

بررسی نسبت علم حصولی و حضوری با «توجیه معرفتی» در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

The Epistemology of Transcendent Wisdom on the Relation between the Propositional Knowledge and Intuitive Knowledge with Epistemic Justification

Mohammad Hossein Vafaeian*
Amirabbas Alizamani**

محمدحسین وفاثیان*
امیرعباس علیزamani**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۷

Abstract

In transcendent philosophy, "knowledge" is deemed to be existence. Analysis of Knowledge in the light of existential interpretation could provide the specific features of two types of Propositional and intuitive knowledge in epistemology of transcendent philosophy. The problem of this study is to analysis the relation of these two types of knowledge with epistemic justification and to determine the scope of the epistemic justification of these two types as well. The analytical-logical approach in terms of Sadr-Al- Mote'allehin's phrases has brought proof for the dependence of (due to the duality of scientific and its objective existence) propositional knowledge to Justification and its monopoly in "proof". Since intuitive knowledge is gained by objective intuition, in its different types (sensory and extra sensory), it is needless of epistemic justification and is self-justified.

Keywords: Sadr-Al-Mote'allehin, propositional knowledge, intuitive knowledge, proof, epistemic justification.

چکیده

«علم» در حکمت متعالیه مساوق با وجود انگاشته می‌شود. تحلیل علم در پرتو تفسیری وجودی از آن، سبب ارائه ویژگی‌هایی خاص برای دو گونه علم حصولی و علم حضوری در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه می‌گردد. مسئله پژوهش جاری، تبیین نسبت علم حصولی و حضوری با «توجیه معرفتی» و مشخص نمودن حیطه جریان توجیه معرفتی در دو گونه مذکور از معرفت است. رهیافت به دست آمده که با روی آوردی تحلیلی-منطقی در عبارات صدرالمآلهین حاصل شده، اثبات نیازمندی علم حصولی (به سبب دوگانگی وجود علمی و وجود عینی در آن) به توجیه معرفتی و انحصار آن در «برهان» است. علم حضوری نیز، از آن جهت که با شهود وجود عینی معلوم حاصل می‌گردد، در دو گونه متفاوت خود (حسی و فراحسی)، بی‌نیاز از توجیه بیرونی و خودموجه است.

واژگان کلیدی: صدرالمآلهین، علم حضوری و حصولی، توجیه معرفتی، برهان.

* PhD Student in Islamic Philosophy and *Kalam*, University of Tehran. mh_vafaiyan@ut.ac.ir
** Associate Professor of Philosophy of Religion Department, University of Tehran.
amirabbas.alizamani@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). mh_vafaiyan@ut.ac.ir
** دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران.
amirabbas.alizamani@yahoo.com

مقدمه

اصالت وجود و تشکیک مراتب آن در حکمت متعالیه، رکن مسائل مطرح شده در این نظام هستی‌شناسانه است. از این‌رو، هر آنچه در عالم هستی پا به عرصه وجود می‌نهد، باید در پرتو وجود و احکام آن تفسیر و تبیین شود. «معرفت» از اموری است که صدرالمتألهین آن را مسانخ و بلکه مساوق وجود نهاده و از این‌رو تفسیری وجودانگاران از آن ارائه می‌دهد. از سوی دیگر، معرفت در حکمت متعالیه، هم‌سو با آراء دیگر فیلسوفان، به دو گونهٔ حصولی و حضوری منقسم می‌گردد.

مسئلهٔ اصلی در پژوهش جاری، بررسی مناط نیاز به نظریهٔ توجیه در علم حصولی و حضوری، در پرتو تفسیری وجودانگاران از علم است. مسئلهٔ مذکور را می‌توان ضمن پرسش‌های فرعی زیر مطرح نمود: آیا معرفت حصولی و حضوری، هر دو نیازمند ارائهٔ توجیه معرفتی و استدلال برای ضمانت صدق خود هستند یا اینکه تفاوتی میان آنها وجود دارد؟ در صورت وجود تفاوت، ملاک عدم نیاز یکی و نیازمندی دیگری به توجیه معرفتی چیست و چه نوع توجیه معرفتی‌ای مورد قبول صدرالمتألهین است؟ آیا تفاوتی میان مراتب علم حضوری در نیازمندی یا عدم نیازمندی آن به توجیه معرفتی وجود دارد؟

فرضیهٔ به‌دست آمده پس از بررسی‌های اولیه آن است که تنها علم حصولی به سبب لحاظ دوگانگی اعتباری میان مدرک و مدرک، نیازمند توجیه معرفتی بوده و صدرالمتألهین نیز ویژگی‌های خاصی را برای ضمانت صدق مدرکات حصولی بیان می‌دارد. از سوی دیگر، تمام مراتب علم حضوری (حسی و فراحسی) نیز مستغنی از توجیه معرفتی است.

۱. توصیف «چیستی معرفت» و گونه‌های آن در

معرفت‌شناسی حکمت متعالیه

حقیقت علم^(۱) در حکمت متعالیه مسانخ با وجود معرفی شده و همانند آن، ماهیتی جدا از اینت خود

ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶/۱۳۳). از این‌رو، همان‌گونه که ذات وجود شیئی جدا از وجود نبوده و قابل تعریف حقیقی نیست، معرفت نیز قابلیت تعریف حقیقی ندارد. صدرالمتألهین، فراتر از اتحاد علم و وجود، معتقد به مساوق آن دو بوده (همو، ۱۳۵۴: ۸) و در برخی مواضع به صراحت می‌گوید: «العلم هو الوجود» (همو، بی تا الف: ۳/۲۹۱) و «الوجود فی کل شیء عین العلم» (همو، ۱۳۶۱: ۷). او در موضعی دیگر، علم را «وجود مجرد» معرفی می‌نماید (همو، ۱۳۶۳ الف: ۱۰۸) و مقصود خود را از مجرد، مجرد آن از ماده و هیولی بیان می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۴۷). بنا بر تصریح صدرالمتألهین، مجرد از ماده و هیولی در حصول معرفت، تجردی حقیقی است، نه مفهومی (همو، ۱۹۸۱: ۳/۲۹۴).

بنا بر وجودانگاری معرفت، ملاصدرا معتقد است معرفت جز با «شهود» حاصل نمی‌آید (همو، ۱۳۶۱: ۱۱۴) و بلکه می‌توان گفت معرفت به هر موجودی، تنها با مشاهدهٔ آن موجود توسط فاعل شناسا پدید می‌آید.^(۲) از این‌رو می‌توان هر نوع معرفت و علم را «شهود» نامید.^(۳) بنابراین، «شهود» به‌طور مطلق، امری منحصر در مکاشفات قلبی و عرفانی نیست بلکه در تناسب با سنخ و مرتبهٔ وجودی مُشاهد (مُدْرک)، دارای دسته‌بندی و اقسام متفاوتی است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۴۹ و ۱۵۰). اگر شاهد و عالم، انسان در مرتبهٔ قوای حسی خود باشد، «شهود حسی» پدید می‌آید و اگر شاهد، انسان، در مرتبهٔ عقل خود باشد، «شهود عقلی» حاصل می‌گردد. «شهود قلبی» نیز به واسطهٔ مشاهدهٔ قلب انسانی صورت می‌پذیرد (همو، بی تا الف: ۵).

به دیگر سخن، علم حقیقی با حضور معلوم نزد عالم و شهود آن حاصل می‌گردد^(۴) و از این‌رو، معلوم با تمام وجود نزد عالم حاضر است: «العلم بالشیء لیس إلا وجوده للعالم» (همو، بی تا ب: ۱۹). حضور معلوم نزد عالم نیز بنا بر «کل إدراک فیهو باتحاد بین المدرک والمدرک» (همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۴۴)، مستلزم اتحاد عالم و معلوم^(۵) است.

(۲) عدم اتحاد معلوم حصولی با فاعل شناسا (همو، ۱۹۸۱: ۱۶/۱۶۳) و (۳) انحصار علم حصولی در حیطة ذهن و امور حادث (همان‌جا)، اذعان می‌نماید که علم حصولی علمی مجازی و غیر حقیقی است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۸ و ۱۰۹).^(۶) با وجود این، از آن جهت که صورت معلوم (و نه وجود آن) در علم حصولی نزد مدرک «حاضر» و «موجود» است، می‌توان علم حصولی را علم حضوری ارجاع داده و آن را نیز از مصادیق علم حضوری به حساب آورد.^(۷)

۲. تبیین نسبت علم حضوری و حصولی با توجیه معرفتی

توجیه معرفتی^۱ یا ضمانت صدق واژه‌ای است که در معرفت‌شناسی جدید و در پی تحلیل معرفت‌های گزاره‌ای مطرح گردید. شرط توجیه^۲ در معرفت‌های گزاره‌ای، برای تفکیک بین حدس‌های صحیح و آنچه معرفت^۳ نامیده می‌شود، مطرح می‌گردد (Chisholm, 1987: 1). به عبارت دیگر، شرط توجیه برای تفکیک باورهای صادق از کاذب و برای اعتماد به باور فاعل شناسا و ضمانت آن به میان می‌آید (پویمن، ۱۳۸۷: ۲۰۹). فرض سابق این شرط آن است که باورهای هر مدرک، احتمال صدق و کذب را در خود داشته و از این رو نیاز به شرطی است که بتوان به وسیله آن میان باورها دآوری درستی داشت.

موضوع معرفت‌شناسی معاصر، «باورهای گزاره‌ای» است و از آنجا که در معرفت‌شناسی صدرالمتألهین حیطة مباحث مطرح شده دارای گستره‌ای فراتر از معرفت گزاره‌ای است،^(۸) واژه ضمانت صدق، شرط توجیه یا مشابه‌های آنها در عبارات وی یافت نمی‌شود و او مباحث مورد نظر خود در این حیطة را ذیل عناوینی همچون: راه‌های کسب معرفت یا آنچه در معرفت قابل

به‌رغم آنکه در حکمت متعالیه معرفت با «وجود» و «حضور» پیوندی ناگسستنی دارد، صدرالمتألهین نیز هم‌راستا با فیلسوفان پیش از خود، علم را به دو گونه حضوری و حصولی تقسیم می‌نماید (همو، بی تا ب: ۴۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۵۵ و ۱۵۶).

اگرچه پیشینه‌شناسی تقسیم علم به دو قسم حضوری و حصولی مقارن با نام شیخ اشراق و تصریح وی بر دو واژه حضور (اشراقی) و حصول (صوری) است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۴۸۹)، با این حال، فیلسوفان قبل از او همچون فارابی نیز بر قسمی از علم که با حضور معلوم حاصل می‌گردد، تصریح کرده‌اند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۰). ابن‌سینا نیز علم حق تعالی و مجردات و نفوس به ذات خویش را از قسم علم حضوری دانسته (ابن‌سنا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۷) و در برخی عبارات نیز تعبیر «حضور» را به کار برده است (همو، ۱۴۰۴: ۱۴۸). خواجه نصیر نیز در شرح اشارات، علم را به دو قسم حضوری و ارتسامی تقسیم می‌نماید (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۰۸).

دو‌گونه‌انگاری معرفت در مباحث معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، در بدو امر نشانگر اعتقاد صدرالمتألهین به دو مصداق متفاوت از معرفت است. اما با توجه به منحصر نمودن معرفت در «حضور» نزد وی و مسانخ‌انگاری آن با وجود، مصداق‌پنداری حقیقی علم حصولی برای مقسم خود، یعنی علم، امری غیر قابل پذیرش خواهد بود، زیرا صدرالمتألهین نیز در برخی عبارات خود و در ضمن برشمردن ویژگی‌ای علم حصولی، به مصداق نبودن علم حصولی برای علم حقیقی تصریح می‌نماید.

او علم حصولی را به «علمی که در آن، صورت شیء خارجی نزد مدرک حاضر می‌گردد» (صدرالمتألهین، بی تا ب: ۴۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۴/۲۵۷) تعریف می‌نماید و با بیان برخی ویژگی‌های آن مانند: (۱) کلیت مفهومی علم حصولی در مقابل تشخیص علم حضوری (همو، ۱۳۵۴: ۱۴۷)،

1. Epistemic justification
2. Belief condition
3. knowledge

اعتماد است (همو، ۱۳۶۱: ۲۸۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۱۱) مطرح می‌نماید.

مفاد شرط توجیه، با هر واژه و در هر مکتب معرفت‌شناسی که مطرح گردد، بیانگر احتمال صدق و کذب در متعلق معرفت و نیازمندی به سنجش آن است. از این‌رو، هر معرفتی که احتمال صدق و کذب را در خود نداشته باشد (مانند علم حضوری)، نیازمند به توجیه معرفتی نیست.^(۹)

تبیین چگونگی رابطه علم حصولی و حضوری با توجیه معرفتی، نیازمند تحلیل فلسفی علم حصولی و حضوری است. مؤلفه اصلی در علم حصولی که آن را از علم حضوری متمایز می‌سازد، لحاظ دوگانگی و جدایی بین وجود «معلوم» و «عالم» در علم حصولی و اتحاد حقیقی و وجودی آن‌دو در علم حضوری است؛ چنانکه در علم حصولی، «صورت معلوم» واسطه علم عالم به معلوم خارجی شده و در علم حضوری، وجود عینی معلوم نزد عالم حاضر می‌گردد (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۴۷؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۷۰).

به دیگر سخن، «وجود علمی» هر شیء ماهیت آن شیء است که ملاصدرا با اقتباس از گفتمان عارفان، آن را «عین ثابت» نیز نامیده است (همو، ۱۳۶۳: ۳۹۶؛ همو، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۱۰). آنچه هنگام علم حصولی به اشیاء خارجی در ذهن فاعل شناسا نقش می‌بندد، وجود علمی اشیاء (نه وجود عینی آنها) در ذهن است (همو، ۱۳۷۱: ۳۰۷). وجود علمی هر شیء که از لحاظ ماهوی متحد با وجود خارجی و عینی [محسوس، مثالی یا عقلی] آن شیء است، صورتی بسیط و غیرگزاره‌ای است (همو، ۱۴۰۴: ۳۷۸). این صورت با تحلیلی عقلی و جداسازی ذات از اعراض، قابل تبدیل به معرفت گزاره‌ای شده و پس از آن قابلیت صدق (انطباق وجود عینی با علمی) و کذب (عدم انطباق مذکور) پیدا می‌کند. اما این فرآیند در علم حضوری متفاوت است، زیرا «وجود علمی» و «وجود عینی» معلوم به علم حضوری، به وجودی واحد نزد فاعل شناسا حاضر می‌گردند و دوگانگی‌ای بین آنها متصور

نیست. از این‌رو، صدق و کذب در مصادیق علم حضوری جایگاهی نخواهد داشت.^(۱۰) عدم راه‌یابی صدق و کذب در حیطه علم حضوری، به معنای اثبات نقصی برای علم حضوری نیست بلکه علم حضوری فراتر از سنجش‌پذیری صدق و کذب است، زیرا معلوم با تمام ذات خویش نزد عالم حاضر است و لذا نیازی به ارزیابی و توجیه معرفتی نخواهد بود.

در معرفت‌شناسی غربی نیز علم حضوری که یکی از مصادیق بدیهی به‌شمار آمده و نزدیک‌ترین تعبیر مشیر بدان درون‌نگری^۴ است، خود در حکم توجیه است، چراکه معرفت بدون توجیه امکان‌پذیر نیست. به بیان دیگر، از منظر معرفت‌شناسی غربی، علم حضوری نیز دارای توجیه است اما توجیهی که خود، عین علم و معرفت است. از این‌رو، علم حضوری در حکم باور پایه^۵ است و باورهای پایه باورهای هستند که مهم‌ترین مشخصه آنها خودموجه^۶ بودنشان است.^(۱۱)

علم حصولی قابلیت لحاظ دوگانه دارد؛ از یک‌سو، با نظر به وجود مفهوم حاصل در ذهن و عدم لحاظ خاصیت حکایت‌گری آن از معلوم خارجی، علم حصولی تبدیل به علم حضوری شده و دیگر سخنی از صدق یا کذب «وجود مفهوم» معنایی نخواهد داشت. از سوی دیگر، اگر در علم حصولی، مفهوم را از آن جهت که مفهوم بوده و از مصداق و معلوم خارجی خود حکایت می‌کند بنگریم، آنگاه علم حصولی پدیدار گشته و سخن از صدق و کذب و انطباق مفهوم بر مصداق خارجی، موجه می‌نماید.

۳. علم حصولی و توجیه معرفتی

علم حصولی دارای دو مصداق «نظری» و «بدیهی» است. آنچه در تعریف بدیهی (چه تصویری و چه تصدیقی) آورده می‌شود، بی‌نیازی معلوم‌های

4. introspection
5. basic beliefs
6. self-justified belief

برهان در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه دارای جایگاه ارزشی بالایی در توجیه معرفتی است؛ برهان تنها فرآیندی است که در آن معرفت یقینی در حیطه مدرکات مفهومی و علم حصولی تضمین می‌گردد و آنچه به وسیله قیاس‌های غیر برهانی پدید می‌آید، همه در مرتبه پایین‌تر از علم و یقین جای می‌گیرند (همو، ۱۹۸۱: ۳/۵۱۷). از این‌رو، صدرالمتهلین در مواضع بسیاری، حصول یقین در حکمت را تنها به وسیله برهان میسر می‌داند (همان: ۳/۱۸۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۵۲).

انحصار حصول یقین و همچنین فرآیند توجیه در برهان در برخی عبارات صدرالمتهلین، در حالی است که او در مواضعی دیگر، دقیق‌تر سخن گفته و آن را تنها در معرفت مفهومی عقلی متبع می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۵/۹۱). این بدان معنا است که فرآیند توجیه معرفتی به وسیله برهان محدود به حدود و مرزهای مشخصی است و در غیر آنها، برهان کارایی توجیهی ندارد. مواردی که «توجیه برهانی» در آنها قابلیت اجرا ندارد را می‌توان چنین برشمرد:

الف) گزاره‌های بدیهی: تصور یا تصدیق، معلومی است که بین بالذات بوده و در شناخت آن نیازی به واسطه نیست. از این‌رو، «کُل ما لا یكون بیناً بنفسه، سواء كان قریباً من الوضوح أو لا، فهو عند الحکیم محتاج إلى البرهان» (همو، بی تا ب: ۷). عکس نقیض عبارت مذکور، بیان‌کننده عدم احتیاج برهان در بدیهیات است. اولیات نیز که جزو بدیهیات به‌شمار می‌آیند، به قضایایی اطلاق می‌شود که صرف تصور طرفین و نسبت بین آنها برای تصدیق قضیه کافی بوده و نیازمند توجیه معرفتی نیستند (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۰). از این‌رو، عدم احتیاج به برهان در این قسم از مدرکات، به سبب دخول بدیهیات در «منابع شناخت» خواهد بود.

ب) مُدرکات محسوس: مدرکات محسوس مادی که صدرالمتهلین از آنها با نام «مدرکات جزئی» یا «فاسدات» (همو، ۱۳۶۲: ۳۶) نیز نام

بدیهی از توجیه معرفتی را نمایان می‌سازد.^(۱۲) از این‌رو، مباحثی همچون شرط ضمانت صدق و نظریه‌های توجیه، در مدرکات بدیهی، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود، زیرا احتمال صدق و کذب در این حیطه از مدرکات منتفی است.

مدرکات نظری نیز به دو دسته تصویری و تصدیقی تقسیم می‌گردند؛ تصورات نظری به خودی خود نیازمند توجیه معرفتی نیستند، اگرچه منطق تعریف عهده‌دار تبیین راه‌های صحیح شناخت مفاهیم نظری و مجهول بوده و ابن‌سینا نیز با نوآوری در ارائه منطق دویخشی، مباحث بسیاری را به بخش تصورات افزوده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۲۲۰). با وجود این، صورت ذهنی صرف (تصورات) متصف به صدق و کذب نمی‌شود بلکه تنها قضیه و حکم متصف به این‌دو وصف می‌گردند (صدرالمتهلین، بی تا ب: ۳۸؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱/۲۱۳).

با توجه به آنچه ذکر شد، تصدیقات نظری در علم حصولی، تنها حیطه‌ای است که نزد صدرالمتهلین و دیگر فیلسوفان و منطق‌دانان، نیازمند توجیه معرفتی است. صدرالمتهلین «برهان» را تنها ابزار سنجش احکام نظری دانسته و توجیه معرفتی در علوم حصولی را منحصر در آن می‌داند (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۳/۱۸۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۵۲).

۱-۳. جایگاه برهان در توجیه معرفتی علوم حصولی
قیاس، قول ترکیب یافته از قضایایی است که تسلیم به آن مستلزم^(۱۳) قبول قول دیگری باشد (همو، بی تا ب: ۳۹). قیاس یا مفید علم و یقین بوده که با روش برهانی به دست می‌آید یا غیر آن. تقسیم‌بندی مذکور از جانب مواد و قضایای به‌کار رفته در قیاس به آن سرایت می‌نماید و از این‌رو قالب و شکل قیاس همیشه ثابت بوده و سبب ایجاد تقسیم‌بندی خاصی در آن نمی‌گردد (همو، ۱۳۶۲: ۳۴).^(۱۴) بنابر این، یقینی بودن قیاس برهانی به سبب قضایای یقینی به‌کار رفته در مقدمتین برهان است، نه شکل خاصی از آن.

اموری فرامفهومی هستند، قابلیت اثبات برهانی را نخواهند داشت (همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۴۰). ابن سینا نیز در المباحثات بر انحصار برهان در امور مفهومی تصریح کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۴).

د) علت العلل: برهان منهجی توجیهی است که تنها در امور دارای «سبب و علت» جاری می‌گردد. صدرالمتهلین وجود سبب (علت) را «حقیقت برهان» بر وجود مسبب معرفی می‌نماید و متناظر با آن، علم به سبب (علت) را برهان یقینی و حقیقی بر علم به مسبب می‌داند. وی سرّ حصول یقین در منهج برهانی را انحصار جریان برهان در اسباب و علل امور می‌داند.^(۱۷) از این‌رو، اگر امری علت نداشته باشد (همانند ذات واجب الوجود)، جریان برهان مفید یقین نیز در آن ممتنع است. علم به چنین اموری تنها از دو طریق بدهت یا معرفت از طریق آثار ممکن است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۳/۴۰۰).

۲-۳. تحلیل برهان «إن» و «لم» در نظام معرفتی متعالیه

برهان نزد منطق‌دانان به دو قسمت برهان إن و برهان لم تقسیم می‌گردد. از این دو، آنچه مفید یقین و شناخت حقیقی است، سلوک از علت (سبب) به معلول (مسبب) بوده که «برهان لم» نام دارد. صدرا در مواضعی، به سخن ایشان در تبیین برتری معرفتی برهان لم بر برهان إن اشاره می‌نماید: «علم به معلول، سبب معرفت به علتی مبهم و غیر معین است، زیرا معلول واحد ممکن است بیش از یک علت تامه داشته باشد. از این‌رو با شناخت معلول، شناخت دقیقی از علت پدید نیامده و معرفت به دست آمده، در حقیقت «گمان» خواهد بود و نه «یقین». لکن در برهان لم، از آنجا که شناسا معرفت به سبب پیدا کرده و از طریق آن به علم به معلول معین پدیدار می‌شود، از این‌رو ابهام و اجمالی در میان نخواهد بود» (همو، بی تا ب: ۱۵۸).

اما با توجه به وجودانگاری معرفت نزد صدرالمتهلین، وی توجیه مذکور را ناتمام دانسته و

می‌برد، قابلیت استفاده در براهین را نداشته و سبب حصول علم یقینی نمی‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۱۸ و ۳۶). عدم بهره‌گیری از مدرکات محسوس در برهان را در دو حیطة متفاوت می‌توان تبیین نمود: ب- بهره‌گیری از مدرکات محسوس در براهین (مقدمات برهان)، برای اثبات گزاره‌ای حسی. (نتیجه): در این فرآیند، از آن جهت که گزاره‌های حسی بدیهی بوده و تنها با مشاهده حسی یا علم حضوری به جزئیات حاصل می‌گردد، قابلیت استدلال‌پذیری نخواهند داشت. از این‌رو، صدرالمتهلین تصریح می‌نماید که گزاره‌های حسی نیازمند برهان نبوده (همو، ۱۹۸۱: ۴/۱۲۰) و «الشخص بما هو شخص لا يعرف إلا بالإشارة الحسية أو العلم الحضوری» (همو، بی تا ب: ۲۱۶).

ب- بهره‌گیری از مدرکات محسوس در براهین (مقدمات برهان)، برای اثبات گزاره‌های عقلی. (نتیجه): از آن جا که (۱) نتیجه تابع أخس مقدمات است و مقدمات حسی و جزئی قابلیت اثبات نتایج معقول و فراحسی را ندارد^(۱۵) و (۲) نتیجه برهان امری ضروری و دائم بوده و قضایای جزئی قضایای «حینه الصدق» اند، صدرالمتهلین استفاده از مقدمات محسوس در براهینی که در صدد اثبات گزاره‌های عقلی هستند را جایز نمی‌داند (همو، ۱۳۶۲: ۳۶).

ج) مدرکات فرامفهومی: برهان تنها قابلیت توجیه معارفی را دارد که در حیطة مفاهیم و علم حصولی وارد شده باشند. از این‌رو، چنانچه «حقایق خارجی» و «محکی مفاهیم»، به‌طور مستقیم و بدون حجاب مفاهیم، متعلق شناخت مدرکی قرار گیرد، حاصل این معرفت مصداقی از مصداقی علم حضوری خواهد بود که قابلیت صدق و کذب نداشته (خودموجه بوده) و بالتبع از حیطة سنجش برهانی نیز خارج است.^(۱۶) بر این اساس، دو مرتبه عین یقین و حق یقین نیز، که دو مرتبه اتحاد مدرک و مدرک (در عین یقین) و عینیت مدرک و مدرک (در حق یقین) بوده و

۱-۴. تناظر مراتب هستی با مراتب معرفت شهودی (حضوری)

مسانخ بودن و عینیت «معرفت حقیقی»^(۱۸) و «وجود» نزد صدرالمتألهین، سبب می‌گردد معرفت نیز همانند وجود، امری مشکک و ذومراتب باشد. مشکک بودن معرفت و امکان دست‌یابی به معرفت‌های فراتر، به معنای امکان شدت یافتن معرفت در حیطة هر متعلق شناسایی است. شدت یافتن معرفت، که ملاصدرا از آن با شدت یافتن ظهور علمی یاد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶/۱۵۴)، به معنای ظهور علمی بیشتر و دست‌یابی به مراتب وجودی بالاتر هر متعلق شناسایی است، زیرا هر متعلق شناسایی، از آن جهت که موجودی از موجودات عالم هستی است، دارای مراتب مختلفی از ضعف یا شدت بوده و از این‌رو، هر مرتبه‌ای از آن می‌تواند متعلق شناسایی‌های متعددی قرار گیرد.

ملاصدرا بصراحت می‌گوید: «أقوی الموجودات هو الوجود الواجبي... وأضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية [المادية] وأحوالها...، و ما بین هذین الطرفین طبقات کثیرة کل ما هو أقرب إلى المبدأ الأعلى کان فی باب الظهور و العلم أقوى و کل ما هو أبعد منه کان أضعف و أضعف ظهوراً و معلومیة» (همان: ۶/۱۵۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۳). او در موضعی نیز صریحاً از واژه «اشتداد معرفتی» بهره می‌برد (همو، ۱۳۸۱: ۱۳۰). همسان‌انگاری مراتب وجود و معرفت حقیقی (علم حضوری)، سبب همسان‌انگاری مراتب معرفت و فاعل شناسا نیز می‌گردد، زیرا علم محمولی دو موضعی است که نیازمند دو بخش اسمی (عالم و معلوم) است. از این‌رو، حصول هر نوع معرفتی در گرو ارتباط آن با عالم (فاعل شناسا) و معلوم است و بدون آن‌دو، اثری از معرفت نیز نخواهد بود. مقصود از ارتباط مذکور، نظریه ربط‌انگاری فخر رازی در مباحث معرفت‌شناسی و حصول آن نیست (رازی، ۱۴۱۱: ۳۴۱) بلکه از آن‌روی که معرفت شهودی و حضوری در حکمت

خود درباره «عدم افاده یقین از طریق برهان این» می‌گوید: «از آنجا که معلول در نظام اصالت وجود، چیزی جز تجلی و ظهوری از علت نبوده و متقوم به آن و فانی در آن است، از این‌رو، شناخت ذات علت مستلزم شناخت ظهور و تجلیات آن نیز هست؛ بر خلاف مواردی که «معلول» متعلق ادراک قرار می‌گیرد، زیرا شناخت معلول که جلوه و شأنی از علت است، سبب علم به صاحب جلوه و علت نخواهد شد» (همو، ۱۹۸۱: ۲/۳۶۴). از این‌رو، تفاوت درجات معرفتی در برهان این و لم، به تفاوت در مراتب وجود برمی‌گردد و این امر مستلزم آن است که مفاد براهین را امری وجودی فرض نماییم: «نتیجة البرهان لا یكون إلا نحواً من الوجود لا غیر» (همو، ۱۳۶۳: ۲۳۵).

۴. علم حضوری و توجیه معرفتی

چنانکه پیش‌تر گفته شد، انقسام علوم به بدیهی و نظری از ویژگی‌های علم حصولی بوده و علم حضوری متصف به صدق و کذب نمی‌گردد. به دیگر سخن، اگرچه مُدرک در علم حضوری بدون واسطه مفهومی با واقع در ارتباط بوده و مُدرک امری بدیهی (به معنای لغوی) است، اما نمی‌توان آن را از مصادیق بدیهی به‌شمار آورد، زیرا بدیهی و نظری دو مفهوم متقابلند که تقابل بین آنها از نوع ملکه و عدم ملکه است (جرجانی، ۱۳۷۳: ۱/۹۰). از سوی دیگر، هیچ‌یک از منطق‌دانان و فیلسوفان، در موضع برشماری مصادیق بدیهی، اشاره‌ای به علم حضوری ننموده‌اند. «وجدانیات» نیز که از مصادیق بدیهی برشمرده می‌شود، به معنای مُدرکات شهودی نیست، زیرا وجدانیات تا به صحنه ذهن نیامده و مبدل به قضیه و علم حصولی نگردد، از مصادیق بدیهی نخواهد بود (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۸؛ طوسی، ۱۳۷۱: ۲۰۰).

صدرالمتألهین اگرچه علوم حضوری را بی‌نیاز از توجیه معرفتی می‌داند اما با تناظر نهادن بین مراتب هستی و مراتب علم، بین علم حسی (و خیالی) با فراحسی (معقول و الهی)، فرق نهاده و به بیان ویژگی‌های آنها می‌پردازد.

۲-۴. تبیین معرفت حضوری «حسی» و توجیه‌ناپذیری آن

علم به محسوسات در دو حیطة محسوسات مادی و محسوسات خیالی قابل بررسی است. با توجه به دیدگاه خاص ملاصدرا که برخاسته از نگاه تشکیکی وی به وجود است، عالم ماده اضعف مراتب وجود بوده و هیچ‌گونه حضور و فعلیتی ندارد (صدرالمآلهین، ۱۴۰۴: ۳۵۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۰). با توجه به اینکه علم از سنخ وجود است و با حضور معلوم نزد عالم پدید می‌آید، هیچ‌گاه علمی مستقیم به شیء مادی بما هو مادی پدیدار نخواهد شد (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۰). با توجه به این امر است که ملاصدرا در مواضع مختلفی، علم را به حضور مجرد نزد مجرد تعریف نموده و مقصود خود را از مجرد، مجرد آن از ماده بیان می‌نماید (همو، ۱۳۵۴: ۴۷؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۳). بنابراین، می‌توان گفت هر چه مجرد معرفت از ماده و آثار آن بیشتر باشد، شدت ظهور علم و آثار آن نیز بیشتر و اقوی خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۳).

به دیگر سخن، از آنجا که علم، حضور و انکشاف است (همان: ۲۶۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۹۱/۶) و ماده نیز هیچ‌گونه حضوری نداشته و غیبت محض است (همو، بی تا ب: ۴۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۵)، هیچ‌گاه علم به اشیاء مادی بما هو مادی حاصل نخواهد شد. از این‌رو مسئله توجیه معرفتی نیز در این میان سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

اما اشیاء مادی مادامی که مرتبط با حواس پنج‌گانه متناسب با خود در قوای مدرک انسانی باشند، معلوم بالعرض مدرک بوده و در این فرآیند، آنچه معلوم حقیقی است محسوساتی است که با مرتبه مثالی خود در نشئه و مقام خیال نفس مدرک حاضر می‌گردند. این صور از خارج مادی به نفس انسانی منتقل نمی‌گردند (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۱۶/۶) بلکه طبق نظریه منحصره‌فرد صدرالمآلهین در علم به جزئیات، حاصل انشاء

متعالیه از سنخ «وجود» و «حضور» بوده و آن نیز مستلزم اتحاد علم و عالم و معلوم با یکدیگر است. بنابراین، اثبات مراتب متعدد در معرفت مستلزم اثبات مراتبی همسان با آن در دو طرف دیگر (عالم و معلوم) نیز خواهد بود.

به دیگر سخن، در نظام وجودی حکمت متعالیه، عالم و معلوم [حضوری]، هر دو در حیطة وجود تعریف شده و عالم (نفس انسان) نیز همسان با مراتب هستی، دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف وجودی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۶۸). از این‌رو و طبق قاعده ضرورت سنخیت بین مدرک و مدرک (همان: ۲۲)، ضرورتاً رابطه‌ای متناسب و متناظر بین مدرک و مدرک برقرار خواهد بود (همو، بی تا ب: ۱۹) و هر مدرکی در اکتساب علوم حضوری، تنها خواهد توانست معلومی که در مرتبه‌ای همسان با مرتبه وجودی نفس خود است را درک کرده و بشناسد؛ «إن لكل حقيقة في كل نشئة ظهوراً خاصاً و مُشعراً [أی مُدرکاً] مخصوصاً لإدراکه» (همو، ۱۳۵۴: ۳۳۲).

ملاصدرا خود به صراحت می‌گوید: «درجات الإنسان علی حسب درجات إدراکاته و مدرکاته ثلاثٌ، كما أن العالم ثلاثةٌ، فالإنسان الحسي مدرک المحسوسات و الإنسان الخيالي يُدرک المثاليات... و الإنسان العقلي يُدرک صور المفارقات العقلیات» (همو، بی تا ب: ۱۳۸)؛ سه‌رودی نیز به همسانی مراتب درک/ ادراک/ مدرک تصریح دارد (سه‌رودی، ۱۳۷۵: ۴/۲۳۷).

از سوی دیگر، هم‌چنانکه تفاوت مراتب وجود سبب تفاوت ویژگی‌ها و احکام آن می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۳۶)، تفاوت مراتب علم حضوری نیز سبب تفاوت در ویژگی‌ها و احکام هر مرتبه می‌گردد. از این‌رو، تفکیک مراتب وجود به محسوس و فرامحسوس (معقول و الهی) از سوی صدرالمآلهین (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۶۲)، سبب ارائه احکام دو قسم متناظر با آن در علم حضوری می‌گردد که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم (برای اطلاع بیشتر رک: وفائیان، ۱۳۹۵: ۱۳۷-۱۳۴).

نفس باشد، متقوم و جزو آثار و صفات نفس بوده و حصول آنها به صورت حقیقی متأثر از خارج نیست تا قابلیت انطباق بر آن یا عدم آن را برای اتصاف به صدق و کذب پیدا نماید. از این‌روست که صدرای در علم حسی، می‌گوید: «[قوة] الشم المدرك لصور الروائح و [قوة] السمع و [قوة] البصر و...، بالفاعل أشبه منها بالقابل» (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵).

۳-۴. تبیین معرفت حضوری فرا حسی (عقلی-قلبی) و توجیه‌ناپذیری آن

استفاده از مکاشفه برای تأیید مسائل فلسفی در میان حکیمان مسلمان امری غریب است. اما باید اذعان نمود که بهره‌گیری از کشف در مسائل حکمی از مبدعات صدرالمتألهین نبوده و شیخ اشراق نیز قبل وی از چنین روشی در فلسفه خود بهره برده است (کربن، ۱۳۸۱: ۲۹؛ قراملکی، ۱۳۸۸: ۶۳).

ملاصدرا اگر چه در برخی از مسائل حکمت متعالیه، تنها توجیه معتبر و ملاک سنجش را برهان معرفی می‌نماید (همو، ۱۹۸۱: ۹/۲۳۴؛ همان: ۳/۱۰۸) اما در مواضعی دیگر، برهان را در کنار شهود قرار داده و هر دو را از اسباب حصول و سنجش معرفت معرفی می‌نماید: «اعلم أن المتبع في المعارف الإلهية هو البرهان أو المكاشفة» (همو، ۱۳۶۱: ۲۸۶) و «أن المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف»^(۲۱) (همو، ۱۹۸۱: ۱/۲۱۱).

مقصود از «کشف» و «شهود» در این بخش، معرفتی است که: (۱) از سنخ معرفت‌های مفهومی نبوده و (۲) به وسیله شهود ذات معلوم و کشف آن به دست آمده باشد. قید اول معرفت‌های حصولی و قید دوم، مُدرکات حسی که به وسیله شهود معلوم جزئی خارجی حاصل شده و از مُنشآت نفس است را خارج می‌نماید.

با توجه به تناظر مُدرک و مُدرک و با نظر به اینکه شاهد (مُدرک) و مشهود (مُدرک)، در کدام یک از مراتب هستی و نفس انسانی باشد، مطلق شهود به شهود عقلی، قلبی و... تقسیم

فاعل شناسا در مرتبه خیال نفس خود است (همو، ۱۳۶۱: ۲۹۱). بنابراین، نقش قوای پنج‌گانه انسانی در فرآیند علم حسی تنها نقش «علت معده» برای انشاء این صورت‌ها در نفس خواهد بود.^(۱۹) این صور مادامی که مُدرک در ارتباط با شیء مادی است معلوم او بوده و آنگاه که این ارتباط قطع می‌گردد، به خزانه صورت‌ها یا همان قوه مخیله منتقل می‌گردند (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۹).

طبق دیدگاه صدرالمتألهین، صورت‌های محسوس انشاء شده توسط نفس در معرفت حسی و همچنین گزاره‌های پسینی تألیف‌یافته از این صور، قابلیت سنجش صدق و کذب و توجیه معرفتی ندارند. از نظر وی، بی‌نیازی از جریان «توجیه» در این دست از معلومات حضوری را می‌توان در ضمن دو دلیل که قابلیت ارجاع به یکدیگر را نیز دارند، توضیح داد:

الف) صدرالمتألهین معلومات حسی را جز بدیهیات می‌شمارد که در آن، معلوم بنفسه نزد عالم حاضر است (همو، ۱۹۸۱: ۳/۵۱۸). البته این بداهت مادامی است که ارتباط حسی میان مُدرک و معلوم حسی برقرار باشد (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۱، همو، بی تا ب: ۲۱۶)، زیرا پس از آنکه ارتباط قطع شود، آنچه مدرک بدان علم دارد، در واقع صورتی است که در خزانه خیال او بایگانی شده و وی با استمداد از خیال و حافظه خود، متصف به عالمیت نسبت به صور محسوس خود خواهد بود^(۲۰) (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۹). از این‌رو می‌توان گفت بی‌نیازی معلومات حسی از توجیه معرفتی به دلیل داخل بودن این دست از معلومات در حیطة «منابع شناخت» اولیه نزد ملاصدرا است.

ب) لا توجه به دیدگاه مختار و خاص صدرالمتألهین در علم به محسوسات مبنی بر نظریه انشاء صور جزئیة توسط نفس در هنگام ارتباط مُعدی قوای حسی با محسوسات خارجی- دیگر مجالی برای «توجیه» و سنجش صدق در این حیطة باقی نمی‌ماند، زیرا آنچه از مُنشآت

۱۳۷۵: ۱۲۸ و ۱۲۹) چراکه حقیقت برهان را امری از سنخ علت معده دانسته (همو، ۱۳۵۴: ۳۰۴) که در ضمن اجرای آن از سوی مُدرک، واهب و مُفیض حقیقی علم (الله تعالی)، علم را ضرورتاً و بدون اختیار وی (همان: ۲۷۲)، به او افاضه می‌نماید. بنابراین این امکان وجود دارد که واهب، علم و معرفت را بدون حصول وسائط و براهین بر قلب مستعد عالم القاء کند، به نحوی که نیاز به هیچ‌گونه استدلالی نباشد (همو، ۱۴۰۴: ۲۵۱).^(۲۴)

بنابراین، می‌توان شهود را ابزاری برای حصول معرفت بدون واسطه و مستقیم دانست و به‌طور کلی گفت: از آنجا که مطلق شهود از سنخ مشاهده بی‌واسطه است و در آن دوگانگی بین مدرک و مدرک متنفی است، تمامی معرفت‌هایی که از شهود حاصل می‌گردد، جزو «منابع شناخت» به حساب آمده و بی‌نیاز از جریان توجیه در خود هستند.

۵. مقایسه حیطه‌های متفاوت معرفتی

حیطه‌های معرفتی مختلف ارائه شده در حکمت متعالیه (حصولی و حضوری)، همسان با مقوله هستی در امری اشتراک و در همان امر اختلاف دارند. آنچه در تمام آنها [بدیهیات حسی، برهان و مکاشفه] مشترک است، عنصر «مشاهده و انکشاف» است که حقیقت علم نیز بر پایه آن استوار است (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۹۱/۶). «معرفت‌های بدیهی» معرفت‌هایی هستند که در ذات فاعل شناسا و بدون واسطه به مشاهده و معرفت وی در می‌آیند (همو، ۱۳۶۳: ۲۴۳). «برهان» نیز اگرچه ابزار توجیه معرفتی در معرفت‌های حصولی است، اما از آن نظر که در نتیجه هر برهان، مفهوم معلوم خارجی نزد مدرک حاضر گردیده و مشهود وی می‌گردد، در حقیقت مشاهده‌ای رخ داده است (همو، ۱۹۸۱: ۳۱۵/۲) و لذا برهان نیز گونه‌ای از کشف وجودی (همو، ۱۳۶۳: ۲۳۵) شمرده می‌شود. «کشف» نیز از اتم مصادیق مشاهده و حضور حقیقت معلوم نزد عالم است.

تفاوت در مراتب شهود بیانگر آن است که هر

می‌گردد (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۰ و ۱۵۱). شهود عقلی^(۲۲)، شهود مستقیم و مباشر مفارقات نوریه و عقول کلیه^(۲۳) و شهود قلبی، شهود و حضور مراتب الهی معلوم نزد عالم است.

به دیگر سخن، کشف از سنخ مشاهده و رؤیت بی‌واسطه است و متناسب با سنخ و مرتبه وجودی مشاهده و ابزار مشاهده، دسته‌بندی و دارای اقسام متفاوتی می‌شود (همان: ۱۴۹ و ۱۵۰). اگر مشاهده، انسان در مرتبه عقل خود باشد، شهود عقلی حاصل می‌گردد که امری فراتر از حیطه مفاهیم و علم حصولی است. کشف قلبی به واسطه مشاهده قلب انسانی صورت می‌پذیرد و از آنجا که این امر برای هر فاعل شناسایی امکان‌پذیر نبوده و عالی‌ترین نوع مشاهده و کشف به‌شمار می‌رود، صدرالمتألهین آن را منحصر در افرادی می‌نماید که صاحب ریاضت‌های سخت بوده و قلب خود را تطهیر نموده‌اند (همو، بی‌تا الف: ۵؛ همو، ۱۹۸۱: ۶/۳۷۳). بنابراین، از آنجا که ادعای کشف قلبی گاه از سوی افراد غیر معتبر صورت می‌گیرد، او برهان و کشف را در تعلیم حکمت تکمیل‌کننده یکدیگر دانسته و به نیازمندی یکی به دیگری در منهج آموزشی اشاره می‌نماید (همو، ۱۹۸۱: ۷/۳۲۷). از این‌رو، عدم تطبیق مؤدای کشف بر براهین عقلی را گاه نشان از بی‌اعتمادی به کشف (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۶) و گاه نشان از فساد کشف می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۲/۳۱۵). او گاه از کشف قلبی با عنوان تحدس نیز نام می‌برد (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۹) که با حدس عرفی که از نظر معرفت‌شناختی قابل اعتماد نیست، تفاوتی جوهری دارد.

علی‌رغم همراه نمودن دو ابزار برهان و کشف از سوی صدرالمتألهین در بسیاری از مسائل حکمی - که اولی منحصر در علوم حصولی بوده و دومی در حیطه علوم حضوری جریان دارد، او عدم امکان اقامه برهان و اعتماد به صرف مکاشفه در برخی از مسائل را نیز انکار نمی‌کند (رک همو،

وجود عینی خود نزد مدرک حاضر نبوده و تنها صورتی از آن نزد وی حاصل می‌گردد؛ از این رو و برای ضمانت تطابق صورت معلوم (وجود علمی) با وجود عینی خود، نیازمند توجیه معرفتی است. توجیه معرفتی معتبر در معرفت مفهومی (حصولی)، منحصر در برهان است و برهان نیز دارای حیطه‌های مشخصی است.

معرفت حضوری از آن رو که معرفتی حضورانگارانه بوده و معلوم با ذات خود (وجود عینی) نزد مدرک حاضر است، از جریان توجیه معرفتی بی‌نیاز است. با توجه به تقسیم معرفت حضوری به دو حیطه حسی و فراحسی، تبیین عدم نیاز به توجیه معرفتی در هر قسم، با قسم دیگر متفاوت است.

مطلق علم در حکمت متعالیه قابلیت ارجاع به شهود را نیز داشته و شهود با نظر به متعلق خود، دارای اقسام مختلفی (حسی، عقلی و عقلی) است. مراتب یقین حاصل از شهود، با نظر به کیفیت شهود، یکسان نبوده و شهود قلبی بالاترین درجه معرفت شهودی را دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این پژوهش، واژه‌های شناخت، ادراک، علم و معرفت به معنایی یکسان به کار رفته است. صدرالمتألهین نیز سه واژه آخر را در بسیاری از مواضع به معنای واحدی اخذ کرده اما در برخی دقت‌ورزی‌های خود در مباحث علم، تنها واژه علم را برمی‌گزیند و اطلاق دیگر واژه‌ها بر حقیقت علم را شایسته نمی‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف: ۱۰۰). وی همچنین حدود سی معنای مختلف برای واژه علم و مترادف‌های آن را برمی‌شمارد و به رد برخی و تأیید برخی دیگر می‌پردازد (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۴۲-۱۳۱).

۲. «کل وجود خاص لا یُمكن معرفته... إلا بنحو المشاهدة» (همو، ۱۹۸۱: ۲/۱۰).

۳. در علم حصولی نیز فاعل شناسا مفاهیم و صور معلوم خارجی را در ذهن خود مشاهده می‌نماید.

۴. «العلم بالشیء بالحقیقة، هو حضور ذاته عند العالم، لا بحصول صورة هی غیر ذات الشیء» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۰۸؛

مرتبه‌ای از معرفت، اگرچه در مرتبه خاصی متصف به یقین گردد اما ممکن است در مرتبه فراتر از خود، قابلیت اتصاف به یقین متناسب با آن رتبه را نداشته باشد. از این رو می‌بینیم که صدرالمتألهین گرچه محسوسات را در مرتبه عالم ماده جزو یقینات به حساب می‌آورد و آنها را در شمار اقسام بدیهیات ذکر می‌نماید (همو، ۱۳۷۲: ۳۳)، اما در مرتبه یقین فراحسی و معقول، معرفت و شهود حسی را ناکافی دانسته (همو، بی تا ب: ۱۴۲) و لذا مقدمات حسی را در براهین عقلی نامعتبر می‌شمارد (همان: ۱۸). به همین سان، در مرتبه فراتر از معرفت عقلی که شهود قلبی است نیز گاه معرفت عقلی را مزاحمی^(۲۵) در طریق حصول معرفت و یقین قلبی می‌داند (همو، ۱۳۶۳ ب: ۲۴۳؛ همو: ۱۳۵۴: ۳۰۴).

به بیان دیگر، همان‌طور که وجود تفاوت میان مراتب هستی سبب خروج هیچ مرتبه‌ای از وجود، حتی اضعف مراتب آن، از دایره هستی نمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲: ۱۱۸)، حصول تفاوت در مراتب یقین و کم‌ارزش شدن معرفت یقینی مراتب فروتر در مقایسه با مراتب بالاتر یقین نیز سبب خروج شناخت‌های فرودستی از دایره یقین نشده و هر یقین در مرتبه معرفتی خاص خود، متصف به یقین باقی خواهد ماند. از همین روست که ملاصدرا مراتب سه‌گانه یقین (علم الیقین، حق الیقین و عین الیقین) را سه مرتبه یقین نسبت به حقیقتی واحد دانسته (همو، بی تا الف: ۵۸) و تصریح می‌نماید که مؤدای مراتب مختلف یقین، هیچ‌گاه در تعارض حقیقی با یکدیگر نیستند (همو، ۱۹۸۱: ۲/۳۱۵).^(۲۶)

بحث و نتیجه‌گیری

معرفت در حکمت متعالیه مساوق با وجود انگاشته می‌شود و به تبع آن، دارای تفسیری وجودی‌انگارانه است. در پرتو این تفسیر، علم حصولی و مفهومی، علمی مجازی در مقابل علم حضوری است، زیرا در علم حصولی مُدرک با

- همو ۱۹۸۱: ۶/ ۱۳۴).
۵. این اتحاد حتی در معرفت حسی نیز ثابت است (همو، ۱۳۶۳ الف: ۱۱۵). از این رو ملاصدرا می‌گوید: «المدرک بالحقیقة فی العلم بالخارج المادی» هو نفس الصورة الحاضرة... و إن قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان» (همو، ۱۳۵۴: ۸۳). او سپس نظریه خود در انشاء صور جزئی در علم به محسوسات را ارائه می‌دهد (همو، ۱۳۶۰: ب: ۱۱ و ۱۵۶).
۶. «العلم بالشیء بالحقیقة، هو حضور ذاته عند العالم، لا بحصول صورة هی غیر ذات الشیء» و «المعلوم الخارجی فی العلم الحصولی». معلوم بالعرض و بالمجاز، لأنّ العلاقة الوجودیة غیر حاصلة بین هذا العالم و بین [المعلوم الخارجی]» (همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۸ و ۱۰۹).
۷. «فی کل من القسمین [الحضوری و الحصولی]، المعلوم بالحقیقة و المكشوف بالذات، هو الصورة التي وجودها وجود نوري إدراكي خالص عن الغواشي المادیة» (همو، ۱۹۸۱: ۶/ ۱۵۱).
۸. صدرالمتألهین در تعریف مطلق علم، اشاره‌ای به تعریف ارائه شده از افلاطون نموده (همو، ۱۳۶۳: ۱۶۰ و ۲۶۲؛ همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۲۹۱ و ۳۰۵) و تعریف وی را منحصر در مواضعی می‌نماید که قصد تعریف علم گزاره‌ای و قضیه را دارد (همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۰). او تنها در یکی از تألیفات منطقی خود، لفظ «علم» را به کار برده و سپس آن را به «اعتقاد جازم مطابق با واقع» که بر آن نام «یقین» را می‌نهد، تفسیر می‌نماید (همو، ۱۳۶۲: ۳). اما با توجه به موضوع خاص این کتاب (منطق)، باید گفت مقصود او از علم در تعریف ارائه شده علم گزاره‌ای است که بخشی از موضوع علم منطق به‌شمار می‌ورد، نه مطلق علم.
- در مجموع می‌توان گفت به نظر وی، علم دارای حیطه‌ای گسترده‌تر از آن چیزی است که در محاوره افلاطون ذکر می‌شود و فقط در ارتباط با معرفت گزاره‌ای است (همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۰)؛ آنچه صدرالمتألهین آن را «اعتقاد جازم مطابق با واقع» می‌نامد که قسمت اول آن معادل باور (belief) و قسمت دوم آن بیان نظریه مختار وی در تعریف صدق (truth) است.
۹. معرفت‌شناسان غربی این‌گونه از معرفت‌ها را باورهای به خودی خود روشن (self-evident)، واضح بلاواسطه (immediately evident)، موجه بلاواسطه (immediately justified) و... نام‌گذاری کرده‌اند که نزد فیلسوفان مسلمان «بدیهی» نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ج: ۱۹۱؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۳۹۵).
۱۰. علامه طباطبایی در شرح اسفار می‌گوید: «المطابقة و اللامطابقة من خواص العلم الحصولی دون الحضوری» (۱۹۸۱: ۶/ ۲۵۷). ارسطو نیز می‌گوید: «معرفت علمی (scientific knowledge) و ادراکات حضوری همواره صادقند» (پویمن، ۱۳۸۷: ۲۴۵، به نقل از: ارسطو، تحلیل ثانی، ج ۲، بخش ۱۹).
۱۱. برای مطالعه بیشتر درباره رابطه بدیهیات و توجیه معرفتی، رک: عارفی، ۱۳۸۹: ص ۱۱۰-۱۰۳.
۱۲. برای آگاهی از تعریف‌های متعدد از بدیهی و نظری و واژه‌های به‌کار رفته از سوی منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان برای این دو مفهوم، بنگرید به تعریف: حلی، بی تا: ۲/ ۶۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۵ و ۵۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۸؛ طوسی، ۱۳۸۵: ۱۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۱: ۴۷ و...).
۱۳. قید «استلزام»، استقراء و تمثیل را خارج می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۲۱۷).
۱۴. صدرالمتألهین بر خلاف برخی منطق‌دانان، صور ثابت و مفید یقین در قیاس را تنها سه شکل اول آن می‌داند (همان: ۲۱۸).
۱۵. «الجزئی لا یكون کاسباً و لا مکتسباً»، (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۰۷).
۱۶. عدم قابلیت صدق و کذب در معرفت شهودی به سبب اتحاد وجود علمی و وجود عینی معلوم در علم شهودی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ۳۰۷). ارسطو نیز می‌گوید: «معرفت علمی (scientific knowledge) و ادراکات حضوری همواره صادقند» (پویمن، ۱۳۸۷: ۲۴۵، به نقل از: ارسطو، تحلیل ثانی، ج ۲، بخش ۱۹).
۱۷. «البرهان هو سبیل المشاهدة فی الأشياء التي یكون لها سبب إذ السبب برهان علی ذي السبب و قد تقرر عندهم أن علم الیقینی بذوات الأسباب لا یحصل إلا من جهة العلم بأسبابها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۱۵).
۱۸. طبق آنچه پیش‌تر بیان شد، مقصود از معرفت حقیقی معرفت شهودی است که وجود معلوم نزد عالم حاضر است.
۱۹. «لیس لهذه القوی الإدراکیة [الحسیة] الآ کونها آلات و اسباب معدة لإدراک» (همو، ۱۳۸۷: ۲۴۰).

ابن‌سینا (۱۴۰۴ ب). التعليقات. بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامي.

_____ (۱۴۰۴ ج) الشفاء (بخش الهیات، البرهان). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

پویمن، لوییز (۱۳۸۷). معرفت‌شناسی. ترجمه محمد حسن‌زاده. تهران: دانشگاه امام صادق.

جرجانی، میرسیدشرف (۱۳۷۳). شرح المواقف. قم: نشر رضی.

حلی، حسن بن یوسف (بی تا). نهاية المرام. قم، مؤسسه امام صادق.

رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱ ق). المباحث المشرقیه. قم: بیدار.

سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۰). حاشیه بر شواهد الربوبیه. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). شرح حکمت الاشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲). مجموعه الرسائل التسعه. تهران، بی تا.

_____ (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

_____ (۱۳۶۰ الف). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

_____ (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبیه. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۶۱). العرشیه. تهران: مولی.

_____ (۱۳۶۲). اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه. تهران: آگاه.

_____ (۱۳۶۳ الف). المشاعر. تهران: طهوری.

_____ (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۱). التصور والتصدیق. قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. قم: بیدار.

۲۰. با توجه به یقینی بودن محسوسات، مادامی که متصل به قوای حسی هستند، است که صدرالمتألهین در برخی مواضع مشاهده محسوسات و علم حسی را از مصادیق عین‌الیقین می‌شمارد (همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۴۰).

۲۱. در مواردی که صدرالمتألهین «برهان» و «شهود» را قرین یکدیگر قرار می‌گیرد، مقصود وی شهود قلبی است (رک: همو، ۱۹۸۱: ۱۱۹/۹).

۲۲. مقصود صدرالمتألهین از واژه شهود غالباً شهود قلبی است اما در برخی موارد نیز از واژه شهود عقلی بهره می‌برد (همان: ۱۶۲/۳؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۱۵۰ و ۱۵۱).

۲۳. شهود غیر مستقیم و غیر مباشر نسبت به مفارقات نوریه، سبب ایجاد علم حصولی و مفهوم‌های کلی در حیطة وجود ذهنی می‌گردد (همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۲).

۲۴. صدرالمتألهین بی‌اعتنایی به کلمات عارفان حقیقی و خطابات آنها، به‌خاطر تهی بودن از براهین استدلالی را امری اشتباه دانسته (همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۲۱) بلکه در مواردی معرفت حاصل از صرف کلمات ایشان را قوی‌تر از معرفت حاصل از برهان می‌داند (همو، ۱۴۰۴: ۲۵۱).

به بیان دیگر، چنانکه برهان علت معده برای افاضة علم از سوی حق تعالی به ذهن متعلم است، استعداد و طهارت قلبی نیز علت معده برای افاضة علم به قلب عالم است.

۲۵. مقصود از مزاحمت، تعارض مفاد دو روش شهود و برهان نیست، چراکه ملاصدرا خود نیز بر هماهنگی شهود قلبی صحیح با مفاد برهان تصریح می‌نماید (همو، ۱۹۸۱: ۳۱۵/۲) بلکه وی از عدم توجه به ظهور و انکشاف ضعیف (برهان) در مقابل ظهور و انکشاف علمی آقوی، از تعبیر مزاحمت بهره می‌گیرد. از این رو، گاهی برهان را در مقابل کشف قلبی، امری عبث و بی‌فایده معرفی می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۲۷۲).

۲۶. صدرالمتألهین در مواضع مختلفی به برتری معرفتی شهود نسبت به برهان و همچنین اختلاف مراتب معرفتی شهود نفوس مختلف (همو، ۱۳۶۰ ب: ۳۴۲) اشاره می‌نماید.

منابع

ابن‌سینا (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.

_____ (۱۴۰۴ الف). الشفاء (بخش الهیات). قم:

کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

- _____ (۱۳۸۱). کسر الاصنام الجاهلیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۴). شرح الهدایة الاثریة. بیروت: التاريخ العربی.
- _____ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا الف). ایقاظ النائمین. بی جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- _____ (بی تا ب). حاشیه بر الهیات شفاء. قم: بیدار.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۱). الجوهر النضید. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. تهران: دار البلاغه.
- _____ (۱۳۸۵). تعديل المعیار. تهران: دانشگاه تهران.
- عارفی، عباس (۱۳۸۹). بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق). الاعمال الفلسفیه. بیروت: دار المناهل.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۹۱). جستار در میراث منطقدانان مسلمان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۸). روش‌شناسی فلسفه صدرالمتألهین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کربن، هانری (۱۳۸۱). مقدمه بر المشاعر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: سایه.
- وفائیان، محمدحسین (۱۳۹۵). «تبیین معرفت تشکیکی، در پرتو وجودانگاری معرفت». اندیشه دینی. شماره ۵۹.
- Chisholm, Roderick M. (1978). *Theory of Knowledge*. India: Printice-Hall Inc.