

The Scope of Knowledge by Presence and Its Application in Accounting for Real and Constructed Perceptions according to Allameh Tabatabai

Mostafa Momeni^{*}, Mohammadjavad Akhgari^{}**

Yaser Salari^{*}**

Abstract

Introduction

Knowledge by presence (*al-`ilm al-ḥuḍūrī*) is a problem explicitly discussed by Suhrawardī (Shaykh al-Ishrāq). This issue has since become a significant topic in Islamic epistemology. More recently, Allameh Tabatabai has examined this problem and drawn noteworthy conclusions. According to him, knowledge by presence is an existential concept, and is detached from matter. He establishes the existence of such knowledge by appealing to human self-consciousness, which manifests the presence of the existence of our own selves to us. In his view, the criterion for knowledge by presence consists in the real presence of something (the known) to another thing (the knower). Accordingly, he broadens the instances of knowledge by presence to encompass self-knowledge, a cause's knowledge of its own effects, the effect's knowledge of its cause, an effect's knowledge of other effects of its cause, and human knowledge of his own sensory impressions. As for the reduction of knowledge by acquisition (*al-`ilm al-ḥuṣūlī*) to knowledge by presence, Allameh Tabatabai believes

* associated professor, Neyshabur University of Medical Sciences, Neyshabur, Iran, Esfad2003@yahoo.com

** Phd. Student, Ferdowsi University, mashhad , Iran (corresponding Author), mj.akhgari1983@gmail.com

*** Yaser Salari, Assistant professor of Theology, Islamic Azad University, Kerman Branch, Iran, Kerman, yaser581@yahoo.com

Date received: 08/04/2023, accepted date: 11/07/2023



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

that each instance of the former is indeed an instance of the latter. In fact, knowledge by acquisition always involves knowledge by presence. It follows that all human knowledge is by presence through and through. This is because it is always an instance of knowledge by presence that turns into an instance of knowledge by acquisition. This transformation is done through the imaginative faculty, which he dubs the faculty of transforming knowledge by presence to knowledge by acquisition. According to Allameh Tabatabai's view of knowledge by presence and its transformation into knowledge by acquisition, the soul has an effective agential role with respect to epistemic forms or images, obtaining both universal and particular epistemic forms via "unification." This implies that the process of perception consists in the "strengthening of the detached (immaterial) existence of the world" and its unification with the intellectual level of existence. Another corollary of his view is that, since knowledge is in fact something existential that cannot be subsumed under any of the quiddity-based categories, it cannot be characterized as corresponding or failing to correspond to the reality, whereas knowledge by acquisition can be thus characterized. Furthermore, his view of knowledge by presence implies that knowledge by acquisition is restricted to the material world, since material entities can neither know, nor be known. Of course, material entities involve immaterial dimensions such as change and ignorance in virtue of which knowledge applies to them.

Method

This research was carried out with the library-analytical method.

Discussion and results

The main conclusion to be drawn from Allameh Tabatabai's discussion of the nature of knowledge by presence and its corollaries is that it can be used to determine the ground of distinction between real (*ḥaqīqī*) and constructed (*i'tibārī*) perceptions and how they relate to knowledge by presence. Since an instance of knowledge by presence is involved in any instance of knowledge by acquisition, it follows that when knowledge is divided, what is actually divided is knowledge by presence. That is, there are two types of knowledge by presence: pure knowledge by presence and knowledge presence that can be transformed into knowledge by acquisition. Moreover, given the account of the process through which the former is transformed into the latter and how constructed perceptions emerge from real perceptions with the aid of the estimative (*wahmiyya*) faculty, it can be concluded that the criterion for the division of perceptions into real and

constructed, on Allameh Tabatabai's account, is the same criterion depicted in the distinction between knowledge by presence and knowledge by acquisition. In other words, just as the mind draws on the activities of the estimative faculty to transform knowledge by presence into knowledge by acquisition for purposes of convenience in ordinary life, it utilizes the same activities to derive constructed perceptions from real perceptions.

Conclusion

According to Allameh Tabatabai, it is knowledge by presence that is transformed into knowledge by acquisition through the activities of the imaginative faculty. The activities of the estimative faculty concerning real entities result in the formation of constructed perceptions. The criterion proposed by him for the division of perceptions into constructed and real is the one depicted in the distinction between knowledge by acquisition and knowledge by presence.

This clarifies the ground of the distinction between real and constructed perceptions, as well as its relationship with knowledge by presence. The ground of real perceptions is pure knowledge by presence, while the ground of constructed perceptions is the type of knowledge by presence that can be transformed into knowledge by acquisition. The distinction between these two kinds of perceptions lies in the difference of the knowledge by presence involved in them.

Keywords: Knowledge by presence, knowledge by acquisition, real perceptions, constructed perceptions, Allameh Tabatabai.

Bibliography

- Sohravardi, Shahabo –ddin, Majmoae Mosannefat shaykh Eshragh, Tehran, pejoeshgah-e- Ulom-e ensani, 1373
- Tabatabai, Mohamad Hosein, Osol Falsefah va ravesh realism, Tehran, Sadra, 1382
- Tabatabai, Mohamad Hosein, Bedayat-olhekma, Qom, moassesat –ol al nashr ol eslami 1426,
- Tabatabai, Mohamad Hosein, rasele- Towhidi, edited by ali shirvani, Tehran, Alzahra press, 1373
- Tabatabai, Mohamad Hosein, Rasek Sabaeh, Qom, Hekmat, 1362
- Tabatabai, Mohamad Hosein, Almizan, Qom, Daftare nashr-e eslami, 1417
- Tabatabai, Mohamad Hosein, Nahayato –l hekma, edited by A.A. sabzevari, Qom, Maassesato- alnashr- ol eslami, 1424
- Meshbah Yazdi, Taeligha ala Nahayato –lhekma, Qom, Dar rah-e- Hagh, 1405

۱۵۰ حکمت معاصر، سال ۱۴، شماره ۱، بهار و تابستان

Motahari Morteza, Majmoaye Athar, Tehran, Sadra, 1382(in Persian).

Mozaffar, M. Reza, Almanteq, Beirut darot- taarowf, 1400

Moallemi, H. T Arikh falsafe eslami, qom 1385(in Persian)

Mullasadra, Asfar Arbaeh, Beirut , Dar Ahya at-torath- ol Arabi, 1981



گستره علم حضوری و کاربرت آن در تبیین ادراکات حقیقی و اعتباری در اندیشه علامه طباطبایی

مصطفی مومنی*

محمدجواد اخگری**، یاسر سالاری***

چکیده

علامه طباطبایی بر طبق مبانی حکمت صدرایی علم حضوری را امری وجودی و مجرد از ماده می داند که در آن، عالم با واقعیت خود، معلوم را می یابد. یکی از مباحثی که علامه به تفصیل مطرح نموده است، بحث از اعتباریات یا ادراکات اعتباری است. باید دانست که بین دیدگاه وی در علم حضوری و ادراکات اعتباری ارتباط وجود دارد به این صورت که نتایجی که از نظریه علامه درباره حقیقت علم حضوری حاصل می شود، در تعیین مبنای تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری و نسبت آن‌ها با علم حضوری موثر است. بنابراین مسأله این پژوهش عبارت است از: «دیدگاه ویژه علامه طباطبایی در مسأله علم حضوری چگونه مبنای تمایز ادراکات حقیقی از اعتباری قرار می گیرد؟» این پژوهش به روش کتابخانه‌ای - تحلیلی انجام شده است؛ به این منظور با توجه به مسأله تحقیق به آثار و عبارات علامه طباطبائی مراجعه نموده و سپس به تحلیل آنها پرداخته شده است. یافته‌های حاصل از این پژوهش چنین است که اولاً بر اساس تحلیل علامه، حقیقت علم در علم حضوری منحصر است، چرا که از نظر وی هر علم حصولی در حقیقت، علمی حضوری است؛ ثانیاً نتایج حاصل از دیدگاه علامه در علم حضوری نقش ویژه ای در تحلیل مبنای تمایز ادراکات حقیقی از اعتباری دارد؛ ثالثاً کاربرت دیدگاه ویژه

* دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی نیشابور، نیشابور، ایران، Esfad2003@yahoo.com

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسؤل)،
mj.akhgari1983@gmail.com

*** استادیار گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمان، ایران، کرمان، yaser581@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۰



علامه درباره حقیقت علم حضوری و تحلیل نتایج آن به ویژه در خصوص تبدیل علم حضوری به حصولی است که در مسأله ملاک تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری به کار رفته است. نتیجه پژوهش این است که بر حسب نظر علامه، مبنای ادراکات حقیقی، علوم حضوری محض و مبنای ادراکات اعتباری، علوم حضوری قابل تبدیل به علم حصولی است.

کلیدواژه‌ها: علم حضوری، علم حصولی، ادراکات حقیقی، ادراکات اعتباری، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

در بررسی آراء خاص علامه طباطبایی در مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی می‌توان به مهمترین منابع آراء وی به شرح زیر مراجعه نمود: ۱- پاورقی‌های اسفار، ۲- پاورقی‌های بحارالانوار، ۳- رسایل توحیدی، ۴- در مواردی نهایتاً الحکمة و تفسیر المیزان. توجه به این نکته ضروری است که علامه طباطبایی (ره) نیز همچون ملاصدرا دارای آراء بدوی (عمومی) و نهایی (ویژه) است.

علامه طباطبایی از اندیشمندان معاصر است که با نگاه جامعی که در حیطه مباحث معقول و منقول داشته است به دریافته‌ها و استنباطهای دقیقی در این دو حیطه دست یافته است. در حوزه مباحث فلسفی، در برخی مسائل نظرات دقیق خاص خود را داشته است که باید از لابه‌لای آثارش بخصوص آثاری که فلسفی نیستند بدست آورد مانند تفسیر المیزان یا تعلیقه بر بحارالانوار. مسأله علم که از نخستین مسائل معرفت‌شناسی است به لحاظ وجودشناختی در آثار عموم فلاسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است هر چند به اقسام آن و بخصوص قسم حضوری آن در آثار متقدمین به وضوح بیان نشده و تقریباً اولین بار در آثار شیخ اشراق منقح بیان گردیده ولی پس از وی ابعاد مسأله مورد تأمل فلسفی بیشتری قرار گرفت. علامه طباطبایی نیز در این زمینه دیدگاه خاص خود را دارد که در این پژوهش به دنبال دست‌یابی به دیدگاه نهایی (ویژه) وی در این خصوص و نتایج آن هستیم تا نشان دهیم چگونه این دیدگاه مبنای اصلی نظریه وی در مسأله ادراکات حقیقی و اعتباری قرار گرفته است. بر این اساس، مسأله اصلی پژوهش چنین است: «دیدگاه ویژه علامه طباطبایی در مسأله علم حضوری چگونه مبنای تمایز ادراکات حقیقی از اعتباری قرار می‌گیرد؟» نتیجه حاصل از این پژوهش آن است که دیدگاه ویژه علامه درباره حقیقت علم حضوری و تحلیلی که از نتایج آن به ویژه در خصوص تبدیل علم حضوری به حصولی به دست می‌آید، در مسأله ملاک تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری به کار رفته است.

گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۵۳

این پژوهش، ابتدا به بررسی دیدگاه ویژه علامه در علم حضوری و نتایج آن می پردازد و سپس به تبیین مبنای تمایز ادراکات حقیقی از اعتباری بر اساس این دیدگاه اشاره خواهد نمود. آنچه این تحقیق را از سایر پژوهش‌ها پیرامون این بحث متمایز می کند این است که در این جا علاوه بر بیان دیدگاه خاص علامه طباطبائی در علم حضوری و نتایجی که از دیدگاه ایشان بر این مسأله مترتب می شود، به تحلیل تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری بر مبنای نظر علامه در علم حضوری پرداخته و نسبت آندو را با علم حضوری بیان می کند.

۲. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه این تحقیق یادآور می شویم که در نوشته‌هایی به بحث علم حضوری از دیدگاه علامه پرداخته شده است که به نزدیک‌ترین آنها به این نوشتار اشاره می کنیم:

۱. کریم زاده، رحمت الله و رضا اکبریان (۱۳۸۹). «بررسی دیدگاه علامه طباطبائی (ره) در باب علم».

در این پژوهش به بررسی حقیقت وجودی علم و اقسام و مصادیق علم حضوری و دلایل وجود آن از دیدگاه علامه پرداخته شده است. نویسندگان دلایل علامه را برای اثبات اینکه هر علم حصولی به علم حضوری بر می گردد بیان کرده اند و نتیجه می گیرند که از نظر علامه، صورت علمی مطلقاً مجرد از ماده و قوه است و عالم ماده تنها نقش اعدادی و زمینه ساز در کسب علم و معرفت دارد. در این پژوهش به بررسی نسبت اصل ارجاع علم حصولی به حضوری با ادراکات حقیقی و اعتباری پرداخته نشده است.

۲. معلّمی، حسن (۱۳۹۳). «ارجاع علم حصولی به علم حضوری از نظر علامه طباطبائی (ره)».

پژوهش فوق مسأله ارجاع علم حصولی به حضوری از دیدگاه علامه بررسی کرده است، و علامه را به عنوان نخستین کسی که این بحث را مطرح و آن را برجسته کرده است، معرفی می کند. نویسنده به انواع هشتگانه ارجاع علم حصولی به علم حضوری پرداخته است و سپس سه مورد از آنها را که مورد توجه علامه بوده و بدانها تصریح کرده است را مورد بررسی قرار می دهد. بنابراین در این پژوهش نسبت ارجاع علم حصولی به حضوری با تقسیم ادراکات به اعتباری و حقیقی در اندیشه علامه مورد بررسی قرار نگرفته است.

۳. منفرد، مهدی (۱۳۹۳). «تبیین مسأله علم و بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبائی».

در این پژوهش از انواع و مصادیق علم حضوری و ملاک آن و اقسام علم حصولی (تصورات و تصدیقات) در نظر علامه بحث شده است و سپس دو گونه تفسیر در بازگشت علم حصولی به علم حضوری از نظر علامه تبیین شده است. بنابراین در این پژوهش نیز نسبت میان بازگشت علم حصولی به حضوری با تقسیم ادراکات به اعتباری و حقیقی در اندیشه علامه مورد بررسی قرار نگرفته است.

۴. مهدوی نور، سید حاتم و دیگران (۱۳۹۱). «نظریه علم حضوری سید محمد حسین طباطبائی و کاربرد آن در آراء عرفانی او».

نویسندگان در این مقاله، ضمن بیان اقسام علم حضوری به کاربرد این نظریه در آراء عرفانی علامه طباطبائی پرداخته‌اند.

۵. بنی اسدی، رضا (۱۳۹۵). «نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و تأثیرات آن در فلسفه و اخلاق».

در این پژوهش ضمن بررسی نوآوری علامه در نظریه ادراکات اعتباری و تبیین کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی، به تأثیر این نظریه علامه در فلسفه و اخلاق پرداخته است. بنابراین مبنای نظریه ادراکات اعتباری و حقیقی و نسبت آن با علم حصولی و حضوری مورد بررسی قرار نگرفته است.

۶. کمالی، محمدمهدی و دیگران (۱۳۹۸). «عقلانیت دینی بر اساس نظریه ادراکات حقیقی و اعتباری علامه طباطبائی».

در این مقاله ضمن بررسی گزاره های حقیقی و اعتباری از دیدگاه علامه، نسبت گزاره های دینی با هر یک از آن ها مورد بررسی قرار گرفته است. نویسندگان با توجه به تفاوت های میان ادراکات حقیقی و اعتباری از نظر علامه، عقلانیت یا عدم عقلانیت هر یک از گزاره های این دو حوزه را به طور جداگانه مورد بررسی قرار داده اند. در این پژوهش نیز نسبت نظریه ادراکات حقیقی و اعتباری علامه با اصل ارجاع علم حصولی به حضوری از نظر وی مورد تحقیق قرار نگرفته است.

۷. جعفری ولنی، علی اصغر (۱۳۹۴). «استاد مطهری و نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی».

گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۵۵

در این پژوهش ضمن بررسی جایگاه تاریخی و منطقی بحث از تقسیم علم به حقیقی و اعتباری، به بررسی ادراکات اعتباری و انواع آنها پرداخته شده است. اهمیت این پژوهش در تحلیل سیستمی نظریه ادراکات اعتباری است که در سه مرحله چگونگی پیدایش علم اعتباری، چگونگی کثرت در علم اعتباری و چگونگی ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی تبیین شده است و اینگونه به تفاوت اعتباریات و حقیقیات پرداخته است. در این پژوهش اگر چه به برخی ویژگی های علم اعتباری همچون اضطراری بودن آن و وضع آن به جهت نیاز پرداخته شده است اما این مسأله که ادراکات اعتباری ریشه در علم حصولی دارد و ادراکات حقیقی ریشه در علم حضوری دارند مورد بررسی قرار نگرفته است.

بنابراین بر حسب تتبع نویسندگان، نه در تحقیقات فوق و نه در نوشتار دیگری به این مسأله که «چه ارتباطی میان دیدگاه ویژه علامه در علم حضوری با نظریه وی در مسأله ادراکات اعتباری و حقیقی وجود دارد؟» پرداخته نشده است. از اینرو جنبه نوآوری این تحقیق در دو جهت است: اول: بررسی دیدگاه خاص علامه در علم حضوری و نتایجی که بر آن مترتب می شود. دوم: تبیین مبنای تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری و نسبت آندو با علم حضوری است.

۳. دیدگاه علامه در علم حضوری و نتایج آن

در این بخش به بررسی تعریف و اثبات علم حضوری و مصادیق آن و همچنین چگونگی بازگشت علم حصولی به حضوری از دیدگاه علامه می پردازیم. سپس نتایجی که از این دیدگاه حاصل می شود را مورد ارزیابی قرار می دهیم:

۱.۳ علم حضوری و ملاک آن

علامه طباطبایی بر اساس مبانی حکمت صدرایی، حقیقت علم را امری وجودی و وجود آن را امری ضروری به شمار آورده است که مفهوم آن برای بدیهی است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۳). بنابراین اگر در تعریف علم گفته شود که علم عبارت از «حصول صورت شیء نزد عقل» است (مظفر، ۱۴۰۰: ۱۳)، منظور از این علم، علم حصولی خواهد بود. بنابراین از نظر علامه، علم حضوری بی نیاز از تعریف بوده و امکان تعریف ندارد، چرا که علم حضوری امری وجودی و غیر ماهوی است و در نتیجه دارای جنس و فصل نیست تا بتوان از آن تعریفی ارائه نمود. نتیجه

ای که از این سخن می توان گرفت آن است که هر گاه درباره علم حضوری سخن می گوئیم، در واقع تنها از برخی ویژگی های آن سخن گفته ایم.

علامه طباطبایی در بحث از علم حضوری هم از راه «آگاهی انسان به ذات خود» و هم از راه «خلف» به اثبات وجود این علم پرداخته است. در توضیح راه اول چنین می توان گفت: علم انسان به ذات خود، حضور مفهوم و ماهیت ذات نزد انسان نیست، چرا که مفهوم به هر صورت که باشد - به خودی خود قابل صدق بر کثیر است، اما آنچه که انسان از حقیقت خود درک نموده و از آن به «من» تعبیر می کند، امری شخصی و دارای تشخیص است که قابل صدق بر کثیر نیست. بنابراین علم انسان به ذات خود با ماست که همان حضور و وجود خارجی خود است که دارای آثار خارجی است (همان: ۲۹۳-۲۹۴). پس این علم، حضوری است.

توضیح راه دوم به روش «خلف» چنین است: اگر آنچه که هنگام علم ما به ذات خود نزد ما حاضر است، ماهیت ذات و نه وجود آن باشد، درحالی که برای وجود ماهیتی است که وابسته به آن وجود است، مستلزم آن است که برای یک وجود - یعنی وجود من - دو ماهیت باشد که به معنی اجتماع مثلین (وجود دو ماهیت مثل هم برای یک وجود) است و چنین چیزی محال است. بنابراین، علم ما به ذات خود، به حضور ذات - با وجود خارجی اش - برای ذات است. این همان معنای علم حضوری است (همان: ۲۹۴)، چرا که در علم حضوری، عین واقع برای ما مکشوف است و از اینرو علم حضوری همان علم به واقع است. اما علم حصولی علم به واقع نیست، بلکه علمی است که مطابق با واقع است (معلمی، ۱۳۹۳: ۱۲).

علامه درباره ملاک علم حضوری نیز معتقد است که در علم حضوری، عالم با واقعیت خود معلوم را می یابد و در علم حضوری، واقعیت هر چیزی یا عین وجود ما یا از مراتب ملحق شده به وجود ما باید باشد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۷۵). بر این اساس، ملاک علم حضوری عبارت از حضور واقعی چیزی پیش چیزی است و این حضور واقعی در جایی است که به تفسیر استاد مطهری «وجود جمعی» تحقق یافته باشد و ویژگی های مادی چون مکان و زمان وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، ملاک علم حضوری این است که واقعیت معلوم از واقعیت عالم محتجب و پنهان نباشد، خواه آنکه واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند مثل علم حضوری نفس به خود و یا اینکه از معلوم، فرع و وابسته وجودی وی باشد، مثل علم حضوری نفس به آثار و احوال خود. (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۷۹).

گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۵۷

۲.۳ مصادیق و گستره علم حضوری

پس از تبیین معنای حقیقی علم حضوری از دیدگاه علامه و ملاک این علم، به بررسی مصادیق و گستره آن می پردازیم. این نکته شایسته ذکر است که فیلسوفان پیش از علامه مصادیقی برای علم حضوری بر شمرده اند (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۹) (۱). اما علامه بر گستره علم حضوری افزوده است و مصادیق بیشتری برای آن ذکر کرده است که به قرار زیر است:

۱.۲.۳ علم ذات به ذات

از جمله ادله اثبات این علم، مطلبی است که علامه در تفسیر آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً» (نحل: ۷۸) بیان فرموده است که بر اساس آن، این آیه وجود هرگونه علم حصولی - از طریق حس و خیال و عقل - را در بدو تولد نفی کرده است، ولی نافی مطلق علم نیست. از نظر علامه، این آیه علم به ذات را به عنوان یکی از مصادیق علم حضوری بیان می کند، چرا که بر اساس آیه «وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً» (حج: ۵) برخی انسان ها تا پیری عمر می کنند تا آنجا که بعد از علم و آگاهی، چیزی نمی دانند، یعنی هیچ علم حصولی ندارند اما در این حال، ضرورتاً علم به خود دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۳۱۲). بنابراین علم به خود (ذات) یکی از مصادیق علم حضوری است.

۲.۲.۳ علم معلول به علت و علم علت به معلول

علامه برای این مصداق از علم حضوری به این اصل مهم در حکمت متعالیه استناد می کند که وجود معلول نسبت به وجود علت خود وجود رابط است و مستقل از علت خود نیست، و بنابراین معلول نزد علت خود حاضر است و برای علت خویش به علم حضوری معلوم است. در نتیجه علت نیز نزد معلول خود حاضر بوده و معلوم حضوری معلول خویش خواهد بود، البته در صورتی که علت و معلول هر دو مجرد باشند. از اینجا ثابت می شود که هم علم معلول مجرد به علت و هم علم علت مجرد به معلول، علم حضوری است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۱۸).

۳.۲.۳ علم معلول به معلول دیگر از راه علت خود

علامه این مصداق از علم حضوری را بر اساس بازگشت علم حصولی به حضوری بیان می نماید که توضیح آن بعد از این خواهد آمد. از نظر علامه از مصادیق علم حصولی آن است

که بین عالم و معلوم رابطه علّیت و معلولیت نباشد، بلکه هر دو معلول علت ثالثی باشند، بنابراین در فرضی که یک معلول به معلول دیگر از راه علت خود علم می‌یابد، از مصادیق علم حضوری است (همان). البته باید توجه داشت که این فرض در جایی است که یک علت واحدی همزمان علت برای آن دو معلول باشد.

سخن دقیق‌تر این است که هر معلولی نسبت به معلول‌های دیگر علم حضوری دارد، یعنی همانطور که وجودشان عین ربط به خدای متعال است، علم آن‌ها نیز عین ربط به خدای متعال است. اما این سخن به این معنا نیست که آن‌ها قطع نظر از خدای متعال وجود دارند ولی علم ندارند، بلکه در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود که برای معلول وجود لحاظ شود، علم نیز لحاظ شده است. بر این اساس اگر بخواهیم وجود رابط را به صورت وجود مستقل فرض کنیم، برای این که بخواهد علم حضوری به معلول‌های دیگر داشته باشد، در این صورت لازم نیست این علم از طریق علت ثالث باشد.

۴.۲.۳ علم انسان به تأثرات حسی

از دیگر مصادیق مهم علم حضوری، علم انسان به تأثرات و واکنش‌هایی است که در حواس و اعصاب هنگام مواجهه با واقعیت‌های مادی ایجاد می‌شود. نفس از این راه به بسیاری از علوم حضوری و با عکس‌برداری قوه خیال، به انبوهی از مفاهیم و صور ذهنی دست می‌یابد. علامه طباطبائی درباره این قسم از علوم حضوری می‌گوید: «محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این خود یک نحو علم حضوری است» (طباطبائی، ۱۳۸۲: ۲۸۳).

استاد مطهری در توضیح این نحوه از علم حضوری می‌گوید:

این قسم عبارت است از یک سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حسّاسه 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 (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۸۳-۲۸۴).

بدین ترتیب، تأثرات حسی موجود در اندام‌های حسّی و آثار مادی موجود در اعصاب، به علم حضوری مشهود نفس هستند. 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

گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۵۹

می‌شناسد. گرچه علم به اشیای مادی حصولی است، تأثرات و آثار حسّی موجود در اعصاب بینایی، شنوایی و دیگر حواس ظاهری، خود بدون صورت برای نفس حضور دارند.

۳.۳ تبدیل علم حضوری به علم حصولی

یکی از نکات مهم در تبیین دیدگاه علامه در بحث از علم حضوری، نسبت میان علم حضوری با علم حصولی است. اگر چه علم حضوری از زمان شیخ اشراق و با طرح نظریه «اشراق حضوری نفس» در مسأله «ماهیت ابصار» با تحولی عظیم مواجه گردید (سهروردی، ۱۳۷۳، ج: ۱: ۴۸۶) (۲)، اما با طرح نظریه بازگشت علم حصولی به علم حضوری توسط ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۶: ۱۶۳-۱۶۴) و تبیین آن توسط علامه (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۳)، حقیقت علم حضوری در مباحث وجودشناختی علم آشکار گردید. در خصوص معنای «بازگشت علم حصولی به علم حضوری» در برخی پژوهش‌ها تا چهار معنا (معلمی و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۲۴-۳۲۵) و در جایی دیگر تا هشت معنا (معلمی، ۱۳۹۳: ۱۵-۱۶) ذکر شده است.

در این مسأله علامه دو دیدگاه دارد: دیدگاه ابتدایی وی که بر اساس نظر عمیق به حقیقت علم حاصل می‌شود آن است که «هر علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۴). استدلال علامه برای بازگشت علم حصولی به حضوری، این است که اگر صورت علمی، مادی باشد، دارای لوازم مادی -مانند انقسام پذیری و زمان و مکان- خواهد بود. در حالی که صورت علمی از جهت علم بودن قابل انقسام نیست و اگر منطبق در ماده بود، با انقسام ماده باید منقسم می‌گردید. همچنین، صورت علمی مقید به زمان هم نیست، چرا که اگر مقید به زمان می‌بود، باید با گذشت زمان در آن تغییر ایجاد می‌شد، در حالی که چنین نیست. همچنین این صورت‌ها قابل اشاره مکانی نیستند، حال آنکه اگر امری مادی بودند در مکان حلول می‌کردند و قابل اشاره می‌بودند. در نتیجه می‌توان گفت که علم حصولی چیزی نیست جز حصول امر مجرد از ماده ای که خالی از نواقص قوه است که آن را حضور می‌نامیم (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۹۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۳: ۲۸۰، تعلیقه علامه).

اما نظر نهایی علامه در این مسأله این است که هر علم حصولی حقیقتاً علمی حضوری است و در درون خود یک علم حضوری دارد (طباطبایی، ۱۴۲۶: ۱۹۸؛ ۱۳۸۲: ۳۶۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۱: ۲۸۴، تعلیقه علامه). علامه بر خلاف فیلسوفان متقدم که تفاوت صورت ذهنی را با واقعیت خارجی در تبدل وجود خارجی ماهیت آن به وجود ذهنی و سلب آثار خارجی آن صورت می‌دانستند، معتقد است که صورت‌های علمی، صورت‌های اشیاء خارجی نیستند تا

بحث از ترتب یا عدم ترتب آثار آن‌ها به میان آید. از نظر وی این صورت‌ها مبدأ فاعلی موجودات مادی خارجی بوده و تمامی کمالات آن‌ها را دارا هستند و بدون اینکه نسبتی با واقعیات مادی خارجی داشته باشند، در ذهن موجودند. بنابراین معلوم در علم حصولی موجود مجردی است که مبدأ فاعلی برای آن امر بوده و واجد تمامی کمالات آن است که با وجود خارجی خود برای ادراک کننده حاضر است. سپس انسان آن صورت‌ها را به جهت اضطرار و برای استفاده به علم حصولی تبدیل می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر می‌توان گفت: علم حصولی از علم حضوری اخذ شده است، یعنی از موجود مجرد مثالی که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است: «العلم الحصولی اعتباراً عقلی یضطر الیه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری، هو موجود مجرد» (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۶-۲۹۷).

انسان در تمام فرایندی که علم پیدا می‌کند، ابتدا علم حضوری دارد، اما در هر صورت یک علم حضوری پیشین وجود دارد که آدمی این علم حضوری را به تعبیر علامه به علم حصولی تبدیل می‌کند. بنابراین با توجه به آنچه ملاصدرا بیان نموده و علامه آن را گسترش داده است، علم ما تماماً علم حضوری است. بر این اساس باید بازگشت علم حصولی به علم حضوری را اصلاح کنیم و بگوییم انتقال یا حرکت علم حضوری به علم حصولی اتفاق می‌افتد. تعبیر علامه این است که علم حصولی، اضطرار عقلی است. اضطرار عقلی یعنی وقتی ما علم حضوری پیدا کردیم، ناچاریم که آن را به علم حصولی تبدیل کنیم.

سخن علامه درباره تعبیر مناسب از بازگشت علم حصولی به علم حضوری عبارت است از: «تبدیل علم حضوری به علم حصولی»، همانطور که در اصول فلسفه می‌گوید: «اگر بخواهیم به کیفیت تکررات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم، زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشئیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۷۵) (۳). بنابراین نظر نهایی علامه آن است که هر علم حصولی در درون یک علم حضوری قرار گرفته و علوم حصولی در حقیقت حضوری است (طباطبایی، ۱۴۲۶: ۱۹۸؛ ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۴، پاورقی ۴).

البته باید توجه داشت که در این مسأله نیز علامه وام‌دار ملاصدراست که وجود علمی را برتر از وجود مادی می‌داند و آن‌ها را مبدأ تحقق و اصل صورت‌های ادراکی به شمار آورده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۰۴) (۴).

۴.۳ نتایج دیدگاه ویژه علامه در باب علم حضوری

دیدگاه ویژه علامه طباطبایی در علم حضوری و بازگشت علم حصولی به حضوری نتایجی دارد که این نتایج در تحلیل دیدگاه نهایی علامه درباره تمایز ادراکات «حقیقی و اعتباری» آشکار خواهد شد.

۱.۴.۳ فاعلیت نفس نسبت به صور علمی و فرآیند ادراک

نظر ابتدایی علامه درباره مفیض صور علمی در علم حصولی این است که افاضه کننده این صور-اعم از صور کلی عقلی و صور جزئی حسی و خیالی- خود نفس نیست. از نظر وی مفیض صور علمی بر نفس، جوهر عقلی مفارق است که همه صور عقلی و کلی نزد اوست، زیرا صور علمی مجرد از ماده است و مفیض آن، یا خود نفس است که از سویی آن را ایجاد می کند و از سوی دیگر آن را می پذیرد یا امری است خارج از نفس. بر طبق این نظر نمی توان نفس را فاعل و مفیض صور بدانیم، زیرا لازمه اش وحدت فاعل و قابل است. در عین حال مفیض صور نمی تواند یک امر مادی باشد، زیرا امر مادی از امر مجرد ضعیف تر است. گذشته از این، فعل علل مادی مشروط به وضع است، در حالی که امر مجرد وضع ندارد. بنابراین مفیض این صورهای عقلی، جوهر مفارق عقلی است که در آن تمامی صورهای عقلی به صورت اجمالی موجود است و نفسی که قابل این صور است از طریق اتحاد با آن عقل به قدر استعداد خویش - به این صور دست می یابد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۰۷).

اما نظر نهایی علامه بر اساس حقیقت علم حضوری و بازگشت علم حصولی به حضوری این است که نفس نسبت به صور علمی جنبه فاعلیت داشته و به صور علمی از طریق «وحدت» دست می یابد. بر این اساس اگر چه علامه معتقد است که صور ادراکی -مانند صور محسوسه- از طریق علم اشراقی و توسط «واهب الصور» به نفس ناطقه افاضه می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۸۰، تعلیقه علامه)، اما از نظر وی آن چه درباره ادراکات و صور مطرح می شود شامل هر دوی صور کلی و جزئی می شود، یعنی نفس انسان هم برای کلیات و هم برای جزئیات فاعل است. این نظریه علامه بر اساس وجودی بودن و مجرد بود علم حضوری و مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت وجود است. بر طبق اصالت وجود، وجود بسیط و تمام کمالات است و نمی توان چیزی را بر آن افزود، چرا که در آن صورت بسیط نخواهد بود. همچنین بر اساس حکمت متعالیه، وجود واحد است و تعدد بردار نیست، یعنی وجود نه جزء دارد و نه جزء چیزی است. اما اینکه بگوییم صور ادراکی را «واهب الصور» به ما

بخشیده یا عارض بر وجود ما و جزء اعراض ما شده است، چنین چیزی بر خلاف مبانی حکمت متعالیه است، چرا که بر اساس حکمت متعالیه، نفس با صور علمی خود اتحاد دارد. البته تعبیر به «اتحاد» نیز به دلایل زیر نمی تواند درست باشد: اولاً اینکه اتحاد به معنای تحقق دو موجود به یک وجود امکان پذیر نیست، چرا که در این صورت ترکیب حقیقی تحقق نمی یابد. بنابراین نمی توان گفت اتحاد نفس با صور علمی به معنی افزوده شدن چیزی بر نفس انسان است، مگر آن که ترکیب را مادی و از سنخ امور انضمامی بدانیم که بر خلاف غیر مادی بودن صور علمی و نفس انسان است. ثانیاً همچنان که حقیقت واحد (بسیط) را به هیچ طریقی نمی توان تکثیر کرد، در هیچ امر کثیری نیز نمی توان اتحاد ایجاد کرد، چرا که مستلزم تغییر ماهیت امر کثیر به امر واحد (بسیط) است. در نتیجه باید به جای تعبیر به «اتحاد»، از تعبیر صحیح «وحدت» استفاده کنیم و اثبات این مطلب در گرو آن است که حقیقت علم را حضوری، بسیط و مجرد بدانیم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۴، پاورقی علامه؛ ج ۳: ۲۸۰، پاورقی علامه). بر طبق این تحلیل اشکال وحدت فاعل و قابل نیز مرتفع می گردد، چرا که این اشکال در جایی مطرح می شود که صور ادراکی را امری ماهوی و ذهنی بشمار آوریم، در حالی که از نظر علامه حقیقت علم امری وجودی، بسیط و مجرد است.

بر این اساس در فرآیند ادراک علامه نیز دیدگاه ویژه ای دارد. علامه ادراک را عبارت از «اشتداد وجودی ادراک کننده (مدرک)» می داند. منظور از اشتداد وجودی، «ظهور بعد از خفا» یا «حرکت از بطون به ظهور» است، را که حرکت به معنای مشهور آن «یعنی تغییر تدریجی جسم در صفات و احوال آن» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۶۷) و «خروج از قوه به فعل» از مختصات امور مادی است. علامه در قالب یک اشکال، خروج نفس از قوه به فعل در جریان ادراک و اتحاد نفس با صور علمی را مستلزم حرکت و ترکیب نفس از قوه و فعل و در نتیجه، مادیت نفس دانسته است و بر طبق آن نتیجه می گیرد که جریان ادراک به این شکل نیست، بلکه به معنای «اشتداد وجود مجرد عالم» و اتحاد (وحدت) آن با مرتبه عقلی فوق آن است. از نظر وی منظور از اینکه نفس ماده برای صور معقوله است این است که وجود مجرد نفس دارای اشتداد وجودی است بدون آنکه دارای تغییر یا زمان باشد. نفس در این اشتداد وجودی با مرتبه عقلی که فوق مرتبه نفس است متحد می شود و در این اتحاد از افاضه مراتب عالیّه وجودی مدد می گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۲۹) (۵). این نظریه علامه بر اساس حقیقی بودن علم حضوری و تبیین حقیقت ادراک در پرتوی آن است.

گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۶۳

۲.۴.۳ فرامقوله‌ای بودن علم و عدم اتصاف به احکام ذهنی

با توجه به اینکه در اندیشه علامه، حقیقت علم حصولی جز حضور (معلوم نزد عالم) نیست، می‌توان گفت که حقیقت علم امری وجودی و فرا مقوله است (رک: طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۵۶) و بنابراین اوصافی که علم حصولی بدان‌ها متصف می‌گردد مانند حکایت، شک، یقین، تصور، تصدیق، ذهن، تفکر، تعقل، استدلال، تعریف، تفهیم و تفهم، در مورد حقیقت علم به کار نمی‌رود. در نتیجه می‌توان گفت حقیقت علم متصف به احکام ذهنی مانند مطابقت و عدم مطابقت نشده و به تصور و تصدیق تقسیم نمی‌شود. همچنین به دلیل آنکه منطوق و قواعد آن به مفاهیم و گزاره‌ها اختصاص دارد، حقیقت علم فرامنطق بوده و منطوق ویژه خود را خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۵۷، تعلیقه علامه).

با توجه به عدم اتصاف علم حضوری به احکام ذهنی، می‌توان گفت که بحث از مطابقت و عدم آن نیز در این عدم مطرح نخواهد شد. توضیح مطلب اینکه نظر رایج فیلسوفان در باب ماهیت علم این است که ماهیت اشیا در خارج به وجود خارجی و در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌شود، و همین انتقال ماهیت خارجی به ذهن را در پاسخ به سؤال از چگونگی مطابقت علم با معلوم مطرح می‌نمودند. علامه طباطبایی بر اساس مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه از یک طرف ماهیت علم را مجرد از ماده می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۴) و از طرف دیگر و با توجه به مساوقت «علم» با «حضور»، علم حصولی را امری اعتباری می‌داند. بنابراین از نظر علامه معضل تطابق ذهن و عین در بحث علم به طور کلی مرتفع می‌شود، چرا که این معضل در جایی مطرح است که بخواهیم رابطه صورت ذهنی را با وجود عینی آن در علم حصولی بیابیم، در حالی که علم حصولی حقیقت علم نیست، بلکه اعتباری عقلی است که از معلوم حضوری اخذ شده است و عقل برای ضرورت بدان متوسل شده است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۶-۲۹۷).

۲.۴.۳ نسبت علم حضوری با عالم ماده

از جمله نتایج مترتب بر نظریه ویژه علامه در باب علم حضوری آن است که اولاً در عالم مجردات فقط علم حضوری وجود دارد و ثانیاً علم حصولی تنها مربوط به عالم ماده است، یعنی عالم ماده نقش اعدادی در پیدایش علم حصولی از سوی نفس دارد. از نظر علامه، تمامی فرآیندهای عصبی تنها نقش اعدادی در پیدایش صور از سوی نفس داشته و زمینه ساز حضور و ظهور آن صور در عالم نفس می‌شود. همچنین مقارنت و نسبتی که بین صورت‌های ادراکی

ما و زمان وجود دارد بخشی از فعالیت زمینه ساز نفس برای پیدایش صور است و ارتباطی با حقیقت مجرد و غیر مادی صورت‌های علمی ندارد (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۲۹۶). در نتیجه وجود عالم ماده در دست یابی به بسیاری از ادراکات علمی و مفاهیم تصویری برای انسان لازم است و ادراکات حسی از طریق این عالم برای ما حاصل می‌شوند (رک: طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۰۱). البته از این مطلب نباید به انفکاک و جدایی بین عالم مجردات و عالم ماده رسید، چرا که تجرد و تغییرناپذیری در مرتبه ای از مراتب وجود با قابل تغییر بودن و مادی بودن در مرتبه دیگر منافاتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۸۴). بر همین اساس علامه در تفسیر المیزان، پس از بیان یک بحث قرآنی با استناد به برخی از آیات قرآن اینگونه نتیجه می‌گیرند که در همه چیز حتی در امور مادی نیز مانند جمادات نیز نوعی شعور و اراده هست. وی اینجا این اشکال را طرح می‌کند که اگر جمادات و نباتات همچون انسان دارای شعور و اراده بودند، باید آثار آن مانند فعل و انفعال برای انسان قابل رؤیت می‌بود، در حالی که ما چنین چیزی را نمی‌بینیم. سپس در پاسخ به این اشکال چنین می‌گوید: «هیچ دلیل وجود ندارد که علم از یک سنخ واحد باشد تا اینکه گفته شود تمامی آثار علمی مانند یکدیگر است، پس ممکن است که علم دارای مراتب مختلف باشد که به سبب اختلاف در مراتب، آثار مختلفی نیز داشته باشد. به علاوه که برخی آثار عجیب و متقن که در برخی از گیاهان و سایر انواع طبیعی در این عالم مشاهده می‌کنیم [که] در اتقان، نظم و ترتیب کمتر از آثار موجود در انسان و حیوان نیست». علامه پس از بیان این مطلب یک بحث فلسفی را مطرح می‌کند. وی پس از بیان این نکته که در فلسفه، علم عبارت از «حضور شیء لشیء» و مساوق «وجود مجرد» است، نتیجه می‌گیرد که «هر عالم و هر معلومی باید مجرد باشد». عکس نقیض این نتیجه آن است که «ماده و هر چیزی که مادی است نه عالم است و نه معلوم». علامه بر طبق این مطلب به این نتیجه می‌رسد که هر چند این موجودات مادی هستند، ولی دارای حرکت و تغییر هستند و در یک حال ثابت نیستند. بنابراین از این جهت مجردند و در آن‌ها علم جریان دارد، همانطور که علم در سایر مجردات محض عقلی و مثالی جریان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۳۸۲). علامه این مطلب را به شیوه ای عرفانی نیز بیان کرده است. از نظر وی ذات اشیا و مخلوقات خداوند اگر چه حجاب شهود و رؤیت حق هستند، اما هر گاه از ذات خود غافل شوند، این شهود تحقق یافته است (رک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۵۷). بنابراین در همین غفلت و جهل نیز نوعی شهود نهفته است همانطور که در حرکت و تغییر اشیاء مادی نیز نوعی تجرد نهفته است.

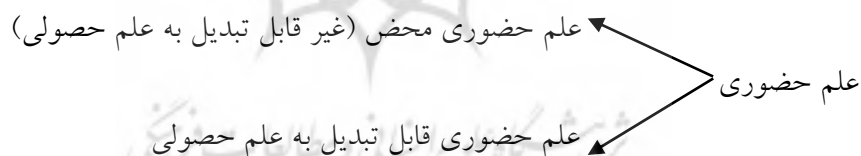
گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۶۵

۴. علم حضوری و ادراکات حقیقی و اعتباری

بر طبق دیدگاه ویژه علامه در علم حضوری و همچنین این نکته که در هر علم حصولی علمی حضوری نهفته است، علامه تقسیم دقیق تری از علم بر اساس مقسم آن ارائه نموده است. بر اساس همین تقسیم می‌توانیم به مبنای تمایز علم حقیقی و اعتباری و نسبت آن دو با علم حضوری و حصولی دست یابیم:

۱.۴ اقسام علم حضوری و مقسم آن

علامه تحت تأثیر مبانی حکمت متعالیه که حقیقت علم را علم حضوری می‌داند، تقسیم علم به حضوری و حصولی را یک تقسیم ابتدایی می‌داند، چرا که امکان ندارد که مقسم دو قسم داشته باشد که یکی حقیقی و دیگری اعتباری باشد. علامه در اتخاذ این تقسیم بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تقسیم علم را عین تقسیم معلوم و از قبیل اتحاد علم با معلوم دانسته است (رک: طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۲۲). بنابراین بر طبق این اصل که «در هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۷۱-۲۷۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۴، تعلیقه علامه)، این نتیجه به دست می‌آید که مقسم در تقسیم علم، تنها امر حقیقی و علم حضوری است و از اینرو اقسام علم حضوری عبارت است از علم حضوری محض و علم حضوری قابل تبدیل به حصولی:



۲.۴ مبنای تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری

مهمترین نتیجه‌ای که از بحث درباره حقیقت علم حضوری و نتایج حاصل از آن در اندیشه علامه حاصل گردید، کاربست آن در تعیین مبنای تمایز ادراکات حقیقی و اعتباری و نسبت آنها با علم حضوری است.

منظور از ادراکات حقیقی، آن چیزی است که از واقع و نفس الامر در ذهن ما انکشاف یافته و منعکس می‌شود و بنابراین ارزش منطقی دارد. در مقابل، منظور از ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی خود، آنها را ساخته و جنبه وضعی،

قراردادی، فرضی و اعتباری به آنها می دهد. ادراکات اعتباری با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد و بنابراین ارزش منطقی ندارد. ادراکات حقیقی امور مطلق و دائم و ضروری است، اما ادراکات اعتباری، نسبی، موقت، غیر ضروری هستند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۳؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۳۷۱-۳۷۲).

کلمه حقیقی از آن جهت بر ادراکات نظری اطلاق می شود که هر یک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس الامری است و کلمه «وهمی» از آن جهت بر ادراکات اعتباری اطلاق می شود که هیچ کدام از این ادراکات از واقعیت نفس الامری حکایت نمی کند و مصداقی ندارد جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض نموده است (همان: ۳۹۳-۳۹۴). بنابراین، «اعتبار» عبارت است از اینکه تعریف یا حکم یک چیز را با تصرف وهمی به دیگری سرایت دهیم (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۹). بر این اساس، تفاوت امر اعتباری و حقیقی از نظر علامه در این است که «تعقل امر اعتباری همان تعقل معنای حقیقی است به همراه نوعی تصرف وهمی» (همان: ص ۹۱) (۶).

از نتایج دیدگاه ویژه علامه در باب حقیقت علم حضوری نیز بود که از نظر وی حقیقت علم امری مجرد از ماده است و وحدت نفس با صور علمی نیز به دلیل وجودی و حضوری بودن این صور حتی در امور مادی است.

بر این اساس، علامه معتقد است که اگر چه صورت علمی مجرد از ماده است و آثار وجودی مجرد دارد، اما این قوه وهم است که صورت ادراکی حاضر نزد مدرک را، صورت متعلق به ماده خارجی توهم نموده و از آن آثار خارجی طلب می نماید. پس چون این آثار خارجی را با آن نمی یابد، حکم می کند به اینکه آنچه برای او معلوم است همان ماهیت بدون آثار خارجی است (همان: ۲۹۶) (۷). بنابراین، حد وسطی که موهم مادی بودن و حصولی بودن این ادراکات است، همان «قوه وهم» است. با توجه به این مطلب است که علامه، تعبیر «اعتبار عقلی اضطراری» را برای علم حصولی به کار می برد. از نظر علامه، علم حضوری به خودی خود نمی تواند علم حصولی را به دنبال داشته باشد، بلکه لازم است که دستگاه ادراکی انسان با این جهان مادی ارتباط و اتصال برقرار نماید تا به علم حصولی دست یابد. از نظر علامه، قوه ای که شکل گیری صورت های علمی و دست یابی به علم حصولی را در جایی که دسترسی به واقعیت اشیا پیدا می کند بر عهده دارد، قوه خیال است که از آن به «قوه تبدیلی کننده علم حضوری به علم حصولی» تعبیر می شود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۸۴-۲۸۵).

گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۶۷

مشابه سخنی که علامه در فرایند شکل گیری صورت های علمی و نحوه ارتباط علم حضوری با علم حصولی دارد را می توان در نحوه ارتباط ادراکات اعتباری با حقیقی بیابیم. در خصوص نحوه پیدایش ادراکات اعتباری، علامه معتقد است که هر کدام از معانی وهمی و اعتباری مبتنی بر یک معنای حقیقی بوده و بر حقیقی استوار است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۹۳)، یعنی هر کدام از این مفاهیم اعتباری، یک مصداق واقعی و نفس الامری دارد که نسبت به آن، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. بر این اساس، وقتی قوه مدرکه با یک واقعیت اتصال وجودی پیدا می کند، می تواند از آن تصویر سازی کند. این عمل خاص ذهنی که نامش را «اعتبار» می گذاریم، یک نوع فعالیت، تصرف و بسط و گسترشی است که ذهن به خاطر عوامل احساسی و نیازهای حیاتی خود بر روی عناصر ادراکی در مفاهیم حقیقی اعمال می نماید (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۹۴-۳۹۵). بنابراین امور اعتباری و معانی وهمی از طریق فعالیتی که ذهن بر روی امور حقیقی خارجی انجام می دهد، حاصل می گردند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶۰) (۸). مؤید این مطلب نتیجه ای است که از دیدگاه ویژه علامه در خصوص علم حضوری به دست آمد و بر طبق آن، حقیقت علم را امری فرامقوله به شمار آورد که به احکام ذهنی متصف نمی شود. پس اتصاف امور اعتباری به تصرف و توهم حکم ذهنی راه یافته در ادراکات حقیقی است. به همین ترتیب، وقتی قوه تخیل با یک فعالیت ذهنی، علم حضوری را تبدیل به علم حصولی می کند، آن را ویژگی وجودی و فرامقوله بودن جدا کرده است.

از مطالب فوق این نتیجه به دست می آید که استدلال علامه در دست یابی علم حصولی از علم حضوری همان استدلال و تحلیلی است که در فرآیند مبتنی بودن ادراکات اعتباری بر ادراکات حقیقی ارائه می دهد (رک: طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۷۳-۲۷۴، و ۳۹۳-۳۹۵). در استدلال اول آن قوه ای که واسطه تبدیل علم حضوری به علم حصولی می شود، «قوه تخیل» است و در استدلال دوم نیز این «قوه وهمیه» است که در امور حقیقی دست می برد و برای مفاهیم اعتباری در ظرف «تخیل و توهم» مطابق فرض می کند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۹۱).

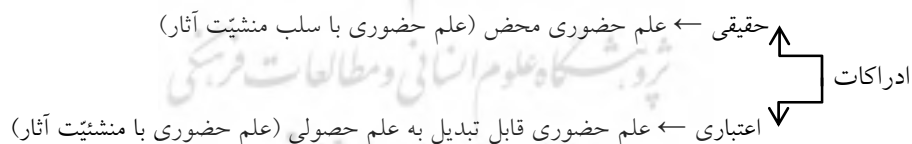
بر اساس نظریه علامه در خصوص کثرت در ادراکات نیز می توان به این نتیجه دست یافت، چرا که از نظری هر گاه بخواهیم درباره تکرر و تنوع در علوم و ادراکات تحقیق نماییم باید متوجه اصل بازگشت علم حضوری به علم حصولی شویم و ادراکات و علوم حضوری را مورد بررسی قرار دهیم. بر طبق این مطلب، علامه دایره استدلال خود را توسع بخشیده و معتقد می شود که چون در هر علم و ادراک مفروض، خاصیت کشف از واقع و بیرون نمایی وجود

دارد، رابطه انطباق با واقع نهفته است. انطباق با واقع از نظر علامه هم در ادراکات حقیقی موجود است که نفس الامر باشد و هم در ادراکات اعتباری که در ظرف توهم برای آن مطابقی فرض می‌کنیم. از اینرو ما باید به واقع و مطابقی که منطبق علیه این ادراکات است رسیده باشیم، یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی را بدون واسطه یا با تصرفی که قوه مدرکه بر روی آن انجام می‌دهد به دست آوریم (همان: ۲۷۲-۲۷۵)

به عنوان مثال علامه در بحث از تبیین معقولات ثانیه فلسفی، بر اساس اصل «تبدیل علم حضوری به حصولی»، منشأ مفاهیم و معقولات فلسفی چون علت و معلول را بر مبنای علم حضوری و از راه مقایسه میان نفس و حالات آن تبیین نموده است (رک: طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۹۸-۳۰۵) و بر طبق آن در واقع نمایی ادراکات حقیقی، بر اتکای آن‌ها بر علم حضوری استناد می‌کند.

با توجه به مطالب فوق درباره اقسام علم حضوری، و همچنین بر اساس استدلالی که علامه در فرایند شکل‌گیری صورت‌های علمی و نیز نحوه پیدایش ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی ارائه نمود، می‌توان به این نتیجه دست یافت که مبنای ادراکات حقیقی، علوم حضوری محض است و مبنای ادراکات اعتباری علوم حضوری قابل تبدیل به علم حصولی است. به عبارت دیگر از نظر علامه، ادراکات حقیقی که مطابق آن‌ها نفس الامر است، بازگشت آنها به علم حضوری با سلب منشیت آثار است و مبنای ادراکات اعتباری که مطابق آن از طریق فعالیت ذهنی به دست آمده است، علم حضوری با اخذ منشیت آثار خواهد بود.

ساختار این نتیجه را می‌توان به صورت زیر ترسیم نمود:



۵. نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه علامه طباطبایی علم حضوری را امری وجودی و مجرد از ماده می‌داند و ملاک علم حضوری را عبارت از حضور واقعی چیزی پیش چیزی می‌شمارد و همچنین بر طبق این اصل که از نظر وی، در هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است این نتیجه به

گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۶۹

دست آمد که مقسم در تقسیم علم، علم حضوری است و بنابراین اقسام علم حضوری عبارت است از علم حضوری محض و علم حضوری قابل تبدیل به حصولی.

همچنین از تحلیل فرآیند شکل گیری صورت های علمی و تبدیل علم حضوری به حصولی این نتیجه به دست آمد که این علم حضوری است که توسط فعالیت ذهنی «قوه تخیل» به علم حصولی تبدیل می شود. نتیجه تحلیل سیر فکری پیدایش ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی نیز این است که توسط فعالیت ذهنی «قوه وهمیه» در امور واقعی است که ادراکات اعتباری شکل می گیرد. بنابراین معیاری که علامه در تقسیم ادراکات به اعتباری و حقیقی مطرح کرده است همان معیاری است که در تمایز علم حصولی از حضوری به تصویر می کشد.

بر این اساس و با توجه به تقسیمی که از اقسام علم حضوری ارائه گردید، به مبنای تمایز ادراکات حقیقی از اعتباری و نسبت آندو با حقیقت علم (علم حضوری) دست می یابیم، به این ترتیب که مبنای ادراکات حقیقی، علوم حضوری محض است و مبنای ادراکات اعتباری علوم حضوری قابل تبدیل به علم حصولی است و تمایز این دو دسته از ادراکات در تفاوت نسبتی است که علم حضوری پیدا می کنند.

پی نوشتها

۱. علامه در یک عبارت به اقسام مصادیق مشهور علم حضوری در فلسفه اشاره کرده است: «و أمّا العلم الحضوری فلا یخلو إمّا أن یکون المعلوم فیه نفس العالم کعلمنا بنفسنا أم لا و علی الثانی إمّا أن یکون المعلوم علّة للعالم أو معلولاً للعالم أو هما معلولان لأمر ثالث».
۲. عبارت وی در این باره چنین است: «الإبصار مجردّ مقابلها المستنیر للعضو الباصر فیقع به اشراق حضوری للنفس».
۳. علامه درباره چگونگی این تبدیل می گوید: «آنگاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشئیت آثار) و یا به واسطه ی تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد».
۴. عبارت ملاصدرا در این باره چنین است: «فإثبات هذه المعانی الجسمیة المادیة لها من جهة تحقق مبدئها و أصلها فیها فإن هذه الصور المادیة أصنام و قوالب لتلك الصور المجردة».
۵. عبارت علامه چنین است: «بل المراد بكون النفس مادّة للصور المعقولة، اشتداد وجودها المجرد، من غیر تغییر و زمان، باتّحادها بالمرتبة العقلیة التي فوق مرتبة وجودها بإفاضة المرتبة العالیة، و هی الشرط فی إفاضة المرتبة التي هی فوق ما فوقها».

۱۷۰ حکمت معاصر، سال ۱۴، شماره ۱، بهار و تابستان

۶. عبارت علامه چنین است: «ثم ما مرّ من شرح الأمر الإعتباری يعطى أنا عند تعقّل شيء من الأمور الاعتبارية أنّما نعقل الأمر الأصيل الذي معه على ضرب من التصرف وهما».

۷. عبارت علامه چنین است: «انما هو الوهم يوهم للمدرك أنّ الحاضر عنده حال الادراك هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً فيطلب آثارها الخارجية فلا يجد معها فيحكم بانّ المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثار الخارجية».

۸. عبارت علامه در رساله «الاعتباريات» چنين است: «فتبين و تحصل كيفية استتباع الأمور الاعتبارية و المعاني الوهمية للأمور الحقيقية و هو بكونها متحدة بالأمور الخارجية الحقيقية و مقصودة بالارادة فيحصل بالفعل فى الخارج الأمور الحقيقية».

کتابنامه

- بنی اسدی، رضا (۱۳۹۵). «نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و تأثیرات آن در فلسفه و اخلاق». پژوهش های معرفت شناختی (آفاق حکمت). شماره ۱۲، ص ۴۹-۶۶.
- جعفری ولنی، علی اصغر (۱۳۹۴). «استاد مطهری و نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی». اندیشه علامه طباطبایی. سال ۲، شماره ۲، ص ۷۳-۹۸.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. در: مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا، چاپ نهم، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۶ق). بدایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ بیست و دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). رسائل توحیدی. ترجمه و تحقیق: علی شیروانی، تهران: انتشارات الزهراء.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). رسائل سبعة. قم: چاپ حکمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۴ق). نهاية الحکمة. تحقیق و تعلیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- کریم زاده، رحمت الله و رضا اکبریان (۱۳۸۹). «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در باب علم». فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی) دانشگاه فردوسی. شماره ۸۵، ص ۱۹۵-۲۲۰.
- کمالی، محمدمهدی و دیگران (۱۳۹۸). «عقلانیت دینی بر اساس نظریه ادراکات حقیقی و اعتباری علامه طباطبایی». دوفصلنامه عقل و دین. سال یازدهم، شماره ۲۰، ص ۲۵۷-۲۷۹.

گستره علم حضوری و کاربست آن در تبیین ادراکات ... (مصطفی مومنی و دیگران) ۱۷۱

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). *تعلیقہ علی نہایۃ الحکمتہ*. قم: در راه حق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم). تهران: صدرا، چاپ نهم.
- المظفر، محمد رضا (۱۴۰۰ق). *المنطق*. بیروت: دارالتعارف.
- معلمی، حسن (۱۳۹۳). «ارجاع علم حصولی به علم حضوری از نظر علامه طباطبایی (ره)». *حکمت اسلامی*. سال اول، شماره اول، ص ۹-۳۶.
- معلمی، حسن و دیگران (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفہ اسلامی*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱م). *الحکمتہ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- منفرد، مهدی (۱۳۹۳). «تبیین مسأله علم و بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبائی». *اندیشه علامه طباطبائی*. سال اول، شماره اول، ص ۱۱۳-۱۳۰.
- مهدوی نور، سید حاتم و دیگران (۱۳۹۱). «نظریه علم حضوری سید محمد حسین طباطبائی و کاربرد آن در آراء عرفانی او»، *مجله ادیان و عرفان*، سال چهل و پنجم، شماره ۱، ص

