا نیز ذکر کرده است، علم مجردات به ذوات خود^{۳۵} است مثل علم نفس به ذات خویش که در این حضور هیچگونه واسطه‌ای قابل تصور نیست زیرا هرگونه واسطه‌ای که فرض شود با حضور خویش برای نفس بیگانه است. از اوصاف علم حضوری

آن است که به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم نمی‌شود زیرا مقسم این دو قسم علم حصولی است.^{۳۶} بهمین دلیل نه می‌توان آن را بدیهی خواند و نه کسبی زیرا دو صفت بدیهی و کسبی بودن از صفات تصور و تصدیق هستند.

صدق و کذب و شک و تردید نیز در علم حضوری جا ندارد؛ زیرا اینها اموری هستند که تنها در مورد علم حصولی می‌توانند مصداق پیداکنند. چراکه در آنجا است که باید ادراک با مدرک مطابقت داشته باشد. زیرا بنا بر تعریف مرسوم حقیقت که از ارسطو آغاز شده^{۳۷} و در فلسفه اسلامی نیز راه یافته و مقبول افتاده و بنام نظریه مطابقت (correspondence) است، حقیقت عبارتست از مطابقت صورت علمی اشیاء (idea) با واقع و بنابراین حقیقت بمعنای مطابقت ذهن با عین (adequatio intellectus et rei) تعریف می‌شود در حالیکه در علم حضوری معلوم با واقعیت عینی خود نزد عالم حاضر است و لذا هیچگونه مطابقتی انجام نمی‌پذیرد.

از دیگر اوصاف علم حضوری آن است که علم حضوری از آنجا که بیرون از تقسیم علم به تصور و تصدیق است، در دایره فکر و استدلال نظری هم نمی‌گنجد.

عرفا علم حضوری را مقرون با کشف و شهود عرفانی می‌دانند. سالکی که مراحل سلوک را طی کرده و به مقام فنا

۲۷- همانجا، ص ۵۴

۲۸- همانجا، ص ۵۶

۲۹- همانجا، ص ۵۷

۳۰- همانجا، ص ۵۸

۳۱- در خصوص علم حضوری و تاریخچه آن در زبان انگلیسی رجوع کنید به کتاب مهم: Hairy Yazdi, Mehdi, Knowledge by Presence, Tehran, 1982.

۳۲- الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، صدرالدین شیرازی، بیروت، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳

۳۳- تصور و تصدیق، ملاصدرا، ترجمه و شرح فارسی با عنوان آگاهی و گواهی، دکتر مهدی حائری یزدی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۷، ص ۴.

۳۴- همانجا، ص ۵

۳۵- همانجا، ص ۴

۳۶- ملاصدرا در رساله تصور و تصدیق پس از اینکه علم حصولی را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌کند، به شرح و تفصیل علم حصولی از این حیث می‌پردازد.

۳۷- نزد متفکران یونانیان باستان قبل از ارسطو نیز حقیقت ناظر به علم حصولی نبود و در ساحت علم حضوری به هستی معنی می‌شد. لذا کلمه یونانی حقیقت (alertheia) در اصل بمعنای نامستوری و کشف المحجوب است. نزد آنان بیرون آمدن هستی از پوشیدگی و پرده، حقیقت (aletheia) است. انسان در این مقام در محضر هستی است نه در مقام حصول آن. در اینجا علاقه ملاصدرا به فیلسوفان قبل از ارسطو و تجلیل وی از آنها خصوصاً در رساله الحدوث بعنوان صاحبان معرفت حقیقی قابل توجه است.

در حق و اصل گشته باب حضور کامل بروی گشوده می‌شود. معمولاً فلاسفه مغرب زمین به علم حضوری کمتر پرداخته‌اند. گرچه متفکران یونان باستان مثل پارمیندس که معرفت‌شناسی آنها عین وجودشناسی است و از ساحت وجود به معرفت و حقیقت می‌نگرند، علم مورد نظرشان به تعبیر فلاسفه اسلامی نحوی علم حضوری است و این امر به طریقی دیگر نزد بعضی از فلاسفه قرون وسطی نیز صادق است، ولی به دلیل غلبه علم حصولی در تاریخ فلسفه غرب بخصوص در بیان فلاسفه جدید حتی گاه علم نفس را به خود که فلاسفه اسلامی تقریباً بالاتفاق حضوری می‌دانند، از اقسام علم حضوری دانسته‌اند. اما حکمای اسلامی درباره این دو علم و تفاوت میان آن‌دو سخن بسیار گفته‌اند.

فلاسفه مشاء با تعریفی که از علم می‌کردند و آن را حصولی صرف می‌دانستند بعلم حضوری تعلقی نشان ندادند ولی فلاسفه اشراق بنابر سائقه عرفانی خویش علم حضوری را در فلسفه طرح کردند. شیخ اشراق هر چند فصلی را بطور مستقل برای این مطلب باز نکرد ولی محور معرفت‌شناسی او علم حضوری انسان و بتعبیر دقیق‌تر خودش «علم حضوری اشراقی»^{۳۸} است. چنانکه می‌گوید: «تعقل [یا علم] همان حضور شیء برای ذات مجرد از ماده است یا عبارت دیگر، می‌توان گفت عدم غیبت شیء برای آن [ذات مجرد از ماده] می‌باشد و این تعریف اتمی است چرا که هم شامل ادراک ذات است و هم ادراک غیر»^{۳۹}. بنابر اصول فلسفه سهروردی در باب نور و ظلمت، علم و ادراک از سنخ نور است. او ادراک را ظهور شیء و ظهور را نیز معادل نوریت می‌داند لذا نظریه مشهور تجرد (abstraction) مشائین را رد می‌کند و می‌گوید آن چیزیکه ملاک ادراک است نوریت است نه تجرد از ماده.^{۴۰} ملاصدرا نیز با توجه به آراء مشائین و اشراقیون و با اصالت دادن به علم عرفانی سعی کرد از جوانب مختلف وارد مسئله شود و نهایتاً اصالت را بعلم حضوری دهد. او در اسفار^{۴۱} تصریح می‌کند که قول به اینکه علم عبارتست از صورت منطبقه نزد عاقل مردود است. دیگر اقوال را نیز که حاکی از حصولی بودن علم باشد، رد می‌کند و به اینجا می‌رسد که علم یک نوع «وجود» است.

این خصوصیت مهم دیگر علم نزد ملاصدرا است که یک نوع وجود است نه ماهیت و آن عبارتست از وجود ذهنی. او در اینباره می‌گوید:

«قد اتفقت السنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهرين على انّ للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من

الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبر عنه بالوجود ذهنی»^{۴۲}.

«حکما بجز گروه اندکی از ظاهربینان بر این امر هم‌زیانند که اشیاء بجز اینگونه وجود آشکار و ظهوری که برای همه مردم واضح است، وجود یا ظهور دیگری نیز دارند که از آن بوجود ذهنی تعبیر می‌شود».

مسئله وجود ذهنی از مسائلی است که مستقیماً از جانب عرفا به ملاصدرا رسیده و بنابر دو نظر مشهور وی در باب اصالت وجود و وحدت وجود شرح و تفصیل داده شده است. به نظر عرفا وجود، حقیقت واحدی است دارای مراتب و تنزلات. اعیان ثابت موجودات که از لوازم اسماء و صفات الهی است دارای وجودات مختلفی از مرتبه علمی الهی تا مرحله وجود مثالی و بالاخره وجود خارجی و حسی و مرحله‌ای هم وجود ذهنی است. هر یک از این مراتب ظهور و تجلی حقیقت واحدی می‌باشد که عرفا از آن به «حضرت» تعبیر کرده‌اند و تعداد حضرات را بتفاوت و غالباً پنج حضرت یعنی «حضرات خمس» نام برده‌اند. هر موجودی در هر نشأت و عالمی متناسب با آن عالم، ظهور و وجودی دارد، در عالم ذهن و نفس نیز موجود است. پس خود ذهن و نفس هم مرتبه و نشأه‌ای از وجود است.^{۴۳} علم و ادراک نیز در همان مرتبه بلکه عین آن مرتبه است پس عالم و معلوم و علم بشرحی که بعداً نیز خواهیم دید متحد می‌باشند.

چنانکه مشاهده می‌شود منشأ اختلاف آراء در مورد دو علم حضوری و حصولی بتجوی که ملاصدرا نیز به آن توجه کرده این است که چه چیزی مورد تعلق علم انسان یعنی معلوم وی واقع می‌شود ماهیت یا وجود. اگر ماهیت باشد آن علم حصولی خوانده شده ولی اگر وجود باشد آن علم حضوری است. عبارت دیگر می‌توان گفت هر جا که معلوم انسان ماهیت باشد علم وی، علم حصولی محسوب می‌شود ولی آنجا که معلوم آدمی چیزی جز

۳۸- کتاب المشارح و المطارحات، سهروردی، مجموعه مصنفات، به تصحیح هانری کربن، ج ۱، ص ۴۸۵.

۳۹- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، تلویحات، ص ۷۲.

۴۰- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۴.

۴۱- اسفار، ج ۳، ص ۲۸۸.

۴۲- اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳.

۴۳- در خصوص نظر عرفا درباره وجود ذهنی و وجود عینی

موجودات و حضرات خمس، ابن عربی و عرفای حوزه وی بحث‌های مفصّلی کرده‌اند، یکی از بهترین آنها مقدمه شرح فصوص الحکم، محمد قیصری، بکوشش استاد آشتیانی، تهران ۱۳۷۵، صص ۶۷-۶۶ و ۹۳-۸۹ است.

وجود نباشد علم وی نیز علم حضوری خواهد بود. ملاصدرا در اینباره در اسفار در فصل وجود ذهنی ابتدا هم‌داستان با فلاسفه مشاء که علم و ادراک را از سنخ ماهیت و یک کیف نفسانی می‌دانند، بتناسب با بحث حقیقت علم را تا مرحله یک ماهیت عرضی یعنی بمقوله کیف تنزل می‌دهد ولی نظر اصلی و اعتقاد راسخ خویش را در اسفار در جایی که مبحث علم را مستقلاً مطرح ساخته عنوان کرده و همان را بسط می‌دهد. او معتقد است که حقیقت علم چیزی جز هستی نیست و می‌گوید:^{۴۴}

«العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرد عن المادّة و لا اضافة بل وجوداً و لا كلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوه و لا كلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً».

(علم امری سلبی مانند تجرّد از ماده نیست چنانکه امری اضافی هم نیست بلکه امری وجودی است. آنهم نه هر وجودی بلکه وجود بالفعل نه وجود بالقوه، آنهم نه هر وجود بالفعل، بلکه وجود بالفعل خالص غیر آمیخته بعدم و علم هر اندازه که از آمیخته بودن به نیستی و عدم، پاک و پیراسته باشد بهمان اندازه علم‌تر است.) چنانکه در این عبارت مشاهده می‌شود ملاصدرا حقیقت علم را نه یک امر سلبی بمعنای پاک بودن از ماده و نه یک امر اضافی

می‌داند. برای او حقیقت علم حضور همه هویت معلوم نزد عالم است. و حتی از فحوای سخنان ملاصدرا می‌توان چنین استنتاج کرد که علم حصولی نیز سرانجام بعلم حضوری باز می‌گردد بعبارت دیگر وی قائل است که اگر علم حضوری وجود نداشته باشد علم حصولی نیز به هیچوجه اعتبار نخواهد داشت. حصول تابع حضور است. این قولی است که شارحان ملاصدرا بخصوص شارح اخیر وی مرحوم علامه طباطبایی به آن تصریح کرده‌اند. علامه طباطبایی می‌گوید:

«علم حصولی، اعتباری عقلی است که عقل ناگزیر از آن است و مأخوذ از معلوم حضوری است»^{۴۵}.

بنابراین نظر، علم حصولی چیزی است که پیوسته از یک معلوم حضوری که نزد مدرک حاضر است، اخذ می‌شود.

پس از این که عالم هستی آن معلوم را بطریقی حضوری دریافت آنگاه بدنیاال درک ماهیت آن و آثار خارجش برمی‌آید. و این در حقیقت از خواص نفس آدمی است که می‌تواند علم حضوری را بعلم حصولی تبدیل کند.

اما جهان هستی، جهان تفرقه موجودات است که هر جزء آن از جزء دیگر غایب و پنهان است. پس چگونه موجوداتی که هر یک از خود و از دیگری غایب است، می‌تواند نزد انسان حضور یابد. در نگرش عرفا و بشیع آنها ملاصدرا در قریبی که میان علم حضوری و هستی پیدا می‌شود و وجود مساوق علم است، - و پیوند کلمات عربی وجود (هستی) و وجد (یافتن، ادراک) نیز دلالت بر آن دارد - در مقام علم حضوری تفرقه میان موجودات زائل می‌شود و همه آنها در پرتو نور علم مجتمع شده و از غیاب بحضور در می‌آیند علم چیزی جز حضور وجود بدون پرده نیست «و العلم ليس إلا حضور الوجود بلا غشاوة»^{۴۶} اینکه ملاصدرا در

اصطلاحات فلسفی خویش موجود خارجی را «معلوم بالعرض» و آنچه از موجود خارجی ادراک می‌شود را نیز «معلوم بالذات» نامیده حاکی از نشان دادن همین نسبت ذاتی میان علم و وجود است. در اینجا فاصله میان ذهن و عین رفع می‌شود.

اما اینک حقیقت علم چیست براساس آنچه تاکنون گفته شد ملاصدرا به اینجا می‌رسد که «يكون العلم من الحقائق التي إتيها عين ماهيتها». «علم از آنگونه حقایق است که هستی (انیت) و

هویت آن عین ماهیت آن است»^{۴۷}. چنانکه در باب وجود نیز پاسخ پرسش چیستی آن، چیزی جز هستی نمی‌باشد. در باب علم و ادراک نیز وقتی از چیستی علم پرسش شود پاسخ آن چیزی جز هستی علم نخواهد بود. برای اینگونه حقایق که وجود و ماهیتشان یک چیز است، تعریف منطقی امکانپذیر نمی‌باشد. «كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم». «همه موجودات بوسیله علم نزد عقل ظاهر می‌شوند

ملاصدرا در پی اثبات علم حضوری و با نشان دادن اینکه علم، ماهیت یا عرض یا کیف نفسانی نیست و بلکه وجود است، بنظریه دیگری در معرفت‌شناسی خویش می‌رسد و آن نظریه مشهور اتحاد عاقل و معقول است.

۴۴- اسفار، ج ۳، ص ۲۹۷.

۴۵- علامه طباطبائی، نهاية الحکمه، قم، دارالتبلیغ اسلامی، ص ۲۱۱.

۴۶- کتاب المشاعر، ملاصدرا، با ترجمه فارسی عمادالدوله، به تصحیح هنری کرین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳: ص ۵۰.

۴۷- اسفار، ج ۳، ص ۲۷۸.

پس چگونه علم بواسطه چیز دیگری غیر علم ظاهر شود.^{۴۸} حقیقت علم همانند حقیقت هستی چیزی جز نور و حضور نمی‌باشد. نور حضور همواره با وجود مساوق و مرادف بشمار می‌آید.

از اینروست که در تقسیم‌بندی مسائل فلسفی ملاصدرا مسئله علم را نه تنها در مبحث وجود طرح کرده بلکه آن را از جمله نخستین تقسیم‌های وجود دانسته و بحث و بررسی درباره آنها را در زمره مسائل فلسفه اولی قرار داده است. وی علم و عالم و معلوم را از عوارض ذاتی وجود بشمار آورده و می‌گوید: «انّ من عوارض الموجود بما هو موجود من غیر ان یتحتاج الی ان یتصور نوعاً متخصص الاستعداد طبیعیاً او تعلیمیاً هو کونه عالماً او علماً او معلوماً»^{۴۹}

«از عوارض موجود بما هو موجود بی آنکه احتیاج باشد که نوعی شود دارای خصوصیت استعداد طبیعی یا تعلیمی، این است که عالم، علم یا معلوم باشد». اما اگر بنظر ملاصدرا مسئله علم جزو مسائل وجود باشد و حقیقت وجود هم جز از طریق علم حضوری و مشاهده صریح به هیچوجه قابل درک نباشد، مادام که انسان خود را نیابد و از واقعیت حضور خویش برای خویش آگاه نگردد معنی علم حضوری را درک نخواهد کرد. اینجاست که وجودشناسی و علم‌شناسی و خودشناسی نزد ملاصدرا قرین هم می‌گردند.

ملاصدرا نیز مانند دیگر عرفای و الامقام عرفان نفس را منشاء همه حکمت‌ها می‌داند و حدیث معروف منقول از پیامبر: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را شاهد صدق مدّعی خویش می‌گیرد. همین لطیفه را مشایخ بزرگ صوفیه حقیقت علم شناخته و پیروان را دستور به آن می‌دادند. مقصود نهایی از سلوک الی الله عرفان حق است که همان عرفان هستی است. درک حضور خویش بر خویش است. هنگامی که انسان خود را می‌یابد به حقیقت هستی دست یافته است. انسان در افق وجود خویش هستی را مشاهده می‌نماید. و بدون معرفت نفس و حضور خویش برای خویش بهیچوجه از نور علم و حضور سخن نمی‌توان گفت.

این همان شهود عرفانی است. وقتی عارف سخن از شهود حقیقت می‌گوید آن را همراه با کشف هستی - بتعبیر یونانیان باستان *aletheia* - و علم حضوری می‌داند ولی فلاسفه منشاء که علم حصولی را ملاک علم حقیقی و حقیقت را نیز بنابر نظریه مطابقت، صدق احکام و قضا یا می‌دانند غافل از این معنا هستند.

ملاصدرا در پی اثبات علم حضوری و با نشان دادن

اینکه علم، ماهیت یا عرض یا کیف نفسانی نیست و بلکه وجود است، بنظریه دیگری در معرفت‌شناسی خویش می‌رسد و آن نظریه مشهور اتحاد عاقل و معقول است. وی این نظریه را بنام اتحاد عاقل و معقول خوانده و بعد از او هم بهمین نام مشهور شده است ولی خود وی در چندین جا از آثارش اشاره می‌کند که مرادش صرفاً اتحاد عاقل و معقول نیست بلکه اتحاد مُدرک به مدرک است مطلقاً. خواه مدرک قوه عاقله باشد و خواه حاسه و خواه قوای دیگر. چنانکه در رساله مشاعر پس از اقامه برهان در اثبات اتحاد عاقل به معقول می‌افزاید: «وهذا البرهان جار فی سائر الادراکات الوهمیه و الخیالیه و الحسیه»^{۵۰} (این برهان در سایر ادراکات وهمیه و خیالیه و حسیه نیز جاری است). نهایت حضوری بودن علم آن است که عالم و معلوم در مقام علم یکی شوند و این از اوصاف اصلی علم عرفانی است که صوفیه معتقدند علم حقیقی چنین است. ملاصدرا در چندین جا از آثار خویش بطرح و بررسی و مبرهن ساختن این نظر پرداخته است. از آنجمله در رساله مشاعر پس از آن که اثبات می‌کند که خداوند ذات خود و اشیاء را بواسطه ذات خود تعقل می‌کند بطرح مسئله اتحاد عاقل و معقول در مورد انسان می‌پردازد و بیهانی که بنام «برهان تضایف» مشهور شده است، آن را اثبات می‌کند.^{۵۱} بنابراین برهان عاقل و معقول دو امر اضافی و بعبارت دیگر متضایفین هستند. یک چیز است که وقتی فعلیت پیدا کند هم عاقل است و هم معقول. هرگاه عاقل، بالفعل عاقل باشد معقول آنهم بالفعل معقول خواهد بود. تضایف برابری و در یک مرتبه بودن دو طرف اضافه را اقتضاء می‌کند.

ملاصدرا به مسئله اتحاد عاقل و معقول خود خیلی می‌نازد و می‌بالد و در کتاب اسفار^{۵۲} می‌گوید که این مسئله از دشوارترین و پیچیده‌ترین مسائل حکمی است که برای هیچیک از فلاسفه اسلامی از ابن سینا تا سهروردی و خواجه نصیرطوسی تاکنون روشن و مشخص نشده است و خود او پس از استغاثه و استمداد بدرگاه الهی ملهم به دانستن این قضیه شد و در رساله مشاعر^{۵۳} خاطر نشان می‌کند که برهان در اثبات این مسئله از جانب خدا به او افاضه شده است.

۴۸- همانجا.

۴۹- همانجا.

۵۰- المشاعر، ص ۵۲.

۵۱- این برهان را ملاصدرا در اسفار، ج ۳، ص ۳۱۶-۳۱۳ نیز

آورده است.

۵۲- جلد سوم، صص ۳۱۲-۳۱۳.

۵۳- مشاعر، ص ۵۱.

فیلسوفان مشائی مثل ابن سینا چنین قولی را قبول نداشتند^{۵۴} و ملاصدرا می‌گوید هیچیک از علمای اهل بحث و استدلال بتحقیق این مطلب نرسیده‌اند. خود او با استفاده از آراء عرفانی^{۵۵} خویش به این نظر رسیده است. بنظر ابن سینا علم، کیف نفسانی است و علم نفس بغير خود که علمی حصولی است از قبیل عروض عرض است بر موضوع خود. عرض با موضوع متحد نمی‌شود بلکه یک نوع انضمام میان عرض و موضوع پیدا می‌شود و رابطه حاصله رابطه حلولی و قیامی است. ولی ملاصدرا در اسفار در ضمن بیان این قاعده که نفس در وحدتش همه قوا است تصریح می‌کند که قیام صور نفسانیه بنفس از قبیل قیام فعل به فاعل است نه قیام عرض به موضوع. همان نسبتی که میان خدا و مخلوقات است میان نفس و ادراکات خویش است.^{۵۶} نفس در عین وحدت خویش دارای شئون متکثر متفاوت است که همه مستند به او هستند. وقتی نفس تعقل می‌کند چنین نیست که دارای معلوم شود بلکه او می‌شود. رابطه مدرک با مدرک رابطه اتحادی است. این دو یکی هستند مثل اینکه بگوئیم نطفه انسان شد و این تفاوت دارد با قول به اینکه جسم سفید شد. نفس وقتی به اشیاء علم پیدا می‌کند در حقیقت از حالتی بحالت دیگر متحول می‌گردد یعنی با علم خودش متحد می‌شود. اما نفس بنابر حرکت جوهری ملاصدرا حرکت استکمالی و اشتداد وجودی دارد. جمهور فلاسفه قبل از ملاصدرا اختلاف نفوس انسانها از عالیترین تا جاهلترین را باعراض می‌دانستند و می‌گفتند در جوهر انسانیت تحولی ایجاد نمی‌شود ولی ملاصدرا بتبع عرفا معتقد است که نفس مراتبی دارد که مطابق درجات علم و معرفت انسان در تکامل است.^{۵۷}

ملاصدرا معمولاً اتحاد عاقل به معقول را نظیر علم خدا به مخلوقات می‌داند و از آن استفاده می‌کند.^{۵۸} با چنین علمی انسان عالم می‌تواند تشبیه به خدا کند زیرا بنظر عرفا تشبیه به حقیقتی وقتی حاصل می‌شود که علم شخص شهودی و حضوری باشد نه صوری و حصولی. به عبارت آخری وقتی تشبیه حاصل می‌شود که علم عین معلوم باشد نه غیر معلوم و این وقتی است که شخص متحد با معلوم شود و معرفت و وجود یکی گردد. همانطور که علم حقیقتی صورت زایده نیست و عین معلوم است.

بر این اساس ملاصدرا ماحصل حکمت عرفانی خویش را نیز چنین تعریف می‌کند که *الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم عینی*^{۵۹}. انسان با علم به حقیقت اشیاء عالمی می‌گردد مشابه با عالم خارجی البته

این مشابهت بمعنای مماثلت است نه بمعنای نقش و حکایت. در اینجا تفرقه بین ذهن و عین منتفی می‌شود. و هستی آینه انسان نما و انسان آئینه هستی نما و هر دو آینه حق نما می‌گردند و معرفت‌شناسی و وجودشناسی و خداشناسی یکی می‌گردند. اما در اسفار اربعه سلوک این در سفر اول سالک یعنی *سفر من الخلق الى الحق* بدست می‌آید سفر دیگری نیز هست که کاملتر از سفر اول است. در سفر اخیر^{۶۰} یعنی *سفر من الحق الى الخلق*، حق آئینه انسان نما و جهان نما می‌شود.

أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. □

۵۴- بعضی از شارحان ملاصدرا به این نتیجه رسیده‌اند که ابن سینا با وجود انکار صریح این نظر در نمط هفتم اشارات و تنبیهات، در مقاله نهم الهیات شفا و در کتاب مبدأ و معاد و همچنین در نجات در فصل «فی معاد الانفس الانسانیة» بنحوی قائل به اتحاد عاقل و معقول است. (دروس اتحاد عاقل به معقول، استاد حسن‌زاده آملی، تهران، ۱۴۰۴ قمری، صص ۲۲-۱۸). البته خود ملاصدرا نیز پس از اینکه در اسفار (ج ۳، ۳۳۳-۳۳۴) استدلالهای ابن سینا را در نفی اتحاد عاقل و معقول بررسی و آنها را نقض می‌کند، سرانجام به این نکته اشاره می‌کند که ابن سینا در کتاب مبدأ و معاد این مطلب (اتحاد عاقل و معقول) را بنحوی تقریر و مبرهن کرده است.

۵۵- درباره سوابق عرفانی ابن بحث شارحان ملاصدرا معمولاً بطرح آن در آثار عرفانی مثل فتوحات مکیه، ابن عربی؛ نفحات و نصوص، صدرالدین قونوی، مصباح الانس، حمزه فناری؛ تمهید القواعد ابن ترکه اشاره می‌کنند. حاج ملاهادی سبزواری دو بیت مشهور مثنوی (دفتر دوم، تصحیح نیکلسون، شماره‌های ۸-۲۷۷) ای برادر تو همه اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر گل است اندیشه تو گلشنی

و بود خاری تو هیمه گلخنی

را نیز قول بنظریه اتحاد عاقل و معقول می‌داند و در تفسیر این دو بیت اجمالی از این نظر را شرح می‌دهد (شرح مثنوی، حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۴۱).

۵۶- اسفار، ج ۸، ص ۲۲۳.

۵۷- اسفار، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۲۱.

۵۸- در رساله مشاعر (ص ۵۲-۴۸) نیز ملاصدرا ابتدا نشان می‌دهد که واجب الوجود مرجع همه اشیاء و همه امور است و سپس به اینجا می‌رسد که واجب الوجود ذات خویش را تعقل می‌کند و همه چیز را بواسطه دانش تعقل می‌کند و سپس بطرح و اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد.

۵۹- این معنا از حکمت، معنایی است که متضمن قبول سیر و سلوک در حصول معرفت است. ملاصدرا این حکمت را حکمت حقیقی می‌داند و در عمده آثار خویش ملزم آن است و به آن اشاره می‌کند از جمله در اسفار (ج ۲، ص ۱۸).

۶۰- ملاصدرا در رساله سه اصل (ص ۱۰۵) میان این دو سفر از حیث آینه بودن خلق برای حق یا حق برای خلق فرق می‌گذارد.