

بازنمایی اهم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامه طباطبایی

سیدسعید شرف‌الدین طباطبایی^۱

سیدحجت طباطبایی^۲

چکیده

در مقایسه روشی بین کار این دو حکیم ممکن است گفته شود که از اهم مباحث معرفت‌شناختی اشراقی، تأکید بیشتر بر بحث از علم حضوری و روش اشراقی اوست. وی علم حضوری را علمی خطاناپذیر و حقیقی می‌شمارد، اما علم حصولی را تصور ذهنی محض می‌داند که بهره‌ای از حقایق اشیا ندارد؛ بلکه آنچه دارد فقط، صورت و مثالی از شیء در ذهن به همراه واقع‌نمائی از خارج است. در بحث صدق و کذب، موافق «تئوری مطابقت» و در بحث ارزش معرفت، «مبنایگرا» است. برخلاف شیخ اشراق، علامه طباطبایی با روش عقلی محض معتقد است که اولاً؛ منشأ همه علوم و ادراکات حتی بدیهیات، حس و صور حسی است و انتزاع بدیهیات از تصورات حسی بلا مانع است؛ هم‌چنین وی تشکیل معقولات بدیهی را به فعالیت دیگر ذهن که انتزاع و اعتبار معقولات ثانیه فلسفی است نسبت می‌دهد، ثانیاً؛ علم حصولی یک اعتبار عقلی به دست آمده از یک معلوم حضوری است که عقل به‌ناچار به آن تن داده است و آن معلوم حضوری یک موجود مثالی و عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر می‌آید و این پایه‌ی ورود علامه به بحث علم حضوری است. علامه نیز همانند سهروردی معتقد به «تئوری مطابقت» و «مبنایگروی» است. روش بحث این نوشتار به روش عقلی و به شکل تحلیلی-توصیفی و در قالب تحقیق کتابخانه‌ای ارائه شده است.

کلید واژه‌ها: حصولی و حضوری، شیخ اشراق، علامه طباطبایی، معقولات، نفس اشراقی.

h_tabatabaei91@yahoo.com

۱. عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق واحد زاهدان دانشگاه آزاد اسلامی،

۲. دانش‌پژوه سطح ۳ فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم و مربی گروه معارف دانشگاه فنی و حرفه‌ای قم
(نویسنده مسئول)،
heradmand9219@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱/۲۹

۱. مقدمه

در دوره معاصر، «معرفت‌شناسی» شاخه‌ای از فلسفه محسوب می‌شود و در برخی دانشگاه‌ها به عنوان گرایش خاصی از رشته فلسفه تدریس می‌شود (فیشور و اوریت، ۱۳۸۹: مترجم: عبدی، ۴۲). در تبیین مسئله مورد بحث باید گفت که معرفت‌شناسی مربوط به شناخت عقلی است و راجع به چگونگی شناخت امور قابل شناسایی بحث می‌کند. در سطحی بالاتر، نظریه‌های آن به طور کلی، تبیین‌کننده چگونگی و امکان باور موجه هستند (پولاک و کراز، ۱۳۸۵: مترجم: حقی، ۳۱۷ - ۳۱۹). به طور کلی حضور خود معلوم یا صورت آن نزد عالم، تعریف مشهور از «معرفت» است. «معرفت»، واقعیتی نشان دهنده است که کاشف از خارج و بیرون‌نما است (علامه طباطبائی، ۱۳۸۷: ۶۳). بخشی از معرفت بدیهی است که با آن؛ اصل واقعیت، وجود عالم، اصل معرفت و واقع‌نمائی اجمالی آن ثابت می‌شود و سپس مسائل دیگر آن مورد بحث قرار می‌گیرد. پس در مقام اثبات، معرفت‌شناسی بعد از مسائل عقلی می‌آید؛ زیرا مقدماتی دارد که بدون آن‌ها تحصیل شناخت مشکل است؛ اما از جهت ثبوتی، بر همه آن‌ها مقدم است؛ زیرا باید ابتدا نظریه معرفت حل گردد و سپس مسائل عقلی مطرح شود (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۳، ۲۱). شیخ اشراق بعد از تبیین منبع و معیار صدق گزاره‌های نظری و ارزش معرفتی آن‌ها، معرفت برهانی را به دلیل بدیهی بودن مقدماتش صادق می‌داند که از این مطلب به مبنای تعبیر می‌شود. علامه در نظری مشابه، بدیهی بودن تصدیقات را به عدم نیاز آن‌ها به دقت و نظر می‌داند و از این‌رو نظریه مبنای را در رجوع نظریات به بدیهیات به دلیل منجر نشدن به تسلسل باطل می‌پذیرد. تبیین علامه در مکانیزم پیدایش بدیهیات و تکرار علوم نظری با شیخ اشراق متفاوت است که در این نوشتار به آن اشاره می‌شود. از مواضع اختلافی این دو حکیم، ادراک مفاهیم ثانویه است که در این مقاله بیان می‌شود، هم‌چنین ملاک ذهنی و اعتباری خواندن مفاهیم ثانویه از نظر سهروردی و اعتقاد علامه در این باره که منشأ انتزاع آن‌ها را امری واقعی می‌خواند نیز خواهد آمد. در بررسی نظریه مطابقت باید گفت که هر دو حکیم موافق این نظریه‌اند، اما با دو تحلیل که به تبیین آن می‌پردازیم. یکی از امور مورد توافق این دو حکیم بیان نمونه‌های علم حضوری و تبیین برخی از آن‌هاست، سهروردی در بیان ملاک مشترک بین همه این نمونه‌ها اشاره به نور بودن آنان دارد که تحلیل آن خواهد آمد.

بازنمایی اهم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامه طباطبائی ۲۲۵

در مورد پیشینه این بحث در ابتدا می‌توان گفت که بعضی مسائل شناخت‌شناسی و اصول شناختی از نظر سهروردی در کتاب تلویحات، مقاومات، مطارحات و حکمة الاشراق، از آثار وی آمده است که در این نوشتار به برخی اصول و اهم مطالب آن و نیز مبانی مرتبط با ارزش شناختی معارف از نظر ایشان اشاره می‌کنیم؛ چنان‌که علامه طباطبائی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و نه‌ایه الحکمه و برخی تعلیقات بر کتاب اسفار اربعه به این مباحث پرداخته است. دوم این‌که کار در مقاله «تأملاتی در معرفت‌شناسی مقایسه‌ای شیخ اشراق و علامه طباطبائی» از جناب آقای مسعود امید و کتاب ایشان (سه فیلسوف ایرانی؛ سهروردی، ملاصدرا و علامه طباطبائی) و مقاله «بررسی تطبیقی در آرای مبنی‌گرایانه شیخ اشراق و علامه طباطبائی» از آقای شعاعی و خدادای که به برخی مسائل حوزه شناخت در معرفت‌شناسی این دو حکیم پرداخته‌اند و برخی آثار دیگر که در این نوشتار به آن‌ها ارجاع داده شده‌اند، در غرض با کار در این مقاله که بیان اصول و اهم مسائل شناختی از نظر این دو حکیم است، متفاوت می‌باشد. با توجه به بیان و تصریح خود مولفین این مقالات به مقایسه کردن نظر این دو حکیم، کار اصلی در این مقاله لزوماً در جهت مقایسه نبوده و بلکه بیشتر در صدد بازنمایی و تبیین نظرات خالص و بدون برداشت از این دو حکیم است؛ گرچه میزان تبعات در آثار این دو حکیم، تفاوت دیگری را در این نوشتارها نمایان می‌سازد، از طرفی تبیین مطالب ایشان به حسب نظر و تتبع بین افراد متفاوت و فی‌نفسه مطلوب است، البته برخی مقایسات صورت گرفته از نظر این دو حکیم در این نوشتار، در فصلی جدا و در آخر مقاله گردآوری شده است. روش بحث این نوشتار به روش عقلی و به شکل تحلیلی-توصیفی و در قالب تحقیق کتابخانه‌ای ارائه شده است.

۲. شناخت

سهروردی، معرفت‌های انسان را به فطری و غیر فطری تقسیم می‌کند؛ «هو أنّ معارف الإنسان فطرية و غیر فطرية» (سهروردی، ۱۳۸۰: تصحیح: کربن، ج ۲، ۱۸). معارف فطری همان اولیات؛ یعنی قضایای بدیهی است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۳، ۶۴). این معارف منبع و معیار صدق گزاره‌های نظری‌اند. ارزش معرفتی اولیات به تصور حدود قضیه و بدون احتیاج به هیچ حد وسطی است که تصدیق به حکم را به همراه دارد. از این‌رو او می‌گوید: «و اذا قلنا: «ان الأولیات فطرية»؛ لیس معناه ان الإنسان یولد و هو عالم بها، بل معناه انه اذا وقع له

تصور الحدود لایحتاج الی اوسط» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴، ۱۸۰). وی در توجیه معرفتی معارف، معتقد است مجهول انسان؛ یا با کمی تنبه معلوم می‌شود یا به واسطه شهود (از حکما) به آن آگاهی می‌رسد و یا معلوماتی‌اند که باید منتهی به بدیهیات (فطریات) شوند، در غیر این صورت هر مطلوبی برای انسان متوقف می‌شد بر حصول چیزی که او هم منتهی به علمی قبل از خودش نبود. در نتیجه، اساساً علمی برای او حاصل نمی‌گشت و این امر قهراً محال است (همان، ج ۲، ۱۸). در این جا شیخ اشراق، به چند مسئله معرفت‌شناسی اشاره می‌کند: اول؛ بدیهیات که در تصدیق به آن‌ها احتیاج به هیچ استدلالی نیست، پس باوری پایه‌اند. دوم؛ ارزش معرفتی قضایای نظری به بازگشت آن‌ها به باور پایه است که در «توجیه معرفت» از آن به عنوان نظریه مبنای گروهی اسم می‌برند. سوم؛ علوم حضوری باوری پایه‌اند. گویا شیخ اشراق علم حضوری را هم عرض بدیهیات قرار داده است. وی علم را تعریف کرده است به «حضور شیء یا صورت آن بر ذات مجرد از ماده» که برخی این تعریف را تمام می‌دانند؛ زیرا شامل ادراک ذات و غیر آن می‌شود (امید، ۱۳۸۴: ۷۵).

از نظر علامه طباطبایی وجود علم، بدیهی و وجدانی است. حکما در تعریف علم، اخص خواص آن را که حضور است ذکر می‌کنند؛ از این رو علامه نگاشته: «فالعلم حصول امر مجرد من الماده لأمر المجرد» (طباطبایی، ۱۴۰۹: ۲۱۲). او درباره مکانیزم ادراک معتقد است که آنچه به تجربه در به کارگیری حواس و تأثیر ماده بر سلسله مغز و اعصاب ما ثابت شده، عکس العملی مادی در ما است که با فعالیت حاسه پیدا می‌شود که به این حال، «ادراک» گویند (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۵۸). باید دانست که مفاهیم تصویری و معلومات، منتهی به حواس می‌شوند. کار حواس، نیل به صور اعراض خارجی و کار عقل، حکم به ثبوت یا سلب بین تصورات و صور ادراکی است. این نحو از حکم، فعل عقل است و اوست که اثبات جهان خارج را می‌کند، نه حس (طباطبایی، ۱۴۰۹: ۲۶۲). وی فرایند شناخت را در هر یک از مراتب ادراک؛ یعنی ادراک حسی، خیالی، عقلی و شهودی آشکار می‌سازد. به اعتقاد او شناخت با تجربه آغاز شده و در واقع همه ادراکات به حواس ختم می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۹۶)؛ ولی در نهایت شناخت را عقلانی و کلیت و ارزش مشاهدات انسان را بر پایه استدلال و برهان تمام می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵۷). آنچه در ادراک حسی و خیالی برای مدرک حاضر می‌شود، همان موجود مجرد مثالی است، با این تفاوت که در ادراک حسی آنچه سبب این حضور است، قوای ادراکی حسی است که بی اختیار انسان، فعال است

بازنمایی اہم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامہ طباطبائی ۲۲۷

و در مجاورت هر موجود مادّی که قرار بگیرد صورت همان را برای مدرک حاضر می‌کند و در ادراک خیالی، همان صورت به واسطه‌ی قوه‌ی خیال و حافظه، نزد مدرک حاضر می‌شود. به همین دلیل است که علامه ادراکات جزئی را منحصر در ادراک خیالی می‌داند. هم‌چنین آن‌چه که در ادراک عقلی با علم حضوری برای انسان حاضر است یک موجود مجرد عقلی است، نه مثالی. به واسطه‌ی این سه مرتبه از ادراک، سه قوه نیز برای انسان ثابت می‌شود؛ یکی حس، یکی قوه‌ی خیال و دیگری قوه عقل. پس ادراک دارای مراتب خیالی و عقلی است. مفیض صور عقلیه طبق نظر علامه، مجرد عقلی دارد (جوهری مجرد و عقلی که جامع صور عقلی است) و مفیض صور (جزئی) خیالی (جوهر مجرد مثالی که دارنده‌ی همه صور جزئی به نحو اجمال است)، مجرد خیالی دارد. در این بین نفس با توجه به استعدادی که از طریق ارتباطش با عالم ماده کسب می‌کند با آن مفیض متحد می‌شود و صورت‌های مناسب با این استعداد به او افزوده می‌گردد. علامه وهم را در مراتب ادراک ذکر نکرده است؛ زیرا تفاوت بین مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی، تفاوت بالذات است، به این معنا که هر یک از این سه مرتبه درجه‌ای از مراتب وجودی نفس است که با دیگری متفاوت است؛ در حالی که تفاوت بین ادراک وهمی و ادراک عقلی بالذات نیست؛ بلکه به لحاظ موضع ادراک است که این دو از هم متمایز می‌شوند؛ زیرا مدرک در ادراک وهمی، جزئی است و در ادراک عقلی، کلی. بنابراین بین ادراک وهمی و عقلی تفاوت مرتبه حقیقی نیست و مراتب ادراک به همان سه مرتبه مذکور باز می‌گردد (پورحسن و سلگی، ۱۳۹۲: شم ۲۳، ۷۸؛ ر.ک: علامه طباطبائی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۲).

۳. شناخت حصولی

در نظر سهروردی و در یک تقسیم، علم به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. علم حصولی مجموعه منظم، مرتبط و هدفدار عده‌ای از قضایا در کنار هم است. ویژگی‌های علم حصولی عبارت است از: ۱. وجود معلوم بالذات که مفهومی در ذهن و کلی است؛ ۲. مصداق مفهوم ذهنی، معلوم بالعرض است که در نزد عالم حاضر نیست؛ اما این صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند. پس علم حصولی، اخبار از معلوم بالعرض است؛ ۳. در این علم نیاز به مطابقت ذهن با خارج است، پس در آن، بحث مطابقت و صدق و کذب، مطرح است (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ج ۲، ۲۷۰).

ساختار شناخت از نظر علامه طباطبایی نیز شامل شناخت حصولی و حضوری است (طباطبایی، بی‌تا، ۲۷۲). از نظر او علم حضوری حاصل از سیر انفسی و علم حصولی حاصل از سیر آفاقی است؛ گرچه سودمندی علم حضوری بیشتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۶، ۲۵۳). در علم حصولی واقعیت علم با واقعیت معلوم دو چیز است. در این علم، ماهیت پیش عالم حاضر و معلوم است؛ از این رو به امور خارج از خود آگاهی پیدا می‌کند. در اینجا دستیابی به معلوم، از طریق مفهوم و تصویرسازی ذهن از آن صورت می‌گیرد، نه از طریق حضور خود معلوم نزد عالم؛ مثل علم به موجودات خارجی (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۸۳). بنابراین، علم حصولی، حصول صورت و ماهیت معلوم نزد عالم است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۷۰۸). از نظر علامه علم حصولی، اضطرار عقلی نفس انسان است که به سبب حضور نفس در عالم ماده و اتحاد آن در این مرتبه با حس، به آن مضطر می‌شود و این با وساطت قوه خیال محقق می‌گردد که به سبب آن، مفاهیم در ذهن شکل می‌گیرند؛ از این رو علم حصولی، متوقف بر یک علم حضوری (مثالی) است. قوه‌ی خیال و واهمه در تشکیل علم حصولی نقش دارند، به این نحو که قوه‌ی خیال به محض ارتباط نفس با معلوم بالذات، تصویر ذهنی از آن می‌سازد که مرتبه خاص از وجود است و وجود ذهنی نامیده می‌شود، آن‌گاه قوه‌ی واهمه حکم می‌کند که این وجود ذهنی همان معلوم بالعرض؛ یعنی وجود مادی معلوم است، اما عقل این حکم را نمی‌پذیرد؛ چرا که آثار وجود مادی را در وجود ذهنی نمی‌یابد. با سلب آثار مادی از وجود ذهنی، قوه‌ی خیال معنا و مفهومی را اعتبار می‌کند به نام ماهیت. علامه معتقد است که مفاهیم تصویری شامل ماهیات و اعتبارات می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۸). علم از نظر علامه طباطبایی در یک تقسیم اولی؛ علم تصویری و علم تصدیقی است. علامه همانند ابن‌سینا، کیفیت افاضات کلیات را چنین تبیین می‌کند که صور عقلی و کلی را یک جوهر عقلی افاضه می‌کند که مجرد از ماده است و دارای تمام صور کلی و عقلی است (طباطبایی، ۱۴۰۹: ۲۳۲).

۳-۱. مفاهیم اولی (تصورات ماهوی)

ویژگی این مفاهیم، درک با عقل و قابل صدق بر کثیرین بودن آنها است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴، ۱۰۵ و ۱۴۵) که مسبوق به ادراکی جزئی و حسی‌اند (همان، ج ۲، ۱۵۹-۱۶۲) و در ادامه و در طی چند مرحله ذهنی، به صورت ماهوی و عقلی درک می‌شوند (همان،

بازنمایی اہم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامہ طباطبائی ۲۲۹

ج ۱، ۳۳۰). وی جایگاہ مفہیم کلی را ذہن می‌داند و استدلال می‌کند کہ اگر معنای عام بخواہد در خارج ذہن تحقق یابد، پس باید برای او ہویتی باشد تا بہ واسطہ آن از غیرخودش متمایز شود و چیزی با آن مشارک نباشد؛ از این رو، گفتہ شدہ: «اذ لو تحقق لکان لہ ہویہ یمتاز بہا عن غیرہ لایتصور فیہا الشرکۃ» (شہرزوری، ۲۰۰۷م: ۴۷)، در این صورت آن ہویت متعین خارجی دیگر عام نخواہد بود؛ بلکہ ہویتی متشخصہ است و حال آن کہ ما آن را عام فرض کردیم. پس، خلاف فرض و باطل است. بر این اساس مفہیم اولی، مقابلی در خارج دارند کہ ذہن بہ واسطہ حواس آن‌ها را از خارج دریافت می‌کند. این دریافت کلی، بعد از ادراک حسی و خیالی است کہ معانی جزئی‌اند و زمینہ را برای درک کلی این مفہیم، آمادہ می‌سازند.

از نظر علامہ تمام تصورات بدیہی عقلی، اموری انتزاعی ہستند کہ عقل آن‌ها را از معانی حسی انتزاع کردہ است. منتہا دو دستہ مفہیم برای عقل حاصل می‌شود: دستہ اول عیناً همان صور محسوسہ ہستند کہ از راہ یکی از حواس وارد ذہن شدہ‌اند و سپس عقل با تجربیدی کہ دارد از آن صور محسوسہ، یک معنای کلی می‌سازد. این دستہ از مفہیم در اصطلاح فلسفہ «معقول اولیہ» است و دستہ دوم مستقیماً از راہ حواس وارد ذہن نشدہ‌اند، بلکہ ذہن پس از جدا شدن صور حسی با یک نوع فعالیت خاص و با یک ترینیب خاصی این مفہیم را از آن صور حسی انتزاع می‌کند. این دستہ از مفہیم متکی بہ دستہ قبلی ہستند و «معقولات ثانیہ» خواندہ می‌شوند (طباطبائی، بی تا: ج ۲، ۵-۶). علامہ، پیدایش مفہیم ماہوی را در بہ کارگیری حواس و فعل و انفعال مادّی دانستہ کہ عاملی برای احساس و انفعال درونی بودہ و منشأیی برای انتزاع مفہیم ماہوی است. بہ این معنا کہ ذہن از مقایسہ و ملاحظہ و مقارنہ میان نفس و حالات و انفعالات خود کہ معلوم بہ علم حضوری‌اند، بہ مفہیمی دست می‌یابد؛ مانند مفہوم علت و معلول و یا جوہر و عرض و غیر آن‌ها.

۲-۳. تصورات و مفہیم ثانوی

سہرودی، صفات را بہ دو دستہ تقسیم می‌کند: ۱. صفاتی کہ برای آن‌ها در ذہن و خارج از ذہن وجودی ہست؛ مانند سفیدی؛ ۲. صفاتی کہ ماہیات بہ آن‌ها توصیف می‌شوند و وجود آن‌ها فقط ذہنی است؛ یعنی وجود عینی آن‌ها همان وجود ذہنی آن‌هاست (سہروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۴۶). وی برای مفہیمی کہ فقط وجود ذہنی دارند مثال بہ «نوعیت» و «جزئیّت» می‌زند کہ از آن تعبیر بہ «معقول ثانی منطقی» می‌شود (ہمان). قسطاس شیخ

اشراق، همان ویژگی مفاهیم اعتباری (معقول ثانی) است که پیش از او فارابی، ابن سینا و بهمنیار به آن اشاره داشته‌اند و آن، قابلیت تکرار این مفاهیم تا بی‌نهایت است. با این ملاک، آنچه که وقوع آن تکرار انواعش را تا بی‌نهایت لازم آورد، اعتباری است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۲). بنابراین، وی از ویژگی تکرار لایقی آن‌ها، عدم تحقق آن‌ها در خارج به‌وسیله محال بودن تسلسل را اثبات می‌کند. بنابراین، این ملاک را، معیار تمییز مفاهیم اعتباری از غیر آن قرار می‌دهد (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ج ۱، ۲۴). برخی مثال‌های شیخ اشراق محل بحث است؛ زیرا او آن‌ها را در ردیف معقولات ثانی منطقی آورده؛ اما امروزه آن‌ها را در قالب معقولات ثانی فلسفی می‌شناسند؛ مثل «شیئیت، امکان، وجود، وجوب، وحدت و...». او می‌گوید: «فان قولنا «زید جزئی فی الأعیان» لیس معناه ان الجزئیة لها صورة فی الأعیان قائمة بزید، و كذلك الشئیة كما یسلمها کثیر منهم [مشائین] انها من المعقولات الثوانی، و... و الإمكان و الوجود و الوجوب و الوحدت و نحوها من هذا القبیل» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۴۶). در بیان سهروردی، عبارت؛ «اعتبار عقلی، مفاهیم ذهنی، محمول عقلی و معقول ثانی» همه، به یک معناست (ر.ک: همان، ص ۳۴۳ و ۱۲۳؛ همو، ج ۲، ۷۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۴۳۶). از نظر او مفاهیم معقول ثانی، عبارت است از: ۱. محمولات؛ ۲. برخی مفاهیم ماهوی؛ مانند: جوهر و برخی مقولات؛ مانند اضافات، اعداد و نقطه، خط و لون و نیز کیفیت که در خارج بسیط‌اند؛ ۳. امور عدمی؛ همانند سکون که از انتفای یک امر موجود قوام می‌یابد (عدم در مفهوم آن داخل است)؛ ۴. مفهوم امتناع، جنس، فصل، نوع و این قبیل محمولات منطقی؛ ۵. وجود، وحدت، شیئیت، ذات، ماهیت، عرضیت، امکان، وجوب و علیت (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۷۲). شیخ اشراق در این مورد می‌گوید: «لیس لها وجود آلا فی الذهن و وجودها العینی هو انها فی الذهن» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۴۶ و ۳۶۱). در پاسخ قول مشائین نسبت به خارجی بودن صفت «امکان» بیان می‌کند که صفات دو دسته‌اند: یا عینی‌اند (در خارج و در ذهن)، یا فقط ذهنی‌اند. اگر گفته می‌شود؛ «شیء در ذهن ممکن نیست»؛ یعنی در ذهن واجب یا ممتنع است، ولی این که گفته می‌شود؛ «در خارج ممکن نیست»، لازمه‌اش این نیست که پس در خارج واجب یا ممتنع است؛ چون هویتاً ذهنی است. مقابلات هر صفت ذهنی نیز ذهنی است؛ همانند: کثرت، عدم، وجوب و امتناع که مقابل وحدت، وجود و امکان‌اند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۵۸).

از نظر علامه مفاهیم فلسفی از قبیل وجود و عدم، علت و معلول، جوهر و عرض و غیر

بازنمایی اهرام اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامه طباطبائی ۲۳۱

این‌ها ساخته ذهن نیست، بلکه از منشأ واقعی انتزاع شده است که همان نفس و حالات و افعال درونی نفس است که معلوم به علم حضوری است. این مفاهیم؛ مانند مفهوم علت و معلول از ضمانت صحت بالایی برخوردار است؛ زیرا از حقایقی انتزاع شده که معلوم به علم حضوری است و حداقل یک مصداق انکارناپذیر دارد. وی معتقد است که ما مفاهیم فلسفی را از طریق استقلال دادن به مفاهیم رابط در قضایا و تبدیل معانی حرفی به معانی اسمی به دست می‌آوریم. او نگاشته است:

به نظر می‌رسد مفاهیمی که حیثیت مصادیق آن‌ها حیثیت نبودن در خارج است، از فقدان حکم در قضایای سالبه به دست آمده‌اند. توضیح این‌که نفس نخستین بار که از راه حس به پاره‌ای از ماهیات محسوس؛ مانند سفیدی گچ خاصی که آن را مشاهده می‌کند، دست می‌یابد، آن ماهیت را می‌گیرد و در خزانه خیال اخذ می‌کند، آن مفهوم را عین همان مفهومی که پیش از این ادراک کرده بود و منطبق بر آن می‌یابد و این همان حمل؛ یعنی اتحاد دو مفهوم در وجود می‌باشد. وقتی نفس چند بار مفهوم را اعاده کند و سپس آن مفاهیم را یکی گرداند، این در واقع یک حکم و یک فعل صادر از نفس خواهد بود و در عین حال که یک فعل نفسانی است، ویژگی حکایت از خارج را نیز دارا می‌باشد. این فعل موجب اعتبار یک نسبت وجودی و یک وجود رابط است که قائم به دو طرف خود می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۰۹: ۳۹).

البته نفس می‌تواند پس از تشکیل حکم آن را که در حقیقت فعل نفس است، تصور نماید و با آن که یک وجود رابط است، به آن نظر استقلالی نماید و در حالی که مضاعف به موصوف خود است، آن را ادراک نماید که در اثر این نظر استقلالی به حکمی که در قضیه مثلاً «سفیدی، سفیدی است» وجود دارد، مفهوم «وجود» سفیدی در ذهن نقش می‌بندد. آنگاه نفس قیدش را حذف می‌کند و مفهوم «وجود» را به صورت مفرد و بدون آن که مضاف به چیزی باشد، ادراک می‌نماید. بدین نحو، مفهوم وجود از حکم انتزاع می‌شود و بر مصداق خارجی آن اطلاق می‌گردد. پس از تشکیل مفهوم وجود در نفس، ذهن از مصادیق این مفهوم صفات و ویژگی‌های خاص وجود مانند وجوب، وحدت، کثرت، قوه، فعل و غیر آن را انتزاع می‌کند (همان، ۳۱۵). طبق بیان علامه چون قوه مدرکه ما می‌تواند چیزی را که به دست آورده، دوباره با نظر استقلالی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد، از این‌رو نسبت‌هایی را که به عنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود، با نظر استقلالی نگریسته و در مورد هر نسبت یک یا چند مفهوم استقلالی تهیه می‌نماید و در ضمن این گردش و کار مفاهیم وجود، عدم، وحدت و کثرت را که به شکل نسبت ادراک نموده بود، ابتدائاً با حال اضافه (وجود محمول برای موضوع، عدم محمول برای موضوع، وحدت موضوع و محمول، کثرت موضوع و محمول

۲۳۲. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

در قضیه سالبه) و پس از آن بی‌اضافه (وجود، عدم، وحدت و کثرت) و هم‌چنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری می‌باشد، تصور می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۵).

۳-۳. تصدیقات

به اعتقاد شیخ اشراق، قضایا و محمول آن دو دسته‌اند: ۱. قضایای متعارف: قضایایی که محمول و موضوع آن‌ها امری موجود در خارج و محسوس است؛ مثل: «انسان راه رونده است»؛ ۲. قضایای اعتباری: قضایایی که محمول آن‌ها، وجودی مستقل در خارج ندارند؛ مثل: «انسان ممکن الوجود است». در «قضایای متعارف»، بعد از آن که موضوع محسوس را واجد محمول یافتیم، نسبت (رابطه) را میان آن‌ها اعتبار و حکم می‌کنیم به این که موضوع محمول است. انطباق و عدم انطباق این نسبت (در قضیه)، در خارج منوط به ادراک حسی ما از موضوع و محمول است (امید، ۱۳۸۴: ۹۵؛ ر.ک: سه‌روردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۷۲). در «قضایای اعتباری» که محمول نامحسوس است، چنین نیست که چون از امور متعین و مستقل و محسوسی نیستند پس می‌توان آن‌ها را بر هر ماهیتی حمل کرد و سپس آن قضیه را صادق دانست؛ بلکه این‌ها تنها بر موضوعاتی حمل می‌گردند که صلاحیت حمل این گونه از محمولات را داشته باشند. از طرفی صلاحیت موضوعات نیز با تحلیلات عقلی روشن می‌شود (همان). مفهوم «نسبت» در قضیه، خود، مفهومی اعتباری از نظر شیخ اشراق است. وی در چگونگی مطابقت یا عدم آن با خارج بیان می‌کند که حیطة واقعیت (نفس الامر) تنها شامل موجودات متعین یا محسوس نمی‌شود؛ بلکه خارج، ظرف این نوع از مفاهیم نیز هست و ما آن‌ها را به خارج نسبت می‌دهیم. بنابراین، برای کشف انطباق این مفاهیم و عدم آن، باید به تحلیل عقلی نیز مبادرت ورزید (همان، ۳۰ و ۷۲؛ ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶: ۱۲۳). از نظر علامه تصدیق، صورتی از معلوم است همراه با ایجاد یا سلب چیزی از چیز دیگر؛ مثل «انسان کاتب است». در اعتقاد او علم تصدیقی علمی است که شامل حکم باشد؛ مانند «صورت ادراکی دو بزرگ‌تر از یک است» و روشن است که علم تصدیقی با وجود علم تصویری امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۷۸).

۴. تئوری مطابقت (معیار صدق و حقیقت تصور و تصدیق)

سه‌روردی، در تعریف تصور و تصدیق گفته است که تصور؛ حاصل شدن صورت شیء در عقل با قطع نظر از حکم است و تصدیق؛ تصور به همراه حکم است (قطب‌الدین شیرازی،

بازنمایی اهم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامه طباطبائی ۲۳۳

۱۳۸۳: ۴۱). او در مقام تحلیل «تصور» بیان می‌کند که شخص، تا قبل از حصول صورت شیء، نسبت به آن آگاهی نداشت؛ اما با این حصول، شناختی به او افزوده شده است. پس حال او در این دو زمان یکی نیست. اگر چیزی در شخص حاصل شده که مطابق آن شیء نیست، پس شناختی صورت نگرفته و اگر آن چنان که شیء هست، آن را در پیش خود داشته باشد، پس مطابق (صورت) با نفس‌الامرش است (سهروردی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۳؛ ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹). صورت ذهنی، وجود ذهنی برای حقیقت شیء در خارج است که قالب واقعیت را داراست، نه اثر خارجی و حقیقت آن را. از این رو سهروردی معتقد است که در ذهن، مثال شیء است، نه حقیقت آن و مثال شیء از جمیع جهات مطابق با شیء نیست. سهروردی، در تصدیقات نیز به صراحت، مطابقت آن‌ها را با واقع متذکر می‌شود. از این رو، در بحث معیار صدق، موافق تئوری مطابقت است. به‌طور مثال در معنی «حق» یا «قول حق» می‌گوید: «و قد يُعنى به حال القول و الإعتقاد من حيث مطابقتها للشيء الواقع في الأعيان و حال القول من حيث مطابقتها لمافی النفس ايضاً. و هذا الإعتبار من مفهوم الحق هو الصادق» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۱۱)؛ مقصود از این که قضیه یا تصدیقی (قولی) به درستی حق خوانده می‌شود، از جهت مطابقت آن قول است با شیء واقع در خارج یا با آنچه در ذهن هست (نفس‌الامر شیء). وی در ادامه نگاشته است: «فانه اذا قيل «قول حق» و «قول صادق»؛ فی كليهما لايراد آلاً مطابقة ذلك القول للأمر الخارج، ثم لا بد من المطابقة من ذلك الجانب الآخر» (همان؛ ر.ک: همان، ص ۳۶۲ و ۴۸۹)؛ مراد از حق یا صادق بودن قضیه، مطابقت آن با خارج از طرفی و سپس از ناحیه دیگر «من حيث مطابقتها لما في النفس» است. حاصل نظر شیخ اشراق آن است که هویت «تصور»، صورت حاصل در ذهن و هویت «تصدیق»، ترکیب صورت‌های تصویری در ذهن و همراه با حکم است. نفس در شکل‌گیری تصورات، این حقایق و مفاهیم را از حیطة علم حضوری خویش درآورده، از آن‌ها عکس‌برداری کرده و در خود صورت‌هایی پدید می‌آورد، سپس آن‌ها را تفکیک و تصور متعدد ایجاد می‌کند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ج ۲، ۲۷۵). در شکل‌گیری تصدیقات نیز تصورات متعدد با یکدیگر مرتبط شده و قضایایی را می‌سازند که منجر به علم حصولی می‌شوند.

علامه معرفت حقیقی را علم و یقین مطابق با واقع می‌داند و بیان می‌کند که ما به علم و معرفت دست می‌یابیم (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۱۳۳). از نظر او معرفت حقیقی؛ یعنی تصدیق

بالمعنی الاخص سه رکن دارد: «یقین، مطابقت با واقع، ثبات». وی ملاک شناخت (یعنی همان مطابقت شناخت با نفس الامر) را مطابقت با ظرف ثبوت و تحقق یا ثبوت مطلق یا ثبوت عام می‌داند (اردستانی، ۱۳۹۲: ش ۴، ۸). این نفس الامری که علامه تبیین می‌کند، ثبوت وجود و ماهیت و مفاهیم اعتباری عقلی را شامل می‌شود و همه‌ی آن‌ها نفس الامری خواهند بود (همان، ص ۱۳). مقصود از ثبوت نفس الامری در نظر علامه، ثبوت عامی است که شامل موجود حقیقی (اصیل) می‌شود که خود «وجود» است و نیز شامل اموری که با اعتبار و توسعه اضطراری و ریشه‌دار عقل، موجودیت و ثبوت پیدا می‌کنند (همان، ص ۱۹). علامه در یک تقسیم، علم را به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌کند که در واقع تقسیم علم حصولی است که صواب (مطابقت علم با معلوم) و خطا در آن مطرح می‌شود؛ زیرا صواب و خطا فرع بر دوگانگی علم و معلوم است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱۷). علم تصویری مشتمل بر حکم نیست؛ مانند صورت «انسان» در ذهن و علم تصدیقی مشتمل بر حکم است؛ مانند صورت درک شده از «انسان هست». علم تصدیقی مشتمل بر جزئی و کلی است و پس از علم به جزئیات، علم کلی تحقق می‌یابد؛ زیرا تصور کلی بدون هیچ رابطه‌ای با جزئی مستلزم تساوی نسبت هر کلی مفروض به جزئیات خود و غیر افرادش خواهد بود، بدین معنا که یا بر همه چیز منطبق است و یا بر هیچ چیزی منطبق نمی‌شود. میان صورت محسوسه و متخیله و میان صورت متخیله و کلی نیز نوعی از رابطه است؛ یعنی صورت خیالی مسبوق به صورت محسوس و صورت کلی مسبوق به صورت خیالی است (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۱۳۰).

۵. تئوری مبناگرایی (بحث بدیهیات یا معیار اعتبار قضا یا)

از بحث‌های اساسی در باب معرفت، قیاس برهانی و بحث از مواد برهان است. شیخ اشراق، قیاس تألیف شده از مقدمات یقینی را برهان می‌خواند. این مقدمات، قضایای بدیهی‌اند. از نظر او مقدمات بدیهی عبارت است از: اولیات: قضیه‌ای که تصدیق به آن، متوقف بر تصور حدود آن است؛ مثل «کل بزرگتر از جزء است». مشاهدات: قضایای حاصل به قوای ظاهری و باطنی؛ همانند محسوسات. حدسیات: در معرفت‌شناسی اشراقی این قضایا دو قسم‌اند: الف؛ مجرّبات: مشاهدات متکرّره‌ای که از آن یقین به دست می‌آید و نفس نسبت به آن‌ها به یک ایمان (احساس اطمینانی) می‌رسد و آن را از اتفافی بودن مبرا می‌سازد؛ مثل: «زدن با چوب دردناک است». ب؛ متواترات: قضایایی که به خاطر کثرت شهاداتی که بر

بازنمایی اهم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامه طباطبائی ۲۳۵

آن‌ها داده شده است، نفس از توافق آن‌ها بر کذب ایمن بوده و در مورد آن‌ها به طور یقینی حکم می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۴۱؛ ر.ک: همان، ج ۴، ۱۷۶). پس، وی اولیات و مشاهدات و حدسیات را از بدیهیات می‌خواند؛ اما مجربات و متواترات را به حدسیات و قضایای فطری را به اولیات باز می‌گرداند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ج ۱، ۲۱۳). صدرالمتألهین نیز در تعلیقه بر حکمة‌الاشراق می‌گوید: «الحق انها فی افادتها للیقین غیر خال عن الحدس، کما سیصرح به المصنف. و لهذا الاعتبار جعلها من اقسام الحدسیات» (قطب‌الدین، ۱۳۸۸: ج ۱، ۲۳۲)؛ حق مطلب این است که متواترات به دلیل خالی نبودنشان از حدس، افاده یقین می‌کنند؛ چنان‌که سهروردی به آن تصریح خواهد کرد و به همین اعتبار آن را از قسم حدسیات قرار داده است. سهروردی می‌گوید:

معرفتی که از طریق برهان بدست می‌آید، به دلیل بدیهی و یقینی بودن مقدماتش همواره صادق (معتبر) است و اگر مقدمات نظری و استدلالی باشند صدق آن‌ها، به مبتنی و منتهی شدن آن‌ها به قضایای بدیهی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۴۲).
وی، در مقام تعلیل آن می‌گوید: «و یجب ان ینتهی التبیین فی الآخر (قضایای نظری) الی «الفطری» و الّا لتسلسل الی غیرنهایة» (همان، ج ۴، ص ۱۴۴). این همان نظریه «مبنای‌گروی» در بحث معیار اعتبار معارف در معرفت‌شناسی است.

علامه معتقد است که بدیهی بودن هر علم این است که انسان برای به دست آوردن آن به فکر و اندیشه نیاز نداشته باشد (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲۵۷). پس علم بدیهی، علمی است که تصور و تصدیق آن به دقت و نظر نیازی نداشته باشد، بر خلاف علم نظری. علوم نظری حتماً به علوم بدیهی برمی‌گردد و به توسط آن‌ها تبیین می‌شود، در غیر این صورت امر به لایتناهی می‌کشد (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۷۹-۱۹۴). بنابراین، حقیقی‌ترین معرفت، معرفت بدیهی است و در بین بدیهیات، اولیات از همه بیشتر سزاوار پذیرش است. معقولات اولیه و ثانویه از نظر علامه، مسبوق به ادراکات حسی و جزئی‌اند (طباطبائی، بی‌تا: ج ۱، ۶). احساس‌های جزئی مختلف که در زمان‌های مختلف به سبب شرایط، حالات و تلاش‌های مختلف در انسان پیدا می‌شود و نیز آلات حسی متعدد، سبب می‌شود که در ذهن صور محسوسه متکثری تجمع پیدا کند. این اجتماع معلومات حسی نفس را برای پیدایش بدیهیات تصویری و تصدیقی آماده می‌کند. بعد از این مرحله، تکرر معلومات این‌گونه حاصل می‌شود که ذهن با شکل‌ها و تراکیب متعدد آن‌ها را ترکیب کرده و از آن‌ها حدود و

قیاساتی را می‌سازد و با دستیابی به نتایجی به علوم نظری نائل می‌گردد. پس پیدایش و تکثر علوم نظری به استناد ترکیبات حاصله در بدیهیات است (طباطبایی، بی‌تا: ج ۲، ۲۶). بنابراین، فعالیت ادراک بشری نوعی خاص از انتزاع است که «اعتبار» نام دارد و بدیهیات اولیه تصویری و بیشتر مفاهیم عام فلسفی برای ذهن را به وجود می‌آورد (همان، ص ۱۰).

۶. شناخت حضوری

از لحاظ تاریخی، هیبت‌الله ابوالبرکات بغدادی و شهاب‌الدین سهروردی، تفکر و ساختار فلسفی و فکری خود را بر مبنای شهود اولیه فاعل شناسا قرار دادند. سهروردی، موضع افلاطونی بغدادی را که شهودگرایانه است، در بنای فلسفی خود حفظ می‌کند؛ از این‌رو بغدادی، مهم‌ترین منبع اولیه بسیاری از استدلال‌های غیرمثنایی سهروردی است (جمعی از مترجمین، ۱۳۸۶: ج ۲، ۳۲۲). سهروردی، واژه «اشراق» را هم‌چون صفتی توضیحی انتخاب می‌کند، تا کاربرد ویژه آن را در نظام فکری خود نشان دهد. برای مثال اصطلاح «مشاهده اشراقیه»، به تقدم معرفت‌شناسانه حالت اولیه‌ای از شناسایی بی‌واسطه؛ یعنی تجربه عرفانی نیز اطلاق می‌شود که غیر از کاربرد عام‌تر واژه «مشاهده» است (همان، ص ۲۷۷) و اصطلاح «اضافه اشراقیه» به موضع اشراقیان، در بنیان‌های منطقی معرفت‌شناسی اشاره دارد که مشخص‌کننده رابطه غیر اسنادی میان عالم و معلوم است (همان). سهروردی، در مقدمه‌اش بر حکمة الاشراق از طریق رسیدن خود به بنیان‌های علم اشراق می‌گوید: «و لم يحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بامرٍ آخر...» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰)؛ من از طریق تفکر به فلسفه اشراق دست نیافتم؛ بلکه از راه دیگر به آن رسیدم و پس از آن بود که به جستجوی براهینی بر آن پرداختم (جمعی از مترجمین، ۱۳۸۶: ج ۲، ۲۹۵).

نمونه‌های علم حضوری از نظر شیخ اشراق عبارت است از: علم نفس به ذات خود؛ علم نفس به قوای خود؛ علم نفس به قوای منطبعه مادی خود؛ علم نفس به معلوم؛ علم مجردات و علم باری تعالی (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ج ۲، ۲۷۰-۲۷۷). از نظر او نفس ناطقه چون نور است، به ذات خود و به احوال آن عالم است؛ زیرا نور برای ذات خود حاضر و ظاهر است و چون علم نیز حضور است، پس نفس برای خود حاضر و به خود عالم است، بنابراین نفس ناطقه به ذات خود، به علم حضوری عالم است. تحلیل وی آن است که نفوس مجرد و جواهر عقلانی نور مجرداند، بنابراین خود پیدا هستند، پس در نزد خود حاضراند (ر.ک: سهروردی،

بازنمایی‌ایم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامه طباطبائی ۲۳۷

۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۳). از نظر او، انسان از یافت خود با «من» تعبیر می‌کند، از طرفی صورت مثالی «من» غیر از خود «من» است، پس اگر ذات شخصی «من»، خود «من» است، از این رو صورت مثالی «من»، غیر از «من» است که مصداق عنوان «او» خواهد بود، بنابراین، ادراک مثال «من»، «من» نیست؛ بلکه همواره «او» است (امید، ۱۳۸۴: ۷۳؛ ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۱؛ همو، ج ۱، ۴۸۴).

دلیل وی بر علم حضوری بودن ذات، آن است که اگر این ادراک حصولی باشد؛ یا او از مطابقت این صورت با ذات خود آگاه است، یا آگاه نیست. اگر آگاهی به این تطبیق ندارد، پس خود را نیافته؛ زیرا فقط صورتی از خود یافته است، بدون آن که خود و ذات مطابق با صورت ذهنی خود را دریافته باشد و اگر به این مطابقت آگاهی دارد و عالم به این است که آنچه او دیده، صورت همان ذاتی است که آن را در آغاز شهود نموده، پس باید ابتدا خود را یافته باشد، بدون آن که نیازی به صورت و مثالی داشته باشد (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ج ۲، ۱۶). در توضیح علم حضوری ذات به اشیا، اشاره می‌کند که هویت ذات مدرک از سنخ نور است و تا نور نباشد مدرکی نیست. چنین مدرکی آن گاه که با شیء خارجی ارتباط حضوری (وجودی) برقرار می‌کند آن را به نحو اضافه اشراقی ادراک می‌کند؛ یعنی نفس با فعالیت نفسانی ادراکی خویش که نوعی پرتوافکنی (توجه شهودی) است، در موطن معلوم خارجی حاضر شده آن را در می‌یابد (همان، ص ۲۷۷). از آن جا که علم واجب بعد از ایجاد، به اشیا خارجی به اضافه اشراقی است، ذات واجب با تغییر معلوم تغییر نمی‌یابد؛ زیرا لازمه تغییر در معلوم، تغییر در اضافه اشراقیه است؛ ولی تغییر در اضافه، تغییر در ذات واجب را به همراه ندارد. بنابراین، می‌گوید: «فیدرک ذاته لابامر زائد علی ذاته، کما سبق فی النفس یعلم الاشیاء بالعلم الاشراقی الحضوری» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۷؛ ج ۲، ۱۵۲). ظهور خود شیء در نزد عالم، ویژگی علم حضوری و ظهور مثال شیء نزد عالم، ویژگی علم حصولی از نظر سهروردی است. علم حصولی به حضوری برمی‌گردد، نه بالعکس. مسئله مطابقت علم با واقع و صدق آن، تنها در علم حصولی مطرح است (ر.ک: همان، ص ۴۸۵؛ امید، ۱۳۸۴: ۷۵)؛ چنان که علامه نیز در این باب همین نظر را دارد. از نظر علامه در علم حضوری، واقعیت و وجود معلوم (بدون هیچ واسطه و تصویر ذهنی از طرف ادراک‌کننده)، عین واقعیت علم است (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ج ۲، ۵۹). پس در علم حضوری، خود معلوم نزد عالم وجود دارد بدون واسطه‌ای در ادراک آن (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۸۳). بنابراین،

۲۳۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

در تعریف علم حضوری گفته شده است: «وجود خارجی معلوم نزد عالم» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۷۰۸). نمونه‌های علم حضوری از نظر علامه عبارت است از: علم نفس به خود، علم به موجودات خارجی قبل از تصویرسازی، علم به معلومات در ذهن، علم به ابزار و قوای شناختی (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ج ۱، ۲۷۷).

۷. بررسی نظرات شیخ اشراق و علامه طباطبایی

در بررسی نظر این دو حکیم در مسئله شناخت، می‌توان گفت که شیخ اشراق بر روی باورهای بدیهی به عنوان باوری پایه که مبنای نظریه مبنای مبنای است و نیز در بازگشت نظریات به آن‌ها تأکید می‌کند؛ چنان‌که علامه قائل به آن است. در بررسی نظریه مبنای مبنای، سهروردی مقدمات یقینی به کار رفته در برهان را قضایای بدیهی می‌خواند و آن را شامل: اولیات، مشاهدات و حدسیات می‌داند. وی معرفت برهانی را به دلیل بدیهی بودن مقدماتش صادق می‌داند که از این مطلب به مبنای مبنای تعبیر می‌شود. علامه در نظری مشابه، بدیهی بودن تصدیقات را به عدم نیاز آن‌ها به دقت و نظر می‌داند و از این‌رو نظریه مبنای مبنای را در رجوع نظریات به بدیهیات به دلیل منجر نشدن به تسلسل باطل می‌پذیرد؛ گرچه تبیین علامه در مکانیزم پیدایش بدیهیات و تکثر علوم نظری با شیخ اشراق متفاوت است که در متن مقاله به آن اشاره شده است. علامه ادراک بشری را که نوعی خاص از انتزاع است را اعتباری می‌خواند و آن را منشأ پیدایش بدیهیات اولیه تصویری و مفاهیم عام فلسفی برای ذهن می‌داند. سهروردی ادراک مفاهیم ماهوی را ادراک عقلی و کلی دانسته و مسبوقیت آن به ادراک حسی و خیالی را اذعان می‌کند. علامه نیز در این بحث به نقش حواس و رابطه آن با ادراک و ویژگی ادراکات سه گانه حسی و خیالی و عقلی می‌پردازد و در نهایت به کار عقل و اهمیت فعل آن که حکم به ثبوت یا سلب تصورات است اشاره می‌کند. تأکید علامه در این‌جا بر عقلانی بودن و کلیت شناخت است و از این‌رو ارزش مشاهدات انسان را بر پایه استدلال و برهان تمام می‌داند. سهروردی و علامه درباره ادراک مفاهیم ماهوی معتقدند که آن‌ها در طی چند مرحله و با مسبوقیت آن‌ها به ادراک حسی و خیالی صورت می‌گیرد؛ گرچه علامه مکانیزمی متفاوت و به گونه‌ی کاملاً نفس‌الامری به شکل‌گیری شناخت‌های علم حصولی می‌پردازد و آن را ناشی از اضطراب عقلی انسان می‌داند. حضور نفس در عالم ماده، به کارگیری حواس، وساطت قوه خیال و توقف درک حصولی بر علمی حضوری (به

بازنمایی اہم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامہ طباطبائی ۲۳۹

دلیل ارتباط با خیال) و ملاحظہ نفس میان خود و اعراض خود (کہ ہر دو معلوم بہ علم حضوری‌اند)، از مؤلفہ‌های نظریہ ایشان در این باب است.

یکی دیگر از مواضع اختلافی این دو حکیم، ادراک مفہیم ثانویہ است. سہروردی ملاک ذہنی و اعتباری خواندن این مفہیم را تکرار لایقگی انواع آن در فرض وقوع آن‌ها می‌داند، از این‌رو در بحث تصدیقات و در قسم قضایای اعتباری، محمول آن‌ها را موجود و محسوس در خارج نمی‌داند و موضوعاتی کہ در این قضایا صلاحیت حمل چنین محمولاتی را دارند را با تحلیل عقلی تبیین‌پذیر می‌خواند و بہ ہمین دلیل نفس الامر را منحصر در موجودات محسوس نمی‌داند، از این‌رو در بیان مطابقت، مبادرت بہ تحلیل عقلی را در این سنخ قضایا لازم می‌شمارد. اما علامہ معتقد است کہ این مفہیم ساخته ذہن نیست، بلکہ منشأ انتزاع آن‌ها را امری واقعی می‌خواند کہ همان نفس و حالات و انفعالات درونی آن است کہ معلوم بہ علم حضوری است. بہ نظر او نفس می‌تواند با نظر استقلالی بہ نسبت در قضایا کہ یک وجود رابط است، بہ مفہیم مستقل و اسمی ہم‌چون «وجود، عدم، وحدت، کثرت و غیر آن‌ها دست یابد. در بررسی نظریہ مطابقت باید گفت کہ ہر دو حکیم موافق این نظریہ‌اند، با این بیان کہ سہروردی ہویت تصور را صورت حاصل در ذہن و ہویت تصدیق را ترکیب صورت‌های تصویری در ذہن و ہمراہ با حکم می‌داند. نکته اساسی کلام وی در بازسازی تصورات از حیطہ علم حضوری نفس است، بہ این نحو کہ نفس در ابتدا از آن‌ها عکس برداری کردہ و در مرحلہ بعد آن‌ها را در خود پدید می‌آورد و بعد آن‌ها را تفکیک و تصورات متعدد را نمایان می‌سازد. علامہ نظریہ مطابقت را معرفت حقیقی می‌خواند کہ مفاد تصدیق بالمعنی الاخص است. وی ملاک این مطابقت یا شناخت را مطابقت با ظرف ثبوت و تحقق عام (یا مطلق)؛ یعنی مفہیمی نظیر وجود، ماہیت و مفہیم اعتباری عقلی می‌داند. با توجہ بہ نظرات این دو حکیم در باب علم حضوری می‌توان گفت کہ واژہ «اشراق» در نظر سہروردی صفتی توضیحی است برای نشان دادن ساختار فکر او؛ نظیر «مشاہدہ اشراقی» کہ حالت اولیہ شناسایی بی‌واسطہ را متذکر می‌شود و «اضافہ اشراقیہ» کہ مشخص کنندہ رابطہ غیر اسنادی بین عالم و معلوم است و مثل این‌ها. علامہ نیز دربارہ علم حضوری قائل بہ عینیت وجود خارجی معلوم و واقعیت علم بدون واسطہ‌ای حتی صورت ذہنی است. طبق نظر او ہر علم حصولی مسبوق بہ یک علم حضوری نسبت بہ یک موجود مثالی است. ہمین علم حصولی جزء علت‌های اعدادی قرار می‌گیرد کہ بہ واسطہ‌ی آن‌ها نفس با یک

موجود مجرد عقلی ارتباط وجودی پیدا کرده و آن را حضوراً درک می‌کند. یکی از امور مورد توافق این دو حکیم بیان نمونه‌های علم حضوری و تبیین برخی از آنهاست، از آن‌جا که هر دو؛ علم نفس به ذات خود، علم نفس به قوا و ابزار شناختی خود، علم نفس به معلوماتش، علم مجردات و علم باری تعالی را علم حضوری دانسته‌اند. سهروردی در بیان ملاک مشترک بین همه این نمونه‌ها اشاره به نور بودن آنان دارد، با این تحلیل که نور خود ظاهری و خود حاضری دارد و علم نیز چون حضوری است این خود پیدایی را دارد، به خلاف علم حصولی که دریافت در آن به واسطه صورت یا مثال شیء است، نه خود آن.

۸. نتایج مقاله

شیخ اشراق هماهنگ با سایر حکمای اسلامی، صدق را در باب قضایا، مطابقت جهت قضیه با ماده آن می‌داند. البته بر خلاف سایرین، در باب ماده قضیه از کیفیت نسبت سخنی نگفته است؛ ولی می‌گوید که هر قضیه‌ای که در واقع (نفس الامر)، واجد صلاحیت صدق یکی از جهات «وجوب، امکان، امتناع» باشد خود، ماده قضیه به‌شمار می‌آید. در باب صدق، موافق تئوری مطابقت است. وی ارزش معرفت برهانی را به دلیل داشتن مقدمات یقینی (بدیهیات - قضایای فطری)، هم‌عرض علم حضوری می‌داند. بدیهیات از نظر او به خلاف سایرین شامل؛ اولیات، مشاهدات و حدسیات است. در مورد مفاهیم، قائل به دو دسته صفات است؛ مفاهیمی که وجودی برای آن‌ها هم در خارج و هم در ذهن است (مفاهیم ماهوی)، و مفاهیمی که فقط وجود ذهنی دارند. دسته دوم را «معقول ثانی عقلی» (مفهوم اعتباری و ذهنی) می‌خواند. مفاهیمی؛ مثل: وجود، امکان، ذات، حقیقت و وجوب را مفهومی عقلی دانسته، نه معقول ثانی فلسفی و علتش را ویژگی تکرار لایق‌فی آن‌ها می‌داند و در نهایت عدم تحقق آن‌ها در خارج را به وسیله بطلان تسلسل اثبات می‌کند. یکی از اصول معرفت‌شناسی سهروردی آن است که معرفت به شیء را معادل تجربه کردن آن می‌داند، تجربه‌ای که در حکم شهود اولیة تعینات شیء است. معرفت تجربی به یک شیئی، در پی درک شهودی جامع و مستقیم آن تحلیل می‌شود. بنابراین، علم به خود، جزء بنیادین نظریه اشراقی در باب معرفت است. علم (ادراک نفس)، امری قائم به خود است؛ زیرا فرد به واسطه خود از خود، آگاه می‌شود. خودآگاهی و مفهوم «من» از پایه‌های معرفت اوست. وی وجود ذهنی را گونه‌ای از هستی می‌داند، به طوری که آن‌چه در ظرف ذهن و عالم تعقل، شیء

بازنمایی اہم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامہ طباطبائی ۲۴۱

به‌شمار می‌آید مصداق عنوان موجود نیز است، همان‌گونه که آن‌چه در خارج موجود نیست شیئیت ندارد. او عقیده دارد که وجود ذهنی، یک هویت مثالی است که به حسب طبیعت خود از خصلت انطباق بر خارج برخوردار است.

علامہ طباطبائی، منشأ همه علوم و ادراکات حتی بدیهیات را حس و صور حسی دانسته و از نظر او انتزاع بدیهیات از تصورات حسی بلا مانع است. ایشان تشکیل معقولات بدیهی را به فعالیت دیگر ذهن که انتزاع و اعتبار معقولات ثانیه فلسفی است، نسبت می‌دهد. هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری نسبت به یک موجود مثالی است. همین علم حصولی جزء علت‌های اعدادی قرار می‌گیرد که به واسطه‌ی آن‌ها نفس با یک موجود مجرد عقلی ارتباط وجودی پیدا کرده و آن را حضوراً درک می‌کند. علم حصولی که به واسطه‌ی قوه‌ی خیال و قوه‌ی واهمه و از مقایسه عین و ذهن به وجود می‌آید، ضعیف‌ترین مرتبه علم است؛ زیرا با ضعیف‌ترین مراتب وجود و امر اعتباری ماهیت مواجه است. علامه، علم حصولی را اضطراری عقلی می‌داند که نفس به واسطه‌ی حضورش در عالم ماده و اتحاد با حس در آن مرتبه، به آن مضطر است که تحقق آن به وساطت قوه‌ی خیال است، همان قوه‌ای که به توسط آن مفاهیم در ذهن شکل می‌گیرد. علم حصولی یک اعتبار عقلی به دست آمده از یک معلوم حضوری است که عقل به‌ناچار به آن تن داده است و آن معلوم حضوری یک موجود مثالی و عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر می‌آید. در شناخت عقلی و شناخت مفاهیم کلی، وجود همین عالم ذهن است که قضایای کلی در آن ساخته می‌شود. در بحث مفاهیم ثانویه فلسفی، علامه معتقد است که نفس می‌تواند با نظر استقلالی به نسبت در قضایا که یک وجود رابط است، به مفاهیم مستقل و اسمی هم‌چون وجود، عدم، وحدت، کثرت و غیر آن‌ها دست یابد.

۲۴۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
- (۱۳۸۶). شعاع اندیشه وشهود در فلسفه سهروردی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ هفتم.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)
- امید، مسعود (۱۳۸۴). سه فیلسوف ایرانی (شیخ اشراق، ملاصدرا، علامه طباطبایی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- اردستانی، محمدعلی (۱۳۹۲). مطابقت با مطلق ثبوت به مثابه شناخت در اندیشه فلسفی علامه طباطبائی. مجله حکمت و فلسفه. سال نهم (شم: چهارم)، صص ۷-۲۶.
- پورحسن، قاسم و مریم سلگی (۱۳۹۲). بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و شاگردان در مسئله علم. فصلنامه جستارهای فلسفی. (شم: بیست و سوم)، صص ۵۳-۸۳.
- پولاک، جان و کراز، جوزف (۱۳۸۵). نظریه‌های امروزی شناخت. ترجمه: علی حقی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبا... (۱۳۷۹). معرفت‌شناسی در قرآن. ج ۱۳ (از تفسیر موضوعی قرآن کریم)، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
- جمعی از مترجمین (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه اسلامی. زیر نظر: سیدحسین نصر و الیورلینمن، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه: هانری کرین، ج ۱ (المشارح و المطارحات) و ج ۲ (حکمة الاشراق)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات (اللمحات). تصحیح: نجفقلی حبیبی. ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات (پرتونامه و یزدان شناخت). تصحیح: سیدحسین نصر، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- شیرازی، قطب‌الدین محمد، (۱۳۸۳). شرح حکمه الاشراق. به اهتمام: عبا... نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- (۱۳۸۸). شرح حکمت الاشراق. تعلیقه: صدرالمتالهین، تحقیق: سیدمحمد موسوی، ج ۱ و ج ۲ (۱۳۹۱)، تهران: انتشارات حکمت.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۲۰۰۷م). شرح حکمه الاشراق. تحقیق و تصحیح: حسین ضیائی تربتی، بیروت-لبنان: موسسه التاريخ العربی.

بازنمایی‌ایم اصول شناختی در شناخت‌شناسی شیخ اشراق و علامه طباطبائی ۲۴۳

طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

-----، (۱۳۸۴). *نهایه الحکمه*. ترجمه و شرح: علی شیروانی. ج ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ ششم.

-----، (۱۴۰۹). *نهایه الحکمه*، قم: انتشارات الزهراء.

-----، (بی‌تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

-----، (۱۳۸۰). *نهایه الحکمه*. تعلیقه: فیاضی، قم: نشر موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).

-----، (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل*. به کوشش: سیدهادی خسروشاهی. ج ۲، قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ دوم.

-----، (۱۳۷۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۲ و ۶، تهران: نشر صدرا، چاپ چهارم.

-----، (۱۳۸۵ش). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۱ و ۲ و ۳، قم: نشر صدرا.

فیشر، الک و اوریت، نیکلاس، (۱۳۸۹). *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*. ترجمه: حسن عبدی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹). *شرح حکمه الاشراق*، تحقیق: مهدی علی پور، ج ۱ و ج ۲، قم: نشر حوزه و دانشگاه.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی