

نقد و بررسی کتاب علم حضوری

شهناز شایانفر



تألیف محمدفنائی اشکوری،
انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷

کتاب علم حضوری، در سه بخش با عناوین علم حضوری، اقسام و احکام آن؛ علم حضوری و معرفت‌شناسی؛ علم حضوری و مابعدالطبیعه و در ده فصل تدوین شده است. مؤلف محترم این اثر پس از گزارش اجمالی یا تفصیلی در هر مبحث به ارزیابی و نقد دیدگاه‌های گوناگون می‌پردازد؛ ارزیابی و نقد مذکور از نقاط قوت این اثر به شمار می‌رود. گفتنی است در برخی موارد نیز تفسیرهای متعدد برای یک مطلب ارائه می‌شود. مقاله حاضر نیز درصدد ارائه برخی نکات روشی و محتوایی در خصوص این کتاب می‌باشد.

۱. کتاب حاضر به عنوان معجونی از رهیافت‌ها و شبکه زبانی متفاوت

مسأله محور نبودن کتاب حاضر و استفاده از فلسفه‌های مختلف از جمله: فلسفه سینیوی، اشراقی و صدرایی بدون تفکیک مرزهای آن سبب شده در این اثر با شبکه زبانی نامناسب و غیرموجهی روبه‌رو شویم؛ چنان‌که رهیافت و شبکه زبانی در این اثر به ویژه در بخش مقایسه بین علم حصولی و علم حضوری، یکنواخت نیست؛ گاهی درباره علم حضوری با رهیافت وجودی و شبکه زبانی صدرایی سخن می‌راند و بلافاصله با رهیافت ماهوی و شبکه زبانی سینیوی، علم حصولی را طرح می‌کند، عدم هماهنگی در این بخش اساساً مقایسه و نتیجه‌گیری را مختل می‌کند. برای نمونه در صفحه ۱۴۹ آمده: علم حضوری عین وجود است و تحت مقوله‌ای نیست (رهیافت وجودی)؛ علم حصولی، کیف نفسانی است؛ در علم حصولی، تجرید و انتزاع است؛ حصول علم حصولی از طریق انطباق صورت است (رهیافت ماهوی و شبکه زبانی سینیوی و بر مبنای رهیافت وجودی و شبکه زبانی صدرایی مطالب این چنین طرح خواهد شد: علم حصولی نیز وجود محسوس و متخیل انشاء شده است که ماهیتی او را همراهی می‌کند؛ در علم حصولی، انشاء و مثول مطرح است و حصول

آن به انطباق صورت
نیست؛ به دیگر سخن،
در شبکه زبانی سینوی، تجرید
و انتزاع و در شبکه زبانی صدرایی،
انشاء و مثل مطرح است).

۲. تمایز بین مقام کشف و داوری

در صفحه ۱۰۳ و ۱۰۲ کتاب آمده است: «همان طور که برخی فلاسفه

علم مانند هانس رایشنباخ بین مقام کشف و مقام داوری در علوم تجربی تمایز قائل شده، علمی بودن را به تجربه پذیر بودن در مقام داوری منوط دانسته است، بدون اینکه در مقام کشف محدودیتی قائل باشد. در فلسفه نیز تفکیک و تمایز بین مقام کشف و داوری ناگزیر است. ملاک فلسفی بودن یک سخن این است که بتوان با برهان عقلی درباره اش داوری کرد. انگیزه انتقال و راهبرد به آن مطلب هر چه که باشد اهمیتی ندارد و پس از اقامه برهان به فراموشی سپرده شده و مدعا بر برهان متکی خواهد بود.» بنابر نظریه تمایز، مقام کشف و داوری در فلسفه به اموری غیر از برهان همچون: الهام، قرآن، روایات، حدس و شهود در مقام کشف قرار می گیرند و صرفاً برهان در مقام داوری واقع می شود. در حالی که قرآن و کشف در فلسفه به ویژه، حکمت متعالیه نه در قبال برهان بی اهمیت اند و نه پس از اقامه برهان به فراموشی سپرده می شوند، بلکه برخی مطالب برهانی با مباحث قرآنی و شهودی تثبیت شده و فیلسوف به مدد قرآن و شهود با زوایای دیگر یک مسأله فلسفی، لوازم و فروع آن آشنا می شود و اساساً قرآن به عنوان ملاک و معیار ارزیابی صحت و سقم مسائل کلان فلسفی مطرح هستند، در حالی که نظریه تمایز کشف و داوری چنین امری را بر نمی تابد. بنابر آنکه در آن کشف اساساً به عنوان میزان مطرح نیست. یک فیلسوف یا عالم تجربی بنا بر نظریه مذکور نمی تواند بگوید چون من این چنین حدس زدم این مطلب درست است و مطلب مقابل آن نادرست، زیرا کشف در داوری اهمیتی جز مدخل و عامل انتقال نیست. در حالی که به حسب مقام واقع، فیلسوفی چون ملاحظه را، بر اساس تعالیم شریعت و قرآن، عالم را حادث زمانی دانسته و با اعلام ناخرسندی خویش از تفاسیر حکیمان و متکلمان در باب قدم یا حدوث ذاتی عالم، تمام توان فلسفی خویش را به کار می گیرد تا بر پایه مبانی فلسفی خویش، حدوث زمانی را اثبات کند (رساله فی الحدوث، ص ۸ - ۲۴). و رساله فی الحدوث، محصول این تلاش است.

افزون بر آن، گفته مذکور مبتنی بر پیش فرض نامسلمی و آن حصرگرایی روشی در فلسفه است. و اینکه روش فلسفه، منحصر در برهان است، در حالی که حداقل در حکمت متعالیه، تنوع روشی مطرح است نه

حصر گرایسی
روشی.
ملاک فلسفی
بودن یک مسأله صرفاً برهان
نیست، بلکه برهان در کنار کشف
چهره فلسفی مسائل را ترسیم می‌کند.

۳. ارتباط معرفت رب با مراتب عالیه خودشناسی (ص ۱۱۱ - ۱۱۲)

اذعان مؤلف به مراتب خودشناسی معقول و مقبول است اما نباید از مراتب معرفت رب و تناسب آن با مراتب معرفت نفس غفلت نمود، به این بیان که سطوح پایین معرفت نفس تلازم معرفتی با مرتبه نازل‌تر معرفت رب دارد. و مراتب عالی معرفت رب، مراتب عالی معرفت نفس را می‌طلبد. و دقیقاً به همین دلیل است که به عنوان نمونه ابن عربی ارتباط خودشناسی و خداشناسی را در چهار سطح معرفت آفاقی، معرفت انفسی، معرفت بالتجلی و معرفت حقانی تفسیر و تبیین می‌نماید و به همین سبب ابن عربی و حکیم صدرالدین شیرازی، تقریرهای متفاوت و متنوعی از ارتباط خودشناسی و خداشناسی به دست می‌دهند؛ گفتنی است در یکی از آن تقریرات با عنوان «تقریر احدیت» نه تنها معرفت رب با مراتب نازل خودشناسی مرتبط است بلکه تلازم معرفتی مذکور را مختص انسان ندانسته و اعلام می‌دارد هر موجودی حق تعالی را از طریق خودش می‌شناسد. (ارتباط خودشناسی و خداشناسی، ص ۸۷ - ۱۰۰).

۴. تذکر یک نکته در باب تقسیم حمل به دو گونه اولی و شایع

مؤلف محترم در صفحه ۱۴۴ کتاب می‌نویسد: «نزاع در مسأله تعدد مقوله علم و معلوم یا معمای بزرگ وجود ذهنی که قرن‌ها آوردگاه نبرد آراء متضارب و عرصه صف‌آرایی فلاسفه بود پیکاری است در سرزمین علم حصولی... تا اینکه ناگهان برق شمشیر صدرالمتألهین درخشید و با دو نیم کردن حمل، همه را از میدان به‌در کرده خود یکه‌تاز میدان و میدان‌دار عرصه گردید.»

حمل اولی و شایع را نباید از ابتکارات ملاحظه‌درا دانست، چنان‌که پیش از صدرالمتألهین، استاد ایشان جناب میرداماد در الصراط‌المستقیم به تفصیل بحث حمل اولی و شایع را مطرح می‌کند و مثال‌هایی در این زمینه ذکر می‌نمایند: «... و لم اهل حیثیتی الحملین الذاتی و العرضی و لم يحصل أن شیئاً لایسلب عن نفسه و کل مفهوم یحمل علی نفسه بالحمل الاولی الذاتی إلا أن طائفه من المفهومات تحمل علی أنفسها

بالحمل العرضی ایضا کالموجود المطلق و الممكن العام و المفهوم و الکلی و أمثالها و طائفه منها لا تحمل علی أنفسها ذلك الحمل، بل الحمل الاولی فقط کالجزئی و الا مفهوم و الالامکن و عدم العدم و اشباهها و لذلك اعتبر فی وحدات التناقض وحده الحمل ایضا... (الصراط المستقیم، ص ۳۴).

۵. تمایز مفهومی و ذهنی وجود و ماهیت

در صفحه ۲۱۶ آمده: تمایز وجود و ماهیت، امری تحلیلی و فقط مربوط به ذهن و عالم مفاهیم است. آنچه مؤلف محترم بدان اشاره دارند تمایزی مفهومی و منطقی است که جایگاه آن در مباحث منطقی است. و بنا بر چنین تمایزی هر مفهومی غیر از مفهوم دیگر است. و این حکم اختصاص به وجود و ماهیت ندارد. اما باید توجه داشت که افزون بر تمایز منطقی، ما تمایزی با عنوان تمایز متافیزیکی داریم، که بر اساس آن در خارج از ذهن ما، وجود اصیل و مقدم بر ماهیت است (رک: اسفار، ج ۲، ص ۲۹۸). شایان ذکر است که بحث تمایز وجود و ماهیت در فلسفه ماصدرا دو بار طرح می‌شود، یکی قبل از اصالت وجود و به عنوان یکی از مقدمات آن و دیگری پس از اصالت وجود؛ تمایز وجود و ماهیت قبل از طرح اصالت وجود، تمایز منطقی و تمایز آن دو پس از مبحث اصالت وجود، تمایزی متافیزیکی است.

۶. تذوت اشیا به ماهیت

در صفحه ۲۱۷ این اثر ذکر شده: «با حذف ماهیت، تذوت اشیا و کثرات نادیده گرفته می‌شوند.» با توجه به سیاق سخن مؤلف، مراد از ماهیت، حقیقت شیء نیست، بلکه ماهیت به معنای مقوله و مایقال فی جواب ماهو است. و بنا بر اصالت وجود، آنچه ذات اشیا را تأمین می‌کند، وجود است نه ماهیت. چنان که ماصدرا در ضمن یکی از مقدمات برهان اثبات وجود خدا می‌نویسد: و ثبت ذات الشیء هی وجوده و ان المهبیات امور کلیه اعتباریه منتزعه من انحاء الوجودات (تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۶۳-۶۴). البته انکار دلیل مؤلف محترم به منزله پذیرش حذف ماهیت در خارج نیست بلکه باید گفت ماهیت به دلایل دیگر باید در خارج باشد و حذف نشود:

۱. ماهیت به عنوان ضامن احکام و حدود شرعی: با حذف ماهیت، بسیاری از احکام شرعی بی‌وجه گشته و دیگر نمی‌توان از سعادت و شقاوت انسان خاص، پاکیزگی و نجاست شیء خاص و... سخن گفت.

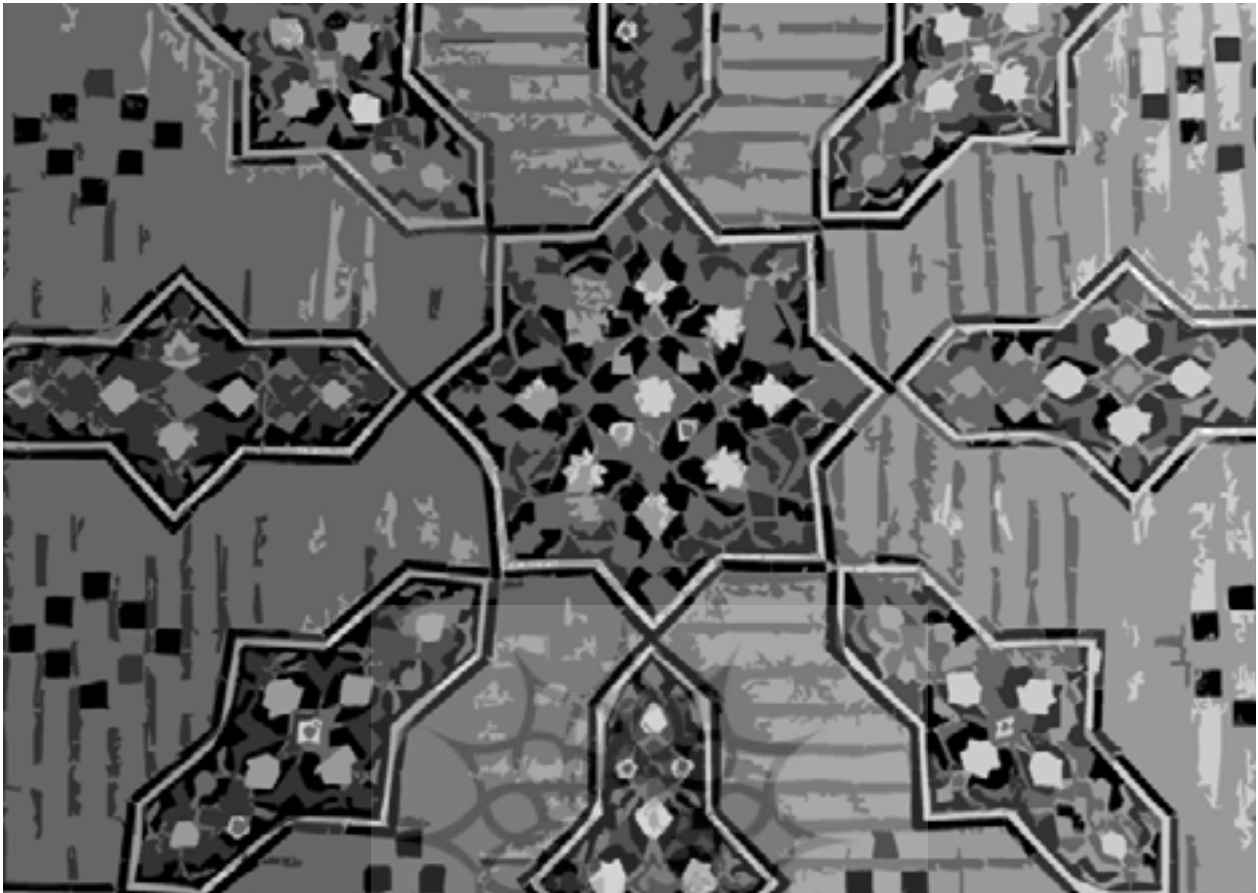
۲. ماهیت به عنوان خاستگاه شرور و وقایه حق: صدرالمتألهین در خصوص دو مورد فوق می‌گوید: «...و یرجع الیها الشرور و الآفات الی هی من لوازم الماهیات من غیر جعل فتصیر بهذا الاعتبار وقایه للحق عن نسبه النقائص الیه، فعدم اعتبار الاعیان و الماهیات اصلاً منشأ للضلاله و الحیره و الالحاد و بطلان الحکمه و الشریعه اذ باعتبار شیئیة الماهیات و استناد لوازمها الیها یندفع کثیر من الاشکالات» (اسفار، ج ۲، ص ۳۵۰ - ۳۵۱).

۳. ماهیت به عنوان نقطه پیوند ذهن و عین در علم حصولی: با حذف ماهیت، امر مشترک بین فاعل شناسا و خارج وجود نخواهد داشت و به تبع آن علم حصولی به معنای دقیق کلمه محقق نخواهد شد.

۷. برخی اشکالات در بخش عبارت‌پردازی

الف) در صفحه ۲۲۲ می‌خوانیم: مینا و اساس در عرفان، عشق است. عشق نیز بر مدار وحدت است و ثانی نمی‌شناسد. وحدت هستی برای عارف مفروض است.

عشق، هم با وحدت شهود سازگار است و هم با وحدت وجود، و ثانی نمی‌شناسد نیز بیشتر با وحدت شهود سازگار است. حال معلوم نیست که مؤلف محترم چگونه از امر اعم از وحدت شهود و وجود به امر



خاص یعنی وحدت وجود منتقل شدند.

(ب) در صفحه ۲۲۶ آمده: انواع هستی‌ها..

درحالی که انواع برای ماهیت و امور ماهوی مطرح است نه وجود.

۸. دیگر اشکالات

عدم ذکر منابع احادیث (برای نمونه: ص ۸۹، ۹۷ سه مورد)، عدم ارائه ارجاعات مطالب (معمولاً مطالبی که از کانت و هیوم مطرح می‌شود فاقد ارجاع است و نیز: ص ۱۰۲ - ۱۰۳)، نقل قول‌های مستقیم و مکرر (برای نمونه: ص ۱۳۷ - ۱۳۹، ۱۹۴ - ۱۹۵، ۱۳۵ - ۱۳۹)، عدم یکنواختی در شیوه ارجاعات و عدم ذکر دقیق کتابشناسی اثر از دیگر اشکالات این کتاب به شمار می‌روند.

منابع:

صدرالدین شیرازی، اسفار اربعه، قم: انتشارات مصطفوی، بی تا.

صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۹.

صدرالدین شیرازی، تصحیح: سید حسین موسویان، رساله فی الحدوث، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.

عبدالله صلواتی، ارتباط خودشناسی و خداشناسی نزد ابن عربی و ملاصدرا (مقالات و بررسیها، ویژه فلسفه و کلام اسلامی، دفتر ۸۱)، سال سی و نهم، پاییز ۱۳۸۵.

میرداماد، تصحیح: علی اوجبی، الصراط المستقیم (فی ربط الحدوث بالقدیم)، تهران: انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۱.