

نظریه‌ی علم حضوری محمد حسین طباطبایی و کاربرد آن در آرای عرفانی او^۱

سید حاتم مهدوی نور^۲، محمد تقی فعالی^۳، سید محمود یوسف ثانی^۴
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۳/۲۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۱۱/۹)

چکیده

در دهه‌های اخیر در غرب، ادراک انسانی مورد کاوش دقیق قرار گرفت و در بعضی زمینه‌های معرفت انسانی تشکیک کردند. طباطبایی موضعی رئالیستی در معرفت‌شناسی اتخاذ کرد و برای دفاع از موضع خود بیشتر از گذشتگان، به بررسی علم و ادراک پرداخت و برای گریز از شک‌گرایی، به علم حضوری اهمیت زیادی داد و مبنای معرفت انسانی را بر آن بنا کرد. علم حضوری را علم نفس به خود، قوا، فعل و انفعالات آن، علم حضوری علت به معلول و برعکس و علم دو معلول علت واحد به یکدیگر می‌داند.

این نوشتار به بررسی علم حضوری معلول به علت و علم دو معلول علت واحد به یکدیگر از دیدگاه طباطبایی و کاربرد آن در آرای عرفانی او می‌پردازد. با توجه به نظریه‌ی وی در مورد تجرد نفس انساات و علم حضوری، انسان می‌تواند با کاستن از اشتغال نفس به بدن، موجودات مجرد را با علم حضوری بیابد. قبل از این که انسان به موجودات دیگر علم داشته باشد، به خداوند علمی حضوری خواهد داشت.

کلید واژه‌ها: تجربه‌ی عرفانی محمد حسین طباطبایی، علت، علم، علم حصولی، علم حضوری، معلول.

۱. این مقاله برگرفته از رساله‌ی دکتری با عنوان معرفت شهودی: علم حضوری و ساختگرایی است.

۲. دانش آموخته‌ی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران:

hmahdavinoor@yahoo.com

۳. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

۴. استادیار مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مقدمه

تقسیم علم به حضوری و حصولی از قدیم میان فیلسوفان مسلمان رواج داشته است اما توجه فیلسوفان به علم حضوری به یک اندازه نبوده است. از این رو، انگاره‌های آنان در باب علم حضوری متفاوت است.

محمد حسین طباطبایی به علت برخورد با اندیشه‌های غرب در مورد ادراک، بیشتر از فیلسوفان گذشته علم و ادراک را مورد کاوش قرار داد و برای رفع شک‌گرایی معرفتی در غرب به دنبال پایه و سنگ بنایی برای معرفت بشری بود. او این پایه را علم حضوری می‌دانست و بیشتر از فیلسوفان گذشته به علم حضوری بها داد و ویژگی‌ها و انواعی برای آن ذکر کرد که در آثار گذشتگان نیست. امروز نیز مقالات و کتابهای زیادی در این باره نوشته شده است. بسیاری از این مقالات به تبیین علم حضوری و حصولی پرداخته (حسین‌زاده، ۱۳۸۵؛ رنجبرحقیقی، ۱۳۸۳؛ فعالی، ۱۳۸۳؛ فنایی اشکوری، ۱۳۶۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۷) و بعضی نیز به تبیین نظر وی در مورد رابطه‌ی علم حضوری و حصولی پرداخته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۴) و بعضی نیز ارزش معرفتی آن را بررسی کرده‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۲؛ سعادت‌ی خمسه، ۱۳۹۰؛ شریف‌زاده، ۱۳۸۲؛ لنسل، ۱۳۸۷) و تنها دو مورد به نقد این نظریه می‌پردازد. (کالین، ۱۳۸۷؛ یثربی، ۱۳۸۷) حائری یزدی نیز کتاب بسیار ارزشمندی درباره‌ی علم حضوری دارند. (Ha'iri Yazdi, 1992) با توجه به اهمیتی که نظریه‌ی علم حضوری و حصولی دارد، جا دارد نظریه‌ی علم حضوری و حصولی علامه طباطبایی را از نظریه‌های دیگر متمایز کرده و کارکرد آن را در آرای عرفانی او بررسی شود.

۱- علم حضوری و علم حصولی

بررسی کاربرد واژه‌ی «علم» در گفتمان‌های فلسفی و غیره نشان می‌دهد که این واژه معانی متعدد و مختلفی یافته است. در اینجا برخی از این تعاریفها را که با مقصود ما در این بحث مرتبط هستند، معرفی می‌کنیم:

الف) یک معنای علم، مطلق ادراک و دانستن است؛ چه ادراک تصور، چه ادراک تصدیقی، چه ادراک یقینی، چه غیر یقینی. در فرهنگ سنتی و ادبیات قدیم، علم معنا و

کاربردی گسترده داشت. علم حصولی و علم حضوری، علم نظری و علم عملی،... همه به طور یکسان علم نامیده می‌شد.

ب) فقیهان و اصولیان مسلمان، علم را به معنای «یقین» به کار می‌بردند. یقین که یک حالت روان‌شناختی است، عبارت است از اذعان به مضمون یک گزاره توأم با اعتقاد جازم. یقین به این معنا در مقابل شک، وهم و ظن است.

ج) علم گاهی به مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم اطلاق می‌شود که عامل وحدت‌بخشی آنها را با هم مرتبط کرده و به صورت مجموعه‌ی واحدی در آورده است. این عامل وحدت بخش ممکن است موضوع، روش و غایت باشد. عوامل یاد شده موجب اتحاد و یگانگی مجموعه گزاره‌ها و مفاهیم و به دنبال آن منجر به پیدایش رشته‌های مختلف علوم می‌شود.

د) در معرفت‌شناسی معمولاً علم را مترادف با «معرفت» یعنی باور صادق موجه به کار می‌برند.

ه) گاهی علم را معادل با «علم تجربی» به کار می‌برند؛ کلمه science در زبان انگلیسی معادل این معناست. این کاربرد متأثر از پیشرفت‌های خیره‌کننده‌ای بود که بعد از رنسانس نصیب دانش‌های تجربی گردید که این خود نیز وامدار تغییر و تحولات پدید آمده در روشهای علوم تجربی است (علیزاده، ۱۳۷۹).

طباطبایی هر چند گاهی علم را به معنای یقین به کار می‌برد، اما در بحث‌های فلسفی، علم را به معنای مطلق آگاهی در نظر می‌گیرد. از این‌رو، مفهوم و وجود علم را امری بدیهی می‌دانند (طباطبایی، بی تا الف، ص ۱۴۹) مفهوم آن، نه تنها نیازی به تعریف ندارد، اساساً تعریف آن امکان ندارد، زیرا مفهومی، واضح‌تر از آن نیست که معرف آن باشد (مصباح یزدی، ۱۵۲/۱). وجود آن نیز بدیهی است، زیرا انسان با اندک التفات، به وجود آن پی می‌برد. طباطبایی علم را حصول امری مجرد از ماده برای امر مجرد دیگر یا حضور شیئی برای شیئی دیگر می‌داند (طباطبایی، بی تا ب، ص ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۶، ۴۷/۱، ۲۴۹/۲، ۴۲۷/۵، ۳۱۲/۱۲، همو، ۱۳۸۷، ۱۲۵)، چون حضور از خواص موجودات مجرد است، بنابراین تنها مجردات به یکدیگر علم دارند.

طباطبایی چون پیشینیان خود در حصری عقلی، علم به معنای مطلق ادراک را به حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند. علم حصولی، حضور ماهیت معلوم پیش عالم است.

(طباطبایی، ۱۳۵۱، ۳۶-۳۷) علم حضوری یعنی علمی که معلوم آن با واقعیت خارجی خود - نه به صورت - پیش عالم حاضر است یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته است. (همو، بی تا ب، ۲۳۷) بر این تعریف از علم حصولی، این ایراد وارد است که بعضی از علوم حصولی انسان را در بر نمی‌گیرد. علم ما به خداوند، از نوع حصولی نیز هست، در حالی که خداوند ماهیت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۱۹۴/۲) بنابراین، بعضی علم حصولی و حضوری را تعریف می‌کنند به این که: علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست، فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است در حالی که در علم حضوری، علم و معلوم یکی است، یعنی وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه‌ی حضور خود معلوم نزد عالم است. از این جهت آن را علم حضوری می‌نامند (مطهری، ۱۳۷۹، ۱۰۳). همان طور که تعاریف نشان می‌دهد، در علم حضوری، علم بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده، منکشف می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۱۵۳/۱-۱۵۴).

۲- ویژگی‌های علم حضوری

با توجه به تعریفی که از علم حضوری ارائه شد می‌توان ویژگی‌های زیر را برای علم حضوری برشمرد:

۱- علم حضوری از سنخ و جنس مفاهیم نیست، پس ویژگی مفاهیم را ندارد. در علم حضوری چون خود معلوم، بدون واسطه برای عالم حاضر است، پس ماهیت و مفهوم در آن نقشی ندارند. چون ماهیت راه ندارد، پس هیچ یک از احکام و آثار ماهیت را نباید وارد کرد. بر این اساس، اعتبارات ماهیت را نمی‌توان برای علم حضوری ثابت کرد و مقولات ماهوی در این علم جای ندارند. پس علم حضوری تحت مقوله نمی‌گنجد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۲/ درس ۴۹) یعنی علم حضوری نه کلی است و نه جزئی، زیرا تنها مفاهیم به جزئی و کلی تقسیم می‌شوند.

۲- علم حضوری ارتباطی با مسأله‌ی وجود ذهنی ندارد، زیرا در وجود ذهنی، ذهن و مفاهیم مطرح می‌شوند در علم حضوری، قضیه و موضوع و محمول راه ندارد (فعالی، ۱۳۸۷، ۷۶).

۳- قواعد منطق در علم حضوری جایی ندارد. در تصور و تصدیق، صورت ذهنی نقش اساسی را ایفا می‌کند و در علم حضوری صورت دخالت ندارد، پس تقسیم علم حضوری به تصور و تصدیق معنا ندارد. چون منطق با تصورات و تصدیقات سر و کار دارد، بنابراین، قوانین منطق در علم حضوری جاری نیست به عبارت دیگر علم حضوری فرامنطقی است.

۴- در علم حضوری خطا قابل طرح نیست. در علم حضوری معلوم نزد عالم حاضر است، بدین‌سان، برخلاف علم حصولی که در هنگام تطبیق معلوم بالذات و معلوم بالعرض خطا ایجاد می‌شود، در اینجا تطبیق معنا ندارد، پس خطا معنا ندارد. در علم حضوری، وجود معلوم برای عالم حاضر است. در فرآیند مقایسه، انسان تصویری را از حافظه‌ی خود بر می‌دارد، و آن را با علم حاضرش مقایسه می‌کند. اگر بتوان مفهوم را با وجود مقایسه کرد (مفهومی که در حافظه است و وجودی که در علم حضوری برای انسان حاضر است) آنگاه می‌توان میان ادراکات حضوری تمایز قایل شد، ولی علم حضوری از جنس مفهوم و ماهیت نیست. انسان باید حدود وجود را درک کرده و از آن در ذهن خود تصویری بسازد که از جنس مفهوم و ماهیت است، آنگاه مفهوم گذشته و حال را با هم مقایسه می‌کند. یعنی در علم حضوری بدون مدد از علم حصولی یا همان مفاهیم نمی‌توان آنچه درک می‌شود را از علوم حضوری دیگر تشخیص داد. زیرا وقتی می‌خواهیم دو معلوم را از هم تشخیص دهیم، باید مقایسه‌ای صورت گیرد. تا مقایسه نباشد، تمییز هم معنا ندارد. ازین‌رو، نظر کسانی که می‌گویند، ما به قوا، انفعالات و حالات نفسانی خود علم حضوری داریم و می‌توانیم آن را بدون وساطت صورت تشخیص دهیم، (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۱/۱۷۳) نمی‌تواند صحیح باشد. تنها چیزی که علم حضوری می‌گوید، وجود یک حس، قوه یا حالت درونی در انسان است نه چیز دیگر، از این‌رو خطا در آن روی نمی‌دهد.

۵- علم حضوری توصیف ناپذیر است. علم حضوری شخصی است و قابل انتقال به دیگران نیست. بر این پایه، هرگز نمی‌توان از یافته‌های حضوری شرح ماجرا گفت. البته می‌توان از علم حضوری صور ذهنی و مفاهیم عقلی برگرفت و آن را به علم حصولی تبدیل کرد، ولی سخن در نفس علم حضوری است که وصف‌پذیر و انتقال‌بردار نیست (فعالی، ۱۳۸۳، ۸۰).

۳- اتحاد علم، عالم و معلوم

یکی از قواعد حکمت متعالیه، اتحاد عقل و عاقل و معقول است که ملاصدرا و دیگران با دلیلهای مختلف به اثبات آن پرداخته‌اند (شیرازی، ۱۳۵۴، ۷۸-۸۷؛ همو، ۱۳۶۰، ۲۴۲-۲۴۴؛ همو، ۱۳۶۱، ۴۲-۱۲۲؛ همو، ۱۳۶۳، مشعر هفتم از منهج اول). طباطبایی افزون بر باور به اتحاد عقل و عاقل و معقول، به اتحاد تمامی مراتب علم با معلوم معتقد است و در دو کتاب فلسفی خود *بدایه‌الحکمة* و *نهایة‌الحکمة* با عنوان اتحاد علم و عالم و معلوم از آن یاد کرده است و به اتحاد عالم و معلوم هم در علم حضوری و هم در علم حصولی باور دارد. (طباطبایی، بی تا الف، ۱۴۷-۱۴۸) طباطبایی در علم حضوری به اتحاد عالم و معلوم تصریح دارد (همان، بخش یازدهم، فصل اول). ملاصدرا نیز اتحاد علم، عالم و معلوم را به مطلق علم و ادراک، اعم از حضوری و حصولی و اعم از تعقل، تخیل و احساس توسعه داده و در همه‌ی موارد به اتحاد معتقد شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۲۳۱/۲).

در علم حصولی سه رکن عالم، معلوم بالذات و معلوم بالعرض دخالت دارند. چند پرسش که پیش می‌آید این است: اتحاد با معلوم بالذات است یا با معلوم بالعرض؟ نحوه‌ی اتحاد در هر صورت چگونه است؟ اتحاد عبارت از یکی شدن دو چیز مختلف است. در علم حصولی، علم، عالم و معلوم داریم. اتحاد دو موجود نیز گونه‌های مختلف دارد:

۱. اتحاد ماهیت آنها
۲. اتحاد وجودهای آنها
۳. اتحاد ماهیت یک موجود با وجود دیگر (علیزاده، ۱۳۸۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۲۳۱/۲-۲۳۲).

اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و مستلزم تناقض است. اتحاد دو ماهیت تبدیل شدن یک ماهیت به ماهیت دیگر است. مانند اینکه انسان درخت شود. (علیزاده، ۱۳۸۰) اتحاد وجود درک کننده با ماهیت درک شونده و برعکس نیز محال است. اگر اتحاد میان وجود و ماهیت به یک معنا درست باشد، اتحاد میان وجود یک موجود با ماهیت خود آن است نه با ماهیت موجود دیگر. پس تنها فرضی که می‌توان برای اتحاد

عالم و معلوم و علم در نظر گرفت، اتحاد وجود آنها است. اما برای اتحاد در وجود نیز چند حالت می‌توان تصور کرد:

۱- اتحاد عرض با جوهر. در نوع این اتحاد میان فلاسفه اختلاف نظر است. حکمای مشاء وجود عرض را وجودی بیرون از حیطه‌ی وجود جوهر دانسته و ترکیب آن دو را انضمامی می‌دانند، اما اصحاب حکمت متعالیه وجود عرض را از مراتب وجود جوهر می‌دانند. پس یک وجود و یک واقعیت است که مرتبه‌ای از آن جوهر و مرتبه‌ای دیگر از آن عرض خوانده می‌شود.

۲- اتحاد صورت با ماده که نمی‌توانند از محل خود جدا شده و به وجود خود ادامه دهند.

۳- اتحاد چند ماده در سایه‌ی صورت واحد.

۴- اتحاد هیولا که فاقد فعلیت است با صورتی که به آن فعلیت می‌بخشد. البته در نظر کسانی که هیولی را انکار می‌کنند، جایی برای این اتحاد نیست.

۵- اتحاد میان دو معلولی که از علت فیض دهنده‌ی واحد صادر می‌شوند، از این نظر که هر کدام از آنها با علت متحد است و گسستگی میان آنها ممکن نیست.

۶- اتحاد علت هستی بخش با معلول که معلول عین ربط و وابستگی به علت است.

۷- اتحاد معلول با علت (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۲۳۲/۲-۲۳۳).

حال، اتحاد عالم و معلوم از نوع کدام یک است. شیخ الرئیس و پیروان وی معتقدند که ارتباط علم با عالم از قبیل ارتباط عرض با جوهر است و چون وی اتحاد عرض و جوهر را انضمامی می‌داند، پس ارتباط علم با عالم از نوع ارتباط انضمامی است، یعنی علم به عالم ضمیمه می‌شود (۲؛ ۳)، اما ملاصدرا رابطه‌ی علم و عالم را مانند رابطه‌ی ماده و صورت می‌داند. و وجود صورت‌های معقوله را برای نفس از نوع وجود رابط می‌داند و می‌گوید: «هستی صورتهای معقول بالفعل عین وجود آنها برای عاقل است.» (شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۱۳/۳).

در واقع وجود عاقل عین وجود معقول است و عاقل جز، وجود نفس نیست، پس معقول در مرتبه‌ی وجود نفس و عین وجود نفس است. به این معنی که وجود صورت معقول همان وجود جوهر عاقل یعنی نفس است و وجود دیگری جز همین وجود برای صورت معقول نیست. (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ۱۸۶) یعنی وجود معلوم برای عالم شبیه به وجود نقش در دیوار نیست، به طوری که صورت ذهنی شبیه به صورت روی دیوار و

نفس به منزله‌ی دیوار باشد، بلکه باید گفت: نفس به منزله‌ی نور چراغ است که صورت علمی آن را روشن می‌کند. (شعرانی، ۱۳۷۵، ۳۳۰) در نظر ملاصدرا حصول علم برای نفس مانند پیدایش صورت‌های جسمانی برای ماده است. یعنی ذات نفس از رهگذر صورت‌های علمی استکمال می‌یابد و فعلیتش در پرتو فعلیت صورت‌های علمی است (مطهری، ۱۳۶۹، ۳۱/۲-۳۲). طباطبایی اتحاد معلوم با عالم را از نوع اتحاد ناعت با منوع می‌داند (طباطبایی، بی تا ب، ۳۱۹). پس وجود معلوم با وجود عالم که نفس است متحد می‌شود. نفس با هر عالم شدنی چیزی می‌شود. نفس به هر چیز که عالم می‌شود، آن چیز می‌شود، یعنی وجود آن چیز می‌شود. عالم شدن نفس همچون مرد شدن یک کودک است نه سیر شدن انسان. اولی صیروت است ولی دومی صیروت نیست (مطهری، ۱۳۶۹، ۱۷/۲-۱۸).

بعد از آن که نحوه‌ی ارتباط عالم و معلوم مشخص شد، این پرسش هست که عالم با کدام معلوم متحد می‌شود؟ در علوم حصولی آیا با معلوم بالذات متحد می‌شود یا با معلوم بالعرض؟

رفیعی قزوینی در فصل نخست رساله *اتحاد عاقل و معقول* می‌گوید:

مراد از اتحاد عاقل به معقول بالعرض نیست که اشیای خارج از عالم نفس و بیرون از صقع قوه عاقله است، زیرا که هیچ عاقل نمی‌گوید که جوهر عاقل با انسان و فلک و ملک و حیوان که خارج از نفس وجود دارند، یکی هستند و این در نهایت ظهور است، بلکه مراد، اتحاد عاقل به چیزی است که در صقع وجود نفس وجود دارد و اعتبار وجود و هستی او در خارج از عالم هستی نیست و آن معقول بالذات است (رفیعی قزوینی، ۱۳۷۵).

در مورد علم ذات به غیر، وقتی می‌گوئیم اتحاد عالم و معلوم، مقصود این است که نفس وقتی علم پیدا می‌کند با علم خودش متحد می‌شود، نه اینکه نفس با وجود عینی شیء خارجی متحد می‌شود، و در واقع معلوم اصلی و ذاتی من علم من است و آن معلوم خارجی به تبع علم من معلوم است. آن چیز که انسان درک می‌کند، چون در حقیقت با مدرک متحد می‌شود می‌توان گفت: خود را درک کرده است (شعرانی، ۱۳۷۵، ۳۳۵).

در واقع رابطه‌ی میان عالم و معلوم از رابطه‌ی میان علت و معلول قوی‌تر است. در علت و معلول دو موجود است، یکی مستقل (حداقل در مورد خداوند) و دیگری رابط. وجود معلول عین ربط به علت است (طباطبایی، بی تا ب، مرحله هشتم) و وجودی جدا و مستقل از او ندارد، در حالی که در علم، دو موجود نیست، بلکه یک موجود است که از این موجود مفاهیم مختلف انتزاع می‌شود. شاید بتوان علم انسان را از لحاظ عینیت میان علم و عالم و معلوم با علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات حق مقایسه کرد. یک وجود است که همان ذات اقدس اله است، لیکن در مرتبه‌ی ذات هم به خود علم دارد و هم به اشیاء.

۴- اقسام علم حضوری

در اصل وجود علم حضوری تقریباً میان فیلسوفان مسلمان اتفاق است و غالباً آن را می‌پذیرند؛ اما در اینکه علم حضوری به چه چیزی تعلق می‌گیرد، بین فلاسفه اختلاف است. صدرالمآلهین گوید: علم حضوری بر دو نوع است: یکی علم عالم به ذات خود، مانند علم مجردات به ذات خود و علم نفوس انسانی به خود. و دیگر علم علت به معلولات خود» که نفس حضور معلولات نزد علت است، زیرا علت در مرتبت علیت، واجد جمیع کمالات و مراتب و وجودات معلولات است (طباطبایی، بی تا ب، ۱۰۲، ۳۰، ۲۷۳). به غیر از آن دو، علم معلول به علت فیض دهنده، علم دو معلول هم‌رتبه مجرد نسبت به یکدیگر و علم فانی نسبت به مفنی فیه نیز از انواع معرفت حضوری شمرده شده است (مصباح یزدی، ۲/۲۲۰-۲۲۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲، ۶۳).

اقسام علم حضوری از نظر طباطبایی عبارتند از:

۱- علم نفس به ذات خود و به تمامی شؤون خود، علم حضوری نفس به ذات خویش را دیگر حکما نیز پذیرفته و برای اثبات آن کوشیده‌اند. اتحاد عالم و معلوم در اینجا روشن است، چون معلوم عین عالم است و کثرتی نیست که اتحادی صورت گیرد.

۲- علم علت به معلول خود و علم معلول به علت خود.

۳- علم معلول یک علت به معلولهای دیگر آن علت [(طباطبایی، بی تا ب، مرحله

یازدهم، فصل یازدهم؛ شیروانی، ۱۳۷۶).

۵- بررسی علم حضوری علت و معلول به یکدیگر

در علم حضوری انسان به نفس، عالم و معلوم یکی هستند و تغایر آن‌ها اعتباری است، پس قاعده‌ی اتحاد، علم، عالم و معلوم، نقض نمی‌شود. در مورد علم حضوری علت و معلول به یکدیگر و نیز علم دو معلول، علت واحد به هم، قاعده‌ی یاد شده به چه صورت در می‌آید؟ در مورد علم علت به معلول می‌گوید: موجود معلول دو اعتبار دارد:

الف) اعتبار وجود معلول به صورت فی‌نفسه و با نظر به خودش، یعنی ارتباط آن بدون در نظر گرفتن ارتباطش با علت معلول. در این ارتباط یک شیء ممکن و دارای ماهیت است و وجود فی‌نفسه‌ای دارد که از ماهیت آن معلول، عدم را نفی می‌کند. ب) اعتبار دیگر آن است که وجود معلول را در مقایسه با وجود علتش لحاظ کنیم. در این حالت وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط است و هیچ نفسیتی ندارد. معلول بدین لحاظ چیزی نیست جز اتکا و وابستگی به وجود علت، نه می‌تواند موضوع قرار گیرد تا چیزی بر آن حمل شود و نه صلاحیت دارد محمول واقع شود تا بر چیزی حمل شود (طباطبایی، بی تا ب، مرحله یازدهم، فصل دوم).

آنگاه که علت، علم حضوری به معلول خود دارد، نسبت میان عالم و معلوم، نسبت موجود مستقل نفسی به موجود رابط است و موجود رابط، موجودیت برای یک شیء را نمی‌پذیرد، زیرا یک شیء تنها در صورتی می‌تواند وجود لِنفسه‌ی لغیره داشته باشد که از وجود فی‌نفسه برخوردار باشد، در حالی که موجود رابط موجودی فی‌غیره است. از طرفی، معلوم بودن یک شیء مشروط به آن است که وجود آن شیء برای عالم بوده باشد. وجود معلول هم وجودی رابط و متکی به وجود علت است. بدین معنا که وجودش بیرون از وجود علت و پوشیده از آن نیست، ازین‌رو، موجود بودن معلول برای علت، عین معلوم بودن معلول برای علت است. زیرا معلول مرتبه‌ای از وجود علت و شأنی از شؤن آن است، بدین‌سان، باید برای علت حضور داشته باشد. به عبارت دیگر علت در آن مرتبه که مقوم وجود معلول است برای خودش در مرتبه‌ی وجود مستقل و نفسیش حضور دارد، بدین قرار، معلوم علت همان علت است، اما در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول است. در این علم، علت بر معلول حمل می‌شود آن هم از نوع حمل حقیقه و رقیقه.

علم حضوری علت به معلول: علت در آن مرتبه که مقوم وجود معلول است برای خودش در مرتبه‌ی وجود مستقل و نفسیش حضور دارد، ازین‌رو معلوم علت همان علت است، لیکن در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول است. در این علم، علت بر معلول حمل می‌شود آن هم از نوع حمل حقیقه و رقیقه.

در واقع در این علم، علت به خودش علم دارد و چون وجود علت در بردارنده‌ی وجود معلول است، پس علم به علت علم به معلول نیز هست. البته این که می‌گوییم وجود علت در بردارنده‌ی وجود معلول است، نه به این صورت که وجود معلول جزیی از وجود علت باشد و علت مرکب باشد، بلکه مقصود آن است که معلول شأنی از شؤون علت است. می‌گوید نظر این کلام در علم به رابط هم جریان دارد، یعنی هر معلوم رابطی با علم به مستقلی که آن رابط به آن قوام دارد معلوم است (۲۵، مرحله‌ی یازدهم، فصل دوم). در مورد علم حضوری معلول به علت می‌گوید:

چون باید وجود معلوم برای عالم باشد و از طرفی امکان ندارد چیزی برای وجود رابط که یک وجود فی‌غیره است موجود گردد، از این‌رو وجود علت برای معلول تنها بدین صورت می‌تواند باشد که علت برای مرتبه‌ای از خود که مقوم معلول است، حضور دارد و وجودش برای آن است، بنابراین، علت در حالی که در بردارنده‌ی معلول است، خودش برای خودش موجود است و خودش به خودش علم دارد، و این علم علت به خودش از آن جهت که معلول بیرون از علت نیست و وجود علت احاطه بر معلول دارد به معلول نسبت داده می‌شود (۲۵، مرحله‌ی یازدهم، فصل دوم).

علم حضوری معلول به علت: علم معلول به علت در واقع عبارت است از علم علت در حالی که در مرتبه معلول لحاظ شده به خود علت در حالی که مرتبه‌ی استقلالی و کامل آن اعتبار شده است. حمل بین آنها، حمل معلول است که به علتش قوام دارد و از نوع حمل رقیقه و حقیقه است.

علمی که معلول به علت دارد یا علت به معلول دارد، حاصل علم علت به نفس خود در مرتبه‌ی معلول است. علت در مرتبه‌ی معلول وجود دارد و معلول نیز در مرتبه‌ی علت وجود دارد. علت ذات خود را تعقل می‌کند و معلول خارج از آن نیست، پس معلول برای علت حضور دارد. البته نه به معنی این که معلول جزئی از علت است یا علت مرکب است. حمل بین آنها، حمل معلول است که به علتش قوام دارد و از نوع حمل حقیقه و رقیقه است (طباطبایی، بی تا ب، ص ۲۴۲).

البته بعضی علم حضوری معلول به علت را به علم معلول به ذات خود برمی‌گردانند. در واقع چون معلول به خود علم حضوری دارد، به علت خود هم علم حضوری دارد. علم به علت از علم به معلول جدا نیست.

چون شناخت نفس عین وجود مجرد نفس است و این وجود مجرد عین ربط به آفریدگار خویش است و آن ربط نیز عین مربوط است — همانند وجود و ایجاد که عین یکدیگرند و در اعتبار از هم ممتازند — و آن ربط نیز همان پیوند تجرد و شهود خواهد بود، بدین سان شناخت حضوری نفس هرگز از شناخت حضوری مربوط‌الیه، یعنی پروردگار متعالی جدا نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۹۷-۹۳).

۶- کاربرد نظریه‌ی علم حضوری طباطبایی در انگاره‌های عرفانی ایشان

طباطبایی تصریح دارد که موجود مجرد چون یک موجود تام است، می‌تواند نزد موجود مجرد دیگر باشد و نیز می‌توان خودش محض موجود مجرد دیگر باشد؛ زیرا مانع از حضور مادیت است. از طرفی می‌دانیم، هر چه برای موجود مجرد امکان داشته باشد، برای او باید بالفعل حاصل شده باشد. علم به مجردات دیگر برای یک موجود مجرد ممکن است، پس این علم باید به صورت بالفعل باشد.

انسان محصول حرکت جوهری است. با آنکه نفس جسمانیة الحدوث است، اما روحانیة البقا است. ماده با حرکت جوهری اشتداد یافته و به موجودی مجرد تبدیل می‌شود. تجرد نفس نیز مثالی و عقلی است. نفس در ابتدا موجود مجرد تام نیست. تا وقتی نفس به بدن تعلق دارد، در مقام ذات مجرد است اما در مقام فعل یعنی ادراکات و فعالیت‌ها نیاز به بدن دارد. از این جهت نفس دارای قوه است و فعلیت تام نیافته و باید

به فعلیت برسد، بدین‌سان علوم و ادراکات نیز به تدریج و به تناسب استعدادهایی که کسب می‌کند، برای وی حاصل می‌شود (طباطبایی، بی تا ب، مرحله‌ی یازدهم، فصل یازدهم).

با ریاضت می‌توان از اشتغال نفس به بدن کاست، و این اشتغال را به حدی کم کرد که نفس از ابزارهای بدنی بی‌نیاز شود. در این صورت، نفس می‌تواند مجردات را با علم حضوری بیابد. زیرا هر مجردی در حد خود به مجردات دیگر علم دارد.

عالم سه مرتبه دارد، شامل عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. این عوالم سه‌گانه‌ی وجود بر حسب شدت و ضعف، مترتب بر یکدیگرند و ترتیب آنها طولی و علت و معلولی است؛ بدین معنی که وجود عقلی، معلول ذات واجب متعال است و میان او و حق تعالی واسطه‌ای نیست و خود نسبت به آن چه از جهت وجودی مادون آن قرار دارد، یعنی عالم مثال، علت توسط است و مرتبه وجود مثالی، معلول عقل، و علت وجود ماده و موجودات مادی است. پس وجود عقلی و نظام عالم عقول، ظلّی است از نظام عالم ربوبی، که در آن دو گونه کمال و جمال جمع است. نظام عقلی زیباترین و کاملترین نظام ممکن است و نظام مثالی ظلّی است از نظام عقلی و نظام مادی نیز ظلّی است از عالم مثال (طباطبایی، بی تا الف، مرحله‌ی دوازدهم). پس هر یک از موجودات عالم نسبت به انسان، یا علت است و یا هر دو معلول علت واحدی.

در علم حضوری به مجردات، دیگر انسان با آنها اتحاد وجودی پیدا می‌کند، اما این اتحاد باعث نمی‌شود که دو موجود یکی شود. زیرا مجردات یا در طول همند و سلسله‌ی علل فاعلی انسان را تشکیل می‌دهند، یا اینکه انسان و آن مجردات دیگر هر دو معلول علت واحدی هستند.

حکمت متعالیه وجود را به مستقل و رابط تقسیم می‌کند و غیر حق تعالی، سراسر عالم ممکنات اعم از جواهر و اعراض و مجرد و مادی را وجود رابط عین‌الرابط می‌داند و با استفاده از اصول فلسفی متعالیه از قبیل اصالت وجود، تشکیک در وجود، فقط واجب تعالی را وجود مستقل می‌داند. مسأله‌ی علیّت را که اصل و اساس نظام فلسفی است، بر محور وجود شکل داده و رابطه‌ی علیّت و معلولیت را دایره مدار وجود رابط و مستقل قرار می‌دهد و علت فیض دهنده را وجود مستقل دانسته که هر چه غیر اوست قائم به اوست و از خود هیچ استقلالی ندارند.

حقیقت وجود رابط قیام به غیر است، آن غیر اعم از آن که یک طرف باشد و یا دو طرف و اگر در جایی رابط قائم به دو طرف نبود سبب خروج رابط از رابط بودن نمی‌شود. اما در عین حال بعضی برای فرق گذاردن میان دو قسم رابط، جایی را که وجود رابط به دو طرف قائم باشد، اضافه‌ی مقولی نام نهادند و جایی را که قیام به یک طرف داشته باشد اضافه‌ی اشرافی، و در باب عالم ممکنات که قائم به حق تعالی است گفته‌اند اضافه‌ی ممکنات به حق تعالی اضافه اشرافی است یک طرف آن وجود مستقل قرار گرفته که حق تعالی باشد و طرف دیگر آن وجود رابط که ربط و وابستگی، ذاتیشان است.

به یک اعتبار می‌توان معلول را با قطع نظر از علتش در نظر گرفت که در این صورت دارای وجود نفسی و ماهیت ممکنه است که می‌تواند هم موضوع قضایا واقع شود و هم محمول و در اعتبار دیگر می‌توان وجود معلول را در مقایسه با علتش لحاظ کرد که در این صورت وجود معلول وجود رابط است و ذاتا نیازمند به علت و هیچ نفسیتی ندارد و حقیقت او عین وابستگی به علتش است. در این اعتبار معلول نه می‌تواند محمول واقع شود و نه موضوع. در واقع علت مقوم معلول است و هنگامی که علت مستقل، تعقل ذاتش را بکند معلول رابط را نیز تعقل می‌کند. رابطه‌ی مستقل با رابط، همانا حمل حقیقت و رقیقت است.

علم حضوری معلول نسبت به علت به معنای احاطه‌ی وجود رابط به وجود مستقل نیست بلکه به این معنا است که علت که مقوم معلول باشد علم به ذاتش دارد و معلول نیز که رابط باشد خارج از حیطه‌ی وجود مستقل نیست. همین علم علت به خودش، به معلول رابط نسبت داده می‌شود.

علم معلول به معلول نیز به معنای علم رابط به رابط نیست چون که رابط خودش استقلالی ندارد تا چیزی برای او تحقق داشته باشد، بلکه در حقیقت علم رابط به رابط دیگر، تنها از طریق مقومش که مستقل باشد قابل تحقق است، هر دو، معلول علت سوم هستند و در نزد علت سوم که مقوم آنها باشد حاضرند و از طریق همان علت است که یک رابط به رابط دیگر علم حضوری پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ۲/ مرحله‌ی یازدهم).

پس وقتی تعلق نفس انسان به بدن کم می‌شود، می‌تواند به موجودات دیگر عالم علم پیدا کند. همه‌ی این علم‌ها هم از طریق علم به علت برای وی حاصل می‌شود. یعنی عارف در تجربه‌ی عرفانی ذات اشیاء را بدون هیچ واسطه‌ای می‌یابد. در عالم تمام موجودات عین ربط به خداوند هستند، پس لازمه‌ی علم به هریک از موجودات، علم به پروردگار است. اصلاً قبل از اینکه به موجود دیگری علم حضوری پیدا کنیم، به خداوند علم پیدا کرده‌ایم و علم ما به دیگر موجودات از طریق علم ما به خداوند است.

نتیجه‌گیری

همان طور که گذشت، علم حضور موجود مجرد نزد موجود مجرد است. آن چه برای موجودات مجرد ممکن باشد باید به صورت بالفعل واجد آن باشد. از مواردی که برای موجود مجرد، ممکن است، علم به دیگر مجردات است. پس مجردات به مجردات دیگر علم بالفعل دارند، آن هم از نوع حضوری.

نفس انسان در مقام ذات مجرد از ماده است، لیکن در مقام فعل به بدن تعلق تدبیری دارد. انسان با ریاضت می‌تواند، از تعلق نفس به بدن کم کند، در این حالت، نفس مجرد از ماده موجودات مجرد دیگر را با علم حضوری، می‌یابد و با آنها متحد می‌شود. زیرا در علم حضوری، وجود معلوم برای عالم حاضر است و با آن متحد می‌شود.

یکی از موجودات عالم خداوند است که کمال مطلق است و هیچ جنبه‌ی نقصی در آن نیست، پس مجرد محض است. بقیه‌ی موجودات، معلول این موجود مطلق هستند. معلول نیز عین ربط به علت است و هیچ نوع استقلالی ندارد. پس علم به معلول که عین‌الربط به علت است، مستلزم علم به علت خواهد بود، بنابراین در تجربه‌ی حضوری هر یک از موجودات، تجربه‌ی خداوند نیز هست.

افزون بر آن، به خداوند نیز مستقل از دیگر موجودات نیز انسان علم حضوری دارد. علم حضوری نیز با اتحاد است. پس در تجربه‌ی حضوری خداوند انسان با خداوند متحد می‌شود. این تجربه عالی‌ترین تجربه‌ی انسان از خداوند است.

کتابشناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *وجود رابط و مستقل*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، *الشفاء (طبیعیات)*، به کوشش سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *شناخت شناسی در قرآن*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ ش.
۵. حسن زاده، حسن، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۵ ش.
۶. حسین زاده، محمد، «علم حضوری»، *معرفت فلسفی*، شماره ۱۳، پاییز ۱۳۸۵ ش.
۷. همو، «علم حضوری»، *معرفت فلسفی*، شماره ۱۴، زمستان ۱۳۸۵ ش.
۸. خسرو پناه، عبدالحسین، چيستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن، *ذهن*، شماره ۱۵ و ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش.
۹. همو، «هیچ حائل نیست/ بازگشت علوم حصولی به علم حضوری از دیدگاه علامه طباطبایی»، *ضمیمه‌ی خردنامه همشهری*، شماره ۷۶، بیست و پنجم آبان ۱۳۸۴ ش.
۱۰. رفیعی قزوینی، سید میرزا ابوالحسن، *رساله در تحقیق اتحاد عاقل و معقول*، نک: حسن زاده در همین مأخذ.
۱۱. رنجبر حقیقی، علی، «علم حضوری و علم حصولی»، *معرفت*، شماره ۷۶، فروردین ۱۳۸۳ ش.
۱۲. سعادت‌ی خمسه، اسماعیل، «علم حضوری و فراروی از سوژکتیویسم»، *خردنامه صدر*، شماره ۶۵، پاییز ۱۳۹۰ ش.
۱۳. شریف‌زاده، بهمن، «علم حضوری پایه ارزش‌معلومات»، *ذهن*، شماره ۱۵ و ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش.
۱۴. شعرانی، ابوالحسن، *رساله در تحقیق اتحاد عاقل و معقول*، نک: حسن زاده در همین مأخذ.
۱۵. شیرازی، صدر المتألهین، *المبدأ و المعاد*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۶. همو، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، به کوشش از سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. همو، *الحکمة العرشية*، به کوشش غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۸. همو، *المشاعر*، به کوشش هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۱. شیروانی، علی، *ترجمه و شرح نهیة الحکمة*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.

۲۲. طباطبایی، محمد حسین، *بداية الحكمة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم، بی تا الف.
۲۳. همو، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، بی تا ب.
۲۴. همو، *اصول فلسفه و رئالیسم*، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۵۱ ش.
۲۵. همو، *ترجمه تفسیر المیزان*، چاپ پنجم، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. همو، *مجموعه رسائل، رساله‌ای در علم*، ترجمه‌ی محمد محمدی گیلانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. علیزاده، بیوک، «جایگاه عرفان در طبقه بندی علوم»، متین، شماره‌ی ۷، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۲۸. همو، «نگاهی به پیشینه‌ی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول»، متین، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.
۲۹. فعالی، محمد تقی، «علم حضوری یا حصولی»، *خردنامه صدرا*، شماره ۳۷، پاییز ۱۳۸۳ ش.
۳۰. همو، *علوم پایه*، قم، نشر دارالصادقین، ۱۳۸۷ ش.
۳۱. فنائی اشکوری، محمد، «علم حضوری»، *رشد آموزش معارف اسلامی*، شماره‌ی ۷ و ۸، پاییز و زمستان ۱۳۶۸ ش.
۳۲. همو، *علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۳۳. کالین، ابراهیم، «آگاهی»، ترجمه‌ی منوچهر دین پرست، *خردنامه همشهری*، شماره‌ی ۲۶، خرداد ۱۳۸۷ ش.
۳۴. لنسل، فیلیپ، «علم حضوری نفس به بدن و خروج از ایدئالیسم مطلق»، ترجمه‌ی حسین غفاری، *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، *تعلیقہ علی نہایة الحکمة*، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳ ش.
۳۶. همو، *آموزش فلسفه*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳ ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۳۸. همو، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۳۹. یثربی، سید یحیی، «علم حضوری»، *ذهن*، شماره‌ی ۱۵ و ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش.
۴۰. همو، *عیار تقد ۲*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
41. Ha'iri yazdi, Mehdi (1992), *Knowledge by Presence*, State University of New York.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی