

علم حضوری (پیشینه، حقیقت و ملاک تحقق)

محمّد حسین زاده

چکیده

آموزه «علم حضوری» به رغم بنیادین بودن و سابقه دیرین آن، چنان‌که بایسته و شایسته است، بدان توجه نشده و مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته است. در حکمت و کلام اسلامی، علم حضوری یا «شهود» پیشینه‌ای دیرین دارد و تا عصر فارابی قابل پی‌گیری است. به نظر می‌رسد برای اولین بار، ابن سینا بود که آموزه معرفت حضوری را روشن‌تر از فارابی مطرح نمود و از آن بهره‌برداری کرد. با این ابتکار، تحوّلی ژرف در فلسفه و معرفت‌شناسی بنیان نهاده شد. با نگاهی گذرا به آثار ابن سینا، به نتایج شگفت‌انگیزی در این بحث رهنمون می‌شویم. پس از ابن سینا، شیخ اشراق قلمرو علم حضوری را گسترش داد و نمونه‌های متعددی را بدان افزود. دیدگاه شیخ اشراق در این مسئله، نقطه عطفی است که موجب شد تا علم حضوری تقریباً مقبولیت همگانی بیابد. در عصر وی، می‌توان این آموزه را مطرح و اصطلاحی جا افتاده یافت.

این مقاله با استفاده از آثار موجود، به بررسی تعریف‌های گوناگون از علم حضوری و نیز ملاک تحقق آن می‌پردازد. حاصل این تتبع آن است که ملاک تحقق علم حضوری، اتصال و حضور است. اما منشأ حضور و اتصال چیست؟ انواع گوناگونی برای آن قابل تصور است که بر اساس استقرا مطرح شده‌اند.

کلید واژه‌ها: شهود، علم حضوری، معرفت حاضرانه، اتحاد عالم و معلوم، علم حصولی، اتصال وجودی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین راه‌های معرفت انسان «شهود یا مکاشفه» است. انسان از این طریق، می‌تواند به معرفت‌های بسیاری دست یابد. معنای «شهود یا مکاشفه» این است که ما واقعیت‌ها را چنان‌که هستند، بدون واسطهٔ مفاهیم و صور ذهنی بیایم. اگر شهود یا مکاشفه را چنین تعریف کنیم، در این صورت، شهود یا مکاشفه معرفتی حضوری و اشراقی خواهد بود؛ زیرا تعریف «علم حضوری» بر آن صادق است. علم حضوری حصول و دست‌یابی به واقعیت و - به اصطلاح - یافت صور عینی اشیا بدون نیاز به صور علمی است. از این‌رو، معرفت‌هایی که از این طریق حاصل می‌شوند معرفت‌هایی بدون واسطه (صور و مفاهیم ذهنی)‌اند. بدین‌روی، می‌توان واژه‌ها و مفاهیم «شهودی»، «مکاشفه‌ای»، «اشراقی» و «علم حضوری» را به یک معنا دانست و همهٔ آنها را معرفت‌هایی بدون واسطه تلقی کرد؛ چنان‌که واژه‌ها و مفاهیم «شهود»، «اشراق» و «مکاشفه» معنای واحدی دارند و همهٔ آنها بدین معنا هستند که یافتن نفس واقعیت و هستی اشیا و - به اصطلاح حکما - صور عینی آنها راه دست‌یابی به این قسم از معرفت است.

این نوشتار از دست‌یابی به چنین معرفتی به «شهود» تعبیر می‌کند و معرفتی را که از این طریق حاصل می‌شود «حضوری» یا «شهودی» می‌نامد. دربارهٔ این طریق معرفت و معرفت حاصل از آن، بحث‌های بسیاری از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قابل طرح است. این مقاله تلاش کرده عمده‌ترین مباحثی را که از منظر معرفت‌شناسی قابل طرح است، ارائه دهد.

پیشینهٔ علم حضوری

شهود یا مکاشفه تکیه‌گاه عرفاست. آنها معتقدند: غیر از حواس و عقل، راه دیگری برای شناخت وجود دارد که راه شهود یا مکاشفه است. از منظر آنها، نمی‌توان با عقل به این‌گونه معرفت، یعنی یافتن واقعیات و حقایق اشیا دست یافت. این نوع معرفت، شناختی است فراتر از ادراک عقلی و حسی و - به اصطلاح - «طوری و رای عقل» است. با عقل، صرفاً می‌توان به صور علمی اشیا دست یافت. اما دست‌یابی به صور عینی و واقعیات اشیا امری نیست که از طریق حواس ظاهری

و عقل و به شکل ادراک حصولی ممکن باشد. البته ارائه یا حکایت تجربه‌های عرفانی به شکل گزاره و علم حصولی انجام می‌پذیرد. از این رو، عرفان نظری بیان یا تفسیر و تعبیر تجربه‌های عرفانی و شهودی است. این مهم، یعنی تعبیر و تفسیر تجربه‌های عرفانی، با علم حصولی صورت می‌پذیرد و تجربه‌های عارفانه از طریق گزاره‌ها تعبیر و تفسیر می‌گردند. ادراک شهودی همچون ادراک حسی، امری شخصی است. آنچه بر قلب عارف اشراق می‌گردد و او شهود می‌کند تجربه‌ای شخصی است. ممکن است دیگران مشابه آن تجربه را داشته باشند، ولی هر کس فقط تجربه‌ای را که به او افاضه شده است، می‌یابد.

بدین‌رو، با عرفان عملی یا سیر و سلوک می‌توان دریچه‌ای به سوی واقعیات هستی‌گشود و آنها را شهود کرد، سپس در عرفان نظری، به تبیین و تفسیر آن شهودها پرداخت و در برابر هستی‌شناسی و حیاتی و هستی‌شناسی فلسفی، گونه دیگری هستی‌شناسی، که «هستی‌شناسی عرفانی» نامیده می‌شود، ارائه کرد.^(۱)

پس عرفان برای هستی‌شناسی یا جهان‌بینی راه دیگری غیر از حس و عقل ارائه کرده است که آن راه «شهود یا مکاشفه» نام دارد. اما چگونه اصطلاح «شهود» به فلسفه و کلام اسلامی راه یافت و راه سومی برای معرفت شناخته شد؟

چگونگی راه‌یابی شهود به فلسفه اسلامی

در بادی امر، به نظر می‌رسد که فیلسوفان مسلمان با تأثر از عرفان و حکمت اشراقی، آموزه علم حضوری یا شهودی را در فلسفه به کار گرفتند و آن را از جمله راه‌های دست‌یابی به معرفت تلقی کردند. اما آنچه را فیلسوفان مسلمان، به ویژه مشائیان، از مصادیق علم حضوری تلقی کردند با شهود عرفانی تمایزی آشکار داشت. شهود عرفانی تجربه‌ای گسترده است که قلمرو وسیعی را دربر می‌گیرد، زمان و مکان را در می‌نوردد، از اعراض می‌گذرد و به عمق واقعیات اشیا - یعنی هستی آنها - نفوذ می‌کند و به واقعیت آنها دست می‌یابد، شامل گذشته و حال و آینده می‌شود، به گذشته برمی‌گردد، در حال سیر می‌کند، به آینده نیز سرک می‌کشد، از عالم اجسام

فراتر می‌رود و به عالم مثال و عقل و به بارگاه ربوبی راه می‌یابد. افزون بر آن، مکاشفه یا تجربه عرفانی با ریاضت حاصل می‌شود و به سیر و سلوک و برنامه عملی ویژه نیاز دارد و در صورتی چشم قلب گشوده می‌شود که شخص به برخی از ریاضت‌ها و دستورالعمل‌های ویژه تن در دهد.

اما آموزه شهود یا علم حضوری در فلسفه اسلامی، علی‌رغم شخصی بودن، همگانی است، به ریاضت و تهذیب نفس نیاز ندارد، بلکه فطری است. هر کس در آغاز پیدایش، مرتبه‌ای از معرفت را با خود دارد و این شناخت او شناختی بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی است. شناخت انسان نسبت به قوای ادراکی و تحریکی نیز شناختی حضوری و فطری است؛ از آغاز آفرینش با انسان همراه است و از او جدا نمی‌شود. البته علم به حالات و انفعالات نفسانی همچون ترس، شادی و محبت، و افعال جوانحی خود همچون توجه، تصمیم و تفکر، گرچه حضوری و بدون واسطه است، اما فطری نیست.

در هر صورت، آیا می‌توان گفت: با وجود تمایزهای موجود میان شهود عرفانی و شهود فلسفی، آموزه علم حضوری یا شهودی از عرفان به فلسفه راه یافته است؟ به لحاظ تاریخی، پاسخ بدین پرسش چندان آسان نیست و کاوش بیشتری را در متون عرفانی، فلسفی و کلامی می‌طلبد؛ اما به جرئت می‌توان گفت: طرح آموزه علم حضوری یا شهودی در فلسفه اسلامی، بدون ارتباط با شهود و مکاشفه عرفانی نیست، به ویژه آنکه شهود عرفانی خود نوعی معرفت حضوری، شخصی و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است.

از سوی دیگر، آموزه علم حضوری یا شهودی با آموزه معرفت فطری به خداوند در متون اسلامی، اعم از قرآن و احادیث، مرتبط است. در این متون، بر معرفت فطری و شهودی انسان نسبت به مبدأ آفرینش تکیه شده است؛ «متی غِیْبَتٍ حَتَّى تَحْتَاجَ اِلَى دَلِیْلِ یَدُلُّ عَلَیْکَ؟»^(۲) از این رو، می‌توان گفت: راه‌یابی آموزه شهود و معرفت حضوری به عرفان و فلسفه اسلامی - عمدتاً - تحت تأثیر تعلیمات و آموزه‌های اسلامی بوده است. شرح و بررسی این گفته مجال دیگری می‌طلبد.

در هر صورت، حتی با نگاهی گذرا به منابع دینی، عرفانی و فلسفه اسلامی، می‌توان دریافت که شهود در هر سه حوزه مطرح است؛ گویا چگونگی راه یافتن این آموزه به فلسفه و کلام اسلامی، برای ما آشکار نیست.

مبتکر آموزه «علم حضوری» در فلسفه اسلامی

اکنون با پرسش دیگری مواجهیم و آن اینکه اولین بار چه کسی آموزه «علم حضوری یا شهودی» را در فلسفه اسلامی به کار گرفت؟ پاسخ به پرسش مزبور نیز چندان آسان نیست و مستلزم تتبع و کاوش بسیار در آثار فیلسوفان مسلمان است. اولین کسی که به صراحت واژه «علم حضوری اشراقی» را به کار برده و در آثار فلسفی خود از آن بهره‌برداری کرده، شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق) است. با سیری گذرا در آثار قدما، برای اولین بار، در آثار ایشان اصطلاح «علم حضوری یا شهودی» را می‌توان مشاهده کرد:

... اولئك هم الفلاسفة و الحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الى

العلم الحضوري الاتصالي الشهودي... (۳)

به نظر می‌رسد شیخ اشراق نه تنها اصطلاح «علم حضوری یا شهودی» را در مورد معرفت‌های بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی به کار برد، بلکه از راه این آموزه، به حل مشکلات بسیاری در فلسفه، از جمله علم انسان به خود، علم انسان به محسوسات و اعیان مادی، و علم خداوند به ماسوا - از جمله به محسوسات و اعیان مادی - پرداخت و این آموزه را به طور گسترده، در بخش‌های گوناگون فلسفه، اعم از هستی‌شناسی، خداشناسی، علم‌شناسی فلسفی و علم‌النفس، به کار گرفت، بلکه مسئله علم به جهان محسوس و اعیان مادی را از این راه حل کرد. (۴)

اکنون این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا حکمای پیش از شیخ اشراق، همچون ابن‌سینا و فارابی، با این اصطلاح یا حقیقت آن آشنا بوده‌اند؟ آیا شیخ اشراق علاوه بر جعل اصطلاح برای چنین آموزه‌ای، حقیقت و مفاد آن را با استفاده از آثار عرفانی، اشراقی، متون دینی و نیز مکاشفه،

به ویژه مکاشفه‌ای که با ارسطو داشته،^(۵) ابداع کرده است؟ حتی اگر پاسخ پرسش اخیر مثبت باشد، پاسخ اولین پرسش مثبت نیست؛ چنین نیست که حکمای پیش از وی به مفهومی از آموزه «علم حضوری» دست نیافته و این آموزه به نحوی برای آنها مطرح نبوده باشد. در کلام ابن سینا و فارابی، اشاره‌ها، بلکه عبارات‌های گویایی هست که نشان می‌دهد آنها به نحوی به حقیقت علم حضوری دست یافته و بدان توجه کرده‌اند. بحث را با فارابی (۲۵۸-۳۳۹ ق)، مهم‌ترین و برجسته‌ترین فیلسوف مسلمان در عصر اسلامی پیش از ابن‌سینا، دنبال می‌کنیم:

فارابی و آموزه «علم حضوری»

به نظر می‌رسد آموزه «علم حضوری» به گونه‌ای برای فارابی مطرح بوده است. او در بحث «علم خدا به ذات خود»، از این آموزه استفاده کرده است:

كل ما یصدر عن واجب الوجود فائما یصدر بواسطه عقلیته له. و هذه الصور المعقولة یكون نفس وجودها نفس عقلیته لها، لاتما یز بین الحالین و لا ترتب لاحدهما علی الآخر. فلیس معقولیته له غیر نفس وجودها عنه. فاذن من حیث هی موجوده معقوله، و من حیث هی معقوله موجوده. كما ان وجود الباری لیس الا نفس معقولیته لذاته فالصور المعقوله یجب ان یكون نفس وجودها عنه نفس عقلیته لها و الا كانت معقولات أخرى علّة لوجود تلك الصور، فکان الکلام فی تلك المعقولات كالکلام فی تلك الصور و یتسلسل.^(۶)

از عبارت مزبور، استفاده می‌شود که فارابی در باب «علم خداوند متعال»، علم ذات به ذات را حضوری تلقی کرده؛ زیرا مفاد آن این است که علم خداوند عین وجود اوست؛ معقولیت او برای خودش به صورت وجودی زاید بر ذات نیست؛ چنان‌که علم خداوند به خود صور علمی، علمی حضوری و بدون واسطه صور است. اگر این علم نیز به صور نیاز داشته باشد، مستلزم تسلسل است.

در عین حال، به نظر می‌رسد عبارت ذیل گویاتر باشد؛ عبارتی که نظیر آن در آثار ابن‌سینا

دیده می‌شود: (۷)

كون الباری عاقلاً و معقولاً لایوجب أن یکون هناک اثنیین فی الذات و لا فی الاعتبار. فالذات واحدة و الاعتبار واحد... (۸)

تنها در مورد علم حضوری ذات به ذات این معنا متصور است که عالم و معلوم با یکدیگر به لحاظ وجود وحدت دارند. بدین سان، عبارت مزبور نشان می‌دهد به رغم آنکه فارابی واژه «علم حضوری» را به کار نبرده و تعریفی از «علم حضوری» ارائه نکرده، به حقیقت آن دست یافته است، بلکه می‌توان با انضمام دو عبارت از دو اثر وی و تأمل در آنها، به تعریف «علم حضوری» و «علم حصولی» دست یافت، گرچه این دو عبارت در مقام بیان این مهم نیست.

عبارت اول:

واجب الوجود مبدأ کل فیض و هو ظاهر [علی ذاته بذاته] فهو ینال الكل من حیث لا کثرة فیه. فهو من حیث هو ظاهر، فهو ینال الكل من ذاته. فعلمه بالکل بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته، فتکثر علمه بالکل کثرة بعد ذاته... (۹)

عبارت دوم:

فکما ان الشمس تعطی البصر الضوء... كذلك العقل الضعال یفید الانسان شیئا یرسمه فی قوته الناطقة. (۱۰)

با گذاشتن تعبیر «علمه بذاته نفس ذاته» کنار عبارت «یرسمه فی قوته الناطقة»، می‌توان «علم حضوری» را یافتن خود واقعیت و «علم حصولی» را ارتسام آن و به تعبیر دیگر، حصول صورت علمی آن تعریف کرد.

افزون بر آن، می‌توان از گفته‌های فارابی استفاده کرد که وی شهود را از عرفان اقتباس کرده است. لحن سخن وی در فص ۶۱ به عرفان نزدیک می‌شود و گویا شهود و تجلی را از عرفان و متون دینی به عاریت می‌گیرد. از این رو، می‌توان گفت: او تحت تأثیر عرفان و شهود و تجلی عرفانی و دینی، به نحوی به حقیقت آموزه علم حضوری نزدیک شده و چنین آموزه‌هایی او را به تعبیرهایی همچون «مشاهده» در مورد علم حق به ذات خود و «تجلی» در مورد علم غیر به ذات کشانده است؛ گو اینکه در همین فص، رؤیت را براساس تفسیر متکلمان قشری منتفی ندانسته است:

و الحق الاول لا يخفى عليه ذاته و ليس ذلك بالاستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته، فاذا تجلّى لغيره مغنياً عن الاستدلال و كان بلا مباشرة و لا مماسة، كان مرئياً لذلك الغير.^(۱۱)

علی‌رغم اینکه بر اساس قراین و شواهد مذکور، فارابی به حقیقت علم حضوری یا شهودی توجه یافته، تصویر روشن و دقیقی از آن ارائه نکرده است. احتمالاً بتوان همین مقدار را در گفته‌های فیلسوفان پیش از وی یافت.

ابن‌سینا و آموزه «علم حضوری»

گرچه ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰) در برخی از عبارات‌های خود، بیش از فارابی جلو نیامده است،^(۱۲) در برخی دیگر، برای اولین بار آموزه «علم حضوری» را روشن‌تر از فارابی مطرح کرده است. در اشارات، علم نفس به ذات خود را اثبات‌ناپذیر و غیرقابل استدلال می‌داند. به نظر می‌رسد در اینجا، این ادراک را حضوری و شهودی می‌داند و بدین‌سان، از آموزه «علم حضوری» در معرفت انسان به خود، بهره‌برداری می‌کند.^(۱۳)

روشن‌تر از این، عبارات‌های مباحثات است. او در پاسخ به این پرسش که با چه ابزاری ذات خود را درک می‌کنیم، اذعان می‌کند که این نحوه ادراک از راه عقل و تعقل تحقق نمی‌یابد، بلکه نوع دیگری از ادراک است که نفس ناطقه، خود بدون ابزار، به درک آن نایل می‌گردد.^(۱۴) توضیح آنکه در مباحثات، پس از طرح این پرسش، که این ادراک، ادراکی شخصی است و نه کلی، مانه با عقل ذات خود را درک می‌کنیم و نه با وهم، پس مدرک آن کیست، چنین پاسخ می‌دهد که شخص مدرک در صورت تجرّد، خود را می‌یابد.^(۱۵) سپس در ادامه پرسش‌ها و پاسخ‌ها، تصریح می‌کند که مدرک این‌گونه ادراک نفس ناطقه است:

القوة التي تشعر متى بذاتي الجزئية هي النفس الناطقة.^(۱۶)

در نهایت، به این نکته تصریح می‌کند که علم نفس به ذات خود یک نحو ادراک دیگری است که از سنخ تعقل نیست. بدین‌سان - بر اساس آنچه گذشت - می‌توان به ابن‌سینا نسبت داد که وی

علم انسان به ذات خود را از مصادیق علم حضوری می‌داند. (۱۷)
در تعلیقات، پس از استدلال، نتیجه می‌گیرد که علم نفس به ذات خود، یافتن واقعیت و صورت عینی آن است:

... فبالضرورة یکون ادراکی لذاتی لا لایثر بل لوجود صورة ذاتی فی الاعیان لی و
لالوجود صورة اخری اثر لذاتی. (۱۸)

بلکه او حتی این‌گونه ادراک را کامل‌تر می‌داند. از منظر او، چنین ادراکی کسبی نیست و غیرقابل ذهول است. با تنبیه، می‌توان نفس را متوجه چنین علمی کرد یا علم به علم پیدا کرد. البته چنین معرفتی - یعنی علم به علم - از راه عقل حاصل می‌شود. (۱۹)

سرانجام، او تصریح می‌کند که علم نفس ناطقه و عقل به خود دایمی است، بلکه وجود آن با ادراک ذات خود متحد و متلازم است.

فالقوة العقلية يجب ان تعقل ذاتها دائماً فلا تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تعقلها،
بل نفس وجودها هو نفس ادراكها لذاتها، و هما معنیان متلازمان. (۲۰)

علاوه بر اینکه علم ذات به ذات از منظر وی حضوری است، او علم به صورت‌های ذهنی را نیز حضوری می‌داند؛ چرا که وجود این‌گونه صور علمی مساوق با معقولیت و معلومیت بوده، عین آن است. (۲۱)

گرچه در معرفت نفس حیوان به ذات خود متفاوت سخن گفته است، در جایی آن را نفی (۲۲) و در جای دیگری اثبات می‌کند، (۲۳) اما علم هر مجردی را به ذات خود حضوری می‌داند. به دلیل آنکه نفس ناطقه بدون تردید، از منظر او مجرد است، علم آن را به ذات خود حضوری می‌داند؛ چنان‌که علم واجب تعالی به ذات خود چنین است. (۲۴)

چنان‌که گفتیم، او در تعلیقات بدین نتیجه رهنمون می‌شود که علم نفس به ذات خود، یافتن واقعیت و صورت عینی آن است. در شفاء (کتاب نفس)، گویاترین تعبیر را از مفاد علم حضوری دارد؛ تعبیری که با آن می‌توان این عبارت را نیز توضیح داد. بر اساس عبارت شفاء، راه دست‌یابی نفس به معرفت شیء این است که به صورت مجرد آن دست یابد. از این گفته، استفاده می‌شود

که حقیقت علم از منظر او، عبارت است از: حضور صورت مجرد یک شیء نزد مدرک. این حضور دو گونه است: گاهی خود صورت عینی یک شیء مجرد است. در این صورت، وجود آن عین علم است؛ چنانکه علم هر مجردی به ذات خود چنین است و گاهی صورت عینی یک شیء مجرد نیست، بلکه صورت علمی یا ذهنی یا مثالی آن چنین است. در این صورت، با حضور صورت علمی آن پیش نفس، معلوم می‌گردد؛ چنانکه در علوم حصولی و علم نفس به غیر ذات این گونه است.

إنّ النفس تعقل بان تأخذ فی نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة؛ و النفس تتصور ذاتها و تصورها ذاتها يجعلها عقلاً و عاقلاً و معقولاً و اما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك. (۲۵)

واژه «اخذ» در عبارت مزبور به توضیح نیاز دارد. ابن‌سینا با این تعبیر، در مقام بیان چگونگی دست‌یابی به علم است. چگونگی دست‌یابی و نحوهٔ اخذ ملاکی دارد. ملاک آن اتصال وجودی است. بدین‌روی، ملاک تحقق علم حضوری «اتصال» است. برای نمونه، در صورتی ما به صورت عینی علم حضوری می‌یابیم که به لحاظ وجود، با آن اتصال داشته باشیم. در تعلیقات، خود این ملاک را چنین شرح می‌دهد:

فاذا قلنا: «علم مجرد لشیء مجرد» معناه ان ذلك المجرد إذا اتصل بمجرد، عقله ذلك المجرد المتصل به. (۲۶)

از این‌رو، ذات واجب به سبب اینکه با خود اتصال دارد و مابین آن نیست، یعنی وجود آن لغیره نیست، می‌تواند صورت عینی خود را حضوراً درک کند. از منظر او، علم واجب به صور علمی اشیا، که ناشی از ذات و لازمهٔ آن است، چنین است.

علاوه بر شفاء، در اشارات تعریفی عام از «ادراک» ارائه می‌دهد که شامل علم حضوری نیز می‌شود:

ادراک الشیء هو ان تكون حقیقته متمثلة عند المدرک. (۲۷)

چنانکه ظاهر این عبارت گواهی می‌دهد و محقق طوسی بدان تصریح می‌کند، (۲۸) این هر

دو گونه علم، یعنی هم علم حصولی و هم علم حضوری، را دربر می‌گیرد.

نکته‌ای که جالب است اینکه ابن‌سینا از علم حضوری به «اشراق» تعبیر می‌کند و جالب‌تر اینکه در مورد علم ذات به ذات از این تعبیر استفاده نمی‌کند؛ زیرا آشکار است که اشراق ذات برای خود ذات معنا ندارد؛ بلکه در مورد علم واجب به صور علمی، این تعبیر (اشراق) را به کار می‌برد. توضیح آنکه از منظر حکمای مشاء، علم واجب به ماسوا از راه صور علمی آنهاست که لازم ذات‌اند و نه عین ذات. اما واجب نسبت به خود آن صور چگونه علم دارد؟ آیا علم او به آن صور با صورت‌های دیگری است یا اینکه علم او به آنها به نفس آنهاست؟

پیش‌تر دیدیم که فارابی تصریح می‌کرد که علم واجب به آن صور، از طریق صورت‌های ذهنی دیگر نیست؛ چون مستلزم تسلسل است. تا اینجا، فارابی و ابن‌سینا مشترک‌اند و ابن‌سینا نکته تازه‌ای ندارد. آنچه قابل توجه است و از منظر معرفت‌شناسی ابتکار به حساب می‌آید، این است که ابن‌سینا برای تبیین نحوه علم واجب به صور علمی، از واژه دینی - عرفانی «اشراق» استفاده می‌کند:

إشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق و يعقل سائر الاشياء
من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً. إشارة ادراك
الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرَكاً و مدرَكاً. و يتلوه
ادراك الجواهر العقلية باشراق الأول و لما بعده من ذاته. (۲۹)

البته عبارت مزبور مستقیماً در مقام بیان این نکته نیست، بلکه مستقیماً در مقام بیان این است که ادراک جوهر عقلی از این راه است که واجب‌الوجود بر آنها اشراق نماید. پس، از اشراق او بر ذات معلول اول و دیگر جوهر عقلی است که آنها می‌توانند او و ذات خود را بیابند. آشکار است که این مطلب بالتضمین یا بالملازمه بر این نکته دلالت دارد که علم واجب به آنها از طریق اشراق است. با اشراق واجب بر آنهاست که می‌توانند او را و خود را و مادون خود را در نظام علی - معلولی ادراک کنند. بدین سان، مشاهده می‌کنیم که ابن‌سینا برای اولین بار، علم حضوری به ذات صور علمی را اشراقی دانسته و از آن به اشراق تعبیر کرده است؛ تعبیری که دقیقاً از عرفان اقتباس

شده است. در هر صورت، حتی اگر بتوان در این استنتاج تردید کرد، شواهد و تعبیرهای دیگر، اعم از آنچه بیان شد و در ادامه بیان می‌شود، غیرقابل تردید است.

علاوه بر این، او میان «علم» و «علم به علم» تمایز می‌نهد و تصریح می‌کند که «علم به علم» کسبی است و از راه عقل تحقق می‌یابد و ذهول و فراموشی در مورد آن متصور است؛ اما «علم ذات به ذات» دایمی، فطری و غیراکتسابی است و ذهول در مورد آن معنا ندارد. البته در مورد علم به ذات، غفلت را نفی نمی‌کند و اظهار می‌دارد که با تنبّه رفع می‌گردد.^(۳۰) آشکار است که این‌گونه تعبیرها و توصیف‌ها مبین حقیقت آموزه علم حضوری و بیان‌کننده ویژگی‌ها و مشخصات آن است.

بدین‌سان، علم ذات به ذات، تحقق صورت عینی ذات است، نه مثال و صورتی ذهنی از آن. وجود آن عین عاقلیت و معقولیت و عین علم است؛ چنان‌که علم به آن عین وجود آن است، نه از راه صورت دیگری که زاید بر صورت عینی آن است.

ابن‌سینا علاوه بر واژه «اشراق»، تعبیرهایی همچون «حاضر» و «غیرمحبوب» را، که در آثار متأخران رایج است، درباره علم حضوری به کار می‌برد. وی درباره علم واجب‌الوجود به ذات خود، چنین اظهار می‌دارد:

فداته غیر محجوبه عن ذاتها.^(۳۱)

غیر محبوب بودن واجب برای ذات خود بدین معناست که ذات از خودش غیبت ندارد و غیرمباین با آن است، بر خلاف اجسام و اعراض جسمانی؛ همچون سفیدی که برای ذات خود حضور ندارند و از خود محجوبند. از منظر او، سرّ آن این است که وجود آن لافسه نیست، بلکه وجود آن لغیره و وابسته به موضوعی بوده که در آن حال است.^(۳۲)

در مورد علم انسان به ذات خود، پس از آنکه این ادراک را غیراعتباری (غیرحصولی) می‌شمارد، تصریح می‌کند که ذات من برای من حاضر است. بدین‌سان، علم انسان به ذات خود حضوری است، نه غایبانه و حصولی:

الذات تکون فی کل حال حاضرة للذات، لایکون هناك ذهول عنها. و نفس وجودها

هو نفس ادراکها لذاتها، فلا تحتاج إلى ان تدركها، إذ هي مدرکة و حاضرة لها. (۳۳)

شاگرد او، بهمینار (۴۵۸ق)، که به شدت متأثر از نگرش‌های استاد است و حتی در آثار خود، عمدتاً تعبیرهای او را به کار می‌برد، تصریح می‌کند که هیچ مجرّدی از ذات خود غایب و محجوب نیست و ذات آن برایش حاضر است. واژه «محتجب» دقیقاً واژه‌ای عرفانی است که درباره علم حضوری به کار می‌رود و نشان‌دهنده این حقیقت است که این‌گونه معرفت نوع دیگری از ادراک است که غایبانه و در احتجاب نیست، بلکه معرفتی شهودی و حضوری است: و قد عرفت أنّ الوجود المجرّد عن المادة هو غیر محتجب عن ذاته فنفس وجوده إذن معقولیته لذاته و عقلیته لذاته. فوجوده إذن عقل و عاقل و معقول. (۳۴)

از این‌رو، در خصوص علم انسان به ذات خود، واژه «مشاهده» را به کار می‌برد و اظهار می‌کند که انسان پس از مفارقت روح از بدن، ذات خود را به نحوی تام و کامل مشاهده می‌کند. (۳۵)

بدین‌روی، حکمت اسلامی در حالی که از آغاز پیدایش، بر آموزه «علم حضوری» تکیه می‌کند، با ابن‌سینا و در مکتب فلسفی او، به جعل و تعیین یا تعین اصطلاح برای این آموزه نزدیک می‌شود. در آثار ابن‌سینا، واژه‌هایی همچون «حاضر»، «غیر محتجب»، «غیر غایب»، «غیر محجوب» و «مشاهده»، بلکه «اشراق» درباره همه یا قسمتی از آن به کار می‌رود. گویی تا قرارداد واژه «شهودی» یا «حضوری» برای این آموزه و جا افتادن این اصطلاح، مدت زمان درازی باقی نمانده بود.

پس از عصر شیخ و شاگردان وی، در پایان قرن پنجم و آغاز قرن ششم، ابو حامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق)، به رغم آنکه احياناً درک درستی از مفاهیم فلسفی ندارد، همین تعبیرها را به کار می‌گیرد و از منظر حکما، علم انسان، بلکه هر مجرّدی را به ذات خود غیر غایبانه و حضوری می‌داند. به سخن او، نیک بنگرید و آن را با اصطلاح «حضوری» یا «شهودی» در عصر شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷)، بلکه با لحن متأخران و معاصران مقایسه کنید. خواهید دید که تعبیرات وی چقدر به آن نزدیک است:

ثمّ الانسان إنّما علم بنفسه لأنّ نفسه مجرّد و هو ليس غائباً عن نفسه حتى يحتاج الى

حصول مثال و صورته فیه لیعلمه، بل نفسه حاضر لنفسه، و ذاته غیر غائب عن ذاته،
فكان عالماً بنفسه. (۳۶)

بدین‌سان، از منظر حکما، انسان به سبب آنکه مجرد است، خود برای خود حاضر است، از خود غایب نیست تا برای درک خود، به مثال و صورت نیاز داشته باشد. معرفت او به ذات خود، حضوری است، نه غائبانه. او بدین‌گونه به ذات خود عالم است.

حاصل آنکه پس از نگاهی اجمالی به آثار ابن‌سینا و تحلیل آن، اکنون که گفته‌ها و تعبیرهای وی را درباره حقیقت علم حضوری یا شهودی و اقسام و ویژگی‌های آن کنار هم می‌نهمیم، به نتیجه شگفتی دست می‌یابیم:

۱. علم انسان به ذات خود، نوع دیگری از ادراک است.
۲. مدرک یا عالم در این‌گونه ادراک، نفس ناطقه است.
۳. علم انسان به ذات خود، از راه مثال و صورت ذهنی نیست، بلکه از این راه است که صورت عینی ذات برای ذات حاضر است.
۴. علم نفس به خود بالفعل و همیشگی و فطری است؛ کسبی و قابل ذهول نیست.
۵. علم به علم کسبی بوده، از راه عقل تحقق می‌یابد.
۶. علم ذات به ذات از راه خود ذات است، نه امری خارج ذات؛ همچون صورت ذهنی.
۷. ذات مجرد در هر حال، برای ذات حضور دارد: حاضرة للذات.
۸. واجب‌الوجود به سبب تجرد از ماده، ذاتش از ذات خود محجوب نیست.
۹. ذات واجب برای خود حاضر است و از ذات خود، غایب و محجوب نیست.
۱۰. علم واجب به خود حضوری است، نه غایبانه.
۱۱. وجود ذات عین ادراک ذات است و نیز ادراک ذات عین وجود ذات. از این رو، «لا تعزب

عن ذاتها».

۱۲. علم هر مجرد به مجرد دیگر در صورتی است که به آن اتصال یابد.

۱۳. علم واجب به صور علمی اشیا، از راه اشراق است.

اگر کسی در عصر حاضر بخواهد درباره علم حضوری سخن بگوید و به توصیف آن بپردازد، چاره‌ای ندارد جز آنکه دست‌کم برخی از اوصاف مذکور را به کار گیرد. آیا برای توصیف «علم حضوری» و بیان ویژگی‌های آن، به جز این زبان می‌توان سخن گفت؟

شیخ اشراق و آموزه «علم حضوری»

می‌توان شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق)، معروف به «شیخ اشراق» را نقطه عطفی در روند شکل‌گیری و باروری آموزه «علم حضوری» تلقی کرد. برای اولین بار در آثار او، آموزه «علم حضوری» را اصطلاحی جاافتاده می‌یابیم،^(۳۷) گرچه ابن‌سینا نیز تحلیل روشنی از حقیقت علم حضوری ارائه کرد و در مورد آن، تعبیرهایی همچون «حاضر»، «غیر محتجب» و «غیر غائب» را، که به روشنی از این آموزه حکایت می‌کنند، به کار برد، اما با وجود این، به نظر می‌رسد تا عصر شیخ اشراق، «علم حضوری» به عنوان اصطلاحی شناخته شده و قسیم علم حصولی مطرح نبود. شیخ اشراق نه تنها در ابتکار این اصطلاح و جاافتادن آن در فلسفه و کلام اسلامی نقش مهمی ایفا کرد، بلکه او سهم اعجاب‌برانگیزی در به کارگیری آموزه «علم حضوری» در حل دشوارترین مسائل فلسفی، همچون مسئله «علم خداوند به ماسوا» دارد. او علم خداوند به مخلوقات، از جمله جهان مادی و محسوس، را حضوری شمرد و بدین‌گونه، بر گستره علم حضوری افزود:

... و إذا صحَّ العلم الاشرَاقی لا بصورة و اثر بل بمجرّد اضافة خاصة هو حضور الشيء حضوراً اشراقياً، كما للنفس، ففي واجب الوجود اولی و اتم یدرك ذاته لا بامر زاید علی ذاته - كما سبق فی النفس - و یعلم الاشياء بالعلم الاشرَاقی الحضوری. (۳۸)

بدین‌سان، از منظر شیخ اشراق، نه تنها علم هر مجردی به ذات خود حضوری است - چنان‌که فارابی و ابن‌سینا این نظریه را پذیرفته بودند - بلکه علم هر علتی - از جمله واجب‌الوجود - به آثار و معالیل خود نیز حضوری است:

فواجب الوجود مستغن عن الصور، وله الاشراق و التسلط المطلق. فلا يعزب عنه شيء، و الامور الماضية و المستقبلة ... حاضرة له... و كذا للمبادئ العقلية ... و إذا كان علمه [بما سواه] حضورياً اشراقياً لا بصورة في ذاته، فاذا بطل الشيء مثلاً و بطلت الاضافة، لا يلزم تغييره في نفسه. (۳۹)

در کتاب مشارع و مطارحات،^(۴۰) پس از نفی نظریه «اتحاد صورت مدرک و معلوم با عالم و مدرک»، در باب تحلیل حقیقت ادراک، خاطر نشان می‌سازد که ادراک نفس به ذات خود، از راه صورت ذهنی نیست. این ادراک، ادراکی است همیشگی و ثابت، بدون آنکه بر صورت ذهنی متوقف باشد. البته انسان از راه صورت ذهنی به خود، معرفت حصولی نیز دارد؛ اما این معرفت پس از علم حضوری به خود، حاصل می‌شود. در واقع، این معرفت حصولی تعبیر و تفسیر علم حضوری نفس به ذات خود است. از این رو، کسانی که از راه مقارنت صورت اثبات کرده‌اند که هر مجردی به ذات خود عالم است، مرادشان معرفت حصولی است و نه حضوری. حاصل استدلال آنها بدین شرح است:

ان كل ما يعقل و له ذات قائمة كان وجودها في خارج الذهن كوجودها في الذهن، اي مجردة عن المادة. فانه إذا عقل صح على صورته مقارنة معقول آخر في النفس... و إذا كان ذاته كصورته غير محفوف بالعوارض المادية، فيصح عليه لمسايقته مقارنة صورة عقلية... و اذا لم يمتنع عليه تعقل صورة عقلية، فعند تعقل تلك الصورة يلزم ان يعقل ذاته. (۴۱)

از عبارت مزبور استفاده می‌شود: کسانی که از راه قاعده «هر معقولی اگر قایم به ذات بوده، مجرد باشد، عاقل ذات خود است» علم هر مجردی را به ذات اثبات کرده‌اند، مرادشان علم ارتسامی و از راه صورت است، نه علم حضوری. از این رو، در نقد این نگرش اظهار می‌دارد: حد وسط در «ما یعقل یجب ان یعقل»، مقارنت با صورت ذهنی است و علم واجب الوجود از راه مقارنت صورت ذهنی نیست.^(۴۲) بدین روی، از منظر شیخ اشراق، نمی‌توان به فیلسوفان پیشین، به صرف اینکه اتحاد مدرک و مدرک در گفته‌هایشان دیده می‌شود، نسبت داد که از منظر آنها، علم

ذات به ذات حضوری است. البته تعبیرهایی همچون «وجوده لذاته عین علمه بذاته» یا «ذاته حاضرة لذاته» یا «غیر غائب» یا «غیر محتجب عن ذاته»، که برخی به کار برده‌اند، اشاره، بلکه ظهور در علم حضوری دارد.

به نظر می‌رسد این گفته شیخ اشراق نکته صحیحی است که باید در فهم پیشینیان بدان توجه کرد. شاید به این دلیل است که شیخ اشراق پس از این مباحث و نیز نقد نظریه حکمای مشاء در باب «علم واجب به ما سواه»، به اثبات حضوری بودن علم انسان به ذات خود و نفی حصولی بودن آن می‌پردازد و برای آن استدلال اقامه می‌کند. در هر صورت، او بهترین راه حل مسئله را توجه به علم انسان نسبت به ذات خود می‌داند، بلکه از این راه می‌تواند به حل مسئله علم واجب تعالی نیز بپردازد. از این رو، به نفی حصولی بودن علم انسان به ذات خود و اثبات حضوری بودن آن می‌پردازد و چند وجه برای آن ذکر می‌کند، سپس اقسام دیگر علم حضوری را از منظر خود برمی‌شمارد. (۴۳)

حاصل آنکه می‌توان مبتکر جعل اصطلاح «علم حضوری» را شیخ اشراق دانست. او بود که برای اولین بار، این اصطلاح را دقیقاً در مقابل علم حصولی به کار برد، به تمایز علم حضوری و حصولی تصریح کرد و تفاوت میان آن دو را آشکار ساخت. برای اولین بار، او بود که خاطر نشان کرد امتیاز علم حضوری از حصولی این است که علم حضوری نیاز به مطابقت با واقع ندارد، بلکه خود عین واقع است. این علم حصولی است که نیاز به مطابقت با واقع دارد. (۴۴) حتی اگر شیخ اشراق را مبتکر و مبدع اصطلاح «علم حضوری» در علم ذات به ذات ندانیم، بدون تردید، نمی‌توان در ابتکار وی در قلمرو علم حضوری زائعات نام آن تردید کرد. برای اولین بار، او بود که علاوه بر علم ذات به ذات، (۴۵) علم خداوند به ماسواه (۴۶) و نیز علم انسان به قوای ادراکی و تحریکی خود (۴۷) و علم انسان به صور ذهنی خود (۴۸) را حضوری دانست، بلکه او علم انسان به حالات یا انفعالات نفسانی، همچون ادراک درد، (۴۹) و نیز علم انسان به مبصرات جهان محسوس (۵۰) را اشراقی و حضوری شمرد.

مقبولیت گسترده دیدگاه شیخ اشراق

پس از شیخ اشراق، متکلمان و حکما، به ویژه پیروان وی، کم و بیش از آموزه «علم حضوری» برای حل برخی از مشکلات فلسفه و کلام بهره‌برداری کردند و این اصطلاح را به روشنی در آثار خود به کار بردند. در میان آنها، محقق طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ق)، علّامه حلی (۶۴۷-۷۲۶ ق)، قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ ق)، شمس‌الدین محمد شهرزوری (۶۸۷-۹ ق) و میرداماد (۹-۱۰۴۰ ق) درخور توجه‌اند. می‌توان به درستی ادعا کرد که پس از شیخ اشراق، دیدگاه وی در باب علم حضوری مقبولیتی همگانی و گسترده داشته و علاوه بر حکما، بسیاری از متکلمان نیز آن را پذیرفته‌اند.

البته با نگاهی گذرا به آثار متأخران، آشکارا می‌یابیم که پس از شیخ اشراق، قلمرو علم حضوری گسترش نداشته، بلکه محدودتر شده است. از جمله، دیدگاه او مبنی بر معرفت شهودی و حضوری انسان به جهان محسوسات، با مخالفت شدیدی روبه‌رو شده و بسیاری از جمله صدرالمتألهین، آن را نقد و انکار کرده‌اند.^(۵۱) از میان کسانی که از دیدگاه شیخ اشراق در این‌باره دفاع کرده و به ایرادهای صدرالمتألهین پاسخ گفته‌اند، می‌توان حاجی سبزواری را نام برد. وی به اشکالات صدرالمتألهین پاسخ گفته و از نظریه شیخ اشراق مبنی بر اشراقی بودن معرفت ما به جهان خارج محسوس دفاع کرده است.^(۵۲)

افزون بر آن، می‌توان گفت: پژوهش در علم حضوری و مباحث مرتبط با آن، همچون ویژگی‌ها و اقسام آن، پس از شیخ اشراق تا عصر حاضر رشد قابل توجهی نداشته، بلکه صرفاً به تحقیقات خود شیخ اشراق در این زمینه اکتفا شده و بیش از آن مطلب جدیدی - عمدتاً - ارائه نشده است. حتی صدرالمتألهین، که در باب مسائل کم‌اهمیت‌تر، تحقیقات عمیقی دارد و به بسیاری از زوایای بحث توجه می‌کند و آن را به اوج شکوفایی می‌رساند، آنچنان که از او انتظار می‌رود، به این آموزه نپرداخته است.

البته در عصر حاضر، آموزه «علم حضوری» در فلسفه اسلامی بیش از گذشته مورد توجه و بازنگری قرار گرفته است. اندیشمندان مسلمان در این دوره، با نگاهی هستی‌شناسانه و نیز

معرفت‌شناسانه، به پژوهش و بررسی این مسئله پرداخته‌اند و از آن برای حل مسائل بسیاری در فلسفه، بهره‌برداری کرده‌اند. مهم‌ترین بهره‌برداری را می‌توان در معرفت‌شناسی سراغ گرفت؛ آنجا که معرفت‌های یقینی بشر بر سنگ بنایی یقینی (بدیهیات اولیه و وجدانیات) مبتنا می‌یابد. وجدانیات گزاره‌هایی هستند که از علوم حضوری حکایت می‌کنند. از این رو، قابل ارجاع به علوم حضوری‌اند. افزون بر آن، به نظر می‌رسد می‌توان بدیهیات اولیه را نیز به علوم حضوری ارجاع داد.^(۵۳) بدین‌سان، نخستین سنگ‌بنای معرفت یقینی انسان بر علمی حضوری، بدون واسطه و تردیدناپذیر مبتنی است. این بهره‌برداری در گذشته، کمتر مورد توجه قرار گرفته یا اصلاً بدان توجهی نشده است. می‌توان بر اساس آموزه «علم حضوری»، رشد چشمگیر و قابل توجهی در معرفت‌شناسی داشت.^(۵۴) با اذعان به گزاره‌هایی وجدانی همچون گزاره «من هستم»، «قوایی تحریکی و ادراکی همچون حواس و عقل دارم»، «مفاهیم و صور ذهنی و افکار و اندیشه‌هایی دارم» و بسیاری از گزاره‌های دیگر که از علوم حضوری ما حکایت می‌کنند و نیز اعتراف به بدیهیات اولیه، ادعاهای شکاکان و نسبیت‌گرایان مبنی بر انکار هرگونه معرفت یا تردید در آن، نامعقول و غیرعقلانی می‌گردد. معرفت‌شناسی بر سرمایه‌هایی معرفتی مبتنی است. بدون این سرمایه‌ها، نمی‌توان معرفت‌شناسی را بجد آغاز کرد. وظیفه یا نقش معرفت‌شناسی این است که پس از اذعان به برخی از معرفت‌ها، از راه آنها و به کمک آنها گزاره‌های درست را از خطا و نادرست تمییز دهد.

تعریف «علم حضوری»

با تتبع در آثار حکمای مسلمان، می‌توان برای «علم حضوری» تعریف‌های متعددی یافت. این تعریف‌ها در مواضع گوناگونی پراکنده است؛ از جمله آنکه با تأمل در آثار ابن‌سینا، دست‌کم سه تعریف به دست می‌آید:

۱. علم حضوری حضور خود صورت عینی مجرد نزد عاقل است، اما علم حصولی حضور مثال و صورت ذهنی آن. به تعبیر دقیق‌تر، علم حضوری ادراک صورت عینی مجرد است، و علم

حصولی ادراک صورت ذهنی و مثال آن. (۵۵)

۲. علم حضوری تمثّل حقیقت شیء است، در صورتی که علم حصولی تمثّل صورت آن. (۵۶)

۳. علم حضوری معرفتی حاضرانه و شخصی است و علم حصولی معرفتی غایبانه و کلی. (۵۷)

افزون بر آنچه گفته شد، تعریف‌های دیگری نیز از گفته‌های شیخ اشراق، (۵۸) صدرالمتألهین (۵۹) و دیگران استفاده می‌شود. شرح و بررسی هریک از آن تعریف‌ها مجال گسترده‌ای می‌طلبد. آنچه مشکل کثرت تعریف‌های علم حضوری و حصولی را حل می‌کند یا دست‌کم آسان می‌سازد این است که هر یک از آن تعریف‌ها یک یا چند ویژگی از ویژگی‌های علم حضوری و حصولی را بیان می‌کند؛ چنان‌که برخی از آنها بیان دیگری از همان ویژگی‌هاست که تعریف دیگر به آن پرداخته. برای نمونه، ادراک صورت عینی شیء همان تمثّل حقیقت شیء است و ادراک صورت ذهنی آن، تمثّل مثال و صورت ذهنی آن، بلکه می‌توان گفت: عمده تعریف‌ها به این تعریف برمی‌گردد: «علم حضوری ادراک حقیقت یا صورت عینی شیء است و علم حصولی ادراک صورت علمی و ذهنی آن.» بدین سان، تعریف یا تعریف‌هایی که از کلام شیخ اشراق، صدرالمتألهین و دیگران استفاده می‌شود به این تعریف ارجاع می‌یابد.

به نظر می‌رسد گویاترین تعریف این است که «علم حضوری، معرفتی بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است و علم حصولی، معرفتی با واسطه مفاهیم و صور ذهنی.» دیگر تعریف‌ها را - عمدتاً - می‌توان به این تعریف ارجاع داد.

البته تعریفی که علّامه طباطبائی در *نهایة الحکمة* ارائه کرده، از این حکم مستثناست؛ زیرا این تعریف، مستقل و غیرقابل ارجاع به تعریف مذکور است و لازم است به بررسی آن بپردازیم. علّامه طباطبائی «علم حضوری» و «علم حصولی» را چنین تعریف کرده‌اند:

فإنّ حضور المعلوم للعالم اما بماهیته و هو العلم الحسولی، او بوجوده و هو العلم

الحسوری. (۶۰)

بدین سان، از منظر ایشان، علم حضوری، حضور وجود معلوم نزد عالم است؛ اما علم حصولی حضور ماهیت معلوم نزد عالم. از این رو، علم حضوری علم به وجود شیء است و علم حصولی علم به ماهیت آن. در خصوص تعریف ایشان، توجه به دو نکته لازم است:

اولاً، آشکار است که از تعبیر «وجود شیء» در تعریف «علم حضوری» وجود خارجی آن منظور است. بدین روی، به نظر می‌رسد مراد ایشان از تعریفی که برای علم حضوری ارائه کرده، این است که علم حضوری علم به صورت عینی یا هستی خارجی شیء است و این همان تعریفی است که ابن‌سینا و دیگران ارائه کرده‌اند و - چنان‌که گذشت - تعریفی پذیرفته شده و دقیق است.

ثانیاً، عبارت «ماهیت شیء» در تعریف «علم حصولی»، موجب اختصاص علم حصولی به مفاهیم ماهوی می‌شود و از این رو، شامل مفاهیم فلسفی و منطقی، بلکه مفاهیم غیرحقیقی نمی‌گردد. درست آن است که گفته شود: علم حصولی حضور مفهوم و صورت ذهنی معلوم نزد عالم است، نه اینکه علم حصولی حضور ماهیت آن است نزد عالم، که در این صورت، تعریف مذکور به قسمی از علوم حصولی اختصاص خواهد داشت. با این وصف، تعریف علم حصولی به «علم به ماهیت شیء»، تعبیری است که در جامعیت تعریف اختلال ایجاد می‌کند و مانع جامعیت تعریف مذکور است.^(۶۱)

پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

ملاک تحقق علم حضوری

می‌توان با تأمل در تعریف یا تعریف‌های علم حضوری، ملاک تحقق این‌گونه علم را دریافت. ملاک تحقق آن، چنان که در عبارت‌های ابن‌سینا تبیین شده، اتصال وجودی است:

فإننا إذا قلنا: «علم مجرد لشيء مجرد» معناه ان ذلك المجرد اذا اتصل بمجرد، عقله

ذلك المجرد المتصل به.^(۶۲)

در عبارت مزبور، به ملاک تحقق علم حضوری تصریح شده است. بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، تحقق علم حضوری بر مجرد معقول، علاوه بر مجرد عاقل، مبتنی است. از این رو، گفته است:

«علم مجردی به مجرد»، بر خلاف دیدگاه شیخ اشراق و پیروان وی که برای تحقق علم حضوری، تجرّد معلوم یا معقول را شرط نمی‌دانند. از این‌رو، علم خداوند را به مخلوقات، اعم از مادی و مجرد، و علم انسان را به مبصرات یا اعیان مادی حضوری می‌دانند. در هر صورت، می‌توان گفت: گرچه گفته می‌شود که ابن‌سینا همچون دیگر مشائیان صرفاً علم ذات به ذات را حضوری دانسته، اما از منظر وی، ملاک تحقق علم حضوری این است که موجود مجردی با موجود مجرد دیگر اتصال وجودی داشته باشد. به واسطه این اتصال و پیوند وجودی است که موجود مجردی می‌تواند به خود یا موجود مجرد دیگری علم حضوری داشته باشد. بدین‌سان، بر اساس این ملاک، علم حضوری قلمرو گسترده‌تری می‌یابد و شامل موارد دیگری غیر از علم ذات به ذات می‌شود.

می‌توان همین ملاک را نیز در گفته‌های شیخ اشراق یافت؛ گو اینکه وی در مقام بیان این مطلب نیست. او این ملاک را وصف علم حضوری قرار داده و علم حضوری را بدان توصیف کرده است:

اولئك هم الفلاسفة و الحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي... (۶۳)

ملاک دیگری که برای تحقق علم حضوری ارائه شده «حضور» است؛ یعنی حضور و واقعیت معلوم نزد عالم. (۶۴) اما «حضور و واقعیت معلوم نزد عالم» به چه معناست؟ از برخی گفته‌ها به دست می‌آید که «حضور» به معنای اتحاد وجودی عالم و معلوم است. (۶۵) به نظر می‌رسد با وجود این تفسیر، هنوز مسئله مبهم است. حضور، اتحاد و اتصال همگی به یک معنا هستند. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، (۶۶) در عبارت فارابی، «حضور» و در عبارات ابن‌سینا و شیخ اشراق، «حضور»، «اتحاد» و «اتصال» به چشم می‌خورد. اما مهم این است که ببینیم «حضور و واقعیت معلوم نزد عالم» یا «اتحاد معلوم با عالم» چگونه موجب پیدایش علم حضوری می‌شود؟ صرف حضور یا اتصال یا اتحاد چه ارتباطی با پیدایش علم حضوری دارد؟ آشکار است که صرف اتصال و اتحاد دو ماده با یکدیگر موجب علم آنها به یکدیگر نمی‌شود. از این‌رو، باید حضور یا

اتصال یا اتحاد در اینجا، معنا و مفهوم ویژه‌ای داشته باشد. آن مفهوم چیست؟
 برای اینکه مفهوم «اتصال»، «حضور» و «اتحاد» روشن شود، باید به این نکته توجه کنیم که تنها با حضور شیئی نزد شیء دیگر، ادراک تحقق نمی‌یابد، بلکه در آن تعبیر، قیدی ملحوظ است و آن اینکه شیئی، نزد شیء مجرد قائم به ذات [یا شیء مجردی نزد شیء مجرد قائم به ذات دیگر] حضور یابد. ماده و مادیات عین غیبت و احتجاب‌اند، حضور و علم برای آنها متصور نیست. از این رو، حضور شیئی برای مدرک مجرد از ماده موجب علم است، نه حضور آن شیء برای شیئی مادی. افزون بر آن، مجرد مدرک باید قائم به غیر نباشد یا وجود فی‌نفسه آن عین وجود در محل نباشد، وگرنه ادراک تحقق نخواهد یافت. بدین سان، اگر شیئی - اعم از مجرد و مادی بنا بر نظریه شیخ اشراق و پیروان وی، یا صرفاً مجرد بنا بر نظریه فارابی، ابن‌سینا و پیروان آنها - نزد موجود مجرد قائم بالذاتی حاضر شود و با آن اتحاد و اتصال وجودی یابد، علم تحقق می‌یابد. از باب تشبیه معقول به محسوس، اگر اعیان مادی در حضور حواس ظاهری قرار گیرند و با آن اتصال یابند، (البته پس از حصول شرایط دیگر) احساس یا تأثر حسی حاصل می‌شود. در خصوص امور مجرد نیز چنین است. اگر آنها با معلوم اتصال یابند و معلوم نزد آنها حاضر گردد، ادراک حضوری حاصل می‌شود.

اما هنوز مسئله کاملاً حل نشده، پرسش دیگری باقی است: اگر ملاک تحقق علم حضوری اتحاد یا اتصال یا حضور واقعیت معلوم نزد واقعیت عالم (که مجرد و قائم به ذات است) باشد، منشأ این حضور یا اتحاد چیست و در چه صورتی چنین حضور یا اتحادی تحقق می‌یابد؟
 با سیری در آثار حکمایی که تصریحاً یا تلویحاً درباره ملاک تحقق علم حضوری سخن گفته‌اند، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که گفته‌های آنها با یکدیگر تفاوت نسبتاً قابل توجهی دارد. برای نمونه، از گفته‌های صدرالمتألهین استفاده می‌شود که منشأ حضور یا نحوه آن سه‌گونه است:

۱. حضور معلوم برای عالم به نحو عینیت؛ همچون علم نفس به ذات خود؛
۲. حضور معلوم برای عالم به نحو حلول؛ همانند علم نفس به صفات آن؛

۳. حضور معلوم برای عالم به نحو معلولیت؛ همچون علم تفصیلی خداوند به مخلوقات. (۶۷)

در معیار دانش، از آثار تألیف شده در قرن دوازدهم، منشأ حضور به گونه دیگری تبیین شده که حاصل آن چنین است: سبب حضور یا اتحاد عالم و معلوم است؛ همچون علم حضوری ذات به ذات، یا قیام و وابستگی معلوم به عالم است؛ همچون علم نفس به صور علمیه خود، یا رابطه دیگری غیر از دو رابطه مذکور تحقق دارد؛ همچون رابطه‌ای که معلول با علت خود دارد. (۶۸)

ملاً نعیمه طالقانی (۹-۱۱۵۲) منشأ علم حضوری را - به نقل از دیگران - به گونه دیگری شرح می‌دهد:

... اثم ذکر و ایضاً انّ منشأ حضور المعلوم عند العالم به لابد ان یکون اما ربط العلیة و المعلول، كما یقولون فی علم اللّٰه تعالیٰ بالاشیاء بعد وجودها و اما ربط الاتحاد، كما فی علم النفس بذاتها، و اما ربط الآلیة، كما فی علم النفس بآلاتها و قواها. (۶۹)

سرانجام، علامه طباطبائی، که به این مسئله مستقیماً و با توجه بیشتری پرداخته، به گونه دیگری منشأ علم حضوری را تبیین کرده است. وی منشأ حضور یا حصول معلوم برای عالم را اتحاد دانسته، آنگاه به بیان اقسام اتحاد پرداخته و چندین دسته یا قسم برای آن ذکر کرده است. حاصل گفته ایشان این است که اتحاد میان دو وجود، یعنی وجود معلوم و وجود عالم، به چند صورت متصور است:

۱. عینیت وجود معلوم و وجود عالم؛
۲. قیام فقری وجود معلوم به وجود عالم که همان ربط علیت و معلولیت است.
۳. قیام وجود معلوم و وجود عالم - هر دو - به وجود دیگری که علت هستی‌بخش آنهاست. (۷۰)

آنگاه چنین نتیجه‌گیری یا جمع‌بندی می‌کنند:

و بالجملة لوجود الشیء القائم بذاته حصول لنفسه، و لوجود المعلوم حصول لعلته،

و بالعکس، و لوجود احد المعلولين نحو حصول للأخر بحصوله لعلته الحاصلة له. (۷۱)

از این گفته، قسم دیگری نیز به دست می‌آید و آن عبارت است از:

۴. حصول علت هستی‌بخش برای معلول خود.

گرچه در عبارت‌هایی که به گونه‌ای گذرا مروری بر آنها داشتیم، تفاوت‌ها و اختلاف‌های

قابل توجهی می‌توان یافت، اما می‌توان موارد مشترک میان آنها را چنین دسته‌بندی کرد:

الف. همه گفته‌های مزبور در این امر مشترکند که قیام وجودی معلول به علت، منشأ علم حضوری علت به معلول خود است. از این رو، علم علت به معلول خود، حضوری است. محقق زوزی نیز در مورد منشأ علم حضوری به این قسم اشاره کرده و گفته است: حضور معلول بالذات برای علت بالذات منشأ انکشاف و علم حضوری علت به آن است. (۷۲)

ب. افزون بر آن، در مورد علم ذات به ذات، اعم از علم واجب‌الوجود به ذات خود، علم مجردات تام به ذوات خویش و علم نفس به ذات خود، همگان متفقند که منشأ حضور معلوم برای عالم، عینیت آنهاست. بنابراین، ملاک تحقق علم حضوری در علم ذات به ذات و منشأ حضور در آن، عینیت و وحدت عالم و معلوم است. با تأمل در کلمات ابن‌سینا، می‌توان ملاک حضور را در این دسته از علوم حضوری، که عینیت است، یافت. در این دسته از علوم حضوری، عالم و معلوم و علم به لحاظ وجود، عین یکدیگرند.

فذاته عقل و عاقل و معقول، لا انّ هناك اشیاء متکثرة... فقد فهمت ان نفس کون

الشیء عاقلاً و معقولاً لایوجب ان یکون اثین فی الذات... (۷۳)

اما هریک از متفکران نام‌برده علاوه بر ذکر این دو دسته، به بیان دسته‌ای اختصاصی از علم

حضوری پرداخته‌اند که بدین شرح است:

۱. صدرالمتألهین و علامه طباطبائی: علم معلول به علت هستی‌بخش خود؛ این دسته نیز

حضوری است و منشأ آن رابطه علیت و معلولیت است؛ زیرا به دلیل آنکه وجود معلول متقوم به

وجود علت است، علت برای آن حضور دارد. حضور معلول برای علت خود، به اندازه سعة

وجودی آن است. از این‌رو، معلول به اندازه سعه وجودی خود، به علت علم حضوری دارد. بدین‌سان، ملاک تحقق علم حضوری در این قسم این است: علت، که مقوم معلول است، برای معلول خود حاضر است و به لحاظ وجودی با آن اتحاد دارد. پس می‌توان گفت: یک نحوه اتحاد، اتحاد معلول با علت خود است.^(۷۴) معلول به دلیل آنکه با آن علت ربط وجودی دارد و با آن متحد است، به اندازه سعه وجودی خود، به اندازه‌ای که علت در آن تجلی می‌کند، بدان علم دارد.

۲. صدرالمتألهین: حضور معلوم برای عالم به نحو حلول؛ همچون علم نفس به صفات خود. از منظر صدرالمتألهین، چون صفات نفس در آن حلول کرده، اتحاد آنها به نحو حلول است. پس برای ذات نفس حاضر است و علم نفس به آن حضوری است. علاوه بر این، از منظر مشهور، صورت‌های ذهنی عقلی و خیالی نیز در نفس حلول دارند. از این‌رو، مناط علم حضوری در آنها حلول است. حاصل آنکه در این دسته از علوم حضوری، ملاک حضور «حلول» است.

۳. ملائعیما طالقانی: حضور معلوم برای عالم به گونه ارتباط آلی؛ منشأ علم حضوری و تحقق حضور معلوم برای عالم، در این دسته از علوم حضوری، این است که ارتباط میان معلوم و عالم به نحو آلی است و به لحاظ وجودشناختی، معلوم ابزاری برای عالم است؛ همانند علم نفس به ابزارها و قوای خود. بنابراین، علم نفس به قوا و ابزارهای خود، حضوری است و ملاک و منشأ حضوری بودن، ربط آلی است.

۴. علامه طباطبائی: حضور معلوم برای عالم به نحو ارتباط علی و معلولی؛ بدین‌گونه که عالم و معلوم هر دو معلول علتی هستند. در این صورت، معلوم با حصولش برای علت، نحوه‌ای حصول و حضور برای عالم دارد. از این‌رو، علم عالم به آن معلوم نیز حضوری است. بدین‌مان، ملاک تحقق علم حضوری در این دسته نیز ارتباط علی و معلولی است.^(۷۵) به بیان دیگر، عالم، که احدالمعلولین است و ما آن را «الف» می‌نامیم، معلول علتی (ج) است که نسبت به آن (ج) عین‌الربط است و از خود استقلالی ندارد. معلوم، که دیگر معلول است و ما آن را «ب» می‌نامیم، معلول همان علت (ج) است و نسبت به آن عین‌الربط است. بدین‌سان، هم «الف» و هم «ب» به

لحاظ وجود، با علت خود (ج) متحدند و وجودی مستقل از آن ندارند. از این‌رو، علمی که «الف» به «ب» پیدا می‌کند به تبع علت (ج) است؛ یعنی علت به معلول دیگر علم دارد و با آن متحد است. این معلول نیز با علت متحد است. متحد متحد شیء با آن شیء متحد است. پس این معلول با آن معلول دیگر متحد است. از این‌رو، ملاک تحقق علم حضوری در این قسم نیز اتحاد و ارتباط علی - معلولی است. (۷۶)

به نظر می‌رسد که می‌توان راه حلی یافت تا به وسیله آن، تعارض میان گفته‌های مذکور مرتفع گردد. حاصل آن این است که بگوییم: مواردی که منشأ یا ملاک تحقق حضوری معلوم برای عالم شمرده شده، از راه استقرا به دست آمده است و نه از طریق حصر عقلی. هر یک با استقرا به اقسامی از آن دست یافته، همان‌ها را ذکر کرده‌اند. از این‌رو، متفکرانی که به این مسئله پرداخته و ملاک تحقق علم حضوری را در موارد گوناگون بیان کرده‌اند، در مقام حصر عقلی آنها نبوده‌اند. از منظر ما، همه اقسام پنج‌گانه مزبور تردیدناپذیر بوده، تصدیق آنها مؤونه زیادی نمی‌طلبد. (۷۷) البته باید تلاش کرد تا جامعی میان آنها یافت.

اما ششمین دسته، که عالم و معلوم هر دو معلول امر ثالثی هستند، به بحث و بررسی بیشتری نیاز دارد. گرچه هر معلولی عین‌الربط به علت است و هر کمالی که معلول دارد به نحو بساطت، در علت موجود است، اما هر معلولی از جهتی ویژه با علت خود ارتباط دارد. از این‌رو، علم او به علت به اندازه سعه وجودی خود و به مقدار تجلی‌ای است که علت در آن معلول دارد و نه به طور مطلق؛ چرا که معلول به علت خود، احاطه وجودی و اشراف علمی ندارد. بنابراین، هر معلولی از جهتی که علت آن برایش حصول دارد و با آن متحد است، به علت خود علم دارد؛ اما اینکه معلول‌های بسیاری برای آن علت حصول دارند و عین‌الربط به او هستند، این مستلزم آن نیست که این علت برای معلول خود علم، حاضر باشد. افزون بر آن، این گفته، یعنی فرض دو معلول در یک مرتبه با مبانی هستی‌شناختی شما در حکمت متعالیه ناسازگار است. (۷۸) از این گذشته، چرا این حکم را به معلول‌های موجود در یک مرتبه از سلسله مراتب علی - معلولی اختصاص داده‌اند؟ بر اساس ملاکی که ارائه کرده‌اید، لازم است برای هر معلولی همه معلول‌های

علتش، که به آن عین‌الربط‌اند، حصول و حضور داشته باشند و در نتیجه، آن معلول به همه آنها علم حضوری داشته باشد. در هر صورت، بحث از این مهم، که مبحثی هستی‌شناختی است، مجال دیگری می‌طلبد.

معیار جامع

تا اینجا این مسئله بحث و بررسی شد که ملاک تحقق علم حضوری چیست؟ چگونه برای مدرکی علم حضوری تحقق می‌یابد؟ و در نهایت، در عالم و معلوم یا مدرک و مدرک، چه ویژگی یا خصوصیتی تحقق می‌یابد که با تحقق آن، علم حضوری نیز محقق می‌شود؟

از جمله ملاک‌هایی که ارائه شده، این بود که واقعیت معلوم نزد عالم حاضر باشد یا واقعیت معلوم با عالم متحد باشد، یا واقعیت معلوم با واقعیت عالم اتصال وجودی داشته باشد. همچنین مشاهده کردیم که برای اتحاد، انواع گوناگونی برشمرده‌اند: ربط علت با معلول، ربط معلول با علت، ربط آلی و مانند آن. در ادامه، این موضوع مورد بررسی قرار گرفت که چرا اتصال وجودی یا حضور یا اتحاد دو موجود با یکدیگر منشأ علم حضوری می‌گردد؛ چرا با اتصال و اتحاد دو جسم چنین پدیده‌ای به وقوع نمی‌پیوندد و علم حضوری حاصل نمی‌شود؟ در ضمن برشمردن انواع اتحادها یا اتصال‌ها یا پیوستگی‌ها، گفته شد که باید تلاش کنیم و ببینیم که آیا می‌توان ملاک جامعی برای حضوری بودن مواردی که برشمرده شده، یافت؟

با دقت در اقسام مذکور و تأمل در تعریف‌های «علم» و «علم حضوری»، می‌توان پاسخ این پرسش را یافت و ملاکی جامع برای تحقق علم حضوری پیدا کرد که این ملاک تحقق آن را نیز تبیین کند. آن ملاک بر دو رکن مبتنی است:

۱. اتصال و پیوستگی وجودی یا اتحاد؛

۲. تجرد و به تعبیر ابن‌سینا^(۷۹) - در مورد علم ذات به ذات - بری بودن از ماده و عوارض آن.

از این‌رو، ملاک یا منشأ تحقق علم حضوری حضور واقعیت معلوم نزد واقعیت عالم و اتصال وجودی‌اش با آن است و این حضور - دست‌کم نسبت به مدرک (فاعل شناسا) - آنگاه

محقق می‌شود که موجودی فراتر از زمان و مکان باشد. هر موجودی که زمانی و مکانی نباشد و از ابعاد زمانی و مکانی مجرّد و بری باشد به معلوم علم حضوری دارد؛ زیرا جسم، ماده و ابعاد مادی ملاک احتجاب و غیبت است. موجود مفارق و بری از ماده و عوارض مادی است که می‌تواند خود و آنچه را که با آن اتصال و پیوستگی دارد، حضوراً بیابد. بدین سان، بار دیگر به گفته ابن سینا^(۸۰) در ابتدای مبحث ملاک تحقق علم حضوری باز می‌گردیم و با الهام از آن گفته، که اگر مجرّدی به مجرّد دیگر اتصال یابد، به ادراک آن دست می‌یابد، می‌توان به ملاک جامعی برای تحقق علم حضوری دست یافت.

ملاک تحقق علم حضوری این است که واقعیت معلوم از واقعیت عالم پنهان و محتجب نباشد و این امر آنگاه محقق خواهد شد که عالم فرامادی بوده، از عوارض و ابعاد مادی مجرّد باشد،^(۸۱) البته مجرّدی قائم به ذات.^(۸۲) علاوه بر این، واقعیت معلوم با واقعیت عالم، اتصال، ارتباط و پیوستگی وجودی داشته باشد؛ خواه آنکه واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند؛ همچون علم حضوری ذات به ذات، و خواه معلوم به لحاظ وجودی، معلول و عین الربط به عالم باشد؛ همچون علم خدا به مخلوقات و علم نفس به افعال و آثار خود، و یا به عکس، عالم وابسته و عین الربط به معلوم باشد؛ همانند علم حضوری نفس به مبدأ خود. از این رو، می‌توان با مختصر تغییراتی در عبارت علّامه طباطبائی^(۸۳) چنین گفت: ما آنگاه می‌توانیم به واقعیتی علم حضوری داشته باشیم که افزون بر تجرّد ما، آن واقعیت عین هستی و یا از مراتب هستی ما و یا وجود ما از مراتب و شئون وجود او باشد. آشکار است که ما به موجودی که خارج از سه فرض مذکور است، نمی‌توانیم علم حضوری داشته باشیم. صدرالمآلهین این مطلب را چنین تبیین کرده است:

... بل لابد فی تحقق العالمیة و المعلومیة بین الشیئین من علاقة ذاتیة بینهما بحسب الوجود، فیکون کل شیئین - تحقق بینهما علاقة اتحادیة و ارتباط وجودی - احدهما عالماً بالآخر الاّ لمانع من کون احدهما ناقص الوجود او مشوباً بالاعدام محتجباً بالفواشی الظلمانیة. فانّ تلك العلاقة مستلزمة لحصول احدهما للآخر و انکشافه علیه.^(۸۴)

سپس در ادامه تحلیل خود، بر اساس ملاک ارائه شده، علم حصولی را نیز به علم حضوری ارجاع می‌دهد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که مدرک و معلوم حقیقی در علوم حصولی، صور است که معرفت بدان‌ها شهودی است.

در پایان، لازم است خاطر نشان سازیم که مبحث «ملاک» ارتباط تنگاتنگی با مبحث قلمرو علم حضوری دارد. برای مثال، اینکه آیا علم حضوری به مادیات تعلق می‌گیرد یا نه، و آیا احتجاب اجزای مادی از یکدیگر مانع تعلق علم حضوری به آنهاست. هر واکنشی که در قبال این مسئله ارائه شود نقش بسیاری در ملاک تحقق علم حضوری دارد. اشتراط تجرّد معلوم علاوه بر تجرّد عالم، مستلزم این است که علم حضوری به اجسام و عوارض جسمانی نفی گردد و در نتیجه، ملاکی که برای منشأ و تحقق علم حضوری ارائه می‌گردد سالبه به انتفای موضوع بوده، آن را دربر نگیرد.

انحصار علم به حصولی و حضوری

از جمله مباحث قابل توجهی که درباره علم حضوری و حصولی قابل طرح است این است که آیا این تقسیم‌بندی حصری است یا نه؟ معمولاً متفکرانی که به این تقسیم و آموزه «علم حضوری» توجه کرده‌اند، این تقسیم را حصری دانسته‌اند؛ زیرا معرفت یا با واسطه صور و مفاهیم ذهنی است یا بدون واسطه آنها. اگر معرفت با واسطه مفاهیم و صور ذهنی باشد، حصولی است و اگر بدون واسطه باشد، حضوری است. بدین‌روی، این دو قسم دایر مدار میان وجود واسطه و عدم واسطه است، و چون میان نقیضین واسطه‌ای نیست، برای علم قسم دیگری متصور نیست.

البته می‌توان گفت: گرچه همگان در حصری بودن تقسیم مزبور اتفاق نظر دارند، اما در تبیین وجه آن، ادله آنها متفاوت است. به نظر می‌رسد اختلاف ادله و تعلیل یا تبیین آنها به اختلاف نظرشان در تعریف «علم حصولی» و «علم حضوری» ارجاع می‌یابد. به دلیل آنکه علّامه طباطبائی علم حصولی را حصول ماهیت معلوم برای عالم و علم حضوری را حصول وجود معلوم برای عالم دانسته، حصری بودن این تقسیم را از این منظر تحلیل کرده، چنین گفته است:

و انقسام العلم الى القسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم اما بماهيته و هو العلم الحصولي، او بوجوده و هو العلم الحضوري.^(۸۵)

می‌توان استدلال مزبور را چنین تقریر کرد:

۱. آشکار است که به جز ماهیت و هستی، واقعیتی وجود ندارد؛
 ۲. واقعیت و هستی ماهیت نیز به تبع وجود است؛
 ۳. اگر ماهیت شیئی نزد مدرک حضور یابد، این علم حصولی است.
 ۴. اگر وجود شیئی نزد مدرک حضور یابد، این علم حضوری است.
 ۵. غیر از وجود و ماهیت، امر ثالثی نیست تا با حصول آن، برای مدرک علم حاصل شود.
 ۶. نتیجه آنکه تقسیم علم به حضوری و حصولی، حصری است.
- استدلال مزبور را از جهاتی می‌توان مورد مناقشه قرار داد:

اول. این تعبیر که «حصول الشیء اما بماهیته او بوجوده» موهم این است که علم به موجودات ممکن اختصاص دارد و واجب‌الوجود را، که موجودی بدون ماهیت است، دربر نمی‌گیرد؛ گو اینکه به یقین می‌دانیم که علامه چنین دیدگاهی ندارد و در این مباحث، علم واجب نیز مورد توجه ایشان است.

دوم. تعریف مزبور مستلزم این است که آنچه ماهیت ندارد - همچون واجب‌الوجود - نتوان آن را با علم حصولی شناخت،^(۸۶) در صورتی که دست‌کم، ایشان به دیدگاه مزبور، ملتزم نیست و شناخت خداوند متعال را از راه حصولی، ممکن و میسر می‌داند.

سوم. بر اساس این تعریف، قلمرو علم حصولی به ماهیات اختصاص می‌یابد و شامل مفاهیم منطقی و فلسفی نمی‌شود، در صورتی که قلمرو علم حصولی گسترده است و علاوه بر ماهیات، شامل مفاهیم ثانیة منطقی و فلسفی و نیز گزاره‌هایی که از این‌گونه مفاهیم تکوّن یافته‌اند، می‌شود. بدین‌روی، صحیح این است که حصری بودن تقسیم علم به حصولی و حضوری را چنین تحلیل کنیم که علم حضوری معرفتی بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است و علم حصولی معرفتی با واسطه. از این‌رو، تحقق این دو قسم مبتنی بر وجود واسطه و عدم واسطه است و این

دو با یکدیگر نقیض‌اند و چون میان نقیضین واسطه‌ای نیست، برای علم قسم دیگری متصور نیست.

در برابر این اتفاق گسترده و تقریباً همگانی، ملّا شمس‌گیلانی، که از شاگردان میرداماد و معاصران صدرالمتألهین است، اعتقاد دارد که این تقسیم حصری نیست. وی درباره علم خداوند به اشیا پیش از وجودشان، مبنایی دارد که بر اساس آن، به صراحت، چنین نگرشی را اتخاذ کرده است. حاصل گفته وی این است که علم خداوند به اشیا پیش از وجودشان ممکن نیست حصولی یا حضوری باشد، بلکه به گونه دیگری است.^(۸۷) بر اساس این گفته، تقسیم علم به حصولی و حضوری، به ممکنات اختصاص دارد و شامل واجب نمی‌شود. خداوند نسبت به ممکنات، پیش از تحققشان علم دارد و به نظر وی، چنین علمی نه ممکن است حصولی باشد و نه حضوری، بلکه قسم دیگری است. وی بر این ادعا، دو دلیل اقامه کرده است:

دلیل اول:

۱. علم حضوری به دیگران از راه حضور صورت عینی آنها نزد مدرک است.
۲. علم حصولی به دیگران از راه حضور صورت علمی آنها نزد عالم است.
۳. صورت عینی یا علمی اشیای معلوم داخل در ذات عالم نیست، بلکه خارج از ذات اوست.
۴. آنچه خارج از ذات عالم است در مرحله ذات آن، تحقق ندارد.
۵. نتیجه آنکه علم حضوری و حصولی، که از راه حضور صورت علمی یا عینی اشیا تحقق می‌یابد، زاید بر ذات عالم است و نه عین ذات آن.
۶. نتیجه مذکور در مقدمه پنجم، مستلزم این است که مدرک از راه علم حضوری و حصولی به لحاظ ذات، جاهل باشد.

۷. چنین استتجاجی در مورد ذات واجب‌الوجود ممتنع است.

دلیل دوم: استدلال دوم وی نیز مشابه استدلال اول، و عموم مقدمات آن دو مشترک است. از استدلال دوم، چنین نتیجه‌گیری شده که ادراک از راه علم حضوری یا حصولی مستلزم این است

که عالم به امری خارج از ذات خود، که یا صورت عینی شیء است یا صورت علمی آن، نیازمند باشد. بدین‌رو، این استدلال بدین نتیجه منتهی می‌شود که چنین دیدگاهی مستلزم فقر و نیاز عالم یا مدرک به غیر است؛ چنان‌که استدلال اول مستلزم این است که عالم یا مدرک به حسب ذات جاهل باشد.^(۸۸)

آشکار است که ناتوانی از حل مسئله علم واجب به اشیا پیش از تحقیقشان، محقق مذکور را به چنین نگرشی کشانده و او را بر آن داشته است که حصری بودن تقسیم علم به حصولی و حضوری را انکار کند، در حالی که چنین محذوراتی موجب نمی‌شود که به محذور بزرگ‌تری همچون اصل «تناقض» تن دهیم و میان دو نقیض (وجود واسطه‌ای همچون مفاهیم ذهنی و عدم آن) شق ثالثی قایل شویم؛ گو اینکه محقق مزبور معنای روشن و گویایی از قسم سوم علم، که نه حضوری است و نه حصولی، ارائه نکرده و به گونه‌ای مبهم به تبیین آن پرداخته است.

اما آنچه گره از مشکل محقق مزبور می‌گشاید راه حلی است که صدرالمآلهین^(۸۹) برای مسئله علم خداوند متعال به اشیا پیش از ایجاد ارائه کرده و آن اینکه علم او به ذات، عین علم به مخلوقات است که از آن به «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» یاد می‌شود. بر اساس اصل «تشکیک»، وجود معلول و کمالات آن پرتوی از وجود علت و کمالات اوست. از این‌رو، هر کمالی را که معلول دارد علت در مقام ذات، به نحوی بسیط و تام دارد. به دلیل آنکه ذات واجب‌الوجود هستی و همه کمالات مخلوقات را دارد، از این‌رو، حضور ذات برای ذات، عین حضور مخلوقات است.

البته راه حل صدرالمآلهین به اصلاحی جزئی نیاز دارد و آن اینکه در علم حضوری لازم نیست معلوم مجرد باشد، بلکه مادیات نیز می‌توانند معلوم حق تعالی قرار گیرند؛ زیرا غیبت و احتجاب اجزای مادی از یکدیگر موجب این است که مادیات برای خود حاضر نبوده، عالم نباشند؛ اما این امر مانع آن نیست که آنها برای علت هستی بخش حاضر باشند و علم آن علت بر آنها حضوری باشد.^(۹۰) از این‌رو، علم واجب‌الوجود به مخلوقات، اعم از مادی و مجرد، پس از ایجاد و در مقام فعل نیز حضوری است. بدین‌سان، پس از وجود مخلوقات، علاوه بر آن علم

ذاتی، در مقام فعل نیز علمی دیگر برای او محقق است. این نوع علم بر وجود مخلوقات مبتنی است.

آشکار است که بر اساس این نظریه، محذورات ذکر شده، یعنی لزوم فقر ذاتی یا جهل در مقام ذات، منتفی می‌گردد؛ چراکه در مقام ذات، همه کمالات به نحو بسیط، حضور دارند و علم واجب به آنها مستلزم تحقق خارج از ذات آنها نیست. در تحقق علم حضوری حق تعالی به اشیا پیش از ایجاد در مقام ذات، عین ذات اشیا حضور ندارند تا ذات او محتاج و فقیر به آنها باشد، یا ذات واجب از علم، که یکی از صفات کمالی است، تهی باشد؛ چنان‌که در مقام فعل نیز علمی دیگر برای او محقق است و تنها این نوع علم است که بر وجود مخلوقات مبتنی است، اما علم در مقام ذات بر تحقق آنها مبتنی نیست. پس محذوره‌های ذکر شده لازم نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

شهود یا مکاشفه یکی از راه‌های عمده معرفت بشری است که تکیه‌گاه عرفاست. در عرفان نظری و عرفان عملی، شهود منبع معرفت تلقی می‌شود و انسان می‌تواند از طریق آن به معرفت‌های بسیاری دست یابد. اما چگونه اصطلاح «شهود» به فلسفه و کلام اسلامی راه یافت و به جز حواس و عقل، راه شومی برای معرفت شناخته شد؛ به ویژه آنکه آموزه شهود، که در فلسفه از آن به «علم حضوری» تعبیر می‌شود، همگانی است و به ریاضت و تهذیب نفس نیاز ندارد؟

به نظر می‌رسد طرح آموزه شهود یا علم حضوری در فلسفه متأثر از آموزه معرفت فطری به خداوند در متون دینی و نیز آموزه شهود در عرفان است. در هر صورت، برای اولین بار ابن‌سینا بود که آموزه معرفت حضوری را روشن‌تر از فارابی مطرح نمود و از آن در فلسفه و معرفت‌شناسی بهره‌برداری کرد. پس از ابن‌سینا، شیخ اشراق قلمرو علم حضوری را گسترش داد و مصادیق بسیاری بر آن افزود.

دیدگاه شیخ اشراق در این مسئله نقطه عطفی است که تقریباً مقبولیت همگانی یافته است. در

عصر وی می‌توان این آموزه را اصطلاحی جاافتاده یافت.

در ادامه بحث، پس از تعریف علم حضوری که معرفت بدون واسطه صور و مفاهیم است و نیز اثبات انحصار معرفت به حضوری و حصولی، با این مسئله دشوار مواجهیم که ملاک تحقق علم حضوری چیست؟

اگر ملاک تحقق علم حضوری اتحاد یا اتصال یا حضور واقعیت معلوم نزد عالم است، منشأ این حضور یا اتحاد چیست و در چه صورتی چنین حضور یا اتحادی تحقق می‌یابد؟
با تتبع در آثار حکمای مسلمان، می‌توان صور گوناگونی را ترسیم کرد. اما ملاک جامع همه آنها بر دو رکن مبتنی است:

۱. اتصال و پیوستگی وجودی یا اتحاد؛

۲. تجرد و بری بودن از ماده و عوارض آن.

از این رو، ملاک یا منشأ تحقق علم حضوری، حضور واقعیت معلوم نزد واقعیت عالم و اتصال وجودی اش با آن است و این حضور آنگاه محقق می‌شود که - دست‌کم - فاعل شناسا موجودی فراتر از زمان و مکان بوده، مجردی قائم به ذات باشد.

پی نوشتها

- ۱- ر.ک. داودبن محمود القیصری، شرح فصوص الحکم، (قم، بیدار، بی تا)، الفصل السابع، ص ۲۷، ۲۳ / ابن فناری، مصباح الانس، (تهران، فجر، ۱۳۶۰)، ص ۹-۱۶.
- ۲- شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، دعای «عرفه» و نیز ر.ک. شیخ صدوق، کتاب التوحید، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا)، باب «ما جاء فی الرؤیة»، ح ۵ و ۶.
- ۳- شهاب الدین سهروردی، التلویحات [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج دوم (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)]، ج ۱، ص ۷۴.
- ۴- در ادامه، هنگام بحث از قلمرو علم حضوری، شرح بیشتری در این باره ارائه کرده، منابع بحث را ذکر می‌کنیم.
- ۵- همان، ص ۷۰.
- ۶- ابونصر فارابی، التعليقات [در: الاعمال الفلسفیه، تحقیق جعفر آل یاسین، (بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳)، الجزء الاول]، ص ۳۸۰.
- ۷- ابن سینا، الشفاء، الالهیات، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳)، المقالة الثامنة، الفصل السادس، ص ۳۵۸.
- ۸- ابونصر فارابی، التعليقات، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.
- ۹- ابونصر فارابی، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، (قم، بیدار، ۱۴۰۵)، ص ۵۸ و ۵۹، فص ۱۱. وی همین معنا را در فص ۶۷، ص ۹۹ به عبارت دیگری بیان می‌کند: «لیس علمه بذاته مفارقاً لذاته، بل هو ذاته...»
- ۱۰- ابونصر فارابی، کتاب السیاسة المدنیة، (لبنان، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶)، ص ۲۸.
- ۱۱- ابونصر فارابی، فصوص الحکم، ص ۹۳-۹۶، فص ۶۱.
- ۱۲- از جمله، ر.ک. ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن البدوی، (قم، مرکز النشر / مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ص ۷۸.
- ۱۳- ابن سینا، الاشارات و التنبیہات [در: شرح الاشارات و التنبیہات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، (قم، مرکز النشر التابع لمركز الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵)]، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵.
- ۱۴- ابن سینا، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، (قم، بیدار، ۱۳۷۱)، ص ۱۶۱ و ۱۱۹.
- ۱۵- همان، ص ۱۱۷.
- ۱۶- همان، ص ۱۱۹.
- ۱۷- همان، ص ۱۶۲.
- ۱۸- همو، التعليقات، ص ۷۹.
- ۱۹- همان، ص ۷۹-۸۰ و نیز ر.ک. ص ۸۱ و ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۶۱ و ۱۶۲ و ۱۶۰.
- ۲۰- همان، ص ۱۴۸.
- ۲۱- همان، ص ۱۶۰ و ۱۸۹ و ۱۹۰.
- ۲۲- «و هذه الخاصیه هی للانسان وحده من سائر الحيوانات، فانّ تلك لیس شعور بذواتها.» (همان، ص ۷۹) در ص ۸۰ علت نفی این علم را از حیوانات، مادی بودن نفوس حیوانی ذکر می‌کند: «النفس الانسانیة انما تعقل ذاتها لانها مجردة و النفوس الحيوانیة غیر مجردة فلا تعقل ذواتها.»

- ۲۳- «و ليس هذا خاصاً للإنسان، بل جميع الحيوانات تشعر بذاتها على هذا الوجه.» (همان، ص ۱۶۱)
- ۲۴- همان، ص ۱۸۹ و ۱۹۰ و نیز همو، الشفاء، الالهيات، ص ۳۵۹-۳۵۷.
- ۲۵- همو، النفس من كتاب الشفاء، (قم، مركزالنشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، ۱۳۷۵)، ص ۳۲۷ / همو، دانشنامه علائی، تصحيح احمد خراسانی، (تهران، كتابخانه فارابی، ۱۳۶۰)، ص ۱۱۷-۱۲۱.
- ۲۶- ابن سینا، التعليقات، ص ۱۹۰.
- ۲۷- نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن زاده، (قم، مركز النشر التابع لمركز الاعلام الاسلامي، ۱۳۸۳)، ص ۴۰۰.
- ۲۸- «فقوله "و هو أن تكون حقيقته متمثلة" يتناول الامرین، يقال: تمثّل كذا عند كذا إذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله.» (همان، ص ۴۰۳)
- ۲۹- ابن سینا، الاشارات و التنبیها [در: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن زاده، (قم، مركز النشر التابع لمركز الاعلام الاسلامي، ۱۳۸۳)]، ج ۳، ص ۹۰۸-۹۰۶.
- ۳۰- ر.ک. همو، التعليقات، ص ۱۶۱ و ۱۴۷ و ص ۷۹-۸۰.
- ۳۱- همان، ص ۱۹۰.
- ۳۲- همان.
- ۳۳- همان، ص ۱۴۸.
- ۳۴- بهمینارین مرزبان، التحصیل، تصحيح مرتضى مطهری، چ دوم، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ص ۵۷۳.
- ۳۵- همان، ص ۸۳. البته ابن سینا خود درباره مفارقت نفوس کامله از بدن، تعبیر «ناظوة» و «كشف» را به کار برده است: «... ناظرة الى ذاتها... وقد انكشف لها جميع الحقائق...» (ابن سینا، رساله فی السعادة [در: رسائل الشيخ الرئيس، (قم، بیدار، بی تا)]، ص ۲۷۵).
- ۳۶- ابو حامد محمد غزالی، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، (مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱)، ص ۲۲۵.
- ۳۷- «بل جاوزوا الى العلم الحضوری الاتصالی الشهودی.» (شهاب الدین سهروردی، التلویحات، ص ۷۴).
- ۳۸- شهاب الدین سهروردی، المشارع و المطارحات [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چ دوم، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)]، ج ۱، ص ۴۸۷ و نیز ر.ک. التلویحات [در: همان]، ص ۱۸-۲۱.
- ۳۹- همان، ص ۴۸۷-۴۸۸ و نیز ر.ک. ص ۱۳-۱۴: «و فی الجملة الاول محیط بجميع الاشياء من دون حاجة له الى صورة و فکرة و تغیر و حضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها.»
- ۴۰- همان، ص ۴۷۴-۴۷۷.
- ۴۱- همان، ص ۴۷۵-۴۷۶.
- ۴۲- همان، ص ۴۷۶.
- ۴۳- همان، ص ۴۸۴-۴۸۹.
- ۴۴- همان، ص ۴۸۹.
- ۴۵- همان، ص ۴۷۵ و همو، حکمة الاشراق [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)]، ج ۲، ص ۱۱۱ / همو، هیاکل النور، [در: سه رساله از شیخ اشراق، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶)]، ج ۳، ص ۸۵ / همو، اللوح العبادیه [در: سه رساله از شیخ اشراق، تصحيح

- نجفقلی حبیبی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶)، ص ۳۰ و ۳۱ / همو: کلمة التصرف [در: سه رساله از شیخ اشراق]، ص ۹۸.
- ۴۶- شهاب‌الدین سهروردی، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۷.
- ۴۷- همان، ص ۴۸۴-۴۸۵.
- ۴۸- همان، ص ۴۸۷.
- ۴۹- همان، ص ۴۸۵.
- ۵۰- همان، ص ۴۸۶-۴۸۷.
- ۵۱- ر.ک. ملأصدرا، الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، (قم، مصطفوی، بی تا)، ج ۳، ص ۱۸۲-۱۸۳.
- ۵۲- همان، ص ۱۷۹-۱۸۸، تعلیقه ۱.
- ۵۳- ر.ک. محمّد تقی مصباح، آموزش فلسفه، (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴)، ج ۱، درس نوزدهم / نگارنده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، ص ۱۹۸-۲۰۵.
- ۵۴- در نوشتاری دیگر، تحت عنوان «عقلانیت معرفت»، که در دست انتشار است، به تفصیل در این باره بحث کرده‌ایم.
- ۵۵- ر.ک. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده، (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳)، ص ۱۳۷ / ابن‌سینا، دانش‌نامه علائی، ص ۱۱۷-۱۲۱ / همو، التعليقات، ص ۷۹ و ۱۶۱ و ۱۸۹ / سید شریف‌علی بن محمّد جرجانی، شرح المواقف، (مصر: مطبعة السعادة، ۱۹۰۷)، ج ۶۵، ص ۱۱ / شهاب‌الدین سهروردی، الالواح العمادية، (در: سه رساله از شیخ اشراق)، ص ۳۰ / آقا علی مدرّس: بدائع‌الحکم، تنظیم احمد واعظی، (تهران، الزهراء، ۱۳۷۶)، ص ۳۱ و ۳۶.
- ۵۶- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهاث (در: نصیرالدین الطوسی، شرح الاشارات و التنبیهاث، تصحیح حسن حسن‌زاده)، ج ۲، ص ۴۰۱.
- ۵۷- ر.ک. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۴۸ و ۱۹۰.
- ۵۸- ر.ک. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۷.
- ۵۹- ملأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۶۱ / همو، مفاتیح‌الغیب، تصحیح محمّد خواجوی، (تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.
- ۶۰- سید محمّد حسین طباطبائی، بلایة الحکمة، ج هجدهم، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲)، ص ۱۷۴ و نیز ر.ک. همو، نهاية الحکمة، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا)، ص ۲۳۶-۲۳۷.
- ۶۱- نمی‌توان کلام عَلامه را چنین توجیه کرد که منظور ایشان از «ماهیت»، مابه‌الشیء هو هو و به تعبیر دیگر، واقعیت و وجود شیء است؛ زیرا با این توجیه، تعریف «علم حصولی» دچار اشکال شده، به تعریف «علم حضوری» منقلب می‌گردد. بر اساس این محمل، علم حصولی حضور واقعیت شیء (مابه‌الشیء هو هو) نزد مدرک است، در حالی که چنین نیست. درست آن است که بگوییم: علم حصولی حضور صورت ذهنی آن نزد مدرک است.
- ۶۲- ابن‌سینا، التعليقات، ص ۱۹۰.
- ۶۳- شهاب‌الدین سهروردی، التلویحات، ص ۷۴. استاد مطهری نیز اتصال وجودی واقعیت مدرک با مدرک را

- ملاک تحقق علم حضوری دانسته‌اند. ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج هشتم، (تهران، صدرا، ۱۳۸۰)، ج ۶، ص ۲۷۶.
- ۶۴- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۸، ص ۳۰۸.
- ۶۵- ر.ک. مهدی حائری یزدی، «جنبه‌ای تجربی از علم حضوری»، ترجمه سیدمحسن میری، مجله ذهن، ش ۳ و ۷ (۱۳۸۰)، ص ۲۰.
- ۶۶- همان.
- ۶۷- ر.ک. ملّاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۴۸۰. بلکه می‌توان گفت: بر حسب ظاهر، گفته‌های حکیمی همچون صدرالمتألهین در این باره با یکدیگر متفاوت است. ر.ک. همان، ج ۱، ص ۲۶۵ و نیز ج ۶، ص ۱۶۳.
- ۶۸- ر.ک. علی نقی بن احمد بهبهانی، معیار دانش، تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی، (تهران، بنیان، ۱۳۷۷)، ص ۳۳۷.
- ۶۹- محمدنعمی طالقانی، اصل الاصول [در: سید جلال‌الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج دوم، (قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸)]، ج ۳، ص ۴۵۷.
- ۷۰- سید محمدحسین طباطبائی، علم، تقریر و ترجمه محمد محمدی گیلانی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۷۸۷۴.
- ۷۱- همان، ص ۷۵.
- ۷۲- ملّاعبدالله زنوزی، لمعات الهیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱)، ص ۳۰۹.
- ۷۳- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، المقالة الثانية، الفصل السادس، ص ۳۵۸-۳۵۷ و نیز ر.ک. ملّاعبدالله زنوزی، لمعات الهیة، ص ۲۸۷.
- ۷۴- سید محمدحسین طباطبائی، علم، ص ۷۴-۷۸.
- ۷۵- همان / همو، نهاية الحکمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الحادى عشر و الفصل الثانى.
- ۷۶- برگرفته از درس علامه طباطبائی، به نقل از: استاد محمدتقی مصباح.
- ۷۷- نباید پنداشت که گفته صدرالمتألهین در تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق (الادراک الحضوری انما ینحصر فی ادراک الشیء ذاته و صفاته و آثاره التى هی من ترابع وجوده) (قطب‌الدین محمد انشیرازی، شرح حکمة الاشراق، (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۴۰) با این دیدگاه تنافی دارد؛ چراکه علم حضوری را منحصر در علم ذات به ذات و علم به آثار و صفات دانسته است. حتی اگر به حسب ظاهر تنافی داشته باشد، این تنافی با عبارات‌های دیگر ایشان، به ویژه اسفار، ج ۶، ص ۱۵۵-۱۶۴ و ج ۳، ص ۴۸۰ قابل رفع است.
- ۷۸- ر.ک. محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحکمة، (قم: در راه حق، ۱۴۰۵)، ص ۳۶۳.
- ۷۹- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، المقالة الثامنة، الفصل السادس.
- ۸۰- ابن‌سینا، التعلیقات، ص ۱۹۰.
- ۸۱- ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۹.
- ۸۲- ر.ک. ملّاعبدالله زنوزی، منتخب‌الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی، تصحیح نجیب مایل هروی، (تهران، مولی، ۱۳۶۱)، ص ۹۶ و ۹۷ / همو؛ لمعات الهیة، ص ۲۷۵.
- ۸۳- همان، ص ۲۷۵. مشابه تعبیر علامه، عبارت صدرالمتألهین در تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق است که پیش‌تر

۵۰ □ معرفت فلسفی سال چهارم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۵

به آن اشاره شد.

۸۴. مآخذرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۶۳.

۸۵. مید محمدحسین طباطبائی، بداية الحكمة، المرحلة الحادية العشرة، ص ۱۷۴. و نیز ر.ک. همو، نهاية الحكمة، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۸۶. محمدتقی مصباح، تعلیقة على نهاية الحكمة. ص ۳۴۹، الرقم ۳۵۱.

۸۷. ملأ شمساً گیلانی، رساله مسالك اليقين [در: سيد جلال الدين آشتياني، منتخباتي از آثار حکماي الهي ايران،]، ج ۱، ص ۴۱۶ و ۴۱۷ و نیز ص ۴۳۷ و ۴۴۴.

۸۸. همان، ص ۴۳۷-۴۳۹.

۸۹. ر.ک: مآخذرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۶۳-۲۸۴ / مید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الحادي عشر / محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۶۶.

۹۰. ر.ک. مآخذرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۶۴-۱۶۶، تعلیقة سبزواری (۳) / محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، درس جهل و نهم / همو، تعلیقة، ص ۳۵۲ و ۴۴۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، [در: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵].
- ،، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن البدوی، قم، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ،، الشفاء، الالهيات، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- ،، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- ،، النفس من کتاب الشفاء، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
- ،، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
- ،، دانش نامه علائی، تصحیح احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
- ،، رسالة فی السعادة [در: رسائل الشیخ الرئيس، قم، بیدار، بی تا].
- ابن فناری، مصباح الانس، تهران، فجر، ۱۳۶۰.
- بهبهانی، علی نقی بن احمد، معیار دانش، تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی، تهران، بنیان، ۱۳۷۷.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، شرح المواقب، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۱۷.
- حائری یزدی، مهدی، «جنبه ای تجربی از علم حضوری»، ترجمه سیدمحسن میری، مجله ذهن، ش ۳ و ۷ (۱۳۸۰).
- حسن زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- زنوزی، ملأعبدالله، لمعات الهیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- ،، منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- سهروردی، شهاب الدین، الاطوار العبادیة [در: سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶].
- ،، التلویحات، [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳].
- ،، المشارح و المطارحات، [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳].
- ،، حکمة الاشراق [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳].
- ،، کلمة التصرف، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
- ،، هیاکل النور، [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶].

- شیرازی، قطب‌الدین محمد، شرح حکمة الأشراف، قم: بیدار، بی‌تا.
- صدوق، کتاب التوحید، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.
- طالقانی، محمدنعمیما، اصل الاصول، [در: سید جلال‌الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸].
- طباطبائی، سید محمدحسین، بداية الحکمة، ج هجدهم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۲.
- علم، تقریر و ترجمه محمد محمدی گیلانی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- : —، نهاية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.
- طوسی، نصیرالدین، شرح‌الاشارات و التنبیها، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمركز الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۳.
- غزالی: ابوحامد محمد، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف، ۱۹۶۱.
- فارابی، ابونصر، التعليقات [در: الاعمال الفلسفیه، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳، الجزء الاول].
- : —، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل‌یاسین، قم: بیدار، ۱۴۰۵.
- : —، کتاب السیاسة المدنیة، لبنان، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶.
- قمی، شیخ عباس، مفاتیح‌الجنان، دعای «عرفه».
- قیصری، داودین محمود، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار، بی‌تا.
- مدرّس، آقاعلی، بدائع الحکم، تنظیم احمد واعظی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.
- مرزبان، بهمنیارین، التخصیص، تصحیح مرتضی مطهری، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴.
- : —، تعلیقة على نهاية الحکمة، قم، در راه حق، ۱۴۰۵.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج هشتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰، ج ۶.
- ملأصدرا: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة، قم، مصطفوی، بی‌تا.
- : —، مفاتیح‌الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.