

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۸۱-۹۵

گزینش نظریه ارجح در میان نظریات ملاصدرا پیرامون علم به مادیات و در مادیات*

الهه زارع

دانشجوی دکترای حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

Email: elahezare@gmail.com

دکتر جهانگیر مسعودی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ja_masoodi@yahoo.com

چکیده

ملاصدرا در باره علم حضوری در باب وجودهای مادی دارای سه رویکرد متفاوت است. ایشان در مواضع بسیاری امور جسمانی را که شامل انواع اجسام و اعراض می‌باشند، از حوزه علم حضوری خارج می‌داند و معتقد است آنها نه نزد خود حضور دارند نه نزد واقعیت دیگری حضور می‌یابند و نه واقعیت دیگری نزد آنها امکان حضور دارد. ایشان بنا به مبنایی دیگر معتقد به معلوم واقع شدن مادیات نزد علت مجردشان هستند. اما بنا بر رویکرد سوم در مواضع متعدد دیگر برای کلیه موجودات ادراک و شعور قائل شده‌اند. وی در این دیدگاه، علم و وجود را مساوق می‌داند. بعلاوه به نظر ایشان حضور، شرط علم و در واقع همان حقیقت علم است. تجرد هم شرط حضور است. بنابراین لازم می‌آید امور جسمانی هم دارای نوعی علم حضوری و تجرد باشند، پس هم می‌توان از فرض وجود معلوم در نزد آنها سخن گفت و هم از فرض معلوم واقع شدن آنها به علم حضوری.

در این نوشتار سعی ما بر این بوده است. که بنا به تعاریف و مبانی ای که ملاصدرا در مورد علم ارائه داده‌اند، مواضع ایشاندر این امر را مورد تفکیک قرار داده و در نهایت به بررسی این امر بپردازیم که کدام سخن صدرا را می‌توانه نحو مستدل نظر نهایی و دقیق ایشان در این مساله قلمداد کرد. بنا بر دلایل ارایه شده در پایان مقاله نظریه و رویکرد سوم ترجیح داده شده است.

کلید واژه‌ها: وجود، تجرد، علم حضوری، علم حصولی، وجودهای مادی.

مقدمه

علم حضوری نخستین بار در کلمات فلاسفه نخستین اسلامی نظیر بوعلی در مباحثی نظیر اتحاد عاقل و معقول در علم نفس به نفس و قوای آن مطرح شد. فخرالدین رازی در المباحث المشرقیه فصلی گشوده است تحت عنوان «فی أنّ تعقل الشیء لذاته هو نفس الذات و أنّ ذلك حاضر ابدأ» که در این عنوان از واژه «حضور» استفاده شده است. علاوه بر این وی در آثار خود به تبیین، تشریح، اقسام و مراتب علم حضوری پرداخته است (فخرالدین رازی، ۷۵ - ۸۰). تفتازانی، نیز در نگاهته‌های خویش به مباحثی در مورد علم حضوری توجه کرده است (تفتازانی، ۲۹۹ و ۳۰۰). شیخ اشراق چینی علم حضوری را به طور جامع و مفصل عرضه کرد و مراتب دیگری برای آن در نظر گرفت (رک. شهاب الدین سهروردی، تلویحات، ۷۰ به بعد). اما صدرالمألهین شیرازی بود که بیش از حکیمان و متکلمان دیگر مباحث علم حضوری را گسترش داد. و فیلسوفان و مروجان حکمت نوصدرایی نیز در دوران معاصر با توجه به چالش‌های نوین معرفت‌شناسی و فلسفی، علم حضوری را به صحنه آورده و کارکردهای آن را تبیین کرده‌اند.

قلمرو علم حضوری

در این که موجود مجرد، به نفس ذات خود برای خود حاضر است، اتفاق نظر وجود دارد اما این پرسش قابل طرح است که آیا علم حضوری موجود مجرد، منحصر در علم به ذات خودش است یا قلمرویی فراتر دارد؟ حکمای مشاء برخلاف حکمای اشراق و حکمت متعالیه، اعتقاد دارند که علم حضوری موجود مجرد، منحصر در علم به ذات است. بنابراین حکمای مشاء به علم حضوری مجرد به معلول یا علت خود قائل نیستند. در حالی که، حکمای اشراق و متعالیه به آن معتقد هستند.

در میان حکمایی که به علم حضوری مجرد به علت یا معلول خود باور دارند، اختلاف نظرهای دیگری مشاهده می‌شود. به این ترتیب که آیا در علم حضوری مجرد به علت یا معلول خود، مجرد آن علت یا معلول ضروری است یا خیر؟ در علم موجود مجرد به علت خود، مجرد دو طرف محفوظ است، اما در علم موجود مجرد به معلول خود، که چه بسا آن معلول مادی باشد، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا موجود مجرد به معلول مادی خود علم حضوری دارد یا خیر؟ و دیگر اینکه آیا مادیات می‌توانند نسبت به علت مجرد خود علم حضوری داشته باشند؟

از نظر ابن سینا، مادی بما هو مادی متعلق ادراک حضوری واقع نمی‌شود، بلکه برای ما آدمیان، علم به مادیات از طریق صور حسی آنها حاصل می‌شود و سپس ذهن از طریق تجرید آن صور، به صور کلی عقلی نائل می‌گردد. به این ترتیب، بر همین اساس است که ابن سینا علم باری تعالی به جزئیات را به نحو کلی و از طریق علم به علل و اسباب آنها می‌داند. بنابراین ابن سینا اساس این علم را حصولی و از طریق صور مرتسمه می‌داند.

او برای توضیح نظر خود از مثال علم منجم به کسوف و خسوف بهره می‌برد، زیرا منجم از راه شناخت علل و برحسب محاسبات به حادثه کسوف جزئی پی می‌برد. بیان ابن سینا در اشارات و التنبیهاات چنین است: امور جزئی گاه مورد ادراک واقع می‌شوند. به طوری که، کلیات مورد ادراک واقع می‌شوند ... فی المثل کسوف جزئی، گاه به حسب احاطه عقل به اسباب و علل جزئی آن مورد ادراک واقع می‌شود (ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ۲۸۵ و التعليقات، ۲۴-۲۵).

شیخ شراق برخلاف ابن سینا ضرورت مجرد بودن معلوم را لازم ندانسته‌اند. این نتیجه را می‌توان از استدلال‌هایی که در باب نحوه ادراک نفس و علم باری تعالی استنباط نمود: «اگر نفس، بدن و قوای و همو خیال خود را از طریق صورت ادراک کند، با توجه به این که صورت، کلی است، پس نفس باید محرک بدن کلی و مستعمل قوای کلی باشد و در این صورت ادراک بدن و قوای جزئی خود را نکرده است. پس لازم آید که انسان بدن خاص خود و قوای مخصوص خود را درک نکند. درحالی که، چنین نیست (شهاب‌الدین سهرودی، *المشارع و المطارحات*، ۴۸۴-۴۸۵). در تحلیل علم باری تعالی به جزئیات نیز به حضور خود اشیا در نزد حق تعالی معتقد است، زیرا خداوند مبدأ و مسلط بر همه چیز است (همان، ۷۲-۷۳).

علم حضوری به مادیات از نظر صدرا

ایشان در مواضعی معلوم واقع شدن مادیات نزد وجود مجرد را نفی کرده است. و بر این اساس نظریه شیخ اشراق را مورد انتقاد قرار می‌دهد: «چنانچه در بسیاری از مواضع این کتاب مبرهن ساختیم، هیچ جسمی از اجسام طبیعی و صور مادی و هیأتان مدرک بالذات واقع نمی‌شوند و برای آنها حضور جمعی نزد چیزی محقق نمی‌شود، مگر از طریق مثال‌های حسی یا عقلی آنها. از این رو، حکما برآنند که ادراک این امور از طریق صورت متزع از آنها است و نه به نفس وجود آنها (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۲۵۹/۶-۲۶۰). به این ترتیب، از نظر ملا صدرا وجود اکوان مادی ظلمانی، از مراتب علم حق تعالی محسوب نمی‌شوند و

اصولا این وجودات وجود ادراکی نیستند (همان، ۲۹۵/۶-۲۹۶).

و از طرفی برای مثال در بحث علم خداوند به جزئیات مادی آن را، مانند فاعلیت خداوند دانسته و جهت ایجاد اشیا و جهت علم به آنها را واحد می‌داند. پس وجود اشیا برای حق تعالی، عین علم باری تعالی به آنها است (صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ۴۱). ملاصدرا در این بیان، وجود علمی آنها را مشروط به صور علمی آنها نکرده است. یا در بیان علم آن را از قبیل کمالات وجودی می‌داند و معتقد است که هر جا وجود هست، به همان میزان علم و قدرت و اراده است. پس هر جا وجود قوی‌تر باشد، این صفات قوی‌تر و هر جا ضعیف‌تر باشد این صفات ضعیف‌تر هستند (رک. صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه العقلیه*، ۵۱۰/۳). همان گونه که اشاره شد صدرا در باب علم حضوری به مادیات و در مادیات چند نظریه متفاوت ارائه داده‌اند که ما بنا به تعاریف ایشان از علم، آنها را در قالب سه رویکرد بیان کرده و بعد از تحلیل هر رویکرد یک نظر را به عنوان نظر نهایی و ادق صدرا در این باب ارائه می‌نماییم.

رویکرد اول: علم، حضور مجرد نزد مجرد است

بر اساس این رویکرد، علم تعریف می‌شود به «حضور مجرد نزد مجرد». شرط تحقق علم حضوری حضور و شرط تحقق علم حصولی حضور همراه با انطباق است. همان طور که حضور شرط علم و در واقع همان حقیقت علم است، مجرد هم شرط حضور است. «العلم عبارة من نحو وجود امر مجرد عن ماده» (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۲۹۴/۳). صدرا در «المبدا والمعاد» در تعریف علم می‌گوید: «به گواهی و تایید تحقیقات گسترده و حدس صحیح و فطرت سلیم و در پرتو تلاش و تتبع و تجارب، این مطلب محقق و مبین می‌گردد که علم عبارت است از حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن برای امر مجردی که مستقل در وجود باشد». (صدرالدین شیرازی، *مبدا و معاد*، ۱۷۳) بر این اساس علم مساوق با حضور است. چنانکه در علم حصولی عالم با دو معلوم مواجه است: ۱- معلوم با واسطه، یا معلومی که به سبب معلوم بودن علمی مغایر خود معلوم است، که آن را «معلوم بالعرض» می‌گویند که این همان معلوم به علم حصولی است. ۲- معلوم بی واسطه، یا همان خود واقعیت علم که خود به خود و بدون واسطه علم دیگری معلوم است، که به آن معلوم بالذات می‌گویند. معلوم بالذات خود، معلوم به علم حضوری است نه حصولی و فقط در مقایسه با معلوم بالعرض به حصولی و حضوری تقسیم می‌گردد. مانند تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه،

واحد و کثیر، سیال و ثابت.... بنابراین هر علمی، فی نفسه حضوری است و فقط در مقایسه با واقعیت دیگری ممکن است حصولی باشد و صورت‌های اجسام مادی وجوداتی مجرد در نفس ما هستند و خود اجسام مادی وجوداتی غیر مجردند و لذا ما به صور اجسام مادی علم بی واسطه و حضوری داریم و به خود آنها با واسطه این علم حضوری، یک نوع علم حصولی می‌یابیم. علم مساوق با حضور است و مقصود از حصولی بودن آن جز انطباقش بر واقعیتی مغایر خود نیست یعنی علم حصولی نیز نوع خاصی از علم حضوری است که به اعتبار حقیقتش که حضور در نزد نفس است علم حضوری نامیده می‌شود و همان علم را به اعتبار اینکه صورتی حاکی از عالم خارج است، علم حصولی نامیده می‌شود. بر اساس این تعریفهم شرط هر گونه عالم بودن و هم شرط هر گونه معلوم بودن حضور است و در غیر این صورت علم و ادراک تحقق نخواهد یافت. بنابراین اجسام و و اعراض آنها از حوزه حضور و علم حضوری بیرون‌اند. صدرا در مواضع بسیاری امور جسمانی که شامل انواع اجسام و اعراض آنها را از حوزه علم حضوری خارج می‌داند. آنها نه نزد خود حضور دارند نه نزد واقعیت دیگری حضور می‌یابند و نه واقعیت دیگری نزد آنها امکان حضور دارد.

«ماده‌های جسمانی که متعدد و با حالات دگرگون محقق می‌شوند، به دلیل غرق بودن در عدم‌ها، امکان‌ها و ظلمت‌ها، اهلیت برای معلوم واقع شدن ندارد، و نیز دلیل واقع شدن اسم وجود برای آنها نظیر زمان و حرکت است..... و اطلاق وجود برای آنها نوعی مجازگویی و تشبیه است» (صدرالدین شیرازی، *اسفار الاربعة*، ۵۰۱/۳). تصریح ملاصدرا چنین است که «مادیات در نزد مبادی خود نیز هیچ‌گونه انکشاف ندارند، مگر به وسیله انوار علمی متصل به آنها که در حقیقت تمام ماهیات موجود آنها است». (همان، ۱۶۴/۶).

حال سؤال این است که در مراتب تشکیکی موجودات عالم، چرا آخرین درجه یعنی موجود مادی، از حیث معلومیت ساقط شد؟ جواب ملاصدرا مطابق این رویکرد این است که صرف موجود بودن برای مدرک شدن کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید موجودی باشد که دارای وضع نیست. ماده ملاک غیبت است چون از خودش غائب است و هر جزء ماده نمی‌تواند نزد جزء دیگر حاضر باشد. وجود ضعیف ماده چون از خود غایب است، به طریق اولی برای دیگری و غیر از خود حاضر نیست؛ یعنی ماده عالم نیست و از همین روی، معلوم نیز نمی‌تواند باشد.

صدرالمتألهین در فصل تحقیق معنی علم، آن را وجود غیر آمیخته به عدم می‌داند و می‌گوید چون جسم و جسمانی وجودی خالص از عدم ندارند، متعلق علم واقع نمی‌شوند؛ زیرا هر جزئی از اجسام اقتضای عدم دیگر اجزا را دارد، یعنی نافی آن‌هاست، چون هر جزئی

از جسم جزء دیگری از آن نیست و کل آن هم نیست به عبارت دیگر، می‌توان گفت چون ماده بسیط نیست و مرکب از اجزاست و هر جزوی از آن به دیگر اجزا تنه می‌زند و مستقل از آنهاست، یعنی کل، اجزا نیست و اجزا هم کل نیستند و هر جزوی، جزو دیگر نیست، پس هر کدام مقتضی عدم دیگری است و مقصود صدرالمألهین از آمیختگی نیستی در جسم همین است. این را وی غایت ضعف وجود می‌داند و می‌گوید وجود ماده به نحوی است که در وجود او قوت عدم اوست. چنین وجودی شایستگی معلوم واقع شدن را ندارد. (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۲۹۷/۳-۲۹۸).

و همین طور به خاطر زمانمند بودن ماده، و نداشتن وجود جمعی و آمیختگی با عدم، صورت حضوری برای خود ندارد؛ بنابراین از خود غایب است و چون حضور چیزی برای چیز دیگر فرع حضور او برای خودش است، پس ماده از دیگری هم غایب است (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۱۵۰/۶). به دیگر سخن، ماده، چون مکان‌مند است و زمان‌مند، مدرک چیزی نیست و این باعث می‌شود برای خود حضور نداشته باشد و علم هم همان حضور است.

علامه طباطبایی در حاشیه می‌گوید: چون ماده متحرک به حرکت جوهری است و جمیع اجزایش مجتمع الوجود نیستند، پس بعضی از آن از برخی دیگر غایب است و مجموع، از ابعاض و جزییات واقع در هر زمان پنهان است (همان)

علامه طباطبایی برای توضیح عدم قابلیت حضور ماده، در تعلیقات اسفار اربعه، این‌گونه نوشته است «همانا ماده و هم‌چنین مادیات که عبارت از اجسام و جسمانیات باشند، به ذات خودشان از حضور خودداری می‌کنند، پس در مقام ذات، نه عالم هستند و نه معلوم، پس سرایت علم در جمیع موجودات و این که اجسام و جسمانیات عالم هستند، به معنای این است که صورت‌های مثالی و عقلی آنها - که کمال فعلی‌شان است - به خودشان و غیرشان عالم است، و معنای علم به آنها، علم به صورت‌های مثالی و عقلی آنهاست؛ یعنی خودشان نه عالم‌اند و نه معلوم» (صدرالدین شیرازی، اسفار الاربعه، ۱۵۳/۷). بنابراین بنا به این رویکرد و تعریف نسبت به علم، مادیات نه می‌توانند عالم باشند و نه معلوم واقع شوند.

رویکرد دوم: علم حضور شی لمجرد است

بر اساس این رویکرد علم تعریف می‌گردد به «حضور شی لشی یا حضور شی لمجرد». در این رویکرد، ماده می‌تواند متعلق ادراک قرار گیرد؛ یعنی خود ماده با حفظ مادیت، مدرک واقع

می‌شود. «العلم عبارة عن وجود الشيء لشيء و حضوره عنده» (صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۷۰).

اما باید توجه داشت که بر اساس این رویکرد مادیات تنها می‌توانند معلوم حضوری واقع شوند اما خود نمی‌توانند عالم حضوری باشند یک شی مادی نسبت به مادی دیگر تنها می‌تواند همسایه باشد چون ماده ملاک غیبت است. در توضیح باید گفت ملاک علم حضوری، حضور شی لمجرد است اما عکس آن یعنی حضور مجرد لشی ملاک علم بودن نیست. بنابراین احاطه عالم بر معلوم باعث نمی‌شود معلوم نیز مجرد باشد. بنابراین حضور در اینجا یک طرفه می‌باشد. مانند اضافه اشراقیه که یک طرف علت است و یک طرف معلوم ولی این امر باعث نمی‌شود که معلول نیز دارای نحوه وجودی مستقل مانند وجود علت داشته باشد.

بنابراین بنا به این رویکرد به علم، ماده هم- گرچه آخرین طبقه نظام تشکیکی وجود است- باید ظاهر باشد نه خفی لذاته. «همانا صور جرمی نزد ما یکی از مراتب علم و ادراک است» (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۶/ ۳۴۱). بنابراین باید توجه داشت که فقدان وجود ادراکی موجودات مادی برابری از موجودات دیگر، با وجود ادراکی آنها برای علل موجد و مجرد شان منافاتی ندارد. دلیل عمده این نظر مبتنی بر هستی‌شناسی هویت معلول و احاطه تام علت بر آن است. در اندیشه صدرایی، هویت معلول به هیچ روی هویت مباین از علت نیست، بلکه عین ربط به علت و شأنی از شئون علت قلمداد می‌گردد (ر.ک. همان، ۲/ ۳۳۱). در نظریه علیت ملاصدرا، با توجه با این که معلول به هیچ روی مباین از علت نبوده و وجود دومی در مقابل وجود علتش ندارد، بلکه ظهور و جلوه آن است، هرگز از محضر علتش بیرون نبوده و به نفس وجود خود در نزد علت حاضر خواهد بود. حاصل آن که، موجودات مادی به نفس وجود خودشان در نزد علل عالی و خصوصا علت نخستین حاضر هستند (ر.ک. همان، ۶/ ۲۳۰).

این رویکرد را می‌توان در بحث علم واجب تعالی به مادیات دنبال کرد. تأمل در هستی‌شناسی علت و این که معلول به هیچ روی خارج از حوزه وجودی علت نیست، مناط علم حضوری حق تعالی به همه چیز و از جمله مادیات است.

بیان شیخ اشراق در این خصوص چنین است: واجب الوجود مجرد از ماده و وجود بحت است و اشیا برای او که مبدأ آنها و مسلط بر آنها است، حاضر هستند، زیرا ما سوی، لازم ذات خداوند هستند، پس ذات و لازم ذات از او پنهان نیستند و همین امر، یعنی عدم غیبت از ذات و لوازم ذات با تجرد او از ماده، ادراک حق تعالی است (شهاب‌الدین سهروردی، التلویحات،

۷۲-۷۳). کلمات کلیدی در علم حضوری باری تعالی به مخلوقات بنا به نظر شیخ اشراق، واژه‌های «مبدئیت»، «تسلط» و «احاطه» است که می‌توان آن را برحسب حکمت متعالیه، به تحلیل هویت معلول به شأنی از شوؤن علت ارجاع نمود.

از آیاتی همچون: «اللّه نور السموات و الارض...» (نور/۳۵) استفاده می‌شود که خدای تعالی بر همه چیز احاطه قیومیه وجودی و علمی دارد. از این رهگذر، هیچ چیز به حسب وجود خودش، از حوزه احاطه وجودی حق تعالی بیرون نیست، بر همان وزان از احاطه علمی الهی نیز خارج نیست.

در نهج البلاغه نیز آمده است که از او پنهان نیست شمار قطره‌های باران و نه ستارگان آسمان و نه آن خاکریزه‌ها که باد با خود به همراه برد و نه موری که بر سنگی صاف پای گذارد و نه آرام جای مورچه‌ای در شب سیاه و تاریکی داند جای افتادن برگ‌های درختان را و آهسته باز و بسته شدن دیدگان را (خطبه ۱۷۸).

رویکرد سوم: علم مساوق با وجود است

بر مبنای حکمت متعالیه، وجود حقیقت واحد، اصیل و مشکک است و کمالاتی از قبیل علم و قدرت و... عین و مساوق حقیقت وجود است. بر این اساس، هر مرتبه از وجود، از وجود علمی و ادراکی برخوردار است. با این تفاوت که هر جا وجود قوی‌تر است، ادراک نیز قوی‌تر و هر جا وجود ضعیف‌تر باشد علم و ادراک نیز نازل‌تر می‌شود (صدرالدین شیرازی /الاسفار/الاربعه، ۲/۲۳۵). بنا به اینکه ایشان علم و وجود مساوق می‌دانند، در مواضع متعدد برای کلیه موجودات ادراک و شعور قائل شده‌اند. به طوری که وجود داشتن مستلزم شعور و ادراک داشتن است: «إن الوجود مطلقاً عین العلم و الشعور مطلقاً و لهذا ذهب العارفون الإلهيون الى أن الموجودات عارفة بربها ساجدها (همان، ۱۶۴/۸). و یا «...الحیاه و الشعور فی جمیع الموجودات...» (صدرالدین همان، ۷/۱۵۲) و «چون مردمان برخی از موجودات را عالم می‌یابند و برخی را نه، وجود را اعم از علم پنداشته‌اند و گرنه این هر دو همواره با همند» (همان، ۷/۲۳۵).

بنابه این تعریف و رویکرد به علم و مساوقت وجود با کمالاتی از جمله علم، می‌توان قائل شد که همه موجودات در مراتب مختلف هستی به هر میزان که از وجود برخوردارند از کمالات وجود از جمله علم نیز بهره مند هستند. بنابراین موجودات مادی هم می‌توانند معلوم واقع شوند و هم می‌توانند دارای نحوه ای از ادراک باشند. «کان للنبات بل الجماد إدراک علی

نمط آخر يعرفه المکاشفون» (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ۵۰۵) هرچند مادیات به اندازه مجردات درجه علم و حیات و تجرد ندارند اما هرچیزی به اندازه خودش درجه ضعیفی از آن را بهره مند است و به اندازه آن می‌تواند معلوم یا عالم واقع شود. بدینسان امور مادی در فلسفه ملاصدرا دارای علم حضوری به خود و نیز به علت خود هستند. البته مقصود از این ادراک نوعی علم حضوری ضعیف به خود و فاعل خود است نه علم حصولی. همچنین آنها می‌توانند معلوم حضوری برای علت خود باشند.

بر همین اساس است که ملاصدرا از علم و حُب تمام موجودات به خداوند صحبت می‌کند (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۲/ ۲۷۸-۲۷۷). ایشان تصریح می‌کنند که تقسیم موجود به عالم یا علم یا معلوم، از عوارض موجود بما هو وجود، قبل از تخصص طبیعی یا تعلیمی آن است. از همین رو، بحث درباره آن، در فلسفه اولی صورت می‌گیرد (همان، ۲۷۸/۹، ۳).

علامه نیز در بیان علم به موجودات مادی در حاشیه اسفار چنین می‌گوید: چون عالم ماده در حرکت جوهری است، به لحاظ حرکت توسطه، در حرکت خود ثابت است و این جهت وحدت و ثبات اوست. بدین لحاظ علم در او جاری است (همان، ۱۵۰/۶).

رویکرد ارجح

در اینجا بنا به تعریف علم سه رویکرد در باب علم حضوری بیان شد در بیان ارجحیت و وجه برتری باید گفت که رویکرد دوم از رویکرد اول برتر و رویکرد سوم از رویکرد دوم ارجح می‌باشد. وجه برتری فلسفی نظریه دوم بر نظریه اول، از طریق تأمل در نسبت علت و معلول صورت می‌پذیرد. رابطه علت و معلول در فلسفه مشاء و متعالیه، در دو سطح متفاوت تحلیل می‌شود. در اندیشه صدرایی، هویت معلول به هیچ روی هویت مباین از علت نیست، بلکه عین ربط به علت و شأنی از شئون علت قلمداد می‌گردد (همان، ۳۳۱/۲). براین اساس، معلول به هیچ روی خارج از حوزه وجودی علت نخواهد بود و در نتیجه به نفس خود در نزد علت حاضر و علت به آن علم حضوری خواهد داشت اما در تلقی مشایی از علیت، به دو وجودی که وجود یکی وابسته به وجود دیگری است، ارجاع می‌شود. واضح است که در این تصویر، رسوب اندیشه مباینت معلول از علت و به نوعی خروج معلول از قلمرو وجودی علت محفوظ است و همین تصور مباینت معلول از علت، زمینه اندیشه عدم حضور عینی معلول در نزد علت را فراهم آورده است. از همین جا می‌توان حدس زد که رویکرد نخستینی که به

ملاصدر نسبت دادیم، یعنی نفی علم حضوری در حوزه موجودات مادی، رویکردی عمدتاً مشایی بشمار می‌آید و با دیدگاه اصیل ملاصدرا مابینت دارد. اما رویکرد ارجح، رویکرد می‌باشد زیرا این رویکرد علاوه بر اینکه با مبانی حکمت متعالیه کاملاً همخوانی دارد، مبانی عرفانی و آیات و روایات نیز موید آن می‌باشند.

همخوانی رویکرد سوم با مبانی حکمت متعالیه

بنا به مبانی حکمت متعالیه، وجود مقدم بر ماهیت است و حیث ترتب آثار است و تمام کمالات وجودی از جمله علم را دارد. پس موجود مادی به اعتبار موجودیتش هم عالم است و هم متعلق علم واقع می‌شود. صدرالمتهلین در تعلیقه بر حکمه الاشراف می‌گوید: «بعد از این که محقق شد وجود هر ممکن دارای ماهیتی، وجود است نه غیر آن، پس اگر کسی گوید این اجسام و غیر آن‌ها جز وجود چیزی نیست از جهتی حق گفته است» (قطب الدین شیرازی، ۲۶۳).

همچنین بنا به اصالت، وحدت و تشکیک وجود، حقیقت وجود دارای تمام صفات کمالیه است والا در او عدم راه خواهد یافت. پس گسستگی و پراکندگی اجزای وجودی مادیات، هرگز به معنای تخلخل واقعی عدم بین آنها نیست، بلکه به معنای گستردگی و امتداد وجودی آنها است. به این ترتیب، این اجزاء در عین گسستگی، پیوسته و در عین پراکندگی دارای جمعیت هستند و به میزان همین پیوستگی و وجود جمعی، از مناط انکشاف برخوردار بوده و در نتیجه هم برای خود و هم برای علت خود، دارای وجود انکشافی و ادراکی می‌باشند. بنابراین موجودات (اعم از مادی و غیر مادی) از آن جهت که موجودند و از وجود بهره‌مند هستند، تمام کمالات وجودی را در حد خود اگر چه خیلی ضعیف دارا هستند که یکی از آن کمالات علم است. بنابراین هر جا درجه‌ای از وجود هست، درجه‌ای از حیات و علم و تجرد نیز با آن توأم است.

ایشان علم را همانند وحدت و فعلیت از صفات وجود دانسته بنابراین علم نیز مانند وجود امری مشکک و دارای مراتب شدید و ضعیف است (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۳/۳۴۵ و ۲/۳۸۱)، بنابراین بنا به تشکیک وجود و به تبع آن تشکیک علم می‌توان گفت که در برخی مراتب خود مانند علم حضوری در مادیات آنچنان ضعیف است که گویی اصلاً علم نیست. پس سخن ملاصدرا در قسمتی که علم حضوری به موجودات مادی را نفی می‌کنند و علت آن را مکان‌مندی و زمان‌مندی و غیبت اجزای آن از یک دیگر، هم‌چنین زوال و ناپایداری

و حدوث آن به آن می‌داند، چنین توجیه می‌گردد که بنا به سخنان ایشان مبنی بر تشکیک وجود، حقیقت علم که با وجود اتحاد بلکه عینیت دارد، بنا بر تشکیک وجود، در تمام مراتب قوی و ضعیف، به حسب رتبه وجودی باید حضور داشته باشد. در این جا صدرالمألهین می‌گوید این نحوه وجود تصرمی و ضعیف، چون آمیخته به عدم است، علمش، همانند بی‌علمی است (همان، ۲۳۴/۷). مرحوم علامه در حاشیه می‌گوید این که ملاصدرا از تشبیه به بی‌علمی استفاده کرده است نشان‌دهنده برهانی نبودن بحث است نه نفی علم. (همان)

چنانکه در جلد ۶ اسفار عنوان می‌کند که «ان الصورة الجرمیه عندنا احدی مراتب العلم و الادراک» که علامه در حاشیه آن می‌گوید: «فهو عنده حقیقه مشککه تشمل الجمیع، غیر أن الصورة العزمیه لا تسمى باسم العلم و إن کان لها نصیب من مطلق الحضور» (همان، ۳۴۰/۶). چنانچه به نظر آیت‌الله جوادی آملی نیز این مطلب که: «وجود تیره مادی، صبغه علم ندارد و فاقد حضور است»، نظر متوسط ملاصدرا است و نظر نهایی وی آن است که: «علم همتای وجود بوده و حقیقت تشکیکی است و موجود مادی، اگرچه در اثر حجاب قرار گرفتن ماده، ضعیف است، لیکن هم علم است، هم عالم و هم معلوم و لذا سراسر آفرینش به واجب تعالی آگاه و تسبیح گویند.» (عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ۹۴).

در واقع بر اساس اصالت و تشکیک وجود، می‌توان مراتب متفاوت وجود را، بر حسب وجوه گوناگون، مورد تقسیم قرار داد. به عنوان مثال، وجود به لحاظ تفاوت مراتب آن به بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شود. در حالی که، وجود بما هو وجود عین فعلیت است. همان گونه که وجود به ذهنی و عینی تقسیم می‌شود. در حالی که، وجود بما هو وجود عین خارجیت است. به همین نحو، گفته می‌شود وجود به لحاظ مراتب قوی و ضعیف آن، به مجرد و مادی تقسیم می‌شود. در حالی که، وجود عین تجرد است. پس بین مراتب وجود حد فاصل و خط تمایزی که مجرد را از مادی جدا کند وجود ندارد، بلکه تجرد مراتب دارد و در سیر نزولی به تدریج به مرتبه‌ای که از آن به «مادی» تعبیر می‌شود، می‌رسد.

و دیگر اینکه بنا به اینکه در حکمت متعالیه حقیقت و ذات معلول عین فقر و نیاز و وابستگی به علت و غیر مستقل بودن است. از طرف دیگر علم حضوری و حقیقی به موجودی که عین فقر و وابستگی است امکان ندارد مگر این که اول موجود مستقل درک شود؛ چون موجودی که ذاتش وابسته است بدون آن مستقل و علت وجود ندارد. آن موجود وابسته نمود است و وجود و بود، علت و مستقل است؟ بنابراین علم حضوری به معلول مستلزم این است که در درجه قبل علت به علم حضوری ادراک شود. (عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱۹/۹)

(۱۱۲) و از این طریق می‌توان اثبات کرد معلولات مادی نیز به علت خود علم حضوری دارند. بر مبنای دیگر صدرالمتألهین در الشواهد الربوبیه، تمام اجسام را اعم از مرکب و بسیط دارای نَفَس می‌داند، بر این پایه که امر عقلانی صورت را باید به هیولی افاضه کند و عقل جز با وساطت نَفَس بر جسم عمل نمی‌کند؛ پس تمام اجسام متغیر دارای امر باقی مستمری هستند که همان نَفَس است (صدرالدین شیرازی، *شواهد الربوبیه*، ۱۴۷، ۱۳۴۶). در نتیجه، اجسام به لحاظ این‌که به شکلی دارای نَفَس هستند، علم هم خواهند داشت. مرحوم حاجی سبزواری مراد از نفس را در این‌جا صورت مثالی (برزخی) شخصی می‌داند که از شوؤن نَفَس کلی است (همان، ۵۹۶). اگر تفسیر حکیم سبزواری را بپذیریم، به لحاظ این‌که هر موجود جسمانی، صورت مثالی شخصی در عالم مثل معلقه (نه عالم مثل نوریه) دارد، دارای علم و حیات خواهد بود و اگر هر صورت مثالی را شأنی از نفس کلی بگیریم، توجیه حضور حیات و علم بهتر خواهد شد. حکیم سبزواری در شرح مثنوی در توضیح ابیات مشهوری که بیانگر تسبیح جمادات است، به‌طور اجمالی می‌گوید تمام عالم دارای روح کلی - یا نفس کل به زبان فلسفی - است و برخی از موجودات دارای روح جزئی هم هستند، بنابراین به لحاظ معیت روح کلی، می‌توان تمام عالم را ذی شعور دانست (سبزواری، *شرح مثنوی*، ۲۰۳). اگر در این راه حل، به جای نفس کلی یا روح کلی از وجود منبسط بهره بگیریم - که سیاق حکمت متعالیه هم همین است - می‌توان این وجه جمع را به طریق بهتری بیان کرد، بدین شکل که مقصود از حیات و علم در مادیات، بهره‌مندی از فیض اول الهی است که از آن به مشیت ساریه حق تعبیر می‌شود و همان وجود منبسطی است که خود ظل حق است. صدرالمتألهین می‌گوید: «وجعلنا من الماء کل شیء حی» و چیست آب حقیقی مگر رحمت خدای که تمام اشیا را در برگرفته است و فیض جود و بخشش او که بر تمام موجودات گذشته است و همان‌گونه که وجود حقیقت یگانه ساری و جاری به شکل تشکیکی و به کمال و نقص در تمام موجودات است، هم چنین صفات حقیقی خدای که علم و قدرت و اراده‌اند، در تمام اشیا همانند وجود سریان دارند... (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۱۱۷/۶).

به‌طور خلاصه، در این راه، تمام موجودات زنده‌اند، به خاطر سریان وجود منبسط و هم‌چنین از صفات کمالیه او از جمله علم برخوردارند. برتری حضور مشیت ساریه حق یا وجود منبسط، نسبت به همراهی هر شیء جسمانی با نَفَس خواه به معنای صورت مثالی و یا هر معنای دیگر، در این است که معیت نفس و صورت مثالی نمی‌تواند متکفل اثبات علم برای موجود مادی از آن جهت که مادی است، باشد؛ چون اعتبار ذات او بدون لحاظ نفس و

صورت مثالی دیگر دارای شعور نخواهد بود؛ اما چون وجود منبسط است که هر موجودی چه مادی و چه مجرد را موجود می‌کند، سریان او مصحح حضور صفات کمالیه از جمله علم خواهد بود.

همچنین بر مبنای وحدت شخصیه، ملاصدرا وجود را یک حقیقت واحد و شخصی می‌داند که دارای مظاهر مختلف است. اختلاف در مظاهر به خاطر تشکیک در وجود منبسط است و وجود منبسط در همه جا حاضر است. پس هرچه حق مخلوق به دارد، سایر مجالی و مظاهر هم خواهند داشت؛ بنابراین ماده که خود از شوؤن نفس رحمانی است، از همه کمالات وجودی، از جمله علم، به فراخور مرتبه وجودیش برخوردار است.

همخوانی رویکرد سوم با شواهد نقلی

آیات گویای تسبیح همه موجودات نسبت به حق تعالی همچون «و ان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم...» (اسراء/۴۴) و آیات گواهی و شهادت دادن موجودات در قیامت همچون «یوم تشهد علیهم السننهم و ایدیههم و ارجلهم بما کانوا یعملون» (نور/۲۴) و «یومئذ تحدث اخبارها» (زلزال/۴) و ... جملگی بر نوعی علم و ادراک در سطح موجودات مادی دلالت می‌کند. در مضامین روایی نیز این مطالب بسیار ملاحظه می‌شود. چنانچه برحسب روایات معتبر، از شیعه و سنی وارد شده که سنگریزه در دست حضرت رسول (ص) تسبیح خدا کرد و دیگران آن را شنیدند (علامه طباطبایی، ۲۰۸/۱۳).

طباطبایی در تفسیر آیات گویای تسبیح همه موجودات، به صراحت از حقیقی بودن تسبیح و ابتناء آن بر علم و ادراک موجودات یاد کرده است (همان، ۱۳/۱۵، ۱۸۷/۱۹۰). حاصل آن که، براهین حکمی و متون دینی و مشاهدات عرفانی، بر وجود ادراکی همه موجودات حتی مادیات دلالت دارند.

جمع بندی

همان گونه که بیان شد به نظر می‌رسد سخنان ملاصدرا در بحث علم خداوند به موجودات مادی، متفاوت باشد؛ ما بنا به تعاریف ارائه شده از علم توسط صدرا، سعی کردیم به تفکیک موضوعی پردازیم که می‌توان در باب علم مادیات و علم به مادیات، به ملاصدرا نسبت داد. تعاریف مزبور ما را به سه رویکرد مختلف در این باب می‌رساند: بنا به رویکرد اول مادیات نه می‌توانند عالم واقع شوند و نه معلوم. بنا به رویکرد دوم مادیات تنها می‌توانند نزد علت

مجردشان حضور یابند بدون اینکه بتوانند عالم واقع شوند. و در نهایت بنا به رویکرد سوم مادیات می‌توانند هم معلوم علت خود قرار گیرند و هم عالم به مراتب مادون خود باشند و حتی عالم به علت مفیض خود باشند. با بیاناتی که گذشت به نظر می‌رسد نظر دوم و سوم با مبانی اصلی صدرا همخوانی بیشتری دارد و در نهایت نظریه و رویکرد سوم که حاوی رویکرد دوم نیز می‌شود، دقیق تر می‌نماید. بنا به این رویکرد چون تمایزی میان مادی و مجردی نیست و در واقع همه مراتب وجود دارای علم و ادراک می‌باشند، هم عالم می‌باشند و هم معلوم واقع می‌شوند. این دیدگاه هم با مبانی اصیل ملاصدرا همخوانی بیشتری دارد و هم با مبانی قرآنی و عرفانی وی که همیشه سعی در تلفیق آنها با دیدگاه‌های فلسفی اش داشته است.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

-----، *التعلیقات*، به کوشش عبد الرحمان بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، بی‌تا.

-----، *الاشارات و التنبیها*، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

-----، *الالهیات من کتاب الشفاء*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

سبزواری، حاج ملا هادی، *شرح مثنوی*، تهران، کتابخانه سنائی افست، چاپ سنگی، ۱۲۸۵ق.

سهروردی، شهاب‌الدین، *التلویحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

-----، *المشارع و المطارحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، بی‌جا، بی‌تا.

جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج ۹، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲.

-----، *شرح حکمت متعالیه*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

طباطبایی، علامه سید محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.

رازی، فخرالدین، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.

تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، منشورات الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱.

-----، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۶.

-----، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

-----، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

-----، مفاتیح الغیب، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

-----، مبدا و معاد، ترجمه محمد ذبیحی، قم، نشر اشراق، ۱۳۸۰.

قطب الدین شیرازی، محمدبن مسعود، شرح حکمت الاشراق، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۴.

