

بررسی تبیین‌های مختلف از کاشفیت علم حصولی در فلسفه اسلامی

رضا ملایی*

چکیده

مسئله این نوشتار، بررسی تبیین‌های مختلف از کاشفیت علم حصولی است. فیلسوفان مسلمان، علم را به حضوری و حصولی تقسیم کرده‌اند. حکایت‌گری و کاشفیت علم حصولی برای فیلسوفان مسلمان، مسلم بوده است. تبیین فیلسوفان مسلمان از کاشفیت علم حصولی، مختلف است. آن‌ها کاشفیت علم حصولی را گاهی با عینیت ماهوی، گاهی با مفهوم ماهیت، گاهی با مطلق مفهوم و گاهی با وجود علم تبیین کرده‌اند. در این مقاله هر یک از این تبیین‌ها را شرح و بسط داده، ضعف‌ها و قوت‌هایشان را بررسی می‌کنیم. اگرچه تبیین فیلسوفان مسلمان از کاشفیت علم حصولی قوت‌هایی دارد، ضعف‌هایشان باید رفع شود.

کلیدواژه‌ها: علم حصولی، تبیین کاشفیت، عینیت ماهوی، مفهوم ماهیت، مطلق مفهوم، وجود علم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (tamhid1359@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۳۰.

بیان مسئله

مبحث علم یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی است. مبحث علم در فلسفه اسلامی، گاهی در مبحث وجود ذهنی، گاهی در مبحث مقولات عشر در باب مقوله کیف نفسانی، گاهی در مبحث نفس، بخش قوای نفس و فعالیت آن، گاهی در باب کلی و جزئی، گاهی در باب مقولات اولیه و ثانویه و گاهی در باب اتحاد علم و عالم و معلوم بحث می‌شود.

در فلسفه اسلامی، علم به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. علم حصولی، علمی است که از ماوراء خود کاشفیت و حکایت دارد و علم حضوری علمی است که به دلیل حضور واقعیت معلوم نزد عالم، بی‌نیاز از کاشفیت و حکایت‌گری است (سبزواری، ۱۳۷۰: ۷۸/۱؛ مصباح، ۱۳۶۶: ۱۵۳/۱). کاشفیت علم حصولی در فلسفه اسلامی، امری مسلم، بدیهی و مفروض است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۶۵/۱-۱۶۶)؛ از این رو بیشتر بحث‌های فیلسوفان مسلمان درباره کاشفیت علم حصولی، ناظر به چگونگی آن است، نه اصل کاشفیت علم حصولی. پرسش محوری نوشتار کنونی این است که فیلسوفان مسلمان چه تبیین‌هایی برای کاشفیت علم حصولی عرضه کرده‌اند؟ ویژگی‌های هر کدام چیست؟ این تبیین‌ها تام‌اند یا خیر؟ به عبارت دیگر، فیلسوفان مسلمان کدام ویژگی را در علم حصولی عامل کاشفیت و حکایت‌گری آن می‌دانند؟ آیا عوامل کاشفیت علم حصولی، می‌توانند آن را تبیین تام کنند یا خیر؟ رسالت این نوشتار بررسی مسئله تطابق ذهن و عین و ادله آن در فلسفه اسلامی نیست، بلکه می‌خواهد نشان دهد که بر فرض تطابق ذهن و عین، فیلسوفان مسلمان این تطابق یا کاشفیت ذهن را از عین چگونه تبیین کرده‌اند، در منظر آنان حاکمی و محکی در علم حصولی چه عناصری‌اند، این تبیین‌ها تام‌اند یا خیر و ضعف‌ها و قوت‌هایشان چیست؛ بنابراین در این نوشتار، کاشفیت علم حصولی از واقعیت خارجی، مقبول و شکاکیت معرفت‌شناختی است و تبیین فیلسوفان مسلمان از کاشفیت علم حصولی، بررسی می‌شود.

تبیین کاشفیت علم حصولی

تبیین فیلسوفان مسلمان از کاشفیت علم حصولی، مختلف است. این دیدگاه‌ها در دسته‌بندی استقرایی، به چهار گروه تقسیم می‌شوند: تبیین براساس عینیت ماهوی؛ تبیین براساس مفهوم ماهیت، که ذاتاً حکایتگر ماهیت است؛ تبیین براساس مطلق مفهوم که ذاتاً حکایت‌گر همه حقایق است و مختص حکایت‌گری از ماهیت نیست؛ تبیین براساس وجود دانستن علم.

الف. تبیین کاشفیت با عینیت ماهوی

برخی فیلسوفان مسلمان، کاشفیت علم حصولی را با عینیت ماهوی تبیین کرده‌اند. آنان علم حصولی را مساوی وجود ذهنی دانسته‌اند. آنان معتقدند اگر عین همان ماهیتی که در خارج موجود است، وارد ذهن شود، موجود به وجود ذهنی می‌شود. از دیدگاه آنان، وجود ذهنی به‌لحاظ ماهوی، واجد همان ماهیت خارجی، و به‌لحاظ اثر داشتن، فاقد آثار موجود خارجی است (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۶۳/۱ و ۱۳۶۳: ۱۰۱؛ سبزواری، ۱۳۷۰: ۱۲۱/۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۳).

براساس این تبیین، ماهیت ذهنی به‌دلیل عینیت با ماهیت خارجی، کاشف از ماهیت خارجی است. اگرچه استفاده از عنوان «کاشفیت» رهزن است؛ زیرا دوگانگی کاشف و مکشوف در آن نهفته است؛ درحالی‌که در این تبیین، کاشف غیر از مکشوف نیست؛ زیرا ماهیت ذهنی همان ماهیت خارجی است و اگر غیریتی بین آن دو تصویر می‌شود، از ماهیت نیست، بلکه از وجود است؛ یعنی یک ماهیت است که به دو وجود متغایر موجود شده است. آنگاه این گمان پیش می‌آید که ماهیت متعدد شده و از آن پس، ماهیت ذهنی از ماهیت خارجی کاشف است.

این تبیین ویژگی‌هایی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. براساس این تبیین، علم حصولی دایر مدار ماهیت است. علم حصولی سه عنصر دارد: عنصر اول، همان علم است که کاشف از معلوم است؛ عنصر دوم، همان معلوم یا مکشوف است؛ عنصر سوم، توانایی کاشفیت و حکایت‌گری علم حصولی از معلوم و

مکشوف است. در این تبیین، کاشف در علم حصولی ماهیت است؛ یعنی ماهیتی که موجود به وجود ذهنی می‌شود، علم و کاشف است. معلوم و مکشوف نیز ماهیت است؛ یعنی ماهیتی که موجود به وجود خارجی است، معلوم و مکشوف علم حصولی می‌شود. دلیل و سرّ کاشفیت علم حصولی هم این است که یک ماهیت عیناً به دو وجود موجود است؛ هم موجود به وجود ذهنی و هم موجود به وجود خارجی. چون یک ماهیت عیناً در دو نحوه وجود حضور دارد، ماهیت ذهنی می‌تواند کاشفیت علم حصولی را از ماهیت خارجی تأمین کند.

۲. این تبیین هم با اصالت ماهیت سازگار است و هم با برخی تفسیرهای اصالت وجود. اگر اصالت با ماهیت باشد، بدیهی است که ماهیت مدار علم حصولی را به دست دارد و در این تبیین می‌بینیم که ماهیت، مدار علم حصولی را تأمین می‌کند؛ اما اگر اصالت با وجود باشد، اگرچه مدار علم حصولی باید به دست وجود باشد، از آنجاکه اصالت وجود مقتضی تحقق مجازی ماهیت است، ماهیت در ظرف تحقق مجازی خود می‌تواند حاکی یا محکی علم حصولی شود؛ ماهیتی که در ذهن مجازاً تحقق دارد، حاکی از ماهیتی است که در خارج مجازاً تحقق پیدا کرده است.

۳. در این تبیین، از تعریف علم حصولی به «علم به واسطه مفهوم»، به تعریف «علم به ماهیت شیء» عدول می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۰: ۷۷/۱ و ۱۳۶۰: ۶۶۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

اگر علم حصولی «علم به واسطه مفهوم» باشد (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۲۹۴ و ۱۳۶۴: ۱۲۵/۱)، علم حضوری، «علم بدون واسطه مفهوم» خواهد بود و اگر علم حصولی «علم به ماهیت» باشد، علم حضوری «علم به وجود» خواهد بود.

اگر تعریف علم حصولی، «علم به ماهیت» باشد، علم به نفس ماهیت حصولی خواهد بود و اگر تعریف علم حصولی، «علم به واسطه مفهوم» باشد، علم به نفس ماهیت حضوری خواهد بود؛ زیرا ماهیت به نفس خودش نزد عالم حاضر شده است و حضور او به واسطه هیچ مفهومی نیست.

بررسی تبیین کاشفیت با عینیت ماهوی

این تبیین از علم حصولی، قوت‌ها و ضعف‌هایی دارد. کاشفیت علم حصولی از ماهیات، قوت این تبیین است. عینیت ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی در این تبیین، قوت دیگر است؛ زیرا فاصله حاکی و محکی ازین می‌رود، آن‌دو یگانگی پیدا می‌کنند و هیچ دوئیت ماهوی بین آن‌ها وجود نخواهد داشت؛ ولی این تبیین نقص‌هایی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. علم حصولی براساس این تبیین، علم به ماهیت است؛ یعنی عنصری که در علم حصولی از حقایق خارجی کاشفیت دارد، ماهیات است. معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی، مفاهیمی ماهوی نیستند و نمی‌توانند کاشفیت حقیقی از چیزی داشته باشند؛ ازین رو نمی‌توان آن‌ها را در دایره علم حصولی گنجانند؛ یعنی اگر این مفاهیم، موجود به وجود ذهنی شوند، وجود ذهنی آن‌ها به راستی کاشف از چیزی نخواهد بود؛ زیرا طبق این تبیین، فقط ماهیت است که کاشف حقیقی از چیزی است و مدار علم حصولی در دست ماهیت است.

۲. براساس این تبیین، علم حصولی فقط می‌تواند از حقایق ماهوی پرده‌برداری حقیقی کند و فقط می‌تواند ماهیات جهان خارجی را معلوم کند؛ اما حقایق دیگری همچون وجودات و صفاتشان، اعدام و صفاتشان نمی‌توانند معلوم و مکشوف حقیقی علم حصولی باشند؛ زیرا در این تبیین، معلوم حقیقی علم حصولی فقط ماهیات‌اند.

۳. براساس این تبیین، چون کاشف و مکشوف حقیقی در علم حصولی ماهیات‌اند، ناچار باید علم حصولی را به علم حصولی حقیقی و علم حصولی اعتباری تقسیم کرد (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۱۴). علم حصولی حقیقی، علم ازراه ماهیات به ماهیات است و علم حصولی اعتباری، علم ازراه معقولات ثانی (اعم از فلسفی و منطقی) به حقایق غیرماهوی است. مقصود از علم حصولی اعتباری این است که حکایت و کاشفیت این نوع از علم حصولی، واقعی و ذاتی نیست، بلکه وابسته به اعتبار و جعل ماست و اگر ما چنین اعتبار نکنیم، این مفاهیم کاشفیتی از معلوم خود در جهان خارج ندارند؛ بنابراین

در این تبیین باید از کاشفیت حقیقی دسته‌ای از مفاهیم ذهنی صرف نظر کرد که از قضا جزء مهم‌ترین مفاهیم ذهنی (معقولات ثانی فلسفی و منطقی که از مفاهیم مبنایی نظام معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی‌اند) در حوزه کشف از جهان خارج‌اند و ناچار نوعی حکایت اعتباری برای آن‌ها قائل شد (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۱۵-۳۱۶ و ۱۳۶۴: ۵۷/۲-۶۴؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱، تعلیقه ۱/۳۳۲).

۴. این تبیین از کاشفیت علم حصولی، با برخی از مباحث فلسفی جمع نمی‌شود. در اینجا جمع‌ناپذیری این تبیین با برخی تفاسیر اصالت وجود، با عین‌الربط دانستن همه موجودات به ذات مقدس باری تعالی، با قول به وقوع حرکت، چه در جواهر و چه در اعراض، اشاره می‌کنیم.

الف) این تبیین فقط با برخی تفسیرهای ر اصالت وجود سازگاری دارد. اصالت وجود به معنای این است که وجود اصیل و ماهیت اعتباری است. همه فیلسوفان اصالت وجود، معنای اصیل بودن وجود (چیزی که متن خارج را پُر کرده است) را می‌پذیرند؛ اما درباره معنای اعتباری بودن ماهیت، هم‌نظر نیستند. گاهی اعتباری بودن ماهیت این‌گونه معنا شده است که «ماهیت در خارج مجازاً موجود است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱، تعلیقه ۲/۳۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۵-۱۸) و گاهی این‌گونه معنا شده است که «ماهیت در خارج هیچ‌گونه تحقق ندارد؛ نه مجازاً و نه حقیقتاً»؛ زیرا ماهیت عکس وجود خارجی در ذهن است (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۱/۶)؛ بنابراین ظرف تحقق ماهیت، فقط در ذهن است و گاهی اعتباری بودن ماهیت، به «سرابی و دروغین بودن ماهیت معنا شده است» (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۶۷). براساس تفسیر نخست از اعتباری بودن ماهیت، ماهیت می‌تواند مدار علم حصولی قرار گیرد. اگرچه چنین چیزی برای علم حصولی نقص‌هایی ایجاد می‌کند، امکانش هست ماهیت، مدار علم حصولی قرار بگیرد؛ اما براساس تفسیر دوم، ماهیت تحقق در خارج ندارد تا ماهیت ذهنی بخواهد از ماهیت خارجی کاشفیت داشته باشد، و براساس تفسیر سوم، ماهیت چه در موطن ذهن و چه در موطن خارج، سرابی بیش نیست؛ از این رو هیچ کاشفیتی ندارد.

ب) اگر این دیدگاه پذیرفته شود که همه موجودات، عین الربط به ذات مقدس باری تعالی هستند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۶، تعلیقه ۱۶/۲ و ۱۳۶۰: ۱۰۹؛ طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۹)، مشکل دیگری برای این تبیین از کاشفیت علم حصولی به وجود خواهد آمد. از دیدگاه فیلسوفان حکمت متعالیه، ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ماهو» از موجودی انتزاع می شود که دو ویژگی داشته باشد: محدود (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۷، تعلیقه ۲۷/۱) و مستقل (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۹) باشد؛ بنابراین، موجود نامحدود همچون ذات مقدس باری تعالی ماهیت ندارد؛ زیرا نامحدود است. سایر موجودات نیز ماهیت ندارند؛ زیرا استقلال ندارند. پس اساساً در کلیت جهان هستی، ماهیت را نمی توان به جهان خارج استناد داد و فقط می توان آن را محصول نگاه استقلالی ذهن ما به جهان خارج دانست؛ در این صورت، علمی حصولی که می خواهد بر محور ماهیت ذهنی، کاشفیتی از ماهیات خارجی داشته باشد، سالبه به انتفاء موضوع خواهد شد.

ج) همان طور که گفتیم، ماهیت از موجود مستقل محدود انتزاع می شود. انتزاع ماهیت از موجود محدود، یعنی ماهیت از حدّ وجود انتزاع می شود؛ پس هر وجودی وقتی می تواند ماهیت داشته باشد که حدّ مشخصی داشته باشد؛ از سوی دیگر، بر اساس قبول حرکت، خواه در جواهر و خواه در اعراض، موجود متحرک مادامی که در حال حرکت است، حدّ مشخصی ندارد؛ زیرا موجود متحرک، موجود سیالی است که تا رسیدن به مقصد، هرگز متوقف نمی شود؛ بنابراین، موجود متحرک نمی تواند ماهیت داشته باشد. حال اگر بپذیریم که کل جهان مادی جوهرراً و عرضاً در حال حرکت است، باید پذیرفت که در کل جهان مادی، ماهیت چیزی نیست که قابل استناد به جهان خارج باشد، بلکه فقط ذهن است که می تواند جهان سیال خارجی را ایستا فرض کند و سپس از موجود ایستا، ماهیت را انتزاع کند؛ بنابراین، ماهیت در نهایت کاملاً ذهنی خواهد بود؛ در این صورت، علمی حصولی که می خواهد بر محور ماهیت ذهنی، کاشفیتی از ماهیت خارجی داشته باشد، نمی تواند کاشف از موجودات مادی و متحرک جهان خارجی باشد.

۵. اشکال دیگر این تبیین این است که زمینه اشکالات بسیاری را فراهم می‌کند؛ همان اشکالاتی که در مبحث وجود ذهنی، بررسی می‌شوند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۷۷/۱)؛ برای مثال، اجتماع جوهر و عرض، اجتماع مقولتین، اجتماع چیزهای متضاد و صرف نظر از وارد بودن یا نبودن اشکالات و درست بودن یا نبودن پاسخ‌ها، تبیین کاشفیت علم حصولی با عینیت ماهوی، باعث و زمینه‌ساز این اشکالات شده است که خود یکی از نقص‌های این نظریه است.

ب. تبیین کاشفیت با مفهوم ماهیت

برخی از فیلسوفان، کاشفیت علم حصولی را با مفهوم ماهیت، نه خود ماهیت تبیین کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۰) برای روشن شدن این دیدگاه، باید «مفهوم ماهیت» روشن شود. مقصود از مفهوم ماهیت در اینجا، چیزی است بدون ذات و ذاتیات ماهیت؛ از این رو مفهوم ماهیت، خود ماهیت نیست، بلکه با آن متفاوت است. همچنین مقصود از مفهوم ماهیت، مفهوم «الماهیه» نیست که به «ما یقال فی جواب ماهو» تعریف می‌شود. مقصود از مفهوم ماهیت، مفهومی است که اگرچه ذات و ذاتیات ماهیت ندارد، ذاتاً و واقعاً از خود ماهیت حکایت می‌کند؛ برای مثال، ماهیت انسان مفهومی دارد که از آن حکایت می‌کند؛ یعنی ماهیت انسان چیزی است که ذهن نزد خود مفهومی از آن دارد که آن مفهوم از ماهیت انسان حکایت می‌کند؛ به عبارت دیگر، مفهوم ماهیت انسان، نه خود ماهیت انسان، به حمل اولی انسان است و به حمل شایع انسان نیست؛^۱ پس اگرچه

۱. اگر چه به نظر می‌رسد این سخن از صدرالمتألهین است، ما به ابن‌سینا استناد داده‌ایم؛ زیرا برخی از فیلسوفان معاصر همچون آیت‌الله مصباح یزدی معتقدند که راه‌حل صدرالمتألهین برای حل معضل مبحث وجود ذهنی (اجتماع جوهر و عرض یا اجتماع مقولتین در مسئله وجود ذهنی) در واقع همان راه‌حل ابن‌سیناست: صورت ذهنی، جوهری است که اگر در جهان خارج موجود شود، بی‌نیاز از موضوع است. این سخن ابن‌سینا همان اعتقاد صدرالمتألهین است که صورت ذهنی جوهر به حمل اولی است، نه به حمل شایع؛ بنابراین، دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین در حل این معضل یکی است. همان‌طور که از راه‌حل ابن‌سینا هویدا است، صورت ذهنی (علم حصولی) جوهر، چیزی غیر از مفهوم جوهر نیست.

مفهوم انسان از ماهیت انسان حکایت می‌کند، همچون ماهیت انسان جوهر نیست، حیوان نیست، ناطق نیست، بلکه فقط صورتی ذهنی و حکایت‌کننده از آنهاست. این تبیین از کاشفیت علم حصولی، ویژگی‌هایی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. براساس این تبیین، محور علم حصولی مفهوم ماهیات است، نه خود ماهیت. در علم حصولی، سه رکن کاشف، مکشوف و سرّ کاشفیت وجود دارد. در این تبیین، کاشف مفهوم ماهیت است، نه خود ماهیت. مکشوف خود ماهیت است. سرّ کاشفیت، عینیت ماهوی نیست، بلکه ویژگی آینه بودن مفهوم برای ماهیت است؛ در واقع، مفهوم همچون صورتی مرئی است که صاحب صورت را نشان می‌دهد و صاحب صورت در این تبیین، خود ماهیت است؛ از این رو، وقتی به مفهوم ماهیت علم پیدا می‌کنیم، خود ماهیت، معلوم ما می‌شود.

۲. در این تبیین، علم حصولی، علم ازراه مفهوم ماهیت است؛ پس اگر مفهوم ماهیت نزد عالم حاضر باشد، علم او به ماهیت، حصولی خواهد بود و اگر خود ماهیت نزد عالم حاضر باشد، علم او به ماهیت، حضوری خواهد بود (اگر علم حضوری به معنای علم به شیء، بدون وساطت مفهوم باشد).

۳. براساس این تبیین، خود ماهیت هرگز به وجود ذهنی موجود نمی‌شود؛ زیرا مفهوم ماهیت است که به وجود ذهنی موجود می‌شود و خود ماهیت همواره به وجود خارجی موجود می‌شود.

بررسی تبیین کاشفیت با مفهوم ماهیت

قوت این تبیین این است که چون بر عینیت ماهوی تأکید نمی‌کند و عین ماهیت خارجی به ذهن وارد نمی‌شود، بلکه مفهوم ماهیت است که موجود به وجود ذهنی می‌شود، زمینه بروز اشکالات وجود ذهنی از بین می‌رود؛ زیرا اساس این اشکالات این است که همان ماهیت خارجی، موجود به وجود ذهنی شود. این تبیین با وجود قوتش، ضعف‌هایی هم دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. در این تبیین، علم حصولی فقط توانایی نشان دادن و حکایت‌گری ماهیت را دارد؛

به عبارت دیگر، در این تبیین، مدار علم به دست مفهوم ماهیاست و مفهوم ماهیت فقط می تواند خود ماهیت را نشان دهد که به معنای انحصار حکایت گری علم حصولی در بخشی از حقایق خارجی است؛ بنابراین، حقایق دیگر همچون وجودات و صفاتشان یا اعدام و صفاتشان با علم حصولی کشف نخواهند شد.

۲. براساس این تبیین، یگانه مفهومی که به راستی حاکی از جهان خارج است، مفهوم ماهیت است؛ از این رو، سایر مفاهیمی که موجود به وجود ذهنی اند، همچون معقولات ثانی منطقی و فلسفی، حکایت واقعی و ذاتی از جهان خارج ندارند؛ زیرا این مفاهیم، همچون مفهوم ماهیت نیست؛ پس تعریف علم حصولی کاشف از جهان خارج، بر آنها صدق نمی کند؛ در این صورت، به حاکویت دسته مهمی از مفاهیم که در معرفت شناسی بسیار مهم اند، در تبیین علم حصولی توجه نشده است.

۳. براساس این تبیین، عامل کاشفیت و حکایت علم حصولی هرگز روشن نمی شود؛ یعنی معلوم نمی شود که چه عنصری در علم حصولی وجود دارد که تأمین کننده حاکویت علم حصولی از جهان خارج است، بلکه این تبیین فقط بر این نکته تأکید می کند که مفهوم ماهیت حاکی از ماهیات است. این اشکال، اساسی ترین ضعف این تبیین است.

ج. تبیین کاشفیت با مطلق مفهوم

برخی دیگر از فیلسوفان، محور کاشفیت علم حصولی را مطلق مفهوم (مقصود مفاهیم حقیقی است و این بحث ناظر به کاشفیت در مفاهیم اعتباری نیست) می دانند. منظور از مطلق مفهوم این است که هر حقیقتی می تواند مفهومی داشته باشد که آن مفهوم ذاتاً و واقعاً از آن حقیقت حکایت کند. مفهوم صورتی علمی و حکایتگر، همچون صورتی مرآتیی است که صاحب صورت با آن دیده می شود (فیاضی، ۱۳۷۸: ۱۴۳). اگر اتحاد عالم را با صورت علمی در نظر بگیریم، براساس این تبیین، نفس عالم پس از اتحاد با مفهومی که آینه حقایق خارجی است، خود به آینه ای تبدیل می شود که حقایق خارجی را می تواند نشان دهد؛ از این رو پس از اتحاد نفس با صورت علمی حکایتگر، محور علم

حصولی، از مفهوم به نفس حکایتگر عالم انتقال می‌یابد.

این تبیین ویژگی‌هایی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. این تبیین تکامل‌یافته تبیین دوم است؛ زیرا در این تبیین، مفهوم حاکی در علم حصولی، منحصر به مفهوم ماهیت نیست، بلکه هر مفهومی که از واقعیت خارجی انتزاع می‌شود، می‌تواند از منشاء انتزاع خود حکایت کند؛ خواه مفهوم ماهیت باشد و خواه معقول ثانی منطقی یا فلسفی.

۲. در این تبیین، حاکیوت حقیقی و ذاتی همه مفاهیم، از جمله معقولات ثانی فلسفی و منطقی محفوظ می‌ماند و این‌گونه جایگاه مفاهیم اساسی معرفت‌شناسی، در نظام معرفت‌شناسی حفظ خواهد شد.

۳. در این تبیین، هر حقیقتی می‌تواند معلوم و مکشوف علم حصولی شود؛ خواه آن حقیقت ماهیت باشد، خواه وجود یا صفات آن باشد و خواه عدم یا صفات آن باشد؛ بنابراین در این تبیین، برخلاف تبیین اول و دوم، معلوم و مکشوف علم حصولی، منحصر به ماهیات نیست، بلکه هر حقیقتی می‌تواند معلوم علم حصولی شود.

۴. تعریف علم حصولی براساس این تبیین، «علم به واسطه مفهوم» است؛ پس اگر به ماهیات به واسطه مفهوم ماهیات (چنان‌که در تبیین دوم گفتیم) و نه به واسطه خود ماهیات (چنان‌که در تبیین اول گفتیم) علم پیدا شود، علم حصولی خواهد بود و اگر به وجود خارجی به واسطه مفاهیم علم پیدا شود، باز هم علم حصولی خواهد بود؛ اما اگر به واسطه خود ماهیت، نه مفهوم ماهیت، به ماهیت علم پیدا شود، علم به ماهیت حضوری خواهد بود؛ همان‌طور که اگر به واسطه خود وجود، نه مفهوم وجود، به وجود علم پیدا شود، آن علم حضوری خواهد بود؛ بنابراین می‌توان گفت این تبیین از علم حصولی، هماهنگ با تعریف مشهور فیلسوفان از علم حصولی است؛ زیرا آن‌ها نیز علم حصولی را «علم به واسطه مفهوم» تعریف کرده‌اند.

۵. در این تبیین، پس از اتحاد نفس عالم با مفهوم، محور حکایت از مفهوم، به نفس ارجاع پیدا می‌کند، و علم حصولی، به نفس حکایت‌کننده؛ به عبارت بهتر، به ویژگی

حکایتگری نفسی ارجاع پیدا می‌کند که با مفهوم متحد شده است؛ بنابراین؛ در تعریف علم حصولی، به جای «علم به واسطه مفهوم» می‌توان گفت علم حصولی «علم به واسطه حکایت نفس عالم از جهان خارج» است.

۶. این تبیین بر حکایت ذاتی و واقعی علم حصولی از همه حقایق، اعم از ماهیات، وجودات و صفاتشان و اعدام و صفاتشان تأکید می‌کند؛ از سوی دیگر، علم حصولی در این تبیین، از محور مفهوم به محور نفس حکایتگر انتقال می‌یابد؛ بنابراین می‌توان گفت براساس این تبیین، نفس عالم می‌تواند پس از اتحاد با همه مفاهیم و صورت‌های علمی، به آینه تمام حقایق تبدیل شود. این آینه طوری است که ذاتاً و واقعاً می‌تواند همه حقایق را نشان دهد.

۷. این تبیین ظرفیت دارد به مسئله علم پیشین الهی به همه مخلوقات پاسخ دهد؛ زیرا براساس این تبیین می‌توان گفت وجود مقدس خداوند، دارای این ویژگی است که خداوند متعال آینه برای ماسوای خود است. این آینه می‌تواند با وجود خود از همه ماسوای خدا حکایت کند؛ حتی از اعدام و ممتنعات (فیاضی: ۱۳۸۷).

بررسی تبیین کاشفیت با مطلق مفهوم

این تبیین قوت‌ها و ضعف‌هایی دارد: ۱. در این تبیین، به حکایت علم حصولی از همه حقایق توجه شده است و علم حصولی به حکایت از امور ماهوی منحصر نشده است. همچنین به حکایتگری همه مفاهیم، از جمله معقولات ثانی منطقی و فلسفی توجه شده است؛ بنابراین می‌توان گفت در این تبیین، وسعت حکایتگری علم حصولی به اندازه همه مفاهیم و از همه حقایق است. یکی از قوت‌های این تبیین، همین است؛ ۲. در این تبیین، از آنجاکه محور علم حصولی مفهوم است، زمینه بروز اشکالات وجود ذهنی از بین رفته است؛ زیرا زمینه این اشکالات، عینیت ماهوی وجود ذهنی و خارجی است. قوت دیگر این تبیین نیز همین است.

اما این تبیین ضعف‌هایی هم دارد. در این تبیین، عامل حکایت مفهوم از واقعیت خارجی، هرگز معلوم نمی‌شود؛ همان‌طور که در تبیین با مفهوم ماهیت، عامل حکایت

مفهوم از واقعیت خارجی معلوم نشد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال این تبیین، همین باشد. در تبیین اول، از راه عینیت ماهوی، عامل کاشفیت علم حصولی روشن می‌شد و تأکید بر این نکته بود که با وارد شدن عین ماهیت خارجی به ذهن، کاشفیت علم حصولی تأمین می‌شود. در تبیین چهارم هم که در پی خواهد آمد، عامل کاشفیت علم حصولی مشخص می‌شود؛ اما در این تبیین، یا فقط بر بدیهی و وجدانی بودن حکایتگری مفاهیم تأکید شده است یا گفته شده است که حکایتگری علم حصولی، خود معلوم به علم حضوری است و هیچ دلیل یا تبیینی برای روشن ساختن عامل حکایتگری علم حصولی عرضه نمی‌شود (فیاضی، ۱۳۷۸: ۱۴۴/۱). همان‌طور که گفتیم، همه فیلسوفان مسلمان اصل کاشفیت علم حصولی را قبول دارند؛ اما درباره چگونگی این کاشفیت و دلیل این کاشفیت اختلاف دارند؛ از این رو این مسئله بدیهی نیست و نیازمند دلایل روشن و متقن است؛ در حالی که این تبیین، دلیل روشنی برای توضیح حکایتگری مفاهیم از حقایق جهان خارج ندارد.

د. تبیین کاشفیت با وجود علم

برخی دیگر از فیلسوفان، محور کاشفیت علم حصولی را وجود می‌دانند، نه ماهیت و نه مفهوم. علم از دیدگاه آنان، از مقوله وجود است و این وجود، وجودی است که شدت وجودی‌اش برتر از وجود معلوم است. این شدت وجودی باعث می‌شود هر کمالی که در معلوم وجود دارد، در وجود علم، به نحو اعلی و اشرف وجود داشته باشد و از آن پس، باعث می‌شود که رسیدن به علم و متحد شدن با وجود علم، معلوم را نزد عالم مکشوف کند. بر اساس این تبیین، وجود معلوم، از آن حیث که تمام کمالاتش در وجود علم نهفته است، معلوم می‌شود و ماهیت معلوم، از آن حیث که موجود به وجود ظلّی است، معلوم می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱/۲۶۳-۲۶۸).^۱

۱. باید توجه کرد که همه فیلسوفان صدرایی موافق‌اند که محور کاشفیت علم، وجود علم است، نه چیز دیگر؛ اما از آنجاکه تقریر آیت‌الله جوادی آملی از کلام صدرالمتألهین، تقریر کاملی است، ما کلام صدرالمتألهین را با تقریر آیت‌الله جوادی آملی شرح می‌دهیم.

در این دیدگاه، وقتی علم در نفس عالم تحقق می‌یابد، هشت چیز محقق می‌شود. وجود خارجی ماهیت و ماهیتی که در خارج به این وجود موجود است؛ وجود عالم و ماهیت عالم؛ وجود علم و ماهیت علم (که می‌تواند کیف نفسانی باشد)؛ درنهایت، وجود ذهنی معلوم و ماهیت معلوم (منظور ماهیتی است که عیناً هم به وجود خارجی موجود است و هم به وجود ذهنی) (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۰/۴-۴۳).

از این هشت چیز، وجود خارجی ماهیت معلوم، وجود عالم و وجود علم، موجوداتی خارجی‌اند. ماهیت معلوم در جهان خارج، ماهیت عالم، ماهیت علم و وجود ذهنی معلوم، موجوداتی ظلّی‌اند^۱ و درنهایت، ماهیت موجود به وجود ذهنی، از باب مجاز در مجاز، ظل‌الظلّ وجود علم است؛ زیرا این ماهیت به‌گونه‌ای ظلّی به وجودی ذهنی موجود می‌شود که خود آن وجود ذهنی در ظل وجود علم موجود شده است (همان).

وجودی ظلّی که در ظل وجود علم محقق می‌شود، وجود ذهنی است و این وجود ذهنی به‌خودی‌خود ظلّی دارد و ماهیت معلوم، در ظل او موجود می‌شود؛ بنابراین، ماهیت معلوم در افق نفس عالم، ظل‌الظلّ وجود علم است. این ظل‌الظلّ کاشف از ماهیت معلوم در جهان است و وجود ذهنی که ظل وجود علم است، موجودی است که هیچ اثری، حتی اثر آگاهی‌بخشی ندارد؛ ازسوی‌دیگر، وجود علم، که وجودی حقیقی و خارجی است، چون دارای کمالات وجود معلوم در خارج است، کاشف از وجود خارجی معلوم است؛ پس ماهیتی که ظل‌الظلّ است، کاشف از ماهیت خارجی است و وجود علم، که موجودی خارجی، واقع در افق نفس است، کاشف از وجود خارجی معلوم است و وجود ذهنی، که وجودی ظلّی است، هیچ کاشفیتی ندارد؛ نه از ماهیت معلوم پرده برمی‌دارد و نه از وجود خارجی معلوم.

۱. مقصود از موجودیت ظلّی، موجودیتی مجازی است؛ همان‌طور که موجودیت ماهیت براساس اصالت وجود، مجازی است.

این تبیین ویژگی‌هایی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. این تبیین با هر سه تبیین گذشته متفاوت است. در تبیین‌های پیش، عنصری مانند ماهیت، مفهوم ماهیت یا مطلق مفهوم، محور علم حصولی بود. کاشفیت ماهیت یا مفهوم ماهیت، فقط از ماهیات است و کاشفیت مطلق مفهوم هم از ماهیات است و هم از عناصر وجودی و عدمی؛ اما در این تبیین، کشف از ماهیات بر مدار ماهیتی است که در ظل‌الظل وجود علم قرار دارد؛ از سوی دیگر، مدار کشف از وجود خارجی، بر مدار وجود علم است؛ به عبارت دیگر، وظیفه کاشفیت علم حصولی، منحصر به یک عنصر نیست، بلکه دو عنصر علم و ماهیت ذهنی باهم عهده‌دار کشف از حقیقت موجود در جهان خارج با همه ابعادش هستند.

۲. این تبیین، مبتنی بر نظریه اصالت وجود است؛ به همین دلیل علم حصولی، بر محور وجود تشکیل می‌شود، نه ماهیت و نه مفهوم. براساس این تبیین، همان‌طور که وجود علم اصالت دارد، حکایت وجود علم نیز اصالت دارد؛ بنابراین حکایت ماهیت ظلّی از ماهیت خارجی، در پرتو حکایت علم امکان بروز می‌یابد؛ پس همان‌طور که ماهیت ظلّی در ظل علم محقق می‌شود، حکایت آن هم در ظلّ حکایت علم بروز می‌یابد.

۳. براساس این تبیین، معنای نوینی از علم حصولی پدید می‌آید. در این تبیین، علم ازراه وجود خارجی (مقصود همان وجود خارجی علم است که در افق نفس محقق می‌شود)، علم حصولی است؛ درحالی‌که در تبیین‌های پیشین، علم حصولی یا بر مدار ماهیت شکل می‌گرفت یا مفهوم.

۴. براساس این تبیین، علم حصولی به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. مقصود از «حقیقی» در اینجا همان اصیل بودن است و مقصود از «اعتباری» همان ظلّی و تبعی بودن است. اگر علم حصولی ازراه وجود باشد، حقیقی و اگر ازراه ماهیت ظلّی باشد، اعتباری خواهد بود.

۵. این تبیین مبتنی بر نظریه تشکیک در وجود و نظریه مُثُل افلاطونی است؛ زیرا وجود علم در این تبیین، وجود برتر همان ماهیتی است که در جهان خارج موجود

است؛ به عبارت دیگر، هر ماهیتی دارای انحائی از وجودات است؛ گاهی به وجود مادی موجود است و گاهی به وجود مجرد، و رابطه این نوع وجودات، تشکیکی است. وجود مجرد هر ماهیتی، دارای همه کمالات وجود مادی و کمالاتی افزون بر آنهاست. از دیدگاه این تبیین، وجود علم، وجود برتر ماهیت خارجی است؛ پس هم دارای کمالات وجود خارجی ماهیت است و هم دارای عین ماهیت خارجی.

۶. در این تبیین، وجود برتر یا وجود مثالی است یا وجود عقلی. نفس پس از حرکت جوهری، با وجود مثالی ماهیت یا با وجود عقلی ماهیت متحد می شود و سپس به وجود مثالی و وجود عقلی، آگاهی حضوری پیدا می کند، آنگاه به دلیل حکایت وجود مثالی یا وجود عقلی از وجود خارجی ماهیت، به وجود خارجی ماهیت پی می برد؛ بدین ترتیب علم حصولی شکل می گیرد.

بررسی تبیین کاشفیت علم با وجود علم

این تبیین از کاشفیت علم حصولی، قوتها و ضعفهایی دارد. مهم ترین قوت این تبیین این است که بر نظریه اصالت وجود مبتنی است و علم حصولی را از مقوله وجود می داند. قوت دیگر این تبیین، توانایی آن در حکایت از ماهیت خارجی و حکایت از متن کمالات موجود خارجی است. قوت دیگر این تبیین، مشخص بودن دقیق عامل حکایتگری علم حصولی است که در این تبیین، اشمال وجود علم حصولی بر وجود معلوم و کمالات آن است. همین قوتها نشان می دهد این تبیین ضعفهای اساسی تبیین های پیشین را ندارد؛ اما ضعفهایی دارد که با رفع آنها می توانیم کاشفیت علم حصولی را کامل تبیین کنیم. اکنون به این ضعفها اشاره می کنیم:

۱. در این تبیین، علم حصولی می تواند از ماهیات یا کمالات وجود خارجی حکایت کند؛ اما اعدامی همچون ممتنعات بالذات که هم فاقد وجودند و هم ماهیت، از دایره معلوم شدن با علم حصولی، خارج خواهند بود؛ زیرا در این تبیین، چون وجود علم مشتمل بر کمالات وجود خارجی است، می تواند از آن حکایت کند؛ در حالی که اعدامی همچون ممتنعات بالذات، هیچ کمالی ندارند؛ پس نمی توان گفت کمالات آنها در

وجود علم نهفته است و از این رو، از راه وجود علم، معلوم نخواهند شد؛ از سوی دیگر، وجود علم از آن حیث که ماهیت خارجی دارد، می‌تواند از آن حکایت کند؛ در حالی که اعدامی همچون ممتنعات بالذات، ماهیت ندارند و به همین دلیل نیز معلوم علم حصولی نخواهند شد.

۲. اگر هویت وجود خارجی را دقیق تحلیل کنیم، معلوم می‌شود در این تبیین، علم حصولی به دلایلی نمی‌تواند هویت موجودات محدود خارجی را نشان دهد؛ زیرا موجود محدود، ترکیبی از وجود و عدم یا ترکیبی از کمال و نقص است؛ از سوی دیگر، وجود علم در این تبیین، فقط شامل کمالات موجود خارجی است؛ از این رو، نقص‌های وجود خارجی به حوزه وجود علم راه پیدا نمی‌کند و چون هویت موجود خارجی، ترکیبی از کمال و نقص است، می‌توانیم بگوییم وجود خارجی به هویت خود در وجود علم حضور ندارد؛ پس چرا وجود علم می‌تواند وجود خارجی را نشان دهد؟

نتیجه‌گیری

۱. این مقاله نقد دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره تطابق ذهن و عین نیست؛ زیرا معتقد به اتقان و استحکام این دیدگاه است؛ زیرا تطابق ذهن و عین، متوقف بر بازگشت گزاره‌های نظری به بدیهی است؛ از سوی دیگر صدق و تطابق گزاره‌های بدیهی با جهان خارج، بی‌نیاز از دلیل است؛ اما برخی ضعف‌های تبیین‌های مختلف فیلسوفان مسلمان را درباره کاشفیت علم حصولی نشان داده است.

۲. تبیین فیلسوفان مسلمان درباره چگونگی کاشفیت علم حصولی، مختلف است که براساس استقرا می‌توان به چهار تبیین دسترسی پیدا کرد. در دیدگاه نخست، عینیت ماهوی صورت ذهنی با واقعیت خارجی، تأمین‌کننده کاشفیت علم حصولی از واقعیت خارجی است. در دیدگاه دوم، مفهوم ماهیت، که متفاوت با خود ماهیت است، کاشفیت علم حصولی را تأمین می‌کند. در دیدگاه سوم، مطلق مفهوم (صرف نظر از اینکه مفهوم ماهوی باشد یا مفهوم معقول ثانی فلسفی یا منطقی) کاشفیت علم حصولی را برعهده دارد. علم حصولی در دیدگاه چهارم، وجودی در افاق نفس است که چون وجودی برتر

از وجود معلوم است، مشتمل بر وجود معلوم است و به همین دلیل، حاکی از وجود معلوم است.

۳. روشن است که تبیین دوم و سوم اساساً عامل کاشفیت علم حصولی را روشن نکرده‌اند؛ یعنی هیچ دلیلی نیاورده‌اند که چرا علم حصولی، واقعیت خارجی را نشان می‌دهد و فقط بر این نکته تأکید کرده‌اند که علم حصولی کاشف از واقعیت خارجی است؛ اما در تبیین اول و چهارم، عامل کاشفیت علم حصولی، دقیق مشخص شده است. عامل کاشفیت علم حصولی در تبیین اول، عینیت ماهوی است و در تبیین چهارم، اشمال وجودی وجود علم بر وجود معلوم.

۴. تبیین اول ضعف‌های بسیاری دارد که در متن مقاله به آن‌ها اشاره کردیم. مهم‌ترین ضعف، ازسویی ابتناء این تبیین بر نظریه اصالت ماهیت و ازسوی دیگر، محدودیت عینیت ماهوی در عرصه کاشفیت است؛ زیرا براساس اینکه عینیت ماهوی عامل کاشفیت باشد باید از کاشفیت علم حصولی نسبت به حقایق غیر ماهوی از جمله وجودات، صفاتشان، اعدام و صفاتشان صرف‌نظر کرد.

تبیین چهارم نیز اگرچه بدون ضعف نیست، چون مبتنی بر نظریه درست اصالت وجود است و هم توان حکایت از ماهیات دارد و هم توان حکایت از وجودات و صفات آن‌ها، تبیین بسیاری بهتری از تبیین با عینیت ماهوی است.

۵. تبیین چهارم نیز اگرچه کامل‌تر از دیگر تبیین‌هاست، دو ضعف اساسی دارد: (۱) براساس این تبیین، از آنجاکه ممتنعات بالذات، ماهیت و کمال وجودی ندارند، حکایت وجود علم از آن‌ها بی‌معناست؛ زیرا عامل حکایتگری وجود علم این است که وجود علم مشتمل بر کمالات وجود معلوم است، یا ماهیتی که در ظل‌الظل وجود علم مستقر است، از ماهیت معلوم حکایت می‌کند؛ در حالی که ممتنعات بالذات نه کمال وجودی دارند و نه ماهیت؛ (۲) براساس این تبیین، دلیل حکایتگری علم این است که وجود علم، مشتمل بر کمالات معلوم است. حال اگر هویت معلوم تحلیل شود، روشن می‌شود که هویت معلوم در گرو کمالات معلوم و ازسوی دیگر، در گرو نقص‌ها و محدودیت‌های

معلوم است؛ محدودیت‌هایی که معلومی را از دیگر معلومات جدا می‌کند؛ از این رو، چون وجود علم، محدودیت‌ها و نقص‌های معلوم را ندارد، توان حکایتگری از تمام هویت معلوم را نخواهد داشت.

۶. ضعف‌های مختلفی که در تبیین‌های یادشده وجود دارد (با وجود قوت‌ها) مستلزم آن است که برای تکمیل مباحث فلسفه اسلامی در حوزه کاشفیت علم حصولی، به افق نوینی نگاه شود که خالی از چنین ضعف‌هایی است.



منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۴)، **الشفاء (الالهيات)**، به تصحیح سعید زاید، نشر مکتبه آیت الله المرعشی، قم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، **رحیق مختوم**، اسراء، قم.
۳. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، **التعلیقات علی الشواهد الربوبیه**، مرکز الجامعی للنشر، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد.
۴. — (۱۳۷۰)، **شرح المنظومه**، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، نشر ناب، تهران.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، انتشارات صدرا، تهران.
۶. — (۱۴۱۹)، **توحید علمی و عینی**، علامه طباطبایی، مشهد.
۷. — (۱۴۲۰)، **نهایه الحکمه**، چاپ موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم.
۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸)، **تعلیق علی نهایه الحکمه**، قم، نشر موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره، چاپ اول.
۹. — (۱۳۸۷)، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، دوفصلنامه معارف عقلی، سال سوم، شماره دوم، تابستان، شماره ۱۰ (فلسفه اسلامی).
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، **پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم**، صدرا، تهران.
۱۱. ملاصدرا (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، تصحیح و تعلیق از سیدجلال الدین آشتیانی، ناشر مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۱۲. — (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجهوی، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۳. — (۱۴۱۰)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، دار احیاء التراث العربی، بیروت.