

۲. خطاناپذیری

علم شهودی یا حضوری خطاناپذیر است، در صورتی که علم حصولی چنین نیست و احتمال خطا در آن راه دارد. در مورد این ویژگی، می‌توان ادعا نمود: از عصر حکمایی که آموزه علم حضوری را ابداع نموده و تلویحاً یا تصریحاً به تمایز آن با علم حصولی توجه کرده‌اند، تاکنون در این باره اتفاق نظر وجود دارد که علم حضوری منهای تفسیرها و تعبیرهای آن، که خود نوعی علم حصولی است، خطاناپذیر است. کمتر مسئله فلسفی را می‌توان یافت که چنین مقبولیت همگانی داشته باشد، به گونه‌ای که حتی یک نفر از حکما در آن اظهار تردید یا مخالفت نکرده باشد.

از منظر معرفت‌شناسی، مهم‌ترین ویژگی علم حضوری یا شهودی «خطاناپذیری» آن است. منشأ این تمایز یا ویژگی چیست؟ چرا علم حضوری خطاناپذیر است و احتمال خطا در آن راه ندارد؟ با تأمل در تعریف یا تعریف‌های علم حضوری، می‌توان راز خطاناپذیری علوم حضوری را گشود و به پاسخ این مسئله دست یافت. پاسخ به این مسئله، خود، ویژگی یا تمایز دیگری است که در پی می‌آید:

۳. فقدان واسطه

ویژگی دیگر علم حضوری این است که در این‌گونه معرفت، میان عالم و معلوم، مدرک یا مدرک واسطه‌ای همچون مفاهیم و صور ذهنی متحقق نیست، بلکه ذات معلوم در عالم حضور دارد. این ویژگی را به روشنی در برخی از تعریف‌های علم حضوری می‌توان یافت. دست‌کم در این تعریف، که علم حضوری ادراک بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است، این ویژگی مشهود است. با تحقق این ویژگی یا تمایز علم حضوری، که امری وجودشناختی است، راز خطاناپذیری علوم حضوری، که ویژگی یا تمایزی معرفت‌شناختی است، آشکار می‌گردد. خطا در مورد ادراکی متصور است که میان عالم و معلوم یا مدرک و مدرک واسطه باشد. آنجا که واسطه‌ای نیست، بلکه نفس معلوم یا مدرک نزد عالم یا مدرک حاضر است، خطا ناممکن است. از باب

نمونه، در آنجا که شیئی را با آینه مشاهده می‌کنیم، خطا متصور و امکان‌پذیر است؛ زیرا ممکن است آینه محدّب یا مقعر باشد و در ارائهٔ یک شیء آنچنان که هست، خطا کند. اما آنجا که ذات شیء را بدون واسطه‌ای همچون مفاهیم و صور ذهنی می‌یابیم، چگونه ممکن است خطا تحقق یابد؟

حاصل آنکه، سومین ویژگی علم حضوری این است که واسطه ندارد؛ زیرا در این‌گونه معرفت، معلوم در عالم یا مدرک نزد مدرک حضور دارد و عالم معلوم را بدون واسطهٔ صور و مفاهیم ذهنی می‌یابد. از این‌روست که علم حضوری یا شهودی خطاناپذیر است. راز خطاناپذیری بودن علم حضوری، بدون واسطه بودن آن است.

در تحلیل خطاناپذیری علم حضوری، خاطر نشان کردیم که علم حضوری بدون واسطه است و در این‌گونه معرفت، معلوم در عالم یا مدرک نزد مدرک حضور دارد. منظور از این عبارت چیست؟ با تأمل در این عبارت و دقت در تبیین و توضیح آن، به ویژگی یا تمایز دیگری دست می‌یابیم که می‌توان آن را چهارمین ویژگی به شمار آورد.

۴. عینیت علم و معلوم

در علم حضوری، واقعیت معلوم عین واقعیت علم است. اما در علم حصولی چنین نیست، بلکه واقعیت معلوم در آن با واقعیت علم مغایر است؛ زیرا در علم حصولی، واقعیت علم مفهوم یا صورتی است که در ذهن ما موجود است و واقعیت معلوم ذاتی است که بیرون از ذهن ما در خارج موجود است. در علم حضوری، علم ما همان واقعیت معلوم است که نزد ما حاضر است. اگر اکنون شاد یا غمگین هستیم، واقعیت معلوم نزد ما موجود است و ما با اتصال وجودی یا اتحاد با آن واقعیت، آن را می‌یابیم. از این‌رو، علم ما به شادی، ترس و اندوه همان وجود شادی، ترس و اندوه در ماست.^(۳)

این ویژگی یا تمایز در ناحیهٔ علم و از حیث ارتباط آن با معلوم است، نه در ناحیهٔ عالم و معلوم. آیا می‌توان در ناحیهٔ عالم و از حیث ارتباط آن با معلوم نیز میان علم حضوری و حصولی تمایز نهاد؟ پاسخ مثبت به این پرسش ما را به تمایز یا ویژگی دیگری رهنمون می‌گردد.

۵. اتحاد عالم و معلوم یا اتصال وجودی میان آنها

در علم حضوری، معلوم در عالم حضور دارد. معنای این گفته آن است که در علم حضوری، عالم و معلوم با یکدیگر متحدند. به تعبیر دیگر، میان آنها اتصال وجودی حکم فرماست؛ تعبیری که در عبارت شیخ اشراق نیز آمده است: «العلم الحضوری الاتصالی الشهودی...»^(۴) اگر عالم با معلوم متحد نباشد و میان آنها اتصال وجودی تحقق نیابد، علم حضوری یا شهودی تحقق نخواهد یافت. بدین سان، برای تحقق علم حضوری، تحقق این‌گونه ارتباط شرط اساسی است. هر جا این ارتباط تحقق یابد، علم حضوری محقق می‌گردد. البته، در علم ذات به ذات، این ارتباط فراتر از اتحاد است. ارتباط و اتصال وجودی عالم و معلوم در علم ذات به ذات به نحو وحدت است. در این قسم علم حضوری، عالم در واقع، با معلوم یکی است. به لحاظ وجود خارجی عالم عین معلوم و معلوم عین عالم است و تمایز آنها از حیث اعتبار است. ابن سینا به عینیت و وحدت عالم و معلوم در مورد علم ذات به ذات تصریح کرده است؛ آنجا که می‌گوید:

فالبی عن المادة ... هو معقول لذاته، ولآته عقل بذاته فهو معقول ذاته؛ فذاته عقل و عاقل و معقول، لا أنّ هناك اشیاء متکثرة ... فقد فهمت أنّ نفس کون الشيء عاقلاً و معقولاً لا یوجب ان یکون اثنتين فی الذات و لا فی الاعتبار ایضاً.^(۵)

حاصل آنکه، چهارمین تمایز یا ویژگی علم حضوری، که امری وجودشناختی - و نه معرفت‌شناختی - است، آن است که معلوم با عالم متحد است و با آن اتصال وجودی دارد. این اتصال یا اتحاد، معنای گسترده‌ای دارد و علاوه بر اتحاد، که در آن به لحاظ واقع میان عالم و معلوم تغایر هست، شامل وحدت نیز می‌شود. بدین سان، هر جا واقعیت معلوم نزد عالم حاضر باشد، علم حضوری و شهودی تحقق می‌یابد. از این‌رو، معرفت حضوری عبارت است از: حضور واقعیت معلوم نزد عالم.

از اینجا، روشن می‌شود که ملاک تحقق علم حضوری اتحاد یا اتصال وجود عالم و معلوم است، اما اینکه مراد از این اتحاد یا اتصال چیست، و در کجا چنین رابطه‌ای محقق می‌شود، خود مسئله مهمی است که در ادامه مباحث به آن می‌پردازیم. آنچه لازم است در اینجا خاطر نشان

سازیم این است که این ویژگی با ملاک تحقق علم حضوری ارتباط تنگاتنگی دارد، بلکه می‌توان آن را ملاک تحقق علم حضوری به شمار آورد.

ممکن است با توجه به مبحث «اتحاد عالم و معلوم»، به ذهن خطور کند که این ویژگی به علم حضوری اختصاص ندارد و شامل علم حصولی نیز می‌شود. در علم حصولی نیز عالم با معلوم متحد است و با آن اتصال وجودی دارد. از این رو، نمی‌توان آن را از ویژگی‌های اختصاصی علم حضوری و امتیازات آن تلقی کرد. علم حضوری و حصولی در این ویژگی مشترکند و اصولاً علم بدون اتصال وجودی عالم و معلوم و ارتباط آنها با یکدیگر، تحقق نمی‌یابد.

برای یافتن پاسخ این اشکال، لازم است به ارکان علم حضوری و حصولی و تمایز آنها از این نظر توجه کنیم. علم حضوری بر دو رکن استوار است: عالم و معلوم؛ اما علم حصولی سه رکن دارد: عالم، واسطه - که مفهوم و صورت ذهنی است - و معلوم. در اصطلاح، واسطه یا مفهوم و صورت ذهنی را «معلوم بالذات»، و معلوم را «معلوم بالعرض» می‌نامند. معلوم‌های بالعرض عمدتاً همان اشیای خارجی هستند که در ظرف خارج تحقق دارند و از طریق صور ذهنی معلوم می‌گردند. کسانی که به اتحاد عالم و معلوم در علم حصولی قایلند، مدعی اتحاد عالم و معلوم بالعرض نیستند. هیچ حکیمی نمی‌تواند چنین ادعای نامعقولی را بر زبان آورد. اگر در علم حصولی سخن از «اتحاد عالم و معلوم» است، مراد از «معلوم»، معلوم بالذات است که همان صورت ذهنی است. بدین سان، منظور از «اتحاد عالم و معلوم» در علم حصولی این است که جوهر و ذات عالم با معلوم بالذات، یعنی صور ذهنی، متحد می‌شود. آشکار است که صور ذهنی موجود در نفس، با آن اتصال وجودی داشته، متحد است. حکما از عصر شیخ اشراق تاکنون تأکید کرده‌اند که چنین علمی حضوری است. اگر علم نفس به صور ذهنی حضوری نباشد، مستلزم تسلسل است. بدین‌روی، صور ذهنی، که معلوم بالذات‌اند با عالم (نفس) متحدند و اتصال وجودی دارند. پس علم نفس به آنها حضوری است. حصولی بودن علم در صورتی است که صور ذهنی از این نظر، که از معلوم‌های بالعرض حکایت می‌کنند، مطمح نظر قرار گیرند. پس صور ذهنی از این نظر که از معلوم‌های بالعرض حکایت می‌کنند، علومی حصولی‌اند و در

مورد این دسته از علوم، اتحاد عالم و معلوم بالعرض، نامعقول است. پس می‌توان گفت: در علم حضوری، عالم و معلوم با یکدیگر متحدند، در صورتی که در علم حصولی چنین نیست.

۶. امکان دست‌یابی به حقیقت وجود

دست‌یابی به حقیقت وجود و واقعیت هستی، صرفاً از راه علم حضوری ممکن است. این امر را می‌توان از ویژگی‌های علم حضوری به شمار آورد؛^(۶) زیرا از راه علم حصولی نمی‌توان به شناخت واقعیات وجودی نایل شد. توضیح آنکه علم حصولی معرفتی از راه مفاهیم و صور ذهنی است. آنچه با این‌گونه معرفت به دست می‌آید، شناختی مفهومی و ذهنی است. نمی‌توان از راه مفاهیم و صور ذهنی به نفس هستی و واقعیت اشیا دست یافت؛ چراکه خارجی بودن عین واقعیت هستی است و این هرگز به ذهن راه نمی‌یابد. بدین‌سان، تنها راهی که می‌توان به واسطه آن به شناخت حقیقت هستی و واقعیت موجودات دست یافت، شناخت از راه شهود یا علم حضوری است. صدرالمتألهین این ویژگی یا تمایز را خاطر نشان ساخته و بدان تصریح کرده است: «لا يمكن ادراك الوجود الا بالشهود والحضور الوجودی.»^(۷) گرچه از راه استدلال و علم حصولی می‌توان لوازم و آثار وجود را - که معرفتی ضعیف و نه بالکنه - است شناخت،^(۸) شناخت حقیقت وجود صرفاً از راه معرفت حضوری میسر است. با علم حصولی، صرفاً می‌توان دوگونه معرفت درباره اشیا و موجودات به دست آورد:

۱. واقعیات عینی را از طریق مفاهیم فلسفی، که مفاهیمی عام هستند و در اصطلاح، «لوازم و عوارض هستی» خوانده می‌شوند - همچون مفهوم وجود، نور، علم و وحدت - شناخت.

۲. ماهیات اشیا را شناخت.

از یک‌سو، آشکار است که معرفت‌هایی از قبیل دسته اول معرفتی بالکنه و بالحد نیست، بلکه معرفتی از راه اوصاف و عوارض وجودی واقعیات‌های عینی است که به تعبیر صدرالمتألهین، ما از طریق آثار و لوازم آنها و با اقامه استدلال، از راه این لوازم، آنها را می‌شناسیم.^(۹) از راه مفاهیم فلسفی، که اوصاف و عوارض هستی‌اند، قضایای بسیاری را می‌سازیم و از تألیف آنها

استدلال‌های فلسفی اقامه می‌کنیم. بدین‌سان، چنین استدلال‌هایی معمولاً از قضایایی تشکیل شده‌اند که مفاهیم آنها از لوازم و اوصاف وجودند؛ مفاهیمی همچون وحدت، حدوث، قدم، حرکت، وجوب، امکان، علّیت و معلولیت.

از سوی دیگر، گرچه ماهیات حکایات وجود و حدود هستی‌اند، اما با شناخت آنها، نمی‌توان به شناخت حصولی و مفهومی هستی آنها دست یافت، چه رسد به شناخت حقیقت خارجی آنها؛ زیرا چه بسیار اتفاق افتاده است که چستی یک شیء را می‌شناسیم، ولی شناختی درباره وجود آن نداریم و بعکس، به هستی آن علم داریم، ولی شناختی درباره ماهیت آن نداریم. بنابراین، شناخت ماهیات اشیا مستلزم شناخت وجود آنها - حتی شناخت مفهومی هستی آنها - نیست.^(۱۰) افزون بر آن، چگونه می‌توان از راه علم حصولی، ماهیات حقیقی اشیا و ذاتیات آنها را شناخت؟ این‌سینا و فارابی به این حقیقت اذعان کرده‌اند که شناخت آنها امری متعسر یا متعذر است.^(۱۱) از این‌رو، به نظر می‌رسد دست‌یابی به حقیقت هر موجود صرفاً از راه علم حضوری ممکن است. از راه علم حصولی، نمی‌توان به شناخت حقیقت خارجی و هستی اشیا دست یافت؛ زیرا خارجی بودن عین ذات آن است و هرگز به ذهن راه نمی‌یابد.

۷. شخصی و غیرقابل انتقال بودن

علم حضوری پدیده‌ای شخصی است و نمی‌توان آن را عیناً به دیگران منتقل کرد؛ چنان‌که حواس ظاهری نیز این‌گونه‌اند. البته، اگر علم حضوری به علم حصولی تبدیل گردد، در این صورت، قابل انتقال به دیگران است؛ اما در این صورت، علم حصولی است و نه علم حضوری؛ یعنی این علم حصولی است که انتقال یافته است.

باید خاطر نشان سازیم که شخصی و غیرقابل انتقال بودن علم حضوری موجب این نیست که چنین معرفتی اختصاصی باشد، بلکه ممکن است این‌گونه معرفت همگانی بوده، هر کس بتواند به تجربه‌ای از آن نایل گردد و مرتبه‌ای از آن را دارا باشد. از این‌رو، شخصی بودن و غیرقابل انتقال بودن آن، منافاتی با همگانی بودنش ندارد. منظور از «شخصی» این است که نفس

وجود این تجربه خاص قابل انتقال به دیگران نیست، اما مثل آن برای دیگران قابل حصول است؛ چنان‌که با تبدیل آن به علم حصولی، قابل انتقال به دیگران است.

بدین سان، ویژگی یا تمایز دیگری که میان علم حضوری و حصولی وجود دارد، تمایز آنها به لحاظ شخصی بودن است. متعلق علم حضوری یا - به عبارت دیگر - معلوم در آن همواره امری شخصی است؛ اما علم حصولی به مفاهیم و صور تعلق می‌گیرد و آنها اموری کلی‌اند. حتی مفاهیم جزئی در علم حصولی، در واقع، قابل صدق بر بیش از یک مصداق‌اند و از این‌رو، کلی‌اند. در هر صورت، «جزئیت و کلیت» وصف معلوم و متعلق در علم حصولی است، اما «شخصی بودن» وصف معلوم یا متعلق در علم حضوری.

۸. عدم امکان اتصاف به احکام ذهنی

به دلیل آنکه در علم حضوری، واقعیت معلوم بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی نزد عالم حاضر است، از این‌رو، اوصافی که علم حصولی بدان‌ها متصف می‌گردد؛^(۱۲) همچون حکایت، شک، یقین، تصور، تصدیق، ذهن، تفکر، تعقل، استدلال، تعریف، تفهیم و تفهّم، در مورد علم حضوری به کار نمی‌رود. در نتیجه، احکام مربوط به علم حصولی نیز در مورد آن جاری نیست. بدین‌روی، به دلیل آنکه منطق و قواعد آن به مفاهیم و گزاره‌ها اختصاص دارد، شامل علوم حضوری نمی‌شود. علم حضوری فرامنطق بوده و منطقی ویژه خود را دارد. منطق‌های موجود اصول تفکر یا قواعد تعریف و استدلال یا قوانین تحلیل و استنتاج‌اند. از این‌رو، در مورد علوم حضوری کارایی ندارند. البته، با توسعه مفهوم «یقین» یا مفاهیمی مانند آن، می‌توان آنها را در مورد علم حضوری به کار برد و علم حضوری را بدان توصیف کرد. در این صورت، آشکار است که میان این دو کاربرد تمایزی اساسی وجود دارد.

در هر صورت، با عبارتی جامع می‌توان گفت: دیگر ویژگی علم حضوری و یکی از تمایزهای آن این است که به ذهن و احکام ذهنی متصف نمی‌شود؛ زیرا ذهن و احکام آن به مفاهیم و گزاره‌ها اختصاص دارند. از این‌رو، در علم حضوری، هر حکمی که ذهنی و مربوط به

وجود ذهنی است، راه ندارد. بدین سان، تصور، تصدیق، قضیه، موضوع، محمول، جزئی، کلی، ماهیت، حکایت، نوع، جنس، فصل، تعریف، استدلال، حد، رسم، عکس و مانند آنها از قلمرو آن خارج است. البته، این گفته بدین معنا نیست که آموزه علم حضوری به وجود ذهنی و مفاهیم و صور موجود در آن - از آن جهت که موجود است - بی ارتباط است و به هیچ وجه با آن ارتباطی ندارد. احراز صدق قضایای تحلیلی، از جمله بدیهیات اولیه، از راه ارجاع آنها به علم حضوری ممکن است.^(۱۳) در این مورد، علم حضوری بدین معناست که تجربه‌ای ذهنی از نفس این‌گونه قضایا داشته باشیم؛ چنان‌که علم ما به صور ذهنی نیز حضوری است. این بدان دلیل است که ذهنی بودن امری قیاسی است.

۹. عینیت یا وحدت علم و ذات عالم

در علم حضوری، علم عین ذات عالم است. از این رو، علم و عالم با یکدیگر وحدت دارند، نه اینکه متغایر بوده، اتحاد وجودی داشته باشند. بدین‌روزی، علم حضوری از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست، هر چند ممکن است معلوم عرض یا جوهر باشد.^(۱۴) برای نمونه، علم حضوری عقول به ذات خود عین جوهر عقلانی آنهاست و زاید بر ذات آنها نیست و علم حضوری نفوس به ذات خود عین جوهر نفسانی آنهاست و علم خداوند به ذات خود، عین ذات اوست و این علم نه جوهر است و نه عرض؛ زیرا مقسم جوهر و عرض موجود ممکن است و نه واجب‌الوجود. اما در علم حصولی، علم عین ذات عالم نیست، بلکه آنها متغایرند و هر یک دارای وجود جداگانه‌ای هستند، هر چند به لحاظ وجودی اتحاد دارند. از این رو، علم حصولی ما از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی است و آن وجودی غیر از وجود ذات ما دارد. البته، وجودش با وجود نفس ما متحد بوده، قائم به ماست، اعم از اینکه قیام آن به نفس را قیام حلولی بدانیم یا صدوری.

۱۰. بی‌نیازی از قوای ادراکی

در علم حضوری، ویژگی دیگری می‌توان یافت و آن اینکه در این‌گونه معرفت، ذات عالم با

واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد. اما در علم حصولی، قوه ادراکی ویژه‌ای همچون حواس ظاهری یا باطنی یا عقل، میان نفس و معلوم واسطه قرار می‌گیرد و نفس توسط آن قوه، تصویر یا مفهومی از معلوم به دست می‌آورد. در نتیجه، به واسطه آن قوه، عالم می‌شود. از این‌رو، علم حصولی به دستگاه ویژه‌ای اختصاص دارد که «دستگاه ذهن» نامیده می‌شود. (۱۵)

بدین‌سان، علاوه بر تمایز علم حصولی و حضوری در ناحیه علم و معلوم، تمایز دیگری میان آنها در ناحیه عالم و معلوم نیز وجود دارد و آن اینکه نفس برای ادراک علوم حصولی، به قوای ادراکی نیاز دارد، خواه آنکه این قوه ادراکی را خود مدرک بدانیم یا اینکه آنها صرفاً آلت و ابزار بوده، مدرک حقیقی نفس باشد. اما علم حضوری به دستگاه خاصی همچون ذهن نیاز ندارد و برای حصول ادراک بر قوه خاصی مبتنی نیست.

لازم است خاطر نشان سازیم که، ویژگی یا تمایز مزبور با این امر منافات ندارد که ما نفس تأثرات موجود در حواس و اندام‌های حسی را نیز معلوم به علم حضوری بدانیم؛ چنان‌که علم ما به خود این قوا نیز حضوری است. نفس برای اینکه قوه‌ای، اعم از ادراکی یا تحریکی را به کار گیرد، به آن عالم است و چنین علمی از راه مفاهیم و صور نیست، بلکه حضوری است. آنچه در این قوا، بلکه اندام‌های مربوط به این قوا، منطبع و موجود می‌گردد، نفس به نحو حضوری، به آنها علم دارد. (۱۶)

۱۱. عینیت وجود علمی و عینی

به دلیل آنکه در علم حضوری، بر خلاف علم حصولی، صورت یا مفهوم یا ماهیت نقشی ندارد، بلکه آنچه در حصول این‌گونه معرفت کارایی دارد، نفس حضور واقعیت معلوم نزد عالم است، از این‌رو، می‌توان گفت: یکی از ویژگی‌های علم حضوری این است که وجود علمی یا به تعبیر دیگر، وجود ادراکی معلوم همان وجود عینی اوست. (۱۷) بدین‌سان، در علم حضوری، وجود خارجی عین وجود علمی است. از این‌رو - چنان‌که در تعریف علم حضوری گذشت - برخی علم حضوری و حصولی را چنین تعریف کرده‌اند که «علم حضوری» حضور صورت عینی

معلوم نزد عالم است و «علم حصولی» حضور صورت علمی آن.^(۱۸) در واقع، تعریف مزبور و تعریف‌های مشابه آن به بیان یکی از تمایزهای اساسی علم حضوری و حصولی پرداخته‌اند؛ تمایزی که ممکن است با برخی از تمایزهای دیگر نیز تداخل داشته یا عین آنها باشد. در هر صورت، در علم حضوری، وجود علمی معلوم با وجود عینی آن وحدت دارد و عین آن است؛ اما در علم حصولی، وجود علمی معلوم با وجود عینی آن وحدت ندارد؛ گو اینکه وجود علمی معلوم بالذات و علم با وجود عینی عالم اتحاد - و نه وحدت - دارند.

چنان‌که در ابتدای بحث از ویژگی‌ها خاطر نشان ساختیم، ممکن است ویژگی‌هایی را بتوان به یک ویژگی ارجاع داد. به نظر می‌رسد این ویژگی، یعنی «عینیت وجود علمی و عینی»، ویژگی جداگانه‌ای نیست و می‌توان آن را به چهارمین ویژگی، که «اتحاد عالم و معلوم» است، ارجاع داد، بلکه می‌توان ادعا کرد که دقیقاً همان ویژگی است.

۱۲. امتناع تقدّم علم بر معلوم

به دلیل آنکه در علم حضوری، علم عین معلوم است، علم و معلوم معیت دارند و از یکدیگر قابل انفکاک نیستند. در نتیجه، تقدّم علم بر معلوم در علم حضوری ممکن نیست. از جمله پیامدهای این ویژگی یا تمایز، آن است که علم حضوری به امور معدوم تعلق نمی‌گیرد، بلکه معلوم یا متعلق در علم حضوری همواره امری موجود است. برای نمونه، یکی از مصادیق علم حضوری، علم ما به افعال بی‌واسطه یا جوانحی خود، همچون تفکر، تصمیم و توجه است. این‌گونه افعال در حالی که بالفعل موجودند و به وجود عینی نزد نفس حضور دارند، معلوم نفس‌اند. با زوال آنها، علم حضوری یا شهودی به آنها زوال می‌پذیرد و معدوم می‌گردد. به علاوه، حالات و انفعالات نفسانی، همچون ترس، غم، شادی و محبت نیز این‌گونه‌اند؛ با زوال آنها، علم شهودی یا حضوری نیز وجود نخواهد داشت. همان‌گونه که علم حضوری به آنها پیش از ایجادشان - با فرض معدوم بودن - قابل تحقق نیست، با زوال آنها علم حضوری به آنها استمرار نمی‌یابد؛ چون در علم حضوری، علم و معلوم معیت دارند و از یکدیگر قابل انفکاک نیستند. وجود علمی

معلوم عین وجود خارجی آن است. به تعبیر دیگر، علم و وجود به لحاظ مصداق، واحدند؛ تغایر آنها به لحاظ مفهوم و اعتبار ذهنی است. از این رو، با زوال ترس یا توجه یا تفکر ما، علم حضوری ما به آنها زوال می‌پذیرد. اما به دلیل آنکه قوه خیال همواره از یافته‌هایی که از نفس و امور نفسانی یا طبیعت و امور مادی به دست می‌آورد تصویربرداری کرده، در نفس یا یکی از قوای آن ذخیره می‌کند، با زوال و انعدام وجود خارجی آنها و در نتیجه، علم حضوری به آنها، دوباره آنها را به یاد می‌آورد. از این روست که با انعدام ترس یا توجه یا تفکر روز گذشته، امروز آنها را به یاد می‌آوریم، بلکه به تفسیر و تجزیه آنها نیز می‌پردازیم. می‌بینیم دیروز ترسیدیم، علت ترس ما چنین و چنان بود، این ترس به فلان عامل نیز بستگی داشت و....

حاصل آنکه، در علم حضوری، علم عین معلوم است و ممکن نیست بر آن تقدم داشته باشد. از این رو، علم حضوری به امور معدوم تعلق نمی‌گیرد. با اذعان به این ویژگی، با اشکال دشواری روبه‌رو می‌شویم: اگر تقدم علم بر معلوم در علم حضوری ممکن نیست و علم حضوری به امور معدوم تعلق نمی‌گیرد، پس چگونه علم واجب به مخلوقات پیش از ایجاد آنها را حضوری می‌داند؟ یا باید از این ویژگی دست بردارید، یا علم واجب به ماسوا قبل از ایجادشان را حضوری ندانید.

گرچه مسئله علم واجب به ماسوا، پیش از ایجاد و پس از آن، یکی از دشوارترین مباحث فلسفی است و تلاش‌های بسیاری در طول تاریخ برای حل آن شده، به نظر می‌رسد شیخ اشراق و محقق طوسی مشکل علم واجب به مخلوقات پس از ایجاد را با حضوری دانستن آن گشودند. اما مسئله علم واجب به ماسوا پیش از ایجاد از قبلی دشوارتر است، و صدرالمتألهین از راه حمل حقیقه و رقیقه و اینکه واجب الوجود بسیط الحقیقه است و کمالات اشیا را به نحو اعلا و اشرف در مقام ذات دارد، مشکل را گشود. (۱۹)

۱۳. شناخت هستی و نه چیستی

یکی دیگر از تمایزها میان علم حضوری و حصولی، که این تمایز نیز به لحاظ متعلق آنهاست،

این است که معلوم یا متعلق در علم حضوری وجود اشیاست، نه ماهیت آنها، در صورتی که در علم حصولی بر عکس است؛ معلوم و متعلق در علم حصولی ماهیت اشیاست، نه هستی آنها. به تعبیر گویاتر، با علم حضوری، صرفاً می‌توان هستی اشیا و واقعیت‌های عینی را شناخت، نه چیستی و ماهیت آنها را. می‌توان این ویژگی را چنین تبیین کرده، مدلل ساخت که وجود زاید بر ماهیت و مغایر با آن است. ماهیت یک شیء حکایة‌الوجود و امری ذهنی است، از حدود هستی شیء حکایت دارد و در واقع، از سنخ مفاهیم است. اما وجود شیء حقیقتی است عینی و خارجی که هیچ‌گاه به ذهن راه نمی‌یابد. به دلیل آنکه وجود و ماهیت با یکدیگر مغایرند، علم به یکی مستلزم علم به دیگری نیست. (۲۰)

ممکن است به نظر برسد که ماهیت لازمه وجود و غیر قابل انفکاک از آن است. از این رو، علم به یکی مستلزم علم به دیگری است. اما چنین ادعایی، حتی در مورد علم حصولی، محذورهای بسیاری دارد. چه بسیار اتفاق افتاده که ما در علم حصولی، به ماهیتی معرفت داریم، اما از هستی آن بی‌اطلاعم و نمی‌دانیم که آیا آن ماهیت موجود است یا نه؛ و به عکس، ما به هستی شیئی معرفت داریم، اما از ماهیت آن بی‌اطلاعم. در علم حضوری نیز چنین است. ممکن است ماهیت شیئی در ذهن موجود گردد، در حالی که هستی آن نزد ما حاضر نباشد و ما علم حضوری بدان نداشته باشیم، یا به عکس، هستی آن نزد ما حاضر باشد و در نتیجه، معلوم به علم حضوری باشد، ولی ماهیت آن برای ما مجهول بوده، بدان شناخت نداشته باشیم. بنابراین، ممکن است به‌رغم تحقق علم حضوری به شیئی همچون نفس انسانی، به ماهیت و ذاتیات آن جهل داشته و درباره جوهر یا عرض بودن آن شناختی نداشته باشیم.

حاصل آنکه علم حضوری به یک شیء مستلزم این نیست که به ذاتیات آن علم داشته باشیم؛ زیرا - چنان‌که گذشت - علم حضوری به وجود شیء غیر از علم حصولی به ماهیت آن است. متعلق علم حضوری خود اشیاست، نه ماهیت آنها. بنابراین، با علم حضوری به اشیا، به ماهیت و ذاتیات آنها علم حاصل نمی‌شود. تنها با علم حصولی است که می‌توان به ماهیات و ذاتیات آنها معرفت پیدا کرد.

البته این ویژگی، که «علم حضوری به اشیا مستلزم این نیست که به ماهیت‌ها و ذاتیات آنها معرفت داشته باشیم»، منافاتی با این امر ندارد که پس از حضور شیئی نزد نفس و علم حضوری به آن، عقل به انتزاع ماهیت آن پردازد و از این راه به ماهیت آن نیز معرفت پیدا کنیم. برای مثال، پس از حضور ترس در نفس، قوه خیال از آن تصویربرداری می‌کند، سپس به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازد و از آن دو مفهوم «ترس» و «هستی» را انتزاع می‌کند. مفهوم «ترس» حاکی از چیستی و ماهیت آن است و مفهوم «هستی» حاکی از وجود عینی و خارجی آن. بدین‌سان، پس از تحقق علم حضوری، می‌توان از راه علم حصولی، با تصویربرداری خیال از یافته‌ی حضوری، به ماهیت آن علم پیدا کرد و به مقومات و ذاتیات آن، از جمله عرض بودن، که از ذاتیات ماهیت ترس است، و جوهر بودن، که از ذاتیات ماهیت نفس است، دست یافت. بدین‌سان، بر اساس ویژگی مذکور، با علم حضوری، منهای علوم حصولی همراه آن، صرفاً هستی یک شیء معلوم می‌گردد، اما ماهیت آن درک نمی‌شود. عقل یا نفس ماهیت آن را پس از تأملات ذهنی و ایجاد مماثل آن در نفس، درک می‌کند. ماهیت حکایت وجود است و حکایت - چنان‌که گذشت - از اوصاف علم حصولی است و نه حضوری. از این‌رو، علم حصولی بدان متصف نمی‌شود.

۱۴. عدم اندراج تحت مقوله

دیگر ویژگی علم حضوری، که آن را از علم حصولی ممتاز می‌سازد، عدم اندراج آن تحت مقوله است. برای توضیح این ویژگی، لازم است مقدمه‌ای را به اختصار بیان کنیم و آن اینکه در طبقه‌بندی موجودات، اشیا به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. واجب‌الوجود؛ ۲. ممکن‌الوجود. واجب‌الوجود موجودی است که از ماهیت و هرگونه حدی منزّه است؛ اما ممکن‌الوجود موجودی است قابل تحلیل به ماهیت و وجود. در موجودات ممکن، ماهیات خود به جوهر و عرض تقسیم می‌گردند و هر یک از جوهر و عرض نیز اقسامی دارند؛ چنان‌که تقسیم یا تقسیم‌هایی در مورد وجود آنها متصور است. بدین‌سان، مفاهیمی که حاکی از موجوداتند دسته‌ای از آنها اوصاف ماهیت و ذاتیات آن بوده، از چیستی اشیا حکایت می‌کنند؛ همچون مفهوم

«انسان» و «ناطق»، و دسته دیگری از آنها اوصاف هستی بوده، از هستی اشیا حکایت می‌کنند؛ همانند وحدت، علیت، وجود، حدوث و قدم.^(۲۱) این دسته از اوصاف، وجودی‌اند و تحت مقولات ماهوی نمی‌گنجند.

اما مفهوم «علم حضوری» از کدام دسته است؟ آیا از مفاهیم ماهوی است یا از مفاهیم وجودی؟ با دقت در حقیقت علم حضوری، درمی‌یابیم که علم حضوری نیز از اوصاف وجودی و شئون هستی است. مفهوم «علم» در علم حضوری، مفهومی است که با تحلیل ذهنی وجود عالم به دست می‌آید. از این رو، این مفهوم خود، ماهیت یا مفهومی ماهوی نیست، چه رسد به اینکه جوهر یا عرض باشد. به دلیل آنکه ماهیت یا مفهومی ماهوی نیست، بلکه از شئون، اوصاف و عوارض تحلیلی وجود است، تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات ماهوی نمی‌گنجد.

البته، تمایز یا ویژگی مذکور منافات ندارد با اینکه در مخلوقات، ذات عالم امری ماهیت‌دار بوده، تحت مقوله «جوهر» مندرج باشد. این امر مستلزم آن نیست که مفهوم «علم» نیز در این مورد مندرج تحت مقوله «جوهر» باشد؛ زیرا - چنان‌که گذشت - مفهوم «علم» در علم حضوری از اوصاف و شئون هستی است، مفهومی ماهوی نیست تا لازم باشد تحت مقوله‌ای مندرج شود. این گفته در مورد علم حضوری خداوند آشکارتر است. علم در او نه جوهر است و نه عرض؛ چراکه ذات اقدس او منزّه از ماهیت و هرگونه حدّی است و تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد.

حاصل آنکه، در علم حضوری به دلیل آنکه علم عین ذات عالم و از شئون وجودی آن است، از این رو، خود نه جوهر است و نه عرض، گرچه علم یا معلوم به لحاظ وجودشان، ممکن است حدّ و ماهیتی داشته باشند.

اما تاکنون در جهت اثباتی مسئله سخن گفته و اثبات کرده‌ایم که علم حضوری تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد؛ اما درباره علم حصولی چه باید گفت؟ تا پیش از صدرالمتألهین، نظریه رایج این بود که علم حصولی، بعکس علم حضوری، امری ماهوی بوده، تحت مقولات ماهوی مندرج است؛ زیرا وجود علم در آن عین عالم نیست و با آن وحدت ندارد. علاوه بر این، در جای خود ثابت شده که علم حصولی یا صور علمی کیفیتی نفسانی است که قیام آن به نفس، قیام حلولی

است. از این رو، علم حصولی، خود، موجودی از موجودات است؛ ماهیت عرضی دارد و کیف نفسانی به شمار می‌آید،^(۲۲) خواه مراد از علم حصولی، نفس تصورات و صور علمی باشد، یا تصدیق و حکم آنها.^(۲۳) علامه طباطبائی ویژگی یا تمایز مزبور را بر اساس این نظریه چنین شرح داده است:

و من کیفیات النفسانية - علی ما قیل - العلم و المراد به العلم الحصولی الذهنی من حیث قیامه بالنفس قیام العرض بموضوعه لصدق حدّ کیف علیّه، و اما العلم الحضوری فهو حضور المعلوم بوجوده الخارجی عند العالم، و الوجود لیس بجوهر و لا عرض.^(۲۴)

اما از منظر صدرالمتألهین و عمده پیروان وی، علم حصولی همچون علم حضوری، امری ماهوی و مندرج تحت مقولات نیست، بلکه همانند حرکت، حدوث، قدم و فعلیت، از اوصاف هستی و مفاهیم فلسفی است. بنابراین، ویژگی مزبور از منظر آنها تام نیست. تمایز یا ویژگی مزبور از منظر کسانی درست است که علم حصولی را کیفیت نفسانی و عرض به شمار آورده‌اند.^(۲۵)

۱۵. تشکیک‌پذیری

علم حضوری، همچون وجود، حقیقتی تشکیک‌پذیر، ذومراتب و قابل شدت و ضعف است. برحسب استقرار، منشأ این اختلاف مراتب، یکی از امور ذیل است:

الف. اختلاف مراتب هستی مُدرک: هر قدر مدرک به لحاظ وجود ضعیف‌تر باشد علوم حضوری آن ضعیف‌تر است، و هر قدر قوی‌تر و کامل‌تر باشد علوم حضوری آن قوی‌تر است.
ب. تفاوت مراتب توجه مُدرک: به دلیل متفاوت بودن مراتب توجه مُدرک، علوم حضوری متفاوتند. برای مثال، بیماران در شبانگاه و دیگر اوقاتی که توجه آنها بیشتر است، درد شدیدتری را احساس می‌کنند و آنگاه که توجه آنها به سوی امر دیگری معطوف می‌شود، درد کمتری را احساس می‌نمایند. این شدت و ضعف ادراک درد بر شدت و ضعف توجه آنها مبتنی است.^(۲۶)

ج. تفاوت مراتب هستی مدرک: اختلاف مراتب هستی مدرک نیز موجب شدت و ضعف علم حضوری است.

باید توجه داشت که شدت علم حضوری همواره با علم به علم مساوق نیست، بلکه علم به علم معرفتی حصولی است و نه حضوری. ابن سینا در این باره چنین گفته است:

شعور النفس الانسانیة بذاتها هو اولى لها، فلا يحصل لها بكسب... و اما الشعور بالشعور فمن جهة العقل. (۲۷)

بدین سان، علم به علم مستقیماً نقشی در شدت و قوت علم حضوری ندارد؛ زیرا خود سنخ دیگری از علم است. علت شدت یا قوت علم حضوری از یک سو، شدت درجه وجودی مدرک و نیز توجه بیشتر وی به ادراک است، و از سوی دیگر، موجوداتی که ذهن ندارند چگونه می‌توان در مورد آنها مدعی شد که علم به علم موجب قوت و شدت علم حضوری آنها می‌شود؟ می‌توان در پاسخ گفت: علم حصولی به نفوس - یعنی موجوداتی که به گونه‌ای در فعل خود به ماده نیازمندند - اختصاص دارد؛ اما مجردات کامل، که در حکمت، «عقول» نامیده می‌شوند، آنچه برایشان ممکن است بالفعل دارند. هیچ حالت منتظره، شدت یا ضعفی در آنها راه ندارد. از این رو، تغییر درجات علم حضوری و اختلاف مراتب نسبت به یک وجود، در مورد نفوس متصور و معقول است؛ اما مجردات به لحاظ علم، مقام و مرتبه‌ای مشخص دارند. گرچه بررسی و ارزیابی این مسئله مجال دیگری می‌طلبد و جایگاه آن در هستی‌شناسی علم است، ولی واکنش ابتدایی ما در این مبحث، این است که علم حصولی در مجردات کامل راه ندارد. در نتیجه، ادعای شدت و ضعف درجات در هر یک از وجودها - علاوه بر اختلاف طولی آنها - سخنی نادرست است.

حاصل آنکه، علم حضوری تشکیک‌پذیر بوده، دارای درجات و مراتب گوناگونی است، برخلاف علم حصولی که تشکیک‌پذیر و ذومراتب نیست و شدت و ضعف در آن راه ندارد؛ زیرا مراد از علم حصولی یا مفاهیم، تصورات و صورت‌های ذهنی است، یا قضایا، تصدیقات و احکام. وجود شدت و ضعف یا درجات و مراتب تشکیکی در آنها به چه معناست؟ آیا اصولاً

تصورات و مفاهیم ممکن است به شدت و ضعف متصف شوند؟ قضایا چطور؟ آیا تشکیک در قضایا به لحاظ معرفتی متصور است یا به لحاظ وجودی؟ آیا ممکن است از نظر منطقی و معرفت‌شناختی، صدق یک گزاره از گزاره دیگر بیشتر باشد؟ پاسخ این پرسش‌ها روشن است. آشکار است که صدق یک گزاره دایر مدار نفی و اثبات است؛ یعنی یک گزاره یا صادق است یا کاذب؛ کاذب‌تر یا صادق‌تر در مورد آن متصور نیست. البته، به لحاظ حالات روان‌شناختی، یقین، ظن، شک و وهم در گزاره‌ها، درجات و مراتب گوناگون دارد. من نسبت به گزاره «الف» یقین بیشتری دارم تا گزاره «ب»، یا احتمال صدق گزاره «الف» نسبت به «ب» بر حسب اعتقاد من بیشتر است. اما آشکار است که این‌گونه حالات ربطی به صدق معرفتی و منطقی گزاره‌ها ندارد، بلکه امری روان‌شناختی است و از این نظر، حالات نفسانی امری ذومراتب است. (۲۸)

در پایان، ذکر این نکته لازم است که به دلیل ذومراتب بودن علم حضوری و اختلاف درجات آن، علم حضوری به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و ناآگاهانه تقسیم شده است. (۲۹) بدین سان، این تقسیم مبتنی بر تشکیک‌پذیر بودن علم حضوری است. صرف‌نظر از اینکه تقسیم و اصطلاح مزبور برگرفته از روان‌شناسی است و کاربرد آن در فلسفه مناسب نیست - زیرا موجب خلط اصطلاحات می‌شود - ممکن است اشکال شود که آیا به لحاظ فلسفی و وجودشناختی، ناآگاهانه بودن علم امری معنادار است؟ آیا این گفته مستلزم تناقض نیست که امری در حالی که آگاهی است، ناآگاهانه باشد؟ اگر ناآگاهانه است، بالفعل علم نیست. اگر بالفعل علم است، آگاهی و آگاهانه است. نیمه‌آگاهانه هم به آگاهانه برمی‌گردد؛ زیرا نیمه‌آگاهانه بودن علم حضوری بدین معناست که درجه وجودی علم ما به معلوم ضعیف یا بسیار ضعیف است و این به لحاظ تشکیکی و ذومراتب بودن علم حضوری امری پذیرفتنی است. در واقع، این اصطلاح به اختلاف مراتب و درجات وجودی علم حضوری ارجاع می‌یابد. اما ناآگاهانه بودن آن به هیچ وجه، قابل دفاع نیست و در واقع، مستلزم تناقض است؛ چنان‌که هیولای اولی چنین است. ناقدان نظریه معتقدان به هیولای اولی را چنین نقد کرده‌اند که این نظریه مستلزم تناقض است. چگونه موجودی وجود دارد که بالقوه محض است و هیچ‌گونه فعلیتی ندارد؟ موجود بودن با قوه محض

بودن سازگار نیست.^(۳۰) همین اشکال متوجه ناآگاهانه بودن علم حضوری است. به لحاظ فلسفی، معقول نیست که وجودی عین علم باشد، در عین حال ناآگاهانه باشد. البته، اگر ناآگاهانه بودن را به معنای «عدم علم به علم» یا به معنای روان‌شناختی آن تفسیر کنیم، چنین محذوری لازم نمی‌آید. اما لازم است از کاربرد واژه‌ها و مفاهیم روان‌شناختی در فلسفه پرهیز شود.

ممکن است در پاسخ به نقد مزبور، گفته شود: علم مساوق با آگاهی است و نه آگاهانه بودن. آگاهی بودن علم نه عین آگاهانه بودن است و نه مستلزم آن. اما آشکار است که در این پاسخ، آگاهانه بودن به معنای «علم به علم» تفسیر شده است. (هنگام بحث از تقسیم‌های علم حضوری به این بحث بازمی‌گردیم.)

نتیجه‌گیری: آموزه «علم حضوری»، به‌رغم بنیادین بودن و سابقه دیرینه‌اش، چنان‌که بایسته و شایسته است، مورد توجه، تحقیق و بررسی قرار نگرفته است. در هر صورت، علم حضوری ویژگی‌های بسیاری دارد که آن را از علم حصولی متمایز می‌سازد. چنان‌که گذشت، برخی از این ویژگی‌ها، همچون خطاناپذیری، معرفت‌شناختی‌اند؛ اما عمده آنها وجودشناختی‌اند. برای اینکه این ویژگی‌ها را تمییز بدهیم و تمایزهای معرفت‌شناختی آنها را از وجودشناختی تفکیک کنیم، لازم است نگاهی گذرا به این ویژگی‌ها داشته باشیم. البته، در بیان این ویژگی‌ها، ممکن است برخی را به چند ویژگی دیگر تحلیل کرد یا چند ویژگی را به یک ویژگی ارجاع داد؛ اما مهم در بیان و شرح آنها، توجه به خصوصیتی است که از آن بحث کرده‌ایم.

مساوقت علم با حضور؛ بازگشت حصولی به حضوری

در تاریخ حکمت اسلامی، آموزه «علم حضوری» پس از شکوفایی ویژه آن در دوره شیخ اشراق، با طرح نظریه علامه طباطبائی^(۳۱) مبنی بر ارجاع علوم حصولی به علم حضوری، به لحاظ وجودشناختی، با نقطه عطفی مواجه شد. بر اساس این نظریه، علوم حصولی به لحاظ وجودی، حضوری بوده، به علم حضوری ارجاع می‌یابند. در واقع، می‌توان این آموزه را از گفته‌های صدرالمتألهین نیز در مباحث وجودشناختی علم اصطیاد کرد.^(۳۲) از منظر وی، حقیقت علم

حضور یا حصول یا انکشاف است. حضور یا انکشاف یا حصول خود، نوع ویژه‌ای از وجود است و آن عبارت است از: حصول شیئی نزد شیئی. آشکار است آنجا که این امر - یعنی نزد شیئی بودن - تحقق یابد، حضور و در نتیجه، علم حضوری تحقق می‌یابد. البته، حصول شیئی نزد هر شیئی علم نیست، بلکه نزد شیئی که قائم بالذات باشد، و آن وقتی است که شیئی از ماده و اعراض آن مجرّد باشد. بنابراین، با حضور شیئی نزد اعراض - هرچند اعراض غیرمادی، همچون کیفیت نفسانی باشد - علم تحقق نمی‌یابد؛ چنان‌که حضور شیئی نزد جواهر مادی چنین است. بنابراین، مدرک باید مجرّد باشد، بلکه از منظر صدرالمتألهین، تجرّد معلوم نیز شرط است؛ گو اینکه نمی‌توان این شرط را پذیرفت. در هر صورت، حقیقت علم «حضور» است و حضور نوع ویژه‌ای از وجود است.^(۳۳) معنای عبارت «نوع ویژه‌ای از وجود» این است که معلوم نزد عالم تحقق یابد. هر جا چنین باشد، علم حضوری تحقق می‌یابد. بنابراین، علم ما به وجود مفاهیم و صور ذهنی - چنان‌که از عصر شیخ اشراق تاکنون بدان تصریح شده -^(۳۴) حضوری است و نه حصولی. حصولی بودن مفاهیم و صور ذهنی از جهت حاکیست آنها از معلوم بالعرض است. بدین‌سان، مفاهیم و صور ذهنی از این نظر حصولی‌اند که معلوم بالذات در آنها از معلوم بالعرض حکایت می‌کند و اشیای خارج را نشان می‌دهد.

صدرالمتألهین علاوه بر اینکه تصریح می‌کند «علم مساوق با حضور است»،^(۳۵) وجود ذهنی را نیز نوعی شهود می‌داند و این نظریه را عنوان یک فصل قرار می‌دهد.^(۳۶) او گرچه میان صور عقلی و صور حسی و خیالی تمایز می‌نهد و ادراک عقلی را مشاهده از راه دور، و ادراک حسی و خیالی را اختراع یا انشای نفس می‌داند، اما همه آنها را شهودی می‌شمرد.^(۳۷) بدین‌سان، آشکارا علوم حصولی را به لحاظ وجودی به علوم حضوری برمی‌گرداند:

... تشاهدا [الصور] بنفس حصولها منها بالعلم الحضوری و الشهود الاشرافی، لا

بعلم آخر حصولی.^(۳۸)

البته، لازم است توجه کنیم که گرچه به لحاظ وجودشناختی، می‌توان گفت: هر علم حصولی در واقع به حضوری ارجاع می‌یابد، اما معنای این گفته آن نیست که علم حصولی عین علم

حضوری است یا علم حصولی وجود ندارد، بلکه معنای آن این است که منشأ علم حصولی، به لحاظ وجود شناختی، علم حضوری است. به تعبیر دیگر، ما به صور ذهنی خود، علم حضوری داریم و علم ما به آنها حصولی نیست، اعم از اینکه این صور علمی را از حقایق مادی انتزاع کنیم یا از حقایق مثالی و عقلی که به خود آنها علم حضوری داریم.^(۳۹)

بر اساس تحلیلی که ارائه شد، نمی‌توان وجود علم حصولی را امری واقعی تلقی کرد، بلکه از آنجا که علم مساوق با حضور و حصول است، علم حصولی امری اعتباری است؛ چنان‌که تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، واحد و کثیر، بالفعل و بالقوه و مانند آنها، این‌گونه است؛ زیرا هر وجودی عین وحدت، فعلیت و خارجیت است. ذهنی، کثیر و بالقوه بودن را حقیقتاً نمی‌توان به وجود نسبت داد، بلکه این اوصاف اموری قیاسی یا اعتباری اند:

العلم الحصولی اعتباری عقلی یضطر الیه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری، هو موجود مجرد...^(۴۰)

از این رو، اشیای خارجی بالعرض و به تعبیر صدرالمتألهین،^(۴۱) به قصد ثانوی معلومند؛ اما مدرک حقیقی و معلوم بالذات خود صور علمیه است. در هر صورت، این مباحث مربوط به وجودشناسی علم است و تأثیر مستقیمی بر مباحث معرفت‌شناسی ندارد. در میان مباحث و پرسش‌های گوناگونی که درباره علم حصولی می‌توان طرح کرد، مباحث بسیاری وجودشناختی است؛ همچون مساوقت علم با حضوری بودن آن، اتحاد علم و معلوم، اتحاد عالم و معلوم و نیز این مسئله که آیا علم حصولی کیف نفسانی و عرض است، یا از سنخ جواهر است، یا نه جوهر است و نه عرض، بلکه از سنخ وجود است؟ آیا علوم حصولی را از حقایق مادی انتزاع می‌کنیم و صورت‌هایی مجرد از آن به دست می‌آوریم یا علم حصولی را پس از شهود حقایق مجرد مثالی و عقلی، از آن حقایق انتزاع می‌کنیم؟ به دلیل آنکه طرح این مباحث مستقیماً ارتباطی با مباحث معرفت‌شناختی ندارد، از بحث درباره آنها خودداری می‌کنیم.

تقسیمات علم حضوری

با تتبع در آثار حکمای مسلمان، می‌توان تقسیم‌های گوناگونی را برای خود «علم حضوری»

یافت. این تقسیم‌ها، که از جهات و منظرهای گوناگون، ارائه شده، عمدتاً عبارتند از:

- همگانی و غیرهمگانی؛
- علم به وجه و علم به کنه؛
- بسیط و مرکب؛
- شهود به جزئی و کلی؛
- آگاهانه، نیمه آگاهانه و ناآگاهانه؛
- اجمالی و تفصیلی.

در میان تقسیم‌های مزبور، صرفاً برخی از آنها معرفت شناختی اند، یا اینکه، به رغم وجودشناختی بودن، تأثیر ژرفی بر مباحث معرفت‌شناسی دارند. در ادامه مباحث، این‌گونه تقسیمات را مورد بحث و ارزیابی قرار می‌دهیم، گرچه تقسیم پنجم با معرفت‌شناسی بی‌ارتباط نیست، هنگام بحث از ویژگی‌ها به بررسی و ارزیابی آنها پرداختیم. (۴۲)

۱. علم حضوری همگانی و غیرهمگانی

انسان از راه علم حضوری یا شهود، می‌تواند به معرفت‌های بسیاری دست یابد. در میان این نوع از معرفت‌های بشری، دسته‌ای از آنها برای همگان فراهم است؛ تحصیل و دستیابی به آنها به ریاضت نیاز ندارد. همگانی بودن این دسته از علوم حضوری منافاتی با شخصی بودن آنها ندارد. در حالی که، تجربه شهودی و حضوری هرکس مخصوص خود اوست و به وی اختصاص دارد و نمی‌توان آن را شخصاً به دیگران انتقال داد، همگان می‌توانند چنین تجربه‌ای داشته باشند و مثلاً حضور خود را برای خود بیابند. بدین‌سان، این‌گونه شهود یا علم حضوری همگانی است؛ به این معنا که همگان می‌توانند بدون ریاضت، تجربه‌ای از آن داشته باشند. اما بسیاری از علوم حضوری و معرفت‌های شهودی و عرفانی به طور عادی، برای همه انسان‌ها فراهم نیست؛ دستیابی به آنها به ریاضت نیاز دارد. گذشته از آن، چنین نیست که همه افرادی که متحمل ریاضت می‌شوند، بتوانند به همه مراتب آن دست یابند. در هر صورت، برخی از علوم حضوری

و شهودی همگانی نیست؛ چنان‌که دسته دیگری از معرفت‌های شهودی برای همگان فراهم است. بسیط‌ترین و همگانی‌ترین معرفت‌های شهودی، که همه انسان‌ها دارند، عبارتند از:
- معرفت به خود؛

- معرفت به قوای خود، اعم از قوای ادراکی؛ همچون نیروی تخیل و تفکر و حافظه، و قوای تحریکی، همانند نیروی به کارگیرنده اعضا و جوارح؛
- معرفت به حالات نفسانی؛ یعنی عواطف و احساسات خود؛ همچون محبت، عشق، ترس، شادی و غم. این قسمت را «انفعالات نفسانی» نیز نامیده‌اند.

- معرفت به افعال بی‌واسطه یا جوانحی نفس خود؛ همانند اراده، حکم، تفکر و توجه؛
- معرفت به مبدأ خود؛

- معرفت به افکار، اندیشه‌ها، مفاهیم و صورت‌های ذهنی خود که با آنها اشیا را می‌شناسیم. (۴۳)

تأثیر معرفت‌شناختی تقسیم علم حضوری به همگانی و غیرهمگانی: این تقسیم نقش بسیاری در معرفت‌شناسی دارد و از جهات متعددی می‌تواند در انتخاب نظریه‌ها و مانند آن تأثیرگذار باشد؛ از جمله آنکه با این تقسیم، می‌توان میان قلمرو «معرفت‌شناسی عرفان» و «معرفت‌شناسی متعارف» تمایز نهاد. در معرفت‌شناسی‌های متعارف، معرفت‌های عادی و متعارف بشر، که از راه ابزارهای عادی و متعارف، همچون حس، عقل و مانند آنها، به دست می‌آیند، مورد بحث قرار می‌گیرند. اما ارزیابی معرفت‌های غیرمتعارف، که از راه‌های غیرعادی، همانند ریاضت به دست می‌آیند، به این حوزه مربوط نیست. در قلمرو معرفت‌شناسی عرفان، درباره اعتبار و ارزش معرفت‌های عرفانی، شیطانی بودن برخی مکاشفات و شهودات، و به تعبیر عرفا، خطا بودن آنها - که به معنای غیرحق بودن است، نه کاذب بودن - بحث می‌شود؛ چنان‌که در معرفت‌شناسی‌های رایج، علوم و معرفت‌هایی که از راه‌های دیگر، همانند حواس و عقل، به دست می‌آیند، ارزیابی می‌شوند.

تأثیر دیگری که این تقسیم در معرفت‌شناسی دارد، این است که با تمییز میان شخصی و

اختصاصی بودن، می‌توان به اشکالات اساسی بسیاری پاسخ گفت. گرچه علوم حضوری یا شهودی پدیده‌هایی شخصی و غیرقابل انتقالند، به دو قسم تقسیم می‌شوند: دسته‌ای از آنها همگانی است و دیگران هم می‌توانند از شهودی همچون شهود من بهره‌مند باشند. بدین‌روی، این نوع شهود اختصاصی و ویژه من نیست، دیگران هم می‌توانند شهوداتی مشابه آن داشته باشند. بنابراین، ابتدای معرفت‌شناسی بر علم حضوری مستلزم آن نیست که این معرفت‌شناسی به شخص من اختصاص داشته باشد، بلکه همچون حواس ظاهری، همگانی است. در حالی که، نمی‌توان داده‌های مستقیم حواس و تجربه‌های حسی خود را عیناً به دیگران انتقال داد، حواس همگانی اند و معرفتی همگانی به دست می‌دهند. همگان می‌بینند که خورشید در ساعتی خاص، از مشرق - و نه از مغرب - طلوع می‌کند و روشنی می‌بخشد، همگان حرارت آن را لمس می‌کنند، نور و روشنایی آن را مشاهده می‌کنند و ... در حالی که، تجربه حسی هر یک از ما قابل انتقال به دیگری نیست. بنابراین، به رغم آنکه شهودات و علوم حضوری هرکس شخصی و غیرقابل انتقال است، اما همگانی است؛ همگان آن را دارند. هر کس به ذات خود، به قوای ادراکی و تحریکی و حالات و انفعالات و افعال نفسانی خود، بلکه به مبدأ خود، علم حضوری دارد. این‌گونه معرفت اختصاصی نیست. بنابراین، نباید گفت: معرفت‌شناسی به دلیل شخصی بودن، معرفتی شخصی و غیرهمگانی است و دیگران نمی‌توانند در معرفت‌شناسی شما شریک بوده، با شما معرفت‌شناسی مشترکی داشته باشند. میان «شخصی بودن» و «اختصاصی بودن» مغالطه شده و با اثبات شخصی بودن، نفی همگانی یا غیراختصاصی بودن نتیجه‌گیری شده است.

۲. علم به وجه و علم به کُنه

علم حضوری، همچون علم حصولی، از منظر دیگری به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. علم به کُنه که عبارت است از: علم به تمام حقیقت یک شیء یا تمام ذات آن؛

۲. علم به وجه که عبارت است از: علم به وجهی از وجوه یک شیء یا یک ویژگی از

ویژگی‌های آن. این تقسیم به علم حصولی اختصاصی ندارد و علم حضوری را نیز دربر می‌گیرد.

از این رو، علم حضوری به کنه حضور تمام حقیقت و هویت خارجی مدرک نزد مدرک است؛ همانند علم علت هستی بخش به معلول‌های خود و علم ذات به ذات خود. اما «علم حضوری به وجه» حضور هویت خارجی اثر مدرک یا وجهی از وجوه آن برای مدرک است؛ همانند حضور علت هستی بخش برای معلول خود. به دلیل آنکه معلول به علت هستی بخش خود احاطه وجودی ندارد، معلول به اندازه فیض دریافتی، به آن معرفت دارد و نه به طور کامل، بلکه به قدر سعه وجودی آن علت.

«علم حضوری به کنه یک شیء» همچون علم حصولی به کنه آن، در صورتی محقق می‌شود که مدرک به تمام حقیقت معلوم احاطه داشته باشد. در صورتی که چنین احاطه‌ای تحقق نیابد، علم به کنه محقق نمی‌شود. از این روست که، نمی‌توان با علم حضوری یا حصولی، به کنه ذات و تمام حقیقت واجب‌الوجود دست یافت. «عنا شکار کس نشود دام باز گیر» چگونه موجود ناقص و متناهی می‌تواند بر کامل و نامتناهی احاطه وجودی داشته باشد؟^(۴۴) بدین روی، معرفت فطری انسان و هر ممکن دیگری به مبدأ خود، «معرفت حضوری به وجه» است. «معرفت به کنه» صرفاً در علم ذات به ذات و علم علت هستی بخش به معلول‌های خود تحقق می‌یابد.

تأثیر این تقسیم در الهیات و فلسفه آشکار است و یکی از کلیدهای حل مسئله علم تلقی می‌شود؛ اما آیا به لحاظ معرفت‌شناختی نیز می‌توان برای آن نقشی یافت؟ به نظر می‌رسد یکی از نتایج معرفت‌شناختی این تقسیم در مورد علم حضوری این است: به رغم اینکه در علم حضوری، واقعیت معلوم برای عالم منکشف می‌گردد، این امر مستلزم آن نیست که تمام هویت معلوم برای عالم آشکار شود. «حضور» نوعی وجود است. به دلیل آنکه وجود مراتب دارد، حضور نیز دارای مراتب است. علت هستی بخش آنچنان که برای خود حاضر است، برای معلول خود حاضر نیست. معلول به قدر هستی خود، می‌تواند او را بیابد، اما نمی‌تواند متحمل سعه وجودی وی باشد؛ به اندازه‌ای که بر آن معلول اشراق دارد، به همان میزان برای او منکشف است. البته، مانع عدم انکشاف تمام واقعیت علت در خود معلول نهفته است. محدودیت ادراک معلول مانع انکشاف تمام واقعیت علت برای معلول است و این محدودیت به سبب ضعف و نقصانی

است که هر معلولی نسبت به علت هستی بخش خود دارد و در نتیجه، معلول نمی تواند محیط بر علت خود باشد. از باب تشبیه، می توان گفت: به رغم آنکه خورشید باتمام توان و به میزان سعه خود می تابد، اما کسی که در اتاقی در بسته زندانی است و از نور خورشید به میزان روزنه های پنجره بهره مند است، آن مقدار از پرتو خورشید را مشاهده می کند که از پشت پنجره اتاق بر او می تابد. خورشید پرتو خود را با تمام وجود عرضه می کند، اما حجاب های شخص محبوس در اتاق مانع از آن است که همه پرتو خورشید را ببیند! او فقط به اندازه روزنه ای که به بیرون راه دارد، پرتو خورشید را حس می کند. (۴۵)

حاصل آنکه، ناتوانی مزبور به ذات معلول مستند است، نه علت. معلول به دلیل ناتوانی در احاطه یافتن بر علت، از شناخت کنه وی ناتوان است. چنانکه، نقص وجودی معلول و محدودیتش مانع دریافت فیض و نور وجودی علت است، نقص و محدودیت های معلول موجب دوری و احتجاب از او می گردد، در حالی که، او به هر کس از دیگران نزدیکتر است. صدرالمتألهین در این باره چنین گفته است:

لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته [ای ذات واجب الوجود] الا من وراء حجاب او حجب، حتى المعلول الاوّل فهو ايضاً لا يشاهد ذاته [واجب الوجود] الا بواسطة عين وجوده و مشاهدة نفس ذاته و بحسب وعائه الوجودی، لا بحسب الشهود... (۴۶)

۳. شهود کلی و جزئی یا مطلق و مقید

از دیگر تقسیماتی که برای علم حضوری یا شهود ارائه شده، تقسیم آن به «مطلق و مقید» (۴۷) یا «کلی و جزئی» (۴۸) است. شهود یا علم حضوری بر اساس نوع شهود، به این دو قسم تقسیم می گردد. منظور از «شهود مقید یا جزئی»، شهودی است که مشهود در آن امری جزئی است، برخلاف «شهود کلی یا مطلق» که مشهود در آن امر کلی است. اما این تعریف بسیار مبهم است. آشکار است که مطلق یا مقید، جزئی یا کلی بودن مشهود به لحاظ مفهوم آن نیست؛ پس چه معنایی از آن اراده شده است؟ به نظر می رسد این اصطلاح، اصطلاحی عرفانی و ناظر به عوالم

هستی است و «حکمت متعالیه» آن را از عرفان نظری به عاریت گرفته است.^(۴۹) از این‌رو، مراد از «کلی و جزئی»، کلی و جزئی به لحاظ عوالم وجودی است. کلی بودن شهود هنگامی است که مشهود سعه وجودی داشته باشد. اگر کسی چنین حقیقتی را مشاهده کند، بر تمام عوالم مادون آن نیز تسلط یافته، محیط می‌شود. در مقابل، «شهود جزئی» شهودی است که به همان وعاء یا مرتبه اختصاص دارد و فراتر از آن نمی‌رود. از این‌رو، کسی که در خواب یا بیداری شهودی دارد در آن حال، نمی‌تواند بفهمد که آیا این پدیده ساخته نفس اوست یا در خیال منفصل تحقق دارد. چنین شهودی، شهود جزئی است که به مرتبه خاصی اختصاص دارد. حاصل آنکه، منظور از «وجود کلی یا مطلق»، وجود سعی است که همه کمالات مراتب مادون را دارد و منظور از وجود مقید یا جزئی وجود ویژه و اختصاصی هر ممکن است.

در هر صورت، تقسیم علم حضوری یا شهود به مطلق و مقید یا کلی و جزئی، به عرفان و حکمت صدرایی اختصاص دارد و در معرفت‌شناسی عرفان، کاراست. از این‌رو، نقش چندانی در مباحث معرفت‌شناسی رایج ندارد. همچنین آن مقدار تأثیر غیرمستقیمی که بر معرفت‌شناسی رایج دارد بر این امر مبتنی است که علم حضوری را با مکاشفه مساوق بدانیم، که معمولاً چنین تلقی شده و در این باره بحث و بررسی انجام نگرفته است. بحث در این باره، مجال دیگری می‌طلبد.

گستره علم حضوری

با توجه به آنچه گذشت، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که علاوه بر علم ذات به ذات، که حضوری تلقی گردیده و بر آن استدلال‌هایی اقامه شده، علم معلول به علت خود و نیز علم علت به معلول‌های خود نیز شهودی و حضوری است؛ چنان‌که از عصر شیخ اشراق تاکنون، آنها را علم حضوری به شمار آورده‌اند. این استنتاج با توجه به ملاک و منشأ علم حضوری، امر آشکاری است؛ زیرا برای تحقق علم، لازم است میان عالم و معلوم رابطه‌ای محقق باشد. این رابطه یا عینیت است که در علم ذات به ذات متصور است، یا علیت و معلولیت است که خود

درگونه است: علم معلول به علت و بعکس، علم علت به معلول. افزون بر آن، اگر استدلال علامه را بر حضوری بودن علم معلولی به معلول دیگر از راه علتشان تمام بدانیم، قلمرو علم حضوری گسترده‌تر می‌گردد. بدین سان، گستره و قلمرو علم حضوری بر مباحث وجودشناختی علم حضوری مبتنی است. با توجه به مباحث گذشته، به ویژه ملاک یا منشأ علم حضوری، درمی‌یابیم که علم حضوری منحصر به علم ذات به ذات نیست، بلکه نمونه‌های بسیاری را می‌توان از مصادیق علم حضوری به شمار آورد. پیامد این نگرش در معرفت‌شناسی این است که دست کم، عمده‌ترین معرفت‌های پایه و بدیهی انسان علمی حضوری‌اند. معرفت‌های حضوری و شهودی انسان قلمرو وسیعی را شامل می‌شوند که عبارتند از:

- علم انسان به ذات خود؛
- علم انسان همچون هر معلول مجرد دیگری، به مبدأ و علت هستی‌بخش خود؛
- علم انسان به افعال جوانحی و آثار خود؛ همچون تفکر، تصمیم و توجه؛
- علم انسان به قوای ادراکی و تحریکی خود؛
- علم انسان به حالات، انفعالات و کیفیات نفسانی خود؛ همچون غم، شادی، ترس، لذت و نفرت؛

- علم انسان به افکار، اندیشه‌ها، صور ذهنی، تخیلات و گزاره‌های خود. (۵۰)

بدون تردید، برای اولین بار، شیخ اشراق بود که مجموعه‌ی اخیر را بر علم ذات به ذات افزود؛ اما شمار مصادیق علم حضوری در این حد باقی نماند، بلکه افزوده‌تر شد. شیخ اشراق و اخلاف وی اقسام دیگری بر آن افزودند:

- شیخ اشراق و صدرالمتهین: علم انسان به بدن و آلات حسی خود؛ (۵۱)
- شیخ اشراق: علم انسان به مبصرات، بلکه علم هر مجردی به اشیای مادی؛ (۵۲)
- علامه طباطبائی و استاد مطهری: علم انسان به تأثرات حسی؛ (۵۳)
- علامه طباطبائی: علم معلول به معلول دیگر از راه علت خود و این در صورتی است که علت واحدی منشأ و علت آن دو باشد. (۵۴)

مکاشفات عرفانی

درباره نمونه‌ها و مصادیق ذکر شده، لازم است خاطر نشان سازیم که نخستین مصداق مورد اتفاق همه متفکران مسلمان است و کسی درباره آن تردید نکرده است، بجز ملا شمس‌الغیلانی^(۵۵) که معتقد است: نمی‌توان علم حضوری یا حصولی را به واجب‌الوجود نسبت داد. بدین‌روی، اگر گفته او را مستلزم انکار علم حضوری واجب‌الوجود به ذات خود بدانیم، بدین دلیل است که او کاربرد علم حضوری را، همچون حصولی، در مورد واجب، موجب نقص تلقی می‌کند. در هر صورت، درباره حضوری بودن این نوع معرفت، استدلال‌هایی از عصر ابن سینا تاکنون اقامه شده که عمده استدلال‌ها از آن شیخ اشراق است. به دلیل اینکه بررسی این استدلال‌ها و اثبات این ادعا - که علم ذات به ذات حضوری است - مربوط به وجودشناسی علم است، از طرح آن در اینجا خودداری می‌کنیم؛ چنان‌که به همین دلیل، از اثبات دیگر مصادیقی که برای علم حضوری ارائه شده و ارزیابی استدلال‌های آنها، خودداری می‌ورزیم.

اما درباره حضوری بودن علم انسان به افعال جوانحی، آثار، قوا و حالات نفسانی خود، بلکه افکار، اندیشه‌ها، تخیلات و صور ذهنی خویش نیز از عصر شیخ اشراق تاکنون اختلافی قابل توجه دیده نمی‌شود؛ زیرا امور ذکر شده معلول انسان و قائم به اویند.

بر اساس مبانی ذکر شده در باب ملاک حضوری بودن، علم انسان به مبدأ خود حضوری است؛ زیرا علت هستی بخش انسان مقوم اوست و انسان قائم به او. به مناط علیت و معلولیت، علم انسان به مبدأ خود حضوری است. بنابراین، از منظر ما گزاره «خدا هست»، همچون گزاره «من هستم»، گزاره‌ای وجدانی و حاکی از علوم حضوری است. تفصیل این بحث مجال دیگری می‌طلبد.

اما در مورد هشتمین مصداق، یعنی معرفت ما به جهان محسوس و اعیان مادی، عموم حکمای مسلمان نگرش شیخ اشراق را نپذیرفته و آن معرفت را حصولی دانسته‌اند. حتی صدرالمتألهین، که علم نفس به بدن را حضوری می‌داند، نظریه شیخ اشراق را انکار کرده و به ابطال آن پرداخته است.^(۵۶) حضوری دانستن این‌گونه علم، حتی علم حضوری به بدن، دشوار است، گرچه برای غیر انسان، اعم از واجب‌الوجود و دیگر مجردات تام، حضوری بودن این علم

اشکالی ندارد؛ زیرا غیبت اجزای پدیده‌های مادی از یکدیگر، مانع پیدایش علم حضوری برای آنهاست، نه تعلق علم حضوری موجود دیگری به آنها. بدین سان، پدیده‌ای مادی به ذات خود یا به دیگری علم حضوری ندارد؛ اما می‌توان بدان علم حضوری داشت. البته، به لحاظ وجودشناختی، اگر نفس انسان به مجرد کامل برسد، می‌تواند همچون دیگر مجردات تام، به اعیان مادی معرفت حضوری داشته باشد.

سرانجام، در میان چهار مورد اخیر، حضوری بودن علم انسان به تأثرات حسی و نیز مکاشفات عرفانی را می‌توان پذیرفت. علم به تأثرات و واکنش‌هایی که در حواس و اعصاب هنگام مواجهه با واقعیت‌های مادی ایجاد می‌شود حضوری است، نه حصولی. نفس از این راه به بسیاری از علوم حضوری، و بالعکس برداری قوه خیال، به انبوهی از مفاهیم و صور ذهنی دست می‌یابد. استاد مطهری این نمونه را چنین توضیح داده است:

این قسم عبارت است از: یک سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حساسه با نفس اتصال پیدا می‌کند؛ از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکه پیدا می‌شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین، تأثیری در آن اثر می‌کنند و آن را به شکل و صورت مخصوصی در می‌آورند. (۵۷)

بدین ترتیب، تأثرات حسی موجود در اندام‌های حسی و آثار مادی موجود در اعصاب، به علم حضوری مشهود نفس‌اند. سپس نفس از طریق صورت‌هایی که از آنها از راه قوه خیال می‌گیرد و انشا می‌کند، به طور غیرمستقیم و با واسطه آن صور، اعیان محسوس را می‌شناسد. گرچه علم به اشیای مادی حصولی است، تأثرات و آثار حسی موجود در اعصاب بینایی، شنوایی و دیگر حواس ظاهری، خود بدون صورت برای نفس حضور دارند و این همان معنای گفته علامه طباطبائی است که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این خود یک نحو علم حضوری است. (۵۸)

اما حضوری بودن علم یک معلول به معلول دیگر از راه علت خود به استدلال نیاز دارد. استدلال‌هایی که تاکنون بر آن اقامه شده ناتمامند. می‌توان بر اساس اصل «علیت»، شواهدی یا

استدلال‌هایی این‌گونه اقامه کرد: همچنان‌که اگر نهری به دریا متصل گردد با آن اتحاد می‌یابد، از راه اتصال به مبدأ و عالی‌ترین مرتبه هستی، می‌توان به مراتب مادون آن، از جمله معلولی که با عالم هم‌رتبه است، علم حضوری داشت. اما این‌گونه استدلال فلسفی نیست و صرفاً تمثیلی است که ادعای مذکور را تأیید می‌کند. بدین‌سان، اثبات این ادعا نیازمند برهان است و تاکنون چنین برهانی ارائه نشده است.

مکاشفات عرفانی، اعم از مکاشفاتی که در خواب یا بیداری، مثال متصل یا منفصل رخ می‌دهند در حال مکاشفه و شهود، علومی حضوری‌اند؛ گو اینکه تفسیرها و تعبیرهایی که با آنها همراه است یا پس از شهود بدان‌ها ضمیمه می‌گردد حصولی‌اند. حتی مکاشفات نفسانی و شیطانی در حین کشف، علومی حضوری‌اند. از راه عرضه بر میزان است که می‌توان شیطانی یا نفسانی بودن آنها را از ربّانی بودن تمییز داد. خطا در این‌گونه مکاشفات از آن‌روست که یا القای شیطانی را القای ربّانی بیندازیم، که این پندار پس از کشف و هنگام ارزیابی مکاشفه، از راه علم حصولی صورت می‌پذیرد؛ و یا در حین کشف، پیش‌فروضها و ذهنیت‌های خود را در کشف دخالت دهیم و با چشم احوّل و مبتنی بر ساختارها یا ذهنیت‌های پذیرفته شده به مشاهده بپردازیم؛ چنان‌که فیزیک‌دان‌ها با پیش‌فرضی گران‌بار از نظریه است که به مشاهده الکترون می‌پردازند و در تراکم ابرالکترونی،^(۵۹) الکترون را مشاهده می‌کنند؛ اما اگر به آن نظریه معرفت نداشته باشیم، چنین پدیده‌ای را مشاهده نخواهیم کرد. در مورد کشف‌های عرفانی نیز اگر عارف گران‌بار از نظریه باشد و با چشم احوّل و با ذهنیت بنگرد، در کشف تأثیر می‌گذارد و واقع را آن چنان‌که هست، نمی‌بیند، بلکه آنچه‌آن‌که ذهنیت دارد، براساس چارچوب‌های ذهنی و ساختار فکری و اعتقاداتی، که در قلبش انباشته شده است یا تمایلات و گرایش‌های نفسانی که دارد، شهود می‌کند.

به دلیل آنکه مکاشفات عرفانی پدیده‌هایی اختصاصی و مبتنی بر ریاضت‌اند و در دسترس همگان قرار ندارند، معرفت‌شناسی آنها نیز مبحثی ویژه است و با معرفت‌شناسی رایج، اعم از معرفت‌شناسی قدما، مدرن و معاصر، ارتباط چندانی ندارد. حتی اگر این مکاشفات را علومی حضوری و شهودی ندانیم، مشکلی در مباحث معرفت‌شناسی رایج ایجاد نمی‌شود. مشکل

آنجاست که ما آنها را حضوری و علمی بدون واسطه صور ذهنی و در عین حال، خطاپذیر بدانیم. از این نظر، با ویژگی عمومی معرفت‌شناسی ما، که علوم حضوری را خطاناپذیر می‌داند، در تعارض خواهد بود. اما چون مکاشفات خطاپذیر نیستند و در حال حضور و شهود، حتی اگر القای شیطان باشند، درست‌اند، اصل معرفت‌شناختی مطلق ما دچار نقض نمی‌شود.

ارتباط مکاشفه یا تجربه عرفانی با علم حضوری

پیش‌تر گذشت که، بر اساس حصر عقلی، علم یا بدون واسطه و حضوری است یا با واسطه و حصولی. حال علمی که از راه مکاشفه و تجربه عرفانی حاصل می‌شوند آیا حضوری‌اند یا حصولی یا برخی از آنها حضوری‌اند و برخی دیگر حصولی؟ برای پاسخ به این مسئله، لازم است به بررسی و تبیین رابطه مکاشفه با علم حضوری بپردازیم. در این زمینه، لازم است پیش از هر چیز، اقسام مکاشفه را بررسی کنیم. عرفا برای مکاشفه، تقسیم‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. یکی از تقسیم‌های رایج در عرفان، تقسیم آن به «کشف صوری» (یا مثالی) و «کشف معنوی» است.

الف. کشف صوری

این قسم کشف، که «صوری» یا «مثالی» نامیده شده، مربوط به شهود عالم مثال است. عالم «مثال» عالم مقدار و صورت است و خود به دو قسم «مثال متصل» و «مثال منفصل» تقسیم می‌گردد. مثال متصل قائم به نفس انسان است و مثال منفصل برزخ موجود میان عالم ماده و عقل. مکاشفه صوری، هم در خواب و هم در بیداری رخ می‌دهد. عارف در ابتدای سیر و سلوک، به قسم اول از چنین مکاشفه‌ای دست می‌یابد و به مثال متصل راه می‌یابد. بدین‌سان، مکاشفه ابتدا در مثال متصل حاصل می‌گردد سپس، سالک با ریاضت و دست‌یابی به ملکه، به مثال منفصل صعود می‌کند. در این مرحله از کشف، ممکن است متعلق آن امور دنیوی مانند اطلاع از حوادث آینده باشد، و ممکن است متعلق به امور اخروی باشد. عارفی که به دنبال کمال حقیقی است، باید از این مراحل نیز بگذرد.

کشف صوری از این نظر که مکاشفه و شهود در کدام مرحله تحقق می‌یابد، به اقسامی تقسیم شده که والاترین آنها مشاهده اعیان ثابتة در حضرت علم الهی است. مراتب پایین‌تر عبارتند از: مشاهده در عالم عقل، نفوس مجرد، کتاب محو و اثبات و در نهایت، نزول در عناصر و مرکبات است. چنان‌که بالاترین شنیدن، شنیدن کلام خداوند است بدون واسطه، و در مرحله بعد، با وساطت جبرئیل و سپس، مراحل بعدی است. بدین سان، هر یک از حواس ظاهری دارای مراتبی مافوق است. برای نمونه، علاوه بر سمع ظاهر، سمعی مثالی و سمعی عقلی وجود دارد؛ چنان‌که مشاهده و دیگر حواس چنین هستند.

ب. کشف معنوی

«کشف معنوی»، که عبارت است از: ظهور معانی غیبی و حقایق عینی مجرد از صور، خود اقسام و مراتبی دارد. به دلیل آنکه استعداد سالکان متفاوت است، مراتب و مراحل کشف نیز برحسب استعداد آنها، متعدد است و این کثرت به قدری گسترده است که تحت ضابطه نمی‌گنجد. در هر صورت، برخی از مراتب کشف معنوی را می‌توان چنین برشمرد:

- ظهور معانی غیبی و حقایق عینی مجرد از صور در قوه مفکره بدون استفاده از تفکر و استدلال که آن را «حدس» می‌نامند.

- ظهور آن معانی و حقایق بر قوه عاقله که آن را «نور قدسی» نام می‌نهند. البته در اینجا، جای این پرسش هست که میان قوه عاقله و مفکره چه تمایزی هست؟ مگر قوه مفکره از شتون یا عین قوه عاقله نیست؟ محتمل است از آنجا که برخی، همچون قیصری، قوه مفکره را جسمانی دانسته‌اند، میان این دو مرتبه تمایز نهاده‌اند؛ در حالی که، چنین تمایزی بدون وجه به نظر می‌رسد.

- ظهور آن حقایق و معانی در مقام قلب؛ در این مرحله، اگر مشهود معنایی از معانی غیبی باشد، آن را «الهام» می‌نامند و اگر روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابتة باشد، آن را «مشاهده قلبیه» خوانند. - شهود آن حقایق و معانی بدون واسطه در مقام روح؛ از این مرتبه، به «شهود روحی» تعبیر می‌کنند. روح در این مقام، حقایق و معانی غیبی را بدون واسطه از حق سی‌گیرد و به مراتب

پایین تر انتقال می دهد.

- شهود آن حقایق و معانی در مرتبه عالی تر که آن را مقام «سرّ» می نامند. مکاشفه حقایق در این مرتبه، قابل اشاره نیست و کلمات از بیان آن عاجزند.

- شهود حقایق مکنون در احدیت در مرتبه ای که آن را «سرّ اُخفی» می نامند. این مرتبه آخرین و بالاترین مرتبه از مراتب شهود و مکاشفه است که به حقیقت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و وارثان او اختصاص دارد. (۶۰)

اکنون با توجه به هریک از اقسام کشف و مراتب یا مراحل هر قسم، می توان رابطه علم حضوری را با آنها تبیین کرد. گرچه عرفا تقسیم های دیگری برای مکاشفه ارائه کرده اند، ذکر آنها برای بحث ما لازم نیست. در هر صورت، به نظر می رسد که می توان برخی از این مراتب را علم حصولی به شمار آورد. در واقع، در این گونه مراتب، علم حصولی در قوه حدس یا عاقله یا مرتبه ای از مراتب دیگر نهاده می شود. بدین سان، مکاشفه حقایق و معانی غیبی به علوم حضوری یا شهود بلاواسطه اختصاص ندارد، بلکه حقیقت های القا شده توسط فرشتگان و مانند آنها را نیز دربر می گیرد. بدین ترتیب، ممکن است ظهور آن معانی بر قوه مفکره و نیز بر قوه عاقله (اگر قوه عاقله با قوه مفکره مغایر باشد) و نیز ظهور آن معانی در مقام قلب، بلکه در مقام روح، حصولی باشد؛ گو اینکه به لحاظ وجودشناختی، علم ما به نفس آن صور علمی و معانی غیبی، حضوری است و این امر بالاتر دید است. اما مقام سرّ و مقام سرّ اخفی قابل اشاره نیست و کلمات از بیان آنها عاجزند و ما ویژگی آنها را حتی با مفاهیم هم نمی دانیم.

در هر صورت، این مسئله بسیار دشوار است. آیا همه مکاشفات و شهودات عرفانی را باید حضوری دانست یا می توان، بلکه لازم است برخی از آنها را حصولی شمرد؟ پاسخ دقیق تر و روشن تر به این مسئله دشوار است. کسی می تواند به حریم این مسئله بار یابد که از شراب ظهور شهود سیراب شده و دیده تیزبینی داشته باشد که فراسوی حجاب ها را درنوردد، نه آن کس که در حجاب است و دیده ای چون مور دارد. به راستی، در اینجا است که «پای استدالیان چوبین بود». بدون شهود یا تعلیم کسی که خود به حق شهود کرده است، نمی توان در این باره سخن گفت. هر گفته ای جز از این راه، تخمین و گمانه زنی است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- شیخ اشراق، المشارع و المطارحات [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق]، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵)، ج ۱، ص ۴۸۹.
- ۲- ر.ک. مآخذ، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ص ۱۱۰.
- ۳- ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ششم، (قم، صدرا، ۱۳۷۷)، ج ۶، ص ۲۷۲.
- ۴- شیخ اشراق، التلویحات [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج دوم، (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)]، ج ۱، ص ۷۴.
- ۵- ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳)، ص ۳۵۸-۳۵۷ و نیز ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۸، ص ۳۱۵-۳۱۲ / مآخذ الله زنوزی؛ لمعات الهیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱)، ص ۲۸۷. چرا این سینا کثرت اعتباری را نفی کرده، در حالی که این امر تردیدناپذیر بوده و آشکار است که عاقل و معقول به لحاظ اعتبار، در ذهن متعادلند؛ حتی خود وی به کثرت اعتباری عاقل و معقول تصریح کرده است؟ یا توجه به صدر و ذیل کلام، می‌توان پاسخ گفت: منظور وی از نفی کثرت اعتباری در عبارات «و لا فی الاعتبار»، اعتبار مکرر ذات است؛ آنچنان‌که محقق زنوزی بدان تصریح کرده است.
- ۶- البته این ویژگی در واقع، از ویژگی‌های حقیقت وجود است؛ اما به دلیل آنکه علم حضوری عین هستی است، ویژگی این علم نیز خواهد بود.
- ۷- مآخذ، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ج ۱، ص ۴۱۲ و نیز ر.ک. همان، ص ۳۹۲.
- ۸- همان، ص ۵۳.
- ۹- همان و نیز ص ۳۸۹-۳۹۰.
- ۱۰- با توجه به نکات ارائه شده، می‌توان به نقد گفتار سبزواری پرداخت. (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۳۹۰ تعلیقه سبزواری.)
- ۱۱- ر.ک. محمد حسین زاده، «حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی»، فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۱۰ (۱۳۸۴)، ص ۵۸-۵۵.
- ۱۲- ر.ک. مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۵۷، تعلیقه علامه طباطبائی (۲) و تعلیقه مآهادی سبزواری (۳) و نیز مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۵.
- ۱۳- ر.ک. محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)، ص ۲۰۵-۱۹۸ / همو، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی، ج دوم، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵)، فصل ششم.
- ۱۴- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج دوم، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ج ۲، درس چهل و نهم، ص ۲۲۱.
- ۱۵- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۷۳.
- ۱۶- ر.ک. محمد حسین زاده، «حواس ظاهری از منظر معرفت‌شناسی»، فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۱۰

(۱۳۸۴).

- ۱۷- ر.ک. مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۵۶-۱۵۷ و ۱۶۲ / مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۸، ص ۳۵۷.
- ۱۸- ر.ک. همین نوشتار؛ «تعریف علم حضوری».
- ۱۹- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶۴-۲۸۲ / سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا)، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الحادي عشر.
- ۲۰- ر.ک. محمدتقی مصباح، شرح اسفار، کتاب نفس، نگارش محمد سعیدی مهر، (قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵)، ص ۲۳۱-۲۳۳.
- ۲۱- ر.ک. محمد حسین زاده، «طبقه بندی مفاهیم از منظر متفکران مسلمان»، مجله معرفت، ش ۹۹ (اسفند ۱۳۸۴).
- ۲۲- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر / محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحکمة، (قم، در راه حق، ۱۴۰۵)، ص ۳۵۴، الرقم ۳۵۵.
- ۲۳- ر.ک. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، درس چهل و نهم، ص ۲۲۱-۲۲۳.
- ۲۴- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر / نیز ر.ک. محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحکمة، ص ۳۵۶، الرقم ۳۵۵. در مورد نظریه علامه و صدرالمتهلین، ر.ک. مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۶، تعلیقه علامه طباطبائی (۴).
- ۲۵- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۸۲ و ۳۰۵ و ۲۹۷.
- ۲۶- ر.ک. مآخذ، زونزی، منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی، تصحیح نجیب مایل هروی، (تهران، مولی، ۱۳۶۱)، ص ۹۸-۹۷ / محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۷.
- ۲۷- ابن سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، (قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ص ۸۰-۷۹ و نیز ر.ک. ص ۱۶۱ و ۱۴۷.
- ۲۸- ر.ک. محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، فصل چهارم (صدق).
- ۲۹- ر.ک. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، درس سیزدهم.
- ۳۰- ر.ک. محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحکمة، ص ۱۳۸-۱۴۷ و نیز ابوابیرکات، المعبر، (اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳)، ج ۳، ص ۱۹۵ / شیخ اشراق، التلویحات، ص ۴۸-۵۰ / قطب الدین محمد شیرازی، شرح حکمة الاشراق، (قم، بیدار، بی تا)، ص ۲۰۶-۲۱۱.
- ۳۱- ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الاول / سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (قم، دارالعلم، بی تا)، ج ۲، ص ۲۷-۴۲.
- ۳۲- ر.ک. مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶۳-۱۶۴ و ۱۵۰-۱۶۱ و نیز ص ۱۶۴ تعلیقه علامه طباطبائی (۲).
- ۳۳- همان، ص ۱۶۳.
- ۳۴- ر.ک. مبحث پیشین.
- ۳۵- ر.ک. مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶۳.
- ۳۶- مآخذ، الشواهد الربوبية، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰)، ص ۲۴.
- ۳۷- همان، ص ۳۱-۳۲.

۳۸. همان، ص ۲۵-۲۶.
۳۹. مآخذرا: الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۸۰، تعلیقۀ علامه طباطبائی (۱) و نیز همان، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۶، تعلیقۀ علامه طباطبائی (۴) / سید محمدحسین طباطبائی: نهاية الحکمة، ص ۲۳۹.
۴۰. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۲۳۹.
۴۱. مآخذرا: الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۱۶۳.
۴۲. علم حضوری همچون حصولی به علم بسیط و مرکب تقسیم شده است. منظور از «علم بسیط» این است که به شیئی علم داشته باشیم، بدون آنکه بدانیم بدان معرفت داریم؛ همچون طفلی که دهشت ترس را می‌یابد، بدون آنکه به آن علم به علم، اعم از حضوری یا حصولی، داشته باشد. در مقابل آن، «مرکب» یا «علم به علم» بدین معناست که به ادراک و علم خود عالم باشیم. صدرا متأهین آثاری را بر این تقسیم مبتنی می‌داند؛ از جمله آنکه مناظ تکلیف علم مرکب است؛ این‌گونه علم برای همگان حاصل نیست؛ حکم ایمان و کفر بر چنین علمی مبتنی است، نه بر علم بسیط؛ و علم بسیط مناظ تکلیف، ایمان و کفر نیست و برای همگان حاصل است. ر.ک. مآخذرا: الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۸، بحث گسترده در این باره و بررسی و ارزیابی این گفته‌ها، مجال دیگری می‌طلبد. جایگاه ویژه این بحث کلام و الهیات است. در میان دعای مذکور، این گفته «و فیه ینتظر الخفأ و النوب» به تأویل بیشتری نیاز دارد.
۴۳. ر.ک. محمد حسین زاده، مبانی معرفت دینی، ج دوم، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰)، ص ۴۱-۴۲.
۴۴. ر.ک. ملا عبداللّه زوزی، لمعات الهیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱)، ص ۸۸-۸۲ و نیز ملا عبداللّه زوزی، منتخب الخاقانی، ص ۵۹-۶۱.
۴۵. این مثال را از مرحوم امام خمینی در رسالۀ جنود عقل برگزفتم. ر.ک. امام خمینی: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ج سوم، (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷)، ص ۳۵-۳۷.
۴۶. مآخذرا: الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۱۵.
۴۷. همان، ج ۶، ص ۱۱۶ و نیز مآخذرا: الرسائل، (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ص ۷۱-۷۳ / ابن فناری، مصباح الانس، (تهران، فجر، ۱۳۶۳)، ص ۵۲.
۴۸. ر.ک. عبداللّه جزادی آملی، شناخت‌شناسی در قرآن، (قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، بی‌تا)، ص ۳۲۵-۳۲۹ و ۳۷۵-۳۸۰.
۴۹. مآخذرا: الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۱۵.
۵۰. بحث گسترده دربارهٔ هریک از اقسام شش‌گانه و بررسی استدلال‌های ارائه شده دربارهٔ حضوری بودن آنها و نیز دیگر مباحث قابل طرح، مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا عمده‌ترین منابع را دربارهٔ آنها یادآور می‌شویم:
- الف. دربارهٔ حضوری بودن علم ذات به ذات و اینکه ممکن نیست علم ذات به ذات از راه صور باشد و نیز استدلال‌های ارائه شده، ر.ک. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، المشارح والمطارحات، ج اول، ص ۴۸۶-۴۸۵ / همو، التلویحات، ص ۷۰ / همو، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۱۲ / همو، سه رسالۀ از شیخ اشراق، ص ۳۰ و ۹۸ / ابن سینا، التعلیقات، ص ۱۴۸، ۱۴۹ و ۱۸۹، ۱۶۲، ۱۴۸، ۷۹ / همو، الشفاء، الالهیات، ص ۳۵۸/۳۵۷ / همو، المباحثات، ص ۱۱۹، ۱۶۲، ۱۱۷ / همو، الاشارات و التنبیهات [در شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۲]، ص ۲۹۲-۲۹۶ / بهمنیار، التحصیل، ص ۵۷۳ / ابو حامد محمد غزالی، مقاصد الفلاسفه، تحقیق

سليمان دنيا، (مصر: دارالمعارف، ۱۹۶۱)، ص ۲۲۵ / فخرالدين محمد رازي، المطالب العالیه من العلم الالهی، (بيروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰)، ج ۷، ص ۴۲ و ج ۳، ص ۷۵ / فخرالدين محمد رازي، المباحث المشرقیه، (بيروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۰)، ج ۱، ص ۴۹۵ / ميرمحمد باقر داماد، تقويم الايمان، تحقيق علی اوجبی، (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامي، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ص ۳۳۸ / مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۲۷، ج ۳، ص ۴۵۷-۴۴۷ و ۳۴۷، ج ۴، ص ۲۵۶ و ج ۸، ص ۲۷۰ / مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۸۰-۸۱ / محمدنعیما طالقانی، اصل الاصول در: سيد جلال الدين آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج دوم، (قم، مکرز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۸)، ج ۳، ص ۴۵۷.

ب. درباره حضورى بودن علم انسان به قواى خود، ر.ک. شيخ اشراق، المشارع والمطارحات، ص ۴۸۵-۴۸۴ / همو، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۱۶۱ و ج ۶، ص ۱۵۵-۱۶۰ و ۱۵۷ / مآخذ، المبدأ والمعاد، ص ۸۰-۸۳ / مآخذ، الله زنوزی، لمعات الهیه، ص ۲۸۸-۲۹۰.

ج. درباره حضورى بودن علم انسان به حالات و کيفيات نفسانى همچون درد، ر.ک. شيخ اشراق، المشارع والمطارحات، ص ۴۵۸ / مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۵۹.

د. درباره حضورى بودن علم به صور ذهنی، ر.ک. ابن سینا، التعليقات، ص ۱۹۰-۱۹۱ و ۱۶۰ و ۱۸۹ / نصيرالدين طوسى، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۳۰۴ / عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۷۲)، ص ۲۶۳ / شيخ اشراق، المشارع والمطارحات، ص ۴۸۷ / مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸ و ۳۰۸ و ج ۳، ص ۴۸۰ و ج ۶، ص ۱۶۰، ص ۱۶۲ / علی نقی بهیانی، معيار دانش، تصحيح سيد علی موسوی بهیانی، (تهران، بنیان، ۱۳۷۷)، ص ۳۳۷ / مآخذ، الله زنوزی، لمعات الهیه، ص ۲۸۲-۲۸۴ / آفاغلی مدرّس تهرانی، مجموعه مصنفات، (تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸)، ج ۲، ص ۳۰۹ / علمامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحيح حسن حسن زاده آملی، (قم، مؤسسه النشر الاسلامي، بی تا)، ص ۲۸۶.

و. درباره حضورى بودن علم واجب به همه اشیا، ر.ک. شيخ اشراق، المشارع والمطارحات، ص ۴۸۷ / مير محمدباقر داماد، تقويم الايمان، ص ۳۵۴ / نصيرالدين الطوسى، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۰۴ / سيد محمدحسين طباطبائی، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الحادى عشر / مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۶۲ و ج ۶، ص ۲۴۹ و ۲۵۳ و ۲۵۰.

۵۱. ر.ک. مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۵۵-۱۷۲ و ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۰ / شيخ اشراق، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵ و ۱۵۲-۱۵۳ و ص ۲۱۳.

۵۲. ر.ک. همان، ج ۳، ص ۲۹۲.

۵۳. ر.ک. مرتضى مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۳۱۹-۳۲۰ / سيد محمدحسين طباطبائی، اصول فلسفه و روشن رئالیسم، ج ۲، ص ۴۰.

۵۴. ر.ک. سيد محمدحسين طباطبائی، نهاية الحكمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الحادى عشر و الفصل الثانى.

۵۵. ر.ک. مبحث «حصرى بودن تقسيم علم به حضورى و حصولی».

۵۶. ر.ک. مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۷۹ و ۱۸۳، مآخذى سبزواری، در حواشى خود بر همین صفحات، به دفاع از شيخ اشراق برخاسته و به اشکالهاى صدرالمتألهين پاسخ گفته است. افزون بر مرحوم

۱۴۴ □ معرفت فلسفی سال چهارم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۵

سبزواری، می‌توان ملأ رجعلی تبریزی را نیز از مدافعان شیخ اشراق به حساب آورد. ر. ک. سیدجلال‌الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۸۲.
۵۷- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۸۴.
۵۸- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۰.

59. cloudy chamber.

۶۰- ر. ک. داود قیصری، شرح القیصری علی فصوص الحکم، (فہم، بیدار، بی‌نا)، الفصل السابع، ص ۳۳-۳۷ / سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)، ص ۵۵۳-۶۳۹ / محسن قمی و محمد حسین زاده، «مکاشفه و تجربه دینی»، مجله معرفت، ش ۱۹ (۱۳۷۵)، ص ۷۹-۸۰.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ، الشفاء، الالهیات، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- ابن فناری، مصباح الانس، تهران: فجر، ۱۳۶۳.
- ابوالبركات، المعبر، ج دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- بهبهانی، علی نقی، معیار دانش؛ تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی، تهران، بنیان، ۱۳۷۷.
- جوادی آملی، عبدالله، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، بی‌تا.
- حسین‌زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
- ، «حراس ظاهری از منظر معرفت‌شناسی»، فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۸۴).
- حسین‌زاده، محمد، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ج دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.
- ، «طبقه‌بندی مفاهیم از منظر متفکران مسلمان»، ماهنامه معرفت، ش ۹۹ (اسفند ۱۳۸۴).
- ، مبانی معرفت دینی، ج دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰.
- حلّی، حسن بن یوسف؛ کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.
- داماد، میرمحمدباقر، تقویم الایمان، تحقیق علی اوجیبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران: ۱۳۷۶.
- داود قیصری، شرح القیصری علی فصوص الحکم، قم: بیدار، بی‌تا.
- رازی، فخرالدین محمد، المباحث المشرقیة، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۰.
- ، المطالب‌العالیة من العلم الالهی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
- زوزوی، ملأعبدالله، نعمات الهیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- ، منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی؛ تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی، ۱۳۶۱.
- سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- شیخ اشراق، التلویحات [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق]، ج دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ، المشارع و المطارحات [در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق]، تهران، حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵.

۱۴۶ □ معرفت فلسفی سال چهارم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۵

- شبرازی، قطب‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراف، قم، بیدار، بی‌تا.
- طالقانی، محمدنعیم، اصل الاصول در: سید جلال‌الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای انہی ایران، ج دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دارالعلم، بی‌تا.
- ، ، نهاية الحکمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.
- عزّالی، ابو حامد محمد، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱.
- قمی، محسن و حسین‌زاده، محمد، «مکاشفه و تجربه دینی»، مجله معرفت: ش ۱۹ (زمستان ۱۳۷۵).
- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
- مدرّس تهرانی، آقاعلی: مجموعه مصنفات، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ، ، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، در راه حق، ۱۴۰۵.
- ، ، شرح اسفار، کتاب نفس، نگارش محمد سعیدی مهر، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ششم، قم، صدرا، ۱۳۷۷، ج ۶.
- ملّاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مصطفوی، بی‌تا.
- ، الرسائل، قم، مصطفوی، بی‌تا.
- ، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- موسوی خمینی، روح‌الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ج سوم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.

ابطال‌گرایی در بوته نقد

محمد شجاعی شکوری

چکیده

در مکتب ابطال‌گرایی، رابطه میان نظریات و حقایق نه از نوع ایجابی، بلکه سلبی است؛ یعنی با دانستن ابطال‌های متعددی که به دست آورده‌ایم، می‌دانیم جهان بدان گونه که قبلاً می‌اندیشیدیم، عمل نمی‌کند و آنها باطل شده است. در مکتب «ابطال‌گرایی»، ابطال‌ها و سلب‌ها اصل هستند و تأییدها نقش فرعی ایفا می‌کنند. نقش ایجابی نظریه را می‌توان چنین بیان داشت که نظریه جدید واجد تأییداتی است که در نظریه سابق نبوده است. بنابراین، در ابطال‌گرایی، نمی‌توان ادعای تطابق کامل یک نظریه با واقعیت را داشت، بلکه می‌توان گفت: نظریات علمی به تدریج، به حقیقت نزدیک‌تر می‌شوند. از آن‌رو که هر نظریه لاحق فاقد ابطال‌های سابق است، نظریه لاحق از این بابت که تعدادی از ابطال‌ها و اشتباه‌های نظریه سابق را ندارد، کامل‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر شده است.

کلیدواژه‌ها: ابطال‌گرایی، نظریه سابق، نظریه لاحق، واقع‌نمایی دور، نقد، گزاره‌های حسی، کارل

پوپر.

درآمد

«ابطال‌گرایی» یکی از مکاتب جذاب فلسفه علم می‌باشد که فهم آن برای دانش‌آموختگان و محققان مفید است، از آن‌رو که پرده از روی بعضی از بخش‌های دانش‌سازی برمی‌دارد و فهیمان را با قسمتی شیرین از معجزه تولید علم آشنا می‌سازد و نظریه‌پردازان را می‌تواند در نظریه‌پردازی یاری نماید تا کمتر دچار خطاگردند؛ اما بخش‌های تلخی هم برای ذهن دارد، آنجا که از تبیین کامل قصه تولید علم درمی‌ماند. این مقاله، به دلیل ضیق مجال، صرفاً به رویکرد دوم پرداخته و نقدهای وارده بر این مکتب را تدارک دیده است.

نقدهای ابطال‌گرایی

نقدهای ابطال‌گرایی را طبق مراحل زیر پیگیری می‌کنیم: ابتدا علم‌شناسی گزاره‌های متافیزیکی و مبانی معرفت‌شناختی آن، سپس تحدید و در پایان، علم‌شناسی تجربی که خود به مسئله گزاره‌های حسی و قوانین تقسیم‌پذیر است.

۱. نقد رئالیسم انتقادی

الف. نقدپذیری: معیار معقولیت و عقلانیت: از آنجا که پوپر حداقل ابطال‌های تجربی را واقع‌نما و مطابق با حقیقت می‌داند، بنابراین، نمی‌تواند همچون پوزیتیویسم قائل به بی‌معنایی و غیرعلمی بودن گزاره‌های عقلی باشد، حداقل اینکه به واقع‌نمایی بعضی از گزاره‌های عقلی به کار رفته در مکتبش محتاج است؛ از جمله: اصل «هوهویت»، «استحالة اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین» و اصل «وجود واقع». اما معیار نقدپذیری و سالم ماندن از نقدها که پوپر برای ارزیابی این‌گونه از گزاره‌ها بیان می‌کند، ناکارآمد است.

معیار ارزیابی گزاره‌های عقلی در فلسفه کلاسیک، «واقع‌گرایی» است. برای کشف واقع، از بدیهیات، که واقع‌نمایی‌شان بی‌نیاز از استدلال است، شروع می‌شود و گزاره‌های نظری نیز با استدلال‌های منطقی و بر اساس همان روش کشف واقع به دست می‌آید؛ اما «نقدپذیری» به